جدید فقہی مباحث

اسلام کا نظام عشر وخراج

اراضی ہند کی شرعی حیثیت

جلد اوّل

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ

تاثرات
مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ العالی
مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی
شیخ الاسلام حضرت مولانا جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

جلد ۔ ۸

ناشر:

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

مجمع الفقہ الاسلامی (الھند) Islamic Fiqh Academy (India)

اجازت نامہ سلسلہ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین۔ اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔

اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا سلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆دارالاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ادارۃ المعارف دارالعلوم کورنگی 021-35032020

☆مکتبہ معارف القرآن دارالعلوم 021-35031565-6

☆ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، H-8/1 اسلام آباد

☆ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

"اسلامک فقہ اکیڈمی ہند" ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ وصحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں"۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی

صدر دارالعلوم کراچی

"مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کرسکے...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا"۔

چند تاثرات

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالی نے ان کے اندر ایک تخلی جو ہر مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم وفضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کرکے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کرکے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالی اپنے فضل وکرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض ومقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض ومقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم ﷺ کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت ہے جسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ!

"اذا جاء نا امر لیس فیہ امر و لانہی فما ذا تامرنا فیہ"

یا رسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آجائے، ایسا قضیہ سامنے آجائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں ایسے موقع پر مجھے کیا کرنا چاہئے۔ حضرت نبی کریم سرور عالم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقهاء العابدین ولا تمضوا فیہ برای خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتوی کو، محض انفرادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء عابدین سے شورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ کا حکم سمجھو، یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم ﷺ نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام نت نئے مسائل کا حل ہمارے لئے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریبا مفقود ہو گیا ہے اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء عابدین کو جمع کیا ہے۔ مگر اس میں نبی کریم ﷺ نے دو صفتیں بیان فرمائی۔ ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں۔ دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج ومذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگادی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، [illegible]ی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں، لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو، تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لئے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنا لے، اس کے حکم بیان کردے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے۔ بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا، اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

فہرست مضامین اسلام کا نظام عشر وخراج

سوالنامہ

اسلام کا نظامِ عشر و خراج
اور
ہند و پاک کی اراضی کا شرعی حکم

محورِ اوّل:

عشر و خراج کی حقیقت

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا اور کن کو خراجی؟ عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے؟ اس سلسلہ میں کتاب و سنت، تعامل عہد صحابہ و تابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے ہمیں کیا روشنی ملتی ہے؟

محورِ دوم!

اراضیٔ ہند کا تاریخی جائزہ

۱۔۔۔ محمد بن قاسم سے لے کر ہندوستان پر برطانوی تسلط سے پہلے ہندوستان کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ مسلم فاتحین کا کیا معاملہ رہا۔ اس کا ایک تاریخی جائزہ، ان اراضی پر عشر لازم کیا گیا یا خراج، مفتوحہ اراضی مسلمانوں پر تقسیم کردی گئی یا ان پر حسب سابق غیر مسلموں کا قبضہ باقی رکھ کر کسی خاص قسم کا ٹیکس عائد کیا گیا ہے۔

۲۔۔۔ انگریزوں کی عمل داری کے آغاز سے ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی کیا نوعیت رہی؟ ہندوستان کے مختلف صوبوں میں اگر اس سلسلہ میں مختلف رویہ اپنایا گیا تو اس کی وضاحت بھی مطلوب ہے۔

محورِ سوم!

ہندوستان کی اراضی کا قانونی جائزہ

۱۔۔۔ مغل سلطنت کے زوال اور برطانوی تسلط کے آغاز سے لے کر ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی نوعیت سے متعلق

وقتاً فوقتاً جاری ہونے والے قوانین کا جائزہ، اس سلسلہ میں ہندوستان کے مختلف صوبوں میں ۱۹۴۷ء سے پہلے جاری ہونے والے قوانین کا علیحدہ علیحدہ تفصیلی جائزہ۔

۲۔ قانون تنسیخ زمین داری کے بعد اراضی ہند کی نوعیت وحیثیت اور کاشت کاروں کے مالکانہ حقوق میں کیا تبدیلی آئی اور ہندوستان کے مختلف صوبوں میں آزادی کے بعد سے کر اب تک اراضی کے بارے میں جو دور رس قانونی تبدیلیاں آئیں، ان کا ایک جائزہ۔

محور چہارم:

اراضی ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں چند سوالات

۱۔ ۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمین داری کے بعد ہندوستان کی زمینوں کا کیا حکم ہے؟ یہاں کی زمینیں عشری ہیں یا خراجی؟ اگر کچھ زمینیں عشری ہیں اور کچھ خراجی تو ان کی تفصیل کیا ہے؟ کس بنیاد پر کسی زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا؟

۲۔ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے ان کا کیا حکم ہے؟

۳۔ کیا سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں داخل ہے؟

۴۔ اگر ہندوستان کی کچھ زمینیں خراجی ہیں تو موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائے گی کس شرح سے اور کس طرح کرے، کیا جس طرح عشر کی ادائے گی عبادت ہے اسی طرح مسلمان پر عائد ہونے کی صورت میں خراج کی ادائے گی بھی عبادت ہے؟

۵۔ احکام عشر میں آب پاشی کی وجہ سے عشر، نصف عشر ہو جاتا ہے، کیا جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جاسکتی ہے؟ یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جائے؟

۶۔ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر کس پر واجب ہے؟ مالک پر یا بٹائی دار پر یا دونوں پر؟ - مالک اور بٹائی دار میں سے ایک مسلم اور ایک غیر مسلم ہو یا دونوں مسلم ہوں، ان دونوں صورتوں میں عشر کا وجوب کس پر ہوگا؟ -

محور پنجم:

۱۔ کیا عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یا اس کے لیے کسی نصاب کا اعتبار ہوگا؟ اگر نصاب کا اعتبار

ہوگا تو وہ نصاب کیا ہے ؟

۱ــــ کیا زمین سے ہر پیدا ہونے والی چیز پر عشر واجب ہے، جیسے گھاس، بانس، درخت، جانوروں کے لیے اگایا جانے والا چارہ وغیرہ یا زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزیں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں؟ پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ، سنگھارا وغیرہ میں عشر واجب ہے یا نہیں؟۔

۳ــــ آج کل عام طور پر زراعتی اراضی پر تالاب کھود دیئے جاتے ہیں اور اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے مچھلی کی کاشت کو بہت نفع بخش تصور کیا جاتا ہے، کسان یہ سوچتا ہے کہ اگر ان اراضی پر گیہوں، دھان وغیرہ کی کاشت کرے تو اخراجات اور محنت زیادہ ہے اور منفعت کم، اس لیے اراضی کو مچھلی کی کاشت کے لیے تالاب بناکر استعمال کرتا ہے، کبھی اس تالاب میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہے اور کبھی بورنگ یا دوسرے ذرائع سے اس میں پانی پہنچایا جاتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ مچھلی کی اس کاشت کو زراعت میں داخل کرکے اس پر احکام عشر نافذ کئے جائیں گے یا اس پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا ؟۔

۴ــــ ریشم کے کیڑوں کی پرورش و پرداخت کے لیے شہتوت کے درخت لگائے جاتے ہیں، ان درختوں سے تو کوئی معتد بہ منفعت حاصل نہیں ہوتی، لیکن ریشم کی اس کاشت سے کاشت کاروں کو کافی نفع ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ ریشم کی اس کاشت پر عشر واجب ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟

۵ــــ درختوں کی دو صورت ہوتی ہے یا تو وہ باغات ہوتے ہیں جن سے پھل حاصل کیے جاتے ہیں یا پھر وہ درخت ہوتے ہیں جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا بلکہ جلانے کے کام میں لاتے ہیں یا عمارت، فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں، ایسے درختوں کا شرعاً کیا حکم ہے ؟۔

۶ــــ خضروات (سبزیاں) جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتیں اور ان کی پیداوار میں تسلسل رہتا ہے، کچھ پھل توڑے جاتے ہیں پھر دوسرے پھل نکل آتے ہیں، اس طرح کی کاشت کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ اس کا مقصود باضابطہ تجارت ہوتا ہے اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ لوگ اپنے مکان کے گرد و پیش افتادہ اراضی میں یا اپنی چھتوں پر کچھ سبزیاں اگا لیتے ہیں، ہر دو صورت میں وجوب عشر کے بارے میں کیا حکم ہے؟

۷ــــ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں، خصوصاً وقف علی الاولاد کی اراضی میں؟

اسلام کا نظام عشر و خراج
اور
ہندو پاک کی اراضی کا شرعی حکم

از :۔۔۔۔ مولانا محمد ابوبکر، مدرسہ اسلامیہ شکرپور، بھرواڑہ، دربھنگہ

(محور اوّل)

عشر و خراج کی حقیقت اور عشری و خراجی اراضی کی تحقیق

مذہب اسلام نے زمین پر دو قسم کی چیزیں واجب کی ہیں۔ ایک کو عشر اور دوسرے کو خراج کہاجاتا ہے۔ ان دونوں کی حیثیت اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ٹیکس کی ہے، البتہ چند امور میں دونوں کے درمیان فرق ہے۔

پہلا فرق یہ ہے کہ عشر صرف ٹیکس نہیں بلکہ اس میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اسی لیے اس کو زکوٰۃ الأرض بھی کہاجاتا ہے، اور اس کی فرضیت قرآن پاک کی آیات، احادیث نبویہ اور اجماع امت سے ثابت ہے[1] ۔۔۔۔ اور خراج خالص ٹیکس ہے جس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں۔

ثانیاً، عشر مسلمانوں کی زمینوں کے ساتھ مخصوص ہے، اور خراج ابتداءً اگرچہ غیر مسلموں پر واجب ہوتا ہے لیکن بقاءً مسلمانوں پر بھی عائد ہو جاتا ہے۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع ۲/۵۲،۵۳

ثالثاً، عشر کا وجوب زمین کی پیداوار پر ہے اور خراج اگر مؤظف ہو تو ہر قابلِ کاشت زمین پر واجب ہے، ہاں خراج مقاسمہ عشر ہی کی طرح صرف زمین کی پیداوار پر واجب ہے۔

"قال فی البدائع: فی العشر معنی العبادة وفی الخراج معنی الصغار۔ (۱)

وفیہ ایضاً ان الکافر لیس من اهل وجوب العشر فاما المسلم فمن أهل وجوب الخراج فی الجملة (۲) ـــــ وفیہ: اما سبب فرضیتہ (ا العشر) فالارض النامیة بالخارج حقیقة وسبب وجوب الخراج الارض النامیة بالخارج حقیقة أو تقدیرًا۔ اھ" (۳)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ خاص حالات وصفات کے اعتبار سے زمین کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) عشری (۲) خراجی

اس محور اول میں اصل مقصود اسی کو بیان کرنا اور متعین کرنا ہے کہ کون سی زمینیں عشری ہیں اور کون سی خراجی ـــــ تو اس معاملہ میں اصل ضابطہ شرعی یہ ہے کہ جس زمین کے باشندے شروع ہی سے مسلمان ہو گئے، ان کی زمینیں عشری ہوں گی، جیسے اہل مدینہ، اسی طرح جو ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور ان کی زمینیں مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دی گئیں وہ زمینیں بھی عشری ہوں گی، جیسے خیبر کی زمینیں نیز جو اراضی بیت المال کی طرف سے بطور ملکیت مسلمانوں کو دی گئیں وہ بھی عشری ہوں گی ـــــ اور جو ملک صلحاً فتح ہو یا جنگ وجہاد کے ساتھ فتح ہو، اور وہاں کے باشندے اپنے سابق مذہب پر برقرار رہیں تو ان کی زمینیں خراجی ہوں گی، جیسے شام وعراق اور مصر کی زمینیں۔ اسی طرح اگر کسی غیر مسلم نے مسلمان کی عشری زمین کو خرید لیا تو وہ زمین بھی خراجی قرار دی جائے گی، کیوں کہ عشر عبادت ہے اور غیر مسلم عبادت کا اہل نہیں، اس لیے وہ غیر مسلم خریدار اس زمین کی پیداوار میں سے خراج ادا کرے گا نیز اگر کوئی مسلمان کسی غیر مسلم کی زمین کو خریدے گا تو وہ زمین حسب سابق خراجی ہی رہے گی؛ اسی طرح اگر کوئی غیر مسلم تھا اور اپنی زمین کا خراج ادا کر رہا تھا، پھر وہ مسلمان ہو گیا تو اس شخص کی زمین بھی خراجی باقی رہے گی، نیز جو زمینیں ملک کے فتح کرنے کے وقت بے کار تھیں اور کوئی شخص ان کا مالک نہ تھا، بعد میں

---

(۱) بدائع ۲/۵۸ (۲) ایضاً ۲/۵۵ (۳) حوالۂ سابق ۲/۵۳

ان کو آباد کیا گیا. تو اگر کسی غیر مسلم نے ان کو آباد کیا تو وہ زمینیں خراجی ہوں گی ہاں اگر کسی مسلمان نے ان کو آباد کیا تو اس کے عشری و خراجی ہونے کے متعلق حضرات صاحبین کے درمیان قدرے اختلاف ہے۔ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پانی کا اعتبار ہے، اگر ان زمینوں کو عشری پانی سے سیراب کیا گیا تو عشری اور اگر خراجی پانی سے سیراب کیا گیا تو خراجی ـــــــ اور حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر وہ نو آباد زمین عشری زمینوں سے قریب ہے تو عشری اور اگر خراجی زمینوں سے قریب ہے تو خراجی اور اگر دونوں سے قریب ہے تو عشری ہوگی۔ حضرت علامہ شامی نے حضرت امام ابویوسف رح کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

قال القدوری فی مختصره فی كتاب السیر: وكل ارض اسلم أهلها عليها او فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فهی ارض عشر وكل أرض فتحت عنوة فأقر أهلها عليها فهی ارض خراج ومن أحيا أرضاً مواتا فهی عند ابی یوسف معتبرة بحيزها فان كانت من حيز ارض الخراج فهی خراجية وان كانت من حيز ارض العشر فهی عشرية، عندنا عشرية باجماع الصحابة رضوان الله عنهم وقال محمد رحمه الله تعالیٰ ان احياها ببئر حفرها أو بعين استخرجها أو بماء دجلة أو الفرات والانهار العظام التی لایملكها احد فهی عشرية وان احياها بماء الأنهار التی احتفرها الأعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد فهی خراجية [1] ـــــــ قال ابن عابدين فی رد المحتار: المفتی به قول أبی يوسف انه يعتبر القرب [2] ـــــــ وفی البدائع: ان الذمی لواشتریٰ ارض عشر من مسلم فعليه الخراج. اهـ [3] ـــــــ وفی القدوری: ومن اسلم من اهل الخراج اخذ منه الخراج علی حاله ويجوز ان يشتری المسلم من الذمی ارض الخراج يوخذ منه الخراج اهـ [4] ـــــــ ومثله فی الهدايه [5] ـــــــ والبدائع [6] ـــــــ وهكذا فی رد المحتار [7] ـــــــ قال

---

(۱) قدوری /۲۷۱ (۲) شامی ۴/۲۸۴ (۳) بدائع ۲/۵۴ (۴) قدوری /۲۷۲

(۵) ہدایہ ۲/۵۳۵ (۶) بدائع ۲/۵۵ (۷) ردالمحتار ۴/۲۶۹

فی الهدایة وقد صح ان الصحابة اشتروا اراضی الخراج وکانوا یؤدون خراجها فدل علی جواز الشراء واخذ الخراج وادائه المسلم من غیر کراهة۔ (۱)

سطور بالا میں کسی زمین کے عشری اور خراجی ہونے کو پہچاننے کے لیے جو ضابطہ تحریر کیا گیا تو یاد رہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے عام تعامل کی روشنی میں اصل ضابطہ شرعی اس باب میں وہی ہے البتہ بعض دوسرے تعامل کی بنیاد پر بعض زمینیں مذکورہ بالا قاعدہ سے مستثنیٰ قرار دی گئی ہیں، مثلاً اراضی مکہ غلبۃً فتح ہوئی ہیں اور پھر غانمین و مجاہدین کے درمیان ان اراضی کو تقسیم کرنے کے بجائے باشندگان مکہ ہی کے قبضہ و تصرف میں ان کو چھوڑ دیا گیا، تو مذکورہ بالا ضابطہ کے مطابق مکہ کی زمینوں کو خراجی ہونا چاہیے، لیکن صاحب بدائع کے بقول حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے تعامل کی وجہ سے احترام حرم کے پیش نظر اصل ضابطہ کو چھوڑ کر مکہ معظمہ کی زمینوں کو عشری ہی قرار دیا گیا۔

قال فی البدائع: وکان القیاس ان تکون مکة خراجیة لانها فتحت عنوة وقهرا وترکت علیٰ أهلها ولم تقسم لکنا ترکنا القیاس بفعل النبی صلی اللّٰه علیه وسلم حیث لم یضع علیها الخراج فصارت مکة مخصوصة بذالك تعظیما للحرم اه (۲)

اسی طرح اراضی بصرہ کو حضرت امام ابو یوسف کے قول کے مطابق خراجی ہونا چاہیے، اگرچہ وہاں کی زمینوں پر باتفاق صحابہ عشر مقرر کیا گیا، اس لیے یہ زمینیں بھی ہمیشہ کے لیے عشری ہیں۔

قال فی الهدایه: وکان القیاس فی البصرة ان تکون خراجیة لانها من حیز ارض الخراج الا ان الصحابة وظفوا علیها العشر فترك القیاس لاجماعهم اه۔ (۳)

خلاصہ کلام یہ کہ استثنائی صورتوں کے علاوہ کسی زمین کے عشری و خراجی ہونے کے سلسلہ میں اصل ضابطہ وہی ہے جو اوپر عرض کیا گیا، اسی کی روشنی میں تمام ملکوں کی اراضی کے عشری و خراجی ہونے کو سمجھنا چاہیے۔ بعض فقہاء نے اصول بالا کی روشنی میں عشری و خراجی اراضی کی چودہ قسمیں تحریر کی ہیں جن میں سے چھ کو عشری اور آٹھ کو خراجی قرار دیا ہے۔ ذیل میں ہم عشری و خراجی اراضی کی ان تمام قسموں کو حاشیہ شرح وقایہ کے حوالہ سے درج کرتے ہیں:

---

(۱) هدایه باب العشر والخراج من کتاب السیر ۲/۵۶۳ (۲) بدائع ۲/۵۶۹ (۳) هدایه ۲/۵۰۱ ومثله فی البدائع ۲/۵۸

قال العينى فى البناية : إعلم ان الأراضى العشرية ستة ، الاولى، ارض العرب كالحجاز واليمن الثانية، أرض أسلم أهلها على ذالك طوعًا، الثالثة، أرض فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين الرابعة: أرض احييت وسقيت بماء العشر، الخامسة، الارض الخراجية انقطع عنها ماء الخراج فسقيت بماء عشرى، السادسة، جعل داره بستانا وسقاها بماء العشر والارض الخراجية ثمان ـ الاولى، التى فتحت عنوة وتركت فى ايديهم بالخراج المصروف عليها كما فعل عمر فى ارض سواد العراق ومصر الثانيه، ارض أحياها كافر ذمى باذن الإمام أو قاتل (اى ذمى مع المسلمين) فوضع له الامام فى التحفة (اى اعطاه الامام غنيمة)، الثالثة، جعل داره (اى ذمى) بستانًا وان سقاها بماء العشر، الرابعة، طلب بعض الكفار من الإمام ان أراضيهم خراجًا من غير قهر، الخامسة: أرض احييت بماء الخراج ، السادسة: أرض اشتراها مسلم من كافر، السابعة، الأرض العشرية إذا انقطع عنها ماء العشر فسقيت بماء الخراج، الثامنه: لمسلم دار فجعلها بستانًا وسقاها بماء الخراج، ذكر ذالك كله الولواجى فى فتاواه، اهـ (۱)

مذکورہ سطور میں بعض زمینوں کے عشری وخراجی ہونے کا حکم پانی کے عشری وخراجی ہونے کی بنیاد پر لگایا گیا ہے، اس لیے یہاں پر یہ بھی جان لینا چاہیے کہ کون پانی عشری ہے اور کون پانی خراجی ہے، تو اس سلسلہ میں فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بارش کا پانی کنوؤں اور قدرتی چشموں کا پانی اسی طرح امام محمدرحمہ کے نزدیک بڑے دریاؤں کا پانی جو قدرتی طور پر جاری ہے، نہ ان کو کسی نے کھودا ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی ملک ہیں، جیسے عراق میں دجلہ وفرات، مصر میں دریائے نیل، خراسان میں جیحون وسیحون اور ہندوستان میں گنگا وجمنا وغیرہ بڑے دریاؤں کا پانی کہ یہ تمام پانی عشری ہیں اور وہ نہریں جو کسی غیر مسلم حکومت یا جماعت نے اپنی محنت اور خرچ سے نکالی ہیں اور وہ عادۃً نکالنے والوں

---

(۱) عمدة الرعاية حاشيه شرح وقايه ۱/۲۳۵ و ۲۳۶

ملک ہیں، جیسے بڑے دریاؤں سے نکالی ہوئی نہریں، مثلاً نہر یزدجرد، چوں کہ یہ نہریں فتح اسلامی سے قبل غیر مسلموں کی ملک تھیں اس لیے ان کا پانی خراجی ہے، نیز حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک بڑے دریاؤں کا پانی بھی خراجی ہے۔

"قال فی رد المحتار: (ماء العشر) هو ماء السماء والبئر والعين والبحر الذى لا يدخل تحت ولاية احد وماء الخراج هو ماء انهار حفرتها الأعاجم وكذا سيحون وجيحون ودجلة والفرات خلافاً لمحمد والحاصل أنه ما كان عليه يد الكفرة ثم حويناه قهراً وماسواه عشرى اه."(۱)

قال فى شرح الوقاية: وماء السماء والبير والعين عشرى وماء أنهار حفرها الأعاجم خراجى كنهر يزدجرد ونحوه وكذا سيحون وجيحون ودجلة والفرات عند ابى يوسف وعشرى عند محمد۔ (۲)

وفى حاشيه فالأنهار الصغار التى فى بلاد العجم وقد حفرها الكفار وملك عليها أهل الإسلام قهرًا وعنوة خراجية اه۔ (۳)

وفى البدائع: ماء الخراج هو ماء الأنهار الصغار التى حفرتها الأعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد وغير ذلك مما يدخل تحت الأيدى وماء العيون والقنوات المستنبطه من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والانهار العظام التى لا تدخل تحت الايدى كسيحون وجيحون ودجلة والفرات ونحوها إذ لا سبيل إلى اثبات اليد عليها وادخالها تحت الحماية وروى عن ابى يوسف ان مياه هذه الانهار خراجية لامكان اثبات اليد عليها او ادخالها تحت الحماية فى الجملة بشد السفن بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة ۔اه(۴)۔۔۔ ومثله فى الهدايه(۵)۔۔۔ وهكذا فى رد المحتار من كتاب الزكوٰة(۶)۔۔۔ فقط والله سبحانه وتعالىٰ اعلم

(۱) رد المحتار من كتاب الجهاد فى باب العشر والخراج ۱۸۳/۴ (۲) شرح وقايه ۲۳۶/۱ (۳) عمدة الرعاية حاشيه شرح وقايه ۲۳۶/۱ (۴) بدائع ۵۱/۲ (۵) هدايه ۱۸۴/۱ (۶) رد المحتار ۵۶/۲

(محورِ دوم)

اراضیِ ہند کا تاریخی جائزہ

(۱) ملک ہندوستان کس طرح فتح ہوا، نیز یہاں کی اراضی کے ساتھ محمد بن قاسم سے لے کر برطانوی دورِ تسلط سے پہلے تک مسلم فاتحین نے کیا معاملہ کیا؟ اس کا تاریخی جائزہ لینے سے پہلے یہ بات ذہن نشین کرلینا ضروری ہے کہ اراضیٔ ہند کی فتح کا سلسلہ اسلام کی پہلی صدی ہجری کے اواخر ۸۹ھ سے محمد بن قاسم ثقفی کے ہاتھوں پر شروع ہوکر اسلام کی آٹھویں صدی ہجری اوائل ۷۰۱ھ میں علاء الدین خلجی پر جاکر پورے چھ سو اکیس سال میں مکمل ہوا، جو خطہ سب سے پہلے پہلی صدی ہجری کے اواخر میں فتح ہوا وہ صوبۂ سندھ ہے، جس کے حدود اُس وقت آج کے صوبۂ سندھ سے (جو پاکستان میں ہے) بہت زیادہ وسیع تھے، مغرب میں مکران تک، جنوب میں بحرِ عرب اور گجرات، مشرق میں موجودہ ملک مالوہ کے وسط اور راجپوتانہ تک، شمال میں ملتان سے گذر کر جنوبی پنجاب تک کی اراضی اس وقت کے صوبۂ سندھ کے حدود میں شامل تھی، جس کی فتح خلیفۃ المسلمین ولید بن عبد الملک کے عہدِ خلافت میں حجاج بن یوسف والئے سرائے عراق کے زیرِ اہتمام محمد بن قاسم ثقفی کی قیادت میں عمل میں آئی، اور فتح کے بعد محمد بن قاسم ہی اس خطہ سندھ کے عامل (گورنر) مقرر ہوئے، جنھوں نے حجاج بن یوسف کے واسطے سے امیر المؤمنین کے احکام اور قانونِ اسلام جاری کیے، اب وہ قوانین کیا تھے؟ اس کو سمجھنے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ اس پورے خطۂ سندھ کی فتح کس طرح عمل میں آئی، تو تاریخی روایات کو پڑھنے سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ عام طور پر اس پورے خطۂ سندھ کی فتوحات صرف دو صورتوں کے ذریعہ ہوئی، کہیں صلح و امن سے اور کہیں جنگ و جہاد سے، ہاں ایک دو علاقے کے لوگ از خود مذہبِ اسلام کو قبول کرکے حکومتِ اسلامیہ کے مطیع و فرمانبردار ہوگئے، ذیل میں ہم اس کے ثبوت میں بطورِ مثال کے چند تاریخی حوالہ جات نقل کرتے ہیں۔

سندھ کا سب سے پہلا مقام جو فتح ہوا وہ بندرگاہ دیبل ہے، جو موجودہ کراچی کے قریب ایک شہر کا نام تھا، غالباً آج وہاں پر ایک اسٹیشن ہے جو ڈابے جی کے نام سے مشہور ہے، بظاہر یہ نام اسی دیبل کی بدلی ہوئی شکل معلوم ہوتی ہے۔ اس مقام کی فتح کا جنگ و جہاد کے ساتھ قہراً ہونا اور چار ہزار مسلمانوں کا اس جگہ پر آباد ہونا، محمد بن قاسم کا اس مقام پر جامع مسجد تعمیر کرنا، تاریخ ابن اثیر جزری میں مذکور ہے۔ (۴/۳۰۵) ——— اور مؤرخ

بلاذری نے اس کے ساتھ کچھ لوگوں کو جاگیریں دینے کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ (۱)

آئینۂ حقیقت نما میں ہے کہ بندرگاہ دیبل کی فتح کے بعد عام باشندگان شہر کے لیے معافی اور امن و امان کا اعلان ہوا نیز مقامی لوگ اور ان کی جائیداد و اموال بالکل محفوظ رہے، سامان جنگ، شاہی اموال و خزائن جو دیبل میں موجود تھے وہ فاتحین کے قبضہ میں آئے، ان اموال کا پانچواں حصہ حجاج بن یوسف کے پاس عراق روانہ کیا گیا باقی فوج میں تقسیم ہوئے۔ (۲)

شہر بیرون امن و صلح کے ساتھ فتح ہوا (۳) ــــــــ شہر ربیل میں امرائے نے صلح و امان کی درخواست کی، محمد بن قاسم نے درخواست قبول کر کے ان کی زمینوں پر خراج مقرر کر دیا۔ (۴)

سیوستان کے علاقہ میں ابتدا معمولی جنگ کے بعد باشندگان شہر نے صلح کے ساتھ قبضہ دے دیا، ان کی جان و مال اور زمینیں سب محفوظ رکھی گئیں، البتہ زمینوں پر حسب قاعدہ شرعیہ ٹیکس مقرر کر دیا گیا۔ (۵)

کامل ابن اثیر میں ہے:

"فطلب أهلها الأمان والصلح منهم و وظف عليهم الخراج." (۶)

مقام بدھیا کا حاکم کاکا نامی خود محمد بن قاسم کی خدمت میں حاضر ہو گیا اور امن کی درخواست کی، محمد بن قاسم نے اس کو امن دے دیا اور بڑی عزت کے ساتھ اس کا استقبال کیا اور وہاں کی زمینوں پر کاکا ہی کے مشورہ سے خراج مقرر کیا گیا" (۷) ــــــــ اور ہڑی کا قلعہ جنگ کے ساتھ عنوۃً فتح کیا گیا" (۸) ــــــــ مقام ساوندری سمد صلحاً فتح ہوئے (۹) ــــــــ اسی طرح مقام بغرور کے حاکم و امراء سے اس شرط پر صلح ہوئی کہ ان کو اور ان کی مندروں کو کوئی نقصان نہ پہونچایا جائے، محمد بن قاسم نے یہ شرط منظور کر لی اور ان کی زمینوں کو انھیں لوگوں کے قبضہ و ملک میں باقی رکھ کر خراج مقرر کر دیا اور ایک مسجد کی تعمیر کرائی۔ (۱۰)

ــــــــ شہر سکہ، لوہانہ، قلعہ الور، قلعہ بابیہ صلحاً فتح ہوئے۔ مقام اسکندرہ اور قلعہ سکہ مقابلہ اور ٹکرائی

---

(۱) فتوح البلدان /۴۲۵ (۲) آئینۂ حقیقت نما، باختصار /۸۶ (۳) کامل ابن اثیر ۴/۲۰۵، فتوح البلدان للبلاذری ۴۲۵

(۴) ایضاً (۵) بلاذری /۴۲۵ (۶) کامل بن أثیر للجزری ۴/۲۰۵

(۷) آئینۂ حقیقت نما /۸۹ (۸) بلاذری /۴۲۶، ابن اثیر ۴/۲۰۵

(۹) ابن اثیر ۴/۲۰۶ (۱۰) بلاذری /۴۲۶

کے بعد فتح ہوا، اسی طرح شہر ملتان اور اس کا علاقہ دو مہینہ تک سخت معرکہ آرائی کے بعد بزور شمشیر فتح ہوا۔ (۱)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ پورے خطۂ سندھ کی فتح عام طور پر دو ہی صورتوں کے ذریعہ عمل میں آئی، کہیں صلح سے اور کہیں جنگ و جہاد سے، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ محمد بن قاسم نے مفتوحہ اراضی کے ساتھ کیا معاملہ کیا، اس معاملہ کی کچھ کہانی خود محمد بن قاسم کی زبانی سنیے جو انھوں نے برہمن آباد کی فتح کے بعد باشندگانِ سندھ کو خطاب کرتے ہوئے اپنے ایک بیان میں کہا:

"جو شخص اپنے باپ دادا کے مذہب پر چلے اس سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا، نہ ان کے مندروں اور عبادت خانوں میں کسی قسم کی مداخلت کی جائے گی، نہ زمینیں چھینی جائیں گی، نہ مکان و اموال کو کسی قسم کا نقصان پہونچایا جائے گا، مالکانِ اراضی بدستور اپنی اپنی زمینوں کے مالک رہیں گے اور زمینوں کی مالگذاری وغیرہ کا انتظام خود باشندگان سندھ کے ہاتھوں میں رہے گا، وغیرہ" (۲)

محمد بن قاسم کے اس بیان سے معلوم ہوا کہ باشندگانِ سندھ کی مملوکہ اراضی بدستور ہندو مالکان کی ملکیت میں رکھی گئیں اور ان سے صرف خراج وصول کیا گیا، اسی طرح حجاج بن یوسف نے محمد بن قاسم کے نام جو خط لکھا ہے اس میں مذکور ہے کہ

" جو لوگ اسلام سے مشرف ہوں ان سے زمین کی پیداوار کا عشر یعنی دسواں حصہ وصول کرو اور جو لوگ اپنے مذہب پر قائم رہیں ان سے وہی مال گذاری وصول کرو جو وہ اپنے راجاؤں کو دیا کرتے تھے" (۳)

حجاج بن یوسف کے اس خط میں جو اپنے مذہب پر قائم رہنے والے لوگوں سے خراج وصول کرنے کا ذکر ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ہندو مالکان سابق کی مملوکہ اراضی بدستور انھیں کی ملکیت میں باقی رکھی گئیں، کیوں کہ کسی زمین پر خراج اور مال گذاری اسی وقت مقرر کیا جاتا ہے جب کہ ان پر مالکان کا قبضہ برقرار رکھا جائے اور اگر اس کے خلاف کیا جاتا تو پھر ان پر خراج کے بجائے عشر ہوتا اور وہ زمینیں بیت المال کی ملکیت میں ہوتیں اور ان پر عشر و خراج کچھ نہ ہوتا۔ (۴)

(۱-۲) آئینہ حقیقت نما ص۹۵ (۳) ایضاً ص۱۰۰ (۴) کماتال الشامی ۳/۴

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو بلاد صلح کے ساتھ فتح ہوئے، ان میں تو محمد بن قاسم نے شرعی حکم کے موافق شرائط کی پابندی کرتے ہوئے ان کی اراضی و اموال پر کسی قسم کا کوئی تصرف مطلقاً نہیں کیا، ہر شخص اپنی اپنی املاک منقولہ اور غیر منقولہ پر بدستور سابق مالک و متصرف رہا، البتہ شرعی قاعدہ کے مطابق ان کی زمینوں پر خراج اور افراد پر جزیہ کی معمولی رقم مقرر کی گئی، اور جو علاقے جنگ کرکے فتح کیے گئے ان کی اراضی مملوکہ میں بھی صرف وہ زمینیں جو مفتوح راجہ کی املاک اور شاہی مقبوضات تھیں، ان ہی کو اراضی بیت المال میں داخل کیا گیا، جیسا کہ حضرت فاروق اعظم رضہ نے عراق میں شاہ کسریٰ اور اس کے متعلقین کی مملوکہ اراضی کو بیت المال کے لیے مخصوص کر لیا تھا، باقی زمینوں پر مالکان سابق کی ملکیت بدستور برقرار رکھ کر خراج شرعی مقرر کر دیا جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عراق، شام، مصر کی عام اراضی کے ساتھ یہی معاملہ فرمایا تھا۔

مختصر یہ کہ پورے صوبہ سندھ کی اراضی مملوکہ پر باشندگانِ ملک کا مالکانہ قبضہ باقی رکھا گیا، صرف وہ شاہی مقبوضات جو راجاؤں کی املاکِ خاص تھیں اور جنگ و جہاد کرکے ان کو قہراً و عنوۃً فتح کیا گیا تھا، تو یہ زمینیں اور غیر مملوکہ اراضی کی جملہ اقسام مثلاً لاوارث زمینیں وغیرہ اراضی بیت المال میں داخل کی گئیں اور انھیں اراضی میں سے محمد بن قاسم نے بعض اسلامی خدمت کرنے والوں کو جاگیریں عطا کیں، نیز مساجد وغیرہ تعمیر کرائیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اراضی سندھ میں سے جو اراضی مسلمانوں کی ملکیت میں آئیں عموماً ان کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ اراضی ہیں جو کسی شخص کو سلطان کی طرف سے بطور جاگیر مالکانہ طور پر دی گئیں یا وہ اراضی ہیں جو ہندو مالکانِ اراضی سے خریدی گئیں، ان دو صورتوں کے علاوہ بظاہر کوئی تیسری صورت معلوم نہیں ہوتی، سوائے اس کے کہ سندھ کے بعض خطے کے لوگ از خود مسلمان ہو گئے اور ان کو ان کی املاک و اراضی پر باقی رکھا گیا۔

مذکورہ بالا سطور میں یہاں تک جو کچھ تحریر کیا گیا وہ فقط اراضی سندھ کا مختصر جائزہ ہے جس کی فتح کی تکمیل ۹۵ھ میں مکمل ہو گئی تھی، اس کے تقریباً تین سو سال کے بعد ہندوستان کے بقیہ حصوں کی فتح شروع ہوئی جس کا آغاز ۳۹۱ھ میں سلطان محمود غزنوی کے ہاتھوں شروع ہوا، اور ۴۱۳ھ تک ان کی جنگوں کا رخ صرف پنجاب و سندھ کی طرف رہا کیوں کہ پنجاب تو پہلے ہی سے ہندو راجاؤں کے قبضہ میں تھا، البتہ سندھ جو محمد بن قاسم کے ہاتھوں فتح ہو چکا تھا اس کے بہت سے علاقوں پر تین سو سال

کے طویل عرصہ میں خلافت بغداد کے کمزور ہو جانے کے باعث ہندو راجاؤں نے قبضہ کرلیا تھا، اور دیگر بعض خطوں ملتان و دیبل وغیرہ پر قرامطہ قابض ہو گئے تھے جو منافقانہ اور ملحدانہ طور پر اپنے کو مسلمان ظاہر کرتے تھے، مگر درحقیقت وہ لوگ بے دین تھے، مذہب اسلام سے ان کو کوئی تعلق نہ تھا، سلطان محمود غزنوی نے ان تمام سے مقابلہ کرکے سندھ کو دوبارہ از سر نو فتح کیا پھر پنجاب کو فتح کیا، پنجاب کی فتح کے وقت ابتداءً محمود غزنوی نے یہ طریقہ جاری رکھا کہ جس راجہ کا علاقہ فتح ہوا، اس سے اطاعت و خراج گذاری کا وعدہ لے کر معافی دے دی اور اس علاقہ کو اسی راجہ کی نگرانی میں چھوڑ دیا، مگر ان راجاؤں نے عموماً غداری کی، جب بھی ذرا موقع پایا خراج دینا بند کردیا اور خود مختار بن کر مقابلہ کے لیے آمادہ ہوگئے اور اسی طرح ایک ایک راجاؤں نے کئی کئی مرتبہ غداری کی، بالآخران راجاؤں کی مسلسل بدعہدی سے مجبور ہو کر محمود غزنوی نے صوبہ پنجاب کو براہ راست سلطنت غزنوی کے ساتھ ملحق کردیا، یہی حال سندھ کے ساتھ ہوا، آخرکار ان دونوں صوبوں کو ۴۱۲ھ میں سلطنت غزنی کے ساتھ لاحق کرکے اپنے عمال و حکام مقرر کردئے جو ملک کا انتظام کرتے اور زمینوں کا خراج وصول کرکے دارالسلطنت غزنی کو پہنچاتے تھے، پنجاب و سندھ کی فتح کے بعد سلطان محمود غزنوی ہندوستان کے دوسرے خطوں کی طرف متوجہ ہوئے۔

تھانیسر کو عنوۃً فتح کیا (۱) ـــــ قنوج کی فتح صلحاً ہوئی (۲) ـــــ میرٹھ کی فتح بھی صلحاً ہوئی۔ مہابن کی فتح عنوۃً ہوئی، متھرا کی فتح صلحاً ہوئی، فتح پور کی فتح صلحاً ہوئی، کالنجر اور گوالیار کی فتح صلحاً ہوئی (۳) ـــــ سومنات اور گجرات کی فتح عنوۃً ہوئی (۴) ـــــ اجمیر کی فتح صلحاً ہوئی (۵) ـــــ کشمیر کی فتح ۴۰۷ھ ہی میں صلحاً ہوگئی تھی اور کشمیر کا راجہ بوقت فتح مسلمان ہوگیا تھا۔ (۶)

مذکورہ صوبوں اور علاقہ جات کے علاوہ بھی بہت سے خطوں کو محمود غزنوی نے فتح کیا۔ محمود غزنوی کے بعد شاہان غزنی نے بنارس، ہردوار، دہلی وغیرہ کو فتح کیا۔ بنارس کی فتح صلحاً ہوئی، اور دہلی کی عنوۃً، پھر غزنی سلطنت کے زوال کے بعد غلاموں کی حکومت کے ابتدائی دور میں محمد بختیار خلجی کے ہاتھوں بہار کی فتح جنگ سے، آسام کی فتح صلحاً اور بنگال کی فتح جنگ کے ذریعہ عمل میں آئی، تبت کی فتح

---

(۱) آئینہ حقیقت نما /۱۹۰ (۲) ایضاً /۱۹۳ (۳) آئینہ /۱۹۰

(۴) آئینہ /۲۰۴ (۵) ایضاً (۶) کامل ابن اثیر

عنوۃً ہوئی۔

غلاموں کی حکومت کے اختتام کے بعد شاہانِ خلجی کا دور شروع ہوا، خاندان خلجی کا دوسرا بادشاہ علاء الدین خلجی گذرا ہے، اس نے ۶۹۴ھ سے لے کر ۷۱۰ھ تک مسلسل سولہ برس تک سعی و کوشش کر کے دکن مدراس وغیرہ کو فتح کیا۔ دکن وغیرہ کے مختلف خطوں کی فتح کہیں صلح کے ساتھ اور کہیں جنگ وجدال کے ساتھ ہوئی۔ بھیلسہ کی فتح عنوۃً ہوئی، دیوگیر یعنی دولت آباد صلحاً فتح ہوا، قلعہ رنتھبور کی فتح جنگ کے ذریعہ ہوئی۔ قلعہ چتوڑ کی فتح بھی جنگ وجہاد سے ہوئی، ورنگل کی فتح صلحاً ہوئی، میسور و مالابار وغیرہ کی فتح جنگ کے ذریعہ ہوئی۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ہندوستان کی فتح کا آغاز محمد بن قاسم کے ہاتھوں سے شروع ہو کر علاء الدین خلجی پر جا کر اختتام پذیر ہوا، اور اس طرح چھ سو اکیس سال کی طویل مدت میں ہندوستان کا پورا برِ اعظم کوہ ہمالیہ سے راس کماری تک اور سندھ و گجرات سے بنگال و اڑیسہ تک مفتوح ہو کر اسلامی سلطنت کے زیرِ نگیں ہو گیا اور یہاں پر پہونچ کر فتوح الھند کا سلسلہ پایۂ تکمیل تک پہونچ گیا۔ فتوح الہند کی اس طویل مدت میں جو غزوات و فتوحات ہوئیں ان پر نگاہ ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ملک ہندوستان کا پورا خطہ عموماً دو صورتوں کے ذریعہ فتح ہوا، کہیں صلح سے اور کہیں جنگ وجہاد سے، البتہ بعض جگہ ایسا بھی ہوا ہے کہ وہاں کے پورے باشندے از خود مسلمان ہو کر سلطنت اسلامی کے مطیع ہو گئے، بہرحال فتح کی جو بھی صورت پیش آئی ان تمام صورتوں میں یہاں کی اراضی یہیں کے باشندوں کے قبضہ میں باقی رکھی گئیں، البتہ یہاں کے باشندوں سے اپنے مذہب پر قائم رہنے کی صورت میں ان کی زمینوں سے خراج اور مسلمانوں سے عشر وصول کیا گیا لیکن کہیں ایسا نہیں ہوا کہ یہاں کے باشندوں سے ان کی زمینوں کو چھین کر مجاہدین میں تقسیم کر دیا گیا ہو، سوائے اس کے کہ جو اراضی غیر مملوکہ تھیں یا لاوارث تھیں یا راجاؤں کی مقبوضات تھیں، ان اراضی کو بیت المال میں داخل کیا گیا اور حسب ضرورت، ضرورت مندوں کو یا بعض اسلامی خدمت کرنے والوں کو بطور جاگیر کے دے دیا گیا۔

مختصر یہ کہ ہندوستان پر برطانوی تسلط سے پہلے مسلم فاتحین نے یہاں کی مملوکہ و مقبوضہ اراضی کو مسلمانوں پر تقسیم کرنے کے بجائے یہیں کے باشندوں کے قبضہ و ملکیت میں باقی رکھ کر غیر مسلموں سے خراج وصول کیا اور فتح کے وقت مسلمان ہونے والے لوگوں سے عشر، چنانچہ خود محمد بن قاسم کا یہ بیان گذر چکا ہے کہ "جو شخص اپنے باپ دادا کے مذہب پر چلے اس سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا، نہ ان کے مندروں

اور عبادت خانوں میں کسی قسم کی مداخلت کی جائے گی، نہ زمینیں چھینی جائیں گی نہ مکان واموال کو کسی قسم کا کوئی نقصان پہنچایا جائے گا، مالکان اراضی بدستور اپنی اپنی زمینوں کے مالک رہیں گے اور زمینوں کی مال گذاری وغیرہ کا انتظام خود باشندگان سندھ کے ہاتھوں میں رہے گا۔ (۱)

اسی طرح حجاج بن یوسف کا یہ خط نقل کیا جا چکا ہے کہ :

" جو لوگ اسلام سے مشرف ہوں ان سے زمین کی پیداوار کا عشر یعنی دسواں حصہ وصول کرو اور جو لوگ اپنے مذہب پر قائم رہیں ان سے وہی مال گذاری وصول کرو جو وہ اپنے راجاؤں کو دیا کرتے تھے۔" (۲)

محمد بن قاسم کا مذکورہ بیان اور حجاج بن یوسف کا مندرجہ خط اگرچہ علاقہ سندھ سے متعلق ہے لیکن بعینہٖ یہی معاملہ دیگر مسلم فاتحین نے ہندوستان کے دیگر خطوں کی اراضی کے ساتھ جاری رکھا، چنانچہ تاریخ ہند سے واقفیت رکھنے والے حضرات سے یہ امر پوشیدہ نہیں ہے۔

اب رہی یہ بات کہ غیر مسلموں سے جو خراج وصول کیا گیا، وہ کس قسم کا تھا تو عام طور پر تاریخ ہند میں اس کی وضاحت نہیں ہے، سوائے اس کے کہ حجاج بن یوسف نے علاقہ سندھ سے متعلق اپنے ایک خط میں لکھا ہے کہ جو لوگ اپنے مذہب پر قائم رہیں ان سے وہی مال گذاری وصول کرو جو وہ اپنے راجاؤں کو دیا کرتے تھے۔"(۳) لیکن ظاہر ہے کہ اس سے خراج کی کسی خاص قسم کی تعیین نہیں ہو پاتی، کیوں کہ خود راجاؤں کے متعلق معلوم نہیں کہ وہ زمینوں کا خراج و مال گذاری کس طرح وصول کرتے تھے۔ ہاں علمائے سندھ نے علاقۂ سندھ کے خراج کے متعلق جو رسائل لکھے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن قاسم نے علاقۂ سندھ کے غیر مسلموں کی زمینوں پر خراج مقاسمہ عائد کیا تھا، جس کی مقدار خمس یعنی پیداوار کا پانچواں حصہ تھی، چنانچہ شیخ ابوالحسن ٹھٹھوی کے رسالہ " رفع الغریبہ " میں ہے کہ

"ان خراج السندھ ھو الخمس ای ضعف العشر"

اسی طرح مخدوم محمد عارف سندھی کی بیاض اور مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی کی تحقیق سے بھی یہی خمس معلوم ہوتا ہے، بہرحال خراج کی یہ خاص مقدار اور خاص قسم علاقۂ سندھ سے متعلق ہے، رہے ہندوستان کے دیگر خطے تو ان کے

---

(۱) آئینہ حقیقت نما صـ۹۶ (۲) ایضاً صـ۱۰۱ (۳) ایضاً

متعلق تاریخ ہند میں صرف اتنی وضاحت ہے کہ ہندو مالکان کی اراضی کو انہیں کی ملکیت و قبضہ میں باقی رکھ کر ان پر خراج عائد کیا گیا، مگر عام طور پر یہ تفصیل مذکور نہیں کہ خراج کی کون سی قسم ان پر عائد کی گئی۔ البتہ علاء الدین خلجی کے متعلق آئینہ حقیقت نما اور نزہتہ الخواطر وغیرہ میں اتنا مذکور ہے کہ اس نے مالکان اراضی پر جو نقد خراج مقرر کیا تھا اس کو بدل کر اس کے بجائے بٹائی کا قانون جاری کر دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سندھ کے علاوہ ہندوستان کے دیگر خطوں میں خراج مؤظف کا قانون جاری تھا جس کو علاء الدین خلجی نے خراج مقاسمہ سے بدل دیا جس کا بظاہر اس کو کوئی حق نہ تھا۔ خراج مؤظف اور مقاسمہ کی تفصیل محور چہارم کے تحت آرہی ہے۔

مذکورہ تصریحات سے جہاں ہندوستان کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ مسلم فاتحین کے معاملہ و برتاؤ کا علم ہوا وہیں غیر مسلموں کی اراضی سے وصول کیے جانے والے خاص قسم کے خراج کی مختصر سی جھلک بھی معلوم ہوئی اوپر کی تمام تفاصیل حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے رسالہ القول الماضی سے ماخوذ ہے۔ من شاء التفصیل فلیراجعہا ــــ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۲) انگریزوں کے دور حکومت میں اراضی ہند کی کیا نوعیت رہی اس سلسلہ میں حالات و واقعات کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں بھی عموماً اراضی مملوکہ کے جو اصل مالک تھے انھیں کو ان کی اراضی کا مالک قرار دیا گیا، البتہ بعض جگہ اس منحوس دور حکومت میں مالکان اراضی کے ساتھ ظلم و زیادتیاں کی گئیں، جس کے نتیجے میں دوسرے لوگ بھی زمینوں کی ملکیت میں اصل مالکوں کے ساتھ شریک ہو گئے اور قانون نے بھی ان کو زمینوں کا مالک تسلیم کر لیا۔ مثلاً جو لوگ زمینوں کا صرف لگان وصول کرنے پر مقرر تھے جن کو جاگیردار اور تعلقہ دار یا ٹھیکہ دار کہا جاتا تھا، ان کو بھی بعض جگہ قانوناً زمین کے مالکان کی حیثیت دے دی گئی، جس کا بنیادی مقصد بظاہر یہ تھا کہ لگان کی وصولی باقاعدہ اور بروقت ہو کر اس کی مقررہ رقم حکومت کے خزانہ تک جلد از جلد پہونچ جائے مگر اس قانون کا نقصان یہ ہوا کہ بہت سی جگہوں پر لگان وصول کرنے والے زمین کے مالکوں کے ساتھ ظلم و زیادتی کر کے خود ہی زمینوں کے مالک بن گئے اور اس طرح ان کو بھی زمین دار کہا جانے لگا۔ اور بعض جگہ لگان وصول کرنے والوں کو اگرچہ مالک زمین کی حیثیت نہیں دی گئی مگر ان کو زمینوں پر کم توڑ لگان مقرر کر دینے کا اختیار دیا گیا، اگر زمین کا مالک وہ کم توڑ لگان جمع کر دیتا تو اس کو اس کی ملکیت پر باقی رکھا جاتا اور اگر وہ لگان جمع نہیں کر پاتا تو اس کو زمین سے بے دخل کر دیا جاتا اور پھر اس کی زمین کو نیلام کر دیا جاتا یا خود لگان وصول کرنے والا اس کا مالک ہو جاتا۔

الغرض بہت سی بدعنوانیاں کر کے لگان وصول کرنے والے لوگ زمینوں کے مالک ہوجایا کرتے تھے، اسی طرح جو لوگ مالکان اراضی کی زمینوں میں بٹائی یا کرایہ داری پر کاشت کرتے تھے، ۱۹۲۲ء میں ان کو بھی قانوناً بعض جگہ زمینوں کا نصف مالک قرار دے دیا گیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بٹائی پر یا کرایہ داری پر زمینوں میں کاشت کرنے والے لوگ جو دراصل زمینوں کے مالک نہ تھے وہ بھی زمینوں کے مالک بن گئے اور انہی مذکور بالا بدعنوانیوں سے متاثر ہوکر جاگیردار، تعلقہ دار، ٹھیکہ دار، زمین دار، کاشت کار وغیرہ الفاظ مختلف جگہوں پر مختلف ومتضاد معانی میں مستعمل ہونے لگے، اور اسی کا نتیجہ ہے کہ اردو لغات کے مصنفین نے اپنی کتابوں میں مذکورہ الفاظ کے مختلف ومتضاد معانی لکھے ہیں۔ (من شاء التفصیل فلیراجع إلی الکتب اللغة الاردیه)۔

مذکورہ سطور میں انگریزوں کے عہد حکومت میں اراضی ہند کی ملکیت کے سلسلہ میں جن بدعنوانیوں کا تذکرہ کیا گیا ان پر تبصرہ کرتے ہوئے محمد الیاس برنی پروفیسر معاشیات جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن نے اپنی کتاب معیشۃ الہند میں ایک جگہ لکھا ہے کہ

"ہندوستان کی بیشتر مزروعہ زمین از روئے قانون سرکار کی ملک نہیں بلکہ لوگوں کی ملکیت ہے یعنی وہ اس کو خرید و فروخت کرسکتے ہیں، رہن رکھ سکتے ہیں، ہبہ کرسکتے ہیں اور ورثہ میں پا سکتے ہیں یہ لوگ شمالی ہند میں حسب حیثیت تعلقہ دار، زمین دار، خودکاشت زمین دار کہلاتے ہیں۔ (اور) دکن میں ان کو رعیت کہتے ہیں" (۱)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ انگریزی عہد حکومت میں بھی سابق مالکان اراضی کو بدستور اپنی زمینوں کا مالک قرار دیا گیا تھا، اسی کا نتیجہ ہے کہ آج تک سابق مالکان اراضی کو اپنی زمینوں میں تمام مالکانہ تصرفات خرید وفروخت ہبہ و وقف وغیرہ حاصل ہیں اور انتقال کے بعد ان کی زمینیں ان کی املاک منقولہ کی طرح ان کے وارثوں کے درمیان تقسیم ہوتی ہیں، ہاں جو لوگ اس عہد حکومت میں ٹھیکہ دار تھے مگر انھوں نے ظلم وغصب کر کے سابق مالکان اراضی کی زمینوں پر قبضہ کرلیا اور پھر انگریزی حکومت نے بھی ان کو مالک تسلیم کرلیا تو اگرچہ وہ غاصبین ابتداً مجرم تھے مگر انگریزی حکومت کے ان کی ملکیت تسلیم کرلینے کی وجہ سے وہ لوگ زمینوں کے مالک ہوگئے اور ان کے بعد جن لوگوں کو یہ زمینیں وراثت میں ملیں یا جنھوں نے ان زمینوں کو ان سے خریدا وہ لوگ بھی اب اس زمین کے

---

(۱) معیشۃ الہند ص ۲۴۵

شرعی مالک ہوں گے ۔ (لما صرح بہ الفقہاء من ثبوت الملك للكافر لاستيلائه على مال المسلم) ۔
نیز انگریزی حکومت نے جن لوگوں کی مملوکہ جائدادوں کو بحق سرکار ضبط کر کے کسی مسلم وغیر مسلم کو دے دیا یا نیلام کردیا اور پھر کسی نے اس کو خرید لیا تو یہ لوگ بھی ان جائدادوں کے مالک ہو گئے ۔
البتہ اگر کسی جگہ اوقاف کی زمینوں کو انگریزی حکومت نے ضبط کرلیا تو شرعاً سرکار ان زمینوں کی مالک نہیں ہوئی ، نیز اگر کسی نے سرکار سے ایسی زمینوں کو خریدا ہے تو وہ بھی اس کے مالک نہ ہوں گے ۔
مذکورہ تفصیل سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ اراضی ہند کے ساتھ مسلم فاتحین نے کیا معاملہ کیا ، وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ انگریزوں کی عمل داری کے پورے عہد میں ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی کیا نوعیت رہی ۔ اب رہی یہ بات کہ انگریزوں نے اراضی کے سلسلہ میں ہندوستان کے مختلف صوبوں میں سے کس صوبہ میں کیا برتاؤ کیا اور کس جگہ کیسا رویہ اپنایا اور کون سا قانون نافذ کیا تو اس کی مختصر جھلک محور سوم میں ملاحظہ ہو ۔

(محور سوم)

ہندوستان کی اراضی کا قانونی جائزہ

۱۔ سلطنت مغلیہ کے زوال کے بعد برطانوی دور تسلط میں زیادہ سے زیادہ مال گذاری حاصل کرنے کے لیے حکومت برطانیہ نے مختلف موقعوں پر اراضی ہند کی نوعیت کے سلسلہ میں مختلف قسم کے قوانین جاری کیے ، کبھی زمین کے اصل اور سابق مالکوں کے علاوہ مال گذاری وصول کرنے والوں کو زمین کی ملکیت میں اصل مالکوں کے ساتھ شریک کر دیا لیکن ان سب کے باوجود ہر دور میں یہ بات مشترک رہی کہ زمین کے اصل مالکوں کو ان کی اراضی سے بالکل محروم نہیں کیا گیا بلکہ اصل مالکوں ہی کی ملکیت تسلیم کی گئی ، البتہ مالکان اراضی کی ملکیت میں تحدید کر دی گئی اور اس سلسلہ میں برطانوی سامراج نے جو نظام برپا کیا ان کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے ۔

(۱) زمین داری (۲) محل داری (۳) رعیت داری

زمین داری کا نظام سب سے پہلے ۱۷۹۵ء میں بنگال میں نافذ ہوا کہ جو لوگ حکومت کی طرف سے لگان وصول کرنے والے تھے ان کو مالکان اراضی کی حیثیت دے دی گئی یعنی اصل مالکوں کے ساتھ زمین کی ملکیت میں لگان وصول کرنے والوں کو بھی شریک کر دیا گیا تاکہ حکومت کو لگان کی رقم زیادہ سے زیادہ حاصل

مگر ظاہر ہے کہ یہ نظام سراسر ظلم تھا، مگر افسوس یہ ہے کہ برطانوی دانشوروں نے اس ظلم کو روا رکھا جس کے نتیجے میں لگان وصول کرنے والے لوگ بھی زمین دار کہے جانے لگے، حالاں کہ یہ لوگ حقیقت میں زمین دار نہ تھے۔

دوسرا نظام محل داری کا تھا، کہ ایک بستی کی کل اراضی کا مالک اس بستی کے آباد لوگوں کو قرار دیا گیا تھا، اس نظام میں گاؤں کی کل اراضی کا لگان ایک متعین رقم طے کر دی جاتی تھی جس کی ادائے گی اس گاؤں میں آباد تمام لوگوں پر مشترکہ طور سے یا انفراداً واجب ہوتی تھی، محل داری کا یہ نظام ابتداءً آگرہ اور اودھ میں نافذ کیا گیا تھا، اور بعد میں صوبۂ پنجاب میں بھی اس نظام کو رواج دیا گیا۔

تیسرا نظام رعیت داری کا ہے جو ۱۹۲۲ء میں بمبئی، مدراس وغیرہ میں جاری کیا گیا، اس نظام میں اراضی کی ملکیت میں کرایہ داری اور بٹائی پر کاشت کرنے والوں کو بھی اصل مالکوں کے ساتھ شریک کیا گیا، اگر غور کیا جائے تو اس نظام میں نظام زمین داری کا عنصر پایا جاتا ہے۔

الغرض برطانوی سامراج میں اراضی کے لگان کی وصولی میں سہولت یا بطور لگان کے زیادہ سے زیادہ رقم کی وصولی کے پیش نظر مختلف موقعوں پر مذکورہ تین قسم کے نظام کا نفاذ ہوا، لیکن ان تینوں قسم کے نظام کے زیر سایہ ظلم و عدوان کو خوب ترقی ہوئی، البتہ اس نظام کی وجہ سے اراضی کی ملکیت میں کیا فرق آیا، تو اس کی وضاحت محور دوم کے نمبر دوم میں تحریر کی جا چکی ہے۔

۲۔ آزادی کے بعد ہندوستان میں کانگریس پارٹی زیر اقتدار آئی، کانگریس پارٹی کے دور حکومت میں تنسیخ زمین داری کا قانون جاری ہوا، جس کا مقصد بہ ظاہر یہ تھا کہ حکومت اور زمین جوتنے والے کسان کے درمیان پائے جانے والے مالکان کا خاتمہ کر دیا جائے اور ان کو بے دخل کر دیا جائے، لیکن عملی طور پر اس کا اثر یہ ہوا کہ ان قوانین کی رو سے درمیانی مالکان ہی کو زمین دار کا درجہ دے دیا گیا۔ آسام، بہار گجرات، مدراس، مہاراشٹر میں غالباً درمیانی مالکوں کو بے دخل کیا گیا اور اراضی کے اصل مالکوں کو ہی ان کی اراضی پر برقرار رکھ کر ان کی ملکیت تسلیم کی گئی، اسی کے ساتھ ایک بدعنوانی کا اضافہ کر دیا گیا اور وہ یہ ہے کہ مستقل کرایہ داروں کو جو زمین کو بہتر بنا کر اس میں مثبت تبدیلی لاتے ہیں، ان کو اپنی محنت کے معاوضہ کے وصول کرنے کا اختیار دیا گیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مستقل کرایہ دار عملی طور پر زمین کے مالکان کے ساتھ اراضی کی ملکیت میں برابر کے شریک ہو گئے، البتہ بیوہ یا غیر شادی شدہ عورت نابالغ یا دماغی مرض میں مبتلا شخص یا مسلح فوجیوں کی اراضی میں مستقل کرایہ دار کو بظاہر زمین کی ملکیت میں

شریک نہیں کیا گیا، لیکن کرایہ کی شرح مقرر کردی گئی، چنانچہ گجرات، مہاراشٹر اور راجستھان میں کل پیداوار کا چھٹا حصہ زیادہ سے زیادہ کرایہ کے طور پر مقرر کیا گیا، آسام، کرناٹک، منی پور اور تری پورہ میں زیادہ سے زیادہ کرایہ کل پیداوار کے ایک چوتھائی سے لے کر پانچویں حصہ تک مقرر کیا گیا، پنجاب میں پیداوار کا ایک تہائی حصہ معقول اور موزون کرایہ تصور کیا گیا، جب کہ تامل ناڈو میں ۳۳ فی صد سے لے کر ۴۰ فی صد تک کرایہ کی شرح رکھی گئی، جموں، کشمیر میں پیداوار کا ایک تہائی اور آندھرا پردیش میں آب پاشی والی زمینوں میں کل پیداوار کا ایک چوتھائی اور صوبے کے دوسرے علاقوں میں کرایہ کے طور پر کل پیداوار کا پانچواں حصہ مقرر کیا گیا اور بہت سے صوبوں میں کرایہ داروں کو مالکان اراضی سے زمینوں کے خریدنے کا حق اختیاری طور پر دیا گیا، چنانچہ پنجاب میں حق خریداری اختیاری ہے اور بہت سی جگہوں پر تو اختیاری حق خریداری کی قید بھی ختم کردی گئی ہے اور کرایہ داروں سے مطالبہ کیا گیا ہے کہ وہ زمینوں کو اصل مالکوں سے ضرور خریدیں، چنانچہ مغربی بنگال میں یہی قانون جاری ہے۔ پنجاب و بنگال کے علاوہ گجرات اڑیسہ، راجستھان، کیرالہ، مدھیہ پردیش، مہاراشٹر، کرناٹک، اترپردیش اور مرکزی انتظام کے تحت علاقوں میں بھی حق خریداری کے قوانین کا نفاذ کیا گیا ہے۔ اور آسام، بہار اور جموں کشمیر میں تو اس سے بڑھ کر قابل افسوس امر یہ ہے کہ اختیاری حق خریداری کی بھی قید نہیں ہے بلکہ ریاستی حکومت کو پورا اختیار ہے کہ وہ مالکان اراضی کے مالکانہ حقوق بغیر کسی معاوضہ کے کرایہ داروں کو منتقل کر دے۔ اس کے علاوہ مالکان اراضی کی ملکیتوں میں تحدید کا قانون جاری کیا گیا کہ اتنی حد تک ایک خاندان کے لوگ زمین رکھ سکتے ہیں اور بقیہ زمینوں کو حکومت گاؤں کے یا دیگر خاندانوں کے درمیان تقسیم کر دے گی یا مالکان اراضی کو معاوضہ دلواکر یا کبھی بغیر معاوضہ دلوائے ہوتے از خود حکومت ان کی اراضی کو غریبوں، محتاجوں یا پسماندہ طبقہ کے لوگوں کو دیدے گی۔

الغرض زمینوں کی ملکیتوں کے سلسلہ میں حکومت موجودہ نے یعنی کانگریس حکومت نے بھی متعلق موقعوں پر مختلف قسم کے قوانین وضع کرکے ان کو نافذ کیا، لیکن اگر حق و صداقت کی روشنی میں غور کیا تو محسوس ہوتا ہے کہ مالکان اراضی کی ملکیت کے سلسلہ میں ظلم کرنے میں موجودہ کانگریسی حکومت انگریزوں سے کسی طرح پیچھے نہیں ہے مگر ان تمام ظلم و زیادتی کے باوجود اصولاً اس حکومت نے بھی سابق مالکان اراضی کی ملکیت کو ایک حد تک تسلیم کیا ہے، چنانچہ "بھارت کا آئین" دفعہ ۳۰۰ الف میں ہے کہ

"بہ استثناء قانونی اختیار کے کسی شخص کو جائداد سے محروم نہیں کیا جائے گا۔" (۱)

---

(۱) بھارت کا آئین / ۲۰۵

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ برطانوی سامراج سے ۱۹۴۷ء میں آزادی حاصل کرنے کے بعد کانگریسی حکومت نے بھی سابق مالکان اراضی کی زمینوں میں مختلف قسم کی تبدیلیاں کی ہیں لیکن ان سب کے باوجود ایک حد تک سابق مالکان اراضی کو بدستور اپنی زمینوں کا مالک قرار دیا ہے، ہاں جن اشخاص کی زمینوں کو حکومت موجودہ نے غصب کر کے یا بحق سرکار ضبط کر کے کسی مسلم وغیر مسلم کو دے دیا یا نیلام کر دیا اور پھر کسی نے اس کو خرید لیا تو یہ لوگ بھی ان زمینوں کے مالک ہو گئے، البتہ اگر کسی جگہ کانگریسی حکومت نے کسی مسجد یا اوقاف کی زمینوں کو ضبط کر لیا تو شرعًا یہ حکومت ان زمینوں کی مالک نہیں ہوئی، نیز اگر کسی نے سرکار سے ایسی زمینوں کو خریدا یا بغیر خریدے از خود کانگریسی حکومت نے کسی کو دے دیا تو یہ لوگ بھی ان زمینوں کے مالک نہ ہوں گے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اس کانگریسی دور حکومت میں اراضی کے شرعی احکام بعینہ وہی ہیں، جو برطانوی سامراج کے دور میں تھے، جس کی مختصر سی جھلک محور دوم کے آخر میں پیش کی گئی۔

هذا ما عندي فقط والله سبحانه وتعالى اعلم۔

(محور چہارم)

اراضی ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں چند سوالات کے جوابات

(۱) اراضی ہندوستان کی شرعی حیثیت کے سلسلہ میں اتنی بات پر تو تمام علما متفق ہیں کہ یہ اراضی شام وعراق کے مثل مجاہدین کے درمیان تقسیم نہیں کی گئی، بلکہ اس کے بعض خطے کے لوگ از خود فتح ہونے سے قبل ہی مسلمان ہو کر سلطان مسلم کے مطیع ہو گئے اور اس کے بعض خطے جنگ وجہاد کے ساتھ اور بعض صلح کے ذریعہ فتح ہوئے۔ اس کے بعد حسب اختیارات امام زمینوں کے متعلق مختلف صورتیں جاری ہوئیں۔ بعض اراضی بیت المال میں داخل کی گئیں، بعض پر سابق مالکان اراضی کی ملکیت برقرار رکھی گئیں اور ان پر خراج مقرر کر دیا گیا، پھر ان میں سے بعض اراضی کے مالکان لاوارث مر گئے تو سلطان مسلم نے وہ زمینیں دوسرے لوگوں کو بطور ملک دے دیں، اسی طرح جو اراضی بیت المال کی تھیں ان میں سے بھی بہت سے لوگوں کو مالکانہ طور پر جاگیر میں دی گئیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اراضی ہند کی مختلف اقسام ہیں، محور اول میں کسی زمین کے عشری وخراجی

ہونے کے سلسلہ میں جو اصول ذکر کیے گئے ہیں ان کی روشنی میں نیز دیگر دلائل و شواہد کی بنیاد پر ہندوستان کے جس خطہ کی زمین کا عشری ہونا معلوم ہو وہ عشری اور جس خطہ کی زمین کا خراجی ہونا معلوم ہو وہ خراجی ہونگی اور جن زمینوں کا کچھ حال معلوم نہیں اور وہ اس وقت مسلمانوں کے تصرف میں ہیں تو ایسی زمینیں بدلیل استصحاب حال مسلمانوں ہی کی ملک سمجھی جائیں گی اور ان میں عشر کا وجوب ہوگا۔ البتہ اگر درمیان میں کوئی کافر ان کا مالک ہوگیا تھا تو پھر وہ عشری باقی نہیں رہیں۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی اراضی مملوکہ عشری ہیں، چنانچہ عہد برطانیہ میں حضرت تھانوی نوراللہ مرقدہ نے امداد الفتاویٰ میں اور حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ نے فتاویٰ دارالعلوم قدیم میں مسلمانوں کی مملوکہ اراضی کو بدلیل استصحاب حال عشری ہی کہا ہے۔ (۱)

ہاں جو مسلمان اپنی اراضی کو چھوڑ کر پاکستان چلے گئے اور ان کی زمینوں کو حکومت ہند نے قبضہ کرکے ہندؤں کو دے دیا بعدہٗ وہ زمینیں پھر کسی طرح مسلمانوں کے قبضہ میں آئیں یا شروع ہی سے حکومت ہند نے مسلمانوں کو وہ زمینیں دے دیں تو یہ دونوں قسم کی زمینیں بوجہ استیلاء کافر عشری باقی نہیں رہیں، بلکہ خراجی ہوگئیں اور ان دونوں کے علاوہ باقی سب زمینوں کے احکام وہی رہیں گے، جو عہد برطانیہ سے پہلے عہد اسلامی میں تھے کہ جو زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملک ہیں اور کسی دور میں ان پر کافر کی ملکیت ثابت نہیں، وہ بدلیل استصحاب حال ابتداء ہی سے مسلمانوں کی ملک قرار دی جائیں گی اور عشری سمجھی جائیں گی اور جن پر کسی بھی وقت کافروں کا قبضہ ہوگیا پھر ان سے خرید کر یا کسی بھی جائز طریقے سے مسلمانوں کی ملکیت میں آئیں تو وہ خراجی قرار پائیں گی۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کی زمینیں دونوں قسم کی ہیں، بعض عشری اور بعض خراجی اور ان دونوں قسموں کی زمینوں کے پہچاننے کا معیار بھی معلوم ہوا کہ جو زمینیں زمانہ قدیم سے مسلمانوں کی مملوکہ چلی آرہی ہیں اور درمیان میں کسی کافر کا مالک ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں تو وہ زمینیں عشری ہیں اور جو زمینیں کسی کافر کی ملکیت میں رہ چکی ہیں اور پھر مسلمانوں کی ملکیت میں آئی ہیں تو وہ زمینیں خراجی ہیں خلاصہ یہ کہ جن اراضی پر خراجی کی تعریف صادق آئے وہ خراجی اور جن پر عشری کی تعریف صادق آئے وہ

---

(۱) ملاحظہ ہو: امداد الفتاویٰ ۔ فتاویٰ دارالعلوم قدیم ۲و۳/۱۶

عشری۔ کما حققه المحقق التھانوی فی امداد الفتاویٰ و المفتی محمد شفیع
الدیوبندی ثم الکراتشی فی احکام الأراضی وجواهر الفقه۔

البتہ یہاں پر بعض حضرات علماء کو بعض فقہاء کے کلام سے اشتباہ ہوگیا ہے جس کی بنا پر بعض علماء نے تو اراضی ہند کے عشری وخراجی ہونے ہی کا سرے سے انکار کر دیا ہے۔(۱) ـــــــ اور بعض نے کہا کہ مسلمانوں کی تمام زمینیں عشری ہیں"(۲) ـــــــ لیکن حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نے جواہر الفقہ(۳) اور اسلام کا نظام اراضی میں مذکورہ دونوں قول کی مفصل تردید کی ہے، دراصل اشتباہ کی وجہ یہ ہے کہ علامہ شامی وغیرہ بعض فقہاء نے اراضی دار الحرب کے متعلق یہ تحریر کیا ہے کہ وہ نہ عشری ہوتی ہیں اور نہ خراجی"(۴) اور ظاہر ہے کہ ہندوستان دار الحرب ہے اس لیے یہاں کی تمام اراضی کا بھی یہی حکم ہوگا، البتہ اگر کوئی احتیاط پر عمل کرنا چاہے عشر نکال دے کیوں کہ مسلمانوں کی زمینوں میں اصل وظیفہ عشر ہے، پس بحالت اشتباہ عشر نکالنا ہی احوط ہوگا، لیکن حضرت مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمۃ نے مذکورہ تمام اقوال کو تفصیل سے درج کرنے کے بعد ان پر تبصرہ کرتے ہوتے آخر میں قول فیصل جو تحریر کیا ہے وہ یہی ہے کہ

"جن زمینوں کے مالک مسلمان نسلاً بعد نسل چلے آئے ہیں اور کسی زمانہ میں ان پر کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت نہیں وہ ابتداء ہی سے مسلمانوں کی جائز ملکیت قرار دے کر عشری سمجھی جائیں گی، اور جن زمینوں پر کسی کافر کی کسی زمانہ میں ملکیت ثابت ہے اور پھر اس سے منتقل ہوکر مسلمانوں کے قبضہ میں آئی ہے وہ خراجی قرار پائے گی۔ واللہ اعلم"(۵)

اور شامی کی عبارت کے متعلق لکھا ہے کہ اس عبارت کا تعلق اصلی دار الحرب سے ہے جہاں کسی بھی وقت مسلمانوں کی حکومت نہ رہی ہو اور نہ وہاں مسلمانوں کے باقاعدہ بسنے اور وہاں کی زمینوں کے خریدنے وغیرہ کا کوئی تصور ہو، تو ظاہر ہے کہ ایسی زمینیں کافروں ہی کے استعمال میں ہوں گی، اس لیے اگر ایسے دار الحرب کی زمینیں نہ عشری ہوں اور نہ خراجی تو اس میں کوئی اشکال نہیں، البتہ جو ملک عارضی دار الحرب ہو اور

---

(۱) ملاحظہ ہو: معارف السنن شرح ترمذی ۵/۲۱۶ (۲) کما فی کفایت المفتی
(۳) جواهر الفقه ۲/۹۳۔ (۴) ملاحظہ ہو: شامی باب الرکاز
(۵) جواهر الفقه ۲/۲۷۰، اسلام کا نظام اراضی ۱۸۶/

مدتوں دارالاسلام رہ چکا ہو تو اس کے متعلق یہ حکم ہرگز نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اس کی تائید شرح سیر کبیر کی اس عبارت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ

لأن العشر و الخراج إنما يجب في أراضي المسلمين وهذه أراضي أهل الحرب ليست عشرية ولاخراجية ۔(۱)

عشر و خراج تو مسلمانوں کی زمینوں پر عائد ہوتا ہے اور یہ زمینیں حربیوں یعنی دارالحرب کے کافروں کی ہیں اس لیے وہ نہ عشری ہیں اور نہ خراجی۔

مذکورہ عبارت کو غور سے پڑھا جائے تو اس سے وہی مفہوم ہوتا ہے جو اوپر عرض کیا گیا کہ اصلی دارالحرب کی زمینیں جو کبھی مسلمانوں کے زیر تصرف نہیں آئیں وہ نہ عشری ہوں گی اور نہ خراجی، لیکن جو ملک مدتوں دارالاسلام بھی رہا ہو اور بعد میں اگرچہ مسلمانوں کی بداعمالیوں کے نتیجے میں وہ ملک اسلامی اقتدار سے نکل کر دارالحرب بن گیا ہو مگر مسلمانوں کی زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں ہی کے قبضہ و تصرف میں چلی آرہی ہو تو ایسی زمینوں کو احکام شرعیہ ضروریہ سے محروم نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ان میں حسب دستور سابق عشر و خراج واجب ہوگا۔ چنانچہ امداد الفتاویٰ میں حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق یہی ہے، اور شرح سیر کبیر کی عبارت اس کے لیے کافی دلیل ہے۔ (انتہیٰ ملخصاً) اوپر شامی کی عبارت کے متعلق جو کچھ عرض کیا گیا بعینہٖ یہی بات حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاویٰ میں تحریر کی ہے۔ (۲)

خلاصہ یہ کہ صحیح قول کے مطابق ہندوستان کی زمینیں دونوں قسم کی ہیں، یعنی بعض عشری ہیں اور بعض خراجی۔ مسلمانوں کی جن زمینوں کا عشری و خراجی ہونا متیقن طریقے سے معلوم ہے وہ اسی طرح عشری یا خراجی ہوں گی اور جن زمینوں کے متعلق کچھ معلوم نہیں اور ظاہر ہے کہ ہندوستان کی اکثر زمینوں کا یہی حال ہے کیوں کہ اس ملک کو فتح کیے ہوئے طویل زمانہ ہو گیا اور اس اثنا میں یہاں کی زمینوں پر کتنے انقلابات آئے، کتنی بستیاں بسیں اور اجڑیں ان کا حقیقی علم تو اللہ ہی کو ہے جو ساری کائنات کا خالق و مالک ہے، اللہ کے علاوہ کس کو اس کا صحیح علم ہے؟ اس لیے ایسی صورت میں استصحاب حال کو دلیل بنا کر یہی کہا جائے گا کہ جو زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملک چلی آرہی ہیں وہ زمینیں عشری ہیں اور جو زمینیں کافروں کے توسط سے ہو کر مسلمانوں کو پہنچی ہیں وہ خراجی ہیں۔(۳)

---

(۱) شرح سیر کبیر ۴/۳۳ (۲) احسن الفتاویٰ ۶/۳۱۰ (۳) مستفاد از جواہر الفقہ ۲/۲۷۰، امداد الفتاویٰ ۲/۵۹ مطبوعہ کراچی

مذکورہ تفصیلات سے ہندوستان کی اراضی کی شرعی حیثیت ظاہر و واضح ہوگئی، نیز یہ بھی معلوم ہوگیا کہ یہاں کون سی اراضی عشری ہے اور کون سی خراجی ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالٰی اعلم

(۲) جن اراضی کا عشری و خراجی ہونا کچھ متعین نہیں اور نہ ان کا سابق حال ہی معلوم ہے اور وہ اس وقت مسلمانوں کے قبضہ و تصرف میں ہیں تو ان کے متعلق بدلیل استصحاب حال یہی سمجھا جائے گا کہ وہ زمینیں مسلمانوں ہی سے حاصل ہوئی ہیں اور ان میں عشر واجب ہوگا، نیز ایسی زمینوں کو عشری ہی کہا جائے گا۔

لان العشر اليق بالمسلم لمافيه معنى العبادة وكذا هو اخف حيث يتعلق بنفس الخارج ۔ (۱)

وفى معارف السنن قال الشيخ بلغنى عن الشيخ الكنكوهى انه افتى بان مالك الارض اذا لم يعلم ان ارضه انتقلت اليه من ايدى الكفار وكانت فى يده فعليه العشر فيها ۔ والله أعلم ۔ (۲)

سرکاری ٹیکس سے خراج کی ادائے گی

(۳) ہندوستان میں سرکار کو زمین کی مال گذاری دی جاتی ہے وہ خراج کے حکم میں نہیں ہے۔ کیوں کہ یہاں کی سرکار کافر ہے اور کافر سرکار کو خراج وصول کرنے کا حق نہیں ہے اور نہ ہی اس کی فوج وغیرہ خراج کا شرعی مصرف ہے اس لیے ہندوستان کے مسلمانوں پر لازم و ضروری ہے کہ وہ خراج اپنے طور پر نکال کر دینی کاموں میں خرچ کریں جن میں بناء مساجد و مدارس وغیرہ بھی داخل ہے۔ كما حرره العلامة عبد الغفور الهمايونى السندى فى رسالته سراج فى تحقيق خراج السنده :

" پس بداں کہ بر ہر کسے کہ خراج لازم آید ادا لازم است کہ در مصارف خراج کہ در کتب فقہ

---

(۱) كما فى الهداية ۲/۵۸۰ (۲) معارف السنن ۵/۲۱۹

مبین ہستند صرف نماید تا عنداللہ از عہدۂ آں برآید و در قیامت ماخوذ نہ گردد، واما آنچہ بحکام نصاریٰ می گیرند پس درادائے خراج محسوب نمی گردد۔

لان الکافرین لیس لهم ولایة أخذ الخراج من المسلمین والمومنین وایضا لیسوا بمصارف الخراج حتی اذا ادی المسلمون الیهم ما لا بنیة الخراج لا یخرجون عن عهدته لانهم لیسوا بمقاتلین لاهل الحرب ولا دافعین اعداء الاسلام عنهم وعن دارهم بل هم أهل الحرب ودافعوا اعداء المسلمین والاسلام اعاننا الله تعالی علیهم والمصرف للخراج المقاتلون لاهل الحرب ودافعوا لاعداء عن دار الاسلام۔

اس مسئلہ کی مزید تحقیق اور علامہ ہمایونی کے رسالہ کی ضروری تلخیص احسن الفتاوی[1] میں ملاحظہ ہو۔ واللہ اعلم۔

(۴) نمبر ۱، کے تحت عرض کیا جا چکا ہے کہ ہندوستان کی بعض زمینیں خراجی ہیں، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائے گی کس طرح اور کس شرح سے کریں تو اس سوال کے جواب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ خراج کیا ہے اور اس کی کتنی قسمیں ہیں اور ہند و پاک کی اراضی میں کس قسم کا خراج عائد ہوتا ہے تو یاد رہے کہ خراج عشر ہی کی طرح اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ایک ٹیکس ہے، البتہ خراج کی حیثیت صرف ٹیکس کی ہے اور عشر میں ٹیکس ہونے کے ساتھ عبادت کا پہلو بھی ہے۔

قال فی البدائع فی العشر معنی العبادة وفی الخراج معنی الصغار[2]ـــــــ

وقال فی هامش الهدایة فی الخراج معنی العقوبة للتعلق بالتمکن من الزراعة وان لم یزرع۔[3]

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ خراج کیا ہے۔ رہی خراج کی قسمیں تو اس سلسلہ میں فقہاء نے خراج کی دو قسمیں لکھی ہیں۔ ایک خراجِ مؤظف اور دوسرا خراجِ مقاسمہ۔ خراجِ مؤظف کا مطلب یہ ہے کہ خراج کی مقدار نقد رقم سے مقرر کردی جائے۔ اور خراجِ مقاسمہ کا مفہوم یہ ہے کہ بٹائی کی طرح پیداوار کا

---

(۱) احسن الفتاوی ۴/۳۳۸ تا ۳۴۲ (۲) بدائع ۲/۵۷ (۳) حاشیہ ہدایہ ۲/۵۷۰

کوئی حصہ نصف یا ثلث یا ربع وغیرہ متعین کر دیا، خراج کی ان دونوں قسموں کے درمیان فرق یہ ہے کہ خراج کی پہلی قسم یعنی خراج مؤظف ہر کھیتی کے لائق زمین پر واجب ہے خواہ کھیتی کرے یا نہ کرے، چنانچہ اگر کسی کاشتکار نے سستی کی وجہ سے کھیتی نہیں کی تب بھی اس پر خراج مؤظف ادا کرنا واجب ہوگا اور خراج کی دوسری قسم کا تعلق پیداوار سے ہے اگر کھیت میں پیداوار ہوگی تو خراج واجب ہوگا اگر نہیں ہوگی تو خراج بھی واجب نہ ہوگا۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ خراج مؤظف سال میں صرف ایک مرتبہ واجب ہے، لیکن خراج مقاسمہ عشر ہی کی طرح پیداوار کے مکرر ہونے سے مکرر ہو سکتا ہے، چنانچہ شرح وقایہ کتاب الجہاد باب الوظائف میں لکھا ہے کہ

ان الخراج نوعان خراج موظف وهو الوظيفة المعينة التى توضع على الارض كما وضع عمر رضى الله عنه على سواد العراق وخراج المقاسمة كربع الخارج وخمسه ونحوهما فالذى لايتكرر هو الموظف اما الخراج المقاسمة فهو يتكرر كالعشر۔ (۱)

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ خراج مؤظف اور یہ وہ متعین وظیفہ ہے جو زمین پر مقرر کر دیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ملک عراق کی آبادیوں پر مقرر کر دیا تھا۔ خراج مقاسمہ جیسے پیداوار کا چوتھا اور پانچواں حصہ وغیرہ، پس خراج مؤظف مکرر نہیں ہوتا، بہرحال خراج مقاسمہ تو وہ عشر کی طرح مکرر ہو جاتا ہے۔

حاشیہ شرح وقایہ میں مزید تفصیل دیکھنی چاہیے، خراج کی مذکورہ بالا دونوں قسموں میں سے پہلی قسم یعنی مؤظف کی مفصل بحث فقہ و حدیث کی کتابوں میں موجود ہے، جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ملک عراق کو فتح کیا تھا تو وہاں کی زمینوں کی پیمائش کرا کر اور مختلف پیداواروں کا اندازہ کر کے وہاں کی زمینوں پر خراج کی ایک رقم متعین فرما دی تھی، جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ عام قابل کاشت زمینوں میں فی جریب ایک درہم (ساڑھے تین ماشہ چاندی) اور ایک صاع (ساڑھے تین سیر) غلہ جو کھیت میں پیدا ہوا اور ترکاری کے قبیل کی چیزوں میں فی جریب پانچ درہم اور انگور و کھجور کے گھنے باغات میں

(۱) شرح وقایہ ۳۲۰/

فی جریب دس درہم مقرر کردیا تھا اور مذکورہ چیزوں کے علاوہ جن اشیاء کے خراج کی تعیین حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ان کے متعلق فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ زمین کی پیداوار کی برداشت کے مطابق مقرر کیا جائے جو کل پیداوار کے نصف سے زائد نہ ہو اور خمس سے کم نہ ہو، البتہ اگر تجربہ سے ثابت ہو جائے کہ پیداوار بہت کم ہوتی ہے اور محنت بہت زیادہ کرنی پڑتی ہے تو خمس سے کم کرنا بھی جائز ہے البتہ نصف پیداوار سے زیادہ خراج مقرر کرنا جائز نہیں ہے، اگر کسی نے باغ کاٹ کر اس زمین میں زراعت شروع کردی ہے تو اس سے باغ ہی کا خراج وصول کیا جائے گا۔

اگر کسی نے سبزی والی زمین میں سبزیوں کی صلاحیت کے باوجود سبزیوں کے بجائے زراعت کی تو اس سے سبزیوں ہی کا خراج وصول کیا جائے گا، نیز اگر کسی نے کھیتی کے قابل زمین کو چھوڑ دیا اور سستی و غفلت کر کے اس میں کھیتی نہیں کی تو بھی اس سے خراج مؤظف وصول کیا جائے گا، وہ ہرگز معاف نہ ہوگا، ہاں اگر خراجی زمین پر پانی چڑھ جائے یا اور کوئی آفت پہونچ جائے، جس کی وجہ سے وہ زمین کھیتی کے قابل نہ رہے تو اس سے خراج مؤظف معاف ہو جائے گا، یاد رہے کہ سطور بالا میں جریب کا ذکر آیا ہے، وہ ہمارے زمانہ کے موجود بیگہ سے قریب ہے یعنی ایک جریب کا رقبہ ۶۰ مربع ذراع ہوتا ہے اور یہاں پر ذراع سے مراد سات قبضہ کا ذراع ہے جب کہ عام ذراع چھ قبضہ کا ہوتا ہے اور ایک قبضہ چار انگشت کا ہوتا ہے اس حساب سے ایک ذراع پونے دو فٹ (مساوی ۲۸ انگشت) ہوا، اور ساٹھ ذراع ۱۰۵ فٹ برابر ۳۵ گز یا ۳۲ میٹر ہوا، اور اس طرح ایک جریب گیارہ ہزار پچیس مربع فٹ مساوی بارہ سو پچیس مربع گز یا ایک ہزار چوبیس (۱۰۲۴) مربع میٹر ہوا۔ (۱)

مذکورہ سطور میں خراج کی جو تفصیل درج کی گئی وہ خراج مؤظف کی ہے اور خراج مقاسمہ عشر ہی کی طرح زمین کی پیداوار پر ہے اگر کسی نے کھیتی نہیں کی جس کے نتیجے میں پیداوار نہیں ہوسکی اگرچہ اس نے کھیتی کرنے میں سستی ہی کیوں نہ برتی ہو، مگر خراج مقاسمہ معاف ہو جائے گا، کیوں کہ اس کا تعلق پیداوار سے ہے اگر پیداوار نہیں ہوسکی ہے تو عشر ہی کی طرح خراج مقاسمہ بھی واجب نہیں ہوگا، نیز جس طرح عشر پیداوار کے مکرر ہونے سے مکرر واجب ہو جاتا ہے، اسی طرح خراج مقاسمہ بھی پیداوار کے سال میں مکرر ہونے

---

(۱) احسن الفتاویٰ [illegible]

کی وجہ سے مکرر واجب ہوجاتے گا، ہاں خراج موظف سال بھر میں ایک ہی مرتبہ واجب ہوگا، اگرچہ زمین ایک سال کے اندر دو یا زیادہ مرتبہ ہی پیداوار کیوں نہ ہو۔ خراج موظف کے سلسلہ میں جس طرح یہ تفصیل ہے کہ خراج کی مقدار پیداوار کے نصف سے زائد اور خمس سے کم نہ ہو۔ بعینہٖ یہی تفصیل خراج مقاسمہ میں ہے کہ اس کی مقدار کل پیداوار کے نصف اور خمس کے درمیان ہی ہونی چاہیے اس سے کم و زائد نہ ہو، بلکہ علامہ شامی کے بقول خراج مقاسمہ میں نصف پیداوار سے زائد خراج مقرر کرنا جائز نہیں ہے، رہا خمس سے کم کرنا تو جائز ہے، مگر بہتر یہ ہے اس سے کم نہ کیا جائے، البتہ اگر کسی زمین میں محنت بہت زیادہ کرنی پڑتی ہے اور پیداوار کم ہوتی ہے تو خراج مقاسمہ خمس پیداوار سے کم کیا جا سکتا ہے، بلکہ بعض حالات میں عشر اور نصف عشر بھی وصول کیا جا سکتا ہے۔

کما فی ردالمحتار: ویکون حکمہ حکم العشر ومن حکمہ ان لا یزید علی النصف وینبغی ان لا ینقصہ عن الخمس قالہ الحدادی و بہ علم ان قول الشارح وینبغی مذکور فی غیر محلہ لان الزیادۃ علی النصف غیر جائزۃ کما مر التصریح بہ فی قولہ ولا یزاد علیہ وکان عدم التنقیص عن الخمس غیر منقول فذکرہ الحدادی بحثا لکن قال الخیر الرملی یجب ان یحمل علی ما اذا کانت تحتیق فلو کانت قلیلۃ الریع کثیرۃ المؤن ینقص اذ یجب ان یتفاوت الواجب لتفاوت المؤنۃ کما فی ارض العشر انتہی۔ (۱)

وذکر ابن عابدین من قبل فی کتابہ ھذا عند ذکر الاراضی الشامیۃ السلطانیۃ والموقوفۃ منہا ما یوخذ منہ نصف الخارج ومنہا الربع ومنہا العشر والظاہر انہ خراج المقاسمۃ۔ اھ۔ (۲)

وذکر العلامۃ عبد الحی اللکنوی فی ھامش شرح الوقایۃ عند ذکر الخراج المقاسمۃ ھو کالعشر ماخذًا بالخارج فیوخذ من کل ما یوخذ منہ العشر ونصفہ من الرطاب والزروع والکروم والنخیل وغیر ذلک۔ (۳)

---

(۱) ردالمحتار ۳/ ۲۸۴، ۲۸۵ (۲) ایضاً ۳/ ۲۸۶ (۳) حاشیۃ شرح وقایہ ۲/ ۳۲

سندھی نے اپنی بیاض میں لکھا ہے نیز مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی نے جو تحقیق اراضی سندھ کے متعلق لکھی ہے اس سے بھی یہی خمس معلوم ہوتا ہے اس تفصیل سے علاقہ سندھ کی زمینوں کا خراج تو معلوم ہوگیا کہ عموماً مقاسمہ اور بٹائی کی صورت سے پیداوار کا پانچواں حصہ (خمس) تھا، اس زمانہ میں ملتان، بھاول پور، پنجاب کے سب علاقے بھی سندھ میں شامل تھے، ان کا بھی یہی حکم ہوگا، بلکہ صوبۂ گجرات اور راجپوتانہ کو بھی محمد بن قاسم کی فتوحات میں داخل سندھ اور اس کا جز قرار دیا گیا تھا، اس لیے ان تمام علاقوں کے خراج میں اگر کسی خاص زمین یا کسی خاص علاقہ کے متعلق خراج کی کوئی دوسری صورت کافی ثبوت کے درجہ کو پہونچ جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا، ورنہ خمس پیداوار کو خراج سمجھا جائے گا لیکن محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد ہندوستان کے دوسرے علاقے جن کی فتوحات غزنوی اور غوری دور حکومت سے شروع ہو کر علاء الدین خلجی تک تمام ہوئیں ان کے سلسلہ میں تاریخی روایات سے اتنی بات تو ثابت ہے کہ ان تمام علاقوں کی زمینیں عموماً ان کے ہندو مالکان ہی کی ملک اور قبضہ میں باقی رکھی گئیں اور ان پر خراج عائد کیا گیا، مگر یہ تفصیل عام طور پر نہیں ملتی کہ خراج کی کون سی قسم ان زمینوں پر عائد کی گئی، مقاسمہ یا موظف، البتہ علاء الدین خلجی کے عہد حکومت میں جو اصلاحات اور تغیرات ہوئے اس کے ذیل میں کتب تواریخ نزہۃ الخواطر اور آئینہ حقیقت نما وغیرہ میں یہ مذکور ہے کہ اس نے مالکان اراضی پر جو نقد خراج مقرر تھا اس کے بجائے بٹائی کا قاعدہ جاری کر دیا اور پھر خلجی کے بعد محمد تغلق نے بھی یہی معمول جاری رکھا۔ (۱)

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہندوستان کے علاقوں اور صوبوں میں عموماً اول فتح کے وقت سے خراج موظف (نقد) جاری تھا جس کو علاء الدین خلجی نے مقاسمہ اور بٹائی کی صورت میں تبدیل کر دیا اب اگر خراج موظف کو مقاسمہ سے بدل دینے کا یہ معاملہ مالکان زمین کی رضامندی سے ہوا تھا تو پھر مضائقہ نہیں ورنہ اس کو تبدیلی کا کوئی حق نہ تھا (جیسا کہ اوپر تحریر کیا گیا)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ علاقہ سندھ کی اراضی میں خراج مقاسمہ یعنی پیداوار کا خمس ہے لیکن ہندوستان

---

(۱) ملاحظہ ہو: نزہۃ الخواطر ص ۔ آئینہ ۱۴/۲

کی دیگر اراضی میں خراج موظف ہے جس کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے کہ عام قابل کاشت زراعتی زمین میں ہر ایک جریب پر ایک درہم نقد یعنی ساڑھے تین ماشہ (۳ ½) چاندی اور ایک صاع یعنی ساڑھے تین سیر گیہوں یا جو یا جو چیز بوئی جائے، واجب ہے، اور ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور، کھجور وغیرہ کے گھنے باغات کی ایک جریب پر دس درہم واجب ہے اور باقی اشیاء کا خراج اس حساب سے لگایا جائے کہ خراج کل پیداوار کے خمس سے گھٹے نہیں اور نصف سے بڑھے نہیں۔ (۱)

"قال فی الدر المختار من کتاب الجهاد فی باب العشر والخراج، الخراج نوعان خراج مقاسمة .... وخراج وظيفة .... كما وضع عمر رضی الله عنه على السواد لكل جريب هو ستون ذراعاً فی ستين بذراع كسرى سبع قبضات صاعاً من بر أو شعير ودرهما .... ولجريب الرطبة خمسة دراهم ولجريب الكرم أو النخل متصلة قدر فيهما ضعفها ولما سواه مما ليس فيه توظيف عمر ...... طاقته وغاية الطاقة نصف الخارج فلا يزاد عليه .... ولا ينقص عن الخمس حدادی." (۲)

مذکورہ تفصیلات سے جہاں خراج کی اقسام اور مقدار معلوم ہوتی وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ موجودہ ہندوستان میں خراج کی ادائے گی کس شرح سے کی جائے۔ یہاں پہونچ کر احقر یہ عرض کرنا چاہتا ہے کہ اگر کوئی شخص خراج موظف ادا نہ کرتا ہو تو کم از کم عشر کی طرح اپنی خوشی سے خراج مقاسمہ ہی ادا کرے۔

لما مر عن رد المحتار عن الخير الرملی خراج المقاسمة كالموظف مصرفا كالعشر ماخذا۔ (۳)

حكم هذا الخراج حكم العشر ويكون ذلك فی الخارج كالعشر۔ (۴)

لیکن عوام میں جو من سیر کا رواج ہو گیا ہے کہ ایک من میں ایک سیر ادا کرتے ہیں تو یہ کسی طرح جائز نہیں ہے، معلوم نہیں یہ بات کہاں سے چل پڑی ہے۔ خدائے تعالیٰ تمام مسلمانوں کو سیدھے راستے پر چلنے کی

---

(۱) جواهر الفقه باختصار ۲/۲۸۱-۲۸۰ (۲) الدر المختار علی هامش رد المحتار ۴/۲۸۴ تا ۲۸۶، هكذا فی الهدايه ۲/۵۷۱-۵۷۲ وبدائع ۲/۶۲ (۳) رد المحتار ۲/۲۸۳ (۴) بدائع ۲/۶۳

وفی ردالمحتار عن الخیر الرملی خراج المقاسمة کالموظف مصرفاً وکالعشر ماخذاً لافرق فیه بین الرطاب والزرع والکرم والنخل المتصل وغیرہ الخ ۔(۱)
وذکر فی البدائع فی خراج المقاسمة ویکون حکم ھذ الخراج حکم العشر ویکون ذلک فی الخارج کالعشر الا انہ یوضع موضع الخراج لانہ خراج فی الحقیقة ۔ واللہ اعلم ۔(۲)

خراج کی بحث کے ذیل میں ایک مسئلہ اچھی طرح یاد رکھنا چاہیے کہ اول فتح کے وقت خراج جون سی بھی قسم مقرر کی گئی وہی مقرر رہے گی، بعد میں اس کو بدلنا جائز نہیں، البتہ اگر مالک اراضی کی تراضی سے تبدیلی کی جائے تو بظاہر اس کی گنجائش ہے۔

کما ذکر ابن عابدین فی ردالمحتار وفی الکافی ولیس للامام ان یحول الخراج الموظف إلی خراج المقاسمة اقول وکذلک عکسہ فیما یظھر من تعلیلہ لانہ قال لان فیہ نقض العھد وھو حرام اھ ۔ قلت صرح بالعکس القھستانی ۔(۳)
یفھم من تعلیلہ لان فیہ نقض العھد وھو حرام یجوز ھذا بالتراضی فافھم ۔

مذکورۃ الصدر تفاصیل سے خراج موظف اور خراج مقاسمہ کی حقیقت اچھی طرح واضح ہوگئی، اب آئیے اس پر غور کیجیے کہ ہند و پاک کی الاضی میں کون سا خراج ہے تو اس سلسلہ میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نوراللہ مرقدہ نے جواہر الفقہ اور نظام اراضی میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"اس کا مدار ان احکام کے معلوم ہونے پر ہے جو مسلمان فاتحین نے اول فتح کے وقت نافذ فرمائے ہیں تو اراضی سندھ کے متعلق تو مستند علماء سندھ کی تصریحات سے ثابت ہے کہ وہاں محمد بن قاسم نے غیر مسلموں کی اراضی پر خراج مقاسمہ عائد کیا تھا جس کی مقدار خمس تھی یعنی کل پیداوار کا پانچواں حصہ، چنانچہ شیخ ابوالحسن دہری نے اپنے رسالہ رفع الضریبہ میں لکھا ہے ان خراج السندھ ھو الخمس ای ضعف العشر ۔ اسی طرح مخدوم محمد عارف

---

(۱) ردالمحتار ۳/۲۸۴ (۲) بدائع ۲/۶۳ (۳) ردالمحتار ۳/۲۸۶

توفیق عطا فرمائے۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل وما صرح الفقہاء ھٰھنا فھو الحق وماذا بعد الحق إلا الضلال اللھم احفظنا منہ۔ فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۵) احکام عشر میں شریعت نے آب پاشی کی وجہ سے عشر اور نصف عشر کا جو فرق رکھا ہے وہ درحقیقت زراعت ہی کے اخراجات کو پیش نظر رکھ کر ایسا کیا ہے، اس لیے عشر و نصف عشر کا مدار صرف آب پاشی پر ہوگا، آب پاشی کی جو نوعیت ہوگی اسی کے تفاوت کے اعتبار سے مقدار واجب میں تفاوت ہوگا، اور آب پاشی کے علاوہ زراعت کے دیگر اخراجات مثلاً مزدوری، ہل بیل کی اجرت، بیج، کھیتی کی محافظت کا خرچ یا زمین کی اجرت، اسی طرح کھاد، دوا پاشی وغیرہ کا کوئی خرچ عشر میں وضع نہ ہوگا بلکہ حاصل شدہ کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ آب پاشی ہی کے اعتبار سے عشر میں نکالنا واجب ہوگا۔

کما فی البدائع: ولا یحتسب لصاحب الأرض ما أنفق على الغلة من سقی او عمارة أو أجر الحافظ أو أجر العمال أو نفقة البقر لقوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقی بغرب أو دالية أو سانية ففيه نصف العشر اوجب العشر ونصف العشر مطلقاً عن احتساب هذه المؤن ولأن النبی صلى الله عليه وسلم اوجب الحق على التفاوت لتفاوت المؤن ولو رفعت لارتفع التفاوت، انتهى۔ (۱)

وعبارة الهداية هكذا: كل شئ مما فيه العشر لا يحتسب فيه العمال و نفقة البقر لان النبی عليه السلام حكم بتفاوت الواجب بتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها۔

(۶) جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر مالک زمین اور کاشت کار (بٹائی دار) دونوں پر اپنے اپنے حصے کے بقدر واجب ہے۔

کما فی البدائع ولو دفعها مزارعة اما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب فی الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما وأما على مذهب ابی حنيفة فالمزارعة فاسدة ولو كان يجيزها كان يجب على مذهبه جميع العشر على رب الأرض۔(۲)

---

(۱) بدائع ۶۲/۲ وھکذا فی الهداية ۱۸۳/۱ (۲) بدائع ۵۶/۲

فثبت بهذا ان العشر علیٰ رب الأرض عنده وعليهما عندهما من غير تفصيل

وهو الظاهر والفتوىٰ علىٰ قولهما بصحة المزارعة كما في ردالمحتار - (۱)

ہاں اگر بٹائی دار غیر مسلم ہو تو عشر مالکِ زمین کے ذمہ واجب ہوگا۔

كما في الرسالة المطبوعة للامارة الشرعية البيهار، عن مسائل الزكوٰة (مـ) ولكن

ما وجدت تصريحا في كتب الفقهاء الموجودة عندى، نعم يقاس علىٰ مسئلة للستعير

الذمي وان كانت هذه المسئلة ايضا مختلفة بين أئمتنا الثلاثة - (۲)

ولكن قال ابن عابدين في ردالمحتار نقلا عن شرح درر البحار لواستعارها ذمي

فالعشر على المعير اتفاقاً لتفويته حق الفقراء بالاعارة من الكافر......اى لكونه

ليس أهلا للعشر. اه (۳)

قلت يفهم من تعليله لتفويته حق الفقراء بالاعارة من الكافر ان في صورة

المزارعة من الكافر يجب العشر علىٰ رب الارض المسلم كما يجب العشر في الاعارة

من الكافر على المعير۔

هذا ما عندى والله سبحانه وتعالىٰ أعلم۔

اور اگر بٹائی دار مسلمان ہو تو اس پر اپنے حصہ کی پیداوار میں عشر واجب ہے۔

لأن ملك الأرض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب في

الأراضي التي لا مالك لها........... ولأن العشر يجب في الخارج لا في الارض فكان

ملك الارض وعدمه بمنزلة واحدة - (۴)

فقط والله سبحانه وتعالىٰ اعلم

یاد رہے کہ اگر مالک اراضی کو خوف ہو کہ بٹائی دار اپنے حصہ کی پیداوار کا عشر نہیں نکالے گا تو ایسی صورت میں مالک اراضی پر لازم ہے کہ مشترک پیداوار سے عشر نکالنے کے بعد بٹائی دار کو حصہ دے۔

---

(۱) ردالمحتار ۲/۶۱ (۲) كما في البدائع ۲/۵۶ (۳) وهكذا يفهم من الدر المختار على هامش ردالمحتار ۲/۶۰

(۴) كما في البدائع ۲/۵۶

لان اصحاب الاراضی کالحکام للمزارعین حتی انہم لایخافون من الحکام مثل مایخافون من اصحاب الاراضی لوصلة معاشھم ورزقھم بالزراعات الکائنة فی اراضیھم فاصحاب الاراضی حکام والمزارعون رعایاھم وجاء فی الحدیث الصحیح کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ۔اھ۔(۱)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

(محور پنجم)

عشر کے چند ضروری مسائل

(۱) وجوب عشر کے لیے کوئی نصاب شرط نہیں ہے، اس لیے پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے البتہ ایک صاع سے کم پر عشر واجب نہ ہوگا۔

قال فی الدر المختار: ویجب العشر فی عسل وان قل (إلیٰ قولہ) بلاشرط نصاب راجع للکل وبلاشرط بقاء وحولان حول۔ وفی رد المحتار: (قولہ بلاشرط نصاب) وبقاء فیجب فیما دون النصاب بشرط ان یبلغ صاعاً وقیل نصفہ وفی الخضروات التی لا تبقیٰ وھذا قول الإمام وھوالصحیح کما فی التحفہ۔(۲)

وفی الدرالمختار ایضا یجب العشر ویجب نصفہ (إلیٰ قولہ) بلا رفع مؤن ای کلف الزرع وبلا اخراج البذر لتصریحھم بالعشر فی کل الخارج۔(۳)

وفی البدائع: النصاب لیس بشرط لوجوب العشر فی کثیر الخارج وقلیلہ ولایشترط فیہ النصاب عند ابی حنیفة۔اھ۔(۴)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

(۲) زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز میں جو مقصود بالذات ہو عشر واجب ہے، خواہ گھاس ہو یا بانس ہو

---

(۱) والتفصیل فی احسن الفتاویٰ ۴/۳۵۳ (۲) شامی باب العشر ۲/۵۳و۵۴

(۳) الدرالمختار علیٰ ھامش ردالمحتار ۲/۵۵و۵۶ (۴) بدائع ۲/۵۹

یا اور کوئی درخت ہو یا جانوروں کے لیے اگایا ہوا چارہ ہو یا سبزی ترکاری ہو یا غلہ، پھل، روئی وغیرہ ہو، بلکہ جو چیز دیرپا نہیں ہوتی یا جس کا عشر کاٹتے ہی دیا جاسکتا ہے تو ایسی چیزوں کا عشر کاٹنے ہی کے دن نکال دینا چاہیے۔

لقوله تعالیٰ: وآتوا حقه یوم حصاده، قال فی ردالمحتار عند أبی حنیفة یجب العشر فی الخضروات ویخرج حقها یوم الحصاد أی القطع۔(۱)

قلت صرح الفقهاء فی کتبهم ان علة وجوب العشر استغلال الارض بما یقصد به کما فی رد المحتار ان المدار علی القصد حتی لو قصد به ذلك وجب العشر کما صرح به (صاحب الدر المختار) بعده، اھ۔(۲)

وفی الدر المختار حتی لو اشغل ارضه بها یجب العشر، اھ قال ابن عابدین فلو استنمی ارضه بقوائم الخلاف وما اشبهه او بالقصب والحشیش وکان یقطع ذلك ویبیعه کان فیه العشر غایة البیان ومثله وغیرها قال فی الشرنبلالیة وبیع ما یقطعه لیس بقید ولذا اطلقه قاضی خان۔ اھ۔(۳)

ہاں جو چیز بالقصد اگائی نہیں جاتی تو اس میں عشر واجب نہیں ہے اور تالاب وغیرہ میں جو مکھانہ یا سنگھاڑہ وغیرہ کی کاشت کی جاتی ہے تو اس میں عشر واجب ہے۔

(۴) لکونه من جنس ما یقصد به استغلال الارض فهو علة الموجب کما فی ردالمحتار أو لکون الثمار بالماء لعموم قول النبی صلی الله علیه وسلم ما سقته السماء ففیه عشر وما سقی بغرب او دالیة ففیه نصف العشر۔ (۵)

(۳) اگر کسی زمین میں غلہ اگانے کے بجائے اس کو کھود کر تالاب بنادیا جاتا ہے اور پھر اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے اور لوگ اس کو پیداوار کا درجہ دیتے ہیں تو اس میں اموال تجارت کی زکوٰۃ کے بجائے عشر واجب ہے، بشرطیکہ وہ زمین عشری ہو اور اس میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہو اور اگر

---

(۱) شامی ۲/۵۳ باب العشر (۲) شامی ۲/۵۵ (۳) شامی ۲/۵۵ وهکذا فی البدائع ۲/۵۸
(۴) ردالمحتار ۲/۵۴ (۵) بدائع ۲/۵۶

اس میں بورنگ وغیرہ سے پانی دینا پڑتا ہے تو اس میں نصف عشر واجب ہے اور اگر قدرتی پانی اور بورنگ وغیرہ کا پانی دونوں دینا پڑتا ہے تو جس پانی کی مقدار زیادہ ہو اس کا اعتبار ہوگا، اور اگر وہ زمین خراجی ہے تو پھر زمین کا خراج نکالنا واجب ہے۔

قال فی البدائع بحثا عن العسل هو ملحق بنمائها لاعتبار الناس اعداد الارض لها قلت يقاس عليه زراعة السمكة لاعتبار الناس اعداد الارض لها او لكونه مما يقصد به استغلال الارض فهو علة للوجوب، كما فی رد المحتار۔ (۱)

فاذا كانت الارض عشرية تجب فی زراعة السمكة العشر وان كانت الارض خراجية فان كان الخراج مؤظفا فلاشئ فی زراعة السمكة ويجب الخراج وإن كان الخراج المقاسمة فيجب الخراج فی زراعة السمكة لكون المقاسمة كالعشر ماخذاً ولما كانت زكاة التجارة لا تجتمع مع العشر والخراج فكان ايجاب العشر والخراج أولىٰ لانهما اعم وجوباً قال فی البدائع الاترىٰ انهما لايسقطان بعذر الصباء والجنون والزكوٰة تسقط به فكان ايجابهما اولىٰ۔ (۲)

(۴) ریشم کی کاشت پر عشر واجب ہوگا۔

قياساً على العسل ولكونه ملحقا بنماء الأرض قال فی البدائع بحثا عن العسل هو ملحق بنمائها لاعتبار الناس اعداد الارض لها ولانه يتولد من انوار الشجر فكانه كالثمر (اى لكونه بمنزلة الثمر لتولده من ازهار الشجر وأوراقه) (۳)

أو لكونه مما يقصد به استغلال الارض فهو علة للوجوب۔ (۴)

وقال صاحب الهدايه من عدم وجوب العشر فی دود القز فهو محمول فی زمانه لانه ما كان يقصد به استغلال الارض فی زمان صاحب الهداية وأما فی زماننا فهو مقصود ومدار العشر على القصد حتىٰ لو قصد به ذلك وجب العشر كما صرح الشامی فی رد المحتار بحثا عن الخضروات والحشيش اھ۔ (۵)

---

(۱) كما فی رد المحتار ۲/۵۲ (۲) بدائع ۲/۵۷ (۳) بدائع ۲/۶۳

(۴) كما فی رد المحتار ۲/۵۲ (۵) ايضاً ۲/۵۵

(۵) درخت ہو یا پھل جس چیز کی کاشت بالقصد کی جاتی ہے اس میں عشر واجب ہے۔

لکونه مما یقصد به استغلال الأرض فهو علة للوجوب کما فی ردالمحتار[1]

وإنما المدار علی القصد حتی لو قصد به ذلك وجب العشر۔[2]

وقال فی البدائع عند ذکر شرائط وجوب العشر أن یکون الخارج من الارض مما یقصد بزراعته نماء الارض وتستغل به عادةً (إلی قوله) حتی قالوا فی الارض إذا اتخذها مقصبة و فی شجرة الخلاف التی تقطع فی ثلاث سنین أو أربع سنین أنه یجب فیها العشر لان ذلك غلة وافرة ویجب فی قصب السکر وقصب الذریرة لانه یطلب بهما نماء الأرض فوجد شرط الوجوب فیجب اھ۔ (۳)

(۶) جن سبزیوں کی باقاعدہ کاشت کی جاتی ہے ان میں عشر واجب ہے اور جو سبزیاں مکان کے ارد گرد افتادہ زمین میں یا گھر کی چھتوں پر یا گھر کے صحن میں اگائی جاتی ہیں تو ان میں عشر واجب نہیں ہے، ہاں اگر ایسا کر کے مستقل آمدنی حاصل کی جاتی ہے اور گھر کے ارد گرد افتادہ زمین کو کھیت بنالیا جاتا ہے تو پھر عشر واجب ہوگا۔

قال فی البدائع کون الخارج مما له ثمرة باقیة وهی الخضروات کالبقول والرطاب والخیار والقثاء والبصل والثوم ونحوها فی قول ابی حنیفة الخ۔ (۴)

ــــــ وهو الصحیح کما فی التحفة، هکذا فی ردالمحتار۔ (۵)

وفی الدرالمختار: واخذ خراج من دار جعلت بستاناً أو مزرعة الخ ــــــ

وفی ردالمحتار قید بجعلها بستاناً لانه لولم یجعلها بستانا وفیها نخل تغل اکرارا لا شیئ فیها (بحر) وکذلك ثمر بستان الدار لانه تابع لها کما فی قاضی خان[6]

---

(۱) ردالمحتار ۲/۵۳ (۲) شامی ۲/۵۵ (۳) بدائع ۲/۵۸

(۴) بدائع ۲/۵۹ (۵) ردالمحتار ۲/۵۳

(۶) ردالمحتار ۲/۵۷، ومثله فی احسن الفتاویٰ ۴/۳۴۲

(۷) چوں کہ وجوب عشر کے لیے زمین کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ پیداوار کا مالک ہونا کافی ہے اس لیے اراضی موقوفہ کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہے خواہ وہ وقف علی الاولاد ہو یا کسی اور پر وقف ہو۔

قال فی البدائع : ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب فی الارض التی لا مالك لها وهی الأرض الموقوفة لعموم قوله تعالٰی يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض وقوله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده وقول النبی صلی اللّٰه عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وماسقی بغرب أودالية ففيه نصف العشر ولان العشر يجب فی الخارج لافی الارض فكان ملك وعدمه بمنزلة واحدة ۔اھ[1]

وقال ابن عابدين فی ردالمحتار بعد نقل قول صاحب البدائع هذا ظاهر فيما اذا زرعها اهل الوقف اما إذا زرعها غيرهم بالاجرة فيجری فيه الخلاف الآتی فی الارض المستاجرة إلی آخره ماقال ۔ (۲)

---

(۱) بدائع ۲/۵۶

(۲) ردالمحتار باب العشر ۲/۵۴

محور اوّل

اسلام کا نظام عشر و خراج

اور

ہند و پاک کی اراضی کا شرعی حکم

از ــــــ آل مصطفیٰ مصباحی قادری ــ خادم دارالافتاء : طیبۃ العلماء .... الجامعۃ الامجدیۃ الرضویۃ، گھوسی مئو

عشر و خراج کی حقیقت

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا اور کن کو خراجی ؟ عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے ؟ اس سلسلے میں کتاب و سنت، تعامل عہد صحابہ و تابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے ہمیں کیا روشنی ملتی ہے ؟ ۔

الجواب :-

شریعت طاہرہ نے زمین کے عشری اور خراجی ہونے کے مختلف اور متعدد صورتیں اصول اور ضابطے بیان فرمائے ہیں ۔ بعض زمین عشری اور بعض زمین کے خراجی ہونے کی تحدید تعین بھی بیان فرمادی ہے ۔ ان کا عشری ہونا متعین ہے اور جن اراضی کے تعلق سے خراجی ہونے کی صراحت فرمادی ہے ان کا خراجی ہونا متعین ہے جن اراضی کے سلسلے میں شریعت کی جانب سے کوئی تحدید و تعیین نہیں، ان پر عشری یا خراجی کا حکم لگانے [illegible] کے تعلق سے بیان کیے گیے ضابطوں اور صورتوں کو مدنظر رکھنا ہوگا ۔ جو زمین عشری ضابطوں [illegible] گی ان پر عشری ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور جن پر خراجی ضابطے صادق آرہے ہوں وہ [illegible] اور جو زمین عشری و خراجی تحدیدات و تقدیرات اور ان کے اصول و ضابطے سے بالاتر ہوں وہ

نہ عشری ہوں گی اور نہ ہی خراجی، اس اجمال کی تفصیل کچھ اس طرح ہے :
فقہاء کرام نے زمین کو چار حصّوں میں تقسیم فرما کر انہیں تین فقہی صورتوں میں سمیٹ دیا ہے :-
(۱) عشری (۲) خراجی (۳) نہ عشری نہ خراجی ۔
ردالمحتار میں ہے :

"واعلم ان الارض علیٰ اربعة اقسام مباحة و مملوكة لجميع المسلمين ومملوكة لمعين و وقف . فالاول لا يكون عشريا ولا خراجيًا وكذا الثاني كاراضي مصر الغير الموقوفة ...... والثالث والرابع اما عشري اوخراجي واما الثاني وهوالمملوكة لغير معين فلم ار حكمه والذي يظهر لي ان الكل لبيت المال"[1]

"زمین کی چار قسمیں (۱) مباحہ (وہ زمین جس کا استعمال سب کے لیے مباح ہو۔) (۲) تمام مسلمانوں کی مملوکہ زمین (۳) کسی معین شخص کی مملوکہ زمین (۴) وقفی زمین ۔ پہلی قسم کی زمینیں نہ عشری ہوں گی یا خراجی یوں ہی قسم دوم کی زمین جیسے مصر کی غیر موقوفہ زمین، تیسری اور چوتھی قسم کی زمین یا تو عشری ہوں گی یا خراجی دوسری قسم (غیر معین مملوکہ زمینیں) کا حکم میری نظر سے نہیں گذرا، لیکن میرے خیال میں سب بیت المال ہی کی ملک ہوگی ۔

علامہ شامی نے گو کہ اس پر بحث کی ہے، مگر مختلف مواقع میں اس کے جوابات بھی دیئے ہیں، جس سے ظاہر ہے کہ فقہی اعتبار سے زمین تین قسم کی ہیں، (۱) عشری (۲) خراجی (۳) نہ عشری نہ خراجی ۔

عشر و خراج کی حقیقت

عشر کا لغوی معنیٰ دسواں ہے، اور اصطلاحِ شرع میں اس خاص دسویں حصّہ کا نام ہے جو زمین کی پیداوار سے مستحقین کے لیے نکالی جائے اور خراج کا لغوی معنیٰ زمین کی نشو و نما سے نکلنے والی شئے ___ اور

---

[1] باب العشر ۲/۴۰ ۔

صطلاحِ شرع میں زمین کے اس محصول وٹیکس کو کہتے ہیں جو سلطانِ اسلام وصول کرتا ہے، عنایہ[1] میں ہے:

"والعشر بضم العین احد اجزاء العشرة"

فتح القدیر میں ہے[2]:

"والخراج مایخرج من نماء الارض اونماء الغلام وسمی به ما یاخذ السلطان من وظیفة الارض والرأس"

خراج کی قسمیں

خراج کی دو قسمیں ہیں (۱) خراج مقاسمہ (۲) خراج مؤظف "خراج مقاسمہ" زمین کی پیداوار کا نصف یا ثلث یا ربع یا خمس مقرر کر دیا جائے۔ "خراجِ مؤظف" ایک معین مقدار لازم کر دی جائے۔ مثلاً یا تو روپیہ مقرر کر دیا جائے، یا غلہ اور روپیہ دونوں لازم کر دیا جائے۔

درمختار میں ہے[3]:

"الخراج نوعان:- (۱) خراج مقاسمه ان کان الواجب بعض الخارج کالخمس ونحوه وخراج[2] وظیفة ان کان الواجب شیئاً فی الذمة یتعلق بالتمکن من الانتفاع بالارض کما وضع عمر رضی الله عنه علی السواد"

عشر کا ثبوت اور اس کا شرعی معیار

کتاب وسنت، اجماعِ امت اور فقہائے اسلام کے اجتہادات سے "عشر" کی فرضیت ثابت ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہائے احناف نے ادلۂ اربعہ سے وجوبِ عشر کا ثابت ہونا نقل فرمایا ہے، امام علاء الدین ابی بکر بن مسعود کاسانی حنفی متوفی ۵۸۶ھ، بدائع الصنائع میں، خاتم المحققین علامہ ابن عابدین شامی ردالمحتار میں علامہ زین الدین نجیم بحرالرائق میں فرماتے ہیں[4]:

"اما الاول فالدلیل علی فرضیتہ الکتاب والسنة والاجماع والمعقول"

---

[1] والعشر الخ [2] ۲۸۸/۳ [3] ۲۸/۳ [4] بدائع ۲-۲-۵۲/۲، شامی ۵۲/۲، بحرالرائق ۲۳۶/۲۔

اما الکتاب: فقولہ تعالیٰ: "وآتوا حقہ یوم حصادہ". قال عامۃ اھل التاویل ان الحق المذکور ھو العشر او نصف العشر، ...... واما السنۃ فما روینا وھو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ما سقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب او دالیۃ ففیہ نصف العشر .... واما الاجماع فلان الامۃ اجمعت علیٰ فرضیۃ العشر۔ واما المعقول فعلیٰ نحو ما ذکرنا فی النوع الاول لان اخراج العشر الیٰ من باب شکر النعمۃ واقدار العاجز وتقویتہ علی القیام بالفرائض ومن باب تطھیر النفس علی الذنوب وتزکیتھا وکل ذالک لازم عقلا وشرعًا۔"

عشر کی فرضیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت اور قیاس چاروں سے ثابت ہے۔ اس کی فرضیت پر کتاب اللہ کی یہ آیت دلیل ہے "کھیتی کٹنے دن اس کا حق ادا کرو۔" عامۂ مفسرین اس بات کے قائل ہیں کہ آیت میں مذکور حق سے مراد عشر یا نصف عشر ہے۔ اس کی فرضیت ہماری روایت کردہ حدیث پاک سے بھی ثابت ہے۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جسے آسمان سیراب کرے اس میں عشر اور جس زمین کی آبپاشی چرس یا ڈول سے ہوئی ہو اس میں نصف عشر واجب ہے۔" اجماع سے اس کا ثبوت بایں طور ہے کہ "امت مسلمہ نے عشر کی فرضیت پر اتفاق کر لیا ہے۔" اور قیاس سے اس کی فرضیت کا ثبوت انہیں وجوہات کی بنا پر ہے۔ جو ہم نے نوع اوّل میں ذکر کی ہیں کیونکہ عشر نکال کر فقیر کو دینا نعمت الٰہی کا شکر ہے اور عاجز کو فرائض کی ادائیگی پر قدرت وقوت بخشنے کے مرادف ہے، یونہی اس میں گناہوں سے نفس کی تطہیر اور اس کا تزکیہ بھی ہے۔ اور یہ ساری باتیں عقلاً وشرعاً ہر طرح ضروری ہیں۔"

خراج کا ثبوت شرعی

امام قاضی ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے خراج کا مأخذ کتاب اللہ اور تعاملِ صحابہ کو قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

" اما الفئ فھو الخراج عندنا خراج الارض لان اللہ تعالیٰ یقول فی کتابہ

ما افاء اللہ علیٰ رسولہ من اهل القریٰ فللّٰہ وللرسول و لذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل[1]"

فئ زمین کے خراج ہی کو کہا جاتا ہے ، کیوں کہ اللہ عزوجل نے ارشاد فرمایا : جو غنیمت دلائی اللہ نے اپنے رسولؐ کو شہر والوں سے وہ اللہ اور رسولؐ کی ہے اور رشتہ داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے ۔

پھر قاضی موصوف نے کافروں سے خراج لینے پر حضرت عمر فاروق اور دیگر صحابہ کا اجماع سکوتی نقل فرمایا ہے ؛ وہ رقم فرماتے ہیں :

" لما افتتح السواد شاور عمر رضی اللہ عنہٗ الناس فیہ فرأی عامتہم ان یقسمہٗ وکان رای عمر ان یترکہٗ ولا یقسمہٗ ، فتلا علیہم ، قال فکیف اقسمہ لکم وادع من یاتی بغیر قسم فاجمع علیٰ ترکہ وجمع خراجہ و اقرارہٗ فی ایدی اھلہٖ و وضع الخراج علی ارضیہم والجزیۃ علیٰ رؤوسہم[2]"

جب سواد عراق فتح ہوا ، حضرت عمر رضی اللہ عنہٗ نے اس سلسلے میں صحابہ سے مشورہ کیا رائے عامہ یہ ہوئی کہ اسے تقسیم کر دیا جائے ، حضرت عمر کی رائے یہ تھی کہ تقسیم نہ کیا جائے اسے اس کے حال ہی پر چھوڑ دیا جائے ، پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی : .... اور فرمایا میں اسے تم میں کیسے چھوڑ دوں ، جنہوں نے اسے حاصل کیا ، پھر تمام صحابہ نے اسے اسی حال پر چھوڑنے خراج لینے ، اس کے اہل کا قبضہ اس پر برقرار رکھنے ، ان کی زمینوں پر خراج مقرر کرنے اور ان کے رئیسوں پر جزیہ مقرر کرنے پر اتفاق کر لیا ۔"

اب ذیل میں عشری زمین اور خراجی زمین کے تعلق سے فقہاء کرام کی بیان کردہ صورتیں اور ضابطے بیان کیے جا رہے ہیں ، جن کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا ہے اور کن کو خراجی ؟ ہم اوپر ذکر کر آئے کہ بعض زمینوں کا عشری ہونا شریعت نے

---

[1] کتاب الخراج ص ۲۶ [2] کتاب الخراج ملخصاً ص ۳۰

متعین فرمادیا ہے جو کبھی بھی خراجی نہیں ہو سکتیں۔

علامہ برہان الدین مرغینانی اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ہدایہ میں فرماتے ہیں :

"قال ارض العرب کلها ارض عشر وهی ما بین العذیب الیٰ اقصیٰ حجر بالیمن بمهرة الیٰ حد الشام لان النبی صلی الله علیه وسلم (علیهم السلام) والخلفاء الراشدین لم یأخذ والخراج من اراضی العرب والبصرة عند ابی یوسف کلها عشریة باجماع الصحابة[1]۔"

"عرب کی ساری زمینیں عشری ہیں، جن کی حد عذیب سے یمن کے آخری کنارے تک اور مہرہ سے شام تک، کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین نے عرب کی اراضی پر خراج نہیں وصول فرمایا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک پورا بصرہ باجماع صحابہ عشری ہے۔"

زمین کے عشری ہونے کی صورتیں

شریعت کی معین کردہ عشری زمینوں کے علاوہ دیگر عشری اراضی کی شناخت کیسے کی جائے گی ؟ اس سلسلے میں کتب فقہ میں زمین کے عشری ہونے کے مختلف ضابطے اور متعدد صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ذیل میں ہم ان بکھری ہوئی صورتوں کو نقل کر رہے ہیں :

(۱) جہاں لوگ خود بخود مسلمان ہو گیے۔ جنگ کی نوبت ہی نہ آئی۔ (۲) مسلمانوں نے قہر و غلبہ اور زبردستی زمین فتح کر کے مجاہدین اسلام یا عام مسلمانوں پر تقسیم کر دی۔ (۳) مسلمانوں نے گھر کو باغیچہ بنایا، یا کھیت بنالیا اور اسے عشری پانی سے یا عشری اور خراجی دونوں پانی سے سیراب کرتا ہے۔ (۴) عشری زمین کے قریب پڑتی تھی اسے کاشت میں لایا۔ (۵) ایسی پڑتی کو کھیت بنایا جو عشری، خراجی دونوں سے قرب وبعد

---

[1] مجمع الانہر میں ہے۔ وماء السماء ای ماء الانهار الواقعة فی ارض عشرية وماء البئر المحفورة فيها والعين الواقعة فيها عشری ...... فما كان منها فی ارض خراجية، فخراجی" اسی میں ہے۔ والحاصل ان الماء الخراجية هو الماء الذی كان فی ايدی الكفرة ثم صار فی ايدی المسلمين سواء أقر أهله عليه اولا والعشری ما عدا ذالك " ۱/۱۱-۱۰

میں یکساں نسبت رکھتی ہے۔ (۶) کافر ذمی نے عشری زمین خریدی، مسلمان نے اسے شفعہ میں لے لیا۔ (۷) کافر ذمی نے عشری زمین خریدی اور بیع فاسد ہوگئی۔ (۸) کافر ذمی نے عشری زمین خریدی اور خیار رویت کی وجہ سے واپس ہوگئی۔ (۹) کافر ذمی نے عشری زمین خریدی اور خیار شرط کی وجہ سے واپس ہوگئی۔ (۱۰) کافر ذمی نے عشری زمین خریدی اور خیار عیب کی وجہ سے بحکم قاضی اسلام واپس ہوئی۔

مذکورہ صورتوں میں سے ہر ایک زمین کے عشری ہونے کے لیے بجائے خود مستقل سبب و علت ہیں ان میں سے کسی ایک صورت کا بھی تحقیق جس زمین میں ہوگا وہ شرعی نقطۂ نظر سے یقیناً عشری ہوگی۔

ذیل میں چند فقہی نقول و حوالے پیش کیے جا رہے ہیں جو عشری زمین کے مذکورہ ضابطوں کو محیط ہیں، بدائع الصنائع میں ہے:

"ومنها الارض التی اسلم علیہا اهلها طوعًا ومنها ارض التی فتحت عنوۃ وقہرا وقسمت بین الغانمین المسلمین، ومنها دار المسلم اذا اتخذها بستانًا لما قلنا وهذا اذا کان یسقی بماء العشر واما ما احیاه المسلم من الارض المیتة باذن الامام فقال ابو یوسف ان کانت من حیز ارض العشر فهی عشریة وان کانت من حیز ارض الخراج فهی خراجیة، وقال محمد ان احیاها بماء السماء او ببئر استنبطها او بماء الانهار العظام التی لا تملك مثل دجلة والفرات، فهی ارض عشر."[1] ملخصًا

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"لو کانت الارض لمسلم بالشفعة باعها من ذمی و قبضها فان اخذها منه مسلم بالشفعة او ردت علی البائع لفساد البیع فهی عشریة کما کانت وان جعل مسلم داره بستانا فی فتنة تدور مع ماۂ فان سقاه بماء العشر فهو عشری وسقاه بماء الخراج فهو خراجی وان المسلم سقاه مرة بماء العشر و مرة بماء الخراج فالمسلم

---

[1] ۵۶/۲ ۔

احق بالعشر۔ کذا فی معراج الدرایۃ[1]۔ ملخصًا۔

بحر الرائق میں ہے:

"وعشر ان اخذها منه (الذمی) مسلم بالشفعة او ردت علی البائع للفساد واشار بقوله للفساد الی کل موضع کان الرد فیه فسخًا کالرد بخیار الشرط والرویة مطلقًا والرد بخیار العیب ان کان بقضاء۔ وان جعل مسلم دارہ بستانًا سق نبته تدور مع ماءه۔ یعنی فان سقاه بماء العشر فهو عشری۔ وان سقاه مرة من ماء العشر ومرة من ماء الخراج فعلیه العشر[2]۔"

مبسوط للسرخسی میں ہے:

"کل بلدة اسلم اهلها طوعًا فهی ارض عشریة۔ وکل بلدة افتتحها الامام عنوة وقسمها بین الغانمین فهی ارض عشریة۔ وکذالك المسلم اذا جعل دارہ بستانًا او احیا ارضًا میتة فهی ارض عشریة[3]۔"....

وان اشتری ذمی من مسلم ارض عشر فان اخذ فامسلم بالشفعة او کان فی البیع خیار للبائع فاسدًا فرجعت الی المسلم فهی عشریة کما کانت[4]۔"

هدایه میں ہے:

"کل ارض اسلم اهلها او فتحت عنوة وقسمت بین الغانمین فهی ارض عشر۔ وفی الجامع الصغیر: کل ارض فتحت عنوة ولم یصل الیها ماء الانهار واستخراج منها عین فهی ارض عشر۔ ومن احیا ارضًا مواتًا فهی عند ابی یوسف معتبرة بحیزها۔ فان کانت من حیز ارض العشر فهی عشریة۔ وقال محمد ان احیاها ببئر حفرها او بعین استخرجها او ماء دجلة والفرات والانهار العظام التی لا یملکها

---

[1] ۹۶/۱ [2] ملخصًا ۲۳۹/۱ [3] ملخصًا ۳/۴ [4] ۲/۲ [5] قال الشامی "والاول (ای قول ابی یوسف) یفتی" ۲/۲

امد فهي عشرية ۔ وكذا ان احياها بماء السماء[1]"

درمختار میں ہے :

" وما اسلم اهله طوعًا او فتح عنوة وقسم بين جيشنا[2] وموات احيا

مسلم اعتبر قربه وكل منهما اى العشرية والخراجية ان سقى

بماء العشر اخذ منه العشر الا ان تسقى بماء العشر"۔

علامہ شامی نے پڑتی زمین کی کاشت کے بعد عشری یا خراجی ہونے کا حکم لگانے کے سلسلہ میں امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا اختلاف نقل کیا ہے۔ لیکن امام ابویوسف کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

" (قوله اعتبر قربه) اى قرب ما احياه ان كان إلى ارض الخراج اقرب

كانت خراجية وان كان إلى العشر اقرب فعشرية ۔ وان كانت بينهما

فعشرية مراعاة لجانب المسلم عند ابى يوسف واعتبر محمد الماء

فان احياها بماء الخراج فخراجية والا فعشرية وبالاول يفتى[3]"

امام احمد رضا نے ان تمام بکھری ہوئی صورتوں کو اپنے ایک فتویٰ میں جمع کردیا ہے۔ چنانچہ فتاویٰ رضویہ میں ہے ۔

"ما فتح وقسم بيننا وما اسلم اهله طوعًا قبل ان تظفر بهم وعشرية

اشتراها ذمى من مسلم فاخذها بشفعة او ردت على البائع لفساد البيع

او بخيار شرط او رؤية مطلقا اوعيب بالقضاء وما احياه مسلم بقرب

العشريات او تساوى القرب اليها وإلى الخراجيات على قول ابى يوسف المفتى

به او سقاه بماء عشرى وحده او مع خراجى على قول الطرفين وكالاحياء

جعله داره بستانا او مزرعة[4]"

---

[1] ملخصًا ۲/۵۹۱ [2] قال العلامة الشامى "ولو قال بيننا لشمل ماذا قسم بين المسلمين غير الغانمين فانه عشرى، لان الخراج لايوظف على المسلم إبتداءً ۔ ۳/ ۲۴۸ [3] ۲/۲۸۳

بعض اراضی کا خراجی ہونا متعین ہے

عشری زمین کی طرح بعض زمینوں کا خراجی ہونا بھی شریعت نے متعین کر دیا ہے۔ اس لیے وہ زمینیں ہمیشہ خراجی ہی رہیں گی، کتب فقہ میں خراجی زمین کی تفصیل ملتی ہے :

تنویر الابصار و در مختار میں ہے :

"وسواد العرق وحدهٔ من العُذیب قریة من قری الکوفة إلیٰ عقبة حلوان قریة بین بغداد وھمزان عرضًا و من الخلمث قریة شرق دجلة إلیٰ عبّادان حض صغیر بشط البحر طولاً خراجیّةٌ."[1]

ہدایہ میں ہے :

"وعمر رضی اللّٰہ عنهٗ حین فتح السواد وضع الخراج علیها بمحضر من الصحابة و وضع علیٰ مصر حین افتتحها عمرو بن العاص وکذا اجتمعت الصحابة علیٰ وضع الخراج علی الشام."[2]

خراج ہونے کی صورتیں

اُوپر ذکر کی گئی اراضی وہ تھیں، جن کے خراجی ہونے کی فقہاء نے تصریح فرمادی ہے، لیکن شرعی نقطۂ نظر سے ان کے علاوہ کون کون سی زمینیں خراجی کہلائیں گی؟ فقہاء احناف متعدد صورتیں اور ضابطے بیان فرماکر اس کا بھرپور تجزیہ کر دیا ہے، جنہیں ذیل میں نقل کر رہے ہیں :

۱ ـــــ جو زمین مسلمانوں نے قہراً فتح کرکے ان کے اہل کو ان پر برقرار رکھا۔

۲ ـــــ مسلمانوں نے قہراً فتح کرکے دوسری جگہوں کے کافروں کو دے دیں۔

۳ ـــــ مسلمانوں نے صلح کے طور پر زمین فتح کی (اس سے مکہ معظمہ مستثنیٰ ہے)

۴ ـــــ مسلمان کے پاس عشری زمین تھی، ذمی نے خریدلی۔

---

[1] ملخصًا ۳/۲۷۸ [2] ۲/۵۹۰ -

۵ — خراجی زمین مسلمانوں نے خریدی ۔
۶ — ذمی نے بادشاہِ اسلام کے حکم سے بنجر زمین آباد کی ۔
۷ — بنجر زمین ذمی کو دے دی گئی ۔
۸ — خراجی زمین کے پاس بنجر زمین تھی مسلمان نے اسے آباد کیا ۔
۹ — مسلمان نے بنجر زمین آباد کیا، اور اسے خراجی پانی سے سیراب کیا ۔
۱۰ — مسلمان نے اپنے گھر کو باغ بنالیا اور اسے خراجی پانی سے سیراب کرتا ہے ۔
۱۱ — کافر ذمی نے زمین خریدی اور خیارِ عیب کی عیب کی وجہ سے بغیر قضاو قاضی کے واپس ہوئی ۔

عشری اراضی کسی طرح زمین کے خراجی ہونے کی متذکرہ بالا صورتوں میں سے ہر ایک زمین کے خراجی ہونے کے لیے علت و سبب کی حیثیت رکھتا ہے ۔ ذیل میں فقہاء کرام کے چند اقوال وارشادات پیش کیے جا رہے ہیں، جن سے مندرجہ بالا صورتیں اخذ کی گئی ہیں ۔

ہدایہ میں ہے :

"کل ارض فتحت عنوة فاقرّ اهلها عليها فهى ارض خراج وكذا اذا صالحهم ومكة مخصوص من هذا ۔ وفى الجامع الصغير كل ارض فتحت عنوة فوصل اليها ماء الانهار فهى ارض خراج ۔ ومن احيا ارضا مواتًا فهى عند ابى يوسف معتبر بحيزها فان كانت من حيز ارض الخراج فهى خراجية وقال محمد ان احياها بماء الانهار التى احتفرها الاعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد فهى خراجية ۔ ويجوز ان يشترى المسلم ارض الخراج من الذمى ويؤخذ منه الخراج [1]"

عہ قال العلامة الشامى، فى تفسير ارض الموت وفى رسالة الخراج لابى يوسف وايما قوم من اهل الخراج او العرب بادوا فلم يبق منهم احد وبقيت ارض هم معطلة ولا يعرف انها فى يد احد ولا ان احدًا يدعى فيها دعوىٰ واخذها رجل فحرثها وغرس فيها وادى عنها الخراج او العشر فهى له ۔ وهذه الموات التى وصفت لك ۔" ردالمحتار ۳/ ۲۸۱

[1] ۲/ ۵۹۱ ۔

فتح القدیر میں ہے :

"نحن نقطع ان الارض اللتی اقر اھلہا علیہا لوکانت تسقی بعین اوبماء السماء لاتبقی علی العشریة بل تصیر خراجیة فی قول ابی حنیفة و ابی یوسف[۱]"

بحر الرائق میں ہے :

"واما الارض الخراجیة فما فتحت قہرًا و ترکت فی ایدی اربابہا وارض نصاری بنی تغلب والموت اللتی احیاھا ذمی مطلقًا اومسلم وسقاھا بماء الخراج[۲]"

اسی میں ہے :

"وخراج ان اشتری ذمی ارضًا عشریة من مسلم۔ ای یجب الخراج لان فی العشر معنی العبادة والکفر ینافیہا[۳]"

درمختار میں ہے :

"ومافتح عنوة ولم یقسم بین جیشنا إلا مکة سواء اقر اھلہ علیہ اونقل الیہ کفار اٰخر اوفتح صلحا خراجیہ ......وذمرات احیاہ ذمی باذن الامام اورضخ لہ خراجی ولو احیاہ مسلم اعتبر قربہ ......وکل منہما ای العشریة والخراجیة ان سقا بماء الخراج اخذ منہ الخراج ..... اواشتری مسلم من ذمی ارض خراج یجب الخراج[۴]"

عالمگیری میں ہے :

"لوکانت الارض لمسلم باعہا من ذمی غیر تغلبی وقبضہا فعلیہ الخراج عند ابی حنیفة۔ وان جعل مسلم دارہٗ بستانا فی نتہ تدوع ماءہ (فان سقاہ بماء العشر فہو عشری) وان سقاہ بماء الخراج

---

[۱] ف د ۳۹۰ [۲] ۳۳۰/۲ [۳] ۳۳۹/۲ [۴] ۸٤/۳ — ۲۷۸ —

فہو خراج بخلاف ما اذا جعل الذمی دارہ بستانا حیث یجب علیہ الخراج کیف ماکان ، ولو ان الذمی سقاہ مرۃ بماء العشر ومرۃ بماء الخراج فالذی احق بالخراج[۱] :

بدائع الصنائع میں ہے :

" اما الخراجیۃ فمنہا الاراضی اللتی فتحت عنوۃ فمنّ الامام علیہم وترکہا فی ید اربابہا فانہ یضع علیٰ جماعتہم الجزئیۃ إذا لم یسلموا وعلیٰ اراضیہم الخراج اسلموا اولم یسلموا وکذا إذا منّ علیہم و صالحہم من جماجمہم واراضیہم علیٰ وظیفۃ معلومۃ من الدراہم اوالدنانیر اونحو ذالک فہی خراجیۃ وکذا اذا اجلاہم ونقل الیہا قومًا اٰخرین من اہل الذمّۃ :

ومنہا ارض نصاریٰ بنی تغلب ومنہا الارض المیتۃ اللتی احیاہا المسلم وہی تسقی بماء الخراج ومنہا ارض الموات اللتی احیاہا الذمّی وارض الغنیمۃ اللتی رضخہا الامام لذمی کان یقاتل مع المسلمین ودار الذمی اللتی اتخذہا بستانا اوکرمًا[۲] :

فتاویٰ رضویہ میں ہے :

" وکثیرًا ... ماتکون خراجیۃ کـ ... ج ر منّ بہ علیٰ اہلہا اونقل الیہم کفارٌ اٰخر. ومافتح صلحًا ومشریۃ اشتریٰہا ذمیٌ من مسلم و خراجیۃ اشتریٰ ... مسلم ومٓا احیاہ ذمیٌ باذن الامام او رضخ لہٗ مطلقًا اومسلم ... الخراجیات أو سقاہ بماء خراجی حرفًا عن القولین ومثلہ ... فی المسلم والذمی جمیعًا[۳] :

---

۱ ۱/ ۹۵ ۲ ملخصًا - ۲۰ ...

۳ ... ۱۴۱ -

عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق

عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق تو ان صورتوں اور ضابطوں سے بخوبی ظاہر ہے جو زمین کے عشری اور خراجی ہونے کے تعلق سے مذکور ہوئیں، تاہم ذیل میں مزید فرق بیان کیے جا رہے ہیں۔

۱ــــــ خراجی اور عشری دونوں قسم کی زمینیں اپنے اپنے وصف کے لحاظ سے ایک دوسرے سے قطعی مختلف اور متباین ہیں، مثلاً خراج اس زمین میں واجب ہوتا ہے جو قہر و غلبہ کے طور پر فتح کی گئی ہو جب کہ عشر اس زمین پر واجب ہوتا ہے جہاں کے [illegible] نے اسلام قبول کر لیا ہو، علامہ برہان الدین اور ابن ہمام نے اجمال کے ساتھ اس اختلاف وصف کو بیان فرمایا ہے۔

ہدایہ میں ہے:

"لان الخراج یجب فی ارض فتحت عنوۃ و قہرًا والعشر فی ارض اسلم اهلها طوعًا، والوصفان لا یجتمعان۔"

فتح القدیر میں ہے:

"ولازم الاول الکرہ ولازم الثانی الطوع وهما متنافیان[۱]۔"

۲ــــــ عشری زمین کے لیے ابتداءً مسلمان کی ملک اور قبضہ ضروری ہے، اور زمین کے خراجی ہونے کے لیے ذمی کی ملک اور اس کا قبضہ ابتداءً ضروری ہے ورنہ خراجی زمین مسلمان کی ملک میں آنے کے بعد بھی خراجی رہ سکتی ہے، (جیسا کہ گذرا) جب کہ عشری زمین کافر کی ملک میں جانے کے بعد خراجی ہو جاتی ہے۔

بدائع الصنائع میں ہے:

"فاما شرط الاصلیۃ فنوعان، احدهما الاسلام وانہ شرط ابتداء هذا الحق فلا یبتدأ بهذا الحق إلا علی مسلم بلاخلاف، لانہ فیہ معنی العبادۃ والکافر لیس من اهل وجوبها إبتداءً فلا یبتدأ بہ علیہ[۲]۔"

---

۱ ۵/۲۷۸ ۲ ۲/۵۷۔

عشری اور خراجی زمین کی صورتوں نیز مذکورہ بالا وجوہ فرق سے عشر و خراج کے مابین بنیادی فرق کی وضاحت ہو جاتی ہے ، ان کے علاوہ بھی فرق نکالا جاسکتا ہے ۔

محور چہارم

الجواب (۱)ــ آزادی اور قانون تنسیخ زمینداری کے بعد اراضی کے تعلق سے جو لائحہ عمل مرتب ہوا، اس کی روشنی میں ہندوستان کی زمینیں اکثر عشری ہیں ، اور بعض خراجی اور بعض نہ عشری نہ خراجی ۔ لیکن جب تک کسی خاص زمین سے متعلق خراجی ہونا دلیل شرعی سے ثابت نہ ہو جائے ، یہاں کی زمینوں میں عشر ہی واجب ہوگا[۱]

الجواب (۲)ــــ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو ان پر عشر واجب ہے ،

ردالمحتار میں ہے :

" انہ یجب فیما لیس بعشری ولا خراجی کالمفاوز والجبال"[۲]

الجواب (۳)ــــ گو ‌نمنٹ کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں ۔ گورنمنٹ کی مالگذاری اور خراجِ شرعی میں نمایاں فرق ہے ۔ خراج کا مصرف لشکر اسلام اور عامۂ مسلمین کے مصالح ہیں اور یہاں نہ سلطنت اسلام ہے نہ لشکر اسلام اور نہ ہی گورنمنٹ مالگذاری وصول کرکے عامۂ مسلمین کے مصالح میں صرف کرتی ہے ۔ تو ۔ گورنمنٹ کو دی جانے والی مالگذاری کا خراج شرعی سے کوئی تعلق نہ رہا ۔

درمختار میں ہے :

" مصرف الجزیۃ والخراج للمصالح کسد ثغور وبناء قنطرۃ وجسر وکفایۃ العلماء والمتعلمین وبہ یدخل طلبۃ العلم والقضاۃ والعمال ککتبۃ قضاۃ وشھود ورقباء سواحل ورزق المقاتلۃ وذراریھم"[۳]

الجواب (۴)ــ اگر ہندوستان کی بعض زمینوں کا خراجی ہونا دلیل شرعی سے ثابت ہو جائے تو مسلمان مالک زمین خراج کی پہلی قسم خراج مقاسمہ ادا کرے گا یعنی پیداوار کا نصف یا ثلث یا ربع یا خمس

---

۱ اس سلسلہ میں مزید تفصیلات انشاء اللہ تعالیٰ جلد ہی فقہ اکیڈمی کو روانہ کرنے کی کوشش کروں گا ۔

۲ شامی ۳/۳۰۶ ـ ۳ ۳/۲۷۹ ـ

ادا کرے گا، خراج مسلمان پر عائد ہونے کی صورت میں یقیناً عبادت ہے، کیوں کہ مسلمانوں پر خراج کا وجوب بطور عقیدت نہیں ہوتا، نیز اس صورت میں خراج عامۂ مسلمین کے مصالح میں صرف ہوگا جیسے تعمیر مساجد، مدارس وغیرہ۔

الجواب (۵) ـــــ کھاد، دوا کی وجہ سے نہ تو عشر کی مقدار میں کمی کی جا سکتی ہے، اور نہ ہی اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جا سکتا ہے، بلکہ کل پیداوار کا عشر دیا جائے گا۔ اگر کھیت کی سیرابی بارش یا نہر یا نالے کے پانی سے ہوئی ہے اور اگر زمین کی آبپاسی چرسے یا ڈول سے یا فی زمانا مشین سے یا پانی خرید کر کی گئی ہو تو نصف عشر واجب ہے ـــــ شریعتِ طاہرہ نے عشر اور نصف عشر کا مدار صرف پانی پر رکھا ہے، کھاد یا دوا یا دیگر مصارف زراعت پر نہیں، فقہاء مطلق فرماتے ہیں۔ درمختار میں ہے:

"فتجب فی مسقی سماء ای مطر وسیح کنهر یجب نصفه فی مسقی غرب ای دلو کبیر ودالیة او دولاب (بلا رفع مؤن ای کلف - الزرع وبلا اخراج الزرع"[1]

حدیث میں فرمایا گیا:

"ما سقته السماء ففیه العشر وما سقی بغرب او دالیة ففیه نصف العشر"

ردالمحتار میں ہے:

"یجب العشر فی الاول، ونصفه فی الثانی بلا رفع اجرة العمال ونفقة البقر وکری الانهار واجرة الحافظ ونحو ذٰلک"[2]

اس لیے عشر یا نصف عشر پانی ہی سے متعلق ہوگا۔

الجواب (۶) ـــــ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے، ان کی پیداوار پر عشر مالک اور بٹائی دار دونوں پر ہے۔

---

[1] ۵۵/۲ [2] ۵۶/۲

درمختار میں ہے:

"وفی المزارعة ان کان بذر من رب الارض فعلیه ولو من العامل فعلیهما بالحصة".

ردالمحتار میں ہے:

"والحاصل ان العشر عند الامام علیٰ رب الارض مطلقا عندهما کذالك لوالبذر منه ولو من العامل فعلیهما وبه ظهر ان ما ذکرہ الشارح هو قولهما اقتصر علیه لما علمت من ان الفتویٰ علیٰ قولهما بصحة المزارعة فافهم لکن ماذکر من التفصیل یخالفه ما فی البحر والمجتبیٰ والمعراج والسراج والحقائق والظهیریة وغیرها من ان العشر علیٰ رب الارض عنده علیهما عندهما من غیر ذکر هذا التفصیل وهو الظاهر لما فی البدائع من ان المزارعة جائزة عندهما والعشر یجب فی الخارج بینهما فیجب العشر علیهما"[1]

مذکورہ بالا عبارت سے ظاہر ہے کہ علامہ کاسانی حنفی کے نزدیک صاحبین کا وہی قول راجح ہے جس میں مطلقاً عشر کا وجوب مالک اور بٹائی دار دونوں پر ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دونوں مسلمان ہوں. لیکن اگر مالک مسلمان اور بٹائی دار غیر مسلم ہو تو عشر صرف مالک پر واجب ہوگا۔ اور اگر مالک غیر مسلم اور بٹائی دار مسلمان ہو تو عشر صرف بٹائی دار پر واجب ہوگا، کیوں کہ عشر گو کہ پیداوار پر ہوتا ہے، لیکن اس کا اہل صرف مسلمان ہے اور اسے عاریت والے مسئلہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، پیداوار پر عشر واجب قرار دیا ہے.

محور پنجم

الجواب (۱)ـــــــ پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے، بشرطیکہ پیداوار کی مقدار کم از کم ایک صاع ہو، اس میں نصاب شرط نہیں ہے۔

---

[1] ۳/ ۶۱۔

درمختار میں ہے :

"یجب العشر...... بلا شرط نصاب"۔

ردالمحتار میں ہے :

"فیجب فیما دون النصاب بشرط ان یبلغ صاعاً"[1]

العواب (۲) ــــــ زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزوں کو فقہاء نے وجوب عشر سے مستثنیٰ کیا ہے، اور وہ ایسی چیزیں ہیں جن کی پیداوار سے منافع حاصل کرنا مقصود نہ ہو جیسے گھاس، تربز، نرکل، جھاؤ، کھجور کے پتے، کپاس، ترکاریوں کے بیج وغیرہ۔ لیکن اگر ان چیزوں سے زمین کے منافع حاصل کرنا مقصود ہو تو ان میں عشر واجب ہوگا۔

درمختار میں ہے :

"یجب العشر بلا شرط بقاء إلّا فیما لا یقصد بہ استغلال الارض نحو حطب وقصب فارسی وحشیش وسعف وصمغ وقطران وخطمی واشنان وشجر قطن وباذنجان وبذر بطیخ وقثاء وادویۃ وکحلبۃ وشونیز حتی لو اشغل بھا یجب العشر"۔

ردالمحتار میں ہے :

"قولہ إلّا فیما لا یقصد الخ"........ اشار الیٰ ان ما اقتصر علیہ المصنف کالکنز وغیرہ لیس المراد بہ ذالک وجب العشر کما صرح بہ بعدہٗ"[2]

پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں میں وجوب عشر اور عدم وجوب عشر کے سلسلے میں وہی تفصیل ہے، جو اوپر مذکور ہوئی۔ یعنی اگر ان چیزوں کی کاشت سے مقصود زمین سے منافع حاصل کرنا ہو تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

العواب (۳) ــــــ مچھلی کی اس کاشت پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا اس پر احکام عشر جاری نہ ہوں گے کیوں کہ عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے۔ عامۂ کتب میں ہے: "العشر المتعلق بالخارج"۔

اور ظاہر ہے محض زمین کی پیداوار نہیں، لہٰذا اس میں عشر بھی واجب نہیں۔

الجواب (۴) ــــــ ریشم کے کیڑوں کی پرورش و پرداخت کے لیے جو شہتوت کے درخت لگائے جاتے ہیں، اس پر عشر واجب نہیں، کیوں کہ عام طور پر اس سے زمین کے منافع حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا، لیکن اگر کوئی شخص ریشم کی کاشت سے زمین کے منافع حاصل کرتا ہو، مثلاً ان درختوں کو کاٹتا اور فروخت کرتا ہو، تو عشر واجب ہوگا۔ عالمگیری میں ہے:

"لاعشر فی الحطب ولا الحشیش والقصب والطرفاء والسعف لان الاراضی لا تستنمی بہذا الاشیاء بل تفسدھا حتی لو استنمی بقوائم الخلاف والحشیش والقصب وقصوان النحل او فیہا دلب او صنوبر ونحوھا وکان یقطعہ ویبیعہ یجب فیہ العشر کما فی محیط السرخسی[1]"

الجواب (۵) ــــــ درختوں میں عشر واجب نہیں، خواہ وہ باغات ہوں جن سے پھل حاصل کیے جاتے ہوں یا ایسے درخت جو جلانے کے کام میں لائے جاتے ہوں یا عمارت و فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہوں، بہر صورت عشر واجب نہیں، کیوں کہ یہ زمین کے تابع ہوتے ہیں۔

عالمگیری میں ہے:

"لاعشر فیما ھو تابع للارض کالنخل والاشجار[2]"

ان کے روپیوں پر زکوٰۃ کا حکم ہوگا۔

الجواب (۶) ــــــ سبزیوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ عالمگیری میں ہے:

"ویجب العشر عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ فی کل ما یخرجہ الارض من الحنطۃ والشعیر والدخن والارز والاصناف الحبوب والبقول والریاحین والاوراد والرطاب وقصب السکر والزریرۃ والبطیخ والقثاء والخیار والباذنجان والعصفر واشباہ ذالک مما لہ ثمرۃ باقیۃ اوغیر باقیۃ قل اوکثر، ھکذا فی فتاوی قاضیخان[3]"

---

[1] ۹۵/۱ [2] ۹۵/۱ [3] ۹۵/۱

درمختار میں ہے :

"یجب العشر بلا شرط نصاب و بلا شرط بقاء"

ردالمحتار میں ہے :

"فیجب فیما دون النصاب بشرط ان یبلغ صاعًا وقیل نصفه وفی الخضروات التی لا تبقی وهذا قول الامام وهو الصحیح کما فی التحفة[1]"

سبزیوں کی کاشت مکان کے گردوپیش افتادہ اراضی میں ہو یا اپنی چھتوں پر دونوں کا حکم ایک ہے۔

الجواب :۔ اراضی اوقاف میں بھی عشر واجب ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے :

وملك الارض لیس بشرط لوجوب العشر انما الشرط ملك الخارج فیجب فی الاراضی التی لا مالك لها وهی الاراضی الموقوفة لعموم قوله تعالیٰ "یاایها الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض" وقوله عزوجل "واٰتوا حقه یوم حصاده" وقول النبی صلی الله علیه وسلم "ما سقته السماء ففیه العشر" ولان العشر یجب فی الخارج لا فی الارض فکان ملك الارض وعدمه بمنزلة واحدة[2]"

"وکذلك الخارج من الاراضی الموقوفة علی الرباطات والمساجد یجب فیها العشر عندنا[3]"

"ویجب الخراج فی الارض الوقف إلی الارض الخارجیة کما یأتی تقییده فی قوله خراجیة والحاصل ان الارض تبقی وظیفتها بعد الوقف کما کانت قبله[4]"

"ویؤخذ الخراج من ارض المرأة والصبی والاراضی الموقوفة[5]"

(والله تعالیٰ اعلم)

هذا ما ظهر لی الآن لعل الله یحدث ذالك امرا

---

[1] ۲/۵۳ [2] ۲/۵۶ [3] مبسوط ۳/۵ [4] ردالمحتار ۳/۲۷۹ [5] فتح القدیر ۵/۲۸۸۔

محور اوّل

عشر و خراج کی حقیقت

از ______ حضرت مولانا مفتی نظام الدّین صاحب (مفتی دارالعلوم دیوبند)

الجواب وباللّٰہ التوفیق :-

محققینِ فقہاء نے یہ ضابطہ بیان کیا ہے "کل ارض اسلم اھلھا او فتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین فھی ارض عشر" اور ایسی زمین جو بغیر بعد غزوہ لیجاتی ہے عشر کہلاتی ہے اور جو چیز بغیر قتال و غزوہ لیجاتی ہے وہ فئی کہلاتی ہے۔ چوں کہ فتح مکہ کے بعد لوگ جوق در جوق بغیر غزوہ و قہر کے خودبخود اسلام میں داخل ہوتے گیے، اس لیے پورے عرب کے لوگ یعنی بقدر احادیث صحیحہ عذیب اور اقصائے حجر "بمھرۃ فی الحدیث" کے درمیان کے لوگ مسلمان کہلائے اور ان پر ادائے گی عشر متوجہ ہو گئی، اس لیے کہ عشر میں ایک شان عبادت کی بھی ہے اور اس کے مخاطب مسلمان ہی ہوتے ہیں اور اس خطہ کے لوگ اسی کے مصداق رہے۔

اور اس کے علاوہ جو ملک صلح سے حاصل ہوتے یا جنگ سے حاصل ہوتے مگر وہاں کے لوگوں کی زمینوں پر امام المسلمین نے قبضہ نہیں کیا بلکہ ان کی دشمنوں سے ہر قسم کی حفاظت کے عوض اور ان کی دوسری ذمہ داریوں کے عوض کچھ لے کر (جس کو خراج جزیہ سے تعبیر کیا گیا ہے) انہی کے قبضہ میں چھوڑ دی گئی وہ زمین خراجی کہلاتی ہے۔

یہ ضابطہ فقہیہ" ہدایہ مع الفتح والعنایہ وغیرہ کے تمام ہی کتب فقہ میں باب العشر والخراج میں مصرح

ۓ ھدایۃ۔

ہے اور اسی ضابطہ میں ہند و پاک دونوں ملکوں کی زمینوں کا حکم شرعی دائر ہے۔ اور یہی طریقہ عہد صحابہ و تابعین میں رائج و شائع تھا۔ اسی ضابطہ کے مطابق محمد ابن قاسم نے مالابار و کیرالا وغیرہ کے حواشئ سمندر پر جو جہاد کیا اور جہاد میں جن زمینوں پر قبضہ کر کے غانمین میں تقسیم کر دیا وہ عشری کہلائیں اور باقی خراجی کہلائیں۔ اور ہندوستان کے باقی زمینوں کی پیداوار کا حکم شرعی محور دوم (اراضئ ہند کے تاریخی جائزہ) میں آجائے گا۔

محور دوم ـــــ اراضئ ہند کا تاریخی جائزہ

ہم محور اول کے بیان میں ذکر کر آئے ہیں کہ محمد ابن قاسم نے مالابار و کیرالا کے حواشئ سمندر پر جو جہاد کیا اور اس میں جن زمینوں پر قبضہ کر کے غانمین میں تقسیم کر دیا وہ بلاشبہ عشری قرار پائیں اور باقی زمین خراجی کہلائیں۔

پھر محمد ابن قاسم کے بعد سے محمود غزنوی کے عہد تک کوئی قطعی حکم نہیں ملتا۔ پھر محمود غزنوی بلکہ شہاب الدین غوری کے حملوں کے دور میں یہ ملتا ہے کہ یہ لوگ فتح کرنے کے بعد اراضئ مفتوحہ پر قبضہ کر کے اپنی ملکیت قرار دے کر مجاہدین پر تقسیم نہیں کرتے تھے، بلکہ اسی مفتوح راجہ پر کچھ خراج مقرر کر کے اراضئ مفتوحہ بلکہ کل مفتوحہ علاقہ اسی راجہ کے حوالہ کر کے اپنے ملک چلے جاتے تھے، اور جب خراج مقررہ کی عدم ادائیگی دیکھتے تو پھر اگر حملہ آور ہوتے اور بعد فتح یوں ہی معاملہ کر کے واپس جاتے۔

پھر مسلم حکمراں جب سے فاتح ہونے کی حیثیت سے ہندوستان میں آکر باشندہ ہوا، اس وقت سے ہندوستان کی تاریخ میں اکثر ایسا ہی ملتا ہے۔ کہ جو علاقہ فتح کیا، فتح کر لینے کے بعد اس مفتوحہ علاقہ کو غانمین میں تقسیم کر کے اس پر عشر لاگو نہیں کیا، اور ان پر جبر و اکراہ کر کے مسلمان نہیں بنایا۔ بلکہ لا اکراہ فی الدین کے حکم کے مطابق اس مفتوح قوم کو اس کے دین پر چھوڑ کر ان سے خراج لینے کا معاملہ کر کے مفتوحہ علاقہ ان ہی کے حوالہ کر دیا، اور ہمیشہ ان کے ساتھ نرمی و مراعات و مدارات کا معاملہ کرتے رہے، یہی طریقہ تقریباً ہر حکمراں اور فاتح کا حضرت عالمگیرؒ تک ملتا ہے، خواہ وہ حکمراں غلام خاندان کا رہا ہو یا خلجی، لودھی، سوری وغیرہ خاندان کا رہا ہو، یا مغل خاندان کا رہا ہو، کوئی واضح اور یقینی مثال کسی خطہ میں سوائے مالابار و کیرالا کے ایسی نہیں ملتی جس سے اس خطہ کو عشر شرعی کا خطہ قرار دیا جائے۔ سوائے شیر شاہ سوری کے۔

دورِ حکومت کے کیوں کہ اس کے دورِ حکومت میں صوبہ بہار کے بعض علاقہ میں کچھ عشری زمینوں کا وجود ملتا ہے، اور یہ انگریزی دورِ حکومت میں بھی باقی رہا۔

لیکن ان حکمرانوں کا آیت کریمہ "لا اکراہ فی الدین" کے مطابق مروت و مراعات اور مفتوح قوم کی دلجوئی و نصرت وغیرہ کے ساتھ ساتھ حدودِ شرع میں رہتے ہوئے وہ طریقہ جو اسلاف نے آیت کریمہ "وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ لیبین لہم الآیۃ" کے پیشِ نظر اپنایا تھا، اختیار نہیں کیا، ورنہ جو حال کاشغر سے لے کر افغانستان کا ہوا وہی حال پورے ایشیا، کا بھی ہو سکتا تھا، وما کان ذالک علی اللہ بعزیز۔ اس لیے کہ آیتِ مذکورہ اپنے عموم و اطلاق کے ساتھ اب بھی موجود ہے۔ اور قیامت تک موجود رہے گی، اور پکار پکار کر دعوت دے رہی ہے کہ اس پر عمل بشرائطہا و قیودہا کے ساتھ تمام مساعی پر مقدم ہے، "فہل من رجل رشید یرکب علی ہذا الامر الجلیل والمحبوب عند اللہ العزیز۔"

بہرحال انگریزوں کے جانے کے بعد جب زمینداره ختم ہوگیا اور زمینداریاں ٹوٹ گئیں اور تمام ہی اراضیاتِ کاشت پر حکومت کا استیلاء ہوگیا تو تمام عشری زمینوں کی عشریت بھی ٹوٹ گئی اور ختم ہوگئی کیوں کہ عشری زمین کے باقی رہنے کے لیے شرط ہے کہ وہ زمین کسی غیر مسلم کے ملکیت میں نہ جائے کما صرح بہ فی المبسوط للسرخسی ایضاً۔

چنانچہ جب استیلاءِ حکومت محقق ہوگیا تو تمام اراضیاتِ کاشت حکومت کی ملک میں چلی گئیں۔ لہٰذا جو زمین عشری رہی ہوں ان کی عشریت بھی ختم ہوگئی بلکہ تمام اراضیاتِ کاشت ملکِ حکومت میں جانے کے بعد ان کی حیثیت اراضیاتِ محوزہ سلطانیہ کی ہوگئی، اور اراضیاتِ محوزہ سلطانیہ کے قبیل سے ہو جانے کی وجہ سے عشر و خراج سب ختم ہوگیا، محض اجارہ باقی رہ گیا جیسا کہ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے:

"فلما دل الدلیل علی عدم لزوم المؤنتین العشر والخراج فی اراضی المملوکۃ والاحوز کان المأخوذ منہا اجرۃ لا غیر۔"

اور اس کے آگے جو کلام "الدر المنتقی" سے نقل کیا ہے وہ عشری زمین ثابت ہونے کی صورت کا ہے اور یہاں غیر مسلم کی ملکیت میں چلے جانے کی وجہ سے عشریت ساقط ہو چکنے کے بعد کا ہے۔۔۔ نافترقا، فتدبر۔

بعض حضرات حکومت کے اس استیلاء کو استیلاء مالکانہ نہیں فرماتے بلکہ استیلائے

منتظمانہ فرماتے ہیں پس ان کے فرمانے کے مطابق ایسی زمین جو خاندانی طور پر کسی کے پاس ہمیشہ سے عشری چلی آرہی ہو اور استیلاء میں بھی ان ہی کے پاس اور ملک میں باقی رہ گئی ہوں، ان کا عشر نکالنا ان پر ضروری ہوگا

البتہ یہ بات باقی رہ گئی کہ اخراجات کاشت وضع کرنے کے بعد جو پیداوار بچے صرف ان کا دسواں یا بیسواں حصہ عشر میں نکالا جائے تو متن درمختار کے قول " بلا دفع المؤن الذی " سے بظاہر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ بعد وضع اخراجات کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ عشر میں نکالا جائے۔

لیکن متأخرین فقہاء میں محققین اس طرف گئے ہیں اخراجات وضع کرنے کے بعد جو نفع بچے اس کا عشر یا نصف عشر نکالا جائے جیسا کہ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے :

"قال الصیرفی ویظهرانها اذا کانت جزء من الطعام ان تجعل کالهالك ویجب للعشر فی الباقی لانه لا یقدر ان یتولیٰ ذالك بنفسه فهو مضطر الیٰ اخراجه"[1]

اور ظاہر اطلاق اگرچہ کچھ اور ہو مگر صیرفی کا قول اشبہ بالفقہ اور اوفق بحال الزمان اور واقعہ کے مطابق بھی ہے، اس لیے کہ کاشت کرنے میں بہت سی پیداوار ایسی ہوتی ہیں کہ ان کے تیار ہونے اور پکنے کا وقت آنے سے قبل ہی کاٹ کاٹ کر جانوروں کو کھلانا شروع کر دیتے ہیں جیسے باجرا، برسین اور دوسری چری وغیرہ اور بعض پیداوار ایسی ہوتی ہے کہ تیار ہونے اور پکنے کا وقت آنے سے قبل کاشتکار اس کا تھوڑا تھوڑا حصہ خود کھانا شروع کر دیتا ہے، جیسے مٹر، چنا، اڑد، مسور، مونگ، پھلی وغیرہ کے دانوں کو خود استعمال کرتے ہیں، اور اس کا ڈانٹھل جانوروں کو کھلا دیتے ہیں، اور اس استعمال کا جواز خود اس آیت کریمہ سے بھی ملتا ہے :

"کلوا من ثمره اذا اثمر واٰتوا حقه یوم حصاده ولا تسرفوا"

معلوم ہوا کہ بعض پیداوار مثلاً پھل کے بارے میں نص ہے کہ "جب اگر کھانے کے قابل ہو جائے تو اس کا کچا پکا پھل قبل از ادائے گی عشر کے بھی کھا سکتے ہیں، اور نص کا اشارہ اس طرف ہو گیا کہ جو پھل کھا لیا اس کا شمار عشر یا نصف عشر لگانے میں نہ ہوگا، پس اس آیت کریمہ کا اشارہ اس طرف بھی ہو گیا کہ عشر لگانے

---

[1] شامی نعمانی ۲/۵۱

میں خرچ شدہ اشیاء کا شمار نہ ہوگا۔ وھو المراد۔

اور بعد استعمال یہ سب چیزیں ہالک اور نیست ونابود ہوچکی ہوتی ہیں تو ان کا دسواں یا بیسواں حصّہ نکالنا متعذر اور دشوار بلکہ ناممکن سا ہوجاتا ہے اور اس کا مکلف بنانا آیت کریمہ "لا یکلف اللہ نفسا الایۃ" کے خلاف ہوجاتا ہے اسلیے اس کا دسواں یا بیسواں حصّہ نکالنا مزاج شرع وشارع علیہ السلام کے بھی خلاف ہوجائے گا۔ اور اس کا عدم لزوم ظاہر ہے۔

دلیل ۲

یہ بات کہ اخراجات وضع کرکے اس کا عشر دیا جائے اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عشر کے مسائل خود اشارہ کرتے ہیں کہ اخراجات وضع کرنے کے بعد عشر یا نصف عشر نکالا جائے، مثلاً مسئلہ یہ کہ جس پیداوار کی آب پاشی بغیر کسی خرچ، محنت وغیرہ کے محض آسمانی پانی سے ہو جائے تو اس پیداوار کا عشر (دسواں حصّہ) نکالا جائے اور جس پیداوار کی آب پاشی کرنے میں خرچ ومحنت کرنی پڑے جیسے دولاب وچرخ واونٹ وغیرہ کے ذریعہ پانی لاکر ڈال کر کھیتی سیراب کرتے ہیں۔ یا اسی طرح سے پیسہ ومحنت خرچ کرکے آبپاشی وغیرہ کی جائے تو اس کا عشر اس کی پیداوار کا محض بیسواں حصّہ نکالا جائے۔ اس مسئلہ کا صاف اشارہ اس طرف ہے کہ اخراجات کا وضع کرنا عشر کی ادائے گی میں دخیل ہے۔ لہٰذا اخراجات وضع کرنے کے بعد ادائے گی عشر کی جانی چاہیے۔

دلیل ۳

اخراجات وضع کرنے کے بعد ادائے گی عشر کے وجوب کی دلیل یہ بھی ہے کہ مسئلہ عشر نظیر ہے، اموال نامیہ للتجارۃ کی زکوٰۃ کی کہ میں تمام اخراجات روزمرہ اور ضروریات واجبہ کا خرچ وضع کرنے کے بعد جب نصاب کی مقدار سال بھر فاضل کی رہے تو صرف اس فاضل مقدار کا چالیسواں حصّہ زکوٰۃ میں نکالنا واجب ہوتا ہے، نہ کہ کل حاصل شدہ مال تجارت کا چالیسواں حصّہ، اور نظیر کا حجت بننا تسلیم ہوتا ہے اس لیے عشر کی ادائے گی میں اخراجات ضروریہ وضع کرنے کے بعد عشر کی ادائے گی واجب ہوگی نہ کہ کل پیداوار کا عشر۔

دلیل ۴

عشر اور نصف عشر کے معنیٰ ہیں دسواں حصہ یا بیسواں حصہ، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کس چیز کا دسواں حصہ یا بیسواں حصہ، اگر کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ مراد لیا جائے تو اس کا معلوم ہونا متعذر اور خارج از قدرت ہونا دلیل ۱ میں واضح ہو چکا ہے نیز آیت کریمہ "لا یکلف اللہ نفسا" کے حکم سے خلاف مزاج شرع و شارع علیہ السلام کے بھی خلاف ہوگا، اسلئے کل پیداوار کا عشر یا نصف عشر مراد لینا ٹھیک نہ ہوگا بلکہ صرف بچت اور نفع کا دسواں یا بیسواں حصہ مراد لینا متعین ہوگا۔

پس یہی عشر یا نصف عشر کی حقیقت شرعیہ نکلی، اور اسی مفہوم کی جانب آیت کریمہ "کلوا من ثمرہ اذا اثمر واتوا حقہ یوم حصادہ" میں حق کی اضافت اپنی ذات وحدہٗ لا شریک لہٗ کی جانب کرنے کے بجائے کھیتی کی جانب اضافت کرکے اشارہ فرمادیا کہ بغیر اور اسراف کرنے کے کھیتی کے تیار اور پکنے تک کھاکر جو کچھ بچے اس میں سے کھیتی کا حق ادا کرو۔

اور حق کے معنیٰ ہیں شیٔ واجب الاداء یعنی ایسی چیز جس کا ادا کرنا لازم اور ضروری ہو، اور ایسی چیز کہ جب تک مراد واضح نہ ہوجائے اس کی ادائیگی سے سبکدوشی حاصل نہیں ہوسکتی، پس کھیتی کا حق بھی جب تک متعین و واضح نہ ہوجائے اس وقت تک اس کی ادائیگی صحیح نہیں ہوسکتی، اور کھیتی کا یہ حق اس وقت واضح و متعین ہوگا جب کھیتی کے کل آمد و خرچ کا حساب کرکے اس کے بچت و نفع کو متعین کرلیا جائے لہذا جب نفع و بچت متعین ہوجائے گی۔ تو اس کا دسواں یا بیسواں حصہ بھی متعین ہوجائے گا اور اسی دسویں یا بیسویں حصہ کو کھیتی کا حق قرار دے کر واجب الاداء قرار دیا جائے گا، اور اسی واجب الاداء کو شریعت مطہرہ نے عشر و نصف عشر سے تعبیر فرمایا ہے لہذا اس عشر و نصف عشر کی حقیقت شرعیہ یہی نکلی کہ کل پیداوار کے آمد و خرچ کا حساب کرکے جو بچت ہو اس کا دسواں یا بیسواں حصہ اور اس کی ادائیگی کا مطالبہ "واتوا حقہٗ" میں ہے۔

لہذا کل آمد و خرچ کا حساب کرکے پھر دیکھو اگر آب پاشی وغیرہ خود کرنا پڑتی ہے تو اس کا صرف بیسواں حصہ ورنہ دسواں حصہ عشر میں دو، اور یہ فرق امر تعبدی ہے اس میں قیاس کو دخل نہیں اس لیے اس کا لحاظ رکھنا واجب رہے گا۔

حاصل کلام: یہ ہے کہ علامہ صیرفی کی تحقیق خاص کر زمانۂ موجودہ کے حالات کے مطابق

ہرطرح اشبہ بالفقہ اور راجح الاقوال اور قابل لحاظ نکلی. پس علامہ سیرفی کی تحقیق کے مطابق فتویٰ دینا غلط اور ناقابل قبول نہ نکلے گا، اور انہی وجوہ سے متاخرین علماء کے فقہائے محققین اس پر فتویٰ دیتے ہیں کہ اخراجات وضع کرنے کے بعد جو بچے رہ جائے اس کا دسواں یا بیسواں حصہ حسب تفصیل مذکور (یہ امر تعبدی ہے) ادا کرے۔ احقر بھی اس کو راجح اور افقہ سمجھتا ہے۔ فقط۔

رہ گیا یہ سوال کہ ان فقہائے متقدمین نے کل پیداوار کا عشر یا نصف عشر نکالنے کا فتویٰ کیوں دیا کیا وجہ تھی، ؟

تو جواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں کھیتی آسان تھی، زمین میں قوت انبات بہت تھی اس پر تاریخ شاہد ہے، اور ۵۰، ۶۰ سال کا اپنا تجربہ بھی کاشت کے سلسلہ میں ہے، نقصان کبھی کبھار آفت سماویہ کی وجہ سے ہو جاتا تھا ورنہ اکثر نفع ہی ہوتا تھا، اور اب وہ حال نہیں رہا۔ حالات بدل گئے، شاید مشکل سے اور مختلف کاوشوں کے بعد پہلے کی طرح اب پیداوار ہوتی ہو، اس لیے وہ حکم بھی بدل گیا۔

كما يدل عليه هذه الضابطة الشرعية ولا ينكر تغير الاحكام بتغير الزمان[1]

اور اس تغیر احکام کے شواہد و امثال بھی بہت ہیں؛ مثلاً :

۱۔ یہ کہ متقدمین کے نزدیک آثار صحیحہ شہیرہ کے پیش نظر عورتیں جماعت مساجد و عیدگاہ و نماز استسقاء کی جماعت میں مردوں کے ساتھ شامل ہوتی تھیں مگر متاخرین نے تبدل حال کی وجہ سے وہ حکم باقی نہیں رکھا، اور یکسر ممانعت فرما دی۔

۲۔ استیجار علی الطاعات مطلقاً ناجائز اور ممنوع تھا مگر تغیر زمان کی وجہ سے امامت نماز جو خالص عبادت ہے اور قربت محضہ ہے، مگر متاخرین نے امامت صلوٰۃ و اذان کی اجرت کو جائز قرار دیا۔

۳۔ مرتج حدیث پاک میں ہے:

"اقرأ القران ولا تأكلوا به، اوكما قال" اس کے باوجود تعلیم قرآن میں اجرت لینا جائز قرار دی گئی۔

۴۔ اور مثلاً آثار و اخبار کثیرہ کے مطابق خانۂ خدا (مساجد) کے دروازوں کا ہر وقت کھلا رہنا مطلوب

---

[1] قواعد الفقه ص۱۱۳ ناقلا عن المجلة۔

شرعی تھا، مگر جب حالات بدل گیے چوری کے واقعات رونما ہوئے تو متأخرین فقہاء نے نماز کے اوقات کے علاوہ مساجد کے دروازہ بند کرنے کا حکم دیدیا۔

ھ ـــــ شرعی حکومت کے زمانہ میں فتویٰ تھا کہ اگر کوئی عاقلہ بالغہ غیر کفو سے بغیر اجازت ولی نکاح کرے تو نکاح منعقد ہی نہ ہوگا، اور اس کا کھلا مفہوم ہے کہ جب نکاح منعقد و صحیح ہی نہ ہوگا تو حرام کاری کا دروازہ کھلے گا مگر حکومت شرعیہ میں فتویٰ قانون بن جاتا تھا اور حکومت خود ایسے نکاح کو قانوناً ختم کردیتی ہے اس لیے یہ فتویٰ صحیح تھا مگر جب شرعی حکومت ختم ہوگئی اور کوئی اس غلط نکاح کو ختم کرنے والا نہیں رہا تو ظاہر ہے کہ ہمیشہ حرام کاری کا دروازہ کھلا رہے گا۔ اور حرام کاری فروغ پاتی رہے گی، اس لیے اب یہ فتویٰ زمانہ کے بدل جانے سے ختم ہوگیا اور ظاہر روایت کے مطابق فتویٰ ہوکر یہ نکاح صحیح و منعقد قرار دیا جانے لگا، اب اگر کسی ولی کو عار ہو تو خود اعتراض کرکے توڑوانے کی فکر کرے، اسی طرح کی اور بہت سی مثالیں ہیں، جو اس ضابطہ شرعیہ" ولا ینکر تغیر الحکم بتغیر الزمان " کی مثالیں ہیں، اور اسی ضابطہ کے مطابق یہ کہا جاسکتا ہے کہ علمائے متقدمین اگر ان تغیرات کو جو کاشت کاری میں پیدا ہوگیے ہیں، دیکھتے تو خود متقدمین بھی یہی فتویٰ دیتے جو متأخرین دیرہے ہیں، مثالیں تو تغیر زمان سے تغیر احکام کی بہت ہیں۔ مگر بخوف طوالت یہاں نقل نہیں کیجاتیں۔

بعض حضرات یہ اشکال کرتے ہیں کہ اگر کل پیداوار عشر یا نصف عشر کے حکم کو دائر نہ کیا جائے تو عشر و نصف کا فرق ہی ختم ہوجائے گا، اور صرف عشر ہی باقی رہے گا، حالاں کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ جس طرح کل پیداوار میں "ما سقتہ السماء" کی وجہ سے عشر واجب قرار پایا ہے۔

اور رہٹ و دالیہ وغیرہ کے ذریعہ خرچہ کرکے سیراب کرنے پر نصف عشر قرار پایا ہے، تو اسیطرح کل پیداوار کا آمد و خرچ معلوم کرکے اگر سیرابی قدرتی آسمانی پانی سے ہو تو عشر واجب کیا جائے اور جب رہٹ و دالیہ وغیرہ سے سیرابی ہو تو نصف عشر واجب ہو، لہذا ارشاد رسالت کا مدلول ہر حال میں محفوظ رہے گا، اور مزاج شرع میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ البتہ کل پیداوار کی مقدار معلوم کرنا فی زمانہ متعذر ہے جیسا کہ آگے پہلے واضح کرآیا ہے، یہ قیاس قیاس مع الفارق ہوکر "لایعبأ بہ" کے درجہ میں ہوجائے گا۔

بعض حضرات عشر کو خراج و مقاسمہ پر قیاس کرتے ہیں، یہ قیاس غیر صحیح اور قیاس مع الفارق ہے، اس لیے کہ عشر عبادات کے قبیل سے ہے، اور خراج و مقاسمہ معاملات کے قبیل کی چیز ہے او

عبادات کو معاملات پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ ہاں اگر حکم عشر کو عبادت مالیہ ہونے کی وجہ سے کچھ مشابہت ہوسکتی ہے تو حکم زکوٰۃ سے ہوسکتی ہے۔ اور حکم زکوٰۃ حکم عشر کی نظیر بن سکتا ہے اور ایک نظیر دوسری کے لئے حجت بن سکتی ہے اور زکوٰۃ میں ظاہر ہے کہ کل اخراجات وضع کرنے کے بعد جب سال بھر مقدار نصاب فاضل مال کی طرح باقی رہ جائے، صرف اس کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں نکالا جائے گا، اس سے ضرور مسئلہ عشر میں تائید حاصل کی جاسکتی ہے، جیسا کہ میں اسے مفصل طور پر کہہ آیا ہوں اور خوف طوالت اسی مقدار پر کلام ختم کیا جاسکتا ہے، اور امید ہے کہ اب جوابات باعث تسلی ہوجائیں گے۔ فقط۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب وباللہ التوفیق :

اس مراسلہ (سیمینار ۶) میں تین عنوان مذکور ہیں (۱) ہندوستان کے زمینوں کی شرعی حیثیت (۲) اسلامی مالیاتی ادارہ کا خاکہ (۳) کمپنی میں حصص کی شرعی حیثیت۔

سوال ۱: — ہندوستان کے زمینوں کی شرعی حیثیت — یہ زمینیں کئی طرح کی ہوتی ہیں؟

(الف) — پہاڑی علاقہ کی زمینیں اور ان کی پیداوار کا شرعی حکم۔

(ب) — خودرو جنگلات، ان کی زمینوں کا اور ان کی پیداواروں کا شرعی حکم۔

(ج) — میدانی علاقوں میں آبی زمینوں اور ان کی آمدنی و پیداوار کا شرعی حکم۔

(د) — میدانی علاقوں میں خشکی کے علاقوں میں، مکانوں (آبادی) کی زمینوں کا اور ان کی آمدنی و پیداوار کا شرعی حکم۔

(ہ) — باغات کی زمینوں کا اور اُن کی آمدنی و پیداوار کا شرعی حکم۔

(و) — موات زمین کا اور اس کی پیداوار کا شرعی حکم۔

(ز) — کاشت کی زمین کا اور اس کی پیداوار کا شرعی حکم۔

ان ساتوں قسموں کا اور ان میں ہر ایک کی پیداوار و آمدنی کا شرعی حکم الگ الگ بیان کرنا اور ان کی شرعی حیثیت بتلانا بہت تفصیل طلب ہے، سب کا تفصیلی حکم لکھنے کے لیے کئی ضخیم جلدیں درکار ہوں گی۔

اس لیے اس وقت ان ساتوں عنوانوں میں سے اب اس عنوان (نمبر ز) کی شرعی حیثیت مختصراً عرض ہے۔ اس عنوان کی کچھ تفصیل پانچویں سیمینار (ہندو پاک کی اراضیات کا تاریخی جائزہ) میں گذر چکی ہے، اس تفصیل کو بھی پیش

نظر رکھا جائے کیوں کہ وہ ترجمانی خالص شرعی ترجمانی ہے۔

اراضیات کاشت زمانۂ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم و زمانۂ صحابہ و تابعین یعنی قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر میں مندرجہ ذیل قسموں کی ہوتی تھیں،

۱۔۔۔ اراضیاتِ عشر

اراضیاتِ عُشر وہ اراضی ہوتی تھیں کہ جس خطہ یا ملک کے لوگ خود بخود مسلمان ہو جاتیں تو ان کی زمین عشری قرار دی جاتی۔ اور وہ لوگ ان زمینوں کے مالک و متصرف قرار دئے جاتیں۔ اسی طرح جس خطہ یا ملک کو امام المسلمین نے لڑ کر فتح کر کے اس کو مسلم مجاہدین پر تقسیم کر دیتے تو وہ زمینیں بھی مجاہدین کی ملک قرار پا جاتی تھیں۔ عشری ہو جاتی تھیں۔ اور پھر مجاہدین اس پر کاشت کریں تو بھی وہ زمین عشری ہی رہتی تھی۔ اور کاشت کرنے والوں کو پورے مالکانہ حقوق اس پر حاصل ہو جاتے تھے کہ وہ خرید و فروخت ہبہ وغیرہ سب تصرف کر سکتے تھے۔ اور وہ زمین قیامت تک عشری قرار پاتی تھیں، صرف ایک شرط یہ تھی کہ وہ زمین کبھی غیر مسلم کی ملک میں نہ جائے، جب کبھی وہ غیر مسلم کی ملک میں چلی جائے تو وہ عشری باقی نہیں رہتی، کیوں کہ عشر از قبیل عبادت شئی کا نام ہے، اور اس کا محل محض مسلمان ہوتا ہے اور حکم شرعی کے مطابق عشر اور نصفِ عشر ادا کرنا واجب ہوتا ہے: کما اشار الیہ قولہ تعالیٰ

" واٰتوا حقہ یوم حصادہ "

۲۔۔۔ اراضیاتِ خراجی

وہ اراضیات ہوتی تھیں جس کے باشندے خود مسلمان نہیں ہوتے اور نہ توڑ کر قبضہ کرنے کے بعد امام المسلمین نے ان فتح کردہ زمین کو مجاہدین میں تقسیم کیا بلکہ انہی لوگوں کے قبضہ و ملک میں چھوڑ دیا اور اس قبضہ رکھنے اور کاشت کرنے کے عوض کے طور پر کوئی رقم مقرر کر دیا، اس رقم کو خراج کہتے ہیں، اور اس زمین کو خراجی زمین کہتے ہیں۔

اس خراج والی زمین کو بھی قبضہ میں رکھنے والے خود مالک شمار ہوتے تھے، جس کو چاہیں فروخت کریں، چاہے مسلمان کے ہاتھ فروخت کریں یا غیر مسلم کے ہاتھ وہ زمین خراجی ہی شمار ہوتی تھی۔

۳۔۔۔۔ اراضی موات

اراضیٔ موات سے مراد اوسر، بنجر، مغازہ و میدان کی پڑتی زمین مراد ہے، جو اب تک آباد نہ ہوئی تھی اس کا کوئی حصہ جو کوئی آباد کر لیتا تو وہ اس کا مالک ہو جاتا تھا پھر اس کا آباد کرنے والا اگر مسلمان ہوتا تو وہ زمین عشری ہو جاتی تھی، اور اگر اس کا آباد کرنے والا غیر مسلم ہوتا تو وہ زمین خراجی قرار پا جاتی تھی اور ان پر عشر و خراج کے سارے احکام اسی تفصیل و شرائط سے جاری ہو جاتے تھے جو عشری و خراجی زمینوں کے بیان میں گذر چکی ہے، حتیٰ کہ ان کے فوت ہونے پر کتاب و سنت کے مطابق وراثت شرعی جاری ہوتی تھی، البتہ یہ عشری زمین اگر کسی غیر مسلم کی ملک میں چلی جاتی تھی تو وہ دیگر عشری کی طرح عشری باقی نہ رہتی تھی بلکہ خراجی بن جاتی تھی۔ والتفصیل مامر بیانہ۔

اور ان ارضیات موات کے کسی حصہ کو حکومت خواہ آباد کر لیتی تھی تو وہ ارضیات بیت المال کی شمار ہو جاتی تھیں ارضیات بیت المال کے احکام عنقریب آ جائیں گے۔

۴۔۔۔۔ ارضیاتِ معافی

معافی کی زمینوں سے مراد وہ زمینیں تھیں جن کو امام المسلمین خود کسی شخص کو خواہ مسلم کو یا غیر مسلم کو بالکل مفت دیدیا ہو اور اس پر عشر یا خراج کچھ عائد نہ کیا ہو تو اس کا مالک وہ شخص ہو جاتا تھا اور ہمیشہ مالک شمار ہوتا تھا، اور مرنے کے بعد حسب ضابطہ اس میں وراثت جاری ہوتی تھی۔ البتہ اس کو فروخت نہیں کر سکتا اگر فروخت کر دیا تو اس کا معافی ہونا ختم ہو جاتا تھا۔

یہ چاروں قسمیں عموماً قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر میں ملتی تھیں اور انگریزی حکومت کے دورِ اقتدار میں بھی یہ چاروں قسمیں علیٰ حالہا موجود تھیں اور ان کی زمینوں کو حکومت نے اپنی ملکیت قرار نہیں دیا تھا، بلکہ کاشتکاروں کی ملک و قبضہ میں باقی رکھا تھا، البتہ عشر و خراج کے بجائے مالگذاری کی رقم ان پر لاگو کر دیا تھا جس سے خراجیت جو دنیاوی معاملہ تھا ختم ہو گیا تھا، باقی عشریوں کہ دینی عبادت کی چیز تھا، وہ مسلم کاشتکاروں پر باقی رہ گیا تھا، اور عشری زمین کا عشر یا نصف عشر حسب ضابطہ شرع ادا کیا کرتے تھے، اور اراضیاتِ معافی کو علیٰ حالہ باقی رکھتے ہوئے اس پر کوئی مال گذاری کی رقم کی ادائے گی لاگو نہیں کی تھی، بلکہ بالکل مفت رکھا

چنانچہ احقر کے خاندان میں شاہی خاندان سے ایک خطہ اراضی معافی چلی آرہی تھی، احکام میراث کے اعتبار سے تقسیم ہوتے ہوئے بہت تھوڑی تھوڑی رہ گئی تھی، مگر وہ بھی بالکل مفت تھی کوئی مال گذاری وغیرہ اس پر لاگو نہیں تھی۔ البتہ انگریزوں نے شرعی بیت المال ختم کر کے اس کی اراضی پر نیز اراضیات محوزہ سلطانیہ پر اپنا تسلط اور اپنی ملکیت قرار دے لی تھی، اسیطرح اراضیات موات میں جو احیاء موات (آباد کرنے سے) باقی رہ گئی تھیں، یعنی ادسر، بنجر، مغازہ کی پرتی زمین اور خودرو جنگلات اور ان کی زمینوں پر استیلاء کر کے اپنی ملکیت قرار دے لیا تھا، حالاں کہ حدیث پاک میں تصریح یہ ہے کہ تین چیزیں، (آگ پانی، خودرو پودے اور درخت) یہ کسی انسان کی ملک نہیں ہوتیں۔ (بلکہ صرف اللہ کی ملک ہیں) اور ہر شخص جو اس کو حاصل کرے خواہ اس کے لیے اسکا استعمال مباح ہوجاتا ہے۔ غرض انگریزوں کا یہ استیلاء ان چیزوں پر غاصبانہ تھا، مگر یوں کہ اس سے اراضیاتِ کاشت (عشری و خراجی) پر کوئی غلط اثر نہیں پڑتا تھا، اس لیے شاید کسی نے اس پر اس وقت تعرض ہی نہیں کیا اور خاتمۂ زمینداری قانون بن جانے کے بعد جب حکومت نے اراضیاتِ کاشت پر قبضہ کر کے اس کو زمینداروں اور اصلی مالکوں کے قبضہ دخل سے نکال کر پھر اپنے قانون کے مطابق مالگذاری دس گونہ و بیس گونہ وغیرہ دے کر کسی کو بھومی دھر یا سیر وغیرہ بنا دیا تو اس طرح کے اراضئی کاشت پر تصرف کرنے سے حکومت کے استیلائے مالکانہ کا تحقق ہوگیا، اور شیلنگ کا قانون جاری ہوجانے کے بعد یہ استیلاء مالکانہ اور واضح و نمایا ہوگیا۔ پھر بھومیدھروں اور سیر دھروں کے حق میں یہ معاملہ ان کے نام کا نہیں ہوتا بلکہ ایک قسم کا اجارہ اور ٹھیکہ ہوتا ہے اور ملکی قانون کے ماتحت ہوتا ہے رہ گیا یہ شبہ اجارہ یا ٹھیکہ میں مدتِ اجارہ و مدتِ عمل متعین و معلوم ہوتی ہے ورنہ یہ معاملہ فاسد ہوجاتا ہے، تو جواب یہ ہے کہ یہ حکم شرعی ہوتا ہے اور یہ دینے والے اس کے مخاطب ہی نہیں، لہذا یہ شبہ متوجہ ہی نہ ہوگا۔ کما لا یخفیٰ۔

اور پھر ان اراضیوں کی بیع و شراء یا ہبہ وغیرہ تصرفات کی یہ اجازت بھی تصرف مالکانہ نہیں ہوتی بلکہ ایک قسم کی مراعات ہوتی ہے اور قانون اجازت کا محتاج ہوتی ہے اس کے حکومت کی اجازت سے مشروط ہوتی ہے اس لئے اس کو عطیہ قانون بھی نہیں کہہ سکتے بلکہ صرف مراعات کا درجہ ہوتا ہے اور اسی لئے شرعی وراثت کے اجراء کو بھی کلی اختیار جو مالکانہ تصرف کی ایک قسم ہے نہیں ہوتا۔

انہی وجوہ سے بعض حضرات نے اس استیلاء کو استیلائے مالکانہ کے بجائے استیلاء منتظمانہ فرمایا ہے۔ وہ واقعات پر منطبق نہیں ہوتا اور نہ سمجھ میں آتا ہے اور نہ اس پر حکم مالکانہ انداز کا جاری ہوسکتا ہے۔

قرونِ ثلاثہ مشہود لہا بالخیر میں پائی جانے والی زمینوں کی پانچویں قسم :

۵ — اراضیات بیت المال

اراضیات بیت المال کی شرعی حیثیت پر کچھ کلام گذر چکا ہے اور خاتمہ زمینداری کے بعد ان سب کا حال و حکم بھی سب دیگر اراضیات کی طرح ہو گیا ہے۔ اب صرف بیت المال کے شرعی معنیٰ اور اس کے مصارف بیان کر کے مضمون ختم کر دیا جائے گا۔

بیت المال شرعی کا معنیٰ ہے شرعی خزانہ جو امام المسلمین کی نگرانی و حفاظت میں قائم کیا جائے مگر امام المسلمین اس کا مالک نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا منتظم و محافظ شمار ہوتا ہے، چنانچہ امام المسلمین بھی اپنی ذاتی اخراجات کے لیے اوسط درجہ کا وظیفہ لے سکتا ہے اور بس اور اس بات کا نگراں ہوتا ہے کہ اس کی آمدنی کسی غیر مصرف میں صرف نہ ہونے پائے اور بیت المال کے مصارف کتب مذہب میں مفصل و مدلل طور پر مذکور ہیں اس کے مطابق عمل کرنا لازم رہتا ہے، اور اس کی حقیقت منعقد ہوتی ہے امام المسلمین کی کوئی چیز بیت المال میں دیدینے سے اسی طرح کسی دوسرے شخص کی کوئی چیز بیت المال میں دیدینے سے اور کسی کی کوئی زمین یا چیز بالکل لاوارث ہو جائے اس کا کوئی وارث نہ رہے تو بھی بیت المال میں داخل ہو جاتی ہے اسی طرح عشر و خراج کی آمدنی اور اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ یہ سب بیت المال میں داخل ہوتی ہے اور بیت المال کے مصارف شرعاً متعین ہیں ان ہی میں اس کا صرف کرنا لازم رہتا ہے اور ان تمام امور کی درستگی و حفاظت سب امام المسلمین کے ذمہ واجب ہوتی ہے جیسا کہ اوقاف اور اوقاف کی آمدنی و مصارف کی درستگی اور اس کی نگرانی امام المسلمین کے ذمہ واجب ہوتی ہے۔ مگر امام المسلمین اوقاف کا مالک نہیں ہوتا نہ تو اپنے ذاتی مصرف میں لا سکتا ہے اور نہ تو کسی دوسرے شخص کو منشاء واقف کے خلاف دے سکتا ہے، چنانچہ بیت المال شرعی کے احکام میں تفصیل کا موقع تو نہیں ہے صرف اس کے بعض مصارف کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے مثلاً سدِ ثغور کے اخراجات اور ملکی دفاع کے اخراجات اور عاملین وغیرہ کے وظائف، علماء و صلحاء، خادمانِ دین کے وظائف اور غرباء و مساکین کے وظائف وغیرہ وغیرہ۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

باسمہٖ سبحانہٗ

مکرمی : زَادَتْ مَکَارِمُکُمْ وَمَعَالِیْکُمْ

السَّلَامُ عَلَیْکُمْ وَرَحْمَۃُ اللّٰہِ وَبَرَکَاتُہٗ

عافیت طرفین برائے طرفین مطلوب ہے امید کہ آنجناب بخیر و عافیت ہوں گے۔ احقر بھی الحمد للہ زندہ بخیر ہے، چھٹے سیمینار کا یہ دعوت نامہ تاریخ سیمینار سے صرف ایک ہفتہ قبل موصول ہوا اس لیے تفصیلی جواب نہ لکھنے پر معذرت خواہ ہوں۔

ہندوستان کی زمین کے موضوع پر احقر اس سے قبل ایک تفصیلی کلام لکھ کر بھیج چکا ہے۔ شاید اس میں ہندوستان میں مسئلہ عشر و خراج کے بارے میں کچھ تشنگی رہ گئی ہو اس لیے مختصراً کچھ عرض ہے کہ خراج تو محض دنیوی معاوضہ کے طور پر وصول ہوتا تھا اس لیے خراج مالگذاری وغیرہ غیر شرعی مطالبہ کے واجب ہونے سے ختم ہو گیا، البتہ عشر کے بارے میں یہ عرض ہے کہ جو زمین زمانہ قدیم سے کسی مسلمان کی ملک عشری قرار پاکر چلی آرہی ہو یا اس انقلاب کے زمانہ میں کسی مسلمان ہی کی ملک سے منتقل ہو کر کسی مسلمان ہی کی ملک میں آگئی ہو درمیان میں کسی غیر مسلم کی ملک میں نہ گئی ہو تو وہ زمین شرعاً عشری ہی باقی رہے گی۔ مالگذاری یا حکومت کے کسی غیر شرعی مطالبے وغیرہ کی وجہ سے اس کی عشریت موقوف نہ ہوگی، خاتمۂ زمینداری کے اس قانون میں استیلاءِ ملکانہ کہا جائے یا منتظمانہ کہا جائے، اس سے اس زمین کی عشریت میں کوئی فرق نہ آئے گا۔

ہاں جن حضرات کے نزدیک یہ استیلاء مالکانہ ہوا ان کے قول کے مطابق بھی دیانۃً ان پر ادائیگی عشر کا حکم متوجہ رہے گا، کیوں کہ استیلاءِ مالکانہ کا مسئلہ عند العلماء مختلف فیہ ہو گیا ہے اور تقاضائے احتیاط یہی رہے گا کہ دیانۃً عشر ادا کرتے رہیں نیز اس لیے کہ عشر عبادت کے قبیل کی چیز ہے۔ اور عبادت میں احتیاط کا حکم ہے[1]۔

---

[1] کمافی قواعد الفقہ ۱۰/ ۔

البتہ وجوہ وجوب عشر کے سقوط کے باوجود ادائے گی عشر سے روکا نہیں جائے گا بلکہ ترغیب دی جائے گی، کیوں کہ یہ ادائے گی باعث خیر و برکت ہوگی بلکہ کہا جائے گا کہ مصرف عشر میں مقید کر کے نہ دے بلکہ ہر نیک کام میں زیادہ سے زیادہ دے تاکہ خیر و برکت حاصل ہو۔

دوسرا مسئلہ عشر یا نصف عشر کی ادائے گی کا ہے، کہ اس کو اخراجات کاشت وضع کرنے کے بعد صرف باقی کا عشر یا نصف عشر ادا کیا جائے گا۔ یا اخراجات کاشت بغیر وضع کیے ہوئے کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ دیا جائے جب کہ علمائے متقدمین عام طور سے اخراجات کاشت وضع کیے بغیر کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ ادا کرنے کے قائل ہیں، مگر علمائے متاخرین میں سے بعض محققین اشارۂ نصوص کی مدد سے فرماتے ہیں۔ کہ اخراجاتِ کاشت وضع کر کے نفع کا دسواں یا بیسواں حصہ ادا کیا جائے مثلاً آیت کریمہ "واٰتوا حقہ یوم حصادہٖ" میں بھی یہ اشارہ موجود ہے کیوں کہ حق سے مراد نفع ہے اور نفع کہتے ہیں اس مقدار کو جو اخراجات وضع کرنے کے بعد بچے اور اس آیتِ کریمہ سے وضع اخراجات کے بعد جو بچے اس کا دسواں یا بیسواں حصہ دینے کا حکم نکلا، اسی طرح حدیث پاک میں ہے کہ جب آسمانی پانی سے سیرابی ہو جائے تو دسواں حصہ اور جب خود پانی دیکر سیرابی کرتا ہو تو صرف بیسواں حصہ۔ اور اس میں کھلا اشارہ ہے کہ اس طرح سیراب کرنے میں اخراجات پڑیں گے اس لیے صرف بیسویں حصہ کا مطالبہ ہے اس مضمون و مفہوم کی اور بھی روایات ہیں ان سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ پھر اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ متقدمین نے کیوں اس کا لحاظ نہیں کیا تو وجہ یہ ہے کہ ان کے زمانہ میں زمین کی قوتِ انبات بہت قوی اور کثیر ہوتی تھی، اور یہ سب کاوشیں جو آج کل ہیں۔ نہیں کرنی پڑتی تھیں، اسی لیے اخراجات کاشت کا حساب کرنے اور وضع کرنے کی جانب التفات ہی نہیں ہوتا تھا، اور اب زمین کی قوتِ انبات بہت کمزور اور قلیل ہو گئی اور کاوش بہت کرنی پڑتی ہے اور اخراجات معلوم کرنے کی جانب ذہن از خود جاتا ہے، زمانہ بدل گیا اور فقہی ضابطہ تسلیم شدہ ہے "لاینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان"[1] اور اس کے شواہد بے شمار منقول ہیں کما لایخفیٰ۔ بلکہ فی زمانہ اتنی کاوش اور خرچ کرنا پڑتا ہے کہ بعض مرتبہ نفع تو کیا خرچ بھی نہیں نکلتا، پس ایسی صورت میں کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں نکالنے کا حکم دیں تو "عود علی موضوعہ بالنقض والابطال۔" لازم آئے گا جو صحیح

---

[1] قواعد الفقہ / ۱۳

نہیں ہے۔[1] اس لیے بھی اشبہ بالفقہ بھی یہی نکلا، اخراجات کاشت وضع کرنے کے بعد دسواں یا بیسواں حصہ نکالا جائے۔ پھر اگر کوئی شخص یہ شبہ کرے کہ جب یہ بات ہے تو " واتوا حقہ یوم حصادہ۔ الایۃ" کی قید کا کیا فائدہ ہوگا، تو فائدہ یہ ہے کہ اخراجات کاشت کا حکم " یوم حصادہ " آتے آتے عموماً ہوئی جاتا ہے اور اس حکم میں اموال تجارت کی طرح کوئی متعین نصاب نہیں اور نہ حولان حول کی شرط ہے اس کا تقاضہ یہی ہے کہ جلد جلد "یوم حصادہ" میں بعد وضع اخراجات عشر یا نصف عشر کا جو حکم ہو اس کو ادا کر کے سبکدوشی حاصل کرلیجائے۔

وَاللہُ اَعلَم۔

---

[1] کما صرح بہ فی قواعد الفقہ / ۱۷ ناقداعن الکرخی۔

محورِ اوّل

عشر و خراج کی حقیقت

از ــــ مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی خادم مدرسہ مفتاح العلوم (بھیونڈی) بمبئی،

عشر کا ثبوت قرآن و حدیث اور اجماعِ امت اور معقول و قیاس تمام ادلہ سے ملتا ہے،

عشر کا ثبوت قرآن سے :

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے : " واتوحقہ یوم حصادہ "۔ اس آیت کریمہ میں جو لفظ "حق" مذکور ہے، تمام اصحاب تاویل نے اس سے مراد عشر اور نصفِ عشر بتایا ہے، ایسا ہی باری تعالیٰ نے دوسری جگہ ارشاد فرمایا ہے :

" یا ایہا الذین آمنوا انفقوا من طیّبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض "

اِس آیتِ کریمہ میں اس بات کی دلالت موجود ہے کہ زمین کی پیداوار میں فقراء کے لیے بھی حق ہے جیسا کہ مخرج کی اضافت کل کی طرف مشیر ہے، جس سے معلوم ہوا کہ شئی مخرج میں اغنیاء اور فقراء دونوں کے حق ہیں، پھر حق کی مقدار کیا ہے، سنت نبوی سے حق کی مقدار معلوم ہوتی ہے۔

عشر کا ثبوت سُنّت سے

پیغمبر رسولؐ نے فرمایا ! " ماسقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی

بغرب او دالیة ففیه نصف العشر "
"کہ جن چیزوں کو آسمان سیراب کرے اس میں نصف عشر ہے اور جس کو ڈول وغیرہ سے سینچا جائے اس میں نصفِ عشر ہے "

عشر کا ثبوت اجماعِ امت سے

تمام علمائے امت نے عشر کے وجوب پر اجماع کر لیا ہے۔

عشر کا ثبوت قیاس سے

عشر فقیروں کو دینا شکرِ نعمت کے باب سے ہے اور فرائض کے ادا کرنے میں تقویت بخشتی ہے اور عشر کے ادا کرنے کی وجہ سے دلوں کی صفائی ہوتی ہے اور یہ چیزیں عقلاً و شرعاً مطلوب ہے،

عشر کے واجب ہونے کا سبب

ارض نامی کا ہونا ہے، خارج کی وجہ سے حقیقت کے اعتبار کرنے کی وجہ سے، لہذا عدمِ خروج کی وجہ سے عشر لازم نہ ہوگا، برخلاف خراج کے اس میں دونوں یعنی خارجِ حقیقی اور خارجِ تقدیری دونوں کا اعتبار ہوتا ہے۔ بایں وجہ اگر زمین کی زراعت پر قدرت کے باوجود زراعت نہیں کیا تو اس پر خراج لازم ہوگا۔

عشر کی تین قسم

اوّل قسم جائز ہے بلاخلاف، دوم ناجائز ہے بالاتفاق، سوئم جس میں اختلاف ہے، اوّل قسم کی تفصیل یہ ہے کہ زراعت اور کاشت کے بعد اسی طرح اگنے کے بعد عشر کے ادا کرنے میں جلدی کرے، کیوں کہ سبب کا وقوع حقیقت کے اعتبار سے ہو چکا ہے اور دوسری صورت جو ناجائز ہے بالاتفاق وہ یہ ہے کہ وقت سے قبل عشر ادا کرنے میں جلدی کر ڈالے، مثلاً زراعت سے قبل ہی ادا کر ڈالے، تیسری صورت جس میں اختلاف ہے، یہ کہ عشر ادا کرنے میں جلدی کرے زراعت کے بعد نبات سے پہلے،

تو یہ صورت حضرت امام ابو یوسف کے یہاں جائز ہے اور حضرت امام محمد کے یہاں ناجائز ہے۔ اسی طرح خراج اور جزیہ میں تعجیل جائز ہے[1]

عشر کے شرائط

وجوب عشر کے کچھ شرائط تو اہلیت سے متعلق ہیں اور کچھ محلیت سے متعلق ہیں، پھر اہلیت کے چند شرائط ہیں :

۱۔۔۔ اسلام کے ساتھ متصف ہو، کافر نہ ہو، کیوں کہ عشر میں عبادت کے معنیٰ ہیں، بایں وجہ عشر کے شرط میں یہ بھی ہے کہ عشر کی ابتدار مسلمانوں سے کی جائے، جب یہ بات ہے تو کافر پر عشر کا حکم عائد نہ ہوگا۔ کیوں کہ کافر کا عبادت سے کیا رشتہ، جس طرح کے کافر پر زکوٰۃ نہیں ہے، بایں وجہ ابتدار کفار پر عشر کا وجوب نہیں ہوسکتا، اور جب عشر کا وجوب اس پر متعذر ہوگیا، اب کفار اور ہنود اور ذمی کا دار السلام میں رہکر اپنی اراضی سے پیدا ہونے والے غلے سے فائدہ اٹھانا امر مشکل ہوگیا، تو خراج کا تعین ثابت ہوگیا باقی ابتدار کی قید، تو یہ اس لیے کہ جس اراضی کی ملکیت جس کے قبضے میں ہے، اسی سے متعلق فیصلہ کیا جائے گا مسلمان چوں کہ اصل عبادات میں سے ہیں اس لیے عبادت سے اس کی ابتدار کی گئی، اس کے برخلاف خراج عبادت نہیں ہے، اس لیے کفار کے لیے ابتدار ثابت کیا گیا۔

اور اس کے بعد اصول یہ ہے کہ جس اراضی پر عشر کا عمل درآمد ہوچکا ہے اس پر عشر ہی ہوگا، جس طرح کے خراج میں تبدیلی نہیں ہوتی، یعنی جس طرح جس اراضی میں خراج کا عمل جاری ہوچکا ہے، اب اگر وہ مسلمان کے قبضے میں بھی آئے تو خراج ہی لازم ہوگا، کیوں کہ مسلم من وجہ وجوب خراج کے اہل ہیں، لہذا اس میں تغیر و تبدل کی ضرورت نہیں ہے، لہذا خراج سے عشر کی جانب انتقال کی زحمت نہ کی جائے گی۔

اور اس بارے اصول یہ ہے :

"کل ارض ابتدأت بضرب حق علیہا ان لا یتبدل الحق بتبدل المالک، کالخراج والجامع بینہما ان کل واحد منہما مؤنۃ

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۳/۵۴۔

الارض لا تعلق لہ بالمالك حتی یجب فی ارض غیر مملوکۃ فلا یختلف باختلاف المالك فاما المسلم فمن اھل وجوب الخراج فی الجملۃ فلا ضرورۃ الی التغیر بتبدل المالك[1]"

ہر اراضی جس پر اولاً ایک حق (عشر یا خراج) متعین ہو چکا ہے تو اب اس حق میں تبدیلی نہیں ہو سکتی گرچہ مالک میں تبدیلی ہو گئی ہو (پہلے کفار مالک تھا اب مسلمان ہو گئے ہیں یا اس کے برعکس مسلمان مالک تھا پھر کفار مالک ہو گیا) جیسا کہ خراج میں تبدیلی نہیں ہوتی، اور علت جامعہ ان دونوں کے درمیان یہ ہے کہ (عشر اور خراج) میں سے ہر ایک ارض کی مؤنت ہے۔ اس کا تعلق مالک سے نہیں، اسی وجہ سے یہ غیر مملوکہ زمین میں بھی واجب ہوتا ہے، لہذا مالک کے اختلاف کی وجہ سے مؤنت میں اختلاف نہ ہوگا، اور مسلمان تو وجوب خراج کے اہل ہیں من وجہ، لہذا مالک کے تبدیلی کی وجہ سے تغیر مؤنت کی ضرورت باقی نہ رہی۔ رہا یہ سوال کہ جب تبدیلی مؤنت میں نہ ہوگی تو اگر کفار اراضی عشری کو خرید تا ہے تو اصول مذکور کے مطابق اس پر عشر لازم ہوگا کیوں کہ مؤنت میں تبدیلی نہیں ہوتی اور چوں کہ صاحب اشتراء کفار ہیں، اور کفار پر عشر لازم نہیں ہوتا ہے کیوں کہ عشر عبادت ہے اور کفار کے لیے عبادت نہیں۔

جواب یہ ہے کہ مذکورہ قاعدہ کے پیش نظر تو ایسا ہی ہے کہ مؤنت میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ مگر ضرورت کی وجہ سے انتقال من العشر الی الخراج جائز قرار دیا ہے۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں:

"(والارض) والاصل ان مؤنۃ الارض لا تتغیر بتبدل المالك إلا لضرورۃ وفی حق ذمی إذا اشتری من مسلم ارض عشر ضرورۃ لان الکافر لیس من اھل وجوب العشر[2]"

قاعدہ تو یہی ہے کہ اراضی کی مؤنت میں تبدیلی نہیں آئے، گو مالک میں تبدیلی آجائے، اگر ضرورت کی بنا پر تبدیلی کرنی پڑتی ہے، اور ضرورت پیش آئی ہے کہ ذمی نے مسلمان سے اراضی عشر خریدی اور کافر چوں کہ وجوب عشر کا اہل نہیں ہے بایں وجہ تبدیلی کی ضرورت پڑی۔

---

[2] بدائع الصنائع، ۲/۵۵۔

۲ ـــــ رہا عاقل و بالغ ہونا تو یہ اہلیت کے شرط میں سے نہیں ہے، بلکہ عشر صبی لا یعقل وغیرہ اور مجنون مکاتب، ماذون، اراضیٔ اوقاف وغیرہ تمام صورتوں میں ہوتا ہے، نبی کریمؐ کے قول :

"ماسقته السماء ففيه العشر وماسقي بغرب اودالية

ففيه نصف العشر"

اور اللہ تعالیٰ کے قول :

"يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ماكسبتم ومما

اخرجنا لكم من الارض" اور "اتوا حقه يوم حصاده"

کی وجہ سے جس میں عموم وشمول ہے۔ کیوں کہ عشر تو خارج شئ میں ہوتا ہے، نہ کہ ارض میں لہٰذا اراضی کا مالک ہونا نہ ہونا برابر ہے۔

۳ ـــــ حولانِ حول شرط نہیں ہے، برخلاف زکوٰۃ کے کہ اس میں حولان حول شرط ہے۔

۴ ـــــ شرطِ عشر میں سے ایک یہ بھی ہے، عشر خراج کے ساتھ جمع نہیں ہوتا۔

۵ ـــــ مقصود بالذات اشیاء میں ہوا کرتا ہے، جیسے غلہ، باجرہ، مکئی، جنار اور جو چیزیں غیر مقصود بالذات ہیں گھاس، بانس، لکڑی وغیرہ اس میں عشر نہیں ہے۔

۶ ـــــ عشر اراضی عشری میں ہوتا ہے۔

۷ ـــــ عشر بٹائی کی صورت میں ربّ الارض اور عامل دونوں پر اور کبھی صرف ربّ الارض پر ہوتا، اس میں قدرے تفصیل ہے (سیاتی ذکرہ) برخلاف خراج ہمیشہ ربّ الارض پر ہوتا ہے، بالاجماع[۱]

۸ ـــــ عشر کے لیے نصاب شرط نہیں ہے، لہٰذا اس میں قلیل وکثیر برابر ہے، رہا حضرات صاحبینؒ کا فرمان "۵ وسق ضروری ہے عشر کے وجوب کے لیے"، تو یہ آیتِ کریمہ اور حدیث کے مطلق کو مقید کرنا ہے، جب کہ یہ آیت کریمہ کے عموم کے خلاف بھی ہے، اس میں قدرے تفصیل ہے[۲] (سیاتی ذکرہ)

۹ ـــــ جن اراضی کو تجارت کے لیے خاص کر لیا جائے وہ بھی عشری ہو جاتی ہے یا جس اراضی کو خاص چیز اگانے کے لیے خاص کر دیا جائے وہ بھی عشر ہوتی ہے، خواہ جس چیز کو اگانے کے لیے

---

[۱] بدائع الصنائع ۲/۵۶ [۲] بدائع الصنائع ۲/۵۹

متعین کر دیا ہے، شریعت کی نظر میں غیر مقصود ہی کیوں نہ ہو، لیکن تخصیص کے بعد اب وہ مقصود بن گیا، جیسا کہ اوّل کی تشریح صاحب بدائع نے یوں فرمائی ہے :

" لواشتری ارض خراج او عشر للتجارة ان فیھا العشر او الخراج ولا تجب الزکاة للتجارة[1] "

" کہ اگر اراضی کو جو عشری یا خراجی ہے تجارت کے لیے خریدا تو اس میں عشر ہے یا خراج ہے اور زکاۃ تجارت واجب نہیں ہے خواہ عشری صورت ہو یا خراجی "۔

اور صاحب ہدایہ فرماتے ہیں :

" لو اتخذھا مقصبة او مشجرة او منبتا للحشیش یجب فیھا العشر[2] "

" اگر اراضی کو بانس، درخت یا گھاس اگانے کے لیے متعین کر دیا اور بنا دیا ہے تو اس میں عشر واجب ہے "۔

اراضی عشری و خراجی کی شرعی حیثیت

صاحب قدوری فرماتے ہیں :

جس زمین پر اس کے رہنے والوں نے اسلام قبول فرمایا؛ یا زمین کو غلبۃً فتح کیا اور غانمین کے درمیان تقسیم کر دی گئی تو یہ اراضی عشری کہلاتی ہے۔

اور وہ اراضی جس کو غلبۃً فتح کیا گیا ہے اور صاحب ارض کی ملکیت کو جوں کا توں رکھا، تو یہ اراضی خراجی کہلاتی ہے۔

اور اگر کسی نے غیر آباد زمین کو آباد کر دیا تو اس کے اراضی عشری و خراجی ہونے کا مدار قرب پر ہے چنانچہ اگر وہ اراضی عشری کے قریب ہے تو عشری اور اگر خراجی کے قریب ہے تو خراجی، یہ حضرت امام یوسف کے یہاں ہے۔ اور حضرت امام محمدؒ کے یہاں عشری و خراجی کا مدار ماءِ عشری و ماءِ خراجی پر ہے[3]۔

---

[1] بدائع ۲/۵۵ [2] ھدایۃ مع فتح القدیر ۴/۲ [3] قدوری ۵/۷ وکتاب السیر۔

مذکورہ باتوں سے تین باتیں مستفاد ہوتی ہیں:

۱ ــــــ جس زمین پر فتح اولیٰ کے بعد کفار کا قبضہ ہو جائے یا ان کے قبضہ کو باقی رکھا جائے تو ایسی اراضی خراجی کہلاتی ہیں۔ اور جس زمین پر فتح اولیٰ کے بعد مسلمانوں کے دست بدست جاری ہے درمیان میں کفار حائل نہ ہوئے ہوں تو یہ عشری ہے۔

۲ ــــــ دونوں میں بنیادی فرق فتح اولیٰ کے بعد کفار کا درمیان میں آجانا ہے۔

۳ ــــــ غیر آباد اراضی میں بصورت آباد مجتہدین کا اختلاف ہے جیسا کہ گذرا۔

صاحبؒ بدائع فرماتے ہیں:

"ومنہا الارض التی اسلم اھلہا طوعًا ومنہا الارض التی فتحت عنوۃ وقہرًا وقسمت بین الغانمین المسلمین[۱]"

"واما الخراجیۃ: الآراضی التی فتحت عنوۃ وقہرا فمنّ الامام علیہم فی ید اربابہا فانہ یضع علیٰ جماعتہم الجزیۃ اذا لم یسلموا[۲]"

اراضی عشرہ کہلاتی ہے جس پر اس کے اہل نے بخوشی اسلام قبول کیا ہو یا جس اراضی کو غلبۃً فتح کیا ہو اور امام نے اس پر احسان کرتے ہوئے اسی اہل کفار کے قبضے میں چھوڑ دیا ہو اور ان پر خراج اور جزیہ متعین کر دیئے ہوں، جب کہ انھوں نے اسلام قبول نہ کیا ہو، (کیوں کہ اہل اسلام پر خراج نہیں ہے)۔"

چنانچہ حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں بہت سی اراضی کو فتح کیا اور تمام صحابہ کی موجودگی میں ان لوگوں پر خراج متعین کیا۔

ایسا ہی جب امیر المؤمنین نے ایک جماعت پر احسان فرمایا تھا اور ان کی اراضی جماجم کے بارے ایک خاص وظیفہ پر دینار یا درھم کی شکل میں صلح فرمایا تھا، تو ایسی اراضی بھی خراجی کہلاتی ہیں[۳]۔

---

[۱] بدائع ۲/۵۷۔

[۲] بدائع ۲/۵۸۔ [۳] بدائع ۲/۵۸

خراج کی دو قسم

خراج موظف ـــــ خراج مقاسمہ

ـــــ خراج موظف سال میں ایک بار لازم ہے، اس طور پر کہ امام اراضی پر جریب وغیرہ کے اعتبار سے ایک متعین رقم متعین کر دیتا ہے۔

ـــــ اور خراج موظف میں خروج من الارض ضروری نہیں ہے، بلکہ قدرت علی الزراعت مطلوب ہے۔

ـــــ اور خراجِ مقاسمہ: امام ان اہلِ کی اراضی میں ربع یا نصف یا ثلث، غرض کہ پیداوار کا ایک حصہ متعین کر دے، یہ خراج ہر پیداوار میں لازم ہوگا۔[1]

محور چہارم

اراضیٔ ہندوستان کی شرعی حیثیت

❋❋❋

ہندوستان کی اراضی کی حقیقت جان لینے سے قبل ہندوستان کی حقیقت کیا ہے اس امر کو واضح کر دینا مناسب سمجھتا ہوں تاکہ ہندوستان کی اراضی کا فیصلہ کیا جا سکے۔

اور اس سے قبل دارالاسلام اور دارالحرب کا فیصلہ کن ممالک پر کیا جا سکتا ہے اس کی وضاحت ضروری ہے، اور یہ دارالحرب اور دارالاسلام کی تعریف و حد بیان کرنے پر موقوف ہے، فقہاء کرام نے اس بارے میں مختلف طرز اختیار کیا ہے۔

دارالاسلام کہتے ہیں

ا ـــــ جس پر مسلمان کا غلبہ ہو وہ دارالاسلام ہے، اور جس پر کفار کا غلبہ ہو وہ دارالحرب ہے۔

---

[1] ۲/۹۲۔ بدائع الصنائع۔

۲______ درمختار کے حوالہ سے یہ بات ملی کہ دارالحرب وہ ہے جس میں تین باتوں میں سے ایک پائی جائے (۱) اہل شرک کے احکام جاری ہوں، (۲) اہل شرک کے احکام دارالحرب جیسے ہوں، (۳) مسلمان یا ذمی امان اوّل کے ساتھ مامون نہ ہوں[1]

۳______ نہ دارالحرب کی سی ہے اور نہ ہی دارالاسلام ہے[2]

۱۹۴۷ء کے بعد جب ہندوستان کے حالات میں تبدیلیاں آئی ہیں اور مسلمانوں نے سکون واطمینان کی سانس لی ہے۔ یہ گذشتہ تاریخ سے جدا گانہ تھیں۔

اس تبدیلی کی بنا پر (ہر مذہب وملت والے اپنے دین کی اشاعت وترویج کے مجاز ہیں)۔ ۱۹۴۷ء کے بعد کے اصحاب فتویٰ نے ہندوستان کو تیسری صورت (یعنی نہ دارالحرب نہ دارالاسلام ہے) کا لبادہ اڑھا ڈالا۔ اور کہہ ڈالا ہندوستان نہ دارالحرب ہے نہ دارالاسلام ہے۔

جیسا کہ میرے استاذ حدیث فقیہ الامت حضرت مفتی محمود الحسن دامت برکاتہم نے فرمایا کہ ہندوستان نہ دارالحرب ہے نہ دارالاسلام ہے۔

اب ہندوستان کی اراضی کو کیا کہا جائے، عشری یا خراجی، کسی کا متعین کرنا دلیل طلب کرتا ہے۔ اور کوئی پختہ دلیل نہیں ہے تو آخر ایسے ناگریز حالات میں ہندوستان کی اراضی کو کس فہرست میں شمار کیا جائے۔

اور آگے پڑھیے اگر ہندوستان کو دارالاسلام کہیں تو بعید سے بعید ہے اور اگر دارالحرب کہیں تو علامہ شامی دارالحرب کی اراضی کے بارے میں فرماتے ہیں:

"مما وجد فی دارالحرب فارضہا لیست ارض خراج وعشر"[3]

دارالحرب کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی۔

البتہ ہندوستان کے کچھ اراضی کو عشری اور کچھ کو خراجی قرار دیا جائے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جو اراضی مسلمانوں کے قبضے میں ہیں تو ان کو عشری قرار دیا جائے احتیاطاً کیونکہ عشر عبادت ہے اور مسلمان عبادت کا اہل ہے۔

---

[1] قواعد الفقہ/ ۲۸۸۔ [2] مذکورہ/ ۲۸۸۔ [3] شامی ۲/ ۳۲۰۔

اور جو اراضی کفار کے قبضے میں ہے۔ اس کو خراجی کہا جائے، کیوں کہ خراج تاوان ہے عبادت نہیں، لہذا کفار اس کا مستحق ہے۔

لہذا جب ہندوستان نہ دار الحرب ہے اور نہ دار الاسلام ہے اور فتح اولی سے اس وقت تک اراضی کا صورتِ حال معلوم نہیں کہ وہ سلسلہ جاری ہے یا درمیان میں کافر مالک ہوگیا تھا۔

بہر صورت معلوم نہ ہونے کی صورت میں اور دار الحرب ہونے کی صورت میں عشر اور خراج کا تعین احتیاط کے پہلو کو اختیار کرنے کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔

حضرت تھانویؒ

فرماتے ہیں جن اراضی کا حال معلوم نہیں ہے کہ وہ عشری یا خراجی، اس کو بدلیل اِستِصحابِ حال عشر قرار دیا ہے، جب کہ وہ اراضی مسلمان کے قبضے میں بھی ہو[1]

استدراک

لیکن حضرت تھانوی نے جو مشکوکہ صورتوں میں باستصحاب الحال سے استدلال کیا ہے۔ یہ اِستدلال برمحل نہیں ہے کیوں کہ استِصحاب حال احناف کے یہاں حجت نہیں ہے۔ پھر یہ کہ استصحاب کی تعریف حضرت تھانویؒ کی تشریح پر صادق نہیں ہے۔

علامہ لکھنوی صاحب نور الانوار فرماتے ہیں

"اِستصحاب الحال معناهٗ طلب الصحبة ای طلب صحبة الحال الماضی بان ان یحکم علی الحال بمثل ما حکم فی الماضی وحاصله ابقاء ما کان علی ما کان بمجرد انه لم یوجد له دلیل مزیل"[2]

---

[1] امداد الفتاوی ۲/ ۲۸۔ [2] نور الانوار / ۲۳۸۔

"استصحاب کے معنی ہیں حال کا متصف کرنا ماضی کے ساتھ یعنی حال پر ماضی جیسا حکم جاری کیا جائے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس طریقہ پر باقی رکھنا جس طریقہ پر تھا۔ دلیل مزیل نہ ہونے کی وجہ سے"

حضرت تھانوی نے فرمایا کہ اراضی کا حال کچھ معلوم نہیں ہے اور مسلمانوں کے قبضے میں ہے تو اس کو عشری قرار دیا جائے گا۔ کیوں کہ یہ سمجھا جائے گا کہ زمانۂ ماضی میں بھی مسلمانوں کے قبضہ میں تھا۔ بدلیل استصحاب حال۔

غرض کہ حضرت تھانوی کی تشریح پر استصحاب کی تعریف صادق نہیں آتی، کیوں کہ استصحاب حال میں حال پر ماضی جیسا حکم لگایا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ ماضی کا حال معلوم ہو، اور یہاں معلوم نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت نے جو بات پیش کی ہے اس میں ماضی پر حال جیسا حکم جاری کیا گیا ہے۔ جب کہ استصحاب حال کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں استصحاب حال حجت نہیں ہے، مگر یہ کہ دلیل موجود ہو۔ جیسے نبیؐ کی شریعت کی بقاء آج تک نبیؐ کے خاتم النبیین ہونے کی وجہ سے ہے۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں

"اختلف فی حجیتہ فقیل حجۃ مطلقاً ونفاہ کثیر مطلقاً و اختار الفحول الثلثۃ ابو زید وشمس الائمۃ وفخر الاسلام انہ حجۃ للدفع لا للاستحقاق وھو المشہور عند الفقہاء والوجہ انہ لیس لحجۃ اصلاً"[1]

استصحاب کی حجیت کے بارے میں فقہاء کرام کا اختلاف رہا ہے بعض نے کہا جائز ہے اکثر نے اس کے حجت ہونے کا انکار کیا ہے، اور ابو زید اور شمس الائمہ اور فخر الاسلام نے کہا

---

[1] الاشباہ والنظائر ۱۲۳/۔ کذا فی نور الانوار ۲۳۸/

کہ استصحاب حال حجت ہے، لیکن حجت دفع (غیر کے الزام کو ختم کرنے کے لیے) ہے اور حجت استحقاق کا یہ بھی انکار کرتے ہیں، علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں کہ صحیح اور بے غبار بات یہ ہے کہ استصحاب حال بالکل حجت نہیں ہے، پھر حضرت تھانوی کا استدلال باستصحاب حال کیسے درست ہوگا، البتہ احتیاط کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے۔

اراضی مشکوکہ کا آخری حل

علامہ حموی شارح الاشباہ والنظائر فرماتے ہیں: شک کی تین صورت ہے:

۱۔ شک کا مدار اصل حرام پر ہو۔

۲۔ شک کا مدار مباح پر ہو۔

۳۔ شک کا وقوع ایسی چیزوں میں واقع ہو جس کی اصلیت نہ ہو۔

اوّل صورت کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً ایک بکری ہے اور ذبح شدہ ہے، اب جس شہر میں بکری ذبح شدہ پڑی ہے، اس میں مسلمان اور کافر آباد ہیں بایں صورت اس مذبوحہ کا کھانا جائز نہیں ہے جبکہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس کا ذبح کرنے والا مسلمان ہے اور اظہار شک زکاۃ مبیحہ میں ہے، چنانچہ اگر مسلمانوں کی آبادی اکثریت کے درجہ پر ہے تو کھانا جائز ہے، کیوں کہ اغلبیت اور اکثریت طہوریت کا فائدہ دیتی ہے۔

ثانی صورت کا حل یہ ہے کہ پانی ہے اس میں تغیر و تبدیلی ہے، اب اس میں احتمال یا تو نجاست کی وجہ سے ہے یا طول مکث کی وجہ سے بایں صورت اس سے طہارت و پاکی حاصل کرنا جائز ہے، کیوں کہ پانی کی اصلیت پاک ہونا ہے۔

ثالث صورت کا حل یہ ہے کہ مثلاً جس کے مال کا اکثر حصہ اموال حرام سے متعلق ہے، لیکن یقینی طور پر حرمت ثابت نہیں ہے۔ تو بایں صورت ایسے اموال سے خرید و فروخت جائز ہے، امکان حلت اور عدم تحریم کی وجہ سے، تاہم مکروہ ضرور ہے، مفضی الی الحرام کی وجہ سے[1]

---

[1] الاشباہ والنظائر/۱۰۰۔

مذکورہ دوسری صورت سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ اراضی میں جب اصل عشری ہونا ہے، نہ کہ خراجی، کیوں کہ عشری میں عبادت کے معنی ملحوظ ہیں، اور روئے زمین کے خلیفہ کے انسانوں کی تخلیق کا مقصد عبادت خداوندی ہے۔

لہٰذا مذکورہ مشکوک صورت میں مسلمانوں کی ملکو کہ زمین کو عشری قرار دینا چاہیئے احتیاط کی بناء پر نہ کہ استصحاب الحال کے بناء پر، کیوں کہ یہ حجت نہیں ہے۔ (فلیتأمل)

کیا سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں ہے؟

ہندوستان نہ دارالحرب ہے اور نہ ہی دارالاسلام ہے، جیساکہ ماقبل کی تشریحات سے معلوم ہوا، جب کہ اراضی کے عشری و خراجی کا مدار اسی پر اور عشر و خراج کا مسئلہ اراضی عشری و خراجی پر ہے، اور ہندوستان کی صحیح صورت حال معلوم نہیں۔

اور بقول علامہ شامی جو ممالک دارالحرب ہیں وہ نہ عشری ہے اور نہ ہی خراجی ہے۔

غرض کہ ہر دو صورت سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ البتہ احتیاطاً عشر دینا چاہیے تاکہ "لاتاخیر فی الخیر" پر بھی عمل درآمد ہو سکے۔

حضرت تھانوی فرماتے ہیں

کہ عشر و خراج شرعی حقوق ہیں، پس جس طرح سرکار کی جانب سے انکم ٹیکس سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتے، اسی طرح سرکاری محصول سے بھی عشر ساقط نہ ہوگا۔ اب اگر کوئی اشکال کرے کہ یہ تو "تکلیف مالا یطاق" ہے جو شرعاً ممنوع ہے جیساکہ اس پر باری تعالیٰ کا قول "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" کی دلالت موجود ہے۔

تو اس کا حل یہ ہے کہ تکلیف مالا یطاق جو شریعت میں مرفوع ہے اس سے مراد مشروعیت کی نفی ہے وقوع کی نفی نہیں ہے۔ گو وہ غیر شارع کی جانب سے ہو، اور شریعت کی اجازت کے بغیر ہو،

البتہ اگر بعض حضرات کی رائے کے مطابق کہ دارالحرب کی اراضی نہ عشری ہے اور نہ ہی خراجی تو اگر کوئی عمل نہ کرے تو ابتلاء کی حالت میں گنجائش ہے۔ (امداد الفتاویٰ ۲، ۷۷)

آخری بات

خراج کی دو قسم ہے، خراجِ مقاسمہ خراجِ موظف، دونوں کی تفصیل طور اوّل میں گذر چکی ہے یہاں عرض یہ کرنی ہے کہ موجودہ ایام میں ہند کی حکومت خراج موظف کے شکل جامہ پہنا کر مالگذاری، خزانہ وغیرہ کے نام سے وصول کرتی ہے مگر باوجودیکہ اس کو خراج نہیں کہا جا سکتا، کیوں کہ ہندوستان کی صحیح صورتِ حال معلوم نہیں ہے مگر احتیاط بہر صورت عشر دینے ہی میں ہے۔

خراج کے ادائے گی کی شرح اور نوعیت حکومت کے صوابدید پر موقوف ہے

موجودہ ایام میں جو مسلمان مالگذاری اور خزانہ اراضی کی ادائے گی کرتے ہیں اس کی قدریت وکمیت اراضی کے کیت اور مقداریت کے اعتبار حکومتیں طے کرتی ہیں۔ مسلمانوں کے تعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا۔

خراج کے عبادت ہونے نہ ہونے کا مسئلہ

فقہ کی کتابوں میں مصرح ہے کہ خراج عبادت نہیں ہے جو کافر کے لیے متعین ہے اور عشر عبادت ہے جو مسلمانوں کے لیے متعین ہے، یہاں تک تو بات صاف ہے۔

رہا موجودہ نظام اور قانون جو مالگذاری کی صورت میں مسلمانوں کے ذمے ہر سال لازم آتا ہے، یہ عبادت ہے یا نہیں، تو جہاں تک مالگذاری کا خراج کے حکم میں ہونے کا ہے تو اس پر بات گذر چکی ہے کہ خراج کے حکم میں نہیں ہے۔ اور عبادت کی نفی خراج میں ہے مالگذاری میں عبادت کی نفی نہیں ہے۔

لہذا جب مال گذاری خراج کے حکم میں نہیں ہے اور عبادت کی نفی خراج میں ہے، مالگذاری تو موجودہ صورت جس کو ہم کبھی خراج کہدیتے ہیں اور کبھی مالگذاری۔ اور کبھی محصول، عبادت کے معنیٰ کو شامل ہوگا۔

کیوں کہ نہ دینے کی صورت کا مضرت کے وقوع کا خطرہ ہے، کیوں کہ نہ دینے کی صورت میں بسا اوقات ۹ر کی لکڑی ۹۰ر کا خرچہ بھر پاتا ہے۔

اور دفع مضرت جلبِ منفعت سے اولیٰ ہوتا ہے اور خیر ہے، اور خیر میں تاخیر نہیں جیسا کہ

فقہ کا قاعدہ ہے، اور غیر کی صورت عبادت ہے، گو نوعیت میں اختلاف ہو، اور مؤمن کا عمل من حیث المؤمن لغو نہیں ہو سکتا، جب کبھی بھی ہوگا تو اللہ کی مرضی کی خاطر ہوگا، غرض کہ موجودہ خراج جو مسلمانوں پر عائد ہوتا ہے۔ عشر کی طرح یہ بھی عبادت ہے۔

اراضی پر صرف ہونے والے اخراجات کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی نہیں کی جاسکتی

عشری اراضی میں مؤنت کی کم وبیش کی وجہ سے عشر میں تخفیف وتکثیر ہوتی رہتی ہے، چنانچہ آبپاشی اور قدرتی طور پر سیراب ہو جانے سے عشر لازم ہو جاتا ہے، اور مشینوں کے ذریعہ آبپاشی کرنے سے مؤنت کے کثیر ہونے کی وجہ سے عشر کے بجائے نصف عشر لازم ہوتا ہے، رہا مؤنت مثلاً دوائی کا استعمال، مزدور اور کسان، نگران کے خرچے وغیرہ کا خارج سے منہا کرنا تو یہ بھی اسی حکم میں ہے کہ منہا نہ کیا جائے گا[1]

مؤنت کی کثرت کی وجہ سے خفت ہے رفع مؤنت نہیں

کثرت مؤنت کی وجہ سے عشر سے نصف عشر کی جانب انتقال کرنے کا حکم شریعت نے جاری کیا ہے، لیکن خارج شدہ اشیاء سے مؤنت یعنی وہ صرفے جو اراضی میں صرف ہوئے اتنی قیمت کے بقدر خارج سے علیحدہ کر کے پھر باقی میں نفاذ عشر یا نصف عشر جاری کرنا شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے۔
کیوں کہ رفع مؤنت کی صورت میں عشر اور نصف عشر میں کچھ فرق باقی نہیں رہے گا جو فرمان نبوی کے خلاف ہے، کیوں کہ نبی اکرمؐ نے مؤنت کے قلت وکثرت کی وجہ سے عشر اور نصف عشر سے تمیز دیا ہے، یعنی کثرت مؤنت کی وجہ سے نصف عشر ورنہ عشر ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں

"لان العلة فی العدول من العشر الی نصفه فی مستقی غرب ودالية هی زيادة الكلفة"[2]

---

[1] كذا امهر عند الشامی ۲/۳۲۸ ۔ [2] شامی ۲/۳۲۸۔

عشر سے نصف عشر کی جانب عدول کا سبب ڈول وغیرہ سے سیراب کرنے کی وجہ سے ہوا کرتا ہے، کیوں کہ اس میں کلفت اور مشقت زیادہ سے زیادہ ہوتی ہے، مذکورہ عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے، کہ جن چیزوں سے کثرت مشقت اور مؤنت اور کثرت کلفت پیش آئے۔ اس میں مؤنت کے رفع سے قطع نظر نصف عشر کی جانب انتقال جائز ہوگا۔

لہٰذا ان دنوں کھاد وغیرہ میں مؤنت زیادہ ہونے کی وجہ سے تو علت جامعہ کی وجہ سے عشر کی جگہ نصف عشر ہونی چاہیے۔

اسی علت جامعہ کی وجہ سے علامہ شامی نے ایک جزیہ بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"لواشتریٰ مـاء بالقرب اوفی موضـ ینغی ان یقال بنصف العشـر لان کلفتہ ربمـا تزید علی السقی بغرب اودالیۃ"[1]

اگر کسی نے پانی کا چشمہ یا حوض خریدا تو مناسب ہے کہ اس میں نصف عشر ہو، کیوں کہ بسا اوقات اس میں ڈول وغیرہ سے پانی سینچنے کے مقابلے میں زیادہ مشقت برداشت کرنی پڑتی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مؤنت کثیرہ کی وجہ سے نصف عشر لازم ہونی چاہیے۔

رفع مؤنت جائز نہیں

شارح عنایہ فرماتے ہیں:

"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حکم بتفاوت المؤنت لانہ قال مـا سقتہ السـماء ففیہ العشـر ومـا سقی بغرب ففیـہ نصف العشـر فاذا کان کذلک لم یرفعہا معنی لان رفعہا یستلزم عدم التفاوت المنصوص علیہ وھو باطل۔ وبیانہ ان الخارج فیما سقتہ السماء اذا کان عشرین قفیزا ففیہ العشر قفیزان۔ واذا کان الخارج فیما سقی بغرب اربعین و المؤنۃ تساوی لک عشرین قفیز افاذا ارفعت کان الواجب قفیزین فلم یکن التفاوت بین ما سقتہ السـمـاء وبین ما سقی بـغـرب والمنصوص خلافہ"

[1] شامی ۲/۳۲۸۔

فتبين أن ما سقى بغرب ففيه نصف العشر من غير اعتبار المؤنة[1]"

علامہ موصوف فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤنت میں اختلاف اور تفاوت کی وجہ سے حکم میں بھی تفاوت کے ساتھ فیصلہ صادر فرمایا (بغیر رفع مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے) اس لیے کہ جن چیزوں کو آسمان سیراب کرتا ہے تو اس میں عشر ہے اور ڈول وغیرہ پر نصف عشر ہے۔ اور جب یہ صورت حال ہے تو رفع مؤنت کے کوئی معنی نہیں ہے۔ کیوں کہ رفع مؤنت کی صورت منصوص علیہ میں عدم تفاوت کو مستلزم ہے، اور یہ باطل ہے۔

اس مسئلہ کی مزید توضیح یہ ہے کہ ایک زمین ہے اس کو آسمان کے پانی سے سینچا گیا، اب اس سے ۲۰ قفیز خارج ہوئے تو اس میں عشر دو قفیز متعین ہے۔ اور ایک خارج کا حصہ اور ہے جس کو ڈول وغیرہ سے سینچا گیا تھا، ۴۰ قفیز غلہ برآمد ہوتا ہے، اور مؤنت ۲۰ قفیز ہے۔ اور عشر دو قفیز ہے، تو جب مؤنت رفع کرلیں گے تو اس صورت میں وہ اراضی جس کو آسمان سینچا تھا، اور وہ اراضی جس کو ڈول وغیرہ سے سینچا گیا تھا، دونوں کے حق واجب برابر ہوگیے جو ایک منصوص علیہ کے خلاف ہے جو مستلزم ہے باطل کو، اور باطل چیزوں کی شریعت بیضا اجازت نہیں دیتی۔ (فلیتامل)

لہٰذا معلوم ہوا کہ رفع مؤنت کا اعتبار نہ ہوگا، اور جس میں مؤنت کثیرہ واقع ہوا ہے تو اس میں عشر سے نصف عشر کی جانب انتقال علت جامعہ کی وجہ سے لازم ہونی چاہیے۔

بٹائی پر دی جانے والی اراضی کے عشر کا مسئلہ

بٹائی کی دو صورت ہے، بٹائی کا تعلق اگر دو مسلمان سے ہے۔ تو عشر دونوں پر بھی ہو سکتا ہے۔ جب کہ بذر اور بیج عامل کی جانب سے ہو، یہ حضرات صاحبین کے نزدیک ہے۔

لیکن اگر بیج رب الارض کی جانب سے ہے تو عشر صرف رب الارض ہی کی جانب سے ہوگا اور حضرت امام اعظم کے نزدیک ہر صورت میں عشر رب الارض ہی پر ہوگا، خواہ بیج اس کی جانب سے ہو یا کہ عامل کی جانب سے۔

---

[1] فتح القدير لابن الهمام ۲/ ۸

علامہ شامی فرماتے ہیں

۱۔ "ان العشر عند الامام علی رب الارض مطلقا وعند هما كذالك لو بذرمنه ولومن العامل فعليهما والفتوى على قولهما[۱]"

حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیج خواہ رب الارض کی جانب سے ہو یا عامل کی جانب سے بہر دوصورت عشر رب الارض پر ہوگا۔ حضرات صاحبین فرماتے ہیں، اگر بیج رب الارض کی جانب سے ہو تو مسئلہ ایسا ہی، لیکن اگر عامل کی جانب سے ہے تو پھر دونوں پر ہے، اور حضرات صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔

۲۔ اور اگر بٹائی مسلمان اور کافر کے درمیان واقع ہے تو عشر مسلمان کے ذمہ ہوگا، کیوں کہ عشر عبادت ہے اور کافر کا عبادت سے کیا رشتہ[۲]

محور پنجم

وجوب عشر کی کمیت وکیفیت اور اختلاف رائے

****

اراضی سے جو چیزیں برآمد ہوتی ہیں وہ طرح کی اشیاء ہیں، (۱) مقصود (۲) غیر مقصود:
غیر مقصودی میں تو سب متفق ہیں کہ اس میں عشر نہیں ہے، جیسے گھاس بانس وغیرہ، رہا مقصودی تو اس بارے میں اختلاف ہوگیا کہ ہر مقدار میں یعنی قلیل وکثیر سب عشر کے بارے میں برابر ہے یا نہیں۔

حضرت امام فرماتے ہیں، ہر خارج من الارض میں عشر ہے، قلیل ہو یا کثیر ہو، حضرات صاحبین فرماتے ہیں، اس کے لیے بھی ایک نصاب ہے، جس طرح زکوٰۃ کے لیے نصاب متعین ہے، تو اب عشر کا نصاب کیا ہے؟ فرماتے ہیں ۵ وسق، اور ایک وسق ۶۰ صاع کا ہوتا ہے، یہ اختلاف باعتبار کمیت کے تھا،

---

[۱] شامی ۳۲۵/۲ [۲] بدائع الصنائع ۵۷/۲، بدائع ۶۵/۲۔

کیفیت میں یہ اختلاف نمودار ہوا کہ حضرات صاحبین فرماتے ہیں مقصودی اشیاء میں بھی ان میں عشر لازم ہوگا، جو ایک سال باقی رہ سکتا ہو۔

حضرات صاحبین کے مقابلے میں بڑے امام صاحب فرماتے ہیں ہر چیز میں عشر لازم ہے خواہ دیر تک باقی رہے یا نہ رہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

"قال ابوحنیفة رحمه الله تعالیٰ فی قلیل ما اخرجته الارض وکثیرة العشر سواء سقی سیحا او سقته السماء إلا الحطب والقصب والحشیش۔ وقالا لایجب العشر الا فیما له ثمرة باقیة اذا بلغ خمسة اوسق والوسق ستون صاعا۔ بصاع رسول الله صلی الله علیه وسلم ولیس فی الخضروات عندهما عشر، فالخلاف فی موضعین فی اشتراط النصاب وفی اشتراط البقاء[1]"

حضرت امام صاحب نے فرمایا جو چیز زمین سے نکلے اس میں عشر ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ باقی رہنے والی ہو یا نہ ہو، خواہ اس کو آسمان کے پانی نے سیراب کیا ہو، یا ڈول وغیرہ سے سینچا گیا ہو، غرض کہ ان تمام صورتوں میں عشر ہے (مقصودی ہے) ہاں گھاس بانس لکڑی میں عشر نہ ہوگا (غیر مقصودی ہے)

حضرات صاحبین کے نزدیک "ما اخرجت من الارض" میں دو بات ہونی چاہیے (۱) ۵ وسق اس کی مقدار ہو (۲) بقاء ہو۔ بایں وجہ حضرات صاحبین کے یہاں سبزیوں میں عشر نہیں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اختلاف ان حضرات میں دو چیزوں کی وجہ سے ہے اشتراط نصاب، شرط بقاء۔

(علم:- صاحب ہدایہ کی عبارت میں عشر سے مراد علم ہے جس کا اطلاق نصف عشر اور

---

[1] ہدایة مع فتح القدیر ۲/۲۔

دونوں پر ہوتا ہے[1]

چارہ میں عشر ہونے نہ ہونے کا مسئلہ

چارہ میں عشر ہونے نہ ہونے کا فیصلہ کرنے سے قبل یہ جان لینا ضروری امر ہے کہ چارہ کے سلسلے میں لوگوں کا عمل اور رویہ کیا ہے۔ تو ہمارے صوبہ بہار میں لوگوں کا عمل اس بارے میں تین طرح ہے:

١۔ خالص جانور کے لیے موقع مناسب سے چارہ اگا لیتے ہیں۔

٢۔ ایک زمین کو چارہ اگانے کے لیے ہی خاص کر لیتے ہیں۔

٣۔ چارہ اگانے کا مقصد تجارت ہو۔

چنانچہ ہمارے دیار میں یہ تینوں طریقے رائج ہیں۔

اب واضح بات ہے کہ اگر اوّل صورت ہے تو اس میں عشر نہیں ہے۔

"لکونہا غیر مقصودۃ فی نفسہا"

کیوں کہ وہ فی نفسہٖ غیر مقصود ہے۔ اور غیر مقصود اشیاء میں عشر نہیں ہے[2]

اور اگر دوسری صورت ہے تو اس میں عشر ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

"لو اتخذھا مقصبۃ او مشجرۃ او منبتا للحشیش یجب فیہا العشر[3]"

اگر کسی اراضی کو درخت یا بانس کے لیے اسی طرح گھاس اگانے کے لیے خاص کر لیا تو اس میں عشر واجب ہے۔

اور اگر تیسری صورت ہے تو اس میں بھی دوسری صورت کی طرح عشر لازم ہے۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں:

"قال اصحابنا فیمن اشتری ارض عشر للتجارۃ او ارض خراج للتجارۃ۔ ان فیہا العشر او الخراج۔ ولا تجب الزکاۃ ای الزکاۃ

---

[1] فتح القدیر ٢/٨ [2] فتح القدیر ٢/٢۔ شامی ٢/٣٢٧ [3] ھدایۃ مع فتح القدیر ٢/٤۔

التجارة مع احدھما۔ ھو روایة المشھورة"[1]

"حضرات احناف نے فرمایا جس نے کسی اراضی عشری یا خراجی کو تجارت کی غرض سے خریدی تو اس پر عشر ہے اگر اراضی عشری ہے اور خراج ہے اگر اراضی خراجی ہے، اور زکوٰۃ نہیں ہے یہی مشہور بات ہے"۔

صاحب بدائع کی عبارت سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ اگر کسی کسی اراضی کو چارہ کے لیے خاص کر لیا تو اس میں عشر ہے۔

مذکورہ نمبر ۲، ۳ میں اگرچہ چارہ غیر مقصودی نظر آ رہی ہے لیکن تعین اور تخصیص اور نیت تجارت کی وجہ سے مقصود بن گیا ہے۔

حاصل کلام

مذکورہ تین صورتوں میں نمبر ۱ میں عشر نہیں ہے، اور نمبر ۲، اور نمبر ۳ میں عشر لازم ہے۔

تالاب کی مچھلیوں پر عشر یا زکاۃ؟

یہ بات ماقبل میں مذکور ہو چکی ہے، کہ عشر "ما اخرجت الارض" سے اراضی عشری میں ثابت ہے اور مچھلی کا خروج من الارض نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا مچھلیوں میں عشر نہیں ہونی چاہئیں[2]۔

لیکن صاحب بدائع نے ایک جزئیہ ذکر کیا ہے جس سے یہ مستفاد اور مفہوم ہوتا ہے کہ تالاب کی مچھلیوں میں عشر ہے۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں:

"قال اصحابنا فیمن اشتری ارض عشر للتجارة او اشتری ارض خراج للتجارة ان فیھا العشر او الخراج لاتجب زکاة التجارة مع مع احدھما ھو الروایة المشھورة عنھم[3]"

---

[1] [2] [3] بدائع الصنائع ۲/۵۷۔

فقہاء احناف نے فرمایا کہ جس اراضی عشری یا خراجی تجارت کے لیے خریدی تو اس میں عشر ہے، اگر عشری ہے، اور خراج ہے اگر خراجی ہے، اور زکوٰۃ ان دونوں صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی واقع نہ ہوگی، یہی بات مشہور ہے۔

مذکورہ عبارت سے چند باتیں مستفاد ہوتی ہیں، جو ذیل میں ذکر کیے جاتے ہیں:

۱۔ عشر ان اراضی عشری میں ہوتی ہے جو مزارعت کے ساتھ وابستہ ہے اسی طرح وہ اراضیٔ عشری جو زراعت کے لیے ہوں، تجارت کے لیے خاص کر لیے ہوں۔ خواہ وہ خریدی ہوئی ہو یا ذاتی ہو اس میں عشر لازم ہے۔ یا خراج اگر خراجی ہے۔

۲۔ لفظ تجارت میں عموم ہے خواہ زراعت کے ذریعے یا صنعت و حرفت کے ذریعے یا تالاب کھدوا کر مچھلی کے ذریعے تجارت مقصود ہو۔ سب اس مفہوم میں داخل ہوں گے۔

رہا یہ سوال کہ خُرُوجٌ مِنَ الاَرْضِ تو واقع نہیں ہو رہا ہے۔ تو ظاہر حال تو یہی ہے لیکن حقیقۃً دیکھا جائے تو اس سے زیادہ نمو اور بڑھوتری ہو رہی ہے۔

۳۔ اراضی عشری و خراجی خریدنے سے تجارت کے غرض سے اس سے عشر ہی لازم ہوگا یا خراج زکوٰۃ کا وجوب اور ثبوت نہ ہوگا، اور یہی مشہور و معتبر بات ہے اور اس بات کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو ذیل میں ذکر کی جاتی ہے:

حدیث شریف ملاحظہ ہو:

"عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہٖ قال جاء هلال احد بنی متعان إلی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بعشور نحل لہ وکان سألہ ان یحمی وادیا یقال لہ سَلَبَۃ فحمی لہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ذالك الوادی فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنہ کتب سفیان بن وهب إلی عمر بن الخطاب یسئلہ عن ذٰلك فکتب ان ادّی الیك ما یؤدی إلی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من عشور نحلۃ فاحم لہ سلبۃ والا فانما هو ذباب غیث یأکلہ من یشاء" (ابوداود مع بذل المجهود ۳/۲۸)

عمرو بن شعیب اپنے ابا سے اور انھوں نے اپنے دادا سے یہ روایت بیان کیا ہے کہ قبیلہ بنی متعان کا ایک آدمی جن کا نام ھلال تھا، ایک مرتبہ پیغمبر کے پاس عشر کا شہد لے کر آیا اور اس سے قبل سلبہ نامی وادی سے متعلق سوال اور درخواست کی تھی یہ وادی ان کے شہد کی مکھیوں کے لیے خاص کردیں، تو اس کے درخواست کو اللہ کے پیغمبر نے قبول فرمالیا تھا، اور اس کے لیے سلبہ وادی کو خاص کردیا تھا (تاکہ اس میں غیر مداخلت نہ کرسکے) پھر جب زمانہ آگے بڑھا، اور حضرت عمر خلیفہ بنے تو ایک مرتبہ سفیان بن وھب نے حضرت عمر کی خدمت میں ایک خط ارسال کیا جس کا مضمون یہ تھا کہ سلبہ نامی وادی کے بارے میں کیا کیا جائے، تو حضرت عمر نے فرمایا کہ جس شخص کے ملک میں ہے اگر وہ وہی طریقہ اپنائے ہوئے ہے جو نبی کریم کے زمانہ میں تھا تو پھر اسی کے ذمہ چھوڑ دے اور اگر وہ اس مقدار کو جو حضرت محمد کے زمانہ اور موجودگی میں دیتا تھا اس سے ہاتھ روک لیا ہے تو اس صورت میں بارش کی مکھی کی طرح وہ بھی ایک مکھی ہے جو چاہے کھائے"۔

اس روایت سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ سمجھا کہ ہلال شہد کا عشر اس وقت لیکر آیا ہے جب وادی سلبہ نبی کریم نے اس کے لیے خاص کردیا تھا، حمی کے معنیٰ ہیں غیر کو داخل نہ ہونے دینا ان کے لیے دخول کی اجازت نہ ہونا تو کیا اس خصوص کی وجہ سے عشر لازم ہوسکتا ہے؟۔

تو ایک عشری اراضی کو جس میں اچھی گھاس کھیتی ہوتی ہے تالاب بناکر مچھلی پالتا ہے تو عشر کیونکر نہ ہوگا، تاکہ اس سے جو عشر نکلتا اس حق کے مفقود پر اس سے اس کی تلافی ہوجائے اور تلک بتلک پر عمل جاری کیا جاسکے۔

سنگھارے اور مکھانے کا عشر یا زکوٰۃ

مذکورہ تفصیل سے سنگھارے کا اور مکھانے کا عشر ہوگا یا زکوٰۃ بآسانی معلوم کیا جاسکتا ہے، اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان دونوں چیزوں میں بھی پہلی شئ کی طرح عشر ہے، اور صاحب ہدایہ کا فرمان ہے:

"لو اتخذھا مقصبة او شجرة او منبتا للحشيش فيجب فيها العشر"

"کہ کسی اراضی کو کسی مخصوص چیز کے لیے خاص کر لینے سے عشر لازم ہوتا ہے خواہ وہ شئ غیر مقصودی کیوں نہ ہو، لیکن تخصیص کی وجہ سے وہی شئ مقصود بن جاتا ہے[1]۔"

ماحصل کلام اس بارے میں یہ ہے کہ مسئولہ تمام صورتوں میں عشر ہونی چاہیے نہ کہ زکوٰۃ۔

شبہ اور جواب

یہاں کوئی شبہ کر سکتا ہے کہ عشر کی حقیقت اور ماہیت یہ ہے کہ ما اخرجت الارض کا رشتہ وابستہ ہو۔ اور یہ تعلق سنگھارا اور مکھانا میں تو قدرے سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن مچھلی میں خروج من الارض کے معنی سمجھ میں نہیں آتا۔

سو اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ جس زمین میں تالاب بنا کر مچھلی ڈالی گئی ہے وہ اراضی عشری ہے خالص زراعت کے لیے تھی، اب تالاب بنا کر زراعت کے نتیجے میں جو عشر نکلنے والا تھا اس کا انسداد کر دیا ہے تو اسی مچھلی کے ذریعہ زراعتی اراضی سے جو شریعت کا حصہ متعین تھا۔ اس کی تلافی کی جائے گی تاکہ تلک بتلک حق ثابت ہو جائے۔

اور باقی رہا صاحب بدائع کا قول:

"والاصل اعتبار الحقیقة ولایجوز العدول عنها الا بدلیل قام دلیل العدول هناك فیجب العمل بالحقیقة فیما وراءه[2]"۔

"اصل تو حقیقت کا اعتبار کرنا ہے، اس کے خلاف عمل درآمد کرنا جائز نہیں ہے مگر دلیل موجود ہو، بصورت ایں دونوں پر عمل کرنا ثابت ہو جاتا ہے"۔

سے یہ نقض نہ کیا جائے کہ مذکورہ صورتوں میں عمل بالحقیقت سے عدول کیا گیا ہے، جیسا کہ تالاب کی مچھلیوں کے بارے میں جس کا تذکرہ ماقبل میں مذکور ہوا۔

کیوں کہ خارج من الارض جو زراعت کی رہین منت ہے، اور زراعت کے ذریعے خروج ہوتا ہے، یہاں یہ دیکھنا ہے کہ اس زراعتی پیشہ اور شغل کا مقصد کیا ہے تو فقہاء نے اس بارے میں دو باتیں عرض کی ہیں؛

---

[1] هدایة مع فتح القدیر ۲/۴ [2] بدائع ۲/۵۹۔

۱۔ــــــ نما الارض :۔ زمین کی بڑھوتری۔ یعنی زمین کو فساد اور بگاڑ سے بچانا، کیوں کہ زمین کو جس قدر آباد کیا جائے اسی قدر نمو کی صلاحیت ہوتی ہے اور فساد کم ہوتا ہے۔ بر خلاف بانس وغیرہ کے کہ اس میں زمین خراب ہوجاتی ہے۔

۲۔ــــــ زراعت کا ثانی مقصد غلہ کا حصول ہے[1]۔

حاصل بحث

یہ ہے کہ زراعت کا مقصد جب نموارض ہے اور غلہ کا حصول ہے تو مذکورہ صورتوں تالاب سے زمین کی نماء میں نقصان نہیں ہوتا، رہا غلہ کا حصول تو یہ زراعت سے دوگنا ہوجاتا ہے۔ کیوں کہ مچھلی کی قیمت ہر موسم میں فلک بوس عمارت کی طرح ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہمارے دیار بہار میں اور بنگلہ دیش میں ہر سال سیلِ رواں نمودار ہوتا ہے، اس وقت اگرچہ نماء باقی رہتا ہے لیکن خالص نماء کس مرض کی دوا بن سکتا ہے۔ تو اگر ایسے سنگین حالات میں اگر کسی نے زراعتی اراضی میں مچھلی وغیرہ کی کاشت کیا تو عشر لازم ہونی چاہیے۔ نہ کہ زکوٰۃ۔ (فتدبر یا اولی الالباب)

ریشم کے کاشت پر عشر کا مسئلہ

اس سے قبل یہ بات گذر چکی ہے کہ ارض عشری عشر کے لازم ہونے کے لیے ضروری ہے، مذکورہ صورت میں ریشم کا خروج ریشم کے کیڑے سے زمین سے نہیں ہے۔ خواہ بلاواسطہ یا بالواسطہ بلاواسطہ تو ظاہر ہے، اور بالواسطہ اس لیے نہیں کہ ریشم کا کیڑا پتے کو کھاتا ہے اور پتے میں عشر نہیں ہے بر خلاف شہد کے کہ اس میں بھی عشر نہیں ہونی چاہیے۔ تو سنیے شہد میں جو عشر لازم کیا گیا وہ اس وجہ سے کہ شہد کی مکھیاں پھول اور رس کھاتی چوستی ہے، اور دونوں میں عشر لازم ہوتا ہے۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں:

"النحل یتناول انوار واثمار وفیھما العشر فکذا فیما یتولد

---

[1] کذا فی البدائع ۲/۵۸

منہا بخلاف دود القز لانہ یتناول الاوراق ولا عشر فیہا[1]"

"شہد کی مکھیاں تو کلیاں اور پھولوں کے رس کو چوستی ہیں، بایں وجہ عشر ہے، ایسا ہی جو چیزیں ان سے پیدا ہوتی ہیں، برخلاف ریشم کے کیڑے درخت کے پتے کو کھا کر ریشم تیار کرتا ہے اور پتہ میں عشر نہیں ہے لہذا ریشم میں عشر نہیں ہے"

استدراک

صاحب ہدایہ نے ریشم میں عشر واجب نہ ہونے کی جو علت قرار دی، تفصیلی طور پر معلوم ہو چکا، اور ضمناً شہد کے بارے میں بھی حکم معلوم ہو چکا۔ لیکن صاحب ہدایہ نے شہد میں وجوب عشر کے لیے جو علت قرار دی ہے حدیث میں یہ علت نہیں ہے، بلکہ وجوب عشر کے لیے جو علت قرار دیا ہے وہ کچھ اور ہے۔

جس علت کی وجہ سے صرف شہد میں عشر ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ ساتھ ہی ساتھ ریشم میں بھی عشر ثابت ہوتا ہے، وہ علت حدیث شریف میں بھی بیان کیا گیا ہے، پہلے حدیث شریف ملاحظہ فرمائیے

"عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ. قال جاء ھلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلی اللہ لعشور نحل لہ وکان سألہ ان یحمی وادیا. فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کتب سفیان بن وھب الی عمر بن الخطاب یسألہ عن ذلک فکتب ان ادی الیک ما کان یوادی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من عشور نحلہ فاحم لہ سلبہ والا فانما ھو ذباب غیث یاکلہ من یشاء[2]"

حضرت عمرو بن شعیب نے اپنے ابا اور انہوں نے اپنے دادا سے یہ روایت بیان کیا ہے کہ بنی متعان کا ایک آدمی جس کا نام ہلال تھا۔ نبیؐ کے پاس شہد لے کر آیا

---

[1] ھدایۃ ۲/۶۔ [2] بذل المجہود ۳/۲۸۔

اور اس سے قبل بھی آیا تھا اور نبیؐ سے یہ درخواست کی تھی کہ وادی سلبہ اس کے شہد کی مکھیوں کے لئے خاص کر دیئے جائیں (یعنی غیر اس میں مداخلت نہ کریں۔ حمیٰ کے یہی معنی ہیں) تو اس کی اس درخواست پر نبی صلعم اس وادی سلبہ کو خاص کر دیا تھا۔ (پھر زمانہ آگے بڑھا) اور حضرت عمر فاروق رضؓ خلیفہ بنائے گئے۔ تو اس وقت سفیان بن وہب نے حضرت عمرؓ کے پاس ایک خط لکھا جس کا مضمون تھا کہ وادی سلبہ کے بارے میں کیا کیا جائے حضرت عمر رضؓ نے اس کے خط کا جواب یہ دیا گیا کہ اگر انھوں نے ابتک وہی طریقہ جاری رکھا ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تھا۔ (یعنی عشر دے رہا ہے) تو پھر وادی سلبہ کو اسی کے پاس چھوڑ دو۔ ورنہ تو وہ بارش کی مکھی کی طرح ہے جو چاہے کھائے۔

مذکورہ روایت سے چند باتیں مستفاد ہوتی ہیں جو ذیل میں ذکر کی جاتی ہیں۔

۱۔ عشر کی علت حدیث باب میں حمیٰ ہے۔ یعنی غیر کی مداخلت کو روک دینا۔ تو اس کی تخصیص کی وجہ سے حضرت عمر رضؓ نے اس سے عشر لینے کا حکم نافذ فرمایا۔ (بذل)

۲۔ اگر حمیٰ کی وجہ سے تخصیص نہ فرماتے تو پھر حضرت عمر رضؓ عشر نہ دینے کی صورت میں وادی سلبہ کے واپس کرنے کا حکم کیوں فرماتے۔ اور لوگوں میں اس کی تقسیم کر دینے کا حکم کیوں فرماتے۔ معلوم ہوا کہ شہد میں عشر کے وجوب کی علت وہ ہے جو صاحب ھدایہ نے فرمایا ہے۔ وہ تو سلبہ کی تخصیص کے بغیر بھی ہوتا ہے تو پھر اس صورت میں حضرت عمر نے حکم کیوں نہیں فرمایا۔ اور اس کے بجائے عشر نہ دینے کی صورت میں زمین کے واپس لینے کا حکم نافذ کرنا جیسا کہ ابو سارہ کی روایت میں اس کی صراحت موجود ہے۔ اس بات کی صراحت کر رہی ہے کہ عشر کی علت شہد میں حدیث باب میں حمیٰ کا وجود ہے۔ نہ کہ وہ جس کو صاحب ہدایہ کہتے ہیں۔

واعلم! یہاں پر یہ بحث چھیڑنے سے مقصود یہ ہے کہ جب وادی سلبہ کو ہلال کی شہد کی مکھیوں کے لیے خاص کر دینے کی وجہ سے عشر ہو سکتا ہے تو اس اراضی میں جس کو شہتوت کے درخت لگانے کے لئے خاص کر لیا ہے تاکہ ریشم کے کیڑے کی غذا بن سکے اور تجارت جاری وساری رہے تو اس تخصیص کی وجہ سے اس میں بھی عشر لازم ہونی چاہیے۔

اور جن اراضی کو درخت اگانے ہی کے لئے خاص کر لیا جاتا ہے تو ان میں عشر لازم ہوتا ہے۔

جب کہ درخت ہی مقصود ہو. جیسا کہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں.

لو اتخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتا للحشيش يجب فيها العشر

اگر کسی نے کسی اراضی کو بانس. گھاس. درخت اگانے ہی کے لئے خاص کرلیا ہے تو اس میں عشر لازم ہوجاتا ہے۔

لیکن جب کسی اراضی کو درخت اگانے کے لئے خاص کرلیا ہے لیکن وہ درخت بذات خود مقصود نہیں ہے بلکہ ریشم کے کیڑے کے لئے غذا بنا کر تجارت مقصود ہے تو اس میں بھی عشر لازم ہوگا۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں۔

فيمن اشترى أرض أرض عشر للتجارة او اشترى أرض خراج للتجارة ان فيها العشر او الخراج ولا تجب زكاة التجارة مع أحدهما. (۱)

جن اراضی کو تجارت کی غرض سے خریدی گئی ہے. اگر عشری ہے تو عشر اور خراجی ہے تو خراج. اور تجارت کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی. خواہ عشری صورت ہو خواہ خراجی۔

حاصل کلام

تمام مذکورہ دلائل کی روشنی میں یہ برآمد ہوتا ہے کہ ریشم میں عشر ہے. جس طرح مذکورہ صورت کے ساتھ شہد میں عشر لازم ہوتا ہے۔ فتدبر فیہ خیر کثیر۔

پھل نہ دینے والے درختوں کے عشر کی شرعی حیثیت

جن درختوں میں پھل نہیں ہوتے اس کے اگانے کے دو طریقے اپنائے جاتے ہیں۔

۱ ـــــ یہ کہ کھیتوں کے کنارے کھیتیوں کے آخری حدوں پر ہمسیوں کی جائداد کی حفاظت کی خاطر لگا دیئے جاتے ہیں جیسے ہمارے دیار میں ببول اور کھیر کے درخت کو لگا دیا جاتا ہے۔

۲ ـــــ یہ کہ وہ درخت جس کے اندر پھل کی صلاحیت ہی نہیں ہے اور پھل ہوتا ہی نہیں ہے. اس کو ایک زمین

---

(۱) بدائع ۲/۵۷۔

میں اگانے کے لئے خاص کرلیا ہے تو اس تخصیص کی وجہ سے اس میں عشر لازم ہوگا۔

حاصل بحث

حاصل بحث یہ ہے کہ مذکورہ دوصورتوں میں سے اول صورت میں غیر پھل دار درخت میں عشر نہ ہوگا لکونہا غیر مقصودۃ فی نفسہا کیونکہ یہ غیر مقصود ہے اور غیر مقصود میں عشر نہیں ہوتا۔ (۱)
اور دوسری صورت میں عشر لازم ہوگا۔

صاحب ھدایہ فرماتے ہیں: لو اتخذ ھا مقصبۃ أو مشجرۃ أو منبتا للحشیش یجب فیھا العشر (۲)
کہ اگر کسی اراضی کو درخت، بانس، گھاس وغیرہ کے اگانے کے لئے خاص کرلیا تو اس میں عشر لازم ہے۔

افتادہ اراضی یا چھتوں پر سبزیوں کی کاشت کرنے پر عشر نہیں ہے۔

عشر کا تعلق زراعتی اراضی سے ہے پھر یہ کہ مقصود بالذات ہو۔ افتادہ اراضی میں یا چھتوں پر سبزیوں کی کاشت کرنا غیر مقصودی اشیاء کے تحت داخل ہوگا۔ اور غیر مقصودی اشیاء پر عشر لازم نہیں ہوتا لکونہا غیر مقصودۃ فی نفسہا۔ (۳)

علامہ عبدالرحمٰن جزیری فرماتے ہیں: أن یکون الخارج منہا مما یقصد بزراعتہ استغلال الارض ونماءھا (۴)
عشر کے منجملہ شرطوں میں سے یہ بھی ہے کہ زراعت کا مقصد غلہ کا حصول اور نماء ارض ہو۔
حاصل کلام یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں غیر مقصود کے معنی پائے جانے کیوجہ سے عشر لازم نہ ہوگا۔

اراضی اوقاف پر عشر لازم ہے

اراضی اوقاف کی نوعیت خواہ کسی طرح کی ہو اس پر عشر لازم ہوگا خواہ وقف علی اللہ ہو یا وقف علی الاولاد۔ بہر دوصورت ما اخرجت الارض کے معنی پائے جانے کی وجہ سے عشر لازم ہوگا۔ رہا ملکیت تو عشر کے لئے خارج شرط ہے۔ نہ کہ کچھ اور بھی۔ فلا اشکال فیہ۔ (۵)

(۱) فتح القدیر ۲/۲ (۲) ھدایہ مع الفتح ۴/۲
(۳) فتح القدیر ۲/۲ بدائع الصنائع ۲/۵۷ (۴) کتاب الفقہ علی مذاھب الاربعۃ ۶۱۲/۲ (۵) شامی ۳۲۶/۲

چھٹے فقہی سیمینار کے سوال نامہ کے جوابات

از ــــــــــ حضرت مولانا برہان الدین سنبھلی (دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ)

جوابِ محورِ اول

اسلام میں حسب ذیل زمینیں عشری قرار دی گئی ہیں: اصل عرب کی پوری سرزمین جس کی حدبندی فقہاء نے کر دی ہے۔ اس میں عراق و شام شامل نہیں ہیں، (واضح رہے کہ اردن، لبنان، فلسطین بشمول اسرائیل، شام ہی کا جزء تھے) اور اس علاقہ کی زمینیں جہاں کے باشندوں نے بخوشی اسلام قبول کر لیا وہ سرزمین جسے مسلمانوں نے بذریعہ جنگ فتح کیا۔ اور۔ امام نے۔ اسے (خمس نکالنے کے بعد) مجاہدین میں تقسیم کر دیا۔ اور وہ زمین جو پہلے کسی مسلمان کا گھر تھی مگر بعد میں اس کے مالک نے اسے باغ بنا لیا، بشرطیکہ اس باغ کی سینچائی عشری پانی سے ہوتی ہو۔ وہ افتادہ (ارض موات اور قدیم) زمین جسے امام کی اجازت سے کسی مسلمان نے قابلِ کاشت بنایا ہو اور اس کی سینچائی عشری پانی سے ہوتی ہو۔

نوٹ:-

عشری پانی وہ ہے جو بارش، کنوؤں، قدرتی چشموں اور ایسے بڑے قدرتی دریاؤں سے حاصل شدہ ہو جو کسی کے قبضہ و ملکیت میں نہ ہوں۔ (جیسے عرب میں دجلہ و فرات اور ہندوستان میں گنگا و جمنا وغیرہ) عشری زمین اور عشری پانی کی مذکورہ بالا تفصیلات کتاب و سنت نیز تعاملِ صحابہ سے ثابت ہیں۔ جس کی پوری تفصیل فقہ حنفی کی مشہور و معتبر کتاب[1] بدائع الصنائع ص ۵۷-۵۸ ج ۲ میں موجود ہے، اسی کا ایک مختصر اقتباس یہاں پیش کیا جا رہا ہے۔ ......

---

[1] طبعۂ اولیٰ ۱۳۲۷ھ مطبع - شركة المطبوعات العلمية ، (مصر)

"ماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والانهار العظام التی لا تدخل

تحت الایدی کسیحون وجیحون ودجلہ وفرات ونحوھا"

عصر حاضر کے مشہور مصری عالم شیخ یوسف القرضاوی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "فقہ الزکاۃ ج۱ ص۳۰۹" میں منقح اندازے عشری و خراجی زمینوں کی جو تفصیل (ابو عبید کی کتاب "الاموال" نیز امام ابو یوسف کی کتاب "الخراج" و دیگر کتب معتبرہ کے حوالہ سے) ذکر کی ہے، وہ بھی اسی کے قریب ہے، کتب فقہ کے مطالعہ سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ "عشری" کے علاوہ بقیہ اکثر زمینیں خراجی ہیں اور کچھ ایسی بھی ہیں جو یقیناً نہ خراجی ہیں نہ عشری۔ محور دوم و سوم کے بارے میں فقہ اکیڈمی کی طرف سے ضروری معلومات جلد فراہم کرنے کا وعدہ سوالنامہ کے ساتھ منسلک خط میں کیا گیا تھا مگر وہ ابتک دستیاب نہیں کرائی گئیں۔

انگریزی دور کی ہندوستانی زمینوں کا حکم

جواب محور چہارم

(۱) سوالنامہ میں صرف آزادئ ہند ۱۹۴۷ء اور قانون تنسیخ زمینداری کے بعد کی زمینوں کی بابت سوال کیا گیا ہے، لیکن اس سوال (۱۹۴۷ء کے بعد کی صورت) کا جواب دریافت کرنا اس وقت تک راقم کے نزدیک ممکن نہیں جب تک اس سے ماقبل کی صورت کا حکم معلوم نہ ہو۔ اس لیے یہاں پہلے ۱۹۴۷ء سے قبل اور انگریزی حکومت قائم ہونے کے بعد کی صورت کا حکم بیان کرنے کی کوشش کی جارہی ہے اس کے بعد سوالنامہ میں مذکور صورت حال کا جواب دینے کی سعی کی جائے گی۔ (واللہ الموفق)

۱۹۴۷ء سے پہلے مسلمانوں کی ملکیت والی زمینوں کا حکم

خوش قسمتی سے اس وقت ۱۹۴۷ء سے قبل۔ ہندوستان میں ایسے جلیل القدر علماء بکثرت موجود تھے، جو ایک طرف فقہی بصیرت، دقت نظر اور وسعت معلومات میں ممتاز تھے تو دوسری طرف عوام کا پورا اعتماد انہیں حاصل تھا۔ کہ ان کے فتاوے اور فیصلے سکہ رائج الوقت کی حیثیت رکھتے تھے مزید خوشی و اطمینان کی بات یہ ہے کہ ان اکابر علماء کے۔ اس موضوع سے متعلق۔ فتاوی بھی مطبوعہ

شکل میں موجود دستیاب ہیں ۔ اس فہرست میں حضرت مولٰنا عبدالحیؒ فرنگی محلی ، حضرت مولٰنا مفتی عزیزالرحمٰن دیوبندی (سابق مفتی اعظم دارالعلوم) قطب الارشاد حضرت مولٰنا رشید احمد گنگوہی ، حکیم الامت حضرت مولٰنا اشرف علی تھانوی ، مفتی اعظم مولٰنا مفتی محمد کفایت اللہ دہلوی ، حضرت مولٰنا مفتی محمد شفیعؒ (سابق مفتی اعظم پاکستان) شامل ہیں ۔

عشر وخراج واجب قرار دینے والے

ان حضرات میں مقدم الذکر دو کو چھوڑ کر بقیہ سب حضرات ہندوستانی زمینوں کے مسلمان مالکوں پر عشر وخراج ۔ عشری پر عشر اور خراجی پر خراج ، لازم قرار دیتے ہیں ۔ چنانچہ حضرت گنگوہی کے مجموعۂ فتاویٰ "فتاویٰ رشیدیہ" کے اندر "باب العشر والخراج" (ص ۳۵۸ تا ص ۳۶۰ مطبوعہ رحیمیہ دیوبند) میں متعدد فتاویٰ اس مضمون کے موجود ہیں ۔ اسی طرح حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے شہرۂ آفاق "امداد الفتاویٰ" نامی مجموعۂ فتاویٰ کی جلد دوم میں متعدد فتویٰ اس موضوع پر ملتے ہیں مثلاً ص ۵۱ ، ص ۵۲ ، ص ۵۳ ، ص ۵۶ ، ص ۵۸ (ناشر ادارہ اشرف العلوم کراچی ۱) ایسے ہی مفتی اعظم مولانا محمد کفایت اللہ دہلوی کے مطبوعہ مجموعۂ فتاویٰ "کفایت المفتی" کی جلد چہارم کے ساتویں باب عشر وخراج" میں ص ۲۶ ، ص ۲۹۰ ، ص ۲۹۸ ، ص ۲۹۹) متعدد فتاویٰ اس کے متعلق مذکور ہیں ۔ اسی کے مثل حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ دیوبندی کی محققانہ کتاب "جواہر الفقہ" میں شامل ایک رسالہ کے اندر اس بارے میں پوری تحقیق مع نہایت تفصیلی دلائل کے ملتی ہے ۔

عشر واجب قرار نہ دینے والے

البتہ مقدم الذکر حضرت مولٰنا عبدالحیؒ فرنگی محلی نے (ہندوستانی زمینوں کو عشری وخراجی بظاہر تسلیم کرنے کے باوجود) عشری زمین پر مسلمانوں کے ذمہ عشر کو غیر لازم اس بنا پر قرار دیا ہے کہ چونکہ وہ ان زمینوں کا ٹیکس (خراج) حکومت وقت کو دیتے ہیں ۔ اور ایک زمین پر بیک وقت دو محصول ۔ (عشر وخراج) لازم نہیں ہوتے ۔ اس فتوے پر تفصیلی گفتگو آگے آرہی ہے ، اسی قسم کا ایک فتویٰ

مثلاً ص ۵۱ ص ۵۲ ص ۵۳ ص ۵۶ ص ۵۸ ناشر ادارہ اشرف العلوم کراچی ۔ دیکھئے جواہر الفقہ جلد دوم از ص ۲۲۵ تا ص ۲۹۹ ناشر مکتبۂ تفسیر القرآن دیوبند کے مجموعۂ فتاوی مولانا عبدالحی جلد دوم ص ۱۳۳ یوسفی پریس فرنگی محل لکھنؤ

مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ کا بھی فتویٰ دارالعلوم مکمل و مدلل میں ملتا ہے[۱]۔ حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن دیوبندی (سابق مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند) کے اس موضوع پر متضاد قسم کے فتوے ملتے ہیں، ایک تو اسی طرح کے جن میں عشری زمینوں پر عشر اور خراجی زمینوں پر خراج لازم قرار دیا گیا ہے، مثلاً دیکھیے فتاویٰ دارالعلوم میں شامل عزیز الفتاویٰ[۲]، نیز فتاویٰ دارالعلوم[۳] وغیرہ۔

لیکن موصوف کے اسی مجموعۂ فتاویٰ (شائع کردہ دارالعلوم) میں ایسے فتاویٰ بھی ملتے ہیں، جن میں اس سابق فتوے (وجوبِ عشر) سے رجوع کر کے عشر و خراج دونوں کے عدم لزوم کا فتویٰ دیا گیا ہے، مثلاً صفحہ ۱۶۲، ۱۶۳ (فتاویٰ دارالعلوم مکمل و مدلل جلد ششم) ایک فتویٰ بایں الفاظ ملتا ہے:

"روایات فقہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے زمینوں اور باغوں میں عشر نہیں ہے" فقط

جب اس جواب میں سائل نے یہ شبہ ظاہر کیا کہ "الامداد" (تھانہ بھون سے نکلنے والے رسالہ) ۔ شعبان میں لکھا ہے کہ:

"پیداوار میں جس سے آمدنی حاصل کرنی مقصود ہو عشر واجب ہوتا ہے خواہ غلہ ہو یا پھل"۔

اسی قسم کا جواب حضرت مولانا رشید احمد قدس سرہٗ کا منقول ہے، تو حضرت مفتی صاحبؒ (مولانا مفتی عزیز الرحمٰنؒ دیوبندی) نے یہ جواب دیا:

"اس بارے میں پہلے بے شک احقر نے بھی یہی لکھا ہے، جو آپ نے نقل فرمایا، اب چند مدت ہوتی ہے کہ شامی جلد ثانی باب الرکاز میں یہ عبارت نظر پڑی جو ذیل میں درج ہے اور جس کا حاصل یہ ہے کہ: "اراضی دارالحرب نہ عشری ہیں نہ خراجی، یہ مسئلہ فقہاء کے نزدیک مسلم اور متفق علیہ معلوم ہوتا ہے"۔

اس کے بعد اپنے اس خیال کی کچھ مزید تائیدات ذکر کرنے کے بعد مفتی صاحب موصوف لکھتے ہیں: "اس لیے اب بوجہ تصریح فقہا، ہندوستان کی اراضی سے عشر کی نفی لکھنی پڑتی ہے، لہٰذا

---

۱ ۶/۱۶۰۔ ۲ ناشر کتب خانہ امدادیہ دیوبند، ۳ـ۱۴/۳، ۱۸/۱۰۔ ۳ مدلل و مکمل، ۵۲/۳، ۵۹/۶ شائع کردہ دارالعلوم۔

جو فتوے حسب قواعد عامہ وجوب عشر کا دیا جاتا تھا اب اس کو چھوڑنا پڑا۔"

(اسی سے ملتا جلتا ایک فتویٰ اسی جلد کے صفحہ ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶ پر بھی مذکور ہے) اسی طرح سے استدلال کرتے ہوئے، سندھ کے ایک مولوی صاحب نے بھی، ہندوستان کی زمینوں پر سے عشر ساقط ہونے کا فتویٰ دیا تھا جس کا ذکر امداد الفتاویٰ[1] میں حضرت تھانویؒ سے کیے گیے ایک سوال میں ہے جس کا تفصیلی جواب حضرت نے دیکر اس فتوے کی قوت سے تردید کی اور ہندوستان کی زمینوں کا عشری وخراجی ہونا دلائل کے ساتھ ثابت کیا ہے۔

عشر واجب قرار نہ دینے والوں کا قول مرجوح اور اس کے خلاف قول کے راجح ہونے کے دلائل وشواہد

ہندوستان کے یہ دو ممتاز علماء اگرچہ ہندوستانی زمینوں کے مسلمان مالکوں پر عشر و خراج واجب نہ ہونے کے قول میں تو متفق ہیں لیکن دونوں کے قول کا مبنیٰ الگ الگ ہے، مولانا عبدالحی رحمۃ اللہ۔ جیسا کہ اوپر گزرا اس بنیاد پر مسلمانوں پر عشر لازم نہیں سمجھتے کہ حکومت وقت جو محصول زمینوں پر لیتی ہے وہ ان کے نزدیک "خراج" ہے (ضمناً اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ مولاناؒ کے نزدیک غیر مسلم حاکم بھی خراج حاصل کرنے کا حقدار ہے) اور یہ مسلمہ اصول ہے (حنفیہ کے نزدیک) کہ بیک وقت ایک زمین پر عشر وخراج لازم نہیں ہوسکتے (لایجتمع العشر مع الخراج) اگرچہ دیگر ائمہ تینوں اماموں اور جمہور کے نزدیک مسلمانوں پر ان کی زمینوں کی پیداوار کا عشر بہرصورت واجب ہوتا ہے، کیوں کہ یہ زکوٰۃ کی طرح حق اللہ ہے[2]۔ مولانا عبدالحیؒ کی عشر کے سقوط کی اس دلیل کو تقریباً تمام علماء نے رد کر دیا ہے، خود مولانا مفتی عزیزالرحمٰنؒ باوجودیکہ وہ عشر وخراج دونوں کو ہندوستان کی زمینوں کے مالکوں پر لازم نہیں کہتے جب مولانا عبدالحیؒ کے اس فتوے کی بابت ایک سائل نے سوال کیا تو اسے وہ یہ جواب دیتے ہیں:

"معنی قولہم "لایجتمع العشر مع الخراج" انہ لایؤخذ من الارض الخراجیۃ العشر ولا من العشریۃ الخراج ولکن ان اخذ من العشریۃ الخراج فہل یسقط العشر فہو محل تأمل۔"

---

[1] ۲۶/۲ [2] دیکھیے یوسف القرضاوی کی "فقہ الزکاۃ" ج ۱، ص ۴۱۲، ۴۱۴

پس ظاہر آنست کہ مولنا عبدالحی صاحب مرحوم حکم زمین خراجی نوشتہ اند کہ اگر از زمین خراجی حکام خراج گرفتہ اند ادائے عشر لازم نخواہد شد، لیکن اگر از زمین عشر خراج گرفتہ شد ظاہر آنست کہ دیانۃً بذمۂ مالک ادائے عشر لازم است[۱]۔"

ظاہر ہے کہ اس فتوے میں مولنا عبدالحیؒ کی رائے کی پہلے توجیہ کی ہے پھر تردید حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے جواہر الفقہ میں مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ کا مذکورہ بالا فتویٰ جس میں مولنا عبدالحیؒ کی تردید ہے، جس انداز سے نقل کیا ہے، اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی مفتی عزیز الرحمٰنؒ کے اس بارے میں ہم نوا ہیں۔

حضرت مولنا مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ کی اس رائے کی (کہ ہندوستان کے دار الحرب ہونے کی وجہ سے یہاں کی زمینوں پر عشر واجب ہے اور نہ خراج) تقریباً تمام اکابر علماء، جن میں علماء دیوبند بلکہ ان میں مفتی صاحب موصوف کے بعض شاگرد بھی شامل ہیں۔ نے مخالفت کی ہے۔ اس پر سب سے زیادہ تفصیلی کلام حضرت مولنا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے جواہر الفقہ میں کیا ہے۔ موصوف نے مفتی عزیز الرحمٰنؒ کا نام لیے بغیر ان کی اس رائے کی مدلل مخالفت کی ہے، مفتی محمد شفیع صاحب تحریر فرماتے ہیں۔ ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان پر انگریزوں کے مکمل تسلط اور اسلامی حکومت کے آثار کالعدم ہوجانے کے بعد ہندوستان کا دار الحرب ہونا جمہور علماء کے نزدیک محقق ہوچکا تھا، اس پر زمینوں کے عشری وخراجی ہونے کے معاملہ میں ایک اشتباہ فقہاء کی بعض روایات سے پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ "دار الحرب کی زمین نہ عشری ہوتی ہے نہ خراجی"۔ یہ مضمون علامہ ابن عابدین شامی نے درمختار "باب الرکاز" میں بایں الفاظ لکھا ہے:

"ویحتمل ان یکون احترازا عما وجد فی دار الحرب فان ارضها لیست ارض خراج وعشر"۔

اسی طرح شمس الائمہ سرخسی نے امام محمدؒ کی کتاب "سیر کبیر" کی شرح میں ایک مسئلہ کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"لان العشر والخراج انما یجب فی ارض المسلمین وهذه اراضی اهل الحرب لیست بعشریة ولاخراجیة"۔

---

[۱] فتاوی دار العلومؒ، عزیز الفتاوی، مکتبہ امدادیہ ۳۰-۴۳/۱۹، فتاوی دار العلوم مدلل ومکمل ۱۸۲/۲ ۱۸۳ ۲/۲۴۷/۲۴۸۔

حضرات فقہاء مذکورہ ارشادات سے بعض اہل علم کو یہ اشتباہ پیدا ہو گیا کہ انگریزی تسلط کے بعد ہندوستان کو دارالحرب قرار دیدیا گیا، تو اس کی سب زمینیں خواہ وہ غیر مسلموں کی ملک ہوں خواہ مسلمانوں کی ملکیت میں، نہ عشری رہیں نہ خراجی، پھر اس کے نتیجہ میں بعض علماء (غالباً مفتی عزیز الرحمٰن ہی مراد ہیں) نے تو ہندوستان کے مسلم مالکان اراضی کو بالکلیہ عشر و خراج سے مستثنیٰ قرار دیدیا۔ پھر کچھ اور تفصیلات ذکر کرنے کے بعد مفتی صاحب لکھتے ہیں :۔ "دراصل بات یہ ہے کہ خود یہ مسئلہ غور طلب ہے، کہ اراضیٔ دارالحرب کے عشری اور خراجی دونوں سے خارج کرنے کا مطلب کیا ہے ؟ غور کرنے پر شرح سیر کی عبارت سے حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے وہ یہ ہے کہ دارالحرب سے اس جگہ وہ دارالحرب مراد ہے جو اصل سے دارالحرب ہے۔ اس پر نہ کسی وقت مسلمانوں کی حکومت رہی اور نہ وہاں مسلمانوں کے باقاعدہ بسنے اور زمینیں خریدنے کا تصور ہے، ایسے دارالحرب کے زمینوں پر ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی ملک نہیں ہوں گی بلکہ کفار اہل حرب کی ملک ہوں گی، اس لیے ایسے دارالحرب کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی، شرح سیر کی عبارت اس مضمون کے لیے بالکل واضح ہے اور اس کے الفاظ ذیل میں مکرر نظر کی جائے :

"لان العشر والخراج إنما يجب فى اراضى المسلمين وهذه اراضى اهل الحرب"

ہندوستان کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے وہ تقریباً آٹھ سو برس دارالاسلام رہا یہاں لاکھوں مسلمان اپنی اپنی زمینوں کے آج تک مالک چلے آرہے ہیں، غیر مسلم اقتدار کے وقت اگرچہ اس ملک کو دارالحرب کہا جائے گا، لیکن یہ دارالحرب، اصلی دارالحرب سے مختلف ہوگا، اس لیے شرح سیر اور شامی باب الرکاز کی روایت اس پر منطبق نہیں، بلکہ جب یہاں مسلمانوں کی ملکیت میں زمینیں ہیں تو ان پر عشر و خراج کے احکام عائد ہوں گے، شرح سیر کی عبارت خود اس کے لیے کافی دلیل ہے، "امداد الفتاویٰ" حضرت سیدی حکیم الامت قدس سرہٗ کی تحقیق بھی اس کے قریب قریب ہے، پھر حضرت تھانوی کی تحقیق تفصیل سے ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں :۔ "خلاصہ یہ کہ جس ملک میں مسلمانوں کی اپنی ملکیت میں زمینیں موجود ہوں ان پر احکام شرعیہ عشر و خراج عائد ہوں گے، اگرچہ اپنی بداعمالیوں سے وہ ملک اسلامی اقتدار سے نکل کر دارالحرب بن گیا ہو۔" موجودہ اکابر علماء میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہٗ اپنے "احسن الفتاویٰ" نامی مجموعہ

لہ خلاصہ جواہر الفقہ از ص ۲۶۳ تا ۳۶۹ ج ۲۔ لہ ج ۴ ص ۱۰۱۔

فتاویٰ میں۔ بظاہر مفتی عزیز الرحمنؒ کے مذکورہ قول کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں، بعض حضرات کو شامیہ باب الرکاز کی عبارت:

"فان ارضها ای دار الحرب لیست ارض عشر وخراج"

سے مغالطہ لگا ہے کہ یہ دار الحرب میں رہنے والے مسلمانوں کی اراضی کا حکم ہے کہ "ان پر نہ عشر ہے نہ خراج" حالاں کہ مقصد یہ ہے کہ اہل حرب کی اراضی پر نہ عشر ہے نہ خراج، کیوں کہ وہ احکام شرع کے مکلف نہیں، چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ کی عبارت اس مراد کی وضاحت کر رہی ہے:

"ونصہ۔ ان العشر والخراج انما یجب فی اراضی المسلمین وهذه اراضی الحرب لیست بعشریة ولا خراجية"[۱]

مزید براں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ کسی زمین کے عشری وخراجی دونوں نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے مسلمان مالک پر عشر وخراج میں سے کچھ بھی واجب نہ ہو، بلکہ علامہ ابن عابدین شامی کی تصریح کے مطابق کوئی پیداواری زمین جس پر کسی شخص کی ملکیت ہو وہ عشر وخراج دونوں میں سے کسی ایک واجب سے خالی ہو ہی نہیں سکتی:

"فان ارض المعدة للاستغلال لاتخلو من احدی الوظیفتین"[۲]

علاوہ ازیں یہ کہ معتبر کتب فقہ میں ایسے متعدد جزئیات ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین کے عشری وخراجی نہ ہونے کے باوجود پیداوار پر عشر واجب ہوتا ہے۔ خود اسی کتاب (رد المحتار لابن عابدین شامیؒ) میں کہ جس کے حوالہ سے سقوطِ عشر وخراج کا فتویٰ دیا گیا ہے، اسی کے صرف دو ورق بعد ہی یہ جزئیہ ملتا ہے:

"یجب العشر فی عسل ...... ارض غیر الخراج ولو غیر عشریة"

درمختار کی اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے علامہ شامی لکھتے ہیں:

"لقوله ارض غیر الخراج، اشار الی ان المانع من وجوبه (وجوب العشر) کون الارض خراجية لانه لایجتمع العشر والخراج فشمل العشریة

---

[۱] شرح السیر الکبیر ۳۰۳/۴ [۲] رد المحتار ۵۲/۲ مکتبۃ نعمانیۃ، دیوبند۔

وماليست بعشرية ولاخراجية[1]

اس سے معلوم ہوا کہ ارضِ خراجی و عشری کی نفی اور عشر و خراج کی نفی میں تلازم نہیں ہے۔

یہاں یہ امر بھی نظرانداز نہ ہونا چاہیے کہ موجودہ دور کے بالغ نظر علماء نیز مجالسِ فقہیہ و علمیہ ہندوستان کو دارالحرب فرض کر کے یہاں کے مسائل بالخصوص مالی معاملات پر غور و فکر کا نہج اپنائے ہوئے ہیں، اگر اسے دارالحرب فرض کر لیا جائے تو بہت سی فکر و نظر پر مبنی بحثوں کا نہ صرف دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ اور نہ جانے کتنے مسائل پر تحقیق و گفتگو کی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی، بلکہ دیگر بہت سے مسائل، مثلاً ہجرت کا ضروری ہونا نہ ہونا یہاں پر قیام کے جواز و عدمِ جواز وغیرہ۔ اٹھ کھڑے ہوں گے۔ ان امور کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ آج کے ہندوستان کی زمینوں کے احکام متعین کرنے کے لیے ایسے فتوے کو بنیاد بنانا جس میں اسے "دارالحرب" مان کر رائے قائم کی گئی ہو درست نہ ہوگا، اس لیے بھی کہ انگریزی تسلط کے زمانہ کے بھی ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے اور ہر واقف جانتا ہے کہ اسے دارالحرب نہ بتانے والوں میں حضرت مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی اور حکیم الامت حضرت تھانویؒ سمیت کثیر فقہاء کبار اور رجالِ علم رہے ہیں، مقدم الذکر کا ایک تحقیقی فتویٰ ان کے مجموعۂ فتاویٰ میں شامل ہے جس میں اپنے موقف کے لیے قوی دلائل کے ساتھ دوسرے موقف کی ایک ایک دلیل کا جائزہ لے کر اس کی کمزوری واضح کی ہے اور حکیم الامت کے رسائل و دلائل تو اہلِ علم کے درمیان معروف ہی ہیں، جب انگریز کے دور کے ہندوستان کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف رہا ہے تو آج کے ہندوستان کے دارالحرب ہونے پر کیوں کر اتفاق ہو سکتا ہے، جب کہ بہت سے علماء کے نزدیک انگریز کے جانے کے بعد ہند کی آئینی صورتِ حال میں کچھ نہ کچھ خیر کی طرف تبدیلی آئی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ زمین کی پیداوار میں حقوق واجب ہونے پر قرآن و سنت کی آیات و صحیح روایات و نصوص کے تقاضہ کو محض کسی فقہی نص، بالخصوص جب کہ وہ محتمل المعانی اور محلِ اختلاف بھی ہو، کی بنیاد پر نظرانداز کر دینا بڑی ہی عجیب بات ہوگی، چوں کہ اہلِ علم ان آیات و روایات سے واقف ہیں، اس لیے انہیں نقل کرنے کی چنداں ضرورت نہیں معلوم ہوتی، مگر صرف دو آیتوں کا ذکر تیمناً کیا جا رہا ہے:

"یاایها الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من

---

[1] رد المحتار ج ۲ ص ۴۸-۴۹، [2] ج ۱ ص ۴۳-۴۴۔

الارض[1] "ھو الذی انشأ جنات معروشات وغیر معروشات والنخل والزرع مختلفا اکلہ والزیتون والرمان متشابہا وغیر متشابہ کلوا من ثمرہ اذا اثمر وآتوا حقہ یوم حصادہ[2]"

اور صحیح حدیث نبوی ہے:

"فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر[3]"

یہاں اس بارے میں تفصیلی دلائل دینا اس وقت مقصود نہیں (تفصیل کے طالب کتب فقہ وتفسیر مثلاً احکام القرآن للجصاص وفتح القدیر دیکھیں) صرف اشارات کرکے اس طرف توجہ دلانا پیش نظر ہے۔

کونسی زمین عشری ہیں اور کونسی خراجی؟

مذکورہ تفصیل سے جب یہ بات بدلائل ثابت یا واضح ہوچکی کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی ملکیت والی زمینوں پر عشر (یا خراج) واجب ہے تو اب یہ سوال پیدا ہونا قدرتی ہے کہ کونسی زمینیں عشری ہیں اور کونسی خراجی؟ اس بارے میں بہت قدیم زمانے سے علماء بحث کرتے ہوئے چلے آرہے ہیں، اس کی تفصیلی روئیداد کتب متعلقہ میں موجود ہے (تفصیل کے طالب انہیں دیکھیں) اس کا گویا خلاصہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ "جواہر الفقہ" میں نقل کردیا ہے، حضرت مولانا تھانویؒ کا اس بارے میں بڑا جامع اور فیصلہ کن فقیہانہ فتویٰ "امداد الفتاویٰ" یہ ملتا ہے: "حاصل مقام یہ ہے کہ جو زمینیں اس وقت مسلمانوں کی ملک ہیں اور ان کے پاس مسلمانوں ہی سے پہونچی ہیں۔ ارثاً او شراءً وھلم جرّا[4]۔ وہ زمینیں عشری ہیں اور جو درمیان میں کوئی کافر مالک ہوگیا تھا، وہ عشری نہ رہی اور جس کا حال کچھ معلوم نہ ہو اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے یہی سمجھا جائے گا کہ مسلمان ہی سے حاصل ہوئی ہے، بدلیل الاستصحاب، پس وہ بھی عشری ہوگی[5]۔ اس کے علاوہ بھی حضرت تھانویؒ کے متعدد فتویٰ، اسی مضمون کے امداد الفتاویٰ میں موجود ہیں، ان میں سے بعض میں موصوف نے بعض سائنس کے کچھ اشکالات کے جوابات بھی دیئے ہیں، مگر سب میں اصل حکم یہی ہے جو مذکورہ فتوے ہیں[6]۔ عشری وخراجی زمین کی یہی تعریف حضرت مولانا مفتی

---

[1] البقرۃ آیت / ۲۶۷ [2] الانعام آیت/ ۱۴۱ [3] بخاری ۲۰۱/۱ کتاب الزکاۃ [4] ۲/ ۲۵۲ [5] امداد الفتاویٰ ۲/ ۵۲ [6] مثلاً دیکھئے / ۵۳ / ۵۶ / ۵۸۔

عزیز الرحمٰن کے فتوے سے بھی مفہوم ہوتی ہے، مفتی صاحب سے جب سوال کیا گیا کہ زمین عشری کی کیا تعریف ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا: عشری زمین کا مطلب ہے کہ جس زمین میں عشر واجب ہو وہ عشری ہے، جس وقت پورا حال نہ معلوم ہو، جیسا کہ اس وقت ہے، تو عموماً یہ حکم کیا جاتا ہے کہ مسلمانوں کی مملوکہ زمین "عشری" سمجھی جاتی ہے اور کفار کی مملوکہ زمین "خراجی"۔ پس مسلمان کے پاس جو زمین معافی کی چلی آتی ہے یا اس نے کسی مسلمان سے خریدی وہ عشری ہے، اور جو زمین کافر سے خریدی ہے وہ خراجی رہے گی[1]، ایک اور فتوے[2] میں مفتی صاحب نے (ہندوستان میں) مسلمانوں کی تمام مملوکہ زمین کو عشری قرار دیا ہے "جو زمین مملوکہ مسلمین ہے اس میں عشر واجب ہے[3]" حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے تو حضرت تھانوی کے نقطۂ نظر کی پوری طرح تائید کی ہے[4]۔ اور مولانا مفتی رشید احمد صاحب نے بھی حضرت تھانوی ہی کے نقطۂ نظر کو حق وصحیح بتایا ہے، موصوف کے الفاظ یہ ہیں: "لہٰذا حضرت تھانوی قدس سرہٗ کی تحقیق ہی حق ہے"۔ اور یہ بات دعویٰ طور پر بھی درست معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ اصل وظیفہ مسلمان کی زمین کا عشری ہے، کیوں کہ آیات واحادیث کے اطلاق کا یہی تقاضہ ہے، چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک مسلمانوں کی ملکیت والی ہر زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہے[5]، مگر حدیث "لایجتمع علیٰ مسلم خراج وعشر" کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک خراجی زمین سے عشر ساقط ہوگیا، جیسا کہ محقق ابن ہمام نے فرمایا ہے[6]، یہی سبب ہے کہ جو زمین خراجی نہ ہو اس پر عشر واجب ہوتا ہے:

"لانھم قد صرحوا بان فرضیۃ العشر ثابتۃ بالکتاب والسنۃ والاجماع والمعقول وبانہ زکاۃ الثمار والزروع وبانہ یجب فی الارض الغیر الخراجیۃ وبانہ یجب فیما لیس بعشری ولاخراجی[7]"۔

یہاں ایک سوال بعض حلقوں کی طرف سے یہ اٹھایا جاتا یا جا سکتا ہے، کہ ان زمینوں پر جن لوگوں کو حق تصرف حاصل ہے وہ مالکانہ ہے یا اس کی کوئی اور حیثیت ہے؟ لیکن اس سوال کا جواب فقہاء نے بصراحت دیدیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی زمین پر کوئی اگر بیع وشراء اور مالکانہ تصرفات بلا روک ٹوک کرتا ہو تو یہ اس

---

۱ فتاویٰ دارالعلوم مدلل ۲/ ۱۰۹ ۲ فتاویٰ دارالعلوم مکتبہ امدادیہ ۲/ ۲۴۳ ۱۲ دیوبند ۳ جواہر الفقہ ۲/ ۲۰ ۴ احسن الفتاویٰ ۴/ ۳۰۰ ۵ فقہ الزکاۃ ۱/ ۳۱۴ ۶ دیکھئے فتح القدیر ۲/ ۳۶۶ طبع اوّلیٰ ۷ رد المحتار ۳/ ۲۵۵۔

اس کے مالک ہونے کی دلیل ہے :

"إن وضع اليه والتصرف من اقوى ما يستدل به على الملك ولذا تصح الشهادة بأنه ملكه[1]"

پھر اکابر علماء کا ان زمینوں کے متصرفوں پر عشر و خراج کا واجب قرار دینا بھی گویا ان کے مالک تسلیم کر لینے کا ثبوت ہے۔

انگریزی تسلط ختم ہونے کے بعد کی اور خاتمۂ زمینداری سے متاثر ہونے والی زمینیں

اوپر کی تفصیل سے منقح اور مدلل طور پر جب یہ ثابت ہو چکا کہ انگریزی دور کے ہندوستانی زمینوں کے مسلمان مالکوں پر عشری زمین میں عشر اور خراجی زمین میں خراج واجب تھا تو انگریزی تسلط کے بعد والے ہندوستان کی زمینوں کا حکم دریافت کرنا (جو اب ہندوستان یا بھارت کے نام سے معروف ہے) آسان ہو گیا۔

سب واقف جانتے ہیں کہ انگریزی تسلط کے ختم ہو جانے، یا تقسیم ہند، کے بعد ہندوستان کے بعض حصّوں مثلاً یوپی، میں حکومت ہند نے زمینداری مکمل طور پر ختم کر دی اور کچھ حصّوں میں جزوی طور سے برقرار رکھی، جہاں زمینداری باقی ہے وہاں کی زمینوں کے حکم میں تو، شرعاً، کوئی اصولی تبدیلی نہیں آئے گی۔ اسی طرح خاتمۂ زمینداری حصّوں میں بھی ان زمینوں کے حکم میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی، جو اپنے سابق مالکین کی ہی ملکیت میں ہیں یا وہ زمینیں مسلمان مالک سے دوسرے کسی مسلمان کی طرف بذریعہ ہبہ نامہ یا بیع یا وراثۃً منتقل ہو گئی ہوں (ان کے حکم میں بھی کوئی تبدیلی اصولاً نہیں ہوگی) مفتی محمد شفیعؒ نے بھی یہی رائے جواہر الفقہ[2] میں دی ہے۔ تقسیم ملک کے بعد جو خطہ ہندوستان کے نام سے مخصوص ہو کر ہندو اکثریت کے اقتدار میں آیا اس کی وہ زمینیں جو قدیم زمانہ سے مسلمانوں کے مالکانہ قبضہ میں چلی آئی ہیں کسی دور میں اس پر کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت نہیں، وہ جس طرح برطانوی عہد میں عشری تھیں، آج بھی عشری رہیں گی۔

---

[1] شامی ج ۳، ص ۲۵۰۔

[2] جواھر الفقہ ج ۲، ص ۲۶۲۔

خاتمۂ زمینداری سے متاثر ہونے والی زمینیں

البتہ جو زمینیں خاتمۂ زمینداری سے متاثر ہوئیں، یعنی جن زمینوں کو ان کے سابق مالک یا زمیندار (انگریزی دور کے مالک) سے حکومت ہند نے لے کر دوسرے کسی شخص (مثلاً کسان) کو مالک بنادیا (خواہ اس کا کچھ معاوضہ بھی سابق مالک کو دیا اور لاحق مالک سے وصول کیا ہو) تو ایسی زمین کا شرعی حکم پہلا جیسا رہنا ضروری تھا۔ اگر دوسرا مالک غیر مسلم ہے تب تو شرعی حکم میں تبدیلی ظاہری ہے (کہ اب وہ عشری نہ رہے گی، اگر پہلے تھی بھی) کیوں کہ غیر مسلم عشر کا اہل نہیں۔ بقول کہ اس میں عبادت شان ہے۔ بدائع میں ہے: "لأن فيه معنى العبادة والكافر ليس من اهله"[1] یہ بھی ظاہری ہے کہ اگر زمین پہلے خراجی تھی تو اب تبدیلی کے بعد بھی، خواہ وہ مسلمان سے لے کر مسلمان کی ہی ملکیت میں دی گئی ہو، وہ عشری نہیں بنے گی۔

"ان الاصل ان كل ارض ابتدأت بضرب حق عليها ان لايتبدل الحق بتبدل المالك كالخراج"[2]

البتہ جو زمینیں پہلے عشری تھیں اب وہ مسلمان زمیندار سے لے کر حکومت نے کسی دوسرے مسلمان ہی کو، خاتمۂ زمینداری قانون کے تحت، دیدیں تو ان کا کیا حکم شرعی ہوگا؟ یہ صورت ایسی ہے جو نسبتہً زیادہ غور وفکر کی محتاج ہے، "خاتمۂ زمینداری" قانون کے ذریعہ مالک سے (زمیندار سے) زمین کا لے لینا اور اس کی ملکیت سلب کرلینا بظاہر "استیلاء" معلوم ہوتا ہے، جس سے متولی مالک بن جاتا ہے، یہاں اگرچہ مالک کوئی شخص نہیں، بلکہ حکومت ہے جو رعیہ کی نمائندہ ہوتی ہے اور یوں کہ اکثریت ہندوستان میں غیر مسلم ہے، اس لیے حکومت "للغالب حکم الکل" کے تحت غیر مسلم ہی سمجھی جائے گی، اوپر گذر چکا ہے کہ عشری زمین پر اگر کسی غیر مسلم کی ملکیت ہوجائے تو وہ عشری نہیں رہ جاتی:

"والكافر ليس من اهل وجوبها ابتداءً فلا يبتدأ به عليه وكذا لايجوز ان يتحول اليه"[3]

جب ایک بار اس کی یہ صفت (عشری ہونا) زائل ہوگئی تو پھر وہ کسی مسلمان کی ملکیت میں آجانے

---

[1] / ٢٥٤ [2] بدائع ٢/٥٥ [3] بدائع ٢/٥٤۔

کے باوجود واپس نہیں آئے گی، اس کی تائید" بدائع" میں مذکور اس جزئیہ سے ہوتی ہے:

"ولو باع المسلم من ذمی ارضا عشریة فان ردها برضاء البائع لا تعود عشریة بل هی خراجیة علیٰ حالها عند ابی حنیفة لان الرد برضاء البائع بمنزلة بیع جدید والارض اذا صارت خراجیة لا تنقلب عشریة بتبدل المالك"[1]

جب سابق مسلمان مالک کی ملکیت میں واپس آنے کے بعد بھی عشری ہونے کی صفت واپس نہیں آتی تو دوسرے مسلمان مالک کی طرف منتقل ہونے سے کیوں کر لوٹ سکتی ہے؟ خلاصہ یہ کہ اگر عشری زمین کسی مسلمان سے لے کر حکومت ہند نے خاتمۂ زمینداری قانون کے تحت کسی مسلمان ہی کو دیدی تب بھی وہ عشری نہیں رہے گی۔

عوام زمین کے مالک ہیں یا نہیں؟

اب رہی یہ بات کہ خاتمۂ زمینداری کے بعد جو زمینیں حکومت ہند نے دوسرے لوگوں کو دیں تو ان نئے قبضہ گیروں کی حیثیت مالکانہ ہے یا کچھ اور؟ اس کا جواب پچھلے صفحات میں شامی کے حوالہ سے (۳/۲۵۷) گذر چکا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر قابض شخص کو اس زمین پر حکومت کی اجازت جدیدہ کے بغیر بیع و شراء اور ہبہ وغیرہ جیسے مالکانہ تصرفات کا اختیار ہے تو وہ شخص اس کا مالک ہے، حضرت مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی کی ایک فتوے سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے، مولانا سے ایک شخص نے سوال کیا تھا کہ "زید قدر زمین کا زمیندار ہے اور خراج اس کا حاکم وقت کو دیتا ہے اور زید کو اختیار ہے کہ اس زمین پر خود کاشت کرے یا کسی دوسرے کو دیوے یا بیع و رہن کرے"، اس کا جواب دیتے ہوئے مولانا موصوف نے لکھا:

"ھو المصوب"، مالک زمین مذکور کا زمیندار ہے ... بدلیل اس کے کہ اس زمین میں تصرف مالکانہ جیسے بیع رہن وغیرہ زمیندار کر سکتا ہے نہ کاشت کار اور نہ کوئی اور"[2]

اس کے بعد مولانا نے بطور استدلال شامی کی وہی عبارت نقل فرمائی جو اوپر گذر چکی ہے آج کل کے ماہرین قانون بھی "ملکیت" کی یہی علامت بتاتے ہیں کہ اگر خرید و فروخت اور اس طرح کے دیگر مالکانہ تصرفات کے لیے کسی سے اجازت نہ لینی پڑے بلکہ وہ اس میں آزاد ہو تو مالک ہے جیسا کہ مسلم پرسنل لا بورڈ کے ایک ماہر

---

[1] بدائع ۲/۵۵ [2] مجموعہ فتاوی، مولانا عبدالحی ۲/۳۱۹۔

قانون نے یہ بات بتائی۔ حضرت گنگوہی کے فتوے سے بھی یہی بات مستفاد ہوتا ہے[1]۔

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ اس وقت از زمینداری کے خاتمہ کے بعد جن لوگوں کے تصرف میں جو زمینیں پہلے سے ہیں یا حکومت نے خاتمۂ زمینداری کے بعد دیدی ہیں، وہ لوگ قانوناً ان زمینوں پر بلا اجازت حکومت مالکانہ تصرفات مثلاً خرید و فروخت، ہبہ و رہن کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اگر کر سکتے ہیں تو وہ مالک ہیں اور ان پر عشر یا خراج (حسب تفصیل سابق) واجب ہوگا، اور اگر وہ قانوناً ایسے تصرفات (جو ملکیت کے علامت ہیں) نہیں کر سکتے تو دریں صورت حکومت مالک ہوگی وہ لوگ مالک نہیں سمجھے جائیں گے، بلکہ مستعیر یا مستاجر ہوں گے جس کا تعیین صحیح صورت حال معلوم ہو جانے کے بعد ہی کیا جا سکتا ہے، اور اس کے بعد ہی حکم شرعی لگانا ممکن ہوگا۔

جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا معلوم یا متعین نہ ہو سکے تو اگر اس کے مالک مسلمان ہیں تو ان اراضی کی پیداوار سے انہیں عشر نکالنا ہوگا، اوپر بھی ضمناً یہ مسئلہ آچکا ہے، وہاں اس کی دلیل کے طور پر شامی کی یہ عبارت نقل کی گئی ہے:

"صرحوا بان فرضية العشر ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول وبانه زكاة الثمار والزروع وبانه يجب في الارض الغير الخراجية وبانه يجب فيما ليس بعشرى ولاخراجى[2]"

ایسا ہی ایک جزئیہ درمختار (مع رد) میں مذکور ہے وہ عبارت بھی اوپر گذر چکی ہے۔

کیا سرکار کو مال گذاری دینے سے عشر و خراج ادا ہو جائے گا؟

عشر کی ادائے گی

اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ جن لوگوں پر عشر یا خراج واجب ہے وہ حکومت غیر مسلمہ کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ مال گذاری ادا کر دیں تو اس سے ان پر واجب حق عشر یا خراج کی ادائے گی ہو جائے گی یا نہیں؟ اس سوال کا ایک جواب حضرت مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی کے مجموعۂ فتاویٰ ص ۳۱۹ ج ۲ کے حوالے سے پہلے گذر چکا ہے کہ مولانا کے نزدیک سرکار کو مال گذاری (خراج) دینے سے عشر بھی ادا ہو جاتا ہے، مولانا

[1] دیکھئے فتاویٰ رشیدیہ / ۳۵۹ [2] ردالمحتار ۲/ ۷۵۰ [3] ۲/ ۴۸-۴۹۔

کے الفاظ یہ ہیں:

"جس صورت میں کہ خـــ ـــا زمین کا حاکم وقت کو دینا پڑتا ہو اس وقت ادائے عشر وغیرہ ساقط ہو جاتا ہے[1]"

مولانا کے نزدیک جب ؎ ادا ہو جاتا ہے تو ـــراجی زمین کا خراج بطریق اولیٰ ادا ہو جائے گا حضرت تھانوی کے مجموعۂ فتاویٰ[2] میں مذکور ایک سوال سے پتہ چلتا ہے کہ مولانا قاری عبدالرحمٰن صاحب محدث پانی پتی اور حضرت مولانا شیخ محمد تھانوی رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک بھی زمین عشری کی مالگذاری، سرکاری ادا کرنے سے عشر ادا ہو جاتا ہے لیکن جیسا کہ اوپر گذرا، مولانا عبدالحیؒ کے اس فتوے کی مولانا مفتی عزیزالرحمٰن نے توجیہ یہ فرمائی کہ اس سے مراد خـــراجی زمین کا خراج ادا ہونا ہے نہ کہ عشر کی ادائے گی، کیوں کہ عشری زمین کا خراج (مال گذاری) حکومت نے لیا ہے، تو عشر کی ادائے گی دیانۃً بذمۂ مالک ہے[3]، اس طرح کے متعدد فتوے مفتی صاحب موصوف کے فتـــاویٰ دارالعلوم مدلل میں بھی ہیں، جن میں سرکاری مال گذاری سے عشر ادا نہ ہونے کا فتویٰ دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ مولانا عبدالحیؒ کی رائے سے مولانا مفتی عزیزالرحمٰن نے اتفاق نہیں کیا، حضرت تھانویؒ سے جب مولانا قاری عبدالرحمٰنؒ پانی پتی اور مولانا شیخ محمد تھانویؒ کی اس رائے سے متعلق سوال کیا گیا، جو ابھی چند سطریں پہلے گذری، تو حضرت نے جواب دیا: "ہم کو تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس سے ادا نہیں ہوتا جیسے انکم ٹیکس سے زکاۃ ادا نہیں ہوتی[4]۔ حضرت گنگوہی کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ مال گذاری سرکار کو دینے سے عشر ادا نہ ہوگا"[5] حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب کا بھی یہی فتویٰ ہے کہ "سرکاری محصول ادا کرنے سے عشر ساقط نہیں، ہوتا"[6] حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے بھی جواہر الفقہ میں یہی فرمایا ہے کہ "عشر زمین زکوٰۃ کی طرح ایک مالی عبادت ہے اور اس کا مصرف بھی وہی ہے جو زکاۃ کا مصرف ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ کوئی حکومت خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم، اگر زمینداروں یا کاشت کاروں سے کوئی سرکاری ٹیکس لیتی ہے تو اس ٹیکس کی ادائے گی سے عشر ادا نہ ہوگا۔ بلکہ مسلم مالکان کے ذمہ واجب ہوگا کہ وہ بطور خود عشر نکالیں اور ان کے مصرف پر خرچ کریں اور یہ بعینہٖ ایسا ہے جیسے حکومتوں کے انکم ٹیکس ادا کرنے سے اموال تجارت اور

---

[1] امداد الفتاویٰ ۲/۵۳ [2] عزیز الفتاویٰ ۳-۲/۱۰۹ [3] مثلاً (۸۰) [4] امداد الفتاویٰ ۲/۵۳۔ [5] فتاویٰ رشیدیہ /۳۶۰ ـ ۴۵۹ [6] کفایت المفتی ۴/۲۹۶، ۲۹۸ ـ

نقد کی زکاۃ ادا نہیں ہوتی۔ غرض یہ کہ حضرات علماء دیوبند (میں جو عشر کے وجوب کے قائل ہیں وہ) سب کے سب اس رائے کے مخالف ہیں کہ سرکاری مال گذاری کرنے سے عشر ساقط ہو جاتا ہے بلکہ ان سب کے نزدیک عشر کی ادائے گی ذمہ پر رہتی ہے۔ کیوں کہ عشر عبادت ہے جس طرح زکاۃ (کہ انکم ٹیکس دینے سے وہ ساقط نہیں ہوتی) اس لیے یہی حکم شرعی راجح بلکہ متعین ہو جاتا ہے، کہ سرکاری مال گذاری دینے سے عشر ساقط نہ ہوگا، بلکہ وہ اس کے مصرف (فقراء وغیرہ کو) میں دینا ضروری ہوگا۔ (مفتی عزیز الرحمٰن کے بعض فتویٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی مال گذاری دینے سے عشر کے سقوط کے قائل تھے، مگر یہ فتوے اس دور کے ہیں جب مفتی صاحبؒ ہندوستان کی زمینوں سے عشر و خراج دونوں کے ساقط ہونے کے قائل ہو گیے تھے۔ "لہذا اس "سقوط عشر" کا مطلب گویا عدم وجوب ہوا، چنانچہ ان فتاویٰ کے فاضل مرتب نے تقریباً یہی توجیہ کی ہے اس قسم کے فتووں کی)

خراج کی ادائے گی

عشر کے بارے میں حکم شرعی متعین ہو جانے کے بعد اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ خراجی زمینوں کی، سرکاری مال گذاری (غیر مسلم حکومت کو) ادا کرنے سے کیا خراج مالک زمین کے ذمے سے ساقط ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علماء دیوبند کی آراء بھی مختلف معلوم ہوتی ہیں، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب اور مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہ کے نزدیک غیر مسلم حکومت کو زمین کی مال گذاری دینے سے خراج ساقط نہیں ہوگا بلکہ عشر کی طرح مالک زمین کے ذمہ یہ ہے کہ وہ مصارف خراج (معلمین، ائمہ مساجد وغیرہم) میں صرف کرے البتہ مسلم حکومت ہو تو خراج کی نیت سے اسے اگر مال گذاری دی گئی ہے تو خراج ساقط ہو جائے گا۔[۱][۲]

ان دونوں حضرات (مفتی محمد شفیع اور مفتی رشید احمد صاحبان) کا استدلال یہ ہے کہ چوں کہ حکومت غیر مسلمہ خراج کو اس کے اصل مصرف (جن میں اہم ترین اسلامی سرحدوں کی حفاظت اور اسلامی حکومت کا دفاع ہے) میں خرچ نہیں کرتی، بلکہ وہ اس کی اہل ہی نہیں، اس لیے ایسی حکومت کو زمین کی مال گذاری دینے سے شریعت کی طرف سے عائد کردہ ذمہ داری ساقط نہیں ہوتی اور چوں کہ مسلم حکومت ملکی دفاع پر بہت بڑی رقم صرف کرتی ہے جو خراج کا اہم ترین مصرف ہے، اس لیے خراج ادا ہو جائے گا، بشرطیکہ خراج دینے کی نیت کی

---

[۱] جواہر الفقہ ۲/ ۲۷۵-۲۷۶ [۲] جواہر الفقہ ۲/ ۲۲۸ تا ۲۸۸، احسن الفتاویٰ ۴/ ۳۳۸۔

ہو، حالاں کہ خراج میں نیت ضروری نہیں بلکہ اگر حکومت جبراً بھی وصول کرلے تو ساقط ہو جاتا ہے :

"یجوز للامام ان یمد یدہٗ الیہ فیاخذہٗ جبراً ویسقط عن صاحب الارض کما لوادی بنفسہٖ[1]"

ان دو کے علاوہ دیگر اکابر علماء کے فتاویٰ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خراجی زمین کا ٹیکس (مال گزاری) حکومت غیر مسلمہ کو ادا کرنے سے بھی خراج مالک کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا (واضح رہے کہ ان حضرات کے فتاویٰ انگریزی دور کے ہیں) چنانچہ حضرت گنگوہیؒ کا ایک فتویٰ، فتاویٰ رشیدیہ میں بایں الفاظ موجود ہے :

"زمین معافی کی ہو یا اس میں مال گذاری سرکاری ہو، محصول بجائے خراج تو کافی ہے مگر بجائے عشر کافی نہیں ہو سکتا، پس اگر زمین عشری ہے تو عشر ادا کرنا چاہیے اور اگر خراجی ہے تو خراج اس کا مال گذاری سرکاری میں محسوب ہو سکتا ہے۔"

حضرت مولانا عبدالحیؒ صاحب کا فتویٰ جس کا تذکرہ اوپر کئی بار آچکا ہے، ابھی یہی ہے کہ سرکاری مال گذاری کرنے سے خراج ساقط ہو جاتا ہے، مولانا تو عشر کا سقوط بھی مانتے ہیں تو خراج کا سقوط بدرجہ اولیٰ ہوگا، پھر فتوے کے الفاظ ہیں "عشر وغیرہ ساقط ہو جاتا ہے" اس میں وغیرہ سے مراد، ظاہر کہ خراج ہی ہو سکتا ہے، حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب دیوبندی کے اس فتوے سے کہ جس میں مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی کی اس رائے سے کہ "سرکاری مال گذاری سے عشر ساقط ہو جاتا ہے"، اختلاف کرتے ہوئے اس کا محمل خراج کا ساقط ہونا قرار دیا ہے، یہی مستفاد ہوتا ہے کہ مفتی صاحب موصوف کے نزدیک سرکاری مال گذاری دینے سے خراج ساقط ہو جاتا ہے۔

ان تین جلیل القدر علماء و مفتی حضرات کی رائے ہی راقم کو راجح معلوم ہوتی ہے، اس کی وجہ اولاً تو یہ کہ یہ تین حضرات زمانی اعتبار سے اقدم ہونے کے ساتھ مرتبہ میں بھی ارفع ہیں، ثانیاً یہ کہ جن حضرات نے غیر مسلم حکومت کو مالگذاری دینے سے خراج ادا نہ ہونے کی جو سب سے قوی دلیل دی ہے، وہ یہ ہے کہ غیر مسلم حکومت خراج کے بعض مصارف میں (مثلاً دفاع حکومت مسلمہ) خرچ نہیں کر سکتی حالاں کہ یہ مسلّم بات ہے کہ تمام مصارف میں خرچ کرنا زکوٰۃ تک کا حنفیہ کے نزدیک ضروری نہیں تو خراج کا کیوں کر ضروری ہوگا، پھر خراج کے مصارف ایسے محدود

---

[1] ہدایہ ۵۹/۲ ۔ ۳۶۰/ ۔ مطبوعہ مکتبہ رحیمیہ

اور قطعی طور پر ثابت و متعین بھی نہیں ہیں، جیسے کہ زکاۃ کے، اس لیے خراج کی رقم زکاۃ کے مصارف میں خرچ کی جا سکتی ہے۔ اس کا عکس درست نہیں۔ اور جب یہ بھی درست ہے کہ زکاۃ کی ادائگی کے لیے بھی غیر مسلم کو وکیل بنایا جا سکتا ہے۔ (اسی بنا پر بذریعہ منی آرڈر زکاۃ بھیجے جانے کا جواز ہے[1]) تو خراج کی ادائگی کے لیے غیر مسلم کو وکیل کیوں نہیں بنایا جا سکتا؟ ظاہر ہے کہ حکومت کی حیثیت وکیل کی اور اس کے کارندوں کی وکلاء جیسی ہی ہوتی ہے جو کہ خراج دہندہ سے لے کر مصارف پر خرچ کرنے کے ذمہ دار ہوتے ہیں، یہ بات بھی محتاج بیان نہیں کہ غیر مسلم حکومت بھی ان بہت سے مصارف میں کثیر رقمیں خرچ کرتی ہے، جو خراج کے مصارف ہیں، مثلاً سڑکوں، ہسپتالوں کے بنانے، نہروں کے نکالنے اور مریضوں کے علاج و معالجہ میں، اور اب تو ہندوستان میں کئی صوبوں (مثلاً بہار و یوپی) کے اندر حکومت، عربی مدارس کے اساتذہ و علماء پر بھی خطیر رقمیں خرچ کر رہی ہے، تو پھر محض ایک دو مصرفوں میں (مثلاً دفاع میں) خواہ وہ کتنے ہی اہم سہی، خرچ نہ کرنے سے غیر مسلم اور مسلم حکومتوں کے احکام میں فرق کیوں کر ہو جائے گا؟ کفار کا اہل خراج یعنی خراج وصول کرنے کی اہمیت کا حامل ہونا بھی مذکورہ قرائن کے علاوہ، ان کے فتاوی[2] سے معلوم ہو رہا ہے جو مال گذاری دینے سے خراج کے ساقط ہو جانے کے قائل ہیں اور یہ تو سب کے نزدیک مسلم ہے کہ خراج میں تملیک ضروری نہیں اور اس کا مصرف غیر مسلم بھی ہیں، جب کہ زکاۃ و عشر کا نہیں ہیں، (دلائل پہلے گذر چکے ہیں) اس لیے عشر اور خراج کے احکام میں فرق، کہ عشر ادا نہ ہو اور خراج ادا ہو جائے، فطری اور فقہی ہے، رہا یہ اشکال کہ غیر مسلم حکومت ہر مد کی آمدنی اس کے صحیح مصرف میں لگانے کے لیے الگ کر کے اس کے مصارف پر خرچ نہیں کرے گی، تو یہ اشکال آج کل کی مسلم حکومتوں کے بارے میں بھی ہے، کیوں کہ آج کل مسلم حکومتوں پر جس قسم کے لوگ مسلط ہیں، ان سے یہ توقع رکھنا کہ وہ ہر مد کی رقم کو الگ رکھ کر اس کے مصارف میں خرچ کرتے ہوں گے، حقیقت سے شدید بے خبری کا ثبوت دینا ہوگا، لہٰذا اس بنا پر بھی مسلم غیر مسلم حکومتوں کے درمیان فرق کرنا درست نہیں، پھر آج کی نام نہاد مسلم حکومتیں دفاع کے نام پر جس طرح بے دریغ خرچ کرتی ہیں، (کہ فوجیوں کے لیے شراب جیسی ملعون چیز کا اہتمام تک ضروری سمجھا جاتا ہے) اسے صحیح مصرف میں خرچ کرنے کا مصداق قرار دینا تعجب خیز ہے۔

---

[1] شامی ۲/۲۶۵۔

[2] ۲/۲۳ امداد الفتاوی۔

اوپر کی تفصیل سے جب یہ بات سامنے آئی کہ "خراج" کی ادائے گی غیر مسلم حکومتوں کو مال گذاری دینے
ں ہو جاتی ہے تو اب اس سوال کا جواب کہ "موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائے گی کس شرح
طرح کرے" خود نکل آیا، وہ یہ کہ جس شرح سے جو محصول حکومت کی طرف سے مقرر ہے، اس کی ادائے گی خراج
ائے سمجھی جائے گی، یہی بات ان اکابر کے فتاوے سے سمجھ میں آتی ہے، جنھوں نے سرکاری مال گذاری سے
اُخراج کے سقوط کا فتویٰ دیا ہے، ویسے اصولاً خراج موظف، حضرت عمرؓ کے مقرر کردہ معیار سے کم و بیش نہ
چاہیے، اگر وہ آج کے دور میں قابل تحمل ہو، اگر نہ ہو تو کمی کی جا سکتی ہے، مگر کل پیداوار کے نصف سے زیادہ
یس سے کم نہ ہونا چاہیے۔ یہاں یہ بات فراموش نہ ہو کہ خراج کی ایسی تحدید منصوص و قطعی نہیں ہے جیسی
کوٰۃ کی، اس لیے اس کے اندر کمی و بیشی اتنی سنگین بات نہیں ہے جتنی کہ زکوٰۃ کے بارے میں ہے، اصلاً خراج
ت نہیں، عشر عبادت ہے :

"لان فی العشر معنی العبادۃ وفی الخراج معنی الصغار"

یوں جب راستہ سے کانٹا ہٹانا (اماطۃ الاذی عن الطریق) بھی موجب اجر ہے تو خراج
سے جن مریضوں کا علاج ہو گا یا جن راہ گیروں کو سڑکوں کے بن جانے سے راستہ چلنے اور ریلوں سے
رکرنے میں آسانی ہو گی اور حکومت کی طرف سے کھودی گئی نہروں سے جو اپنے کھیتوں کو سیراب کریں گے
ب لوگوں کے دل سے جو دعا نکلے گی تو اس کا فائدہ نیز اجر کا استحقاق خراج دینے والے کو ہونا بھی بدیہی
واضح رہے کہ یہ سب بھی خراج کے مصارف ہیں)۔ ھدایہ اولین ص۵۷۹

صاحب بدائع "جو فقہی مسائل کے تجزیہ و تحلیل میں بہت فائق ہیں" نے عشر سے نصف عشر ہو جانے
عقلی دلیل دی ہے یا بالفاظ دیگر علت یا حکمت بتائی ہے اس کا تقاضہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ اگر دوسرے
سے بھی پیداواری اخراجات میں اضافہ ہو جائیں گے تو شرعاً یہ سہولت اس وقت بھی حاصل ہونی چاہیے،
کی عبارت یہ ہے :

"لان العشر واجب مؤنۃ الارض فیختلف الواجب بقلۃ المؤنۃ وکثرتہا"

یعنی عشر کے بجائے نصف عشر کا وجوب ہونا چاہیے، لیکن اخراجات کو منہا کر کے عشر یا نصف

[illegible] بدائع [illegible]

عشر کی ادائے گی درست نہیں، کیوں کہ کل پیداوار سے عشر یا نصف عشر نکالنا ہی ضروری ہے، (تمام کتب فقہ میں یہ حکم ہوتا ہے، مثلاً دیکھیے ہدایہ اولین[۱]۔

عالمگیری میں ہے:

"لا تحسب اجرة العمال ونفقة البقر وكرى الانهار...... وغير ذالك فيجب اخراج الواجب من جميع ما اخرجته الارض عشرا او نصفا"[۲]۔

جن اراضی کی کاشت بٹائی پر ہوتی ہے، اس میں عشر کی ادائے گی (راجح قول کی بنا پر، جو کہ صاحبین کا ہے) دونوں پر ہر ایک کے حصّہ کے بقدر واجب ہے، خواہ بٹائی دار غیر مسلم ہی ہو، ظاہر ہے کہ عشری زمین کا مالک تو مسلمان ہی ہوگا: بدائع میں ہے:

"ولو دفعها مزارعة فاما على مذهبهما (الصاحبين) فالمزارعة جائزة والعشر يجب في الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما"[۳]۔

اور اس عبارت سے چند سطر قبل یہ ہے:

"ولو اعارها من كافر فكذ الك الجواب (يجب العشر على المستعير الكافر) لان العشر عندهما في الخارج على كل حال"۔

یہاں ایک وضاحت بھی بے محل نہ ہوگی کہ عشر کے وجوب کے لیے احناف کے نزدیک نہ تو کوئی نصاب مقرر ہے بلکہ پیداوار کی مقدار پر واجب عشر نکالنا واجب ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ وہ چیز جس کا عشر نکالنا ضروری ہے صرف اناج ہو، یا اس کی طرح دیرپا چیز ہو، اس لیے سبزی، پھل، ترکاریوں سے عشر نکالنا بھی حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، یہ مسائل بھی تمام کتب متعلقہ میں ملتے ہیں (مثلاً دیکھیے بدائع[۴]) اور حنفیہ کے اس مسلک کا دلائل کے رو سے راجح ہونا بہت سے غیر حنفی ممتاز فقہاء نے بھی تسلیم کیا ہے، جن میں مشہور مالکی فقیہ قاضی ابن العربیؒ بھی ہیں، اور شافعی عالم یوسف القرضاوی بھی، دیکھیے "فقہ الزکاۃ" میں[۵]۔

---

[۱] /۱۸۳، [۲] ۱/۱۸۷ مطبوعة المطبعة الكبرى بيولاق، [۳] بدائع ۲/۵۸، [۴] ۲/۵۹۔
[۵] ۱/۳۵۶۔

اسلام کا نظام عشر و خراج

از:۔ مفتی محمد جنید عالم ندوی قاسمی، امارت شرعیہ پھلواری شریف، پٹنہ

زکوٰۃ ـــــ اسلام کے بنیادی ارکان میں سے تیسرا اہم ترین رکن ہے، جس کی فرضیت نص قطعی سے ثابت ہے، کتاب وسنت میں زکوٰۃ کی ادائے گی کی تاکید وفضیلت اور عدم ادائے گی پر سخت ۔ یدیں بھی آئی ہیں۔ ـــــ زکوٰۃ ایک مستحکم فریضہ ہے جس کی اہمیت وفضیلت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مقدس ترین کتاب قرآن کریم میں اقامت صلوۃ کے ساتھ ادائے گی زکوٰۃ کا حکم متعدد جگہوں میں دیا ہے۔

زکوٰۃ کی ادائے گی میں غریبوں، مسکینوں، یتیموں اور بیواؤں کی مدد ہے جو باعث رضائے الٰہی ہے، زکوٰۃ دینے سے گناہ دھلنے کے ساتھ ساتھ ایمانی وروحانی قوت بھی حاصل ہوتی ہے اور انسانی قلب وجگر عرفان الٰہی کی مقدس روشنی سے منور وروشن ہوتا ہے۔ اس سے اخلاقِ حمیدہ میں جلا پیدا ہوتی ہے اور اخلاق رذیلہ سے صفائی ہوتی ہے۔ اللہ رب العزت کی جانب سے مال داروں پر یہ ذمہ داری ڈالی گئی ہے کہ وہ اموال کی زکوٰۃ نکال کر غربا، ومساکین کا حق ادا کریں، اس لیے مسلمانوں کی یہ ذمہ داری ہے کہ زکوٰۃ کے ضروری مسائل معلوم کر کے اس پر عمل کریں، اور اپنے ان تمام اموال کی زکوٰۃ نکالا کریں جن پر زکوٰۃ فرض ہے۔

زکوٰۃ جس طرح سونے، چاندی اور اموال تجارت پر فرض ہے اس طرح زمین کی پیداوار پر بھی زکوٰۃ فرض ہے جس کو اصطلاح شرع میں عشر کہتے ہیں ——— عشر چوں کہ زکوٰۃ ہی کی ایک قسم ہے اس لیے بہت سے فقہاء نے عشر کے مسائل کو" باب زکوٰۃ الزروع والثمار" کے تحت ذکر کیا ہے، لہٰذا زکوٰۃ کی ادائے گی پر ثواب اور عدم ادائے گی پر عتاب کے سلسلہ میں جتنی آیات و روایات آئی ہیں ان سب کا تعلق عشر سے بھی ہوگا۔ اور عشر ادا کرنے والے اور عشر ادا نہ کرنے والے ان وعدو وعید کے مستحق ہوں گے جو کتاب وسنت میں زکوٰۃ کی ادائے گی اور عدم ادائے گی پر کیے گئے ہیں۔

چوں کہ عام طور سے لوگ عشر و خراج کے مسائل سے ناواقف ہیں اور اس کی ادائے گی میں کوتاہی کرتے ہیں بلکہ بہت سے لوگ غلط فہمی میں بھی پڑے ہوئے ہیں اس لیے اسلامک فقہ اکیڈمی کی طرف سے اٹھایا جانے والا یہ موضوع " اسلام کا نظام عشر و خراج اور ہند و پاک کی اراضی کا شرعی حکم " نہایت ہی اہمیت کا حامل ہے۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے اکیڈمی کے ذمہ داروں کو اور عمر آباد میں ہونے والے چھٹے فقہی سمینار کو کامیاب بناتے ہوئے علماء و محققین کے قلم سے ہونے والے فیصلہ کو صحیح اور لائق عمل بنادے۔

میں اپنے اس مقالہ میں پہلے عشر کے موضوع پر ترتیب وار چند باتیں ذکر کروں گا، جو درج ذیل ہیں پھر خراج کے موضوع پر کچھ تفصیل بیان کی جائے گی۔

(۱) وجوب عشر کا ثبوت کتاب وسنت اور اجماع و قیاس سے۔
(۲) عشر کی لغوی و اصطلاحی تعریف۔
(۳) سبب وجوب عشر۔
(۴) وجوب عشر کی شرطیں۔
(۵) وہ اسباب جن سے عشر ساقط ہو جاتا ہے۔
(۶) عشر کی مقدار۔
(۷) عشری زمین۔
(۸) عشری اور خراجی پانی کی تحقیق۔
(۹) خراجی زمین عشری کب بنتی ہے۔

(۱۰) عشری زمین کے سلسلہ میں دورِ رسالت اور دورِ صحابہ کے کچھ فیصلے۔

(۱۱) عشر و خراج کے درمیان فرق۔

(۱۲) عشری اور خراجی زمین کے درمیان فرق۔

عشر کا وجوب قرآن کریم سے

عشر کی فرضیت کتاب و سنت سے بھی ثابت ہے اور اجماعِ امت اور قیاس سے بھی، صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی رح عشر کی فرضیت کے سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں:

أما الاول: فالدليل على فرضيته الكتاب والسنة والاجماع والمعقول۔(۱)

عشر کی فرضیت کی دلیل کتاب و سنت بھی ہے اور اجماع اور عقل بھی۔

عشر کی فرضیت قرآن کریم کی دو آیتوں سے ثابت ہوتی ہے۔ پہلی آیت سورہ بقرہ کی ہے جس میں اپنی پاکیزہ اور حلال کمائی اور زمین کی پیداوار سے خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

يا ايها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض۔(۲)

اے ایمان والو! اپنی پاکیزہ اور حلال کمائی اور زمین کی پیداوار سے خرچ کرو۔

دوسری آیت سورۂ انعام کی ہے جس میں زرعی پیداوار کا حق ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

هو الذى أنشأ جنت معروشت وغير معروشت والنخل والزرع مختلفا أكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه ط كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده۔ (۳)

اور وہی ہے جس نے باغات پیدا کیے وہ بھی جو ٹٹیوں پر چڑھائے جاتے ہیں اور وہ بھی جو ٹٹیوں پر نہیں چڑھائے جاتے اور کھجور کے درخت اور کھیتی جن میں کھانے کی چیزیں مختلف طور پر ہوتی ہیں

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۵ (۲) القرآن پ۳ سورہ بقرہ آیت: ۲۶۷

(۳) القرآن پ۸ انعام، آیت: ۱۴۲

اور زیتون کو اور انار کو جو باہم ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں، اور ایک دوسرے کے مشابہ نہیں بھی ہوتے، ان سب کی پیداوار کھاؤ جب وہ نکل آوے اور اس میں جو حق واجب ہے وہ اس کے کاٹنے کے دن دیا کرو۔ (بیان القرآن)

مذکورہ دونوں آیتوں کو بعض اہل علم نے صدقاتِ نافلہ پر محمول کیا ہے، لیکن اکثر اہل علم نے ان دونوں آیتوں کو عشر ہی پر محمول کیا ہے اور صحیح اور راجح قول یہی ہے ـــــــــ چنانچہ تفسیر مظہری میں آیت کریمہ " ومما اخرجنا لكم من الارض " کے تحت قاضی ثناء اللہ پانی پتی رح تحریر فرماتے ہیں:

والصحيح أن الآية فى الزكاة لأن الامر للوجوب ولا وجه لحملها على التطوع فهذا أمر باخراج العشر من خارج الارض - (١)

اور صحیح یہ ہے کہ آیت زکوٰۃ کے سلسلہ میں ہے اس لیے کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے اور اس کو نفل پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، لہذا یہ زمین کی پیداوار سے عشر نکالنے کا حکم ہوگا۔

قاضی صاحب دوسری آیت " و آتوا حقه يوم حصاده " کے ذیل میں رقم طراز ہیں:

اختلفوا فى هذا الحق فقال ابن عباس وطاؤس والحسن وجابر ابن زيد وسعيد ابن المسيب إنه الزكوٰة المفروضة من العشر ونصف العشر لأن الأمر للوجوب ولفظ الحق غالب استعماله فى الواجب والاجماع أنه لاواجب فى المال إلا الزكوٰة - (٢)

یعنی وآتوا حقه میں حق کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ابن عباس، طاؤس، حسن، جابر بن زید اور سعید بن المسیب اس بات کے قائل ہیں کہ حق سے مراد زکوٰۃ مفروضہ یعنی عشر اور نصف عشر ہے اس لیے کہ امر وجوب کے لیے آتا ہے اور لفظ حق کا زیادہ تر استعمال واجب ہی کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور اس بات پر اجماع ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ اور کچھ واجب نہیں ہے۔

صاحب بدائع الصنائع عشر کی فرضیت پر آیت کریمہ " وآتوا حقه يوم حصاده " سے استدلال کرتے

(۱) تفسیر مظہری ۳/۳۸۰ (۲) تفسیر مظہری انعام ۳/۲۹۲ نیز دیکھیے الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۷/۹۹ (انعام) اور احکام القرآن للجصاص ۳/۹ ۔ انعام

ہوتے تحریر فرماتے ہیں کہ عام اہل تاویل اس بات کے قائل ہیں کہ حق مذکور عشر یا نصف عشر ہے۔

وأما الكتاب فقوله تعالى "وآتوا حقه يوم حصاده" قال عامة أهل التاويل إن الحق المذكور هو العشر أو نصف العشر. (۱)

علامہ یوسف القرضاوی لکھتے ہیں کہ بہت سے اسلاف اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہاں پر حق سے مراد زکوٰۃ مفروضہ یعنی عشر یا نصف عشر ہے۔

ذهب كثير من السلف إلى أن المراد بالحق هنا هو الزكوٰة المفروضة العشر أو نصف العشر۔ (۲)

عشر کا وجوب حدیث سے

عشر کی فرضیت جس طرح قرآن کریم سے ثابت ہے اسی طرح احادیث صحیحہ اور روایات صحیحہ سے بھی ہے، متعدد صحیح روایات ہیں جن میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے زرعی پیداوار پر عشر یا نصف عشر واجب قرار دیا ہے۔ معرفۃ السنن والآثار میں بخاری، مؤطا امام مالک، مسند احمد، ابن خزیمہ اور بغوی فی شرح السنن وغیرہ کے حوالہ سے یہ روایت منقول ہے:

فيما سقت السماء والعيون والبعل العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر (۳)

مسلم شریف، نسائی شریف، ابو داؤد اور دیگر کتب حدیث میں بھی صحیح اور مستند روایات موجود ہیں جن سے زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر کا ثبوت ملتا ہے ———— اسی طرح صحابۂ کرام کے آثار اور تابعین، محدثین، فقہا، اور ائمہ مجتہدین کے اقوال سے بھی عشری زمینوں کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر کا ثبوت ملتا ہے۔ تفسیر، شروحاتِ حدیث اور فقہ و فتاویٰ کی مستند اور مشہور کتابوں میں اس کی تفصیل دیکھی جا سکتی ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۵

(۲) فقہ الزکوٰۃ ۳۴۴

(۳) معرفۃ السنن والآثار ۳/۲۸۵

عشر کا وجوب اجماع سے

عشر کا وجوب جس طرح کتاب وسنت، آثار صحابہ اور اقوال تابعین، فقہاء وائمہ مجتہدین سے ثابت ہے، اسی طرح اس کا ثبوت اجماعِ امت سے بھی ہے۔ تفسیر اور فقہ وفتاویٰ کی مستند کتابوں میں عشر کے وجوب پر امت کا اتفاق اور اجماع نقل کیا گیا ہے ـــــــــ چنانچہ تفسیر کی مشہور اور مستند کتاب تفسیر مظہری میں قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رحؒ آیت کریمہ "وما أخرجنا لكم من الارض" کی تفسیر بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

مسئلہ: أجمع العلماء على وجوب العشر في النخيل والكروم وفيما يقتات من الحبوب إن كان مسقيًا بماء السماء أو العيون أو الادوية والانهار التي لا مؤنة فيها ونصف العشر إن كان مسقيا بغرب أو دالية. (۱)

یعنی اس بات پر اجماع ہے کہ کھجور، انگور اور غذائی اشیاء میں عشر واجب ہے، اگر اس کی سیرابی آسمان یا چشموں یا وادی یا نہروں کے پانی سے ہوئی ہو، جس میں کوئی خرچ نہیں اور اگر ڈول وغیرہ سے سیرابی ہوئی ہو تو نصف عشر واجب ہے، فقہ وفتاویٰ کی شہرہ آفاق کتاب بدائع الصنائع میں علامہ کاسانی نے عشر کی فرضیت پر امت کا اجماع نقل کیا ہے:

وأما الاجماع فلان الأمة اجمعت على فرضية العشر۔ (۲)

معاصر علماء میں سے علامہ یوسف القرضاوی نے بھی اپنی کتاب "فقہ الزکوٰۃ" میں عشر کے وجوب پر امت کا اجماع نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو فقہ الزکوٰۃ کی عبارت:

وأما الاجماع فقد أجمعت الأمة على وجوب العشر أو نصفه فيما أخرجته الأرض في الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل۔ (۳)

---

(۱) تفسیر مظہری ۳۸۰/۱

(۲) بدائع الصنائع ۹۲۶/۲

(۳) فقہ الزکوٰۃ ۳۴۸/۱

عشر کا وجوب قیاس اور عقل سے

عقل اور قیاس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ زمین کی پیداوار پر عشر یا نصفِ عشر واجب قرار دیا جائے، اس لیے کہ زمین کی پیداوار سے عشر یا نصف عشر نکال کر اس کے مصارف پر خرچ کرنے میں بہت سے فوائد ہیں مثلاً اللہ کی دی ہوئی نعمت پر شکر کی ادائے گی، فقراء و مساکین اور بیواؤں، یتیموں کی مدد، ان کو فرائض کی ادائیگی پر تقویت اور اسی طرح نفس و مال کی طہارت ہے اور یہ سبھی چیزیں عقلاً اور شرعاً دونوں طرح ثابت ہیں۔

بدائع الصنائع میں ہے:

واما المعقول فعلی نحو ما ذکرنا فی النوع الاول لأن اخراج العشر إلی الفقیر من باب الشکر النعمۃ واقدار العاجز وتقویتہ علی القیام بالفرائض ومن باب تطہیر النفس عن الذنوب وتزکیتہا وکل ذلک لازم عقلاً وشرعاً واللّٰہ اعلم۔ (۱)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر کا وجوب کتاب و سنت، آثار صحابہ، اقوالِ تابعین، فقہاء وائمۂ مجتہدین اور اجماع و قیاس سے ثابت ہے۔

عشر کی لغوی و اصطلاحی تعریف

عشر کا لغوی معنی دسواں حصہ ہے اس کی جمع عشور اور اعشار آتی ہے۔ "والعشر والعشیر جزء من عشرۃ والجمع اعشار وعشور" (۲) اور اصطلاحِ شرع میں عشر اس مقررہ خیراتی حصے کو کہتے ہیں جس کو شریعت نے عشری زمین کی پیداوار پر مقرر کیا ہو۔

العشر فی الاصطلاح ھو اسم للماخوذ من المسلم فی زکوۃ الارض العشریۃ۔

لغوی اعتبار سے تو عشر کا اطلاق صرف دسویں حصہ پر ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ زرعی پیداوار پر ہر حال میں عشر یعنی دسواں حصہ واجب ہو۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۶ (۲) لسان العرب ۲/۲۹۵۳

لیکن حدیث میں عشری زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر کی تفصیل موجود ہے، یعنی اگر قدرتی پانی سے فصل تیار ہو ——— آب پاشی وغیرہ میں کوئی خرچ نہ لگا ہو تو اس میں عشر یعنی دسواں حصہ اور اگر آب پاشی وغیرہ میں خرچ ہوا ہو تو اس میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ واجب ہے ——— البتہ فقہاء کی اصطلاح میں ان دونوں قسموں پر عائد ہونے والی زکوٰۃ کو عشر ہی کے عنوان سے تعبیر کیا گیا ہے اور دونوں قسموں کے مسائل کو عشر ہی کے عنوان کے تحت ذکر کیا گیا ہے

سببِ وجوبِ عشر

جہاں تک سببِ وجوبِ عشر کا تعلق ہے تو تقریباً تمام کتبِ فقہ میں عشر کی فرضیت کا سبب زمین کا قابلِ کاشت اور پیداوار کا حقیقۃً موجود ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اگر زمین قابلِ کاشت نہیں ہے مثلاً بنجر زمین ہے یا مکان کی زمین ہے تو اس میں عشر یا نصف عشر واجب نہیں ہے۔ اور اگر قابلِ کاشت تو ہے لیکن پیداوار کسی آفتِ سماوی یا کسی بھی وجہ سے ضائع اور ختم ہو گئی تو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا۔ اسی طرح زمین عشری اور قابلِ کاشت ہے اور کھیتی پر قدرت بھی ہے لیکن کسی وجہ سے کھیتی نہیں کر سکا تو بھی اس پر عشر واجب نہیں ہوگا اس لیے کہ سببِ وجوبِ عشر نہیں پایا گیا۔

اسی سے ایک مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی نے پیداوار کے حاصل ہونے سے قبل ہی عشر ادا کر دیا تو کیا عشر ادا ہو جائے گا یا دوبارہ ادا کرنا ہوگا؟ ——— فقہاء نے اس کی تین صورتیں بیان کی ہیں۔

(۱) بالاتفاق عشر ادا ہو جائے گا، دوبارہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

(۲) بالاتفاق عشر ادا نہیں ہوگا، دوبارہ ادا کرنا ہوگا۔

(۳) عشر کے ادا ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے۔

پہلی صورت

پہلی صورت یہ ہے کہ کھیتی کرنے اور پودا آجانے کے بعد عشر ادا کیا تو اس صورت میں چوں کہ سببِ وجوبِ عشر کے پائے جانے کے بعد عشر ادا کیا ہے۔ اس لیے بالاتفاق عشر ادا ہو جائے گا۔

دوسری صورت

دوسری صورت یہ ہے کہ کھیتی کرنے سے قبل ہی عشر ادا کر دیا تو اس صورت میں بالاتفاق عشر ادا نہ ہوگا، اس لیے کہ سبب وجوب عشر کے پائے جانے سے قبل ہی عشر ادا کر دیا، لہٰذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا دوبارہ ادا کرنا ہوگا۔

تیسری صورت

تیسری صورت یہ ہے کہ کھیتی کے بعد اور پودہ آنے سے قبل عشر ادا کیا تو اس صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ عشر ادا ہو جائے گا، اس لیے کہ پیداوار حاصل کرنے کا سبب یعنی کھیتی موجود ہے، اور امام محمد رح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں عشر ادا نہ ہوگا، اس لیے کہ سبب وجوب عشر یعنی زمین کا قابل کاشت اور حقیقۃً پیداوار کا موجود ہونا نہیں پایا گیا —— لہٰذا جس طرح زراعت سے قبل عشر ادا نہیں ہوگا، اسی طرح اس صورت میں بھی عشر ادا نہیں ہوگا۔ (۱)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ وجوب عشر کا سبب دو چیزیں ہیں: زمین کا قابل کاشت ہونا، درحقیقۃً پیداوار کا موجود ہونا۔

وجوبِ عشر کی شرطیں

البتہ اتنی بات واضح رہے کہ ہر زمین پر اور زمین کی ہر پیداوار پر عشر واجب نہیں ہے بلکہ وجوب عشر کی چند شرطیں ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱) چوں کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہے اور غیر مسلم عبادات کا اہل نہیں ہے اس لیے وجوب عشر کی شرطوں میں سے ایک بنیادی شرط اسلام ہے —— غیر مسلم کی زمین پر عشر واجب نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی عشری زمین کسی غیر مسلم کے قبضہ میں چلی جائے تو وہ بھی خراجی ہو جاتی ہے۔

احدھما الإسلام وأنه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبتدأ بهذا الحق إلا على

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۶،۹۲۷

مسلم بلاخلاف لأن فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداء فلا يبتدأ به عليه ۔ (۱)

(۲) وجوب عشر کی دوسری شرط زمین کا عشری ہونا ہے۔ خراجی زمین میں عشر واجب نہیں ہے اس لیے کہ جب خراجی زمین میں خراج عائد ہوتا ہے تو پھر اس میں عشر واجب قرار دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک ہی زمین پر دو وظیفے یعنی عشر و خراج عائد کیے جارہے ہیں اور یہ شرعاً ممنوع ہے ــــــ احادیث میں کسی مسلمان کی زمین میں عشر و خراج دونوں کے جمع کرنے کو منع کیا گیا ہے ــــــ نیز عراق اور مصر و شام کی زمین جس کو حضرت عمر فاروق رضہ نے اپنے دور خلافت میں خراجی قرار دیا، اس زمین پر اس وقت سے لے کر اب تک کسی بھی امام نے عشر واجب قرار نہیں دیا ہے ــــــ لہذا خراجی زمین پر عشر واجب کرنا اجماع کے خلاف ہوگا جو باطل ہے۔ حضرت علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں :

وأما شرائط المحلية فأنواع منها أن تكون الأرض عشرية فان كانت خراجية يجب فيها الخراج ولا يجب فى الخارج منها العشر فالعشر مع الخراج لا يجتمعان فى أرض واحدة عندنا .... وقال الشافعى يجتمعان .... ولنا ما روى عن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يجتمع عشر وخراج فى أرض مسلم ولان احدا من أئمة العدل وولاة الجور لم يأخذ من أرض السواد عشرًا الى يومنا هذا فالقول بوجوب العشر فيها يخالف الاجماع فيكون باطلاً الخ ۔ (۲)

(۳) ۔ کی تیسری شرط زمین سے پیداوار کا حاصل ہونا ہے ــــــ اگر کسی وجہ سے پیداوار ہی نہ ہو مثلاً کھیتی ہی نہیں کی یا کھیتی تو کی لیکن کسی آفت سماویہ سے فصل ضائع ہوگئی تو ایسی صورت میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ عشر پیداوار ہی کے ایک حصہ میں واجب ہے اور جب پیداوار ہی نہیں ہوتی تو پھر عشر کیسے واجب ہوگا۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۷ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۳

ومنها أى من شرائط المحلية وجود الخارج حتى إن الأرض لو لم تخرج شيئا لم يجب العشر لأن الواجب جزء من الخارج و إيجاب جزء من الخارج ولاخارج محال ۔ (۱)

(۴) وجوب عشر کی چوتھی شرط یہ ہے کہ پیداوار ان چیزوں میں سے ہو جن کو اگانے اور پیدا کرنے کا رواج ہو اور عادۃً ان کی کاشت کرکے ان سے نفع اٹھایا جاتا ہو، لہٰذا خودرو گھاس یا بانس یا کوئی دوسرا درخت جو خودرو ہو اس سے استغلال ارض مقصود نہ ہو تو ان میں عشر واجب نہیں ہے ——— بدائع الصنائع میں ہے:

ومنها ان يكون الخارج من الأرض مما يقصد بزراعته نماء الارض وتستغل الارض به عادة فلاعشر فى الحطب والحشيش والقصب الفارسى لأن هذه الأشياء لاتستنمى بها الارض ولا تستغل بها عادة لأن الارض لاتنمو بها بل تفسد فلم تكن نماء الأرض ۔ (۲)

البتہ گھاس، بانس یا کسی دوسرے درخت کو فائدہ اٹھانے کے لیے لگایا تو اس میں عشر واجب ہوگا اس کی مزید تفصیل محور خامس کے ذیل میں آئے گی۔

شرح فتح القدیر میں ہے:

حتى لو اتخذ الارض مقصبة أو مشجرة أو منبتًا للحشيش و أراد به الاستنماء بقطع ذلك وبيعه وجب فيها العشر ۔ (۳)

وجوب عشر کی یہ چند شرطیں ہوئیں جن کے پائے جانے کے بعد ہی عشر واجب ہوگا۔

وہ اسباب جن سے عشر ساقط ہو جاتا ہے

البتہ بعض اسباب وعوامل ایسے بھی ہیں کہ جن کے پائے جانے کی صورت میں عشر کا وجوب

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶ (۲) ایضاً

(۳) شرح فتح القدیر ۲/۲۴۵

اپنی تمام شرطوں کے باوجود ساقط ہوجاتا ہے ______ اس طرح کے اسباب جن سے وجوب عشر ساقط ہوجاتا ہے مندرجہ ذیل ہیں :

(۱) مالک کی زیادتی اور تصرف کے بغیر پیداوار ضائع ہوجائے تو اس صورت میں عشر ساقط ہوجائے گا اس لیے کہ عشر واجب ہے پیداوار میں اور جب پیداوار ہی ختم ہوگئی تو جو اس میں واجب ہے وہ بھی ساقط ہوجائے گا، جیسا کہ حولانِ حول کے بعد نصاب زکوٰۃ ہلاک ہوجائے تو زکوٰۃ بھی ساقط ہوجائے گی گرچہ سببِ وجوبِ زکوٰۃ پایا گیا ______ اور اگر کل پیداوار ضائع نہیں ہوتی، بلکہ کچھ ضائع ہوگئی اور کچھ محفوظ ہے تو امام صاحب کے قول کے مطابق جو پیداوار محفوظ ہے اس میں عشر واجب ہوگا اور جو پیداوار ضائع ہوگئی اس کا عشر ساقط ہوجائے گا۔

(۲) نعوذ باللہ اگر کوئی شخص مرتد ہوجائے تو اس کی عشری زمین سے عشر ساقط ہوجائے گا، اس لیے کہ عشر میں عبادت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے۔

(۳) مالک بغیر وصیت کیے ہوئے انتقال کرجائے اور پیداوار بھی ہلاک ہوجائے تو عشر ساقط ہوجائے گا۔ اور اگر پیداوار محفوظ ہو تو ظاہر روایت کے مطابق عشر ادا کرنا ہوگا۔ (۱)

مقدارِ عشر

عشر کا معنیٰ تو دسواں حصہ ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ زمین کی پیداوار میں ہر حال میں دسواں حصہ واجب ہو ______ خواہ آب پاشی وغیرہ میں مالک کے اخراجات ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں۔ لیکن احادیث اور کتب فقہ میں عشر کی مقدار کے سلسلہ میں تھوڑی سی تفصیل بیان کی گئی ہے جو درج ذیل ہے :

(الف) اگر آب پاشی وغیرہ پر مالک کو خرچ کرنا نہیں پڑتا یعنی نہ تو کھیتی کی سیرابی میں پانی کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے اور نہ ہی کھاد وغیرہ دینا پڑتا ہے بلکہ آسمانی پانی یا چشموں کے پانی سے کھیتی کی سیرابی ہوتی ہے تو ایسی صورت میں عشر یعنی دسواں حصہ واجب ہے۔

(ب) اور اگر آب پاشی وغیرہ پر مالک کو خرچ کرنا پڑتا ہے تو ایسی صورت میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۵۱

واجب ہوگا۔ حدیث میں ہے:

ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أودالية ففيه نصف العشر (الحدیث)

کتبِ فقہ میں ہے:

فما سقي بماء السماء أوسقي سيحًا ففيه عشر كامل وما سقي بغرب أودالية أو سانية ففيه نصف العشر۔ (۱)

اگر سال کے کچھ حصہ میں آسمان یا چشموں کے پانی سے کھیتی کی سیرابی ہوئی اور کچھ حصوں میں بورنگ وغیرہ کے پانی سے جس میں کچھ خرچ لگا تو ایسی صورت میں اکثریت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر زیادہ تر آسمان یا چشموں کے پانی سے سیرابی ہوئی ہے تو عشر واجب ہوگا، ورنہ نصف عشر ——— اور اگر دونوں برابر ہیں تو نصف پیداوار میں عشر واجب ہوگا اور نصف پیداوار میں نصف عشر۔

ولو سقي سيحا وبآلة اعتبر الغالب ولو استويا فنصفه۔ (۲)

عشری زمین

عشر کے شرعی ثبوت ——— اس کی لغوی و اصطلاحی تعریف ——— سبب وجوب عشر ——— وجوبِ عشر کی شرطیں ——— اور وہ اسباب جن سے عشر ساقط ہوجاتا ہے۔ عشر کے متعلق ان چند باتوں کو بیان کرنے کے بعد اب عشری زمین کی تحقیق پیش کی جارہی ہے کہ کون سی زمین عشری ہے۔ کتاب و سنت صحابۂ کرام کے فیصلے اور تابعین، محدثین، فقہاء اور ائمۂ مجتہدین کے اقوال کی روشنی میں درج ذیل زمینیں عشری ہیں:

(۱) عرب کی تمام زمینیں عشری ہیں۔ عرب کی کوئی زمین خراجی نہیں ہے گرچہ وہ اصولاً خراجی زمین کے تحت آتی ہو مثلاً مکہ مکرمہ عنوۃً اور قہراً فتح ہوا جس کی وجہ سے مکہ کی زمین اصولاً اور شرعاً خراجی ہونی چاہیے، لیکن مکہ کی زمین پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خراج عائد نہیں کیا بلکہ عشر ہی لیا ———

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۴۴

(۲) الدر المختار علی هامش رد المحتار ۲/۵۱

عرب کی زمین پر خراج عائد نہ کرنے کی دو وجہیں سمجھ میں آتی ہیں۔

(الف) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفاء راشدین نے عرب کی زمین سے خراج نہیں لیا جس سے معلوم ہوا کہ عرب کی کل زمین عشری ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ خراج فیئ کے مشابہ ہے اور عرب کی زمین میں فیئ نہیں ہے، لہٰذا خراج بھی عائد نہ ہوگا، جیسا کہ خود عرب کے لوگوں پر خراج نہیں ہے۔ ان کے لیے دو ہی صورتیں ہیں یا تو وہ اسلام میں داخل ہو جائیں یا جان دینے کے لیے تیار رہیں۔

علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

اما العشرية فمنها أرض العرب كلها .... لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده لم يأخذوا من أرض العرب خراجا فدل أنها عشرية إذ الأرض لا تخلوا عن إحدى المؤنتين ولأن الخراج يشبه الفيئ فلا يثبت في أرض العرب كما لا يثبت في رقابهم، والله أعلم۔ (۱)

امام ابو یوسف رح کی کتاب "کتاب الخراج" میں ہے:

وكذلك كل من لا تقبل منه الجزية بل يقبل منه الاسلام أو يقتل من عبدة الأوثان من العرب فأرضهم أرض عشر وإن ظهر عليها الإمام لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ظهر على أرضين من العرب و تركها فهي أرض عشر حتى الساعة۔ (۲)

ارض عرب کی حد

علامہ کاسانی نے امام کرخی رح کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ عرب کی زمین میں حجاز، تہامہ، یمن، مکہ اور طائف کی زمین شامل ہے۔ (۳)

علامہ شامی رح نے تقویم البلدان کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ جزیرۃ العرب میں پانچ حصے شامل

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۴ (۲) کتاب الخراج لأبي یوسف /۶۹ (۳) بدائع الصنائع ۲/۹۲۴

ہیں۔ تہامہ، نجد، حجاز، عروض اور یمن۔ (۱)

(۲) کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گئے تو وہ بدستور اپنی زمین کے مالک ہوں گے اور ان کی زمین عشری کہلائے گی، جیسا کہ مدینہ طیبہ کے باشندے اپنی خوشی سے مسلمان ہوئے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی زمین کو بدستور ان کی ملکیت میں رکھتے ہوئے ان کی زمین پر عشر واجب قرار دیا ——— اسی طرح طائف اور نجران کی زمین بھی عشری ہے۔

وأرض العشر كل أرض أسلم عليها أهلها فهي أرض عشر۔ (۲)

(۳) کوئی ملک بزورِ شمشیر فتح ہوا، اور وہاں کے باشندے مسلمان نہیں ہوئے، امیر المومنین نے کل زمین کو پانچ حصوں میں تقسیم کر کے حسبِ ضابطہ ایک حصہ بیت المال کو دے دیا، اور چار حصے مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دیئے تو مجاہدین کے حصہ کی زمین شرعاً عشری ہوگی۔ اور اس پر عشر واجب ہوگا۔

و أيما أرض افتتحها الإمام عنوة فقسمها بين الذين افتتحوها فإن رأى أن ذلك أفضل فهو في سعة من ذلك وهي أرض عشر۔ (۳)

(۴) کوئی مسلمان اپنے گھر کو باغ یا کھیت بنا دے اور اس کو عشر کے پانی سے سیراب کرے تو ایسی زمین بھی عشری ہوگی اور اس پر عشر واجب ہوگا۔

ومنها دار المسلم إذا اتخذها بستانا لما قلنا وهذا إذا كان يسقى بماء العشر۔ (۴)

(۵) بنجر اور ناقابلِ کاشت زمین کو کسی مسلمان نے حاکم وقت کی اجازت سے قابلِ کاشت بنایا تو امام ابویوسف رح فرماتے ہیں کہ اگر وہ زمین عشری زمین سے قریب ہے تو وہ بھی عشری کہلائے گی اور اس پر عشر واجب ہوگا ——— اور اگر خراجی زمین سے قریب ہے تو اس پر خراج عائد ہوگا ——— اور امام محمد رح فرماتے ہیں کہ اگر عشری پانی سے سیراب کیا ہے تو عشری ہے اور اگر

---

(۱) شامی ۲/۲۵۳ باب العشر والخراج (۲) کتاب الخراج لأبي یوسف /۶۰

(۳) کتاب الخراج لأبي یوسف /۶۳ (۴) بدائع الصنائع ۲/۹۳۴

خراجی پانی سے سیراب کیا ہے تو خراجی ہے ——— علامہ شامیؒ نے "در منتقی" کے حوالہ سے امام ابو یوسف رحہ کے قول پر فتویٰ نقل کیا ہے ۔

(ولو احياه مسلم اعتبر قربه) ما قارب الشئ يعطى حكمه (درمختار) (قوله اعتبر قربه) أي قرب ما أحياه إن كان إلى أرض الخراج أقرب كانت خراجية وإن كان إلى العشر أقرب نعشرية (نهر). وان كانت بينهما فعشرية مراعاة لجانب المسلم وهذا عند أبي يوسف واعتبر محمد الماء فإن احياها بماء الخراج فخراجية والا فعشرية (بحر) وبالأول يفتى درمنتقى[1]

عشری اور خراجی پانی

آسمان کا پانی اسی طرح سمندروں، دریاؤں اور بڑی بڑی نہروں کا پانی عشری ہے، جیسا کہ عراق میں دجلہ وفرات، مصر میں نیل، خراسان میں سیحون وجیحون اور ہندوستان میں گنگا وجمنا وغیرہ کا پانی عشری ہے، البتہ ان چھوٹی چھوٹی نہروں کا پانی خراجی ہے جن کو عجمی بادشاہوں یا کسی شخص نے اپنے خرچ سے نکالا ہو جیسے نہر ملک، نہر یزدجرد وغیرہ اس طرح کی نہروں کا پانی خراجی پانی ہے۔[2]

خراجی زمین عشری کب بنتی ہے

اگر کوئی خراجی زمین ہو اور اس کا مالک اس حال میں انتقال کر جائے کہ اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو، تو وہ خراجی زمین از روئے شرع بیت المال کی ہوگی، پھر اگر کوئی مسلمان شخص حاکم وقت سے یا بیت المال کے منتظم سے شرعی طور پر خرید لے تو وہ شخص اس زمین کا شرعاً مالک ہوگا، اور وہ زمین عشری ہوگی ——— بعض حضرات نے اس طرح کی زمین سے عشر وخراج دونوں کو ساقط قرار دیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ زمین کے واجبات دو چیزیں ہیں، عشر اور خراج ——— کسی زمین پر یا تو عشر واجب ہوگا یا خراج۔ مذکورہ زمین سے جب خراج ساقط ہوگیا تو عشر کا واجب ہونا یقینی ہے، اسی وجہ سے علامہ شامی نے مذکورہ

---

(۱) شامی ۲/۲۵۹ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶

ول کی تردید کرتے ہوئے وجوبِ عشر کے قول کو راجح قرار دیا ہے ـــــــ علامہ شامی وجوب عشر کی متعدد دلیلوں کے بیان کے بعد تحریر فرماتے ہیں کہ اس طرح کی اراضی جو بیت المال سے خریدی گئی اس میں وجوبِ عشر کا سبب یعنی زمین کا قابلِ کاشت ہونا اور اس کی شرط یعنی پیداوار کا مالک ہونا اسی طرح عشر کے واجب ہونے کی دلیل پائی گئی، لہٰذا اس طرح کی زمین پر عشر کے واجب نہ ہونے کا قول کسی خاص دلیل اور صریح نقل کا محتاج ہے۔

ولاشك أن هذه الأراضي المشتراة وجد فيها سبب الوجوب وهو الأرض النامية وشرطه وهو ملك الخارج ودليله وهو ما ذكرنا وقول المتن يجب العشر في مسقي سماء وسيح الخ فالقائل بعدم الوجوب في خصوص هذه الأرض يحتاج إلى دليل خاص ونقل صريح ـ (۱)

عشری زمین کے سلسلہ میں دورِ رسالت اور دورِ صحابہ کے کچھ فیصلے

اس موقع سے عشری زمین کے سلسلہ میں عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ کے چند فیصلوں کو ذکر کرنا مناسب سمجھتا ہوں تاکہ اس کی روشنی میں ہم عشری زمین کو متعین کر سکیں، کیوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کے فیصلے ہمارے لیے نمونۂ عمل ہیں۔

۱ـــــ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پورے جزیرۃ العرب کو عشری قرار دیا ـــــ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دور میں عرب کی بہت سی سرزمین پر فتح پائی لیکن کسی پر بھی خراج عائد نہیں کیا، بلکہ سبھی سے عشر ہی لیا ـــــ عرب کی بعض زمینیں اصولاً خراجی ہونی چاہیے اس لیے کہ قہراً اور عنوۃً فتح ہوئی تھیں اور وہ زمینیں بدستور مالکان کے قبضہ میں رہیں، لیکن ان زمینوں سے بھی عشر ہی لیا گیا ـــــ مثلاً مکہ مکرمہ قہراً اور عنوۃً فتح ہوا تھا اور وہاں کی زمین حسب دستور مالکان کے قبضہ میں ہی جس کا تقاضا یہ تھا کہ وہاں کی زمین خراجی ہو، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ کی زمین کو عشری قرار دیتے ہوئے اس سے عشر وصول کرایا۔ اس لیے کہ عرب کے بت پرستوں کے سامنے دو ہی صورتیں تھیں

---

(۱) شامی، کتاب العشر والخراج ۲/۲۵۵

یا تو وہ اسلام قبول کریں یا جان دینے کے لیے تیار ہوں۔ ان سے خراج وصول کرنے کا سوال ہی نہیں تھا نیز خراج ایک طرح سے ذلت ہے اور عرب کی زمین کی حرمت و تقدس اپنی جگہ پر مسلّم ہے وہ اس ذلت کو برداشت نہیں کر سکتی ہے ــــــ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفاء راشدین اور ان کے بعد شاہان اسلام نے بھی عرب کی تمام زمینوں کو عشری قرار دیا کسی نے بھی عرب کی زمین سے خراج وصول نہیں کیا۔

۲ ــــ اسی طرح نجران اور طائف کی زمین کو بھی عشری قرار دیا اور اس سے عشر وصول کیا ــــ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ان دونوں فیصلوں سے معلوم ہوا کہ عرب کی کل زمینیں عشری ہیں۔

امام ابو یوسف رح اپنی کتاب "کتاب الخراج" میں تحریر فرماتے ہیں:

وقد بلغنا أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إفتتح فتوحًا من الأرض العربية فوضع عليها العشر ولم يجعل على شئ منها خراجا وكذ الك قول أصحابنا فى تلك الأرضين ألا ترى أن مكة و لحرم لم يكن فيها خراج فأجروا الأرض العربية كلها هذا المجرى واجر النجران والطائف كذالك أولا ترى أن العرب من عبدة الأوثان حكمهم القتل أو الإسلام ولاتقبل منهم الجزية وهذا خلاف الحكم فى غيرهم فكذلك أرض العرب۔ (۱)

۳ ــــ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن کے حق میں اس طرح فیصلہ کیا کہ خود ان کی ذات پر خراج عائد کیا لیکن ان کی زمینوں پر خراج عائد نہیں کیا بلکہ ان کی زمینوں سے عشر لیا۔ (۲)

۴ ــــ اہل مدینہ ایمان لے آئے اور حضور اقدس صلی اللہ کو مدینہ آنے کی دعوت دی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم باذن الٰہی صحابۂ کرام کے ساتھ مدینہ تشریف لے گئے اور مدینہ پہونچ کر وہاں کی زمین کو بدستور مالکان کے قبضہ میں باقی رکھا اور ان کی زمین کو عشری قرار دیا۔

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فیصلہ سے معلوم ہوا کہ جس جگہ کے لوگ شروع ہی میں مسلمان ہو گئے ہیں وہ بدستور اپنی زمین کے مالک رہیں گے اور ان کی زمین عشری قرار پائے گی۔

---

(۱) کتاب الخراج لأبي يوسف /۵۸ (۲) حوالۂ مذکور /۵۹

وكذلك أرضوهم لهم وهي أرض عشر بمنزلة المدينة حيث أسلم أهلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت أرضهم أرض عشر۔ (۱)

د ــــــ نصاریٰ بنی تغلب کی سرزمین پر اصولاً خراج عائد تھا لیکن جب ان لوگوں نے خراج کو اپنے اوپر ذلت سمجھ کر دینے سے انکار کر دیا اور عشر کے نام پر ایک رقم دینے کے لیے تیار ہو گئے تو حضرت عمر فاروق رض نے دوگونا عشر لینے پر ان سے مصالحت کر لی۔ گرچہ یہ رقم ان سے عشر کے نام پر لی جاتی تھی لیکن حقیقت میں یہ خراج ہی تھا۔

ومنها أرض نصاریٰ بنی تغلب لأن عمر رضی الله عنه صالحهم على أن يأخذ من أراضيهم مضاعفا وذلك خراج في الحقيقة حتى لا يتغير بتغير حال المالك كالخراجي۔ (۲)

۲ ــــــ امام ابو یوسف رح کے قول کے مطابق بصرہ کی زمین خراجی ہونی چاہیے اس لیے کہ بصرہ ایک نئی آبادی ہے، مسلمانوں نے وہاں کی زمین کو امام وقت کی اجازت سے قابل کاشت بنایا اور وہ خراجی زمین سے متصل بھی ہے، لیکن صحابہ کرام نے بصرہ کی زمین کو عشری قرار دیا اس لیے اجماع کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا گیا۔

وقياس قول أبي يوسف أن تكون البصرة خراجية لأنها من حيز أرض الخراج وان أحياها المسلمون إلا أنه ترك القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم حيث وضعوا عليها العشر۔ (۳)

عشر و خراج کے درمیان فرق

عشر کے ذیل میں ایک اہم بحث یہ آتی ہے کہ عشر و خراج کے درمیان کیا فرق ہے؟ ــــــ کتب فقہ میں عشر و خراج کی جو تعریف کی گئی ہے اور ان دونوں کے درمیان جو فرق بیان کیا گیا ہے اس پر غور کرنے سے ان دونوں کے درمیان مندرجہ ذیل فرق سمجھ میں آتا ہے۔

---

(۱) كتاب الخراج لأبي يوسف /۶۳ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶ (۳) حوالہ مذکور ۲/۹۳۵

(۱) خراج موظف ذمہ میں واجب ہے اور عشر پیداوار میں واجب ہے۔

(۲) خراج کا سبب وجوب زمین کا قابلِ کاشت ہونا ہے خواہ پیداوار ہو یا نہ ہو ——— اور عشر کا سبب وجوب پیداوار کا حقیقۃً موجود ہونا ہے، یہی وجہ ہے کہ عشر بغیر پیداوار کے واجب نہیں، اور خراج بغیر پیداوار کے بھی واجب ہے۔

بدائع الصنائع میں ان دونوں فرقوں کو بہت واضح انداز میں بیان کیا گیا ہے

واما المحل فلان الخراج يجب في الذمة والعشر يجب في الخارج وأما السبب فلأن سبب وجوب الخراج الأرض النامية وسبب وجوب العشر الخارج حتى لا يجب بدونه والخراج يجب بدون الخارج ـ (۱)

(۳) اگر زمین سے سال بھر میں دو یا دو سے زائد مرتبہ فصل پیدا ہو تو بھی پورے سال میں خراجِ موظف ایک ہی مرتبہ واجب ہوگا، بخلاف عشر کے کہ جتنی مرتبہ فصل پیدا ہوگی اتنی ہی مرتبہ عشر واجب ہوگا۔ اس لیے کہ خراج موظف زمین پر ہے اور عشر پیداوار پر۔

(ولا يتكرر الخراج بتكرر الخارج) لأن عمرؓ لم يوظفه مكررًا بخلاف العشر لأنه لا يتحقق عشرا إلا بوجوبه في كل الخارج ـ(۲))

(۴) عشر کی حیثیت صرف ٹیکس کی نہیں ہے بلکہ عبادت کی بھی ہے اور خراج کی حیثیت صرف ٹیکس کی ہے اس میں عبادت کا پہلو نہیں ہے۔ (۳)

(۵) عشر صرف مسلمان پر واجب ہے غیر مسلم پر نہیں اور خراج مسلم اور غیر مسلم دونوں پر واجب ہے۔

(۶) عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں، یعنی وہ آٹھ مصارف جو قرآن کریم میں مذکور ہیں، اور خراج کے مصارف سرحد کی حفاظت، فوج اور عمال حکومت کے اخراجات، علماء، مفتیان کرام اور قضاۃ حضرات کا گذارہ، سڑکوں اور پلوں وغیرہ کی مرمت اور دیگر مصالح عامہ ہیں۔ خراج کی رقم مذکورہ بالا مصارف پر صرف کی جاسکتی ہے۔ (۴)

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۳ (۲) هدايه باب العشر والخراج ۲/۵۹۳

(۳) بدائع الصنائع ۲/۹۲۸ (۴) فقه الزكوٰة ۱/۴۱

عشری اور خراجی زمین کے درمیان فرق

یہ تو عشر وخراج کے درمیان فرق تھا، جہاں تک عشری اور خراجی زمین کے درمیان فرق کا تعلق ہے تو ان دونوں کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ عشری زمین اس وقت تک عشری رہتی ہے جب تک کہ وہ نسلاً بعد نسل مسلمانوں کے قبضہ وملکیت میں رہے ـــــ جب وہ کسی غیر مسلم کی ملکیت میں چلی جائے تو پھر وہ عشری نہیں رہتی ہے بلکہ خراجی ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہے اور غیر مسلم عبادت کا اہل نہیں ہے ـــــ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم کسی مسلمان سے عشری زمین خریدلے تو وہ خراجی ہو جاتی ہے ـــــ اس کے برعکس جو زمین ایک مرتبہ خراجی ہو جاتی ہے وہ ہمیشہ خراجی ہی رہتی ہے محض کسی مسلمان کی ملکیت میں جانے سے عشری نہیں ہوتی۔ چنانچہ کوئی مسلمان اگر کسی غیر مسلم سے زمین خریدلے تو وہ زمین مسلمان کے پاس بھی، خراجی ہی رہے گی، اس کو خراج ادا کرنا ہوگا[1] ـــــ اسی طرح اگر کسی خراجی زمین کا مالک اسلام قبول کرلے تو بھی وہ زمین اس کے پاس خراجی ہی رہے گی[2]، البتہ ایک صورت میں خراجی زمین عشری ہو جاتی ہے جب خراجی زمین کا مالک انتقال کر جائے۔ اور اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو تو اس کی زمین شرعاً واصولاً بیت المال کی ملک ہو جائے گی۔ پھر حاکم وقت یا بیت المال کے کسی منتظم سے کوئی مسلمان خریدلے تو وہ زمین اس مسلمان کے پاس جاکر عشری ہو جائے گی۔ جیساکہ اوپر بیان کیا گیا۔[3]

خراج سے متعلق چند اہم مباحث

عشر کی تھوڑی سی تفصیل بیان کرنے کے بعد اب خراج کی تفصیل بیان کی جارہی ہے ـــــ جس طرح عشر کے متعلق چند بحثیں کی گئی ہیں اسی طرح انشاء اللہ تعالیٰ خراج سے متعلق مندرجہ ذیل چند بحثیں کی جائیں گی

۱ـــــ خراج کا ثبوت کتاب وسنت، اجماع اور قیاس سے۔

۲ـــــ خراج کی لغوی اور اصطلاحی تعریف۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۸ (۲) حوالہ مذکور ۲/۹۲۹ (۳) شامی ۴/۲۵۵

۳ــــ خراج کا حکم۔
۴ــــ سببِ وجوب خراج۔
۵ــــ وجوب خراج کی شرطیں۔
۶ــــ وہ اسباب جن سے خراج ساقط ہو جاتا ہے۔
۷ــــ خراج کی قسمیں۔
۸ــــ خراج کی مقدار۔
۹ــــ خراجی زمین۔
۱۰ــــ عشری زمین خراجی کب بنتی ہے۔
۱۱ــــ خراجی زمین کے سلسلہ میں دورِ رسالت اور دورِ صحابہ کے کچھ فیصلے۔

خراج کا ثبوت قرآن کریم سے

خراج کا ثبوت صراحۃً قرآن کریم سے نہیں ملتا ہے۔ البتہ حضرت عمر فاروق رضؓ کے دور خلافت میں جب عراق، مصر اور شام فتح ہوا، اور کچھ صحابہ نے وہاں کی زمین اصول کے مطابق غانمین و فاتحین کے درمیان تقسیم کرنے کا مطالبہ کیا تو حضرت عمر فاروق رضؓ نے وہاں کی زمین فاتحین کے درمیان تقسیم کرنے سے انکار کرتے ہوئے مصلحت عامہ اور تمام مسلمانوں کے لیے وقف قرار دیا اور مالکان کے قبضہ میں رکھتے ہوئے ان کی زمینوں پر خراج عائد کیا ــــــ اس مسئلہ میں حضرت عمر فاروق رضؓ نے آیات فیئ سے استدلال کیا۔ حضرت عمر فاروق رضؓ کا طریقۂ استدلال یہ تھا کہ مالِ فیئ میں اللہ تعالیٰ نے بعد میں آنے والوں کو بھی شریک کیا ہے۔ اگر زمین فاتحین کے درمیان تقسیم کردی جائے تو بعد میں آنے والے محروم رہیں گے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک وقت ایسا آئے کہ غنیمت کی کل جائداد کا مالک ایک شخص بن جائے اور اس کی اولاد میں وہ لوگ بھی ہوں جو مسلم دشمن اور اسلام مخالف ہوں اور مالِ غنیمت کو اسلام کی مخالفت اور دوسروں کو اس سے روکنے میں استعمال کریں۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق نے عراق، مصر اور شام کی مفتوحہ زمین کو فاتحین کے درمیان تقسیم نہ کرنے اور اس پر خراج عائد کرنے میں آیاتِ فیئ سے استدلال کیا۔

"الموسوعۃ الفقہیۃ" میں خراج کی مشروعیت پر قرآن کریم سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے:

القرآن الکریم بینت الآیات السابقۃ التی احتج بہا الامام عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ حکم مسئلۃ وقف أرض السواد علی جمیع المسلمین ۔ (۱)

خراج کا ثبوت حدیث سے

خراج کا ثبوت جس طرح آیاتِ قرآنیہ سے ہے اسی طرح احادیث نبویہ اور آثار صحابہ سے بھی ہے ابوداؤد شریف میں سہل بن حثمہ کی روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کو دو حصوں میں تقسیم کر کے ایک حصہ فاتحین کے درمیان تقسیم کردیا اور ایک حصہ مصالح عامہ اور تمام مسلمانوں کے لیے وقف کردیا اور مالکان کے قبضہ میں رکھ کر ان سے خراج وصول کیا ـــــــ اس سے معلوم ہوا کہ ہر وہ زمین جو بزور شمشیر فتح کی گئی ہو اور فاتحین کے درمیان تقسیم نہ کی گئی ہو وہ مصلحت عامہ اور تمام مسلمین کے لیے وقف ہوگی اور اس کو مالکان کے قبضہ میں رکھ کر خراج وصول کیا جائے گا۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں سہل بن حثمہ کی روایت ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

فالحدیث فیہ تصریح بما وقع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شأن خیبر حیث وقف نصفہا لمصلحۃ المسلمین وکذلک الحکم بالنسبۃ للأرض المفتوحۃ عنوۃ ۔ (۲)

دوسری روایت جس سے خراج کا ثبوت ملتا ہے مسلم شریف کی ہے جس کے راوی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں، حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

منعت العراق درہمہا وقفیزہا ومنعت الشام مدیہا ودینارہا ومنعت مصر اردبہا ودینارہا وعدتم من حیث بدأتم قالہا ثلاثا شہد علی ذلک لحم

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیۃ ۱۹/۵۶ (۲) ایضاً ۱۹/۵۷

أبي هريرة ودمه۔ (مسلم شریف)

اس حدیث سے وجہ استدلال یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین فتح کے بعد زمینوں پر خراج مقرر کریں گے لیکن آپ نے ان کو اس سے منع نہیں کیا، بلکہ اس کو باقی رکھا اور صحابہ کے سامنے آپ نے اس کی حکایت کی ـــــــ یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن آدم کہتے ہیں کہ اس حدیث سے مراد یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قفیز و درہم کا تذکرہ حضرت عمر فاروق کے زمین پر خراج مقرر کرنے سے پہلے کر دیا تھا۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

وجه الاستدلال بهذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم علم أن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين سيضعون الخراج على الأرض ولم يرشدهم إلى خلاف ذلك بل قررهٔ وحكاه لهم ولذلك قال يحيى بن آدم يريد من هذا الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر القفيز والدرهم قبل أن يضعه عمر على الأرض۔ (۱)

ان روایات کے علاوہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے ان فیصلوں سے بھی خراج کا ثبوت ملتا ہے، جن میں زمین بزور شمشیر فتح کر کے مالکان کے قبضہ میں رکھتے ہوئے ان سے خراج وصول کیا گیا ہے ـــــــ جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

خراج کا ثبوت اجماع سے

خراج کا ثبوت اجماع سے بھی ہے، خراج کی مشروعیت پر امت کا اتفاق بھی ہے اور اس پر عمل بھی رہا ہے۔ حضرت عمر فاروق کے دَور خلافت میں جتنی فتوحات ہوئیں سب میں خراج عائد کیا۔

خراج کا ثبوت قیاس سے

خراج کی مشروعیت عقلاً اور قیاساً بھی ثابت ہے اور اس کی مشروعیت میں ایک خاص حکمت

(۱) الموسوعة الفقهية ۱۹/۵۸

اور مصلحت بھی ہے، جس مصلحت کے پیش نظر حضرت عمر فاروق نے عراق، شام اور مصر کی زمین فاتحین کے درمیان تقسیم کرنے سے انکار کر دیا اور مصالح عامہ اور تمام مسلمانوں کے لیے وقف کر دیا۔

رأى امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنہ أن من المصلحة عدم تقسيم الأراضی المفتوحة عنوة و وقفها علیٰ جميع المسلمين وضرب الخراج عليها وأهم ما تقتضی به المصلحة فی ذلك۔ (۱)

خراج کی لغوی تعریف

خراج باب نصر ینصر سے یا تو مصدر ہے یا اسم مصدر جس کا معنیٰ ہے ظاہر ہونا لسان العرب میں ہے اَلْخَرْجُ وَالْخَرَاجُ۔ دونوں ایک ہی معنیٰ میں ہیں یعنی اپنے مال سے متعین مقدار نکالنے کا نام الخَرْج یا الخَراج ہے۔

والخَرْج والخَرَاج واحد وهو شيئ يخرجه القوم فی السنة من مالهم بقدر معلوم۔ (۲)

امام زجاج نے خَرْج اور خَراج میں تھوڑا سا فرق بیان کیا ہے ــــــ امام زجاج کا کہنا ہے کہ خَرْج مصدر ہے اور خَـراج اسم مصدر ہے۔

خراج کا اطلاق لغۃً اس غلّہ پر بھی ہوتا ہے جو زمین یا کسی دوسری چیز سے حاصل ہو۔ "انیس الفقہاء" میں ہے:ــــــ الخَرج ما يخرج من غلة الأرض اھ۔ (۳)

حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم "الخراج بالضمان" میں لفظ خراج کا استعمال غلہ ہی کے معنیٰ میں ہے جس کی پوری تفصیل "معجم لغۃ الفقہاء"(۴) اور "لسان العرب"(۵) میں موجود ہے۔

خراج کا اطلاق لغۃً اجرت اور کرایہ کے معنیٰ میں بھی ہوتا ہے جیسا کہ آیت کریمہ "ام تسألهم خرجا فخراج ربك خير" میں خراج کا اطلاق اجرت کے معنیٰ میں ہے۔ امام فراء نے آیت کریمہ کا مفہوم ان الفاظ

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۹/۵۵ (۲) لسان العرب ۲/۱۱۲۶ (۳) انیس الفقہاء فی تعریف الالفاظ المتداولۃ بین الفقہاء، ۱۸۵/ (۴) معجم لغۃ الفقہاء، ۱۹۴/ (۵) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے: لسان العرب ۲/۱۱۲۶

میں بیان کیا ہے: " أم تسألهم أجرًا " (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ خراج کا لغوی معنیٰ ظاہر ہونے کا ہے اور اس کا اطلاق لغۃً غلہ پر بھی ہوتا ہے اور اجرت پر بھی۔

خراج کی اصطلاحی تعریف

خراج اصطلاحاً اس اسلامی ٹیکس کو کہتے ہیں جس کو اسلامی حکومت ان اراضی سے لیتی ہے جن کو بزور شمشیر فتح کیا ہو یا مالکان نے اس کے دینے پر صلح کرلی ہو۔

ما تأخذهُ الدولة من الضرائب على الأرض المفتوحة عنوةً أو الأرض التي صالح أهْلُهَا عليها ۔ (۲)

الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے کہ اصطلاح فقہاء میں خراج دو معنوں میں مستعمل ہے ایک عام۔ دوسرا خاص۔

خراج کا عمومی معنیٰ

خراج عمومی معنیٰ کے اعتبار سے ان اموال کو کہتے ہیں جن کے جمع و صرف کی ذمہ داری حکومت کی ہو۔ اس معنی کے اعتبار سے خراج کا اطلاق ان تمام صدقات واجبہ و نافلہ پر ہوگا جن کی وصولیابی اور ان کے مصارف پر صرف کرنے کا حق حکومت کو ہو۔

خراج کا خصوصی معنیٰ

خراج اپنے خاص معنیٰ کے اعتبار سے اس ٹیکس کو کہتے ہیں جس کو امام وقت کسی قابل کاشت خراجی زمین پر مقرر کرتا ہے۔

للخراج في اصطلاح الفقهاء معنيان، عام وخاص۔

فالخراج بالمعنى العام: هو الأموال التي تتولى الدولة امرجبايتها وصرفها

---

(۱) لسان العرب ۱۱۲۶/۲ (۲) معجم لغة الفقهاء ۱۹۴/

فی مصارفہا، واما الخرج بالمعنی الخاص، فهو الوظيفة او الضريبة التى يفرضها الإمام على الأرض الخراجية النامية - (١)

خراج کا حکم خراج ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس قابل کاشت خراجی زمین ہو، خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر، بچہ ہو یا بڑا، عاقل ہو یا مجنون اور مرد ہو یا عورت، اس لیے کہ خراج قابل کاشت زمین کا فریضہ ہے اور زمین سے نما کے حصول میں مسلم و کافر، بالغ و نابالغ، عاقل و مجنون اور مرد و عورت سبھی برابر ہیں، لہذا سبھی لوگوں کی خراجی زمین پر خراج واجب ہوگا۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں خراج کا حکم بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

الخراج واجب علىٰ كل من بيده أرض خراجية نامية سواء أكان مسلمًا أم كافرًا صغيرًا أم كبيرًا عاقلًا أم مجنونًا رجلًا أم إمرأة وذلك لان الخراج مؤنة الأرض النامية وهم فى حصول النماء سواء - (٢)

سبب وجوب خراج خراج کے وجوب کا سبب زمین کا قابلِ کاشت ہونا ہے خواہ پیداوار حقیقۃً موجود ہو یا تقدیرًا ـــــ اگر پیداوار حقیقۃً موجود نہیں ہے لیکن تقدیرًا ہے، مثلاً زمین قابل کاشت ہے کھیتی کی جاتی ہو، پیداوار ہوتی ہو، لیکن کسی وجہ سے کھیتی نہیں ہو سکی تو ایسی صورت میں گرچہ پیداوار حقیقۃً موجود نہیں ہے لیکن تقدیرًا ہے اس لیے اس صورت میں خراج واجب ہوگا ـــــ بنجر زمین جو قابل کاشت نہیں ہے اس میں پیداوار نہ تو حقیقۃً ہے اور نہ ہی تقدیرًا، لہذا بنجر زمین میں سبب وجوب خراج نہ پائے جانے کی وجہ سے خراج عاید نہیں ہوگا۔

وجوب خراج کی شرطیں بنیادی طور پر وجوب خراج کی دو شرطیں ہیں۔ جب دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو خراج واجب ہوگا، ورنہ نہیں۔

---

(١) الموسوعۃ الفقہیۃ ١٩/ ۵٢ (٢) حوالۂ مذکور ١٩/ ۵٦

۱ ــــــ پہلی شرط زمین کا خراجی ہونا ہے ــــــ اگر زمین خراجی نہیں ہے تو اس میں خراج واجب نہیں ہوگا۔ خراجی زمین کی پوری تفصیل آئندہ صفحہ پر آرہی ہے۔

۲ ــــــ وجوب خراج کی دوسری شرط یہ ہے کہ زمین میں نمو کی صلاحیت ہو ــــــ اگر زمین بنجر اور ناقابل کاشت ہے اس میں نمو کی صلاحیت نہیں ہے تو پھر خراج واجب نہیں ہوگا۔ (۱)

وہ اسباب جن سے خراج ساقط ہوجاتا ہے

کچھ اسباب ایسے ہیں جن سے وجوبِ خراج کی شرطیں پائے جانے کے باوجود خراج ساقط ہوجاتا ہے، اس لیے وجوبِ خراج کی شرطوں کو بیان کرنے کے بعد اب وہ اسباب ذکر کیے جارہے ہیں جن سے خراج ساقط ہوجاتا ہے اور وہ یہ ہیں:

۱ ــــــ کسی خارجی سبب سے زمین کے اندر نمو کی صلاحیت نہ ہو، مثلاً زمین پر پانی کا غلبہ ہو یا پانی ختم ہوجائے جس کی وجہ سے زمین پیداوار نہ اُگا سکے، تو ایسی صورت میں خراج ساقط ہوجائے گا۔ (۲)

۲ ــــــ پیداوار کسی سماوی آفت سے ہلاک ہوجائے، مثلاً کھیتی سیلاب سے غرق ہوجائے یا آگ لگنے سے جل جائے، یا شدتِ ٹھنڈک سے ضائع ہوجائے اور سال کا اتنا حصہ باقی نہ ہو کہ اس میں دوبارہ کھیتی کی جاسکے تو ایسی صورت میں بھی خراج ساقط ہوجائے گا۔

اور اگر کسی سماوی آفت سے پیداوار ضائع ہوگئی لیکن سال کا اتنا حصہ باقی ہے کہ اس میں دوبارہ کھیتی کی جاسکتی ہے جس کی مدت مفتی بہ قول کے مطابق تین ماہ ہے ــــــ یا پیداوار کسی غیر سماوی ایسی آفت سے ختم ہوئی ہے جس سے بچنا ممکن ہے، مثلاً بندر، چوپائے اور چوہا وغیرہ کے کھانے سے ضائع ہوئی ہے تو ان دونوں صورتوں میں خراج ساقط نہیں ہوگا۔ (۳)

۳ ــــــ فصل کٹنے سے قبل اگر پیداوار ہلاک ہوگئی کسی سماوی آفت سے یا غیر سماوی ایسی آفت سے جس سے احتراز ممکن نہیں تو بھی خراج ساقط ہوجائے گا۔ البتہ اگر فصل کٹنے کے بعد پیداوار ہلاک ہوئی ہے تو خراجِ مؤظف ساقط نہیں ہوگا لیکن خراجِ مقاسمہ ساقط ہوجائے گا۔ اس لیے کہ خراجِ مؤظف زمین پر

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۹/۶۱ (۲-۳) درمختار مع ردالمحتار ۴/۲۶۳ کتاب العشر والخراج۔

واجب ہے اور خـــراج مقاسمہ پیداوار پر۔ (۱)

۴ ـــــ خراجی زمین پر کوئی تعمیر کردی گئی، مثلاً رہائشی مکان یا سرائے خانہ بنا دیا گیا یا خراجی زمین کو قبرستان بنا دیا گیا تو ایسی صورت میں بھی خـــراج ساقط ہو جائے گا۔ (۲)

۵ ـــــ کسی شخص نے زبردستی کھیتی کرنے سے روک دیا اور زمین دار کے اندر مقابلہ کی صلاحیت نہیں تو ایسی صورت میں بھی خـــراج ساقط ہو جائے گا۔ (۳)

۶ ـــــ امام وقت خراجی زمین سے خراج کو معاف کردے تو ایسی صورت میں بھی خراج ساقط ہو جائے گا۔ (۴)

خـــراج کی قسمیں

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ خراجِ مؤظف اور خراجِ مقاسمہ۔

خـراج مقاسمـہ : مقاسمہ کے معنیٰ بٹائی کے ہیں۔ خراج مقاسمہ اس اسـلامی محصول کو کہتے ہیں جس کو امام وقت خراجی زمین کی پیداوار پر مقرر کرتا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ مسلمانوں نے کسی ملک یا شہر پر عنوۃً یا صلحاً فتح کیا اور امامِ وقت نے وہاں کی زمین مالکان کے قبضہ میں رکھتے ہوئے زمین کی پیداوار پر خراج عائد کردیا اور معاملہ اس طرح طے پایا کہ پیداوار کا آدھا یا ایک تہائی یا ایک چوتھائی یا پانچواں حصہ یا چھٹا حصہ زمین داروں کو ملے گا اور بقیہ حصہ اسـلامی حکومت کو دینا ہوگا۔

خـراج مـؤظف : وہ اسـلامی محصول ہے جس کو امام وقت خراجی زمین پر نقد کی صورت میں مقرر کرتا ہے حضرت عمر فاروق رضہ کے دورِ خلافت میں جتنی فتوحات ہوئیں، مثلاً عراق، مصر اور شام وغیرہ سبھی جگہ حضرت عمر فاروق نے خراج مؤظف مقرر کیا جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

علامہ شامی خراج کی تقسیم بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

واستفید أن الخراج قسمان، خراج مقاسمة وهو ما وضعه الإمام على أرض فتحها ومَنّ على أهلها بها من نصف الخارج أو ثلثه أو ربعه ـــــ والخراج وظيفة مثل الذي وظفه عمر رضي الله عنه على أرض السواد۔ (۵)

---

(۱) درمختار مع ردالمحتار ۲/۲۶۳۔ کتاب العشر والخراج (۲-۳) حوالہ مذکورہ ۲/۲۶۳

(۴) الموسوعة الفقهية ۹/۸۷ (۵) شامی ۲/۳۹ ۲۶۳/۲

یہاں پر ایک بحث یہ آتی ہے کہ کس خراجی زمین پر خراج مقاسمہ مقرر کیا جائے اور کس پر خراج موظف اور اس کی مقدار کیا ہو اس سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ یہ اختیار شرعاً امام وقت کو ہوگا، وہ حالات کے پیش نظر خراج کی جو بھی قسم اور جو مقدار مقرر کرنا چاہے کر سکتا ہے ــــــ البتہ اس کی مقدار نصف سے زائد اور حدادی کی صراحت کے مطابق خمس سے کم نہیں ہونی چاہیے۔ البتہ خیر الرملی کی تفصیل کے مطابق اگر کسی زمین کی پیداوار کم اور اخراجات زیادہ ہوں تو خمس سے کم بھی مقرر کیا جا سکتا ہے۔

"فاذا فتح بلدة ومنّ علی اهلها بأرضها له أن یضع الخراج علیها مقاسمة أو موظفا.......... وتقدیره مفوض إلی رای الامام - (۱)

واضح رہے کہ امام وقت ایک مرتبہ جس زمین پر خراج کی جو بھی قسم مقرر کر دے، دوبارہ اس میں تبدیلی پیدا نہیں کی جا سکتی ہے، مثلاً اگر ایک مرتبہ خراج مقاسمہ مقرر کر دیا تو اس کو خراج موظف میں یا خراج موظف مقرر کر دیا تو اس کو خراج مقاسمہ میں تبدیل نہیں کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اس میں نقض عہد ہے جو حرام ہے ــــــ البتہ اگر زمین دار ان تبدیلی پر راضی ہو جائیں تو تبدیل کر سکتے ہیں۔

وفی الکافی: ولیس للامام أن یحول الخراج الموظف إلی المقاسمة أقول وكذلك عكسه فیما یظهر من تعلیله لأنه قال لأن فیه نقض العهد وهو حرام - (۲)

خراج مقاسمہ اور خراج موظف کے درمیان فرق

ان دونوں کے درمیان بنیادی طور پر یہ فرق ہے کہ خراج مقاسمہ زمین کی پیداوار پر ہے اور خراج موظف خود زمین پر ہے، یہی وجہ ہے کہ خراج موظف سال میں صرف ایک مرتبہ واجب ہے اور خراج مقاسمہ زمین کی ہر پیداوار پر واجب ہے، سال میں جتنی مرتبہ پیداوار ہوگی اتنی مرتبہ خراج مقاسمہ ادا کرنا ہوگا، اگر زمین ۔ ان کی سستی کی وجہ سے کھیتی نہ ہو یا فصل کٹنے کے بعد پیداوار ہلاک ہو جائے تو خراج مقاسمہ ساقط ہو جائے گا اور خراج موظف ادا کرنا ہوگا۔

---

(۱) شامی ۳/۲۶۰ (۲) حوالہ مذکور ۳/۲۶۲

خراج کی مقدار

خراج مقاسمہ تو زمین کی پیداوار پر نصف یا ثلث یا ربع یا خمس یا سدس ہے۔ امام وقت حالات کے پیش نظر اور زمین کی صلاحیت کے مطابق پیداوار کی جو بھی مقدار مقرر کر دے اسے ادا کرنا ہوگا ۔ البتہ خراج موظف کے سلسلہ میں حضرت عمر فاروق کے فیصلے موجود ہیں جن سے خراج موظف کی مقدار متعین ہوتی ہے ۔ جن چیزوں میں حضرت عمر فاروق نے خراج مواظفت مقرر فرما دیا ان میں مقرر کردہ مقدار کے خلاف کرنے کا اختیار کسی کو بھی نہیں ہوگا۔ البتہ جن چیزوں میں حضرت عمر فاروق کی جانب سے کوئی مقدار متعین نہیں ہے ان چیزوں میں زمین کی قوت وضعف کے اعتبار سے خراج مقرر کیا جا سکتا ہے جو نصف پیداوار سے زائد اور حدادی کی صراحت کے مطابق خمس سے کم نہ ہو
البتہ خیر الرملی کی صراحت کے مطابق اگر پیداوار کم ہو اور اخراجات زیادہ ہوں تو خمس سے کم بھی مقرر کیا جا سکتا ہے۔ (۱)

جب حضرت عمر فاروق کے دور خلافت میں عراق فتح ہوا تو حضرت عمر فاروق نے حضرت حذیفہ کی نگرانی میں حضرت عثمان بن حنیف کو عراق کی پوری زمین کی پیمائش کا حکم دیا۔ جب حضرت عثمان بن حنیف نے عراق کی پوری مفتوحہ زمین کی پیمائش کی تو تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب نکلی۔

حضرت عمر فاروق نے عراق کی پوری مفتوحہ زمین پر جو قابل کاشت تھی اور اس پر پانی پہنچتا تھا، خراج موظف درج ذیل تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا۔

عام زمینوں پر فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع گندم یا جو یا جو چیز اس میں بوئی جائے، ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور یا کھجور کے باغوں پر جو باہم متصل اور اس قدر گنجان تھے کہ ان کے درمیان کاشت نہیں ہو سکتی تھی، فی جریب دس درہم مقرر فرمایا۔ (۲)

جریب، درہم اور صاع کی تحقیق

ایک جریب برابر ساٹھ پائی ساٹھ ذراع ہے اور ایک ذراع برابر سات قبضہ اور ایک قبضہ برابر

چار انگل ہے، اس طرح ایک جریب ۱۲۲۵ مربع گز کی ہوگی ۔ (۱)

ایک درہم برابر تین ماشہ ۱ ۵/۱ رتی چاندی ہے ـــــــ ۸ رتی کا ایک ماشہ اور ۱۲ ماشہ کا ایک تولہ ہوتا ہے، اس طرح دس درہم کا وزن ۳ تولہ ، ۱/۲ ماشہ چاندی کے برابر ہوا۔

ایک صاع برابر کیلو گرام کے اعتبار سے ۳ کیلو ۲۸۳ گرام ہوئے ۔

خـــراجی زمین

کتاب وسنت، آثار صحابہ اور محدثین، مجتہدین وفقہاء کے اقوال کی روشنی میں مندرجہ ذیل زمینیں خـــراجی ہیں :

۱ ـــــ مسلمانوں نے کفار کے کسی ملک یا شہر کو بزور شمشیر فتح کرلیا اور اس کی زمین غانمین وفاتحین کے درمیان تقسیم نہیں کی گئی، بلکہ تمام مسلمان اور مصلحت عامہ کے لیے وقف کرتے ہوئے مالکان کا قبضہ بدستور باقی رکھا گیا اور ان کی زمین سے اسلامی محصول وصول کیا گیا، تو ان کی زمین شرعًا خراجی ہوگی اور اس زمین پر خراج عائد ہوگا۔

صاحب بدائع الصنائع عـــلامہ کاسانی خراجی زمینوں کی تفصیل بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

" أما الخراج فمنها الأرض التى فتحت عنوة وقهرا فمن الامام عليهم وتركها فى يد أربابها فإنه يضع على جماعتهم الجزية إذا لم يسلموا وعلى أراضيهم الخراج أسلموا أولم يسلموا ۔ (۲)

۲ ـــــ کسی شہر یا کسی ملک پر مسلمان حملہ آور ہوئے ۔ وہاں کے کفار نے بغیر کسی لڑائی کے مسلمانوں سے صلح کرتے ہوئے ان کی اطاعت قبول کرلی تو وہ بدستور اپنی زمین کے مالک ہوں گے، اور ان کی زمین شــرعًا خراجی ہوگی ۔

وكل أرض من أراضى الأعاجم صالح عليها أهلها وصاروا ذمة فهى أرض خراج ۔ (۳)

---

(۱) درمختار مع رد المحتار ۲۶۲/۲ (۲) بدائع الصنائع ۹۳۵/۲ (۳) کتاب الخراج لأبي يوسف /۶۹

۳ ـــــ اسی طرح مسلمان کسی شہر یا ملک پر حملہ آور ہوئے اور وہاں کے غیر مسلم باشندے مسلمانوں کے خوف سے جلا وطن ہو گئے تو ان کی اراضی بھی از روئے شرع خراجی ہوگی۔

وما جلا عنها أهلها خوفا منا ـ (۱)

۴ ـــــ بنجر اور ناقابل کاشت زمین کو کسی غیر مسلم نے قابل کاشت بنا دیا تو وہ زمین بھی خراجی ہوگی، اور اس پر خراج عائد ہوگا۔

۵ ـــــ کسی غیر مسلم نے مسلمانوں کے ساتھ شامل ہو کر قتال کیا اور حاکم وقت نے غنیمت کی زمین میں سے کچھ زمین اس غیر مسلم کو بھی دے دی تو یہ زمین بھی شرعاً خراجی ہوگی، اور اس پر خراج عاید ہوگا۔

ومنها أرض الموات التى أحياها ذمى وأرض الغنيمة التى رضخها الامام لذمى كان يقاتل مع المسلمين ـ (۲)

۶ ـــــ کسی مسلمان نے اپنا مکان توڑ کر اس کو باغ یا کھیت بنا دیا اور اس کو خراجی پانی سے سیراب کیا تو ایسی زمین بھی خراجی ہوگی اور اس پر خراج عاید ہوگا۔

۷ ـــــ اسی طرح کسی غیر مسلم نے اپنا مکان توڑ کر اس کو باغ یا کھیت بنا دیا تو ایسی زمین بھی شرعاً خراجی ہوگی، خواہ خراجی پانی سے اس کو سیراب کرے یا عشری پانی سے۔

(وأخذ خراج من دار جعلت بستانا) أو مزرعة (ان) كانت (لذمى) مطلقا (أو لمسلم) وقد (سقاها بمائه) لرضاء به ـ (درمختار) ـ (قوله بمائه) أى ماء الخراج ـ (۳)

۸ ـــــ اگر کسی غیر مسلم کے پاس خراجی زمین ہو اور اس کو جلا وطن کر کے اس کی جگہ پر کسی دوسرے غیر مسلم کو آباد کیا جائے یا کسی علاقہ یا کسی شہر کے تمام غیر مسلموں کو جن کے پاس خراجی زمین ہو جلا وطن کر کے ان کی جگہ پر دوسرے غیر مسلموں کو آباد کیا جائے اور ان کے قبضہ میں پہلے غیر مسلموں کی زمینیں چلی جائیں تو وہ بدستور خراجی رہیں گی، اس لیے کہ یہ لوگ پہلے والے لوگوں کے قائم مقام ہو جائیں گے۔

---

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲/۸۲۳ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۲۶ (۳) شامی ۲/۵۲

وكذا إذا أجلاهم ونقل إليها قوماً آخرين من أهل الذمة لأنهم قاموا مقام الأولين۔ (١)

خلاصہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر خراجی زمینیں دو طرح کی ہوسکتی ہیں۔

الف:۔۔۔ مسلمانوں نے کفار کی زمین پر بزور شمشیر فتح کرکے زمین اس کے قبضہ میں چھوڑ دیا، فاتحین کے درمیان تقسیم نہ کی ہو۔

ب:۔۔۔ کفار کی زمین صلح کے ساتھ فتح ہوئی اور کفار نے خراج دینے پر مصالحت کرلی ہو۔

ان دو بنیادی صورتوں کے علاوہ بھی خراجی زمین کی چند صورتیں ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں۔

عشری زمین خراجی کب بنتی ہے

خراجی زمین کی تعریف کے بعد اب ایک بحث یہ آتی ہے کہ عشری زمین خراجی کب بنتی ہے۔۔۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جب عشری زمین بیع و شرا، یا دیگر جائز ذرائع کے ذریعہ کسی غیر مسلم کی ملکیت میں چلی جائے تو وہ عشری زمین خراجی بن جاتی ہے، اس لیے کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہے اور غیر مسلم عبادت کا اہل نہیں ہے۔۔۔ پھر مذکورہ عشری زمین کو جو غیر مسلم کی ملکیت میں جانے کی وجہ سے خراجی بن گئی دوبارہ کوئی مسلمان خریدلے تو وہ عشری نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ جب کوئی زمین ایک مرتبہ خراجی بن جائے تو مالک کے بدلنے سے وہ عشری نہیں ہوتی۔ الایہ کہ خراجی زمین کے مالک کا انتقال ہوجائے اور اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو تو وہ زمین بیت المال کی ہوگی۔ بیت المال سے اگر کوئی مسلمان خریدلے تو وہ عشری ہوجائے گی، جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا۔

صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی رح نے اس سلسلہ میں بہت ہی واضح اور صاف ستھری عبارت لکھی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

حتى إن الذمي لو اشترى أرض عشر من مسلم فعليه الخراج عنده .... لأن العشر فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوب العبادة

بدائع الصنائع ٢/٩٣٦

فلا يجب عليه العشر كما لا تجب عليه الزكوٰة المعهودة ولهذا لا تجب عليه ابتداء كذا فی حالة البقاء ۔ (١)

والأرض إذا صارت خراجية لا تنقلب عشرية بتبدل المالك ۔ (٢)

البتہ اگر کسی مسلمان نے کسی غیر مسلم سے عشری زمین فروخت کی اور دوسرے مسلمان نے حق شفعہ کے ذریعہ اس زمین کو لے لیا تو وہ زمین بدستور عشری ہی رہے گی اور یہ سمجھا جائے گا کہ اصل معاملہ مسلمان ہی سے ہوا ہے نہ کہ غیر مسلم سے ——— اسی طرح عشری زمین کی خرید و فروخت کا معاملہ کسی غیر مسلم سے ہوا لیکن کسی وجہ سے بیع فاسد ہو گئی اور وہ زمین اسی مسلمان کو واپس مل گئی تو دوبارہ عشر لوٹ آئے گا اور وہ زمین حسب سابق عشری ہی رہے گی۔ اس لیے کہ جب بیع فاسد ہوئی تو گویا کہ بیع کا معاملہ اس غیر مسلم سے ہوا ہی نہیں ۔

(وعشر إن [illegible] ذها منه مسلم بشفعة أو رُدّ على البائع للفساد) أی يجب عشر واحد إن أخذها من الذمی مسلم [illegible]شفعة أو رد على البائع المسلم لفساد البيع ۔ أما الأول فلتحول الصفقة إلى الشفيع كأنه اشتراها من المسلم ——— وأما الثانی : فلأنه بالرد والفسخ جعل البيع كأن لم يكن لأن حق المسلم وهو البائع لم ينقطع بهذا البيع لكونه مستحق الرد ۔ (٣)

خراجی زمین کے سلسلہ میں دورِ رسالت اور دورِ صحابہ کے کچھ فیصلے

اس بحث کے اخیر میں خراجی زمین کے سلسلہ میں دورِ رسالت اور دورِ صحابہ کے چند فیصلے ذکر کیے جا رہے ہیں تاکہ ان فیصلوں کی روشنی میں خراجی زمین کا سمجھنا آسان ہو جائے ۔

١ ——— حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاریٰ بنی نجران سے ایک خاص قسم کے خراج یعنی دو ہزار جوڑے اور ایک روایت کے مطابق دو ہزار دو سو جوڑے دینے پر مصالحت کی جس کو وہ لوگ دو وقتوں

(١) بدائع الصنائع ٢/٩٣٠ (٢) حوالۂ مذکور ٢/٩٢٩ (٣) تبیین الحقائق ١/٢٩٥

میں ادا کرتے تھے، نصف ماہ رجب میں اور نصف ماہ محرالحرام میں۔

لما روی أن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم صالح نصاریٰ بنی نجران من جزیۃ رؤوسہم وخراج أرضیہم علی ألفی حلۃ وفی روایۃ علی ألفی ومائتی حلۃ توخذ منہم فی دفعتین لکل سنۃ نصفہا فی رجب و نصفہا فی المحرم۔ (۱)

۲ ـــــ نصاریٰ بنی تغلب کی زمین اصولاً خراجی تھی لیکن جب انھوں نے خراج کو ذلت سمجھ کر خراج کے نام پر کوئی رقم دینے سے انکار کیا اور عشر کے نام پر رقم دینے کے لیے تیار ہوئے تو حضرت عمر فاروق نے ان سے دوگونا عشر لینے پر مصالحت کرلی، اگرچہ ان سے عشر کے نام پر رقم وصول کی جاتی تھی، لیکن حقیقت میں وہ خراج ہی تھا یہی وجہ ہے کہ ان کی زمین کسی مسلمان کی ملکیت میں جانے کے بعد بھی خراجی ہی رہی اور مسلمان سے بھی خراج ہی وصول کیا گیا۔ (۲)

۳ ـــــ جب حضرت عمر فاروق کے دور خلافت میں عراق فتح ہوا تو کچھ صحابہ نے عراق کی زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کرنے کا مطالبہ کیا، جن میں بلال بن رباح اور عبدالرحمٰن بن عوف پیش پیش تھے ـــــ دیگر صحابہ مثلاً حضرت عثمان، حضرت علی اور حضرت طلحہ وغیرہ کی رائے یہ تھی کہ عراق کی زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم نہ کی جائے، بلکہ وہاں کی زمین مصالح عامہ اور مسلمانوں کے لیے وقف تسلیم کی جائے، اس لیے کہ مجاہدین کے درمیان تقسیم کرنے کی صورت میں یہ ممکن ہے کہ کسی وقت پوری جائداد کسی ایک شخص کے قبضہ میں چلی جائے اور اس کی اولاد میں وہ لوگ بھی ہوں جو اس جائداد کو اسلام دشمنی اور مسلمانوں کی مخالفت میں استعمال کریں ـــــ

حضرت عمر فاروق رضؓ نے آیات فئی سے استدلال کرتے ہوئے عراق کی زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کرنے سے انکار کردیا اور تمام مسلمانوں اور دیگر مصالح عامہ کے لیے وقف قرار دیا اور زمین داران کے قبضہ میں رکھتے ہوئے ان سے خراج وصول کیا ـــــ اسی طرح شام اور مصر کی سرزمین میں بھی حضرت عمر فاروق رضؓ نے فیصلہ فرمایا۔ (۳)

---

(۱) بدائع الصنائع ۹۳۶/۲ (۲) تبیین الحقائق ۲۹۴/۱ (۳) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے، کتاب الخراج لابی یوسف

علامہ ابن قدامہ اپنی مشہور کتاب "مغنی" میں فرماتے ہیں :

"دورِ رسالت یا عہد فاروقی یا بعد کے دور میں جن ملکوں اور شہروں کو بزورِ شمشیر فتح کیا گیا، ان میں سے کسی بھی ملک یا شہر کی زمین مسلمانوں کے درمیان تقسیم نہیں کی گئی، بلکہ مصالح عامہ کے لیے وقف رہی اور زمین داران کے قبضہ میں رکھتے ہوئے ان سے خراج وصول کیا گیا ——— البتہ صرف خیبر کی آدھی زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کی گئی اور آدھی زمین مصالح عامہ کے لیے وقف رہی۔" (۱)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے ان فیصلوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جو ملک یا شہر بزورِ شمشیر فتح ہو تو اس کی زمین مجاہدین و فاتحین کے درمیان حسبِ ضابطہ تقسیم کرنے یا تمام مسلمانوں اور دیگر مصالح عامہ کے لیے وقف قرار دینے کے سلسلہ میں امام وقت کو شرعاً اختیار ہوگا، اگر مصلحت کا تقاضہ یہ ہو کہ فاتحین کے درمیان زمین تقسیم کردی جائے تو امام وقت فاتحین کے درمیان زمین تقسیم کردے، اور اگر مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ مصالح عامہ کے لیے وقف قرار دی جائے تو مصالح عامہ کے لیے وقف قرار دے۔

علامہ ابن قدامہ نے اس مسئلہ میں علماء و فقہاء کے تین اقوال نقل کیا ہے۔

۱ ——— امام کو شرعاً یہ اختیار ہوگا کہ جیسی مصلحت سمجھے اس کے مطابق عمل کرے۔

۲ ——— محض مسلمانوں کے قبضہ ہی سے زمین وقف قرار پائے گی، امام کو مزید کچھ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

۳ ——— مسلمانوں کے درمیان زمین کی تقسیم حسبِ ضابطہ ضروری ہے۔

علامہ ابن قدامہ مذکورہ تینوں اقوال اور ان کے دلائل ذکر کرنے کے بعد اور قول اول کو راجح قرار دیتے ہوئے اخیر میں تحریر فرماتے ہیں کہ :

"امام کو جو اختیار حاصل ہوگا وہ مصلحت کے پیش نظر ہوگا نہ کہ خواہشات کے پیش نظر ——— لہٰذا جس میں مصلحت سمجھے اس کے مطابق عمل کرنا لازم ہوگا اور اس سے اعراض جائز نہیں ہوگا۔

إذا ثبت هذا فإن الاختيار المفوض إلى الامام اختيار مصلحة لا اختيار تشهٍ فيلزمه فعل مايرى المصلحة فيه ولا يجوز له العدول عنه۔ (۲)

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/۱۶، (۲) المغنی لابن قدامہ ۲/۱۹،

محور پنجم

عشر کے چند اہم مسائل

عشر میں نصاب کی شرط

۱ـــــ عشر میں نصاب شرط ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے دو قول ملتے ہیں:

(۱) ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف و امام محمدرح اس بات کے قائل ہیں کہ جس طرح دیگر اموال میں وجوب زکوٰۃ کے لیے نصاب شرط ہے اسی طرح وجوب عشر کے لیے بھی نصاب شرط ہے اور وہ پانچ وسق ہے ــــــ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اس طرح پانچ وسق کے تین سو صاع ہوئے ــــــ ایک صاع انگریزی وزن کے حساب سے تین کلو تین سو بر امی گرام کا ہوتا ہے، تو تین سو صاع کا وزن دس کوئنٹل چودہ کلو چھ سو گرام ہوا ــــــ گویا کہ اگر کسی کے پاس کم از کم دس کوئنٹل چودہ کلو چھ سو گرام پیداوار ہو تو ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک عشر واجب ہوگا، اور اس سے کم ہو تو واجب نہیں ہوگا۔[۱]

(۲) دوسرا قول امام ابو حنیفہ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ زرعی پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے خواہ وہ کم ہو یا زیادہ، یہی مسلک مجاہد، زہری اور ابراہیم نخعی کا بھی ہے ــــــ عبدالرزاق نے سماک بن الفضل سے حضرت عمر بن عبدالعزیز کا قول بھی یہی نقل کیا ہے اور ان کا عمل بھی یہی تھا کہ وہ زرعی پیداوار کی ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر لیا کرتے تھے۔ (۲)

فریق اول کے دلائل

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین رحمہ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں پانچ وسق سے کم میں صدقہ کو واجب نہیں قرار دیا گیا ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

---

(۱) الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۱/۶۱۴، ۶۱۸، ۶۱۹، المغنی وغیرہ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۸، شرح فتح القدیر ۲/۲۴۳، فقہ الزکاۃ ۱/۳۶۱

ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة۔

(۲) دوسری روایت طحطاوی کی ہے جس میں یہ صراحت کے ساتھ موجود ہے کہ زرعی پیداوار میں عشر اس وقت واجب ہے جب کہ وہ پانچ وسق کو پہنچ جائے۔

ماسقت السماء أوكان سيحا أو بعلاً ففيه العشر إذا بلغ خمسة أوسق۔

(۳) تیسری دلیل عقلی ہے کہ عشر زرعی پیداوار کی زکوٰۃ ہے اور دیگر اموال زکوٰۃ میں وجوبِ زکوٰۃ کے لیے نصاب شرط ہے، اگر نصاب سے کم مال ہو تو اس میں شرعاً زکوٰۃ واجب نہیں۔ اسی طرح وجوبِ عشر کے لیے بھی نصاب شرط ہونا چاہیے۔

صاحبِ ہدایہ صاحبین کی عقلی دلیل دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

ولأنه صدقة فيشترط فيه النصاب ليتحقق الغنى۔

یعنی عشر ایک صدقہ ہے لہٰذا اس میں بھی نصاب کی شرط ہوگی تاکہ غناء کا تحقق ہو جائے۔

فریق ثانی کے دلائل

امام ابوحنیفہؒ اور دیگر حضرات جو وجوبِ عشر کے لیے نصاب کی شرط نہیں لگاتے ہیں، ان آیات و روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جو وجوبِ عشر کے سلسلہ میں عام ہیں، ان میں نصاب کی کوئی قید نہیں ہے۔

بدائع الصنائع میں ہے:

ولأبی حنیفة عموم قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض"۔ وقوله عز وجل: "وآتوا حقه يوم حصاده"۔ وقول النبى صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر من غير فصل بين القليل والكثير۔ (۱)

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۸

امام صاحب رح کی دلیل آیت کریمہ :

یا أیها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض۔ اور۔ وآتوا حقه یوم حصاده " اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد :

ما سقته السماء ففیه العشر وما سقی بغرب أو دالیة ففیه نصف العشر "

کا عموم ہے، جن میں قلیل وکثیر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

مذکورہ آیات اور حدیث عام ہیں، ان میں نصاب کی کوئی قید نہیں ہے، جس سے معلوم ہوا کہ زرعی پیداوار کی ہر قلیل وکثیر مقدار پر عشر واجب ہے۔

(۲) خلیفہ عادل حضرت عمر ابن عبد العزیز کا عمل بھی اسی پر تھا اور اپنے عمال کو بھی یہی لکھا کہ زمین کی پیداوار کی ہر مقدار پر عشر لیں خواہ وہ مقدار قلیل ہو یا کثیر۔ علامہ انور شاہ کشمیری زیلعی کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں:

وبذلك عمل الخليفة العدل عمر بن عبد العزيز فكتب إلى عماله أن يأخذوا العشر من كل قليل وكثير۔ (۱)

علامہ کشمیری اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں :

" اس سے معلوم ہوا کہ امت کا تعامل بھی اسی پر رہا کہ ہر قلیل وکثیر مقدار پر عشر لیا گیا۔"

"فدل على أنه جرى به التعامل " (۲)

(۳) امام صاحب رح کی تیسری دلیل عقلی ہے کہ وجوب عشر کا سبب زمین کا قابل کاشت اور پیداوار کا حقیقۃً موجود ہونا ہے اور اس سبب میں کوئی تفصیل نہیں ہے، بلکہ زرعی پیداوار کی جو بھی مقدار ہو اس میں وجوب عشر پایا جائے گا۔ لہٰذا پیداوار کی ہر مقدار میں عشر واجب ہونا چاہیے۔

علامہ کاسانی امام صاحب رح کی جانب سے عقلی دلیل دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

" ولأن سبب الوجوب وهى الأرض النامية بالخارج لا يوجب التفصيل بين القليل والكثير۔" (۳)

(۱-۲) فیض الباری باب ما لیس فیما دون خمسة أوسق صدقة ۲/۴۵ (۳) بدائع الصنائع ۲/۹۳۸

فریق اول کے دلائل کے جوابات

جہاں تک فریق اول کے دلائل کے جوابات کا تعلق ہے تو ان میں سے پہلی روایت کے تین جوابات دئے جاتے ہیں۔

الف:۔۔۔ علامہ کاسانی پہلی حدیث کا جواب ان الفاظ میں دیتے ہیں کہ یہ حدیث خبر واحد ہے، لہٰذا قرآن کریم اور حدیث کے مقابلہ میں اس کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

وأما الحديث فالجواب عن التعلق به من وجهين أحدهما أنه من الآحاد فلا يقبل من معارضة الكتاب والخبر المشهور۔ (۱)

ب:۔۔۔ اس کا دوسرا جواب صاحب ہدایہ نے ان الفاظ میں دیا ہے کہ:

اس حدیث کا تعلق زکوٰۃ تجارت سے ہے نہ کہ عشر سے۔ اس لیے کہ اس زمانہ میں صحابہ کرام اوساق کے ذریعہ خرید و فروخت کرتے تھے۔ ایک وسق کی قیمت چالیس درہم ہوا کرتی تھی۔ اس طرح پانچ وسق کی قیمت دو سو درہم ہوئی، اور زکوٰۃ تجارت کا نصاب بھی دو سو درہم ہے۔۔۔ جس کی بناء پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ پانچ وسق یعنی دو سو درہم سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو ہدایہ کی عبارت:

وتاويل ما رويناه زكوٰة التجارة لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهمًا۔ (۲)

ج:۔۔۔ مذکورہ حدیث کا تیسرا جواب علامہ بدرالدین عینی شارح بخاری نے دیا ہے کہ:

مذکورہ حدیث میں صدقہ سے مراد صدقات منتشرہ ہیں، یعنی وہ مختلف حقوق ہیں جو اموال میں زکوٰۃ کے علاوہ کبھی کبھی واجب ہوتے ہیں۔ اس کا تعلق نہ تو زکوٰۃ سے ہے اور نہ ہی عشر سے۔۔۔ اور یہ حقوق پانچ وسق سے کم مال میں واجب نہیں ہوتے ہیں۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۳۶

(۲) ہدایہ باب زکوٰۃ الزروع والثمار ۱/۲۰۱

"وقال الشيخ بدرالدين العيني في شرح البخاري إن المراد من الصدقة الصدقات المتفرقة وهي من الحقوق المنتشرة التي قد تجب في الأموال سوى الزكوٰة فالحديث عنده ليس من باب العشر كما عمل عليه الجمهور ولا من باب الزكوٰة كما به قال صاحب الهداية بل من باب الحقوق المنتشرة وحاصله أن تلك الحقوق لاتؤخذ ممن كان عنده هذا المقدار۔ (۱)

دوسری روایت کا جواب

صاحب ہدایہ یا علامہ بدرالدین عینی نے جو جواب دیا ہے وہ پہلی روایت کا جواب تو ہو سکتا ہے لیکن طحطاوی کی جو روایت ہے اس کا جواب نہیں ہو سکتا ہے، اس لیے کہ طحطاوی کی روایت میں خمسة أوسق کی قید صراحۃً عشر کے ساتھ ہے اور یہ روایت صحیح اور اس کی اسناد قوی ہے ـــــ البتہ علامہ انور شاہ کشمیری نے طحطاوی کی مذکورہ روایت پر بہت اچھی اور تفصیلی بحث کی ہے اور مذکورہ حدیث کو صحیح قرار دیتے ہوئے اس کا تفصیلی اور تشفی بخش جواب دیا ہے کہ :

"یہ حدیث عرایا پر محمول ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ "عرایا" عریہ کی جمع ہے جس کے معنی عطیہ کے ہیں، پہلے زمانہ میں امرا، فقراء و مساکین کو درخت دے کر یہ کہہ دیا کرتے کہ تم درختوں کی حفاظت و نگہداشت کرو اور اس کا پھل کھاؤ، پھر اگر کسی وجہ سے وہ لوگ اپنا درخت واپس لینا چاہتے تو واپس لے سکتے تھے لیکن ایسی صورت میں شرعاً ان کو یہ حکم تھا کہ درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کے عوض پانچ وسق پھل علیحدہ سے ان مساکین کو دے دیں ـــــ چوں کہ امرا پانچ وسق پھل علیحدہ سے مساکین کو دے دیا کرتے تھے اس لیے درختوں پر لگے ہوئے پھلوں میں سے پانچ وسق کے بقدر عشر ساقط ہو جایا کرتا تھا جس کو حدیث میں عفو قرار دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ پانچ وسق سے کم میں عشر نہیں ہے ـــــ پانچ وسق سے زائد پھلوں میں عشر واجب تھا۔"

---

(۱) فیض الباری ۳/۶۴

مذکورہ حدیث کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں صدقہ وصول کرنے والوں کا دائرہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ سہولت کے پیش نظر پانچ وسق سے کم میں عشر وصول نہیں کریں گے۔ بلکہ مالکان خود ہی اس کا عشر نکال کر اس کے مصارف پر صرف کر دیں گے۔ (۱)

عقلی دلیل کا جواب

ائمہ ثلاثہ نے وجوب عشر کے لیے شرط نصاب کی جو عقلی دلیل دی تھی کہ "جب دیگر اموال میں زکوٰۃ کے لیے نصاب شرط ہے تو عشر کے وجوب کے لیے بھی نصاب شرط ہونا چاہیے"۔ اس کا جواب صاحب ہدایہ نے یہ دیا ہے کہ عشر اور دیگر اموال کی زکوٰۃ میں فرق ہے ـــــ دیگر اموال کی زکوٰۃ میں مال کا مالک ہونا اور حولان حول شرط ہے، اور عشر میں نہ تو حولان حول شرط ہے اور نہ ہی مال کا مالک ہونا۔ اور جب عشر میں مالک ہونا ضروری نہیں ہے تو اس کی صفت مالدار ہونا کیسے ضروری ہوگی۔

ولا معتبر بالمالك فيه فكيف بصفته وهو الغناء ولهذا لا يشترط الحول لأنه للاستنماء وهو كله نماء ۔ (۲)

قول راجح اور وجہ ترجیح

اوپر دونوں فریق کے اقوال، ہر ایک کے دلائل اور فریق اول کے دلائل کے جوابات مذکور ہوئے پوری بحث کی روشنی میں امام صاحب رح کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، اور فقہاء احناف نے امام صاحب رح ہی کے قول کو راجح اور مفتیٰ بہ قرار دیا ہے۔ اور اسی پر امت کا تعامل بھی ہے۔ علامہ شامی امام صاحب کا قول بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"وهذا قول الإمام وهو الصحيح كما في التحفة۔" (۳)

علامہ انور شاہ کشمیری امام صاحب رح کے قول کی تائید کرتے ہوئے بہت ہی زوردار انداز میں لکھتے ہیں:

---

(۱) فیض الباری ۳/۳۶، ۳۷، ۳۸ (۲) هدایه ۱/۲۰۱ (۳) شامی ۲/۴۹

"فاذا شهد لنا ظاهر القرآن والحديث الصريح وتعامل السلف لم يبق ريب في ترجيح مذهبنا" (۱)

یعنی جب ظاہر قرآن، صریح حدیث اور تعامل سلف نے ہماری شہادت دے دی تو ہمارے مذہب کو راجح قرار دینے میں کوئی شبہ باقی نہیں رہا۔

علامہ ابن ہمام نے شرح فتح القدیر میں بہت ہی اچھی بات لکھی ہے کہ:

"وجوب عشر کے لیے نصاب کے شرط ہونے اور نہ ہونے میں نص عام اور نص خاص باہم متعارض ہیں۔ احتیاطاً اسی میں ہے کہ نص عام پر عمل کرتے ہوئے زرعی پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب قرار دیا جائے، کیوں کہ ایسی صورت میں نص عام اور نص خاص دونوں پر عمل ہو جاتا ہے۔"

"والحاصل أنه تعارض عام وخاص .... كان الايجاب أولى للاحتياط" (۲)

نیز قیاس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ امام صاحب رح کا قول راجح ہو، اس لیے کہ اس پر اتفاق ہے کہ عشر میں حولان حول کی شرط نہیں ہے، لہٰذا رکاز اور اموال غنیمت کی طرح عشر میں بھی نصاب کی شرط نہیں ہونی چاہیے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ وجوب عشر کے لیے نصاب کی شرط اور عدم شرط میں امام صاحب رح کا قول دلائل کی روشنی میں راجح ہے اور اسی پر امت کا عمل بھی ہے۔

کس زرعی پیداوار پر عشر واجب ہے؟

کس قسم کی زرعی پیداوار پر عشر واجب ہے اور کس پر نہیں؟ کیا ہر قسم کی پیداوار پر عشر واجب ہے یا کچھ چیزیں عشر سے مستثنیٰ ہیں — اس سلسلہ میں علماء و فقہاء کے مختلف اقوال ملتے ہیں:

۱ — عبداللہ بن عمر اور بعض تابعین و تبع تابعین مثلاً عبداللہ بن المبارک، حسن بصری، ابن سیرین اور امام شعبی وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ صرف چار غذائی اشیاء میں عشر یا نصف عشر واجب ہے ان کے علاوہ کسی دوسری اشیاء میں عشر واجب نہیں ہے۔ وہ چار اشیاء یہ ہیں — غلوں میں

---

(۱) فیض الباری ۳/۴۵ (۲) شرح فتح القدیر ۲/۲۴۳

گیہوں اور جو ـــــ اور پھلوں میں کھجور اور کشمش ۔(۱)

یہ حضرات ابن ماجہ اور دار قطنی کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف گیہوں، جو، کھجور اور کشمش میں زکوٰۃ کا طریقہ رائج فرمایا ـــــ لیکن اس روایت کی سند پر علامہ شوکانی نے کلام کیا ہے ـــــ ان کا کہنا ہے کہ اس کی سند میں محمد بن عبداللہ العرزمی ہیں جو متروک الحدیث ہیں ـــــ لہٰذا اس روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے ۔(۲)

۲ـــــ دوسرا قول امام احمد بن حنبل رح کا ہے ـــــ ان کا مشہور قول یہ ہے کہ عشر ان اشیاء میں واجب ہے جو کیلی ہوں، باقی رہنے والی ہوں اور ان کو خشک کیا جا سکتا ہو ـــــ اگر کسی چیز میں مذکورہ تین شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل رح کے نزدیک ہر قسم کے میوہ جات مثلاً امرود، سیب اور زردآلو میں، اسی طرح تمام سبزیوں میں مثلاً ککڑی، کھیرا، بینگن، شلغم اور گاجر وغیرہ میں عشر واجب نہیں ہے ۔(۳)

امام احمد بن حنبل رح حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم "فيما سقت السماء العشر" کے عموم سے استدلال کرتے ہیں اور کیلی وغیرہ کی قید "خمسة أوسق" والی روایت سے لگاتے ہیں۔

۳ـــــ تیسرا قول امام مالک رح اور امام شافعی رح کا ہے۔ ان دونوں حضرات کے نزدیک عشر ان غذائی اشیاء میں واجب ہے جو ذخیرہ اندوزی کے قابل ہوں اور جن کو خشک کیا جا سکتا ہو، مثلاً گیہوں، جو، مکئی اور چاول وغیرہ ـــــ ان حضرات کے نزدیک وجوب عشر کے لیے تین شرطیں ہوتیں ـــــ بطور غذا استعمال ہونے والی اشیاء ہوں ـــــ ذخیرہ اندوزی کے لائق ہوں ـــــ ان کو خشک کیا جا سکتا ہو ـــــ اگر کسی چیز میں ان تینوں شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ چنانچہ اخروٹ، پستہ، بادام اور اس طرح کی دوسری چیزوں میں عشر واجب نہیں ہے کیوں کہ یہ اشیاء بطور غذا استعمال نہیں کی جاتی ہیں ـــــ گرچہ ذخیرہ اندوزی کے لائق ہیں اور سیب، انار، امرود اور سبزیوں میں عشر واجب نہیں ہے اس لیے کہ ان اشیاء کو نہ تو خشک کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی ذخیرہ اندوزی کے لائق ہیں۔

---

(۱) المغني لابن قدامة ۲/۶۹۱ (۲) نيل الأوطار ۴/۱۴۳ (۳) المغني ۲/۶۹۰

یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں سبزی اور پھل سے زکوٰۃ کی نفی کی گئی ہے۔(۱)

۴ــــــ چوتھا قول احناف میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے۔ ان دونوں حضرات کے نزدیک ہر قسم کے غلہ میں اور ان پھلوں میں عشر واجب ہے جو بغیر کسی دوا وغیرہ کے ایک سال تک باقی رہنے والے ہوں۔ جو پھل سال بھر تک باقی رہنے والے نہیں بلکہ وہ رکھنے سے خراب ہو جاتے ہوں تو ان میں عشر واجب نہیں ہے، چنانچہ سبزیوں میں ان حضرات کے نزدیک عشر واجب نہیں ہے ــــــ ان کا استدلال حدیث "لیس فی الخضروات صدقۃ" سے ہے۔

اس روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر واحد ہے اس کے ذریعہ سے قرآن کریم اور حدیث مشہور کے عموم کی تخصیص نہیں کی جا سکتی ہے یا یہ روایت زکوٰۃ تجارت سے متعلق ہے یا اس کا تعلق عاشر (عشر وصول کرنے والے) سے ہے کہ عشر وصول کرنے والا سبزیوں سے عشر وصول نہیں کرے گا، بلکہ سبزیوں کا عشر خود مالکان نکال کر اس کے مصارف پر صرف کر دیں گے۔ (۲)

۵ ــــــ پانچواں قول امام ابو حنیفہ رح کا ہے۔ امام صاحب کے نزدیک اشیاء کا بطور غذا استعمال ہونا، کیلی ہونا، قابل ادخار ہونا، باقی رہنا اور خشک ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ ان کے نزدیک زمین کی ہر اس پیداوار میں عشر واجب ہے جس کی کاشت عموماً اور عادۃً کی جاتی ہو اور اس سے مقصود زمین سے فائدہ حاصل کرنا ہو ــــــ چنانچہ امام صاحب رح کے نزدیک ہر قسم کے پھل اور سبزی میں عشر واجب ہے۔

گھاس، بانس وغیرہ میں عشر

البتہ خود رو گھاس، بانس، لکڑیاں، بھوسہ، کھجور کی شاخ جس سے زنبیل وغیرہ بناتے ہیں، گوند، خطمی، اشنان، روئی اور بازنجان کا درخت، خربوزہ اور ککڑی وغیرہ کا بیج اسی طرح وہ اشیاء جو بطور دوا استعمال ہوتی ہیں، یہ اور اس طرح کی چیزیں جن کی کاشت عادۃً نہیں ہوتی اور ان کی کاشت سے زمین سے فائدہ اٹھانا مقصود نہیں ہوتا، ان میں امام صاحب کے نزدیک بھی عشر واجب نہیں ہے۔ (۳)

---

(۱) کتاب الأم ۲/۲۹، فقہ السنۃ ۱/۳۵۰ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۴-۹۳۸ (۳) در مختار مع رد المختار ۲/۵۰

لیکن اگر ان اشیاء کی باقاعدہ کھیتی کی جائے جن سے فائدہ اٹھانا مقصود ہو یا ان اشیاء کی وجہ سے عشری زمین مشغول ہو تو ان دونوں صورتوں میں ان اشیاء میں بھی عشر واجب ہوگا ـــــــ درمختار میں ہے کہ اگر زمین کو ان اشیاء سے مشغول کردیا تو ان میں بھی عشر واجب ہوگا۔

"حتی لو أشغل أرضه بها یجب العشر" (۱)

حاشیہ طحطاوی علی الدرالمختار میں شرح ملتقی کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ مذکورہ اشیاء میں دو صورتوں میں سے کسی بھی ایک کے پائے جانے پر عشر واجب ہوگا۔ یا تو قصد وارادہ سے ان اشیاء کی کاشت ہوئی ہو یا زمین کو ان اشیاء سے مشغول کر رکھا ہو۔

("قوله حتی لو شغل) قال فی شرح الملتقی إلا أن تقصد الزرع أو شغل أرضه بشیء مما ذکر فیجب العشر اهـ. فظاهره ان الموجب للعشر احد الشیئین فبالشغل بهذه الاشیاء یجب" (۲)

بدائع الصنائع میں ہے کہ اگر زمین میں بانس لگادیا گیا جس سے کونپل نکلتا ہے اور اس کو ہر تین سال یا چار سال پر کاٹ لیا جاتا ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ "لأن ذالك غلة وافرة" اس لیے کہ اس میں بہت زیادہ آمدنی ہے۔ (۳)

شرح فتح القدیر میں بیع کی قید لگائی گئی ہے، یعنی ان اشیاء کو کاٹ کر فروخت کیا جائے اور اس کی قیمت سے فائدہ اٹھایا جائے تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

حتی لو اتخذ الأرض مقصبة أو مشجرة أو منبتا للحشیش وأراد به الاستنماء بقطع ذلك وبیعه وجب فیها العشر" (۴)

لیکن علامہ شامی نے شرنبلالیہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ کاٹ کر فروخت کرنے کی قید ضروری نہیں ہے بلکہ مطلق اس سے فائدہ اٹھانا مقصود ہے خواہ فروخت کرکے قیمت سے فائدہ اٹھایا جائے یا اپنے استعمال میں لاکر۔

---

(۱) الدرالمختار علی هامش رد المحتار ۲/۵۰ (۲) حاشیة الطحطاوی علی الدرالمختار ۱/۴۰۹
(۳) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶ (۴) شرح فتح القدیر ۲/۲۳۵

علامہ شامی کا رجحان بھی بہ ظاہر اسی جانب معلوم ہوتا ہے۔ اور کتب فقہ کے مطالعے سے بھی یہی بات راجح معلوم ہوتی ہے کہ بیع کی قید نہ لگائی جائے ۔" وبیع مایقطعه لیس بقید " (۱)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ان تمام زرعی پیداوار میں عشر واجب ہے جن کی کاشت سے فائدہ اٹھانا مقصود ہو یا زمین کو ان سے مشغول کر رکھا ہو۔

امام صاحب کا استدلال ان آیات اور روایات کے عموم سے ہے جن سے عشر کا ثبوت ملتا ہے ان آیات و روایات کا ذکر نصاب کی بحث میں گذر چکا ــــــــ آیات اور روایات عام ہیں ان میں کوئی تفصیل اور کوئی قید نہیں ہے بلکہ ان سے ہر زرعی پیداوار پر وجوب عشر کا ثبوت ملتا ہے

قول راجح

دلائل کی روشنی میں امام صاحب کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، قرآن کریم، صریح اور صحیح روایات کے عموم اور امت کے تعامل سے امام صاحب کے قول کی تائید ہوتی ہے۔

مالکی فقیہ ابن العربی نے امام صاحب کے مسلک کی تائید کی ہے ــــــــ ترمذی کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں :

" اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رح کا مسلک دلیل کے اعتبار سے قوی ترین مسلک ہے، مساکین کے حق میں زیادہ مفید اور محتاط ہے، اور اس مسلک پر عمل کرنے میں اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمت پر شکر کی بجا آوری بھی زیادہ ہے اور آیت و حدیث کا عموم بھی اس کا مؤید ہے۔"

فقہ الزکاۃ میں ہے :

" وقد أيد ابن العربي الفقيه المالكي مذهب أبي حنيفة في أحكام القرآن وفي شرح الترمذي قال : وأقوى المذاهب في المسئلة مذهب أبي حنيفة دليلا وأحوطها للمساكين وأولاها قياما بشكر النعمة وعليه يدل عموم الأية والحديث " (۲)

معاصر علماء میں سے یوسف قرضاوی نے اپنی کتاب فقہ الزکاۃ میں اس مسئلہ پر بہت اچھی اور تفصیلی بحث کی ہے،

---

(۱) شرنبلالیۃ علی هامش درر الأحکام فی شرح غرر الاحکام ۱/۱۸۶ (۲) فقہ الزکاۃ ۱/۳۵۶

اور امام صاحب رح کے قول کی تائید بہت ہی زوردار انداز میں کی ہے ـــــ امام صاحب رح کے خلاف دی جانے والی تمام دلیلوں کا تشفی بخش جواب بھی دیا ہے۔ علامہ یوسف القرضاوی اس مسئلہ میں علماء وفقہاء کے اقوال اور ان کے دلائل ذکر کرنے کے بعد "تعقیب وترجیح" کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

"واولیٰ ہذہ المذاہب بالترجیح ہو مذہب أبی حنیفۃ الذی ہو قول عمر بن عبد العزیز ومجاہد وحماد وداؤد والنخعی، أن فی کل ما أخرجت الأرض الزکوٰۃ فہو الذی یعضدہ عموم النصوص من القرآن والسنۃ وہو الموافق لحکمۃ تشریع الزکاۃ فلیس من الحکمۃ - فیما یبدو لنا - أن یفرض الشارع الزکوٰۃ علی زارع الشعیر والقمح ویعفی صاحب البساتین من البرتقال أو المانجو أو التفاح الخ"۔ (۱)

ان تمام مسلکوں میں امام ابوحنیفہ رح کا مسلک قابل ترجیح ہے اور یہی قول عمر بن عبد العزیز، مجاہد، حماد، داؤد اور ابراہیم نخعی کا ہے ـــــ کہ زرعی ہر پیداوار میں زکوٰۃ واجب ہے۔ قرآن وسنت کا عموم بھی اس قول کی تائید کرتا ہے، نیز یہ قول زکوٰۃ کو مشروع قرار دینے کی جو حکمت ہے اس کے عین مطابق ہے۔ ہمارے خیال میں یہ حکیمانہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ شارع جَو اور گیہوں کے کاشت کار پر زکوٰۃ عاید کرے اور جن باغات میں سنترہ، آم اور سیب جیسے پھل پیدا ہوتے ہوں، ان کے مالکوں کو چھوڑ دے۔

بہرحال امام صاحب کا قول راجح اور لائق عمل ہے۔ امام صاحب کا قول احوط اور انفع للفقراء ہے۔

پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ اور سنگھاڑا پر عشر

تحقیق سے معلوم ہوا کہ مکھانہ اور سنگھاڑا بھی زمین کی پیداوار ہیں۔ ان دونوں کا بیج زمین میں ڈالا جاتا ہے، اس سے پودے اگتے ہیں اور پھل اوپر آجاتا ہے ان دونوں کا رشتہ زمین سے بھی رہتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی برتن میں پانی رکھ کر مکھانہ اور سنگھاڑا کا بیج ڈالا جائے تو اس میں ان دونوں کی پیداوار نہیں ہوگی لہٰذا مکھانہ، سنگھاڑا اور اس جیسی دوسری پیداوار (جس کی کاشت پانی میں ہوتی ہو) پر شرعاً عشر واجب ہے۔

---

(۱) فقہ الزکوٰۃ ۱/۳۵۵

مچھلی پرعشر و زکوٰۃ زمین سے پیدا ہونے والی چیزوں میں عشر اور اموال تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے اور مچھلیاں خواہ تالاب میں پالی جائیں یا ندی اور نالے سے نکالی جائیں، نہ تو زمین کی پیداوار ہیں، نہ اموال زکوٰۃ میں سے ہیں اور نہ ہی اموال تجارت میں سے، لہٰذا مچھلیوں میں شرعاً تو عشر واجب ہے اور نہ ہی زکوٰۃ۔

ولاشئ فيما يستخرج من البحر كالعنبر واللؤلؤ والسمك۔ (۱)

علامہ ابن قدامہ المغنی میں تحریر فرماتے ہیں:

"تمام اہل علم کے نزدیک مچھلی میں کچھ بھی واجب نہیں ہے۔ البتہ عمر بن عبدالعزیز سے ابو عبید نے ایک روایت وجوب زکوٰۃ کی نقل کی ہے۔ لیکن ابو عبید خود ہی فرماتے ہیں کہ لوگوں نے اس قول کو قبول نہیں کیا، اور ہمیں معلوم نہیں کہ کسی نے اس قول پر عمل کیا ہو۔"

علامہ ابن قدامہ اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

"صحیح یہی ہے کہ مچھلی میں کچھ بھی واجب نہیں ہے اس لیے کہ وہ شکار ہے اور شکار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے اور اس لیے بھی کہ مچھلی میں زکوٰۃ کے وجوب پر نہ تو کوئی نص ہے اور نہ ہی اجماع ــــ لہٰذا اموال زکوٰۃ پر مچھلی کا قیاس صحیح نہیں ہے۔"

ملاحظہ ہو المغنی کی عبارت:

"وأما السمك فلاشئ فيه بحال فى قول أهل العلم كافة إلا شئ يروى عن عمر بن عبد العزيز رواه ابوعبيد عنه وقال ليس الناس على هذا ولانعلم أحدًا يعمل به وقد روى ذالك عن أحمد ايضًا ــــ والصحيح أن هذا لاشئ فيه لأنه صيد فلم يجب فيه زكوٰة كصيد البر ولأنه لانص ولا إجماع على الوجوب فيه ولايصح قياسه على مافيه الزكوٰة فلا وجه لايجابها فيه۔" (۲)

البتہ اگر کوئی شخص مچھلیاں، تالاب میں پال کر یا ندی وغیرہ سے نکال کر ان کی تجارت کرتا ہے تو ایسی

---

(۱) فتاویٰ قاضی خاں علی ھامش الفتاویٰ الہندیہ ۲۰۷/۱ (۲) المغنی لابن قدامہ ۳۸/۳

صورت میں مچھلیاں اموال تجارت کے حکم میں ہونگی اوران کی مالیت پر شرعاً زکوٰۃ واجب ہوگی، جیسا کہ دیگر اموال تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے۔ (۱)

ریشم پر عشر کتاب وسنت، آثار صحابہ اور اقوال فقہاء ومحدثین سے یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ عشر زمین سے پیدا ہونے والی چیزوں میں واجب ہے۔ غیر زرعی اشیاء میں عشر واجب نہیں ہے، اور یہ بات بھی متحقق ہے کہ ریشم زمین کی پیداوار نہیں ہے بلکہ ریشم کا کیڑا شہتوت کا پتا کھاتا ہے اور اس کیڑے سے ریشم تیار ہوتا ہے، لہٰذا ریشم میں شرعاً عشر واجب نہیں ہے۔

فقہاء احناف کے نزدیک شہد میں عشر واجب ہے۔ شہد پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ریشم میں بھی عشر واجب ہو، لیکن یہ قیاس صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ فقہاء نے شہد اور ریشم کے درمیان ایک لطیف فرق بیان کیا ہے کہ شہد کی مکھیاں پھل پھول چوس کر شہد تیار کرتی ہیں اور پھلوں میں عشر واجب ہے، لہٰذا پھل سے تیار ہونے والے شہد میں بھی عشر واجب ہوگا ـــــ اور ریشم کے کیڑے شہتوت کے پتے کھا کر ریشم تیار کرتے ہیں اور پتوں میں عشر واجب نہیں ہے لہٰذا ریشم میں بھی عشر واجب نہیں ہوگا۔

ہدایہ میں ہے:

" ولأن النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر وكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز لأنه يتناول من الأوراق ولا عشر فيها " (۲)

بعض حضرات نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ جن چیزوں کی اصل میں زکوٰۃ واجب نہیں ان سے پیدا شدہ چیزیں میں واجب ہے، مثلاً زمین پر زکوٰۃ نہیں لیکن اس کی پیداوار میں عشر واجب ہے، شہد کی مکھی پر زکوٰۃ نہیں لیکن شہد میں عشر واجب ہے۔ اس قاعدہ کی روشنی میں ریشم میں بھی عشر واجب قرار دیا ہے، اس لیے کہ ریشم کے کیڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے، لیکن مذکورہ قاعدہ اور اس کی روشنی میں ریشم میں عشر واجب قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ مذکورہ قاعدہ کی روشنی میں بہت سی ان چیزوں میں بھی عشر واجب قرار دینا پڑے گا جن میں وجوب عشر کا قائل کوئی بھی فقیہ نہیں ہے۔

---

(۱) فقہ الزکاۃ ۱/۳۵۵ (۲) ھدایہ ۱/۲۰۲

یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے چوں کہ ریشم کا کیڑا شہتوت کا پتا کھاتا ہے، شہتوت زمین سے اُگتا ہے لہٰذا کیڑے سے ہونے والی آمدنی پر بھی عشر واجب ہونا چاہیے ——— یہ اس لیے صحیح نہیں ہے کہ ایسی صورت میں ان تمام چیزوں میں عشر واجب قرار دینا ہوگا جن کا رشتہ کسی نہ کسی درجہ میں زمین کی پیداوار سے ہے ——— جب کہ یہ بات عقل ونقل کے خلاف ہے اور کوئی بھی فقیہ اس کا قائل نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ریشم زمین کی پیداوار نہیں ہے، لہٰذا اس میں عشر واجب نہیں ہوگا ——— البتہ اگر اس کی تجارت ہو تو یہ اموال تجارت میں شامل ہوگا اور اس کی مالیت پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

درختوں میں عشر

جن درختوں کے لگانے کا مقصد ان سے پھل حاصل کرنا ہوتا ہے ان کے پھلوں میں شرعاً عشر واجب ہے، خود ان درختوں میں نہیں۔ البتہ جو درخت پھل حاصل کرنے کے لیے نہیں بلکہ اپنے ذاتی مصرف میں استعمال کے لیے لگائے جاتے ہیں، مثلاً جلانے کے کام میں یا فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں تو ان درختوں میں شرعاً عشر واجب ہے، اس لیے کہ وہ درخت یا تو بالقصد فائدہ اٹھانے کے لیے لگائے جاتے ہیں یا کم از کم زمین ان درختوں کی وجہ سے مشغول رہتی ہے ——— اور سوال ۲ کے جواب میں درمختار، طحطاوی علی الدرالمختار اور شرح ملتقی کے حوالہ سے یہ بات گذر چکی ہے کہ دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت کے پائے جانے پر عشر واجب ہوتا ہے ——— یا تو بالقصد فائدہ اٹھانے کی غرض سے کسی چیز کی کھیتی کی جائے، یا زمین اس سے مشغول ہو۔

سبزیوں میں عشر

سوال ۲ کے جواب میں یہ بات گذر چکی ہے کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وجوب عشر کے لیے اشیاء کا غذا کے قبیل سے ہونا، کیلی ہونا، خشک ہونا اور سال بھر تک باقی رہنا ضروری نہیں ہے بلکہ زمین کی ہر اُس پیداوار میں عشر واجب ہے جس کی کاشت مقصود ہو ——— اور یہ بات بھی گذر چکی ہے کہ امام صاحب رح کا قول راجح اور مفتیٰ بہ ہے، لہٰذا مفتیٰ بہ اور راجح قول کے مطابق سبزیوں میں عشر واجب ہے ——— جو سبزیاں عشری زمین میں لگائی جاتی ہیں خواہ تجارت کی غرض سے لگائی جائیں یا اپنے استعمال کے لیے، ان

ہیں بہرحال عشر واجب ہے ۔ــــ البتہ جو سبزیاں مکان کے احاطہ میں یا اس سے متصل افتادہ زمینوں میں جن پر فناء دار کا اطلاق ہوتا ہے یا مکان کی چھتوں پر لگائی جاتی ہیں ان میں عشر واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ مکان کی زمین عشری نہیں ہے۔ اور غیر عشری زمین کی پیداوار میں از روئے شرع عشر واجب نہیں ہے۔

جواب از سوال ۷ :

وجوب عشر کے لیے زمین کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غیر مملوکہ اراضی میں بھی عشر واجب ہے، اس لیے کہ عشر سے متعلق آیات و روایات عام ہیں، اراضی مملوکہ اور غیر مملوکہ دونوں کو شامل ہیں، نیز عشر پیداوار میں واجب ہے نہ کہ زمین میں ــــ اور جب عشر پیداوار میں واجب ہے تو زمین کا مالک ہونا اور نہ ہونا برابر ہے۔ لہٰذا اراضی اوقاف کی پیداوار میں بھی شرعاً عشر واجب ہوگا۔ خواہ اوقاف عامہ کی اراضی ہوں یا وقف علی الاولاد کی۔

علامہ کاسانی بدائع الصنائع میں تحریر فرماتے ہیں :

" وكذا ملك الأرض ليس بشرط لوجوب العشر وإنما الشرط ملك الخارج.. فيجب فى الأراضى التى لامالك لها وهى الأراضى الموقوفة لعموم قوله تعالىٰ: "ياايها الذين أنفقوا من طيبات ماكسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض" وقوله عز وجل: " وآتوا حقه يوم حصاده" وقول النبى صلى الله عليه وسلم " ماسقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر" ولأن العشر يجب فى الخارج لافى الأرض فكان ملك الأرض وعدمه بمنزلة واحدة ." (۱)

واللّٰہ اعلم بالصواب

ھذا ما عندى والصواب من عند اللّٰہ

---

(۱) بدائع الصنائع ۹۳/۲

عشری اور خراجی زمینوں کا مسئلہ

محوِ اوّل (مختصر جوابات)

از: ـــــــــــ مولانا شمس پیرزادہ صاحب، بمبئی

اسلام نے کن زمینوں کو عشری اور کن زمینوں کو خراجی قرار دیا ہے؟

قرآن و سنت کی رو سے ہر وہ زمین جو کسی مسلمان کی ملک ہو عشری ہے۔

قرآن کی آیت " وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ "[1] اور زمین سے جو چیزیں ہم نے تمھارے لیے پیدا کی ہیں ان میں سے خرچ کرو۔

اور آیت " وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ "[2] اور اس کا حق ادا کرو فصل کٹنے کے دن،، کے حکم کی عمومیت اس پر دلالت کرتی ہے نیز فیما سقت السماء العشر[3]، جس زمین کو بارش کے پانی نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے ؂ سے اس کی تائید ہوتی ہے اور خراجی زمینیں وہ ہیں جو کسی علاقہ کو فتح کرنے کے بعد یا مصالحت کے نتیجہ میں غیر مسلموں کے قبضہ میں رہنے دی گئی ہوں۔ ان کے لیے اسلامی حکومت نے جو خراج (ٹیکس) مقرر کر دیا ہو وہ انھیں ادا کرنا ہوگا۔

- امام ابویوسف رح لکھتے ہیں:

" ہر وہ زمین جس کے مالک اس پر قابض رہتے ہوئے اسلام لاتے ہوں ان کی ملکیت ہے اور عشری زمین قرار پائے گی، خواہ وہ زمین عرب کی ہو یا عجم کی جیسے کہ مدینہ، جس کے مالک اس قابض رہتے ہوئے اسلام لائے تھے یا جیسے کہ یمن، اسی طرح بت پرست عربوں کی زمین اور ہر اس فرد کی زمین عشری قرار پائے گی جس سے جزیہ نہ قبول کیا جاتا ہو، بلکہ اس

---

(۱) بقرہ: ۲۶۷ (۲) انعام: ۱۴۱ (۳) بخاری کتاب الزکاۃ۔

کے لیے اسلام لانے یا قتل کیے جانے کے سوا کوئی اور شکل نہ رکھی گئی ہو ـــــ خواہ امام نے اس زمین پر (بہ زور قوت) غلبہ حاصل کیا ہو۔ وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سرزمین عرب کے متعدد علاقے فتح کیے اور انھیں بغیر تقسیم کے چھوڑ دیا، چنانچہ وہ قیامت تک عشری (زمینیں) رہیں گی۔

عجمیوں کے علاقوں میں سے جس علاقہ کو بھی امام نے فتح کرلیا ہو اور پھر اسے اس کے باشندوں ہی کے قبضہ میں رہنے دیا ہو اس کی زمین خراجی ہے اور اگر اسے ان لوگوں کے درمیان تقسیم کردیا ہو جنھوں نے اسے بطور غنیمت حاصل کرلیا تھا تو وہ عشری زمین ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے عجمیوں کی زمین فتح کرنے کے بعد اسے ان ہی لوگوں کے قبضہ میں رہنے دیا تو وہ زمینیں خراجی قرار پاگئیں۔

عجمیوں کے علاقہ کی ہر وہ زمین جس پر امام نے اس کے باشندوں سے مصالحت کرلی ہو اور وہ لوگ ذمی بن گئے ہوں خراجی زمین ہے۔" (۱)

عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق

عشری زمین مسلمان کی ملک ہوتی ہے اور اس کی پیداوار میں عشر یا نصف عشر واجب ہوتا ہے اس میں کمی بیشی کا کسی کو اختیار نہیں۔ یہ عشر عبادت کے طور پر ادا کیا جاتا ہے۔

رہا خراج تو وہ جزیہ کے حکم سے تعلق رکھتا ہے اور غیر مسلموں کی زمینوں پر عائد کیا جاتا ہے اس کی مقدار اسلامی حکومت مقرر کرتی ہے اور اس کی ادائے گی اسلامی حکومت کو ٹیکس کے طور پر کی جاتی ہے، خراج کا تعلق اجتہاد سے ہے جب کہ عشر کا تعلق نص حدیث سے ہے۔

عشری زمین اگر کسی غیر مسلم نے خریدی ہو تو اس پر خراج عائد ہوگا نہ کہ عشر کیوں کہ عشر کی ادائیگی ایک عبادت ہے اور وہ مسلمان پر واجب ہے؛

" وان اشتری ذمی من مسلم ارض عشر .... فان بقیت

---

(۱) کتاب الخراج - اردو ترجمہ: ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی: ص ۲۶۵

فی ملك الكافر والقطع حق المسلم عنها فهی خراجیة فی قول ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ وقال ابو یوسف رحمه الله تعالیٰ علیہ عشران وقال محمد رحمه الله تعالیٰ یوخذ منه عشر واحد"۔(۱)

اگر کسی ذمی نے کسی مسلمان سے عشری زمین خریدلی .... پھر اگر کافر کی ملکیت میں باقی رہی اور مسلمان کا حق اس سے منقطع ہوا تو وہ زمین ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق خراجی ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ اس پر دو عشر واجب ہیں اور محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ اس سے ایک ہی عشر لیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ رح کا قول ہی صحیح معلوم ہوتا ہے۔

لیکن اگر خراجی زمین کسی مسلمان نے خریدی ہو تو اس پر عشر واجب ہوگا۔ رہا خراج تو وہ ساقط ہو جانا چاہیے لیکن جمہور فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ اس کو خراج بھی ادا کرنا ہوگا۔

فقہ السنۃ میں ہے:

" والزکاۃ کما تجب فی ارض العشر تجب کذالك فی ارض الخراج إذا اسلم اهلها او اشتراها المسلم۔ فیجتمع فیها العشر والخراج ولایمنع احد هما وجوب الآخر۔

قال ابن المنذر وهو قول اکثر العلماء"۔ (۲)

زکوٰۃ جس طرح عشری زمین میں واجب ہے اسی طرح خراجی زمین میں بھی واجب ہے اگر اس کا مالک اسلام قبول کر لے یا اس زمین کو کوئی مسلمان خرید لے اس صورت میں عشر اور خراج دونوں ادا کرنا ہوں گے اور ایک چیز دوسرے کے وجوب میں مانع نہیں ہوگی۔

ابن المنذر کہتے ہیں اکثر علماء کا یہی قول ہے۔

مغنی میں ہے:

"یعنی ما فتح عنوۃ ووقف علی المسلمین وضرب علیهم خراج معلوم

---

(۱) المبسوط ۴/۳ (۲) فقه السنة۔ السید سابق ۱/۳۵۵

فانه يودى الخراج من غلته وينظر فى باقيها فان كان نصابا ففيه الزكاة اذا كان لمسلم و ان لم يبلغ نصابا ولم يكن لمسلم فلا زكوٰة فيه فان الزكاة لاتجب على غير المسلمين وكذلك الحكم فى كل ارض خراجية "(۱)

یعنی جو علاقہ بزور فتح کیا گیا اور مسلمانوں کے لیے وقف کیا گیا اور ان پر مقررہ خراج عائد کیا گیا تو وہ اس کی پیداوار میں سے خراج ادا کرے اور باقی حصہ اگر نصاب کے بقدر ہے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگا بشرطیکہ وہ زمین مسلمان کی ہو اور اگر نصاب کو نہ پہنچے یا نصاب کو پہنچے لیکن مسلمان کی نہ ہو تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی کیوں کہ زکوٰۃ غیر مسلموں پر واجب نہیں ہے، یہی حکم ہر خراجی زمین کا ہے۔

اور علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

" وإذا اسلم الذمى على ارضه كان خراجها كما كان عندنا وقال مالك رحمه اللّٰه تعالى يسقط ذلك وكذلك إذا باعها من مسلم واعتبر خراج الأرض بخراج الرأس فكما لايجب على المسلم بعد اسلامه خراج الرأس فكذلك خراج الارض" (۲)

اگر کسی ذمی نے اسلام قبول کرلیا تو اس کی زمین پر اس کا خراج واجب ہوگا جیسا کہ ہمارے نزدیک واجب ہے، البتہ مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ وہ ساقط ہو جائے گا اور اس صورت میں بھی جب کہ وہ کسی مسلمان کے ہاتھ میں فروخت کردے۔ انھوں نے زمین کے خراج کو اشخاص پر عائد کیے جاتے والے خراج (جزیہ) پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح کسی شخص کے مسلمان ہو جانے کے بعد اس پر شخصی خراج (جزیہ) واجب نہیں ہوتا اسی طرح زمین کا خراج بھی اس پر عائد نہیں ہوگا۔

امام مالکؒ کی رائے ہی صحیح معلوم ہوتی ہے، یعنی خراجی زمین کے مسلمان کے ہاتھ منتقل ہوجانے سے اس کا خراج ساقط ہو جاتا ہے۔

---

(۱) المغنی ۲/۲۶، (۲) المبسوط /۸۳

محور پنجم

عشر کا نصاب اور دیگر مسائل

۱۔ عشر کا نصاب

عشر کے لیے نصاب حدیث سے ثابت ہے۔ بخاری میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة۔ (بخاری کتاب الزکوٰۃ)

پانچ وسق سے کم پر صدقہ واجب نہیں ہے۔

اور صحیح مسلم کی حدیث میں یہ صراحت بھی ہے کہ:

لیس فیما دون خمسة اوساق من تمر ولاحب صدقة " (۱)

پانچ وسق سے کم مقدار پر صدقہ واجب نہیں نہ کھجور پر اور نہ غلہ پر۔

بخاری اور مسلم کے علاوہ دیگر کتب حدیث میں بھی یہ حدیث بیان ہوئی ہے۔ اس بنا پر جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں کہ زراعتی پیداوار اور پھلوں میں زکوٰۃ پانچ وسق سے کم ہونے کی صورت میں واجب نہیں ہے۔

ابوعبید لکھتے ہیں:

" انما یجب علی هذا العشر اونصف العشر بعد بلوغ ماتخرج الارض خمسة اوسق فصاعداً بذلك جاءت السنة والآثار " (۲)

اس پر عشر یا نصف عشر اسی صورت میں واجب ہوتا ہے جب کہ زمین کی پیداوار پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو۔ اسی کے مطابق سنت اور آثار وارد ہوئے ہیں۔

ابن رشد لکھتے ہیں:

---

(۱) مسلم کتاب الزکاۃ (۲) کتاب الاموال: ص ۴۷۹

" واما النصاب فانهم اختلفوا فی وجوبه فی هذا الجنس من مال الزکاۃ فصار الجمهور الیٰ ایجاب النصاب فیه وھو خمسة اوسق"[1]

رہا نصاب تو مالِ زکوٰۃ کی اس جنس پر واجب ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور اس میں نصاب کو واجب سمجھتے ہیں اور یہ نصاب پانچ وسق ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصاب کا اعتبار نہیں ہے۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

" ثم عنه ابی حنیفة رحمه اللہ تعالیٰ العشر یجب فی القلیل من الخارج وکثیرہ ولا یعتبر فیه النصاب لعموم الحدیثین کما روینا"[2]

پھر ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عشر قلیل پیداوار میں بھی واجب ہے اور کثیر پیداوار میں بھی اور اس میں نصاب معتبر نہیں ہے ان دو حدیثوں کے عموم کی بنا پر جن کو ہم بیان کر آئے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں ارشاد ہوا ہے:

" فیما سقت السماء العشر" (۳)

جس کو بارش کے پانی نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے۔

لیکن یہ حدیث پانچ وسق والی حدیث کی معارض نہیں ہے۔ علامہ ابن قیم فرماتے ہیں:

" دونوں حدیثوں پر عمل واجب ہے اور دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیوں کہ حدیثِ بارش کے پانی کی پیداوار میں عشر ہے، سے مقصود درحقیقت یہ واضح کرنا ہے کہ عشر کس قسم کی پیداوار میں واجب ہے اور نصف عشر کس قسم کی پیداوار میں، رہا نصاب کا مسئلہ تو اس حدیث میں اس سے سکوت اختیار کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں اس پر روشنی ڈالی گئی ہے، لہٰذا ایک صحیح صریح اور محکم حدیث کو چھوڑ کر ایک مجمل متشابہ المعنی حدیث پر اکتفا کرنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟"(۴)

اور امام ابویوسفؒ پانچ وسق والی حدیث نقل کر کے لکھتے ہیں:

---

(۱) بدایة المجتہد ۱/۲۵۶ (۲) المبسوط ۳/۲ (۳) بخاری کتاب الزکوٰۃ

(۴) فقه الزکوٰۃ اردو، ص ۲۴۵ بحوالہ اعلام الموقعین ۲/۲۹

" والقول عندنا علی هذا " (۱) اور ہمارے نزدیک صحیح قول یہی ہے۔

ان تصریحات سے یہ بات منقح ہو جاتی ہے کہ جیسا کہ حدیث میں بیان ہوا ہے اور جیسا کہ جمہور علما، و فقہا کا قول ہے عشر کے وجوب کے لیے پانچ وسق کا نصاب مقرر ہے، وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے، اس لیے پانچ وسق تین سو صاع کے برابر ہوا، اور رائج الوقت وزن کے لحاظ سے نصاب کی یہ مقدار چھ سو ترپن ۶۵۳ کیلو گرام ہوتی ہے۔

۲۔ کیا عشر ہر قسم کی پیداوار میں واجب ہے؟

قرآن میں ارشاد ہوا ہے:

" انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض " (۲)

اپنی کمائی میں سے اچھی چیزیں خرچ کرو اور ان چیزوں میں سے بھی جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے پیدا کی ہیں۔

دوسری جگہ فرمایا:

" کلوا من ثمرہ اذا اثمر وآتوا حقہ یوم حصادہ " (۳)

کھاؤ ان کے پھل جب کہ وہ پھلیں اور اس کا حق ادا کرو فصل کٹنے کے دن۔

ان دو آیتوں میں عمومیت کے ساتھ زکوٰۃ (عشر) ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اس لیے ہر قسم کی پیداوار میں خواہ وہ زراعتی قسم کی ہو یا پھلوں کے قسم کی عشر (یا نصف عشر جو صورت بھی ہو) واجب ہے، اور حدیث " فیما سقت السماء العشر " جن چیزوں کو بارش کے پانی نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے " میں بھی عمومیت کے ساتھ ہر قسم کی پیداوار میں عشر ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

امام ابو حنیفہ رح کا مسلک بھی یہی ہے۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

" ثم الاصل عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی ان کل ما یستنبت فی الجنان ویقصد بہ استغلال الارض ففیہ العشر............

---

(۱) کتاب الخراج: ص ۵۳ (۲) بقرہ: ۲۶۷ (۳) انعام: ۱۴۱

والمستثنی عند ابی حنیفة رحمه الله تعالی خمسة اشیاء السعف فانه من اغصان الاشجار ولیس فی الشجر شیء والتبن فانه ساق للحب کالشجر للثمار والحشیش فانه ینقی من الارض ولایقصد به الاستغلال الاراضی والطرفاء والقصب فانه لایقصد استغلال الارض بهما عادة والمراد القصب الفارسی فاقصب السکر ففیه العشر (۱)

پھر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ وہ تمام چیزیں جن کی باغوں میں کاشت کی جاتی ہے اور جن کے ذریعہ زمین سے فائدہ اٹھانا مقصود ہوتا ہے ان میں عشر ہے ....

ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس سے مستثنیٰ پانچ چیزیں ہیں۔ کھجور کی شاخ، کیوں کہ وہ درخت کی ٹہنیوں میں سے ہے اور درخت پر کچھ بھی واجب نہیں ہے۔ بھوسہ (چھلکا) کیوں کہ وہ اناج کے لیے ساق ہے، جس طرح پھلوں کے لیے درخت۔ سوکھی گھاس کیوں کہ اسے زمین سے صاف کیا جاتا ہے اور وہ زمین سے منفعت حاصل کرنے کا ذریعہ نہیں ہوتی۔ اسی طرح طرفاء کا درخت (ایک جنگلی درخت) اور قصب (نرکل) جن سے عادۃً منفعت اراضی حاصل نہیں کی جاتی۔ قصب سے مراد قصبِ فارسی ہے رہا قصب السکر (گنا) تو اس میں عشر ہے۔"

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں:

" ولیس فی القصب ولافی الحطب ولافی الحشیش ولافی التبن ولا فی السعف عشر ولاخمس ولاخراج واماقصب الذریرة فان کان فی ارض العشر ففیه العشر.............. واماقصب السکر ففیه العشر اذا کان فی ارض العشر" (۲)

نرکل (یا بانس)، جلانے کی لکڑی، گھاس، بھوسہ اور کھجور کی شاخ میں عشر نہیں ہے اور نہ خمس اور خراج ہے۔ البتہ خوشبودار قصب اگر عشری زمین میں ہو تو اس میں عشر ہے ....
اور گنے میں بھی عشر ہے اگر اس کی پیداوار عشری زمین میں ہوئی ہو۔

---

(۱) المبسوط ۳/۴ (۲) کتاب الخراج: ص ۷۱

ہدایہ میں ہے:

" اما الحطب والقصب والحشيش فلا تستنبت في الجنان عادة بل تنقى عنها حتى لو اتخذ ها مقصبة او شجرة اومنبتا للحشيش يجب فيها العشر " (۱)

جلانے کی لکڑی، قصب (بانس، نرکل) اور گھاس معمولاً باغوں میں اگائی نہیں جاتی بلکہ باغوں کو ان سے صاف کیا جاتا ہے البتہ اگر کوئی شخص باغوں میں قصب، درخت یا گھاس اگائے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔

بعض فقہاء صرف اصناف اربعہ جن کا ذکر حدیث میں ہوا ہے یعنی گیہوں، جو، کھجور اور کشمش میں زکوٰۃ کے قائل ہیں اور بعض کے نزدیک ان چیزوں پر زکوٰۃ واجب ہے جنھیں ناپا جا سکے اور جو باقی رہ سکتی ہوں اور جنھیں خشک کیا جا سکے۔ یہ مسلک امام مالک اور امام شافعی کا ہے(۲) اور صاحب مغنی نے بھی قریب قریب یہی بات لکھی ہے۔(۳)

قرآن وسنت کے نصوص سے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ہر قسم کی پیداوار میں خواہ وہ زرعی ہو یا پھلوں کی ہو عشر واجب ہے لیکن شریعت نے درختوں پر عشر عائد نہیں کیا ہے بلکہ ان سے حاصل ہونے والے پھلوں پر کیا ہے اسی طرح غلہ پر کیا ہے نہ کہ اس گھاس پر جو اس کو لیے ہوئے پیدا ہوتی ہے، اگرچہ درختوں اور گھاس سے بھی فائدہ اٹھایا جاتا ہے اس لیے جو چیزیں اس قسم کی ہوں گی ان کو عشر کے حکم سے مستثنیٰ سمجھا جائے گا۔

مغنی میں ہے:

" ولا تجب فيما ليس بحب ولا ثمر سواء وجد فيه الكيل والادخار اولم يوجد " (۴)

جو چیز غلہ یا پھل نہیں ہے اس میں عشر خواہ وہ ناپی اور ذخیرہ کی جاتی ہو یا نہ ہو۔

---

(۱) هدايه ۱/۸۴ (۲) بداية المجتهد ۱/۲۴۵

(۳) المغنی لابن قدامه ۲/۶۹۰ (۴) مغنی ۲/۲۹۳

جانوروں کے لیے اگائے جانے والے چارہ پر بھی عشر واجب نہ ہوگا۔ گھاس کوئی ایسی چیز نہیں ہے
ی فقیر کو صدقہ میں دی جاسکے، جب کہ ہر چیز کا عشر اسی جنس سے دینے کا حکم ہے۔
پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً سنگھارا وغیرہ میں عشر واجب نہیں ہے، کیوں کہ عشر کا
زمین کی پیداوار کے لیے ہے نہ کہ پانی کی پیداوار کے لیے۔
واضح رہے کہ ان چیزوں میں عشر کے واجب نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جب یہ چیزیں تجارتی
ن کے لیے ہوں تو ان پر زکوٰۃ عائد نہیں ہوگی۔

کیا مچھلی کی کاشت پر احکام عشر نافذ ہوں گے؟

اگر زراعتی زمین پر تالاب کھود کر مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے تو یہ چیز زراعت کی تعریف میں نہیں آتی،
زمین کی پیداوار نہیں بلکہ پانی کی پیداوار ہے اور مچھلیوں کی فصل بھی کاٹی نہیں جاتی، اس لیے اس میں عشر
جب نہیں ہوگا، البتہ زکوٰۃ اموال یا اموالِ تجارت کی زکوٰۃ کا حکم اس پر جاری ہوگا۔

کیا ریشم کی کاشت پر عشر واجب ہے؟

شہتوت کے درختوں سے اگر شہتوت نصاب کے بقدر مقدار میں حاصل ہوتے ہیں تو ان پر عشر
نصف عشر) واجب ہوگا، لیکن ریشم کے کیڑوں کی پرورش کی صورت میں ان کیڑوں سے حاصل ہونے والے
پر عشر واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ عشر اس پیداوار پر ہے جو براہ راست حاصل ہو اور ریشم ایسی پیداوار
ں ہے جو براہ راست درختوں سے حاصل ہوتی ہو بلکہ اس کے لیے شہتوت کے درخت محض ایک
ذریعہ ہیں۔ ریشم کیڑے پیدا کرتے ہیں نہ کہ درخت۔ البتہ ریشم کا شمار اموالِ زکوٰۃ میں ہوگا۔

ان درختوں کا حکم جن سے مقصود جلانے وغیرہ کی لکڑی حاصل کرنا ہوتا ہے

درختوں کے پھلوں میں عشر واجب ہے نہ کہ درختوں پر۔ کوئی نص ایسی نہیں جس سے درختوں پر عشر
وجوب ثابت ہوتا ہے، اس لیے درختوں کی لکڑی خواہ جلانے کے کام میں لائی جائے یا عمارت اور فرنیچر
بنانے کے کام میں اس میں عشر نہیں ہے البتہ تجارت کی صورت میں اموالِ تجارت کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

۶۔ خضروات (سبزیوں) میں عشر

قرآن کے حکم مما اخرجنا لکم من الارض (جو چیزیں ہم نے تمہارے لیے زمین سے پیدا کی ہیں) میں خضروات بھی شامل ہیں نیز حدیث فیما سقت السماء العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر (جن چیزوں کو بارش نے سیراب کیا ہو ان میں عشر ہے اور جن کو آب پاشی کے ذریعہ سیراب کیا گیا ہو ان میں نصف عشر ہے) کے عموم میں بھی یہ سبزیاں داخل ہیں اس لیے ان میں عشر یا نصف عشر (جیسی صورت ہو) واجب ہے۔

فقہاء میں سے امام ابو حنیفہ رح سبزیوں میں عشر کے قائل ہیں لیکن امام ابو یوسف رح اور امام محمد رح کے نزدیک ان میں عشر نہیں ہے۔

" ولیس فی الخضروات عندهما عشر" (۱)

صاحبین رح کے نزدیک سبزیوں میں عشر نہیں ہے۔

اور ابو عبید لکھتے ہیں:

" فالعلماء الیوم مجمعون من اهل العراق والحجاز والشام علی أن لاصدقة فی قلیل الخضر ولا فی کثیرها اذا کانت فی ارض العشر" (۲)

عراق، حجاز اور شام کے علماء آج اس پر متفق ہیں کہ سبزیوں میں صدقہ واجب نہیں ہے خواہ وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں جب کہ عشری زمین میں ہو۔

امام مالک رح، امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے نزدیک سبزیوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ (۳)

جو حضرات سبزیوں میں زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں وہ دارقطنی کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو حضرت علی رض سے مروی ہے کہ:

" ان النبی صلی الله علیه وسلم قال: لیس فی الخضروات صدقة" (۴)

---

(۱) هدایه ۱/۸۴ (۲) کتاب الاموال، ص ۵۰۳ (۳) فقه السنة۔ السید سابق ۱/۳۵۰ (۴) سنن دارقطنی ۲/۹۴

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سبزیوں میں صدقہ (واجب) نہیں ہے۔

لیکن یہ حدیث جیسا کہ اس کے شارح محمد شمس الحق عظیم آبادی نے صراحت کی ہے ضعیف ہے۔ اور اس مضمون کی دوسری حدیثیں بھی مرسل اور ضعیف ہیں[1]۔ اس لیے قابل حجت نہیں، اور جب کوئی صحیح حدیث سبزیوں پر عشر کے عدم وجوب کی تائید میں موجود نہیں ہے تو قرآن وسنت کے نصوص کے عموم کے پیش نظر سبزیوں میں عشر یا نصف عشر (جو صورت بھی ہو) واجب ہے۔

رہی یہ صورت کہ لوگ اپنے مکان کے گرد وپیش افتادہ اراضی میں یا اپنی چھتوں پر کچھ سبزیاں اگا لیتے ہیں تو نصاب کے بقدر ہونے پر عشر (یا نصف عشر) واجب ہوگا، اور اس کا نصاب پانچ وسق غلہ کی قیمت سے مقرر کیا جائے گا۔

۷ــــ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر

عشر وزکوٰۃ غنی پر (جو صاحب نصاب ہو) واجب کی گئی ہے، جیسا کہ حدیث معاذ سے واضح ہے۔

"توخذ من اغنیاءھم وترد فی فقراءھم" (۲)

ان کے اغنیاء سے لی جائے گی اور ان کے فقراء کو دی جائے گی۔

اور وقف کی صورت میں زمین اور اس کی پیداوار نہ شخصی ملکیت ہوتی ہے اور نہ اس کی افادیت اغنیاء کے لیے ہوتی ہے بلکہ یہ اللہ کے لیے وقف ہوتی ہے جس کا فائدہ امیروں اور غریبوں سب کو پہنچتا ہے، مثال کے طور پر اگر کوئی زمین کسی مدرسہ کے لیے وقف کی گئی ہو تو اس کا اور اس کی پیداوار کا مالک کوئی شخص یا اشخاص نہیں ہوں گے بلکہ یہ مدرسہ کے تصرف میں رہے گی۔ اور اس کی پیداوار کی فروخت سے جو رقم حاصل ہوگی وہ امیر وغریب سب بچوں کی دینی تعلیم پر خرچ کی جائے گی۔ اراضی اوقاف کی اس نوعیت کے پیش نظر اس کی پیداوار میں عشر واجب نہیں ہوتا اور نہ قرآن وسنت کی کوئی نص ایسی ہے جس سے اس کا وجوب ثابت ہو، البتہ اگر وقف علی الاولاد کی صورت ہو تو اس زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا جب کہ وہ نصاب کو پہنچ جائے کیوں کہ یہ وقف مخصوص افراد کے لیے ہے۔

---

(۱) دیکھئے: مغنی ۲/۲۶۳ (۲) بخاری کتاب الزکاۃ

ابوعبید فرماتے ہیں:

"فاما اذا کان المال موقوفاً علی اقوام باعیانہم فحکمہ حکم سائر الاموال"[1]

لیکن جب مال مخصوص لوگوں کے لیے وقف ہو تو اس کا حکم وہی ہو گا جو دوسرے اموال کا ہے۔

لیکن حنفی مسلک میں ہر قسم کی اراضی موقوفہ میں عشر واجب ہے۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

"وکذلک الخارج من الاراضی الموقوفۃ علی الرباطات والمساجد یجب فیہا العشر عندنا و عند الشافعی رحمہ اللّٰہ تعالیٰ لا یجب الا فی الموقوفۃ علی اقوام باعیانہم فانہم کالملاک اما الموقوفۃ علی اقوام بغیر اعیانہم فلا شئ فیہا" (۲)

اسی طرح جو زمینیں رباط اور مساجد کے لیے وقف ہوں ان میں ہمارے نزدیک عشر واجب ہے، شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی صورت میں واجب ہے جب کہ وہ مخصوص لوگوں کے لیے وقف ہو، کیوں کہ اس صورت میں گویا کہ وہ مالک ہو جاتے ہیں۔ لیکن جو زمینیں بلا تعیین لوگوں کے لیے وقف ہوں ان میں کچھ بھی واجب نہیں ہے۔

---

(۱) کتاب الاموال: ص ۴۹۶

(۲) المبسوط ۳/۳

عشر اور خراج کی حقیقت

از: ——— مولانا بدر احمد مجیبی، خانقاہ مجیبیہ پھلواری شریف، پٹنہ

محور اول

اسلام میں زمین کی پیداوار پر جو زکوٰۃ فرض کی گئی ہے اس کو عشر کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ زکوٰۃ ہی کی ایک قسم ہے، اس زکوٰۃ کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے۔ قرآن کریم اور احادیث شریفہ سے اس کی فرضیت ثابت ہے۔ قرآن کریم میں ہے:

" یاایہا الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض " (۱)

اس آیت کریمہ میں "ما اخرجنا لکم من الارض" سے زمین کی پیداوار مراد ہے اور اس کے انفاق یعنی اس میں سے عشر نکالنے کا حکم دیا گیا ہے۔

" وصرح الامام الزاھد ان فی قولہ تعالیٰ ومما اخرجنا لکم من الارض دلیل وجوب العشر" (۲)

دوسری جگہ ارشاد ہے:

" واٰتوا حقہ یوم حصادہ " (۳)

---

(۱) سورہ بقرہ۔ آیت ۲۶۷ (۲) تفسیرات احمدیہ: ص ۱۰۲ (۳) سورہ انعام، آیت ۱۴۱

اس میں "حقہ" سے مراد پیداوار کی زکوٰۃ یعنی عشر ہے۔ امام رازی فرماتے ہیں:

" قال ابن عباس فی روایة عطا، یرید به العشر فیما سقت السماء ونصف العشر فیما سقی بالدوالیب وھو قول سعید بن المسیب والحسن وطاؤس والضحاک " (۱)

کتب احادیث میں عشر کی فرضیت صراحت کے ساتھ موجود ہے۔ بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے:

" عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر وما سقی بالنضح نصف العشر " (۲)

درج بالا نصوص قطعیہ سے زمین کی پیداوار میں عشر کی فرضیت ثابت ہوتی ہے، عشر کی فرضیت پر تمام فقہاء کرام کا اتفاق ہے۔

خراج کے لغوی معنیٰ زمین کے محصول اور ٹیکس کے ہیں۔ راغب اصفہانی مفردات فی غریب القرآن میں لکھتے ہیں:

" والخراج مختص بالضریبة علی الارض " (۳)

مختار الصحاح میں ہے:

" والخراج الاتاوہ " (۴)

اور اصطلاحی معنیٰ میں خراج زمین کے اس محصول کو کہتے ہیں جو مسلمانوں کے امام نے یا اسلامی حکومت نے کسی زمین پر متعین کر دیا ہو، خواہ وہ مقاسمہ کی شکل میں ہو یا توظیف کی صورت میں۔ خراج کا ثبوت عمل نبوی اور تعامل صحابہ کرام سے ملتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے:

صالح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھل نجران علی الفی حلة النصف فی صفر والنصف فی رجب یؤدونھا الی المسلمین " (۵)

---

(۱) تفسیر کبیر امام رازی ۴/۲۳۵ (۲) صحیح بخاری، باب العشر فیما یسقی من ماء السماء (۳) المفردات فی غریب القرآن/۹

(۴) مختار الصحاح: ص ۶۸ (۵) سنن ابوداؤد ۲/۷۵

" روی ان النبی صلی اللـه علیـه وسـلم صالح نصاری بنی نجران من جزیة رؤوسـهم وخراج اراضیهم علی الفی حلـة " (۱)

شریعت اسلامی میں عشر اور خراج کے پیش نظر زمین کی دو قسمیں کی گئی ہیں۔ عشری اور خراجی، عشر کا وجوب صرف عشری زمین کی پیداوار پر ہے۔ خراجی زمین کی پیداوار پر فقہاء احناف کے نزدیک عشر نہیں ہے، صرف خراج ہے۔

کسی زمین کے عشری ہونے کے چھ طریقے ہیں۔ امام صدر الشہید نے انھیں تفصیل سے بیان فرمایا ہے:

" قال الصدر الشهيد حسام الدين في شرح الكافي في باب العشر الأرض العشرية ستة انواع، ارض العرب كلها وحدودها ما عرف، والثانية أرض اسلم أهلها طوعًا۔ الثالثة: إذا فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين، الرابعة: إذا احييت بماء العشر۔ الخامسة: ارض انقطع عنها ماء الخراج وصارت تسقى بماء العشر۔ السادسة: إذا جعل المسلم داره بستانًا فأسقاه بماء العشر " (۲)

اس عبارت کے پیش نظر عشری زمین کی درج ذیل قسمیں بنتی ہیں:

(۱) عرب کی سرزمین۔ یہ پوری سرزمین عشری ہے، اس کے کسی حصہ پر خراج نہیں ہے۔
(۲) جس شہر کے باشندوں نے خود سے اسلام قبول کرلیا ہے تو ان کی زمین بھی عشری ہے۔
(۳) جس شہر کو لشکر اسلام نے فتح کیا اور اس کی زمین مسلمان مجاہدین کے درمیان تقسیم کردی تو یہ زمین بھی عشری ہے۔
(۴) پڑتی زمین جس پر کسی کا قبضہ نہ ہو اس کو کسی مسلمان نے آباد کرلیا ہے اور وہ عشری پانی سے سینچی جاتی ہے، یہ زمین بھی عشری ہے امام محمد رح کے نزدیک۔ (۳)

---

(۱) بدائع ۲/۵۸ (۲) فتاویٰ غیاثیہ /۴۲ (۳) امام ابو یوسف رح کے نزدیک پڑتی زمین کی آبادکاری کے وقت اس کے قریب کی زمین دیکھی جائے گی، اگر اس کے قریب کی زمین عشری ہے تو یہ بھی عشری ہوگی اور اگر اس کے قریب کی زمین خراجی ہے تو (بقیہ آئندہ صفحہ پر)

(۵) ایسی زمین جو خراجی پانی سے سینچی جاتی تھی اب اس میں خراجی پانی ملنا بند ہوگیا ہے اور اسے عشری پانی سے سینچا جانے لگا ہے تو اب وہ عشری زمین ہوگئی۔

(۶) کسی مسلمان نے اپنے دار کو باغ میں بدل دیا اور اس کی عشر کے پانی سے سینچائی ہو رہی ہے تو وہ بھی عشری زمین ہے۔

اسی طرح امام صدر شہید نے کسی زمین کے خراجی ہونے کے بھی چھ طریقے بیان کیے ہیں:

" والخراجية ستة ايضاً۔ ارض فتحت عنوة وتركت فی ايد يهم وضرب الخراج عليها كأرض العراق۔ الثانية: ارض الكفار طلبوا من الامام ان يضرب عليهم الخراج من غير قهر وفتح۔ الثالثة: ارض احياها كافر او اتخذ داره بستاناً بأى ماء سقاه۔ الرابعة: ارض احييت بماء الخراج۔ والخامسة: ارض عشرية انقطع عنها ماء العشر وصارت بحيث تسقى بماء الخراج۔ والسادسة: أرض مسلم اشتراها من الكافر" (۱)

خراجی زمین کی بھی درج ذیل چھ قسمیں ہوئیں:

(۱) لشکر اسلام نے کسی شہر کو فتح کرنے کے بعد اس کی زمینیں غیر مسلم باشندوں کے ہاتھوں میں ہی چھوڑ کر ان پر خراج مقرر کردیا تو ایسی زمینیں خراجی ہیں۔

(۲) کسی شہر کے کافر باشندوں نے مسلمانوں سے صلح کر کے خراج ادا کرنا منظور کر لیا، تو ان کی زمینیں بھی خراجی ہیں۔

(۳) کسی پڑتی زمین کو کافر نے آباد کر لیا یا کسی کافر نے اپنے دار کو باغ بنا لیا۔ یہ بھی خراجی زمینیں ہیں۔

(۴) کسی پڑتی زمین کو مسلمان نے آباد کیا ہو اور اس کی سینچائی خراجی پانی سے ہوتی ہو ایسی زمین امام محمد رحمہ کے نزدیک خراجی ہوتی ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک اس پڑتی زمین کے قریب خراجی زمین ہے تو وہ بھی خراجی ہے خواہ کسی پانی سے سینچائی ہو رہی ہو۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ: یہ بھی خراجی ہوگی، پانی کا اعتبار نہیں ہوگا۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام صدر شہید نے امام محمد رحمہ کے قول کو اختیار کیا ہے اس لیے صرف اسی کو ذکر کیا ہے۔ متاخرین احناف کا فتویٰ امام ابو یوسف رحمہ کے قول پر ہے۔ رد المحتار ۳/۲۶۳۔ در منتقی ۱/۶۶۶۔ (۱) فتاویٰ غیاثیہ: ص ۴۸

(۵) ایسی زمین جس کی سینچائی عشری پانی سے ہوتی تھی۔ اب اس میں عشری پانی ملنا بند ہوگیا اور خراجی پانی سے اس کی سینچائی ہونے لگی ہے تو وہ زمین بھی خراجی ہوگئی۔

(۶) کسی کافر کی زمین جس کو کسی مسلمان نے خریدا ہے وہ خراجی ہی رہے گی۔

عہد نبوی، عہد صحابہ و تابعین اور بعد کے ہر زمانے میں عشری زمینوں سے عشر کے وصول کرنے اور خراجی زمینوں سے خراج وصول کرنے پر مسلمانوں کا عمل رہا ہے اور اس پر سبھی کا اتفاق ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا سواد عراق کی فتح کے بعد وہاں کی زمینوں پر خراج مقرر کرنا اس کی واضح دلیل ہے

"ولا شك فی اقرار عمر اهل السواد وضع الخراج علی اراضیهم علی کل جریب عامر او غامر عمله صاحبه او لم یعمله درهمًا وقفیزًا وفرض علیٰ جریب الکرم عشرة وعلی الرطاب خمسة" (۱)

سواد کے علاوہ مصر کی فتح کے بعد بھی وہاں خراج مقرر کیا گیا اور شام کی فتح کے بعد بھی۔

"وعمر حین فتح السواد وضع الخراج علیها بمحضر من الصحابة و وضع علی مصر حین افتتحها عمرو بن العاص وکذا اجتمعت الصحابة علی وضع الخراج علی الشام" (۲)

عہد صحابہ کے بعد بھی یہی تعامل رہا کہ اسلامی حکومت نے جن شہروں کے فتح کے بعد وہاں کی زمین مسلمانوں میں تقسیم کردی یا فتح سے قبل ہی وہاں کے لوگ مسلمان ہوگئے۔ ان کی زمین کو عشری قرار دے کر ان سے عشر وصول کیا جاتا تھا، اور جن شہروں کی زمینیں ان کے مالکوں کے پاس ہی رہنے دیں یا وہ شہر مصالحت سے قبضہ میں آئے تو ان زمینوں کو خراجی قرار دے کر ان سے خراج وصول کیا جاتا تھا۔

محور چہارم - اراضی ہند کی شرعی حیثیت

ا ـــــ آزادئ ہند کے بعد موجودہ ہندوستان کی وہ زمینیں جو مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں ان میں سے

---

(۱) مرقاۃ ۸/۳۱ (۲) ھدایہ ۲/۵۹۰

کچھ تو خراجی ہوں گی اور بقیہ سب عشری ہیں)۔ ہندوستان کی زمینیں جو مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں درج ذیل صورتوں سے خالی نہیں ہیں۔

(۱) یہ معلوم ہے کہ اس زمین کو ابتدا میں اسلامی حکومت نے کسی مسلمان کو دیا تھا یا پڑتی زمین تھی کسی مسلمان نے اس کو آباد کیا تھا اور یہ عشری زمینوں کے قریب تھی اور اس مسلمان سے وراثۃً شراءً یا ہبۃً دوسرے مسلمان کو ملی اور یہ سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ یہ موجودہ مسلمان مالک تک منتقل ہوئی، یہ زمین عشری ہے۔

(۲) پہلے کا حال معلوم نہیں ہے لیکن موجودہ مسلمان مالک کو کسی مسلمان سے ملی ہے۔ پہلے کسی کافر کی ملکیت رہی ہو اس کا ثبوت نہیں ملتا ہے، ایسی زمین استصحاب حال کی بنا پر عشری قرار پائے گی۔

(۳) موجودہ مسلمان مالک کو یا اس کے اوپر کے کسی مسلمان مالک کو کسی کافر سے یہ زمین حاصل ہوئی ہے، یہ زمین خراجی ہے۔

درج بالا زمینوں میں سے پہلی دونوں زمینیں عشری ہیں اور تیسری قسم کی زمین خراجی ہے، چوں کہ پہلی قسم کی زمین کی تحقیق آسان نہیں ہے، اس لیے موجودہ زمین کی واضح شکلیں دوسری اور تیسری ہیں تیسری قسم کی زمین کہ موجودہ مسلمان مالک کو یا اس کے پہلے کسی مسلمان کو کسی کافر سے حاصل ہوئی ہے یہ خراجی زمین ہے۔ ایسی اراضی مسلمانوں کے پاس عموماً کم ہیں۔ زیادہ تر دوسری قسم کی اراضی مسلمانوں کے پاس ہیں کہ کسی مسلمان مالک کو کسی مسلمان سے ہی یہ زمین ملی ہے، اور زیادہ پہلے کا حال معلوم نہیں ہے، نہ ہی کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت ملتا ہے، ایسی اراضی استصحاب حال کی بنا پر عشری قرار دی گئی ہیں مسلمانوں کی اکثر اراضی اسی دوسری قسم کی ہیں، اس لیے یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ جو زمینیں مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں وہ سب عشری ہیں۔ اس زمین کے سوا جس کے بارے میں معلوم ہو کہ کسی کافر سے حاصل ہوئی ہے۔

۲ــــ مسلمان کی زمین پر اصل وظیفہ عشر ہی ہے۔ عشر میں عبادت کا مفہوم ہے اور یہ مسلمانوں کے ساتھ خاص بھی ہے۔ جب کہ خراج زمین کا محصول اور ٹیکس ہے، اس میں صغار (ذلت) کا مفہوم ہے، اسی وجہ سے یہ ابتداءً کسی مسلمان پر عائد نہیں کیا جاسکتا۔

"الابتداء بالعشر فی ارض المسلم اولی لان فی العشر معنی العبادة وفی الخراج معنی الصغار" (بدائع ۵۷/۱)

البتہ مسلمانوں کے اپنے عمل کی وجہ سے خراج ان کی زمین پر بھی عائد ہو جاتا ہے۔ اس طرح پر کہ انھوں نے خراجی زمین کسی کافر سے خریدلی یا کسی ارض موات کو جو خراجی زمین کے قریب ہے آباد کرلیا، تو ان کی اس زمین پر بھی خراج لازم ہو جاتا ہے۔

اب دیکھیے کہ کوئی زمین کسی مسلمان کی ملکیت ہے اور اس کی تحقیق نہیں ہے کہ پہلے اس میں وظیفہ عشر جاری تھا یا خراج عائد تھا۔ جب اس کے خراجی ہونے کا علم نہیں ہے تو وہ عشری ہی قرار دی جائے گی، کیوں کہ مسلمان کی زمین پر اصل وظیفہ عشر ہی ہے۔

۳ــــ سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں ہے اور اس سے خراج ادا نہیں ہوگا علیٰحدہ سے خراج نکالنا ضروری ہے۔ یہاں اسلامی حکومت نہیں ہے اور حکومت کافرہ خراج کا مصرف نہیں ہے۔ خراج کا مصرف مصالح المسلمین ہیں[1]۔ مصالح المسلمین کی پوری تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ اس کا اجمالی تعارف علامہ شامی نے اس طرح کیا ہے:

" مایعود نفعہ الی الاسلام "[2]

حکومت کافرہ کو مالگذاری ادا کرنے سے اسلام کا کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لیے مالگذاری دینے سے خراج کی ادائے گی نہیں ہوگی۔ علامہ ہمایونی سندھی نے اپنے رسالہ "سراج الہند فی خراج السند" میں تحریر فرمایا ہے:

" پس بداں کہ ہر کسے کہ خراج لازم آید ادر را لازم است کہ در مصارف خراج کہ در کتب فقہ مبین ہستند صرف نماید تا عند اللہ از عہدہ برآں بیروں آید و در قیامت ماخوذ نہ گردد۔ واماں آنچہ حکام نصاریٰ می گیرند پس در ادا خراج محسوب نہ گردد۔ لان الکافرین لیس لہم ولایۃ اخذ الخراج من المسلمین وایضاً لیسوا بمصارف الخراج حتی اذا ادی المسلمون الیہم مالا بنیۃ الخراج لایخرجون عن عہدتہ لانہم لیسوا بمقاتلین لاھل الحرب ولا رافعین اعداء الاسلام عنہم وعن دارھم "[3]

---

(۱) نقایہ میں ہے: ومصرف الجزیۃ والخراج وما اخذ منہ بلاحرب مصالحنا کسد ثغور وبناء جسر ورزق العلماء والعمال والمقاتلۃ وذریتہم مصالح المسلمین کی مکمل تفصیل بحرالرائق اور ردالمحتار میں ہے۔ (۲) ردالمحتار ۳۰۷/۳ (۳) جواھر الفقہ ۲۰۸/۲

علامہ ہمایونی کی یہ صراحت اس بارے میں قول محکم ہے کہ حکومت کو مالگذاری ادا کرنے سے اس فریضہ کی ادائے گی نہیں ہوتی اور اس طرح خراج سے عہدہ برآ نہیں ہوا جا سکتا۔ ذمہ داری باقی رہتی ہے۔

۴۔۔۔۔ خراج کی ادائے گی بھی واجب و ضروری ہے۔ اس میں عبادت کا مفہوم تو نہیں ہے مگر یہ زمین کا ایک محصول ہے جس کی ادائے گی ضروری ہے۔ ادا نہ کرنے کی صورت میں قیامت میں گرفت ہوگی۔

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ خراج مقاسمہ اور خراجِ مؤظف۔

خراج مقاسمہ یہ ہے کہ زمین کی پیداوار کا کوئی حصہ متعین کر لیا جائے جو نصف سے زیادہ اور خمس سے کم نہ ہو۔

خراجِ مؤظف: ذمہ میں کسی متعین چیز کا واجب ہونا۔ خراجِ مؤظف کا تعلق زمین کے صلاحیت نمار رکھنے سے ہے۔ اس لیے اس کے لیے پیداوار کا ہونا شرط نہیں ہے۔ یہ واجب فی الذمہ ہوتا ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سوادِ عراق کے باشندوں پر سالانہ خراج مؤظف اس طرح مقرر فرمایا تھا۔[1]

(۱) کھیت کی ایک جریب زمین (۳۲۲۵ مربع گز) پر ایک درہم اور ایک صاع گیہوں یا جَو۔

(۲) سبزیوں والی ایک جریب زمین پر پانچ درہم۔

(۳) انگور اور کھجور کے گھنے باغ کے ایک جریب پر دس درہم۔

یہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا مقرر فرمایا ہوا ہے۔ باقی اشیاء کے بارے میں فقہاء نے لکھا ہے کہ اسی انداز سے ان میں بھی خراج لگایا جائے کہ پیداوار کے خمس سے کم نہ ہو اور نصف سے زیادہ نہ ہو۔

" اما خراج الوظيفة فقال محمد رحمه الله تعالىٰ فى ارض الخراج على كل جريب يصلح للزراعة قفيز ودرهم وعلىٰ جريب الرطبة خمسة دراهم وعلى جريب الكرم عشرة دراهم كذا فى المحيط وما سوى ذلك من الاصناف كالزعفران والقطن والبستان وغيرها يوضع عليها بحسب الطاقة۔ ونهاية الطاقة ان يبلغ الواجب نصف الخارج " (۲)

---

(۱) شرح نقایہ ۲/۳۲۹، للعلی القاری عن طبقات ابن سعد وکتاب الاموال لابن زنجویہ

(۲) عالمگیری ۲/۲۳۶۔

ہندوستان کی اراضی کے بارے میں یہ صاف صراحت نہیں ملتی کہ جن زمینوں پر خراج عائد کیا گیا وہ خراج مقاسمہ تھا یا خراج مؤظف ۔ مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے خراج مؤظف کی تحقیق کی ہے ۔ وہ فرماتے ہیں :

" اس سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں آج بھی خراج مؤظف کا حکم جاری ہے خراج مؤظف کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی کہ عام قابل کاشت زمینوں میں ایک جریب پر ایک درہم (یعنی ساڑھے تین ماشہ چاندی) اور ایک صاع گندم یا جو کا واجب ہوگا ۔ ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور باغات پر دس درہم واجب ہوں گے اور باقی اشیاء کا خراج اس انداز سے لگایا جائے کہ پیداوار کے خمس سے گھٹے نہیں اور نصف سے بڑھے نہیں "(۱)

خراج مؤظف سال میں صرف ایک ہی مرتبہ واجب ہوتا ہے چاہے مالک زمین نے سال میں متعدد مرتبہ کھیتی کی ہو ۔

" فاما خراج الوظيفة فلايجب فی السنة الامرة واحدة " (۲)

خراج موظف کے لیے پیداوار کا ہونا بھی شرط نہیں ہے ۔ زمین کا نما کی صلاحیت رکھنا کافی ہے مالک زمین نے کھیتی کی ہو یا نہیں کی ہو اس پر خراج موظف لازم ہو جائے گا ، یہ واجب فی الذمہ ہوتا ہے ۔

" فان عطلها صاحبا وكان خراجها موظفا او اسلم صاحبها او اشترى مسلم فی ارض خراج يجب الخراج " (۳)

۵ ــــ عشری زمین پر دو مختلف حالات میں دو مختلف فریضہ عائد کیا گیا ہے ۔ اگر آب پاشی میں اپنا خرچ ہوا ہو ، بارش ، دریا اور سیلاب کے پانی سے سینچائی نہیں ہوئی ہو تو اس صورت میں نصف عشر واجب ہوتا ہے ۔ اور اگر بارش ، چشمہ اور سیلاب وغیرہ کے پانی سے سینچائی ہوئی ہو ، جس میں اپنا خرچ نہیں ہے تو اس صورت میں پورا عشر واجب ہوتا ہے ۔

" فما سقى بماء السماء او سقى سيحا ففيه عشر كامل وما سقى بغرب او دالية او سانية ففيه نصف العشر " (۴)

---

(۱) جواھر الفقہ ۲/۲۸۷ (۲) بدائع ۲/۶۳ ، عالمگیری ۲/۲۳۹

(۳) درمختار علی ھامش الرد ۳/۲۸۹ (۴) بدائع ۲/۶۲

فقہاء کرام نے صراحت کی ہے کہ پیداوار میں سے عشر یا نصف عشر نکالنا ایک حتمی فریضہ ہے اس میں کوئی کمی نہیں کی جاسکتی۔ آب پاشی کے اخراجات کا اعتبار کرتے ہوئے خود شریعت نے دو مختلف فریضہ مقرر کیا ہے۔ اس کے علاوہ کسی دوسرے اخراجات کا اعتبار نہیں ہوگا۔ عام اخراجات کی کثرت کو عشر کی تنصیف کی علت قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ شریعت نے اس کی علت صرف آب پاشی کے خرچ کو ہی قرار دیا ہے اور یہ تقدیر شرعی ہے اس کی اتباع لازم ہے۔

" وعلل بعض مشائخنا بقلة المؤنة فيما سقت السماء وكثرة المؤنة فيما سقى بغرب او دالية وقالوا لكثرة المؤنة تاثير في نقصان الواجب وهذا ليس بقوى فان الشرع اوجب الخمس والمؤنة فيها اعظم منها في الزراعة ولكن هذا تقدير شرعي ونتبعه ونعتقد فيه المصلحة وان لم نقف عليه " (۱)

اس لیے جدید طریق زراعت میں جو کھاد، دوا وغیرہ کے اخراجات پیش آتے ہیں ان کی وجہ سے عشر میں کوئی کمی نہیں آسکتی اور صرف ان کی بنیاد پر عشر نصف عشر میں نہیں بدل سکتا۔

اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر نکالا جائے؟ تو یہ بھی شرعاً صحیح نہیں ہے فقہاء کرام نے پوری صراحت فرمائی ہے کہ عشر پوری پیداوار میں واجب ہوتا ہے۔

" بلا رفع مؤن أي كلف الزرع وبلا اخراج البذر لتصريحهم بالعشر في كل الخارج " (۲)

پیداوار تیار ہونے میں مالک زمین کے جو اخراجات ہوئے ہیں، مزدوروں کی مزدوری، بیلوں کا خرچ، نگہبان کی اجرت اسی طرح کھاد، دوا وغیرہ ان سب کے حساب سے پہلے پوری پیداوار میں سے عشر نکالنا واجب ہے۔

" وفي الينابيع ولا يحتسب لصاحب الارض ما انفق على الغلة من سقي او عمارة أو أجرة حافظ بل يجب العشر في جميع الخارج " (۳)

---

(۱) مبسوط ۳/۳ (۲) درمختار على هامش الرد ۲/۵۶ (۳) تاتارخانیه ۲/۳۲۶

" لا يقال بعدم وجوب العشر في قدر الخارج الذي بمقابلة المؤنة بل يجب العشر في الكل " (۱)

۶ــــ زمین کی کاشت اس طرح پر کرنا کہ مالک زمین اور عامل کے درمیان پیداوار کے بعض حصے پر معاملہ ہو، یہ مزارعت ہے۔ جس کو عرف عام میں بٹائی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مزارعت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک درست نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کے تمام شرائط پائے جانے کے وقت جائز ہے۔ تعامل کی وجہ سے صاحبینؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہے۔

" هي عقد على الزرع ببعض الخارج ولاتصح عند الامام وعندهما تصح وبه يفتى " (۲)

سوال یہ ہے کہ عشری زمین میں اگر مزارعت کی جائے تو اس کا عشر کس پر واجب ہوگا۔ مالک پر، عامل پر یا دونوں پر؟۔

بدائع، بحر الرائق اور عالمگیری میں ہے کہ مزارعت میں صاحبین کے نزدیک عشر دونوں پر بقدر حصہ لازم ہوگا۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک صرف مالک پر واجب ہوگا۔

" وفي المزارعة على قولهما العشر عليهما بالحصة وعلى قوله على رب الارض " (۳)

لیکن علامہ ابن ہمام اس میں کچھ تفصیل کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ بیج اگر عامل کی جانب سے ہے تو امام صاحب رح کے نزدیک مالک پر عشر لازم ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک زرع پر یعنی مالک اور عامل دونوں پر بقدر حصہ لازم ہوگا، اور اگر بیج مالک کی جانب سے ہے تو سب کا اتفاق ہے کہ عشر مالک پر لازم ہوگا۔

" ولو زارع بالعشرية ان كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول ابي حنيفة العشر على صاحب الارض كما في الاجارة وعند هما في الزرع كالاجارة وان كان البذر من رب الارض فهو على رب الارض في قولهم " (۴)

---

(۱) فتح القدير ۴/۱۹۲ (۲) تنوير الابصار باب المزارعة

(۳) عالمگیری ۱/۱۸۶، بحر الرائق ۲/۲۳۶، بدائع ۲/۵۶ (۴) فتح القدير ۲/۱۹۴

فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ جیساکہ درمختار میں صرف اسی قول کو ذکر کرنے سے ظاہر ہوتا ہے۔

" وفی المزارعة ان کان البذر من رب الارض فعلیه ولو من العامل فعلیهما بالحصة۔" (۱)

یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جب مالک اور عامل دونوں مسلمان ہیں۔ اگر مالک مسلمان ہے اور عامل کافر ہے تو عشر اس میں کس پر واجب ہوگا، اس کی صراحت مجھے نہیں ملی۔ البتہ کافر سے اعارہ کی صورت میں مالک پر عشر کے وجوب کو پیش نظر رکھا جائے تو کافر سے مزارعت میں بھی عشر کا حکم معلوم ہوجاتا ہے اعارہ کا مسئلہ اس طرح ہے کہ کسی کافر کو زمین عاریت میں دینے پر اس کا عشر کافر پر واجب نہیں ہوتا مالکِ زمین پر واجب ہوتا ہے۔

" فان اعار الارض من ذمی فالعشر علی المعیر لان العشر صدقة لا یمکن ایجابها علی الکافر والمعیر صار مفوتا حق الفقراء بالاعارة من الکافر فکان ضامنا للعشر۔" (۲)

مستعیر کافر پر عشر عائد نہ ہونے کی اور معیر یعنی مالک زمین پر عشر لازم ہونے کی جو یہ علت بیان کی ہے کہ عشر صدقہ ہے جس میں عبادت کا مفہوم ہوتا ہے اس لیے کافر پر اس کا وجوب ممکن نہیں ہے اور کافر سے اعارہ کرکے مالکِ زمین نے فقراء کا حق فوت کردیا اس لیے عشر اس پر لازم ہوگا یہی علت مزارعت بین المالک المسلم والعامل الکافر کی صورت میں بھی پائی جارہی ہے اس لیے یہاں بھی وہی حکم لگے گا کہ عشر صرف مالک زمین پر واجب ہے کافر پر نہیں۔

هذا ما عندی واللّٰه تعالیٰ اعلم

---

(۱) درمختار علی هامش الرد ۶۱/۲ (۲) مبسوط ۵/۳

جوابات سوالات متعلقہ عشر وخراج

از :—— مولانا عبد القیوم پالن پوری القاسمی، جامعہ نذیریہ کاکوسی گجرات

محور اول

زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کے بارے میں شرعی ضابطہ یہ ہے کہ جب کوئی ملک ابتداءً مسلمانوں کے قبضہ میں آئے تو اس کی چند صورتیں ہیں۔

اگر کوئی ملک اس طرح صلح کے ساتھ فتح ہو کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گئے تو ان کی زمینیں انہی کی ملک میں باقی رہیں گی اور یہ اراضی عشری قرار دی جائیں گی۔[1] جیسے مدینہ طیبہ کی اراضی کہ یہاں کے باشندوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت قبول کی اور ان کو مدینہ تشریف لانے کی دعوت دی، اس لیے یہ زمینیں عشری قرار پائیں۔

اور اگر کوئی ملک جنگ سے فتح ہوا، اور امام المسلمین نے اس کی اراضی مالِ غنیمت کے قاعدہ سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کردئے اور پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کر دیا تو جو اراضی مجاہدین میں تقسیم ہوں گی وہ ان کی ملکیت میں آجائیں گی اور وہ سب عشری ہوں گی۔[2] جیسے خیبر کی اراضی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجاہدین میں تقسیم کرکے ان پر عشر لازم کیا۔

---

(۱) کل بلدة اسلم اهلها طوعاً فهي ارض عشرية لان ابتداء الوظيفة فيها على المسلم والمسلم لا يبدأ بالخراج صيانة له عن معنى الصغار فكان عليه العشر (مبسوط للسرخسي ۳/۷، رد المحتار ۳/۲۵۳، جواهر الفقه ۲/۲۴۸-۲۴۹۔

(۲) كل بلدة افتتحها الامام عنوة وقهراً وقسمها بين الغانمين فهي ارض عشرية لما بينا۔ مبسوط ۳/۷،

اور اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ اس شرط پر فتح ہوا کہ اس کے باشندے اپنے مذہب پر رہیں گے اور ان کی اراضی انہی کی ملکیت میں باقی رہیں گی تو اس صورت میں ان کی یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی قرار پائیں گی، ان میں ان کے مالکوں کے غیر مسلم ہونے کی وجہ سے خراج کا حکم متعین ہے۔ (۱)

اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا لیکن امام المسلمین نے فتح کے بعد ان کی اراضی کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے سابق مالکوں کی ملکیت میں بدستور باقی رکھا تو یہ اراضی بھی سب خراجی ہوں گی (۲)۔ جیسا کہ حضرت فاروق اعظم رضؓ نے شام و مصر و عراق کی اراضی کے ساتھ یہی معاملہ فرمایا۔ بجز ان خاص حصوں کے جو مسلمانوں کو دے گئے یا بیت المال کے لیے رکھے گئے۔

اور وہ بنجر زمینیں جو ملک فتح ہوتے وقت کسی کی ملک نہیں تھی، بعد میں مسلمان حاکم کی اجازت سے کسی غیر مسلم نے قابل کاشت بنایا یا کسی غیر مسلم نے اپنے مکان کو باغ یا کھیت بنا دیا تو یہ نوآباد اراضی بھی خراجی ہوں گی۔ (۳)

اور جو غیر قابل کاشت اراضی ملک فتح ہوتے وقت کسی کی ملک نہ تھی بعد میں مسلمان حاکم کی اجازت سے کسی مسلمان نے قابل کاشت بنایا، یا مسلمان نے اپنے مکان کو باغ یا کھیت بنا دیا تو ان اراضی کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابو یوسف رحؒ کے نزدیک قرب وجوار کی اراضی پر ہوگا، اگر قریب کی زمینیں عشری ہیں تو یہ اراضی بھی عشری ہوں گی اور اگر قریب کی اراضی خراجی ہیں تو یہ بھی خراجی ہوں گی، اور اگر قریب میں دونوں قسم کی اراضی ہوں تو یہ نوآباد اراضی عشری ہوں گی، اور امام ابو یوسف رحؒ کا قول راجح و مفتیٰ بہ ہے اور علامہ شامی رحؒ نے اس کو معتمد قرار دیا ہے۔ (۴)

---

(۱) وكل بلدة فتحت صلحاً وقبلوا الجزية فهي ارض خراج (حاشيه على الهندية ۱/۲۴۰۔ رد المحتار ۲/۳۵۵)

(۲) وكل بلدة فتحها الامام عنوة وقررنا ثم من بها على اهلها فهي أرض خراج (مبسوط ۲/۸، حاشيه ۱/۲۴۰)۔

(۳) والذمي اذا جعل داره بستاناً أو احيا ارضاً ميتة باذن الامام فعليه فيها الخراج (مبسوط ۲/۸، شامی ۲/۲۵۹)

(۴) وموات ..... لو أحياه مسلم اعتبر قربه (الدر المختار) قوله اعتبر قربه اى قرب ما أحياه ان كان الى ارض الخراج اقرب كانت خراجية وان كانت الى العشر اقرب فعشرية (نهر) وان كانت بينهما فعشرية مراعاة لجانب المسلم وهذا عند ابي يوسف واعتبر محمد الماء (باقی آئندہ صفحہ)

اور امام محمد رح کے نزدیک ان اراضی کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار اس پانی پر ہوگا جس سے ان اراضی کو سیراب کیا جاتا ہے، اگر وہ پانی عشری ہے تو یہ اراضی بھی عشری قرار دی جائیں گی اور اگر وہ پانی خراجی ہے تو یہ اراضی بھی خراجی ہوں گی۔

پانی کے عشری یا خراجی ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ بارش، کنوؤں، قدرتی چشموں کا پانی اور اسی طرح وہ بڑے دریا اور ندیاں جو قدرتی طور سے جاری ہیں، نہ ان کے جاری کرنے میں کسی کے عمل کو دخل ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی ملک ہوتے ہیں، جیسے عراق میں دجلہ، فرات، مصر میں نیل، ہندوستان میں گنگا، جمنا، یہ سب عشری پانی ہے، اور وہ نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنی محنت یا خرچ کے ذریعہ نکالی ہیں، وہ عادۃً نکالنے والوں کی ملک ہوتی ہیں جیسے ان بڑے دریاؤں سے نکلنے والی نہریں، نہر گنگ و نہر جمن وغیرہ چونکہ فتح اسلامی سے پہلے غیر مسلموں کی ملک تھی اس لیے ان کا پانی خراجی ہے۔ (۱)

محورِ چہارم

(۱) موجودہ ہندوستان کی زمینیں بعض عشری، بعض خراجی اور بعض نہ عشری نہ خراجی ہیں۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ خاتمہ زمین داری میں جن اراضی کو حکومت نے اپنے قبضۂ تصرف میں لے لیا اور مالکوں کی ملک ختم کردی وہ اراضی مالکوں کی ملک سے نکل کر حکومت کی ملک میں داخل ہوگئیں،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ): فان احیاها بماء الخراج فخراجية والا فعشرية (بحر) وبالاول يفتى درمنتقى (شامی ۳/۲۵۹) وقدمه ای قول ابی یوسف فی متن المنتقى فافاد ترجيحه على قول محمد وقال ح وهو المختار كما فی الحموی على الكنز عن شرح قراحصاری) وعليه المتون (رد المحتار ۳/۲۶۰ جواهر الفقه ۲/۲۴۹)۔

(۱) وماء الخراج هو ماء الانهار الصغار التی حفرها الاعاجم مما يدخل تحت الايدی، وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال، وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والانهار العظام التی لا تدخل تحت الايدی كسيحون وجيحون الخ لعدم اثبات اليد عليها وعن ابی یوسف انها خراجية لامكان اثبات اليد عليها الخ (البحر الرائق ۵/۲۵۸۔ جواهر الفقه ۲/۲۴۹)

یہ زمینیں چاہے پہلے عشری رہی ہوں لیکن اب عشری باقی نہیں رہیں، اس لیے کہ عشریت باقی رہنے کے لیے شرط یہ ہے کہ کبھی غیر مسلم کی ملک میں نہ جائے، پھر ان زمینوں میں سے جن اراضی کو حکومت نے اپنے قاعدہ وضابطے سے کچھ عوض لے کر یا بغیر عوض کے قابضین کی ملک میں دے دیا تو قابضین اس کے مالک ہو گئے اور یہ زمینیں خراجی ہو گئیں۔(۱)

اور ان میں سے جن زمینوں پر حکومت نے قابضین یا دوسروں کو حقِ مالکان نہیں دیا وہ اب تک ملکِ حکومت میں باقی ہیں، اور یہ اراضی نہ عشری ہیں نہ خراجی ہیں بلکہ اراضی محوزہ سلطانیہ کے درجہ میں ہیں[۲]۔

اور جو اراضی قانونِ تنسیخ زمینداری سے مستثنیٰ رہی ہیں اور حکومت نے اپنے قبضۂ تصرف میں نہیں لیا، بلکہ وہ اب تک مالکوں کے قبضہ میں ہیں اور ان اراضی کے بارے میں معلوم ہے کہ اسلامی دور سے اب تک کسی غیر مسلم کی ملک میں نہیں گئی ہیں تو یہ اراضی عشری ہیں، اسی طرح اُن اراضی کو جو فی الحال مسلمانوں کی ملک میں ہیں بہ دلیل استصحاب عشری سمجھا جائے گا جن کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ کبھی کسی غیر مسلم کی ملک میں گئی ہیں یا نہیں ——— اور وہ اراضیٔ مملوکۂ مسلمین جن کے بارے میں بالیقین معلوم ہے کہ اسلامی دور کے بعد کسی بھی وقت غیر مسلم کی ملکیت میں رہی ہیں خراجی ہیں[۳]۔ اسی طرح ہندوستان چھوڑ کر پاکستان چلے جانے والے مسلمانوں کی اراضی جن پر حکومتِ ہند نے قبضہ کر کے دوسروں کو دے دی ہیں، وہ بھی بوجہ استیلاءِ کافر خراجی ہو گئیں ہیں۔

(۲) جن زمینوں کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے اور وہ اراضی مملوکۂ مسلمین ہیں اور ان کو حکومت نے اپنی ملک میں نہیں لیا، ان کو بہ دلیل استصحاب عشری قرار دیا جائے گا۔(۴)

(۳) سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں حضرت فقیہ النفس مولانا رشید احمد گنگوہیؒ[۵]، اور حضرت مفتی عزیز الرحمن دیوبندیؒ[۶] اور حضرت مفتی محمود صاحب گنگوہی مدظلہٗ کی رائے یہ ہے کہ خراج میں محسوب کرنے کی گنجائش ہے، لیکن حضرت تھانویؒ[۸] کی

(۱) نظام الفتاویٰ ۱/۳۵۶ (۲) فتاویٰ محمودیہ ۴/۶۸، نظام الفتاویٰ ۲/۲۵۷ (۳) جواہر الفقہ ۲/۲۶۱

(۴) امداد الفتاویٰ ۲/۶۰ جواہر الفقہ ۲/۲۶۲ (۵) تالیفات رشیدیہ مع فتاویٰ رشیدیہ: ص ۳۶۶

(۶) فتاویٰ دار العلوم مکمل ومدلل ۶/۲۸۲ (۷) فتاویٰ محمودیہ ۴/۴۶ (۸) امداد الفتاویٰ ۲/۵۶

اور حضرت مفتی محمد شفیع[1] صاحب دیوبندی، مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی[2] وغیرہم کی تحقیق یہ ہے کہ حکومت کو دی جانے والی مالگذاری سے خراجی زمینوں کا خراج ادا نہ ہوگا بلکہ شرعی حق ہونے کی وجہ سے ہندوستانی مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنی خراجی زمینوں کا خراج نکال کر ہندوستان میں موجود مصارف خراج میں صرف کریں۔ اور علامہ ہمایونی سندھی نے بھی لکھا ہے کہ کوئی غیر مسلم حاکم اگر مسلمانوں کی خراجی زمینوں کا خراج، خراج کہہ کر بھی وصول کرے تو اس سے خراج ادا نہ ہوگا، بلکہ از خود مسلمانوں کو رقم خراج نکال کر اس کے مصارف میں خرچ کرنا واجب ہوگا۔ (۳)

لہٰذا احتیاط اس میں ہے کہ مسلمان خراجی زمینوں کا خراج بھی نکال کر ان کے مصارف میں صرف کریں اور سرکاری مالگذاری کو خراج کا قائم مقام نہ سمجھیں۔

(۳) محمد بن قاسم ثقفیؒ کی فتوحات میں ہندوستان کے جو علاقے اور صوبے داخل تھے ان میں عموماً خراجِ مقاسمہ خُمس پیداوار واجب ہے اور اس کے علاوہ ہندوستان کے دوسرے علاقوں میں خراجِ مؤظف کا حکم جاری ہے۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اس کو دلائل سے ثابت کیا ہے۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

"ہندوستان اور پاکستان میں خراجی زمینوں پر خراج کس قسم کا عائد ہے، مقاسمہ یا مؤظف، احکام کا مدار ان احکام کے معلوم ہونے پر ہے جو مسلمان فاتحین نے اول فتح کے وقت نافذ فرمائے ہیں۔ اراضی سندھ کے متعلق تو مستند علماء سندھ کی تصریحات سے ثابت ہے کہ خراجِ مقاسمہ مقرر ہے، جو محمد بن قاسم نے غیر مسلموں کی زمینوں پر عائد کیا اور وہ خراجِ مقاسمہ خمس ہے یعنی پیداوار کا پانچواں حصہ .... اس تفصیل سے علاقہ سندھ کی زمینوں کا خراج تو معلوم ہو گیا کہ عموماً مقاسمہ اور بٹائی کی صورت سے پیداوار کا پانچواں حصہ تھا، اس زمانہ میں ملتان، بھاول پور، پنجاب کے سب علاقے بھی سندھ میں شامل تھے، ان کا بھی یہی حکم ہوگا، بلکہ صوبہ گجرات اور راجپوتانہ کو بھی محمد بن قاسم کی فتوحات میں داخل سندھ اور اس کا جزء قرار دیا گیا تھا۔

---

(۱) جواہر الفقہ ۲/۲۸۵ (۲) احسن الفتاویٰ ۶/۳۳۸

(۳) جواہر الفقہ ۲/۲۰۵

اس لیے ان تمام علاقوں کے خراج میں اگر کسی خاص زمین یا علاقہ کے متعلق خراج کی کوئی دوسری صورت کافی ثبوت کے درجہ کو پہونچ جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا ورنہ خمس پیداوار کو خراج سمجھا جائے گا۔

لیکن محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد ہندوستان کے دوسرے علاقے جن کی فتوحات غزنوی عہد اور غوری عہد حکومت سے شروع ہو کر علاءالدین خلجی تک تمام ہوئیں ——— ان میں اتنی بات ثابت ہے کہ اُن تمام علاقوں کی زمینیں عموماً ان کے ہندو مالکان ہی کی ملک اور قبضہ میں باقی رکھی گئیں، اور ان پر خراج عائد کیا گیا، مگر یہ تفصیل عام طور پر مذکور نہیں کہ خراج کی کون سی قسم ان زمینوں پر عائد کی گئی تھی مقاسمہ یا موظف۔

لیکن علاءالدین خلجی کے عہد حکومت کی اصلاحات وتغیرات کے ذیل میں کتب تاریخ نزہۃ الخواطر اور آئینۂ حقیقت نما وغیرہ میں یہ مذکور ہے کہ ان کے زمانے سے پہلے جو فوج کو تنخواہ بصورت جاگیر دینے کا دستور چل رہا تھا علاءالدین خلجی نے اس کو بدل کر فوج کو نقد تنخواہیں دینے کا قانون جاری کر دیا۔

اور ایک تغیر یہ بھی کر ڈالا کہ مالکانِ اراضی پر جو نقد خراج مقرر تھا اس کے بجائے بٹائی کا قاعدہ جاری کر دیا اور پھر خلجی کے بعد محمد تغلق نے بھی یہی معمول جاری رکھا .... اس سے ثابت ہوا کہ ہندوستان کے اور علاقوں اور صوبوں میں عموماً اول فتح کے وقت سے خراجِ موظف (نقد) جاری تھا، اور خلجی نے جو اس کو مقاسمہ اور بٹائی کی صورت میں تبدیل کیا یہ معاملہ اگر مالکانِ زمین کی رضامندی سے تھا تو مضائقہ نہیں، ورنہ ان کو اس تبدیلی کا کوئی حق نہ تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں آج بھی خراجِ موظف کا حکم جاری ہے۔ خراج موظف کی تفصیل ——— یہ ہے کہ عام قابلِ کاشت زمینوں میں ایک جریب (ساٹھ مربع گز) پر ایک درہم (یعنی ۳ ۱/۲ ماشہ چاندی) اور ایک صاع گندم یا جَو کا واجب ہوگا۔ ترکاری کی ایک جریب پر پانچ دراہم اور گنجان باغات پر دس دراہم واجب ہوں گے اور باقی اشیاء کا خراج اس اندازے لگایا جائے کہ پیداوار کے خمس سے گھٹے نہیں اور نصف سے

بڑھے نہیں۔" (۱)

(۵) جدید طریقِ زراعت میں غیر معمولی ہونے والے اخراجات کو منہا کیے بغیر کل پیداوار کا عشر یا نصف عشر نکالنا واجب ہے۔ کما فی العالمگیریہ:

"ولا تحتسب اجرة العمال ونفقة البقر وكرى الانهار واجرة الحافظ وغير ذلك فيجب اخراج الواجب من جميع ما اخرجته الارض عشرًا او نصفًا كذا فى البحر الرائق۔" (۲)

(۶) جن عشری اراضی کو مزارعت یعنی بٹائی پر دی ہیں ان کا عشر مالکِ زمین اور بٹائی دار پر اپنے اپنے حصہ میں نکالنا واجب ہے۔(۳) اگر خراجی زمینوں کو بٹائی پر دی ہیں اور ان میں خراجِ مقاسمہ واجب ہے تو اس کا حکم بھی مثلِ عشر ہے کہ مالک زمین اور بٹائی دار پر اپنے اپنے حصے میں واجب ہے۔(۴) اور اگر ان میں خراجِ مؤظف واجب ہے تو وہ بالاجماع مالکِ زمین کے ذمہ ہے، بٹائی دار کے ذمہ نہیں۔ (۵)

اور اگر نقد روپیہ کے عوض زمین کو اجارہ پر دیا تو خراجِ مؤظف بہر کیف مالکِ زمین پر ہے،(۶) اور عشر و خراجِ مقاسمہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر مالکِ زمین اجرت بہت زیادہ لیتا ہے اور مستاجر کے پاس بہت کم بچتا ہے تو عشر اور خراج مقاسمہ مالک زمین پر ہے(۷) اور اگر اجرت کم لیتا ہے اور مستاجر کو بچت زیادہ ہوتی ہے تو عشر و خراج مقاسمہ مستاجر پر ہے، اس زمانہ میں عموماً اجرت کم لی جاتی ہے، لہٰذا عشر و خراج مقاسمہ مستاجر پر ہوگا۔

---

(۱) جواهر الفقه: ۲۸۵/ تا ۲۸۶ (۲) هنديه ۱۸۷/۱ (۳) جواهر الفقه ۲۷۳/۲ - فى البدائع من ان المزارعة جائزة عندهما والعشر فى الخارج بينهما فيجب العشر عليهما ۴۷۶/۲ خراج المقاسمة كالموظف مصرفًا وكالعشر مأخذًا - الى قوله - قد تقرر ان خراج المقاسمة كالعشر (رد المحتار ۳/۲۶)۔ (۵) ثم اعلم هذا كله فى العشر اما الخراج (اى الموظف) فعلى رب الارض اجماعًا (رد المحتار ۳/۲)، احسن الفتاوى ۴/۳۳۵) (۶) والعشر على المؤجر كخراج موظف، قوله كخراج موظف فانه على المؤجر اتفاقًا لتعلقه بالزراعة (رد المحتار ۳/۲) (۷) لو آجر الارض العشرية فالعشر عليه وعندهما على المستاجر (قوله وبقولهما نأخذ) قلت لكن افتى بقول الامام جماعة المتأخرين ...... قلت لكن فى زماننا عامة الاوقاف من القرى والمزارع لرضا المستاجر بتحمل غراماتها ومؤنتها (باقی آئندہ صفحہ پر)

محورِ پنجم

(۱) وجوبِ عشر کے لیے امام اعظم ابوحنیفہ رح کے نزدیک کوئی نصاب شرط نہیں ہے۔ پیداوار کی کم یا زیادہ مقدار پر عشر نکالنا واجب ہے۔ قرآن وحدیث کے الفاظ کے عموم کی وجہ سے۔

"ممّا اخرجنا لكم من الارض الخ وآتوا حقّهٗ يوم حصاده الخ - قال فی شرح التنوير يجب العشر...... وان قل .... بلا شرط نصاب وبقاء وحولان حول" (۱)

(۲) زمین سے پیدا ہونے والی ہر اس چیز میں جس کو مقصود بنا کر اگایا گیا ہو اس میں عشر واجب ہے، لہٰذا جو گھاس، بانس، درخت مقصود بنا کر اگائے گئے ہوں یا جانوروں کے لیے اگایا گیا چارہ جو دانہ پڑنے سے پہلے کاٹ لیا جاتا ہے ان سب میں عشر واجب ہے، البتہ بھوسہ جس سے اناج حاصل کر لیا ہو اور وہ مقصود نہ ہو تو اس میں عشر واجب نہیں ہے۔ (۲)

پانی میں کاشت ہونے والی چیزیں مکھانہ اور سنگھاڑہ اگر ان کی جڑیں مٹی سے ملتی ہیں تو عشر کا سبب الارض النامیہ پائے جانے کی وجہ سے اس میں عشر واجب ہوگا۔

(۳) مچھلی کی اس طرح کی کاشت پر عشر واجب نہیں ہے بلکہ اس میں زکوٰۃ الاموال کا حکم ہوگا۔ (۳)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ): بستاجرها بدون أجر المثل. بحيث لانفى الاجرة ولا اضعافها بالعشر اوخراج المقاسمة فلا ينبغى العدول عن الافتاء بقولهما فى ذلك .... فان امكن اخذ الاجرة كاملة يفتى بقول الامام والا بقولهما لما يلزم عليه من الضرر الواضح الذى لا يقول به احد (رد المحتار ۲/۵۶) واما خراج المقاسمة فعلى الخلاف (رد المحتار ۲/۵۶)

(۱) وفى الهداية: اما الحطب والقصب والحشيش فلا تستنبت فى الجنان عادة بل تنقى عنهما حتى لو اتخذها مقصبة او مشجرة او منبتا للحشيش يجب فيها العشر...... بخلاف السعف والتبن وفى الفتح وانما لم يجب فى التبن لانه غير مقصود بزراعة الحب غير انه لو فصله قبل انعقاد الحب وجب العشر فيه لانه صار هو المقصود (فتح القدير ۲/۵)

(۲) احسن الفتاوى ۴/۳۰۰

(۳) وفى الهداية ۱/۱۸۲، بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها - فكذا لا عشر فيما يتولد منها۔

(۴) ریشم کی کاشت پر عشر واجب نہیں ہے۔ (۱)

(۵) باغات کے وہ درخت جن میں پھل اور درخت دونوں مقصود ہوں یا جلانے یا عمارت میں کام آنے والے درخت جب ان کو فائدہ اٹھانے کے لیے مقصود بنا کر اگائے گئے ہوں تو ان میں عشر واجب ہوگا۔ (۲)

(۶) جن سبزیوں کی کاشت عشری یا خراجی زمین میں کی ہے اس میں عشر یا خراج واجب ہے اور پھل یا سبزیاں اپنے گھر کے باغ میں یا اپنے مکان کے اردگرد کی افتادہ زمین میں یا اپنے مکانوں کے چھتوں پر اگائی ہیں ان میں عشر یا خراج واجب نہیں ہے۔ (۳)

(۷) اراضی موقوفہ علی المساجد والمدارس ہوں یا اراضی موقوفہ علی الاولاد ہوں، ان میں عشر واجب ہے۔ (۴)

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واکمل

---

(۱) حتی لو شغل ارضہ بہا یجب العشر۔ الدر۔ فی رد المحتار: وان المدار علی القصد حتی لو قصد بہ ذلک وجب العشر کما صرح بہ بعدہ (رد المحتار ۲/۶۶) ولیس فی الاشجار التی تکون علی المسناۃ شئ (خانیہ ۱/۲۷۱)

(۲) ولاشئ فیما یستخرج من البحر کالعنبر واللؤلؤ والسمک (خانیہ ۱/۲۷۷)

(۳) فی کل ما تخرجہ الارض من الحنطۃ ...... والبقول والخیار والباذنجان والعصفر واشباہ ذلک لہا ثمرۃ باقیۃ أو غیر باقیۃ یجب فیہا العشر فی قول ابی حنیفۃ رح قل او کثر (خانیہ ۱/۲۷۲)۔ رجل فی دارہ شجرۃ مثمرۃ لاعشر فیہا وان کانت البلدۃ العشریۃ (خانیہ ۱/۲۷۷) وفی الشامیہ: قید بجعلہا -الدر۔ بستاناً لانہ لولم یجعلہا بستاناً وفیہا نخل تغل اکراراً لاشئ فیہا (بحر) وکذلک ثمر بستان الدار لانہ تابع لہا (رد المحتار ۲/۵۷)۔

(۴) ویجب العشر فی الاراضی الموقوفۃ وارض الصبیان والمجانین ان کانت عشریۃ، وان کانت خراجیۃ ففیہا الخراج (فتاویٰ قاضی خان ۱/۲۷۶) وکذلک الخارج من الاراضی الموقوفۃ علی الرباطات والمساجد یجب فیہا العشر عندنا وعند الشافعی لایجب الا فی الموقوفۃ علی اقوام باعیانہم فانہم کالملاک۔ أما الموقوفۃ علی اقوام بغیر اعیانہم فلاشئ فیہا۔ (مبسوط للسرخسی رح ۳/۵)۔

عشر و خراج کی حقیقت
اور
اراضیٔ ہند کا حکم

از: مولانا انیس الرحمٰن قاسمی، نائب قاضی امارت شرعیہ بہار واڑیسہ
پھلواری شریف، پٹنہ

۱۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اشرف المخلوقات بنایا ہے اور اس کو اس روئے زمین کی نعمتوں سے فائدہ اٹھانے اور ان کو اپنی ملکیت میں رکھنے کا اختیار دیا ہے، مگر ساتھ ہی اس کا پابند بھی بنایا ہے کہ وہ اپنے مال میں غربا و مساکین کا حق بھی سمجھے اور اس کو ادا کرے، اسی حق کو ادا کرنے کا نام صدقہ، زکوٰۃ اور عشر و خراج ہے۔

چنانچہ جس طرح اموالِ منقولہ سونا، چاندی، کرنسی نوٹ، اموالِ تجارت اور مویشی میں زکوٰۃ فرض ہے اسی طرح اموالِ غیر منقولہ یعنی اراضی مزروعہ میں بھی زکوٰۃ فرض ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے زرعی پیداوار میں سے خرچ کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا ہے:

"یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوا اَنْفِقُوا مِنْ طَیِّبَاتِ مَا کَسَبْتُمْ وَمِمَّا اَخْرَجْنَا لَکُمْ مِنَ الْاَرْضِ" (۱)

اے ایمان والو! اپنی پاکیزہ کمائی سے اور جو کچھ ہم نے (زمین سے) تمہارے لیے پیدا کیا

---

(۱) سورہ بقرہ، آیت ۲۶۷

جـ اس میں سے خــرچ کرو۔

اسی طرح سورہ انعام کی آیت ۱۴۲ میں حکم دیا ہے:

" كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ " (۱)

ان آیات کے بارے میں جمہور مفسرین کی رائے یہی ہے کہ ان میں زرعی پیداوار کی زکوٰۃ اداکرنے کا حکم ہے۔(۲) اور اسی زرعی حق کی تشریح و تفصیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ملتی ہے۔ الزكاة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب (دارقطني) فيما سقت السماء او كان عثريا العشر (بخاري) (۳)

اسی لیے امت کا اس پر اجماع ہے کہ زرعی پیداوار میں زکوٰۃ یعنی عشر یا نصف عشر فرض ہے۔

۲ ـــــ لیکن اصولی و اجمالی طور پر امت کے اس اتفاق کے باوجود یہ مسئلہ بھی متفق علیہ ہے کہ ہر قسم کی زمینوں پر جن کے مالک مسلمان ہیں عشر یا نصف عشر فرض نہیں ہے اور نہ ہی ہر قسم کی زمینوں پر خــراج واجب ہے، بلکہ عشر وخراج کے وجوب کے لیے کچھ شرائط ہیں۔ اگر یہ شــرطیں پائی جائیں گی تو عشر وخراج واجب ہوگا۔ اور اگر ان شرائط کا تحقق نہ ہوگا تو وجوب بھی نہ ہوگا۔

۳ ـــــ چنانچہ عشر کے وجوب کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ عشری زمین کا مالک مسلمان ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ زمین سے پیداوار حاصل ہو، اور تیسری شــرط یہ ہے کہ پیداوار ان چیزوں کی ہو جن کی کھیتی عام طور پر کی جاتی ہے اور ان کو اگانے و پیدا کرنے کا رواج ہو، اور ان سے عام طور پر نفع اٹھایا جاتا ہو، اور چوتھی و آخری بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ زمین جس میں پیداوار ہوتی ہو وہ عشری زمین ہو، اس لیے کہ بعض زمینیں خراجی ہوتی ہیں اور بعض زمینیں ایسی ہوتی ہیں جو نہ عشری کے زمرہ میں آتی ہیں اور نہ خراجی زمینوں کے زمرہ میں

۴ ـــــ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی معروف کتاب " الخراج " میں ان زمینوں کی تفصیل بیان کی ہے جو عشری ہوتی ہیں وہ ایک جگہ عشری و خراجی زمینوں کی تحدید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

(۱) ســورہ انعام، آیت ۱۴۲ (۲) احکام القرآن جصاص ۳/۹، الجامع لاحکام القرآن ۷/۹۹ تفســیر مظہری ۳/۲۹۴، بدائع الصنائع ۲/۹۲۵، فقہ الزکوٰۃ ۱/۳۴۴

(۳) بـدائع الصـنائع ۲/۳۴۷، فقہ الـزکوٰۃ ۱/۳۴۶

"فاما ما سألت عنه يا امير المومنين من حد ارض العشر من حد ارض الخراج فكل ارض اسلم أهلها عليها وهي من ارض العرب او ارض العجم فهي لهم وهي ارض عشر بمنزلة المدينة حين اسلم عليها أهلها وبمنزلة اليمن وكذالك كل من لاتقبل منه الجزية ولايقبل منه الا الاسلام أو القتل، ومن عبدة الاوثان من العرب فارضهم ارض عشر وان ظهر عليها الامام لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ظهر على ارضين من ارض العرب وتركها فهي ارض عشر حتى الساعة.

قال: وايما دار من دور الاعاجم قد ظهر عليها الامام وتركها في ايدي اهلها فهي ارض خراج وان قسمها بين الذين غنموها فهي ارض عشر ألا ترى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ظهر على ارض الأعاجم وتركها في ايديهم فهي ارض خراج وكل ارض من اراضي الأعاجم صالح عليها اهلها وصاروا ذمة فهي ارض خراج" (۱)

اور اے امیرالمومنین! آپ نے عشری و خراجی زمین کی تحدید و تعیین کے بارے میں جو سوال کیا ہے تو اس بارے میں یہ (جواب) ہے کہ عرب و عجم کی سرزمین سے تعلق رکھنے والے افراد اگر خود سے اسلام لے آئے ہوں تو ان کی اراضی عشری ہوگی، جیسے کہ "مدینہ منورہ" کیوں کہ وہاں کے رہنے والے مسلمان ہو گئے تھے، اسی طرح یہ اراضی یمن کے درجہ میں ہوگا۔

اسی طرح ان تمام لوگوں کی اراضی عشری ہوگی جن کے بارے میں شریعت کا یہ حکم ہے کہ ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، یا تو وہ اسلام قبول کریں یا پھر انھیں قتل کر دیا جائے گا، جیسے عرب کے مشرکین، تو ان کی اراضی عشری ہوگی، اگرچہ امام نے فتح حاصل کیا، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اراضی عرب پر فتح پائی اور پھر ان کو تقسیم کیے بغیر چھوڑ دیا تو یہ قیامت تک

---

(۱) کتاب الخراج، ص ٦٩

عشری ہے۔

اور خراجی اراضی وہ ہیں جو سرزمین عجم سے متعلق ہیں اور امام نے ان پر غلبہ حاصل کیا مگر ان کے رہنے والے لوگوں کو ہی دے دیا تو یہ اراضی خراجی ہیں اور اگر غلبہ کے بعد ان کو تقسیم کر دی مجاہدین میں تو یہ عشری ہوں گی، جیسا کہ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے اراضی عجم پر غلبہ پایا اور ان کے رہنے والوں کو ہی دے دیا تو یہ خراجی ہیں۔ اسی طرح جن اراضی عجم پر صلح کر لی گئی اور ان کے لوگوں میں چھوڑ دی گئی تو یہ لوگ ذمی ہوں گے اور ان کی اراضی خراجی ہو گی۔

اس عبارت میں امام ابو یوسف رحؒ نے عشری زمینوں کی تشریح کرتے ہوئے یہ واضح کیا ہے کہ:

(الف): ہر ایسی زمین و علاقہ جہاں کے رہنے والے لوگ بلا جہاد و قتال نفس تبلیغ سے از خود مسلمان ہو گئے ہوں، جیسے "مدینہ منورہ کے لوگ، اوس و خزرج" وغیرہ قبائل کے افراد مسلمان ہو گئے تھے تو اسلام لانے کے بعد یہ لوگ بدستور اپنی زمینوں کے مالک رہیں گے اور یہ زمینیں عشری ہوں گی۔

(ب): دوسری قسم کی وہ زمینیں عشری ہیں جو عرب کی سرزمین ہے۔ وہاں کی اراضی کے مالک چاہے از خود اسلام لائے ہوں یا بزور شمشیر ان کی اراضی پر مسلمانوں کا غلبہ ہوا ہو، یہ ہمیشہ عشری رہیں گی۔

(ج): تیسری قسم کی وہ تمام اراضی عشری ہیں جو عجم کی حدود میں ہیں اور وہاں مسلمانوں نے بذریعہ جہاد غلبہ حاصل کیا ہو، اور امیر المسلمین کے ذریعہ ان اراضی کی تقسیم مجاہدین میں ہوئی ہو (اور پھر وہ مسلمانوں میں منتقل ہوتی چلی آ رہی ہو) اسی ذیل میں وہ اراضی آتی ہیں جن کے مالک اسلامی فوج کے خوف سے بھاگ گئے ہوں اور ان کو امام نے مجاہدین میں تقسیم کر دیا۔

اسی طرح امام ابو یوسف رحؒ نے دو طرح کی اراضی کو خراجی قرار دیا ہے:

(الف): اول وہ تمام اراضی عجم جس پر مسلمانوں کو فتح و غلبہ ملا ہو، مگر امام و امیر نے ان اراضی کو مجاہدین میں تقسیم کرنے کے بجائے ان کے مالکوں (اصحاب اراضی) کو ہی دے دیا ہو تو یہ اراضی خراجی ہوں گی۔

(ب): اسی طرح عجم کی وہ تمام اراضی جن کے مالکین (اصحابِ اراضی) یا ان کی حکومت کے ساتھ صلح ہوئی ہو اور ان لوگوں نے مسلمانوں کو سالانہ خراج دینا طے کر لیا ہو تو یہ لوگ ذمی ہوں گے اور ان کی اراضی خراجی ہو گی۔

عشری اور خراجی اراضی کے درمیان فرق

امام ابویوسف رحؒ کی اس تحریر سے عشری اور خراجی زمینوں کی تحدید واضح ہوگئی، اور یہ کہ کون سی اراضی عشری ہوں گی اور کون سی خراجی۔ اسی طرح عشری اور خراجی اراضی کے درمیان یہ فرق بھی قائم رہتا ہے کہ کوئی زمین اسی وقت تک عشری رہے گی جب تک وہ زمین مسلمانوں کی ملکیت میں بلاانقطاع نسلاً بعد نسل باقی رہی ہو، اگر کسی غیر مسلم کی ملکیت میں وہ زمین چلی گئی تو پھر وہ خراجی ہو جائے گی گرچہ بعد میں پھر کسی مسلمان کی ملکیت میں وہ آجائے، اس کے برخلاف جو زمین ایک بار خراجی ہو جاتی ہے وہ ہمیشہ خراجی رہتی ہے چاہے وہ اراضی مسلمانوں کی ملکیت میں ہوں یا غیر مسلموں کی ملکیت میں، البتہ ایک شکل میں خراجی اراضی عشری ہو جاتی ہے وہ یہ کہ خراجی زمین کا مالک انتقال کر جائے اور اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو تو اس کی زمین شرعاً بیت المال کی ملک ہو جائے گی، پھر بیت المال سے کوئی مسلمان خرید لے تو وہ زمین اس مسلمان کے پاس جاکر عشری ہو جائے گی۔ (۱)

اسی طرح عشر و خراج کے درمیان وجوب و مقدار کے اعتبار سے یہ فرق ہے کہ

(الف): عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے اگر کسی زمین کی پیداوار سال میں دو یا تین بار ہوتی ہو تو اس میں عشر یا نصف عشر بھی اتنا ہی بار لازم ہوگا، جب کہ خراج سال میں ایک ہی بار واجب ہوتا ہے۔

(ب): اسی طرح عشر کا تعلق پیداوار سے ہے، اگر سال بھر زمین پڑتی رہ جائے تو عشر یا نصف عشر کچھ بھی واجب نہ ہوگا، جب کہ خراجی زمین میں اگر کاشت نہ کی گئی تو بھی مقررہ خراج دینا ہوگا۔

(ج): عشری و خراجی زمین کے محصول میں مقدار کے اعتبار سے یہ فرق ہے کہ عشری اراضی کی پیداوار میں ہر حالت میں ان دو قسموں میں سے ایک قسم کی مقدار متعین ہے، یعنی اگر وہ اراضی عشری پانی سے سیراب ہوتی ہے اور اس میں ٹیکس یا خرچ نہیں لگتا ہے تو پیداوار کا دسواں حصہ فرض ہوگا، اور اگر خرچ لگتا ہے تو پھر بیسواں حصہ یعنی نصف عشر فرض ہوگا۔

(د): عشر و خراج کے درمیان "معرف" کے اعتبار سے بھی فرق ہے۔ عشر کو انہی مصارف میں خرچ کیا جائے گا

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۲۲۸، ۲۹؛ ۔ ردالمحتاج ۲/۳۵۵

جو مصارف اللہ نے قرآن میں زکوٰۃ کے لیے متعین فرما دیئے ہیں۔
اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

" انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها والمؤلفة قلوبهم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللّٰه وابن السبیل " (۱)

اس کے برخلاف خراج کے مصارف مسلمانوں و سلطنت اسلامیہ کی فلاح کے جملہ امور خیر ہیں اور ان کی تعیین امام المسلمین کے اختیار میں ہے۔ (۲)

(۵) : ایک فرق عبادت و ثواب کے اعتبار سے یہ ہے کہ عشر میں تعبدی پہلو ہے جب کہ خراج ایک طرح سے زمین کا ٹیکس ہے، اسی لیے عشر صرف مسلمانوں پر فرض ہے، حتیٰ کہ اگر عشری زمین کو غیر مسلم خرید لے تو اس پر عشر لازم نہ ہوگا، بلکہ خراج متعین ہوگا۔ (۳)

یہ ہیں وہ بنیادی فرق جو عشری و خراجی اراضی میں فقہاء نے کی ہے۔ میں نے مختصراً ان کا ذکر کر دیا۔

---

(۱) سورۃ توبہ

(۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۰ (۳) ایضاً ۲/۹۲۸

اراضی ہند کا شرعی حکم عشر و خراج کے باب میں

محور چہارم

موجودہ ہندوستان کی اراضی کے بارے میں علماء ہند کے دو اقوال ملتے ہیں:

۱۔ پہلا قول یہ ہے کہ وہ تمام اراضی جو مسلمانوں کے قبضہ و ملکیت میں نسلاً بعد نسل چلی آ رہی ہے اور ان پر مسلمانوں کے مالکانہ حقوق ہیں اور تاریخی طور پر ان اراضی کے بارے میں کوئی ثبوت نہیں ہے کہ وہ اراضی ابتدائی طور پر عشری تھیں یا خراجی، تو ایسی تمام اراضی عشری ہیں۔ یہی قول حضرت مولانا مفتی محمد شفیع عثمانی، مفتی عزیز الرحمٰن دیوبندی اور حضرت مولانا عبدالصمد رحمانی کا ہے۔ ان حضرات نے یہ فتویٰ اس وقت دیا تھا جب کہ ہندوستان پر برطانیہ کا تسلط تھا اور حکومت برطانیہ کے عہد میں ہندوستان کو دارالحرب کہا جاتا تھا، اس لیے حکومت برطانیہ کے تسلط کے خاتمہ اور جمہوری حکومت کے آنے کے بعد اس حکم میں کوئی فرق نہ ہوگا یہی رائے احوط ہے اور اسی کا قائل راقم ہے۔ اس کی تائید امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے ہوتی ہے جو انھوں نے کتاب السیر میں لکھا ہے اور اسے مولانا عبدالصمد رحمانی نے کتاب العشر والزکوٰۃ میں درج کیا ہے۔

۲۔ اسی طرح وہ تمام اراضی عشری ہیں جو مسلمانوں کے قبضہ و ملکیت میں ہیں اور نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملکیت میں ہونا اور ان کا عشری ہونا متحقق ہے۔ ان اراضی کا حکم موجودہ حکومت کے تنسیخ زمین داری وغیرہ کے قانون سے متاثر و متبدل نہ ہوگا، اس لیے کہ موجودہ قانون مالکوں کو ملکیت کے تمام اختیارات و تصرفات، خرید و فروخت، اجارہ، وراثت وغیرہ کو تسلیم کرتا ہے۔

۳۔ اسی طرح وہ تمام اراضی جن کے مالک ۱۹۴۷ء میں مسلمان تھے اور ان اراضی پر ان کو مالکانہ حقوق نسلاً بعد نسل چلے آ رہے تھے اور زمین داری کے خاتمہ سے ان اراضی کا معاوضہ ان کو سرکار نے دیا، اور پھر وہ اراضی مسلمانوں کی ملکیت میں آگئیں تو وہ عشری ہوں گی، بشرطیکہ ان کے بارے معلوم نہ ہو کہ وہ خراجی اراضی ہیں۔

۴۔ اسی طرح وہ اراضی جو مسلمانوں نے غیر مسلموں سے خریدی ہیں یا سرکار سے ان کو ملی ہے، ان میں عشر

نہ ہوگا، اور سرکار کو جو ٹیکس لگان کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے وہ خراج میں محسوب ہوگا الگ سے خراج واجب نہ ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ ان اراضی کے بارے میں خراجی ہونا معلوم ہو، ورنہ ان پر نہ عشر ہے نہ خراج۔

۵ــــــ اسی طرح وہ تمام اراضی جو مسلمانوں کی ملکیت میں سو دو سو سال یا کم و بیش عرصہ سے ہوں اور وہ اراضی ایسے علاقے کی ہوں جہاں کی حکومت عہد برطانیہ یا اس کے قبل غیر مسلم راجہ کی تھی اور اس راجہ کے ذریعہ مسلمانوں کو ملے ہوں اور ان پر مالکانہ حقوق حاصل ہوں اور ان راجاؤں کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ وہ مسلم حکومت کے باج گزار تھے اور ان کی اراضی خراجی تھی یا نہیں تو ان اراضی کے بارے میں ہندوستان کے علما میں سے کسی عالم کا کوئی قول نظر سے نہیں گزرا کہ یہ اراضی شرعی طور پر خراجی ہیں یا عشری یا دونوں میں سے کوئی حکم ان پر عائد نہیں ہوگا۔

اگر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کی روشنی میں جو انھوں نے دار الحرب کے مسلمانوں کی اراضی پر وجوب عشر کے بارے میں تحریر کیا ہے غور کیا جائے تو ایسی اراضی کو عشری قرار دینا احوط ہے یہی حکم جزائر انڈمان و نیکوبار کی اراضی کا ہوگا جو کبھی اسلامی سلطنت میں داخل نہیں ہوئے اور آج وہ ہندوستان کا جز ہے اور مسلمان وہاں اراضی کے مالک ہیں۔

۶ــــــ اراضی ہند کے بارے میں دوسرا قول جو اکابر علما نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ تنسیخ زمین داری کے بعد نئی جمہوری حکومت نے اراضی پر مالکانہ حق اسٹیٹ کے لیے رکھا ہے اور موجودہ مالکین حقیقۃً مالک نہیں ہیں بلکہ مال گزاری و ٹیکس ادا کر کے بطور اجارہ اپنے تصرف و قبضہ میں رکھتے ہیں، اس لیے ان کے نزدیک یہ تمام اراضی نہ عشری ہیں اور نہ ہی خراجی، جیسا کہ موجودہ عہد کے مفتی مولانا مفتی نظام الدین صاحب مفتی دار العلوم دیوبند کا قول ہے۔ لیکن یہ قول میرے نزدیک صحیح نہیں ہے
یہ ہے وہ مختصر وضاحت اراضی ہند کے شرعی حکم کی جو اس احقر کے نزدیک واضح ہوا ہے۔ فقط واللہ اعلم۔

۷ــــــ سوال میں عشری اراضی میں کھاد دینے کی صورت میں عشر یا نصف عشر کے وجوب یا اخراجات کے منہا کرنے کے بارے میں دریافت کیا گیا ہے تو احقر کی رائے یہ ہے کہ کھاد سے پیداوار میں اضافہ ہوتا ہے اور زراعت کے لیے زمین کھودنے اور دیگر اخراجات کرنے کے مماثل ہے،

اس لیے یہ منہا نہیں ہوگا، اور نہ ہی عشری زمین اس کی وجہ سے نصف عشر والی زمین کے حکم میں داخل ہوگا۔

محور پنجم: اس مسئلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں کہ عشری زمین کی ہر قسم کی پیداوار میں عشر ہے یا مخصوص و متعین چیزوں میں۔

۱ــــــ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اللہ تعالیٰ کے حکم انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض (سورہ بقرہ) اور کلوا من ثمرہ اذا اثمر وآتوا حقہ یوم حصادہ (سورہ انعام) اور حدیث رسول ﷺ ما سقت السماء او العیون العشر (متفق علیہ) وغیرہ نصوص کے علی الاطلاق امر سے تمام نفع بخش زرعی پیداوار میں عشر (یا نصف عشر) کو واجب قرار دیا ہے، چاہے یہ اشیاء غذائی اجناس ہوں۔ جیسے:

گندم، جَو، مکئی، باجرا، دالیں، تلہن یا پھل و میوے، مثلاً انگور، کھجور، کشمش، اخروٹ، نارنگی، سیب، انار، امرود، آم، کیلا، ناشپاتی، شفتالو، زردآلو، بادام یا خضروات و سبزیاں جیسے کھیرا، ککڑی، آلو، گوبھی، ساگ وغیرہ۔

یا غیر غذائی اجناس جیسے زعفران، روئی، سن پات وغیرہ یا گنا، نرکل وغیرہ، اسی طرح ان کے قول پر وہ تمام اشجار جو عشری زمین پر مقصود بالذات کے طور پر لگائے جاتے ہوں اور ان سے نفع لیا جاتا ہو، جیسے شیشم، ساکھو، گھاس، بانس تو ان تمام میں عشر واجب ہوگا۔ (۱)

ان کے علاوہ دیگر فقہاء میں بعض تو چار مخصوص غذائی اجناس میں وجوب کے قائل ہیں اور بعض صرف ان غذائی اشیاء میں وجوب کے قائل ہیں جو باقی رہنے والی ہوں یعنی وہ سبزیوں اور زیادہ مدت تک باقی نہ رہنے والے پھلوں میں عشر کے قائل نہیں ہیں، مگر یہ قول احقر کے نزدیک راجح نہیں ہے، علماء احناف کا فتویٰ امام ابوحنیفہ رح کے قول پر ہے۔

۲ــــــ اسی طرح امام ابوحنیفہ رح ہر قلیل وکثیر پیداوار میں عشر کے وجوب کے قائل ہیں، جبکہ امام ابویوسف رح و امام محمد رح اور دیگر فقہاء پانچ وسق (موجودہ وزن میں) کی مقدار میں وجوب کے قائل ہیں۔

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۱۸۶ ۔ بدائع الصنائع ۲/۵۸

یہ حضرات ان اخبار آحاد سے استدلال کرتے ہیں جن میں پانچ وسق کی روایت آئی ہے، مگر امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان احادیث سے اس پر استدلال درست نہیں ہے اور ان کا محل وہ عرایا اموال تجارت کو قرار دیتے ہیں۔[1] امام ابوحنیفہ رحہ کا قول امام عمر بن عبدالعزیز کے قول اور اس عہد کے تعامل اور آیات و آثار کے اطلاق پر مبنی ہے اور یہی احوط و مفتیٰ بہ ہے۔

۳ ـــــ پانی میں کاشت کی جانے والی اشیاء مثلاً مکھانہ، سنگھاڑا وغیرہ اگر عشری اراضی میں ہوں تو ان میں عشر امام ابوحنیفہ کے قول پر قیاس کر کے لازم کیا جائے گا کیوں کہ یہ چیزیں زمین سے متعلق ہوتی ہیں اور زمین میں ان کا بیج ڈالا جاتا ہے۔

۴ ـــــ ان کے برخلاف اگرچہ مچھلی عشری زمین میں تالاب کھود کر پالی جائیں ان میں عشر واجب نہ ہوگا۔ فقہاء احناف اور علامہ ابن قدامہ وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے اور آثار میں بھی مچھلی پر عشر نہ ہونے کی صراحت آئی ہے۔ (۲)

۵ ـــــ فقہاء احناف نے ریشم میں عشر نہ ہونے کی صراحت کی ہے اس لیے ان کے قول پر ریشم میں عشر نہیں ہے۔[3] البتہ امام یحییٰ بن آدم نے بعض فقہاء سے عشر کا وجوب نقل کیا ہے، اس لیے جہاں عشری زمینوں میں یہ مقصود بالذات ہو اس قول پر امام المسلمین عمل کر سکتا ہے۔ (۴)

۶ ـــــ جن درختوں کے عشری زمین میں لگانے کا مقصد پھل حاصل کرنا ہوتا ہے تو ان پھلوں میں عشر واجب ہے اور جن درختوں سے مقصود پھل نہ ہوں بلکہ وہ درخت ہی مقصود ہوں جیسے بانس، شیشم اور ساکھو وغیرہ اور ان کو بالمقصد عشری زمین میں لگا کر مشغول کر دیا گیا ہو اور اس زمین سے پیداوار نہ ہوتی ہو تو ان درختوں میں عشر ہوگا، جیسا کہ فقہاء احناف نے اس کی صراحت کی ہے۔ (۵)

۷ ـــــ عشری اراضی میں اگر سبزیاں اگائی جائیں چاہے تجارت مقصود ہو یا ذاتی استعمال میں صرف کرنا ہو ہر دو صورت میں امام ابوحنیفہ رحہ کے قول کے مطابق عشر واجب ہوگا، اور یہی قول مفتیٰ بہ ہے۔[6]

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳، فیض الباری ۳/۳۵ (۲) فتاویٰ قاضی خاں علی هامش الهندیہ ۱/۲۷۰۔ المغنی لابن قدامہ ۳/۲۶ (۳) الهدایہ ۱/۲۰۳ (۴) فقہ الزکوٰۃ ۱/ (۵) فتاویٰ هندیہ ۱/۱۸۶ بدائع الصنائع ۲/۵۸ (۶) الفتاویٰ الهندیہ ۱/۱۰۶

البتہ یہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ وہ سبزیاں جو مکان کے آنگن یا چھت یا مکان کے احاطہ میں لگائی جاتی ہیں تو ان میں عشر واجب نہ ہوگا، اس لیے کہ مکان کی اراضی عشری نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی وہ خراجی ہوتی ہے۔ (۱)

۸۔۔۔۔۔ اراضی موقوفہ میں بھی اگر وہ عشری ہیں تو عشر واجب ہوگا۔ فقہاء احناف نے اس کی صراحت کی ہے۔ علامہ کاسانی تحریر کرتے ہیں:

" وكذا ملك الارض ليس بشرط الوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب فى الاراضى التى لامالك لها وهى الاراضى الموقوفة۔ الخ " (۲)

(۱) بدائع الصنائع ۹۳۶/۲

(۲) بدائع الصنائع ۹۳۰/۲

اسلام کا نظامِ عشر وخراج

اور

ہند وپاک کی اراضی کا شرعی حکم

از: ـــــ مولانا اعجاز احمد قاسمی، مدرسہ اسلامیہ محمود العلوم، دملہ، مدھوبنی

(محور اوّل)

عشر وخراج کی حقیقت

شریعت نے اقتصادی ومعاشی نظام کو وسیع سے وسیع اور ہر طبقہ کے لیے مفید تر بنانے کے لیے اغنیاء امت کے اموال میں بنام فقراء امت ورفاہ عامۃ الناس کچھ متعین حصہ مقدر کردیا ہے تاکہ پوری امت فقر وافلاس، بے اعتمادی ویاس کے نازک مراحل سے نجات پاسکے۔ اموالِ تجارت میں مقدار متعین "زکوٰۃ" کے نام سے موسوم ہے اور زمینی پیداوار پر عائد کردہ متعینہ مقدار "عشر اور خراج" کے نام سے جانا جاتا ہے۔ عشر تعبداً ومصرفاً زکوٰۃ کی طرح ہے، اسی وجہ سے عشر کو "زکوۃ الأرض" و "زکوۃ الزروع" کہا جاتا ہے۔

عشر کا ماخذ قرآن کریم کی دو آیتیں ہیں:

۱ـــــ "یا ایہا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض"۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے فرمایا:

"فالأول يتضمن زكوٰة التجارة والثاني يتضمن زكوٰة ما اخرج الله لنا من الأرض "[1]

۲۔ "وآتوا حقه يوم حصاده"

علامہ شامی رحمہ نے فرمایا:

"فإن عامة المفسرين على أنه العشر اونصفه ومجمل بينه قوله عليه السلام " ماسقت السماء ففيه العشر وماسقي بغرب اودالية ففيه نصف العشر" [2]

عشر کا لغوی مفہوم "دسواں حصہ" ہے۔ حدیث مذکور سے جو تفصیل معلوم ہوتی اس سے عشری اراضی کی پیداوار میں دو قسم کا حق ثابت ہوا۔ ایک عشر اور دوسرا نصف عشر (بیسواں حصہ) لیکن فقہاء کی اصطلاح میں ان دونوں ہی پیداواری حق کو "عشر" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

عشر و خراج کے مابین بنیادی فرق

عشر کی حیثیت شرعی ایک عبادت کی ہے اس لیے اراضی غیر مسلم پر عشر کے احکام جاری نہیں ہو سکتے "لان فی العشر معنی العبادۃ والکفر ینافیها"[3] اور خراج محض ٹیکس ہے جس میں عقوبت کا معنیٰ پایا جاتا ہے، اسی لیے ابتداءً اراضی مسلمین پر خراج کے احکام نافذ نہیں کیے جاتے ہیں، "لانه عقوبة وهي اليق بالكفر"[4] عشر اور خراجِ مقاسمت ارضی حق اور زمینی ٹیکس ہے۔ پیداوار نہ ہو سکے تو عشر اور خراج مقاسمت کا وجوب نہ ہوگا۔ گو زمین کے قابل کاشت ہونے کے باوجود زراعت سستی یا کسی وجہ سے نہ ہو سکی ہو، اور خراجِ موظف ارضی ٹیکس اور زمینی حق ہے[5]، فقط زمین میں کاشت کی صلاحیت کا پایا جانا خراجِ موظف کے وجوب کے لیے کافی ہے، اگرچہ پیداوار حاصل نہ ہو سکے۔

"وجب الخراج أي الموظف تمكن ولم يزرع اما خراج المقاسمة فلايجب"[6]

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۵/۲۵ (۲) شامی ۲/۲۶ باب العشر (۳) بحر

(۴) بشرط الخارج (۵) بغیر شرط الخارج (۶) درمختار علی هامش ردالمحتار ۳/۲

آفات سماویہ اگر کاشت کو ضائع کردے تو عشر اور خراج مقاسمت دونوں ساقط ہو جائیں گے۔

ویسقطان بھلاک الخارج ای العشر والخراج المقاسمة لتعلقهما بعین الخارج۔

اگر کٹائی سے پہلے کاشت ضائع ہوئی ہے تو خراجِ موظف بھی ساقط ہو جائے گا ــــــــ اگر کٹائی کے بعد ہلاک ہو تو پھر خراج موظف معاف نہیں ہوگا۔

فان ھلک الخارج قبل الحصاد یسقط وبعدہ لا ۔ (۱)

بنجر زمین جس میں کاشت کی صلاحیت ہی نہ ہو یا ایسی زمین جہاں تک پانی پہنچانا ناممکن ہو تو خراج موظف بھی ساقط ہو جائے گا۔

خراج کی قسمیں

خراج کی شرعاً دو قسمیں ہیں:

(۱) خراجِ موظف (۲) خراج مقاسمت (بٹائی)

پیداوار کے حصوں میں سے بعض حصہ شائع کا متعین کردینا مقاسمت ہے، جیسے کل پیداوار کا نصف یا ربع، خمس وغیرہ، اور اگر پیداوار کا ایک حصہ متعین نہ کرکے ذمہ میں کچھ نقد رقم متعین کردیا جائے تو اس کو خراج موظف کہیں گے۔ جیسے ایک جریب پر ایک درہم وغیرہ۔

خراج مقاسمة إن كان الواجب بعض الخارج كالخمس وغیرہ وخراج وظيفة ان كان الواجب شيئاً فى الذمة يتعلق بالتمكن من الانتفاع بالارض ۔ (۲)

مصارف عشر و خراج

عشر کے مصارف، مصارفِ زکوٰۃ ہیں۔ اور خراج کے مصارف مصالح مسلمین میں صرف کرنا ہے۔ جیسے سرحدوں کی اصلاح، پلوں کی تعمیر وغیرہ، قاضیوں، حکومت کے کارکنان اور علماء کو ان کی ضروریات کی کفایت کی حد تک عطایا دی جائیں گی اور اسی میں سے مجاہدین اور فوج کا اور ان کے آل و عیال کا خرچہ دیا جائے گا۔ فتح القدیر میں ہے کہ مدرسین اور طلبہ علم دین کو بھی اس میں سے

---

(۱) شامی ۲/۴۳ (۲) درمختار علی ھامش ردالمحتار ۲/۳۵۹ باب العشر والخراج

دیا جائے گا۔

وما جباه الامام من الخراج إلی ان قال والجزیة یصرف فی مصالح المسلمین کسد الثغور وبناء القناطر الا الجسور ویعطی قضاة المسلمین وعمالهم وعلماءهم منه ویدفع منه ارزاق المقاتلة وذراریهم قال فی الفتح یعطی ایضا للمعلمین والمتعلمین وبهذا تدخل طلبة العلم۔ (۱)

خراج مقاسمت خراج موظف کے مثل ہے مصرفاً اور عشر کی طرح ہے تعلقاً بالخارج؛

ان خراج المقاسمة کالعشر لتعلقه بالخارج ولذا یتکرر بتکرر الخارج فی السنة وانما یفارقه مصرفاً ۔ (۲)

عشری اور خراجی زمینوں کی تحقیق

اسلامی تسلط کے بعد اراضی پر ابتداءً مسلمانوں کا قبضہ اور ان پر ان کی ملکیت اراضی کے عشری ہونے کی بنیاد ہے، پس وہ اراضی جہاں کے لوگ از خود برضا و رغبت اسلام میں داخل ہو گئے جیسے مدینہ طیبہ یا وہ اراضی جو جنگ کے بعد حاصل ہوئیں اور پھر لوگوں نے اسلام قبول کر لیا، یا وہ اراضی جو جنگ کے بعد فتح ہوئیں اور وہاں کے لوگوں نے اسلام قبول نہیں کیا اور امیر المسلمین نے ان کی اراضی مجاہدین میں غنیمت کے ضابطہ کے مطابق تقسیم کر دیا یا مصلحتاً مجاہدین کے علاوہ دیگر مسلمین کے درمیان تقسیم کر دیا، یا ایسی بنجر زمینیں جن کو مسلمانوں نے امیر المسلمین کی اجازت سے عشری پانی سے قابلِ کاشت بنایا، مذکورہ تمام اراضی عشری قرار دی جائیں گی۔

ومنها الارض التی اسلم أهلها طوعا او فتحت قهرا او قسمت بین الغانمین۔ (۳)

وفی دار جعلت بستانا إن کانت لمسلم سقاها بماء العشر فعشر۔ (۴)

ویعتبر قربه عند ابی یوسف وعند محمد یعتبر الماء والمعتمد الاول۔ (۵)

---

(۱) فتح ۴/۳۸۴ (۲) شامی ۲/۳۵۹ (۳) بحرالرائق ۲/۲۴

(۴) ماخوذ من الشامی ۲/۳۵ (۵) درمختار

وہ اراضی جو فتح کے بعد بدستور کافر کے قبضہ میں رہنے کی وجہ سے یا خراجی صورتوں میں سے کسی صورت کی وجہ سے خراجی رہیں، کچھ عرصہ بعد غیر آباد اور لاوارث ہو کر بیت المال کے قبضہ میں گئیں اور امیر بیت المال نے شرعی مصالح کے پیش نظر کسی مسلم کے ہاتھ فروخت کر دیا، یا کسی بھی طرح کسی مسلم مالکانہ حیثیت دے دیا، وہ اراضی بھی عشری قرار دی جائیں گی گو مسلمانوں کی ملکیت فتح کے بہت زمانہ بعد ہوئی اور اس سے قبل خراجی رہیں، تاہم زمین کے غیر آباد اور لاوارث رہ جانے کی وجہ سے اولاً بیت المال کی طرف منتقل ہوئیں بعدہٗ بیت المال سے از سر نو مسلمانوں کو ملیں، تو ابتدائی ملکیت حکماً مسلمانوں کی ہی قرار دی جائے گی۔ درمختار کی عبارت " ویجب الخراج فی أرض الوقف الا المشتراۃ من بیت المال " کے تحت علامہ شامی ؒ نے بحث کرتے ہوئے فرمایا:

" ولم یذکر فی البحر العشر وانما قال بعدہ حقق ان الخراج ارتفع عن أراضی مصر لعودھا الی بیت المال بموت ملاکہا إلی ان قال نعم ذکر العشر فقال انہ لایجب ایضا لانہ لم یرفیہ نقلا قلت ولایخفی ما فیہ لانھم قد صرحوا بان فرضیۃ العشر ثابتۃ بالکتاب الخ

وبانہ سبب وجوبہ الارض النامیۃ بالخارج حقیقۃ الخ ولاشک ان ھذہ الارض المشتراۃ وجد فیہا سبب الوجوب إلی ان قال فالقول بعدم الوجوب فی خصوص ھذہ الاراضی یحتاج إلی دلیل خاص ونقل صریح ولایلزم من سقوط الخراج المتعلق بالارض سقوط العشر المتعلق بالخارج "(۱)

تسلط کے بعد ابتداءً یا ثانیاً اراضی پر کافروں کا قبضہ اور ان کی ملکیت اراضی کے خراجی ہونے کی اصل ہے پس کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ وہ لوگ اپنے اپنے مذہب پر بدستور قائم رہیں گے تو صلح نامہ کی شرط کے مطابق یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور وہ اراضی بدستور انھیں کی ملکیت میں رہیں گی، یا وہ اراضی جو جنگ کے بعد فتح ہوئیں اور امیر المسلمین نے مجاہدین کے درمیان ان کو تقسیم نہیں کیا، خواہ ان کی ملکیت بدستور باقی رکھا یا دوسرے لوگوں کو منتقل کر کے ان اراضی کا مالک بنا دیا،

---

(۱) ردالمحتار باب العشر والخراج ۲۵۳/۳

یہ تمام اراضی خـــراجی ہوں گی۔

أما الأرض الخراجية فما فتحت قهرا او تركت فى ايدى اربابها وارض بنى نصارى تغلب[1] ــــــ او فتح صلحا خراجية۔[2]

یا ایسی بنجر زمین جس کو کافروں نے قابل کاشت بنایا، یا مسلمانوں نے خراجی پانی کے ذریعہ زراعت کے قابل بنایا، وہ اراضی بھی خراجی ہوں گی۔

"والموات التى احياها ذمى مطلقا او مسلم وسقاها بماء الخراج وماء الخراج هو ماء الانهار الصغار التى حفرها الأعاجم مما يدخل تحت الايدى وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والانهار العظام التى لا تدخل تحت الايدى كسيحون ودجلة"[3]

(محورِ چہارم)

اراضی ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں

آزادیٔ ہند اور قانونِ تنسیخ زمین داری کے بعد جن اراضی پر فی الوقت مسلمانانِ ہند کا قبضہ اور ان کی ملکیت متعارف ہے وہ چند نوعیت کی ہیں :

(۱) وہ اراضی جو مسلمانوں کے قبضہ میں وراثتاً منتقل ہوتی ہوئی آرہی ہیں، مغلوی یا برطانوی کسی بھی دور میں ان اراضی پر کافروں کی ملکیت ثابت نہیں۔

(۲) وہ اراضی جن پر تقسیم ہند سے قبل مسلمانوں کی ملکیت تھی اور وراثتاً منتقل ہوتی ہوتیں ان تک پہنچی تھیں۔ مگر تقسیم ہند کے بعد اپنی جائداد اور پراپرٹی چھوڑ کر پاکستان کی طرف ہجرت کر گئے، ان زمینوں میں سے بعض پر وہ از خود دوسرے مسلمانوں کو قبضہ دلا کر گئے اور قبضہ کے بعد مسلمانوں کی ملکیت حکومت نے تسلیم کر لیا، یا حکومت نے اپنے قبضہ میں لینے کے بعد مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دیا، اور بعض اراضی پر حکومت قابض ہونے کے بعد ہندوؤں اور سکھوں کے

---

(۱) البحر ۱۳۰/۲ (۲) درمختار (۳) بحر بحوالۂ مذکور

درمیان تقسیم کردیا۔

(۳) وہ اراضی جن پر کافروں کی ملکیت تھی اور ان کو مسلمانوں نے خریدا، یا کسی بھی جائز طریقہ سے وہ زمینیں مسلمانوں کے ہاتھ آئیں۔

(۴) وہ اراضی جن کے بارے میں کوئی تاریخ معلوم نہیں کہ کب اور کس طرح مسلمانوں تک پہنچیں۔

(۵) وہ اراضی جن پر کسی کی ملکیت نہیں۔ افتادہ، بنجر اور ناقابل کاشت تھیں اور مسلمانوں نے از خود قابل زراعت بنایا اور حکومت نے ان کے قبضہ کو قانونی حیثیت دے دی یا حکومت کی اجازت سے مسلمانوں نے زمین کو پیداواری بنایا۔

مذکورہ اراضی کے احکام کو معلوم کرنے سے قبل چند بنیادی نکتوں کی طرف رہنمائی ضروری ہے پہلی بنیادی بات تو یہ ہے کہ اراضی ہند بلاشبہ عشری یا خراجی ہیں، اس اصل پر کسی کو باب الرکاز میں درمختار کی عبارت "فی ارض خراجیة او عشریة" کے ذیل میں علامہ شامی کی عبارت:

"ویحتمل ان یکون احترازا عما وجد فی دارالحرب فان ارضها لیست خراج او عشرة"(۱)

سے یہ شبہ نہ پیدا ہو کہ عشر و خراج کے وظائف دارالحرب کی اراضی پر جاری نہیں ہو سکتے ہیں اور ہندوستان دارالاسلام نہیں ہے تو ضرور دارالحرب ہوگا ـــــ اور دار کی تیسری قسم فقہی ابواب میں معروف نہیں ہے ـــــ اس لیے کہ اولاً ہندوستان دارالحرب نہیں، دارالحرب کی جو تعریف فقہاء امت سے منقول ہے وہ ہندوستان جیسی حکومت پر صادق نہیں آتی۔ بالفرض ہندوستان کو دارالحرب کی فہرست میں داخل بھی کرلیا جائے تو وہ دارالحرب قطعاً نہیں ہے جو اصلی ہو، ان اراضی پر مسلمانوں کے استیلاء کا تصور نہ ہو، بلکہ مسلمانوں کے رہنے سہنے اور لین دین تک کا تصور نہ رہا ہو، یقیناً ایسا دارالحرب اصلی دارالحرب ہوگا، اور اس کی اراضی نہ عشری ہوں گی نہ خراجی ـــــ اراضی ہند اس سے بالکل مختلف ہیں۔ اس دیار پر عرصہ دراز تک تقریباً ۸ سو سال مسلمانوں کا ڈنکا بجا، یہاں کی اراضی پر عشر و خراج کے احکام لمبے عرصہ تک جاری کیے جاتے رہے، پس یہاں کی زمینیں اس حکم سے الگ ہوں گی

---

(۱) ردالمحتار ۲/۶۱

عشر وخراج کے وظائف یقیناً جاری کیے جائیں گے۔ شرح سیر میں امام سرخسی رح کی عبارت:

"لان العشر والخراج انما یجب فی ارض المسلمین" (۱)

اسی کی طرف مشیر ہے۔ اس لیے کہ ارض المسلمین سے مراد وہ اراضی ہیں جو اسلامی حکومت اور اقتدار میں داخل ہوں، خواہ ملکیت کسی غیر مسلم کی ہو، اس لیے کہ حکم خراج ابتداءً کسی مسلمان کی ملکیت پر نہیں لگایا جاسکتا۔

دوسری بنیاد یہ ہے کہ وظیفۂ عشر وخراج مالک کے بدلنے سے متبدل نہ ہوگا الا بضرورۃ، خراجی زمین کا فر سے یا مسلم سے مسلمان نے خریدا تو وظیفۂ خراج بدستور باقی رہے گا۔ اس اصل کا تقاضا یہ تھا کہ اگر کافر نے عشری زمین مسلمان سے خریدا تو وہ بھی عشری رہے۔ لیکن عشر میں عبادت کا معنیٰ ہے اور کفر اس کے منافی ہے۔

"ان الاصل انه مؤنة الارض لاتتغیر بتبدل المالك الابضرورة وفی حق الذمی اذا شتری من مسلم ارض عشر ضرورة ۔(۲) ـــــ لان فی العشر معنی العبادة والکفر ینافیها" (۳)

تیسری بنیاد یہ ہے کہ جس صورت میں حالات کے عدم علم کی وجہ سے نہ خراج کی کوئی دلیل مل سکے نہ عشر کی تو "حملا لحال المسلم علی الکمال واستصحابا للحال" وہ اراضی عشری سمجھی جائیں گی۔

"والاستصحاب عبارة عن الحکم ببقاء حکم ثابت بدلیل غیر معترض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدلیله لکنه التبس علیك حاله" (۴)

اسلامی تسلط کے بعد اراضی کا عشری ہونا یقینی ہے جس سے عدول یا بقاء کی کوئی دلیل موجود نہیں تو وہ استصحاباً عشری ہی قرار پائیں گی۔

چوتھی بنیاد: مردہ اور ناقابل کاشت اراضی کو قابل کاشت بنانے کے بعد عشری اور خراجی ہونے کا مدار امام ابویوسف رح کے نزدیک قرب وجوار کے اراضی کے عشری اور خراجی ہونے پر ہوگا۔ اور امام محمد رح کے نزدیک پانی کے عشری وخراجی ہونے پر۔

وما أحیاه مسلم یعتبر قربه عند أبی یوسف وعند محمد یعتبر الماء

---

(۱) شرح سیر ۴/۳۰۲ (۲) بدائع ۴/۵۵ (۳) بحر (۴) ادلة التشریع ۲۶۷

والمستند الاول " (۱)

مذکورہ بالا بنیادوں کی روشنی میں اراضی ہند کی شرعی حیثیت

(۱) پہلی صورت میں تمام اراضی عشری قرار پائیں گی۔

"لأنه أليق بالمسلم أى لما فيه معنى العبادة وكذا هو أخف حيث يتعلق بنفس الخارج " (۲)

(۲) دوسری صورت میں جو اراضی ایک مسلم کی ملکیت سے نکل کر دوسرے مسلم کی ملکیت میں گئیں خواہ تارکین وطن نے از خود حوالہ کر دیا یا مسلمانوں نے قبضہ کر لیا اور حکومت نے قبضہ کو تسلیم کر لیا تو مالک کے بدلنے سے وظیفہ عشر نہیں بدلے گا، اگر وہ اراضی اس وقت عشری رہی ہوں گی البتہ جن اراضی کو حکومت نے قبضہ میں لے لیا، حکومت کی شئی ہو جانے کے بعد حکومت کی جانب سے مسلمانوں میں تقسیم کی گئیں، تو اراضی کے کافر حکومت کے قبضہ میں حاکمانہ طور پر چلی جانے کی وجہ سے ان اراضی سے وظیفہ عشر ختم ہو جائے گا۔ اس لیے وہ اراضی خراجی قرار پائیں گی۔ اور وہ بھی جن کو حکومت نے ہندوؤں اور سکھوں کے درمیان تقسیم کر دیا۔ اس کے بعد مسلمانوں کے قبضہ میں آئیں۔

(۳) تیسری قسم کے اراضی کافروں کے پاس جو کہ خراجی تھیں تو وہ بدستور خراجی رہیں گی۔

"لأن مؤنة الأرض لا تتغير بتبدل المالك اشترى مسلم من ذمى ارض خراج يجب الخراج " (۳)

(۴) چوتھی صورت میں جن اراضی کا حال معلوم نہیں، وہ اراضی تیسری بنیاد کی وجہ سے عشری رہیں گی۔

(۵) پانچویں صورت میں جن اراضی کو مسلمانوں نے قابل کاشت بنایا تو وہ اراضی عشری ہوں گی، امام ابو یوسف رح کے نزدیک قرب وجوار کے اراضی کے عشری ہونے کی وجہ سے اور امام محمد رح کے نزدیک پانی کے عشری ہونے کی وجہ سے، بصورت دیگر اراضی خراجی قرار پائیں گی۔ علی اختلاف

---

(۱) رد المحتار ۳/۱۵۲، باب العشر والخراج (۲) شامی ۲/۳۵۱ (۳) در مختار علی ہامش رد المحتار ۲/۳۰۴

القولين والمعتمد الاول۔

سرکار کو بنام مال گذاری دی جانے والی زمینی ٹیکس، خراجی زمین سے حکم خراج کو ساقط نہیں کرے گا اس لیے کہ حکومت مال گذاری نہ تو بنام خراج لیتی ہے اور نہ ہی وہ خراج کو مصارف خراج میں تقسیم کرنے کی پابند عہد ہے، نہ اس کے پاس اسلامی فوج ہے، بلکہ ان کی افواج مسلمانوں کے خلاف استعمال کی جاتی ہیں ـــــ بلکہ حکومت اگر خراج کے نام سے بھی خراج وصول کرے تو بھی حکم خراج ساقط نہ ہوگا، مالکان اراضی از خود خراج نکال کر مصارف خراج میں صرف کریں۔

لأن الكافرين ليس لهم ولاية أخذ الخراج من المسلمين وأيضا ليسوا بمصارف الخراج كما في جامع الفصولين۔ ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا (الآية)

درمختار کی عبارت "اخذ البغاة والسلاطين الجائرة" کے ذیل میں علامہ شامی کا قول :

"ويظهر لي ان اهل الحرب لو غلبوا على بلدة من بلادنا كذلك لتعليلهم اصل المسئلة بان الامام لم يحميهم والجباية بالحماية" (۱)

اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ جس طرح کسی مسلم سے باغیوں کے خراج وصول کر لینے سے خراج کا اعادہ نہیں ہوگا، اسی طرح بلاد مسلمین میں سے کسی پر اہل حرب اور کافروں کا غلبہ ہو جائے اور حکومت ہمارے ہاتھ سے چلی جائے جیسے ہندوستان تو اگر اہل حکومت علی شرط الخراج بنام خراج وصول کرے تو خراج ادا ہو جائے گا لیکن علامہ شامی کا یہ قیاس، قیاس مع الفارق معلوم ہو رہا ہے اس لیے کہ باغیوں کے خراج وصول کر لینے کے بعد خراج کے ساقط ہونے کا مدار آخذ کا مسلم ہونا ہے جو مسلمین کی جانب سے جنگ کرتا اور اپنے سرحدوں کی حفاظت کرتا ہے، گویا وہ مصارف خراج ہیں۔ علامہ شامیؒ نے خود بیان فرمایا ہے کہ :

" لأنهم مصارفه وعلته لمحذوف فلا يفتون باعادته لانهم مصارفه اذ اهل البغي يقاتلون اهل الحرب والخراج حق المقاتلة۔" (۲)

اور کفار اپنی افواج مسلمانوں کے خلاف استعمال کرتے ہیں اور وہ مصارف خراج نہیں۔ فكيف يقام الكفار

---

(۱) رد المحتار ۳۲/۲ باب زکوٰۃ الغنم (۲) ۳۲/۲، شامی باب زکوٰۃ الغنم

على المسلمين المقاتلين الدافعين عن الإسلام والمسلمين ۔ (۱)

جن اراضی کا جو خراج عہد اسلامی سے اِلیٰ یومنا ثابت رہا وہ بدستور باقی رہے گا، خراج کی جو قسم جس شرح کے ساتھ ادا کرنا معروف رہا اس قسم میں تبدیلی کیے بغیر حالات اور پوزیشن کو دیکھتے ہوئے شرح میں کمی یا زیادتی کی جاسکتی ہے۔

ولیس للامام أن یحول الخراج الموظف إلی خراج المقاسمة اقول وکذلك عکسه فیما یظهر من تعلیله لانه قال لان فیه نقض العهد وهو حرام" (۲)

وہ خراجی اراضی جن پر خراج کی کوئی قسم ثابت نہیں یا جن کا خراجی ہونا موجبات خراج میں سے کسی موجب کی وجہ سے فی الوقت ہوا۔ ان تمام خراجی اراضی پر خراج مقاسمت کا حکم جاری کرنا ناقص فہم میں مناسب معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ خراج مقاسمت تعلقاً، تکراراً، توافقاً و تخالفاً عشر کی طرح ہے۔

" قال الشامی: وقد تقرر ان خراج المقاسمة کالعشر لتعلقه بالخارج ولذا یتکرر بتکرر الخارج فی السنة وانما یفارقه فی المصرف إلی ان قال وتجری الاحکام التی تقررت فی العشر إلی ان قال ولاشك ان أراضی بلادنا خراجیة وخراجها مقاسمة کما هو مشاهد"

ثابت ہوا کہ خراج مقاسمت کو بڑی حد تک عشر سے مناسبت ہے، مسلمانوں کی اراضی میں اصل عشر ہے ـــــ ان کی اراضی پر خراج کے احکام بعض ناگزیر سبب کی وجہ سے ہے، لہٰذا خراج کی وہ قسم جو عشر سے زیادہ قریب ہو نافذ کرنا اقرب الی الفقہ والقیاس ہے ـــــ مقاسمت کی مقدار نصف خارج سے زیادہ نہیں ہوتی، اور عام حالات میں خمس سے کم نہیں ہونا چاہیے۔

" وطاقة أی غایة الطاقة نصف الخارج لأن التنصیف عین الانصاف فلا یزاد علیه فی خراج المقاسمة ولا ینقص عن الخمس لان عدم التنقیص عن الخمس غیر منقول" (۳)

---

(۱) رسالة الخراج (۲) ردالمحتار ۳/۳۶۲

(۳) ردالمحتار ۳/۳۶

علامہ شامیؒ نے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ" لا ینقص عن الخمس" محمول ہے اس صورت پر جب زمین کی پیداوار میں وجوب خمس کی گنجائش ہو، بایں طور کہ آمدنی زیادہ اور خرچ کم ہو، اخراجات اور خمس کو پیداوار سے منہا کرنے کے بعد کچھ باقی رہتا ہو۔ اور اگر آمدنی کم اور خرچ زیادہ ہو جاتا ہو اس طور پر کہ اخراجات اور خمس کو منہا کرنے کے بعد بہت کم بچتا ہو تو خمس سے کم واجب کیا جا سکتا ہے۔

لکن قال الخیر الرملی یجب ان یحمل علی ما اذا تطیق فلو کانت قلیلۃ الریع و کثیرۃ المؤن ینقص اذ یجب ان یتفاوت الواجب لتفاوت المؤنۃ کما فی ارض العشر الیٰ اُن قال فمطالبتہ بالقسم ظلم علی ظلم و الظلم یجب اعدامہ فلا یجوز مساعدۃ اھل التیمار علیٰ ظلمھم بل یجب ان ینظر الیٰ ما تطیقہ الأراضی۔" (۱)

ان عبارات سے یہ روشنی ملی کہ پیداوار کی پوزیشن دیکھتے ہوئے مقاسمت میں خمس سے کم کیا جا سکتا ہے۔

زمانہ کے حالات کے اعتبار سے جدید طریق زراعت پر ہونے والے اخراجات کا بار گراں اس امر کی طرف داعی ہے کہ خمس مقاسمت کو کم کیا جائے۔ یقیناً کھیتوں کی تیاری، مزدوروں کی مزدوری اور زمین کی زراعتی پوزیشن کی وجہ سے کھاد و ادویات کے لازماً استعمال میں ایک بڑی رقم صرف ہو رہی ہے اس کے بعد خمس کا وجوب ظلم کے مترادف ہوگا ــــــ اس لیے مقاسمت کی شرح کو خمس سے کم کر کے پیداوار کے ایک دوسرے وظیفۂ شرعی عشر کو واجب قرار دیا جانا چاہیے۔ کلام خداوندی:

" ان اللّٰہ یرید بکم الیسر ولا یرید بکم العسر"

کا تقاضا بھی ہے اور مقاسمت کو عشر کے ساتھ مناسبت کا نتیجہ بھی ــــــ پس وظیفۂ عشر اور عشر مقاسمت کے درمیان مصارف کے بنیادی فرق کو برقرار رکھتے ہوئے جو خراجی اراضی کے خراجی ہونے کو باقی رکھنے کی دلیل ہوگی، دیگر احکام مثلاً تعلق خارج تکرر فی السنۃ، تساقط واجب بربنائے عدم زراعت وغیرہ میں مناسبت کی وجہ سے دونوں کی مقدار کو اگر ایک قرار دے دیا جائے تو میرے ناقص فہم

---

(۱) شامی ۳/ ۲۶۲

میں دونوں کی شرعی حیثیت میں کوئی فرق نہیں پڑنا چاہیے۔ اراضی کے مسلمانوں کے قبضہ میں آجانے کے باوجود اراضی کا محکوم بالخراج رہنا اصل شرعی "ومؤنة الارض لاتتغیر بتبدل المالك" کی وجہ سے ہے۔ اور خراج میں عقوبت کا معنیٰ۔ ہے جو منافی اسلام نہیں۔

"بخلاف الخراج لانه عقوبة والاسلام لا ینافیها کالرق" (۱)

یہ خراجی عقوبت اجباری نہیں، خود کردہ اور اختیاری ہے۔

" ان الممنوع وضع الخراج علیه ابتداءً وجبرًا واما باختیاره فیجوز"

کافروں کی اراضی خریدنے اور خراجی پانی سے زمین کو سیراب کرنے میں اختیار کو دخل ہے ـــــــ

البتہ اس معنیٰ میں عبادت کہا جاسکتا ہے کہ اس نے حکم شرعی کے مطابق وظیفۂ شرع، شرعی مستحقین تک پہونچادیا، پس امتثال حکم شرع کا ثواب ضرور ملے گا۔

عشری اراضی میں عشر اور نصف عشر دو وظیفے ثابت بالسنۃ ہیں۔

قال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم: ماسقت السماء ففیه العشر وما سقی بغرب او دالیة ففیه نصف العشر (الحدیث)

درمختار میں عشر سے نصف عشر کی جانب منتقل ہونے کی وجہ اخراجات کی کثرت بیان کیا ہے۔ "ودالیة أی دولاب لکثرة المؤنة" (۲)

گویا آب پاشی پر آنے والے اخراجات کو پیداوار سے منہا کرنے کے بعد باقی پر عشر قرار نہ دے کر نفس واجب میں کمی کر دیا گیا ہے۔ اگر اخراجات کو منہا کرنے کے بعد باقی پر عشر قرار دیا جائے تو واجب کی تقسیم ختم ہو جائے گی جو ثابت بالسنۃ ہے اور وظیفہ ہمیشہ عشر کا ہی رہ جائے گا۔ واللازم باطل فالملزوم مثله۔ پس جمیع پیداوار میں عشر یا نصف عشر کا حکم جاری ہوگا، جس کی بنیاد قلت مؤنت اور کثرت مؤنت ہوگی۔ نفس پانی کو واجب کی کمی میں کوئی دخل نہیں بلکہ پانی پر خرچ ہونے والی اضافی رقم کو دخل ہے۔

لانه علیه السلام حکم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة ولو رفعت المؤنة

---

(۱) بحر ۲/۲۳۸ (۲) درمختار علیٰ هامش ردالمحتار ۲/۶۹

كان الواجب واحدا وهو العشر دائما في الباقي لانه لم ينزل إلى نصفه إلا المؤنة ولو رفعت المؤنة والباقي بعد رفع المؤنة لامؤنة فيه فكان الواجب دائما العشر لكن الواجب قد تفاوت شرعا فعلمنا أنه لم يعتبر شرعا عدم عشر بعض الخارج وهو قدر المساوي للمؤنة اصلا "(۱)

کھاد وادویات اور جدید طریق زراعت پر آنے والے دیگر اخراجات، آب پاشی پر آنے والے اخراجات سے مختلف نہیں بلکہ ان اخراجات سے کئی گنا زائد ہوتے ہیں، پس آسمانی پانی سے سیرابی کے باوجود مذکورہ اخراجات کی کثرت کی وجہ سے عشر کو نصف عشر کی طرف تبدیل کر دینا مناسب ہے۔

مزارعت یعنی وہ معاملہ جس کی وجہ سے زمین کی کاشت بٹائی کے طور پر ہو۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہ عقد فاسد ہے اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک عقد مزارعت، عقد صحیح ہے اور اکثر اماموں کی رائے صاحبین کے قول کے مطابق ہے۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مزارعت کے عقد فاسد رہنے کے باوجود کسی نے اس طرح کا معاملہ کر کے پیداوار حاصل کیا تو ان کے نزدیک مسئلہ کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ پوری پیداوار کا عشر رب الارض پر ہوگا اور کل پیداوار اسی کی ہوگی۔ مزارع کی حیثیت عامل کی ہوگی، اس کو اس کے عمل کا اجر مثل دیا جائے گا بشرطیکہ بیج مالک زمین نے دی ہو، اور اگر بیج بٹائی دار نے دی تو کل پیداوار بٹائی دار کی ہوگی اور رب الارض کو پیداوار کے بقدر زمین کا اجر مثل دیا جائے گا۔ "فالخارج اما تحقيقا او تقديرا" میں تقدیرًا کا یہی مطلب ہے۔ اس صورت میں بھی مالک زمین ہی کل عشر دے گا۔ دونوں ہی صورتوں میں اپنے حصہ کا عشر عین خارج ہوگا اور بٹائی دار کے حصہ کا عشر ذمہ میں واجب ہوگا۔ ذمہ میں واجب ہونے کا فائدہ یہ ہوگا کہ عین خارج کے ہلاک ہوجانے کے بعد مزارع کے حصہ کا عشر ساقط نہ ہوگا، واجب الادا رہے گا۔

" لأن المزارعة فاسدة عنده فالخارج له اما تحقيقا أو تقديرا (۲) ــــ وفي البحر أوعلى قوله على رب الارض لكن يجب في حصته في عينه وفي حصة المزارع يكون دينا في ذمته " (۳)

---

(۱) شامی ۲/۶۹ (۲) التفصیل کلہ مذکور فی الشامی ۲/۷۶ (۳) بحر ۲/۲۳۶

بٹائی دار کے درمیان جس شرح کے ساتھ جو طے پایا تھا اسی شرح کے مطابق پیداوار کی تقسیم ہوجائے گی، اور ہر ایک اپنے اپنے حصہ کا مالک ہوگا اور اپنے حصہ کا عشر ہر ایک پر واجب ہوگا۔

"لکن ما ذکر من التفصیل یخالفه ما فی البحر والمجتبی إلی ان قال من غیر ذکر هذا التفصیل وهو الظاهر لما فی البدائع من ان المزارعة جائزة عندهما والعشر یجب فی الخارج بینهما فیجب العشر علیهما" (۱)

بٹائی دار اور مالک دونوں ہی مسلمان ہوں، تو دونوں کے اپنے اپنے حصہ میں عشر واجب ہوگا۔ اور اگر ان دونوں میں سے کوئی کافر ہو تو جو مسلم ہوگا اس کے اپنے حصہ میں عشر واجب ہوگا، اس لیے کہ مسلم صرف اپنے اس حصہ کا مالک ہے جو اس کو بٹائی سے حاصل ہوا۔ حصہ کافر پر اس کا کوئی حق نہیں، وہ کافر کی ملکیت ہے اور کافر اہل شرع نہیں ـــــــــ فتویٰ حضرات صاحبین کے قول پر ہے۔ وقد اشتهر ان الفتوی علی الصحة۔

(محور پنجم)

(۱) عشر کے وجوب کے لیے کوئی متعین مقدار ضروری نہیں، پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہوگا، یہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رح کا قول ہے، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک عشر کے وجوب کے لیے ایک متعین مقدار ضروری ہے۔ اس لیے کہ عشر بھی ایک زکوٰۃ ہے "زکوٰۃ المال والغنم" کی طرح اور زکوٰۃ المال وغیرہ کے لیے ایک نصاب تحقق غناء کے لیے مقرر ہے پس عشر کے لیے بھی ایک نصاب غناء کے تحقق کے لیے ضروری ہوگا۔ امام اعظم ابوحنیفہ رح اور صاحبین کے قول کی بنیاد اس بات پر ہے کہ کیا عشر "حق الزرع" ہے یا "حق الارض"؟ ـــــــــ حضرات صاحبینؒ کے نزدیک عشر حق الزرع ہے اور یہی مذہب دیگر ائمہ کرام کا ہے۔

واصل هولاء الائمة ان العشر حق الزرع ولهذا کان عندهم یجتمع العشر والخراج لان العشر حق الزرع ومستحقه اهل الزکاة ۔ ومما احتج الجمهور ان الخراج یجب فی الارض التی یمکن أن تزرع سواء زرعت أم لم تزرع وأما

---

(۱) ردالمحتار ۲/۶۷

العشر فلا يجب إلا في الزرع "(۱)

اور حضرت امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک عشر حق الارض ہے، پس زمین سے جو بھی حاصل ہوگا اس میں عشر واجب ہوگا، حقیقۃً عشر زکوٰۃ کی طرح نہیں، بلکہ ان دونوں کے مصارف کے ایک ہونے کی وجہ سے مجازاً عشر کو زکوٰۃ کہا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے امام جبراً عشر وصول کرے گا اور ترکہ سے بھی لیا جائے گا اور قرض کے باوجود واجب ہوگا اور اراضی مجنون، صغیر، مکاتب، ماذون، وقف تمام میں عشر واجب ہوگا۔

"وابوحنيفة يقول العشر حق الارض فلا يجتمع الحقان (۲) ــــــ لان فيه معنى المؤنة ولذا كان للامام اخذه جبرا ويوخذ من التركة ويجب مع الدين وفي ارض صغير ومجنون ومكاتب وماذون ووقف وتسمية زكاة مجاز"(۳)

حضرات صاحبین رح کے نزدیک عشر کا نصاب پانچ وسق ہے، اگر پیداوار اس مقدار سے کم ہوگی عشر واجب نہ ہوگا، ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور ایک صاع کا وزن اسی کے حساب سے ساڑھے تین سیر اور گرام و کیلو کے حساب سے تقریباً تین کیلو ڈیڑھ سو گرام ہوتا ہے۔ اس طرح صاحبین کے نزدیک جب تک ۹ کوئنٹل ۴۵ کیلو تک پیداوار نہ پہنچے عشر واجب نہ ہوگا۔ صاحبین کی دلیل ارشاد گرامی: ليس في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة اوسق (رواہ مسلم) ہے۔(۴)

والوسق ستون صاعًا بصاع النبي صلى الله عليه وسلم (۵) ــــــ جو پیداوار وسقی نہ ہو تو امام ابویوسف رح کے نزدیک اس کی قیمت کم تر درجہ کے وسقی چیز کے ۵ وسق کی قیمت کو پہونچ جاتے۔

"وقال ابو يوسف فيما لا يوسق كالزعفران والقطن يجب فيه العشر اذا بلغت قيمته خمسة اوسق من ادنى ما يوسق كالذرة في زماننا "(۶)

اور امام محمد کے نزدیک غیر وسقی میں اس نوع کی چیز جن وجہوں پر اندازہ ہوتی ہوں ان میں اعلیٰ درجہ کے اندازہ کے پانچ مثل ہو جائے تو عشر واجب ہوگا۔

وقال محمد إذا بلغ الخارج خمسة اعداد من اعلى ما يقدر به نوعه فاعتبر في القطن

---

(۱) فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۵/۵۵ (۲) ایضاً (۳) درمختار علی هامش رد المحتار ۲/۶۹

(۴) بحر ۲/۲۳۸ (۵) هدایه ۱/۱۸۱ (۶) هدایه ۱/۱۸۲

ہیں جن سے کوئی معتد بہ فائدہ مقصود نہیں ہوتا، سوائے کیڑوں کی پرورش اور پرداخت کے، البتہ ریشم کی اس کاشت میں کافی فائدہ ہوتا ہے۔ اور وہ پیدا ہوتا ہے ان کیڑوں سے جن کی پرورش شہتوت کے پتوں سے ہوتی ہے اور پتوں پر عشر واجب نہیں اس لیے ریشم کی اس کاشت پر عشر واجب نہیں ہوگا، بلکہ زکوٰۃ المال واجب ہوگی۔

برخلاف شہد کے کہ ان کی پیدائش بھی حیوان سے ہوتی ہے، مگر اس حیوان (شہد کی مکھی) کی پرورش و پرداخت پھل پھول سے ہوتی ہے اور ان دونوں میں عشر ہے ——— حاصل یہ کہ ریشم کا وجود بواسطہ حیوان پتوں سے ہے اور شہد کا وجود بواسطہ حیوان پھلوں اور پھولوں سے ہے:

"لأن النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر وكذا فيما يتولد منها بخلاف دود القز لانه يتناول الأوراق ولا عشر فيها"

(۵) وہ درخت جن سے پھل مقصود نہیں جیسے شیشم، مہوا، ساکھو وغیرہ جن کو یا تو جلاون کے کام میں استعمال کرتے ہیں یا عمارت اور فرنیچر کے استعمال میں لاتے ہیں تو ایسے درختوں میں عشر واجب ہوگا ——— اس لیے کہ ان درختوں سے معتد بہ فائدہ مقصود ہے اور اراضی کو ان سے مشغول رکھا گیا ہے:

لانه يقصد بها استغلال الارض ففيها العشر۔

درمختار کی عبارت "حتى لو اشغل ارضه بها يجب العشر" کے ذیل میں علامہ شامیؒ نے فرمایا:

"فلو استنمى ارضه بقوائم الخلاف وما اشبه او بالقصب او الحشيش وكان يقطع ذلك ويبيعه كان فيه العشر والخلاف كالكتاب وتشديده لحن صنف من الصفصاف" (۱)

اور اگر باضابطہ ان درختوں کو لگا کر ان سے تجارت مقصود ہو تو ان پر زکوٰۃ التجارت واجب ہوگا۔

(۶) اسی طرح وہ سبزیاں جن کی پیداوار میں تسلسل رہتا ہے اور ان سے مقصود فقط غلہ حاصل کرنا نہیں

---

(۱) ردالمحتار ۲/۶۹

خمسة احمال ـــــــ اس لیے کہ روئی کے اوزان، اوقیہ، رطل، من، وقر، حمل میں سب سے اعلیٰ وزن ہے۔" وفی الزعفران خمسة امناء" اس لیے کہ زعفران میں رطل اور من میں اعلیٰ وزن من ہے ـــــــ حضرت امام ابوحنیفہ رح کی دلیل ان تمام نصوص کا اطلاق ہے جو بغیر کسی تفصیل و تعیین کے آئی ہیں۔ ومما اخرجنا لکم من الارض (الآیہ) ـــــ فی ما سقت السماء ففیہ العشر (الحدیث)

ـــــــ حضرات صاحبین رح نے اپنی اصل کی دلیل میں جو حدیث بیان فرمایا ہے اس کا جواب صاحب ہدایہ نے اس طرح دیا ہے:

"وتاویل ما رویاه زکوٰة التجارة لانهم کانوا یتبایعون بالاوساق وقیمة الوسق اربعون درهما" (۱)

فتویٰ امام ابوحنیفہ رح کے مذہب پر ہے، علامہ شامی نے فرمایا:۔ هذا قول الامام وهو الصحیح۔
حاصل کلام یہ کہ مفتی بہ مذہب کے مطابق پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہوگا۔ وجوب کے لیے کوئی مقدار متعین نہیں۔

(۲) صاحبین رح کے نزدیک عشر کے وجوب کے لیے نصاب کی طرح بقاء کی بھی شرط ہے یعنی سال کے اکثر حصہ تک بغیر کسی خارجی تدابیر کے اپنی اصلی حالت پر رہ سکے۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک چوں کہ عشر حق الارض ہے اس لیے بقاء کی شرط نہیں ہے ـــــ پس زمین سے اگنے والی تمام سبزیات پر عشر واجب ہوگا خواہ سال کے اکثر تک باقی نہ سکے، بشرطیکہ ان سبزیات سے غلہ حاصل کرنا یا کوئی اور فائدہ مقصود ہو۔

"والارض قد تستنمیٰ بما لا یبقی والسبب هی الارض النامیة ولهذا یجب فیها الخراج" (۲)

گھاس، بانس، لکڑی جن سے کوئی فائدہ مقصود نہیں، باغوں کو ان سے صاف کیا جاتا ہے اس لیے ان میں عشر واجب نہ ہوگا۔

(۳)
اما الحطب والقصب والحشیش لا تستنبت فی الجنان عادة بل تنقیٰ منها

---

(۱) هدایہ ۱/۱۸۱ (۲) ایضاً (۳) هدایہ

ہاں اگر بانس، گھاس اور درخت وغیرہ کے لیے زمین کو خاص کر دیا جائے جس سے معتدبہ فائدہ مقصود ہو تو ان میں عشر واجب ہوگا۔ حاصل یہ کہ ان اشیا میں وجوب عشر کے لیے مدار قصد ہے۔

حتیٰ لو اتخذ ھا مقصبہ او مشجرہ او منبتا للحشیش یجب فیہ العشر۔(۱)

ولیس المراد ذاتہ بل لکونہ من جنس مالایقصد بہ استغلال الارض غالبًا وان المدار علی القصد حتی لو قصد بہ ذلک وجب العشر۔(۲)

پانی میں پیدا کی جانے والی چیزوں مثلاً کھانہ، سنگھاڑا وغیرہ میں عشر واجب نہیں، اس لیے کہ عشر و خراج زمینی پیداوار میں واجب ہوتے ہیں جس کا سبب "الارض النامیہ" ہے۔ "وما اخرجت الارض ففیہ العشر" سے مراد وہ پیداوار ہیں جو زمین سے حاصل ہوئی ہوں۔ کھانہ، سنگھاڑا، کی پرورش در حقیقت پانی سے ہوتی ہے زمین سے نہیں، زمین کی حیثیت ظرف کی ہے، پس یہ اشیاء "مما اخرجنا لکم من الارض" کے معنی میں نہیں ہوں گی، بلکہ ان میں زکوٰۃ الاموال والتجارۃ کے احکام اپنے شرائط و تفاصیل کے ساتھ جاری کیے جائیں گے۔

(۳) زراعتی اراضی پر تالاب کھود کر زمین کو غلوں کی کاشت سے نکال کر مچھلیوں کی کاشت کے لیے خاص کر دیا، اب ان اراضی سے الاضی کا نام ختم ہوگیا۔ اب حوض اور تالاب کے نام سے موسوم ہو چکا ہے۔ حقیقت کے بدلنے سے احکام میں تبدیلی ہوجایا کرتی ہے۔ عشر متعلق بالخارج من الارض ہے، اور مچھلی متعلق بالخارج من الارض نہیں بلکہ من الماء ہے ——— پس مچھلی بھی "مما اخرجنا لکم من الارض" کے حکم میں نہ ہوگی۔ علامہ شامیؒ "ولا فی عین قیر" کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا:

"لانہ لیس من انزال الارض انما ھو عین فوارہ کعین الماء فلا عشر فیھا۔"

یہ علت فی ما نحن فیہ کی بھی بن سکتی ہے۔ مقصد ان مچھلیوں کی کاشت سے دراصل تجارت ہے اس لیے ان مچھلیوں میں زکوٰۃ التجارۃ واجب ہوگی نہ کہ عشر۔

(۴) شہتوت کے درخت جن کو ریشم کے کیڑوں کی حفاظت اور پرورش کے لیے لگائے جاتے

---

(۱) ھدایہ (۲) ردالمحتار ۲/۶۸

بلکہ غلہ حاصل کرکے ان سے تجارت مقصود ہے تو ان میں بھی زکوٰۃ التجارۃ واجب ہوگا، اگر ان سبزیات کی قیمت زکوٰۃ المال کے نصاب تک پہونچ جائے اور اس پر حول پر گذر جائے —— جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول" لیس فیما دون خمسة اوسق " کی تاویل میں صاحب ہدایہ کا قول" ماروياه زكوٰة التجارة لانهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق اربعون درهما" فيما نحن فيه کی تائید ہے —— وہ سبزیاں جن سے مقصود تجارت نہیں بلکہ استعمال میں لانا مقصود ہوتا ہے ان میں عشر واجب ہوگا۔

(۷) وقف نام ہے "حبس العين على حكم ملك الواقف والتصدق بالمنفعة" کا، وقف سے اراضی موقوفہ پر حکماً واقف کی ملکیت باقی رہتی ہے، فقط منفعت کا تصدق ہوتا ہے اور وجوب عشر متعلق بالخارج (پیداوار) ہے۔ پس اراضی موقوفہ پر واقف کی ملکیت گو باقی رہتی ہے، مگر منفعت اور پیداوار کے مالک چوں کہ اہل وقف ہیں، اس لیے اہل وقف کو زمین سے جو پیداوار حاصل ہوگی اس پر عشر واجب ہوگا۔

"ولذا كان للإمام أخذه جبرًا إلى أن قال ويجب في أرض وقف (درمختار)- أفاد ان ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج لأنه يجب في الخارج لا في الأرض فكان ملكه لها وعدمه سواء (بدائع)" (۱)

یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ زراعت اہل وقف نے خود کی ہو، اور اگر اہل وقف کے علاوہ کسی اور نے اجرت پر زراعت کی تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مؤجر (اجرت پر دینے والے) پر عشر واجب ہوگا۔ اور حضرات صاحبین رح کے نزدیک مستاجر (اجرت پر لینے والے) پر عشر واجب ہوگا۔ قلت هذا ظاهر فيما اذا زرعها أهل الوقف اما اذا زرعها غيرهم بالأجرة فيجري فيه الخلاف (۲) —— قال في فتح القدير لهما ان العشر منوط بالخارج وهو للمستأجر وله انهما كما تستنمى بالإجارة فكانت الأجرة مقصودة كالثمرة فكان النماء له معنى مع ملكه فكان أولى بالإيجاب عليه (۳)

---

(۱) ردالمحتار ۲/۲۶ (۲) ردالمحتار ۲/۲۶ (۳) ایضاً ۲/۲۷

دارالاسلام میں زمین کی فقہی تقسیم

از: ــــــــ مولانا نعمت اللہ صاحب، استاذ دارالعلوم دیوبند۔

۱ــــ **اراضی مملوکہ:** وہ زمین جو کسی کی ملکیت میں شرعی اسباب ملکیت کے تحت داخل ہو۔

۲ــــ **اراضی موقوفہ:** وہ زمین جس کو اس کے مالکین نے وقف کر دیا ہو جس کی وجہ سے کسی کا مالک بننا بنانا اور زمین کو رہن رکھنا ممنوع ہو گیا ہو۔

۳ــــ **اراضی متروکہ:** آبادی کے قریب کی وہ زمین جو آبادی کے لوگوں کی ضرورت کے لیے ہو۔

۴ــــ **سرکاری زمین:** وہ زمین جو غانمین میں تقسیم کرنے کے بعد باقی رہی ہو اور امام نے اس کو بیت المال کے لیے خاص کر دیا ہو، یا بلا تقسیم وہ زمین بیت المال کے لیے خاص کر دی گئی ہو۔ اس طرح وہ زمین جو مالک کے مرنے کے بعد ورثاء کے نہ ہونے کی صورت میں بیت المال کی طرف لوٹ آئی ہو۔ شامی میں ہے:

"هو ما مات اربابه بلا وارث وآل لبيت المال او فتح عنوة وابقى للمسلمين إلى يوم القيامة" (۱)

۵ــــ **بنجر زمین (موات):** وہ زمین جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو اور آبادی سے دور ہو کہ وہاں تک انسان

---

(۱) شامی ۳/۲۵۶

کی بلند آواز نہ پہونچ سکتی ہو اس زمین پر سرکاری حق ہے، حکومت کی اجازت سے جو کوئی اس کو آباد کرے گا وہ اس کا مالک ہوگا۔ شامی میں ہے:

"ارض لا ینتفع بہ من الاراضی ولیست مملوکۃ لمسلم ولاذمی وھی بعیدۃ من القریۃ اذا صاح من باقصی العامر وھو جھوری الصوت لا یسمع صوتہ" (۱)

۶۔ ضبط کی ہوئی زمین (ارض الحوز)

وہ زمین جس کی کاشت سے اور خراج کی ادائےگی سے اس کے مالکین عاجز ہوں اور عاجز ہو کر وہ حکومت کے حوالہ کر دیں تاکہ حکومت اپنا خراج وصول کرنے کا انتظام خود کرے، اس طرح یہ زمین مالکین کی ملکیت پر باقی رہتی ہے، حکومت کاشت کراکے اپنا خراج وصول کرکے بقیہ آمدنی مالک کے حوالہ کرتی ہے، حکومت کے لیے ایسی زمین کو اس حالت میں فروخت کرنا یا وقف کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔

"اراضی الحوز ھی المملوکۃ التی عجز اصحابھا عن زراعتھا واداء ضریبتھا.....
قال الامام الولوالجی فی فتاواہ ولو عجز رجل عن زراعۃ الارض وھی خراجیۃ رفعھا الامام الی بن یقدر علی الزراعۃ ویاخذ منہ الخراج ویدفع الفضل الی رب الارض بعد حصۃ الزراع" (۲)

ارض عشری

(الف) **اراضی مملوکہ:**

یعنی (۱) جس جگہ کے لوگ مسلمان ہوگئے ہوں ان کی زمین عشری ہوں گی۔

(۲) وہ زمین جس کو امام نے بذریعہ جنگ قبضہ کرکے بعد الخمس مجاہدین میں تقسیم کر دیا ہو وہ بھی عشری ہوگی۔

"کل ارض اسلم اھلھا اوفتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین فھی ارض عشر لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی المسلم والعشر الیق بہ لما فیہ من معنی العبادۃ" (۳)

---

(۱) شامی ۲/۲۸۵ (۲) التحفۃ المرضیۃ لابن نجیم: ص ۲۰ (۳) ھدایہ اولین: ۵۹۷

(۳) وہ سرکاری زمین جس کو سرکار نے فروخت کر دیا ہو اور کسی مسلمان نے خرید لیا ہو تو ایسی زمین پر عشر ہوگا۔

"ان الخراج قد ارتفع عن اراضی مصر لعودها إلى بيت المال بموت ملاکها قال اذا اشتراها انسان من الامام بشرطه شراء صحيحًا ملكها ولاخراج عليها فلا يجب عليه الخراج" (۱)

"ولان المسلم لا يجوز وضع الخراج عليه ابتداء وان جاز بقاء ولان الساقط لا يعود كذا قال ابن نجيم" (۲)

البتہ ابن نجیم نے اس زمین کے متعلق کہا ہے کہ اس پر عشر بھی نہ ہوگا جس کی وجہ سے وہ زمین نہ عشری ہوئی نہ خراجی۔

"وقال ايضاً أنه لا يجب فيها العشر ايضاً قال لانی لم اره نقلاً فی ذلك"

مگر علامہ شامیؒ نے اس پر نقد کرتے ہوئے لکھا ہے:

"قلت فيه نظر لما علمت ان الشرط ملك الخارج لانه يجب فيه لا فی الارض حتی وجب فی الخارج من ارض الصغير والمجنون والمكاتب والوقف ولان سببه الارض النامية بالخارج تحقيقاً ولا يلزم من سقوط الخراج المتعلق بالارض سقوط العشر المتعلق بالخارج والثمن الماخوذ لبيت المال هو بدل الارض لا بدل الخارج على أنه قد ينازع فی سقوط الخراج حيث كانت من ارض الخراج او سقيت بماءه بدليل ان الغازی الذی اختط به الامام داراً لا شیء عليه فيها فاذا جعلها بستاناً وسقاها بماء الخراج فعليه الخراج او بماء العشر فعليه العشر- الخ" (۳)

اس کے علاوہ باب العشر والخراج جلد ثالث ص۲۵۵ میں مدلل طور پر مزید اس کی تردید کی ہے۔

اس لیے اس کو بھی عشری زمین کہا جائے گا اور اس پر عشر واجب ہوگا یا جس پانی سے سیراب کرایا ہے اس کا اعتبار کرتے ہوئے عشری یا خراجی کہا جائے گا یا اس کے پاس کی زمین کو دیکھ کر حکم لگایا جائے گا کہ

---

(۱) شامی ۲۵۵/۲ (۲) شامی ۵۰/۲ (۳) ایضاً ۵۰/۲

عشری ہے یا خراجی، مگر راجح یہ ہے کہ اس کو عشری کہا جائے گا۔

(۴) وہ سرکاری زمین جسے سرکار نے کسی مسلمان کو بالکلیہ دے دیا ہو امام ابو یوسف کتاب الخراج میں تحریر فرماتے ہیں:

" والارض عندی بمنزلة المال فللامام ان یجیز من بیت المال من له عناء فی الاسلام ومن یقوی به علی العدو ویعمل فی ذلك بالذی یری انه خیر للمسلمین واصلح لامرهم وکذلك الارضون یقطع الامام منها من احب من الاصناف قال الشامی فهذا یدل علی ان للامام ان یعطی الارض من بیت المال علی وجه التملیك لرقبتها کما یعطی المال حیث رأی المصلحة اذ لا فرق بین المال والارض فی الدفع للمستحق " (۱)

اسی طرح امام ابو یوسفؒ کی کتاب الخراج سے عبارت نقل کرنے کے بعد کہا:

" قلت هذا صریح فی ان القطائع قد تکون من الموات وقد تکون من بیت المال لمن هو من مصارفه وانه تملیك رقبة الارض ولذا قال یوخذ منها العشر لانه بمنزلة الصدقة "

ان عبارتوں سے واضح ہوجاتا ہے کہ وہ سرکاری زمین جس کو امام نے ملکیت کے طور پر دیا ہو وہ عشری ہے۔

(ب) __ارض اموات__ کو عشری یا خراجی قرار دینے کے لیے امام محمدؒ کے یہاں چوں کہ پانی کا اعتبار ہوگا اس لیے اگر عشری پانی کو استعمال کر دیا ہے تو عشری اور خراجی پانی کو استعمال کر دیا ہے تو وہ خراجی کہلائے گی۔

امام ابو یوسف رحؒ کے یہاں اس کے آس پاس کی زمین دیکھ کر فیصلہ ہوگا۔ اگر قریب کی زمین عشری ہے تو یہ بھی عشری ہوگی۔

" لواحیا مسلم اعتبر قربه الی قرب ما احیاه ان کان الی الارض الخراج اقرب

---

(۱) شامی ۴/۲۶۵

كانت خراجية وان كانت إلى العشر اقرب فعشرية هذا عند ابى يوسف وابى حنيفة واعتبر محمد الماء " (۱)

(ج) اراضی موقوفہ

موقوفہ زمین اگر وقف سے پہلے عشری تھی تو وہ وقف کے بعد بھی عشری باقی رہے گی۔

" والحاصل ان الارض تبقى وظيفتها بعد الوقف كما كانت قبله " (۲)

ارض خراجی

(۱) (مملوکہ زمین) جس زمین کو مسلمانوں نے فتح کرکے اس کے باشندوں کے قبضہ میں رہنے دیا، یا دوسری جگہ سے غیر مسلم لاکر آباد کرکے زمین ان کے حوالہ کردیا، یا وہ زمین جو بطور صلح کے ہو۔

"ما فتح عنوة ولم يقسم بين جيش سواء اقر اهله عليه اونقل اليه كفار آخر او فتح صلحاً خراجية لانه اليق بالكافر" (۳)

مذکورہ زمین خراجی ہے خواہ اس کو کسی بھی پانی سے سینچا جاتا ہو۔

هو ولم يقيد كونها خراجية بان تسقى بماء الخراج لانه لافرق بينه وبين ما اذا سقيت بماء العشر كما اذا قسمت بين المسلمين فانها عشرية وان سقيت بماء الخراج " (۴)

اور مکہ اس سے مستثنیٰ ہے:

ومكة مخصوصة من هذا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم فتحها عنوة وتركها لاهلها ولم يوظف الخراج " (۵)

(۲) ارض اموات: مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق اگر اس کی سیرابی خراجی پانی سے ہو یا خراجی زمین کے قریب ہو تو علیٰ اختلاف الاقوال خراجی ہوگی۔

---

(۱) شامی ۳/۲۵۹ - هدایہ اولین /۵۹۱ (۲) شامی ۳/۲۵۵ (۳) ایضاً (۴) ایضاً (۵) هدایہ اولین /۵۹۱

نوٹ: بصرہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ کما مرّ۔

(۳) اراضیٔ موقوفہ: وقف سے پہلے جیسی زمین تھی وقف کے بعد وہی وظیفہ باقی رہے گا۔ اگر عشری تو عشر اور خراجی تو خراج۔

والحاصل ان الارض تبقی وظیفتها بعد الوقف کما کانت قبله "(۱)

غیر عشری و غیر خراجی زمین

(۱) اراضی مملکت: جو زمین حکومت نے مزارعت کے طور پر یا اجارہ کے طور پر کسی کو کاشت کے لیے دیا ہے ایسی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی۔ اس لیے کہ امام صاحب نے عشر و خراج کے وجوب کے لیے زمین کا مالک ہونا ضروری قرار دیا ہے۔

حکومت نے بٹائی کی صورت میں جو حصہ دیا ہے یا اجارہ کی صورت میں جو کرایہ لیا ہے وہ خراج ہی کی ایک صورت ہے۔ صاحبین کے یہاں پیداوار پر عشر ہوتا ہے اس لیے اس کو عشر نکالنا واجب ہے اگرچہ شامی نے حکومت کے حصہ کو کا لخراج کہہ کر اسی کو ترجیح دیا ہے کہ مستاجر اور مزارع پر علیحدہ سے کچھ نکالنا واجب نہیں۔

" فی التتارخانية السلطان اذا دفع اراضی لا مالك لها وهی التی تسمی الاراضی المملكة إلى قوم ليعطوا الخراج جاز وطريق الجواز احد شيئين اما اقامتهم مقام الملاك فی الزراعة و اعطاء الخراج او الاجارة بقدر الخراج ويكون الماخوذ منهم خراجاً فی حق الامام اجرة فی حقهم۔ اھ

ومن هذا القبيل الاراضی المصرية والشامية كما قدمناه ويوخذ من هذا انه لا عشر على المزارعين فی بلادنا إذا كانت اراضيهم غير مملوكة لهم لان ما ياخذه منهم نائب السلطان وهو المسمىٰ بالزعيم او التيماری ان كان عشراً فلا شئ عليهم غيره وان كان خراجاً فكذلك لانه لا يجتمع

---

(۱) شامی ۲/۲۵۵

مع العشر وان كان اجرة فكذلك على قول الامام مع انه لا عشر على المستأجر واما على قولهما فالظاهر انه كذلك لما علمت من ان الماخوذ ليس اجرة من كل وجه لانه خراج فی حق الامام۔ فتأمل "(۱)

ممکن ہے علامہ شامی کے دور میں کاشت کاروں سے طرح طرح کے ٹیکس لیے جاتے ہوں اس لیے علامہ شامی نے اس کو کالخراج کہہ کر اس کے عشر کی نفی کی ہو۔

(۲) اراضی متروکہ : یہ زمین بھی نہ عشری ہے اور نہ خراجی اور یہ بالکل ظاہر ہے۔

دارالحرب کی زمین

(۱) دارالحرب میں جب کوئی حربی مسلمان ہو جاتا ہے پھر مسلمان اس کو فتح کرتے ہیں تو ایسی صورت میں خود وہ مسلمان ہونے والا شخص اور اس کی نابالغ اولاد اور اموال منقولہ جو اس کے قبضہ میں ہوں وہ سب اس کی ملکیت پر باقی رہتے ہوئے محفوظ ہوں گے اور مال غنیمت میں شمار نہ ہوں گے مگر اس کی زمین مال غنیمت میں شمار ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ مسلمان اس زمین کا مالک نہیں ہے ہدایہ میں ہے:

" ومن اسلم منهم معناه فی دارالحرب احرز باسلامه نفسه لان الاسلام ينافی ابتداء الاسترقاق واولاده الصغار لانهم مسلمون باسلامه تبعًا وكل مال هو فی يده لقوله عليه السلام من اسلم علی مال ولانه سبقت يده الحقيقة اليه يد الظاهرين غلبة او وديعة فی يد مسلم او ذمی لانه فی يد صحيحة معتبرة ويده كيده فان ظهرنا علی دارالحرب فعقاره فیئ "(۲)

ائمۂ ثلاثہ اور ابو یوسف رح کے یہاں زمین مسلمانوں کی ملکیت میں باقی رہے گی اور مال غنیمت میں شمار نہ ہوگی۔

(۲) عشر صاحبین کے یہاں پیداوار میں ہے، امام صاحب کے یہاں مالک ارض پر مزارعت کی صورت ہو

---

(۱) شامی ۲/۵۵ (۲) ہدایہ ۲/۵۷

یا اجارہ کی۔

"ان العشر علی رب الارض عندہ وعلیہا عند ھما من غیرذکر ھذا التفصیل ھو الظاھر کما فی البدائع من ان المزارعۃ جائزۃ عند ھما والعشر یجب فی الخارج والخارج بینھما فیجب العشر علیھا" (۱)

اسی طرح "العشر علی المؤجر وقالا علی المستاجر وفی الحاوی وبقولھما ناخذ" اھ

اسی لیے امام صاحبؒ کے یہاں دارالحرب کی زمین جو مسلمان کی ملکیت میں ہے اس پر عشر نہیں ہوگا اور خراج بھی نہیں، اس لیے کہ یہ خالص اسلامی حکومت کا عمل ہے اور امام ابو یوسف رح کے یہاں چوں کہ یہ شخص زمین کا مالک ہے اس لیے اس پر عشر واجب ہوگا۔

" قال ابو یوسفؒ فی کتاب الخراج سألت یا أمیر المومنین عن قوم من اھل الحرب اسلموا علی انفسھم وارضیھم ما الحکم فی ذلک فان دمائھم حرام وما اسلموا علیہ من اموالھم فلھم وکذلک ارضھم ارض عشر۔ .... وکذلک کل بلاد اسلم اھلھا فھی لھم وما فیھا" (۲)

ہندوستان کی زمین

موجودہ دور کے ہندوستان میں مسلمانوں کی کاشت والی زمین میں اس کے پیداوار پر عشر واجب ہوگا، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس وقت حکومت نے زمین پر حق ملکیت کو اپنے لیے خاص کر لیا ہے۔ البتہ حکومت نے قابض کو ——— مالک کی طرح ہر طرح کے تصرفات کی اجازت بھی دے رکھی ہے اور اس کے بدلہ میں لگان وصول کرتی ہے، اس لیے یہ معاملہ مثل اجارہ کے ہے اور اجارہ میں امام ابوحنیفہ رح کے یہاں مستاجر پر عشر نہیں ہوتا ہے اور صاحبین رح کے یہاں پیداوار پر عشر ہے۔ اس لیے مستاجر پر عشر ہوگا۔ شامی میں ہے:

العشر علی المؤجر کخراج موظف وقالا علی المستأجر کمستعیر مسلم وفی الحاوی بقولھما ناخذ" (۳)

(۱) شامی ۲/ ۵۰۲ (۲) کتاب الخراج /۵۰۲، (۳) شامی ۲/ ۵۵

اراضی مملوکہ کا حکم شامی نے جو بیان کیا ہے کہ نہ وہ عشری۔ ہے نہ خراجی، اور اگر اس کو امام، لوگوں کو کاشت کے لیے دے دے تو کاشت کاروں کو مالک کے درجہ میں فرض کیا جائے گا، حکومت جو کچھ وصول کرے گی اس کو خراج کا عنوان دیا جائے گا۔

یا یہ کہ اس میں اجارہ کی تاویل کی جائے مگر اس کو خالص اجارہ نہ کہا جائے گا بلکہ حکومت کے حق وہ خراج ہی ہوگا۔

" ان ما یاخذہ منہم نائب السلطان وھو المسمی بالزعیم اوالتیماری ان کان عشرفلاشئ علیہم غیرہ وان کان خراجاً فکذلک لانہ لایجتمع مع العشر وان کان الاجرۃ فکذلک علی قول الامام من انہ لاعشرعلی المستاجر واماعلی قولھما فالظاھرانہ کذلک لما علمت من الماخوذ لیس اجرۃ من کل وجہ لانہ خراج فی حق الامام تأمل" (۱)

شامی کا یہ بیان دارالاسلام کے لیے ہے دارالحرب میں حکومت غیر مسلم کی طرف سے وصول کردہ لگان کو نہ عشر کہا جاسکتا ہے نہ خراج، ادھر عشر کا وجوب قرآن وحدیث دونوں سے ثابت ہے اور عشر پیداوار پر ہوتا ہے۔

" قد صرحوا بان فریضۃ العشرثابتۃ بالکتاب والسنۃ والاجماع والمعقول وبانہ زکوٰۃ الثمار والزرع وبانہ یجب فی الارض الغیرالخراجیۃ وبانہ یجب فیمالیس بعشری ولاخراجی کالمفاوز والجبال وبان سبب وجوبہ الارض النامیۃ بالخارج حقیقۃ وبانہ یجب فی ارض الصبی والمجنون والمکاتب لانہ مؤنۃ الارض وبان الملک غیرشرط فیہ بل الشرط ملک الخارج فیجب فی الارض الموقوفۃ لعموم قولہ تعالیٰ انفقوامن طیبات ماکسبتم ومما اخرجنالکم من الارض - الی آخرہ " (۲)

اس عبارت سے جو بات ثابت ہوتی ہے اس کا تقاضہ یہی ہے کہ عشر کو واجب قرار دیا جائے گا،

---

(۱) شامی ۲/۵۵ (۲) شامی ۲/۲۵۵

البتہ حکومت کو لگان کی ادائے گی اگر غلہ کی شکل میں ہو تو اس غلہ کی مقدار کا استثنا، کرنے کے بعد عشر کا حکم جاری ہوگا، اگر روپیہ ادا کیا ہے تو بقدر اس روپیہ کے غلہ کی مقدار کا استثنا، ہوگا اور یہ ایسا ہی ہے جیسے دیگر اموال زکوٰۃ میں اس کی کوئی مقدار تلف ہو جائے تو بقدر تلف شدہ کے اس کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔

مولانا ظفر احمد تھانوی اعلاء السنن میں ہندوستان کے دار الحرب ہونے کی بنیاد پر عشر کے وجوب کے قائل ہیں، اسی طرح مولانا یوسف بنوری بھی اسی بنیاد پر عشر کے وجوب کے قائل ہیں اور بقدر لگان کے استثنا، کی بات مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے ذکر فرمائی ہے اور دلیل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ موجودہ ہندوستان میں مسلمانوں کی زرعی پیداوار پر عشر واجب کیا جائے اور بقدر لگان کے مستثنیٰ کیا جائے۔

واللہ اعلم بالصواب

زراعتی اخراجات کو عشر و نصف عشر سے وضع کرنا

پانی کے اخراجات اور اس کی مشقت کی بنیاد پر شریعت نے عشر و نصف عشر کی تفریق کی ہے، اگر زمین کی سیرابی آسمانی یا چشموں وغیرہ کے پانی سے ہے تو عشر کا ورنہ نصف عشر کا حکم لگایا گیا ہے۔

"عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء و العیون اذا کان عثریًا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر" (۱)

اس لیے پانی کے سلسلہ کے اخراجات کو ادائے گی عشر و نصف عشر میں وضع نہیں کیا جاسکتا ہے ورنہ یہ تفریق بے معنی ہو کر رہ جائے گی۔

پانی کے اخراجات کے علاوہ دوسرے زراعتی اخراجات کو عشر و نصف عشر کی ادائے گی میں وضع کیا جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے بلکہ یہ قیاسی مسئلہ ہے۔ علمائے احناف کے یہاں بظاہر دوسرے اخراجات مثل کھاد اور دوا اور نگرانی کے کسی کو بھی وضع اور منہا نہیں کیا جائے گا اور پوری پیداوار سے عشر و نصف عشر لگایا جائے گا۔ احناف جس طرح زراعتی اخراجات کو عشر و نصف عشر

---

(۱) رواہ البخاری - مشکوٰۃ کتاب الزکاۃ -

سے وضع کرنے کے قائل نہیں (جس کی تصریح آگے آرہی ہے)۔

اسی طرح اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ میں بھی وہ کسی طرح کے دَین کو مستثنیٰ و منہا کرنا جائز نہیں قرار دیتے ہیں، چنانچہ اگر زراعتی دَین ہو تو وہ بھی مانع عشر و زکوٰۃ نہیں ہوگا اور دَین کی مقدار کو وضع نہیں کیا جائے گا۔

لا یمنع الدین وجوب العشر والخراج لانهما مؤنة الارض النامية - (۱)

احناف کے مذکورہ بالا مسلک یعنی کاشت کے اخراجات کو وضع و منہا نہ کرنے کی صراحت علامہ شامی نے اس طرح کی ہے، فرماتے ہیں:

یجب نصفه فی مسقی غرب و دالیة لکثرة المؤنة بلا دفع مؤن ای کلف الزرع وبلا اخراج البذر لتصریحهم بالعشر فی کل الخارج قال فی الفتح یعنی لا یقال بعدم وجوب العشر فی قدر الخارج الذی بمقابلة المؤنة بل یجب العشر فی الکل لانه علیه السلام حکم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة ولو رفعت المؤنة کان الواجب واحداً وهو العشر دائماً فی الباقی لانه لم ینزل الی نصفه الا للمؤنة شرعاً فعلمنا انه لم یعتبر شرعاً عدم عشر بعض الخارج۔ (۲)

البتہ علامہ صیرفی نے تفصیل کی ہے اور فرمایا کہ اگر اخراجات عین پیداوار کے قبیل سے ہیں تو اس کو وضع و منہا کیا جائے گا ورنہ نہیں۔

" قال الصیرفی ویظهر انها اذا کانت جزأ من الطعام ان تجعل کالهلاك ویجب العشر فی الباقی لانه لایقدر ان یتولی ذلك بنفسه فهو مضطر الی اخراجه " (۳)

صاحب فتح القدیر کا قول کہ اگر اخراجات کو منہا کر دیا جائے تو ساری زمین کا وظیفہ یکساں ہو کر عشر ہو جاتے یہ اس وقت ہوگا جب کہ پانی کے اخراجات و مصارف کو بھی وضع و منہا کیا جائے۔

پانی کے اخراجات اور دیگر کاشت کے اخراجات میں فرق ہے۔ حدیث شریف میں عشر و نصف عشر کی بنیاد زمین کو سیراب کرنے والے پانی کی نوعیت پر رکھی گئی ہے، دیگر اخراجات کے سلسلہ میں عشر و نصف عشر ہونے کی کوئی تفریق حدیث میں نہیں کی گئی ہے اس لیے اگر دیگر کاشت کے اخراجات کو وضع کرنے کے بعد پھر سیرابیٔ ارض کی نوعیت کے مطابق عشر و نصف عشر کا وظیفہ مقرر کیا جائے تو جس خرابی کا ذکر صاحب فتح القدیر نے کیا ہے وہ خرابی لازم نہیں آئے گی۔

---

(۱) شامی ۲/۶ (۲) شامی ۲/۵۱ (۳) شامی ۲/۵۱

اس سلسلہ میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جس بنیاد پر صیرفی نے پیداوار کی جنس سے اخراجات کو کالہالک مان کر وضع ومنہا کیا ہے تقریباً ایسی ہی ضرورت دیگر زرعی اخراجات کی موجودہ دور میں ہے اس لیے ان اخراجات کو بھی کالہالک مان کر وضع کیا جانا چاہیے، یہی قرین عدل وانصاف ہوگا۔

زمین کی کاشت میں ہونے والے اخراجات کو عشر و نصف عشر وضع کرنے کے سلسلہ میں عبداللہ بن عباس کا فتویٰ اسی کا متقاضی اور یہی امام احمدؒ کا مذہب ہے۔

"وقد اختلف ابن عمر وابن عباس فقال ابن عمر یخرج ما استدان وانفق علی ثمرته واهله یزکی ما بقی وقال الاخر یخرج ما استدان علی ثمرته ویزکی مابقی الیه اذهب ان لایزکی ماانفق علی ثمرته خاصة ویزکی مابقی .... فعلی هذه الروایة لایمنع الدین الزکوٰة فی الاموال الظاهرة الافی الزرع والثمار وفیما استدانه للانفاق علیها خاصة وهذا قول الخرقی لانه فی الخراج یخرجه ثم یزکی مابقی عنه" (۱)

اور حدیث سہل بن ابی حثمہ:

"حدث ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم کان یقول اذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع" (۲)

اس کی تشریح کرتے ہوئے ابن العربی شرح ترمذی میں لکھتے ہیں:

" وکذالك اختلف قول علمائنا هل تحط المؤنه من المال المزکی وحینئذ تجب الزکوٰة اوتکون مؤنة المال وخدمته حتی یصیر حاصلا فی حصة رب المال وتوخذ الزکوٰة من الراس والصحیح انها محسوبة وان الباقی هو الذی یوخذ عشرہ ولذلك قال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم دعوا الثلث اوالربع وهو قدر المؤنة ولقد جربنا ہ فوجدنا کذلك فی الاغلب وبما یاکل رطبًا ویحتسب المؤنة ویتخلص الباقی ثلثة ارباع اوثلاث" واللّٰه اعلم۔

---

(۱) مغنی ابن قدامہ ۳۲/۳ (۲) رواہ الترمذی وابوداؤد

اس سے معلوم ہوا کہ موالک کے یہاں بھی زراعتی اخراجات محسوب ہوں گے، اور سہل بن ابی حثمہ کی حدیث کو اسی پر محمول کیا ہے۔

ان سب باتوں کی وجہ سے قرین انصاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ زراعتی اخراجات وضع کر کے بقیہ کا عشر ونصف عشر ادا کرے اس لیے کہ اگر کاشت کار روپیہ پیسہ اور دیگر اموال تجارت میں مالک نصاب ہے تو زراعتی اخراجات اگر پیداوار میں محسوب نہ ہوں گے تو اموال نامیہ کی زکوٰۃ میں محسوب ہوں گے، یعنی اخراجات کی وہ مقدار اصل اموال نامیہ سے کم ہو جائے گی، اگر یہ مقدار اخراجات کی پیداوار میں محسوب ہو گی، تو اموال نامیہ کے راس المال کی مقدار بڑھ جائے گی اور اس کے ساتھ اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے گی، اس اختلاف کا نتیجہ تو ایسے کاشت کار پر ظاہر ہو گا جس کے پاس مال زکوٰۃ صرف پیداوار ہے تو ایسی صورت میں وہ مقروض رہتے ہوئے اپنے پورے مال کی زکوٰۃ ادا کرے تو ایک طرح کی اس کے ساتھ زیادتی ہو گی۔

واللہ اعلم بالصواب

عشر اور خراج کی حقیقت

(محور اوّل)

از: ـــــــــــــــ مولانا محفوظ الرحمٰن، مفتاح العلوم، مئو

کتبِ فقہ میں زمینوں کے عشری اور خراجی ہونے میں جو صورتیں مذکور ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ عشری اور خراجی وہ زمینیں ہوتی ہیں جن پر مسلمانوں کا قبضہ ہو چکا ہو یا جن کی تفصیل کتبِ فقہ میں اس طرح مذکور ہے:

" ارض العرب کلها ارض عشر............ وکل ارض اسلم اهلها اوفتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فهي ارض عشر وکل ارض فتحت عنوة فاقر عليها اهلها فهي ارض خراج وفي الجامع الصغير کل ارض فتحت فوصل اليها ماء الانهار فهي ارض خراج ومالم يصل اليها ماء الانهار واستخرج منها عين فهي ارض عشر ومن احيا ارضا مواتاً فهي معتبر بحيزها فان کانت من حيز ارض الخراج فهي خراجية وان کانت من حيز ارض العشر فهي عشرية وقال محمد ان احياها ببئر حفرها او بعين استخرجها او ماء دجلة والفرات والانهار العظام التي لا يملك احد فهي عشرية کذا ان احياها بماء السماء وان احياها بماء الانهار التي احتفرها الاعاجم مثل نهر الملك ونهر يزجرد فهي خراجية " (۱)

---

(۱) هدايه ۲/۵۷، باب العشر والخراج

عشری زمین

جس زمین کے باشندے خود بخود مسلمان ہو گئے ہوں جیسے مدینہ کی سرزمین، یا وہ زمین جس کے باشندوں پر اسلام لانے کے سوا کوئی رعایت نہ ہو، جیسے مکہ کی سرزمین۔ یا وہ ملک جس کو مسلمانوں نے فتح کیا ہو اور اس کی زمین مجاہدین میں تقسیم کردی گئی ہو، یا وہ زمین جو دارالاسلام ہونے کے بعد نہ کسی کی ملک میں رہی اور نہ ہی قابلِ زراعت، امیرالمومنین کی اجازت سے کسی مسلمان نے قابلِ کاشت بنایا، بقول امام محمدرح عشری پانی سے اور بقول امام ابویوسف رح وہ زمین عشری زمین سے متصل ہے تو وہ عشری ہوگی۔

خراجی زمین

جو ملک کہ صلحاً فتح ہوا ہو اور اس کی زمینوں کے تمام معاملات صلح کے ذریعے طے ہوئے ہوں کہ وہاں کے باشندے اپنے مذہب پر باقی رہتے ہوئے اپنی زمینوں پر مالک رہیں گے، یا وہ ملک جو بزور طاقت فتح ہوا ہو، مگر وہ زمین مجاہدین میں تقسیم نہیں کی گئی بلکہ بدستور انھیں سابق اہلِ ملک کی ملکیت برقرار رکھی گئی، یا بنجر اور غیر مملوک زمین امیرالمومنین کی اجازت سے خراجی پانی سے قابلِ زراعت بنائی گئی یا خراجی زمین کے قریب تھی تو خراجی زمین کہلائے گی۔

بنیادی فرق

عشری اور خراجی زمین میں بنیادی فرق یہ ہے کہ دارالاسلام ہونے کے بعد زمین پر کفار کا قبضہ حسبِ دستورِ سابق باقی رہے تو وہ زمین خراجی ہوتی ہے اور اگر ملک کفار کی نہ رہے اور خراجی پانی سے سیراب نہ کی جائے تو وہ عشری ہے

تعاملِ سنت و تعاملِ فقہا، وصحابہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جس زمین پر اسلامی حکومت قائم ہو چکی اور اس وقت میں زمین کی جو تقسیم کردی گئی وہی اس کے عشری اور خراجی ہونے کا دار و مدار ہے۔

محورِ چہارم!

آراضی ہند کی شرعی حیثیت

۱۔۲ آراضی ہند کے عشری یا خراجی ہونے کے بارے میں کتبِ فتاویٰ سے صحیح معلومات نہیں ہو پاتی اور نہ اس سلسلہ میں کوئی ایسا جامع رسالہ ہی دستیاب ہوسکا جس سے کوئی صحیح فیصلہ کیا جاسکے بلکہ کتبِ فتاویٰ وغیرہ میں صرف دو، تین رسالوں کا تذکرہ ملتا ہے جن کا ذکر کرنے والوں نے بھی دائرہ محدود ہی ذکر کیا ہے۔ ان رسالوں میں کسی کسی خطے کا تذکرہ ملتا ہے۔ پورے ہندوستان کی زمین کے بارے میں کوئی جامع رسالہ نہیں ہے۔ اور اسلامی سلطنت کے زوال کے بعد سے ۱۹۴۷ء تک بعض احکامات میں متفقہ طور پر علماء محققین نے دارالحرب قرار دیا ہے اس کے باوجود اس درمیانی زمانے میں ہندوستان کی سرزمین کے عشری یا خراجی ہونے میں اختلاف رہا ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
چنانچہ حضرت تھانوی رح اور گنگوہی رح کے فتاویٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ جو زمین سلطنتِ اسلامیہ کے زمانہ سے مسلمانوں کی ملک میں چلی آرہی ہو وہ عشری ہے، اور محمد اعلیٰ تھانوی کے رسالے میں ہے کہ ہندوستان کی زمین پر عشر و خراج واجب نہیں۔ (۱)
انور شاہ کشمیری رح نے آراضی ہند کے بارے میں فرمایا کہ وہ عشری نہیں اس لیے کہ یہ دارالحرب ہے، معارف السنن میں ہے (۲):

" فائدہ ! قال الشیخ اعلم ان اراضی بلاد الهند لیست بعشریة لانها اصبحت من دارالحرب وهکذا تحقق عندی من کتب الفقه "

۱۹۴۷ء کے بعد قانون تنسیخ زمین داری جو حکومت کی طرف سے بنا، اس میں یہ واضح کیا گیا تھا کہ زمین دار مالک نہیں ہوگا مالک حکومت ہوگی، حکومت اس کا معاوضہ دے گی، لیکن اب تک اس کا جو رویہ ہے اس میں اور اس قانون کے بننے سے پہلے کے رویہ میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔ اس لیے جو احکامات ۱۹۴۷ء سے پہلے کے رہے وہی احکامات آج بھی برقرار رہیں گے، اور فتاووں کی تحقیق سے

---

(۱) فتاویٰ محمودیہ ۲۹/ (۲) معارف السنن ۵/ ۲۱۰

یہ معلوم ہوچکا ہے کہ ہندوستان کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی لیکن زمینوں کی پیداوار پر زکوٰۃ شرعاً واجب ہے اس لیے مسلمان ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا فیصلہ ہونے کے باوجود زمین کی زکوٰۃ کرے یہی احوط ہے۔

۳۔۔۔ سرکار کو دی جانے والی مال گزاری بیں شمار نہیں ہوگی۔

۴۔۔۔ ہندوستان کی جن زمینوں پر خراج واجب تھا اگر وہ متیقن ہے تو اس کی ادائے گی خراج مقاسمہ ہوگی۔

۵۔۔۔ جدید طریقہ زراعت میں ہونے والے اخراجات سے عشر کی مقدار میں کمی نہیں کی جائے گی، بلکہ عشر نکالنے کے بعد ہی ان اخراجات کو الگ کیا جائے گا۔ (۱)

"ولا یحتسب لصاحب الارض علی ما انفق علی الغلة من سقی او عمارة او اجر الحافظ او اجر العمال أو نفقة البقر لقوله علیه السلام ماسقته السماء ففیه العشر وما سقی بغرب اودانیه او سانیه ففیه نصف العشر اوجب العشر مطلقاً عن احتساب هذه المعون"

۶۔۔۔ جن آراضی کی کاشت بٹائی پر ہوتی ہے اس میں عشر دونوں پر بقدر حصہ واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ ردالمحتار باب العشر میں ہے:

" وفی المزارعة ان کان البذر من رب الارض فعلیه ولو کان بالعامل فعلیها بالحصة" (۲)

محور پنجم

۱۔۔۔ عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یہی امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے۔" قال ابوحنیفة فی قلیل ما اخرجته الارض وکثیره العشر" (۳)

۲۔۔۔ زمین کی ہر پیداوار جو مقصود بالذات ہو اور اس کو بہ طور پیداوار زمین میں لگایا جاتے تو اس میں عشر

---

(۱) بدائع الصنائع ۶۲/۲ (۲) ردالمحتار ۵/۲، (۳) ھدایہ ۱۸۱/۲

واجب ہوگا، مثلاً گھانس وغیرہ اور خودرو چیزیں اسی طرح پانی میں پیدا ہونے والی چیزیں کہ اگر ان کی کاشت کی جائے تو ان میں بھی عشر واجب ہوگا۔

۳ــــ موجودہ مچھلی پالن اسکیم میں پالی ہوئی مچھلیوں پر اموال زکوٰۃ کا حکم ہوگا۔

۴ــــ ریشم کے کیڑوں سے ریشم کی پیداوار پر زکوٰۃ اموال کا حکم ہوگا۔

۵ــــ جو درخت کہ جلانے کی لکڑی حاصل کرنے کے لیے یا عمارت اور فرنیچر وغیرہ کے لیے لگائے جاتے ہیں ان میں عشر واجب ہوگا۔

۶ــــ سبزیاں جس قسم کی بھی ہوں اس میں عشر واجب ہوگا۔ بدائع الصنائع میں ہے:

"بل یجب سواء کان خارج لہ ثمرۃ باقیۃ اولیس بثمرۃ باقیۃ وھی الخضروات کالبقول والرطاب والخیار والقثۃ والبصل والثوم ونحوھا فی قول ابی حنیفۃ رح"[1]

۷ــــ آراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے۔

"وکذلک ملک الارض لیس بشرط لوجوب العشر انما الشرط ملک الخارج فیجب فی الاراضی التی لا مالک لھا وھی الاراضی الموقوفۃ"

آراضی موقوفہ علی الاولاد میں بھی عشر واجب ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۹

عشر اور خراج کی حقیقت

(محور اوّل)

از : ــــــــ مولانا مجیب احمد دیولوی، دارالعلوم ماٹلی والا، بھروچ، گجرات

هُوَالْمُوَفِّقُ لِلصَّوَابِ وَالسَّدَادِ ـــــ حَامِدًا وَّمُصَلِّيًا وَّمُسَلِّمًا

اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے مطابق ہوں گے جن پر معاہدہ صلح ہوا ہے اگر اس صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور اراضی بدستور انہی لوگوں کی ملکیت رہیں گی جن کی ملکیت میں اب تک تھیں تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگا دیا جائے گا اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی ہو جائیں گی، کیوں کہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں، ان کی زمینوں کے لیے حکم خراج متعین ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا مگر فتح کے بعد امام المسلمین نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت میں بدستور قائم ہیں تو یہ زمینیں بھی سب خراجی زمینیں ہوں گی۔

اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گئے تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت میں رہیں گی اور ان پر عشر واجب ہوگا، یہ زمینیں عشری قرار دی جائیں گی۔

کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور امام المسلمین نے اس کی زمینیں مال غنیمت کے قاعدے سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دیتے اور پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کر دیا تو جو زمینیں تقسیم ہو کر مجاہدین کی ملک میں آجائیں گی وہ سب عشری ہوں گی۔

ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھیں نہ قابل زراعت بعد میں ان کو اسلامی امیر کی

اجازت سے قابلِ زراعت بنالیا گیا یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا مزروعہ زمین بنالیا گیا تو اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی اور مسلمانوں نے اس زمین کو قابلِ کاشت بنایا ہے تو ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا وہ عشری ہے تو اس کو بھی عشری قرار دیا جائے گا اور اگر قرب وجوار کی زمینیں خراجی ہیں تو اس کو بھی خراجی سمجھا جائے گا اگر قرب وجوار میں دونوں قسم کی اراضی ہیں تو یہ نو آباد اراضی عشری ہوں گی۔

امام محمدؒ کے نزدیک مدار اس پانی پر ہوگا جس پانی سے ان زمینوں کو سیراب کیا جاتا ہے وہ پانی عشری ہے تو زمینیں عشری کہلائیں گی اور وہ پانی خراجی ہے تو زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں گی۔ علامہ شامی نے قولِ ابویوسفؒ کو معتمد قرار دیا ہے۔ (۱)

عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ عشر صرف ٹیکس نہیں بلکہ اس میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور اسی لیے اس کو زکوٰۃ الارض کہا جاتا ہے، اور خراج خالص ٹیکس ہے جس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں اسی لیے عشر مسلمانوں کی زمین کے ساتھ مخصوص ہے اور عملی فرق یہ ہے کہ عشر تو زمین کی پیداوار پر ہے اگر پیداوار نہ ہو خواہ اس کا سبب مالک زمین کی غفلت ہی ہو کہ اس نے قابلِ کاشت زمین کو خالی چھوڑ دیا کاشت نہیں کی، اس صورت میں بھی اس پر عشر لازم نہیں ہوگا، کیوں کہ عشر پیداوار ہی کے حصہ کا نام ہے۔

بخلاف خراج کے کہ وہ قابلِ کاشت زمین پر عائد ہوتا ہے اگر مالک نے غفلت برتی اور قابلِ کاشت ہونے کے باوجود اس میں کاشت نہیں کی تو اس حالت میں بھی اس پر لازم ہوگا۔

عملی طور پر عشر اور خراج میں یہ فرق بھی ہے کہ اموال تجارت اور سونا چاندی وغیرہ اگر سال بھر رکھے رہیں ان میں کسی وجہ سے کوئی نفع نہ ہو بلکہ کوئی نقصان بھی ہو جائے، مگر نقصان ہو کر مقدار نصاب سے کم نہ ہوں تو بھی زکوٰۃ ان اموال کی ادا کرنا فرض ہے۔

بخلاف عشر کے کہ زمین میں پیداوار ہوگی تو عشر لازم ہوگا، پیداوار نہ ہوئی تو کچھ واجب نہیں[۲]۔ واللہ اعلم بالصواب۔

---

(۱) شامی کتاب السیر باب العشر والخراج۔ ماخوذ از جواھر الفقہ۔

(۲) یہ مسائل بدائع الصنائع اور کتاب الخراج یحیٰی ابن آدم سے لیے گئے ہیں۔ ماخوذ از جواھر الفقہ۔

اراضیٔ ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں تحقیق

(محورِ چہارم)

ھوالموفق للصواب والسداد:

۱ ـــــ ۱۹۴۷ء کی آزادی اور اسی طرح تقسیم ملک کے بعد جو خطۂ ہندوستان کے نام سے مخصوص ہوکر ہندو اکثریت کے اقتدار میں آیا اس کی وہ زمینیں جو قدیم سے مسلمانوں کے مالکانہ قبضہ میں چلی آئی ہیں اور کسی دور میں اس پر کسی کافر کی ملکیت کا کوئی ثبوت نہیں ہے وہ تو جس طرح عہد برطانیہ میں عشری تھیں آج بھی عشری رہیں گی۔

البتہ جو اراضی مسلمان ہندوستان میں چھوڑ کر پاکستان کی طرف ہجرت کر گئے ان کی متروکہ اراضی کو حکومتِ ہند نے عموماً تارکان وطن ہندوؤں اور سکھوں وغیرہ غیر مسلم میں تقسیم کیا ہے۔ اگر ان سے یا کسی دوسرے ذریعہ سے وہ کسی مسلمان کی ملک میں آجائیں تو وہ زمینیں اگر پہلے عشری بھی ہوں تو اب غیر مسلم کے استیلاء سے خراجی ہو جائیں گی۔ اسی طرح اگر کسی جگہ مسلمانوں کی متروکہ زمین حکومتِ ہند نے کسی مسلمان ہی کو ابتداءً دے دی تو وہ بھی بوجہ استیلاء کے عشری نہ رہے گی بلکہ خراجی ہو جائے گی۔

ہندوستان کی باقی سب زمینوں کے احکام وہی رہیں گے جو عہد برطانیہ میں یا اس سے پہلے اسلامی عہد میں تھے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ جو زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملکیت میں چلی آئی ہیں اور کسی دور میں ان پر کسی کافر کی ملکیت ثابت نہیں وہ بطور استصحاب حال کے ابتداء ہی سے مسلمانوں کی ملکیت قرار دے کر عشری سمجھی جائیں گی اور جن پر کسی وقت غیر مسلموں کا مالکانہ قبضہ تھا پھر ان سے خرید کر یا کسی دوسرے جائز ذریعہ سے مسلمانوں کی ملکیت میں آگئیں تو وہ خراجی قرار پائیں گی۔

۲ ـــــ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے یہی سمجھا جائے گا کہ مسلمان ہی سے حاصل ہوئی ہے استصحابِ حال کی دلیل سے لہٰذا وہ بھی عشری ہوگی۔

۳ ـــــ خراج چوں کہ عبادت نہیں بلکہ محض ایک ٹیکس ہے اس لیے خراجی زمینوں کا خراج موجودہ حکومت کی سرکاری مال گذاری ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے گویا سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں ہے۔

۴ــــ ہندوستان کی جو زمینیں خراجی ہیں تو موجودہ ہندوستان میں خراج کی ادائے گی مسلمان اسی شرع اور نہج سے کرے گا جو غیر مسلم کرتا ہے یعنی مسلمان کی خراج کی ادائے گی سے وہ عبادت نہ ہوگا بلکہ وہ محض ٹیکس ہی کی حیثیت ہوگی۔

۵ــــ جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کرنا محل نظر ہے کیوں کہ عشر جو نکالا جاتا ہے تو وہ پوری پیداوار میں سے نکالا جاتا ہے۔ بونے، کاٹنے اور حفاظت کرنے کے اور بیلوں اور مزدوروں وغیرہ کے جو اخراجات ہیں وہ ادائے عشر کے بعد نکالے جاتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان غیر معمولی اخراجات کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی نہیں کی جاسکتی۔

ولا يحتسب لصاحب الأرض ما انفق على الغلّة من سقي او عمارة أو أجر الحافظ أو أجر العمّال أو نفقة البقر لقوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر الخ. (بدائع۔ماخوذ از جواہر الفقہ)

۶ــــ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر دونوں پر اپنے اپنے حصۂ پیداوار کے مطابق لازم ہوگا۔ مثلاً دونوں نصفا نصف، یا ایک تہائی اور دو تہائی ہو تو اسی اعتبار سے عشر لازم ہوگا۔
مالک اور بٹائی دار میں سے ایک مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہو تو غیر مسلم ماخوذ نہ ہوگا، البتہ مسلم اپنے حصہ سے ادا کرے گا[1] کیوں کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہوگا اور کافر عبادت کا اہل نہیں، البتہ دونوں (مالک اور بٹائی دار) مسلمان ہوں تو دونوں پر حصہ دار ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(۱) فتاویٰ رشیدیہ / ۴۴۷

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اسلام کا نظام عشر وخراج

از:- مولانا محمد صدر الحسن ندوی مدنی استاد جامعہ اسلامیہ کاشف العلوم
اورنگ آباد۔ مہاراشٹر

محور اول

عشر وخراج کی حقیقت

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا ہے اور کن کو خراجی۔ عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے اور اس سلسلہ میں کتاب وسنت۔ تعامل عہد صحابہ وتابعین اور فقہاء امت کے اجتہادات سے، ہمیں کیا روشنی ملتی ہے؟

جواب ـــــ عشری اور خراجی زمین کی تعریف کرتے ہوئے صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں:

"کل أرض اسلم اھلھا او فتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین فھو أرض عشر لأن الحاجۃ إلی ابتداء التوضیف علی المسلم والعشر ألیق بہ لما فیہ من معنی العبادۃ وکذا ھو اخف حیث یتعلق بنفس الخارج۔"[1]

"وکل أرض فتحت عنوۃ فأقر أھلھا علیھا فھو ارض خراج وکذا إذا صالحھم لأن الحاجۃ إلی ابتداء التوظیف علی الکافر والخراج ألیق بہ ومکۃ مخصوص

---

[1] ھدایہ باب العشر والخراج ص۵۹۰۔

من هذا فان رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فتحہا عنوۃ وترکہا لاھلہا ولم یوظف الخراج[1]

یعنی ہر وہ زمین جس کے مالکان نے اسلام قبول کیا ہو یا جنگ کے ذریعہ حاصل کی گئی ہو اور فاتحین میں تقسیم کردی گئی ہو تو وہ عشری زمین ہے اس لئے کہ اس میں ابتدائً مسلمان پر ٹیکس عائد کرنے کی ضرورت ہے اور عشر اس کے زیادہ مناسب ہے اس لیے کہ عشر میں عبادت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور اسی طرح وہ نسبتًا اخف ہے کیونکہ اس کا تعلق پیداوار سے ہے۔

اور ہر وہ زمین جو جنگ کے ذریعہ حاصل کی گئی ہو اور مالکان کے پاس ہی چھوڑ دی گئی ہو خراجی زمین ہے۔ اور اسی طرح وہ زمین جو صلح کے ذریعہ حاصل کی گئی ہو۔ اس لیے کہ ابتدائً کافروں پر ٹیکس لگانے کی ضرورت ہے اور خراج ان کے زیادہ مناسب ہے اور مکہ مکرمہ اس قاعدے مستثنیٰ ہے اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو عنوۃ فتح کیا اور اس کو اس کے مالکان کے پاس ہی چھوڑ دیا اور اس پر خراج عائد نہیں کیا۔

ابو عبید نے کتاب الاموال میں لکھا ہے کہ درج ذیل صورتوں میں زمین عشری ہوتی ہے

(الف) عشری زمین

۱۔ "ہر وہ زمین جس کے مالکان نے اسلام قبول کیا ہو اور وہ اس زمین کے قطعات کے مالک ہوں جیسے مدینہ۔ طائف۔ یمن اور بحرین کی زمین۔ اسی طرح مکہ کی زمین جو اگرچہ جنگ کے نتیجہ میں فتح ہوئی لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں پر احسان فرمایا اور ان کے جان و مال سے تعرض نہیں کیا۔ اس لیے ان کی زمین عشری قرار پائی۔

۲۔ دوسری قسم میں وہ زمینیں داخل ہیں جو عَنوۃً (جنگ کے ذریعہ) حاصل کی گئی ہوں اور بعد میں امام نے اس کو وقف شدہ فئ کی حیثیت نہ دی ہو بلکہ مال غنیمت قرار دے کر ان کا خمس نکالا ہو۔ اور یہ حصہ فاتحین میں تقسیم کیا ہو جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کے معاملہ میں

---

[1] ھدایہ باب العشر والخراج ص۵۹۰۔

کیا تھا جو جنگ سے پہلے یہود کی ملک تھی۔ ایسی زمینیں بھی اشخاص کی اپنی ملک میں عشری واجب ہے۔ اسی طرح اگر سرحدی مقامات کی زمینیں خاص طور پر فاتحین میں تقسیم کر دی گئی ہوں اوران کا خمس نکالا جاچکا ہو تو بقیہ حصہ کا عشر ہی ادا کرنا ہوگا۔

۳ —— تیسری قسم عادیہ یعنی قدیم زمینوں کی ہے جن کا نہ کوئی مالک ہو اور نہ ان کو آباد کرنے والا۔ اس قسم کی زمین امام نے کسی شخص کو جاگیر کے طور پر دی ہو۔ یہ جزیرۂ عرب کی زمین بھی ہو سکتی ہے اور اس کے باہر کی بھی۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے بعد خلفاءؓ نے یمن۔ یمامہ اور بصرہ وغیرہ کی زمینیں جاگیر کے طور پر اشخاص کو دی تھیں۔

۴ —— چوتھی قسم مردہ (بنجر) زمین کی ہے جسے کسی مسلمان نے پانی پہونچا کر اور فصل لگا کر (زندہ) قابل کاشت بنا دیا ہو۔ ان اقسام کی زمینوں میں عشر یا نصف عشر سنت سے ثابت ہے اور ان سب اقسام کا احادیث میں ذکر ہے۔ ان زمینوں میں سے اللہ تعالیٰ جو پیداوار نکالے اس میں زکوٰۃ ہے بشرطیکہ وہ پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو۔[1]

(ب) خراجی زمین

ابو عبید کے قول کے مطابق ان ممالک کے علاوہ جو زمینیں ہیں وہ دو صورتوں میں سے کسی صورت سے خالی نہیں ہو سکتیں۔ یا تو عَنوَۃً (جنگ کے نتیجہ میں) حاصل کی ہوئی زمین ہوگی جو فئی قرار پائی ہو مثلاً سوادِ عراق کی زمین، اہواز۔ فارس۔ کرمان۔ اصفہان اور رَے کی زمینیں نیز شام بجز شہروں کے اور مصر و مراکش کی زمینیں۔ —— یا صلح کی زمین ہوگی جیسے نجران۔ ایلہ۔ اذرح۔ دومۃ الجندل اور فدک وغیرہ کی زمینیں جن کے مالکان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح کر لی تھی۔ یا آپؐ کے بعد ائمہ نے صلح کی مثلاً بلاد جزیرہ۔ آرمینیہ۔ کوہ خراسان وغیرہ کی زمینیں۔

زمین کی یہ دونوں قسمیں یعنی صلح کی زمین اور جنگ کی زمین جو فئی قرار پائی ہو ایسی ہیں کہ ان کی حیثیت عامۃ الناس کے لیے عام عطیہ کی ہو جاتی ہے ان زمینوں سے خراج وصول کیا جائے گا۔[2]

---

[1] کتاب الاموال ص ۵۱۳–۵۱۲ [2] حوالہ مذکور

اس طریقہ کو حضرت عمرؓ نے عراق و شام کے فتح ہو جانے پر اختیار کیا اور اس مسئلہ میں سورۂ حشر کی اس آیت سے استدلال کیا۔

"ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا. واتقوا الله إن الله شديد العقاب ۝ للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون ۝ والذين تبوؤا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ۝ والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رءوف الرحيم ۝"[1]

اور جو مال بھی اللہ تعالیٰ بستیوں کے لوگوں سے اپنے رسول کی طرف پلٹا دے وہ اللہ اور رسول اور رشتہ داروں اور یتامیٰ اور مساکین اور مسافروں کے لیے ہے۔ تاکہ وہ تمہارے مالداروں ہی کے درمیان گردش نہ کرتا رہے۔ جو کچھ رسولؐ تمہیں دے وہ لے لو اور جس چیز سے وہ تمہیں روک دے اس سے رک جاؤ۔ اللہ تعالیٰ سے ڈرو۔ اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔ (نیز وہ مال) ان غریب مہاجرین کے لیے ہے جو اپنے گھروں اور جائدادوں سے نکال باہر کئے گئے ہیں۔ یہ لوگ اللہ کا فضل اور اس کی خوشنودی چاہتے ہیں۔ اور اللہ اور اس کے رسولؐ کی حمایت پر کمر بستہ رہتے ہیں یہی لوگ راستباز ہیں (اور وہ ان لوگوں کے لیے بھی ہے) جو ان مہاجرین کی آمد سے پہلے ہی ایمان لاکر دارالہجرت میں مقیم تھے یہ ان لوگوں سے محبت کرتے ہیں جو ہجرت کرکے ان کے پاس آئے ہیں۔ اور جو کچھ بھی ان کو دے دیا جائے اس کی کوئی حاجت تک یہ اپنے دل میں محسوس نہیں کرتے۔ اور اپنی ذات پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں خواہ اپنی جگہ خود محتاج ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ اپنے دل کی تنگی سے بچالیے گئے وہی فلاح

---

[1] سورۃ الحشر آیت ۷تا۱۰

پانے والے ہیں۔ (اور وہ ان لوگوں کے لیے بھی ہے) جو ان اگلوں کے بعد آئے ہیں۔ جو کہتے ہیں کہ اے ہمارے رب! ہمیں اور ہمارے ان سب بھائیوں کو بخش دے جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں اور ہمارے دلوں میں اہل ایمان کے لیے کوئی بغض نہ رکھ۔ اے ہمارے رب! تو بڑا مہربان اور رحیم ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان آیات سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس فئے میں بعد میں آنے والوں کو بھی شریک کیا ہے۔ لہٰذا اگر میں زمین تقسیم کردوں تو بعد میں آنے والوں کے لیے کچھ نہیں بچے گا اور اگر میں اسے باقی رکھتا ہوں تو اس میں سے صنعاء کے چرواہے کو مل جائے گا اور اس کی عزت محفوظ رہے گی۔

حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں عراق و شام فتح ہونے کے بعد اراضی کی تنظیم و تقسیم کے بارے میں مشورہ ہوا۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور حضرت بلالؓ وغیرہ کی رائے یہ تھی کہ مفتوحہ زمین فوجیوں میں تقسیم کردی جائے اور حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ وغیرہم کی رائے یہ تھی کہ فوجیوں میں تقسیم نہ کی جائے۔ اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"کیا آپ حضرات نے ان لوگوں کی باتیں سنیں جو مجھے اس معاملہ میں شک کی نظر سے دیکھتے ہیں شاید ان کا خیال ہو کہ میں ان کی حق تلفی کرنا چاہتا ہوں، حالانکہ کسی فرد کی بھی حق تلفی کرنا میرے نزدیک صریح ظلم ہے۔ معاذ اللہ! خدا شاہد ہے کہ میں نے کبھی کسی معاملہ میں ان پر ظلم کیا ہو یا اب ظلم کرنے کا ارادہ ہو۔ لیکن غور طلب بات یہ ہے کہ عراق و شام فتح ہونے کے بعد اور کون سی زمین رہ گئی ہے جس کی آمدنی سے خلافت کا انتظام سنبھالا جاسکے گا۔ یہ تو محض اللہ کا فضل و کرم ہے کہ اس نے کسریٰ کے اموال، زمین، جائداد اور جفاکش کام کرنے والوں پر ہمیں غلبہ عطا فرمایا ہے۔

آپ لوگ خود اس کے شاہد ہیں کہ اموال منقولہ میں نے فوجیوں میں تقسیم کردیئے ہیں۔ خمس (مال غنیمت کا پانچواں حصہ) بھی مناسب محل پر صرف کردیا گیا ہے۔ اب صرف زمین (جائداد غیر منقولہ) باقی بچی ہے اس کے متعلق خیال ہے کہ اس کو اس کے آتش پرست مالکوں ہی کے پاس رہنے دیا جائے اور زمین پر خراج (ٹیکس) اور مالکوں پر ان کی جان و مال کی حفاظت کا معاوضہ (جزیہ) مقرر کردیا جائے۔ تاکہ یہ سب آمدنی اجتماعی مفاد کے کاموں میں خرچ کی جائے اور اس کے ذریعہ فوجیوں کی تنخواہوں اور موجودہ اور بعد کے آنے والے لوگوں کا بندوبست کیا جائے۔

آپ ہی بتائیے کہ کیا یہ ممالک سرحدوں کی حفاظت کے بغیر بیرونی حملوں سے محفوظ رہ سکیں گے

کیا جزیرہ۔ کوفہ۔ بصرہ۔ عراق و شام اور مصر وغیرہ کے بڑے شہروں میں ان کی حفاظت کے لیے فوجی چھاؤنیوں کی ضرورت نہ ہوگی؟ اگر زمین تقسیم کردی جائے تو فوجیوں کی تنخواہیں اور دوسرے لوگوں کے وظیفوں کی رقم کہاں سے آئے گی؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس توضیح کے بعد پوری مجلس نے آپ کی تائید ان الفاظ میں کی۔

"الرأی رأیک فنعم ما قلت ونعم ما رأیت۔ آپ کی رائے صائب ہے جو کچھ آپ نے فرمایا بجا فرمایا اور جو رائے آپ کی ہے وہ نہایت بہتر رائے ہے۔"

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے اور فیصلہ پر تبصرہ کرتے ہوئے امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں۔

"حضرت عمرؓ کی یہ رائے کہ آپ نے مجاہدین اور فاتحین کے درمیان زمین تقسیم کرنے سے انکار کردیا اور اس کی تائید میں قرآن کریم سے دلائل پیش کیے۔ یہ سب محض توفیق الٰہی کا نتیجہ تھا اور کتاب اللہ پر بصیرت حاصل ہونے کی بنا پر تھا۔ جس حقیقت کو حضرت عمرؓ نے پالیا تھا۔ اس میں جماعتی لحاظ سے تمام مسلمانوں کی بھلائی تھی۔ لگان کی آمدنی کو ایک جگہ جمع کرکے عام ضروریات پر خرچ کرنا یہ اس سے کہیں زیادہ بہتر تھا کہ زمین کو چند لوگوں میں تقسیم کردیا جائے اور وہی لوگ اس سے فائدہ اٹھاتے رہیں۔ اگر لگان کی آمدنی لوگوں کی تنخواہوں اور وظیفوں کے لیے وقف نہ ہوتی تو سرحدوں کی حفاظت اور فوجیوں کی کفالت کس مال سے کی جاتی اور ظاہر ہے کہ کوئی ملک اس قسم کے انتظامات کے بغیر بیرونی حملوں سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔"[1]

جامع صغیر میں عشری اور خراجی زمین کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"کل أرض فتحت عنوۃً فوصل إلیها ماء الأنهار فهی أرض خراج وما لم یصل إلیها ماء الأنهار واستخرج منها عین فهی أرض عشر لأن العشر یتعلق بالأرض النامیة ونماءها بمائها فیعتبر السقی بماء العشر أو بماء الخراج"[2]

ہر وہ زمین جو جنگ کرکے فتح کی گئی ہو اور وہاں دریاؤں کا پانی پہنچ چکا ہو وہ زمین خراجی کہلائے گی۔ اور جہاں دریا کا پانی نہ پہنچا ہو بلکہ وہاں نہر نکالی گئی ہو وہ زمین عشری زمین ہوگی۔ اس لیے کہ عشر کا تعلق نامی زمین

---

[1] کتاب الخراج لابی یوسف ص ۲۵۔ [2] ھدایہ باب العشر والخراج ص ۵۹۰۔

ہے اور ثمار کا تعلق پانی سے۔ تو عشری یا خراجی پانی سے سینچائی کا اعتبار ہو گا۔

عشری زمین وہ ہے جو اول سے مسلمان کے پاس ہو اور عشری پانی سے سیراب کی جاتی ہو[۱]
جو ملک صلح سے لیا جائے یا اپنی قوت سے غلبہ حاصل کیا جائے مگر لشکر اسلام پر تقسیم کرنے کے بجائے
خود کفار باشندوں کو ان کی املاک پر باقی رکھا جائے یا دوسرے کافروں کو زمینیں دے دی جائیں
تو وہ خراجی ہوں گی۔[۲]

عشری زمین وہ ہے کہ جب سے مسلمانوں نے اس کو مفتوح کیا تھا اس وقت تک برابر وہ
مسلمانوں ہی کی ملک میں چلی آئی ہو خواہ بروئے میراث یا بروئے خرید یعنی درمیان میں دو غیر مسلم
کی ملک میں نہ آئی ہو اور جو ایسی نہ ہو وہ خراجی ہے۔[۳]

عشری و خراجی زمینوں کے بارے میں قرن اول کے کچھ فیصلے

(الف) مکہ مکرمہ قہراً فتح ہوا تھا اس لیے اس کا تقاضہ تھا کہ وہاں کی زمینوں پر خراج عائد ہوتا لیکن احترام حرم کی وجہ سے بقول صاحب البدائع الصنائع حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خراج عائد نہیں فرمایا اسلئے مکہ مکرمہ کی زمینیں عشری ہیں۔

(ب) شہر بصرہ جو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں بسایا گیا باجماع صحابہ کرام وہاں کی زمینوں پر عشر عاید کیا گیا

(ج) عراق عرب کی زمینوں پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج نافذ کیا اور تمام صحابۂ کرام نے اس کی توثیق کی۔

(د) مصر و شام کی زمین بدستور اس کے قدیم مالکوں کے پاس ہی چھوڑ دی گئی اور اس پر خراج عاید کیا گیا۔

(ہ) بنی نجران کے نصاریٰ سے آپ نے اس شرط پر صلح فرمائی کہ وہ سالانہ بطور خراج دو ہزار جوڑے کپڑے کے ادا کریں۔ نصف ماہ رجب میں اور نصف ماہ محرم میں[۴]

(و) حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے نصاریٰ بنی تغلب سے اس شرط پر صلح فرمائی کہ ان سے دوگنا عشر وصول کیا جائے گا[۵]

---

[۱] فتاوی رشیدیہ باب العشر و الخراج ص ۳۵۸ [۲] فتاوی مولانا عبد الحی باب الخراج ص ۳۳۳۔

[۳] امداد الفتاوی ۲/۶۹ [۴] بدائع الصنائع ۲/۵۸

قرن اول کے فیصلہ کے مطابق زمین کی قسمیں

قرن اول کے فیصلہ کے مطابق زمین کی تین قسمیں ہیں۔

۱ــــ عشری

۲ــــ خراجی

۳ــــ تضعیفی

عشری اور خراجی زمین کی تعریف گزر چکی۔

تضعیفی

تضعیفی وہ عشری زمین ہے جو کسی بنی تغلب کے نصرانی کے قبضہ میں ہو۔ **تضعیفی** اس لیے کہتے ہیں کہ بنی تغلب کے نصرانیوں کو عشری زمین کی پیداوار میں عشر کا ضعف (دُگنا) یعنی **کل** پیداوار کا پانچواں حصہ دینا ہوتا تھا۔ بنی تغلب عرب کا ایک قبیلہ **ہے۔ اس قبیلہ** کے نصرانیوں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ معاہدہ کیا تھا کہ جس قدر مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دُگنا تم **سے لیا** جائے گا۔[۱]

صاحب بدائع نے لکھا ہے کہ یہ دُگنا عشر بھی بحکم خراج تھا اور خراج ہی کے مصارف میں صرف ہوتا تھا۔[۲]

ایسی زمین جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھی اور نہ قابل زراعت۔ بعد میں اس کو امام کی اجازت سے قابل زراعت بنالیا گیا یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا مزروعہ زمین بنالیا گیا تو اگر ایسا کرنیوالے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں خراجی ہوں گی۔ اور اگر مسلمانوں نے اس زمین کو قابل کاشت بنایا ہے تو اس زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا دارو مدار امام ابویوسفؒ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا۔ اگر وہ عشری ہیں تو اس کو بھی عشری قرار دیا جائے گا۔ اور اگر قرب وجوار کی زمینیں خراجی ہیں تو اس کو بھی خراجی سمجھا جائے گا۔ اور اگر قرب وجوار کی زمینیں دونوں قسم کی ہوں تو یہ نوآباد اراضی عشری ہوں گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک مدار اس پانی پر ہوگا جس پانی سے ان زمینوں کو سیراب کیا جاتا ہے وہ پانی عشری ہے تو زمین عشری کہلائے گی اور وہ پانی خراجی ہے تو زمین خراجی ہوگی۔ علامہ ابن عابدین کے نزدیک امام ابویوسفؒ کا قول راجح ہے۔[۳]

---

[۱] علم الفقہ مولانا عبدالشکور لکھنوی ج ۲/ ۳۶ [۲] بدائع الصنائع ۲/ ۵۸ [۳] رد المحتار باب العشر والخراج

خراجی پانی

خراجی وہ پانی ہے جس پر پہلے کفار کا قبضہ ہوا اور پھر اہل اسلام نے بزور اس کو اپنے قبضہ میں لے لیا ہو۔

عشری پانی

اور جس پانی پر خراجی پانی کی تعریف صادق نہ آتی ہو وہ عشری پانی ہے جیسے بارش کا پانی اور ان کنووں اور چشموں کا پانی جو کسی کے قبضہ میں نہ ہو۔

مذکورہ بالا مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

ومن أحيا أرضا مواتا فهي عند أبي يوسف معتبرة بحيزها فإن كانت من حيز أرض الخراج فهي خراجية وإن كانت من حيز أرض العشر فهي عشرية ۔[۱]

وقال محمد إن أحياها ببئر حفرها أو بعين استخرجها أو ماء دجلة والفرات والأنهار العظام التي لا يملكها أحد فهي عشرية وكذا إن أحياها بماء السماء وإن أحياها بماء الأنهار التي احتفرها الأعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد فهي خراجية ۔[۲]

اگر کسی شخص نے بنجر زمین کو قابل کاشت بنایا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں کے لحاظ سے اس پر حکم لگایا جائے گا۔ اگر قرب وجوار میں خراجی زمین ہے تو وہ خراجی ہوگی۔ اور اگر عشری زمین ہے تو یہ عشری ہوگی۔

امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر اس نے بنجر زمین کو آباد کیا ایسے کنویں سے جس کو اس نے کھودا تھا یا چشمہ سے جس کو اس نے نکالا تھا یا دجلہ و فرات کے پانی سے یا ایسے بڑے دریاؤں سے جن پر کسی کی ملکیت نہ ہو تو وہ عشری ہوگی۔

۱-۲ ھدایہ۔ باب العشر والخراج ص ۵۹۱ ۔

عشر وخراج میں بنیادی فرق

عشر وخراج کی حقیقت اور اس کی تعریف پر غور کرنے سے عشر وخراج میں درج ذیل بنیادی فرق معلوم ہوتا ہے

۱ ـــــ خراج قابل کاشت زمین پر عائد ہوتا ہے۔ اگر کاشت نہ کی گئی جب بھی خراج دینا ہوگا بخلاف اس کے عشر زمین کی پیداوار پر واجب ہے اور پیداوار نہ ہو تو عشر واجب نہ ہوگا

۲ ـــــ خراج خالص ٹیکس ہے جس میں عبادت کا سرے سے کوئی مفہوم نہیں پایا جاتا ہے بخلاف اس کے عشر میں ٹیکس کا مفہوم پائے جانے کے ساتھ ساتھ عبادت کی حقیقت بھی ہے لان فیہ معنی العبادۃ[۱]

۳ ـــــ خراج ابتداءً کافروں کے ساتھ مخصوص ہے اور عشر صرف مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے۔

۴ ـــــ خراجی زمین ہمیشہ خراجی ہی رہے گی اسی لیے اگر کسی غیر مسلم کی خراجی زمین کوئی مسلمان خرید لے تو وہ خراج ادا کرے گا لیکن عشری زمین ہمیشہ عشری نہیں رہے گی۔ اگر کوئی غیر مسلم خرید لے تو وہ خراجی ہو جائے گی۔ کیوں کہ عشر میں عبادت کی حیثیت پائی جاتی ہے اور غیر مسلم عبادت شرعیہ کا اہل نہیں ہو سکتا۔

لو اشترى مسلم من ذمي أرضا خراجية فعليه الخراج ولاتنقلب عشرية لأن الاصل أنه مؤنة الأرض لاتتغير بتبدل المالك إلا لضرورة وفي حق الذمي إذا اشترى من مسلم أرض عشر ضرورة لأن الكافر ليس من اهل وجوب العشر وأما المسلم فمن اهل وجوب الخراج في الجملة فلاضرورة إلى التغيير بتبدل المالك[۲]۔

اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی سے خراجی زمین خریدی تو اس پر خراج واجب ہوگا۔ اور وہ زمین عشری نہیں بن سکے گی۔ اس لیے کہ عشر کی اصل یہ ہے کہ وہ زمین کی پیداوار ہے جس میں مالک کے بدلنے سے کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ہے مگر ضرورۃً۔ اور ذمی کے حق میں اگر وہ کسی مسلمان سے عشری زمین خریدے ضرورۃً۔ اس لیے کہ کافر وجوب عشر کا اہل نہیں ہے اور مسلمان تو وہ وجوب خراج کا اہل ہے

---

۱ بدائع الصنائع ۵۴/۲ ۲ بدائع الصنائع ۵۵/۲

فی الجملہ۔ اس لیے مالک کے بدلنے سے زمین کی حیثیت میں تبدیلی کی ضرورت نہیں ہے۔
صاحب ھدایہ فرماتے ہیں۔

یجوز أن یشتری المسلم أرض الخراج من الذمی ویؤخذ منہ الخراج وقد صح أن الصحابۃ اشتروا أراضی الخراج وکانوا یؤدون خراجہا فدل علی جواز الشراء وأخذ الخراج وادائہ للمسلم من غیر کراھۃ [۱]

مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ ذمی سے خراجی زمین خریدے۔ اور اس مسلمان سے خراج ہی لیا جائے گا کیوں کہ یہ ثابت ہے کہ صحابۂ کرام خراجی زمین خریدتے تھے اور اس زمین کا خراج ہی ادا کرتے تھے۔ اس سے مسلمان کے خراجی زمین کے خریدنے اور اس سے خراج وصول کیے جانے کا جواز معلوم ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مسلمان کے لیے بغیر کسی کراہت کے خراج ادا کرنا جائز ہے۔

ابن قدامہ خراج کی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

"فقہاء اسے خراجی زمین (وقف للمسلمین) سے تعبیر کرتے ہیں جس پر مقررہ خراج (ٹیکس) عائد کیا جائے گا۔ یہ خراج زمین کی قوت کے لحاظ سے مقرر کیا جائے گا جو اس کا کرایہ ہوگا۔ یہ زمین اس وقت ارباب زمین کے قبضہ میں رہے گی جب تک کہ وہ خراج ادا کرتے رہیں گے خواہ وہ مسلمان ہوں یا ذمی۔ اور ارباب زمین کے اسلام قبول کرنے سے یا اس کو مسلمانوں کی طرف منتقل کر دینے سے خراج ساقط نہ ہوگا کیونکہ یہ خراج بمنزلہ کرایہ ہے۔[۲]

۵ــــ مصرف کے اعتبار سے بھی عشر و خراج میں فرق ہے عشر کا مصرف زکوٰۃ کا مصرف ہے بخلاف اس کے خراج کا مصرف مصالح عامہ ہے۔

۶ــــ اس اعتبار سے بھی فرق ہے کہ امام یا اس کے نائب نے اگر کسی شخص کے لیے کسی زمین کا خراج معاف کر دیا تو یہ جائز ہے اور خراج کی رقم یا غلہ اس شخص کے لیے حلال ہے بشرطیکہ وہ خراج کا مصرف ہو۔ لیکن اگر امام یا اس کے نائب نے کسی عشری زمین کا عشر کسی شخص کے حق میں معاف کر دیا تو اس کے لیے شرعًا معاف کرنا جائز نہیں ہے اور نہ مالک زمین کے لیے

---

[۱] ھدایہ باب العشر والخراج ص۵۹۳۔ [۲] المغنی لابن قدامہ ۲/۷۱۶۔

عشر کو اپنے اوپر خرچ کرنا جائز ہے۔ بلکہ اس کے لیے ضروری ہو گا کہ عشر نکالے اور مصرفِ عشر پر صدقہ کرے[1]

۷۔۔۔۔۔ خراج سالانہ عائد کیا جاتا ہے یعنی سال میں صرف ایک بار خراج لازم ہوتا ہے بخلاف عشر کے۔ کہ وہ ایک سے زائد بار بھی لازم ہو سکتا ہے اور وہ اس طرح کہ زمین میں پیداوار سال میں ایک سے زائد بار ہو۔

۸۔۔۔۔۔ خراجی زمینوں پر ایک متعین ٹیکس ہوتا ہے۔ اس میں کمی زیادتی نہیں ہوتی ہے بخلاف عشر کے۔ کہ اس میں بارش اور آبپاشی کے فرق سے فرق ہو جاتا ہے۔ بارش کی صورت میں عشر واجب ہوتا ہے اور آبپاشی کی شکل میں نصف عشر واجب ہوتا ہے۔

۹۔۔۔۔۔ خراج بمنزلہ زمین کے کرایہ کے ہے بخلاف عشر کے کہ وہ زکوٰۃ ہے۔ اس میں کرایہ کا مفہوم نہیں پایا جاتا ہے۔ اس لیے عشر کو "زکوٰۃ الارض" سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

مقدارِ عشر و خراج

مقدارِ عشر ۔۔۔۔۔ عشر کا لفظی مفہوم اگرچہ دسواں حصہ ہے۔ لیکن فقہی اصطلاح میں اس کا اطلاق عشر (دسواں) اور نصف عشر (بیسواں) حصہ دونوں پر ہوتا ہے۔ اس لیے حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"فیما سقت السماء العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر"[2]

جو کھیتی بارش سے سیراب ہو اس میں عشر ہے اور جسے آبپاشی کے ذریعہ سیراب کیا جائے اسمیں نصف عشر ہے

وجوبِ عشر کے لیے عقل و بلوغ شرط نہیں ہے۔ اسی طرح ملکیتِ زمین بھی شرط نہیں ہے مسلمان ہونا۔ زمین کا عشری ہونا۔ زمین سے پیداوار کا حاصل ہونا اور عادۃً کاشت کے ذریعہ نفع اٹھایا جانا شرط ہے۔

مقدارِ خراج

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خراج مقاسمہ (۲) خراج موظف۔

---

[1] رد المحتار ۳/۲۶۶ ۔ [2] بخاری۔ ترمذی۔ نسائی۔ ابوداؤد۔ ابن ماجہ

خراج مقاسمہ

خراج مقاسمہ کے معنی بٹائی کے ہیں۔ کہ پیداوار کا کوئی حصہ نصف یا ثلث مقرر کرلیا جائے۔ خراج مقاسمہ کو خراج موظف یا موظف کو مقاسمہ سے بدلنا بغیر زمینداروں کی رضامندی کے جائز نہیں ہے۔ "لأن فيه نقض العهد وهو حرام"۔ یہ ضروری ہے کہ خراج مقاسمہ کی مقدار خمس سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو۔[1]

خراج مؤظف

اس کا مفہوم یہ ہے کہ زمین پر نقد رقم متعین کی جائے۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں جب عراق فتح ہوا۔ تو آپؓ نے حضرت عثمانؓ کے ذریعہ وہاں کی زمین کی پیمائش کرائی۔ اور قابل کاشت زمینوں پر جہاں پانی پہونچتا تھا خراج مؤظف اس تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا کہ عام زمینوں پر فی جریب (یعنی ۶۰ مربع گز) ایک درہم نقد اور ایک صاع گندم یا جو یا جو چیز بوئی جائے اور ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور یا کھجور کا باغ جو متصل درختوں پر مشتمل ہو فی جریب دس درہم۔[2]

مصارف عشر و خراج

۱۔ مصرف عشر ـــــ عشر کا مصرف۔ مصرف زکوٰۃ ہے۔

۲۔ مصرف خراج ـــــ خراج مقاسمہ اور خراج مؤظف سے جو آمدنی ہوگی اسے فوج کے اخراجات۔ حکومت کے کارندوں۔ سرحدوں کی حفاظت۔ علماء۔ طلباء۔ قضاۃ۔ سڑکوں۔ پلوں کی تعمیر و مرمت اور عام مصالح ملک اور اہل اسلام میں خرچ کیا جائے گا۔ اسی طرح کفار سے جو جزیہ وصول کیا جائے گا اور ان کے مال تجارت پر ٹیکس سے جو آمدنی ہوگی وہ سب بھی مصالح عامہ میں صرف کی جائے گی۔

"وما جباه الإمام من الخراج ومن أموال بني تغلب وما أهداه أهل الحرب إلى الإمام والجزية يصرف في مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر

---

[1] هداية، باب العشر والخراج [2] هداية ۱/۵۹۲۔ كتاب الأموال ۶۹

الا الجسور ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم وعلماءهم منه ما يكفيهم ويدفع عنه ارزاق المقاتلة وذراريهم[1]

ويعطى أيضًا للمعلمين والمتعلمين وبهذا تدخل طلبة العلم۔[2]

اور امیرالمومنین کو جو خراج زمین سے یا بنی تغلب کے عشر مضاعف سے حاصل ہو یا اہل حرب کی طرف سے اس کو کوئی ہدیہ ملے اور جو کچھ رقم جزیہ سے حاصل ہو۔ وہ سب مسلمانوں کے مصالح میں خرچ کی جائے گی جیسے سرحدوں کی اصلاح اور مستقل پلوں کی تعمیر، عارضی پل اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اور اس سے قاضیوں کو اور عمال حکومت اور علماء کو ان کی ضروریات کی حد تک عطایا دی جائیں گی۔ اور اسی میں سے مجاہدین اور فوج کا اور ان کے عیال کا گذارہ دیا جائیگا، مدرسین اور طلبۂ دین کو بھی اس میں سے دیا جائے گا۔

محور چہارم

سوال نمبر (۱) ــــ ۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمینداری کے بعد ہندوستان کی زمینوں کا کیا حکم ہے۔ یہاں کی زمینیں عشری ہیں یا خراجی۔ اگر کچھ زمینیں عشری ہیں اور کچھ خراجی تو انکی تفصیل کیا ہے۔ کس بنیاد پر کس زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا؟

جواب

۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمینداری کے بعد ہندوستان کی زمین کے عشری اور خراجی ہونے کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے فاتحانہ دخول کے وقت اگر یہ زمین کسی مسلمان کو مالکانہ طور پر دی گئی تھی تو یہ زمین عشری ہوگی۔ اور اگر فتح کے وقت زمین کے مالک قدیم غیر مسلم کو ہی اس کا مالک برقرار رکھا گیا اور اس کے بعد اس پر خراج عاید کر دیا گیا۔ پھر وہ زمین مسلمان کی ملکیت میں بیع کے ذریعہ یا کسی دوسری جائز صورت کے ذریعہ آگئی تو یہ زمین خراجی ہی

---

[1] هدایه. باب العشر والخراج [2] فتح القدیر ۴/۳۸۴۔

رہے گی۔ اگرچہ کہ اس پر اس وقت مسلمان کی ملکیت تام ہے۔ اور اگر فتح اسلامی کے وقت یہ زمین غیر آباد اور ناقابل کاشت تھی اور مسلمانوں نے اسے امام کی اجازت سے قابل کاشت بنالیا تو یہ زمین عشری ہوگی۔ یا اس کو غیر مسلموں نے آباد اور قابل کاشت بنایا اور اس کے مالک ہونے کے بعد اس پر خراج عائد کردیا گیا۔ اور کسی مسلمان نے اس سے بطریق بیع یا کسی دوسرے جائز طریقہ سے لے لیا تو اس پر خراج ہی عائد رہے گا۔

وہ مالکانہ زمینیں جو زمانۂ قدیم سے مسلمانوں ہی کے پاس ہیں اور اس پر کسی غیر مسلم کے مالکانہ تصرف کا کوئی تاریخی ثبوت نہ ملے تو وہ زمین جس طرح عہد برطانیہ میں عشری تھی بہ ۱۹۴۷ء کے بعد بھی عشری رہے گی ـــــــ پاکستان ہجرت کرنے والوں (مسلمانوں) کی وہ زمینیں جو حکومت ہند کے ذریعہ غیر مسلموں میں تقسیم کردی گئیں۔ اگر بذریعہ بیع یا کسی دوسرے جائز طریقہ سے وہ زمینیں مسلمانوں کی ملکیت میں آجائیں۔ جب بھی استیلاء کفار کی وجہ سے خراجی ہوجائیں گی۔ اور اگر مسلمانوں کی متروکہ زمین کسی مسلمان ہی کو حکومت نے دی تب بھی استیلاء کی وجہ سے وہ زمین عشری باقی نہ رہیگی بلکہ خراجی ہوجائے گی۔

خلاصۂ کلام یہ کہ:

جو زمینیں برسہا برس سے نسلاً بعد نسلٍ مسلمانوں کی ملکیت میں چلی آرہی ہیں اور کسی بھی دور میں اس پر کسی غیر مسلم کی ملکیت کا ثبوت نہیں ہے۔ اس اصولی قاعدہ استصحاب حال کی بناء پر مسلمانوں کی ملکیت سمجھی جاتے گی اور اس پر عشری ہونے کی بنا پر عشر عائد ہوگا۔ اور اگر کسی دور میں اس پر کافروں کی ملکیت کا ثبوت مل گیا یا کسی زمین پر غیر مسلموں کا قبضہ مالکانہ تھا پھر بیع یا کسی دوسرے جائز طریقہ سے وہ مسلمان کی ملکیت میں آگئی تو وہ زمین خراجی ہوگی اور اس پر خراج عائد کیا جائے گا۔

امام اہل سنت حضرت مولانا عبدالشکور صاحب فاروقیؒ نے ہندوستان کی زمین کی نو حالتیں لکھی ہیں اور ان کے احکام بتائے ہیں۔ جو درج ذیل ہیں۔

ہندوستان کی زمین جو مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں ان کی نو حالتیں ہیں۔

(الف)

۱ بادشاہان اسلام کے وقت سے موروثی ہیں۔

۲ ــــ موروثی ہیں مگر بادشاہی وقت سے نہیں اور معلوم نہیں کہ کس طرح قبضہ میں آئیں۔

۳ ــــ مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدا ہے اور ان بیچنے والے مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدا تھا۔

۴ ــــ مسلمانوں سے مسلمانوں نے خریدا مگر یہ معلوم نہیں کہ ان بیچنے والے مسلمانوں نے کس سے خریدا تھا۔

۵ ــــ انگریزی حکومت نے بطور معافی کے عنایت کی ہیں اور وہ اس سے پہلے مسلمانوں کی ملک میں تھیں۔

(ب)

۱ ــــ انگریزی حکومت نے بطور معافی عنایت کی ہیں اور معلوم نہیں کہ وہ اس سے پہلے کس کی ملک میں تھیں۔

۲ ــــ مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدا تھا۔ لیکن ان بیچنے والے مسلمانوں نے غیر مسلم سے خریدا تھا۔

۳ ــــ مسلمانوں نے غیر مسلم سے زمین خریدی۔

۴ ــــ انگریزی حکومت نے بطور معافی عنایت کیں اور وہ اس سے پہلے غیر مسلم کی ملک تھیں۔

"**الف**" کی پانچوں صورتوں میں ان زمینوں کی پیداوار پر اگر وہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچی جائے تو عشر فرض ہوگا اور کنویں سے یا خریدے ہوئے پانی سے سینچی جائے تو نصف عشر فرض ہوگا۔ کیوں کہ ان سب صورتوں میں یہ زمین یا تو مملوکہ اہل اسلام ہے یا کچھ معلوم نہیں ہے۔ نہ معلوم ہونے کی صورت میں بھی انہیں کی مملوکہ سمجھی جائے گی کیونکہ انھیں کی سلطنت تھی۔ اور مسلمانوں کی مملوکہ زمینوں پر عشر یا نصف عشر ہی فرض ہوتا ہے۔

"ب" کی چاروں صورتوں میں ان زمینوں کی پیداوار پر عشر واجب نہ ہوگا بلکہ وہ زمینیں خراجی ہوں گی یعنی اگر بادشاہ اسلام ہوتا تو ان پر خراج ہوتا۔[۱]

سوال[۲] ــــ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہوسکے ان کا کیا حکم ہے؟

جواب ــــ اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے مولانا تھانوی رح فرماتے ہیں:

"جس زمین کا حال کچھ معلوم نہ ہو اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے۔ یہی سمجھا جائیگا کہ مسلمانوں سے ہی حاصل ہوئی ہے بدلیل استصحاب حال۔ پس وہ بھی عشری ہوگی۔"[۲]

---

[۱] علم الفقہ ۴/۳۶۔ [۲] امداد الفتاویٰ ۲/۵۰۔

سوال ۳:۔۔۔۔ کیا سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں داخل ہے ؟

جواب :۔۔۔۔ مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اس مسئلہ پر اچھی روشنی ڈالی ہے۔ فرماتے ہیں:

"خراج کے معاملہ میں ان دونوں ملکوں (ہندوستان و پاکستان) میں فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ پاکستان میں خراجی زمینوں کا ٹیکس دینے والے اگر خراج کی نیت سے دے دیں تو انکا خراج ادا ہو جائے گا۔ کیونکہ حکومت پاکستان اگرچہ اس ٹیکس کو بحیثیت شرعی خراج کے وصول نہیں کرتی اور نہ اس کا نام خراج رکھتی ہے۔ مگر بہت بھاری رقم سرحدوں کی حفاظت اور فوجی ضروریات میں خرچ کرتی ہے جو شرعًا مصرف خراج ہے۔ اس لیے اگر خراجی زمینوں کا ٹیکس حکومت پاکستان کو ادا کرنے کے وقت دینے والے خراج کی نیت سے دے دیں تو ان کا خراج ادا ہو جائے گا۔

لیکن ہندوستان میں یہ صورت نہیں۔ نہ وہاں مسلمانوں کی حکومت ہے نہ اسلامی فوج ہے جس کی خدمت کا معاوضہ خراج کی مد سے دیا جائے۔ اور نہ حکومت خراج کے اصول پر اس کو وصول کرتی ہے بلکہ وہ ایک خالص ٹیکس ہے جس کے ادا کرنے سے خراج کی شرعی ذمہ داری پوری نہیں ہوتی۔ اس لیے وہاں کے مسلمانوں پر واجب رہتا ہے کہ خراجی زمینوں کا خراج نکال کر انکے ان مصارف میں خرچ کردیں جو ہندوستان میں موجود ہیں۔ مثلاً مدارس دینیہ کے مدرسین وطلبہ اور تبلیغ کا کام کرنے والے علماء۔ ان پر یہ رقوم خرچ کی جائیں۔[1]

اگر کوئی غیرمسلم حاکم مسلمانوں کی خراجی زمینوں کا خراج۔ خراج کہہ کر بھی وصول کرے تو اس سے خراج ادا نہ ہوگا۔

لأن الكافرين ليس لهم ولاية أخذ الخراج من المسلمين وأيضًا ليسوا بمصارف الخراج حتى إذا أدى المسلمون إليهم مالأبنية الخراج لايخرجون عن عهدتهم لأنهم ليسوا بمقاتلين لأهل الحرب ولادافعين اعداء الإسلام عنهم وعن دارهم[2]

اس لیے کہ کافروں کو مسلمانوں سے خراج وصول کرنے کا حق حاصل نہیں ہے اور اس لیے بھی

---

[1] جواهر الفقه ۲/۲۸۴۔ [2] جامع الفصولين۔

کہ وہ مصارف خراج نہیں ہیں۔ یہاں تک اگر مسلمان خراج نکال کر کافروں کو ادا کردیں خراج کی نیت سے۔ پھر بھی اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ نہ ہوں گے۔ اس لیے کہ وہ (کافر) اہل حرب سے جنگ نہیں کرتے ہیں اور نہ وہ اسلام دشمنوں سے مسلمانوں کا اور ان کے ملک کا دفاع کرتے ہیں۔

سوال ۳۲:۔۔۔۔۔ اگر ہندوستان کی کچھ زمینیں خراجی ہیں تو موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائیگی کس طرح اور کس شرح سے کرے۔ کیا جس طرح عشر کی ادائیگی عبادت ہے اسی طرح سے مسلمانوں پر عائد ہونے کی صورت میں خراج کی ادائیگی بھی عبادت ہے؟

جواب:۔۔۔۔۔ خراج خالص ٹیکس ہے۔ جس میں عبادت کا مفہوم نہیں پایا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف عشر میں عبادت کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے لأن فیہ معنی العبادۃ۔[1]

اس سلسلہ میں مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی ایک وقیع تحریر کا خلاصہ ملاحظہ ہو:۔

ہندوستان میں خراجی زمینوں پر کس قسم کا خراج عائد کیا جائے۔ مقاسمہ یا مؤظف؟ اس کا انحصار ان کے احکام کے معلوم ہونے پر ہے۔ جو مسلم فاتحین نے فتح کے وقت نافذ کیے تھے۔ محمد ابن قاسم نے علاقۂ سندھ میں خراج مقاسمہ یعنی پیداوار کا خمس نافذ کیا تھا اور صوبہ گجرات و راجستھان کو بھی داخل سندھ اور اس کا جز قرار دیا تھا۔ اس لیے ان علاقوں میں خراج مؤظف کے بارے میں اگر کوئی یقینی اور تحقیقی بات معلوم ہو جائے تو خراج مؤظف پر عمل کیا جائے گا۔

ہندوستان کے دوسرے علاقے جن کی فتوحات محمد ابن قاسم کے بعد غزنوی، غوری اور علاء الدین خلجی کے عہد میں ہوئیں۔ ان تمام علاقوں کی زمین ان کے ہندو مالکان ہی کے قبضہ میں باقی رکھی گئیں۔ اور ان پر خراج عائد کیا گیا۔ لیکن خراج کی کون سی قسم عائد کی گئی اس کی تفصیلات نہیں ملتیں۔ لیکن علاء الدین خلجی کے دور کی اصلاحات کے سلسلہ میں کتب تاریخ میں یہ درج ہے کہ اس نے فوج کو نقد تنخواہ دینے کا قانون جاری کیا جب کہ اس وقت تک تنخواہ بصورت جاگیر دینے کا دستور چلا آرہا تھا۔ اسی طرح یہ بات بھی کتب تاریخ میں مذکور ہے کہ مالکان اراضی پر جو نقد خراج (خراج مؤظف) مقرر تھا اس کے بجائے خراج مقاسمہ کا طریقہ رائج کیا۔ اور خلجی کے بعد محمد تغلق کے زمانہ میں بھی یہی دستور جاری رہا۔

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۷۔

اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ علاء الدین کے دور تک ہندوستان میں خراج مُوظف کا قانون تھا اور شرعًا علاء الدین خلجی کو خراج موظف کو خراج مقاسمہ میں بدلنے کا حق حاصل نہ تھا۔ الا یہ کہ مالکان اراضی اس سے راضی ہوں ــــــ اس لیے یہ حقیقت اس بات کی طرف نشاندہی کرتی ہے کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں خراج موظف پر عمل کیا جائے گا۔ جب تک کسی خاص خطہ کے متعلق یہ نہ معلوم ہو جائے کہ وہاں ابتداءً خراج مقاسمہ عائد کیا گیا تھا[۱]

خراج موظف کی مقدار

عام قابل کاشت زمینوں پر ایک جریب (ساٹھ مربع گز) پر ایک درہم اور ایک صاع گندم یا جَو یا جس چیز کی بھی کاشت کی جائے۔ ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم۔ انگور اور کھجور کے گنجان باغات پر دس درہم۔ اور انگور اور کھجور کے وہ باغ جو گنجان نہ ہوں اور دوسرے ہر قسم کے باغ جو گنجان ہوں اس پر خراج اس اندازے لگایا جائے گا کہ خراج خمس سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو۔

سوال ۵: ــــــ احکام عشر میں آبپاشی کی وجہ سے عشر، نصف عشر ہو جاتا ہے۔ کیا جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جا سکتی ہے۔ یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جا سکتا ہے؟

جواب: ــــــ عشر کا ثبوت قرآن کریم سے:

یاأیها الذین اٰمنوا أنفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض ولاتیمموا الخبیث منه تنفقون ولستم بآخذیه إلا أن تغمضوا فیه[۲]

اے ایمان والو! خرچ کرو ستھری چیزیں اپنی کمائی میں سے اور اس چیز میں سے کہ جو ہم نے پیدا کیا تمہارے واسطے زمین سے۔ اور قصد نہ کرو گندی چیز کا اس میں سے کہ اس کو خرچ کرو حالانکہ تم اس کو کبھی نہ لوگے مگر یہ کہ چشم پوشی کر جاؤ۔

دوسری جگہ ارشاد خداوندی ہے:

---

[۱] جواهر الفقه ۲/ ۸۸-۲۸۶ [۲] سورة البقرة ۲۶۷۔

وهو الذی أنشا جنّٰت معروشٰت وغیر معروشٰت والنخل والزرع مختلفا أکلہ والزّیتون والرّمان متشابھا وغیر متشابہ کلوا من ثمرہ إذا أثمر وأتوا حقہ یوم حصادہ[1]

اور وہی خدا ہے کہ جس نے باغ پیدا کیے کچھ ٹٹیوں پر چڑھائے جاتے ہیں اور کچھ نہیں چڑھائے جاتے اور کھجور اور کھیتی پیدا کی مختلف پیداوار کی اور زیتون اور انار باہم ملتے جلتے ہیں، اور ایک دوسر سے مختلف بھی۔ ان کے پھلوں سے فائدہ اٹھاؤ جب وہ پھلیں اور اس کی کٹائی کے وقت اسکا حق ادا کرو

حدیث شریف میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا،

فیما سقت السماء والعیون أو کان عشریا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر[2]

جو کھیتی بارش یا چشموں کے پانی سے سیراب ہوتی ہو یا وہ عشری ہو تو عشر اور اگر رہٹ کے پانی سے سیراب ہوتی ہو تو نصف عشر ہے۔

اس بات پر پوری امت کا اجماع ہے کہ زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر واجب ہے۔ البتہ تفصیلات میں اختلاف ہے۔[3]

یہ بات سنت سے ثابت ہے اور جس پر اجماع بھی ہے کہ زمین کی پیداوار پر یا تو عشر واجب ہوتا ہے یا نصف عشر۔ اس مسئلہ میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے عشر کی مقدار میں کسی قسم کی کمی یا زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

رہی یہ بات کہ فصل کاٹنے، زمین کو سیراب کرنے، زمین جوتنے اور خاص طور پر بیج، کھاد وغیرہ پر جو غیر معمولی اخراجات ہوتے ہیں تو کیا ان اخراجات کو وضع کرنے کے بعد عشر نکالا جائے یا اخراجات کو بغیر منہا کیے ہوئے پوری پیداوار سے زکوٰۃ (عشر) ادا کرنا ہوگی؟

محلّیٰ میں ابن حزم نے عطا کا قول نقل کیا ہے کہ اخراجات وضع کرنے کے بعد اگر اتنی مقدار رہ جائے کہ اس پر زکوٰۃ عائد ہوتی ہو تو اس کی زکوٰۃ دینا ہوگی ورنہ نہیں ـــــ ابن حزم اس قول کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس حق کو اللہ نے واجب ٹھہرایا ہے اسے نص قرآنی اور سنت ثابتہ کے بغیر ساقط نہیں کیا جاسکتا۔ یہ قول امام مالک امام شافعی امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ اور ان کے اصحاب کا ہے۔[4]

---

[1] سورۃ الانعام آیہ ۱۴۱ [2] بخاری، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ [3] بدائع ۲/۵۴ [4] المحلی لابن حزم ۵/۴۶

مالکیہ میں ابن عربی کی رائے یہ ہے کہ اخراجات وضع کرنے کے بعد بقیہ پیداوار سے عشر وصول کیا جائے گا۔ اس سلسلہ میں انھوں نے "دعوا الثلث اوالربع" سے استدلال کیا ہے۔ ان کے نزدیک پیداوار کا ایک تہائی یا ایک چوتھائی حصہ اخراجات کے تقریباً برابر ہوتا ہے[1]

عشر کل پیداوار میں واجب ہوتا ہے نہ اس میں کوئی نصاب شرط ہے اور نہ قرض وغیرہ مانع ہے نہ اخراجات زراعت کے ان میں سے منہا کیے جائیں گے[2]

علامہ ابن ہمام کی رائے یہ ہے کہ:

شارع نے مصارف کے فرق کی بناپر مقدار واجبہ میں فرق کیا ہے۔ اگر مصارف کا لحاظ نہ کیا جاتا تو مقدار واجبہ ایک ہی رہتی یعنی ہمیشہ عشر ہی واجب ہوتا۔ نصف عشر کی رعایت تو مصارف کے بقدر پیداوار کو اصل عشر سے مستثنیٰ نہیں قرار دیا ہے[3]

اس لیے میری رائے میں یہی بات قوی معلوم ہوتی ہے کہ کھاد۔ دوا اور دوسرے اخراجات کو اصل پیداوار سے مستثنیٰ کرکے عشر نہیں نکالا جائے گا۔ بلکہ مجموعی پیداوار سے عشر نکالا جائے گا۔ اس لیے کہ اگر کھاد۔ دوا اور دوسری چیزوں پر غیر معمولی اخراجات ہوتے ہیں تو یہ بات بھی ایک حقیقت ہے کہ اس سے پیداوار میں بھی غیر معمولی اضافہ ہوتا ہے۔ جو معاین ومشاھَد ہے۔ اس لیے مجموعی پیداوار سے ہی عشر نکالنا راجح معلوم ہوتا ہے۔

سوال ۶ ـــــ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر کس پر واجب ہے مالک پر یا بٹائی دار پر یا دونوں پر؟ مالک اور بٹائی دار میں سے ایک مسلم اور ایک غیر مسلم ہو یا دونوں مسلم ہوں ان دونوں صورتوں میں عشر کا وجوب کس پر ہوگا؟

جواب ۶ ـــــ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے کہ پیداوار میں ایک معین حصہ مالک زمین کا اور دوسرا معین حصہ کاشتکار کا مثلاً نصف نصف ہو اور دونوں مسلم ہوں تو مالک اور بٹائی دار اپنے اپنے حصہ پیداوار کے مطابق عشر دیں گے[4]

---

[1] شرح ترمذی لابن العربی ۳/۱۴۳ [2] امدادالفتاوی ۲/۶۹
[3] فتح القدیر ۲/۸ [4] بدائع الصنائع ۲/۵۷۔

دونوں کے ذمہ ہوگا اپنے اپنے حصہ کے بقدر۔[1]

اور اگر کوئی ایک مسلمان ہو اور ایک کافر تو اس سلسلہ میں فتاوی رشیدیہ میں اس کی صراحت ہے کہ مسلمان اپنے حصہ سے دے گا اور کافر ماخوذ نہ ہوگا۔ عبارت یہ ہے:

"عشر حصہ دار ہوتا ہے مالک اور مزارع پر اور کوئی کافر ہوگا تو وہ ماخوذ نہ ہوگا۔ مسلمان اپنے حصہ کا دے گا۔"[2]

اسی طرح اگر زمین کے مالک کفار ہوں تو اس کے مسلمان کاشتکاروں پر عشر واجب ہے

ولو زارعه من كافر فكذلك الجواب عندهما لأن العشر عندهما في الخارج على كل حال[3]

اور اگر کسی کافر سے مسلمان نے عاریۃً زمین لی تو صاحبین کے نزدیک وہی جواب ہوگا۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک ہر حال میں عشر زمین کی پیداوار پر واجب ہوتا ہے۔

محور پنجم

سوال ۱ ـــــ کیا عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یا اس کے لیے کسی نصاب کا اعتبار ہوگا؟ اگر نصاب کا اعتبار ہوگا تو وہ نصاب کیا ہوگا؟

جواب: ـــــ وجوب عشر کے لیے نصاب کے بارے میں فقہاء امت کے دو مسلک ہیں۔

۱ ـــــ امام ابوحنیفہ۔ ابراہیم نخعی۔ عطاء۔ مجاہد۔ حماد اور عمر بن عبدالعزیزؒ کا مسلک یہ ہے کہ زمین کی پیداوار کی ہر مقدار میں زکوٰۃ ہے چاہے وہ کم ہو یا زیادہ۔ ان کی دلیل بخاری کی درج ذیل روایت ہے: حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

فیما سقت السماء العشر "جسے بارش کے پانی سے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے۔

۲ ـــــ امام مالک۔ امام شافعی۔ امام احمد بن حنبل۔ صاحبینؒ اور جمہور علماء امت کا مسلک یہ ہے کہ زراعتی پیداوار اور پھلوں میں زکوٰۃ ہے۔ نصاب پانچ وسق ہے۔ اس سے کم ہونے کی صورت میں زکوٰۃ واجب

۱ـــ امداد الفتاوی ۲/۶۰ ۲ـــ فتاوی رشیدیہ ص۳۵۹ ۳ـــ بدائع الصنائع ۲/۵۰۔

نہیں ہوگی۔ ان حضرات کی دلیل درج ذیل متفق علیہ حدیث ہے۔

لیس فیما دون خمسة أوسق صدقة[1] پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

امام ابن قیم دونوں حدیثوں میں تطبیق کی شکل پیدا کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

"دونوں حدیثوں پر عمل واجب ہے۔ دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث" بارش کے پانی کی پیداوار میں عشر ہے" سے مقصود درحقیقت یہ واضح کرنا ہے کہ عشر کس قسم کی پیداوار میں واجب ہے اور نصف عشر کس قسم کی پیداوار میں۔ رہا نصاب کا مسئلہ تو اس حدیث میں اس سے سکوت اختیار کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں اس پر روشنی ڈالی گئی ہے"[2]

رہی یہ بات کہ اس میں سال کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا نمو فصل کٹنے کے وقت ہی مکمل ہو جاتا ہے نہ کہ سال بھر تک باقی رکھنے کی صورت میں[3] ـــــ اس سلسلہ میں صاحبین کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں حدیثوں میں تطبیق ہو جاتی ہے اور متفق علیہ حدیث کی مخالفت بھی لازم نہیں ہوتی ـــــ دوسری بات یہ کہ زکوٰۃ کا شرعی اصول "تؤخذ من أغنیاءھم وترد إلی فقراءھم" ہے۔ زکوٰۃ صرف مالداروں پر واجب ہوتی ہے اور زکوٰۃ کا نصاب غنا کی کم سے کم حد ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق غریب پر بھی زکوٰۃ واجب ہو جائے گی جو شریعت کے مزاج ومنشاء کے مطابق نہیں ہے۔ موجودہ وزن کے حساب سے پانچ وسق کا وزن تقریباً (۶۵۳) کلوگرام کے برابر ہوگا۔

سوال[۳]: کیا زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز پر عشر واجب ہے۔ جیسے گھاس۔ بانس۔ درخت۔ جانوروں کے لیے اگایا جانے والا چارہ وغیرہ۔ یا زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزیں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں؟ پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ، سنگھاڑا وغیرہ میں عشر واجب ہے یا نہیں؟

جواب: (۱) امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہر اس چیز میں زکوٰۃ واجب ہے جسے اللہ نے زمین سے پیدا کیا ہے اور جس کی کاشت سے مقصود زمین سے فائدہ حاصل کرنا ہو[4]

---

[1] متفق علیہ [2] أعلام الموقعین ۳/ ۲۲۹ [3] المغنی ۲/ ۶۵۹ [4] ھدایہ ۱/ ۱۹۰۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال قرآن پاک کی آیت "ومما اخرجنا لکم من الارض" کے عموم سے ہے اسی طرح "وآتوا حقہ یوم حصادہ" سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔ اسی طرح حدیث نبوی "وفیما سقت السماء العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر" سے بھی عام ہے۔ اس میں غذائی اجناس یا غیر غذائی اجناس، قابل اکل وادخار ہونے یا نہ ہونے کے درمیان کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے۔ اسی طرح حدیث میں کیل وموزون اور خشک کیے جانے کے لائق ہونے کی بھی شرط نہیں ہے۔

۲۔ امام احمدؒ کے نزدیک زکوٰۃ ہر اس پیداوار میں واجب ہے جنھیں ناپا جا سکتا ہو۔ خشک کیا جا سکتا ہو اور اناج کی قبیل سے ہوں۔ اس سے صرف وہ چیزیں مستثنیٰ ہوں گی جن کو ناپا نہ جا سکتا ہو اور نہ اناج کی قبیل سے ہوں[1]۔ اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

"ولیس فی حب ولا تمر صدقۃ حتی یبلغ خمسۃ اوسق"[2]

غلہ اور کھجور میں زکوٰۃ نہیں ہے جب تک وہ پانچ وسق نہ ہو جائیں۔

امام احمدؒ کے نزدیک غلہ کا اگانا بھی شرط نہیں ہے۔ بلکہ زمین میں پیدا ہو جانا وجوب زکوٰۃ کے لیے کافی ہے اور استدلال "فیما سقت السماء العشر" اور حدیث معاذ "خذ الحب من الحب" سے ہے[3]۔

۳۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ ہر قسم کی غذائی اجناس پر اور ایسی تمام پیداوار پر عائد ہوگی جو قابل ادخار ہوں۔ نیز جو اناج اور پھل خشک ہو جاتے ہوں۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اخروٹ بادام۔ پستہ اور اس قسم کی دوسری چیزوں پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ اگرچہ ان کو ذخیرہ کر کے رکھا جا سکتا ہے کیونکہ غذائی اجناس نہیں ہیں۔ اسی طرح سیب۔ انار۔ شفتالو وغیرہ پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ کیونکہ ان کو خشک کیا جا سکتا ہے اور نہ وہ چیزیں قابل ادخار ہیں[4]۔

ان حضرات نے السنن الکبری للبیہقی میں مرسل حدیث معاذؓ سے استدلال کیا ہے۔ جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خربوزہ۔ ککڑی۔ قصب اور سبزیوں کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

---

[1] المغنی ۲/۶۹۰ [2] مسلم شریف۔ ابوداؤد شریف
[3] ابوداؤد۔ ابن ماجہ [4] الموطا ص۲۶۷۔

۴ ــــــ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، موسیٰ بن طلحہؒ، حسن بن سیرین، شعبی، حسن بن صالح، ابن ابی لیلیٰ، ابن مبارک اور ابو عبیدؒ کا مسلک یہ ہے کہ زکوٰۃ چار غذائی اشیاء ہی میں واجب ہے اور وہ ہیں: گیہوں، جَو، کھجور اور کشمش۔[1]

ان حضرات نے ابن ماجہ اور دارقطنی کی درج ذیل روایت سے استدلال کیا ہے۔

"انما سَنَّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الزکوٰۃ فی الحنطۃ والشعیر والتمر والزبیب"[2] ــــــ رسول اللہؐ نے زکوٰۃ کو صرف گیہوں، جو، کھجور اور کشمش میں لاگو فرمایا۔

ابن ماجہ کی روایت میں اگرچہ ذُرَّۃ (مکئی) کا ذکر ہے۔ لیکن امام شوکانی کی تحقیق کے مطابق محمد بن عبداللہ جو رواۃ میں سے ہے، متروک ہے۔[3]

دوسری دلیل طبرانی اور حاکم کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ابو موسیٰؓ اور معاذؓ کو یمن بھیجا تو فرمایا کہ سوائے چار چیزوں گیہوں، جو، کھجور اور کشمش کے کسی چیز کی زکوٰۃ وصول نہ کریں۔[4]

ان چار اقوال میں ابو حنیفہؒ کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے اور یہی قول عمر بن عبدالعزیزؒ، مجاہد، حماد، داؤد اور ابراہیم نخعی کا ہے۔ ابن عربی مالکی نے بھی اسی مسلک کی تائید کی ہے۔[5] فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دلیل کے لحاظ سے قوی مسلک امام ابو حنیفہ کا ہے۔ جو مساکین کے مفاد کے لحاظ سے احوط ہے اور اللہ کی نعمت کا شکر ادا کرنے کے پہلو سے بھی انسب۔ نیز آیات و احادیث ظاہراً اسی پر دلالت کرتی ہیں۔[6]

جن احادیث سے دوسرے حضرات نے استدلال کیا ہے ان میں سے کوئی حدیث بھی نقص سے پاک نہیں ہے یا تو اس کی سند میں انقطاع پایا جاتا ہے یا ضعیف ہے یا موقوف۔ اور اگر اسے صحیح تسلیم بھی کرلیا جائے، تو ابن الملک وغیرہ علماء نے یہ تاویل کی ہے کہ اس موقع پر ان چار اجناس کے علاوہ دوسری اجناس موجود نہیں تھیں یا یہ کہ حصر حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے۔

حدیث "لیس فی الخضراوات صدقۃ" کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح نہیں ہے اور اس باب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز ثابت نہیں۔[7]

---

[1] المحلی ۵/۲۰۹ [2] ابن ماجہ۔ دارقطنی [3] نیل الاوطار ۴/۱۴۳ [4] طبرانی۔ حاکم۔
[5] احکام القرآن ۹۳۴ [6] شرح الترمذی ۳/۱۳۵۔ [7] ترمذی کتاب الزکوٰۃ۔

"یہ حدیث اسناد کے لحاظ سے ضعیف ہے اور حجت کے قابل نہیں ہے"[1]

اس لیے راجح یہ ہے کہ زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز پر عشر ہے جبکہ اس کی کاشت سے مقصود فائدہ حاصل کرنا ہو اس لیے مکھانا اور سنگھاڑا وغیرہ میں عشر واجب ہوگا۔ اسی طرح گھاس بانس۔ درخت۔ جانوروں کے لیے اگائے جانے والے چارہ پر بھی عشر واجب ہوگا۔ اس لیے کہ اس کی کاشت سے مقصود فائدہ حاصل کرنا ہے۔

سوال ۳ ــــ آج کل عام طور پر زراعتی اراضی پر تالاب کھودے جاتے ہیں اور اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے اور اس کی کاشت کو بہت نفع بخش تصور کیا جاتا ہے۔ کسان یہ سوچتا ہے کہ اگر ان اراضی پر گیہوں۔ دھان وغیرہ کی کاشت کرے تو اخراجات اور محنت زیادہ ہے اور منفعت کم اس لیے اراضی کو مچھلی کی کاشت کے لیے تالاب بناکر استعمال کرتا ہے۔ کبھی اس تالاب میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہے اور کبھی بورنگ یا دوسرے ذرائع سے اس میں پانی پہونچایا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ مچھلی کی اس کاشت کو زراعت میں داخل کرکے اس پر احکام عشر نافذ ہونگے یا اس پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا۔

ب: ــــ زمین کی پیداوار فقہائے امت کے نزدیک کھیتی۔ درختوں کے پھل اور شہد ہے اس لیے ایسے حیوانات جو سائمہ نہ ہوں اور پیداوار بڑھانے اور نفع حاصل کرنے کی غرض سے لے جائیں اموال تجارت پر قیاس کرتے ہوئے حولان حول (سال پورا ہونے) پر اصل اور منافع ملاکر دونوں کا چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ نکالا جائے۔

فقہائے معاصرین میں علامہ یوسف القرضاوی ریشم اور اس کے کیڑے کو شہد پر قیاس کرتے ہوئے اس بات کے قائل ہیں کہ اصل یعنی ریشم کے کیڑوں پر زکوٰۃ عائد نہ ہوگی بلکہ اس سے پیدا ہونے والی شیئ ریشم پر عشر واجب ہوگا۔[2]

سوال ۵ ــــ درختوں کی دو صورت ہوتی ہے یا تو وہ باغات ہوتے ہیں جن سے پھل حاصل کیے جاتے ہیں۔ یا پھر وہ درخت ہوتے ہیں جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا۔ بلکہ جلانے کے کام میں لاتے ہیں

---

[1] التلخیص ص۱۸۰ فتح القدیر ۲/۳ [2] فقہ الزکوٰۃ ص۴۲۵۔

عمارت، فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں۔ ایسے درختوں کا شرعاً کیا حکم ہے؟

جواب:۔۔۔۔۔ چونکہ متذکرہ بالا درختوں سے مقصود پھل نہیں ہے۔ اس لیے ان پر عشر کے احکام نافذ نہ ہونگے۔ بلکہ ان درختوں کو اموالِ تجارت پر قیاس کیا جائے گا۔ اور ان میں چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ ادا کرنا ہوگا۔

سوال ۳:۔۔۔۔۔ خضراوات (سبزیاں) جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتی اور ان کی پیداوار میں تسلسل رہتا، کچھ پھل توڑے جاتے ہیں پھر دوسرے پھل نکل آتے ہیں۔ اس طرح کی کاشت کی صورتیں دو ہوتی ہیں ۔۔۔۔۔ ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ اس کا مقصود باضابطہ تجارت ہوتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ لوگ اپنے مکان کے گرد و پیش افتادہ اراضی میں یا اپنی چھتوں پر کچھ سبزیاں اگا لیتے ہیں۔ ہر دو صورت میں وجوب عشر کے بارے میں کیا حکم ہے؟

جواب:۔۔۔۔۔ گزشتہ صفحات کی تحریر کے مطابق میرے نزدیک یہ بات راجح ہے کہ زمین سے جو چیز بھی نکلے اس میں عشر ہے۔ اور اس میں تجارت اور عدم تجارت کی کوئی شرط نہیں ہے اس لیے ہر دو صورت میں عشر واجب ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں نصاب کی بھی کوئی قید نہیں ہے۔ اس لیے قلیل ہو یا کثیر دونوں صورتوں میں عشر واجب ہوگا۔ میرے نزدیک دلائل کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ اس کا نصاب پانچ وسق (۶۵۳) کلوگرام ہے۔ اس لیے اگر نصاب کے بقدر ہو تو عشر واجب ہوگا اور اگر نصاب سے کم ہو تو عشر واجب نہ ہوگا۔

جن حضرات نے حدیث "لیس فی الخضراوات صدقة" سے استدلال کیا ہے وہ استدلال کمزور ہے۔ کیونکہ اس سلسلہ میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح نہیں ہے اور اس باب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز ثابت نہیں ہے۔[۱]
یہ حدیث اسناد کے لحاظ سے ضعیف اور ناقابل حجت ہے۔[۲]

سوال ۴:۔۔۔۔۔ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں خصوصاً وقف علی الاولاد کی اراضی میں؟

جواب:۔۔۔۔۔ وجوب عشر کے لیے ملکیت زمین شرط نہیں ہے۔ اس لیے اراضی وقف جن کا کوئی مالک نہیں ہوتا ان پر بھی عشر لازم ہوگا۔

---

[۱] ترمذی کتاب الزکوٰۃ [۲] التلخیص ص ۱۲۹۔ فتح القدیر ۲/۳۔

صاحبین کے مسلک مفتیٰ بہ کے مطابق وجوب عشر کے لیے ملک الارض شرط نہیں ہے بلکہ وجوب عشر کے لیے ملک الخارج کافی ہے

ملك الأرض ليس بشرط لوجوب العشر وإنما الشرط ملك الخارج فتجب في الأراضي التي لا مالك لها وهي الأراضي الموقوفة لعموم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا۔[1]

وقال ابن عابدين قد صرحوا بان فرضية العشر ثابتة بالكتاب والسنة إلى أن قال، وبان الملك غير شرط فيه[2]

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی فرماتے ہیں کہ:

"ارض وقف میں بھی عشر واجب ہے۔"[3]

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۷ [2] رد المحتار ۲/۳۵۲۔

[3] امداد الفتاوی ۲/۶۹۔

اسلام کا نظامِ عشر و خراج

از: مفتی محمد ظفیرالدین، مفتی دارالعلوم۔ دیوبند

الحمد للہ و کفیٰ و سلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ،

اسلام نے کائناتِ انسانی کو جو نظامِ حیات عطا کیا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، جسے لے کر خاتم الانبیاء رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم دنیا میں مبعوث ہوئے۔ یہ نظامِ حیات زندگی کے ہر پہلو پر حاوی ہے اور رہتی دنیا تک کے لیے ہے، اس قانونِ زندگی میں ہر طبقہ کا پورا پورا لحاظ و خیال رکھا گیا ہے بادشاہ و گدا، امیر و غریب، حاکم و محکوم، بڑے چھوٹے اور مرد و عورت سبھوں کے حقوق پر مشتمل ہے۔

اس قانونِ اسلامی میں امن و سلامتی، ہمدردی و رواداری اور اخوت و مروت بھی ہے اور عدل و مساوات اور باہمی تعلقات کی پاسداری بھی، حکمراں طبقہ کی ذمہ داریوں کی بھی نشاندہی کی گئی ہے اور محکوم رعایا کے حقوق کی بھی، کسی پہلو کو نظر انداز نہیں کیا گیا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس روئے زمین پر سرمایہ دار و خوش حال اور فارغ البال بھی بستے ہیں اور محتاج و مزدور اور خستہ حال بھی، چنانچہ آپ جب کسی شہر میں جاتے ہیں تو جہاں بلند و بالا محل اور کوٹھیاں دیکھتے ہیں وہیں ٹوٹی ہوتی جھونپڑیوں کا لمبا سلسلہ بھی، سڑکوں پر جیسے زرق و برق لباس و پوشاک والے دیکھنے میں آتے ہیں وہیں پھٹے پرانے اور چیتھڑوں میں لپٹے ہوئے مزدور اور محنت کش بھی۔

اس قانونِ ربانی میں دونوں طبقوں کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے، کسی ایک کو دوسرے کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑا گیا ہے۔ "عشر و خراج" بھی دراصل اسی قانونِ الٰہی کا ایک اہم جزء ہے، جس طرح زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری ہے اسی طرح عشر و خراج کی ادائیگی بھی، عشر و خراج کا تعلق زمین اور زمین کی پیداوار سے ہے۔

جسے اسلام نے کسانوں اور کاشت کاروں پر لازم قرار دیا ہے، اسلامی حکومت عشر وصول کر کے غریبوں میں اس کی تقسیم کو لازم قرار دیتی ہے تاکہ وہ بھی دنیا کی راحتوں سے محروم نہ رہنے پائیں اور اپنی زندگی کے ایام حسن و خوبی کے ساتھ گذارنے پر قادر ہوں اور خراج کی رقم وصول کر کے ملکی مفاد اور رفاہی کاموں پر خرچ کرنے کا حکم دیتی ہے۔

عشر کے سلسلہ میں ارشاد خداوندی ہے:

یا ایہا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔ (البقرہ)

اے ایمان والو! تم خرچ کرو اپنی پاک کمائی سے اور اس چیز سے جو ہم نے زمین سے تمہارے واسطے پیدا کیا۔

دوسری آیت ہے:

وآتوا حقہ یوم حصادہ (الانعام)

اور ادا کرو اس کا حق جس دن تم اس کو کاٹو۔

ان آیتوں میں بتایا گیا ہے کہ زمین کی پیداوار میں غریبوں کا حق ہے جس کا نکالنا زمین کے مالکوں اور پیداوار حاصل کرنے والوں کے لیے ضروری ہے اور اس کے نکالنے میں تاخیر نہ ہو جس دن غلہ کاٹ کر لاؤ اور مالش کرو اسی وقت نکال دیا کرو اور مستحقین کو پہنچا دیا کرو۔

زمین کی پیداوار سے جو دسواں حصہ نکالا جاتا ہے اسے اصطلاح شریعت میں عشر کہتے ہیں، عشر کے معنیٰ دسواں حصہ ہے جس کی تفصیل حدیث میں آئی ہے کہ بعض پیداوار میں دسواں حصہ ہے اور بعض میں بیسواں حصہ۔ حدیث نبوی ہے:

"ما سقت السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب او دلو لیسقی ففیہ نصف العشر"

جو زمین آسمانی پانی سے سیراب ہو یا دریا اور قدرتی ندیوں سے اس میں دسواں حصہ ہے اور جس زمین کی پیداوار ڈول وغیرہ سے سینچی ہے اس میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کبھی پیداوار صرف بارانی اور قدرتی پانی سے ہوتی ہے اور کبھی پیداوار کی کنویں اور سرکاری نہروں سے سینچائی ہوتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب سینچائی پر خرچ نہ ہو تو دسواں حصہ غریبوں کے لیے نکالا جائے

اور جب سینچائی پر خرچ آئے تو بیسواں حصہ، اصطلاحِ فقہ میں ان دونوں کی تعبیر عشر یا نصف عشر سے کی گئی ہے مگر عشر اور نصف عشر کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ زمین کا مالک مسلمان ہو اور وہ زمین ابتداء سے عشر نکالنے کے وقت تک مسلمان کے قبضہ میں رہی ہو، کسی کافر کے قبضہ میں نہ گئی ہو۔

أحدهما الاسلام وانه شرط ابتداءِ هذا الحق فلايبتدأ بهذا الحق الاعلى مسلم بلاخلاف لان فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداءً فلايبتدأ به عليه ۔ (۱)

اگر کوئی کافر مسلمان سے عشری زمین خریدے گا اور مالک ہو جائے گا تو پھر وہ زمین عشری باقی نہیں رہے گی بلکہ خراجی بن جائے گی۔

حتی ان الذمی لو اشتری ارض عشر من مسلم فعليه الخراج ۔ (۲)

عشر کو زکوٰۃ الارض بھی کہا گیا ہے، یعنی جس طرح زکوٰۃ میں عبادت کا پہلو پایا جاتا ہے عشر میں بھی پایا جاتا ہے، عشری زمین کی پیداوار میں عشر یا نصف عشر واجب ہوتا ہے اور اس میں حولانِ حول کی شرط نہیں ہے بلکہ جب بھی غلہ پیدا ہوگا، عشر نکالا جائے گا، خواہ ایک زمین میں سال میں کئی مرتبہ غلہ پیدا ہو، ہر مرتبہ میں نکالنا ضروری ہے، غلہ کی کوئی بھی قسم ہو کسی خاص غلہ کی قید نہیں ہے۔ اگر کسی خاص وجہ سے زمین آباد نہیں ہو سکی اور غلہ پیدا نہیں ہوا تو اس وقت عشر نکالنا واجب نہیں قرار دیا گیا ہے اسی طرح زمین کی کاشت کی گئی، مگر کسی آفت کی وجہ سے غلہ نہیں پیدا ہوا، تو بھی عشر لازم نہیں ہے، اس میں امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک کوئی مقرر نصاب بھی نہیں ہے، کم و بیش جتنا ہو، سب میں عشر نکالنا ہوگا، پھر غلہ یا پھل ایسا ہو جو سال بھر نہ رہ سکے تو اس میں بھی عشر ہے۔

بلاشرط نصاب وبقاء وحولان حول لان فيه معنى المؤنة ولذا كان للإمام اخذه جبرًا ويؤخذ من التركة ۔ (۳)

اس میں قرض بھی وضع نہ ہوگا جیسا کہ زکوٰۃ میں ہے، ورنہ نابالغ اور عاقل ہونے کی شرط ہے۔ نابالغ اور مجنون کی زمین کی پیداوار میں بھی عشر نکالا جائے گا اور مقروض کی زمین کی پیداوار میں بھی۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۴ (۲) ایضاً (۳) درمختار

و یجب مع الدین و فی ارض صغیر و مجنون ومأذون و وقف۔(۱)

وقف کی زمین کی پیداوار میں بھی عشر نکلے گا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمین کا مالک ہونا بھی عشر کے لیے شرط نہیں ہے جو زمین کا مالک نہیں ہے اور اس نے زمین میں غلہ پیدا کیا ہے، اس میں بھی عشر ہے۔

قوله و وقف افاد ان ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج لانه يجب في الخارج لا في الارض فكان ملكه لها وعدمه سواء۔(۲)

جو پیداوار غلہ اور پھل کے حکم میں نہیں ہے ان میں عشر نہیں ہے۔

الا فیما لا یقصد به استغلال الارض نحر حطب وقصب وحشیش وتبن و سعف وصمغ وقطران وخطمی واشنان وشجر قطن وباذنجان وبزر بطیخ وقثاء وادویة کحلبة وشونیز۔ (۳)

کسی نے کسی کو عاریتاً عشری زمین دے رکھی ہے اور وہ اس زمین سے غلہ پیدا کرتا ہے تو اس پیداوار میں بھی عشر ہے، جو غلہ لے گا وہ عشر بھی نکالے گا، اسی طرح کسی نے دوسرے کی عشری زمین کرایہ اور اجارہ پر لے رکھی ہے اور وہ اس زمین میں غلہ پیدا کرتا ہے تو اس پیداوار میں بھی عشر اور نصف عشر ہے، اجارہ کی صورت میں مالک زمین پر عشر نہیں ہے بلکہ مستاجر پر ہے جو غلہ پیدا کرتا ہے، اگر کوئی زمین مساجد و مدارس اور خانقاہوں پر وقف ہے مگر ہے عشری اور اس زمین سے پیداوار حاصل کی جاتی ہے تو اس پیداوار میں بھی عشر ہے۔

وکذلك الخارج من الارض الموقوفة على الرباطات والمساجد يجب منها العشر۔(۴)

اسی طرح عشری زمین اگر کسی نے کسی کو بٹیداری پر دے رکھی ہے اور وہ اسے آباد کرکے پیداوار حاصل کرتا ہے تو اس پیداوار میں بھی عشر نکالا جائے گا، جتنا غلہ بٹیدار کے حصہ میں آئے گا اس کا عشر وہ نکالے گا، اور جس قدر غلہ مالک زمین کے حصہ میں آئے گا اتنے کا عشر یہ دے گا۔

(۵)
وفی المزارعة ان كان البذر من رب الارض فعليه ولو من العامل فعليهما بالحصة۔

---

(۱) درمختار (۲) بدائع، ردالمحتار (۳) درمختار (۴) المبسوط ۵/۳ (۵) درمختار

لما فی البدائع من ان المزارعة جائزۃ عندھما والعشر یجب فی الخارج والخارج بینھما فیجب العشر علیھما ۔ (۱)

کسی نے زمین بہ نیت تجارت خریدی لیکن اس نے اس عشری زمین میں غلہ بو دیا اور غلہ حاصل کیا تو اس صورت میں غلہ سے بھی اس کو عشر ادا کرنا ہوگا ۔ اب اس پر تجارت کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

اگر عشری زمین کی لگی ہوئی فصل بیچی ہے تو دیکھا جائے گا کہ فصل پکی ہوئی ہے یا کچی ہے۔ اگر پکی ہوئی ہے تو اس کا عشر بیچنے والے پر ہوگا اور اگر کچی تھی تو خریدار کے ذمہ عشر ہوگا۔

عشری زمین کا اگر کبھی غلہ ضائع ہو جائے، یا چوری چلا جائے تو جتنا حصہ ضائع ہو چکا ہے یا چور لے گیا ہے اتنے کا عشر ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

زمین آباد کرنے سے پہلے اس زمین کی پیداوار کا عشر نکالنا قبل از وقت جائز نہیں ہے، البتہ زمین کے آباد کر دینے اور پودوں کے نکلنے کے بعد عشر دے گا تو جائز ہوگا، پھلوں کا بھی یہی حکم ہے، جب تک ظاہر نہ ہو جائے اس وقت تک اس کا عشر نکالا نہ جائے گا۔

اس طرف اشارہ گذر چکا ہے کہ جس پیداوار میں سینچائی کنویں یا سرکاری نہر وغیرہ سے ہو جس میں اخراجات ہوتے ہیں ایسی زمینوں کی پیداوار میں عشر کے بجائے نصف عشر ہے۔

ویجب نصفہ فی مسقی غرب او دلو کبیر لکثرۃ المؤنۃ وفی کتب الشافعیہ أو سقاہ بماء اشتراہ وقواعدنا الخ بلا رفع مؤن الزرع وبلا اخراج البذر ۔ (۲)

لان العلۃ فی العدول عن العشر الی نصفہ فی مسقی غرب ودالیۃ ھی زیادۃ الکلفۃ کما علمت وھی موجودۃ فی شراء الماء ۔ الخ ۔ فلو اشتر ماء بالقرب اُوفی حوض ینبغی أن یقال بنصف العشر لان الکلفۃ ربما تزید علی سقی بغرب اُودالیۃ ۔

لیکن کھیتی میں جو دوسرے اخراجات ہوتے ہیں وہ وضع نہیں ہوں گے، جیسے بونے، حفاظت

---

(۱) ردالمحتار (۲) درمختار (۳) ردالمحتار

کرنے، بیلوں اور مزدوروں کے اخراجات اسی طرح قیمت کھاد وغیرہ عشر سے منہا نہیں ہوں گے، بلکہ پوری کل پیداوار سے عشر نکالا جائے گا۔

عشر ایسا ضروری حق ہے کہ سلطان اور حکومت کے معاف کر دینے سے بھی معاف نہیں ہوتا ہے کیوں کہ عشر نکالنے کا حکم رب العالمین کا حکم ہے لہٰذا ہر حال میں عشر نکلے گا، سوائے خاص صورتوں کے جس کا ذکر گذرا۔

اگر کوئی ملک صلح سے فتح ہوا ہے اور اس کے بسنے والوں نے اسلام قبول کر لیا ہے، تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت میں چھوڑ دی جائیں گی، ان زمینوں کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا، جیسے مدینہ طیبہ کی زمین، کہ یہاں کے باشندوں نے بہ خوشی اسلام قبول کر لیا ہے اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے یہاں آنے کی دعوت دی، اور جب آپ تشریف لے آئے تو سبھوں نے آپ کی اطاعت قبول کی، اس لیے یہاں کی زمین عشری قرار پائی اور مسلمانوں کا برابر اسی پر عمل رہا۔

یا کوئی ملک قہر و جنگ سے فتح ہوا اور امیر المومنین نے قاعدہ کے مطابق مال غنیمت کے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دیئے اور پانچواں حصہ بیت المال کے لیے مخصوص کر لیا، وہ چار حصے جو مجاہدین کے قبضے میں گئے اس پر عشر واجب ہوا، جیسے خیبر کی زمینوں کو آپ نے مجاہدین پر تقسیم فرما دیا، اور ان پر عشر لازم کیا گیا۔

یا جنگل پہاڑ کی زمین جو کسی کی ملک نہیں تھیں اور نہ قابل کاشت تھی بعد میں امیر المومنین نے اسے قابل کاشت بنانے کی سعی کی، جتنی زمینوں کو مسلمان نے قابل کاشت بنایا وہ عشری ہوں گی اور اس زمین کی پیداوار میں عشر لازم ہوگا۔

اگر کسی زمین کی سینچائی کچھ تو بارش کے پانی سے ہوتی ہو اور کچھ کنویں یا سرکاری نہر سے، جس میں اجرت دینا ہوتی ہے تو اس میں اکثر کا اعتبار ہوتا ہے، اگر اکثر سینچائی سے ہے تو نصف عشر ہے اور اگر اکثر بارش کا پانی ہے تو عشر ہے اور اگر برابر برابر ہے تو اس صورت میں آدھی پیداوار کا عشر واجب ہوگا، اور آدھی کا نصف عشر۔ فلو استویا فنصفہ۔ (در مختار)

اگر عشری زمین کا ٹیکس حکومت خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم لیتی ہے تو اس ٹیکس کی وجہ سے عشر معاف نہ ہوگا بلکہ مالکان کو الگ سے عشر ادا کرنا ہوگا، جیسے انکم ٹیکس اور سیل ٹیکس دینے سے زکوٰۃ معاف نہیں ہے،

اسی طرح عشری زمین کی مال گذاری ادا کرنے سے بھی عشر معاف نہیں ہوتا۔

پہلے ضمنی طور پر یہ بات آچکی ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک عشری زمین کا کوئی خاص نصاب مقرر نہیں ہے جیسا کہ مال تجارت وغیرہ میں نصاب ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں، آیات قرآنی اور احادیث نبوی میں حکم مطلقاً ہے کہ زمین میں تم جو پیدا کرو اس میں عشر نکالو۔ بعض دوسرے ائمہ نے پیداوار میں نصاب مقرر کیا ہے اور وہ پانچ وسق ہے، جس کا وزن یہاں کے حساب سے چھبیس من ستائیس سیر بارہ چھٹانک ہوتا ہے یعنی جو اس سے کم غلہ پیدا کرتا ہے اس پر عشر اور نصف عشر نہیں ہے۔

مگر احناف، کم ہو یا زیادہ تمام پیداوار میں عشر کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں، جس طرح مستحقین کو تملیکاً دینا ضروری ہے، یہاں بھی اسی طرح دینا لازم ہے لہٰذا غیر مستحقین کو دینے سے عشر ادا نہ ہوگا۔

احناف کے یہاں سبزی ترکاری اور میوہ میں بھی عشر لازم ہے بشرطیکہ مالک نے محنت کر کے لگایا ہو اور کھیت میں لگا کر حاصل کیا ہو، خودرو میں عشر نہیں ہے۔

جو زمین عشری نہیں ہے یعنی وہ ملک فتح ہونے کے بعد ذمیوں کے قبضہ و دخل میں زمین چھوڑ دی گئی ہو یا صلح سے فتح حاصل ہوئی اور زمین کافروں کے قبضہ میں رہنے دی گئی، اس میں عشر کے بجائے خراج ہے یا عشری زمین تھی مسلمان نے کافروں سے بیچ دی، تو اس میں بھی خراج واجب ہے عشر واجب نہیں ہے اس لیے کہ کافر پر عبادت نہیں ہے۔

خراج کی دو قسمیں ہیں ایک خراج مقاسمہ دوسری خراج مؤظف، خراج مقاسمہ بٹائی کے طور پر ہے کہ خراج غلہ (پیداوار) میں ہے جیسے پیداوار کا نصف حصہ یا تہائی حصہ یا چوتھائی حصہ اور خراج مؤظف نقد ہے یعنی جس قدر نقد رقم طے کر دی ہے۔

فتح کے وقت جو خراج طے کر دیا گیا ہے ہمیشہ وہی دینا ہوگا، اس کا بدلنا درست نہیں، جہاں خراج مقاسمہ طے پا گیا ہے وہی دینا ہوگا اور جہاں مؤظف (نقد) طے ہوا ہے وہی دینا ضروری ہے۔ ایک کو دوسرے سے بدلنا درست نہیں ہے۔

اگر خراجی زمین میں سیلاب یا خشک سالی کی وجہ سے پیداوار نہ ہوئی ہو تو خراج معاف ہو جائے گا، البتہ اگر اس کی زمین قابل کاشت ہے کوئی آفت نہیں ہے مگر اپنی کوتاہی اور غفلت سے

قصداً کاشت نہیں کیا تو اس وقت خراج معاف نہ ہوگا، نقد خراج وصول کیا جائے گا۔ خراج مقاسمہ میں ایسے وقت میں غلّہ معاف ہو جائے گا، کیوں کہ غلّہ کا تعلق پیداوار سے ہے اور پیداوار ہوئی نہیں ہے تو غلہ کہاں سے دے گا۔

خراجی زمین سے سال میں کئی فصل نکالی جائے تو نقد کی صورت میں ایک ہی خراج ہوگا اس میں کوئی اضافہ نہ ہوگا، زمین جب خراجی ہوگئی تو اگر کوئی مسلمان اس زمین کو خریدے گا تو وہ سابق بدستور خراجی ہی رہے گی اور مسلمان سے خراج ہی لیا جائے گا۔

خراجی زمین میں اگر غلہ طے ہے اور اسے مالک نے بٹیداری پر دے دی ہے تو یہ دونوں پر لازم ہے، اپنے اپنے حصہ کا خراج نکالے گا، اور اگر خراج نقدی ہے تو نقد خراج مالک کے بجائے مستاجر ادا کرے گا۔

تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن قاسم نے خراج مقاسمہ میں پیداوار کا پانچواں حصہ مقرر کیا تھا، خراج کی آمدنی ملک کے مفاد عامہ پر خرچ ہوگی، جیسے فوج کے اخراجات، عمال حکومت کے مشاہرے، علماء، مفتیوں اور قاضیوں کے وظیفے اسی طرح سڑکوں کے بنانے پلوں کے بنانے اور ان کی مرمت پر خرچ ہوگا، اس لیے خراج کی رقم مال گذاری دے کر سبک دوشی ہو سکتی ہے۔

اس وقت ہندوستان کی زمین کے سلسلہ میں مختلف علماء کے مختلف اقوال ملتے ہیں، مگر سبھوں کو سامنے رکھ کر یہ کہا جائے گا کہ یہاں کی جو زمینیں نسلاً بعد نسلٍ مسلمانوں کے قبضہ میں چلی آرہی ہیں اور کسی زمانہ میں اس پر کافروں کی ملکیت کا ثبوت نہیں ہے اور وہ یقینی طور پر عشری ہیں اور ان زمینوں کی پیداوار میں عشر یا نصف عشر واجب ہے اور جن زمینوں پر کسی زمانہ میں بھی کافروں کی ملکیت ثابت ہے اور ان سے منتقل ہو کر مسلمانوں کے قبضہ میں آئی ہیں وہ خراجی ہیں۔

آزاد ہندوستان میں چوں کہ تمام زمینوں نے اپنا تسلط قائم کرلیا جو زمین داروں کے قبضہ میں تھیں اور پھر آزاد حکومت نے وہ زمینیں کاشت کاروں میں تقسیم کی ہیں معاوضہ لے کر یا بلامعاوضہ وہ ساری زمینیں خــــراجی قرار پائیں گی، عشری باقی نہیں رہیں۔

اسلام کا نظام عشر و خراج

از: ــــــــــــ مفتی عزیز الرحمٰن مدنی دارالافتا، بجنور

حامداً ومصلیاً، أما بعد!

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الارض۔

اپنی پاکیزہ کمائیوں میں سے خرچ کرو اور جو ہم نے تمھارے لیے زمین سے پیدا کیا ہے۔

مذکورہ آیت میں ماکسبتم سے مراد مالِ تجارت ہے اور مما أخرجنا لکم من الأرض سے مراد عشر ہے۔

وآتوا حقّہٗ یوم حصادہ ــــــــــ اور اس کا حق کٹائی کے دن ادا کرو۔

اس آیت میں بھی مراد عشر ہے اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

ما اخرجت الارض ففیہ العشر ــــ جو چیز زمین سے پیدا ہو اس میں عشر ہے۔

عشر درحقیقت زمینی پیداوار کی زکوٰۃ ہے، زکوٰۃ کی شرح فی صد ۲،۵ یعنی ڈھائی فی صد ہے جب کہ عشر کی شرح فی صد ۱۰ ہے، عشر صرف ان ہی زمینوں کی پیداوار پر ہے جو فقہی تفصیلات کے مطابق عشری ہوں اور عشر کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے کیوں کہ اس میں صدقہ کا مفہوم موجود ہے ایک اثر جس کو ابراہیم نخعی نے روایت کیا ہے۔

وفی کل ما اخرجت الارض صدقۃ۔ (کتاب الحجہ ص۱۲۵)

ہر وہ چیز جس کو زمین پیدا کرے صدقہ ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عشر میں صدقہ کا مفہوم موجود ہے اور یہ صرف مسلمانوں پر ان کی زمین کی پیداوار پر واجب ہوتا ہے اور اس کا مصارف بھی صرف مسلمان ہیں(۱)، جب کہ خراج کا مصرف مفاد عامہ ہے کیوں کہ خراج کی حقیقت زمین کے لگان جیسی ہے پیداوار پر اس کا انحصار نہیں ہے۔

نصف عشر

عن جابر رضی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما سقت الانہار والغیم العشر وفیما سقی بالسانیہ نصف العشر۔ (۲)

جس کو نہریں اور بارش سیراب کرے اس میں عشر ہے اور جس کی سانیہ سے سیرابی ہو، اس میں نصف عشر ہے۔

اس معنی پر مشتمل احادیث بخاری اور ابن ماجہ اور ابوداؤد میں مروی ہیں اس سے اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ یہ فرق غالبًا اس وجہ سے ہے پیداوار میں قلت مشقت اور کثرت کا اعتبار رکھا گیا ہے(۳)، امام شمس الدین سرخسی رح نے بیان فرمایا ہے:

وعلل بعض مشائخنا بقلۃ المؤنۃ فیما سقتہ السماء وکثرت المؤنۃ فیما سقی بغرب او دالیۃ۔

اس کے بعد ایک اعتراض کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

ھذا تقدیر شرعی فنتبعہ ونعتقد فیہ المصلحۃ الخ۔ (۴)

یہاں تک دو مقدار شرعی حاصل ہوئی ہیں جن کا ماحصل اس قدر ہے کہ مشقت اور عدم مشقت سے پیداوار کی زکوٰۃ پر اثر واقع ہوتا ہے، موجودہ زمانہ میں طریقہ آب پاشی اگرچہ بیشتر مقامات پر وہ نہیں ہے جو قدیم زمانہ میں تھا، لیکن ریگستانی علاقوں میں اب بھی قدیم طریقہ آب پاشی جانوروں کے ذریعہ سے پانی لانا ہے۔ امام محمد رح کی تشریح کے مطابق اس فرق کا نتیجہ اس جگہ ظاہر ہوتا ہے۔

ولا تحتسب منہ اجرۃ العمال ولا نفقۃ البقر اذا کان یسقی سیحا او

---

(۱) قال فی البدائع أما سبب فرضیتہ ای العشر فالأرض النامیۃ حقیقۃ ۲/۵۴

(۲) کتاب الجرص ۱۱۵ (۳) فقہاء کے نزدیک دونوں پر عشری کا اطلاق ہوتا ہے۔ (۴) مسلم وطحاوی

تسقیہ السماء وان کان یسقی بغرب او دالیۃ او سانیۃ ففیہ نصف العشر[۱]

وفی التاتارخانیہ : وکل شئ اخرجتہ الارض لایحتسب فیہ اجرۃ العمال

ونفقۃ البقراہ - ولا یحتسب لصاحب الارض ماانفق علی الغلۃ من

سقی اوعمارۃ اذا جرۃ حافظ بل یجب العشر فی جمیع الخارج - (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ کاشت کاری کے اخراجات عشر اور نصف عشر میں اثرانداز نہیں ہوتے ہیں البتہ سیرابی کی دشواریوں کا ضرور لحاظ رکھا گیا ہے. موجودہ زمانہ میں طریقہ آب پاشی اور کھاد وغیرہ سے جہاں مصارف میں اضافہ ہوا ہے وہاں پیداوار میں بھی اضافہ ہوا ہے، اس لیے نص قرآنی یوم حصادہ اور احادیث اور حضرات ائمہ کی تشریحات کے مطابق عشر مطلقاً پیداوار پر ہے اسے اخراجات سے تعلق نہیں ہے یہ تو پیداوار کی زکوٰۃ ہے۔ اخراجات بمنزلہ قرضہ بھی نہیں ہیں کہ ان کو وضع کیا جا سکے[۳]۔ یہ بات دیگر ہے کہ زمین کی پیداوار پر واجب ہوگا یا نہیں، اس کا بیان آگے آتا ہے۔

زمین کی پیداوار

اس بارے میں بہت تفصیل ہے لیکن امام ابوحنیفہ اور صاحبین سے اس بارے میں دو اصول معلوم ہوتے ہیں، ان ہی پر قیاس کیا جا سکتا ہے. حضرت امام فرماتے ہیں:

۱ ـــــ ثم الاصل عند ابی حنیفۃ رح ان کل مایستنبت فی الجنان ویقصد بہ استغلال الاراضی ففیہ العشر۔ اھ

۲ ـــــ والاصل عند ابی یوسف ومحمد رح ان مالہ ثمرۃ باقیۃ مقصودۃ فلاشئ فیہ کالبقول والخضروات والریاحین انما العشر فیمالہ ثمرۃ باقیۃ مقصودۃ واحتجا جًا فیہ بحدیث لیس فی الخضروات صدقۃ - (۴)

---

(۱) کتاب الحجہ ۱۲۵/ (۲) ۲۳۶/۲ (۳) واذا اخرجت الارض العشریۃ طعامًا وعلی صاحبہا دین کثیر لم یسقط عنہ العشر وکذالک الخراج لان الدین یعدم غنی المالک بما فی یدہ۔ اھ (مبسوط ۲/۳)

(۴) مبسوط ۲/۳

اسی معیار پر تمام تفصیلات کو جانچا جا سکتا ہے اور حکم بیان کیا جا سکتا ہے، جہاں تک موجودہ زمانہ کا تعلق ہے کہ زمین کی ہر چیز قیمتی ہے تو ہماری رائے یہ ہے کہ تمام چیزیں ان دونوں اصول سے باہر نہیں ہیں۔ اس لیے مسائل اور فتوی کا معاملہ مجیب کی دقیق النظر اور حذاقت ذہنی پر موقوف ہے۔ رہا مچھلیوں کا معاملہ وہ عشر کے تحت نہیں آتا ہے بلکہ وہ رکاز اور معدن کے تحت ہے، مچھلیاں زمین کی پیداوار نہیں ہیں۔

" لاخمس فی السمکة "(۱)

اس لیے جو مچھلیاں تالابوں میں پیدا ہو جاتی ہیں یا پالی جاتی ہیں ان کو جب فروخت کر کے قیمت حاصل کی جائے گی تو قیمت پر زکوٰۃ کے احکامات نافذ ہوں گے۔ فروخت کرنے سے قبل تو مچھلی کی بیع جائز نہیں ہے اس لیے اس کا اعتبار نہیں ہے۔ امام ابو یوسف رح نے کتاب الخراج میں تحریر فرمایا ہے:

" وسألت یا أمیر المؤمنین عما یخرج من البحر من حلیة و عنبر فان فما یخرج من البحر من الحلیة والعنبر الخمس فاما غیرھما فلاشئ فیه لانه بمنزلة السمك -(۲)

ارض عشری اور خراجی

خراج کے بارے میں بیان کیا جا چکا ہے کہ وہ زمین کا لگان یا ٹیکس ہے۔ الخراج مؤنة الارض، اور مصرف خراج کے بارے میں بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ اس کا مصرف مفاد عامہ ہے۔ اس جگہ ارض عشری اور خراجی کو بیان کیا جاتا ہے۔ اس باب میں امام ابو یوسف نے جامع طور پر بیان فرمایا ہے:

" فکل ارض اسلم اھلھا علیھا وھی من ارض العرب او ارض العجم فھی لھم ارض عشر بمنزلة المدینة حین اسلم اھلھا و بمنزلة الیمن وکذلك کل من لا تقبل منه الجزیة ولا یقبل منه إلا الاسلام أو القتل وعبدة الأوثان من العرب فارضھم ارض عشر وان ظھر علیھا الامام لأن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم قد ظھر علی ارضین العرب وترکھا فھی ارض عشر

---

(۱) التاتارخانیه ۳۴۲/۲ (۲) ۴۰/۸

حتی الساعۃ قال وایما دار من دور الاعاجم قد ظھر علیھا الامام وترکھا فی ایدی اھلھا فھی ارض خراج وقسمھا بین الذین غنموا فھی ارض عشر الخ[1]

خلاصہ یہ ہے کہ زمین کا مدار اس پر ہے کہ وہ کس طرح حاصل ہوئی ہے، جنگ کے ذریعہ یا صلح کے ذریعہ، اگر جنگ کے ذریعہ حاصل ہوئی ہیں تو زمین کو مالک کے حوالہ کر دیا گیا یا مسلمانوں میں تقسیم کر دیا، اگر مسلمانوں میں تقسیم کر دیا گیا تو عشری ہیں اور اگر کافروں کے پاس ہی رہنے دیا گیا تو صلح اور شرائط کے مطابق خراجی ہیں۔ غرض کہ اول مرتبہ میں زمین کی جو حیثیت ہے وہ ہمیشہ برقرار رہے گی۔ البتہ اگر کسی مسلمان نے خراجی زمین خرید لی اور پھر کاشت کی تو اس پر عشر بھی ہے پیداوار پر اور زمین کا ٹیکس بھی ہے[2]، لیکن اگر کوئی کافر مسلمان سے عشری زمین خرید لیتا ہے تو اس پر عشر نہیں کیوں کہ عشر میں عبادت کا مفہوم ہے، اور کافر اس کا اہل نہیں ہے۔ (اس باب میں ذرا تفصیل ہے)۔

اس کے بعد معلوم ہونا چاہیے کہ غیر منقسم ہندوستان کی اراضی انگریزوں کے قبضہ کے زمانہ تک اور اس سے قبل مسلم قیام حکومت کے زمانہ اور اس سے قبل محمد بن قاسم کے دور حکومت اراضیوں کا حال مذکورہ بالا اصول کے تحت ہے، جو زمینیں خراجی تھیں وہ خراجی اور کچھ زمینیں عشری قرار پائیں۔ انگریزی دور اقتدار میں مسلم زمین داروں کی اراضیوں پر ہمارے اکابر بربنائے احتیاط عشر لازم کرتے آئے ہیں، لیکن انقلاب آزادی کے بعد پاکستانی اراضیوں کا معاملہ اتنا گنجلک نہیں ہے بلکہ صاف ہے وہاں کی اراضیوں کا حکم عشری ہے لیکن ہندوستان کی اراضیوں کے بارے میں یہ طے کرنا ہے کہ بھومی دھری کو بربنائے استیلا، جائز قرار دیا تھا، اب مسلم کاشت کار جو دس گنا دے کر مالک قرار پائے ہیں، ان کے بارے میں یہ پتا لگانا کہ فلاں زمین کی اول مرتبہ کیا حیثیت تھی انتہائی دشوار اور ناممکن ہے، اور یہی طے کرنا کہ ہے کہ مسلم اراضیوں سے پر عشر واجب قرار دیا جائے یا نہ قرار دیا جائے۔

---

(۱) کتاب الخراج ۱/۶۹

(۲) صاحب ہدایہ نے ایک حدیث روایت کی ہے، لا یجتمع عشر وخراج فی ارض مسلم۔ یعنی مسلمان پر صرف عشر ہی ہوگا۔ علامہ عینی نے ناقدین سے اس پر جرح نقل کی ہے اور حدیث کو موضوع قرار دیا ہے۔ ۲/۸۲۳ مطبوعہ نولکشور۔

اراضیٔ موقوفہ

مذکورہ بالا معاملہ طے ہونے پر یہ طے ہونا آسان ہے کہ اراضی موقوفہ پر عشر ہے یا نہیں۔ اصولی طور پر اراضی موقوفہ عشر سے مستثنیٰ نہیں ہیں، علامہ سرخسی نے ارشاد فرمایا ہے:

فالعشر مؤنة الارض النامية كالخراج والكاتب والحرفيه سواء وكذلك الخارج عن اراضى الموقوفة على الرباطات والمساجد يجب فيه العشر عندنا۔ (۱)

والله تعالى اعلم بالصواب

ہندوستان میں عشری یا خراجی زمین

اسلام میں بندوبست اراضی یا زمین وجائداد کا انتظام اس پر موقوف ہے کہ کوئی ملک مسلمانوں کے قبضہ اقتدار میں کس طرح داخل ہوا ہے، اگر کوئی صلح کے ذریعہ فتح ہوا ہے تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے ساتھ ہوں گے جن پر معاہدہ صلح ہوا ہے، اگر صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ زمینوں کے مالک وہی رہیں گے جن کے قبضہ میں زمین ہے اور اپنے مذہب پر برقرار رہتے ہوئے ان کی زمینوں سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا، تو زمینیں خراجی ہوں گی اور خراج کی جو شرح بھی ان پر عائد کی جائے گی وہی رہے گی، لیکن اگر ملک کو صلح سے نہیں بلکہ قہر وغلبہ سے فتح کیا ہے اور امام اور خلیفہ یا افسر اعلیٰ نے، ان اقوام کو ان کے مذہب پر رکھتے ہوئے زمینوں کو ان کے پاس ہی رہنے دیا تو بھی یہ اراضی خراجی رہیں گی خراج کی جو بھی شرح مقرر ہو جیسے حضرت فاروق اعظمؓ نے شام، عراق، مصر کی زمینوں کے ساتھ معاملہ کیا تھا، بجز محدود حصہ کے کہ ان قطعات کو مسلمانوں کو دے دیا گیا تھا یا بیت المال میں داخل کر لیا گیا تھا تو وہ زمین عشری قرار پائیں

ان مذکورہ اقسام کے علاوہ سب زمینیں عشری قرار پائیں گی۔ امام ابو یوسف رحہ نے کتاب الخراج میں اور فتاوی التاتارخانیہ میں اس کو تفصیل سے تحریر فرمایا ہے۔

وكذلك كل ارض اسلم عليها أهلها طوعًا وفى الحجة بلاقتال وللدعوة

---

(۱) المبسوط ۳/۴

الی الاسلام فانہا تکون عشریۃ وکذلک کل ارض فتحت قہرا وعنوۃ و قسمت بین الغانمین فہی عشریہ وکذلک ارض من اراضی العرب اذا فتحت عنوۃ وقہرا وأہلہا من عبدۃ الاوثان واسلموا بعد الفتح وترک الامام الاراضی علیہم فہی عشریۃ وکذالک کل بلدۃ من بلاد العجم اذا فتحہا الامام قہرا وعنوۃ وتردد بین ان یمن علیہم علی رقابہم واراضیہم ویضع علی الاراضی الخراج وبین ان یقسم علی الغانمین ویضع علی الاراضی العشر قال وجعلت الاراضی عشریۃ۔ (۱)

اوپر چار قسم کی اراضی کو عشری قرار دیا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اگر اراضی مسلمان کے پاس آتی ہے تو عشری ہے کیوں کہ عشر میں ایک پہلو عبادت کا ہے اور مسلمان اس کے لیے ابیق ہے۔

اور ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھیں اور نہ قابل زراعت بعد میں ان کو اسلامی امیر کی اجازت سے قابل زراعت بنالیا گیا یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا مزروعہ زمین بنالیا گیا اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی، بہرحال ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابویوسف رح کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا، اگر قرب وجوار عشری ہے تو یہ بھی عشری، اور خراجی ہے تو یہ بھی خراجی ہوں گی اور اگر قرب وجوار میں دونوں قسم کی اراضی ہوں تو یہ زمین عشری ہوگی اور امام محمد رح کے نزدیک مدار پانی پر ہے اگر پانی عشری ہے تو زمین عشری اور پانی خراجی ہے تو زمین خراجی۔ (۲) واللہ اعلم۔

برصغیر کی اراضی

برصغیر یعنی غیر منقسم ہندوستان کی اراضی کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ کرنا دشوار تر ہے کیوں کہ حافظ جلال الدین سیوطی کی تحقیق کے مطابق اور حقیقت بھی یہی ہے کہ محمد بن قاسم رح کے زمانے میں انھوں نے مغربی ہند یعنی سندھ کی اراضی پر ۹۳ھ میں قبضہ کیا، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

---

(۱) ۲۲۳/۲ (۲) ملخص از کتاب الخراج از امام ابویوسف رح ۶۳ تا ۶۶

فی سنة ثلاث وتسعین ایام خلافة الولید بن عبد الملک فتحت دیبل ولاشك ان دیبل هو اکبر دیار الهند ۔ (۱)

۹۳ھ خلافت ولید بن عبد الملک کے زمانے میں دیبل فتح ہوا اور وہ سندھ کے بڑے قصبات میں تھا ۔

اوپر مذکور ہوئے تمہیدی مضمون کے پیش نظر محمد بن قاسم نے جن شہروں کو جنگ کے ذریعہ فتح کیا اور ان کو مالکان زمین کے پاس رہنے دیا ان پر خراج لگا دیا گیا اور کچھ علاقہ (مثلاً راجستھان کا کچھ حصہ) صلح کے ذریعہ فتح کیا اس کو شرائط صلح کے مطابق مالکان کے پاس رہنے دیا اس پر بھی خراج لگا دیا گیا ۔

مورخ بلاذری نے راجہ داہر کے پایہ تخت برہمن آباد کے متعلق لکھا ہے کہ یہاں کے اکثر لوگ مسلمان ہو گئے تھے ان کی زمینیں ان کو ان کے پاس رہنے دیا گیا، ان پر عشر مقرر ہوا، مفتی محمد شفیع صاحب مرحوم نے جواہر الفقہ میں لکھا ہے :

" ولید بن عبد الملک کے آخری دور میں جب اسلامی حکومت کی گرفت سندھ پر کمزور پڑ گئی تو راجہ داہر کا بیٹا جیسیہ پھر بغاوت کر کے برہمن آباد پر قابض ہو گیا اور خود مختار بادشاہ بن بیٹھا، اسی طرح سندھ کی دوسری ریاستوں کے راجہ بھی باغی ہو کر خود مختار بن گئے، جب حضرت عمر بن عبد العزیز کی خلافت کا دور آیا تو انھوں نے ان راجاؤں کے نام خطوط لکھے جن میں اول ان کو اسلام کی دعوت دی گئی اور پھر اطاعت کی، راجہ داہر کا بیٹا جیسیہ اس دعوت سے اتنا متاثر ہوا کہ اسلام قبول کر لیا ۔ اسی طرح دوسرے راجہ بھی مسلمان ہو گئے، اس وقت حضرت عمر بن عبد العزیز نے انھیں راجاؤں کو ان ریاستوں کا والی مقرر کر کے ان کی تمام اراضیوں پر ان کی ملکیت برقرار رکھی، اس لئے وہ سب اراضی عشری قرار پائیں ۔ (۲)

محمد بن قاسم کے بعد سے لے کر محمد غوری کے زمانہ اور ان کے نائب السلطنت شمس الدین التمش کے زمانے تک ایک طویل زمانہ ہے، اس درمیانی فاصلہ میں ہندوستان میں اسلامی ریاستوں کا وجود اور سندھ کے علاقہ میں مسلمانوں کا وجود مشکوک سا معلوم ہوتا ہے، تاریخی شہادتوں سے

---

(۱) تاریخ الخلفاء (۲) جواهر الفقه ۲/۲۵۰

یہ بات محتاج ثبوت ہے کہ تاریخ ہند میں اس طرح کا اجتماعی قبول اسلام یا ارتداد ہوا ہے، ہمارے اس قیاس کی غمازی مفتی صاحبؒ کے اس جملہ سے بھی ہوتی ہے،

"لیکن ظاہر یہی ہے کہ عام اراضی سندھ کو عشری کہنا قول ضعیف ہے" (۱)

ہندوستان میں دہلی کے تخت پر غلام خاندان تغلق اور خلجی خاندان اور پھر لودی اور مغل خاندان کی حکومت رہی ہے، تمام حکومتوں کے تاریخی واقعات سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ پورے ملک پر مسلمانوں کی حکومت رہی ہے، تمام حکومتوں کے تاریخی واقعات سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ پورے ملک پر مسلمانوں کی حکومت بزور شمشیر نہیں بلکہ بزور صلح رہی ہے۔ یہاں کی آبادی کا تناسب یہی بتلاتا ہے۔ اراضی کے بندوبست کے بارے میں علاء الدین خلجی، محمد تغلق، شیر شاہ لودھی، جلال الدین محمد اکبر کے دور حکومت میں کچھ ذکر ملتا ہے، اجتماعی طور پر یہ چیز ثابت ہے کہ مسلمان حکمرانوں نے زمینوں کا معاملہ اس اصول پر رکھا ہے جو جس زمین کا مالک ہے وہ اسی کی ہے، اسی طرح ریاستوں کی مجموعی تعداد، تعداد اوقاف اور جاگیرداری سے یہ ثابت ہے کہ بیشتر زمین خراجی رہی ہے اور عشری کم رہی ہے۔ مغل خاندان کے بعد انگریزوں کا زمانہ آیا تو انھوں نے بھی زمین کا لگان مقرر کیا۔ اس طرح کاشت کاری کے میدان میں دوسرے لوگوں کا زیادہ حصہ رہا اور مسلمانوں کا حصہ کم رہا۔ آزادی ہند کے بعد جب ملک کی تقسیم ہوگئی تو جس اصول کے تحت ریاستوں اور رجواڑوں کو ضبط کیا گیا اسی طرح بڑے بڑے زمین داروں کا بھی خاتمہ ہوگیا، زمینوں کا دس گنا وصول کرکے زمینوں کا کاشت کاروں کو مالک بنا دیا گیا، جس کو بھومی دھری کہا جاتا ہے زمین داروں کے پاس وہی اراضیاں بچیں جو خود ان کے زیر کاشت تھیں یا جن میں باغات تھے، اس باب میں بھی قدرتی طور سے مسلمانوں کے پاس یہ حق بھی کم ہی پہونچا، کیوں کہ مسلمانوں کی آبادی کا معاملہ یہ ہے جو پیشہ ور برادریاں تھیں اور ہیں جن کی تعداد زیادہ ہے وہ کاشت کار نہیں تھے۔ بہ حال اس وقت جو مسلمان کاشت کار ہیں وہ بھومی دھری قانون کے تحت زمینوں کے مالک نہیں، دادالہی زمینیں کم ہیں اور جو کچھ ہیں بھی وہ فروخت ہوکر دوسروں کے پاس جارہی ہیں۔

بھومی دھری کے باوجود کاشت کاروں پر گورنمنٹ کی طرف سے لگان بھی مقرر ہے۔ اس میں

---

(۱) جواہر الفقہ ۲/۲۵۶

ہندو مسلمان سب برابر ہیں، اس کے علاوہ زمین کی پیداوار اب صرف برسات کی بارش یا دریاؤں کی آب پاشی پر موقوف نہیں ہے بلکہ ٹیوب ویل اور ٹرالیوں کے ذریعہ آب پاشی ہوتی ہے پیداوار زیادہ کرنے کے لیے مختلف قسم کے کھاد بھی چل پڑے ہیں، کھیتوں کی حفاظت کے لیے کرم کش ادویہ کا استعمال بھی ہوتا ہے، بہرحال پیداوار بھی بڑھی ہے اور اس پر اخراجات بھی بڑھے، کھیتی کے لیے بیجوں کی تقسیم اور اس کی وصول یابی کی کوئی شرح، غرض کہ کاشت کاری بھی ایک ذریعہ تجارت ہے جتنا اس پر خرچ کیا جائے اسی نسبت سے پیداوار میں اضافہ ہوگا اور اسلام کا قاعدہ یہ ہے،

کل شیئ اخرجته الارض لا یحتسب فیه اجرة العمال ونفقة البقر ولا یحتسب لصاحب الارض ما انفق علی الغلة من سقی او عمارة او اجرة حافظ بل یجب العشر فی جمیع الخارج - (۱)

اس لیے میرے نزدیک ہندوستان میں عشری زمینوں کا یا عشری پیداوار کا وجود نہیں ہے بلکہ پیداوار سے جو حاصل ہوتا ہے اس پر زکوٰۃ کا اصول جاری کیا جائے گا۔ فقط

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

---

(۱) التاتارخانیہ ۳۲۶/۲

عشر سے متعلق کچھ نئے مسائل

(محور اوّل)

از: ——————— مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

عشری و خراجی اراضی

جمہور فقہاء کے نزدیک مسلمانوں کی زمین میں عشری اور خراجی کی کوئی تفصیل نہیں۔ مسلمان کی تمام ہی اراضی میں عشر ضرور واجب ہوگا۔ یہاں تک کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ کسی زمین میں خراج بھی واجب ہو اور اس کے ساتھ ساتھ عشر بھی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک عشر و خراج کا اجتماع نہیں ہو سکتا، اس لیے حنفیہ کے نزدیک عشری اور خراجی زمین کی تقسیم کی جاتی ہے۔

جمہور کے دلائل

جمہور کے دلائل پر امام نووی نے شرح مہذب میں تفصیل سے گفتگو کی ہے، جس کا خلاصہ اس طرح ہے:

(۱) عشر کے سلسلہ میں جتنی نصوص مروی ہیں وہ سب عام ہیں، اس میں عشری اور خراجی زمین کی کوئی تقسیم نہیں ہے۔

(۲) عشر و خراج کے وجوب کے اسباب الگ الگ ہیں، عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے اور خراج کا تعلق خود زمین کی ملکیت سے گویا عشر کا تعلق پیداوار کے حصول سے ہے اور

خراج کا وجوب زمین سے انتفاع پر قدرت اور امکان سے ۔ عشر کے مصارف وہی آٹھ مدات ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں، جب کہ خراج کا مصرف فوجیوں، ملازمین اور ملک کے عام رفاہی کام ہیں۔ اس لیے یہ دو جداگانہ حقوق ہیں، اس لیے مسلمانوں پر تو عشر بہرصورت واجب ہوگا، اگر خراجی زمین ہے تو عشر کے ساتھ خراج بھی واجب ہو جائے گا۔

(۳) عشر کا وجوب کتاب وسنت کی صریح نصوص سے ثابت ہے، جب کہ خراج کا وجوب اجتہاد و قیاس پر مبنی ہے۔ لہٰذا ایک اجتہادی حکم ایک منصوص حکم کے لیے کس طور پر مانع بن سکتا ہے؟[۱]

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کے نقطۂ نظر پر امام ابوبکر جصاص رازی اور سرخسی نے تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ ان حضرات کے دلائل کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

(۱) ابن مسعود راوی ہیں کہ آپؐ نے فرمایا: عشر و خراج ایک زمین میں جمع نہیں ہو سکتا ــــــ اس سے معلوم ہوا کہ جس زمین میں خراج واجب ہو اس پر عشر عائد نہیں ہوگا۔

(۲) حضرت عمرؓ نے بعض اسلام قبول کرنے والوں کے بارے میں لکھا کہ ان کی زمین ان کو دے دی جائے، وہ اس سے خراج ادا کرتے رہیں، تو حضرت عمرؓ نے خراج کا حکم دیا، اگر عشر واجب ہوتا تو ضرور تھا کہ اس کا بھی حکم دیتے۔

(۳) حضرت عمرؓ کے زمانہ میں عراق وغیرہ کی فتوحات کے بعد آپ نے خراج عائد فرمایا اور صحابہ نے بھی اس سے اتفاق کیا۔ پھر اس کے بعد عادل و انصاف پرور خلفاء بھی ہوئے اور ظالم و جابر فرماں روا بھی اور بہت سے مسلمان ان خراجی اراضی کے مالک بھی ہوئے لیکن کہیں یہ بات منقول نہیں کہ ان حضرات نے خراجی زمینوں پر عشر بھی وصول کیا ہو۔

(۴) خراج اصل میں کفر کی وجہ سے واجب ہوتا ہے یہ بزور قوت فتح کیے جانے والے علاقوں میں

---

(۱) المجموع ۵۳۹/۲

وہاں کے باشندوں کی سرزنش ہے جب کہ عشر ایک عبادت ہے جو نفس اور مال کی تطہیر اور اللہ کے شکر کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ پس دونوں کے وجود کا مقصد ایک دوسرے کے بالکل مبائن اور برعکس ہے اور ایسی دو چیزوں کا اجتماع نہیں ہو سکتا۔ (۱)

حنفیہ کے یہاں عشری اراضی

حنفیہ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداءً کسی زمین کے عشری ہونے کی چار صورتیں ہیں:

(۱) کسی سرزمین کے لوگ از خود مسلمان ہو جائیں تو وہ اپنی زمین کے مالک باقی رہیں گے اور ان کی اراضی میں عشر واجب ہوگا، جیسے مدینہ طیبہ، یمن وغیرہ۔

(۲) کوئی علاقہ جنگ کے ذریعہ فتح ہوا اور اس کو مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دیا گیا، اب بھی وہ عشری ہوگی، اگر اس علاقہ میں کوئی افتادہ وغیر مزروعہ زمین ہو اور حکومت اسلامی کی اجازت سے قابل کاشت کر لی گئی تو اس میں بھی عشر واجب ہوگا۔

(۳) جزیرۃ العرب کا علاقہ جہاں کافروں کے رہنے کی اجازت نہیں وہ قیامت تک کے لیے عشری زمین شمار ہوگی۔[۲] امام صاحبؒ نے حجاز، تہامہ، یمن، مکہ، طائف اور بادیہ کے پورے علاقہ کو ارض عرب قرار دیا ہے۔ (۳)

(۴) اگر آبادی میں کوئی مکان تھا اور اس کو باغ یا کھیت بنا لیا گیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی عشری و خراجی ہونے کا مدار گرد و پیش کی زمین کے عشری و خراجی ہونے پر ہوگا، اگر اس کے قرب و جوار کی زمینیں عشری ہیں تو عشر ہوگا، اور خراجی ہیں تو خراج۔ امام محمد اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا مدار پانی پر ہوگا۔ اگر قدرتی پانی چشمہ، کنواں، بڑے دریا اور ندیوں جیسے گنگا، جمنا وغیرہ سے زمین کو آبیار کیا جائے تو یہ زمین عشری سمجھی جائے گی، اور اگر حکومت کی بنائی ہوئی نہروں یا کسی کی شخصی نہر وغیرہ کا پانی ہو تو خراجی پانی سمجھا جائے گا، اور اگر یہ کھیت اس سے سیراب کیا جا رہا ہو تو خراج واجب ہوگا۔ (۴)

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۴/۱۷۰-۱۹۰، المبسوط ۲/۲۰۸ (۲) کتاب الخراج لابی یوسف/۶۹ حاشیہ العشر من ارض الخراج (۳) البحر الرائق ۵/۱۰۲، بدائع الصنائع ۲/۵۶ (۴) بدائع الصنائع ۲/۵۸

خـــراجی زمینیں

کسی زمین کے خراجی ہونے کی بنیادی طور پر دو صورتیں ہیں :

(۱) مسلمانوں نے بزورِ قوت اس ملک کو فتح کیا ہو اور زمین کافروں ہی کے حوالہ کی ہو، وہ اس سے فائدہ اٹھائیں اور خراج ادا کریں، یہ زمین حنفیہ کے نزدیک ہمیشہ کے لیے خراجی ہو جائے گی، بعد کو اس زمین کو مسلمان خرید لیں تب بھی خراج اس میں واجب ہی رہے گا، البتہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اگر اس زمین کو مسلمان خرید کرلیں یا خود وہ لوگ مسلمان ہو جائیں، اب خراج کے ساتھ عشر واجب ہوگا۔ (۱)

(۲) وہ علاقہ مسلمانوں کو صلح کے ذریعہ حاصل ہوا ہو، زمین کافروں ہی کے پاس رہنے دی جائے اور خراج کی ادائے گی طے پائے۔ (۲)

یہ تو ابتداءً عشری اور خراجی ہونے کی صورتیں ہیں، بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعد کو چل کر عشری زمین خراجی اور خـــراجی زمین عشری ہو جاتی ہے، مثلاً کسی مسلمان نے اپنی زمین کسی غیر مسلم کے ہاتھ فروخت کی، اس کو خراج ادا کرنے پڑے گا۔

(محور چہـــارم)

اراضیٔ ہـنـد میں عشر و خراج کا مسئلہ

ا ـــــ ہندوستان کی اراضی عام طور پر عشری ہیں، جو خراجی ہیں ان کا عشری یا خراجی ہونا مشکوک ہے اور احتیاط اسی میں ہے کہ عشر واجب قرار دیا جائے، اس لیے کہ ایک تو مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، دوسرے جمہور فقہاء کے نزدیک چوں کہ عشر و خراج کا ایک ہی زمین میں اجتماع ممکن ہے، اس سلسلہ میں ان کے پاس معقول دلائل بھی موجود ہیں (۱) اس لیے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسلمان کی زمین میں عشر بہرحال واجب ہوتا ہے اس کا بھی یہی تقاضا ہے۔ تیسرے

---

(۱) بحر الرائق ۱۹/۵ (۲) بدائع الصنائع ۵۶/۲ (۳) المغنی ۳۱۲/۲

فقہائے احناف نے جہاں خراجی اراضی کو عشر سے مستثنیٰ قرار دیا ہے وہاں منشا یہ ہے کہ ایک ہی زمین پر دوہرا وظیفہ عائد نہ ہو۔ اب کہ ہندوستان میں مسلم حکومت باقی نہ رہی اور خراج عائد نہ رہا عشر واجب قرار دینے میں دوہرے وظیفہ کا اجتماع نہیں ہوتا، اس لیے تمام ہی اراضی پر عشر واجب ہونا چاہیے۔

مولانا عبدالصمد رحمانی نے اس موضوع پر بڑا عمدہ تجزیہ کیا ہے اور ہندوستانی اراضی کی کل تیرہ صورتیں کی ہیں، جن میں سے دس میں اصولاً عشر واجب ہوتا ہے اور تین میں احتیاطاً عشر کو واجب قرار دیا ہے مولانا رحمانی کی چشم کشا عبارت نقل کی جاتی ہے:

"سب کو سامنے رکھ کر اگر مسلمانوں کی زمینوں پر غور کیا جائے تو حسب ذیل صورتیں نکلتی ہیں۔

(۱) بادشاہانِ اسلام کے وقت سے موروثی ہیں۔

(۲) بادشاہانِ اسلام کے وقت سے موقوفہ ہیں۔

(۳) موروثی زمینیں ہیں مگر شاہی وقت سے نہیں مگر یہ بھی نہیں معلوم کہ کیوں کر قبضہ میں آگئی ہیں۔

(۴) جو زمینیں مسلمانوں نے خریدی ہیں یا بطریق ہبہ کیا یا بذریعہ وصیت ان کو ملی ہیں اور جس نے فروخت کیا یا ہبہ کیا یا وصیت کی اس نے بھی کسی مسلمان ہی سے حاصل کی تھی، اسی طرح برابر سلسلہ جاری رہا ہے۔

(۵) جو زمین مسلمانوں کے قبضہ میں مسلمانوں سے خرید و فروخت کے ذریعہ سے آئی ہے اور اوپر جاکر یہ معلوم ہوا کہ بادشاہِ اسلام نے دی ہو۔

(۶) مسلمانوں کے قبضہ میں وراثۃً یا خرید و فروخت کے ذریعہ سے ہے لیکن اوپر کا حال معلوم نہیں کہ پہلے کے لوگوں نے کس طرح حاصل کیا تھا۔

(۷) انگریزی حکومت نے بطور معافی اس زمین کو دیا جو پہلے کسی مسلمان کی ملکیت تھی۔

(۸) انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بطریق معافی زمین دی، مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ زمین پہلے کس کی تھی؟

(۹) مسلمانوں نے غیر مزروعہ زمین جو کسی کے قبضہ میں نہ تھی آباد کیا ہے اور وہ عشری زمین کے قریب ہے یا آسمانی و دریائی پانی یا اپنے کنویں سے سیراب ہوتی ہے۔

(۱۰) مسلمانوں نے اپنے سکونتی مکانات کو مزروعہ بنایا اور اس کی سیرابی عشری پانی سے ہوتی یا بنابر قول بعض کسی پانی سے سیراب ہوتی ہو۔

(۱۱) مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدی ہے لیکن بیچنے والے نے غیر مسلم سے خرید کیا تھا۔
(۱۲) مسلمانوں نے غیر مسلم سے خرید کیا ہے۔
(۱۳) انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو وہ زمین بطور معافی دی جو کسی غیر مسلم کی ملکیت تھی۔

ان تیرہ صورتوں میں پہلی دس صورتوں میں سب زمین عشری اور اس میں حسب قاعدہ دسواں حصہ بیسواں حصہ پیداوار کا واجب ہے، کیوں کہ ان تمام صورتوں میں خراجی ہونے کی کوئی علت پائی نہیں جاتی ہے اور صرف تین صورتیں ایسی ہیں کہ جس میں فقہاء احناف کے اصول سے وہ زمین خراجی ہے یعنی بادشاہ اسلام اگر ہوتا تو وہ تو مسلمانوں سے اس زمین کا خراج وصول کرتا۔ لیکن ان تمام تفصیلات سے ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی زمین کے خراجی ہونے کی بہت کم صورتیں ہیں اور ان کی تحقیق بھی نہایت مشکل ہے، اس لیے ظاہر حال کا لحاظ کر کے مسلمانوں کو احتیاط کے مسلک پر تمام زمینوں کی پیداوار میں عشر نکالنا چاہیے۔" (۱)

مولانا کی یہ تحریر اپنے موضوع پر میرے خیال میں حرف آخر ہے۔

۲ــــ جن اراضی کا عشری و خراجی ہونا معلوم نہ ہو

جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا معلوم نہ ہو اس میں احتیاطاً عشر واجب قرار دیا جائے گا اس لیے کہ مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، اللہ تعالیٰ نے بلا قید و استثنا مسلمانوں کو تمام کھیتوں میں عشر کی ادائے گی کا حکم فرمایا ہے:

"وآتوا حقه یوم حصاده" (۲) ــــ کٹائی کے دن اس کا حق ادا کرد

اس آیت میں اکثر مفسرین و فقہاء کے نزدیک عشر ہی مراد ہے۔ (۳)

علامہ کاسانی نے ایک مقام پر اس حقیقت کی طرف ان الفاظ میں توجہ دلائی ہے:

" الاراضی لا تخلوا عن مؤنة اما العشر واما الخراج والابتداء بالعشر فی ارض المسلم اولیٰ لان فی العشر معنی العبادة وفی الخراج معنی الصغار" (۴)

---

(۱) کتاب العشر والزکوٰۃ / ۵۸-۶۰ (۲) الانعام : ۱۴۱ (۳) بدائع الصنائع ۲/۵۴ (۴) بدائع ۲/۵۸-۵۷

"زمین" ملونت سے خالی نہیں ہوگی، یا تو عشر واجب ہوگا یا خراج؟ مسلمان کی زمین میں عشر سے آغاز بہتر ہے، اس لیے کہ عشر عبادت کے زمرہ میں ہے، اور خراج میں ذلت کی بات ہے۔ حصکفی نے عشر کی بابت لکھا ہے:

"لانه الیق بالمسلم" (۱) —— کہ عشر ہی مسلمان کو سزاوار ہے۔

سرکاری مالگذاری اور خراج کا مصرف

۳ —— خراج اصل میں وہ آمدنی ہے جو اسلامی حکومت غیر مسلموں کی ان اراضی سے لیتی ہے جو غیر مسلموں کی ملکیت میں ہے، یا اسلامی حکومت میں قائم ہونے کے بعد ان کی ملکیت میں تھی اور اس کا مقصد مملکت کی دفاعی تیاری میں مدد ہے۔ غرض بنیادی طور پر غیر مسلموں سے ایک طرح کا دفاعی ٹیکس ہے۔

اس لیے ہندوستان جیسے ممالک میں خراج واجب نہیں ہونا چاہیے، اس کو تسلیم کرنے کے بعد مال گذاری کے خراج شمار کیے جانے اور نہ کیے جانے کا سوال ہی باقی نہیں رہتا، ویسے اس سے قطع نظر بھی مال گذاری چوں کہ ایک غیر مسلم مملکت لیتی ہے اور اس کو اعلاء کلمۃ اللہ کے مقصد کے لیے صرف نہیں کرتی اس لیے اس کا شمار منجملہ خراج کے نہ ہوگا۔

غیر اسلامی ممالک میں خراج

۴ —— غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں پر خراج واجب نہیں ہونا چاہیے اس لیے کہ خراج دراصل ان مدات میں صرف کی جانے والی چیز ہے جو سرکاری نظم ونسق سے متعلق ہوں اور خصوصیت سے ملک کی دفاع اور سلامتی میں خراج کی آمدنی سے فائدہ اٹھایا جائے گا۔ چنانچہ حصکفی مد خراج کے بارے میں ناقل ہیں کہ" وثالثها حواه مقاتلونا"[۲] —— یہی وجہ ہے کہ اگر کسی علاقہ پر باغیوں کا غلبہ ہو جاتے اور جبراً زکوٰۃ وخیرات وصول کرلیں اور ان کو متعینہ مصارف میں صرف نہ کرے تو زکوٰۃ دوبارہ

---

(۱) درمختار ۲/۵۲، باب العشر والخراج والجزیۃ (۲) درمختار علی ھامش الرد ۲/۵۸

ادائیگی واجب ہے، لیکن خراج دوبارہ ادا نہیں کرنا پڑے گا، اس لیے کہ باغی بھی خراج کا مصرف بن سکتے ہیں۔
علامہ شامی کے بقول:

" اما الخراج فلایفتون باعادته لأنهم مصارفه اذا اهل البغی یقاتلون
اهل الحرب والخراج حق المقاتلة" (۱)

خراج کی دوبارہ ادائے گی کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا کیوں کہ وہی اس کے مصرف ہیں اس لیے کہ باغی
لوگ بھی اہل حرب سے جنگ کرتے ہیں اور خراج فوجیوں ہی کا حق ہے۔

مولانا عبدالصمد رحمانی رح نے اس مسئلہ کو امام محمد رح سے نقل کیا ہے۔ امام محمد لکھتے ہیں:

" ان ارض الخراج لا یجب الا علیٰ من هو من اهل دارنا لانه حکم من احکام
المسلمین وحکم المسلمین لا یجری الا علیٰ من هو من دار الاسلام" (۲)

زمین کا خراج اسی شخص پر واجب ہوتا ہے جو دارالاسلام کا رہنے والا ہو، اس لیے کہ یہ مسلمانوں
کے احکام میں سے ہے اور مسلمانوں کا حکم اس شخص پر جاری ہوتا ہے جو دارالاسلام میں ہو۔

ہاں اگر کوئی شہر ہو تو غیر مسلم حکمرانوں کے زیر نگیں لیکن انھیں کی طرف سے کسی مسلمان کو اس کا والی مقرر
کیا گیا ہو تو علامہ شامی کا بیان ہے کہ وہ مسلمان والی یہاں دوسرے فرائض انجام دے گا، خراج بھی
وصول کرے گا، اس لیے کہ اس کو وہاں کے عوام پر استیلا حاصل ہے۔" لاستیلاء المسلم علیهم" (۳)
پس صحیح یہی ہے کہ ہندوستان میں خراج واجب نہیں کہ نہ یہاں اسلامی حکومت ہے اور نہ مسلمانوں
کو غلبہ حاصل ہے۔

زراعت کے اخراجات

۵۔۔۔۔ زمین سے پیداوار کے حصول پر جو اخراجات آتے ہیں اور جو موجودہ دور میں بعض اوقات کافی بڑھ
جاتے ہیں، منہا نہیں کیے جائیں گے، اور نہ ان کی وجہ سے عشر کی شرح میں کوئی کمی عمل میں آئے گی
اس سلسلہ میں دو باتیں خصوصیت سے پیش نظر رکھنی چاہئیں:

---

(۱) ردالمحتار ۲/۲۴ (۲) کتاب العشر والزکوٰۃ۔ از: مولانا عبدالصمد رحمانی، ص: ۱۵۱ (۳) ردالمحتار ۲/۲۴۸، ط بالشام

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قدرتی پانی سے سیرابی کے لیے ۱۰٪ فی صد اور دوسری صورت میں ۵٪ فی صد کی شرح مقرر کردی ہے، اگر اخراجات کا استثنا مقصود ہوتا تو اس فرق کی ضرورت نہیں تھی، بہرصورت ۱۰٪ فی صد واجب ہوتا اور اخراجات کی منہائی کا حکم دے دیا جاتا، مگر دو ہی شرحوں کی تحدید اس بات کو بتلاتی ہے کہ عشر کے حکم میں شریعت نے بہ مقابلہ دوسرے اموال زکوٰۃ کے ایک گونہ تنگی رکھی ہے، اور اخراجات کی منہائی ملحوظ نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ کی اس صورت میں نہ مال پر سال گذرنے کی شرط ہے، نہ دیون و مطالبات سے فارغ ہونے کی اور نہ حاجات اصلیہ کا استثنا ہے۔

(۲) کھاد وغیرہ کے اخراجات کو پانی کے مسئلہ پر قیاس نہ کرنا چاہیے۔ پانی سے زمین کی قوت کاشت نہیں بڑھتی ہے۔ کاشت اتنی ہی ہوتی ہے، جتنی بارش کے پانی سے ہوتی ہے، بخلاف کھاد وغیرہ کے کہ اس سے زمین کی پیداواری صلاحیت بھی بڑھ جاتی ہے، اس لیے یہ پیداواری اضافہ بذات خود زائد اخراجات کا بدل ہے۔

فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں تصریحات موجود ہیں، علامہ کاسانی کا بیان ہے:

" ولا یحتسب لصاحب الارض ما انفق علی الغلة من سقی او عمارة او اجر الحافظ او اجر العمال او نفقة البقر" (۱)

صاحب زمین کے لیے کاشت کے اخراجات یعنی آبیاری، آبادکاری، محافظ اور کام کرنے والوں کی اجرت یا بیل کے اخراجات کا حساب نہیں کیا جائے گا، یعنی اخراجات کا استثنا نہیں ہوگا۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

"یجب العشر فی الاول و نصفه فی الثانی بلا رفع اجرة العمال و نفقة البقر و کری الانهار و اجرة الحافظ و نحو ذلك" (۲)

پہلی صورت (قدرتی پانی سے سیرابی) میں عشر اور دوسری صورت میں اس کا نصف (½) اس طرح واجب ہوگا کہ کام کرنے والوں کی اجرت، جانور کا نفقہ، نہر سے پانی لانے کے اخراجات اور نگرانی کی اجرت

---

(۱) بدائع ۲/۶۳ کتاب الزکوٰۃ (۲) ردالمحتار ۲/۵۶ باب العشر

وغیرہ منہا نہیں کی جائے گی۔

علامہ ابن ہمام نے نقل کیا ہے کہ بعض حضرات کھیتی کے اخراجات کو مستثنیٰ کرنے کے قائل تھے، مگر غالباً ایسے غیر معروف اور ناقابل ذکر لوگ تھے کہ ابن ہمامؒ نے ان کے تذکرہ کی بھی ضرورت محسوس نہیں کی۔[1]

البتہ امام احمدؒ کے نزدیک اگر زراعت کے سلسلہ میں زارع مقروض ہوگیا ہے تو یہ دین منہا کرکے عشر وصول کیا جائے گا۔

"من استدان ما انفق علی زرعہ واستدان ما انفق علی اھلہ احتسب ما انفق علی زرعہ دون ما انفق علی اھلہ لانہ من مؤنۃ الزرع" (۱)

کچھ قرض کھیتی کے مد میں لیا اور کچھ اہل وعیال کی ضروریات کے مد میں، تو کھیتی کے سلسلہ میں ہونے والے اخراجات کے قرض منہا کیے جائیں گے۔ اہل وعیال والے اخراجات کے قرض منہا نہ ہوں گے کیوں کہ عشر کھیتی سے متعلق ٹیکس ہے۔

مکان کے گرد وپیش یا چھت پر کھیتی کا حکم

۶ــــــ مکان میں یا اس کے گرد وپیش بارش وغیرہ میں جو درخت لگائے جاتے ہیں ان میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

"رجل فی دارہ شجرۃ مثمرۃ لا عشر فیہ وان کانت البلدۃ عشریۃ بخلاف ما اذا کانت فی الاراضی" (۲)

ایک شخص کے گھر میں پھل دینے والے درخت ہوں تو اس میں عشر واجب نہیں گو وہ شہر عشری ہو بخلاف اس درخت کے جو (زراعتی) اراضی میں ہوں۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

"یجب العشر ولو کان الشجر غیر مثمر ولم یعالجہ احد وخرج ثمرۃ شجرۃ فی دار رجل ولو بستاناً فی دارہ لانہ تبع للدار" (۳)

---

(۱) المغنی ۲/ ۳۱۳ (۲) خانیہ علی هامش الهندیہ ۱/ ۲۷۰ (۳) رد المحتار ۲/ ۲۰، باب عشر طبع پاکستان

عشر واجب ہے گو درخت کسی کی ملکیت نہ ہو اور کسی نے اس کی کھیتی نہ کی ہو، البتہ اس درخت کا پھل مستثنیٰ ہے جو کسی شخص کے مکان میں واقع ہو، مکان میں گو باغ ہی کیوں نہ ہو وہ بھی مکان ہی کے تابع ہے یعنی اس میں عشر واجب نہیں۔

اسی طرح کی صراحت عالمگیری میں بھی موجود ہے۔ (۱)

چھتوں پر کی جانے والی کھیتی کا یہی حکم ہونا چاہیے، البتہ اگر کسی علاقہ میں مکانات کی چھتوں کو باضابطہ کھیت کے طور استعمال کیا ہوا اور اس سے پیداوار حاصل کی جاتی ہو تو اب اس میں عشر واجب قرار دیا جانا چاہیے۔

(محور پنجم)

عشر کا نصاب

۱۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جس طرح اموال عشر میں عموم ہے اسی طرح عشر کے لیے پیداوار کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، پیداوار تھوڑی ہو یا زیادہ عشر واجب ہوگا۔

" فی قلیل ما اخرجته الارض وکثیرة العشر " (۲)

مگر خود امام صاحب رح کے تلامذہ امام ابو یوسف رح اور امام محمد رح کو اس رائے سے اختلاف ہے، ان حضرات کے نزدیک عشر اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ پیداوار پانچ وسق کی مقدار کو پہونچ جائے، یعنی ان کے نزدیک پانچ وسق پیداوار نصاب زکوٰۃ ہے۔ (۳)

دوسرے فقہاء، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے، یہاں تک کہ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ سوائے امام ابوحنیفہ رح اور مجاہد کے تمام ہی علماء اس مسئلہ میں متفق ہیں اور پانچ وسق سے کم میں عشر واجب قرار نہیں دیتے (۴) ۔۔۔۔ حنفیہ یہی کہتے ہیں کہ حضور نے مطلق زمینی پیداوار میں زکوٰۃ واجب قرار دیا ہے، کسی خاص مقدار کی قید نہیں لگائی ہے۔ جمہور ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں پانچ وسق پیداوار ہی پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے۔ امام بخاری، امام مسلم اور امام نسائی وغیرہ نے حضرت ابوسعید خدری سے واضح طور پر اس مضمون

---

(۱) ملاحظہ ہو ۱/ کتاب الزکوٰۃ　　(۲) ھدایہ مع الفتح ۲/۲۴۲

(۳) کتاب الاصل ۲/۱۶۳　　(۴) المغنی ۲/۲۹۶

کی روایتیں نقل کی ہیں"۔[1]

جمہور کہتے ہیں کہ مطلق حدیثیں دوسرے اموال زکوٰۃ سے متعلق موجود ہوں، چاندی کے بارے میں ارشاد ہوا: فی الرقۃ ربع عشر۔ اور اونٹ کے بارے میں فرمایا گیا: وفی سائمۃ الابل الزکوۃ۔

یہ حدیثیں مطلق ہیں، لیکن پہلی حدیث کی ہم اس دوسری حدیث سے تخصیص کرتے ہیں:

لیس فی ما دون خمسۃ اوسق صدقۃ[2] ــــ پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔

اور دوسری حدیث کی تخصیص اس حدیث سے کرتے ہیں کہ:

لیس فی مادون خمس ذود صدقۃ ــ پانچ اونٹ سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔

جمہور کہتے ہیں کہ جب چاندی اور جانور کے نصاب میں ایک مطلق حدیث کے لیے دوسری ان روایات کو جو اس کے اطلاق کو کم کرتی ہے بیان وتفسیر کی حیثیت سے قبول کیا گیا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ پیداوار کی زکوٰۃ یعنی عشر میں بھی پانچ دس کی تحدید والی روایت کو بیان کی حیثیت سے قبول نہ کیا جائے حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس روایت کا منشا محض اتنا ہے کہ عامل زکوٰۃ پیداوار کی اتنی مقدار کی زکوٰۃ بیت المال میں وصول نہ کرے گا اور خود مالکان کے حوالہ کردے گا کہ وہ اپنی صواب دید سے اتنی زکوٰۃ مستحقین میں تقسیم کردے۔ جمہور کی رائے حدیث سے قریب ہے اور امام صاحبؒ کے نقطۂ نظر میں فقراء کا فائدہ ہے اور زیادہ احتیاط ہے۔

وسق کی مقدار

پانچ وسق جو جمہور کے نزدیک پھلوں کی زکوٰۃ کا نصاب ہے، اس سلسلہ میں اس پر تو سبھوں کا اتفاق ہے کہ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہے، یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے، مگر مد کی مقدار میں فقہاء عراق اور فقہاء حجاز کے درمیان جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ مشہور ہے۔ حنفیہ کے یہاں ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے۔ اس طرح ایک صاع آٹھ رطل کے برابر ہوتا ہے۔ مالکیہ کے یہاں ایک صاع ۵ ⅓ کے برابر ہے۔ مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے درہم اور مثقال دونوں طرح صاع کا حساب لگایا ہے۔ مثقال کے

---

(۱) نسائی ۳۴۴/۱ (۲) ترمذی ۱۳۶/۱

حساب سے ایک صاع ۳ سیر ۶ چھٹانک کا اور درہم کے لحاظ سے ۳ سیر ۶ چھٹانک ۳ تولہ بنتا ہے۔ لہٰذا مثقال کے اعتبار سے پانچ وسق ۲۵ من ۱۲ ½ سیر اور درہم کے لحاظ سے ۲۵ من ۲۳ سیر ۳ پاؤ کے برابر ہوتا ہے۔ مفتی صاحب نے مد کے حساب سے ایک صاع کو ساڑھے تین (۳ ½) سیر چھ ماشہ قرار دیا ہے اس اعتبار سے پانچ وسق ساڑھے گیارہ (۱۱ ½) سیر چھ چھٹانک کا ہوا۔[۱]

مولانا عبدالصمد رحمانی رحؒ کے یہاں مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی کے مسلک کے مقابلہ صاع کی مقدار کم ہے اس لیے پانچ وسق کی مقدار ۱۸ من تیس سیر ہوتی ہے[۲] ——— ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے جدید اوزان میں چھ سو ترپن ۶۵۳ کلوگرام کو عشر کا نصاب قرار دیا ہے[۳] ——— سعید محمد لحان کا خیال ہے کہ وسق کی کم سے کم مقدار ۹۴، ۹۲ کلوگرام اور زیادہ سے زیادہ ۱۶۸، ۸۶۸ کلوگرام ہے[۴] ——— واللہ اعلم بالصواب۔

تعمیری لکڑیوں وغیرہ میں عشر

۲-۵ ——— کن اموال میں عشر واجب ہوگا اور کن میں نہیں؟ ——— اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعی رحؒ کے یہاں انہی اموال میں عشر واجب ہوتا ہے، جو خوراک بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور ذخیرہ کرکے رکھے جا سکتے ہوں۔ "ما ادخر واقتيت"[۵]

امام احمد رحؒ کے یہاں یہ تو شرط نہیں کہ وہ خوراک کے قبیل سے ہو، مگر تین باتیں ضروری ہیں۔ اس کو پیمانہ سے ناپا جا سکتا ہو، دیرپا اور قابلِ ذخیرہ ہو، خشک چیز ہو۔ "جمع هذه الاوصاف الكيل والبقاء واليبس"[۶] ——— اس لیے ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو جلاون اور تعمیری مقاصد کے لیے پیدا کی جانے والی لکڑی میں عشر واجب ہونے کا سوال ہی نہیں ہے۔

حنفیہ کے یہاں عام طور پر جلاون کی لکڑیوں کو عشر سے مستثنٰی رکھا گیا ہے، خود امام محمد رحؒ کا بیان ہے:

---

(۱) اوزان شرعیہ، جواهر الفقه ۲/ (۲) دیکھیے: کتاب العشر والزکوٰة ۱۸۷/

(۳) الفقه الاسلامی وادلته ۸۱۱/۲

(۴) مشكوٰة المصابيح مع تحقيق وتعليق سعيد محمد لحان ۳۹۹/۱

(۵) الافصاح ۲۰۵/۱ (۶) المغنى ۲۹۳/۲

"قلت أرأيت الرجل يكون له الارض من ارض العشر فينبت فيه الطرفاء والقصب الفارسي او غيره هل فيه عشر؟ قال لا ليس فيه عشر لانه حطب قلت وكذلك الحشيش والشجر الذي ليس له ثمر مثل وشبهه قال نعم" (۱)

میں نے امام ابوحنیفہ رح سے عرض کیا کہ آپ کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے جس کے پاس عشری زمین ہو اور وہ اس میں جھاؤ اور بانس وغیرہ کی کاشت کرے تو کیا اس میں عشر ہے؟ امام ابوحنیفہ رح اور امام ابویوسف رح نے کہا کہ نہیں، اس عشر نہیں کہ یہ تو عام لکڑی ہے۔ میں نے دریافت کیا کہ گھاس اور جس درخت کے لیے اس طرح کا پھل نہ ہو اور جو پودے اس کے مماثل ہوں ان کا حکم بھی یہی ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔

مگر اصل میں حضرت الامام اور ان کے تلامذہ کی یہ رائے اس بنیاد پر ہے کہ اس زمانہ میں یہ خودرو ہوتے تھے ان کے درخت لگائے نہ جاتے تھے اور ان کی پیداآوری مقصود نہ ہوتی تھی، نہ اس سے کوئی بڑی معاشی منفعت ہی متعلق تھی۔ فی زمانہ یہ بڑی نفع خیز زراعت ہو گئی ہے۔ شہروں میں جانوروں کے چارے کی باضابطہ فصل لگائی جاتی ہے اور وہ گراں قیمت پر فروخت ہوتا ہے۔ یہی حال جلاون کی لکڑی کا ہے۔ تعمیری لکڑیوں کی قیمت تو غلوں اور پھلوں سے بھی بڑھ کر ہے اس لیے اگر اس طرح کی لکڑیوں کی کاشت کی جائے تو اس میں بھی عشر واجب ہونا چاہیے۔ اس سلسلہ میں صاحب ہدایہ کی چشم کشا وضاحت ملاحظہ ہو:

"اما الحطب والقصب والحشيش لا تنبت في الجنان عادة بل تنقى عنها حتى لو اتخذها مقصبة او مشجرة او منبتا للحشيش يجب فيها العشر" (۲)

ایندھن کی لکڑی، بانس اور گھاس کی باغات میں کاشت نہیں کی جاتی بلکہ ان سے صفائی کی جاتی ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بانس کی کوٹھی بنا لے یا درختوں اور گھاس کی کاشت کرے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔

---

(۱) کتاب الاصل ۲/۱۳۴، ۳۹ (۲) هدایه ۱/۱۹۱ باب زکوۃ الزروع والثمار

قاضی خاں کے یہاں بھی اسی طرح کی صراحت موجود ہے:

"ولو جعل ارضہ مشجرۃ او مقصبۃ یقطعہا و یبیعہا فی کل سنۃ کان فیہ العشر وکذا لو جعل فیہا القت للدواب"۔ (۱)

اگر اپنی زمین میں درختوں یا بانسوں کی کاشت کرے کہ اسے ہر سال کاٹ کر فروخت کیا کرے گا تو اس میں عشر واجب ہوگا اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب چوپایوں کے لیے چارہ کی کاشت کی جائے۔

مکھانے اور سنگھارے میں عشر

مکھانا اور سنگھارا بنیادی طور پر پودا ہے، گو ان پودوں کی نشو ونما کے لیے پانی کی کافی مقدار ضروری ہے، مگر اس کی جڑیں زمین ہی میں پیوست ہوتی ہیں، اس لیے حنفیہ کے مسلک پر اس میں بھی عشر واجب ہوگا اس وقت اس کی کھیتی سے خاص منفعت متعلق ہوگئی ہے، اس کا بھی تقاضا ہے کہ غربا کو ان کے حق سے محروم نہ رکھا جائے۔

مچھلیوں کا حکم

۳ ــــ عشر کن اموال میں واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں حدیث کے الفاظ ہیں، ما اخرجت الارض۔ اور قرآن نے کہا ہے کہ کھیتی جو کاٹی جائے اس میں عشر ادا کرنا ہے۔ وآتوا حقہ یوم حصادہ(۲)۔ اسی طرح حدیث میں صراحت ہے کہ زمینی پیداوار میں عشر واجب ہوگا، اور آیت میں بھی اس طرف اشارہ موجود ہے۔ زکوٰۃ اور عشر چوں کہ عبادت ہے اس لیے اصولی طور پر اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے۔ مچھلیوں کی گو عشری زمین پر پرورش اور نشو ونما ہو، مگر ظاہر ہے وہ "اخرجت الارض" کا مصداق نہیں ہے، اس لیے اس میں عشر واجب نہیں ہونا چاہیے، اور اموال [illegible] سے نہ ہونے کی وجہ سے اگر اس کی تجارت نہ کر رہا ہو تو کسی اور نوع کی زکوٰۃ بھی عائد نہ ہونی چاہیے، فقہاء اس پر

---

(۱) خانیہ علی ہامش الہندیہ ۱/۲۶۷ فصل فی العشر (۲) انعام: ۱۴۱

متفق ہیں، صرف امام احمدؒ کا ایک قول اس سے مختلف نقل کیا گیا ہے۔

" واتفقوا علیٰ انه لاتجب الزکوٰة فی کل ما یخرج من البحر من لؤلؤ ومرجان و زبرجد و عنبر و مسك و سمك وغیره ولو بلغت قیمته نصابا إلا فی احدی الروایتین عن احمد اذا بلغ ما یخرج من ذلك نصابا فعلیه الزکوٰة "(۱)

فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ان چیزوں میں زکوٰۃ واجب نہیں جو سمندر سے نکالی جاتی ہیں، یعنی موتی مرجان، زبرجد، عنبر، مشک اور مچھلی وغیرہ گو اس کی قیمت نصاب کی مقدار کو پہونچ جائے، البتہ امام احمدؒ سے ایک روایت ہے کہ سمندر سے نکلنے والی اشیاء نصاب زکوٰۃ کو پہونچ جائیں تو اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔

اس پر امام محمدؒ کی وضاحت سے بھی روشنی پڑتی ہے کہ عشری زمین سے تیل، نمک وغیرہ نکلے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوتا کہ گو یہ " ما اخرجت الارض " میں ایک درجہ داخل ہے مگر نباتی شئی نہیں ہے:

" قلت أرأیت الرجل یکون له الارض وفیها عین یخرج منها القیر والنفط والملح وارضهن ارض الخراج ما علیه ؟ قال علیه خراج ارضه ولیس علیه فی هذا شئ قلت أرأیت لوکان هذا فی ارض عشر هل فیه شئ ؟ قال لا، قلت ولِمَ ؟ قال لان هذا لیس مثمرة "(۲)

میں نے کہا آپ کا اس شخص کے متعلق کیا خیال ہے جس کی زمین میں چشمے ہوں، جس سے تارکول پیٹرول اور نمک نکلتا ہو اور اس کی زمین خراجی زمین ہو۔ تو اس پر کیا واجب ہوگا؟ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا زمین کا خراج عائد کیا جائے گا اور پیداوار میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ میں نے عرض کیا اگر یہی چیزیں عشری زمین سے نکلیں تو کیا اس میں کچھ واجب ہے؟ امام صاحبؒ نے فرمایا نہیں، میں نے دریافت کیا کیوں؟ آپ نے فرمایا: اس لیے کہ یہ پھل نہیں ہے۔

اب اگر مالک اور کاشت کار میں سے ایک مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہو تو مسلمان کو اپنے حصۂ پیداوار میں عشر ادا کرنا ہوگا۔ اس سلسلہ میں فقہاء کی بعض نقول ملاحظہ ہوں۔

---

(۱) الافصاح ۲۱۸/۱ (۲) کتاب الاصل ۱۶۳/۴

المسلم اذا اعار ارضه العشرية فی ظاهر الرواية عن ابی حنيفة العشر علی المستعير ان كان المستعير مسلما وان كان كافرًا فعلی رب الارض۔

ولو اعارها عن كافر فالعشر علی المعير عند ابی حنيفة "

شہتوت کے ذریعہ ریشم کی افزائش

۴ ـــــ شہتوت کے ذریعہ ریشم کے کیڑوں کی پرورش کی جائے اور اس سے ریشم حاصل کیا جائے تو اس میں عشر واجب ہونا چاہیے، گو اس ریشم کی پیدائش زمین سے نہیں ہوتی، شہتوت سے ہوتی ہے، مگر چوں کہ خود شہتوت حنفیہ کے یہاں عشری اموال کی فہرست میں داخل ہے، اس کے ذریعہ جن کیڑوں کی پرورش ہو اور ان سے ریشم حاصل ہو ان میں بھی عشر واجب ہوگا، اس کی نظیر شہد ہے حنفیہ کا مسلک ہے کہ:

"العشر واجب فی العسل ان كان فی ارض العشر" (۱)

عشری زمین کے شہد میں عشر واجب ہے۔

حنفیہ اس سلسلہ میں متعدد حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں، گو ان میں سے اکثر حدیثیں اہل فن کے نزدیک متکلم فیہ ہیں، مگر ابو داؤد نے عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت نقل کی ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے اور یہ امر محتاج اظہار نہیں کہ ابو داؤد کا کسی حدیث پر خاموشی اختیار کرنا ان کی طرف سے اس حدیث کی توثیق کے مترادف ہوتا ہے۔ (اس موضوع پر تفصیل کے لیے "نصب الرایہ" دیکھنی چاہیے) ـــــ صاحب ہدایہ نے اس پر اپنے ذوق کے مطابق عقلی استدلال بھی کیا ہے اور اسی رنگ میں شوافع کے مستدل کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"وفی العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر وقال الشافعی لايجب لانه متولد من الحيوان فاشبه الابريشم ولنا قوله عليه السلام: فی العسل العشر ولان النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر فكذا فی ما يتولد منهما بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها" (۲)

---

(۱) تاتارخانیہ ۱/۳۲۵ (۲) ہدایہ ۱/۲۰۳

جو شہد عشری زمینوں سے حاصل ہو اس میں عشر واجب ہے۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ شہد میں عشر واجب نہیں، اس لیے کہ یہ حیوان سے پیدا شدہ چیز ہے، لہٰذا یہ ریشم کے مماثل ہے اپس ریشم کی طرح اس میں زکوٰۃ نہیں، ہماری دلیل ارشاد نبوی ہے کہ شہد میں عشر ہے، نیز اس لیے بھی کہ شہد کی مکھی پھولوں اور پھلوں سے رس حاصل کرتی ہیں اور ان دونوں میں عشر واجب ہے تو یہی حکم اس چیز کا بھی ہوگا جو پھولوں اور پھلوں سے پیدا ہوا ہے، بخلاف ریشم کے کہ وہ پتے کھاتا ہے جس میں عشر واجب نہیں۔

صاحب ہدایہ کی اس عبارت پر غور کیا جائے، اول تو درخت کے پتے قابل انتفاع ہو جائیں اور کسی خاص مقصد کے لیے ان کی کھیتی کی جانے لگے تو وہ عشری ہو جائیں گے، جیسا کہ فقہاء نے ان پودوں اور ان کے پتوں کا حکم مقرر کیا ہے جو خوشبودار ہوں یا جن سے رنگت پیدا کرنے کا کام لیا جاتا ہو جیسا کہ فقہاء نے جلاون کی لکڑی اور بانس وغیرہ کے احکام لکھے ہیں" وسمہ "نامی پتے کے سلسلہ میں امام محمدرح نے خود امام ابو حنیفہ رح سے نقل کیا ہے کہ اس میں عشر ہے۔

"قلت أرأيت الوسمة هل فيها عشر اذا كانت فى ارض العشر قال نعم فى قول ابى حنيفة رح" (۱)

میں نے پوچھا وسمہ (ایک رنگ دار پودا) میں عشر ہے اگر عشری زمین میں ہو؟ امام ابو یوسفؒ نے کہا ہاں، امام ابو حنیفہ رح کے قول پر۔

اس لیے جب شہتوت اسی غرض سے لگائے جائیں تو ان کے پھل سے ریشم کے کیڑے کی پرورش ہوتی ہو، تب تو عشر واجب ہوگا ہی اگر اس کے پتوں سے وہ غذا حاصل کرتا ہو پھر بھی عشر واجب ہوگا۔ واللہ اعلم۔

بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟

۶ــــــ بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں یہ اصول یاد رکھنا چاہیے کہ عشر واجب ہونے کا تعلق زمین کی ملکیت سے نہیں ہے بلکہ پیداوار کی ملکیت سے ہے۔ بقول کاسانی:

(۱) کتاب الاصل ۲/۱۶۳

ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج ۔ (۱)

زمین کا مالک ہونا عشر واجب ہونے کے لیے شرط نہیں، بلکہ پیداوار کا مالک ہونا شرط ہے۔

امام ابوحنیفہؒ چوں کہ بٹائی داری کو ناجائز کہتے ہیں اور پیداوار کا مالک صاحب زمین کو اور عامل کو مروجہ مناسب اجرت (اجرت مثل) کا حق دار قرار دیتے ہیں، اس لیے امام صاحب کے نزدیک مالک زمین ہی پر عشر واجب ہے۔ شوافع کے نزدیک بیج مالک زمین کی ہے تو عشر مکمل طور پر مالک زمین پر عائد ہوگا اور بیج بٹائی دار کی ہے تو عشر اس پر واجب ہوگا۔

وجوزنا المخابرة فتجب الزكوٰة على العامل ولا شئ على صاحب الارض لان الحاصل له اجرة ارضه وحيث كان البذر من صاحب الارض واعطى منه شئ للعامل لاشئ على العامل لانه اجرة عمله ۔ (۲)

ہم نے بٹائی داری کو جائز قرار دیا ہے لہذا زکوۃ بٹائی دار پر واجب ہوگی مالک زمین پر واجب نہیں ہوگی اس لیے کہ اس کو جو کچھ مل رہا ہے وہ زمین کا کرایہ ہے، اگر بیج مالک زمین کی ہو اور پیداوار میں سے کچھ کاشت کار کو دی جائے تو کاشت کار پر کچھ واجب نہیں کہ یہ اس کے عمل کی اجرت ہے۔

صاحبینؒ کی رائے حصکفی وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ اگر بیج عامل کی ہو تو دونوں اپنے حصہ پیداوار کا عشر ادا کریں گے، اور اگر مالک زمین کی ہو تو وہی پورا عشر ادا کرے گا [۳] ——— مگر کاسانی نے کوئی فرق نہیں کیا ہے اور بٹائی داری میں دونوں کو اپنے حصہ پیداوار کا ذمہ دار بتایا ہے۔

ولو دفعها مزارعة فاما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب فى الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما ۔ (۴)

اگر بٹائی پر زمین دی تو صاحبین کے مذہب پر بٹائی داری جائز ہے اور پیداوار میں عشر واجب ہے پیداوار دونوں میں تقسیم ہوگی اور دونوں پر عشر واجب ہوگا۔

شامی کا رجحان بھی اسی طرف ہے اور انھوں نے فقہ حنفی کی اکثر کتابوں کو اسی کا ہم نوا بتایا ہے

---

(۱) بدائع ۲/۵۶ (۲) فتح المعين للشيخ زين الدين تلميذ ابن حجر هيثمى : ۳۹/

(۳) درمختار على هامش الرد ۲/۵۵ (۴) بدائع ۲/۵۶

اور یہی اس   سے مطابقت بھی رکھتا ہے جس کے مطابق عشر کے وجوب کو زمین کی ملکیت سے متعلق نہیں کیا گیا ہے بلکہ زمین کی پیداوار سے مربوط رکھا گیا ہے۔

اراضی اوقاف

۷۔ فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ خراج کا تعلق تو زمین کی ملکیت سے ہے، مگر عشر کا تعلق حصول پیداوار سے ہے یہ ایک طرح کا شرعی زراعتی ٹیکس (مئونہ) ہے اور اس کے واجب ہونے کے لیے مکلف ہونا بھی ضروری نہیں، نابالغ اور ناعاقل کی محصلہ پیداوار میں بھی عشر واجب ہوتا ہے اس کا تقاضا یہی ہے کہ عشر اوقاف کی جائداد میں بھی واجب ہونا چاہیے۔ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں صراحتیں موجود ہیں:

"ویجب مع الدین وفی ارض صغیر ومجنون ومکاتب وماذون ووقف"(۱)

دین نابالغ، پاگل، غلام مکاتب، غلام ماذون اور وقف کی زمین میں بھی عشر واجب ہوگا۔

علامہ شامی نے اس سلسلہ میں وضاحت کی ہے کہ یہ حکم اس صورت میں تو متفق علیہ ہے کہ اہل وقف زراعت کریں، اگر دوسرے لوگ کھیتی کریں تو اس صورت میں بھی وہی اختلاف ہے جو کرایہ پر حاصل کردہ زمین میں کھیتی کے سلسلہ میں واقع ہوا ہے۔

هذا ظاهر فی ما اذا زرعها اهل الوقف اما اذا زرعها غیرهم بالاجرة فیجری فیه الخلاف الاتی فی الارض المستاجره" (۲)

یہ اس صورت میں تو ظاہر ہی ہے جب خود ارباب وقف کھیتی کریں، اگر دوسرے لوگ اجرت پر کھیتی کریں تو ایسی صورت میں وہی اختلاف ہے جس کا آگے کرایہ پر حاصل شدہ زمین کے سلسلہ میں ذکر آئے گا۔

فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

ویجب العشر فی الاراضی الموقوفة واراضی الصبیان والمجانین ان کانت عشریة(۳)

(۱) درمختار مع الرد ۲/۴۹   (۲) ردالمحتار ۲/۴۹   (۳) خانیہ علی ہامش الہندیہ ۱/۲۷۶-۲۷۷

وقف کی اراضی اور بچوں اور پاگلوں کی زمین میں عشر واجب ہوگا، بہ شرطے کہ وہ عشری ہوں۔

علامہ کاسانی کا بیان ہے:

.... فیجب فی الاراضی التی لامالك لها۔

ایسی اراضی میں کہ جس کا کوئی مالک نہ ہو، عشر واجب ہوگا۔

وهی الاراضی الموقوفة لعموم قوله تعالیٰ وقوله علیه السلام۔ (۱)

اور وہ وقف کی اراضی ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں عموم ہے۔

یہی بات ہندیہ میں لکھی گئی ہے(۲)، البتہ صرف صاحب خلاصہ کے یہاں اس کے خلاف بات ملتی ہے، وہ کہتے ہیں:

ولایجب العشر فی الاراضی الموقوفة وارض الصبیان والمجانین ان کانت عشریة وان کانت خراجیة ففیها الخراج۔ (۳)

اراضی وقف، بچوں اور پاگلوں کی زمینوں میں عشر واجب نہیں گو زمین عشری ہو، ہاں اگر خراجی زمین ہو تو خراج واجب ہے۔

مگر فقہاء کی واضح تصریحات کی روشنی میں میرا خیال ہے کہ خلاصہ کے نسخہ میں "یجب" کی جگہ غلطی سے لایجب طبع ہوگیا ہے، اگر صاحب خلاصہ کی رائے اس کے خلاف ہوتی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ بعد کے فقہاء ان کے اس اختلاف سے یکسر صرف نظر کر جاتے اور اس کو قابل ذکر بھی نہیں سمجھتے۔

یہ شبہ نہیں ہونا چاہیے کہ اراضی اوقاف کا نفع بھی چوں کہ غرباء ہی میں صرف ہوتا ہے اس لیے اس میں عشر واجب قرار دینے کا فائدہ نہیں، اس لیے کہ اول تو ہر وقف فقراء پر ہو یہ ضروری نہیں اور جو وقف فقراء پر ہو وہ مدات زکوٰۃ ہی میں صرف ہو یہ بھی ضروری نہیں، اس لیے اوقاف میں عشر واجب قرار دینے میں بھی ایک منفعت ہے۔ رہ گئی بات وقف علی الاولاد کی تو جب عام اوقاف میں عشر واجب ہے تو وقف علی الاولاد میں تو بدرجۂ اولیٰ واجب ہونا چاہیے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵۶/۲

(۲) دیکھیے: ۱۸۵/۱۔ الباب السادس فی زکوٰۃ الزروع والثمار۔

(۳) خلاصۃ الفتاوی ۲۴۶/۱۔ ط نولکشور، لکھنؤ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اسلام کا نظام عشر و خراج و اراضی ہند کی شرعی حیثیت

مولانا حبیب اللہ قاسمی ــــــ مفتی ومدیر دارالعلوم اعظم گڑھ یو۔پی

محور چہارم

۱ــــ عشر و خراج کا نظام اسلام کے نظام معیشت کی اہم کڑی ہے۔ داخلی۔ خارجی۔ دفاعی۔ اقدامی بہت سے نظام ان سے قائم ودائم تھے۔ لیکن سلطنت اسلامیہ کے زوال کے بعد یہ دونوں نظام اس قدر متاثر ہوئے کہ آج ان کی صحیح تصویر دھندلی ہوگئی۔ اللہ پاک جزائے خیر عطا فرمائے حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمی زید مجدہ کو کہ انھوں نے اس موضوع کو اٹھا کر وقت کے ایک اہم تقاضے کو پورا کیا ہے۔ اللہ پاک ان کی اس سعی کو قبول فرمائے اور نظام عشر و خراج پر امت مسلمہ کو عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اسلام نے یقینا ایسی بنیادیں فراہم کی ہیں کہ ان کی روشنی میں اراضی کے عشری و خراجی ہونے کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ حضرات فقہاء کرام نے اس بارے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

(الف) ــــ جن ممالک کے باشندوں نے اسلام قبول کرلیا اس طرح وہ ممالک فتح ہوگئے تو وہاں کی

زمینیں عشری قـرار دی جائیں گی۔

(ب) اور وہ ممالک جو عنوۃً فتح ہوئے اور امیر المومنین نے اراضی تقسیم کر کے کچھ حصہ مسلمانوں کو دیدیا وہ زمینیں بھی عشـری ہوں گی۔

(ج) اور اگر از قبیل موات تھیں اور مسلمانوں نے باذن امیر قابل کاشت بنالیا تو اس کا مدار قریب کی اراضی پر ہوگا۔ اگر قریب کی زمینیں عشری ہیں تو یہ بھی عشری ہوں گی۔ اور اگر خراجی ہیں تو یہ بھی خـراجی ہوں گی۔ [1]

(د) اور اگر کوئی ملک صلحاً فتح ہوا اور یہ طے پایا کہ یہاں کے باشندے اپنے سابق مذہب پر رہتے ہوئے اپنی اراضی پر قابض و دخیل رہیں گے۔ تو ایسی زمینیں خراجی ہوں گی۔

(ہ) اور اگر جنگ کے ذریعہ ملک فتح ہوا۔ لیکن امیر المومنین نے سابق قبضہ بحال رکھا تب بھی یہ زمینیں خـراجی ہوں گی۔ [2]

الحاصل اساسی طور پر اسـلام و کفر کا فرق عشر و خراج کے سلسلہ میں ملتا ہے اسی کے ساتھ یہ ضابطہ بھی ملتا ہے کہ وظیفۂ عشر و خراج ملک کے تبدل سے مبدل نہیں ہوتا۔ یعنی اگر خراجی زمین مسلمان نے خریدی تو اسـس پر خراج ہی واجب ہوگا۔ لیکن اگر عشری زمین کسی کافر نے خریدی تو اس پر خـراج واجب ہوگا۔ عشر نہیں۔ چونکہ عشر فی الجملہ عبادت بھی ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں [3]

لیکن ہندوستان کی اراضی کا اب حکم کیا ہے؟

مذکورہ بالا اصول کی روشنی میں ناکارہ کے نزدیک ارفق بالناس و الیسر حضرت تھانوی رحمۃ اللہ کا فتویٰ معـلوم ہوتا ہے۔ **وہ یہ کہ:**

(الف) "جو زمینیں اسـس وقت مسلمانوں کی ملک میں ہیں اور ان کو مسلمانوں ہی سے ملی ہیں خواہ وراثۃً ملی ہوں یا ہبۃً۔ وصیۃً ملی ہوں یا شراءً وہ زمینیں عشری ہیں۔"

(ب) "اور اگر کسی کافر یا حکومت کا قبضہ رہا ہو اور پھر کسی طرح مسلمان نے وہ زمین حاصل کرلی تو وہ زمین خراجی ہوگی چونکہ کفر یا استیلاء کفر مانع وجوب عشر ہے اور یہ بات اوپر آچکی ہے

---

[1] ردالمحتار باب العشر والخراج [2] شامی [3] بدائع الصنائع۔

"تبدل ملک سے وظیفۂ عشر و خراج تبدیل نہ ہوگا۔ لہذا خراج ہی واجب ہوگا۔"

(ج) "اور جن اراضی کا حال معلوم نہ ہو کہ درمیان میں کسی کافر کا قبضہ رہا ہے یا نہیں۔ لیکن فی الحال مسلمان کے قبضہ و ملک میں ہو تو وہ زمین عشری کہلائے گی۔ اور استصحاب حال کے تحت یہ سمجھا جائے گا کہ یہ کسی مسلمان ہی سے حاصل ہوئی ہے۔ لہذا عشر واجب ہوگا۔"

حاصل کلام یہ کہ دو صورت میں ہند کی زمینیں عشری ہیں اور صرف ایک صورت میں خراجی ہیں، جس کی تفصیل اوپر آچکی ہے۔

۲۔۔۔۔ ۱ کے تحت ذکر کردہ تفصیلات کی روشنی میں یہ فیصلہ مشکل نہیں رہا کہ کونسی زمین عشری ہے اور کونسی خراجی۔ اس لیے کہ اگر مسلمان کا قبضہ ہے تو استصحاب حال کی دلیل سے عشری ہے اور اگر کافر یا حکومت کا قبضہ ہے تو استیلاء کفر کی وجہ سے خراجی ہے۔

۳۔۔۔۔ سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں چونکہ کافر کو مسلمانوں سے خراج وصول کرنے کا حق نہیں اور نہ ہی کافر حکومت کی فوج وغیرہ مصرف خراج ہے۔ اس لیے اگر مسلمانوں کے پاس خراجی زمین ہو تو اس کا خراج نکال کر اپنے تئیں مصارف خراج پر خرچ کرنا ضروری ہے۔ مصارف خراج میں علماء۔ طلباء۔ مفتیان کرام۔ قضاۃ۔ مدارس اسلامیہ بھی داخل ہیں۔

لأن الكافر ليس لهم ولاية أخذ الخراج من المسلمين والمؤمنين وأيضا ليسوا بمصارف الخراج حتى إذا أدى المسلمون إليهم مالا بنية الخراج لايخرجون عن عهدته الخ"[1]

۴۔۔۔۔ خراجی زمینوں کا خراج عشر و زکوٰۃ کی طرح عبادت تو نہیں ہے لیکن ایک شرعی و اسلامی حق ضرور ہے جس کا ادا کرنا عشر کی طرح واجب ہے۔ البتہ یہاں ایک اہم سوال ضرور ہے کہ ہندی مسلمان خراج کی ادائیگی کس شرح سے کرے۔ یہاں پہونچ کر امیر المؤمنین کی ضرورت محسوس ہوتی ہے چونکہ خراج مؤظف امیر المؤمنین ہی مقرر کرتا ہے۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رضؓ نے اراضی عراق کی پیمائش کے بعد خراج مؤظف کے بارے میں احکامات جاری فرمائے تھے۔ یا پھر فقہاء امت اپنا کوئی اجماعی فیصلہ امت

---

[1] سراج الہند۔

کے لیے صادر کریں اور اپنے فیصلہ کی نظیر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے فیصلہ کو بنائیں۔

۵۔۔۔۔۔ عشر یا نصف عشر پوری پیداوار سے نکالنا ضروری ہے۔ زراعت میں غیر معمولی اخراجات ہوں یا معمولی۔ یہ اخراجات عشر نکالنے سے پہلے منہا نہیں کیے جا سکتے۔ بلکہ پہلے پوری پیداوار سے عشر نکالا جائے گا اس کے بعد اخراجات منہا کیے جا سکتے ہیں۔

ولا یحتسب بصاحب الارض ما انفق علی الغلة من سقی اوعمارة او اجر الحافظ او اجر العمال او نفقة البقر لقوله علیه السلام ما سقته السماء ففیه العشر۔ [1]

۶۔۔۔۔۔ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر دونوں پر واجب ہے یعنی مالک اور بٹائی دار دونوں اپنے اپنے حصہ پیداوار کے مطابق عشر ادا کریں گے۔ لیکن یہ اس صورت میں ہے جب دونوں مسلمان ہوں۔ اور اگر ایک مسلمان دوسرا غیر مسلم ہے تو مسلمان اپنے حصہ پیداوار کا عشر ادا کرے لیکن غیر مسلم پر عشر واجب نہیں۔ چونکہ وجوب عشر کے شرائط میں سے پہلی شرط اسلام ہے اور دوسرے یہ کہ عشر فی الجملہ عبادت ہے اور کافر اس کا اہل نہیں۔ [2]

محور پنجم

۱۔۔۔۔۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عشر پیداوار کی ہر مقدار پر واجب ہے خواہ کم ہو یا زیادہ۔ زکوٰۃ کی طرح اس کے لیے کوئی نصاب مقرر نہیں۔ اس کی وجہ قرآن کریم اور احادیث پاک کے الفاظ کا عموم ہے۔ مثلاً "مِمَّا اَخْرَجْنَا لَکُمْ مِّنَ الْاَرْضِ" وما سقته السماء ففیه العشر"۔

۲۔۔۔۔۔ وجوب عشر کے شرائط میں علامہ کاسانیؒ نے ایک شرط یہ بھی لکھی ہے کہ پیداوار ایسی چیز ہو جس کو اگانے اور پیدا کرنے کا رواج ہو اور عادۃً اس کی کاشت کر کے نفع اٹھایا جاتا ہو۔ لہذا بانس۔ درخت۔ جانوروں کے لیے گھاس اگر لگائی گئی ہو تب تو اس پر عشر واجب ہے اور اگر خودرو ہو۔ تو اس پر عشر واجب نہیں۔ سنگھارا وغیرہ اگر خودرو ہو تو اس پر عشر واجب نہیں اور اگر اس کی کاشت کی

---

[1] بدائع وشامی [2] بدائع الصنائع۔

گئی ہو تو اس پر عشر واجب ہے۔[1]

۳ــــــ مچھلی کی کاشت پر ناکارہ کے نزدیک زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہونا چاہئے چونکہ زمین کی پیداوار میں مچھلی کو داخل کرنا ناکارہ کے نزدیک واضح نہیں۔

۴ــــــ شہد کے چھتے پر قیاس کرتے ہوئے ریشم کے کیڑوں پر بھی وجوب عشر راجح معلوم ہوتا ہے

ویجب فی العصفر والکتان وبذرۃ لان کل واحد منہا مقصود فیہ حتی لو اشغل أرضہ بہا یجب العشر الخ۔[2]

۵ــــــ درخت مثمر وبارآور ہوں یا غیر مثمر اگر اس کو مالک ارض نے لگایا ہے خود رو نہیں اور عادۃً اکی کاشت کرکے نفع اٹھایا جاتا ہے چاہے بہ شکل جلاون یا بشکل فرنیچر۔ اس پر عشر واجب ہے۔[3]

۶ــــــ سبزیاں چاہے تجارت کی نیت سے لگائی گئی ہوں یا ذاتی استعمال کے لیے بہرصورت خضراوات پر عشر واجب ہے۔[4]

۷ــــــ وجوب عشر کے شرائط میں ملکیت زمین نہیں۔ لہٰذا اراضی وقف جس کا کوئی مالک نہیں ہوتا ان پر بھی عشر لازم ہے اور وقف علی الاولاد کی اراضی پر بھی عشر واجب ہے۔

ویجب الی ان قال ووقف وفی الشامی افاد ان ملک الارض لیس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملک الخارج لانہ یجب فی الخارج لا فی الارض فکان ملکہ لہا وعدمہ سواء۔[5]

---

[1] بدائع [2] ردالمحتار ۲/۶۸ [3] بدائع وشامی
[4] احسن الفتاویٰ [5] بدائع۔ ردالمحتار ۲/۵۴۔

عہد نبوی اور عہد خلافت راشدہ میں زمینوں کا بندوبست

مولانا مجیب اللہ ندوی ——— جامعۃ الرشاد اعظم گڑھ

عہد نبوی اور عہد صحابہ میں زمینوں کے بندوبست کی نوعیت یکساں نہیں تھی جس کی تفصیل آگے آرہی ہے مگر اتنی بات طے تھی کہ جو زمینیں غیر مسلموں کے پاس چھوڑ دی گئیں ان سے خراج وصول کیا گیا اور جو زمینیں مسلمانوں کے قبضہ میں دی گئیں یا جن لوگوں نے اسلام قبول کر لیا ان سے عشر وصول کیا جاتا رہا کم از کم خلافت راشدہ کے زمانہ تک اس میں کوئی فرق نہیں ہوا۔

البتہ یہ بات قابل تحقیق ہے کہ خراجی زمینیں رکھنے والے جب مسلمان ہو گئے تو ان پر صرف عشر لگایا گیا یا عشر و خراج دونوں یا صرف خراج ائمہ کے درمیان اس میں اختلاف ہے مگر تعامل کیا رہا یہ بات قابل غور ہے۔

عہد نبوی میں زمینوں کا بندوبست

عہد نبوی میں بحیثیت سربراہ مملکت حضورؐ کے پاس دو واسطے سے منقولہ اور غیر منقولہ جائداد یں آئیں ایک مال غنیمت کے ذریعہ دوسرے مال فئے کے ذریعہ عام طور پر منقولہ جائداد کے لئے مورخین اور فقہاء غنیمت کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور غیر منقولہ جائداد کے لئے فے کا لفظ استعمال کرتے ہیں مگر قرآن وحدیث میں یہ دونوں لفظ ہم معنی بھی مستعمل ہوئے ہیں اس لئے یہاں ان کو ہم معنی ہی استعمال کیا گیا ہے۔

فے اور غنیمت کے اموال کی قسمیں:

فے اور غنیمت کے ذریعہ جو چیزیں اسلامی حکومت کے قبضہ میں

آئیں وہ دو طرح کی تھیں ایک منقولہ اموال و جائداد مثلاً روپیہ پیسہ، سونا چاندی، سواری اور سامان وغیرہ۔ دوسرے غیر منقولہ جائداد جیسے مزروعہ اور غیر مزروعہ زمینیں اور مکانات وغیرہ۔

منقولہ اموال میں اسوۂ نبوی ﷺ

منقولہ اموال میں نبی کریم ﷺ کا عام طرزِ عمل یہ ہوتا تھا کہ آپ سب سے پہلے اسلامی حکومت کا حق خمس[1] ⅕ نکلوانے کے بعد بقیہ ⅘ کو ضرورت و خدمت کے تحت فوجیوں میں تقسیم فرما دیتے تھے یہ طرزِ عمل ان منقولہ اموال میں ہوتا تھا جو جنگ کے ذریعہ حاصل ہوتے تھے لیکن جو منقولہ اموال صلح و معاہدہ یا ٹیکس کے ذریعہ آپ کے پاس آتے تھے اس میں سے خمس نہیں نکالا جاتا تھا بلکہ قرآن کی ہدایت کے مطابق وہ سب آپ عام مسلمانوں میں تقسیم فرما دیتے تھے اور اس تقسیم میں بھی آپ ضرورت و خدمت کا لحاظ فرماتے تھے جیسا کہ بنونضیر وغیرہ کی منقولہ اشیاء میں کیا گیا یعنی بنونضیر کا کل مال آپ نے مہاجرین میں تقسیم فرما دیا صرف دو مستحق صحابہ کو اس میں سے حصہ دیا۔

خمس جو اسلامی حکومت کی ملکیت میں ہوتا تھا قرآن کی ہدایت کے مطابق آپ اس میں سے کچھ اپنے اور اپنے اہل و عیال کی کفالت کے لئے لیتے تھے اور بقیہ ذوی القربیٰ یتامیٰ مساکین اور مسافروں پر صرف فرماتے تھے اس سلسلہ میں قرآن کی ہدایت کا ذکر آگے آئے گا یہ طرزِ عمل آپ ﷺ نے غزوۂ بدر سے لے کر غزوۂ حنین تک اختیار فرمایا تھا۔

غیر منقولہ اموال میں آپ ﷺ کا طرزِ عمل

منقولہ اموال میں تو آپ ﷺ کا طرزِ عمل ہمیشہ یہی رہا مگر غیر منقولہ جائدادوں میں قرآن کے دیئے ہوئے اختیار کے مطابق آپ ﷺ کا طرزِ عمل حالات اور مصالح کے پیش نظر مختلف مواقع پر مختلف رہا کبھی آپ ﷺ نے کسی جائداد کو مستحقین میں تقسیم کر دیا اور کبھی مفاد عامہ کے خاطر اسے حکومت کی ملک قرار دیا اور کبھی کسی جائداد کے بعض حصے کو تقسیم کیا اور

---

[1] خمس کو اسلامی حکومت کا حق اس لئے کہا گیا کہ وہ بھی مصالح عامہ ہی میں صرف ہوتا ہے۔ نبی کریم ﷺ جنگ کے بعد فرمایا کرتے تھے:
"ھذا غنائمکم وانہ لیس لی فیہا الا نصیبی معکم الخمس والخمس مردود علیکم" یہ غنائم تمہارے ہی لئے ہیں اس میں میرا حصہ بجز خمس کے کچھ نہیں اور خمس بھی تمہارے ہی اجتماعی مصالح پر صرف کر دیا جاتا ہے۔

بعض کو آپ نے اور اپنے اہل وعیال کی کفالت کے لئے مخصوص فرمالیا اور کسی جائداد کو مہمانوں، مسافروں اور وفود کے اخراجات کے لئے خاص فرمادیا، غرض ضرورت ومصلحت کے مطابق آپ اس میں تصرف فرماتے تھے اس لئے کہ قرآن کی ہدایت میں یہ وسعت موجود تھی۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلی غیر منقولہ جائداد آپ کو انصار نے دی تھی جن کو آپ وقتاً فوقتاً ضرورتمند مسلمانوں کو زراعت وغیرہ کے لئے عنایت فرمایا کرتے تھے[۱] اس کے بعد اہل کتاب صحابی حضرت مخیریق[۲] نے غزوۂ احد کے دن آپؐ کو کچھ ذاتی باغات ہبہ کردئے تھے جس کی آمدنی کو آپؐ نے عام مسلمانوں کے لئے وقف فرمادیا تھا اس کے بعد یہود مدینہ کے مشہور قبیلہ بنونضیر کی جائداد اسلامی حکومت کے قبضہ میں آئی اور اسی موقع پر اس سورہ کا نزول ہوا جس میں اس جائداد اور دوسری غیر منقولہ جائدادوں کے بارے میں ہدایات تھیں خاص طور پر بنی نضیر کی جائدادوں کے بارے میں آپ کو رسول خدا اور اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے پورا اختیار دیا گیا کہ آپ اسے جس طرح چاہیں اور جہاں چاہیں صرف کریں چنانچہ آپؐ نے اس کا ایک حصہ مہاجرین میں تقسیم فرمادیا[۳]

لہ صحیح مسلم میں ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما فرغ من قتال اهل الخيبر وانصرف الى المدينة رد المهاجرون الى الانصار منائحهم التي كانوا منحوهم من ثمارهم (مسلم ...) جب خیبر سے نبی واپس ہوئے تو مہاجرین نے وہ تمام زمینوں وغیرہ کے عطیات جو انصار نے ان کو دئے تھے انھیں واپس کردئیے۔ ۲ہ حضرت مخیریقؓ صاحب حیثیت یہودی علماء میں تھے اور حضرت عبداللہ ابن سلام کے بعد اسلام لائے اور غزوۂ احد میں شریک ہوئے اور زخمی ہوکر شہید ہوگئے جس وقت وہ زخمی ہوئے تو حضورؐ کی خدمت میں پیغام بھیجا آپ تشریف لائے تو اپنے کھجوروں کے کچھ ذاتی باغ فی سبیل اللہ وقف فرمایا اور جان جان آفریں کے سپرد کردی۔ آپؐ نے ان کے اس ایثار وقربانی اور خلوص کی بنا پر فرمایا: "مخيريق سابق يهود" مخیریق یہود اسلام کی طرف لانے والوں میں ہیں اور خود آگے جانے والوں میں ہیں۔ ۳ہ بعض روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ بنونضیر کی کل زمین وباغ کی آمدنی کو اپنے لئے اہل وعیال کی کفالت کے لئے مخصوص کرلیا تھا اور اس سے جو کچھ بچ جاتا تھا وہ آپ سامان جہاد کی تیاری میں صرف فرمایا کرتے تھے لیکن ان دونوں روایتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے چونکہ اس جائداد میں خدا نے آپ کو کلی اختیار دیا تھا کہ آپ جس طرح چاہیں صرف کریں اس لئے اس اختیار کی بنا پر اس کو عام طور پر نبی کریم کا خالصہ (صفا) کہا جاتا تھا اسی بات کو بعض رواۃ میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ یہ جائداد آپؐ کے لئے مخصوص تھی مگر اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے اسے تقسیم نہیں کیا بلکہ اس میں محض آپؐ کے قبضہ وتصرف کا ذکر ہے اس لئے کچھ حصہ کا مخصوص کردینا اس کے تقسیم کردینے کے منافی نہیں ہے زرقانی نے اس کی ایک اور توجیہ کی ہے وہ یہ ہے کہ آپؐ نے منقولہ اموال اور مکان مہاجرین میں تقسیم فرمایا، زمین اور باغ نہیں اسی کو راویوں نے یوں بیان کیا ہے کہ آپؐ نے ان کے اموال کو مہاجرین میں تقسیم کیا، یہ توجیہ اس لئے بھی قرین قیاس ہے کہ آپؐ نے انصار سے پوچھا کہ بنونضیر کے اموال کو تمہارے اور مہاجرین کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

اور ایک حصہ کو ازواج مطہرات اہل بیت اور اپنی کفالت کے لئے مخصوص فرمالیا جو حصہ اپنے اہل وعیال کے لئے مخصوص فرمایا تھا اس کی آمدنی سے صرف بقدر کفاف ازواج مطہرات اور اہل بیت کو عنایت فرماتے تھے بقیہ آمدنی دینی ضروریات اور جہاد کے سامان کی تیاری میں صرف[1] ہوتی تھی، حضرت عمرؓ کے الفاظ ہیں :

" اموال بنی نضیر حبساً نوائبہ "

بنی نضیر کی ساری جائداد ان دینی و دنیاوی ضروریات کے لئے مخصوص تھیں جو آپؐ کو پیش آتی رہتی تھیں۔

بنو نضیر کے بعد دوسرے یہودی قبیلہ بنو قریظہ کی جائداد آپ کے قبضے میں آئی خمس نکالنے کے بعد اس کو آپؐ نے عام مسلمانوں میں تقسیم فرمادیا فتوح البلدان میں امام زہری کا قول منقول ہے کہ :

" قسمہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین المسلمین علی السہام "[2]

ان کی جائداد کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام مسلمانوں میں حصہ کے مطابق تقسیم کردیا۔

خیبر کی جائداد

اب تک وقت صلح یا جنگ کے ذریعہ مسلمانوں کو جتنی جائداد ملی تھیں ان میں سب سے بڑی منقول وغیر منقول جائداد خیبر[3] میں ملی. خیبر کے بارے میں عام طور پر مشہور ہے کہ خمس نکالنے کے بعد اس کو فوجیوں میں تقسیم کردیا گیا مگر یہ بات کسی ایک روایت سے بھی ثابت نہیں ہے بلکہ خیبر کے منقولہ اموال کی تقسیم بھی اسی طرح کی گئی جس طرح اس سے پہلے آپؐ فرمایا کرتے تھے[4] اور غیر منقولہ جائداد کی تقسیم یوں کی گئی کہ خمس نکالنے کے بعد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) درمیان تقسیم کردیا جائے؟ یا صرف مہاجرین میں؟ انھوں نے بخوشی اس کی اجازت دے دی کہ مہاجرین میں تقسیم کردی جائے صرف دو ضرورتمند انصاریوں کو اس میں سے حصہ دیا گیا ان کا استدلال لفظ "اموال" کی بنا پر ہے یعنی روایتوں میں اموال بنی نضیر کا لفظ ہی آیا ہے۔ [1] حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ فیجعل فجعل مال اللہ اس کو اس طرح صرف کرتے تھے جس طرح خدا کے مال کو صرف کرنا چاہئے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ آپؐ کا قبضہ قبضہ مالکانہ نہیں بلکہ قبضہ حاکمانہ تھا۔ [2] ص ۱۲۹ نیز زرقانی ج ۲ ص ۱۶۵۔ [3] خدا نے حدیبیہ کے موقع پر یہ وعدہ کیا تھا کہ : وعدکم اللہ مغانم کثیرۃ تاخذونہا اللہ تعالیٰ تم سے کثیر مال غنیمت کا وعدہ کرتا ہے جو تمہارے ہاتھ آئے گا اس وعدہ کی ابتدا خیبر سے ہوئی۔

[4] غزوۂ خیبر کے عین موقع پر مہاجرین حبشہ واپس آئے تھے آپؐ نے منقولہ اموال میں ان کا حصہ بھی لگایا تھا اس لئے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ آپؐ نے ان کو غیر منقولہ جائداد سے بھی حصہ دیا یہ صحیح نہیں ہے۔

پوری جائداد ۳۶ حصّوں میں تقسیم کردی گئی جن میں سے ۱۸ حصّے دینی وسیاسی ضروریات کے لیے مخصوص کر لئے گئے بقیہ ۱۸ حصوں کو تمام فوجیوں میں تقسیم کردیا گیا ابوداؤد نے اسے کئی طریقوں سے روایت کیا ہے ایک روایت میں ہے:

"قسم خیبر علی ستة وثلثین سهما فعزل نصفها لنوائبه وما ینزل به وعزل نصف الاخر بین المسلمین"

آپؐ نے خیبر کی زمینوں کو ۳۶ حصوں میں تقسیم کیا اس میں سے ۱۸ حصے آپؐ نے اپنی ہنگامی ضروریات اور دوسری ضروریات کے لئے الگ کردیا اور بقیہ ۱۸ حصے مسلمانوں میں تقسیم کر دیئے (ایک حصہ کو سو حصوں میں تقسیم کرکے ۱۸سو حصے بنائے گئے۔)

ایک دوسری روایت میں ہے:

"قسم رسول الله صلی الله علیه وسلم خیبر نصفین نصفا لنوائبه وحاجته ونصفا بین المسلمین قسم بینهم" [۱]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمینوں کو دو حصوں میں تقسیم فرمایا نصف حصہ ہنگامی اور دوسری ضروریات کے لئے رکھا اور نصف مسلمانوں میں تقسیم فرمایا۔

خیبر کے بعد فدک اور وادی القریٰ کی اراضی آپؐ کے قبضہ میں آئی فدک کے بارے میں بھی یہ مشہور ہے کہ یہ جائداد آپ کی ذاتی ملکیت تھی مگر یہ کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے جیساکہ اوپر ذکر آچکا ہے چونکہ اس جائداد کے حاصل کرنے میں کوئی جنگ نہیں کرنی پڑی تھی اس لئے آپؐ نے اس میں خصوصی مسلمانوں کو کوئی حصہ نہیں دیا بلکہ اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے آپؐ نے اس کو اپنے قبضہ ونگرانی میں رکھا مگر اس کی ساری آمدنی مسافروں اور مہمانوں پر صرف فرماتے تھے۔

"وکان ما یاتیه منها الی ابناء السبیل" [۲]

جو کچھ اس سے آمدنی ہوتی تھی اس کو آپؐ مسافروں اور مہمانوں میں صرف فرماتے تھے۔

---

[۱] اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ کسی جائداد کے آپؐ کے مالک ہونے کا مطلب کیا ہوتا ہے (ابوداؤد مع معالم السنن ج۳ ص۲۴۸)

[۲] فتوح البلدان ص۳۶ ابوداؤد میں حضرت عمرؓ کے الفاظ یہ ہیں وکانت فدک لابناء السبیل فدک کی جائداد مسافروں کے لئے تھی

فدک وخیبر کے بعد فتح مکہؓ ہوا، مکہ کے بعد طائف اور حنین قبضہ میں آئے مگران سب کے لئے مسلمانوں کو جنگ وجدال کرنا پڑی بلکہ حنین وطائف میں توجان ومال کی بھاری قربانی بھی دینی پڑی مگران تینوں جگہوں میں سے کہیں کی بھی زمین آپؐ نے فوجیوں میں تقسیم نہیں کی مکہ میں مہاجرین کو صرف اس بات کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنے ان مکانات پر قبضہ کرلیں جو ہجرت کے وقت وہ چھوڑکر چلے گئے تھے اور جن پر کفاروں نے قبضہ کرلیا تھا طائف کے بعد کوئی ایسا مقام نہیں تھا جس کو فتح کرکے باقاعدہ آپؐ نے قبضہ فرمایا ہو۔

منقول اور غیر منقولہ جائداد کی تقسیم کے بارے میں جو طرزعمل آپؐ نے غزوۂ بدر سے لے کر غزوۂ طائف تک اختیار فرمایا تھا اس کا ایک مختصر خاکہ آپ کے سامنے رکھ دیا گیا اس کی روشنی میں آپ حضرت عمرؓ کے اس طرز عمل کو دیکھئے جو انھوں نے سواد عراق کے سلسلہ میں اختیار فرمایا تھا حضرت عمر نے سواد عراق میں بالکل وہی طرزعمل اختیار فرمایا جو نبی کریم صلعم نے حضرت مخریق کے باغات، بنونضیر کی جائداد، خیبر کی نصف زمین، اور فدک اور وادی القریٰ کی آراضی اور مکہ اور طائف کے مملوکات میں اختیار فرمایا تھا، نبی کریمؐ نے بنو قریظہ کی زمین وباغات کے علاوہ کسی غیر منقولہ جائداد کو مکمل طور پر تقسیم نہیں فرمایا بلکہ بنی قریظہ کے بارے میں بھی بعض روایتوں میں آتا ہے کہ اس کو آپؐ نے صرف مہاجرین ہی میں تقسیم فرمایا تھا انصار میں صرف دو یا تین آدمیوں نے حصہ پایا تھا غرض یہ کہ غیر منقولہ جائداد میں آپؐ نے جو بھی تقسیم فرمایا وہ اس بنا پر نہیں کہ وہ لازماً فوجیوں کا حق تھا بلکہ ضرورت ومصلحت کے تحت آپؐ نے ان کی تقسیم فرمائی۔

اوپر جو کچھ عرض کیا گیا اس کا تعلق تمام تر نبی کریمؐ کے اس طرزعمل سے ہے جو آپؐ نے فے اور غنیمت کی تقسیم کے سلسلہ میں اختیار فرمایا تھا اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپؐ نے غیر منقولہ جائداد میں مختلف طرزعمل کیوں اختیار فرمایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپؐ نے ایسا اپنے جی سے نہیں بلکہ قرآن کی ہدایت واجازت سے کیا۔ فے اور غنیمت کے سلسلہ میں قرآن نے ابتداء ہی سے مسلمانوں کے ذہن میں یہ بات اتارنے کی کوشش کی کہ یہ مال غنیمت محض تمہاری کوششوں سے نہیں ملا ہے بلکہ یہ خدا کا عطیہ وانعام ہے چنانچہ پہلی بار غزوۂ بدر میں غنیمت کی تقسیم کے سلسلہ میں مسلمانوں نے آپ سے سوال کیا تو ان کو جواب دیا گیا کہ یہ خدا اور اس کے رسول کا حق ہے۔

يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ ؕ

---

[1] بعض لوگ کہتے ہیں کہ مکہ عنوۃ یعنی جنگ کے ذریعہ فتح نہیں ہوا اس لئے کہ اس کی جائداد تقسیم نہیں ہوئی امام ابن تیمیہ اور امام ابن قیم نے بدلائل یہ بتایا ہے کہ یہ عنوۃً فتح ہوا اس کے باوجود آپ نے اس کی تقسیم نہیں کیا اس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔

تم سے یہ مال غنیمت (انفال) کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہدو یہ خدا اور اس کے رسول کا حق ہے۔

اس جواب کے بعد اس بارے میں ان کو کچھ اور بھی تنبیہیں کی گئیں اس کے بعد کچھ اور بھی احکام دئے گئے پھر اس کا مصرف بتایا گیا:

"وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ"

جان لو کہ جو مال غنیمت تم کو ملے اس میں سے پانچواں حصہ اللہ کا ہے اور اس کے رسول اور ان کے قرابت داروں اور یتیموں اور غریبوں اور مسافروں کا حق ہے۔

اس آیت میں غنیمت کے کل حصہ کے ۱/۵ کا مصرف تو بتایا گیا مگر بقیہ ۴/۵ کے بارے میں کوئی واضح ہدایت نہیں دی گئی اگر منقولہ اور غیر منقولہ مال غنیمت کا ۴/۵ حصہ بہر صورت فوجیوں میں تقسیم کرنا ضروری ہوتا تو اس کی تصریح قرآن ضرور کر دیتا اب نبی کریمؐ نے اپنے اسوہ سے اس کی جو تبیین اور تفسیر کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منقولہ چیزیں اگر جنگ سے حاصل ہوئی ہیں تو لازماً فوجیوں میں تقسیم کر دی جائیں گی اور اگر بغیر جنگ کے کوئی منقولہ مال ملا ہے تو اس کو عامۃ المسلمین میں تقسیم کر دیا جائے گا یا اس سے ان کے مفاد کا کوئی کام کیا جائے گا غزوہ بدر میں کوئی غیر منقولہ جائداد مسلمانوں کو نہیں ملی تھی اور نہ ان کے سامنے اس کی تقسیم کا کوئی سوال پیدا ہوا تھا بلکہ صرف منقولہ چیزیں ملی تھیں اور اسی کو آپ نے ان کے درمیان تقسیم فرمایا تھا[1] غیر منقولہ جائداد کے بارے میں اصل حکم غزوہ بدر کے دو سال بعد یعنی سنہ ۴ھ میں بنونضیر کی جلاوطنی کے وقت نازل ہوا۔

"وَمَا اَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَا اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَاءُ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" (حشر)

جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے دلوا دیا ہے اس کے لئے نہ تم نے گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ لیکن اللہ تعالیٰ اپنے رسول کو جس پر چاہتا ہے غالب کرتا ہے اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

---

[1] گرچہ یہ کہ یہاں لفظ عام واقع ہوا ہے انما غنمتم من شیئ جن سے منقولہ اور غیر منقولہ دونوں طرح کی چیزیں مراد ہو سکتی ہیں اس لئے بعض ائمہ نے آپؐ کے اس طرز عمل پر جو آپؐ نے منقولہ اموال کے بارے میں اختیار فرمایا تھا غیر منقولہ چیزوں کو بھی قیاس کیا مگر یہ محض قیاس ہے آگے قرآن کی صراحت آ رہی ہے۔

یہ حکم خاص طور پر ان اموال کے بارے میں ہے جو بغیر جنگ کے اسلامی حکومت کے ہاتھ میں آئیں خواہ وہ منقولہ ہوں یا غیر منقولہ اس کے بارے میں اس آیت میں یہ بات بتا کر کہ غلبہ و اقتدار خدا کا وہ خاص فضل ہے جو اس کے رسول کے ساتھ مخصوص ہے اس طرف اشارہ کر دیا گیا کہ اس غلبہ کے نتیجہ میں جو کچھ حاصل ہوا ہے اس کو کسی خاص فرد کی ملکیت میں نہیں دیا جا سکتا بلکہ اس کا اصل مالک تو خدا ہے اور خدا کی نیابت اس دنیا میں نبی کرتا ہے اس لئے اس کا مصرف اپنے صواب دید سے وہی مقرر کرے گا [1]

چنانچہ مذکورہ آیت کے بعد پھر متعدد آیتیں اس کی توضیح کے لئے نازل ہوئیں جن میں واضح طور پر بتایا گیا کہ آئندہ جو بھی جائداد ہاتھ آئے گی وہ کسی مخصوص گروہ کا حصہ نہیں ہوگی بلکہ اس میں موجودہ مسلمانوں کے ساتھ قیامت تک آنے والے مسلمانوں کا حق بھی ہے اور اس تقسیم کا حق چند قیود کے ساتھ صرف امام وقت یا حکومت راشدہ کو ہوگا وہ آیتیں یہ ہیں :

" مَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ أَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى
وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْلَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ
الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا وَاتَّقُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ (حشر)

جو کچھ اللہ تعالیٰ نے دوسری بستی والوں سے رسول کو دلوایا ہے اس میں خدا کا حق ہے اور رسول کا حق ہے اور قرابت داروں اور یتیموں کا حق ہے اور غریبوں اور مسافروں کا حق ہے تاکہ وہ تمہارے چند دولتمندوں کے درمیان گردش نہ کرنے لگیں جو کچھ رسول تم کو دے دیں وہ لے لو اور جس چیز سے وہ تم کو روک دیں رک جاؤ اور اس کے بارے میں اللہ سے ڈرو اللہ تعالیٰ سخت سزا دینے والا ہے۔

---

[1] اس آیت کی تفسیر کے لئے احکام القرآن جصاص اور احکام القرآن قاضی ابوبکر بن عربی مالکی اور زاد المعاد دیکھنی چاہئے۔
[2] یہاں تک تو ان ہی مصارف کا ذکر ہے جس کا ذکر سورۂ انفال میں خمس کے سلسلہ میں کیا گیا تھا مگر آگے اس کے مصارف کو وَالَّذِيْنَ جَاءُوْا مِنْ بَعْدِهِمْ کہہ کر بالکل عام کر دیا گیا ہے۔ [3] ان آیات کی جو تشریح امام ابوبکر جصاص نے کی ہے وہ ملاحظہ ہو سورۂ انفال کی آیت واعلموا انما غنمتم کے بارے میں فرماتے ہیں فی الاموال سوی الارضین وفی الارضین اذا اختار الامام ذلک پھر سورۂ حشر کی ان آیات کے بارے میں فرماتے ہیں وما افاء اللہ علی رسولہ من الارضین فللہ والرسول ان اختار ترکہا علی ملک اہلہا ویکون ذکر الرسول ہنا تفویض الامر علیہ فی صرفہ الی من ذکر یعنی سورۂ انفال کا تعلق منقولہ اموال سے ہے اور سورۂ حشر کا تعلق غیر منقولہ سے ہے جس میں امام کو اپنے صواب دید سے خرچ کرنے کا اختیار ہے۔

اس کے بعد پھر فقرائے مہاجرین کا تذکرہ کیا گیا پھر انصار کا پھر اس کے بعد آنے والے مسلمانوں کے حق کے بارے میں وضاحت کی گئی وَالَّذِیْنَ جَاؤُامِن بَعْدِ ھِمْ اور ان کے بعد جو مسلمان آئندہ آئیں گے ان کا حق بھی اسی میں ہے (سورۂ حشر ع ۲)

ان آیات میں تین جملے خاص طور پر قابل غور ہیں ایک کیلایکون دولة بین الاغنیاء منکم اور دوسرا ما اتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنه فانتھوا اور تیسرا والذین جاؤا من بعد ھم پہلے جملے میں یہ تنبیہ کی گئی کہ ان اموال و جائدادوں کی تقسیم اس طرح نہ کی جائے کہ یہ چند مخصوص آدمیوں کے ہاتھ میں چلی جائے اور ان ہی میں گردش کرتی رہے اور دوسرے لوگ اس سے بالکل محروم ہو جائیں۔

پھر دوسرے جملے میں یہ بات بتائی گئی کہ اس کی تقسیم نبی کریمؐ جس طرح بھی کردیں اس پر سب کو راضی ہوجانا چاہئے تیسرے جملے میں پھر یہ بات واضح کر دی گئی کہ یہ صرف چند موجودہ مسلمانوں کا حق نہیں ہے بلکہ قیامت تک اسلامی حکومت میں جو مسلمان پیدا ہوتے رہیں گے ان سب کا حق اس میں ہے۔ ان ہی آیات کی روشنی میں نبی کریمؐ نے غیر منقولہ جائداد کے بارے میں وہ مختلف طرز عمل اختیار فرمایا جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔

اب قرآن کی ان تصریحات اور نبی کریمؐ کے مذکورہ بالا طرز کو سامنے رکھ کر تنہا حضرت عمرؓ کی نہیں بلکہ تمام قابل ذکر صحابہ کرام کے فیصلہ پر نظر ڈالئے عراق کا وہ زرخیز علاقہ جو دجلہ و فرات کے درمیان واقع ہے جس کی سرسبزی و شادابی کی وجہ سے اس کو عرب "سواد عراق"[1] کہا کرتے تھے وہ ۱۶ھ میں فتح ہوا گو اس سے پہلے شام وغیرہ کے علاقے فتح ہو چکے تھے اور ان میں سے بھی کسی علاقہ کو فوجیوں میں تقسیم نہیں کیا گیا۔ بلکہ حضرت عمرؓ نے سواد عراق کی فتح کے بعد امیر عراق حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کو ان کے خط کے جواب میں یہ ہدایت بھیجی کہ :

> اما بعد فقد بلغنی کتابك تذکر فیه ان الناس سألوك ان تقسم بینھم مغانمھم وما افاء اللہ علیھم فاذا اتاك کتابی ھذا فانظر ما اجلب الناس علیك به الی العسکر من کراع ومال فاقسمه بین من حضر من المسلمین واترك الارضین والانھار لعمالھا لیکون ذالك فی اعطیات المسلمین فانك ان قسمتھا بین من حضرکم لم یکن لمن بعد ھم شئ (کتاب الخراج ص۲۴)

---

[1] جو چیز گہرے سبز رنگ کی ہوتی ہے اس کو عرب عموماً "سواد" یعنی سیاہی مائل کہا کرتے ہیں۔

امابعد تمہارا خط مجھے ملا جس میں ذکر ہے کہ لوگ غنیمت کے مال کو اور جو جائداد اللہ نے عنایت کی ہے فوجیوں کے درمیان تقسیم کر دینے کا سوال اٹھا رہے ہیں تو جب میرا خط تمہیں پہنچے تو دیکھو کہ جو منقولہ مال وسامان وجانور وغیرہ لوگوں نے دشمنوں سے حاصل کر کے تمہارے پاس جمع کر دیا ہے اسے ان کے درمیان تقسیم کر دو اور جتنی آراضی اور نہریں وغیرہ قبضہ میں آئیں ان کے مالکوں کے ہاتھوں میں رہنے دو تاکہ اس سے عام مسلمانوں کی مدد کی جا سکے اگر ان کو بھی تم نے تقسیم کر دیا تو پھر بعد کے آنے والے مسلمانوں کے لئے کچھ باقی نہ رہے گا۔

حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ سے بعض صحابہؓ[1] نے اس غلط فہمی کی بنا پر اختلاف کیا کہ سنت نبوی کے مطابق اسے فوجیوں کے درمیان تقسیم ہونا چاہئے مگر حضرت عمرؓ نے اس کے تقسیم سے انکار کیا لیکن جب ان حضرات کا اصرار بہت بڑھ گیا تو حضرت عمرؓ نے کہا کہ عام صحابہ سے مشورہ کر لیا جائے[2] ان کی جیسی رائے ہو گی ویسا ہی عمل کیا جائے گا چنانچہ آپ نے سب کو جمع کر کے یہ تقریر کی حمد وثنا کے بعد فرمایا:

"میں نے آپ لوگوں کو اس لئے جمع کیا ہے کہ میں نے آپ کے معاملات کی جو ذمہ داری اٹھائی ہے اس میں آپ میری مدد کریں اس لئے کہ میں بھی آپ ہی لوگوں جیسا ایک آدمی ہوں آج آپ لوگوں کو ایک حق بات کا فیصلہ کرنا ہے اس میں آپ یہ نہ دیکھئے کہ کس نے میری مخالفت کی ہے اور کس نے میری موافقت کی ہے میں نہیں چاہتا کہ آپ میری خواہش اور رائے کی پیروی کریں آپ کے ہاتھ میں کتاب اللہ موجود ہے جو خود حق بات کو واضح کر دے گی میں جو کچھ کہوں گا اس کا مقصد اظہار حق ہو گا (اپنی رائے مسلط کرنا نہیں)"

اس تمہید کے بعد آپ نے فرمایا:

آپ لوگوں نے سنا ہو گا کہ جو لوگ سواد عراق کے زمینوں کی تقسیم کے حامی ہیں ان کا خیال ہے کہ

---

[1] جس میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت زبیر ابن العوام اور حضرت بلال پیش پیش تھے۔ [2] تمام صحابہ کے ناموں کا ذکر نہیں ہے صرف بعض اجلہ صحابہ حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ حضرت طلحہؓ وغیرہ کا ذکر ہے بعض روایتوں میں فاستشار المهاجرين الاولين سابقون الاولون مہاجرین سے بھی مشورہ کیا اور بعض روایتوں میں ہے کہ فارسل الی عشرة من الانصار من كبرائهم واشرافهم انصار میں سے جو دس ممتاز اور بڑے صحابہ تھے ان سب کو جمع کیا (کتاب الخراج ابو یوسف ص ۲۵)

میں ان کے حقوق چھین کر ان کے اوپر ظلم کر رہا ہوں حالاں کہ میں خدا سے اس بات کی پناہ مانگتا ہوں کہ میں کسی کے اوپر ظلم کروں اگر میں کوئی ایسی چیز جو ان کے ملکیت میں ہوتی اسے چھین کر دوسروں کو دے دیتا تو البتہ یہ میری شقاوت اور بدبختی ہوتی مگر میرا خیال ہے کہ اگر میں نے کسریٰ[1] کی اس سرزمین کو تقسیم کر دیا تو آئندہ کوئی علاقہ فتح نہیں کیا جاسکے گا (کیوں کہ ان کے اخراجات کی کوئی دوسری صورت نہیں ہے[2]) اس لئے میری رائے ہے کہ تمام آراضی کو ان کے مالکوں کے ہاتھوں میں رہنے دیا جائے اور ان کے اوپر خراج اور جزیہ عائد کر دیا جائے اور اس سے جو آمدنی ہو اس سے فوجیوں معصوم بچوں اور آئندہ آنے والی نسل سب کو فائدہ پہنچایا جائے۔

کیا آپ لوگوں نے اس پر غور کیا ہے کہ اسلامی مملکت کی سرحدوں کے لئے ایک مستقل فوج کی ضرورت ہے جو وہاں ہر وقت پڑی رہے کیا آپ لوگوں نے اس پہلو پر بھی کبھی سوچا ہے کہ اسلامی مملکت کے بڑے بڑے خطے اور شہر مثلاً جزیرہ، شام، کوفہ، بصرہ اور مصر کی حفاظت کے لئے بھی ایک مستقل فوج کی ضرورت ہے اگر میں یہ زمین اس کے مالکوں سمیت فوجیوں میں تقسیم کر دوں تو اتنی بڑی فوج کا خرچ کہاں سے آئے گا۔

ان مصالح کا ذکر کرنے کے بعد پھر فرمایا :

میں نے جو کچھ فیصلہ کیا ہے وہ اپنے جی سے نہیں بلکہ کتاب اللہ کی روشنی میں ایسا کیا ہے پھر انھوں نے سورۂ حشر کی وہ آیات پڑھیں جو اوپر درج کی جا چکی ہیں پہلی آیت وما افاء اللّٰہ علی رسولہ منہم کے بعد فرمایا کہ یہ بنونضیر کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور آگے والی آیت وما افاء اللّٰہ علی رسولہ من اھل القری آئندہ تمام فتح ہونے والی بستیوں کے لئے ہے اس کے بعد خدا نے مہاجرین کا ذکر کیا پھر انھیں پر اکتفا نہیں کیا بلکہ انصار کا بھی ذکر کیا پھر اس پر بھی اکتفا نہیں کیا بلکہ آخر میں کہا کہ والذین جاؤ من بعدھم اور ان لوگوں کے بعد جو آئیں (ان کا بھی حق ہے)

ان آیات کی تلاوت و تفسیر کے بعد آخری ٹکڑے کے بارے میں فرمایا :

"فکانت ھذہ عامۃ من جاء من بعدھم فقد صار ھذا الفئ من ھؤلاء جمیعا

---

[1] یہ علاقہ اس وقت ایرانیوں کے قبضہ میں تھا اور ان ہی سے مسلمانوں نے لیا تھا۔

[2] اور ممکن ہے کہ زمین کے مالک یہ علاقہ چھوڑ دیں اور ساری زمین بیکار ہو جائے۔

فكيف نقسم هولاء وندع من تخلف من بعدهم بغير قسم" [1]

تو یہ آیت عام ہے جس سے ان تمام لوگوں کا حق ثابت ہوتا ہے جو موجود ہیں اور جو آئندہ آئیں گے تو جب اس میں حاضر و غائب سب کا حق ہے تو پھر ہم اس کو صرف ان موجودہ فوجیوں میں کیسے تقسیم کر دیں اور جو ان کے بعد آنے والے ہیں ان کو کیسے محروم کر دیں۔

پھر کیلا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ:

"لو قسمتها بينهم صارت دولة بين الاغنياء منكم" [2]

اگر میں ان کے درمیان اس کو تقسیم کر دوں تو یہ سرزمین چند دولت مندوں کی جاگیر ہو کر ان ہی میں گردش کرتی رہے گی۔

اس تقریر کے بعد پورے مجمع نے حضرت عمرؓ کی بات سے اتفاق کیا۔ اس تقریر کے ایک ایک حرف سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ فیصلہ کتاب اللہ کی تصریحات سے مجبور ہو کر کیا پھر حضرت عمرؓ نے جن اجتماعی مصالح کا ذکر کیا ہے وہ خود اپنی جگہ پر اتنے اہم تھے کہ اس کے علاوہ کوئی فیصلہ کرنا اسلامی مملکت کو ختم کرنے اور جہاد کی روح کی بالیدگی کو روک دینے کے ہم معنی تھے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرز عمل کا ذکر کیوں نہیں کیا جو آپ نے بنو نضیر، خیبر، مکہ اور طائف وغیرہ میں اختیار فرمایا تھا اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ میں جن اجتماعی مصالح کے پیش نظر منقولہ اور غیر منقولہ جائدادوں اور اموال میں مختلف طرز عمل اختیار فرمایا تھا ان کو نہ سمجھنے اور ان کے ہر پہلو پر نظر نہ ہونے کی وجہ سے ہی تو یہ اختلاف رونما ہوا تھا اس وجہ سے اس اختلاف کو ختم کرنے کے لئے ضرورت تھی کہ کتاب اللہ سے کوئی محکم دلیل پیش کر دی جائے تاکہ پھر کسی کو چوں و چرا کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے چنانچہ یہی ہوا کہ دو تین اصحاب کے علاوہ سب نے اس استدلال سے اتفاق کیا۔

اوپر کی تفصیلات سے یہ بھی پتہ چل گیا ہو گا کہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر منقولہ جائدادوں میں ہمیشہ افراد سے زیادہ اجتماعی مصالح کا لحاظ فرمایا اور وہی طرز عمل حضرت عمرؓ نے اختیار فرمایا اور اسی بندوبست

---

[1] کتاب الخراج امام ابو یوسفؒ

[2] احکام القرآن جصاص تشریح سورۂ حشر

کے مطابق پورے عہد خلافت راشدہ میں اور بنی امیہ کے دور میں بھی عمل ہوتا رہا اور جب یہ آبادیاں مسلمان ہو گئیں تو ان پر عشر نافذ ہوا جن کا مصرف بھی عامۃ المسلمین تھے البتہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے نومسلموں پر عشر و خراج دونوں نافذ کیا ان کی رائے یہ تھی کہ خراج زمین پر عائد ہوتا ہے جب کہ عشر پیداوار پر اس لئے دونوں ایک دوسرے کے قائم مقام کیسے ہو سکتے ہیں بہت سے صحابہ، تابعین اور فقہاء اسی رائے کے قائل تھے[1] مگر جمہور امت دونوں کے ایک ساتھ نفاذ کے قائل نہیں ہے اور اسی پر بعد کے ادوار میں عمل ہوتا رہا۔

اسلام کا نظامِ عشر و خراج
اور
ہند و پاک کی اراضی کا شرعی حکم

از ـــــ مفتی نسیم احمد قاسمی، رفیق اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا

کائنات انسانی پر اللہ تبارک و تعالیٰ نے بے شمار احسانات اور انعامات کیے ہیں جنھیں انسان شمار بھی نہیں کرسکتا ہے، ارشاد خداوندی ہے:

وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ۔ (۱)

اگر تم احسانات خداوندی کو شمار کرنا چاہو تو شمار نہیں کرسکتے۔

ان احسانات میں سے اللہ تبارک و تعالیٰ کا انسانوں پر ایک بڑا احسان یہ ہے کہ اس کی سکونت اور رہنے سہنے کے لیے زمینی نظام قائم فرمایا اور زمین کو نہ صرف انسانوں کی سکونت کا ذریعہ قرار دیا بلکہ اسے کاشت اور پھل اگانے کے قابل بنا کر انسانوں کی معیشت اور خورد و نوش کا بھی انتظام فرمادیا ـــــ انسان اپنی محنت سے زمین کا سینہ چاک کرکے مختلف قسم کے پھل اور اناج اگاتا ہے اور قدرت کی دی ہوئی صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر زمینی ذخائر اور خزانے سے فیضیاب ہوتا ہے، قدرت نے زمین کو انسانوں کے

---

(۱) الاعراف: ۱۰

لیے مسخر فرمادیا اور اس میں اپنی بے شمار برکتیں رکھ دی ہیں۔ ارشاد خداوندی ہے:

ولقد مکناکم فی الارض وجعلنا لکم فیہا معایش قلیلا ما تشکرون۔ (۱)

ہم نے تمہیں زمین میں آباد کیا اور اس میں تمہارے لیے اسباب معیشت پیدا کیے مگر تم کم ہی شکر گزارتے ہو۔

انسان زمین کا سینہ چاک کر کے اس میں بیج ڈال دیتا ہے زمین کے اندر اس بیج کی حفاظت، اس کی نشو ونما کے لیے مناسب ماحول اور اس کی تربیت و پرداخت قدرت خداوندی اپنے حکیمانہ انداز سے کرتی ہے۔ شریعت کہتی ہے کہ زرعی پیداوار کا ایک حصہ اللہ کے ان بندوں پر صرف کیا جائے جن کے پاس دولت و جائداد نہیں اور جو محتاج و ضرورت مند ہیں۔ اصطلاح شریعت میں پیداوار کے ایک مخصوص حصہ (دسواں یا بیسواں) کو راہ خدا میں صرف کرنے کو عشر اور زمین کی زکوٰۃ کہا جاتا ہے، عشر زکوٰۃ ہی کی ایک قسم ہے جو زمین کی پیداوار سے وصول کیا جاتا ہے ــــــ جس طرح اموال کی زکوٰۃ ادا کرنے والے کے قلوب روشن ہوتے ہیں اسی طرح عشر کی ادائے گی سے بھی غلہ اور پھل پاک ہوتا ہے اور دلوں کا تذکیہ ہوتا ہے۔

عشر کی لغوی و اصطلاحی تحقیق

عشر ایک شرعی اصطلاح ہے، عشر کا لغوی مفہوم دسواں حصہ ہے مگر شریعت کی اصطلاح میں مسلمانوں کی زرعی پیداواروں کا ایک مخصوص حصہ بطور زکوٰۃ وصول کرنا عشر کہلاتا ہے۔ صاحب معجم لغۃ الفقہاء نے لکھا ہے:

العُشر، عین کے ضمہ اور شین کے سکون کے ساتھ دسویں حصہ کے معنی میں آتا ہے، اس کی جمع عُشور اور اعشار ہے، اور شریعت کی اصطلاح میں زمینی پیداوار سے جو مخصوص حصہ بطور زکوٰۃ وصول کیا جاتا ہے اسے عشر کہا جاتا ہے۔ (۲)

مشروعیت

سونے چاندی، سائمہ جانور اور اموال تجارت کی طرح اللہ تبارک و تعالیٰ نے زرعی پیداوار میں بھی زکوٰۃ کو فرض قرار دیا ہے جسے عشر سے تعبیر کیا گیا ہے۔ عشر کی فرضیت قرآن کریم، احادیث رسول، اجماع

---

(۱) الاعراف: ۱۰ (۲) معجم لغۃ الفقہاء / ۳۱۲

اور عقل و قیاس سے ثابت ہے۔

عشر کا وجوب قرآن کریم سے

قرآن کی ان عمومی آیات سے بھی عشر کی فرضیت پر استدلال جا سکتا ہے جن میں زکوٰۃ کی فرضیت بیان کی گئی ہے، اس کے علاوہ قرآن کی مختلف آیات میں صراحتاً بھی زرعی پیداوار میں عشر کی فرضیت ذکر کی گئی ہے۔

سورہ انعام میں فرمایا گیا:

وھو الذی أنشأ جنت معروشات و غیر معروشات والنخل والزرع مختلفا اکلہ والزیتون والرمان متشابها وغیر متشابہ کلوا من ثمرہ إذا أثمر و آتوا حقہ یوم حصادہ۔ (۱)

اور وہی ہے جس نے باغات پیدا کیے اور وہ بھی جو ٹٹیوں پر چڑھائے جاتے ہیں اور وہ بھی جو ٹٹیوں پر نہیں چڑھائے جاتے ہیں اور کھجور کے درخت اور کھیتی جن میں کھانے کی چیزیں مختلف طور کی ہوتی ہیں اور زیتون اور انار جو باہم ایک دوسرے کے مشابہ بھی ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے مشابہ نہیں بھی ہوتے ہیں ان سب کی پیداوار کھاؤ جب نکل آوے اور اس میں جو حق واجب ہے کاٹنے کے دن دیا کرو۔

امام ابوجعفر طبری نے اپنی تفسیر میں حضرت انس بن مالک سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اس سے زکوٰۃ مراد ہے، حضرت ابن عباس نے اس آیت کے بارے میں فرمایا کہ اس سے عشر اور نصف عشر مراد ہے۔ جابر بن زید، حسن، سعید ابن المسیب، محمد بن حنفیہ، طاؤس، قتادہ اور ضحاک بھی اس آیت سے عشر اور نصف عشر مراد لیتے ہیں۔ (۲)

امام ابوبکر جصاص رازی نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے:

فروی عن ابن عباس و جابر بن زید و محمد بن حنفیۃ والحسن و سعید بن

---

(۱) الانعام۔ آیت: ۱۴۱ (۲) تفسیر الطبری ۸/۱۵۸-۱۶۱

المسیب و طاؤس وزید بن اسلم وقتادہ وضحاک انہا العشر ونہ ف العشر[1]

بعض مفسرین کا خیال یہ ہے کہ یہ آیت کریمہ عشر کی فرضیت سے پہلے نازل ہوئی تھی جب عشر کا حکم دیا گیا تو یہ آیت منسوخ ہوگئی، سدی اور ابراہیم کی رائے یہی ہے، امام حسن کہتے ہیں زکوٰۃ کی فرضیت سے اس آیت کا حکم منسوخ ہوا ہے۔(۲)

امام ابوبکر جصاص نے اس آیت کریمہ کے بارے میں مختلف مفسرین کی آرا نقل کرنے کے بعد اپنی رائے کا اظہار اس طرح کیا ہے:

وآتوا حقہ یوم حصادہ کے بارے میں سلف کے درمیان تین چیزیں زیر بحث آتی ہیں:

(۱) کیا اس سے کھیتی اور پھلوں کی زکوٰۃ مراد ہے؟ جسے عشر کہا جاتا ہے۔

(۲) کیا اس سے عشر کے علاوہ دوسرا حق مراد ہے؟

(۳) کیا یہ آیت منسوخ ہے یا منسوخ نہیں ہے؟

اس آیت کے منسوخ نہ ہونے کی دلیل پوری امت کا اس بات پر اتفاق کرنا ہے کہ اناج یا مختلف قسم کے پھلوں میں عشر یا نصف عشر واجب ہے اور جب ہم کسی حکم کے بارے میں یہ دیکھتے ہیں کہ اسے امت کے درمیان قبولیت عام ہے اور قرآن کریم کا لفظ بھی اس کو شامل ہے تو اس کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا زیادہ مناسب ہے کہ جس حکم پر امت کا اتفاق ہے اس کا ثبوت قرآن سے ہے اور وہی حکم آیت قرآنی کی مراد ہے، اس کے علاوہ کسی دوسرے حکم کو ثابت کرنا درست نہیں ہوگا ——— امام رازی یہ بھی فرماتے ہیں کہ اس جگہ آیت کریمہ کو منسوخ ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اس آیت سے عشر مراد لینے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی ہے۔ (۳)

امام حسن بصری کے نزدیک بھی اس آیت سے عشر مراد ہے۔ (۴)

دوسری جگہ قرآن کریم نے زرعی پیداواروں میں عشر کے وجوب کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے:

یا ایہا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض[5]

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۳/۹ (۲) تفسیر طبری ۱۲/۱۶۹ - احکام القرآن للجصاص ۳/۹

(۳) احکام القرآن للجصاص ۳/۹ (۴) مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/۲۲۳ (۵) سورۃ البقرہ: ۲۶۷

اے ایمان والو! خرچ کیا کرو عمدہ چیز کو اپنی کمائی میں سے اور اس میں سے جو کہ ہم نے تمھارے لیے زمین سے پیدا کیا ہے۔

اس آیت کریمہ میں اپنی پاکیزہ کمائی میں سے اور زمین کی پیداوار میں سے انفاق کا حکم دیا گیا ہے۔

عبیدہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد " ومما أخرجنا لکم من الأرض " کے بارے میں حضرت علی رضؓ سے دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا کہ اس آیت میں اناج اور ہر قسم کے پھل اور ہر وہ چیز جس میں عشر واجب ہے اس کے انفاق اور ادائے گی کا حکم دیا گیا ہے۔ (۱)

امام سدی نے بھی اس آیت سے اناج اور کھجور میں عشر کے ذریعہ انفاق مراد لیا ہے۔ (۲)

علامہ روح المعانی نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے:

یعنی من الحب والتمر وکل شئ علیہ زکوٰۃ۔ (۳)

حضرت علی رضؓ اور سدی کہتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے سونے چاندی اور اناج اور پھلوں میں صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے۔ (۴)

احادیث سے

مختلف احادیث میں بھی عشر کو واجب قرار دیا گیا ہے۔ حضرت ابن عمر رضؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

فیما سقت السماء او کان عثریا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر۔ (۵)

جو کھیتی بارش یا چشموں کے پانی سے سیراب ہوتی ہو یا جو سرسبز و شاداب ہو اس پر عشر ہے اور جسے آبپاشی کے ذریعہ سیراب کیا گیا اس پر نصف عشر ہے۔

اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے:

قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما سقت الانھار والغیم العشر

---

(۱) تفسیر الطبری ۸۱/۳ (۲) حوالہ بالا

(۳) روح المعانی ۱۹/۱۰ (۴) مختصر تفسیر ابن کثیر ۲۴۰/۱

(۵) بخاری ۲۰۱/۱، باب العشر فیما یسقی من السماء ورواہ ابوداؤد فی باب صدقۃ الزرع ۲۲۳/۱

وفیما سقی بالسانیۃ نصف العشر۔ (۱)

یعنی جو کھیتی نہروں اور آسمانی بارش سے سیراب ہوتی ہو اس پر عشر ہے اور جسے آب پاشی اور سینچائی کے ذریعہ سیراب کیا گیا اس پر نصف عشر ہے۔

حضرت معاذ بن جبیل رضہ فرماتے ہیں کہ مجھے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن بھیجتے وقت یہ حکم دیا تھا،

ان أخذ مما سقت السماء وما سقی بعلا العشر وما سقی بالدوالی نصف العشر۔ (۲)

میں ان کھیتوں سے جسے آسمانی بارش نے سیراب کیا ہو عشر اور ڈولوں کے ذریعہ سیراب کی جانے والی کھیتیوں سے نصف عشر وصول کروں۔

ان احادیث کے علاوہ مختلف احادیث میں عشر کے وجوب کو بیان کیا گیا ہے۔

اجماع امت سے

دور رسالت سے لے کر ہمارے اس زمانے تک پوری امت کا عشر کے وجوب پر اجماع اور اتفاق رہا ہے۔ شمس العلماء علامہ کاسانی نے اجماع امت کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

واما الاجماع فلان الامۃ اجمعت علی فرضیۃ العشر۔ (۳)

اور علامہ ابن المنذر اور ابن عبدالبر نے لکھا ہے:

اجمع العلماء علی ان الصدقۃ واجبۃ فی الحنطۃ والشعیر والتمر والزبیب۔ (۴)

دکتور وہبۃ الزحیلی نے اجماع کے بارے میں لکھا ہے:

فقد اجمعت الامۃ علی فرضیۃ العشر۔ (۵)

عقل و قیاس سے

عقل و قیاس کا بھی تقاضہ یہ ہے کہ زمینی پیداواروں میں عشر واجب قرار دیا جائے کیوں کہ عشر کی ادائے گی سے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا ہوتا ہے اور مجبور و بے سہارا افراد کو اس کے ذریعہ تقویت

---

(۱) رواہ مسلم فی باب ما فیہ الزکاۃ من الاموال ۳۱۶/۱، والطحاوی ۳۱۵/۱ ۔ نصب الرایۃ ۳۸۵/۲

(۲) رواہ ابن ماجہ ب باب صدقۃ الزروع والثمار ۱۳۱/۱، نصب الرایۃ ۳۸۵/۲ (۳) بدائع ۵۴/۲

(۴) فقہ السنۃ لسید سابق ۳۴۸/۱ (۵) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۸۰۱/۲

حاصل ہوتی ہے۔ عشر ادا کرنے والا گناہوں سے پاک ہوتا ہے اور اس کا مال پاک وصاف قرار پاتا ہے۔ زکوٰۃ اور عشر کے ذریعہ دلوں کا تذکیہ ہوتا ہے اور اموال کی تطہیر ہوتی ہے ——— علامہ کاسانی نے وجوب عشر کی عقلی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے :

واما المعقول فعلى نحو ما ذكرنا فى النوع الاول لان اخراج العشر الى الفقير من باب شكر النعمة واقدار العاجز وتقويته الى القيام بالفرائض ومن باب تطهير النفس عن الذنوب وتذكيتها وكل ذلك لازم عقلا وشرعا۔

وجوب عشر کا سبب عشر کا تعلق زمینی پیداوار سے ہے اور وجوب عشر کا سبب ارض نامی پیداوار ہونے کی صورت میں قرار پاتی ہے، لہٰذا صرف اس صورت میں ارض نامی پر عشر واجب ہوگا، جب کہ حقیقۃً اس میں پیداوار ہو ——— اس کے برخلاف خراج کا تعلق زمین کی پیداوار سے نہیں ہے بلکہ وجوب خراج کے لیے یہ بات کافی ہوگی کہ زمین قابل کاشت ہو چاہے اس میں کاشت نہ کی گئی ہو مگر پھر بھی اس میں خراج واجب ہوگا، اگر زمین عشری ہو اور اس میں کاشت کی صلاحیت بھی ہو مگر اس میں کاشت نہ کی گئی تو اس صورت میں چوں کہ حقیقۃً پیداوار نہیں پائی گئی اس لیے عشر واجب نہیں ہوگا، اور اگر خراجی زمین میں کاشت کی صلاحیت وقدرت کے باوجود کاشت نہیں کی گئی تو تقدیراً نمو کے پائے جانے کی وجہ سے خراج واجب ہوگا ——— بدائع الصنائع میں ہے :

واما سبب فرضيته فالارض النامية بالخارج حقيقة وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالخارج حقيقة أو تقديرا .... ولو كانت الارض عشرية فتمكن من زراعتها فلم تزرع لايجب العشر لعدم الخارج حقيقة ولو كانت ارض خراجية يجب الخراج لوجود الخارج تقديرا۔ (۱)

وجوب عشر کی شرائط وجوب عشر کی شرائط دو قسم کی ہیں :

---

(۱) بدائع ۲/۵۴

الف : عشر ادا کرنے والے کی اہلیت سے متعلق شرائط۔

ب : محل عشر یعنی عشری اراضی اور پیداوار سے متعلق شرائط۔

الف : عشر کے اندر عبادت کا پہلو پایا جاتا ہے اس لیے وجوب عشر کی پہلی شرط مسلمان ہونا ہے کیوں کہ مسلمان ہی عبادت کا اہل ہے، کافر عبادت کا اہل نہیں ہے اسی وجہ سے عشر صرف انھیں عشری اراضی پر واجب ہوتا ہے جو مسلمانوں کی ملکیت میں ہوں اگر کسی ذمی اور کافر نے مسلمان سے عشری زمین خریدی تو اس پر خراج واجب ہوگا، عشر نہیں، حالاں کہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ زمین کا ابتدا میں جو وظیفہ خواہ عشر ہو یا خراج مقرر ہو جائے وہ ہمیشہ باقی رہتا ہے، اس لیے اگر کسی مسلمان نے کافر سے خراجی زمین خریدی، تو مسلمان کی ملکیت میں آنے کے بعد بھی وہ زمین عشری نہیں رہے گی بلکہ اپنی سابقہ حالت پر خراجی ہی رہے گی، اور مسلمان سے اس کا خراج وصول کیا جائے گا، مگر کافر چوں کہ عبادت کا اہل نہیں ہوتا ہے اس لیے وہ اگر عشری زمین کا مالک بنتا ہے تو بھی وہ زمین خراجی قرار پائے گی اور اس سے خراج ہی وصول کیا جائے گا۔

بدائع میں ہے:

اما شرط الاهلية فنوعان احدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبتدأ بهذا الحق إلا على مسلم بلاخلاف لان فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداءً فلا يبتدأ به عليه............. ولو اشترى مسلم من ذمي ارضا خراجية فعليه الخراج ولا تنقلب عشرية لان الاصل ان مؤنة الارض لا تتغير بتبدل المالك الا ضرورة وفي حق الذمي إذا اشترى من مسلم ارض عشر ضرورة لان الكافر ليس من اهل وجوب العشر۔ (۱)

یعنی شرط اہلیت کی دو قسم ہے پہلی قسم اسلام ہے اور ابتداءً عشر واجب ہونے میں مسلمان ہونا شرط ہے پس یہ حق صرف مسلمان ہی پر واجب کیا جا سکتا ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اس لیے کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہے اور کافر وجوب عبادت کا اہل نہیں ہے، لہٰذا اس پر یہ حق واجب بھی نہیں ہوگا ـــــــ اگر کسی مسلمان نے ذمی سے خراجی زمین خریدی تو اس پر خراج واجب

---

(۱) بدائع ۲/۵۵-۵۴

ہوگا اور وہ زمین عشری میں تبدیل نہیں ہوگی، اس لیے کہ زمین کا وظیفہ ایک بار مقرر ہوجانے کے بعد مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا ہے الآیہ کہ کوئی ضرورت داعی ہو ـــــ اور اس صورت میں جب کہ ذمی نے کسی مسلمان سے عشری زمین خریدی تو وہاں پر عشر کے بجائے خراج واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کافر وجوب عشر کا اہل ہی نہیں ہے۔

عام احکام شریعت میں عاقل بالغ ہونا بھی شرط ہے مگر زمین پر عشر واجب ہونے کے لیے عقل اور بلوغ شرط نہیں ہے، لہذا نابالغ اور پاگل کی عشری اراضی پر بھی عشر واجب ہوگا۔

مبسوط سرخسی میں ہے:

قال وان كانت الارض لمكاتب أو صبي أو مجنون وجب العشر في الخارج منها عندنا۔(۱)

بدائع الصنائع میں ہے:

"عقل اور بلوغ وجوبِ عشر کی اہلیت کی شرائط میں سے نہیں ہے پس نابالغ اور پاگل کی زمین پر بھی عشر واجب ہوگا" (۲)

نابالغ اور پاگل کی طرف سے اس کے اولیا عشر ادا کریں گے۔

وجوب عشر کے لیے زمین کا مالک ہونا بھی شرط نہیں ہے اس لیے اراضی اوقاف جن کا کوئی مخصوص اور متعین مالک نہیں ہوتا ہے ان اراضی پر بھی پیداوار ہونے کی صورت میں عشر واجب ہوتا ہے۔

مبسوط سرخسی میں ہے:

وكذالك الخارج من الأراضي الموقوفة عن الرباطات والمساجد يجب العشر عندنا۔(۳)

ب:ـــ محل عشر یعنی عشری اراضی اور پیداوار سے متعلق تین شرائط ہیں۔

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ زمین عشری ہو، اگر زمین خراجی ہے تو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک عشر اور خراج علیٰحدہ علیٰحدہ وظیفہ ہے، دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے ہیں ایسا نہیں ہوگا کہ خراجی زمین ہونے کی صورت میں زمین کے اوپر خراج واجب قرار دیا جائے اور اس سے حاصل ہونے والی پیداوار پر عشر ـــــ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ایک ہی

---

(۱) مبسوط ۳/۴ (۲) بدائع ۲/۵۶ (۳) مبسوط ۳/۵-۴

زمین پر عشر و خراج دونوں ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔

علامہ کاسانی نے لکھا ہے:

منها ان تكون الارض عشرية فان كانت خراجية يجب فيها الخراج ولايجب في الخارج منها العشر فالعشر مع الخراج لايجتمعان في ارض واحدة عندنا وعند الشافعي يجتمعان۔ (۱)

(۲) دوسری شرط زمین سے حقیقۃً پیداوار کا حاصل ہونا ہے اگر کسی وجہ سے زمین میں پیداوار نہیں ہو سکی چاہے پیداوار حاصل نہ ہونے میں قدرتی اسباب کو دخل ہو یا اس کی غفلت و کوتاہی کو کہ اس نے اپنی غفلت و کوتاہی سے کاشت ہی نہیں کی، زمین غیر آباد رہنے دیا، یا کاشت کیا مگر اس کی حفاظت نہ کر سکا، بہر صورت عشر ساقط ہو جائے گا، کیوں کہ عشر کا تعلق پیداوار سے ہے جب پیداوار ہو گی تو اس پر عشر واجب ہو گا اور پیداوار نہ ہونے کی صورت میں فریضۂ عشر ہی ختم ہو جائے گا ۔۔۔۔۔ بدائع میں ہے:

ومنها اي من شرائط المحلية وجود الخارج حتى ان الارض لولم تخرج شيئاً لم يجب العشر لان الواجب جزء من الخارج وايجاب جزء من الخارج ولاخارج محال۔ (۲)

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ زمین سے حاصل کی جانے والی پیداوار ان چیزوں کے قبیل سے ہو جن کے اگانے اور کاشت کرنے کا رواج ہو اور عادۃً ان کی کاشت کر کے نفع اٹھانا مقصود ہوتا ہو خودرو گھاس اور بے فائدہ قسم کے خودرو درخت اگر کسی عشری زمین میں ہو جائیں تو ان پر عشر واجب نہیں ہو گا ۔۔۔۔۔ البتہ اگر گھاس یا درخت کو زمین میں اگایا جائے اور اس سے فائدہ حاصل کرنا مقصود ہو تو عشر واجب ہو گا ۔۔۔۔۔ علامہ کاسانی نے تحریر کیا ہے:

منها ان يكون الخارج من الارض مما يقصد بزراعته نماء الارض وتستغل الارض به عادة فلاعشر في الحطب والحشيش والقصب الفارسي لان هذه الاشياء

(۱) بدائع ۲/۵۷ (۲) بدائع ۲/۵۸

لا تستمنى بها الارض ولا تستغل بها الارض عادة لان الارض لا تنمو بها بل تفسد فلم تكن نماء الارض حتى قالوا فى الارض اذا اتخذ ها مقصبة و شجرة الخلاف التى يقطع فى كل ثلاث سنين او اربع سنين أنه يجب فيها لان ذلك غلة۔[1]

مالکیہ کے نزدیک وجوب عشر کی دو شرطیں

(۱) زمین سے حاصل ہونے والی پیداوار اناج یا پھلوں میں سے کھجور اور زیتون کے قبیل سے ہو ان کے نزدیک میوہ جات مثلاً سیب، انار اور ترکاریوں میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ زمین سے حاصل ہونے والی پیداوار نصاب شرعی پانچ وسق کے برابر ہو اگر پانچ وسق سے کم پیداوار حاصل ہو تو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا۔ (۲)

شافعیہ کے نزدیک عشر واجب ہونے کے لیے تین شرطیں ہیں

(۱) ہر قسم کی غذائی اجناس پر اور ایسی تمام پیداوار پر عشر واجب ہوگا جو ذخیرہ کر کے رکھے جانے کے قابل ہو نیز جو اناج اور پھل خشک ہو جاتے ہوں، مثلاً غذائی اجناس میں سے گندم، جو، مکئی، چاول اور اس قسم کی دوسری پیداوار اور پھلوں میں سے کھجور اور کشمش پر بھی عشر واجب ہوتا ہے ترکاریاں، میوہ جات جیسے انار، ککڑی اور تربوز جیسے پھلوں پر عشر واجب نہیں ہوتا ہے۔

(۲) پیداوار نصاب کامل پانچ وسق کے برابر ہو اگر پانچ وسق سے کم پیداوار ہو تو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا۔

(۳) عشری اراضی کسی معین مالک کی ملکیت میں ہو، لہٰذا مساجد اور رفاہ عام کے کاموں پر موقوفہ اراضی کی پیداوار میں عشر واجب نہیں ہوگا، اس لیے کہ ان اراضی کا کوئی معین مالک نہیں ہوتا ہے۔[3]

حنابلہ کے نزدیک بھی عشر واجب ہونے کیلئے تین شرطیں ہیں

(۱) ہر اس پیداوار میں عشر واجب ہوتا ہے جسے ذخیرہ کر کے باقی رکھا جاتا ہو، خشک کیا جاسکتا ہو اور ناپا

---

(۱) بدائع ۲/۵۸ (۲) الشرح الصغیر ۱/۶۰۷، القوانین الفقہیہ/۱۰۵، موطا ۱/۲۷۶ (۳) المغنی لابن قدامہ ۲/۶۹۰-۶۹۱

جا سکتا ہو۔

علامہ ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے:

"عشر ان زرعی پیداواروں میں واجب ہوتا ہے جنھیں ناپا تولا جا سکے جو باقی رہ سکتی ہوں اور جنھیں خشک کیا جا سکتا ہو، چاہے یہ چیز اناج کی قسم سے ہوں یا پھل کی قسم سے جیسے گندم، جو وغیرہ اور پھلوں میں کشمش، کھجور وغیرہ، البتہ میوہ جات مثلاً شفتالو، امرود، سیب اور زرد آلو اور سبزیوں پر عشر واجب نہیں ہے، جیسے لکڑیاں، کھیرا، بیگن، شلغم اور گاجر وغیرہ۔" (۱)

(۲) پیداوار نصاب شرعی پانچ وسق کے برابر ہو۔ اور غلہ میں صفائی کے بعد پانچ وسق کی مقدار پوری ہونی چاہیے اور پھلوں میں خشک ہونے کے بعد تب اس پیداوار پر عشر واجب ہوگا۔

(۳) غلہ تیار ہونے اور پھل پکنے کے وقت نصاب مذکور کا مالک آزاد مسلمان ہو، پس اگر کسی کی زمین میں خود بخود بیج گر گئی اور اناج تیار ہو گیا تو اس پر بھی عشر واجب ہوگا، کیوں کہ اس کا مالک آزاد مسلمان ہے اور وجوب عشر کے لیے زراعت ضروری نہیں ہے۔ (۲)

تین چیزوں کی وجہ سے عشر ساقط ہو جاتا ہے

(۱) کاشت کار کے تصرف و عمل کے بغیر زمینی پیداوار کسی قدرتی آفت سے تباہ ہو جائے تو چوں کہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے اس لیے پیداوار کے ختم ہونے کی صورت میں عشر بھی ساقط ہو جائے گا، اگر پیداوار کا کل حصہ تباہ نہیں ہوا تو اس صورت میں جتنا حصہ باقی رہ گیا ہے اس میں امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک عشر واجب ہوگا ـــــــ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک باقی ماندہ حصہ کے بقدر نصاب ہونے کی صورت میں عشر واجب ہوگا۔

(۲) اگر کوئی مسلمان عیاذ باللہ مرتد ہو جائے تو اس کی زمین میں عشر واجب نہیں ہوگا کیوں کہ عشر میں عبادت کا پہلو پایا جاتا ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے ـــــــ امام شافعی کے نزدیک عشر ساقط نہیں ہوگا۔

(۳) عشری زمین کا مالک وصیت کیے بغیر انتقال کر جائے تو اس پر سے بھی عشر ساقط ہو جائے گا،

---

(۱) المغنی لابن قدامۃ ۲/۶۹۰-۶۹۱ (۲) کشاف القناع ۲/۲۳۹-۲۴۲

مگر ظاہرالروایۃ کے مطابق اگر پیداوار باقی اور موجود ہو تو اس میں عشر کی ادائے گی ضروری ہوگی، صرف امام ابویوسف کی روایت کے مطابق اس پر عشر واجب نہیں ہوگا۔ (۱)

خــراج کی لغوی اور اصطلاحی تحقیق

خَرج اور خَــراج کا لغوی اطلاق غلہ کی اس مقدار پر ہوتا ہے جسے لوگ اپنی پیداوار میں سے سالانہ نکالتے ہیں۔ زجاج کی رائے ہے خرج مصدر ہے جس کا معنی ظاہر ہے اور خراج، نکالے جانے والے غلہ کو کہا جاتا ہے، زمین کی پیداوار اور غلام و لونڈی سے حاصل ہونے والے منافع کو بھی خراج کہتے ہیں۔ ازہری کہتے ہیں کہ خراج اس آمدنی کو کہا جاتا ہے جو غلام سے حاصل ہو یا وہ ٹیکس جسے رعایا اپنے حاکموں کو ادا کرتی ہے، خراج کہا جاتا ہے۔ حدیث رسول "الخراج بالضمان" میں یہی مراد ہے یعنی اگر کسی شخص نے کوئی غلام خریدا اور ایک عرصہ تک اس سے فائدہ اٹھاتا رہا پھر غلام میں کوئی قدیم عیب نکل آیا جو بائع کے پاس ہی پیدا ہو گیا تھا مگر اس نے خریدار سے چھپائے رکھا، اس عیب کی وجہ سے غلام لوٹا کر قیمت وصول کر لی جائے گی اور اس دوران اس غلام سے جو نفع حاصل کیا گیا وہ خریدار کی ملک ہوگی، اس لیے کہ اگر خدانخواستہ غلام کسی وجہ سے ہلاک ہو جاتا تو اس صورت میں خریدار ہی ضامن قرار پاتا، اس لیے فرمایا گیا کہ نفع کا حقدار بھی وہی ہوگا ــــــ الخــراج بالضمان سے اسی طرف اشارہ کیا گیا ــــــ خراج اجرت کے معنی میں بھی آتا ہے، چنانچہ آیت قرآنی "أم تسألهم خرجًا فخراج ربك خير" ــــــ اور آیت قرآنی "فهل نجعل لك خرجًا" میں اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ فئے اور جزیہ پر بھی خراج کا اطلاق ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے سوادعراق اور اراضی فے پر جو خراج عائد کیا تھا وہ غلۃ الارض کے معنی میں تھا یعنی کاشتکاروں سے ایک مخصوص مقدار میں زمین کی پیداوار (علاوہ نقد کے) وصول کی جاتی تھی۔ (۲)

شریعت کی اصطلاح میں خــراج اس ٹیکس کو کہا جاتا ہے جو غیر مسلم رعایا سے خراجی اراضی پر وصول کیا جاتا ہے۔

موسوعہ فقہیہ میں ہے:

---

(۱) بدائع ۲/۶۵ (۲) لسان العرب ۲/۱۱۳۶- الاستخراج لاحکام الخراج لابن رجب الحنبلی ۴/

واما الخراج بالمعنى الخاص فهو الوظيفة او الضريبة التى يفرضها الامام على الارض الخراجية النامية ۔(۱)

ماوردی اور ابویعلی نے خراج کی یہ تعریف کی ہے:

ما وضع على رقاب الارض من حقوق تؤدى عنها ۔(۲)

معجم لغۃ الفقہاء میں ہے:

الخراج ما تأخذه الدولة من الضرائب على الارض المفتوحة عنوة أو الارض التى صالح أهلها عليها ۔(۳)

مشروعیت

قرآن کریم سے صراحۃً خراج کی مشروعیت ثابت نہیں ہے، مگر جب دور فاروقی میں ارض عراق اور دیگر مفتوحہ اراضی کی تقسیم کا مسئلہ درپیش ہوا تو حضرت عمر فاروق رضؓ نے آیت فئے سے استدلال کرتے ہوئے ان اراضی کو مصالح عامہ اور مفادات مسلمین کی خاطر وقف شدہ فئے قرار دیا، اور ان اراضی کو حسب سابق قدیم مالکان کی ملکیت میں باقی رہنے دیا اور ان سے خراج مؤظف وصول فرمایا۔

حضرت عمر فاروق رضؓ نے آیت فئے ہی سے خراج کا حکم مستنبط کیا۔ بعض مفسرین نے بھی آیت فئے سے خراج کا حکم مستنبط کیا ہے۔ معمر سے اس آیت کی تفسیر میں منقول ہے:

بلغنى انها الجزية والخراج ۔(۴)

مختلف احادیث سے بھی خراج کا حکم ثابت ہے

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عراق، شام اور مصر کی فتوحات سے پہلے پیش گوئی فرمائی تھی:

روى مسلم عن ابى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم منعت العراق درهمها وقفيزها و منعت الشام مديها ودينارها و منعت مصر اردبها ودينارها وعدتم من حيث بدأتم وعدتم من حيث بدأتم

(۱) موسوعہ فقہیہ کویت ۱۹/۵۲ (۲) الاحکام السلطانیۃ لابی یعلی/۱۶۶

(۳) معجم لغۃ الفقہاء/۱۹۳ (۴) تفسیر للقرطبی ۳۶/۱۸

وعدتم من حيث بداتم ۔ شهد على ذلك لحم ابى هريرة ودمه ۔ (۱)

اس حدیث سے خراج کے ثبوت پر بایں طور استدلال کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرات صحابہ کے ہاتھوں ممالک کے فتح کیے جانے اور ان پر خراج جزیہ لگانے کا علم ہوا اگر آپ نے اسے برقرار رکھا اور اس کے خلاف حکم نہیں دیا۔

الخراج للقرشی میں ہے:

يريد من هذا الحديث ان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم ذكر القفيز والدرهم قبل ان يضعه عمر على الارض ۔ (۲)

اسی طرح ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے:

انكم ستجدون اخباراً ويكون لكم ذمة وخراج وستفتح لكم ارضون على سيف البحر منها مدائن وقصور فمن ادرك ذلك منكم فاستطاع أن يحبس نفسه فى مدينة من تلك المدائن أو قصراً من تلك القصور حتى يموت فليفعل ۔ (۳)

میرا خیال ہے کہ خراج کے ثبوت کے بارے میں نصاریٰ اہل نجران کے واقعہ سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے کہ نبی کریم ؐ نے ان سے دو ہزار جوڑے سالانہ پر مصالحت فرمائی تھی، ظاہر ہے کہ یہ بھی خراج ہی تھا۔ (۴)

غیر مسلم رعایا کی خراجی اراضی پر خراج واجب کرنے میں مختلف مصالح بھی ہیں جن میں سے بعض کی طرف اراضی مفتوحہ پر خراج کا حکم لگاتے وقت حضرت عمر بن الخطاب رضؓ نے اشارہ کیا تھا، مثلاً:

(۱) خراج واجب کرنے کی صورت میں امت مسلمہ کے مستقبل اور آنے والی نسل پر اچھے اثرات مرتب ہوتے ہیں، اور ہر دور میں امت اس سے فائدہ اٹھاتی رہتی ہے، گویا وہ مسلمانوں کے حق میں ایک محفوظ خزانہ ہے جس سے انھیں برابر فائدہ ملتا رہتا ہے۔ اس مصلحت کی طرف حضرت عمر رضؓ نے یہ کہہ کر اشارہ فرمایا تھا:

---

(۱) أخرجه مسلم ۴/۲۲۰۔۲۲۱ (۲) الخراج للقرشی /۴۲،

(۳) وصلحا ابوحاتم فى ابوحان وابوزرعة فى مسند الشاميين الاستخراج لأحكام الخراج /۶ (۴) كتاب الاموال لحميد بن زنجويه ۱/۵۰۔۴۴۹

لولا ان اترك آخر الناس ببّانا ليس لهم من شئ ما فتحت على قرية الاقسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر ولكن أتركها خزانة لهم۔(۱)

(۲) فئے قرار دے کر خراج عائد کرنے کی صورت میں ایک فائدہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا ہر طبقہ چاہے مالدار ہو یا غریب اس سے فائدہ اٹھانے کا حق دار ہوتا ہے۔ اور تمام مصالح مسلمین میں اسے صرف کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ حضرت معاذ نے اسی کی طرف اشارہ کرکے عمر فاروق رضؓ سے کہا تھا:

إنك ان قسمتها صار الريع العظيم فى ايدى القوم يبيدونه .... ثم يأتى من بعدهم قوم يسدون من الاسلام سدًّا فلا يجدون شيئا فا نظر أمرًا يسع اولهم وآخرهم۔ (۲)

شرائط وجوب خراج

خراج واجب ہونے کی دو شرطیں ہیں۔

(۱) زمین خراجی ہو ــــــ لہذا عشری زمین پر خراج واجب نہیں ہوگا۔

(۲) خراجی زمین نامی ہو ــــــ نما کی دو صورتیں ہیں، حقیقی اور تقدیری۔

حقیقی نما سے مراد یہ ہے کہ حقیقتاً زمین میں پیداوار ہو، جیسے کھیتی اور کھجور اور انگور کے باغات۔

نما تقدیری سے مراد یہ ہے کہ زمین قابل زراعت ہو لہٰذا ان اراضی پر خراج واجب نہیں ہوگا، جن میں مکانات اور گھر بنے ہوتے ہوں یا جو افتادہ اراضی ہیں اور کاشت کے قابل نہیں ہیں، چنانچہ حضرت عمر فاروق رضؓ نے اس طرح کی اراضی پر خراج واجب نہیں کیا تھا۔ (۳)

خراج کی مقدار

خراج کی مقدار کے سلسلے میں ائمہ احناف کی رائے یہ ہے کہ:

ہر قابل کاشت زمین میں فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع پیداوار میں سے اور ترکاری پر فی جریب ۵ر درہم اور انگور کے باغات پر فی جریب ۱۰ر درہم اور اس کے علاوہ دیگر پیداوار مثلاً زعفران اور روئی پر

---

(۱) نیل الاوطار للشوکانی ۸/ ۱۸ (۲) کتاب الاموال لأبی عبید /۸۳-۸۴

(۳) بدائع ۲/ ۵۴، حاشیۃ الاسوفی ۲/ ۱۹۸

غیر مسلم رعایا کی مالی حیثیت کے لحاظ سے خراج مقرر کیا جائے گا، جس کی زیادہ سے زیادہ مقدار پیداوار کا نصف حصہ ہو سکتی ہے، ان حضرات کا عمر فاروق رض کے معاملہ سے استدلال ہے کہ انھوں نے ارض عراق پر اسی شرح سے خراج مؤظف مقرر کیا تھا۔ (۱)

امام مالک رح کی اس سلسلے میں رائے یہ ہے کہ خراج کی تعیین کا اختیار امام المسلمین کو ہے، اسے حق ہے کہ خراجی اراضی کی حیثیت کا لحاظ کرتے ہوئے جو چاہے خراج مقرر کر دے، ان کا استدلال شعبی کی روایت سے ہے کہ حضرت عمر رض نے ابن حنیف کو عراق کی پیمائش کا حکم دیا تھا اور قصب سکر میں فی جریب ۶ر درہم، کھجور کے باغات میں فی جریب ۸ر درہم اور انگور کے باغ میں فی جریب ۱۰ر درہم مقرر فرمایا تھا۔

زمین اور اس کی مالی حیثیت کے لحاظ سے خراج کی مقدار کا تفاوت اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ امام المسلمین کو اس کے مقرر کرنے کا اختیار ہے۔ (۲)

امام شافعی رح کا مسلک یہ ہے کہ جَو میں فی جریب ۲ر درہم، گندم میں فی جریب ۴ر درہم، ہر قسم کے پھل دار درخت اور قصب سکر میں فی جریب ۶ر درہم اور کھجور میں فی جریب ۸ر درہم اور انگور کے باغ میں فی جریب ۱۰ر درہم اور زیتون پر فی جریب ۱۲ر درہم خراج مقرر کیا جائے گا، ان کا استدلال بھی عثمان بن حنیف کی روایت سے ہے، اسی میں اس طرح خراج لگائے جانے کا تذکرہ ہے۔ (۳)

حنابلہ کے یہاں زمین کی عام پیداوار پر فی جریب ایک درہم اور ایک صاع اور کھجور کے باغ پر فی جریب ۸ر درہم اور ترکاری پر فی جریب ۶ر درہم خراج مقرر کیا جائے گا۔ (۴)

خراج کی قسمیں

خراج کی دو قسمیں ہیں:

(۱) خراج مؤظف (۲) خراج مقاسمہ

(۱) خراج مؤظف: اس سے مراد یہ ہے کہ اسلامی ریاست خراجی اراضی کے مالکان پر خراج کی

(۱) فتح القدیر ۴/۳۳۵ - تبیین الحقائق ۳/۲۳۸ (۲) رحمۃ الامۃ فی اختلاف الأئمۃ علی ھامش المیزان للشعرانی ۲/۱۶۳، کتاب الاموال لأبی عبید/۹۶ (۳) مغنی المحتاج فی شرح المنهاج ۴/۲۳۵ (۴) المبدع لابن مفلح ۳/۳۸۱

ایک مخصوص مقدار مقرر کر دیتی ہے، جسے وہ مالکان ادا کرتے ہیں۔ مقرر کردہ مقدار کا پیداوار سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے، زمین میں پیداوار ہو یا نہ ہو، بہرحال مقررہ مقدار کی ادائے گی ضروری ہوتی ہے۔

چنانچہ جب دور فاروقی میں عراق فتح ہوا تو خلیفۃ المسلمین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ بن حنیف کو عراق کی اراضی کی پیمائش اور سروے کا حکم دیا اور حضرت حذیفہ کو اس کا نگران مقرر فرمایا، سروے اور پیمائش کے بعد عراق کی کل اراضی تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب نکلی۔ (۱)

اراضی عراق کی پیمائش کے بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے عراق کی ان سب اراضی پر جن میں پانی پہنچتا ہے اور قابل کاشت ہیں۔ خراج موظف اس تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا کہ عام زمینوں پر فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع یعنی ساڑھے تین سیر گندم یا جو یا جو چیز اس میں بوئی جائے، اور ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور یا کھجور کا باغ جو گھنے درختوں پر مشتمل ہو تو فی جریب دس درہم مقرر فرمائے۔

ہدایہ باب العشر والخراج کتاب السیر میں ہے:

والخراج الذی وضعه عمر علی اهل السواد من کل جریب یبلغه الماء قفیز هاشمی وهو الصاع ودرهم ومن جریب الرطبة خمسة دراهم ومن جریب الکرم المتصل والنخیل المتصل عشرة دراهم۔ (۲)

الخراج لیحییٰ بن آدم القرشی میں ہے:

أما أرضهم فعلیها الخراج الذی وضعه عمر بن الخطاب علی الجریب قفیز ودرهم۔ (۳)

امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے کتاب الخراج میں اراضی عراق کے بارے میں امام شعبی کے حوالہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ بن الخطاب سے نقل کیا ہے کہ:

أن عمر رضی اللہ عنہ بن الخطاب فرض علی الکرم عشرة دراهم وعلی الرطبة خمسة وعلی کل أرض یبلغها الماء عملت اولم تعمل درهما ومختوما ...... وهو الصاع۔ (۴)

---

(۱) هدایة مع فتح القدیر ۲۸۲/۵ (۲) هدایه مع فتح القدیر ۲۸۲/۵ (۳) الخراج للقرشی ۲۳/ (۴) الخراج لأبی یوسف ۴۲/

خـراج مقاسمہ خراج مقاسمہ کے معنی بٹائی کے ہیں یعنی اسلامی ریاست اراضی مفتوحہ کو ان کے مالکان کے پاس رہنے دے اور ان پر یہ شرط لگا دے کہ وہ خود زمین کی کاشت کریں اور حاصل ہونے والی پیداوار میں سے آدھا ½، تہائی ⅓، چوتھائی ¼ ریاست کو ادا کریں اور باقی اپنے پاس رکھیں۔

خراج مقاسمہ کا تعلق عشر ہی کی طرح زمین کی حقیقی پیداوار سے ہوتا ہے اور صرف اسی صورت میں اسلامی ریاست خراج مقاسمہ وصول کرنے کی حقدار ہوگی، جب زمین میں پیداوار ہو، خراج مقاسمہ کے واجب ہونے کے لیے زمین کا قابل کاشت ہونا کافی نہیں ہے بلکہ پیداوار حاصل ہونا بھی ضروری ہے، اس کے برخلاف خراج مؤظف کی صورت میں زمین کا قابل کاشت ہونا ہی خراج مؤظف کے واجب ہونے کے لیے کافی ہوگا۔ علامہ ابن نجیم مصری نے خراج مقاسمہ کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے:

وأما خراج المقاسمة وهو أن يكون الواجب فيه السدس أوالخمس و هو كالعشر لابد من الزراعة حقيقةً ولايكفي التمكن لوجوبه لكن مصرفه مصرف الخراج المؤظف كما في الخانية بخلاف خراج الوظيفة فانه حق ثابت في الذمة يجب بالتمكن من الزراعة وان لم يزرع - (۱)

مصارف عشر وخراج اسلامی ریاست کے لیے بیت المال ریڑھ کی ہڈی کا درجہ رکھتا ہے، بیت المال ایک ایسا خزانہ ہے جس سے حکومت اسلامی کی تمام ضروریات اور ضرورت مندوں کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں، بیت المال میں حسب ذیل مدات کی رقمیں جمع ہوتی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کے مصارف علیحدہ علیحدہ ہیں۔

(۱) مال خمس: یعنی جو ملک جنگ کے ذریعہ فتح کیا جائے اور اسے امام مال غنیمت قرار دے کر فاتحین کے درمیان تقسیم کر دے تو تقسیم سے پہلے کل مال غنیمت کا ⅕ خمس کے طور پر بیت المال کا حق ہوتا ہے، اس کا مصرف قرآن کریم میں ذکر کیا گیا ہے۔ آیت غنیمت " واعلموا

---

(۱) رسائل ابن نجیم، الرسالة السادسة۔ التحفة المرضية في الاراضي المصرية /۶۳-۶۲

انما غنمتم من شئ فان لله خمسه (الآیۃ) میں مصارف خمس کی تفصیل بیان کی گئی ہے، خمس مال غنیمت میں معدن ورکاز اور قدرتی خزانوں سے لیا جانے والا خمس بھی داخل ہے۔

(۲) زکوٰۃ وصدقات واجبہ اور مسلمانوں کی عشری اراضی سے وصول کیا جانے والا عشر۔ ان کے مصارف آیت قرآنی "انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ" میں شرح وبسط کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔

(۳) کوئی مسلمان اپنا وارث چھوڑے بغیر وفات پا گیا یا صرف شوہر یا بیوی چھوڑا اور دوسرا کوئی وارث نہیں چھوڑا تو اس کا مال، متروکہ بیت المال میں داخل کر دیا جائے گا۔ مالی لقطہ بھی اسی حکم میں ہے۔ اس مد سے لقیط کے اخراجات اور لاوارث میتوں کی تجہیز وتکفین کے اخراجات فقراء ومساکین کے دوا علاج اور معذور لوگوں کا نان ونفقہ ادا کیا جائے گا۔

(۴) خراج، جزیہ، صدقات بنی تغلب اور اہل ذمہ اور اہل حرب کے تاجروں سے اموال تجارت پر وصول کیا جانے والا عشر، ان سب رقوم کی مد ایک ہی ہے، اس مد سے مسلمانوں کو پیش آنے والے حوادث فوجیوں اور ان کے اہل وعیال کے اخراجات عام مصالح مسلمین، مسلمانوں کے خلاف غیر مسلموں کی سازشوں کو ناکام بنانے، اسباب اور اسلحہ جات کی خریداری، سرحدوں کی حفاظت، پلوں کی مرمت، نہروں کی کھدائی، قضاۃ، والیوں اور مفتیوں کے وظیفہ اور اسلامی ریاست کے دیگر عملہ کی تنخواہ کے اخراجات، مساجد کی تعمیر پر آنے والے مصارف اس مد سے پورے کیے جائیں گے۔ (۱)

مصارف خراج کے بارے میں کاسانی نے لکھا ہے:

اما مصرف النوع الثالث من الخراج واخواته فعمارة الدين واصلاح مصالح المسلمين ورزق الولاة والقضاة واهل الفتوىٰ من العلماء والمقاتلة وصدر الطريق وعمارة المساجد والرباطات والقناطر والجسور وسد الثغور واصلاح الانهار التى لا ملك لاحد فيها۔ (۲)

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۳/۱۷-۱۸۔ بدائع ۲/۶۸-۶۹۔ الفتاوىٰ التاتارخانیۃ ۲/۲۴۳-۲۴۴

(۲) بدائع ۲/۶۹

ابن رشد مالکی نے لکھا ہے:

يُصرف خراجها أى خراج الأرض المفتوحة عنوة فى مصالح المسلمين من أرزاق المقاتلة وبناء القناطر والمساجد وغير ذلك من سبل الخير۔ (۱)

امام نووی نے لکھا ہے:

ما يوخذ من خراج هذه الارض يصرفه الامام فى مصالح المسلمين الأهم فالأهم ويجوز صرفه إلى الفقراء والأغنياء من اهل الفئ وغيرهم ۔ (۲)

عشر اور خراج کے درمیان بنیادی فرق

عشر اور خراج دونوں میں بنیادی لحاظ سے کئی فرق ہیں:

۱۔ عشر وخراج میں ذاتی لحاظ سے یہ فرق ہے کہ عشر صرف زمین کا ٹیکس ہی نہیں ہے بلکہ اس میں ایک پہلو عبادت کا بھی پایا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ الارض (زمین کی زکوٰۃ) بھی کہا جاتا ہے، اس لیے عشر مسلمانوں کی اراضی کے ساتھ مخصوص ہے، کافروں کی اراضی پر عشر واجب نہیں ہوتا ہے۔ اور خراج خالص ٹیکس ہے جس میں ذلت کا پہلو بھی پایا جاتا ہے ــــــ اسی وجہ سے خراج ابتداءً غیر مسلم رعایا کی اراضی پر لازم کیا جاتا ہے، اور ابتداءً مسلمانوں کی اراضی پر خراج عائد کرنا درست نہیں ہوتا ہے ــــــ بدائع میں ہے:

"أحدهما الاسلام وانه شرط ابتداءً هذا الحق فلا يبتدأ بهذا الحق إلا على مسلم بالاخلاف لان فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداءً به عليه" (۳)

۲۔ عشر اور خراج میں عملی لحاظ سے فرق یہ ہے کہ عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہوتا ہے اگر عشری زمین میں پیداوار نہ ہو، خواہ اس کا سبب مالک کی غفلت ہی ہو کہ اس نے قابل کاشت زمین کو غیر آباد چھوڑ دیا، اس صورت میں بھی اس پر عشر واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ عشر پیداوار ہی کے ایک

---

(۱) بداية المجتهد ۱/۳۰۱ (۲) روضة الطالبين ۱۰/۲۷۶ (۳) بدائع ۲/۵۲

مخصوص حصہ کا نام ہے۔

اس کے برخلاف خراج کا تعلق قابل کاشت اراضی سے ہے، اگر مالک اراضی نے اپنی غفلت و کوتاہی سے زمین کو غیر آباد رکھا تو اس حالت میں بھی اس پر خراج کی ادائے گی لازم ہوگی۔ واضح رہے کہ خراج سے خراج مؤظف مراد ہے، جس میں زمین پر نقد کچھ رقم بطور خراج عائد کر دی جاتی ہے، خراج مقاسمہ کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہوتا ہے اس لیے پیداوار نہ ہونے کی صورت میں وہ معاف ہو جائے گا۔

بدائع میں ہے:

وأما سبب فرضيته فالارض النامية بالخارج حقيقة وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالخارج حقيقة أو تقديرًا .... ولوكانت الارض عشرية نتمكن من زراعتها فلم تزرع لايجب العشر لعدم الخارج حقيقة ولوكانت أرض خراجية يجب الخراج لوجود الخارج تقديرًا۔ (۱)

۳۔ عشر اور خراج دو مستقل حق ہیں یہی وجہ ہے کہ عشر اور خراج کا مصرف الگ الگ ہے تو دونوں کے درمیان مصرف کے لحاظ سے فرق ہونا اس بات کی علامت ہے کہ دونوں علیحدہ علیحدہ مستقل حق ہیں۔ کتاب الاموال لابی عبید میں ہے:

ومما يفرق بين العشر والخراج ويوضح لك انهما حقان اثنان ويبين ذلك ان موضع الخراج الذي يوضع فيه سوى موضع العشر۔ (۲)

۴۔ عشر اور خراج میں ایک بنیادی فرق محل وجوب کے لحاظ سے بھی ہے — اور وہ یہ کہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے جب کہ خراج (مؤظف) مالک زمین کے ذمہ واجب ہوتا ہے۔ اگر قابل کاشت زمین میں زراعت نہ بھی کی جائے تو بھی صاحب زمین کے ذمہ خراج واجب ہوگا، مگر عشر صرف اس صورت میں واجب ہوگا جب کہ پیداوار ہو۔

علامہ کاسانی نے لکھا ہے:

"وأما المحل فلان الخراج يجب في الذمة والعشر يجب في الخارج" (۳)

---

(۱) بدائع ۲/۵۳ (۲) کتاب الأموال لأبي عبيد ۱۱۳/ (۳) بدائع ۲/۵۷

عشری اراضی کی تفصیل

احادیث ، آثار صحابہ اور اقوال ائمہ مجتہدین کی روشنی میں عشری اراضی کی حسب ذیل صورتیں نکلتی ہیں۔

۱ــــ ہر وہ زمین جس کے مالکان نے اسلام قبول کیا ہو اور وہ اس زمین کے قطعات کے مالک ہوں۔ جیسے مدینہ منورہ، طائف، یمن اور بحرین کی زمین، اسی طرح مکہ کی زمین اگرچہ قتال کے بعد فتح ہوئی مگر سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ پر یہ احسان فرمایا کہ ان کے اموال اور افراد سے تعرض نہیں کیا، ان کے اموال کو غنیمت قرار نہیں دیا۔ اس طرح کی اراضی خالصۃً عشری ہوگی اور وہاں کی مسلم عوام اپنی زمینی پیداوار سے عشر ادا کریں گی۔

۲ــــ دوسری قسم میں اس ملک کی زمینیں داخل ہیں جس کو مسلمانوں نے عنوۃ یعنی جنگ و قتال کے ذریعہ حاصل کیا ہو اور بعد میں امام المسلمین نے وقف شدہ فئے کی حیثیت قرار نہ دی ہو بلکہ مال غنیمت قرار دے کر اس کا پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کردیا اور چار حصے مجاہدین کے درمیان تقسیم کردیا، جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی اراضی کے معاملہ میں کیا تھا، ایسی زمینیں بھی اشخاص کی ذاتی ملک ہیں جن میں عشر ہی واجب ہوگا، اسی طرح اگر سرحدی مقامات کی اراضی فاتحین میں تقسیم کردی گئی ہوں اور ان کا خمس نکالا جا چکا ہو تو بقیہ حصہ کا عشر ہی ادا کرنا ہوگا۔

۳ــــ تیسری قسم عادیہ یعنی ان قدیم اراضی کی ہے جن کا نہ کوئی مالک ہو اور نہ کوئی آباد کرنے والا، اگر اسی قسم کی اراضی امام المسلمین نے اسلامی ریاست کی طرف سے کسی شخص کو جاگیر کے طور پر دے دی ہو جیسے جزیرۃ العرب اور اس سے باہر کی اراضی، جیسا کہ رسول اکرم ؐ اور آپ کے بعد خلفاء راشدین نے یمن، یمامہ اور بصرہ وغیرہ کی اراضی جاگیر کے طور پر اشخاص کو دے دی تھیں۔ اس قسم کی اراضی پر بھی عشر ہی واجب ہوگا۔

۴ــــ چوتھی قسم مردہ (بنجر) زمین کی ہے جسے کسی مسلمان نے پانی اور اپنی محنت کے ذریعہ قابل کاشت بنا دیا ہو۔ ان اقسام کی زمینوں میں عشر یا نصف عشر سنت نبوی سے ثابت ہے اور ان سب قسموں کا احادیث میں ذکر ہے۔

علامہ ابو عبید القاسم بن سلام نے کتاب الاموال میں عشری اراضی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

أحدها كل ارض أسلم عليها أهلها فهم مالكون لرقابها كالمدينة والطائف واليمن والبحرين وكذلك مكة إلا انها كانت افتتحت بعد القتال ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم مَنَّ عليهم فلم يعرض لهم في انفسهم ولم يغنم أموالهم۔

والنوع الثاني: كل ارض اخذت عنوة ثم ان الامام لم يران يجعلها فيئاً موقوفاً ولكن رأى أن يجعلها غنيمة فخمسها وقسم اربعة أخماسها بين الذين افتتحوها خاصة كفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأرض خيبر...... وكذلك الثغور كلها إذ اقسمت بين الذين افتتحوها خاصه۔

والنوع الثالث: كل ارض عادية لارب لها ولاعامر اقطعها الامام رجلا اقطاعاً من جزيرة العرب أوغيرها۔

والنوع الرابع: كل أرض ميتة رجل من المسلمين فأحياها بالماء و النبات فهذه الارضون التى جاءت فيها السنة بالعشر أونصف العشر وكلها موجود فى الحديث۔ (۱)

قاضی ابو یوسف نے خلیفہ وقت ہارون الرشید کے ایک سوال کے جواب میں عشری اراضی کی تفصیل کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

"ہر وہ زمین جس کے مالکان نے اسلام قبول کرلیا چاہے وہ عرب کی زمین ہو یا عجم کی تو اس کے باشندے زمین کے مالک ہوں گے اور ان کی زمین عشری قرار پائے گی، جیسے مدینہ اور یمن کی زمین کہ جب ان دونوں کے باشندوں نے اسلام قبول کرلیا تو ان کی زمین عشری قرار پائی۔

اسی طرح مشرکین عرب جن سے جزیہ قبول نہیں کیا جاتا ہے اور ان سے اسلام کا مطالبہ ہوتا ہے یا قتال کا، ان کی اراضی بھی عشری قرار پائے گی، اگرچہ ان کی اراضی پر امام المسلمین کا غلبہ ہوجائے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کی زمینوں پر اپنے قبضہ وتسلط کے باوجود ان کے مالکان

---

(۱) كتاب الأموال لأبي عبيد/ ٦٢٦

کے پاس چھوڑ دیا (اور ان پر خراج عائد نہیں کیا) تو قیامت تک یہ اراضی عشری ہی رہیں گی" (۱)

الخراج لیحییٰ بن آدم القرشی میں امام مجاہد سے عشری زمین کے بارے میں یہ فتویٰ منقول ہے:

وكل من أسلم من خلق الله قبل القتال فهم احرار مسلمون وارضوهم ارض عشر لأنهم أسلموا قبل أن يظهر عليهم المسلمون وقبل أن يجرى عليهم الخراج۔ (۲)

شمس الائمہ سرخسی نے عشری اراضی کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے:

۱۔ عرب کی ساری زمین عشری ہے۔ اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مکہ کی زمین خراجی ہو، کیوں کہ رسول اکرمؐ نے اسے جنگ کے ذریعہ فتح کیا ہے، لیکن آپ نے خراج عائد نہیں کیا۔ پس جس طرح اہل عرب کو غلام نہیں بنایا جاسکتا اسی طرح ان کی اراضی پر خراج عائد نہیں ہو سکتا۔

۲۔ دوسری قسم کی وہ زمین ہے جس کے مالکان نے بہ رضا و رغبت اسلام قبول کر لیا ان سے جنگ کرنے کی نوبت نہیں آئی تو یہ زمین بھی عشری ہوگی۔

۳۔ وہ ملک جسے امام نے جنگ و قتال کے ذریعہ فتح کیا اور اس کی اراضی کو فاتحین کے درمیان تقسیم کر دیا تو یہ اراضی بھی عشری قرار پائے گی۔

۴۔ مسلمان نے اپنے مکان کو باغ بنا لیا یا بنجر زمین کو اپنی محنت سے قابل زراعت بنا لیا تو یہ زمین بھی عشری قرار پائے گی۔

نوادر میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے۔ امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ اگر یہ زمین عشری زمین کے قریب ہو تو عشری قرار پائے گی اور اگر خراجی زمین کے قریب ہو تو خراجی قرار پائے گی، امام محمد رح کے نزدیک پانی کا اعتبار ہے اگر اس زمین کی سینچائی بارش کے پانی یا دریاؤں سے نکالی جانے والی نہروں کے پانی سے کیا تو زمین عشری قرار پائے گی اور اگر خراجی نہروں کے پانی سے سینچائی کی گئی تو خراجی قرار پائے گی۔ (۳)

---

(۱) كتاب الخراج لابى يوسف رح / ۸۲

(۲) كتاب الخراج للقرشى / ۲۸

(۳) المبسوط للسرخسى ۳/ ۷-۸۔ بدائع ۲/ ۵۷

دارالحرب کے مسلمانوں کی اراضی کا حکم

اراضی عشر کے ذیل میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر دارالحرب کے کچھ باشندوں نے اسلام قبول کرلیا تو ان کی اراضی کا حکم کیا ہوگا۔ انھیں عشری قرار دیا جائے گا یا خراجی ـــــــ اسی طرح کا ایک سوال ہارون الرشید نے قاضی ابویوسف سے کیا تھا۔ انھوں نے اس سوال کے جواب میں تحریر فرمایا:

فان دماءهم حرام وما أسلموا عليه من اموالهم فلهم وكذلك أرضوهم لهم وهي ارض عشر بمنزلة المدينة حيث أسلم أهلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت أرضهم أرض عشر وكذلك الطائف والبحرين۔ (۱)

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسے دارالحرب میں اسلام قبول کرنے والے افراد کی جان و مال محفوظ ہوگا اپنی زمینوں اور اموال کے مالک ہوں گے اور ان کی زمینیں عشری ہوں گی جس طرح سے اہل مدینہ نے جب اسلام قبول کیا تو ان کی زمین عشری قرار پائی، اسی طرح طائف اور بحرین والوں کے قبولیت اسلام کے بعد ان کی زمین کو عشری قرار دیا گیا۔

اراضی خراج

اراضی کے خراجی ہونے کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) اسلامی ریاست کی طرف سے کسی غیر اسلامی ریاست پر حملہ کیا گیا اور صلح کی شرائط کے ساتھ ملک فتح ہوگیا تو اس ملک کی اراضی کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے مطابق انجام پائیں گے، جن پر دونوں ملکوں کے درمیان معاہدہ صلح ہوا ہے، اگر اس صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر باقی رہیں گے اور اراضی بدستور انھیں لوگوں کی ملک رہیں گی تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج عائد کردیا جائے گا، اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی ہوجائیں گی کیوں کہ ان کے مالکان غیر مسلم ہونے کی وجہ سے وجوب عشر کی اہلیت نہیں رکھتے ہیں، اس لیے ان کی اراضی پر خراج متعین ہے

---

(۱) كتاب الخراج لأبي يوسف /۶۳

اور اس ملک کے باشندے کی حیثیت ذمی کی ہوگی جو جزیہ دے کر اسلامی ریاست میں رہیں گے۔

(۲) خراجی اراضی کی دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی ملک جنگ اور قتال کے ذریعہ فتح ہوا اور اس ملک پر امام المسلمین کو پوری طرح قبضہ و اقتدار اعلیٰ حاصل ہوگیا، مگر امام نے اس ملک کی اراضی کو فاتحین کے درمیان تقسیم نہیں کیا۔ بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت میں بدستور قائم رکھی اور ان کی اراضی پر خراج مقرر کیا، تو یہ اراضی بھی خراجی قرار پائیں گی، جیسا کہ حضرت عمر فاروق رض نے عجم کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ کیا کہ انھیں مالکان کی ملکیت میں رہنے دیا اور ان پر خراج لگایا۔

قاضی ابو یوسف رح نے خراجی اراضی کی تعریف کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

وأیما دار من دور الاعاجم قد ظهر علیها الامام وترکها فی أیدی أهلها فهی أرض خراج وان قسمها بین الذین غنموها فهی ارض عشر ألا تری أن عمر بن الخطاب رضی اللّٰه عنه ظهر علی أرض الأعاجم وترکها فی أیدیهم فهی ارض خراج۔ وکل ارض من اراض الاعاجم صالح علیها أهلها وصار واذمة فهی ارض خراج۔ (۱)

مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں غیر مسلم رعایا کے قبضہ میں رہنے والی اراضی کی حیثیت وقف شدہ فئے کی ہوگی اور ان کی اراضی سے ملنے والے خراج کو مصارف خراج میں صرف کیا جائے گا، جس سے عامۃ المسلمین کو فائدہ پہونچے گا۔

اراضی خراج کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ کسی ملک کے غیر مسلم باشندے بلا جنگ و قتال محض مسلمانوں کے خوف اور ان کے ڈر سے اپنی اراضی چھوڑ کر بھاگ جائیں، اس طرح کی اراضی بھی وقف شدہ فئے کے حکم میں ہوں گی اور ان کے مالکان سے خراج وصول کرکے اراضی ان کے پاس رہنے دی جائیں گی۔ المغنی لابن قدامہ میں ہے:

فاما ما جلی عنها أهلها خوفا من المسلمین فهذه تصیر وقفاً بنفس الظهور علیها لان ذلك متعین فیها إذا لم یکن لها فانهم فکان حکمها حکم الفئ یکون للمسلمین کلهم۔ (۲)

---

(۱) کتاب الخراج لأبی یوسف / ۸۲ (۲) المغنی لابن قدامة ۲/ ۷۱۹

علامہ ابو عبید نے اراضی خراج کے بارے میں لکھا ہے:

خراجی اراضی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) کسی ملک کو جنگ کے ذریعہ فتح کیا گیا ہو تو اس کی اراضی فئے کے حکم میں ہوں گی، جیسے ارض عراق اہواز اور فارس وغیرہ۔

(۲) اس ملک کی زمینیں جسے صلح کے ذریعہ فتح کیا ہو، جیسے نجران، ایلہ، اذرخ، دومۃ الجندل فدک اور اس قسم کے دیگر ممالک جن سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یا آپ کے بعد امت نے صلح کیا، جیسے بلاد جزیرہ، ارمینیہ کے بعض شہر اور خراسان کے بہت سے علاقے، توان دونوں قسموں کی زمینیں فئے قرار پائیں گی جو عامۃ المسلمین کے نفع کے لیے ہوں گی۔(۱)

علامہ شمس الدین سرخسی نے اراضی خراج کی دو قسمیں ذکر کی ہیں۔

(۱) ہر وہ ملک جسے امام المسلمین نے جنگ وقتال کے ذریعہ فتح کیا پھر وہاں کے باشندوں پر احسان کرتے ہوئے ان کی اراضی کو بدستور سابق ان کی ملکیت میں باقی رہنے دیا، تو اس کی زمینیں خراجی ہوں گی، اس لیے کہ کافر پر خراج ہی واجب ہوتا ہے، اس پر وجوب عشر ممکن ہی نہیں، کیوں کہ عشر صدقہ واجبہ ہے اور کافر اس کا اہل نہیں ہے اس لیے اس پر خراج ہی متعین ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ زمین کا خراج جزیہ کی فرع ہے جو کافر پر عائد کیا جاتا ہے۔

(۲) ذمی نے اپنے مکان کو باغ بنالیا یا امام المسلمین کی اجازت سے بنجر زمین کو قابل کاشت بنالیا تو یہ بھی خراجی زمین قرار پائے گی اور اس پر خراج واجب ہوگا۔(۲)

علامہ سرخسی نے صلح والی صورت کا تذکرہ نہیں کیا ہے اس لحاظ سے اراضی کی تین صورتیں ہوں گی۔

(۱) مفتوحہ اراضی جو غیر مسلم رعایا کے قبضے میں باقی رکھی گئی اور ان پر خراج لگایا گیا۔

(۲) وہ اراضی جن پر صلح کیا گیا اور خراج عائد کیا گیا۔

(۳) وہ بنجر اراضی جنھیں غیر مسلم رعایا نے امام کی اجازت سے قابل کاشت بنایا

شمس العلماء کاسانی نے اراضی خراج کی سات صورتیں ذکر کی ہیں۔

---

(۱) کتاب الأموال لأبي عبيد/ ۶۱۶-۶۱۷ (۲) المبسوط للسرخسي ۳/

(۱) وہ اراضی جنھیں جنگ اور قتال کے ذریعہ فتح کیا گیا، امام نے احسان کرتے ہوئے اراضی کو ان کے سابق مالکان کے قبضے میں رہنے دیا اور ان کی ذات پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج لازم کیا۔

(۲) کسی ملک سے اس شرط پر صلح کی گئی کہ ان کے اموال اور اراضی ان کی ملکیت میں رہیں گی اور وہ اپنی اراضی کی طرف سے ایک مخصوص رقم جو آپس میں معاہدہ سے طے ہو جائے خراج کے نام پر ادا کریں گے اور اپنی جانوں کی طرف سے جزیہ ادا کریں گے۔

جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی نجران کے نصاریٰ سے جزیہ اور ان کی اراضی پر دو ہزار جوڑے بہ طور خراج ادائے گی کی شرط کے ساتھ صلح کیا تھا۔

(۳) بنی تغلب کے نصاریٰ کی زمین خراجی قرار پائے گی۔ اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے دو گنے عشر کی ادائے گی کی شرط کے ساتھ صلح کیا تھا جو در حقیقت خراج ہی ہے۔

(۴) بنجر اراضی جنھیں مسلمانوں نے خراجی پانی سے قابل کاشت بنایا تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق وہ اراضی خراجی قرار پائیں گی۔

(۵) بنجر زمین جسے کسی ذمی نے قابلِ کاشت بنایا۔

(۶) کسی جنگ میں ذمی مسلمانوں کے ساتھ شریک رہا، غنیمت کی تقسیم کے وقت امام نے اسے بھی غنیمت میں سے کچھ اراضی دے دیا تو اس پر خراج واجب ہوگا۔

(۷) ذمی نے اپنے مکان کو باغ بنا دیا تو اس پر بھی خراج ہی واجب ہوگا۔ (۱)

ابن قدامہ حنبلی نے اراضی کے بارے میں لکھا ہے کہ زمین کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) وہ زمین جس کے باشندگان نے خراج کی ادائے گی کی شرط کے ساتھ صلح کیا تو وہ اپنی اراضی کے مالک ہوں گے اور ان سے وصول کیا جانے والا خراج جزیہ کے حکم میں ہوگا۔ جب وہاں کے باشندگان اسلام قبول کرلیں گے تو ان سے خراج ساقط ہو جائے گا، اہل صلح کو اپنی اراضی کی فروختگی، ہبہ اور رہن رکھنے کا حق حاصل ہوگا، کیوں کہ یہ اراضی ان کی مملوکہ ہیں۔

(۲) جس ملک کو جنگ و قتال کے ذریعہ فتح کیا گیا ہو اور امام نے اس کی اراضی کو مال غنیمت قرار دے کر

---

(۱) بدائع ۲/۵۸

تقسیم کرنے کے بجائے اسے وقف شدہ فئے کی حیثیت سے مالکان کے قبضے میں باقی رکھا اور مالکان پر خراج مقرر کیا تو یہ زمین بھی خراجی ہوگی اور جب تک وہ لوگ خراج ادا کرتے رہیں گے زمین ان کے قبضے میں رہے گی، اس طرح کی اراضی کا خراج بہرصورت باقی رہے گا، اگر کسی مسلمان کی ملکیت میں چلی جائے تو بھی خراج ہی وصول کیا جاتے گا۔(۱)

حاصل یہ ہے کہ جن بلاد غیر اسلامیہ سے امام المسلمین صلح کریں گے وہاں کی اراضی حسب سابق ان کے مالکان کی ملکیت میں باقی رہیں گی اور مطابق شرائط اسلامی ریاست کو خراج ملتا رہے گا، اس کے برخلاف اگر کسی ملک کو مسلمانوں نے جنگ کے ذریعہ فتح کیا اور امام نے وہاں کی اراضی کو مال غنیمت قرار دے کر فاتحین کے درمیان تقسیم نہیں کیا، بلکہ اراضی کو فئے قرار دے کر قدیم مالکان کے پاس رہنے دیا اور ان اراضی پر خراج مقرر کیا تو یہ اراضی بھی خراجی ہوں گی۔

عشری زمین ذمی کی ملکیت میں آ جائے اس کا حکم

اصل ضابطہ تو یہ ہے کہ جب زمین کا ایک بار وظیفہ مقرر ہو جاتا ہے چاہے وہ عشر ہو یا خراج وہ ملکیت اور مالک کی تبدیلی سے نہیں بدلتا ہے لیکن اگر کہیں پر ضرورت داعی ہو تو ملکیت کی تبدیلی سے وظیفہ میں بھی تبدیلی آجاتی ہے ـــــ مثلاً اسلامی ریاست میں رہنے والے ایک غیر مسلم (ذمی) نے کسی مسلمان کی عشری زمین خریدی تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس ذمی پر عشر واجب ہوگا، جیسا کہ مسلمان پر واجب ہوتا تھا یا اس زمین کا وظیفہ عشر سے خراج میں تبدیل ہو جاتے گا۔ اس سلسلے میں علامہ ابوعبید نے فقہاء کے چار اقوال ذکر کیے ہیں۔

۱ـــ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وہ زمین عشری سے خراجی میں تبدیل ہو جاتے گی۔

۲ـــ امام ابویوسف رح کی رائے یہ ہے کہ اس پر دوگنا عشر واجب کیا جائے گا۔ (مگر در حقیقت یہ بھی خراج ہی ہوگا)

۳ـــ سفیان بن سعید کا خیال ہے کہ حسب سابق اس پر عشر ہی واجب ہوگا۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ج ۲/۵۸۴

۴۔۔۔ یحییٰ بن بکیر کا رجحان اس طرف ہے کہ اس زمین پر نہ تو عشر واجب ہوگا اور نہ ہی خراج۔ حسن بن صالح کی بھی رائے یہی ہے۔ (۱)

امام سرخسی اس سلسلے میں ائمہ مجتہدین کے چھ اقوال نقل کیے ہیں۔

۱۔۔۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وہ خراجی ہوجائے گی۔

۲۔۔۔ امام ابویوسف رح کے قول کے مطابق دوگنا عشر وصول کیا جائے گا۔

۳۔۔۔ امام محمد رح کی رائے یہ ہے کہ حسب سابق وہ زمین عشری ہی رہے گی۔

۴۔۔۔ امام مالک رح فرماتے ہیں کہ ذمی کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس زمین کو مسلمان کے ہاتھ فروخت کردے۔

۵۔۔۔ امام شافعی رح کی ایک روایت اور ابن ابی لیلیٰ کی رائے یہ ہے کہ اسے عشر و خراج دونوں ادا کرنا پڑے گا۔

۶۔۔۔ شریک بن عبداللہ کا خیال ہے کہ اس پر نہ تو عشر ہی واجب ہوگا اور نہ ہی خراج۔ (۲)

راقم الحروف کے نزدیک امام ابوحنیفہ رح کی رائے زیادہ مناسب اور معقول اور افراط و تفریط سے پاک ہے اسی پر عمل ہونا چاہیے اور اسی رائے کو اختیار کرنے میں ذمی کے ساتھ بھی عدل و توازن برقرار رہے گا۔

ارضِ خراجی مسلمان کی ملکیت میں آجائے

اگر کسی مسلمان نے کسی غیر مسلم سے ارض خراجی خریدلی تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زمین کا سابقہ وظیفہ خراج عشر میں تبدیل ہوجائے گا یا خراج ہی باقی رہے گا اور مسلمان سے بھی اس زمین کا خراج ہی وصول کیا جائے گا۔ اس سلسلہ میں ائمہ مجتہدین کے تین اقوال ملتے ہیں۔

۱۔۔۔ امام ابوحنیفہ رح اور ان کے ہم خیال فقہاء کی رائے یہ ہے کہ زمین کا سابقہ وظیفہ خراج باقی رہے گا، اور مسلمان سے بھی خراج ہی وصول کیا جائے گا۔ امام صاحب کے پاس اس سلسلے میں احادیث آثار صحابہ اور اجماع صحابہ کے علاوہ قیاسی دلیل بھی ہے۔ ابن مسعود رض کا اثر ہے کہ ان کے پاس

---

(۱) کتاب الاموال لابی عبید /۱۱۸ - ۱۱۶ (۲) مبسوط للسرخسی ۳/۶

عراق میں خراجی زمین تھی، جس کا وہ خراج ادا کرتے تھے۔ حسن بن علی اور حضرت ابوہریرہ رضہ سے بھی خراج کا حکم ثابت ہے۔ امام صاحب کہتے ہیں کہ ابتداءً کسی مسلمان کی زمین پر خراج لگانا یقیناً ذلت اور صغار کی وجہ سے درست نہیں ہے، مگر جب ابتداء میں خراج کسی غیر مسلم پر عائد کردیا گیا تو اسے کسی مسلمان پر باقی رکھنے میں عقوبت اور صغار کا پہلو نہیں پایا جاتا اور ایسے ہی ہے کہ استرقاق (غلام بنانا) کی ابتداء میں تو بلاشبہ عقوبت کا پہلو پایا جاتا ہے، مگر اس کے بقاء میں نہیں پایا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ غلام مسلمان ہوجانے کے باوجود بھی غلام ہی باقی رہتا ہے۔[1]

اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ رح نے ابن مسعود کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

عن ابن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یجتمع عشر وخراج فی ارض مسلم۔ (۲)

امام صاحبؒ کہتے ہیں کہ عشر و خراج کے ایک ساتھ جمع نہ ہونے کی دلیل دور فاروقی میں صحابہ کا اس بات پر اتفاق کرلینا ہے کہ ارض عراق پر صرف خراج لگایا گیا۔ اگر کسی مسلمان کی ملکیت میں بھی وہ زمین چلی گئی تو اس سے بھی خراج وصول کیا گیا، عشر و خراج دونوں نہیں لگایا گیا، جیسا کہ ابن مسعود کا اثر گذر چکا[۳] ۔۔۔ شعبی اور عکرمہ کی رائے بھی یہی ہے کہ عشر و خراج ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتا۔ (۴)

۲۔۔۔۔ علامہ سرخسی کی صراحت کے مطابق امام مالک کا فتویٰ یہ ہے کہ خراجی زمین مسلمانوں کی ملکیت میں آجانے کے بعد عشری ہوجائیں گی۔ (۵)

مگر ابوعبید کی تصریح کے مطابق امام مالک کی رائے وہی ہے جو جمہور فقہاء کی ہے۔ (۶)

۳۔۔۔۔ جمہور ائمہ کی رائے یہ ہے کہ مسلمان سے عشر اور خراج دونوں ایک ساتھ وصول کیا جائے گا۔ خراج زمین پر واجب ہوگا اور عشر زمین سے حاصل ہونے والی پیداوار پر۔ امام مالک بن انس، اوزاعی، ثوری، لیث بن سعد، سفیان، عبداللہ بن مبارک، شافعی، ابن ابی لیلیٰ، شریک وغیرہم کی رائے یہی ہے، ابوعبید نے جمہور علماء

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۳/۵ (۲) قال فی فتح القدیر: لما روی ابوحنیفۃ عن حماد عن ابراہیم عن علقمۃ عن عبداللہ ابن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجتمع علی مسلم عشر وخراج فی ارض ۲/۳۰ (۳) فتح القدیر حوالہ بالا (۴) کتاب الاموال لابی عبید ۹۱/ (۵) المبسوط للسرخسی ۳/۵ (۶) کتاب الاموال لابی عبید ۱۱۴/

کی رائے کو راجح قرار دیا ہے (۱) ——— جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ عشر ایک واجبی حق ہے جو مسلمانوں کی زمینی پیداوار پر واجب ہوتا ہے، لہذا وجوبِ خراج وجوبِ عشر کے لیے مانع نہیں ہوگا، نیز وہ حضرات کہتے ہیں کہ عشر اور خراج دو مختلف حق ہیں جن کے وجوب کا سبب بھی الگ ہے، لہذا ایک کے وجوب سے دوسرے کے وجوب کی نفی نہیں ہوگی۔ (۲)

خراجی اور عشری پانی کی تفصیل

اس جگہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ خراجی اور عشری پانی پر بھی قدرے تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی جائے، کیوں کہ بعض ائمہ کے نزدیک بعض صورتوں میں زمین کے عشری اور خراجی ہونے کا دارومدار پانی کے اوپر ہوتا ہے، اگر اسے عشری پانی سے سینچ کر قابلِ کاشت بنایا جائے تو وہ عشری کہلاتی ہے اور اگر اسے خراجی پانی سے کاشت کے لائق بنایا جاتا ہے تو اسے خراجی زمین قرار دیا جاتا ہے۔

۱ ——— بارش، کنوؤں اور قدرتی چشموں کا پانی، اسی طرح بڑے بڑے دریا اور ندیاں اور سمندر جو دنیا کے طول و عرض میں قدرتی طور سے جاری ہیں، نہ ان کے جاری کرنے میں کسی انسان کے عمل و ارادہ کو دخل ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی ملک ہوتے ہیں، جیسے مصر میں دریائے نیل، عراق میں دجلہ و فرات، خراسان میں سیحون جیحون اور ہندوستان میں گنگا، جمنا اور پنجاب کے بڑے دریا، ان سب کا پانی عشری ہے۔

۲ ——— وہ نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنی محنت اور خرچ کے ذریعہ نکالی ہیں اور وہ عادۃً نکالنے والوں کی ملک ہوتی ہیں، جیسے نہر الملک، یزدجرد وغیرہ ——— اور جیسے ان دریاؤں سے نکلنے والی نہریں، نہر گنگ و جمن وغیرہ، چوں کہ فتحِ اسلامی سے پہلے غیر مسلموں کی ملک تھی، اس لیے ان کا پانی خراجی پانی ہے۔

علامہ کاسانی نے عشری اور خراجی پانی کے بارے میں لکھا ہے:

وقال محمد إن أحياها بماء السماء أو ببئر استنبطها أو بماء الأنهار العظام التي لا تملك مثل دجلة والفرات فهي أرض عشر وإن شق لها نهرًا من أنهار

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۱/۵۰ ۱۴۰ (۲) فقہ الزکاۃ ۱/۳۱۴

الأعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد فهي أرض خراج ۔ (۱)

اور مبسوط سرخسی میں ہے:

إن احياها بماء السماء، استنبطها أو نهر شقه لها من الاودية العظام كالفرات والدجلة وجيحون فهي عشرية وان شق لها نهرًا من بعض الانهار الخراجية فهي خراجية ۔ (۲)

زمین کے عشری اور خراجی ہونے کے بارے میں رسول اکرم ص کے چند اہم فیصلے

کسی بھی زمین کے بارے میں عشری اور خراجی ہونے کے بارے میں فیصلہ کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد رسالت اور آپ کے قضایا کی طرف رجوع کریں کہ آپ نے کن زمینوں کو عشری قرار دیا ہے اور کن کو خراجی ــــــ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد رسالت میں پورا جزیرۃ العرب بحرین یمن کے علاوہ بہت سارے وہ ممالک تھے جنھیں جنگ وقتال کے ذریعہ فتح کیا گیا یا جن کے باشندگان سے جزیہ اور خراج کی ادائے گی کی شرط پر معاہدہ صلح کیا گیا۔ ہم جب عہد رسالت کی اراضی پر نظر عمیق ڈالتے ہیں تو ہمیں اس دور میں پانچ قسم کی اراضی نظر آتی ہیں ــــــ ان اراضی کی تفصیل یہ ہے:

۱ ـــــ جن بلاد کے لوگوں نے جنگ وقتال کے بغیر دعوت اسلام پر لبیک کہا آپ نے حسب سابق ان کی اراضی پر ان کی ملکیت کو برقرار رکھا اور اراضی کی پیداوار سے صرف عشر وصول کیا گیا، جیسے مدینہ، بحرین اور اس قسم کے دیگر بلاد اسلامیہ ــــــ صرف مکہ میں یہ استثنائی صورت رکھی گئی کہ اسے جنگ کے ذریعہ فتح کیا گیا، مگر آپ نے حرم مکہ کے تقدس وحرمت کا لحاظ رکھتے ہوئے وہاں کی اراضی اور اموال کو مال غنیمت قرار نہیں دیا اور اہل مکہ پر احسان کرتے ہوئے اراضی پر ان کی ملکیت کو باقی رکھا۔

کتاب الاموال لابی عبید میں ہے:

احدهما كل أرض أسلم عليها أهلها فهم مالكون لرقابها كالمدينة والطائف واليمن والبحرين وكذلك مكة الا انها كانت افتتحت بعد القتال ولكن

---

(۱) بدائع ۲/۵۸ (۲) المبسوط للسرخسی ۲/

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من علیہم فلم یعرض لھم فی انفسھم ولم یغتنم اموالھم۔ (۱)

کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ میں ہے:

حدثنا حمید قال ابو عبید وجدنا الاثار عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والخلفاء بعدہ قد جاءت فی افتتاح الأرضین بثلاثۃ احکام أرض اسلم علیہا أھلہا فھی لھم ملک أیمانھم وھی أرض عشر لا شئ علیھم فیھا غیرہ۔ (۲)

عہد رسالت اور عہد صحابہ میں عرب کی ساری زمینیں عشری قرار دی گئی تھیں اور مسلمانوں نے ہمیشہ انھیں عشری برقرار رکھا ہے۔ امام محمدؒ نے لکھا ہے:

ارض العرب کلھا ارض عشریۃ وحدھا من العذیب إلی مکۃ ومن عدن أبین الی أقصیٰ حجر با لیمن بمھرۃ۔ (۳)

ارض عرب کی حد علامہ ابن عابدین شامی نے باب العشر والخراج کتاب السیر میں تقدیم البلدان کے حوالہ سے لکھا ہے:

۱۔ جزیرۃ العرب میں پانچ خطے شامل ہیں، تہامہ۔ نجد۔ حجاز۔ عروض۔ یمن۔ حجاز کی جنوبی جانب کا نام تہامہ ہے۔ حجاز اور عراق کے درمیانی حصہ کو نجد کہا جاتا ہے اور حجاز وہ پہاڑی سلسلہ ہے جو یمن سے شروع ہو کر حدود شام تک پھیلا ہوا ہے اور اسی میں مدینہ طیبہ اور شام کا ساحل عمان شامل ہے اور عراق کا علاقہ یمامہ سے بحرین تک ہے۔ یمن میں عدن کے علاقے بھی شامل ہیں۔ (۴)

۲۔ عہد رسالت میں دوسری قسم کی وہ اراضی تھیں جن کے مالکان سے آپ نے اس شرط کے ساتھ صلح فرمایا کہ وہ اپنی جانوں کی طرف سے جزیہ ادا کریں گے اور اپنی اراضی کی طرف سے خراج ادا کریں گے، گویا صلح کے ذریعہ فتح کی گئی اراضی پر خراج کا حکم لگا کر انھیں خراجی قرار دیا گیا۔

---

(۱) کتاب الاموال لأبی عبید/۶۱۵ (۲) کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ /۱۸۷

(۳) مبسوط للسرخسی ۳/۷ (۴) رد المحتار ۴/۱۶۶

اس سلسلہ میں دور رسالت کا ایک مشہور واقعہ جو نصاریٰ بنی نجران کے ساتھ پیش آیا تھا یہ تھا کہ آپ نے ان سے ایک خاص طرح کے خراج پر صلح فرمائی تھی، وہ یہ کہ دو ہزار جوڑے کپڑے سالانہ ادا کیا کریں گے نصف کی ادائے گی ماہ صفر میں اور نصف کی ادائے گی ماہ رجب میں کرنی ہوگی۔ آپ نے نصاریٰ بنی نجران کے ساتھ جو معاہدۂ صلح فرمایا تھا، اس کے الفاظ یہ تھے۔

"عن ابی الملیح ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم صالح أهل نجران وكتب لهم كتابًا: بسم اللّٰه الرحمٰن الرحيم هذا كتاب النبي محمد رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم لأهل نجران اذ كان عليهم في كل سوداء وبيضاء وصفراء وثمرة ورقيق أو افضل عليهم وترك لهم على الفى حلة في كل صفر ألف حلة. في كل رجب الف حلة۔ كل حلة اوقية مازاد الخراج أو نقص فعلى الاواق يحسب وما قضوا من ركاب او خيل أو درع أخذ منهم بحساب وعلى نجران مثوى رسلي عشرين ليلة فما دونها وعليهم عارية ثلاثين فرسًا وثلاثين بعيرًا وثلاثين درعًا إذا كان كيد باليمن دون معذرة وما هلك بما أعاروا رسلي فهو ضمان على رسلي حتى يؤدوه إليهم ولنجران وحاشيتها ذمة اللّٰه وذمة رسوله على دمائهم واموالهم وملتهم وبيعهم ورهبانيتهم واساقفتهم وشاهدهم وغائبهم وكل ما تحت ايديهم من قليل وكثير لا يغيره استعفا من سقيفاه ولا واقفًا من وقيفاه الخ۔ (۱)

نصاریٰ بنی نجران سے جو خراج رسالت مآبؐ نے وصول فرمایا تھا اس کی حیثیت خراج موظف کی تھی کہ ان کی تمام قابل کاشت الاضی پر خراج کی ایک مقررہ مقدار طے کردی گئی تھی، جسے وہ سالانہ ادا کیا کرتے تھے۔

اسی طرح آپ کے قاصد نے بھی اہل بحرین سے خراج کی ادائے گی کی شرط کے ساتھ صلح فرمائی تھی اور ان کی زمین کو خراجی قرار دیا تھا۔

---

(۱) کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ ۲/۴۵۰-۴۴۹

مشہور مؤرخ یاقوت الحموی کی معجم البلدان میں اہل بحرین سے کئے گئے معاہدہ صلح کی اس طرح تفصیل کی گئی ہے :

" ہجرت کے آٹھویں سال رسول اکرم ﷺ نے العلا بن عبداللہ بن عماد الحضرمی کو اہل بحرین کے پاس بھیجا کر انھیں دعوت اسلام دیں یا جزیہ کی ادائے گی پر آمادہ کریں اور ان کے ذریعہ منذر بن ساوہ اور سیبخت مرزبان کے پاس دعوتی خطوط ارسال فرمائے کہ یا تو وہ دونوں دعوت اسلام پر لبیک کہیں یا جزیہ کی ادائے گی پر آمادہ ہو جائیں، چنانچہ ان دونوں نے دعوت اسلام قبول کر لی اور ان کے ساتھ تمام اہل عرب اور بعض عجمیوں نے دعوتِ اسلام کو سینے سے لگایا، مگر وہاں کے مجوسی، یہودی اور نصاریٰ نے صلح پر آمادگی ظاہر کی اور قاصد رسول اور ان کے درمیان اس طرح صلح نامہ لکھا گیا :

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم هذا ما صالح علیه العلاء بن الحضرمی أهل البحرین صالحهم علیٰ أن یکون العمل ویقاسمونا الثمر فمن لایفیٔ بهذا فعلیه لعنة الله والملائکة والناس اجمعین وجزیة الرؤوس فانه اخذ لها من کل حالم دیناراً - (۱)

صلح نامہ کی رو سے اہل بحرین کی اراضی پر خراج تھا اور ان کی جانوں پر جزیہ اس طرح مقرر کیا گیا کہ ہر بالغ پر ایک دینار مقرر کیا گیا۔

اسی طرح سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہجر ایلہ، دومۃ الجندل، اذرح اور ملک شام کے بعض شہروں کے باشندگان سے خراج کی ادائے گی کی شرط پر صلح فرمائی تھی۔

المغنی میں ہے :

فأما ارض الصلح فارض هجر والبحرین وأیلة ودومة الجندل واذرح فهذه القری التی ردت إلی رسول الله صلی الله علیه وسلم الجزیة ومدن الشام ماخلا أرضحنا إلا قیساریه - (۲)

مذکورہ بالا احادیث و آثار سے اراضی صلح کا حکم یہ ثابت ہوا کہ جن شرائط صلح کے ساتھ معاہدہ کیا گیا

---

(۱) معجم البلدان ۱/۳۱۳ (۲) المغنی لابن قدامة ۲/۷۱۶

اسلامی ریاست کے لیے ان شرائط کی پابندی لازم ہوگی، اور شرائط صلح میں خراج کی جو مقدار مقرر ہو چکی اس سے زیادہ وصول کرنا درست نہیں ہوگا۔ چنانچہ کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ میں ہے:

وارض افتتحت صلحا علی خراج معلوم فهم علی ما صولحوا علیه لا یلزمهم اکثر منه۔ (۱)

۳ ــــ عہد نبوی میں تیسری قسم کی وہ اراضی تھیں جنھیں آپ نے یا آپ کے اصحاب نے جنگ و قتال کے ذریعہ فتح کیا، ان اراضی کے بارے میں بارگاہ نبوت سے کیا فیصلہ صادر ہوا اس کو معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اراضی خیبر کے بارے میں احادیث و آثار کی تلاش و جستجو کی جائے کیوں کہ خیبر عہد نبوی میں فتح ہوا۔ خیبر کی اراضی کا حکم معلوم ہونے کے بعد اس طرح کی اراضی کے بارے میں حکم نبوی واضح ہو جائے گا ــــ خیبر سے متعلق احادیث و آثار اور کتب سیرت و تاریخ کی ورق گردانی کے بعد خیبر کی زمین کے سلسلے میں یہ تفصیل سامنے آتی ہے:

۱ ــــ خیبر مدینہ سے سات منزل کی دوری پر ملک شام جانے والی راہ پر ایک نہایت ہی زرخیز اور سرسبز و شاداب علاقہ تھا اس میں سات مشہور قلعے تھے۔ یہودیوں کا یہ مرکزی مقام تھا۔ بعض روایات کے مطابق ۶ھ یا ۷ھ بعض روایت کے مطابق ۸ھ اور احمد بن جابر کے قول کے مطابق ۹ھ میں خیبر پر آپ نے فوج کشی کی۔ خیبر کے تمام قلعوں کو فتح کرنے میں تقریباً ایک ماہ کا عرصہ لگ گیا۔ فتح خیبر کے بعد آپ نے اس کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ کیا فیصلہ فرمایا، اس سلسلے میں صحیح روایات و آثار سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے خیبر کی اراضی کو مال غنیمت قرار دے کر اس کا پانچواں حصہ بطور خمس نکالا اور باقی کو دو حصہ میں تقسیم فرمایا۔ ایک حصہ کو مہمان نوازی، سفارت اور نوائب مسلمین کی خاطر بیت المال میں داخل فرمایا، اور نصف فاتحین کے درمیان تقسیم فرمایا اور اس میں ایک حصہ اپنا بھی مقرر فرمایا...... ولرسول الله صلی الله علیه وسلم واحد۔ (۲)

مجمع بن یعقوب اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ:

" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی جائداد کے اٹھارہ سو حصے کیے اور اصحاب حدیبیہ جن کی تعداد

---

(۱) کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ ۱/۱۸۴ (۲) ابوداؤد باب حکم ارض خیبر

پندرہ سو تھی، جن میں تین سو گھوڑ سوار تھے ان میں تقسیم فرمایا، اور خیبر کے مال میں صرف اہل حدیبیہ ہی کو شامل کیا گیا۔" (۱)

یحییٰ بن سعید بن بشیر بن یسار کے حوالہ سے اراضی خیبر کے بارے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ نقل کیا ہے:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما افاء اللہ علیہ خیبر قسمها علی ستة وثلاثین سهمًا جمع كل سهم منها مائة لهم وعزل نصفها لنوائبه وما ينزل به وقسم النصف الباقی بين المسلمين۔ (۲)

اور اراضی خیبر کے بارے میں ابن شہاب نے لکھا ہے:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افتتح خیبر عنوة بعد القتال وكانت مما أفاء اللہ علی رسولہ فخمسها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و قسمها بين المسلمين۔ (۳)

اراضی خیبر کو مال غنیمت قرار دے کر آپ نے فاتحین میں تقسیم فرمایا ـــــ مگر صحابہ کرام جن میں زیادہ تر تجارت پیشہ تھے اور زراعت وکاشت کاری کے طریقوں سے واقف نہیں تھے اور نہ آپ کے پاس اتنا عملہ تھا جو خیبر کی اراضی کی دیکھ بھال کر سکیں تو آپ نے خیبر کے یہودیوں سے آدھی پیداوار اور آدھے پھلوں کے عوض بٹائی کا معاملہ فرمایا کر زمین ان کے حوالہ کر دی، چنانچہ ابن عمر کی روایت میں صراحت ہے:

عامل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اهل خیبر علی شطر ما یخرج منها من ثمر أو زرع۔ (۴)

بعض لوگوں نے اسے یہ سمجھا کہ آپ نے یہودیوں کو ان کی اراضی واپس فرما دی اور ان پر خراج مقاسمہ (یعنی زمین کی آدھی پیداوار) عائد کیا۔

چنانچہ ابن عباس کی روایت میں ہے:

---

(۱) کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ ۱/۱۹۰ (۲) کتاب الاموال لابی عبید ۱/۷۱، معجم البلدان ۲/۴۶۸

(۳) کتاب الاموال لابی عبید ۱/۷۰ (۴) حوالہ بالا ۱/۷۹

دفع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم خیبر أرضها ونخلها إلی أهلها مقاسمة علی النصف ۔ (۱)

مگر راقم الحروف کے نزدیک راجح بات یہ ہے کہ آپ نے اہل خیبر کی اراضی کو مال غنیمت قرار دے کر مسلمانوں میں تقسیم فرما دی اور اس بنیاد پر وہ اراضی عشری قرار پائی، البتہ افراد کی کمی کے باعث انہیں بٹائی کے طور پر اراضی دے دی گئی، پھر جب دور فاروقی آیا اور اسلامی ریاست کے پاس اتنا عملہ ہو گیا، جو خیبر کی اراضی کے نظام کو سنبھال سکیں تو انھوں نے یہود خیبر سے اراضی لے کر مسلمانوں کو واپس کر دی، چنانچہ ابن یسار کی روایت ہے:

فلما صارت الاموال فی ایدی رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن لہ من العمال ما یکفون عمل الارض فدفعها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلی الیهود یعملونها علی نصف ما خرج منها فلم تزل علی ذلك حیاة رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وحیاة أبی بکر حتی کان عمر فکثر العمال فی أیدی المسلمین وقووا علی عمل الارض فاجلی عمر الیهود إلی الشام وقسم الاموال بین المسلمین إلی الیوم ۔ (۲)

خیبر کی اراضی کے بارے میں مختلف روایات ہیں، اس لیے فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہو گیا ہے کہ عنوۃً فتح کی گئی اراضی کا حکم شرعی کیا ہوگا۔

۱۔ حنفیہ، سفیان ثوری اور ان کے ہم خیال فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عنوۃً فتح کی گئی اراضی کے بارے میں امام کو اختیار ہے کہ اگر وہ چاہے تو مال غنیمت قرار دے کر اس کا خمس ۵/۱ بیت المال میں داخل کر دے اور باقی ۵/۴ فاتحین کے درمیان تقسیم کر دے اور اگر چاہے تو مفتوحہ اراضی کو وقف شدہ فئے قرار دے کر سابق مالکان کی ملکیت میں رہنے دے اور ان پر خراج لگا دے، اس صورت میں وہ اراضی حسب سابق مالکان کی ملکیت میں رہے گی، اور انھیں اراضی کی فروختگی اور دیگر تصرفات کا اختیار حاصل ہوگا، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے اراضی عراق اور دیگر مفتوحہ اراضی کے ساتھ

(۱-۲) کتاب الأموال لابی عبید /۹۷

کیا۔ امام جصاص صاحب کہتے ہیں اس طرح کی اراضی کے بارے میں امام کو اختیار کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع سلف ثابت ہے۔ (۱)

۲ ـــــ دوسری رائے یہ ہے کہ اس کی حیثیت مال غنیمت کی ہوگی۔ لہٰذا پانچواں حصہ بطور خمس نکال کر باقی فاتحین میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

کتاب الاموال لابی عبید میں ہے:

وارض اخذت عنوة فهي التي اختلف فيها المسلمون فقال بعضهم سبيلها سبيل الغنيمة تخمس وتقسم فيكون اربعة اخماسها خططا بين الذين افتتحوها خاصة ويكون الخمس الباقي لمن سمى الله تبارك وتعالىٰ وقال بعضهم بل حكمها والنظر فيها الى الامام۔ ان رأى أن يجعلها غنيمة فيخمسها كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر فذلك له وان رأى أن يجعلها فيئاً فلا يخمسها ولا يقسمها ولكن تكون موقوفة على المسلمين عامة مابقوا كما صنع عمر بالسواد۔ (۲)

خیبر کے علاوہ عہد رسالت میں قریظہ، نضیر قبائل یہود اور عرب کے مختلف علاقے فتح ہوئے مگر آپ نے ان کی اراضی کو تقسیم نہیں فرمایا۔ امام ابو یوسف رح نے لکھا ہے:

وظهر على قريظة والنضر وعلى دارمن دور العرب فلم يقسم شيئاً من الارض غير خيبر۔ (۳)

بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے بنو نضیر کی اراضی کو مہاجرین کے درمیان تقسیم فرمایا اور انصار میں سے دو صحابی جو بہت ضرورت مند تھے انھیں اس میں شریک فرمایا۔ (۴)

۴ ـــــ عہد رسالت میں چوتھی قسم کی وہ اراضی ملتی ہیں جنھیں مسلمانوں نے اپنی محنت سے قابل کاشت بنایا، سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں بطور جاگیر دے دی، جیسے حضرت وائل کو حضرموت میں قطعہ زمین، بلال بن حارث مزنی کو قابل زراعت زمین کا ایک بڑا حصہ، حضرت زبیر کو مدینہ

---

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۳/۴۳۲ (۲) کتاب الخراج لأبی عبید/۶۹ (۳) کتاب الخراج/۸۷ (۴) سیرت ابن ھشام

کے پاس اور حضرت عمرؓ کو خیبر میں جاگیریں عطا کی گئیں "(۱) اس طرح کی اراضی عشری قرار پائیں اور ان کے ساتھ مسلمانوں نے عشری اراضی کا معاملہ فرمایا۔ احیاء اموات کے بارے میں ارشاد نبوی ہے :

من أحيا أرضا ميتة فهي له من احاط حائطا على أرض فهي له ۔ (۲)

اور حضرت عائشہ رضہ کی حدیث میں ہے :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحيا أرضا ليست لأحد فهو أحق بها ۔ (۳)

۵ ــــــ اراضی کی ایک قسم وہ بھی ہے جسے عادیہ کہا جاتا ہے یعنی وہ اراضی جن کے مالک ختم ہو گئے اور اب ان کا کوئی مالک نہیں ہے، اس طرح کی اراضی کے بارے میں نبی کریمؐ کا ارشاد گرامی ہے :

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عادي الارض لله ولرسوله ثم هي لكم۔(۴)

ابو عبید نے عادیہ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے :

والعادي : كل أرض لها ساكن في آباد الدهر فانقرضوا فلم يبق منهم انيس فصار حكمها إلى الإمام ۔ (۵)

یعنی اس طرح کی زمین کی مالک اسلامی ریاست ہوگی اور وہ جسے دے گی وہ اس کا مالک ہوگا، پس آپ نے اس قسم کی اراضی مسلمانوں کو عنایت فرمائیں، وہ ان کے مالک ہوتے اور ان کے ذمہ عشر کی ادائیگی لازم ہوتی۔ یہ عہد رسالت کی اراضی کے بارے میں رسول اکرمؐ کے فیصلوں کا خلاصہ ہے۔

زمین کے عشری اور خراجی ہونے کے سلسلے میں تعامل صحابہ

دورِ فاروقی میں فتوحات کے دروازے کھل گئے، عراق، ایران اور مختلف عجمی ممالک اسلام کے زیرنگیں ہو گئے۔ پس ہمیں دیکھنا چاہیے کہ خلیفۂ راشد حضرت عمر فاروق رضہ نے ان مفتوحہ ممالک کی اراضی کے بارے میں کیا فیصلہ فرمایا۔ اس سلسلے میں آثار صحابہ اور کتب سیر و تاریخ سے جو تفصیلات سامنے آتی ہیں وہ یہ ہیں ۔

---

(۱) کتاب الأموال لأبي عبيد / ۳۴۶ (۲) ابو داؤد باب قسم الفئ (۳) کتاب الأموال لأبي عبيد / ۳۴۶

(۴) حوالہ بالا / ۳۴۶ (۵) حوالہ بالا / ۳۵۴

دورِ فاروقی میں جب عراق، مصر، شام اور دیگر ممالک فتح ہوئے تو بعض صحابہ جن میں بلال بن حارث، زبیر بن العوام اور بعض دیگر صحابہ نے خلیفۃ المسلمین سے یہ مطالبہ کیا کہ ہم نے ان ممالک کو جنگ و قتال کے ذریعہ فتح کیا ہے اس لیے آپ مالِ غنیمت قرار دے کر خمس ۵/۱ بیت المال میں داخل کردیں اور باقی فاتحین کے درمیان تقسیم کردیں، جیسا کہ ارضِ خیبر کے ساتھ رسول اکرم ﷺ نے معاملہ کیا تھا ـــــــ بعض آثار سے پتہ چلتا ہے کہ لوگوں کے مطالبہ پر حضرت عمرؓ نے ارضِ عراق اور دیگر مفتوحہ ممالک کی اراضی کو مالِ غنیمت قرار دے کر تقسیم کرنے کا ارادہ بھی فرمالیا تھا، مگر جب حضرت علی ابن ابی طالب سے مشورہ فرمایا تو انھوں نے یہ مشورہ دیا:

"دعهم يكونوا اعادة للمسلمين" (۱)

عبداللہ بن ابی قیس کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ مقام جابیہ میں تشریف لائے اور مفتوحہ اراضی کو مسلمانوں میں تقسیم فرمانے کا ارادہ فرمالیا، مگر معاذ بن جبل نے انھیں تقسیم سے منع فرمایا اور یہ مشورہ دیا:

انك ان قسمتها صار الريع العظيم فى ايدى القوم ثم يبيدون فيصير ذالك إلى الرجل الواحد أو المرأة ثم يأتى من بعدهم قوم يسدون من الاسلام مسدًا وهم لايجدون شيئًا فانظر امرا يسع اولهم وآخرهم۔ (۲)

ان اراضی کے بارے میں حضرت عمر فاروق، علی بن ابی طالب اور معاذ بن جبل اور ان کے ہم خیال صحابہ کی رائے یہ ہوئی کہ اگر ان اراضی کو فی الوقت مسلمانوں میں تقسیم کردی جائے تو اس سے آنے والی مسلم نسل کا نقصان ہوگا اور یہ دولت صرف چند مسلمانوں کی ذات تک محدود ہو کر رہ جائے گی، اس کے برخلاف اگر اراضی کو فئے قرار دے کر عامۃ المسلمین کے مفادات و مصالح پر وقف کردیا جائے تو اس کے فائدے زیادہ ہوں گے اور قیامت تک آنے والے مسلمان اس سے فائدہ اٹھاتے رہیں گے اور اسلامی ریاست بھی مستحکم ہوگی۔ ان حضرات نے آیت فئے سے استدلال کیا جس میں فرمایا گیا ہے:

ما أفاء اللّٰه على رسوله من أهل القرىٰ فللّٰه و للرسول ولذى القربى واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل كى لايكون دولة بين الأغنياء منكم .... والذين جاء وا من بعدهم يقولون ربنا اغفرلنا الخ ۔(۳)

---

(۱) کتاب الأموال لأبی عبید/ ۷۴ (۲) ایضاً / ۷۵ (۳) الحشر ۶ ـ ۱۰

"والذین جاؤا من بعدہم" سے حضرت عمر فاروق نے یہ مراد لیا کہ مال فئے میں آنے والے مہمانوں کا بھی حصہ ہے اس لیے آیت فئے میں مصارف فئے ذکر کیے گئے ہیں، حضرت عمرؓ نے اپنے مختلف ارشادات میں اسی مصلحت عامہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے ——— ایک جگہ فرمایا،

ولکن احبسه فیما یجری علیهم وعلی المسلمین - (۱)

اور کہیں فرمایا:

لولا آخر الناس ما افتتحت قریة الا قسمتها - (۲)

اور فاتح عراق سعد بن ابی وقاص کو لکھا:

فانا لو قسمناها بین من حضر لم یکن بعدهم شیئ - (۳)

ابو عبید نے مال فئے قرار دینے کی مصلحت یہ ذکر کی ہے:

أراد ان تکون فیئاً موقوفاً للمسلمین ما تناسلوا یرثه قرن بعد قرن فتکون قوة لهم علی عدوهم - (۴)

حاصل یہ ہے کہ آپ نے اراضی مفتوحہ کو فئے قرار دیا اور ان اراضی کو سابق مالکان کے پاس رہنے دیا اور ان پر خراج موظف مقرر کیا ——— ارض عراق کے بارے میں انھوں نے عثمان بن حنیف اور حذیفہ بن الیمان کو پیمائش کا حکم دیا اور فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع گندم یا جو، اور ترکاری پر فی جریب ۵ درہم اور کھجور یا انگور کا باغ جو گھنا ہو اس پر فی جریب ۱۰ درہم مقرر فرمایا۔

امام ابو یوسفؒ کی کتاب الخراج میں ہے:

فترك الارض واهلها وضرب علیهم الجزیة واخذ الخراج من الارض -(۵)

۲ ——— حضرت عمر فاروق نے اپنے دور خلافت میں نصاریٰ بنو تغلب سے دوگنا عشر کی ادائیگی کی شرط پر صلح کی تھی، یہ بھی درحقیقت خراج ہی تھا ——— بدائع میں ہے:

منها ارض نصاری بنی تغلب لان عمر رضی الله عنه صالحهم علی أن یاخذ من

(۱-۲) کتاب الاموال لأبی عبید /۶۳ (۳) حوالہ بالا /۶۴ (۴) احکام القرآن للجصاص ۳/۴۳۰ - ھدایه ۲/۵۹۲ (۵) کتاب الخراج لأبی یوسف /۲۳

أراضيهم العشر مضاعفا وذلك خراج في الحقيقة فى لا يتغير بتغير حال المالك كالخراجي ۔(۱)

ائمہ مجتہدین کے اقوال وفتاویٰ

طوالت کے خوف سے صرف چند ائمہ مجتہدین کے اقوال زمین کے عشری اور خراجی ہونے کی بابت نقل کرنا کافی ہوگا۔

۱۔ مشہور تابعی حضرت مجاہد سے منقول ہے:

ايما مدينة اخذت عنوة فاسلم أهلها قبل ان يمتستموا منهم احرار واموالهم للمسلمين وكل من اسلم من خلق الله قبل القتال منهم احرار مسلمون وارضوهم ارض عشر ۔ (۲)

۲۔ حسن بن صالح کا فتویٰ ہے:

إذا أسلم عليها أهلها ومن احيى أرضا ميتة أو استخرجها فهذه أرض عشر وفيها الصدقة قال ومن أسلم من أهل الصلح الذين لم يوضع على ارضهم الخراج فارضه أرض عشر. (۳)

۳۔ حسن بصری کا قول ہے:

عن الحسن البصرى انه كان يقول ما كان فى العسكر فهو للذين غلبوا عليه والارض للمسلمين ۔ (۴)

۴۔ اور اراضی خراج کے بارے میں خلیفہ راشد عمر بن عبدالعزیز نے اپنے پیش رَو خلفاء کی تائید میں یہ فرمان جاری کیا تھا:

طلب اناس من أهل السواد إلى عبد الحميد فكتب لهم إلى عمر بن عبد العزيز

---

(۱) بدائع ۵۸/۲ (۲) كتاب الخراج للقرشى ۲۶/

(۳) حواله بالا ۳۰/ (۴) حواله بالا ۲۶/

في ارضين في ايديهم ان يرفع عنها الجزية ويضع عليها الصدقة فكتب إليه عمر: أما بعد فانى لا أعلم شيئًا هو انفع لناشئة المسلمين ومادتهم من هذه الارض التى جعلها اللّٰه فيئًا لهم فانظر من كان منهم له بها أرض أو مسكن فاجر على كل جدول منها ما كان يجرى فعل ذلك۔ (۱)

۵۔۔۔۔ اراضی عشر وخراج کے بارے میں قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ نے تحریر کیا ہے:

فكل ارض أسلم عليها أهلها وهى من أرض العرب أو أرض العجم فهى لهم وهى ارض عشر وأيما دار من دور الأعاجم قد ظهر الامام وتركها فى ايدى أهلها فهى ارض خراج وان قسمها بين الذين غنموها فهى ارض عشر...... وكل ارض من اراضى الاعاجم صالح عليها أهلها وصاروا ذمة فهى ارض خراج۔(۲)

---

(۱) كتاب الخراج للقرشى /۶۳

(۲) كتاب الخراج لابى يوسف /۶۹

عشر و خراج کی حقیقت

(محورِ اوّل)

از: — مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مدرسہ احمدیہ ابابکرپور، ویشالی

اللہ رب العزت نے زمین کو مخلوقات کے لیے وجود بخشا اور اسے خوراک کے حصول کا بہترین ذریعہ بنایا، اس کی قوت نمو کے لیے جن جن چیزوں کی ضرورت تھی سارے فراہم کیے اور ان بے پایاں انعامات و نوازشات کے بعد پیداوار میں کچھ حصہ متعین کیا کہ اسے نکال کر سائل اور محروم لوگوں کو دے دیا جائے تاکہ اللہ کے غریب بندوں کے لیے بھی کفاف کا سامان ہو سکے اور کچھ ٹیکس لگایا تاکہ رفاہ عام کے دیگر کاموں میں اسلامی حکومت کو مالیات کی کمی نہ ہونے پائے، غور کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ تقسیم دولت کے ثانوی مدات میں اور اسلامی اقتصادیات کو متوازن کرنے میں ان دونوں چیزوں کی بڑی ضرورت ہے، ورنہ پورا سماج اس سے متأثر ہوگا اور مالیات کے بحران سے نت نئے مسائل پیدا ہوں گے۔

عشر کی حقیقت

عشر کے معنیٰ دسویں حصہ کے ہیں اور اصطلاح میں یہ زرعی پیداوار پر لگائے گئے زکوٰۃ کا دوسرا نام ہے، اسی لیے فقہاء، محدثین نے اس کے لیے زکوٰۃ الزروع والثمار کا لفظ استعمال کیا ہے، البتہ یہ دیگر زکوٰۃ سے اس حیثیت سے ممتاز ہے کہ اس میں حولانِ حول کی قید نہیں ہے۔

یوسف قرضاوی لکھتے ہیں:

وهذه الزكاة تمتاز عن زكوٰة الاموال الاخرىٰ من مواش ونقود وعروض

تجارة بانها لايشترط فيها حولان الحول بل تجب بمجرد الحصول عليها

إذهى نماء الارض وغلتها۔ (۱)

قرآن اور عشر

قرآن کریم کی دو آیتوں سے واضح طور پر عشر کی فرضیت کا ثبوت ملتا ہے۔

۱۔ یاایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض، ولاتیمموا الخبیث منه تنفقون ولستم بآخذیه إلا ان تغمضوا فیه، واعلموا ان الله غنی حمید۔ (۲)

۲۔ وهو الذی أنشأ جنّٰت معروشٰت وغیر معروشات والنخل والزرع مختلفاً اکله والزیتون والرمان متشابها وغیر متشابه کلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه یوم حصاده ولاتسرفوا إنه لایحب المسرفین۔ (۳)

پہلی آیت کے بارے میں سارے مفسرین متفق ہیں کہ "انفقوا" امر کا صیغہ وجوب کے لیے ہے اور مراد اس سے صدقہ ہے، آیت کا دوسرا جز "ولاتیمموا الخبیث منه تنفقون" انفاق سے صدقہ مراد ہونے پر خاص طور سے دلالت کرتا ہے۔

احکام القرآن میں ہے :

ولم یختلف السلف والخلف فی ان المراد به الصدقة۔ (۴)

دوسری آیت پہلی آیت سے زیادہ واضح اور صاف ہے، ابن العربی لکھتے ہیں :

وقد افادت هذه الأیة وجوب الزکاة فیما سمی الله سبحانه وأفادت بیان مایجب فیه من مخرجات الارض التی اجملها فی قوله ومما اخرجنا لکم من الارض فسرها هنا فکانت آیة البقرة عامة فی

---

(۱) فقه الزکاة ۳۴۲/۱ (۲) البقره : ۲۶۷ (۳) الانعام : ۱۴۲

(۴) أحکام القرآن للجصاص ۵۴۳/۱

المخرج كله مجلة فى القدر وهذه الأية خاصة فى مخرجات الارض مجلة فى القدر۔ (۱)

دیگر تفاسیر میں مختلف حضرات مثلاً ابن عباس رضؓ، طاؤس، حسن، جابر بن زید، سعید بن مسیب، زید بن اسلم، قتادہ، ضحاک، انس بن مالک، ابن الحنفیہ وغیرہ سے منقول ہے کہ آیت میں "آتو حقہ" سے مراد وہ فرض زکوٰۃ ہے جو عشر اور نصف عشر کی صورت میں ہے۔

اس بارے میں مفسرین کی دوسری آرا بھی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ آیت میں "حق" سے مراد وہ صدقہ متعینہ ہے جو عشر اور نصف عشر کی فرضیت سے پہلے فرض تھا۔ عشر اور نصف عشر کے احکام نے اسے منسوخ کر دیا، کیوں کہ زکوٰۃ کی فرضیت مدینہ میں ہوئی تھی، عام مفسرین اس سے اتفاق نہیں کرتے بلکہ وہ اسے مجمل گردانتے ہیں جس کی تفصیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں بیان کی۔

علامہ ابن کثیر لکھتے ہیں:

وفى تسمية هذا نسخا نظر لانه قد كان شيئًا واجبًا فى الأصل ثم انه فصل بيانه و بين مقدار المخراج وكميته - (۲)

عشر اور احادیث متعدد احادیث میں بھی عشر کا ذکر ہے جو اصلاً "وآتوا حقه يوم حصاده" کی تفصیل ہے، یہاں ان میں سے چند ذکر کی جاتی ہیں:

۱۔ عن ابن عمر رضؓ: ان النبى صلى الله عليه وسلم قال فيما سقت السماء والعيون أوكان عشريا العشر وفيما سقى بالنضح نصف العشر۔ رواه البخارى۔

---

(۱) احکام القرآن: ۲۱۳ (۲) تفسیر طبری، ابی جعفر محمد بن جریر طبری، تفسیر کبیر امام فخر الدین رازی ۲۱۳/۱۳، تفسیر طبری، ابو عبداللہ محمد بن احمد القرطبی ۹۹/۷، تفسیر ابن کثیر ۱۸۱/۲، احکام القرآن: ابوبکر جصاص، تفسیر مظہری، قاضی ثناء اللہ پانی پتی ۲۹۲/۳، تفسیر روح المعانی: علامہ محمود آلوسی ۳۸/۸

(۳) تفسیر ابن کثیر ۱۸۲/۲

۱ ـــ عن معاذ رضؓ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیما سقت السماء والبعیل والسیل العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر. رواہ البیہقی والحاکم وصححہ۔

۳ ـــ عن جابرؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیما سقت الانہار والغیم العشور وفیما سقی بالساقیۃ نصف العشور، رواہ احمد ومسلم والنسائی وابوداؤد۔

عشر اور اجماع

ان آیات واحادیث کی روشنی میں ہر مسلک کے علماء وفقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ کھیت کی پیداوار میں زکوٰۃ ہے، اس طرح بالفاظ دیگر اس مسئلہ پر امت کا اجماع ہے۔

تفسیر مظہری میں ہے:

اجمع العلماء علی وجوب العشر فی النخل والکروم وفیما یقتات من الحبوب۔ (۱)

عشری زمین

عشر کی فرضیت کے لیے سب سے پہلی اور بنیادی شرط زمین کا عشری ہونا ہے، اس سلسلے میں سنت، تعامل عہد صحابہ، تابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے جو روشنی ملتی ہے اس کے پیش نظر درج ذیل اراضی عشری قرار دی گئی ہیں:-

۱ ـــ ایسی زمین جس کے مالک ابتداءً مسلمان ہو گئے، کتاب الخراج لابی یوسف میں ہے:

کل أرض أسلم علیہا أہلہا فہی ارض عشر۔ (۲)

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:

فکل ارض أسلم اہلہا علیہا وہی من أرض العرب أو ارض العجم فہی لہم وہی أرض عشر بمنزلۃ المدینۃ حین أسلم علیہا أہلہا وبمنزلۃ الیمن۔ (۳)

(۱) تفسیر مظہری ۱/۲۹۳ (۲) کتاب الخراج /۱، (۳) کتاب الخراج لأبی یوسف /۸۲

۲ ـــــ جس ملک کو بزور شمشیر فتح کیا گیا ہو اور باشندگان کے لیے اسلام کے لیے علاوہ دوسرا چارہ کار نہ رہ گیا ہو ایسے ملک کی اراضی عشری ہوں گی۔

امام ابو یوسف رح لکھتے ہیں :

وكذلك كل من لاتقبل منه الجزية ولايقبل منه إلا الإسلام أو القتل ومن عبدة الأوثان من العرب فأرضهم أرض عشر۔ (۱)

۳ ـــــ ایسی زمین جو بزور طاقت فتح کی گئیں اور مجاہدین میں تقسیم کردی گئیں وہ بھی عشری ہوں گی۔

وأيما ارض افتتح الامام عنوة فقسمها بين الذين افتتحوها........ وهى أرض عشر۔ (۲)

۴ ـــــ ہر وہ زمین جس کا کوئی مالک نہ ہو اور خلیفہ وقت نے اسے ٹکڑے ٹکڑے کرکے مسلمانوں کے حوالہ کردیا۔

كل ارض عادية (قد) لارب لها ولا عامر اقطعها الامام رجلاً اقطاعاً۔ (۳)

۵ ـــــ ہر وہ بنجر اور سرزمین جسے کسی مسلمان نے آباد کیا ہو اور اس کی سینچائی عشری پانی سے کی جا رہی ہو :

كل ارض ميتة استخرجها (استحياها) رجل من المسلمين فأحياها بالماء والنبات۔ (۴)

خراج کی حقیقت

خراج کے لغوی معنی کے بارے میں متعدد رائیں ہیں۔ قرآن کریم میں ایک جگہ یہ لفظ آیا ہے ـــــ أم تسألهم خرجاً فخراج ربك خير ـــــ اس کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ فراتے ہیں ـــــ خرجاً بمعنى اجراً ـــ

ابو عبیدہ کہتے ہیں :

الخراج فى كلام العرب إنما هو الغلة ألا ترهم يسمون غلة الأرض

---

(۱) کتاب الخراج لأبی یوسف/ ۸۲ (۲) ایضاً/ ۴۷ (۳) الأموال/ ۵۱۳ (۴) کتاب الخراج/ ۴۵

والمملوك خراجا ومنه حديث النبی صلی الله علیه وسلم أنه قضی بالخراج بالضمان۔ (۱)

امام رازی کہتے ہیں :

الخراج إسم لمایخرج من الفرائض فی الاموال و یقطع علی القریة وعلی مال الفیٔ ویقع علی الجزیة وعلی الغلة۔ (۲)

اور بعضوں کی رائے ہے :

هوالمال الذی یجبی ویؤتی به الأوقات محدودة ۔ (۳)

بہرکیف معنی جو ہوں شریعت کی اصطلاح میں یہ اراضی کا ٹیکس ہے جو حکومت اسلامیہ ابتداءً غیر مسلموں پر لگاتی ہے اور بعض مخصوص حالات میں مسلمانوں کو بھی ادا کرنے ہوتے ہیں ۔

خراج کی حیثیت

خراج کی حیثیت عقوبت کی ہے یا وہ محض ایک ٹیکس ہے اس سلسلے میں متقدمین کی رائے یہ ہے کہ اس میں یک گونہ عقوبت کی حیثیت ہے، ہدایہ میں ہے :—— وهو عقوبة تلیق بحاله ۔ (۴)

لیکن عام فقہاء کی رائے یہ ہے کہ خراج میں صرف عبادت کی حیثیت نہیں ہے، چوں کہ غیر مسلم عبادت کے اہل نہیں ہیں ۔ (۵)

یوسف قرضاوی لکھتے ہیں :

ان الخراج اجرة الارض والعشر زکاة الزرع ۔ (۶)

مغنی کے حوالے سے یوسف قرضاوی لکھتے ہیں :

واما قولهم ان الخراج وجب عقوبة بسبب الکفر فلیس کذلك أیضاً،

---

(۱) کتاب الخراج ۴۵/ (۲) ایضاً (۳) ایضاً (۴) هدایه ۴۴/۱

(۵) معارف القرآن ۶۳۹/۱ (۶) فقه الزکاة ۴۱۷/

لأنه إنما وجب اجرة الارض سواء كانت في يد مسلم أو كافر ولو كان الخراج عقوبة ما وجب على مسلم كالجزية - (۱)

خراجی زمین کچھ زمینیں ایسی ہیں جو خراجی کہلاتی ہیں اور ان پر عشر کے علاوہ کچھ محصولات مقرر ہیں، ایسی زمینوں کی شناخت کے لیے فقہاء نے مختلف تعریفیں اور صفت بیان کی ہیں:

۱ ـــــ وہ زمین جسے بزور قوت فتح کیا گیا اور اسے مفتوح قوم کے قبضے میں چھوڑ دیا گیا ہو۔

وهي الارض التي فتحت عنوة وتركت في أيدي أهلها۔ (۲)

امام ابو یوسف رح لکھتے ہیں:

ما افتتح من ذلك عنوة فهوا ارض خراج وما صولح عليه فعلى ما صولحوا عليه۔ (۳)

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ جزیرۃ العرب کے سوا جس ملک میں امام المسلمین کا غلبہ ہو گیا اور زمین کو وہاں کے باشندگان کے قبضے میں چھوڑ دیا گیا وہ خراجی ہے۔

ايما دار من دور الأعاجم ظهر عليها الامام وتركها في ايدي اهلها فهي خراج ـ (۴)

۲ ـــــ اس ملک کی زمینیں جو صلح کے ساتھ فتح ہوئیں اور زمین بدستور انھیں کے قبضے میں رہنے دینے پر صلح ہوئی وہ بھی خراجی ہوں گی۔

وما صولح عليه فعلى ما صولحوا عليه ـــــ كل أرض من أرض الأعاجم صالح عليها أهلها وصاروا ذمته فهي أرض خراج ـ

۳ ـــــ وہ زمینیں جو غیر مسلموں کی ملکیت رہی ہوں اور وہ مذکورہ بالا دونوں طریقوں کے علاوہ مسلمان کو منتقل ہو گئی ہوں، بیع و شراء وغیرہ کے ذریعہ تو وہ بھی خراجی رہیں گی، اس سلسلے میں اصول یہ ہے کہ خراجی زمین بہر صورت خراجی رہے گی، عشری نہیں ہوگی۔

ولا يحل لأحد أن يحول أرض خراج إلى أرض عشر۔ (۵)

---

(۱) المغنی ۲/۲۶، (۲) فقہ السنہ ۱/۳۵۵ (۳) کتاب الخراج ۶/۷ (۴) ایضاً (۵) ایضاً ۱۰۳/

عشری و خراجی زمین کے درمیان بنیادی فرق

ان دونوں قسم کی زمینوں کے مابین بنیادی فرق ملکیت کا ہے، اگر زمین مسلمانوں کی ملکیت ہو تو اس پر عشر واجب ہوتا ہے اور کافر کی ملکیت ہو تو حکومت اسلامیہ خراج عائد کرتی ہے، البعض خاص حالات وصفات سے مسلمانوں کی ملکیت والی زمینوں کے احکام متغیر ہوتے ہیں، مثلاً اگر وہ زمین کسی کافر سے خریدی گئی ہو تو مسلمان کے حق میں بھی وہ خراجی رہے گی یا وہ غیر مزروعہ زمین جسے قابل زراعت بنایا گیا ہو اور سینچائی خراجی پانی سے کی جارہی ہو یا بقول امام ابویوسف رح ان کے آس پاس کی زمینیں خراجی ہوں تو وہ بھی خراجی قرار دی جائے گی، لیکن کافر کی ملکیت والی ہر زمین خراجی ہی رہے گی چاہے اس کے پہلے وہ مسلمانوں کے قبضے میں ہی کیوں نہ رہی ہو۔

بدائع میں ہے:

ولواشتری مسلم من ذمی ارضا خراجیة فعلیه الخراج ولاتنقلب عشریة لأن الاصل انه مؤنة الارض لاتتغیر بتبدل الملك الابضرورة وفی حق الذمی اذا اشتری من مسلم ارض عشر ضرورة لان الكافر لیس من أهل وجوب الخراج فی الجملة فلاضرورة إلی التغیر بتبدل المالك۔ (۱)

اس کے علاوہ عشری وخراجی زمین کے درمیان جو فرق ہے وہ بنیادی نہیں ہے بلکہ احکام سے متعلق ہے اس لیے ہم اس پر بحث کرکے خواہ مخواہ مقالہ کو طول دینا نہیں چاہتے۔

محور چہارم

اراضیٔ ہند کی شرعی حیثیت

مولانا ہمایونی نے سراج الہند فی تحقیق خراج السند میں مخدوم محمد عارف کی بیاض کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۵

الظاهر ان ارض السند والہند خراجیۃ وخراجہا الخمس کما حققہ الشیخ المحقق الدھری فی رسالۃ المسماۃ برفع الضرورۃ۔

لیکن عام علماء کی رائے یہ ہے کہ ہندوستان میں چار قسم کی زمینیں پائی جاتی ہیں۔

۱۔۔۔۔ وہ زمین جس پر مسلمانوں کی ملکیت زمانہ قدیم سے چلی آرہی ہے اور غیر مسلموں کی ملکیت کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

۲۔۔۔۔ وہ غیر مزروعہ زمین جسے مسلمانوں نے آباد کیا اور اس پر مسلمانوں کے مالکانہ حقوق قائم ہوگئے۔

۳۔۔۔۔ وہ زمینیں جن کے بارے میں کچھ معلوم نہیں کہ کیسے مسلمانوں کے پاس پہونچیں، مگر اس وقت وہ مسلمانوں کے قبضے میں ہیں، ان تینوں قسم کی زمینیں عشری ہیں۔

۴۔۔۔۔ وہ زمینیں جو کافر سے منتقل ہوتی ہیں اور یہ منتقلی اسلامی حکومت کے ذریعہ نہیں ہوتیں، ایسی زمینیں خراجی ہیں۔

مولانا رشید احمد گنگوہی ؒ ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

"اراضیات ہند بعض عشری ہیں اور بعض خراجی۔" (۱)

حضرت تھانوی ؒ امداد الفتاویٰ میں لکھتے ہیں:

"حاصل مقام کا یہ ہے کہ جو زمینیں اس وقت مسلمانوں کی ملک میں ہیں اور ان کے پاس مسلمانوں ہی سے پہونچی ہیں 'ارثاً و شراءً و هلم جرا' وہ زمینیں عشری ہیں اور درمیان میں کوئی کافر مالک ہوگیا تھا وہ عشری نہ رہی اور جس کا حال کچھ معلوم نہ ہو اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے یہی سمجھا جائے گا کہ مسلمانوں ہی سے حاصل ہوئی ہیں، بدلیل استصحاب حال، پس وہ بھی عشری ہوگی۔" (۲)

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب ؒ کی بھی یہی رائے ہے، لکھتے ہیں:

"جو زمینیں سندھ، پنجاب یا ہندوستان کے کسی دوسرے علاقہ میں مسلمانوں کے اندر نسلاً بعد نسل متوارث چلی آرہی ہیں اور کسی غیر مسلم مالک سے ان کے خریدنے کا کوئی ثبوت موجود نہیں ہے تو بطور استصحاب حال کے ان زمینوں کا پہلا مالک مسلمان ہی کو سمجھا جائے گا، اگرچہ اس

---

(۱) فتاویٰ رشیدیہ / ۳۶۰ (۲) امداد الفتاویٰ / ۵۰

علاقہ کی عام زمینوں پر غیر مسلم مالکان سابق کی ملکیت برقرار رکھنا اول فتح میں معروف ومشہور رہو۔ (۱)

ان فتاویٰ کی روشنی میں یہ بات کھل کر سامنے آگئی کہ ہندوستان کی ساری زمینوں کا ایک حکم نہیں ہے بلکہ کچھ عشری ہیں اور کچھ خراجی۔ البتہ ایک بات جو بار بار ذہن میں کھٹکتی ہے وہ یہ کہ خراج دارالاسلام کی خصوصیات سے ہے لہٰذا جو ملک دارالاسلام نہیں رہا، مثلاً ہندوستان، وہاں خراج کا وجوب عقلاً ونقلاً سمجھ میں نہیں آتا۔

قال فی البناية فی بيان الجزية والخراج ان كلا منهما من احكام دارنا فلما رضى بوجوب الخراج عليه رضى بان يكون من اهل دارنا۔ (۲)

وقال شمس الائمة سرخسی ان خراج الارض لايجب على هو من اهل دارالاسلام لانه حكم من احكام المسلمين وحكم المسلمين لايجرى إلا على من هو من اهل دارنا۔ (۳)

فقہاء کی ان عبارات کی روشنی میں ہندوستانی زمین کی ایک قسم جو کافر سے مسلمان کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے خراجی تھیں ان کو بھی عشری ہونا چاہیے اس لیے کہ ہندوستان دارالاسلام تو یقیناً نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ ہم اسے دارالمعاہدہ کہہ سکتے ہیں، جس کے تحت ہم سرکاری ٹیکس ادا کرتے ہیں اور حکومت دستوری طور پر ہی سہی جان ومال کی حفاظت کا وعدہ کرتی ہے۔

شاید یہی وجہ ہے کہ مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ نے ہندوستان کی اراضی جو مملوکہ مسلمین ہیں ان پر مطلقاً عشر کا فتویٰ دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"ہندوستان میں جو اراضی مملوکہ مسلمین ہیں وہ عشری ہیں کیوں کہ اصل وظیفہ مسلمانوں کی زمین کا عشر ہے پس بحالت اشتباہ احوط عشر نکالنا ہے۔" (۴)

ایک دوسرے سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

"ہندوستان کی تمام زمینوں کا ایک حکم نہیں ہے، البتہ جو زمین مملوکہ مسلمین ہے اس میں عشر

---

(۱) جواهر الفقه ۲/۲۵۹ (۲) على هامش الهداية تحت قوله فاذا وضع عليه الخراج

(۳) سیر کبیر ۴/ (۴) امداد الفتاویٰ باب العشر والخراج ۲/۵۲

واجب ہے، مسلمانوں کو عشر نکالنا چاہیے۔ (۱)

راقم الحروف کا بھی خیال یہی ہے کہ ہندوستان کی زمینیں جو مسلمانوں کی ملکیت ہیں قطع نظر اس کے کہ وہ کبھی خراجی تھیں یا نہیں مسلمانوں کو عشر نکالنا چاہیے، سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں نہیں ہے، البتہ اگر یہ خراج کسی وجہ سے مسلمانوں کو ادا کرنا پڑتا ہے تو امر شرعی کی تعمیل کے نقطۂ نظر سے یہ عبادت ہوگی اور اجر کی امید بھی رکھنی چاہیے۔

عشر اور نصف عشر

احکام عشر میں آب پاشی کی وجہ سے عشر نصف عشر میں بدل جاتا ہے اس سلسلے میں بہت ساری احادیث وارد ہیں۔

۱۔ عن ابن عمرؓ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء والعیون أو کان عثریا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر، رواہ البخاری۔

۲۔ عن أنس قال: فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما سقت السماء العشر وفیما سقی بالدوالی والسوانی والغرب والناضح نصف العشر۔

۳۔ عن معاذ: بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلی الیمن فامرنی أن أخذ مما سقت السماء وما سقی بعلا العشر وما سقی بالدوالی نصف العشر أخرجہ ابن ماجۃ۔

ان احادیث کی روشنی میں امت کا اجماع ہے کہ سینچائی کے قدرتی ذرائع سے جو پیداوار ہوگی اس میں عشر نکالا جائے گا اور سینچائی اگر خود کرنی پڑتی ہو تو یہ نصف عشر میں بدل جائے گا۔ یہی حکم آب پاشی کے ان تمام ذرائع کا ہے جن میں مختلف ومشقت اور اضافی اخراجات ہیں۔

قال فی المغنی وفی الجملۃ کل ما سقی بکلفۃ ومؤنۃ من دالیۃ أو سانیۃ

---

(۱) امداد الفتاوی باب العشر والخراج ۲/۵۲

أو دولاب أو ناعور أو غير ذلك ففيه نصف العشر وماسقى بغير مؤنة ففيه العشر۔ (۱)

امام نووی نے ابوعبید کا قول نقل کیا ہے کہ بارانی سینچائی کا مطلب وہ تمام ذرائع ہیں جن میں محنت ومشقت نہیں ہوتی:

وهذا كل ماسقى بغير آلة وكلفة سواء كان من المطر او من ماء ينصب اليه من جبل او نهر او عين كبيرة او يشرب بعروقه فكله فيه العشر(۲)

جدید طریق زراعت کے غیر معمولی اخراجات

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد اور بعد کے ادوار میں غیر معمولی محنت ومشقت اور اضافی اخراجات کا تعلق صرف آب پاشی سے تھا، اس لیے عشر کو نصف عشر میں بدل دیا گیا۔

لأنه عليه السلام حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة ـــــ لأنه لم ينزل إلى نصفه إلا للمؤنة ۔ (۳)

مگر اب حالات بدل گئے ہیں، اب اضافی اخراجات پانی کے ساتھ ساتھ کھاد اور دواؤں وغیرہ پر بھی آتے ہیں اور کھیتی بہت مہنگی ہوگئی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان غیر معمولی اخراجات کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جاسکتی ہے؟ یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جاسکتا ہے؟

اس سلسلے میں جو شکلیں بنتی ہیں ان میں سے دو شکل تو یہ ہے کہ قدرتی ذرائع سے سینچائی ہوتی ہے یا آب پاشی کے دیگر ذرائع سے، دونوں کے ساتھ جو اضافی اخراجات کھاد، دوا وغیرہ کے لیے ہوتے ہیں اس کے پیش نظر عشر یا نصف عشر کی مقدار میں کمی نہیں کی جاسکتی کیوں کہ مسئلہ منصوص ہے مجتہد فیہ نہیں۔

---

(۱) المغنی ۲/۶۹۹ (۲) الروضۃ للنووی ۲/۲۳۴

(۳) فتح القدیر بحوالہ شامی ۲/۵۱

رہ گئی بات منہائی کی تو اس سلسلہ میں کوئی نص موجود نہیں ہے۔ یوسف قرضاوی لکھتے ہیں:

اما التفاوت الاخرىٰ فلم يات نص باعتبارها ولا بالغائها۔ (۱)

فقہاء نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ دیگر اخراجات منہا نہیں کیے جائیں گے۔ امام ابویوسف رح لکھتے ہیں:

ولا تحسب منه اجرة العمال ولا نفقة البقر كان يسقى سيحا او تسقيه السماء۔ (۲)

شامی میں ہے:

بلا رفع مؤن الزرع إلى مكف الزرع وبلا اخراج البذر لتصريحهم بالعشر في كل الخارج۔ (۳)

الفقہ علی المذاہب الاربعۃ میں ہے:

وما ينفق على الزرع من الكلف يحسب على الزارع فتجب الزكوٰة في كل الخارج بدون ان تخصم منه النفقات۔ (۴)

یوسف قرضاوی کی رائے ہے کہ شریعت کی روح کا منشاء یہ ہے کہ اخراجات کے منہائی کے بعد عشر نکالا جائے، اس سلسلے میں ان کے جو دلائل ہیں وہ درج ذیل ہیں:

ولكن الاشبه بروح الشريعة اسقاط الزكوٰة عما يقابل المؤنة من الخارج والذى يؤيد هذا امران:

الأول: ان للكلفة والمؤنة تاثيرا فى نظر الشارع فقد تقلل مقدار الواجب كما فى السقى بالة جعل الشارع فيه نصف العشر فقط وقد تمتع الوجوب أصلا كما فى انعام المعلوفة اكثر العام فلا عجب ان يؤثر فى اسقاط ما يقابلها من الخارج من الأرض۔

الثانى: ان حقيقة النماء هو الزيادة ولا يعد المال زيادة وكسبا اذا كان قد

---

(۱) فقہ الزکوٰۃ ۳۹۶/۱ (۲) کتاب الخراج ۵۲/ (۳) شامی ۶۹/۲

(۴) الفقہ علی المذاہب الأربعۃ کتاب الزکوٰۃ ۶۱۴/۱

انفق مثلہ فی الحصول علیہ ولھذا قال بعض الفقہاء ان قدر المؤنۃ

بمنزلۃ ما سلم لہ بعوض فکانہ إشتراہ وھذا صحیح ۔

فقہاء کے تمام دلائل کو دیکھنے کے بعد یہی بات واضح ہوتی ہے کہ عشر سے نصف عشر میں بدلنے کا جو حکم ہے وہ سینچائی کے ساتھ خاص ہے، دیگر اخراجات کی منہائی کو علت مؤنت کے تحت لاکر کچھ حصے کا بلا عشر نکال دینا صحیح نہیں، آج اخراجات کی جو شکل ہے وہ کم ہی سہی اس وقت بھی موجود تھے، پہرے داروں کے اخراجات، بیج کے اخراجات اور فصلوں کی تیاری پر آنے والے اخراجات ان دنوں بھی تھے لیکن اس سلسلے میں کسی واضح حکم کا مذکور نہ ہونا یہ بتاتا ہے کہ دیگر اخراجات عشر کی تقلیل یا منہائی کے لیے مؤثر نہیں ہیں۔ بعض رایوں اور قیاس مع الفارق کا ذریعہ ان حقوق کو ساقط کرنا جسے اللہ نے فرض کیا ہے عقلی طور پر بھی سمجھ میں نہیں آتا۔

ابن حزم لکھتے ہیں:

لایجوز اسقاط حق أوجبہ اللہ تعالیٰ بغیر نص قرآن ولا سنۃ ثابتۃ ۔ (۱)

ہدایہ میں ہے کہ مؤنۃ کی وجہ سے احکام بدل گئے، پھر بعض حصوں سے عشر یا نصف عشر کو کلی طور پر ساقط کرنے کا کیا مطلب ہے:

لأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حکم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنۃ فلا معنی لرفعھا ۔ (۲)

مزارعت اور عشر عشر کے وجوب کے لیے ملکیتِ زمین شرط نہیں ہے، بلکہ پیداوار شرط ہے۔ بدائع میں ہے:

ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فتجب فی الاراضی التی لا مالك لها ۔ (۳)

اس لیے بٹائی کے طور پر جو کاشت ہوتی ہے اس میں دونوں پر یعنی مالک زمین اور بٹائی دار پر

---

(۱) المحلی ۲۵۸/۵ (۲) ھدایہ ۱۸۳/۱ (۳) بدائع ۵۶/۲

اپنے اپنے حصہ کے بقدر عشر واجب ہوگا، صاحبین کا یہی مسلک ہے:

شامی میں ہے:

ان المزارعة جائزة عندهما والعشر يجب في الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما۔ (۱)

اگر دونوں میں سے ایک مسلم اور دوسرا غیر مسلم ہو تو مسلمان پر بقدر حصہ عشر واجب ہوگا، کیوں کہ احکام عبادت اسی کی طرف راجع ہیں، غیر مسلم پر کچھ نہیں ہوگا اس لیے کہ وہ عبادات کا مکلف نہیں اور عشر کی ادائے گی عبادت ہے۔

محور پنجم

نصاب عشر

ائمہ ثلاثہ، صاحبین اور جمہور کے نزدیک زکوٰۃ کی طرح عشر کا بھی ایک نصاب ہے جو حدیث "ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة" سے مستفاد ہے، لیکن حضرت ابن عباس، امام ابوحنیفہ، عطا، عمر بن عبدالعزیز، ابراہیم نخعی، مجاہد اور امام زفر کے یہاں اس کا کوئی نصاب نہیں ہے۔ قلیل وکثیر میں بقدر مقدار عشر واجب ہے اور دلائل "وما اخرجنا لكم من الارض (الآية)" اور حدیث "فيما سقت السماء العشر" کی عمومیت ہیں۔ اور یہ کہ اس میں حولانِ حول شرط نہیں اس لیے نصاب بھی ضروری نہیں ہوگا۔

یہاں پر دو اور مذاہب قابل ذکر ہیں، ایک داؤد ظاہری کا جن کا کہنا ہے کہ جن چیزوں میں کیل ہے ان میں پانچ وسق کو نصاب مانا جائے، اور جو کیلی نہیں ہیں جیسے روئی، زعفران اور سبزیاں، ان کے قلیل وکثیر میں عشر ادا کرنا ضروری ہے۔ اس مذہب کی بنیاد دونوں احادیث "فيما سقت السماء العشر" اور "ليس فيما دون خمسة اوسق" میں تطبیق پر ہے۔ (۲)

صاحب بحر نے باقر اور ناصر سے ایک دوسرا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ کھجور، کشمش، گیہوں اور جَو میں نصاب معتبر ہے اور دوسری چیزوں میں نہیں، اس مذہب پر تبصرہ کرتے ہوئے شوکانی نے لکھا ہے:

---

(۱) شامی ۲/۵۷ (۲) نیل الاوطار ۴/۱۵۱

وھو قصر للعام علی بعض ما یتناولہ بلا دلیل ۔ (۱)

مدارِ اختلاف

یہ اختلاف اس اصول پر مبنی ہے کہ عام، خاص میں تعارض ہو تو ترجیح کس کو دی جائے گی اور عام کو خاص کرنے میں خبرِ واحد مؤثر ہے یا نہیں، جن حضرات نے عام کا بیان حدیث اوسق کو مانا ہے ان کے نزدیک پانچ وسق ہونا ضروری ہے لیکن امام ابوحنیفہ رح کی دلیل جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، یہ ہے کہ مما اخرجنا لکم من الارض کی عمومیت کتاب اللہ سے ثابت ہے اس لیے خبر واحد سے خاص نہیں کیا جا سکتا اور خمسۃ اوسق والی حدیث میں کافی احتمالات ہیں۔ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

دلائل کا جائزہ

سارے دلائل پر غور کرنے کے بعد صاحبین اور جمہور کا مذہب زیادہ بہتر اور احادیث سے قریب تر معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ زکوٰۃ کے وجوب کے لیے غنا ضروری ہے اور اس کا تحقق بغیر نصاب کے نہیں ہوتا، جہاں تک احادیث کی عمومیت کا تعلق ہے تو دونوں احادیث پر عمل ممکن ہے اور تطبیق کی کئی شکلیں ذکر کی گئی ہیں۔ امام بخاری رح لکھتے ہیں:

ھذا تفسیر الأول لأنہ لم یوقت فی الأول یعنی حدیث بن عمر فیما سقت السماء العشر وبین فی ھذا ووقت الزیادۃ مقبولۃ والمفسر یقضی علی المبھم اذا رواہ اھل الثبت ۔ (۲)

ابن قیم لکھتے ہیں:

فان قولہ فیما سقت السماء العشر انما ارید بہ التمییز بین ما یجب فیہ العشر وما یجب فیہ نصفہ فذکر النوعین مفرقا بینھما فی مقدار الواجب واما مقدار النصاب فسکت عنہ فی ھذا الحدیث وبینہ نصا فی الحدیث الآخر۔ (۳)

---

(۱) نیل الأوطار ص ۱۵۱ (۲) بخاری (۳) إعلام الموقعین ج ۲، ص ۳۲۹

جہاں تک حولان حول کی شرط کے نہ ہونے سے عدم نصاب کا تعلق ہے تو یہ بات دل کو اس لیے نہیں لگتی کہ زراعت میں کھیتی کٹ جانے سے نمو تام ہو جاتا ہے، جب کہ دیگر اموال میں سال بھر نمو کا امکان باقی رہتا ہے اسی لیے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں:

إنما لم يعتبر الحول لانه يكمل نماءه باستحصاده لا ببقائه واعتبر الحول فى غيره لانه مظنة لكمال النماء فى سائر الأموال والنصاب اعتبر ليبلغ المواساة منه فلهذا اعتبر فيه.

يحققه: ان الصدقة انما تجب على الاغنياء ولا يحصل الغنى بدون النصاب كسائر الاموال الزكوية ۔ (۱)

یہاں پر یہ بات بھی قابل غور معلوم ہوتی ہے کہ آیت "یا یھا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض" ایک ہی آیت کے دو جز ہیں اور دونوں کا اسلوب اور حرف عام یکساں ہے، علماء و فقہاء متفق ہیں کہ ما کسبتم کا عموم متبدل بہ خصوص ہے اور اموال کا نصاب مقرر ہے، پھر آیت کے دوسرے جز کو خاص کرنے میں کیا قباحت ہے جب کہ اس سلسلے کی واضح روایت موجود ہے کہ پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

ان دلائل کی روشنی میں عشر پانچ وسق سے کم پر نہیں ہونا چاہیے، جیسا کہ صاحبین کا قول ہے زیادہ سے زیادہ اس قول کو راجح قرار دینے میں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہ انفع للفقراء نہیں ہے لیکن میرے خیال میں انفع للفقراء کا مقام تحقق غنا کے بعد ہے، جب تحقق غنا ہی پانچ وسق سے کم میں نہیں ہوگا، تو انفع للفقراء کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے۔

وسق کی تحقیق

علماء کا اجماع ہے کہ ایک وسق ۶۰ صاع کا ہوتا ہے، البتہ صاع کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ حضرت مولانا مدنی رح کی تحقیق کے مطابق صاع ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے، لہٰذا ایک وسق

---

(۱) المغنی ۲/۲۹۶ - ۲۹۵

دو سو دس سیر کا ہوا جس کے پانچ من دس سیر ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی نے ۵ وسق ۱۷ ½ من یا ۶ ½ کوئنٹل کے برابر لکھا ہے۔[1] لیکن حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نے اپنی تصنیف "ارجع الاقاویل فی اصح الموازین والمکاییل" میں ایک وسق بحساب درہم پانچ من ڈھائی سیر اسی تولہ کے سیر سے اور بحساب مثقال پانچ من پانچ سیر لکھا ہے[2] اور یہی زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔

عشر کن چیزوں میں ہے؟

نصاب عشر کے ساتھ ساتھ یہ سوال بھی بڑا اہم ہے کہ عشر کن چیزوں میں ہے؟ فقہاء کے درمیان اس میں خاصا اختلاف ہے۔ امام صاحب چوں کہ عموم کے قائل ہیں اس لیے ان کے یہاں یہ عموم باقی ہے اور اس کے پیش نظر "کل ما اخرج اللہ من الارض" میں عشر واجب ہے بشرطے کہ قصداً کھیتی کی گئی ہو۔ سید سابق لکھتے ہیں:

رای ابی حنیفة: ان الزکوٰة واجبة فی کل ما انبتته الارض لا فرق بین الخضروات وغیرها واشترط ان یقصد بزراعته۔ (۳)

قصداً زراعت کی قید امام صاحب کے نزدیک اتنی اہم ہے کہ ایندھن کی لکڑی، حشیش اور بانس کی بھی کھیتی قصداً کی جائے تو ان میں عشر ہوگا۔

حتی لو اتخذ ارضه مقصبة او مشجرة او منبتا للحشیش یجب فیه العشر۔ (۴)

بلکہ اگر یہ پودے خودرو بھی ہوں لیکن ان کی دیکھ ریکھ کی جاتی ہو، اسے نقصان پہونچانے سے روکا جاتا ہو اور سینچائی وغیرہ کی جاتی ہو تو ان پر بھی عشر ہے۔

وفی الجوهرة اذا اتخذ ارضه مقصبة أو مشجرة للحشیش وساق الیه الماء ومنع منه الناس یجب فیه العشر۔ (۵)

---

(۱) اسلام کا نظریۂ ملکیت / ۳۳۵ (۲) جواہر الفقہ اول / ۴۳۸ (۳) فقہ السنة ۱/ ۳۲۹

(۴) ھدایہ ۱/ (۵) الجوھرہ ۱/ ۱۲۸

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی لکھتے ہیں :

" اگر پیڑ اور پودہ خود رو ہے تو اس میں عشر بھی نہیں ہے اور وہ ملک بھی نہیں ہے اور اگر پرورش کیا ہے لگایا ہے تو اس میں عشر بھی ہے اور وہ ملک بھی ہے غیر شخص کو اس کا کاٹنا درست نہیں ہے۔"[1]

صاحبین رح کی آراء

امام ابو یوسف رح اور امام محمد رح کی رائے یہ ہے کہ عشر انھیں چیزوں میں ہے جو بغیر کسی تدبیر کثیر کے سال بھر رہ سکتے ہوں، چاہے وہ کیلی ہوں یا موزونی، چوں کہ میوہ جات اور سبزیاں اتنے دن نہیں رہ پاتیں اس لیے ان کے یہاں ان اشیاء میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

ان الزكوٰة واجبة فى الخارج من الارض يشترط ان يبقى سنة بلا علاج كثير سواء كان مكيلا كالحبوب أو موزونا كالقطن والسكر۔ فان كان لا يبقى سنة كالقثاء والخيار والبطيخ والشمام ونحوها من الخضروات والفواكه فلازكاة فيه ۔ [2]

امام ابو یوسف رح لکھتے ہیں :

ولست ارى العشر على ما يبقى فى أيدى الناس ليس على الخضر التى لابقاء لها ولا على الاعلاف ولا على الحطب عشر والذى لا يبقى فى ايدى الناس هو مثل البطيخ والقثار والخيار والقرع والباذنجان والجزر والبقول والرياحين واشباه هذا فليس فى هذا عشر۔ [3]

مذہب مالک رح و شافعی رح

امام شافعی رح کا مسلک یہ ہے کہ وہ غذائی اجناس جو عام طور سے کھائے جاتے ہیں اور انھیں غذائی اجناس کے طور پر محفوظ کیا جاتا ہے، اس کی کھیتی کی جاتی ہے ان میں عشر ہے۔

---

(۱) فتاوی رشیدیہ / ۳۵۸ (۲) فقہ السنۃ ۱/ ۳۴۹

(۳) کتاب الخراج لابی یوسف /۵۲

ذهب الشافعی إلی وجوب الزكوٰة فیما تخرجه الارض بشرط ان یکون مما یقتات ویدخر ویستنبته الآدمیون كالقمح والشعیر۔ (۱)

امام مالک رح کا مذہب تقریباً وہی ہے، صرف وہ "فیما یقتات" کی قید نہیں لگاتے، اسی لیے ان کے یہاں ترطم اور سمسم میں بھی زکوٰۃ ہے۔ یوسف قرضاوی نے ان دونوں حضرات کے مسلک کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

فلا زكوٰة عند المالكية والشافعية فی الجوز واللـ [illegible] ـندق والفستق و ما كان مثلها [illegible] ن كان ذلك مما یدخر لانه لیس مما یقتات الناس به وكذلك لا زكوٰة فی التفاح والرمان ولا فی الكمثری والخوخ والبرقوق ونحوها لانها مما لا ییبس ولا یدخر۔ (۲)

مذہب احمد امام احمد رح کا کہنا ہے کہ عشر کے لیے اشیاء کا کیلی، باقی رہنے والی اور خشک ہونے والی ہونا ضروری ہے، اسی لیے ان کے یہاں فواکہات اور سبزیوں میں زکوٰۃ نہیں ہے:

ذهب احمد إلی وجوب الزكوٰة فی كل ما اخرجه اللّٰه من الارض من الحبوب والثمار مما ییبس ویبقی ویكال ویستنبته الآدمیون فی اراضیهم وتجب عنده ایضا فیما جمع هذه الاوصاف من الثمار الیابسة - ولا زكوٰة عنده فی سائر الفواكهة (۳)

دیگر مذاہب اس سلسلے میں کچھ دوسرے مذاہب بھی قابل ذکر ہیں۔ ابن عمر رض کی رائے ہے کہ چار قسم کے غذائی اجناس میں ہی عشر واجب ہے، غلہ میں گیہوں اور جَو اور میوہ جات میں کھجور اور کشمش، یہی رائے ایک روایت کے مطابق احمد، موسیٰ بن طلحہ، حسن بن سیرین، شعبی، حسن بن صالح ابن ابی لیلیٰ، ابن المبارک اور ابو عبید کی ہے،[۴] ان حضرات کی دلیل عمرو بن شعیب کی روایت کردہ حدیث

---

(۱) فقہ السنۃ ۱/۳۵۰ (۲) فقہ الزکوٰۃ ۱/۳۵۰ (۳) فقہ السنۃ ۱/۳۵۰ (۴) المحلی ۵/۳۰۹

"الزکوٰۃ فی الحنطۃ والشعیر والتمر والذبیب" ہے۔ لیکن شوکانی نے کہا ہے کہ محمد بن عبداللہ العرزمی اس حدیث کی سند میں موجود ہیں اور وہ متروک ہیں۔ (۱)

ان حضرات کی ایک اور دلیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یوسف قرضاوی نے لکھا ہے:

ولان غیر ھذہ الاربعۃ لانص فیہ ولا اجماع ولاھو فی معناھا فی غلبۃ الاقتیات بہا وکثیرۃ نفعہا ووجود ھا فلم یصح قیاسہ علیہا ولاالحاقہ بہا فیبقیٰ علی الاصل۔ (۲)

مدارِ اختلاف

دراصل یہ اختلاف اس بنیاد پر ہے کہ احادیث میں جن اشیاء میں عشر کا ذکر ہے وہ شئی معین ہے یا مراد معلول بہ علت ہے، اس لیے جن لوگوں نے حدیث میں مذکور اشیاء کو شئی معین سمجھا انھوں نے انھیں اشیاء میں خاص کر دیا اور جنھوں نے معلول بہ علت گردانا انھوں نے علت کی عمومیت سے حکم کو عام کر دیا، پھر جن چیزوں میں علت کے وجود اور عدم کا اختلاف ہوا اس کا حکم بھی مختلف فیہ ہو گیا جیسا کہ زیتون کے بارے میں امام مالکؒ کا قول ہے کہ اس میں زکوٰۃ ہے اور امام شافعیؒ کا آخری قول اس کے خلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے نہ تو شئی معین سمجھا اور نہ معلول بعلت گردانا، "مما اخرجنا لکم من الارض اور فیما سقت السماء العشر" کی عمومیت کو دیکھتے ہوئے سب میں عام کر دیا۔

فلم یشترط ان یکون الخارج من الاقوات ولا ان یکون مما ییبس ویدخر ولا ان یکون مما یکال ولا ان یکون ماکولاً۔ (۳)

ترجیح

تمام اقوال اور سارے ادلہ پر غور کرنے کے بعد امام ابوحنیفہؒ کا مسلک اس سلسلے میں زیادہ واضح اور صحیح معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ حصر والی جتنی حدیثیں ہیں وہ سب کی سب یا تو منقطع ہیں یا ضعیف اور اگر ان کی صحت تسلیم کر لیا جائے تو بھی ان کا حصر اضافی ہوگا نہ کہ حقیقی یہی وجہ ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے

---

(۱) نیل الاوطار ۴/۱۴۳ (۲) فقہ الزکوٰۃ ۱/۳۵۰ (۳) ایضاً ۱/۳۵۴

کسی نے بھی اسے اپنا مستدل نہیں بنایا۔

رہ گئیں وہ حدیثیں جن میں حصر تو نہیں مگر چند اشیاء کا ذکر ہے، اس کے بارے میں یاد رکھنا چاہیے کہ ذکر شئی نفی ماعدا کو مستلزم نہیں ہوتا، ان کے علاوہ کچھ احادیث وہ ہیں جن میں بعض چیزوں میں عشر کی نفی کی گئی ہے جیسے "لیس فی الخضروات صدقۃ" وغیرہ وہ قابل حجت نہیں ہیں۔

امام ترمذی نے لکھا ہے:

اسناد ھذا الحدیث لیس بصحیح فلا یصح فی ھذا الباب شئ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

ابن عربی نے شرح ترمذی میں لکھا ہے:

وأقوی المذاھب فی المسئلۃ مذھب أبی حنیفۃ دلیلا واحوطھا للمساکین واولاھا قیاماً بشکر النعمۃ وعلیہ یدل عموم الآیۃ والحدیث۔

ان تفصیلات کی روشنی میں محور پنجم کے سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:

۱۔۔۔ عشر کے لیے نصاب کا اعتبار ہوگا اور وہ پانچ وسق ہے۔

۲۔۔۔ گھاس، بانس، درخت، جانوروں کے لیے اگائے جانے والے چارہ پر عشر ہوگا، اگر وہ ملک ہوں، سینچائی کی جاتی ہو اور نقصان پہونچانے سے روکا جاتا ہو، چوں کہ مکھانہ اور سنگھاڑہ کی کھیتی بھی ان دنوں اسی انداز میں کی جاتی ہے اس لیے اس پر عشر واجب ہوگا۔

۳۔۔۔ مچھلی کی کاشت پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا۔

۴۔۔۔ ریشم پر عشر کے بارے میں فقہاء کی رائے عام طور پر یہی ہے کہ اس میں عشر نہیں ہے، لیکن بحر ذخار میں ایک اصول لکھا ہے، اس کی روشنی میں میرا خیال ہے کہ ریشم پر عشر واجب ہے، اصول یہ ہے:

ان مالم تجب الزکاۃ فی اصلہ تجب فی نمائہ وانتاجہ کالزرع بالنسبۃ للارض والعسل بالنسبۃ للنحل والالبان بالنسبۃ للانعام والبیض بالنسبۃ للدجاج والحریر بالنسبۃ للدود۔

---

(۱) البحر الزخار ۱۶۲/۲

اور اس اصول کے بعد ریشم کا حکم صراحۃً لکھا ہے:

فاوجب الزکاۃ فی القز کالعسل لتولدهما من الشجر لافی دود کالنحل الا اذا کان للتجارۃ۔ (۱)

۵۔۔۔ باغات خواہ وہ پھلدار ہوں یا ایندھن، عمارت، فرنیچر وغیرہ میں ان کی لکڑیوں کو استعمال کرنے کے لیے کاشت کی گئی ہوں ان پر عشر ہوگا، کیوں کہ ان کی کاشت بالقصد ہوتی ہے اور ملکیت متعین ہوا کرتی ہے۔

۶۔۔۔ باضابطہ تجارت کے لیے اگائی جانے والی سبزیوں پر عشر واجب ہے، مال تجارت کی حیثیت سے زکاۃ واجب نہیں۔

"وعلی هذا لو اشتری ارضا زراعیة للتجارۃ فزرعها او خرجت ما یجب فیه العشر اکتفی بزکاۃ العشر عن الخارج ولم تجب زکاۃ التجارۃ عن الارض نفسها حتی لا تتکرر الزکوۃ فی مال واحد" (۲)

رہ گئیں مکان کے گرد وپیش کی افتادہ اراضی یا اپنی چھتوں پر اگائی جانے والی سبزیاں تو ان میں عشر نہیں ہے۔

فتاوی بزازیہ میں ہے:

والشجرۃ المثمرۃ ان کانت فی الدار لا عشر فیها وخلاف الکائنة فی الاراضی لان المساکن مع یتبعها عفو لا الاراضی۔ (۳)

۷۔۔۔ وقف علی الاولاد کی اراضی پر عشر ہے۔

---

(۱) البحر الزخار ۲/۱۷۳

(۲) شامی ۲/۱۹ والمغنی ۲/۶۳۰ بحوالہ فقہ الزکوۃ ۱/۳۲۹

(۳) فتاوی بزازیہ علی هامش فتاوی هندیہ ۴/۹۱

ہندوستان میں عشر و خراج کے شرعی احکام

از: مولانا محمد زید
جامعہ عربیہ، ہتھورا- باندہ

عشر و خراج کی تعریف

شریعت نے جن مالوں پر زکوٰۃ واجب کی ہے ان میں کھیتی[1] کی پیداوار بھی ہے، فقہی اصطلاح میں اسی کو عشر کہتے ہیں، فقہاء کی تصریح کے مطابق زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ کا نام عشر ہے، زمین کی زکوٰۃ کا نام نہیں[2] خراج خالص زمین کا وظیفہ ہے جو بطور ٹیکس کے ذمیوں پر عائد کیا جاتا ہے[3]۔

وجوبِ عشر کا سبب

وجوب عشر کا سبب قابل کاشت زمین کی حقیقی پیداوار ہے، البتہ وجوب خراج کے لیے حقیقی پیداوار کے ساتھ تقدیری پیداوار بھی کافی ہے، مثال کے طور پر قابل کاشت عشری زمین میں کاشت ہو سکتی تھی، لیکن کھیت والے نے نہیں کی تو حقیقی پیداوار نہ ہونے کی وجہ سے عشر تو واجب نہ ہوگا، البتہ خراجی زمین میں خراج ہو جائے گا اور یہی مطلب تقدیری کا علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع میں اس

---

(۱) اصلاح انقلاب للتھانوی ۱۳۶/۱ (۲) قد صرحوا بان العشر زکوٰۃ الثمار والزرع (شامی ۲۰۹/۲) والعشر زکوٰۃ الزرع لا زکوٰۃ الارض (تفسیر مظھری ۳۵۴/۱) (۳) فان الخراج وظیفۃ الارض (مظھری ۳۵۴/۱) والخراج نوعان خراج الارض وخراج الراس یسمّٰی ذالک جزیۃ (تاتارخانیہ ۳۱۷/۵) والجزیۃ مایوخذ من اھل الذمۃ (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ۹۵/۸)

کی وضاحت فرمائی ہے۔[۱]

عشر وخراج کا باہمی فرق

مذکورہ تفصیل سے عشر وخراج کے مابین فرق بھی واضح ہوجاتا ہے کہ

(۱) عشر دراصل زکوٰۃ کی ایک قسم ہے جو عبادت ہے اس کی ادائیگی میں عزت ہے، برخلاف خراج کے جو زمین کا وظیفہ ہے اور قابلِ کاشت زمین پر بطور ٹیکس عائد کیا جاتا ہے جس میں بجائے عبادت کے عقوبت کے معنیٰ پائے جاتے ہیں جس کی ادائیگی میں ابتداءً ذلت کے معنیٰ پائے جاتے ہیں۔(۲)

(۲) عشر وخراج کے مابین ایک فرق یہ ہے کہ وجوبِ عشر کا سبب زمین کی حقیقی پیداوار ہے اور وجوب خراج کے لیے تقدیری پیداوار کافی ہے۔ کمامر۔

(۳) عشر وخراج کے مابین مصرف کے اعتبار سے بھی فرق ہے کہ عشر کا مصرف بعینہٖ زکوٰۃ کا مصرف ہے اور خراج کے مصرف میں تعمیم ہے جس کی سب سے زائد تفصیل ابن نجیم نے اپنے رسالہ[۳] میں فرمائی ہے جن سب کا حاصل یہ ہے کہ "مصالح مسلمین" خراج کا مصرف ہیں۔

وجوبِ عشر کے شرائط

ادائیگی عشر جب عبادت اور نوعِ زکوٰۃ ہے تو اس کے وجوب میں وہ شرائط ضروری ہوں گے خراج میں جن کا پایا جانا ضروری نہیں۔

علامہ کاسانی رح فرماتے ہیں کہ وجوبِ عشر کے شرائط دو قسم کے ہیں، ایک باعتبار اہلیت کے، دوسرے باعتبار محلیت کے۔ اہلیت کے اعتبار سے تو شرط ہے صاحب ارض کا مسلمان ہونا، نیز اس کی فرضیت کا علم ہونا، اور محلیت کے اعتبار سے زمین کا عشری ہونا شرط ہے۔ (۴)

---

۱ واما سبب فرضيته فالأرض النامية بالخارج حقيقة وسبب وجوب الخراج الأرض النامية بالخارج حقيقة أو تقديرًا الخ (بدائع ۲/۵۴)

۲ لأن في الخراج معنى الصغار (مبسوط ۲/۵) قال تعالى: "حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" أي ذليلون (مرقاة شرح مشكوة ۶۵/۸) ۳ رسائل ابن نجيم التحفة المرضية ص۹۳۔

۴ وأما الشرائط الفرضية فبعضها شرط الأهلية وبعضها شرط المحلية أما شرط الأهلية فنوعان أحدهما الإسلام والثاني العلم بكونه فرضًا ـ وأما شرائط المحلية فأنواع منها أن تكون الأرض عشرية (بدائع الصنائع ۲/۵۷)

وُجوب عُشر کے اسباب

کسی بھی حکم شرعی کے لیے اسباب بھی ہوتے ہیں اور شرائط بھی، پس سبب پایا جائے اور شرط نہیں یا شرطیں پائی جائیں مگر سبب نہیں تو دونوں حالتوں میں حکم نہیں پایا جائے گا مثلاً عشر کے وجوب کے لیے زمین کا عشری ہونا شرط ہے اور پیداوار اراضی کا مالک ہونا سبب ہے۔ پس مالک پیداوار تو ہو لیکن اراضی عشری نہ ہو یا اراضی عشری ہو لیکن پیداوار کا مالک نہ ہو تو عشر واجب نہیں ہوگا۔

غلط فہمی کا ازالہ

تنبیہ اس واسطے ضروری تھی کہ بہت سے اہل علم نے وجوب عشر کا مدار محض اس کے سبب کو قرار دے دیا یا ملکِ ارض کی شرط نہ ہونے کو کافی سمجھ کر وجوب عشر کا فیصلہ صادر فرما دیا۔ زمین کے عشری غیر عشری کی بحث ہی درمیان سے ختم کر دی اور محض اتنا کہنا کافی سمجھا کہ :

" وجوب عشر کا اصلی سبب تو پیداوار ہے۔ ملک ارض شرط نہیں، البتہ ملک خارج شرط ہے اور وہ حاصل ہے سبب موجود، شرط حاصل لہٰذا ہندوستان جیسی زمینوں پر مطلقاً وجوب عشر ہوگا۔"

لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا کہ سبب اور شرط دونوں علٰحدہ علٰحدہ حقیقتیں ہیں، محض سبب کے پائے جانے سے حکم عائد نہ ہوگا، جب تک کہ دیگر شرائط بھی متحقق نہ ہوں اور وجوب عشر کے لیے زمین کا عشری ہونا شرط ہے کما مر۔ وجوب عشر کے لیے جب زمین کا عشری ہونا شرط ہے تو ضروری ہے کہ عشری غیر عشری زمین کی تحقیق کی جائے۔

عشری و خراجی زمین کی تحقیق

عشری و خراجی زمین سے متعلق کتاب و سنت اور آثار صحابہ و تابعین اور ان کے تعامل سے جو روشنی ملتی ہے وہ بعینہٖ وہی ہے جس کو ہمارے فقہاء نے ضبط فرمایا ہے ان سب کے دلائل آثار صحابہ و تابعین ابو عبیدہ کی کتاب الاموال، زیلعی، شرح نقایہ، اعلاء السنن، عمدۃ الرعایۃ و جواہر الفقہ میں مذکور ہیں۔

فقہاء کی تصریحات کے مطابق زمینیں دو قسم کی ہیں۔ بعض زمینوں کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل یا اجماع صحابہ سے ان کا عشری و خراجی ہونا طے کر دیا گیا ہے۔ ایسی زمین ہمیشہ تاقیامت علیٰ حالہ باقی رہیں گی۔ ان کے متعلق ضابطہ یا قیاس آرائی کرنا درست نہیں۔ علامہ کاسانی اور مفتی محمد شفیع صاحب نے اس کی تفصیل ذکر فرمائی ہے۔ (بدائع ۲/۵۷ - جواہر الفقہ ص ۲۰)۔

البتہ ان مخصوص زمینوں کے علاوہ عام زمینوں کے متعلق فقہاء نے چند ضابطے بیان فرمائے ہیں جن سے زمین کے عشری وخراجی ہونے کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

عشری وخراجی زمین کا معیار

۱۔۔۔۔ عشری زمین ایک تو وہ کہلاتی ہے جس کے باشندے طوعاً یعنی از خود اسلام لے آئے ہوں اور اس طرح دارالاسلام میں شامل ہو گئے ہوں۔ یدل علیہ قولہ طوعاً، منہا الارض التی اسلم علیہا اھلہا طوعاً۔ (۱)

۲۔۔۔۔ ایسا ملک جس کو امام نے عنوۃً یعنی اپنی قوت سے فتح کیا ہو اور مجاہدین کے مابین اس کی زمین کو تقسیم کر دیا ہو، ایسی زمین بھی عشری کہلاتی ہے۔ (۲)

۳۔۔۔۔ ایسی زمینیں جس پر امام نے غلبہ حاصل کر لیا لیکن اس کے باشندوں نے اسلام قبول نہ کیا ہو، البتہ امام نے احسان کر کے ان کی زمینیں ان ہی کے حوالہ کر دیں ایسی زمینیں خراجی کہلاتی ہیں۔ (۳)

۴۔۔۔۔ ایسا ملک جس کو امام نے قہراً نہیں بلکہ بطور صلح کے فتح کیا ہو اور اس ملک کے باشندوں نے اسلام کی ماتحتی اور ذمی بن کر جزیہ دینا قبول کر لیا ہو، ایسی زمینیں بھی خراجی کہلاتی ہیں۔ (۴)

اس کے علاوہ ارض موات اور بستان وغیرہ میں تفصیل ہے جو کتبِ فقہ میں مذکور ہے۔ (۵)

عشری وخراجی زمینوں کا یہ معیار عام طور پر فقہاء نے ذکر فرمایا ہے اس معیار کے مطابق جس زمین پر عشری کی تعریف صادق آئے گی وہ عشری اور جس پر خراجی کی تعریف صادق آئے گی وہ خراجی ہوگی[۶] ورنہ نہ خراجی ہونا چاہیے نہ عشری عبارات فقہاء کے مفہوم کا یہی مقتضیٰ ہے۔

یہاں پر یہ بات قابل غور ہے کہ عشری وخراجی زمین کی تعریف کرتے ہوئے فقہاء نے جتنی صورتیں ذکر فرمائی ہیں وہ سب غلبۂ اسلام کی ہیں۔ باقی ایسی زمینیں جس پر غیر مسلم حکومتیں قابض رہ چکی ہوں اور وہ ان ہی کے زیر اقتدار ہوں یا ایسا ملک جس پر غیر مسلموں نے بطور قہر یا صلح کے قبضہ کر رکھا ہو اور مسلمان مغلوب وماتحتی

---

(۱) بدائع ۲/۵۷ (۲) خانیہ ص۲۷۰، بدائع ص۵۷ (۳) ایضاً وکتاب الخراج۔

(۴) ایضاً (۵) خانیہ (۶) امداد الفتاویٰ ۲/ جواہر الفقہ ۲/۲۶۹

میں ہوں، جیساکہ ہندوستان کی حالت ہوچکی ہے، ایسے مسلمانوں کے زیر تصرف یا مملوکہ زمینیں عشری ہوں گی یا خراجی؟ اور غیر مسلم کے تسلط و اقتدار کے بعد ایسی زمینوں کا کیا حکم ہوگا؟ اس موقع پر فقہاء نے ایسی صورتوں کا ذکر نہیں فرمایا، البتہ اس کی تصریح فرمائی ہے کہ عشری زمین پر کسی کافر کی ملکیت ثابت ہوجانے سے وہ زمین غیر عشری ہوجاتی ہے[1]۔ اور تسلط و استیلاء کافر کی جملہ صورتوں کا یہ حکم ذکر فرمایا ہے کہ غیر مسلم کے استیلاء و تسلط سے وہ شیٔ ہماری ملک سے خارج ہوکر ان کی ملک میں داخل ہوجائے گی[2]۔ اس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

عشری زمین کی جامع ومانع تعریف

اکابر علماء نے فقہاء کے بیان کردہ معیار کے مطابق مختلف صورتوں وحالات کو مدنظر رکھتے ہوئے عشری زمین کی جو تعریف فرمائی ہے وہ یہ ہے:

الارض العشرية ما فتحها المسلمون عنوة وقسموها بين الغانمين أو أسلم أهلها برضاهم و أُقرّوا عليها ولم يملكها كافر منذ فتحوها إلى الآن والخراجية ما فتحوها صلحًا واقرّ اهلها عليها أو كانت عشرية فملكها كافر في وقت ۔(۳)

یعنی عشری زمین وہ ہے جس کو مسلمانوں نے عنوۃً فتح کیا ہو اور غانمین کے درمیان اس کو تقسیم کردیا ہو یا اپنی مرضی سے کسی ملک کے باشندے اسلام لے آئے ہوں اور اسی زمین پر برقرار رکھے گئے ہوں اور جب سے مسلمانوں نے فتح کیا ہو کوئی کافر آج تک اس کا مالک نہ ہوا ہو، اور خراجی زمین وہ ہے جس کو بطور صلح کے حاکم نے فتح کیا ہو اور اس کے باشندوں کو اسی پر برقرار رکھا ہو، یا عشری زمین ہو اور کسی وقت بھی کسی کافر کے زیر ملک آچکی ہو ایسی زمین خراجی کہلاتی ہے۔

محقق تھانوی رحمۃ اللہ علیہ عشری زمین کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

عشری زمین وہ ہے کہ جب سے مسلمانوں نے اس کو فتح کیا ہے تو وہ زمین کسی کافر کے قبضہ میں نہ آئی ہو[4]۔

---

(۱) لو اشترى مسلم من ذمي ارضًا خراجية فعليه الخراج ولا تنقلب عشرية لان الأصل ان مؤنة الارض لا تتغير بتبدل المالك ۔ شامی ۲/۵۵ ۔ (۲) لان ملك المسلم يزول عن ماله باستيلاء الكفار عليه ۔ بدائع ۷/۱۲۷

(۳) امداد الاحکام تھانوی مولانا ظفر احمد صاحب (۴) وعظ العشر ملحقہ حقوق وفرائض ص۵۸۹۔

عشری زمین کی حقیقت کا حاصل یہ ہے کہ جو زمین اس وقت مسلمان کی ملک میں ہو اور اس کے قبل اس کا کسی کافر کی ملک میں آنا معلوم نہ ہو، بس ایسی زمین عشری ہے۔ (۱)

اور جو درمیان میں کوئی کافر مالک ہو گیا تھا وہ عشری نہ رہی (۲) ——— حضرت گنگوہیؒ نے بھی یہی تعریف فرمائی ہے۔ (۳)

کافر کی ملک میں آجانے سے زمین غیر عشری ہو جاتی ہے

عشری زمین کی مندرجہ بالا تعریف میں تو کسی کو کلام نہ ہونا چاہیے، اس تعریف میں یہ قید بھی ملحوظ ہے کہ عشری زمین اسی وقت تک عشری رہے گی جب تک کہ کسی کافر کی ملکیت میں نہ آئی ہو، ورنہ غیر عشری ہو جائے گی۔ فقہاء نے اس کی تصریح بھی فرمائی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ذمی اپنی زمین کو کسی مسلمان سے فروخت کر دے تو بالاتفاق وہ خراجی ہی رہے گی (۴)۔ خراجی ہو جانے کے بعد خود مالک کے اسلام لے آنے یا کسی مسلمان کو فروخت کر دینے سے اس میں کچھ تبدیلی نہ ہوگی (۵) کیوں کہ زمین کی مؤنۃ مالک کے بدلنے سے متغیر نہیں ہوتی۔ (۶)

کفار کا تسلط ہو جانے سے بھی زمین غیر عشری ہو جاتی ہے

مندرجہ بالا تصریحات کے مطابق عشری زمین کسی کافر کی ملک میں آجانے سے جب غیر عشری ہو جاتی ہے تو اگر کسی ملک کی زمین پر کفار کا استیلاء و تسلط ہو جائے تو بدرجہ اولیٰ ایسی زمینیں غیر عشری ہو جائیں گی کیوں کہ تسلط و استیلاء کی وجہ سے کفار اس کے مالک ہو جائیں گے، چنانچہ فقہاء نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ استیلاء سبب ملک ہے جس کی وجہ سے مسلمان کافر کے مال کا مالک بن جاتا ہے لہٰذا کافر بھی مسلمان کے مال کا مالک ہو جائے گا۔ (۷)

---

(۱) اصلاح انقلاب ۱۳۶/۵ (۲) امداد الفتاوی ۵۹/۲ (۳) فتاویٰ رشیدیہ ۳۵۶/

(۴) لو باع هذا الذمی ارضه من مسلم فهی خراجیة علیٰ حالها فی قولهم جمیعاً (تاتارخانیہ ۳۲۲/۵) (۵) بعدما صارت خراجیة لاتتبدل باسلام المالك ولابیعها من المسلم (مبسوط ۳/۷) (۶) لان الأصل ان مؤنة الارض لاتتغیر بتبدل المالك (بدائع الصنائع ۵۵/۲) (۷) ان الاستیلاء سبب یملك به المسلم مال الکافر فیملك به الکافر المسلم کالبیع والهبة (مبسوط ۵۲/۱۰)

علامہ کاسانی رح فرماتے ہیں:

استیلاء کفار کی وجہ سے مسلمان کی ملک اس کے مال سے ختم ہوجاتی ہے[1]۔ البتہ اس میں ایک شرط بھی ہے[2] وہ یہ کہ کفار ان املاک کو اپنے قبضہ میں اس طرح کرلیں کہ مسلمانوں کے لیے فی الحال یا فی المآل (یعنی آئندہ) واپسی کی امید نہ رہے، فقہی اصطلاح کے مطابق احراز کامل ہونا چاہیے، جس کی حقیقت اقتدار کامل ہے۔

اشیاء منقولات میں اس کا تحقق اس وقت ہوگا جب کہ کفار دارالاسلام سے دارالحرب میں منتقل کرلیں، البتہ غیر منقولات مثلاً زمین میں انتقال کا تو امکان نہیں اس لیے یہاں استیلاء کا تحقق اور احراز کامل اسی وقت سمجھا جائے گا جب کہ اس کی حقیقت و معنی پائے جائیں یعنی یہ کہ غیر مسلموں کے لیے مسلمانوں کی طرف سے فی الوقت یا آئندہ واپسی کا خدشہ باقی نہ رہے اور وہ املاک کلی طور پر انہیں کے زیر اقتدار ہوں، وہی اس پر قابض و متصرف ہوں جس طرح چاہیں حسب منشاء اس میں تصرف کریں، ایسی صورت میں واقعۃً اس کو احراز کامل کہا جائے گا اور استیلاء کامل کی وجہ سے ایسے اموال وجائداد مسلمانوں کی ملک سے خارج ہوکر غیر مسلم کی زیر ملک آجائیں گی اور ایسی صورت میں لامحالہ عشری زمین بھی تحقق ملک غیر مسلم کی وجہ سے غیر شرعی ہوجائیں گی۔

ماقبل میں جو کچھ عرض کیا گیا کتب فقہ ہدایہ و شروح ہدایہ وغیرہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ان الاستیلاء لایتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على المحل (المحل عام للمنقولات وغیر المنقولات) حالاً ومآلاً.

وفي الكفاية يعني ان الكفار اذا استولوا على اموال المسلمين فهم ماداموا في دارالإسلام ان اقتدروا عليها حالاً لم يقتدروا مآلاً لأن الظاهر ان المسلمين يغلبون عليهم ويأخذون الاموال واما اذا احرزوها بدار الحرب فقد اقتدروا عليها حالاً ومآلاً لانقطاع ولاية المسلمين[3]

عبارت کے خط کشیدہ الفاظ قابل غور ہیں، اس عبارت سے معلوم ہوا کہ استیلاء کی شرط احراز ہے

---

(1) لان ملك المسلم يزول عن ماله باستيلاء الكفار عليه (بدائع ۷/۱۲۸)

(2) تاتارخانيه ۵/۳۶۸ (3) كفايه شرح هدايه ۵/۲۵۶

اور احراز نام ہے اقتدار علی المحل حالاً و مآلاً کا۔ یعنی ایسا اقتدار کہ مسلمانوں کے لیے اس کی واپسی مشکل ہو جائے، اور ان کی ولایت اس سے منقطع ہو جائے۔ ایسی حالت میں کفار اس کے مالک ہو جائیں گے، اور ملک کفار ثابت ہو جانے سے عشری زمین غیر عشری ہو جاتی ہے۔ کما سیأتی۔

اراضی دارالکفر اور غیر عشری غیر خراجی زمینوں کی تحقیق

اب تک کی ساری بحث کا حاصل و خلاصہ یہ تھا کہ عشری زمینیں استیلاء کفار کی وجہ سے غیر عشری ہو جاتی ہیں، البتہ غیر عشری ہو جانے کے بعد وہ خراجی ہوں گی یا غیر عشری و غیر خراجی؟ یعنی ایسی زمینوں کا وظیفہ عشر ہوگا یا خراج یا کچھ بھی نہ ہوگا؟

عامۃ فقہاء نے اس سے تعرض نہیں فرمایا اور جن فقہاء نے فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایسی زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی۔ تصریحات فقہاء کے علاوہ اصولی حیثیت سے اگر دیکھا جائے اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اراضی دارالکفر نہ عشری ہوں گی نہ خراجی، گو کسی مسلمان کی زیر ملک ہوں، جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

عبارات فقہاء کا مقتضیٰ

بعض فقہاء نے تصریح فرمائی ہے کہ مسلمانوں کی زمینوں پر اگر مشرکین غالب آجائیں، اور امام پھر ان کو فتح کرلے اور مسلمان ان زمینوں پر غالب آجائیں تو ایسی زمینیں سابقہ حالت کی طرف عود کر آئیں گی، اگر عشری تھیں تو عشری، خراجی تھیں تو خراجی رہیں گی۔

فی العالمگیریۃ ولو افتتحہا الامام عادت الی الحکم الاول۔ الخراجی یصیر خراجیا والعشری یصیر عشریا۔ ھکذا فی السراج الوہاج۔(۱)

وعاد الماخوذ علی حکمہ الاول الخراجی عاد خراجیا والعشری عاد عشریا۔(۲)

اس کا مفہوم یہ نکلا کہ جب امام کے فتح کے بعد زمینیں حسب سابق عشری یا خراجی ہو جائیں گی تو قبل از فتح غلبہ کفار کے وقت نہ عشری ہوں گی نہ خراجی۔ ہکذا فہمت۔

---

(۱) عالمگیری ۲/۲۳۲ (۲) بدائع الصنائع ۲/۱۳۱

مولانا ظفر احمد صاحب اس قسم کی عبارتوں کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

قلت فیہ دلالۃ علی ان ارض الاسلام اذا صارت دار الحرب لاتبقی خراجیۃ و لاعشریۃ دل علیہ قولہ عادت إلی الحکم الاول فافہم۔ (۱)

عالمگیری کی مذکورہ بالا عبارت ہی سے یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ امام المسلمین کے فتح کیے بغیر غیر مسلم حکمراں کے استیلاء و تسلط کے بعد ان کے توسط یا احسان سے جو زمینیں مسلمانوں کی مملوکہ ہوں گی وہ بھی نہ عشری ہوں گی نہ خراجی۔ کیوں کہ عشری و خراجی کی طرف واپس آنے کی شرط اور اس کا معیار فقہاء کے بیان کردہ معیار و تصریح کے مطابق فتح امام ہے۔ واللہ اعلم۔

اصول کا مقتضیٰ

اصولی حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو فقہا کے بیان کردہ معیار کے مطابق ایسی زمینیں نہ عشری ہوں گی، نہ خراجی۔ عشری نہ ہونے کی تفصیل تو ماقبل میں گذر چکی۔ اور خراجی اس وجہ سے نہ ہوں گی کہ خراجی زمین تو وہ کہلاتی ہے جس کو امام نے فتح کر کے غیر مسلموں ہی کے حوالہ ان کی زمینیں کر دی ہوں اور غیر مسلموں نے اسلام کی ماتحتی جزیہ دینا قبول کر لیا ہو، ایسی زمینیں خراجی کہلاتی ہیں۔

فتاویٰ قاضی خاں میں ہے :

کل بلدۃ فتحت صلحًا وقبلوا الجزیۃ فھی ارض خراج۔ (۱)

قاضی ابو یوسف رح خراجی زمین کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

وکل ارض من اراضی الاعاجم صالح علیھا اھلھا وصاروا ذمۃ فھی ارض خراج (۲)

فقہاء کے ذکر کردہ معیار میں یہ قید بھی ملحوظ ہے کہ ایسے خطہ کی زمین خراجی ہوگی جس کے باشندوں نے اسلام کی ماتحتی اور جزیہ دینا قبول کر لیا ہو اور وہ ذمی بن گئے ہوں اور ظاہر ہے کہ اراضی کفر میں یہ ممکن نہیں بلکہ جزیہ و خراج کہتے ہی اس کو ہیں جو ذمیوں سے وصول کیا جائے جس میں انقیاد و ذلت کی شان ہوتی ہے (۳)

---

(۱) قاضی خاں صـ۲۶۴ (۲) کتاب الخراج لابی یوسف / ۶۹ (۳) لان فی الخراج معنی الصغار (مبسوط ۵/۳) قال تعالیٰ: حتی یعطوا الجزیۃ عن ید وھم صاغرون ای ذلیلون ... منقادون (مرقاۃ شرح مشکوۃ باب الجزیۃ ۸/۶۵)

لزوم خراج کا حکم تو ان لوگوں سے متعلق ہوتا ہے جو ذمی بن کر اسلام کی ماتحتی میں رہتے ہوں اور وصولیابی کا حکم مسلمانوں سے متعلق ہے کہ مسلمان حکمراں اس کو وصول کریں گے۔ ظاہر بات ہے کہ غیر دار الاسلام میں اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اولاً تو زمین غیر خراجی، دوسرے مسلمان حکمراں کے لیے جو حکم ہے وہ غیر دار الاسلام میں عائد نہیں ہو سکتا۔

فقہاء کرام کی واضح تصریحات

اسی وجہ سے فقہاء نے واضح الفاظ میں تصریح فرما دی ہے کہ عشر ہو یا خراج اراضی مسلمین ہی میں اس کا وجوب ہوتا ہے، اراضی حرب نہ عشری ہوتی ہیں نہ خراجی۔ چند تصریحات ملاحظہ ہوں:

۱۔ الأراضي النامية لا تخلوا عن وظيفة في دارنا والوظيفة إما الخراج أو العشر۔ (۱)

۲۔ لأن العشر والخراج انما يجب في اراضي المسلمين وهذه اراضي اهل الحرب وأراضي اهل الحرب ليست بعشرية وخراجية۔ (۲)

۳۔ لأن خراج الارض لا يجب إلا على من هو من اهل دار الاسلام لانه حكم من احكام المسلمين وحكم المسلمين لا يجرى إلا على من هو اهل دار الاسلام۔ (۳)

۴۔ وصرح الشامي عن القهستاني وشرح الشيخ اسماعيل وغيرهما بان ارض الحرب ليست ارض خراج وعشر۔ (۴)

فقہا کی عبارتوں کا مصداق

یہ ہیں فقہاء کی تصریحات جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اراضی دار الکفر نہ عشری ہوں گی نہ خراجی اور یہ حکم عام ہے ہر دار الحرب کو خواہ وہ دار الحرب اصل سے ہو یا دار الاسلام کے بعد پھر دار الحرب بنا ہو، اور مسلمانوں کی زمینیں ان کی ملک سے خارج ہو چکی ہوں یا باقی ہوں، بہر صورت اراضی دار الحرب نہ عشری ہوں گی نہ خراجی۔ کیوں کہ عام فقہاء کی عبارتیں عام ہیں اور تخصیص کی کوئی وجہ اور دلیل نہیں۔ نیز عشری یا خراجی کی تعریف بھی ایسی زمینوں پر صادق نہیں آتی، اس لیے ایسی

---

(۱) مبسوط سرخسی ۳/۶ (۲) شرح سیر کبیر ۴/۳۰۳ (۳) ایضاً

(۴) شامی باب الرکاز ۲/۷۲، اعلاء السنن ۱۲/۴۲

زمینیں غیر عشری غیر خراجی ہوں گی۔

جس طرح دارالاسلام میں بسنے والے کفار کے مخصوص احکام ہیں اسی طرح دارالکفر میں جو مسلمان رہتے ہیں ان کے بھی کچھ احکام ہیں، بہت ممکن ہے کہ فقہاء نے دارالکفر میں رہنے والے مسلمانوں کے لیے یہ حکم بیان فرمایا ہو کہ ایسے ملک کی زمینیں ان کے حق میں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی۔

عبارات فقہاء کا صحیح محمل و بامعنیٰ مفہوم یہی سمجھ میں آتا ہے کہ یہ حکم دارالکفر میں رہنے والے مسلمانوں کے لیے ہے کہ ان کی زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی، ورنہ ظاہر ہے کہ کفار کے لیے یہ کہنے کی کیا ضرورت ہے کہ ان کی زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی کیوں کہ فروع کے لیے مکلف نہ ہونے کی وجہ سے ان پر عشر و خراج کا حکم عائد ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے فقہاء کا یہ فرمان اصلاً دارالکفر میں بسنے والے مسلمانوں کے لیے ہے کہ ان کی مملوکہ زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی۔ ظاہر عبارت کا مقتضیٰ بھی یہی ہے۔ واللہ اعلم۔

مذکورہ بالا شرح سیر کبیر کی عبارت لان العشر والخراج انما یجب فی اراضی المسلمین الخ کو نقل کرنے کے بعد حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

" اس عبارت میں اراضی المسلمین سے مراد وہ اراضی ہیں جو اسلامی حکومت و اقتدار میں داخل ہوں خواہ ملکیت کسی غیر مسلم کی ہو۔" (۱)

اسی طرح اس کا برعکس بھی سمجھنا چاہیے کہ اراضی غیر مسلمین سے مراد وہ اراضی ہوں گی جو غیر اسلامی حکومت و اقتدار میں داخل ہوں (جیسا کہ فی الوقت ہندوستان میں ہیں) خواہ ملکیت کسی مسلم کی ہو۔

عرض کرنے کا مطلب یہ ہے کہ محض ملکیت مدار نہیں بلکہ حکومت مسلمہ یا غیر مسلمہ کے اقتدار کا اعتبار ہے جیسا کہ حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحب رح کے کلام سے ظاہر ہے۔ واللہ اعلم۔

اکابر علماء و فقہاء کی آراء

یہی رائے اکابر علماء و فقہاء کی بھی ہے جیسا کہ ان کے فتاویٰ سے ظاہر ہے کہ اراضی دارالکفر نہ عشری ہیں نہ خراجی، اور ایسی زمینوں پر نہ عشر واجب ہوگا نہ خراج۔

---

(۱) جواهر الفقه ۲/۲٦٦

۱۔۔۔ محقق تھانوی رح سے سوال کیا گیا کہ اراضی عشری وخراجی دارالاسلام میں منحصر ہیں یا غیر دارالاسلام میں بھی عشری وخراجی ہے؟ اس کے جواب میں حضرت تھانوی رح نے شامی کی یہی عبارت ذکر فرمائی ہے: فان ارضہا لیست ارض عشر وخراج۔ یعنی اراضی حرب نہ عشری ہیں نہ خراجی۔ (۱)

۲۔۔۔ ایک اور سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں: "ہندوستان اگر غیر دارالاسلام ہے تو اس کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی۔ (۲)

۳۔۔۔ مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی رح فرماتے ہیں: "روایات فقہیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ دارالحرب میں عشر نہیں" اور فرماتے ہیں: "ہندوستان کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی۔ (۳)

۴۔۔۔ حضرت اقدس مفتی عزیزالرحمٰن صاحب رح کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ اراضی دارالحرب نہ عشری ہیں نہ خراجی۔ اور فرماتے ہیں: اراضی دارالحرب کو علامہ شامی نے عشری وخراجی ہونے سے خارج کیا ہے۔ (۴)

غالباً اسی بنا پر حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رح نے "مالا بد منہ" میں اراضی ہند کو عشری قرار نہیں دیا۔

۵۔۔۔ حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی فتویٰ ہے کہ دارالحرب کی زمینیں نہ عشری ہوتی ہیں نہ خراجی۔ (۵)

۶۔۔۔ علامہ انور شاہ کشمیری رح نیز قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رح کی بھی یہی رائے ہے۔ (۶)

الغرض فقہاء کی تصریحات کے مطابق جمہور اکا علماء وفقہاء کی یہی رائے اور فتویٰ ہے کہ اراضی دارالحرب نہ عشری ہوں گی نہ خراجی اور ایسی زمینوں پر عشر وخراج کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو فتاویٰ دارالعلوم جدید۔

ہندوستان دارالحرب ہے

دارالحرب ودارالاسلام کی تعریف کرتے ہوئے فقہاء نے جو کچھ فرمایا ہے اس کے بموجب موجودہ حالات میں ہندوستان بے شک دارالحرب ہے۔ دارالحرب کی تعریف میں امام صاحب رح وصاحبین رح کا اختلاف بھی منقول ہے

---

(۱) امداد الفتاویٰ ۲/۱ (۲) ایضاً (۳) امداد الاحکام ۲/۳۰

(۴) عزیز الفتاویٰ ملحقہ فتاویٰ دارالعلوم قدیم ۲۸/۷ (۵) امداد المفتیین ملحقہ فتاویٰ دارالعلوم قدیم ۲۹/۷

(۶) فتاویٰ دارالعلوم جدید، باب العشر، سوال ۳۶، ۲/۳۲۔

امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک دارالحرب بننے کی تین شرطیں ہیں، اور صاحبین رح کے نزدیک محض غلبۂ کفار سے دارالحرب بن جاتا ہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ حالات میں ہندوستان کو امام صاحب و صاحبین کے نزدیک متفقہ طور پر دارالحرب ہونا چاہیے۔ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے کیوں کہ غلبہ کفار بے شک موجود ہے۔ (۱)

اور امام ابوحنیفہ رح فرماتے ہیں کہ اسلام و کفر کی محض نسبت کر دینے سے دارالاسلام یا دارالکفر نہیں بن جاتا اور نہ ہی یہ نسبت مقصود ہے۔ مقصود تو امن و امان ہے، اگر مسلمانوں کو مطلقاً امن و امان حاصل ہوا ور کفار کے لیے خطرہ ہو اور وہ مغلوب ہوں تو ایسا دار دارالاسلام ہے اس کے برخلاف اگر امن و امان مطلقاً کفار کو حاصل ہو اور خوف و خطرہ مسلمانوں کو لاحق ہو (جیسا کہ ہندوستان کی موجودہ حالت ہے) تو ایسا دار دارالکفر ہے، الغرض محض کفر و اسلام مدار نہیں بلکہ خوف و امن پر اس حکم کا مدار ہے۔ (۲)

وجه قول ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ ان المقصود من اضافة الدار إلى الاسلام والكفر ليس هو عين الاسلام والكفر وانما المقصود هو الامن والخوف ومعناه ان الامان ان كان للمسلمين فيها على الاطلاق والخوف للكفرة على الاطلاق فهي دارالاسلام۔

وان كان الامان فيها للكفرة على الاطلاق والخوف للمسلمين على الاطلاق فهي دار الكفر والاحكام مبنية على الامن والخوف لا على الاسلام والكفر۔ (۳)

اس تصریح کے پیش نظر ہندوستان جیسا ملک امام صاحب و صاحبین کے نزدیک متفقہ طور پر دارالکفر ہوگا۔ صاحبین رح کے نزدیک تو ظاہر ہے کیوں کہ غلبہ کفار بے شک موجود ہے۔

اور امام صاحب رح کے نزدیک بھی اگر اس علت و بنیاد کو مدنظر رکھا جائے جس کا امام صاحب نے دارالکفر و دارالاسلام ہونے میں اعتبار کیا ہے یعنی کفار کو امن و امان ہونا اور مسلمانوں کو خوف خطرہ لاحق ہونا، ظاہر بات ہے کہ مجموعی حیثیت سے فی الوقت ہندوستان کی یہی حالت ہے جیسا کہ ظاہر ہے اس لیے امام صاحب کے نزدیک ہندوستان کی یہی حالت ہے جیسا کہ ظاہر ہے، اس لیے امام صاحب رح کے نزدیک ہندوستان دارالکفر ہونا چاہیے۔

---

(۱) کیوں کہ غلبہ کی تعریف یہ ہے کہ غلبہ نام ہے اس کا کہ کفار اپنا حکم جاری کر دیں تو کوئی مانع نہ رہے تحذیر الاخوان ۵/۔ (۳) بدائع ۱۳۰/۔

(۲) قال ابوحنیفة رح لا تصير دار الكفر الا بثلاث شرائط۔ وقال ابویوسف رح ومحمد رحمهما الله انها تصير دار الكفر لظهور احكام الكفر فيها۔ بدائع ۷/

رہ گئے امام صاحب رح کے ذکر کردہ شرائط ثلاثہ سو اس کا ذکر امام صاحب رح نے بہ طور علامات کے فرمایا ہے جس میں تغیر و تخلف بھی ہوتا رہتا ہے ، ماقبل میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے اکابر علماء و فقہاء ہند کی بھی یہی رائے ہے ۔

اکابر علماء و فقہاء کی تصریحات

۱۔ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ دار الحرب وہ ہے کہ حاکم متصرف اس کا کافر ہو جیسا کہ تمام کفار کے ملک میں ہوتا ہے ۔ اور فرماتے ہیں : صاحبین اور امام صاحب کا اس میں اتفاق ہے کہ دار الاسلام جب مغلوب کفار ہو جائے گا ، دار الحرب ہو جاوے گا ۔ (۱)

۲۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رح فرماتے ہیں :
" شرعی اصطلاح میں دار الحرب کی تعریف یہ ہے کہ جہاں پورا تسلط غیر مسلم کا ہو تعریف تو یہی ہے آگے جو کچھ فقہاء نے لکھا ہے وہ علامات ہیں اور ہندوستان میں غیر مسلم کا تسلط ہونا ظاہر ہے ۔ (۲)

۳۔ علامہ انور شاہ کشمیری رح فرماتے ہیں : جس ملک میں کفر کی شوکت ہو ، ملک کا بڑا سربراہ غیر مسلم ہو اور وہاں تنفیذ احکام اسلامیہ (مثل حدود و قصاص) کی کوئی بھی صورت ممکن نہ ہو وہ دار الحرب ہے ، خواہ وہاں مسلمانوں کو ادائے احکام شرعیہ کی اجازت ہو جیسے انگریزی دور میں تھی ۔ (۳)

۴۔ شاہ عبد العزیز رح کا بھی یہی رجحان ہے ، جیسا کہ ان کے فتاویٰ سے ظاہر ہے ۔ (۴)

۵۔ نیز مولانا ظفر احمد صاحب ، حضرت مدنی و گنگوہی کی بھی یہی رائے ہے ۔ (۵)

الغرض ہندوستان ، ہمارے تمام اکابر علماء و فقہاء کے یہاں کے نزدیک دار الحرب ہے ۔

۶۔ چنانچہ حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحبؒ اس سوال کے جواب میں کہ ہندوستان دار الحرب ہے یا نہیں ؟ فرماتے ہیں کہ ہمارے حضرات کے نزدیک ہندوستان دار الحرب ہے ۔ (۶)

---

(۱) ضمیمہ تحذیر الاخوان / ۱۵ (۲) حسن العزیز ۳ / ۱۲۴ (۳) ملفوظات محدث کشمیری / ۱۹۹ - انوار الباری ۱ / ۱۹۹ (۴) فتاویٰ عزیزی / ۱۱۷ ، ۱۱۵ ، فتاویٰ محمودیہ ۴ / ۲۸۴ (۵) حضرت مدنی رح فرماتے ہیں : ہندوستان دار الحرب ہے وہ اس وقت تک دار الحرب باقی رہے گا جب تک اس میں کفر کو غلبہ حاصل رہے گا ، دار الحرب کی جس قدر تعریفات کی گئیں ہیں اور جو شروط بیان کی گئی ہیں وہ سب اس میں موجود ہیں (اسیران مالٹا / ۱۵۴) (۶) امداد المفتیین ملحقہ فتاویٰ دار العلوم قدیم ۵ / ۶۶

اور اکابر علماء و فقہاء کا ہندوستان کو دارالحرب فرمانا اس وقت تھا جب کہ ہندوستان کی حالت مسلمانوں کے حق میں موجودہ حالات کی بہ نسبت بدرجہا بہتر تھی، مسلمان قاضی ہوتے تھے جو شرع کے مطابق فیصلے کرتے اور ان کے فیصلوں کی تنفیذ ہوتی، مسلمانوں کی جان و مال، مساجد و مقابر محفوظ تھیں اور اب تو کچھ بھی نہیں (حتیٰ کہ تحفظ جان و مال کی خاطر ضرورتاً جمہور علماء ہند نے جواز بیمہ کا فتویٰ دیدیا) اس لیے اب موجودہ حالات میں تو ہندوستان کے دارالحرب ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ واللہ اعلم۔

جب ہندوستان کا دارالحرب ہونا متعین ہے، نیز فقہاء کی تصریحات کے مطابق یہ بھی ثابت ہے کہ اراضی حرب نہ عشری ہوتی ہیں نہ خراجی تو بقاعدہ إذا ثبت الشيء ثبت بجميع لوازمه موجودہ حالات میں ہندوستانی زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی، اور یہاں کی زمینوں پر نہ عشر واجب ہوگا نہ خراج۔ واللہ اعلم۔

ہندوستانی زمینوں کے مختلف ادوار

اسلامی دور ہندوستان اور سندھ کی زمین کو محمد بن قاسم الثقفی نے ۹۳ھ میں فتح کیا تھا[1] اور محققین کی تصریح کے مطابق محمد بن قاسم الثقفی نے مفتوحہ اراضی پر خراج مقرر فرمایا تھا[2] لیکن تاریخ سے ثابت ہے کہ بعض مجاہدین کو کچھ جاگیریں بطور ملک کے بھی دی گئی تھیں[3]۔ نیز یہ بھی ثابت ہے کہ سندھ کی بہت سی ریاستوں کے راجہ باغی ہو کر خود مختار بن گئے تھے۔ حضرت عمر بن عبد العزیز رح نے اپنے دورِ خلافت میں ان کو اسلام کی دعوت دی چنانچہ وہ اسلام لے آئے اور عمر بن عبد العزیز رح نے ان کی تمام اراضی پر ان کی ملکیت برقرار رکھی[4]۔ ظاہر ہے کہ فقہی نقطۂ نظر سے ایسی زمینیں عشری ہوں گی۔

ادھر محمد بن قاسم اور مسلم فاتحین کا خراج مقرر کرنا بھی ثابت ہے، نیز اس طویل مدت تقریباً تیرہ سو برس کے انقلابات کے بعد کسی زمین کی صحیح صورت حال معلوم کر کے کسی نتیجہ تک پہنچنا امر مستبعد بلکہ عادۃً ناممکن ہے اس لیے اس تحقیق کی بنیاد پر تو فیصلہ کرنا مشکل ہے، یہی رائے مفتی رشید احمد صاحب نے اپنے فتاویٰ میں ذکر فرمائی ہے۔ (۵)

---

(۱) فتح القدیر ۴/۳۵۹ (۲) سراج الہند فی تحقیق خراج سندھ (۳) فتوح البلدان للبلاذری/۴۲۵

(۴) کامل ابن اثیر ۴/۲۲۴ (۵) احسن الفتاویٰ ۴/۲۷۰

انگریزی دَور

ہندوستانی زمینوں کا انقلاب پذیر دور برطانوی دور ہے، ۱۸۵۷ء کے بعد برطانوی حکومت نے سلطنت کی باگ ڈور اپنے قبضہ واقتدار میں لے لی تھی، اور عام اعلان کر دیا گیا تھا کہ تمام زمینیں ضبط کر لی گئیں اور کسی کا کوئی حق نہیں، جس کو جو زمین دی جائے گی، دعویٰ ثبوت کے بعد حاکم کی تجویز سے دی جائے گی۔ چنانچہ جن زمینوں کے مالکوں نے دعویٰ کر کے بینہ پیش کئے ان کو وہی زمینیں یا اس کے عوض دوسری زمینیں عطا کی گئیں، اور بعض لوگوں کو محض کسی صلہ میں بطور انعام کے عطا ہوئیں اور سرکاری مال گذاری جو سالانہ زمین داروں سے لی جاتی ہے، اس کو مقرر کر دیا اور بعض سے معاف کر دیا(۱)

برطانوی دَورِ حکومت میں اراضی کا نظام و دستور یہ تھا کہ زمین دار اپنی مملوکہ زمین کو برائے کاشت کاشتکاروں کو دیا کرتا، جس کا لگان خود زمین دار کاشت کار سے وصول کرتا تھا، البتہ حکومت برطانیہ نے خود زمین دار یعنی زمین کے اصل مالک پر خاص قسم کا ٹیکس (مال گذاری) رقبہ زمین کے لحاظ سے عائد کر رکھا تھا، جس کو حکومت خود وصول کرتی اور کاشت کی لگان سے حکومت کو کچھ واسطہ نہ ہوتا تھا۔

اس صورت حال میں بکثرت زمین دار خیانت سے بھی کام لیتے تھے اور وہ اس طرح سے کہ حکومتی بکاغذی کاروائی میں زمین دار کے نام زمین کم لکھی ہوتی حالاں کہ وہ اس سے زائد پر قابض ہوتا تھا۔ مثلاً ایک زمین دار تیس بیگھہ زمین پر قابض ہے اور کاغذی کاروائی میں صرف بیس بیگھہ درج ہے، اس کا فائدہ یہ ہوتا تھا کہ کاشتکاروں سے تو زمین دار کو پوری زمین کی لگان حاصل ہوتی تھی، لیکن حکومت جو زمین دار سے مال گذاری وصول کرتی وہ صرف بیس بیگھہ کے مطابق۔ گویا حکومت کی نگاہ میں وہ صرف بیس ہی کا مالک ہے حالاں کہ اس کی مملوکہ زمین تیس بیگھہ ہوتی۔

اور زمین دار اپنی مملوکہ زمین میں سے بعض زمین کو تو کاشت کار کو دیتا جس کا لگان وصول کرتا اور بعض زمینوں میں خود ہی کاشت کرواتا اور بعض کو یوں ہی پڑا رہنے دیتا۔

یہ صورت حال اور نوعیت تھی انگریزی دَور کی۔ اس صورت حال کا شرعی حکم عنقریب ذکر کیا جائے گا۔

---

(۱) استفتا، امداد الفتاویٰ ۳/۶۰

جمہوری دَور

انگریزی دورِ حکومت کا نظام و دستورِ عمل جاری رہا، یہاں تک کہ ۱۹۴۷ء میں ہندوستان انگریز سے آزاد ہوا، اور اس وقت ہندوستانی زمینوں پر ایک نیا دور آیا جس کو ہم جمہوری دور کہہ سکتے ہیں، اس جمہوری دور میں حکومت کی طرف سے قانون زمین داری کی جو تشریحات شائع ہوئی تھیں ان میں واضح کر دیا گیا تھا کہ کوئی زمین دار مالک نہیں رہا، تمام زمینوں کی مالک حکومت ہے وہ جس کو چاہے دے اور جس طرح چاہے دے مالک کو اس کا معاوضہ دیا جائے گا۔ [1]

اس جمہوری دور کے متعلق احقر نے ماہر قانون دانوں نیز جن پر بیتی ہے اور جو اس صورتِ حال کے عینی مشاہد تھے ان سے معلومات فراہم کی ہیں، ان کے بیان کے مطابق ۱۹۴۷ء میں آزادیٔ ہند کے بعد حکومت نے زمین داری تو ختم کر دی اور زمین داری کی جملہ مملوکہ زمین کی خود گورنمنٹ مالک بن گئی، البتہ اس کا معاوضہ زمین دار کو دے دیا اور معاوضہ بھی صرف آئی زمین کا دیا جتنا کہ کاغذ میں اس کے نام درج تھی، باقی افتادہ یا غیر درج شدہ زمین کو اپنی تحویل میں لے کر اس کا معاوضہ بھی نہ دیا۔

اور جن زمینوں کا معاوضہ دیا وہ دو قسم کی تھیں۔ ایک تو وہ زمین جس کو مالک نے کاشت کار کو دے رکھا تھا۔ دوسرے اس زمین کا جس کی کاشت خود زمین دار کرتا تھا۔ پہلی صورت کا معاوضہ دوسری صورت کی بہ نسبت زائد تھا اور یہ معاوضہ صرف اس وجہ سے تھا کہ اب ان زمینوں کا مالک زمین دار نہیں رہا بلکہ زمین دار کو زمین سے بے دخل کر کے حکومت نے ساری زمینیں اپنے زیرِ تصرف کر لیں اور حکومت نے اپنی حسبِ منشا ان میں تصرف کیا، چنانچہ ایک تصرف تو حکومت نے یہ کیا کہ جس کاشت کار کے زیرِ تصرف جو زمین تھی حکومت نے کاشت کار ہی کو اس کا مالک بنا دیا اور وہ لگان جو پہلے زمین دار وصول کرتا تھا اب حکومت وصول کرنے لگی۔ حکومت کے اس مالکانہ تصرف کی وجہ سے بہت سے زمیندار مفلوک الحال کنگال ہو گئے اور کتنے کاشت کار غنی اور مال دار بن گئے۔

اور جس زمین کی کاشت خود زمین دار کرتا تھا اس کو بھی حکومت نے اپنی تحویل میں لیا لیکن زمین دار ہی کو اس کا مالک بنا دیا اور اس کا لگان خود حکومت ان زمین داروں سے وصول کرنے لگی اور جس طرح حکومت نے کاشت کاروں کو زمینوں کا مالک بنا دیا کہ وہ جس طرح چاہیں اس میں مالکانہ تصرف بیع و شرا کر سکیں، زمین دار

---

[1] فتاویٰ محمودیہ ۳/۴۶

اس میں کچھ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح حکومت نے صرف ان زمینوں کا مالک زمین داروں کو بنادیا جس میں کہ وہ خود کاشت کرتے تھے اور ان زمینوں میں مالکانہ تصرف کی اجازت دے دی یعنی دونوں ہی صورتوں میں حکومت کی طرف سے تملیک پائی گئی۔

اس صورت حال کا شرعی حکم

فقہی نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو یہ صورت حال بے شک غلبہ واستیلائے کفار کی ہے جس کی وجہ سے مسلمان کی ملک زائل اور کفار کی ثابت ہو جاتی ہے جس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گذر چکا۔

بالکل واضح حقیقت ہے کہ جب زمین داری ختم ہوتی اور زمین دار مغلوب ومسلوب ہو گئے حتی کہ ان کی مملوکہ زمینوں سے ان کی ولایت ختم ہو گئی، واپسی کی امید بھی نہ رہی اور اقتدار غیر مسلم کا ثابت ہو چکا اور حکومت نے کاشت کار کو اس کا مالک بنادیا چنانچہ آج بھی وہ اس کے مالک چلے آرہے ہیں ـــــ ظاہر ہے کہ یہ مالک بنانا اسی وقت ہوگا جب کہ حکومت خود بھی مالک بن گئی ہو، کیوں کہ ثبوت ملک کے بغیر تملیک ممکن نہیں، تملیک کے لیے خود مالک ہونا ضروری ہے۔ (۱)

یقیناً تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس استیلا کی وجہ سے کفار ساری زمینوں کے مالک ہو گئے اور وہ ساری زمینیں ملک کفار میں داخل ہو کر غیر عشری، غیر خراجی ہو گئیں۔ کما مر۔

البتہ وہ زمینیں جن پر خود زمین دار کاشت کرواتا تھا اور حکومت نے بھی زمین دار ہی کے پاس باقی رہنے دی اس کے متعلق سوچا جا سکتا تھا کہ شاید وہ عشری ہوں اور ملک کفار اس میں ثابت نہ ہوتی ہو لیکن یہ صحیح نہیں۔ کیوں کہ استیلائے کفار جس طرح اس زمین پر ہوا جو کاشت کار کے زیر تصرف تھی اور اقتدار کفار کے بعد کافر حکومت نے کاشت کار ہی کو اس کا مالک بنادیا، اسی طرح استیلائے کفار ان زمینوں پر بھی ہوا تھا، جو زمین دار کے زیر تصرف تھیں کیوں کہ دہی اقتدار واستیلا، تو ان کی طرف بھی متوجہ ہوا تھا جس کی وجہ سے حکومت نے مالکانہ تصرف کیا تھا کہ زمین دار کو بے دخل اور کاشت کار کو مالک بنا دیا تھا، ظاہر بات ہے کہ اس استیلا کی وجہ سے کفار اس کے مالک ہو گئے، البتہ یہ ان کا احسان تھا کہ انھوں نے پھر زمین دار ہی کو اس کا مالک بنا دیا، گویا

---

(۱) بدائع

ملک کفار متحقق ہونے کے بعد از سر نو زمین دار کی ملکیت ثابت ہوئی، ورنہ وہ بالکلیہ بے دخل بھی کر سکتے تھے ایسی صورت حال میں واقعۃً ایسی زمین ملک کفار ہو جانے کی وجہ سے غیر عشری ہو جائیں گی۔ واللہ اعلم۔

مختلف ادوار کے لحاظ سے ہندوستانی زمینوں کے شرعی احکام

جیسا کہ ما قبل میں ذکر کیا گیا کہ محمد بن قاسم سے لے کر برطانوی دور کے مابین جو تغیرات ہوئے اس کی بنیاد پر صحیح صورت حال معلوم نہ ہونے کی وجہ سے کسی نتیجہ تک پہنچنا مشکل ہے، البتہ انگریزی دور میں جو تغیر واقع ہوا، اس کے متعلق اکابر علماء و فقہاء کی آراء مختلف ہیں، اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ساری زمینیں انگریز کے زیر اقتدار و تصرف آچکی تھیں اور ساری زمینیں انگریز نے ضبط بھی کر لی تھیں جس کی تفصیل عنقریب ذکر کی جا چکی۔

ظاہر ہے کہ فقہی نقطہ نظر سے غیر مسلم حکومت کے استیلاء و تسلط کی وجہ سے وہ زمینیں اب نہ عشری رہیں گی نہ خراجی، جس کی تفصیل و دلائل ما قبل میں ذکر کیے جا چکے۔ چنانچہ علاوہ چند حضرات کے جملہ اکابر علماء و فقہاء کا فتویٰ یہی ہے کہ انگریزی حکومت کے تسلط کے بعد ہندوستان کی زمینیں نہ عشری رہیں گی نہ خراجی۔

(۱) لیکن حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ انگریزوں کے زمینوں کو ضبط کرنے کے دو معنی ہو سکتے ہیں، ایک قبضہ مالکانہ اگر یہ ہوا ہے تو وہ اراضی عشری نہیں رہیں۔ دوسرا قبضہ ملکانہ و حاکمانہ اور احقر کے نزدیک قرائن قویہ سے اسی کو ترجیح ہے، اگر ایسا ہوا تو اراضی عشر بحالہا عشری رہیں، البتہ اگر پہلے سے وہ ارض عشری نہ تھی یا سرکار نے کوئی دوسری زمین اس کے عوض میں دے دی یا کسی صلہ میں اس کو کوئی زمین دی سو چونکہ وہ دینے کے قبل استیلاء سے سرکار کی ملک ہو گئی لہٰذا وہ عشری نہ رہی۔(۱)

یہی رائے حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی کی طرف منسوب ہے۔ (۲)

ان حضرات کے نزدیک ہندوستان کی عشری زمینیں ضبط انگریز کے بعد بھی عشری ہی رہیں کیونکہ یہ ضبط منتظمانہ تھا نہ کہ مالکانہ، اس کے برخلاف تمام اکابر علماء و فقہاء انگریز کے اس تصرف کے بعد سے ہندوستانی زمینوں کو علی الاطلاق غیر عشری غیر خراجی قرار دیتے ہیں۔

---

(۱) امداد الفتاوی ۲/ ۶۰ (۲) فیہ قولان احدھما وجوب العشر ـ ھذا ما افتاہ الشیخ رشید احمد المحدث الگنگوھی فی فتاواہ ومولانا اشرف علی التھانوی ومنا، عدم القطع یکون بدار الحرب ـ والقول الثانی عدم وجوب العشر والخراج ذھب الیہ محمد علی التھانوی الخ۔ فتاوی محمودیہ ۲/ ۳۹

شاہ عبدالعزیز صاحبؒ اور علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی رائے

علامہ انور شاہ کشمیری رح نے بھی اسی رائے کو اختیار فرمایا ہے کہ اراضی ہند نہ عشری ہیں نہ خراجی۔ شاہ عبدالعزیز صاحبؒ، شیخ محمد علی تھانوی، شیخ جلال الدین تھانیسری کا بھی یہی رجحان ہے۔ (۱)

قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رح کی رائے

یہی رائے قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رح کی ہے۔ ہندوستان کی زمینیں غیر عشری ہیں، چنانچہ اپنی کتاب "مالابدمنہ" میں فرماتے ہیں "احکام عشریہ کہ دریں دیار نیست" اس کا حاصل یہی ہے کہ ہندوستان کی زمینیں عشری نہیں۔ (۲)

مولانا عبدالحی لکھنویؒ کی رائے

حضرت مولانا عبدالحی رح کی کوئی مفصل تحریر یا فتویٰ اس بابت نہیں مل سکا تاہم عمدۃ الرعایہ میں مولانا نے تصریح فرمادی ہے کہ ہندوستان کی اکثر زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی چنانچہ غیر عشری غیر خراجی زمینوں کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فمثل ھذہ الارض لاتکون عشریۃ ولا خراجیۃ فلایکون الماخوذ منہا عشراً ولا خراجاً وھذا ھو حکم کثیر من اراضی بلاد الھند علیٰ ما حققہ القاضی محمد اعلی ابن الشیخ علی التھانوی۔ (۳)

مولانا ظفر احمد صاحب تھانویؒ و مولانا عبدالکریم صاحب کا فتویٰ

مولانا ظفر احمد صاحب نیز مولانا عبدالکریم صاحب کا بھی فتویٰ یہی ہے کہ ہندوستانی زمینیں نہ عشری ہیں

---

(۱) اعلم ان اراضی بلاد الہند لیست بعشریۃ لانہا اصبحت من دار الحرب — وکذا صرح قبلہ الشیخ عبدالعزیز فی فتاواہ، قال وذکر الشیخ مولانا محمد اعلی التہانوی فی رسالۃ بان اراضی الہند لیست بعشریۃ ولاخراجیۃ الخ۔ معارف السنن ۲۱۸/۵

(۲) مالابدمنہ کتاب الزکوٰۃ مجتبائی ص۹۲ (۳) عمدۃ الرعایۃ حاشیۃ شرح وقایۃ ۳۱۸/۱

نہ خراجی چنانچہ متعدد فقہی عبارات ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

"ان عبارات کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ہندوستان کی زمین نہ خراجی نہ عشری" (۱)

مفتی محمد شفیع صاحبؒ کا فتویٰ

حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحبؒ اپنے فتاویٰ میں تحریر فرماتے ہیں :

"ہندوستان کی زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے میں مدت سے علماء کا اختلاف ہے"

(اس کے بعد کچھ عبارتیں ذکر کر کے فرماتے ہیں) :

"ان دونوں عبارتوں سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کی تمام زمینوں میں عشر واجب نہیں اگر کوئی احتیاطاً ادا کر دے تو اولیٰ وافضل ہے اور اگر کوئی ادا نہ کرے تو اس کو تارک واجب بھی نہیں کہا جا سکتا۔" (۲)

مفتی عزیز الرحمن صاحبؒ کا فتویٰ

مفتی عزیز الرحمن صاحبؒ نے متعدد فتاویٰ میں تصریح فرمائی ہے کہ ہندوستان اور اس جیسے ملک کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی، چنانچہ ایک فتویٰ میں تحریر فرماتے ہیں :

"ہندوستان جیسے ملک میں کوئی زمین عشری خراجی نہیں۔ اراضی ہندوستان میں عشر و خراج کچھ نہیں، نہ وہ عشری ہیں نہ خراجی" (۳)

اس سلسلہ میں مفتی عزیز الرحمن رحؒ کی مفصل تحریر خاص طور پر قابل توجہ ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہندوستان کی زمینوں کے غیر عشری غیر خراجی ہونے کا فیصلہ گویا متفقہ فیصلہ تھا اور وہ تحریر یہ ہے۔

متفقہ فیصلہ

مفتی عزیز الرحمن صاحبؒ فرماتے ہیں :

"پہلے ایک زمانہ تک علم رہا کہ ہندوستان کی عشری زمینوں میں عشر واجب ہے پھر کچھ زمانہ کے بعد "مالا بدمنہ" میں حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رحؒ کی یہ تحقیق و تصریح پر نظر پڑی کہ ہم نے اپنی کتاب میں زکوٰۃ کے مسائل کے ساتھ عشر کے احکام اس وجہ سے نہیں لکھے کہ ان دیار میں زمینیں

---

(۱) امداد الاحکام ۲/۳۸ (۲) امداد المفتیین ملحقہ فتاویٰ دارالعلوم قدیم ۵/۷۰

(۳) فتاویٰ دارالعلوم جدید ۲۰۷/۳ رقم ۲۹۸ -

عشری نہیں ہیں۔ اس کے ساتھ یہ ماننا بھی ضروری ہے کہ قاضی صاحب کا یہ حکم فرمانا کہ یہاں عشری نہیں ہیں اس زمانہ کا متفقہ مسئلہ ہوگا کیوں کہ قاضی صاحب حضرت شاہ ولی اللہ کے خاص تلمیذ اور حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب وغیرہ حضرات کے ہم عصر ہیں اور سب حضرات باہم متفق ہیں، باہم کوئی اختلاف نہیں، ضروری ہے کہ یہ مسئلہ اس زمانہ کا متفق علیہ مسئلہ ہوگا کہ ہندوستان میں عشری زمینیں نہیں ہیں۔

پھر اس کے ساتھ یہ معمول دیکھ کر کہ کوئی اپنے بزرگوں میں عشر کا اہتمام مثل زکوٰۃ کے نہیں کرتا تعجب بھی ہوتا تھا اور تردد بھی ہوتا تھا اور گویا حضرت قاضی صاحب کی تحقیق کی تائید ہوتی تھی کہ ایسا بھی کیا ہے کہ سب بزرگوں نے عشر کا اہتمام چھوڑ دیا، ضرور کوئی بات ہے جس کی وجہ سے عملاً یہ متروک ہوگیا۔

اس کے بعد ایک اشکال یہ باقی رہتا ہے کہ حضرت اقدس گنگوہی رح وجوب عشر کا حکم فرماتے ہیں اور تحریراً وتقریراً اس کو ظاہر فرمایا ہے لیکن چوں کہ عشر کے وجوب کے لیے زمین کا عشری ہونا ضروری ہے اور دارالحرب کی اراضی عشری نہیں ہوتی تو وجوب عشر کی کوئی وجہ نہ ہوگی، اور حضرت کا قول وفعل احتیاط پر مبنی کہا جائے۔ چنانچہ ہمارے مرشد مولانا شاہ رفیع الدین صاحب قدس سرہ بھی اپنے خاص لوگوں کو عشر نکالنے کا حکم فرمایا کرتے تھے"۔(۱)

یہ سارے فتاوی ۱۹۴۷ء سے قبل آزادی ہند سے پہلے کے ہیں جس کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ ہندوستان کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی جب کہ انگریزوں کے ضبط وتسلط میں اس کا بھی احتمال تھا کہ شاید ضبط مالکانہ نہیں بلکہ منتظمانہ ہو، جیسا کہ حضرت تھانوی رح کی رائے ہے لیکن جمہور علماء نے حضرت تھانوی رح کی رائے سے اتفاق نہیں فرمایا۔

۱۹۴۷ء آزادی ہند کے بعد جو تغیر واقع ہوا جس میں کہ واقعۃً حکومت نے زمین داری سلسلہ کو ختم کر دیا اور خود ہی حکومت تمام زمینوں کی مالک بن گئی چنانچہ اس نے مالکانہ تصرفات بھی کیے اس وقت تو یہ احتمال بھی باقی نہ رہا کہ یہ ضبط وتسلط منتظمانہ ہوگا۔

---

(۱) فتاویٰ دارالعلوم جدید ۲/۶۲

اس انقلاب کے وقت بہت سے اکابر علما، وفقہا حضرت تھانوی رح، علامہ انور شاہ کشمیری حضرت گنگوہی رح جیسے مشاہیر دنیا سے رخصت ہو چکے تھے ـــــــ موجودہ دَور کے اہل علم وارباب افتا، نے آزادی ہند کے بعد جو فتاوی تحریر فرمائے اس میں بھی حتمی طور پر یہی فتوی دیا گیا کہ ہندوستان کی زمین اب نہ عشری ہے نہ خراجی۔

حضرت اقدس مفتی محمود حسن گنگوہی مدظلہ، کا فتویٰ

حضرت اقدس مفتی صاحب فتاوی میں تحریر فرماتے ہیں: قانون زمین دارہ کی تشریحات جو حکومت کی طرف سے شائع ہوئی تھیں ان میں واضح کر دیا گیا تھا کہ زمین دار مالک نہیں رہا، مالک حکومت ہے وہ جس کو چاہے دے اور جس طرح چاہے دے اس صورت میں جب کہ مالک مسلم نہیں اس میں عشر کا کیا سوال۔(۱)

اور فرماتے ہیں، موجودہ حالت میں جب کہ زمینیں ملک سرکار ہیں تو وہ نہ عشری ہیں نہ خراجی۔(۲)

حضرت اقدس مفتی نظام الدین صاحب کا فتویٰ

یہی فتویٰ حضرت مفتی نظام الدین صاحب کا بھی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"خاتمہ زمین دارہ میں جن زمینوں کو حکومت نے اپنے قبضہ وتصرف میں لے لیا اور ملک مالکان ختم کر دیا ـــــــ وہ زمینیں چاہے پہلے عشری رہی ہوں لیکن اب عشری باقی نہیں رہیں اس لیے کہ عشریت باقی رہنے کے لیے شرط ہے کہ کبھی ملک غیر مسلم میں نہ جائیں۔(۳)

اور اگر ذرا دیر کے لیے کافر اس کا مالک ہو جائے تو اس پر عشر واجب نہیں رہتا۔(۴)

علماء مظاہر علوم سہارن پور کا بھی یہی فتویٰ ہے کہ ہندوستان کی زمینیں اب نہ عشری ہیں نہ خراجی۔(۵)

احقر کی رائے گذشتہ مباحث میں فقہاء کی تصریحات سے یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ عشر ہو یا خراج دونوں ہی کے لیے زمین کا عشری یا خراجی ہونا شرط ہے اور فقہاء نے عشری یا خراجی زمین کا جو معیار مقرر فرمایا ہے اس کے

---

(۱) فتاوی محمودیہ ۳/۳۶ و ۹۸ (۲) ایضاً (۳) نظام الفتاوی ۱/۳۵۶ (۴) ملفوظات فقیہ الامت ۱/۳۵

(۵) کما أفادنا استاذنا الشیخ مفتی یحییٰ مدظلہ

بموجب یہاں کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی ، نیز اراضی حرب ہونے کی وجہ سے یہاں کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی پہلے اگر عشری رہی بھی ہوں انگریزی دور کے انقلاب نے استیلا، کفار کی وجہ سے اس کو غیر عشری بنا دیا، البتہ حضرت تھانوی رح نے اس میں کلام فرمایا ہے، لیکن ۴۷ء میں جو تغیر ہوا اور حکومت نے جس طرح اراضی ہند کو اپنے قبضہ و تصرف میں لیا جس کی وجہ سے اصل مالکان محروم کنگال ہو گئے ۔ اور حکومت نے حسب منشاء جتنا چاہا اس کا معاوضہ دے دیا اور یہ معاوضہ بھی اس وجہ سے تھا کہ حکومت اس کی مالک بن گئی ، اس صورت حال میں کفار کی ملک و استیلا ، دونوں ہی شانیں باقی جاتی ہیں ، اس لیے ملک کفار ثابت ہو جانے کی وجہ سے ہندوستان کی زمینیں اب نہ عشری ہیں نہ خراجی اور یہاں کی زمینوں پر نہ عشر واجب ہے نہ خراج واللہ اعلم ۔

احتیاط کا تقاضا

البتہ احتیاط اسی میں ہے کہ عشر نکال ہی دینا چاہیے کیوں کہ اس میں نقصان کچھ نہیں اور صدقہ نفلی کا ثواب ملے گا۔ حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحب رح فرماتے ہیں :

" زمین عشری و خراجی کے لیے جو اصول مقرر کیے گئے ہیں ان سے اشتباہ ہوتا ہے کہ بعض زمینوں میں عشر واجب ہو، اس لیے اگر کوئی احتیاطاً ادا کر دے تو اولیٰ و افضل ہے خواہ اس کی یہ صورت کرے کہ جتنے صدقات نفلیہ ادا کرتا ہے سب میں عشر کی نیت کرے ، اور اگر کوئی ادا نہ کرے تو اس کو تارک واجب بھی نہیں کہا جا سکتا " (۱)

اسی طرح مفتی عزیز الرحمٰن صاحب فرماتے ہیں کہ اگرچہ اصولی حیثیت سے عشر کی ادائے گی واجب نہیں لیکن احوط یہ ہے کہ عشر دینا چاہیے ۔ (۲)

شبہات کے جوابات

احقر کی رائے کے مطابق شرعی دلائل کی روشنی میں ہندوستان کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی اور جن دلائل سے وجوب عشر و خراج کا شبہ ہوتا ہے جن کا سہارا لے کر بعض اہل علم وجوب عشر و خراج کے قائل ہوتے ہیں ان کی تحقیق آئندہ سطور میں ملاحظہ فرمائیں۔

---

(۱) امداد المفتیین فتاویٰ دار العلوم قدیم ۵/۷۰ (۲) ایضاً ۵/۶۹

زمین کا وظیفہ ہر حال میں عشر یا خراج متعین نہیں

بعض اہل علم حضرات فرماتے ہیں کہ زمین کا وظیفہ عشر یا خراج ہر حال میں متعین ہے یعنی ایسا ممکن نہیں کہ کسی زمین میں نہ عشر ہو نہ خراج بلکہ عشر و خراج میں سے ایک تو ضرور ہی ہوگا۔

لأن الأراضی لاتخلوا عن مؤنة اما العشر و اما الخراج ـ (۲)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ عشر و خراج میں اس طرح کا تلازم کہ ایک کے معدوم ہونے سے دوسرا وظیفہ ضرور مقرر ہو جائے صحیح نہیں، کیوں کہ عشر یا خراج ہر ایک کے کچھ شرائط ہیں، اگر پائے جائیں گے تو وظیفہ بھی مقرر ہوگا ورنہ نہیں، البتہ وظیفہ جو ہوگا وہ یا تو عشر ہوگا یا خراج ـــــ بلکہ احناف کے نزدیک تو دونوں میں اس معنیٰ کر منافات یعنی تباین کی نسبت ہے کہ دونوں ایک ساتھ جمع تو نہیں ہو سکتے کہ بیک وقت ارض واحد میں عشر بھی ہو اور خراج بھی،(۳) البتہ یہ ممکن ہے کہ دونوں نہ ہوں نہ عشر نہ خراج، چنانچہ بعض صورتوں کے متعلق فقہاء نے تحریر بھی فرمایا ہے:

هذا نوع ثالث لا عشرية ولا خراجية ـ (۴)

اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں کہ زمین میں عشر و خراج میں سے ایک تو ضرور ہی ہوگا اور کوئی زمین اس سے خالی نہیں، اور جن فقہاء نے یہ فرمایا ہے کہ اراضی مؤنت سے خالی نہیں یا تو ان میں عشر ہوگا یا خراج(۵) ـــــ یہ حکم بھی دار الکفر کے لیے نہیں بلکہ دار الاسلام کے لیے ہے۔ چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے واضح الفاظ میں اس کی تصریح فرمائی ہے:

(۶) الأراضی النامية لاتخلوا عن وظيفة فی دارنا والوظيفة اما الخراج او العشر

یعنی دار الاسلام میں اراضی نامیہ وظیفہ سے خالی نہ ہوں گی اور وظیفہ یا تو عشر ہوگا یا خراج۔

---

(۱) كفاية المفتی فتویٰ مولانا جميل الرحمٰن (۲) بدائع الصنائع ۲/۵۷

(۳) و بينهما تناف من وجه فان الخراج يجب فی ارض فتحت عنوة وقهرًا والعشر فی ارض أسلم أهلها طوعًا والوصفان لا يجتمعان فی ارض واحدة ـ عمدة الرعاية ۲/۳۲۰ حاشيه شرح وقاية ـ

(۴) شامی و ملتقى الابحر ۱/۲۶۳ (۵) بدائع ۲/۵۷ (۶) مبسوط سرخسی ۳/۶

اس عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ غیر دارالاسلام میں نہ عشر ہوگا نہ خراج۔ ومفاھیم کتبنا حجۃ۔[۱]
اور وجہ اس کی یہی ہے کہ اراضی غیر دارالاسلام میں اقتدار وتسلط غیر مسلم کا ہوتا ہے گو زمینیں مسلمانوں ہی کی زیر ملک ہوں، کیوں کہ ایسی زمینوں پر نہ عشر کی تعریف صادق آتی ہے نہ خراج کی۔

اراضی دارالحرب میں تخصیص کی کوئی وجہ نہیں

فقہاء کی تصریح کے مطابق اراضی حرب نہ تو عشری ہیں نہ خراجی، یہ تو سب کو مسلم ہے اس کی صحت میں کسی کو کلام نہیں البتہ اس قسم کی عبارتوں میں بعض حضرات نے مختلف توجیہات وتاویلات کی ہیں۔ بعض[۲] اہل علم حضرات فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس دارالحرب کے لیے ہے جو اصل سے دارالحرب ہو اور جس دارالحرب میں ایک مدت تک مسلمان فاتح قابض رہے ہوں اور اب تک مسلمانوں کی املاک ان کے قبضے میں ہوں ایسے دارالحرب کا یہ حکم نہیں ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ اس دعویٰ کی کوئی دلیل نہیں اور فقہاء کی عبارات اس کی مؤید نہیں اور ان میں تخصیص کی کوئی وجہ نہیں۔ عبارات فقہاء عام ہیں ان کو عام ہی رکھنا چاہیے، ورنہ فقہاء کی تخصیص بھی صراحۃً یا اشارۃً اسی مقام میں یا دوسرے مقام میں ضرور فرماتے۔

ظاہر تو یہی ہے کہ فقہاء کا یہ فرمان دارالحرب کے مسلمان باشندوں ہی کے لیے ہے کہ ان کی مملوکہ زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی، کیوں کہ اراضی کفار کے متعلق یہ حکم بیان کرنے کی کیا ضرورت کہ ان کی زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی، کیوں کہ وہ تو فروع کے مکلف ہی نہیں۔

حضرت اقدس مفتی محمد شفیعؒ صاحب ہی تحریر فرماتے ہیں کہ اراضی مسلمین سے مراد وہ اراضی ہیں جو اسلامی حکومت واقتدار میں داخل ہوں خواہ ملکیت کسی غیر مسلم کی ہو۔ (۳)

اسی طرح اراضی غیر مسلمین سے مراد وہ اراضی ہوں گی جو غیر اسلامی حکومت واقتدار میں داخل ہوں، خواہ ملکیت کسی غیر مسلم کی ہو۔ واللہ اعلم۔

---

(۱) رسم المفتی /۹۲ (۲) جواھر الفقہ ۲/۲٦٦

(۳) جواھر الفقہ ۲/۲٦٦

حقیقت یہ ہے کہ زمین کے عشری ہونے سے صرف نظر فرماکر صرف یہ کہنا کہ چوں کہ دارالحرب میں مسلمان ہی زمین کا مالک ہوتا ہے، حتیٰ کہ ابو یوسف رح کے قول کے مطابق اس کا دار اور ارض مال غنیمت نہ بنے گا، لہٰذا ایسی زمین پر عشر واجب ہوگا، سمجھ میں نہیں آتا۔

دونوں مسئلے علیٰحدہ علیٰحدہ ہیں۔ ملک مسلمان کے مال غنیمت ہونے نہ ہونے کا مسئلہ علیٰحدہ ہے، عشر و خراج کے وجوب کا اس سے کوئی تعلق نہیں (اور نہ ہی امام ابویوسف رح نے عشر و خراج کے مسئلہ کو اس مسئلہ سے مربوط فرمایا ہے) یہ تو محض دوسرے حضرات کا قیاس ہے حالاں کہ وجوب عشر کا مدار تو زمین کے عشری و خراجی ہونے پر ہے اور قاضی ابو یوسف رح کے قول کے مطابق بھی محض مسلمان کے لیے ملک ارض تسلیم کر لینے سے اس زمین کا عشری ہونا لازم نہیں آتا۔ واللہ اعلم۔

رہ گیا مال تجارت وغیرہ میں وجوب زکوٰۃ کا حکم سو یہ اس وجہ سے ہے کہ اس کے شرائط پائے جاتے ہیں اگر اس کے بھی شرائط وجوب نہ پائے جائیں تو اس کا بھی وجوب نہ ہوگا اور وجوب عشر کے اگر شرائط پائے جائیں تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ دونوں کے شرائط علیٰحدہ علیٰحدہ ہیں، اور شرائط ہی پر مدار وجوب ہے، شرائط سے قطع نظر ایک کو دوسرے کی نظیر بنانا درست نہیں۔ واللہ اعلم۔

کتاب الخراج کی ایک عبارت سے اشتباہ

اس سلسلے میں قاضی ابو یوسف رح کی ایک عبارت بھی پیش کی جاتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دارالحرب کے باشندوں میں کوئی قوم یا اہل شہر اسلام قبول کر لیں تو ان کی جان و مال محفوظ اور ان کی مملوکہ زمین عشری ہوگی۔ اور وہ عبارت یہ ہے:

قال ابو یوسفؒ وسألت یا امیر المؤمنین من قوم من أهل الحرب أسلموا على أنفسهم وأراضيهم ما الحكم في ذلك ؟ فان دماءهم حرام وما اسلموا عليه من اموالهم فلهم وكذلك ارضوهم لهم وهي ارض عشرية بمنزلة المدينة حيث أسلم اهلها مع رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم وكانت ارضهم ارض عشر وكذلك الطائف والبحرين

---

(۱) وأما شرائط المحلية فانواع منها ان تكون الأرض عشرية - بدائع ۲/۵۶

وکذلک اهل البادیة إذا اسلموا فلهم ما اسلموا علیه وهو فی ایدیهم وارضهم ارض عشر۔(۱)

اس عبارت کے پیش نظر بعض محققین[۲] نے فرمایا کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دارالحرب میں بسنے والے مسلمانوں کی مملوکہ زمین عشری ہوں گی، کیوں کہ جب حربیوں کے اسلام لے آنے سے ان کی زمین عشری ہوجاتی ہے تو دارالحرب کے وہ مسلمان جو اصلاً دارالحرب ہی کے باشندے ہوں ان کی مملوکہ زمین بدرجہ اولیٰ عشری ہوگی، یہ استدلال ہے بعض اہل علم حضرات کا۔ (۲)

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ استدلال بھی ناکافی ہے، جس کے وجوہات مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) اوّلاً تو یہ استدلال ہی محل نظر ہے کیوں کہ مستدلین حضرات اس عبارت سے دارالحرب میں مسلمانوں کی مملوکہ زمینوں کے عشری ہونے کا استدلال کر رہے ہیں اور یہ عبارت عام ہے جس سے بغیر کسی تفصیل کے مسلمانوں کی تمام زمینوں کا عشری ہونا لازم آتا ہے حالاں کہ خود مستدلین حضرات ہی اس کے قائل نہیں اور متعدد صورتوں میں دارالحرب میں مسلمانوں کی مملوکہ زمینوں کے غیر عشری ہونے کے قائل ہیں، مثلاً وہ زمین جو حکومت یا کسی کافر کے زیر ملک آچکی ہو، اس کو غیر عشری قرار دیتے ہیں، حالاں کہ اس عبارت کے پیش نظر مطلقاً مسلمانوں کی تمام زمینوں کو عشری ہونا چاہیے۔ اصل مسئلہ سے اس عبارت سے استدلال وانطباق ناقص ہے۔

(۲) ثانیاً اس عبارت کا وہ مطلب بھی نہیں جو سمجھا جارہا ہے کہ ہر صورت میں دارالحرب میں اسلام قبول کرنے والے شخص کی مملوکہ زمین عشری ہوگی، بلکہ عبارت خاص صورت سے متعلق ہے جیسا کہ خود عبارت نیز دوسری عبارات سے واضح ہوتا ہے۔

عبارت کا مطلب تو یہ ہے کہ اہل حرب کے شہروں، بستیوں میں سے کوئی شہر یا بستی یا کوئی قوم اسلام کرلے تو اس شہر وقوم پر دارالاسلام کے احکام نافذ ہوں گے اور وہ شہر دارالاسلام اور اس کے باشندے دارالاسلام کے باشندے ہوجائیں گے، چنانچہ اسی عبارت میں بطور مثال ونظیر کے اہل مدینہ کے اسلام لانے کو پیش کیا گیا ہے کہ چوں کہ وہ از خود اسلام لے آتے تھے اس لیے ان کی زمینیں عشری ہوں گی

---

(۱) کتاب الخراج للقاضی ابی یوسف ۶۳/ (۲۶۲) اعلاء السنن وغیرہ

اور وجہ اس کی یہی ہے کہ مدینہ اب دارالاسلام بن گیا اس میں دارالاسلام کے احکام نافذ ہی ہونا چاہیے۔

اور یہاں جو صورت زیر بحث ہے وہ اس سے مختلف ہے یہاں کے مسلمان تو اصلاً دارالحرب کے باشندے ہیں یعنی ان کے مسلمان ہونے یا ان کے اسلام قبول کر لینے سے دارالحرب دارالاسلام نہیں بن گیا، بلکہ دارالحرب ہی ہے اور اہل حرب ہی کا اس پر پورا تسلط ہے۔ فافترقا۔ اس لیے اس عبارت سے یہ سمجھنا کہ دارالحرب میں اسلام قبول کرنے والوں یا اہل مسلمان باشندوں کی زمینیں عشری ہیں درست نہیں۔

(۳) کیوں کہ یہ اور اس قسم کی فقہا کی دوسری عبارتوں سے اصل مقصود بتلانا یہ ہے کہ غلبہ اسلام وظہور مسلمین وامام کے قبل کوئی قوم اگر از خود اسلام لے آئے تو غلبہ اسلام و فتح امام کے بعد وہ مسلمان آزاد ہوں گے اور ان کی مملوکہ زمین عشری ہوگی، اور اگر غلبہ اسلام کے قبل اسلام نہ لائیں تو حسب قاعدہ ان کی زمین خراجی ہوگی اور وہ حربی شہر اور اس کے باشندے دارالاسلام کے ماتحت ہو جائیں گے، چنانچہ فتاویٰ تاتارخانیہ وغیرہ کی عبارات میں صاف طور پر اس کی تصریح موجود ہے وہو ہذا۔

واذا اسلم اهل مدينة من مدائن اهل الحرب قبل ظهور المسلمين عليهم كانوا احرارًا ويوضع على اراضيهم العشر دون الخراج وكذالك ان صاروا ذمة قبل الظهور عليهم۔ (۱)

ماقبل میں جو کچھ عرض کیا گیا علامہ کاسانی کی عبارت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ عشری زمین کا معیار بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

منها الارض التي اسلم عليها اهلها طوعًا۔ (۲)

یعنی عشری زمین وہ بھی ہے جس کے باشندوں نے طوعاً یعنی از خود اسلام قبول کر لیا ہو۔

لفظ طوعاً سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اسلام لاکر وہ دارالاسلام کے تابع ہو گئے ہوں، قہر وجبر کو اس میں دخل نہ ہو ورنہ مقہور ہونے کی صورت میں ان کی زمین خراجی ہوگی۔ واللہ اعلم۔

الغرض کتاب الخراج کی قاضی ابو یوسف کی اس عبارت سے یہ استدلال وانطباق درست نہیں کہ دارالحرب میں اسلام قبول کرنے والے مسلمانوں کی مملوکہ زمین عشری ہوگی، کیوں کہ یہ حکم اس وقت ہے جب کہ

---

(۱) فتاویٰ تاتارخانیہ ۳۱۹/   (۲) بدائع ۵۷/۲

اسلام لانے والے شہر دارالاسلام بن گئے ہوں جیسا کہ اہل مدینہ کا حال تھا، یا پھر (دارالحرب سے آزاد ہو کر) دارالاسلام کے تابع ہو گئے ہوں جیسا کہ طائف وغیرہ کا حال تھا اور موجودہ حالات میں ہندوستان کی حالت اس سے بالکل مختلف ہے کیوں کہ یہاں مسلمانوں کے اصلی باشندے ہونے کے باوجود یہ دار نہ تو دارالاسلام ہے نہ کسی دارالاسلام کے تابع، اس لیے اس عبارت سے اس صورت حال کا کوئی تعلق نہیں۔ واللہ اعلم۔

(۴) بالفرض والتقدیر اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو دوسری کتابوں مبسوط، سیر کبیر وغیرہ کی تصریحات اس کے خلاف ہیں جن میں وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ اراضی حرب نہ عشری ہیں نہ خراجی اور عشر و خراج کا وظیفہ دارالاسلام سے متعلق ہے۔ (۱)

مبسوط وغیرہ کی یہ عبارتیں عام ہیں جن سے مطلقاً اراضی حرب کا غیر عشری غیر خراجی ہونا ثابت ہوتا ہے اور اس کے برخلاف کتاب الخراج کی ایک عبارت ہے جس کا مقتضیٰ (بعض حضرات کے نزدیک) یہ ہے کہ دارالحرب میں مسلمانوں کی زمینیں عشری ہوں گی۔

تعارض کی صورت میں ظاہر ہے کہ اصول کے پیش نظر مبسوط سیر کبیر کو کتاب الخراج پر ترجیح ہوگی کیوں کہ اول مسائل اصول میں سے ہے اور ثانی نوادر میں سے اور تعارض کی صورت میں مسائل اصول کو ترجیح ہوگی۔ صرح به الفقهاء۔ (۲)

(۱) الاراضی النامیة لا تخلوا عن وظیفة فی دارنا۔ مبسوط ۲/۶۔ لان العشر والخراج انما یجب فی اراضی المسلمین وهذه اراضی اهل الحرب لیست بعشریة ولاخراجیة۔ شرح سیر کبیر ۴/۳۰۳

حقيقة العشر و الخراج

والفرق بين الأراضي العشرية والخراجية

از: مولانا عبد اللّٰه جرلم، جامعه دار السلام، عمر آباد

الحمد للّٰه رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الانبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد :

فهذا جواب عن حقيقة العشر والخراج والفرق بين الأراضي العشرية والخراجية. فاقول وباللّٰه التوفيق .

العشر في اللغة : هو جزء عن عشرة أجزاء . (١)

وفي الاصطلاح : ينطلق على ما يجب على المسلم من زكاة في الخارج من أرضه وهو مأخوذ من قول النبي صلى اللّٰه عليه وسلم فيما سقت السماء والعيون أوكان عثريا العشر . (٢)

والخراج في اللغة ، المنفعة ومنه قول النبي صلى اللّٰه عليه وسلم الخراج بالضمان .(٣)

---

(١) انظر المصباح المنير ٤١٠ .

(٢) أخرجه البخاري في الزكاة باب العشر فيما يسقى من ماء السماء و بالماء الجاري .

(٣) اخرجه ابود اؤد في البيوع فيمن يشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا ، والترمذي في البيوع باب فيمن يشترى العبد ويشتغله ثم يجد فيه عيبا ، والنسائي في البيوع باب الخراج الضمان وابن ماجة في التجارات باب الخراج والضمان .

قال الفيروزآبادي: أي غلة العبد للمشتري بسبب انه في ضمانه وذلك بان يشتري عبدا ويستغله زمانا ثم يعثر منه على عيب دلسه البائع فله رده والرجوع بالثمن، واما الغلة التي استغلها فهي له طيبة لانه كان في ضمانه ولو هلك هلك من ماله.

وقال الخطابي: معنى الخراج الدخل والمنفعة . (١)

و في الاصطلاح: ينطلق على مايجب على الذمي من مال عينه الامير في مقابل ارض ينتفع بها هذا هو الاصل اما وجوبه على المسلم اذا اشترى ارضا من ذمي أو أحيا ارضا من حيز ارض الخراج كما هو عند ابي يوسف، نهر بالنبع .

والدليل على هذا الاصطلاح اتفاق الفقهاء على تقسيم الارض الى نوعين عشرية وخراجية (٢) ويعنون به ماقلت .

الفرق بين العشر والخراج

أما الفرق بين الارض العشرية والخراجية، فالعشرية، هي الارض التي اسلم اهلها عليها طوعا، او فتحت عنوة وقسمت بين الفاتحين او التي احياها المسلمون .

• أما الخراجية: فهي التي فتحت عنوة وتركت في ايدي اهلها نظير خراج معلوم او فتحت صلحا على ان الارض للمسلمين، يسكنها الكفار بخراج معلوم. (٣)

وقد سئل الامام ابويوسف عن ذلك فأجاب بالتفصيل وقال: كل أرض أسلم اهلها عليها وهي من ارض العرب او ارض العجم فهي لهم وهي ارض عشر بمنزلة المدينة حين أسلم أهلها وبمنزلة اليمن وكذلك كل من لاتقبل منه الجزية ولايقبل منه إلا

---

(١) انظر معالم السنن ٧٧٢/٠، والقاموس المحيط ١٨٥/١، وانظر هذا التفسير عند ابي عبيد في الاموال ٨٨/

(٢) انظر الخراج لابي يوسف ٨٢/، والاموال لابي عبيد ١٨٣/، والمجموع ٥٣٨٥٣/، وبدائع الصنائع ٥٧/٢، وفقه السنة ٣٥٥/١، وكشاف القناع ٨٧/٣، وفقه الزكاة ٤٠٥/١ .

(٣) انظر المجموع ٥٣٦/٥ - ٥٣٨، وكشاف القناع ٨٧/٣ .

الاسلام او القتل من عبدة الأوثان من العرب فأرضهم ارض عشر وان ظهر عليها الامام لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ظهر على ارضين من ارض العرب وتركها فهي ارض عشر حتى الساعة وايما دار من دور الاعاجم قد ظهر عليها الامام وتركها في ايدي اهلها فهي ارض خراج وان قسمها بين الذين غنموها فهي ارض عشر، ألا ترى ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه ظهر على ارض الاعاجم وتركها في أيديهم فهي ارض خراج وكل ارض من اراضي الاعاجم صالح عليها اهلها وصاروا ذمة فهي ارض خراج . (١)

وقال صاحب الاقناع ان الصلح على نوعين، احدهما ان يصالحهم على ان الارض لنا ونقرها معهم بالخراج فهذه الارض تصير وقفا بنفس ملكنا لها ويكون كالخراج اجرة لا يسقط باسلامهم ويؤخذ منهم وممن انتقلت اليه من مسلم ومعاهد .

الضرب الثاني : ان يصالحهم على انها لهم ولنا الخراج عنها فهذه ملك لهم خراجها كالجزية (التي توخذ على رؤسهم) ان اسلموا سقط عنهم كما لو انتقلت إلى مسلم . (٢)

اجتماع العشر والخراج في ارض واحدة

واذا علمنا الفرق بين الاراضي العشرية والخراجية فهل يمكن اجتماع العشر والخراج في ارض واحدة ؟ ـــــ اختلف فيه العلماء الى قولين :

فمنهم من ذهب الى انها يجتمعان وذلك إذا اسلم صاحب الارض الخراجية او اشتراها مسلم .

قال ابن المنذر : وهو قول اكثر العلماء، وممن قال به عمر بن العزيز وربيعة والزهري ويحيى الانصاري والاوزاعي والثوري واليه ذهب من الائمة الاربعة مالك والشافعي واحمد . (٣)

ومنهم من ذهب إلى انهما لا يجتمعان واليه ذهب الامام ابو حنيفة واصحابه[٣] والليث ابن سعد

---

(١) كتاب الخراج /٨٣ (٢) كشاف القناع ٤/٨٨-٨٩ (٣) انظر المجموع ٥/٣٩٥،٥٤٣ والمغني ٢/٧٢٦

(٣) انظر بدائع الصنائع ٢/٥٧

والشعبي وعكرمة . (١)

أدلة القول الأول

استدل اصحاب القول الأول بالكتاب والسنة والمعقول.

١ ـــ اما الكتاب فقول الله تعالى" يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ماكسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض". (٢)

٢ ـــ وأما السنة فقول النبي صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر. (٣)

وجه الاستدلال بهذه النصوص انها عامة تشمل الارض الخراجية والعشرية من غير تفريق . (٤)

٣ ـــ واما المعقول فاولا ان العشر والخراج حقان يجبان بسببين مختلفين لمستحقين فلم يمنع احدهما وجوب الآخر، كالكفارة والقيمة في الصيد الحر في المملوك. (٥)

قال القرضاوي: وذلك ان سبب الخراج التمكن من الانتفاع وسبب العشر وجود الزرع كما ان العشر يتعلق بعين الخارج من الارض والخراج يتعلق بالذمة، ومصرف العشر هم الاصناف الثمانية في آية (انما الصدقات....... الخ) ومصرف الخراج رواتب الجند والموظفين والمصالح العامة للدولة . (٦)

٤ ـــ وثانيا ان العشر وجب بالنص فلا يمنعه الخراج الواجب بالاجتهاد .

واستدل اصحاب القول الثاني بما ياتي :

١ ـــ عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يجتمع عشر وخراج في ارض مسلم. (١)

---

(١) انظر فقه الزكاة ٤١٢/١ . والاموال /١٠٧ . والمصنف لابن ابي شيبة ٢٠١/٣

(٢) البقرة : ٢٦٧ (٣) سبق تخريجه .

(٤) انظر المغني ٧٢٦/٢ . المجموع ٥٤٩/٥ . فقه السنة ٢٥٦/١ . فقه الزكاة ٤١٤/١

(٥) انظر المرجع السابق . (٦) المجموع . (١) انظر بدائع الصنائع ٥٧/٢

لكن قال النووى عن هذا الحديث انه حديث باطل مجمع على ضعفه انفرد به يحيى بن عنبسة عن ابى حنيفة عن حماد عن ابراهيم النخعى عن علقمة عن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم قال البيهقى رحمه الله فى معرفة السنن والآثار هذا المذكور انما يرويه ابوحنيفة عن حماد عن ابراهيم من قوله فرواه يحيى بن عنبسة هكذا مرفوعاً ويحيى بن عنبسة مكشوفا لامرفى الضعف لروايته عن الثقات الموضوعات قاله ابواحمد بن عدى الحافظ فيما اخبرنا به ابوسعيد المالينى عنه . (١)

٢ ـــ عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم منعت العراق درهمها وقفيزها ومنعت الشام دينارها ومُدْيَها ومنعت مصر دينارها وإردبها وعدتم كما بدأتم قالها ثلاث مرات نشهد بذلك لحم ابى هريرة ودمه . (٢)

وجه الاستدلال :

انه صلى الله عليه وسلم اخبر عما يكون فى آخر الزمان من منع الحقوق الواجبة وبين تلك الحقوق بما ذكر فى الحديث وهو عبارة عن الخراج المضروب عليهم من الدرهم والقفيز لا العشر فلوكان العشر واجبا معه لاقترن به فى الاخبار . (٣)

ونوقش بانه ليس فى الحديث دلالة على عدم اخذ الزكاة من الارض الخراجية فقد قال النووى فيه تاويلان مشهوران فى كتب العلماء المتقدمين والمتأخرين، احدهما انهم سيسلمون وتسقط عنهم الجزية .

والثانى : انه اشارة الى الفتن الكائنة فى آخر الزمان، حتى يمنعوا الحقوق الواجبة عليهم من زكاة وجزية وغيرها ولوكان معنى الحديث ما للزم ان لاتجب زكاة الدرهم والدنانير والتجارة وهذا لايقول به احد . (٤)

٣ ـــ قال عمر بن الخطاب فى دهقانة نهر الملك حين اسلمت دعوها فى ارضها تؤدى عنها الخراج . (٥)

---

(١) المجموع ٥/٥٥٠ (٢) رواه ابوعبيد فى الأموال /٨٥، ومسلم فى كتاب الفتن حديث ٣٣

(٣) انظر فقه الزكاة ١/٤١٣ (٤) المجموع ٥/٥٥٤ (٥) الاموال لابى عبيد /٨٦

وجه الاستدلال:

ان عمر بن الخطاب امر باخذ الخراج ولم يامر باخذ العشر ولو كان واجبا لامر به.(١)

واجيب بانه امر باخذ الخراج منهما لانهما اخرته فلا يسقط باسلامها ولا يلزم من ذلك سقوط العشر وانما ذكر الخراج لانهم ربما توهموا سقوطه بالاسلام كالجزية واما العشر فمعلوم لهم وجوبه على كل حر مسلم فلم يحتج الى ذكره كما انه لم يذكر اخذ زكاة الماشية منها وكذا زكاة النقد وغيرها . (٢)

٤ ـــ ان احدا من ائمة العدل وولاة الجور لم ياخذ من ارض السواد عشرا الى يومنا هذا فالقول بوجوب العشر فيها يخالف الاجماع فيكون باطلا . (٣)

ونوقش بان دعوى الاجماع منقوضة بما نقل عن عمر بن عبد العزيز انه اخذ العشر والخراج معا، فقد روى عن يحيى بن آدم عن عمرو بن ميمون بن مهران قال سألت عمر ابن عبد العزيز عن المسلم يكون له الخراج قال خذ الخراج من ههنا واشار بيده الى الارض وخذ الزكاة من ههنا واشار بيده الى الزرع قال شريك لعل عمر لا يكون قال هذا حتى سأل عنه او بلغه فيه فانه كان ممن يقتدى به . (٤)

وروى ابو عبيد عن ابراهيم بن عبلة قال كتب عمر بن عبد العزيز الى عبد الله ابن عوف عامله على فلسطين فيمن كان فى يده ارض يحرثها من المسلمين ان يقبض منها جزيتها ثم ياخذ منها زكاة ما بقى بعد الجزية قال ابن ابى عبلة انا ابتليت بذلك ومنى اخذ واذلك . (٥)

اما القول بان عمر والصحابة رضى الله عنهم لم ياخذوا العشر مع الخراج فلأن أرض الخراج فى عصرهم كانت فى ايدى الكفار فان ادعى انهم لم ياخذوا العشر ممن اسلم فهذه دعوى لا دليل عليها . (٦)

---

(١) فقه الزكاة ٤١٣/١ (٢) المجموع ٥٥٦/٥ (٣) بدائع الصنائع ٥٧/٢ (٤) الخراج ليحى ابن آدم /١٦٥ نقلا عن فقه الزكاة ٤١٦/١ (٥) انظر المغنى ٧٢٧/٢ (٦) فقه الزكاة ٤١٦/١

٥ ـــ ان سبب وجوبها واحد وهو الارض النامية فلا يجتمعان فى ارض واحدة كما لا يجتمع زكاتان فى مال واحد وهى زكاة السائمة والتجارة والدليل على ان سبب وجوبها الارض النامية انهما يضافان الى الارض يقال خراج الارض وعشر الارض والاضافة تدل على السببية فتثبت ان سبب الوجوب فيهما هو الارض النامية . (١)

واجيب بأن الامر ليس كذلك لأن العشر يجب فى نفس الزرع والخراج يجب عن الارض . (٢)

والذى يدل ذلك ان مقدار العشر يختلف بكثرة الغلة وقلتها بخلاف الخراج فانه لا يختلف بذلك .

٦ ـــ ان الخراج يباين العشر فان الخراج وجب عقوبة بينما العشر وجب عبادة ولا يمكن اجتماعهما فى شخص واحد فيجبا عليه معا . (٣)

واجيب بان الخراج لم يجب عقوبة وانما هو اجرة الارض ولو كان عقوبة لما وجب على المسلم كالجزية . (٤)

قال القرضاوى: ومما يشهد لذلك ان الدول الحديثة تفرض على مواطنيها ضريبة تسمى "ضريبة الاملاك العقارية" وهى قطعا لاتقصد بذلك عقوبتهم بل اسهامهم فى نفقات الدولة وإذن لاسبيل للقول بان سبيلهما متنافيان فان الخراج اجرة الارض والعشر زكاة الزرع ولاتنافى بينهما كما لو استاجر ارضا فزرعها . (٥)

الراجح: يتضح بالنظر الى الادلة ومناقشتها ان ماذهب اليه الجمهور هو الراجح.

واذا قلنا ان العشر والخراج يجتمعان فى ارض واحدة فيجب على المسلم فى الهند ان يزكى فيما يخرج من ارضه اذا بلغ نصابا سواء تعين كون الارض خراجية اوعشرية ام لم يتعين .

وما تفرضه الحكومة على الارض من مكس لايكون مانعا من وجوب الزكاة هذا ما عندى والله اعلم بالصواب.

---

(١) بدائع الصنائع ٢/٥٧ (٢) المجموع ٥/٥٥٨ والمغنى ٢/٧٢٦ (٣) فقه السنة ١/٣٥٧ وفقه الزكاة ١/٤١٣

(٤) المغنى ٢/٧٢٦ (٥) فقه الزكاة ١/٤١٧

اسلام کا نظام عشر و خراج

از: ــــــ مولانا سید مصلح الدین احمد بڑودوی القاسمی، دارالعلوم
بڑودہ، گجرات

حامداً ومصلیاً ومسلماً !

عشر اور خراج شریعت اسلامیہ کے دو اصطلاحی لفظ ہیں، ان دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ٹیکس کی حیثیت ان دونوں میں ہے۔

فرق یہ ہے کہ عشر کی حیثیت صرف ٹیکس کی نہیں بلکہ اس میں عبادت کا بھی پہلو ہے اسی لیے اس کو زکوۃ الارض کہا جاتا ہے اور خراج میں عبادت کا کوئی پہلو نہیں وہ خالص ٹیکس ہے، بنا بریں عشر مسلمانوں کی زمینوں کے ساتھ مخصوص ہے اور عملی فرق یہ ہے کہ عشر تو زمین کی پیداوار پر ہے اگر پیداوار نہ ہو خواہ اس کا سبب مالکِ زمین کی غفلت و کوتاہی ہو کہ اس نے قابلِ کاشت زمین کو خالی چھوڑ دیا، کاشت نہیں کی، اس صورت میں بھی اس پر عشر واجب نہ ہوگا، کیوں کہ عشر پیداوار ہی کے ایک حصہ کا نام ہے۔

بہ خلاف خراج کے کہ وہ قابل کاشت زمین پر عائد ہے چنانچہ اگر مالک نے غفلت برت کر قابل کاشت زمین میں کاشت نہ کی تو خراج اس حالت میں اس پر واجب ہوگا، مراد اس سے خراج موظف ہے یعنی جس زمین پر کچھ نقد رقم بہ طور خراج کے عائد کر دی گئی ہے وہ اس صورت میں معاف نہ ہوگی بلکہ واجب الادا ہوگی۔ خراج کی دوسری قسم جس کو "خراج مقاسمہ" کہتے ہیں وہ اس صورت میں معاف ہو جائے گا کیوں کہ بٹائی تو پیداوار کا حصہ ہے پیداوار نہیں تو بٹائی بھی نہیں۔

قال في البدائع اما سبب فرضيته (اى العشر) فالارض النامية بالخارج حقيقة وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالخارج حقيقة اوتقديرًا حتى لواصاب الخارج آفة نهلك لا يجب منه العشر ولا الخراج في الارض الخراجية لفوت النماء حقيقة اوتقديرا ولوكانت الارض عشرية فتمكن من زراعتها ولم يزرع لا يجب العشر لعدم الخارج حقيقة۔ (۱)

البتہ زمین کا قابل کاشت ہونا خراج میں بھی شرط ہے۔ بنجر زمین جس میں کاشت کی صلاحیت نہ ہو یا وہ زمین پانی سے اتنی دور ہو کہ پانی وہاں تک نہیں پہنچ سکتا اور بارش پیداوار کی مقدار کے مطابق نہیں ہوتی تو ایسی زمین میں خراج بھی واجب نہیں ہے۔

ولوكانت ارض خراج نزه او غلب عليه الماء بحيث لا يستطاع فيها الزراعة او سبخة لا يصل اليها الماء فلا خراج فيه لعدم الخارج حقيقة أو تقديرا۔ (۲)

لفظ عشر کا مصداق

لفظ عشر کے معنیٰ اصلی دسواں حصہ، مگر حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو تفصیل واجبات عشریہ کی بیان فرمائی ہے اس میں عشری زمینوں کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں، ایک میں پیداوار کا دسواں حصہ عشر واجب الادا، ہے اور دوسری میں بیسواں حصہ نصف عشر واجب الادا، ہوتا ہے۔ لیکن فقہا، کرام کی اصطلاح میں ان دونوں قسموں پر عائد شدہ زکوٰۃ کو عشر ہی کے عنوان سے تعبیر کیا جاتا ہے، خلاصہ یہ کہ زمین کے واجبات دو قسم پر ہیں "عشر اور خراج"۔ ان دونوں کے احکام میں فرق ہے، منجملہ ایک فرق یہ بھی ہے کہ عشر مسلمانوں پر واجب ہوتا ہے اور خراج غیر مسلموں پر۔

اور اصول یہ ہے کہ جو وظیفہ عشر یا خراج کسی زمین پر ابتداءً عائد ہو گیا پھر وہ وظیفہ مالک

(۱-۲) بدائع الصنائع ۲/۵۴

کی تبدیلی کی وجہ سے نہیں بدلے گا، اسی لیے اگر کوئی مسلم کسی کافر سے کوئی خراجی زمین خریدے گا تو اس پر خراج ہی واجب ہوگا، اس کا مقتضا، تو یہ تھا کہ اگر معاملہ برعکس ہو کہ مسلمان کی عشری زمین اگر کوئی غیر مسلم خریدے تو اس پر بھی عشر واجب رہے، لیکن چوں کہ عشر میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور کوئی غیر مسلم عبادت شرعیہ کا اہل نہیں اس لیے جمہور کے قول کے مطابق عشری زمین جب کسی غیر مسلم کی ملکیت میں منتقل ہو جائے تو پھر اس کا وظیفہ عشر نہیں بلکہ خراج ہو جائے گا۔

قال فی البدائع: من باب العشر ولو اشتری مسلم من ذمی ارضا خراجیة فعلیه الخراج ولاتنقلب عشریة لان الاصل أنه مؤنة الارض وهی لاتتغیر بتغیر المالك الا لضرورة وفی حق الذمی اذا اشتری من مسلم ارض عشر فلاضرورة لان الكافر لیس من اهل وجوب العشر واما المسلم فمن اهل وجوب الخراج فی الجملة فلاضرورة إلی التغییر بتبدل المالك۔ (۱)

زمینوں کے عشری اور خراجی قرار پانے کا شرعی ضابطہ ومعیار

خراجی زمینیں: اس معاملہ میں اصل ضابطۂ شرعی یہ ہے کہ اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے مطابق ہوں گے جن پر معاہدۂ صلح ہوا ہے گر اس صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ اس ملک کے لوگ اپنے مذہب پر قائم رہیں گے اور زمینیں بدستور نھیں لوگوں کی ملکیت رہیں گی، جن کی ملکیت میں اب تک تھیں تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگا دیا جائے گا اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی ہو جائیں گی کیوں کہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں ان کی زمینوں کے لیے حکم خراج متعین ہے، اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا مگر فتح کے بعد مسلمانوں کے خلیفہ یا بادشاہ نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت بدستور باقی رکھی تو یہ زمینیں بھی سب خراجی زمینیں ہوں گی جیسے شام وعراق ومصر کی زمینوں کے ساتھ حضرت فاروق اعظم رض نے یہی معاملہ فرمایا، بجز خاص حصوں کے جو مسلمانوں کو دیئے گئے

---

(۱) بدائع ۲/۵۵

یا بیت المال کے لیے رکھے گئے۔

عشری زمینیں: اور اگر صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہوگئے تو ان کی زمینیں بہ دستور ان کی ملکیت ہی رہیں گی اور ان پر عشر واجب ہوگا اور یہ زمینیں عشری قرار دی جائیں گی، جیسے کہ مدینہ منورہ کی زمین کہ یہاں کے باشندوں نے مسلمان ہو کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے یہاں تشریف آوری کی دعوت دی اور آپ کی اطاعت قبول کی اس لیے مدینہ طیبہ کی زمینیں عشری قرار دی گئیں۔

یا کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا، اور امام المسلمین نے ان کی زمینیں مال غنیمت کے قانون سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر کے پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کر دیا تو جو زمینیں تقسیم ہو کر مجاہدین کی ملکیت میں آگئیں وہ سب عشری ہوں گی، جیسے خیبر کی زمینوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجاہدوں میں تقسیم فرمایا اور ان پر عشر لازم کیا گیا۔

اور ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت دکسی کی ملک تھیں نہ قابل زراعت، بعد میں اسلامی امیر کی اجازت سے ان کو قابل کاشت بنایا گیا یا آبادیوں میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا قابل کاشت زمین بنا لیا گیا تو اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی اور اگر مسلمانوں نے اُسے قابل کاشت بنایا ہے تو ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابو یوسف رح کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا، وہ عشری ہیں تو ان کو بھی عشری قرار دیا جائے گا اور اگر قرب وجوار کی زمینیں خراجی ہیں تو ان کو بھی خراجی سمجھا جائے گا اور اگر قرب وجوار میں دونوں قسم کی زمینیں ہیں تو یہ نو آباد زمینیں عشری ہوں گی۔ اور مسلمان یا ذمی کافر نے اس زمین کو گا ہے عشری پانی سے اور گا ہے خراجی پانی سے سیراب کیا ہے تو مسلمان کی زمین سے عشر اور کافر کی زمین سے خراج وصول کیا جائے گا۔

اور امام محمد رح کے نزدیک مدار اس پانی پر ہوگا کہ جس پانی سے اس کو سیراب کیا گیا ہے وہ پانی عشری ہے تو وہ زمینیں عشری کہلائیں گی، اور اگر وہ پانی خراجی ہے تو وہ زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں گی۔ علامہ شامی نے امام ابو یوسف رح کے قول کو معتمد قرار دیا ہے۔

الاراضی نوعان عشریة وخراجیة، اما العشریة فهی التی یجب فیها العشر الذی فیه معنی العبادة وتشتمل علی ما یأتی،

١ ـــــ ارض العرب من العذيب (قرية من القرى الكوفة) إلى اقصى حدود اليمن وعدن لان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون بعده لم يأخذوا من ارض العرب خراجا فدل انها عشرية وكما لارق عليهم لاخراج على اراضيهم -

٢ ـــــ والاراضى التى أسلم أهلها طوعًا لانها أرض إسلامية يناسبها ما فى معنى العبادة -

٣ ـــــ والارض التى فتحت عنوة وقهرا وقسمت بين الغانمين المسلمين للعلة السابقة -

٤ ـــــ دار لمسلم إذا اتخذها بستانا وكان يسقى بماء العشر فإن كان يسقى بماء الخراج فهى خراجية -

٥ ـــــ المسلم إذا احى الارض الميتة بإذن الإمام وهى من توابع الارض العشرية أو تسقى بماء العشر وهى ماء السماء، وماء العيون المستنبطة من الاراضى العشرية فهى عشرية عند أبي يوسف رح -

وقال محمد رح: إن أحياها بماء السماء، أو ببئر استنبطها أو بماء الأنهار العظام التى لاتملك مثل دجلة والفرات فهى عشرية وان شق لها نهر من نهر الأعاجم فهى خراجية - (١)

وحاصله انه سيأتى ان ما أحياه مسلم يعتبر قربه عند أبي يوسف رح وعند محمد رح يعتبر الماء والمعتمد الاول - (٢)

وفى دار جعلت بستانا خراج ان كانت لذمى مطلقا خلافا لهما أو لمسلم سقاها بمائه وان سقاها بماء العشر فعشر ولو ان المسلم اوالذمى سقاها مرة بماء العشر ومرة بماء الخراج فالمسلم احق بالعشر والذى بالخراج -(٣)

الفقه الإسلامي وأدلته ٢/٨٢١-٨٢٢ - تحفة الفقهاء ١/٣٢٠ - بدائع ٢/٥٤-٥٨، (٢-٣) رد المحتار ٢/١٦٦

وأما الخراجية . فهي التي يجب فيها الخراج لأنها في الأصل ارض الكفار وهي الأراضي التي فتحت عنوة وقهرا فمن الإمام على أهلها وتركها في يد اربابها بعد ان وضع على اشخاصهم الجزية إذا لم يسلموا وعلى اراضيهم الخراج اسلموا اولم يسلموا.(١)

وأما الأراضي الخراجية : فسواد العراق كلها خراجية .

وكل ارض فتحت عنوة وقهرا وتركت على أيدى أربابها ومن عليهم الإمام فانه يضع على أعناقهم إذا لم يسلموا والخراج على اراضيهم إذا اسلموا أولم يسلموا .

وكذلك إذا اجلاهم ونقل إليها آخرين فالجواب كذلك .

والمسلم إذا أحى أرضا ميتة وهي تسقى بماء الخراج فهي خراجية .

وكذلك الذمي إذا أحى أرضا ميتة باذن الإمام او رضخ له أرضا فى الغنيمة إذا قاتل مع المسلمين .

وكذلك الذمى إذا اتخذ داره بُستانا فانها تكون خراجية .

وأما الذمي إذا اشترىٰ من مسلم ارض العشر فإنها تصير خراجية عند أبي حنيفة وقال ابويوسف عليه عشران وقال محمد عليه عشر واحدٌ .

والصحيح ما قاله أبوحنيفة لأن العشر والخراج شرعا لمؤنة الأراضي فمن كان أهلا لاداء العشر يوضع عليه العشر ومن لم يكن يوضع عليه الخراج فاما الذمي إذا اشترىٰ أرض المسلم وهوليس من أهل العشر يجب ان تنقلب خراجية والمسلم إذا اشترى من الذمى أرضا خراجية لاتنقلب عشرية لان المسلم من أهل وجوب الخراج في

---

(١) الفقه الإسلامي وأدلته ٨٢١/٢

الجملة ، والأصل أن مؤنة الارض لاتتغير عن حالها إلا لضرورة وفي حق الذمي ضرورة لانه ليس من أهل وجوب العشر۔ (۱)

خراجی اور عشری پانی کی تشریح

بارش کا پانی اور کنوؤں اور چشموں کا پانی اسی طرح بڑے دریا اور ندیاں جو قدرتی طور پر جاری ہیں، نہ ان کے جاری کرنے میں کسی کے عمل کو دخل ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی ملک ہوتے ہیں، جیسے عراق میں دجلہ اور فرات، مصر میں دریائے نیل، خراسان میں سیحون اور جیحون اور ہمارے ہندوستان میں گنگا، جمنا اور دوسرے بڑے دریا وغیرہ (مگر بڑے دریاؤں کے پانی میں امام ابویوسف رح کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک وہ بھی خراجی ہیں) یہ سب عشری پانی ہیں۔

اور وہ نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنی محنت وخرچ سے نکالی ہیں اور عادۃ وہ نہریں نکالنے والوں کی ملک ہوتی ہیں، جیسے مذکورہ بالا دریاؤں سے نکلنے والی نہریں، نہر گنگا وجمنا وغیرہ چونکہ فتح اسلامی سے پہلے وہ غیر مسلموں کی ملک تھی اس لیے ان کا پانی خراجی پانی ہے۔

زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا اصل ضابطہ یہی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کا تعامل اس پر شاہد عدل ہے۔ (۲)

ثم الماء العشري ماء السماء والآبار والعيون والبحار التي لاتدخل تحت ولاية احد والماء الخراجي ماء الانهار التي شقها الأعاجم وماء جيحون و سيحون ودجلة والفرات عشري عند محمد وخراجي عند ابي يوسف لانه يتخذ عليها القناطر وهذا يدٌ عليها۔ (۳)

عشر و خراج کے مذکورہ ضابطہ سے استثناء

البتہ بعض مواقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل یا صحابہ کرام رض کے اجماع کی بناء پر اس ضابطہ

---

(۱) تحفۃ الفقہاء ۳۲۰/۱-۳۲۱ (۲) بدائع صنائع ۵۸/۲ (۳) ھدایہ مع فتح القدیر ۱۹۹/۱

سے کسی قدر استثنائی صورتیں بھی عمل میں آئی ہیں ان کا ہمیشہ اسی طرح قائم رکھنا لازم اور ضروری ہے مثلاً مکہ معظمہ قہراً فتح ہوا ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں فرمایا بلکہ سابق مالکان کی ملکیت میں برقرار رکھا، لہٰذا مذکورہ بالا ضابطہ کا تقاضہ تو یہ تھا کہ مکہ معظمہ کی زمینوں پر خراج عائد ہوتا وہ ہمیشہ کے لیے خراجی قرار پاتیں لیکن صاحب بدائع صنائع وغیرہ نے فرمایا ہے کہ اس معاملہ میں قیاس کو اس لیے ترک کیا گیا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے احترام حرم کی وجہ سے اس کی زمینوں پر خراج عائد نہیں فرمایا، اس لیے مکہ معظمہ کی زمینیں عشری ہیں۔

وکان ینبغی فی القیاس أن تکون أرض مکۃ أرض خراج لأن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتحها عنوۃ وقهرا ولکنہ لم یوظف علیہ الخراج فکما لارق علی العرب لاخراج علی ارضهم (۱)

اسی طرح شہر بصرہ جو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے زمانۂ خلافت میں آباد کیا گیا، یہ ارض موات یعنی غیر آباد زمین تھی مسلمانوں نے اس کا احیا کیا اور قابل کاشت بنایا مگر بصرہ کا محل وقوع عراق کی خراجی زمینوں سے متصل ہے اس لیے امام ابو یوسف رح کے قول پر ضابطۂ مذکورہ کا مقتضیٰ یہ تھا کہ اس کی زمینیں بھی خراجی قرار دی جاتیں مگر باجماع صحابہ کرامؓ اس کی زمینوں پر عشر عائد کیا گیا اس لیے یہ ہمیشہ کے لیے عشری ہیں۔

والبصرۃ احیاها المسلمون لانها بنیت فی أیام عمر رضی اللہ عنہ وهی فی حیز ارض الخراج فقیاس قول أبی یوسف رح أن تکون خراجیۃ الخ۔ (۲)

زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے میں عہد نبوی اور عہد صحابہ و تابعین کا تعامل

پورے جزیرۃ العرب کی زمینوں کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عشری قرار دیا ہے اور خلفاء راشدین نیز ان کے بعد کے سلاطین اسلام و ارباب اقتدار نے بھی اسی طرح برقرار رکھا ہے۔

چنانچہ علامہ شامی رح نے بحوالہ تقویم البلدان نقل کیا ہے کہ جزیرۃ العرب میں پانچ خطے

---

(۱) مبسوط سرخسی ج ۲ (۲) رد المحتار ج ۳ ص ۱۸۹

شامل ہیں، تہامہ، نجد، حجاز، عروض، یمن۔ حجاز کی جنوبی جانب کا نام تہامہ ہے اور حجاز و عراق کے درمیانی حصہ کا نام نجد ہے اور حجاز وہ پہاڑی سلسلہ ہے جو یمن سے شروع ہو کر حدود شام تک پہنچتا ہے اسی میں مدینہ منورہ اور شام کا ساحل عمان شامل ہے اور عروض یمامہ سے بحرین تک ہے، یمن میں عدن بھی داخل ہے۔ (۱)

بعض علماء نے جزیرۃ العرب کا طول عدن سے عراق تک اور عرض ساحل جدہ سے ملک شام تک ایک نظم میں ضبط کیا ہے۔ (۲)

اسی طرح عراق کی کل زمینیں خراجی ہیں، حضرت فاروق اعظم رض نے جب اس ملک کو فتح کیا تو تمام صحابہ کرام رض کے سامنے اس کی زمینوں پر خراج کا حکم جاری فرمایا۔ عراق کی حدود طولاً عُذیب علاقۂ کوفہ سے عقبۂ حلوان قریب بغداد تک اور عرضاً عَلّث شرق دجلہ سے ساحل عبادان تک ہے۔ (۳)

اسی طرح مصر و شام کی زمینوں میں بھی جن پر مالکان سابق کی ملکیت بدستور قائم رکھی گئی، ان پر خراج عائد فرمایا۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاریٰ بنی نجران سے ایک خاص قسم کے خراج پر صلح فرمائی، وہ یہ کہ دو ہزار جوڑے کپڑے کے سالانہ ادا کیا کریں۔ نصف ماہ رجب میں اور نصف ماہ محرم میں اور یہی طریق بعد تک جاری رہا۔ (۴)

نصاریٰ بنی تغلب سے حضرت عمر فاروق رض نے اس پر مصالحت فرمائی کہ اُن سے خراج کے بجائے دوگنا عشر وصول کیا جائے، مگر شرعی حیثیت سے یہ دوگنا عشر بھی بحکم خراج تھا اور مصارف خراج ہی میں صرف ہوتا تھا۔ (۵)

عشر و خراج کے بارے میں ہندوستان کی زمینوں کی شرعی حیثیت

تقسیم ملک سے پہلے یا بعد میں ہندوستان کی وہ زمینیں جو قدیم سے مسلمانوں کے مالکانہ

---

(۱) ردالمحتار ۳/۱۷۶ (۲) شامی ۴/۳۵۰ (۳) فتح القدیر ۵/۲۷۸

(۴) بدائع صنائع ۲/۵۸ و هدایہ مع فتح القدیر ۵/۲۸۸ (۵) بدائع و دیگر کتب

قبضہ میں چلی آرہی ہیں اور کسی دور میں اس پر کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت نہیں ہے تو وہ جس طرح قبل از تقسیم عہد برطانیہ میں عشری تھیں آج بھی عشری ہی رہیں گی۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی متروکہ اراضی

تقسیم کے بعد جو مسلمان اپنی مملوکہ زمینیں ہندوستان میں چھوڑ کر ترک وطن کرکے پاکستان منتقل ہو گئے ان کی متروکہ اراضی کو حکومت ہند نے عموماً تارکین وطن ہندوؤں اور غیر مسلموں میں تقسیم کیا ہے، چنانچہ وہ زمینیں اگر اُن سے خرید کر یا کسی دوسرے ذریعہ سے کسی مسلمان کی ملکیت میں آجائیں تو وہ زمینیں اگرچہ پہلے عشری ہوں مگر اب غیر مسلم استیلا کی وجہ سے خراجی ہوجائیں گی۔

اسی طرح اگر کسی جگہ مسلمان کی متروکہ زمین حکومت ہند نے کسی مسلمان ہی کو دے دی ہو تو وہ بھی غیر مسلم استیلا کی وجہ سے عشری نہ رہے گی بلکہ خراجی ہوجائے گی۔

ہندوستان کی باقی زمینوں کے احکام وہی رہیں گے جو عہد برطانیہ میں یا اس سے پہلے اسلامی سلطنت کے عہد میں تھے یعنی جو زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملکیت میں چلی آتی ہیں اور کسی دور میں ان پر کسی غیر مسلم کی ملکیت کا ثبوت نہیں وہ بہ طور استصحاب حال کے ابتدا ہی سے مسلمانوں کی ملکیت قرار دے کر عشری سمجھی جائیں گی اور جن زمینوں پر کسی وقت غیر مسلم کا قبضہ مالکانہ تھا پھر اس نے خرید کر یا دوسرے کسی جائز ذریعہ سے مسلمانوں کی ملکیت میں آگئیں تو وہ خراجی ہیں۔

دارالحرب کی زمینوں سے متعلق ایک غلط فہمی کا ازالہ

علامہ شامی رح نے باب الرکاز میں عشری یا خراجی زمین خمس معادن کے وجوب کی شرط کے سلسلہ میں لکھا ہے:

ویحتمل ان یکون احترازا عما وجد فی دارالحرب فان ارضها لیست ارض خراج وعشر۔

یہ بھی احتمال ہے کہ ارض خراجیہ وعشریہ کی قید اس زمین سے احتراز کے لیے ہو جو دارالحرب میں ہے کیوں کہ دارالحرب کی زمین ارضِ خراجی ہے نہ عشری۔

اسی طرح شمس الائمہ سرخسی رح نے شرح سیر کبیر میں ایک مسئلہ کی وضاحت کے ذیل میں لکھا ہے:

"لان العشر والخراج انما یجب فی ارض المسلمین وھذہ اراضی أھل الحرب لیست بعشریۃ ولاخراجیۃ ۔

کیوں کہ عشر و خراج تو مسلمانوں کی زمین پر عائد ہوتا ہے اور یہ اہل حرب کفار کی ہیں اور اہل حرب کی زمینیں نہ عشری ہوتی ہیں نہ خراجی

حضرات فقہاء کی درج بالا عبارات سے یہ غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے کہ جب انگریز کے تسلط کے بعد ہندوستان کو دار الحرب قرار دے دیا گیا تو اب ہندوستان کی زمینیں سب کی سب خواہ وہ غیر مسلموں کی ملک ہوں یا مسلمانوں کی ملک ہوں وہ نہ عشری ہیں اور نہ خراجی - لہٰذا خود یہ مسئلہ غور طلب ہے کہ دار الحرب کی زمینوں کے عشری اور خراجی دونوں سے خارج ہونے کا کیا مطلب ہے ؟ -

غور کرنے سے شرح سیر کبیر کی عبارت ہی سے مسئلہ کی حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے ۔ وہ یہ کہ مذکورہ بالا عبارت سے وہ دار الحرب مراد ہے جو اصل ہی سے دار الحرب ہے، اس پر نہ کسی وقت مسلمانوں کی حکومت رہی نہ وہاں مسلمانوں کے باقاعدہ بسنے اور زمینیں خریدنے کا کوئی تصور ہے، ایسے دار الحرب کی زمینیں ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی ملک نہ ہوں گی بلکہ اہل حرب کفار کی ملکیت ہوں گی جو احکام شرعیہ فرعیہ کے مخاطب نہیں بنا، بریں ایسے اصلی دار الحرب کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی ۔

شرح سیر کبیر کی درج ذیل عبارت اس کا واضح ثبوت ہے :

" لان العشر والخراج انما یجب فی أراضی المسلمین وھذہ اراضی اھل الحرب"

کیوں کہ عشر و خراج تو مسلمانوں کی زمینوں پر واجب ہوتا ہے اور یہ زمینیں اہل حرب کی ملکیت ہیں۔

اس عبارت میں اراضی المسلمین سے مراد وہ زمینیں ہیں جو اسلامی حکومت و اقتدار میں داخل ہیں، خواہ اس پر ملکیت کسی غیر مسلم کی ہو، کیوں کہ یہ بات اپنی جگہ متیقن ہے کہ خراج ابتداءً کسی مسلمان کی ملکیت پر نہیں لگایا جا سکتا اس لیے اراضی المسلمین سے" اراضی حکومت مسلمہ" مراد ہونا واضح و متعین ہے۔

لیکن یہ بخوبی واضح ہے کہ یہ حکم ایسے ہی خطۂ ملک کے لیے ہو سکتا ہے جہاں ابتداء سے مسلمانوں کی کوئی ملکیت نہیں ہے ۔ ہندوستان کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے وہ تقریباً آٹھ سو برس

دارالاسلام رہا ہے، یہاں بے شمار مسلمان اپنی اپنی زمینوں کے اب تک مالک چلے آتے ہیں، غیرمسلم اقتدار کے وقت اگرچہ ملک کو دارالحرب کہا جائے گا لیکن یہ دارالحرب اصلی دارالحرب سے مختلف ہوگا، جو دارالاسلام کے بعد پھر دارالحرب بن گیا کہ اس میں مسلمان کی املاک موجود ہیں۔

لہٰذا شامی اور شرح سیر کبیر کی مذکورہ بالا روایات اس پر منطبق نہیں، بلکہ جب یہاں مسلمانوں کی ملکیت میں زمینیں ہیں تو ان پر عشر و خراج کے احکام یقیناً جاری ہوں گے۔

علامہ شامی کی عبارت سے عشر یا خراج کے وجوب کی تائید

مصر و شام کی شاہی زمینوں کے "موت مالک بلا وارث" کی بناء پر بیت المال کی تحویل میں آ جانے کے بعد اُن زمینوں میں سے کوئی زمین اراضی بیت المال کی جواز بیع کی شروط معتبرہ کو ملحوظ رکھ کر امام المسلمین نے کسی مسلمان کے ہاتھ فروخت کردی تو کیا اس خریدار پر اس زمین کا خراج یا عشر واجب ہوگا یا نہیں؟

علامہ ابن نجیم وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اس زمین میں نہ خراج واجب ہے اور نہ عشر۔ مگر علامہ ابن عابدین شامی رح اس قول کی تردید میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

" وجوب عشر کے سبب و شرائط کے تحقق نیز وجوب عشر کے کتاب و سنت و اجماع امت سے ثبوت اور وجوب عشر کے بارے میں قول فقہاء کے اطلاق کے پیش نظر اس کی خریدی ہوئی زمین پر خراج تو ساقط ہو جائے گا، مگر سقوطِ خراج کے سبب عشر ساقط نہیں ہوگا، بلکہ واجب الادا ہوگا۔ کیوں کہ ہر وہ زمین جس سے تحصیل آمدنی مقصود ہو، عشر و خراج دونوں سے خالی نہیں ہو سکتی۔"

اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی ملکیت میں جو زمینیں ہیں ان پر عشر یا خراج ضرور واجب ہوگا۔

ثم اعلم انه اذا باعها الامام بشرطه لم یجب علی المشتری خراج لانه بعد أخذ الثمن لبیت المال ولا یمکن ان تکون المنفعة کلها له أو بعضها ولان المسلم لا یجوز وضع الخراج علیه ابتداء وان جاز بقاءً ولان الساقط لا یعود کذا قاله ابن نجیم فی التحفة المرضیة وقال ایضا انه لا یجب فیه العشر

ایضا قال لانی لم أر نقلا فی ذلک قلت وفیہ نظر لما علمت ان الشرط ملک الخارج لانہ یجب فیہ لا فی الارض حتی وجب فی الخارج من ارض الصغیر والمجنون والمکاتب والوقف ولان سببہ الارض النامیۃ بالخارج تحقیقاً ولا یلزم من سقوط الخراج المتعلق بالارض سقوط العشر المتعلق بالخارج والثمن المأخوذ لبیت المال وھو بدل الارض لا بدل الخارج علیٰ انہ قد ینازع فی سقوط الخراج حیث کانت من ارض الخراج أو سقیت بمائہ بدلیل ان الغازی الذی اختط لہ الامام داراً لاشئ علیہ فیہا فاذا جعلہا بستانا وسقاھا بماء العشر فعلیہ العشر او بماء الخراج فعلیہ الخراج کما یأتی فان وضع الخراج علیہ ابتداءً بالتزامہ جائز ولا یلزم من سقوطہ حین صارت لبیت المال لعدم من یجب علیہ ان لا یجب حین وجد التزام المشتری بسقیہ ما اشتراہ بماء الخراج لان ذلک بسبب حادث کمن آجر دارہ لرجل مدۃ ثم انقضت المدۃ فان اجرتہا تسقط لعدم من تجب علیہ فاذا آجرھا آخر تجب الاجرۃ ثانیا وعلیٰ فرض سقوط الخراج لا یسقط العشر فان الارض المعدۃ للاستغلال لا تخلو من احدی الوظیفتین لما ذکرنا من مسئلۃ الدار وحیث تحقق السبب والشرط مع قیام ما قدمناہ من ثبوتہ بالکتاب والسنۃ والاجماع وھو دلیل الوجوب الشامل للارض المترۃ المذکورۃ ومع اطلاق قول الفقہاء یجب العشر فی مسقی سماء و سیح ونصفہ و مسقی غرب ودالیۃ فلا حاجۃ إلی نقل فی خصوص ذلک حیث تحقق ما ذکرنا فیہ بل القول بعدم الوجوب یحتاج إلی نقل صریح ۔ (۱)

عشر کی تعریف

عشر زمین کی زکوٰۃ ہے جیسے کہ سونے چاندی، مال تجارت، مویشی وغیرہ پر زکوٰۃ فرض

---

(۱) ردالمحتار ۲/ ۵۴-۵۵

ہے، سونے، چاندی اور اموال تجارت پر چالیسواں حصہ بہ طور زکوٰۃ نکالنا فرض ہے جانوروں کی زکوٰۃ کا قانون جداگانہ ہے، اسی طرح زمین کی زکوٰۃ کا قانون ان سب سے مختلف ہے، بعض صورتوں میں پیداوار کا عشر یعنی دسواں حصہ اور بعض صورتوں میں نصف عشر پیداوار کا بیسواں حصہ واجب ہوتا ہے۔ مگر ان دونوں کو فقہاء کرام کی اصطلاح میں بہ غرض سہولت عشر ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

عشر کی فرضیت مع دلائل

زمین کی زکوٰۃ (عشر) کا فرض ہونا کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت سے ثابت ہے

وآتوا حقه يوم حصاده (قرآن کریم) ——— حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے زکوٰۃ مفروضہ عشر یا نصف عشر مراد لیتے ہیں۔

يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض الخ (قرآن کریم)۔

اور زکوٰۃ پر نفقہ بولا جاتا ہے، جیسے کہ حق تعالیٰ شانہ کا ارشاد ہے:

والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله۔الخ

اور حدیث شریف میں ہے کہ

فيما سقت السماء والعيون اوكان عثريا العشر وفيما سقى بالنضح نصف العشر ——— وفيما سقى بالسانية نصف العشر۔ فيما سقت الانهار والغيم العشور وفيما سقى بالسانية نصف العشور۔

اجماع: عشر کی فرضیت پر اجماع امت ہے۔

دلیل عقلی: عشر کی ادائے گی نعمت خداوندی کی شکر گذاری، فقیر و محتاج کو فرائض کی ادائے گی پر تقویت اور نفس کو معاصی اور رذائل سے پاک وصاف کرنے وغیرہ خوبیوں پر مشتمل ہے جو شرعاً و عقلاً مطلوب و لازم ہیں۔ (۱)

---

(۱) الفقه الاسلامى ۲/۸۰۰

وجوب عشر کی شرائط

پہلی شرط : مسلمان ہونا ہے کیوں کہ عشر میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور کافر چوں کہ عبادت کا اہل نہیں اسی بنا پر اگر کسی مسلمان کی کوئی عشری زمین کافر خریدے تو اس زمین پر عشر کے بجائے خراج عائد کر دیا جاتا ہے کیوں کہ عشر ایک اسلامی عبادت ہے اور کافر اس کا اہل نہیں اس لیے بہ مجبوری اس زمین کا وظیفہ بدلا گیا ورنہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ ابتدا میں زمین کا جو وظیفہ مقرر ہو جائے خواہ عشر ہو یا خراج وہ ہمیشہ کے لیے ناقابل تبدیل ہوتا ہے، اسی لیے اگر مسلمان نے کسی کافر کی خراجی زمین خریدی تو خریدار کے مسلمان ہونے کے باوجود اس زمین کا وظیفہ خراج ہی رہے گا۔ (۱)

دوسری شرط : زمین کا عشری ہونا، خراجی زمین میں عشر واجب نہیں، کیوں کہ حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ایک زمین میں دو وظیفے عشر و خراج جمع نہیں ہو سکتے۔ (۲)

اُن تکون الارض عشریة فلاتجب الزکٰوة فی الارض الخراجیة لان العشر والخراج لایجتمعان فی ارض واحدة ۔ (۳)

تیسری شرط : زمین سے پیداوار کا حاصل ہونا ہے اگر کسی وجہ سے پیدا نہ ہو خواہ کسی تقدیری سبب سے یا اس کی کوتاہی اور غفلت سے کہ زراعت ہی نہیں کی یا اس کی خبرگیری اور حفاظت نہیں کی، بہر صورت عشر ساقط ہو جائے گا۔ (۴)

وجود الخارج فلو لم تخرج الارض شیئا لم یجب العشر لان الواجب جزء من الخارج ۔ (۵)

چوتھی شرط : یہ ہے کہ پیداوار کوئی ایسی چیز ہو جس کو پیدا کرنے اور اگانے کا رواج ہو عادۃً اس کی کاشت کر کے نفع اٹھایا جاتا ہو، خودرو گھاس یا بے کار قسم کے خودرو درخت اگر کسی زمین میں

---

(۱) بدائع ۲/ (۲) ایضاً (۳) الفقہ الاسلامی ۲/۸۰۲ (۴) بدائع ۲/

(۵) الفقہ الاسلامی ۲/۸۰۲

وجائیں توان میں عشر واجب نہیں، گھاس اور بانس کو اگر آمدنی کی غرض سے اگایا گیا ہے توان میں بھی عشر واجب ہے اور اگر ویسے ہی کوئی درخت اُگ گیا ہے تو نہیں۔ (۱)

ومنها ان یکون الخارج من الارض مما یقصد بزراعته نماء الارض وتستغل الارض به عادة فلا عشر فی الحطب والحشیش والقصب الفارسی لان هذه الاشیاء لا تستنمیٰ بها الارض ولا تستغل الارض به عادة .... حتیٰ قالوا فی الارض اذا اتخذها مقصبة وفی شجرة الخلاف التی یقطع فی کل ثلاث سنین او اربع سنین انه یجب فیه العشر۔ (۲)

عقل وبلوغ شرط نہیں

عام احکام شرعیہ میں عاقل وبالغ ہونا بھی شرط ہوتا ہے مگر زمین پر وجوب عشر کے لیے یہ دونوں شرطیں نہیں مالک زمین نابالغ بچہ ہی یا مجنون ہو مگر اس کی زمین سے پیداوار حاصل ہوتی ہو تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ ان دونوں کے اولیاء پر اس کی ادائے گی فرض ہوگی، بخلاف زکوٰۃ کے کہ وہ بچہ یا مجنون کے مال میں واجب نہیں ہے۔

واما العقل والبلوغ فلیسا من شرائط اهلیة وجوب العشر حتی یجب العشر فی ارض الصبی والمجنون الخ۔ (۳)

زمین کی ملکیت بھی شرط نہیں

وجوب عشر کے لیے زمین کا مالک ہونا بھی ضروری نہیں اسی لیے وقف کی زمینیں جو کسی کی ملک میں نہیں ہوتیں ان کی پیداوار پر بھی عشر واجب ہے، نیز جس شخص کی زمین اپنی ملک نہیں بلکہ کسی سے عاریت یا کرایہ پر لے کر اس میں کاشت کرتا ہے تو پیداوار کا عشر اسی شخص کے ذمہ ہے جو پیداوار حاصل کرتا ہے، مالک زمین کے ذمہ نہیں۔

(۱ - ۲) بدائع صنائع ۲/۵۸ (۳) بدائع ۲/۵۶

وكذلك ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب في اراضي التي لا مالك لها وهي الاراضي الموقوفة لعموم قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبت ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض وآتوا حقه يوم حصاده، وقول النبي صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب او دالية ففيه نصف العشر ولان العشر يجب في الخارج لا في الارض فكان ملك الارض وعدمه بمنزلة واحدة۔

وآجر ارضه العشرية فعشر الخارج على المواجر عنده وعندهما على المستاجر وجه قولهما ظاهر لما ذكرنا ان العشر يجب في الخارج والخارج ملك المستأجر فكان العشر عليه كالمستعير۔ (۱)

على خلاف المستأجر بين الإمام وصاحبيه بدائع وفي الحاوي وبقولهما نأخذ۔ (۲)

ويجب الخراج في ارض الوقف والصبي والمجنون لوكانت الارض خراجية والعشر لو عشرية ۔(۳)

أحكامِ عُشر

(۱) اگر کسی شخص نے اپنی زمین نقد روپیہ کے عوض کرایہ یا مقاطعہ پر دی تو اس کی پیداوار کا عشر مفتی بہ قول کے مطابق مالک زمین کے ذمہ نہیں بلکہ مقاطعہ دار کے ذمہ ہے جو کاشت کر کے پیداوار حاصل کرتا ہے۔ (۴)

(۲) پیداوار کا عشر ادا کرنے سے قبل اس غلہ کو کھانا، فروخت کرنا وغیرہ تصرفات جائز نہیں ورنہ اتنی مقدار کا بھی عشر ادا کرنا ہوگا۔

ولا یاکل من طعام العشر حتی یؤدی العشر وان أکل ضمن عشره۔ (۵)

---

(۱) بدائع ۲/۵۶ (۲) درمختار ۲/۳۳۴ (۳) ردالمختار ۲/۱۴۸ (۴) درمختار (۵) مجمع الفتاوی

(۳) جس شخص پر عشر یا خراج واجب الادا تھا وہ ادائیگی سے قبل مرگیا تو اس کے ترکہ (میراث) میں سے وہ عشر یا خراج وصول کیا جائے گا۔

من علیہ عشر او خراج ومات أخذ من ترکتہ وفی روایۃ لابل یسقط بالموت والاول ظاھر الروایۃ۔ (۱)

(۴) اگر زمین دوسرے شخص کو مزارعت پر دے دی کہ پیداوار میں ایک معین حصہ مالک کا اور دوسرا معین حصہ کاشت کار کا مثلاً دونوں نصا نصف ایک تہائی اور دو تہائی، اس صورت میں عشر دونوں پر اپنے اپنے حصۂ پیداوار کے مطابق لازم ہوگا۔

فأما علی مذھبھما فالمزارعۃ جائزۃ والعشر یجب فی الخارج والخارج بینھما فیجب العشر علیھما۔ (۲)

(۵) اگر کسی شخص نے کوئی عشری یا خراجی زمین بہ غرض تجارت خریدی اور اس میں کاشت کر رہا ہے تو اس کی پیداوار پر عشر یا خراج ہی واجب ہوگا، زکوٰۃِ تجارت واجب نہ ہوگی کیوں کہ زمین کا اصل وظیفہ عشر یا خراج ہے، نیت تجارت کی وجہ سے اس میں دوسری زکوٰۃ لازم نہ آئے گی۔

وعلی ھذا قال اصحابنا فیمن اشتری ارض عشر للتجارۃ او اشتری ارض خراج للتجارۃ ان فیھا العشر او الخراج ولاتجب زکوٰۃ التجارۃ مع احدھما .... لان سبب الوجوب فی الکل واحد وھو الارض الاتری انہ یضاف الکل الیھا یقال عشر الارض وخراج وزکوٰۃ الارض وکل ذلک حق اللہ تعالیٰ وحقوق اللہ تعالیٰ المتعلقۃ بالاموال النامیۃ لایجب فیھا حقان منھا بسبب مال واحد کزکوٰۃ السائمۃ مع التجارۃ واذا ثبت انہ لاسبیل الی اجتماع العشر والزکوٰۃ واجتماع الخراج۔ (۳)

وجوبِ عشر کے لیے نصاب کی تعیین وتحدید نہیں

عشر کا ضابطۂ شرعی امام اعظم ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہ ہے کہ پیداوار کم ہو یا زیادہ بہر حال اس کا عشر ادا کرنا

(۱) درمختار ۲/۳۳۲ (۲) بدائع ۲/۵۶ (۳) بدائع ۲/۵۸

واجب ہے، اس کے لیے زکوٰۃ کی طرح کسی خاص نصاب کی تعیین و تحدید نہیں کہ جس سے کم پر عشر ساقط ہو جائے۔ وجہ اس کی قرآن و حدیث کے الفاظ کا عموم ہے، یعنی قرآن کریم کی آیات کریمہ نور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث یہ بتلاتی ہیں کہ زمین کی پیداوار کم ہو یا زیادہ بہر صورت عشر واجب۔

وكذا النصاب ليس بشرط لوجوب العشر فيجب العشر في كثير الخـ
وقليله ولا يشترط فيه النصاب عند ابي حنيفة رح .... ولأبي حني
عموم قوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبت ما كسبت
ومما أخرجنا لكم من الارض وقوله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده و
النبي صلى الله عليه وسلم : ما سقته السماء ففيه العشر وما سقـ
بغرب أو دالية ففيه نصف العشر من غير فصل بين القليل والكث
ولان سبب الوجوب وهي الارض النامية بالخارج لا يوجب التفصيل بـ
القليل والكثير۔ (١)

مقدار واجب

لفظ عشر کے معنیٰ ہیں دسواں حصہ لیکن مقدار واجب میں حضور اکرم صلی ... لیہ وسلم نے یہ تفصیل بیان فرمائی ہے:

ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر (٢)

فيما سقت السماء والعيون او كان عثريا العشر وما سُقي بالنضح نصف الع (٣)

عن جابر أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول فيما سقت الانها
والغيم العشر وفيما سقي بالسانية نصف العشر۔ (٤)

یعنی جو زمین آسمانی پانی سے سیراب ہو اس میں عشر ہے اور جس کو بڑے ڈول وغیرہ کے ذریعہ سیراب کیا جائے اس میں نصف عشر (بیسواں حصہ) ہے۔

---

(١) بدائع ٢/٥٩ (٢) ایضاً (٣) بخاری شریف ١/٢٠١

(٤) مسلم و ابوداؤد بحوالہ المغنی ٢/٢٩٣

چنانچہ یہ بات واضح ہوگئی کہ جس زمین کی آب پاشی پر کچھ محنت یا خرچ ہو، جیسے چاہی زمینوں میں یا نہری زمینوں میں جن میں پانی کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے تو ان میں پیداوار کا بیسواں حصہ واجب الادا ہوتا ہے۔ (نیز یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اصطلاح میں عام طور پر جس کو عشر کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے اس کے ضمن نصف عشر بھی داخل ہے)۔

(۶) اگر کسی زمین کی آب پاشی کچھ تو بارش سے اور کچھ کنویں یا نہر وغیرہ کے پانی سے ہو تو اس میں اکثر کا اعتبار کیا جائے گا کہ زیادہ آب پاشی بارش کے پانی سے ہے تو بارش سے ہے تو عشر واجب ہوگا ورنہ نصف عشر واجب ہوگا۔

ولو سقی الزرع فی بعض السنة سیحا وبعضها بآلة یعتبر فیه الغالب لان للاکثر حکم الکل۔ (۱)

(۷) جس زمین کی آب پاشی بارش اور کنویں وغیرہ سے برابر ہو تو اس میں آدھی پیداوار کا عشر اور آدھی کا نصف عشر واجب ہوگا۔ (۲)

(۸) بونے، کاٹنے، جوتنے نیز حفاظت کرنے اسی طرح بیلوں اور مزدوروں وغیرہ کے جو خراجات ہیں اُن کو وضع کیے بغیر پوری پوری پیداوار کا عشر ادا کرنا لازم اور ضروری ہے۔

ولا یحتسب لصاحب الارض ما أنفق علی الغلة من سقی او عمارة او أجر الحافظ أو أجر العمال أو نفقة البقرة لقوله صلی اللّٰه علیه وسلم ما سقته السماء ففیه العشر وما سقی بغرب او دالیة ففیه نصف العشر اوجب العشر و نصف العشر مطلقا عن احتساب هذه المؤن ولأن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم اوجب الحق علی التفاوت لتفاوت المؤن ولو رفعت المؤن لارتفع التفاوت۔ (۳)

(۹) صاحب بدائع کے درج بالا دلیل کے پیش نظر جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کو بھی اصل پیداوار سے وضع نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ

---

(۱) بدائع ۲/۶۲ (۲) رد محتار (۳) بدائع ۲/۶۲

کاشت میں جدید طریقوں کو اختیار کرنے سے پیداوار بھی زیادہ ہوگی اور اختیار نہ کرنے کی صورت میں اسی کے تناسب سے پیداوار میں کمی واقع ہوگی، لہٰذا کل مجموعی پیداوار ہی پر عشر یا نصف عشر واجب ہوگا۔

(۱۰) اگر کوئی بادشاہ یا اس کا نائب کسی عشری زمین کا عشر معاف کردے تو شرعاً نہ تو اس کے لیے معاف کرنا جائز ہے اور نہ مالک زمین کو یہ عشر اپنے خرچ میں لانا جائز ہوگا، بلکہ اس کے ذمہ لازم ہے کہ خود مقدار عشر نکال کر فقراء، مساکین وغیرہ پر صدقہ کردے۔

وترك (السلطان او نائبه) لا يجوز اجماعاً و يخرجه بنفسه إلى الفقراء -(۱)

(۱۱) احناف کے یہاں پیداوار کے عشر یا نصف عشر دینے کے بجائے غرباء، فقراء، مساکین کو اس کی قیمت دینا بھی جائز ہے۔

واما صفة الواجب فالواجب جزء من الخارج لانه عشر الخارج أو نصف عشره وذلك جزءه إلا انه واجب من حيث انه مال لا من حيث انه جزء عندنا حتى يجوز اداء قيمته عندنا وعند الشافعي الواجب عين الجزء ولا يجوز غيره -(۲)

مکھانہ، سنگھاڑا، درختِ شہتوت وغیرہ کی کاشت پر عشر واجب ہے

زمین سے حاصل شدہ پیداوار پر وجوب عشر کے لیے یہ شرط ہے کہ اس میں کسی چیز کی کاشت سے عادۃً نماء ارض اور تحصیل آمدنی مقصود ہو، حتیٰ کہ اگر کوئی شخص تحصیل آمدنی کی غرض سے اپنی زمین میں بانس وغیرہ بوتا ہے تو اس پر عشر واجب ہے۔

لہٰذا درج بالا اصول کے پیش نظر پانی میں کاشت کی جانے والی اشیاء مثلاً مکھانہ، سنگھاڑا وغیرہ نیز جلانے اور تعمیرات میں کارآمد لکڑیوں کے درخت اگانے نیز ریشم کے کیڑوں کی پرورش و پرداخت کے لیے شہتوت کے درخت لگانے کی صورت میں ان پر عشر یا نصف عشر واجب ہوگا، کیوں کہ دور حاضر میں اس کاشت سے عادۃً نماء ارض اور تحصیل آمدنی ہی مقصود ہے اور ہر ایسی زمین جس سے مذکورہ بالا غرض

---

(۱) ردالمحتار ۳/۲۶۶ (۲) بدائع ۲/۶۳

وابستہ ہو حسب تصریح فقہاء وہ زمین عشر و خراج ان دونوں وظیفوں سے خالی نہیں ہو سکتی، لازمی طور پر وہاں عشر یا خراج واجب ہوگا۔(۱)

فان الارض المعدة للاستغلال لا تخلوا من احدى الوظيفتين ۔ (۲)

إذا الارض لا تخلوا عن احدى المؤنتين ۔

اور دوسری جگہ مذکور ہے:

لان الاراضی لا تخلوا عن مؤنة اما العشر واما الخراج ۔(۳)

کھیتی کی زمینوں کو تالاب بنا کر اس میں مچھلی کی کاشت کا حکم

آج کل عام طور پر زراعتی زمینوں میں تالاب کھود کر اس میں بارش، ندی، نہر، بورنگ وغیرہ سے پانی بھر کر اس تالاب میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے اس لیے کہ مچھلی میں پیداوار کی دیگر اقسام کی بہ نسبت اخراجات و محنت کم اور نفع بہت زیادہ ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اس مچھلی کی کاشت کو داخل زراعت قرار دے کر اس پر عشر اور زکوٰۃ اموال میں سے کون سا حکم جاری و نافذ ہو؟

زمین میں تالاب کھود کر چوں کہ یہ کاشت کی جاتی ہے لہٰذا مچھلی کی یہ پیداوار زمین سے متعلق ہے اور زمین کا وظیفہ عشر یا خراج ہے، نیز عشر و خراج کا حکم وجوب زکوٰۃ اموال کے حکم وجوب کی بہ نسبت عام ہے بنا، بریں مچھلی کی کاشت پر زکوٰۃ اموال کے بجائے عشر و خراج ہی کے احکام جاری و نافذ ہوں گے۔

وجه ظاهر الرواية ان سبب الوجوب فی الکل واحد وهو الارض ألا ترى أنه يضاف الكل إليها يقال عشر الارض وخراج الارض وزكوٰة الارض وكل واحد من ذلك حق الله تعالىٰ وحقوق الله تعالىٰ المتعلقه بالاموال النامية لايجب فيها حقان بسبب مال واحد كزكوٰة السائمة مع التجارة واذا ثبت انه لاسبيل إلى إجتماع العشر والزكوٰة واجتماع الخراج والزكوٰة فايجاب العشر

---

(۱) بدائع صنائع ۵۸/۲ (۲) ردالمحتار ۵۲/۴ (۳) بدائع صنائع ۵۷/۲

أوالخراج اولیٰ لانهما أعم وجوبا ألا ترىٰ أنهما لا يسقطان بعذر الصبا والجنون والزكوٰة تسقط فكان ايجابهما اولیٰ ۔ (۱)

اراضی وقف پر وجوب عشر وخراج

عشر وخراج کے وجوب کے لیے صرف پیداوار کی ملکیت شرط ہے زمین کی ملکیت شرط نہیں، کیوں کہ عشر وخراج پیداوار پر واجب ہوتا ہے نہ کہ زمین پر لہٰذا زمین کی ملکیت وعدم ملکیت اس میں یکساں ہے لہٰذا وقف کی زمینیں اگرچہ کسی کی مملوک نہیں، مگر ان پر عشر وخراج واجب ہوگا۔

ثم فى العشر والخراج لا يعتبر المالك ولا اهليته حتى يجب فى الارض الموقوفة ويجب فى اراضى المكاتب والصبيان والمجانين ويجب الخراج فى ارض الوقف والصبى والمجنون لو كانت الارض خراجية والعشر لو عشرية ۔ وكذالك ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب فى الاراضى التى لا مالك لها وهى الاراضى الموقوفة .... ولان العشر يجب فى الخارج لا فى الارض فكان ملك الارض وعدمه بمنزلة واحدة ۔(۲)

زمین کے سرکاری محصول یا اور کسی ٹیکس کی ادائے گی سے عشر ادا نہ ہوگا

عشر زکوٰۃ زمین کی طرح ایک مالی عبادت ہے اور اس کا مصرف بھی وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے لہٰذا کوئی مسلم یا غیر مسلم حکومت اگر زمین داروں یا کاشت کاروں سے کوئی سرکاری ٹیکس وصول کرتی ہے تو اس ٹیکس کی ادائے گی سے عشر ادا نہ ہوگا بلکہ مسلمانوں کے ذمہ واجب ہوگا کہ وہ خود اپنے طور پر اپنا عشر واجب نکال کر مصارف عشر (مصارف زکوٰۃ) میں خرچ کریں۔

مصارفِ عشر

عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں اور جس طرح ادائے زکوٰۃ کے لیے یہ ضروری

---

(۱) بدائع ۲/۵۷ (۲) تحفۃ الفقہاء ۱/۳۲۵، شامی ۲/۱۸۷، بدائع ۲/۵۶

ہے کہ کسی مستحق زکوٰۃ کو بغیر کسی معاوضہ، خدمت وغیرہ کے مالکانہ طور پر قبضہ کردیا جائے، اسی طرح عشر کی ادائے گی میں بھی تملیک ضروری ہے۔

اما رکنه فهو التمليك لقوله تعالیٰ وآتوا حقه يوم حصاده والايتاء هو التمليك لقوله تعالیٰ وآتوا الزكوٰة فلا تتأدى بطعام الإباحة و بما ليس بتمليك رأساً من بناء المساجد وبما ليس بتمليك من كل الوجوه -(۱)

وجوبِ عشر کا وقت

امام اعظم ابوحنیفہ رح کے نزدیک زمین میں بوئے جانے والے دانوں کے اُگ کر باہر نکل آنے سے اور پھل دار درخت پر پھل لگ جانے اور ظاہر ہو جانے سے عشر واجب ہو جاتا ہے۔

واما وقت الوجوب وقت خروج الزرع وظهور الثمر عند أبي حنيفة رح۔ (۲)

پیداوار کی تکرار موجب تکرر عشر ہے

وجوبِ عشر کے لیے سال گذرنا (حولان حول) شرط نہیں، اس لیے اگر کسی زمین میں ایک مرتبہ سے زیادہ پیداوار ہوتی ہے تو ہر مرتبہ کی پیداوار پر الگ الگ عشر واجب ہوگا۔

والحول ليس بشرط لوجوب العشر حتى لو أخرجت الارض في السنة مرارا يجب العشر في كل مرة لان نصوص العشر مطلقة عن شرط الحول ولان العشر في الخارج حقيقة فيتكرر الوجوب بتكرر الخارج وكذلك خراج المقاسمة لانه في الخارج فاما خراج الوظيفة فلا يجب في السنة الامرة واحدة لان ذلك ليس في الخارج بل في الذمة عرف ذلك بتوظيف عمرؓ وما وظف في السنة إلا مرة واحدة - (۳)

---

(۱) بدائع ۲/۶۵ (۲) بدائع ۲/۶۳

(۳) بدائع ۲/۶۲

عشر کب ساقط ہوجاتا ہے؟

پیداوار کے خود بخود ہلاک ہوجانے کی وجہ سے عشر ساقط ہوجاتا ہے۔ پوری پیداوار ہلاک ہوگئی تو پورا عشر ساقط ہوجائے گا اور اگر کچھ حصہ ہلاک ہوا ہے تو اتنی مقدار کا عشر ساقط ہوگا اور باقی مقدار قلیل ہو یا کثیر اس کا عشر واجب رہے گا۔

اگر مالک زمین کے علاوہ اور کسی شخص نے پیداوار ہلاک کردی تو مالک اس شخص سے ضمان وصول کرے گا اور ضمان کی رقم میں سے عشر ادا کرے گا۔ اور اگر کسی نے پیداوار کا کچھ حصہ ہلاک کردیا ہے تو ہلاک شدہ مقدار کا ضمان وصول کرکے اس ضمان کی رقم میں سے ہلاک شدہ مقدار کا عشر ادا کرنا لازم ہوگا۔

واما ما يسقط بعد الوجوب فمنها هلاك الخارج من غير صنعه لان الواجب في الخارج فاذا هلك يهلك بما فيه كهلاك نصاب الزكوٰة بعد الحول.......... وان هلك البعض يسقط الواجب بقدره ويؤدي عشر الباقي قل الباقي او كثر .... وان استهلكه فان استهلكه غير المالك اخذ الضمان منه وادىٰ عشره وان استهلك بعضه ادى عشر القدر المستهلك من الضمان الخ۔ (1)

خراج سے متعلق تفصیلات

خراجی زمینوں کا خراج عشر کی طرح زکوٰۃ یا عبادت تو نہیں ہے مگر زمینوں پر ایک ایسا حق شرعی ہے کہ عشر کی طرح اس کی ادائے گی بھی واجب ہے۔

خراج کی دو قسم

خراج کی دو قسمیں ہیں، خراج مقاسمہ اور خراج موظف۔ خراج مقاسمہ کے معنیٰ بٹائی کے ہیں کہ پیداوار کا کوئی حصہ مثلاً نصف یا ثلث مقرر کردیا جائے، اور خراج موظف کے معنی یہ ہیں کہ نقد رقم مقرر کردی جائے۔

---

(1) بدائع ۲/۶۵

فقہاء نے تصریح فرمائی ہے کہ اول فتح کے وقت جس زمین پر جس طرح کا خراج لگا دیا گیا پھر اس کی تبدیلی جائز نہیں، مثلاً خراج مقاسمہ کو خراج موظف سے بدل دینا یا اس کا برعکس کرنا جائز نہیں ۔

خراج موظف کی مقدار

جب عراق فتح ہوا تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان بن حنیف رضؓ کو سرزمین عراق کی پیمائش (سروے) کا حکم دیا اور حضرت حذیفہؓ کو اس کام کا نگراں مقرر فرمادیا، پوری مفتوحہ زمین کی پیمائش کی گئی تو تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب نکلی۔ "جریب" ساٹھ مربع گز کو کہتے ہیں۔

حضرت عمرؓ نے عراق کی ان سب زمینوں پر جن میں پانی پہنچتا ہے اور قابل کاشت ہیں خراج موظف اس تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا کہ عام زمینوں پر فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع گندم یا جو یا پھر وہ چیز جو اس میں بوئی جائے۔ اور ترکاری کی ایک جریب میں پانچ درہم۔ انگور یا کھجور کا ایسا باغ جو متصل درختوں پر مشتمل ہو یعنی وہ ایسے گنجان ہوں کہ ان میں زراعت نہ ہوسکے تو فی جریب دس درہم مقرر فرمائے۔ (۱)

حضرت عمر فاروق رضؓ نے اس زمانہ کی عام پیداوار کا جائزہ لے کر درج بالا اشیاء کا خراج متعین فرمایا۔

ان کے سوا دوسرے پہلوؤں کے باغات (خواہ گنجان ہوں کہ جن میں زراعت نہ ہوسکے یا متفرق ہوں نیز انگور کھجور کے وہ باغات جن میں کاشت ہوسکتی ہو) اور دوسری قابل کاشت اشیاء جن کا خراج حضرت فاروق اعظم رضؓ نے متعین نہیں فرمایا اُن کے متعلق فقہاء کرام نے تحریر کیا ہے کہ زمین کی پیداوار کی برداشت کے مطابق خراج لگایا جائے جو خمس پیداوار کی مقدار سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو، اگر اندازہ لگانے کے بعد تجربہ سے ثابت ہو کہ پیداوار اتنی نہیں تو اس کے مناسب کمی کردی جائے۔ (۲)

اما خراج الوظيفة فاوظفه عمر في كل جريب ارض بيضاء تصلح للزراعة قفيز مما يزرع فيها ودرهم القفيز صاع والجريب ارض طولها ستون ذراعا وعرضها ستون ذراعا ...... وفي جريب الرطبة خمسة دراهم وفي جريب الكرم

---

(۱) هدایه ۲/۵۹۲ (۲) هدایه، باب العشر والخراج

عشرة دراهم هكذا وظفه عمر رض بمحضرين الصحابة رض ولم ينكره عليه احد ومثله يكون اجماعًا (ا) ما جريب الارض التى فيها اشجارٌ مثمرة بحيث لايمكن زراعتها لم يذكر فى ظاهر الرواية وروى عن ابى يوسف رح انه قال اذا كانت النخيل ملتفة جعلت عليه الخراج بقدر ما تطيق ولا ازيد على جريب الكرم عشرة دراهم .... لان مبنى الخراج على الطاقة الاترى ان حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف رض لما مسحا سواد العراق بامر عمر رض و وضعا على كل جريب يصلح للكرم عشرة دراهم فقال لهما عمر رض لعلكما حملتما ما لاتطيق فقالا بل حملنا ما تطيق ولو زدنا لاطاقت فدل الحديث ان مبنى الخراج على الطاقة فيقدر بها فيما وراء الاشياء الثلثة المذكورة فى الخبر۔

واما خراج المقاسمة فهوان يفتح الامام بلدة فيمن على اهلها ويجعل على اراضيهم خراج مقاسمة وهوان يؤخذ منهم نصف الخارج اُوثلثه اُو ربعه وانه جائز لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فعل لما فتح خيبر و يكون حكم هذا الخراج حكم العشر ويكون ذلك فى الخارج كالعشر الا انه يوضع موضع الخراج لانه خراج فى الحقيقة۔ والله اُعلم ۔ (۱)

اَحکامِ الخَراج

(۱) مذکورہ بالاتفصیل سے خراج مقاسمہ کا بھی اندازہ قائم ہوجاتا ہے کہ پیداوار کے پانچویں حصے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو۔

(۲) اگر خراجی زمین پر پانی چڑھ جائے یا کسی اور آفت سے وہ قابل کاشت نہ رہے تو خراج معاف ہوجائے گا۔ (۲)

(۳) البتہ زمین کے قابل کاشت ہونے کے باوجود اپنی غفلت وکوتاہی سے کاشت نہ کی تو خراج مؤظف

(۱) بدائع صنائع ۲/ ۶۲-۶۳ (۲) ھدایہ

وصول کیا جائے گا وہ معاف نہ ہوگا، مگر خراج مقاسمہ اس صورت میں بھی معاف ہو جائے گا کیونکہ مقاسمہ تو پیداوار سے متعلق ہے اور جب پیداوار نہیں تو خراج بھی نہیں۔ (۱)

(۴) زمین پر خراج مقرر ہو جانے کے بعد مالک زمین کے مسلمان ہو جانے کی صورت میں بھی وظیفۂ زمین تبدیل نہ ہوگا، خراج ہی واجب ہوگا۔ (۲)

(۵) مسلمان کو کسی کافر سے خراجی زمین خریدنا جائز ہے مگر مسلمان کے مالک ہو جانے کے بعد بھی وظیفۂ زمین بدستور خــراج ہی رہے گا۔ بہت سے صحابہ کرام رض سے ثابت ہے کہ انھوں نے خراجی زمینیں خریدیں اور ان کا خراج ادا کرتے رہے، جس سے معلوم ہوا کہ مسلمان کو خراجی زمین خریدنا اور اس کا خراج ادا کرنا بلاکراہت جائز ہے۔ (۳)

(۶) اگر زمین میں سال بھر میں دو یا زیادہ مرتبہ پیداوار حاصل کی جائے تب بھی خراج موظف ایک ہی رہےگا مکرر واجب نہ ہوگا، کیوں کہ خراج موظف کا تعلق پیداوار سے نہیں بلکہ زمین سے ہے، بخلاف عشر کے کہ جتنی مرتبہ عشری زمین سے سال بھر میں غلہ اگایا جائے گا اتنی مرتبہ عشر ادا کرنا بھی واجب ہوگا، کیوں کہ عشر کا تعلق پیداوار سے ہے۔

ولایتکرر الخراج بتکرر الخارج فی سنة لو موظفا والا بان کان خراج مقاسمة تکرر لتعلقه بالخارج کالعشر فانه یتکرر۔ (۴)

(۷) اگر خراجی زمین کسی دوسرے شخص کو اجارہ پر دے دی تو اگر یہ اجارہ بٹائی کی بنیاد پر ہے کہ مالک زمین اور مستأجر کے درمیان پیداوار کے حصے مقرر ہو کر تقسیم ہو تو خراج مقاسمہ بھی دونوں شخصوں پر اپنے اپنے حصہ کے مطابق واجب ہوگا اور اگر اجارہ کچھ نقد رقم پر کیا گیا ہے تو مفتی بہ قول کے مطابق خراج موظف مستأجر کے ذمہ ہوگا جیسا کہ باب عشر میں گذرا۔ (۵)

(۸) اگر کسی بادشاہ یا اس کے نائب نے کسی شخص کے لیے خراج زمین معاف کر دیا تو معاف کرنا جائز ہے اور خراج کی رقم یا غلہ کا استعمال اس شخص کے لیے جائز ہے بشرطے کہ یہ شخص مصرف خراج ہو،

---

(۱) هدایه مع فتح القدیر ۴/۳۶۲ (۲) هدایه (۳) هدایه مع فتح القدیر ۴/۳۶۵

(۴) درمختار ۴/۱۹۲ (۵) ردالمختار وغیرہ

مثلاً دینی خدمات یعنی تعلیم، تبلیغ، قضا، یا جہاد وغیرہ میں مشغول ہے اور جو شخص مصرفِ خراج نہ ہو تو اس کو خراج کی یہ رقم یا غلہ وغیرہ خود استعمال کرنا جائز بلکہ خراج کی مذکور رقم اس کے لیے واجب التصدق ہے۔

ترك السلطان أو نائبه الخراج لرب الأرض أو وهبه له ولو بشفاعة جاز وحل له لو مصرفا والا تصدق به وبه يفتى......... ولو ترك العشر لا يجوز اجماعا ويخرجه بنفسه للفقراء۔ (۱)

مصارفِ خراج

خراجی زمینوں سے جو خراج کی رقم یا غلہ وغیرہ وصول ہو اس کا مصرف اسلامی ملک اور مسلمانوں کی مصالح عامہ ہیں۔ سرحدوں کی حفاظت اور فوج کے اخراجات و تنخواہیں، عمال حکومت اور علماء، وطلبہ نیز مفتیوں اور قاضیوں کا بقدر کفایت گذارہ خراج کی مد سے دیا جائے گا۔ سڑکوں اور پلوں کی تعمیر و مرمت کا خرچ بھی اس مد سے دیا جائے گا۔

وما جباه الامام من الخراج ومن اموال بنی تغلب وما اهداه اهل الحرب الى الامام والجزية يُصرف فی مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر الا الجسر ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم منه ما يكفيهم ويدفع منه أرزاق المقاتلة وذراريهم قال فی الفتح يعطى أيضا للمعلمين والمتعلمين وبهذا تدخل طلبة العلم۔ (۲)

اور امیر المؤمنین جو رقم خراج اراضی سے یا بنی تغلب کے دوگنے عشر سے حاصل کرے یا اس کو اہل حرب کی طرف سے کوئی ہدیہ ملے اور جو کچھ رقم جزیہ سے حاصل ہو، وہ سب مسلمانوں کی مصالح میں خرچ کی جائے گی جیسے سرحدوں کی اصلاح اور مستقل پلوں کی تعمیر عارضی پل اس سے مستثنیٰ ہیں اور اس سے قاضیوں عمال حکومت اور علماء کرام کو ان کی ضروریات کی کفایت کی حد تک عطایا دی جائیں گی اور اسی میں سے مجاہدین اور فوج کا اور ان کے عیال کا گذارہ دیا جائے گا، فتح القدیر میں ہے کہ مدرسین وطلبۂ علم دین کو بھی اس میں سے دیا جائے گا۔

---

(۱) رد المحتار ۲/۲۶۶ (۲) فتح القدیر ۴/۳۸۴، درمختار ۴/۲۱۷ (۳) فتح القدیر ۴/۳۸۴

ہندوستان میں ادائے خراج کی صورت

ہندوستان میں چوں کہ اسلامی حکومت نہیں ہے لہٰذا مسلمانانِ ہند پر واجب ہے کہ وہ اپنی خراجی زمینوں کا خراجِ موظف یا خراجِ مقاسمہ خود اپنے طور پر نکال کر مدارسِ اسلامیہ، علماء، طلبۂ دین وغیرہ مذکورہ بالا مصارفِ خراج میں صرف کریں۔

زمین کا محصول یا زمین کے سلسلہ کا کوئی ٹیکس ادا کرنے سے خراج کی ادائے گی شرعاً معتبر و صحیح نہ ہوگی۔

لان الکافرین لیس لھم ولایۃ أخذ الخراج من المسلمین وایضا لیسوا بمصارف الخراج کمافی جامع الفصولین۔

واللّٰہ اعلم بالصواب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جواب

محورِ اوّل

از:- مولانا عبد الرحمٰن صاحب - مفتی مدرسہ امینیہ دہلی

اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گئے تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت میں رہیں گی۔ اور ان پر عشر واجب ہو گا۔ یہ زمینیں عشری ہوں گی جیسے مدینہ طیبہ کی زمین کہ یہاں کے باشندوں نے اسلام قبول کر کے رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کو مدینہ طیبہ آنیکی دعوت دی اور آپ کی اطاعت قبول کی۔ اس لیے مدینہ طیبہ کی زمینیں عشری قرار پائیں۔

اسی طرح جو ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور امام المسلمین نے اس کی زمینیں مال غنیمت کے ضابطے سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دیئے اور پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کر دیا تو جو زمینیں تقسیم ہو کر مجاہدین کی ملک میں آگئیں وہ سب عشری ہوں گی۔ جیسے خیبر کی زمین کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مجاہدین میں تقسیم فرمایا اور ان پر عشر لازم کیا گیا۔

اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے مطابق ہوں گے جن پر معاہدۂ صلح ہوا ہے۔ اگر اس صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور اراضی بدستور ان ہی لوگوں کی ملکیت میں رہیں گی جن کی ملکیت میں اب تک تھیں تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگا دیا جائے گا۔ اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی ہو جائیں گی۔ کیوں کہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں اور ان کی زمینوں کے لیے حکم خراج متعین ہے۔

اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا مگر فتح کے بعد امام المسلمین نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت بدستور قائم رکھی تو یہ زمینیں بھی سب خراجی ہوں گی۔ جیسے شام و عراق اور مصر کی زمینوں کے ساتھ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے یہی معاملہ فرمایا۔ بجز خاص حصوں کے جو مسلمانوں کو دیئے گئے یا بیت المال کے لیے رکھے گئے۔

أرض العرب وهي من حد الشام والكوفة إلى اقصى اليمن واسلم اهله طوعا او فتح عنوة وقسم بين جيشنا والبصرة ايضا باجماع الصحابة عشرية لانه اليق بالمسلم وكذا بستان مسلم اوكرمه كان داره۔ درر إلى قوله (وسواد) قرى (العراق وحده من العذيب إلى عقبة حلوان عرضا ومن العلث إلى عبادان طولا وما فتح عنوة ولم يقسم بين جيشنا الامكة سواء اقر اهله عليه او نقل إليه كفار اخر او فتح صلحا خراجية۔ [1]

اور ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھیں نہ قابل زراعت، بعد میں ان کو اسلامی امیر کی اجازت سے قابل زراعت بنایا گیا۔ تو اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی۔ اور اگر مسلمانوں نے ان کو قابل کاشت بنایا ہے تو ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابویوسفؒ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا۔ وہ عشری ہیں تو اس کو بھی عشری قرار دیا جائے گا۔ اور اگر وہ خراجی ہیں تو اس کو بھی خراجی سمجھا جائے گا۔ اگر قرب وجوار میں دونوں قسم کی اراضی ہوں تو یہ نو آباد اراضی عشری ہوں گی ——— اور امام محمدؒ کے نزدیک مدار اس کا پانی پر ہے جس سے ان کو سیراب کیا جاتا ہے۔ اگر وہ پانی عشری ہے تو یہ بھی عشری ہوں گی۔ اور اگر وہ پانی خراجی ہے تو یہ زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں گی۔ علامہ شامی نے امام ابویوسفؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

وموات احياه ذمی باذن الامام او رضخ له كما مر خراجي ولو احياه مسلم اعتبر قربه وكل منهما اي العشرية والخراجية إن سقى بماء العشر اخذ منه العشر وإن سقى بماء الخراج اخذ منه الخراج لان النماء بالماء قال

---

[1] درمختار علی هامش الرد ۳/۳۷۵ تا ۳۷۷۔

وفي رد المحتار بعد كلام طويل فتحصل أن الماء يعتبر فيما لو أحيا مسلم أرضا أو جعل داره بستانا بخلاف المنصوص على أنه عشري أو خراجي وقدمنا عن الدر المنتقى أن المفتى به قول أبي يوسف أنه يعتبر القرب وهو ما مشى عليه المصنف أولاً. الخ.[1]

محورِ چہارم کا جواب

۱ــــــ تقسیم ملک کے بعد ہندوستان کی وہ زمینیں جو قدیم سے مسلمانوں کے مالکانہ قبضہ میں چلی آرہی ہیں اور کسی دور میں بھی ان پر کسی کافر کی ملکیت کا کوئی ثبوت نہیں ہے وہ جس طرح عہد برطانیہ میں عشری تھیں آج بھی عشری ہیں۔ البتہ جو اراضی مسلمان ہندوستان میں چھوڑ کر پاکستان چلے گئے ہیں۔ انکی متروکہ اراضی کو حکومت ہند نے عموماً تارکان وطن ہندوؤں اور سکھوں وغیرہ غیر مسلموں میں تقسیم کیا ہے۔ اگر ان سے خرید کر یا کسی دوسرے ذریعہ سے وہ کسی مسلمان کی ملک میں آجائیں تو وہ زمینیں اگر پہلے عشری بھی ہوں تو اب غیر مسلم کے استیلاء کی وجہ سے خراجی ہوجائیں گی۔

اسی طرح اگر کسی جگہ مسلمانوں کی متروکہ زمین حکومت ہند نے کسی مسلمان ہی کو ابتداءً دے دی ہو تو وہ بھی بوجہ استیلاء عشری نہ رہے گی بلکہ خراجی ہوجائے گی۔

۲ــــــ اگر اس سے مراد افتادہ زمین ہے تو اگر یہ حکومت کی نہیں ہے بلکہ اپنے گھر کے قریب ہے اور اپنی ہے۔ اس کے استعمال میں اجازت کی ضرورت نہیں ہے تو ایسی زمین تو گھر اور اس کے قرب و جوار کی زمین عشری نہیں ہے اور نہ خراجی ہے۔

اور اگر یہ ارض موات ہے تو اس کا ایک حکم تو محور اول کے ذیل میں مذکور ہوا۔ جہاں امام ابو یوسفؒ کے قول کی ترجیح ذکر کی تھی۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ اب ہندوستان میں ارض موات ظاہر ہے کہ حکومت کی ملک ہے۔ اس کی اجازت سے اگر مسلمان اس کا احیاء کرے گا تو یہ زمین خراجی ہوگی۔

۳ــــــ ہندوستان میں سرکار کو دی جانے والی مالگذاری سے خراج ادا نہیں ہوگا۔

---

[1] رد المحتار ۳/۲۸۳۔

۴ـــــ عشر و خراج شریعت اسلام کے دو اصطلاحی لفظ ہیں۔ اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ٹیکس کی حیثیت ان دونوں میں مشترک ہے۔ عشر میں ٹیکس کے ساتھ ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور خراج خالص ٹیکس ہے۔ جس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں۔ لیکن چونکہ اسلامی حکومت کا عائد کردہ ٹیکس ہے اور اس کے مصارف بھی متعین ہیں اس لیے اس کی ادائیگی ضروری ہے اسلامی حکومت ہوتی تو وہ وصول کرتی اور اس کو اس کے مصارف میں صرف کرتی۔ وہ نہیں ہے تو خود مسلمان کو خراج کی رقم اس کے مصارف میں خرچ کرنا چاہیئے خراج کی زمین سے جو خراج کی رقم یا غلہ وغیرہ وصول ہو تو اس کا مصرف (اسلامی حکومت میں) تو عام مصالح ملک و اہل اسلام ہیں۔ سرحدوں کی حفاظت اور فوج کے اخراجات اور عمال حکومت اور علماء و طلباء مفتیوں اور قاضیوں کا نفقہ بقدر کفایت اس مد سے دیا جائے گا سڑکوں اور پلوں کی تعمیر و مرمت کا خرچہ بھی اس مد سے کیا جائے گا۔

وما جباه الامام من الخراج ومن اموال بنی تغلب وما اهداه اهل الحرب الی الامام والجزیة یصرف فی مصالح المسلمین کسد الثغور وبناء القناطر والجسور ویعطی قضاة المسلمین وعمالهم وعلماءهم منه ما یکفیهم ویدفع منه ارزاق المقاتلة وذراریهم اه قال فی الفتح ویعطی ایضا المعلمین والمتعلمین وبهذا استدخل طلبة العلم۔[1]

لیکن ہندوستان میں ان میں سے بعض مصارف نہیں ہیں۔ اس لیے ہندوستان میں مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ خراجی زمینوں کا خراج نکال کر اس کے ان مصارف پر خرچ کریں جو ہندوستان میں موجود ہیں جیسے مدارس دینیہ کے مدرسین و طلباء فتوی اور تبلیغ و قضا کے کام کرنے والے علماء ان پر یہ رقوم خرچ کریں۔

ہندوستان اور پاکستان میں خراجی زمینوں پر خراج کس قسم کا عائد ہے۔ مقاسمہ یا موظف اس کا مدار ان احکام کے معلوم ہونے پر ہے جو مسلمان فاتحین نے اول فتح کے وقت نافذ فرمائے ہیں۔ اراضی سندھ کے متعلق تو علماء سندھ کی تصریحات سے ثابت ہے کہ خراج مقاسمہ مقرر ہے، جو

---

[1] فتح القدیر ۴/۳۸۴۔

محمد بن قاسم نے غیر مسلموں کی زمینوں پر عائد کیا تھا اور وہ خراج مقاسمہ خمس ہے یعنی پیداوار کا پانچواں حصہ۔

لیکن محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد دوسرے علاقے ہندوستان کے جن کی فتوحات غزنوی اور غوری عہد حکومت سے شروع ہو کر علاء الدین خلجی تک تمام ہوئیں۔ ان میں اگرچہ اتنی بات ہے کہ ان تمام علاقوں کی زمینیں عموماً ان کے ہندو مالکان ہی کی ملک اور قبضہ میں باقی رکھی گئیں اور ان پر خراج عائد کیا گیا تھا مگر یہ تفصیل عام طور پر مذکور نہیں کہ خراج کی کون سی قسم ان زمینوں پر عائد کی گئی تھی۔ مقاسمہ یا موظف؟

لیکن علاء الدین خلجی کے زمانے کے تغیرات و اصلاحات میں سے ایک تغیر یہ بھی مذکور ہے کہ اس نے مالکان اراضی پر جو نقد خراج مقرر تھا اس کے بجائے بٹائی (مقاسمہ) کا قاعدہ جاری کر دیا۔ اس کے بعد تغلق نے بھی یہی معمول جاری رکھا۔ اگرچہ شرعی حیثیت سے وہ تبدیلی جو خلجی وغیرہ نے کی مقبول نہیں اس لئے کہ اول فتح کے قانون کے خلاف کرنے کا کسی کو استحقاق نہیں ——— اس سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں آج بھی خراج موظف (نقد) کا حکم جاری ہے۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے عراق کی ان سب زمینوں پر جن میں پانی پہونچتا ہے اور قابل کاشت ہیں خراج موظف اس تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا کہ عام زمینوں پر فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع یعنی ساڑھے تین سیر گندم یا جو یا جو چیز اس میں بوئی جائے اور ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور اور کھجور کا باغ جو متصل درختوں پر مشتمل ہو تو فی جریب دس درہم۔

كما وضع عمرؓ على السواد لكل جريب وهو ستون ذراعا بذراع كسرى

سبع قبضات يبلغه الماء صاعا من بر او شعير ودرهما[1]

ان کے سوا دوسرے پھلوں کے باغات اور دوسری مختلف قابل کاشت چیزیں جن کا خراج حضرت عمرؓ نے متعین نہیں فرمایا ان کے متعلق فقہاء نے فرمایا کہ زمین کی پیداوار کی برداشت کیمطابق خراج لگایا جائے جو خمس پیداوار کی مقدار سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو۔ اگر اندازہ لگانے کے بعد تجربہ سے ثابت ہو کہ پیداوار اتنی نہیں ہے تو اس کے مناسب کمی کر دی جائے۔

۵ ——— عشر یا نصف عشر پوری پیداوار میں سے نکالا جائے گا۔ بونے، کاٹنے اور حفاظت کرنے

---

[1] در مختار۔

اور بیلوں اور مزدوروں کی اجرت اور کھاد ودوا وغیرہ کے مصارف منہا نہ ہوں گے۔

بلا رفع مؤن الزرع وبلا اخراج البذر لتصریحہم بالعشر فی کل الخارج

(درمختار) أی یجب العشر فی الاول ونصفہ فی الثانی بلا رفع اجرۃ العمال

ونفقۃ البقر وکری الانہار واجرۃ الحافظ ونحو ذالک درر۔[1]

۲۔۔۔۔۔ اگر زمین دوسرے شخص کو مزارعت (بٹائی) پر دی ہے کہ پیداوار میں ایک معین حصہ مالک کا اور دوسرا معین حصہ کاشتکار کا مثلاً دونوں نصفا نصف ہوں یا ایک تہائی اور دو تہائی ہو تو اس صورت میں عشر دونوں پر اپنے اپنے حصۂ پیداوار کے مطابق لازم ہوگا۔

اگر زمین کا مالک مسلمان ہے اور بٹائی دار کافر ہے تو عشر چونکہ عبادت ہے اور کافر اس کا اہل نہیں ہے۔ اس لیے عشر کا تحمل اس صورت میں مسلمان ہی کو کرنا ہوگا۔ البتہ مسلمان مالک یہ کرسکتا ہے کہ بٹائی میں اپنا حصہ زیادہ رکھ لے۔ (عبد ضعیف)

اگر مالک کافر ہے تو زمین کا وظیفہ خراج ہوگا اور بٹائی کی صورت میں مسلمان اور کافر دونوں اپنے اپنے حصہ کے مطابق خراج مقاسمہ ادا کریں گے۔ اور اگر اجارہ کچھ نقد روپے کے عوض کیا گیا ہے تو قول مفتی بہ کے مطابق خراج مؤظف مستاجر کے ذمہ ہوگا۔[2]

محور پنجم کا جواب

۱۔۔۔۔۔ عشر کے وجوب کے لیے کوئی مقدار حنفی مسلک میں متعین نہیں ہے۔ پیداوار کم ہو یا زیادہ ہر حال میں اس کا عشر نکالنا واجب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور وجہ اس کی آیات قرآنیہ کا عموم ہے: "ومما أخرجنا لکم من الارض"۔ "وآتوا حقہ یوم حصادہ"۔ (الانعام)[3]

۲۔۔۔۔۔ وجوب عشر کی متعدد شرطیں ہیں۔ ان میں سے چوتھی شرط یہ ہے کہ پیداوار ایسی چیز ہو جس کو اگانے اور پیدا کرنے کا رواج ہو اور عادتاً اس کی کاشت کرکے نفع اٹھایا جاتا ہو خودرو گھاس

---

[1] رد المحتار [2] عشر و خراج کے احکام ص۴۸ [3] بدائع وغیرہ۔

یا بیکار قسم کے خودرو درخت اگر کسی زمین میں اُگ آئیں توان میں عشر واجب نہ ہوگا۔ گھاس اور بانس کو اگر آمدنی کی غرض سے اگایا گیا ہو توان میں بھی عشر واجب ہے۔ اور ویسے ہی کوئی درخت اُگ گیا تو عشر واجب نہیں۔

۳ــــ عشر زمین کی پیداوار میں واجب ہوتا ہے۔ مچھلی زمین کی پیداوار نہیں ہے۔ اس لیے زمین کی کاشت میں اس کو داخل کرنا اور عشر واجب کرنا صحیح نہ ہوگا۔ بلکہ یہ مال تجارت ہے۔ اس لیے اس پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا۔

۴ــــ شہد میں حنفیہ کے یہاں عشر ہے۔ شوافع نے شہد میں عشر کے وجوب کا انکار اس لیے کیا کہ یہ نماءِ ارض سے نہیں۔ صاحب بدائع نے اس کا جواب یہ دیا کہ شہد کی مکھیاں انوار الشجر کو چوستی ہیں اور شجر کے نور و ثمر میں عشر ہے تو یہ بھی نماءِ ارض سے ہے اس لیے اس میں عشر ہے۔ آثار و احادیث کے علاوہ عقلی دلیل کا یہ جواب دیا اور اس کو نماءِ ارض سے قرار دیا۔ ریشم کے ان کیڑوں کی پرورش شہتوت کے درختوں کے پتوں، پھلوں سے ہوتی ہے۔ جب یہ کیڑا پتوں کو چاٹ جاتا ہے تو پھل کہاں باقی رہے گا۔ اور توت میں عشر ہے۔ تو توت جب ان کیڑوں کی غذا ہے تو اس میں عشر ہوگا۔ اس لیے کہ یہ نماءِ ارض سے ہے۔ "التوت شجر یقتات بورقہ دود القز" (منجد) اس پر شبہ سا ہوتا ہے کہ یہ کیڑا پتوں کو کھاتا ہے اور پتوں میں عشر نہیں؟ ــــــــ لیکن ظاہر یہ ہے کہ پتوں کو مع پھل کھا جاتا ہے۔

۵ــــ وہ درخت جن سے پھل حاصل کرنا مقصود نہیں لیکن آمدنی کی غرض سے ان کو اگایا جاتا ہے ان میں بھی عشر واجب ہے۔ جیسے نمبر (۲) جواب کے تحت مذکور ہوا کہ گھاس اور بانس کو اگر آمدنی حاصل کرنے کی غرض سے اگایا جائے توان میں بھی عشر واجب ہے۔

۶ــــ جو سبزیاں عشری زمین میں تجارت کی غرض سے اگائی جاتی ہیں ان میں عشر واجب ہے۔ جو سبزی گھر کی چھت یا صحن وغیرہ میں اگائی جاتی ہے اس میں عشر واجب نہیں۔ گھر، قبرستان میں عشر نہیں ہے۔

"ولا شیئ فی دار ومقبرۃ" (درمختار)

فاما کون الخارج ممالہ ثمرۃ باقیۃ أو لیس لہ ثمرۃ باقیۃ وھو الخضراوات

كالبقول والرطاب والخيار والقثاء والبصل والثوم ونحوها في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى۔[1]

۷۔۔۔۔۔ اراضی اوقاف کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہے۔

ويجب مع الدين وفي أرض صغير ومجنون ومكاتب وماذون ووقف (درمختار) قوله ووقف أفاد أن ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وإنما الشرط ملك الخارج لأنه يجب في الخارج لا في الارض۔[2]

وَاللّٰهُ تَعَالٰى أَعْلَمُ

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۹ [2] رد المحتار عن البدائع ۲/۶۷۔

ادارۃ القرآن کراچی کی چند اہم اور مفید مطبوعات

عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل	دور نبوی کا نظام حکومت
احکام میت	درود شریف کے فضائل
اسلامی عدالت	رہنمائے سعادت
اسوۂ رسول اکرم ﷺ	متاع نور (سوانح مولانا نور احمدؒ)
تلخیص حجۃ اللہ البالغہ	معلم الحجاج طبع اعلیٰ
تحفہ افواج اسلام دو جلد	پردہ شرعی
مذاہب عالم کا انسائیکلوپیڈیا	تحفہ سفر
صحبت کے اثرات	طریقہ حج وعمرہ
قسطوں پر خرید وفروخت	حکایات صحابہؓ
برطانوی قوانین فروغ جرائم کے ذمہ دار ہیں	زکوٰۃ اور مسئلہ تملیک
مجموعہ قوانین اسلامی	زکوٰۃ کے جدید مسائل ۲ جلد
عشر وخراج کے جدید مسائل ۲ ج	چالیس بڑے مسلمان
☆ مطبوعات پاکستان عربی، اردو، انگریزی کتب کی وسیع پیمانے پر ایکسپورٹ۔ ☆ بذریعہ رجسٹرڈ پارسل اندرون ملک وبیرون ملک ترسیل ☆ ہر قسم کی اسلامی کتب کی طباعت کا انتظام۔ ☆ تفصیلی فہرست کتب مفت حاصل کریں۔	ناشران قرآن مجید واسلامی، عربی، اردو، انگریزی کتب مرکز مطبوعات پاکستان، بیروت وبلاد عربیہ، تفسیر، حدیث، فقہ، اسلامی قانون، تاریخ اسلام، اصلاحی، تصوف، لغت، ادب عربی، اعلیٰ معیار کی عربی، اردو، انگریزی، فارسی کمپیوٹر کمپوزنگ

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ کی فقہ اکیڈمی کی جانب سے

عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل اور ان کے شرعی حل

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ

دور حاضر کے پیچیدہ مسائل کے بارے میں رابطہ عالم اسلامی کی اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے

☆ ماسونیت، کمیونزم، قادیانیت، بہائیت سے وابستگی ☆ انشورنس ☆ مذہب وجودیہ ☆ مقالات کی طباعت ☆ ضبط تولید ☆ چاند کا ثبوت ☆ رجم کی سزا ☆ شراب ☆ عدالت میں حلف توریت، انجیل ☆ ٹیسٹ ٹیوب بے بی ☆ کرنسی نوٹ ☆ مصحف عثمانی کا خط ☆ پیوندکاری ☆ لکڑی کے تابوت میں مسلمانوں کی تدفین ☆ انبیاء کی تصاویر ☆ پوسٹ مارٹم ☆ باکسنگ، فری اسٹائل ☆ جھٹکے کا گوشت ☆ کیسٹ میں قرآن ☆ نالی کے پانی کو فلٹر کرنے کا حکم ☆ تبدیلی جنس ☆ بینک سے رقم ٹرانسفر ☆ قرآنی آیات تصاویر کی شکل میں ☆ زوجین کے درمیان ٹیسٹ ٹیوب بے بی ☆ کعبہ کا مجسمہ بنانا ☆ شرکت مضاربت ☆ یانصیب کا عمل ☆ دوران علاج ستر کھولنے کا ضابطہ

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ

چالیس بڑے مسلمان

حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ
حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ
حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ
شیخ الہند مولانا محمود حسن دیو بندیؒ
حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ
حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانیؒ
مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ
امام العصر علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ
شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ
حضرت مولانا سید اصغر حسین دیو بندیؒ
حضرت مولانا محمد الیاس کاندھلویؒ
مفتی کفایت اللہ دہلویؒ
حضرت مولانا سید حسین احمد مدنیؒ
حضرت علامہ سید سلیمان ندویؒ

حضرت مولانا مناظر احسن گیلانیؒ
مولانا شاہ عبد القادر رائے پوریؒ
حضرت مولانا مفتی محمد حسن امرتسریؒ
شیخ التفسیر حضرت مولانا احمد علی لاہوریؒ
حضرت مولانا رسول خان ہزارویؒ
شیخ الاسلام حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ
حضرت مولانا مفتی محمد شفیع دیو بندیؒ
حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ
حضرت مولانا سید بدر عالم مہاجر مدنیؒ
حضرت مولانا خیر محمد جالندھریؒ
حضرت مولانا عبد الرحمٰن کاملپوریؒ
حضرت مولانا شاہ وصی اللہ فتح پوریؒ
حضرت مولانا شبیر علی تھانویؒ
مولانا عبد الباری انصاری لکھنویؒ

شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلویؒ
حضرت مولانا قاری محمد طیب قاسمیؒ
حضرت ڈاکٹر عبد الحیٔ عارفیؒ
حضرت حاجی محمد شریف ہوشیار پوریؒ
حضرت علامہ سیّد محمد یوسف بنوریؒ
مسیح الامت مولانا شاہ مسیح اللہؒ
حضرت مولانا شمس الحق افغانیؒ
حضرت مولانا مفتی جمیل احمد تھانویؒ
مولانا عبد اللہ درخواستیؒ
حضرت مولانا احتشام الحق تھانویؒ
حضرت مولانا نور احمد رحمۃ اللہ علیہ
حضرت مولانا مفتی محمودؒ

لکھنے والے اکابرین:

علامہ سید سلیمان ندویؒ
حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہ
حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ
حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ
مولانا خیر محمد جالندھریؒ
حضرت مولانا سید محمد یوسف بنوریؒ
حضرت مولانا عبد الباری ندوی
مولانا مفتی جمیل احمد تھانویؒ
مولانا سید ابو الحسن علی ندویؒ
ڈاکٹر عبد الحیٔ صاحب عارفیؒ
مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ

مولانا مفتی سید عبد الشکور ترمذیؒ
مولانا سعید احمد اکبر آبادی
جناب حضرت محمد زکی کیفیؒ
مولانا ابو الزاہد سرفراز خان صاحب صفدر
علامہ جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی
مولانا پروفیسر انوار الحسن شیرکوٹیؒ
مولانا ایوب جان بنوری
مولانا محمد عاشق الٰہی بلند شہری
مولانا حکیم محمد اختر صاحب
مولانا انظر شاہ کشمیری
مولانا عبد الرشید ارشد صاحب

جلد دوم

ترتیب

سید حافظ محمد اکبر شاہ بخاری

ناشر

ادارۃ القرآن کراچی

زکوٰۃ
اور
مسئلہ تملیک

تحریر

☆ مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ ☆ مولانا ظفر احمد عثمانی تھانویؒ
☆ مولانا عبدالدائم جلالیؒ ☆ مولانا عتیق احمد قاسمی

نیز مسئلہ ہذا سے متعلق مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اور مولانا امین احسن اصلاحی
کے مضامین اور انکے اوپر استدراک

مرتب: مولانا عتیق احمد قاسمی

اس کتاب میں مستند اکابر علماء نے مندرجہ ذیل موضوعات کے اعتبار سے روشنی ڈالی ہے۔
☆ اسلام میں زکوۃ کی اہمیت ☆ مصارف زکوۃ اور قرآن ☆ مسئلہ تملیک کے چند پہلو ☆ تملیک پر آیات قرآنی سے استدلال ☆ شرعی بیت المال کی چار مدات ☆ عاملین زکوۃ کا دائرہ ☆ تملیک شخصی کے نظریہ کی حقیقت ☆ کیا ایک مقام کی زکوۃ دوسرے مقام پر صرف نہیں ہوسکتی؟ ☆ پبلک اداروں کی حیثیت ☆ مصارف زکوۃ ☆ فقراء اور مساکین ☆ عاملین زکوۃ ☆ مولفۃ القلوب ☆ فی الرقاب ☆ غارمین ☆ فی سبیل اللہ ☆ ابن السبیل ☆ قربانی کی کھالوں کا شرعی حکم

ناشر
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ

جدید فقہی مباحث

اسلام کا نظام عشر و خراج

اراضی ہند کی شرعی حیثیت

جلد اوّل

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ

تاثرات
مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ العالی
مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی
شیخ الاسلام حضرت مولانا جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

جلد ـ ۸

ناشر:

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

مجمع الفقه الاسلامي (الهند)	Islamic Fiqh Academy (India)

اجازت نامہ سلسلہ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین۔ اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆دارالاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ادارۃ المعارف دارالعلوم کورنگی 021-35032020

☆مکتبہ معارف القرآن دارالعلوم 021-35031565-6

☆ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، H-8/1 اسلام آباد

☆ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

''اسلامک فقہ اکیڈمی ہند'' ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ وصحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں''۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی

صدر دار العلوم کراچی

''مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کر سکے...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا''۔

چند تاثرات

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالی نے ان کے اندر ایک تخلی جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم و فضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کرکے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کرکے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالی اپنے فضل و کرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض و مقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض و مقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم ﷺ کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت ہے جسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ یارسول اللہ!

"اذا جاء نا امر لیس فیه امرو لانهی فما ذا تامرنا فیه"

یارسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آجائے، ایسا قضیہ سامنے آجائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں ایسے موقع پر مجھے کیا کرنا چاہئے۔ حضرت نبی کریم سرور عالم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقهاء العابدین ولا تمضوا فیه برای خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتوی کو، محض انفرادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالی اور اس کے رسول ﷺ کا حکم سمجھو، یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم ﷺ نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام نت نئے مسائل کا حل ہمارے لئے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہو گیا ہے اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء عابدین کو جمع کیا ہے۔ مگر اس میں نبی کریم ﷺ نے دو صفتیں بیان فرمائی۔ ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں۔ دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج و مذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگا دی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، [illegible] طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں، لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو، تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لئے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنا لے، اس کے حکم بیان کردے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے۔ بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا، اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

فہرست مضامین اسلام کا نظام عشر وخراج

سوالنامہ

اسلام کا نظامِ عشر و خراج
اور
ہند و پاک کی اراضی کا شرعی حکم

محورِ اوّل:

عشر و خراج کی حقیقت

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا اور کن کو خراجی؟ عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے؟ اس سلسلہ میں کتاب و سنت، تعامل عہد صحابہ و تابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے ہمیں کیا روشنی ملتی ہے؟

محورِ دوم!

اراضیٔ ہند کا تاریخی جائزہ

۱۔ محمد بن قاسم سے لے کر ہندوستان پر برطانوی تسلط سے پہلے ہندوستان کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ مسلم فاتحین کا کیا معاملہ رہا۔ اس کا ایک تاریخی جائزہ، ان اراضی پر عشر لازم کیا گیا یا خراج، مفتوحہ اراضی مسلمانوں پر تقسیم کر دی گئی یا ان پر حسب سابق غیر مسلموں کا قبضہ باقی رکھ کر کسی خاص قسم کا ٹیکس عائد کیا گیا ہے۔

۲۔ انگریزوں کی عمل داری کے آغاز سے ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی کیا نوعیت رہی؟ ہندوستان کے مختلف صوبوں میں اگر اس سلسلہ میں مختلف رویہ اپنایا گیا تو اس کی وضاحت بھی مطلوب ہے۔

محورِ سوم!

ہندوستان کی اراضی کا قانونی جائزہ

۱۔ مغل سلطنت کے زوال اور برطانوی تسلط کے آغاز سے لے کر ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی نوعیت سے متعلق

وقتاً فوقتاً جاری ہونے والے قوانین کا جائزہ، اس سلسلہ میں ہندوستان کے مختلف صوبوں میں ۱۹۴۷ء سے پہلے جاری ہونے والے قوانین کا علیحدہ علیحدہ تفصیلی جائزہ۔

۲۔ قانون تنسیخ زمین داری کے بعد اراضی ہند کی نوعیت وحیثیت اور کاشت کاروں کے مالکانہ حقوق میں کیا تبدیلی آئی اور ہندوستان کے مختلف صوبوں میں آزادی کے بعد سے کر اب تک اراضی کے بارے میں جو دور رس قانونی تبدیلیاں آئیں، ان کا ایک جائزہ۔

محور چہارم:

اراضی ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں چند سوالات

۱۔ ۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمین داری کے بعد ہندوستان کی زمینوں کا کیا حکم ہے؟ یہاں کی زمینیں عشری ہیں یا خراجی؟ اگر کچھ زمینیں عشری ہیں اور کچھ خراجی تو ان کی تفصیل کیا ہے؟ کس بنیاد پر کسی زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا؟

۲۔ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے ان کا کیا حکم ہے؟

۳۔ کیا سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں داخل ہے؟

۴۔ اگر ہندوستان کی کچھ زمینیں خراجی ہیں تو موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائے گی کس شرح سے اور کس طرح کرے، کیا جس طرح عشر کی ادائے گی عبادت ہے اسی طرح مسلمان پر عائد ہونے کی صورت میں خراج کی ادائے گی بھی عبادت ہے؟

۵۔ احکام عشر میں آب پاشی کی وجہ سے عشر، نصف عشر ہو جاتا ہے، کیا جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جا سکتی ہے؟ یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جائے؟

۶۔ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر کس پر واجب ہے؟ مالک پر یا بٹائی دار پر یا دونوں پر؟۔ مالک اور بٹائی دار میں سے ایک مسلم اور ایک غیر مسلم ہو یا دونوں مسلم ہوں، ان دونوں صورتوں میں عشر کا وجوب کس پر ہوگا؟۔

محور پنجم:

۱۔ کیا عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یا اس کے لیے کسی نصاب کا اعتبار ہوگا؟ اگر نصاب کا اعتبار

ہوگا تو وہ نصاب کیا ہے ؟

۱۔۔۔ کیا زمین سے ہر پیدا ہونے والی چیز پر عشر واجب ہے، جیسے گھاس، بانس، درخت، جانوروں کے لیے اگایا جانے والا چارہ وغیرہ یا زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزیں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں؟ پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ، سنگھارا وغیرہ میں عشر واجب ہے یا نہیں؟۔

۲۔۔۔ آج کل عام طور پر زراعتی اراضی پر تالاب کھود دیے جاتے ہیں اور اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے مچھلی کی کاشت کو بہت نفع بخش تصور کیا جاتا ہے، کسان یہ سوچتا ہے کہ اگر ان اراضی پر گیہوں، دھان وغیرہ کی کاشت کرے تو اخراجات اور محنت زیادہ ہے اور منفعت کم، اس لیے اراضی کو مچھلی کی کاشت کے لیے تالاب بناکر استعمال کرتا ہے، کبھی اس تالاب میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہے اور کبھی بورنگ یا دوسرے ذرائع سے اس میں پانی پہنچایا جاتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ مچھلی کی اس کاشت کو زراعت میں داخل کرکے اس پر احکام عشر نافذ کیے جائیں گے یا اس پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا ؟۔

۴۔۔۔ ریشم کے کیڑوں کی پرورش و پرداخت کے لیے شہتوت کے درخت لگائے جاتے ہیں، ان درختوں سے تو کوئی معتد بہ منفعت حاصل نہیں ہوتی، لیکن ریشم کی اس کاشت سے کاشت کاروں کو کافی نفع ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ ریشم کی اس کاشت پر عشر واجب ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟

۵۔۔۔ درختوں کی دو صورت ہوتی ہے یا تو وہ باغات ہوتے ہیں جن سے پھل حاصل کیے جاتے ہیں یا پھر وہ درخت ہوتے ہیں جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا بلکہ جلانے کے کام میں لاتے ہیں یا عمارت، فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں، ایسے درختوں کا شرعاً کیا حکم ہے ؟۔

۶۔۔۔ خضروات (سبزیاں) جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتیں اور ان کی پیداوار میں تسلسل رہتا ہے، کچھ پھل توڑے جاتے ہیں پھر دوسرے پھل نکل آتے ہیں، اس طرح کی کاشت کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ اس کا مقصود باضابطہ تجارت ہوتا ہے اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ لوگ اپنے مکان کے گرد و پیش افتادہ اراضی میں یا اپنی چھتوں پر کچھ سبزیاں اگا لیتے ہیں، ہر دو صورت میں وجوب عشر کے بارے میں کیا حکم ہے؟

۷۔۔۔ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں، خصوصاً وقف علی الاولاد کی اراضی میں؟

اسلام کا نظامِ عشر و خراج
اور
ہند و پاک کی اراضی کا شرعی حکم

از :ـــــ مولانا محمد ابوبکر، مدرسہ اسلامیہ شکرپور، بھرواڑہ، دربھنگہ

(محور اوّل)

عشر و خراج کی حقیقت اور عشری و خراجی اراضی کی تحقیق

مذہب اسلام نے زمین پر دو قسم کی چیزیں واجب کی ہیں۔ ایک کو عشر اور دوسرے کو خراج کہاجاتا ہے۔ ان دونوں کی حیثیت اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ٹیکس کی ہے، البتہ چند امور میں دونوں کے درمیان فرق ہے۔

پہلا فرق یہ ہے کہ عشر صرف ٹیکس نہیں بلکہ اس میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اسی لیے اس کو زکوٰۃ الأرض بھی کہاجاتا ہے، اور اس کی فرضیت قرآن پاک کی آیات، احادیث نبویہ اور اجماع امت سے ثابت ہے[1] ــــــ اور خراج خالص ٹیکس ہے جس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں۔

ثانیاً، عشر مسلمانوں کی زمینوں کے ساتھ مخصوص ہے، اور خراج ابتداءً اگرچہ غیر مسلموں پر واجب ہوتا ہے لیکن بقاءً مسلمانوں پر بھی عائد ہوجاتا ہے۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع ۲/۵۲، ۵۳

ثالثاً، عشر کا وجوب زمین کی پیداوار پر ہے اور خراج اگر موظف ہو تو ہر قابلِ کاشت زمین پر واجب ہے، ہاں خراج مقاسمہ عشر ہی کی طرح صرف زمین کی پیداوار پر واجب ہے۔

"قال فی البدائع: فی العشر معنی العبادة وفی الخراج معنی الصغار۔ (۱)

وفیه ایضاً ان الکافر لیس من اهل وجوب العشر فاما المسلم فمن اهل وجوب الخراج فی الجملة (۲) ــــــ وفیه: اما سبب فرضیته (ای العشر) فالارض النامیة بالخارج حقیقة وسبب وجوب الخراج الارض النامیة بالخارج حقیقة او تقدیراً۔ اهـ" (۳)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ خاص حالات و صفات کے اعتبار سے زمین کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) عشری (۲) خراجی

اس محور اول میں اصل مقصود اسی کو بیان کرنا اور متعین کرنا ہے کہ کون سی زمینیں عشری ہیں اور کون سی خراجی ــــــ تو اس معاملہ میں اصل ضابطہ شرعی یہ ہے کہ جس زمین کے باشندے شروع ہی سے مسلمان ہو گئے، ان کی زمینیں عشری ہوں گی، جیسے اہلِ مدینہ، اسی طرح جو ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور ان کی زمینیں مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دی گئیں وہ زمینیں بھی عشری ہوں گی، جیسے خیبر کی زمینیں نیز جو اراضی بیت المال کی طرف سے بطور ملکیت مسلمانوں کو دی گئیں وہ بھی عشری ہوں گی ــــــ اور جو ملک صلحاً فتح ہو یا جنگ و جہاد کے ساتھ فتح ہو، اور وہاں کے باشندے اپنے سابق مذہب پر برقرار رہیں تو ان کی زمینیں خراجی ہوں گی، جیسے شام و عراق اور مصر کی زمینیں۔ اسی طرح اگر کسی غیر مسلم نے مسلمان کی عشری زمین کو خرید لیا تو وہ زمین بھی خراجی قرار دی جائے گی، کیوں کہ عشر عبادت ہے اور غیر مسلم عبادت کا اہل نہیں، اس لیے وہ غیر مسلم خریدار اس زمین کی پیداوار میں سے خراج ادا کرے گا نیز اگر کوئی مسلمان کسی غیر مسلم کی زمین کو خرید لے گا تو وہ زمین حسبِ سابق خراجی ہی رہے گی؛ اسی طرح اگر کوئی غیر مسلم تھا اور اپنی زمین کا خراج ادا کر رہا تھا، پھر وہ مسلمان ہو گیا تو اس شخص کی زمین بھی خراجی باقی رہے گی، نیز جو زمینیں ملک کے فتح کرنے کے وقت بے کار تھیں اور کوئی شخص ان کا مالک نہ تھا، بعد میں

---

(۱) بدائع ۲/۵۸ (۲) ایضاً ۲/۵۵ (۳) حوالۂ سابق ۲/۵۴

ان کو آباد کیا گیا. تو اگر کسی غیر مسلم نے ان کو آباد کیا تو وہ زمینیں خراجی ہوں گی ہاں اگر کسی مسلمان نے ان کو آباد کیا تو اس کے عشری و خراجی ہونے کے متعلق حضرات صاحبین کے درمیان قدرے اختلاف ہے۔ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پانی کا اعتبار ہے، اگر ان زمینوں کو عشری پانی سے سیراب کیا گیا تو عشری اور اگر خراجی پانی سے سیراب کیا گیا تو خراجی ـــــــ اور حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر وہ نو آباد زمین عشری زمینوں سے قریب ہے تو عشری اور اگر خراجی زمینوں سے قریب ہے تو خراجی اور اگر دونوں سے قریب ہے تو عشری ہوگی۔ حضرت علامہ شامی نے حضرت امام ابو یوسف رح کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

قال القدوری فی مختصرہ فی کتاب السیر: وکل ارض اسلم أهلها عليها او فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فهی ارض عشر وكل أرض فتحت عنوة فأقر أهلها عليها فهی ارض خراج ومن أحيا أرضاً مواتا فهی عند ابی یوسف معتبرة بحيزها فان كانت من حيز ارض الخراج فهی خراجية وان كانت من حيز ارض العشر فهی عشرية ،عند نا عشرية با جماع الصحابة رضوالله عنهم وقال محمد رحمه الله تعالىٰ ان احياها ببئر حفرها أو بعين استخرجها أو بماء دجلة أو الفرات والانهار العظام التی لايملكها احد فهی عشرية وان احياها بماء الأنهار التی احتفرها الأعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد فهی خراجية [1] ـــــــ قال ابن عابدين فی رد المحتار: المفتی به قول أبی يوسف انه يعتبر القرب [2] ـــــــ وفی البدائع: ان الذمی لو اشترىٰ ارض عشر من مسلم فعليه الخراج. اه [3] ـــــــ وفی القدوری: ومن اسلم من اهل الخراج اخذ منه الخراج علىٰ حاله ويجوز ان يشتری المسلم من الذمی ارض الخراج يوخذ منه الخراج اه [4] ـــــــ ومثله فی الهدايه [5] ـــــــ والبدائع [6] ـــــــ وهكذا فی رد المحتار [7] ـــــــ قال

---

(۱) قدوری /۲۷۱ (۲) شامی ۴/۲۸۴ (۳) بدائع ۲/۵۴ (۴) قدوری /۲۷۲

(۵) ہدایہ ۲/۵۳۵ (۶) بدائع ۲/۵۵ (۷) رد المحتار ۴/۲۷۹

فی الهدایۃ وقد صح ان الصحابۃ اشتروا اراضی الخراج وکانوا یؤدون خراجها فدل علی جواز الشراء واخذ الخراج واداۂ المسلم من غیر کراهۃ۔ (۱)

سطور بالا میں کسی زمین کے عشری اور خراجی ہونے کو پہچاننے کے لیے جو ضابطہ تحریر کیا گیا تو یاد رہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے عام تعامل کی روشنی میں اصل ضابطہ شرعی اس باب میں وہی ہے البتہ بعض دوسرے تعامل کی بنیاد پر بعض زمینیں مذکورہ بالا قاعدہ سے مستثنیٰ قرار دی گئی ہیں، مثلاً اراضی مکہ غلبۃً فتح ہوئی ہیں اور پھر غانمین و مجاہدین کے درمیان ان اراضی کو تقسیم کرنے کے بجائے باشندگان مکہ ہی کے قبضہ و تصرف میں ان کو چھوڑ دیا گیا، تو مذکورہ بالا ضابطہ کے مطابق مکہ کی زمینوں کو خراجی ہونا چاہیے، لیکن صاحب بدائع کے بقول حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے تعامل کی وجہ سے احترام حرم کے پیش نظر اصل ضابطہ کو چھوڑ کر مکہ معظمہ کی زمینوں کو عشری ہی قرار دیا گیا۔

قال فی البدائع: وکان القیاس ان تکون مکۃ خراجیۃ لانها فتحت عنوۃً وقهرًا وترکت علیٰ أهلها ولم تقسم لکنا ترکنا القیاس بفعل النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم حیث لم یضع علیها الخراج فصارت مکۃ مخصوصۃ بذالک تعظیمًا للحرم اھ (۲)

اسی طرح اراضی بصرہ کو حضرت امام ابو یوسف کے قول کے مطابق خراجی ہونا چاہیے، مگر چوں کہ وہاں کی زمینوں پر باتفاق صحابہ عشر مقرر کیا گیا، اس لیے یہ زمینیں بھی ہمیشہ کے لیے عشری ہیں۔

قال فی الهدایہ: وکان القیاس فی البصرۃ ان تکون خراجیۃ لانها من حیز ارض الخراج الا ان الصحابۃ وظفوا علیها العشر فترک القیاس لاجماعهم اھ۔ (۳)

خلاصہ کلام یہ کہ استثنائی صورتوں کے علاوہ کسی زمین کے عشری و خراجی ہونے کے سلسلہ میں اصل ضابطہ وہی ہے جو اوپر عرض کیا گیا، اسی کی روشنی میں تمام ملکوں کی اراضی کے عشری و خراجی ہونے کو سمجھنا چاہیے۔ بعض فقہاء نے اصول بالا کی روشنی میں عشری و خراجی اراضی کی چودہ قسمیں تحریر کی ہیں جن میں سے چھ کو عشری اور آٹھ کو خراجی قرار دیا ہے۔ ذیل میں ہم عشری و خراجی اراضی کی ان تمام قسموں کو حاشیہ شرح وقایہ کے حوالہ سے درج کرتے ہیں:

---

(۱) هدایہ باب العشر والخراج من کتاب السیر ۲/۵۶۳ (۲) بدائع ۲/۵۶۹ (۳) هدایہ ۲/۵۰۱ ومثلہ فی البدائع ۲/۵۸

قال العيني في البناية: إعلم ان الأراضي العشرية ستة، الأولى، ارض العرب كالحجاز واليمن الثانية، أرض أسلم أهلها على ذالك طوعًا، الثالثة، أرض فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين الرابعة: أرض احييت وسقيت بماء العشر، الخامسة، الارض الخراجية انقطع عنها ماء الخراج فسقيت بماء عشري، السادسة، جعل داره بستانا وسقاها بماء العشر والارض الخراجية ثمان. الأولى، التي فتحت عنوة وتركت في ايديهم بالخراج المصروف عليها كما فعل عمر في ارض سواد العراق ومصر الثانيه، ارض أحياها كافر ذمي باذن الإمام أو قاتل (اى ذمي مع المسلمين) فوضع له الامام في التحفة (اى اعطاه الامام غنيمة)، الثالثة، جعل داره (اى ذمي) بستانًا وان سقاها بماء العشر، الرابعة، طلب بعض الكفار من الإمام ان أراضيهم خراجًا من غير قهر، الخامسة: أرض احييت بماء الخراج، السادسة: أرض اشتراها مسلم من كافر، السابعة، الأرض العشرية إذا انقطع عنها ماء العشر فسقيت بماء الخراج، الثامنه: لمسلم دار فجعلها بستانًا وسقاها بماء الخراج، ذكر ذالك كله الولواجي في فتاواه، اهـ (۱)

مذکورہ سطور میں بعض زمینوں کے عشری وخراجی ہونے کا حکم پانی کے عشری وخراجی ہونے کی بنیاد پر لگایا گیا ہے، اس لیے یہاں پر یہ بھی جان لینا چاہیے کہ کون پانی عشری ہے اور کون پانی خراجی ہے، تو اس سلسلہ میں فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بارش کا پانی کنوؤں اور قدرتی چشموں کا پانی اسی طرح امام محمدرحمہ کے نزدیک بڑے دریاؤں کا پانی جو قدرتی طور پر جاری ہے، نہ ان کو کسی نے کھودا ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی ملک ہیں، جیسے عراق میں دجلہ وفرات، مصر میں دریائے نیل، خراسان میں جیحون وسیحون اور ہندوستان میں گنگا وجمنا وغیرہ بڑے دریاؤں کا پانی کہ یہ تمام پانی عشری ہیں اور وہ نہریں جو کسی غیر مسلم حکومت یا جماعت نے اپنی محنت اور خرچ سے نکالی ہیں اور وہ عادۃً نکالنے والوں

(۱) عمدة الرعاية حاشيه شرح وقايه ۱/۲۳۵و۲۳۶

ملک ہیں، جیسے بڑے دریاؤں سے نکالی ہوئی نہریں، مثلاً نہر یزدجرد، چوں کہ یہ نہریں فتح اسلامی سے قبل غیر مسلموں کی ملک تھیں اس لیے ان کا پانی خراجی ہے، نیز حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک بڑے دریاؤں کا پانی بھی خراجی ہے۔

"قال فی رد المحتار: (ماء العشر) هو ماء السماء والبئر والعين والبحر الذی لا يدخل تحت ولاية احد وماء الخراج هو ماء انهار حفرتها الأعاجم وكذا سيحون وجيحون ودجلة والفرات خلافاً لمحمد والحاصل أنه ما كان عليه يد الكفرة ثم حويناه قهراً وما سواه عشری اھ."(۱)

قال فی شرح الوقاية: وماء السماء والبير والعين عشری وماء أنهار حفرها الأعاجم خراجی كنهر يزدجرد ونحوه وكذا سيحون وجيحون ودجلة والفرات عند ابی يوسف وعشری عند محمد ـ (۲)

وفی حاشيه فالأنهار الصغار التی فی بلاد العجم وقد حفرها الكفار وملك عليها أهل الإسلام قهراً وعنوة خراجية اھ ـ (۳)

وفی البدائع: ماء الخراج هو ماء الأنهار الصغار التی حفرتها الأعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد وغير ذلك مما يدخل تحت الأيدی وماء العيون والقنوات المستنبطه من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والانهار العظام التی لا تدخل تحت الايدی كسيحون وجيحون ودجلة والفرات ونحوها إذ لا سبيل إلى اثبات اليد عليها وادخالها تحت الحماية وروی عن ابی يوسف ان مياه هذه الانهار خراجية لامكان اثبات اليد عليها وادخالها تحت الحماية فی الجملة بشد السفن بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة ـ اھ(۴) ـــــ ومثله فی الهدايه(۵) ـــــ وهكذا فی رد المحتار من كتاب الزكوٰة(۶) ـــــ فقط والله سبحانه وتعالیٰ اعلم

---

(۱) رد المحتار من کتاب الجهاد فی باب العشر والخراج ۱۸۳/۴ (۲) شرح وقایه ۲۳۶/۱ (۳) عمدة الرعاية حاشيه شرح وقایه ۲۳۶/۱ (۴) بدائع ۵۱/۲ (۵) هدایه ۱۸۴/۱ (۶) رد المحتار ۵۶/۲

(محور دوم)

اراضی ہند کا تاریخی جائزہ

(۱) ملک ہندوستان کس طرح فتح ہوا، نیز یہاں کی اراضی کے ساتھ محمد بن قاسم سے لے کر برطانوی دورِ تسلط سے پہلے تک مسلم فاتحین نے کیا معاملہ کیا؟ اس کا تاریخی جائزہ لینے سے پہلے یہ بات ذہن نشین کرلینا ضروری ہے کہ اراضیٔ ہند کی فتح کا سلسلہ اسلام کی پہلی صدی ہجری کے اواخر ۸۹ھ سے محمد بن قاسم ثقفی کے ہاتھوں پر شروع ہو کر اسلام کی آٹھویں صدی ہجری اوائل ۷۰۱ھ میں علاء الدین خلجی پر جاکر پورے چھ سو اکیس سال میں مکمل ہوا، جو خطہ سب سے پہلے پہلی صدی ہجری کے اواخر میں فتح ہوا وہ صوبۂ سندھ ہے، جس کے حدود اُس وقت آج کے صوبۂ سندھ سے (جو پاکستان میں ہے) بہت زیادہ وسیع تھے، مغرب میں مکران تک، جنوب میں بحرِ عرب اور گجرات، مشرق میں موجودہ ملک مالوہ کے وسط اور راجپوتانہ تک، شمال میں ملتان سے گذر کر جنوبی پنجاب تک کی اراضی اس وقت کے صوبۂ سندھ کے حدود میں شامل تھی، جس کی فتح خلیفۃ المسلمین ولید بن عبدالملک کے عہد خلافت میں حجاج بن یوسف والئے سرائے عراق کے زیر اہتمام محمد بن قاسم ثقفی کی قیادت میں عمل میں آئی، اور فتح کے بعد محمد بن قاسم ہی اس خطہ سندھ کے عامل (گورنر) مقرر ہوئے، جنھوں نے حجاج بن یوسف کے واسطے سے امیر المؤمنین کے احکام اور قانون اسلام جاری کیے، اب وہ قوانین کیا تھے؟ اس کو سمجھنے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ اس پورے خطۂ سندھ کی فتح کس طرح عمل میں آئی، تو تاریخی روایات کو پڑھنے سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ عام طور پر اس پورے خطۂ سندھ کی فتوحات صرف دو صورتوں کے ذریعہ ہوئی، کہیں صلح و امن سے اور کہیں جنگ و جہاد سے، ہاں ایک دو علاقے کے لوگ از خود مذہب اسلام کو قبول کرکے حکومتِ اسلامیہ کے مطیع و فرمانبردار ہوگئے، ذیل میں ہم اس کے ثبوت میں بطور مثال کے چند تاریخی حوالجات نقل کرتے ہیں۔

سندھ کا سب سے پہلا مقام جو فتح ہوا وہ بندرگاہ دیبل ہے، جو موجودہ کراچی کے قریب ایک شہر کا نام تھا، غالباً آج وہاں پر ایک اسٹیشن ہے جو ڈابے جی کے نام سے مشہور ہے، بظاہر یہ نام اسی دیبل کی بدلی ہوئی شکل معلوم ہوتی ہے۔ اس مقام کی فتح کا جنگ و جہاد کے ساتھ قہراً ہونا اور چار ہزار مسلمانوں کا اس جگہ پر آباد ہونا، محمد بن قاسم کا اس مقام پر جامع مسجد تعمیر کرنا، تاریخ ابن اثیر جزری میں مذکور ہے۔ (۵۳۹/۳) ——— اور مؤرخ

بلاذری نے اس کے ساتھ کچھ لوگوں کو جاگیریں دینے کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ (۱)

آئینۂ حقیقت نما میں ہے کہ بندرگاہ دیبل کی فتح کے بعد عام باشندگانِ شہر کے لیے معافی اور امن و امان کا اعلان ہوا، نیز مقامی لوگ اور ان کی جائیداد و اموال بالکل محفوظ رہے، سامان جنگ، شاہی اموال و خزائن جو دیبل میں موجود تھے وہ فاتحین کے قبضہ میں آئے، ان اموال کا پانچواں حصہ حجاج بن یوسف کے پاس عراق روانہ کیا گیا باقی فوج میں تقسیم ہوئے۔ (۲)

شہر بیرون امن و صلح کے ساتھ فتح ہوا (۳) ——— شہر ربیل میں امرا نے صلح و امان کی درخواست کی، محمد بن قاسم نے درخواست قبول کر کے ان کی زمینوں پر خراج مقرر کر دیا۔ (۴)

سیوستان کے علاقہ میں ابتداءً معمولی جنگ کے بعد باشندگان شہر نے صلح کے ساتھ قبضہ دے دیا، ان کی جان و مال اور زمینیں سب محفوظ رکھی گئیں، البتہ زمینوں پر حسب قاعدہ شرعیہ ٹیکس مقرر کر دیا گیا۔ (۵)

کامل ابن اثیر میں ہے:

"فطلب أهلها الأمان والصلح منهم و وظف عليهم الخراج" (۶)

مقام بدھیا کا حاکم کاکا نامی خود محمد بن قاسم کی خدمت میں حاضر ہو گیا اور امن کی درخواست کی، محمد بن قاسم نے اس کو امن دے دیا اور بڑی عزت کے ساتھ اس کا استقبال کیا اور وہاں کی زمینوں پر کاکا ہی کے مشورہ سے خراج مقرر کیا گیا" (۷) ——— اور بہرور کا قلعہ جنگ کے ساتھ عنوۃً فتح کیا گیا" (۸) ——— مقام ساوندری سمد صلحاً فتح ہوئے (۹) ——— اسی طرح مقام بغرور کے حاکم داہر اسے اس شرط پر صلح ہوئی کہ ان کو اور ان کی مندروں کو کوئی نقصان نہ پہونچایا جائے، محمد بن قاسم نے یہ شرط منظور کر لی اور ان کی زمینوں کو انھیں لوگوں کے قبضہ و ملک میں باقی رکھ کر خراج مقرر کر دیا اور ایک مسجد کی تعمیر کرائی۔ (۱۰) ——— شہر سہتہ، لوہانہ، قلعہ الور، قلعہ بابیہ صلحاً فتح ہوئے۔ مقام اسکندرہ اور قلعہ سکہ مقابلہ اور ٹکراؤ

---

(۱) فتوح البلدان /۴۲۵ (۲) آئینۂ حقیقت نما، باختصار /۸۶ (۳) کامل ابن اثیر ۴/۲۰۵، فتوح البلدان للبلاذری ۴۲۵

(۴) ایضاً (۵) بلاذری /۴۲۵ (۶) کامل بن أثیر للجزری ۴/۲۰۵

(۷) آئینۂ حقیقت نما /۸۹ (۸) بلاذری /۴۲۶، ابن اثیر ۴/۲۰۵

(۹) ابن اثیر ۴/۲۰۶ (۱۰) بلاذری /۴۲۶

کے بعد فتح ہوا، اسی طرح شہر ملتان اور اس کا علاقہ دو مہینہ تک سخت معرکہ آرائی کے بعد بزور شمشیر فتح ہوا۔ (۱)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ پورے خطہ سندھ کی فتح عام طور پر دو ہی صورتوں کے ذریعہ عمل میں آئی، کہیں صلح سے اور کہیں جنگ و جہاد سے، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ محمد بن قاسم نے مفتوحہ اراضی کے ساتھ کیا معاملہ کیا، اس معاملہ کی کچھ کہانی خود محمد بن قاسم کی زبانی سنیے جو انھوں نے برہمن آباد کی فتح کے بعد باشندگان سندھ کو خطاب کرتے ہوئے اپنے ایک بیان میں کہا؛

"جو شخص اپنے باپ دادا کے مذہب پر چلے اس سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا، نہ ان کے مندروں اور عبادت خانوں میں کسی قسم کی مداخلت کی جائے گی، نہ زمینیں چھینی جائیں گی، نہ مکان واموال کو کسی قسم کا نقصان پہونچایا جائے گا، مالکان اراضی بدستور اپنی اپنی زمینوں کے مالک رہیں گے اور زمینوں کی مالگذاری وغیرہ کا انتظام خود باشندگان سندھ کے ہاتھوں میں رہے گا، وغیرہ۔" (۲)

محمد بن قاسم کے اس بیان سے معلوم ہوا کہ باشندگانِ سندھ کی مملوکہ اراضی بدستور ہندو مالکان کی ملکیت میں رکھی گئیں اور ان سے صرف خراج وصول کیا گیا، اسی طرح حجاج بن یوسف نے محمد بن قاسم کے نام جو خط لکھا ہے اس میں مذکور ہے کہ

" جو لوگ اسلام سے مشرف ہوں ان سے زمین کی پیداوار کا عشر یعنی دسواں حصہ وصول کرو اور جو لوگ اپنے مذہب پر قائم رہیں ان سے وہی مال گذاری وصول کرو جو وہ اپنے راجاؤں کو دیا کرتے تھے۔" (۳)

حجاج بن یوسف کے اس خط میں جو اپنے مذہب پر قائم رہنے والے لوگوں سے خراج وصول کرنے کا ذکر ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ہندو مالکان سابق کی مملوکہ اراضی بدستور انھیں کی ملکیت میں باقی رکھی گئیں، کیوں کہ کسی زمین پر خراج اور مال گذاری اسی وقت مقرر کیا جاتا ہے جب کہ ان پر مالکان کا قبضہ برقرار رکھا جائے اور اگر اس کے خلاف کیا جاتا تو پھر ان پر خراج کے بجائے عشر ہوتا اور وہ زمینیں بیت المال کی ملکیت میں ہوتیں اور ان پر عشر و خراج کچھ نہ ہوتا۔ (۴)

(۱-۲) آئینہ حقیقت نما ص۹۵ (۳) ایضاً ص۱۰۰ (۴) کمانال الشامی ۴/۳

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو بلاد صلح کے ساتھ فتح ہوئے، ان میں تو محمد بن قاسم نے شرعی حکم کے موافق شرائط کی پابندی کرتے ہوئے ان کی اراضی و اموال پر کسی قسم کا کوئی تصرف مطلقاً نہیں کیا، ہر شخص اپنی اپنی املاک منقولہ اور غیر منقولہ پر بدستور سابق مالک و متصرف رہا، البتہ شرعی قاعدہ کے مطابق ان کی زمینوں پر خراج اور افراد پر جزیہ کی معمولی رقم مقرر کی گئی، اور جو علاقے جنگ کرکے فتح کیے گئے ان کی اراضی مملوکہ میں بھی صرف وہ زمینیں جو مفتوح راجہ کی املاک اور شاہی مقبوضات تھیں، ان ہی کو اراضی بیت المال میں داخل کیا گیا، جیسا کہ حضرت فاروق اعظم رضؓ نے عراق میں شاہ کسریٰ اور اس کے متعلقین کی مملوکہ اراضی کو بیت المال کے لیے مخصوص کرلیا تھا، باقی زمینوں پر مالکان سابق کی ملکیت بدستور برقرار رکھ کر خراج شرعی مقرر کردیا جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عراق، شام، مصر کی عام اراضی کے ساتھ یہی معاملہ فرمایا تھا۔

مختصر یہ کہ پورے صوبۂ سندھ کی اراضی مملوکہ پر باشندگانِ ملک کا مالکانہ قبضہ باقی رکھا گیا، صرف وہ شاہی مقبوضات جو راجاؤں کی املاکِ خاص تھیں اور جنگ و جہاد کرکے ان کو قہراً و عنوۃً فتح کیا گیا تھا، تو یہ زمینیں اور غیر مملوکہ اراضی کی جملہ اقسام مثلاً لاوارث زمینیں وغیرہ اراضی بیت المال میں داخل کی گئیں اور انہیں اراضی میں سے محمد بن قاسم نے بعض اسلامی خدمت کرنے والوں کو جاگیریں عطا کیں، نیز مساجد وغیرہ تعمیر کرائیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اراضی سندھ میں سے جو اراضی مسلمانوں کی ملکیت میں آئیں عموماً ان کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ اراضی ہیں جو کسی شخص کو سلطان کی طرف سے بطور جاگیر مالکانہ طور پر دی گئیں یا وہ اراضی ہیں جو ہندو مالکانِ اراضی سے خریدی گئیں، ان دو صورتوں کے علاوہ بظاہر کوئی تیسری صورت معلوم نہیں ہوتی، سوائے اس کے کہ سندھ کے بعض خطے کے لوگ از خود مسلمان ہوگئے اور ان کو ان کی املاک و اراضی پر باقی رکھا گیا۔

مذکورہ بالا سطور میں یہاں تک جو کچھ تحریر کیا گیا وہ فقط اراضی سندھ کا مختصر جائزہ ہے جس کی فتح کی تکمیل ۹۵ھ میں مکمل ہوگئی تھی، اس کے تقریباً تین سو سال کے بعد ہندوستان کے بقیہ حصوں کی فتح شروع ہوئی جس کا آغاز ۳۹۱ھ میں سلطان محمود غزنوی کے ہاتھوں شروع ہوا، اور ۴۱۳ھ تک ان کی جنگوں کا رخ صرف پنجاب و سندھ کی طرف رہا کیوں کہ پنجاب تو پہلے ہی سے ہندو راجاؤں کے قبضہ میں تھا، البتہ سندھ جو محمد بن قاسم کے ہاتھوں فتح ہوچکا تھا اس کے بہت سے علاقوں پر تین سو سال

کے طویل عرصہ میں خلافت بغداد کے کمزور ہو جانے کے باعث ہندو راجاؤں نے قبضہ کر لیا تھا، اور دیگر بعض خطوں ملتان و دیبل وغیرہ پر قرامطہ قابض ہو گئے تھے جو منافقانہ اور ملحدانہ طور پر اپنے کو مسلمان ظاہر کرتے تھے، مگر درحقیقت وہ لوگ بے دین تھے، مذہب اسلام سے ان کو کوئی تعلق نہ تھا، سلطان محمود غزنوی نے ان تمام سے مقابلہ کر کے سندھ کو دوبارہ از سر نو فتح کیا پھر پنجاب کو فتح کیا، پنجاب کی فتح کے وقت ابتداً محمود غزنوی نے یہ طریقہ جاری رکھا کہ جس راجہ کا علاقہ فتح ہوا، اس سے اطاعت و خراج گذاری کا وعدہ لے کر معافی دے دی اور اس علاقہ کو اسی راجہ کی نگرانی میں چھوڑ دیا، مگر ان راجاؤں نے عموماً غداری کی، جب بھی ذرا موقع پایا خراج دینا بند کر دیا اور خود مختار بن کر مقابلہ کے لیے آمادہ ہو گئے اور اسی طرح ایک ایک راجاؤں نے کئی کئی مرتبہ غداری کی، بالآخر ان راجاؤں کی مسلسل بدعہدی سے مجبور ہو کر محمود غزنوی نے صوبہ پنجاب کو براہ راست سلطنت غزنوی کے ساتھ ملحق کر دیا، یہی حال سندھ کے ساتھ ہوا، آخر کار ان دونوں صوبوں کو سنہ ۴۱۲ھ میں سلطنت غزنی کے ساتھ لاحق کر کے اپنے عمال و حکام مقرر کر دئے جو ملک کا انتظام کرتے اور زمینوں کا خراج وصول کر کے دار السلطنت غزنی کو پہنچاتے تھے، پنجاب و سندھ کی فتح کے بعد سلطان محمود غزنوی ہندوستان کے دوسرے خطوں کی طرف متوجہ ہوئے۔

تھانیسر کو عنوۃً فتح کیا (۱) ــــ قنوج کی فتح صلحاً ہوئی (۲) ــــ میرٹھ کی فتح بھی صلحاً ہوئی۔ مہابن کی فتح عنوۃً ہوئی، متھرا کی فتح صلحاً ہوئی، فتح پور کی فتح صلحاً ہوئی، کالنجر اور گوالیار کی فتح صلحاً ہوئی (۳) ــــ سومنات اور گجرات کی فتح عنوۃً ہوئی (۴) ــــ اجمیر کی فتح صلحاً ہوئی (۵) ــــ کشمیر کی فتح سنہ ۴۰۷ھ ہی میں صلحاً ہو گئی تھی اور کشمیر کا راجہ بوقت فتح مسلمان ہو گیا تھا۔ (۶)

مذکورہ صوبوں اور علاقہ جات کے علاوہ بھی بہت سے خطوں کو محمود غزنوی نے فتح کیا۔ محمود غزنوی کے بعد شاہان غزنی نے بنارس، ہردوار، دہلی وغیرہ کو فتح کیا۔ بنارس کی فتح صلحاً ہوئی، اور دہلی کی عنوۃً، پھر غزنی سلطنت کے زوال کے بعد غلاموں کی حکومت کے ابتدائی دور میں محمد بختیار خلجی کے ہاتھوں بہار کی فتح جنگ سے، آسام کی فتح صلحاً اور بنگال کی فتح جنگ کے ذریعہ عمل میں آئی، تبت کی فتح

---

(۱) آئینہ حقیقت نما / ۱۹۰ (۲) ایضاً / ۱۹۳ (۳) آئینہ / ۱۹۰

(۴) آئینہ / ۲۰۴ (۵) ایضاً (۶) کامل ابن اثیر

عنوۃً ہوئی۔

غلاموں کی حکومت کے اختتام کے بعد شاہان خلجی کا دور شروع ہوا، خاندان خلجی کا دوسرا بادشاہ علاء الدین خلجی گذرا ہے، اس نے ۶۹۴ھ سے لے کر ۷۱۰ھ تک مسلسل سولہ برس تک سعی وکوشش کر کے دکن مدراس وغیرہ کو فتح کیا۔ دکن وغیرہ کے مختلف خطوں کی فتح کہیں صلح کے ساتھ اور کہیں جنگ وجدال کے ساتھ ہوئی۔ بھیلسہ کی فتح عنوۃً ہوئی، دیوگیر یعنی دولت آباد صلحاً فتح ہوا، قلعہ رنتھمبور کی فتح جنگ کے ذریعہ ہوئی۔ قلعہ چتوڑ کی فتح بھی جنگ وجہاد سے ہوئی، ورنگل کی فتح صلحاً ہوئی، میسور ومالابار وغیرہ کی فتح جنگ کے ذریعہ ہوئی۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ہندوستان کی فتح کا آغاز محمد بن قاسم کے ہاتھوں سے شروع ہو کر علاء الدین خلجی پر جا کر اختتام پذیر ہوا، اور اس طرح چھ سو اکیس سال کی طویل مدت میں ہندوستان کا پورا برِ اعظم کوہ ہمالیہ سے راس کماری تک اور سندھ وگجرات سے بنگال واڑیسہ تک مفتوح ہو کر اسلامی سلطنت کے زیر نگیں ہوگیا اور یہاں پر پہونچ کر فتوح الھند کا سلسلہ پایۂ تکمیل تک پہونچ گیا۔ فتوح الہند کی اس طویل مدت میں جو غزوات وفتوحات ہوئیں ان پر نگاہ ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ملک ہندوستان کا پورا خطہ عموماً دو صورتوں کے ذریعہ فتح ہوا، کہیں صلح سے اور کہیں جنگ وجہاد سے، البتہ بعض جگہ ایسا بھی ہوا ہے کہ وہاں کے پورے باشندے از خود مسلمان ہو کر سلطنت اسلامی کے مطیع ہو گئے، بہرحال فتح کی جو بھی صورت پیش آئی ان تمام صورتوں میں یہاں کی اراضی یہیں کے باشندوں کے قبضہ میں باقی رکھی گئیں، البتہ یہاں کے باشندوں سے اپنے مذہب پر قائم رہنے کی صورت میں ان کی زمینوں سے خراج اور مسلمانوں سے عشر وصول کیا گیا لیکن کہیں ایسا نہیں ہوا کہ یہاں کے باشندوں سے ان کی زمینوں کو چھین کر مجاہدین میں تقسیم کر دیا گیا ہو، سوا اس کے کہ جو اراضی غیر مملوکہ تھیں یا لاوارث تھیں یا راجاؤں کی مقبوضات تھیں، ان اراضی کو بیت المال میں داخل کیا گیا اور حسب ضرورت، ضرورت مندوں کو یا بعض اسلامی خدمت کرنے والوں کو بطور جاگیر کے دے دیا گیا۔

مختصر یہ کہ ہندوستان پر برطانوی تسلط سے پہلے مسلم فاتحین نے یہاں کی مملوکہ ومقبوضہ اراضی کو مسلمانوں پر تقسیم کرنے کے بجائے یہیں کے باشندوں کے قبضہ وملکیت میں باقی رکھ کر غیر مسلموں سے خراج وصول کیا اور فتح کے وقت مسلمان ہونے والے لوگوں سے عشر، چنانچہ خود محمد بن قاسم کا یہ بیان گذر چکا ہے کہ "جو شخص اپنے باپ دادا کے مذہب پر چلے اس سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا، نہ ان کے مندروں

اور عبادت خانوں میں کسی قسم کی مداخلت کی جائے گی، نہ زمینیں چھینی جائیں گی نہ مکان واموال کو کسی قسم کا کوئی نقصان پہنچایا جائے گا، مالکان اراضی بدستور اپنی اپنی زمینوں کے مالک رہیں گے اور زمینوں کی مال گذاری وغیرہ کا انتظام خود باشندگان سندھ کے ہاتھوں میں رہے گا۔ (۱)

اسی طرح حجاج بن یوسف کا یہ خط نقل کیا جا چکا ہے کہ:

"جو لوگ اسلام سے مشرف ہوں ان سے زمین کی پیداوار کا عشر یعنی دسواں حصہ وصول کرو اور جو لوگ اپنے مذہب پر قائم رہیں ان سے وہی مال گذاری وصول کرو جو وہ اپنے راجاؤں کو دیا کرتے تھے۔" (۲)

محمد بن قاسم کا مذکورہ بیان اور حجاج بن یوسف کا مندرجہ خط اگرچہ علاقہ سندھ سے متعلق ہے لیکن بعینہٖ یہی معاملہ دیگر مسلم فاتحین نے ہندوستان کے دیگر خطوں کی اراضی کے ساتھ جاری رکھا، چنانچہ تاریخ ہند سے واقفیت رکھنے والے حضرات سے یہ امر پوشیدہ نہیں ہے۔

اب رہی یہ بات کہ غیر مسلموں سے جو خراج وصول کیا گیا، وہ کس قسم کا تھا تو عام طور پر تاریخ ہند میں اس کی وضاحت نہیں ہے، سوائے اس کے کہ حجاج بن یوسف نے علاقہ سندھ سے متعلق اپنے ایک خط میں لکھا ہے کہ جو لوگ اپنے مذہب پر قائم رہیں ان سے وہی مال گذاری وصول کرو جو وہ اپنے راجاؤں کو دیا کرتے تھے۔(۳) لیکن ظاہر ہے کہ اس سے خراج کی کسی خاص قسم کی تعیین نہیں ہو پاتی، کیوں کہ خود راجاؤں کے متعلق معلوم نہیں کہ وہ زمینوں کا خراج و مال گذاری کس طرح وصول کرتے تھے۔ ہاں علمائے سندھ نے علاقہ سندھ کے خراج کے متعلق جو رسائل لکھے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن قاسم نے علاقہ سندھ کے غیر مسلموں کی زمینوں پر خراج مقاسمہ عائد کیا تھا، جس کی مقدار خمس یعنی پیداوار کا پانچواں حصہ تھی، چنانچہ شیخ ابوالحسن دہری کے رسالہ "رفع الغریہ" میں ہے کہ

"ان خراج السند ھو الخمس ای ضعف العشر"

اسی طرح مخدوم محمد عارف سندھی کی بیاض اور مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی کی تحقیق سے بھی یہی خمس معلوم ہوتا ہے، بہرحال خراج کی یہ خاص مقدار اور خاص قسم علاقہ سندھ سے متعلق ہے، رہے ہندوستان کے دیگر خطے تو ان کے

---

(۱) آئینہ حقیقت نما ص۳۶ (۲) ایضاً ص۱۰۱ (۳) ایضاً

متعلق تاریخ ہند میں صرف اتنی وضاحت ہے کہ ہندو مالکان کی اراضی کو انھیں کی ملکیت و قبضہ میں باقی رکھ کر ان پر خراج عائد کیا گیا، مگر عام طور پر یہ تفصیل مذکور نہیں کہ خراج کی کون سی قسم ان پر عائد کی گئی۔ البتہ علاء الدین خلجی کے متعلق آئینہ حقیقت نما اور نزہۃ الخواطر وغیرہ میں اتنا مذکور ہے کہ اس نے مالکان اراضی پر جو نقد خراج مقرر کیا تھا اس کو بدل کر اس کے بجائے بٹائی کا قانون جاری کر دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سندھ کے علاوہ ہندوستان کے دیگر خطوں میں خراج موظف کا قانون جاری تھا جس کو علاء الدین خلجی نے خراج مقاسمہ سے بدل دیا جس کا بظاہر اس کو کوئی حق نہ تھا۔ خراج موظف اور مقاسمہ کی تفصیل محور چہارم کے تحت آرہی ہے۔

مذکورہ تصریحات سے جہاں ہندوستان کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ مسلم فاتحین کے معاملہ و برتاؤ کا علم ہوا وہیں غیر مسلموں کی اراضی سے وصول کیے جانے والے خاص قسم کے خراج کی مختصر سی جھلک بھی معلوم ہوئی اوپر کی تمام تفاصیل حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے رسالہ القول الماضی سے ماخوذ ہے۔ من شاء التفصیل فلیراجعھا ـــــ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۲) انگریزوں کے دور حکومت میں اراضی ہند کی کیا نوعیت رہی اس سلسلہ میں حالات و واقعات کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں بھی عموماً اراضی مملوکہ کے جو اصل مالک تھے انھیں کو ان کی اراضی کا مالک قرار دیا گیا، البتہ بعض جگہ اس منحوس دور حکومت میں مالکان اراضی کے ساتھ ظلم و زیادتیاں کی گئیں، جس کے نتیجے میں دوسرے لوگ بھی زمینوں کی ملکیت میں اصل مالکوں کے ساتھ شریک ہو گئے اور قانون نے بھی ان کو زمینوں کا مالک تسلیم کر لیا۔ مثلاً جو لوگ زمینوں کا صرف لگان وصول کرنے پر مقرر تھے جن کو جاگیردار اور تعلقہ دار یا ٹھیکہ دار کہا جاتا تھا، ان کو بھی بعض جگہ قانوناً زمین کے مالکان کی حیثیت دے دی گئی، جس کا بنیادی مقصد بظاہر یہ تھا کہ لگان کی وصولی باقاعدہ اور بر وقت ہو کر اس کی مقررہ رقم حکومت کے خزانہ تک جلد از جلد پہونچ جائے مگر اس قانون کا نقصان یہ ہوا کہ بہت سی جگہوں پر لگان وصول کرنے والے زمین کے مالکوں کے ساتھ ظلم و زیادتی کر کے خود ہی زمینوں کے مالک بن گئے اور اس طرح ان کو بھی زمین دار کہا جانے لگا۔ اور بعض جگہ لگان وصول کرنے والوں کو اگرچہ مالک زمین کی حیثیت نہیں دی گئی مگر ان کو زمینوں پر کمر توڑ لگان مقرر کر دینے کا اختیار دیا گیا، اگر زمین کا مالک وہ کمر توڑ لگان جمع کر دیتا تو اس کو اس کی ملکیت پر باقی رکھا جاتا اور اگر وہ لگان جمع نہیں کر پاتا تو اس کو زمین سے بے دخل کر دیا جاتا اور پھر اس کی زمین کو نیلام کر دیا جاتا یا خود لگان وصول کرنے والا اس کا مالک ہو جاتا۔

الغرض بہت سی بدعنوانیاں کر کے لگان وصول کرنے والے لوگ زمینوں کے مالک ہوجایا کرتے تھے، اسی طرح جو لوگ مالکان اراضی کی زمینوں میں بٹائی یا کرایہ داری پر کاشت کرتے تھے، ۱۹۲۲ء میں ان کو بھی قانوناً بعض جگہ زمینوں کا نصف مالک قرار دے دیا گیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بٹائی پر یا کرایہ داری پر زمینوں میں کاشت کرنے والے لوگ جو دراصل زمینوں کے مالک نہ تھے وہ بھی زمینوں کے مالک بن گئے اور انہی مذکور بالا بدعنوانیوں سے متاثر ہوکر جاگیردار، تعلقہ دار، ٹھیکہ دار، زمین دار، کاشت کار وغیرہ الفاظ مختلف جگہوں پر مختلف ومتضاد معانی میں مستعمل ہونے لگے، اور اسی کا نتیجہ ہے کہ اردو لغات کے مصنفین نے اپنی کتابوں میں مذکورہ الفاظ کے مختلف ومتضاد معانی لکھے ہیں۔ (من شاء التفصیل فلیراجع إلى الكتب اللغة الاردیہ)۔

مذکورہ سطور میں انگریزوں کے عہد حکومت میں اراضیٔ ہند کی ملکیت کے سلسلہ میں جن بدعنوانیوں کا تذکرہ کیا گیا ان پر تبصرہ کرتے ہوئے محمد الیاس برنی پروفیسر معاشیات جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن نے اپنی کتاب معیشۃ الہند میں ایک جگہ لکھا ہے کہ

"ہندوستان کی بیشتر مزروعہ زمین از روئے قانون سرکار کی ملک نہیں بلکہ لوگوں کی ملکیت ہے یعنی وہ اس کو خرید وفروخت کرسکتے ہیں، رہن رکھ سکتے ہیں، ہبہ کرسکتے ہیں اور ورثہ میں پاسکتے ہیں یہ لوگ شمالی ہند میں حسب حیثیت تعلقہ دار، زمین دار، خودکاشت زمین دار کہلاتے ہیں۔ (اور) دکن میں ان کو رعیت کہتے ہیں۔" (۱)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ انگریزی عہد حکومت میں بھی سابق مالکانِ اراضی کو بدستور اپنی زمینوں کا مالک قرار دیا گیا تھا، اسی کا نتیجہ ہے کہ آج تک سابق مالکانِ اراضی کو اپنی زمینوں میں تمام مالکانہ تصرفات خرید وفروخت ہبہ و وقف وغیرہ حاصل ہیں اور انتقال کے بعد ان کی زمینیں ان کی املاک منقولہ کی طرح ان کے وارثوں کے درمیان تقسیم ہوتی ہیں، ہاں جو لوگ اس عہد حکومت میں ٹھیکہ دار تھے مگر انھوں نے ظلم وغصب کرکے سابق مالکان اراضی کی زمینوں پر قبضہ کرلیا اور پھر انگریزی حکومت نے بھی ان کو مالک تسلیم کرلیا تو اگرچہ وہ غاصبین ابتداً مجرم تھے مگر انگریزی حکومت کے ان کی ملکیت تسلیم کرلینے کی وجہ سے وہ لوگ زمینوں کے مالک ہوگئے اور ان کے بعد جن لوگوں کو یہ زمینیں وراثت میں ملیں یا جنھوں نے ان زمینوں کو ان سے خریدا وہ لوگ بھی اب اس زمین کے

---

(۱) معیشۃ الہند ص ۲۴۵

شرعی مالک ہوں گے۔ (کما صرح بہ الفقہاء من ثبوت الملک للکافر لاستیلائہ علی مال المسلم)۔
نیز انگریزی حکومت نے جن لوگوں کی مملوکہ جائدادوں کو بحق سرکار ضبط کر کے کسی مسلم وغیر مسلم کو دے دیا یا نیلام کردیا اور پھر کسی نے اس کو خرید لیا تو یہ لوگ بھی ان جائدادوں کے مالک ہو گئے۔
البتہ اگر کسی جگہ اوقاف کی زمینوں کو انگریزی حکومت نے ضبط کرلیا تو شرعاً سرکار ان زمینوں کی مالک نہیں ہوئی، نیز اگر کسی نے سرکار سے ایسی زمینوں کو خریدا ہے تو وہ بھی اس کے مالک نہ ہوں گے۔
مذکورہ تفصیل سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ اراضی ہند کے ساتھ مسلم فاتحین نے کیا معاملہ کیا، وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ انگریزوں کی عملداری کے پورے عہد میں ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی کیا نوعیت رہی۔ اب رہی یہ بات کہ انگریزوں نے اراضی کے سلسلہ میں ہندوستان کے مختلف صوبوں میں سے کس صوبہ میں کیا برتاؤ کیا اور کس جگہ کیسا رویہ اپنایا اور کون سا قانون نافذ کیا تو اس کی مختصر جھلک محور سوم میں ملاحظہ ہو۔

(محور سوم)

ہندوستان کی اراضی کا قانونی جائزہ

۱۔ سلطنت مغلیہ کے زوال کے بعد برطانوی دور تسلط میں زیادہ سے زیادہ مال گذاری حاصل کرنے کے لیے حکومت برطانیہ نے مختلف موقعوں پر اراضی ہند کی نوعیت کے سلسلہ میں مختلف قسم کے قوانین جاری کیے، کبھی زمین کے اصل اور سابق مالکوں کے علاوہ مال گذاری وصول کرنے والوں کو زمین کی ملکیت میں اصل مالکوں کے ساتھ شریک کر دیا لیکن ان سب کے باوجود ہر دور میں یہ بات مشترک رہی کہ زمین کے اصل مالکوں کو ان کی اراضی سے بالکل محروم نہیں کیا گیا بلکہ اصل مالکوں ہی کی ملکیت تسلیم کی گئی، البتہ مالکان اراضی کی ملکیت میں تحدید کر دی گئی اور اس سلسلہ میں برطانوی سامراج نے جو نظام برپا کیا ان کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) زمین داری (۲) محل داری (۳) رعیت داری

زمین داری کا نظام سب سے پہلے ۱۷۹۵ء میں بنگال میں نافذ ہوا کہ جو لوگ حکومت کی طرف سے لگان وصول کرنے والے تھے ان کو مالکان اراضی کی حیثیت دے دی گئی یعنی اصل مالکوں کے ساتھ زمین کی ملکیت میں لگان وصول کرنے والوں کو بھی شریک کر دیا گیا تاکہ حکومت کو لگان کی رقم زیادہ سے زیادہ حاصل

مگر ظاہر ہے کہ یہ نظام سراسر ظلم تھا، مگر افسوس یہ ہے کہ برطانوی دانشوروں نے اس ظلم کو روا رکھا، جس کے نتیجے میں لگان وصول کرنے والے لوگ بھی زمین دار کہے جانے لگے، حالاں کہ یہ لوگ حقیقت میں زمین دار نہ تھے۔

دوسرا نظام محل داری کا تھا، کہ ایک بستی کی کل اراضی کا مالک اس بستی کے آباد لوگوں کو قرار دیا گیا تھا، اس نظام میں گاؤں کی کل اراضی کا لگان ایک متعین رقم طے کر دی جاتی تھی جس کی ادائے گی اس گاؤں میں آباد تمام لوگوں پر مشترکہ طور سے یا انفرادًا واجب ہوتی تھی، محل داری کا یہ نظام ابتداءً آگرہ اور اودھ میں نافذ کیا گیا تھا، اور بعد میں صوبۂ پنجاب میں بھی اس نظام کو رواج دیا گیا۔

تیسرا نظام رعیت داری کا ہے جو ۱۹۲۲ء میں بمبئی، مدراس وغیرہ میں جاری کیا گیا، اس نظام میں اراضی کی ملکیت میں کرایہ داری اور بٹائی پر کاشت کرنے والوں کو بھی اصل مالکوں کے ساتھ شریک کیا گیا، اگر غور کیا جائے تو اس نظام میں نظام زمین داری کا عنصر پایا جاتا ہے۔

الغرض برطانوی سامراج میں اراضی کے لگان کی وصولی میں سہولت یا بطور لگان کے زیادہ سے زیادہ رقم کی وصولی کے پیش نظر مختلف موقعوں پر مذکورہ تین قسم کے نظام کا نفاذ ہوا، لیکن ان تینوں قسم کے نظام کے زیر سایہ ظلم وعدوان کو خوب ترقی ہوئی، البتہ اس نظام کی وجہ سے اراضی کی ملکیت میں کیا فرق آیا، تو اس کی وضاحت محور دوم کے نمبر دوم میں تحریر کی جاچکی ہے۔

۲— آزادی کے بعد ہندوستان میں کانگریس پارٹی زیر اقتدار آئی، کانگریس پارٹی کے دور حکومت میں تنسیخ زمین داری کا قانون جاری ہوا، جس کا مقصد بہ ظاہر یہ تھا کہ حکومت اور زمین جوتنے والے کسان کے درمیان پائے جانے والے مالکان کا خاتمہ کر دیا جائے اور ان کو بے دخل کر دیا جائے، لیکن عملی طور پر اس کا الٹا اثر یہ ہوا کہ ان قوانین کی رو سے درمیانی مالکان ہی کو زمین دار کا درجہ دے دیا گیا۔ آسام، بہار گجرات، مدراس، مہاراشٹر میں غالبًا درمیانی مالکوں کو بے دخل کیا گیا اور اراضی کے اصل مالکوں کو ہی ان کی اراضی پر برقرار رکھ کر ان کی ملکیت تسلیم کی گئی، اسی کے ساتھ ایک بدعنوانی کا اضافہ کر دیا گیا اور وہ یہ ہے کہ مستقل کرایہ داروں کو جو زمین کو بہتر بنا کر اس میں مثبت تبدیلی لاتے ہیں، ان کو اپنی محنت کے معاوضہ کے وصول کرنے کا اختیار دیا گیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مستقل کرایہ دار عملی طور پر زمین کے مالکان کے ساتھ اراضی کی ملکیت میں برابر کے شریک ہو گئے، البتہ بیوہ یا غیر شادی شدہ عورت نابالغ یا دماغی مرض میں مبتلا شخص یا مسلح فوجیوں کی اراضی میں مستقل کرایہ دار کو بظاہر زمین کی ملکیت میں

شریک نہیں کیا گیا، لیکن کرایہ کی شرح مقرر کردی گئی، چنانچہ گجرات، مہاراشٹرا اور راجستھان میں کل پیداوار کا چھٹا حصہ زیادہ سے زیادہ کرایہ کے طور پر مقرر کیا گیا، آسام، کرناٹک، منی پور اور تری پورہ میں زیادہ سے زیادہ کرایہ کل پیداوار کے ایک چوتھائی سے لے کر پانچویں حصہ تک مقرر کیا گیا، پنجاب میں پیداوار کا ایک تہائی حصہ معقول اور موزون کرایہ تصور کیا گیا، جب کہ تامل ناڈو میں ۳۳ فی صد سے لے کر ۴۰ فی صد تک کرایہ کی شرح رکھی گئی، جموں، کشمیر میں پیداوار کا ایک تہائی اور آندھرا پردیش میں آب پاشی والی زمینوں میں کل پیداوار کا ایک چوتھائی اور صوبے کے دوسرے علاقوں میں کرایہ کے طور پر کل پیداوار کا پانچواں حصہ مقرر کیا گیا اور بہت سے صوبوں میں کرایہ داروں کو مالکان اراضی سے زمینوں کے خریدنے کا حق اختیاری طور پر دیا گیا، چنانچہ پنجاب میں حق خریداری اختیاری ہے اور بہت سی جگہوں پر تو اختیاری حق خریداری کی قید بھی ختم کردی گئی ہے اور کرایہ داروں سے مطالبہ کیا گیا ہے کہ وہ زمینوں کو اصل مالکوں سے ضرور خریدیں، چنانچہ مغربی بنگال میں یہی قانون جاری ہے۔ پنجاب و بنگال کے علاوہ گجرات اڑیسہ، راجستھان، کیرالہ، مدھیہ پردیش، مہاراشٹر، کرناٹک، اتر پردیش اور مرکزی انتظام کے تحت علاقوں میں بھی حق خریداری کے قوانین کا نفاذ کیا گیا ہے۔ اور آسام، بہار اور جموں کشمیر میں تو اس سے بڑھ کر قابل افسوس امر یہ ہے کہ اختیاری حق خریداری کی بھی قید نہیں ہے بلکہ ریاستی حکومت کو پورا اختیار ہے کہ وہ مالکان اراضی کے مالکانہ حقوق بغیر کسی معاوضہ کے کرایہ داروں کو منتقل کردے۔ اس کے علاوہ مالکان اراضی کی ملکیتوں میں تحدید کا قانون جاری کیا گیا کہ اتنی حد تک ایک خاندان کے لوگ زمین رکھ سکتے ہیں اور بقیہ زمینوں کو حکومت گاؤں کے یا دیگر خاندانوں کے درمیان تقسیم کردے گی یا مالکان اراضی کو معاوضہ دلوا کر یا کبھی بغیر معاوضہ دلوائے ہوئے از خود حکومت ان کی اراضی کو غریبوں، محتاجوں یا پسماندہ طبقہ کے لوگوں کو دیدے گی۔

الغرض زمینوں کی ملکیتوں کے سلسلہ میں حکومت موجودہ نے یعنی کانگریس حکومت نے بھی متعلق موقعوں پر مختلف قسم کے قوانین وضع کرکے ان کو نافذ کیا، لیکن اگر حق و صداقت کی روشنی میں غور کیا تو محسوس ہوتا ہے کہ مالکان اراضی کی ملکیت کے سلسلہ میں ظلم کرنے میں موجودہ کانگریسی حکومت انگریزوں سے کسی طرح پیچھے نہیں ہے مگر ان تمام ظلم و زیادتی کے باوجود اصولاً اس حکومت نے بھی سابق مالکان اراضی کی ملکیت کو ایک حد تک تسلیم کیا ہے، چنانچہ "بھارت کا آئین" دفعہ ۳۰۰ الف میں ہے کہ

" بہ استثناء قانونی اختیار کے کسی شخص کو جائداد سے محروم نہیں کیا جائے گا۔" (۱)

---

(۱) بھارت کا آئین / ۳۰۵

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ برطانوی سامراج سے ۱۹۴۷ء میں آزادی حاصل کرنے کے بعد کانگریسی حکومت نے بھی سابق مالکان اراضی کی زمینوں میں مختلف قسم کی تبدیلیاں کی ہیں لیکن ان سب کے باوجود ایک حد تک سابق مالکان اراضی کو بدستور اپنی زمینوں کا مالک قرار دیا ہے، ہاں جن اشخاص کی زمینوں کو حکومت موجودہ نے غصب کر کے یا بحق سرکار ضبط کر کے کسی مسلم وغیر مسلم کو دے دیا یا نیلام کر دیا اور پھر کسی نے اس کو خرید لیا تو یہ لوگ بھی ان زمینوں کے مالک ہو گئے، البتہ اگر کسی جگہ کانگریسی حکومت نے کسی مسجد یا اوقاف کی زمینوں کو ضبط کر لیا تو شرعاً یہ حکومت ان زمینوں کی مالک نہیں ہوئی، نیز اگر کسی نے سرکار سے ایسی زمینوں کو خریدا یا بغیر خریدے از خود کانگریسی حکومت نے کسی کو دے دیا تو یہ لوگ بھی ان زمینوں کے مالک نہ ہوں گے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اس کانگریسی دور حکومت میں اراضی کے شرعی احکام بعینہ وہی ہیں، جو برطانوی سامراج کے دور میں تھے، جس کی مختصر سی جھلک محور دوم کے آخر میں پیش کی گئی۔

هذا ما عندي فقط والله سبحانه وتعالى اعلم۔

(محور چہارم)

اراضی ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں چند سوالات کے جوابات

(۱) اراضی ہندوستان کی شرعی حیثیت کے سلسلہ میں اتنی بات پر تو تمام علما متفق ہیں کہ یہ اراضی شام وعراق کے مثل مجاہدین کے درمیان تقسیم نہیں کی گئی، بلکہ اس کے بعض خطے کے لوگ از خود فتح ہونے سے قبل ہی مسلمان ہو کر سلطان مسلم کے مطیع ہو گئے اور اس کے بعض خطے جنگ وجہاد کے ساتھ اور بعض صلح کے ذریعہ فتح ہوئے۔ اس کے بعد حسب اختیارات امام زمینوں کے متعلق مختلف صورتیں جاری ہوئیں۔ بعض اراضی بیت المال میں داخل کی گئیں، بعض پر سابق مالکان اراضی کی ملکیت برقرار رکھی گئیں اور ان پر خراج مقرر کر دیا گیا، پھر ان میں سے بعض اراضی کے مالکان لاوارث مر گئے تو سلطان مسلم نے وہ زمینیں دوسرے لوگوں کو بطور ملک دے دیں، اسی طرح جو اراضی بیت المال کی تھیں ان میں سے بھی بہت سے لوگوں کو مالکانہ طور پر جاگیر میں دی گئیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اراضی ہند کی مختلف اقسام ہیں۔ محور اول میں کسی زمین کے عشری وخراجی

ہونے کے سلسلہ میں جو اصول ذکر کیے گئے ہیں ان کی روشنی میں نیز دیگر دلائل و شواہد کی بنیاد پر ہندوستان کے جس خطہ کی زمین کا عشری ہونا معلوم ہو وہ عشری اور جس خطہ کی زمین کا خراجی ہونا معلوم ہو وہ خراجی ہوگی اور جن زمینوں کا کچھ حال معلوم نہیں اور وہ اس وقت مسلمانوں ۔۔ تصرف میں ہیں تو ایسی زمینیں بدلیل استصحاب حال مسلمانوں ہی کی ملک سمجھی جائیں گی اور ان میں عشر کا وجوب ہوگا، البتہ اگر درمیان میں کوئی کافر ان کا مالک ہوگیا تھا تو پھر وہ عشری باقی نہیں رہیں۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی اراضی مملوکہ عشری ہیں، چنانچہ عہد برطانیہ میں حضرت تھانوی نوراللہ مرقدہ نے امداد الفتاویٰ میں اور حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ نے فتاویٰ دارالعلوم قدیم میں مسلمانوں کی مملوکہ اراضی کو بدلیل استصحاب حال عشری ہی کہا ہے۔(۱)

ہاں جو مسلمان اپنی اراضی کو چھوڑ کر پاکستان چلے گئے اور ان کی زمینوں کو حکومت ہند نے قبضہ کرکے ہندوؤں کو دے دیا بعدہٗ وہ زمینیں پھر کسی طرح مسلمانوں کے قبضہ میں آئیں یا شروع ہی سے حکومت ہند نے مسلمانوں کو وہ زمینیں دے دیں تو یہ دونوں قسم کی زمینیں بوجہ استیلاء کافر عشری باقی نہیں رہیں، بلکہ خراجی ہوگئیں اور ان دونوں کے علاوہ باقی سب زمینوں کے احکام وہی رہیں گے، جو عہد برطانیہ سے پہلے عہد اسلامی میں تھے کہ جو زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملک ہیں اور کسی دور میں ان پر کافر کی ملکیت ثابت نہیں، وہ بدلیل استصحاب حال ابتداء ہی سے مسلمانوں کی ملک قرار دی جائیں گی اور عشری سمجھی جائیں گی اور جن پر کسی بھی وقت کافروں کا قبضہ ہوگیا پھر ان سے خرید کر یا کسی بھی جائز طریقے سے مسلمانوں کی ملکیت میں آئیں تو وہ خراجی قرار پائیں گی۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کی زمینیں دونوں قسم کی ہیں بعض عشری اور بعض خراجی اور ان دونوں قسموں کی زمینوں کے پہچاننے کا معیار بھی معلوم ہوا کہ جو زمینیں زمانہ قدیم سے مسلمانوں کی مملوکہ چلی آرہی ہیں اور درمیان میں کسی کافر کا مالک ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں تو وہ زمینیں عشری ہیں اور جو زمینیں کسی کافر کی ملکیت میں رہ چکی ہیں اور پھر مسلمانوں کی ملکیت میں آئی ہیں تو وہ زمینیں خراجی ہیں خلاصہ یہ کہ جن اراضی پر خراجی کی تعریف صادق آئے وہ خراجی اور جن پر عشری کی تعریف صادق آئے وہ

---

(۱) ملاحظہ ہو: امداد الفتاویٰ - فتاویٰ دارالعلوم قدیم ۳و۴/۱۶

عشري۔ كما حققه المحقق التهانوي في امداد الفتاوىٰ و المفتي محمد شفيع الديوبندي ثم الكراتشي في احكام الأراضي وجواهر الفقه۔

البتہ یہاں پر بعض حضرات علماء کو بعض فقہاء کے کلام سے اشتباہ ہوگیا ہے جس کی بنا پر بعض علماء نے تو اراضی ہند کے عشری و خراجی ہونے ہی کا سرے سے انکار کر دیا ہے۔(۱)____ اور بعض نے کہا کہ مسلمانوں کی تمام زمینیں عشری ہیں"(۲)____ لیکن حضرت مفتی محمد شفیعؒ صاحب نے جواہر الفقہ(۳) اور اسلام کا نظام اراضی میں مذکورہ دونوں قول کی مفصل تردید کی ہے، دراصل اشتباہ کی وجہ یہ ہے کہ علامہ شامی وغیرہ بعض فقہاء نے اراضی دار الحرب کے متعلق یہ تحریر کیا ہے کہ وہ نہ عشری ہوتی ہیں اور نہ خراجی"(۴) اور ظاہر ہے کہ ہندوستان دار الحرب ہے اس لیے یہاں کی تمام اراضی کا بھی یہی حکم ہوگا، البتہ اگر کوئی احتیاط پر عمل کرنا چاہے عشر نکال دے کیوں کہ مسلمانوں کی زمینوں میں اصل وظیفہ عشر ہے، پس بحالت اشتباہ عشر نکالنا ہی احوط ہوگا، لیکن حضرت مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمۃ نے مذکورہ تمام اقوال کو تفصیل سے درج کرنے کے بعد ان پر تبصرہ کرتے ہوتے آخر میں قول فیصل جو تحریر کیا ہے وہ یہی ہے کہ:

"جن زمینوں کے مالک مسلمان نسلاً بعد نسل چلے آئے ہیں اور کسی زمانہ میں ان پر کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت نہیں وہ ابتداء ہی سے مسلمانوں کی جائز ملکیت قرار دے کر عشری سمجھی جائیں گی، اور جن زمینوں پر کسی کافر کی کسی زمانہ میں ملکیت ثابت ہے اور پھر اس سے منتقل ہوکر مسلمانوں کے قبضہ میں آئی ہے وہ خراجی قرار پائے گی۔ واللہ اعلم" (۵)

اور شامی کی عبارت کے متعلق لکھا ہے کہ اس عبارت کا تعلق اصلی دار الحرب سے ہے جہاں کسی بھی وقت مسلمانوں کی حکومت نہ رہی ہو اور نہ وہاں مسلمانوں کے باقاعدہ بسنے اور وہاں کی زمینوں کے خریدنے وغیرہ کا کوئی تصور ہو، تو ظاہر ہے کہ ایسی زمینیں کافروں ہی کے استعمال میں ہوں گی، اس لیے اگر ایسے دار الحرب کی زمینیں نہ عشری ہوں اور نہ خراجی تو اس میں کوئی اشکال نہیں، البتہ جو ملک عارضی دار الحرب ہو اور

---

(۱) ملاحظہ ہو: معارف السنن شرح ترمذي ۵/۲۱۹ (۲) كما في كفاية المفتي

(۳) جواهر الفقه ۲/۹۳ (۴) ملاحظہ ہو: شامی باب الرکاز

(۵) جواهر الفقه ۲/۲۷۰، اسلام کا نظام اراضی ۱۸۶

مدتوں دارالاسلام رہ چکا ہو تو اس کے متعلق یہ حکم ہرگز نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اس کی تائید شرح سیر کبیر کی اس عبارت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ

لأن العشر و الخراج إنما يجب في أراضي المسلمين وهذه أراضي أهل الحرب ليست عشرية ولاخراجية ۔ (۱)

عشر و خراج تو مسلمانوں کی زمینوں پر عائد ہوتا ہے اور یہ زمینیں حربیوں یعنی دارالحرب کے کافروں کی ہیں اس لیے وہ نہ عشری ہیں اور نہ خراجی۔

مذکورہ عبارت کو غور سے پڑھا جائے تو اس سے وہی مفہوم ہوتا ہے جو اوپر عرض کیا گیا کہ اصلی دارالحرب کی زمینیں جو کبھی مسلمانوں کے زیر تصرف نہیں آئیں وہ نہ عشری ہوں گی اور نہ خراجی، لیکن جو ملک مدتوں دارالاسلام بھی رہا ہو اور بعد میں اگرچہ مسلمانوں کی بداعمالیوں کے نتیجے میں وہ ملک اسلامی اقتدار سے نکل کر دارالحرب بن گیا ہو مگر مسلمانوں کی زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں ہی کے قبضہ و تصرف میں چلی آرہی ہو تو ایسی زمینوں کو احکام شرعیہ ضروریہ سے محروم نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ان میں حسب دستور سابق عشر و خراج واجب ہوگا۔ چنانچہ امداد الفتاویٰ میں حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق یہی ہے، اور شرح سیر کبیر کی عبارت اس کے لیے کافی دلیل ہے۔ (انتہیٰ ملخصاً) اوپر شامی کی عبارت کے متعلق جو کچھ عرض کیا گیا بعینہ یہی بات حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاویٰ میں تحریر کی ہے۔ (۲)

خلاصہ یہ کہ صحیح قول کے مطابق ہندوستان کی زمینیں دونوں قسم کی ہیں، یعنی بعض عشری ہیں اور بعض خراجی۔ مسلمانوں کی جن زمینوں کا عشری و خراجی ہونا متیقن طریقے سے معلوم ہے وہ اسی طرح عشری یا خراجی ہوں گی اور جن زمینوں کے متعلق کچھ معلوم نہیں اور ظاہر ہے کہ ہندوستان کی اکثر زمینوں کا یہی حال ہے کیوں کہ اس ملک کو فتح کیے ہوئے طویل زمانہ ہو گیا اور اس اثنا میں یہاں کی زمینوں پر کتنے انقلابات آئے، کتنی بستیاں بسیں اور اجڑیں ان کا حقیقی علم تو اللہ ہی کو ہے جو ساری کائنات کا خالق و مالک ہے، اللہ کے علاوہ کس کو اس کا صحیح علم ہے؟ اس لیے ایسی صورت میں استصحاب حال کو دلیل بنا کر یہی کہا جائے گا کہ جو زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملک چلی آرہی ہیں وہ زمینیں عشری ہیں اور جو زمینیں کافروں کے توسط سے ہو کر مسلمانوں کو پہنچی ہیں وہ خراجی ہیں۔ (۳)

---

(۱) شرح سیر کبیر ۴/۳۳۳ (۲) احسن الفتاویٰ ۴/۳۰۰ (۳) مستفاد از جواہر الفقہ ۲/۲۷۰، امداد الفتاویٰ ۲/۵۹، مطبوعہ کراچی

مذکورہ تفصیلات سے ہندوستان کی اراضی کی شرعی حیثیت ظاہر و واضح ہوگئی، نیز یہ بھی معلوم ہوگیا کہ یہاں کون سی اراضی عشری ہے اور کون سی خراجی ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

(۲) جن اراضی کا عشری و خراجی ہونا کچھ متعین نہیں اور نہ ان کا سابق حال ہی معلوم ہے اور وہ اس وقت مسلمانوں کے قبضہ و تصرف میں ہیں تو ان کے متعلق بدلیل استصحاب حال یہی سمجھا جائے گا کہ وہ زمینیں مسلمانوں ہی سے حاصل ہوئی ہیں اور ان میں عشر واجب ہوگا، نیز ایسی زمینوں کو عشری ہی کہا جائے گا۔

لان العشر اليق بالمسلم لما فيه معنى العبادة وكذا هو اخف حيث يتعلق بنفس الخارج - (۱)

و فى معارف السنن قال الشيخ بلغنى عن الشيخ الكنكوهى انه افتى بان مالك الارض اذا لم يعلم ان ارضه انتقلت اليه من ايدى الكفار وكانت فى يده فعليه العشر فيها - والله أعلم - (۲)

سرکاری ٹیکس سے خراج کی ادائیگی

(۳) ہندوستان میں سرکار کو زمین کی مال گذاری دی جاتی ہے وہ خراج کے حکم میں نہیں ہے۔ کیوں کہ یہاں کی سرکار کافر ہے اور کافر سرکار کو خراج وصول کرنے کا حق نہیں ہے اور نہ ہی اس کی فوج وغیرہ خراج کا شرعی مصرف ہے اس لیے ہندوستان کے مسلمانوں پر لازم و ضروری ہے کہ وہ خراج اپنے طور پر نکال کر دینی کاموں میں خرچ کریں جن میں بنا مساجد و مدارس وغیرہ بھی داخل ہے۔ کما حرره العلامة عبد الغفور الهمايونى السندى فى رسالته سراج فى تحقيق خراج السنده:

" پس بداں کہ بر ہر کسے کہ خراج لازم آید ادا لازم است کہ در مصارف خراج کہ در کتب فقہ

---

(۱) كما فى الهداية ۵۰/۲ (۲) معارف السنن ۲۱۹/۵

مبین ہستند صرف نماید تا عند اللہ از عہدۂ آں برآید و در قیامت ماخوذ نہ گردد، واما آنچہ حکام نصاریٰ می گیرند پس درادائے خراج محسوب نمی گردد۔

لان الکافرین لیس لهم ولایة أخذ الخراج من المسلمین والمومنین وایضا لیسوا بمصارف الخراج حتی اذا ادی المسلمون الیهم مالا بنیة الخراج لایخرجون عن عهدته لانهم لیسوا بمقاتلین لاهل الحرب ولادافعین اعداء الاسلام عنهم وعن دارهم بل هم أهل الحرب ودافعوا اعداء المسلمین والاسلام اعاننا الله تعالی علیهم والمصرف للخراج المقاتلون لاهل الحرب ودافعوا لاعداء عن دار الاسلام۔[1]

اس مسئلہ کی مزید تحقیق اور علامہ ہمایونی کے رسالہ کی ضروری تلخیص احسن الفتاویٰ میں ملاحظہ ہو۔ واللہ اعلم۔

(۴) نمبر ا، کے تحت عرض کیا جا چکا ہے کہ ہندوستان کی بعض زمینیں خراجی ہیں، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائے گی کس طرح اور کس شرح سے کریں تو اس سوال کے جواب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ خراج کیا ہے اور اس کی کتنی قسمیں ہیں اور ہند و پاک کی اراضی میں کس قسم کا خراج عائد ہوتا ہے تو یاد رہے کہ خراج عشر ہی کی طرح اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ایک ٹیکس ہے، البتہ خراج کی حیثیت صرف ٹیکس کی ہے اور عشر میں ٹیکس ہونے کے ساتھ عبادت کا پہلو بھی ہے۔

قال فی البدائع فی العشر معنی العبادة وفی الخراج معنی الصغار[2]

وقال فی هامش الهداية فی الخراج معنی العقوبة للتعلق بالتمکن من الزراعة وان لم یزرع۔[3]

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ خراج کیا ہے۔ رہی خراج کی قسمیں تو اس سلسلہ میں فقہاء نے خراج کی دو قسمیں لکھی ہیں۔ ایک خراجِ مؤظف اور دوسرا خراجِ مقاسمہ۔ خراجِ مؤظف کا مطلب یہ ہے کہ خراج کی مقدار نقد رقم سے مقرر کر دی جائے۔ اور خراجِ مقاسمہ کا مفہوم یہ ہے کہ بٹائی کی طرح پیداوار کا

---

(۱) احسن الفتاویٰ ۳۳۸/۴ تا ۳۴۲ (۲) بدائع ۵۶/۲ (۳) حاشیہ ھدایہ ۵۰۱/۲

کوئی حصہ نصف یا ثلث یا ربع وغیرہ متعین کر دیا، خراج کی ان دونوں قسموں کے درمیان فرق یہ ہے کہ خراج کی پہلی قسم یعنی خراج مؤظف ہر کھیتی کے لائق زمین پر واجب ہے خواہ کھیتی کرے یا نہ کرے، چنانچہ اگر کسی کاشتکار نے سستی کی وجہ سے کھیتی نہیں کی تب بھی اس پر خراج مؤظف ادا کرنا واجب ہوگا اور خراج کی دوسری قسم کا تعلق پیداوار سے ہے اگر کھیت میں پیداوار ہوگی تو خراج واجب ہوگا اگر نہیں ہوگی تو خراج بھی واجب نہ ہوگا۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ خراج مؤظف سال میں صرف ایک مرتبہ واجب ہے، لیکن خراج مقاسمہ عشر ہی کی طرح پیداوار کے مکرر ہونے سے مکرر ہوسکتا ہے، چنانچہ شرح وقایہ کتاب الجہاد باب الوظائف میں لکھا ہے کہ

ان الخراج نوعان خراج موظف وھوالوظیفة المعینة التی توضع علی الارض کما وضع عمر رضی اللہ عنہ علی سواد العراق وخراج المقاسمة کربع الخارج وخمسہ ونحوھما فالذی لایتکرر ھوالمؤظف اماالخراج المقاسمة فھو یتکرر کالعشر۔ (۱)

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ خراج مؤظف اور یہ وہ متعین وظیفہ ہے جو زمین پر مقرر کر دیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ملک عراق کی آبادیوں پر مقرر کر دیا تھا۔ خراج مقاسمہ جیسے پیداوار کا چوتھا اور پانچواں حصہ وغیرہ، پس خراج مؤظف مکرر نہیں ہوتا، بہرحال خراج مقاسمہ تو وہ عشر کی طرح مکرر ہو جاتا ہے۔

حاشیہ شرح وقایہ میں مزید تفصیل دیکھنی چاہیے، خراج کی مذکورہ بالا دونوں قسموں میں سے پہلی قسم یعنی مؤظف کی مفصل بحث فقہ وحدیث کی کتابوں میں موجود ہے، جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ملک عراق کو فتح کیا تھا تو وہاں کی زمینوں کی پیمائش کرا کر اور مختلف پیداواروں کا اندازہ کر کے وہاں کی زمینوں پر خراج کی ایک رقم متعین فرما دی تھی، جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ عام قابلِ کاشت زمینوں میں فی جریب ایک درہم (ساڑھے تین ماشہ چاندی) اور ایک صاع (ساڑھے تین سیر) غلہ جو کھیت میں پیدا ہو اور ترکاری کے قبیل کی چیزوں میں فی جریب پانچ درہم اور انگور و کھجور کے گھنے باغات میں

---

(۱) شرح وقایہ /۳۲۰

فی جریب دس درہم مقرر کر دیا تھا اور مذکورہ چیزوں کے علاوہ جن اشیاء کے خراج کی تعیین حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ان کے متعلق فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ زمین کی پیداوار کی برداشت کے مطابق مقرر کیا جائے جو کل پیداوار کے نصف سے زائد نہ ہو اور خمس سے کم نہ ہو، البتہ اگر تجربہ سے ثابت ہو جائے کہ پیداوار بہت کم ہوتی ہے اور محنت بہت زیادہ کرنی پڑتی ہے تو خمس سے کم کرنا بھی جائز ہے البتہ نصف پیداوار سے زیادہ خراج مقرر کرنا جائز نہیں ہے، اگر کسی نے باغ کاٹ کر اس زمین میں زراعت شروع کر دی ہے تو اس سے باغ ہی کا خراج وصول کیا جائے گا۔

اگر کسی نے سبزی والی زمین میں سبزیوں کی صلاحیت کے باوجود سبزیوں کے بجائے زراعت کی تو اس سے سبزیوں ہی کا خراج وصول کیا جائے گا، نیز اگر کسی نے کھیتی کے قابل زمین کو چھوڑ دیا اور سستی وغفلت کر کے اس میں کھیتی نہیں کی تو بھی اس سے خراج مؤظف وصول کیا جائے گا، وہ ہرگز معاف نہ ہوگا، ہاں اگر خراجی زمین پر پانی چڑھ جائے یا اور کوئی آفت پہونچ جائے، جس کی وجہ سے وہ زمین کھیتی کے قابل نہ رہے تو اس سے خراج مؤظف معاف ہو جائے گا، یاد رہے کہ سطور بالا میں جریب کا ذکر آیا ہے، وہ ہمارے زمانہ کے موجود بیگہہ سے قریب ہے یعنی ایک جریب کا رقبہ ۶۰ مربع ذراع ہوتا ہے اور یہاں پر ذراع سے مراد سات قبضہ کا ذراع ہے جب کہ عام ذراع چھ قبضہ کا ہوتا ہے اور ایک قبضہ چار انگشت کا ہوتا ہے اس حساب سے ایک ذراع پونے دو فٹ (مساوی ۲۸ انگشت) ہوا، اور ساٹھ ذراع ۱۰۵ فٹ برابر ۳۵ گز یا ۳۲ میٹر ہوا، اور اس طرح ایک جریب گیارہ ہزار پچیس مربع فٹ مساوی بارہ سو پچیس مربع گز یا ایک ہزار چوبیس (۱۰۲۴) مربع میٹر ہوا۔ (۱)

مذکورہ سطور میں خراج کی جو تفصیل درج کی گئی وہ خراج مؤظف کی ہے اور خراج مقاسمہ عشر ہی کی طرح زمین کی پیداوار پر ہے اگر کسی نے کھیتی نہیں کی جس کے نتیجے میں پیداوار نہیں ہو سکی اگرچہ اس نے کھیتی کرنے میں سستی ہی کیوں نہ برتی ہو، مگر خراج مقاسمہ معاف ہو جائے گا، کیوں کہ اس کا تعلق پیداوار سے ہے اگر پیداوار نہیں ہو سکی ہے تو عشر ہی کی طرح خراج مقاسمہ بھی واجب نہیں ہوگا، نیز جس طرح عشر پیداوار کے مکرر ہونے سے مکرر واجب ہو جاتا ہے، اسی طرح خراج مقاسمہ بھی پیداوار کے سال میں مکرر ہونے

---

(۱) احسن الفتاوی ۳۲۲/۶

کی وجہ سے مکرر واجب ہو جاتے گا، ہاں خراج موظف سال بھر میں ایک ہی مرتبہ واجب ہوگا، اگرچہ زمین ایک سال کے اندر دو یا زیادہ مرتبہ ہی پیداوار کیوں نہ ہو۔ خراج موظف کے سلسلہ میں جس طرح یہ تفصیل ہے کہ خراج کی مقدار پیداوار کے نصف سے زائد اور خمس سے کم نہ ہو۔ بعینہٖ یہی تفصیل خراج مقاسمہ میں ہے کہ اس کی مقدار کل پیداوار کے نصف اور خمس کے درمیان ہی ہونی چاہیے اس سے کم و زائد نہ ہو، بلکہ علامہ شامی کے بقول خراج مقاسمہ میں نصف پیداوار سے زائد خراج مقرر کرنا جائز نہیں ہے، رہا خمس سے کم کرنا تو جائز ہے، مگر بہتر یہ ہے اس سے کم نہ کیا جائے، البتہ اگر کسی زمین میں محنت بہت زیادہ کرنی پڑتی ہے اور پیداوار کم ہوتی ہے تو خراج مقاسمہ خمس پیداوار سے کم کیا جا سکتا ہے، بلکہ بعض حالات میں عشر اور نصف عشر بھی وصول کیا جا سکتا ہے۔

کما فی رد المحتار: ویکون حکمہ حکم العشر ومن حکمہ ان لا یزید علی النصف وینبغی ان لا ینقص عن الخمس قالہ الحدادی وبہ علم ان قول الشارح وینبغی مذکور فی غیر محلہ لان الزیادۃ علی النصف غیر جائزۃ کما مر التصریح بہ فی قولہ ولا یزاد علیہ وکان عدم التنقیص عن الخمس غیر منقول فذکرہ الحدادی بحثا لکن قال الخیر الرملی یجب ان یحمل علی ما اذا کانت تطیق فلو کانت قلیلۃ الریع کثیرۃ المؤن ینقص اذ یجب ان یتفاوت الواجب لتفاوت المؤنۃ کما فی ارض العشر انتہیٰ۔(۱)

وذکر ابن عابدین من قبل فی کتابہ ہذا عند ذکر الاراضی الشامیۃ السلطانیۃ والموقوفۃ منہا ما یؤخذ منہ نصف الخارج ومنہا الربع ومنہا العشر والظاہر انہ خراج المقاسمۃ۔اھ۔(۲)

وذکر العلامۃ عبد الحی اللکنوی فی ہامش شرح الوقایۃ عند ذکر الخراج المقاسمۃ ہو کالعشر ماخذًا بالخارج فیؤخذ من کل ما یؤخذ منہ العشر ونصفہ من الرطاب والزروع والکروم والنخیل وغیر ذلک۔(۳)

---

(۱) رد المحتار ۲/۳۸۸ ۳۸۹ (۲) ایضاً ۲/۳۸۶ (۳) حاشیۃ شرح وقایہ ۲/۳۴

سندھی نے اپنی بیاض میں لکھا ہے نیز مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی نے جو تحقیق اراضی سندھ کے متعلق لکھی ہے اس سے بھی یہی خمس معلوم ہوتا ہے اس تفصیل سے علاقہ سندھ کی زمینوں کا خراج تو معلوم ہو گیا کہ عموماً مقاسمہ اور بٹائی کی صورت سے پیداوار کا پانچواں حصہ (خمس) تھا، اس زمانہ میں ملتان، بہاول پور، پنجاب کے سب علاقے بھی سندھ میں شامل تھے، ان کا بھی یہی حکم ہوگا، بلکہ صوبۂ گجرات اور راجپوتانہ کو بھی محمد بن قاسم کی فتوحات میں داخل سندھ اور اس کا جز قرار دیا گیا تھا، اس لیے ان تمام علاقوں کے خراج میں اگر کسی خاص زمین یا کسی خاص علاقہ کے متعلق خراج کی کوئی دوسری صورت کافی ثبوت کے درجہ کو پہونچ جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا، ورنہ خمس پیداوار کو خراج سمجھا جائے گا، لیکن محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد ہندوستان کے دوسرے علاقے جن کی فتوحات غزنوی اور غوری دور حکومت سے شروع ہو کر علاء الدین خلجی تک تمام ہوئیں ان کے سلسلہ میں تاریخی روایات سے اتنی بات تو ثابت ہے کہ ان تمام علاقوں کی زمینیں عموماً ان کے ہندو مالکان ہی کی ملک اور قبضہ میں باقی رکھی گئیں اور ان پر خراج عائد کیا گیا، مگر یہ تفصیل عام طور پر نہیں ملتی کہ خراج کی کون سی قسم ان زمینوں پر عائد کی گئی، مقاسمہ یا موظف، البتہ علاء الدین خلجی کے عہد حکومت میں جو اصلاحات اور تغیرات ہوئے اس کے ذیل میں کتب تواریخ نزہۃ الخواطر اور آئینہ حقیقت نما وغیرہ میں یہ مذکور ہے کہ اس نے مالکان اراضی پر جو نقد خراج مقرر تھا اس کے بجائے بٹائی کا قاعدہ جاری کر دیا اور پھر خلجی کے بعد محمد تغلق نے بھی یہی معمول جاری رکھا۔ (۱)

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہندوستان کے علاقوں اور صوبوں میں عموماً اول فتح کے وقت سے خراج موظف (نقد) جاری تھا، جس کو علاء الدین خلجی نے مقاسمہ اور بٹائی کی صورت میں تبدیل کر دیا، اب اگر خراج موظف کو مقاسمہ سے بدل دینے کا یہ معاملہ مالکان زمین کی رضامندی سے ہوا تھا تو پھر مضائقہ نہیں ورنہ اس کو تبدیلی کا کوئی حق نہ تھا (جیسا کہ اوپر تحریر کیا گیا)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ علاقہ سندھ کی اراضی میں خراج مقاسمہ یعنی پیداوار کا خمس ہے لیکن ہندوستان

---

(۱) ملاحظہ ہو: نزہۃ الخواطر ص، آئینہ ۱۴/۲

کی دیگر اراضی میں خراج موظف ہے جس کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے کہ عام قابل کاشت زراعتی زمین میں ہر ایک جریب پر ایک درہم نقد یعنی ساڑھے تین ماشہ (۳ ½) چاندی اور ایک صاع یعنی ساڑھے تین سیر گیہوں یا جو یا جو چیز بوئی جائے واجب ہے، اور ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور کھجور وغیرہ کے گھنے باغات کی ایک جریب پر دس درہم واجب ہے اور باقی اشیاء کا خراج اس حساب سے لگایا جائے کہ خراج کل پیداوار کے خمس سے گھٹے نہیں اور نصف سے بڑھے نہیں۔ (۱)

"قال فی الدر المختار من کتاب الجهاد فی باب العشر والخراج، الخراج نوعان خراج مقاسمة......... وخراج وظيفة ....كما وضع عمر رضی الله عنه علی السواد لكل جريب هو ستون ذراعاً فی ستين بذراع كسرى سبع قبضات صاعاً من بر أو شعير ودرهما .... ولجريب الرطبة خمسة دراهم ولجريب الكرم أو النخل متصلة قدرفيهما ضعفها ولما سواه مما ليس فيه توظيف عمر...... طاقته وغاية الطاقة نصف الخارج فلا يزاد عليه .... ولا ينقص عن الخمس حدادی." (۲)

مذکورہ تفصیلات سے جہاں خراج کی اقسام اور مقدار معلوم ہوتی وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ موجودہ ہندوستان میں خراج کی ادائے گی کس شرح سے کی جائے، یہاں پہونچ کر احقر یہ عرض کرنا چاہتا ہے کہ اگر کوئی شخص خراج موظف ادا نہ کرتا ہو تو کم از کم عشر کی طرح اپنی خوشی سے خراج مقاسمہ ہی ادا کرے۔

لما مر عن ردالمحتار عن الخير الرملی خراج المقاسمة كالموظف مصرفا كالعشر ما خذا۔ (۳)

حكم هذا الخراج حكم العشر يكون ذلك فی الخارج كالعشر (۴)

لیکن عوام میں جو من سیر کا رواج ہو گیا ہے کہ ایک من میں ایک سیر ادا کرتے ہیں تو یہ کسی طرح جائز نہیں ہے، معلوم نہیں یہ بات کہاں سے چل پڑی ہے۔ خدائے تعالیٰ تمام مسلمانوں کو سیدھے راستے پر چلنے کی

---

(۱) جواهر الفقه باختصار ۲/۲۸۱-۲۸۰ (۲) الدرالمختار علی هامش ردالمحتار ۴/۲۸۴ تا ۲۸۶، هكذا فی الهداية ۲/۵۷۱-۵۷۰ وبدائع ۲/۶۲ (۳) ردالمحتار ۲/۲۸۳ (۴) بدائع ۲/۶۲

وفی ردالمحتار عن الخیرالرملی خراج المقاسمة کالموظف مصرفاً وکالعشر ماخذاً لافرق فیہ بین الرطاب والزرع والکرم والنخل المتصل وغیرہ الخ ۔(۱)

وذکر فی البدائع فی خراج المقاسمة ویکون حکم ھذ الخراج حکم العشر ویکون ذلک فی الخارج کالعشر الا انہ یوضع موضع الخراج لانہ خراج فی الحقیقة ۔ واللہ اعلم ۔(۲)

خراج کی بحث کے ذیل میں ایک مسئلہ اچھی طرح یاد رکھنا چاہیے کہ اول فتح کے وقت خراج جون سی بھی قسم مقرر کی گئی وہی مقرر رہے گی، بعد میں اس کو بدلنا جائز نہیں، البتہ اگر مالک اراضی کی تراضی سے تبدیلی کی جائے تو بظاہر اس کی گنجائش ہے۔

کما ذکر ابن عابدین فی ردالمحتار وفی الکافی ولیس للامام ان یحول الخراج الموظف إلی خراج المقاسمة اقول وکذلک عکسہ فیما یظھر من تعلیلہ لانہ قال لان فیہ نقض العھد وھو حرام اھ ۔ قلت صرح بالعکس القھستانی ۔(۳)

یفھم من تعلیلہ لان فیہ نقض العھد وھو حرام یجوز ھذا بالتراضی فافھم ۔

مذکورۃ الصدر تفاصیل سے خراج موظف اور خراج مقاسمہ کی حقیقت اچھی طرح واضح ہوگئی، اب آئیے اس پر غور کیجیے کہ ہند و پاک کی اراضی میں کون سا خراج ہے تو اس سلسلہ میں میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نوراللہ مرقدہ نے جواہر الفقہ اور نظام اراضی میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

" اس کا مدار ان احکام کے معلوم ہونے پر ہے جو مسلمان فاتحین نے اول فتح کے وقت نافذ فرمائے ہیں تو اراضی سندھ کے متعلق تو مستند علماء سندھ کی تصریحات سے ثابت ہے کہ وہاں محمد بن قاسم نے غیر مسلموں کی اراضی پر خراج مقاسمہ عائد کیا تھا جس کی مقدار خمس تھی یعنی کل پیداوار کا پانچواں حصہ، چنانچہ شیخ ابوالحسن دہری نے اپنے رسالہ رفع الضریبہ میں لکھا ہے ان خراج السندھ ھو الخمس ای ضعف العشر ۔ اسی طرح مخدوم محمد عارف

---

(۱) ردالمحتار ۳/۲۸۴ (۲) بدائع ۲/۶۳ (۳) ردالمحتار ۳/۲۸۶

توفیق عطا فرمائے۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل وما صرح الفقہاء ھھنا فھو الحق وماذا بعد الحق إلا الضلال اللھم احفظنا منہ۔ فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۵) احکام عشر میں شریعت نے آب پاشی کی وجہ سے عشر اور نصف عشر کا جو فرق رکھا ہے وہ درحقیقت زراعت ہی کے اخراجات کو پیش نظر رکھ کر ایسا کیا ہے، اس لیے عشر و نصف عشر کا مدار صرف آب پاشی پر ہوگا، آب پاشی کی جو نوعیت ہوگی اسی کے تفاوت کے اعتبار سے مقدار واجب میں تفاوت ہوگا، اور آب پاشی کے علاوہ زراعت کے دیگر اخراجات مثلاً مزدوری، ہل بیل کی اجرت، بیج، کھیتی کی محافظت کا خرچ یا زمین کی اجرت، اسی طرح کھاد، دوا پاشی وغیرہ کا کوئی خرچ عشر میں وضع نہ ہوگا بلکہ حاصل شدہ کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ آب پاشی ہی کے اعتبار سے عشر میں نکالنا واجب ہوگا۔

كما في البدائع: ولا يحتسب لصاحب الأرض ما أنفق على الغلة من سقي أو عمارة أو أجر الحافظ أو أجر العمال، ونفقة البقر لقوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أو دالية أو سانية ففيه نصف العشر اوجب العشر ونصف العشر مطلقاً عن احتساب هذه المؤن ولأن النبي صلى الله عليه وسلم اوجب الحق على التفاوت لتفاوت المؤن ولو رفعت لارتفع التفاوت، انتهى۔ (۱)

وعبارة الهداية هكذا: كل شئ مما فيه العشر لا يحتسب فيه العمال ونفقة البقر لان النبي عليه السلام حكم بتفاوت الواجب بتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها۔

(۶) جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر مالک زمین اور کاشت کار (بٹائی دار) دونوں پر اپنے اپنے حصے کے بقدر واجب ہے۔

كما في البدائع ولو دفعها مزارعة فاما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب في الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما وأما على مذهب ابي حنيفة فالمزارعة فاسدة ولو كان يجيزها كان يجب على مذهبه جميع العشر على رب الأرض۔ (۲)

---

(۱) بدائع ۲/۶۲ وهكذا في الهداية ۱/۱۸۳ (۲) بدائع ۲/۵۶

فثبت بهذا ان العشر على رب الأرض عنده وعليهما عندهما من غير تفصيل وهو الظاهر والفتوىٰ علىٰ قولهما بصحة المزارعة كما في ردالمحتار ۔ (۱)

ہاں اگر بٹائی دار غیر مسلم ہو تو عشر مالکِ زمین کے ذمہ واجب ہوگا۔

كما في الرسالة المطبوعة للامارة الشرعية البهار، عن مسائل الزكوٰة (ص۵) ولكن ما وجدت تصريحا في كتب الفقهاء الموجودة عندي، نعم يقاس على مسئلة المستعير الذمي وان كانت هذه المسئلة ايضا مختلفة بين أئمتنا الثلاثة۔ (۲)

ولكن قال ابن عابدين في ردالمحتار نقلا عن شرح درر البحار لواستعارها ذمي فالعشر على المعير اتفاقاً لتفويته حق الفقراء بالاعارة من الكافر ......اى لكونه ليس أهلا للعشر اھ (۳)

قلت يفهم من تعليله لتفويته حق الفقراء بالاعارة من الكافر ان في صورة المزارعة من الكافر يجب العشر على رب الارض المسلم كما يجب العشر في الاعارة من الكافر على المعير۔

هذا ما عندي والله سبحانه وتعالىٰ أعلم۔

اور اگر بٹائی دار مسلمان ہو تو اس پر اپنے حصہ کی پیداوار میں عشر واجب ہے۔

لأن ملك الأرض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب في الأراضي التي لا مالك لها............ ولأن العشر يجب في الخارج لا في الارض فكان ملك الارض وعدمه بمنزلة واحدة ۔(۴)

فقط والله سبحانه وتعالىٰ اعلم

یادرہے کہ اگر مالک اراضی کو خوف ہو کہ بٹائی دار اپنے حصہ کی پیداوار کا عشر نہیں نکالے گا تو ایسی صورت میں مالک اراضی پر لازم ہے کہ مشترک پیداوار سے عشر نکالنے کے بعد بٹائی دار کو حصہ دے۔

---

(۱) ردالمحتار ۲/۶۱ (۲) کما فی البدائع ۲/۵۶ (۳) وهكذا يفهم من الدر المختار على هامش ردالمحتار ۲/۶۰

(۴) كما في البدائع ۲/۵۶

لان اصحاب الاراضی کالحکام للمزارعین ،حتی انهم لایخافون من الحکام مثل مایخافون من اصحاب الاراضی لوصلة معاشهم ورزقهم بالزراعات الکائنة فی اراضیهم فاصحاب الاراضی حکام والمزارعون رعایاهم وجاء فی الحدیث الصحیح کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیته ۔اھ ۔(۱)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

(محوز پنجم)

عشر کے چند ضروری مسائل

(۱) وجوب عشر کے لیے کوئی نصاب شرط نہیں ہے، اس لیے پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے البتہ ایک صاع سے کم پر عشر واجب نہ ہوگا۔

قال فی الدر المختار: ویجب العشر فی عسل وان قل (إلیٰ قوله) بلاشرط نصاب راجع للکل وبلاشرط بقاء وحولان حول۔ وفی رد المحتار: (قوله بلاشرط نصاب) وبقاء فیجب فیما دون النصاب بشرط ان یبلغ صاعاً وقیل نصفه وفی الخضروات التی لا تبقیٰ وهذا قول الإمام وهوالصحیح کما فی التحفه۔(۲)

وفی الدرالمختار ایضا یجب العشر ویجب نصفه (إلیٰ قوله) بلا رفع مؤن ای کلف الزرع وبلا اخراج البذر لتصریحهم بالعشر فی کل الخارج ۔(۳)

وفی البدائع: النصاب لیس بشرط لوجوب العشر فی کثیر الخارج وقلیله ولایشترط فیه النصاب عند ابی حنیفة۔اھ۔(۴)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

(۲) زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز میں جو مقصود بالذات ہو عشر واجب ہے، خواہ گھاس ہو یا بانس ہو

---

(۱) والتفصیل فی احسن الفتاویٰ ۴/۳۵۳ (۲) شامی باب العشر ۲/۵۳و۵۴

(۳) الدرالمختار علی هامش ردالمحتار ۲/۵۵و۵۶ (۴) بدائع ۲/۵۹

یا اور کوئی درخت ہو یا جانوروں کے لیے اگایا ہوا چارہ ہو یا سبزی ترکاری ہو یا غلہ، پھل، روئی وغیرہ ہو، بلکہ جو چیز دیرپا نہیں ہوتی یا جس کا عشر کاٹتے ہی دیا جا سکتا ہے تو ایسی چیزوں کا عشر کاٹنے ہی کے دن نکال دینا چاہیے۔

لقوله تعالى: وآتوا حقه يوم حصاده، قال في رد المحتار عند أبي حنيفة يجب العشر في الخضروات ويخرج حقها يوم الحصاد أي القطع ۔(۱)

قلت صرح الفقهاء في كتبهم ان علة وجوب العشر استغلال الارض بما يقصد به كما في رد المحتار ان المدار على القصد حتى لو قصد به ذلك وجب العشر كما صرح به (صاحب الدر المختار) بعده، اھ ۔ (۲)

وفي الدر المختار حتى لو اشغل ارضه بها يجب العشر، اھ قال ابن عابدين فلو استنمى ارضه بقوائم الخلاف وما اشبهه او بالقصب والحشيش وكان يقطع ذلك ويبيعه كان فيه العشر غاية البيان ومثله وغيرها قال في الشرنبلالية وبيع ما يقطعه ليس بقيد ولذا اطلقه قاضي خان ۔ اھ ۔ (۳)

ہاں جو چیز بالقصد اگائی نہیں جاتی تو اس میں عشر واجب نہیں ہے اور تالاب وغیرہ میں جو مکھانہ یا سنگھاڑہ وغیرہ کی کاشت کی جاتی ہے تو اس میں عشر واجب ہے۔

(۴)
لكونه من جنس ما يقصد به استغلال الارض فهو علة الموجب كما في رد المحتار أو لكون النماء بالماء لعموم قول النبي صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه عشر وما سقي بغرب او دالية ففيه نصف العشر۔ (۵)

(۳) اگر کسی زمین میں غلہ اگانے کے بجائے اس کو کھود کر تالاب بنا دیا جاتا ہے اور پھر اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے اور لوگ اس کو پیداوار کا درجہ دیتے ہیں تو اس میں اموال تجارت کی زکوٰۃ کے بجائے عشر واجب ہے، بشرطیکہ وہ زمین عشری ہو اور اس میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہو اور اگر

---

(۱) شامی ۲/۵۳ باب العشر (۲) شامی ۲/۵۵ (۳) شامی ۲/۵۵ وهكذا في البدائع ۲/۵۸
(۴) رد المحتار ۲/۵۴ (۵) بدائع ۲/۵۶

اس میں بورنگ وغیرہ سے پانی دینا پڑتا ہے تو اس میں نصف عشر واجب ہے اور اگر قدرتی پانی اور بورنگ وغیرہ کا پانی دونوں دینا پڑتا ہے تو جس پانی کی مقدار زیادہ ہو اس کا اعتبار ہوگا، اور اگر وہ زمین خراجی ہے تو پھر زمین کا خراج نکالنا واجب ہے۔

قال فی البدائع بحثا عن العسل هو ملحق بنمائها لاعتبار الناس اعداد الارض لها قلت یقاس علیه زراعته السمکة لاعتبار الناس اعداد الارض لها او لکونه مما یقصد به استغلال الارض فهو علة للوجوب، کما فی رد المحتار۔ (۱)

فاذا کانت الارض عشریة تجب فی زراعة السمکة العشر وان کانت الارض خراجیة فان کان الخراج مؤظفا فلا شئ فی زراعة السمکة ویجب الخراج وان کان الخراج المقاسمة فیجب الخراج فی زراعة السمکة لکون المقاسمة کالعشر ماخذاً ولما کانت زکاة التجارة لا تجتمع مع العشر والخراج فکان ایجاب العشر والخراج اولیٰ لانهما اعم وجوبًا قال فی البدائع الا تریٰ انهما لا یسقط بعذر الصباء والجنون والزکوٰة تسقط به فکان ایجابهما اولیٰ۔ (۲)

(۴) ریشم کی کاشت پر عشر واجب ہوگا۔

قیاساً علی العسل ولکونه ملحقا بنماء الأرض قال فی البدائع بحثا عن العسل هو ملحق بنمائها لاعتبار الناس اعداد الارض لها ولانه یتولد من انوار الشجر فکانه کالثمر (ای لکونه بمنزلة الثمر لتولده من ازهار الشجر وأوراقه) (۳)

أو لکونه مما یقصد به استغلال الارض فهو علة للوجوب۔ (۴)

وقال صاحب الهدایه من عدم وجوب العشر فی دود القز فهو محمول فی زمانه لانه ما کان یقصد به استغلال الارض فی زمان صاحب الهدایة وأما فی زماننا فهو مقصود ومدار العشر علی القصد حتیٰ لو قصد به ذلك وجب العشر کما صرح الشامی فی رد المحتار بحثا عن الخضروات والحشیش اھ۔ (۵)

---

(۱) کما فی رد المحتار ۲/۵۴ (۲) بدائع ۲/۵۷ (۳) بدائع ۲/۶۳

(۴) کما فی رد المحتار ۲/۵۴ (۵) ایضاً ۲/۵۵

(۵) درخت ہو یا پھل جس چیز کی کاشت بالقصد کی جاتی ہے اس میں عشر واجب ہے۔
لکونہ مما یقصد بہ استغلال الأرض فھو علۃ للوجوب کما فی ردالمحتار۔(۱)
و إنما المدار علی القصد حتی لو قصد بہ ذلك وجب العشر ۔(۲)
وقال فی البدائع عند ذکر شرائط وجوب العشر أن یکون الخارج من الارض مما یقصد بزراعتہ نماء الارض وتستغل بہ عادۃً (إلی قولہ) حتی قالوا فی الارض إذا اتخذھا مقصبۃ و فی شجرۃ الخلاف التی تقطع فی ثلاث سنین أو أربع سنین أنہ یجب فیھا العشر لان ذلك غلۃ وافرۃ ویجب فی قصب السکر وقصب الذریرۃ لانہ یطلب بھما نماء الأرض فوجد شرط الوجوب فیجب اھ۔ (۳)

(۶) جن سبزیوں کی باقاعدہ کاشت کی جاتی ہے ان میں عشر واجب ہے اور جو سبزیاں مکان کے ارد گرد افتادہ زمین میں یا گھر کی چھتوں پر یا گھر کے صحن میں اگائی جاتی ہیں تو ان میں عشر واجب نہیں ہے، ہاں اگر ایسا کر کے مستقل آمدنی حاصل کی جاتی ہے اور گھر کے ارد گرد افتادہ زمین کو کھیت بنالیا جاتا ہے تو پھر عشر واجب ہوگا۔
قال فی البدائع کون الخارج مما لہ ثمرۃ باقیۃ وھی الخضروات کالبقول و الرطاب والخیار والقثاء والبصل والثوم ونحوھا فی قول ابی حنیفۃ الخ۔ (۴)
—— وھو الصحیح کما فی التحفۃ، ھکذا فی ردالمحتار۔ (۵)
وفی الدرالمختار: واخذ خراج من دار جعلت بستاناً أو مزرعۃ الخ ——
وفی ردالمحتار قید بجعلھا بستاناً لانہ لولم یجعلھا بستانا وفیھا نخل تغل اکرارا لا شیئ فیھا بحر، وکذلك ثمر بستان الدار لانہ تابع لھا کما فی قاضی خان۔(۶)

---

(۱) ردالمحتار ۲/۵۲ (۲) شامی ۲/۵۵ (۳) بدائع ۲/۵۸
(۴) بدائع ۲/۵۹ (۵) ردالمحتار ۲/۵۴
(۶) ردالمحتار ۲/۵۷، ومثلہ فی احسن الفتاوی ۴/۳۴۲

(۷) چوں کہ وجوب عشر کے لیے زمین کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ پیداوار کا مالک ہونا کافی ہے اس لیے اراضی موقوفہ کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہے خواہ وہ وقف علی الاولاد ہو یا کسی اور پر وقف ہو۔

قال فی البدائع: ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب فی الارض التی لا مالك لها و هی الأرض الموقوفة لعموم قوله تعالىٰ يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض و قوله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده وقول النبی صلی اللّٰه عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وماسقی بغرب أودالية ففيه نصف العشر ولان العشر يجب فی الخارج لافی الارض فكان ملك وعدمه بمنزلة واحدة. اهـ[1]

وقال ابن عابدين فی ردالمحتار بعد نقل قول صاحب البدائع هذا ظاهر فيما اذا زرعها اهل الوقف اما إذا زرعها غيرهم بالاجرة فيجری فيه الخلاف الآتی فی الارض المستاجرة إلىٰ آخره ما قال۔ (۲)

---

(۱) بدائع ۲/۵۶

(۲) ردالمحتار باب العشر ۲/۵۴

محور اوّل

اسلام کا نظامِ عشر وخراج
اور
ھند وپاک کی اراضی کا شرعی حکم

از ــــــ آل مصطفیٰ مصباحی قادری ــ خادم دارالافتاء : طیبۃ العلماء .... الجامعۃ الامجدیۃ الرضویۃ، گھوسی مئو

عشر وخراج کی حقیقت

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا اور کن کو خراجی؟ عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے؟ اس سلسلے میں کتاب وسنت، تعامل عہد صحابہ وتابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے ہمیں کیا روشنی ملتی ہے؟ ـ

الجواب:-

شریعت طاہرہ نے زمین کے عشری اور خراجی ہونے کے مختلف اور متعدد صورتیں اصول اور ضابطے بیان فرمائے ہیں۔ بعض زمین عشری اور بعض زمین کے خراجی ہونے کی تحدید تعین بھی بیان فرمادی ہے۔ ان کا عشری ہونا متعین ہے اور جن اراضی کے تعلق سے خراجی ہونے کی صراحت فرمادی ہے ان کا خراجی ہونا متعین ہے جن اراضی کے سلسلے میں شریعت کی جانب سے کوئی تحدید وتعین نہیں، ان پر عشری یا خراجی کا حکم لگانے [illegible] کے تعلق سے بیان کیے گئے ضابطوں اور صورتوں کو مدنظر رکھنا ہوگا۔ جو زمین عشری ضابطوں [illegible] آئے گی ان پر عشری ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور جن پر خراجی ضابطے صادق آرہے ہوں وہ [illegible] اور جو زمین عشری وخراجی تحدیدات وتقدیرات اور ان کے اصول وضابطے سے بالاتر ہوں وہ

نہ عشری ہوں گی اور نہ ہی خراجی، اس اجمال کی تفصیل کچھ اس طرح ہے:
فقہاء کرام نے زمین کو چار حصوں میں تقسیم فرما کر انہیں تین فقہی صورتوں میں سمیٹ دیا ہے:-
(۱) عشری (۲) خراجی (۳) نہ عشری نہ خراجی۔
ردالمحتار میں ہے:

"واعلم ان الارض علیٰ اربعۃ اقسام مباحۃ ومملوکۃ لجمیع المسلمین ومملوکۃ لمعین ووقف۔ فالاوّل لایکون عشریا ولاخراجیًا وکذا الثانی کاراضی مصر الغیر الموقوفۃ ...... والثالث والرابع اما عشری اوخراجی واما الثانی وھوالمملوکۃ لغیر معین فلم ار حکمہ والذی یظہر لی ان الکل لبیت المال[1]"

"زمین کی چار قسمیں (۱) مباحہ (وہ زمین جس کا استعمال سب کے لیے مباح ہو۔) (۲) تمام مسلمانوں کی مملوکہ زمین (۳) کسی معین شخص کی مملوکہ زمین (۴) وقفی زمین۔ پہلی قسم کی زمینیں نہ عشری ہوں گی یا خراجی یوں ہی قسم دوم کی زمین جیسے مصر کی غیرموقوفہ زمین، تیسری اور چوتھی قسم کی زمین یا تو عشری ہوں گی یا خراجی دوسری قسم (غیرمعین مملوکہ زمینیں) کا حکم میری نظر سے نہیں گذرا، لیکن میرے خیال میں سب بیت المال ہی کی ملک ہوگی۔

علامہ شامی نے گوکہ اس پر بحث کی ہے، مگر مختلف مواقع میں اس کے جوابات بھی دیئے ہیں، اس سے ظاہر ہے کہ فقہی اعتبار سے زمین تین قسم کی ہیں، (۱) عشری (۲) خراجی (۳) نہ عشری نہ خراجی۔

عُشر و خراج کی حقیقت

عشر کا لغوی معنیٰ دسواں ہے، اور اصطلاح شرع میں اس خاص دسویں حصّہ کا نام ہے جو زمین کی پیداوار سے مستحقین کے لیے نکالی جائے اور خراج کا لغوی معنیٰ زمین کی نشوونما سے نکلنے والی شئے ___ اور

---

[1] باب الرکاز ۲/۴۰۔

اصطلاحِ شرع میں زمین کے اس محصول وٹیکس کو کہتے ہیں جو سلطانِ اسلام وصول کرتا ہے، عنایہ[1] میں ہے:

"والعشر بضم العين احد اجزاء العشرة۔"

فتح القدیر میں ہے[2]:

"والخراج ما يخرج من نماء الارض اونماء الغلام وسمى به ما

ياخذ السلطان من وظيفة الارض والرأس۔"

خراج کی قسمیں

خراج کی دو قسمیں ہیں (۱) خراج مقاسمہ (۲) خراج مؤظف: "خراج مقاسمہ" زمین کی پیداوار کا نصف یا ثلث یا ربع یا خمس مقرر کردیا جائے۔ "خراجِ مؤظف": ایک معین مقدار لازم کردی جائے۔ مثلاً یا تو روپے مقرر کردیا جائے، یا غلہ اور روپیہ دونوں لازم کردیا جائے۔

درمختار میں ہے[3]:

"الخراج نوعان:- (۱) خراج مقاسمه ان كان الواجب بعض الخارج كالخمس ونحوه وخراج (۲) وظيفة ان كان الواجب شيئاً فى الذمة يتعلق بالتمكن من الانتفاع بالارض كما وضع عمر رضى الله عنه على السواد۔"

عشر کا ثبوت اور اس کا شرعی معیار

کتاب وسنت، اجماعِ امت اور فقہائے اسلام کے اجتہادات سے "عشر" کی فرضیت ثابت ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہائے احناف نے ادلہ اربعہ سے وجوبِ عشر کا ثابت ہونا نقل فرمایا ہے، امام علاء الدین ابی بکر بن مسعود کاسانی حنفی متوفی ۵۸۶ھ، بدائع الصنائع میں، خاتم المحققین علامہ ابن عابدین شامی رد المحتار میں علامہ زین الدین نجیم بحر الرائق میں فرماتے ہیں[4]:

"اما الاول فالدليل على فرضيته الكتاب والسنة والاجماع والمعقول۔"

---

[1] والعشر الخ [2] ۲۸۸/۲ [3] ۲۸/۳ [4] بدائع ۴-۲/۵۲، شامی ۵۲/۲، بحر الرائق ۲۳۶/۲۔

اما الکتاب: فقولہ تعالیٰ: "واٰتوا حقہ یوم حصادہ"۔ قال عامۃ اہل التاویل ان الحق المذکور ہو العشر او نصف العشر، ...... واما السنۃ فما رویناہ وہو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ما سقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب اودالیۃ ففیہ نصف العشر ...... واما الاجماع فلان الامۃ اجمعت علیٰ فرضیۃ العشر۔ واما المعقول فعلیٰ نحو ماذکرنا فی النوع الاول لان اخراج العشر الیٰ من باب شکر النعمۃ واقدار العاجز وتقویتہ علی القیام بالفرائض ومن باب تطہیر النفس علی الذنوب وتزکیتھا وکل ذالک لازم عقلا وشرعا۔"

عشر کی فرضیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت اور قیاس چاروں سے ثابت ہے اس کی فرضیت پر کتاب اللہ کی یہ آیت دلیل ہے "کھیتی کٹنے دن اس کا حق ادا کرو"۔ عامۂ مفسرین اس بات کے قائل ہیں کہ آیت میں مذکور حق سے مراد عشر یا نصف عشر ہے۔ اس کی فرضیت ہماری روایت کردہ حدیث پاک سے بھی ثابت ہے۔ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جسے آسمان سیراب کرے اس میں عشر اور جس زمین کی آبپاشی چرس یا ڈول سے ہوئی ہو اس میں نصف عشر واجب ہے"۔ اجماع سے اس کا ثبوت بایں طور ہے کہ "امت مسلمہ نے عشر کی فرضیت پر اتفاق کر لیا ہے"۔ اور قیاس سے اس کی فرضیت کا ثبوت انہیں وجوہات کی بنا پر ہے۔ جو ہم نے نوع اوّل میں ذکر کی ہیں کیوں کہ عشر نکال کر فقیر کو دینا نعمت الٰہی کا شکر ہے اور عاجز کو فرائض کی ادائے گی پر قدرت وقوت بخشنے کے مرادف ہے، یونہی اس میں گناہوں سے نفس کی تطہیر اور اس کا تذکیہ بھی ہے۔ اور یہ ساری باتیں عقلاً و شرعاً ہر طرح ضروری ہیں"۔

خراج کا ثبوت شرعی:

امام قاضی ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے خراج کا ماٰخذ کتاب اللہ اور تعامل صحابہ کو قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

" اما الفئ فہو الخراج عندنا خراج الارض لان اللہ تعالیٰ یقول فی کتابہ

ما افاء اللہ علیٰ رسولہ من اھل القریٰ فللہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل[1]۔"

فئ زمین کے خراج ہی کو کہا جاتا ہے، کیوں کہ اللہ عزوجل نے ارشاد فرمایا: جو غنیمت دلائی اللہ نے اپنے رسولؐ کو شہر والوں سے وہ اللہ اور رسولؐ کی ہے اور رشتہ داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے۔

پھر قاضی موصوف نے کافروں سے خراج لینے پر حضرت عمر فاروق اور دیگر صحابہ کا اجماع سکوتی نقل فرمایا ہے؛ وہ رقم فرماتے ہیں:

"لما افتتح السواد شاور عمر رضی اللہ عنہ الناس فیہ فرأی عامتہم ان یقسمہ وکان رای عمر ان یترکہ ولا یقسمہ، فتلا علیہم، قال فکیف اقسمہ لکم وادع من یاتی بغیر قسم فاجمع علیٰ ترکہ وجمع خراجہ و اقرارہ فی ایدی اھلہ ووضع الخراج علی ارضیہم والجزیۃ علیٰ رؤوسہم[2]۔"

جب سواد عراق فتح ہوا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سلسلے میں صحابہ سے مشورہ کیا، رائے عامہ یہ ہوئی کہ اسے تقسیم کر دیا جائے، حضرت عمر کی رائے یہ تھی کہ تقسیم نہ کیا جائے اسے اس کے حال ہی پر چھوڑ دیا جائے، پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: .... اور فرمایا میں اسے تم میں کیسے چھوڑ دوں، جنہوں نے اسے حاصل کیا، پھر تمام صحابہ نے اسے اسی حال پر چھوڑنے خراج لینے، اس کے اہل کا قبضہ اس پر برقرار رکھنے، ان کی زمینوں پر خراج مقرر کرنے اور ان کے رئیسوں پر جزیہ مقرر کرنے پر اتفاق کر لیا۔"

اب ذیل میں عشری زمین اور خراجی زمین کے تعلق سے فقہاء کرام کی بیان کردہ صورتیں اور ضابطے بیان کیے جا رہے ہیں، جن کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا ہے اور کن کو خراجی؟ ہم اوپر ذکر کر آئے کہ بعض زمینوں کا عشری ہونا شریعت نے

---

[1] کتاب الخراج ص ۲۴ [2] کتاب الخراج ملخصاً ص ۳۰

متعین فرمادیا ہے جو کبھی بھی خراجی نہیں ہو سکتیں۔

علامہ برہان الدین مرغینانی اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ہدایہ میں فرماتے ہیں :

" قال ارض العرب کلها ارض عشر وهی ما بین العذیب الی اقصیٰ حجر بالیمن بمهرة إلیٰ حد الشام لان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم (علیهم السلام) والخلفاء الرّاشدین لم یأخذ والخراج من اراضی العرب والبصرة عند ابی یوسف کلها عشریة باجماع الصحابة ۔"[ل]

"عرب کی ساری زمینیں عشری ہیں، جن کی حد عذیب سے یمن کے آخری کنارے تک اور مہرہ سے شام تک، کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین نے عرب کی اراضی پر خراج نہیں وصول فرمایا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک پورا بصرہ باجماع صحابہ عشری ہے ۔"

زمین کے عشری ہونے کی صورتیں

شریعت کی معین کردہ عشری زمینوں کے علاوہ دیگر عشری اراضی کی شناخت کیسے کی جائے گی ؟۔ اس سلسلے میں کتب فقہ میں زمین کے عشری ہونے کے مختلف ضابطے اور متعدد صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ذیل میں ہم ان بکھری ہوئی صورتوں کو نقل کر رہے ہیں :

(۱) جہاں لوگ خود بخود مسلمان ہو گیے۔ جنگ کی نوبت ہی نہ آئی۔ (۲) مسلمانوں نے قہر و غلبہ اور زبردستی زمین فتح کر کے مجاہدین اسلام یا عام مسلمانوں پر تقسیم کر دی۔ (۳) مسلمانوں نے گھر کو باغیچہ بنایا، یا کھیت بنا لیا اور اسے عشری پانی سے یا عشری اور خراجی دونوں پانی سے سیراب کرتا ہے۔ (۴) عشری زمین کے قریب پڑتی تھی اسے کاشت میں لایا۔ (۵) ایسی پڑتی[ل] کو کھیت بنایا جو عشری، خراجی دونوں سے قرب و بعد

لہ، مجمع الانہر میں ہے۔ وماء السماء ای ماء الانہار الواقعة فی ارض عشریة وماء البئر المعفورة فیها والعین الواقعة فیها عشری ..... فما کان منها فی ارض خراجیة "فخراجی" اسی میں ہے۔ والحاصل ان الخراجیة (الماء) هو الماء الذی کان فی ایدی الکفرة ثم صار فی ایدی المسلمین سوأ اقرّ اهله علیه اولا والعشری ماعدا ذالك " ۱/۱۱-۱۰

میں یکساں نسبت رکھتی ہے۔ (۶) کافر ذمی نے عشر زمین خریدی، مسلمان نے اسے شفعہ میں لے لیا۔ (۷) کافر ذمی نے عشری زمین خریدی اور بیع فاسد ہو گئی۔ (۸) کافر ذمی نے عشری زمین خریدی اور خیار رویت کی وجہ سے واپس ہو گئی۔ (۹) کافر ذمی نے عشری زمین خریدی اور خیار شرط کی وجہ سے واپس ہو گئی۔ (۱۰) کافر ذمی نے عشری زمین خریدی اور خیار عیب کی وجہ سے بحکم قاضی اسلام واپس ہوئی۔

مذکورہ صورتوں میں سے ہر ایک زمین کے عشری ہونے کے لیے بجائے خود مستقل سبب و علت ہیں ان میں سے کسی ایک صورت کا بھی تحقیق جس زمین میں ہوگا وہ شرعی نقطۂ نظر سے یقیناً عشری ہوگی۔

ذیل میں چند فقہی نقول و حوالے پیش کیے جا رہے ہیں جو عشری زمین کے مذکورہ ضابطوں کو محیط ہیں، بدائع الصنائع میں ہے:

"ومنها الارض التی اسلم علیها اهلها طوعًا ومنها ارض التی فتحت عنوة وقهرا وقسمت بین الغانمین المسلمین، ومنها دار المسلم اذا اتخذها بستانا لما قلنا وهذا اذا کان یسقی بماء العشر واما ما احیاه المسلم من الارض المیتة باذن الامام فقال ابو یوسف ان کانت من حیز ارض العشر فهی عشریة وان کانت من حیز ارض الخراج فهی خراجیة، وقال محمد ان احیاها بماء السماء او ببئر استنبطها او بماء الانهار العظام التی لا تملك مثل دجلة والفرات، فهی ارض عشر۔" ملخصًا[۱]

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"لو کانت الارض لمسلم بالشفعة باعها من ذمی وقبضها فان اخذها منه مسلم بالشفعة او ردت علی البائع لفساد البیع فهی عشریة کما کانت وان جعل مسلم داره بستانا فی فتة تدور مع ما ثم فان سقاه بماء العشر فهو عشری وسقاه بماء الخراج فهو خراجی وان المسلم سقاه مرة بماء العشر ومرة بماء الخراج فالمسلم

---

[۱] ۵۶/۲ ۔

احق بالعشر۔ کذا فی معراج الدرایۃ[۱]۔ ملخصًا۔

بحر الرائق میں ہے:

"وعشر ان اخذها منه (الذمی) مسلم بالشفعة او ردة علی البائع للفساد واشار بقوله للفساد الی کل موضع کان الرد فیه فسخًا کالرد بخیار الشرط والرویة مطلقًا والرد بخیار العیب ان کان بقضاء۔ وان جعل مسلم دارہ بستانًا سقی تدور مع ماءة۔ یعنی فان سقاه بماء العشر فهو عشری۔ وان سقاه مرة من ماء العشر ومرة من ماء الخراج فعلیه العشر[۲]۔"

مبسوط للسرخسی میں ہے:

"کل بلدة اسلم اهلها طوعًا فهی ارض عشریة۔ وکل بلدة افتتحها الامام عنوة وقسمها بین الغانمین فهی ارض عشریة۔ وکذالک المسلم اذا جعل دارہ بستانًا او احیا ارضًا میتة فهی ارض عشریة[۳]"۔۔۔۔

وان اشتری ذمی من مسلم ارض عشر فان اخذ فاسلم بالشفعة او کان فی البیع خیار للبائع فاسدًا فرجعت الی المسلم فهی عشریة کما کانت[۴]۔"

هدایہ میں ہے:

"کل ارض اسلم اهلها۔ او فتحت عنوة وقسمت بین الغانمین فهی ارض عشر۔ وفی الجامع الصغیر: کل ارض فتحت عنوة ولم یصل الیها ماء الانهار واستخراج منها عین فهی ارض عشر۔ ومن احیا ارضًا مواتًا فهی عند ابی یوسف معتبرة بحیزها۔ فان کانت من حیز ارض العشر فهی عشریة۔ وقال محمد ان احیاها ببئر حفرها او بعین استخرجها او ماء دجلة والفرات والانهار العظام التی لا یملکها

---

[۱] ۹۶/۱ [۲] ملخصًا ۲۳۹/۱ [۳] ملخصًا۔ ۴/۳ [۴] ۳/۲ [۵] قال الشامی" والاول (ای قول ابی یوسف) یفتی ۳/۲

اخذ نعی عشریۃ ۔ وکذا ان احیاھا بماء السماء[1]"

درمختار میں ہے :

" وما اسلم اھلہ طوعًا او فتح عنوۃ وقسم بین جیشنا[2] وموات احیاہ مسلم اعتبر قربہ وکل منہما ای العشریۃ والخراجیۃ ان سقی بماء العشر اخذ منہ العشر الارض تسقی بماء العشر۔"

علامہ شامی نے پڑتی زمین کی کاشت کے بعد عشری یا خراجی ہونے کا حکم لگانے کے سلسلہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا اختلاف نقل کیا ہے۔ لیکن امام ابو یوسف کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

" (قولہ اعتبر قربہ) ای قرب ما احیاہ ان کان إلی ارض الخراج اقرب کانت خراجیۃ وان کان إلی العشر اقرب فعشریۃ ۔ وان کانت بینھما فعشریۃ مراعاۃ لجانب المسلم عند ابی یوسف واعتبر محمد الماء فان احیاھا بماء الخراج فخراجیۃ والا فعشریۃ وبالاول یفتی[3]"

امام احمد رضا نے ان تمام بکھری ہوئی صورتوں کو اپنے ایک فتویٰ میں جمع کردیا ہے۔ چنانچہ فتاویٰ رضویہ میں ہے ۔

"ما فتح وقسم بیننا وما اسلم اھلہ طوعًا قبل ان تظفر بہم وعشریۃ اشتراھا ذمی من مسلم فاخذھا بشفعۃ او ردت علی البائع لفساد البیع او بخیار شرط او رویۃ مطلقا او عیب بالقضاء وما احیاہ مسلم بقرب العشریات او تساوی القرب الیہا والی الخراجیات علی قول ابی یوسف المفتی بہ او سقاہ بماء عشری وحدہ اومع خراجی علی قول الطرفین وکالاحیاء جعلہ دارہ بستانا امر زرعۃ[3]"

---

[1] ملخصًا ۲/۵۹۱ [2] قال العلامۃ الشامی " ولو قال بیننا لشمل ماذا قسم بین المسلمین غیر الغانمین فانہ عشری ، لان الخراج لایوظف علی المسلم إبتداءً ۔ ۳/ ۲۴۸ [3] ۲/ ۲۸۳

کن اراضی کا خراجی ہونا متعین ہے

عشری زمین کی طرح بعض زمینوں کا خراجی ہونا بھی شریعت نے متعین کر دیا ہے۔ اس لیے وہ زمینیں ہمیشہ خراجی ہی رہیں گی، کتب فقہ میں خراجی زمین کی تفصیل ملتی ہے:

تنویر الابصار و درمختار میں ہے:

"وسواد العرق وحدهٔ من العُذیب قریۃ من قری الکوفۃ إلیٰ عقبۃ حلوان قریۃ بین بغداد وھمزان عرضًا ومن الخلمث قریۃ شرق دجلۃ إلیٰ عبّان ان حض صغیر بشط الا بحر طولا خراجیۃٌ[1]۔

ہدایہ میں ہے:

"وعمر رضی اللّٰہ عنہٗ حین فتح السواد وضع الخراج علیہا بمحضر من الصحابۃ و وضع علیٰ مصر حین افتتحہا عمرو بن العاص وکذا اجتمعت الصحابۃ علیٰ وضع الخراج علی الشام[2]"

خراج ہونے کی صورتیں

اُوپر ذکر کی گئی اراضی وہ تھیں، جن کے خراجی ہونے کی فقہاء نے تصریح فرمادی ہے، لیکن شرعی نقطۂ نظر سے ان کے علاوہ کون کون سی زمینیں خراجی کہلائیں گی؟ فقہاء احناف متعدد صورتیں اور ضابطے بیان فرما کر اس کا بھرپور تجزیہ کر دیا ہے، جنہیں ذیل میں نقل کر رہے ہیں:

۱ــــ جو زمین مسلمانوں نے قہراً فتح کر کے ان کے اہل کو ان پر برقرار رکھا۔
۲ــــ مسلمانوں نے قہراً فتح کر کے دوسری جگہوں کے کافروں کو دے دیں۔
۳ــــ مسلمانوں نے صلح کے طور پر زمین فتح کی (اس سے مکہ معظمہ مستثنیٰ ہے)
۴ــــ مسلمان کے پاس عشری زمین تھی، ذمی نے خریدلی۔

---

[1] ملخصًا ۳/۲۷۸ [2] ۲/۵۹۰۔

۵ ـــــ خراجی زمین مسلمانوں نے خریدی۔

٦ ـــــ ذمی نے بادشاہِ اسلام کے حکم سے بنجر زمین آباد کی۔

۷ ـــــ بنجر زمین ذمی کو دے دی گئی۔

۸ ـــــ خراجی زمین کے پاس بنجر زمین تھی مسلمان نے اسے آباد کیا۔

۹ ـــــ مسلمان نے بنجر زمین آباد کیا، اور اسے خراجی پانی سے سیراب کیا۔

۱۰ ـــــ مسلمان نے اپنے گھر کو باغ بنالیا اور اسے خراجی پانی سے سیراب کرتا ہے۔

۱۱ ـــــ کافر ذمی نے زمین خریدی اور خیارِ عیب کی عیب کی وجہ سے بغیر قضاء قاضی کے واپس ہوئی۔

عشری اراضی کسی طرح زمین کے خراجی ہونے کی متذکرہ بالا صورتوں میں سے ہر ایک زمین کے خراجی ہونے کے لیے علت وسبب کی حیثیت رکھتا ہے۔ ذیل میں فقہاء کرام کے چند اقوال وارشادات پیش کیے جا رہے ہیں، جن سے مندرجہ بالا صورتیں اخذ کی گئی ہیں۔

ہدایہ میں ہے:

"کل ارض فتحت عنوة فاقرّ اهلها عليها فهى ارض خراج وكذا اذا صالحهم ومكة مخصوص من هذا۔ وفى الجامع الصغير كل ارض فتحت عنوة فوصل اليها ماء الانهار فهى ارض خراج۔ ومن احيا ارضا مواتا فهى عند ابى يوسف معتبر بحيزها فان كانت من حيز ارض الخراج فهى خراجية وقال محمد ان احياها بماء الانهار التى احتفرها الاعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد فهى خراجية، ويجوز ان يشترى المسلم ارض الخراج من الذمى ويؤخذ منه الخراج[1]"

عه قال العلامة الشامى، فى تفسير ارض الموت وفى رسالة الخراج لابى يوسف وايما قوم من اهل الخراج او العرب بادوا فلم يبق منهم احد وبقيت ارض هم معطلة ولا يعرف إنها فى يد احد ولا ان احدا يدعى فيها دعوىٰ واخذها رجل فحرثها وغرس فيها وادى منها الخراج او العشر فهى له۔ وهذه الموات التى وصفت لك۔" ردالمحتار ۳/ ۲۸۱ [1] ۲/ ۵۹۱ ۔

فتح القدیر میں ہے :

"نحن نقطع ان الارض اللتی اقر اهلها علیها لوکانت تسقی بعین اوبماء السماء لاتبقی علیٰ العشریة بل تصیر خراجیة فی قول ابی حنیفة و ابی یوسف[1]"

بحر الرائق میں ہے :

"واما الارض الخراجیة فما فتحت قہرًا و ترکت فی ایدی اربابها وارض نصاریٰ بنی تغلب والموت اللتی احیاها ذمی مطلقًا اومسلم وسقاها بماء الخراج[2]"

اسی میں ہے :

"وخراج ان اشتریٰ ذمی ارضًا عشریة من مسلم۔ ای یجب الخراج لان فی العشر معنیٰ العبادة والکفر ینافیها[3]"

درمختار میں ہے :

"وما فتح عنوة ولم یقسم بین جیشنا إلا مکة سواء اقر اهله علیہ اونقل علیہ کفار اٰخر اوفتح صلحا خراجیه ...... وذمی وات احیاہ ذمی باذن الامام اورضخ له خراجی ولواحیاہ مسلم اعتبر قربه ...... وکل منهما ای العشریة والخراجیة ان سقا بماء الخراج اخذ منه الخراج ..... اواشتری مسلم من ذمی ارض خراج یجب الخراج[4]"

عالمگیری میں ہے :

"لوکانت الارض لمسلم باعها من ذمی غیر تغلبی وقبضها فعلیه الخراج عند ابی حنیفة۔ وان جعل مسلم دارہٗ بستانا فی نتبه تدوَ ع ماء ء (فان سقاہ بماء العشر فهو عشری) وان سقاہ بماء الخراج

له ۵ ،۲۹۰ ۲ه ۲/۳۳۰ ۳ه ۲/۳۳۹ ۴ه ۳/۸۴ — ۲۷۸ ۔

فہو خراج بخلاف ما اذا جعل الذمی دارہ بستانا حیث یجب علیہ الخراج کیف ماکان ، ولو ان الذمی سقاہ مرۃ بماء العشر و مرۃ بماء الخراج فالذی احق بالخراج[۱]:

بدائع الصنائع میں ہے :

"اما الخراجیۃ فمنہا الاراضی اللتی فتحت عنوۃ فمنّ الامام علیہم وترکہا فی ید اربابہا فانہ یضع علیٰ جماعتہم الجزئیۃ إذا لم یسلموا وعلیٰ اراضیہم الخراج اسلموا اولم یسلموا وکذا إذا منّ علیہم و صالحہم من جماجمہم واراضیہم علیٰ وظیفۃ معلومۃ من الدراہم اوالدنانیر اونحو ذالک فہی خراجیۃ وکذا اذا اجلاہم ونقل الیہا قوماً اٰخرین من اہل الذمۃ :

ومنہا ارض نصاریٰ بنی تغلب ومنہا الارض المیتۃ اللتی احیاہا المسلم وہی تسقی بماء الخراج ومنہا ارض الموات اللتی احیاہا الذمی وارض الغنیمۃ اللتی رضخہا الامام لذمی کان یقاتل مع المسلمین ودار الذمی اللتی اتخذہا بستاناً اوکرماً[۲]"

فتاویٰ رضویہ میں ہے :

"وکثیراً ما تکون خراجیۃ ک[illegible] ج و منّ بہ علیٰ اہلہا اونقل الیہم کفار اٰخر۔ ومافتح صلحا ومشریۃ اشتریٰہا ذمی من مسلم و خراجیۃ اشتریٰ من مسلم ومااحیاہ ذمی باذن الامام اورضخ لہ مطلقا اومسلم [illegible] الخراجیات او سقاۃ بماء خراجی حرفا عن القولین ومثلہ [illegible] فی المسلم والذمی جمیعاً[۳]"

۱؎ ۱/۹۵ ۲؎ ملخصاً ۔ ۲/۵۰

۳؎ ۴/۵۰۱ ۔

عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق

عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق تو ان صورتوں اور ضابطوں سے بخوبی ظاہر ہے جو زمین کے عشری اور خراجی ہونے کے تعلق سے مذکور ہوئیں، تاہم ذیل میں مزید فرق بیان کیے جا رہے ہیں۔

۱۔ خراجی اور عشری دونوں قسم کی زمینیں اپنے اپنے وصف کے لحاظ سے ایک دوسرے سے قطعی مختلف اور متباین ہیں، مثلاً خراج اس زمین میں واجب ہوتا ہے جو قہر و غلبہ کے طور پر فتح کی گئی ہو جب کہ عشر اس زمین پر واجب ہوتا ہے جہاں کے باشندوں نے اسلام قبول کر لیا ہو، علامہ برہان الدین اور ابن ہمام نے اجمال کے ساتھ اس اختلاف وصف کو بیان فرمایا ہے۔

ہدایہ میں ہے:

"لان الخراج یجب فی ارض فتحت عنوة و قهرًا والعشر فی ارض اسلم اهلها طوعًا، والوصفان لا یجتمعان۔"

فتح القدیر میں ہے:

"ولازم الاول الکره ولازم الثانی الطوع وهما متنافیان[1]۔"

۲۔ عشری زمین کے لیے ابتداءً مسلمان کی ملک اور قبضہ ضروری ہے، اور زمین کے خراجی ہونے کے لیے ذمی کی ملک اور اس کا قبضہ ابتداءً ضروری ہے ورنہ خراجی زمین مسلمان کی ملک میں آنے کے بعد بھی خراجی رہ سکتی ہے، (جیسا کہ گذرا) جب کہ عشری زمین کافر کی ملک میں جانے کے بعد خراجی ہو جاتی ہے،

بدائع الصنائع میں ہے:

"فاما شرط الاصلیة فنوعان، احدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا یبتدأ بهذا الحق الا علی مسلم بلا خلاف، لانه فیه معنی العبادة والکافر لیس من اهل وجوبها ابتداء فلا یبتدأ به علیه[2]۔"

---

[1] ۵/ ۲۷۸ [2] ۲/ ۵۷۔

عشری اور خراجی زمین کی صورتوں نیز مذکورہ بالا وجوہ فرق سے عشر و خراج کے مابین بنیادی فرق کی وضاحت ہو جاتی ہے، ان کے علاوہ بھی فرق نکالا جاسکتا ہے۔

محور چہارم

الجواب (۱) — آزادی اور قانون تنسیخ زمینداری کے بعد اراضی کے تعلق سے جو لائحہ عمل مرتب ہوا، اس کی روشنی میں ہندوستان کی زمینیں اکثر عشری ہیں، اور بعض خراجی اور بعض نہ عشری نہ خراجی۔ لیکن جب تک کسی خاص زمین سے متعلق خراجی ہونا دلیل شرعی سے ثابت نہ ہو جائے، یہاں کی زمینوں میں عشر ہی واجب ہوگا[۱]

الجواب (۲) — جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو ان پر عشر واجب ہے،

ردالمحتار میں ہے:

"انہ یجب فیما لیس بعشری ولا خراجی کالمفاوز والجبال"[۲]

الجواب (۳) — گورنمنٹ کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں۔ گورنمنٹ کی مالگذاری اور خراجِ شرعی میں نمایاں فرق ہے۔ خراج کا مصرف لشکر اسلام اور عامۂ مسلمین کے مصالح ہیں اور یہاں نہ سلطنت اسلام ہے نہ لشکر اسلام اور نہ ہی گورنمنٹ مالگذاری وصول کرکے عامۂ مسلمین کے مصالح میں صرف کرتی ہے۔ تو گورنمنٹ کو دی جانے والی مالگذاری کا خراج شرعی سے کوئی تعلق نہ رہا۔

درمختار میں ہے:

"مصرف الجزیۃ والخراج لمصالحنا کسد ثغور وبناء قنطرۃ وجسر وکفایۃ العلماء والمتعلمین وبہ یدخل طلبۃ العلم والقضاۃ والعمال ککتبۃ قضاۃ وشہود ورقباء سواحل ورزق المقاتلۃ وذراریہم"[۳]

الجواب (۴) — اگر ہندوستان کی بعض زمینوں کا خراجی ہونا دلیل شرعی سے ثابت ہو جائے تو مسلمان مالک زمین خراج کی پہلی قسم خراج مقاسمہ ادا کرے گا یعنی پیداوار کا نصف یا ثلث یا ربع یا خمس

---

۱ اس سلسلہ میں مزید تفصیلات ان شاء اللہ تعالیٰ جلد ہی فقہ اکیڈمی کو روانہ کرنے کی کوشش کروں گا۔

۲ شامی ۳/۳۰۶۔ ۳ ۳/۲۷۹۔

ادا کرے گا، خراج مسلمان پر عائد ہونے کی صورت میں یقیناً عبادت ہے، کیوں کہ مسلمانوں پر خراج کا وجوب بطور عقیدت نہیں ہوتا، نیز اس صورت میں خراج عامۂ مسلمین کے مصالح میں صرف ہوگا جیسے تعمیر مساجد، مدارس وغیرہ۔

الجواب (۵) ــــــ کھاد، دوا کی وجہ سے نہ تو عشر کی مقدار میں کمی کی جاسکتی ہے، اور نہ ہی اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جاسکتا ہے، بلکہ کل پیداوار کا عشر دیا جائے گا۔ اگر کھیت کی سیرابی بارش یا نہر یا نالے کے پانی سے ہوئی ہے اور اگر زمین کی آبپاشی چرسے یا ڈول سے یا فی زمانہ مشین سے یا پانی خرید کر کی گئی ہو تو نصف عشر واجب ہے ــــــ شریعت ظاہرہ نے عشر اور نصف عشر کا مدار صرف پانی پر رکھا ہے، کھاد یا دوا یا دیگر مصارف زراعت پر نہیں، فقہاء مطلق فرماتے ہیں:

درمختار میں ہے:

"فتجب فی مسقی سماء ای مطر وسیح کنہر یجب نصفہ فی مسقی غرب ای دلو کبیر ودالیۃ او دولاب (بلا رفع مؤن ای کلف۔ الزرع وبلا اخراج الزرع"[۱]

حدیث میں فرمایا گیا:

"ماسقتہ السماء ففیہ العشر وماسقی بغرب او دالیۃ ففیہ نصف العشر"

ردالمحتار میں ہے:

"یجب العشر فی الاول، ونصفہ فی الثانی بلا رفع اجرۃ العمال ونفقۃ البقر وکری الانہار واجرۃ الحافظ ونحو ذٰلک"[۲]

اس لیے عشر یا نصف عشر پانی ہی سے متعلق ہوگا۔

الجواب (۶) ــــــ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے، ان کی پیداوار پر عشر مالک اور بٹائی دار دونوں پر ہے۔

---

[۱] ۲/۵۵ [۲] ۲/۵۶

درمختار میں ہے :

"وفی المزارعة ان کان بذر من رب الارض فعلیه ولو من العامل فعلیهما بالحصة".

ردالمحتار میں ہے :

"والحاصل ان العشر عند الامام علیٰ رب الارض مطلقا عندهما کذالك لوالبذر منه ولو من العامل فعلیهما وبه ظهر ان ما ذکره الشارح هو قولهما اقتصر علیه لما علمت من ان الفتویٰ علیٰ قولهما بصحة المزارعة فانهم لکن ما ذکر من التفصیل یخالفه ما فی البحر والمجتبیٰ والمعراج والسراج والحقائق والظهیریة وغیرها من ان العشر علیٰ رب الارض عنده علیهما عندهما من غیر ذکر هذا التفصیل هو الظاهر لما فی البدائع من ان المزارعة جائزة عندهما والعشر یجب فی الخارج بینهما فیجب العشر علیهما"[1]

مذکورہ بالا عبارت سے ظاہر ہے کہ علامہ کاسانی حنفی کے نزدیک صاحبین کا وہی قول راجح ہے جس میں مطلقاً عشر کا وجوب مالک اور بٹائی دار دونوں پر ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دونوں مسلمان ہوں، لیکن اگر مالک مسلمان اور بٹائی دار غیر مسلم ہو تو عشر صرف مالک پر واجب ہوگا۔ اور اگر مالک غیر مسلم اور بٹائی دار مسلمان ہو تو عشر صرف بٹائی دار پر واجب ہوگا، کیوں کہ عشر گو کہ پیداوار پر ہوتا ہے، لیکن اس کا اہل صرف مسلمان ہے اور اسے عاریت والے مسئلہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، پیداوار پر عشر واجب قرار دیا ہے۔

محور پنجم

الجواب (۱) ـــــ پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے، بشرطیکہ پیداوار کی مقدار کم از کم ایک صاع ہو، اس میں نصاب شرط نہیں ہے۔

---

[1] ۳/ ۶۱۔

درمختار میں ہے :

"یجب العشر...... بلاشرط نصاب"[1]

ردالمحتار میں ہے :

"فیجب فیما دون النصاب بشرط ان یبلغ صاعاً"[2]

الجواب (۲) ـــــ زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزوں کو فقہاء نے وجوب عشر سے مستثنیٰ کیا ہے، اور وہ ایسی چیزیں ہیں جن کی پیداوار سے منافع حاصل کرنا مقصود نہ ہو جیسے گھاس، تربز، نرکل، جھاؤ، کھجور کے پتے، کپاس، ترکاریوں کے بیج وغیرہ، لیکن اگر ان چیزوں سے زمین کے منافع حاصل کرنا مقصود ہو تو ان میں عشر واجب ہوگا۔

درمختار میں ہے :

"یجب العشر بلا شرط بقاء إلاّ فیما لایقصد به استقلال الارض نحو خطب وخصب فارسی وحشیش وسعف وصمغ وقطران وخطمی واشنان وشجر قطن و باذنجان وبذر بطیخ وقثاء وادویة وکحلبة وشونیز حتی لو اشغل بها یجب العشر"

ردالمحتار میں ہے :

"قوله إلاّ فیما لایقصد الخ"........ اشار الیٰ ان ما اقتصر علیه المصنف کالکنز وغیرہ لیس المراد به ذالك وجب العشر کما صرح به بعدهٗ"[3]

پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں میں وجوب عشر اور عدم وجوب عشر کے سلسلے میں وہی تفصیل ہے، جو اوپر مذکور ہوئی، یعنی اگر ان چیزوں کی کاشت سے مقصود زمین سے منافع حاصل کرنا ہو تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

الجواب (۳) ـــــ مچھلی کی اس کاشت پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا اس پر احکام عشر جاری نہ ہوں گے کیوں کہ عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے۔ عامۂ کتب میں ہے : "العشر المتعلق بالخارج"

---

[1]، [2] ۲/۵۴ [3] ۲/۵۵۔

اور ظاہر ہے مچھلی زمین کی پیداوار نہیں، لہٰذا اس میں عشر بھی واجب نہیں۔

الجواب (۴)۔۔۔ ریشم کے کیڑوں کی پرورش وپرداخت کے لیے جو شہتوت کے درخت لگائے جاتے ہیں، اس پر عشر واجب نہیں، کیوں کہ عام طور پر اس سے زمین کے منافع حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا، لیکن اگر کوئی شخص ریشم کی کاشت سے زمین کے منافع حاصل کرتا ہو، مثلاً ان درختوں کو کاٹتا اور فروخت کرتا ہو، تو عشر واجب ہوگا۔ عالمگیری میں ہے:

"لاعشر فی الحطب ولا الحشیش والقصب والطرفاء والسعف لان الاراضی لا تستنمی بہذا الاشیاء بل تفسدہا حتی لو استنمی بقوائم الخلاف والحشیش والقصب وغصوان النخل او فیہا دلب او صنوبر ونحوہا وکان یقطعہ ویبیعہ یجب فیہ العشر کما فی محیط السرخسی[۱]"

الجواب (۵)۔۔۔ درختوں میں عشر واجب نہیں، خواہ وہ باغات ہوں جن سے پھل حاصل کیے جاتے ہوں یا ایسے درخت جو جلانے کے کام میں لائے جاتے ہوں یا عمارت وفرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہوں، بہر صورت عشر واجب نہیں، کیوں کہ یہ زمین کے تابع ہوتے ہیں۔

عالمگیری میں ہے:

"لاعشر فیما ہو تابع للارض کالنخل والاشجار[۲]"

ان کے روپیوں پر زکوٰۃ کا حکم ہوگا۔

الجواب (۶)۔۔۔ سبزیوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ عالمگیری میں ہے:

"ویجب العشر عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ فی کل ما یخرجہ الارض من الحنطۃ والشعیر والدخن والارز والاصناف الحبوب والبقول والریاحین والاوراد والرطاب وقصب السکر والزریرۃ والبطیخ والقثاء والخیار والباذنجان والعصفر واشباہ ذالک مما لہ ثمرۃ باقیۃ او غیر باقیۃ قل او کثر، ہکذا فی فتاویٰ قاضیخان[۳]"

---

[۱] ۹۵/۱ [۲] ۹۵/۱ [۳] ۹۵/۱

درمختار میں ہے :

"یجب العشر بلا شرط نصاب و بلا شرط بقاء"

ردالمحتار میں ہے :

"فیجب فیما دون النصاب بشرط ان یبلغ صاعًا وقیل نصفه وفی الخضروات اللتی لا تبقی وهذا قول الامام وهو الصحیح کما فی التحفة"

سبزیوں کی کاشت مکان کے گرد وپیش افتادہ اراضی میں ہو یا اپنی چھتوں پر دونوں کا حکم ایک ہے۔

الجواب : ـــــــ اراضی اوقاف میں بھی عشر واجب ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے :

وملك الارض لیس بشرط لوجوب العشر انما الشرط ملك الخارج فیجب فی الاراضی اللتی لا مالك لها وهی الاراضی الموقوفة لعموم قوله تعالیٰ "یاایها الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض" وقوله عزوجل "واٰتوا حقه یوم حصاده" وقول النبی صلی الله علیه وسلم "ما سقته السماء ففیه العشر" ولان العشر یجب فی الخارج لا فی الارض فکان ملك الارض وعدمه بمنزلة واحدة"

"وکذالك الخارج من الاراضی الموقوفة علی الرباطات والمساجد یجب فیها العشر عندنا"

"ویجب الخراج فی الارض الوقف إلی الارض الخارجیة کما یأتی تقییده فی قوله خراجیة والحاصل ان الارض تبقی وظیفتها بعد الوقف کما کانت قبله"

"ویؤخذ الخراج من ارض المرأة والصبی والاراضی الموقوفة"

(والله تعالیٰ اعلم)

هذا ما ظهر لی الآن لعل الله یحدث ذالك امرا

---

۱ ۵۳/۲ ۲ ۵۶/۲ ۳ مبسوط ۵/۳ ۴ ردالمحتار ۳/ ۲۷۹ ۵ فتح القدیر ۵/ ۲۸۸۔

محور اوّل

عشر و خراج کی حقیقت

از ـــــــــــــــ حضرت مولانا مفتی نظام الدّین صاحب (مفتی دار العلوم دیوبند)

الجواب وباللہ التوفیق :-

محققینِ فقہاء نے یہ ضابطہ بیان کیا ہے: "کل ارض اسلم اھلھا او فتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین فھی ارض عشر"[۱] اور ایسی زمین جو بعد غزوہ لیجاتی ہے عشر کہلاتی ہے اور جو چیز بغیر قتال وغزوہ لیجاتی ہے وہ فئی کہلاتی ہے۔ چوں کہ فتح مکہ کے بعد لوگ جوق در جوق بغیر غزوہ وقہر کے خود بخود اسلام میں داخل ہوتے گیے، اس لیے پورے عرب کے لوگ یعنی بقدر احادیث صحیحہ عذیب اور اقصائے حجر "بمھرۃ الی الحدیث" کے درمیان کے لوگ مسلمان کہلائے اور ان پر ادائے گی عشر متوجہ ہو گئی، اس لیے کہ عشر میں ایک شان عبادت کی بھی ہے اور اس کے مخاطب مسلمان ہی ہوتے ہیں اور اس خطہ کے لوگ اسی کے مصداق رہے۔

اور اس کے علاوہ جو ملک صلح سے حاصل ہوتے یا جنگ سے حاصل ہوتے مگر وہاں کے لوگوں کی زمینوں پر امام المسلمین نے قبضہ نہیں کیا بلکہ ان کی دشمنوں سے ہر قسم کی حفاظت کے عوض اور ان کی دوسری ذمہ داریوں کے عوض کچھ لے کر (جس کو خراج جزیہ سے تعبیر کیا گیا ہے) انہی کے قبضہ میں چھوڑ دی گئی وہ زمین خراجی کہلاتی ہے۔

یہ ضابطہ فقہیہ "ہدایہ مع الفتح والعنایہ وغیرہ کے تمام ہی کتب فقہ میں باب العشر والخراج میں مشرح

---

[۱] ھدایۃ۔

ہے اور اسی ضابطہ میں ہند و پاک دونوں ملکوں کی زمینوں کا حکم شرعی دائر ہے ۔ اور یہی طریقہ عہد صحابہ و تابعین میں رائج و شائع تھا ۔ اسی ضابطہ کے مطابق محمد ابن قاسم نے مالابار و کیرالا وغیرہ کے حواشی سمندر پر جو جہاد کیا اور جہاد میں جن زمینوں پر قبضہ کر کے غانمین میں تقسیم کر دیا وہ عشری کہلائیں اور باقی خراجی کہلائیں ۔ اور ہندوستان کے باقی زمینوں کی پیداوار کا حکم شرعی محور دوم (اراضی ہند کے تاریخی جائزہ) میں آجائے گا ۔

محور دوم ــــ اراضی ہند کا تاریخی جائزہ

ہم محور اول کے بیان میں ذکر کر آئے ہیں کہ محمد ابن قاسم نے مالابار و کیرالا کے حواشی سمندر پر جو جہاد کیا اور اس میں جن زمینوں پر قبضہ کر کے غانمین میں تقسیم کر دیا وہ بلاشبہ عشری قرار پائیں اور باقی زمین خراجی کہلائیں ۔

پھر محمد ابن قاسم کے بعد سے محمود غزنوی کے عہد تک کوئی قطعی حکم نہیں ملتا ۔ پھر محمود غزنوی بلکہ شہاب الدین غوری کے حملوں کے دور میں یہ ملتا ہے کہ یہ لوگ فتح کرنے کے بعد اراضی مفتوحہ پر قبضہ کر کے اپنی ملکیت قرار دے کر مجاہدین پر تقسیم نہیں کرتے تھے ، بلکہ اسی مفتوح راجہ پر کچھ خراج مقرر کر کے اراضی مفتوحہ بلکہ کل مفتوحہ علاقہ اسی راجہ کے حوالہ کر کے اپنے ملک چلے جاتے تھے ، اور جب خراج مقررہ کی عدم ادائیگی دیکھتے تو پھر اگر حملہ آور ہوتے اور بعد فتح یوں ہی معاملہ کر کے واپس جاتے ۔

پھر مسلم حکمراں جب سے فاتح ہونے کی حیثیت سے ہندوستان میں آکر باشندہ ہوا ، اس وقت سے ہندوستان کی تاریخ میں اکثر ایسا ہی ملتا ہے ۔ کہ جو علاقہ فتح کیا ، فتح کر لینے کے بعد اس مفتوحہ علاقہ کو غانمین میں تقسیم کر کے اس پر عشر لاگو نہیں کیا ، اور ان پر جبر و اکراہ کر کے مسلمان نہیں بنایا ، بلکہ لا اکراہ فی الدین کے حکم کے مطابق اس مفتوح قوم کو اس کے دین پر چھوڑ کر ان سے خراج لینے کا معاملہ کر کے مفتوحہ علاقہ ان ہی کے حوالہ کر دیا ، اور ہمیشہ ان کے ساتھ نرمی و مراعات و مدارات کا معاملہ کرتے رہے ، یہی طریقہ تقریباً ہر حکمراں اور فاتح کا حضرت عالمگیرؒ تک ملتا ہے ، خواہ وہ حکمراں غلام خاندان کا رہا ہو یا خلجی ، لودھی ، سوری وغیرہ خاندان کا رہا ہو ، یا مغل خاندان کا رہا ہو ، کوئی واضح اور یقینی مثال کسی خطہ میں سوائے مالابار و کیرالا کے ایسی نہیں ملتی جس سے اس خطہ کو عشر شرعی کا خطہ قرار دیا جائے ۔ سوائے شیر شاہ سوری کے ۔

دورِ حکومت کے کیوں کہ اس کے دورِ حکومت میں صوبہ بہار کے بعض علاقہ میں کچھ عشری زمینوں کا وجود رہتا ہے، اور یہ انگریزی دورِ حکومت میں بھی باقی رہا۔

لیکن ان حکمرانوں کا آیتِ کریمہ "لا اکراہ فی الدین" کے مطابق مروت و مراعات اور مفتوح قوم کی دلجوئی و نصرت وغیرہ کے ساتھ ساتھ حدودِ شرع میں رہتے ہوئے وہ طریقہ جو اسلاف نے آیتِ کریمہ "وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ لیبین لہم الآیۃ" کے پیشِ نظر اپنایا تھا، اختیار نہیں کیا، ورنہ جو حال کاشغر سے لے کر افغانستان کا ہوا وہی حال پورے ایشیا، کا بھی ہوسکتا تھا، وما کان ذالک علیٰ اللہ بعزیز۔ اس لیے کہ آیتِ مذکورہ اپنے عموم و اطلاق کے ساتھ اب بھی موجود ہے، اور قیامت تک موجود رہے گی، اور پکار پکار کر دعوت دے رہی ہے کہ اس پر عمل بشرائطہا و قیودہا کے ساتھ تمام مساعی پر مقدم ہے، "فہل من رجل رشید یرکب علیٰ ھذا الامر الجلیل والمعبوب عند اللہ العزیز۔"

بہرحال انگریزوں کے جانے کے بعد جب زمینداری ختم ہوگیا اور زمینداریاں ٹوٹ گئیں اور تمام ہی اراضیاتِ کاشت پر حکومت کا استیلاء ہوگیا تو تمام عشری زمینوں کی عشریت بھی ٹوٹ گئی اور ختم ہوگئی کیوں کہ عشری زمین کے باقی رہنے کے لیے شرط ہے کہ وہ زمین کسی غیر مسلم کے ملکیت میں نہ جائے کما صرح بہ فی المبسوط للسرخسی ایضاً۔

چنانچہ جب استیلاءِ حکومت محقق ہوگیا تو تمام اراضیاتِ کاشت حکومت کی ملک میں چلی گئیں۔ لہٰذا جو زمین عشری رہی ہوں ان کی عشریت بھی ختم ہوگئی بلکہ تمام اراضیاتِ کاشت ملکِ حکومت میں جانے کے بعد ان کی حیثیت اراضیاتِ مُحوزہ سلطانیہ کی ہوگئی، اور اراضیاتِ مُحوزہ سلطانیہ کے قبیل سے ہو جانے کی وجہ سے عشر و خراج سب ختم ہوگیا، محض اجارہ باقی رہ گیا جیسا کہ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے:

"فلما دل الدلیل علیٰ عدم لزوم المؤنتین العشر والخراج فی اراضی المملوکۃ والاجور کان المأخوذ منہا اجرۃ لاغیر۔"

اور اس کے آگے جو کلام "الدر المنتقیٰ" سے نقل کیا ہے وہ عشری زمین ثابت ہونے کی صورت کا ہے اور یہاں غیر مسلم کی ملکیت میں چلے جانے کی وجہ سے عشریت ساقط ہوچکنے کے بعد کا ہے۔۔۔ نا فترقا، فتدبر۔

بعض حضرات حکومت کے اس استیلاء کو استیلاء مالکانہ نہیں فرماتے بلکہ استیلائے

منتظمانہ فرماتے ہیں پس ان کے فرمانے کے مطابق ایسی زمین جو خاندانی طور پر کسی کے پاس ہمیشہ سے عشری چلی آرہی ہو اور استیلاء میں بھی ان ہی کے پاس اور ملک میں باقی رہ گئی ہوں، ان کا عشر نکالنا ان پر ضروری ہوگا

البتہ یہ بات باقی رہ گئی کہ اخراجات کاشت وضع کرنے کے بعد جو پیداوار بچے صرف ان کا دسواں یا بیسواں حصہ عشر میں نکالا جائے تو متن درمختار کے قول " بلا دفع المؤن الذی " سے بظاہر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ بعد وضع اخراجات کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ عشر میں نکالا جائے۔

لیکن متأخرین فقہاء میں محققین اس طرف گئے ہیں اخراجات وضع کرنے کے بعد جو نفع بچے ان کا عشر یا نصف عشر نکالا جائے جیسا کہ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے :

"قال الصیرفی ویظہرانہا اذا کانت جزء من الطعام ان تحمل کالہالك

ویجب للعشر فی الباقی لانہ لا یقدر ان یتولیٰ ذالك بنفسہ فہو مضطر

إلیٰ اخراجہ[1]"

اور ظاہر اطلاق اگرچہ کچھ اور ہو مگر صیرفی کا قول اشبہ بالفقہ اور اوفق بحال الزمان اور واقعہ کے مطابق بھی ہے، اس لیے کہ کاشت کرنے میں بہت سی پیداوار ایسی ہوتی ہیں کہ ان کے تیار ہونے اور پکنے کا وقت آنے سے قبل ہی کاٹ کاٹ کر جانوروں کو کھلانا شروع کر دیتے ہیں جیسے باجرا، برسین اور دوسری چری وغیرہ اور بعض پیداوار ایسی ہوتی ہے کہ تیار ہونے اور پکنے کا وقت آنے سے قبل کاشتکار اس کا تھوڑا تھوڑا حصہ خود کھانا شروع کر دیتا ہے، جیسے مٹر، چنا، اڑد، مسور، مونگ، پھلی وغیرہ کے دانوں کو خود استعمال کرتے ہیں، اور اس کا ڈانٹھل جانوروں کو کھلا دیتے ہیں، اور اس استعمال کا جواز خود اس آیتِ کریمہ سے بھی ملتا ہے :

"کلوا من ثمرہٖ اذا اثمر واٰتوا حقہ یوم حصادہٖ ولا تسرفوا"

معلوم ہوا کہ بعض پیداوار مثلاً پھل کے بارے میں نص ہے کہ "جب اگر کھانے کے قابل ہو جائے تو اس کا کچا پکا پھل قبل از ادائے گی عشر کے بھی کھا سکتے ہیں، اور نص کا اشارہ اس طرف ہو گیا کہ جو پھل کھا لیا اس کا شمار عشر یا نصف عشر لگانے میں نہ ہوگا، پس اس آیتِ کریمہ کا اشارہ اس طرف بھی ہو گیا کہ عشر لگانے

---

[1] شامی نعمانی ۵۱/۲

میں خرچ شدہ اشیاء کا شمار نہ ہوگا۔ وھو المراد۔

اور بعد استعمال یہ سب چیزیں ہالک اور نیست و نابود ہو چکی ہوتی ہیں تو ان کا دسواں یا بیسواں حصہ نکالنا متعذر اور دشوار بلکہ ناممکن سا ہو جاتا ہے اور اس کا مکلف بنانا آیت کریمہ " لا یکلف اللہ نفسا الآیۃ .. کے خلاف ہو جاتا ہے اس لیے اس کا دسواں یا بیسواں حصہ نکالنا مزاج شرع و شارع علیہ السلام کے بھی خلاف ہو جائے گا۔ اور اس کا عدم لزوم ظاہر ہے۔

دلیل ۲

یہ بات کہ اخراجات وضع کرکے اس کا عشر دیا جائے اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عشر کے مسائل خود اشارہ کرتے ہیں کہ اخراجات وضع کرنے کے بعد عشر یا نصف عشر نکالا جائے، مثلاً مسئلہ یہ کہ جس پیداوار کی آب پاشی بغیر کسی خرچ، محنت وغیرہ کے محض آسمانی پانی سے ہو جائے تو اس پیداوار کا عشر (دسواں حصہ) نکالا جائے اور جس پیداوار کی آب پاشی کرنے میں خرچ و محنت کرنی پڑے جیسے دولاب و چرخ و اونٹ وغیرہ کے ذریعہ پانی لاکر ڈال کر کھیتی سیراب کرتے ہیں۔ یا اسی طرح سے پیسہ و محنت خرچ کرکے آبپاشی وغیرہ کی جائے تو اس کا عشر اس کی پیداوار کا محض بیسواں حصہ نکالا جائے۔ اس مسئلہ کا صاف اشارہ اس طرف ہے کہ اخراجات کا وضع کرنا عشر کی ادائے گی میں دخیل ہے۔ لہٰذا اخراجات وضع کرنے کے بعد ادائے گی عشر کی جانی چاہیے۔

دلیل ۳

اخراجات وضع کرنے کے بعد ادائے گی عشر کے وجوب کی دلیل یہ بھی ہے کہ مسئلہ عشر نظیر ہے، اموال نامیہ للتجارۃ کی زکوٰۃ کی کہ میں تمام اخراجات روز مرہ اور ضروریات واجبہ کا خرچ وضع کرنے کے بعد جب نصاب کی مقدار سال بھر فاضل کی رہے تو صرف اس فاضل مقدار کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں نکالنا واجب ہوتا ہے، نہ کہ کل حاصل شدہ مال تجارت کا چالیسواں حصہ، اور نظیر کا حجت بننا تسلیم ہوتا ہے اس لیے عشر کی ادائے گی میں اخراجات ضروریہ وضع کرنے کے بعد عشر کی ادائے گی واجب ہوگی نہ کہ کل پیداوار کا عشر۔

دلیل ۴

عشر اور نصف عشر کے معنیٰ ہیں دسواں حصّہ یا بیسواں حصّہ، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کس چیز کا دسواں حصّہ یا بیسواں حصّہ، اگر کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصّہ مراد لیا جائے تو اس کا معلوم ہونا متعذر اور خارج از قدرت ہونا دلیل ۱ میں واضح ہوچکا ہے نیز آیت کریمہ " لا یکلف اللہ نفسًا " کے حکم سے خلاف مزاج شرع و شارع علیہ السلام کے بھی خلاف ہوگا، اسلئے کل پیداوار کا عشر یا نصف عشر مراد لینا ٹھیک نہ ہوگا بلکہ صرف بچت اور نفع کا دسواں یا بیسواں حصّہ مراد لینا متعین ہوگا۔

پس یہی عشر یا نصف عشر کی حقیقت شرعیہ نکلی، اور اسی مفہوم کی جانب آیت کریمہ " کلوا من ثمرہ اذا اثمر واتوا حقہ یوم حصادہ " میں حق کی اضافت اپنی ذات وحدہٗ لاشریک لہٗ کی جانب کرنے کے بجائے کھیتی کی جانب اضافت کرکے اشارہ فرمادیا کہ بغیر اور اسراف کرنے کے کھیتی کے تیار اور پکنے تک کھاکر جو کچھ بچے اس میں سے کھیتی کا حق ادا کرو۔

اور حق کے معنیٰ ہیں شئی واجب الاداء یعنی ایسی چیز جس کا ادا کرنا لازم اور ضروری ہو، اور ایسی چیز کہ جب تک مراد واضح نہ ہوجائے اس کی ادائے گی سے سبکدوشی حاصل نہیں ہوسکتی، پس کھیتی کا حق بھی جب تک متعین و واضح نہ ہوجائے اس وقت تک اس کی ادائے گی صحیح نہیں ہوسکتی، اور کھیتی کا یہ حق اس وقت واضح و متعین ہوگا جب کھیتی کے کل آمد و خرچ کا حساب کرکے اس کے بچت و نفع کو متعین کرلیا جائے لہٰذا جب نفع و بچت متعین ہوجائے گی۔ تو اس کا دسواں یا بیسواں حصّہ بھی متعین ہوجائے گا اور اسی دسویں یا بیسویں حصّہ کو کھیتی کا حق قرار دے کر واجب الاداء قرار دیا جائے گا، اور اسی واجب الاداء کو شریعت مطہرہ نے عشر و نصف عشر سے تعبیر فرمایا ہے لہٰذا اس عشر و نصف عشر کی حقیقت شرعیہ یہی نکلی کہ کل پیداوار کے آمد و خرچ کا حساب کرکے جو بچت ہو اس کا دسواں یا بیسواں حصّہ اور اس کی ادائے گی کا مطالبہ " واتوا حقہٗ " میں ہے۔

لہٰذا کل آمد و خرچ کا حساب کرکے پھر دیکھو اگر آب پاشی وغیرہ خود کرنا پڑتی ہے تو اس کا صرف بیسواں حصّہ ورنہ دسواں حصّہ عشر میں دو، اور یہ فرق امر تعبدی ہے اس میں قیاس کو دخل نہیں اس لیے اس کا لحاظ رکھنا واجب رہے گا۔

حاصل کلام: یہ ہے کہ علامہ صیرفی کی تحقیق خاص کر زمانۂ موجودہ کے حالات کے مطابق

ہر طرح اشبہ بالفقہ اور راجح الاقوال اور قابل لحاظ نکلی۔ پس علامہ سیری کی تحقیق کے مطابق فتویٰ دینا غلط اور ناقابل قبول نہ نکلے گا، اور انہی وجوہ سے متأخرین علماء کے فقہائے محققین اس پر فتویٰ دیتے ہیں کہ اخراجات وضع کرنے کے بعد جو بچے اس کا دسواں یا بیسواں حصہ حسب تفصیل مذکور (یہ امر تعبدی ہے) ادا کرے۔ احقر بھی اس کو راجح اور افقہ سمجھتا ہے۔ فقط۔

رہ گیا یہ سوال کہ ان فقہائے متقدمین نے کل پیداوار کا عشر یا نصف عشر نکالنے کا فتویٰ کیوں دیا کیا وجہ تھی، ؟

تو جواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں کھیتی آسان تھی، زمین میں قوت انبات بہت تھی اس پر تاریخ شاہد ہے، اور ۵، سال کا اپنا تجربہ بھی کاشت کے سلسلہ میں ہے، نقصان کبھی کبھار آفت سماویہ کی وجہ سے ہو جاتا تھا ورنہ اکثر نفع ہی ہوتا تھا، اور اب وہ حال نہیں رہا۔ حالات بدل گیے، شاید مشکل سے اور مختلف کاوشوں کے بعد پہلے کی طرح اب پیداوار ہوتی ہو، اس لیے وہ حکم بھی بدل گیا۔

کما یدل علیہ ھذہ الضابطۃ الشرعیۃ ولا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الزمان[1]

اور اس تغیر احکام کے شواہد و امثال بھی بہت ہیں؛ مثلاً :

۱۔ یہ کہ متقدمین کے نزدیک آثار صحیحہ شہیرہ کے پیش نظر عورتیں جماعت مساجد و عیدگاہ و نماز استسقاء کی جماعت میں مردوں کے ساتھ شامل ہوتی تھیں مگر متأخرین نے تبدل حال کی وجہ سے وہ حکم باقی نہیں رکھا، اور یکسر ممانعت فرمادی۔

۲۔ استیجار علی الطاعات مطلقاً ناجائز اور ممنوع تھا مگر تغیر زمان کی وجہ سے امامت نماز جو خالص عبادت ہے اور قربت محضہ ہے، مگر متأخرین نے امامت صلوٰۃ و اذان کی اجرت کو جائز قرار دیا۔

۳۔ مرتع حدیث پاک میں ہے:

"اقرأ القران ولا تأکلوا بہ او کما قال" اس کے باوجود تعلیم قرآن میں اجرت لینا جائز قرار دی گئی۔

۴۔ اور مثلاً آثار و اخبار کثیرہ کے مطابق خانۂ خدا (مساجد) کے دروازوں کا ہر وقت کھلا رہنا مطلوب

---

[1] قواعد الفقہ ص۱۱۳ ناقلا عن المجلۃ۔

شرعی تھا، مگر جب حالات بدل گئے چوری کے واقعات رونما ہوئے تو متأخرین فقہاء نے نماز کے اوقات کے علاوہ مساجد کے دروازہ بند کرنے کا حکم دیدیا۔

۵ ــــ شرعی حکومت کے زمانہ میں فتویٰ تھا کہ اگر کوئی عاقلہ بالغہ غیر کفوسے بغیر اجازت ولی نکاح کرے تو نکاح منعقد ہی نہ ہوگا، اور اس کا کھلا مفہوم ہے کہ جب نکاح منعقد و صحیح ہی نہ ہوگا تو حرام کاری کا دروازہ کھلے گا مگر حکومت شرعیہ میں فتویٰ قانون بن جاتا تھا اور حکومت خود ایسے نکاح کو قانوناً ختم کر دیتی ہے اس لیے یہ فتویٰ صحیح تھا مگر جب شرعی حکومت ختم ہو گئی اور کوئی اس غلط نکاح کو ختم کرنے والا نہیں رہا تو ظاہر ہے کہ ہمیشہ حرام کاری کا دروازہ کھلا رہے گا، اور حرام کاری فروغ پاتی رہے گی، اسلیے اب یہ فتویٰ زمانہ کے بدل جانے سے ختم ہو گیا اور ظاہر روایت کے مطابق فتویٰ ہو کر یہ نکاح صحیح و منعقد قرار دیا جانے لگا، اب اگر کسی ولی کو عار ہو تو خود اعتراض کر کے توڑوانے کی فکر کرے، اسی طرح کی اور بہت سی مثالیں ہیں، جو اس ضابطہ شرعیہ" ولا ینکر تغیر الحکم بتغیر الزمان " کی مثالیں ہیں، اور اسی ضابطہ کے مطابق یہ کہا جا سکتا ہے کہ علمائے متقدمین اگر ان تغیرات کو جو کاشت کاری میں پیدا ہو گیے ہیں، دیکھتے تو خود متقدمین بھی یہی فتویٰ دیتے جو متأخرین دے رہے ہیں، مثالیں تو تغیر زمان سے تغیر احکام کی بہت ہیں۔ مگر بخوف طوالت یہاں نقل نہیں کیجاتیں۔

بعض حضرات یہ اشکال کرتے ہیں کہ اگر کل پیداوار عشر یا نصف عشر کے حکم کو دائر نہ کیا جائے تو عشر و نصف کا فرق ہی ختم ہو جائے گا، اور صرف عشر ہی باقی رہے گا، حالاں کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ جس طرح کل پیداوار میں "ما سقتہ السماء" کی وجہ سے عشر واجب قرار پایا ہے۔

اور رہٹ و دالیہ وغیرہ کے ذریعہ خرچہ کر کے سیراب کرنے پر نصف عشر قرار پایا ہے، تو اسیطرح کل پیداوار کا آمد و خرچ معلوم کر کے اگر سیرابی قدرتی آسمانی پانی سے ہو تو عشر واجب کیا جائے اور جب رہٹ و دالیہ وغیرہ سے سیرابی ہو تو نصف عشر واجب ہو، لہذا ارشاد رسالتؐ کا مدلول ہر حال میں محفوظ رہے گا اور مزاج شرع میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ البتہ کل پیداوار کی مقدار معلوم کرنا فی زمانہ متعذر ہے جیسا کہ احقر پہلے واضح کر آیا ہے، یہ قیاس قیاس مع الفارق ہو کر "لایعبأ بہ" کے درجہ میں ہو جائے گا۔

بعض حضرات عشر کو خراج و مقاسمہ پر قیاس کرتے ہیں، یہ قیاس غیر صحیح اور قیاس مع الفارق ہے، اس لیے کہ عشر عبادت کے قبیل سے ہے، اور خراج و مقاسمہ معاملات کے قبیل کی چیز ہے اور

عبادات کو معاملات پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوتا، ہاں اگر حکم عشر کو عبادت مالیہ ہونے کی وجہ سے کچھ مشابہت ہوسکتی ہے تو حکم زکوٰۃ سے ہوسکتی ہے۔ اور حکم زکوٰۃ حکم عشر کی نظیر بن سکتا ہے اور ایک نظیر دوسری کے لئے حجت بن سکتی ہے اور زکوٰۃ میں ظاہر ہے کہ کل اخراجات وضع کرنے کے بعد جب سال بھر مقدار نصاب فاضل مال کی طرح باقی رہ جائے، صرف اس کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں نکالا جائے گا، اس سے ضرور مسئلہ عشر میں تائید حاصل کی جاسکتی ہے، جیساکہ میں اسے مفصل طور پر کہہ آیا ہوں اور نوف طوالت اسی مقدار پر کلام ختم کیا جاسکتا ہے، اور امید ہے کہ اب جوابات باعث تسلی ہوجائیں گے۔ فقط۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب وباللہ التوفیق:

اس مراسلہ (سیمینار ۷) میں تین عنوان مذکور ہیں (۱) ہندوستان کے زمینوں کی شرعی حیثیت (۲) اسلامی مالیاتی ادارہ کا خاکہ (۳) کمپنی میں حصص کی شرعی حیثیت۔

سوال ۱:— ہندوستان کے زمینوں کی شرعی حیثیت —— یہ زمینیں کئی طرح کی ہوتی ہیں؟

(الف)—— پہاڑی علاقہ کی زمینیں اور ان کی پیداوار کا شرعی حکم۔

(ب)—— خودرو جنگلات، ان کی زمینوں کا اور ان کی پیداواروں کا شرعی حکم۔

(ج)—— میدانی علاقوں میں آبی زمینوں اور ان کی آمدنی و پیداوار کا شرعی حکم۔

(د)—— میدانی علاقوں میں خشکی کے علاقوں میں، مکانوں (آبادی) کی زمینوں کا اور ان کی آمدنی و پیداوار کا شرعی حکم۔

(ہ)—— باغات کی زمینوں کا اور اُن کی آمدنی و پیداوار کا شرعی حکم۔

(و)—— موات زمین کا اور اس کی پیداوار کا شرعی حکم۔

(ز)—— کاشت کی زمین کا اور اس کی پیداوار کا شرعی حکم۔

ان ساتوں قسموں کا اور ان میں ہر ایک کی پیداوار و آمدنی کا شرعی حکم الگ الگ بیان کرنا اور ان کی شرعی حیثیت بتلانا بہت تفصیل طلب ہے، سب کا تفصیلی حکم لکھنے کے لیے کئی ضخیم جلدیں درکار ہوں گی۔

اس لیے اس وقت ان ساتوں عنوانوں میں سے اب اس عنوان (نمبر ز) کی شرعی حیثیت مختصراً عرض ہے، اس عنوان کی کچھ تفصیل پانچویں سیمینار (ہند و پاک کی اراضیات کا تاریخی جائزہ) میں گذر چکی ہے، اس تفصیل کو بھی پیش

نظر رکھا جائے کیوں کہ وہ ترجمانی خالص شرعی ترجمانی ہے۔

اراضیات کاشت زمانہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم و زمانۂ صحابہ وتابعین یعنی قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر میں تمام مندرجہ ذیل قسموں کی ہوتی تھیں،

۱ ـــــ اراضیاتِ عشر

اراضیاتِ عُشر وہ اراضی ہوتی تھیں کہ جس خطہ یا ملک کے لوگ خود بخود مسلمان ہو جاتیں تو ان کی زمین عشری قرار دی جاتی، اور وہ لوگ ان زمینوں کے مالک ومتصرف قرار دئے جاتیں۔ اسی طرح جس خطہ یا ملک کو امام المسلمین نے لڑکر فتح کرکے اس کو مسلم مجاہدین پر تقسیم کر دیتے تو وہ زمینیں بھی مجاہدین کی ملک قرار پاجاتی تھیں، عشری ہو جاتی تھیں، اور پھر مجاہدین اس پر کاشت کریں تو بھی وہ زمین عشری ہی رہتی تھی۔ اور کاشت کرنے والوں کو پورے مالکانہ حقوق اس پر حاصل ہو جاتے تھے کہ وہ خرید وفروخت ہبہ وغیرہ سب تصرف کرسکتے تھے، اور وہ زمین قیامت تک عشری قرار پاتی تھیں، صرف ایک شرط یہ تھی کہ وہ زمین کبھی غیر مسلم کی ملک میں نہ جائے، جب کبھی وہ غیر مسلم کی ملک میں چلی جائے تو وہ عُشری باقی نہیں رہتی، کیوں کہ عشر از قبیل عبادت شئ کا نام ہے، اور اس کا محل محض مسلمان ہوتا ہے اور حکم شرعی کے مطابق عشر اور نصف عشر ادا کرنا واجب ہوتا ہے، کما اشار الیہ قولہ تعالیٰ

"والتوا حقہ یوم حصادہ"

۲ ـــــ اراضیاتِ خراجی

وہ اراضیات ہوتی تھیں جس کے باشندے خود مسلمان نہیں ہوتے اور نہ توڑ کر قبضہ کرنے کے بعد امام المسلمین نے ان فتح کردہ زمین کو مجاہدین میں تقسیم کیا بلکہ انہی لوگوں کے قبضہ وملک میں چھوڑ دیا اور اس قبضہ رکھنے اور کاشت کرنے کے عوض کے طور پر کوئی رقم مقرر کر دیا، اس رقم کو خراج کہتے ہیں، اور اس زمین کو خراجی زمین کہتے ہیں۔

اس خراج والی زمین کو بھی قبضہ میں رکھنے والے خود مالک شمار ہوتے تھے، جس کو چاہیں فروخت کریں، چاہے مسلمان کے ہاتھ فروخت کریں یا غیر مسلم کے ہاتھ وہ زمین خراجی ہی شمار ہوتی تھی۔

۳۔ اراضی موات

اراضی موات سے مراد اوسر، بنجر، مغازہ و میدان کی پڑتی زمین مراد ہے، جو اب تک آباد نہ ہوئی تھی اس کا کوئی حصہ جو کوئی آباد کر لیتا تو وہ اس کا مالک ہو جاتا تھا پھر اس کا آباد کرنے والا اگر مسلمان ہوتا تو وہ زمین عشری ہو جاتی تھی، اور اگر اس کا آباد کرنے والا غیر مسلم ہوتا تو وہ زمین خراجی قرار پا جاتی تھی اور ان پر عشر و خراج کے سارے احکام اسی تفصیل و شرائط سے جاری ہو جاتے تھے جو عشری و خراجی زمینوں کے بیان میں گذر چکی ہے، حتیٰ کہ ان کے فوت ہونے پر کتاب و سنت کے مطابق وراثت شرعی جاری ہوتی تھی، البتہ یہ عشری زمین اگر کسی غیر مسلم کی ملک میں چلی جاتی تھی تو وہ دیگر عشری کی طرح عشری باقی نہ رہتی تھی بلکہ خراجی بن جاتی تھی۔ والتفصیل مامر بیانہ۔

اور ان ارضیات موات کے کسی حصہ کو حکومت خواہ آباد کر لیتی تھی تو وہ ارضیات بیت المال کی شمار ہو جاتی تھیں ارضیات بیت المال کے احکام عنقریب آ جائیں گے۔

۴۔ ارضیات معافی

معافی کی زمینوں سے مراد وہ زمینیں تھیں جن کو امام المسلمین خود کسی شخص کو خواہ مسلم کو یا غیر مسلم کو بالکل مفت دیدیا ہو اور اس پر عشر یا خراج کچھ عائد نہ کیا ہو تو اس کا مالک وہ شخص ہو جاتا تھا اور ہمیشہ مالک شمار ہوتا تھا، اور مرنے کے بعد حسب ضابطہ اس میں وراثت جاری ہوتی تھی۔ البتہ اس کو فروخت نہیں کر سکتا اگر فروخت کر دیا تو اس کا معافی ہونا ختم ہو جاتا تھا۔

یہ چاروں قسمیں عموماً قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر میں ملتی تھیں اور انگریزی حکومت کے دور اقتدار میں بھی یہ چاروں قسمیں علیٰ حالہا موجود تھیں اور ان کی زمینوں کو حکومت نے اپنی ملکیت قرار نہیں دیا تھا، بلکہ کاشتکاروں کی ملک و قبضہ میں باقی رکھا تھا، البتہ عشر و خراج کے بجائے مالگذاری کی رقم ان پر لاگو کر دیا تھا جس سے خراجیت جو دنیاوی معاملہ تھا ختم ہو گیا تھا، باقی عشریوں کہ دینی عبادت کی چیز تھا، وہ مسلم کاشتکاروں پر باقی رہ گیا تھا، اور عشری زمین کا عشر یا نصف عشر حسب ضابطہ شرع ادا کیا کرتے تھے، اور اراضیات معافی کو علیٰ حالہ باقی رکھتے ہوئے اس پر کوئی مال گذاری کی رقم کی ادائے گی لاگو نہیں کی تھی، بلکہ بالکل مفت رکھا

چنانچہ احقر کے خاندان میں شاہی خاندان سے ایک خطہ اراضی معافی چلی آرہی تھی، احکام میراث کے اعتبار سے تقسیم ہوتے ہوتے بہت تھوڑی سی رہ گئی تھی، مگر وہ بھی بالکل مفت تھی کوئی مال گذاری وغیرہ اس پر لاگو نہیں تھی۔ البتہ انگریزوں نے شرعی بیت المال ختم کر کے اس کی اراضی پر نیز اراضیات محوزہ سلطانیہ پر اپنا تسلط اور اپنی ملکیت قرار دے لی تھی، اسیطرح اراضیات موات میں جو احیاء موات (آباد کرنے سے) باقی رہ گئی تھیں، یعنی او سر، بنجر، مغازہ کی پرتی زمین اور خود رو جنگلات اور ان کی زمینوں پر استیلاء کر کے اپنی ملکیت قرار دے لیا تھا، حالاں کہ حدیث پاک میں تصریح یہ ہے کہ تین چیزیں، (آگ پانی، خود رو پودے اور درخت) یہ کسی انسان کی ملک نہیں ہوتیں۔ (بلکہ صرف اللہ کی ملک ہیں) اور ہر شخص جو اس کو حاصل کرے خواہ اس کے لیے اسکا استعمال مباح ہو جاتا ہے۔ غرض انگریزوں کا یہ استیلاء ان چیزوں پر غاصبانہ تھا، مگر یوں کہ اس سے اراضیاتِ کاشت (عشری و خراجی) پر کوئی غلط اثر نہیں پڑتا تھا، اس لیے شاید کسی نے اس پر اس وقت تعرض ہی نہیں کیا اور خاتمۂ زمینداری قانون بن جانے کے بعد جب حکومت نے اراضیاتِ کاشت پر قبضہ کر کے اس کو زمینداروں اور اصلی مالکوں کے قبضہ دخل سے نکال کر پھر اپنے قانون کے مطابق مالگذاری دس گونہ و بیس گونہ وغیرہ دے کر کسی کو بھومی دھر یا سیر وغیرہ بنا دیا تو اس طرح کے اراضی کاشت پر تصرف کرنے سے حکومت کے استیلائے مالکانہ کا تحقق ہو گیا، اور شیلنگ کا قانون جاری ہو جانے کے بعد یہ استیلاءِ مالکانہ اور واضح و نمایاں ہو گیا۔ پھر بھومیدھروں اور سیر دھروں کے حق میں یہ معاملہ ان کے نام کا نہیں ہوتا بلکہ ایک قسم کا اجارہ اور ٹھیکہ ہوتا ہے اور ملکی قانون کے ماتحت ہوتا ہے رہ گیا یہ شبہ اجارہ یا ٹھیکہ میں مدتِ اجارہ و مدتِ عمل متعین و معلوم ہوتی ہے ورنہ یہ معاملہ فاسد ہو جاتا ہے، تو جواب یہ ہے کہ یہ حکم شرعی ہوتا ہے اور یہ دینے والے اس کے مخاطب ہی نہیں، لہذا یہ شبہ متوجہ ہی نہ ہوگا۔ کما لا یخفیٰ۔

اور پھر ان اراضیوں کی بیع و شراء یا ہبہ وغیرہ تصرفات کی یہ اجازت بھی تصرف مالکانہ نہیں ہوتی بلکہ ایک قسم کی مراعات ہوتی ہے اور قانون اجازت کا محتاج ہوتی ہے اس کے حکومت کی اجازت سے مشروط ہوتی ہے اس لئے اس کو عطیہ قانون بھی نہیں کہہ سکتے بلکہ صرف مراعات کا درجہ ہوتا ہے اور اسی لئے شرعی وراثت کے اجراء کو بھی کلی اختیار جو مالکانہ تصرف کی ایک قسم ہے نہیں ہوتا۔

انہی وجوہ سے بعض حضرات نے اس استیلاء کو استیلائے مالکانہ کے بجائے استیلاءِ منتظمانہ فرمایا ہے۔ وہ واقعات پر منطبق نہیں ہوتا اور نہ سمجھ میں آتا ہے اور نہ اس پر حکم مالکانہ انداز کا جاری ہو سکتا ہے۔

قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر میں پائی جانے والی زمینوں کی پانچویں قسم :

۵ــــــ اراضیات بیت المال

اراضیات بیت المال کی شرعی حیثیت پر کچھ کلام گذر چکا ہے اور خاتمہ زمینداری کے بعد ان سب کا حال وحکم بھی سب دیگر اراضیات کی طرح ہوگیا ہے۔ اب صرف بیت المال کے شرعی معنیٰ اور اس کے مصارف بیان کرکے مضمون ختم کر دیا جائے گا۔

بیت المال شرعی کا معنیٰ ہے شرعی خزانہ جو امام المسلمین کی نگرانی و حفاظت میں قائم کیا جائے مگر امام المسلمین اس کا مالک نہیں ہوتا، بلکہ اس کا منتظم و محافظ شمار ہوتا ہے، چنانچہ امام المسلمین بھی اپنی ذاتی اخراجات کے لیے اوسط درجہ کا وظیفہ لے سکتا ہے اور بس اور اس بات کا نگران ہوتا ہے کہ اس کی آمدنی کسی غیر مصرف میں صرف نہ ہونے پائے اور بیت المال کے مصارف کتب مذہب میں مفصل و مدلل طور پر مذکور ہیں اس کے مطابق عمل کرنا لازم رہتا ہے، اور اس کی حقیقت منعقد ہوتی ہے امام المسلمین کی کوئی چیز بیت المال میں دیدینے سے اسی طرح کسی دوسرے شخص کی کوئی چیز بیت المال میں دیدینے سے اور کسی کی کوئی زمین یا چیز بالکل لاوارث ہو جائے اس کا کوئی وارث نہ رہے تو بھی بیت المال میں داخل ہو جاتی ہے اسی طرح عشر و خراج کی آمدنی اور اموال ظاہریہ کی زکوٰۃ یہ سب بیت المال میں داخل ہوتی ہے اور بیت المال کے مصارف شرعًا متعین ہیں ان ہی میں اس کا صرف کرنا لازم رہتا ہے اور ان تمام امور کی درستگی و حفاظت سب امام المسلمین کے ذمہ واجب ہوتی ہے جیسا کہ اوقاف اور اوقاف کی آمدنی و مصارف کی درستگی اور اس کی نگرانی امام المسلمین کے ذمہ واجب ہوتی ہے۔ مگر امام المسلمین اوقاف کا مالک نہیں ہوتا نہ تو اپنے ذاتی مصرف میں لا سکتا ہے اور نہ تو کسی دوسرے شخص کو منشاء واقف کے خلاف دے سکتا ہے، چنانچہ بیت المال شرعی کے احکام میں تفصیل کا موقع تو نہیں ہے صرف اس کے بعض مصارف کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے مثلاً سدّ ثغور کے اخراجات اور ملکی دفاع کے اخراجات اور عاملین وغیرہ کے وظائف، علماء و صلحاء، خادمانِ دین کے وظائف اور غرباء و مساکین کے وظائف وغیرہ وغیرہ۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

باسمہٖ سبحانہٗ

مکرمی : زَادَتْ مَكَارِمُكُمْ وَمَعَالِيكُمْ

السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهٗ

عافیت طرفین برائے طرفین مطلوب ہے امید کہ آنجناب بخیر و عافیت ہوں گے۔ احقر بھی الحمدللہ زندہ بخیر ہے، آپ کے سیمینار کا یہ دعوت نامہ تاریخ سیمینار سے صرف ایک ہفتہ قبل موصول ہوا اس لیے تفصیلی جواب نہ لکھنے پر معذرت خواہ ہوں۔

ہندوستان کی زمین کے موضوع پر احقر اس سے قبل ایک تفصیلی کلام لکھ کر بھیج چکا ہے۔ شاید اس میں ہندوستان میں مسئلہ عشر و خراج کے بارے میں کچھ تشنگی رہ گئی ہو اس لیے مختصراً کچھ عرض ہے کہ خراج تو محض دنیوی معاوضہ کے طور پر وصول ہوتا تھا اس لیے خراج مالگذاری وغیرہ غیر شرعی مطالبہ کے واجب ہونے سے ختم ہو گیا، البتہ عشر کے بارے میں یہ عرض ہے کہ جو زمین زمانہ قدیم سے کسی مسلمان کی ملک عشری قرار پا کر چلی آرہی ہو یا اس انقلاب کے زمانہ میں کسی مسلمان ہی کی ملک سے منتقل ہو کر کسی مسلمان ہی کی ملک میں آگئی ہو، درمیان میں کسی غیر مسلم کی ملک میں نہ گئی ہو تو وہ زمین شرعاً عشری ہی باقی رہے گی۔ مالگذاری یا حکومت کے کسی غیر شرعی مطالبے وغیرہ کی وجہ سے اس کی عشریت موقوف نہ ہوگی، خاتمۂ زمینداری کے اس قانون میں استیلاء مالکانہ کہا جائے یا منتظمانہ کہا جائے، اس سے اس زمین کی عشریت میں کوئی فرق نہ آئے گا۔

ہاں جن حضرات کے نزدیک یہ استیلاء مالکانہ ہوا ان کے قول کے مطابق بھی دیانۃً ان پر ادائیگی عشر کا حکم متوجہ رہے گا، کیونکہ استیلاء مالکانہ کا مسئلہ عند العلماء مختلف فیہ ہو گیا ہے اور تقاضائے احتیاط یہی رہے گا کہ دیانۃً عشر ادا کرتے رہیں نیز اس لیے کہ عشر عبادت کے قبیل کی چیز ہے۔ اور عبادت میں احتیاط کا حکم ہے[1]۔

---

[1] کما فی قواعد الفقہ ۱۰/۔

البتہ وجوہ وجوب عشر کے سقوط کے باوجود ادائے گی عشر سے روکا نہیں جائے گا بلکہ ترغیب دی جائے گی، کیوں کہ یہ ادائے گی باعث خیر و برکت ہوگی بلکہ کہا جائے گا کہ مصرف عشر میں مقید کرکے نہ دے بلکہ ہر نیک کام میں زیادہ سے زیادہ دے تاکہ خیر و برکت حاصل ہو۔

دوسرا مسئلہ عشر یا نصف عشر کی ادائے گی کا ہے، کہ اس کو اخراجات کاشت وضع کرنے کے بعد صرف باقی کا عشر یا نصف عشر ادا کیا جائے گا۔ یا اخراجات کاشت بغیر وضع کیے ہوئے کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ دیا جائے جب کہ علمائے متقدمین عام طور سے اخراجات کاشت وضع کیے بغیر کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ ادا کرنے کے قائل ہیں، مگر علمائے معاصرین میں سے بعض محققین اشارۂ نصوص کی مدد سے فرماتے ہیں۔ کہ اخراجاتِ کاشت وضع کرکے نفع کا دسواں یا بیسواں حصہ ادا کیا جائے مثلاً آیت کریمہ "وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ" میں بھی یہ اشارہ موجود ہے کیوں کہ حق سے مراد نفع ہے اور نفع کہتے ہیں اس مقدار کو جو اخراجات وضع کرنے کے بعد بچے اور اس آیتِ کریمہ سے وضع اخراجات کے بعد جو بچے اس کا دسواں یا بیسواں حصہ دینے کا حکم نکلا، اسی طرح حدیث پاک میں ہے کہ جب آسمانی پانی سے سیرابی ہو جائے تو دسواں حصہ اور جب خود پانی دیکر سیرابی کرتا ہو تو صرف بیسواں حصہ، اور اس میں کھلا اشارہ ہے کہ اس طرح سیراب کرنے میں اخراجات پڑیں گے اس لیے صرف بیسویں حصہ کا مطالبہ ہے اس مضمون و مفہوم کی اور بھی روایات ہیں ان سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ پھر اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ متقدمین نے کیوں اس کا لحاظ نہیں کیا تو وجہ یہ ہے کہ ان کے زمانہ میں زمین کی قوتِ انبات بہت قوی اور کثیر ہوتی تھی، اور یہ سب کاوشیں جو آج کل ہیں۔ نہیں کرنی پڑتی تھیں، اسی لیے اخراجات کاشت کا حساب کرنے اور وضع کرنے کی جانب التفات ہی نہیں ہوتا تھا، اور اب زمین کی قوتِ انبات بہت کمزور اور قلیل ہو گئی اور کاوش بہت کرنی پڑتی ہے اور اخراجات معلوم کرنے کی جانب ذہن از خود جاتا ہے، زمانہ بدل گیا اور فقہی ضابطہ تسلیم شدہ ہے "لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان"[1] اور اس کے شواہد بے شمار منقول ہیں کما لا یخفیٰ: بلکہ فی زمانہ اتنی کاوش اور خرچ کرنا پڑتا ہے کہ بعض مرتبہ نفع تو کیا خرچ بھی نہیں نکلتا، پس ایسی صورت میں کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں نکالنے کا حکم دیں تو "عود علی موضوعہ بالنقض والابطال۔" لازم آئے گا جو صحیح

---

[1] قواعد الفقہ / ۱۳

نہیں ہے[۱]۔ اس لیے بھی اشبہ بالفقہ بھی یہی نکلا، اخراجات کاشت وضع کرنے کے بعد دسواں یا بیسواں حصہ نکالا جائے۔ پھر اگر کوئی شخص یہ شبہ کرے کہ جب یہ بات ہے تو "واتوا حقہ یوم حصادہ۔ الایۃ" کی قید کا کیا فائدہ ہوگا، تو فائدہ یہ ہے کہ اخراجاتِ کاشت کا حکم "یوم حصادہ" آتے آتے عموماً ہوئی جاتا ہے اور اس حکم میں اموال تجارت کی طرح کوئی متعین نصاب نہیں اور نہ حولان حول کی شرط ہے اس کا تقاضہ یہی ہے کہ جلد جلد "یوم حصادہ" میں بعد وضع اخراجات عشر یا نصف عشر کا جو حکم ہو اس کو ادا کر کے سبکدوشی حاصل کرلی جائے۔

وَاللہُ اَعلَمُ۔

---

[۱] کما صرح بہ فی قواعد الفقہ / ۱۷ ناقدا عن الکرخی۔

محورِ اوّل

عشر و خراج کی حقیقت

از ـــــ مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی خادم مدرسہ مفتاح العلوم (بھیونڈی) بمبئی،

عشر کا ثبوت قرآن و حدیث اور اجماعِ امت اور معقول و قیاس تمام ادلہ سے ملتا ہے،

عشر کا ثبوت قرآن سے :

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے : " واٰتوحقہ یوم حصادہٖ "۔ اس آیت کریمہ میں جو لفظ "حق" مذکور ہے، تمام اصحاب تاویل نے اس سے مراد عشر اور نصفِ عشر بتایا ہے، ایسا ہی باری تعالیٰ نے دوسری جگہ ارشاد فرمایا ہے :

" یا ایہا الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض "

اِس آیتِ کریمہ میں اس بات کی دلالت موجود ہے کہ زمین کی پیداوار میں فقراء کے لیے بھی حق ہے جیسا کہ مخرج کی اضافت کل کی طرف مشیر ہے، جس سے معلوم ہوا کہ شئی مخرج میں اغنیاء اور فقراء دونوں کے حق ہیں، پھر حق کی مقدار کیا ہے، سنت نبوی سے حق کی مقدار معلوم ہوتی ہے۔

عشر کا ثبوت سُنّت سے

پیغمبر رسولؐ نے فرمایا ! " ما سقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی

بغرب او دالیة ففیه نصف العشر "

"کہ جن چیزوں کو آسمان سیراب کرے اس میں نصف عشر ہے اور جس کو ڈول وغیرہ سے سینچا جائے اس میں نصف عشر ہے "

عشر کا ثبوت اجماع امت سے

تمام علمائے امت نے عشر کے وجوب پر اجماع کرلیا ہے۔

عشر کا ثبوت قیاس سے

عشر فقیروں کو دینا شکر نعمت کے باب سے ہے اور فرائض کے ادا کرنے میں تقویت بخشتی ہے اور عشر کے ادا کرنے کی وجہ سے دلوں کی صفائی ہوتی ہے اور یہ چیزیں عقلاً وشرعاً مطلوب ہے،

عشر کے واجب ہونے کا سبب

ارض نامی کا ہونا ہے، خارج کی وجہ سے حقیقت کے اعتبار کرنے کی وجہ سے، لہذا عدم خروج کی وجہ سے عشر لازم نہ ہوگا، برخلاف خراج کے اس میں دونوں یعنی خارج حقیقی اور خارج تقدیری دونوں کا اعتبار ہوتا ہے۔ بایں وجہ اگر زمین کی زراعت پر قدرت کے باوجود زراعت نہیں کیا تو اس پر خراج لازم ہوگا۔

عشر کی تین قسم

اوّل قسم جائز ہے بلاخلاف، دوم ناجائز ہے بالاتفاق، سوئم جس میں اختلاف ہے، اوّل قسم کی تفصیل یہ ہے کہ زراعت اور کاشت کے بعد اسی طرح اگنے کے بعد عشر کے ادا کرنے میں جلدی کرے، کیوں کہ سبب کا وقوع حقیقت کے اعتبار سے ہوچکا ہے اور دوسری صورت جو ناجائز ہے بالاتفاق وہ یہ ہے کہ وقت سے قبل عشر ادا کرنے میں جلدی کرڈالے، مثلاً زراعت سے قبل ہی ادا کرڈالے، تیسری صورت جس میں اختلاف ہے، یہ کہ عشر ادا کرنے میں جلدی کرے زراعت کے بعد نبات سے پہلے،

تو یہ صورت حضرت امام ابو یوسف کے یہاں جائز ہے اور حضرت امام محمد کے یہاں ناجائز ہے۔ اسی طرح خراج اور جزیہ میں تعجیل جائز ہے[1]

عشر کے شرائط

وجوب عشر کے کچھ شرائط تو اہلیت سے متعلق ہیں اور کچھ محلیت سے متعلق ہیں، پھر اہلیت کے چند شرائط ہیں:

۱۔ اسلام کے ساتھ متصف ہو، کافر نہ ہو، کیوں کہ عشر میں عبادت کے معنیٰ ہیں، بایں وجہ عشر کے شرط میں یہ بھی ہے کہ عشر کی ابتدار مسلمانوں سے کی جائے، جب یہ بات ہے تو کافر پر عشر کا حکم عائد نہ ہوگا۔ کیوں کہ کافر کا عبادت سے کیا رشتہ، جس طرح کے کافر پر زکوٰۃ نہیں ہے، بایں وجہ ابتدار کفار پر عشر کا وجوب نہیں ہوسکتا، اور جب عشر کا وجوب اس پر متعذر ہوگیا، اب کفار اور ہنود اور ذمی کا دارالسلام میں رہکر اپنی اراضی سے پیدا ہونے والے غلے سے فائدہ اٹھانا امر مشکل ہوگیا، تو خراج کا تعین ثابت ہوگیا باقی ابتدار کی قید، تو یہ اس لیے کہ جس اراضی کی ملکیت جس کے قبضے میں ہے، اسی سے متعلق فیصلہ کیا جائے گا مسلمان چوں کہ اصل عبادات میں سے ہیں اس لیے عبادت سے اس کی ابتدار کی گئی، اس کے برخلاف خراج عبادت نہیں ہے، اس لیے کفار کے لیے ابتدار ثابت کیا گیا۔

اور اس کے بعد اصول یہ ہے کہ جس اراضی پر عشر کا عمل درآمد ہوچکا ہے اس پر عشر ہی ہوگا، جس طرح کے خراج میں تبدیلی نہیں ہوتی، یعنی جس طرح جس اراضی میں خراج کا عمل جاری ہوچکا ہے، اب اگر وہ مسلمان کے قبضے میں بھی آئے تو خراج ہی لازم ہوگا، کیوں کہ مسلم من وجہ وجوب خراج کے اہل ہیں، لہٰذا اس میں تغیر و تبدل کی ضرورت نہیں ہے، لہٰذا خراج سے عشر کی جانب انتقال کی زحمت نہ کی جائے گی۔

اور اس بارے اصول یہ ہے:

"کل ارض ابتدأت بضرب حق علیہا ان لا یتبدل الحق بتبدل المالك، کالخراج والجامع بینہما ان کل واحد منہما مؤنة

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۳/۵۴۔

الارض لا تعلق لہ بالمالك حتى يجب في ارض غير مملوكة فلا يختلف باختلاف المالك فاما المسلم فمن اهل وجوب الخراج في الجملة فلا ضرورة الى التغيير بتبدل المالك[1]"

ہر اراضی جس پر اولاً ایک حق (عشر یا خراج) متعین ہو چکا ہے تو اب اس حق میں تبدیلی نہیں ہو سکتی گرچہ مالک میں تبدیلی ہو گئی ہو (پہلے کفار مالک تھا اب مسلمان ہو گیے ہیں یا اس کے برعکس مسلمان مالک تھا پھر کفار مالک ہو گیا) جیسا کہ خراج میں تبدیلی نہیں ہوتی، اور علت جامعہ ان دونوں کے درمیان یہ ہے کہ (عشر اور خراج) میں سے ہر ایک ارض کی مؤنت ہے۔ اس کا تعلق مالک سے نہیں، اسی وجہ سے یہ غیر مملوکہ زمین میں بھی واجب ہوتا ہے، لہذا مالک کے اختلاف کی وجہ سے مؤنت میں اختلاف نہ ہوگا، اور مسلمان تو وجوب خراج کے اہل ہیں من وجہ، لہذا مالک کے تبدیلی کی وجہ سے تغیر مؤنت کی ضرورت باقی نہ رہی۔ رہا یہ سوال کہ جب تبدیلی مؤنت میں نہ ہوگی تو اگر کفار اراضی عشری کو خریدتا ہے تو اصول مذکورہ کے مطابق اس پر عشر لازم ہوگا کیوں کہ مؤنت میں تبدیلی نہیں ہوتی اور چوں کہ صاحب اشتراء کفار ہیں، اور کفار پر عشر لازم نہیں ہوتا ہے کیوں کہ عشر عبادت ہے اور کفار کے لیے عبادت نہیں۔

جواب یہ ہے کہ مذکورہ قاعدہ کے پیش نظر تو ایسا ہی ہے کہ مؤنت میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ مگر ضرورت کی وجہ سے انتقال من العشر الى الخراج جائز قرار دیا ہے۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں:

"(والارض) والاصل ان مؤنة الارض لا تتغير بتبدل المالك إلا لضرورة وفي حق ذمي إذا اشترى من مسلم ارض عشر ضرورة لان الكافر ليس من اهل وجوب العشر[2]"

قاعدہ تو یہی ہے کہ اراضی کی مؤنت میں تبدیلی نہیں آئے، گو مالک میں تبدیلی آجائے، مگر ضرورت کی بنا پر تبدیلی کرنی پڑتی ہے، اور ضرورت پیش آئی ہے کہ ذمی نے مسلمان سے اراضی عشر خریدی اور کافر چوں کہ وجوب عشر کا اہل نہیں ہے بایں وجہ تبدیلی کی ضرورت پڑی۔

---

[2] بدائع الصنائع، ۲/۵۵۔

۲ـــــــ رہا عاقل و بالغ ہونا تو یہ اہلیت کے شرط میں سے نہیں ہے، بلکہ عشر صبی لا یعقل وغیرہ اور مجنون مکاتب، ماذون، اراضیٔ اوقاف وغیرہ تمام صورتوں میں ہوتا ہے، نبی کریمؐ کے قول:

"ماسقته السماء ففيه العشر وماسقى بغرب اودالية

ففيه نصف العشر":

اور اللہ تعالیٰ کے قول:

"يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما

اخرجنا لكم من الارض" اور "آتوا حقه يوم حصاده"

کی وجہ سے جس میں عموم و شمول ہے۔ کیوں کہ عشر تو خارج شیٔ میں ہوتا ہے، نہ کہ ارض میں لہٰذا اراضی کا مالک ہونا نہ ہونا برابر ہے۔

۳ـــــــ حولانِ حول شرط نہیں ہے، برخلاف زکوٰۃ کے کہ اس میں حولان حول شرط ہے۔

۴ـــــــ شرطِ عشر میں سے ایک یہ بھی ہے، عشر خراج کے ساتھ جمع نہیں ہوتا۔

۵ـــــــ مقصود بالذات اشیاء میں ہوا کرتا ہے، جیسے غلہ، باجرہ، مکئی، جنار اور جو چیزیں غیر مقصود بالذات ہیں گھاس، بانس، لکڑی وغیرہ اس میں عشر نہیں ہے۔

۶ـــــــ عشر اراضی عشری میں ہوتا ہے۔

۷ـــــــ عشر بٹائی کی صورت میں ربّ الارض اور عامل دونوں پر اور کبھی صرف ربّ الارض پر ہوتا، اس میں قدرے تفصیل ہے (سیاتی ذکرہٗ) برخلاف خراج ہمیشہ ربّ الارض پر ہوتا ہے، بالاجماع[۱]

۸ـــــــ عشر کے لیے نصاب شرط نہیں ہے، لہٰذا اس میں قلیل و کثیر برابر ہے، رہا حضرات صاحبینؒ کا فرمان "۵ وسق ضروری ہے عشر کے وجوب کے لیے"، تو یہ آیتِ کریمہ اور حدیث کے مطلق کو مقید کرنا ہے، جب کہ یہ آیت کریمہ کے عموم کے خلاف بھی ہے، اس میں قدرے تفصیل ہے[۲] (سیاتی ذکرہ)

۹ـــــــ جن اراضی کو تجارت کے لیے خاص کر لیا جائے وہ بھی عشری ہو جاتی ہے یا جس اراضی کو خاص چیز اگانے کے لیے خاص کر دیا جائے وہ بھی عشر ہوتی ہے، خواہ جس چیز کو اگانے کے لیے

---

[۱] بدائع الصنائع ۲/۵۶ [۲] بدائع الصنائع ۲/۵۹

متعین کر دیا ہے، شریعت کی نظر میں غیر مقصود ہی کیوں نہ ہو لیکن تخصیص کے بعد اب وہ مقصود بن گیا، جیسا کہ اوّل کی تشریح صاحب بدائع نے یوں فرمائی ہے :

" لواشتری ارض خراج او عشر للتجارة ان فیہا العشر او الخراج ولا تجب الزکاۃ للتجارۃ[1] "

" کہ اگر اراضی کو جو عشری یا خراجی ہے تجارت کے لیے خریدا تو اس میں عشر ہے یا خراج ہے اور زکاۃ تجارت واجب نہیں ہے خواہ عشری صورت ہو یا خراجی "

اور صاحب ہدایہ فرماتے ہیں :

" لو اتخذھا مقصبة او مشجرة او منبتا للحشیش یجب فیہا العشر[2] "

" اگر اراضی کو بانس، درخت یا گھاس اگانے کے لیے متعین کر دیا اور بنا دیا ہے تو اس میں عشر واجب ہے "

اراضی عشری وخراجی کی شرعی حیثیت

صاحب قدوری فرماتے ہیں :

جس زمین پر اس کے رہنے والوں نے اسلام قبول فرمایا؛ یا زمین کو غلبۃً فتح کیا اور غانمین کے درمیان تقسیم کر دی گئی تو یہ اراضی عشری کہلاتی ہے۔

اور وہ اراضی جس کو غلبۃً فتح کیا گیا ہے اور صاحب ارض کی ملکیت کو جوں کا توں رکھا، تو یہ اراضی خراجی کہلاتی ہے۔

اور اگر کسی نے غیر آباد زمین کو آباد کر دیا تو اس کے اراضی عشری و خراجی ہونے کا مدار قرب پر ہے چنانچہ اگر وہ اراضی عشری کے قریب ہے تو عشری اور اگر خراجی کے قریب ہے تو خراجی، یہ حضرت امام یوسف کے یہاں ہے۔ اور حضرت امام محمدؒ کے یہاں عشری و خراجی کا مدار ماءِ عشری و ماءِ خراجی پر ہے[3]۔

---

[1] بدائع ۲/۵۵ [2] ھدایة مع فتح القدیر ۲/۴ [3] قدوری ۶/۵ وکتاب السیر۔

مذکورہ باتوں سے تین باتیں مستفاد ہوتی ہیں :

۱۔۔۔۔۔ جس زمین پر فتح اولیٰ کے بعد کفار کا قبضہ ہو جائے یا ان کے قبضہ کو باقی رکھا جائے تو ایسی اراضی خراجی کہلاتی ہیں۔ اور جس زمین پر فتح اولیٰ کے بعد مسلمانوں کے دست بدست جاری ہے درمیان میں کفار حائل نہ ہوئے ہوں تو یہ عشری ہے۔

۲۔۔۔۔۔ دونوں میں بنیادی فرق فتح اولیٰ کے بعد کفار کا درمیان میں آجانا ہے۔

۳۔۔۔۔۔ غیر آباد اراضی میں بصورت آباد مجتہدین کا اختلاف ہے جیسا کہ گذرا۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں :

"ومنها الارض التی اسلم اهلها طوعًا ومنها الارض التی فتحت عنوة وقهرًا وقسمت بین الغانمین المسلمین[1]"

"واما الخراجیة : الآراضی التی فتحت عنوة وقهرًا فمنّ الامام علیهم فی ید اربابها فانه یضع علیٰ جماعتهم الجزیة اذا لم یسلموا[2]"

اراضی عشرہ کہلاتی ہے جس پر اس کے اہل نے بخوشی اسلام قبول کیا ہو یا جس اراضی کو غلبۃً فتح کیا ہو اور امام نے اس پر احسان کرتے ہوئے اسی اہل کفار کے قبضے میں چھوڑ دیا ہو اور ان پر خراج اور جزیہ متعین کر دیئے ہوں، جب کہ انہوں نے اسلام قبول نہ کیا ہو، (کیوں کہ اہل اسلام پر خراج نہیں ہے)۔"

چنانچہ حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں بہت سی اراضی کو فتح کیا اور تمام صحابہ کی موجودگی میں ان لوگوں پر خراج متعین کیا۔

ایسا ہی جب امیر المؤمنین نے ایک جماعت پر احسان فرمایا تھا اور ان کی اراضی جماجم کے بارے ایک خاص وظیفہ پر دینار یا درھم کی شکل میں صلح فرمایا تھا، تو ایسی اراضی بھی خراجی کہلاتی ہیں[3]

---

[1] بدائع ۲/۵۷۔

[2] بدائع ۲/۵۸۔ [3] بدائع ۲/۵۸

خراج کی دو قسم

خراج موظف ـــــ خراج مقاسمہ

ـــــ خراج موظف سال میں ایک بار لازم ہے، اس طور پر کہ امام اراضی پر جریب وغیرہ کے اعتبار سے ایک متعین رقم متعین کر دیتا ہے۔

ـــــ اور خراج موظف میں خروج من الارض ضروری نہیں ہے، بلکہ قدرت علی الزراعت مطلوب ہے۔

ـــــ اور خراجِ مقاسمہ: امام ان اہلِ کی اراضی میں ربع یا النصف یا ثلث، غرض کہ پیداوار کا ایک حصہ متعین کر دے، یہ خراج ہر پیداوار میں لازم ہو گا[1]

محور چہارم

اراضیٔ ہندوستان کی شرعی حیثیت

***

ہندوستان کی اراضی کی حقیقت جان لینے سے قبل ہندوستان کی حقیقت کیا ہے اس امر کو واضح کر دینا مناسب سمجھتا ہوں تاکہ ہندوستان کی اراضی کا فیصلہ کیا جا سکے۔

اور اس سے قبل دار الاسلام اور دار الحرب کا فیصلہ کن ممالک پر کیا جا سکتا ہے اس کی وضاحت ضروری ہے، اور یہ دار الحرب اور دار الاسلام کی تعریف و حد بیان کرنے پر موقوف ہے، فقہاء کرام نے اس بارے میں مختلف طرز اختیار کیا ہے۔

دار الاسلام کہتے ہیں

ا ـــــ جس پر مسلمان کا غلبہ ہو وہ دار الاسلام ہے، اور جس پر کفار کا غلبہ ہو وہ دار الحرب ہے۔

---

[1] ۲/ ۶۲۔ بدائع الصنائع۔

۲ــــــــ درمختار کے حوالہ سے یہ بات ملی کہ دارالحرب وہ ہے جس میں تین باتوں میں سے ایک پائی جائے (۱) اہل شرک کے احکام جاری ہوں، (۲) اہل شرک کے احکام دارالحرب جیسے ہوں، (۳) مسلمان یا ذمی امان اوّل کے ساتھ مامون نہ ہوں [۱]

۴ــــــــ نہ دارالحرب کی سی ہے اور نہ ہی دارالاسلام ہے [۲]

۱۹۴۷ء کے بعد جب ہندوستان کے حالات میں تبدیلیاں آئی ہیں اور مسلمانوں نے سکون واطمینان کی سانس لی ہے۔ یہ گذشتہ تاریخ سے جداگانہ تھیں۔

اس تبدیلی کی بناء پر (ہر مذہب وملت والے اپنے دین کی اشاعت وترویج کے مجاز ہیں)۔ ۱۹۴۷ء کے بعد کے اصحاب فتویٰ نے ہندوستان کو تیسری صورت (یعنی نہ دارالحرب نہ دارالاسلام ہے) کا لبادہ اوڑھا ڈالا۔ اور کہہ ڈالا ہندوستان نہ دارالحرب ہے نہ دارالاسلام ہے۔

جیسا کہ میرے استاذ حدیث فقیہ الامت حضرت مفتی محمود الحسن دامت برکاتہم نے فرمایا کہ ہندوستان نہ دارالحرب ہے نہ دارالاسلام ہے۔

اب ہندوستان کی اراضی کو کیا کہا جائے، عشری یا خراجی۔ کسی کا متعین کرنا دلیل طلب کرتا ہے۔ اور کوئی پختہ دلیل نہیں ہے تو آخر ایسے ناگزیر حالات میں ہندوستان کی اراضی کو کس فہرست میں شمار کیا جائے۔

اور آگے پڑھیے اگر ہندوستان کو دارالاسلام کہیں تو بعید سے بعید ہے اور اگر دارالحرب کہیں تو علامہ شامی دارالحرب کی اراضی کے بارے میں فرماتے ہیں:

"مما وجد فی دارالحرب فارضها لیست ارض خراج وعشر" [۳]

دارالحرب کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی۔

البتہ ہندوستان کے کچھ اراضی کو عشری اور کچھ کو خراجی قرار دیا جائے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جو اراضی مسلمانوں کے قبضے میں ہیں تو ان کو عشری قرار دیا جائے احتیاطاً کیوں کہ عشر عبادت ہے اور مسلمان عبادت کا اہل ہے۔

---

[۱] قواعد الفقہ/۲۸۸۔ [۲] مذکورہ/۲۸۸۔ [۳] شامی ۲/۳۲۰۔

اور جو اراضی کفار کے قبضے میں ہے، اس کو خراجی کہا جائے، کیوں کہ خراج تاوان ہے عبادت نہیں، لہذا کفار اس کا مستحق ہے۔

لہذا جب ہندوستان نہ دارالحرب ہے اور نہ دارالاسلام ہے اور فتح اولیٰ سے اس وقت تک اراضی کا صورتِ حال معلوم نہیں کہ وہ سلسلہ جاری ہے یا درمیان میں کافر مالک ہو گیا تھا۔

بہرصورت معلوم نہ ہونے کی صورت میں اور دارالحرب ہونے کی صورت میں عشر اور خراج کا تعین احتیاط کے پہلو کو اختیار کرنے کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔

حضرت تھانویؒ

فرماتے ہیں جن اراضی کا حال معلوم نہیں ہے کہ وہ عشری یا خراجی، اس کو بدلیل اِستِصحابِ حال عشر قرار دیا ہے، جب کہ وہ اراضی مسلمان کے قبضے میں بھی ہو[1]

استدراک

لیکن حضرت تھانوی نے جو مشکوکہ صورتوں میں باستصحاب الحال سے استدلال کیا ہے۔ یہ اِستدلال برمحل نہیں ہے کیوں کہ استِصحاب حال احناف کے یہاں حجت نہیں ہے۔ پھر یہ کہ استصحاب کی تعریف حضرت تھانویؒ کی تشریح پر صادق نہیں ہے۔

علامہ لکھنوی صاحب نورالانوار فرماتے ہیں

"إستصحاب الحال معناهٗ طلب الصحبة اى طلب صحبة الحال الماضى بان ان يحكم على الحال بمثل ما حكم فى الماضى وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل"[2]

---

[1] امداد الفتاوی ۲/ ۲۸۔ [2] نور الانوار/ ۲۳۸۔

"استصحاب کے معنی ہیں حال کا متصف کرنا ماضی کے ساتھ یعنی حال پر ماضی جیسا حکم جاری کیا جائے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس طریقہ پر باقی رکھنا جس طریقہ پر تھا۔ دلیل مزیل نہ ہونے کی وجہ سے"۔

حضرت تھانوی نے فرمایا کہ اراضی کا حال کچھ معلوم نہیں ہے اور مسلمانوں کے قبضے میں ہے تو اس کو عشری قرار دیا جائے گا۔ کیوں کہ یہ سمجھا جائے گا کہ زمانہ ماضی میں بھی مسلمانوں کے قبضہ میں تھا۔ بدلیل استصحاب حال۔

غرض کہ حضرت تھانوی کی تشریح پر استصحاب کی تعریف صادق نہیں آتی، کیوں کہ استصحاب حال میں حال پر ماضی جیسا حکم لگایا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ ماضی کا حال معلوم ہو، اور یہاں معلوم نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت نے جو بات پیش کی ہے اس میں ماضی پر حال جیسا حکم جاری کیا گیا ہے۔ جب کہ استصحاب حال کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں استصحاب حال حجت نہیں ہے، مگر یہ کہ دلیل موجود ہو۔ جیسے نبیؐ کی شریعت کی بقاء آج تک نبیؐ کے خاتم النبیین ہونے کی وجہ سے ہے۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں

"اختلف فی حجیتہ فقیل حجۃ مطلقاً ونفاہ کثیر مطلقاً و اختار الفحول الثلثۃ ابو زید وشمس الائمۃ وفخر الاسلام انہ حجۃ للدفع لا للاستحقاق وھو المشھور عند الفقہاء والوجہ انہ لیس لحجۃ اصلاً"[1]

استصحاب کی حجیت کے بارے میں فقہاء کرام کا اختلاف رہا ہے بعض نے کہا جائز ہے اکثر نے اس کے حجت ہونے کا انکار کیا ہے، اور ابو زید اور شمس الائمہ اور فخر الاسلام نے کہا

---

[1] الاشباہ والنظائر ۱۲۲/۔ کذا فی نور الانوار ۲۳۸/

کہ استصحاب حال حجت ہے، لیکن حجت دفع (غیر کے الزام کو ختم کرنے کے لیے) ہے اور حجت استحقاق کا یہ بھی انکار کرتے ہیں، علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں کہ صحیح اور بے غبار بات یہ ہے کہ استصحاب حال بالکل حجت نہیں ہے، پھر حضرت تھانوی کا استدلال باستصحاب حال کیسے درست ہوگا، البتہ احتیاط کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے۔

اراضی مشکوکہ کا آخری حل

علامہ حموی شارح الاشباہ والنظائر فرماتے ہیں: شک کی تین صورت ہے:

۱۔ شک کا مدار اصل حرام پر ہو۔

۲۔ شک کا مدار مباح پر ہو۔

۳۔ شک کا وقوع ایسی چیزوں میں واقع ہو جس کی اصلیت نہ ہو۔

اول صورت کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً ایک بکری ہے اور ذبح شدہ ہے، اب جس شہر میں بکری ذبح شدہ پڑی ہے، اس میں مسلمان اور کافر آباد ہیں بایں صورت اس مذبوحہ کا کھانا جائز نہیں ہے جبکہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس کا ذبح کرنے والا مسلمان ہے اور اظہار شک زکاۃ مبیحہ میں ہے۔ چنانچہ اگر مسلمانوں کی آبادی اکثریت کے درجہ پر ہے تو کھانا جائز ہے، کیوں کہ اغلبیت اور اکثریت طہوریت کا فائدہ دیتی ہے۔

ثانی صورت کا حل یہ ہے کہ پانی ہے اس میں تغیر و تبدیلی ہے، اب اس میں احتمال یا تو نجاست کی وجہ سے ہے یا طول مکث کی وجہ سے بایں صورت اس سے طہارت و پاکی حاصل کرنا جائز ہے، کیوں کہ پانی کی اصلیت پاک ہونا ہے۔

ثالث صورت کا حل یہ ہے کہ مثلاً جس کے مال کا اکثر حصہ اموال حرام سے متعلق ہے، لیکن یقینی طور پر حرمت ثابت نہیں ہے۔ تو بایں صورت ایسے اموال سے خرید و فروخت جائز ہے، امکان حلت اور عدم تحریم کی وجہ سے، تاہم مکروہ ضرور ہے، مفضی الی الحرام کی وجہ سے[1]

---

[1] الاشباہ والنظائر/۱۰۰۔

مذکورہ دوسری صورت سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ اراضی میں جب اصل عشری ہونا ہے، نہ کہ خراجی، کیوں کہ عشری میں عبادت کے معنی ملحوظ ہیں، اور روئے زمین کے خلیفہ کے انسانوں کی تخلیق کا مقصد عبادت خداوندی ہے۔

لہذا مذکورہ مشکوک صورت میں مسلمانوں کی ملکوکہ زمین کو عشری قرار دینا چاہیئے احتیاط کی بناء پر نہ کہ استصحاب الحال کے بناء پر، کیوں کہ یہ حجت نہیں ہے۔ (فلیتأمل)

کیا سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں ہے؟

ہندوستان نہ دارالحرب ہے اور نہ ہی دارالاسلام ہے، جیسا کہ ماقبل کی تشریحات سے معلوم ہوا، جب کہ اراضی کے عشری و خراجی کا مدار اسی پر اور عشر و خراج کا مسئلہ اراضی عشری و خراجی پر ہے، اور ہندوستان کی صحیح صورت حال معلوم نہیں۔

اور بقول علامہ شامی جو ممالک دارالحرب ہیں وہ نہ عشری ہے اور نہ ہی خراجی ہے۔

غرض کہ ہر دو صورت سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ البتہ احتیاطاً عشر دینا چاہیے تاکہ "لاتاخیر فی الخیر" پر بھی عمل درآمد ہو سکے۔

حضرت تھانوی فرماتے ہیں

کہ عشر و خراج شرعی حقوق ہیں، پس جس طرح سرکار کی جانب سے انکم ٹیکس سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتے، اسی طرح سرکاری محصول سے بھی عشر ساقط نہ ہوگا۔ اب اگر کوئی اشکال کرے کہ یہ تو "تکلیف مالایطاق" ہے جو شرعاً ممنوع ہے جیسا کہ اس پر باری تعالیٰ کا قول "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" کی دلالت موجود ہے۔

تو اس کا حل یہ ہے کہ تکلیف مالایطاق جو شریعت میں مرفوع ہے اس سے مراد مشروعیت کی نفی ہے وقوع کی نفی نہیں ہے۔ گو وہ غیر شارع کی جانب سے ہو، اور شریعت کی اجازت کے بغیر ہو،

البتہ اگر بعض حضرات کی رائے کے مطابق کہ دارالحرب کی اراضی نہ عشری ہے اور نہ ہی خراجی تو اگر کوئی عمل نہ کرے تو ابتلاء کی حالت میں گنجائش ہے۔ (امداد الفتاویٰ ۲ر۷۷)

آخری بات

خراج کی دو قسم ہے، خراجِ مقاسمہ، خراجِ موظف، دونوں کی تفصیل گذر چکی ہے یہاں عرض یہ کرنی ہے کہ موجودہ ایام میں ہند کی حکومت خراج موظف کے شکل جامہ پہنا کر مالگذاری، خزانہ وغیرہ کے نام سے وصول کرتی ہے مگر باوجودیکہ اس کو خراج نہیں کہا جاسکتا، کیوں کہ ہندوستان کی صحیح صورت حال معلوم نہیں ہے، مگر احتیاط بہرصورت عشر دینے ہی میں ہے۔

خراج کے ادائے گی کی شرح اور نوعیت حکومت کے صوابدید پر موقوف ہے

موجودہ ایام میں جو مسلمان مالگذاری اور خزانہ اراضی کی ادائے گی کرتے ہیں اس کی قدریت وکمیت اراضی کے کیت اور مقداریت کے اعتبار حکومتیں طے کرتی ہیں۔ مسلمانوں کے تعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا۔

خراج کے عبادت ہونے نہ ہونے کا مسئلہ

فقہ کی کتابوں میں مصرح ہے کہ خراج عبادت نہیں ہے جو کافر کے لیے متعین ہے اور عشر عبادت ہے جو مسلمانوں کے لیے متعین ہے، یہاں تک تو بات صاف ہے۔

رہا موجودہ نظام اور قانون جو مالگذاری کی صورت میں مسلمانوں کے ذمے ہر سال لازم آتا ہے، یہ عبادت ہے یا نہیں، تو جہاں تک مالگذاری کا خراج کے حکم میں ہونے کا ہے تو اس پر بات گذر چکی ہے کہ خراج کے حکم میں نہیں ہے۔ اور عبادت کی نفی خراج میں ہے مالگذاری میں عبادت کی نفی نہیں ہے۔

لہذا جب مال گذاری خراج کے حکم میں نہیں ہے اور عبادت کی نفی خراج میں ہے، مالگذاری تو موجودہ صورت جس کو ہم کبھی خراج کہدیتے ہیں اور کبھی مالگذاری۔ اور کبھی محصول، عبادت کے معنیٰ کو شامل ہوگا۔

کیوں کہ نہ دینے کی صورت کا مضرت کے دقوع کا خطرہ ہے، کیوں کہ نہ دینے کی صورت میں بسا اوقات ۹ر کی لکڑی ۹۰ر کا خرچہ بھرنا پڑتا ہے۔

اور دفع مضرت جلبِ منفعت سے اولیٰ ہوتا ہے اور خیر ہے، اور خیر میں تاخیر نہیں جیسا کہ

فقہ کا قاعدہ ہے، اور خیر کی صورت عبادت ہے، گو نوعیت میں اختلاف ہو، اور مؤمن کا عمل من حیث المؤمن لغو نہیں ہو سکتا، جب کبھی بھی ہو گا تو اللہ کی مرضی کی خاطر ہو گا، غرض کہ موجودہ خراج جو مسلمانوں پر عائد ہوتا ہے۔ عشر کی طرح یہ بھی عبادت ہے۔

اراضی پر صرف ہونے والے اخراجات کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی نہیں کی جا سکتی

عشری اراضی میں مؤنت کی کم وبیش کی وجہ سے عشر میں تخفیف وتکثیر ہوتی رہتی ہے، چنانچہ آبپاشی اور قدرتی طور پر سیراب ہو جانے سے عشر لازم ہو جاتا ہے، اور مشینوں کے ذریعہ آبپاشی کرنے سے مؤنت کے کثیر ہونے کی وجہ سے عشر کے بجائے نصف عشر لازم ہوتا ہے، رہا مؤنت مثلاً دوائی کا استعمال، مزدور اور کسان، نگراں کے خرچے وغیرہ کا خارج سے منہا کرنا، تو یہ بھی نہیں کیا جائے گا[1]

مؤنت کی کثرت کی وجہ سے خفت ہے رفع مؤنت نہیں

کثرت مؤنت کی وجہ سے عشر سے نصف عشر کی جانب انتقال کرنے کا حکم شریعت نے جاری کیا ہے، لیکن خارج شدہ اشیاء سے مؤنت یعنی وہ صرفہ جو اراضی میں صرف ہوئے اتنی قیمت کے بقدر خارج سے علیحدہ کر کے پھر باقی میں نفاذ عشر یا نصف عشر جاری کرنا شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے۔

کیوں کہ رفع مؤنت کی صورت میں عشر اور نصف عشر میں کچھ فرق باقی نہیں رہے گا جو فرمان نبوی کے خلاف ہے، کیوں کہ نبی اکرمؐ نے مؤنت کے قلت وکثرت کی وجہ سے عشر اور نصف عشر سے تمیز دیا ہے، یعنی کثرتِ مؤنت کی وجہ سے نصف عشر ورنہ عشر ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں

"لان العلة فى العدول من العشر الى نصفه فى مستق غرب ودالية هى زيادة الكلفة"[2]

---

[1] کذا مهر منہ الشامی ۲/۲۲۸۔ [2] شامی ۲/۳۲۸۔

عشر سے نصف عشر کی جانب عدول کا سبب ڈول وغیرہ سے سیراب کرنے کی وجہ سے ہوا کرتا ہے کیوں کہ اس میں کلفت اور مشقت زیادہ سے زیادہ ہوتی ہے ۔ مذکورہ عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے، کہ جن چیزوں سے کثرت مشقت اور مؤنت اور کثرت کلفت پیش آئے ۔ اس میں مؤنت کے رفع سے قطع نظر نصف عشر کی جانب انتقال جائز ہوگا ۔

لہٰذا ان دنوں کھاد وغیرہ میں مؤنت زیادہ ہونے کی وجہ سے بوعلت جامعہ کی وجہ سے عشر کی جگہ نصف عشر ہونی چاہیے ۔

اسی علت جامعہ کی وجہ سے علامہ شامی نے ایک جزیہ بیان کیا ہے ۔ فرماتے ہیں :

"لواشترىٰ مـاء بالقرب او فى موض ينبغى ان يقال بنصف العشـر لان كلفتہ ربمـا تزيد على السقى بغرب اودالية"[1]

اگر کسی نے پانی کا چشمہ یا حوض خریدا تو مناسب ہے کہ اس میں نصف عشر ہو، کیوں کہ بسا اوقات اس میں ڈول وغیرہ سے پانی سینچنے کے مقابلے میں زیادہ مشقت برداشت کرنی پڑتی ہے ۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مؤنت کثیرہ کی وجہ سے نصف عشر لازم ہونی چاہیے ۔

رفع مؤنت جائز نہیں

شارح عنایہ فرماتے ہیں :

"ان النبى صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت المؤنت لانہ قال ما سقتہ السماء ففيہ العشر وما سقى بغرب ففيہ نصف العشر فاذا كان كذلك لم يرفعها معنى لان رفعها يستلزم عدم التفاوت المنصوص عليہ وهو باطل ـ وبيانہ ان الخارج فيما سقتہ السماء اذا كان عشرين قفيزا ففيہ العشر قفيزان ـ واذا كان الخارج فيما سقى بغرب اربعين والمؤنة تساوى ثلث عشرين قفيزا فاذا ارفعت كان الواجب قفيزين فلم يكن التفاوت بين ما سقتہ السماء وبين ما سقى بغرب والمنصوص خلافہ"

لہ شامی ۲/۳۲۸ ۔

فتبین أن ما سقی بغروب ففیہ نصف العشر من غیر اعتبار المؤنۃ[1]۔"

علامہ موصوف فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤنت میں اختلاف اور تفاوت کی وجہ سے حکم میں بھی تفاوت کے ساتھ فیصلہ صادر فرمایا (بغیر رفع مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے) اس لیے کہ جن چیزوں کو آسمان سیراب کرتا ہے تو اس میں عشر ہے اور ڈول وغیرہ پر نصف عشر ہے۔ اور جب یہ صورت حال ہے تو رفع مؤنت کے کوئی معنی نہیں ہے۔ کیوں کہ رفع مؤنت کی صورت منصوص علیہ میں عدم تفاوت کو مستلزم ہے، اور یہ باطل ہے۔

اس مسئلہ کی مزید توضیح یہ ہے کہ ایک زمین ہے اس کو آسمان کے پانی سے سینچا گیا، اب اس سے ۲۰ قفیز خارج ہوئے تو اس میں عشر دو قفیز متعین ہے۔ اور ایک خارج کا حصہ اور ہے جس کو ڈول وغیرہ سے سینچا گیا تھا، ۴۰ قفیز غلہ برآمد ہوتا ہے، اور مؤنت ۲۰ قفیز ہے۔ اور عشر دو قفیز ہے، تو جب مؤنت رفع کرلیں گے تو اس صورت میں وہ اراضی جس کو آسمان سینچا تھا، اور وہ اراضی جس کو ڈول وغیرہ سے سینچا گیا تھا، دونوں کے حق واجب برابر ہوگیے جو ایک منصوص علیہ کے خلاف ہے جو مستلزم ہے باطل کو، اور باطل چیزوں کی شریعت بیضا اجازت نہیں دیتی۔ (فلیتأمل)

لہٰذا معلوم ہوا کہ رفع مؤنت کا اعتبار نہ ہوگا، اور جس میں مؤنت کثیرہ واقع ہوا ہے تو اس میں عشر سے نصفِ عشر کی جانب انتقال علت جامعہ کی وجہ سے لازم ہونی چاہیے۔

بٹائی پر دی جانے والی اراضی کے عشر کا مسئلہ

بٹائی کی دو صورت ہے، بٹائی کا تعلق اگر دو مسلمان سے ہے۔ تو عشر دونوں پر بھی ہو سکتا ہے۔ جب کہ بذر اور بیج عامل کی جانب سے ہو، یہ حضرات صاحبین کے نزدیک ہے۔

لیکن اگر بیج رب الارض کی جانب سے ہے تو عشر صرف رب الارض ہی کی جانب سے ہوگا اور حضرت امام اعظم کے نزدیک ہر صورت میں عشر رب الارض ہی پر ہوگا، خواہ بیج اس کی جانب سے ہو یا کہ عامل کی جانب سے۔

---

[1] فتح القدیر لابن الہمام ۳/۸

علامہ شامی فرماتے ہیں

۱۔ "ان العشر عند الامام علی رب الارض مطلقا وعند هما کذالک لو بذر منہ ولو من العامل فعلیهما والفتوی علی قولهما[1]"

حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیج خواہ رب الارض کی جانب سے ہو یا عامل کی جانب سے بہر دو صورت عشر رب الارض پر ہوگا، حضرات صاحبین فرماتے ہیں، اگر بیج رب الارض کی جانب سے ہو تو مسئلہ ایسا ہی، لیکن اگر عامل کی جانب سے ہے تو پھر دونوں پر ہے، اور حضرات صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔

۲۔ اور اگر بٹائی مسلمان اور کافر کے درمیان واقع ہے تو عشر مسلمان کے ذمہ ہوگا، کیوں کہ عشر عبادت ہے اور کافر کا عبادت سے کیا رشتہ[2]

محور پنجم

وجوبِ عشر کی کمیت و کیفیت اور اختلافِ رائے

****

اراضی سے جو چیزیں برآمد ہوتی ہیں وہ طرح کی اشیاء ہیں، (۱) مقصود (۲) غیر مقصود:

غیر مقصودی میں تو سب متفق ہیں کہ اس میں عشر نہیں ہے، جیسے گھاس بانس وغیرہ، رہا مقصودی تو اس بارے میں اختلاف ہو گیا کہ ہر مقدار میں یعنی قلیل و کثیر سب عشر کے بارے میں برابر ہے یا نہیں۔

حضرت امامؒ فرماتے ہیں، ہر خارج من الارض میں عشر ہے، قلیل ہو یا کثیر ہو، حضرات صاحبین فرماتے ہیں، اس کے لیے بھی ایک نصاب ہے، جس طرح زکوٰۃ کے لیے نصاب متعین ہے، تو اب عشر کا نصاب کیا ہے؟ فرماتے ہیں ۵ وسق، اور ایک وسق ۶۰ صاع کا ہوتا ہے، یہ اختلاف باعتبار کمیت کے تھا،

---

[1] شامی ۲/۳۲۵ [2] بدائع الصنائع ۲/۵۷، بدائع ۲/۶۵۔

کیفیت میں یہ اختلاف نمودار ہوا کہ حضرات صاحبین فرماتے ہیں مقصودی اشیاء میں بھی ان میں عشر لازم ہوگا، جو ایک سال باقی رہ سکتا ہو۔

حضرات صاحبین کے مقابلے میں بڑے امام صاحب فرماتے ہیں ہر چیز میں عشر لازم ہے خواہ دیر تک باقی رہے یا نہ رہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

"قال ابوحنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ فی قلیل ما اخرجتہ الارض وکثیرہ العشر سواء سقی سیحا او سقتہ السماء إلا الحطب او القصب والحشیش۔ وقالا لایجب العشر الا فیما لہ ثمرۃ باقیۃ اذا بلغ خمسۃ اوسق والوسق ستون صاعا بصاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولیس فی الخضروات عندھما عشر، فالخلاف فی موضعین فی اشتراط النصاب وفی اشتراط البقاء[1]"

حضرت امام صاحب نے فرمایا جو چیز زمین سے نکلے اس میں عشر ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ باقی رہنے والی ہو یا نہ ہو، خواہ اس کو آسمان کے پانی نے سیراب کیا ہو، یا ڈول وغیرہ سے سینچا گیا ہو، غرض کہ ان تمام صورتوں میں عشر ہے (مقصودی ہے) ہاں گھاس بانس لکڑی میں عشر نہ ہوگا (غیر مقصودی ہے)

حضرات صاحبین کے نزدیک "ما اخرجت من الارض" میں دو بات ہونی چاہیے (۱) ۵ وسق اس کی مقدار ہو (۲) بقاء ہو، بایں وجہ حضرات صاحبین کے یہاں سبزیوں میں عشر نہیں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اختلاف ان حضرات میں دو چیزوں کی وجہ سے ہے اشتراط نصاب، شرط بقاء۔

(علم:- صاحب ہدایہ کی عبارت میں عشر سے مراد علم ہے جس کا اطلاق نصف عشر اور

---

[1] ھدایۃ مع فتح القدیر ۲/۴۔

دونوں پر ہوتا ہے[1]

چارہ میں عشر ہونے نہ ہونے کا مسئلہ

چارہ میں عشر ہونے نہ ہونے کا فیصلہ کرنے سے قبل یہ جان لینا ضروری امر ہے کہ چارہ کے سلسلے میں لوگوں کا عمل اور رویہ کیا ہے ۔ تو ہمارے صوبہ بہار میں لوگوں کا عمل اس بارے میں تین طرح ہے :

۱ـــــ خالص جانور کے لیے موقع مناسب سے چارہ اگا لیتے ہیں ۔
۲ـــــ ایک زمین کو چارہ اگانے کے لیے ہی خاص کر لیتے ہیں ۔
۳ـــــ چارہ اگانے کا مقصد تجارت ہو ۔

چنانچہ ہمارے دیار میں یہ تینوں طریقے رائج ہیں ۔
اب واضح بات ہے کہ اگر اوّل صورت ہے تو اس میں عشر نہیں ہے ۔

" لکونها غیر مقصودة فی نفسها "

کیوں کہ وہ فی نفسہ غیر مقصود ہے ۔ اور غیر مقصود اشیاء میں عشر نہیں ہے[2]
اور اگر دوسری صورت ہے تو اس میں عشر ہے ۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں :

" لو اتخذها مقصبة او مشجرة او منبتا للحشیش یجب فیها العشر[3] "

اگر کسی اراضی کو درخت یا بانس کے لیے اسی طرح گھاس اگانے کے لیے خاص کر لیا تو اس میں عشر واجب ہے ۔
اور اگر تیسری صورت ہے تو اس میں بھی دوسری صورت کی طرح عشر لازم ہے ۔
صاحب بدائع فرماتے ہیں :

" قال اصحابنا فیمن اشتری ارض عشر للتجارة او ارض خراج للتجارة ۔ ان فیها العشر او الخراج ۔ ولا تجب الزكاة ای الزكاة

---

[1] فتح القدیر ۲/ ۸ [2] فتح القدیر ۲/ ۲ ۔ شامی ۲/ ۳۲۶ [3] هدایة مع فتح القدیر ۲/ ۲ ۔

التجارة مع احدهما ۔ هو رواية المشهورة"[1]

"حضرات احناف نے فرمایا جس نے کسی اراضی عشری یا خراجی کو تجارت کی غرض سے خریدی تو اس پر عشر ہے اگر اراضی عشری ہے اور خراج ہے اگر اراضی خراجی ہے ، اور زکوٰۃ نہیں ہے یہی مشہور بات ہے۔"

صاحب بدائع کی عبارت سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ اگر کسی کسی اراضی کو چارہ کے لیے خاص کر لیا تو اس میں عشر ہے ۔

مذکورہ نمبر ۲، ۳ میں اگرچہ چارہ غیر مقصودی نظر آرہی ہے لیکن تعین اور تخصیص اور نیت تجارت کی وجہ سے مقصود بن گیا ہے ۔

حاصل کلام

مذکورہ تین صورتوں میں نمبر ا میں عشر نہیں ہے ، اور نمبر ۲، اور نمبر ۳ میں عشر لازم ہے ۔

تالاب کی مچھلیوں پر عشر یا زکاۃ ؟

یہ بات ماقبل میں مذکور ہو چکی ہے ، کہ عشر "ما اخرجت الارض" سے اراضی عشری میں ثابت ہے اور مچھلی کا خروج من الارض نہیں ہوتا ہے ۔ لہٰذا مچھلیوں میں عشر نہیں ہونی چاہئیں[2]۔

لیکن صاحب بدائع نے ایک جزئیہ ذکر کیا ہے جس سے یہ مستفاد اور مفہوم ہوتا ہے کہ تالاب کی مچھلیوں میں عشر ہے ۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں :

"قال اصحابنا فيمن اشترى ارض عشر للتجارة او اشترى ارض خراج للتجارة ان فيها العشر او الخراج ولا تجب زكاة التجارة مع مع احدهما هو الرواية المشهورة عنهم[3]"

---

[1] [2] [3] بدائع الصنائع ۲/۵۷ ۔

فقہاء احناف نے فرمایا کہ جس اراضی عشری یا خراجی تجارت کے لیے خریدی تو اس میں عشر ہے، اگر عشری ہے، اور خراج ہے اگر خراجی ہے، اور زکوٰۃ ان دونوں صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی واقع نہ ہوگی، یہی بات مشہور ہے۔

مذکورہ عبارت سے چند باتیں مستفاد ہوتی ہیں، جو ذیل میں ذکر کیے جاتے ہیں:

۱۔ عشر ان اراضی عشری میں ہوتی ہے جو مزارعت کے ساتھ وابستہ ہے اسی طرح وہ اراضیٔ عشری جو زراعت کے لیے ہوں، تجارت کے لیے خاص کر لیے ہوں۔ خواہ وہ خریدی ہوئی ہو یا ذاتی ہو اس میں عشر لازم ہے۔ یا خراج اگر خراجی ہے۔

۲۔ لفظ تجارت میں عموم ہے خواہ زراعت کے ذریعے یا صنعت وحرفت کے ذریعے یا تالاب کھدوا کر مچھلی کے ذریعے تجارت مقصود ہو۔ سب اس مفہوم میں داخل ہوں گے۔

رہا یہ سوال کہ خُرُوجٌ مِنَ الارض تو واقع نہیں ہو رہا ہے۔ تو ظاہر حال تو یہی ہے لیکن حقیقۃً دیکھا جائے تو اس سے زیادہ نمو اور بڑھوتری ہو رہی ہے۔

۳۔ اراضی عشری وخراجی خریدنے سے تجارت کے غرض سے اس سے عشر ہی لازم ہوگا یا خراج زکوٰۃ کا وجوب اور ثبوت نہ ہوگا، اور یہی مشہور ومعتبر بات ہے اور اس بات کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو ذیل میں ذکر کی جاتی ہے:

حدیث شریف ملاحظہ ہو:

"عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہٖ قال جاء هلال احد بنی متعان إلی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بعشور نحل لہ وکان سألہ ان یحمی وادیا یقال لہ سَلَبَۃ فحمی لہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ذالک الوادی فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنہ کتب سفیان بن وهب إلی عمر بن الخطاب یسئلہ عن ذٰلک فکتب ان ادّی الیک ما یؤدی إلی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من عشور نحلۃ فاحم لہ سلبۃ والاّ فانما هو ذباب غیث یاکلہ من یشاء۔" (ابوداود مع بذل المجهود ۲۸/۳)

عمرو بن شعیب اپنے اباسے اور انہوں نے اپنے دادا سے یہ روایت بیان کیا ہے
کہ قبیلہ بنی متعان کا ایک آدمی جس کا نام ھلال تھا، ایک مرتبہ پیغمبر کے پاس عشر کا شہد
لے کر آیا اور اس سے قبل سلبہ نامی وادی سے متعلق سوال اور درخواست کی تھی یہ
وادی ان کے شہد کی مکھیوں کے لیے خاص کر دیں، تو اس کے درخواست کو اللہ کے
پیغمبر نے قبول فرمالیا تھا، اور اس کے لیے سلبہ وادی کو خاص کر دیا تھا (تاکہ اس
میں غیر مداخلت نہ کر سکے) پھر جب زمانہ آگے بڑھا، اور حضرت عمر خلیفہ بنے تو ایک
مرتبہ سفیان بن وھب نے حضرت عمر کی خدمت میں ایک خط ارسال کیا جس کا مضمون
یہ تھا کہ سلبہ نامی وادی کے بارے میں کیا کیا جائے، تو حضرت عمر نے فرمایا کہ جس
شخص کے ملک میں ہے اگر وہ وہی طریقہ اپنائے ہوئے ہے جو نبی کریمؐ کے زمانہ
میں تھا تو پھر اسی کے ذمہ چھوڑ دے اور اگر وہ اس مقدار کو جو حضرت محمدؐ کے زمانہ
اور موجودگی میں دیتا تھا اس سے ہاتھ روک لیا ہے تو اس صورت میں بارش کی
مکھی کی طرح وہ بھی ایک مکھی ہے جو چاہے کھائے۔"

اس روایت سے حضرت عمرؓ عنہ نے یہ سمجھا کہ ہلال شہد کا عشر اس وقت لیکر آیا ہے جب وادی سلبہ نبی کریمؐ نے اس کے لیے خاص کر دیا تھا، حمی کے معنیٰ ہیں غیر کو داخل نہ ہونے دینا ان کے لیے دخول کی اجازت نہ ہوتا تو کیا اس خصوص کی وجہ سے عشر لازم ہو سکتا ہے؟۔

تو ایک عشری اراضی کو جس میں اچھی گھاس کھیتی ہوتی ہے تالاب بنا کر مچھلی پالتا ہے تو عشر کیونکر نہ ہوگا، تاکہ اس سے جو عشر نکلتا اس حق کے مفقود پر اس سے اس کی تلافی ہو جائے اور تلک بتلک پر عمل جاری کیا جاسکے۔

سنگھارے اور مکھانے کا عشر یا زکوٰۃ

مذکورہ تفصیل سے سنگھارے کا اور مکھانے کا عشر ہوگا یا زکوٰۃ بآسانی معلوم کیا جاسکتا ہے، اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان دونوں چیزوں میں بھی پہلی شئی کی طرح عشر ہے، اور صاحب ہدایہ کا فرمان ہے؛

"لو اتخذها مقصبة او شجرة او منبتا للحشيش فيجب فيها العشر"

"کہ کسی اراضی کو کسی مخصوص چیز کے لیے خاص کر لینے سے عشر لازم ہوتا ہے خواہ وہ شئی غیر مقصودی کیوں نہ ہو، لیکن تخصیص کی وجہ سے وہی شئی مقصود بن جاتا ہے[1]۔"

ماحصل کلام اس بارے میں یہ ہے کہ مسئولہ تمام صورتوں میں عشر ہونی چاہیے نہ کہ زکوٰۃ۔

شبہ اور جواب

یہاں کوئی شبہ کر سکتا ہے کہ عشر کی حقیقت اور ماہیت یہ ہے کہ ما اخرجت الارض کا رشتہ وابستہ ہو۔ اور یہ تعلق سنگھارا اور مکھانا میں تو قدرے سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن مچھلی میں خروج من الارض کے معنی سمجھ میں نہیں آتا۔

سو اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ جس زمین میں تالاب بنا کر مچھلی ڈالی گئی ہے وہ اراضی عشری ہے خالص زراعت کے لیے تھی، اب تالاب بنا کر زراعت کے نتیجے میں جو عشر نکلنے والا تھا اس کا انسداد کر دیا ہے تو اسی مچھلی کے ذریعہ زراعتی اراضی سے جو شریعت کا حصہ متعین تھا۔ اس کی تلافی کی جائے گی تاکہ تلک بتلک حق ثابت ہو جائے۔

اور باقی رہا صاحب بدائع کا قول:

"والاصل اعتبار الحقیقة ولا یجوز العدول عنها الا بدلیل قام دلیل العدول هناك فیجب العمل بالحقیقة فیما وراءه[2]۔"

"اصل تو حقیقت کا اعتبار کرنا ہے، اس کے خلاف عمل درآمد کرنا جائز نہیں ہے مگر دلیل موجود ہو، بصورت ایں دونوں پر عمل کرنا ثابت ہو جاتا ہے۔"

سے یہ نقض نہ کیا جائے کہ مذکورہ صورتوں میں عمل بالحقیقت سے عدول کیا گیا ہے، جیسا کہ تالاب کی مچھلیوں کے بارے میں جس کا تذکرہ ماقبل میں مذکور ہوا۔

کیوں کہ خارج من الارض جو زراعت کی رہین منت ہے، اور زراعت کے ذریعے خروج ہوتا ہے، یہاں یہ دیکھنا ہے کہ اس زراعتی پیشہ اور شغل کا مقصد کیا ہے تو فقہاء نے اس بارے میں دو باتیں عرض کی ہیں:

---

[1] هدایة مع فتح القدیر ۲/۴ [2] بدائع ۲/۵۹۔

ا۔۔۔۔۔۔ نماء الارض :۔ زمین کی بڑھوتری ۔ یعنی زمین کو فساد اور بگاڑ سے بچانا، کیوں کہ زمین کو جس قدر آباد کیا جائے اسی قدر نمو کی صلاحیت ہوتی ہے اور فساد کم ہوتا ہے ۔ برخلاف بانس وغیرہ کے کہ اس میں زمین خراب ہو جاتی ہے ۔

۲۔۔۔۔۔۔ زراعت کا ثانی مقصد غلہ کا حصول ہے [1]

حاصل بحث

یہ ہے کہ زراعت کا مقصد جب نماء ارض ہے اور غلہ کا حصول ہے تو مذکورہ صورتوں تالاب سے زمین کی نماء میں نقصان نہیں ہوتا ، رہا غلہ کا حصول تو یہ زراعت سے دوگنا ہو جاتا ہے ۔ کیوں کہ مچھلی کی قیمت ہر موسم میں فلک بوس عمارت کی طرح ہوتی ہے ۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہمارے دیار بہار میں اور بنگلہ دیش میں ہر سال سیلِ رواں نمودار ہوتا ہے ، اس وقت اگرچہ نماء باقی رہتا ہے لیکن خالص نماء کس مرض کی دوا بن سکتا ہے ۔ تو اگر ایسے سنگین حالات میں اگر کسی نے زراعتی اراضی میں مچھلی وغیرہ کی کاشت کیا تو عشر لازم ہونی چاہیے ۔ نہ کہ زکوٰۃ ۔ (فتدبر یا اولی الالباب)

ریشم کے کاشت پر عشر کا مسئلہ

اس سے قبل یہ بات گذر چکی ہے کہ ارض عشری عشر کے لازم ہونے کے لیے ضروری ہے، مذکورہ صورت میں ریشم کا خروج ریشم کے کیڑے سے زمین سے نہیں ہے ۔ خواہ بلاواسطہ یا بالواسطہ بلاواسطہ تو ظاہر ہے ، اور بالواسطہ اس لیے نہیں کہ ریشم کا کیڑا پتے کو کھاتا ہے اور پتے میں عشر نہیں ہے برخلاف شہد کے کہ اس میں بھی عشر نہیں ہونی چاہیے ۔ تو سنیے شہد میں جو عشر لازم کیا گیا وہ اس وجہ سے کہ شہد کی مکھیاں پھول اور رس کھاتی پوستی ہے ، اور دونوں میں عشر لازم ہوتا ہے ۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں :

" النحل یتناول انوار واثمار وفیهما العشر فکذا فیهما یتولد

---

[1] کذا فی البدائع ۲/۵۸

منہا بخلاف دود القز لانہ یتناول الاوراق ولا عشر فیہا[1]

"شہد کی مکھیاں تو کلیاں اور پھولوں کے رس کو چوستی ہیں، بایں وجہ عشر ہے، ایسا ہی جو چیزیں ان سے پیدا ہوتی ہیں، برخلاف ریشم کے کیڑے درخت کے پتے کو کھا کر ریشم تیار کرتا ہے اور پتہ میں عشر نہیں ہے لہذا ریشم میں عشر نہیں ہے"

استدراک

صاحب ہدایہ نے ریشم میں عشر واجب نہ ہونے کی جو علت قرار دی، تفصیلی طور پر معلوم ہو چکا، اور ضمناً شہد کے بارے میں بھی حکم معلوم ہو چکا۔ لیکن صاحب ہدایہ نے شہد میں وجوب عشر کے لیے جو علت قرار دی ہے حدیث میں یہ علت نہیں ہے، بلکہ وجوب عشر کے لیے جو علت قرار دیا ہے وہ کچھ اور ہے۔

جس علت کی وجہ سے صرف شہد میں عشر ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ ساتھ ہی ساتھ ریشم میں بھی عشر ثابت ہوتا ہے، وہ علت حدیث شریف میں بھی بیان کیا گیا ہے، پہلے حدیث شریف ملاحظ فرمائیے

"عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ۔ قال جاء ھلال احد بنی متعان إلی رسول اللہ صلی اللہ لعشور نحل لہ وکان سألہ ان یحمی وادیا۔ فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کتب سفیان بن وھب إلی عمر بن الخطاب یسألہ عن ذلک فکتب ان ادی الیک ما کان یواری إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من عشور نحلہ فاحم لہ سلبہ والا فانما ھو ذباب غیث یاکلہ من یشاء[2]"

حضرت عمرو بن شعیب نے اپنے ابا اور انہوں نے اپنے دادا سے یہ روایت بیان کیا ہے کہ بنی متعان کا ایک آدمی جس کا نام ہلال تھا۔ نبیؐ کے پاس شہد لے کر آیا

---

[1] ھدایۃ ۲/۶۔ [2] بذل المجہود ۳/۲۸۔

اور اس سے قبل بھی آیا تھا اور نبیؐ سے یہ درخواست کی تھی کہ وادی سلبہ اس کے شہد کی مکھیوں کے لئے خاص کر دیے جائیں (یعنی غیر اس میں مداخلت نہ کریں۔ حمی کے یہی معنی ہیں) تو اس کی اس درخواست پر نبی صلعم اس وادی سلبہ کو خاص کر دیا تھا۔ (پھر زمانہ آگے بڑھا) اور حضرت عمر فاروق رضؓ خلیفہ بنائے گئے۔ تو اس وقت سفیان بن وہب نے حضرت عمرؓ کے پاس ایک خط لکھا جس کا مضمون تھا کہ وادی سلبہ کے بارے میں کیا کیا جائے حضرت عمر رضؓ نے اس کے خط کا جواب یہ دیا گیا کہ اگر انھوں نے ابتک وہی طریقہ جاری رکھا ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تھا۔ (یعنی عشر دے رہا ہے) تو پھر وادی سلبہ کو اسی کے پاس چھوڑ دو۔ ورنہ تو وہ بارش کی مکھی کی طرح ہے جو چاہے کھائے۔

مذکورہ روایت سے چند باتیں مستفاد ہوتی ہیں جو ذیل میں ذکر کی جاتی ہیں۔

۱۔۔۔۔ عشر کی علت حدیث باب میں حمی ہے۔ یعنی غیر کی مداخلت کو روک دینا۔ تو اس کی تخصیص کی وجہ سے حضرت عمر رضؓ نے اس سے عشر لینے کا حکم نافذ فرمایا۔ (بذل)

۲۔۔۔۔ اگر حمی کی وجہ سے تخصیص نہ فرماتے تو پھر حضرت عمر رضؓ عشر نہ دینے کی صورت میں وادی سلبہ کے واپس کرنے کا حکم کیوں فرماتے۔ اور لوگوں میں اس کی تقسیم کر دینے کا حکم کیوں فرماتے۔ معلوم ہوا کہ شہد میں عشر کے وجوب کی علت وہ ہے جو صاحب ھدایہ نے فرمایا ہے۔ وہ تو سلبہ کی تخصیص کے بغیر بھی ہوتا ہے تو پھر اس صورت میں حضرت عمر نے حکم کیوں نہیں فرمایا۔ اور اس کے بجائے عشر نہ دینے کی صورت میں زمین کے واپس لینے کا حکم نافذ کرنا جیسا کہ ابو سارہ کی روایت میں اس کی صراحت موجود ہے۔ اس بات کی صراحت کر رہی ہے کہ عشر کی علت شہد میں حدیث باب میں حمی کا وجود ہے۔ نہ کہ وہ جس کو صاحب ہدایہ کہتے ہیں۔

واعلم! یہاں پر یہ بحث چھیڑنے سے مقصود یہ ہے کہ جب وادی سلبہ کو ہلال کی شہد کی مکھیوں کے لیے خاص کر دینے کی وجہ سے عشر ہو سکتا ہے تو اس اراضی میں جس کو شہتوت کے درخت لگانے کے لئے خاص کر لیا ہے تاکہ ریشم کے کیڑے کی غذا بن سکے اور تجارت جاری وساری رہے تو اس تخصیص کی وجہ سے اس میں بھی عشر لازم ہونی چاہیے۔

اور جن اراضی کو درخت اگانے ہی کے لئے خاص کر لیا جاتا ہے تو ان میں عشر لازم ہوتا ہے۔

جب کہ درخت ہی مقصود ہو. جیسا کہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں.

لو اتخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتا للحشيش يجب فيها العشر

اگر کسی نے کسی اراضی کو بانس. گھاس. درخت اگانے ہی کے لئے خاص کرلیا ہے تو اس میں عشر لازم ہوجاتا ہے۔

لیکن جب کسی اراضی کو درخت اگانے کے لئے خاص کرلیا ہے لیکن وہ درخت بذات خود مقصود نہیں ہے بلکہ ریشم کے کیڑے کے لئے غذا بنا کر تجارت مقصود ہے تو اس میں بھی عشر لازم ہوگا۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں۔

فيمن اشترى أرض أرض عشر للتجارة او اشترى أرض خراج للتجارة ان فيها العشر او الخراج ولا تجب زكاة التجارة مع أحدهما. (۱)

جن اراضی کو تجارت کی غرض سے خریدی گئی ہے. اگر عشری ہے تو عشر اور خراجی ہے تو خراج. اور تجارت کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی. خواہ عشری صورت ہو خواہ خراجی۔

حاصل کلام

تمام مذکورہ دلائل کی روشنی میں یہ برآمد ہوتا ہے کہ ریشم میں عشر ہے. جس طرح مذکورہ صورت کے ساتھ شہد میں عشر لازم ہوتا ہے۔ فتدبر فیہ خیر کثیر۔

پھل نہ دینے والے درختوں کے عشر کی شرعی حیثیت

جن درختوں میں پھل نہیں ہوتے اس کے اگانے کے دو طریقے اپنائے جاتے ہیں.

۱ ــــــ یہ کہ کھیتوں کے کنارے کھیتیوں کے آخری حدوں پر کھیتوں کی جائداد کی حفاظت کی خاطر لگا دیئے جاتے ہیں جیسے ہمارے دیار میں ببول اور کھجور کے درخت کو لگا دیا جاتا ہے۔

۲ ــــــ یہ کہ وہ درخت جس کے اندر پھل کی صلاحیت ہی نہیں ہے اور پھل ہوتا ہی نہیں ہے. اس کو ایک زمین

---

(۱) بدائع ۲/۵۷۔

میں اگانے کے لئے خاص کرلیا ہے تو اس تخصیص کی وجہ سے اس میں عشر لازم ہوگا۔

حاصل بحث

حاصل بحث یہ ہے کہ مذکورہ دو صورتوں میں سے اول صورت میں غیر پھل دار درخت میں عشر نہ ہوگا لکونہا غیر مقصودۃ فی نفسہا کیونکہ یہ غیر مقصود ہے اور غیر مقصود میں عشر نہیں ہوتا۔ (۱)

اور دوسری صورت میں عشر لازم ہوگا۔

صاحب ھدایہ فرماتے ہیں: لو اتخذھا مقصبۃ أو مشجرۃ أو منبتا للحشیش یجب فیہا العشر (۲)

کہ اگر کسی اراضی کو درخت، بانس، گھاس وغیرہ کے اگانے کے لئے خاص کرلیا تو اس میں عشر لازم ہے۔

افتادہ اراضی یا چھتوں پر سبزیوں کی کاشت کرنے پر عشر نہیں ہے۔

عشر کا تعلق زراعتی اراضی سے ہے پھر یہ کہ مقصود بالذات ہو۔ افتادہ اراضی میں یا چھتوں پر سبزیوں کی کاشت کرنا غیر مقصودی اشیاء کے تحت داخل ہوگا۔ اور غیر مقصودی اشیاء پر عشر لازم نہیں ہوتا لکونہا غیر مقصودۃ فی نفسہا۔ (۳)

علامہ عبدالرحمٰن جزیری فرماتے ہیں: أن یکون الخارج منہا مما یقصد بزراعتہ استغلال الارض ونماءھا (۴)

عشر کے منجملہ شرطوں میں سے یہ بھی ہے کہ زراعت کا مقصد غلہ کا حصول اور نماء ارض ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں غیر مقصود کے معنی پائے جانے کی وجہ سے عشر لازم نہ ہوگا۔

اراضی اوقاف پر عشر لازم ہے

اراضی اوقاف کی نوعیت خواہ کسی طرح کی ہو اس پر عشر لازم ہوگا خواہ وقف علی اللہ ہو یا وقف علی الاولاد۔ بہر دو صورت ما اخرجت الارض کے معنی پائے جانے کی وجہ سے عشر لازم ہوگا۔ رہا ملکیت تو عشر کے لئے خارج شرط ہے۔ نہ کہ کچھ اور بھی۔ فلا اشکال فیہ۔ (۵)

(۱) فتح القدیر ۲/۲ (۲) ھدایہ مع الفتح ۲/۲

(۳) فتح القدیر ۲/۲ بدائع الصنائع ۲/۷ (۴) کتاب الفقہ علی مذاھب الاربعۃ ۲/۶۱۲ (۵) شامی ۲/۳۲۶

چھٹے فقہی سیمینار کے سوال نامہ کے جوابات

از ـــــــــ حضرت مولانا برہان الدین سنبھلی (دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ)

جوابِ محورِ اول

اسلام میں حسب ذیل زمینیں عشری قرار دی گئی ہیں: اصل عرب کی پوری سرزمین جس کی حد بندی فقہاء نے کردی ہے۔ اس میں عراق و شام شامل نہیں ہیں، (واضح رہے کہ اردن، لبنان، فلسطین بشمول اسرائیل، شام ہی کا جزء تھے) اور اس علاقہ کی زمینیں جہاں کے باشندوں نے بخوشی اسلام قبول کرلیا وہ سرزمین جسے مسلمانوں نے بذریعہ جنگ فتح کیا۔ اور۔ امام نے۔ اسے (خمس نکالنے کے بعد) مجاہدین میں تقسیم کردیا۔ اور وہ زمین جو پہلے کسی مسلمان کا گھر تھی مگر بعد میں اس کے مالک نے اسے باغ بنالیا، بشرطیکہ اس باغ کی سینچائی عشری پانی سے ہوتی ہو۔ وہ افتادہ (ارض موات اور قدیم) زمین جسے امام کی اجازت سے کسی مسلمان نے قابلِ کاشت بنایا ہو اور اس کی سینچائی عشری پانی سے ہوتی ہو۔

نوٹ:-

عشری پانی وہ ہے جو بارش، کنوؤں، قدرتی چشموں اور ایسے بڑے قدرتی دریاؤں سے حاصل شدہ ہو جو کسی کے قبضہ و ملکیت میں نہ ہوں۔ (جیسے عرب میں دجلہ و فرات اور ہندوستان میں گنگا و جمنا وغیرہ) عشری زمین اور عشری پانی کی مذکورہ بالا تفصیلات کتاب و سنت نیز تعاملِ صحابہ سے ثابت ہیں۔ جس کی پوری تفصیل فقہ حنفی کی مشہور و معتبر کتاب[1] بدائع الصنائع ج ۲ ص ۵۷-۵۸ میں موجود ہے، اسی کا ایک مختصر اقتباس یہاں پیش کیا جا رہا ہے۔ ......

---

[1] طبعۂ اولیٰ ۱۳۲۷ھ مطبع۔ شرکۃ المطبوعات العلمیۃ، (مصر)

"ماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والانهار العظام التی لاتدخل

تحت الایدی کسیحون وجیحون ودجلہ وفرات ونحوها"

عصر حاضر کے مشہور مصری عالم شیخ یوسف القرضاوی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "فقہ الزکاۃ ج۱، ص۳۰۹" میں منقح اندازسے عشری وخراجی زمینوں کی جو تفصیل (ابوعبید کی کتاب "الاموال" نیز امام ابویوسف کی کتاب "الخراج" ودیگر کتب معتبرہ کے حوالہ سے) ذکر کی ہے، وہ بھی اسی کے قریب ہے، کتب فقہ کے مطالعہ سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ "عشری" کے علاوہ بقیہ اکثر زمینیں خراجی ہیں اور کچھ ایسی بھی ہیں جو یقیناً نہ خراجی ہیں نہ عشری۔ محور دوم وسوم کے بارے میں فقہ اکیڈمی کی طرف سے ضروری معلومات جلد فراہم کرنے کا وعدہ سوالنامہ کے ساتھ منسلک خط میں کیا گیا تھا مگر وہ ابتک دستیاب نہیں کرائی گئیں۔

انگریزی دور کی ہندوستانی زمینوں کا حکم

جواب محور چہارم

(۱) سوالنامہ میں صرف آزادئ ہند ۱۹۴۷ء اور قانون تنسیخ زمینداری کے بعد کی زمینوں کی بابت سوال کیا گیا ہے، لیکن اس سوال (۱۹۴۷ء کے بعد کی صورت) کا جواب دریافت کرنا اس وقت تک راقم کے نزدیک ممکن نہیں جب تک اس سے ماقبل کی صورت کا حکم معلوم نہ ہو۔ اس لیے یہاں پہلے ۱۹۴۷ء سے قبل اور انگریزی حکومت قائم ہونے کے بعد کی صورت کا حکم بیان کرنے کی کوشش کی جارہی ہے اس کے بعد سوالنامہ میں مذکور صورت حال کا جواب دینے کی سعی کیجائے گی۔ (واللہ الموفق)

۱۹۴۷ء سے پہلے مسلمانوں کی ملکیت والی زمینوں کا حکم

خوش قسمتی سے اس وقت ۱۹۴۷ء سے قبل۔ ہندوستان میں ایسے جلیل القدر علماء بکثرت موجود تھے، جو ایک طرف فقہی بصیرت، دقت نظر اور وسعت معلومات میں ممتاز تھے تو دوسری طرف عوام کا پورا اعتماد انہیں حاصل تھا۔ کہ ان کے فتاوے اور فیصلے سکہ رائج الوقت کی حیثیت رکھتے تھے مزید خوشی واطمینان کی بات یہ ہے کہ ان اکابر علماء کے۔ اس موضوع سے متعلق۔ فتاوی بھی مطبوعہ

شکل میں موجود دستیاب ہیں۔ اس فہرست میں حضرت مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی، حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن دیوبندی (سابق مفتی اعظم دارالعلوم) قطب الارشاد حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی، حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، مفتی اعظم مولانا مفتی محمد کفایت اللہؒ دہلوی، حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ (سابق مفتی اعظم پاکستان) شامل ہیں۔

عشر و خراج واجب قرار دینے والے

ان حضرات میں مقدم الذکر دو کو چھوڑ کر بقیہ سب حضرات ہندوستانی زمینوں کے مسلمان مالکوں پر عشر و خراج۔ عشری پر عشر اور خراجی پر خراج، لازم قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ حضرت گنگوہی کے مجموعۂ فتاویٰ "فتاویٰ رشیدیہ" کے اندر "باب العشر والخراج" (ص۳۵۸ تا ص۳۶۰، مطبوعہ رحیمیہ دیوبند) میں متعدد فتاویٰ اس مضمون کے موجود ہیں۔ اسی طرح حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے شہرۂ آفاق "امداد الفتاوی" نامی مجموعۂ فتاوی کی جلد دوم میں متعدد فتویٰ اس موضوع پر ملتے ہیں مثلاً[1] ص۵۱، ص۵۲، ص۵۳، ص۵۶، ص۵۸ (ناشر ادارہ اشرف العلوم کراچی ۱ء) ایسے ہی مفتی اعظم مولانا محمد کفایت اللہ دہلوی کے مطبوعہ مجموعۂ فتاوی "کفایت المفتی" کی جلد چہارم کے ساتویں باب "عشر و خراج" میں ص۲۶، ص۲۹۰، ص۲۹۸، ص۲۹۹) متعدد فتاوی اس سے متعلق مذکور ہیں۔ اسی کے مثل حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ دیوبندی کی محققانہ کتاب "جواہر الفقہ" میں شامل ایک رسالہ کے اندر اس بارے میں پوری تحقیق مع نہایت تفصیلی دلائل کے ملتی ہے[2]۔

عشر واجب قرار نہ دینے والے

البتہ مقدم الذکر حضرت مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی نے (ہندوستانی زمینوں کو عشری و خراجی بظاہر تسلیم کرنے کے باوجود) عشری زمین پر مسلمانوں کے ذمہ عشر کو غیر لازم اس بنا پر قرار دیا ہے کیونکہ وہ ان زمینوں کا ٹیکس (خراج) حکومت وقت کو دیتے ہیں۔ اور ایک زمین پر بیک وقت دو محصول (عشر و خراج) لازم نہیں ہوتے۔ اس فتوے پر تفصیلی گفتگو آگے آرہی ہے، اسی قسم کا ایک فتویٰ

---

[1] مثلاً ص۵۱ ص۵۲ ص۵۳ ص۵۶ ص۵۸ ناشر ادارہ اشرف العلوم کراچی ۱ء [2] دیکھئے جواہر الفقہ جلد دوم از ص۲۵۵ تا ص۲۸۹ ناشر مکتبۂ تفسیر القرآن دیوبند [3] مجموعہ فتاوی مولانا عبدالحی جلد دوم ص۲۳۳ یوسفی پریس فرنگی محل لکھنؤ

مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ کا بھی فتویٰ دار العلوم مکمل و مدلل میں ملتا ہے[1]۔ حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن دیوبندی (سابق مفتی اعظم دار العلوم دیوبند) کے اس موضوع پر متضاد قسم کے فتوے ملتے ہیں، ایک تو اسی طرح[2] کے جن میں عشری زمینوں پر عشر اور خراجی زمینوں پر خراج لازم قرار دیا گیا ہے، مثلاً دیکھیے فتاویٰ دار العلوم میں شامل عزیز الفتاویٰ[3]، نیز فتاویٰ دار العلوم[4] وغیرہ۔

لیکن موصوف کے اسی مجموعۂ فتاویٰ (شائع کردہ دار العلوم) میں ایسے فتاویٰ بھی ملتے ہیں، جن میں اس سابق فتوے (وجوبِ عشر) سے رجوع کر کے عشر و خراج دونوں کے عدم لزوم کا فتویٰ دیا گیا ہے، مثلاً صفحہ ۱۶۲، ۱۶۳ (فتاویٰ دار العلوم مکمل و مدلل جلد ششم) ایک فتویٰ بایں الفاظ ملتا ہے:

"روایاتِ فقہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے زمینوں اور باغوں میں عشر نہیں ہے" فقط

جب اس جواب میں سائل نے یہ شبہ ظاہر کیا کہ "الامداد" (تھانہ بھون سے نکلنے والے رسالہ) شعبان میں لکھا ہے کہ:

"پیداوار میں جس سے آمدنی حاصل کرنی مقصود ہو عشر واجب ہوتا ہے خواہ غلہ ہو یا پھل"

اسی قسم کا جواب حضرت مولانا رشید احمد قدس سرہٗ کا منقول ہے، تو حضرت مفتی صاحبؒ (مولانا مفتی عزیز الرحمٰنؒ دیوبندی) نے یہ جواب دیا:

"اس بارے میں پہلے بے شک احقر نے بھی یہی لکھا ہے جو آپ نے نقل فرمایا، اب چند مدت ہوتی ہے کہ شامی جلد ثانی باب الرکاز میں یہ عبارت نظر پڑی جو ذیل میں درج ہے اور جس کا حاصل یہ ہے کہ: " اراضی دار الحرب نہ عشری ہیں نہ خراجی، یہ مسئلہ فقہاء کے نزدیک مسلم اور متفق علیہ معلوم ہوتا ہے"۔

اس کے بعد اپنے اس خیال کی کچھ مزید تائیدات ذکر کرنے کے بعد مفتی صاحب موصوف لکھتے ہیں: "اس لیے اب بوجہ تصریح فقہاء، ہندوستان کی اراضی سے عشر کی نفی لکھنی پڑتی ہے، لہٰذا

---

[1] ۱۶۰/۶ [2] ناشر کتب خانہ امدادیہ دیوبند، ۳-۳/۱۹ - ۱۰/۱۸ [3] مدلل و مکمل ۱۵۷/۳، ۱۵۹/۶، شائع کردہ دار العلوم۔

جو فتوے حسب قواعد عامہ وجوب عشر کا دیا جاتا تھا اب اس کو چھوڑنا پڑا۔"

(اسی سے ملتا جلتا ایک فتویٰ اسی جلد کے صفحہ ۱۴۷،۱۵۲،۱۶۱ پر بھی مذکور ہے) اسی طرح سے استدلال کرتے ہوئے، سندھ کے ایک مولوی صاحب نے بھی، ہندوستان کی زمینوں پر سے عشر ساقط ہونے کا فتویٰ دیا تھا جس کا ذکر امداد الفتاویٰ[1] میں حضرت تھانویؒ سے کیے گیے ایک سوال میں ہے جس کا تفصیلی جواب حضرت نے دیکر اس فتوے کی قوت سے تردید کی اور ہندوستان کی زمینوں کا عشری وخراجی ہونا دلائل کے ساتھ ثابت کیا ہے۔

عشر واجب قرار نہ دینے والوں کا قول مرجوح اور اس کے خلاف قول کے راجح ہونے کے دلائل و شواہد

ہندوستان کے یہ دو ممتاز علماء اگرچہ ہندوستانی زمینوں کے مسلمان مالکوں پر عشر و خراج واجب نہ ہونے کے قول میں تو متفق ہیں لیکن دونوں کے قول کا مبنیٰ الگ الگ ہے، مولانا عبدالحی رحمۃ اللہ۔ جیسا کہ اوپر گزرا اس بنیاد پر مسلمانوں پر عشر لازم نہیں سمجھتے کہ حکومت وقت جو محصول زمینوں پر لیتی ہے وہ ان کے نزدیک "خراج" ہے (ضمناً اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ مولانا کے نزدیک غیر مسلم حاکم بھی خراج حاصل کرنے کا حقدار ہے) اور یہ مسلمہ اصول ہے (حنفیہ کے نزدیک) کہ بیک وقت ایک زمین پر عشر وخراج لازم نہیں ہو سکتے (لایجتمع العشر مع الخراج) اگرچہ دیگر ائمہ تینوں اماموں اور جمہور کے نزدیک مسلمانوں پر ان کی زمینوں کی پیداوار کا عشر بہر صورت واجب ہوتا ہے، کیوں کہ یہ زکوٰۃ کی طرح حق اللہ ہے[2]، مولانا عبدالحیؒ کی عشر کے سقوط کی اس دلیل کو تقریباً تمام علماء نے رد کر دیا ہے، خود مولانا مفتی عزیز الرحمانؒ باوجودیکہ وہ عشر وخراج دونوں کو ہندوستان کی زمینوں کے مالکوں پر لازم نہیں کہتے جب مولانا عبدالحیؒ کے اس فتوے کی بابت ایک سائل نے سوال کیا تو اسے وہ یہ جواب دیتے ہیں:

"معنیٰ قولہم "لایجتمع العشر مع الخراج" انہ لایؤخذ من الارض الخراجیۃ العشر ولا من العشریۃ الخراج ولکن ان اخذ من العشریۃ الخراج فہل یسقط العشر فہو محل تأمل۔"

---

[1] ۲/۵۶ [2] دیکھئے یوسف القرضاوی "فقہ الزکاۃ" ۱/۴۱۲، ۴۱۴

پس ظاہر آنست کہ مولنا عبدالحی صاحب مرحوم حکم بدین خراجی نوشتہ اند کہ اگر از زمین خراجی حکام خراج گرفتہ اند ادائے عشر لازم نخواہد شد، لیکن اگر از زمین عشر خراج گرفتہ شد ظاہر آنست کہ دیانۃً بذمۂ مالک ادائے عشر لازم است[1]۔"

ظاہر ہے کہ اس فتوے میں مولنا عبدالحیؒ کی رائے کی پہلے توجیہ کی ہے پھر تردید حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے جواہر الفقہؒ میں مفتی عزیزالرحمٰن صاحبؒ کا مذکورہ بالا فتویٰ جس میں مولنا عبدالحیؒ کی تردید ہے، جس انداز سے نقل کیا ہے، اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی مفتی عزیزالرحمٰنؒ کے اس بارے میں ہم نوا ہیں۔

حضرت مولنا مفتی عزیزالرحمٰن صاحبؒ کی اس رائے کی (کہ ہندوستان کے دارالحرب ہونے کی وجہ سے یہاں کی زمینوں پر عشر واجب ہے اور نہ خراج) تقریباً تمام اکابر علماء، جن میں علماء دیوبند بلکہ ان میں مفتی صاحب موصوف کے بعض شاگرد بھی شامل ہیں۔ نے مخالفت کی ہے۔ اس پر سب سے زیادہ تفصیلی کلام حضرت مولنا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے جواہر الفقہ میں کیا ہے۔ موصوف نے مفتی عزیزالرحمٰنؒ کا نام لیے بغیر ان کی اس رائے کی مدلل مخالفت کی ہے، مفتی محمد شفیع صاحب تحریر فرماتے ہیں: "۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان پر انگریزوں کے مکمل تسلط اور اسلامی حکومت کے آثار کالعدم ہو جانے کے بعد ہندوستان کا دارالحرب ہونا جمہور علماء کے نزدیک محقق ہو چکا تھا، اس پر زمینوں کے عشری و خراجی ہونے کے معاملہ میں ایک اشتباہ فقہاء کی بعض روایات سے پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ "دارالحرب کی زمین نہ عشری ہوتی ہے نہ خراجی"۔ یہ مضمون علامہ ابن عابدین شامی نے درمختار "باب الرکاز" میں بایں الفاظ لکھا ہے:

"ویحتمل ان یکون احترازا عما وجد فی دارالحرب فان ارضها لیست ارض خراج وعشر"۔

اسی طرح شمس الائمہ سرخسی نے امام محمدؒ کی کتاب "سیر کبیر" کی شرح میں ایک مسئلہ کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"لان العشر والخراج انما یجب فی ارض المسلمین وهذه اراضی اهل الحرب لیست بعشریة ولا خراجیة"۔

---

[1] فتاوی دارالعلومؒ، عزیز الفتاویٰ، مکتبہ امدادیہ ۰۳-۴/۱۹، فتاوی دارالعلوم مدلل ومکمل ۱۸۷/۷ ۲/۲۷۷ ، ۲۷۸۔

حضرات فقہا، مذکورہ ارشادات سے بعض اہل علم کو یہ اشتباہ پیدا ہوگیا کہ انگریزی تسلط کے بعد ہندوستان کو دارالحرب قرار دیدیا گیا، تو اس کی سب زمینیں خواہ وہ غیر مسلموں کی ملک ہوں خواہ مسلمانوں کی ملکیت میں، نہ عشری رہیں نہ خراجی، پھر اس کے نتیجہ میں بعض علما، (غالباً مفتی عزیزالرحمن ہی مراد ہیں) نے تو ہندوستان کے مسلم مالکان اراضی کو بالکلیہ عشر و خراج سے مستثنیٰ قرار دیدیا۔ پھر کچھ اور تفصیلات ذکر کرنے کے بعد مفتی صاحب لکھتے ہیں :۔ دراصل بات یہ ہے کہ خود یہ مسئلہ غور طلب ہے، کہ اراضیٔ دارالحرب کے عشری اور خراجی دونوں سے خارج کرنے کا مطلب کیا ہے؟ غور کرنے پر شرح سیر کی عبارت سے حقیقت بالکل واضح ہوجاتی ہے وہ یہ ہے کہ دارالحرب سے اس جگہ وہ دارالحرب مراد ہے جو اصل سے دارالحرب ہے۔ اس پر نہ کسی وقت مسلمانوں کی حکومت رہی اور نہ وہاں مسلمانوں کے باقاعدہ بسنے اور زمینیں خریدنے کا تصور ہے۔ ایسے دارالحرب کے زمینوں پر ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی ملک نہیں ہوں گی بلکہ کفار اہل حرب کی ملک ہوں گی، اس لیے ایسے دارالحرب کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی، شرح سیر کی عبارت اس مضمون کے لیے بالکل واضح ہے اور اس کے الفاظ ذیل میں مکرر نظر کی جائے :

"لان العشر والخراج إنما يجب في اراضي المسلمين وهذه اراضي اهل الحرب"[۱]

ہندوستان کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے وہ تقریباً آٹھ سو برس دارالاسلام رہا یہاں لاکھوں مسلمان اپنی اپنی زمینوں کے آج تک مالک چلے آرہے ہیں، غیر مسلم اقتدار کے وقت اگرچہ اس ملک کو دارالحرب کہا جائے گا، لیکن یہ دارالحرب، اصلی دارالحرب سے مختلف ہوگا، اس لیے شرح سیر اور شامی باب الرکاز کی روایت اس پر منطبق نہیں، بلکہ جب یہاں مسلمانوں کی ملکیت میں زمینیں ہیں تو ان پر عشر و خراج کے احکام عائد ہوں گے، شرح سیر کی عبارت خود اس کے لیے کافی دلیل ہے، "امداد الفتاوی" حضرت سیدی حکیم الامت قدس سرہٗ کی تحقیق بھی اس کے قریب قریب ہے، پھر حضرت تھانوی کی تحقیق تفصیل سے ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں :۔ "خلاصہ یہ کہ جس ملک میں مسلمانوں کی اپنی ملکیت میں زمینیں موجود ہوں ان پر احکام شرعیہ ضرور عائد ہوں گے، اگرچہ اپنی بداعمالیوں سے وہ ملک اسلامی اقتدار سے نکل کر دارالحرب بن گیا ہو۔"[۲] موجودہ اکابر علماء میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہ اپنے "احسن الفتاوی" نامی مجموعہ

۱ه خلاصہ جواہر الفقہ ازص ۳۶۳ تا ۳۶۹ ج ۲۔ ۲ه ج ۴ ص ۳۰۱۔

فتاویٰ ہیں۔ بظاہر مفتی عزیز الرحمٰنؒ کے مذکورہ قول کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں، بعض حضرات کو شامیہ بابُ الرکاز کی عبارت:

"فان ارضها ای دارالحرب لیست ارض عشر وخراج"

سے مغالطہ لگا ہے کہ یہ دارالحرب میں رہنے والے مسلمانوں کی اراضی کا حکم ہے کہ "ان پر نہ عشر ہے نہ خراج" حالاں کہ مقصد یہ ہے کہ اہل حرب کی اراضی پر نہ عشر ہے نہ خراج، کیوں کہ وہ احکام شرع کے مکلف نہیں، چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ کی عبارت اس مراد کی وضاحت کر رہی ہے:

"ونصہ- ان العشر والخراج انما یجب فی اراضی المسلمین و... اراضی الحرب لیست بعشریة ولاخراجیة"[۱]

مزید براں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ کسی زمین کے عشری وخراجی دونوں نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے مسلمان مالک پر عشر وخراج میں سے کچھ بھی واجب نہ ہو، بلکہ علامہ ابن عابدین شامی کی تصریح کے مطابق کوئی پیداواری زمین جس پر کسی شخص کی ملکیت ہو وہ عشر وخراج دونوں میں سے کسی ایک واجب سے خالی ہو ہی نہیں سکتی:

"فان ارض المعتدة للاستغلال لاتخلو من احدی الوظیفتین"[۲]

علاوہ ازیں یہ کہ معتبر کتب فقہ میں ایسے متعدد جزئیات ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین کے عشری وخراجی نہ ہونے کے باوجود پیداوار پر عشر واجب ہوتا ہے، خود اسی کتاب (ردالمحتار لابن عابدین شامیؒ) میں کہ جس کے حوالہ سے سقوطِ عشر وخراج کا فتویٰ دیا گیا ہے، اسی کے صرف دو ورق بعد ہی یہ جزئیہ ملتا ہے:

"یجب العشر فی عسل ...... ارض غیرالخراج ولو غیر عشریة"

درمختار کی اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے علامہ شامی لکھتے ہیں:

"قوله ارض غیرالخراج، اشارالی ان المانع من وجوبه (وجوب العشر) کون الارض خراجیة لانهٗ لایجتمع العشر والخراج فشمل العشریة

۱ـ شرح السیرالکبیر ۴/۳۰۳ ۲ـ ردالمحتار ۲/۵۲ مکتبة نعمانیة، دیوبند۔

وما ليست بعشرية ولا خراجية [1]

اس سے معلوم ہوا کہ ارضِ خراجی وعشری کی نفی اور عشر وخراج کی نفی میں تلازم نہیں ہے۔

یہاں یہ امر بھی نظرانداز نہ ہونا چاہیے کہ موجودہ دور کے بالغ نظر علماء نیز مجالسِ فقہیہ وعلمیہ ہندوستان کو دارالحرب فرض کرکے یہاں کے مسائل بالخصوص مالی معاملات پر غور وفکر کا نہج اپنائے ہوئے ہیں، اگر اسے دارالحرب فرض کرلیا جائے تو بہت سی فکر ونظر پر مبنی بحثوں کا نہ صرف دروازہ ہی بند ہوجائے گا۔ اور نہ جانے کتنے مسائل پر تحقیق وگفتگو کی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی، بلکہ دیگر بہت سے مسائل، مثلاً ہجرت کا ضروری ہونا نہ ہونا یہاں پر قیام کے جواز وعدم جواز وغیرہ۔ اٹھ کھڑے ہوں گے۔ ان امور کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ آج کے ہندوستان کی زمینوں کے احکام شرعیہ متعین کرنے کے لیے ایسے فتوے کو بنیاد بنانا جس میں اسے "دارالحرب" مان کر رائے قائم کی گئی ہو درست نہ ہوگا، اس لیے بھی کہ انگریزی تسلط کے زمانہ کے بھی ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے اور ہر واقف جانتا ہے کہ اسے دارالحرب نہ بتانے والوں میں حضرت مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی اور حکیم الامت حضرت تھانویؒ سمیت کثیر فقہاء، کبار اور رجالِ علم رہے ہیں، مقدم الذکر کا ایک تحقیقی فتویٰ ان کے مجموعۂ فتاویٰ میں شامل ہے جس میں اپنے موقف کے لیے قوی دلائل کے ساتھ دوسرے موقف کی ایک ایک دلیل کا جائزہ لے کر اس کی کمزوری واضح کی ہے اور حکیم الامت کے رسائل ودلائل تو اہلِ علم کے درمیان معروف ہی ہیں، جب انگریز کے دور کے ہندوستان کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف رہا ہے تو آج کے ہندوستان کے دارالحرب ہونے پر کیوں کر اتفاق ہوسکتا ہے، جب کہ بہت سے علماء کے نزدیک انگریز کے جانے کے بعد ہند کی آئینی صورتِ حال میں کچھ نہ کچھ خیر کی طرف تبدیلی آئی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ زمین کی پیداوار میں حقوق واجب ہونے پر قرآن وسنت کی آیات وصحیح روایات ونصوص کے تقاضہ کو محض کسی فقہی نص، بالخصوص جب کہ وہ محتمل المعانی اور محل اختلاف بھی ہو، کی بنیاد پر نظرانداز کردینا بڑی ہی عجیب بات ہوگی، چوں کہ اہلِ علم ان آیات وروایات سے واقف ہیں، اس لیے انہیں نقل کرنے کی چنداں ضرورت نہیں معلوم ہوتی، مگر صرف دو آیتوں کا ذکر تیمناً کیا جارہا ہے:

"يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من

---

[1] رد المحتار ج ۲ ص ۴۸ – ۴۹، [2] ج ۱ ص ۴۳ – ۴۴ ۔

الانعام[2]: "هو الذي انشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا اكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه كلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده[2]"

اور صحیح حدیث نبوی ہے:

"فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر[3]"

یہاں اس بارے میں تفصیلی دلائل دینا اس وقت مقصود نہیں (تفصیل کے طالب کتب فقہ وتفسیر مثلاً احکام القرآن للجصاص وفتح القدیر دیکھیں) صرف اشارات کرکے اس طرف توجہ دلانا پیش نظر ہے۔

کونسی زمین عشری ہیں اور کونسی خراجی؟

مذکورہ تفصیل سے جب یہ بات بدلائل ثابت یا واضح ہوچکی کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی ملکیت والی زمینوں پر عشر (یا خراج) واجب ہے تو اب یہ سوال پیدا ہونا قدرتی ہے کہ کونسی زمینیں عشری ہیں اور کونسی خراجی؟ اس بارے میں بہت قدیم زمانے سے علماء بحث کرتے ہوئے چلے آرہے ہیں، اس کی تفصیلی روئیداد کتب متعلقہ میں موجود ہے (تفصیل کے طالب انہیں دیکھیں) اس کا گویا خلاصہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رح "جواہر الفقہ[4]" میں نقل کردیا ہے، حضرت مولانا تھانوی رح کا اس بارے میں بڑا جامع اور فیصلہ کن فقیہانہ فتویٰ "امداد الفتاویٰ" یہ ملتا ہے: "حاصل مقام یہ ہے کہ جو زمینیں اس وقت مسلمانوں کی ملک ہیں اور ان کے پاس مسلمانوں ہی سے پہونچی ہیں۔ ارثاً او شراءً وھلم جرّا۔ وہ زمینیں عشری ہیں اور جو درمیان میں کوئی کافر مالک ہوگیا تھا وہ عشری نہ رہی اور جس کا حال کچھ معلوم نہ ہو اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے یہی سمجھا جائے گا کہ مسلمان ہی سے حاصل ہوئی ہے، بدلیل الاستصحاب، پس وہ بھی عشری ہوگی[5]۔" اس کے علاوہ بھی حضرت تھانوی رح کے متعدد فتویٰ، اسی مضمون کے امداد الفتاویٰ میں موجود ہیں، ان میں سے بعض میں موصوف نے بعض سائنس کے کچھ اشکالات کے جوابات بھی دیئے ہیں، مگر سب میں اصل حکم یہی ہے جو مذکورہ فتوے[6] ہیں۔ عشری وخراجی زمین کی یہی تعریف حضرت مولانا مفتی

---

[1] البقرۃ آیت / ۲۶۷ [2] الانعام آیت / ۱۴۱ [3] بخاری ۲/ ۲۰۱ کتاب الزکاۃ [4] ۲/ ۲۵۳ [5] امداد الفتاویٰ ۲/ ۵۲ [6] مثلاً دیکھئے / ۵۳ / ۵۶ / ۵۸۔

عزیز الرحمن کے فتوے سے بھی مفہوم ہوتی ہے۔ مفتی صاحب سے جب سوال کیا گیا کہ زمین عشری کی کیا تعریف ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا، عشری زمین کا مطلب ہے کہ جس زمین میں عشر واجب ہو وہ عشری ہے، جس وقت پورا حال معلوم ہو، جیسا کہ اس وقت ہے، تو عموماً یہ حکم کیا جاتا ہے کہ مسلمانوں کی مملوکہ زمین "عشری" سمجھی جاتی ہے اور کفار کی مملوکہ زمین "خراجی"۔ پس مسلمان کے پاس جو زمین معافی کی چلی آتی ہے یا اس نے کسی مسلمان سے خریدی وہ عشری ہے، اور جو زمین کافر سے خریدی ہے وہ خراجی رہے گی[۱]۔ ایک اور فتوے[۲] میں مفتی صاحبؒ نے (ہندوستان میں) مسلمانوں کی تمام مملوکہ زمین کو عشری قرار دیا ہے؟ "جو زمین مملوکہ مسلمین ہے اس میں عشر واجب ہے"[۳]۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے تو حضرت تھانویؒ کے نقطۂ نظر کی پوری طرح تائید کی ہے[۴]۔ اور مولانا مفتی رشید احمد صاحب نے بھی حضرت تھانویؒ ہی کے نقطۂ نظر کو حق و صحیح بتایا ہے، موصوف کے الفاظ یہ ہیں: "لہٰذا حضرت تھانوی قدس سرہٗ کی تحقیق ہی حق ہے[۵]"۔ اور یہ بات اصولی طور پر بھی درست معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ اصل وظیفہ مسلمان کی زمین کا عشری ہے، کیوں کہ آیات و احادیث کے اطلاق کا یہی تقاضہ ہے، چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک مسلمانوں کی ملکیت والی ہر زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہے[۶]، مگر حدیث "لایجتمع علی مسلم خراج وعشر" کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک خراجی زمین سے عشر ساقط ہوگیا، جیسا کہ محقق ابن ہمام نے فرمایا ہے[۷]، یہی سبب ہے کہ جو زمین خراجی نہ ہو اس پر عشر واجب ہوتا ہے:

"لانهم قد صرحوا بان فرضية العشر ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول وبانه زكاة الثمار والزروع وبانه يجب فى الارض الغير الخراجية وبانه يجب فيما ليس بعشرى ولا خراجى[۸]"۔

یہاں ایک سوال بعض حلقوں کی طرف سے یہ اٹھایا جاتا یا جا سکتا ہے، کہ ان زمینوں پر جن لوگوں کو حق تصرف حاصل ہے وہ مالکانہ ہے یا اس کی کوئی اور حیثیت ہے؟ لیکن اس سوال کا جواب فقہاء نے بصراحت دیدیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی زمین پر کوئی اگر بیع و شراء اور مالکانہ تصرفات بلا روک ٹوک کرتا ہو تو یہ اس

---

[۱] فتاویٰ دارالعلوم مدلل ۲/۱۰۹ [۲] فتاویٰ دارالعلوم مکتبہ امدادیہ ۴۳/۲، دیوبند [۳] جواہر الفقہ ۲/۲۰ [۴] احسن الفتاویٰ ۴/۳۰۰ [۵] فقہ الزکاۃ ۱/۴۱۴ [۶] دیکھئے فتح القدیر ۴/۳۶۶ طبع اوّل [۷] رد المحتار ۳/۵۵۴۔

اس کے مالک ہونے کی دلیل ہے :

" ان وضع الیہ والتصرف من اقوی ما یستند بہ علی الملک ولذا تصح الشہادۃ بانہ ملکہ "[1]

پھر اکابر علماء کا ان زمینوں کے متصرفوں پر عشر و خراج کا واجب قرار دینا بھی گویا ان کے مالک تسلیم کر لینے کا ثبوت ہے۔

انگریزی تسلط ختم ہونے کے بعد کی اور خاتمۂ زمینداری سے متاثر ہونے والی زمینیں

اوپر کی تفصیل سے منقح اور مدلل طور پر جب یہ ثابت ہو چکا کہ انگریزی دور کے ہندوستانی زمینوں کے مسلمان مالکوں پر عشری زمین میں عشر اور خراجی زمین میں خراج واجب تھا تو انگریزی تسلط کے بعد والے ہندوستان کی زمینوں کا حکم دریافت کرنا (جو اب ہندوستان یا بھارت کے نام سے معروف ہے) آسان ہو گیا۔

سب واقف جانتے ہیں کہ انگریزی تسلط کے ختم ہو جانے، یا تقسیم ہند، کے بعد ہندوستان کے بعض صوبوں مثلاً یوپی میں حکومت ہند نے زمینداری مکمل طور پر ختم کر دی اور کچھ صوبوں میں جزوی طور سے برقرار رکھی، جہاں زمینداری باقی ہے وہاں کی زمینوں کے حکم میں تو شرعاً کوئی اصولی تبدیلی نہیں آئے گی۔ اسی طرح خاتمۂ زمینداری صوبوں میں بھی ان زمینوں کے حکم میں کوئی تبدیلی نہیں ہو گی، جو اپنے سابق مالکین کی ہی ملکیت میں ہیں یا وہ زمینیں مسلمان مالک سے دوسرے کسی مسلمان کی طرف بذریعہ ہبہ نامہ یا بیع یا وراثۃً منتقل ہو گئی ہوں (ان کے حکم میں بھی کوئی تبدیلی اصولاً نہیں ہو گی) مفتی محمد شفیعؒ نے بھی یہی رائے جواہر الفقہ[2] میں دی ہے۔ تقسیم ملک کے بعد جو خطہ ہندوستان کے نام سے مخصوص ہو کر ہندو اکثریت کے اقتدار میں آیا اس کی وہ زمینیں جو قدیم زمانے سے مسلمانوں کے مالکانہ قبضہ میں چلی آئی ہیں کسی دور میں اس پر کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت نہیں، وہ جس طرح برطانوی عہد میں عشری تھیں، آج بھی عشری رہیں گی۔

---

[1] شامی ج ۳ ص ۲۵۵۔

[2] جواہر الفقہ ج ۲ ص ۲۶۲۔

خاتمۂ زمینداری سے متاثر ہونے والی زمینیں

البتہ جو زمینیں خاتمۂ زمینداری سے متاثر ہوئیں، یعنی جن زمینوں کو ان کے سابق مالک یا زمیندار (انگریزی دور کے مالک) سے حکومت ہند نے لے کر دوسرے کسی شخص (مثلاً کسان) کو مالک بنادیا (خواہ اس کا کچھ معاوضہ بھی سابق مالک کو دیا اور لاحق مالک سے وصول کیا ہو) تو ایسی زمین کا شرعی حکم پہلا جیسا رہنا ضروری تھا[1] اگر دوسرا مالک غیر مسلم ہے تب تو شرعی حکم میں تبدیلی ظاہری ہے (کہ اب وہ عشری نہ رہے گی، اگرچہ پہلے تھی بھی) کیوں کہ غیر مسلم عشر کا اہل نہیں۔ بجوں کہ اس میں عبادت شامل ہے۔ بدائع میں ہے: "لأن فيه معنى العبادة والكافر ليس من اهله"[2] یہ بھی ظاہری ہے کہ اگر زمین پہلے خراجی تھی تو اب تبدیلی کے بعد بھی، خواہ وہ مسلمان سے لے کر مسلمان کی ہی ملکیت میں دی گئی ہو، وہ عشری نہیں بنے گی۔

"ان الاصل ان كل ارض ابتدئت بضرب حق عليها ان لايتبدل الحق بتبدل المالك كالخراج"[3]

البتہ جو زمینیں پہلے عشری تھیں اب وہ مسلمان زمیندار سے لے کر حکومت نے کسی دوسرے مسلمان ہی کو، خاتمۂ زمینداری قانون کے تحت، دیدیں تو ان کا کیا حکم شرعی ہوگا؟ یہ صورت ایسی ہے جو نسبتاً زیادہ غور وفکر کی محتاج ہے، "خاتمۂ زمینداری" قانون کے ذریعہ مالک سے (زمیندار سے) زمین کا لے لینا اور اس کی ملکیت سلب کرلینا بظاہر "استیلاء" معلوم ہوتا ہے، جس سے متولی مالک بن جاتا ہے، یہاں اگرچہ مالک کوئی شخص نہیں، بلکہ حکومت ہے جو رعیہ کی نمائندہ ہوتی ہے اور چوں کہ اکثریت ہندوستان میں غیر مسلم ہے، اس لیے حکومت "للغالب حکم الکل" کے تحت غیر مسلم ہی سمجھی جائے گی، اوپر گذر چکا ہے کہ عشری زمین پر اگر کسی غیر مسلم کی ملکیت ہوجائے تو وہ عشری نہیں رہ جاتی:

"والكافر ليس من اهل وجوبها ابتداءً فلا يبتدأ به عليه وكذا لايجوز ان يتحول اليه"[4]

جب ایک بار اس کی یہ صفت (عشری ہونا) زائل ہوگئی تو پھر وہ کسی مسلمان کی ملکیت میں آجانے

له / ۲۵۴ ٢ بدائع ۲/۵۵ ٣ بدائع ۲/۵۴۔

کے باوجود واپس نہیں آئے گی، اس کی تائید "بدائع" میں مذکور اس جزئیہ سے ہوتی ہے :

"ولو باع المسلم من ذمی ارضا عشریۃ فان ردھا برضاء البائع لا تعود عشریۃ بل ھی خراجیۃ علیٰ حالھا عند ابی حنیفۃ لان الرد برضاء البائع بمنزلۃ بیع جدید والارض اذا صارت خراجیۃ لا تنقلب عشریۃ بتبدل المالک[1]"

جب سابق مسلمان مالک کی ملکیت میں واپس آنے کے بعد بھی عشری ہونے کی صفت واپس نہیں آتی تو دوسرے مسلمان مالک کی طرف منتقل ہونے سے کیوں کر لوٹ سکتی ہے ؟ خلاصہ یہ کہ اگر عشری زمین کسی مسلمان سے لے کر حکومت ہند سے خاتمۂ زمینداری "ایکٹ" کے تحت کسی مسلمان ہی کو دیدی تب بھی وہ عشری نہیں رہے گی

عوام زمین کے مالک ہیں یا نہیں ؟

اب رہی یہ بات کہ خاتمۂ زمینداری کے بعد جو زمینیں حکومت ہند نے دوسرے لوگوں کو دیں تو ان نئے قبضہ گیروں کی حیثیت مالکانہ ہے یا کچھ اور ؟ اس کا جواب پچھلے صفحات میں شامی کے حوالہ سے (۳/۲۵۷). گذر چکا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر قابض شخص کو اس زمین پر حکومت کی اجازت جدیدہ کے بغیر بیع و شرا اور ہبہ وغیرہ جیسے مالکانہ تصرفات کا اختیار ہے تو وہ شخص اس کا مالک ہے، حضرت مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی کی ایک فتوے سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے، مولانا سے ایک شخص نے سوال کیا تھا کہ "زید قدر زمین کا زمیندار ہے اور خراج اس کا حاکم وقت کو دیتا ہے اور زید کو اختیار ہے کہ اس زمین پر خود کاشت کرے یا کسی دوسرے کو دیوے یا بیع و رہن کرے"، اس کا جواب دیتے ہوئے مولانا موصوف نے لکھا :

"ھو المصوب"، مالک زمین مذکور کا زمیندار ہے ... بدلیل اس کے کہ اس زمین میں تصرف مالکانہ جیسے بیع رہن وغیرہ زمیندار کر سکتا ہے نہ کاشت کار اور نہ کوئی اور[2]"

اس کے بعد مولانا نے بطور استدلال شامی کی وہی عبارت نقل فرمائی جو اوپر گذر چکی ہے آج کل کے ماہرین قانون بھی "ملکیت" کی یہی علامت بتاتے ہیں کہ اگر خرید و فروخت اور اس طرح کے دیگر مالکانہ تصرفات کے لیے کسی سے اجازت نہ لینی پڑے بلکہ وہ اس میں آزاد ہو تو مالک ہے جیسا کہ مسلم پرسنل لا بورڈ کے ایک ماہر

---

[1] بدائع ۲/۵۵ [2] مجموعہ فتاویٰ، مولانا عبدالحی ۲/۳۱۹ ۔

قانون نے یہ بات بتائی۔ حضرت گنگوہی کے فتوے سے بھی یہی بات مستفاد ہوتا ہے[1]۔

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ اس وقت زمینداری کے خاتمہ کے بعد جن لوگوں کے تصرف میں جو زمینیں پہلے سے ہیں یا حکومت نے خاتمۂ زمینداری کے بعد دیدی ہیں، وہ لوگ قانوناً ان زمینوں پر بلا اجازت حکومت مالکانہ تصرفات مثلاً خرید و فروخت، ہبہ و رہن کر سکتے ہیں، یا نہیں؟ اگر کر سکتے ہیں تو وہ مالک ہیں اور ان پر عشر یا خراج (حسب تفصیل سابق) واجب ہوگا، اور اگر وہ قانوناً ایسے تصرفات (جو ملکیت کے علامت ہیں) نہیں کر سکتے تو دریں صورت حکومت مالک ہوگی وہ لوگ مالک نہیں سمجھے جائیں گے، بلکہ مستعیر یا مستاجر ہوں گے جس کا تعیین صحیح صورت حال معلوم ہو جانے کے بعد ہی کیا جا سکتا ہے، اور اس کے بعد ہی حکم شرعی لگانا ممکن ہوگا۔

جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا معلوم یا متعین نہ ہو سکے تو اگر اس کے مالک مسلمان ہیں تو ان اراضی کی پیداوار سے انہیں عشر نکالنا ہوگا، اوپر بھی فصلاً یہ مسئلہ آچکا ہے، وہاں اس کی دلیل کے طور پر شامی کی یہ عبارت نقل کی گئی ہے:

"صرحوا بان فرضية العشر ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع والعقول وبانهٗ زكاة الثمار والزروع وبانهٗ يجب فى الارض الغير الخراجية وبانه يجب فيما ليس بعشرى ولاخراجى[2]"۔

ایسا ہی ایک جزئیہ درمختار (مع رد) میں مذکور ہے وہ عبارت بھی اوپر گذر چکی ہے[3]۔

کیا سرکار کو مال گذاری دینے سے عشر و خراج ادا ہو جائے گا؟

عشر کی ادائے گی

اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ جن لوگوں پر عشر یا خراج واجب ہے وہ حکومت غیر مسلمہ کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ مال گذاری ادا کر دیں تو اس سے ان پر واجب حق عشر یا خراج کی ادائے گی ہو جائے گی، یا نہیں؟ اس سوال کا ایک جواب حضرت مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی کے مجموعۂ فتاویٰ ص ۳۱۹ ج ۲ کے حوالے سے پہلے گذر چکا ہے کہ مولانا کے نزدیک سرکار کو مال گذاری (خراج) دینے سے عشر بھی ادا ہو جاتا ہے، مولانا

[1] دیکھئے فتاوی رشیدیة ۳۵۹/ [2] ردالمحتار ۲۵۰/۳ [3] ۴۸/۲-۴۹۔

کے الفاظ یہ ہیں:

"جس صورت میں کہ خر... ... زمین کا حاکم وقت کو دینا پڑتا ہو اس وقت ادائے عشر وغیرہ ساقط ہو جاتا ہے"

مولانا کے نزدیک جب ... ادا ہو جاتا ہے تو ... راجی زمین کا خراج بطریقِ اولیٰ ادا ہو جائے گا حضرت تھانویؒ کے مجموعۂ فتاویٰ[1] میں مذکور ایک سوال سے پتہ چلتا ہے کہ مولانا قاری عبدالرحمٰن صاحب محدث پانی پتی اور حضرت مولانا شیخ محمد تھانوی رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک بھی زمین عشری کی مالگذاری، سرکاری ادا کرنے سے عشر ادا ہو جاتا ہے لیکن جیسا کہ اوپر گذرا، مولانا عبدالحیؒ کے اس فتوے کی مولانا مفتی عزیز الرحمٰن نے توجیہ یہ فرمائی کہ اس سے مراد خـــراجی زمین کا خراج ادا ہونا ہے نہ کہ عشر کی ادائے گی، کیوں کہ عشری زمین کا خراج (مال گذاری) حکومت نے لیا ہے، تو عشر کی ادائے گی دیانۃً بذمہ مالک ہے[2]، اس طرح کے متعدد فتویٰ مفتی صاحب موصوف کے فتـــاویٰ دارالعلوم مدلل میں بھی ہیں، جن میں سرکاری مال گذاری سے عشر ادا نہ ہونے کا فتویٰ دیا گیا ہے[3] اس سے معلوم ہوا کہ مولانا عبدالحیؒ کی رائے سے مولانا مفتی عزیز الرحمٰن نے اتفاق نہیں کیا، حضرت تھانویؒ سے جب مولانا قاری عبدالرحمٰنؒ پانی پتی اور مولانا شیخ محمد تھانویؒ کی اس رائے سے متعلق سوال کیا گیا، جو ابھی چند سطریں پہلے گذری، تو حضرت نے جواب دیا: "ہم کو تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس سے ادا نہیں ہوتا جیسے انکم ٹیکس سے زکاۃ ادا نہیں ہوتی[4]۔ حضرت گنگوہی کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ مال گذاری سرکار کو دینے سے عشر ادا نہ ہوگا"[5] حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب کا بھی یہی فتویٰ ہے کہ "سرکاری محصول ادا کرنے سے عشر ساقط نہیں ہوتا"[6] حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے بھی جواہر الفقہ میں یہی فرمایا ہے کہ "عشر زمین زکوٰۃ کی طرح ایک مالی عبادت ہے اور اس کا مصرف بھی وہی ہے جو زکاۃ کا مصرف ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ کوئی حکومت خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم، اگر زمینداروں یا کاشت کاروں سے کوئی سرکاری ٹیکس لیتی ہے تو اس ٹیکس کی ادائے گی سے عشر ادا نہ ہوگا۔ بلکہ مسلم مالکان کے ذمہ واجب ہوگا کہ وہ بطور خود عشر نکالیں اور ان کے مصرف پر خرچ کریں اور یہ بعینہٖ ایسا ہے جیسے حکومتوں کے انکم ٹیکس ادا کرنے سے اموال تجارت اور

---

[1] امداد الفتاویٰ ۲/۵۳ [2] عزیز الفتاویٰ ۳-۲/۱۹ [3] مثلاً /۸۰ [4] امداد الفتاویٰ ۲/۵۳۔۵۳ [5] فتاویٰ رشیدیہ /۴۶۰۔۴۵۹ [6] کفایت المفتی ۴/۲۹۶۔۲۹۸۔

نقد کی زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔ غرض یہ کہ حضرات علماء دیوبند (میں جو عشر کے وجوب کے قائل ہیں وہ) سب کے سب اس رائے کے مخالف ہیں کہ سرکاری مال گذاری کرنے سے عشر ساقط ہو جاتا ہے بلکہ ان سب کے نزدیک عشر کی ادائے گی ذمہ پر رہتی ہے۔ کیوں کہ عشر عبادت ہے جس طرح زکوٰۃ (کہ انکم ٹیکس دینے سے وہ ساقط نہیں ہوتی) اس لیے یہی حکم شرعی راجح بلکہ متعین ہو جاتا ہے، کہ سرکاری مال گذاری دینے سے عشر ساقط نہ ہوگا، بلکہ وہ اس کے مصرف (فقراء وغیرہ کو) میں دینا ضروری ہوگا۔ (مفتی عزیز الرحمٰن کے بعض فتویٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی مال گذاری دینے سے عشر کے سقوط کے قائل تھے، مگر یہ فتوے اس دور کے ہیں جب مفتی صاحب[۱] ہندوستان کی زمینوں سے عشر و خراج دونوں کے ساقط ہونے کے قائل ہو گیے تھے۔ "لہذا اس "سقوط عشر" کا مطلب گویا عدم وجوب ہوا، چنانچہ ان فتاویٰ کے فاضل مرتب نے تقریباً یہی توجیہ کی ہے اس قسم کے فتووں کی)

خـــراج کی ادائے گی

عشر کے بارے میں حکم شرعی متعین ہو جانے کے بعد اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ خراجی زمینوں کی، سرکاری مال گذاری (غیر مسلم حکومت کو) ادا کرنے سے کیا خراج مالک زمین کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علماء دیوبند کی آراء بھی مختلف معلوم ہوتی ہیں، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب اور مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہ کے نزدیک غیر مسلم حکومت کو زمین کی مال گذاری دینے سے خـــراج ساقط نہیں ہوگا بلکہ عشر کی طرح مالک زمین کے ذمہ یہ ہے کہ وہ مصارف خراج (معلمین، ائمہ مساجد وغیرہم) میں صرف کرے البتہ مسلم حکومت ہو تو خراج کی نیت سے اسے اگر مال گذاری دی گئی ہے تو خراج ساقط ہو جائے گا۔[۲]

ان دونوں حضرات (مفتی محمد شفیع اور مفتی رشید احمد صاحبان) کا استدلال یہ ہے کہ چوں کہ حکومت غیر مسلمہ خراج کو اس کے اصل مصرف (جن میں اہم ترین اسلامی سرحدوں کی حفاظت اور اسلامی حکومت کا دفاع ہے) میں خرچ نہیں کرتی، بلکہ وہ اس کی اہل ہی نہیں، اس لیے ایسی حکومت کو زمین کی مال گذاری دینے سے شریعت کی طرف سے عائد کردہ ذمہ داری ساقط نہیں ہوتی اور چوں کہ مسلم حکومت ملکی دفاع پر بہت بڑی رقم صرف کرتی ہے جو خراج کا اہم ترین مصرف ہے، اس لیے خراج ادا ہو جائے گا۔ بشرطیکہ خراج دینے کی نیت کی

---

[۱] جواہر الفقہ ۲/۲۶۵–۲۶۶ [۲] جواہر الفقہ ۲/۲۲۸ تا ۲۸۸، احسن الفتاویٰ ۲/۳۳۸۔

ہی، حالاں کہ خـــراج میں نیت ضروری نہیں بلکہ اگر حکومت جبراً بھی وصول کرلے تو ساقط ہوجاتا ہے :

"یجوز للامام ان یمد یدہ الیہ فیاخذہ جبراً ویسقط عن صاحب الارض کما لوادی بنفسہٖ[1]"

ان دو کے علاوہ دیگر اکابر علماء کے فتاویٰ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خراجی زمین کا ٹیکس (مال گزاری) حکومت غیر مسلمہ کو ادا کرنے سے بھی خراج مالک کے ذمّے سے ساقط ہوجائے گا (واضح رہے کہ ان حضرات کے فتاویٰ انگریزی دور کے ہیں) چنانچہ حضرت گنگوہیؒ کا ایک فتویٰ، فتاویٰ رشیدیہؒ میں بایں الفاظ موجود ہے :

"زمین معافی کی ہو یا اس میں مال گذاری سرکاری ہو، محصول بجائے خراج تو کافی ہے مگر بجائے عشر کافی نہیں ہوسکتا، پس اگر زمین عشری ہے تو عشر ادا کرنا چاہیے اور اگر خراجی ہے تو خـراج اس کا مال گذاری سرکاری میں محسوب ہوسکتا تھے۔"

حضرت مولانا عبدالحیؒ صاحب کا فتویٰ (جس کا تذکرہ اوپر کئی بار آچکا ہے) بھی یہی ہے کہ سرکاری مال گذاری کرنے سے خراج ساقط ہوجاتا ہے، مولانا تو عشر کا سقوط بھی مانتے ہیں تو خـراج کا سقوط بدرجہ اولیٰ ہوگا، پھر فتوے کے الفاظ ہیں : "عشر وغیرہ ساقط ہوجاتا ہے۔" اس میں وغیرہ سے مراد، ظاہر کہ خراج ہی ہوسکتا ہے، حضرت مولانا مفتی عزیزالرحمٰن صاحب دیوبندی کے اس فتوے سے کہ جس میں مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی کی اس رائے سے کہ "سرکاری مال گذاری سے عشر ساقط ہوجاتا ہے۔" اختلاف کرتے ہوئے اس کا محمل خراج کا ساقط ہونا قرار دیا ہے، یہی مستفاد ہوتا ہے کہ مفتی صاحب موصوف کے نزدیک سرکاری مال گذاری دینے سے خراج ساقط ہوجاتا ہے۔
ان تین جلیل القدر علماء و مفتی حضرات کی رائے ہی راقم کو راجح معلوم ہوتی ہے، اس کی وجہ اولاً تو یہ کہ یہ تین حضرات زمانی اعتبار سے اقدم ہونے کے ساتھ مرتبہ میں بھی ارفع ہیں، ثانیاً یہ کہ جن حضرات نے غیر مسلم حکومت کو مالگذاری دینے سے خراج ادا نہ ہونے کی جو سب سے قوی دلیل دی ہے، وہ یہ ہے کہ غیر مسلم حکومت خراج کے بعض مصارف میں (مثلاً دفاع حکومت مسلمہ) خرچ نہیں کرسکتی حالاں کہ یہ مسلّم بات ہے کہ تمام مصارف میں خرچ کرنا زکاۃ تک کا حنفیہ کے نزدیک ضروری نہیں تو خراج کا کیوں کر ضروری ہوگا، پھر خراج کے مصارف ایسے محدود

---

[1] بدائع ۵۹/۲ ، ج ۲۶۰/ ، مطبوعہ مکتبہ رحیمیہ

اور قطعی طور پر ثابت و متعین بھی نہیں ہیں، جیسے کہ زکاۃ کے، اس لیے خراج کی رقم زکاۃ کے مصارف میں خرچ کیجا سکتی ہے۔ اس کا عکس درست نہیں۔ اور جب یہ بھی درست ہے کہ زکاۃ کی ادائے گی کے لیے بھی غیر مسلم کو وکیل بنایا جا سکتا ہے۔ (اسی بنا پر بذریعہ منی آرڈر زکاۃ بھیجے جانے کا جواز ہے[1]) تو خراج کی ادائے گی کے لیے غیر مسلم کو وکیل کیوں نہیں بنایا جا سکتا؟ ظاہر ہے کہ حکومت کی حیثیت وکیل کی اور اس کے کارندوں کی وکلاء جیسی ہی ہوتی ہے جو کہ خراج دہندہ سے لے کر مصارف پر خرچ کرنے کے ذمہ دار ہوتے ہیں، یہ بات بھی محتاجِ بیان نہیں کہ غیر مسلم حکومت بھی ان بہت سے مصارف میں کثیر رقمیں خرچ کرتی ہے، جو خراج کے مصارف ہیں، مثلاً سڑکوں، ہسپتالوں کے بنانے، نہروں کے نکالنے اور مریضوں کے علاج و معالجہ میں، اور اب تو ہندوستان میں کئی صوبوں (مثلاً بہار و یوپی) کے اندر حکومت، عربی مدارس کے اساتذہ و علماء پر بھی خطیر رقمیں خرچ کر رہی ہے، تو پھر محض ایک دو مصرفوں میں (مثلاً دفاع میں) خواہ وہ کتنے ہی اہم سہی، خرچ نہ کرنے سے غیر مسلم اور مسلم حکومتوں کے احکام میں فرق کیوں کر ہو جائے گا؟ کفار کا اہل خراج یعنی خراج وصول کرنے کی اہمیت کا حامل ہونا بھی مذکورہ قرائن کے علاوہ، ان کے فتاویٰ سے معلوم ہو رہا ہے جو مال گذاری دینے سے خراج کے ساقط ہو جانے کے قائل ہیں اور یہ تو سب کے نزدیک مسلم ہے کہ خراج میں تملیک ضروری نہیں اور اس کا مصرف[2] غیر مسلم بھی ہیں، جب کہ زکاۃ و عشر کا نہیں ہیں، (دلائل پہلے گذر چکے ہیں) اس لیے عشر اور خراج کے احکام میں فرق، کہ عشر ادا نہ ہو اور خراج ادا ہو جائے، فطری اور فقہی ہے، رہا یہ اشکال کہ غیر مسلم حکومت ہر مد کی آمدنی اس کے صحیح مصرف میں لگانے کے لیے الگ کر کے اس کے مصارف پر خرچ نہیں کرے گی، تو یہ اشکال آج کل کی مسلم حکومتوں کے بارے میں بھی ہے، کیوں کہ آج کل مسلم حکومتوں پر جس قسم کے لوگ مسلط ہیں، ان سے یہ توقع رکھنا کہ وہ ہر مد کی رقم کو الگ رکھ کر اس کے مصارف میں خرچ کرتے ہوں گے، حقیقت سے شدید بے خبری کا ثبوت دینا ہوگا، لہٰذا اس بناء پر بھی مسلم غیر مسلم حکومتوں کے درمیان فرق کرنا درست نہیں، پھر آج کی نام نہاد مسلم حکومتیں دفاع کے نام پر جس طرح بے دریغ خرچ کرتی ہیں، (کہ فوجیوں کے لیے شراب جیسی ملعون چیز کا اہتمام تک ضروری سمجھا جاتا ہے) اسے صحیح مصرف میں خرچ کرنے کا مصداق قرار دینا تعجب خیز ہے۔

---

[1] شامی ۳/ ۲۶۵۔

[2] ۲/ ۲۳ امداد الفتاویٰ۔

اوپر کی تفصیل سے جب یہ بات سامنے آئی کہ "خراج" کی ادائے گی غیر مسلم حکومتوں کو مال گذاری دینے
ں ہو جاتی ہے تو اب اس سوال کا جواب کہ "موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائے گی کس شرح
طرح کرے" خود نکل آیا، وہ یہ کہ جس شرح سے جو محصول حکومت کی طرف سے مقرر ہے، اس کی ادائے گی خراج
ائے سمجھی جائے گی، یہی بات ان اکابر کے فتاوے سے سمجھ میں آتی ہے، جنھوں نے سرکاری مال گذاری سے
خراج کے سقوط کا فتویٰ دیا ہے، ویسے اصولاً خراج موظف، حضرت عمرؓ کے مقرر کردہ معیار سے کم و بیش نہ
چاہیے، اگر وہ آج کے دور میں قابل تحمل ہو، اگر نہ ہو تو کمی کی جا سکتی ہے، مگر کل پیداوار کے نصف سے زیادہ
پس سے کم نہ ہونا چاہیے[1]۔ یہاں یہ بات فراموش نہ ہو کہ خراج کی ایسی تحدید منصوص و قطعی نہیں ہے جیسی
کوٰۃ کی، اس لیے اس کے اندر کمی و بیشی اتنی سنگین بات نہیں ہے جتنی کہ زکوٰۃ کے بارے میں ہے، اصلاً خراج
ت نہیں، عشر عبادت ہے :

"لان فی العشر معنی العبادۃ وفی الخراج معنی الصغار"[2]

یوں جب راستہ سے کانٹا ہٹانا (اماطۃ الاذیٰ عن الطریق) بھی موجب اجر ہے تو خراج
سے جن مریضوں کا علاج ہوگا یا جن راہ گیروں کو سڑکوں کے بن جانے سے راستہ چلنے اور ریلوں سے
ر کرنے میں آسانی ہوگی اور حکومت کی طرف سے کھودی گئی نہروں سے جو اپنے کھیتوں کو سیراب کریں گے
ب لوگوں کے دل سے جو دعا نکلے گی تو اس کا فائدہ نیز اجر کا استحقاق خراج دینے والے کو ہونا بھی بدیہی
واضح رہے کہ یہ سب بھی خراج کے مصارف ہیں[3])۔ ھدایہ اولین ص۵۷۹

صاحب بدائع "جو فقہی مسائل کے تجزیہ و تحلیل میں بہت فائق ہیں" نے عشر سے نصف عشر ہو جانے
عقلی دلیل دی ہے یا بالفاظ دیگر علت یا حکمت بتائی ہے اس کا تقاضہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر دوسرے
ے بھی پیداواری اخراجات میں اضافہ ہو جائیں گے تو شرعاً یہ سہولت اس وقت بھی حاصل ہونی چاہیے،
کی عبارت یہ ہے :

"لان العشر واجب مؤنۃ الارض فیختلف الواجب بقلۃ المؤنۃ وکثرتہا"[4]

یعنی عشر کے بجائے نصف عشر کا وجوب ہونا چاہیے، لیکن اخراجات کو منہا کرکے عشر یا نصف

---

(۱) [illegible] بدائع [illegible]

عشر کی ادائے گی درست نہیں، کیوں کہ کل پیداوار سے عشر یا نصف عشر نکالنا ہی ضروری ہے، (تمام کتب فقہ میں یہ حکم ملتا ہے، مثلاً دیکھیے ہدایہ اولین[1]۔

عالمگیری میں ہے:

"لاتحسب اجرة العمال ونفقة البقر وکری الانہار...... وغیر ذالک فیجب اخراج الواجب من جمیع ما اخرجتہ الارض عشرا او نصفا"[2]۔

جن اراضی کی کاشت بٹائی پر ہوتی ہے، اس میں عشر کی ادائے گی (راجح قول کی بنا پر، جو کہ صاحبین کا ہے) دونوں پر ہر ایک کے حصہ کے بقدر واجب ہے، خواہ بٹائی دار غیر مسلم ہی ہو، ظاہر ہے کہ عشری زمین کا مالک تو مسلمان ہی ہوگا: بدائع میں ہے:

"ولو دفعہا مزارعة فاما علیٰ مذہبہما (الصاحبین) فالمزارعة جائزة والعشر یجب فی الخارج والخارج بینہما فیجب العشر علیہما"[3]۔

اور اس عبارت سے چند سطر قبل یہ ہے:

"ولو اعارہا من کافر فکذالک الجواب (یجب العشر علی المستعیر الکافر) لان العشر عندہما فی الخارج علیٰ کل حال"۔

یہاں ایک وضاحت بھی بے محل نہ ہوگی کہ عشر کے وجوب کے لیے احناف کے نزدیک نہ تو کوئی نصاب مقرر ہے بلکہ پیداوار کی مقدار پر واجب عشر نکالنا واجب ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ وہ چیز جس کا عشر نکالنا ضروری ہے صرف اناج ہو، یا اس کی طرح دیر پا چیز ہو، اس لیے سبزی، پھل، ترکاریوں سے عشر نکالنا بھی حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، یہ مسائل بھی تمام کتب متعلقہ میں ملتے ہیں (مثلاً دیکھیے بدائع[4]) اور حنفیہ کے اس مسلک کا دلائل کے رو سے راجح ہونا بہت سے غیر حنفی ممتاز فقہاء نے بھی تسلیم کیا ہے، جن میں مشہور مالکی فقیہ قاضی ابن العربیؒ بھی ہیں، اور شافعی عالم یوسف القرضاوی بھی، دیکھیے "فقہ الزکاة" میں[5]۔

---

[1] ۱۸۳/، [2] ۱/۱۸۶ مطبوعة المطبعة الکبریٰ ببولاق۔ [3] بدائع ۲/۵۶۔ [4] ۲/۵۹۔
[5] ۱/۳۵۶۔

اسلام کا نظام عشر و خراج

از:- مفتی محمد جنید عالم ندوی قاسمی، امارت شرعیہ پھلواری شریف، پٹنہ

زکوٰۃ ـــــ اسلام کے بنیادی ارکان میں سے تیسرا اہم ترین رکن ہے، جس کی فرضیت نص قطعی سے ثابت ہے، کتاب وسنت میں زکوٰۃ کی ادائےگی کی تاکید وفضیلت اور عدم ادائےگی پر سخت وعیدیں بھی آئی ہیں۔ ـــــ زکوٰۃ ایک مستحکم فریضہ ہے جس کی اہمیت وفضیلت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مقدس ترین کتاب قرآن کریم میں اقامت صلوٰۃ کے ساتھ ادائےگی زکوٰۃ کا حکم متعدد جگہوں میں دیا ہے۔

زکوٰۃ کی ادائےگی میں غریبوں، مسکینوں، یتیموں اور بیواؤں کی مدد ہے جو باعث رضائے الٰہی ہے، زکوٰۃ دینے سے گناہ دھلنے کے ساتھ ساتھ ایمانی وروحانی قوت بھی حاصل ہوتی ہے اور انسانی قلب وجگر عرفان الٰہی کی مقدس روشنی سے منور وروشن ہوتا ہے۔ اس سے اخلاقِ حمیدہ میں جلا پیدا ہوتی ہے اور اخلاق رذیلہ سے صفائی ہوتی ہے۔ اللہ رب العزت کی جانب سے مال داروں پر یہ ذمہ داری ڈالی گئی ہے کہ وہ اموال کی زکوٰۃ نکال کر غربا، ومساکین کا حق ادا کریں، اس لیے مسلمانوں کی یہ ذمہ داری ہے کہ زکوٰۃ کے ضروری مسائل معلوم کر کے اس پر عمل کریں، اور اپنے ان تمام اموال کی زکوٰۃ نکالا کریں جن پر زکوٰۃ فرض ہے۔

زکوٰۃ جس طرح سونے، چاندی اور اموال تجارت پر فرض ہے اس طرح زمین کی پیداوار پر بھی زکوٰۃ فرض ہے جس کو اصطلاح شرع میں عشر کہتے ہیں ــــــــ عشر چوں کہ زکوٰۃ ہی کی ایک قسم ہے اس لیے بہت سے فقہا نے عشر کے مسائل کو " باب زکوٰۃ الزروع والثمار " کے تحت ذکر کیا ہے، لہٰذا زکوٰۃ کی ادائے گی پر ثواب اور عدم ادائے گی پر عتاب کے سلسلہ میں جتنی آیات و روایات آئی ہیں ان سب کا تعلق عشر سے بھی ہوگا۔ اور عشر ادا کرنے والے اور عشر ادا نہ کرنے والے ان وعدہ وعید کے مستحق ہوں گے جو کتاب و سنت میں زکوٰۃ کی ادائے گی اور عدم ادائے گی پر کیے گئے ہیں۔

چوں کہ عام طور سے لوگ عشر و خراج کے مسائل سے ناواقف ہیں اور اس کی ادائے گی میں کوتاہی کرتے ہیں بلکہ بہت سے لوگ غلط فہمی میں بھی پڑے ہوئے ہیں اس لیے اسلامک فقہ اکیڈمی کی طرف سے اٹھایا جانے والا یہ موضوع " اسلام کا نظام عشر و خراج اور ہند و پاک کی اراضی کا شرعی حکم " نہایت ہی اہمیت کا حامل ہے۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے اکیڈمی کے ذمہ داروں کو اور عمر آباد میں ہونے والے چھٹے فقہی سمینار کو کامیاب بناتے ہوئے علما، و محققین کے قلم سے ہونے والے فیصلہ کو صحیح اور لائق عمل بنا دے۔

میں اپنے اس مقالہ میں پہلے عشر کے موضوع پر ترتیب وار چند باتیں ذکر کروں گا، جو درج ذیل ہیں پھر خراج کے موضوع پر کچھ تفصیل بیان کی جائے گی۔

(۱) وجوب عشر کا ثبوت کتاب و سنت اور اجماع و قیاس سے۔

(۲) عشر کی لغوی و اصطلاحی تعریف۔

(۳) سبب وجوب عشر۔

(۴) وجوب عشر کی شرطیں۔

(۵) وہ اسباب جن سے عشر ساقط ہو جاتا ہے۔

(۶) عشر کی مقدار۔

(۷) عشری زمین۔

(۸) عشری اور خراجی پانی کی تحقیق۔

(۹) خراجی زمین عشری کب بنتی ہے۔

(۱۰) عشری زمین کے سلسلہ میں دورِ رسالت اور دورِ صحابہ کے کچھ فیصلے۔
(۱۱) عشر و خراج کے درمیان فرق۔
(۱۲) عشری اور خراجی زمین کے درمیان فرق۔

عشر کا وجوب قرآن کریم سے

عشر کی فرضیت کتاب و سنت سے بھی ثابت ہے اور اجماعِ امت اور قیاس سے بھی، صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی رح عشر کی فرضیت کے سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں:

أما الاول: فالدليل على فرضيته الكتاب والسنة والاجماع والمعقول۔ (۱)

عشر کی فرضیت کی دلیل کتاب و سنت بھی ہے اور اجماع اور عقل بھی۔

عشر کی فرضیت قرآن کریم کی دو آیتوں سے ثابت ہوتی ہے۔ پہلی آیت سورہ بقرہ کی ہے جس میں اپنی پاکیزہ اور حلال کمائی اور زمین کی پیداوار سے خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

يا ايها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض۔ (۲)

اے ایمان والو! اپنی پاکیزہ اور حلال کمائی اور زمین کی پیداوار سے خرچ کرو۔

دوسری آیت سورۂ انعام کی ہے جس میں زرعی پیداوار کا حق ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

هو الذى أنشأ جنت معروشت وغير معروشت والنخل والزرع مختلفاً أكله والزيتون والرمان متشابهاً وغير متشابه ط كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده۔ (۳)

اور وہی ہے جس نے باغات پیدا کیے وہ بھی جو ٹٹیوں پر چڑھائے جاتے ہیں اور وہ بھی جو ٹٹیوں پر نہیں چڑھائے جاتے اور کھجور کے درخت اور کھیتی جن میں کھانے کی چیزیں مختلف طور پر ہوتی ہیں

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۵ (۲) القرآن پ۳ سورہ بقرہ آیت: ۲۶۷

(۳) القرآن پ۸ انعام، آیت: ۱۴۲

اور زیتون کو اور انار کو جو باہم ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں، اور ایک دوسرے کے مشابہ نہیں بھی ہوتے، ان سب کی پیداوار کھاؤ جب وہ نکل آوے اور اس میں جو حق واجب ہے وہ اس کے کاٹنے کے دن دیا کرو۔ (بیان القرآن)

مذکورہ دونوں آیتوں کو بعض اہل علم نے صدقاتِ نافلہ پر محمول کیا ہے، لیکن اکثر اہل علم نے ان دونوں آیتوں کو عشر ہی پر محمول کیا ہے اور صحیح اور راجح قول یہی ہے ـــــــــ چنانچہ تفسیر مظہری میں آیت کریمہ " ومما اخرجنا لکم من الارض " کے تحت قاضی ثناء اللہ پانی پتی رح تحریر فرماتے ہیں:

والصحیح أن الآیة فی الزکاة لأن الامر للوجوب ولا وجه لحملها علی التطوع فهذا أمر باخراج العشر من خارج الارض۔ (۱)

اور صحیح یہ ہے کہ آیت زکوٰۃ کے سلسلہ میں ہے اس لیے کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے اور اس کو نفل پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، لہذا یہ زمین کی پیداوار سے عشر نکالنے کا حکم ہوگا۔

قاضی صاحب دوسری آیت " وآتوا حقه یوم حصاده " کے ذیل میں رقم طراز ہیں:

اختلفوا فی هذا الحق فقال ابن عباس وطاؤس والحسن وجابر ابن زید وسعید ابن المسیب إنه الزکوٰة المفروضة من العشر ونصف العشر لأن الأمر للوجوب ولفظ الحق غالب استعماله فی الواجب والاجماع أنه لاواجب فی المال إلا الزکوٰة۔ (۲)

یعنی وآتوا حقه میں حق کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ابن عباس، طاؤس، حسن، جابر بن زید اور سعید بن المسیب اس بات کے قائل ہیں کہ حق سے مراد زکوٰۃ مفروضہ یعنی عشر اور نصف عشر ہے اس لیے کہ امر وجوب کے لیے آتا ہے اور لفظ حق کا زیادہ تر استعمال واجب ہی کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور اس بات پر اجماع ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ اور کچھ واجب نہیں ہے۔

صاحب بدائع الصنائع عشر کی فرضیت پر آیت کریمہ " وآتوا حقه یوم حصاده " سے استدلال کرتے

(۱) تفسیر مظہری ۳/۳۸۰ (۲) تفسیر مظہری انعام ۳/۲۹۳ نیز دیکھیے الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۷/۹۹ (انعام) اور احکام القرآن للجصاص ۳/۹ - انعام

ہوتے تحریر فرماتے ہیں کہ عام اہلِ تاویل اس بات کے قائل ہیں کہ حق مذکور عشر یا نصف عشر ہے۔

وأما الكتاب فقوله تعالى "وآتوا حقه يوم حصاده" قال عامة أهل التاويل إن الحق المذكور هو العشر أو نصف العشر (۱)

علامہ یوسف القرضاوی لکھتے ہیں کہ بہت سے اسلاف اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہاں پر حق سے مراد زکوٰۃ مفروضہ یعنی عشر یا نصف عشر ہے۔

ذهب كثير من السلف إلى أن المراد بالحق هنا هو الزكوٰة المفروضة العشر أو نصف العشر- (۲)

عشر کا وجوب حدیث سے

عشر کی فرضیت جس طرح قرآن کریم سے ثابت ہے اسی طرح احادیث صحیحہ اور روایات صحیحہ سے بھی ہے، متعدد صحیح روایات ہیں جن میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے زرعی پیداوار پر عشر یا نصف عشر واجب قرار دیا ہے۔ معرفۃ السنن والآثار میں بخاری، مؤطا امام مالک، مسند احمد، ابن خزیمہ اور بغوی فی شرح السنن وغیرہ کے حوالے سے یہ روایت منقول ہے :

فيما سقت السماء والعيون والبعل العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر(۳)

مسلم شریف، نسائی شریف، ابوداؤد اور دیگر کتب حدیث میں بھی صحیح اور مستند روایات موجود ہیں جن سے زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر کا ثبوت ملتا ہے ——— اسی طرح صحابۂ کرام کے آثار اور تابعین، محدثین، فقہا، اور ائمہ مجتہدین کے اقوال سے بھی عشری زمینوں کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر کا ثبوت ملتا ہے۔ تفسیر، شروحاتِ حدیث اور فقہ و فتاویٰ کی مستند اور مشہور کتابوں میں اس کی تفصیل دیکھی جا سکتی ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۹۲۵/۲

(۲) فقہ الزکوٰۃ ۳۴۴

(۳) معرفۃ السنن والآثار ۲۸۵/۳

عشر کا وجوب اجماع سے

عشر کا وجوب جس طرح کتاب وسنت، آثار صحابہ اور اقوال تابعین، فقہاء وائمہ مجتہدین سے ثابت ہے، اسی طرح اس کا ثبوت اجماعِ امت سے بھی ہے۔ تفسیر اور فقہ وفتاویٰ کی مستند کتابوں میں عشر کے وجوب پر امت کا اتفاق اور اجماع نقل کیا گیا ہے ——— چنانچہ تفسیر کی مشہور اور مستند کتاب تفسیر مظہری میں قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رح آیت کریمہ "ومما أخرجنا لكم من الارض" کی تفسیر بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

مسئله: أجمع العلماء على وجوب العشر في النخيل والكروم وفيما يقتات من الحبوب إن كان مسقيًا بماء السماء أو العيون أو الاودية والانهار التي لا مؤنة فيها ونصف العشر إن كان مسقيا بغرب أو دالية.(۱)

یعنی اس بات پر اجماع ہے کہ کھجور، انگور اور غذائی اشیاء میں عشر واجب ہے، اگر اس کی سیرابی آسمان یا چشموں یا وادی یا نہروں کے پانی سے ہوئی ہو، جس میں کوئی خرچ نہیں اور اگر ڈول وغیرہ سے سیرابی ہوئی ہو تو نصف عشر واجب ہے، فقہ وفتاویٰ کی شہرہ آفاق کتاب بدائع الصنائع میں علامہ کاسانی نے عشر کی فرضیت پر امت کا اجماع نقل کیا ہے:

وأما الاجماع فلان الأمة اجمعت على فرضية العشر۔(۲)

معاصر علماء میں سے علامہ یوسف القرضاوی نے بھی اپنی کتاب "فقہ الزکوٰۃ" میں عشر کے وجوب پر امت کا اجماع نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو فقہ الزکوٰۃ کی عبارت:

وأما الاجماع فقد أجمعت الأمة على وجوب العشر أو نصفه فيما أخرجته الأرض في الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل۔(۳)

---

(۱) تفسیر مظہری ۳۸۰/۱

(۲) بدائع الصنائع ۹۲۶/۲

(۳) فقہ الزکوٰۃ ۳۴۳/۱

عشر کا وجوب قیاس اور عقل سے

عقل اور قیاس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر واجب قرار دیا جائے، اس لیے کہ زمین کی پیداوار سے عشر یا نصف عشر نکال کر اس کے مصارف پر خرچ کرنے میں بہت سے فوائد ہیں مثلاً اللہ کی دی ہوئی نعمت پر شکر کی ادائے گی، فقراء و مساکین اور بیواؤں، یتیموں کی مدد، ان کو فرائض کی ادائیگی پر تقویت اور اسی طرح نفس و مال کی طہارت ہے اور یہ سبھی چیزیں عقلاً اور شرعاً دونوں طرح ثابت ہیں۔

بدائع الصنائع میں ہے :

واما المعقول فعلى نحو ما ذكرنا فى النوع الاول لأن اخراج العشر إلى الفقير من باب الشكر النعمة واقدار العاجز وتقويته على القيام بالفرائض ومن باب تطهير النفس عن الذنوب وتزكيتها وكل ذلك لازم عقلاً وشرعاً والله اعلم ۔ (۱)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر کا وجوب کتاب و سنت، آثار صحابہ، اقوال تابعین، فقہاء و ائمۂ مجتہدین اور اجماع و قیاس سے ثابت ہے۔

عشر کی لغوی و اصطلاحی تعریف

عشر کا لغوی معنی دسواں حصہ ہے اس کی جمع عشور اور اعشار آتی ہے۔ "والعشر والعشير جزء من عشرة والجمع اعشار وعشور" (۲) اور اصطلاح شرع میں عشر اس مقررہ خیراتی حصے کو کہتے ہیں جس کو شریعت نے عشری زمین کی پیداوار پر مقرر کیا ہو۔

العشر فى الاصطلاح هو اسم للماخوذ من المسلم فى زكوة الارض العشرية۔

لغوی اعتبار سے تو عشر کا اطلاق صرف دسویں حصہ پر ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ زرعی پیداوار پر ہر حال میں عشر یعنی دسواں حصہ واجب ہو۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۶ (۲) لسان العرب ۲/۲۹۵۳

لیکن حدیث میں عشری زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر کی تفصیل موجود ہے، یعنی اگر قدرتی پانی سے فصل تیار ہو ـــــــ آب پاشی وغیرہ میں کوئی خرچ نہ لگا ہو تو اس میں عشر یعنی دسواں حصہ اور اگر آب پاشی وغیرہ میں خرچ ہوا ہو تو اس میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ واجب ہے ـــــــ البتہ فقہاء کی اصطلاح میں ان دونوں قسموں پر عائد ہونے والی زکوٰۃ کو عشر ہی کے عنوان سے تعبیر کیا گیا ہے اور دونوں قسموں کے مسائل کو عشر ہی کے عنوان کے تحت ذکر کیا گیا ہے

سبب وجوب عشر

جہاں تک سبب وجوب عشر کا تعلق ہے تو تقریباً تمام کتب فقہ میں عشر کی فرضیت کا سبب زمین کا قابل کاشت اور پیداوار کا حقیقۃً موجود ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اگر زمین قابل کاشت نہیں ہے مثلاً بنجر زمین ہے یا مکان کی زمین ہے تو اس میں عشر یا نصف عشر واجب نہیں ہے۔ اور اگر قابل کاشت تو ہے لیکن پیداوار کسی آفت سماوی یا کسی بھی وجہ سے ضائع اور ختم ہو گئی تو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا۔ اسی طرح زمین عشری اور قابل کاشت ہے اور کھیتی پر قدرت بھی ہے لیکن کسی وجہ سے کھیتی نہیں کر سکا تو بھی اس پر عشر واجب نہیں ہوگا اس لیے کہ سبب وجوب عشر نہیں پایا گیا۔

اسی سے ایک مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی نے پیداوار کے حاصل ہونے سے قبل ہی عشر ادا کر دیا تو کیا عشر ادا ہو جائے گا یا دوبارہ ادا کرنا ہوگا؟ ـــــــ فقہاء نے اس کی تین صورتیں بیان کی ہیں۔

(۱) بالاتفاق عشر ادا ہو جائے گا، دوبارہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

(۲) بالاتفاق عشر ادا نہیں ہوگا، دوبارہ ادا کرنا ہوگا۔

(۳) عشر کے ادا ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے۔

پہلی صورت

پہلی صورت یہ ہے کہ کھیتی کرنے اور پودا آجانے کے بعد عشر ادا کیا تو اس صورت میں چوں کہ سبب وجوب عشر کے پائے جانے کے بعد عشر ادا کیا ہے۔ اس لیے بالاتفاق عشر ادا ہو جائے گا۔

دوسری صورت

دوسری صورت یہ ہے کہ کھیتی کرنے سے قبل ہی عشر ادا کر دیا تو اس صورت میں بالاتفاق عشر ادا نہ ہوگا، اس لیے کہ سبب وجوب عشر کے پائے جانے سے قبل ہی عشر ادا کر دیا، لہٰذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا دوبارہ ادا کرنا ہوگا۔

تیسری صورت

تیسری صورت یہ ہے کہ کھیتی کے بعد اور پودہ آنے سے قبل عشر ادا کیا تو اس صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ عشر ادا ہو جائے گا، اس لیے کہ پیداوار حاصل کرنے کا سبب یعنی کھیتی موجود ہے، اور امام محمد رح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں عشر ادا نہ ہوگا، اس لیے کہ سبب وجوب عشر یعنی زمین کا قابلِ کاشت اور حقیقۃً پیداوار کا موجود ہونا نہیں پایا گیا ——— لہٰذا جس طرح زراعت سے قبل عشر ادا نہیں ہوگا، اسی طرح اس صورت میں بھی عشر ادا نہیں ہوگا۔ (۱)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ وجوبِ عشر کا سبب دو چیزیں ہیں: زمین کا قابلِ کاشت ہونا اور حقیقۃً پیداوار کا موجود ہونا۔

وجوبِ عشر کی شرطیں

البتہ اتنی بات واضح رہے کہ ہر زمین پر اور زمین کی ہر پیداوار پر عشر واجب نہیں ہے بلکہ وجوب عشر کی چند شرطیں ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱) چوں کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہے اور غیر مسلم عبادات کا اہل نہیں ہے اس لیے وجوبِ عشر کی شرطوں میں سے ایک بنیادی شرط اسلام ہے ——— غیر مسلم کی زمین پر عشر واجب نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی عشری زمین کسی غیر مسلم کے قبضہ میں چلی جائے تو وہ بھی خراجی ہو جاتی ہے۔

احدھما الإسلام وأنه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبتدأ بهذا الحق إلا على

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۶،۹۲۷

مسلم بلاخلاف لأن فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداء فلا يبتدأ به عليه ۔(۱)

(۲) وجوب عشر کی دوسری شرط زمین کا عشری ہونا ہے۔ خراجی زمین میں عشر واجب نہیں ہے اس لیے کہ جب خراجی زمین میں خراج عائد ہوتا ہے تو پھر اس میں عشر واجب قرار دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک ہی زمین پر دو وظیفے یعنی عشر و خراج عائد کیے جارہے ہیں اور یہ شرعاً ممنوع ہے ــــــ احادیث میں کسی مسلمان کی زمین میں عشر و خراج دونوں کے جمع کرنے کو منع کیا گیا ہے ــــــ نیز عراق اور مصر و شام کی زمین جس کو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے دور خلافت میں خراجی قرار دیا، اس زمین پر اس وقت سے لے کر اب تک کسی بھی امام نے عشر واجب قرار نہیں دیا ہے ــــــ لہٰذا خراجی زمین پر عشر واجب کرنا اجماع کے خلاف ہوگا جو باطل ہے۔ حضرت علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

وأما شرائط المحلية فأنواع منها أن تكون الأرض عشرية فان كانت خراجية يجب فيها الخراج ولا يجب فى الخارج منها العشر فالعشر مع الخراج لا يجتمعان فى أرض واحدة عندنا .... وقال الشافعى يجتمعان .... ولنا ماروى عن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يجتمع عشر وخراج فى أرض مسلم ولان احدا من أئمة العدل وولاة الجور لم يأخذ من أرض السواد عشرًا الى يومنا هذا فالقول بوجوب العشر فيها يخالف الاجماع فيكون باطلاً الخ ۔(۲)

(۳) عشر کی تیسری شرط زمین سے پیداوار کا حاصل ہونا ہے ــــــ اگر کسی وجہ سے پیداوار ہی نہ ہو مثلاً کھیتی ہی نہیں کی یا کھیتی تو کی لیکن کسی آفت سماویہ سے فصل ضائع ہوگئی تو ایسی صورت میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ عشر پیداوار ہی کے ایک حصہ میں واجب ہے اور جب پیداوار ہی نہیں ہوتی تو پھر عشر کیسے واجب ہوگا۔

(۱) بدائع الصنائع ۹۲۷/۲ (۲) بدائع الصنائع ۹۳۳/۲

ومنها أى من شرائط المحلية وجود الخارج حتى إن الأرض لو لم تخرج شيئاً لم يجب العشر لأن الواجب جزء من الخارج و إيجاب جزء من الخارج ولا خارج محال - (۱)

(۴) وجوب عشر کی چوتھی شرط یہ ہے کہ پیداوار ان چیزوں میں سے ہو جن کو اگانے اور پیدا کرنے کا رواج ہو اور عادۃً ان کی کاشت کرکے ان سے نفع اٹھایا جاتا ہو، لہٰذا خود رو گھاس یا بانس یا کوئی دوسرا درخت جو خود رو ہو اس سے استغلال ارض مقصود نہ ہو تو ان میں عشر واجب نہیں ہے ـــــــ بدائع الصنائع میں ہے:

ومنها ان يكون الخارج من الأرض مما يقصد بزراعته نماء الأرض وتستغل الارض به عادة فلا عشر فى الحطب والحشيش والقصب الفارسى لأن هذه الأشياء لا تستنمى بها الارض ولا تستغل بها عادة لأن الارض لا تنمو بها بل تفسد فلم تكن نماء الأرض - (۲)

البتہ گھاس، بانس یا کسی دوسرے درخت کو فائدہ اٹھانے کے لیے لگایا تو اس میں عشر واجب ہوگا اس کی مزید تفصیل محور خامس کے ذیل میں آئے گی۔

شرح فتح القدیر میں ہے:

حتى لو اتخذ الارض مقصبة أو مشجرة أو منبتًا للحشيش وأراد به الاستنماء بقطع ذلك وبيعه وجب فيها العشر - (۳)

وجوب عشر کی یہ چند شرطیں ہوئیں جن کے پائے جانے کے بعد ہی عشر واجب ہوگا۔

وہ اسباب جن سے عشر ساقط ہو جاتا ہے

البتہ بعض اسباب و عوامل ایسے بھی ہیں کہ جن کے پائے جانے کی صورت میں عشر کا وجوب

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶ (۲) ایضاً

(۳) شرح فتح القدیر ۲/۲۴۵

اپنی تمام شرطوں کے باوجود ساقط ہوجاتا ہے ——— اس طرح کے اسباب جن سے وجوب عشر ساقط ہوجاتا ہے مندرجہ ذیل ہیں :

(۱) مالک کی زیادتی اور تصرف کے بغیر پیداوار ضائع ہوجائے تو اس صورت میں عشر ساقط ہوجائے گا اس لیے کہ عشر واجب ہے پیداوار میں اور جب پیداوار ہی ختم ہوگئی تو جو اس میں واجب ہے وہ بھی ساقط ہوجائے گا، جیسا کہ حولانِ حول کے بعد نصاب زکوٰۃ ہلاک ہوجائے تو زکوٰۃ بھی ساقط ہوجائے گی گرچہ سببِ وجوبِ زکوٰۃ پایا گیا ——— اور اگر کل پیداوار ضائع نہیں ہوتی، بلکہ کچھ ضائع ہوگئی اور کچھ محفوظ ہے تو امام صاحب کے قول کے مطابق جو پیداوار محفوظ ہے اس میں عشر واجب ہوگا اور جو پیداوار ضائع ہوگئی اس کا عشر ساقط ہوجائے گا۔

(۲) نعوذ باللہ اگر کوئی شخص مرتد ہوجائے تو اس کی عشری زمین سے عشر ساقط ہوجائے گا، اس لیے کہ عشر میں عبادت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے۔

(۳) مالک بغیر وصیت کیے ہوئے انتقال کرجائے اور پیداوار بھی ہلاک ہوجائے تو عشر ساقط ہوجائے گا۔ اور اگر پیداوار محفوظ ہو تو ظاہر روایت کے مطابق عشر ادا کرنا ہوگا۔ (۱)

مقدار عشر

عشر کا معنیٰ تو دسواں حصہ ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ زمین کی پیداوار میں ہر حال میں دسواں حصہ واجب ہو ——— خواہ آب پاشی وغیرہ میں مالک کے اخراجات ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں۔ لیکن احادیث اور کتب فقہ میں عشر کی مقدار کے سلسلہ میں تھوڑی سی تفصیل بیان کی گئی ہے جو درج ذیل ہے :

(الف) اگر آب پاشی وغیرہ پر مالک کو خرچ کرنا نہیں پڑتا یعنی نہ تو کھیتی کی سیرابی میں پانی کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے اور نہ ہی کھاد وغیرہ دینا پڑتا ہے بلکہ آسمانی پانی یا چشموں کے پانی سے کھیتی کی سیرابی ہوتی ہے تو ایسی صورت میں عشر یعنی دسواں حصہ واجب ہے۔

(ب) اور اگر آب پاشی وغیرہ پر مالک کو خرچ کرنا پڑتا ہے تو ایسی صورت میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۵۹

واجب ہوگا۔ حدیث میں ہے:

ماسقته السماء ففيه العشر وماسقي بغرب أودالية ففيه نصف العشر (الحدیث)

کتبِ فقہ میں ہے:

فماسقي بماء السماء أوسقي سيحًا ففيه عشر كامل وماسقي بغرب أودالية أو سانية ففيه نصف العشر۔ (۱)

اگر سال کے کچھ حصہ میں آسمان یا چشموں کے پانی سے کھیتی کی سیرابی ہوئی اور کچھ حصوں میں بورنگ وغیرہ کے پانی سے جس میں کچھ خرچ لگا تو ایسی صورت میں اکثریت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر زیادہ تر آسمان یا چشموں کے پانی سے سیرابی ہوئی ہے تو عشر واجب ہوگا، ورنہ نصف عشر ——— اور اگر دونوں برابر ہیں تو نصف پیداوار میں عشر واجب ہوگا اور نصف پیداوار میں نصف عشر۔

ولوسقي سيحا وبآلة اعتبر الغالب ولواستويا فنصفه۔ (۲)

عشری زمین

عشر کے شرعی ثبوت ——— اس کی لغوی واصطلاحی تعریف ——— سبب وجوب عشر ——— وجوبِ عشر کی شرطیں ——— اور وہ اسباب جن سے عشر ساقط ہوجاتا ہے۔ عشر کے متعلق ان چند باتوں کو بیان کرنے کے بعد اب عشری زمین کی تحقیق پیش کی جارہی ہے کہ کون سی زمین عشری ہے۔ کتاب وسنت صحابۂ کرام کے فیصلے اور تابعین، محدثین، فقہاء اور ائمۂ مجتہدین کے اقوال کی روشنی میں درج ذیل زمینیں عشری ہیں:

(۱) عرب کی تمام زمینیں عشری ہیں۔ عرب کی کوئی زمین خراجی نہیں ہے گرچہ وہ اصولاً خراجی زمین کے تحت آتی ہو مثلاً مکہ مکرمہ عنوۃً اور قہراً فتح ہوا جس کی وجہ سے مکہ کی زمین اصولاً اور شرعاً خراجی ہونی چاہیے، لیکن مکہ کی زمین پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خراج عائد نہیں کیا بلکہ عشر ہی لیا ———

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۴۴

(۲) الدر المختار علی هامش رد المحتار ۲/۵۱

عرب کی زمین پر خراج عائد نہ کرنے کی دو وجہیں سمجھ میں آتی ہیں۔

(الف) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفاء راشدین نے عرب کی زمین سے خراج نہیں لیا جس سے معلوم ہوا کہ عرب کی کل زمین عشری ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ خراج فیئ کے مشابہ ہے اور عرب کی زمین میں فیئ نہیں ہے، لہذا خراج بھی عائد نہ ہوگا، جیسا کہ خود عرب کے لوگوں پر خراج نہیں ہے۔ ان کے لیے دو ہی صورتیں ہیں یا تو وہ اسلام میں داخل ہو جائیں یا جان دینے کے لیے تیار رہیں۔

علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

اما العشرية فمنها أرض العرب كلها .... لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده لم يأخذوا من أرض العرب خراجا فدل أنها عشرية إذ الأرض لا تخلوا عن إحدى المؤنتين ولأن الخراج يشبه الفيئ فلا يثبت في أرض العرب كما لا يثبت في رقابهم، والله أعلم۔ (۱)

امام ابو یوسف رح کی کتاب "کتاب الخراج" میں ہے:

وكذلك كل من لا تقبل منه الجزية بل يقبل منه الاسلام أو يقتل من عبدة الأوثان من العرب فأرضهم أرض عشر وإن ظهر عليها الإمام لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ظهر على أرضين من العرب و تركها فهي أرض عشر حتى الساعة۔ (۲)

ارض عرب کی حد

علامہ کاسانی نے امام کرخی رح کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ عرب کی زمین میں حجاز، تہامہ، یمن، مکہ اور طائف کی زمین شامل ہے۔ (۳)

علامہ شامی رح نے تقویم البلدان کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ جزیرۃ العرب میں پانچ حصے شامل

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۲ (۲) کتاب الخراج لأبي يوسف /۶۹ (۳) بدائع الصنائع ۲/۹۲۴

ہیں۔ تہامہ، نجد، حجاز، عروض اور یمن۔ (۱)

(۲) کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گئے تو وہ بدستور اپنی زمین کے مالک ہوں گے اور ان کی زمین عشری کہلائے گی، جیسا کہ مدینہ طیبہ کے باشندے اپنی خوشی سے مسلمان ہوئے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی زمین کو بدستور ان کی ملکیت میں رکھتے ہوئے ان کی زمین پر عشر واجب قرار دیا ——— اسی طرح طائف اور نجران کی زمین بھی عشری ہے۔

وأرض العشر كل أرض أسلم عليها أهلها فهي أرض عشر۔ (۲)

(۳) کوئی ملک بزورِ شمشیر فتح ہوا، اور وہاں کے باشندے مسلمان نہیں ہوئے، امیر المومنین نے کل زمین کو پانچ حصوں میں تقسیم کر کے حسبِ ضابطہ ایک حصہ بیت المال کو دے دیا، اور چار حصے مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دیئے تو مجاہدین کے حصہ کی زمین شرعاً عشری ہوگی، اور اس پر عشر واجب ہوگا۔

وأيما أرض افتتحها الإمام عنوة فقسمها بين الذين افتتحوها فإن رأى أن ذلك أفضل فهو في سعة من ذلك وهي أرض عشر۔ (۳)

(۴) کوئی مسلمان اپنے گھر کو باغ یا کھیت بنا دے اور اس کو عشر کے پانی سے سیراب کرے تو ایسی زمین بھی عشری ہوگی اور اس پر عشر واجب ہوگا۔

ومنها دار المسلم إذا اتخذها بستانا لما قلنا وهذا إذا كان يسقى بماء العشر۔ (۴)

(۵) بنجر اور ناقابلِ کاشت زمین کو کسی مسلمان نے حاکم وقت کی اجازت سے قابلِ کاشت بنایا تو امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ اگر وہ زمین عشری زمین سے قریب ہے تو وہ بھی عشری کہلائے گی اور اس پر عشر واجب ہوگا ——— اور اگر خراجی زمین سے قریب ہے تو اس پر خراج عائد ہوگا ——— اور امام محمد رح فرماتے ہیں کہ اگر عشری پانی سے سیراب کیا ہے تو عشری ہے اور اگر

---

(۱) شامی ۲/۲۵۳ باب العشر والخراج (۲) کتاب الخراج لأبي یوسف/ ۶۰

(۳) کتاب الخراج لأبي یوسف/ ۶۳ (۴) بدائع الصنائع ۲/ ۹۳۴

خراجی پانی سے سیراب کیا ہے تو خراجی ہے ــــــ علامہ شامی رح نے "درمنتقیٰ" کے حوالہ سے امام ابو یوسف رح کے قول پر فتویٰ نقل کیا ہے۔

(ولو احیاه مسلم اعتبر قربه) ما قارب الشئ يعطى حكمه (درمختار) (قوله اعتبر قربه) أى قرب ما أحياه إن كان إلى أرض الخراج أقرب كانت خراجية وإن كان إلى العشر أقرب نعشرية (نهر). وان كانت بينهما فعشرية مراعاة لجانب المسلم وهذا عند أبى يوسف واعتبر محمد الماء فإن احياها بماء الخراج فخراجية والا فعشرية (بحر) وبالأول يفتى درمنتقى[1]

عشری اور خراجی پانی

آسمان کا پانی اسی طرح سمندروں، دریاؤں اور بڑی بڑی نہروں کا پانی عشری ہے، جیسا کہ عراق میں دجلہ و فرات، مصر میں نیل، خراسان میں سیحون و جیحون اور ہندوستان میں گنگا و جمنا وغیرہ کا پانی عشری ہے، البتہ ان چھوٹی چھوٹی نہروں کا پانی خراجی ہے جن کو عجمی بادشاہوں یا کسی شخص نے اپنے خرچ سے نکالا ہو جیسے نہر ملک، نہر یزدجرد وغیرہ اس طرح کی نہروں کا پانی خراجی پانی ہے۔[2]

خراجی زمین عشری کب بنتی ہے

اگر کوئی خراجی زمین ہو اور اس کا مالک اس حال میں انتقال کر جائے کہ اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو، تو وہ خراجی زمین از روئے شرع بیت المال کی ہوگی، پھر اگر کوئی مسلمان شخص حاکم وقت سے یا بیت المال کے منتظم سے شرعی طور پر خرید لے تو وہ شخص اس زمین کا شرعاً مالک ہوگا، اور وہ زمین عشری ہوگی ــــــ بعض حضرات نے اس طرح کی زمین سے عشر و خراج دونوں کو ساقط قرار دیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ زمین کے واجبات دو چیزیں ہیں، عشر اور خراج ــــــ کسی زمین پر یا تو عشر واجب ہوگا یا خراج۔ مذکورہ زمین سے جب خراج ساقط ہوگیا تو عشر کا واجب ہونا یقینی ہے، اسی وجہ سے علامہ شامی نے مذکورہ

---

(۱) شامی ۲/۲۵۹ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶

ول کی تردید کرتے ہوئے وجوبِ عشر کے قول کو راجح قرار دیا ہے ــــــــ علامہ شامی وجوب عشر کی متعدد دلیلوں کے بیان کے بعد تحریر فرماتے ہیں کہ اس طرح کی اراضی جو بیت المال سے خریدی گئی اس میں وجوبِ عشر کا سبب یعنی زمین کا قابلِ کاشت ہونا اور اس کی شرط یعنی پیداوار کا مالک ہونا اسی طرح عشر کے واجب ہونے کی دلیل پائی گئی، لہٰذا اس طرح کی زمین پر عشر کے واجب نہ ہونے کا قول کسی خاص دلیل اور صریح نقل کا محتاج ہے۔

ولاشك أن هذه الأراضي المشتراة وجد فيها سبب الوجوب وهو الأرض النامية وشرطه وهو ملك الخارج ودليله وهو ما ذكرنا وقول المتن يجب العشر في مسقى سماء وسيح الخ فالقائل بعدم الوجوب في خصوص هذه الأرض يحتاج إلى دليل خاص ونقل صريح۔ (۱)

عشری زمین کے سلسلہ میں دورِ رسالت اور دورِ صحابہ کے کچھ فیصلے

اس موقع سے عشری زمین کے سلسلہ میں عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ کے چند فیصلوں کو ذکر کرنا مناسب سمجھتا ہوں تاکہ اس کی روشنی میں ہم عشری زمین کو متعین کر سکیں، کیوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کے فیصلے ہمارے لیے نمونۂ عمل ہیں۔

۱ــــ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پورے جزیرۃ العرب کو عشری قرار دیا ــــ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دور میں عرب کی بہت سی سرزمین پر فتح پائی لیکن کسی پر بھی خراج عائد نہیں کیا، بلکہ سبھی سے عشر ہی لیا ــــ عرب کی بعض زمینیں اصولاً خراجی ہونی چاہیے اس لیے کہ قہراً اور عنوۃً فتح ہوئی تھیں اور وہ زمینیں بدستور مالکان کے قبضہ میں رہیں، لیکن ان زمینوں سے بھی عشر ہی لیا گیا ــــ مثلاً مکہ مکرمہ قہراً اور عنوۃً فتح ہوا تھا اور وہاں کی زمین حسبِ دستور مالکان کے قبضہ میں ہی جس کا تقاضا یہ تھا کہ وہاں کی زمین خراجی ہو، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ کی زمین کو عشری قرار دیتے ہوئے اس سے عشر وصول کرایا۔ اس لیے کہ عرب کے بت پرستوں کے سامنے دو ہی صورتیں تھیں

(۱) شامی، کتاب العشر والخراج ۳/۲۵۵

یا تو وہ اسلام قبول کریں یا جان دینے کے لیے تیار ہوں۔ ان سے خراج وصول کرنے کا سوال ہی نہیں تھا، نیز خراج ایک طرح سے ذلت ہے اور عرب کی زمین کی حرمت و تقدس اپنی جگہ پر مسلّم ہے وہ اس ذلت کو برداشت نہیں کرسکتی ہے ______ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفاء راشدین اور ان کے بعد شاہان اسلام نے بھی عرب کی تمام زمینوں کو عشری قرار دیا کسی نے بھی عرب کی زمین سے خراج وصول نہیں کیا۔

۲ ______ اسی طرح نجران اور طائف کی زمین کو بھی عشری قرار دیا اور اس سے عشر وصول کیا ______ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ان دونوں فیصلوں سے معلوم ہوا کہ عرب کی کل زمینیں عشری ہیں۔

امام ابو یوسف رح اپنی کتاب "کتاب الخراج" میں تحریر فرماتے ہیں:

وقد بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إفتتح فتوحًا من الأرض العربية فوضع عليها العشر ولم يجعل على شئ منها خراجا وكذ الك قول أصحابنا في تلك الأرضين ألا ترى أن مكة و لحرم لم يكن فيها خراج فأجروا الأرض العربية كلها هذا المجرى واجر النجران والطائف كذلك أولا ترى أن العرب من عبدة الأوثان حكمهم القتل أو الإسلام ولا تقبل منهم الجزية وهذا خلاف الحكم في غيرهم فكذلك أرض العرب۔ (۱)

۳ ______ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن کے حق میں اس طرح فیصلہ کیا کہ خود ان کی ذات پر خراج عائد کیا لیکن ان کی زمینوں پر خراج عائد نہیں کیا بلکہ ان کی زمینوں سے عشر لیا۔ (۲)

۴ ______ اہل مدینہ ایمان لے آئے اور حضور اقدس صلی اللہ کو مدینہ آنے کی دعوت دی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم باذن الٰہی صحابۂ کرام کے ساتھ مدینہ تشریف لے گئے اور مدینہ پہونچ کر وہاں کی زمین کو بدستور مالکان کے قبضہ میں باقی رکھا اور ان کی زمین کو عشری قرار دیا۔

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فیصلہ سے معلوم ہوا کہ جس جگہ کے لوگ شروع ہی میں مسلمان ہوگئے ہیں وہ بدستور اپنی زمین کے مالک رہیں گے اور ان کی زمین عشری قرار پائے گی۔

---

(۱) کتاب الخراج لأبي يوسف /۵۸ (۲) حوالۂ مذکور /۵۹

وکذلک أرضوھم لھم وھی أرض عشر بمنزلة المدینة حیث أسلم أھلھا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکانت أرضھم أرض عشر۔ (۱)

۵ ـــــ نصاریٰ بنی تغلب کی سرزمین پر اصولاً خراج عائد تھا لیکن جب ان لوگوں نے خراج کو اپنے اوپر ذلت سمجھ کر دینے سے انکار کر دیا اور عشر کے نام پر ایک رقم دینے کے لیے تیار ہو گئے تو حضرت عمر فاروق رض نے دوگونا عشر لینے پر ان سے مصالحت کر لی۔ گرچہ یہ رقم ان سے عشر کے نام پر لی جاتی تھی لیکن حقیقت میں یہ خراج ہی تھا۔

ومنھا أرض نصاریٰ بنی تغلب لأن عمر رضی اللہ عنہ صالحھم علیٰ أن یاخذ من أراضیھم مضاعفا وذلک خراج فی الحقیقة حتی لا یتغیر بتغیر حال المالک کالخراجی۔ (۲)

۶ ـــــ امام ابو یوسف رح کے قول کے مطابق بصرہ کی زمین خراجی ہونی چاہیے اس لیے کہ بصرہ ایک نئی آبادی ہے، مسلمانوں نے وہاں کی زمین کو امام وقت کی اجازت سے قابل کاشت بنایا اور وہ خراجی زمین سے متصل بھی ہے، لیکن صحابہ کرام نے بصرہ کی زمین کو عشری قرار دیا اس لیے اجماع کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا گیا۔

وقیاس قول ابی یوسف أن تکون البصرة خراجیة لأنھا من حیز أرض الخراج وان أحیاھا المسلمون إلا أنہ ترک القیاس باجماع الصحابة رضی اللہ عنھم حیث وضعوا علیھا العشر۔ (۳)

عشر و خراج کے درمیان فرق

عشر کے ذیل میں ایک اہم بحث یہ آتی ہے کہ عشر و خراج کے درمیان کیا فرق ہے؟ ـــــ کتب فقہ میں عشر و خراج کی جو تعریف کی گئی ہے اور ان دونوں کے درمیان جو فرق بیان کیا گیا ہے اس پر غور کرنے سے ان دونوں کے درمیان مندرجہ ذیل فرق سمجھ میں آتا ہے۔

---

(۱) کتاب الخراج لأبی یوسف / ۶۳ (۲) بدائع الصنائع ۲/ ۹۳۶ (۳) حوالہ مذکور ۲/ ۹۳۵

(۱) خراج موظف ذمہ میں واجب ہے اور عشر پیداوار میں واجب ہے۔

(۲) خراج کا سبب وجوب زمین کا قابلِ کاشت ہونا ہے خواہ پیداوار ہو یا نہ ہو ——— اور عشر کا سبب وجوب پیداوار کا حقیقۃً موجود ہونا ہے، یہی وجہ ہے کہ عشر بغیر پیداوار کے واجب نہیں، اور خراج بغیر پیداوار کے بھی واجب ہے۔

بدائع الصنائع میں ان دونوں فرقوں کو بہت واضح انداز میں بیان کیا گیا ہے

واما المحل فلان الخراج یجب فی الذمۃ والعشر یجب فی الخارج وأما السبب فلأن سبب وجوب الخراج الأرض النامیہ وسبب وجوب العشر الخارج حتی لا یجب بدونہ والخراج یجب بدون الخارج۔ (۱)

(۳) اگر زمین سے سال بھر میں دو یا دو سے زائد مرتبہ فصل پیدا ہو تو بھی پورے سال میں خراجِ موظف ایک ہی مرتبہ واجب ہوگا، بخلاف عشر کے کہ جتنی مرتبہ فصل پیدا ہوگی اتنی ہی مرتبہ عشر واجب ہوگا۔ اس لیے کہ خراج موظف زمین پر ہے اور عشر پیداوار پر۔

(ولا یتکرر الخراج بتکرر الخارج) لأن عمرؓ لم یوظفہ مکررًا بخلاف العشر لأنہ لا یتحقق عشرا إلا بوجوبہ فی کل الخارج ۔(۲)

(۴) عشر کی حیثیت صرف ٹیکس کی نہیں ہے بلکہ عبادت کی بھی ہے اور خراج کی حیثیت صرف ٹیکس کی ہے اس میں عبادت کا پہلو نہیں ہے۔ (۳)

(۵) عشر صرف مسلمان پر واجب ہے غیر مسلم پر نہیں اور خراج مسلم اور غیر مسلم دونوں پر واجب ہے۔

(۶) عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں، یعنی وہ آٹھ مصارف جو قرآن کریم میں مذکور ہیں، اور خراج کے مصارف سرحد کی حفاظت، فوج اور عمال حکومت کے اخراجات، علماء، مفتیان کرام اور قضاۃ حضرات کا گذارہ، سڑکوں اور پُلوں وغیرہ کی مرمت اور دیگر مصالح عامہ ہیں۔ خراج کی رقم مذکورہ بالا مصارف پر صرف کی جاسکتی ہے۔ (۴)

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۳ (۲) ھدایہ باب العشر والخراج ۲/۵۹۳

(۳) بدائع الصنائع ۲/۹۲۸ (۴) فقہ الزکوٰۃ ۱/۴۲۱

عشری اور خراجی زمین کے درمیان فرق

یہ تو عشر و خراج کے درمیان فرق تھا، جہاں تک عشری اور خراجی زمین کے درمیان فرق کا تعلق ہے تو ان دونوں کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ عشری زمین اس وقت تک عشری رہتی ہے جب تک کہ وہ نسلاً بعد نسل مسلمانوں کے قبضہ و ملکیت میں رہے ــــ جب وہ کسی غیر مسلم کی ملکیت میں چلی جائے تو پھر وہ عشری نہیں رہتی ہے بلکہ خراجی ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہے اور غیر مسلم عبادت کا اہل نہیں ہے ــــ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم کسی مسلمان سے عشری زمین خرید لے تو وہ خراجی ہو جاتی ہے ــــ اس کے برعکس جو زمین ایک مرتبہ خراجی ہو جاتی ہے وہ ہمیشہ خراجی ہی رہتی ہے محض کسی مسلمان کی ملکیت میں جانے سے عشری نہیں ہوتی۔ چنانچہ کوئی مسلمان اگر کسی غیر مسلم سے زمین خرید لے تو وہ زمین مسلمان کے پاس بھی، خراجی ہی رہے گی، اس کو خراج ادا کرنا ہوگا[۱] ــــ اسی طرح اگر کسی خراجی زمین کا مالک اسلام قبول کرلے تو بھی وہ زمین اس کے پاس خراجی ہی رہے گی[۲]، البتہ ایک صورت میں خراجی زمین عشری ہو جاتی ہے جبکہ خراجی زمین کا مالک انتقال کر جائے۔ اور اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو تو اس کی زمین شرعاً و اصولاً بیت المال کی ملک ہو جائے گی۔ پھر حاکم وقت یا بیت المال کے کسی منتظم سے کوئی مسلمان خرید لے تو وہ زمین اس مسلمان کے پاس جاکر عشری ہو جائے گی۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔[۳]

خراج سے متعلق چند اہم مباحث

عشر کی تھوڑی سی تفصیل بیان کرنے کے بعد اب خراج کی تفصیل بیان کی جارہی ہے ــــ جس طرح عشر کے متعلق چند بحثیں کی گئی ہیں اسی طرح انشاء اللہ تعالیٰ خراج سے متعلق مندرجہ ذیل چند بحثیں کی جائیں گی

۱ــــ خراج کا ثبوت کتاب و سنت، اجماع اور قیاس سے۔

۲ــــ خراج کی لغوی اور اصطلاحی تعریف۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۸ (۲) حوالہ مذکور ۲/۹۲۹ (۳) شامی ۳/۲۵۵

۳ـــــ خــراج کا حکم ۔
۴ـــــ سببِ وجوب خراج ۔
۵ـــــ وجوب خــراج کی شرطیں ۔
۶ـــــ وہ اسباب جن سے خراج ساقط ہو جاتا ہے ۔
۷ـــــ خــراج کی قسمیں ۔
۸ـــــ خــراج کی مقدار ۔
۹ـــــ خــراجی زمین ۔
۱۰ـــــ عشری زمین خراجی کب بنتی ہے ۔
۱۱ـــــ خراجی زمین کے سلسلہ میں دورِ رسالت اور دورِ صحابہ کے کچھ فیصلے ۔

خــراج کا ثبوت قرآن کریم سے

خراج کا ثبوت صراحۃً قرآن کریم سے نہیں ملتا ہے ۔ البتہ حضرت عمر فاروق رضؓ کے دور خلافت میں جب عراق ، مصر اور شام فتح ہوا ، اور کچھ صحابہ نے وہاں کی زمین اصول کے مطابق غانمین و فاتحین کے درمیان تقسیم کرنے کا مطالبہ کیا تو حضرت عمر فاروق رضؓ نے وہاں کی زمین فاتحین کے درمیان تقسیم کرنے سے انکار کرتے ہوئے مصلحت عامہ اور تمام مسلمانوں کے لیے وقف قرار دیا اور مالکان کے قبضہ میں رکھتے ہوئے ان کی زمینوں پر خــراج عائد کیا ـــــــ اس مسئلہ میں حضرت عمر فاروق رضؓ نے آیات فئی سے استدلال کیا ۔ حضرت عمر فاروق رضؓ کا طریقۂ استدلال یہ تھا کہ مالِ فئی میں اللہ تعالیٰ نے بعد میں آنے والوں کو بھی شریک کیا ہے ۔ اگر زمین فاتحین کے درمیان تقسیم کردی جائے تو بعد میں آنے والے محروم رہیں گے ۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک وقت ایسا آئے کہ غنیمت کی کل جائداد کا مالک ایک شخص بن جائے اور اس کی اولاد میں وہ لوگ بھی ہوں جو مسلم دشمن اور اسلام مخالف ہوں اور مالِ غنیمت کو اسلام کی مخالفت اور دوسروں کو اس سے روکنے میں استعمال کریں ۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق نے عراق ، مصر اور شام کی مفتوحہ زمین کو فاتحین کے درمیان تقسیم نہ کرنے اور اس پر خراج عائد کرنے میں آیاتِ فئی سے استدلال کیا ۔

"الموسوعة الفقہیة" میں خراج کی مشروعیت پر قرآن کریم سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے:

القرآن الکریم بینت الآیات السابقة التی احتج بہا الامام عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ حکم مسئلة وقف أرض السواد علی جمیع المسلمین ۔ (۱)

خراج کا ثبوت حدیث سے

خراج کا ثبوت جس طرح آیاتِ قرآنیہ سے ہے اسی طرح احادیث نبویہ اور آثار صحابہ سے بھی ہے ابوداؤد شریف میں سہل بن حثمہ کی روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کو دو حصوں میں تقسیم کرکے ایک حصہ فاتحین کے درمیان تقسیم کردیا اور ایک حصہ مصالح عامہ اور تمام مسلمانوں کے لیے وقف کردیا اور مالکان کے قبضہ میں رکھ کر ان سے خراج وصول کیا ـــــــ اس سے معلوم ہوا کہ ہر وہ زمین جو بزور شمشیر فتح کی گئی ہو اور فاتحین کے درمیان تقسیم نہ کی گئی ہو وہ مصلحت عامہ اور تمام مسلمین کے لیے وقف ہوگی اور اس کو مالکان کے قبضہ میں رکھ کر خراج وصول کیا جائے گا۔

الموسوعة الفقہیہ میں سہل بن حثمہ کی روایت ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

فالحدیث فیہ تصریح بما وقع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شأن خیبر حیث وقف نصفہا لمصلحة المسلمین وکذلک الحکم بالنسبة للأرض المفتوحة عنوة ۔ (۲)

دوسری روایت جس سے خراج کا ثبوت ملتا ہے مسلم شریف کی ہے جس کے راوی حضرت ابوہریرہ رضؓ ہیں، حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

منعت العراق درہمہا وقفیزہا ومنعت الشام مدیہا ودینارہا ومنعت مصر اردبہا ودینارہا وعدتم من حیث بدأتم قالہا ثلاثا شہد علی ذلک لحم

---

(۱) الموسوعة الفقہیة ۱۹/۵۶ (۲) ایضاً ۱۹/۵۷

أبی ھریرة ودمہ۔ (مسلم شریف)

اس حدیث سے وجہ استدلال یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین فتح کے بعد زمینوں پر خراج مقرر کریں گے لیکن آپ نے ان کو اس سے منع نہیں کیا، بلکہ اس کو باقی رکھا اور صحابہ کے سامنے آپؐ نے اس کی حکایت کی ــــــ یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن آدم کہتے ہیں کہ اس حدیث سے مراد یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قفیز و درہم کا تذکرہ حضرت عمر فاروق کے زمین پر خراج مقرر کرنے سے پہلے کر دیا تھا۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

و وجہ الاستدلال بہذا الحدیث أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم علم أن الصحابۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین سیضعون الخراج علی الأرض ولم یرشدھم إلی خلاف ذلك بل قررہ وحکاہ لھم ولذلك قال یحیی بن آدم یرید من ھذا الحدیث أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذکر القفیز والدرھم قبل أن یضعہ عمر علی الأرض۔ (۱)

ان روایات کے علاوہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے ان فیصلوں سے بھی خراج کا ثبوت ملتا ہے، جن میں زمین بزور شمشیر فتح کر کے مالکان کے قبضہ میں رکھتے ہوئے ان سے خراج وصول کیا گیا ہے ــــ جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

خراج کا ثبوت اجماع سے

خراج کا ثبوت اجماع سے بھی ہے، خراج کی مشروعیت پر امت کا اتفاق بھی ہے اور اس پر عمل بھی رہا ہے۔ حضرت عمر فاروق کے دَور خلافت میں جتنی فتوحات ہوئیں سب میں خراج عائد کیا۔

خراج کا ثبوت قیاس سے

خراج کی مشروعیت عقلاً اور قیاساً بھی ثابت ہے اور اس کی مشروعیت میں ایک خاص حکمت

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۹/۵۸

اور مصلحت بھی ہے. جس مصلحت کے پیشِ نظر حضرت عمر فاروق نے عراق، شام اور مصر کی زمین فاتحین کے درمیان تقسیم کرنے سے انکار کر دیا اور مصالح عامہ اور تمام مسلمانوں کے لیے وقف کر دیا۔

رأی امیرالمؤمنین عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنہ أن من المصلحة عدم تقسیم الأراضی المفتوحة عنوة و وقفها علیٰ جمیع المسلمین وضرب الخراج علیها و أهم ما تقتضی به المصلحة فی ذلك - (۱)

خراج کی لغوی تعریف

خراج باب نصر ینصر سے یا تو مصدر ہے یا اسم مصدر جس کا معنیٰ ہے ظاہر ہونا
لسان العرب میں ہے اَلْخَرْجُ وَالْخَرَاجُ - دونوں ایک ہی معنیٰ میں ہیں یعنی اپنے مال سے متعین مقدار نکالنے کا نام الخَرْج یا الخَراج ہے۔

والخَرْج والخَرَاج واحد وهو شیئ یخرجه القوم فی السنة من مالهم بقدر معلوم - (۲)

امام زجاج نے خرْج اور خَراج میں تھوڑا سا فرق بیان کیا ہے ــــــ امام زجاج کا کہنا ہے کہ خَرْج مصدر ہے اور خَـراج اسم مصدر ہے۔

خراج کا اطلاق لغۃً اس غلّہ پر بھی ہوتا ہے جو زمین یا کسی دوسری چیز سے حاصل ہو۔ "انیس الفقہاء" میں ہے:ــــــ الخَرج ما یخرج من غلة الأرض اھ- (۳)

حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم "الخراج بالضمان" میں لفظ خراج کا استعمال غلہ ہی کے معنیٰ میں ہے جس کی پوری تفصیل "معجم لغۃ الفقہاء"[۴] اور "لسان العرب"[۵] میں موجود ہے۔

خراج کا اطلاق لغۃً اجرت اور کرایہ کے معنیٰ میں بھی ہوتا ہے جیسا کہ آیت کریمہ "أم تسألهم خرجا فخراج ربك خير" میں خراج کا اطلاق اجرت کے معنیٰ میں ہے۔ امام فرا نے آیت کریمہ کا مفہوم ان الفاظ

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۹/۵۵ (۲) لسان العرب ۲/۱۱۲ (۳) انیس الفقہاء فی تعریف الالفاظ المتداولۃ بین الفقہاء، ۱۸۵/ (۴) معجم لغۃ الفقہاء، ۱۹۴/ (۵) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے: لسان العرب ۲/۱۱۲

میں بیان کیا ہے: " أم تسألهم أجرًا " (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ خـــراج کا لغوی معنیٰ ظاہر ہونے کا ہے اور اس کا اطلاق لغۃً غلہ پر بھی ہوتا ہے اور اجرت پر بھی۔

خراج کی اصطلاحی تعریف

خراج اصطلاحاً اس اســلامی ٹیکس کو کہتے ہیں جس کو اسلامی حکومت ان اراضی سے لیتی ہے جن کو بزور شمشیر فتح کیا ہو یا مالکان نے اس کے دینے پر صلح کر لی ہو۔

ما تأخذُه الدولة من الضرائب على الأرض المفتوحة عنوةً أو الأرض التي صالح أهلُها عليها۔ (۲)

الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے کہ اصطلاح فقہاء میں خـــراج دو معنوں میں مستعمل ہے ایک عام۔ دوسرا خاص۔

خراج کا عمومی معنیٰ

خراج عمومی معنیٰ کے اعتبار سے ان اموال کو کہتے ہیں جن کے جمع وصرف کی ذمہ داری حکومت کی ہو۔ اس معنی کے اعتبار سے خراج کا اطلاق ان تمام صدقات واجبہ ونافلہ پر ہوگا جن کی وصولیابی اور ان کے مصارف پر صرف کرنے کا حق حکومت کو ہو۔

خراج کا خصوصی معنیٰ

خراج اپنے خاص معنیٰ کے اعتبار سے اس ٹیکس کو کہتے ہیں جس کو امام وقت کسی قابل کاشت خراجی زمین پر مقرر کرتا ہے۔

للخراج في اصطلاح الفقهاء معنيان، عام وخاص۔

فالخراج بالمعنى العام: هو الأموال التي تتولى الدولة أمر جبايتها وصرفها

---

(۱) لسان العرب ۲/۱۱۲۶ (۲) معجم لغة الفقهاء /۱۹۴

فی مصارفها، واما الخراج بالمعنی الخاص، فهو الوظیفة او الضریبة التی یفرضها الإمام علی الأرض الخراجیة النامیة ۔ (۱)

خـــراج کا حکم خراج ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس قابل کاشت خراجی زمین ہو، خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر، بچہ ہو یا بڑا، عاقل ہو یا مجنون اور مرد ہو یا عورت، اس لیے کہ خراج قابل کاشت زمین کا فریضہ ہے اور زمین سے نما کے حصول میں مسلم و کافر، بالغ و نابالغ، عاقل و مجنون اور مرد و عورت سبھی برابر ہیں، لہذا سبھی لوگوں کی خراجی زمین پر خراج واجب ہوگا۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں خراج کا حکم بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

الخراج واجب علیٰ کل من بیده أرض خراجیة نامیة سواء أکان مسلماً أم کافراً صغیراً أم کبیراً عاقلاً أم مجنوناً رجلاً أم امرأة وذلك لان الخراج مؤنة الأرض النامیة وهم فی حصول النماء سواء ۔ (۲)

سببِ وجوبِ خراج خراج کے وجوب کا سبب زمین کا قابلِ کاشت ہونا ہے خواہ پیداوار حقیقۃً موجود ہو یا تقدیرًا ـــــــ اگر پیداوار حقیقۃً موجود نہیں ہے لیکن تقدیرًا ہے، مثلاً زمین قابل کاشت ہے کھیتی کی جاتی ہو، پیداوار ہوتی ہو، لیکن کسی وجہ سے کھیتی نہیں ہو سکی تو ایسی صورت میں گرچہ پیداوار حقیقۃً موجود نہیں ہے لیکن تقدیرًا ہے اس لیے اس صورت میں خراج واجب ہوگا ـــــــ بنجر زمین جو قابل کاشت نہیں ہے اس میں پیداوار نہ تو حقیقۃً ہے اور نہ ہی تقدیرًا، لہذا بنجر زمین میں سببِ وجوبِ خراج نہ پائے جانے کی وجہ سے خـــراج عاید نہیں ہوگا۔

وجوبِ خراج کی شرطیں بنیادی طور پر وجوبِ خراج کی دو شرطیں ہیں۔ جب دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو خراج واجب ہوگا، ورنہ نہیں۔

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیۃ ۱۹/۵۲ (۲) حوالۂ مذکور ۱۹/۵۶

۱ــــ پہلی شرط زمین کا خراجی ہونا ہے ــــ اگر زمین خراجی نہیں ہے تو اس میں خراج واجب
نہیں ہوگا۔ خراجی زمین کی پوری تفصیل آئندہ صفحہ پر آرہی ہے۔
۲ــــ وجوب خراج کی دوسری شرط یہ ہے کہ زمین میں نمو کی صلاحیت ہو ــــ اگر زمین بنجر
اور ناقابل کاشت ہے اس میں نمو کی صلاحیت نہیں ہے تو پھر خراج واجب نہیں ہوگا۔ (۱)

وہ اسباب جن سے خراج ساقط ہوجاتا ہے

کچھ اسباب ایسے ہیں جن سے وجوب خراج کی شرطیں پائے جانے کے باوجود خراج ساقط ہوجاتا ہے۔ اس لیے وجوب خراج کی شرطوں کو بیان کرنے کے بعد اب وہ اسباب ذکر کیے جارہے ہیں جن سے خراج ساقط ہوجاتا ہے اور وہ یہ ہیں:

۱ــــ کسی خارجی سبب سے زمین کے اندر نمو کی صلاحیت نہ ہو، مثلاً زمین پر پانی کا غلبہ ہو یا پانی ختم ہوجائے جس کی وجہ سے زمین پیداوار نہ اگا سکے، تو ایسی صورت میں خراج ساقط ہوجائے گا۔ (۲)

۲ــــ پیداوار کسی سماوی آفت سے ہلاک ہوجائے، مثلاً کھیتی سیلاب سے غرق ہوجائے یا آگ لگنے سے جل جائے، یا شدتِ ٹھنڈک سے ضائع ہوجائے اور سال کا اتنا حصہ باقی نہ ہو کہ اس میں دوبارہ کھیتی کی جاسکے تو ایسی صورت میں بھی خراج ساقط ہوجائے گا۔

اور اگر کسی سماوی آفت سے پیداوار ضائع ہوگئی لیکن سال کا اتنا حصہ باقی ہے کہ اس میں دوبارہ کھیتی کی جاسکتی ہے جس کی مدت مفتی بہ قول کے مطابق تین ماہ ہے ــــ یا پیداوار کسی غیر سماوی ایسی آفت سے ختم ہوئی ہے جس سے بچنا ممکن ہے، مثلاً بندر، چوپائے اور چوہا وغیرہ کے کھانے سے ضائع ہوئی ہے تو ان دونوں صورتوں میں خراج ساقط نہیں ہوگا۔ (۳)

۳ــــ فصل کٹنے سے قبل اگر پیداوار ہلاک ہوگئی کسی سماوی آفت سے یا غیر سماوی ایسی آفت سے جس سے احتراز ممکن نہیں تو بھی خراج ساقط ہوجائے گا۔ البتہ اگر فصل کٹنے کے بعد پیداوار ہلاک ہوئی ہے تو خراجِ مؤظف ساقط نہیں ہوگا لیکن خراج مقاسمہ ساقط ہوجائے گا۔ اس لیے کہ خراج مؤظف زمین پر

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۹/۶۱ (۲-۳) درمختار مع ردالمحتار ۴/۲۶۳ کتاب العشر والخراج۔

واجب ہے اور خراج مقاسمہ پیداوار پر۔ (۱)

۴ ــــ خراجی زمین پر کوئی تعمیر کردی گئی ،مثلاً رہائشی مکان یا سرائے خانہ بنا دیا گیا یا خراجی زمین کو قبرستان بنا دیا گیا تو ایسی صورت میں بھی خراج ساقط ہوجائے گا۔ (۲)

۵ ــــ کسی شخص نے زبردستی کھیتی کرنے سے روک دیا اور زمین دار کے اندر مقابلہ کی صلاحیت نہیں تو ایسی صورت میں بھی خراج ساقط ہوجائے گا۔ (۳)

۶ ــــ امام وقت خراجی زمین سے خراج کو معاف کردے تو ایسی صورت میں بھی خراج ساقط ہوجائے گا۔ (۴)

خراج کی قسمیں

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ خراجِ مؤظف اور خراجِ مقاسمہ ۔

خراج مقاسمہ : مقاسمہ کے معنیٰ بٹائی کے ہیں۔ خراج مقاسمہ اس اسلامی محصول کو کہتے ہیں جس کو امام وقت خراجی زمین کی پیداوار پر مقرر کرتا ہے ،جس کی صورت یہ ہے کہ مسلمانوں نے کسی ملک یا شہر پر عنوۃً یا صلحاً فتح کیا اور امامِ وقت نے وہاں کی زمین مالکان کے قبضہ میں رکھتے ہوئے زمین کی پیداوار پر خراج عائد کردیا اور معاملہ اس طرح طے پایا کہ پیداوار کا آدھا یا ایک تہائی یا ایک چوتھائی یا پانچواں حصہ یا چھٹا حصہ زمین داروں کو ملے گا اور بقیہ حصہ اسلامی حکومت کو دینا ہوگا۔

خراج مؤظف: وہ اسلامی محصول ہے جس کو امام وقت خراجی زمین پر نقد کی صورت میں مقرر کرتا ہے حضرت عمر فاروق رضہ کے دورِ خلافت میں جتنی فتوحات ہوئیں ،مثلاً عراق ،مصر اور شام وغیرہ سبھی جگہ حضرت عمر فاروق نے خراج مؤظف مقرر کیا جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

علامہ شامی خراج کی تقسیم بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں ؛

واستفید أن الخراج قسمان ،خراج مقاسمة وهوما وضعه الإمام علیٰ ارض فتحها ومَنّ علیٰ أهلها بها من نصف الخارج أو ثلثه او ربعه ــــ والخراج وظيفة مثل الذی وظفه عمر رضی الله عنه علیٰ أرض السواد ۔ (۵)

---

(۱) درمختار مع ردالمحتار ۲/۲۶۳۔کتاب العشر والخراج (۲-۳) حوالہ مذکور ۲/۲۶۳

(۴) الموسوعة الفقهية ۹/۸۷ (۵) شامی ۲/۳۹ ۲/۲۶۴

یہاں پر ایک بحث یہ آتی ہے کہ کس خراجی زمین پر خراج مقاسمہ مقرر کیا جائے اور کس پر خراج موظف اور اس کی مقدار کیا ہو اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ یہ اختیار شرعاً امام وقت کو ہوگا۔ وہ حالات کے پیش نظر خراج کی جو بھی قسم اور جو مقدار مقرر کرنا چاہے کرسکتا ہے ــــــ البتہ اس کی مقدار نصف سے زائد اور حدادی کی صراحت کے مطابق خمس سے کم نہیں ہونی چاہیے۔ البتہ خیرالرملی کی تفصیل کے مطابق اگر کسی زمین کی پیداوار کم اور اخراجات زیادہ ہوں تو خمس سے کم بھی مقرر کیا جاسکتا ہے۔

"فاذا فتح بلدة ومَنّ على اهلها بأرضها له أن يضع الخراج عليها مقاسمة أو موظفا.......... وتقديره مفوض إلى راى الإمام - (۱)

واضح رہے کہ امام وقت ایک مرتبہ جس زمین پر خراج کی جو بھی قسم مقرر کردے، دوبارہ اس میں تبدیلی پیدا نہیں کی جاسکتی ہے، مثلاً اگر ایک مرتبہ خراج مقاسمہ مقرر کردیا تو اس کو خراج موظف میں یا خراج موظف مقرر کردیا تو اس کو خراج مقاسمہ میں تبدیل نہیں کرسکتے ہیں۔ اس لیے کہ اس میں نقض عہد ہے جو حرام ہے ــــــ البتہ اگر زمین دار ان تبدیلی پر راضی ہوجائیں تو تبدیل کرسکتے ہیں۔

وفى الكافى: وليس للامام أن يحول الخراج الموظف إلى المقاسمة أقول وكذلك عكسه فيما يظهر من تعليله لأنه قال لأن فيه نقض العهد وهو حرام - (۲)

خراج مقاسمہ اور خراج موظف کے درمیان فرق

ان دونوں کے درمیان بنیادی طور پر یہ فرق ہے کہ خراج مقاسمہ زمین کی پیداوار پر ہے اور خراج موظف خود زمین پر ہے، یہی وجہ ہے کہ خراج موظف سال میں صرف ایک مرتبہ واجب ہے اور خراج مقاسمہ زمین کی ہر پیداوار پر واجب ہے، سال میں جتنی مرتبہ پیداوار ہوگی اتنی مرتبہ خراج مقاسمہ ادا کرنا ہوگا، اگر زمین ان کی سستی کی وجہ سے کھیتی نہ ہو یا فصل کٹنے کے بعد پیداوار ہلاک ہوجائے تو خراج مقاسمہ ساقط ہوجائے گا اور خراج موظف ادا کرنا ہوگا۔

---

(۱) شامی ۳/۲۶۰ (۲) حوالہ مذکور ۳/۲۶۲

خراج کی مقدار

خراج مقاسمہ تو زمین کی پیداوار پر نصف یا ثلث یا ربع یا خمس یا سدس ہے۔ امام وقت حالات کے پیش نظر اور زمین کی صلاحیت کے مطابق پیداوار کی جو بھی مقدار مقرر کر دے اسے ادا کرنا ہوگا۔ البتہ خراج موظف کے سلسلہ میں حضرت عمر فاروق کے فیصلے موجود ہیں جن سے خراج موظف کی مقدار متعین ہوتی ہے۔ جن چیزوں میں حضرت عمر فاروق نے خراج مواظفت مقرر فرما دیا ان میں مقرر کردہ مقدار کے خلاف کرنے کا اختیار کسی کو بھی نہیں ہوگا۔ البتہ جن چیزوں میں حضرت عمر فاروق کی جانب سے کوئی مقدار متعین نہیں ہے ان چیزوں میں زمین کی قوت وضعف کے اعتبار سے خراج مقرر کیا جا سکتا ہے جو نصف پیداوار سے زائد اور حدادی کی صراحت کے مطابق خمس سے کم نہ ہو
البتہ خیر الرملی کی صراحت کے مطابق اگر پیداوار کم ہو اور اخراجات زیادہ ہوں تو خمس سے کم بھی مقرر کیا جا سکتا ہے۔ (۱)

جب حضرت عمر فاروق کے دور خلافت میں عراق فتح ہوا تو حضرت عمر فاروق نے حضرت حذیفہ کی نگرانی میں حضرت عثمان بن حنیف کو عراق کی پوری زمین کی پیمائش کا حکم دیا۔ جب حضرت عثمان بن حنیف نے عراق کی پوری مفتوحہ زمین کی پیمائش کی تو تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب نکلی۔

حضرت عمر فاروق نے عراق کی پوری مفتوحہ زمین پر جو قابل کاشت تھی اور اس پر پانی پہنچتا تھا، خراج موظف درج ذیل تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا۔

عام زمینوں پر فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع گندم یا جَو یا جو چیز اس میں بوئی جائے، ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور یا کھجور کے باغوں پر جو باہم متصل اور اس قدر گنجان تھے کہ ان کے درمیان کاشت نہیں ہو سکتی تھی، فی جریب دس درہم مقرر فرمایا۔ (۲)

جریب، درہم اور صاع کی تحقیق

ایک جریب برابر ساٹھ پائی ساٹھ ذراع ہے اور ایک ذراع برابر سات قبضہ اور ایک قبضہ برابر

چار انگل ہے، اس طرح ایک جریب ۱۲۲۵ مربع گز کی ہوگی۔ (۱)

ایک درہم برابر تین ماشہ ۱ ۵/۱ رتی چاندی ہے ——— ۸ رتی کا ایک ماشہ اور ۱۲ ماشہ کا ایک تولہ ہوتا ہے، اس طرح دس درہم کا وزن ۲ تولہ، ۷/۱ ماشہ چاندی کے برابر ہوا۔

ایک صاع برابر کیلو گرام کے اعتبار سے ۲ کیلو ۳۸۲ گرام ہوئے۔

خــراجی زمین

کتاب وسنت، آثار صحابہ اور محدثین، مجتہدین وفقہاء کے اقوال کی روشنی میں مندرجہ ذیل زمینیں خــراجی ہیں:

۱ ——— مسلمانوں نے کفار کے کسی ملک یا شہر کو بزور شمشیر فتح کرلیا اور اس کی زمین غانمین وفاتحین کے درمیان تقسیم نہیں کی گئی، بلکہ تمام مسلمان اور مصلحت عامہ کے لیے وقف کرتے ہوئے مالکان کا قبضہ بدستور باقی رکھا گیا اور ان کی زمین سے اسلامی محصول وصول کیا گیا، تو ان کی زمین شرعًا خراجی ہوگی اور اس زمین پر خراج عائد ہوگا۔

صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی خراجی زمینوں کی تفصیل بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

" أما الخراج فمنها الأرض التی فتحت عنوة وقهرا فمَنّ الامام عليهم وتركها فی يد أربابها فإنه يضع علی جماعتهم الجزية إذا لم يسلموا وعلی أراضيهم الخراج أسلموا أولم يسلموا۔ (۲)

۲ ——— کسی شہر یا کسی ملک پر مسلمان حملہ آور ہوئے۔ وہاں کے کفار نے بغیر کسی لڑائی کے مسلمانوں سے صلح کرتے ہوئے ان کی اطاعت قبول کرلی تو وہ بدستور اپنی زمین کے مالک ہوں گے، اور ان کی زمین شــرعًا خراجی ہوگی۔

وكل أرض من أراضی الأعاجم صالح عليها أهلها وصاروا ذمة فهی أرض خراج۔ (۳)

---

(۱) درمختار مع رد المحتار ۲۶۲/۲ (۲) بدائع الصنائع ۹۳۵/۲ (۳) کتاب الخراج لأبی یوسف /۶۹

۳ ــــ اسی طرح مسلمان کسی شہر یا ملک پر حملہ آور ہوئے اور وہاں کے غیر مسلم باشندے مسلمانوں کے خوف سے جلا وطن ہو گئے تو ان کی اراضی بھی از روئے شرع خراجی ہوگی۔

وما جلا عنها أهلها خوفا منا -(۱)

۴ ــــ بنجر اور ناقابلِ کاشت زمین کو کسی غیر مسلم نے قابلِ کاشت بنا دیا تو وہ زمین بھی خراجی ہوگی، اور اس پر خراج عائد ہوگا۔

۵ ــــ کسی غیر مسلم نے مسلمانوں کے ساتھ شامل ہو کر قتال کیا اور حاکم وقت نے غنیمت کی زمین میں سے کچھ زمین اس غیر مسلم کو بھی دے دی تو یہ زمین بھی شرعاً خراجی ہوگی، اور اس پر خراج عاید ہوگا۔

ومنها أرض الموات التى أحياها ذمى وأرض الغنيمة التى رضخها الامام لذمى كان يقاتل مع المسلمين ـ (۲)

۶ ــــ کسی مسلمان نے اپنا مکان توڑ کر اس کو باغ یا کھیت بنا دیا اور اس کو خراجی پانی سے سیراب کیا تو ایسی زمین بھی خراجی ہوگی اور اس پر خراج عاید ہوگا۔

۷ ــــ اسی طرح کسی غیر مسلم نے اپنا مکان توڑ کر اس کو باغ یا کھیت بنا دیا تو ایسی زمین بھی شرعاً خراجی ہوگی، خواہ خراجی پانی سے اس کو سیراب کرے یا عشری پانی سے۔

(وأخذ خراج من دار جعلت بستانا) أو مزرعة (ان) كانت (لذمى) مطلقا (أو لمسلم) وقد (سقاها بمائه) لرضاه به۔ (درمختار)۔ (قوله بمائه) أى ماء الخراج ـ (۳)

۸ ــــ اگر کسی غیر مسلم کے پاس خراجی زمین ہو اور اس کو جلا وطن کر کے اس کی جگہ پر کسی دوسرے غیر مسلم کو آباد کیا جائے یا کسی علاقہ یا کسی شہر کے تمام غیر مسلموں کو جن کے پاس خراجی زمین ہو جلا وطن کر کے ان کی جگہ پر دوسرے غیر مسلموں کو آباد کیا جائے اور ان کے قبضہ میں پہلے غیر مسلموں کی زمینیں چلی جائیں تو وہ بدستور خراجی رہیں گی، اس لیے کہ یہ لوگ پہلے والے لوگوں کے قائم مقام ہو جائیں گے۔

---

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲/ ۸۲۳ (۲) بدائع الصنائع ۲/ ۹۳۶ (۳) شامی ۲/ ۵۲

وكذا إذا أجلاهم ونقل إليها قومًا آخرين من أهل الذمة لأنهم قاموا مقام الأولين ۔[1]

خلاصہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر خراجی زمینیں دو طرح کی ہو سکتی ہیں۔

الف:۔۔۔ مسلمانوں نے کفار کی زمین پر بزور شمشیر فتح کر کے زمین اس کے قبضہ میں چھوڑ دیا، فاتحین کے درمیان تقسیم نہ کی ہو۔

ب:۔۔۔ کفار کی زمین صلح کے ساتھ فتح ہوئی اور کفار نے خراج دینے پر مصالحت کرلی ہو۔

ان دو بنیادی صورتوں کے علاوہ بھی خراجی زمین کی چند صورتیں ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں۔

عشری زمین خراجی کب بنتی ہے

خراجی زمین کی تعریف کے بعد اب ایک بحث یہ آتی ہے کہ عشری زمین خراجی کب بنتی ہے۔۔۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جب عشری زمین بیع و شرا، یا دیگر جائز ذرائع کے ذریعہ کسی غیر مسلم کی ملکیت میں چلی جائے تو وہ عشری زمین خراجی بن جاتی ہے، اس لیے کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہے اور غیر مسلم عبادت کا اہل نہیں ہے۔۔۔ پھر مذکورہ عشری زمین کو جو غیر مسلم کی ملکیت میں جانے کی وجہ سے خراجی بن گئی دوبارہ کوئی مسلمان خریدلے تو وہ عشری نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ جب کوئی زمین ایک مرتبہ خراجی بن جائے تو مالک کے بدلنے سے وہ عشری نہیں ہوتی۔ الا یہ کہ خراجی زمین کے مالک کا انتقال ہوجائے اور اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو تو وہ زمین بیت المال کی ہوگی۔ بیت المال سے اگر کوئی مسلمان خریدلے تو وہ عشری ہوجائے گی، جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا۔

صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی رحمہ اللہ نے اس سلسلہ میں بہت ہی واضح اور صاف ستھری عبارت لکھی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

حتى إن الذمي لو اشترى أرض عشر من مسلم فعليه الخراج عنده .... لأن العشر فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوب العبادة

---

[1] بدائع الصنائع ۹۳۶/۲

فلا یجب علیه العشر کما لاتجب علیه الزکوٰۃ المعهودة ولهذا لا تجب علیه ابتداء کذا فی حالة البقاء۔ (۱)

والأرض إذا صارت خراجیة لاتنقلب عشریة بتبدل المالك۔ (۲)

البتہ اگر کسی مسلمان نے کسی غیر مسلم سے عشری زمین فروخت کی اور دوسرے مسلمان نے حق شفعہ کے ذریعہ اس زمین کو لے لیا تو وہ زمین بدستور عشری ہی رہے گی اور یہ سمجھا جائے گا کہ اصل معاملہ مسلمان ہی سے ہوا ہے نہ کہ غیر مسلم سے ـــــــ اسی طرح عشری زمین کی خرید و فروخت کا معاملہ کسی غیر مسلم سے ہوا لیکن کسی وجہ سے بیع فاسد ہو گئی اور وہ زمین اسی مسلمان کو واپس مل گئی تو دوبارہ عشر لوٹ آئے گا اور وہ زمین حسب سابق عشری ہی رہے گی۔ اس لیے کہ جب بیع فاسد ہوئی تو گویا کہ بیع کا معاملہ اس غیر مسلم سے ہوا ہی نہیں۔

(وعشر إن أخذها منه مسلم بشفعة أو رُدّ علی البائع للفساد) أی یجب عشر واحد إن أخذها من الذمی مسلم بالشفعة أو رد علی البائع المسلم لفساد البیع۔ أما الأول فلتحول الصفقة إلی الشفیع کأنه اشتراها من المسلم ـــــــ وأما الثانی: فلأنه بالرد والفسخ جعل البیع کأن لم یکن لأن حق المسلم وهو البائع لم ینقطع بهذا البیع لکونه مستحق الرد۔ (۳)

خراجی زمین کے سلسلہ میں دور رسالت اور دور صحابہ کے کچھ فیصلے

اس بحث کے اخیر میں خراجی زمین کے سلسلہ میں دور رسالت اور دور صحابہ کے چند فیصلے ذکر کیے جا رہے ہیں تاکہ ان فیصلوں کی روشنی میں خراجی زمین کا سمجھنا آسان ہو جائے۔

۱ ـــــــ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاریٰ بنی نجران سے ایک خاص قسم کے خراج یعنی دو ہزار جوڑے اور ایک روایت کے مطابق دو ہزار دو سو جوڑے دینے پر مصالحت کی جس کو وہ لوگ دو وقتوں

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۸ (۲) حوالہ مذکور ۲/۹۲۹ (۳) تبیین الحقائق ۱/۲۹۵

میں ادا کرتے تھے، نصف ماہ رجب میں اور نصف ماہ محرالحرام میں۔

لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح نصارى بنى نجران من جزية رؤوسهم وخراج أرضيهم على ألفى حلة وفى رواية على ألفى ومائتى حلة توخذ منهم فى وقتين لكل سنة نصفها فى رجب و نصفها فى المحرم۔ (۱)

۲ ــــ نصاریٰ بنی تغلب کی زمین اصولاً خراجی تھی لیکن جب انھوں نے خراج کو ذلت سمجھ کر خراج کے نام پر کوئی رقم دینے سے انکار کیا اور عشر کے نام پر رقم دینے کے لیے تیار ہوئے تو حضرت عمر فاروق نے ان سے دوگونا عشر لینے پر مصالحت کر لی، اگرچہ ان سے عشر کے نام پر رقم وصول کی جاتی تھی، لیکن حقیقت میں وہ خراج ہی تھا، یہی وجہ ہے کہ ان کی زمین کسی مسلمان کی ملکیت میں جانے کے بعد بھی خراجی ہی رہی اور مسلمان سے بھی خراج ہی وصول کیا گیا۔ (۲)

۳ ــــ جب حضرت عمر فاروق کے دور خلافت میں عراق فتح ہوا تو کچھ صحابہ نے عراق کی زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کرنے کا مطالبہ کیا، جن میں بلال بن رباح اور عبدالرحمٰن بن عوف پیش پیش تھے ــــ دیگر صحابہ مثلاً حضرت عثمان، حضرت علی اور حضرت طلحہ وغیرہ کی رائے یہ تھی کہ عراق کی زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم نہ کی جائے، بلکہ وہاں کی زمین مصالح عامہ اور مسلمانوں کے لیے وقف تسلیم کی جائے، اس لیے کہ مجاہدین کے درمیان تقسیم کرنے کی صورت میں یہ ممکن ہے کہ کسی وقت پوری جائداد کسی ایک شخص کے قبضہ میں چلی جائے اور اس کی اولاد میں وہ لوگ بھی ہوں جو اس جائداد کو اسلام دشمنی اور مسلمانوں کی مخالفت میں استعمال کریں ــــ حضرت عمر فاروق رضہ نے آیات فئی سے استدلال کرتے ہوئے عراق کی زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کرنے سے انکار کر دیا اور تمام مسلمانوں اور دیگر مصالح عامہ کے لیے وقف قرار دیا اور زمین داران کے قبضہ میں رکھتے ہوئے ان سے خراج وصول کیا ــــ اسی طرح شام اور مصر کی سرزمین میں بھی حضرت عمر فاروق رضہ نے فیصلہ فرمایا۔ (۳)

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶ (۲) تبیین الحقائق ۱/۲۹۳ (۳) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے، کتاب الخراج لأبی یوسف

علامہ ابن قدامہ اپنی مشہور کتاب "مغنی" میں فرماتے ہیں :

" دورِ رسالت یا عہد فاروقی یا بعد کے دور میں جن ملکوں اور شہروں کو بزورِ شمشیر فتح کیا گیا، ان میں سے کسی بھی ملک یا شہر کی زمین مسلمانوں کے درمیان تقسیم نہیں کی گئی، بلکہ مصالح عامہ کے لیے وقف رہی اور زمین داران کے قبضہ میں رکھتے ہوئے ان سے خراج وصول کیا گیا ـــــ البتہ صرف خیبر کی آدھی زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کی گئی اور آدھی زمین مصالح عامہ کے لیے وقف رہی ۔" (۱)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے ان فیصلوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جو ملک یا شہر بزور شمشیر فتح ہو تو اس کی زمین مجاہدین و فاتحین کے درمیان حسب ضابطہ تقسیم کرنے یا تمام مسلمانوں اور دیگر مصالح عامہ کے لیے وقف قرار دینے کے سلسلہ میں امام وقت کو شرعاً اختیار ہوگا، اگر مصلحت کا تقاضہ یہ ہو کہ فاتحین کے درمیان زمین تقسیم کردی جائے تو امام وقت فاتحین کے درمیان زمین تقسیم کردے، اور اگر مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ مصالح عامہ کے لیے وقف قرار دی جائے تو مصالح عامہ کے لیے وقف قرار دے۔

علامہ ابن قدامہ نے اس مسئلہ میں علماء و فقہاء کے تین اقوال نقل کیا ہے۔

۱ ـــــ امام کو شرعاً یہ اختیار ہوگا کہ جیسی مصلحت سمجھے اس کے مطابق عمل کرے۔

۲ ـــــ محض مسلمانوں کے قبضہ ہی سے زمین وقف قرار پائے گی، امام کو مزید کچھ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

۳ ـــــ مسلمانوں کے درمیان زمین کی تقسیم حسب ضابطہ ضروری ہے۔

علامہ ابن قدامہ مذکورہ تینوں اقوال اور ان کے دلائل ذکر کرنے کے بعد اور قول اول کو راجح قرار دیتے ہوئے اخیر میں تحریر فرماتے ہیں کہ :

" امام کو جو اختیار حاصل ہوگا وہ مصلحت کے پیش نظر ہوگا نہ کہ خواہشات کے پیش نظر ـــــ لہٰذا جس میں مصلحت سمجھے اس کے مطابق عمل کرنا لازم ہوگا اور اس سے اعراض جائز نہیں ہوگا۔

إذا ثبت هذا فإن الاختيار المفوض إلى الامام اختيار مصلحة لا اختيار تشه فيلزمه فعل مايرى المصلحة فيه ولا يجوز له العدول عنه ۔ (۲)

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/۱۶، (۲) المغنی لابن قدامہ ۲/۱۹،

محورِ پنجم

عشر کے چند اہم مسائل

عشر میں نصاب کی شرط

ا ـــــ عشر میں نصاب شرط ہے یا نہیں ؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے دو قول ملتے ہیں :

(۱) ائمہ ثلاثہ امام مالک ، امام شافعی ، امام احمد بن حنبل اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف و امام محمد رح اس بات کے قائل ہیں کہ جس طرح دیگر اموال میں وجوب زکوٰۃ کے لیے نصاب شرط ہے اسی طرح وجوب عشر کے لیے بھی نصاب شرط ہے اور وہ پانچ وسق ہے ـــــ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اس طرح پانچ وسق کے تین سو صاع ہوئے ـــــ ایک صاع انگریزی وزن کے حساب سے تین کلو تین سو بر امی گرام کا ہوتا ہے ، تو تین سو صاع کا وزن دس کوئنٹل چودہ کلو چھ سو گرام ہوا ـــــ گویا کہ اگر کسی کے پاس کم از کم دس کوئنٹل چودہ کلو چھ سو گرام پیداوار ہو تو ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک عشر واجب ہوگا ، اور اس سے کم ہو تو واجب نہیں ہوگا۔ (۱)

(۲) دوسرا قول امام ابو حنیفہ کا ہے ، وہ فرماتے ہیں کہ زرعی پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے خواہ وہ کم ہو یا زیادہ ، یہی مسلک مجاہد ، زہری اور ابراہیم نخعی کا بھی ہے ـــــ عبد الرزاق نے سماک بن الفضل سے حضرت عمر بن عبد العزیز کا قول بھی یہی نقل کیا ہے اور ان کا عمل بھی یہی تھا کہ وہ زرعی پیداوار کی ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر لیا کرتے تھے۔ (۲)

فریق اول کے دلائل

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین رح کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :

(۱) یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں پانچ وسق سے کم میں صدقہ کو واجب نہیں قرار دیا گیا ہے ۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں :

---

(۱) الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۱/۶۱۴، ۶۱۸، ۶۱۹، المغنی وغیرہ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۸، شرح فتح القدیر ۲/۲۴۳، فقہ الزکاۃ ۱/۳۶۱

ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة۔

(۲) دوسری روایت طحطاوی کی ہے جس میں یہ صراحت کے ساتھ موجود ہے کہ زرعی پیداوار میں عشر اس وقت واجب ہے جب کہ وہ پانچ وسق کو پہنچ جائے۔

ماسقت السماء أو كان سيحا أو بعلاً ففيه العشر إذا بلغ خمسة أوسق۔

(۳) تیسری دلیل عقلی ہے کہ عشر زرعی پیداوار کی زکوٰۃ ہے اور دیگر اموال زکوٰۃ میں وجوبِ زکوٰۃ کے لیے نصاب شرط ہے، اگر نصاب سے کم مال ہو تو اس میں شرعاً زکوٰۃ واجب نہیں۔ اسی طرح وجوبِ عشر کے لیے بھی نصاب شرط ہونا چاہیے۔

صاحبِ ہدایہ صاحبین کی عقلی دلیل دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

ولأنه صدقة فيشترط فيه النصاب ليتحقق الغنى۔

یعنی عشر ایک صدقہ ہے لہٰذا اس میں بھی نصاب کی شرط ہوگی تاکہ غناء کا تحقق ہو جائے۔

فریقِ ثانی کے دلائل

امام ابوحنیفہؒ اور دیگر حضرات جو وجوبِ عشر کے لیے نصاب کی شرط نہیں لگاتے ہیں، ان آیات و روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جو وجوبِ عشر کے سلسلہ میں عام ہیں، ان میں نصاب کی کوئی قید نہیں ہے۔

بدائع الصنائع میں ہے:

ولأبي حنيفة عموم قوله تعالى: "يا أيها الذين أمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض"۔ وقوله عز وجل: "وأتوا حقه يوم حصاده"۔ وقول النبي صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر من غير فصل بين القليل والكثير۔ (۱)

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۸

امام صاحبؒ کی دلیل آیت کریمہ :

یا أیہا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض۔ اور۔ وآتوا حقہ یوم حصادہ " اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد :

ماسقتہ السماء ففیہ العشر وماسقی بغرب أودالیۃ ففیہ نصف العشر"

کا عموم ہے، جن میں قلیل وکثیر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

مذکورہ آیات اور حدیث عام ہیں، ان میں نصاب کی کوئی قید نہیں ہے، جس سے معلوم ہوا کہ زرعی پیداوار کی ہر قلیل وکثیر مقدار پر عشر واجب ہے۔

(۲) خلیفہ عادل حضرت عمر ابن عبد العزیزؒ کا عمل بھی اسی پر تھا اور اپنے عمال کو بھی یہی لکھا کہ زمین کی پیداوار کی ہر مقدار پر عشر لیں خواہ وہ مقدار قلیل ہو یا کثیر۔ علامہ انور شاہ کشمیری زیلعی کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں:

وبذالك عمل الخلیفۃ العدل عمر بن عبد العزیز فکتب إلیٰ عمالہ أن یأخذوا العشر من کل قلیل وکثیر۔ (۱)

علامہ کشمیری اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں :

" اس سے معلوم ہوا کہ امت کا تعامل بھی اسی پر رہا کہ ہر قلیل وکثیر مقدار پر عشر لیا گیا"

"فدل علیٰ أنہ جری بہ التعامل" (۲)

(۳) امام صاحب رحؒ کی تیسری دلیل عقلی ہے کہ وجوب عشر کا سبب زمین کا قابل کاشت اور پیداوار کا حقیقۃً موجود ہونا ہے اور اس سبب میں کوئی تفصیل نہیں ہے، بلکہ زرعی پیداوار کی جو بھی مقدار ہو اس میں وجوب عشر پایا جائے گا۔ لہٰذا پیداوار کی ہر مقدار میں عشر واجب ہونا چاہیے۔

علامہ کاسانی امام صاحب رحؒ کی جانب سے عقلی دلیل دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

" ولأن سبب الوجوب وھی الأرض النامیۃ بالخارج لایوجب التفصیل بین القلیل والکثیر" (۳)

(۱-۲) فیض الباری باب ما لیس فیما دون خمسۃ أوسق صدقۃ ۲/۴۵ (۳) بدائع الصنائع ۲/۹۳۸

فریق اول کے دلائل کے جوابات

جہاں تک فریق اول کے دلائل کے جوابات کا تعلق ہے تو ان میں سے پہلی روایت کے تین جوابات دیئے جاتے ہیں۔

الف:۔۔۔ علامہ کاسانی پہلی حدیث کا جواب ان الفاظ میں دیتے ہیں کہ یہ حدیث خبر واحد ہے، لہٰذا قرآن کریم اور حدیث کے مقابلہ میں اس کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

وأما الحديث فالجواب عن التعلق به من وجهين أحدهما أنه من الآحاد فلا يقبل من معارضة الكتاب والخبر المشهور۔ (۱)

ب:۔۔۔ اس کا دوسرا جواب صاحب ہدایہ نے ان الفاظ میں دیا ہے کہ:

اس حدیث کا تعلق زکوٰۃ تجارت سے ہے نہ کہ عشر سے۔ اس لیے کہ اس زمانہ میں صحابہ کرام اوساق کے ذریعہ خرید و فروخت کرتے تھے۔ ایک وسق کی قیمت چالیس درہم ہوا کرتی تھی۔ اس طرح پانچ وسق کی قیمت دو سو درہم ہوئی، اور زکوٰۃ تجارت کا نصاب بھی دو سو درہم ہے ۔۔۔۔ جس کی بنا پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ پانچ وسق یعنی دو سو درہم سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو ہدایہ کی عبارت:

وتاويل مارويناه زكوة التجارة لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهما۔ (۲)

ج:۔۔۔ مذکورہ حدیث کا تیسرا جواب علامہ بدرالدین عینی شارح بخاری نے دیا ہے کہ:

مذکورہ حدیث میں صدقہ سے مراد صدقات منتشرہ ہیں، یعنی وہ مختلف حقوق ہیں جو اموال میں زکوٰۃ کے علاوہ کبھی کبھی واجب ہوتے ہیں۔ اس کا تعلق نہ تو زکوٰۃ سے ہے اور نہ ہی عشر سے ۔۔۔۔ اور یہ حقوق پانچ وسق سے کم مال میں واجب نہیں ہوتے ہیں۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۷

(۲) هدايه باب زكوة الزروع والثمار ۱/۲۰۱

"وقال الشيخ بدرالدين العيني في شرح البخاري إن المراد من الصدقة الصدقات المتفرقة وهي من الحقوق المنتشرة التي قد تجب في الأموال سوى الزكوٰة فالحديث عنده ليس من باب العشر كما عمل عليه الجمهور ولا من باب الزكوٰة كما به قال صاحب الهداية بل من باب الحقوق المنتشرة وحاصله أن تلك الحقوق لاتؤخذ ممن كان عنده هذا المقدار۔ (۱)

دوسری روایت کا جواب

صاحب ہدایہ یا علامہ بدرالدین عینی نے جو جواب دیا ہے وہ پہلی روایت کا جواب تو ہو سکتا ہے لیکن طحاوی کی جو روایت ہے اس کا جواب نہیں ہو سکتا ہے، اس لیے کہ طحاوی کی روایت میں خمسة أوسق کی قید صراحۃً عشر کے ساتھ ہے اور یہ روایت صحیح اور اس کی اسناد قوی ہے ـــــــ البتہ علامہ انور شاہ کشمیری نے طحاوی کی مذکورہ روایت پر بہت اچھی اور تفصیلی بحث کی ہے اور مذکورہ حدیث کو صحیح قرار دیتے ہوئے اس کا تفصیلی اور تشفی بخش جواب دیا ہے کہ :

" یہ حدیث عرایا پر محمول ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ " عرایا " عریہ کی جمع ہے جس کے معنی عطیہ کے ہیں، پہلے زمانہ میں امراء، فقراء و مساکین کو درخت دے کر یہ کہہ دیا کرتے کہ تم درختوں کی حفاظت و نگہداشت کرو اور اس کا پھل کھاؤ، پھر اگر کسی وجہ سے وہ لوگ اپنا درخت واپس لینا چاہتے تو واپس لے سکتے تھے، لیکن ایسی صورت میں شرعاً ان کو یہ حکم تھا کہ درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کے عوض پانچ وسق پھل علیحدہ سے ان مساکین کو دے دیں ـــــــ چوں کہ امراء پانچ وسق پھل علیحدہ سے مساکین کو دے دیا کرتے تھے اس لیے درختوں پر لگے ہوئے پھلوں میں سے پانچ وسق کے بقدر عشر ساقط ہو جایا کرتا تھا، جس کو حدیث میں عفو قرار دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ پانچ وسق سے کم میں عشر نہیں ہے ـــــــ پانچ وسق سے زائد پھلوں میں عشر واجب تھا۔"

---

(۱) فیض الباری ۳/۶۴

مذکورہ حدیث کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں صدقہ وصول کرنے والوں کا دائرہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ سہولت کے پیشِ نظر پانچ وسق سے کم میں عشر وصول نہیں کریں گے۔ بلکہ مالکان خود ہی اس کا عشر نکال کر اس کے مصارف پر صرف کر دیں گے۔ (۱)

عقلی دلیل کا جواب

ائمہ ثلاثہ نے وجوب عشر کے لیے شرط نصاب کی جو عقلی دلیل دی تھی کہ "جب دیگر اموال میں زکوٰۃ کے لیے نصاب شرط ہے تو عشر کے وجوب کے لیے بھی نصاب شرط ہونا چاہیے"۔ اس کا جواب صاحب ہدایہ نے یہ دیا ہے کہ عشر اور دیگر اموال کی زکوٰۃ میں فرق ہے ـــــ دیگر اموال کی زکوٰۃ میں مال کا مالک ہونا اور حولان حول شرط ہے، اور عشر میں نہ تو حولان حول شرط ہے اور نہ ہی مال کا مالک ہونا۔ اور جب عشر میں مالک ہونا ضروری نہیں ہے تو اس کی صفت مالدار ہونا کیسے ضروری ہوگی۔

ولا معتبر بالمالك فيه فكيف بصفته وهو الغناء ولهذا لا يشترط الحول لأنه للاستنماء وهو كله نماء۔ (۲)

قول راجح اور وجہ ترجیح

اوپر دونوں فریق کے اقوال، ہر ایک کے دلائل اور فریق اول کے دلائل کے جوابات مذکور ہوئے پوری بحث کی روشنی میں امام صاحب رح کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، اور فقہاء احناف نے امام صاحب رح ہی کے قول کو راجح اور مفتیٰ بہ قرار دیا ہے۔ اور اسی پر امت کا تعامل بھی ہے۔ علامہ شامی امام صاحب کا قول بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"وهذا قول الإمام وهو الصحيح كما في التحفة۔" (۳)

علامہ انور شاہ کشمیری امام صاحب رح کے قول کی تائید کرتے ہوئے بہت ہی زوردار انداز میں لکھتے ہیں:

---

(۱) فیض الباری ۳/۳۶، ۳۷، ۳۸ (۲) ھدایہ ۱/۲۰۱ (۳) شامی ۲/۴۹

"فاذا شهد لنا ظاهر القرآن والحديث الصريح وتعامل السلف لم يبق ريب فی ترجيح مذهبنا" (١)

یعنی جب ظاہر قرآن، صریح حدیث اور تعامل سلف نے ہماری شہادت دے دی تو ہمارے مذہب کو راجح قرار دینے میں کوئی شبہ باقی نہیں رہا۔

علامہ ابن ہمام نے شرح فتح القدیر میں بہت ہی اچھی بات لکھی ہے کہ:

" وجوب عشر کے لیے نصاب کے شرط ہونے اور نہ ہونے میں نص عام اور نص خاص باہم متعارض ہیں۔ احتیاطاً اسی میں ہے کہ نص عام پر عمل کرتے ہوئے زرعی پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب قرار دیا جائے، کیوں کہ ایسی صورت میں نص عام اور نص خاص دونوں پر عمل ہو جاتا ہے۔"

"والحاصل أنه تعارض عام وخاص .... كان الايجاب أولى للاحتياط" (٢)

نیز قیاس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ امام صاحب رح کا قول راجح ہو، اس لیے کہ اس پر اتفاق ہے کہ عشر میں حولانِ حول کی شرط نہیں ہے، لہٰذا رکاز اور اموال غنیمت کی طرح عشر میں بھی نصاب کی شرط نہیں ہونی چاہیے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ وجوب عشر کے لیے نصاب کی شرط اور عدم شرط میں امام صاحب رح کا قول دلائل کی روشنی میں راجح ہے اور اسی پر امت کا عمل بھی ہے۔

کِس زرعی پیداوار پر عشر واجب ہے؟

کس قسم کی زرعی پیداوار پر عشر واجب ہے اور کس پر نہیں؟ کیا ہر قسم کی پیداوار پر عشر واجب ہے یا کچھ چیزیں عشر سے مستثنیٰ ہیں ــــــ اس سلسلہ میں علماء و فقہاء کے مختلف اقوال ملتے ہیں:

١ ــــ عبداللہ بن عمر اور بعض تابعین و تبع تابعین مثلاً عبداللہ بن المبارک، حسن بصری، ابن سیرین اور امام شعبی وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ صرف چار غذائی اشیاء میں عشر یا نصف عشر واجب ہے ان کے علاوہ کسی دوسری اشیاء میں عشر واجب نہیں ہے۔ وہ چار اشیاء یہ ہیں ــــــ غلوں میں

---

(١) فیض الباری ٣/٤٥ (٢) شرح فتح القدیر ٢/٢٤٣

گیہوں اور جو ــــ اور پھلوں میں کھجور اور کشمش ۔(۱)

یہ حضرات ابن ماجہ اور دار قطنی کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف گیہوں، جو، کھجور اور کشمش میں زکوٰۃ کا طریقہ رائج فرمایا ــــ لیکن اس روایت کی سند پر علامہ شوکانی نے کلام کیا ہے ــــ ان کا کہنا ہے کہ اس کی سند میں محمد بن عبداللہ العرزمی ہیں جو متروک الحدیث ہیں ــــ لہٰذا اس روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے ۔ (۲)

۲ ــــ دوسرا قول امام احمد بن حنبل رح کا ہے ــــ ان کا مشہور قول یہ ہے کہ عشر ان اشیاء میں واجب ہے جو کیلی ہوں، باقی رہنے والی ہوں اور ان کو خشک کیا جا سکتا ہو ــــ اگر کسی چیز میں مذکورہ تین شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل رح کے نزدیک ہر قسم کے میوہ جات مثلاً امرود، سیب اور زرد آلو میں، اسی طرح تمام سبزیوں میں مثلاً ککڑی، کھیرا، بینگن، شلغم اور گاجر وغیرہ میں عشر واجب نہیں ہے ۔ (۳)

امام احمد بن حنبل رح حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم "فیما سقت السماء العشر" کے عموم سے استدلال کرتے ہیں اور کیلی وغیرہ کی قید "خمسة أوسق" والی روایت سے لگاتے ہیں۔

۳ ــــ تیسرا قول امام مالک رح اور امام شافعی رح کا ہے۔ ان دونوں حضرات کے نزدیک عشر ان غذائی اشیاء میں واجب ہے جو ذخیرہ اندوزی کے قابل ہوں اور جن کو خشک کیا جا سکتا ہو، مثلاً گیہوں، جو، مکئی اور چاول وغیرہ ــــ ان حضرات کے نزدیک وجوب عشر کے لیے تین شرطیں ہوتیں ــــ بطور غذا استعمال ہونے والی اشیاء ہوں ــــ ذخیرہ اندوزی کے لائق ہوں ــــ ان کو خشک کیا جا سکتا ہو ــــ اگر کسی چیز میں ان تینوں شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ چنانچہ اخروٹ، پستہ، بادام اور اس طرح کی دوسری چیزوں میں عشر واجب نہیں ہے کیوں کہ یہ اشیاء بطور غذا استعمال نہیں کی جاتی ہیں ــــ گرچہ ذخیرہ اندوزی کے لائق ہیں اور سیب، انار، امرود اور سبزیوں میں عشر واجب نہیں ہے اس لیے کہ ان اشیاء کو نہ تو خشک کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی ذخیرہ اندوزی کے لائق ہیں۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/۶۹۱ (۲) نیل الأوطار ۴/۱۴۲ (۳) المغنی ۲/۶۹۰

یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں سبزی اور پھل سے زکوٰۃ کی نفی کی گئی ہے۔(۱)

۴ ــــــ چوتھا قول احناف میں سے امام ابویوسف اور امام محمد کا ہے۔ ان دونوں حضرات کے نزدیک ہر قسم کے غلہ میں اور ان پھلوں میں عشر واجب ہے جو بغیر کسی دوا وغیرہ کے ایک سال تک باقی رہنے والے ہوں۔ جو پھل سال بھر تک باقی رہنے والے نہیں بلکہ وہ رکھنے سے خراب ہوجاتے ہوں تو ان میں عشر واجب نہیں ہے، چنانچہ سبزیوں میں ان حضرات کے نزدیک عشر واجب نہیں ہے ــــــ ان کا استدلال حدیث "لیس فی الخضروات صدقۃ" سے ہے۔

اس روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر واحد ہے اس کے ذریعہ سے قرآن کریم اور حدیث مشہور کے عموم کی تخصیص نہیں کی جاسکتی ہے یا یہ روایت زکوٰۃ تجارت سے متعلق ہے یا اس کا تعلق عاشر (عشر وصول کرنے والے) سے ہے کہ عشر وصول کرنے والا سبزیوں سے عشر وصول نہیں کرے گا، بلکہ سبزیوں کا عشر خود مالکان نکال کر اس کے مصارف پر صرف کردیں گے۔ (۲)

۵ ــــــ پانچواں قول امام ابوحنیفہ رح کا ہے۔ امام صاحب کے نزدیک اشیاء کا بطور غذا استعمال ہونا، کیلی ہونا، قابل ادخار ہونا، باقی رہنا اور خشک ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ ان کے نزدیک زمین کی ہر اس پیداوار میں عشر واجب ہے جس کی کاشت عموماً اور عادۃً کی جاتی ہو اور اس سے مقصود زمین سے فائدہ حاصل کرنا ہو ــــــ چنانچہ امام صاحب رح کے نزدیک ہر قسم کے پھل اور سبزی میں عشر واجب ہے۔

گھاس، بانس وغیرہ میں عشر

البتہ خودرو گھاس، بانس، لکڑیاں، بھوسہ، کھجور کی شاخ جس سے زنبیل وغیرہ بناتے ہیں، گوند، خطمی، اشنان، روئی اور بازنجان کا درخت، خربوزہ اور ککڑی وغیرہ کا بیج اسی طرح وہ اشیاء جو بطور دوا استعمال ہوتی ہیں، یا اور اس طرح کی چیزیں جن کی کاشت عادۃً نہیں ہوتی اور ان کی کاشت سے زمین سے فائدہ اٹھانا مقصود نہیں ہوتا، ان میں امام صاحب کے نزدیک بھی عشر واجب نہیں ہے۔ (۳)

---

(۱) کتاب الأم ۲/۲۹، فقہ السنۃ ۱/۳۵۰ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۷-۹۳۸ (۳) درمختار مع ردالمحتار ۲/۵۰

لیکن اگر ان اشیاء کی باقاعدہ کھیتی کی جائے جن سے فائدہ اٹھانا مقصود ہو یا ان اشیاء کی وجہ سے عشری زمین مشغول ہو تو ان دونوں صورتوں میں ان اشیاء میں بھی عشر واجب ہوگا ـــــــ درمختار میں ہے کہ اگر زمین کو ان اشیاء سے مشغول کردیا تو ان میں بھی عشر واجب ہوگا۔

"حتی لو أشغل أرضه بها يجب العشر" (۱)

حاشیہ طحطاوی علی الدرالمختار میں شرح ملتقی کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ مذکورہ اشیاء میں دو صورتوں میں سے کسی بھی ایک کے پائے جانے پر عشر واجب ہوگا۔ یا تو قصد و ارادہ سے ان اشیاء کی کاشت ہوئی ہو یا زمین کو ان اشیاء سے مشغول کر رکھا ہو۔

("قوله حتى لو شغل) قال فى شرح الملتقى الا أن قصد الزرع أو شغل أرضه بشئ مما ذكر فيجب العشر اه . فظاهره ان الموجب للعشر احد الشيئين فبالشغل بهذه الاشياء يجب" (۲)

بدائع الصنائع میں ہے کہ اگر زمین میں بانس لگا دیا گیا جس سے کونپل نکلتا ہے اور اس کو ہر تین سال یا چار سال پر کاٹ لیا جاتا ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ "لأن ذالك غلة وافرة" اس لیے کہ اس میں بہت زیادہ آمدنی ہے۔ (۳)

شرح فتح القدیر میں بیع کی قید لگائی گئی ہے، یعنی ان اشیاء کو کاٹ کر فروخت کیا جائے اور اس کی قیمت سے فائدہ اٹھایا جائے تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

حتى لو اتخذ الأرض مقصبة أو مشجرة أو منبتا للحشيش وأراد به الاستنماء بقطع ذلك وبيعه وجب فيها العشر (۴)

لیکن علامہ شامی نے شرنبلالیہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ کاٹ کر فروخت کرنے کی قید ضروری نہیں ہے بلکہ مطلق اس سے فائدہ اٹھانا مقصود ہے خواہ فروخت کرکے قیمت سے فائدہ اٹھایا جائے یا اپنے استعمال میں لاکر۔

---

(۱) الدرالمختار علی هامش ردالمحتار ۲/۵۰ (۲) حاشیة الطحطاوی علی الدرالمختار ۱/۹۰۲
(۳) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶ (۴) شرح فتح القدیر ۲/۲۴۵

علامہ شامی کا رجحان بھی بہ ظاہر اسی جانب معلوم ہوتا ہے۔ اور کتب فقہ کے مطالعہ سے بھی یہی بات راجح معلوم ہوتی ہے کہ بیع کی قید نہ لگائی جائے ۔" وبیع مایقطعه لیس بقید " (۱)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ان تمام زرعی پیداوار میں عشر واجب ہے جن کی کاشت سے فائدہ اٹھانا مقصود ہو یا زمین کو ان سے مشغول کر رکھا ہو۔

امام صاحب کا استدلال ان آیات اور روایات کے عموم سے ہے جن سے عشر کا ثبوت ملتا ہے ان آیات و روایات کا ذکر نصاب کی بحث میں گذر چکا ـــــــ آیات اور روایات عام ہیں ان میں کوئی تفصیل اور کوئی قید نہیں ہے بلکہ ان سے ہر زرعی پیداوار پر وجوب عشر کا ثبوت ملتا ہے

قول راجح

دلائل کی روشنی میں امام صاحب کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، قرآن کریم، صریح اور صحیح روایات کے عموم اور امت کے تعامل سے امام صاحب کے قول کی تائید ہوتی ہے۔

مالکی فقیہ ابن العربی نے امام صاحب کے مسلک کی تائید کی ہے ـــــــ ترمذی کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں :

" اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رح کا مسلک دلیل کے اعتبار سے قوی ترین مسلک ہے، مساکین کے حق میں زیادہ مفید اور محتاط ہے، اور اس مسلک پر عمل کرنے میں اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمت پر شکر کی بجاآوری بھی زیادہ ہے اور آیت وحدیث کا عموم بھی اس کا مؤید ہے۔"

فقہ الزکاۃ میں ہے :

" وقد أيد ابن العربي الفقيه المالكي مذهب أبي حنيفة في أحكام القرآن وفي شرح الترمذي قال : وأقوى المذاهب في المسئلة مذهب أبي حنيفة دليلا وأحوطها للمساكين وأولاها قياما بشكر النعمة وعليه يدل عموم الآية والحديث " (۲)

معاصر علماء میں سے یوسف قرضاوی نے اپنی کتاب فقہ الزکاۃ میں اس مسئلہ پر بہت اچھی اور تفصیلی بحث کی ہے،

---

(۱) شرنبلالیۃ علی ھامش درر الأحکام فی شرح غرر الاحکام ۱/۱۸۶ (۲) فقہ الزکاۃ ۱/۳۵۶

اور امام صاحب رح کے قول کی تائید بہت ہی زوردار انداز میں کی ہے ـــــ امام صاحب رح کے خلاف دی جانے والی تمام دلیلوں کا تشفی بخش جواب بھی دیا ہے۔ علامہ یوسف القرضاوی اس مسئلہ میں علماء وفقہاء کے اقوال اور ان کے دلائل ذکر کرنے بعد" تعقیب و ترجیح کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں :

"واولی ہذہ المذاہب بالترجیح ہو مذہب أبی حنیفة الذی ہو قول عمر بن عبد العزیز ومجاہد وحماد وداؤد والنخعی، أن فی کل ما أخرجت الأرض الزکوٰة فہو الذی یعضدہ عموم النصوص من القرآن والسنة وہو الموافق لحکمة تشریع الزکاة فلیس من الحکمة ـ فیما یبدو لنا ـــ أن یفرض الشارع الزکوٰة علی زارع الشعیر والقمح ویعفی صاحب البساتین من البرتقال أو المانجو أو التفاح الخ"۔ (۱)

ان تمام مسلکوں میں امام ابوحنیفہ رح کا مسلک قابل ترجیح ہے اور یہی قول عمر بن عبد العزیز، مجاہد، حماد، داؤد اور ابراہیم نخعی کا ہے ـــــ کہ زرعی ہر پیداوار میں زکوٰۃ واجب ہے۔ قرآن وسنت کا عموم بھی اس قول کی تائید کرتا ہے، نیز یہ قول زکوٰۃ کو مشروع قرار دینے کی جو حکمت ہے اس کے عین مطابق ہے۔ ہمارے خیال میں یہ حکیمانہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ شارع جَو اور گیہوں کے کاشت کار پر زکوٰۃ عاید کرے اور جن باغات میں سنترہ، آم اور سیب جیسے پھل پیدا ہوتے ہوں، ان کے مالکوں کو چھوڑ دے۔

بہرحال امام صاحب کا قول راجح اور لائق عمل ہے۔ امام صاحب کا قول احوط اور انفع للفقراء ہے۔

پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ اور سنگھاڑا پر عشر

تحقیق سے معلوم ہوا کہ مکھانہ اور سنگھاڑا بھی زمین کی پیداوار ہیں۔ ان دونوں کا بیج زمین میں ڈالا جاتا ہے، اس سے پودے اگتے ہیں اور پھل اوپر آجاتا ہے ان دونوں کا رشتہ زمین سے بھی رہتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی برتن میں پانی رکھ کر مکھانہ اور سنگھاڑا کا بیج ڈالا جائے تو اس میں ان دونوں کی پیداوار نہیں ہوگی لہٰذا مکھانہ، سنگھاڑا اور اس جیسی دوسری پیداوار (جس کی کاشت پانی میں ہوتی ہو) پر شرعاً عشر واجب ہے۔

---

(۱) فقہ الزکوٰۃ ۱/ ۳۵۵

مچھلی پر عشر و زکوٰۃ — زمین سے پیدا ہونے والی چیزوں میں عشر اور اموال تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے اور مچھلیاں خواہ تالاب میں پالی جائیں یا ندی اور نالے سے نکالی جائیں، نہ تو زمین کی پیداوار ہیں، نہ اموال زکوٰۃ میں سے ہیں اور نہ ہی اموال تجارت میں سے، لہذا مچھلیوں میں شرعاً تو عشر واجب ہے اور نہ ہی زکوٰۃ۔

ولاشئ فیما یستخرج من البحر کالعنبر واللؤلؤ والسمك۔ (۱)

علامہ ابن قدامہ المغنی میں تحریر فرماتے ہیں:

"تمام اہل علم کے نزدیک مچھلی میں کچھ بھی واجب نہیں ہے، البتہ عمر بن عبدالعزیز سے ابو عبید نے ایک روایت وجوب زکوٰۃ کی نقل کی ہے۔ لیکن ابو عبید خود ہی فرماتے ہیں کہ لوگوں نے اس قول کو قبول نہیں کیا، اور ہمیں معلوم نہیں کہ کسی نے اس قول پر عمل کیا ہو۔"

علامہ ابن قدامہ اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

"صحیح یہی ہے کہ مچھلی میں کچھ بھی واجب نہیں ہے اس لیے کہ وہ شکار ہے اور شکار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے اور اس لیے بھی کہ مچھلی میں زکوٰۃ کے وجوب پر نہ تو کوئی نص ہے اور نہ ہی اجماع ——— لہذا اموال زکوٰۃ پر مچھلی کا قیاس صحیح نہیں ہے۔"

ملاحظہ ہو المغنی کی عبارت:

" وأما السمك فلاشئ فيه بحال فى قول أهل العلم كافة إلا شئ يروى عن عمر بن عبد العزيز رواه ابوعبيد عنه وقال ليس الناس على هذا ولانعلم أحداً يعمل به وقد روى ذالك عن أحمد ايضاً ——— والصحيح أن هذا لاشئ فيه لأنه صيد فلم يجب فيه زكوٰة كصيد البر ولأنه لانص ولا إجماع على الوجوب فيه ولايصح قياسه على مافيه الزكوٰة فلا وجه لايجابها فيه " (۲)

البتہ اگر کوئی شخص مچھلیاں، تالاب میں پال کر یا ندی وغیرہ سے نکال کر ان کی تجارت کرتا ہے تو ایسی

---

(۱) فتاویٰ قاضی خان علی هامش الفتاویٰ الهندیه ۱/۲۰۷ (۲) المغنی لابن قدامه ۳/۳۸

صورت میں مچھلیاں اموال تجارت کے حکم میں ہونگی اوران کی مالیت پر شرعاً زکوٰۃ واجب ہوگی، جیسا کہ دیگر اموال تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے۔ (۱)

ریشم پر عشر کتاب وسنت، آثار صحابہ اور اقوال فقہاء ومحدثین سے یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ عشر زمین سے پیدا ہونے والی چیزوں میں واجب ہے۔ غیر زرعی اشیاء میں عشر واجب نہیں ہے، اور یہ بات بھی متحقق ہے کہ ریشم زمین کی پیداوار نہیں ہے بلکہ ریشم کا کیڑا شہتوت کا پتا کھاتا ہے اور اس کیڑے سے ریشم تیار ہوتا ہے، لہٰذا ریشم میں شرعاً عشر واجب نہیں ہے۔

فقہاء احناف کے نزدیک شہد میں عشر واجب ہے۔ شہد پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ریشم میں بھی عشر واجب ہو، لیکن یہ قیاس صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ فقہاء نے شہد اور ریشم کے درمیان ایک لطیف فرق بیان کیا ہے کہ شہد کی مکھیاں پھل پھول چوس کر شہد تیار کرتی ہیں اور پھلوں میں عشر واجب ہے، لہٰذا پھل سے تیار ہونے والے شہد میں بھی عشر واجب ہوگا ـــــ اور ریشم کے کیڑے شہتوت کے پتے کھاکر ریشم تیار کرتے ہیں اور پتوں میں عشر واجب نہیں ہے لہٰذا ریشم میں بھی عشر واجب نہیں ہوگا۔

ہدایہ میں ہے:

" ولأن النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر وكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز لأنه يتناول من الأوراق ولا عشر فيها" (۲)

بعض حضرات نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ جن چیزوں کی اصل میں زکوٰۃ واجب نہیں ان سے پیدا شدہ چیزیں میں واجب ہے، مثلاً زمین پر زکوٰۃ نہیں لیکن اس کی پیداوار میں عشر واجب ہے، شہد کی مکھی پر زکوٰۃ نہیں لیکن شہد میں عشر واجب ہے۔ اس قاعدہ کی روشنی میں ریشم میں بھی عشر واجب قرار دیا ہے، اس لیے کہ ریشم کے کیڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے، لیکن مذکورہ قاعدہ اور اس کی روشنی میں ریشم میں عشر واجب قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ مذکورہ قاعدہ کی روشنی میں بہت سی ان چیزوں میں بھی عشر واجب قرار دینا پڑے گا جن میں وجوب عشر کا قائل کوئی بھی فقیہ نہیں ہے۔

---

(۱) فقہ الزکاۃ ۱/۴۵۵ (۲) ھدایہ ۱/۲۰۲

یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے چوں کہ ریشم کا کیڑا شہتوت کا پتا کھاتا ہے، شہتوت زمین سے اگتا ہے لہٰذا کیڑے سے ہونے والی آمدنی پر بھی عشر واجب ہونا چاہیے ــــ یہ اس لیے صحیح نہیں ہے کہ ایسی صورت میں ان تمام چیزوں میں عشر واجب قرار دینا ہوگا جن کا رشتہ کسی نہ کسی درجہ میں زمین کی پیداوار سے ہے ــــ جب کہ یہ بات عقل ونقل کے خلاف ہے اور کوئی بھی فقیہ اس کا قائل نہیں ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ریشم زمین کی پیداوار نہیں ہے، لہٰذا اس میں عشر واجب نہیں ہوگا ــــ البتہ اگر اس کی تجارت ہو تو یہ اموال تجارت میں شامل ہوگا اور اس کی مالیت پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

درختوں میں عشر

جن درختوں کے لگانے کا مقصد ان سے پھل حاصل کرنا ہوتا ہے ان کے پھلوں میں شرعاً عشر واجب ہے، خود ان درختوں میں نہیں۔ البتہ جو درخت پھل حاصل کرنے کے لیے نہیں بلکہ اپنے ذاتی مصرف میں استعمال کے لیے لگائے جاتے ہیں، مثلاً جلانے کے کام میں یا فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں تو ان درختوں میں شرعاً عشر واجب ہے، اس لیے کہ وہ درخت یا تو بالقصد فائدہ اٹھانے کے لیے لگائے جاتے ہیں یا کم از کم زمین ان درختوں کی وجہ سے مشغول رہتی ہے ــــ اور سوال ۲ کے جواب میں درمختار، طحطاوی علی الدر المختار اور شرح ملتقی کے حوالہ سے یہ بات گذر چکی ہے کہ دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت کے پائے جانے پر عشر واجب ہوتا ہے ــــ یا تو بالقصد فائدہ اٹھانے کی غرض سے کسی چیز کی کھیتی کی جائے، یا زمین اس سے مشغول ہو۔

سبزیوں میں عشر

سوال ۱ کے جواب میں یہ بات گذر چکی ہے کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وجوب عشر کے لیے اشیاء کا غذا کے قبیل سے ہونا، کیلی ہونا، خشک ہونا اور سال بھر تک باقی رہنا ضروری نہیں ہے بلکہ زمین کی ہر اس پیداوار میں عشر واجب ہے جس کی کاشت مقصود ہو ــــ اور یہ بات بھی گذر چکی ہے کہ امام صاحب رح کا قول راجح اور مفتیٰ بہ ہے، لہٰذا مفتیٰ بہ اور راجح قول کے مطابق سبزیوں میں عشر واجب ہے ــــ جو سبزیاں عشری زمین میں لگائی جاتی ہیں خواہ تجارت کی غرض سے لگائی جائیں یا اپنے استعمال کے لیے ان

ہیں بہرحال عشر واجب ہے ۔ البتہ جو سبزیاں مکان کے احاطہ میں یا اس سے متصل افتادہ زمینوں میں جن پر فناء دار کا اطلاق ہوتا ہے یا مکان کی چھتوں پر لگائی جاتی ہیں ان میں عشر واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ مکان کی زمین عشری نہیں ہے۔ اور غیر عشری زمین کی پیداوار میں از روئے شرع عشر واجب نہیں ہے۔

جواب از سوال ۷ :

وجوب عشر کے لیے زمین کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غیر مملوکہ اراضی میں بھی عشر واجب ہے، اس لیے کہ عشر سے متعلق آیات و روایات عام ہیں، اراضی مملوکہ اور غیر مملوکہ دونوں کو شامل ہیں، نیز عشر پیداوار میں واجب ہے نہ کہ زمین میں ۔ اور جب عشر پیداوار میں واجب ہے تو زمین کا مالک ہونا اور نہ ہونا برابر ہے۔ لہٰذا اراضی اوقاف کی پیداوار میں بھی شرعاً عشر واجب ہوگا۔ خواہ اوقاف عامہ کی اراضی ہوں یا وقف علی الاولاد کی۔

علامہ کاسانی بدائع الصنائع میں تحریر فرماتے ہیں :

" وكذا ملك الأرض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج.. فيجب في الأراضي التي لا مالك لها وهي الأراضي الموقوفة لعموم قوله تعالىٰ: "يا ايها الذين أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض" وقوله عز وجل: " وآتوا حقه يوم حصاده" وقول النبي صلى الله عليه وسلم " ماسقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر" ولأن العشر يجب في الخارج لا في الأرض فكان ملك الأرض وعدمه بمنزلة واحدة ." (۱)

والله اعلم بالصواب

هذا ما عندي والصواب من عند الله

---

(۱) بدائع الصنائع ۹۳/۲

عشری اور خراجی زمینوں کا مسئلہ

محور اوّل (مختصر جوابات)

از: ــــــــــــ مولانا شمس پیرزادہ صاحب، بمبئی

اسلام نے کن زمینوں کو عشری اور کن زمینوں کو خراجی قرار دیا ہے؟

قرآن و سنت کی رو سے ہر وہ زمین جو کسی مسلمان کی ملک ہو عشری ہے۔

قرآن کی آیت "وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ"[1] "اور زمین سے جو چیزیں ہم نے تمھارے لیے پیدا کی ہیں ان میں سے خرچ کرو۔

اور آیت "وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ"[2] "اور اس کا حق ادا کرو فصل کٹنے کے دن،، کے حکم کی عمومیت اس پر دلالت کرتی ہے نیز فیما سقت السماء العشر[3]، جس زمین کو بارش کے پانی نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے سے اس کی تائید ہوتی ہے اور خراجی زمینیں وہ ہیں جو کسی علاقہ کو فتح کرنے کے بعد یا مصالحت کے نتیجہ میں غیر مسلموں کے قبضہ میں رہنے دی گئی ہوں۔ ان کے لیے اسلامی حکومت نے جو خراج (ٹیکس) مقرر کر دیا ہو وہ انھیں ادا کرنا ہوگا۔

- امام ابو یوسف رح لکھتے ہیں:

" ہر وہ زمین جس کے مالک اس پر قابض رہتے ہوئے اسلام لاتے ہوں ان کی ملکیت ہے اور عشری زمین قرار پائے گی، خواہ وہ زمین عرب کی ہو یا عجم کی جیسے کہ مدینہ جس کے مالک اس قابض رہتے ہوئے اسلام لائے تھے یا جیسے کہ یمن، اسی طرح بت پرست عربوں کی زمین اور ہر اس فرد کی زمین عشری قرار پائے گی جس سے جزیہ نہ قبول کیا جاتا ہو، بلکہ اس

---

(۱) بقرہ: ۲۶۷ (۲) انعام: ۱۴۱ (۳) بخاری کتاب الزکاۃ۔

کے لیے اسلام لانے یا قتل کیے جانے کے سوا کوئی اور شکل نہ رکھی گئی ہو ــــــ خواہ امام نے اس زمین پر (بہ زور قوت) غلبہ حاصل کیا ہو۔ وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سرزمین عرب کے متعدد علاقے فتح کیے اور انھیں بغیر تقسیم کے چھوڑ دیا، چنانچہ وہ قیامت تک عشری (زمینیں) رہیں گی۔

عجمیوں کے علاقوں میں سے جس علاقہ کو بھی امام نے فتح کر لیا ہو اور پھر اسے اس کے باشندوں ہی کے قبضہ میں رہنے دیا ہو اس کی زمین خراجی ہے اور اگر اسے ان لوگوں کے درمیان تقسیم کر دیا ہو جنھوں نے اسے بطور غنیمت حاصل کر لیا تھا تو وہ عشری زمین ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے عجمیوں کی زمین فتح کرنے کے بعد اسے ان ہی لوگوں کے قبضہ میں رہنے دیا تو وہ زمینیں خراجی قرار پا گئیں۔

عجمیوں کے علاقہ کی ہر وہ زمین جس پر امام نے اس کے باشندوں سے مصالحت کر لی ہو اور وہ لوگ ذمی بن گئے ہوں خراجی زمین ہے۔" (۱)

عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق

عشری زمین مسلمان کی ملک ہوتی ہے اور اس کی پیداوار میں عشر یا نصف عشر واجب ہوتا ہے اس میں کمی بیشی کا کسی کو اختیار نہیں۔ یہ عشر عبادت کے طور پر ادا کیا جاتا ہے۔

رہا خراج تو وہ جزیہ کے حکم سے تعلق رکھتا ہے اور غیر مسلموں کی زمینوں پر عائد کیا جاتا ہے اس کی مقدار اسلامی حکومت مقرر کرتی ہے اور اس کی ادائے گی اسلامی حکومت کو ٹیکس کے طور پر کی جاتی ہے، خراج کا تعلق اجتہاد سے ہے جب کہ عشر کا تعلق نص حدیث سے ہے۔

عشری زمین اگر کسی غیر مسلم نے خریدی ہو تو اس پر خراج عائد ہو گا نہ کہ عشر کیوں کہ عشر کی ادائگی ایک عبادت ہے اور وہ مسلمان پر واجب ہے:

" وان اشتری ذمی من مسلم ارض عشر .... فان بقیت

---

(۱) کتاب الخراج۔ اردو ترجمہ: ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی: ص ۲۶۵

فی ملك الکافر والقطع حق المسلم عنها فهی خراجیة فی قول ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ وقال ابویوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ علیہ عشران وقال محمد رحمه اللّٰه تعالیٰ یوخذ منه عشر واحد"(۱)

اگر کسی ذمی نے کسی مسلمان سے عشری زمین خریدلی .... پھر اگر کافر کی ملکیت میں باقی رہی اور مسلمان کا حق اس سے منقطع ہوا تو وہ زمین ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق خراجی ہے اور ابویوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ اس پر دو عشر واجب ہیں اور محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ اس سے ایک ہی عشر لیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ رح کا قول ہی صحیح معلوم ہوتا ہے۔

لیکن اگر خراجی زمین کسی مسلمان نے خریدی ہو تو اس پر عشر واجب ہوگا۔ رہا خراج تو وہ ساقط ہو جانا چاہیے لیکن جمہور فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ اس کو خراج بھی ادا کرنا ہوگا۔

فقہ السنۃ میں ہے:

" والزکاة کما تجب فی ارض العشر تجب کذالك فی ارض الخراج إذا اسلم اھلھا او اشتراھا المسلم۔ فیجتمع فیھا العشر والخراج ولا یمنع احدھما وجوب الآخر۔

قال ابن المنذر وھو قول اکثر العلماء" (۲)

زکوٰۃ جس طرح عشری زمین میں واجب ہے اسی طرح خراجی زمین میں بھی واجب ہے اگر اس کا مالک اسلام قبول کرلے یا اس زمین کو کوئی مسلمان خریدلے اس صورت میں عشر اور خراج دونوں ادا کرنا ہوں گے اور ایک چیز دوسرے کے وجوب میں مانع نہیں ہوگی۔

ابن المنذر کہتے ہیں اکثر علماء کا یہی قول ہے۔

مغنی میں ہے:

"یعنی ما فتح عنوة ووقف علی المسلمین وضرب علیھم خراج معلوم

---

(۱) المبسوط ۳/۶ (۲) فقه السنة۔ السید سابق ۱/۳۵۵

فانه یودی الخراج من غلته وینظر فی باقیها فان کان نصابا ففیه الزکاۃ اذا کان لمسلم و ان لم یبلغ نصابا ولم یکن لمسلم فلا زکوٰۃ فیه فان الزکاۃ لاتجب علی غیر المسلمین وکذلك الحکم فی کل ارض خراجیة ۔" (۱)

یعنی جو علاقہ لڑکر فتح کیا گیا اور مسلمانوں کے لیے وقف کیا گیا اور ان پر مقررہ خراج عائد کیا گیا تو وہ اس کی پیداوار میں سے خراج ادا کرے اور باقی حصہ اگر نصاب کے بقدر ہے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگا بشرطیکہ وہ زمین مسلمان کی ہو اور اگر نصاب کو نہ پہنچے یا نصاب کو پہنچے لیکن مسلمان کی نہ ہو تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی کیوں کہ زکوٰۃ غیر مسلموں پر واجب نہیں ہے، یہی حکم ہر خراجی زمین کا ہے ۔

اور علامہ سرخسی لکھتے ہیں :

" وإذا اسلم الذمی علی ارضه کان خراجها کما کان عندنا وقال مالك رحمه اللّٰه تعالی یسقط ذلك وکذلك إذا باعها من مسلم واعتبر خراج الأرض بخراج الرأس فکما لایجب علی المسلم بعد اسلامه خراج الرأس فکذلك خراج الارض ۔" (۲)

اگر کسی ذمی نے اسلام قبول کرلیا تو اس کی زمین پر اس کا خراج واجب ہوگا جیسا کہ ہمارے نزدیک واجب ہے، البتہ مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ وہ ساقط ہو جائے گا اور اس صورت میں بھی جب کہ وہ کسی مسلمان کے ہاتھ میں فروخت کردے ۔ انھوں نے زمین کے خراج کو اشخاص پر عائد کیے جاتے والے خراج (جزیہ) پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح کسی شخص کے مسلمان ہو جانے کے بعد اس پر شخصی خراج (جزیہ) واجب نہیں ہوتا اسی طرح زمین کا خراج بھی اس پر عائد نہیں ہوگا ۔

امام مالکؒ کی رائے ہی صحیح معلوم ہوتی ہے، یعنی خراجی زمین کے مسلمان کے ہاتھ منتقل ہو جانے سے اس کا خراج ساقط ہو جاتا ہے ۔

---

(۱) المغنی ۲/۲۶ (۲) المبسوط /۸۳

محور پنجم

عشر کا نصاب اور دیگر مسائل

۱ــــ عشر کا نصاب

عشر کے لیے نصاب حدیث سے ثابت ہے۔ بخاری میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة ۔ (بخاری کتاب الزکوٰۃ)

پانچ وسق سے کم پر صدقہ واجب نہیں ہے۔

اور صحیح مسلم کی حدیث میں یہ صراحت بھی ہے کہ:

لیس فیما دون خمسة اوساق من تمر ولاحب صدقة " (۱)

پانچ وسق سے کم مقدار پر صدقہ واجب نہیں نہ کھجور پر اور نہ غلہ پر۔

بخاری اور مسلم کے علاوہ دیگر کتب حدیث میں بھی یہ حدیث بیان ہوئی ہے۔ اس بنا پر جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں کہ زراعتی پیداوار اور پھلوں میں زکوٰۃ پانچ وسق سے کم ہونے کی صورت میں واجب نہیں ہے۔

ابوعبید لکھتے ہیں:

" انما یجب علی هذا العشر اونصف العشر بعد بلوغ ماتخرج الارض خمسة اوسق فصاعداً بذلك جاءت السنة والآثار " (۲)

اس پر عشر یا نصف عشر اسی صورت میں واجب ہوتا ہے جب کہ زمین کی پیداوار پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو۔ اسی کے مطابق سنت اور آثار وارد ہوئے ہیں۔

ابن رشد لکھتے ہیں:

---

(۱) مسلم کتاب الزکاۃ (۲) کتاب الاموال: ص ۴۷۹

" واما النصاب فانهم اختلفوا فی وجوبه فی هذا الجنس من مال الزکاة فصار الجمهور الیٰ ایجاب النصاب فیه وهو خمسة اوسق"[1]

رہا نصاب تو مالِ زکوٰۃ کی اس جنس پر واجب ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور اس میں نصاب کو واجب سمجھتے ہیں اور یہ نصاب پانچ وسق ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصاب کا اعتبار نہیں ہے۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

" ثم عنده ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ العشر یجب فی القلیل من الخارج وکثیره ولایعتبر فیه النصاب لعموم الحدیثین کما رویناه"[2]

پھر ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عشر قلیل پیداوار میں بھی واجب ہے اور کثیر پیداوار میں بھی اور اس میں نصاب معتبر نہیں ہے ان دو حدیثوں کے عموم کی بنا پر جن کو ہم بیان کر آئے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں ارشاد ہوا ہے:

" فیما سقت السماء العشر" (۳)

جس کو بارش کے پانی نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے۔

لیکن یہ حدیث پانچ وسق والی حدیث کی معارض نہیں ہے۔ علامہ ابن قیم فرماتے ہیں:

" دونوں حدیثوں پر عمل واجب ہے اور دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیوں کہ حدیث بارش کے پانی کی پیداوار میں عشر ہے، سے مقصود درحقیقت یہ واضح کرنا ہے کہ عشر کس قسم کی پیداوار میں واجب ہے اور نصف عشر کس قسم کی پیداوار میں، رہا نصاب کا مسئلہ تو اس حدیث میں اس سے سکوت اختیار کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں اس پر روشنی ڈالی گئی ہے، لہٰذا ایک صحیح صریح اور محکم حدیث کو چھوڑ کر ایک مجمل متشابہ المعنی حدیث پر اکتفا کرنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟"[4]

اور امام ابویوسفؒ پانچ وسق والی حدیث نقل کر کے لکھتے ہیں:

---

(۱) بدایة المجتهد ۱/۲۵۶ (۲) المبسوط ۳/۳ (۳) بخاری کتاب الزکوٰۃ

(۴) فقه الزکوٰۃ اردو، ص ۲۴۵ بحواله اعلام الموقعین ۲/۲۹

" والقول عندنا علی هذا "(۱) اور ہمارے نزدیک صحیح قول یہی ہے۔

ان تصریحات سے یہ بات منقح ہوجاتی ہے کہ جیسا کہ حدیث میں بیان ہوا ہے اور جیسا کہ جمہور علما، و فقہا کا قول ہے عشر کے وجوب کے لیے پانچ وسق کا نصاب مقرر ہے، وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے، اس لیے پانچ وسق تین سو صاع کے برابر ہوا، اور رائج الوقت وزن کے لحاظ سے نصاب کی یہ مقدار چھ سو ترپّن ۶۵۳ کیلو گرام ہوتی ہے۔

۲ــــ کیا عشر ہر قسم کی پیداوار میں واجب ہے؟

قـــرآن میں ارشاد ہوا ہے :

" انفقوا مــن طیبات مـاکــسـبـتـم ومـمـا اخـرجنا لـکـم مــن الارض "(۲)

اپنی کمائی میں سے اچھی چیزیں خرچ کرو اور ان چیزوں میں سے بھی جو ہم نے تمھارے لیے زمین سے پیدا کی ہیں۔

دوسری جگہ فرمایا :

"کلوا مــن ثـمـره اذا اثـمر وآتوا حـقـه یـوم حـصـاده " (۳)

کھاؤ ان کے پھل جب کہ وہ پھلیں اور اس کا حق ادا کرو فصل کٹنے کے دن۔

ان دو آیتوں میں عمومیت کے ســاتھ زکوٰۃ (عشر) ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اس لیے ہر قسم کی پیداوار میں خواہ وہ زراعتی قسم کی ہو یا پھلوں کے قسم کی عشر (یا نصف عشر جو صورت بھی ہو) واجب ہے، اور حدیث "فیما سقت السماء العشر " جن چیزوں کو بارش کے پانی نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے" میں بھی عمومیت کے ساتھ ہر قسم کی پیداوار میں عشر ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

امام ابو حنیفہ رح کا مسلک بھی یہی ہے۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں :

" ثم الاصل عنـد ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالی ان کل ما یستنبت فـی الجنان ویقصد بـه استغلال الارض ففیـه العشر..............

---

(۱) کتاب الخراج : ص ۵۳ (۲) بقرہ : ۲۶۷ (۳) انعام : ۱۴۱

والمستثنى عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى خمسة اشياء السعف فانه من اغصان الاشجار وليس فى الشجر شى والتبن فانه ساق للحب كالشجر للثمار والحشيش فانه ينقى من الارض ولايقصد به الاستغلال الاراضى والطرفاء والقصب فانه لايقصد استغلال الارض بهما عادة والمراد القصب الفارسى فاقصب السكر ففيه العشر (۱)

پھرامام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ وہ تمام چیزیں جن کی باغوں میں کاشت کی جاتی ہے اور جن کے ذریعہ زمین سے فائدہ اٹھانا مقصود ہوتا ہے ان میں عشر ہے ....
ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس سے مستثنیٰ پانچ چیزیں ہیں۔ کھجور کی شاخ، کیوں کہ وہ درخت کی ٹہنیوں میں سے ہے اور درخت پر کچھ بھی واجب نہیں ہے۔ بھوسہ (چھلکا) کیوں کہ وہ اناج کے لیے ساق ہے، جس طرح پھلوں کے لیے درخت۔ سوکھی گھاس کیوں کہ اسے زمین سے صاف کیا جاتا ہے اور وہ زمین سے منفعت حاصل کرنے کا ذریعہ نہیں ہوتی۔ اسی طرح طرفاء کا درخت (ایک جنگلی درخت) اور قصب (نرکل) جن سے عادۃً منفعت اراضی حاصل نہیں کی جاتی۔ قصب سے مراد قصبِ فارسی ہے رہا قصب السکر (گنا) تو اس میں عشر ہے۔"

امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں:

" ولیس فى القصب ولافى الحطب ولافى الحشيش ولافى التبن ولا فى السعف عشر ولاخمس ولاخراج واماقصب الذريرة فان كان فى ارض العشر ففيه العشر.............. واماقصب السكر ففيه العشر اذا كان فى ارض العشر" (۲)

نرکل (یا بانس)، جلانے کی لکڑی، گھاس، بھوسہ اور کھجور کی شاخ میں عشر نہیں ہے اور نہ خمس اور خراج ہے۔ البتہ خوشبودار قصب اگر عشری زمین میں ہو تو اس میں عشر ہے ....
اور گنے میں بھی عشر ہے اگر اس کی پیداوار عشری زمین میں ہوئی ہو۔

---

(۱) المبسوط ۳/۲ (۲) کتاب الخراج: ص ۷۱

ہدایہ میں ہے:

"اما الحطب والقصب والحشیش فلا تستنبت فی الجنان عادة بل تنقی عنها حتی لو اتخذ ها مقصبة او شجرة او منبتا للحشیش یجب فیها العشر" (۱)

جلانے کی لکڑی، قصب (بانس، نرکل) اور گھاس معمولاً باغوں میں اگائی نہیں جاتی بلکہ باغوں کو ان سے صاف کیا جاتا ہے البتہ اگر کوئی شخص باغوں میں قصب، درخت یا گھاس اگائے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔

بعض فقہاء صرف اصناف اربعہ جن کا ذکر حدیث میں ہوا ہے یعنی گیہوں، جو، کھجور اور کشمش میں زکوٰۃ کے قائل ہیں اور بعض کے نزدیک ان چیزوں پر زکوٰۃ واجب ہے جنھیں ناپا جا سکے اور جو باقی رہ سکتی ہوں اور جنھیں خشک کیا جا سکے۔ یہ مسلک امام مالک اور امام شافعی کا ہے (۲) اور صاحب مغنی نے بھی قریب قریب یہی بات لکھی ہے۔ (۳)

قرآن وسنت کے نصوص سے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ہر قسم کی پیداوار میں خواہ وہ زرعی ہو یا پھلوں کی ہو عشر واجب ہے لیکن شریعت نے درختوں پر عشر عائد نہیں کیا ہے بلکہ ان سے حاصل ہونے والے پھلوں پر کیا ہے اسی طرح غلہ پر کیا ہے نہ کہ اس گھاس پر جو اس کو لیے ہوئے پیدا ہوتی ہے، اگرچہ درختوں اور گھاس سے بھی فائدہ اٹھایا جاتا ہے اس لیے جو چیزیں اس قسم کی ہوں گی ان کو عشر کے حکم سے مستثنیٰ سمجھا جائے گا۔

مغنی میں ہے:

"ولا تجب فیما لیس بحب ولا ثمر سواء وجد فیه الکیل والادخار اولم یوجد" (۴)

جو چیز غلہ یا پھل نہیں ہے اس میں عشر خواہ وہ ناپی اور ذخیرہ کی جاتی ہو یا نہ ہو۔

---

(۱) هدایه ۱/۱۸۴ (۲) بدایة المجتهد ۱/۲۴۵

(۳) المغنی لابن قدامه ۲/۶۹۰ (۴) مغنی ۲/۲۹۳

جانوروں کے لیے اگائے جانے والے چارہ پر بھی عشر واجب نہ ہوگا۔ گھاس کوئی ایسی چیز نہیں ہے
ی فقیر کو صدقہ میں دی جاسکے، جب کہ ہر چیز کا عشر اسی جنس سے دینے کا حکم ہے۔

پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً سنگھارا وغیرہ میں عشر واجب نہیں ہے، کیوں کہ عشر کا
زمین کی پیداوار کے لیے ہے نہ کہ پانی کی پیداوار کے لیے۔

واضح رہے کہ ان چیزوں میں عشر کے واجب نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جب یہ چیزیں تجارتی
ں کے لیے ہوں تو ان پر زکوٰۃ عائد نہیں ہوگی۔

کیا مچھلی کی کاشت پر احکام عشر نافذ ہوں گے؟

اگر زراعتی زمین پر تالاب کھود کر مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے تو یہ چیز زراعت کی تعریف میں نہیں آتی،
زمین کی پیداوار نہیں بلکہ پانی کی پیداوار ہے اور مچھلیوں کی فصل بھی کاٹی نہیں جاتی، اس لیے اس میں عشر
جب نہیں ہوگا، البتہ زکوٰۃ اموال یا اموالِ تجارت کی زکوٰۃ کا حکم اس پر جاری ہوگا۔

کیا ریشم کی کاشت پر عشر واجب ہے؟

شہتوت کے درختوں سے اگر شہتوت نصاب کے بقدر مقدار میں حاصل ہوتے ہیں تو ان پر عشر
نصف عشر) واجب ہوگا، لیکن ریشم کے کیڑوں کی پرورش کی صورت میں ان کیڑوں سے حاصل ہونے والے
پر عشر واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ عشر اس پیداوار پر ہے جو براہ راست حاصل ہو اور ریشم ایسی پیداوار
ں ہے جو براہ راست درختوں سے حاصل ہوتی ہو بلکہ اس کے لیے شہتوت کے درخت محض ایک
ذریعہ ہیں۔ ریشم کیڑے پیدا کرتے ہیں نہ کہ درخت۔ البتہ ریشم کا شمار اموالِ زکوٰۃ میں ہوگا۔

ان درختوں کا حکم جن سے مقصود جلانے وغیرہ کی لکڑی حاصل کرنا ہوتا ہے

درختوں کے پھلوں میں عشر واجب ہے نہ کہ درختوں پر۔ کوئی نص ایسی نہیں جس سے درختوں پر عشر
وجوب ثابت ہوتا ہے، اس لیے درختوں کی لکڑی خواہ جلانے کے کام میں لائی جائے یا عمارت اور فرنیچر
بنانے کے کام میں اس میں عشر نہیں ہے البتہ تجارت کی صورت میں اموالِ تجارت کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

۶۔ خضروات (سبزیوں) میں عشر

قرآن کے حکم مما اخرجنا لکم من الارض (جو چیزیں ہم نے تمہارے لیے زمین سے پیدا کی ہیں) میں خضروات بھی شامل ہیں نیز حدیث فیما سقت السماء العشر وفیما سقی بالنفح نصف العشر (جن چیزوں کو بارش نے سیراب کیا ہو ان میں عشر ہے اور جن کو آب پاشی کے ذریعہ سیراب کیا گیا ہو ان میں نصف عشر ہے) کے عموم میں بھی یہ سبزیاں داخل ہیں اس لیے ان میں عشر یا نصف عشر (جیسی صورت ہو) واجب ہے۔

فقہاء میں سے امام ابوحنیفہ رح سبزیوں میں عشر کے قائل ہیں لیکن امام ابویوسف رح اور امام محمد رح کے نزدیک ان میں عشر نہیں ہے۔

" ولیس فی الخضروات عندھما عشر" (۱)

صاحبین رح کے نزدیک سبزیوں میں عشر نہیں ہے۔

اور ابوعبید لکھتے ہیں:

" فالعلماء الیوم مجمعون من اھل العراق والحجاز والشام علی أن لاصدقة فی تلیل الخضر ولا فی کثیرھا اذاکانت فی ارض العشر" (۲)

عراق، حجاز اور شام کے علماء آج اس پر متفق ہیں کہ سبزیوں میں صدقہ واجب نہیں ہے خواہ وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں جب کہ عشری زمین میں ہو۔

امام مالک رح، امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے نزدیک سبزیوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ (۳)

جو حضرات سبزیوں میں زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں وہ دارقطنی کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو حضرت علی رض سے مروی ہے کہ:

" ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لیس فی الخضروات صدقة" (۴)

---

(۱) ھدایہ ۱/۸۲ (۲) کتاب الاموال، ص ۵۰۳ (۳) فقہ السنة۔ السید سابق ۱/۳۵۰ (۴) سنن دارقطنی ۲/۹۴

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سبزیوں میں صدقہ (واجب) نہیں ہے۔

لیکن یہ حدیث جیسا کہ اس کے شارح محمد شمس الحق عظیم آبادی نے صراحت کی ہے ضعیف ہے۔ اور اس مضمون کی دوسری حدیثیں بھی مرسل اور ضعیف ہیں[۱]، اس لیے قابلِ حجت نہیں، اور جب کوئی صحیح حدیث سبزیوں پر عشر کے عدم وجوب کی تائید میں موجود نہیں ہے تو قرآن وسنت کے نصوص کے عموم کے پیشِ نظر سبزیوں میں عشر یا نصف عشر (جو صورت بھی ہو) واجب ہے۔

رہی یہ صورت کہ لوگ اپنے مکان کے گرد وپیش افتادہ اراضی میں یا اپنی چھتوں پر کچھ سبزیاں اگا لیتے ہیں تو نصاب کے بقدر ہونے پر عشر (یا نصف عشر) واجب ہوگا، اور اس کا نصاب پانچ وسق غلہ کی قیمت سے مقرر کیا جائے گا۔

۷۔ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر

عشر زکوٰۃ غنی پر (جو صاحبِ نصاب ہو) واجب کی گئی ہے، جیسا کہ حدیث معاذ سے واضح ہے۔

"تؤخذ من اغنیاءھم وترد فی فقراءھم" [۲]

ان کے اغنیاء سے لی جائے گی اور ان کے فقراء کو دی جائے گی۔

اور وقف کی صورت میں زمین اور اس کی پیداوار نہ شخصی ملکیت ہوتی ہے اور نہ اس کی افادیت اغنیاء کے لیے ہوتی ہے بلکہ یہ اللہ کے لیے وقف ہوتی ہے جس کا فائدہ امیروں اور غریبوں سب کو پہنچتا ہے، مثال کے طور پر اگر کوئی زمین کسی مدرسہ کے لیے وقف کی گئی ہو تو اس کا اور اس کی پیداوار کا مالک کوئی شخص یا اشخاص نہیں ہوں گے بلکہ یہ مدرسہ کے تصرف میں رہے گی۔ اور اس کی پیداوار کی فروخت سے جو رقم حاصل ہوگی وہ امیر وغریب سب بچوں کی دینی تعلیم پر خرچ کی جائے گی۔ اراضی اوقاف کی اس نوعیت کے پیشِ نظر اس کی پیداوار میں عشر واجب نہیں ہوتا اور نہ قرآن وسنت کی کوئی نص ایسی ہے جس سے اس کا وجوب ثابت ہو، البتہ اگر وقف علی الاولاد کی صورت ہو تو اس زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا جب کہ وہ نصاب کو پہنچ جائے کیوں کہ یہ وقف مخصوص افراد کے لیے ہے۔

---

(۱) دیکھئے: مغنی ۲/۲۶۳ (۲) بخاری کتاب الزکاۃ

ابوعبید فرماتے ہیں:

" فاما اذا كان المال موقوفاً على اقوام باعيانهم فحكمه حكم سائر الاموال "[1]

لیکن جب مال مخصوص لوگوں کے لیے وقف ہو تو اس کا حکم وہی ہوگا جو دوسرے اموال کا ہے۔

لیکن حنفی مسلک میں ہر قسم کی اراضی موقوفہ میں عشر واجب ہے۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

" وكذلك الخارج من الاراضي الموقوفة على الرباطات والمساجد يجب فيها العشر عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالیٰ لا يجب الا في الموقوفة على اقوام باعيانهم فانهم كالملاك اما الموقوفة على اقوام بغير اعيانهم فلا شئ فيها " (۲)

اسی طرح جو زمینیں رباط اور مساجد کے لیے وقف ہوں ان میں ہمارے نزدیک عشر واجب ہے، شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی صورت میں واجب ہے جب کہ وہ مخصوص لوگوں کے لیے وقف ہو، کیوں کہ اس صورت میں گویا کہ وہ مالک ہو جاتے ہیں۔ لیکن جو زمینیں بلا تعیین لوگوں کے لیے وقف ہوں ان میں کچھ بھی واجب نہیں ہے۔

---

(۱) كتاب الاموال: ص ۴۹۶

(۲) المبسوط ۳/۳

عشر اور خراج کی حقیقت

از: ——— مولانا بدر احمد مجیبی، خانقاہ مجیبیہ پھلواری شریف، پٹنہ

محور اول

اسلام میں زمین کی پیداوار پر جو زکوٰۃ فرض کی گئی ہے اس کو عشر کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ زکوٰۃ ہی کی ایک قسم ہے، اس زکوٰۃ کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے۔ قرآن کریم اور احادیث شریفہ سے اس کی فرضیت ثابت ہے۔ قرآن کریم میں ہے:

" یاایہا الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض " (۱)

اس آیت کریمہ میں "مما اخرجنا لکم من الارض" سے زمین کی پیداوار مراد ہے اور اس کے انفاق یعنی اس میں سے عشر نکالنے کا حکم دیا گیا ہے۔

" وصرح الامام الزاہد ان فی قولہ تعالیٰ ومما اخرجنا لکم من الارض دلیل وجوب العشر" (۲)

دوسری جگہ ارشاد ہے:

" وآتوا حقہ یوم حصادہ" (۳)

---

(۱) سورہ بقرہ - آیت ۲۶۷ (۲) تفسیرات احمدیہ: ص ۱۰۲ (۳) سورہ انعام، آیت ۱۴۱

اس میں "حقہ" سے مراد پیداوار کی زکوٰۃ یعنی عشر ہے۔ امام رازی فرماتے ہیں:

"قال ابن عباس فی روایۃ عطا، یرید بہ العشر فیما سقت السماء ونصف العشر فیما سقی بالدوالیب وھو قول سعید بن المسیب والحسن وطاؤس والضحاک" (۱)

کتب احادیث میں عشر کی فرضیت صراحت کے ساتھ موجود ہے۔ بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے:

"عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر وماسقی بالنضح نصف العشر" (۲)

درج بالا نصوص قطعیہ سے زمین کی پیداوار میں عشر کی فرضیت ثابت ہوتی ہے، عشر کی فرضیت پر تمام فقہاء کرام کا اتفاق ہے۔

خراج کے لغوی معنیٰ زمین کے محصول اور ٹیکس کے ہیں۔ راغب اصفہانی مفردات فی غریب القرآن میں لکھتے ہیں:

"والخراج مختص بالضریبۃ علی الارض" (۳)

مختار الصحاح میں ہے:

"والخراج الاتاوہ" (۴)

اور اصطلاحی معنیٰ میں خراج زمین کے اس محصول کو کہتے ہیں جو مسلمانوں کے امام نے یا اسلامی حکومت نے کسی زمین پر متعین کردیا ہو، خواہ وہ مقاسمہ کی شکل میں ہو یا توظیف کی صورت میں۔ خراج کا ثبوت عمل نبوی اور تعامل صحابہ کرام سے ملتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے:

صالح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اھل نجران علی الفی حلۃ النصف فی صفر والنصف فی رجب یؤدونھا الی المسلمین" (۵)

---

(۱) تفسیر کبیر امام رازی ۴/۲۳۵ (۲) صحیح بخاری، باب العشر فیما یسقی من ماء السماء (۳) المفردات فی غریب القرآن/۶

(۴) مختار الصحاح: ص ۶۸ (۵) سنن ابوداؤد ۲/۷۵

"روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صالح نصاری بنی نجران من جزیۃ رؤوسھم وخراج اراضیھم علی الفی حلۃ" (۱)

شریعت اسلامی میں عشر اور خراج کے پیش نظر زمین کی دو قسمیں کی گئی ہیں۔ عشری اور خراجی، عشر کا وجوب صرف عشری زمین کی پیداوار پر ہے۔ خراجی زمین کی پیداوار پر فقہاء احناف کے نزدیک عشر نہیں ہے، صرف خراج ہے۔

کسی زمین کے عشری ہونے کے چھ طریقے ہیں۔ امام صدر الشہید نے انھیں تفصیل سے بیان فرمایا ہے:

"قال الصدر الشہید حسام الدین فی شرح الکافی فی باب العشر الأرض العشریۃ ستۃ انواع، ارض العرب کلھا وحدودھا ما عرف، والثانیۃ أرض اسلم أھلھا طوعًا۔ الثالثۃ: إذا فتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین، الرابعۃ: إذا احییت بماء العشر۔ الخامسۃ: ارض انقطع عنھا ماء الخراج وصارت تسقی بماء العشر۔ السادسۃ، إذا جعل المسلم دارہ بستانًا فسقاہ بماء العشر" (۲)

اس عبارت کے پیش نظر عشری زمین کی درج ذیل قسمیں بنتی ہیں:

(۱) عرب کی سرزمین۔ یہ پوری سرزمین عشری ہے، اس کے کسی حصہ پر خراج نہیں ہے۔

(۲) جس شہر کے باشندوں نے خود سے اسلام قبول کرلیا ہے تو ان کی زمین بھی عشری ہے۔

(۳) جس شہر کو لشکر اسلام نے فتح کیا اور اس کی زمین مسلمان مجاہدین کے درمیان تقسیم کردی تو یہ زمین بھی عشری ہے۔

(۴) پڑتی زمین جس پر کسی کا قبضہ نہ ہو اس کو کسی مسلمان نے آباد کرلیا ہے اور وہ عشری پانی سے سینچی جاتی ہے، یہ زمین بھی عشری ہے امام محمد رح کے نزدیک۔ (۳)

---

(۱) بدائع ۲/۵۸ (۲) فتاویٰ غیاثیہ /۴۴ (۳) امام ابو یوسف رح کے نزدیک پڑتی زمین کی آبادکاری کے وقت اس کے قریب کی زمین دیکھی جائے گی، اگر اس کے قریب کی زمین عشری ہے تو یہ بھی عشری ہوگی اور اگر اس کے قریب کی زمین خراجی ہے تو (بقیہ آئندہ صفحہ پر)

(۵) ایسی زمین جو خراجی پانی سے سینچی جاتی تھی اب اس میں خراجی پانی ملنا بند ہوگیا ہے اور اسے عشری پانی سے سینچا جانے لگا ہے تو اب وہ عشری زمین ہوگئی۔

(۶) کسی مسلمان نے اپنے دار کو باغ میں بدل دیا اور اس کی عشر کے پانی سے سینچائی ہورہی ہے تو وہ بھی عشری زمین ہے۔

اسی طرح امام صدر شہید نے کسی زمین کے خراجی ہونے کے بھی چھ طریقے بیان کیے ہیں:

" والخراجية ستة ايضًا۔ ارض فتحت عنوة وتركت فی ايديهم وضرب الخراج عليها كأرض العراق۔ الثانية: ارض الكفار طلبوا من الامام ان يضرب عليهم الخراج من غير قهر وفتح۔ الثالثة: ارض احياها كافر او اتخذ داره بستانًا بأی ماء سقاه۔ الرابعة: ارض احييت بماء الخراج۔ والخامسة: ارض عشرية انقطع عنها ماء العشر وصارت بحيث تسقی بماء الخراج۔ والسادسة: أرض مسلم اشتراها من الكافر" (۱)

خراجی زمین کی بھی درج ذیل چھ قسمیں ہوئیں:

(۱) لشکر اسلام نے کسی شہر کو فتح کرنے کے بعد اس کی زمینیں غیر مسلم باشندوں کے ہاتھوں میں ہی چھوڑ کر ان پر خراج مقرر کردیا تو ایسی زمینیں خراجی ہیں۔

(۲) کسی شہر کے کافر باشندوں نے مسلمانوں سے صلح کرکے خراج ادا کرنا منظور کرلیا، تو ان کی زمینیں بھی خراجی ہیں۔

(۳) کسی پڑتی زمین کو کافر نے آباد کرلیا یا کسی کافر نے اپنے دار کو باغ بنالیا۔ یہ بھی خراجی زمینیں ہیں۔

(۴) کسی پڑتی زمین کو مسلمان نے آباد کیا ہو اور اس کی سینچائی خراجی پانی سے ہوتی ہو ایسی زمین امام محمد رح کے نزدیک خراجی ہوتی ہے۔ اور امام ابویوسف رح کے نزدیک اس پڑتی زمین کے قریب خراجی زمین ہے تو وہ بھی خراجی ہے خواہ کسی پانی سے سینچائی ہورہی ہو۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ: یہ بھی خراجی ہوگی، پانی کا اعتبار نہیں ہوگا۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام صدر شہید نے امام محمد رح کے قول کو اختیار کیا ہے اس لیے صرف اسی کو ذکر کیا ہے۔ متاخرین احناف کا فتویٰ امام ابویوسف رح کے قول پر ہے۔ رد المحتار ۲/۲۶۳ - در منتقی ۱/۶۶۶ - (۱) فتاویٰ غیاثیہ: ص ۴۸

(۵) ایسی زمین جس کی سینچائی عشری پانی سے ہوتی تھی۔ اب اس میں عشری پانی ملنا بند ہوگیا اور خراجی پانی سے اس کی سینچائی ہونے لگی ہے تو وہ زمین بھی خراجی ہوگئی۔

(۶) کسی کافر کی زمین جس کو کسی مسلمان نے خریدا ہے وہ خراجی ہی رہے گی۔

عہد نبوی، عہد صحابہ و تابعین اور بعد کے ہر زمانے میں عشری زمینوں سے عشر کے وصول کرنے اور خراجی زمینوں سے خراج وصول کرنے پر مسلمانوں کا عمل رہا ہے اور اس پر سبھی کا اتفاق ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا سواد عراق کی فتح کے بعد وہاں کی زمینوں پر خراج مقرر کرنا اس کی واضح دلیل ہے

" ولا شك فی اقرار عمر اهل السواد وضع الخراج علی اراضیهم علی کل جریب عامر او غامر عمله صاحبه اولم یعمله درهمًا وقفیزًا وفرض علیٰ جریب الکرم عشرة وعلی الرطاب خمسة " (۱)

سواد کے علاوہ مصر کی فتح کے بعد بھی وہاں خراج مقرر کیا گیا اور شام کی فتح کے بعد بھی۔

"وعمر حین فتح السواد وضع الخراج علیها بمحضر من الصحابة و وضع علی مصر حین افتتحها عمرو بن العاص وکذا اجتمعت الصحابة علی وضع الخراج علی الشام " (۲)

عہد صحابہ کے بعد بھی یہی تعامل رہا کہ اسلامی حکومت نے جن شہروں کے فتح کے بعد وہاں کی زمین مسلمانوں میں تقسیم کردی یا فتح سے قبل ہی وہاں کے لوگ مسلمان ہو گئے۔ ان کی زمین کو عشری قرار دے کر ان سے عشر وصول کیا جاتا تھا، اور جن شہروں کی زمینیں ان کے مالکوں کے پاس ہی رہنے دیں یا وہ شہر مصالحت سے قبضہ میں آئے تو ان زمینوں کو خراجی قرار دے کر ان سے خراج وصول کیا جاتا تھا۔

محور چہارم۔ اراضی ہند کی شرعی حیثیت

ا ـــــ آزادی ہند کے بعد موجودہ ہندوستان کی وہ زمینیں جو مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں ان میں سے

---

(۱) مرقاة ۸/۳۱ (۲) هدایه ۲/۵۹۰

کچھ تو خراجی ہوں گی اور بقیہ سب عشری ہیں)۔ ہندوستان کی زمینیں جو مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں درج ذیل صورتوں سے خالی نہیں ہیں۔

(۱) یہ معلوم ہے کہ اس زمین کو ابتدا میں اسلامی حکومت نے کسی مسلمان کو دیا تھا یا پڑتی زمین تھی کسی مسلمان نے اس کو آباد کیا تھا اور یہ عشری زمینوں کے قریب تھی اور اس مسلمان سے وراثۃً شراءً یا ہبۃً دوسرے مسلمان کو ملی اور یہ سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ یہ موجودہ مسلمان مالک تک منتقل ہوئی، یہ زمین عشری ہے۔

(۲) پہلے کا حال معلوم نہیں ہے لیکن موجودہ مسلمان مالک کو کسی مسلمان سے ملی ہے۔ پہلے کسی کافر کی ملکیت رہی ہو اس کا ثبوت نہیں ملتا ہے، ایسی زمین استصحاب حال کی بنا پر عشری قرار پائے گی۔

(۳) موجودہ مسلمان مالک کو یا اس کے اوپر کے کسی مسلمان مالک کو کسی کافر سے یہ زمین حاصل ہوئی ہے، یہ زمین خراجی ہے۔

درج بالا زمینوں میں سے پہلی دونوں زمینیں عشری ہیں اور تیسری قسم کی زمین خراجی ہے، چوں کہ پہلی قسم کی زمین کی تحقیق آسان نہیں ہے، اس لیے موجودہ زمین کی واضح شکلیں دوسری اور تیسری ہیں تیسری قسم کی زمین کہ موجودہ مسلمان مالک کو یا اس کے پہلے کسی مسلمان کو کسی کافر سے حاصل ہوئی ہے یہ خراجی زمین ہے۔ ایسی اراضی مسلمانوں کے پاس عموماً کم ہیں۔ زیادہ تر دوسری قسم کی اراضی مسلمانوں کے پاس ہیں کہ کسی مسلمان مالک کو کسی مسلمان سے ہی یہ زمین ملی ہے، اور زیادہ پہلے کا حال معلوم نہیں ہے، نہ ہی کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت ملتا ہے، ایسی اراضی استصحاب حال کی بنا پر عشری قرار دی گئی ہیں مسلمانوں کی اکثر اراضی اسی دوسری قسم کی ہیں، اس لیے یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ جو زمینیں مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں وہ سب عشری ہیں۔ اس زمین کے سوا جس کے بارے میں معلوم ہو کہ کسی کافر سے حاصل ہوئی ہے۔

۲۔ مسلمان کی زمین پر اصل وظیفہ عشر ہی ہے۔ عشر میں عبادت کا مفہوم ہے اور یہ مسلمانوں کے ساتھ خاص بھی ہے۔ جب کہ خراج زمین کا محصول اور ٹیکس ہے، اس میں صغار (ذلت) کا مفہوم ہے، اسی وجہ سے یہ ابتداءً کسی مسلمان پر عائد نہیں کیا جاسکتا۔

"الابتداء بالعشر فی ارض المسلم اولی لان فی العشر معنی العبادۃ وفی الخراج معنی الصغار" (بدائع ۲/۵۷)

البتہ مسلمانوں کے اپنے عمل کی وجہ سے خراج ان کی زمین پر بھی عائد ہوجاتا ہے۔ اس طرح پر کہ انھوں نے خراجی زمین کسی کافر سے خریدلی یا کسی ارض موات کو جو خراجی زمین کے قریب ہے آباد کرلیا، تو ان کی اس زمین پر بھی خراج لازم ہوجاتا ہے۔

اب دیکھیے کہ کوئی زمین کسی مسلمان کی ملکیت ہے اور اس کی تحقیق نہیں ہے کہ پہلے اس میں وظیفہ عشر جاری تھا یا خراج عائد تھا۔ جب اس کے خراجی ہونے کا علم نہیں ہے تو وہ عشری ہی قرار دی جائے گی، کیوں کہ مسلمان کی زمین پر اصل وظیفہ عشر ہی ہے۔

۳ ــــ سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں ہے اور اس سے خراج ادا نہیں ہوگا علیٰحدہ سے خراج نکالنا ضروری ہے۔ یہاں اسلامی حکومت نہیں ہے اور حکومت کافرہ خراج کا مصرف نہیں ہے۔ خراج کا مصرف مصالح المسلمین ہیں[1]۔ مصالح المسلمین کی پوری تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ اس کا اجمالی تعارف علامہ شامی نے اس طرح کیا ہے:

"مایعود نفعه الی الاسلام" [2]

حکومت کافرہ کو مالگذاری ادا کرنے سے اسلام کا کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لیے مالگذاری دینے سے خراج کی ادائے گی نہیں ہوگی۔ علامہ ہمایونی سندھی نے اپنے رسالہ "سراج الہند فی خراج السند" میں تحریر فرمایا ہے:

"پس بداں کہ ہر کسے کہ خراج لازم آید او را لازم است کہ در مصارف خراج کہ در کتب فقہ مبین ہستند صرف نماید تا عنداللہ از عہدہ برآں بیروں آید و در قیامت ماخوذ نہ گردد۔ واماں آنچہ حکام نصاریٰ می گیرند پس در ادا خراج محسوب نہ گردد۔ لان الکافرین لیس لھم ولایۃ اخذ الخراج من المسلمین وایضاً لیسوا بمصارف الخراج حتی اذا ادی المسلمون الیھم مالا بنیۃ الخراج لایخرجون عن عھدتہ لانھم لیسوا بمقاتلین لاھل الحرب ولا رافعین اعداء الاسلام عنھم وعن دراھم" [3]

---

(۱) نقایہ میں ہے: ومصرف الجزیۃ والخراج وما اخذ منہ بلا حرب مصالحنا کسد ثغور وبناء جسر ورزق العلماء والعمال والمقاتلۃ وذریتھم مصالح المسلمین کی مکمل تفصیل بحرالرائق اور ردالمحتار میں ہے۔ (۲) ردالمحتار ۳۰۷/۳ (۳) جواھر الفقہ ۲۰۸/۲

علامہ ہمایونی کی یہ صراحت اس بارے میں قول محکم ہے کہ حکومت کو مالگذاری ادا کرنے سے اس فریضہ کی ادائے گی نہیں ہوتی اور اس طرح خراج سے عہدہ برآ نہیں ہوا جا سکتا۔ ذمہ داری باقی رہتی ہے۔

۴۔ خراج کی ادائے گی بھی واجب و ضروری ہے۔ اس میں عبادت کا مفہوم تو نہیں ہے مگر یہ زمین کا ایک محصول ہے جس کی ادائے گی ضروری ہے۔ ادا نہ کرنے کی صورت میں قیامت میں گرفت ہوگی۔

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ خراج مقاسمہ اور خراجِ مؤظف۔

خراج مقاسمہ یہ ہے کہ زمین کی پیداوار کا کوئی حصہ متعین کر لیا جائے جو نصف سے زیادہ اور خمس سے کم نہ ہو۔

خراجِ مؤظف: ذمہ میں کسی متعین چیز کا واجب ہونا۔ خراجِ مؤظف کا تعلق زمین کے صلاحیت کاشت رکھنے سے ہے۔ اس لیے اس کے لیے پیداوار کا ہونا شرط نہیں ہے۔ یہ واجب فی الذمہ ہوتا ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سوادِ عراق کے باشندوں پر سالانہ خراج مؤظف اس طرح مقرر فرمایا تھا۔[1]

(۱) کھیت کی ایک جریب زمین (۲۲۵ مربع گز) پر ایک درہم اور ایک صاع گیہوں یا جو۔

(۲) سبزیوں والی ایک جریب زمین پر پانچ درہم۔

(۳) انگور اور کھجور کے گھنے باغ کے ایک جریب پر دس درہم۔

یہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا مقرر فرمایا ہوا ہے۔ باقی اشیاء کے بارے میں فقہاء نے لکھا ہے کہ اسی انداز سے ان میں بھی خراج لگایا جائے کہ پیداوار کے خمس سے کم نہ ہو اور نصف سے زیادہ نہ ہو۔

"اما خراج الوظيفة فقال محمد رحمه الله تعالیٰ فی ارض الخراج علی کل جریب یصلح للزراعة قفیز ودرهم وعلیٰ جریب الرطبة خمسة دراهم وعلی جریب الکرم عشرة دراهم کذا فی المحیط وما سوی ذلك من الاصناف کالزعفران والقطن والبستان وغیرها یوضع علیها بحسب الطاقة۔ ونهاية الطاقة ان یبلغ الواجب نصف الخارج" (۲)

---

(۱) شرح نقایہ ۲/۳۲۹، للعلی القاری عن طبقات ابن سعد وکتاب الاموال لابن زنجویہ

(۲) عالمگیری ۲/۲۳۶۔

ہندوستان کی اراضی کے بارے میں یہ صاف صراحت نہیں ملتی کہ جن زمینوں پر خراج [illegible] ند کیا گیا وہ خراجِ مقاسمہ تھا یا خراجِ مؤظف۔ مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے خراجِ مؤظف کی تحقیق کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

" اس سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں آج بھی خراج مؤظف کا حکم جاری ہے خراج مؤظف کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی کہ عام قابل کاشت زمینوں میں ایک جریب پر ایک درہم (یعنی ساڑھے تین ماشہ چاندی) اور ایک صاع گندم یا جَو کا واجب ہوگا۔ ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور باغات پر دس درہم واجب ہوں گے اور باقی اشیاء کا خراج اس انداز سے لگایا جائے کہ پیداوار کے خمس سے گھٹے نہیں اور نصف سے بڑھے نہیں"(۱)

خراج مؤظف سال میں صرف ایک ہی مرتبہ واجب ہوتا ہے چاہے مالکِ زمین نے سال میں متعدد مرتبہ کھیتی کی ہو۔

" فاما خراج الوظیفة فلا یجب فی السنة الامرة واحدة " (۲)

خراجِ موظف کے لیے پیداوار کا ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ زمین کا نماء کی صلاحیت رکھنا کافی ہے مالکِ زمین نے کھیتی کی ہو یا نہیں کی ہو اس پر خراج موظف لازم ہو جائے گا، یہ واجب فی الذمہ ہوتا ہے۔

" فان عطلها صاحبا وکان خراجها موظفا او اسلم صاحبها او اشتری مسلم فی ارض خراج یجب الخراج " (۳)

۵ ـــــ عشری زمین پر دو مختلف حالات میں دو مختلف فریضہ عائد کیا گیا ہے۔ اگر آب پاشی میں اپنا خرچ ہوا ہو، بارش، دریا اور سیلاب کے پانی سے سینچائی نہیں ہوئی ہو تو اس صورت میں نصف عشر واجب ہوتا ہے۔ اور اگر بارش، چشمہ اور سیلاب وغیرہ کے پانی سے سینچائی ہوئی ہو، جس میں اپنا خرچ نہیں ہے تو اس صورت میں پورا عشر واجب ہوتا ہے۔

" فما سقی بماء السماء او سقی سیحا ففیه عشر کامل وما سقی بغرب اودالیة او سانیة ففیه نصف العشر " (۴)

---

(۱) جواھر الفقہ ۲/۲۸۷ (۲) بدائع ۲/۶۳، عالمگیری ۲/۲۳۸

(۳) درمختار علی ھامش الرد ۳/۲۸۹ (۴) بدائع ۲/۶۲

فقہاء کرام نے صراحت کی ہے کہ پیداوار میں سے عشر یا نصف عشر نکالنا ایک حتمی فریضہ ہے اس میں کوئی کمی نہیں کی جاسکتی۔ آب پاشی کے اخراجات کا اعتبار کرتے ہوئے خود شریعت نے دو مختلف فریضہ مقرر کیا ہے۔ اس کے علاوہ کسی دوسرے اخراجات کا اعتبار نہیں ہوگا۔ عام اخراجات کی کثرت کو عشر کی تنصیف کی علت قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ شریعت نے اس کی علت صرف آب پاشی کے خرچ کو ہی قرار دیا ہے اور یہ تقدیر شرعی ہے اس کی اتباع لازم ہے۔

" وعلل بعض مشائخنا بقلة المؤنة فيما سقت السماء وكثرة المؤنة فيما سقي بغرب او دالية وقالوا لكثرة المؤنة تاثير في نقصان الواجب وهذا ليس بقوي فان الشرع اوجب الخمس والمؤنة فيها اعظم منها في الزراعة ولكن هذا تقدير شرعي ونتبعه ونعتقد فيه المصلحة وان لم نقف عليه " (۱)

اس لیے جدید طریق زراعت میں جو کھاد، دوا وغیرہ کے اخراجات پیش آتے ہیں ان کی وجہ سے عشر میں کوئی کمی نہیں آسکتی اور صرف ان کی بنیاد پر عشر نصف عشر میں نہیں بدل سکتا۔

اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر نکالا جائے؟ تو یہ بھی شرعاً صحیح نہیں ہے فقہاء کرام نے پوری صراحت فرمائی ہے کہ عشر پوری پیداوار میں واجب ہوتا ہے۔

" بلا رفع مؤن أي كلف الزرع وبلا اخراج البذر لتصريحهم بالعشر في كل الخارج " (۲)

پیداوار تیار ہوتے میں مالک زمین کے جو اخراجات ہوئے ہیں، مزدوروں کی مزدوری، بیلوں کا خرچ، نگہبان کی اجرت اسی طرح کھاد، دوا وغیرہ ان سب کے حساب سے پہلے پوری پیداوار میں سے عشر نکالنا واجب ہے۔

" وفي الينابيع ولا يحتسب لصاحب الارض ما انفق على الغلة من سقي او عمارة أو أجرة حافظ بل يجب العشر في جميع الخارج " (۳)

---

(۱) مبسوط ۳/۴ (۲) درمختار على هامش الرد ۲/۵۶ (۳) تاتارخانیه ۲/۳۲۶

"لا یقال بعدم وجوب العشر فی قدر الخارج الذی بمقابلة المؤنة بل یجب العشر فی الکل" (۱)

۶۔ زمین کی کاشت اس طرح پر کرنا کہ مالک زمین اور عامل کے درمیان پیداوار کے بعض حصے پر معاملہ ہو، یہ مزارعت ہے۔ جس کو عرف عام میں بٹائی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مزارعت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک درست نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کے تمام شرائط پائے جانے کے وقت جائز ہے۔ تعامل کی وجہ سے صاحبینؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہے۔

"ھی عقد علی الزرع ببعض الخارج ولاتصح عند الامام وعندھما تصح وبہ یفتی" (۲)

سوال یہ ہے کہ عشری زمین میں اگر مزارعت کی جائے تو اس کا عشر کس پر واجب ہوگا۔ مالک پر، عامل پر یا دونوں پر؟۔

بدائع، بحرالرائق اور عالمگیری میں ہے کہ مزارعت میں صاحبین کے نزدیک عشر دونوں پر بقدر حصہ لازم ہوگا۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک صرف مالک پر واجب ہوگا۔

"وفی المزارعة علی قولھما العشر علیھما بالحصة وعلی قولہ علی رب الارض" (۳)

لیکن علامہ ابن ہمام اس میں کچھ تفصیل کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ بیج اگر عامل کی جانب سے ہے تو امام صاحب رح کے نزدیک مالک پر عشر لازم ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک زرع پر یعنی مالک اور عامل دونوں پر بقدر حصہ لازم ہوگا، اور اگر بیج مالک کی جانب سے ہے تو سب کا اتفاق ہے کہ عشر مالک پر لازم ہوگا۔

"ولو زارع بالعشریة ان کان البذر من قبل العامل فعلی قیاس قول ابی حنیفة العشر علی صاحب الارض کما فی الاجارة وعندھما فی الزرع کالاجارة وان کان البذر من رب الارض فھو علی رب الارض فی قولھم" (۴)

---

(۱) فتح القدیر ۱۹۴/۲ (۲) تنویر الابصار باب المزارعة

(۳) عالمگیری ۱۸۶/۱، بحرالرائق ۲۳۴/۲، بدائع ۵۶/۲ (۴) فتح القدیر ۱۹۴/۲

فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ جیساکہ درمختار میں صرف اسی قول کو ذکر کرنے سے ظاہر ہوتا ہے۔

" وفي المزارعة ان كان البذر من رب الارض فعليه ولو من العامل فعليهما بالحصة" (۱)

یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جب مالک اور عامل دونوں مسلمان ہیں۔ اگر مالک مسلمان ہے اور عامل کافر ہے تو عشر اس میں کس پر واجب ہوگا، اس کی صراحت مجھے نہیں ملی۔ البتہ کافر سے اعارہ کی صورت میں مالک پر عشر کے وجوب کو پیش نظر رکھا جائے تو کافر سے مزارعت میں بھی عشر کا حکم معلوم ہوجاتا ہے اعارہ کا مسئلہ اس طرح ہے کہ کسی کافر کو زمین عاریت میں دینے پر اس کا عشر کافر پر واجب نہیں ہوتا مالکِ زمین پر واجب ہوتا ہے۔

" فان اعارا لارض من ذمي فالعشر على المعير لان العشر صدقة لا يمكن ايجابها على الكافر والمعير صار مفوتا حق الفقراء بالاعارة من الكافر فكان ضامنا للعشر" (۲)

مستعیر کافر پر عشر عائد نہ ہونے کی اور معیر یعنی مالک زمین پر عشر لازم ہونے کی جو یہ علت بیان کی ہے کہ عشر صدقہ ہے جس میں عبادت کا مفہوم ہوتا ہے اس لیے کافر پر اس کا وجوب ممکن نہیں ہے اور کافر سے اعارہ کرکے مالکِ زمین نے فقراء کا حق فوت کردیا اس لیے عشر اس پر لازم ہوگا یہی علت مزارعت بین المالك المسلم والعامل الكافر کی صورت میں بھی پائی جارہی ہے اس لیے یہاں بھی وہی حکم لگے گا کہ عشر صرف مالک زمین پر واجب ہے کافر پر نہیں۔

هذا ما عندي والله تعالیٰ اعلم

---

(۱) درمختار علی هامش الرد ۲/۶۱ (۲) مبسوط ۳/۵

جوابات سوالات متعلقہ عشر وخراج

از :—— مولانا عبد القیوم پالن پوری القاسمی، جامعہ نذیریہ کاکوسی گجرات

محور اول

زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کے بارے میں شرعی ضابطہ یہ ہے کہ جب کوئی ملک ابتداءً مسلمانوں کے قبضہ میں آئے تو اس کی چند صورتیں ہیں۔

اگر کوئی ملک اس طرح صلح کے ساتھ فتح ہو کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گئے تو ان کی زمینیں انہی کی ملک میں باقی رہیں گی اور یہ اراضی عشری قرار دی جائیں گی۔[1] جیسے مدینہ طیبہ کی اراضی کہ یہاں کے باشندوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت قبول کی اور ان کو مدینہ تشریف لانے کی دعوت دی، اس لیے یہ زمینیں عشری قرار پائیں۔

اور اگر کوئی ملک جنگ سے فتح ہوا، اور امام المسلمین نے اس کی اراضی مال غنیمت، کے قاعدہ سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دئے اور پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کر دیا تو جو اراضی مجاہدین میں تقسیم ہوں گی وہ ان کی ملکیت میں آجائیں گی اور وہ سب عشری ہوں گی۔[2] جیسے خیبر کی اراضی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجاہدین میں تقسیم کر کے ان پر عشر لازم کیا۔

---

(۱) کل بلدة اسلم اهلها طوعًا فهی ارض عشریة لان ابتداء الوظیفة فیها علی المسلم والمسلم لایبدأ بالخراج صیانة له عن معنی الصغار فکان علیه العشر (مبسوط للسرخسی ۳/۷،

(رد المحتار ۳/۲۵۳، جواهر الفقه ۲/۲۳۸-۲۳۹۔

(۲) کل بلدة افتتحها الامام عنوة وقهرًا وقسمها بین الغانمین فهی ارض عشریة لما بینا۔ مبسوط ۳/۷،

اور اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ اس شرط پر فتح ہوا کہ اس کے باشندے اپنے مذہب پر رہیں گے اور ان کی اراضی انہی کی ملکیت میں باقی رہیں گی تو اس صورت میں ان کی یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی قرار پائیں گی، ان میں ان کے مالکوں کے غیر مسلم ہونے کی وجہ سے خراج کا حکم متعین ہے۔ (۱)

اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا لیکن امام المسلمین نے فتح کے بعد ان کی اراضی کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے سابق مالکوں کی ملکیت میں بدستور باقی رکھا تو یہ اراضی بھی سب خراجی ہوں گی (۲) جیسا کہ حضرت فاروق اعظم رضؓ نے شام و مصر و عراق کی اراضی کے ساتھ یہی معاملہ فرمایا۔ بجز ان خاص حصوں کے جو مسلمانوں کو دے گئے یا بیت المال کے لیے رکھے گئے۔

اور وہ بنجر زمینیں جو ملک فتح ہوتے وقت کسی کی ملک نہیں تھی، بعد میں مسلمان حاکم کی اجازت سے کسی غیر مسلم نے قابل کاشت بنایا یا کسی غیر مسلم نے اپنے مکان کو باغ یا کھیت بنا دیا تو یہ نو آباد اراضی بھی خراجی ہوں گی۔ (۳)

اور جو غیر قابل کاشت اراضی ملک فتح ہوتے وقت کسی کی ملک نہ تھی بعد میں مسلمان حاکم کی اجازت سے کسی مسلمان نے قابل کاشت بنایا، یا مسلمان نے اپنے مکان کو باغ یا کھیت بنا دیا تو ان اراضی کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابو یوسف رحؒ کے نزدیک قرب و جوار کی اراضی پر ہوگا، اگر قریب کی زمینیں عشری ہیں تو یہ اراضی بھی عشری ہوں گی اور اگر قریب کی اراضی خراجی ہیں تو یہ بھی خراجی ہوں گی، اور اگر قریب میں دونوں قسم کی اراضی ہوں تو یہ نو آباد اراضی عشری ہوں گی، اور امام ابو یوسف رحؒ کا قول راجح و مفتیٰ بہ ہے اور علامہ شامی رحؒ نے اس کو معتمد قرار دیا ہے۔ (۴)

---

(۱) وكل بلدة فتحت صلحاً وقبلوا الجزية فهي ارض خراج (حاشيه على الهندية ۱/۲۴۰۔ رد المختار ۳/۲۵۵)

(۲) وكل بلدة فتحها الامام عنوة وقهراً ثم من بها على اهلها فهي أرض خراج (مبسوط ۳/۸، خانيه ۱/۲۴۰)۔

(۳) والذمي اذا جعل داره بستاناً أو احيا ارضاً ميتة باذن الامام فعليه فيها الخراج (مبسوط ۳/۸، شامی ۳/۲۵۹)

(۴) وموات ..... لو أحياه مسلم اعتبر قربه (الدر المختار) قوله اعتبر قربه اى قرب ما أحياه ان كان الى ارض الخراج اقرب كانت خراجية وان كانت الى العشر اقرب فعشرية (نهر) وان كانت بينهما فعشرية مراعاة لجانب المسلم وهذا عند ابي يوسف واعتبر محمد الماء (باقی آئندہ صفحہ)

اور امام محمد رح کے نزدیک ان اراضی کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار اس پانی پر ہوگا جس سے ان اراضی کو سیراب کیا جاتا ہے، اگر وہ پانی عشری ہے تو یہ اراضی بھی عشری قرار دی جائیں گی اور اگر وہ پانی خراجی ہے تو یہ اراضی بھی خراجی ہوں گی۔

پانی کے عشری یا خراجی ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ بارش، کنوؤں، قدرتی چشموں کا پانی اور اسی طرح وہ بڑے دریا اور ندیاں جو قدرتی طور سے جاری ہیں، نہ ان کے جاری کرنے میں کسی کے عمل کو دخل ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی ملک ہوتے ہیں، جیسے عراق میں دجلہ، فرات، مصر میں نیل، ہندوستان میں گنگا، جمنا، یہ سب عشری پانی ہے، اور وہ نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنی محنت یا خرچ کے ذریعہ نکالی ہیں، وہ عادۃً نکالنے والوں کی ملک ہوتی ہیں جیسے ان بڑے دریاؤں سے نکلنے والی نہریں، نہر گنگ و نہر جمن وغیرہ چونکہ فتح اسلامی سے پہلے غیر مسلموں کی ملک تھی اس لیے ان کا پانی خراجی ہے۔ (۱)

محور چہارم

(۱) موجودہ ہندوستان کی زمینیں بعض عشری، بعض خراجی اور بعض نہ عشری نہ خراجی ہیں۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ خاتمہ زمین داری میں جن اراضی کو حکومت نے اپنے قبضۂ تصرف میں لے لیا اور مالکوں کی ملک ختم کردی وہ اراضی مالکوں کی ملک سے نکل کر حکومت کی ملک میں داخل ہوگئیں،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ): فان احیاها بماء الخراج فخراجیة والا فعشریة (بحر) وبالاول یفتی درمنتقی (شامی ۳/۲۵۹) وقدمه ای قول ابی یوسف فی متن المنتقی فافاد ترجیحه علی قول محمد وقال ح وهو المختار کما فی الحموی علی الکنز عن شرح قراحصاری وعلیه المتون (رد المحتار ۳/۲۶۰ جواهر الفقه ۲/۲۴۹)۔

(۱) وماء الخراج هو ماء الأنهار الصغار التی حفرها الاعاجم مما یدخل تحت الایدی، وماء العیون والقنوات المستنبطة من مال بیت المال، وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعیون والانهار العظام التی لاتدخل تحت الایدی کسیحون وجیحون الخ لعدم اثبات الید علیها وعن ابی یوسف انها خراجیة لامکان اثبات الید علیها الخ (البحر الرائق ۲/۲۵۸ - جواهر الفقه ۲/۲۴۹)

یہ زمینیں چاہے پہلے عشری رہی ہوں لیکن اب عشری باقی نہیں رہیں، اس لیے کہ عشریت باقی رہنے کے لیے شرط یہ ہے کہ کبھی غیر مسلم کی مِلک میں نہ جائے، پھر ان زمینوں میں سے جن اراضی کو حکومت نے اپنے قاعدہ وضابطے سے کچھ عوض لے کر یا بغیر عوض کے قابضین کی ملک میں دے دیا تو قابضین اس کے مالک ہو گئے اور یہ زمینیں خراجی ہو گئیں۔ (۱)

اور ان میں سے جن زمینوں پر حکومت نے قابضین یا دوسروں کو حقِ مالکان نہیں دیا وہ اب تک ملکِ حکومت میں باقی ہیں، اور یہ اراضی نہ عشری ہیں نہ خراجی ہیں بلکہ اراضئ محوزہ سلطانیہ کے درجہ میں ہیں۔ (۲)

اور جو اراضی قانونِ تنسیخ زمینداری سے مستثنیٰ رہی ہیں اور حکومت نے اپنے قبضۂ تصرف میں نہیں لیا، بلکہ وہ اب تک مالکوں کے قبضہ میں ہیں اور ان اراضی کے بارے میں معلوم ہے کہ اسلامی دور سے اب تک کسی غیر مسلم کی ملک میں نہیں گئی ہیں تو یہ اراضی عشری ہیں، اسی طرح اُن اراضی کو جو فی الحال مسلمانوں کی ملک میں ہیں بہ دلیل استصحاب عشری سمجھا جائے گا جن کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ کبھی کسی غیر مسلم کی ملک میں گئی ہیں یا نہیں ——— اور وہ اراضئ مملوکۂ مسلمین جن کے بارے میں بالیقین معلوم ہے کہ اسلامی دور کے بعد کسی بھی وقت غیر مسلم کی ملکیت میں رہی ہیں خراجی ہیں (۳)۔ اسی طرح ہندوستان چھوڑ کر پاکستان چلے جانے والے مسلمانوں کی اراضی جن پر حکومتِ ہند نے قبضہ کر کے دوسروں کو دے دی ہیں وہ بھی بوجہ استیلاءِ کافر خراجی ہو گئیں ہیں۔

(۲) جن زمینوں کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے اور وہ اراضی مملوکۂ مسلمین ہیں اور ان کو حکومت نے اپنی ملک میں نہیں لیا، ان کو بہ دلیل استصحاب عشری قرار دیا جائے گا۔ (۴)

(۳) سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں حضرت فقیہ النفس مولانا رشید احمد گنگوہیؒ (۵)، اور حضرت مفتی عزیز الرحمن دیوبندیؒ (۶) اور حضرت مفتی محمود صاحب گنگوہی مدظلہٗ کی رائے یہ ہے کہ خراج میں محسوب کرنے کی گنجائش ہے، لیکن حضرت تھانویؒ (۸)

(۱) نظام الفتاویٰ ۱/۳۵۶ (۲) فتاویٰ محمودیہ ۴/۶۸، نظام الفتاویٰ ۲/۳۵۷ (۳) جواہر الفقہ ۲/۲۶۱

(۴) امداد الفتاویٰ ۲/۶ ، جواہر الفقہ ۲/۲۶۲ (۵) تالیفات رشیدیہ مع فتاویٰ رشیدیہ : ص ۳۶۶

(۶) فتاویٰ دارالعلوم مکمل ومدلل ۶/۲۸۲ (۷) فتاویٰ محمودیہ ۴/۳۶ (۸) امداد الفتاویٰ ۲/۴۵

اور حضرت مفتی محمد شفیع[1] صاحبؒ دیوبندی، مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی[2] وغیرہم کی تحقیق یہ ہے کہ حکومت کو دی جانے والی مالگذاری سے خراجی زمینوں کا خراج ادا نہ ہوگا بلکہ شرعی حق ہونے کی وجہ سے ہندوستانی مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنی خراجی زمینوں کا خراج نکال کر ہندوستان میں موجود مصارف خراج میں صرف کریں۔ اور علامہ ہمایونی سندھیؒ نے بھی لکھا ہے کہ کوئی غیر مسلم حاکم اگر مسلمانوں کی خراجی زمینوں کا خراج، خراج کہہ کر بھی وصول کرے تو اس سے خراج ادا نہ ہوگا، بلکہ از خود مسلمانوں کو رقم الگ نکال کر ان مصارف میں خرچ کرنا واجب ہوگا۔ (۳)

لہٰذا احتیاطاً اس میں ہے کہ مسلمان خراجی زمینوں کا خراج بھی نکال کر ان کے مصارف میں صرف کریں اور سرکاری مالگذاری کو خراج کا قائم مقام نہ سمجھیں۔

(۴) محمد بن قاسم ثقفیؒ کی فتوحات میں ہندوستان کے جو علاقے اور صوبے داخل تھے ان میں عموماً خراج مقاسمہ خُمس پیداوار واجب ہے اور اس کے علاوہ ہندوستان کے دوسرے علاقوں میں خراج مؤظف کا حکم جاری ہے۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اس کو دلائل سے ثابت کیا ہے۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

"ہندوستان اور پاکستان میں خراجی زمینوں پر خراج کس قسم کا عائد ہے، مقاسمہ یا مؤظف، اس کا مدار ان احکام کے معلوم ہونے پر ہے جو مسلمان فاتحین نے اول فتح کے وقت نافذ فرمائے ہیں، اراضی سندھ کے متعلق تو مستند علماء سندھ کی تصریحات سے ثابت ہے کہ خراج مقاسمہ مقرر ہے، جو محمد بن قاسم نے غیر مسلموں کی زمینوں پر عائد کیا اور وہ خراج مقاسمہ خمس ہے یعنی پیداوار کا پانچواں حصہ .... اس تفصیل سے علاقہ سندھ کی زمینوں کا خراج تو معلوم ہو گیا کہ عموماً مقاسمہ اور بٹائی کی صورت سے پیداوار کا پانچواں حصہ تھا، اس زمانہ میں ملتان، بہاول پور، پنجاب کے سب علاقے بھی سندھ میں شامل تھے، ان کا بھی یہی حکم ہوگا، بلکہ صوبہ گجرات اور راجپوتانہ کو بھی محمد بن قاسم کی فتوحات میں داخل سندھ اور اس کا جز قرار دیا گیا تھا۔

---

(۱) جواہر الفقہ ۲/۲۹۵ (۲) احسن الفتاویٰ ۳۳۸/۴

(۳) جواہر الفقہ ۲/۲۰۵

اس لیے ان تمام علاقوں کے خراج میں اگر کسی خاص زمین یا علاقہ کے متعلق خراج کی کوئی دوسری صورت کافی ثبوت کے درجہ کو پہونچ جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا ورنہ خمس پیداوار کو خراج سمجھا جائے گا۔

لیکن محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد ہندوستان کے دوسرے علاقے جن کی فتوحات غزنوی عہد اور غوری عہد حکومت سے شروع ہو کر علاء الدین خلجی تک تمام ہوئیں ــــــــ ان میں اتنی بات ثابت ہے کہ اُن تمام علاقوں کی زمینیں عموماً ان کے ہندو مالکان ہی کی ملک اور قبضہ میں باقی رکھی گئیں، اور ان پر خراج عائد کیا گیا، مگر یہ تفصیل عام طور پر مذکور نہیں کہ خراج کی کون سی قسم ان زمینوں پر عائد کی گئی تھی مقاسمہ یا موظف۔

لیکن علاء الدین خلجی کے عہد حکومت کی اصلاحات وتغیرات کے ذیل میں کتب تاریخ نزہۃ الخواطر اور آئینۂ حقیقت نما وغیرہ میں یہ مذکور ہے کہ ان کے زمانے سے پہلے جو فوج کو تنخواہ بصورت جاگیر دینے کا دستور چل رہا تھا علاء الدین خلجی نے اس کو بدل کر فوج کو نقد تنخواہیں دینے کا قانون جاری کر دیا۔

اور ایک تغیر یہ بھی کر ڈالا کہ مالکان اراضی پر جو نقد خراج مقرر تھا اس کے بجائے بٹائی کا قاعدہ جاری کر دیا اور پھر خلجی کے بعد محمد تغلق نے بھی یہی معمول جاری رکھا ....

اس سے ثابت ہوا کہ ہندوستان کے اور علاقوں اور صوبوں میں عموماً اول فتح کے وقت سے خراج موظف (نقد) جاری تھا، اور خلجی نے جو اس کو مقاسمہ اور بٹائی کی صورت میں تبدیل کیا یہ معاملہ اگر مالکان زمین کی رضامندی سے تھا تو مضائقہ نہیں، ورنہ ان کو اس تبدیلی کا کوئی حق نہ تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں آج بھی خراج موظف کا حکم جاری ہے۔ خراج موظف کی تفصیل ــــــــ یہ ہے کہ عام قابل کاشت زمینوں میں ایک جریب (ساٹھ مربع گز) پر ایک درہم (یعنی ۳ ½ ماشہ چاندی) اور ایک صاع گندم یا جو کا واجب ہوگا۔ ترکاری کی ایک جریب پر پانچ دراہم اور گنجان باغات پر دس دراہم واجب ہوں گے اور باقی اشیاء کا خراج اس اندازے سے لگایا جائے کہ پیداوار کے خمس سے گھٹے نہیں اور نصف سے

بڑھے نہیں ۔" (۱)

(۵) جدید طریقِ زراعت میں غیر معمولی ہونے والے اخراجات کو منہا کیے بغیر کل پیداوار کا عشر یا نصف عشر نکالنا واجب ہے۔ کما فی العالمگیریہ:

" ولا تحتسب اجرة العمال ونفقة البقر وكرى الانهار واجرة الحافظ وغير ذلك فيجب اخراج الواجب من جميع ما اخرجته الارض عشرًا او نصفًا كذا في البحر الرائق "(۲)

(۶) جن عشری اراضی کو مزارعت یعنی بٹائی پر دی ہیں ان کا عشر مالکِ زمین اور بٹائی دار پر اپنے اپنے حصہ میں نکالنا واجب ہے[۳]۔ اگر خراجی زمینوں کو بٹائی پر دی ہیں اور ان میں خراجِ مقاسمہ واجب ہے تو اس کا حکم بھی مثلِ عشر ہے کہ مالکِ زمین اور بٹائی دار پر اپنے اپنے حصے میں واجب ہے۔(۴) اور اگر ان میں خراجِ مؤظف واجب ہے تو وہ بالاجماع مالکِ زمین کے ذمہ ہے، بٹائی دار کے ذمہ نہیں۔ (۵)

اور اگر نقد روپیہ کے عوض زمین کو اجارہ پر دیا تو خراجِ مؤظف بہرکیف مالکِ زمین پر ہے[۶]، اور عشر و خراجِ مقاسمہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر مالکِ زمین اجرت بہت زیادہ لیتا ہے اور مستاجر کے پاس بہت کم بچتا ہے تو عشر اور خراجِ مقاسمہ مالکِ زمین پر ہے[۷] اور اگر اجرت کم لیتا ہے اور مستاجر کو بچت زیادہ ہوتی ہے تو عشر و خراجِ مقاسمہ مستاجر پر ہے، اس زمانہ میں عموماً اجرت کم لی جاتی ہے، لہٰذا عشر و خراجِ مقاسمہ مستاجر پر ہوگا۔

---

(۱) جواهر الفقه: ۲/۲۸۵ تا ۲۸۶ (۲) هنديه ۱/۱۸۷ (۳) جواهر الفقه ۲/۲۷۳ - في البدائع من ان المزارعة جائزة عندهما والعشر في الخارج بينهما فيجب العشر عليهما شامی ۲/۳۸۴ خراج المقاسمة كالموظف مصرفًا وكالعشر مأخذًا - الى قوله - قد تقرر ان خراج المقاسمة كالعشر (رد المحتار ۲/۴۶)۔ (۵) ثم اعلم هذا كله في العشر اما الخراج (اى الموظف) فعلى رب الارض اجماعًا (رد المحتار ۲/۴۶)، احسن الفتاوی ۴/۳۳۵) (۶) والعشر على المؤجر كخراج موظف، قوله كخراج موظف فانه على المؤجر اتفاقًا لتعلقه بالزراعة (رد المحتار ۲/۴۳) (۷) لو آجر الارض العشرية فالعشر عليه وعندهما على المستاجر (قوله وبقولهما نأخذ) قلت لكن افتى بقول الامام جماعة المتاخرين ...... قلت لكن في زماننا عامة الاوقاف من القرى والمزارع لرضا المستاجر بتحمل غراماتها ومؤنها (باقی آئندہ صفحہ پر)

محورِ پنجم

(۱) وجوبِ عشر کے لیے امام اعظم ابوحنیفہ رح کے نزدیک کوئی نصاب شرط نہیں ہے۔ پیداوار کی کم یا زیادہ مقدار پر عشر نکالنا واجب ہے۔ قرآن وحدیث کے الفاظ کے عموم کی وجہ سے۔

"مِمَّا اخرجنا لکم من الارض الخ وآتوا حقّہٗ یوم حصادہ الخ - قال فی شرح التنویر یجب العشر...... وان قل .... بلا شرط نصاب وبقاء وحولان حول " (۱)

(۲) زمین سے پیدا ہونے والی ہر اس چیز میں جس کو مقصود بنا کر اگایا گیا ہو اس میں عشر واجب ہے، لہٰذا جو گھاس، بانس، درخت مقصود بنا کر اگائے گئے ہوں یا جانوروں کے لیے اگایا گیا چارہ جو دانہ پڑنے سے پہلے کاٹ لیا جاتا ہے ان سب میں عشر واجب ہے، البتہ بھوسہ جس سے اناج حاصل کر لیا ہو اور وہ مقصود نہ ہو تو اس میں عشر واجب نہیں ہے۔ (۲)

پانی میں کاشت ہونے والی چیزیں مکھانہ اور سنگھاڑہ اگر ان کی جڑیں مٹی سے ملتی ہیں تو عشر کا سبب الارض النامیہ پائے جانے کی وجہ سے اس میں عشر واجب ہوگا۔

(۳) مچھلی کی اس طرح کی کاشت پر عشر واجب نہیں ہے بلکہ اس میں زکوٰۃ الاموال کا حکم ہوگا۔ (۳)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ): بستاجرها بدون أجر المثل. بحيث لانفى الاجرة ولا اضعافها بالعشر او خراج المقاسمة فلا ينبغي العدول عن الافتاء بقولهما فی ذلك .... فان امكن اخذ الاجرة كاملة يفتى بقول الامام والا بقولهما لما يلزم عليه من الضرر الواضح الذی لا يقول به احد (رد المحتار ۲/۷۵) واما خراج المقاسمة فعلى الخلاف (رد المحتار ۲/۷۵)

(۱) وفی الهداية: اما الحطب والقصب والحشيش فلا تستنبت فی الجنان عادة بل تنقى عنهما حتى لو اتخذها مقصبة او مشجرة او منبتا للحشيش يجب فيها العشر...... بخلاف السعف والتبن وفی الفتح وانما لم يجب فی التبن لانه غير مقصود بزراعة الحب غير انه لو فصله قبل انعقاد الحب وجب العشر فيه لانه صار هو المقصود (فتح القدير ۲/۵)

(۳) احسن الفتاوى ۴/۳۰۰

(۲) وفی الهداية ۱/۱۶۳، بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها - فكذا لا عشر فيما يتولد منها -

(۴) ریشم کی کاشت پر عشر واجب نہیں ہے۔ (۱)

(۵) باغات کے وہ درخت جن میں پھل اور درخت دونوں مقصود ہوں یا جلانے یا عمارت میں کام آنے والے درخت جب ان کو فائدہ اٹھانے کے لیے مقصود بنا کر اگائے گئے ہوں تو ان میں عشر واجب ہوگا۔ (۲)

(۶) جن سبزیوں کی کاشت عشری یا خراجی زمین میں کی ہے اس میں عشر یا خراج واجب ہے اور پھل یا سبزیاں اپنے گھر کے باغ میں یا اپنے مکان کے اردگرد کی افتادہ زمین میں یا اپنے مکانوں کے چھتوں پر اگائی ہیں ان میں عشر یا خراج واجب نہیں ہے۔ (۳)

(۷) اراضی موقوفہ علی المساجد والمدارس ہوں یا اراضی موقوفہ علی الاولاد ہوں، ان میں عشر واجب ہے۔ (۴)

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب وعلمہ اتم واکمل

---

(۱) حتی لو شغل ارضہ بہا یجب العشر۔ الدر۔ فی رد المحتار: وان المدار علی القصد حتی لو قصد بہ ذلک وجب العشر کما صرح بہ بعدہ (رد المحتار ۲/۶۰) ولیس فی الاشجار التی تکون علی المسناۃ شئ (خانیہ ۱/۲۷۰)

(۲) ولا شئ فیما یستخرج من البحر کالعنبر واللؤلؤ والسمک (خانیہ ۱/۲۷۷)

(۳) فی کل ما تخرجہ الارض من الحنطۃ ...... والبقول والخیار والبادنجان والعصفر واشباہ ذلک لہا ثمرۃ باقیۃ أو غیر باقیۃ یجب فیہا العشر فی قول ابی حنیفۃ رح قل او کثر (خانیہ ۱/۲۷۶)۔ رجل فی دارہ شجرۃ مثمرۃ لا عشر فیہا وان کانت البلدۃ العشریۃ (خانیہ ۱/۲۷۷) وفی الشامیہ: قد یجعلہا -الدر- بستاناً لانہ لو لم یجعلہا بستاناً وفیہا نخل تغل اکراراً لا شئ فیہا (بحر) وکذلک ثمر بستان الدار لانہ تابع لہا (رد المحتار ۲/۵۷)۔

(۴) ویجب العشر فی الاراضی الموقوفۃ وارض الصبیان والمجانین ان کانت عشریۃ، وان کانت خراجیۃ ففیہا الخراج (فتاویٰ قاضی خان ۱/۲۷۶) وکذلک الخارج من الاراضی الموقوفۃ علی الرباطات والمساجد یجب فیہا العشر عندنا وعند الشافعی لا یجب الا فی الموقوفۃ علی اقوام باعیانہم فانہم کالملاک۔ أما الموقوفۃ علی اقوام بغیر اعیانہم فلا شئ فیہا۔ (مبسوط للسرخسی ۳/۵)۔

عشر وخراج کی حقیقت
اور
اراضیٔ ہند کا حکم

از: مولانا انیس الرحمٰن قاسمی، نائب قاضی امارت شرعیہ بہار واڑیسہ
پھلواری شریف، پٹنہ

۱۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اشرف المخلوقات بنایا ہے اور اس کو اس روئے زمین کی نعمتوں سے فائدہ اٹھانے اور ان کو اپنی ملکیت میں رکھنے کا اختیار دیا ہے، مگر ساتھ ہی اس کا پابند بھی بنایا ہے کہ وہ اپنے مال میں غربا، ومساکین کا حق بھی سمجھے اور اس کو ادا کرے، اسی حق کو ادا کرنے کا نام صدقہ، زکوٰۃ اور عشر وخراج ہے۔

چنانچہ جس طرح اموالِ منقولہ سونا، چاندی، کرنسی نوٹ، اموالِ تجارت اور مویشی میں زکوٰۃ فرض ہے اسی طرح اموالِ غیر منقولہ یعنی اراضی مزروعہ میں بھی زکوٰۃ فرض ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے زرعی پیداوار میں سے خرچ کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا ہے:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ" (۱)

اے ایمان والو! اپنی پاکیزہ کمائی سے اور جو کچھ ہم نے (زمین سے) تمھارے لیے پیدا کیا

---

(۱) سورہ بقرہ، آیت ۲۶۷

ہے اس میں سے خرچ کرو۔

اسی طرح سورہ انعام کی آیت ۱۴۲ میں حکم دیا ہے:

" كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ " (۱)

ان آیات کے بارے میں جمہور مفسرین کی رائے یہی ہے کہ ان میں زرعی پیداوار کی زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم ہے۔(۲) اور اسی زرعی حق کی تشریح و تفصیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ملتی ہے۔ الزکاۃ فی الحنطۃ والشعیر والتمر والزبیب (دارقطنی) فیما سقت السماء او کان عثریا العشر (بخاری) (۳)

اسی لیے امت کا اس پر اجماع ہے کہ زرعی پیداوار میں زکوٰۃ یعنی عشر یا نصف عشر فرض ہے۔

۲ ـــــ لیکن اصولی و اجمالی طور پر امت کے اس اتفاق کے باوجود یہ مسئلہ بھی متفق علیہ ہے کہ ہر قسم کی زمینوں پر جن کے مالک مسلمان ہیں عشر یا نصف عشر فرض نہیں ہے اور نہ ہی ہر قسم کی زمینوں پر خراج واجب ہے، بلکہ عشر و خراج کے وجوب کے لیے کچھ شرائط ہیں۔ اگر یہ شرطیں پائی جائیں گی تو عشر و خراج واجب ہوگا۔ اور اگر ان شرائط کا تحقق نہ ہوگا تو وجوب بھی نہ ہوگا۔

۳ ـــــ چنانچہ عشر کے وجوب کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ عشری زمین کا مالک مسلمان ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ زمین سے پیداوار حاصل ہو، اور تیسری شرط یہ ہے کہ پیداوار ان چیزوں کی ہو جن کی کھیتی عام طور پر کی جاتی ہے اور ان کو اگانے و پیدا کرنے کا رواج ہو، اور ان سے عام طور پر نفع اٹھایا جاتا ہو، اور چوتھی و آخری بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ زمین جس میں پیداوار ہوتی ہو وہ عشری زمین ہو، اس لیے کہ بعض زمینیں خراجی ہوتی ہیں اور بعض زمینیں ایسی ہوتی ہیں جو نہ عشری کے زمرہ میں آتی ہیں اور نہ خراجی زمینوں کے زمرہ میں

۴ ـــــ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی معروف کتاب " الخراج " میں ان زمینوں کی تفصیل بیان کی ہے جو عشری ہوتی ہیں وہ ایک جگہ عشری و خراجی زمینوں کی تحدید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

(۱) سورہ انعام، آیت ۱۴۲ (۲) احکام القرآن جصاص ۹/۳، الجامع لاحکام القرآن ۹۹/۷

تفسیر مظہری ۲۹۴/۳، بدائع الصنائع ۹۲۵/۲، فقہ الزکوٰۃ ۳۴۴/۱

(۳) بدائع الصنائع ۴۴۸/۲، فقہ الزکوٰۃ ۳۴۶/۱

"فاما ما سألت عنه یا امیر المومنین من حد ارض العشر من حد ارض الخراج فکل ارض اسلم اهلها علیها وهی من ارض العرب او ارض العجم فهی لهم وهی ارض عشر بمنزلة المدینة حین اسلم علیها اهلها وبمنزلة الیمن وکذالك کل من لاتقبل منه الجزیة ولا یقبل منه الا الاسلام او القتل، ومن عبدة الاوثان من العرب فارضهم ارض عشر وان ظهر علیها الامام لان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قد ظهر علی ارضین من ارض العرب وترکها فهی ارض عشر حتی الساعة۔

قال: وایما دار من دور الاعاجم قد ظهر علیها الامام وترکها فی ایدی اهلها فهی ارض خراج وان قسمها بین الذین غنموها فهی ارض عشر ألا تری أن عمر بن الخطاب رضی اللّٰه عنه ظهر علی ارض الأعاجم وترکها فی ایدیهم فهی ارض خراج وکل ارض من اراضی الأعاجم صالح علیها اهلها وصاروا ذمة فهی ارض خراج" (۱)

اور اے امیر المومنین! آپ نے عشری و خراجی زمین کی تحدید و تعیین کے بارے میں جو سوال کیا ہے تو اس بارے میں یہ (جواب) ہے کہ عرب و عجم کی سرزمین سے تعلق رکھنے والے افراد اگر خود سے اسلام لے آئے ہوں تو ان کی اراضی عشری ہوگی، جیسے کہ "مدینہ منورہ" کیوں کہ وہاں کے رہنے والے مسلمان ہو گئے تھے، اسی طرح یہ اراضی یمن کے درجہ میں ہوگا۔

اسی طرح ان تمام لوگوں کی اراضی عشری ہوگی جن کے بارے میں شریعت کا یہ حکم ہے کہ ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، یا تو وہ اسلام قبول کریں یا پھر انھیں قتل کر دیا جائے گا، جیسے عرب کے مشرکین، تو ان کی اراضی عشری ہوگی، اگرچہ امام نے فتح حاصل کیا، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اراضی عرب پر فتح پائی اور پھر ان کو تقسیم کیے بغیر چھوڑ دیا تو یہ قیامت تک

---

(۱) کتاب الخراج، ص ٦٩

عشری ہے۔

اور خراجی اراضی وہ ہیں جو سرزمین عجم سے متعلق ہیں اور امام نے ان پر غلبہ حاصل کیا مگر ان کے رہنے والے لوگوں کو ہی دے دیا تو یہ اراضی خراجی ہیں اور اگر غلبہ کے بعد ان کو تقسیم کر دی مجاہدین میں تو یہ عشری ہوں گی، جیسا کہ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے اراضی عجم پر غلبہ پایا اور ان کے رہنے والوں کو ہی دے دیا تو یہ خراجی ہیں۔ اسی طرح جن اراضی عجم پر صلح کر لی گئی اور ان کے لوگوں میں چھوڑ دی گئی تو یہ لوگ ذمی ہوں گے اور ان کی اراضی خراجی ہو گی۔

اس عبارت میں امام ابو یوسف رحؒ نے عشری زمینوں کی تشریح کرتے ہوئے یہ واضح کیا ہے کہ:

(الف): ہر ایسی زمین و علاقہ جہاں کے رہنے والے لوگ بلا جہاد و قتال نفس تبلیغ سے از خود مسلمان ہو گئے ہوں، جیسے "مدینہ منورہ کے لوگ، اوس و خزرج" وغیرہ قبائل کے افراد مسلمان ہو گئے تھے تو اسلام لانے کے بعد یہ لوگ بہ دستور اپنی زمینوں کے مالک رہیں گے اور یہ زمینیں عشری ہوں گی۔

(ب): دوسری قسم کی وہ زمینیں عشری ہیں جو عرب کی سرزمین ہے۔ وہاں کی اراضی کے مالک چاہے از خود اسلام لائے ہوں یا بہ زور شمشیر ان کی اراضی پر مسلمانوں کا غلبہ ہوا ہو، یہ ہمیشہ عشری رہیں گی۔

(ج): تیسری قسم کی وہ تمام اراضی عشری ہیں جو عجم کی حدود میں ہیں اور وہاں مسلمانوں نے بذریعہ جہاد غلبہ حاصل کیا ہو، اور امیر المسلمین کے ذریعہ ان اراضی کی تقسیم مجاہدین میں ہوئی ہو (اور پھر وہ مسلمانوں میں منتقل ہوتی چلی آ رہی ہو) اسی ذیل میں وہ اراضی آتی ہیں جن کے مالک اسلامی فوج کے خوف سے بھاگ گئے ہوں اور ان کو امام نے مجاہدین میں تقسیم کر دیا۔

اسی طرح امام ابو یوسف رحؒ نے دو طرح کی اراضی کو خراجی قرار دیا ہے:

(الف): اول وہ تمام اراضی عجم جس پر مسلمانوں کو فتح و غلبہ ملا ہو، مگر امام و امیر نے ان اراضی کو مجاہدین میں تقسیم کرنے کے بجائے ان کے مالکوں (اصحاب اراضی) کو ہی دے دیا ہو تو یہ اراضی خراجی ہوں گی۔

(ب): اسی طرح عجم کی وہ تمام اراضی جن کے مالکین (اصحابِ اراضی) یا ان کی حکومت کے ساتھ صلح ہوئی ہو اور ان لوگوں نے مسلمانوں کو سالانہ خراج دینا طے کر لیا ہو تو یہ لوگ ذمی ہوں گے اور ان کی اراضی خراجی ہو گی۔

عشری اور خراجی اراضی کے درمیان فرق

امام ابو یوسف رحؒ کی اس تحریر سے عشری اور خراجی زمینوں کی تحدید واضح ہوگئی، اور یہ کہ کون سی اراضی عشری ہوں گی اور کون سی خراجی۔ اسی طرح عشری اور خراجی اراضی کے درمیان یہ فرق بھی قائم رہتا ہے کہ کوئی زمین اسی وقت تک عشری رہے گی جب تک وہ زمین مسلمانوں کی ملکیت میں بلا انقطاع نسلاً بعد نسل باقی رہی ہو، اگر کسی غیر مسلم کی ملکیت میں وہ زمین چلی گئی تو پھر وہ خراجی ہوجائے گی گرچہ بعد میں پھر کسی مسلمان کی ملکیت میں وہ آجائے، اس کے برخلاف جو زمین ایک بار خراجی ہوجاتی ہے وہ ہمیشہ خراجی رہتی ہے چاہے وہ اراضی مسلمانوں کی ملکیت میں ہوں یا غیر مسلموں کی ملکیت میں، البتہ ایک شکل میں خراجی اراضی عشری ہوجاتی ہے وہ یہ کہ خراجی زمین کا مالک انتقال کرجائے اور اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو تو اس کی زمین شرعاً بیت المال کی ملک ہوجائے گی، پھر بیت المال سے کوئی مسلمان خرید لے تو وہ زمین اس مسلمان کے پاس جاکر عشری ہوجائے گی۔ (۱)

اسی طرح عشر و خراج کے درمیان وجوب و مقدار کے اعتبار سے یہ فرق ہے کہ

(الف): عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے اگر کسی زمین کی پیداوار سال میں دو یا تین بار ہوتی ہو تو اس میں عشر یا نصف عشر بھی اتنا ہی بار لازم ہوگا، جب کہ خراج سال میں ایک ہی بار واجب ہوتا ہے۔

(ب): اسی طرح عشر کا تعلق پیداوار سے ہے، اگر سال بھر زمین پڑتی رہ جائے تو عشر یا نصف عشر کچھ بھی واجب نہ ہوگا، جب کہ خراجی زمین میں اگر کاشت نہ کی گئی تو بھی مقررہ خراج دینا ہوگا۔

(ج): عشری و خراجی زمین کے محصول میں مقدار کے اعتبار سے یہ فرق ہے کہ عشری اراضی کی پیداوار میں ہر حالت میں ان دو قسموں میں سے ایک قسم کی مقدار متعین ہے، یعنی اگر وہ اراضی عشری پانی سے سیراب ہوتی ہے اور اس میں ٹیکس یا خرچ نہیں لگتا ہے تو پیداوار کا دسواں حصہ فرض ہوگا، اور اگر خرچ لگتا ہے تو پھر بیسواں حصہ یعنی نصف عشر فرض ہوگا۔

(د): عشر و خراج کے درمیان "معرف" کے اعتبار سے بھی فرق ہے۔ عشر کو انہی مصارف میں خرچ کیا جائےگا

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۳۲۸، ۲۹؛ ردالمحتاج ۲/۳۵۵

جو مصارف اللہ نے قرآن میں زکوٰۃ کے لیے متعین فرما دیئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

" انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها والمؤلفة قلوبهم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللّٰه وابن السبیل " (۱)

اس کے برخلاف خراج کے مصارف مسلمانوں و سلطنت اسلامیہ کی فلاح کے جملہ امور خیر ہیں اور ان کی تعیین امام المسلمین کے اختیار میں ہے۔ (۲)

(۵): ایک فرق عبادت و ثواب کے اعتبار سے یہ ہے کہ عشر میں تعبدی پہلو ہے جب کہ خراج ایک طرح سے زمین کا ٹیکس ہے، اسی لیے عشر صرف مسلمانوں پر فرض ہے، حتیٰ کہ اگر عشری زمین کو غیر مسلم خرید لے تو اس پر عشر لازم نہ ہوگا، بلکہ خراج متعین ہوگا۔ (۳)

یہ ہیں وہ بنیادی فرق جو عشری و خراجی اراضی میں فقہاء نے کی ہے۔ میں نے مختصراً ان کا ذکر کردیا۔

---

(۱) سورۃ توبہ

(۲) بدائع الصنائع ۹۳۰/۲ (۳) ایضاً ۹۲۸/۲

اراضی ہند کا شرعی حکم عشر و خراج کے باب میں

محور چہارم

موجودہ ہندوستان کی اراضی کے بارے میں علماء ہند کے دو اقوال ملتے ہیں:

۱۔ پہلا قول یہ ہے کہ وہ تمام اراضی جو مسلمانوں کے قبضہ و ملکیت میں نسلاً بعد نسل چلی آرہی ہے اور ان پر مسلمانوں کے مالکانہ حقوق ہیں اور تاریخی طور پر ان اراضی کے بارے میں کوئی ثبوت نہیں ہے کہ وہ اراضی ابتدائی طور پر عشری تھیں یا خراجی، تو ایسی تمام اراضی عشری ہیں۔ یہی قول حضرت مولانا مفتی محمد شفیع عثمانی، مفتی عزیز الرحمٰن دیوبندی اور حضرت مولانا عبد الصمد رحمانی کا ہے۔ ان حضرات نے یہ فتویٰ اس وقت دیا تھا جب کہ ہندوستان پر برطانیہ کا تسلط تھا اور حکومت برطانیہ کے عہد میں ہندوستان کو دار الحرب کہا جاتا تھا، اس لیے حکومت برطانیہ کے تسلط کے خاتمہ اور جمہوری حکومت کے آنے کے بعد اس حکم میں کوئی فرق نہ ہوگا یہی رائے احوط ہے اور اسی کا قائل راقم ہے۔ اس کی تائید امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے ہوتی ہے جو انھوں نے کتاب السیر میں لکھا ہے اور اسے مولانا عبد الصمد رحمانی نے کتاب العشر والزکوٰۃ میں درج کیا ہے۔

۲۔ اسی طرح وہ تمام اراضی عشری ہیں جو مسلمانوں کے قبضہ و ملکیت میں ہیں اور نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملکیت میں ہونا اور ان کا عشری ہونا متحقق ہے۔ ان اراضی کا حکم موجودہ حکومت کے تنسیخ زمین داری وغیرہ کے قانون سے متاثر و متبدل نہ ہوگا، اس لیے کہ موجودہ قانون مالکوں کو ملکیت کے تمام اختیارات و تصرفات، خرید و فروخت، اجارہ، وراثت وغیرہ کو تسلیم کرتا ہے۔

۳۔ اسی طرح وہ تمام اراضی جن کے مالک ۱۹۴۷ء میں مسلمان تھے اور ان اراضی پر ان کو مالکانہ حقوق نسلاً بعد نسل چلے آرہے تھے اور زمین داری کے خاتمہ سے ان اراضی کا معاوضہ ان کو سرکار نے دیا، اور پھر وہ اراضی مسلمانوں کی ملکیت میں آگئیں تو وہ عشری ہوں گی، بشرطیکہ ان کے بارے معلوم نہ ہو کہ وہ خراجی اراضی ہیں۔

۴۔ اسی طرح وہ اراضی جو مسلمانوں نے غیر مسلموں سے خریدی ہیں یا سرکار سے ان کو ملی ہے، ان میں عشر

نہ ہوگا، اور سرکار کو جو ٹیکس لگان کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے وہ خراج میں محسوب ہوگا الگ سے خراج واجب نہ ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ ان اراضی کے بارے میں خراجی ہونا معلوم ہو، ورنہ ان پر نہ عشر ہے نہ خراج۔

۵ ــــ اسی طرح وہ تمام اراضی جو مسلمانوں کی ملکیت میں سو دو سو سال یا کم و بیش عرصہ سے ہوں اور وہ اراضی ایسے علاقے کی ہوں جہاں کی حکومت عہد برطانیہ یا اس کے قبل غیر مسلم راجہ کی تھی اور اس راجہ کے ذریعہ مسلمانوں کو ملے ہوں اور ان پر مالکانہ حقوق حاصل ہوں اور ان راجاؤں کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ وہ مسلم حکومت کے باج گزار تھے اور ان کی اراضی خراجی تھی یا نہیں تو ان اراضی کے بارے میں ہندوستان کے علماء میں سے کسی عالم کا کوئی قول نظر سے نہیں گزرا کہ یہ اراضی شرعی طور پر خراجی ہیں یا عشری یا دونوں میں سے کوئی حکم ان پر عائد نہیں ہوگا۔

اگر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کی روشنی میں جو انھوں نے دارالحرب کے مسلمانوں کی اراضی پر وجوب عشر کے بارے میں تحریر کیا ہے غور کیا جائے تو ایسی اراضی کو عشری قرار دینا احوط ہے یہی حکم جزائر انڈمان و نیکوبار کی اراضی کا ہوگا جو کبھی اسلامی سلطنت میں داخل نہیں ہوئے اور آج وہ ہندوستان کا جز ہے اور مسلمان وہاں اراضی کے مالک ہیں۔

۶ ــــ اراضی ہند کے بارے میں دوسرا قول جو اکابر علماء نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ تنسیخ زمین داری کے بعد نئی جمہوری حکومت نے اراضی پر مالکانہ حق اسٹیٹ کے لیے رکھا ہے اور موجودہ مالکین حقیقۃً مالک نہیں ہیں بلکہ مال گزاری و ٹیکس ادا کر کے بطور اجارہ اپنے تصرف و قبضہ میں رکھتے ہیں، اس لیے ان کے نزدیک یہ تمام اراضی نہ عشری ہیں اور نہ ہی خراجی، جیسا کہ موجودہ عہد کے مفتی مولانا مفتی نظام الدین صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند کا قول ہے۔ لیکن یہ قول میرے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

یہ ہے وہ مختصر وضاحت اراضی ہند کے شرعی حکم کی جو اس احقر کے نزدیک واضح ہوا ہے۔ فقط واللہ اعلم۔

۷ ــــ سوال میں عشری اراضی میں کھاد دینے کی صورت میں عشر یا نصف عشر کے وجوب یا اخراجات کے منہا کرنے کے بارے میں دریافت کیا گیا ہے تو احقر کی رائے یہ ہے کہ کھاد سے پیداوار میں اضافہ ہوتا ہے اور زراعت کے لیے زمین کھودنے اور دیگر اخراجات کرنے کے مماثل ہے،

اس لیے یہ منہا نہیں ہوگا، اور نہ ہی عشری زمین اس کی وجہ سے نصف عشر والی زمین کے حکم میں داخل ہوگا۔

محور پنجم: اس مسئلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں کہ عشری زمین کی ہر قسم کی پیداوار میں عشر ہے یا مخصوص و متعین چیزوں میں۔

۱ــــ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اللہ تعالیٰ کے حکم انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض (سورہ بقرہ) اور کلوا من ثمرہ اذا اثمر وآتوا حقہ یوم حصادہ (سورہ انعام) اور حدیث رسول "فیما سقت السماء او العیون العشر" (متفق علیہ) وغیرہ نصوص کے علی الاطلاق امر سے تمام نفع بخش زرعی پیداوار میں عشر (یا نصف عشر) کو واجب قرار دیا ہے، چاہے یہ اشیاء غذائی اجناس ہوں۔ جیسے:

گندم، جو، مکئی، باجرا، دالیں، تلہن یا پھل و میوے، مثلاً انگور، کھجور، کشمش، اخروٹ، نارنگی، سیب، انار، امرود، آم، کیلا، ناشپاتی، شفتالو، زرد آلو، بادام یا خضروات و سبزیاں جیسے کھیرا ککڑی، آلو، گوبھی، ساگ وغیرہ۔

یا غیر غذائی اجناس جیسے زعفران، روئی، سن پات وغیرہ یا گنا، نرکل وغیرہ، اسی طرح ان کے قول پر وہ تمام اشجار جو عشری زمین پر مقصود بالذات کے طور پر لگائے جاتے ہوں اور ان سے نفع لیا جاتا ہو، جیسے شیشم، ساکھو، گھاس، بانس تو ان تمام میں عشر واجب ہوگا۔ (۱)

ان کے علاوہ دیگر فقہاء میں بعض تو چار مخصوص غذائی اجناس میں وجوب کے قائل ہیں اور بعض صرف ان غذائی اشیاء میں وجوب کے قائل ہیں جو باقی رہنے والی ہوں یعنی وہ سبزیوں اور زیادہ مدت تک باقی نہ رہنے والے پھلوں میں عشر کے قائل نہیں ہیں، مگر یہ قول احقر کے نزدیک راجح نہیں ہے، علماء احناف کا فتویٰ امام ابوحنیفہ رح کے قول پر ہے۔

۲ــــ اسی طرح امام ابوحنیفہ رح ہر قلیل و کثیر پیداوار میں عشر کے وجوب کے قائل ہیں، جب کہ امام ابو یوسف رح و امام محمد رح اور دیگر فقہاء پانچ وسق (موجودہ وزن میں   ) کی مقدار میں وجوب کے قائل ہیں۔

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/۱۸۶ - بدائع الصنائع ۲/۵۸

یہ حضرات ان اخبار آحاد سے استدلال کرتے ہیں جن میں پانچ وسق کی روایت آئی ہے، مگر امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان احادیث سے اس پر استدلال درست نہیں ہے اور ان کا محل وہ عرایا اموال تجارت کو قرار دیتے ہیں۔(۱) امام ابوحنیفہ رح کا قول امام عمر بن عبدالعزیز کے قول اور اس عہد کے تعامل اور آیات و آثار کے اطلاق پر مبنی ہے اور یہی احوط و مفتیٰ بہ ہے۔

۳ ـــــ پانی میں کاشت کی جانے والی اشیاء مثلاً مکھانہ، سنگھاڑا وغیرہ اگر عشری اراضی میں ہوں تو ان میں عشر امام ابوحنیفہ کے قول پر قیاس کر کے لازم کیا جائے گا کیوں کہ یہ چیزیں زمین سے متعلق ہوتی ہیں اور زمین میں ان کا بیج ڈالا جاتا ہے۔

۴ ـــــ ان کے برخلاف اگرچہ مچھلی عشری زمین میں تالاب کھود کر پالی جائیں ان میں عشر واجب نہ ہوگا۔ فقہاء احناف اور علامہ ابن قدامہ وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے اور آثار میں بھی مچھلی پر عشر نہ ہونے کی صراحت آئی ہے۔ (۲)

۵ ـــــ فقہاء احناف نے ریشم میں عشر نہ ہونے کی صراحت کی ہے اس لیے ان کے قول پر ریشم میں عشر نہیں ہے۔(۳) البتہ امام یحییٰ بن آدم نے بعض فقہاء سے عشر کا وجوب نقل کیا ہے، اس لیے جہاں عشری زمینوں میں یہ مقصود بالذات ہو اس قول پر امام المسلمین عمل کر سکتا ہے۔ (۴)

۶ ـــــ جن درختوں کے عشری زمین میں لگانے کا مقصد پھل حاصل کرنا ہوتا ہے تو ان پھلوں میں عشر واجب ہے اور جن درختوں سے مقصود پھل نہ ہوں بلکہ وہ درخت ہی مقصود ہوں جیسے بانس، شیشم اور ساکھو وغیرہ اور ان کو بالمقصد عشری زمین میں لگا کر مشغول کر دیا گیا ہو اور اس زمین سے پیداوار نہ ہوتی ہو تو ان درختوں میں عشر ہوگا، جیسا کہ فقہاء احناف نے اس کی صراحت کی ہے۔ (۵)

۷ ـــــ عشری اراضی میں اگر سبزیاں اگائی جائیں چاہے تجارت مقصود ہو یا ذاتی استعمال میں صرف کرنا ہو ہر دو صورت میں امام ابوحنیفہ رح کے قول کے مطابق عشر واجب ہوگا، اور یہی قول مفتیٰ بہ ہے۔(۶)

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۸، فیض الباری ۳/۳۵ (۲) فتاویٰ قاضی خاں علیٰ هامش الهندیه ۱/۲۷۸۔ المغنی لابن قدامه ۲/۲۶ (۳) الهدایه ۱/۲۰۳ (۴) فقه الزکوٰة ۱/ (۵) فتاویٰ هندیه ۱/۱۸۶، بدائع الصنائع ۲/۵۸ (۶) الفتاویٰ الهندیه ۱/۱۸۶

البتہ یہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ وہ سبزیاں جو مکان کے آنگن یا چھت یا مکان کے احاطہ میں لگائی جاتی ہیں تو ان میں عشر واجب نہ ہوگا، اس لیے کہ مکان کی اراضی عشری نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی وہ خراجی ہوتی ہے۔ (۱)

۸۔ اراضی موقوفہ میں بھی اگر وہ عشری ہیں تو عشر واجب ہوگا۔ فقہاء احناف نے اس کی صراحت کی ہے۔ علامہ کاسانی تحریر کرتے ہیں:

" وکذا ملك الارض لیس بشرط الوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فیجب فی الاراضی التی لامالك لها وهی الاراضی الموقوفة۔ الخ " (۲)

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶

(۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۰

اسلام کا نظامِ عشر وخراج
اور
ہندو پاک کی اراضی کا شرعی حکم

از: ـــــ مولانا اعجاز احمد قاسمی، مدرسہ اسلامیہ محمود العلوم، دَملہ، مدھوبنی

(محور اوّل)

عشر وخراج کی حقیقت

شریعت نے اقتصادی ومعاشی نظام کو وسیع سے وسیع اور ہر طبقہ کے لیے مفید تر بنانے کے لیے اغنیاءِ امت کے اموال میں بنام فقراءِ امت ورفاہ عامۃ الناس کچھ متعین حصہ مقدر کردیا ہے تاکہ پوری امت فقر وافلاس، بے اعتمادی ویاس کے نازک مراحل سے نجات پاسکے۔ اموالِ تجارت میں یہ متعین "زکوۃ" کے نام سے موسوم ہے اور زمینی پیداوار پر عائد کردہ متعینہ مقدار "عشر اور خراج" سے جانا جاتا ہے۔ عشر تعبداً ومصرفاً زکوۃ کی طرح ہے، اسی وجہ سے عشر کو "زکوۃ الأرض" و "زکوۃ الزروع" کہا جاتا ہے۔

عشر کا ماخذ قرآن کریم کی دو آیتیں ہیں:

۱ـــــ "یا ایہا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض"۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے فرمایا:

"فالأول يتضمن زكوٰة التجارة والثانی يتضمن زكوٰة ما اخرج الله لنا من الأرض." (۱)

۲۔ "وآتوا حقه يوم حصاده"

علامہ شامی رح نے فرمایا:

"فإن عامة المفسرين علىٰ أنه العشر اونصفه ومجمل بينه قوله عليه السلام "ماسقت السماء ففيه العشر وما سقى بغرب اودالية ففيه نصف العشر" (۲)

عشر کا لغوی مفہوم "دسواں حصہ" ہے۔ حدیث مذکور سے جو تفصیل معلوم ہوتی اس سے عشری اراضی کی پیداوار میں دو قسم کا حق ثابت ہوا۔ ایک عشر اور دوسرا نصف عشر (بیسواں حصہ) لیکن فقہاء کی اصطلاح میں ان دونوں ہی پیداواری حق کو "عشر" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

عشر و خراج کے مابین بنیادی فرق

عشر کی حیثیت شرعی ایک عبادت کی ہے اس لیے اراضی غیر مسلم پر عشر کے احکام جاری نہیں ہو سکتے "لان فی العشر معنی العبادة والكفر ينا فيها"(۳) اور خراج محض ٹیکس ہے جس میں عقوبت کا معنیٰ پایا جاتا ہے، اسی لیے ابتداءً اراضی مسلمین پر خراج کے احکام نافذ نہیں کیے جاتے ہیں، "لانه عقوبة وهی الیق بالكفر" عشر اور خراج مقاسمت ارضی حق اور زمینی ٹیکس ہے۔(۴) پیداوار نہ ہو سکے تو عشر اور خراج مقاسمت کا وجوب نہ ہوگا۔ گو زمین کے قابل کاشت ہونے کے باوجود زراعت سستی یا کسی وجہ سے نہ ہو سکی ہو، اور خراج موظف ارضی ٹیکس اور زمینی حق ہے،(۵) فقط زمین میں کاشت کی صلاحیت کا پایا جانا خراج موظف کے وجوب کے لیے کافی ہے، اگرچہ پیداوار حاصل نہ ہو سکے۔

"وجب الخراج أی الموظف تمكن ولم يزرع اما خراج المقاسمة فلايجب"(۶)

---

(۱) فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۵/۱۲ (۲) شامی ۳۶/۲ باب العشر (۳) بحر

(۴) بشرط الخارج (۵) بغیر شرط الخارج (۶) درمختار علیٰ هامش ردالمحتار ۳/۲

آفات سماویہ اگر کاشت کو ضائع کردے تو عشر اور خراج مقاسمت دونوں ساقط ہو جائیں گے۔

ویسقطان بهلاك الخارج اى العشر والخراج المقاسمة لتعلقهما بعين الخارج۔

اگر کٹائی سے پہلے کاشت ضائع ہوئی ہے تو خراج موظف بھی ساقط ہو جاتے گا ــــــــ اگر کٹائی کے بعد ہلاک ہو تو پھر خراج موظف معاف نہیں ہوگا۔

فان هلك الخارج قبل الحصاد يسقط وبعده لا ۔ (۱)

بنجر زمین جس میں کاشت کی صلاحیت ہی نہ ہو یا ایسی زمین جہاں تک پانی پہنچانا ناممکن ہو تو خراج موظف بھی ساقط ہو جائے گا۔

خراج کی قسمیں

خراج کی شرعاً دو قسمیں ہیں:

(۱) خراج موظف (۲) خراج مقاسمت (بٹائی)

پیداوار کے حصوں میں سے بعض حصہ شائع کا متعین کردینا مقاسمت ہے، جیسے کل پیداوار کا نصف یا ربع، خمس وغیرہ، اور اگر پیداوار کا ایک حصہ متعین نہ کرکے ذمہ میں کچھ نقد رقم متعین کردیا جائے تو اس کو خراج موظف کہیں گے۔ جیسے ایک جریب پر ایک درہم وغیرہ۔

خراج مقاسمة إن كان الواجب بعض الخارج كالخمس وغيره وخراج وظيفة ان كان الواجب شيئاً فى الذمة يتعلق بالتمكن من الانتفاع بالارض ۔ (۲)

مصارف عشر وخراج

عشر کے مصارف، مصارفِ زکوٰۃ ہیں۔ اور خراج کے مصارف مصالح مسلمین میں صرف کرنا ہے۔ جیسے سرحدوں کی اصلاح، پلوں کی تعمیر وغیرہ، قاضیوں، حکومت کے کارکنان اور علماء کو ان کی ضروریات کی کفایت کی حد تک عطایا دی جائیں گی اور اسی میں سے مجاہدین اور فوج کا اور ان کے آل و عیال کا خرچہ دیا جائے گا۔ فتح القدیر میں ہے کہ مدرسین اور طلبہ علم دین کو بھی اس میں سے

---

(۱) شامی ۲/۴۳، (۲) درمختار علی هامش ردالمحتار ۲/۲۵۹ باب العشر والخراج

دیا جائے گا۔

وما جباه الامام من الخراج إلى ان قال والجزية يصرف في مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر الا الجسور ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم وعلماء هم منه ويدفع منه ارزاق المقاتلة وذراريهم قال في الفتح يعطى ايضا للمعلمين والمتعلمين وبهذا تدخل طلبة العلم۔ (۱)

خراج مقاسمت خراج موظف کے مثل ہے مصرفاً اور عشر کی طرح ہے تعلقاً بالخارج:

ان خراج المقاسمة كالعشر لتعلقه بالخارج ولذا يتكرر بتكرر الخارج في السنة وانما يفارقه مصرفاً ۔(۲)

عشری اور خراجی زمینوں کی تحقیق

اسلامی تسلط کے بعد اراضی پر ابتداءً مسلمانوں کا قبضہ اور ان پر ان کی ملکیت اراضی کے عشری ہونے کی بنیاد ہے، پس وہ اراضی جہاں کے لوگ از خود برضا ورغبت اسلام میں داخل ہو گئے جیسے مدینہ طیبہ یا وہ اراضی جو جنگ کے بعد حاصل ہوئیں اور پھر لوگوں نے اسلام قبول کرلیا، یا وہ اراضی جو جنگ کے بعد فتح ہوئیں اور وہاں کے لوگوں نے اسلام قبول نہیں کیا اور امیر المسلمین نے ان کی اراضی مجاہدین میں غنیمت کے ضابطے کے مطابق تقسیم کردیا یا مصلحتاً مجاہدین کے علاوہ دیگر مسلمین کے درمیان تقسیم کردیا، یا ایسی بنجر زمینیں جن کو مسلمانوں نے امیر المسلمین کی اجازت سے عشری پانی سے قابل کاشت بنایا، مذکورہ تمام اراضی عشری قرار دی جائیں گی۔

ومنها الارض التي اسلم أهلها طوعا اوفتحت قهرا وقسمت بين الغانمين۔(۳)

وفي دار جعلت بستانا إن كانت لمسلم سقاها بماء العشر فعشر۔ (۴)

ويعتبر قربه عند ابي يوسف وعند محمد يعتبر الماء والمعتمد الاول۔(۵)

---

(۱) فتح ۴/۳۸۴ (۲) شامی ۲/۳۵۹ (۳) بحرالرائق ۲/۲۴

(۴) ماخوذ من الشامی ۲/۳۵ (۵) درمختار

وہ اراضی جو فتح کے بعد بدستور کافر کے قبضہ میں رہنے کی وجہ سے یا خراجی صورتوں میں سے کسی صورت کی وجہ سے خراجی رہیں، کچھ عرصہ بعد غیر آباد اور لاوارث ہو کر بیت المال کے قبضہ میں آگئیں اور امام بیت المال نے شرعی مصالح کے پیش نظر کسی مسلم کے ہاتھ فروخت کر دیا، یا کسی بھی طرح کسی مسلم کو مالکانہ حیثیت دے دیا، وہ اراضی بھی عشری قرار دی جائیں گی گو مسلمانوں کی ملکیت فتح کے بہت زمانہ بعد ہوئی اور اس سے قبل خراجی رہیں، تاہم زمین کے غیر آباد اور لاوارث رہ جانے کی وجہ سے اولاً بیت المال کی طرف منتقل ہوئیں بعدہٗ بیت المال سے از سر نو مسلمانوں کو ملیں، تو ابتدائی ملکیت حکماً مسلمانوں کی ہی قرار دی جائے گی۔ در مختار کی عبارت " ویجب الخراج فی أرض الوقف الا المشتراة من بیت المال " کے تحت علامہ شامیؒ نے بحث کرتے ہوئے فرمایا:

" ولم یذکر فی البحر العشر وانما قال بعده حقق ان الخراج ارتفع عن أراضی مصر لعودها الی بیت المال بموت ملاکها الی ان قال نعم ذکر العشر فقال انه لایجب ایضا لانه لم یرفیه نقلا قلت ولایخفی ما فیه لانهم قد صرحوا بان فرضیة العشر ثابتة بالکتاب الخ.

وبانه سبب وجوبه الارض النامیة بالخارج حقیقة الخ ولاشك ان هذه الارض المشتراة وجد فیها سبب الوجوب الی ان قال فالقول بعدم الوجوب فی خصوص هذه الاراضی یحتاج الی دلیل خاص و نقل صریح ولایلزم من سقوط الخراج المتعلق بالارض سقوط العشر المتعلق بالخارج "[1]

تسلط کے بعد ابتداءً یا ثانیاً اراضی پر کافروں کا قبضہ اور ان کی ملکیت اراضی کے خراجی ہونے کی اصل ہے پس کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ وہ لوگ اپنے اپنے مذہب پر بدستور قائم رہیں تو صلح نامہ کی شرط کے مطابق یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور وہ اراضی بدستور انھیں کی ملکیت میں رہیں گی، یا وہ اراضی جو جنگ کے بعد فتح ہوئیں اور امیر المسلمین نے مجاہدین کے درمیان ان کو تقسیم نہیں کیا، خواہ ان کی ملکیت بدستور باقی رکھا یا دوسرے لوگوں کو ان اراضی کا مالک بنادیا،

---

(۱) رد المحتار باب العشر والخراج ۳/۲۵۳

یہ تمام اراضی خراجی ہوں گی۔

أما الأرض الخراجية فما فتحت قهرا او تركت في ايدي اربابها وارض بني نصارىٰ تغلب[1] ـــــــ او فتح صلحا خراجية۔ [2]

یا ایسی بنجر زمین جس کو کافروں نے قابل کاشت بنایا، یا مسلمانوں نے خراجی پانی کے ذریعہ زراعت کے قابل بنایا، وہ اراضی بھی خراجی ہوں گی۔

"والموات التي احياها ذمي مطلقا او مسلم وسقاها بماء الخراج وماء الخراج هو ماء الانهار الصغار التي حفرها الأعاجم مما يدخل تحت الايدي وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السمآء والآبار والعيون والانهار العظام التي لا تدخل تحت الايدي كسيحون ودجلة"[3]

(محور چہارم)

اراضی ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں

آزادیٔ ہند اور قانونِ تنسیخ زمین داری کے بعد جن اراضی پر فی الوقت مسلمانانِ ہند کا قبضہ اور ان کی ملکیت متعارف ہے وہ چند نوعیت کی ہیں:

(۱) وہ اراضی جو مسلمانوں کے قبضہ میں وراثۃً منتقل ہوتی ہوئی آرہی ہیں، مغلوی یا برطانوی کسی بھی دور میں ان اراضی پر کافروں کی ملکیت ثابت نہیں۔

(۲) وہ اراضی جن پر تقسیم ہند سے قبل مسلمانوں کی ملکیت تھی اور وراثۃً منتقل ہوتی ہوئیں ان تک پہنچی تھیں۔ مگر تقسیم ہند کے بعد اپنی جائداد اور پراپرٹی چھوڑ کر پاکستان کی طرف ہجرت کر گئے، ان زمینوں میں سے بعض پر وہ از خود دوسرے مسلمانوں کو قبضہ دلا کر گئے اور قبضہ کے بعد مسلمانوں کی ملکیت حکومت نے تسلیم کرلیا، یا حکومت نے اپنے قبضہ میں لینے کے بعد مسلمانوں کے درمیان تقسیم کردیا، اور بعض اراضی پر حکومت قابض ہونے کے بعد ہندوؤں اور سکھوں کے

---

(۱) بحر ۱/۲۳۰ (۲) درمختار (۳) بحر بحوالۂ مذکور

درمیان تقسیم کردیا۔

(۳) وہ اراضی جن پر کافروں کی ملکیت تھی اور ان کو مسلمانوں نے خریدا، یا کسی بھی جائز طریقہ سے وہ زمینیں مسلمانوں کے ہاتھ آئیں۔

(۴) وہ اراضی جن کے بارے میں کوئی تاریخ معلوم نہیں کہ کب اور کس طرح مسلمانوں تک پہنچیں۔

(۵) وہ اراضی جن پر کسی کی ملکیت نہیں۔ افتادہ، بنجر اور ناقابل کاشت تھیں اور مسلمانوں نے از خود قابل زراعت بنایا اور حکومت نے ان کے قبضہ کو قانونی حیثیت دے دی یا حکومت کی اجازت سے مسلمانوں نے زمین کو پیداواری بنایا۔

مذکورہ اراضی کے احکام کو معلوم کرنے سے قبل چند بنیادی نکتوں کی طرف رہنمائی ضروری ہے پہلی بنیادی بات تو یہ ہے کہ اراضی ہند بلاشبہ عشری یا خراجی ہیں، اس اصل پر کسی کو باب الرکاز میں درمختار کی عبارت "فی ارض خراجیۃ او عشریۃ" کے ذیل میں علامہ شامی کی عبارت:

"ویحتمل ان یکون احترازا عما وجد فی دارالحرب فان ارضها لیست خراج او عشرۃ (۱)

سے یہ شبہ نہ پیدا ہو کہ عشر و خراج کے وظائف دارالحرب کی اراضی پر جاری نہیں ہو سکتے ہیں اور ہندوستان دارالاسلام نہیں ہے تو ضرور دارالحرب ہوگا ـــــ اور دار کی تیسری قسم فقہی ابواب میں معروف نہیں ہے ـــــ اس لیے کہ اولاً ہندوستان دارالحرب نہیں، دارالحرب کی جو تعریف فقہاء امت سے منقول ہے وہ ہندوستان جیسی حکومت پر صادق نہیں آتی۔ بالفرض ہندوستان کو دارالحرب کی فہرست میں داخل بھی کرلیا جائے تو وہ دارالحرب قطعاً نہیں ہے جو اصلی ہو، ان اراضی پر مسلمانوں کے استیلاء کا تصور نہ ہو، بلکہ مسلمانوں کے رہنے سہنے اور لین دین تک کا تصور نہ رہا ہو، یقیناً ایسا دارالحرب اصلی دارالحرب ہوگا، اور اس کی اراضی نہ عشری ہوں گی نہ خراجی ـــــ اراضی ہند اس سے بالکل مختلف ہیں۔ اس دیار پر عرصۂ دراز تک تقریباً ۸ سو سال مسلمانوں کا ڈنکا بجا، یہاں کی اراضی پر عشر و خراج کے احکام لمبے عرصہ تک جاری کیے جاتے رہے، پس یہاں کی زمینیں اس حکم سے الگ ہوں گی

---

(۱) ردالمحتار ۴/۲ ۶۱

عشر وخراج کے وظائف یقیناً جاری کیے جائیں گے۔ شرح سیر میں امام سرخسی رح کی عبارت :

"لان العشر والخراج انما یجب فی ارض المسلمین " (۱)

اسی کی طرف مشیر ہے۔ اس لیے کہ ارض المسلمین سے مراد وہ اراضی ہیں جو اسلامی حکومت اور اقتدار میں داخل ہوں، خواہ ملکیت کسی غیر مسلم کی ہو، اس لیے کہ حکم خراج ابتداءً کسی مسلمان کی ملکیت پر نہیں لگایا جاسکتا۔

دوسری بنیاد یہ ہے کہ وظیفۂ عشر و خراج مالک کے بدلنے سے متبدل نہ ہوگا الا بضرورۃ، خراجی زمین کافر سے یا مسلم سے مسلمان نے خریدا تو وظیفۂ خراج بدستور باقی رہے گا۔ اس اصل کا تقاضا یہ تھا کہ اگر کافر نے عشری زمین مسلمان سے خریدا تو وہ بھی عشری رہے۔ لیکن عشر میں عبادت کا معنیٰ ہے اور کفر اس کے منافی ہے۔

"ان الاصل انه مؤنة الارض لاتتغیر بتبدل المالك الابضرورة وفی حق الذمی اذا اشتری من مسلم ارض عشر ضرورة ۔(۲)۔۔۔۔۔ لان فی العشر معنی العبادة والکفر ینافیها" (۳)

تیسری بنیاد یہ ہے کہ جس صورت میں حالات کے عدم علم کی وجہ سے نہ خراج کی کوئی دلیل مل سکے نہ عشر کی تو "حملا لحال المسلم علی الکمال واستصحابا للحال" وہ اراضی عشری سمجھی جائیں گی۔

"والاستصحاب عبارة عن الحکم ببقاء حکم ثابت بدلیل غیر معترض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدلیله لکنه التبس علیك حاله" (۴)

اسلامی تسلط کے بعد اراضی کا عشری ہونا یقینی ہے جس سے عدول یا بقاء کی کوئی دلیل موجود نہیں تو وہ استصحاباً عشری ہی قرار پائیں گی۔

چوتھی بنیاد: مردہ اور ناقابل کاشت اراضی کو قابل کاشت بنانے کے بعد عشری اور خراجی ہونے کا مدار امام ابو یوسف رح کے نزدیک قرب و جوار کے اراضی کے عشری اور خراجی ہونے پر ہوگا۔ اور امام محمد رح کے نزدیک پانی کے عشری و خراجی ہونے پر۔

وما أحیاه مسلم یعتبر قربه عند أبی یوسف وعند محمد یعتبر الماء

(۱) شرح سیر ۴/۳۰۲ (۲) بدائع ۵۵/۴ (۳) بحر (۴) ادلة التشریع ۲۶۷/

والمعتمد الاول" (۱)

مذکورہ بالا بنیادوں کی روشنی میں اراضی ہند کی شرعی حیثیت

(۱) پہلی صورت میں تمام اراضی عشری قرار پائیں گی۔

"لأنه أليق بالمسلم أى لما فيه معنى العبادة وكذا هو أخف حيث يتعلق بنفس الخارج" (۲)

(۲) دوسری صورت میں جو اراضی ایک مسلم کی ملکیت سے نکل کر دوسرے مسلم کی ملکیت میں گئیں خواہ تارکین وطن نے از خود حوالہ کر دیا یا مسلمانوں نے قبضہ کر لیا اور حکومت نے قبضہ کو تسلیم کر لیا تو مالک کے بدلنے سے وظیفہ عشر نہیں بدلے گا، اگر وہ اراضی اس وقت عشری رہی ہوں گی، البتہ جن اراضی کو حکومت نے قبضہ میں لے لیا، حکومت کی شئی ہو جانے کے بعد حکومت کی جانب سے مسلمانوں میں تقسیم کی گئیں، تو اراضی کے کافر حکومت کے قبضہ میں حاکمانہ طور پر چلی جانے کی وجہ سے ان اراضی سے وظیفہ عشر ختم ہو جائے گا۔ اس لیے وہ اراضی خراجی قرار پائیں گی۔ اور وہ بھی جن کو حکومت نے ہندوؤں اور سکھوں کے درمیان تقسیم کر دیا۔ اس کے بعد مسلمانوں کے قبضہ میں آئیں۔

(۳) تیسری قسم کے اراضی کافروں کے پاس ہوں کہ خراجی تھیں تو وہ بدستور خراجی رہیں گی۔

"لأن مؤنة الأرض لا تتغير بتبدل المالك اشترى مسلم من ذمى ارض خراج يجب الخراج" (۳)

(۴) چوتھی صورت میں جن اراضی کا حال معلوم نہیں، وہ اراضی تیسری بنیاد کی وجہ سے عشری رہیں گی۔

(۵) پانچویں صورت میں جن اراضی کو مسلمانوں نے قابل کاشت بنایا تو وہ اراضی عشری ہوں گی، امام ابو یوسف رح کے نزدیک قرب وجوار کے اراضی کے عشری ہونے کی وجہ سے اور امام محمد رح کے نزدیک پانی کے عشری ہونے کی وجہ سے، بصورت دیگر اراضی خراجی قرار پائیں گی۔ علی اختلاف

---

(۱) رد المحتار ۲/۵۱۳، باب العشر والخراج (۲) شامی ۲/۳۵۱ (۳) درمختار علی ہامش رد المحتار ۲/۳۴۴

القولين والمعتمد الاول۔

سرکار کو بنام مال گذاری دی جانے والی زمینی ٹیکس، خراجی زمین سے حکم خراج کو ساقط نہیں کرے گا اس لیے کہ حکومت مال گذاری نہ تو بنام خراج لیتی ہے اور نہ ہی وہ خراج کو مصارف خراج میں تقسیم کرنے کی پابند عہد ہے، نہ اس کے پاس اسلامی فوج ہے، بلکہ ان کی افواج مسلمانوں کے خلاف استعمال کی جاتی ہیں ــــــ بلکہ حکومت اگر خراج کے نام سے بھی خراج وصول کرے تو بھی حکم خراج ساقط نہ ہوگا۔ مالکان اراضی از خود خراج نکال کر مصارف خراج میں صرف کریں۔

لأن الكافرين ليس لهم ولاية أخذ الخراج من المسلمين وأيضاً ليسوا بمصارف الخراج كما في جامع الفصولين - ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا (الآية)

درمختار کی عبارت" اخذ البغاة والسلاطين الجائر" کے ذیل میں علامہ شامی کا قول:

"ويظهر لي ان اهل الحرب لو غلبوا على بلدة من بلادنا كذالك لتعليلهم اصل المسئلة بان الامام لم يحميهم والجباية بالحماية " (۱)

اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ جس طرح کسی مسلم سے باغیوں کے خراج وصول کر لینے سے خراج کا اعادہ نہیں ہوگا، اسی طرح بلاد مسلمین میں سے کسی پر اہل حرب اور کافروں کا غلبہ ہو جائے اور حکومت ہمارے ہاتھ سے چلی جائے جیسے ہندوستان تو اگر اہل حکومت علی شرط الخراج بنام خراج وصول کرے تو خراج ادا ہو جائے گا لیکن علامہ شامی کا یہ قیاس، قیاس مع الفارق معلوم ہو رہا ہے اس لیے کہ باغیوں کے خراج وصول کر لینے کے بعد خراج کے ساقط ہونے کا مدار آخذ کا مسلم ہونا ہے جو مسلمین کی جانب سے جنگ کرتا اور اپنے سرحدوں کی حفاظت کرتا ہے، گویا وہ مصارف خراج ہیں۔ علامہ شامیؒ نے خود بیان فرمایا ہے کہ:

" لأنهم مصارفه وعلته لمحذوف فلا يفتون باعادته لانهم مصارفه إذ اهل البغي يقاتلون اهل الحرب والخراج حق المقاتلة۔" (۲)

اور کفار اپنی افواج مسلمانوں کے خلاف استعمال کرتے ہیں اور وہ مصارف خراج نہیں - فكيف يقام الكفار

---

(۱) رد المحتار ۲/۳۲ باب زكوة الغنم (۲) ۲/۳۲، شامی باب زكوة الغنم

على المسلمين المقاتلين الدافعين عن الإسلام والمسلمين ـ (۱)

جن اراضی کا جو خراج عہد اسلامی سے الی یومنا ثابت رہا وہ بدستور باقی رہے گا، خراج کی جو قسم جس شرح کے ساتھ ادا کرنا معروف رہا اس قسم میں تبدیلی کیے بغیر حالات اور پوزیشن کو دیکھتے ہوئے شرح میں کمی یا زیادتی کی جا سکتی ہے ۔

ولیس للامام أن یحول الخراج الموظف إلی خراج المقاسمة اقول وکذلك عکسه فیما یظهر من تعلیله لانه قال لان فیه نقض العهد وهو حرام" (۲)

وہ خراجی اراضی جن پر خراج کی کوئی قسم ثابت نہیں یا جن کا خراجی ہونا موجبات خراج میں سے کسی موجب کی وجہ سے فی الوقت ہوا۔ ان تمام خراجی اراضی پر خراج مقاسمت کا حکم جاری کرنا ناقص فہم میں مناسب معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ خراج مقاسمت تعلقاً، تکراراً، توافقاً و تخالفاً عشر کی طرح ہے ۔

" قال الشامی: وقد نقرر ان خراج المقاسمة کالعشر لتعلقه بالخارج ولذا یتکرر بتکرر الخارج فی السنة وانما یفارقه فی المصرف إلی ان قال وتجری الاحکام التی تقررت فی العشر إلی ان قال ولاشك ان أراضی بلادنا خراجیة وخراجها مقاسمة کما هو مشاهد"

ثابت ہوا کہ خراج مقاسمت کو بڑی حد تک عشر سے مناسبت ہے، مسلمانوں کی اراضی میں اصل عشر ہے ـــــ ان کی اراضی پر خراج کے احکام بعض ناگزیر سبب کی وجہ سے ہے، لہٰذا خراج کی وہ قسم جو عشر سے زیادہ قریب ہو نافذ کرنا اقرب الی الفقہ والقیاس ہے ـــــ مقاسمت کی مقدار نصف خارج سے زیادہ نہیں ہوتی، اور عام حالات میں خمس سے کم نہیں ہونا چاہیے ۔

" وطاقة أی غایة الطاقة نصف الخارج لأن التنصیف عین الانصاف فلا یزاد علیه فی خراج المقاسمة ولاینقص عن الخمس لان عدم التنقیص عن الخمس غیر منقول" (۳)

---

(۱) رسالة الخراج (۲) ردالمحتار ۳۶۲/۳

(۳) ردالمحتار ۳۶/۴

علامہ شامیؒ نے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ " لا ینقص عن الخمس " محمول ہے اس صورت پر جب زمین کی پیداوار میں وجوب خمس کی گنجائش ہو، بایں طور کہ آمدنی زیادہ اور خرچ کم ہو، اخراجات اور خمس کو پیداوار سے منہا کرنے کے بعد کچھ باقی رہتا ہو۔ اور اگر آمدنی کم اور خرچ زیادہ ہوجاتا ہو اس طور پر کہ اخراجات اور خمس کو منہا کرنے کے بعد بہت کم بچتا ہو تو خمس سے کم واجب کیا جاسکتا ہے۔

لکن قال الخیر الرملی یجب ان یحمل علی ما اذا تطیق فلو کانت قلیلۃ الریع و کثیرۃ المؤن ینقص اذ یجب ان یتفاوت الواجب لتفاوت المؤنۃ کما فی ارض العشر إلیٰ أن قال فمطالبتہ بالقسم ظلم علی ظلم والظلم یجب اعدامہ فلا یجوز مساعدۃ اھل التیمار علیٰ ظلمھم بل یجب ان ینظر إلیٰ ما تطیقہ الأراضی "[1]

ان عبارات سے یہ روشنی ملی کہ پیداوار کی پوزیشن دیکھتے ہوئے مقاسمت میں خمس سے کم کیا جاسکتا ہے۔

زمانہ کے حالات کے اعتبار سے جدید طریق زراعت پر ہونے والے اخراجات کا بارگراں اس امر کی طرف داعی ہے کہ خمس مقاسمت کو کم کیا جائے۔ یقیناً کھیتوں کی تیاری، مزدوروں کی مزدوری اور زمین کی زراعتی پوزیشن کی وجہ سے کھاد وادویات کے لازماً استعمال میں ایک بڑی رقم صرف ہورہی ہے اس کے بعد خمس کا وجوب ظلم کے مترادف ہوگا ـــــ اس لیے مقاسمت کی شرح کو خمس سے کم کرکے پیداوار کے ایک دوسرے وظیفہ شرعی عشر کو واجب قرار دیا جانا چاہیے۔ کلام خداوندی:

" ان اللّٰہ یرید بکم الیسر ولا یرید بکم العسر "

کا تقاضا بھی ہے اور مقاسمت کو عشر کے ساتھ مناسبت کا نتیجہ بھی ـــــ پس وظیفہ عشر اور عشر مقاسمت کے درمیان مصارف کے بنیادی فرق کو برقرار رکھتے ہوئے جو خراجی اراضی کے خراجی ہونے کو باقی رکھنے کی دلیل ہوگی، دیگر احکام مثلاً تعلق خارج تکرر فی السنۃ، تساقط واجب بربنائے عدم زراعت وغیرہ میں مناسبت کی وجہ سے دونوں کی مقدار کو اگر ایک قرار دے دیا جائے تو میرے ناقص فہم

---

(۱) شامی ۴/ ۲۶۲

میں دونوں کی شرعی حیثیت میں کوئی فرق نہیں پڑنا چاہیے۔ اراضی کے مسلمانوں کے قبضہ میں آجانے کے باوجود اراضی کا محکوم بالخراج رہنا اصل شرعی "ومؤنة الارض لاتتغير بتبدل المالك" کی وجہ سے ہے۔ اور خراج میں عقوبت کا معنیٰ ہے جو منافی اسلام نہیں۔

"بخلاف الخراج لانه عقوبة والاسلام لا ينافيها كالرق"(۱)

یہ خراجی عقوبت اجباری نہیں، خودکردہ اور اختیاری ہے۔

"ان الممنوع وضع الخراج عليه ابتداءً وجبرًا واما باختياره فيجوز"

کافروں کی اراضی خریدنے اور خراجی پانی سے زمین کو سیراب کرنے میں اختیار کو دخل ہے ـــــــ البتہ اس معنیٰ میں عبادت کہا جاسکتا ہے کہ اس نے حکم شرعی کے مطابق وظیفہ شرع، شرعی مستحقین تک پہونچادیا، پس امتثال حکم شرع کا ثواب ضرور ملے گا۔

عشری اراضی میں عشر اور نصف عشر دو وظیفے ثابت بالسنۃ ہیں۔

قال النبي صلى الله عليه وسلم: ماسقت السماء ففيه العشر وماسقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر (الحديث)

درمختار میں عشر سے نصف عشر کی جانب منتقل ہونے کی وجہ اخراجات کی کثرت بیان کیا ہے۔ "ودالية أى دولاب لكثرة المؤنة"(۲)

گویا آب پاشی پر آنے والے اخراجات کو پیداوار سے منہا کرنے کے بعد باقی پر عشر قرار نہ دے کر نفس واجب میں کمی کردیا گیا ہے۔ اگر اخراجات کو منہا کرنے کے بعد باقی پر عشر قرار دیا جائے تو واجب کی تقسیم ختم ہوجائے گی جو ثابت بالسنۃ ہے اور وظیفہ ہمیشہ عشر کا ہی رہ جائے گا۔ واللازم باطل فالملزوم مثله ۔ پس جمیع پیداوار میں عشر یا نصف عشر کا حکم جاری ہوگا، جس کی بنیاد قلت مؤنت اور کثرت مؤنت ہوگی۔ نفس پانی کو واجب کی کمی میں کوئی دخل نہیں بلکہ پانی پر خرچ ہونے والی اضافی رقم کو دخل ہے۔

لانه عليه السلام حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة ولو رفعت المؤنة

---

(۱) بحر ۲/۲۳۸ (۲) درمختار علیٰ ھامش ردالمحتار ۲/۶۹

كان الواجب واحدا وهو العشر دائما في الباقي لانه لم ينزل إلى نصفه إلا المؤنة ولو رفعت المؤنة والباقي بعد رفع المؤنة لا مؤنة فيه فكان الواجب دائما العشر لكن الواجب قد تفاوت شرعا فعلمنا أنه لم يعتبر شرعا عدم عشر بعض الخارج وهو قدر المساوي للمؤنة اصلا"(۱)

کھاد وادویات اور جدید طریق زراعت پر آنے والے دیگر اخراجات، آب پاشی پر آنے والے اخراجات سے مختلف نہیں بلکہ ان اخراجات سے کئی گنا زائد ہوتے ہیں، پس آسمانی پانی سے سیرابی کے باوجود مذکورہ اخراجات کی کثرت کی وجہ سے عشر کو نصف عشر کی طرف تبدیل کر دینا مناسب ہے۔

مزارعت یعنی وہ معاملہ جس کی وجہ سے زمین کی کاشت بٹائی کے طور پر ہو۔ امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک یہ عقد فاسد ہے اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک عقد مزارعت، عقد صحیح ہے اور اکثر اماموں کی رائے صاحبین کے قول کے مطابق ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک مزارعت کے عقد فاسد رہنے کے باوجود کسی نے اس طرح کا معاملہ کر کے پیداوار حاصل کیا تو ان کے نزدیک مسئلہ کی تفصیل اس طرح ہو گی کہ پوری پیداوار کا عشر رب الارض پر ہو گا اور کل پیداوار اسی کی ہو گی۔ مزارع کی حیثیت عامل کی ہو گی، اس کو اس کے عمل کا اجر مثل دیا جائے گا بشرطیکہ بیج مالک زمین نے دی ہو، اور اگر بیج بٹائی دار نے دی تو کل پیداوار بٹائی دار کی ہو گی اور رب الارض کو پیداوار کے بقدر زمین کا اجر مثل دیا جائے گا۔ "فالخارج اما تحقيقا او تقديرا" میں تقدیراً کا یہی مطلب ہے۔ اس صورت میں بھی مالک زمین ہی کل عشر دے گا۔ دونوں ہی صورتوں میں اپنے حصہ کا عشر عین خارج ہو گا اور بٹائی دار کے حصہ کا عشر ذمہ میں واجب ہو گا۔ ذمہ میں واجب ہونے کا فائدہ یہ ہو گا کہ عین خارج کے ہلاک ہو جانے بعد مزارع کے حصہ کا عشر ساقط نہ ہو گا، واجب الادا رہے گا۔

" لان المزارعة فاسدة عنده فالخارج له اما تحقيقا أو تقديرا(۲) ــــــ وفي البحر أوعلى قوله على رب الارض لكن يجب في حصته في عينه وفي حصة المزارع يكون دينا في ذمته " (۳)

---

(۱) شامی ۲/۶۹ (۲) التفصيل كله مذكور في الشامى ۲/۷۶ (۳) بحر ۲/۲۳۷

بٹائی دار کے درمیان جس شرح کے ساتھ جو طے پایا تھا، اسی شرح کے مطابق پیداوار کی تقسیم ہوجائے گی، اور ہر ایک اپنے اپنے حصہ کا مالک ہوگا اور اپنے حصہ کا عشر ہر ایک پر واجب ہوگا۔

"لکن ما ذکر من التفصیل یخالفه ما فی البحر والمجتبی إلی ان قال من غیر ذکر هذا التفصیل وهو الظاهر لما فی البدائع من ان المزارعة جائزة عندهما والعشر یجب فی الخارج بینهما فیجب العشر علیهما" (۱)

بٹائی دار اور مالک دونوں ہی مسلمان ہوں، تو دونوں کے اپنے اپنے حصہ میں عشر واجب ہوگا۔ اور اگر ان دونوں میں سے کوئی کافر ہو تو جو مسلم ہوگا اس کے اپنے حصہ میں عشر واجب ہوگا، اس لیے کہ مسلم صرف اپنے اس حصہ کا مالک ہے جو اس کو بٹائی سے حاصل ہوا۔ حصہ کافر پر اس کا کوئی حق نہیں، وہ کافر کی ملکیت ہے اور کافر اہل شرع نہیں ——— فتویٰ حضرات صاحبین کے قول پر ہے۔ وقد اشتهر ان الفتوی علی الصحة۔

(محور پنجم)

(۱) عشر کے وجوب کے لیے کوئی متعین مقدار ضروری نہیں، پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہوگا، یہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رح کا قول ہے، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک عشر کے وجوب کے لیے ایک متعین مقدار ضروری ہے۔ اس لیے کہ عشر بھی ایک زکوٰۃ ہے "زکوٰۃ المال والغنم" کی طرح اور زکوٰۃ المال وغیرہ کے لیے ایک نصاب تحقق غناء کے لیے مقرر ہے پس عشر کے لیے بھی ایک نصاب غناء کے تحقق کے لیے ضروری ہوگا۔ امام اعظم ابوحنیفہ رح اور صاحبین کے قول کی بنیاد اس بات پر ہے کہ کیا عشر "حق الزرع" ہے یا "حق الارض"؟ ——— حضرات صاحبینؒ کے نزدیک عشر حق الزرع ہے اور یہی مذہب دیگر ائمہ کرام کا ہے۔

واصل هولاء الائمة ان العشر حق الزرع ولهذا کان عندهم یجتمع العشر والخراج لأن العشر حق الزرع ومستحقه اهل الزکاة - ومما احتج الجمهور ان الخراج یجب فی الارض التی یمکن أن تزرع سواء زرعت أم لم تزرع وأما

(۱) ردالمحتار ۲/۴۶

العشر فلایجب إلا فی الزرع ۔(۱)

اور حضرت امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک عشر حق الارض ہے، پس زمین سے جو بھی حاصل ہوگا اس میں عشر واجب ہوگا، حقیقۃً عشر زکوٰۃ کی طرح نہیں، بلکہ ان دونوں کے مصارف کے ایک ہونے کی وجہ سے مجازاً عشر کو زکوٰۃ کہا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے امام جبراً عشر وصول کرے گا اور ترکہ سے بھی لیا جائے گا اور قرض کے باوجود واجب ہوگا اور اراضی مجنون، صغیر، مکاتب، ماذون، وقف تمام میں عشر واجب ہوگا۔

"وابوحنیفة یقول العشر حق الارض فلایجتمع الحقان (۲) ــــــ لان فیه معنی المؤنة ولذا کان للامام اخذه جبرا ویؤخذ من الترکة ویجب مع الدین وفی ارض صغیر ومجنون ومکاتب وماذون ووقف وتسمیة زکاة مجاز" (۳)

حضرات صاحبین رح کے نزدیک عشر کا نصاب پانچ وسق ہے، اگر پیداوار اس مقدار سے کم ہوگی عشر واجب نہ ہوگا، ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور ایک صاع کا وزن اسی کے حساب سے ساڑھے تین سیر اور گرام وکیلو کے حساب سے تقریباً تین کیلو ڈیڑھ سو گرام ہوتا ہے۔ اس طرح صاحبین کے نزدیک جب تک ۹ر کوئنٹل ۴۵ کیلو تک پیداوار نہ پہنچے عشر واجب نہ ہوگا۔ صاحبین کی دلیل ارشاد گرامی: لیس فی حب ولا تمر صدقة حتی یبلغ خمسة اوسق (رواہ مسلم) ہے۔(۴)

والوسق ستون صاعًا بصاع النبی صلی اللّٰه علیه وسلم (۵) ــــــ جو پیداوار وسقی نہ ہو تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک اس کی قیمت کم تر درجہ کے وسقی چیز کے ۵ وسق کی قیمت کو پہونچ جاتے۔

"وقال ابو یوسف فیما لا یوسق کالزعفران والقطن یجب فیه العشر اذا بلغت قیمته خمسة اوسق من ادنیٰ مایوسق کالذرة فی زماننا" (۶)

اور امام محمد کے نزدیک غیر وسقی میں اس نوع کی چیز جن وجهوں پر اندازہ ہوتی ہوں ان میں اعلیٰ درجہ کے اندازہ کے پانچ مثل ہوجائے تو عشر واجب ہوگا۔

وقال محمد إذا بلغ الخارج خمسة اعداد من اعلیٰ مایقدر به نوعه فاعتبر فی القطن

---

(۱) فتاویٰ ابن تیمیه ۲۵/۵۵ (۲) ایضاً (۳) درمختار علی هامش رد المحتار ۲/۶۹

(۴) بحر ۲/۲۳۸ (۵) هدایه ۱/۱۸۱ (۶) هدایه ۱/۱۸۲

ہیں جن سے کوئی معتد بہ فائدہ مقصود نہیں ہوتا، سوائے کیڑوں کی پرورش اور پرداخت کے، البتہ ریشم کی اس کاشت میں کافی فائدہ ہوتا ہے۔ اور وہ پیدا ہوتا ہے ان کیڑوں سے جن کی پرورش شہتوت کے پتوں سے ہوتی ہے اور پتوں پر عشر واجب نہیں اس لیے ریشم کی اس کاشت پر عشر واجب نہیں ہوگا، بلکہ زکوٰۃ المال واجب ہوگی۔

برخلاف شہد کے کہ ان کی پیدائش بھی حیوان سے ہوتی ہے، مگر اس حیوان (شہد کی مکھی) کی پرورش وپرداخت پھل پھول سے ہوتی ہے اور ان دونوں میں عشر ہے ——— حاصل یہ کہ ریشم کا وجود بواسطہ حیوان پتوں سے ہے اور شہد کا وجود بواسطہ حیوان پھلوں اور پھولوں سے ہے:

"لأن النحل يتناول من الانواب والثمار وفيهما العشر وكذا فيما يتولد منها بخلاف دود القز لانه يتناول الأوراق ولا عشر فيها"

(۵) وہ درخت جن سے پھل مقصود نہیں جیسے شیشم، مہوا، ساکھو وغیرہ جن کو یا تو جلاون کے کام میں استعمال کرتے ہیں یا عمارت اور فرنیچر کے استعمال میں لاتے ہیں تو ایسے درختوں میں عشر واجب ہوگا ——— اس لیے کہ ان درختوں سے معتد بہ فائدہ مقصود ہے اور اراضی کو ان سے مشغول رکھا گیا ہے:

لانه يقصد بها استغلال الارض ففيها العشر۔

درمختار کی عبارت "حتى لو اشغل ارضه بها يجب العشر" کے ذیل میں علامہ شامیؒ نے فرمایا:

"فلو استنمى ارضه بقوائم الخلاف وما اشبه او بالقصب او الحشيش وكان يقطع ذلك ويبيعه كان فيه العشر والخلاف كالكتاب وتشديده لحن صنف من الصفصاف" (۱)

اور اگر باضابطہ ان درختوں کو لگا کر ان سے تجارت مقصود ہو تو ان پر زکوٰۃ التجارت واجب ہوگا۔

(۶) اسی طرح وہ سبزیاں جن کی پیداوار میں تسلسل رہتا ہے اور ان سے مقصود فقط غلہ حاصل کرنا نہیں

---

(۱) ردالمحتار ۲/۶۹

خمسة احمال ــــــــ اس لیے کہ روئی کے اوزان، اوقیہ، رطل، من، وقر، حمل میں سب سے اعلیٰ وزن ہے۔" وفی الزعفران خمسة امناء" اس لیے کہ زعفران میں رطل اور من میں اعلیٰ وزن من ہے ــــــ حضرت امام ابوحنیفہ رح کی دلیل ان تمام نصوص کا اطلاق ہے جو بغیر کسی تفصیل و تعیین کے آئی ہیں۔ ومما اخرجنا لکم من الارض (الآیہ) ــــ فی ما سقت السماء ففیہ العشر (الحدیث)

ــــــ حضرات صاحبینؒ نے اپنی اصل کی دلیل میں جو حدیث بیان فرمایا ہے اس کا جواب صاحب ہدایہ نے اس طرح دیا ہے:

"وتاویل ما رویاہ زکوٰۃ التجارۃ لانہم کانوا یتبایعون بالاوساق وقیمۃ الوسق اربعون درھماً" (۱)

فتویٰ امام ابوحنیفہ رح کے مذہب پر ہے، علامہ شامی نے فرمایا:۔ ھذا قول الامام وھو الصحیح۔ حاصل کلام یہ کہ مفتی بہ مذہب کے مطابق پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہوگا۔ وجوب کے لیے کوئی مقدار متعین نہیں۔

(۲) صاحبینؒ کے نزدیک عشر کے وجوب کے لیے نصاب کی طرح بقاء کی بھی شرط ہے یعنی سال کے اکثر حصہ تک بغیر کسی خارجی تدابیر کے اپنی اصلی حالت پر رہ سکے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چوں کہ عشر حق الارض ہے اس لیے بقاء کی شرط نہیں ہے ــــ پس زمین سے اگنے والی تمام سبزیات پر عشر واجب ہوگا خواہ سال کے اکثر تک باقی نہ رہ سکے، بشرطے کہ ان سبزیات سے غلہ حاصل کرنا یا کوئی اور فائدہ مقصود ہو۔

"والارض قد تستنمیٰ بما لا یبقی والسبب ھی الارض النامیۃ ولھذا یجب فیہا الخراج" (۲)

گھاس، بانس، لکڑی جن سے کوئی فائدہ مقصود نہیں، باغوں کو ان سے صاف کیا جاتا ہے اس لیے ان میں عشر واجب نہ ہوگا۔

(۳)
اما الحطب والقصب والحشیش لا تستنبت فی الجنان عادۃ بل تنقیٰ منہا۔

---

(۱) ھدایہ ۱۸۱/۱ (۲) ایضاً (۳) ھدایہ

ہاں اگر بانس، گھاس اور درخت وغیرہ کے لیے زمین کو خاص کردیا جائے جس سے معتدبہ فائدہ مقصود ہو تو ان میں عشر واجب ہوگا۔ حاصل یہ کہ ان اشیا میں وجوب عشر کے لیے مدار قصد ہے۔

حتیٰ لو اتخذ ھا مقصبۃ او مشجرۃ او منبتا للحشیش یجب فیہ العشر۔(۱)

ولیس المراد ذاتہ بل لکونہ من جنس مالایقصد بہ استغلال الارض غالبًا

وان المدار علی القصد حتی لو قصد بہ ذلک وجب العشر۔ (۲)

پانی میں پیدا کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ، سنگھاڑا وغیرہ میں عشر واجب نہیں، اس لیے کہ عشر وخراج زمینی پیداوار میں واجب ہوتے ہیں جس کا سبب " الارض النامیۃ " ہے۔ وما اخرجت الارض ففیہ العشر" سے مراد وہ پیداوار ہیں جو زمین سے حاصل ہوتی ہوں۔ مکھانہ، سنگھاڑا، کی پرورش در حقیقت پانی سے ہوتی ہے زمین سے نہیں، زمین کی حیثیت ظرف کی ہے، پس یہ اشیاء، مما اخرجنا لکم من الارض کے معنی میں نہیں ہوں گی، بلکہ ان میں زکوٰۃ الاموال والتجارۃ کے احکام اپنے شرائط وتفاصیل کے ساتھ جاری کیے جائیں گے۔

(۳) زراعتی اراضی پر تالاب کھود کر زمین کو غلوں کی کاشت سے نکال کر مچھلیوں کی کاشت کے لیے خاص کردیا، اب ان اراضی سے الاضی کا نام ختم ہوگیا۔ اب حوض اور تالاب کے نام سے موسوم ہوچکا ہے۔ حقیقت کے بدلنے سے احکام میں تبدیلی ہوجایا کرتی ہے۔ عشر متعلق بالخارج من الارض ہے، اور مچھلی متعلق بالخارج من الارض نہیں بلکہ من الماء ہے ــــــ پس مچھلی بھی "مما اخرجنا لکم من الأرض" کے حکم میں نہ ہوگی۔ علامہ شامیؒ "ولا فی عین قیر" کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا:

"لانہ لیس من انزال الارض انما ھو عین فوارۃ کعین الماء فلاعشر فیھا۔"

یہ علت فی مانحن فیہ کی بھی بن سکتی ہے۔ مقصد ان مچھلیوں کی کاشت سے دراصل تجارت ہے اس لیے ان مچھلیوں میں زکوٰۃ التجارۃ واجب ہوگی نہ کہ عشر۔

(۴) شہتوت کے درخت جن کو ریشم کے کیڑوں کی حفاظت اور پرورش کے لیے لگاتے جاتے

---

(۱) ھدایہ (۲) ردالمحتار ۲/۶۸

بلکہ غلہ حاصل کرکے ان سے تجارت مقصود ہے تو ان میں بھی زکوٰۃ التجارۃ واجب ہوگا، اگر ان سبزیات کی قیمت زکوٰۃ المال کے نصاب تک پہونچ جائے اور اس پر حول پر گذر جائے ——— جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول " لیس فیما دون خمسة اوسق " کی تاویل میں صاحب ہدایہ کا قول " ماروياه زكوٰة التجارة لانهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق اربعون درهما " فيما نحن فيه کی تائید ہے ——— وہ سبزیاں جن سے مقصود تجارت نہیں بلکہ استعمال میں لانا مقصود ہوتا ہے ان میں عشر واجب ہوگا۔

(۷) وقف نام ہے " حبس العين على حكم ملك الواقف والتصدق بالمنفعة " کا، وقف سے اراضی موقوفہ پر حکما واقف کی ملکیت باقی رہتی ہے، فقط منفعت کا تصدق ہوتا ہے اور وجوب عشر متعلق بالخارج (پیداوار) ہے۔ پس اراضی موقوفہ پر واقف کی ملکیت گو باقی رہتی ہے، مگر منفعت اور پیداوار کے مالک چوں کہ اہل وقف ہیں، اس لیے اہل وقف کو زمین سے جو پیداوار حاصل ہوگی اس پر عشر واجب ہوگا۔

"ولذا كان للإمام أخذه جبرًا إلى أن قال ويجب في أرض وقف (درمختار)۔ أفاد ان ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج لأنه يجب في الخارج لا في الأرض فكان ملكه لها وعدمه سواء (بدائع)۔" (۱)

یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ زراعت اہل وقف نے خود کی ہو، اور اگر اہل وقف کے علاوہ کسی اور نے اجرت پر زراعت کی تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مؤجر (اجرت پر دینے والے) پر عشر واجب ہوگا۔ اور حضرات صاحبین رح کے نزدیک مستاجر (اجرت پر لینے والے) پر عشر واجب ہوگا۔ قلت هذا ظاهر فيما اذا زرعها أهل الوقف اما اذا زرعها غيرهم بالأجرة فيجري فيه الخلاف (۲) ——— قال في فتح القدير لهما ان العشر منوط بالخارج وهو للمستأجر وله انهما كما تستنمي بالزراعة تستنمي بالإجارة فكانت الأجرة مقصودة كالثمرة فكان النماء له معنى مع ملكه فكان أولى بالإيجاب عليه (۳)

---

(۱) ردالمحتار ۲/۲۶ (۲) ردالمحتار ۲/۲۶ (۳) ایضاً ۲/۵۳

دارالاسلام میں زمین کی فقہی تقسیم

از: ——— مولانا نعمت اللہ صاحب، استاذ دارالعلوم دیوبند۔

۱ ——— **اراضی مملوکہ:** وہ زمین جو کسی کی ملکیت میں شرعی اسبابِ ملکیت کے تحت داخل ہو۔

۲ ——— **اراضی موقوفہ:** وہ زمین جس کو اس کے مالکین نے وقف کر دیا ہو جس کی وجہ سے کسی کا مالک بننا بنانا اور زمین کو رہن رکھنا ممنوع ہو گیا ہو۔

۳ ——— **اراضی متروکہ:** آبادی کے قریب کی وہ زمین جو آبادی کے لوگوں کی ضرورت کے لیے ہو۔

۴ ——— **سرکاری زمین:** وہ زمین جو غانمین میں تقسیم کرنے کے بعد باقی رہی ہو اور امام نے اس کو بیت المال کے لیے خاص کر دیا ہو، یا بلا تقسیم وہ زمین بیت المال کے لیے خاص کر دی گئی ہو۔ اس طرح وہ زمین جو مالک کے مرنے کے بعد ورثاء کے نہ ہونے کی صورت میں بیت المال کی طرف لوٹ آئی ہو۔ شامی میں ہے:

"هو ما مات أربابه بلا وارث وآل لبيت المال او فتح عنوة وابقى للمسلمين إلى يوم القيامة"۔ (۱)

۵ ——— **بنجر زمین (موات):** وہ زمین جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو اور آبادی سے دور ہو کہ وہاں تک انسان

---

(۱) شامی ۴/۲۵۶

کی بلند آواز نہ پہونچ سکتی ہو اس زمین پر سرکاری حق ہے، حکومت کی اجازت سے جو کوئی اس کو آباد کرے گا وہ اس کا مالک ہوگا۔ شامی میں ہے:

" ارض لا ینتفع بہ من الاراضی ولیست مملوکۃ لمسلم ولاذمی وھی بعیدۃ من القریۃ اذا صاح من باقصی العامر وھو جھوری الصوت لا یسمع صوتہ" (۱)

۶ — ضبط کی ہوئی زمین (ارض الحوز)

وہ زمین جس کی کاشت سے اور خراج کی ادائے گی سے اس کے مالکین عاجز ہوں اور عاجز ہو کر وہ حکومت کے حوالہ کر دیں تاکہ حکومت اپنا خراج وصول کرنے کا انتظام خود کرے، اس طرح یہ زمین مالکین کی ملکیت پر باقی رہتی ہے، حکومت کاشت کرا کے اپنا خراج وصول کر کے بقیہ آمدنی مالک کے حوالہ کرتی ہے، حکومت کے لیے ایسی زمین کو اس حالت میں فروخت کرنا یا وقف کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔

" اراضی الحوزھی المملوکۃ التی عجز اصحابھا عن زراعتھا واداء ضربیتھا......

قال الامام الولوالجی فی فتاواہ ولو عجز رجل عن زراعۃ الارض وھی خراجیۃ رفعھا الامام الی بن یقدر علی الزراعۃ ویاخذ منہ الخراج ویدفع الفضل إلی رب الارض بعد حصۃ الزراع" (۲)

ارض عشری

(الف) **اراضی مملوکہ:**

یعنی (۱) جس جگہ کے لوگ مسلمان ہو گئے ہوں ان کی زمین عشری ہوں گی۔

(۲) وہ زمین جس کو امام نے بذریعہ جنگ قبضہ کر کے بعد الخمس مجاہدین میں تقسیم کر دیا ہو وہ بھی عشری ہوگی۔

" کل ارض اسلم اھلھا اوفتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین فھی ارض عشر لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی المسلم والعشر الیق بہ لما فیہ من معنی العبادۃ" (۳)

---

(۱) شامی ۲۷۸/۵ (۲) التحفۃ المرضیۃ لابن نجیم: ص ۲۰ (۳) ھدایہ اولین: ۵۹۷

(۳) وہ سرکاری زمین جس کو سرکار نے فروخت کردیا ہو اور کسی مسلمان نے خرید لیا ہو تو ایسی زمین پر عشر ہوگا۔

"ان الخراج قد ارتفع عن اراضی مصر لعودها إلى بيت المال بموت ملاكها قال اذا اشتراها انسان من الامام بشرطه شراء صحيحًا ملكها ولاخراج عليها فلا يجب عليه الخراج" (۱)

"ولان المسلم لا يجوز وضع الخراج عليه ابتداء وان جاز بقاء ولان الساقط لا يعود كذا قال ابن نجيم" (۲)

البتہ ابن نجیم نے اس زمین کے متعلق کہا ہے کہ اس پر عشر بھی نہ ہوگا جس کی وجہ سے وہ زمین نہ عشری ہوئی نہ خراجی۔

"وقال ايضاً أنه لا يجب فيها العشر ايضاً قال لانى لم اره نقلا فى ذلك"

مگر علامہ شامیؒ نے اس پر نقد کرتے ہوئے لکھا ہے:

"قلت فيه نظر لما علمت ان الشرط ملك الخارج لانه يجب فيه لا فى الارض حتى وجب فى الخارج من ارض الصغير والمجنون والمكاتب والوقف ولان سببه الارض النامية بالخارج تحقيقاً ولا يلزم من سقوط الخراج المتعلق بالارض سقوط العشر المتعلق بالخارج والثمن الماخوذ لبيت المال هو بدل الارض لا بدل الخارج على أنه قد ينازع فى سقوط الخراج حيث كانت من ارض الخراج او سقيت بماءه بدليل ان الغازى الذى اختط به الامام داراً لا شى عليه فيها فاذا جعلها بستانا وسقاها بماء الخراج فعليه الخراج او بماء العشر فعليه العشر-الخ" (۳)

اس کے علاوہ باب العشر والخراج جلد ثالث ص۲۵۵ میں مدلل طور پر مزید اس کی تردید کی ہے۔

اس لیے اس کو بھی عشری زمین کہا جائے گا اور اس پر عشر واجب ہوگا یا جس پانی سے سیراب کرایا ہے اس کا اعتبار کرتے ہوئے عشری یا خراجی کہا جائے گا یا اس کے پاس کی زمین کو دیکھ کر حکم لگایا جائے گا کہ

---

(۱) شامی ۲/۲۵۵ (۲) شامی ۲/۵۰ (۳) ایضاً ۲/۵۰

عشری ہے یا خراجی، مگر راجح یہ ہے کہ اس کو عشری کہا جائے گا۔

(۴) وہ سرکاری زمین جسے سرکار نے کسی مسلمان کو بالکلیہ دے دیا ہو امام ابو یوسف کتاب الخراج میں تحریر فرماتے ہیں:

"والارض عندی بمنزلة المال فللامام ان یجیز من بیت المال من له عناء فی الاسلام ومن یقوی به علی العدو ویعمل فی ذلك بالذی یریٰ انه خیر للمسلمین واصلح لامرهم وكذلك الارضون یقطع الامام منها من احب من الاصناف قال الشامی فهذا یدل علی ان للامام ان یعطی الارض من بیت المال علیٰ وجه التملیك لرقبتها كما یعطی المال حیث رأی المصلحة اذ لا فرق بین المال والارض فی الدفع للمستحق" (۱)

اسی طرح امام ابو یوسفؒ کی کتاب الخراج سے عبارت نقل کرنے کے بعد کہا:

"قلت هذا صریح فی ان القطائع قد تکون من الموات وقد تکون من بیت المال لمن هو من مصارفه وانه تملیك رقبة الارض ولذا قال یوخذ منها العشر لانه بمنزلة الصدقة"

ان عبارتوں سے واضح ہو جاتا ہے کہ وہ سرکاری زمین جس کو امام نے ملکیت کے طور پر دیا ہو وہ عشری ہے۔

(ب) **ارض اموات** کو عشری یا خراجی قرار دینے کے لیے امام محمدؒ کے یہاں چوں کہ پانی کا اعتبار ہوگا اس لیے اگر عشری پانی کو استعمال کر دیا ہے تو عشری اور خراجی پانی کو استعمال کر دیا ہے تو وہ خراجی کہلائے گی۔

امام ابو یوسف رحؒ کے یہاں اس کے آس پاس کی زمین دیکھ کر فیصلہ ہوگا۔ اگر قریب کی زمین عشری ہے تو یہ بھی عشری ہوگی۔

" لواحیا مسلم اعتبر قربه الیٰ قرب ما احیاه ان کان الی الارض الخراج اقرب

---

(۱) شامی ۲/۲۶۵

كانت خراجية وان كانت إلى العشر اقرب فعشرية هذا عند ابی یوسف وابی حنيفة واعتبر محمد الماء " (۱)

(ج) اراضی موقوفہ

موقوفہ زمین اگر وقف سے پہلے عشری تھی تو وہ وقف کے بعد بھی عشری باقی رہے گی۔

" والحاصل ان الارض تبقى وظيفتها بعد الوقف كما كانت قبله " (۲)

ارض خراجی

(۱) (مملوکہ زمین) جس زمین کو مسلمانوں نے فتح کر کے اس کے باشندوں کے قبضہ میں رہنے دیا، یا دوسری جگہ سے غیر مسلم لاکر آباد کر کے زمین ان کے حوالہ کر دیا، یا وہ زمین جو بطور صلح کے ہو۔

" مافتح عنوة ولم يقسم بين جيش سواء اقر اهله عليه اونقل اليه كفار آخر اوفتح صلحاً خراجية لانه اليق بالكافر " (۳)

مذکورہ زمین خراجی ہے خواہ اس کو کسی بھی پانی سے سینچا جاتا ہو۔

هو ولم يقيد كونها خراجية بان تسقى بماء الخراج لانه لافرق بينه وبين ما اذا سقيت بماء العشر كما اذا قسمت بين المسلمين فانها عشرية وان سقيت بماء الخراج " (۴)

اور مکہ اس سے مستثنیٰ ہے :

ومكة مخصوصة من هذا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم فتحها عنوة وتركها لاهلها ولم يوظف الخراج " (۵)

(۲) ارض اموات : مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق اگر اس کی سیرابی خراجی پانی سے ہو یا خراجی زمین کے قریب ہو تو علیٰ اختلاف الاقوال خراجی ہوگی۔

---

(۱) شامی ۳/ ۲۵۹ - ھدایہ اولین / ۵۹۱ (۲) شامی ۳/ ۲۵۵ (۳) ایضاً (۴) ایضاً (۵) ھدایہ اولین / ۵۹۱

نوٹ: بصرہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ کما مرّ۔

(۳) اراضیٔ موقوفہ: وقف سے پہلے جیسی زمین تھی وقف کے بعد وہی وظیفہ باقی رہے گا۔ اگر عشری تو عشر اور خراجی تو خراج۔

والحاصل ان الارض تبقی وظیفتها بعد الوقف کما کانت قبله "(۱)

غیر عشری و غیر خراجی زمین

(۱) اراضی مملکت: جو زمین حکومت نے مزارعت کے طور پر یا اجارہ کے طور پر کسی کو کاشت کے لیے دیا ہے ایسی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی۔ اس لیے کہ امام صاحب نے عشر و خراج کے وجوب کے لیے زمین کا مالک ہونا ضروری قرار دیا ہے۔

حکومت نے بٹائی کی صورت میں جو حصہ دیا ہے یا اجارہ کی صورت میں جو کرایہ لیا ہے وہ خراج ہی کی ایک صورت ہے۔ صاحبین کے یہاں پیداوار پر عشر ہوتا ہے اس لیے اس کو عشر نکالنا واجب ہے اگرچہ شامی نے حکومت کے حصہ کو کالخراج کہہ کر اسی کو ترجیح دیا ہے کہ مستاجر اور مزارع پر علیحدہ سے کچھ نکالنا واجب نہیں۔

" فی التتارخانية السلطان اذا دفع اراضی لا مالك لها وهی التی تسمی الاراضی المملكة إلى قوم ليعطوا الخراج جاز وطريق الجواز احد شيئين اما اقامتهم مقام الملاك فی الزراعة و اعطاء الخراج او الاجارة بقدر الخراج ويكون الماخوذ منهم خراجاً فی حق الامام اجرة فی حقهم ۔اھ

ومن هذا القبيل الاراضی المصرية والشامية كما قدمناه ويوخذ من هذا انه لا عشر على المزارعين فی بلادنا إذا كانت اراضيهم غير مملوكة لهم لان ما ياخذه منهم نائب السلطان وهو المسمیٰ بالزعيم او التيماری ان كان عشراً فلا شئ عليهم غيره وان كان خراجاً فكذلك لانه لا يجتمع

---

(۱) شامی ۲/۲۵۵

مع العشر وان کان اجرة فکذلك علی قول الامام مع انه لا عشر علی المستأجر واما علی قولهما فالظاهر انه کذلك لما علمت من ان الماخوذ لیس اجرة من کل وجه لانه خراج فی حق الامام۔ فتأمل "(۱)

ممکن ہے علامہ شامی کے دور میں کاشت کاروں سے طرح طرح کے ٹیکس لیے جاتے ہوں اس لیے علامہ شامی نے اس کو کالخراج کہہ کر اس کے عشر کی نفی کی ہو۔

(۲) اراضیٔ متروکہ : یہ زمین بھی نہ عشری ہے اور نہ خراجی اور یہ بالکل ظاہر ہے۔

دارالحرب کی زمین

(۱) دارالحرب میں جب کوئی حربی مسلمان ہو جاتا ہے پھر مسلمان اس کو فتح کرتے ہیں تو ایسی صورت میں خود وہ مسلمان ہونے والا شخص اور اس کی نابالغ اولاد اور اموال منقولہ جو اس کے قبضہ میں ہوں وہ سب اس کی ملکیت پر باقی رہتے ہوئے محفوظ ہوں گے اور مال غنیمت میں شمار نہ ہوں گے مگر اس کی زمین مال غنیمت میں شمار ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ مسلمان اس زمین کا مالک نہیں ہے ہدایہ میں ہے:

" ومن اسلم منهم معناه فی دارالحرب احرز باسلامه نفسه لان الاسلام ینافی ابتداء الاسترقاق واولاده الصغار لانهم مسلمون باسلامه تبعاً وکل مال هو فی یده لقوله علیه السلام من اسلم علی مال ولانه سبقت یده الحقیقة الیه ید الظاهرین غلبة او ودیعة فی ید مسلم اوذمی لانه فی ید صحیحه معتبرة ویده کیده فان ظهرنا علی دارالحرب فعقاره فیئ "(۲)

ائمۂ ثلاثہ اور ابو یوسف رح کے یہاں زمین مسلمانوں کی ملکیت میں باقی رہے گی اور مال غنیمت میں شمار نہ ہوگی۔

(۲) عشر صاحبینؒ کے یہاں پیداوار میں ہے، امام صاحبؒ کے یہاں مالکِ ارض پر مزارعت کی صورت ہو

---

(۱) شامی ۲/۵۵ (۲) ہدایہ ۲/۵۷

یا اجارہ کی۔

" ان العشر علی رب الارض عنده وعلیھا عند ھما من غیر ذکر ھذا التفصیل ھو الظاھر کما فی البدائع من ان المزارعة جائزة عند ھما والعشر یجب فی الخارج والخارج بینھما فیجب العشر علیھا " (۱)

اسی طرح " العشر علی المؤجر وقالا علی المستاجر وفی الحاوی وبقولھما ناخذ "اھ

اسی لیے امام صاحبؒ کے یہاں دارالحرب کی زمین جو مسلمان کی ملکیت میں ہے اس پر عشر نہیں ہوگا اور خراج بھی نہیں، اس لیے کہ یہ خالص اسلامی حکومت کا عمل ہے اور امام ابویوسف رح کے یہاں چوں کہ یہ شخص زمین کا مالک ہے اس لیے اس پر عشر واجب ہوگا۔

" قال ابو یوسفؒ فی کتاب الخراج سألت یا أمیر المومنین عن قوم من اھل الحرب اسلموا علی انفسھم وارضیھم ما الحکم فی ذلك فان دمائھم حرام وما اسلموا علیه من اموالھم فلھم وکذلك ارضھم ارض عشر.......... وکذلك کل بلاد اسلم اھلھا فھی لھم وما فیھا " (۲)

ہندوستان کی زمین

موجودہ دور کے ہندوستان میں مسلمانوں کی کاشت والی زمین میں اس کے پیداوار پر عشر واجب ہوگا، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس وقت حکومت نے زمین پر حق ملکیت کو اپنے لیے خاص کر لیا ہے۔ البتہ حکومت نے قابض کو ———— مالک کی طرح ہر طرح کے تصرفات کی اجازت بھی دے رکھی ہے اور اس کے بدلہ میں لگان وصول کرتی ہے، اس لیے یہ معاملہ مثل اجارہ کے ہے اور اجارہ میں امام ابوحنیفہ رح کے یہاں مستاجر پر عشر نہیں ہوتا ہے اور صاحبین رح کے یہاں پیداوار پر عشر ہے۔ اس لیے مستاجر پر عشر ہوگا۔ شامی میں ہے:

العشر علی المؤجر کخراج موظف وقالا علی المستأجر کمستعیر مسلم وفی الحاوی بقولھما ناخذ " (۳)

(۱) شامی ۲/۵۰۲ (۲) کتاب الخراج ۲/۵۰۲، (۳) شامی ۲/۵۵

اراضی مملوکہ کا حکم شامی نے جو بیان کیا ہے کہ نہ وہ عشری ہے نہ خراجی، اور اگر اس کو امام، لوگوں کو کاشت کے لیے دے دے تو کاشت کاروں کو مالک کے درجہ میں فرض کیا جائے گا، حکومت جو کچھ وصول کرے گی اس کو خراج کا عنوان دیا جائے گا۔

یا یہ کہ اس میں اجارہ کی تاویل کی جائے مگر اس کو خالص اجارہ نہ کہا جائے گا بلکہ حکومت کے حق وہ خراج ہی ہوگا۔

"ان ما یاخذہ منھم نائب السلطان وھو المسمی بالزعیم او التیماری ان کان عشرا فلاشئ علیھم غیرہ وان کان خراجًا فکذلك لانہ لایجتمع مع العشر وان کان الاجرۃ فکذلك علی قول الامام من انہ لاعشر علی المستاجر واما علی قولھما فالظاھر انہ کذلك لما علمت من الماخوذ لیس اجرۃ من کل وجہ لانہ خراج فی حق الامام تأمل" (۱)

شامی کا یہ بیان دارالاسلام کے لیے ہے دارالحرب میں حکومت غیر مسلم کی طرف سے وصول کردہ لگان کو نہ عشر کہا جاسکتا ہے نہ خراج، ادھر عشر کا وجوب قرآن وحدیث دونوں سے ثابت ہے اور عشر پیداوار پر ہوتا ہے۔

"قد صرحوا بان فریضۃ العشر ثابتۃ بالکتاب والسنۃ والاجماع والمعقول وبانہ زکوٰۃ الثمار والزرع وبانہ یجب فی الارض الغیرالخراجیۃ وبانہ یجب فیما لیس بعشری ولاخراجی کالمفاوز والجبال وبان سبب وجوبہ الارض النامیۃ بالخارج حقیقۃ وبانہ یجب فی ارض الصبی والمجنون والمکاتب لانہ مؤنۃ الارض وبان الملك غیر شرط فیہ بل الشرط ملك الخارج فیجب فی الارض الموقوفۃ لعموم قولہ تعالیٰ انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض - الی آخرہ" (۲)

اس عبارت سے جو بات ثابت ہوتی ہے اس کا تقاضہ یہی ہے کہ عشر کو واجب قرار دیا جائے گا،

---

(۱) شامی ۲/۵۵ (۲) شامی ۲/۵۵

البتہ حکومت کو لگان کی ادائے گی اگر غلہ کی شکل میں ہو تو اس غلہ کی مقدار کا استثنا، کرنے کے بعد عشر کا حکم جاری ہوگا، اگر روپیہ ادا کیا ہے تو بقدر اس روپیہ کے غلہ کی مقدار کا استثنا، ہوگا اور یہ ایسا ہی ہے جیسے دیگر اموال زکوٰۃ میں اس کی کوئی مقدار تلف ہو جائے تو بقدر تلف شدہ کے اس کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔

مولانا ظفر احمد تھانوی اعلاء السنن میں ہندوستان کے دارالحرب ہونے کی بنیاد پر عشر کے وجوب کے قائل ہیں، اسی طرح مولانا یوسف بنوری بھی اسی بنیاد پر عشر کے وجوب کے قائل ہیں اور بقدر لگان کے استثنا، کی بات مفتی کفایت اللہ صاحب رح نے ذکر فرمائی ہے اور دلیل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ موجودہ ہندوستان میں مسلمانوں کی زرعی پیداوار پر عشر واجب کیا جائے اور بقدر لگان کے مستثنیٰ کیا جائے۔

واللہ اعلم بالصواب

زراعتی اخراجات کو عشر و نصف عشر سے وضع کرنا

پانی کے اخراجات اور اس کی مشقت کی بنیاد پر شریعت نے عشر و نصف عشر کی تفریق کی ہے، اگر زمین کی سیرابی آسمانی یا چشموں وغیرہ کے پانی سے ہے تو عشر کا ورنہ نصف عشر کا حکم لگایا گیا ہے۔

" عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء و والعیون اذا کان عثریًا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر" (۱)

اس لیے پانی کے سلسلہ کے اخراجات کو ادائے گی عشر و نصف عشر میں وضع نہیں کیا جا سکتا ہے ورنہ یہ تفریق بے معنی ہو کر رہ جائے گی۔

پانی کے اخراجات کے علاوہ دوسرے زراعتی اخراجات کو عشر و نصف عشر کی ادائے گی میں وضع کیا جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے بلکہ یہ قیاسی مسئلہ ہے۔ علمائے احناف کے یہاں بظاہر دوسرے اخراجات مثل کھاد اور دوا اور نگرانی کے کسی کو بھی وضع اور منہا نہیں کیا جائے گا اور پوری پیداوار سے عشر و نصف عشر لگالیا جائے گا۔ احناف جس طرح زراعتی اخراجات کو عشر و نصف عشر

---

(۱) رواہ البخاری - مشکوٰۃ کتاب الزکاۃ -

سے وضع کرنے کے قائل نہیں (جس کی تصریح آگے آرہی ہے)۔

اسی طرح اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ میں بھی وہ کسی طرح کے دَین کو مستثنیٰ و منہا کرنا جائز نہیں قرار دیتے ہیں، چنانچہ اگر زراعتی دَین ہو تو وہ بھی مانع عشر و زکوٰۃ نہیں ہوگا اور دَین کی مقدار کو وضع نہیں کیا جائے گا۔

لا يمنع الدين وجوب العشر والخراج لانهما مؤنة الارض النامية۔ (۱)

احناف کے مذکورہ بالا مسلک یعنی کاشت کے اخراجات کو وضع و منہا نہ کرنے کی صراحت علامہ شامی نے اس طرح کی ہے، فرماتے ہیں:

يجب نصفه فى مسقى غرب و دالية لكثرة المؤنة بلا دفع مؤن اى كلف الزرع وبلا اخراج البذر لتصريحهم بالعشر فى كل الخارج قال فى الفتح يعنى لا يقال بعدم وجوب العشر فى قدر الخارج الذى بمقابلة المؤنة بل يجب العشر فى الكل لانه عليه السلام حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة ولو رفعت المؤنة كان الواجب واحدا وهو العشر دائما فى الباقى لانه لم ينزل الى نصفه الا للمؤنة شرعًا فعلمنا انه لم يعتبر شرعًا عدم عشر بعض الخارج۔ (۲)

البتہ علامہ صیرفی نے تفصیل کی ہے اور فرمایا کہ اگر اخراجات عین پیداوار کے قبیل سے ہیں تو اس کو وضع و منہا کیا جائے گا ورنہ نہیں۔

" قال الصيرفى ويظهر انها اذا كانت جزأ من الطعام ان تجعل كالهلاك ويجب العشر فى الباقى لانه لا يقدر ان يتولى ذلك بنفسه فهو مضطر الى اخراجه " (۳)

صاحب فتح القدیر کا قول کہ اگر اخراجات کو منہا کر دیا جائے تو ساری زمین کا وظیفہ یکساں ہو کر عشر ہو جاتا، یہ اس وقت ہوگا جب کہ پانی کے اخراجات و مصارف کو بھی وضع و منہا کیا جائے۔

پانی کے اخراجات اور دیگر کاشت کے اخراجات میں فرق ہے۔ حدیث شریف میں عشر و نصف عشر کی بنیاد زمین کو سیراب کرنے والے پانی کی نوعیت پر رکھی گئی ہے، دیگر اخراجات کے سلسلہ میں عشر و نصف عشر ہونے کی کوئی تفریق حدیث میں نہیں کی گئی ہے اس لیے اگر دیگر کاشت کے اخراجات کو وضع کرنے کے بعد پھر سیرابیٔ ارض کی نوعیت کے مطابق عشر و نصف عشر کا وظیفہ مقرر کیا جائے تو جس خرابی کا ذکر صاحب فتح القدیر نے کیا ہے وہ خرابی لازم نہیں آئے گی۔

---

(۱) شامی ۲/۶ (۲) شامی ۲/۵۱ (۳) شامی ۲/۵۱

اس سلسلہ میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جس بنیاد پر صیرفی نے پیداوار کی جنس سے اخراجات کو کالہالک مان کر وضع ومنہا کیا ہے تقریباً ایسی ہی ضرورت دیگر زرعی اخراجات کی موجودہ دور میں ہے اس لیے ان اخراجات کو بھی کالہالک مان کر وضع کیا جانا چاہیے، یہی قرین عدل وانصاف ہوگا۔

زمین کی کاشت میں ہونے والے اخراجات کو عشر ونصف عشر وضع کرنے کے سلسلہ میں عبداللہ بن عباس کا فتویٰ اسی کا متقاضی اور یہی امام احمدؒ کا مذہب ہے۔

" وقد اختلف ابن عمر وابن عباس فقال ابن عمر يخرج ما استدان وانفق على ثمرته واهله ويزكى ما بقي وقال الاخر يخرج ما استدان على ثمرته ويزكى مابقي اليه اذهب ان لايزكى ماانفق على ثمرته خاصة ويزكى مابقي .... فعلى هذه الرواية لايمنع الدين الزكوة فى الاموال الظاهرة الافى الزرع والثمار وفيما استدانه للانفاق عليها خاصة وهذا قول الخرقى لانه فى الخراج يخرجه ثم يزكى مابقى عنه " (۱)

اور حدیث سہل بن ابی حثمہ:

"حدث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول اذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع " (۲)

اس کی تشریح کرتے ہوئے ابن العربی شرح ترمذی میں لکھتے ہیں:

" وكذالك اختلف قول علمائنا هل تحط المؤنه من المال المزكى وحينئذ تجب الزكوة اوتكون مؤنة المال وخدمته حتى يصير حاصلا فى حصة رب المال وتوخذ الزكوة من الراس والصحيح انها محسوبة وان الباقى هو الذى يوخذ عشره ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم دعوا الثلث اوالربع وهو قدر المؤنة ولقد جربنا ه فوجدناه كذلك فى الاغلب وبما ياكل رطبا ويحتسب المؤنة ويتخلص الباقى ثلثة ارباع اوثلاث " والله اعلم -

---

(۱) مغنی ابن قدامہ ۴۲/۲ (۲) رواہ الترمذی وابوداؤد

اس سے معلوم ہوا کہ مالک کے یہاں بھی زراعتی اخراجات محسوب ہوں گے، اور سہل بن ابی حثمہ کی حدیث کو اسی پر محمول کیا ہے۔

ان سب باتوں کی وجہ سے قرین انصاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ زراعتی اخراجات وضع کر کے بقیہ کا عشر ونصف عشر ادا کرے اس لیے کہ اگر کاشت کار روپیہ پیسہ اور دیگر اموال تجارت میں مالک نصاب ہے تو زراعتی اخراجات اگر پیداوار میں محسوب نہ ہوں گے تو اموال نامیہ کی زکوٰۃ میں محسوب ہوں گے، یعنی اخراجات کی وہ مقدار اصل اموال نامیہ سے کم ہو جائے گی، اگر یہ مقدار اخراجات کی پیداوار میں محسوب ہو گی، تو اموال نامیہ کے راس المال کی مقدار بڑھ جائے گی اور اس کے ساتھ اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے گی، اس اختلاف کا نتیجہ تو ایسے کاشت کار پر ظاہر ہوگا جس کے پاس مال زکوٰۃ صرف پیداوار ہے تو ایسی صورت میں وہ مقروض رہتے ہوئے اپنے پورے مال کی زکوٰۃ ادا کرے تو ایک طرح کی اس کے ساتھ زیادتی ہوگی۔

واللہ اعلم بالصواب

عشر اور خراج کی حقیقت

(محور اوّل)

از: ــــــــــ مولانا محفوظ الرحمٰن، مفتاح العلوم، مئو

کتبِ فقہ میں زمینوں کے عشری اور خراجی ہونے میں جو صورتیں مذکور ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ عشری اور خراجی وہ زمینیں ہوتی ہیں جن پر مسلمانوں کا قبضہ ہو چکا ہو یا جن کی تفصیل کتبِ فقہ میں اس طرح مذکور ہے:

" ارض العرب كلها ارض عشر.......... وكل ارض اسلم اهلها اوفتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فهي ارض عشر وكل ارض فتحت عنوة فاقر عليها اهلها فهي ارض خراج وفي الجامع الصغير كل ارض فتحت فوصل اليها ماء الانهار فهي ارض خراج ومالم يصل اليها ماء الانهار واستخرج منها عين فهي ارض عشر ومن احيا ارضا مواتاً فهي معتبر بحيزها فان كانت من حيز ارض الخراج فهي خراجية وان كانت من حيز ارض العشر فهي عشرية وقال محمد ان احياها ببئر حفرها او بعين استخرجها او ماء دجلة والفرات والانهار العظام التي لايملك احد فهي عشرية كذا ان احياها بماء السماء وان احياها بماء الانهار التي احتفرها الاعاجم مثل نهر الملك ونهر يزجرد فهي خراجية "(۱)

---

(۱) هدایه ۲/۵۷۱، باب العشر والخراج

عشری زمین

جس زمین کے باشندے خود بخود مسلمان ہو گئے ہوں جیسے مدینہ کی سرزمین، یا وہ زمین جس کے باشندوں پر اسلام لانے کے سوا کوئی رعایت نہ ہو، جیسے مکہ کی سرزمین۔ یا وہ ملک جس کو مسلمانوں نے فتح کیا ہو اور اس کی زمین مجاہدین میں تقسیم کر دی گئی ہو، یا وہ زمین جو دار الاسلام ہونے کے بعد نہ کسی کی ملک میں رہی اور نہ ہی قابلِ زراعت، امیر المومنین کی اجازت سے کسی مسلمان نے قابلِ کاشت بنایا، بقول امام محمدرح عشری پانی سے اور بقول امام ابو یوسف رح وہ زمین عشری زمین سے متصل ہے تو وہ عشری ہوگی۔

خراجی زمین

جو ملک کہ صلحاً فتح ہوا ہو اور اس کی زمینوں کے تمام معاملات صلح کے ذریعہ طے ہوئے ہوں کہ وہاں کے باشندے اپنے مذہب پر باقی رہتے ہوئے اپنی زمینوں پر مالک رہیں گے، یا وہ ملک جو بزورِ طاقت فتح ہوا ہو، مگر وہ زمین مجاہدین میں تقسیم نہیں کی گئی بلکہ بدستور انھیں سابق اہلِ ملک کی ملکیت برقرار رکھی گئی، یا بنجر اور غیر مملوک زمین امیر المومنین کی اجازت سے خراجی پانی سے قابلِ زراعت بنائی گئی یا خراجی زمین کے قریب تھی تو خراجی زمین کہلائے گی۔

بنیادی فرق

عشری اور خراجی زمین میں بنیادی فرق یہ ہے کہ دار الاسلام ہونے کے بعد زمین پر کفار کا قبضہ حسبِ دستورِ سابق باقی رہے تو وہ زمین خراجی ہوتی ہے اور اگر ملکِ کفار کی نہ رہے اور خراجی پانی سے سیراب نہ کی جائے تو وہ عشری ہے

تعاملِ سنت و تعاملِ فقہاء وصحابہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جس زمین پر اسلامی حکومت قائم ہو چکی اور اس وقت میں زمین کی جو تقسیم کر دی گئی وہی اس کے عشری اور خراجی ہونے کا دار و مدار ہے۔

محورِ چہارم !

آراضی ہند کی شرعی حیثیت

۱ ـ ۲ آراضی ہند کے عشری یا خراجی ہونے کے بارے میں کتبِ فتاویٰ سے صحیح معلومات نہیں ہوپاتی اور نہ اس سلسلہ میں کوئی ایسا جامع رسالہ ہی دستیاب ہوسکا جس سے کوئی صحیح فیصلہ کیا جاسکے بلکہ کتبِ فتاویٰ وغیرہ میں صرف دو، تین رسالوں کا تذکرہ ملتا ہے جن کا ذکر کرنے والوں نے بھی دائرہ محدود ہی ذکر کیا ہے۔ ان رسالوں میں کسی کسی خطے کا تذکرہ ملتا ہے۔ پورے ہندوستان کی زمین کے بارے میں کوئی جامع رسالہ نہیں ہے۔ اور اسلامی سلطنت کے زوال کے بعد سے ۱۹۴۷ء تک بعض احکامات میں متفقہ طور پر علماء محققین نے دارالحرب قرار دیا ہے اس کے باوجود اس درمیانی زمانے میں ہندوستان کی سرزمین کے عشری یا خراجی ہونے میں اختلاف رہا ہے . . . .
چنانچہ حضرت تھانوی رح اور گنگوہی رح کے فتاویٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ جو زمین سلطنتِ اسلامیہ کے زمانہ سے مسلمانوں کی ملک میں چلی آرہی ہو وہ عشری ہے، اور محمد اعلیٰ تھانوی کے رسالے میں ہے کہ ہندوستان کی زمین پر عشر و خراج واجب نہیں۔ (۱)
انور شاہ کشمیری رح نے آراضی ہند کے بارے میں فرمایا کہ وہ عشری نہیں اس لیے کہ یہ دارالحرب ہے، معارف السنن میں ہے (۲) !

" فائدہ ! قال الشیخ اعلم ان اراضی بلاد الهند لیست بعشریة لانها اصبحت من دارالحرب وهكذا تحقق عندی من كتب الفقه "

۱۹۴۷ء کے بعد قانون تنسیخ زمین داری جو حکومت کی طرف سے بنا، اس میں یہ واضح کیا گیا تھا کہ زمین دار مالک نہیں ہوگا مالک حکومت ہوگی، حکومت اس کا معاوضہ دے گی، لیکن اب تک اس کا جو رویہ ہے اس میں اور اس قانون کے بننے سے پہلے کے رویہ میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔ اس لیے جو احکامات ۱۹۴۷ء سے پہلے کے رہے وہی احکامات آج بھی برقرار رہیں گے، اور فتاووں کی تحقیق سے

---

(۱) فتاویٰ محمودیہ ۳۹/۲ (۲) معارف السنن ۲۱۹/۵

یہ معلوم ہوچکا ہے کہ ہندوستان کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی لیکن زمینوں کی پیداوار پر زکوٰۃ شرعاً واجب ہے اس لیے مسلمان ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا فیصلہ ہونے کے باوجود زمین کی زکوٰۃ کرے یہی احوط ہے۔

۳ــــ سرکار کو دی جانے والی مال گزاری اس میں شمار نہیں ہوگی۔

۴ــــ ہندوستان کی جن زمینوں پر خراج واجب تھا اگر وہ متیقن ہے تو اس کی ادائے گی خراج متقاسمہ ہوگی۔

۵ــــ جدید طریقۂ زراعت میں ہونے والے اخراجات سے عشر کی مقدار میں کمی نہیں کی جائے گی، بلکہ عشر نکالنے کے بعد ہی ان اخراجات کو الگ کیا جائے گا۔ (۱)

"ولا یحتسب لصاحب الارض علی ما انفق علی الغلۃ من سقی او عمارۃ او اجر الحافظ او اجر العمال او نفقۃ البقر لقولہ علیہ السلام ما سقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب او دانیہ او سانیہ ففیہ نصف العشر اوجب العشر مطلقاً عن احتساب ھذہ المعون"

۶ــــ جن اراضی کی کاشت بٹائی پر ہوتی ہے اس میں عشر دونوں پر بقدر حصہ واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ ردالمحتار باب العشر میں ہے:

" وفی المزارعۃ ان کان البذر من رب الارض فعلیہ ولو کان بالعامل فعلیھا بالحصۃ " (۲)

محور پنجم

۱ــــ عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یہی امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔" قال ابوحنیفۃ فی قلیل ما اخرجتہ الارض و کثیرہ العشر" (۳)

۲ــــ زمین کی ہر پیداوار جو مقصود بالذات ہو اور اس کو بہ طور پیداوار زمین میں لگایا جاتے تو اس میں عشر

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۶۲ (۲) ردالمحتار ۲/۵۰ (۳) ھدایہ ۲/۱۸۱

واجب ہوگا، مثلاً گھانس وغیرہ اور خود رو چیزیں اسی طرح پانی میں پیدا ہونے والی چیزیں کہ اگر ان کی کاشت کی جائے تو ان میں بھی عشر واجب ہوگا۔

۳ــــ موجودہ مچھلی پالن اسکیم میں پالی ہوئی مچھلیوں پر اموال زکوٰۃ کا حکم ہوگا۔

۴ــــ ریشم کے کیڑوں سے ریشم کی پیداوار پر زکوٰۃ اموال کا حکم ہوگا۔

۵ــــ جو درخت کہ جلانے کی لکڑی حاصل کرنے کے لیے یا عمارت اور فرنیچر وغیرہ کے لیے لگائے جاتے ہیں ان میں عشر واجب ہوگا۔

۶ــــ سبزیاں جس قسم کی بھی ہوں اس میں عشر واجب ہوگا۔ بدائع الصنائع میں ہے:

"بل یجب سواء کان خارج لہ ثمرۃ باقیۃ او لیس بثمرۃ باقیۃ وھی الخضروات کالبقول والرطاب والخیار والقثۃ والبصل والثوم ونحوھا فی قول ابی حنیفۃ رح"(۱)

۷ــــ آراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے۔

"وکذلک ملک الارض لیس بشرط لوجوب العشر انما الشرط ملک الخارج فیجب فی الاراضی التی لا مالک لھا وھی الاراضی الموقوفۃ"

آراضی موقوفہ علی الاولاد میں بھی عشر واجب ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۹

عشر اور خراج کی حقیقت

(محور اوّل)

از: ——— مولانا مجیب احمد دیولوی، دارالعلوم ماٹلی والا، بھروچ، گجرات

هُوَ الْمُوَفِّقُ لِلصَّوَابِ وَالسَّدَادِ ——— حَامِدًا وَّمُصَلِّيًا وَّمُسَلِّمًا

اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے مطابق ہوں گے جن پر معاہدہ صلح ہوا ہے اگر اس صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور اراضی بدستور انہی لوگوں کی ملکیت رہیں گی جن کی ملکیت میں اب تک تھیں تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگا دیا جائے گا اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی ہو جائیں گی، کیوں کہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں، ان کی زمینوں کے لیے حکم خراج متعین ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا مگر فتح کے بعد امام المسلمین نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت میں بدستور قائم ہیں تو یہ زمینیں بھی سب خراجی زمینیں ہوں گی۔

اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گئے تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت میں رہیں گی اور ان پر عشر واجب ہوگا، یہ زمینیں عشری قرار دی جائیں گی۔

کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور امام المسلمین نے اس کی زمینیں مال غنیمت کے قاعدے سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دئے اور پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کر دیا تو جو زمینیں تقسیم ہو کر مجاہدین کی ملک میں آجائیں گی وہ سب عشری ہوں گی۔

ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھیں نہ قابل زراعت بعد میں ان کو اسلامی امیر کی

اجازت سے قابلِ زراعت بنالیا گیا یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا مزروعہ زمین بنالیا گیا تو اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی اور مسلمانوں نے اس زمین کو قابلِ کاشت بنایا ہے تو ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا وہ عشری ہے تو اس کو بھی عشری قرار دیا جائے گا اور اگر قرب وجوار کی زمینیں خراجی ہیں تو اس کو بھی خراجی سمجھا جائے گا اگر قرب وجوار میں دونوں قسم کی اراضی ہیں تو یہ تو آباد اراضی عشری ہوں گی۔

امام محمدؒ کے نزدیک مدار اس پانی پر ہوگا جس پانی سے ان زمینوں کو سیراب کیا جاتا ہے وہ پانی عشری ہے تو زمینیں عشری کہلائیں گی اور وہ پانی خراجی ہے تو زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں گی۔ علامہ شامی نے قولِ ابویوسفؒ کو معتمد قرار دیا ہے۔ (۱)

عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ عشر صرف ٹیکس نہیں بلکہ اس میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور اسی لیے اس کو زکوٰۃ الارض کہا جاتا ہے، اور خراج خالص ٹیکس ہے جس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں اسی لیے عشر مسلمانوں کی زمین کے ساتھ مخصوص ہے اور عملی فرق یہ ہے کہ عشر تو زمین کی پیداوار پر ہے اگر پیداوار نہ ہو خواہ اس کا سبب مالک زمین کی غفلت ہی ہو کہ اس نے قابلِ کاشت زمین کو خالی چھوڑ دیا کاشت نہیں کی، اس صورت میں بھی اس پر عشر لازم نہیں ہوگا کیوں کہ عشر پیداوار ہی کے حصہ کا نام ہے۔

بخلاف خراج کے کہ وہ قابلِ کاشت زمین پر عائد ہوتا ہے اگر مالک نے غفلت برتی اور قابلِ کاشت ہونے کے باوجود اس میں کاشت نہیں کی تو اس حالت میں بھی اس پر لازم ہوگا۔

عملی طور پر عشر اور خراج میں یہ فرق بھی ہے کہ اموالِ تجارت اور سونا چاندی وغیرہ اگر سال بھر رکھے رہیں ان میں کسی وجہ سے کوئی نفع نہ ہو بلکہ کوئی نقصان بھی ہو جائے، مگر نقصان ہو کر مقدار نصاب سے کم نہ ہوں تو بھی زکوٰۃ ان اموال کی ادا کرنا فرض ہے۔

بخلاف عشر کے کہ زمین میں پیداوار ہوگی تو عشر لازم ہوگا، پیداوار نہ ہوئی تو کچھ واجب نہیں[۲]۔ واللہ اعلم بالصواب۔

---

(۱) شامی کتاب السیر باب العشر والخراج۔ ماخوذ از جواهر الفقه۔

(۲) یہ مسائل بدائع الصنائع اور کتاب الخراج یحییٰ ابن آدم سے لیے گئے ہیں۔ ماخوذ از جواهر الفقه۔

اراضیٔ ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں تحقیق

(محور چہارم)

ھوالموفق للصواب والسداد:

۱۔ ۱۹۴۷ء کی آزادی اور اسی طرح تقسیم ملک کے بعد جو خطہ ہندوستان کے نام سے مخصوص ہو کر ہندو اکثریت کے اقتدار میں آیا اس کی وہ زمینیں جو قدیم سے مسلمانوں کے مالکانہ قبضہ میں چلی آئی ہیں اور کسی دور میں اس پر کسی کافر کی ملکیت کا کوئی ثبوت نہیں ہے وہ تو جس طرح عہد برطانیہ میں عشری تھیں آج بھی عشری رہیں گی۔

البتہ جو اراضی مسلمان ہندوستان میں چھوڑ کر پاکستان کی طرف ہجرت کر گئے ان کی متروکہ اراضی کو حکومتِ ہند نے عموماً تارکان وطن ہندوؤں اور سکھوں وغیرہ غیر مسلم میں تقسیم کیا ہے۔ اگر ان سے یا کسی دوسرے ذریعہ سے وہ کسی مسلمان کی ملک میں آجائیں تو وہ زمینیں اگر پہلے عشری بھی ہوں تو اب غیر مسلم کے استیلاء سے خراجی ہو جائیں گی۔ اسی طرح اگر کسی جگہ مسلمانوں کی متروکہ زمین حکومتِ ہند نے کسی مسلمان ہی کو ابتداءً دے دی تو وہ بھی بوجہ استیلاء کے عشری نہ رہے گی بلکہ خراجی ہو جائے گی۔

ہندوستان کی باقی سب زمینوں کے احکام وہی رہیں گے جو عہد برطانیہ میں یا اس سے پہلے اسلامی عہد میں تھے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ جو زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملکیت میں چلی آئی ہیں اور کسی دور میں ان پر کسی کافر کی ملکیت ثابت نہیں وہ بطور استصحاب حال کے ابتداء ہی سے مسلمانوں کی ملکیت قرار دے کر عشری سمجھی جائیں گی اور جن پر کسی وقت غیر مسلموں کا مالکانہ قبضہ تھا پھر ان سے خرید کر یا کسی دوسرے جائز ذریعہ سے مسلمانوں کی ملکیت میں آگئیں تو وہ خراجی قرار پائیں گی۔

۲۔ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے یہی سمجھا جائے گا کہ مسلمان ہی سے حاصل ہوئی ہے استصحاب حال کی دلیل سے لہذا وہ بھی عشری ہوگی۔

۳۔ خراج چوں کہ عبادت نہیں بلکہ محض ایک ٹیکس ہے اس لیے خراجی زمینوں کا خراج موجودہ حکومت کی سرکاری مال گذاری ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے گویا سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں ہے۔

۴ــــــ ہندوستان کی حوزمینیں خــراجی ہیں توموجودہ ہندوستان میں خراج کی ادائے گی مسلمان اسی شرع اور نہج سے کرے گا جو غیرمسلم کرتا ہے یعنی مسلمان کی خراج کی ادائے گی سے وہ عبادت نہ ہوگا بلکہ وہ محض ٹیکس ہی کی حیثیت ہوگی۔

۵ ـــــ جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیرمعمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کرنا محلِ نظر ہے کیوں کہ عشر جو نکالا جاتا ہے تو وہ پوری پیداوار میں سے نکالا جاتا ہے۔ بُونے، کاٹنے اور حفاظت کرنے کے اور بیلوں اور مزدوروں وغیرہ کے جو اخراجات ہیں وہ ادائے عشر کے بعد نکالے جاتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان غیرمعمولی اخراجات کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی نہیں کی جاسکتی۔

ولا يحتسب لصاحب الأرض ما انفق على الغلّة من سقي او عمارة أو أجر الحافظ أو أجر العمّال أو نفقة البقر لقوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر الخ . (بدائع ـ ماخوذ از جواهر الفقه)

۶ــــــ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر دونوں پر اپنے اپنے حصۂ پیداوار کے مطابق لازم ہوگا۔ مثلاً دونوں نصفا نصف، یا ایک تہائی اور دو تہائی ہو تو اسی اعتبار سے عشر لازم ہوگا۔

مالک اور بٹائی دار میں سے ایک مسلمان اور دوسرا غیرمسلم ہو تو غیرمسلم ماخوذ نہ ہوگا، البتہ مسلم اپنے حصہ سے ادا کرے گا[1] کیوں کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہوگا اور کافر عبادت کا اہل نہیں، البتہ دونوں (مالک اور بٹائی دار) مسلمان ہوں تو دونوں پر حصہ وار ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

---

(۱) فتاویٰ رشیدیہ / ۴۴۷

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اسلام کا نظام عشر وخراج

از:- مولانا محمد صدر الحسن ندوی مدنی استاد جامعہ اسلامیہ کاشف العلوم
اورنگ آباد - مہاراشٹر

محور اول

عشر وخراج کی حقیقت

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا ہے اور کن کو خراجی. عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے اور اس سلسلہ میں کتاب وسنت. تعامل عہد صحابہ وتابعین اور فقہاء امت کے اجتہادات سے ہمیں کیا روشنی ملتی ہے؟

جواب ـــــ عشری اور خراجی زمین کی تعریف کرتے ہوئے صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں:

"کل أرض اسلم اهلها او فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فهو أرض عشر لأن الحاجة إلى ابتداء التوضيف على المسلم والعشر أليق به لما فيه من معنى العبادة وكذا هو اخف حيث يتعلق بنفس الخارج.[1]

"وكل أرض فتحت عنوة فأقر أهلها عليها فهو ارض خراج وكذا إذا صالحهم لأن الحاجة إلى ابتداء التوظيف على الكافر والخراج أليق به ومكة مخصوص

---

[1] هدايه باب العشر والخراج ص۵۹۰.

من ھذا فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتحھا عنوۃ وترکھا لأھلھا ولم یوظف الخراج۔[1]

یعنی ہر وہ زمین جس کے مالکان نے اسلام قبول کیا ہو یا جنگ کے ذریعہ حاصل کی گئی ہو اور فاتحین میں تقسیم کردی گئی ہو تو وہ عشری زمین ہے اس لئے کہ اس میں ابتداً مسلمان پر ٹیکس عائد کرنے کی ضرورت ہے اور عشر اس کے زیادہ مناسب ہے اس لیے کہ عشر میں عبادت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور اسی طرح وہ نسبتاً اخف ہے کیونکہ اس کا تعلق پیداوار سے ہے۔

اور ہر وہ زمین جو جنگ کے ذریعہ حاصل کی گئی ہو اور مالکان کے پاس ہی چھوڑ دی گئی ہو خراجی زمین ہے۔ اور اسی طرح وہ زمین جو صلح کے ذریعہ حاصل کی گئی ہو۔ اس لیے کہ ابتداً کافر وں پر ٹیکس لگانے کی ضرورت ہے اور خراج ان کے زیادہ مناسب ہے اور مکہ مکرمہ اس قاعدے مستثنیٰ ہے اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو عنوۃ فتح کیا اور اس کو اس کے مالکان کے پاس ہی چھوڑ دیا اور اس پر خراج عائد نہیں کیا۔

ابو عبید نے کتاب الاموال میں لکھا ہے کہ درج ذیل صورتوں میں زمین عشری ہوتی ہے

(الف) عشری زمین

۱۔ "ہر وہ زمین جس کے مالکان نے اسلام قبول کیا ہو اور وہ اس زمین کے قطعات کے مالک ہوں جیسے مدینہ۔ طائف۔ یمن اور بحرین کی زمین۔ اسی طرح مکہ کی زمین جو اگرچہ جنگ کے نتیجہ میں فتح ہوئی لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں پر احسان فرمایا اور ان کے جان و مال سے تعرض نہیں کیا۔ اس لیے ان کی زمین عشری قرار پائی۔

۲۔ دوسری قسم میں وہ زمینیں داخل ہیں جو عَنوۃً (جنگ کے ذریعہ) حاصل کی گئی ہوں اور بعد میں امام نے اس کو وقف شدہ فئی کی حیثیت نہ دی ہو بلکہ مال غنیمت قرار دے کر ان کا خمس نکالا ہو۔ اور بقیہ حصہ فاتحین میں تقسیم کیا ہو جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کے معاملہ میں

---

[1] ھدایہ باب العشر والخراج ص۵۹۰۔

کیا تھا جو جنگ سے پہلے یہود کی ملک تھی۔ ایسی زمینیں بھی اشخاص کی اپنی ملک میں عشری واجب ہے۔ اسی طرح اگر سرحدی مقامات کی زمینیں خاص طور پر فاتحین میں تقسیم کر دی گئی ہوں اور ان کا خمس نکالا جا چکا ہو تو بقیہ حصہ کا عشر ہی ادا کرنا ہوگا۔

۳ــــ تیسری قسم عادیہ یعنی قدیم زمینوں کی ہے جن کا نہ کوئی مالک ہو اور نہ ان کو آباد کرنے والا۔ اس قسم کی زمین امام نے کسی شخص کو جاگیر کے طور پر دی ہو۔ یہ جزیرۂ عرب کی زمین بھی ہو سکتی ہے اور اس کے باہر کی بھی۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے بعد خلفاءؓ نے یمن، یمامہ اور بصرہ وغیرہ کی زمینیں جاگیر کے طور پر اشخاص کو دی تھیں۔

۴ــــ چوتھی قسم مردہ (بنجر) زمین کی ہے جسے کسی مسلمان نے پانی پہونچا کر اور فصل لگا کر (زندہ) قابلِ کاشت بنا دیا ہو۔ ان اقسام کی زمینوں میں عشر یا نصف عشر سنت سے ثابت ہے اور ان سب اقسام کا احادیث میں ذکر ہے۔ ان زمینوں میں سے اللہ تعالیٰ جو پیداوار نکالے اس میں زکوٰۃ ہے بشرطیکہ وہ پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو۔[1]

(ب) خراجی زمین

ابو عبید کے قول کے مطابق ان ممالک کے علاوہ جو زمینیں ہیں وہ دو صورتوں میں سے کسی صورت سے خالی نہیں ہو سکتیں۔ یا تو عنوۃً (جنگ کے نتیجہ میں) حاصل کی ہوئی زمین ہوگی جو فئی قرار پائی ہو مثلاً سوادِ عراق کی زمین، اہواز۔ فارس۔ کرمان۔ اصفہان اور رے کی زمینیں نیز شام بجز شہروں کے اور مصر و مراکش کی زمینیں ــــ یا صلح کی زمین ہوگی جیسے نجران۔ ایلہ۔ اذرح۔ دومۃ الجندل اور فدک وغیرہ کی زمینیں جن کے مالکان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح کر لی تھی۔ یا آپؐ کے بعد ائمہ نے صلح کی مثلاً بلادِ جزیرہ۔ آرمینیہ۔ کوہِ خراسان وغیرہ کی زمینیں۔

زمین کی یہ دونوں قسمیں یعنی صلح کی زمین اور جنگ کی زمین جو فئی قرار پائی ہو ایسی ہیں کہ ان کی حیثیت عامۃ الناس کے لیے عام عطیہ کی ہو جاتی ہے ان زمینوں سے خراج وصول کیا جائے گا۔[2]

---

[1] کتاب الاموال ص ۵۱۳ – ۵۱۲   [2] حوالہ مذکور

اس طریقہ کو حضرت عمرؓ نے عراق و شام کے فتح ہو جانے پر اختیار کیا اور اس مسئلہ میں سورۂ حشر کی اس آیت سے استدلال کیا۔

"ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا. واتقوا الله إن الله شديد العقاب ٥ للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون ٥ والذين تبوؤا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ٥ والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف الرحيم ٥"[1]

اور جو مال بھی اللہ تعالیٰ بستیوں کے لوگوں سے اپنے رسول کی طرف پلٹا دے وہ اللہ اور رسول اور رشتہ داروں اور یتامیٰ اور مساکین اور مسافروں کے لیے ہے۔ تاکہ وہ تمہارے مالداروں ہی کے درمیان گردش نہ کرتا رہے۔ جو کچھ رسولؐ تمہیں دے وہ لے لو اور جس چیز سے وہ تمہیں روک دے اس سے رک جاؤ۔ اللہ تعالیٰ سے ڈرو۔ اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔ (نیز وہ مال) ان غریب مہاجرین کے لیے ہے جو اپنے گھروں اور جائدادوں سے نکال باہر کئے گئے ہیں۔ یہ لوگ اللہ کا فضل اور اس کی خوشنودی چاہتے ہیں۔ اور اللہ اور اس کے رسولؐ کی حمایت پر کمربستہ رہتے ہیں یہی لوگ راستباز ہیں (اور وہ ان لوگوں کے لیے بھی ہے) جو ان مہاجرین کی آمد سے پہلے ہی ایمان لاکر دارالہجرت میں مقیم تھے یہ ان لوگوں سے محبت کرتے ہیں جو ہجرت کرکے ان کے پاس آئے ہیں۔ اور جو کچھ بھی ان کو دے دیا جائے اس کی کوئی حاجت تک یہ اپنے دل میں محسوس نہیں کرتے۔ اور اپنی ذات پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں خواہ اپنی جگہ خود محتاج ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ اپنے دل کی تنگی سے بچالیے گئے وہی فلاح

ل سورۃ الحشر آیت ۷ تا ۱۰

پانے والے ہیں۔ (اور وہ ان لوگوں کے لیے بھی ہے) جو ان اگلوں کے بعد آئے ہیں۔ جو کہتے ہیں کہ اے ہمارے رب! ہمیں اور ہمارے ان سب بھائیوں کو بخش دے جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں اور ہمارے دلوں میں اہل ایمان کے لیے کوئی بغض نہ رکھ۔ اے ہمارے رب! تو بڑا مہربان اور رحیم ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان آیات سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس فئے میں بعد میں آنے والوں کو بھی شریک کیا ہے۔ لہٰذا اگر میں زمین تقسیم کردوں تو بعد میں آنے والوں کے لیے کچھ نہیں بچے گا اور اگر میں اسے باقی رکھتا ہوں تو اس میں سے ضعفاء کے حصہ اسے کو مل جائے گا اور اس کی عزت محفوظ رہے گی۔

حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں عراق وشام فتح ہونے کے بعد اراضی کی تنظیم وتقسیم کے بارے میں مشورہ ہوا۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور حضرت بلالؓ وغیرہ کی رائے یہ تھی کہ مفتوحہ زمین فوجیوں میں تقسیم کردی جائے اور حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ وغیرہم کی رائے یہ تھی کہ فوجیوں میں تقسیم نہ کی جائے۔ اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"کیا آپ حضرات نے ان لوگوں کی باتیں سنیں جو مجھے اس معاملہ میں شک کی نظر سے دیکھتے ہیں شاید ان کا خیال ہو کہ میں ان کی حق تلفی کرنا چاہتا ہوں، حالانکہ کسی فرد کی بھی حق تلفی کرنا میرے نزدیک صریح ظلم ہے۔ معاذ اللہ! خدا شاہد ہے کہ میں نے کبھی کسی معاملہ میں ان پر ظلم کیا ہو یا اب ظلم کرنے کا ارادہ ہو۔ لیکن غور طلب بات یہ ہے کہ عراق وشام فتح ہونے کے بعد اور کون سی زمین رہ گئی ہے جس کی آمدنی سے خلافت کا انتظام سنبھالا جاسکے گا۔ یہ تو محض اللہ کا فضل وکرم ہے کہ اس نے کسریٰ کے اموال، زمین، جائداد اور جفاکش کام کرنے والوں پر ہمیں غلبہ عطا فرمایا ہے۔

آپ لوگ خود اس کے شاہد ہیں کہ اموال منقولہ میں نے فوجیوں میں تقسیم کردیئے ہیں۔ خمس (مال غنیمت کا پانچواں حصہ) بھی مناسب محل پر صرف کردیا گیا ہے۔ اب صرف زمین (جائداد غیر منقولہ) باقی بچی ہے اس کے متعلق خیال ہے کہ اس کو اس کے آتش پرست مالکوں ہی کے پاس رہنے دیا جائے اور زمین پر خراج (ٹیکس) اور مالکوں پر ان کی جان ومال کی حفاظت کا معاوضہ (جزیہ) مقرر کردیا جائے۔ تاکہ یہ سب آمدنی اجتماعی مفاد کے کاموں میں خرچ کی جائے اور اس کے ذریعہ فوجیوں کی تنخواہوں اور موجودہ اور بعد کے آنے والے لوگوں کا بندوبست کیا جائے۔

آپ ہی بتائیے کہ کیا یہ ممالک سرحدوں کی حفاظت کے بغیر بیرونی حملوں سے محفوظ رہ سکیں گے

کیا جزیرہ۔ کوفہ۔ بصرہ۔ عراق وشام اور مصر وغیرہ کے بڑے شہروں میں ان کی حفاظت کے لیے فوجی چھاؤنیوں کی ضرورت نہ ہوگی؟ اگر زمین تقسیم کردی جائے تو فوجیوں کی تنخواہیں اور دوسرے لوگوں کے وظیفوں کی رقم کہاں سے آئے گی؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس توضیح کے بعد پوری مجلس نے آپ کی تائید ان الفاظ میں کی۔

"الرأی رأیك فنعم ما قلتَ ونعم ما رأیتَ۔ آپ کی رائے صائب ہے جو کچھ آپ نے فرمایا بجا فرمایا اور جو رائے آپ کی ہے وہ نہایت بہتر رائے ہے۔"

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے اور فیصلہ پر تبصرہ کرتے ہوئے امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں۔

"حضرت عمرؓ کی یہ رائے کہ آپ نے مجاہدین اور فاتحین کے درمیان زمین تقسیم کرنے سے انکار کردیا اور اس کی تائید میں قرآن کریم سے دلائل پیش کیے۔ یہ سب محض توفیق الہی کا نتیجہ تھا اور کتاب اللہ پر بصیرت حاصل ہونے کی بنا پر تھا۔ جس حقیقت کو حضرت عمرؓ نے پالیا تھا۔ اس میں جماعتی لحاظ سے تمام مسلمانوں کی بھلائی تھی۔ لگان کی آمدنی کو ایک جگہ جمع کرکے عام ضروریات پر خرچ کرنا یہ اس سے کہیں زیادہ بہتر تھا کہ زمین کو چند لوگوں میں تقسیم کردیا جائے اور وہی لوگ اس سے فائدہ اٹھاتے رہیں۔ اگر لگان کی آمدنی لوگوں کی تنخواہوں اور وظیفوں کے لیے وقف نہ ہوتی تو سرحدوں کی حفاظت اور فوجیوں کی کفالت کس مال سے کی جاتی اور ظاہر ہے کہ کوئی ملک اس قسم کے انتظامات کے بغیر بیرونی حملوں سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔"[1]

جامع صغیر میں عشری اور خراجی زمین کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"کل ارض فتحت عنوةً فوصل إلیها ماء الانهار فهی ارض خراج وما لم یصل إلیها ماء الانهار واستخرج منها عین فهی ارض عشر لان العشر یتعلق بالارض النامیة ونماءها بماءها فیعتبر السقی بماء العشر او بماء الخراج۔"[2]

ہر وہ زمین جو جنگ کرکے فتح کی گئی ہو اور وہاں دریاؤں کا پانی پہنچ چکا ہو وہ زمین خراجی کہلائے گی۔ اور جہاں دریا کا پانی نہ پہنچا ہو بلکہ وہاں نہر نکالی گئی ہو وہ زمین عشری زمین ہوگی۔ اس لیے کہ عشر کا تعلق نامی زمین

---

[1] کتاب الخراج لابی یوسف ص۲۷۔ [2] هدایه باب العشر والخراج ص۵۹۰۔

ہے اور ثمار کا تعلق پانی سے ۔ تو عشری یا خراجی پانی سے سینچائی کا اعتبار ہوگا ۔

عشری زمین وہ ہے جو اول سے مسلمان کے پاس ہو اور عشری پانی سے سیراب کی جاتی ہو[1] جو ملک صلح سے لیا جائے یا اپنی قوت سے غلبہ حاصل کیا جائے مگر لشکر اسلام پر تقسیم کرنے کے بجائے خود کفار باشندوں کو ان کی املاک پر باقی رکھا جائے یا دوسرے کافروں کو زمینیں دے دی جائیں تو وہ خراجی ہوں گی ۔[2]

عشری زمین وہ ہے کہ جب سے مسلمانوں نے اس کو مفتوح کیا تھا اس وقت تک برابر وہ مسلمانوں ہی کی ملک میں چلی آئی ہو خواہ بروئے میراث یا بروئے خرید یعنی درمیان میں وہ غیر مسلم کی ملک میں نہ آئی ہو اور جو ایسی نہ ہو وہ خراجی ہے ۔[3]

عشری و خراجی زمینوں کے بارے میں قرن اول کے کچھ فیصلے

(الف) مکہ مکرمہ قہراً فتح ہوا تھا اس لیے اس کا تقاضہ تھا کہ وہاں کی زمینوں پر خراج عائد ہوتا لیکن احترام حرم کی وجہ سے بقول صاحب البدائع الصنائع حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خراج عائد نہیں فرمایا اسلئے مکہ مکرمہ کی زمینیں عشری ہیں ۔

(ب) شہر بصرہ جو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں بسایا گیا باجماع صحابہ کرام وہاں کی زمینوں پر عشر عاید کیا گیا

(ج) عراق عرب کی زمینوں پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج نافذ کیا اور تمام صحابۂ کرام نے اس کی توثیق کی ۔

(د) مصر و شام کی زمین بدستور اس کے قدیم مالکوں کے پاس ہی چھوڑ دی گئی اور اس پر خراج عاید کیا گیا ۔

(ہ) بنی نجران کے نصاری سے آپ نے اس شرط پر صلح فرمائی کہ وہ سالانہ بطور خراج دو ہزار جوڑے کپڑے کے ادا کریں ۔ نصف ماہ رجب میں اور نصف ماہ محرم میں[4]

(و) حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے نصاری بنی تغلب سے اس شرط پر صلح فرمائی کہ ان سے دوگنا عشر وصول کیا جائے گا[5]

---

[1] فتاوی رشیدیہ باب العشر والخراج ص ۳۵۸ [2] فتاوی مولانا عبد الحئی باب الخراج ص ۲۳۳ ۔

[3] امداد الفتاوی ۲/۶۹ [4] بدائع الصنائع ۲/۵۸

قرن اول کے فیصلہ کے مطابق زمین کی قسمیں

قرن اول کے فیصلہ کے مطابق زمین کی تین قسمیں ہیں ۔

۱ــــــ عشری

۲ــــــ خراجی

۳ــــــ تضعیفی

عشری اور خراجی زمین کی تعریف گزر چکی ۔

تضعیفی

تضعیفی وہ عشری زمین ہے جو کسی بنی تغلب کے نصرانی کے قبضہ میں ہو. **تضعیفی** اس لیے کہتے ہیں کہ بنی تغلب کے نصرانیوں کو عشری زمین کی پیداوار میں عشر کا ضعف (دُگنا) یعنی کل پیداوار کا پانچواں حصہ دینا ہوتا تھا. بنی تغلب عرب کا ایک قبیلہ ہے. **اس قبیلہ** کے نصرانیوں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ معاہدہ کیا تھا کہ جس قدر مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دُگنا تم **سے لیا** جائے گا ۔[۱]

صاحب بدائع نے لکھا ہے کہ یہ دُگنا عشر بھی بحکم خراج تھا اور خراج ہی کے مصارف میں صرف ہوتا تھا.[۲]

ایسی زمین جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھی اور نہ قابل زراعت ۔ بعد میں اس کو امام کی اجازت سے قابل زراعت بنالیا گیا یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا مزروعہ زمین بنالیا گیا تو اگر ایسا کرنیوالے غیرمسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں خراجی ہوں گی ۔ اور اگر مسلمانوں نے اس زمین کو قابل کاشت بنایا ہے تو اس زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا دارو مدار امام ابویوسفؒ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا ۔ اگر وہ عشری ہیں تو اس کو بھی عشری قرار دیا جائے گا ۔ اور اگر قرب وجوار کی زمینیں خراجی ہیں تو اس کو بھی خراجی سمجھا جائے گا ۔ اور اگر قرب وجوار کی زمینیں دونوں قسم کی ہوں تو یہ نو آباد اراضی عشری ہوں گی ۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک مدار اس پانی پر ہوگا جس پانی سے ان زمینوں کو سیراب کیا جاتا ہے وہ پانی عشری ہے تو زمین عشری کہلائے گی اور وہ پانی خراجی ہے تو زمین خراجی ہوگی ۔ علامہ ابن عابدین کے نزدیک امام ابویوسفؒ کا قول راجح ہے ۔[۳]

۱ـــ علم الفقہ مولانا عبدالشکور لکھنوی ج ۳۶/۴ ۲ـــ بدائع الصنائع ۵۸/۲ ۳ـــ ردالمحتار باب العشر والخراج

خراجی پانی

خراجی وہ پانی ہے جس پر پہلے کفار کا قبضہ ہوا اور پھر اہل اسلام نے بزوراس کو اپنے قبضہ میں لے لیا ہو۔

عشری پانی

اور جس پانی پر خراجی پانی کی تعریف صادق نہ آتی ہو وہ عشری پانی ہے جیسے بارش کا پانی اوران کنوؤں اور چشموں کا پانی جو کسی کے قبضہ میں نہ ہو۔

مذکورہ بالامسئلہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

ومن أحيا أرضا مواتا فهي عند أبي يوسف معتبرة بحيزها فإن كانت من حيز أرض الخراج فهي خراجية وإن كانت من حيز أرض العشر فهي عشرية ۔[1]

وقال محمد إن أحياها ببئر حفرها أو بعين استخرجها أو ماء دجلة والفرات والأنهار العظام التي لا يملكها أحد فهي عشرية وكذا إن أحياها بماء السماء وإن أحياها بماء الأنهار التي احتفرها الأعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد فهي خراجية ۔[2]

اگر کسی شخص نے بنجر زمین کو قابل کاشت بنایا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں کے لحاظ سے اس پر حکم لگایا جائے گا۔ اگر قرب وجوار میں خراجی زمین ہے تو وہ خراجی ہوگی۔ اور اگر عشری زمین ہے تو یہ عشری ہوگی۔

امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر اس نے بنجر زمین کو آباد کیا ایسے کنویں سے جس کو اس نے کھودا تھا یا چشمہ سے جس کو اس نے نکالا تھا یا دجلہ وفرات کے پانی سے یا ایسے بڑے دریاؤں سے جن پر کسی کی ملکیت نہ ہو تو وہ عشری ہوگی۔

[1-2] ھدایہ، باب العشر والخراج ص ۵۹۱ ۔

عشر و خراج میں بنیادی فرق

عشر و خراج کی حقیقت اور اس کی تعریف پر غور کرنے سے عشر و خراج میں درج ذیل بنیادی فرق معلوم ہوتا ہے

۱ـــــ خراج قابل کاشت زمین پر عائد ہوتا ہے۔ اگر کاشت نہ کی گئی جب بھی خراج دینا ہوگا بخلاف اس کے عشر زمین کی پیداوار پر واجب ہے اور پیداوار نہ ہو تو عشر واجب نہ ہوگا

۲ـــــ خراج خالص ٹیکس ہے جس میں عبادت کا سرے سے کوئی مفہوم نہیں پایا جاتا ہے بخلاف اس کے عشر میں ٹیکس کا مفہوم پائے جانے کے ساتھ ساتھ عبادت کی حقیقت بھی ہے لان فیہ معنی العبادۃ۔[1]

۳ـــــ خراج ابتداءً کافروں کے ساتھ مخصوص ہے اور عشر صرف مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے۔

۴ـــــ خراجی زمین ہمیشہ خراجی ہی رہے گی اسی لیے اگر کسی غیر مسلم کی خراجی زمین کوئی مسلمان خریدے تو وہ خراج ادا کرے گا لیکن عشری زمین ہمیشہ عشری نہیں رہے گی۔ اگر کوئی غیر مسلم خریدے تو وہ خراجی ہو جائے گی۔ کیوں کہ عشر میں عبادت کی حیثیت پائی جاتی ہے اور غیر مسلم عبادت شرعیہ کا اہل نہیں ہو سکتا۔

لو اشتری مسلم من ذمی أرضا خراجیۃ فعلیہ الخراج ولا تنقلب عشریۃ لأن الاصل أنہ مؤنۃ الأرض لا تتغیر بتبدل المالک الا لضرورۃ وفی حق الذمی إذا اشتری من مسلم أرض عشر ضرورۃ لأن الکافر لیس من اھل وجوب العشر وأما المسلم فمن اھل وجوب الخراج فی الجملۃ فلا ضرورۃ إلی التغییر بتبدل المالک[2]۔

اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی سے خراجی زمین خریدی تو اس پر خراج واجب ہوگا۔ اور وہ زمین عشری نہیں بن سکے گی۔ اس لیے کہ عشر کی اصل یہ ہے کہ وہ زمین کی پیداوار ہے جسمیں مالک کے بدلنے سے کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ہے مگر ضرورۃً۔ اور ذمی کے حق میں اگر وہ کسی مسلمان سے عشری زمین خریدے ضرورۃً۔ اس لیے کہ کافر وجوب عشر کا اہل نہیں ہے اور مسلمان تو وہ وجوب خراج کا اہل ہے

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۴ [2] بدائع الصنائع ۲/۵۵

فی الجملہ۔ اس لیے مالک کے بدلنے سے زمین کی حیثیت میں تبدیلی کی ضرورت نہیں ہے۔

صاحب ھدایہ فرماتے ہیں۔

یجوز أن یشتری المسلم أرض الخراج من الذمی ویؤخذ منه الخراج وقد صح أن الصحابة اشتروا أراضی الخراج وکانوا یؤدون خراجها فدل: ی جواز الشراء وأخذ الخراج وادائه للمسلم من غیر کراهة [1]

مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ ذمی سے خراجی زمین خریدے۔ اور اس مسلمان سے خراج ہی لیا جائے گا کیوں کہ یہ ثابت ہے کہ صحابۂ کرام خراجی زمین خریدتے تھے اور اس زمین کا خراج ہی ادا کرتے تھے۔ اس سے مسلمان کے خراجی زمین کے خریدنے اور اس سے خراج وصول کیے جانے کا جواز معلوم ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مسلمان کے لیے بغیر کسی کراہت کے خراج ادا کرنا جائز ہے۔

ابن قدامہ خراج کی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

"فقہاء اسے خراجی زمین (وقف للمسلمین) سے تعبیر کرتے ہیں جس پر مقررہ خراج (ٹیکس) عائد کیا جائے گا۔ یہ خراج زمین کی قوت کے لحاظ سے مقرر کیا جائے گا جو اس کا کرایہ ہوگا۔ یہ زمین اس وقت ارباب زمین کے قبضہ میں رہے گی جب تک کہ وہ خراج ادا کرتے رہیں گے خواہ وہ مسلمان ہوں یا ذمی۔ اور ارباب زمین کے اسلام قبول کرنے سے یا اس کو مسلمانوں کی طرف منتقل کردینے سے خراج ساقط نہ ہوگا کیونکہ یہ خراج بمنزلہ کرایہ ہے۔[2]

۵۔ مصرف کے اعتبار سے بھی عشر و خراج میں فرق ہے عشر کا مصرف زکوٰۃ کا مصرف ہے بخلاف اس کے خراج کا مصرف مصالح عامہ ہے۔

۶۔ اس اعتبار سے بھی فرق ہے کہ امام یا اس کے نائب نے اگر کسی شخص کے لیے کسی زمین کا خراج معاف کردیا تو یہ جائز ہے اور خراج کی رقم یا غلہ اس شخص کے لیے حلال ہے بشرطیکہ وہ خراج کا مصرف ہو۔ لیکن اگر امام یا اس کے نائب نے کسی عشری زمین کا عشر کسی شخص کے حق میں معاف کردیا تو اس کے لیے شرعاً معاف کرنا جائز نہیں ہے اور نہ مالک زمین کے لیے

---

[1] ھدایہ باب العشر والخراج ص ۵۹۳۔ [2] المغنی لابن قدامہ ۲/۷۱۲۔

عشر کو اپنے اوپر خرچ کرنا جائز ہے۔ بلکہ اس کے لیے ضروری ہو گا کہ عشر نکالے اور مصرفِ عشر پر صدقہ کرے[1]

۷ ـــــ خراج سالانہ عائد کیا جاتا ہے یعنی سال میں صرف ایک بار خراج لازم ہوتا ہے بخلاف عشر کے۔ کہ وہ ایک سے زائد بار بھی لازم ہو سکتا ہے اور وہ اس طرح کہ زمین میں پیداوار سال میں ایک سے زائد بار ہو۔

۸ ـــــ خراجی زمینوں پر ایک متعین ٹیکس ہوتا ہے۔ اس میں کمی زیادتی نہیں ہوتی ہے بخلاف عشر کے۔ کہ اس میں بارش اور آبپاشی کے فرق سے فرق ہو جاتا ہے۔ بارش کی صورت میں عشر واجب ہوتا ہے اور آبپاشی کی شکل میں نصف عشر واجب ہوتا ہے۔

۹ ـــــ خراج بمنزلہ زمین کے کرایہ کے ہے بخلاف عشر کے کہ وہ زکوٰۃ ہے۔ اس میں کرایہ کا مفہوم نہیں پایا جاتا ہے۔ اس لیے عشر کو "زکوٰۃ الارض" سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

مقدار عشر و خراج

مقدار عشر ـــــ عشر کا لفظی مفہوم اگرچہ دسواں حصہ ہے۔ لیکن فقہی اصطلاح میں اس کا اطلاق عشر (دسواں) اور نصف عشر (بیسواں) حصہ دونوں پر ہوتا ہے۔ اس لیے حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"فیما سقت السماء العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر"[2]

جو کھیتی بارش سے سیراب ہو اس میں عشر ہے اور جسے آبپاشی کے ذریعہ سیراب کیا جائے اسمیں نصف عشر ہے

وجوب عشر کے لیے عقل و بلوغ شرط نہیں ہے۔ اسی طرح ملکیتِ زمین بھی شرط نہیں ہے مسلمان ہونا۔ زمین کا عشری ہونا۔ زمین سے پیداوار کا حاصل ہونا اور عادۃً کاشت کے ذریعہ نفع اٹھایا جانا شرط ہے۔

مقدار خراج

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خراج مقاسمہ (۲) خراج موظف۔

---

[1] رد المحتار ۳/۳۶۶ ـ [2] بخاری۔ ترمذی۔ نسائی۔ ابوداؤد۔ ابن ماجہ

خراج مقاسمہ

خراج مقاسمہ کے معنی بٹائی کے ہیں۔ کہ پیداوار کا کوئی حصہ نصف یا ثلث مقرر کرلیا جائے۔ خراج مقاسمہ کو خراج موظف یا موظف کو مقاسمہ سے بدلنا بغیر زمینداروں کی رضامندی کے جائز نہیں ہے۔ لأن نقض العهد وهو حرام ۔ یہ ضروری ہے کہ خراج مقاسمہ کی مقدار خمس سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو۔[1]

خراج مؤظف

اس کا مفہوم یہ ہے کہ زمین پر نقد رقم متعین کی جائے۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں جب عراق فتح ہوا۔ تو آپؓ نے حضرت عثمانؓ کے ذریعہ وہاں کی زمین کی پیمائش کرائی اور قابل کاشت زمینوں پر جہاں پانی پہونچتا تھا خراج مؤظف اس تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا کہ عام زمینوں پر فی جریب (یعنی ۶۰ مربع گز) ایک درہم نقد اور ایک صاع گندم یا جَو یا جو چیز بوئی جائے اور تر کاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور یا کھجور کا باغ جو متصل درختوں پر مشتمل ہو فی جریب دس درہم۔[2]

مصارف عشر وخراج

۱۔ مصرف عشر ـــــ عشر کا مصرف۔ مصرف زکوٰۃ ہے۔

۲۔ مصرف خراج ـــــ خراج مقاسمہ اور خراج مؤظف سے جو آمدنی ہوگی اسے فوج کے اخراجات۔ حکومت کے کارندوں۔ سرحدوں کی حفاظت۔ علماء۔ طلباء۔ قضاۃ۔ سڑکوں۔ پلوں کی تعمیر ومرمت اور عام مصالح ملک اور اہل اسلام میں خرچ کیا جائے گا۔ اسی طرح کفار سے جو جزیہ وصول کیا جائے گا اور ان کے مال تجارت پر ٹیکس سے جو آمدنی ہوگی وہ سب بھی مصالح عامہ میں صرف کی جائے گی۔

"وما جباه الإمام من الخراج ومن اموال بني تغلب وما أهداه اهل الحرب إلى الإمام والجزية يصرف في مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر"

---

[1] هدايه. باب العشر والخراج [2] هدايه ۱/ ۵۹۲. كتاب الأموال ۶۹/

الا الجسور ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم وعلماءهم منه ما يكفيهم ويدفع عنه ارزاق المقاتلة وذراريهم[1]

ويعطى أيضًا للمعلمين والمتعلمين وبهذا تدخل طلبة العلم۔[2]

اور امیر المومنین کو جو خراج زمین سے یا بنی تغلب کے عشر مضاعف سے حاصل ہو یا اہل حرب کی طرف سے اس کو کوئی ہدیہ ملے اور جو کچھ رقم جزیہ سے حاصل ہو۔ وہ سب مسلمانوں کے مصالح میں خرچ کی جائے گی جیسے سرحدوں کی اصلاح اور مستقل پلوں کی تعمیر، عارضی پل اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اور اس سے قاضیوں کو اور عمال حکومت اور علماء کو ان کی ضروریات کی حد تک عطا یا دی جائیں گی۔ اور اسی میں سے مجاہدین اور فوج کا اور ان کے عیال کا گذارہ دیا جائیگا، مدرسین اور طلبۂ دین کو بھی اس میں سے دیا جائے گا۔

محور چہارم

سوال نمبر (۱) ــــ ۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمینداری کے بعد ہندوستان کی زمینوں کا کیا حکم ہے۔ یہاں کی زمینیں عشری ہیں یا خراجی۔ اگر کچھ زمینیں عشری ہیں اور کچھ خراجی تو انکی تفصیل کیا ہے۔ کس بنیاد پر کس زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا؟

جواب

۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمینداری کے بعد ہندوستان کی زمین کے عشری اور خراجی ہونے کا دار ومدار اس بات پر ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے فاتحانہ دخول کے وقت اگر یہ زمین کسی مسلمان کو مالکانہ طور پر دی گئی تھی تو یہ زمین عشری ہوگی۔ اور اگر فتح کے وقت زمین کے مالک قدیم غیر مسلم کو ہی اس کا مالک برقرار رکھا گیا اور اس کے بعد اس پر خراج عاید کر دیا گیا۔ پھر وہ زمین مسلمان کی ملکیت میں بیع کے ذریعہ یا کسی دوسری جائز صورت کے ذریعہ آگئی تو یہ زمین خراجی ہی

---

[1] هدايه. باب العشر والخراج [2] فتح القدير ۳۸۴/۴۔

رہے گی۔ اگرچہ کہ اس پر اس وقت مسلمان کی ملکیت تام ہے۔ اور اگر فتح اسلامی کے وقت یہ زمین غیر آباد اور ناقابل کاشت تھی اور مسلمانوں نے اسے امام کی اجازت سے قابل کاشت بنالیا تو یہ زمین عشری ہوگی۔ یا اس کو غیر مسلموں نے آباد اور قابل کاشت بنایا اور اس کے مالک ہونے کے بعد اس پر خراج عائد کردیا گیا۔ اور کسی مسلمان نے اس سے بطریق بیع یا کسی دوسرے جائز طریقہ سے لے لیا تو اس پر خراج ہی عائد رہے گا۔

وہ مالکانہ زمینیں جو زمانۂ قدیم سے مسلمانوں ہی کے پاس ہیں اور اس پر کسی غیر مسلم کے مالکانہ تصرف کا کوئی تاریخی ثبوت نہ ملے تو وہ زمین جس طرح عہد برطانیہ میں عشری تھی ۱۹۴۷ء کے بعد بھی عشری رہے گی ـــــ پاکستان ہجرت کرنے والوں (مسلمانوں) کی وہ زمینیں جو حکومت ہند کے ذریعہ غیر مسلموں میں تقسیم کردی گئیں۔ اگر بذریعۂ بیع یا کسی دوسرے جائز طریقہ سے وہ زمینیں مسلمانوں کی ملکیت میں آجائیں۔ جب بھی استیلاء کفار کی وجہ سے خراجی ہوجائیں گی۔ اور اگر مسلمانوں کی متروکہ زمین کسی مسلمان ہی کو حکومت نے دی تب بھی استیلاء کی وجہ سے وہ زمین عشری باقی نہ رہے گی بلکہ خراجی ہو جائے گی۔

خلاصۂ کلام یہ کہ:

جو زمینیں برسہا برس سے نسلاً بعد نسلٍ مسلمانوں کی ملکیت میں چلی آرہی ہیں اور کسی بھی دور میں اس پر کسی غیر مسلم کی ملکیت کا ثبوت نہیں ہے۔ اس اصولی قاعدہ استصحاب حال کی بناء پر مسلمانوں کی ملکیت سمجھی جاتے گی اور اس پر عشری ہونے کی بنا پر عشر عائد ہوگا۔ اور اگر کسی دور میں اس پر کافروں کی ملکیت کا ثبوت مل گیا یا کسی زمین پر غیر مسلموں کا قبضہ مالکانہ تھا پھر بیع یا کسی دوسرے جائز طریقہ سے وہ مسلمان کی ملکیت میں آگئی تو وہ زمین خراجی ہوگی اور اس پر خراج عائد کیا جائے گا۔

امام اہل سنت حضرت مولانا عبدالشکور صاحب فاروقیؒ نے ہندوستان کی زمین کی نو حالتیں لکھی ہیں اور ان کے احکام بتائے ہیں۔ جو درج ذیل ہیں۔

ہندوستان کی زمین جو مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں ان کی نو حالتیں ہیں۔

(الف)

۱ — بادشاہان اسلام کے وقت سے موروثی ہیں۔

۲ — موروثی ہیں مگر بادشاہی وقت سے نہیں اور معلوم نہیں کہ کس طرح قبضہ میں آئیں۔

۳ — مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدا ہے اور ان بیچنے والے مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدا تھا۔

۴ — مسلمانوں سے مسلمانوں نے خریدا مگر یہ معلوم نہیں کہ ان بیچنے والے مسلمانوں نے کس سے خریدا تھا۔

۵ — انگریزی حکومت نے بطور معافی کے عنایت کی ہیں اور وہ اس سے پہلے مسلمانوں کی ملک میں تھیں۔

(ب)

۱ — انگریزی حکومت نے بطور معافی عنایت کی ہیں اور معلوم نہیں کہ وہ اس سے پہلے کس کی ملک میں تھیں۔

۲ — مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدا تھا۔ لیکن ان بیچنے والے مسلمانوں نے غیر مسلم سے خریدا تھا۔

۳ — مسلمانوں نے غیر مسلم سے زمین خریدی۔

۴ — انگریزی حکومت نے بطور معافی عنایت کیں اور وہ اس سے پہلے غیر مسلم کی ملک تھیں۔

"**الف**" کی پانچوں صورتوں میں ان زمینوں کی پیداوار پر اگر وہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچی جائے تو عشر فرض ہوگا اور کنویں سے یا خریدے ہوئے پانی سے سینچی جائے تو نصف عشر فرض ہوگا۔ کیوں کہ ان سب صورتوں میں یہ زمین یا تو مملوکہ اہل اسلام ہے یا کچھ معلوم نہیں ہے۔ نہ معلوم ہونے کی صورت میں بھی انہیں کی مملوکہ سمجھی جائے گی کیونکہ انھیں کی سلطنت تھی۔ اور مسلمانوں کی مملوکہ زمینوں پر عشر یا نصف عشر ہی فرض ہوتا ہے۔

"ب" کی چاروں صورتوں میں ان زمینوں کی پیداوار پر عشر واجب نہ ہوگا بلکہ وہ زمینیں خراجی ہوں گی یعنی اگر بادشاہ اسلام ہوتا تو ان پر خراج ہوتا[1]

سوال ۳ — جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے ان کا کیا حکم ہے؟

جواب — اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے مولانا تھانوی رح فرماتے ہیں:

"جس زمین کا حال کچھ معلوم نہ ہو اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے۔ یہی سمجھا جائیگا کہ مسلمانوں سے ہی حاصل ہوئی ہے بدلیل استصحاب حال۔ پس وہ بھی عشری ہوگی۔"[2]

---

[1] علم الفقہ ۳۶/۴ ۔ [2] امداد الفتاوی ۵۰/۲۔

سوال ۳: ـــــ کیا سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں داخل ہے ؟

جواب: ـــــ مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اس مسئلہ پر اچھی روشنی ڈالی ہے۔ فرماتے ہیں:

"خراج کے معاملہ میں ان دونوں ملکوں (ہندوستان و پاکستان) میں فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ پاکستان میں خراجی زمینوں کا ٹیکس دینے والے اگر خراج کی نیت سے دے دیں تو ان کا خراج ادا ہو جائے گا۔ کیونکہ حکومت پاکستان اگرچہ اس ٹیکس کو بحیثیت شرعی خراج کے وصول نہیں کرتی اور نہ اس کا نام خراج رکھتی ہے۔ مگر بہت بھاری رقم سرحدوں کی حفاظت اور فوجی ضروریات میں خرچ کرتی ہے جو شرعاً مصرف خراج ہے۔ اس لیے اگر خراجی زمینوں کا ٹیکس حکومت پاکستان کو ادا کرنے کے وقت دینے والے خراج کی نیت سے دے دیں تو ان کا خراج ادا ہو جائے گا۔

لیکن ہندوستان میں یہ صورت نہیں۔ نہ وہاں مسلمانوں کی حکومت ہے نہ اسلامی فوج ہے جس کی خدمت کا معاوضہ خراج کی مد سے دیا جائے۔ اور نہ حکومت خراج کے اصول پر اس کو وصول کرتی ہے بلکہ وہ ایک خالص ٹیکس ہے جس کے ادا کرنے سے خراج کی شرعی ذمہ داری پوری نہیں ہوتی۔ اس لیے وہاں کے مسلمانوں پر واجب رہتا ہے کہ خراجی زمینوں کا خراج نکال کر ان کے ان مصارف میں خرچ کردیں جو ہندوستان میں موجود ہیں۔ مثلاً مدارس دینیہ کے مدرسین وطلبہ اور تبلیغ کا کام کرنے والے علماء۔ ان پر یہ رقوم خرچ کی جائیں۔[1]

اگر کوئی غیر مسلم حاکم مسلمانوں کی خراجی زمینوں کا خراج۔ خراج کہہ کر بھی وصول کرے تو اس سے خراج ادا نہ ہوگا۔

لأن الكافرين ليس لهم ولاية أخذ الخراج من المسلمين وأيضًا ليسوا بمصارف الخراج حتى إذا أدى المسلمون إليهم مالأبنية الخراج لايخرجون عن عهدتهم لأنهم ليسوا بمقاتلين لأهل الحرب ولادافعين اعداء الإسلام عنهم وعن دارهم۔[2]

اس لیے کہ کافروں کو مسلمانوں سے خراج وصول کرنے کا حق حاصل نہیں ہے اور اس لیے بھی

---

[1] جواهر الفقه ۲/۲۸۴۔ [2] جامع الفصولين۔

کہ وہ مصارف خراج نہیں ہیں۔ یہاں تک اگر مسلمان خراج نکال کر کافروں کو ادا کردیں خراج کی نیت سے۔ پھر بھی اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ نہ ہوں گے۔ اس لیے کہ وہ (کافر) اہل حرب سے جنگ نہیں کرتے ہیں اور نہ وہ اسلام دشمنوں سے مسلمانوں کا اور ان کے ملک کا دفاع کرتے ہیں۔

سوال ۲۲:۔۔۔۔۔ اگر ہندوستان کی کچھ زمینیں خراجی ہیں تو موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائیگی کس طرح اور کس شرح سے کرے۔ کیا جس طرح عشر کی ادائیگی عبادت ہے اسی طرح سے مسلمانوں پر عائد ہونے کی صورت میں خراج کی ادائیگی بھی عبادت ہے ؟

جواب:۔۔۔۔۔ خراج خالص ٹیکس ہے۔ جس میں عبادت کا مفہوم نہیں پایا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف عشر میں عبادت کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے لأن فيه معنى العبادة -[1]

اس سلسلہ میں مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی دقیع تحریر کا خلاصہ ملاحظہ ہو۔

ہندوستان میں خراجی زمینوں پر کس قسم کا خراج عائد کیا جائے۔ مقاسمہ یا مؤظف؟ اس کا انحصار ان کے احکام کے معلوم ہونے پر ہے۔ جو مسلم فاتحین نے فتح کے وقت نافذ کیے تھے۔ محمد ابن قاسم نے علاقۂ سندھ میں خراج مقاسمہ یعنی پیداوار کا خمس نافذ کیا تھا اور صوبہ گجرات و راجستھان کو بھی داخل سندھ اور اس کا جز قرار دیا تھا۔ اس لیے ان علاقوں میں خراج مؤظف کے بارے میں اگر کوئی یقینی اور تحقیقی بات معلوم ہوجائے تو خراج مؤظف پر عمل کیا جائے گا۔

ہندوستان کے دوسرے علاقے جن کی فتوحات محمد ابن قاسم کے بعد غزنوی، غوری اور علاء الدین خلجی کے عہد میں ہوئیں۔ ان تمام علاقوں کی زمین ان کے ہندو مالکان ہی کے قبضہ میں باقی رکھی گئیں۔ اور ان پر خراج عائد کیا گیا۔ لیکن خراج کی کون سی قسم عائد کی گئی اس کی تفصیلات نہیں ملتیں۔ لیکن علاء الدین خلجی کے دور کی اصلاحات کے سلسلہ میں کتب تاریخ میں یہ درج ہے کہ اس نے فوج کو نقد تنخواہ دینے کا قانون جاری کیا جب کہ اس وقت تک تنخواہ بصورت جاگیر دینے کا دستور چلا آرہا تھا۔ اسی طرح یہ بات بھی کتب تاریخ میں مذکور ہے کہ مالکان اراضی پر جو نقد خراج (خراج مؤظف) مقرر تھا اس کے بجائے خراج مقاسمہ کا طریقہ رائج کیا۔ اور خلجی کے بعد محمد تغلق کے زمانہ میں بھی یہی دستور جاری رہا

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۷۔

اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ علاء الدین کے دور تک ہندوستان میں خراج مُوظف کا قانون تھا اور شرعاً علاء الدین خلجی کو خراج موظف کو خراج مقاسمہ میں بدلنے کا حق حاصل نہ تھا۔ الا یہ کہ مالکان اراضی اس سے راضی ہوں ۔۔۔۔۔ اس لیے یہ حقیقت اس بات کی طرف نشاندہی کرتی ہے کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں خراج موظف پر عمل کیا جائے گا۔ جب تک کسی خاص خطہ کے متعلق یہ نہ معلوم ہو جائے کہ وہاں ابتداءً خراج مقاسمہ عائد کیا گیا تھا[1]

خراج موظف کی مقدار

عام قابل کاشت زمینوں پر ایک جریب (ساٹھ مربع گز) پر ایک درہم اور ایک صاع گندم یا جو یا جس چیز کی بھی کاشت کی جائے۔ ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم۔ انگور اور کھجور کے گنجان باغات پر دس درہم۔ اور انگور اور کھجور کے وہ باغ جو گنجان نہ ہوں اور دوسرے ہر قسم کے باغ جو گنجان ہوں اس پر خراج اس انداز سے لگایا جائے گا کہ خراج خمس سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو۔

سوال ۵:۔۔۔۔۔ احکام عشر میں آبپاشی کی وجہ سے عشر، نصف عشر ہو جاتا ہے۔ کیا جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جا سکتی ہے۔ یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جا سکتا ہے؟

جواب:۔۔۔۔۔ عشر کا ثبوت قرآن کریم سے:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلَّا أَن تُغْمِضُوا فِيهِ[2]

اے ایمان والو! خرچ کرو ستھری چیزیں اپنی کمائی میں سے اور اس چیز میں سے کہ جو ہم نے پیدا کیا تمہارے واسطے زمین سے۔ اور قصد نہ کرو گندی چیز کا اس میں سے کہ اس کو خرچ کرو حالانکہ تم اس کو کبھی نہ لوگے مگر یہ کہ چشم پوشی کر جاؤ۔

دوسری جگہ ارشاد خداوندی ہے:

---

[1] جواھر الفقہ ۲/ ۸۸-۲۸۶ [2] سورۃ البقرہ ۲۶۰۔

وھو الذی أنشا جنّٰت معروشٰت وغیر معروشٰت والنخل والزرع مختلفا اُکلہ والزّیتون والرُّمان متشابھًا وغیر متشابہ کلوا من ثمرہ إذا أثمر واٰتوا حقہ یوم حصادہ۔[1]

اور وہی خدا ہے کہ جس نے باغ پیدا کیے کچھ ٹٹیوں پر چڑھائے جاتے ہیں اور کچھ نہیں چڑھائے جاتے اور کھجور اور کھیتی پیدا کی مختلف پیداوار کی اور زیتون اور انار باہم دگر ملتے جلتے ہیں۔ اور ایک دوسرے سے مختلف بھی۔ ان کے پھلوں سے فائدہ اٹھاؤ جب وہ پھلیں اور اس کی کٹائی کے وقت اسکا حق ادا کرو

حدیث شریف میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا،

فیما سقت السماء والعیون أو کان عثریًا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر۔[2]

جو کھیتی بارش یا چشموں کے پانی سے سیراب ہوتی ہو یا وہ عثری ہو تو عشر اور اگر رہٹ کے پانی سے سیراب ہوتی ہو تو نصف عشر ہے۔

اس بات پر پوری امت کا اجماع ہے کہ زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر واجب ہے۔ البتہ تفصیلات میں اختلاف ہے۔[3]

یہ بات سنت سے ثابت ہے اور جس پر اجماع بھی ہے کہ زمین کی پیداوار پر یا تو عشر واجب ہوتا ہے یا نصف عشر۔ اس مسئلہ میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے عشر کی مقدار میں کسی قسم کی کمی یا زیادتی نہیں کی جا سکتی۔

رہی یہ بات کہ فصل کاٹنے، زمین کو سیراب کرنے، زمین جوتنے اور خاص طور پر بیج، کھاد وغیرہ پر جو غیر معمولی اخراجات ہوتے ہیں تو کیا ان اخراجات کو وضع کرنے کے بعد عشر نکالا جائے یا اخراجات کو بغیر منہا کیے ہوئے پوری پیداوار سے زکوٰۃ (عشر) ادا کرنا ہوگی؟

محلّی میں ابن حزم نے عطا کا قول نقل کیا ہے کہ اخراجات وضع کرنے کے بعد اگر اتنی مقدار رہ جائے کہ اس پر زکوٰۃ عائد ہوتی ہو تو اس کی زکوٰۃ دینا ہوگی ورنہ نہیں —— ابن حزم اس قول کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس حق کو اللہ نے واجب ٹھہرایا ہے اسے نص قرآنی اور سنت ثابتہ کے بغیر ساقط نہیں کیا جا سکتا۔ یہ قول امام مالک امام شافعی امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ اور ان کے اصحاب کا ہے۔[4]

---

[1] سورۃ الانعام آیہ ۱۴۱ [2] بخاری، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ [3] بدائع ۲/۵۴ [4] المحلی لابن حزم ۵/۳۹

مالکیہ میں ابن عربی کی رائے یہ ہے کہ اخراجات وضع کرنے کے بعد بقیہ پیداوار سے عشر وصول کیا جائے گا۔ اس سلسلہ میں انھوں نے "دعوا الثلث اوالربع" سے استدلال کیا ہے۔ ان کے نزدیک پیداوار کا ایک تہائی یا ایک چوتھائی حصہ اخراجات کے تقریبًا برابر ہوتا ہے [1]

عشر کل پیداوار میں واجب ہوتا ہے نہ اس میں کوئی نصاب شرط ہے اور نہ قرض وغیرہ مانع ہے نہ اخراجات زراعت کے ان میں سے منہا کیے جائیں گے [2]

علامہ ابن ہمام کی رائے یہ ہے کہ:

شارع نے مصارف کے فرق کی بنا پر مقدار واجبہ میں فرق کیا ہے۔ اگر مصارف کا لحاظ نہ کیا جاتا تو مقدار واجبہ ایک ہی رہتی یعنی ہمیشہ عشر ہی واجب ہوتا۔ نصف عشر کی رعایت تو مصارف کے بقدر پیداوار کو اصل عشر سے مستثنیٰ نہیں قرار دیا ہے [3]

اس لیے میری رائے میں یہی بات قوی معلوم ہوتی ہے کہ کھاد۔ دوا اور دوسرے اخراجات کو اصل پیداوار سے مستثنیٰ کرکے عشر نہیں نکالا جائے گا۔ بلکہ مجموعی پیداوار سے عشر نکالا جائے گا۔ اس لیے کہ اگر کھاد۔ دوا اور دوسری چیزوں پر غیر معمولی اخراجات ہوتے ہیں تو یہ بات بھی ایک حقیقت ہے کہ اس سے پیداوار میں بھی غیر معمولی اضافہ ہوتا ہے۔ جو معاین و مشاہد ہے۔ اس لیے مجموعی پیداوار سے ہی عشر نکالنا راجح معلوم ہوتا ہے۔

سوال ۶ ——— جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر کس پر واجب ہے مالک پر یا بٹائی دار پر یا دونوں پر؟ مالک اور بٹائی دار میں سے ایک مسلم اور ایک غیر مسلم ہو یا دونوں مسلم ہوں ان دونوں صورتوں میں عشر کا وجوب کس پر ہوگا؟

جواب ——— جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے کہ پیداوار میں ایک معین حصہ مالک زمین کا اور دوسرا معین حصہ کاشتکار کا مثلاً نصف نصف ہو اور دونوں مسلم ہوں تو مالک اور بٹائی دار اپنے اپنے حصہ پیداوار کے مطابق عشر دیں گے [4]

---

[1] شرح ترمذی لابن العربی ۳/۱۴۳ [2] امداد الفتاوٰی ۲/۶۹

[3] فتح القدیر ۲/۸ [4] بدائع الصنائع ۲/۵۷۔

دونوں کے ذمہ ہوگا اپنے اپنے حصہ کے بقدر۔[1]

اور اگر کوئی ایک مسلمان ہو اور ایک کافر تو اس سلسلہ میں فتاوی رشیدیہ میں اس کی صراحت ہے کہ مسلمان اپنے حصہ سے دے گا اور کافر ماخوذ نہ ہوگا۔ عبارت یہ ہے:

"عشر حصہ دار ہوتا ہے مالک اور مزارع پر اور کوئی کافر ہوگا تو وہ ماخوذ نہ ہوگا۔ مسلمان اپنے حصے کا دے گا۔"[2]

اسی طرح اگر زمین کے مالک کفار ہوں تو اس کے مسلمان کاشتکاروں پر عشر واجب ہے

ولو زارعہ من کافر فکذلک الجواب عندھما لأن العشر عندھما فی الخارج علی کل حال[3]

اور اگر کسی کافر سے مسلمان نے عاریۃً زمین لی تو صاحبین کے نزدیک وہی جواب ہوگا۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک ہر حال میں عشر زمین کی پیداوار پر واجب ہوتا ہے۔

محور پنجم

سوال ۱ ــــ کیا عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یا اس کے لیے کسی نصاب کا اعتبار ہوگا؟ اگر نصاب کا اعتبار ہوگا تو وہ نصاب کیا ہوگا؟

جواب ــــ وجوب عشر کے لیے نصاب کے بارے میں فقہاء امت کے دو مسلک ہیں۔

۱ ــــ امام ابو حنیفہ۔ ابراہیم نخعی۔ عطاء۔ مجاہد۔ حماد اور عمر بن عبد العزیزؒ کا مسلک یہ ہے کہ زمین کی پیداوار کی ہر مقدار میں زکوٰۃ ہے چاہے وہ کم ہو یا زیادہ۔ ان کی دلیل بخاری کی درج ذیل روایت ہے:

حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

فیما سقت السماء العشر "جسے بارش کے پانی سے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے۔

۲ ــــ امام مالک۔ امام شافعی۔ امام احمد بن حنبل۔ صاحبینؒ اور جمہور علماء امت کا مسلک یہ ہے کہ زراعتی پیداوار اور پھلوں میں زکوٰۃ ہے۔ نصاب پانچ وسق ہے۔ اس سے کم ہونے کی صورت میں زکوٰۃ واجب

---

[1] امداد الفتاویٰ ۲/۷ [2] فتاویٰ رشیدیہ ص۴۵۹ [3] بدائع الصنائع ۲/۵۷۔

نہیں ہوگی۔ ان حضرات کی دلیل درج ذیل متفق علیہ حدیث ہے۔

لیس فیما دون خمسۃ أوسق صدقۃ[1] پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

امام ابن قیم دونوں حدیثوں میں تطبیق کی شکل پیدا کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

"دونوں حدیثوں پر عمل واجب ہے۔ دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث "بارش کے پانی کی پیداوار میں عشر ہے" سے مقصود درحقیقت یہ واضح کرنا ہے کہ عشر کس قسم کی پیداوار میں واجب ہے اور نصف عشر کس قسم کی پیداوار میں۔ رہا نصاب کا مسئلہ تو اس حدیث میں اس سے سکوت اختیار کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں اس پر روشنی ڈالی گئی ہے[2]"

رہی یہ بات کہ اس میں سال کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا نمو فصل کٹنے کے وقت ہی ممکن ہو جاتا ہے نہ کہ سال بھر تک باقی رکھنے کی صورت میں[3] ـــــــ اس سلسلہ میں صاحبین کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں حدیثوں میں تطبیق ہو جاتی ہے اور متفق علیہ حدیث کی مخالفت بھی لازم نہیں ہوتی ـــــــ دوسری بات یہ کہ زکوٰۃ کا شرعی اصول "توخذ من أغنیاءھم وترد إلی فقراءھم" ہے۔ زکوٰۃ صرف مالداروں پر واجب ہوتی ہے اور زکوٰۃ کا نصاب غنا کی کم سے کم حد ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق غریب پر بھی زکوٰۃ واجب ہو جائے گی جو شریعت کے مزاج ومنشاء کے مطابق نہیں ہے۔ موجودہ وزن کے حساب سے پانچ وسق کا وزن تقریباً (۶۵۳) کلوگرام کے برابر ہوگا۔

سوال ۳: کیا زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز پر عشر واجب ہے۔ جیسے گھاس۔ بانس۔ درخت۔ جانوروں کے لیے اگایا جانے والا چارہ وغیرہ۔ یا زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزیں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں؟ پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ، سنگھاڑا وغیرہ میں عشر واجب ہے یا نہیں؟

جواب: (۱) امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہر اس چیز میں زکوٰۃ واجب ہے جسے اللہ نے زمین سے پیدا کیا ہے اور جس کی کاشت سے مقصود زمین سے فائدہ حاصل کرنا ہو[4]

---

[1] متفق علیہ [2] أعلام الموقعین ۳/۲۲۹ [3] المغنی ۲/۶۵۹ [4] ھدایہ ۱/۵۹۰۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال قرآن پاک کی آیت "ومما أخرجنا لکم من الارض" کے عموم سے ہے اسی طرح "وآتوا حقه یوم حصاده" سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔ اسی طرح حدیث نبوی "وفیما سقت السماء العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر" سے بھی عام ہے۔ اس میں غذائی اجناس یا غیر غذائی اجناس، قابل اکل وادخار ہونے یا نہ ہونے کے درمیان کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے۔ اسی طرح حدیث میں کیل وموزون اور خشک کیے جانے کے لائق ہونے کی بھی شرط نہیں ہے۔

۲۔ امام احمدؒ کے نزدیک زکوٰۃ ہر اس پیدا وار میں واجب ہے جنھیں ناپا جاسکتا ہو۔ خشک کیا جاسکتا ہو اور اناج کی قبیل سے ہوں۔ اس سے صرف وہ چیزیں مستثنیٰ ہوں گی جن کو ناپا نہ جاسکتا ہو اور نہ اناج کی قبیل سے ہوں[۱] اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

"ولیس فی حب ولا تمر صدقة حتی یبلغ خمسة أوسق"[۲]

غلہ اور کھجور میں زکوٰۃ نہیں ہے جب تک وہ پانچ وسق نہ ہوجائیں۔

امام احمدؒ کے نزدیک غلہ کا اگانا بھی شرط نہیں ہے۔ بلکہ زمین میں پیدا ہوجانا وجوب زکوٰۃ کے لیے کافی ہے اور استدلال "فیما سقت السماء العشر" اور حدیث معاذ "خذ الحب من الحب" سے ہے[۳]

۳۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ ہر قسم کی غذائی اجناس پر اور ایسی تمام پیدا وار پر عائد ہوگی جو قابل ادخار ہوں۔ نیز جو اناج اور پھل خشک ہوجاتے ہوں۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اخروٹ بادام۔ پستہ اور اس قسم کی دوسری چیزوں پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ اگرچہ ان کو ذخیرہ کرکے رکھا جاسکتا ہے کیونکہ غذائی اجناس نہیں ہیں۔ اسی طرح سیب۔ انار۔ شفتالو وغیرہ پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ کیونکہ ان کو خشک کیا جاسکتا ہے اور نہ وہ چیزیں قابل ادخار ہیں[۴]

ان حضرات نے السنن الکبری للبیہقی میں مرسل حدیث معاذؓ سے استدلال کیا ہے۔ جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خربوزہ۔ ککڑی۔ قصب، سبزیوں کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

---

[۱] المغنی ۲/۶۹۰ [۲] مسلم شریف۔ ابوداؤد شریف
[۳] ابوداؤد۔ ابن ماجہ [۴] الموطا ص۲۶۷۔

۴۔۔۔۔۔۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، موسیٰ بن طلحہؒ، حسن بن سیرین، شعبی، حسن بن صالح، ابن ابی لیلیٰ، ابن مبارک اور ابو عبیدؒ کا مسلک یہ ہے کہ زکوٰۃ چار غذائی اشیاء ہی میں واجب ہے اور وہ ہیں: گیہوں، جَو، کھجور اور کشمش۔[1]

ان حضرات نے ابن ماجہ اور دار قطنی کی درج ذیل روایت سے استدلال کیا ہے۔

"انما سنّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الزکوٰۃ فی الحنطۃ والشعیر والتمر والزبیب"[2] ۔۔۔۔۔۔ رسول اللہؐ نے زکوٰۃ کو صرف گیہوں، جو، کھجور اور کشمش میں لاگو فرمایا۔

ابن ماجہ کی روایت میں اگرچہ ذُرَّۃ (مکئی) کا ذکر ہے۔ لیکن امام شوکانی کی تحقیق کے مطابق محمد بن عبداللہ جو رواۃ میں سے ہے، متروک ہے۔[3]

دوسری دلیل طبرانی اور حاکم کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ابو موسیٰؓ اور معاذؓ کو یمن بھیجا تو فرمایا کہ سوائے چار چیزوں گیہوں، جو، کھجور اور کشمش کے کسی چیز کی زکوٰۃ وصول نہ کریں۔[4]

ان چار اقوال میں ابوحنیفہؒ کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے اور یہی قول عمر بن عبدالعزیزؒ، مجاہد، حمّاد، داوٗد اور ابراہیم نخعی کا ہے۔ ابن عربی مالکی نے بھی اسی مسلک کی تائید کی ہے۔[5] فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دلیل کے لحاظ سے قوی مسلک امام ابوحنیفہ کا ہے۔ جو مساکین کے مفاد کے لحاظ سے احوط ہے اور اللہ کی نعمت کا شکر ادا کرنے کے پہلو سے بھی انسب۔ نیز آیات و احادیث بظاہر اسی پر دلالت کرتی ہیں۔[6]

جن احادیث سے دوسرے حضرات نے استدلال کیا ہے ان میں سے کوئی حدیث بھی نقص سے پاک نہیں ہے یا تو اس کی سند میں انقطاع پایا جاتا ہے یا ضعیف ہے یا موقوف۔ اور اگر اسے صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے، تو ابن الملک وغیرہ علماء نے یہ تاویل کی ہے کہ اس موقع پر ان چار اجناس کے علاوہ دوسری اجناس موجود نہیں تھیں یا یہ کہ حصر حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے۔

حدیث "لیس فی الخضراوات صدقۃ" کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح نہیں ہے اور اس باب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز ثابت نہیں۔[7]

---

[1] المحلی ۲۰۹/۵ [2] ابن ماجہ۔ دارقطنی [3] نیل الاوطار ۱۴۲/۴ [4] طبرانی۔ حاکم۔
[5] احکام القرآن ۷۴۳/۲ [6] شرح الترمذی ۱۳۵/۳۔ [7] ترمذی کتاب الزکوٰۃ۔

"یہ حدیث اسناد کے لحاظ سے ضعیف ہے اور حجت کے قابل نہیں ہے"[1]

اس لیے راجح یہ ہے کہ زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز پر عشر ہے جبکہ اس کی کاشت سے مقصود فائدہ حاصل کرنا ہو اس لیے مکھانا اور سنگھاڑا وغیرہ میں عشر واجب ہوگا۔ اسی طرح گھاس بانس۔ درخت۔ جانوروں کے لیے اگائے جانے والے چارہ پر بھی عشر واجب ہوگا۔ اس لیے کہ اس کی کاشت سے مقصود فائدہ حاصل کرنا ہے۔

سوال ۳ ــــ آج کل عام طور پر زراعتی اراضی پر تالاب کھودے جاتے ہیں اور اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے اور اس کی کاشت کو بہت نفع بخش تصور کیا جاتا ہے۔ کسان یہ سوچتا ہے کہ اگر ان اراضی پر گیہوں۔ دھان وغیرہ کی کاشت کرے تو اخراجات اور محنت زیادہ ہے اور منفعت کم اس لیے اراضی کو مچھلی کی کاشت کے لیے تالاب بناکر استعمال کرتا ہے۔ کبھی اس تالاب میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہے اور کبھی بورنگ یا دوسرے ذرائع سے اس میں پانی پہونچایا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ مچھلی کی اس کاشت کو زراعت میں داخل کرکے اس پر احکام عشر نافذ ہونگے یا اس پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا۔

ب ــــ زمین کی پیداوار فقہائے امت کے نزدیک کھیتی۔ درختوں کے پھل اور شہد ہے اس لیے ایسے حیوانات جو سائمہ نہ ہوں اور پیداوار بڑھانے اور نفع حاصل کرنے کی غرض سے لے جائیں اموال تجارت پر قیاس کرتے ہوئے حولان حول (سال پورا ہونے) پر اصل اور منافع ملاکر دونوں کا چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ نکالا جائے۔

فقہائے معاصرین میں علامہ یوسف القرضاوی ریشم اور اس کے کیڑے کو شہد پر قیاس کرتے ہوئے اس بات کے قائل ہیں کہ اصل یعنی ریشم کے کیڑوں پر زکوٰۃ عائد نہ ہوگی بلکہ اس سے پیدا ہونے والی شیٔ ریشم پر عشر واجب ہوگا۔[2]

سوال ۵ ــــ درختوں کی دو صورت ہوتی ہے یا تو وہ باغات ہوتے ہیں جن سے پھل حاصل کیے جاتے ہیں۔ یا پھر وہ درخت ہوتے ہیں جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا۔ بلکہ جلانے کے کام میں لاتے ہیں

---

[1] التلخیص ص۲۰۰ فتح القدیر ۳/۲ [2] فقہ الزکوٰۃ ص۲۵۔

عمارت، فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں۔ ایسے درختوں کا شرعاً کیا حکم ہے؟

جواب:۔۔۔۔ چونکہ متذکرہ بالا درختوں سے مقصود پھل نہیں ہے۔ اس لیے ان پر عشر کے احکام نافذ نہ ہونگے۔ بلکہ ان درختوں کو اموالِ تجارت پر قیاس کیا جائے گا۔ اور ان میں چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ ادا کرنا ہوگا۔

سوال ۵:۔۔۔۔ خضراوات (سبزیاں) جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتی اور ان کی پیداوار میں تسلسل رہتا، کچھ پھل توڑے جاتے ہیں پھر دوسرے پھل نکل آتے ہیں۔ اس طرح کی کاشت کی صورتیں دو ہوتی ہیں۔۔۔۔ ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ اس کا مقصود باضابطہ تجارت ہوتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ لوگ اپنے مکان کے گرد و پیش افتادہ اراضی میں یا اپنی چھتوں پر کچھ سبزیاں اگا لیتے ہیں۔ ہر دو صورت میں وجوب عشر کے بارے میں کیا حکم ہے؟

جواب:۔۔۔۔ گزشتہ صفحات کی تحریر کے مطابق میرے نزدیک یہ بات راجح ہے کہ زمین سے جو چیز بھی نکلے اس میں عشر ہے۔ اور اس میں تجارت اور عدم تجارت کی کوئی شرط نہیں ہے اس لیے ہر دو صورت میں عشر واجب ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں نصاب کی بھی کوئی قید نہیں ہے۔ اس لیے قلیل ہو یا کثیر دونوں صورتوں میں عشر واجب ہوگا۔ میرے نزدیک دلائل کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ اس کا نصاب پانچ وسق (۶۵۳) کلوگرام ہے۔ اس لیے اگر نصاب کے بقدر ہو تو عشر واجب ہوگا اور اگر نصاب سے کم ہو تو عشر واجب نہ ہوگا۔

جن حضرات نے حدیث "لیس فی الخضراوات صدقۃ" سے استدلال کیا ہے وہ استدلال کمزور ہے۔ کیونکہ اس سلسلہ میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح نہیں ہے اور اس باب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز ثابت نہیں ہے۔[۱]

یہ حدیث اسناد کے لحاظ سے ضعیف اور ناقابل حجت ہے۔[۲]

سوال ۶:۔۔۔۔ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں خصوصاً وقف علی الاولاد کی اراضی میں؟

جواب:۔۔۔۔ وجوب عشر کے لیے ملکیت زمین شرط نہیں ہے۔ اس لیے اراضی وقف جن کا کوئی مالک نہیں ہوتا ان پر بھی عشر لازم ہوگا۔

۱؎ ترمذی کتاب الزکوٰۃ ۲؎ التلخیص ص ۱۷۹۔ فتح القدیر ۲/۳۔

صاحبین کے مسلک مفتیٰ بہ کے مطابق وجوب عشر کے لیے ملک الارض شرط نہیں ہے بلکہ وجوب عشر کے لیے ملک الخارج کافی ہے

ملك الأرض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فتجب فى الأراضى التى لا مالك لها وهى الأراضى الموقوفة لعموم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا۔[1]

وقال ابن عابدين قد صرحوا بان فرضية العشر ثابتة بالكتاب والسنة الى ان قال، وبان الملك غير شرط فيه[2]

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی فرماتے ہیں کہ:

"ارض وقف میں بھی عشر واجب ہے۔[3]

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۷ [2] ردالمحتار ۲/۳۵۲۔

[3] امداد الفتاوی ۲/۶۹۔

اسلام کا نظام عشر و خراج

از: مفتی محمد ظفیر الدین، مفتی دارالعلوم دیوبند

الحمد للہ وکفٰی وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفٰی،

اسلام نے کائناتِ انسانی کو جو نظام حیات عطا کیا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، جسے لے کر خاتم الانبیاء رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم دنیا میں مبعوث ہوئے۔ یہ نظام حیات زندگی کے ہر پہلو پر حاوی ہے اور رہتی دنیا تک کے لیے ہے، اس قانون زندگی میں ہر طبقہ کا پورا پورا لحاظ دخیال رکھا گیا ہے بادشاہ و گدا، امیر و غریب، حاکم و محکوم، بڑے چھوٹے اور مرد و عورت سبھوں کے حقوق پر مشتمل ہے۔

اس قانونِ اسلامی میں امن و سلامتی، ہمدردی و رواداری اور اخوت و مروت بھی ہے اور عدل و مساوات اور باہمی تعلقات کی پاسداری بھی، حکمراں طبقہ کی ذمہ داریوں کی بھی نشاندہی کی گئی ہے اور محکوم رعایا کے حقوق کی بھی، کسی پہلو کو نظر انداز نہیں کیا گیا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس روئے زمین پر سرمایہ دار و خوش حال اور فارغ البال بھی بستے ہیں اور محتاج و مزدور اور خستہ حال بھی، چنانچہ آپ جب کسی شہر میں جاتے ہیں تو جہاں بلند و بالا محل اور کوٹھیاں دیکھتے ہیں وہیں ٹوٹی ہوتی جھونپڑیوں کا لمبا سلسلہ بھی، سڑکوں پر جیسے زرق و برق لباس و پوشاک والے دیکھنے میں آتے ہیں وہیں پھٹے پرانے اور چیتھڑوں میں لپٹے ہوئے مزدور اور محنت کش بھی۔

اس قانونِ ربانی میں دونوں طبقوں کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے، کسی ایک کو دوسرے کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑا گیا ہے۔ "عشر و خراج" بھی دراصل اسی قانون الٰہی کا ایک اہم جزء ہے، جس طرح زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری ہے اسی طرح عشر و خراج کی ادائے گی بھی، عشر و خراج کا تعلق زمین اور زمین کی پیداوار سے ہے۔

جسے اسلام نے کسانوں اور کاشت کاروں پر لازم قرار دیا ہے، اسلامی حکومت عشر وصول کر کے غریبوں میں اس کی تقسیم کو لازم قرار دیتی ہے تاکہ وہ بھی دنیا کی راحتوں سے محروم نہ رہنے پائیں اور اپنی زندگی کے ایام حسن و خوبی کے ساتھ گذارنے پر قادر ہوں اور خراج کی رقم وصول کر کے ملکی مفاد اور رفاہی کاموں پر خرچ کرنے کا حکم دیتی ہے۔

عشر کے سلسلہ میں ارشاد خداوندی ہے:

یاایہا الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔ (البقرہ)

اے ایمان والو! تم خرچ کرو اپنی پاک کمائی سے اور اس چیز سے جو ہم نے زمین سے تمہارے واسطے پیدا کیا۔

دوسری آیت ہے:

وآتوا حقہ یوم حصادہ (الانعام)

اور ادا کرو اس کا حق جس دن تم اس کو کاٹو۔

ان آیتوں میں بتایا گیا ہے کہ زمین کی پیداوار میں غریبوں کا حق ہے جس کا نکالنا زمین کے مالکوں اور پیداوار حاصل کرنے والوں کے لیے ضروری ہے اور اس کے نکالنے میں تاخیر نہ ہو جس دن غلہ کاٹ کر لاؤ اور مالش کرو اسی وقت نکال دیا کرو اور مستحقین کو پہنچا دیا کرو۔

زمین کی پیداوار سے جو دسواں حصہ نکالا جاتا ہے اسے اصطلاح شریعت میں عشر کہتے ہیں عشر کے معنیٰ دسواں حصہ ہے جس کی تفصیل حدیث میں آئی ہے کہ بعض پیداوار میں دسواں حصہ ہے اور بعض میں بیسواں حصہ۔ حدیث نبوی ہے:

"ما سقت السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب اودلو لیسقی ففیہ نصف العشر"

جو زمین آسمانی پانی سے سیراب ہو یا دریا اور قدرتی ندیوں سے اس میں دسواں حصہ ہے اور جس زمین کی پیداوار ڈول وغیرہ سے سینچی ہے اس میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کبھی پیداوار صرف بارانی اور قدرتی پانی سے ہوتی ہے اور کبھی پیداوار کی کنوئیں اور سرکاری نہروں سے سینچائی ہوتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب سینچائی پر خرچ نہ ہو تو دسواں حصہ غریبوں کے لیے نکالا جائے

اور جب سینچائی پر خرچ آئے تو بیسواں حصہ، اصطلاحِ فقہ میں ان دونوں کی تعبیر عشر یا نصف عشر سے کی گئی ہے
مگر عشر اور نصف عشر کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ زمین کا مالک مسلمان ہو اور وہ زمین ابتداء سے عشر نکالنے کے وقت تک مسلمان کے قبضہ میں رہی ہو، کسی کافر کے قبضہ میں نہ گئی ہو۔

أحدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبتدأ بهذا الحق الا على مسلم بلاخلاف لان فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداء فلا يبتدأ به عليه ـ (۱)

اگر کوئی کافر مسلمان سے عشری زمین خریدے گا اور مالک ہو جائے گا تو پھر وہ زمین عشری باقی نہیں رہے گی بلکہ خراجی بن جائے گی۔

حتی ان الذمی لو اشتری ارض عشر من مسلم فعليه الخراج ـ (۲)

عشر کو زکوٰۃ الارض بھی کہا گیا ہے، یعنی جس طرح زکوٰۃ میں عبادت کا پہلو پایا جاتا ہے عشر میں بھی پایا جاتا ہے، عشری زمین کی پیداوار میں عشر یا نصف عشر واجب ہوتا ہے اور اس میں حولان حول کی شرط نہیں ہے بلکہ جب بھی غلہ پیدا ہوگا، عشر نکالا جائے گا، خواہ ایک زمین میں سال میں کئی مرتبہ غلہ پیدا ہو، ہر مرتبہ میں نکالنا ضروری ہے، غلہ کی کوئی بھی قسم ہو کسی خاص غلہ کی قید نہیں ہے۔ اگر کسی خاص وجہ سے زمین آباد نہیں ہو سکی اور غلہ پیدا نہیں ہوا تو اس وقت عشر نکالنا واجب نہیں قرار دیا گیا ہے اسی طرح زمین کی کاشت کی گئی، مگر کسی آفت کی وجہ سے غلہ نہیں پیدا ہوا، تو بھی عشر لازم نہیں ہے، اس میں امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک کوئی مقرر نصاب بھی نہیں ہے، کم و بیش جتنا ہو، سب میں عشر نکالنا ہوگا، پھر غلہ یا پھل ایسا ہو جو سال بھر نہ رہ سکے تو اس میں بھی عشر ہے۔

بلاشرط نصاب وبقاء وحولان حول لان فيه معنى المؤنة ولذا كان للإمام اخذه جبراً ويوخذ من التركة ـ (۳)

اس میں قرض بھی وضع نہ ہوگا جیسا کہ زکوٰۃ میں ہے، ورنہ نابالغ اور عاقل ہونے کی شرط ہے۔ نابالغ اور مجنون کی زمین کی پیداوار میں بھی عشر نکالا جائے گا اور مقروض کی زمین کی پیداوار میں بھی۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۴ (۲) ایضاً (۳) درمختار

و يجب مع الدين و في ارض صغير ومجنون وماذون و وقف۔(۱)

وقف کی زمین کی پیداوار میں بھی عشر نکلے گا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمین کا مالک ہونا بھی عشر کے لیے شرط نہیں ہے جو زمین کا مالک نہیں ہے اور اس نے زمین میں غلہ پیدا کیا ہے، اس میں بھی عشر ہے۔

قوله و وقف افاد ان ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج لانه يجب في الخارج لا في الارض فكان ملكه لها وعدمه سواء۔(۲)

جو پیداوار غلہ اور پھل کے حکم میں نہیں ہے ان میں عشر نہیں ہے۔

الا فيما لا يقصد به استغلال الارض نحر حطب وقصب وحشيش وتبن و سعف وصمغ وقطران وخطمي واشنان وشجر قطن وباذنجان وبزر بطيخ وقثاء وادوية كحلبة وشونيز۔ (۳)

کسی نے کسی کو عاریتاً عشری زمین دے رکھی ہے اور وہ اس زمین سے غلہ پیدا کرتا ہے تو اس پیداوار میں بھی عشر ہے، جو غلہ لے گا وہ عشر بھی نکالے گا، اسی طرح کسی نے دوسرے کی عشری زمین کرایہ اور اجارہ پر لے رکھی ہے اور وہ اس زمین میں غلہ پیدا کرتا ہے تو اس پیداوار میں بھی عشر اور نصف عشر ہے، اجارہ کی صورت میں مالک زمین پر عشر نہیں ہے بلکہ مستاجر پر ہے جو غلہ پیدا کرتا ہے، اگر کوئی زمین مساجد و مدارس اور خانقاہوں پر وقف ہے مگر ہے عشری اور اس زمین سے پیداوار حاصل کی جاتی ہے تو اس پیداوار میں بھی عشر ہے۔

وكذلك الخارج من الارض الموقوفة على الرباطات والمساجد يجب منها العشر۔(۴)

اسی طرح عشری زمین اگر کسی نے کسی کو بٹیداری پر دے رکھی ہے اور وہ اسے آباد کر کے پیداوار حاصل کرتا ہے تو اس پیداوار میں بھی عشر نکالا جائے گا، جتنا غلہ بٹیدار کے حصہ میں آئے گا اس کا عشر وہ نکالے گا، اور جس قدر غلہ مالک زمین کے حصہ میں آئے گا اتنے کا عشر یہ دے گا۔

وفي المزارعة ان كان البذر من رب الارض فعليه ولو من العامل فعليهما بالحصة۔(۵)

---

(۱) درمختار (۲) بدائع، ردالمحتار (۳) درمختار (۴) المبسوط ۲/۵ (۵) درمختار

لما فی البدائع من ان المزارعة جائزة عندهما والعشر یجب فی الخارج والخارج بینهما فیجب العشر علیهما۔ (۱)

کسی نے زمین بہ نیت تجارت خریدی لیکن اس نے اس عشری زمین میں غلہ بو دیا اور غلہ حاصل کیا تو اس صورت میں غلہ سے بھی اس کو عشر ادا کرنا ہوگا۔ اب اس پر تجارت کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

اگر عشری زمین کی لگی ہوئی فصل بیچی ہے تو دیکھا جائے گا کہ فصل پکی ہوئی ہے یا کچی ہے۔ اگر پکی ہوئی ہے تو اس کا عشر بیچنے والے پر ہوگا اور اگر کچی تھی تو خریدار کے ذمہ عشر ہوگا۔

عشری زمین کا اگر کبھی غلہ ضائع ہو جائے، یا چوری چلا جائے تو جتنا حصہ ضائع ہو چکا ہے یا چور لے گیا ہے اتنے کا عشر ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

زمین آباد کرنے سے پہلے اس زمین کی پیداوار کا عشر نکالنا قبل از وقت جائز نہیں ہے، البتہ زمین کے آباد کر دینے اور پودوں کے نکلنے کے بعد عشر دے گا تو جائز ہوگا، پھلوں کا بھی یہی حکم ہے۔ جب تک ظاہر نہ ہو جائے اس وقت تک اس کا عشر نکالا نہ جائے گا۔

اس طرف اشارہ گذر چکا ہے کہ جس پیداوار میں سینچائی کنویں یا سرکاری نہر وغیرہ سے ہو جس میں اخراجات ہوتے ہیں ایسی زمینوں کی پیداوار میں عشر کے بجائے نصف عشر ہے۔

ویجب نصفه فی مسقی غرب او دلو کبیر لکثرة المؤنة وفی کتب الشافعیه أو سقاه بماء اشتراه وقواعدنا الخ بلا رفع مؤن الزرع وبلا اخراج البذر۔ (۲)

لان العلة فی العدول عن العشر الی نصفه فی مسقی غرب ودالیة هی زیادة الکلفة کما علمت وهی موجودة فی شراء الماء۔ الخ۔ فلو اشترٰی ماء بالقرب أو فی حوض ینبغی أن یقال بنصف العشر لان الکلفة ربما تزید علی سقی بغرب أو دالیة۔

لیکن کھیتی میں جو دوسرے اخراجات ہوتے ہیں وہ وضع نہیں ہوں گے، جیسے بونے، حفاظت

---

(۱) ردالمحتار (۲) درمختار (۳) ردالمحتار

کرنے، بیلوں اور مزدوروں کے اخراجات اسی طرح قیمت کھاد وغیرہ عشر سے منہا نہیں ہوں گے، بلکہ پوری کل پیداوار سے عشر نکالا جائے گا۔

عشر ایسا ضروری حق ہے کہ سلطان اور حکومت کے معاف کر دینے سے بھی معاف نہیں ہوتا ہے کیوں کہ عشر نکالنے کا حکم رب العالمین کا حکم ہے لہٰذا ہر حال میں عشر نکلے گا، سوائے خاص صورتوں کے جس کا ذکر گذرا۔

اگر کوئی ملک صلح سے فتح ہوا ہے اور اس کے بسنے والوں نے اسلام قبول کر لیا ہے، تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت میں چھوڑ دی جائیں گی، ان زمینوں کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا، جیسے مدینہ طیبہ کی زمین، کہ یہاں کے باشندوں نے بخوشی اسلام قبول کر لیا ہے اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے یہاں آنے کی دعوت دی، اور جب آپ تشریف لے آئے تو سبھوں نے آپ کی اطاعت قبول کی، اس لیے یہاں کی زمین عشری قرار پائی اور مسلمانوں کا برابر اسی پر عمل رہا۔

یا کوئی ملک قہر و جنگ سے فتح ہوا اور امیر المومنین نے قاعدہ کے مطابق مال غنیمت کے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دیئے اور پانچواں حصہ بیت المال کے لیے مخصوص کر لیا، وہ چار حصے جو مجاہدین کے قبضے میں گئے اس پر عشر واجب ہوا، جیسے خیبر کی زمینوں کو آپ نے مجاہدین پر تقسیم فرمادیا، اور ان پر عشر لازم کیا گیا۔

یا جنگل پہاڑ کی زمین جو کسی کی ملک نہیں تھیں اور نہ قابل کاشت تھی بعد میں امیر المومنین نے اسے قابل کاشت بنانے کی سعی کی، جتنی زمینوں کو مسلمان نے قابل کاشت بنایا وہ عشری ہوں گی اور اس زمین کی پیداوار میں عشر لازم ہوگا۔

اگر کسی زمین کی سینچائی کچھ تو بارش کے پانی سے ہوتی ہو اور کچھ کنویں یا سرکاری نہر سے، جس میں اجرت دینا ہوتی ہے تو اس میں اکثر کا اعتبار ہوتا ہے، اگر اکثر سینچائی سے ہے تو نصف عشر ہے اور اگر اکثر بارش کا پانی ہے تو عشر ہے اور اگر برابر برابر ہے تو اس صورت میں آدھی پیداوار کا عشر واجب ہوگا، اور آدھی کا نصف عشر۔ فلو استویا فنصفه۔ (در مختار)

اگر عشری زمین کا ٹیکس حکومت خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم لیتی ہے تو اس ٹیکس کی وجہ سے عشر معاف نہ ہوگا بلکہ مالکان کو الگ سے عشر ادا کرنا ہوگا، جیسے انکم ٹیکس اور سیل ٹیکس دینے سے زکوٰۃ معاف نہیں ہے،

اسی طرح عشری زمین کی مال گذاری ادا کرنے سے بھی عشر معاف نہیں ہوتا۔

پہلے ضمنی طور پر یہ بات آچکی ہے کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک عشری زمین کا کوئی خاص نصاب مقرر نہیں ہے جیسا کہ مال تجارت وغیرہ میں نصاب ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں، آیات قرآنی اور احادیث نبوی میں حکم مطلقاً ہے کہ زمین میں تم جو پیدا کرو اس میں عشر نکالو۔ بعض دوسرے ائمہ نے پیداوار میں نصاب مقرر کیا ہے اور وہ پانچ وسق ہے، جس کا وزن یہاں کے حساب سے چھبیس من ستائیس سیر بارہ چھٹانک ہوتا ہے یعنی جو اس سے کم غلہ پیدا کرتا ہے اس پر عشر اور نصف عشر نہیں ہے۔

مگر احناف، کم ہو یا زیادہ تمام پیداوار میں عشر کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں، جس طرح مستحقین کو تملیکاً دینا ضروری ہے، یہاں بھی اسی طرح دینا لازم ہے لہٰذا غیر مستحقین کو دینے سے عشر ادا نہ ہوگا۔

احناف کے یہاں سبزی ترکاری اور میوہ میں بھی عشر لازم ہے بشرطیکہ مالک نے محنت کر کے لگایا ہو اور کھیت میں لگا کر حاصل کیا ہو، خودرو میں عشر نہیں ہے۔

جو زمین عشری نہیں ہے یعنی وہ ملک فتح ہونے کے بعد ذمیوں کے قبضہ و دخل میں زمین چھوڑ دی گئی ہو یا صلح سے فتح حاصل ہوئی اور زمین کافروں کے قبضہ میں رہنے دی گئی، اس میں عشر کے بجائے خراج ہے یا عشری زمین تھی، مسلمان نے کافروں سے بیچ دی، تو اس میں بھی خراج واجب ہے عشر واجب نہیں ہے اس لیے کہ کافر پر عبادت نہیں ہے۔

خراج کی دو قسمیں ہیں ایک خراج مقاسمہ دوسری خراج مؤظف، خراج مقاسمہ بٹائی کے طور پر ہے کہ خراج غلہ (پیداوار) میں ہے جیسے پیداوار کا نصف حصہ یا تہائی حصہ یا چوتھائی حصہ اور خراج مؤظف نقد ہے یعنی جس قدر نقد رقم طے کر دی ہے۔

فتح کے وقت جو خراج طے کر دیا گیا ہے ہمیشہ وہی دینا ہوگا، اس کا بدلنا درست نہیں، جہاں خراج مقاسمہ طے پا گیا ہے وہی دینا ہوگا اور جہاں مؤظف (نقد) طے ہوا ہے وہی دینا ضروری ہے۔ ایک کو دوسرے سے بدلنا درست نہیں ہے۔

اگر خراجی زمین میں سیلاب یا خشک سالی کی وجہ سے پیداوار نہ ہوئی ہو تو خراج معاف ہو جائے گا، البتہ اگر اس کی زمین قابل کاشت ہے کوئی آفت نہیں ہے مگر اپنی کوتاہی اور غفلت سے

قصداً کاشت نہیں کیا تو اس وقت خراج معاف نہ ہوگا، نقد خراج وصول کیا جائے گا۔ خراج مقاسمہ میں ایسے وقت میں غلّہ معاف ہوجائے گا، کیوں کہ غلّہ کا تعلق پیداوار سے ہے اور پیداوار ہوئی نہیں ہے تو غلّہ کہاں سے دے گا۔

خراجی زمین سے سال میں کئی فصل نکالی جائے تو نقد کی صورت میں ایک ہی خراج ہوگا اس میں کوئی اضافہ نہ ہوگا، زمین جب خراجی ہوگئی تو اگر کوئی مسلمان اس زمین کو خریدے گا تو وہ سابق بدستور خراجی ہی رہے گی اور مسلمان سے خراج ہی لیا جائے گا۔

خراجی زمین میں اگر غلہ طے ہے اور اسے مالک نے بٹیداری پر دے دی ہے تو یہ دونوں پر لازم ہے، اپنے اپنے حصہ کا خراج نکالے گا، اور اگر خراج نقدی ہے تو نقد خراج مالک کے بجائے مستاجر ادا کرے گا۔

تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن قاسم نے خراج مقاسمہ میں پیداوار کا پانچواں حصہ مقرر کیا تھا، خراج کی آمدنی ملک کے مفادِ عامہ پر خرچ ہوگی، جیسے فوج کے اخراجات، عمال حکومت کے مشاہرے، علماء، مفتیوں اور قاضیوں کے وظیفے اسی طرح سڑکوں کے بنانے پلوں کے بنانے اور ان کی مرمت پر خرچ ہوگا، اس لیے خراج کی رقم مال گذاری دے کر سبک دوشی ہوسکتی ہے۔

اس وقت ہندوستان کی زمین کے سلسلہ میں مختلف علماء کے مختلف اقوال ملتے ہیں، مگر سبھوں کو سامنے رکھ کر یہ کہا جائے گا کہ یہاں کی جو زمینیں نسلاً بعد نسلٍ مسلمانوں کے قبضہ میں چلی آرہی ہیں اور کسی زمانہ میں اس پر کافروں کی ملکیت کا ثبوت نہیں ہے اور وہ یقینی طور پر عشری ہیں اور ان زمینوں کی پیداوار میں عشر یا نصف عشر واجب ہے اور جن زمینوں پر کسی زمانہ میں بھی کافروں کی ملکیت ثابت ہے اور ان سے منتقل ہوکر مسلمانوں کے قبضہ میں آئی ہیں وہ خراجی ہیں۔

آزاد ہندوستان میں چوں کہ تمام زمینوں نے اپنا تسلط قائم کرلیا جو زمین داروں کے قبضہ میں تھیں اور پھر آزاد حکومت نے وہ زمینیں کاشت کاروں میں تقسیم کی ہیں معاوضہ لے کر یا بلامعاوضہ وہ ساری زمینیں خراجی قرار پائیں گی، عشری باقی نہیں رہیں۔

اسلام کا نظام عشر و خراج

از: ـــــــــ مفتی عزیزالرحمٰن مدنی دارالافتا، بجنور

حامدًا ومصليًا، أما بعد !

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض۔

اپنی پاکیزہ کمائیوں میں سے خرچ کرو اور جو ہم نے تمھارے لیے زمین سے پیدا کیا ہے۔

مذکورہ آیت میں ماکسبتم سے مراد مالِ تجارت ہے اور مما أخرجنا لكم من الأرض سے مراد عشر ہے۔

وآتوا حقّهٗ يوم حصاده ـــــــــ اور اس کا حق کٹائی کے دن ادا کرو۔

اس آیت میں بھی مراد عشر ہے اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

ما اخرجت الارض ففيه العشر ـــــــ جو چیز زمین سے پیدا ہو اس میں عشر ہے۔

عشر درحقیقت زمینی پیداوار کی زکوٰۃ ہے، زکوٰۃ کی شرح فی صد ۵، ۲ یعنی ڈھائی فی صد ہے جب کہ عشر کی شرح فی صد ۱۰ ہے، عشر صرف ان ہی زمینوں کی پیداوار پر ہے جو فقہی تفصیلات کے مطابق عشری ہوں اور عشر کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے کیوں کہ اس میں صدقہ کا مفہوم موجود ہے ایک اثر جس کو ابراہیم نخعی نے روایت کیا ہے۔

وفی کل ما اخرجت الارض صدقة۔ (کتاب الحجه ص ۱۳۵)

ہر وہ چیز جس کو زمین پیدا کرے صدقہ ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عشر میں صدقہ کا مفہوم موجود ہے اور یہ صرف مسلمانوں پر ان کی زمین کی پیداوار پر واجب ہوتا ہے اور اس کا مصارف بھی صرف مسلمان ہیں(۱)، جب کہ خراج کا مصرف مفادِ عامہ ہے کیوں کہ خراج کی حقیقت زمین کے لگان جیسی ہے پیداوار پر اس کا انحصار نہیں ہے۔

نصف عشر

عن جابر رض قال قال رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما سقت الانہار والغیم العشر وفیما سقی بالسانیہ نصف العشر۔ (۲)

جس کو نہریں اور بارش سیراب کرے اس میں عشر ہے اور جس کی سانیہ سے سیرابی ہو، اس میں نصف عشر ہے۔

اس معنی پر مشتمل احادیث بخاری اور ابن ماجہ اور ابوداؤد میں مروی ہیں اس سے اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ یہ فرق غالباً اس وجہ سے ہے پیداوار میں قلت مشقت اور کثرت کا اعتبار رکھا گیا ہے(۳) امام شمس الدین سرخسی رح نے بیان فرمایا ہے:

وعلل بعض مشائخنا بقلة المؤنة فيما سقته السماء وكثرت المؤنة فيما سقى بغرب او دالية۔

اس کے بعد ایک اعتراض کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

هذا تقدير شرعي فنتبعه ونعتقد فيه المصلحة الخ۔ (۴)

یہاں تک دو مقدار شرعی حاصل ہوئی ہیں جن کا ماحصل اس قدر ہے کہ مشقت اور عدم مشقت سے پیداوار کی زکوٰۃ پر اثر واقع ہوتا ہے، موجودہ زمانہ میں طریقہ آب پاشی اگرچہ بیشتر مقامات پر وہ نہیں ہے جو قدیم زمانہ میں تھا، لیکن ریگستانی علاقوں میں اب بھی قدیم طریقۂ آب پاشی جانوروں کے ذریعہ سے پانی لانا ہے۔ امام محمد رح کی تشریح کے مطابق اس فرق کا نتیجہ اس جگہ ظاہر ہوتا ہے۔

ولا تحتسب منه اجرة العمال ولا نفقة البقر اذا كان يسقى سيحا او

---

(۱) قال فی البدائع أما سبب فرضيته ای العشر فالأرض النامية حقيقة ۵۴/۲

(۲) کتاب الخراج ص۱۱۵ (۳) فقہاء کے نزدیک دونوں پر عشر ہی کا اطلاق ہوتا ہے۔ (۴) مسلم و طحاوی

تسقیہ السماء وان کان یسقی بغرب او دالیۃ او سانیۃ ففیہ نصف العشر[۱]
وفی التاتارخانیہ: وکل شیٔ اخرجتہ الارض لا یحتسب فیہ اجرۃ العمال
ونفقۃ البقراہ۔ ولا یحتسب لصاحب الارض ما انفق علی الغلۃ من
سقی او عمارۃ او اجرۃ حافظ بل یجب العشر فی جمیع الخارج۔ (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ کاشت کاری کے اخراجات عشر اور نصف عشر میں اثر انداز نہیں ہوتے ہیں البتہ سیرابی کی دشواریوں کا ضرور لحاظ رکھا گیا ہے۔ موجودہ زمانہ میں طریقہ آب پاشی اور کھاد وغیرہ سے جہاں مصارف میں اضافہ ہوا ہے وہاں پیداوار میں بھی اضافہ ہوا ہے، اس لیے نص قرآنی یوم حصادہ اور احادیث اور حضرات ائمہ کی تشریحات کے مطابق عشر مطلقاً پیداوار پر ہے اسے اخراجات سے تعلق نہیں ہے یہ تو پیداوار کی زکوٰۃ ہے۔ اخراجات بمنزلہ قرضہ بھی نہیں ہیں کہ ان کو وضع کیا جاسکے[۳]۔ یہ بات دیگر ہے کہ زمین کی پیداوار پر واجب ہوگا یا نہیں، اس کا بیان آگے آتا ہے۔

زمین کی پیداوار

اس بارے میں بہت تفصیل ہے لیکن امام ابوحنیفہ اور صاحبین سے اس بارے میں دو اصول معلوم ہوتے ہیں، ان ہی پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ حضرت امام فرماتے ہیں:

۱ــــ ثم الاصل عند ابی حنیفۃ رح ان کل ما یستنبت فی الجنان ویقصد بہ استغلال الاراضی ففیہ العشر۔ اھ

۲ــــ والاصل عند ابی یوسف ومحمد رح ان ما لہ ثمرۃ باقیۃ مقصودۃ فلاشیٔ فیہ کالبقول والخضروات والریاحین انما العشر فیما لہ ثمرۃ باقیۃ مقصودۃ واحتجا جاً فیہ بحدیث لیس فی الخضروات صدقۃ۔ (۴)

---

(۱) کتاب الحجۃ ۱۲۵/۱ (۲) ۲۳۶/۲ (۳) واذا اخرجت الارض العشریۃ طعاماً وعلی صاحبہا دین کثیر لم یسقط عنہ العشر وکذالک الخراج لان الدین یعدم غنی المالک بما فی یدہ۔ اھ (مبسوط ۴/۳)

(۴) مبسوط ۲/۳

اسی معیار پر تمام تفصیلات کو جانچا جا سکتا ہے اور حکم بیان کیا جا سکتا ہے، جہاں تک موجودہ زمانہ کا تعلق ہے کہ زمین کی ہر چیز قیمتی ہے تو ہماری رائے یہ ہے کہ تمام چیزیں ان دونوں اصول سے باہر نہیں ہیں۔ اس لیے مسائل اور فتویٰ کا معاملہ مجیب کی دقیق النظر اور حذاقت ذہنی پر موقوف ہے۔ رہا مچھلیوں کا معاملہ وہ عشر کے تحت نہیں آتا ہے بلکہ وہ رکاز اور معدن کے تحت ہے، مچھلیاں زمین کی پیداوار نہیں ہیں۔

" لاخمس فی السمکۃ "(۱)

اس لیے جو مچھلیاں تالابوں میں پیدا ہو جاتی ہیں یا پالی جاتی ہیں ان کو جب فروخت کر کے قیمت حاصل کی جائے گی تو قیمت پر زکوٰۃ کے احکامات نافذ ہوں گے۔ فروخت کرنے سے قبل تو مچھلی کی بیع جائز نہیں ہے اس لیے اس کا اعتبار نہیں ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ نے کتاب الخراج میں تحریر فرمایا ہے:

" وسألت یا أمیر المومنین عما یخرج من البحر من حلیۃ و عنبر فان فما یخرج من البحر من الحلیۃ والعنبر الخمس فاما غیرهما فلاشئ فیہ لانہ بمنزلۃ السمك ۔(۲)

ارض عشری اور خراجی

خراج کے بارے میں بیان کیا جا چکا ہے کہ وہ زمین کا لگان یا ٹیکس ہے۔ الخراج مؤنۃ الارض، اور مصرف خراج کے بارے میں بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ اس کا مصرف مفاد عامہ ہے۔ اس جگہ ارض عشری اور خراجی کو بیان کیا جاتا ہے۔ اس باب میں امام ابو یوسف نے جامع طور پر بیان فرمایا ہے:

" فکل ارض اسلم اهلها علیها وهی من ارض العرب او ارض العجم فهی لهم ارض عشر بمنزلۃ المدینۃ حین اسلم اهلها و بمنزلۃ الیمن وکذلك کل من لاتقبل منہ الجزیۃ ولایقبل منہ إلا الاسلام أو القتل وعبدۃ الأوثان من العرب فارضهم ارض عشر وان ظهر علیها الامام لأن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد ظهر علی ارضین العرب وترکها فهی ارض عشر

---

(۱) التاتارخانیہ ۲/۳۴۲ (۲) ۱/۴۰

حتی الساعة قال وایما دار من دور الاعاجم قد ظهر علیها الامام وترکہا فی ایدی اھلہا فہی ارض خراج وقسمہا بین الذین غنموا فہی ارض عشر الخ[1]

خلاصہ یہ ہے کہ زمین کا مدار اس پر ہے کہ وہ کس طرح حاصل ہوئی ہے، جنگ کے ذریعہ یا صلح کے ذریعہ، اگر جنگ کے ذریعہ حاصل ہوئی ہیں تو زمین کو مالک کے حوالہ کر دیا گیا یا مسلمانوں میں تقسیم کر دیا، اگر مسلمانوں میں تقسیم کر دیا گیا تو عشری ہیں اور اگر کافروں کے پاس ہی رہنے دیا گیا تو صلح اور شرائط کے مطابق خراجی ہیں۔ غرض کہ اول مرتبہ میں زمین کی جو حیثیت ہے وہ ہمیشہ برقرار رہے گی۔ البتہ اگر کسی مسلمان نے خراجی زمین خرید لی اور پھر کاشت کی تو اس پر عشر بھی ہے پیداوار پر اور زمین کا ٹیکس بھی ہے[2]، لیکن اگر کوئی کافر مسلمان سے عشری زمین خرید لیتا ہے تو اس پر عشر نہیں کیوں کہ عشر میں عبادت کا مفہوم ہے، اور کافر اس کا اہل نہیں ہے۔ (اس باب میں ذرا تفصیل ہے)۔

اس کے بعد معلوم ہونا چاہیے کہ غیر منقسم ہندوستان کی اراضی انگریزوں کے قبضہ کے زمانہ تک اور اس سے قبل مسلم قیام حکومت کے زمانہ اور اس سے قبل محمد بن قاسم کے دور حکومت اراضیوں کا حال مذکورہ بالا اصول کے تحت ہے، جو زمینیں خراجی تھیں وہ خراجی اور کچھ زمینیں عشری قرار پائیں۔ انگریزی دور اقتدار میں مسلم زمین داروں کی اراضیوں پر ہمارے اکابر بربنائے احتیاط عشر لازم کرتے آئے ہیں، لیکن انقلاب آزادی کے بعد پاکستانی اراضیوں کا معاملہ اتنا گنجلک نہیں ہے بلکہ صاف ہے وہاں کی اراضیوں کا حکم عشری ہے لیکن ہندوستان کی اراضیوں کے بارے میں یہ طے کرنا ہے کہ بھومی دھری کو بربنائے استیلا، جائز قرار دیا تھا، اب مسلم کاشت کار جو دس گنا دے کر مالک قرار پائے ہیں، ان کے بارے میں یہ پتا لگانا کہ فلاں زمین کی اول مرتبہ کیا حیثیت تھی انتہائی دشوار اور ناممکن ہے، اور یہی طے کرنا ہے کہ مسلم اراضیوں سے پر عشر واجب قرار دیا جائے یا نہ قرار دیا جائے۔

---

(۱) کتاب الخراج ۱/۶۹

(۲) صاحب ہدایہ نے ایک حدیث روایت کی ہے، لایجتمع عشر وخراج فی ارض مسلم۔ یعنی مسلمان پر صرف عشر ہی ہوگا۔ علامہ عینی نے ناقدین سے اس پر جرح نقل کی ہے اور حدیث کو موضوع قرار دیا ہے۔ ۲/۸۶۳، مطبوعہ نولکشور۔

اراضیٔ موقوفہ

مذکورہ بالا معاملہ طے ہونے پر یہ طے ہونا آسان ہے کہ اراضی موقوفہ پر عشر ہے یا نہیں۔ اصولی طور پر اراضی موقوفہ عشر سے مستثنیٰ نہیں ہیں، علامہ سرخسی نے ارشاد فرمایا ہے:

فالعشر مؤنة الارض النامية كالخراج والكاتب والحر فيه سواء وكذلك الخارج عن اراضى الموقوفة على الرباطات والمساجد يجب فيه العشر عندنا۔[1]

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

ہندوستان میں عشری یا خراجی زمین

اسلام میں بندوبست اراضی یا زمین وجائداد کا انتظام اس پر موقوف ہے کہ کوئی ملک مسلمانوں کے قبضہ اقتدار میں کس طرح داخل ہوا ہے، اگر کوئی صلح کے ذریعہ فتح ہوا ہے تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے ساتھ ہوں گے جن پر معاہدہ صلح ہوا ہے، اگر صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ زمینوں کے مالک وہی رہیں گے جن کے قبضہ میں زمین ہے اور اپنے مذہب پر برقرار رہتے ہوئے ان کی زمینوں سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا، تو زمینیں خراجی ہوں گی اور خراج کی جو شرح بھی ان پر عائد کی جائے گی وہی رہے گی، لیکن اگر ملک کو صلح سے نہیں بلکہ قہر وغلبہ سے فتح کیا ہے اور امام اور خلیفہ یا افسر اعلیٰ نے، ان اقوام کو ان کے مذہب پر رکھتے ہوئے زمینوں کو ان کے پاس ہی رہنے دیا تو بھی یہ اراضی خراجی رہیں گی خراج کی جو بھی شرح مقرر ہو جیسے حضرت فاروق اعظمؓ نے شام، عراق، مصر کی زمینوں کے ساتھ معاملہ کیا تھا، بجز محدود حصہ کے کہ ان قطعات کو مسلمانوں کو دے دیا گیا تھا یا بیت المال میں داخل کر لیا گیا تھا تو وہ زمین عشری قرار پائیں

ان مذکورہ اقسام کے علاوہ سب زمینیں عشری قرار پائیں گی۔ امام ابو یوسف رحؒ نے کتاب الخراج میں اور فتاویٰ التاتارخانیہ میں اس کو تفصیل سے تحریر فرمایا ہے۔

وكذلك كل ارض اسلم عليها أهلها طوعًا وفى الحجة بلاقتال وللدعوة

---

[1] المبسوط ۳/۴

الى الاسلام فانها تكون عشرية وكذلك كل ارض فتحت قهرا وعنوة و قسمت بين الغانمين فهى عشريه وكذلك ارض من اراضى العرب اذا فتحت عنوة وقهرا وأهلها من عبدة الاوثان واسلموا بعد الفتح وترك الامام الاراضى عليهم فهى عشرية وكذالك كل بلدة من بلاد العجم اذا فتحها الامام قهرا وعنوة وتردد بين ان يمن عليهم على رقابهم واراضيهم ويضع على الاراضى الخراج وبين ان يقسم على الغانمين ويضع على الأراضى العشر قال وجعلت الاراضى عشرية۔ (۱)

اوپر چار قسم کی اراضی کو عشری قرار دیا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اگر اراضی مسلمان کے پاس آتی ہے تو عشری ہے کیوں کہ عشر میں ایک پہلو عبادت کا ہے اور مسلمان اس کے لیے ابق ہے۔

اور ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھیں اور نہ قابل زراعت بعد میں ان کو اسلامی امیر کی اجازت سے قابل زراعت بنا لیا گیا یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا مزروعہ زمین بنا لیا گیا اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی، بہرحال ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابویوسف رح کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا، اگر قرب وجوار عشری ہے تو یہ بھی عشری، اور خراجی ہے تو یہ بھی خراجی ہوں گی اور اگر قرب وجوار میں دونوں قسم کی اراضی ہوں تو یہ زمین عشری ہوگی اور امام محمد رح کے نزدیک مدار پانی پر ہے اگر پانی عشری ہے تو زمین عشری اور پانی خراجی ہے تو زمین خراجی۔ (۲) واللہ اعلم۔

برصغیر کی اراضی

برصغیر یعنی غیر منقسم ہندوستان کی اراضی کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ کرنا دشوار تر ہے کیوں کہ حافظ جلال الدین سیوطی کی تحقیق کے مطابق اور حقیقت بھی یہی ہے کہ محمد بن قاسم رح کے زمانے میں انھوں نے مغربی ہند یعنی سندھ کی اراضی پر ۹۳ھ میں قبضہ کیا۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

---

(۱) ۲/۳۲۳ (۲) ملخص از کتاب الخراج از امام ابویوسف رح ص ۶۳ تا ۶۶

فی سنة ثلاث وتسعین ایام خلافة الولید بن عبد الملک فتحت دیبل ولاشک ان دیبل هو اکبر دیار الهند۔ (۱)

۹۳ھ خلافت ولید بن عبدالملک کے زمانے میں دیبل فتح ہوا اور وہ سندھ کے بڑے قصبات میں تھا۔

اوپر مذکور ہوئے تمہیدی مضمون کے پیش نظر محمد بن قاسم نے جن شہروں کو جنگ کے ذریعہ فتح کیا اور ان کو مالکان زمین کے پاس رہنے دیا ان پر خراج لگا دیا گیا اور کچھ علاقہ (مثلاً راجستھان کا کچھ حصہ) صلح کے ذریعہ فتح کیا اس کو شرائط صلح کے مطابق مالکان کے پاس رہنے دیا اس پر بھی خراج لگا دیا گیا۔

مورخ بلاذری نے راجہ داہر کے پایہ تخت برہمن آباد کے متعلق لکھا ہے کہ یہاں کے اکثر لوگ مسلمان ہوگئے تھے، ان کی زمینیں ان کے پاس رہنے دیا گیا، ان پر عشر مقرر ہوا، مفتی محمد شفیع صاحب مرحوم نے جواہر الفقہ میں لکھا ہے:

" ولید بن عبدالملک کے آخری دور میں جب اسلامی حکومت کی گرفت سندھ پر کمزور پڑ گئی تو راجہ داہر کا بیٹا جیسیہ پھر بغاوت کر کے برہمن آباد پر قابض ہوگیا اور خود مختار بادشاہ بن بیٹھا، اسی طرح سندھ کی دوسری ریاستوں کے راجہ بھی باغی ہو کر خود مختار بن گئے، جب حضرت عمر بن عبدالعزیز کی خلافت کا دور آیا تو انھوں نے ان راجاؤں کے نام خطوط لکھے جن میں اول ان کو اسلام کی دعوت دی گئی اور پھر اطاعت کی، راجہ داہر کا بیٹا جیسیہ اس دعوت سے اتنا متاثر ہوا کہ اسلام قبول کر لیا۔ اسی طرح دوسرے راجہ بھی مسلمان ہو گئے، اس وقت حضرت عمر بن عبدالعزیز نے انھیں راجاؤں کو ان ریاستوں کا والی مقرر کر کے ان کی تمام اراضیوں پر ان کی ملکیت برقرار رکھی، اس لئے وہ سب اراضی عشری قرار پائیں۔ (۲)

محمد بن قاسم کے بعد سے لے کر محمد غوری کے زمانہ اور ان کے نائب السلطنت شمس الدین التمش کے زمانے تک ایک طویل زمانہ ہے، اس درمیانی فاصلہ میں ہندوستان میں اسلامی ریاستوں کا وجود اور سندھ کے علاقہ میں مسلمانوں کا وجود مشکوک سا معلوم ہوتا ہے، تاریخی شہادتوں سے

---

(۱) تاریخ الخلفاء   (۲) جواهر الفقه ۲/۲۵۷

یہ بات محتاج ثبوت ہے کہ تاریخ ہند میں اس طرح کا اجتماعی قبول اسلام یا ارتداد ہوا ہے، ہمارے اس قیاس کی غمازی مفتی صاحبؒ کے اس جملہ سے بھی ہوتی ہے،

"لیکن ظاہر یہی ہے کہ عام اراضی سندھ کو عشری کہنا قول ضعیف ہے" (۱)

ہندوستان میں دہلی کے تخت پر غلام خاندان تغلق اور خلجی خاندان اور پھر لودی اور مغل خاندان کی حکومت رہی ہے، تمام حکومتوں کے تاریخی واقعات سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ پورے ملک پر مسلمانوں کی حکومت رہی ہے، تمام حکومتوں کے تاریخی واقعات سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ پورے ملک پر مسلمانوں کی حکومت بزور شمشیر نہیں بلکہ بزور صلح رہی ہے۔ یہاں کی آبادی کا تناسب یہی بتلاتا ہے۔ اراضی کے بندوبست کے بارے میں علاء الدین خلجی، محمد تغلق، شیر شاہ لودھی، جلال الدین محمد اکبر کے دور حکومت میں کچھ ذکر ملتا ہے، اجتماعی طور پر یہ چیز ثابت ہے کہ مسلمان حکمرانوں نے زمینوں کا معاملہ اس اصول پر رکھا ہے جو جس زمین کا مالک ہے وہ اسی کی ہے، اسی طرح ریاستوں کی مجموعی تعداد، تعداد اوقاف اور جاگیرداری سے یہ ثابت ہے کہ بیشتر زمین خراجی رہی ہے اور عشری کم رہی ہے۔ مغل خاندان کے بعد انگریزوں کا زمانہ آیا تو انھوں نے بھی زمین کا لگان مقرر کیا۔ اس طرح کاشت کاری کے میدان میں دوسرے لوگوں کا زیادہ حصہ رہا اور مسلمانوں کا حصہ کم رہا۔ آزادی ہند کے بعد جب ملک کی تقسیم ہوگئی تو جس اصول کے تحت ریاستوں اور رجواڑوں کو ضبط کیا گیا اسی طرح بڑے بڑے زمین داروں کا بھی خاتمہ ہوگیا، زمینوں کا دس گنا وصول کرکے زمینوں کا کاشت کاروں کو مالک بنا دیا گیا، جس کو بھومی دھری کہا جاتا ہے زمین داروں کے پاس وہی اراضیاں بچیں جو خود ان کے زیر کاشت تھیں یا جن میں باغات تھے، اس باب میں بھی قدرتی طور سے مسلمانوں کے پاس یہ حق بھی کم ہی پہونچا، کیوں کہ مسلمانوں کی آبادی کا معاملہ یہ ہے جو پیشہ ور برادریاں تھیں اور ہیں جن کی تعداد زیادہ ہے وہ کاشت کار نہیں تھے، بہر حال اس وقت جو مسلمان کاشت کار ہیں وہ بھومی دھری قانون کے تحت زمینوں کے مالک نہیں، دادالہی زمینیں کم ہیں اور جو کچھ ہیں بھی وہ فروخت ہوکر دوسروں کے پاس جارہی ہیں۔

بھومی دھری کے باوجود کاشت کاروں پر گورنمنٹ کی طرف سے لگان بھی مقرر ہے، اس میں

---

(۱) جواهر الفقه ۲/۲۵۶

ہندو مسلمان سب برابر ہیں، اس کے علاوہ زمین کی پیداوار اب صرف برسات کی بارش یا دریاؤں کی آب پاشی پر موقوف نہیں ہے بلکہ ٹیوب ویل اور ٹرالیوں کے ذریعہ آب پاشی ہوتی ہے پیداوار زیادہ کرنے کے لیے مختلف قسم کے کھاد بھی چل پڑے ہیں، کھیتوں کی حفاظت کے لیے کرم کش ادویہ کا استعمال بھی ہوتا ہے، بہرحال پیداوار بھی بڑھی ہے اور اس پر اخراجات بھی بڑھے، کھیتی کے لیے بیجوں کی تقسیم اور اس کی وصول یابی کی کوئی شرح، غرض کہ کاشت کاری بھی ایک ذریعہ تجارت ہے جتنا اس پر خرچ کیا جائے اسی نسبت سے پیداوار میں اضافہ ہوگا اور اسلام کا قاعدہ یہ ہے،

کل شئ اخرجته الارض لا یحتسب فیه اجرة العمال ونفقة البقر ولا یحتسب لصاحب الارض ما انفق علی الغلة من سقی او عمارة او اجرة حافظ بل یجب العشر فی جمیع الخارج - (۱)

اس لیے میرے نزدیک ہندوستان میں عشری زمینوں کا یا عشری پیداوار کا وجود نہیں ہے بلکہ پیداوار سے جو حاصل ہوتا ہے اس پر زکوٰۃ کا اصول جاری کیا جائے گا۔ فقط

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

---

(۱) التاتارخانیہ ۲/۳۲۶

عشر سے متعلق کچھ نئے مسائل

(محور اوّل)

از: ـــــــــــــــــــــــ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

عشری و خراجی اراضی

جمہور فقہاء کے نزدیک مسلمانوں کی زمین میں عشری اور خراجی کی کوئی تفصیل نہیں مسلمان کی تمام ہی اراضی میں عشر ضرور واجب ہوگا۔ یہاں تک کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ کسی زمین میں خراج بھی واجب ہو اور اس کے ساتھ ساتھ عشر بھی۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک عشر و خراج کا اجتماع نہیں ہو سکتا، اس لیے حنفیہ کے نزدیک عشری اور خراجی زمین کی تقسیم کی جاتی ہے۔

جمہور کے دلائل

جمہور کے دلائل پر امام نووی نے شرح مہذب میں تفصیل سے گفتگو کی ہے، جس کا خلاصہ اس طرح ہے:

(۱) عشر کے سلسلہ میں جتنی نصوص مروی ہیں وہ سب عام ہیں، اس میں عشری اور خراجی زمین کی کوئی تقسیم نہیں ہے۔

(۲) عشر و خراج کے وجوب کے اسباب الگ الگ ہیں، عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے اور خراج کا تعلق خود زمین کی ملکیت سے گویا عشر کا تعلق پیداوار کے حصول سے ہے اور

خراج کا وجوب زمین سے انتفاع پر قدرت اور امکان سے۔ عشر کے مصارف وہی آٹھ مدات ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں، جب کہ خراج کا مصرف فوجیوں، ملازمین اور ملک کے عام رفاہی کام ہیں۔ اس لیے یہ دو جداگانہ حقوق ہیں، اس لیے مسلمانوں پر تو عشر بہرصورت واجب ہوگا، اگر خراجی زمین ہے تو عشر کے ساتھ خراج بھی واجب ہو جائے گا۔

(۳) عشر کا وجوب کتاب وسنت کی صریح نصوص سے ثابت ہے، جب کہ خراج کا وجوب اجتہاد وقیاس پر مبنی ہے۔ لہٰذا ایک اجتہادی حکم ایک منصوص حکم کے لیے کس طور پر مانع بن سکتا ہے؟[۱]

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کے نقطۂ نظر پر امام ابوبکر جصاص رازی اور سرخسی نے تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ ان حضرات کے دلائل کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

(۱) ابن مسعود راوی ہیں کہ آپؐ نے فرمایا: عشر وخراج ایک زمین میں جمع نہیں ہو سکتا — اس سے معلوم ہوا کہ جس زمین میں خراج واجب ہو اس پر عشر عائد نہیں ہوگا۔

(۲) حضرت عمرؓ نے بعض اسلام قبول کرنے والوں کے بارے میں لکھا کہ ان کی زمین ان کو دے دی جائے، وہ اس سے خراج ادا کرتے رہیں، تو حضرت عمرؓ نے خراج کا حکم دیا، اگر عشر واجب ہوتا تو ضرور تھا کہ اس کا بھی حکم دیتے۔

(۳) حضرت عمرؓ کے زمانہ میں عراق وغیرہ کی فتوحات کے بعد آپ نے خراج عائد فرمایا اور صحابہ نے بھی اس سے اتفاق کیا۔ پھر اس کے بعد عادل وانصاف پرور خلفاء بھی ہوئے اور ظالم و جابر فرماں روا بھی اور بہت سے مسلمان ان خراجی اراضی کے مالک بھی ہوئے لیکن کہیں یہ بات منقول نہیں کہ ان حضرات نے خراجی زمینوں پر عشر بھی وصول کیا ہو۔

(۴) خراج اصل میں کفر کی وجہ سے واجب ہوتا ہے یہ بزور قوت فتح کیے جانے والے علاقوں میں

---

(۱) المجموع ۵۲۹/۲

وہاں کے باشندوں کی سرزنش ہے جب کہ عشر ایک عبادت ہے جو نفس اور مال کی تطہیر اور اللہ کے شکر کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ پس دونوں کے وجود کا مقصد ایک دوسرے کے بالکل مباین اور برعکس ہے اور ایسی دو چیزوں کا اجتماع نہیں ہوسکتا۔ (۱)

حنفیہ کے یہاں عشری اراضی

حنفیہ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداءً کسی زمین کے عشری ہونے کی چار صورتیں ہیں:

(۱) کسی سرزمین کے لوگ از خود مسلمان ہوجائیں تو وہ اپنی زمین کے مالک باقی رہیں گے اور ان کی اراضی میں عشر واجب ہوگا، جیسے مدینہ طیبہ، یمن وغیرہ۔

(۲) کوئی علاقہ جنگ کے ذریعہ فتح ہوا اور اس کو مجاہدین کے درمیان تقسیم کردیا گیا، اب بھی وہ عشری ہوگی، اگر اس علاقہ میں کوئی افتادہ وغیر مزروعہ زمین ہو اور حکومت اسلامی کی اجازت سے قابل کاشت کرلی گئی تو اس میں بھی عشر واجب ہوگا۔

(۳) جزیرۃ العرب کا علاقہ جہاں کافروں کے رہنے کی اجازت نہیں وہ قیامت تک کے لیے عشری زمین شمار ہوگی۔[۲] امام صاحبؒ نے حجاز، تہامہ، یمن، مکہ، طائف اور بادیہ کے پورے علاقہ کو ارض عرب قرار دیا ہے۔ (۳)

(۴) اگر آبادی میں کوئی مکان تھا اور اس کو باغ یا کھیت بنالیا گیا تو امام ابو یوسف رحؒ کے نزدیک اس کی عشری وخراجی ہونے کا مدار گرد و پیش کی زمین کے عشری وخراجی ہونے پر ہوگا، اگر اس کے قرب وجوار کی زمینیں عشری ہیں تو عشر ہوگا، اور خراجی ہیں تو خراج۔ امام محمد اور امام ابو حنیفہ رحؒ کے نزدیک اس کا مدار پانی پر ہوگا۔ اگر قدرتی پانی چشمہ، کنواں، بڑے دریا اور ندیوں جیسے گنگا، جمنا وغیرہ سے زمین کو آبیار کیا جائے تو یہ زمین عشری سمجھی جائے گی، اور اگر حکومت کی بنائی ہوئی نہروں یا کسی کی شخصی نہر وغیرہ کا پانی ہو تو خراجی پانی سمجھا جائے گا، اور اگر یہ کھیت اس سے سیراب کیا جارہا ہو تو خراج واجب ہوگا۔ (۴)

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۴/۱۹۰-۱۹۱، المبسوط ۳/۲۰۶ (۲) کتاب الخراج لابی یوسف /۶۹ حدایض العشر من ارض الخراج (۳) البحر الرائق ۵/۱۰۳، بدائع الصنائع ۲/۵۷ (۴) بدائع الصنائع ۲/۵۸

خـــراجی زمینیں

کسی زمین کے خراجی ہونے کی بنیادی طور پر دو صورتیں ہیں :

(۱) مسلمانوں نے بزور قوت اس ملک کو فتح کیا ہو اور زمین کافروں ہی کے حوالہ کی ہو، وہ اس سے فائدہ اٹھائیں اور خراج ادا کریں، یہ زمین حنفیہ کے نزدیک ہمیشہ کے لیے خراجی ہو جائے گی، بعد کو اس زمین کو مسلمان خرید لیں تب بھی خراج اس میں واجب ہی رہے گا، البتہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اگر اس زمین کو مسلمان خرید کرلیں یا خود وہ لوگ مسلمان ہو جائیں، اب خراج کے ساتھ عشر واجب ہوگا۔ (۱)

(۲) وہ علاقہ مسلمانوں کو صلح کے ذریعہ حاصل ہوا ہو، زمین کافروں ہی کے پاس رہنے دی جائے اور خراج کی ادائے گی طے پائے۔ (۲)

یہ تو ابتداءً عشری اور خراجی ہونے کی صورتیں ہیں، بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعد کو چل کر عشری زمین خراجی اور خـــراجی زمین عشری ہو جاتی ہے، مثلاً کسی مسلمان نے اپنی زمین کسی غیر مسلم کے ہاتھ فروخت کی، اس کو خراج ادا کرنے پڑے گا۔

(محور چہـــارم)

اراضیٔ ہنـد میں عشر و خراج کا مسئلہ

۱ــــ ہندوستان کی اراضی عام طور پر عشری ہیں، جو خراجی ہیں ان کا عشری یا خراجی ہونا مشکوک ہے اور احتیاط اسی میں ہے کہ عشر واجب قرار دیا جائے، اس لیے کہ ایک تو مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، دوسرے جمہور فقہاء کے نزدیک چوں کہ عشر و خراج کا ایک ہی زمین میں اجتماع ممکن ہے، اس سلسلہ میں ان کے پاس معقول دلائل بھی موجود ہیں (۱) اس لیے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسلمان کی زمین میں عشر بہرحال واجب ہوتا ہے اس کا بھی یہی تقاضا ہے۔ تیسرے

---

(۱) بحر الرائق ۵/۱۹ (۲) بدائع الصنائع ۲/۵۶ (۳) المغنی ۲/۳۱۲

فقہائے احناف نے جہاں خراجی اراضی کو عشر سے مستثنیٰ قرار دیا ہے وہاں منشا یہ ہے کہ ایک ہی زمین پر دوہرا وظیفہ عائد نہ ہو. اب کہ ہندوستان میں مسلم حکومت باقی نہ رہی اور خراج عائد نہ رہا عشر واجب قرار دینے میں دوہرے وظیفہ کا اجتماع نہیں ہوتا، اس لیے تمام ہی اراضی پر عشر واجب ہونا چاہیے۔

مولانا عبدالصمد رحمانی نے اس موضوع پر بڑا عمدہ تجزیہ کیا ہے اور ہندوستانی اراضی کی کل تیرہ صورتیں کی ہیں. جن میں سے دس میں اصولاً عشر واجب ہوتا ہے اور تین میں احتیاطاً عشر کو واجب قرار دیا ہے مولانا رحمانی کی چشم کشا عبارت نقل کی جاتی ہے:

"سب کو سامنے رکھ کر اگر مسلمانوں کی زمینوں پر غور کیا جائے تو حسب ذیل صورتیں نکلتی ہیں۔

(۱) بادشاہانِ اسلام کے وقت سے موروثی ہیں۔

(۲) بادشاہانِ اسلام کے وقت سے موقوفہ ہیں۔

(۳) موروثی زمینیں ہیں مگر شاہی وقت سے نہیں مگر یہ بھی نہیں معلوم کہ کیوں کر قبضہ میں آگئی ہیں۔

(۴) جو زمینیں مسلمانوں نے خریدی ہیں یا بطریق ہبہ کیا یا بذریعہ وصیت ان کو ملی ہیں اور جس نے فروخت کیا یا ہبہ کیا یا وصیت کی اس نے بھی کسی مسلمان ہی سے حاصل کی تھی، اسی طرح برابر سلسلہ جاری رہا ہے۔

(۵) جو زمین مسلمانوں کے قبضہ میں مسلمانوں سے خرید و فروخت کے ذریعہ سے آئی ہے اور اوپر جا کر یہ معلوم ہوا کہ بادشاہِ اسلام نے دی ہو۔

(۶) مسلمانوں کے قبضہ میں وراثۃً یا خرید و فروخت کے ذریعہ سے ہے لیکن اوپر کا حال معلوم نہیں کہ پہلے کے لوگوں نے کس طرح حاصل کیا تھا۔

(۷) انگریزی حکومت نے بطور معافی اس زمین کو دیا جو پہلے کسی مسلمان کی ملکیت تھی۔

(۸) انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بطریق معافی زمین دی. مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ زمین پہلے کس کی تھی؟

(۹) مسلمانوں نے غیر مزروعہ زمین جو کسی کے قبضہ میں نہ تھی آباد کیا ہے اور وہ عشری زمین کے قریب ہے یا آسمانی و دریائی پانی یا اپنے کنویں سے سیراب ہوتی ہے۔

(۱۰) مسلمانوں نے اپنے سکونتی مکانات کو مزروعہ بنایا اور اس کی سیرابی عشری پانی سے ہوتی یا بنا بر قول بعض کسی پانی سے سیراب ہوتی ہو۔

(۱۱) مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدی ہے لیکن بیچنے والے نے غیر مسلم سے خرید کیا تھا۔

(۱۲) مسلمانوں نے غیر مسلم سے خریدکیا ہے۔

(۱۳) انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو وہ زمین بطور معافی دی جو کسی غیر مسلم کی ملکیت تھی۔

ان تیرہ صورتوں میں پہلی دس صورتوں میں سب زمین عشری اور اس میں حسب قاعدہ دسواں حصہ بیسواں حصہ پیداوار کا واجب ہے، کیوں کہ ان تمام صورتوں میں خراجی ہونے کی کوئی علت پائی نہیں جاتی ہے اور صرف تین صورتیں ایسی ہیں کہ جس میں فقہاء احناف کے اصول سے وہ زمین خراجی ہے یعنی بادشاہ اسلام اگر ہوتا تو وہ تو مسلمانوں سے اس زمین کا خراج وصول کرتا۔ لیکن ان تمام تفصیلات سے ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی زمین کے خراجی ہونے کی بہت کم صورتیں ہیں اور ان کی تحقیق بھی نہایت مشکل ہے، اس لیے ظاہر حال کا لحاظ کر کے مسلمانوں کو احتیاط کے مسلک پر تمام زمینوں کی پیداوار میں عشر نکالنا چاہیے۔" (۱)

مولانا کی یہ تحریر اپنے موضوع پر میرے خیال میں حرفِ آخر ہے۔

۲ــــ جن اراضی کا عشری وخراجی ہونا معلوم نہ ہو

جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا معلوم نہ ہو اس میں احتیاطاً عشر واجب قرار دیا جائے گا اس لیے کہ مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، اللہ تعالیٰ نے بلا قید واستثنا مسلمانوں کو تمام کھیتوں میں عشر کی ادائے گی کا حکم فرمایا ہے:

"وآتوا حقه يوم حصاده" (۲) ــــ کٹائی کے دن اس کا حق ادا کرد

اس آیت میں اکثر مفسرین وفقہاء کے نزدیک عشر ہی مراد ہے۔ (۳)

علامہ کاسانی نے ایک مقام پر اس حقیقت کی طرف ان الفاظ میں توجہ دلائی ہے:

" الاراضی لا تخلوا عن مؤنة اما العشر واما الخراج والابتداء بالعشر فی ارض المسلم اولیٰ لان فی العشر معنی العبادة وفی الخراج معنی الصغار" (۴)

---

(۱) کتاب العشر والزکوٰۃ / ۵۸-۱۶۰ (۲) الانعام : ۱۴۱ (۳) بدائع الصنائع ۲/ ۵۴ (۴) بدائع ۲/ ۵۸-۵۷

"زمین" مئونت سے خالی نہیں ہوگی یا تو عشر واجب ہوگا یا خراج ؟ مسلمان کی زمین میں عشر سے آغاز بہتر ہے، اس لیے کہ عشر عبادت کے زمرہ میں ہے، اور خراج میں ذلت کی بات ہے۔ حصکفی نے عشر کی بابت لکھا ہے:

"لانه الیق بالمسلم" (۱) ـــــ کہ عشر ہی مسلمان کو سزاوار ہے۔

سرکاری مالگذاری اور خراج کا مصرف

۳ ـــــ خراج اصل میں وہ آمدنی ہے جو اسلامی حکومت غیر مسلموں کی ان اراضی سے لیتی ہے جو غیر مسلموں کی ملکیت میں ہے، یا اسلامی حکومت میں قائم ہونے کے بعد ان کی ملکیت میں تھی اور اس کا مقصد مملکت کی دفاعی تیاری میں مدد ہے۔ غرض بنیادی طور پر غیر مسلموں سے ایک طرح کا دفاعی ٹیکس ہے۔

اس لیے ہندوستان جیسے ممالک میں خراج واجب نہیں ہونا چاہیے، اس کو تسلیم کرنے کے بعد مال گذاری کے خراج شمار کیے جانے اور نہ کیے جانے کا سوال ہی باقی نہیں رہتا، ویسے اس سے قطع نظر بھی مال گذاری چوں کہ ایک غیر مسلم مملکت لیتی ہے اور اس کو اعلاء کلمۃ اللہ کے مقصد کے لیے صرف نہیں کرتی اس لیے اس کا شمار منجملہ خراج کے نہ ہوگا۔

غیر اسلامی ممالک میں خراج

۴ ـــــ غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں پر خراج واجب نہیں ہونا چاہیے اس لیے کہ خراج دراصل ان مدات میں صرف کی جانے والی چیز ہے جو سرکاری نظم و نسق سے متعلق ہوں اور خصوصیت سے ملک کی دفاع اور سلامتی میں خراج کی آمدنی سے فائدہ اٹھایا جائے گا۔ چنانچہ حصکفی مد خراج کے بارے میں ناقل ہیں کہ" وثالثها حواه مقاتلونا" (۲) ـــــ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی علاقہ پر باغیوں کا غلبہ ہو جائے اور جبراً زکوۃ و خیرات وصول کرلیں اور ان کو متعینہ مصارف میں صرف نہ کرے تو زکوۃ دوبارہ

---

(۱) درمختار ۲/۵۲، باب العشر والخراج والجزیۃ (۲) درمختار علی هامش الرد ۲/۵۸

ادا کرنی واجب ہے، لیکن خراج دوبارہ ادا نہیں کرنا پڑے گا، اس لیے کہ باغی بھی خراج کا مصرف بن سکتے ہیں۔ علامہ شامی کے بقول:

"اما الخراج فلایفتون باعادته لأنهم مصارفه إذا اهل البغی یقاتلون اهل الحرب والخراج حق المقاتلة." (۱)

خراج کی دوبارہ ادائے گی کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا کیوں کہ وہی اس کے مصرف ہیں اس لیے کہ باغی لوگ بھی اہل حرب سے جنگ کرتے ہیں اور خراج فوجیوں ہی کا حق ہے۔

مولانا عبدالصمد رحمانی رح نے اس مسئلہ کو امام محمد رح سے نقل کیا ہے۔ امام محمد لکھتے ہیں:

"ان ارض الخراج لا یجب الا علیٰ من هو من اهل دارنا لانه حکم من احکام المسلمین وحکم المسلمین لا یجری الا علیٰ من هو من دار الاسلام." (۲)

زمین کا خراج اسی شخص پر واجب ہوتا ہے جو دارالاسلام کا رہنے والا ہو، اس لیے کہ یہ مسلمانوں کے احکام میں سے ہے اور مسلمانوں کا حکم اس شخص پر جاری ہوتا ہے جو دارالاسلام میں ہو۔

ہاں اگر کوئی شہر ہو تو غیر مسلم حکمرانوں کے زیر نگیں لیکن انھیں کی طرف سے کسی مسلمان کو اس کا والی مقرر کیا گیا ہو تو علامہ شامی کا بیان ہے کہ وہ مسلمان والی یہاں دوسرے فرائض انجام دے گا، خراج بھی وصول کرے گا، اس لیے کہ اس کو وہاں کے عوام پر استیلا حاصل ہے۔" لاستیلاء المسلم علیهم." (۳)

پس صحیح یہی ہے کہ ہندوستان میں خراج واجب نہیں کہ نہ یہاں اسلامی حکومت ہے اور نہ مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہے۔

زراعت کے اخراجات

۵۔۔۔ زمین سے پیداوار کے حصول پر جو اخراجات آتے ہیں اور جو موجودہ دور میں بعض اوقات کافی بڑھ جاتے ہیں، منہا نہیں کیے جائیں گے، اور نہ ان کی وجہ سے عشر کی شرح میں کوئی کمی عمل میں آئے گی اس سلسلہ میں دو باتیں خصوصیت سے پیش نظر رکھنی چاہئیں:

---

(۱) ردالمحتار ۲/۲۴ (۲) کتاب العشر والزکوٰۃ - از: مولانا عبدالصمد رحمانی، ص: ۱۵۱ (۳) ردالمحتار ۲/۲۴۸ ط بالستان

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قدرتی پانی سے سیرابی کے لیے ۱۰٪ فی صد اور دوسری صورت میں ۵٪ فی صد کی شرح مقرر کردی ہے، اگر اخراجات کا استثنا مقصود ہوتا تو اس فرق کی ضرورت نہیں تھی، بہرصورت ۱۰٪ فی صد واجب ہوتا اور اخراجات کی منہائی کا حکم دے دیا جاتا، مگر دو ہی شرحوں کی تحدید اس بات کو بتلاتی ہے کہ عشر کے حکم میں شریعت نے بہ مقابلہ دوسرے اموال زکوٰۃ کے ایک گونہ تنگی رکھی ہے، اور اخراجات کی منہائی ملحوظ نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ کی اس صورت میں نہ مال پر سال گذرنے کی شرط ہے، نہ دیون و مطالبات سے فارغ ہونے کی اور نہ حاجات اصلیہ کا استثنا، ہے۔

(۲) کھاد وغیرہ کے اخراجات کو پانی کے مسئلہ پر قیاس نہ کرنا چاہیے۔ پانی سے زمین کی قوت کاشت نہیں بڑھتی ہے۔ کاشت اتنی ہی ہوتی ہے، جتنی بارش کے پانی سے ہوتی ہے، بخلاف کھاد وغیرہ کے کہ اس سے زمین کی پیداواری صلاحیت بھی بڑھ جاتی ہے، اس لیے یہ پیداواری اضافہ بذات خود زائد اخراجات کا بدل ہے۔

فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں تصریحات موجود ہیں، علامہ کاسانی کا بیان ہے:

" ولا یحتسب لصاحب الارض ما انفق علی الغلۃ من سقی او عمارۃ او اجر الحافظ او اجر العمال او نفقۃ البقر" (۱)

صاحب زمین کے لیے کاشت کے اخراجات یعنی آبیاری، آبادکاری، محافظ اور کام کرنے والوں کی اجرت یا بیل کے اخراجات کا حساب نہیں کیا جائے گا، یعنی اخراجات کا استثنا نہیں ہوگا۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

"یجب العشر فی الاول ونصفہ فی الثانی بلا رفع اجرۃ العمال ونفقۃ البقر وکری الانہار واجرۃ الحافظ ونحو ذلک" (۲)

پہلی صورت (قدرتی پانی سے سیرابی) میں عشر اور دوسری صورت میں اس کا نصف (½) اس طرح واجب ہوگا کہ کام کرنے والوں کی اجرت، جانور کا نفقہ، نہر سے پانی لانے کے اخراجات اور نگرانی کی اجرت

---

(۱) بدائع ۲/۶۲ کتاب الزکوٰۃ (۲) رد المحتار ۲/۵۶ باب العشر

وغیرہ منہا نہیں کی جائے گی ۔

علامہ ابن ہمام نے نقل کیا ہے کہ بعض حضرات کھیتی کے اخراجات کو مستثنیٰ کرنے کے قائل تھے، مگر غالباً ایسے غیر معروف اور ناقابل ذکر لوگ تھے کہ ابن ہمام رح نے ان کے تذکرہ کی بھی ضرورت محسوس نہیں کی[1]۔ البتہ امام احمد رح کے نزدیک اگر زراعت کے سلسلہ میں زارع مقروض ہوگیا ہے تو یہ دین منہا کر کے عشر وصول کیا جائے گا۔

"من استدان ما انفق علی زرعه واستدان ما انفق علی اهله احتسب ما انفق علی زرعه دون ما انفق علی اهله لانه من مؤنة الزرع" (۱)

کچھ قرض کھیتی کے مد میں لیا اور کچھ اہل وعیال کی ضروریات کے مد میں، تو کھیتی کے سلسلہ میں ہونے والے اخراجات کے قرض منہا کیے جائیں گے۔ اہل وعیال والے اخراجات کے قرض منہا نہ ہوں گے کیوں کہ عشر کھیتی سے متعلق ٹیکس ہے۔

مکان کے گرد وپیش یا چھت پر کھیتی کا حکم

۶۔۔۔۔ مکان میں یا اس کے گرد وپیش بارش وغیرہ میں جو درخت لگائے جاتے ہیں ان میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

"رجل فی دارہ شجرة مثمرة لا عشر فیه وان کانت البلدة عشرية بخلاف ما اذا کانت فی الاراضی" (۲)

ایک شخص کے گھر میں پھل دینے والے درخت ہوں تو اس میں عشر واجب نہیں گو وہ شہر عشری ہو بخلاف اس درخت کے جو (زراعتی) اراضی میں ہوں۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

"یجب العشر ولو کان الشجر غیر مملوك ولم یعالجه احد وخرج ثمرة شجرة فی دار رجل ولو بستانًا فی دارہ لانه تبع للدار" (۳)

---

(۱) المغنی ۲/ ۳۱۳ (۲) خانیه علی هامش الهندیه ۱/ ۲۷۰ (۳) رد المحتار ۲/ ۲۰، باب عشر ط پاکستان

عشر واجب ہے گو درخت کسی کی ملکیت نہ ہو اور کسی نے اس کی کھیتی نہ کی ہو، البتہ اس درخت کا پھل مستثنیٰ ہے جو کسی شخص کے مکان میں واقع ہو، مکان میں گو باغ ہی کیوں نہ ہو وہ بھی مکان ہی کے تابع ہے یعنی اس میں عشر واجب نہیں۔

اسی طرح کی صراحت عالمگیری میں بھی موجود ہے۔ (۱)

چھتوں پر کی جانے والی کھیتی کا یہی حکم ہونا چاہیے، البتہ اگر کسی علاقہ میں مکانات کی چھتوں کو باضابطہ کھیت کے طور پر استعمال کیا ہوا ور اس سے پیداوار حاصل کی جاتی ہو تو اب اس میں عشر واجب قرار دیا جانا چاہیے۔

(محور پنجم)

عشر کا نصاب

ا ـــــ امام ابو حنیفہ رحہ کے نزدیک جس طرح اموال عشر میں عموم ہے اسی طرح عشر کے لیے پیداوار کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، پیداوار تھوڑی ہو یا زیادہ عشر واجب ہوگا۔

" فی قلیل ما اخرجتہ الارض وکثیرۃ العشر " (۲)

مگر خود امام صاحب رحہ کے تلامذہ امام ابو یوسف رحہ اور امام محمد رحہ کو اس رائے سے اختلاف ہے، ان حضرات کے نزدیک عشر اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ پیداوار پانچ وسق کی مقدار کو پہونچ جائے، یعنی ان کے نزدیک پانچ وسق پیداوار نصاب زکوٰۃ ہے۔ (۳)

دوسرے فقہاء، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے، یہاں تک کہ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ سوائے امام ابو حنیفہ رحہ اور مجاہد کے تمام ہی علماء اس مسئلہ میں متفق ہیں اور پانچ وسق سے کم میں عشر واجب قرار نہیں دیتے (۴) ـــــ حنفیہ یہی کہتے ہیں کہ حضور نے مطلق زمینی پیداوار میں زکوٰۃ واجب قرار دیا ہے، کسی خاص مقدار کی قید نہیں لگائی ہے۔ جمہور ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں پانچ وسق پیداوار ہی پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے۔ امام بخاری، امام مسلم اور امام نسائی وغیرہ نے حضرت ابو سعید خدری سے واضح طور پر اس مضمون

---

(۱) ملاحظہ ہو ۱/ کتاب الزکوٰۃ　　(۲) ھدایہ مع الفتح ۲/۲۴۲

(۳) کتاب الاصل ۲/۱۶۳　　(۴) المغنی ۲/۲۹۶

کی روایتیں نقل کی ہیں"۔

جمہور کہتے ہیں کہ مطلق حدیثیں دوسرے اموال زکوٰۃ سے متعلق موجود ہوں، چاندی کے بارے میں ارشاد ہوا: فی الرقۃ ربع عشر۔ اور اونٹ کے بارے میں فرمایا گیا: وفی سائمۃ الابل الزکوٰۃ۔

یہ حدیثیں مطلق ہیں، لیکن پہلی حدیث کی ہم اس دوسری حدیث سے تخصیص کرتے ہیں:

لیس فی ما دون خمسۃ اوسق صدقۃ[۲] ۔۔۔ پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔

اور دوسری حدیث کی تخصیص اس حدیث سے کرتے ہیں کہ:

لیس فی مادون خمس ذود صدقۃ ۔۔۔ پانچ اونٹ سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔

جمہور کہتے ہیں کہ جب چاندی اور جانور کے نصاب میں ایک مطلق حدیث کے لیے دوسری ان روایات کو جو اس کے اطلاق کو کم کرتی ہے بیان و تفسیر کی حیثیت سے قبول کیا گیا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ پیداوار کی زکوٰۃ یعنی عشر میں بھی پانچ وس کی تحدید والی روایت کو بیان کی حیثیت سے قبول نہ کیا جائے حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس روایت کا منشا محض اتنا ہے کہ عامل زکوٰۃ پیداوار کی اتنی مقدار کی زکوٰۃ بیت المال میں وصول نہ کرے گا اور خود مالکان کے حوالہ کردے گا کہ وہ اپنی صواب دید سے اتنی زکوٰۃ مستحقین میں تقسیم کردے۔ جمہور کی رائے حدیث سے قریب ہے اور امام صاحبؒ کے نقطۂ نظر میں فقراء کا فائدہ ہے اور زیادہ احتیاط ہے۔

وسق کی مقدار

پانچ وسق جو جمہور کے نزدیک پھلوں کی زکوٰۃ کا نصاب ہے، اس سلسلہ میں اس پر تو سبھوں کا اتفاق ہے کہ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہے، یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے، مگر مد کی مقدار میں فقہاء عراق اور فقہاء حجاز کے درمیان جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ مشہور ہے۔ حنفیہ کے یہاں ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے۔ اس طرح ایک صاع آٹھ رطل کے برابر ہوتا ہے۔ مالکیہ کے یہاں ایک صاع ۵ ⅓ کے برابر ہے۔ مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے درہم اور مثقال دونوں طرح صاع کا حساب لگایا ہے۔ مثقال کے

---

(۱) نسائی ۳۴۴/۱ (۲) ترمذی ۱۳۶/۱

حساب سے ایک صاع ۳ سیر ۱۰ چھٹانک کا اور درہم کے لحاظ سے ۳ سیر ۶ چھٹانک ۳ تولہ بنتا ہے۔ لہٰذا مثقال کے اعتبار سے پانچ وسق ۲۵ من ۱۲ ½ سیر اور درہم کے لحاظ سے ۲۵ من ۲۳ سیر ۳ پاؤ کے برابر ہوتا ہے۔ مفتی صاحب نے مد کے حساب سے ایک صاع کو ساڑھے تین (۳ ½) سیر چھ ماشہ قرار دیا ہے اس اعتبار سے پانچ وسق ساڑھے گیارہ (۱۱ ½) سیر چھ چھٹانک کا ہوا۔ (۱)

مولانا عبدالصمد رحمانی رحؒ کے یہاں مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی کے مسلک کے مقابلہ صاع کی مقدار کم ہے اس لیے پانچ وسق کی مقدار ۱۸ من تیس سیر ہوتی ہے (۲) ـــــــ ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے جدید اوزان میں چھ سو تریپن ۶۵۳ کلوگرام کو عشر کا نصاب قرار دیا ہے (۳) ـــــــ سعید محمد لحان کا خیال ہے کہ وسق کی کم سے کم مقدار ۹۲،۸۴ کلوگرام اور زیادہ سے زیادہ ۱۶۸،۸۶۸ کلوگرام ہے (۴) ـــــــ واللہ اعلم بالصواب۔

تعمیری لکڑیوں وغیرہ میں عشر

۲ ـ ۵ ـــ کن اموال میں عشر واجب ہوگا اور کن میں نہیں؟ ـــــــ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعی رحؒ کے یہاں انہی اموال میں عشر واجب ہوتا ہے، جو خوراک بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور ذخیرہ کرکے رکھے جا سکتے ہوں۔ "ما ادخر واقتیت" (۵) امام احمد رحؒ کے یہاں یہ تو شرط نہیں کہ وہ خوراک کے قبیل سے ہو، مگر تین باتیں ضروری ہیں۔ اس کو پیمانہ سے ناپا جا سکتا ہو، دیرپا اور قابلِ ذخیرہ ہو، خشک چیز ہو۔ "جمع هذه الأوصاف الكيل والبقاء واليبس" (۶) ـــــــ اس لیے ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو جلاون اور تعمیری مقاصد کے لیے پیدا کی جانے والی لکڑی میں عشر واجب ہونے کا سوال ہی نہیں ہے۔

حنفیہ کے یہاں عام طور پر جلاون کی لکڑیوں کو عشر سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، خود امام محمد رحؒ کا بیان ہے:

---

(۱) اوزان شرعیہ، جواہر الفقہ ۲/ (۲) دیکھیے: کتاب العشر والزکوٰۃ ۱۸۷/

(۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۸۱۱/۲

(۴) مشکوٰۃ المصابیح مع تحقیق وتعلیق سعید محمد لحان ۳۹۹/۱

(۵) الافصاح ۲۰۵/۱ (۶) المغنی ۲۹۳/۲

"قلت أرأيت الرجل يكون له الارض من ارض العشر فينبت فيه الطرفاء والقصب الفارسي او غيره هل فيه عشر؟ قال لا ليس فيه عشر لانه حطب قلت وكذلك الحشيش والشجر الذي ليس له ثمر مثل وشبهه قال نعم" (۱)

میں نے امام ابوحنیفہ رح سے عرض کیا کہ آپ کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے جس کے پاس عشری زمین ہو اور وہ اس میں جھاؤ اور بانس وغیرہ کی کاشت کرے تو کیا اس میں عشر ہے؟ امام ابوحنیفہ رح اور امام ابویوسف رح نے کہا کہ نہیں، اس عشر نہیں کہ یہ تو عام لکڑی ہے۔ میں نے دریافت کیا کہ گھاس اور جس درخت کے لیے اس طرح کا پھل نہ ہو اور جو پودے اس کے مماثل ہوں ان کا حکم بھی یہی ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔

مگر اصل میں حضرت الامام اور ان کے تلامذہ کی یہ رائے اس بنیاد پر ہے کہ اس زمانہ میں یہ خودرو ہوتے تھے ان کے درخت لگائے نہ جاتے تھے اور ان کی پیداآوری مقصود نہ ہوتی تھی، نہ اس سے کوئی بڑی معاشی منفعت ہی متعلق تھی۔ فی زمانہ یہ بڑی نفع خیز زراعت ہو گئی ہے۔ شہروں میں جانوروں کے چارے کی باضابطہ فصل لگائی جاتی ہے اور وہ گراں قیمت پر فروخت ہوتا ہے۔ یہی حال جلاون کی لکڑی کا ہے، تعمیری لکڑیوں کی قیمت تو غلوں اور پھلوں سے بھی بڑھ کر ہے اس لیے اگر اس طرح کی لکڑیوں کی کاشت کی جائے تو اس میں بھی عشر واجب ہونا چاہیے۔ اس سلسلہ میں صاحب ہدایہ کی چشم کشا وضاحت ملاحظہ ہو:

"اما الحطب والقصب والحشيش لا تنبت في الجنان عادة بل تنقى عنها حتى لو اتخذها مقبصة او مشجرة او منبتا للحشيش يجب فيها العشر" (۲)

ایندھن کی لکڑی، بانس اور گھاس کی باغات میں کاشت نہیں کی جاتی بلکہ ان سے صفائی کی جاتی ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بانس کی کوٹھی بنا لے یا درختوں اور گھاس کی کاشت کرے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔

---

(۱) کتاب الاصل ۲/۱۴۳، ۹۴ (۲) ھدایہ ۱/۱۹۱ باب زکوۃ الزروع والثمار

قاضی خاں کے یہاں بھی اسی طرح کی صراحت موجود ہے:

"ولو جعل ارضہ مشجرۃ او مقصبۃ یقطعہا و یبیعہا فی کل سنۃ کان فیہ العشر وکذا لو جعل فیہا القت للدواب"۔ (۱)

اگر اپنی زمین میں درختوں یا بانسوں کی کاشت کرے کہ اسے ہر سال کاٹ کر فروخت کیا کرے گا تو اس میں عشر واجب ہوگا اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب چوپایوں کے لیے چارہ کی کاشت کی جائے۔

مکھانے اور سنگھارے میں عشر

مکھانا اور سنگھارا بنیادی طور پر پودا ہے، گو ان پودوں کی نشوونما کے لیے پانی کی کافی مقدار ضروری ہے، مگر اس کی جڑیں زمین ہی میں پیوست ہوتی ہیں، اس لیے حنفیہ کے مسلک پر اس میں بھی عشر واجب ہوگا اس وقت اس کی کھیتی سے خاص منفعت متعلق ہوگئی ہے، اس کا بھی تقاضا ہے کہ غربا کو ان کے حق سے محروم نہ رکھا جائے۔

مچھلیوں کا حکم

۳ —— عشر کن اموال میں واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں حدیث کے الفاظ ہیں، ما اخرجت الارض۔ اور قرآن نے کہا ہے کہ کھیتی جو کاٹی جائے اس میں عشر ادا کرنا ہے۔ وآتوا حقہ یوم حصادہ"۔(۲) اسی طرح حدیث میں صراحت ہے کہ زمینی پیداوار میں عشر واجب ہوگا، اور آیت میں بھی اس طرف اشارہ موجود ہے۔ زکوٰۃ اور عشر چوں کہ عبادت ہے اس لیے اصولی طور پر اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے۔ مچھلیوں کی گو عشری زمین پر پرورش اور نشوونما ہو، مگر ظاہر ہے وہ "اخرجت الارض" کا مصداق نہیں ہے، اس لیے اس میں عشر واجب نہیں ہونا چاہیے، اور اموال [illegible] سے نہ ہونے کی وجہ سے اگر اس کی تجارت نہ کر رہا ہو تو کسی اور نوع کی زکوٰۃ بھی عائد نہ ہونی چاہیے، فقہا اس پر

---

(۱) خانیہ علی ہامش الہندیہ ۱/۲۶۷ فصل فی العشر (۲) انعام: ۱۴۱

متفق ہیں، صرف امام احمد کا ایک قول اس سے مختلف نقل کیا گیا ہے۔

" واتفقوا علیٰ انه لاتجب الزکوٰۃ فی کل مایخرج من البحر من لؤلؤ ومرجان وزبرجد وعنبر ومسك وسمك وغیرہ ولوبلغت قیمته نصابا الا فی احدی الروایتین عن احمد اذا بلغ مایخرج من ذلك نصابا فعلیه الزکوٰۃ "(۱)

فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ان چیزوں میں زکوٰۃ واجب نہیں جو سمندر سے نکالی جاتی ہیں، یعنی موتی مرجان، زبرجد، عنبر، مشک اور مچھلی وغیرہ گو اس کی قیمت نصاب کی مقدار کو پہونچ جائے، البتہ امام احمدرح سے ایک روایت ہے کہ سمندر سے نکلنے والی اشیاء نصاب زکوٰۃ کو پہونچ جائیں تو اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔

اس پر امام محمدرح کی وضاحت سے بھی روشنی پڑتی ہے کہ عشری زمین سے تیل، نمک وغیرہ نکلے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوتا کہ گویہ "ما اخرجت الارض" میں ایک درجہ داخل ہے مگر نباتی شئی نہیں ہے:

" قلت أرأیت الرجل یکون له الارض وفیها عین یخرج منها القیر والنفط والملح وارضهن ارض الخراج ما علیه ؟ قال علیه خراج ارضه ولیس علیه فی هذا شئ قلت أرأیت لوکان هذا فی ارض عشر هل فیه شئ ؟ قال لا، قلت ولِمَ ؟ قال لان هذا لیس مثمرۃ "(۲)

میں نے کہا آپ کا اس شخص کے متعلق کیا خیال ہے جس کی زمین میں چشمے ہوں، جس سے تارکول پیٹرول اور نمک نکلتا ہو اور اس کی زمین خراجی زمین ہو۔ تو اس پر کیا واجب ہوگا؟ امام ابوحنیفہ رح نے فرمایا زمین کا خراج عائد کیا جائے گا اور پیداوار میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ میں نے عرض کیا اگر یہی چیزیں عشری زمین سے نکلیں تو کیا اس میں کچھ واجب ہے؟ امام صاحبؒ نے فرمایا نہیں، میں نے دریافت کیا کیوں؟ آپ نے فرمایا: اس لیے کہ یہ پھل نہیں ہے۔

اب اگر مالک اور کاشت کار میں سے ایک مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہو تو مسلمان کو اپنے حصۂ پیداوار میں عشر ادا کرنا ہوگا۔ اس سلسلہ میں فقہاء کی بعض نقول ملاحظہ ہوں۔

---

(۱) الافصاح ۲۱۸/۱ (۲) کتاب الاصل ۱۶۳/۴

المسلم اذا اعار ارضه العشرية فی ظاهر الرواية عن ابی حنيفة العشر علی المستعير ان كان المستعير مسلما و ان كان كافرًا فعلی رب الارض۔ ولو اعارها عن كافر فالعشر علی المعير عند ابی حنيفة "

شہتوت کے ذریعہ ریشم کی افزائش

۴ ـــــ شہتوت کے ذریعہ ریشم کے کیڑوں کی پرورش کی جائے اور اس سے ریشم حاصل کیا جائے تو اس میں عشر واجب ہونا چاہیے، گو اس ریشم کی پیدائش زمین سے نہیں ہوتی، شہتوت سے ہوتی ہے، مگر چوں کہ خود شہتوت حنفیہ کے یہاں عشری اموال کی فہرست میں داخل ہے، اس کے ذریعہ جن کیڑوں کی پرورش ہو اور ان سے ریشم حاصل ہو ان میں بھی عشر واجب ہوگا، اس کی نظیر شہد ہے حنفیہ کا مسلک ہے کہ:

"العشر واجب فی العسل ان كان فی ارض العشر" (۱)

عشری زمین کے شہد میں عشر واجب ہے۔

حنفیہ اس سلسلہ میں متعدد حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں، گو ان میں سے اکثر حدیثیں اہل فن کے نزدیک متکلم فیہ ہیں، مگر ابوداؤد نے عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت نقل کی ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے اور یہ امر محتاج اظہار نہیں کہ ابوداؤد کا کسی حدیث پر خاموشی اختیار کرنا ان کی طرف سے اس حدیث کی توثیق کے مترادف ہوتا ہے۔ (اس موضوع پر تفصیل کے لیے "نصب الرایہ" دیکھنی چاہیے) ـــــ صاحب ہدایہ نے اس پر اپنے ذوق کے مطابق عقلی استدلال بھی کیا ہے اور اسی رنگ میں شوافع کے مستدل کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"وفی العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر وقال الشافعی لا يجب لانه متولد من الحيوان فاشبه الابريشم ولنا قوله عليه السلام: فی العسل العشر ولان النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر فكذا فی ما يتولد منها بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها" (۲)

---

(۱) تاتارخانیہ ۱/۳۲۵ (۲) ہدایہ ۱/۲۰۳

جو شہد عشری زمینوں سے حاصل ہو اس میں عشر واجب ہے۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ شہد میں عشر واجب نہیں، اس لیے کہ یہ حیوان سے پیدا شدہ چیز ہے، لہٰذا یہ ریشم کے مماثل ہے اپس ریشم کی طرح اس میں زکوٰۃ نہیں، ہماری دلیل ارشاد نبوی ہے کہ شہد میں عشر ہے، نیز اس لیے بھی کہ شہد کی مکھی پھولوں اور پھلوں سے رس حاصل کرتی ہیں اور ان دونوں میں عشر واجب ہے تو یہی حکم اس چیز کا بھی ہوگا جو پھولوں اور پھلوں سے پیدا ہوا ہے، بخلاف ریشم کے کہ وہ پتے کھاتا ہے جس میں عشر واجب نہیں۔

صاحب ہدایہ کی اس عبارت پر غور کیا جائے، اول تو درخت کے پتے قابل انتفاع ہو جائیں اور کسی خاص مقصد کے لیے ان کی کھیتی کی جانے لگے تو وہ عشری ہو جائیں گے، جیسا کہ فقہاء نے ان پودوں اور ان کے پتوں کا حکم مقرر کیا ہے جو خوشبودار ہوں یا جن سے رنگت پیدا کرنے کا کام لیا جاتا ہو جیسا کہ فقہاء نے جلاون کی لکڑی اور بانس وغیرہ کے احکام لکھے ہیں" وسمہ "نامی پتے کے سلسلہ میں امام محمد رح نے خود امام ابو حنیفہ رح سے نقل کیا ہے کہ اس میں عشر ہے۔

"قلت أرأيت الوسمة هل فيها عشر اذا كانت فى ارض العشر قال نعم فى قول ابى حنيفة رح " (۱)

میں نے پوچھا وسمہ (ایک رنگ دار پودا) میں عشر ہے اگر عشری زمین میں ہو؟ امام ابو یوسف رح نے کہا ہاں، امام ابو حنیفہ رح کے قول پر۔

اس لیے جب شہتوت اسی غرض سے لگائے جائیں تو ان کے پھل سے ریشم کے کیڑے کی پرورش ہوتی ہو، تب تو عشر واجب ہوگا ہی اگر اس کے پتوں سے وہ غذا حاصل کرتا ہو پھر بھی عشر واجب ہوگا۔ واللہ اعلم۔

بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟

۶۔۔۔۔ بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں یہ اصول یاد رکھنا چاہیے کہ عشر واجب ہونے کا تعلق زمین کی ملکیت سے نہیں ہے بلکہ پیداوار کی ملکیت سے ہے۔ بقول کاسانی:

---

(۲) کتاب الاصل ۲/ ۱۶۳

لیس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج ؛ (۱)

زمین کا مالک ہونا عشر واجب ہونے کے لیے شرط نہیں، بلکہ پیداوار کا مالک ہونا شرط ہے۔

امام ابوحنیفہ رح چوں کہ بٹائی داری کو ناجائز کہتے ہیں اور پیداوار کا مالک صاحب زمین کو اور عامل کو مروجہ مناسب اجرت (اجرت مثل) کا حق دار قرار دیتے ہیں، اس لیے امام صاحب کے نزدیک مالک زمین ہی پر عشر واجب ہے۔ شوافع کے نزدیک بیج مالک زمین کی ہے تو عشر مکمل طور پر مالک زمین پر عائد ہوگا اور بیج بٹائی دار کی ہے تو عشر اس پر واجب ہوگا۔

وجوزنا المخابرة فتجب الزكوٰة على العامل ولا شئ على صاحب الارض لان الحاصل له اجرة ارضه وحيث كان البذر من صاحب الارض واعطى منه شئ للعامل لاشئ على العامل لانه اجرة عمله ؛ (۲)

ہم نے بٹائی داری کو جائز قرار دیا ہے لہذا زکوٰۃ بٹائی دار پر واجب ہوگی مالک زمین پر واجب نہیں ہوگی اس لیے کہ اس کو جو کچھ مل رہا ہے وہ زمین کا کرایہ ہے، اگر بیج مالک زمین کی ہو اور پیداوار میں سے کچھ کاشت کار کو دی جائے تو کاشت کار پر کچھ واجب نہیں کہ یہ اس کے عمل کی اجرت ہے۔

صاحبین رح کی رائے حصکفی وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ اگر بیج عامل کی ہو تو دونوں اپنے حصہ پیداوار کا عشر ادا کریں گے، اور اگر مالک زمین کی ہو تو وہی پورا عشر ادا کرے گا[۳] ــــــ مگر کاسانی نے کوئی فرق نہیں کیا ہے اور بٹائی داری میں دونوں کو اپنے حصہ پیداوار کا ذمہ دار بتایا ہے۔

ولو دفعها مزارعة فاما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب فى الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما ؛ (۴)

اگر بٹائی پر زمین دی تو صاحبین کے مذہب پر بٹائی داری جائز ہے اور پیداوار میں عشر واجب ہے پیداوار دونوں میں تقسیم ہوگی اور دونوں پر عشر واجب ہوگا۔

شامی کا رجحان بھی اسی طرف ہے اور انھوں نے فقہ حنفی کی اکثر کتابوں کو اسی کا ہم نوا بتایا ہے

---

(۱) بدائع ۲/۵۶ (۲) فتح المعین للشیخ زین الدین تلمیذ ابن حجر هیثمی : ۳۹/

(۳) درمختار علی هامش الرد ۲/۵۵ (۴) بدائع ۲/۵۶

اور یہی اس   سے مطابقت بھی رکھتا ہے جس کے مطابق عشر کے وجوب کو زمین کی ملکیت سے متعلق نہیں کیا گیا ہے بلکہ زمین کی پیداوار سے مربوط رکھا گیا ہے۔

اراضی اوقاف

۷ـــــ فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ خـــراج کا تعلق تو زمین کی ملکیت سے ہے، مگر عشر کا تعلق حصول پیداوار سے ہے یہ ایک طرح کا شرعی زراعتی ٹیکس (مئونہ) ہے اور اس کے واجب ہونے کے لیے مکلف ہونا بھی ضروری نہیں، نابالغ اور ناعاقل کی محصلہ پیداوار میں بھی عشر واجب ہوتا ہے اس کا تقاضا یہی ہے کہ عشر اوقاف کی جائداد میں بھی واجب ہونا چاہیے۔ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں صراحتیں موجود ہیں:

"ویجب مع الدین وفی ارض صغیر ومجنون ومکاتب وماذون ووقف"(۱)

دین نابالغ، پاگل، غلام مکاتب، غلام ماذون اور وقف کی زمین میں بھی عشر واجب ہوگا۔

علامہ شامی نے اس سلسلہ میں وضاحت کی ہے کہ یہ حکم اس صورت میں تو متفق علیہ ہے کہ اہل وقف زراعت کریں، اگر دوسرے لوگ کھیتی کریں تو اس صورت میں بھی وہی اختلاف ہے جو کرایہ پر حاصل کردہ زمین میں کھیتی کے سلسلہ میں واقع ہوا ہے۔

ھذا ظاھر فی ما اذا زرعھا اھل الوقف اما اذا زرعھا غیرھم بالاجرۃ فیجری فیہ الخلاف الاتی فی الارض المستاجرہ"(۲)

یہ اس صورت میں تو ظاہر ہی ہے جب خود ارباب وقف کھیتی کریں، اگر دوسرے لوگ اجرت پر کھیتی کریں تو ایسی صورت میں وہی اختلاف ہے جس کا آگے کرایہ پر حاصل شدہ زمین کے سلسلہ میں ذکر آئے گا۔

فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

(۳)
ویجب العشر فی الاراضی الموقوفۃ واراضی الصبیان والمجانین ان کانت عشریۃ"

(۱) درمختار مع الرد ۲/۴۹ (۲) ردالمحتار ۲/۴۹ (۳) خانیہ علی ھامش الھندیہ ۱/۲۷۰-۲۷۱

وقف کی اراضی اور بچوں اور پاگلوں کی زمین میں عشر واجب ہوگا، بہ شرطے کہ وہ عشری ہوں۔

علامہ کاسانی کا بیان ہے:

.... فيجب في الاراضي التي لا مالك لها -

ایسی اراضی میں کہ جس کا کوئی مالک نہ ہو، عشر واجب ہوگا۔

وهي الاراضي الموقوفة لعموم قوله تعالىٰ وقوله عليه السلام - (۱)

اور وہ وقف کی اراضی ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں عموم ہے۔

یہی بات ہندیہ میں لکھی گئی ہے۔(۲) البتہ صرف صاحب خلاصہ کے یہاں اس کے خلاف بات ملتی ہے، وہ کہتے ہیں:

ولا يجب العشر في الاراضي الموقوفة وارض الصبيان والمجانين ان كانت عشرية وان كانت خراجية ففيها الخراج - (۳)

اراضی وقف، بچوں اور پاگلوں کی زمینوں میں عشر واجب نہیں گو زمین عشری ہو، ہاں اگر خراجی زمین ہو تو خراج واجب ہے۔

مگر فقہاء کی واضح تصریحات کی روشنی میں میرا خیال ہے کہ خلاصہ کے نسخہ میں "یجب" کی جگہ غلطی سے لا یجب طبع ہوگیا ہے، اگر صاحب خلاصہ کی رائے اس کے خلاف ہوتی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ بعد کے فقہاء ان کے اس اختلاف سے یکسر صرف نظر کر جاتے اور اس کو قابل ذکر بھی نہیں سمجھتے۔

یہ شبہ نہیں ہونا چاہیے کہ اراضی اوقاف کا نفع بھی چوں کہ غرباء ہی میں صرف ہوتا ہے اس لیے اس میں عشر واجب قرار دینے کا فائدہ نہیں، اس لیے کہ اول تو ہر وقف فقراء پر ہو یہ ضروری نہیں اور جو وقف فقراء پر ہو وہ مدات زکوٰۃ ہی میں صرف ہو یہ بھی ضروری نہیں، اس لیے اوقاف میں عشر واجب قرار دینے میں بھی ایک منفعت ہے۔ رہ گئی بات وقف علی الاولاد کی تو جب عام اوقاف میں عشر واجب ہے تو وقف علی الاولاد میں تو بدرجۂ اولیٰ واجب ہونا چاہیے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۶

(۲) دیکھیے: ۱/۱۸۵۔ الباب السادس فی زکوٰۃ الزروع والثمار۔

(۳) خلاصۃ الفتاویٰ ۱/۲۴۶۔ ط نول کشور، لکھنؤ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اسلام کا نظام عشر وخراج و اراضی ہند کی شرعی حیثیت

مولانا حبیب اللہ قاسمی ـــــ مفتی ومدیر دارالعلوم اعظم گڑھ یو۔پی

محور چہارم

۱ ـــــ عشر وخراج کا نظام اسلام کے نظام معیشت کی اہم کڑی ہے۔ داخلی۔ خارجی۔ دفاعی۔ اقدامی بہت سے نظام ان سے قائم ودائم تھے۔ لیکن سلطنت اسلامیہ کے زوال کے بعد یہ دونوں نظام اس قدر متاثر ہوئے کہ آج ان کی صحیح تصویر دھندلی ہوگئی۔ اللہ پاک جزائے خیر عطا فرمائے حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمی زید مجدہ کو کہ انھوں نے اس موضوع کو اٹھا کر وقت کے ایک اہم تقاضے کو پورا کیا ہے۔ اللہ پاک ان کی اس سعی کو قبول فرمائے اور نظام عشر وخراج پر امت مسلمہ کو عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اسلام نے یقینا ایسی بنیادیں فراہم کی ہیں کہ ان کی روشنی میں اراضی کے عشری وخراجی ہونے کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ حضرات فقہاء کرام نے اس بارے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

(الف) ـــــ جن ممالک کے باشندوں نے اسلام قبول کرلیا اس طرح وہ ممالک فتح ہوگئے تو وہاں کی

زمینیں عشری قرار دی جائیں گی۔

(ب) اور وہ ممالک جو عنوۃً فتح ہوئے اور امیر المومنین نے اراضی تقسیم کر کے کچھ حصہ مسلمانوں کو دیدیا وہ زمینیں بھی عشری ہوں گی۔

(ج) اور اگر از قبیل موات تھیں اور مسلمانوں نے باذن امیر قابل کاشت بنالیا تو اس کا مدار قریب کی اراضی پر ہو گا۔ اگر قریب کی زمینیں عشری ہیں تو یہ بھی عشری ہوں گی۔ اور اگر خراجی ہیں تو یہ بھی خراجی ہوں گی۔ [1]

(د) اور اگر کوئی ملک صلحاً فتح ہوا اور یہ طے پایا کہ یہاں کے باشندے اپنے سابق مذہب پر رہتے ہوئے اپنی اراضی پر قابض و دخیل رہیں گے۔ تو ایسی زمینیں خراجی ہوں گی۔

(ہ) اور اگر جنگ کے ذریعہ ملک فتح ہوا۔ لیکن امیر المومنین نے سابق قبضہ بحال رکھا تب بھی یہ زمینیں خراجی ہوں گی۔ [2]

الحاصل اساسی طور پر اسلام و کفر کا فرق عشر و خراج کے سلسلہ میں ملتا ہے اسی کے ساتھ یہ ضابطہ بھی ملتا ہے کہ وظیفۂ عشر و خراج ملک کے تبدل سے مبدل نہیں ہوتا۔ یعنی اگر خراجی زمین مسلمان نے خریدی تو اس پر خراج ہی واجب ہو گا۔ لیکن اگر عشری زمین کسی کافر نے خریدی تو اس پر خراج واجب ہو گا۔ عشر نہیں۔ چونکہ عشر فی الجملہ عبادت بھی ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں [3]

لیکن ہندوستان کی اراضی کا اب حکم کیا ہے؟

مذکورہ بالا اصول کی روشنی میں ناکارہ کے نزدیک ارفق بالناس وایسر حضرت تھانوی رحمۃ اللہ کا فتویٰ معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ:

(الف) "جو زمینیں اس وقت مسلمانوں کی ملک میں ہیں اور ان کو مسلمانوں ہی سے ملی ہیں خواہ وراثۃً ملی ہوں یا ہبۃً، وصیۃً ملی ہوں یا شراءً وہ زمینیں عشری ہیں۔"

(ب) "اور اگر کسی کافر یا حکومت کا قبضہ رہا ہو اور پھر کسی طرح مسلمان نے وہ زمین حاصل کرلی تو وہ زمین خراجی ہو گی چونکہ کفر یا استیلاء کفر مانع وجوب عشر ہے اور یہ بات اوپر آچکی ہے

---

[1] ردالمحتار باب العشر والخراج [2] شامی [3] بدائع الصنائع۔

کہ تبدل ملک سے وظیفہ عشر و خراج تبدل نہ ہوگا۔ لہذا خراج ہی واجب ہوگا۔"

(ج) "اور جن اراضی کا حال معلوم نہ ہو کہ درمیان میں کسی کافر کا قبضہ رہا ہے یا نہیں۔ لیکن فی الحال مسلمان کے قبضہ و ملک میں ہو تو وہ زمین عشری کہلائے گی۔ اور استصحاب حال کے تحت یہ سمجھا جائے گا کہ یہ کسی مسلمان ہی سے حاصل ہوئی ہے۔ لہٰذا عشر واجب ہوگا۔"

ماحصل کلام یہ کہ دو صورت میں ہند کی زمینیں عشری ہیں اور صرف ایک صورت میں خراجی ہیں، جس کی تفصیل اوپر آچکی ہے۔

۲۔۔۔۔۔۔ عا کے تحت ذکر کردہ تفصیلات کی روشنی میں یہ فیصلہ مشکل نہیں رہا کہ کونسی زمین عشری ہے اور کونسی خراجی۔ اس لیے کہ اگر مسلمان کا قبضہ ہے تو استصحاب حال کی دلیل سے عشری ہے اور اگر کافر یا حکومت کا قبضہ ہے تو استیلاء کفر کی وجہ سے خراجی ہے۔

۳۔۔۔۔۔۔ سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں چونکہ کافر کو مسلمانوں سے خراج وصول کرنے کا حق نہیں اور نہ ہی کافر حکومت کی فوج وغیرہ مصرف خراج ہے۔ اس لیے اگر مسلمانوں کے پاس خراجی زمین ہو تو اس کا خراج نکال کر اپنے تئیں مصارف خراج پر خرچ کرنا ضروری ہے۔ مصارف خراج میں علماء۔ طلباء۔ مفتیان کرام۔ قضاۃ۔ مدارس اسلامیہ بھی داخل ہیں۔

لأن الكافر ليس لهم ولاية أخذ الخراج من المسلمين والمومنين وأيضا ليسوا بمصارف الخراج حتى إذا أدى المسلمون إليهم مالا بنية الخراج لا يخرجون عن عهدته الخ"۔[1]

۴۔۔۔۔۔۔ خراجی زمینوں کا خراج عشر و زکوٰۃ کی طرح عبادت تو نہیں ہے لیکن ایک شرعی و اسلامی حق ضرور ہے جس کا ادا کرنا عشر کی طرح واجب ہے۔ البتہ یہاں ایک اہم سوال ضرور ہے کہ ہندی مسلمان خراج کی ادائیگی کس شرح سے کرے۔ یہاں پہونچ کر امیر المؤمنین کی ضرورت محسوس ہوتی ہے چونکہ خراج مؤظف امیر المومنین ہی مقرر کرتا ہے۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رضؓ نے اراضی عراق کی پیمائش کے بعد خراج مؤظف کے بارے میں احکامات جاری فرمائے تھے۔ یا پھر فقہاء امت اپنا کوئی اجماعی فیصلہ امت

---

[1] سراج الہند۔

کے لیے صادر کریں اور اپنے فیصلہ کی نظیر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے فیصلہ کو بنائیں۔

۵۔۔۔۔۔ عشر یا نصف عشر پوری پیداوار سے نکالنا ضروری ہے۔ زراعت میں غیر معمولی اخراجات ہوں یا معمولی۔ یہ اخراجات عشر نکالنے سے پہلے منہا نہیں کیے جا سکتے۔ بلکہ پہلے پوری پیداوار سے عشر نکالا جائے گا اس کے بعد اخراجات منہا کیے جا سکتے ہیں۔

ولا یحتسب بصاحب الارض ما انفق علی الغلۃ من سقی اوعمارۃ اواجر الحافظ اواجر العمال اونفقۃ البقر لقولہ علیہ السلام ما سقتہ السماء ففیہ العشر۔ [1]

۶۔۔۔۔۔ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر دونوں پر واجب ہے یعنی مالک اور بٹائی دار دونوں اپنے اپنے حصہ پیداوار کے مطابق عشر ادا کریں گے۔ لیکن یہ اس صورت میں ہے جب دونوں مسلمان ہوں۔ اور اگر ایک مسلمان دوسرا غیر مسلم ہے تو مسلمان اپنے حصہ پیداوار کا عشر ادا کرے لیکن غیر مسلم پر عشر واجب نہیں۔ چونکہ وجوب عشر کے شرائط میں سے پہلی شرط اسلام ہے اور دوسرے یہ کہ عشر فی الجملہ عبادت ہے اور کافر اس کا اہل نہیں۔ [2]

محور پنجم

۱۔۔۔۔۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عشر پیداوار کی ہر مقدار پر واجب ہے خواہ کم ہو یا زیادہ۔ زکوٰۃ کی طرح اس کے لیے کوئی نصاب مقرر نہیں۔ اس کی وجہ قرآن کریم اور احادیث پاک کے الفاظ کا عموم ہے۔ مثلاً "مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ" وما سقتہ السماء ففیہ العشر"۔

۲۔۔۔۔۔ وجوب عشر کے شرائط میں علامہ کاسانیؒ نے ایک شرط یہ بھی لکھی ہے کہ پیداوار ایسی چیز ہو جس کو اگانے اور پیدا کرنے کا رواج ہو اور عادۃً اس کی کاشت کر کے نفع اٹھایا جاتا ہو۔ لہذا بانس۔ درخت۔ جانوروں کے لیے گھاس اگر لگائی گئی ہو تب تو اس پر عشر واجب ہے اور اگر خودرو ہو۔ تو اس پر عشر واجب نہیں۔ سنگھاڑا وغیرہ اگر خودرو ہو تو اس پر عشر واجب نہیں اور اگر اس کی کاشت کی

---

[1] بدائع وشامی [2] بدائع الصنائع۔

گئی ہو تو اس پر عشر واجب ہے۔[۱]

۳ ـــــ مچھلی کی کاشت پر ناکارہ کے نزدیک زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہونا چاہئے چونکہ زمین کی پیداوار میں مچھلی کو داخل کرنا ناکارہ کے نزدیک واضح نہیں۔

۴ ـــــ شہد کے چھتے پر قیاس کرتے ہوئے ریشم کے کیڑوں پر بھی وجوب عشر راجح معلوم ہوتا ہے

ویجب فی العصفر والکتان وبذرۃ لان کل واحد منھا مقصود فیہ حتی لو اشغل أرضہ بھا یجب العشر الخ۔[۲]

۵ ـــــ درخت مثمر وبارآور ہوں یا غیر مثمر اگر اس کو مالک ارض نے لگایا ہے خودرو نہیں اور عادۃً اکی کاشت کرکے نفع اٹھایا جاتا ہے چاہے بشکل جلاون یا بشکل فرنیچر۔ اس پر عشر واجب ہے۔[۳]

۶ ـــــ سبزیاں چاہے تجارت کی نیت سے لگائی گئی ہوں یا ذاتی استعمال کے لیے بہر صورت خضراوات پر عشر واجب ہے۔[۴]

۷ ـــــ وجوب عشر کے شرائط میں ملکیت زمین نہیں۔ لہٰذا اراضی وقف جس کا کوئی مالک نہیں ہوتا ان پر بھی عشر لازم ہے اور وقف علی الاولاد کی اراضی پر بھی عشر واجب ہے۔

ویجب الی ان قال ووقف وفی الشامی افاد ان ملک الارض لیس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملک الخارج لانہ یجب فی الخارج لا فی الارض فکان ملکہ لھا وعدمہ سواء۔[۵]

---

[۱] بدائع [۲] ردالمحتار ۲/۲۸) [۳] بدائع وشامی

[۴] احسن الفتاویٰ [۵] بدائع۔ ردالمحتار ۲/۵۴۔

عہد نبوی اور عہد خلافت راشدہ میں زمینوں کا بندوبست

مولانا مجیب اللہ ندوی ———— جامعۃ الرشاد اعظم گڑھ

عہد نبوی اور عہد صحابہ میں زمینوں کے بندوبست کی نوعیت یکساں نہیں تھی جس کی تفصیل آگے آرہی ہے مگر اتنی بات طے تھی کہ جو زمینیں غیر مسلموں کے پاس چھوڑ دی گئیں ان سے خراج وصول کیا گیا اور جو زمینیں مسلمانوں کے قبضہ میں دی گئیں یا جن لوگوں نے اسلام قبول کرلیا ان سے عشر وصول کیا جاتا رہا کم ازکم خلافت راشدہ کے زمانہ تک اس میں کوئی فرق نہیں ہوا۔

البتہ یہ بات قابل تحقیق ہے کہ خراجی زمینیں رکھنے والے جب مسلمان ہو گئے تو ان پر صرف عشر لگایا گیا یا عشر و خراج دونوں یا صرف خراج ائمہ کے درمیان اس میں اختلاف ہے مگر تعامل کیا رہا یہ بات قابل غور ہے۔

عہد نبوی میں زمینوں کا بندوبست

عہد نبوی میں بحیثیت سربراہ مملکت حضورؐ کے پاس دو واسطے سے منقولہ اور غیر منقولہ جائداد آئی ایک مال غنیمت کے ذریعہ دوسرے مال فئے کے ذریعہ عام طور پر منقولہ جائداد کے لئے مورخین اور فقہاء غنیمت کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور غیر منقولہ جائداد کے لئے فئے کا لفظ استعمال کرتے ہیں مگر قرآن وحدیث میں یہ دونوں لفظ ہم معنی بھی مستعمل ہوئے ہیں اس لئے یہاں ان کو ہم معنی ہی استعمال کیا گیا ہے۔

فے اور غنیمت کے اموال کی قسمیں: فے اور غنیمت کے ذریعہ جو چیزیں اسلامی حکومت کے قبضہ میں

آئیں وہ دو طرح کی تھیں ایک منقولہ اموال وجائیداد مثلاً روپیہ پیسہ، سونا چاندی، سواری اور سامان وغیرہ۔ دوسرے غیر منقولہ جائیداد جیسے مزروعہ اور غیر مزروعہ زمینیں اور مکانات وغیرہ۔

منقولہ اموال میں اسوۂ نبویؐ

منقولہ اموال میں نبی کریمؐ کا عام طرز عمل یہ ہوتا تھا کہ آپ سب سے پہلے اسلامی حکومت کا حق خمس[1] ⅕ نکلوانے کے بعد بقیہ ⅘ کو ضرورت وخدمت کے تحت فوجیوں میں تقسیم فرما دیتے تھے یہ طرز عمل ان منقولہ اموال میں ہوتا تھا جو جنگ کے ذریعہ حاصل ہوتے تھے لیکن جو منقولہ اموال صلح ومعاہدہ یا ٹیکس کے ذریعہ آپ کے پاس آتے تھے اس میں سے خمس نہیں نکالا جاتا تھا بلکہ قرآن کی ہدایت کے مطابق وہ سب آپ عام مسلمانوں میں تقسیم فرمادیتے تھے اور اس تقسیم میں بھی آپ ضرورت وخدمت کا لحاظ فرماتے تھے جیساکہ بنونضیر وغیرہ کی منقولہ اشیاء میں کیا گیا یعنی بنونضیر کا کل مال آپ نے مہاجرین میں تقسیم فرمادیا صرف دو مستحق صحابہ کو اس میں سے حصہ دیا۔

خمس جو اسلامی حکومت کی ملکیت میں ہوتا تھا قرآن کی ہدایت کے مطابق آپ اس میں سے کچھ اپنے اور اپنے اہل وعیال کی کفالت کے لئے لیتے تھے اور بقیہ ذوی القربیٰ یتامیٰ مساکین اور مسافروں پر صرف فرماتے تھے اس سلسلہ میں قرآن کی ہدایت کا ذکر آگے آئے گا یہ طرز عمل آپؐ نے غزوۂ بدر سے لے کر غزوۂ حنین تک اختیار فرمایا تھا۔

غیر منقولہ اموال میں آپؐ کا طرز عمل

منقولہ اموال میں تو آپؐ کا طرز عمل ہمیشہ یہی رہا مگر غیر منقولہ جائدادوں میں قرآن کے دئے ہوئے اختیار کے مطابق آپؐ کا طرز عمل حالات اور مصالح کے پیش نظر مختلف مواقع پر مختلف رہا کبھی آپؐ نے کسی جائداد کو مستحقین میں تقسیم کر دیا اور کبھی مفاد عامہ کے خاطر اسے حکومت کی ملک قرار دیا اور کبھی کسی جائداد کے بعض حصے کو تقسیم کیا اور

---

[1] خمس کو اسلامی حکومت کا حق اس لئے کہا گیا کہ وہ بھی مصالح عامہ ہی میں صرف ہوتا ہے۔ نبی کریمؐ جنگ کے بعد فرمایا کرتے تھے:
"ھذا غنائمکم وانہ لیس لی فیھا الا نصیبی معکم الخمس والخمس مردود علیکم" یہ غنائم تمہارے ہی لئے ہیں اس میں میرا حصہ بجز خمس کے کچھ نہیں اور خمس بھی تمہارے ہی اجتماعی مصالح پر صرف کر دیا جاتا ہے۔

بعض کو اپنے اور اپنے اہل وعیال کی کفالت کے لئے مخصوص فرمالیا اور کسی جائداد کو مہمانوں، مسافروں اور وفود کے اخراجات کے لئے خاص فرما دیا، غرض ضرورت ومصلحت کے مطابق آپ اس میں تصرف فرماتے تھے اس لئے کہ قرآن کی ہدایت میں یہ وسعت موجود تھی۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلی غیر منقولہ جائداد آپ کو انصار نے دی تھی جن کو آپ وقتاً فوقتاً ضرورتمند مسلمانوں کو زراعت وغیرہ کے لئے عنایت فرمایا کرتے تھے[1] اس کے بعد اہل کتاب صحابی حضرت مخیریق[رض] نے غزوۂ احد کے دن آپؐ کو کچھ ذاتی باغات ہبہ کردئے تھے جس کی آمدنی کو آپؐ نے عام مسلمانوں کے لئے وقف فرما دیا تھا[2] اس کے بعد یہود مدینہ کے مشہور قبیلہ بنونضیر کی جائداد اسلامی حکومت کے قبضہ میں آئی۔ اور اسی موقع پر اس سورہ کا نزول ہوا جس میں اس جائداد اور دوسری غیر منقولہ جائدادوں کے بارے میں ہدایات تھیں خاص طور پر بنی نضیر کی جائدادوں کے بارے میں آپ کو رسول خدا اور اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے پورا اختیار دیا گیا کہ آپ اسے جس طرح چاہیں اور جہاں چاہیں صرف کریں چنانچہ آپؐ نے اس کا ایک حصہ مہاجرین میں تقسیم فرمادیا

---

[1] صحیح مسلم میں ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما فرغ من قتال اہل الخیبر وانصرف الی المدینۃ رد المہاجرون الی الانصار منائحہم التی کانوا منحوہم من ثمارہم (مسلم) (جب خیبر سے نبی واپس ہوئے تو مہاجرین نے وہ تمام زمینوں وغیرہ کے عطیات جو انصار نے ان کو دئے تھے انھیں واپس کردئے۔ [2] حضرت مخیریق[رض] صاحب حیثیت یہودی علماء میں تھے اور حضرت عبداللہ ابن سلام کے بعد اسلام لائے اور غزوۂ احد میں شریک ہوئے اور زخمی ہوکر شہید ہوگئے جس وقت یہ زخمی ہوئے تو حضورؐ کی خدمت میں پیغام بھیجا آپ تشریف لائے تو اپنے کھجوروں کے کچھ ذاتی باغ فی سبیل اللہ وقف فرمایا اور جان جان آفریں کے سپرد کردی۔ آپؐ نے ان کے اس ایثار وقربانی اور خلوص کی بنا پر فرمایا: مخیریق سابق یہود "مخیریق یہود اسلام کی طرف لانے والوں میں ہیں اور خود آگے جانے والوں میں ہیں۔ [3] بعض روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ بنونضیر کی کل زمین وباغ کی آمدنی کو اپنے لئے اہل وعیال کے کفاف کے لئے مخصوص کرلیا تھا اور اس سے جو کچھ بچ جاتا تھا وہ آپ سامان جہاد کی تیاری میں صرف فرمایا کرتے تھے لیکن ان دونوں روایتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے چونکہ اس جائداد میں خدا نے آپ کو کلی اختیار دیا تھا کہ آپ جس طرح چاہیں صرف کریں اس لئے اس اختیار کی بنا پر اس کو عام طور پر نبی کریم کا خالصہ (صفا) کہا جاتا تھا اسی بات کو بعض رواۃ میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ یہ جائداد آپؐ کے لئے مخصوص تھی مگر اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے اسے تقسیم نہیں کیا بلکہ اس میں محض آپؐ کے قبضہ وتصرف کا ذکر ہے اس لئے کچھ حصہ کا مخصوص کردینا اس کے تقسیم کردینے کے منافی نہیں ہے زرقانی نے اس کی ایک اور توجیہ کی ہے وہ یہ ہے کہ آپؐ نے منقولہ اموال اور مکان مہاجرین میں تقسیم فرمایا زمین اور باغ نہیں اسی کو راویوں نے یوں بیان کیا ہے کہ آپؐ نے ان کے اموال کو مہاجرین میں تقسیم کیا یہ توجیہ اس لئے بھی قرین قیاس ہے کہ آپؐ نے انصار سے پوچھا کہ بنونضیر کے اموال کو تمہارے اور مہاجرین کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

اور ایک حصہ کو ازواج مطہرات اہل بیت اور اپنی کفالت کے لئے مخصوص فرمالیا جو حصہ اپنے اہل وعیال کے لئے مخصوص فرمایا تھا اس کی آمدنی سے صرف بقدر کفاف ازواج مطہرات اور اہل بیت کو عنایت فرماتے تھے بقیہ آمدنی دینی ضروریات اور جہاد کے سامان کی تیاری میں صرف ہوتی تھی۔ حضرت عمرؓ کے الفاظ ہیں:

"اموال بنی نضیر حبسا نوائبہ"[1]

بنی نضیر کی ساری جائداد ان دینی ودنیاوی ضروریات کے لئے مخصوص تھیں جو آپؐ کو پیش آتی رہتی تھیں۔

بنو نضیر کے بعد دوسرے یہودی قبیلہ بنو قریظہ کی جائداد آپ کے قبضے میں آئی خمس نکالنے کے بعد اس کو آپؐ نے عام مسلمانوں میں تقسیم فرمادیا فتوح البلدان میں امام زہری کا قول منقول ہے کہ:

"قسمها رسول الله صلی الله علیه وسلم بین المسلمین علی السهام"[2]

ان کی جائداد کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام مسلمانوں میں حصہ کے مطابق تقسیم کردیا۔

خیبر کی جائداد

اب تک وقت صلح یا جنگ کے ذریعہ مسلمانوں کو جتنی جائداد ملی تھیں ان میں سب سے بڑی منقولہ وغیر منقولہ جائداد خیبر[3] میں ملی۔ خیبر کے بارے میں عام طور پر مشہور ہے کہ خمس نکالنے کے بعد اس کو فوجیوں میں تقسیم کردیا گیا مگر یہ بات کسی ایک روایت سے بھی ثابت نہیں ہے بلکہ خیبر کے منقولہ اموال کی تقسیم بھی اسی طرح کی گئی جس طرح اس سے پہلے آپؐ فرمایا کرتے تھے[4] اور غیر منقولہ جائداد کی تقسیم یوں کی گئی کہ خمس نکالنے کے بعد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) درمیان تقسیم کردیا جائے؟ یا صرف مہاجرین میں؟ انھوں نے بخوشی اس کی اجازت دے دی کہ مہاجرین میں تقسیم کردی جائے صرف دو فرو تمند انصاریوں کو اس میں سے حصہ دیا گیا ان کا استدلال لفظ "اموال" کی بنا پر ہے یعنی روایتوں میں اموال بنی نضیر کا لفظ ہی آیا ہے۔ [1] حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ ثم یجعل فیجعل مال اللہ اس کو اس طرح صرف کرتے تھے جس طرح خدا کے مال کو صرف کرنا چاہئے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ آپؐ کا قبضہ قبضہ مالکانہ نہیں بلکہ قبضہ حاکمانہ تھا۔

[2] ص ۱۲۹ نیز زرقانی ج ۲ ص ۱۶۵۔ [3] خدا نے حدیبیہ کے موقع پر یہ وعدہ کیا تھا کہ: وعدکم اللہ مغانم کثیرۃ تاخذونھا الخ۔ اللہ تعالی تم سے کثیر مال غنیمت کا وعدہ کرتا ہے جو تمہارے ہاتھ آئے گا اس وعدہ کی ابتدا خیبر سے ہوئی۔

[4] غزوۂ خیبر کے عین موقع پر مہاجرین حبشہ واپس آئے تھے آپؐ نے منقولہ اموال میں ان کا حصہ بھی لگایا تھا اس لئے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ آپؐ نے ان کو غیر منقولہ جائداد سے بھی حصہ دیا یہ صحیح نہیں ہے۔

پوری جائداد ۳۶ حصوں میں تقسیم کردی گئی جن میں سے ۱۸ حصے دینی وسیاسی ضروریات کے لیے مخصوص کرلئے گئے بقیہ ۱۸ حصوں کو تمام فوجیوں میں تقسیم کردیا گیا ابوداؤد نے اسے کئی طریقوں سے روایت کیا ہے ایک روایت میں ہے :

"قسم خیبر علی ستة وثلثین سهما فعزل نصفها لنوائبه وما ینزل وعزل نصف الاخر بین المسلمین"

آپؐ نے خیبر کی زمینوں کو ۳۶ حصوں میں تقسیم کیا اس میں سے ۱۸ حصے آپؐ نے اپنی ہنگامی ضروریات اور دوسری ضروریات کے لئے الگ کردیا اور بقیہ ۱۸ حصے مسلمانوں میں تقسیم کردیئے (ایک حصہ کو سو حصوں میں تقسیم کرکے ۱۸۰۰ سو حصے بنائے گئے۔)

ایک دوسری روایت میں ہے :

"قسم رسول الله صلی الله علیه وسلم خیبر نصفین نصفا لنوائبه وحاجته ونصفا بین المسلمین قسم بینهم" [۱]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمینوں کو دو حصوں میں تقسیم فرمایا نصف حصہ ہنگامی اور دوسری ضروریات کے لئے رکھا اور نصف مسلمانوں میں تقسیم فرمایا۔

خیبر کے بعد فدک اور وادی القریٰ کی آراضی آپؐ کے قبضہ میں آئی فدک کے بارے میں بھی یہ مشہور ہے کہ یہ جائداد آپ کی ذاتی ملکیت تھی مگر یہ کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے جیساکہ اوپر ذکر آچکا ہے چونکہ اس جائداد کے حاصل کرنے میں کوئی جنگ نہیں کرنی پڑی تھی اس لئے آپؐ نے اس میں خصوصی مسلمانوں کو کوئی حصہ نہیں دیا بلکہ اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے آپؐ نے اس کو اپنے قبضہ ونگرانی میں رکھا مگر اس کی ساری آمدنی مسافروں اور مہمانوں پر صرف فرماتے تھے۔

"وكان ما یاتیه منها الی ابناء السبیل" [۲]

جو کچھ اس سے آمدنی ہوتی تھی اس کو آپؐ مسافروں اور مہمانوں میں صرف فرماتے تھے۔

---

[۱] اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ کسی جائداد کے آپؐ کے مالک ہونے کا مطلب کیا ہوتا ہے (ابوداؤد مع معالم السنن ۳/۲۳۸)

[۲] فتوح البلدان ص۳۳ ابوداؤد میں حضرت عمرؓ کے الفاظ یہ ہیں وکانت فدک لابناء السبیل فدک کی جائداد مسافروں کے لئے تھی

فدک وخیبر کے بعد فتح مکہ[1] ہوا، مکہ کے بعد طائف اور حنین قبضہ میں آئے مگران سب کے لئے مسلمانوں کو جنگ وجدال کرنا پڑی بلکہ حنین وطائف میں توجان ومال کی بھاری قربانی بھی دینی پڑی مگران تینوں جگہوں میں سے کہیں کی بھی زمین آپؐ نے فوجیوں میں تقسیم نہیں کی مکہ میں مہاجرین کو صرف اس بات کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنے ان مکانات پر قبضہ کرلیں جو ہجرت کے وقت وہ چھوڑ کر چلے گئے تھے اور جن پر کفاروں نے قبضہ کرلیا تھا طائف کے بعد کوئی ایسا مقام نہیں تھا جس کو فتح کرکے باقاعدہ آپؐ نے قبضہ فرمایا ہو۔

منقول اور غیر منقول جائداد کی تقسیم کے بارے میں جو طرز عمل آپؐ نے غزوۂ بدر سے لے کر غزوۂ طائف تک اختیار فرمایا تھا اس کا ایک مختصر خاکہ آپ کے سامنے رکھ دیا گیا اس کی روشنی میں آپ حضرت عمرؓ کے اس طرز عمل کو دیکھئے جو انھوں نے سواد عراق کے سلسلہ میں اختیار فرمایا تھا حضرت عمر نے سواد عراق میں بالکل وہی طرز عمل اختیار فرمایا جو نبی کریم صلعم نے حضرت مخریق کے باغات، بنونضیر کی جائداد، خیبر کی نصف زمین، اور فدک اور وادی القریٰ کی آراضی اور مکہ اور طائف کے مملوکات میں اختیار فرمایا تھا، نبی کریمؐ نے بنو قریظہ کی زمین وباغات کے علاوہ کسی غیر منقولہ جائداد کو مکمل طور پر تقسیم نہیں فرمایا بلکہ بنی قریظہ کے بارے میں بھی بعض روایتوں میں آتا ہے کہ اس کو آپؐ نے صرف مہاجرین ہی میں تقسیم فرمایا تھا انصار میں صرف دو یا تین آدمیوں نے حصہ پایا تھا غرض یہ کہ غیر منقولہ جائداد میں آپؐ نے جو بھی تقسیم فرمایا وہ اس بنا پر نہیں کہ وہ لازمًا فوجیوں کا حق تھا بلکہ ضرورت ومصلحت کے تحت آپؐ نے ان کی تقسیم فرمائی۔

اوپر جو کچھ عرض کیا گیا اس کا تعلق تمام تر نبی کریمؐ کے اس طرز عمل سے ہے جو آپؐ نے فے اور غنیمت کی تقسیم کے سلسلہ میں اختیار فرمایا تھا اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپؐ نے غیر منقولہ جائداد میں مختلف طرز عمل کیوں اختیار فرمایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپؐ نے ایسا اپنے جی سے نہیں بلکہ قرآن کی ہدایت واجازت سے کیا۔ فے اور غنیمت کے سلسلہ میں قرآن نے ابتدا ہی سے مسلمانوں کے ذہن میں یہ بات اتارنے کی کوشش کی کہ یہ مال غنیمت محض تمہاری کوششوں سے نہیں ملا ہے بلکہ یہ خدا کا عطیہ وانعام ہے چنانچہ پہلی بار غزوۂ بدر میں غنیمت کی تقسیم کے سلسلہ میں مسلمانوں نے آپ سے سوال کیا تو ان کو جواب دیا گیا کہ یہ خدا اور اس کے رسول کا حق ہے۔

يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ ؕ

---

[1] بعض لوگ کہتے ہیں کہ مکہ عنوۃ یعنی جنگ کے ذریعہ فتح نہیں ہوا اس لئے کہ اس کی جائداد تقسیم نہیں ہوئی امام ابن تیمیہ اور امام ابن قیم نے بدلائل یہ بتایا ہے کہ یہ عنوۃً فتح ہوا اس کے باوجود آپ نے اس کی تقسیم نہیں کیا اس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔

تم سے یہ مال غنیمت (انفال) کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہدو یہ خدا اور اس کے رسول کا حق ہے۔

اس جواب کے بعد اس بارے میں ان کو کچھ اور بھی تنبیہیں کی گئیں اس کے بعد کچھ اور بھی احکام دئے گئے پھر اس کا مصرف بتایا گیا:

"وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسَاکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ"

جان لو کہ جو مال غنیمت تم کو ملے اس میں سے پانچواں حصہ اللہ کا ہے اور اس کے رسول اور ان کے قرابت داروں اور یتیموں اور غریبوں اور مسافروں کا حق ہے۔

اس آیت میں غنیمت کے کل حصہ کے ۱/۵ کا مصرف تو بتایا گیا مگر بقیہ ۴/۵ کے بارے میں کوئی واضح ہدایت نہیں دی گئی اگر منقولہ اور غیر منقولہ مال غنیمت کا ۴/۵ حصہ بہر صورت فوجیوں میں تقسیم کرنا ضروری ہوتا تو اس کی تصریح قرآن ضرور کر دیتا اب نبی کریمؐ نے اپنے اسوہ سے اس کی جو تبیین اور تفسیر کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منقولہ چیزیں اگر جنگ سے حاصل ہوئی ہیں تو لازماً فوجیوں میں تقسیم کر دی جائیں گی اور اگر بغیر جنگ کے کوئی منقولہ مال ملا ہے تو اس کو عامۃ المسلمین میں تقسیم کر دیا جائے گا یا اس سے ان کے مفاد کا کوئی کام کیا جائے گا غزوہ بدر میں کوئی غیر منقولہ جائداد مسلمانوں کو نہیں ملی تھی اور نہ ان کے سامنے اس کی تقسیم کا کوئی سوال پیدا ہوا تھا بلکہ صرف منقولہ چیزیں ملی تھیں اور اسی کو آپ نے ان کے درمیان تقسیم فرمایا تھا[1] غیر منقولہ جائداد کے بارے میں اصل حکم غزوہ بدر کے دو سال بعد یعنی ۴ھ میں بنو نضیر کی جلاوطنی کے وقت نازل ہوا۔

"وَمَا اَفَآءَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مِنْھُمْ فَمَا اَوْجَفْتُمْ عَلَیْہِ مِنْ خَیْلٍ وَّلَا رِکَابٍ وَّلٰکِنَّ اللّٰہَ یُسَلِّطُ رُسُلَہٗ عَلٰی مَنْ یَّشَآءُ وَاللّٰہُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" (حشر)

جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے دلوا دیا ہے اس کے لئے نہ تم نے گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ لیکن اللہ تعالیٰ اپنے رسول کو جس پر چاہتا ہے غالب کرتا ہے اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

---

[1] گرچہ یہاں لفظ عام واقع ہوا ہے انما غنمتم من شیٔ جن سے منقولہ اور غیر منقولہ دونوں طرح کی چیزیں مراد ہو سکتی ہیں اس لئے بعض ائمہ نے آپؐ کے اس طرز عمل پر جو آپؐ نے منقولہ اموال کے بارے میں اختیار فرمایا تھا غیر منقولہ چیزوں کو بھی قیاس کیا مگر یہ محض قیاس ہے آگے قرآن کی صراحت آرہی ہے۔

یہ حکم خاص طور پر ان اموال کے بارے میں ہے جو بغیر جنگ کے اسلامی حکومت کے ہاتھ میں آئیں خواہ وہ منقولہ ہوں یا غیر منقولہ اس کے بارے میں اس آیت میں یہ بات بتاکر کہ غلبہ و اقتدار خدا کا وہ خاص فضل ہے جو اس کے رسول کے ساتھ مخصوص ہے اس طرف اشارہ کر دیا گیا کہ اس غلبہ کے نتیجہ میں جو کچھ حاصل ہوا ہے اس کو کسی خاص فرد کی ملکیت میں نہیں دیا جا سکتا بلکہ اس کا اصل مالک تو خدا ہے اور خدا کی نیابت اس دنیا میں نبی کرتا ہے اس لئے اس کا مصرف اپنے صواب دید سے وہی مقرر کرے گا[1]

چنانچہ مذکورہ آیت کے بعد پھر متعدد آیتیں اس کی توضیح کے لئے نازل ہوئی جن میں واضح طور پر بتایا گیا کہ آئندہ جو بھی جائداد ہاتھ آئے گی وہ کسی مخصوص گروہ کا حصہ نہیں ہوگی بلکہ اس میں موجودہ مسلمانوں کے ساتھ قیامت تک آنے والے مسلمانوں کا حق بھی ہے اور اس تقسیم کا حق چند قیود کے ساتھ صرف امام وقت یا حکومت راشدہ کو ہوگا وہ آیتیں یہ ہیں :

" مَا اَفَاءَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مِنْ اَھْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰہِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ کَیْلَا یَکُوْنَ دُوْلَۃً بَیْنَ الْاَغْنِیَاءِ مِنْکُمْ وَمَا اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھٰکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا وَاتَّقُوا اللّٰہَ اِنَّ اللّٰہَ شَدِیْدُ الْعِقَابِ (حشر)

جو کچھ اللہ تعالیٰ نے دوسری بستی والوں سے رسول کو دلوایا ہے اس میں خدا کا حق ہے اور رسول کا حق ہے اور قرابت داروں اور یتیموں کا حق ہے اور غریبوں اور مسافروں کا حق ہے تاکہ وہ تمہارے چند دولتمندوں کے درمیان گردش نہ کرنے لگیں جو کچھ رسول تم کو دے دیں وہ لے لو اور جس چیز سے وہ تم کو روک دیں رک جاؤ اور اس کے بارے میں اللہ سے ڈرو اللہ تعالیٰ سخت سزا دینے والا ہے۔

---

[1] اس آیت کی تفسیر کے لئے احکام القرآن جصاص اور احکام القرآن قاضی ابوبکر بن عربی مالکی اور زاد المعاد دیکھنی چاہئے۔
[2] یہاں تک تو ان ہی مصارف کا ذکر ہے جس کا ذکر سورۂ انفال میں خمس کے سلسلہ میں کیا گیا تھا مگر آگے اس کے مصارف کو وَالَّذِیْنَ جَاءُوْا مِنْ بَعْدِھِمْ کہہ کر بالکل عام کر دیا گیا ہے۔ [3] ان آیات کی جو تشریح امام ابوبکر جصاص نے کی ہے وہ ملاحظہ ہو سورۂ انفال کی آیت واعلموا انما غنمتم کے بارے میں فرماتے ہیں فی الاموال سوی الارضین وفی الارضین اذا اختیار الامام ذلک پھر سورۂ حشر کی ان آیات کے بارے میں فرماتے ہیں وما افاء اللہ علی رسولہ من الارضین فللہ والرسول ان اختار ترکھا علی ملک اھلھا فیکون ذکر الرسول ھنا تفویض الامر علیہ فی صرفہ الی من ذی یعنی سورۂ انفال کا تعلق منقولہ اموال سے ہے اور سورۂ حشر کا تعلق غیر منقولہ سے ہے جس میں امام کو اپنے صواب دید سے خرچ کرنے کا اختیار ہے۔

اس کے بعد پھر فقرائے مہاجرین کا تذکرہ کیا گیا پھر انصار کا پھر اس کے بعد آنے والے مسلمانوں کے حق کے بارے میں وضاحت کی گئی وَالَّذِیْنَ جَاؤُا مِنْ بَعْدِ هِمْ اور ان کے بعد جو مسلمان آئندہ آئیں گے ان کا حق بھی اسی میں ہے (سورۂ حشر ع ۲)

ان آیات میں تین جملے خاص طور پر قابل غور ہیں ایک کیلایکون دولة بین الاغنیاء منکم اور دوسرا ما اتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا اور تیسرا والذین جاؤا من بعد هم پہلے جملے میں یہ تنبیہ کی گئی کہ ان اموال و جائدادوں کی تقسیم اس طرح نہ کی جائے کہ یہ چند مخصوص آدمیوں کے ہاتھ میں چلی جائے اور ان ہی میں گردش کرتی رہے اور دوسرے لوگ اس سے بالکل محروم ہو جائیں۔

پھر دوسرے جملے میں یہ بات بتائی گئی کہ اس کی تقسیم نبی کریمؐ جس طرح بھی کر دیں اس پر سب کو راضی ہو جانا چاہئے تیسرے جملے میں پھر یہ بات واضح کر دی گئی کہ یہ صرف چند موجودہ مسلمانوں کا حق نہیں ہے بلکہ قیامت تک اسلامی حکومت میں جو مسلمان پیدا ہوتے رہیں گے ان سب کا حق اس میں ہے۔ ان ہی آیات کی روشنی میں نبی کریمؐ نے غیر منقولہ جائداد کے بارے میں وہ مختلف طرز عمل اختیار فرمایا جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔

اب قرآن کی ان تصریحات اور نبی کریمؐ کے مذکورہ بالا طرز کو سامنے رکھ کر تنہا حضرت عمرؓ کی نہیں بلکہ تمام قابل ذکر صحابہ کرامؓ کے فیصلہ پر نظر ڈالئے عراق کا وہ زرخیز علاقہ جو دجلہ و فرات کے درمیان واقع ہے جس کی سرسبزی و شادابی کی وجہ سے اس کو عربؐ "سوادؔ عراق" کہا کرتے تھے وہ ۱۶ھ میں فتح ہوا گو اس سے پہلے شام وغیرہ کے علاقے فتح ہو چکے تھے اور ان میں سے بھی کسی علاقہ کو فوجیوں میں تقسیم نہیں کیا گیا۔ بلکہ حضرت عمرؓ نے سواد عراق کی فتح کے بعد امیر عراق حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کو ان کے خط کے جواب میں یہ ہدایت بھیجی کہ :

> اما بعد فقد بلغنی کتابك تذکر فیه ان الناس سألوك ان تقسم بینهم مغانمهم وما افاء الله علیهم فاذا اتاك کتابی هذا فانظر ما اجلب الناس علیك به الی العسکر من کراع ومال فاقسمه بین من حضر من المسلمین واترك الارضین والانهار لعمالها لیکون ذالك فی اعطیات المسلمین فانك ان قسمتها بین من حضر کم لم یکن لمن بعد هم شیٔ (کتاب الخراج ص۲۴)

ؔ جو چیز گہرے سبز رنگ کی ہوتی ہے اس کو عرب عموماً "سواد" یعنی سیاہی مائل کہا کرتے ہیں۔

اما بعد تمہارا خط مجھے ملا جس میں ذکر ہے کہ لوگ غنیمت کے مال کو اور جو جائداد اللہ نے عنایت کی ہے فوجیوں کے درمیان تقسیم کر دینے کا سوال اٹھا رہے ہیں تو جب میرا خط تمہیں پہنچے تو دیکھو کہ جو منقولہ مال وسامان و جانور وغیرہ لوگوں نے دشمنوں سے حاصل کر کے تمہارے پاس جمع کر دیا ہے اسے ان کے درمیان تقسیم کر دو اور جتنی آراضی اور نہریں وغیرہ قبضہ میں آئیں ان کے مالکوں کے ہاتھوں میں رہنے دو تاکہ اس سے عام مسلمانوں کی مدد کی جا سکے اگر ان کو بھی تم نے تقسیم کر دیا تو پھر بعد کے آنے والے مسلمانوں کے لئے کچھ باقی نہ رہے گا۔

حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ سے بعض صحابہؓ[1] نے اس غلط فہمی کی بنا پر اختلاف کیا کہ سنت نبوی کے مطابق اسے فوجیوں کے درمیان تقسیم ہونا چاہئے مگر حضرت عمرؓ نے اس کے تقسیم سے انکار کیا لیکن جب ان حضرات کا اصرار بہت بڑھ گیا تو حضرت عمرؓ نے کہا کہ عام صحابہ سے مشورہ کر لیا جائے[2] ان کی جیسی رائے ہوگی ویسا ہی عمل کیا جائے گا چنانچہ آپ نے سب کو جمع کر کے یہ تقریر کی حمد وثنا کے بعد فرمایا :

"میں نے آپ لوگوں کو اس لئے جمع کیا ہے کہ میں نے آپ کے معاملات کی جو ذمہ داری اٹھائی ہے اس میں آپ میری مدد کریں اس لئے کہ میں بھی آپ ہی لوگوں جیسا ایک آدمی ہوں آج آپ لوگوں کو ایک حق بات کا فیصلہ کرنا ہے اس میں آپ یہ نہ دیکھئے کہ کس نے میری مخالفت کی ہے اور کس نے میری موافقت کی ہے میں نہیں چاہتا کہ آپ میری خواہش اور رائے کی پیروی کریں آپ کے ہاتھ میں کتاب اللہ موجود ہے جو خود حق بات کو واضح کر دے گی میں جو کچھ کہوں گا اس کا مقصد اظہار حق ہوگا (اپنی رائے مسلط کرنا نہیں)"

اس تمہید کے بعد آپ نے فرمایا :

"آپ لوگوں نے سنا ہوگا کہ جو لوگ سواد عراق کے زمینوں کی تقسیم کے حامی ہیں ان کا خیال ہے کہ

---

[1] جس میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت زبیر ابن العوام اور حضرت بلال پیش پیش تھے۔ [2] تمام صحابہ کے ناموں کا ذکر نہیں ہے صرف بعض اجلہ صحابہ حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ حضرت طلحہؓ وغیرہ کا ذکر ہے بعض روایتوں میں فاستشار المہاجرین الاولین سابقون الاولون مہاجرین سے بھی مشورہ کیا اور بعض روایتوں میں ہے کہ فارسل الی عشرۃ من الانصار من کبرائہم واشرافہم انصار میں سے جو دس ممتاز اور بڑے صحابہ تھے ان سب کو جمع کیا (کتاب الخراج ابو یوسف ص۲۵)

میں ان کے حقوق چھین کر ان کے اوپر ظلم کر رہا ہوں حالاں کہ میں خدا سے اس بات کی پناہ مانگتا ہوں کہ میں کسی کے اوپر ظلم کروں اگر میں کوئی ایسی چیز جو ان کے ملکیت میں ہوتی اسے چھین کر دوسروں کو دے دیتا تو البتہ یہ میری شقاوت اور بدبختی ہوتی مگر میرا خیال ہے کہ اگر میں نے کسریٰ[1] کی اس سرزمین کو تقسیم کر دیا تو آئندہ کوئی علاقہ فتح نہیں کیا جاسکے گا (کیوں کہ ان کے اخراجات کی کوئی دوسری صورت نہیں ہے[2]) اس لئے میری رائے ہے کہ تمام اراضی کو ان کے مالکوں کے ہاتھوں میں رہنے دیا جائے اور ان کے اوپر خراج اور جزیہ عائد کر دیا جائے اور اس سے جو آمدنی ہو اس سے فوجیوں معصوم بچوں اور آئندہ آنے والی نسل سب کو فائدہ پہنچایا جائے۔

کیا آپ لوگوں نے اس پر غور کیا ہے کہ اسلامی مملکت کی سرحدوں کے لئے ایک مستقل فوج کی ضرورت ہے جو وہاں ہر وقت پڑی رہے کیا آپ لوگوں نے اس پہلو پر بھی کبھی سوچا ہے کہ اسلامی مملکت کے بڑے بڑے خطے اور شہر مثلاً جزیرہ، شام، کوفہ، بصرہ اور مصر کی حفاظت کے لئے بھی ایک مستقل فوج کی ضرورت ہے اگر میں یہ زمین اس کے مالکوں سمیت فوجیوں میں تقسیم کر دوں تو اتنی بڑی فوج کا خرچ کہاں سے آئے گا۔

ان مصالح کا ذکر کرنے کے بعد پھر فرمایا:

میں نے جو کچھ فیصلہ کیا ہے وہ اپنے جی سے نہیں بلکہ کتاب اللہ کی روشنی میں ایسا کیا ہے پھر انھوں نے سورۂ حشر کی وہ آیات پڑھیں جو اوپر درج کی جاچکی ہیں پہلی آیت وما افاء اللّٰہ علی رسولہ منہم کے بعد فرمایا کہ یہ بنونضیر کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور آگے والی آیت وما افاء اللّٰہ علی رسولہ من اھل القریٰ آئندہ تمام فتح ہونے والی بستیوں کے لئے ہے اس کے بعد خدا نے مہاجرین کا ذکر کیا پھر انھیں پر اکتفا نہیں کیا بلکہ انصار کا بھی ذکر کیا پھر اس پر بھی اکتفا نہیں کیا بلکہ آخر میں کہا کہ والذین جاؤ من بعدھم اور ان لوگوں کے بعد جو آئیں (ان کا بھی حق ہے)

ان آیات کی تلاوت و تفسیر کے بعد آخری ٹکڑے کے بارے میں فرمایا:

"فکانت ھذہ عامۃ من جاء من بعدھم فقد صار ھذا الفئ من ھولاء جمیعا

---

[1] یہ علاقہ اس وقت ایرانیوں کے قبضہ میں تھا اور ان ہی سے مسلمانوں نے لیا تھا۔

[2] اور ممکن ہے کہ زمین کے مالک یہ علاقہ چھوڑ دیں اور ساری زمین بیکار ہو جائے۔

فکیف نقسم ھؤلاء وندع من تخلف من بعدھم بغیر قسم" ؎۱

تو یہ آیت عام ہے جس سے ان تمام لوگوں کا حق ثابت ہوتا ہے جو موجود ہیں اور جو آئندہ آئیں گے تو جب اس میں حاضر و غائب سب کا حق ہے تو پھر ہم اس کو صرف ان موجودہ فوجیوں میں کیسے تقسیم کر دیں اور جو ان کے بعد آنے والے ہیں ان کو کیسے محروم کر دیں۔

پھر کیلا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ:

"لو قسمتھا بینھم صارت دولۃ بین الاغنیاء منکم" ؎۲

اگر میں ان کے درمیان اس کو تقسیم کر دوں تو یہ سرزمین چند دولت مندوں کی جاگیر ہو کر ان ہی میں گردش کرتی رہے گی۔

اس تقریر کے بعد پورے مجمع نے حضرت عمرؓ کی بات سے اتفاق کیا۔ اس تقریر کے ایک ایک حرف سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ فیصلہ کتاب اللہ کی تصریحات سے مجبور ہو کر کیا پھر حضرت عمرؓ نے جن اجتماعی مصالح کا ذکر کیا ہے وہ خود اپنی جگہ پر اتنے اہم تھے کہ اس کے علاوہ کوئی فیصلہ کرنا اسلامی مملکت کو ختم کرنے اور جہاد کی روح کی بالیدگی کو روک دینے کے ہم معنی تھے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرز عمل کا ذکر کیوں نہیں کیا جو آپ نے بنو نضیر، خیبر، مکہ اور طائف وغیرہ میں اختیار فرمایا تھا اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ میں جن اجتماعی مصالح کے پیش نظر منقولہ اور غیر منقولہ جائدادوں اور اموال میں مختلف طرز عمل اختیار فرمایا تھا ان کو نہ سمجھنے اور ان کے ہر پہلو پر نظر نہ ہونے کی وجہ سے ہی تو یہ اختلاف رونما ہوا تھا اس وجہ سے اس اختلاف کو ختم کرنے کے لئے ضرورت تھی کہ کتاب اللہ سے کوئی محکم دلیل پیش کر دی جائے تاکہ پھر کسی کو چوں وچرا کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے چنانچہ یہی ہوا کہ دو تین اصحاب کے علاوہ سب نے اس استدلال سے اتفاق کیا۔

اوپر کی تفصیلات سے یہ بھی پتہ چل گیا ہوگا کہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر منقولہ جائدادوں میں ہمیشہ افراد سے زیادہ اجتماعی مصالح کا لحاظ فرمایا اور وہی طرز عمل حضرت عمرؓ نے اختیار فرمایا اور اسی بندوبست

؎۱ کتاب الخراج امام ابو یوسفؒ

؎۲ احکام القرآن جصاص تشریح سورۂ حشر

کے مطابق پورے عہد خلافت راشدہ میں اور بنی امیہ کے دور میں بھی عمل ہوتا رہا اور جب یہ آبادیاں مسلمان ہوگئیں تو ان پر عشر نافذ ہوا جن کا مصرف بھی عامۃ المسلمین تھے البتہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے نومسلموں پر عشر و خراج دونوں نافذ کیا ان کی رائے یہ تھی کہ خراج زمین پر عائد ہوتا ہے جب کہ عشر پیداوار پر اس لئے دونوں ایک دوسرے کے قائم مقام کیسے ہوسکتے ہیں بہت سے صحابہ، تابعین اور فقہاء اسی رائے کے قائل تھے[1] مگر جمہور امت دونوں کے ایک ساتھ نفاذ کے قائل نہیں ہے اور اسی پر بعد کے ادوار میں عمل ہوتا رہا۔

اسلام کا نظامِ عشر و خراج
اور
ہند و پاک کی اراضی کا شرعی حکم

از ــــ مفتی نسیم احمد قاسمی، رفیق اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا

کائنات انسانی پر اللہ تبارک و تعالیٰ نے بے شمار احسانات اور انعامات کیے ہیں جنھیں انسان شمار بھی نہیں کر سکتا ہے، ارشاد خداوندی ہے:

وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ـ (۱)

اگر تم احسانات خداوندی کو شمار کرنا چاہو تو شمار نہیں کر سکتے۔

ان احسانات میں سے اللہ تبارک و تعالیٰ کا انسانوں پر ایک بڑا احسان یہ ہے کہ اس کی سکونت اور رہنے سہنے کے لیے زمینی نظام قائم فرمایا اور زمین کو نہ صرف انسانوں کی سکونت کا ذریعہ قرار دیا بلکہ اسے کاشت، اور پھل اگانے کے قابل بنا کر انسانوں کی معیشت اور خورد و نوش کا بھی انتظام فرما دیا ــــ انسان اپنی محنت سے زمین کا سینہ چاک کر کے مختلف قسم کے پھل اور اناج اگاتا ہے اور قدرت کی دی ہوئی صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر زمینی ذخائر اور خزانے سے فیضیاب ہوتا ہے، قدرت نے زمین کو انسانوں کے

---

(۱) الاعراف: ۱۰

لیے مسخر فرما دیا اور اس میں اپنی بے شمار برکتیں رکھ دی ہیں۔ ارشاد خداوندی ہے:

ولقد مکناکم فی الارض وجعلنا لکم فیھا معایش قلیلا ما تشکرون۔ (۱)

ہم نے تمھیں زمین میں آباد کیا اور اس میں تمھارے لیے اسباب معیشت پیدا کیے مگر تم کم ہی شکر گزار تے ہو۔

انسان زمین کا سینہ چاک کر کے اس میں بیج ڈال دیتا ہے زمین کے اندر اس بیج کی حفاظت، اس کی نشو ونما کے لیے مناسب ماحول اور اس کی تربیت و پرداخت قدرت خداوندی اپنے حکیمانہ انداز سے کرتی ہے۔ شریعت کہتی ہے کہ زرعی پیداوار کا ایک حصہ اللہ کے ان بندوں پر صرف کیا جائے جن کے پاس دولت و جائداد نہیں اور جو محتاج و ضرورت مند ہیں۔ اصطلاح شریعت میں پیداوار کے ایک مخصوص حصہ (دسواں یا بیسواں) کو راہ خدا میں صرف کرنے کو عشر اور زمین کی زکوٰۃ کہا جاتا ہے، عشر زکوٰۃ ہی کی ایک قسم ہے جو زمین کی پیداوار سے وصول کیا جاتا ہے ـــــ جس طرح اموال کی زکوٰۃ ادا کرنے والے کے قلوب روشن ہوتے ہیں اسی طرح عشر کی ادائے گی سے بھی غلہ اور پھل پاک ہوتا ہے اور دلوں کا تذکیہ ہوتا ہے۔

عشر کی لغوی و اصطلاحی تحقیق

عشر ایک شرعی اصطلاح ہے، عشر کا لغوی مفہوم دسواں حصہ ہے مگر شریعت کی اصطلاح میں مسلمانوں کی زرعی پیداواروں کا ایک مخصوص حصہ بطور زکوٰۃ وصول کرنا عشر کہلاتا ہے۔ صاحب معجم لغۃ الفقہا، نے لکھا ہے:

العُشر، عین کے ضمہ اور شین کے سکون کے ساتھ دسویں حصہ کے معنی میں آتا ہے، اس کی جمع عُشور اور اعشار ہے، اور شریعت کی اصطلاح میں زمینی پیداوار سے جو مخصوص حصہ بطور زکوٰۃ وصول کیا جاتا ہے اسے عشر کہا جاتا ہے۔ (۲)

مشروعیت

سونے چاندی، سائمہ جانور اور اموال تجارت کی طرح اللہ تبارک و تعالیٰ نے زرعی پیداوار میں بھی زکوٰۃ کو فرض قرار دیا ہے جسے عشر سے تعبیر کیا گیا ہے۔ عشر کی فرضیت قرآن کریم، احادیث رسول، اجماع

---

(۱) الاعراف: ۱۰ (۲) معجم لغۃ الفقہاء / ۳۱۲

اور عقل و قیاس سے ثابت ہے۔

عشر کا وجوب قرآن کریم سے

قرآن کی ان عمومی آیات سے بھی عشر کی فرضیت پر استدلال جا سکتا ہے جن میں زکوٰۃ کی فرضیت بیان کی گئی ہے، اس کے علاوہ قرآن کی مختلف آیات میں صراحتاً بھی زرعی پیداوار میں عشر کی فرضیت ذکر کی گئی ہے۔

سورہ انعام میں فرمایا گیا:

وهو الذی أنشأ جنت معروشات و غیر معروشات والنخل والزرع مختلفا اکله والزیتون والرمان متشابها وغیر متشابه کلوا من ثمره إذا أثمر و آتوا حقه یوم حصاده۔ (۱)

اور وہی ہے جس نے باغات پیدا کیے اور وہ بھی جو ٹٹیوں پر چڑھائے جاتے ہیں اور وہ بھی جو ٹٹیوں پر نہیں چڑھائے جاتے ہیں اور کھجور کے درخت اور کھیتی جن میں کھانے کی چیزیں مختلف طور کی ہوتی ہیں اور زیتون اور انار جو باہم ایک دوسرے کے مشابہ بھی ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے مشابہ نہیں بھی ہوتے ہیں ان سب کی پیداوار کھاؤ جب نکل آوے اور اس میں جو حق واجب ہے کاٹنے کے دن دیا کرو۔

امام ابوجعفر طبری نے اپنی تفسیر میں حضرت انس بن مالک سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اس سے زکوٰۃ مراد ہے، حضرت ابن عباس نے اس آیت کے بارے میں فرمایا کہ اس سے عشر اور نصف عشر مراد ہے۔ جابر بن زید، حسن، سعید ابن المسیب، محمد بن حنفیہ، طاؤس، قتادہ اور ضحاک بھی اس آیت سے عشر اور نصف عشر مراد لیتے ہیں۔ (۲)

امام ابوبکر جصاص رازی نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے:

فروی عن ابن عباس و جابر بن زید و محمد بن حنفیة والحسن و سعید بن

---

(۱) الانعام۔ آیت: ۱۴۱ (۲) تفسیر الطبری ۸/۱۵۸-۱۶۱

المسيب و طاؤس وزيد بن اسلم وقتاده وضحاك انها العشر ونصف العشر(1)

بعض مفسرین کا خیال یہ ہے کہ یہ آیت کریمہ عشر کی فرضیت سے پہلے نازل ہوئی تھی جب عشر کا حکم دیا گیا تو یہ آیت منسوخ ہوگئی، سدی اور ابراہیم کی رائے یہی ہے، امام حسن کہتے ہیں زکوٰۃ کی فرضیت سے اس آیت کا حکم منسوخ ہوا ہے۔(۲)

امام ابوبکر جصاص نے اس آیت کریمہ کے بارے میں مختلف مفسرین کی آرا نقل کرنے کے بعد اپنی رائے کا اظہار اس طرح کیا ہے:

وآتوا حقه يوم حصاده کے بارے میں سلف کے درمیان تین چیزیں زیر بحث آتی ہیں:

(۱) کیا اس سے کھیتی اور پھلوں کی زکوٰۃ مراد ہے؟ جسے عشر کہا جاتا ہے۔

(۲) کیا اس سے عشر کے علاوہ دوسرا حق مراد ہے؟

(۳) کیا یہ آیت منسوخ ہے یا منسوخ نہیں ہے؟

اس آیت کے منسوخ نہ ہونے کی دلیل پوری امت کا اس بات پر اتفاق کرنا ہے کہ اناج یا مختلف قسم کے پھلوں میں عشر یا نصف عشر واجب ہے اور جب ہم کسی حکم کے بارے میں یہ دیکھتے ہیں کہ اسے امت کے درمیان قبولیت عام ہے اور قرآن کریم کا لفظ بھی اس کو شامل ہے تو اس کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا زیادہ مناسب ہے کہ جس حکم پر امت کا اتفاق ہے اس کا ثبوت قرآن سے ہے اور وہی حکم آیت قرآنی کی مراد ہے، اس کے علاوہ کسی دوسرے حکم کو ثابت کرنا درست نہیں ہوگا ــــــــ امام رازی یہ بھی فرماتے ہیں کہ اس جگہ آیت کریمہ کو منسوخ ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اس آیت سے عشر مراد لینے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی ہے۔ (۳)

امام حسن بصری کے نزدیک بھی اس آیت سے عشر مراد ہے۔ (۴)

دوسری جگہ قرآن کریم نے زرعی پیداواروں میں عشر کے وجوب کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے:

يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض(5)

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۹ (۲) تفسیر طبری ۱۲/ ۱۶۸- احکام القرآن للجصاص ۳/ ۹

(۳) احکام القرآن للجصاص ۳/ ۹ (۴) مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/ ۶۲۳ (۵) سورۃ البقرہ: ۲۶۷

اے ایمان والو! خرچ کیا کرو عمدہ چیز کو اپنی کمائی میں سے اور اس میں سے جو کہ ہم نے تمھارے لیے زمین سے پیدا کیا ہے۔

اس آیت کریمہ میں اپنی پاکیزہ کمائی میں سے اور زمین کی پیداوار میں سے انفاق کا حکم دیا گیا ہے۔

عبیدہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد " ومما أخرجنا لكم من الأرض " کے بارے میں حضرت علی رض سے دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا کہ اس آیت میں اناج اور ہر قسم کے پھل اور ہر وہ چیز جس میں عشر واجب ہے اس کے انفاق اور ادائے گی کا حکم دیا گیا ہے۔ (۱)

امام سدی نے بھی اس آیت سے اناج اور کھجور میں عشر کے ذریعہ انفاق مراد لیا ہے۔ (۲)

علامہ روح المعانی نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے:

يعنى من الحب والتمر وكل شئ عليه زكوٰة ۔ (۳)

حضرت علی رض اور سدی کہتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے سونے چاندی اور اناج اور پھلوں میں صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے۔ (۴)

احادیث سے

مختلف احادیث میں بھی عشر کو واجب قرار دیا گیا ہے۔ حضرت ابن عمر رض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

فيما سقت السماء اوكان عثريا العشر وفيما سقى بالنضح نصف العشر۔ (۵)

جو کھیتی بارش یا چشموں کے پانی سے سیراب ہوتی ہو یا جو سرسبز و شاداب ہو اس پر عشر ہے اور جسے آبپاشی کے ذریعہ سیراب کیا گیا اس پر نصف عشر ہے۔

اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے:

قال قال رسول اللہ صلى اللہ علیہ وسلم فيما سقت الانهار والغيم العشر

---

(۱) تفسیر الطبری ۸۱/۳ (۲) حوالہ بالا

(۳) روح المعانی ۱۹/۱۰ (۴) مختصر تفسیر ابن کثیر ۲۴۰/۱

(۵) بخاری ۲۰۱/۱، باب العشر فيما يسقى من السماء ورواه ابوداؤد فى باب صدقة الزرع ۲۳۲/۱

وفيما سقي بالسانية نصف العشر۔ (۱)

یعنی جو کھیتی نہروں اور آسمانی بارش سے سیراب ہوتی ہو اس پر عشر ہے اور جسے آب پاشی اور سینچائی کے ذریعہ سیراب کیا گیا اس پر نصف عشر ہے۔

حضرت معاذ بن جبل رض فرماتے ہیں کہ مجھے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن بھیجتے وقت یہ حکم دیا تھا،

ان أخذ مما سقت السماء وما سقي بعلا العشر وما سقي بالدوالي نصف العشر۔ (۲)

میں ان کھیتوں سے جسے آسمانی بارش نے سیراب کیا ہو عشر اور ڈولوں کے ذریعہ سیراب کی جانے والی کھیتیوں سے نصف عشر وصول کروں۔

ان احادیث کے علاوہ مختلف احادیث میں عشر کے وجوب کو بیان کیا گیا ہے۔

اجماع امت سے

دور رسالت سے لے کر ہمارے اس زمانے تک پوری امت کا عشر کے وجوب پر اجماع اور اتفاق رہا ہے۔ شمس العلماء علامہ کاسانی نے اجماع امت کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

واما الاجماع فلان الامة اجمعت على فرضية العشر۔ (۳)

اور علامہ ابن المنذر اور ابن عبد البر نے لکھا ہے:

اجمع العلماء على ان الصدقة واجبة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب۔ (۴)

ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی نے اجماع کے بارے میں لکھا ہے:

فقد اجمعت الامة على فرضية العشر۔ (۵)

عقل و قیاس سے

عقل و قیاس کا بھی تقاضہ یہ ہے کہ زمینی پیداواروں میں عشر واجب قرار دیا جائے کیوں کہ عشر کی ادائےگی سے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا ہوتا ہے اور مجبور و بے سہارا افراد کو اس کے ذریعہ تقویت

---

(۱) رواہ مسلم فی باب ما فیہ الزکاۃ من الاموال ۳۱۶/، والطحاوی ۳۱۵/۳۔ نصب الرایۃ ۳۸۵/۲

(۲) رواہ ابن ماجہ باب صدقۃ الزروع والثمار ۱۳۱/، نصب الرایۃ ۳۸۵/۲ (۳) بدائع ۵۴/۲

(۴) فقہ السنۃ لسید سابق ۳۴۸/۱ (۵) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۸۰۱/۲

حاصل ہوتی ہے۔ عشر ادا کرنے والا گناہوں سے پاک ہوتا ہے اور اس کا مال پاک وصاف قرار پاتا ہے۔ زکوٰۃ اور عشر کے ذریعہ دلوں کا تزکیہ ہوتا ہے اور اموال کی تطہیر ہوتی ہے ـــــ علامہ کاسانی نے وجوب عشر کی عقلی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے :

واما المعقول فعلى نحو ما ذكرنا في النوع الاول لان اخراج العشر الى الفقير من باب شكر النعمة واقدار العاجز وتقويته الى القيام بالفرائض ومن باب تطهير النفس عن الذنوب وتزكيتها وكل ذلك لازم عقلا وشرعا۔

وجوب عشر کا سبب

عشر کا تعلق زمینی پیداوار سے ہے اور وجوب عشر کا سبب ارض نامی پیداوار ہونے کی صورت میں قرار پاتی ہے، لہٰذا صرف اس صورت میں ارض نامی پر عشر واجب ہوگا، جب کہ حقیقۃً اس میں پیداوار ہو ـــــ اس کے برخلاف خراج کا تعلق زمین کی پیداوار سے نہیں ہے بلکہ وجوب خراج کے لیے یہ بات کافی ہوگی کہ زمین قابل کاشت ہو چاہے اس میں کاشت نہ کی گئی ہو مگر پھر بھی اس میں خراج واجب ہوگا، اگر زمین عشری ہو اور اس میں کاشت کی صلاحیت بھی ہو مگر اس میں کاشت نہ کی گئی تو اس صورت میں چوں کہ حقیقۃً پیداوار نہیں پائی گئی اس لیے عشر واجب نہیں ہوگا، اور اگر خراجی زمین میں کاشت کی صلاحیت وقدرت کے باوجود کاشت نہیں کی گئی تو تقدیراً نمو کے پائے جانے کی وجہ سے خراج واجب ہوگا ـــــ بدائع الصنائع میں ہے :

واما سبب فرضيته فالارض النامية بالخارج حقيقة وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالخارج حقيقة أو تقديرا .... ولو كانت الارض عشرية فتمكن من زراعتها فلم تزرع لايجب العشر لعدم الخارج حقيقة ولو كانت ارض خراجية يجب الخراج لوجود الخارج تقديرا۔ (۱)

وجوب عشر کی شرائط

وجوب عشر کی شرائط دو قسم کی ہیں :

---

(۱) بدائع ۵۴/۲

الف : عشر ادا کرنے والے کی اہلیت سے متعلق شرائط ۔

ب : محل عشر یعنی عشری اراضی اور پیداوار سے متعلق شرائط ۔

الف : عشر کے اندر عبادت کا پہلو پایا جاتا ہے اس لیے وجوب عشر کی پہلی شرط مسلمان ہونا ہے کیوں کہ مسلمان ہی عبادت کا اہل ہے، کافر عبادت کا اہل نہیں ہے اسی وجہ سے عشر صرف انھیں عشری اراضی پر واجب ہوتا ہے جو مسلمانوں کی ملکیت میں ہوں اگر کسی ذمی اور کافر نے مسلمان سے عشری زمین خریدی تو اس پر خراج واجب ہوگا، عشر نہیں، حالاں کہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ زمین کا ابتداء میں جو وظیفہ خواہ عشر ہو یا خراج مقرر ہو جائے وہ ہمیشہ باقی رہتا ہے، اس لیے اگر کسی مسلمان نے کافر سے خراجی زمین خریدی، تو مسلمان کی ملکیت میں آنے کے بعد بھی وہ زمین عشری نہیں رہے گی بلکہ اپنی سابقہ حالت پر خراجی ہی رہے گی، اور مسلمان سے اس کا خراج وصول کیا جائے گا، مگر کافر چوں کہ عبادت کا اہل نہیں ہوتا ہے اس لیے وہ اگر عشری زمین کا مالک بنتا ہے تو بھی وہ زمین خراجی قرار پائے گی اور اس سے خراج ہی وصول کیا جائے گا۔

بدائع میں ہے:

اما شرط الاهلية فنوعان احدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبتدأ بهذا الحق إلا على مسلم بلاخلاف لان فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداءً فلا يبتدأ به عليه............ ولو اشترى مسلم من ذمي ارضا خراجية فعليه الخراج ولا تنقلب عشرية لان الاصل ان مؤنة الارض لا تتغير بتبدل المالك الا ضرورة وفي حق الذمي إذا اشترى من مسلم ارض عشر ضرورة لان الكافر ليس من اهل وجوب العشر۔ (۱)

یعنی شرط اہلیت کی دو قسم ہے پہلی قسم اسلام ہے اور ابتداءً عشر واجب ہونے میں مسلمان ہونا شرط ہے پس یہ حق صرف مسلمان ہی پر واجب کیا جا سکتا ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اس لیے کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہے اور کافر وجوب عبادت کا اہل نہیں ہے، لہذا اس پر یہ حق واجب بھی نہیں ہوگا ــــــــ اگر کسی مسلمان نے ذمی سے خراجی زمین خریدی تو اس پر خراج واجب

---

(۱) بدائع ۲/۵۵-۵۴

ہوگا اور وہ زمین عشری میں تبدیل نہیں ہوگی، اس لیے کہ زمین کا وظیفہ ایک بار مقرر ہوجانے کے بعد مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا ہے الا یہ کہ کوئی ضرورت داعی ہو ـــــ اور اس صورت میں جب کہ ذمی نے کسی مسلمان سے عشری زمین خریدی تو وہاں پر عشر کے بجائے خراج واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کافر وجوب عشر کا اہل ہی نہیں ہے۔

عام احکام شریعت میں عاقل بالغ ہونا بھی شرط ہے مگر زمین پر عشر واجب ہونے کے لیے عقل اور بلوغ شرط نہیں ہے، لہٰذا نابالغ اور پاگل کی عشری اراضی پر بھی عشر واجب ہوگا۔

مبسوط سرخسی میں ہے:

قال وان كانت الارض لمكاتب أو صبي أو مجنون وجب العشر في الخارج منها عندنا۔[1]

بدائع الصنائع میں ہے:

" عقل اور بلوغ وجوبِ عشر کی اہلیت کی شرائط میں سے نہیں ہے پس نابالغ اور پاگل کی زمین پر بھی عشر واجب ہوگا " (۲)

نابالغ اور پاگل کی طرف سے اس کے اولیاء عشر ادا کریں گے۔

وجوب عشر کے لیے زمین کا مالک ہونا بھی شرط نہیں ہے اس لیے اراضی اوقاف جن کا کوئی مخصوص اور متعین مالک نہیں ہوتا ہے ان اراضی پر بھی پیداوار ہونے کی صورت میں عشر واجب ہوتا ہے۔

مبسوط سرخسی میں ہے:

وكذلك الخارج من الأراضي الموقوفة عن الرباطات والمساجد يجب العشر عندنا۔[3]

ب: ـــــ محل عشر یعنی عشری اراضی اور پیداوار سے متعلق تین شرائط ہیں۔

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ زمین عشری ہو، اگر زمین خراجی ہے تو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک عشر اور خراج علیحدہ علیحدہ وظیفہ ہے، دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے ہیں ایسا نہیں ہوگا کہ خراجی زمین ہونے کی صورت میں زمین کے اوپر خراج واجب قرار دیا جائے اور اس سے حاصل ہونے والی پیداوار پر عشر ـــــ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ایک ہی

---

(۱) مبسوط ۳/۲ (۲) بدائع ۵۶/۲ (۳) مبسوط ۵/۳

زمین پر عشر و خراج دونوں ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں ۔

علامہ کاسانی نے لکھا ہے:

منها ان تكون الارض عشرية فان كانت خراجية يجب فيها الخراج ولايجب في الخارج منها العشر فالعشر مع الخراج لا يجتمعان في ارض واحدة عندنا وعند الشافعي يجتمعان ۔ (۱)

(۲) دوسری شرط زمین سے حقیقۃً پیداوار کا حاصل ہونا ہے اگر کسی وجہ سے زمین میں پیداوار نہیں ہو سکی چاہے پیداوار حاصل نہ ہونے میں قدرتی اسباب کو دخل ہو یا اس کی غفلت و کوتاہی کو کہ اس نے اپنی غفلت و کوتاہی سے کاشت ہی نہیں کی، زمین غیر آباد رہنے دیا، یا کاشت کیا مگر اس کی حفاظت نہ کر سکا، بہر صورت عشر ساقط ہو جائے گا کیوں کہ عشر کا تعلق پیداوار سے ہے جب پیداوار ہو گی تو اس پر عشر واجب ہو گا اور پیداوار نہ ہونے کی صورت میں فریضۂ عشر ہی ختم ہو جائے گا ـــــــ بدائع میں ہے:

ومنها اي من شرائط المحلية وجود الخارج حتى ان الارض لولم تخرج شيئاً لم يجب العشر لان الواجب جزء من الخارج وايجاب جزء من الخارج ولاخارج محال ۔ (۲)

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ زمین سے حاصل کی جانے والی پیداوار ان چیزوں کے قبیل سے ہو جن کے اگانے اور کاشت کرنے کا رواج ہو اور عادۃً ان کی کاشت کر کے نفع اٹھانا مقصود ہوتا ہو خودرو گھاس اور بے فائدہ قسم کے خودرو درخت اگر کسی عشری زمین میں ہو جائیں تو ان پر عشر واجب نہیں ہو گا ـــــــ البتہ اگر گھاس یا درخت کو زمین میں اگایا جائے اور اس سے فائدہ حاصل کرنا مقصود ہو تو عشر واجب ہو گا ـــــــ علامہ کاسانی نے تحریر کیا ہے:

منها ان يكون الخارج من الارض ممايقصد بزراعته نماء الارض وتستغل الارض به عادة فلاعشر في الحطب والحشيش والقصب الفارسي لان هذه الاشياء

(۱) بدائع ۲/۵۷ (۲) بدائع ۲/۵۸

لا تستمنى بها الارض ولا تستغل بها الارض عادة لان الارض لا تنمو بها بل تفسد فلم تكن نماء الارض حتى قالوا فى الارض اذا اتخذها مقصبة و شجرة الخلاف التى يقطع فى كل ثلاث سنين او اربع سنين أنه يجب فيها لان ذلك غلة۔[1]

مالکیہ کے نزدیک وجوب عشر کی دو شرطیں

(۱) زمین سے حاصل ہونے والی پیداوار اناج یا پھلوں میں سے کھجور اور زیتون کے قبیل سے ہو ان کے نزدیک میوہ جات مثلاً سیب، انار اور ترکاریوں میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ زمین سے حاصل ہونے والی پیداوار نصاب شرعی پانچ وسق کے برابر ہو اگر پانچ وسق سے کم پیداوار حاصل ہو تو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا۔ (۲)

شافعیہ کے نزدیک عشر واجب ہونے کے لیے تین شرطیں ہیں

(۱) ہر قسم کی غذائی اجناس پر اور ایسی تمام پیداوار پر عشر واجب ہوگا جو ذخیرہ کر کے رکھے جانے کے قابل ہو نیز جو اناج اور پھل خشک ہو جاتے ہوں، مثلاً غذائی اجناس میں سے گندم، جو، مکئی، چاول اور اس قسم کی دوسری پیداوار اور پھلوں میں سے کھجور اور کشمش پر بھی عشر واجب ہوتا ہے ترکاریاں، میوہ جات جیسے انار، ککڑی اور تربوز جیسے پھلوں پر عشر واجب نہیں ہوتا ہے۔

(۲) پیداوار نصاب کامل پانچ وسق کے برابر ہو اگر پانچ وسق سے کم پیداوار ہو تو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا۔

(۳) عشری اراضی کسی معین مالک کی ملکیت میں ہو، لہٰذا مساجد اور رفاہ عام کے کاموں پر موقوفہ اراضی کی پیداوار میں عشر واجب نہیں ہوگا، اس لیے کہ ان اراضی کا کوئی معین مالک نہیں ہوتا ہے۔[3]

حنابلہ کے نزدیک بھی عشر واجب ہونے کیلیے تین شرطیں ہیں

(۱) ہر اس پیداوار میں عشر واجب ہوتا ہے جسے ذخیرہ کر کے باقی رکھا جاتا ہو، خشک کیا جاسکتا ہو اور ناپا

(۱) بدائع ۲/۵۸ (۲) الشرح الصغیر ۱/۶۰۶، القوانین الفقہیہ/۱۰۵، مؤطا ۱/۲۷۶ (۳) المغنی لابن قدامہ ۲/۶۹۰-۶۹۱

جا سکتا ہو۔

علامہ ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے:

"عشر ان زرعی پیداواروں میں واجب ہوتا ہے جنھیں ناپا تولا جا سکے جو باقی رہ سکتی ہوں اور جنھیں خشک کیا جا سکتا ہو، چاہے یہ چیز اناج کی قسم سے ہوں یا پھل کی قسم سے جیسے گندم، جو وغیرہ اور پھلوں میں کشمش، کھجور وغیرہ، البتہ میوہ جات مثلاً شفتالو، امرود، سیب اور زردآلو اور سبزیوں پر عشر واجب نہیں ہے، جیسے لکڑیاں، کھیرا، بیگن، شلغم اور گاجر وغیرہ۔" (۱)

(۲) پیداوار نصاب شرعی پانچ وسق کے برابر ہو۔ اور غلہ میں صفائی کے بعد پانچ وسق کی مقدار پوری ہونی چاہیے اور پھلوں میں خشک ہونے کے بعد تب اس پیداوار پر عشر واجب ہوگا۔

(۳) غلہ تیار ہونے اور پھل پکنے کے وقت نصاب مذکور کا مالک آزاد مسلمان ہو، پس اگر کسی کی زمین میں خود بخود بیج گر گئی اور اناج تیار ہو گیا تو اس پر بھی عشر واجب ہوگا، کیوں کہ اس کا مالک آزاد مسلمان ہے اور وجوب عشر کے لیے زراعت ضروری نہیں ہے۔ (۲)

تین چیزوں کی وجہ سے عشر ساقط ہو جاتا ہے

(۱) کاشت کار کے تصرف و عمل کے بغیر زمینی پیداوار کسی قدرتی آفت سے تباہ ہو جائے تو چوں کہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے اس لیے پیداوار کے ختم ہونے کی صورت میں عشر بھی ساقط ہو جائے گا، اگر پیداوار کا کل حصہ تباہ نہیں ہوا تو اس صورت میں جتنا حصہ باقی رہ گیا ہے اس میں امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک عشر واجب ہوگا ——— امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک باقی ماندہ حصہ کے بقدر نصاب ہونے کی صورت میں عشر واجب ہوگا۔

(۲) اگر کوئی مسلمان عیاذ باللہ مرتد ہو جائے تو اس کی زمین میں عشر واجب نہیں ہوگا کیوں کہ عشر میں عبادت کا پہلو پایا جاتا ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے ——— امام شافعی کے نزدیک عشر ساقط نہیں ہوگا۔

(۳) عشری زمین کا مالک وصیت کیے بغیر انتقال کر جائے تو اس پر سے بھی عشر ساقط ہو جائے گا،

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۹۱-۶۹۰ (۲) کشاف القناع ۲/ ۲۳۹-۲۴۳

مگر ظاہر الروایۃ کے مطابق اگر پیداوار باقی اور موجود ہو تو اس میں عشر کی ادائے گی ضروری ہوگی، صرف امام ابو یوسف کی روایت کے مطابق اس پر عشر واجب نہیں ہوگا۔ (۱)

خــراج کی لغوی اور اصطلاحی تحقیق

خَرج اور خَــراج کا لغوی اطلاق غلہ کی اس مقدار پر ہوتا ہے جسے لوگ اپنی پیداوار میں سے سالانہ نکالتے ہیں۔ زجاج کی رائے ہے خرج مصدر ہے جس کا معنی ظاہر ہے اور خراج، نکالے جانے والے غلہ کو کہا جاتا ہے، زمین کی پیداوار اور غلام و لونڈی سے حاصل ہونے والے منافع کو بھی خراج کہتے ہیں۔ ازہری کہتے ہیں کہ خراج اس آمدنی کو کہا جاتا ہے جو غلام سے حاصل ہو یا وہ ٹیکس جسے رعایا اپنے حاکموں کو ادا کرتی ہے، خراج کہا جاتا ہے۔ حدیث رسول "الخراج بالضمان" میں یہی مراد ہے یعنی اگر کسی شخص نے کوئی غلام خریدا اور ایک عرصہ تک اس سے فائدہ اٹھاتا رہا پھر غلام میں کوئی قدیم عیب نکل آیا جو بائع کے پاس ہی پیدا ہو گیا تھا مگر اس نے خریدار سے چھپائے رکھا، اس عیب کی وجہ سے غلام لوٹا کر قیمت وصول کر لی جائے گی اور اس دوران اس غلام سے جو نفع حاصل کیا گیا وہ خریدار کی ملک ہوگی، اس لیے کہ اگر خدانخواستہ غلام کسی وجہ سے ہلاک ہو جاتا تو اس صورت میں خریدار ہی ضامن قرار پاتا، اس لیے فرمایا گیا کہ نفع کا حقدار بھی وہی ہوگا ــــــ الخراج بالضمان سے اسی طرف اشارا کیا گیا ــــــ خراج اجرت کے معنی میں بھی آتا ہے، چنانچہ آیت قرآنی " أم تسالهم خرجًا فخراج ربك خير" ــــــ اور آیت قرآنی " فهل نجعل لك خرجًا" میں اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ فئے اور جزیہ پر بھی خراج کا اطلاق ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے سواد عراق اور اراضی فے پر جو خراج عائد کیا تھا وہ غلۃ الارض کے معنی میں تھا یعنی کاشتکاروں سے ایک مخصوص مقدار میں زمین کی پیداوار (علاوہ نقد کے) وصول کی جاتی تھی۔ (۲)

شریعت کی اصطلاح میں خــراج اس ٹیکس کو کہا جاتا ہے جو غیر مسلم رعایا سے خراجی اراضی پر وصول کیا جاتا ہے۔

موسوعہ فقہیہ میں ہے:

---

(۱) بدائع ۲/۶۵ (۲) لسان العرب ۲/۱۱۳۶۔ الاستخراج لاحکام الخراج لابن رجب الحنبلی ۴/

واما الخراج بالمعنى الخاص فهو الوظيفة او الضريبة التى يفرضها الامام على

الارض الخراجية النامية ۔(۱)

ماوردی اور ابویعلی نے خراج کی یہ تعریف کی ہے:

ما وضع على رقاب الارض من حقوق تؤدى عنها ۔(۲)

معجم لغۃ الفقہاء میں ہے:

الخراج ما تاخذه الدولة من الضرائب على الارض المفتوحة عنوة أو الارض التى

صالح أهلها [illegible]ها ۔(۳)

مشروعیت

قرآن کریم سے صراحۃً خراج کی مشروعیت ثابت نہیں ہے، مگر جب دور فاروقی میں ارض عراق اور دیگر مفتوحہ اراضی کی تقسیم کا مسئلہ درپیش ہوا تو حضرت عمر فاروق رضؓ نے آیت فئے سے استدلال کرتے ہوئے ان اراضی کو مصالح عامہ اور مفادات مسلمین کی خاطر وقف شدہ فئے قرار دیا، اور ان اراضی کو حسب سابق قدیم مالکان کی ملکیت میں باقی رہنے دیا اور ان سے خراج مؤظف وصول فرمایا۔

حضرت عمر فاروق رضؓ نے آیت فئے ہی سے خراج کا حکم مستنبط کیا۔ بعض مفسرین نے بھی آیت فئے سے خراج کا حکم مستنبط کیا ہے۔ معمر سے اس آیت کی تفسیر میں منقول ہے:

بلغنى انها الجزية والخراج ۔(۴)

مختلف احادیث سے بھی خراج کا حکم ثابت ہے

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عراق، شام اور مصر کی فتوحات سے پہلے پیش گوئی فرمائی تھی:

روى مسلم عن ابى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم منعت العراق درهمها وقفيزها ومنعت الشام مديها ودينارها ومنعت مصر اردبها ودينارها عدتم من حيث بدأتم وعدتم من حيث بدأتم

(۱) موسوعۃ فقہیہ کویت ۱۹/۵۳ (۲) الاحکام السلطانیۃ لابی یعلی/۱۶۲

(۳) معجم لغۃ الفقہاء/ ۱۹۴ (۴) تفسیر للقرطبی ۳۶/۴

وعدتم من حيث بداتم . شهد على ذلك لحم ابى هريرة ودمه - (١)

اس حدیث سے خراج کے ثبوت پر بایں طور استدلال کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرات صحابہ کے ہاتھوں ممالک کے فتح کیے جانے اور ان پر خراج جزیہ لگانے کا علم ہوا مگر آپ نے اسے برقرار رکھا اور اس کے خلاف حکم نہیں دیا۔

الخراج للقرشی میں ہے:

يريد من هذا الحديث ان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم ذكر القفيز والدرهم قبل ان يضعه عمر على الارض - (٢)

اسی طرح ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے:

انكم ستجدون اجناداً ويكون لكم ذمة وخراج وستفتح لكم ارضون على سيف البحر منها مدائن وقصور فمن ادرك ذلك منكم فاستطاع أن يحبس نفسه فى مدينة من تلك المدائن أو قصرا من تلك القصور حتى يموت فليفعل - (٣)

میرا خیال ہے کہ خراج کے ثبوت کے بارے میں نصاریٰ اہل نجران کے واقعہ سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے کہ نبی کریم ؐ نے ان سے دو ہزار جوڑے سالانہ پر مصالحت فرمائی تھی، ظاہر ہے کہ یہ بھی خراج ہی تھا۔ (۴)

غیر مسلم رعایا کی خراجی اراضی پر خراج واجب کرنے میں مختلف مصالح بھی ہیں جن میں سے بعض کی طرف اراضی مفتوحہ پر خراج کا حکم لگاتے وقت حضرت عمر بن الخطاب رضؓ نے اشارہ کیا تھا، مثلاً:

(۱) خراج واجب کرنے کی صورت میں امت مسلمہ کے مستقبل اور آنے والی نسل پر اچھے اثرات مرتب ہوتے ہیں، اور ہر دور میں امت اس سے فائدہ اٹھاتی رہتی ہے، گویا وہ مسلمانوں کے حق میں ایک محفوظ خزانہ ہے جس سے انھیں برابر فائدہ ملتا رہتا ہے۔ اس مصلحت کی طرف حضرت عمر رضؓ نے یہ کہہ کر اشارہ فرمایا تھا:

---

(١) أخرجه مسلم ٢٢٠/٤-٢٢١ (٢) الخراج للقرشى /٤٢

(٣) وصلحا ابو حاتم فى ابوحلان وابو زرعة فى سند الشاميين الاستخراج لأحكام الخراج /٦ (٤) كتاب الاموال لحميد بن زنجويه ٤٤٩/١-٤٥٠

لولا ان اترك آخر الناس ببّانا ليس لهم من شئ ما فتحت عليّ قرية الا قسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر ولكن أتركها خزانة لهم۔(۱)

(۲) فئے قرار دے کر خراج عائد کرنے کی صورت میں ایک فائدہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا ہر طبقہ چاہے مالدار ہو یا غریب اس سے فائدہ اٹھانے کا حق دار ہوتا ہے۔ اور تمام مصالح مسلمین میں اسے صرف کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ حضرت معاذ نے اسی کی طرف اشارہ کرکے عمر فاروق رضؓ سے کہا تھا:

إنك ان قسمتها صار الريع العظيم في ايدي القوم يبيدونه .... ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الاسلام سدّا فلا يجدون شيئا فانظر أمرًا يسع اولهم وآخرهم۔ (۲)

شرائط وجوب خراج

خراج واجب ہونے کی دو شرطیں ہیں۔

(۱) زمین خراجی ہو ــــــ لہذا عشری زمین پر خراج واجب نہیں ہوگا۔

(۲) خراجی زمین نامی ہو ــــــ نما کی دو صورتیں ہیں، حقیقی اور تقدیری۔

حقیقی نما سے مراد یہ ہے کہ حقیقتاً زمین میں پیداوار ہو، جیسے کھیتی اور کھجور اور انگور کے باغات۔

نما تقدیری سے مراد یہ ہے کہ زمین قابل زراعت ہو لہذا ان اراضی پر خراج واجب نہیں ہوگا، جن میں مکانات اور گھر بنے ہوتے ہوں یا جو افتادہ اراضی ہیں اور کاشت کے قابل نہیں ہیں، چنانچہ حضرت عمر فاروق رضؓ نے اس طرح کی اراضی پر خراج واجب نہیں کیا تھا۔ (۳)

خراج کی مقدار

خراج کی مقدار کے سلسلے میں ائمہ احناف کی رائے یہ ہے کہ:

ہر قابل کاشت زمین میں فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع پیداوار میں سے اور ترکاری پر فی جریب ۵ درہم اور انگور کے باغات پر فی جریب ۱۰ درہم اور اس کے علاوہ دیگر پیداوار مثلاً زعفران اور روئی پر

---

(۱) نيل الاوطار للشوكاني ۸/ ۱۸ (۲) كتاب الاموال لأبي عبيد /۸۳-۸۴

(۳) بدائع ۲/ ۵۴، حاشية الاسوفي ۲/ ۱۹۸

غیر مسلم رعایا کی مالی حیثیت کے لحاظ سے خراج مقرر کیا جائے گا، جس کی زیادہ سے زیادہ مقدار پیداوار کا نصف حصہ ہو سکتی ہے، ان حضرات کا عمر فاروق رض کے معاملہ سے استدلال ہے کہ انھوں نے ارض عراق پر اسی شرح سے خراج مؤظف مقرر کیا تھا۔ (۱)

امام مالک رح کی اس سلسلے میں رائے یہ ہے کہ خراج کی تعیین کا اختیار امام المسلمین کو ہے، اسے حق ہے کہ خراجی اراضی کی حیثیت کا لحاظ کرتے ہوئے جو چاہے خراج مقرر کر دے، ان کا استدلال شعبی کی روایت سے ہے کہ حضرت عمر رض نے ابن حنیف کو عراق کی پیمائش کا حکم دیا تھا اور قصب سکر میں فی جریب ۶ر درہم، کھجور کے باغات میں فی جریب ۸ر درہم اور انگور کے باغ میں فی جریب ۱۰ر درہم مقرر فرمایا تھا۔

زمین اور اس کی مالی حیثیت کے لحاظ سے خراج کی مقدار کا تفاوت اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ امام المسلمین کو اس کے مقرر کرنے کا اختیار ہے۔ (۲)

امام شافعی رح کا مسلک یہ ہے کہ جَو میں فی جریب ۲ر درہم، گندم میں فی جریب ۴ر درہم، ہر قسم کے پھل دار درخت اور قصب سکر میں فی جریب ۶ر درہم اور کھجور میں فی جریب ۸ر درہم اور انگور کے باغ میں فی جریب ۱۰ر درہم اور زیتون پر فی جریب ۱۲ر درہم خراج مقرر کیا جائے گا، ان کا استدلال بھی عثمان بن حنیف کی روایت سے ہے، اسی میں اس طرح خراج لگائے جانے کا تذکرہ ہے۔ (۳)

حنابلہ کے یہاں زمین کی عام پیداوار پر فی جریب ایک درہم اور ایک صاع اور کھجور کے باغ پر فی جریب ۸ر درہم اور ترکاری پر فی جریب ۶ر درہم خراج مقرر کیا جائے گا۔ (۴)

خراج کی قسمیں

خراج کی دو قسمیں ہیں:

(۱) خراج مؤظف (۲) خراج مقاسمہ

(۱) خراج مؤظف: اس سے مراد یہ ہے کہ اسلامی ریاست خراجی اراضی کے مالکان پر خراج کی

---

(۱) فتح القدیر ۴/۳۳۵ - تبیین الحقائق ۳/۲۷۴ (۲) رحمۃ الامۃ فی اختلاف الأئمۃ علی ھامش المیزان للشعرانی ۲/۱۷۲ کتاب الاموال لأبی عبید/۹۷ (۳) مغنی المحتاج فی شرح المنہاج ۴/۲۳۵ (۴) المبدع لابن مفلح ۳/۳۸۱

ایک مخصوص مقدار مقرر کردیتی ہے، جسے وہ مالکان ادا کرتے ہیں۔ مقرر کردہ مقدار کا پیداوار سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے، زمین میں پیداوار ہو یا نہ ہو، بہرحال مقررہ مقدار کی ادائے گی ضروری ہوتی ہے۔

چنانچہ جب دورِ فاروقی میں عراق فتح ہوا تو خلیفۃ المسلمین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ بن حنیف کو عراق کی اراضی کی پیمائش اور سروے کا حکم دیا اور حضرت حذیفہ کو اس کا نگران مقرر فرمایا، سروے اور پیمائش کے بعد عراق کی کل اراضی تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب نکلی۔ (۱)

اراضی عراق کی پیمائش کے بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے عراق کی ان سب اراضی پر جن میں پانی پہنچتا ہے اور قابل کاشت ہیں۔ خراج موظف اس تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا کہ عام زمینوں پر فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع یعنی ساڑھے تین سیر گندم یا جو یا جو چیز اس میں بوئی جائے، اور ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور یا کھجور کا باغ جو گھنے درختوں پر مشتمل ہو تو فی جریب دس درہم مقرر فرمائے۔

ہدایہ باب العشر والخراج کتاب السیر میں ہے:

والخراج الذی وضعه عمر علی اهل السواد من کل جریب یبلغه الماء قفیز هاشمی وهو الصاع ودرهم ومن جریب الرطبة خمسة دراهم ومن جریب الکرم المتصل والنخیل المتصل عشرة دراهم۔ (۲)

الخراج لیحییٰ بن آدم القرشی میں ہے:

أما أرضهم فعلیها الخراج الذی وضعه عمر بن الخطاب علی الجریب قفیز ودرهم۔ (۳)

امام ابویوسف رحمہ اللہ نے کتاب الخراج میں اراضی عراق کے بارے میں امام شعبی کے حوالہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ بن الخطاب سے نقل کیا ہے کہ:

أن عمر رضی اللہ عنہ بن الخطاب فرض علی الکرم عشرة دراهم وعلی الرطبة خمسة وعلیٰ کل أرض یبلغها الماء، عملت اولم تعمل درهما ومختوما .... وهو الصاع۔ (۴)

---

(۱) هدایة مع فتح القدیر ۵/۲۸۲ (۲) هدایه مع فتح القدیر ۵/۲۸۲ (۳) الخراج للقرشی /۲۳ (۴) الخراج لأبی یوسف /۴۳

خراج مقاسمہ خراج مقاسمہ کے معنی بٹائی کے ہیں یعنی اسلامی ریاست اراضی مفتوحہ کو ان کے مالکان کے پاس رہنے دے اوران پر یہ شرط لگادے کہ وہ خود زمین کی کاشت کریں اور حاصل ہونے والی پیداوار میں سے آدھا ½، تہائی ⅓، چوتھائی ¼ ریاست کو ادا کریں اور باقی اپنے پاس رکھیں۔

خراج مقاسمہ کا تعلق عشر ہی کی طرح زمین کی حقیقی پیداوار سے ہوتا ہے اور صرف اسی صورت میں اسلامی ریاست خراج مقاسمہ وصول کرنے کی حقدار ہوگی، جب زمین میں پیداوار ہو، خراج مقاسمہ کے واجب ہونے کے لیے زمین کا قابل کاشت ہونا کافی نہیں ہے بلکہ پیداوار حاصل ہونا بھی ضروری ہے، اس کے برخلاف خراج مؤظف کی صورت میں زمین کا قابل کاشت ہونا ہی خراج مؤظف کے واجب ہونے کے لیے کافی ہوگا۔ علامہ ابن نجیم مصری نے خراج مقاسمہ کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے:

وأما خراج المقاسمة وهو أن يكون الواجب فيه السدس أوالخمس و هو كالعشر لابد من الزراعة حقيقةً ولايكفي التمكن لوجوبه لكن مصرفه مصرف الخراج المؤظف كما في الخانية بخلاف خراج الوظيفة فانه حق ثابت في الذمة يجب بالتمكن من الزراعة وان لم يزرع - (۱)

مصارف عشر وخراج اسلامی ریاست کے لیے بیت المال ریڑھ کی ہڈی کا درجہ رکھتا ہے، بیت المال ایک ایسا خزانہ ہے جس سے حکومت اسلامی کی تمام ضروریات اور ضرورت مندوں کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں، بیت المال میں حسب ذیل مدات کی رقمیں جمع ہوتی ہیں اوران میں سے ہرایک کے مصارف علیحدہ علیحدہ ہیں۔

(۱) مال خمس: یعنی جوملک جنگ کے ذریعہ فتح کیا جائے اور اسے امام مال غنیمت قرار دے کر فاتحین کے درمیان تقسیم کردے تو تقسیم سے پہلے کل مال غنیمت کا ⅕ خمس کے طور پر بیت المال کا حق ہوتا ہے، اس کا مصرف قرآن کریم میں ذکر کیا گیا ہے۔ آیت غنیمت " واعلموا

(۱) رسائل ابن نجیم، الرسالة السادسة۔ التحفة المرضية في الاراضي المصرية/ ٦٣-٦٢

انما غنمتم من شیئ فان للہ خمسہ (الآیۃ) میں مصارف خمس کی تفصیل بیان کی گئی ہے، خمس مال غنیمت میں معدن ورکاز اور قدرتی خزانوں سے لیا جانے والا خمس بھی داخل ہے۔

(۲) زکوٰۃ و صدقات واجبہ اور مسلمانوں کی عشری اراضی سے وصول کیا جانے والا عشر۔ ان کے مصارف آیت قرآنی" انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ" میں شرح وبسط کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔

(۳) کوئی مسلمان اپنا وارث چھوڑے بغیر وفات پاگیا یا صرف شوہر یا بیوی چھوڑا اور دوسرا کوئی وارث نہیں چھوڑا تو اس کا مال، متروکہ بیت المال میں داخل کردیا جائے گا۔ مالی لقطہ بھی اسی حکم میں ہے۔ اس مد سے لقیط کے اخراجات اور لاوارث میتوں کی تجہیز وتکفین کے اخراجات فقراء ومساکین کے دوا علاج اور معذور لوگوں کا نان ونفقہ ادا کیا جائے گا۔

(۴) خراج، جزیہ، صدقات بنی تغلب اور اہل ذمہ اور اہل حرب کے تاجروں سے اموال تجارت پر وصول کیا جانے والا عشر، ان سب رقوم کی مد ایک ہی ہے، اس مد سے مسلمانوں کو پیش آنے والے حوادث فوجیوں اور ان کے اہل وعیال کے اخراجات عام مصالح مسلمین، مسلمانوں کے خلاف غیر مسلموں کی سازشوں کو ناکام بنانے، اسباب اور اسلحہ جات کی خریداری، سرحدوں کی حفاظت، پلوں کی مرمت، نہروں کی کھدائی، قضاۃ، والیوں اور مفتیوں کے وظیفہ اور اسلامی ریاست کے دیگر عملہ کی تنخواہ کے اخراجات، مساجد کی تعمیر پر آنے والے مصارف اس مد سے پورے کیے جائیں گے۔ (۱)

مصارف خراج کے بارے میں کاسانی نے لکھا ہے:

اما مصرف النوع الثالث من الخراج واخواته فعمارة الدين واصلاح مصالح المسلمين و رزق الولاة والقضاة واهل الفتوىٰ من العلماء والمقاتلة وصدر الطريق وعمارة المساجد والرباطات والقناطر والجسور وسد الثغور واصلاح الانهار التى لا ملك لاحد فيها ۔ (۲)

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۳/ ۱۷-۱۸ ۔ بدائع ۲/ ۶۸-۶۹ ۔ الفتاویٰ التاتارخانیہ ۲/ ۲۴۳،۲۴۴

(۲) بدائع ۲/ ۶۹

ابن رشد مالکی نے لکھا ہے:

يُصرف خراجها أي خراج الأرض المفتوحة عنوة في مصالح المسلمين من أرزاق المقاتلة وبناء القناطر والمساجد وغير ذلك من سبل الخير۔ (۱)

امام نووی نے لکھا ہے:

ما يؤخذ من خراج هذه الأرض يصرفه الإمام في مصالح المسلمين الأهم فالأهم ويجوز صرفه إلى الفقراء والأغنياء من أهل الفئ وغيرهم۔ (۲)

عشر اور خراج کے درمیان بنیادی فرق

عشر اور خراج دونوں میں بنیادی لحاظ سے کئی فرق ہیں:

۱ــــ عشر و خراج میں ذاتی لحاظ سے یہ فرق ہے کہ عشر صرف زمین کا ٹیکس ہی نہیں ہے بلکہ اس میں ایک پہلو عبادت کا بھی پایا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ الارض (زمین کی زکوٰۃ) بھی کہا جاتا ہے، اس لیے عشر مسلمانوں کی اراضی کے ساتھ مخصوص ہے، کافروں کی اراضی پر عشر واجب نہیں ہوتا ہے۔ اور خراج خالص ٹیکس ہے جس میں ذلت کا پہلو بھی پایا جاتا ہے ــــ اسی وجہ سے خراج ابتداءً غیر مسلم رعایا کی اراضی پر لازم کیا جاتا ہے، اور ابتداءً مسلمانوں کی اراضی پر خراج عائد کرنا درست نہیں ہوتا ہے ــــ بدائع میں ہے:

"أحدهما الإسلام وانه شرط ابتداءً هذا الحق فلا يبتدأ بهذا الحق إلا على مسلم بالاخلاف لان فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداءً به عليه" (۳)

۲ــــ عشر اور خراج میں عملی لحاظ سے فرق یہ ہے کہ عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہوتا ہے اگر عشری زمین میں پیداوار نہ ہو، خواہ اس کا سبب مالک کی غفلت ہی ہو کہ اس نے قابل کاشت زمین کو غیر آباد چھوڑ دیا، اس صورت میں بھی اس پر عشر واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ عشر پیداوار ہی کے ایک

---

(۱) بداية المجتهد ۱/۳۰۱ (۲) روضة الطالبين ۱۰/۲۷۶ (۳) بدائع ۲/۵۲

مخصوص حصہ کا نام ہے۔

اس کے برخلاف خراج کا تعلق قابل کاشت اراضی سے ہے، اگر مالک اراضی نے اپنی غفلت و کوتاہی سے زمین کو غیر آباد رکھا تو اس حالت میں بھی اس پر خراج کی ادائے گی لازم ہوگی۔ واضح رہے کہ خراج سے خراج مؤظف مراد ہے، جس میں زمین پر نقد کچھ رقم بطور خراج عائد کر دی جاتی ہے، خراج مقاسمہ کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہوتا ہے اس لیے پیداوار نہ ہونے کی صورت میں وہ معاف ہو جائے گا۔

بدائع میں ہے:

وأما سبب فرضيته فالارض النامية بالخارج حقيقة وسبب وجود الخراج الارض النامية بالخارج حقيقة أو تقديرًا .... ولوكانت الارض عشرية نتمكن من زراعتها فلم تزرع لايجب العشر لعدم الخارج حقيقة ولوكانت أرض خراجية يجب الخراج لوجود الخارج تقديرًا۔ (۱)

۳ــــ عشر اور خراج دو مستقل حق ہیں یہی وجہ ہے کہ عشر اور خراج کا مصرف الگ الگ ہے تو دونوں کے درمیان مصرف کے لحاظ سے فرق ہونا اس بات کی علامت ہے کہ دونوں علیحدہ علیحدہ مستقل حق ہیں۔ کتاب الاموال لابی عبید میں ہے:

ومما يفرق بين العشر والخراج ويوضح لك انهما حقان اثنان ويبين ذلك ان موضع الخراج الذي يوضع فيه سوى موضع العشر۔ (۲)

۴ــــ عشر اور خراج میں ایک بنیادی فرق محل وجوب کے لحاظ سے بھی ہے ــــ اور وہ یہ کہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے جب کہ خراج (مؤظف) مالک زمین کے ذمہ واجب ہوتا ہے۔ اگر قابل کاشت زمین میں زراعت نہ بھی کی جائے تو بھی صاحب زمین کے ذمہ خراج واجب ہوگا، مگر عشر صرف اس صورت میں واجب ہوگا جب کہ پیداوار ہو۔

علامہ کاسانی نے لکھا ہے:

"وأما المحل فلان الخراج يجب في الذمة والعشر يجب في الخارج" (۳)

---

(۱) بدائع ۲/۵۳ (۲) کتاب الأموال لأبي عبيد /۱۱۳ (۳) بدائع ۲/۵۷

عشری اراضی کی تفصیل

احادیث ، آثار صحابہ اور اقوال ائمہ مجتہدین کی روشنی میں عشری اراضی کی حسب ذیل صورتیں نکلتی ہیں۔

۱۔۔۔ ہر وہ زمین جس کے مالکان نے اسلام قبول کیا ہو اور وہ اس زمین کے قطعات کے مالک ہوں۔ جیسے مدینہ منورہ، طائف، یمن اور بحرین کی زمین، اسی طرح مکہ کی زمین اگرچہ قتال کے بعد فتح ہوئی مگر سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ پر یہ احسان فرمایا کہ ان کے اموال اور افراد سے تعرض نہیں کیا، ان کے اموال کو غنیمت قرار نہیں دیا۔ اس طرح کی اراضی خالصۃً عشری ہوگی اور وہاں کی مسلم عوام اپنی زمینی پیداوار سے عشر ادا کریں گی۔

۲۔۔۔ دوسری قسم میں اس ملک کی زمینیں داخل ہیں جس کو مسلمانوں نے عنوۃ یعنی جنگ و قتال کے ذریعہ حاصل کیا ہو اور بعد میں امام المسلمین نے وقف شدہ فئے کی حیثیت قرار نہ دی ہو بلکہ مالِ غنیمت قرار دے کر اس کا پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کردیا اور چار حصے مجاہدین کے درمیان تقسیم کردیا، جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی اراضی کے معاملہ میں کیا تھا، ایسی زمینیں بھی اشخاص کی ذاتی ملک ہیں جن میں عشر ہی واجب ہوگا، اسی طرح اگر سرحدی مقامات کی اراضی فاتحین میں تقسیم کردی گئی ہوں اور ان کا خمس نکالا جا چکا ہو تو بقیہ حصہ کا عشر ہی ادا کرنا ہوگا۔

۳۔۔۔ تیسری قسم عادیہ یعنی ان قدیم اراضی کی ہے جن کا نہ کوئی مالک ہو اور نہ کوئی آباد کرنے والا، اگر اسی قسم کی اراضی امام المسلمین نے اسلامی ریاست کی طرف سے کسی شخص کو جاگیر کے طور پر دے دی ہو جیسے جزیرۃ العرب اور اس سے باہر کی اراضی، جیسا کہ رسول اکرم ؐ اور آپ کے بعد خلفاء راشدین نے یمن، یمامہ اور بصرہ وغیرہ کی اراضی جاگیر کے طور پر اشخاص کو دے دی تھیں۔ اس قسم کی اراضی پر بھی عشر ہی واجب ہوگا۔

۴۔۔۔ چوتھی قسم مردہ (بنجر) زمین کی ہے جسے کسی مسلمان نے پانی اور اپنی محنت کے ذریعہ قابل کاشت بنا دیا ہو۔ ان اقسام کی زمینوں میں عشر یا نصف عشر سنت نبوی سے ثابت ہے اور ان سب قسموں کا احادیث میں ذکر ہے۔

علامہ ابو عبید القاسم بن سلام نے کتاب الاموال میں عشری اراضی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

أحدها كل ارض أسلم عليها أهلها فهم مالكون لرقابها كالمدينة والطائف واليمن والبحرين وكذلك مكة إلا انها كانت افتتحت بعد القتال ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم مَنَّ عليهم فلم يعرض لهم في انفسهم ولم يغنم أموالهم۔

والنوع الثاني: كل ارض اخذت عنوة ثم ان الامام لم يران يجعلها فيئاً موقوفاً ولكن رأى أن يجعلها غنيمة فخمسها وقسم اربعة أخماسها بين الذين افتتحوها خاصة كفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأرض خيبر...... وكذلك الثغور كلها إذا اقسمت بين الذين افتتحوها خاصه۔

والنوع الثالث: كل ارض عادية لارب لها ولاعامر اقطعها الامام رجلا اقطاعاً من جزيرة العرب أوغيرها۔

والنوع الرابع: كل أرض ميتة رجل من المسلمين فأحياها بالماء و النبات فهذه الارضون التي جاءت فيها السنة بالعشر أونصف العشر وكلها موجود في الحديث۔ (۱)

قاضی ابو یوسف نے خلیفہ وقت ہارون الرشید کے ایک سوال کے جواب میں عشری اراضی کی تفصیل کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

" ہر وہ زمین جس کے مالکان نے اسلام قبول کر لیا ہے وہ عرب کی زمین ہو یا عجم کی تو اس کے باشندے زمین کے مالک ہوں گے اور ان کی زمین عشری قرار پائے گی، جیسے مدینہ اور یمن کی زمین کہ جب ان دونوں کے باشندوں نے اسلام قبول کر لیا تو ان کی زمین عشری قرار پائی۔

اسی طرح مشرکین عرب جن سے جزیہ قبول نہیں کیا جاتا ہے اور ان سے اسلام کا مطالبہ ہوتا ہے یا قتال کا، ان کی اراضی بھی عشری قرار پائے گی، اگر چہ ان کی اراضی پر امام المسلمین کا غلبہ ہو جائے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کی زمینوں پر اپنے قبضہ وتسلط کے باوجود ان کے مالکان

(۱) كتاب الأموال لأبي عبيد/ ٦٢٦

کے پاس چھوڑدیا (اوران پرخراج عائد نہیں کیا) تو قیامت تک یہ اراضی عشری ہی رہیں گی۔" (۱)

الخراج لیحییٰ بن آدم القرشی میں امام مجاہد سے عشری زمین کے بارے میں یہ فتویٰ منقول ہے:

وکل من أسلم من خلق اللّٰہ قبل القتال فھم احرار مسلمون وارضوھم ارض عشر لأنھم أسلموا قبل أن یظھر علیھم المسلمون وقبل أن یجری علیھم الخراج۔ (۲)

شمس الائمہ سرخسی نے عشری اراضی کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے:

۱۔۔۔ عرب کی ساری زمین عشری ہے۔ اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مکہ کی زمین خراجی ہو، کیوں کہ رسول اکرمؐ نے اسے جنگ کے ذریعہ فتح کیا ہے، لیکن آپ نے خراج عائد نہیں کیا۔ پس جس طرح اہل عرب کو غلام نہیں بنایا جاسکتا اسی طرح ان کی اراضی پر خراج عائد نہیں ہوسکتا۔

۲۔۔۔ دوسری قسم کی وہ زمین ہے جس کے مالکان نے بہ رضا ورغبت اسلام قبول کرلیا ان سے جنگ کرنے کی نوبت نہیں آئی تو یہ زمین بھی عشری ہوگی۔

۳۔۔۔ وہ ملک جسے امام نے جنگ وقتال کے ذریعہ فتح کیا اور اس کی اراضی کو فاتحین کے درمیان تقسیم کردیا تو یہ اراضی بھی عشری قرار پائے گی۔

۴۔۔۔ مسلمان نے اپنے مکان کو باغ بنالیا یا بنجر زمین کو اپنی محنت سے قابل زراعت بنالیا تو یہ زمین بھی عشری قرار پائے گی۔

نوادر میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے۔ امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ اگر یہ زمین عشری زمین کے قریب ہو تو عشری قرار پائے گی اور اگر خراجی زمین کے قریب ہو تو خراجی قرار پائے گی، امام محمد رح کے نزدیک پانی کا اعتبار ہے اگر اس زمین کی سینچائی بارش کے پانی یا دریاؤں سے نکالی جانے والی نہروں کے پانی سے کیا تو زمین عشری قرار پائے گی اور اگر خراجی نہروں کے پانی سے سینچائی کی گئی تو خراجی قرار پائے گی۔ (۳)

---

(۱) کتاب الخراج لابی یوسف رح / ۸۲

(۲) کتاب الخراج للقرشی / ۲۸

(۳) المبسوط للسرخسی ۳/ ۷-۸۔ بدائع ۲/ ۵۷

دارالحرب کے مسلمانوں کی اراضی کا حکم

اراضی عشر کے ذیل میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر دارالحرب کے کچھ باشندوں نے اسلام قبول کرلیا تو ان کی اراضی کا حکم کیا ہوگا۔ انھیں عشری قرار دیا جائے گا یا خراجی ـــــــ اسی طرح کا ایک سوال ہارون الرشید نے قاضی ابویوسف سے کیا تھا۔ انھوں نے اس سوال کے جواب میں تحریر فرمایا:

فان دماءهم حرام وما أسلموا عليه من اموالهم فلهم وكذلك أرضوهم لهم وهى ارض عشر بمنزلة المدينة حيث أسلم أهلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت أرضهم أرض عشر وكذلك الطائف والبحران ـ (۱)

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسے دارالحرب میں اسلام قبول کرنے والے افراد کی جان و مال محفوظ ہوگا اپنی زمینوں اور اموال کے مالک ہوں گے اور ان کی زمینیں عشری ہوں گی جس طرح سے اہل مدینہ نے جب اسلام قبول کیا تو ان کی زمین عشری قرار پائی، اسی طرح طائف اور بحرین والوں کے قبولیت اسلام کے بعد ان کی زمین کو عشری قرار دیا گیا۔

اَراضیِ خراج

اراضی کے خراجی ہونے کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) اسلامی ریاست کی طرف سے کسی غیر اسلامی ریاست پر حملہ کیا گیا اور صلح کی شرائط کے ساتھ ملک فتح ہوگیا تو اس ملک کی اراضی کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے مطابق انجام پائیں گے، جن پر دونوں ملکوں کے درمیان معاہدہ صلح ہوا ہے، اگر اس صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر باقی رہیں گے اور اراضی بدستور انھیں لوگوں کی ملک رہیں گی تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج عائد کردیا جائے گا، اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی ہوجائیں گی کیوں کہ ان کے مالکان غیر مسلم ہونے کی وجہ سے وجوب عشر کی اہلیت نہیں رکھتے ہیں، اس لیے ان کی اراضی پر خراج متعین ہے

---

(۱) كتاب الخراج لأبي يوسف /۶۳

اور اس ملک کے باشندے کی حیثیت ذمی کی ہوگی جو جزیہ دے کر اسلامی ریاست میں رہیں گے۔

(۲) خراجی اراضی کی دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی ملک جنگ اور قتال کے ذریعہ فتح ہوا اور اس ملک پر امام المسلمین کو پوری طرح قبضہ و اقتدار اعلیٰ حاصل ہوگیا، مگر امام نے اس ملک کی اراضی کو فاتحین کے درمیان تقسیم نہیں کیا۔ بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت میں بدستور قائم رکھی اور ان کی اراضی پر خراج مقرر کیا، تو یہ اراضی بھی خراجی قرار پائیں گی، جیساکہ حضرت عمر فاروق رض نے عجم کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ کیا کہ انھیں مالکان کی ملکیت میں رہنے دیا اور ان پر خراج لگایا۔

قاضی ابو یوسف رح نے خراجی اراضی کی تعریف کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

وأيما دار من دور الأعاجم قد ظهر عليها الامام وتركها فى أيدى أهلها فهى أرض خراج وان قسمها بين الذين غنموها فهى ارض عشر ألا ترى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ظهر على أرض الأعاجم وتركها فى أيديهم فهى ارض خراج۔ وكل ارض من اراض الاعاجم صالح عليها أهلها وصارواذمة فهى ارض خراج۔ (۱)

مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں غیر مسلم رعایا کے قبضہ میں رہنے والی اراضی کی حیثیت وقف شدہ فئے کی ہوگی اور ان کی اراضی سے ملنے والے خراج کو مصارف خراج میں صرف کیا جائے گا، جن سے عامۃ المسلمین کو فائدہ پہونچے گا۔

اراضی خراج کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ کسی ملک کے غیر مسلم باشندے بلا جنگ و قتال محض مسلمانوں کے خوف اور ان کے ڈر سے اپنی اراضی چھوڑ کر بھاگ جائیں، اس طرح کی اراضی بھی وقف شدہ فئے کے حکم میں ہوں گی اور ان کے مالکان سے خراج وصول کر کے اراضی ان کے پاس رہنے دی جائیں گی۔ المغنی لابن قدامہ میں ہے:

فاما ما جلى عنها أهلها خوفا من المسلمين فهذه تصير وقفا بنفس الظهور عليها لان ذلك متعين فيها إذا لم يكن لها فانهم فكان حكمها حكم الفئ يكون للمسلمين كلهم۔ (۲)

---

(۱) کتاب الخراج لأبي يوسف ۸۲/ (۲) المغنی لابن قدامۃ ۲/۷۱۹

علامہ ابو عبید نے اراضی خراج کے بارے میں لکھا ہے:

خراجی اراضی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) کسی ملک کو جنگ کے ذریعہ فتح کیا گیا ہو تو اس کی اراضی فئے کے حکم میں ہوں گی، جیسے ارض عراق اہواز اور فارس وغیرہ۔

(۲) اس ملک کی زمینیں جسے صلح کے ذریعہ فتح کیا ہو، جیسے نجران، ایلہ، اذرخ، دومۃ الجندل فدک اور اس قسم کے دیگر ممالک جن سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یا آپ کے بعد امت نے صلح کیا، جیسے بلاد جزیرہ، ارمینیہ کے بعض شہر اور خراسان کے بہت سے علاقے، تو ان دونوں قسموں کی زمینیں فئے قرار پائیں گی جو عامۃ المسلمین کے نفع کے لیے ہوں گی۔(۱)

علامہ شمس الدین سرخسی نے اراضی خراج کی دو قسمیں ذکر کی ہیں۔

(۱) ہر وہ ملک جسے امام المسلمین نے جنگ و قتال کے ذریعہ فتح کیا پھر وہاں کے باشندوں پر احسان کرتے ہوئے ان کی اراضی کو بدستور سابق ان کی ملکیت میں باقی رہنے دیا، تو اس کی زمینیں خراجی ہوں گی، اس لیے کہ کافر پر خراج ہی واجب ہوتا ہے، اس پر وجوب عشر ممکن ہی نہیں، کیوں کہ عشر صدقہ واجبہ ہے اور کافر اس کا اہل نہیں ہے اس لیے اس پر خراج ہی متعین ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ زمین کا خراج جزیہ کی فرع ہے جو کافر پر عائد کیا جاتا ہے۔

(۲) ذمی نے اپنے مکان کو باغ بنالیا یا امام المسلمین کی اجازت سے بنجر زمین کو قابل کاشت بنالیا تو یہ بھی خراجی زمین قرار پائے گی اور اس پر خراج واجب ہوگا۔(۲)

علامہ سرخسی نے صلح والی صورت کا تذکرہ نہیں کیا ہے اس لحاظ سے اراضی کی تین صورتیں ہوں گی۔

(۱) مفتوحہ اراضی جو غیر مسلم رعایا کے قبضے میں باقی رکھی گئی اور ان پر خراج لگایا گیا۔

(۲) وہ اراضی جن پر صلح کیا گیا اور خراج عائد کیا گیا۔

(۳) وہ بنجر اراضی جنھیں غیر مسلم رعایا نے امام کی اجازت سے قابل کاشت بنایا

شمس العلماء کاسانی نے اراضی خراج کی سات صورتیں ذکر کی ہیں۔

---

(۱) کتاب الأموال لأبي عبيد/ ٦١٦-٦١٧ (۲) المبسوط للسرخسي ۳/

(۱) وہ اراضی جنھیں جنگ اور قتال کے ذریعہ فتح کیا گیا، امام نے احسان کرتے ہوئے اراضی کو ان کے سابق مالکان کے قبضے میں رہنے دیا اور ان کی ذات پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج لازم کیا۔

(۲) کسی ملک سے اس شرط پر صلح کی گئی کہ ان کے اموال اور اراضی ان کی ملکیت میں رہیں گی اور وہ اپنی اراضی کی طرف سے ایک مخصوص رقم جو آپس میں معاہدہ سے طے ہو جائے خراج کے نام پر ادا کریں گے اور اپنی جانوں کی طرف سے جزیہ ادا کریں گے۔

جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی نجران کے نصاریٰ سے جزیہ اور ان کی اراضی پر دو ہزار جوڑے بہ طور خراج ادائے گی کی شرط کے ساتھ صلح کیا تھا۔

(۳) بنی تغلب کے نصاریٰ کی زمین خراجی قرار پائے گی۔ اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے دو گنے عشر کی ادائے گی کی شرط کے ساتھ صلح کیا تھا جو درحقیقت خراج ہی ہے۔

(۴) بنجر اراضی جنھیں مسلمانوں نے خراجی پانی سے قابل کاشت بنایا تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق وہ اراضی خراجی قرار پائیں گی۔

(۵) بنجر زمین جسے کسی ذمی نے قابل کاشت بنایا۔

(۶) کسی جنگ میں ذمی مسلمانوں کے ساتھ شریک رہا، غنیمت کی تقسیم کے وقت امام نے اسے بھی غنیمت میں سے کچھ اراضی دے دیا تو اس پر خراج واجب ہوگا۔

(۷) ذمی نے اپنے مکان کو باغ بنا دیا تو اس پر بھی خراج ہی واجب ہوگا۔ (۱)

ابن قدامہ حنبلی نے اراضی کے بارے میں لکھا ہے کہ زمین کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) وہ زمین جس کے باشندگان نے خراج کی ادائے گی کی شرط کے ساتھ صلح کیا تو وہ اپنی اراضی کے مالک ہوں گے اور ان سے وصول کیا جانے والا خراج جزیہ کے حکم میں ہوگا۔ جب وہاں کے باشندگان اسلام قبول کر لیں گے تو ان سے خراج ساقط ہو جائے گا، اہل صلح کو اپنی اراضی کی فروختگی، ہبہ اور رہن رکھنے کا حق حاصل ہوگا، کیوں کہ یہ اراضی ان کی مملوکہ ہیں۔

(۲) جس ملک کو جنگ و قتال کے ذریعہ فتح کیا گیا ہو اور امام نے اس کی اراضی کو مال غنیمت قرار دے کر

---

(۱) بدائع ۲/۵۸

تقسیم کرنے کے بجائے اسے وقف شدہ فئے کی حیثیت سے مالکان کے قبضے میں باقی رکھا اور مالکان پر خراج مقرر کیا تو یہ زمین بھی خراجی ہوگی اور جب تک وہ لوگ خراج ادا کرتے رہیں گے زمین ان کے قبضے میں رہے گی، اس طرح کی اراضی کا خراج بہرصورت باقی رہے گا، اگر کسی مسلمان کی ملکیت میں چلی جائے تو بھی خراج ہی وصول کیا جاتے گا۔(۱)

حاصل یہ ہے کہ جن بلاد غیر اسلامیہ سے امام المسلمین صلح کریں گے وہاں کی اراضی حسب سابق ان کے مالکان کی ملکیت میں باقی رہیں گی اور مطابق شرائط اسلامی ریاست کو خراج ملتا رہے گا، اس کے برخلاف اگر کسی ملک کو مسلمانوں نے جنگ کے ذریعہ فتح کیا اور امام نے وہاں کی اراضی کو مال غنیمت قرار دے کر فاتحین کے درمیان تقسیم نہیں کیا، بلکہ اراضی کو فئے قرار دے کر قدیم مالکان کے پاس رہنے دیا اور ان اراضی پر خراج مقرر کیا تو یہ اراضی بھی خراجی ہوں گی۔

عشری زمین ذمی کی ملکیت میں آجائے اس کا حکم

اصل ضابطہ تو یہ ہے کہ جب زمین کا ایک بار وظیفہ مقرر ہو جاتا ہے چاہے وہ عشر ہو یا خراج وہ ملکیت اور مالک کی تبدیلی سے نہیں بدلتا ہے لیکن اگر کہیں پر ضرورت داعی ہو تو ملکیت کی تبدیلی سے وظیفہ میں بھی تبدیلی آجاتی ہے ـــــ مثلاً اسلامی ریاست میں رہنے والے ایک غیر مسلم (ذمی) نے کسی مسلمان کی عشری زمین خریدی تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس ذمی پر عشر واجب ہوگا، جیسا کہ مسلمان پر واجب ہوتا تھا یا اس زمین کا وظیفہ عشر سے خراج میں تبدیل ہو جاتے گا۔ اس سلسلے میں علامہ ابو عبید نے فقہاء کے چار اقوال ذکر کیے ہیں۔

۱ـــ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وہ زمین عشری سے خراجی میں تبدیل ہو جاتے گی۔

۲ـــ امام ابویوسف رح کی رائے یہ ہے کہ اس پر دوگنا عشر واجب کیا جائے گا۔ (مگر در حقیقت یہ بھی خراج ہی ہوگا)

۳ـــ سفیان بن سعید کا خیال ہے کہ حسب سابق اس پر عشر ہی واجب ہوگا۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/۵۸۴

۴۔۔۔ یحییٰ بن بکیر کا رجحان اس طرف ہے کہ اس زمین پر نہ تو عشر واجب ہوگا اور نہ ہی خراج۔ حسن بن صالح کی بھی رائے یہی ہے۔ (۱)

امام سرخسی اس سلسلے میں ائمہ مجتہدین کے چھ اقوال نقل کیے ہیں۔

۱۔۔۔ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وہ خراجی ہو جائے گی۔

۲۔۔۔ امام ابو یوسف رح کے قول کے مطابق دوگنا عشر وصول کیا جائے گا۔

۳۔۔۔ امام محمد رح کی رائے یہ ہے کہ حسب سابق وہ زمین عشری ہی رہے گی۔

۴۔۔۔ امام مالک رح فرماتے ہیں کہ ذمی کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس زمین کو مسلمان کے ہاتھ فروخت کردے۔

۵۔۔۔ امام شافعی رح کی ایک روایت اور ابن ابی لیلیٰ کی رائے یہ ہے کہ اسے عشر و خراج دونوں ادا کرنا پڑے گا۔

۶۔۔۔ شریک بن عبداللہ کا خیال ہے کہ اس پر نہ تو عشر ہی واجب ہوگا اور نہ ہی خراج۔ (۲)

راقم الحروف کے نزدیک امام ابو حنیفہ رح کی رائے زیادہ مناسب اور معقول اور افراط و تفریط سے پاک ہے اسی پر عمل ہونا چاہیے اور اسی رائے کو اختیار کرنے میں ذمی کے ساتھ بھی عدل و توازن برقرار رہے گا۔

ارض خراجی مسلمان کی ملکیت میں آجائے

اگر کسی مسلمان نے کسی غیر مسلم سے ارض خراجی خریدلی تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زمین کا سابقہ وظیفہ خراج عشر میں تبدیل ہو جائے گا یا خراج ہی باقی رہے گا اور مسلمان سے بھی اس زمین کا خراج ہی وصول کیا جائے گا۔ اس سلسلہ میں ائمہ مجتہدین کے تین اقوال ملتے ہیں۔

۱۔۔۔ امام ابو حنیفہ رح اور ان کے ہم خیال فقہا، کی رائے یہ ہے کہ زمین کا سابقہ وظیفہ خراج باقی رہے گا، اور مسلمان سے بھی خراج ہی وصول کیا جائے گا۔ امام صاحب کے پاس اس سلسلے میں احادیث آثار صحابہ اور اجماع صحابہ کے علاوہ قیاسی دلیل بھی ہے۔ ابن مسعود رض کا اثر ہے کہ ان کے پاس

---

(۱) کتاب الاموال لابی عبید/۱۱۸ - ۱۱۶ (۲) مبسوط للسرخسی ۳/۶

عراق میں خراجی زمین تھی، جس کا وہ خراج ادا کرتے تھے۔ حسن بن علی اور حضرت ابوہریرہ رضہ سے بھی خراج کا حکم ثابت ہے۔ امام صاحب کہتے ہیں کہ ابتداءً کسی مسلمان کی زمین پر خراج لگانا یقیناً ذلت اور صغار کی وجہ سے درست نہیں ہے، مگر جب ابتداء میں خراج کسی غیر مسلم پر عائد کردیا گیا تو اسے کسی مسلمان پر باقی رکھنے میں عقوبت اور صغار کا پہلو نہیں پایا جاتا اور ایسے ہی ہے کہ استرقاق (غلام بنانا) کی ابتداء میں تو بلاشبہ عقوبت کا پہلو پایا جاتا ہے، مگر اس کے بقاء میں نہیں پایا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ غلام مسلمان ہوجانے کے باوجود بھی غلام ہی باقی رہتا ہے۔(۱)

اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ رح نے ابن مسعود کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

عن ابن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یجتمع عشر وخراج فی ارض مسلم۔ (۲)

امام صاحبؒ کہتے ہیں کہ عشر و خراج کے ایک ساتھ جمع نہ ہونے کی دلیل دور فاروقی میں صحابہ کا اس بات پر اتفاق کرلینا ہے کہ ارض عراق پر صرف خراج لگایا گیا۔ اگر کسی مسلمان کی ملکیت میں بھی وہ زمین چلی گئی تو اس سے بھی خراج وصول کیا گیا، عشر و خراج دونوں نہیں لگایا گیا، جیسا کہ ابن مسعود کا اثر گذر چکا (۳) شعبی اور عکرمہ کی رائے بھی یہی ہے کہ عشر و خراج ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتا۔ (۴)

۲۔ علامہ سرخسی کی صراحت کے مطابق امام مالک کا فتویٰ یہ ہے کہ خراجی زمین مسلمانوں کی ملکیت میں آجانے کے بعد عشری ہوجائیں گی۔ (۵)

مگر ابوعبید کی تصریح کے مطابق امام مالک کی رائے وہی ہے جو جمہور فقہاء کی ہے۔ (۶)

۳۔ جمہور ائمہ کی رائے یہ ہے کہ مسلمان سے عشر اور خراج دونوں ایک ساتھ وصول کیا جائے گا۔ خراج زمین پر واجب ہوگا اور عشر زمین سے حاصل ہونے والی پیداوار پر۔ امام مالک بن انس، اوزاعی، ثوری، لیث بن سعد، سفیان، عبداللہ بن مبارک، شافعی، ابن ابی لیلیٰ، شریک وغیرہم کی رائے یہی ہے، ابوعبید نے جمہور علماء،

(۱) المبسوط للسرخسی ۲/۵ (۲) قال فی فتح القدیر: لما روی ابوحنیفۃ عن حماد عن ابراھیم عن علقمہ عن عبداللہ ابن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجتمع علی مسلم عشر وخراج فی ارض ۲/۲۰ (۳) فتح القدیر حوالہ بالا (۴) کتاب الاموال لابی عبید ۹۱/ (۵) المبسوط للسرخسی ۲/۵ (۶) کتاب الاموال لابی عبید ۱۱۴/

کی رائے کو راجح قرار دیا ہے(۱) ــــــ جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ عشر ایک واجبی حق ہے جو مسلمانوں کی زمینی پیداوار پر واجب ہوتا ہے، لہذا وجوبِ خراج وجوبِ عشر کے لیے مانع نہیں ہوگا، نیز وہ حضرات کہتے ہیں کہ عشر اور خراج دو مختلف حق ہیں جن کے وجوب کا سبب بھی الگ ہے، لہذا ایک کے وجوب سے دوسرے کے وجوب کی نفی نہیں ہوگی۔ (۲)

خراجی اور عشری پانی کی تفصیل

اس جگہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ خراجی اور عشری پانی پر بھی قدرے تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی جائے، کیوں کہ بعض ائمہ کے نزدیک بعض صورتوں میں زمین کے عشری اور خراجی ہونے کا دار و مدار پانی کے اوپر ہوتا ہے، اگر اسے عشری پانی سے سینچ کر قابل کاشت بنایا جائے تو وہ عشری کہلاتی ہے اور اگر اسے خراجی پانی سے کاشت کے لائق بنایا جاتا ہے تو اسے خراجی زمین قرار دیا جاتا ہے۔

۱ــــ بارش، کنوؤں اور قدرتی چشموں کا پانی، اسی طرح بڑے بڑے دریا اور ندیاں اور سمندر جو دنیا کے طول و عرض میں قدرتی طور سے جاری ہیں، نہ ان کے جاری کرنے میں کسی انسان کے عمل و ارادہ کو دخل ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی ملک ہوتے ہیں، جیسے مصر میں دریائے نیل، عراق میں دجلہ و فرات، خراسان میں سیحون جیحون اور ہندوستان میں گنگا، جمنا اور پنجاب کے بڑے دریا، ان سب کا پانی عشری ہے۔

۲ــــ وہ نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنی محنت اور خرچ کے ذریعہ نکالی ہیں اور وہ عادۃً نکالنے والوں کی ملک ہوتی ہیں، جیسے نہر الملک، یزدجرد وغیرہ ــــ اور جیسے ان دریاؤں سے نکلنے والی نہریں، نہر گنگ و جمن وغیرہ، چوں کہ فتح اسلامی سے پہلے غیر مسلموں کی ملک تھی، اس لیے ان کا پانی خراجی پانی ہے۔

علامہ کاسانی نے عشری اور خراجی پانی کے بارے میں لکھا ہے:

وقال محمد إن أحياها بماء السماء أو بئرا استنبطها أو بماء الأنهار العظام التي لا تملك مثل دجلة والفرات فهي أرض عشر وان شق لها نهرا من أنهار

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۳/۱۴۰،۱۵

(۲) فقہ الزکاۃ ۱/۴۱۳

الأعاجم مثل نهرالملك ونهر يزدجرد فهي أرض خراج ۔ (۱)

اور مبسوط سرخسی میں ہے:

إن أحياها بما ، السماء ، استنبطها أونهرشقه لها من الأودية العظام كالفرات والدجلة وجيحون فهي عشرية وإن شق لها نهرًا من بعض الأنهار الخراجية فهي خراجية ؛ (۲)

زمین کے عشری اور خراجی ہونے کے بارے میں رسول اکرم ص کے چند اہم فیصلے

کسی بھی زمین کے بارے میں عشری اور خراجی ہونے کے بارے میں فیصلہ کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد رسالت اور آپ کے قضایا کی طرف رجوع کریں کہ آپ نے کن زمینوں کو عشری قرار دیا ہے اور کن کو خراجی ــــــ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد رسالت میں پورا جزیرۃ العرب بحرین یمن کے علاوہ بہت سارے وہ ممالک تھے جنھیں جنگ وقتال کے ذریعہ فتح کیا گیا یا جن کے باشندگان سے جزیہ اور خراج کی ادائےگی کی شرط پر معاہدۂ صلح کیا گیا۔ ہم جب عہد رسالت کی اراضی پر نظر عمیق ڈالتے ہیں تو ہمیں اس دور میں پانچ قسم کی اراضی نظر آتی ہیں ــــــ ان اراضی کی تفصیل یہ ہے:

ا ــــــ جن بلاد کے لوگوں نے جنگ وقتال کے بغیر دعوت اسلام پر لبیک کہا آپ نے حسب سابق ان کی اراضی پر ان کی ملکیت کو برقرار رکھا اور اراضی کی پیداوار سے صرف عشر وصول کیا گیا، جیسے مدینہ، بحرین اور اس قسم کے دیگر بلاد اسلامیہ ــــــ صرف مکہ میں یہ استثنائی صورت رکھی گئی کہ اسے جنگ کے ذریعہ فتح کیا گیا، مگر آپ نے حرم مکہ کے تقدس وحرمت کا لحاظ رکھتے ہوئے وہاں کی اراضی اور اموال کو مال غنیمت قرار نہیں دیا اور اہل مکہ پر احسان کرتے ہوئے اراضی پر ان کی ملکیت کو باقی رکھا۔

کتاب الاموال لابی عبید میں ہے:

احدهما كل أرض أسلم عليها أهلها نهم مالكون لرقابها كالمدينة والطائف واليمن والبحرين وكذلك مكة الا انها كانت افتتحت بعدالقتال ولكن

---

(۱) بدائع ۲/۵۸ (۲) المبسوط للسرخسی ۳/

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من علیہم فلم یعرض لھم فی انفسھم ولم یغتنم اموالھم۔ (۱)

کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ میں ہے :

حدثنا حمید قال ابو عبید وجدنا الاثار عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم والخلفاء بعدہ قد جاءت فی افتتاح الأرضین بثلاثۃ احکام أرض اسلم علیہا أھلھا فھی لھم ملک أیمانھم وھی أرض عشر لا شئ علیہم فیہا غیرہ۔ (۲)

عہد رسالت اور عہد صحابہ میں عرب کی ساری زمینیں عشری قرار دی گئی تھیں اور مسلمانوں نے ہمیشہ انھیں عشری برقرار رکھا ہے۔ امام محمدؒ نے لکھا ہے :

ارض العرب کلہا ارض عشریۃ وحدھا من العذیب إلی مکۃ ومن عدن أبین الی أقصی حجر با لیمن بمھرۃ۔ (۳)

ارض عرب کی حد علامہ ابن عابدین شامی نے باب العشر والخراج کتاب السیر میں تقدیم البلدان کے حوالہ سے لکھا ہے :

۱۔ جزیرۃ العرب میں پانچ خطے شامل ہیں، تہامہ۔ نجد۔ حجاز۔ عروض۔ یمن۔ حجاز کی جنوبی جانب کا نام تہامہ ہے۔ حجاز اور عراق کے درمیانی حصہ کو نجد کہا جاتا ہے اور حجاز وہ پہاڑی سلسلہ ہے جو یمن سے شروع ہو کر حدود شام تک پھیلا ہوا ہے اور اسی میں مدینہ طیبہ اور شام کا ساحل عمان شامل ہے اور عراق کا علاقہ یمامہ سے بحرین تک ہے۔ یمن میں عدن کے علاقے بھی شامل ہیں۔ (۴)

۲۔ عہد رسالت میں دوسری قسم کی وہ اراضی تھیں جن کے مالکان سے آپ نے اس شرط کے ساتھ صلح فرمایا کہ وہ اپنی جانوں کی طرف سے جزیہ ادا کریں گے اور اپنی اراضی کی طرف سے خراج ادا کریں گے، گویا صلح کے ذریعہ فتح کی گئی اراضی پر خراج کا حکم لگا کر انھیں خراجی قرار دیا گیا۔

---

(۱) کتاب الاموال لأبی عبید/۶۱۵ (۲) کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ /۱۸۷

(۳) مبسوط للسرخسی ۳/۷ (۴) ردالمحتار ۳/۱۷۶

اس سلسلہ میں دور رسالت کا ایک مشہور واقعہ جو نصاریٰ بنی نجران کے ساتھ پیش آیا تھا، یہ تھا کہ آپ نے ان سے ایک خاص طرح کے خراج پر صلح فرمائی تھی، وہ یہ کہ دو ہزار جوڑے کپڑے سالانہ ادا کیا کریں گے نصف کی ادائے گی ماہ صفر میں اور نصف کی ادائے گی ماہ رجب میں کرنی ہوگی۔ آپ نے نصاریٰ بنی نجران کے ساتھ جو معاہدۂ صلح فرمایا تھا، اس کے الفاظ یہ تھے۔

"عن ابی الملیح ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم صالح أهل نجران وكتب لهم كتابًا: بسم اللّٰه الرحمٰن الرحيم هذا كتاب النبى محمد رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم لأهل نجران اذ كان عليهم فى كل سوداء وبيضاء وصفراء وثمرة ورقيق أدافضل عليهم وترك لهم على الفئ حلة فى كل صفر ألف حلة، فى كل رجب الف حلة - كل حلة اوقية مازادا الخراج أونقص تعلى الاواق يحسب وما تضوا من ركاب او خيل أودرع أخذ منهم بحساب وعلى نجران مثوى رسلى عشرين ليلة فما دونها وعليهم عارية ثلاثين فرسًا وثلاثين بعيرًا وثلاثين درعًا إذا كان كيد باليمن دون معذرة وما هلك بما أعاروا رسلى فهو ضمان على رسلى حتى يؤدوه إليهم ولنجران وحاشيتها ذمة اللّٰه وذمة رسوله على دمائهم واموالهم وملتهم وبيعهم ورهبانيتهم واساقفتهم وشاهدهم وغائبهم وكل ما تحت ايدهم من قليل وكثير لا يغيره استعفا من سقيفاه ولا واقفًا من وقيفاه الخ - (۱)

نصاریٰ بنی نجران سے جو خراج رسالت مآبؐ نے وصول فرمایا تھا اس کی حیثیت خراج موظف کی تھی کہ ان کی تمام قابل کاشت الاضی پر خراج کی ایک مقررہ مقدار طے کر دی گئی تھی، جسے وہ سالانہ ادا کیا کرتے تھے۔

اسی طرح آپ کے قاصد نے بھی اہل بحرین سے خراج کی ادائے گی کی شرط کے ساتھ صلح فرمائی تھی اور ان کی زمین کو خراجی قرار دیا تھا۔

---

(۱) کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ ۲/۳۵۰-۳۴۹

مشہور مؤرخ یاقوت الحموی کی معجم البلدان میں اہل بحرین سے کئے گئے معاہدہ صلح کی اس طرح تفصیل کی گئی ہے:

"ہجرت کے آٹھویں سال رسول اکرم ﷺ نے العلاء بن عبداللہ بن عماد الحضرمی کو اہل بحرین کے پاس بھیجا کہ انھیں دعوت اسلام دیں یا جزیہ کی ادائے گی پر آمادہ کریں اور ان کے ذریعہ منذر بن ساوہ اور سیبخت مرزبان کے پاس دعوتی خطوط ارسال فرمائے کہ یا تو وہ دونوں دعوت اسلام پر لبیک کہیں یا جزیہ کی ادائے گی پر آمادہ ہو جائیں، چنانچہ ان دونوں نے دعوت اسلام قبول کرلی اور ان کے ساتھ تمام اہل عرب اور بعض عجمیوں نے دعوتِ اسلام کو سینے سے لگایا، مگر وہاں کے مجوسی، یہودی اور نصاریٰ نے صلح پر آمادگی ظاہر کی اور قاصد رسول اور ان کے درمیان اس طرح صلح نامہ لکھا گیا:

بسم الله الرحمٰن الرحيم هذا ما صالح عليه العلاء بن الحضرمي أهل البحرين صالحهم علىٰ أن يكون العمل ويقاسمونا الثمر فمن لا يفئ بهذا فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وجزية الرؤوس فانه اخذ لها من كل حالم ديناراً - (۱)

صلح نامہ کی رو سے اہل بحرین کی اراضی پر خراج تھا اور ان کی جانوں پر جزیہ اس طرح مقرر کیا گیا کہ ہر بالغ پر ایک دینار مقرر کیا گیا۔

اسی طرح سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم ہجر ایلہ، دومۃ الجندل، اذرح اور ملک شام کے بعض شہروں کے باشندگان سے خراج کی ادائے گی کی شرط پر صلح فرمائی تھی۔

المغنی میں ہے:

فأما ارض الصلح فارض هجر والبحرين وأيلة ودومة الجندل واذرح فهذه القرى التي ردت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجزية ومدن الشام ماخلا أرضنا إلا قيساريه - (۲)

مذکورہ بالا احادیث و آثار سے اراضی صلح کا حکم یہ ثابت ہوا کہ جن شرائط صلح کے ساتھ معاہدہ کیا گیا

---

(۱) معجم البلدان ۱/۳۱۳ (۲) المغنی لابن قدامة ۲/۷۱۶

اسلامی ریاست کے لیے ان شرائط کی پابندی لازم ہوگی، اور شرائط صلح میں خراج کی جو مقدار مقرر ہوچکی اس سے زیادہ وصول کرنا درست نہیں ہوگا۔ چنانچہ کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ میں ہے:

وارض افتتحت صلحاً علی خراج معلوم فهم علی ما صولحوا علیه لا یلزمهم اکثر منه۔ (۱)

۳ــــ عہد نبوی میں تیسری قسم کی وہ اراضی تھیں جنھیں آپ نے یا آپ کے اصحاب نے جنگ وقتال کے ذریعہ فتح کیا، ان اراضی کے بارے میں بارگاہ نبوت سے کیا فیصلہ صادر ہوا اس کو معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اراضی خیبر کے بارے میں احادیث وآثار کی تلاش وجستجو کی جائے کیوں کہ خیبر عہد نبوی میں فتح ہوا۔ خیبر کی اراضی کا حکم معلوم ہونے کے بعد اس طرح کی اراضی کے بارے میں حکم نبوی واضح ہوجائے گا ــــ خیبر سے متعلق احادیث وآثار اور کتب سیرت وتاریخ کی ورق گردانی کے بعد خیبر کی زمین کے سلسلے میں یہ تفصیل سامنے آتی ہے:

۱ــــ خیبر مدینہ سے سات منزل کی دوری پر ملک شام جانے والی راہ پر ایک نہایت ہی زرخیز اور سرسبز وشاداب علاقہ تھا اس میں سات مشہور قلعے تھے۔ یہودیوں کا یہ مرکزی مقام تھا۔ بعض روایات کے مطابق سنہ ۶ھ یا سنہ ۷ھ بعض روایت کے مطابق سنہ ۸ھ اور احمد بن جابر کے قول کے مطابق سنہ ۹ھ میں خیبر پر آپ نے فوج کشی کی، خیبر کے تمام قلعوں کو فتح کرنے میں تقریباً ایک ماہ کا عرصہ لگ گیا۔ فتح خیبر کے بعد آپ نے اس کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ کیا فیصلہ فرمایا، اس سلسلے میں صحیح روایات وآثار سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے خیبر کی اراضی کو مال غنیمت قرار دے کر اس کا پانچواں حصہ بطور خمس نکالا اور باقی کو دو حصہ میں تقسیم فرمایا۔ ایک حصہ کو مہمان نوازی، سفارت اور نوائب مسلمین کی خاطر بیت المال میں داخل فرمایا، اور نصف فاتحین کے درمیان تقسیم فرمایا اور اس میں ایک حصہ اپنا بھی مقرر فرمایا...... ولرسول الله صلی الله علیه وسلم واحد۔ (۲)

مجمع بن یعقوب اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ:

"رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی جائداد کے اٹھارہ سو حصے کیے اور اصحاب حدیبیہ جن کی تعداد

---

(۱) کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ ۱۸۴/۱ (۲) ابوداؤد باب حکم ارض خیبر

پندرہ سو تھی، جن میں تین سو گھوڑ سوار تھے ان میں تقسیم فرمایا، اور خیبر کے مال میں صرف اہل حدیبیہ ہی کو شامل کیا گیا۔" (۱)

یحییٰ بن سعید بن بشیر بن یسار کے حوالہ سے اراضی خیبر کے بارے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ نقل کیا ہے:

ان رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم لما افاء اللہ علیہ خیبر قسمہا علی ستۃ وثلاثین سہمًا جمع کل سہم منہا مائۃ لہم وعزل نصفہا لنوائبہ وما ینزل بہ وقسم النصف الباقی بین المسلمین۔ (۲)

اور اراضی خیبر کے بارے میں ابن شہاب نے لکھا ہے:

ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم افتتح خیبر عنوۃ بعد القتال وکانت مما أفاء اللّٰہ علی رسولہ فخمسہا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم و قسمہا بین المسلمین۔ (۳)

اراضی خیبر کو مال غنیمت قرار دے کر آپ نے فاتحین میں تقسیم فرمایا ــــ مگر صحابہ کرام جن میں زیادہ تر تجارت پیشہ تھے اور زراعت وکاشت کاری کے طریقوں سے واقف نہیں تھے اور نہ آپ کے پاس اتنا عملہ تھا جو خیبر کی اراضی کی دیکھ بھال کر سکیں تو آپ نے خیبر کے یہودیوں سے آدھی پیداوار اور آدھے پھلوں کے عوض بٹائی کا معاملہ فرمایا کر زمین ان کے حوالہ کر دی، چنانچہ ابن عمر کی روایت میں صراحت ہے:

عامل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اہل خیبر علی شطر ما یخرج منہا من ثمر أو زرع۔ (۴)

بعض لوگوں نے اسے یہ سمجھا کہ آپ نے یہودیوں کو ان کی اراضی واپس فرما دی اور ان پر خراج مقاسمہ (یعنی زمین کی آدھی پیداوار) عائد کیا۔

چنانچہ ابن عباس کی روایت میں ہے:

---

(۱) کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ ۱/۱۹۰ (۲) کتاب الاموال لابی عبید ۱/۷۰، معجم البلدان ۲/۴۶۸

(۳) کتاب الاموال لابی عبید ۱/۷۰ (۴) حوالہ بالا ۱/۹۷

دفع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم خیبر أرضہا ونخلہا إلی أھلہا مقاسمۃ علی النصف۔ (۱)

مگر راقم الحروف کے نزدیک راجح بات یہ ہے کہ آپ نے اہل خیبر کی اراضی کو مال غنیمت قرار دے کر مسلمانوں میں تقسیم فرمادی اور اس بنیاد پر وہ اراضی عشری قرار پائی، البتہ افراد کی کمی کے باعث انہیں بٹائی کے طور پر اراضی دے دی گئی، پھر جب دور فاروقی آیا اور اسلامی ریاست کے پاس اتنا عملہ ہوگیا، جو خیبر کی اراضی کے نظام کو سنبھال سکیں تو انھوں نے یہود خیبر سے اراضی لے کر مسلمانوں کو واپس کردی، چنانچہ ابن یسار کی روایت ہے:

فلما صارت الاموال فی ایدی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لم یکن لہ من العمال مایکفون عمل الارض فدفعہا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم إلی الیہود یعملونہا علی نصف ماخرج منہا فلم تزل علی ذالک حیاۃ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وحیاۃ أبی بکر حتی کان عمر فکثر العمال فی أیدی المسلمین وقووا علی عمل الارض فاجلی عمر الیہود إلی الشام وقسم الاموال بین المسلمین إلی الیوم۔ (۲)

خیبر کی اراضی کے بارے میں مختلف روایات ہیں، اس لیے فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہوگیا ہے کہ عنوۃ فتح کی گئی اراضی کا حکم شرعی کیا ہوگا۔

۱۔ حنفیہ، سفیان ثوری اور ان کے ہم خیال فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عنوۃ فتح کی گئی اراضی کے بارے میں امام کو اختیار ہے کہ اگر وہ چاہے تو مال غنیمت قرار دے کر اس کا خمس ۵/۱ بیت المال میں داخل کردے اور باقی ۵/۴ فاتحین کے درمیان تقسیم کردے اور اگر چاہے تو مفتوحہ اراضی کو وقف شدہ فئے قرار دے کر سابق مالکان کی ملکیت میں رہنے دے اور ان پر خراج لگادے، اس صورت میں وہ اراضی حسب سابق مالکان کی ملکیت میں رہے گی، اور انھیں اراضی کی فروختگی اور دیگر تصرفات کا اختیار حاصل ہوگا، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے اراضی عراق اور دیگر مفتوحہ اراضی کے ساتھ

(۱-۲) کتاب الأموال لابی عبید /۹۷

کیا۔ امام جصاص صاحب کہتے ہیں اس طرح کی اراضی کے بارے میں امام کو اختیار کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع سلف ثابت ہے۔ (۱)

۲ ـــــ دوسری رائے یہ ہے کہ اس کی حیثیت مال غنیمت کی ہوگی۔ لہٰذا پانچواں حصہ بطور خمس نکال کر باقی فاتحین میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

کتاب الاموال لابی عبید میں ہے:

وارض اخذت عنوة فهي التى اختلف فيها المسلمون فقال بعضهم سبيلها سبيل الغنيمة تخمس وتقسم فيكون اربعة اخماسها خططا بين الذين افتتحوها خاصة ويكون الخمس الباقى لمن سمى الله تبارك وتعالىٰ وقال بعضهم بل حكمها والنظر فيها الى الامام۔ ان رأى أن يجعلها غنيمة فيخمسها كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر فذلك له وان رأى أن يجعلها فيئاً فلا يخمسها ولا يقسمها ولكن تكون موقوفة على المسلمين عامة مابقوا كما صنع عمر بالسواد۔ (۲)

خیبر کے علاوہ عہد رسالت میں قریظہ، نضیر قبائل یہود اور عرب کے مختلف علاقے فتح ہوئے مگر آپ نے ان کی اراضی کو تقسیم نہیں فرمایا۔ امام ابو یوسف رح نے لکھا ہے:

وظهر على قريظة والنضر وعلى دارمن دور العرب فلم يقسم شيئاً من الارض غير خيبر۔ (۳)

بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے بنو نضیر کی اراضی کو مہاجرین کے درمیان تقسیم فرمایا اور انصار میں سے دو صحابی جو بہت ضرورت مند تھے انھیں اس میں شریک فرمایا۔ (۴)

۴ ـــــ عہد رسالت میں چوتھی قسم کی وہ اراضی ملتی ہیں جنھیں مسلمانوں نے اپنی محنت سے قابل کاشت بنایا، سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں بہ طور جاگیر دے دی، جیسے حضرت وائل کو حضرموت میں قطعہ زمین، بلال بن حارث مزنی کو قابل زراعت زمین کا ایک بڑا حصہ، حضرت زبیر کو مدینہ

---

(۱) أحكام القرآن للجصاص ۳/۲۳۱ (۲) کتاب الخراج لأبی عبید/ ۶۹ (۳) کتاب الخراج/ ۸۶ (۴) سیرت ابن ہشام

کے پاس اور حضرت عمر کو خیبر میں جاگیریں عطا کی گئیں "(۱) ـــــ اس طرح کی اراضی عشری قرار پائیں اور ان کے ساتھ مسلمانوں نے عشری اراضی کا معاملہ فرمایا۔ احیاء اموات کے بارے میں ارشاد نبوی ہے :

من أحيا أرضاً ميتة فهي له من احاط حائطا على أرض فهي له ۔ (۲)

اور حضرت عائشہ رضہ کی حدیث میں ہے :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحيا ارضاً ليست لأحد فهو أحق بها ۔ (۳)

۵ ـــــ اراضی کی ایک قسم وہ بھی ہے جسے عادیہ کہا جاتا ہے یعنی وہ اراضی جن کے مالک ختم ہو گئے اور اب ان کا کوئی مالک نہیں ہے، اس طرح کی اراضی کے بارے میں نبی کریمؐ کا ارشاد گرامی ہے :

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عادي الارض لله ولرسوله ثم هي لكم۔(۴)

ابوعبید نے عادیہ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے :

والعادي: كل أرض لها ساكن في آباد الدهر فانقرضوا فلم يبق منهم انيس فصار حكمها الى الامام۔ (۵)

یعنی اس طرح کی زمین کی مالک اسلامی ریاست ہوگی اور وہ جسے دے گی وہ اس کا مالک ہوگا، پس آپ نے اس قسم کی اراضی مسلمانوں کو عنایت فرمائیں، وہ ان کے مالک ہوتے اور ان کے ذمہ عشر کی ادائیگی لازم ہوتی۔ یہ عہد رسالت کی اراضی کے بارے میں رسول اکرمؐ کے فیصلوں کا خلاصہ ہے۔

زمین کے عشری اور خراجی ہونے کے سلسلے میں تعامل صحابہ

دورِ فاروقی میں فتوحات کے دروازے کھل گئے، عراق، ایران اور مختلف عجمی ممالک اسلام کے زیرنگیں ہو گئے۔ پس ہمیں دیکھنا چاہیے کہ خلیفۂ راشد حضرت عمر فاروق رضہ نے ان مفتوحہ ممالک کی اراضی کے بارے میں کیا فیصلہ فرمایا۔ اس سلسلے میں آثار صحابہ اور کتب سیر و تاریخ سے جو تفصیلات سامنے آتی ہیں وہ یہ ہیں۔

---

(۱) کتاب الأموال لأبي عبید /۳۴۸ (۲) ابوداؤد باب قسم الفئ (۳) کتاب الأموال لأبي عبید /۳۴۷

(۴) حوالہ بالا /۳۴۷ (۵) حوالہ بالا /۳۵۳

دورِ فاروقی میں جب عراق، مصر، شام اور دیگر ممالک فتح ہوئے تو بعض صحابہ جن میں بلال بن حارث، زبیر بن العوام اور بعض دیگر صحابہ نے خلیفۃ المسلمین سے یہ مطالبہ کیا کہ ہم نے ان ممالک کو جنگ و قتال کے ذریعہ فتح کیا ہے اس لیے آپ مال غنیمت قرار دے کر خمس ۵/۱ بیت المال میں داخل کردیں اور باقی فاتحین کے درمیان تقسیم کردیں، جیسا کہ ارض خیبر کے ساتھ رسول اکرمؐ نے معاملہ کیا تھا ــــــــ بعض آثار سے پتہ چلتا ہے کہ لوگوں کے مطالبہ پر حضرت عمرؓ نے ارض عراق اور دیگر مفتوحہ ممالک کی اراضی کو مال غنیمت قرار دے کر تقسیم کرنے کا ارادہ بھی فرمالیا تھا، مگر جب حضرت علی ابن ابی طالب سے مشورہ فرمایا تو انھوں نے یہ مشورہ دیا :

"دعهم يكونوا اعادة للمسلمين" (۱)

عبداللہ بن ابی قیس کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ مقام جابیہ میں تشریف لائے اور مفتوحہ اراضی کو مسلمانوں میں تقسیم فرمانے کا ارادہ فرمالیا، مگر معاذ بن جبل نے انھیں تقسیم سے منع فرمایا اور یہ مشورہ دیا :

انك ان قسمتها صار الريع العظيم فى ايدى القوم ثم يبيدون فيصير ذالك إلى الرجل الواحد أو المرأة ثم يأتى من بعدهم قوم يسدون من الاسلام مسدًا وهم لايجدون شيئًا فانظر امرا يسع اولهم وآخرهم۔ (۲)

ان اراضی کے بارے میں حضرت عمر فاروق، علی بن ابی طالب اور معاذ بن جبل اور ان کے ہم خیال صحابہ کی رائے یہ ہوئی کہ اگر ان اراضی کو فی الوقت مسلمانوں میں تقسیم کردی جائے تو اس سے آنے والی مسلم نسل کا نقصان ہوگا اور یہ دولت صرف چند مسلمانوں کی ذات تک محدود ہو کر رہ جائے گی، اس کے برخلاف اگر اراضی کو فئے قرار دے کر عامۃ المسلمین کے مفادات و مصالح پر وقف کردیا جائے تو اس کے فائدے زیادہ ہوں گے اور قیامت تک آنے والے مسلمان اس سے فائدہ اٹھاتے رہیں گے اور اسلامی ریاست بھی مستحکم ہوگی۔ ان حضرات نے آیت فئے سے استدلال کیا جس میں فرمایا گیا ہے :

ما أفاء اللّٰه على رسوله من أهل القرىٰ فللّٰه و للرسول ولذى القربىٰ واليتامىٰ والمساكين وابن السبيل كى لايكون دولة بين الأغنياء منكم .... والذين جاء وا من بعدهم يقولون ربنا اغفرلنا الخ ۔(۳)

---

(۱) کتاب الأموال لأبی عبید/ ۴۳ (۲) ایضاً / ۵۷ (۳) الحشر ۶ ــ ۱۰

" والذین جاؤا من بعدہم" سے حضرت عمر فاروق نے یہ مراد لیا کہ مال فئے میں آنے والے مہمانوں کا بھی حصہ ہے اس لیے آیت فئے میں مصارف فئے ذکر کیے گئے ہیں، حضرت عمرؓ نے اپنے مختلف ارشادات میں اسی مصلحت عامہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے ــــــ ایک جگہ فرمایا،

ولکن احبہ فیما یجری علیہم وعلی المسلمین - (۱)

اور کہیں فرمایا :

لولا أخر الناس ما افتتحت قریۃ إلا قسمتہا - (۲)

اور فاتح عراق سعد بن ابی وقاص کو لکھا :

فانا لو قسمناہا بین من حضر لم یکن بعدھم شئ - (۳)

ابو عبید نے مال فئے قرار دینے کی مصلحت یہ ذکر کی ہے :

أراد ان تکون فیئا موقوفا للمسلمین ما تناسلوا یرثہ قرن بعد قرن فتکون قوۃ لہم علی عدوھم - (۴)

حاصل یہ ہے کہ آپ نے اراضی مفتوحہ کو فئے قرار دیا اور ان اراضی کو سابق مالکان کے پاس رہنے دیا اور ان پر خراج موظف مقرر کیا ــــــ ارض عراق کے بارے میں انھوں نے عثمان بن حنیف اور حذیفہ بن الیمان کو پیمائش کا حکم دیا اور فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع گندم یا جو، اور ترکاری پر فی جریب ۵ درہم اور کھجور یا انگور کا باغ جو گھنا ہو اس پر فی جریب ۱۰ درہم مقرر فرمایا۔

امام ابو یوسفؒ کی کتاب الخراج میں ہے :

فترک الارض واھلہا وضرب علیہم الجزیۃ واخذ الخراج من الارض - (۵)

۲ ــــــ حضرت عمر فاروق نے اپنے دور خلافت میں نصاریٰ بنو تغلب سے دوگنا عشر کی ادائیگی کی شرط پر صلح کی تھی، یہ بھی درحقیقت خراج ہی تھا ــــــ بدائع میں ہے :

منہا ارض نصاریٰ بنی تغلب لان عمر رضی اللہ عنہ صالحہم علی أن یاخذ من

(۱-۲) کتاب الاموال لأبی عبید /۶۳ (۳) حوالہ بالا /۶۴ (۴) احکام القرآن للجصاص ۳/۴۳۰ - ھدایہ ۲/۵۹۲ (۵) کتاب الخراج لأبی یوسف /۲۳

أراضيهم العشر مضاعفا وذلك خراج فى الحقيقة فى لا يتغير بتغير حال المالك كالخراجی ۔(۱)

ائمہ مجتہدین کے اقوال وفتاویٰ

طوالت کے خوف سے صرف چند ائمہ مجتہدین کے اقوال زمین کے عشری اور خراجی ہونے کی بابت نقل کرنا کافی ہوگا ۔

۱۔۔۔۔ مشہور تابعی حضرت مجاہد سے منقول ہے :

ايما مدينة اخذت عنوة فاسلم أهلها قبل ان يمتستموا منهم احرار واموالهم للمسلمين وكل من اسلم من خلق الله قبل القتال منهم احرار مسلمون وارضوهم ارض عشر ۔ (۲)

۲۔۔۔۔ حسن بن صالح کا فتویٰ ہے :

إذا أسلم عليها أهلها ومن احيىٰ أرضا ميتة أو استخرجها فهذه أرض عشر وفيها الصدقة قال ومن أسلم من أهل الصلح الذين لم يوضع على ارضهم الخراج فارضه أرض عشر ۔(۳)

۳۔۔۔۔ حسن بصری کا قول ہے :

عن الحسن البصرى انه كان يقول ما كان فى العسكر فهو للذين غلبوا عليه والارض للمسلمين ۔ (۴)

۴۔۔۔۔ اور اراضی خراج کے بارے میں خلیفہ راشد عمر بن عبدالعزیز نے اپنے پیش رو خلفاء کی تائید میں یہ فرمان جاری کیا تھا :

طلب اناس من أهل السواد إلى عبد الحميد فكتب لهم إلى عمر بن عبد العزيز

---

(۱) بدائع ۲/۵۸ (۲) كتاب الخراج للقرشى ۲۶/

(۳) حواله بالا ۳۰/ (۴) حواله بالا ۲۶/

فی ارضین فی ایدیهم ان یرفع عنها الجزیة ویضع علیها الصدقة فکتب إلیه عمر: أما بعد فانی لا أعلم شیئًا هو انفع لنائبة المسلمین ومادتهم من هذه الارض التی جعلها الله فیئًا لهم فانظر من کان منهم له بها أرض أو مسکن فاجر علیٰ کل جدول منها ما کان یجری فعل ذلك۔ (۱)

۵ــــ اراضی عشر وخراج کے بارے میں قاضی ابویوسف رح نے تحریر کیا ہے:

فکل ارض أسلم علیها أهلها وهی من أرض العرب أو أرض العجم فهی لهم وهی ارض عشر وأیما دار من دور الأعاجم قد ظهر الامام وترکها فی ایدی أهلها فهی ارض خراج وان قسمها بین الذین غنموها فهی ارض عشر...... وکل ارض من اراضی الاعاجم صالح علیها أهلها وصاروا ذمة فهی ارض خراج۔(۲)

---

(۱) کتاب الخراج للقرشی /۶۳

(۲) کتاب الخراج لابی یوسف /۶۹

عشر و خراج کی حقیقت

(محور اوّل)

از: — مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مدرسہ احمدیہ ابابکرپور، ویشالی

اللہ رب العزت نے زمین کو مخلوقات کے لیے وجود بخشا اور اسے خوراک کے حصول کا بہترین ذریعہ بنایا، اس کی قوت نمو کے لیے جن جن چیزوں کی ضرورت تھی سارے فراہم کیے اور ان بے پایاں انعامات و نوازشات کے بعد پیداوار میں کچھ حصہ متعین کیا کہ اسے نکال کر سائل اور محروم لوگوں کو دے دیا جائے تاکہ اللہ کے غریب بندوں کے لیے بھی کفاف کا سامان ہوسکے اور کچھ ٹیکس لگایا تاکہ رفاہ عام کے دیگر کاموں میں اسلامی حکومت کو مالیات کی کمی نہ ہونے پائے، غور کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ تقسیم دولت کے ثانوی مدات میں اور اسلامی اقتصادیات کو متوازن کرنے میں ان دونوں چیزوں کی بڑی ضرورت ہے، ورنہ پورا سماج اس سے متأثر ہوگا اور مالیات کے بحران سے نت نئے مسائل پیدا ہوں گے۔

عشر کی حقیقت

عشر کے معنیٰ دسویں حصہ کے ہیں اور اصطلاح میں یہ زرعی پیداوار پر لگائے گئے زکوٰۃ کا دوسرا نام ہے، اسی لیے فقہا، محدثین نے اس کے لیے زکوٰۃ الزروع والثمار کا لفظ استعمال کیا ہے، البتہ یہ دیگر زکوٰۃ سے اس حیثیت سے ممتاز ہے کہ اس میں حولانِ حول کی قید نہیں ہے۔

یوسف قرضاوی لکھتے ہیں:

وهذه الزكاة تمتاز عن زكوٰة الاموال الاخرىٰ من مواش ونقود وعروض تجارة بانها لا يشترط فيها حولان الحول بل تجب بمجرد الحصول عليها إذ هي نماء الارض وغلتها۔ (۱)

قرآن اور عشر قرآن کریم کی دو آیتوں سے واضح طور پر عشر کی فرضیت کا ثبوت ملتا ہے۔

۱۔ یاایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض، ولاتیمموا الخبیث منه تنفقون ولستم بآخذیه إلا ان تغمضوا فیه، واعلموا ان الله غنی حمید۔ (۲)

۲۔ وهو الذی انشأ جنّٰت معروشٰت وغیر معروشات والنخل والزرع مختلفاً اکله والزیتون والرمان متشابها وغیر متشابه کلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه یوم حصاده ولاتسرفوا إنه لایحب المسرفین۔ (۳)

پہلی آیت کے بارے میں سارے مفسرین متفق ہیں کہ "انفقوا" امر کا صیغہ وجوب کے لیے ہے اور مراد اس سے صدقہ ہے، آیت کا دوسرا جز "ولاتیمموا الخبیث منه تنفقون" انفاق سے صدقہ مراد ہونے پر خاص طور سے دلالت کرتا ہے۔

احکام القرآن میں ہے:

ولم یختلف السلف والخلف فی ان المراد به الصدقة۔ (۴)

دوسری آیت پہلی آیت سے زیادہ واضح اور صاف ہے، ابن العربی لکھتے ہیں:

وقد افادت هذه الأیة وجوب الزکاة فیما سمی الله سبحانه و أفادت بیان ما یجب فیه من مخرجات الارض التی اجملها فی قوله ومما اخرجنا لکم من الارض نسرها هنا فکانت آیة البقرة عامة فی

---

(۱) فقه الزکاة ۱/۳۴۲ (۲) البقرہ: ۲۶۷ (۳) الانعام: ۱۴۲

(۴) أحکام القرآن للجصاص ۱/۵۴۳

المخرج كله مجلة فى القدر وهذه الأية خاصة فى مخرجات الارض مجلة فى القدر۔ (۱)

دیگر تفاسیر میں مختلف حضرات مثلاً ابن عباس رضؓ، طاؤس، حسن، جابر بن زید، سعید بن مسیب، زید بن اسلم، قتادہ، ضحاک، انس بن مالک، ابن الحنفیہ وغیرہ سے منقول ہے کہ آیت میں "آتو حقہ" سے مراد وہ فرض زکوٰۃ ہے جو عشر اور نصف عشر کی صورت میں ہے۔

اس بارے میں مفسرین کی دوسری آرا بھی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ آیت میں "حق" سے مراد وہ صدقہ متعینہ ہے جو عشر اور نصف عشر کی فرضیت سے پہلے فرض تھا۔ عشر اور نصف عشر کے احکام نے اسے منسوخ کر دیا، کیوں کہ زکوٰۃ کی فرضیت مدینہ میں ہوئی تھی، عام مفسرین اس سے اتفاق نہیں کرتے بلکہ وہ اسے مجمل گردانتے ہیں جس کی تفصیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں بیان کی۔

علامہ ابن کثیر لکھتے ہیں :

وفى تسمية هذا نسخا نظر لانه قد كان شيئًا واجبًا فى الأصل ثم انه فصل بيانه و بين مقدار المخراج وكميته ۔ (۲)

عشر اور احادیث متعدد احادیث میں بھی عشر کا ذکر ہے جو اصلاً "وآتوا حقه يوم حصاده" کی تفصیل ہے، یہاں ان میں سے چند ذکر کی جاتی ہیں :

۱۔ عن ابن عمر رضؓ: ان النبى صلى الله عليه وسلم قال فيما سقت السماء والعيون أو كان عشريا العشر وفيما سقى بالنضح نصف العشر۔ رواه البخارى۔

---

(۱) احکام القرآن : ۲۱۳ (۲) تفسیر طبری، ابو جعفر محمد بن جریر طبری، تفسیر کبیر امام فخر الدین رازی ۲۱۳/۱۳، تفسیر طبری، ابو عبداللہ محمد بن احمد القرطبی ۹۹/۷، تفسیر ابن کثیر ۱۸۱/۲، احکام القرآن: ابو بکر جصاص، تفسیر مظہری، قاضی ثناء اللہ پانی پتی ۲۹۲/۳، تفسیر روح المعانی: علامہ محمود آلوسی ۳۸/۸

(۳) تفسیر ابن کثیر ۱۸۲/۲

۱ــــ عن معاذ رض : ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیما سقت السماء والبعل والسیل العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر۔ رواہ البیہقی والحاکم وصححہ۔

۳ــــ عن جابر رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیما سقت الانہار والغیم العشور وفیما سقی بالساقیۃ نصف العشور، رواہ احمد ومسلم والنسائی وابوداؤد۔

عشر اور اجماع

ان آیات واحادیث کی روشنی میں ہر مسلک کے علماء و فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ کھیت کی پیداوار میں زکوٰۃ ہے، اس طرح بالفاظ دیگر اس مسئلہ پر امت کا اجماع ہے۔

تفسیر مظہری میں ہے:

اجمع العلماء علی وجوب العشر فی النخل والکروم وفیما یقتات من الحبوب۔ (۱)

عشری زمین

عشر کی فرضیت کے لیے سب سے پہلی اور بنیادی شرط زمین کا عشری ہونا ہے، اس سلسلے میں سنت، تعامل عہد صحابہ، تابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے جو روشنی ملتی ہے اس کے پیش نظر درج ذیل اراضی عشری قرار دی گئی ہیں:

۱ــــ ایسی زمین جس کے مالک ابتداءً مسلمان ہو گئے، کتاب الخراج لابی یوسف میں ہے:

کل أرض أسلم علیہا أہلہا فہی ارض عشر۔ (۲)

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:

فکل ارض أسلم اہلہا علیہا وہی من أرض العرب أو ارض العجم فہی لہم وہی أرض عشر بمنزلۃ المدینۃ حین أسلم علیہا أہلہا وبمنزلۃ الیمن۔ (۳)

(۱) تفسیر مظہری ۲۹۳/۱ (۲) کتاب الخراج /۱، (۳) کتاب الخراج لأبی یوسف /۸۲

۲ ــــ جس ملک کو بزور شمشیر فتح کیا گیا ہو اور باشندگان کے لیے اسلام کے لیے علاوہ دوسرا چارہ کار نہ رہ گیا ہو ایسے ملک کی اراضی عشری ہوں گی۔

امام ابو یوسف رح لکھتے ہیں :

وکذلك كل من لا تقبل منه الجزية ولا يقبل منه إلا الإسلام أو القتل ومن عبدة الأوثان من العرب فأرضهم أرض عشر۔ (۱)

۳ ــــ ایسی زمین جو بزور طاقت فتح کی گئیں اور مجاہدین میں تقسیم کردی گئیں وہ بھی عشری ہوں گی۔

وأيما ارض افتتح الامام عنوة فقسمها بين الذين افتتحوها........ وهى أرض عشر۔ (۲)

۴ ــــ ہر وہ زمین جس کا کوئی مالک نہ ہو اور خلیفہ وقت نے اسے ٹکڑے ٹکڑے کر کے مسلمانوں کے حوالہ کردیا۔

كل ارض عادية (قد) لا رب لها ولا عامر اقطعها الامام رجلاً اقطاعاً۔ (۳)

۵ ــــ ہر وہ بنجر اور سرزمین جسے کسی مسلمان نے آباد کیا ہو اور اس کی سینچائی عشری پانی سے کی جارہی ہو :

كل ارض ميتة استخرجها (استحياها) رجل من المسلمين فأحياها بالماء والنبات۔ (۴)

خراج کی حقیقت

خراج کے لغوی معنی کے بارے میں متعدد رائیں ہیں۔ قرآن کریم میں ایک جگہ یہ لفظ آیا ہے ــــ أم تسألهم خرجاً فخراج ربك خير ــــ اس کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں ــــ خرجاً بمعنی اجراً ــــ

ابو عبیدہ کہتے ہیں :

الخراج فى كلام العرب إنما هو الغلة ألا تراهم يسمون غلة الأرض

---

(۱) کتاب الخراج لأبی یوسف / ۸۲ (۲) ایضاً / ۶۴ (۳) الأموال / ۵۱۳ (۴) کتاب الخراج / ۴۵

والمملوك خراجا ومنه حديث النبی صلى الله عليه وسلم أنه قضیٰ بالخراج بالضمان ۔ (۱)

امام رازی کہتے ہیں :

الخراج إسم لمايخرج من الفرائض فی الاموال و يقطع على القرية وعلىٰ مال الفئ ويقع على الجزية وعلى الغلة ۔ (۲)

اور بعضوں کی رائے ہے :

هوالمال الذی يجبى و يؤتى به الأوقات محدودة ۔ (۳)

بہرکیف معنی جو ہوں شریعت کی اصطلاح میں یہ اراضی کا ٹیکس ہے جو حکومت اسلامیہ ابتداءً غیر مسلموں پر لگاتی ہے اور بعض مخصوص حالات میں مسلمانوں کو بھی ادا کرنے ہوتے ہیں ۔

خــراج کی حیثیت

خراج کی حیثیت عقوبت کی ہے یا وہ محض ایک ٹیکس ہے اس سلسلے میں متقدمین کی رائے یہ ہے کہ اس میں یک گونہ عقوبت کی حیثیت ہے، ہدایہ میں ہے :—— وهو عقوبة تليق بحاله ۔ (۴)

لیکن عام فقہاء کی رائے یہ ہے کہ خراج میں صرف عبادت کی حیثیت نہیں ہے، چوں کہ غیر مسلم عبادت کے اہل نہیں ہیں ۔ (۵)

یوسف قرضاوی لکھتے ہیں :

ان الخراج اجرة الارض والعشر زكاة الزرع ۔ (۶)

مغنی کے حوالے سے یوسف قرضاوی لکھتے ہیں :

واما قولهم ان الخراج وجب عقوبة بسبب الكفر ف ليس كذلك أيضاً،

---

(۱) کتاب الخراج /۴۵ (۲) ایضاً (۳) ایضاً (۴) هدایه ۱/۴۳

(۵) معارف القرآن ۱/۶۳۹ (۶) فقه الزکاة /۴۱۷

لأنه إنما وجب اجرة الارض سواء كانت فى يد مسلم أوكافر ولوكان الخراج عقوبة ما وجب على مسلم كالجزية ۔ (۱)

خراجی زمین کچھ زمینیں ایسی ہیں جو خراجی کہلاتی ہیں اوران پر عشر کے علاوہ کچھ محصولات مقرر ہیں، ایسی زمینوں کی شناخت کے لیے فقہاء نے مختلف تعریفیں اور صفت بیان کی ہیں :

۱ ۔۔۔ وہ زمین جسے بزور قوت فتح کیا گیا اور اسے مفتوح قوم کے قبضے میں چھوڑ دیا گیا ہو۔

وهى الارض التى فتحت عنوة وتركت فى أيدى أهلها۔ (۲)

امام ابو یوسف رح لکھتے ہیں :

ما افتتح من ذلك عنوة فهوا ارض خراج وما صولح عليه فعلى ما صولحوا عليه۔ (۳)

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ جزیرۃ العرب کے سوا جس ملک میں امام المسلمین کا غلبہ ہو گیا اور زمین کو وہاں کے باشندگان کے قبضے میں چھوڑ دیا گیا وہ خراجی ہے ۔

ايما دار من دور الأعاجم ظهر عليها الامام وتركها فى ايدى اهلها فهى خراج ۔ (۴)

۲ ۔۔۔ اس ملک کی زمینیں جو صلح کے ساتھ فتح ہوئیں اور زمین بدستور انھیں کے قبضے میں رہنے دینے پر صلح ہوئی وہ بھی خراجی ہوں گی ۔

وما صولح عليه فعلى ما صولحوا عليه ۔۔۔ كل أرض من أرض الأعاجم صالح عليها أهلها وصارواذمته فهى أرض خراج ۔

۳ ۔۔۔ وہ زمینیں جو غیر مسلموں کی ملکیت رہی ہوں اور وہ مذکورہ بالا دونوں طریقوں کے علاوہ مسلمان کو منتقل ہو گئی ہوں، بیع وشرا وغیرہ کے ذریعہ تو وہ بھی خراجی رہیں گی، اس سلسلے میں اصول یہ ہے کہ خراجی زمین بہر صورت خراجی رہے گی، عشری نہیں ہوگی ۔

ولا يحل لأحد أن يحول أرض خراج إلى أرض عشر ۔ (۵)

(۱) المغنی ۲/۲۶، (۲) فقہ السنہ ۳۵۵/۱ (۳) کتاب الخراج ۶۷/ (۴) ایضاً (۵) ایضاً ۱۰۳/

عشری و خراجی زمین کے درمیان بنیادی فرق

ان دونوں قسم کی زمینوں کے مابین بنیادی فرق ملکیت کا ہے، اگر زمین مسلمانوں کی ملکیت ہو تو اس پر عشر واجب ہوتا ہے اور کافر کی ملکیت ہو تو حکومت اسلامیہ خراج عائد کرتی ہے، البعض خاص حالات وصفات سے مسلمانوں کی ملکیت والی زمینوں کے احکام متغیر ہوتے ہیں، مثلاً اگر وہ زمین کسی کافر سے خریدی گئی ہو تو مسلمان کے حق میں بھی وہ خراجی رہے گی یا وہ غیر مزروعہ زمین جسے قابل زراعت بنایا گیا ہو اور سینچائی خراجی پانی سے کی جارہی ہو یا بقول امام ابویوسف رح ان کے آس پاس کی زمینیں خراجی ہوں تو وہ بھی خراجی قرار دی جائے گی، لیکن کافر کی ملکیت والی ہر زمین خراجی ہی رہے گی چاہے اس کے پہلے وہ مسلمانوں کے قبضے میں ہی کیوں نہ رہی ہو۔

بدائع میں ہے:

ولواشتری مسلم من ذمی ارضا خراجية فعليه الخراج ولاتنقلب عشرية لأن الاصل انه مؤنة الارض لاتتغير بتبدل الملك الابضرورة وفی حق الذمی اذا اشتری من مسلم ارض عشر ضرورة لان الكافر ليس من أهل وجوب الخراج فی الجملة فلاضرورة إلى التغير بتبدل المالك۔ (۱)

اس کے علاوہ عشری وخراجی زمین کے درمیان جو فرق ہے وہ بنیادی نہیں ہے بلکہ احکام سے متعلق ہے اس لیے ہم اس پر بحث کرکے خواہ مخواہ مقالہ کو طول دینا نہیں چاہتے۔

محور چہارم

اراضی ہند کی شرعی حیثیت

مولانا ہمایونی نے سراج الہند فی تحقیق خراج السند میں مخدوم محمد عارف کی بیاض کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۵

الظاہر ان ارض السند والہند خراجیۃ وخراجہا الخمس کما حققہ الشیخ المحقق الدہری فی رسالۃ المسماۃ برفع الضرورۃ۔

لیکن عام علما کی رائے یہ ہے کہ ہندوستان میں چار قسم کی زمینیں پائی جاتی ہیں۔

۱۔ وہ زمین جس پر مسلمانوں کی ملکیت زمانہ قدیم سے چلی آرہی ہے اور غیر مسلموں کی ملکیت کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

۲۔ وہ غیر مزروعہ زمین جسے مسلمانوں نے آباد کیا اور اس پر مسلمانوں کے مالکانہ حقوق قائم ہو گئے۔

۳۔ وہ زمینیں جن کے بارے میں کچھ معلوم نہیں کہ کیسے مسلمانوں کے پاس پہونچیں، مگر اس وقت وہ مسلمانوں کے قبضے میں ہیں، ان تینوں قسم کی زمینیں عشری ہیں۔

۴۔ وہ زمینیں جو کافر سے منتقل ہوتی ہیں اور یہ منتقلی اسلامی حکومت کے ذریعہ نہیں ہوتیں، ایسی زمینیں خراجی ہیں۔

مولانا رشید احمد گنگوہی ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

"اراضیات ہند بعض عشری ہیں اور بعض خراجی۔" (۱)

حضرت تھانوی امداد الفتاویٰ میں لکھتے ہیں:

"حاصل مقام کا یہ ہے کہ جو زمینیں اس وقت مسلمانوں کی ملک میں ہیں اور ان کے پاس مسلمانوں ہی سے پہونچی ہیں 'ارثا و شراء و هلم جرا' وہ زمینیں عشری ہیں اور درمیان میں کوئی کافر مالک ہو گیا تھا وہ عشری نہ رہی اور جس کا حال کچھ معلوم نہ ہوا اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے یہی سمجھا جائے گا کہ مسلمانوں ہی سے حاصل ہوئی ہیں، بدلیل استصحاب حال، پس وہ بھی عشری ہوگی۔" (۲)

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کی بھی یہی رائے ہے، لکھتے ہیں:

"جو زمینیں سندھ، پنجاب یا ہندوستان کے کسی دوسرے علاقہ میں مسلمانوں کے اندر نسلاً بعد نسل متوارث چلی آرہی ہیں اور کسی غیر مسلم مالک سے ان کے خریدنے کا کوئی ثبوت موجود نہیں ہے تو بطور استصحاب حال کے ان زمینوں کا پہلا مالک مسلمان ہی کو سمجھا جائے گا، اگرچہ اس

---

(۱) فتاویٰ رشیدیہ /۳۶۰ (۲) امداد الفتاویٰ /۵۰

علاقہ کی عام زمینوں پر غیر مسلم مالکان سابق کی ملکیت برقرار رکھنا اول فتح میں معروف ومشہور رہو۔ (۱)

ان فتاویٰ کی روشنی میں یہ بات کھل کر سامنے آگئی کہ ہندوستان کی ساری زمینوں کا ایک حکم نہیں ہے بلکہ کچھ عشری ہیں اور کچھ خراجی۔ البتہ ایک بات جو بار بار ذہن میں کھٹکتی ہے وہ یہ کہ خراج دارالاسلام کی خصوصیات سے ہے لہٰذا جو ملک دارالاسلام نہیں رہا، مثلاً ہندوستان، وہاں خراج کا وجوب عقلاً ونقلاً سمجھ میں نہیں آتا۔

قال فی البنایة فی بیان الجزیة والخراج ان کلا منهما من احکام دارنا فلما رضی بوجوب الخراج علیه رضی بان یکون من اهل دارنا۔ (۲)

وقال شمس الائمة سرخسی ان خراج الارض لا یجب علی هو من اهل دارالاسلام لانه حکم من احکام المسلمین وحکم المسلمین لا یجری الا علی من هو من اهل دارنا۔ (۳)

فقہاء کی ان عبارات کی روشنی میں ہندوستانی زمین کی ایک قسم جو کافر سے مسلمان کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے خراجی تھیں ان کو بھی عشری ہونا چاہیے اس لیے کہ ہندوستان دارالاسلام تو یقیناً نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ ہم اسے دارالمعاہدہ کہہ سکتے ہیں، جس کے تحت ہم سرکاری ٹیکس ادا کرتے ہیں اور حکومت دستوری طور پر ہی سہی جان ومال کی حفاظت کا وعدہ کرتی ہے۔

شاید یہی وجہ ہے کہ مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ نے ہندوستان کی اراضی جو مملوکہ مسلمین ہیں ان پر مطلقاً عشر کا فتویٰ دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"ہندوستان میں جو اراضی مملوکہ مسلمین ہیں وہ عشری ہیں کیوں کہ اصل وظیفہ مسلمانوں کی زمین کا عشر ہے پس بحالت اشتباہ احوط عشر نکالنا ہے۔" (۴)

ایک دوسرے سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

"ہندوستان کی تمام زمینوں کا ایک حکم نہیں ہے، البتہ جو زمین مملوکہ مسلمین ہے اس میں عشر

---

(۱) جواهر الفقه ۲/۲۵۹ (۲) علی هامش الهدایة تحت قوله فاذا وضع علیه الخراج

(۳) سیر کبیر ۴/ (۴) امداد الفتاویٰ باب العشر والخراج ۲/۵۲

واجب ہے، مسلمانوں کو عشر نکالنا چاہیے۔ (۱)

راقم الحروف کا بھی خیال یہی ہے کہ ہندوستان کی زمینیں جو مسلمانوں کی ملکیت ہیں قطع نظر اس کے کہ وہ کبھی خراجی تھیں یا نہیں مسلمانوں کو عشر نکالنا چاہیے، سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں نہیں ہے، البتہ اگر یہ خراج کسی وجہ سے مسلمانوں کو ادا کرنا پڑتا ہے تو امر شرعی کی تعمیل کے نقطۂ نظر سے یہ عبادت ہوگی اور اجر کی امید بھی رکھنی چاہیے۔

عشر اور نصف عشر

احکامِ عشر میں آب پاشی کی وجہ سے عشر نصف عشر میں بدل جاتا ہے اس سلسلے میں بہت ساری احادیث وارد ہیں۔

۱۔ عن ابن عمرؓ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء والعیون أوکان عثریا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر، رواہ البخاری۔

۲۔ عن أنس قال: فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما سقت السماء العشر وفیما سقی بالدوالی والسوانی والغرب والناضح نصف العشر۔

۳۔ عن معاذ: بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلی الیمن فامرنی أن آخذ مما سقت السماء وما سقی بعلا العشر وما سقی بالدوالی نصف العشر أخرجه ابن ماجة۔

ان احادیث کی روشنی میں امت کا اجماع ہے کہ سینچائی کے قدرتی ذرائع سے جو پیداوار ہوگی اس میں عشر نکالا جائے گا اور سینچائی اگر خود کرنی پڑتی ہو تو یہ نصف عشر میں بدل جائے گا۔ یہی حکم آب پاشی کے ان تمام ذرائع کا ہے جن میں مختلف و مشقت اور اضافی اخراجات ہیں۔

قال فی المغنی وفی الجملة کل ما سقی بکلفة ومؤنة من دالیة أو سانیة

---

(۱) امداد الفتاویٰ باب العشر والخراج ۲/۵۲

أو دولاب أو ناعور أو غيرذلك ففيه نصف العشر وماسقى بغيرمؤنة ففيه العشر۔ (۱)

امام نووی نے ابوعبید کا قول نقل کیا ہے کہ بارانی سینچائی کا مطلب وہ تمام ذرائع ہیں جن میں محنت ومشقت نہیں ہوتی:

وهذا كل ماسقى بغيرآلة وكلفة سواءكان من المطراومن ماء ينصب اليه من جبل اونهرا وعين كبيرة اويشرب بعروقه فكله فيه العشر۔ (۲)

جدید طریق زراعت کے غیر معمولی اخراجات

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد اور بعد کے ادوار میں غیر معمولی محنت ومشقت اور اضافی اخراجات کا تعلق صرف آب پاشی سے تھا، اس لیے عشر کو نصف عشر میں بدل دیا گیا۔

لأنه عليه السلام حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة ـــــ لأنه لم ينزل إلى نصفه إلا للمؤنة۔ (۳)

مگر اب حالات بدل گئے ہیں، اب اضافی اخراجات پانی کے ساتھ ساتھ کھاد اور دواؤں وغیرہ پر بھی آتے ہیں اور کھیتی بہت مہنگی ہوگئی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان غیر معمولی اخراجات کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جاسکتی ہے؟ یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جاسکتا ہے؟

اس سلسلے میں جو شکلیں بنتی ہیں ان میں سے ایک شکل تو یہ ہے کہ قدرتی ذرائع سے سینچائی ہوتی ہے یا آب پاشی کے دیگر ذرائع سے، دونوں کے ساتھ جو اضافی اخراجات کھاد، دوا وغیرہ کے لیے ہوتے ہیں اس کے پیش نظر عشر یا نصف عشر کی مقدار میں کمی نہیں کی جاسکتی کیوں کہ مسئلہ منصوص ہے مجتہد فیہ نہیں۔

---

(۱) المغنی ۲/۶۹۸ (۲) الروضۃ للنووی ۲/۲۴۲

(۳) فتح القدیر بحوالہ شامی ۲/۵۱

رہ گئی بات منہائی کی تو اس سلسلہ میں کوئی نص موجود نہیں ہے۔ یوسف قرضاوی لکھتے ہیں:

اما التفاوت الاخریٰ فلم یات نص با عتبارھا ولا با لغا ئہا ۔ (۱)

فقہاء نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ دیگر اخراجات منہا نہیں کیے جائیں گے۔ امام ابو یوسف رح لکھتے ہیں:

ولا تحسب منہ اجرۃ العمال ولا نفقۃ البقر کان یسقی سیحا او تسقیہ السماء۔ (۲)

شامی میں ہے:

بلا رفع مؤن الزرع إلیٰ مکف الزرع وبلا اخراج البذر لتصریحھم بالعشر فی کل الخارج ۔ (۳)

الفقہ علی المذاہب الاربعۃ میں ہے:

وما ینفق علی الزرع من الکلف یحسب علی الزارع فتجب الزکوٰۃ فی کل الخارج بدون ان تخصم منہ النفقات ۔ (۴)

یوسف قرضاوی کی رائے ہے کہ شریعت کی روح کا منشاء یہ ہے کہ اخراجات کے منہائی کے بعد عشر نکالا جائے، اس سلسلے میں ان کے جو دلائل ہیں وہ درج ذیل ہیں:

ولکن الاشبہ بروح الشریعۃ اسقاط الزکوٰۃ عما یقابل المؤنۃ من الخارج والذی یؤید ھذا امران:

الأول: ان للکلفۃ و المؤنۃ تاثیرا فی نظر الشارع فقد تقلل مقدار الواجب کما فی السقی بآلۃ جعل الشارع فیہ نصف العشر فقط وقد تمنع الوجوب أصلا کما فی انعام المعلوفۃ اکثر العام فلا عجب ان یؤثر فی اسقاط ما یقابلھا من الخارج من الأرض۔

الثانی: ان حقیقۃ النماء ھو الزیادۃ ولا یعد المال زیادۃ وکسبا اذا کان قد

---

(۱) فقہ الزکوٰۃ ۱/۳۹٦ (۲) کتاب الخراج /۵۲ (۳) شامی ۲/٦۹

(۴) الفقہ علی المذاہب الأربعۃ کتاب الزکوٰۃ ۱/٦۱۴

انفق مثله فی الحصول علیه ولهذا قال بعض الفقهاء ان قدر المؤنة بمنزلة ماسلم له بعوض فکانه إشتراه وهذا صحیح ۔

فقہاء کے تمام دلائل کو دیکھنے کے بعد یہی بات واضح ہوتی ہے کہ عشر سے نصف عشر میں بدلنے کا جو حکم ہے وہ سینچائی کے ساتھ خاص ہے، دیگر اخراجات کی منہائی کو علت مؤنت کے تحت لا کر کچھ حصے کا بلا عشر نکال دینا صحیح نہیں، آج اخراجات کی جو شکل ہے وہ کم ہی سہی اس وقت بھی موجود تھے، پہرے داروں کے اخراجات، بیج کے اخراجات اور فصلوں کی تیاری پر آنے والے اخراجات ان دنوں بھی تھے لیکن اس سلسلے میں کسی واضح حکم کا مذکور نہ ہونا یہ بتاتا ہے کہ دیگر اخراجات عشر کی تقلیل یا منہائی کے لیے مؤثر نہیں ہیں۔ بعض رایوں اور قیاس مع الفارق کا ذریعہ ان حقوق کو ساقط کرنا جسے اللہ نے فرض کیا ہے عقلی طور پر بھی سمجھ میں نہیں آتا۔

ابن حزم لکھتے ہیں:

لایجوز اسقاط حق أوجبه اللّٰه تعالیٰ بغیر نص قرآن ولا سنة ثابتة ۔ (۱)

ہدایہ میں ہے کہ مؤنۃ کی وجہ سے احکام بدل گئے، پھر بعض حصوں سے عشر یا نصف عشر کو کلی طور پر ساقط کرنے کا کیا مطلب ہے:

لأن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم حکم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنی لرفعها۔ (۲)

مزارعت اور عشر

عشر کے وجوب کے لیے ملکیتِ زمین شرط نہیں ہے، بلکہ پیداوار شرط ہے۔ بدائع میں ہے:

ملك الارض لیس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فتجب فی الاراضی التی لامالك لها۔ (۳)

اس لیے بٹائی کے طور پر جو کاشت ہوتی ہے اس میں دونوں پر یعنی مالک زمین اور بٹائی دار پر

---

(۱) المحلی ۲۵۸/۵ (۲) هدایه ۱۸۳/۱ (۳) بدائع ۵۴/۲

اپنے اپنے حصہ کے بقدر عشر واجب ہوگا، صاحبین کا یہی مسلک ہے:

شامی میں ہے:

ان المزارعة جائزة عندهما والعشر يجب في الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما۔ (۱)

اگر دونوں میں سے ایک مسلم اور دوسرا غیر مسلم ہو تو مسلمان پر بقدر حصہ عشر واجب ہوگا، کیوں کہ احکام عبادت اسی کی طرف راجع ہیں، غیر مسلم پر کچھ نہیں ہوگا اس لیے کہ وہ عبادات کا مکلف نہیں اور عشر کی ادائے گی عبادت ہے۔

محور پنجم

نصاب عشر

ائمہ ثلاثہ، صاحبین اور جمہور کے نزدیک زکوٰۃ کی طرح عشر کا بھی ایک نصاب ہے جو حدیث "ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة" سے مستفاد ہے، لیکن حضرت ابن عباس، امام ابوحنیفہ، عطا، عمر بن عبدالعزیز، ابراہیم نخعی، مجاہد اور امام زفر کے یہاں اس کا کوئی نصاب نہیں ہے۔ قلیل و کثیر میں بقدر مقدار عشر واجب ہے اور دلائل "وما اخرجنا لكم من الارض (الآية)" اور حدیث "فيما سقت السماء العشر" کی عمومیت ہیں۔ اور یہ کہ اس میں حولانِ حول شرط نہیں اس لیے نصاب بھی ضروری نہیں ہوگا۔

یہاں پر دو اور مذاہب قابل ذکر ہیں، ایک داؤد ظاہری کا جن کا کہنا ہے کہ جن چیزوں میں کیل ہے ان میں پانچ وسق کو نصاب مانا جائے، اور جو کیلی نہیں ہیں جیسے روئی، زعفران اور سبزیاں، ان کے قلیل و کثیر میں عشر ادا کرنا ضروری ہے۔ اس مذہب کی بنیاد دونوں احادیث "فيما سقت السماء العشر" اور "ليس فيما دون خمسة اوسق" میں تطبیق پر ہے۔ (۲)

صاحب بحر نے باقر اور ناصر سے ایک دوسرا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ کھجور، کشمش، گیہوں اور جَو میں نصاب معتبر ہے اور دوسری چیزوں میں نہیں، اس مذہب پر تبصرہ کرتے ہوئے شوکانی نے لکھا ہے:

---

(۱) شامی ۲/۵۷ (۲) نیل الاوطار ۴/۱۵۱

وھو قصر للعام علی بعض ما یتناولہ بلا دلیل۔ (۱)

مدارِ اختلاف

یہ اختلاف اس اصول پر مبنی ہے کہ عام، خاص میں تعارض ہو تو ترجیح کس کو دی جائے گی اور عام کو خاص کرنے میں خبرِ واحد مؤثر ہے یا نہیں، جن حضرات نے عام کا بیان حدیث اوسق کو مانا ہے ان کے نزدیک پانچ وسق ہونا ضروری ہے لیکن امام ابوحنیفہ رح کی دلیل جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، یہ ہے کہ مما اخرجنا لکم من الارض کی عمومیت کتاب اللہ سے ثابت ہے اس لیے خبرِ واحد سے خاص نہیں کیا جا سکتا اور خمسۃ اوسق والی حدیث میں کافی احتمالات ہیں۔ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

دلائل کا جائزہ

سارے دلائل پر غور کرنے کے بعد صاحبین اور جمہور کا مذہب زیادہ بہتر اور احادیث سے قریب تر معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ زکوٰۃ کے وجوب کے لیے غنا ضروری ہے اور اس کا تحقق بغیر نصاب کے نہیں ہوتا، جہاں تک احادیث کی عمومیت کا تعلق ہے تو دونوں احادیث پر عمل ممکن ہے اور تطبیق کی کئی شکلیں ذکر کی گئی ہیں۔ امام بخاریؒ لکھتے ہیں:

ھذا تفسیر الأول لأنہ لم یوقت فی الأول یعنی حدیث بن عمر فیما سقت السماء العشر و بین فی ھذا و وقت الزیادۃ مقبولۃ والمفسر یقضی علی المبھم اذا رواہ اھل الثبت۔ (۲)

ابن قیم لکھتے ہیں:

فان قولہ فیما سقت السماء العشر انما ارید بہ التمیز بین ما یجب فیہ العشر وما یجب فیہ نصفہ فذکر النوعین مفرقا بینھما فی مقدار الواجب واما مقدار النصاب فسکت عنہ فی ھذا الحدیث وبینہ نصا فی الحدیث الآخر۔ (۳)

---

(۱) نیل الأوطار ج ۴، ص ۱۵۱ (۲) بخاری (۳) إعلام الموقعین ج ۲، ص ۲۲۹

جہاں تک حولان حول کی شرط کے نہ ہونے سے عدم نصاب کا تعلق ہے تو یہ بات دل کو اس لیے نہیں لگتی کہ زراعت میں کھیتی کٹ جانے سے نمو تام ہو جاتا ہے، جب کہ دیگر اموال میں سال بھر نمو کا امکان باقی رہتا ہے اسی لیے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں:

إنما لم يعتبر الحول لانه يكمل نماءه باستحصاده لا ببقائه واعتبر الحول فى غيره لانه مظنة لكمال النماء فى سائر الأموال والنصاب اعتبر ليبلغ المواساة منه فلهذا اعتبر فيه.

يحققه: ان الصدقة انما تجب على الاغنياء ولا يحصل الغنى بدون النصاب كسائر الاموال الزكوية۔ (۱)

یہاں پر یہ بات بھی قابل غور معلوم ہوتی ہے کہ آیت "یا ایہا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض" ایک ہی آیت کے دو جز ہیں اور دونوں کا اسلوب اور حرف عام یکساں ہے، علماء و فقہاء متفق ہیں کہ ماکسبتم کا عموم متبدل بہ خصوص ہے اور اموال کا نصاب مقرر ہے، پھر آیت کے دوسرے جز کو خاص کرنے میں کیا قباحت ہے جب کہ اس سلسلے کی واضح روایت موجود ہے کہ پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

ان دلائل کی روشنی میں عشر پانچ وسق سے کم پر نہیں ہونا چاہیے، جیسا کہ صاحبین کا قول ہے زیادہ سے زیادہ اس قول کو راجح قرار دینے میں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہ انفع للفقراء نہیں ہے لیکن میرے خیال میں انفع للفقراء کا مقام تحقق غنا کے بعد ہے، جب تحقق غنا ہی پانچ وسق سے کم میں نہیں ہوگا، تو انفع للفقراء کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے۔

وسق کی تحقیق

علماء کا اجماع ہے کہ ایک وسق ۶۰ صاع کا ہوتا ہے، البتہ صاع کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ حضرت مولانا مدنی رح کی تحقیق کے مطابق صاع ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے، لہٰذا ایک وسق

---

(۱) المغنی ۲/۲۹۶ - ۲۹۵

دو سو دس سیر کا ہوا جس کے پانچ من دس سیر ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی نے ۵ وسق ۱۷ ۱/۲ من یا ۶ ۱/۲ کوئنٹل کے برابر لکھا ہے[1]۔ لیکن حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نے اپنی تصنیف "ارجع الاقاویل فی اصح الموازین والمکاییل" میں ایک وسق بحساب درہم پانچ من ڈھائی سیر اسی تولہ کے سیر سے اور بحساب مثقال پانچ من پانچ سیر لکھا ہے[2]؛ اور یہی زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔

عشر کن چیزوں میں ہے ؟

نصاب عشر کے ساتھ ساتھ یہ سوال بھی بڑا اہم ہے کہ عشر کن چیزوں میں ہے؟ فقہاء کے درمیان اس میں خاصا اختلاف ہے۔ امام صاحب چوں کہ عموم کے قائل ہیں اس لیے ان کے یہاں یہ عموم باقی ہے اور اس کے پیش نظر "کل ما اخرج اللّٰہ من الارض" میں عشر واجب ہے بشرطے کہ قصداً کھیتی کی گئی ہو۔ سید سابق لکھتے ہیں :

رای ابی حنیفۃ : ان الزکوٰۃ واجبۃ فی کل ما انبتہ الارض لا فرق بین الخضروات وغیرھا واشترط ان یقصد بزراعتہ ۔ (۳)

قصداً زراعت کی قید امام صاحب کے نزدیک اتنی اہم ہے کہ ایندھن کی لکڑی، حشیش اور بانس کی بھی کھیتی قصداً کی جائے تو ان میں عشر ہوگا۔

حتی لو اتخذ ارضہ مقصبۃ او مشجرۃ او منبتا للحشیش یجب فیہ العشر۔ (۴)

بلکہ اگر یہ پودے خود رو بھی ہوں لیکن ان کی دیکھ ریکھ کی جاتی ہو، اسے نقصان پہونچانے سے روکا جاتا ہو اور سینچائی وغیرہ کی جاتی ہو تو ان پر بھی عشر ہے۔

وفی الجوھرۃ اذا اتخذ ارضہ مقصبۃ أو مشجرۃ للحشیش وساق إلیہ الماء ومنع منہ الناس یجب فیہ العشر۔ (۵)

---

(۱) اسلام کا نظریۂ ملکیت /۳۳۵ (۲) جواہر الفقہ اول /۳۳۸ (۳) فقہ السنۃ ۱/ ۳۴۹

(۴) ھدایہ ۱/ (۵) الجوھرہ ۱/ ۱۲۸

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی لکھتے ہیں:

"اگر پیڑ اور پودہ خود رو ہے تو اس میں عشر بھی نہیں ہے اور وہ ملک بھی نہیں ہے اور اگر پرورش کیا ہے لگایا ہے تو اس میں عشر بھی ہے اور وہ ملک بھی ہے غیر شخص کو اس کا کاٹنا درست نہیں ہے۔"[1]

صاحبین رح کی آراء

امام ابو یوسف رح اور امام محمد رح کی رائے یہ ہے کہ عشر انھیں چیزوں میں ہے جو بغیر کسی تدبیر کثیر کے سال بھر رہ سکتے ہوں، چاہے وہ کیلی ہوں یا موزونی، چونکہ میوہ جات اور سبزیاں اتنے دن نہیں رہ پاتیں اس لیے ان کے یہاں ان اشیاء میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

ان الزكوٰة واجبة في الخارج من الارض يشترط ان يبقى سنة بلا علاج كثير سواء كان مكيلا كالحبوب أو موزونا كالقطن والسكر۔ فان كان لا يبقى سنة كالقثاء والخيار والبطيخ والشمام ونحوها من الخضروات والفواكه فلازكاة فيه۔ (۲)

امام ابو یوسف رح لکھتے ہیں:

ولست ارى العشر على مايبقى في أيدى الناس ليس على الخضر التى لابقاء لها ولا على الاعلاف ولا على الحطب عشر والذى لايبقى فى ايدى الناس هو مثل البطيخ والقثاء والخيار والقرع والباذنجان والجزر والبقول والرياحين واشباه هذا فليس فى هذا عشر۔ (۳)

مذہب مالک رح و شافعی رح

امام شافعی رح کا مسلک یہ ہے کہ وہ غذائی اجناس جو عام طور سے کھائے جاتے ہیں اور انھیں غذائی اجناس کے طور پر محفوظ کیا جاتا ہے، اس کی کھیتی کی جاتی ہے ان میں عشر ہے۔

---

(۱) فتاوى رشيديه / ۳۵۸ (۲) فقه السنة ۱/ ۳۴۹

(۳) كتاب الخراج لابي يوسف /۵۲

ذهب الشافعی إلی وجوب الزکوٰة فیما تخرجه الارض بشرط ان یکون مما یقتات ویدخر ویستنبته الآدمیون کالقمح والشعیر۔ (۱)

امام مالک رح کا مذہب تقریباً وہی ہے، صرف وہ "فیمایقتات" کی قید نہیں لگاتے، اسی لیے ان کے یہاں ترطم اور سمسم میں بھی زکوٰۃ ہے۔ یوسف قرضاوی نے ان دونوں حضرات کے مسلک کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

فلا زکوٰة عند المالکیة والشافعیة فی الجوز والبندق والفستق وما کان مثلها وان کان ذلك مما یدخر لانه لیس مما یقتات الناس به وکذلك لا زکوٰة فی التفاح والرمان ولا فی الکمثری والخوخ والبرقوق ونحوها لانها مما لا ییبس ولا یدخر۔ (۲)

مذہب احمد امام احمد رح کا کہنا ہے کہ عشر کے لیے اشیاء کا کیلی، باقی رہنے والی اور خشک ہونے والی ہونا ضروری ہے، اسی لیے ان کے یہاں فواکہات اور سبزیوں میں زکوٰۃ نہیں ہے:

ذهب احمد إلی وجوب الزکوٰة فی کل ما اخرجه اللّٰه من الارض من الحبوب والثمار مما ییبس ویبقی ویکال ویستنبته الآدمیون فی اراضیهم وتجب عنده ایضا فیما جمع هذه الاوصاف من الثمار الیابسة - ولا زکوٰة عنده فی سائر الفواکهة (۳)

دیگر مذاہب اس سلسلے میں کچھ دوسرے مذاہب بھی قابل ذکر ہیں۔ ابن عمر رض کی رائے ہے کہ چار قسم کے غذائی اجناس میں ہی عشر واجب ہے، غلہ میں گیہوں اور جَو اور میوہ جات میں کھجور اور کشمش، یہی رائے ایک روایت کے مطابق احمد، موسیٰ بن طلحہ، حسن بن سیرین، شعبی، حسن بن صالح ابن ابی لیلیٰ، ابن المبارک اور ابو عبید کی ہے،[۴] ان حضرات کی دلیل عمرو بن شعیب کی روایت کردہ حدیث

---

(۱) فقہ السنۃ ۳۵۰/۱ (۲) فقہ الزکوٰۃ ۳۵۰/۱ (۳) فقہ السنۃ ۳۵۰/۱ (۴) المحلی ۳۰۹/۵

"الزکوٰۃ فی الحنطۃ والشعیر والتمر والذبیب" ہے۔ لیکن شوکانی نے کہا ہے کہ محمد بن عبداللہ العرزمی اس حدیث کی سند میں موجود ہیں اور وہ متروک ہیں۔ (۱)

ان حضرات کی ایک اور دلیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یوسف قرضاوی نے لکھا ہے:

ولان غیر ھذہ الاربعۃ لانص فیہ ولا اجماع ولا ھو فی معناھا فی غلبۃ الاقتیات بہا وکثیرۃ نفعہا ووجودھا فلم یصح قیاسہ علیہا ولا الحاقہ بہا فیبقیٰ علی الاصل۔ (۲)

مدار اختلاف

دراصل یہ اختلاف اس بنیاد پر ہے کہ احادیث میں جن اشیاء میں عشر کا ذکر ہے وہ شئی معین ہے یا مراد معلول بہ علت ہے، اس لیے جن لوگوں نے حدیث میں مذکور اشیاء کو شئی معین سمجھا انھوں نے انھیں اشیاء میں خاص کر دیا اور جنھوں نے معلول بہ علت گردانا انھوں نے علت کی عمومیت سے حکم کو عام کر دیا، پھر جن چیزوں میں علت کے وجود اور عدم کا اختلاف ہوا اس کا حکم بھی مختلف فیہ ہو گیا جیسا کہ زیتون کے بارے میں امام مالکؒ کا قول ہے کہ اس میں زکوٰۃ ہے اور امام شافعیؒ کا آخری قول اس کے خلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے نہ تو شئی معین سمجھا اور نہ معلول بعلت گردانا، "مما اخرجنا لکم من الارض اور فیما سقت السماء العشر" کی عمومیت کو دیکھتے ہوئے سب میں عام کر دیا۔

فلم یشترط ان یکون الخارج من الاقوات ولا ان یکون مما ییبس ویدخر ولا ان یکون مما یکال ولا ان یکون ماکولاً۔ (۳)

ترجیح

تمام اقوال اور سارے ادلہ پر غور کرنے کے بعد امام ابوحنیفہؒ کا مسلک اس سلسلے میں زیادہ واضح اور صحیح معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ حصر والی جتنی حدیثیں ہیں وہ سب کی سب یا تو منقطع ہیں یا ضعیف اور اگر ان کی صحت تسلیم کر لیا جائے تو بھی ان کا حصر اضافی ہوگا نہ کہ حقیقی یہی وجہ ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے

---

(۱) نیل الاوطار ۴/۱۴۳ (۲) فقہ الزکوٰۃ ۱/۳۵۰ (۳) ایضاً ۱/۳۵۴

کسی نے بھی اسے اپنا مستدل نہیں بنایا۔

رہ گئیں وہ حدیثیں جن میں حصر تو نہیں مگر چند اشیاء کا ذکر ہے، اس کے بارے میں یاد رکھنا چاہیے کہ ذکر شئی نفی ماعدا کو مستلزم نہیں ہوتا، ان کے علاوہ کچھ احادیث وہ ہیں جن میں بعض چیزوں میں عشر کی نفی کی گئی ہے جیسے "لیس فی الخضروات صدقۃ" وغیرہ وہ قابل حجت نہیں ہیں۔

امام ترمذی نے لکھا ہے:

اسناد هذا الحديث ليس بصحيح فلا يصح في هذا الباب شئ عن النبي صلى الله عليه وسلم۔

ابن عربی نے شرح ترمذی میں لکھا ہے:

وأقوى المذاهب في المسئلة مذهب أبي حنيفة دليلا واحوطها للمساكين واولاها قياما بشكر النعمة وعليه يدل عموم الآية والحديث۔

ان تفصیلات کی روشنی میں محور پنجم کے سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:

۱ــــ عشر کے لیے نصاب کا اعتبار ہوگا اور وہ پانچ وسق ہے۔

۲ــــ گھاس، بانس، درخت، جانوروں کے لیے اگائے جانے والے چارہ پر عشر ہوگا، اگر وہ ملک ہوں، سینچائی کی جاتی ہو اور نقصان پہونچانے سے روکا جاتا ہو، چوں کہ مکھانہ اور سنگھاڑہ کی کھیتی بھی ان دنوں اسی انداز میں کی جاتی ہے اس لیے اس پر عشر واجب ہوگا۔

۳ــــ مچھلی کی کاشت پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا۔

۴ــــ ریشم پر عشر کے بارے میں فقہاء کی رائے عام طور پر یہی ہے کہ اس میں عشر نہیں ہے، لیکن بحر ذخار میں ایک اصول لکھا ہے، اس کی روشنی میں میرا خیال ہے کہ ریشم پر عشر واجب ہے، اصول یہ ہے:

ان مالم تجب الزكاة في اصله تجب في نمائه وانتاجه كالزرع بالنسبة للارض والعسل بالنسبة للنحل والالبان بالنسبة للانعام والبيض بالنسبة للدجاج والحرير بالنسبة للدود۔

---

(۱) البحر الزخار ۱۶۲/۲

اور اس اصول کے بعد ریشم کا حکم صراحۃً لکھا ہے :

فاوجب الزکاۃ فی القز کالعسل لتولدھما من الشجر لا فی دود کالنحل الا اذا کان للتجارۃ ۔ (۱)

۵ـــــ باغات خواہ وہ پھلدار ہوں یا ایندھن، عمارت، فرنیچر وغیرہ میں ان کی لکڑیوں کو استعمال کرنے کے لیے کاشت کی گئی ہوں ان پر عشر ہوگا، کیوں کہ ان کی کاشت بالقصد ہوتی ہے اور ملکیت متعین ہوا کرتی ہے۔

۶ـــــ باضابطہ تجارت کے لیے اگائی جانے والی سبزیوں پر عشر واجب ہے، مال تجارت کی حیثیت سے زکاۃ واجب نہیں۔

"وعلی ھذا لو اشتری ارضا زراعیۃ للتجارۃ فزرعھا او خرجت ما یجب فیہ العشر اکتفی بزکاۃ العشر عن الخارج ولم تجب زکاۃ التجارۃ عن الارض نفسھا حتی لا تتکرر الزکوٰۃ فی مال واحد" (۲)

رہ گئیں مکان کے گرد و پیش کی افتادہ اراضی یا اپنی چھتوں پر اگائی جانے والی سبزیاں تو ان میں عشر نہیں ہے۔

فتاویٰ بزازیہ میں ہے :

والشجرۃ المثمرۃ ان کانت فی الدار لا عشر فیھا وخلاف الکائنۃ فی الاراضی لان المساکن مع یتبعھا عفو لا الاراضی ۔ (۳)

۷ـــــ وقف علی الاولاد کی اراضی پر عشر ہے۔

---

(۱) البحر الزخار ۲/۱۷۳

(۲) شامی ۲/۱۹ والمغنی ۲/۶۳۰ بحوالہ فقہ الزکوٰۃ ۱/۳۲۹

(۳) فتاویٰ بزازیہ علی ھامش فتاویٰ ھندیۃ ۴/۹۱

ہندوستان میں عشر و خراج کے شرعی احکام

از : مولانا محمد زید
جامعہ عربیہ، ہتھورا۔ باندہ

عشر و خراج کی تعریف

شریعت نے جن مالوں پر زکوٰۃ واجب کی ہے ان میں کھیتی[1] کی پیداوار بھی ہے، فقہی اصطلاح میں اسی کو عشر کہتے ہیں، فقہاء کی تصریح کے مطابق زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ کا نام عشر ہے، زمین کی زکوٰۃ کا نام نہیں[2]۔ خراج خالص زمین کا وظیفہ ہے جو بطور ٹیکس کے ذمیوں پر عائد کیا جاتا ہے[3]۔

وجوبِ عشر کا سبب

وجوب عشر کا سبب قابل کاشت زمین کی حقیقی پیداوار ہے، البتہ وجوب خراج کے لیے حقیقی پیداوار کے ساتھ تقدیری پیداوار بھی کافی ہے، مثال کے طور پر قابل کاشت عشری زمین میں کاشت ہو سکتی تھی، لیکن کھیت والے نے نہیں کی تو حقیقی پیداوار نہ ہونے کی وجہ سے عشر تو واجب نہ ہوگا، البتہ خراجی زمین میں خراج ہو جائے گا اور یہی مطلب تقدیری کا علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع میں اس

(۱) اصلاح انقلاب للتھانوی ۱/۴۲۶ (۲) قد صرحوا بان العشر زکوٰۃ الثمار والزرع (شامی ۲/۴۹) والعشر زکوٰۃ الزرع لا زکوٰۃ الارض (تفسیر مظہری ۱/۳۵۴) (۳) فان الخراج وظیفۃ الارض (مظہری ۱/۳۵۴) والخراج نوعان خراج الارض وخراج الرأس ویسمّٰی ذلک جزیۃ (تاتارخانیہ ۵/۳۱۷) والجزیۃ ما یوخذ من اھل الذمۃ (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ۸/۹۵)

کی وضاحت فرمائی ہے۔(۱)

عشر وخراج کا باہمی فرق

مذکورہ تفصیل سے عشر وخراج کے مابین فرق بھی واضح ہوجاتا ہے کہ

(۱) عشر دراصل زکوٰۃ کی ایک قسم ہے جو عبادت ہے اس کی ادائیگی میں عزت ہے، برخلاف خراج کے جو زمین کا وظیفہ ہے اور قابل کاشت زمین پر بطور ٹیکس عائد کیا جاتا ہے جس میں بجائے عبادت کے عقوبت کے معنیٰ پائے جاتے ہیں جس کی ادائیگی میں ابتداءً ذلّت کے معنیٰ پائے جاتے ہیں۔(۲)

(۲) عشر وخراج کے مابین ایک فرق یہ ہے کہ وجوبِ عشر کا سبب زمین کی حقیقی پیداوار ہے اور وجوب خراج کے لیے تقدیری پیداوار کافی ہے۔ کما مر۔

(۳) عشر وخراج کے مابین مصرف کے اعتبار سے بھی فرق ہے کہ عشر کا مصرف بعینہٖ زکوٰۃ کا مصرف ہے اور خراج کے مصرف میں تعمیم ہے جس کی سب سے زائد تفصیل ابن نجیم نے اپنے رسالہ(۳) میں فرمائی ہے جن سب کا حاصل یہ ہے کہ "مصالح مسلمین" خراج کا مصرف ہیں۔

وجوبِ عشر کے شرائط

ادائیگی عشر جب عبادت اور نوعِ زکوٰۃ ہے تو اس کے وجوب میں وہ شرائط ضروری ہوں گے خراج میں جن کا پایا جانا ضروری نہیں۔

علامہ کاسانی رح فرماتے ہیں کہ وجوبِ عشر کے شرائط دو قسم کے ہیں، ایک باعتبار اہلیت کے، دوسرے باعتبار محلیت کے۔ اہلیت کے اعتبار سے تو شرط ہے صاحب ارض کا مسلمان ہونا، نیز اس کی فرضیت کا علم ہونا، اور محلیت کے اعتبار سے زمین کا عشری ہونا شرط ہے۔ (۴)

۱؎ واما سبب فرضیتہ فالأرض النامیۃ بالخارج حقیقۃً وسبب وجوب الخراج الارض النامیۃ بالخارج حقیقۃً أو تقدیراً الخ (بدائع ۲/۵۷)

۲؎ لأن فی الخراج معنی الصغار (مبسوط ۳/۵) قال تعالیٰ: "حتی یعطوا الجزیۃ عن ید وھم صاغرون" أی ذلیلون (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ۶۵/۸) ۳؎ رسائل ابن نجیم التحفۃ المرضیۃ ص۹۳۔

۴؎ وأما الشرائط الفرضیۃ فبعضھا شرط الأھلیۃ وبعضھا شرط المحلیۃ أما شرط الأھلیۃ فنوعان أحدھما الإسلام والثانی العلم بکونہ فرضاً ۔ وأما شرائط المحلیۃ فانواع منھا أن تکون الأرض عشریۃ (بدائع الصنائع ۲/۵۷)

وجوبِ عشر کے اسباب

کسی بھی حکم شرعی کے لیے اسباب بھی ہوتے ہیں اور شرائط بھی، پس سبب پایا جائے اور شرط نہیں یا شرطیں پائی جائیں مگر سبب نہیں تو دونوں حالتوں میں حکم نہیں پایا جائے گا مثلاً عشر کے وجوب کے لیے زمین کا عشری ہونا شرط ہے اور پیداوار اراضی کا مالک ہونا سبب ہے۔ پس مالک پیداوار تو ہو لیکن اراضی عشری نہ ہو یا اراضی عشری ہو لیکن پیداوار کا مالک نہ ہو تو عشر واجب نہیں ہوگا۔

غلط فہمی کا ازالہ

تنبیہ اس واسطے ضروری تھی کہ بہت سے اہل علم نے وجوب عشر کا مدار محض اس کے سبب کو قرار دے دیا یا ملکِ ارض کی شرط نہ ہونے کو کافی سمجھ کر وجوبِ عشر کا فیصلہ صادر فرما دیا۔ زمین کے عشری غیر عشری کی بحث ہی درمیان سے ختم کردی اور محض اتنا کہنا کافی سمجھا کہ:

"وجوبِ عشر کا اصلی سبب تو پیداوار ہے۔ ملکِ ارض شرط نہیں، البتہ ملک خارج شرط ہے اور وہ حاصل ہے سبب موجود، شرط حاصل لہٰذا ہندوستان جیسی زمینوں پر مطلقاً وجوبِ عشر ہوگا۔"

لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا کہ سبب اور شرط دونوں علیحدہ علیحدہ حقیقتیں ہیں، محض سبب کے پائے جانے سے حکم عائد نہ ہوگا، جب تک کہ دیگر شرائط بھی متحقق نہ ہوں اور وجوب عشر کے لیے زمین کا عشری ہونا شرط ہے۔ کما مرّ۔ وجوب عشر کے لیے جب زمین کا عشری ہونا شرط ہے تو ضروری ہے کہ عشری غیر عشری زمین کی تحقیق کی جائے۔

عشری و خراجی زمین کی تحقیق

عشری و خراجی زمین سے متعلق کتاب و سنت اور آثارِ صحابہ و تابعین اور ان کے تعامل سے جو روشنی ملتی ہے وہ بعینہٖ وہی ہے جس کو ہمارے فقہاء نے ضبط فرمایا ہے ان سب کے دلائل، آثارِ صحابہ و تابعین ابو عبیدہ کی کتاب الاموال، زیلعی، شرح نقایہ، اعلاء السنن، عمدۃ الرعایۃ و جواہر الفقہ میں مذکور ہیں۔

فقہاء کی تصریحات کے مطابق زمینیں دو قسم کی ہیں۔ بعض زمینوں کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل یا اجماعِ صحابہ سے ان کا عشری و خراجی ہونا طے کردیا گیا ہے۔ ایسی زمین ہمیشہ تا قیامت علیٰ حالہٖ باقی رہیں گی۔ ان کے متعلق ضابطہ یا قیاس آرائی کرنا درست نہیں۔ علامہ کاسانی اور مفتی محمد شفیع صاحب نے اس کی تفصیل ذکر فرمائی ہے۔ (بدائع ۲/۵۷ - جواہر الفقہ ص ۲۰)۔

البتہ ان مخصوص زمینوں کے علاوہ عام زمینوں کے متعلق فقہاء نے چند ضابطے بیان فرمائے ہیں جن سے زمین کے عشری و خراجی ہونے کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

عشری و خراجی زمین کا معیار

۱ــــ عشری زمین ایک تو وہ کہلاتی ہے جس کے باشندے طوعاً یعنی از خود اسلام لے آئے ہوں اور اس طرح دارالاسلام میں شامل ہو گئے ہوں۔ یدل علیہ قولہ طوعاً، منہا الارض التی اسلم علیہا اہلہا طوعاً۔ (۱)

۲ــــ ایسا ملک جس کو امام نے عنوۃً یعنی اپنی قوت سے فتح کیا ہو اور مجاہدین کے مابین اس کی زمین کو تقسیم کر دیا ہو، ایسی زمین بھی عشری کہلاتی ہے۔ (۲)

۳ــــ ایسی زمینیں جس پر امام نے غلبہ حاصل کر لیا لیکن اس کے باشندوں نے اسلام قبول نہ کیا ہو، البتہ امام نے احسان کرکے ان کی زمینیں ان ہی کے حوالہ کر دیں ایسی زمینیں خراجی کہلاتی ہیں۔ (۳)

۴ــــ ایسا ملک جس کو امام نے قہراً نہیں بلکہ بطور صلح کے فتح کیا ہو اور اس ملک کے باشندوں نے اسلام کی ماتحتی اور ذمی بن کر جزیہ دینا قبول کر لیا ہو، ایسی زمینیں بھی خراجی کہلاتی ہیں۔ (۴)

اس کے علاوہ ارض موات اور بستان وغیرہ میں تفصیل ہے جو کتبِ فقہ میں مذکور ہے۔ (۵)

عشری و خراجی زمینوں کا یہ معیار عام طور پر فقہاء نے ذکر فرمایا ہے اس معیار کے مطابق جس زمین پر عشری کی تعریف صادق آئے گی وہ عشری اور جس پر خراجی کی تعریف صادق آئے گی وہ خراجی ہوگی[۶] ورنہ نہ خراجی ہونا چاہیے نہ عشری عبارات فقہاء کے مفہوم کا یہی مقتضیٰ ہے۔

یہاں پر یہ بات قابل غور ہے کہ عشری و خراجی زمین کی تعریف کرتے ہوئے فقہاء نے جتنی صورتیں ذکر فرمائی ہیں وہ سب غلبہ اسلام کی ہیں۔ باقی ایسی زمینیں جس پر غیر مسلم حکومتیں قابض رہ چکی ہوں اور وہ ان ہی کے زیر اقتدار ہوں یا ایسا ملک جس پر غیر مسلموں نے بطور قہر یا صلح کے قبضہ کر رکھا ہو اور مسلمان مغلوب و ماتحت

---

(۱) بدائع ۲/۵۷ (۲) خانیہ ۲/۲۷، بدائع ۲/۵۷ (۳) ایضاً وکتاب الخراج۔

(۴) ایضاً (۵) خانیہ (۶) امدادالفتاویٰ ۲/ جواھرالفقہ ۲/۲۶

میں ہوں، جیساکہ ہندوستان کی حالت ہوچکی ہے، ایسے مسلمانوں کے زیر تصرف یا مملوکہ زمینیں عشری ہوں گی یا خراجی؟ اور غیر مسلم کے تسلط واقتدار کے بعد ایسی زمینوں کا کیا حکم ہوگا؟ اس موقع پر فقہاء نے ایسی صورتوں کا ذکر نہیں فرمایا، البتہ اس کی تصریح فرمائی ہے کہ عشری زمین پر کسی کافر کی ملکیت ثابت ہوجانے سے وہ زمین غیر عشری ہوجاتی ہے[1]۔ اور تسلط واستیلاء کافر کی جملہ صورتوں کا یہ حکم ذکر فرمایا ہے کہ غیر مسلم کے استیلاء وتسلط سے وہ شئ ہماری ملک سے خارج ہوکر ان کی ملک میں داخل ہوجائے گی[2]۔ اس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

عشری زمین کی جامع ومانع تعریف

اکابر علماء نے فقہاء کے بیان کردہ معیار کے مطابق مختلف صورتوں وحالات کو مدنظر رکھتے ہوئے عشری زمین کی جو تعریف فرمائی ہے وہ یہ ہے:

الارض العشرية ما فتحها المسلمون عنوة وقسموها بين الغانمين أو أسلم أهلها برضاهم وأقرّوا عليها ولم يملكها كافر منذ فتحوها إلى الآن والخراجية ما فتحوها صلحًا وأقرّ اهلها عليها أو كانت عشرية فملكها كافر في وقت۔(۳)

یعنی عشری زمین وہ ہے جس کو مسلمانوں نے عنوۃً فتح کیا ہو اور غانمین کے درمیان اس کو تقسیم کردیا ہو یا اپنی مرضی سے کسی ملک کے باشندے اسلام لے آئے ہوں اور اسی زمین پر برقرار رکھے گئے ہوں اور جب سے مسلمانوں نے فتح کیا ہو کوئی کافر آج تک اس کا مالک نہ ہوا ہو، اور خراجی زمین وہ ہے جس کو بطور صلح کے حاکم نے فتح کیا ہو اور اس کے باشندوں کو اسی پر برقرار رکھا ہو، یا عشری زمین ہو اور کسی وقت بھی کسی کافر کے زیر ملک آچکی ہو ایسی زمین خراجی کہلاتی ہے۔

محقق تھانوی رحمۃ اللہ علیہ عشری زمین کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

عشری زمین وہ ہے کہ جب سے مسلمانوں نے اس کو فتح کیا ہے تو وہ زمین کسی کافر کے قبضہ میں نہ آئی ہو۔(۴)

---

(۱) لو اشترى مسلم من ذمي ارضًا خراجية فعليه الخراج ولا تنقلب عشرية لان الأصل ان مؤنة الارض لاتتغير بتبدل المالك۔ شامی ۲/۵۵۔ (۲) لان ملك المسلم يزول عن ماله باستيلاء الكفار عليه۔ بدائع ۷/۱۲۶

(۳) امداد الاحکام تھانوی مولانا ظفر احمد صاحب (۴) وعظ العشر ملحقہ حقوق وفرائض ص۵۸۹۔

عشری زمین کی حقیقت کا حاصل یہ ہے کہ جو زمین اس وقت مسلمان کی ملک میں ہو اور اس کے قبل اس کا کسی کافر کی ملک میں آنا معلوم نہ ہو، بس ایسی زمین عشری ہے۔ (۱)

اور جو درمیان میں کوئی کافر مالک ہو گیا تھا وہ عشری نہ رہی[۲] ــــــ حضرت گنگوہیؒ نے بھی یہی تعریف فرمائی ہے۔ (۳)

کافر کی ملک میں آجانے سے زمین غیر عشری ہو جاتی ہے

عشری زمین کی مندرجہ بالا تعریف میں تو کسی کو کلام نہ ہونا چاہیے، اس تعریف میں یہ قید بھی ملحوظ ہے کہ عشری زمین اسی وقت تک عشری رہے گی جب تک کہ کسی کافر کی ملکیت میں نہ آئی ہو، ورنہ غیر عشری ہو جائے گی۔ فقہاء نے اس کی تصریح بھی فرمائی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ذمی اپنی زمین کو کسی مسلمان سے فروخت کر دے تو بالاتفاق وہ خراجی ہی رہے گی[۴] خراجی ہو جانے کے بعد خود مالک کے اسلام لے آنے یا کسی مسلمان کو فروخت کر دینے سے اس میں کچھ تبدیلی نہ ہوگی[۵] کیوں کہ زمین کی مؤنۃ مالک کے بدلنے سے متغیر نہیں ہوتی۔ (۶)

کفار کا تسلط ہو جانے سے بھی زمین غیر عشری ہو جاتی ہے

مندرجہ بالا تصریحات کے مطابق عشری زمین کسی کافر کی ملک میں آجانے سے جب غیر عشری ہو جاتی ہے تو اگر کسی ملک کی زمین پر کفار کا استیلاء و تسلط ہو جائے تو بدرجہ اولیٰ ایسی زمینیں غیر عشری ہو جائیں گی کیوں کہ تسلط و استیلاء کی وجہ سے کفار اس کے مالک ہو جائیں گے، چنانچہ فقہاء نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ استیلاء سبب ملک ہے جس کی وجہ سے مسلمان کافر کے مال کا مالک بن جاتا ہے لہٰذا کافر بھی مسلمان کے مال کا مالک ہو جائے گا۔ (۷)

---

(۱) اصلاح انقلاب ۱۳۶/۵ (۲) امداد الفتاوی ۵۹/۲ (۳) فتاویٰ رشیدیہ /۳۵۸

(۴) لو باع هذا الذمي ارضه من مسلم فهي خراجية على حالها في قولهم جميعاً (تاتارخانیہ ۳۲۲/۵) (۵) بعد ما صارت خراجية لا تتبدل باسلام المالك ولا ببيعها من المسلم (مبسوط ۷/۴) (۶) لأن الأصل ان مؤنة الارض لا تتغير بتبدل المالك (بدائع الصنائع ۵۵/۲) (۷) ان الاستيلاء سبب يملك به المسلم مال الكافر فيملك به الكافر المسلم كالبيع والهبة (مبسوط ۵۲/۱۰)

علامہ کاسانی رحمہ فرماتے ہیں:

استیلاء کفار کی وجہ سے مسلمان کی ملک اس کے مال سے ختم ہوجاتی ہے[1]۔ البتہ اس میں ایک شرط بھی ہے[2] وہ یہ کہ کفار ان املاک کو اپنے قبضہ میں اس طرح کرلیں کہ مسلمانوں کے لیے فی الحال یا فی المآل (یعنی آئندہ) واپسی کی امید نہ رہے، فقہی اصطلاح کے مطابق احراز کامل ہونا چاہیے، جس کی حقیقت اقتدار کامل ہے۔

اشیاء منقولات میں اس کا تحقق اس وقت ہوگا جب کہ کفار دارالاسلام سے دارالحرب میں منتقل کرلیں، البتہ غیر منقولات مثلاً زمین میں انتقال کا تو امکان نہیں اس لیے یہاں استیلاء کا تحقق اور احراز کامل اسی وقت سمجھا جائے گا جب کہ اس کی حقیقت و معنی پائے جائیں یعنی یہ کہ غیر مسلموں کے لیے مسلمانوں کی طرف سے فی الوقت یا آئندہ واپسی کا خدشہ باقی نہ رہے اور وہ املاک کلی طور پر انہیں کے زیر اقتدار ہوں، وہی اس پر قابض و متصرف ہوں جس طرح چاہیں حسب منشاء اس میں تصرف کریں، ایسی صورت میں واقعۃً اس کو احراز کامل کہا جائے گا اور استیلاء کامل کی وجہ سے ایسے اموال و جائداد مسلمانوں کی ملک سے خارج ہوکر غیر مسلم کی زیر ملک آجائیں گی اور ایسی صورت میں لامحالہ عشری زمینیں بھی تحقق ملک غیر مسلم کی وجہ سے غیر شرعی ہوجائیں گی۔

ماقبل میں جو کچھ عرض کیا گیا کتب فقہ ہدایہ و شروح ہدایہ وغیرہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ان الاستیلاء لایتحقق الا بالاحراز بالدار لانہ عبارۃ عن الاقتدار علی المحل (المحل عام للمنقولات وغیر المنقولات) حالاً ومآلاً۔

وفی الکفایۃ یعنی ان الکفار اذا ستولوا علی اموال المسلمین فھم ما داموا فی دارالإسلام ان اقتدروا علیھا حالاً لم یقتدروا مآلاً لأنّ الظاھر انّ المسلمین یغلبون علیھم ویاخذون الاموال واما اذا احرزوھا بدارالحرب فقد اقتدروا علیھا حالاً ومآلاً لانقطاع ولایۃ المسلمین[3]

عبارت کے خط کشیدہ الفاظ قابل غور ہیں، اس عبارت سے معلوم ہوا کہ استیلاء کی شرط احراز ہے

(۱) لان ملك المسلم یزول عن مالہ باستیلاء الکفار علیہ (بدائع ۱۲۸/۷)

(۲) تاتارخانیہ ۳۶۸/۵ (۳) کفایہ شرح ھدایہ ۲۵۶/۵

اور احراز نام ہے اقتدار علی المحل حالاً و مآلاً کا۔ یعنی ایسا اقتدار کہ مسلمانوں کے لیے اس کی واپسی مشکل ہو جائے، اور ان کی ولایت اس سے منقطع ہو جائے۔ ایسی حالت میں کفار اس کے مالک ہو جائیں گے، اور ملک کفار ثابت ہو جانے سے عشری زمین غیر عشری ہو جاتی ہے۔ کما سیأتی۔

اراضی دار الکفر اور غیر عشری غیر خراجی زمینوں کی تحقیق

اب تک کی ساری بحث کا حاصل و خلاصہ یہ تھا کہ عشری زمینیں استیلاء کفار کی وجہ سے غیر عشری ہو جاتی ہیں، البتہ غیر عشری ہو جانے کے بعد وہ خراجی ہوں گی یا غیر عشری و غیر خراجی؛ یعنی ایسی زمینوں کا وظیفہ عشر ہوگا یا خراج یا کچھ بھی نہ ہوگا؟

عامۂ فقہاء نے اس سے تعرض نہیں فرمایا اور جن فقہاء نے فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایسی زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی۔ تصریحاتِ فقہاء کے علاوہ اصولی حیثیت سے اگر دیکھا جائے اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اراضی دار الکفر نہ عشری ہوں گی نہ خراجی، گو کسی مسلمان کی زیر ملک ہوں، جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

عباراتِ فقہاء کا مقتضیٰ

بعض فقہاء نے تصریح فرمائی ہے کہ مسلمانوں کی زمینوں پر اگر مشرکین غالب آجائیں، اور امام پھر ان کو فتح کرلے اور مسلمان ان زمینوں پر غالب آجائیں تو ایسی زمینیں سابقہ حالت کی طرف عود کر آئیں گی، اگر عشری تھیں تو عشری، خراجی تھیں تو خراجی رہیں گی۔

فی العالمگیریۃ ولو افتتحہا الامام عادت إلی الحکم الاول۔ الخراجی یصیر خراجیا والعشری یصیر عشریا۔ ھکذا فی السراج الوھاج۔ (۱)

وعاد الماخوذ علی حکمہ الاول الخراجی عاد خراجیاً والعشری عاد عشریاً۔ (۲)

اس کا مفہوم یہ نکلا کہ جب امام کے فتح کے بعد زمینیں حسب سابق عشری یا خراجی ہو جائیں گی تو قبل از فتح غلبہ کفار کے وقت نہ عشری ہوں گی نہ خراجی۔ ہٰکذا فہمت۔

---

(۱) عالمگیری ۲/۲۳۲ (۲) بدائع الصنائع ۲/۱۳۱

مولانا ظفر احمد صاحب اس قسم کی عبارتوں کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

قلت فیہ دلالۃ علی ان ارض الاسلام اذا صارت دار الحرب لاتبقی خراجیۃ و لاعشریۃ دل علیہ قولہ عادت الی الحکم الاول فافہم ۔ (۱)

عالمگیری کی مذکورہ بالا عبارت ہی سے یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ امام المسلمین کے فتح کیے بغیر غیر مسلم حکمران کے استیلاء وتسلط کے بعد ان کے توسط یا احسان سے جو زمینیں مسلمانوں کی مملوکہ ہوں گی وہ بھی نہ عشری ہوں گی نہ خراجی ۔ کیوں کہ عشری وخراجی کی طرف واپس آنے کی شرط اور اس کا معیار فقہاء کے بیان کردہ معیار وتصریح کے مطابق فتح امام ہے ۔ واللہ اعلم ۔

اصول کا مقتضیٰ

اصولی حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو فقہا کے بیان کردہ معیار کے مطابق ایسی زمینیں نہ عشری ہوں گی ، نہ خراجی ۔ عشری نہ ہونے کی تفصیل تو ماقبل میں گذر چکی ۔ اور خراجی اس وجہ سے نہ ہوں گی کہ خراجی زمین تو وہ کہلاتی ہے جس کو امام نے فتح کرکے غیر مسلموں ہی کے حوالہ ان کی زمینیں کردی ہوں اور غیر مسلموں نے اسلام کی ماتحتی جزیہ دینا قبول کرلیا ہو ایسی زمینیں خراجی کہلاتی ہیں ۔

فتاویٰ قاضی خاں میں ہے :

کل بلدۃ فتحت صلحًا وقبلوا الجزیۃ فھی ارض خراج ۔ (۱)

قاضی ابو یوسف رح خراجی زمین کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

وکل ارض من اراضی الاعاجم صالح علیھا اھلھا وصاروا ذمۃ فھی ارض خراج (۲)

فقہاء کے ذکر کردہ معیار میں یہ قید بھی ملحوظ ہے کہ ایسے خطہ کی زمین خراجی ہوگی جس کے باشندوں نے اسلام کی ماتحتی اور جزیہ دینا قبول کرلیا ہو اور وہ ذمی بن گئے ہوں اور ظاہر ہے کہ اراضی کفر میں یہ ممکن نہیں بلکہ جزیہ وخراج کہتے ہی اس کو ہیں جو ذمیوں سے وصول کیا جائے جس میں انقیاد وذلت کی شان ہوتی ہے (۳)

---

(۱) قاضی خاں منہ؟ (۲) کتاب الخراج لابی یوسف / ۶۹ (۳) لان فی الخراج معنی الصغار (مبسوط ۵/۴) قال تعالی : حتی یعطوا الجزیۃ عن ید وھم صاغرون ای ذلیلون ۔ ۔ ۔ تبرون منقادون (مرقاۃ شرح مشکوۃ باب الجزیۃ ۸/۲۵)

لزوم خراج کا حکم توان لوگوں سے متعلق ہوتا ہے جو ذمی بن کر اسلام کی ماتحتی میں رہتے ہوں اور وصولیابی کا حکم مسلمانوں سے متعلق ہے کہ مسلمان حکمران اس کو وصول کریں گے۔[۱] ظاہر بات ہے کہ غیر دارالاسلام میں اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اولاً تو زمین غیر خراجی، دوسرے مسلمان حکمران کے لیے جو حکم ہے وہ غیر دارالاسلام میں عائد نہیں ہو سکتا۔

فقہاء کرام کی واضح تصریحات

اسی وجہ سے فقہاء نے واضح الفاظ میں تصریح فرمادی ہے کہ عشر ہو یا خراج اراضی مسلمین ہی میں اس کا وجوب ہوتا ہے، اراضی حرب نہ عشری ہوتی ہیں نہ خراجی۔ چند تصریحات ملاحظہ ہوں:

۱۔ الأراض النامية لاتخلوا عن وظيفة في دارنا والوظيفة إما الخراج أو العشر۔ (۱)

۲۔ لأن العشر والخراج انما يجب في اراضي المسلمين وهذه اراضي اهل الحرب وأراضي اهل الحرب ليست بعشرية وخراجية۔ (۲)

۳۔ لأن خراج الارض لا يجب إلا على من هو من اهل دار الاسلام لانه حكم من احكام المسلمين وحكم المسلمين لا يجري إلا على من هو اهل دار الاسلام۔ (۳)

۴۔ وصرح الشامي عن القهستاني وشرح الشيخ اسماعيل وغيرهما بان ارض الحرب ليست ارض خراج وعشر۔ (۴)

فقہاء کی عبارتوں کا مصداق

یہ ہیں فقہاء کی تصریحات جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اراضی دارالکفر نہ عشری ہوں گی نہ خراجی اور یہ حکم عام ہے ہر دارالحرب کو خواہ وہ دارالحرب اصل سے ہو یا دارالاسلام کے بعد پھر دارالحرب بنا ہو، اور مسلمانوں کی زمینیں ان کی ملک سے خارج ہو چکی ہوں یا باقی ہوں، بہرصورت اراضی دارالحرب نہ عشری ہوں گی نہ خراجی۔ کیوں کہ عام فقہاء کی عبارتیں عام ہیں اور تخصیص کی کوئی وجہ اور دلیل نہیں۔ نیز عشری یا خراجی کی تعریف بھی ایسی زمینوں پر صادق نہیں آتی۔ اس لیے ایسی

---

(۱) مبسوط سرخسی ۳/۶ (۲) شرح سیر کبیر ۴/۳۰۳ (۳) ایضاً

(۴) شامی باب الرکاز ۲/۷۲، اعلاء السنن ۱۲/۴۲

زمینیں غیر عشری غیر خراجی ہوں گی۔

جس طرح دارالاسلام میں بسنے والے کفار کے مخصوص احکام ہیں اسی طرح دارالکفر میں جو مسلمان رہتے ہیں ان کے بھی کچھ احکام ہیں، بہت ممکن ہے کہ فقہاء نے دارالکفر میں رہنے والے مسلمانوں کے لیے یہ حکم بیان فرمایا ہو کہ ایسے ملک کی زمینیں ان کے حق میں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی۔

عبارات فقہاء کا صحیح محمل و بامعنیٰ مفہوم یہی سمجھ میں آتا ہے کہ یہ حکم دارالکفر میں رہنے والے مسلمانوں کے لیے ہے کہ ان کی زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی، ورنہ ظاہر ہے کہ کفار کے لیے یہ کہنے کی کیا ضرورت ہے کہ ان کی زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی کیوں کہ فروع کے لیے مکلف نہ ہونے کی وجہ سے ان پر عشر و خراج کا حکم عائد ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے فقہاء کا یہ فرمان اصلاً دارالکفر میں بسنے والے مسلمانوں کے لیے ہے کہ ان کی مملوکہ زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی۔ ظاہر عبارت کا مقتضیٰ بھی یہی ہے۔ واللہ اعلم۔

مذکورہ بالا شرح سیر کبیر کی عبارت لان العشر والخراج انما یجب فی اراضی المسلمین الخ کو نقل کرنے کے بعد حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"اس عبارت میں اراضی المسلمین سے مراد وہ اراضی ہیں جو اسلامی حکومت و اقتدار میں داخل ہوں خواہ ملکیت کسی غیر مسلم کی ہو۔" (۱)

اسی طرح اس کا برعکس بھی سمجھنا چاہیے کہ اراضی غیر مسلمین سے مراد وہ اراضی ہوں گی جو غیر اسلامی حکومت و اقتدار میں داخل ہوں (جیسا کہ فی الوقت ہندوستان میں ہیں) خواہ ملکیت کسی مسلم کی ہو۔

عرض کرنے کا مطلب یہ ہے کہ محض ملکیت مدار نہیں بلکہ حکومت مسلمہ یا غیر مسلمہ کے اقتدار کا اعتبار ہے جیسا کہ حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحب رح کے کلام سے ظاہر ہے۔ واللہ اعلم۔

اکابر علماء و فقہاء کی آراء

یہی رائے اکابر علماء و فقہاء کی بھی ہے جیسا کہ ان کے فتاویٰ سے ظاہر ہے کہ اراضی دارالکفر نہ عشری ہیں نہ خراجی، اور ایسی زمینوں پر نہ عشر واجب ہوگا نہ خراج۔

---

(۱) جواهر الفقه ۲۶۶/۲

۱ــــــ محقق تھانوی رح سے سوال کیا گیا کہ اراضی عشری وخــراجی دارالاسلام میں منحصر ہیں یا غیر دارالاسلام میں بھی عشری وخراجی ہے؟ اس کے جواب میں حضرت تھانوی رح نے شامی کی یہی عبارت ذکر فرمائی ہے: فان ارضہا لیست ارض عشر وخراج۔ یعنی اراضی حرب نہ عشری ہیں نہ خراجی۔ (۱)

۲ــــــ ایک اور سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں: "ہندوستان اگر غیر دارالاسلام ہے تو اس کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی۔ (۲)

۳ــــــ مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی رح فرماتے ہیں: "روایات فقہیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ دارالحرب میں عشر نہیں" اور فرماتے ہیں: "ہندوستان کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی۔ (۳)

۴ــــــ حضرت اقدس مفتی عزیز الرحمن صاحب رح کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ اراضی دارالحرب نہ عشری ہیں نہ خراجی۔ اور فرماتے ہیں: اراضی دارالحرب کو علامہ شامی نے عشری وخراجی ہونے سے خارج کیا ہے۔ (۴)

غالباً اسی بنا پر حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رح نے "مالا بد منہ" میں اراضی ہند کو عشری قرار نہیں دیا۔

۵ــــــ حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی فتویٰ ہے کہ دارالحرب کی زمینیں نہ عشری ہوتی ہیں نہ خــراجی۔ (۵)

۶ــــــ علامہ انور شاہ کشمیری رح نیز قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رح کی بھی یہی رائے ہے۔ (۶)

الغرض فقہاء کی تصریحات کے مطابق جمہور اکا علماء وفقہاء کی یہی رائے اور فتویٰ ہے کہ اراضی دارالحرب نہ عشری ہوں گی نہ خراجی اور ایسی زمینوں پر عشر وخراج کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو فتاویٰ دارالعلوم جدید۔

ہندوستان دارالحرب ہے

دارالحرب ودارالاســلام کی تعریف کرتے ہوئے فقہاء نے جو کچھ فرمایا ہے اس کے بموجب موجودہ حالات میں ہندوستان بے شک دارالحرب ہے۔ دارالحرب کی تعریف میں امام صاحب رح وصاحبین رح کا اختلاف بھی منقول ہے

---

(۱) امداد الفتاوی ۲/۱۰ (۲) ایضاً (۳) امداد الاحکام ۲/۳۸

(۴) عزیز الفتاوی ملحقہ فتاوی دارالعلوم قدیم ۲۸/۸ (۵) امداد المفتیین ملحقہ فتاوی دارالعلوم قدیم ۶۹/۸

(۶) فتاوی دارالعلوم جدید، باب العشر، سوال ۴۶۔ ۳۲/۲۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دارالحرب بننے کی تین شرطیں ہیں، اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک محض غلبۂ کفار سے دارالحرب بن جاتا ہے، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ حالات میں ہندوستان کو امام صاحب وصاحبین کے نزدیک متفقہ طور پر دارالحرب ہونا چاہیے۔ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے کیوں کہ غلبہ کفار بے شک موجود ہے۔ (۱)

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسلام وکفر کی محض نسبت کردینے سے دارالاسلام یا دارالکفر نہیں بن جاتا اور نہ ہی یہ نسبت مقصود ہے، مقصود تو امن وامان ہے، اگر مسلمانوں کو مطلقاً امن وامان حاصل ہو اور کفار کے لیے خطرہ ہو اور وہ مغلوب ہوں تو ایسا دار دارالاسلام ہے اس کے برخلاف اگر امن وامان مطلقاً کفار کو حاصل ہو اور خوف وخطرہ مسلمانوں کو لاحق ہو (جیسا کہ ہندوستان کی موجودہ حالت ہے) تو ایسا دار دارالکفر ہے، الغرض محض کفر واسلام مدار نہیں بلکہ خوف وامن پر اس حکم کا مدار ہے۔ (۲)

وجه قول ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ ان المقصود من اضافة الدار إلی الاسلام والکفر لیس هو عین الاسلام والکفر وانما المقصود هو الامن والخوف ومعناه ان الامان ان کان للمسلمین فیها علی الاطلاق والخوف للکفرة علی الاطلاق فهی دارالاسلام۔ وان کان الامان فیها للکفرة علی الاطلاق والخوف للمسلمین علی الاطلاق فهی دار الکفر والاحکام مبنیة علی الامن والخوف لا علی الاسلام والکفر۔ (۳)

اس تصریح کے پیش نظر ہندوستان جیسا ملک امام صاحب وصاحبین کے نزدیک متفقہ طور پر دارالکفر ہوگا۔ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک تو ظاہر ہے کیوں کہ غلبہ کفار بے شک موجود ہے۔

اور امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک بھی اگر اس علت وبنیاد کو مدنظر رکھا جائے جس کا امام صاحب نے دارالکفر و دارالاسلام ہونے میں اعتبار کیا ہے یعنی کفار کو امن وامان ہونا اور مسلمانوں کو خوف خطرہ لاحق ہونا، ظاہر بات ہے کہ مجموعی حیثیت سے فی الوقت ہندوستان کی یہی حالت ہے جیسا کہ ظاہر ہے اس لیے امام صاحب کے نزدیک ہندوستان کی یہی حالت ہے جیسا کہ ظاہر ہے، اس لیے امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ہندوستان دارالکفر ہونا چاہیے۔

---

(۱) کیوں کہ غلبہ کی تعریف یہ ہے کہ غلبہ نام ہے اس کا کہ کفار اپنا حکم جاری کردیں تو کوئی مانع نہ رہے تحذیر الاخوان ۷/۵۔ (۳) بدائع ۷/۱۳۰

(۲) قال ابوحنیفة رحمه الله لا تصیر دار الکفر الا بثلاث شرائط۔ وقال ابویوسف رحمه الله ومحمد رحمهما الله انها تصیر دار الکفر بظهور احکام الکفر فیها۔ بدائع ۷/...

رہ گئے امام صاحب رح کے ذکرکردہ شرائط ثلاثہ سو اس کا ذکر امام صاحب رح نے بہ طور علامات کے فرمایا ہے جس میں تغیر و تخلف بھی ہوتا رہتا ہے، ماقبل میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے اکابر علماء و فقہاء ہند کی بھی یہی رائے ہے۔

اکابر علماء و فقہاء کی تصریحات

۱ـــــ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ دارالحرب وہ ہے کہ حاکم متصرف اس کا کافر ہو جیسا کہ تمام کفار کے ملک میں ہوتا ہے۔ اور فرماتے ہیں: صاحبین اور امام صاحب کا اس میں اتفاق ہے کہ دارالاسلام جب مغلوب کفار ہو جائے گا، دارالحرب ہو جاوے گا۔ (۱)

۲ـــــ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رح فرماتے ہیں:

"شرعی اصطلاح میں دارالحرب کی تعریف یہ ہے کہ جہاں پورا تسلط غیر مسلم کا ہو تعریف تو یہی ہے آگے جو کچھ فقہاء نے لکھا ہے وہ علامات ہیں اور ہندوستان میں غیر مسلم کا تسلط ہونا ظاہر ہے۔ (۲)

۳ـــــ علامہ انور شاہ کشمیری رح فرماتے ہیں: جس ملک میں کفر کی شوکت ہو، ملک کا بڑا سربراہ غیر مسلم ہو اور وہاں تنفیذ احکام اسلامیہ (مثل حدود و قصاص) کی کوئی بھی صورت ممکن نہ ہو وہ دارالحرب ہے۔ خواہ وہاں مسلمانوں کو ادائے احکام شرعیہ کی اجازت ہو جیسے انگریزی دور میں تھی۔ (۳)

۴ـــــ شاہ عبدالعزیز رح کا بھی یہی رجحان ہے، جیسا کہ ان کے فتاویٰ سے ظاہر ہے۔ (۴)

۵ ـــــ نیز مولانا ظفر احمد صاحب، حضرت مدنی و گنگوہی کی بھی یہی رائے ہے۔ (۵)

الغرض ہندوستان، ہمارے تمام اکابر علماء و فقہاء کے یہاں کے نزدیک دارالحرب ہے۔

۶ـــــ چنانچہ حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحبؒ اس سوال کے جواب میں کہ ہندوستان دارالحرب ہے یا نہیں؟ فرماتے ہیں کہ ہمارے حضرات کے نزدیک ہندوستان دارالحرب ہے۔ (۶)

---

(۱) ضمیمہ تحذیر الاخوان / ۱۵ (۲) حسن العزیز ۳/۱۲۷ (۳) ملفوظات محدث کشمیری / ۱۹۹ - انوار الباری / ۱۹۹ (۴) فتاویٰ عزیزی / ۱۷، ۱۱۵، فتاویٰ محمودیہ ۴/ ۲۸۴ (۵) حضرت مدنی رح فرماتے ہیں: ہندوستان دارالحرب ہے وہ اس وقت تک دارالحرب باقی رہے گا جب تک اس میں کفر کو غلبہ حاصل رہے گا، دارالحرب کی جس قدر تعریفات کی گئیں ہیں اور جو شروط بیان کی گئی ہیں وہ سب اس میں موجود ہیں (اسیران مالٹا / ۱۵۴) (۶) امداد المفتیین ملحقہ فتاویٰ دارالعلوم قدیم ۵/ ۶۶

اور اکابر علماء وفقہاء کا ہندوستان کو دارالحرب فرمانا اس وقت تھا جب کہ ہندوستان کی حالت مسلمانوں کے حق میں موجودہ حالات کی بہ نسبت بدرجہا بہتر تھی، مسلمان قاضی ہوتے تھے جو شرع کے مطابق فیصلے کرتے اور ان کے فیصلوں کی تنفیذ ہوتی، مسلمانوں کی جان و مال، مساجد و مقابر محفوظ تھیں اور اب تو کچھ بھی نہیں (حتی کہ تحفظ جان و مال کی خاطر ضرورتاً جمہور علماء ہند نے جواز بیمہ کا فتویٰ دیدیا) اس لیے اب موجودہ حالات میں تو ہندوستان کے دارالحرب ہوتے ہیں کوئی شبہ نہیں۔ واللہ اعلم۔

جب ہندوستان کا دارالحرب ہونا متعین ہے، نیز فقہاء کی تصریحات کے مطابق یہ بھی ثابت ہے کہ اراضی حرب نہ عشری ہوتی ہیں نہ خراجی تو بہ قاعدہ إذا ثبت الشيء ثبت بجميع لوازمه موجودہ حالات میں ہندوستانی زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی، اور یہاں کی زمینوں پر نہ عشر واجب ہوگا نہ خراج۔ واللہ اعلم۔

ہندوستانی زمینوں کے مختلف ادوار

اسلامی دور ہندوستان اور سندھ کی زمین کو محمد بن قاسم الثقفی نے ۹۳ھ میں فتح کیا تھا[۱] اور محققین کی تصریح کے مطابق محمد بن قاسم الثقفی نے مفتوحہ اراضی پر خراج مقرر فرمایا تھا[۲] لیکن تاریخ سے ثابت ہے کہ بعض مجاہدین کو کچھ جاگیریں بطور ملک کے بھی دی گئی تھیں[۳]۔ نیز یہ بھی ثابت ہے کہ سندھ کی بہت سی ریاستوں کے راجہ باغی ہو کر خود مختار ہو گئے تھے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز رح نے اپنے دورِ خلافت میں ان کو اسلام کی دعوت دی چنانچہ وہ اسلام لے آئے اور عمر بن عبدالعزیز نے ان کی تمام اراضی پر ان کی ملکیت برقرار رکھی[۴]۔ ظاہر ہے کہ فقہی نقطۂ نظر سے ایسی زمینیں عشری ہوں گی۔

ادھر محمد بن قاسم اور مسلم فاتحین کا خراج مقرر کرنا بھی ثابت ہے، نیز اس طویل مدت تقریباً تیرہ سو برس کے انقلابات کے بعد کسی زمین کی صحیح صورت حال معلوم کر کے کسی نتیجہ تک پہنچنا امر مستبعد بلکہ عادۃً ناممکن ہے اس لیے اس تحقیق کی بنیاد پر تو فیصلہ کرنا مشکل ہے، یہی رائے مفتی رشید احمد صاحب نے اپنے فتاویٰ میں ذکر فرمائی ہے۔ (۵)

---

(۱) فتح القدیر ۴/۳۵۹ (۲) سراج الہند فی تحقیق خراج سندھ (۳) فتوح البلدان للبلاذری /۴۲۵

(۴) کامل ابن اثیر ۴/۲۲۴ (۵) احسن الفتاویٰ ۴/۲۷

انگریزی دَور

ہندوستانی زمینوں کا انقلاب پذیر دور برطانوی دور ہے، ۱۹۵۷ء کے بعد برطانوی حکومت نے سلطنت کی باگ ڈور اپنے قبضہ واقتدار میں لے لی تھی، اورعام اعلان کردیا گیا تھا کہ تمام زمینیں ضبط کرلی گئیں اور کسی کا کوئی حق نہیں، جس کو جو زمین دی جائے گی، دعویٰ ثبوت کے بعد حاکم کی تجویز سے دی جائے گی۔ چنانچہ جن زمینوں کے مالکوں نے دعویٰ کرکے بینہ پیش کئے ان کو وہی زمینیں یا اس کے عوض دوسری زمینیں عطا کی گئیں، اوربعض لوگوں کو محض کسی صلہ میں بہ طور انعام کے عطا ہوئیں اور سرکاری مال گذاری جو سالانہ زمین داروں سے لی جاتی ہے، اس کو مقرر کردیا اور بعض سے معاف کردیا(۱)

برطانوی دَور حکومت میں اراضی کا نظام و دستور یہ تھا کہ زمین دار اپنی مملوکہ زمین کو برائے کاشت کاشتکاروں کو دیا کرتا، جس کا لگان خود زمین دار کاشت کار سے وصول کرتا تھا، البتہ حکومت برطانیہ نے خود زمین دار یعنی زمین کے اصل مالک پر خاص قسم کا ٹیکس (مال گذاری) رقبہ زمین کے لحاظ سے عائد کر رکھا تھا جس کو حکومت خود وصول کرتی اور کاشت کی لگان سے حکومت کو کچھ واسطہ نہ ہوتا تھا۔

اس صورت حال میں بہ کثرت زمین دار خیانت سے بھی کام لیتے تھے اور وہ اس طرح سے کہ حکومتی کاغذی کارروائی میں زمین دار کے نام زمین کم لکھی ہوتی حالاں کہ وہ اس سے زائد پر قابض ہوتا تھا۔ مثلاً ایک زمین دار تیس بیگھہ زمین پر قابض ہے اور کاغذی کارروائی میں صرف بیس بیگھہ درج ہے، اس کا فائدہ یہ ہوتا تھا کہ کاشتکاروں سے تو زمین دار کو پوری زمین کی لگان حاصل ہوتی تھی، لیکن حکومت جو زمین دار سے مال گذاری وصول کرتی وہ صرف بیس بیگھہ کے مطابق۔ گویا حکومت کی نگاہ میں وہ صرف بیس ہی کا مالک ہے حالاں کہ اس کی مملوکہ زمین تیس بیگھہ ہوتی۔

اور زمین دار اپنی مملوکہ زمین میں سے بعض زمین کو تو کاشت کار کو دیتا جس کا لگان وصول کرتا اور بعض زمینوں میں خود ہی کاشت کرواتا اور بعض کو یوں ہی پڑا رہنے دیتا۔

یہ صورت حال اور نوعیت تھی انگریزی دَور کی۔ اس صورت حال کا شرعی حکم عنقریب ذکر کیا جائے گا۔

---

(۱) استفتاء، امداد الفتاویٰ ۲/۷۰

جمہوری دور

انگریزی دور حکومت کا نظام و دستور عمل جاری رہا، یہاں تک کہ ۱۹۴۷ء میں ہندوستان انگریز سے آزاد ہوا، اور اس وقت ہندوستانی زمینوں پر ایک نیا دور آیا جس کو ہم جمہوری دور کہہ سکتے ہیں، اس جمہوری دور میں حکومت کی طرف سے قانون زمین داری کی جو تشریحات شائع ہوئی تھیں ان میں واضح کر دیا گیا تھا کہ کوئی زمین دار مالک نہیں رہا، تمام زمینوں کی مالک حکومت ہے وہ جس کو چاہے دے اور جس طرح چاہے دے مالک کو اس کا معاوضہ دیا جائے گا۔ (۱)

اس جمہوری دور کے متعلق احقر نے ماہر قانون دانوں نیز جن پر بیتی ہے اور جو اس صورت حال کے عینی مشاہد تھے ان سے معلومات فراہم کی ہیں، ان کے بیان کے مطابق ۱۹۴۷ء میں آزادی ہند کے بعد حکومت نے زمین داری کو ختم کر دی اور زمین داری کی جملہ مملوکہ زمین کی خود گورنمنٹ مالک بن گئی، البتہ اس کا معاوضہ زمین دار کو دے دیا اور معاوضہ بھی صرف اتنی زمین کا دیا جتنا کہ کاغذ میں اس کے نام درج تھی، باقی افتادہ یا غیر درج شدہ زمین کو اپنی تحویل میں لے کر اس کا معاوضہ بھی نہ دیا۔

اور جن زمینوں کا معاوضہ دیا وہ دو قسم کی تھیں۔ ایک تو وہ زمین جس کو مالک نے کاشت کار کو دے رکھا تھا۔ دوسرے اس زمین کا جس کی کاشت خود زمین دار کرتا تھا۔ پہلی صورت کا معاوضہ دوسری صورت کی بہ نسبت زائد تھا اور یہ معاوضہ صرف اس وجہ سے تھا کہ اب ان زمینوں کا مالک زمین دار نہیں رہا بلکہ زمین دار کو زمین سے بے دخل کر کے حکومت نے ساری زمینیں اپنے زیر تصرف کر لیں اور حکومت نے اپنی حسب منشا ان میں تصرف کیا، چنانچہ ایک تصرف تو حکومت نے یہ کیا کہ جس کاشت کار کے زیر تصرف جو زمین تھی حکومت نے کاشت کار ہی کو اس کا مالک بنا دیا اور وہ لگان جو پہلے زمین دار وصول کرتا تھا اب حکومت وصول کرنے لگی۔ حکومت کے اس مالکانہ تصرف کی وجہ سے بہت سے زمیندار مفلوک الحال کنگال ہو گئے اور کتنے کاشت کار غنی اور مال دار بن گئے۔

اور جس زمین کی کاشت خود زمین دار کرتا تھا اس کو بھی حکومت نے اپنی تحویل میں لیا لیکن زمین دار ہی کو اس کا مالک بنا دیا اور اس کا لگان خود حکومت ان زمین داروں سے وصول کرنے لگی اور جس طرح حکومت نے کاشت کاروں کو زمینوں کا مالک بنا دیا کہ وہ جس طرح چاہیں اس میں مالکانہ تصرف بیع و شرا کر سکیں، زمین دار

---

(۱) فتاوی محمودیہ ۴/۴۶

اس میں کچھ نہیں کرسکتا۔ اسی طرح حکومت نے صرف ان زمینوں کا مالک زمین داروں کو بنادیا جس میں کہ وہ خود کاشت کرتے تھے اوران زمینوں میں مالکانہ تصرف کی اجازت دے دی یعنی دونوں ہی صورتوں میں حکومت کی طرف سے تملیک پائی گئی۔

اس صورت حال کا شرعی حکم

فقہی نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو یہ صورت حال بے شک غلبہ واستیلاء کفار کی ہے جس کی وجہ سے مسلمان کی ملک زائل اور کفار کی ثابت ہو جاتی ہے جس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گذر چکا۔

بالکل واضح حقیقت ہے کہ جب زمین داری ختم ہوتی اور زمین دار مغلوب ومسلوب ہو گئے حتی کہ ان کی مملوکہ زمینوں سے ان کی ولایت ختم ہو گئی، واپسی کی امید بھی نہ رہی اور اقتدار غیر مسلم کا ثابت ہو چکا اور حکومت نے کاشت کار کو اس کا مالک بنادیا چنانچہ آج بھی وہ اس کے مالک چلے آرہے ہیں ــــــ ظاہر ہے کہ یہ مالک بنانا اسی وقت ہوگا جب کہ حکومت خود بھی مالک بن گئی ہو کیوں کہ ثبوت ملک کے بغیر تملیک ممکن نہیں تملیک کے لیے خود مالک ہونا ضروری ہے۔ (۱)

یقیناً تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس استیلاء کی وجہ سے کفار ساری زمینوں کے مالک ہو گئے اور وہ ساری زمینیں ملک کفار میں داخل ہو کر غیر عشری، غیر خراجی ہو گئیں۔ کما مر۔

البتہ وہ زمینیں جن پر خود زمین دار کاشت کرواتا تھا اور حکومت نے بھی زمین دار ہی کے پاس باقی رہنے دی اس کے متعلق سوچا جاسکتا تھا کہ شاید وہ عشری ہوں اور ملک کفار اس میں ثابت نہ ہوتی ہو لیکن یہ صحیح نہیں۔ کیوں کہ استیلاء کفار جس طرح اس زمین پر ہوا جو کاشت کار کے زیر تصرف تھی اور اقتدار کفار کے بعد کافر حکومت نے کاشت کار ہی کو اس کا مالک بنا دیا، اسی طرح استیلاء کفار ان زمینوں پر بھی ہوا تھا، جو زمین دار کے زیر تصرف تھیں کیوں کہ وہی اقتدار واستیلاء تو ان کی طرف بھی متوجہ ہوا تھا جس کی وجہ سے حکومت نے مالکانہ تصرف کیا تھا کہ زمین دار کو بے دخل اور کاشت کار کو مالک بنا دیا تھا، ظاہر بات ہے کہ اس استیلاء کی وجہ سے کفار اس کے مالک ہو گئے، البتہ یہ ان کا احسان تھا کہ انھوں نے پھر زمین دار ہی کو اس کا مالک بنا دیا، گویا

---

(۱) بدائع

ملک کفار متحقق ہونے کے بعد از سرِ نو زمین دار کی ملکیت ثابت ہوئی، ورنہ وہ بالکلیہ بے دخل بھی کر سکتے تھے ایسی صورت حال میں واقعۃً ایسی زمین ملکِ کفار ہو جانے کی وجہ سے غیر عشری ہو جائیں گی۔ واللہ اعلم۔

مختلف ادوار کے لحاظ سے ہندوستانی زمینوں کے شرعی احکام

جیسا کہ ماقبل میں ذکر کیا گیا کہ محمد بن قاسم سے لے کر برطانوی دَور کے مابین جو تغیرات ہوئے اس کی بنیاد پر صحیح صورت حال معلوم نہ ہونے کی وجہ سے کسی نتیجہ تک پہنچنا مشکل ہے، البتہ انگریزی دور میں جو تغیر واقع ہوا، اس کے متعلق اکابر علماء و فقہاء کی آراء مختلف ہیں، اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ساری زمینیں انگریز کے زیر اقتدار و تصرف آچکی تھیں اور ساری زمینیں انگریز نے ضبط بھی کر لی تھیں جس کی تفصیل عنقریب ذکر کی جا چکی۔

ظاہر ہے کہ فقہی نقطۂ نظر سے غیر مسلم حکومت کے استیلاء و تسلط کی وجہ سے وہ زمینیں اب نہ عشری رہیں گی نہ خراجی، جس کی تفصیل و دلائل ماقبل میں ذکر کیے جا چکے۔ چنانچہ علاوہ چند حضرات کے جملہ اکابر علماء و فقہاء کا فتویٰ یہی ہے کہ انگریزی حکومت کے تسلط کے بعد ہندوستان کی زمینیں نہ عشری رہیں گی نہ خراجی۔

لیکن حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ انگریزوں کے زمینوں کو ضبط کرنے کے دو معنیٰ ہو سکتے ہیں، ایک قبضہ مالکانہ اگر یہ ہوا ہے تو وہ اراضی عشری نہیں رہیں۔ دوسرا قبضہ ملکانہ و حاکمانہ اور احقر کے نزدیک قرائن قویہ سے اسی کو ترجیح ہے، اگر ایسا ہوا تو اراضی عشر بحالہا عشری رہیں، البتہ اگر پہلے سے وہ ارض عشری نہ تھی یا سرکار نے کوئی دوسری زمین اس کے عوض میں دے دی یا کسی صلہ میں اس کو کوئی زمین دی سو چونکہ وہ دینے کے قبل استیلاء سے سرکار کی ملک ہو گئی لہٰذا وہ عشری نہ رہی۔(۱)

یہی رائے حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی کی طرف منسوب ہے۔(۲)

ان حضرات کے نزدیک ہندوستان کی عشری زمینیں ضبط انگریز کے بعد بھی عشری ہی رہیں کیوں کہ یہ ضبط منتظمانہ تھا نہ کہ مالکانہ، اس کے برخلاف تمام اکابر علماء و فقہاء، انگریز کے اس تصرف کے بعد سے ہندوستانی زمینوں کو علی الاطلاق غیر عشری غیر خراجی قرار دیتے ہیں۔

---

(۱) امداد الفتاویٰ ۲/۶۰ (۲) فیہ قولان احدہما وجوب العشر — ہذا ما افتاہ الشیخ رشید احمد المحدث الگنگوہی فی فتاواہ ومولانا اشرف علی التھانوی رحمہما، عدم القطع بکون ہذا دار الحرب — والقول الثانی عدم وجوب العشر والخراج افتاہ محمد علی التھانوی الخ، فتاویٰ محمودیہ ۲/۳۹

شاہ عبدالعزیز صاحبؒ اور علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی رائے

علامہ انور شاہ کشمیری رح نے بھی اسی رائے کو اختیار فرمایا ہے کہ اراضی ہند نہ عشری ہیں نہ خراجی۔ شاہ عبدالعزیز صاحبؒ، شیخ محمد علی تھانوی، شیخ جلال الدین تھانیسری کا بھی یہی رجحان ہے۔ (۱)

قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رح کی رائے

یہی رائے قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رح کی ہے۔ ہندوستان کی زمینیں غیر عشری ہیں، چنانچہ اپنی کتاب " مالابد منہ" میں فرماتے ہیں " احکام عشریہ کہ دریں دیار نیست " اس کا حاصل یہی ہے کہ ہندوستان کی زمینیں عشری نہیں۔ (۲)

مولانا عبدالحی لکھنویؒ کی رائے

حضرت مولانا عبدالحی رح کی کوئی مفصل تحریر یا فتویٰ اس بابت نہیں مل سکا تاہم عمدۃ الرعایہ میں مولانا نے تصریح فرمادی ہے کہ ہندوستان کی اکثر زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی چنانچہ غیر عشری غیر خراجی زمینوں کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فمثل هذه الارض لاتكون عشرية ولا خراجية فلايكون الماخوذ منها عشرًا ولا خراجًا وهذا هو حكم كثير من اراضي بلاد الهند على ما حققه القاضي محمد اعلى ابن الشيخ علي التهانوي۔ (۳)

مولانا ظفر احمد صاحب تھانویؒ و مولانا عبدالکریم صاحب کا فتویٰ

مولانا ظفر احمد صاحب نیز مولانا عبدالکریم صاحب کا بھی فتویٰ یہی ہے کہ ہندوستانی زمینیں نہ عشری ہیں

---

(۱) اعلم ان اراضی بلاد الہند لیست بعشریۃ لانہا اصبحت من دار الحرب ـــ وکذا صرح قبلہ الشیخ عبدالعزیز فی فتاواہ، قال وذکر الشیخ مولانا محمد اعلی التہانوی فی رسالۃ بان اراضی الہند لیست بعشریۃ ولا خراجیۃ الخ۔ معارف السنن ۵/۲۱۸

(۲) مالابد منہ کتاب الزکوٰۃ مجتبائی ص۹۲ (۳) عمدۃ الرعایۃ حاشیۃ شرح وقایۃ ۱/۳۱۸

نہ خراجی چنانچہ متعدد فقہی عبارات ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"ان عبارات کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ہندوستان کی زمین نہ خراجی نہ عشری" (۱)

مفتی محمد شفیع صاحب رح کا فتویٰ

حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحب رح اپنے فتاویٰ میں تحریر فرماتے ہیں:

"ہندوستان کی زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے میں مدت سے علماء کا اختلاف ہے"

(اس کے بعد کچھ عبارتیں ذکر کر کے فرماتے ہیں):

"ان دونوں عبارتوں سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کی تمام زمینوں میں عشر واجب نہیں اگر کوئی احتیاطاً ادا کر دے تو اولیٰ وافضل ہے اور اگر کوئی ادا نہ کرے تو اس کو تارک واجب بھی نہیں کہا جا سکتا۔ (۲)

مفتی عزیز الرحمن صاحب کا فتویٰ

مفتی عزیز الرحمن صاحب رح نے متعدد فتاویٰ میں تصریح فرمائی ہے کہ ہندوستان اور اس جیسے ملک کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی، چنانچہ ایک فتویٰ میں تحریر فرماتے ہیں:

"ہندوستان جیسے ملک میں کوئی زمین عشری خراجی نہیں۔ اراضی ہندوستان میں عشر و خراج کچھ نہیں، نہ وہ عشری ہیں نہ خراجی" (۳)

اس سلسلہ میں مفتی عزیز الرحمن رح کی مفصل تحریر خاص طور پر قابل توجہ ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہندوستان کی زمینوں کے غیر عشری غیر خراجی ہونے کا فیصلہ گویا متفقہ فیصلہ تھا اور وہ تحریر یہ ہے۔

متفقہ فیصلہ

مفتی عزیز الرحمن صاحب رح فرماتے ہیں:

"پہلے ایک زمانہ تک علم رہا کہ ہندوستان کی عشری زمینوں میں عشر واجب ہے پھر کچھ زمانہ کے بعد "مالابد منہ" میں حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رح کی یہ تحقیق و تصریح پر نظر پڑی کہ ہم نے اپنی کتاب میں زکوٰۃ کے مسائل کے ساتھ عشر کے احکام اس وجہ سے نہیں لکھے کہ ان دیار میں زمینیں

---

(۱) امداد الاحکام ۲/۳۸ (۲) امداد المفتیین ملحقہ فتاویٰ دار العلوم قدیم ۵/۰۲

(۳) فتاویٰ دار العلوم جدید ۲/۳۰۶ رہ ۳۹۸۔

عشری نہیں ہیں۔ اس کے ساتھ یہ ماننا بھی ضروری ہے کہ قاضی صاحب کا یہ حکم فرمانا کہ یہاں عشری نہیں ہیں اس زمانہ کا متفقہ مسئلہ ہوگا کیوں کہ قاضی صاحب حضرت شاہ ولی اللہؒ کے خاص تلمیذ اور حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ وغیرہ حضرات کے ہم عصر ہیں اور سب حضرات باہم متفق ہیں باہم کوئی اختلاف نہیں، ضروری ہے کہ یہ مسئلہ اس زمانہ کا متفق علیہ مسئلہ ہوگا کہ ہندوستان میں عشری زمینیں نہیں ہیں۔

پھر اس کے ساتھ یہ معمول دیکھ کر کہ کوئی اپنے بزرگوں میں عشر کا اہتمام مثل زکوٰۃ کے نہیں کرتا تعجب بھی ہوتا تھا اور تردد بھی ہوتا تھا اور گویا حضرت قاضی صاحب کی تحقیق کی تائید ہوتی تھی کہ ایسا بھی کیا ہے کہ سب بزرگوں نے عشر کا اہتمام چھوڑ دیا، ضرور کوئی بات ہے جس کی وجہ سے عملاً یہ متروک ہوگیا۔

اس کے بعد ایک اشکال یہ باقی رہتا ہے کہ حضرت اقدس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ وجوب عشر کا حکم فرماتے ہیں اور تحریراً و تقریراً اس کو ظاہر فرمایا ہے لیکن چوں کہ عشر کے وجوب کے لیے زمین کا عشری ہونا ضروری ہے اور دار الحرب کی اراضی عشری نہیں ہوتی تو وجوب عشر کی کوئی وجہ نہ ہوگی، اور حضرت کا قول و فعل احتیاط پر مبنی کہا جائے۔ چنانچہ ہمارے مرشد مولانا شاہ رفیع الدین صاحب قدس سرہ بھی اپنے خاص لوگوں کو عشر نکالنے کا حکم فرمایا کرتے تھے۔"(۱)

یہ سارے فتاوی ۱۹۴۷ء سے قبل آزادی ہند سے پہلے کے ہیں جس کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ ہندوستان کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی جب کہ انگریزوں کے ضبط و تسلط میں اس کا بھی احتمال تھا کہ شاید ضبط مالکانہ نہیں بلکہ منتظمانہ ہو، جیسا کہ حضرت تھانویؒ کی رائے ہے لیکن جمہور علماء نے حضرت تھانویؒ کی رائے سے اتفاق نہیں فرمایا۔

۱۹۴۷ء آزادی ہند کے بعد جو تغیر واقع ہوا جس میں کہ واقعۃً حکومت نے زمین داری سلسلہ کو ختم کر دیا اور خود ہی حکومت تمام زمینوں کی مالک بن گئی چنانچہ اس نے مالکانہ تصرفات بھی کیے اس وقت تو یہ احتمال بھی باقی نہ رہا کہ یہ ضبط و تسلط منتظمانہ ہوگا۔

---

(۱) فتاوی دار العلوم جدید ۲/۶۲

اس انقلاب کے وقت بہت سے اکابر علما، وفقہا حضرت تھانوی رح، علامہ انور شاہ کشمیری حضرت گنگوہی رح جیسے مشاہیر دنیا سے رخصت ہو چکے تھے ——— موجودہ دور کے اہل علم وارباب افتا، نے آزادی ہند کے بعد جو فتاوی تحریر فرمائے اس میں بھی حتمی طور پر یہی فتویٰ دیا گیا کہ ہندوستان کی زمین اب نہ عشری ہے نہ خراجی۔

حضرت اقدس مفتی محمود حسن گنگوہی مدظلہ، کا فتویٰ

حضرت اقدس مفتی صاحب فتاوی میں تحریر فرماتے ہیں: قانون زمین دارہ کی تشریحات جو حکومت کی طرف سے شائع ہوئی تھیں ان میں واضح کر دیا گیا تھا کہ زمین دار مالک نہیں رہا، مالک حکومت ہے وہ جس کو چاہے دے اور جس طرح چاہے دے اس صورت میں جب کہ مالک مسلم نہیں اس میں عشر کا کیا سوال۔(۱)

اور فرماتے ہیں، موجودہ حالت میں جب کہ زمینیں ملک سرکار ہیں تو وہ نہ عشری ہیں نہ خراجی۔(۲)

حضرت اقدس مفتی نظام الدین صاحب کا فتویٰ

یہی فتویٰ حضرت مفتی نظام الدین صاحب کا بھی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"خاتمہ زمین دارہ میں جن زمینوں کو حکومت نے اپنے قبضہ وتصرف میں لے لیا اور ملک مالکان ختم کر دیا ——— وہ زمینیں چاہے پہلے عشری رہی ہوں لیکن اب عشری باقی نہیں رہیں اس لیے کہ عشریت باقی رہنے کے لیے شرط ہے کہ کبھی ملک غیر مسلم میں نہ جائیں۔(۳)

اور اگر ذرا دیر کے لیے کافر اس کا مالک ہو جائے تو اس پر عشر واجب نہیں رہتا۔(۴)

علماء مظاہر علوم سہارن پور کا بھی یہی فتویٰ ہے کہ ہندوستان کی زمینیں اب نہ عشری ہیں نہ خراجی۔(۵)

احقر کی رائے گذشتہ مباحث میں فقہاء کی تصریحات سے یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ عشر ہو یا خراج دونوں ہی کے لیے زمین کا عشری یا خراجی ہونا شرط ہے اور فقہاء نے عشری یا خراجی زمین کا جو معیار مقرر فرمایا ہے اس کے

---

(۱) فتاویٰ محمودیہ ۳/۳۶ و ۹۸ (۲) ایضاً (۳) نظام الفتاویٰ ۱/۳۵۶ (۴) ملفوظات فقیہ الامت ۱/۳۵

(۵) کما افادنا استاذنا الشیخ مفتی یحییٰ مدظلہ

بموجب یہاں کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی، نیز اراضی حرب ہونے کی وجہ سے یہاں کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی پہلے اگر عشری رہی بھی ہوں انگریزی دور کے انقلاب نے استیلا، کفار کی وجہ سے اس کو غیر عشری بنا دیا، البتہ حضرت تھانوی رح نے اس میں کلام فرمایا ہے، لیکن ۱۹۴۷ء میں جو تغیر ہوا اور حکومت نے جس طرح اراضی ہند کو اپنے قبضہ و تصرف میں لیا جس کی وجہ سے اصل مالکان محروم کنگال ہو گئے۔ اور حکومت نے حسب منشاء جتنا چاہا اس کا معاوضہ دے دیا اور یہ معاوضہ بھی اس وجہ سے تھا کہ حکومت اس کی مالک بن گئی، اس صورت حال میں کفار کی ملک و استیلا، دونوں ہی شانیں پائی جاتی ہیں، اس لیے ملک کفار ثابت ہو جانے کی وجہ سے ہندوستان کی زمینیں اب نہ عشری ہیں نہ خراجی اور یہاں کی زمینوں پر نہ عشر واجب ہے نہ خراج واللہ اعلم۔

احتیاط کا تقاضا

البتہ احتیاط اسی میں ہے کہ عشر نکال ہی دینا چاہیے کیوں کہ اس میں نقصان کچھ نہیں اور صدقہ نفلی کا ثواب ملے گا۔ حضرت اقدس مفتی محمد شفیع صاحب رح فرماتے ہیں:

> " زمین عشری و خراجی کے لیے جو اصول مقرر کیے گئے ہیں ان سے اشتباہ ہوتا ہے کہ بعض زمینوں میں عشر واجب ہو، اس لیے اگر کوئی احتیاطاً ادا کر دے تو اولیٰ و افضل ہے خواہ اس کی یہ صورت کرے کہ جتنے صدقات نفلیہ ادا کرتا ہے سب میں عشر کی نیت کرے، اور اگر کوئی ادا نہ کرے تو اس کو تارک واجب بھی نہیں کہا جا سکتا۔" (۱)

اسی طرح مفتی عزیز الرحمٰن صاحب فرماتے ہیں کہ اگرچہ اصولی حیثیت سے عشر کی ادائے گی واجب نہیں لیکن احوط یہ ہے کہ عشر دینا چاہیے۔ (۲)

شبہات کے جوابات

احقر کی رائے کے مطابق شرعی دلائل کی روشنی میں ہندوستان کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی اور جن دلائل سے وجوب عشر و خراج کا شبہ ہوتا ہے جن کا سہارا لے کر بعض اہل علم وجوب عشر و خراج کے قائل ہوتے ہیں ان کی تحقیق آئندہ سطور میں ملاحظہ فرمائیں۔

---

(۱) امداد المفتیین فتاویٰ دارالعلوم قدیم ۵/۷۰ (۲) ایضاً ۵/۶۹

زمین کا وظیفہ ہر حال میں عشر یا خراج متعین نہیں

بعض[1] اہل علم حضرات فرماتے ہیں کہ زمین کا وظیفہ عشر یا خراج ہر حال میں متعین ہے یعنی ایسا ممکن نہیں کہ کسی زمین میں نہ عشر ہو نہ خراج بلکہ عشر و خراج میں سے ایک تو ضرور ہی ہوگا۔

لأن الأراضی لا تخلوا عن مؤنة اما العشر و اما الخراج ۔(۲)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ عشر و خراج میں اس طرح کا تلازم کہ ایک کے معدوم ہونے سے دوسرا وظیفہ ضرور مقرر ہو جائے صحیح نہیں، کیوں کہ عشر یا خراج ہر ایک کے کچھ شرائط ہیں، اگر پائے جائیں گے تو وظیفہ بھی مقرر ہوگا ورنہ نہیں، البتہ وظیفہ جو ہوگا وہ یا تو عشر ہوگا یا خراج ـــــ بلکہ احناف کے نزدیک تو دونوں میں اس معنیٰ کر منافات یعنی تباین کی نسبت ہے کہ دونوں ایک ساتھ جمع تو نہیں ہو سکتے کہ بیک وقت ارض واحد میں عشر بھی ہو اور خراج بھی[3]، البتہ یہ ممکن ہے کہ دونوں نہ ہوں نہ عشر نہ خراج، چنانچہ بعض صورتوں کے متعلق فقہاء نے تحریر بھی فرمایا ہے:

ھذا نوع ثالث لا عشریة ولا خراجیة ۔(۴)

اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں کہ زمین میں عشر و خراج میں سے ایک تو ضرور ہی ہوگا اور کوئی زمین اس سے خالی نہیں، اور جن فقہاء نے یہ فرمایا ہے کہ اراضی مؤنت سے خالی نہیں یا تو ان میں عشر ہوگا یا خراج[5] ـــــ یہ حکم بھی دار الکفر کے لیے نہیں بلکہ دار الاسلام کے لیے ہے۔ چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے واضح الفاظ میں اس کی تصریح فرمائی ہے:

الأراضی النامیة لا تخلوا عن وظیفة فی دارنا والوظیفة اما الخراج او العشر[6]

یعنی دار الاسلام میں اراضی نامیہ وظیفہ سے خالی نہ ہوں گی اور وظیفہ یا تو عشر ہوگا یا خراج۔

---

(۱) کفایة المفتی فتوی مولانا جمیل الرحمٰن (۲) بدائع الصنائع ۲/۵۶

(۳) و بینهما تناف من وجه فان الخراج یجب فی ارض فتحت عنوة وقهرًا والعشر فی ارض أسلم أهلها طوعًا والوصفان لا یجتمعان فی ارض واحدة ۔ عمدة الرعایة ۲/۳۲۰ حاشیه شرح وقایة ۔

(۴) شامی وملتقی الابحر ۱/۶۶۳ (۵) بدائع ۲/۵۷ (۶) مبسوط سرخسی ۳/۶

اس عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ غیر دارالاسلام میں نہ عشر ہوگا نہ خراج۔ و مفاھیم کتبنا حجۃ۔[1]

اور وجہ اس کی یہی ہے کہ اراضی غیر دارالاسلام میں اقتدار و تسلط غیر مسلم کا ہوتا ہے گو زمینیں مسلمانوں ہی کی زیر ملک ہوں، کیوں کہ ایسی زمینوں پر نہ عشر کی تعریف صادق آتی ہے نہ خراج کی۔

اراضی دارالحرب میں تخصیص کی کوئی وجہ نہیں

فقہاء کی تصریح کے مطابق اراضی حرب نہ تو عشری ہیں نہ خراجی، یہ تو سب کو مسلم ہے اس کی صحت میں کسی کو کلام نہیں البتہ اس قسم کی عبارتوں میں بعض حضرات نے مختلف توجیہات و تاویلات کی ہیں۔ بعض[2] اہل علم حضرات فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس دارالحرب کے لیے ہے جو اصل سے دارالحرب ہو اور جس دارالحرب میں ایک مدت تک مسلمان فاتح قابض رہے ہوں اور اب تک مسلمانوں کی املاک ان کے قبضے میں ہوں ایسے دارالحرب کا یہ حکم نہیں ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ اس دعویٰ کی کوئی دلیل نہیں اور فقہاء کی عبارات اس کی مؤید نہیں اور ان میں تخصیص کی کوئی وجہ نہیں۔ عبارات فقہاء عام ہیں ان کو عام ہی رکھنا چاہیے، ورنہ فقہاء کی تخصیص بھی صراحۃً یا اشارۃً اسی مقام میں یا دوسرے مقام میں ضرور فرماتے۔

ظاہر تو یہی ہے کہ فقہاء کا یہ فرمان دارالحرب کے مسلمان باشندوں ہی کے لیے ہے کہ ان کی مملوکہ زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی، کیوں کہ اراضی کفار کے متعلق یہ حکم بیان کرنے کی کیا ضرورت کہ ان کی زمینیں نہ عشری ہوں گی نہ خراجی، کیوں کہ وہ تو فروع کے مکلف ہی نہیں۔

حضرت اقدس مفتی محمد شفیعؒ صاحب ہی تحریر فرماتے ہیں کہ اراضی مسلمین سے مراد وہ اراضی ہیں جو اسلامی حکومت و اقتدار میں داخل ہوں خواہ ملکیت کسی غیر مسلم کی ہو۔ (۳)

اسی طرح اراضی غیر مسلمین سے مراد وہ اراضی ہوں گی جو غیر اسلامی حکومت و اقتدار میں داخل ہوں، خواہ ملکیت کسی غیر مسلم کی ہو۔ واللہ اعلم۔

---

(۱) رسم المفتی /۹۲ (۲) جواھر الفقہ ۲/۲۶۶

(۳) جواھر الفقہ ۲/۲۶۶

حقیقت یہ ہے کہ زمین کے عشری ہونے سے صرف نظر فرماکر صرف یہ کہنا کہ چوں کہ دارالحرب میں مسلمان ہی زمین کا مالک ہوتا ہے، حتیٰ کہ ابویوسف رح کے قول کے مطابق اس کا دار اور ارض مال غنیمت نہ بنے گا، لہذا ایسی زمین پر عشر واجب ہوگا، سمجھ میں نہیں آتا۔

دونوں مسئلے علیحدہ علیحدہ ہیں۔ ملک مسلمان کے مال غنیمت ہونے نہ ہونے کا مسئلہ علیحدہ ہے، عشر و خراج کے وجوب کا اس سے کوئی تعلق نہیں (اور نہ ہی امام ابویوسف رح نے عشر و خراج کے مسئلہ کو اس مسئلہ سے مربوط فرمایا ہے) یہ تو محض دوسرے حضرات کا قیاس ہے حالاں کہ وجوب عشر کا مدار تو زمین کے عشری و خراجی ہونے پر ہے اور قاضی ابویوسف رح کے قول کے مطابق بھی محض مسلمان کے لیے ملک ارض تسلیم کر لینے سے اس زمین کا عشری ہونا لازم نہیں آتا۔ واللہ اعلم۔

رہ گیا مال تجارت وغیرہ میں وجوب زکوٰۃ کا حکم سو یہ اس وجہ سے ہے کہ اس کے شرائط پائے جاتے ہیں اگر اس کے بھی شرائط وجوب نہ پائے جائیں تو اس کا بھی وجوب نہ ہوگا اور وجوب عشر کے اگر شرائط پائے جائیں تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ دونوں کے شرائط علیحدہ علیحدہ ہیں، اور شرائط ہی پر مدار وجوب ہے، شرائط سے قطع نظر ایک کو دوسرے کی نظیر بنانا درست نہیں۔ واللہ اعلم۔

کتاب الخراج کی ایک عبارت سے اشتباہ

اس سلسلے میں قاضی ابویوسف رح کی ایک عبارت بھی پیش کی جاتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دارالحرب کے باشندوں میں کوئی قوم یا اہل شہر اسلام قبول کر لیں تو ان کی جان و مال محفوظ اور ان کی مملوکہ زمین عشری ہوگی۔ اور وہ عبارت یہ ہے:

قال ابویوسف وسألت یا امیرالمؤمنین عن قوم من أهل الحرب أسلموا علی أنفسهم وأراضیهم ما الحکم فی ذلك؟ فان دماءهم حرام وما اسلموا علیه من اموالهم فلهم وکذلك ارضوهم لهم وهی ارض عشریة بمنزلة المدینة حیث أسلم اهلها مع رسول الله صلی الله علیه وسلم وکانت ارضهم ارض عشر وکذلك الطائف والبحرین

---

(۱) وأما شرائط المحلیة فانواع منها ان تکون الأرض عشریة - بدائع ۲/۵۷

وكذلك اهل البادية إذا اسلموا فلهم ما اسلموا عليه وهو في ايديهم وارضهم ارض عشر۔ (۱)

اس عبارت کے پیش نظر بعض محققین ؒ نے فرمایا کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دارالحرب میں بسنے والے مسلمانوں کی مملوکہ زمین عشری ہوں گی، کیوں کہ جب حربیوں کے اسلام لے آنے سے ان کی زمین عشری ہوجاتی ہے تو دارالحرب کے وہ مسلمان جو اصلاً دارالحرب ہی کے باشندے ہوں ان کی مملوکہ زمین بدرجہ اولیٰ عشری ہوگی، یہ استدلال ہے بعض اہل علم حضرات کا۔ (۲)

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ استدلال بھی ناکافی ہے، جس کے وجوہات مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) اولاً تو یہ استدلال ہی محل نظر ہے کیوں کہ مستدلین حضرات اس عبارت سے دارالحرب میں مسلمانوں کی مملوکہ زمینوں کے عشری ہونے کا استدلال کر رہے ہیں اور یہ عبارت عام ہے جس سے بغیر کسی تفصیل کے مسلمانوں کی تمام زمینوں کا عشری ہونا لازم آتا ہے حالاں کہ خود مستدلین حضرات ہی اس کے قائل نہیں اور متعدد صورتوں میں دارالحرب میں مسلمانوں کی مملوکہ زمینوں کے غیر عشری ہونے کے قائل ہیں، مثلاً وہ زمین جو حکومت یا کسی کافر کے زیر ملک آچکی ہو، اس کو غیر عشری قرار دیتے ہیں، حالاں کہ اس عبارت کے پیشِ نظر مطلقاً مسلمانوں کی تمام زمینوں کو عشری ہونا چاہیے۔ اصل مسئلہ سے اس عبارت سے استدلال وانطباق ناقص ہے۔

(۲) ثانیاً اس عبارت کا وہ مطلب بھی نہیں جو سمجھا جارہا ہے کہ ہر صورت میں دارالحرب میں اسلام قبول کرنے والے شخص کی مملوکہ زمین عشری ہوگی، بلکہ عبارت خاص صورت سے متعلق ہے جیسا کہ خود عبارت نیز دوسری عبارات سے واضح ہوتا ہے۔

عبارت کا مطلب تو یہ ہے کہ اہل حرب کے شہروں، بستیوں میں سے کوئی شہر یا بستی یا کوئی قوم اسلام کرلے تو اس شہر وقوم پر دارالاسلام کے احکام نافذ ہوں گے اور وہ شہر دارالاسلام اور اس کے باشندے دارالاسلام کے باشندے ہوجائیں گے. چنانچہ اسی عبارت میں بطور مثال ونظیر کے اہل مدینہ کے اسلام لانے کو پیش کیا گیا ہے کہ چوں کہ وہ از خود اسلام لے آتے تھے اس لیے ان کی زمینیں عشری ہوں گی

---

(۱) كتاب الخراج للقاضي ابي يوسف ۶۳/ (۲۱۲) اعلاء السنن وغيره

اور وجہ اس کی یہی ہے کہ مدینہ اب دارالاسلام بن گیا اس میں دارالاسلام کے احکام نافذ ہی ہونا چاہیے۔

اور یہاں جو صورت زیر بحث ہے وہ اس سے مختلف ہے یہاں کے مسلمان تو اصلاً دارالحرب کے باشندے ہیں یعنی ان کے مسلمان ہونے یا ان کے اسلام قبول کر لینے سے دارالحرب دارالاسلام نہیں بن گیا، بلکہ دارالحرب ہی ہے اور اہل حرب ہی کا اس پر پورا تسلط ہے۔ فافترقا۔ اس لیے اس عبارت سے یہ سمجھنا کہ دارالحرب میں اسلام قبول کرنے والوں یا اہل مسلمان باشندوں کی زمینیں عشری ہیں درست نہیں۔

(۳) کیوں کہ یہ اور اس قسم کی فقہا، کی دوسری عبارتوں سے اصل مقصود بتلانا یہ ہے کہ غلبہ اسلام وظہور مسلمین وامام کے قبل کوئی قوم اگر از خود اسلام لے آئے تو غلبہ اسلام وفتح امام کے بعد وہ مسلمان آزاد ہوں گے اور ان کی مملوکہ زمین عشری ہوگی، اور اگر غلبہ اسلام کے قبل اسلام نہ لائیں تو حسب قاعدہ ان کی زمین خراجی ہوگی اور وہ حربی شہر اور اس کے باشندے دارالاسلام کے ماتحت ہو جائیں گے، چنانچہ فتاویٰ تاتارخانیہ وغیرہ کی عبارات میں صاف طور پر اس کی تصریح موجود ہے وہو ہذا۔

واذا اسلم اهل مدينة من مدائن اهل الحرب قبل ظهور المسلمين عليهم كانوا احرارا ويوضع على اراضيهم العشر دون الخراج وكذالك ان صاروا ذمة قبل الظهور عليهم ۔ (۱)

ماقبل میں جو کچھ عرض کیا گیا علامہ کاسانی کی عبارت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ عشری زمین کا معیار بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

منها الارض التي اسلم عليها اهلها طوعًا ۔ (۲)

یعنی عشری زمین وہ بھی ہے جس کے باشندوں نے طوعًا یعنی از خود اسلام قبول کر لیا ہو۔

لفظ طوعًا سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اسلام لاکر وہ دارالاسلام کے تابع ہو گئے ہوں، قہر وجبر کو اس میں دخل نہ ہو ورنہ مقہور ہونے کی صورت میں ان کی زمین خراجی ہوگی۔ واللہ اعلم۔

الغرض کتاب الخراج کی قاضی ابویوسف کی اس عبارت سے یہ استدلال وانطباق درست نہیں کہ دارالحرب میں اسلام قبول کرنے والے مسلمانوں کی مملوکہ زمین عشری ہوگی، کیوں کہ یہ حکم اس وقت ہے جب کہ

---

(۱) فتاویٰ تاتارخانیہ ۲/۳۱۹ (۲) بدائع ۲/۵۷

اسلام لانے والے شہر دارالاسلام بن گئے ہوں جیسا کہ اہل مدینہ کا حال تھا، یا پھر (دارالحرب سے آزاد ہو کر) دارالاسلام کے تابع ہو گئے ہوں جیسا کہ طائف وغیرہ کا حال تھا اور موجودہ حالات میں ہندوستان کی حالت اس سے بالکل مختلف ہے کیوں کہ یہاں مسلمانوں کے اصلی باشندے ہونے کے باوجود یہ دار نہ تو دارالاسلام ہے نہ کسی دارالاسلام کے تابع۔ اس لیے اس عبارت سے اس صورت حال کا کوئی تعلق نہیں۔ واللہ اعلم۔

(۴) بالفرض والتقدیر اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو دوسری کتابوں مبسوط، سیر کبیر وغیرہ کی تصریحات اس کے خلاف ہیں جن میں وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ اراضی حرب نہ عشری ہیں نہ خراجی اور عشر و خراج کا وظیفہ دارالاسلام سے متعلق ہے۔ (۱)

مبسوط وغیرہ کی یہ عبارتیں عام ہیں جن سے مطلقاً اراضی حرب کا غیر عشری غیر خراجی ہونا ثابت ہوتا ہے اور اس کے برخلاف کتاب الخراج کی ایک عبارت ہے جس کا مقتضیٰ (بعض حضرات کے نزدیک) یہ ہے کہ دارالحرب میں مسلمانوں کی زمینیں عشری ہوں گی۔

تعارض کی صورت میں ظاہر ہے کہ اصول کے پیش نظر مبسوط سیر کبیر کو کتاب الخراج پر ترجیح ہو گی کیوں کہ اول مسائل اصول میں سے ہے اور ثانی نوادر میں سے اور تعارض کی صورت میں مسائل اصول کو ترجیح ہو گی۔ صرح به الفقهاء۔ (۲)

---

(۱) الاراضی النامیة لا تخلوا عن وظیفة فی دارنا۔ مبسوط ۶/۳۔ لان العشر والخراج انما یجب فی اراضی المسلمین وهذه اراضی اهل الحرب لیست بعشریة ولا خراجیة۔ شرح سیر کبیر ۴/۳۰۳

حقيقة العشر والخراج

والفرق بين الأراضي العشرية والخراجية

از: مولانا عبد الله جرلم، جامعه دار السلام، عمر آباد

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الانبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد:

فهذا جواب عن حقيقة العشر والخراج والفرق بين الأراضي العشرية والخراجية. فاقول وبالله التوفيق.

العشر في اللغة: هو جزء عن عشرة أجزاء. (١)

وفي الاصطلاح: ينطلق على ما يجب على المسلم من زكاة في الخارج من أرضه وهو مأخوذ من قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر (٢)

والخراج في اللغة، المنفعة ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان. (٣)

---

(١) انظر المصباح المنير ٤١٠.

(٢) أخرجه البخاري في الزكاة باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري.

(٣) اخرجه ابوداؤد في البيوع فيمن يشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا، والترمذي في البيوع باب فيمن يشترى العبد ويشتغله ثم يجد فيه عيبا، والنسائي في البيوع باب الخراج بالضمان وابن ماجة في التجارات باب الخراج والضمان.

قال الفيروزآبادي: أي غلة العبد للمشتري بسبب انه في ضمانه وذلك بان يشتري عبدا ويستغله زمانا ثم يعثر منه على عيب دلسه البائع فله رده والرجوع بالثمن، واما الغلة التي استغلها فهي له طيبة لانه كان في ضمانه ولو هلك هلك من ماله.

وقال الخطابي: معنى الخراج الدخل والمنفعة. (١)

وفي الاصطلاح: ينطلق على مايجب على الذمي من مال عينه الامير في مقابل ارض ينتفع بها هذا هو الاصل اما وجوبه على المسلم اذا اشترى ارضا من ذمي أو أحيا ارضا من حيز ارض الخراج كما هو عند ابي يوسف، فهو بالتبع.

والدليل على هذا الاصطلاح اتفاق الفقهاء على تقسيم الارض الى نوعين عشرية وخراجية (٢) ويعنون به ماقلت.

الفرق بين العشر والخراج

أما الفرق بين الارض العشرية والخراجية، فالعشرية، هي الارض التي اسلم اهلها عليها طوعا، او فتحت عنوة وقسمت بين الفاتحين او التي احياها المسلمون.

- أما الخراجية: فهي التي فتحت عنوة وتركت في ايدي اهلها نظير خراج معلوم او فتحت صلحا على ان الارض للمسلمين، يسكنها الكفار بخراج معلوم. (٣)

وقد سئل الامام ابو يوسف عن ذلك فأجاب بالتفصيل وقال: كل أرض أسلم اهلها عليها وهي من ارض العرب او ارض العجم فهي لهم وهي ارض عشر بمنزلة المدينة حين أسلم أهلها وبمنزلة اليمن وكذلك كل من لاتقبل منه الجزية ولايقبل منه إلا

---

(١) انظر معالم السنن ٧٧٢/ ، والقاموس المحيط ١٨٥/١، وانظر هذا التفسير عند ابي عبيد في الاموال ٨٨/

(٢) انظر الخراج لابي يوسف/٨٢، والاموال لابي عبيد/١٨٣، والمجموع/٥٣٨٥٣ ، وبدائع الصنائع ٥٧/٢ ، وفقه السنة ٣٥٥/١ ، وكشاف القناع ٨٧/٣ ، وفقه الزكاة ٤٠٥/١ .

(٣) انظر المجموع ٥٣٦/٥-٥٣٨ ، وكشاف القناع ٨٧/٣ .

الاسلام او القتل من عبدة الأوثان من العرب فارضهم ارض عشر وان ظهر عليها الامام لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ظهر على ارضين من ارض العرب وتركها فهي ارض عشر حتى الساعة وايما دار من دور الاعاجم قد ظهر عليها الامام وتركها في ايدي اهلها فهي ارض خراج وان قسمها بين الذين غنموها فهي ارض عشر، ألا ترى ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه ظهر على ارض الاعاجم وتركها في أيديهم فهي ارض خراج وكل ارض من اراضي الاعاجم صالح عليها اهلها وصاروا ذمة فهي ارض خراج . (١)

وقال صاحب الاقناع ان الصلح على نوعين، احدهما ان يصالحهم على ان الارض لنا ونقرها معهم بالخراج فهذه الارض تصير وقفا بنفس ملكنا لها ويكون كالخراج اجرة لا يسقط باسلامهم ويؤخذ منهم وممن انتقلت اليه من مسلم ومعاهد .

الضرب الثاني : ان يصالحهم على انها لهم ولنا الخراج عنها فهذه ملك لهم خراجها كالجزية (التي تؤخذ على رؤوسهم) ان اسلموا سقط عنهم كما لو انتقلت إلى مسلم . (٢)

اجتماع العشر والخراج في ارض واحدة

واذا علمنا الفرق بين الاراضي العشرية والخراجية فهل يمكن اجتماع العشر والخراج في ارض واحدة ؟ - اختلف فيه العلماء الى قولين :

فمنهم من ذهب الى انها يجتمعان وذلك إذا اسلم صاحب الارض الخراجية او اشتراها مسلم .

قال ابن المنذر : وهو قول اكثر العلماء وممن قال به عمر بن العزيز وربيعة والزهري ويحيى الانصاري والاوزاعي والثوري واليه ذهب من الائمة الاربعة مالك والشافعي واحمد . (٣)

ومنهم من ذهب إلى انهما لا يجتمعان واليه ذهب الامام ابو حنيفة واصحابه(٤) والليث ابن سعد

---

(١) كتاب الخراج /٨٣ (٢) كشاف القناع ٣/٨٨-٨٩ (٣) انظر المجموع ٥/٤٣٩٥ ، والمغني ٢/٧٢٦

(٤) انظر بدائع الصنائع ٢/٥٧

والشعبي وعكرمة . (١)

أدلة القول الأول

استدل اصحاب القول الأول بالكتاب والسنة والمعقول.

١ ــــ اما الكتاب فقول الله تعالى" يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض". (٢)

٢ ــــ وأما السنة فقول النبي صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر. (٣)

وجه الاستدلال بهذه النصوص انها عامة تشمل الارض الخراجية والعشرية من غير تفريق . (٤)

٣ ــــ واما المعقول فاولا ان العشر والخراج حقان يجبان بسببين مختلفين لمستحقين فلم يمنع احدهما وجوب الأخر، كالكفارة والقيمة في الصيد الحر في المملوك. (٥)

قال القرضاوي: وذلك ان سبب الخراج التمكن من الانتفاع وسبب العشر وجود الزرع كما ان العشر يتعلق بعين الخارج من الارض والخراج يتعلق بالذمة ، ومصرف العشر هم الاصناف الثمانية في آية (انما الصدقات ...... الخ) ومصرف الخراج رواتب الجند والموظفين والمصالح العامة للدولة . (٦)

٤ ــــ وثانيا ان العشر وجب بالنص فلا يمنعه الخراج الواجب بالاجتهاد .

واستدل اصحاب القول الثاني بما ياتي :

١ ــــ عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يجتمع عشر وخراج في ارض مسلم. (٧)

---

(١) انظر فقه الزكاة ٤١٣/١ . والاموال /١٠٧ . والمصنف لابن ابي شيبة ٢٠١/٣

(٢) البقرة : ٢٦٧ (٣) سبق تخريجه .

(٤) انظر المغني ٧٢٦/٢ . المجموع ٥٤٩/٥ . فقه السنة ٣٥٦/١ . فقه الزكاة ٤١٤/١

(٥) انظر المرجع السابق . (٦) المجموع ع.(٧) انظر بدائع الصنائع ٥٧/٢

لكن قال النووى عن هذا الحديث انه حديث باطل مجمع على ضعفه انفرد به يحيى بن عنبسة عن ابى حنيفة عن حماد عن ابراهيم النخعى عن علقمة عن ابن مسعود عن النبى صلى الله عليه وسلم قال البيهقى رحمه الله فى معرفة السنن والآثار هذا المذكور انما يرويه ابوحنيفة عن حماد عن ابراهيم من قوله فرواه يحيى بن عنبسة هكذا مرفوعاً ويحيى بن عنبسة مكشوفا لامرفى الضعف لروايته عن الثقات الموضوعات قاله ابواحمد بن عدى الحافظ فيما اخبرنا به ابوسعيد المالينى عنه . (١)

٢ـــ عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم منعت العراق درهمها وقفيزها ومنعت الشام دينارها ومُدْيَها ومنعت مصر دينارها وإردبها وعدتم كما بداتم قالها ثلاث مرات نشهد بذلك لحم ابى هريرة ودمه . (٢)

وجه الاستدلال :

انه صلى الله عليه وسلم اخبر عما يكون فى آخر الزمان من منع الحقوق الواجبة وبين تلك الحقوق بما ذكر فى الحديث وهو عبارة عن الخراج المضروب عليهم من الدرهم والقفيز لا العشر فلو كان العشر واجبا معه لاقترن به فى الاخبار . (٣)

ونوقش بانه ليس فى الحديث دلالة على عدم اخذ الزكاة من الارض الخراجية فقد قال النووى فيه تاويلان مشهوران فى كتب العلماء المتقدمين والمتأخرين، احدهما انهم سيسلمون وتسقط عنهم الجزية .

والثانى : انه اشارة الى الفتن الكائنة فى آخر الزمان، حتى يمنعوا الحقوق الواجبة عليهم من زكاة وجزية وغيرها ولو كان معنى الحديث ما للزم ان لاتجب زكاة الدرهم والدنانير والتجارة وهذا لايقول به احد . (٤)

٣ـــ قال عمر بن الخطاب فى دهقانة نهر الملك حين اسلمت دعوها فى ارضها تؤدى عنها الخراج . (٥)

---

(١) المجموع ٥/٥٥٠ (٢) رواه ابوعبيد فى الأموال /٨٥، ومسلم فى كتاب الفتن حديث ٣٣

(٣) انظر فقه الزكاة ١/٤١٣ (٤) المجموع ٥/٥٥٤ (٥) الاموال لابى عبيد /٨٦

وجه الاستدلال :

ان عمر بن الخطاب امر باخذ الخراج ولم يامر باخذ العشر ولو كان واجبا لامر به .(١)

واجيب بانه امر باخذ الخراج منهما لانهما اخرته فلا يسقط باسلامهما ولا يلزم من ذلك سقوط العشر وانما ذكر الخراج لانهم ربما توهموا سقوطه بالاسلام كالجزية واما العشر فمعلوم لهم وجوبه على كل حر مسلم فلم يحتج الى ذكره كما انه لم يذكر اخذ زكاة الماشية منها وكذا زكاة النقد وغيرها . (٢)

٤ ـــ ان احدا من ائمة العدل وولاة الجور لم ياخذ من ارض السواد عشرا الى يومنا هذا فالقول بوجوب العشر فيها يخالف الاجماع فيكون باطلا . (٣)

ونوقش بان دعوى الاجماع منقوضة بما نقل عن عمر بن عبد العزيز انه اخذ العشر والخراج معا ، فقد روى عن يحيى بن آدم عن عمرو بن ميمون بن مهران قال سألت عمر ابن عبد العزيز عن المسلم يكون له الخراج قال خذ الخراج من ههنا واشار بيده الى الارض وخذ الزكاة من ههنا واشار بيده الى الزرع قال شريك لعل عمر لا يكون قال هذا حتى سأل عنه او بلغه فيه فانه كان ممن يقتدى به . (٤)

وروى ابو عبيد عن ابراهيم بن عبلة قال كتب عمر بن عبد العزيز الى عبد الله ابن عوف عامله على فلسطين فيمن كان فى يده ارض يحرثها من المسلمين ان يقبض منها جزيتها ثم ياخذ منها زكاة ما بقى بعد الجزية قال ابن ابى عبلة انا ابتليت بذلك ومنى اخذ واذلك . (٥)

اما القول بان عمر والصحابة رضى الله عنهم لم ياخذوا العشر مع الخراج فلأن أرض الخراج فى عصرهم كانت فى ايدى الكفار فان ادعى انهم لم ياخذوا العشر ممن اسلم فهذه دعوى لادليل عليها . (٦)

---

(١) فقه الزكاة ٤١٣/١ (٢) المجموع ٥٥٦/٥ (٣) بدائع الصنائع ٥٧/٢ (٤) الخراج ليحى ابن آدم /١٦٥ نقلا عن فقه الزكاة ٤١٦/١ (٥) انظر المغنى ٧٢٧/٢ (٦) فقه الزكاة ٤١٦/١

٥ ــــ ان سبب وجوبها واحد وهو الارض النامية فلايجتمعان في ارض واحدة كما لا يجتمع زكاتان في مال واحد وهي زكاة السائمة والتجارة والدليل على ان سبب وجوبهما الارض النامية انهما يضافان الى الارض يقال خراج الارض وعشر الارض والاضافة تدل على السببية فتثبت ان سبب الوجوب فيهما هو الارض النامية . (١)

واجيب بأن الامر ليس كذلك لأن العشر يجب في نفس الزرع والخراج يجب عن الارض . (٢)

والذي يدل ذلك ان مقدار العشر يختلف بكثرة الغلة وقلتها بخلاف الخراج فانه لايختلف بذلك .

٦ ــــ ان الخراج يباين العشر فان الخراج وجب عقوبة بينما العشر وجب عبادة ولا يمكن اجتماعهما في شخص واحد فيجبا عليه معا . (٣)

واجيب بان الخراج لم يجب عقوبة وانما هو اجرة الارض ولوكان عقوبة لما وجب على المسلم كالجزية . (٤)

قال القرضاوي: ومما يشهد لذلك ان الدول الحديثة تفرض على مواطنيها ضريبة تسمى "ضريبة الاملاك العقارية" وهي قطعا لاتقصد بذلك عقوبتهم بل اسهامهم في نفقات الدولة واذن لاسبيل للقول بان سبيلهما متنافيان فان الخراج اجرة الارض والعشر زكاة الزرع ولاتنافي بينهما كما لو استاجر ارضا فزرعها . (٥)

الراجح: يتضح بالنظر الى الادلة ومناقشتها ان ماذهب اليه الجمهور هو الراجح.

واذا قلنا ان العشر والخراج يجتمعان في ارض واحدة فيجب على المسلم في الهند ان يزكي فيما يخرج من ارضه اذا بلغ نصابا سواء تعين كون الارض خراجية اوعشرية ام لم يتعين .

وما تفرضه الحكومة على الارض من مكس لايكون مانعا من وجوب الزكاة هذا ما عندي والله اعلم بالصواب.

---

(١) بدائع الصنائع ٢/٥٧ (٢) المجموع ٥/٥٥٨ والمغني ٢/٧٢٦ (٣) فقه السنة ١/٣٥٧ وفقه الزكاة ١/٤١٣

(٤) المغني ٢/٧٢٦ (٥) فقه الزكاة ١/٤١٧

اسلام کا نظام عشر وخراج

از :۔ مولانا سید مصلح الدین احمد بڑودوی القاسمی، دارالعلوم
بڑودہ، گجرات

حامدًا ومصلّیًا ومسلّمًا !

عشر اور خراج شریعت اسلامیہ کے دو اصطلاحی لفظ ہیں، ان دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ٹیکس کی حیثیت ان دونوں میں ہے۔

فرق یہ ہے کہ عشر کی حیثیت صرف ٹیکس کی نہیں بلکہ اس میں عبادت کا بھی پہلو ہے اسی لیے اس کو زکوۃ الارض کہا جاتا ہے اور خراج میں عبادت کا کوئی پہلو نہیں وہ خالص ٹیکس ہے، بنا بریں عشر مسلمانوں کی زمینوں کے ساتھ مخصوص ہے اور عملی فرق یہ ہے کہ عشر تو زمین کی پیداوار پر ہے اگر پیداوار نہ ہو خواہ اس کا سبب مالک زمین کی غفلت وکوتاہی ہو کہ اس نے قابل کاشت زمین کو خالی چھوڑ دیا، کاشت نہیں کی، اس صورت میں بھی اس پر عشر واجب نہ ہوگا، کیوں کہ عشر پیداوار ہی کے ایک حصہ کا نام ہے۔

بر خلاف خراج کے کہ وہ قابل کاشت زمین پر عائد ہے چنانچہ اگر مالک نے غفلت برت کر قابل کاشت زمین میں کاشت نہ کی تو خراج اس حالت میں اس پر واجب ہوگا، مراد اس سے خراج موظف ہے یعنی جس زمین پر کچھ نقد رقم بطور خراج کے عائد کردی گئی ہے وہ اس صورت میں معاف نہ ہوگی بلکہ واجب الادا ہوگی۔ خراج کی دوسری قسم جس کو "خراج مقاسمہ" کہتے ہیں وہ اس صورت میں معاف ہو جائے گا کیوں کہ بٹائی تو پیداوار کا حصہ ہے پیداوار نہیں تو بٹائی بھی نہیں۔

قال فی البدائع اما سبب فرضیته (ای العشر) فالارض النامیة بالخارج حقیقة و سبب وجوب الخراج الارض النامیة بالخارج حقیقة اوتقدیرًا حتی لواصاب الخارج آفة نهلك لایجب منه العشر ولا الخراج فی الارض الخراجیة لفوت النماء حقیقة اوتقدیرا ولوكانت الارض عشریة فتمكن من زراعتها ولم یزرع لایجب العشر لعدم الخارج حقیقة ۔(۱)

البتہ زمین کا قابل کاشت ہونا خراج میں بھی شرط ہے۔ بنجر زمین جس میں کاشت کی صلاحیت نہ ہو یا وہ زمین پانی سے اتنی دور ہو کہ پانی وہاں تک نہیں پہنچ سکتا اور بارش پیداوار کی مقدار کے مطابق نہیں ہوتی تو ایسی زمین میں خراج بھی واجب نہیں ہے۔

ولوكانت ارض خراج نزه او غلب علیه الماء بحیث لایستطاع فیها الزراعة او سبخة لایصل الیها الماء فلاخراج فیه لعدم الخارج حقیقة أو تقدیرًا۔ (۲)

لفظ عشر کا مصداق

لفظ عشر کے معنیٰ اصلی دسواں حصہ، مگر حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو تفصیل واجبات عشریہ کی بیان فرمائی ہے اس میں عشری زمینوں کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں، ایک میں پیداوار کا دسواں حصہ عشر واجب الادا، ہے اور دوسری میں بیسواں حصہ نصف عشر واجب الادا، ہوتا ہے۔ لیکن فقہا، کرام کی اصطلاح میں ان دونوں قسموں پر عائد شدہ زکوٰۃ کو عشر ہی کے عنوان سے تعبیر کیا جاتا ہے، خلاصہ یہ کہ زمین کے واجبات دو قسم پر ہیں: "عشر اور خراج"۔ ان دونوں کے احکام میں فرق ہے، منجملہ ایک فرق یہ بھی ہے کہ عشر مسلمانوں پر واجب ہوتا ہے اور خراج غیر مسلموں پر۔

اور اصول یہ ہے کہ جو وظیفہ عشر یا خراج کسی زمین پر ابتداءً عائد ہوگیا پھر وہ وظیفہ مالک

(۱-۲) بدائع الصنائع ۲/۵۴

کی تبدیلی کی وجہ سے نہیں بدلے گا، اسی لیے اگر کوئی مسلم کسی کافر سے کوئی خراجی زمین خریدے گا تو اس پر خراج ہی واجب ہوگا، اس کا مقتضا تو یہ تھا کہ اگر معاملہ برعکس ہو کہ مسلمان کی عشری زمین اگر کوئی غیر مسلم خریدے تو اس پر بھی عشر واجب رہے، لیکن چوں کہ عشر میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور کوئی غیر مسلم عبادت شرعیہ کا اہل نہیں اس لیے جمہور کے قول کے مطابق عشری زمین جب کسی غیر مسلم کی ملکیت میں منتقل ہو جائے تو پھر اس کا وظیفہ عشر نہیں بلکہ خراج ہو جائے گا۔

قال فی البدائع : من باب العشر ولو اشتری مسلم من ذمی ارضا خراجیة فعليه الخراج ولاتنقلب عشرية لان الاصل أنه مؤنة الارض وهی لاتتغير بتغيرالمالك الا لضرورة وفی حق الذمی اذا اشتری من مسلم ارض عشر فلاضرورة لان الكافر ليس من اهل وجوب العشر واما المسلم فمن اهل وجوب الخراج فی الجملة فلاضرورة إلى التغيير بتبدل المالك ۔ (۱)

زمینوں کے عشری اور خراجی قرار پانے کا شرعی ضابطہ و معیار

خراجی زمینیں : اس معاملہ میں اصل ضابطۂ شرعی یہ ہے کہ اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے مطابق ہوں گے جن پر معاہدۂ صلح ہوا ہے اگر اس صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ اس ملک کے لوگ اپنے مذہب پر قائم رہیں گے اور زمینیں بدستور انھیں لوگوں کی ملکیت رہیں گی، جن کی ملکیت میں اب تک تھیں تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگا دیا جائے گا اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی ہو جائیں گی کیوں کہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں ان کی زمینوں کے لیے حکم خراج متعین ہے، اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا مگر فتح کے بعد مسلمانوں کے خلیفہ یا بادشاہ نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت بدستور باقی رکھی تو یہ زمینیں بھی سب خراجی زمینیں ہوں گی جیسے شام و عراق و مصر کی زمینوں کے ساتھ حضرت فاروق اعظم رض نے یہی معاملہ فرمایا، بجز خاص حصوں کے جو مسلمانوں کو دیے گئے

---

(۱) البدائع ۲/۵۵

یا بیت المال کے لیے رکھے گئے۔

عشری زمینیں: اور اگر صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گئے تو ان کی زمینیں بہ دستور ان کی ملکیت ہی رہیں گی اور ان پر عشر واجب ہوگا اور یہ زمینیں عشری قرار دی جائیں گی، جیسے کہ مدینہ منورہ کی زمین کہ یہاں کے باشندوں نے مسلمان ہو کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے یہاں تشریف آوری کی دعوت دی اور آپؐ کی اطاعت قبول کی اس لیے مدینہ طیبہ کی زمینیں عشری قرار دی گئیں۔

یا کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا، اور امام المسلمین نے ان کی زمینیں مال غنیمت کے قانون سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر کے پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کر دیا تو جو زمینیں تقسیم ہو کر مجاہدین کی ملکیت میں آ گئیں وہ سب عشری ہوں گی، جیسے خیبر کی زمینوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجاہدوں میں تقسیم فرمایا اور ان پر عشر لازم کیا گیا۔

اور ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت کسی کی ملک تھیں نہ قابل زراعت، بعد میں اسلامی امیر کی اجازت سے ان کو قابل کاشت بنایا گیا یا آبادیوں میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا قابل کاشت زمین بنا لیا گیا تو اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی اور اگر مسلمانوں نے اُسے قابل کاشت بنایا ہے تو ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابو یوسف رح کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا، وہ عشری ہیں تو ان کو بھی عشری قرار دیا جائے گا اور اگر قرب وجوار کی زمینیں خراجی ہیں تو ان کو بھی خراجی سمجھا جائے گا اور اگر قرب وجوار میں دونوں قسم کی زمینیں ہیں تو یہ نو آباد زمینیں عشری ہوں گی۔ اور مسلمان یا ذمی کافر نے اس زمین کو گاہے عشری پانی سے اور گاہے خراجی پانی سے سیراب کیا ہے تو مسلمان کی زمین سے عشر اور کافر کی زمین سے خراج وصول کیا جائے گا۔

اور امام محمد رح کے نزدیک مدار اس پانی پر ہوگا کہ جس پانی سے اس کو سیراب کیا گیا ہے وہ پانی عشری ہے تو وہ زمینیں عشری کہلائیں گی، اور اگر وہ پانی خراجی ہے تو وہ زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں گی۔ علامہ شامی نے امام ابو یوسف رح کے قول کو معتمد قرار دیا ہے۔

الاراضی نوعان عشریة وخراجیة، اما العشریة فهی التی یجب فیها العشر الذی فیه معنی العبادة وتشتمل علی ما یأتی،

١ ـــــ ارض العرب من العذيب (قرية من القرى الكوفة) إلى اقصى حدود اليمن وعدن لان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون بعده لم يأخذوا من ارض العرب خراجا فدل انها عشرية وكما لارق عليهم لاخراج على اراضيهم -

٢ ـــــ والاراضي التي أسلم أهلها طوعًا لانها أرض إسلامية يناسبها ما في معنى العبادة -

٣ ـــــ والارض التي فتحت عنوة وقهرا وقسمت بين الغانمين المسلمين للعلة السابقة -

٤ ـــــ دار لمسلم إذا اتخذها بستانا وكان يسقى بماء العشر فإن كان يسقى بماء الخراج فهي خراجية -

٥ ـــــ المسلم إذا احى الارض الميتة بإذن الإمام وهي من توابع الارض العشرية أو تسقى بماء العشر وهي ماء السماء وماء العيون المستنبطة من الاراضي العشرية فهي عشرية عند أبي يوسف رح -

وقال محمد رح: إن أحياها بماء السماء أو ببئر استنبطها أو بماء الأنهار العظام التي لاتملك مثل دجلة والفرات فهي عشرية وان شق لها نهر من نهر الأعاجم فهي خراجية - (١)

وحاصله انه سيأتي ان ما أحياه مسلم يعتبر قربه عند أبي يوسف رح وعند محمد رح يعتبر الماء والمعتمد الاول - (٢)

وفي دار جعلت بستانا خراج ان كانت لذمي مطلقا خلافا لهما أو لمسلم سقاها بمائه وان سقاها بماء العشر فعشر ولو ان المسلم اوالذمي سقاها مرة بماء العشر ومرة بماء الخراج فالمسلم احق بالعشر والذمي بالخراج -(٣)

الفقه الإسلامي وادلته ٢/٨٢٠-٨٢١- تحفة الفقهاء ١/٣٢٠ - بدائع ٢/٥٤-٥٨، (٢-٣) رد المحتار ٢/١٧٦

وأما الخراجية . فهي التي يجب فيها الخراج لأنها في الأصل ارض الكفار وهي الأراضي التي تتحت عنوة وقهرا فمن الإمام على أهلها وتركها في يد اربابها بعد ان وضع على اشخاصهم الجزية إذا لم يسلموا وعلى اراضيهم الخراج اسلموا اولم يسلموا. (١)

وأما الأراضي الخراجية: فسواد العراق كلها خراجية.

وكل ارض نتحت عنوة وقهرا وتركت على أيدى أربابها ومن عليهم الإمام فانه يضع على أعناقهم إذا لم يسلموا والخراج على اراضيهم إذا اسلموا أو لم يسلموا.

وكذلك إذا اجلاهم ونقل إليها آخرين فالجواب كذلك.

والمسلم إذا أحى أرضا ميتة وهى تسقى بماء الخراج فهى خراجية.

وكذلك الذمى إذا أحيٰ أرضا ميتة باذن الإمام او رضخ له أرضا في الغنيمة إذا قاتل مع المسلمين.

وكذلك الذمى إذا اتخذ داره بُستانا فانها تكون خراجية.

وأما الذمى إذا اشترىٰ من مسلم ارض العشر فانها تصير خراجية عند أبي حنيفة وقال ابو يوسف عليه عشران وقال محمد عليه عشر واحدٌ.

والصحيح ما قاله أبوحنيفة لأن العشر والخراج شرعًا لمؤنة الأراضي فمن كان أهلا لاداء العشر يوضع عليه العشر ومن لم يكن يوضع عليه الخراج فاما الذمى إذا اشترىٰ أرض المسلم وهو ليس من أهل العشر يجب ان تنقلب خراجية والمسلم إذا اشترى من الذمى أرضا خراجية لاتنقلب عشرية لان المسلم من أهل وجوب الخراج في

---

(١) الفقه الإسلامي وأدلته ٢/٨٢

الجملة ، والأصل أن مؤنة الارض لاتتغير من حالها إلا لضرورة وفي حق الذمي ضرورة لانه ليس من أهل وجوب العشر۔ (۱)

خراجی اور عشری پانی کی تشریح

بارش کا پانی اور کنوؤں اور چشموں کا پانی اسی طرح بڑے بڑے دریا اور ندیاں جو قدرتی طور پر جاری ہیں، نہ ان کے جاری کرنے میں کسی کے عمل کو دخل ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی ملک ہوتے ہیں، جیسے عراق میں دجلہ اور فرات، مصر میں دریائے نیل، خراسان میں سیحون اور جیحون اور ہمارے ہندوستان میں گنگا، جمنا اور دوسرے بڑے دریا وغیرہ (مگر بڑے دریاؤں کے پانی میں امام ابو یوسف رح کا اختلاف ہے، ان کے نزدیک وہ بھی خراجی ہیں) یہ سب عشری پانی ہیں۔

اور وہ نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنی محنت وخرچ سے نکالی ہیں اور عادۃً وہ نہریں نکالنے والوں کی ملک ہوتی ہیں، جیسے مذکورہ بالا دریاؤں سے نکلنے والی نہریں، نہر گنگا وجمنا وغیرہ چونکہ فتح اسلامی سے پہلے وہ غیر مسلموں کی ملک تھی اس لیے ان کا پانی خراجی پانی ہے۔

زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا اصل ضابطہ یہی ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کا تعامل اس پر شاہد عدل ہے۔ (۲)

ثم الماء العشري ماء السماء والآبار والعيون والبحار التي لاتدخل تحت ولاية احد والماء الخراجي ماء الانهار التي شقها الأعاجم وماء جيحون و سيحون ودجلة والفرات عشري عند محمد وخراجي عند ابي يوسف لانه يتخذ عليها القناطر وهذا يدٌ عليها۔ (۳)

عشر وخراج کے مذکورہ ضابطہ سے استثناء

البتہ بعض مواقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل یا صحابہ کرام رض کے اجماع کی بنا پر اس ضابطہ

---

(۱) تحفۃ الفقہاء ۳۲۰/۱-۳۲۱ (۲) بدائع صنائع ۵۸/۲ (۳) ھدایہ مع فتح القدیر ۱۹۹/۲

سے کسی قدر استثنائی صورتیں بھی عمل میں آئی ہیں ان کا ہمیشہ اسی طرح قائم رکھنا لازم اور ضروری ہے مثلاً مکہ معظمہ قہراً فتح ہوا ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں فرمایا بلکہ سابق مالکان کی ملکیت میں برقرار رکھا، لہٰذا مذکورہ بالا ضابطہ کا تقاضہ تو یہ تھا کہ مکہ معظمہ کی زمینوں پر خراج عائد ہوتا وہ ہمیشہ کے لیے خراجی قرار پاتیں لیکن صاحب بدائع صنائع وغیرہ نے فرمایا ہے کہ اس معاملہ میں قیاس کو اس لیے ترک کیا گیا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے احترام حرم کی وجہ سے اس کی زمینوں پر خراج عائد نہیں فرمایا، اس لیے مکہ معظمہ کی زمینیں عشری ہیں۔

وكان ينبغي في القياس أن تكون أرض مكة أرض خراج لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم فتحها عنوة وقهراً ولكنه لم يوظف عليه الخراج فكما لارق على العرب لاخراج على ارضهم (۱)

اسی طرح شہر بصرہ جو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں آباد کیا گیا، یہ ارض موات یعنی غیر آباد زمین تھی مسلمانوں نے اس کا احیا کیا اور قابل کاشت بنایا مگر بصرہ کا محل وقوع عراق کی خراجی زمینوں سے متصل ہے اس لیے امام ابو یوسف رح کے قول پر ضابطہ مذکورہ کا مقتضیٰ یہ تھا کہ اس کی زمینیں بھی خراجی قرار دی جاتیں مگر باجماع صحابہ کرامؓ اس کی زمینوں پر عشر عائد کیا گیا اس لیے یہ ہمیشہ کے لیے عشری ہیں۔

والبصرة احياها المسلمون لانها بنيت في أيام عمرة وهي في حيز ارض الخراج فقياس قول أبي يوسف رح أن تكون خراجية الخ۔ (۲)

زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے میں عہد نبوی اور عہد صحابہ و تابعین کا تعامل

پورے جزیرۃ العرب کی زمینوں کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عشری قرار دیا ہے اور خلفاء راشدین نیز ان کے بعد کے سلاطین اسلام و ارباب اقتدار نے بھی اسی طرح برقرار رکھا ہے۔

چنانچہ علامہ شامی رح نے بحوالہ تقویم البلدان نقل کیا ہے کہ جزیرۃ العرب میں پانچ خطے

---

(۱) مبسوط سرخسی ج ۲ (۲) رد المحتار ج ۳ ص ۱۶۹

شامل ہیں، تہامہ، نجد، حجاز، عروض، یمن۔ حجاز کی جنوبی جانب کا نام تہامہ ہے اور حجاز و عراق کے درمیانی حصہ کا نام نجد ہے اور حجاز وہ پہاڑی سلسلہ ہے جو یمن سے شروع ہو کر حدود شام تک پہنچتا ہے اسی میں مدینہ منورہ اور شام کا ساحل عمان شامل ہے اور عروض یمامہ سے بحرین تک ہے، یمن میں عدن بھی داخل ہے۔ (۱)

بعض علماء نے جزیرۃ العرب کا طول عدن سے عراق تک اور عرض ساحل جدہ سے ملک شام تک ایک نظم میں ضبط کیا ہے۔ (۲)

اسی طرح عراق کی کل زمینیں خراجی ہیں، حضرت فاروق اعظم رض نے جب اس ملک کو فتح کیا تو تمام صحابہ کرام رض کے سامنے اس کی زمینوں پر خراج کا حکم جاری فرمایا۔ عراق کی حدود طولاً عُذیب علاقۂ کوفہ سے عقبۂ حلوان قریب بغداد تک اور عرضاً علثٌ شرق دجلہ سے ساحل عبادان تک ہے۔ (۳)

اسی طرح مصر و شام کی زمینوں میں بھی جن پر مالکان سابق کی ملکیت بدستور قائم رکھی گئی، ان پر خراج عائد فرمایا۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاریٰ بنی نجران سے ایک خاص قسم کے خراج پر صلح فرمائی، وہ یہ کہ دو ہزار جوڑے کپڑے کے سالانہ ادا کیا کریں، نصف ماہ رجب میں اور نصف ماہ محرم میں اور یہی طریق بعد تک جاری رہا۔ (۴)

نصاریٰ بنی تغلب سے حضرت عمر فاروق رض نے اس پر مصالحت فرمائی کہ اُن سے خراج کے بجائے دوگنا عشر وصول کیا جائے، مگر شرعی حیثیت سے یہ دوگنا عشر بھی بحکم خراج تھا اور مصارف خراج ہی میں صرف ہوتا تھا۔ (۵)

عشر و خراج کے بارے میں ہندوستان کی زمینوں کی شرعی حیثیت

تقسیم ملک سے پہلے یا بعد میں ہندوستان کی وہ زمینیں جو قدیم سے مسلمانوں کے مالکانہ

---

(۱) ردالمحتار ۳/۱۷۶ (۲) شامی ۴/۳۵۰ (۳) فتح القدیر ۵/۲۶۸

(۴) بدائع صنائع ۲/۵۸ و ھدایہ مع فتح القدیر ۵/۲۸۸ (۵) بدائع و دیگر کتب

قبضہ میں چلی آرہی ہیں اور کسی دور میں اس پر کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت نہیں ہے تو وہ جس طرح قبل از تقسیم عہد برطانیہ میں عشری تھیں آج بھی عشری ہی رہیں گی۔

ہندوستان میں مسلمانوں کی متروکہ اراضی

تقسیم کے بعد جو مسلمان اپنی مملوکہ زمینیں ہندوستان میں چھوڑ کر ترک وطن کر کے پاکستان منتقل ہو گئے ان کی متروکہ اراضی کو حکومت ہند نے عموماً تارکین وطن ہندوؤں اور غیر مسلموں میں تقسیم کیا ہے، چنانچہ وہ زمینیں اگر اُن سے خرید کر یا کسی دوسرے ذریعہ سے کسی مسلمان کی ملکیت میں آجائیں تو وہ زمینیں اگرچہ پہلے عشری ہوں مگر اب غیر مسلم استیلا کی وجہ سے خراجی ہو جائیں گی۔

اسی طرح اگر کسی جگہ مسلمان کی متروکہ زمین حکومت ہند نے کسی مسلمان ہی کو دے دی ہو تو وہ بھی غیر مسلم استیلا کی وجہ سے عشری نہ رہے گی بلکہ خراجی ہو جائے گی۔

ہندوستان کی باقی زمینوں کے احکام وہی رہیں گے جو عہد برطانیہ میں یا اس سے پہلے اسلامی سلطنت کے عہد میں تھے یعنی جو زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملکیت میں چلی آتی ہیں اور کسی دور میں ان پر کسی غیر مسلم کی ملکیت کا ثبوت نہیں وہ بطور استصحاب حال کے ابتدا ہی سے مسلمانوں کی ملکیت قرار دے کر عشری سمجھی جائیں گی اور جن زمینوں پر کسی وقت غیر مسلم کا قبضہ مالکانہ تھا پھر اس نے خرید کر یا دوسرے کسی جائز ذریعہ سے مسلمانوں کی ملکیت میں آگئیں تو وہ خراجی ہیں۔

دارالحرب کی زمینوں سے متعلق ایک غلط فہمی کا ازالہ

علامہ شامی رحمہ نے باب الرکاز میں عشری یا خراجی زمین خمس معادن کے وجوب کی شرط کے سلسلہ میں لکھا ہے:

ویحتمل ان یکون احترازا عما وجد فی دارالحرب فان ارضها لیست ارض خراج وعشر۔

یہ بھی احتمال ہے کہ ارض خراجیہ وعشریہ کی قید اس زمین سے احتراز کے لیے ہو جو دارالحرب میں ہے کیوں کہ دارالحرب کی زمین ارضِ خراجی ہے نہ عشری۔

اسی طرح شمس الائمہ سرخسی رح نے شرح سیر کبیر میں ایک مسئلہ کی وضاحت کے ذیل میں لکھا ہے:

"لان العشر والخراج انما یجب فی ارض المسلمین وهذه اراضی أهل الحرب لیست بعشریة ولاخراجیة ۔

کیوں کہ عشر و خراج تو مسلمانوں کی زمین پر عائد ہوتا ہے اور یہ اہل حرب کفار کی ہیں اور اہل حرب کی زمینیں نہ عشری ہوتی ہیں نہ خراجی

حضرات فقہاء کی درج بالا عبارات سے یہ غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے کہ جب انگریز کے تسلط کے بعد ہندوستان کو دارالحرب قرار دے دیا گیا تو اب ہندوستان کی زمینیں سب کی سب خواہ وہ غیر مسلموں کی ملک ہوں یا مسلمانوں کی ملک ہوں وہ نہ عشری ہیں اور نہ خراجی ۔ لہٰذا خود یہ مسئلہ غور طلب ہے کہ دارالحرب کی زمینوں کے عشری اور خراجی دونوں سے خارج ہونے کا کیا مطلب ہے ؟ ۔

غور کرنے سے شرح سیر کبیر کی عبارت ہی سے مسئلہ کی حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے ۔ وہ یہ کہ مذکورہ بالا عبارت سے وہ دارالحرب مراد ہے جو اصل ہی سے دارالحرب ہے ، اس پر نہ کسی وقت مسلمانوں کی حکومت رہی نہ وہاں مسلمانوں کے باقاعدہ بسنے اور زمینیں خریدنے کا کوئی تصور ہے ، ایسے دارالحرب کی زمینیں ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی ملک نہ ہوں گی بلکہ اہل حرب کفار کی ملکیت ہوں گی جو احکام شرعیہ فرعیہ کے مخاطب نہیں بنا بریں ایسے اصلی دارالحرب کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی ۔

شرح سیر کبیر کی درج ذیل عبارت اس کا واضح ثبوت ہے :

"لان العشر والخراج انما یجب فی أراضی المسلمین وهذه اراضی اهل الحرب"

کیوں کہ عشر و خراج تو مسلمانوں کی زمینوں پر واجب ہوتا ہے اور یہ زمینیں اہل حرب کی ملکیت ہیں ۔

اس عبارت میں اراضی المسلمین سے مراد وہ زمینیں ہیں جو اسلامی حکومت و اقتدار میں داخل ہیں ، خواہ اس پر ملکیت کسی غیر مسلم کی ہو ، کیوں کہ یہ بات اپنی جگہ متیقن ہے کہ خراج ابتداءً کسی مسلمان کی ملکیت پر نہیں لگایا جا سکتا اس لیے اراضی المسلمین سے " اراضی حکومت مسلمہ " مراد ہونا واضح و متعین ہے ۔

لیکن یہ بخوبی واضح ہے کہ یہ حکم ایسے ہی خطۂ ملک کے لیے ہو سکتا ہے جہاں ابتداء سے مسلمانوں کی کوئی ملکیت نہیں ہے ۔ ہندوستان کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے وہ تقریباً آٹھ سو برس

دارالاسلام رہا ہے، یہاں بے شمار مسلمان اپنی اپنی زمینوں کے اب تک مالک چلے آتے ہیں، غیر مسلم اقتدار کے وقت اگرچہ ملک کو دارالحرب کہا جائے گا لیکن یہ دارالحرب اصلی دارالحرب سے مختلف ہوگا، جو دارالاسلام کے بعد پھر دارالحرب بن گیا کہ اس میں مسلمان کی املاک موجود ہیں۔

لہٰذا شامی اور شرح سیر کبیر کی مذکورہ بالا روایات اس پر منطبق نہیں، بلکہ جب یہاں مسلمانوں کی ملکیت میں زمینیں ہیں تو ان پر عشر و خراج کے احکام یقیناً جاری ہوں گے۔

علامہ شامی کی عبارت سے عشر یا خراج کے وجوب کی تائید

مصر و شام کی شاہی زمینوں کے "موت مالک بلا وارث" کی بنا پر بیت المال کی تحویل میں آجانے کے بعد اُن زمینوں میں سے کوئی زمین اراضی بیت المال کی جواز بیع کی شروط معتبرہ کو ملحوظ رکھ کر امام المسلمین نے کسی مسلمان کے ہاتھ فروخت کردی تو کیا اس خریدار پر اس زمین کا خراج یا عشر واجب ہوگا یا نہیں؛

علامہ ابن نجیم وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اس زمین میں نہ خراج واجب ہے اور نہ عشر۔ مگر علامہ ابن عابدین شامی رح اس قول کی تردید میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

" وجوب عشر کے سبب و شرائط کے تحقق نیز وجوب عشر کے کتاب وسنت و اجماع امت سے ثبوت اور وجوب عشر کے بارے میں قول فقہاء کے اطلاق کے پیش نظر اس کی خریدی ہوئی زمین پر خراج تو ساقط ہو جائے گا، مگر سقوطِ خراج کے سبب عشر ساقط نہیں ہوگا، بلکہ واجب الادا ہوگا۔ کیوں کہ ہر وہ زمین جس سے تحصیل آمدنی مقصود ہو، عشر و خراج دونوں سے خالی نہیں ہو سکتی"۔

اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی ملکیت میں جو زمینیں ہیں ان پر عشر یا خراج ضرور واجب ہوگا۔

ثم اعلم انه اذا باعها الامام بشرطه لم يجب على المشتري خراج لانه بعد أخذ الثمن لبيت المال ولا يمكن ان تكون المنفعة كلها له أو بعضها ولان المسلم لا يجوز وضع الخراج عليه ابتداء وان جاز بقاءً ولان الساقط لا يعود كذا قاله ابن نجيم في التحفة المرضية وقال ايضا انه لا يجب فيه العشر

ایضا قال لانی لم أرنقلا فی ذلک قلت وفیہ نظر لما علمت ان الشرط ملک الخارج لانہ یجب فیہ لا فی الارض حتی وجب فی الخارج من ارض الصغیر والمجنون والمکاتب والوقف ولان سببہ الارض النامیۃ بالخارج تحقیقاً ولا یلزم من سقوط الخراج المتعلق بالارض سقوط العشر المتعلق بالخارج والثمن المأخوذ لبیت المال وھو بدل الارض لا بدل الخارج علیٰ انہ قد ینازع فی سقوط الخراج حیث کانت من ارض الخراج أو سقیت بمائہ بدلیل ان الغازی الذی اختط لہ الامام داراً لا شئ علیہ فیھا فاذا جعلھا بستانا وسقاھا بماء العشر فعلیہ العشر او بماء الخراج فعلیہ الخراج کما یأتی فان وضع الخراج علیہ ابتداءً بالتزامہ جائز ولا یلزم من سقوطہ حین صارت لبیت المال لعدم من یجب علیہ ان لا یجب حین وجد التزام المشتری بسقیہ ما اشتراہ بماء الخراج لان ذلک بسبب حادث کمن آجر دارہ لرجل مدۃ ثم انقضت المدۃ فان اجرتھا تسقط لعدم من تجب علیہ فاذا آجرھا آخر تجب الاجرۃ ثانیا وعلیٰ فرض سقوط الخراج لا یسقط العشر فان الارض المعدۃ للاستغلال لا تخلو من احدی الوظیفتین لما ذکرنا من مسئلۃ الدار وحیث تحقق السبب والشرط مع قیام ما قدمناہ من ثبوتہ بالکتاب والسنۃ والاجماع وھو دلیل الوجوب الشامل للارض المذکورۃ ومع اطلاق قول الفقھاء یجب العشر فی مسقی سماء و سیح ونصفہ و مسقی غرب ودالیۃ فلا حاجۃ إلی نقل فی خصوص ذلک حیث تحقق ما ذکرنا فیہ بل القول بعدم الوجوب یحتاج إلی نقل صریح ۔ (۱)

عشر کی تعریف عشر زمین کی زکوٰۃ ہے جیسے کہ سونے چاندی، مال تجارت، مویشی وغیرہ پر زکوٰۃ فرض

---

(۱) ردالمحتار ۲/ ۵۴-۵۵

ہے، سونے، چاندی اور اموال تجارت پر چالیسواں حصہ بہ طور زکوٰۃ نکالنا فرض ہے جانوروں کی زکوٰۃ کا قانون جداگانہ ہے، اسی طرح زمین کی زکوٰۃ کا قانون ان سب سے مختلف ہے، بعض صورتوں میں پیداوار کا عشر یعنی دسواں حصہ اور بعض صورتوں میں نصف عشر پیداوار کا بیسواں حصہ واجب ہوتا ہے۔ مگر ان دونوں کو فقہاء کرام کی اصطلاح میں بہ غرض سہولت عشر ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

عشر کی فرضیت مع دلائل

زمین کی زکوٰۃ (عشر) کا فرض ہونا کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت سے ثابت ہے

وآتوا حقه يوم حصاده (قرآن کریم) ——— حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے زکوٰۃ مفروضہ عشر یا نصف عشر مراد لیتے ہیں۔

يا ايها الذين أمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض الخ (قرآن کریم)۔

اور زکوٰۃ پر نفقہ بولا جاتا ہے، جیسے کہ حق تعالیٰ شانہٗ کا ارشاد ہے:

والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله۔الخ

اور حدیث شریف میں ہے کہ

فيما سقت السماء والعيون اوكان عشريا العشر وفيما سقى بالنضح نصف العشر ——— وفيما سقى بالسانية نصف العشر۔ فيما سقت الانهار والغيم العشور وفيما سقى بالسانية نصف العشور۔

اجماع: عشر کی فرضیت پر اجماع امت ہے۔

دلیل عقلی: عشر کی ادائے گی نعمت خداوندی کی شکر گذاری، فقیر و محتاج کو فرائض کی ادائے گی پر تقویت اور نفس کو معاصی اور رذائل سے پاک وصاف کرنے وغیرہ خوبیوں پر مشتمل ہے جو شرعاً و عقلاً مطلوب و لازم ہیں۔ (۱)

---

(۱) الفقه الاسلامی ۲/۸۰۰

وجوب عشر کی شرائط

پہلی شرط : مسلمان ہونا ہے کیوں کہ عشر میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور کافر چوں کہ عبادت کا اہل نہیں اسی بنا پر اگر کسی مسلمان کی کوئی عشری زمین کافر خریدے تو اس زمین پر عشر کے بجائے خراج عائد کر دیا جاتا ہے کیوں کہ عشر ایک اسلامی عبادت ہے اور کافر اس کا اہل نہیں اس لیے بہ مجبوری اس زمین کا وظیفہ بدلا گیا ورنہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ ابتداء میں زمین کا جو وظیفہ مقرر ہو جائے خواہ عشر ہو یا خراج وہ ہمیشہ کے لیے ناقابل تبدیل ہوتا ہے، اسی لیے اگر مسلمان نے کسی کافر کی خراجی زمین خریدی تو خریدار کے مسلمان ہونے کے باوجود اس زمین کا وظیفہ خراج ہی رہے گا۔ (۱)

دوسری شرط : زمین کا عشری ہونا، خراجی زمین میں عشر واجب نہیں، کیوں کہ حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ایک زمین میں دو وظیفے عشر و خراج جمع نہیں ہو سکتے۔ (۲)

أن تكون الارض عشرية فلا تجب الزكٰوة فى الارض الخراجية لان العشر والخراج لايجتمعان فى ارض واحدة۔ (۳)

تیسری شرط : زمین سے پیداوار کا حاصل ہونا ہے اگر کسی وجہ سے پیدا نہ ہو خواہ کسی تقدیری سبب سے یا اس کی کوتاہی اور غفلت سے کہ زراعت ہی نہیں کی یا اس کی خبرگیری اور حفاظت نہیں کی، بہرصورت عشر ساقط ہو جائے گا۔ (۴)

وجود الخارج فلو لم تخرج الارض شيئا لم يجب العشر لان الواجب جزء من الخارج۔ (۵)

چوتھی شرط : یہ ہے کہ پیداوار کوئی ایسی چیز ہو جس کو پیدا کرنے اور اگانے کا رواج ہو عادۃً اس کی کاشت کرکے نفع اٹھایا جاتا ہو، خودرو گھاس یا بے کار قسم کے خودرو درخت اگر کسی زمین میں

---

(۱) بدائع ۲/ (۲) ایضاً (۳) الفقہ الاسلامی ۲/۸۰۲ (۴) بدائع ۲/

(۵) الفقہ الاسلامی ۲/۸۰۲

وجائیں توان میں عشر واجب نہیں، گھاس اور بانس کو اگر آمدنی کی غرض سے اگایا گیا ہے توان میں بھی عشر واجب ہے اور اگر ویسے ہی کوئی درخت اُگ گیا ہے تو نہیں ۔ (۱)

و منها ان یکون الخارج من الارض مما یقصد بزراعته نماء الارض و تستغل الارض به عادة فلا عشر فی الحطب والحشیش والقصب الفارسی لان هذه الاشیاء لا تستنمی بها الارض ولا تستغل الارض به عادة .... حتی قالوا فی الارض إذا اتخذها مقصبة وفی شجرة الخلاف التی یقطع فی کل ثلاث سنین او اربع سنین انه یجب فیه العشر۔ (۲)

عقل وبلوغ شرط نہیں

عام احکام شرعیہ میں عاقل وبالغ ہونا بھی شرط ہوتا ہے مگر زمین پر وجوب عشر کے لیے یہ دونوں شرطیں نہیں مالک زمین نابالغ بچہ ہی یا مجنون ہو مگر اس کی زمین سے پیداوار حاصل ہوتی ہو تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ان دونوں کے اولیاء پر اس کی ادائے گی فرض ہوگی، بخلاف زکوٰۃ کے کہ وہ بچہ یا مجنون کے مال میں واجب نہیں ہے۔

واما العقل و البلوغ فلیسا من شرائط اهلیة وجوب العشر حتی یجب العشر فی ارض الصبی والمجنون الخ۔ (۳)

زمین کی ملکیت بھی شرط نہیں

وجوب عشر کے لیے زمین کا مالک ہونا بھی ضروری نہیں اسی لیے وقف کی زمینیں جو کسی کی ملک میں نہیں ہوتیں ان کی پیداوار پر بھی عشر واجب ہے، نیز جس شخص کی زمین اپنی ملک نہیں بلکہ کسی سے عاریت یا کرایہ پر لے کر اس میں کاشت کرتا ہے تو پیداوار کا عشر اسی شخص کے ذمہ ہے جو پیداوار حاصل کرتا ہے، مالک زمین کے ذمہ نہیں۔

(۱ - ۲) بدائع صنائع ۲/۵۸ (۳) بدائع ۲/۵۶

وكذلك ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب فى اراضى التى لا مالك لها وهى الاراضى الموقوفة لعموم قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبت ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض وآتوا حقه يوم حصاده، وقول النبى صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب او دالية ففيه نصف العشر ولان العشر يجب فى الخارج لا فى الارض فكان ملك الارض وعدمه بمنزلة واحدة۔

وآجر ارضه العشرية فعشر الخارج على المواجر عنده وعندهما على المستاجر وجه قولهما ظاهر لما ذكرنا ان العشر يجب فى الخارج والخارج ملك المستأجر فكان العشر عليه كالمستعير۔ (۱)

على خلاف المستأجر بين الإمام وصاحبيه بدائع وفى الحاوى وبقولهما نأخذ۔ (۲)

ويجب الخراج فى ارض الوقف والصبى والمجنون لوكانت الارض خراجية والعشر لو عشرية۔ (۳)

أحكامِ عُشر

(۱) اگر کسی شخص نے اپنی زمین نقد روپیہ کے عوض کرایہ یا مقاطعہ پر دی تو اس کی پیداوار کا عشر مفتی بہ قول کے مطابق مالک زمین کے ذمہ نہیں بلکہ مقاطعہ دار کے ذمہ ہے جو کاشت کر کے پیداوار حاصل کرتا ہے۔ (۴)

(۲) پیداوار کا عشر ادا کرنے سے قبل اس غلہ کو کھانا، فروخت کرنا وغیرہ تصرفات جائز نہیں ورنہ اتنی مقدار کا بھی عشر ادا کرنا ہوگا۔

ولا یاکل من طعام العشر حتی یؤدی العشر وان أکل ضمن عشره۔ (۵)

---

(۱) بدائع ۲/۵۶ (۲) درمختار ۲/۳۳۴ (۳) رد المحتار ۲/۱۴۸ (۴) درمختار (۵) مجمع الفتاوی

(۳) جس شخص پر عشر یا خراج واجب الادا تھا وہ ادائے گی سے قبل مرگیا تو اس کے ترکہ (میراث) میں سے وہ عشر یا خراج وصول کیا جائے گا۔

من علیہ عشر او خراج ومات أخذ من ترکتہ وفی روایۃ لابل یسقط بالموت والاول ظاھر الروایۃ۔ (۱)

(۴) اگر زمین دوسرے شخص کو مزارعت پر دے دی کہ پیداوار میں ایک معین حصہ مالک کا اور دوسرا معین حصہ کاشت کار کا مثلاً دونوں نصا نصف ایک تہائی اور دو تہائی، اس صورت میں عشر دونوں پر اپنے اپنے حصۂ پیداوار کے مطابق لازم ہوگا۔

فأما علی مذھبھما فالمزارعۃ جائزۃ والعشر یجب فی الخارج والخارج بینھما فیجب العشر علیھما۔ (۲)

(۵) اگر کسی شخص نے کوئی عشری یا خراجی زمین بغرض تجارت خریدی اور اس میں کاشت کر رہا ہے تو اس کی پیداوار پر عشر یا خراج ہی واجب ہوگا، زکوٰۃِ تجارت واجب نہ ہوگی کیوں کہ زمین کا اصل وظیفہ عشر یا خراج ہے، نیت تجارت کی وجہ سے اس میں دوسری زکوٰۃ لازم نہ آئے گی۔

وعلی ھذا قال اصحابنا فیمن اشتری ارض عشر للتجارۃ او اشتری ارض خراج للتجارۃ ان فیھا العشر او الخراج ولا تجب زکوٰۃ التجارۃ مع احدھما .... لان سبب الوجوب فی الکل واحد وھو الارض الا تری انہ یضاف الکل الیھا یقال عشر الارض وخراج و زکوٰۃ الارض وکل ذلک حق اللہ تعالیٰ وحقوق اللہ تعالیٰ المتعلقۃ بالاموال النامیۃ لایجب فیھا حقان منھا بسبب مال واحد کزکوٰۃ السائمۃ مع التجارۃ واذا ثبت انہ لاسبیل الی اجتماع العشر والزکوٰۃ واجتماع الخراج۔ (۳)

وجوبِ عشر کے لیے نصاب کی تعیین و تحدید نہیں

عشر کا ضابطہ شرعی امام اعظم ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہ ہے کہ پیداوار کم ہو یا زیادہ بہرحال اس کا عشر ادا کرنا

(۱) درمختار ۲/۳۳۲ (۲) بدائع ۲/۵۶ (۳) بدائع ۲/۵۷

واجب ہے، اس کے لیے زکوٰۃ کی طرح کسی خاص نصاب کی تعیین وتحدید نہیں کہ جس سے کم پر عشر
ساقط ہو جائے۔ وجہ اس کی قرآن وحدیث کے الفاظ کا عموم ہے، یعنی قرآن کریم کی آیات کریمہ اور حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کی احادیث یہ بتلاتی ہیں کہ زمین کی پیداوار کم ہو یا زیادہ بہرصورت عشر واجب۔

وکذا النصاب لیس بشرط لوجوب العشر فیجب العشر فی کثیر الخ
وقلیلہ ولا یشترط فیہ النصاب عند ابی حنیفۃ رح ...... ولأبی حنیفۃ
عموم قولہ تعالیٰ: یٰا ایہا الذین آمنوا انفقوا من طیبٰت ما کسبتم
ومما أخرجنا لکم من الارض وقولہ عز وجل وآتوا حقہ یوم حصادہ و
النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم: ما سقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی
بغرب أو دالیۃ ففیہ نصف العشر من غیر فصل بین القلیل والکثیر
ولان سبب الوجوب وھی الارض النامیۃ بالخارج لا یوجب التفصیل بین
القلیل والکثیر۔ (۱)

مقدار واجب

لفظ عشر کے معنیٰ ہیں دسواں حصہ لیکن مقدار واجب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
نے یہ تفصیل بیان فرمائی ہے:

ما سقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب أو دالیۃ ففیہ نصف العشر (۲)
فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر وما سُقی بالنضح نصف العشر (۳)
عن جابر أنہ سمع النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول فیما سقت الانہار
والغیم العشر وفیما سقی بالسانیۃ نصف العشر۔ (۴)

یعنی جو زمین آسمانی پانی سے سیراب ہو اس میں عشر ہے اور جس کو بڑے ڈول وغیرہ کے ذریعہ سیراب
کیا جائے اس میں نصف عشر (بیسواں حصہ) ہے۔

---

(۱) بدائع ۲/۵۹ (۲) ایضاً (۳) بخاری شریف ۱/۲۰۱

(۴) مسلم و ابوداؤد بحوالہ المغنی ۲/۲۹۳

چنانچہ یہ بات واضح ہوگئی کہ جس زمین کی آب پاشی پر کچھ محنت یا خرچ ہو، جیسے چاہی زمینوں میں یا نہری زمینوں میں جن میں پانی کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے تو ان میں پیداوار کا بیسواں حصہ واجب الادا ہوتا ہے۔ (نیز یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اصطلاح میں عام طور پر جس کو عشر کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے اس کے ضمن نصف عشر بھی داخل ہے)۔

(۶) اگر کسی زمین کی آب پاشی کچھ تو بارش سے اور کچھ کنویں یا نہر وغیرہ کے پانی سے ہو تو اس میں اکثر کا اعتبار کیا جائے گا کہ زیادہ آب پاشی بارش کے پانی سے ہے تو بارش سے ہے تو عشر واجب ہوگا ورنہ نصف عشر واجب ہوگا۔

ولوسقی الزرع فی بعض السنة سیحا وبعضها بآلة یعتبر فیه الغالب لان للاکثر حکم الکل۔ (۱)

(۷) جس زمین کی آب پاشی بارش اور کنویں وغیرہ سے برابر ہو تو اس میں آدھی پیداوار کا عشر اور آدھی کا نصف عشر واجب ہوگا۔ (۲)

(۸) بونے، کاٹنے، جوتنے نیز حفاظت کرنے اسی طرح بیلوں اور مزدوروں وغیرہ کے جو خراجات ہیں اُن کو وضع کیے بغیر پوری پوری پیداوار کا عشر ادا کرنا لازم اور ضروری ہے۔

ولایحتسب لصاحب الارض ما أنفق علی الغلة من سقی اوعمارة او أجر الحافظ أو أجر العمال أو نفقة البقرة لقوله صلی اللّٰه علیه وسلم ماسقته السماء ففیه العشر وماسقی بغرب او دالیة ففیه نصف العشر اوجب العشر و نصف العشر مطلقا عن احتساب هذه المؤن ولأن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم اوجب الحق علی التفاوت لتفاوت المؤن ولو رفعت المؤن لارتفع التفاوت۔ (۳)

(۹) صاحب بدائع کے درج بالا دلیل کے پیش نظر جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کو بھی اصل پیداوار سے وضع نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ

---

(۱) بدائع ۶۲/۲ (۲) رد محتار (۳) بدائع ۶۲/۲

کاشت میں جدید طریقوں کو اختیار کرنے سے پیداوار بھی زیادہ ہوگی اور اختیار نہ کرنے کی صورت میں اسی کے تناسب سے پیداوار میں کمی واقع ہوگی، لہٰذا کل مجموعی پیداوار ہی پر عشر یا نصف عشر واجب ہوگا۔

(۱۰) اگر کوئی بادشاہ یا اس کا نائب کسی عشری زمین کا عشر معاف کردے تو شرعاً نہ تو اس کے لیے معاف کرنا جائز ہے اور نہ مالک زمین کو یہ عشر اپنے خرچ میں لانا جائز ہوگا۔ بلکہ اس کے ذمہ لازم ہے کہ خود مقدار عشر نکال کر فقراء، مساکین وغیرہ پر صدقہ کردے۔

وترك (السلطان اونائبه) لا يجوز اجماعاً ويخرجه بنفسه إلى الفقراء - (۱)

(۱۱) احناف کے یہاں پیداوار کے عشر یا نصف عشر دینے کے بجائے غرباء، فقراء، مساکین کو اس کی قیمت دینا بھی جائز ہے۔

واما صفة الواجب فالواجب جزء من الخارج لانه عشر الخارج أو نصف عشره وذلك جزءه إلا انه واجب من حيث انه مال لا من حيث انه جزء عندنا حتى يجوز اداء قيمته عندنا وعند الشافعي الواجب عين الجزء ولا يجوز غيره - (۲)

مکھانہ، سنگھاڑا، درختِ شہتوت وغیرہ کی کاشت پر عشر واجب ہے

زمین سے حاصل شدہ پیداوار پر وجوب عشر کے لیے یہ شرط ہے کہ اس میں کسی چیز کی کاشت سے عادۃً نماء ارض اور تحصیل آمدنی مقصود ہو، حتیٰ کہ اگر کوئی شخص تحصیل آمدنی کی غرض سے اپنی زمین میں بانس وغیرہ بوتا ہے تو اس پر عشر واجب ہے۔

لہٰذا درج بالا اصول کے پیش نظر پانی میں کاشت کی جانے والی اشیاء مثلاً مکھانہ، سنگھاڑا وغیرہ نیز جلانے اور تعمیرات میں کارآمد لکڑیوں کے درخت اگانے نیز ریشم کے کیڑوں کی پرورش وپرداخت کے لیے شہتوت کے درخت لگانے کی صورت میں ان پر عشر یا نصف عشر واجب ہوگا، کیوں کہ دور حاضر میں اس کاشت سے عادۃً نماء ارض اور تحصیل آمدنی ہی مقصود ہے اور ہر ایسی زمین جس سے مذکورہ بالا غرض

---

(۱) ردالمحتار ۳/۲۶۶ (۲) بدائع ۲/۶۳

وابستہ ہو حسب تصریح فقہاء وہ زمین عشر و خراج ان دونوں وظیفوں سے خالی نہیں ہو سکتی، لازمی طور پر وہاں عشر یا خراج واجب ہوگا۔(۱)

فان الارض المعدۃ للاستغلال لاتخلوا من احدی الوظیفتین ۔ (۲)

إذا الارض لاتخلوا عن احدی المؤنتین ۔

اور دوسری جگہ مذکور ہے:

لان الاراضی لا تخلوا عن مؤنۃ اما العشر واما الخراج ۔(۳)

کھیتی کی زمینوں کو تالاب بنا کر اس میں مچھلی کی کاشت کا حکم

آج کل عام طور پر زراعتی زمینوں میں تالاب کھود کر اس میں بارش، ندی، نہر، بورنگ وغیرہ سے پانی بھر کر اس تالاب میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے اس لیے کہ مچھلی میں پیداوار کی دیگر اقسام کی بہ نسبت اخراجات و محنت کم اور نفع بہت زیادہ ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اس مچھلی کی کاشت کو داخل زراعت قرار دے کر اس پر عشر اور زکوٰۃ اموال میں سے کون سا حکم جاری و نافذ ہو؟

زمین میں تالاب کھود کر چوں کہ یہ کاشت کی جاتی ہے لہٰذا مچھلی کی یہ پیداوار زمین سے متعلق ہے اور زمین کا وظیفہ عشر یا خراج ہے، نیز عشر و خراج کا حکم وجوب زکوٰۃ اموال کے حکم وجوب کی بہ نسبت عام ہے بنا، بریں مچھلی کی کاشت پر زکوٰۃ اموال کے بجائے عشر و خراج ہی کے احکام جاری و نافذ ہوں گے۔

وجہ ظاهر الروایۃ ان سبب الوجوب فی الکل واحد وھو الارض ألا تری أنہ یضاف الکل إلیھا یقال عشر الارض وخراج الارض و زکوٰۃ الارض وکل واحد من ذلک حق اللہ تعالیٰ وحقوق اللہ تعالیٰ المتعلقۃ بالاموال النامیۃ لایجب فیھا حقان بسبب مال واحد کزکوٰۃ السائمۃ مع التجارۃ وإذا ثبت انہ لاسبیل إلی اجتماع العشر والزکوٰۃ واجتماع الخراج والزکوٰۃ فایجاب العشر

---

(۱) بدائع صنائع ۵۸/۲ (۲) ردالمحتار ۵۲/۲ (۳) بدائع صنائع ۵۷/۲

أوالخراج اولیٰ لانهما أعم وجوبا ألا ترىٰ أنهما لا يسقطان بعذر الصبا والجنون والزكوٰة تسقط فكان ايجابهما اولیٰ۔ (۱)

اراضی وقف پر وجوب عشر وخراج

عشر وخراج کے وجوب کے لیے صرف پیداوار کی ملکیت شرط ہے زمین کی ملکیت شرط نہیں، کیوں کہ عشر وخراج پیداوار پر واجب ہوتا ہے نہ کہ زمین پر لہٰذا زمین کی ملکیت وعدم ملکیت اس میں یکساں ہے لہٰذا وقف کی زمینیں اگرچہ کسی کی مملوک نہیں، مگر ان پر عشر وخراج واجب ہوگا۔

ثم فی العشر والخراج لا يعتبر المالك ولا اهليته حتى يجب فی الارض الموقوفة ويجب فی اراضی المكاتب والصبيان والمجانين ويجب الخراج فی ارض الوقف والصبی والمجنون لو كانت الارض خراجية والعشر لو عشرية ۔ وكذالك ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب فی الاراضی التی لا مالك لها وهی الاراضی الموقوفة .... ولان العشر يجب فی الخارج لا فی الارض فكان ملك الارض وعدمه بمنزلة واحدة ۔(۲)

زمین کے سرکاری محصول یا اور کسی ٹیکس کی ادائیگی سے عشر ادا نہ ہوگا

عشر زکوٰۃ زمین کی طرح ایک مالی عبادت ہے اور اس کا مصرف بھی وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے لہٰذا کوئی مسلم یا غیر مسلم حکومت اگر زمین داروں یا کاشت کاروں سے کوئی سرکاری ٹیکس وصول کرتی ہے تو اس ٹیکس کی ادائیگی سے عشر ادا نہ ہوگا بلکہ مسلمانوں کے ذمہ واجب ہوگا کہ وہ خود اپنے طور پر اپنا عشر واجب نکال کر مصارف عشر (مصارف زکوٰۃ) میں خرچ کریں۔

مصارفِ عشر

عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں اور جس طرح ادائے زکوٰۃ کے لیے یہ ضروری

---

(۱) بدائع ۲/۵۷ (۲) تحفۃ الفقہاء ۱/۳۲۵، شامی ۲/۱۸۷، بدائع ۲/۵۶

ہے کہ کسی مستحق زکوٰۃ کو بغیر کسی معاوضہ، خدمت وغیرہ کے مالکانہ طور پر قبضہ کر دیا جائے، اسی طرح عشر کی ادائے گی میں بھی تملیک ضروری ہے۔

اما رکنہ فہو التملیک لقولہ تعالیٰ وآتوا حقہ یوم حصادہ والایتاء ھو التملیک لقولہ تعالیٰ وآتوا الزکوٰۃ فلا تتأدی بطعام الإباحۃ و بما لیس بتملیک رأساً من بناء المساجد وبما لیس بتملیک من کل الوجوہ -(۱)

وجوبِ عشر کا وقت

امام اعظم ابوحنیفہ رح کے نزدیک زمین میں بوئے جانے والے دانوں کے اُگ کر باہر نکل آنے سے اور پھل دار درخت پر پھل لگ جانے اور ظاہر ہو جانے سے عشر واجب ہو جاتا ہے۔

واما وقت الوجوب وقت خروج الزرع وظہور الثمر عند أبی حنیفۃ رح۔ (۲)

پیداوار کی تکرار موجب تکرر عشر ہے

وجوبِ عشر کے لیے سال گذرنا (حولان حول) شرط نہیں، اس لیے اگر کسی زمین میں ایک مرتبہ سے زیادہ پیداوار ہوتی ہے تو ہر مرتبہ کی پیداوار پر الگ الگ عشر واجب ہوگا۔

والحول لیس بشرط لوجوب العشر حتی لو اخرجت الارض فی السنۃ مرارا یجب العشر فی کل مرۃ لان نصوص العشر مطلقہ عن شرط الحول ولان العشر فی الخارج حقیقۃ فیتکرر الوجوب بتکرر الخارج وکذلک خراج المقاسمۃ لانہ فی الخارج فاما خراج الوظیفۃ فلا یجب فی السنۃ الامرۃ واحدۃ لان ذلک لیس فی الخارج بل فی الذمۃ عرف ذلک بتوظیف عمرؓ وما وظف فی السنۃ إلا مرۃ واحدۃ - (۳)

---

(۱) بدائع ۲/۶۵ (۲) بدائع ۲/۶۳

(۳) بدائع ۲/۶۲

عشر کب ساقط ہو جاتا ہے؟

پیداوار کے خود بخود ہلاک ہو جانے کی وجہ سے عشر ساقط ہو جاتا ہے۔ پوری پیداوار ہلاک ہوگئی تو پورا عشر ساقط ہو جائے گا اور اگر کچھ حصہ ہلاک ہوا ہے تو اتنی مقدار کا عشر ساقط ہوگا اور باقی مقدار قلیل ہو یا کثیر اس کا عشر واجب رہے گا۔

اگر مالک زمین کے علاوہ اور کسی شخص نے پیداوار ہلاک کردی تو مالک اس شخص سے ضمان وصول کرے گا اور ضمان کی رقم میں سے عشر ادا کرے گا۔ اور اگر کسی نے پیداوار کا کچھ حصہ ہلاک کر دیا ہے تو ہلاک شدہ مقدار کا ضمان وصول کرکے اس ضمان کی رقم میں سے ہلاک شدہ مقدار کا عشر ادا کرنا لازم ہوگا۔

واما ما یسقط بعد الوجوب فمنها هلاك الخارج من غير صنعه لان الواجب فی الخارج فاذا هلك يهلك بما فيه كهلاك نصاب الزكوٰة بعد الحول.........
وان هلك البعض يسقط الواجب بقدره ويؤدی عشر الباقی قل الباقی اوكثر .... وان استهلكه فان استهلكه غير المالك اخذ الضمان منه وادى عشره وان استهلك بعضه ادى عشر القدر المستهلك من الضمان الخ۔ (۱)

خراج سے متعلق تفصیلات

خراجی زمینوں کا خراج عشر کی طرح زکوٰۃ یا عبادت تو نہیں ہے مگر زمینوں پر ایک ایسا حق شرعی ہے کہ عشر کی طرح اس کی ادائے گی بھی واجب ہے۔

خراج کی دو قسم

خراج کی دو قسمیں ہیں، خراج مقاسمہ اور خراج موظف۔ خراج مقاسمہ کے معنیٰ بٹائی کے ہیں کہ پیداوار کا کوئی حصہ مثلاً نصف یا ثلث مقرر کر دیا جائے، اور خراج موظف کے معنی یہ ہیں کہ نقد رقم مقرر کر دی جائے۔

---

(۱) بدائع ۲/۶۵

فقہاء نے تصریح فرمائی ہے کہ اول فتح کے وقت جس زمین پر جس طرح کا خراج لگا دیا گیا پھر اس کی تبدیلی جائز نہیں، مثلاً خراج مقاسمہ کو خراج موظف سے بدل دینا یا اس کا برعکس کرنا جائز نہیں۔

خراج موظف کی مقدار

جب عراق فتح ہوا تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان بن حنیف رض کو سرزمین عراق کی پیمائش (سروے) کا حکم دیا اور حضرت حذیفہ کو اس کام کا نگراں مقرر فرمادیا، پوری مفتوحہ زمین کی پیمائش کی گئی تو تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب نکلی۔ "جریب" ساٹھ مربع گز کو کہتے ہیں۔

حضرت عمر رض نے عراق کی ان سب زمینوں پر جن میں پانی پہنچتا ہے اور قابل کاشت ہیں خراج موظف اس تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا کہ عام زمینوں پر فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع گندم یا جو یا پھر وہ چیز جو اس میں بوئی جائے۔ اور ترکاری کی ایک جریب میں پانچ درہم۔ انگور یا کھجور کا ایسا باغ جو متصل درختوں پر مشتمل ہو یعنی وہ ایسے گنجان ہوں کہ ان میں زراعت نہ ہو سکے تو فی جریب دس درہم مقرر فرمائے۔ (۱)

حضرت عمر فاروق رض نے اس زمانہ کی عام پیداوار کا جائزہ لے کر درج بالا اشیاء کا خراج متعین فرمایا۔

ان کے سوا دوسرے پہلوؤں کے باغات (خواہ گنجان ہوں کہ جن میں زراعت نہ ہو سکے یا متفرق ہوں نیز انگور کھجور کے وہ باغات جن میں کاشت ہو سکتی ہو) اور دوسری قابل کاشت اشیاء جن کا خراج حضرت فاروق اعظم رض نے متعین نہیں فرمایا اُن کے متعلق فقہاء کرام نے تحریر کیا ہے کہ زمین کی پیداوار کی برداشت کے مطابق خراج لگایا جائے جو خمس پیداوار کی مقدار سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو، اگر اندازہ لگانے کے بعد تجربہ سے ثابت ہو کہ پیداوار اتنی نہیں تو اس کے مناسب کمی کردی جائے۔ (۲)

اما خراج الوظيفة فاوظفه عمر ففی کل جریب ارض بیضاء تصلح للزراعة قفیز مما یزرع فیها ودرهم القفیز صاع والجریب ارض طولها ستون ذراعا وعرضها ستون ذراعا ..... وفی جریب الرطبة خمسة دراهم وفی جریب الکرم

---

(۱) هدایه ۲/۵۹۲ (۲) هدایه، باب العشر والخراج

عشرة دراهم هكذا وظفه عمر رض بمحضرين الصحابة رض ولم ينكروا عليه احد ومثله يكون اجماعًا، (۱) ما جريب الارض التي فيها اشجارٌ مثمرة بحيث لا يمكن زراعتها لم يذكر في ظاهر الرواية وروى عن ابي يوسف رح انه قال اذا كانت النخيل ملتفة جعلت عليه الخراج بقدر ما تطيق ولا ازيد على جريب الكرم عشرة دراهم .... لان مبنى الخراج على الطاقة الا ترى ان حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف رض لما مسحا سواد العراق بامر عمر رض و وضعا على كل جريب يصلح للكرم عشرة دراهم فقال لهما عمر رض لعلكما حملتما ما لا تطيق فقالا بل حملنا ما تطيق ولو زدنا لا طاقت فدل الحديث ان مبنى الخراج على الطاقة فيقدر بها فيما وراء الاشياء الثلثة المذكورة في الخبر۔

واما خراج المقاسمة فهو ان يفتح الامام بلدة فيمن على اهلها ويجعل على اراضيهم خراج مقاسمة وهو ان يُؤخذ منهم نصف الخارج اُو ثلثه اُو ربعه وانه جائز لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فعل لما فتح خيبر و يكون حكم هذا الخراج حكم العشر ويكون ذلك في الخارج كالعشر الا انه يوضع موضع الخراج لانه خراج في الحقيقة۔ والله اعلم ۔ (۱)

اَحکام الخَراج

(۱) مذکورہ بالاتفصیل سے خراج مقاسمہ کا بھی اندازہ قائم ہوجاتا ہے کہ پیداوار کے پانچویں حصے سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو۔

(۲) اگر خراجی زمین پر پانی چڑھ جائے یا کسی اور آفت سے وہ قابل کاشت نہ رہے تو خراج معاف ہوجائے گا۔ (۲)

(۳) البتہ زمین کے قابل کاشت ہونے کے باوجود اپنی غفلت وکوتاہی سے کاشت نہ کی تو خراج مؤظف

---

(۱) بدائع صنائع ۲/۶۲-۶۳ (۲) ھدایہ

وصول کیا جائے گا وہ معاف نہ ہوگا، مگر خراج مقاسمہ اس صورت میں بھی معاف ہو جائے گا کیونکہ مقاسمہ تو پیداوار سے متعلق ہے اور جب پیداوار نہیں تو خراج بھی نہیں۔ (۱)

(۴) زمین پر خراج مقرر ہو جانے کے بعد مالک زمین کے مسلمان ہو جانے کی صورت میں بھی وظیفۂ زمین تبدیل نہ ہوگا، خراج ہی واجب ہوگا۔ (۲)

(۵) مسلمان کو کسی کافر سے خراجی زمین خریدنا جائز ہے مگر مسلمان کے مالک ہو جانے کے بعد بھی وظیفۂ زمین بدستور خراج ہی رہے گا۔ بہت سے صحابہ کرام رضی سے ثابت ہے کہ انھوں نے خراجی زمینیں خریدیں اور ان کا خراج ادا کرتے رہے، جس سے معلوم ہوا کہ مسلمان کو خراجی زمین خریدنا اور اس کا خراج ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ (۳)

(۶) اگر زمین میں سال بھر میں دو یا زیادہ مرتبہ پیداوار حاصل کی جائے تب بھی خراج موظف ایک ہی رہے گا مکرر واجب نہ ہوگا، کیوں کہ خراج موظف کا تعلق پیداوار سے نہیں بلکہ زمین سے ہے، بخلاف عشر کے کہ جتنی مرتبہ عشری زمین سے سال بھر میں غلہ اگایا جائے گا اتنی مرتبہ عشر ادا کرنا بھی واجب ہوگا، کیوں کہ عشر کا تعلق پیداوار سے ہے۔

ولا یتکرر الخراج بتکرر الخارج فی سنة لو موظفا والا بان کان خراج مقاسمة تکرر لتعلقه بالخارج کالعشر فانه یتکرر۔ (۴)

(۷) اگر خراجی زمین کسی دوسرے شخص کو اجارہ پر دے دی تو اگر یہ اجارہ بٹائی کی بنیاد پر ہے کہ مالک زمین اور مستاجر کے درمیان پیداوار کے حصے مقرر ہو کر تقسیم ہو تو خراج مقاسمہ بھی دونوں شخصوں پر اپنے اپنے حصہ کے مطابق واجب ہوگا اور اگر اجارہ کچھ نقد رقم پر کیا گیا ہے تو مفتیٰ بہ قول کے مطابق خراج موظف مستاجر کے ذمہ ہوگا جیسا کہ باب عشر میں گذرا۔ (۵)

(۸) اگر کسی بادشاہ یا اس کے نائب نے کسی شخص کے لیے خراج زمین معاف کر دیا تو معاف کرنا جائز ہے اور خراج کی رقم یا غلہ کا استعمال اس شخص کے لیے جائز ہے بشرطے کہ یہ شخص مصرفِ خراج ہو،

---

(۱) هدایه مع فتح القدیر ۴/۳۶۲ (۲) هدایه (۳) هدایه مع فتح القدیر ۴/۳۶۵

(۴) درمختار ۴/۱۹۲ (۵) ردالمختار وغیرہ

مثلاً دینی خدمات یعنی تعلیم، تبلیغ، قضا، یا جہاد وغیرہ میں مشغول ہے اور جو شخص مصرفِ خراج نہ ہو تو اس کو خراج کی یہ رقم یا غلہ وغیرہ خود استعمال کرنا جائز ہے بلکہ خراج کی مذکور رقم اس کے لیے واجب التصدق ہے۔

ترك السلطان أو ما ثبته الخراج لرب الأرض أو وهبه له ولو بشفاعة جاز وحل له لو مصرفا وإلا تصدق به وبه يفتى .... ولو ترك العشر لا يجوز اجماعا ويخرجه بنفسه للفقراء۔ (۱)

مصارفِ خراج

خراجی زمینوں سے جو خراج کی رقم یا غلہ وغیرہ وصول ہو اس کا مصرف اسلامی ملک اور مسلمانوں کی مصالح عامہ ہیں۔ سرحدوں کی حفاظت اور فوج کے اخراجات و تنخواہیں، عمال حکومت اور علماء وطلبہ نیز مفتیوں اور قاضیوں کا بقدرِ کفایت گذارہ خراج کی مد سے دیا جائے گا۔ سڑکوں اور پلوں کی تعمیر و مرمت کا خرچ بھی اس مد سے دیا جائے گا۔

وما جباه الامام من الخراج ومن اموال بنی تغلب وما اهداه اهل الحرب الی الامام والجزیة یصرف فی مصالح المسلمین کسد الثغور وبناء القناطر الا الجسر ویعطی قضاة المسلمین وعمالهم منه ما یکفیهم ویدفع منه أرزاق المقاتلة وذراریهم قال فی الفتح یعطی أیضا للمعلمین والمتعلمین وبهذا تدخل طلبة العلم۔ (۲)

اور امیر المؤمنین جو رقم خراج اراضی سے یا بنی تغلب کے دو گنے عشر سے حاصل کرے یا اس کو اہل حرب کی طرف سے کوئی ہدیہ ملے اور جو کچھ رقم جزیہ سے حاصل ہو، وہ سب مسلمانوں کی مصالح میں خرچ کی جائے گی جیسے سرحدوں کی اصلاح اور مستقل پلوں کی تعمیر عارضی پل اس سے مستثنیٰ ہیں اور اس سے قاضیوں عمال حکومت اور علماء کرام کو ان کی ضروریات کی کفایت کی حد تک عطایا دی جائیں گی اور اسی میں سے مجاہدین اور فوج کا اور ان کے عیال کا گذارہ دیا جائے گا، فتح القدیر میں ہے کہ مدرسین وطلبۂ علم دین کو بھی اس میں سے دیا جائے گا۔

---

(۱) ردالمحتار ۴/۱۶۶ (۲) فتح القدیر ۴/۳۸۴، درمختار ۴/۲۱۷ (۳) فتح القدیر ۴/۳۸۴

ہندوستان میں ادا، خراج کی صورت

ہندوستان میں چوں کہ اسلامی حکومت نہیں ہے لہٰذا مسلمانان ہند پر واجب ہے کہ وہ اپنی خراجی زمینوں کا خراجِ موظف یا خراجِ مقاسمہ خود اپنے طور پر نکال کر مدارس اسلامیہ، علماء، طلبۂ دین وغیرہ مذکورہ بالا مصارف خراج میں صرف کریں۔

زمین کا محصول یا زمین کے سلسلہ کا کوئی ٹیکس ادا کرنے سے خراج کی ادائے گی شرعاً معتبر وصحیح نہ ہوگی۔

لان الکافرین لیس لهم ولایة أخذ الخراج من المسلمین وایضا لیسوا بمصارف الخراج کمافی جامع الفصولین۔

واللّٰہ اعلم بالصواب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جواب

محورِ اوّل

از:۔۔۔۔۔ مولانا عبدالرحمٰن صاحب ۔۔۔۔۔ مفتی مدرسہ امینیہ دہلی

اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گئے تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت میں رہیں گی۔ اور ان پر عشر واجب ہو گا۔ یہ زمینیں عشری ہوں گی جیسے مدینہ طیبہ کی زمین کہ یہاں کے باشندوں نے اسلام قبول کر کے رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کو مدینہ طیبہ آنیکی دعوت دی اور آپ کی اطاعت قبول کی۔ اس لیے مدینہ طیبہ کی زمینیں عشری قرار پائیں۔

اسی طرح جو ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور امام المسلمین نے اس کی زمینیں مال غنیمت کے ضابطے سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دیئے اور پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کر دیا تو جو زمینیں تقسیم ہو کر مجاہدین کی ملک میں آگئیں وہ سب عشری ہوں گی۔ جیسے خیبر کی زمین کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مجاہدین میں تقسیم فرمایا اور ان پر عشر لازم کیا گیا۔

اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے مطابق ہوں گے جن پر معاہدۂ صلح ہوا ہے۔ اگر اس صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور اراضی بدستور ان ہی لوگوں کی ملکیت میں رہیں گی جن کی ملکیت میں ابتک تھیں تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگا دیا جائے گا۔ اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی ہو جائیں گی۔ کیوں کہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں اور ان کی زمینوں کے لیے حکم خراج متعین ہے۔

اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا مگر فتح کے بعد امام المسلمین نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت بدستور قائم رکھی تو یہ زمینیں بھی سب خراجی ہوں گی۔ جیسے شام وعراق اور مصر کی زمینوں کے ساتھ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے یہی معاملہ فرمایا۔ بجز خاص حصوں کے جو مسلمانوں کو دیئے گئے یا بیت المال کے لیے رکھے گئے۔

أرض العرب وهي من حد الشام والكوفة إلى اقصى اليمن واسلم اهله طوعا اوفتح عنوة وقسم بين جيشنا والبصرة ايضا باجماع الصحابة عشرية لانه اليق بالمسلم وكذا بستان مسلم اوكرمه كان داره۔ درر إلى قوله (وسواد) قرى (العراق وحده من العذيب إلى عقبة حلوان عرضا ومن العلث إلى عبادان طولا وما فتح عنوة ولم يقسم بين جيشنا الا مكة سواء اقراهله عليه اونقل اليه كفارا خرا وفتح صلحا خراجية.[1]

اور ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھیں نہ قابل زراعت، بعد میں ان کو اسلامی امیر کی اجازت سے قابل زراعت بنایا گیا۔ تو اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی۔ اور اگر مسلمانوں نے ان کو قابل کاشت بنایا ہے تو ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا۔ وہ عشری ہیں تو اس کو بھی عشری قرار دیا جائے گا۔ اور اگر وہ خراجی ہیں تو اس کو بھی خراجی سمجھا جائے گا۔ اگر قرب وجوار میں دونوں قسم کی اراضی ہوں تو یہ تو آباد اراضی عشری ہوں گی ——— اور امام محمدؒ کے نزدیک مدار اس کا پانی پر ہے جس سے ان کو سیراب کیا جاتا ہے۔ اگر وہ پانی عشری ہے تو یہ بھی عشری ہوں گی۔ اور اگر وہ پانی خراجی ہے تو یہ زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں گی۔ علامہ شامی نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔

وموات احياه ذمي باذن الامام او رضخ له كما مر خراجي ولو احياه مسلم اعتبر قربه وكل منهما اى العشرية والخراجية إن سقى بماء العشر اخذ منه العشر وإن سقى بماء الخراج اخذ منه الخراج لان النماء بالماء قال

---

[1] درمختار على هامش الرد ۳/۳۷۵ تا ۳۷۷۔

في رد المحتار بعد كلام طويل فتحصل أن الماء يعتبر فيما لو أحيا مسلم أرضا أو جعل داره بستانا بخلاف المنصوص على أنه عشري أو خراجي وقدمنا عن الدر المنتقى أن المفتى به قول أبي يوسف ؒ أنه يعتبر القرب وهو ما مشى عليه المصنف أولا۔ الخ۔ [1]

محور چہارم کا جواب

۱۔۔۔۔ تقسیم ملک کے بعد ہندوستان کی وہ زمینیں جو قدیم سے مسلمانوں کے مالکانہ قبضہ میں چلی آرہی ہیں اور کسی دور میں بھی ان پر کسی کافر کی ملکیت کا کوئی ثبوت نہیں ہے وہ جس طرح عہد برطانیہ میں عشری تھیں آج بھی عشری ہیں۔ البتہ جو اراضی مسلمان ہندوستان میں چھوڑ کر پاکستان چلے گئے ہیں۔ انکی متروکہ اراضی کو حکومت ہند نے عموماً تارکان وطن ہندوؤں اور سکھوں وغیرہ غیر مسلموں میں تقسیم کیا ہے۔ اگر ان سے خرید کر یا کسی دوسرے ذریعہ سے وہ کسی مسلمان کی ملک میں آجائیں تو وہ زمینیں اگر پہلے عشری بھی ہوں تو اب غیر مسلم کے استیلاء کی وجہ سے خراجی ہوجائیں گی۔

اسی طرح اگر کسی جگہ مسلمانوں کی متروکہ زمین حکومت ہند نے کسی مسلمان ہی کو ابتداءً دے دی ہو تو وہ بھی بوجہ استیلاء عشری نہ رہے گی بلکہ خراجی ہوجائے گی۔

۲۔۔۔۔ اگر اس سے مراد افتادہ زمین ہے تو اگر یہ حکومت کی نہیں ہے بلکہ اپنے گھر کے قریب ہے اور اپنی ہے۔ اس کے استعمال میں اجازت کی ضرورت نہیں ہے تو ایسی زمین تو گھر اور اس کے قرب و جوار کی زمین عشری نہیں ہے اور نہ خراجی ہے۔

اور اگر یہ ارض موات ہے تو اس کا ایک حکم تو محور اول کے ذیل میں مذکور ہوا۔ جہاں امام ابو یوسفؒ کے قول کی ترجیح ذکر کی تھی۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ اب ہندوستان میں ارض موات ظاہر ہے کہ حکومت کی ملک ہے۔ اس کی اجازت سے اگر مسلمان اس کا احیاء کرے گا تو یہ زمین خراجی ہوگی۔

۳۔۔۔۔ ہندوستان میں سرکار کو دی جانے والی مالگذاری سے خراج ادا نہیں ہوگا۔

---

[1] رد المحتار ۳/۲۸۴۔

۴ـــــ عشر و خراج، شریعت اسلام کے دو اصطلاحی لفظ ہیں۔ اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ٹیکس کی حیثیت ان دونوں میں مشترک ہے۔ عشر میں ٹیکس کے ساتھ ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور خراج خالص ٹیکس ہے۔ جس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں۔ لیکن چونکہ اسلامی حکومت کا عائد کردہ ٹیکس ہے اور اس کے مصارف بھی متعین ہیں اس لیے اس کی ادائیگی ضروری ہے اسلامی حکومت ہوتی تو وہ وصول کرتی اور اس کو اس کے مصارف میں صرف کرتی۔ وہ نہیں ہے تو خود مسلمان کو خراج کی رقم اس کے مصارف میں خرچ کرنا چاہئے۔ خراج کی زمین سے جو خراج کی رقم یا غلہ وغیرہ وصول ہو تو اس کا مصرف (اسلامی حکومت میں) تو عام مصالح ملک و اہل اسلام ہیں۔ سرحدوں کی حفاظت اور فوج کے اخراجات اور عمال حکومت اور علماء و طلباء، مفتیوں اور قاضیوں کا نفقہ بقدر کفایت اس مد سے دیا جائے گا۔ سڑکوں اور پلوں کی تعمیر و مرمت کا خرچہ بھی اس مد سے کیا جائے گا۔

وما جباه الامام من الخراج ومن اموال بنی تغلب وما اهداه اهل الحرب إلى الامام والجزية يصرف في مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر والجسور ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم وعلماءهم منه ما يكفيهم ويدفع منه ارزاق المقاتلة وذراريهم اھ قال في الفتح ويعطى ايضا المعلمين والمتعلمين وبهذا استدخل طلبة العلم ۔[1]

لیکن ہندوستان میں ان میں سے بعض مصارف نہیں ہیں۔ اس لیے ہندوستان میں مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ خراجی زمینوں کا خراج نکال کر اس کے ان مصارف پر خرچ کریں جو ہندوستان میں موجود ہیں جیسے مدارس دینیہ کے مدرسین و طلباء، فتوی اور تبلیغ و قضا کے کام کرنے والے علماء ان پر یہ رقوم خرچ کریں۔

ہندوستان اور پاکستان میں خراجی زمینوں پر خراج کس قسم کا عائد ہے۔ مقاسمہ یا موظف اس کا مدار ان احکام کے معلوم ہونے پر ہے جو مسلمان فاتحین نے اول فتح کے وقت نافذ فرمائے ہیں۔ اراضی سندھ کے متعلق تو علماء سندھ کی تصریحات سے ثابت ہے کہ خراج مقاسمہ مقرر ہے، جو

---

[1] فتح القدیر ۴/۳۸۴۔

محمد بن قاسم نے غیر مسلموں کی زمینوں پر عائد کیا تھا اور وہ خراج مقاسمہ خمس ہے یعنی پیداوار کا پانچواں حصہ ہے۔

لیکن محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد دوسرے علاقے ہندوستان کے جن کی فتوحات غزنوی اور غوری عہد حکومت سے شروع ہو کر علاء الدین خلجی تک تمام ہوئیں۔ ان میں اگرچہ اتنی بات ہے کہ ان تمام علاقوں کی زمینیں عموماً ان کے ہندو مالکان ہی کی ملک اور قبضہ میں باقی رکھی گئیں اور ان پر خراج عائد کیا گیا تھا مگر یہ تفصیل عام طور پر مذکور نہیں کہ خراج کی کون سی قسم ان زمینوں پر عائد کی گئی تھی۔ مقاسمہ یا مؤظف؟

لیکن علاء الدین خلجی کے زمانے کے تغیرات و اصلاحات میں سے ایک تغیر یہ بھی مذکور ہے کہ اس نے مالکان اراضی پر جو نقد خراج مقرر تھا اس کے بجائے بٹائی (مقاسمہ) کا قاعدہ جاری کر دیا۔ اس کے بعد تغلق نے بھی یہی معمول جاری رکھا۔ اگرچہ شرعی حیثیت سے وہ تبدیلی جو خلجی وغیرہ نے کی مقبول نہیں اس لئے کہ اول فتح کے قانون کے خلاف کرنے کا کسی کو استحقاق نہیں ——— اس سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں آج بھی خراج مؤظف (نقد) کا حکم جاری ہے۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے عراق کی ان سب زمینوں پر جن میں پانی پہونچتا ہے اور قابل کاشت ہیں خراج مؤظف اس تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا کہ عام زمینوں پر فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع یعنی ساڑھے تین سیر گندم یا جو یا جو چیز اس میں بوئی جائے اور ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور اور کھجور کا باغ جو متصل درختوں پر مشتمل ہو تو فی جریب دس درہم۔

کما وضع عمرؓ علی السواد لکل جریب وھو ستون ذراعا بذراع کسریٰ سبع قبضات یبلغه الماء صاعا من بر أو شعیر ودرھما [1]

ان کے سوا دوسرے پھلوں کے باغات اور دوسری مختلف قابل کاشت چیزیں جن کا خراج حضرت عمرؓ نے متعین نہیں فرمایا ان کے متعلق فقہاء نے فرمایا کہ زمین کی پیداوار کی برداشت کے مطابق خراج لگایا جائے جو خمس پیداوار کی مقدار سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو۔ اگر اندازہ لگانے کے بعد تجربہ سے ثابت ہو کہ پیداوار اتنی نہیں ہے تو اس کے مناسب کمی کر دی جائے۔

۵ ——— عشر یا نصف عشر پوری پیداوار میں سے نکالا جائے گا۔ بونے، کاٹنے اور حفاظت کرنے

---

[1] درمختار۔

اور بیلوں اور مزدوروں کی اجرت اور کھاد و دوا وغیرہ کے مصارف منہا نہ ہوں گے۔

بلا رفع مؤن الزرع وبلا اخراج البذر لتصریحهم بالعشر فی کل الخارج (درمختار) أی یجب العشر فی الاول ونصفه فی الثانی بلا رفع اجرة العمال ونفقة البقر وکری الانهار واجرة الحافظ ونحو ذالك درر۔[1]

۶۔۔۔۔ اگر زمین دوسرے شخص کو مزارعت (بٹائی) پر دی ہے کہ پیداوار میں ایک معین حصہ مالک کا اور دوسرا معین حصہ کاشتکار کا مثلاً دونوں نصفا نصف ہوں یا ایک تہائی اور دو تہائی ہو تو اس صورت میں عشر دونوں پر اپنے اپنے حصۂ پیداوار کے مطابق لازم ہوگا۔

اگر زمین کا مالک مسلمان ہے اور بٹائی دار کافر ہے تو عشر چونکہ عبادت ہے اور کافر اس کا اہل نہیں ہے۔ اس لیے عشر کا تحمل اس صورت میں مسلمان ہی کو کرنا ہوگا۔ البتہ مسلمان مالک یہ کر سکتا ہے کہ بٹائی میں اپنا حصہ زیادہ رکھ لے۔ (عبدضعیف)

اگر مالک کافر ہے تو زمین کا وظیفہ خراج ہوگا اور بٹائی کی صورت میں مسلمان اور کافر دونوں اپنے اپنے حصہ کے مطابق خراج مقاسمہ ادا کریں گے۔ اور اگر اجارہ کچھ نقد روپے کے عوض کیا گیا ہے تو قول مفتی بہ کے مطابق خراج موظف مستاجر کے ذمہ ہوگا۔[2]

محورِ پنجم کا جواب

۱۔۔۔۔ عشر کے وجوب کے لیے کوئی مقدار حنفی مسلک میں متعین نہیں ہے۔ پیداوار کم ہو یا زیادہ ہر حال میں اس کا عشر نکالنا واجب ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا یہی قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور وجہ اس کی آیات قرآنیہ کا عموم ہے۔ "ومما أخرجنا لكم من الأرض"۔ "وآتوا حقه يوم حصاده"۔ (البقرة، الانعام)[3]

۲۔۔۔۔ وجوب عشر کی متعدد شرطیں ہیں۔ ان میں سے چوتھی شرط یہ ہے کہ پیداوار ایسی چیز ہو جس کو اگانے اور پیدا کرنے کا رواج ہو اور عادتاً اس کی کاشت کر کے نفع اٹھایا جاتا ہو خود رو گھاس

---

[1] رد المحتار [2] عشر و خراج کے احکام ص۳۸۱ [3] بدائع وغیرہ۔

یا بیکار قسم کے خودرو درخت اگر کسی زمین میں اُگ آئیں تو ان میں عشر واجب نہ ہوگا۔ گھاس اور بانس کو اگر آمدنی کی غرض سے اگایا گیا ہو تو ان میں بھی عشر واجب ہے۔ اور ویسے ہی کوئی درخت اُگ گیا تو عشر واجب نہیں۔

۳ــــــ عشر زمین کی پیداوار میں واجب ہوتا ہے۔ مچھلی زمین کی پیداوار نہیں ہے۔ اس لیے زمین کی کاشت میں اس کو داخل کرنا اور عشر واجب کرنا صحیح نہ ہوگا۔ بلکہ یہ مال تجارت ہے۔ اس لیے اس پر زکوۃ اموال کا حکم جاری ہوگا۔

۴ــــــ شہد میں حنفیہ کے یہاں عشر ہے۔ شوافع نے شہد میں عشر کے وجوب کا انکار اس لیے کیا کہ یہ نماء ارض سے نہیں۔ صاحب بدائع نے اس کا جواب یہ دیا کہ شہد کی مکھیاں انوار الشجر کو چوستی ہیں اور شجر کے نور وثمر میں عشر ہے تو یہ بھی نماء ارض سے ہے اس لیے اس میں عشر ہے۔ آثار واحادیث کے علاوہ عقلی دلیل کا یہ جواب دیا اور اس کو نماء ارض سے قرار دیا۔ ریشم کے ان کیڑوں کی پرورش شہتوت کے درختوں کے پتوں، پھلوں سے ہوتی ہے۔ جب یہ کیڑا پتوں کو چاٹ جاتا ہے تو پھل کہاں باقی رہے گا۔ اور توت میں عشر ہے۔ تو توت جب ان کیڑوں کی غذا ہے تو اس میں عشر ہوگا۔ اس لیے کہ یہ نماء ارض سے ہے۔ "التوت شجر یقتات بورقہ دود القز" (منجد) اس پر شبہ سا ہوتا ہے کہ یہ کیڑا پتوں کو کھاتا ہے اور پتوں میں عشر نہیں؟ ــــــ لیکن ظاہر یہ ہے کہ پتوں کو مع پھل کھا جاتا ہے۔

۵ــــــ وہ درخت جن سے پھل حاصل کرنا مقصود نہیں لیکن آمدنی کی غرض سے ان کو اگایا جاتا ہے ان میں بھی عشر واجب ہے۔ جیسے نمبر (۲) جواب کے تحت مذکور ہوا کہ گھاس اور بانس کو اگر آمدنی حاصل کرنے کی غرض سے اگایا جائے تو ان میں بھی عشر واجب ہے۔

۶ــــــ جو سبزیاں عشری زمین میں تجارت کی غرض سے اگائی جاتی ہیں ان میں عشر واجب ہے۔ جو سبزی گھر کی چھت یا صحن وغیرہ میں اگائی جاتی ہے اس میں عشر واجب نہیں۔ گھر، قبرستان میں عشر نہیں ہے۔

"ولا شیئ فی دار ومقبرۃ" (درمختار)

فاما کون الخارج مماله ثمرة باقية أو ليس له ثمرة باقية وهو الخضراوات

كالبقول والرطاب والخيار والقثاء والبصل والثوم ونحوها في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى[1]۔

۷ـــــــ اراضی اوقاف کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہے۔

ويجب مع الدين وفي ارض صغير ومجنون ومكاتب وماذون ووقف (درمختار) قوله ووقف أفاد أن ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج لأنه يجب في الخارج لا في الارض[2]۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰى أَعْلَمُ

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۹ [2] ردالمحتار عن البدائع ۲/۶۷۔

ادارۃ القرآن کراچی کی چند اہم اور مفید مطبوعات

عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل کا شرعی حل	دور نبوی کا نظام حکومت
احکام میت	درود شریف کے فضائل
اسلامی عدالت	رہنمائے سعادت
اسوۂ رسول اکرم ﷺ	متاع نور (سوانح مولانا نور احمدؒ)
تلخیص حجۃ اللہ البالغہ	معلم الحجاج طبع اعلیٰ
تحفہ افواج اسلام دو جلد	پردہ شرعی
مذاہب عالم کا انسائیکلو پیڈیا	تحفہ سفر
صحبت کے اثرات	طریقہ حج و عمرہ
قسطوں پر خرید و فروخت	حکایات صحابہؓ
برطانوی قوانین فروغ جرائم کے ذمہ دار ہیں	زکوٰۃ اور مسئلہ تملیک
مجموعہ قوانین اسلامی	زکوٰۃ کے جدید مسائل ۲ جلد
عشر و خراج کے جدید مسائل ۲ ج	چالیس بڑے مسلمان
☆ مطبوعات پاکستان عربی، اردو، انگریزی کتب کی وسیع پیمانے پر ایکسپورٹ۔ ☆ بذریعہ رجسٹرڈ پارسل اندرون ملک و بیرون ملک ترسیل ☆ ہر قسم کی اسلامی کتب کی طباعت کا انتظام۔ ☆ تفصیلی فہرست کتب مفت حاصل کریں۔	ناشران قرآن مجید و اسلامی، عربی، اُردو، انگریزی کتب مرکز مطبوعات پاکستان، بیروت وبلاد عربیہ، تفسیر، حدیث، فقہ، اسلامی قانون، تاریخ اسلام، اصلاحی، تصوف، لغت، ادب عربی، اعلیٰ معیار کی عربی، اردو، انگریزی، فارسی کمپیوٹر کمپوزنگ

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

رابطه عالم اسلامی مکه مکرمه کی فقه اکیڈمی کی جانب سے

عصر حاضر کے پیچیدہ مسائل اور ان کے شرعی حل

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ

دور حاضر کے پیچیدہ مسائل کے بارے میں رابطہ عالم اسلامی کی اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے

☆ ماسونیت، کمیونزم، قادیانیت، بہائیت سے وابستگی ☆ انشورنس ☆ مذہب وجودیہ ☆ مقالات کی طباعت ☆ ضبط تولید ☆ چاند کا ثبوت ☆ رجم کی سزا ☆ شراب ☆ عدالت میں حلف توریت، انجیل ☆ ٹیسٹ ٹیوب بے بی ☆ کرنسی نوٹ ☆ مصحف عثمانی کا خط ☆ پیوندکاری ☆ لکڑی کے تابوت میں مسلمانوں کی تدفین ☆ انبیاء کی تصاویر ☆ پوسٹ مارٹم ☆ باکسنگ، فری اسٹائل ☆ جھٹکے کا گوشت ☆ کیسٹ میں قرآن ☆ نالی کے پانی کو فلٹر کرنے کا حکم ☆ تبدیلی جنس ☆ بینک سے رقم ٹرانسفر ☆ قرآنی آیات تصاویر کی شکل میں ☆ زوجین کے درمیان ٹیسٹ ٹیوب بے بی ☆ کعبہ کا مجسمہ بنانا ☆ شرکت مضاربت ☆ یانصیب کا عمل ☆ دوران علاج ستر کھولنے کا ضابطہ

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ

چالیس بڑے مسلمان

حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ
حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ
حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ
شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندیؒ
حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ
حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن عثمانیؒ
مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہٗ
امام العصر علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ
شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ
حضرت مولانا سید اصغر حسین دیوبندیؒ
حضرت مولانا محمد الیاس کاندھلویؒ
مفتی کفایت اللہ دہلویؒ
حضرت مولانا سید حسین احمد مدنیؒ
حضرت علامہ سید سلیمان ندویؒ

حضرت مولانا مناظر احسن گیلانیؒ
مولانا شاہ عبدالقادر رائے پوریؒ
حضرت مولانا مفتی محمد حسن امرتسریؒ
شیخ التفسیر حضرت مولانا احمد علی لاہوریؒ
حضرت مولانا رسول خان ہزارویؒ
شیخ الاسلام حضرت مولانا ظفر احمد عثمانیؒ
حضرت مولانا مفتی محمد شفیع دیوبندیؒ
حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ
حضرت مولانا سید بدر عالم مہاجر مدنیؒ
حضرت مولانا خیر محمد جالندھریؒ
حضرت مولانا عبدالرحمن کاملپوریؒ
حضرت مولانا شاہ وصی اللہ فتح پوریؒ
حضرت مولانا شبیر علی تھانویؒ
مولانا عبدالباری انصاری لکھنویؒ

شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلویؒ
حضرت مولانا قاری محمد طیب قاسمیؒ
حضرت ڈاکٹر عبدالحئی عارفیؒ
حضرت حاجی محمد شریف ہوشیارپوریؒ
حضرت علامہ سید محمد یوسف بنوریؒ
مسیح الامت مولانا شاہ مسیح اللہؒ
حضرت مولانا شمس الحق افغانیؒ
حضرت مولانا مفتی جمیل احمد تھانویؒ
مولانا عبداللہ درخواستیؒ
حضرت مولانا احتشام الحق تھانویؒ
حضرت مولانا نور احمد رحمۃ اللہ علیہ
حضرت مولانا مفتی محمودؒ

لکھنے والے اکابرین:

علامہ سید سلیمان ندویؒ
حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہ
حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ
حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ
مولانا خیر محمد جالندھریؒ
حضرت مولانا سید محمد یوسف بنوریؒ
حضرت مولانا عبدالباری ندوی
مولانا مفتی جمیل احمد تھانویؒ
مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ
ڈاکٹر عبدالحئی صاحب عارفیؒ
مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ

مولانا مفتی سید عبدالشکور ترمذیؒ
مولانا سعید احمد اکبرآبادی
جناب حضرت محمد زکی کیفیؒ
مولانا ابوالزاہد سرفراز خان صاحب صفدر
علامہ جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی
مولانا پروفیسر انوار الحسن شیرکوٹیؒ
مولانا ایوب جان بنوری
مولانا محمد عاشق الٰہی بلندشہری
مولانا حکیم محمد اختر صاحب
مولانا انظر شاہ کشمیری
مولانا عبدالرشید ارشد صاحب

جلد دوم

ترتیب

سید حافظ محمد اکبر شاہ بخاری

ناشر

ادارۃ القرآن کراچی

زکوٰۃ

اور

مسئلہ تملیک

تحریر

☆ مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ ☆ مولانا ظفر احمد عثمانی تھانویؒ
☆ مولانا عبدالدائم جلالیؒ ☆ مولانا عتیق احمد قاسمی

نیز مسئلہ ہذا سے متعلق مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اور مولانا امین احسن اصلاحی
کے مضامین اور انکے اوپر استدراک

مرتب: مولانا عتیق احمد قاسمی

اس کتاب میں مستند اکابر علماء نے مندرجہ ذیل موضوعات کے اعتبار سے روشنی ڈالی ہے۔
☆ اسلام میں زکوٰۃ کی اہمیت ☆ مصارف زکوٰۃ اور قرآن ☆ مسئلہ تملیک کے چند پہلو ☆ تملیک پر آیات قرآنی سے استدلال ☆ شرعی بیت المال کی چار مدات ☆ عاملین زکوٰۃ کا دائرہ ☆ تملیک شخصی کے نظریہ کی حقیقت ☆ کیا ایک مقام کی زکوٰۃ دوسرے مقام پر صرف نہیں ہوسکتی؟ ☆ پبلک اداروں کی حیثیت ☆ مصارفِ زکوٰۃ ☆ فقراء اور مساکین ☆ عاملین زکوٰۃ ☆ مولفۃ القلوب ☆ فی الرقاب ☆ غارمین ☆ فی سبیل اللہ ☆ ابن السبیل ☆ قربانی کی کھالوں کا شرعی حکم

ناشر
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ

جدید فقہی مباحث

☆ اسلام کا نظام عشر و خراج ☆
واراضی ہند کی شرعی حیثیت

جلد دوم

ترتیب

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

جلد۔ ۹

ناشر:

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

Islamic Fiqh Academy (India) مجمع الفقہ الاسلامی (الھند)

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین۔ اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دار الاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی 021-35032020

☆ مکتبہ معارف القرآن دار العلوم 021-35031565-6

☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ H-8/1 اسلام آباد

☆ ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆ بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆ مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ابتدائیہ

اللہ تعالیٰ کا فضل وکرم ہے کہ مجلہ فقہ اسلامی کی چھٹی جلد کا دوسرا حصہ ہدیۂ ناظرین کیا جارہا ہے. چھٹے فقہی سمینار کے مقالات پر مشتمل یہ دستاویزی مجموعہ اسلام کے نظام عشر وخراج کے موضوع پر اس دور کا جامع ترین تحقیقی کام ہے. جس میں مختلف علماء واصحاب افتاء نے موضوع کے مختلف گوشوں پر غیر معمولی تحقیقی کام انجام دیا ہے۔

اسلامک فقہ اکیڈمی نے پچھلے چند برسوں میں جو تحقیق ومطالعہ کا نیا رجحان پیدا کیا ہے. اور ہمارے علماء نے جس طرح قدیم ذخیروں کو کھنگالنے اور نئے حالات پر شرع اسلامی کی تطبیق کا کارنامہ انجام دیا ہے نہ صرف یہ کہ قانون کا رشتہ زندگی سے جوڑتا ہے بلکہ شرع اسلامی کی حرکیت (DYNAMISM) کا بہترین ثبوت ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ قانون وہی زندہ رہ سکتا ہے جس کا زمین سے رشتہ ہو اور جو زندگی کے مسائل کو چھوتا ہو. قانون اپنے اصول وکلیات کے اعتبار سے دائمی اور پائیدار حیثیت رکھتا ہے. جبکہ اسکی جزئیات اور مختلف زمان ومکان میں اس کی تطبیق (APPLICATION) وقت اور مقام کی گرد وغبار سے مبرا نہیں ہوتا. فقیہ کا اصل مقام یہی ہے کہ وہ غور کرے کہ کون سے احکام مخصوص احوال، عرف اور کسی خاص جغرافیائی مقام کے تقاضوں پر مبنی ہیں اور حالات، عرف اور زمان ومکان کی تبدیلی کا اصل احکام پر کیا اثر پڑے گا اور پھر قواعد وکلیات، مصالح ومقاصد شرع اور پائیدار اصول وضوابط کو سامنے رکھتے ہوئے نئے حالات پر احکام کی تطبیق کرے۔

اراضی کی حیثیت، کسی ملک کی فتح کے وقت، اس ملک کی اراضی کے ساتھ فاتحین کے برتاؤ پھر

ملک کے حالات کی سیاسی تبدیلیاں، حقوق ملکیت کے سلسلہ میں انسانوں کے بنائے ہوئے مختلف قوانین کے اثرات اور عشر وزکوۃ جیسے مسائل میں شریعت کے بنیادی احکام اس مسئلہ کو بلاشبہ بدلتے ہوئے حالات میں غور وفکر کا موضوع بنانے کی ضرورت پر دلیل ہیں۔

مجھے خوشی ہے کہ ہمارے علماء نے مسئلہ کا گہرائی اور گیرائی کے ساتھ جائزہ لیا ہے اور اپنے مقالہ میں نازک وحساس مسائل کو چھیڑا ہے۔ مجھے یقین ہے کہ پچھلے مجموعوں کی طرح یہ مجموعہ بھی مستقبل میں حوالہ کا کام دے گا۔

سود سے متعلق اکیڈمی کے فیصلوں کا شریعہ اپیل کورٹ پاکستان نے اپنے معروف فیصلہ میں حوالہ دیا ہے اور ابھی جب اعضاء کی پیوندکاری کے موضوع پر اسلام آباد میں ایک مذاکرہ منعقد ہوا تو مجلہ فقہ اسلامی۔ بحث ونظر اور ہمارے سمیناروں میں کئے گئے فیصلوں سے بطور حوالہ استشہاد کیا گیا۔

اب ساتویں فقہی سمینار منعقدہ دارالعلوم ماٹلی والا بھروچ کی روداد ان شاء اللہ جلد ہی منظر عام پر آئے گی۔ رفقاء سے دعاء کی درخواست ہے۔

مجاہد الاسلام قاسمی

۲۶ ستمبر ۹۵ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دارالکفر میں عشر و خراج اور ہندوستان

محور چہارم

محمد عبیداللہ الاسعدی ——————— الجامعۃ العربیہ ہتھورا، باندہ

اس محور کے تحت مذکورہ سوالات کے اصل جواب سے پہلے بطور تمہید و بنیاد چند امور کا ذکر کرنا مفید و ضروری معلوم ہوتا ہے۔

(الف) ہندوستان دارالکفر ہے

ہندوستان موجودہ حالات میں "دارالاسلام" نہیں بلکہ "دارالکفر" یا معروف تعبیر کے مطابق "دارالحرب" ہے۔

اگرچہ فقہ اکیڈمی میں یہ مسئلہ ابھی زیر غور و تحقیق ہے، اور اکیڈمی کی طرف سے اس بابت کوئی فیصلہ نہیں ہوسکا ہے مگر دوسرے سیمینار سے متعلق اپنے مقالے میں اور بالخصوص اپنی ایک تالیف "الربا" میں احقر نے وضاحت کے ساتھ اس کو ذکر و ثابت کیا ہے۔

ہندوستان سے متعلق یہ رجحان دو صدیوں سے زائد عرصہ سے پایا جارہا ہے اور ۱۸۵۷ء سے پہلے ہی سے برابر علماء محققین کی طرف سے اس کا اظہار کیا جاتا رہا ہے بلکہ فتاوی صادر ہوتے رہے اور ہوتے ہوتے کم از کم ہمارے اکابر و حلقہ کے درمیان ایک درجہ یہ اتفاقی امر ہوگیا۔

۱۸۵۷ء سے پہلے کے عہد میں بالخصوص شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی کا اس بابت فتوی معروف ہے، جو کہ شاہ صاحب کے مجموعہ فتاوی میں بھی محفوظ ہے اور ربط اہران کا یہ فتوی

ان کے حلقہ کا اتفاقی فتوی تھا جیسا کہ ان کے اخلاف وحلقہ کے اقدامات سے پتہ چلتا ہے۔

۱۸۵۷ء اور ۱۹۴۷ء کے درمیان جب کہ اس ملک پر انگریزوں کا مکمل تسلط و قبضہ ہو گیا اور رہا تو اس عہد میں بالخصوص اس فتوی کی شہرت ہوئی اور اس پر بحث رہی اور اکابر علماء دیوبند نے برابر اس کا اظہار کیا۔

معارف السنن میں مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی کی یہی تحقیق نقل کی گئی ہے اور معارف میں ہی مولانا بنوری نے ذکر کیا ہے کہ جمعیۃ علماء کے اجلاس پشاور میں علامہ انور شاہ صاحب کشمیری نے مستحقین اس کو ثابت فرمایا تھا۔[1] مفتی عزیز الرحمٰن صاحب دیوبندی نے اپنے ایک فتوی میں ذکر فرمایا ہے ——— "یہی علماء محققین کی بھی رائے ہے"۔[2]

مفتی محمد شفیع صاحب اپنی گرانقدر تالیف "اسلام کے نظام اراضی" میں جو کہ تقسیم و آزادی کے بعد تالیف کی گئی ہے۔ تحریر فرماتے ہیں:

"۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان پر انگریزوں کے مکمل تسلط اور اسلامی حکومت کے آثار کالعدم ہو جانے کے بعد ہندوستان کا دارالحرب ہونا جمہور علماء ہند کے نزدیک محقق ہو چکا تھا، فقیہ العصر حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہٗ کا مستقل رسالہ اس موضوع پر شائع ہو چکا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ تقسیم ملک کے بعد جو انقلاب آیا اس میں بھی وہ حصہ جو بعد تقسیم غیروں کے اقتدار میں رہا اس کے احکام انگریزی عہد سے کچھ مختلف نہیں ہو سکتے، اس لئے موجودہ حصہ کی صورت حال بھی شرعاً واضح ہے"۔[3]

ایک بات یہ بھی ملحوظ رہے کہ دارالکفر و دارالحرب کی دو اقسام ہیں۔ ۱۔ "دارالکفر اصلی": کفار کے استبداد و اقتدار کا ایسا ملک ہے کہ جس پر کبھی مسلمانوں کا تسلط و اقتدار قائم نہیں ہوا اور "دارالکفر طاری" — ایسا ملک جس پر مسلمانوں کی حکومت اور ان کا تسلط و اقتدار تھا جس کو

---

[1] معارف السنن ج ۵ ص ۳۱۸–۳۶۹

[2] فتاوی دارالعلوم جدید ج ۶ ص ۱۷۷

[3] جدید فقہی مسائل ج ۲ ص ۲۶۳

کفار نے ان سے چھین لیا۔ ہندوستان اسی دوسری قسم کا دارالکفر و دارالحرب ہے[1]

(ب) دارالکفر اور عشر وخراج

(ا) دارالکفر میں عشر وخراج معاف ہے

دارالکفر و دارالحرب کی زمین پر کوئی شرعی وظیفہ عائد نہیں ہوتا یعنی وہ عشر یا خراج کی تنفید و الزام (لازم کرنے) کا محل نہیں ہے، اس لئے کہ اسلامی احکام اور بالخصوص وہ احکام جو کہ مالیات سے متعلق ہیں اور جن کی تنفیذ و اجراء حکومت کے واسطے سے ہے، ایسے احکام کا محل و موقع دارالاسلام ہے نہ کہ دارالکفر، کم از کم فقہ حنفی میں اور امام ابوحنیفہ کے ایسے کئی مسائل موجود ہیں[2]

اس بابت کوئی نص تو علم میں نہیں آسکی اور نہ ہی کوئی باقاعدہ صریح و استقلالی جزئیہ، تاہم فقہاء کی بعض عبارات کی بنا پر ہمارے علماء یعنی اکابر علماء ہند یا علماء دیوبند اس مسئلہ کو ذکر کرتے رہے ہیں اور کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس پر متفق ہیں اگرچہ ان میں سے بیشتر کے اور اکثر فتاوی عشر وخراج کی ذکر و تفصیل پر مبنی ہیں، بلکہ فقہاء احناف کا بھی اتفاق معلوم ہوتا ہے۔

جن حضرات نے اس کی تصریح کی ہے یا ان سے اس کی صراحت و فتوی منقول ہے ان میں سے چند اہم، حسب ذیل حضرات علماء ہیں:

مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی[3]، مفتی عزیز الرحمن صاحب دیوبندی[4]، مولانا اشرف علی صاحب تھانوی[5]، مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی[6]، علامہ انورشاہ صاحب کشمیری[7]

مفتی عزیز الرحمن صاحب نے وجوب عشر وخراج کے قول سے رجوع کر کے اس کو اختیار کیا تھا[8] اور سب سے زیادہ انھوں نے ہی اور بار بار اس کا ذکر فرمایا ہے۔

---

[1] ایضاً ص۲۶۶ ملخصاً

[2] ملاحظہ ہو تاتارخانیہ ج ۵ کتاب السیر

[3] معارف السنن ج ۵ ص۳۱۵

[4] فتاوی دارالعلوم جدید ۲ باب عشر

[5] امداد الفتاوی ج ۲ ص۵۷

[6] جواہر الفقہ

[7] معارف السنن ج ۵ ص۳۱۵

[8] فتاوی دارالعلوم جدید ج ۲ ص۱۶۲-۱۶۳

" اب چند مدت ہوئی ہے کہ شامی جلد ثانی باب الرکاز میں یہ عبارت نظر پڑی جو ذیل میں درج ہے اور جس کا حاصل یہ ہے کہ اراضی دار الحرب نہ عشری ہیں نہ خراجی، یہ مسئلہ اب بوجہ تصریح فقہاء، ہندوستان کی اراضی سے عشر کی نفی لکھنی پڑی۔ اور اس کے خلاف اب تک کہیں دیکھا نہیں کہ اراضی حرب میں وجوب عشر کی تصریح کی ہو، لہذا پہلے جو فتوی حسب قواعد عامہ وجوب عشر کا دیا جاتا تھا اب اس کو چھوڑنا پڑا " [1]

ایک دوسرے فتوی میں فرماتے ہیں :

" پھر کچھ زمانے کے بعد مالابد منہ میں حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تحقیق اور تصریح نظر پڑی کہ ہم نے اپنی کتاب میں زکوۃ کے مسائل کے ساتھ عشر کے احکام اس وجہ سے نہیں لکھے کہ ان دیار میں زمینیں عشری نہیں ہیں، اس کے ساتھ یہ ماننا بھی ضروری ہے کہ قاضی صاحب کا یہ حکم فرمانا کہ یہاں کی زمینیں عشری نہیں ہیں اس زمانہ کا متفقہ مسئلہ ہوگا کیونکہ قاضی صاحب حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ۱۱۷۶ھ کے خاص تلمیذ اور حضرت شاہ عبد العزیز صاحب وغیرہ کے ہم عصر ہیں اور سب حضرات باہم متفق ہیں، باہم کوئی خلاف نہیں ہے، ضروری ہے کہ یہ مسئلہ اس زمانہ کا متفق علیہ مسئلہ ہوگا کہ ہندوستان میں عشری زمینیں نہیں ہیں، پھر اس کے ساتھ عموماً یہ معمول دیکھ کر کہ کوئی اپنے بزرگوں میں عشر کا اہتمام مثل زکوۃ کے نہیں کرتا تعجب ہوتا تھا اور تردد بھی ہوتا تھا، اور گویا حضرت قاضی صاحب کی تحقیق کی تائید ہوتی تھی، کہ ایسا بھی کیا ہے کہ سب بزرگوں نے عشر کا اہتمام چھوڑ دیا، ضرور کوئی بات ہے جس کی وجہ سے عملاً یہ متروک ہو گیا ہے، وہ حضرات ہندوستان کی زمینوں کو عشری نہیں سمجھتے کیوں کہ ہندوستان کو وہ حضرات دار الحرب سمجھتے تھے " [2]

رہ گئی یہ بات کہ اس کے باوجود کم از کم علماء دیوبند حضرت گنگوہی وغیرہ بار بار وجوب عشر کو کیوں ذکر فرماتے رہے، تو مفتی صاحب موصوف نے اس اشکال کو ذکر کر کے اور اس کے

---

[1] فتاوی دار العلوم جدید ج ۶ ص ۱۶۳ — ۱۶۳ [2] ایضاً ص ۱۶۷ — ۱۶۵

کچھ مقتضیات کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا ہے:

"حضرت اقدس (گنگوہی) رحمۃ اللہ علیہ کا قول و فعل احتیاط پر مبنی کہا جاوے۔" ۱؎

اور خود مفتی صاحب نے رجوع کے بعد اور اس کو مدلل و مبرہن کر کے ذکر کرنے کے بعد بار بار یہی تحریر فرمایا ہے کہ احتیاط اسی میں ہے کہ عشر نکالا جائے اور خود بھی اسی پر عامل تھے ۲؎

حضرت تھانوی نے جو عموماً وجوب عشر و خراج کو ذکر فرمایا ہے، فتاوی میں بھی اور دیگر مواقع میں بھی تو احقر سمجھتا ہے کہ اس کی بنیاد بھی یہی ہے، اس لئے کہ حضرت سے اس قسم کے فتاوی و اقوال کے موجود ہوتے ہوئے صراحۃً اور تائیداً بالتعیین یہ بات ذکر فرمائی ہے کہ ہندوستان چونکہ دارالحرب ہے لہٰذا یہاں کی زمین نہ تو عشری ہے اور نہ خراجی ۳؎ اور ایسے فتوی کے بعد اور اس کے ساتھ بھی احتمال و تشقیق یا احتیاط کی بنیاد پر عشر و خراج کی ادائیگی کو ذکر کیا گیا ہے۔ ایک فتوی میں مفتی عزیز الرحمن صاحب کے فتوی کی تصدیق و توثیق کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

"ہاں صحیح ہے لیکن اگر کسی کے نزدیک یہ دارالاسلام ہو تو یہ حکم ہوگا۔" ۴؎

ایک فتوی میں فرماتے ہیں:

"اگر بعض حضرات کی رائے کے مطابق کہ دارالحرب کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی، کوئی عمل کرے تو ابتلاء کی حالت میں گنجائش ہے۔" ۵؎

ایک فتوی میں ہے:

"اگر ہندوستان . . . . . غیر دارالاسلام ہے تو اس کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی۔" ۶؎

امداد الاحکام کے ایک فتوی میں ہے:

"اس ملک کے دارالحرب ہونے میں علماء کا اختلاف ہے اس لئے احتیاط اسی میں

۱؎ ایضاً ص۱۲ ۲؎ ایضاً البتہ شاہ عبدالعزیز صاحب نیز قاضی صاحب وغیرہ کے نزدیک بنیاد کچھ اور معلوم ہوتی ہے جیسا کہ فتاوی عزیزیہ و معارف السنن سے معلوم ہوتا ہے۔ آگے اس کی تفصیل آنے والی ہے۔

ان شاء اللہ۔ ۳؎ امداد الفتاوی ج ۲ ص ۵۶-۵۷، امداد الاحکام ج ۲ ص ۳۷-۳۸

۴؎ امداد الفتاوی ج ۲ ص ۵۷ ۵؎ ایضاً ص ۵۶ ۶؎ ایضاً ص ۵۷

ہے کہ عشر دیا جائے۔[1]

بہر حال مجموعی طور پر فتاوی سے احتیاطاً اس حکم پر عمل کا علم ہوتا ہے۔ اور بعض فتاوی کی صراحت کے مطابق اس احتیاط کی بنیاد ہندوستان کی شرعی حیثیت کی بابت علماء کا اختلاف ہے نہ کہ وجوب عشر کا حکم اور اس کے دلائل، البتہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دار الحرب میں عشر و خراج کے سقوط کا حکم حضرت نے بطور رجوع اختیار کیا یا یہ کہ ابتداء سے یہی رائے رہی، فتاوی کے مجموعہ میں تو ۱۳۳۷ھ سے اس قسم کے فتاوی کا سلسلہ ملتا ہے۔ اس سے تو بظاہر رجوع سمجھ میں آتا ہے اگرچہ اس کی صراحت نہیں ملی۔

(۲) ایک اختلاف

جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ علماء دیوبند اس پر متفق معلوم ہوتے ہیں کہ دار الحرب میں عشر و خراج کا حکم نہیں ہے۔ لیکن ایک اختلاف یہ ضرور پایا جاتا ہے کہ یہ حکم ہر دار الحرب کا ہے یا یہ کہ صرف اس دار الکفر و دار الحرب کا جو کہ اصلی ہے۔ اور ہندوستان یا اس جیسے ملک کا جو پہلے دار الاسلام تھا یہ حکم نہیں ہے۔

اس بابت عام رجحان تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ کوئی فرق نہیں، اس لئے کہ اکابر کے جو فتاوی محفوظ ہیں وہ سب ہندوستان کی بابت ہیں، مفتی محمد شفیع صاحب نے اس بابت اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ یہ حکم اصلی دار الحرب و دار الکفر کا ہے، ہندوستان جیسے ملکوں کا نہیں، جیسا کہ شرح السیر الکبیر کی عبارت سے واضح ہوتا ہے[2]، شرح السیر میں صاف صاف یہ عبارت موجود ہے:

"ان العشر والخراج انما یجب فی اراضی المسلمین وھذہ اراضی اھل الحرب لیست بعشریۃ ولاخراجیۃ"[3]

---

[1] امداد الاحکام ج ۲ ص۳۳ امداد الاحکام حضرت تھانوی کی خانقاہ و دار الافتاء سے صادر ہونے والے ان فتاوی کا مجموعہ ہے جو کہ حضرت کی حیات میں اور ان کی زیر سرپرستی تحریر کئے گئے اور ان کے علم میں لائے جاتے رہے۔ [2] جواھر الفقہ ج ۲ ص۲۲۵

[3] شرح السیر الکبیر ج ۴ ص۲۱۶۷

مفتی صاحب نے حضرت تھانوی کے ایک فتوی کی بھی یہی توجیہ کی ہے۔[۱] اگرچہ دوسرے فتاوی سے اس کی تائید نہیں ہوتی، ویسے بعض قرائن سے عام رجحان کی تائید ہوتی ہے مثلاً یہ کہ ایسے علاقے جو کہ دارالحرب ہو گئے ہوں وہاں کے مسلمانوں کے لئے جو احکام فقہاء نے ذکر کئے ہیں جن میں کسی کو قاضی تجویز کرنے کی بات بھی آتی ہے ان احکام میں عشر و خراج کی ادائیگی وصول کرنے کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ البتہ جہاں یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ کفار کی طرف سے مسلمانوں کا کوئی والی وحاکم تجویز کیا جائے یا مسلمان بنالیں اور طے کرلیں تو اس کے وظائف میں ضرور اس کا تذکرہ آیا ہے۔[۲]

اہم قرینہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے زیر قبضہ و زیر اقتدار جو علاقے ہوں خواہ وہ اس لئے کہ وہاں کے عام باشندے مسلمان ہوں اور ان کی باقاعدہ حکومت ہو یا یہ کہ باشندے غیر مسلم ہوں اور ان کی حکومت ہو مگر مسلمانوں سے ان کا باقاعدہ عہد ہو چکا ہو اور وہ ان کے پابند ہوں اگر ایسے علاقے سے مسلمانوں کا اقتدار ختم ہو جائے اور کفار کی حکومت قائم ہو جائے تو کتب فتاوی میں صراحۃً یہ مذکور ہے ـــــ اور امام محمد سے نقل کیا گیا ہے کہ ایسے علاقوں کا حکم ان کے سابق حال کے مطابق ہو جائے گا اس اعتبار سے کہ اگر دوبارہ مسلمان اس کو فتح کرتے ہیں اور ان کا اقتدار قائم ہوتا ہے تو زمینوں اور غیر مسلم باشندوں کے ساتھ حسب سابق معاملہ کیا جائے گا، صرف اتنا فرق ہوگا کہ مسلمانوں کی جو املاک تھیں اگر مالکان حاضر ہو کر ثبوت پیش کردیں تو سابقہ شرعی وظائف کے ساتھ ان کی زمینیں ان کو ہی واپس کردی جائیں گی۔ یہ بھی اس وقت جب کہ وہ فتح واقتدار جدید کے بعد زمینوں وغیرہ کی نئی تقسیم و تنظیم سے پہلے پہلے رابطہ کر کے حاصل کرلیں ورنہ نیا نظام جو نافذ ہو چکا اس کے مطابق ہی ان کو زمینیں مل سکیں گی۔[۳]

حضرت مولانا ظفر احمد صاحب نے بھی اس سلسلہ کے ایک فتوی میں اس قسم کی عبارت سے استدلال کیا ہے، فرماتے ہیں:

---

[۱] ملاحظہ ہو جواہر الفقہ ج ۲ ص ۲۷۶-۲۷۹ [۲] تاتارخانیہ ج ۵ ص ۳۲۶

[۳] عالمگیریہ ج ۲ ص ۲۳۲، تاتارخانیہ ج ۵ ص ۳۲۲-۳۲۳، کتاب الاصل ج ۲ ص ۱۳۶-۱۴۰

" وفی العالمگیریة ـــــ ثم هذه الدار اذا صارت دار الحرب لو افتتحها الإمام ثم جاء اهلها قبل القسمة اخذوها بغير شئ وبعد القسمة بالقيمة ولو افتتحها الإمام عادت الى الحكم الاول الخراجی يصير خراجيا والعشری يصير عشريا "

اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

" قلت فيه دلالة على ان ارض الاسلام اذا صارت دارالحرب لا تبقى خراجية ولا عشرية ، دل عليها قوله عادت الى الحكم الاول " [۱]

میں کہتا ہوں کہ اس عبارت سے معلوم ہوا کہ دارالاسلام جب کہ دارالحرب ہو جاتا ہے تو اس کی زمینیں نہ عشری رہ جاتی ہے اور نہ خراجی ۔ عادت الی الحکم الاول کے الفاظ اسی پر دلالت کرتے ہیں ۔

(۳) استدلال و دلائل

دارالکفر و دارالحرب میں عشر و خراج کے واجب و لازم ہونے کی بابت استدلال و دلائل کا معاملہ یہ ہے کہ اس کے متعلق کسی نص کا علم نہیں ہو سکا اور نہ ہی استقلالاً و باقاعدہ کسی کلیہ یا جزئیہ کا ۔ علامہ انور شاہ صاحب فرماتے ہیں :

" اعلم أن اراضی بلاد الهند ليست بعشرية لأنها اصبحت من دار الحرب ـــ وهكذا تحقق عندی من كتب الفقه " [۲]

ہندوستان کے دارالحرب ہو جانے کی وجہ سے اب یہاں کی زمینیں عشری نہیں رہ گئی ہیں ، میرے نزدیک کتب فقہ سے ایسا ہی ثابت ہوتا ہے ۔

لیکن شاہ صاحب کے بیان اور معارف السنن کی تفصیل و توضیح میں دلائل کی بابت کچھ زیادہ وضاحت نہیں ہے ۔ ایسے تمام حضرات کے استدلال میں شامی کی ایک عبارت ہی ملتی ہے ، بعض حضرات نے

---

[۱] امداد الاحکام ج ۲ ص ۔۔ [۲] معارف السنن ج ۵ ص ۲۱۵

شرح سیر کبیر کی بھی ایک عبارت ذکر کی ہے[۱] اور شامی کی مذکورہ عبارت بھی تبعاً آئی ہے اور اصل متوقع بحث یعنی عشر و خراج سے متعلق بحث میں نہیں بلکہ ایک دوسری بحث اور باب میں ہے، عبارت یہ ہے :

ان أرضها (أی ارض الحرب او أرض دار الحرب) لیست أرض خراج او عشر"

یہ عبارت کہاں اور کس سیاق میں آئی ہے پوری تفصیل پیش کی جا رہی ہے۔ کتب فقہ میں ایک بحث یہ آتی ہے کہ کسی شخص کو اگر کوئی خزانہ کسی زمین میں ملتا ہے تو اس کے کیا احکام ہوں گے، اس سلسلہ میں فقہ حنفی کی کتابوں میں یہ عبارت آتی ہے :

"مسلم او ذمی وجد معدن ذهب اوفضة اوحديد اورصاص أونحاس فی أرض عشر وخراج"[۲]

یہ عبارت فقہ حنفی کی مشہور متن "ملتقی الابحر" کی ہے، اور معمولی فرق واختلاف کے ساتھ فقہ حنفی کے تمام متنوں و شروح میں موجود ہے[۳]، بحث یہ ہوئی کہ فقہاء نے یہ قید کیوں لگائی کہ عشری وخراجی زمینوں کے خزانہ کا یہ حکم ہے؟ عام طور سے یہ ذکر کیا گیا ہے کہ مقصد یہ ہے کہ اگر رہائشی مکانوں کے اندر خزانہ ملتا ہے تو یہ حکم نہیں ہوگا۔ علامہ شامی نے یہ ذکر کیا ہے کہ مقصد یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دار الحرب کی زمین نہ ہو، اس لئے کہ دار الحرب کی زمین اور اس کے خزانے کے احکام دوسرے ہیں پھر اپنے اس خیال کی تائید میں ایک عبارت نقل کی ہے۔ اس عبارت کی ابتداء میں وہ ٹکڑا وجملہ آیا ہے جو کہ اس مسئلہ میں محل استدلال بن گیا ہے۔ ملاحظہ ہو :

" ثم رأيت عين ماقلته فی شرح الشيخ اسماعيل حيث قال — ويحتمل ان يكون احترازاً عما وجد فی دار الحرب فان أرضها ليست أرض خراج أوعشر"[۴]

---

[۱] جواہر الفقہ ج ۲ ص ۲۶۶

[۲] الملتقی لأبحر مع شرحه الدر المنتقی علی هامش مجمع الانهر ج ۱ ص ۲۱۳

[۳] الدر المنتقی، مجمع الانهر ج ۱ ص ۲۱۳، البحر الرائق مع الکنز ج ۲ ص ۲۳۲، فتح القدير مع الهداية ج ۲ ص ۲۰، الدر المختار مع الرد ج ۲ ص ۴۳ [۴] شامی ج ۲ ص ۴۳

یعنی ہمارے فقہائے جو یہ کہا ہے کہ "عشری وخراجی زمین کا خزانہ نہ ہو" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دارالحرب کی زمین سے اس کو نہ حاصل کیا گیا ہو۔ یہ اس لئے کہ وہاں کی زمین ہی ایسی ہوتی ہے کہ جس میں عشر وخراج کا حکم نہیں ہوتا۔

بظاہر اس عبارت کے علاوہ کوئی دوسری عبارت ان حضرات کے استدلال میں نہیں آتی ہے کہ جس میں دارالحرب کی زمین سے متعلق اس قسم کے حکم کا ذکر کیا گیا ہو، سارے ہی حضرات نے علامہ شامی کی نقل کردہ اس عبارت کی اس صراحت پر اعتماد کرتے ہوئے ہی یہ استدلال کیا ہے۔

(۴) استدلال کا جائزہ

ظاہر ہے کہ دارالکفر ودارالحرب سے متعلق مذکورہ حکم پر ہمارے اکابر متفق یا متفق سے ہیں اور استدلال پر مطمئن بھی، اور اتفاق سے ان حضرات کی تحریرات میں اس استدلال پر کوئی باقاعدہ بحث یا تفصیل بھی نہیں مل سکی اس لئے مجھ جیسے کو زیب تو نہیں دیتا۔ مگر علمی مسئلہ ہے اور بعض حضرات کی بحث وتحقیق سے تقویت بھی ملتی ہے اس لئے جسارت کرتا ہوں کہ کچھ عرض کروں۔

شرح السیر الکبیر کی جس عبارت سے استدلال کیا جاتا ہے اس پر تو نقد وتبصرہ مفتی محمد شفیع صاحب و مفتی رشید احمد صاحب نے بھی کیا ہے، البتہ مفتی محمد شفیع صاحب نے فرمایا ہے کہ اس میں "دارالکفر اصلی" کے حکم کا بیان ہے نہ کہ "دارالکفر طاری" کا[1] اور مفتی رشید صاحب کے فرمان کا حاصل یہ ہے کہ اس میں اس کا تذکرہ ہے کہ دارالکفر کے کافر باشندوں کی زمین پر کوئی وظیفہ نہیں ہے مسلمانوں کی زمین سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے[2]

سیر کبیر اور شرح السیر الکبیر میں یہ عبارت جس سیاق وتفصیل کے ساتھ آئی ہے واقعہ یہ ہے کہ اس کا تعلق دارالکفر ودارالحرب کے باشندگان کی زمین سے ہے نہ کہ وہاں کے مسلمان باشندوں کی زمین سے۔ اس لئے اس سے تو مفتی رشید احمد صاحب کی ہی تائید ہوتی ہے۔

امام محمد علیہ الرحمہ نے سیر کبیر میں ایک مسئلہ یہ ذکر فرمایا ہے کہ اگر مسلمانوں کی کوئی فوج یا

---

[1] جواہر الفقہ ج ۲ ص ۲۶۵ [2] احسن الفتاوی ج ۶ ص ۱۷۲

ان کا دستہ اپنی طاقت وزور کی بنیاد پر دارالحرب کے کسی حصہ میں کچھ عرصہ کو مقیم ہو جائے اور اس عرصہ میں کاشت کرے تو اگر بیج وہ دارالاسلام سے ساتھ لے گئے تھے تو ساری کھیتی جن لوگوں کا بیج ہو ان کی ہو گی اور اگر کسی طرح دارالحرب سے بیج حاصل کیا ہو تو بیج کی بقدر پیداوار کی حیثیت مال غنیمت کی ہو گی اور بقیہ کاشت کرنے والوں کا، اس مسئلہ کو ذکر کرتے ہوئے پہلی شق یعنی جب کہ بیج دارالاسلام سے لے جایا گیا ہو ــــ کے متعلق یہ فرماتے ہوئے کہ کاشت سب کی سب ان کی ہو گی، امام محمد نے فرمایا ہے" ولاعشر ولاخراج" امام محمد کی اس عبارت کی شرح میں امام سرخسی فرماتے ہیں :

" لأن العشر والخراج إنما يجب في اراضي المسلمين وهذه اراضي اهل الحرب ليست بعشرية ولاخراجية "[1]

عشر وخراج اس کھیتی میں اس لئے واجب نہیں ہے کہ ان کا وجوب ان زمینوں میں ہوتا ہے جو کہ مسلمانوں کی ہوں (یعنی ان کی ملک اور ان کے زیر اقتدار) اور یہ تو اہل حرب کی زمینیں ہیں جو کہ عشری و خراجی نہیں ہوتیں۔

اس پوری تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اس میں مسلمانوں کی مملوکہ و زیر دست وتصرف زمین کا حکم بیان ہی نہیں کیا گیا ہے۔ جیسے کہ اس کا اصلاً وجوب عشر وخراج کے مسئلہ وموضوع سے اور اس کے موقع سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

رہ گئی شامی میں آنے والی عبارت وجزئیہ تو اس کی بھی اسی انداز کی توضیح مولانا عبدالسمار صاحب رحمانی نے اپنی کتاب "کتاب العشر والزکاۃ" میں کی ہے اور مفتی رشید احمد صاحب نے بھی اور مولانا رحمانی نے تو اس عبارت نیز استدلال اور مستدلین سب پر سخت تبصرہ بھی فرمایا ہے، مفتی رشید احمد صاحب فرماتے ہیں :

"بعض حضرات کو شامیہ باب الرکاز کی عبارت "فإن أرضها أي دار الحرب ليست أرض خراج أو عشر" سے مغالطہ لگا ہے کہ یہ دارالحرب میں رہنے والے

---

[1] السير الكبير مع شرح للسرخسي ج ۴ ص ۲۱۶۲

مسلمانوں کی اراضی کا حکم ہے کہ ان پر نہ عشر ہے نہ خراج، حالاں کہ مقصد یہ ہے کہ اہل حرب کی اراضی پر عشر یا خراج نہیں کیوں کہ وہ احکام شرع کے مکلف نہیں چنانچہ شمس الائمہ سرخسی کی عبارت اس مراد کی وضاحت کرتی ہے" ونصه —— ان العشر والخراج انما یجب فی اراضی المسلمین وهذه اراضی اهل الحرب لیست بعشریة ولاخراجیة (شرح السیر الکبیر ۳۳/۱۳)[۱]

یعنی اس عبارت میں جو عشر و خراج کی نفی کا تعلق ہے، وہ اس زمین سے ہے جو کہ دارالحرب کی اور اہل حرب کی ہو، مسلمانوں کی زمین سے اس کا کوئی تعلق نہیں خواہ ان کی زمین دارالحرب میں کیوں نہ ہو جب کہ وہ دارالحرب میں سکونت پذیر ہوں۔ مولانا رحمانی صاحب نے بھی اس عبارت کا محمل یہی ذکر فرمایا ہے[۲]

شامی کی عبارت کی مذکورہ توجیہ کی تائید باب الرکاز میں آنے والے مسائل اور تفصیل سے نیز السیر الکبیر اور اس کی شرح کی عبارت سے بھی ہوتی ہے، اس اعتبار سے کہ یہ مذکورہ قید اسی زمین کو پیش نظر رکھے ہوئے ہے کہ جو دارالحرب کی ہو اور وہاں کے غیر مسلم باشندوں کی ملک اور ان کے زیر اقتدار و زیر تصرف ہو۔

(۵) شامی کی عبارت کی حیثیت

اس توجیہ و تفصیل کے بعد پھر ان عبارات یا مذکورہ عبارت سے اس استدلال کی کوئی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ پھر یہ استدلال اصولی طور پر بھی محل نظر ہے، اس لئے مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی نے سخت الفاظ میں اس پر تبصرہ فرمایا ہے، مولانا فرماتے ہیں کہ شامی کی یہ عبارت:

"مجمل —— بلا سند —— غیر منسوب الی امام —— ہے، نہ دلیل، نہ دوسری کتاب میں۔ اس لئے نہ لائق اعتبار، نہ قابل استناد، نہ لائق فتوی"[۳]

---

[۱] احسن الفتاوی ج ۴ ص۳۷

[۲] کتاب العشر والزکاۃ ص۱۵۲ حاشیہ [۳] ایضا

اس کے بعد انھوں نے اس عبارت کا وہ محمل تجویز فرمایا ہے جس کو پیچھے ذکر کیا گیا ہے۔ مولانا نے اس عبارت پر جو تبصرہ و نقد فرمایا ہے، مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر وہ لائق توجہ ہے، ایک طرف تو عشر کی شرعی حیثیت اور اس کے وجوب کے وافر قطعی و قوی دلائل جن میں کوئی استثنار و تفصیل کہیں نہیں ہے دوسری طرف صرف ایک یہ عبارت، نہ تو بطور قاعدہ وکلیہ اس قسم کی کوئی بات کسی کتاب میں، اور نہ ہی بحیثیت جزئیہ کوئی صاف صریح چیز اپنے موقع پر کسی جگہ، نہ ائمہ مذاہب یا متقدمین و متاخرین اہل تحقیق کی کوئی صراحت و وضاحت، نہ ہی ایسی کسی دلیل کا تذکرہ اور اس پر روشنی کی جس سے اس فرق کی وضاحت ہو تی ہو اور پھر مذکورہ عبارت میں بھی یہ صاف صاف نہیں کہ دارالحرب کی کوئی زمین بھی عشری و خراجی نہیں ہوتی اگرچہ مسلمانوں کے زیر تصرف کیوں نہ ہو۔

رہ گیا تاتارخانیہ وغیرہ کا جزئیہ اور یہ مسئلہ کہ دارالاسلام دارالکفر بن جائے تو سابق حیثیت ختم۔ تو خود ان جزئیات میں یہ صراحت موجود ہے کہ سابق مسلمان مالکان جو اپنی اراضی [illegible] اصل کریں گے ان کی سابق عشری یا خراجی حیثیت ہی برقرار رہے گی، اور ساتھ ہی یہ کہ جن اراضی کے متعلق ثبوت فراہم کر کے حاصل نہ کیا جا سکا ان کے ساتھ حکومت وہی معاملہ کرے گی جو کہ اس ملک و علاقہ کو پہلی مرتبہ فتح کرنے کے موقع پر کیا گیا ہو یعنی جو زمینیں سابق مسلمان مالکان نے حاصل کر لیں ——— بقیہ سب حکومت کے زیر تصرف اور ان کی سابق جو بھی حیثیت رہی ہو یا جس کی ملک بھی رہی ہوں وہ سب ختم اب نئے سرے سے جس کو ملیں گی، حسب ضابطہ احکام ہوں گے ——— تو یہ تو دارالاسلام میں بھی بعض زمینوں کے متعلق ہوتا رہتا ہے، ہمارے فقہاء نے بار بار ذکر کیا ہے کہ دارالاسلام میں جو زمینیں مالکان کے لاوارث فوت ہونے یا لاپتہ ہو جانے کی وجہ سے حکومت کے زیر تصرف آجائیں ان کا حکم اب سابق حکم سے مختلف ہوگا یعنی حکومتیں نیا تصرف و معاملہ جس قسم کا کریں گی اس کے مطابق کرایہ و اجارہ کے طور پر عوام سے کاشت کرائیں یا حسب صوابدید خاص طور پر یا مستقل کسی کو دے دیں یا کوئی ان سے بالعوض حاصل کرلے سب کے الگ الگ احکام ہوں گے[1] حتی کہ بعض حضرات نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ ایسی جو زمینیں بالعوض حکومت سے حاصل

---

[1] [illegible]

کی جائیں گی ان میں نہ تو عشر ہوگا اور نہ خراج [1]

پھر یہ کہ تاتارخانیہ وغیرہ میں یہ حکم صرف زمین وجائداد کی حد تک ہے، بقیہ املاک واموال کے تو مسلمان ہی مالک رہیں گے۔ اس صورت میں بھی جب کہ مسلمان باشندے ہوں وہاں کے اور اس صورت میں بھی جب کہ دارالاسلام کا کوئی مسلمان وہاں جا کر کچھ جائداد بنا لے۔ البتہ امام ابویوسف دوسرے فقہاء کی طرح یہ فرماتے ہیں کہ جو کچھ کسی مسلمان کے مالکانہ تصرفات میں ہو وہ سب کا سب اس کا ہوگا [2] اور مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی نے امام ابویوسف کی رائے کو ترجیح دی ہے۔

(ج) مسئلہ کا دوسرا رُخ

زمینوں کا شرعی وظیفہ ہر جگہ

دارالحرب کے مسلمانوں کی زمینوں پر شرعی وظیفہ کے عائد ہونے کا ایک رُخ تو یہ ہے جس کی تفصیل مع استدلال پیش کی گئی، اور دوسرا رُخ یہ ہے کہ

(۱) دارالکفر بھی محل احکام ہے

(الف) کسی ملک کے دارالکفر و دارالحرب ہونے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ شرعی طور پر آزادی کی جگہ ہے اور وہاں کے مسلمانوں سے کسی قسم کا کوئی مطالبہ نہیں اور ان پر کوئی حکم عائد نہیں ہوتا۔ بس خاص بات یہ ہوتی ہے کہ جن احکام کی ادائیگی کے لئے حاکم وحکومت کی ضرورت ہوتی ہے وہ ان سے متعلق نہیں ہوتے، اس لئے کہ مسلم حکمرانوں کا ایسے ملکوں کے اندر اثر ورسوخ نہیں ہوتا کہ وہ اس کے ذریعہ دارالکفر کے مسلمان باشندوں کا مواخذہ وگرفت کریں اور خود وہاں کوئی نظم قائم ہو جائے خواہ مسلمان خود کرلیں یا یہ کہ ان کی کافر حکومت اس کا نظم کردے اور اس کو قبول کرلے تو پھر تمام احکام جاری ہوتے ہیں اور ہوں گے، تاتارخانیہ میں ہے :

---

[1] ردالمحتار ۳/۵۰ ناقلا عن صاحب البحر

[2] اعلاء السنن ج ۱۲، ص۱۳۸ تا ص۱۵۲ وص۴۲۲ وغیرہ

"وكل مصرفيه والٍ مسلم من جهتهم يجوز فيه اقامة الجمعة والأعياد وأخذ الخراج وتقليد القضاة وتزويج الأيتام لاستيلاء المسلم عليهم"[1]

کفار کے ملک کے جس شہر و علاقہ میں کفار کی طرف سے کوئی مسلمان حاکم تجویز ہو تو اس میں جمعہ و عیدین کا قیام اور خراج کی وصولی اور قضاۃ کی تعیین اور یتیموں کی شادی (وغیرہ جیسے) تمام امور جائز ہیں اس لئے کہ مسلمانوں کا حاکم مسلمان ہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ مواُخذہ و گرفت کے احکام ان کے لئے نہیں ہوتے ورنہ تو وہ مسلمان ہونے کی وجہ سے اور مسلمان ہونے کے ساتھ اسلامی زندگی و شرعی احکام کے پابند ہوتے ہیں، نماز و روزہ کی ادائیگی ان پر فرض ہوتی ہے، اسی طرح اور دیگر حلال و حرام، حقوق اللہ و حقوق العباد کا ان کو خیال رکھنا ہوتا ہے، کتاب و سنت کی نصوص اور فقہاء کی تصریحات سب سے یہ واضح ہے۔

مدینہ منورہ کی ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ کی زندگی سب سے بڑی واضح دلیل ہے، نماز مکہ مکرمہ میں فرض ہوئی اور وہیں سے اس کا مطالبہ رہا۔ اس لئے علماء نے اس کی صراحت کی ہے جیسے کہ دیگر احکام سے متعلق خود ہمارے ائمہ کی بھی صراحت ملتی ہے حتی کہ دارالحرب میں کئے جانے والے معاملات سے متعلق بھی اور قتل وغیرہ سے متعلق بھی۔ کوئی مسلمان، خواہ دارالاسلام کا باشندہ ہو جو کسی طرح دارالکفر و دارالحرب میں پہنچ گیا ہو یا وہیں اسلام لایا ہو اور وہیں رہتا ہو۔ اگر دارالکفر کے اور کوئی ایسا مالی معاملہ کسی مسلمان کے ساتھ کرتا ہے جو کہ شرعًا جائز نہیں ہے تو امام صاحب کے یہاں تو کچھ گنجائش ہے باقی جمہور حتی کہ صاحبین بھی منع کرتے ہیں۔

اسی طرح دارالکفر و دارالحرب کے اندر اگر کسی مسلمان کا دوسرے مسلمان کے ذریعہ قتل ہو جائے، تو کم از کم کفارہ کے وجوب پر تو ہمارے ائمہ متفق ہیں اور امام ابو یوسف ہر صورت میں اس کے ساتھ دیت کو بھی واجب قرار دیتے ہیں اگرچہ استحسانًا ہو بعض صورتوں میں امام صاحب بھی موافق ہیں اور امام محمد اکثر مواقع میں موافقت کرتے ہیں[2]۔

---

[1] تاتارخانیہ ۵/۳۲۶ [2] تاتارخانیہ ۵/۳۲۸، ۳۳۱، ۳۳۲

دارالحرب کا مسلمان اگر ناواقفیت کی وجہ سے نماز و روزہ چھوڑتا رہے۔ اور دارالاسلام جانے یا منتقل ہونے پر اس کو علم ہو تو امام ابو یوسف اور عام فقہاء کہتے ہیں کہ اس کو نماز و روزہ کی قضا کرنی ہوگی [۱]

السیر الکبیر اور اس کی شرح میں یہ بھی صراحت موجود ہے کہ دارالحرب میں رہتے ہوئے اموال پر زکوٰۃ بھی واجب ہے بس یہ کہ فیما بینہ وبین اللہ ادا کرے گا، امام المسلمین نہیں لے گا [۲]، یعنی مواخذہ نہیں کرے گا اس لئے کہ اس کا عمل و دخل نہیں ہے۔ اور اگر زکوٰۃ نہ ادا کی، سالہا سال گذر گئے تو عام فقہاء کہتے ہیں کہ جب مسلمانوں کا اقتدار قائم ہو (یا یہ کہ اس کو علم ہو، یا دارالاسلام منتقل ہو) تو سالہائے گذشتہ کی زکوٰۃ ادا کرے گا [۳] بظاہر ہمارے فقہاء اور بالخصوص امام صاحب زکوٰۃ کی قضا کو بھی واجب نہیں کرتے۔

بہر حال ایسا نہیں کہ دارالکفر و دارالحرب میں مسلمان پر شرعی احکام و مطالبات نہیں ہیں۔ بیشک ہیں اور بالاتفاق ہیں البتہ نوعیت کا فرق ہے۔

(۲) نصوص عشر کا عموم اور اس کا تقاضا

(ب) پھر یہ کہ وجوب عشر کی نصوص عام و مطلق ہیں جن کا تقاضا ہر مسلمان کی زمین پر اس وظیفہ کے عائد ہونے کا ہے۔ خراج کا مطالبہ و وجوب تو اس کو ساقط کر دیا کرتا ہے (کم از کم عند الاحناف) ورنہ اس کا وجوب مسلمانوں کی زمینوں پر اسی طرح سمجھ میں آتا ہے جیسے کہ زکوٰۃ کا وجوب املاک میں سب ہی مانتے ہیں، نصوص کے اس تقاضے کا تذکرہ مفتی عزیز الرحمٰن صاحب نے بھی کیا ہے [۴] اور کفایت المفتی کے ایک مبسوط فتوی میں جو کہ بعض اکابر دیوبند کا تصدیق کردہ ہے۔ (اگرچہ مفتی کفایت اللہ صاحب کا تحریر کردہ نہیں ہے بلکہ ان کا نوٹ ہے) اس میں بھی اس کا ذکر ہے [۵] مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی نے بھی اس پہلو سے کافی گفتگو فرمائی ہے [۶] اور مفتی عزیز الرحمٰن صاحب

---

[۱] ایضاً ص۳۲۳، المغنی ۲/۶۸۸ [۲] السیر الکبیر مع شرح ص۳۶–۲۱۲۵ [۳] المغنی ۲/۶۸۸

[۴] فتاوی دارالعلوم جدید ۶/۱۴۷ [۵] کفایت المفتی ص۲۹۹ تا ۳۰۲ [۶] ملاحظہ ہو کتاب العشر والزکاۃ

نے تو اسی بنیاد پر احتیاطاً ہی وجوب عشر کو ذکر فرمایا ہے لیکن مولانا رحمانی صاحب وغیرہ نے وجوبی طور پر ذکر فرمایا ہے۔ مفتی رشید احمد صاحب بھی بظاہر دارالکفر و دارالحرب میں مطلقاً وجوب کے قائل ہیں اس لئے کہ انھوں نے شامی کے جزئیہ کی یہ توجیہ فرمائی ہے کہ اس کا تعلق دارالحرب کے غیر مسلم باشندوں کی زمین سے ہے نہ کہ مسلم باشندوں کی زمین سے[1]

(ج) پھر یہ کہ ہمارے فقہاء عشر کے وجوب کو پیداوار کی ملک سے متعلق کرتے ہیں۔ اور سقوط عشر کے استدلال کی کیا حیثیت ہے تفصیل آچکی ہے۔ اس سب کا تقاضا دارالکفر میں بھی ادائیگی عشر کا ہے۔

(۳) مولانا ظفر احمد صاحب کا محققانہ فیصلہ

شرعی وظیفہ مسلمان کی زمین پر

یہ بحث مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی کی اس سلسلہ کی فیصلہ کن ومحققانہ رائے پر ختم کی جاتی ہے۔ مولانا نے اعلاء السنن میں ایک عنوان قائم کیا ہے: "حکم ارض الحرب اشتراھا مسلم أو أسلم علیها هل هی خراجیة أو عشریه" اس کے تحت شامی کا گذشتہ جزئیہ اور سیر کبیر وشرح السیر کی عبارت نیز بعض دوسری عبارات نقل فرمائی ہیں۔ اس کے بعد مولانا فرماتے ہیں:

> "یہ جو کہا جاتا ہے کہ دارالکفر و دارالحرب کی زمین نہ عشری ہے اور نہ خراجی تو اس کا مبنی بظاہر یہ ہے کہ زمین وجائداد جو کسی کے تصرف میں ہوتی ہے، اس پر متصرف کا قبضہ حقیقی نہیں ہوتا بلکہ حقیقی قبضہ تو اس علاقہ کے حاکم وحکومت کا ہوتا ہے، لہٰذا اہل حرب (دارالحرب کے باشندوں) کی زمین میں عشر نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ ان کے حاکم کے قبضہ میں ہوتی ہے اور (مسلمان اگر حملہ آور ہوئے تو) ان کا حاکم (گرفتار ہو کر) مسلمانوں کا مملوک (اور ان کے لئے غنیمت) شمار ہوگا تو جو کچھ اس کے قبضہ میں وہ بھی مسلمانوں کی ملکیت وغنیمت ٹھہرے گا۔ اور عشر صرف اس زمین پر ہوتا ہے جو کہ

---

[1] احسن الفتاوی ج ۴ ص ۳۷۸

مسلمانوں کے قبضہ (اور مکمل ملک) میں ہو، اور اس زمین پر خراج اس لئے نہیں ہوگا کہ خراج کا وجوب صرف دار الاسلام کے اندر ہے کیونکہ یہ اسلام کے ان مخصوص احکام میں سے ہے جو کہ صرف دار الاسلام میں رہنے والوں پر جاری ہوتے ہیں۔"

البتہ امام ابویوسف کے قول کا تقاضہ یہ ہے کہ دار الحرب کے مسلم باشندوں کی زمین پر عشر واجب ہو، اس لئے کہ امام ابویوسف یہ فرماتے ہیں کہ اگر دار الحرب پر مسلمانوں کا قبضہ ہو جائے تو وہاں کے مسلم باشندوں کی جملہ املاک مسلمانوں کی ہی رہیں گی وہ غنیمت میں شامل و شمار نہ کی جائیں گی، اور عشر زمین کی زکوٰۃ ہے، جیسے کہ اموال کی زکوٰۃ ہوا کرتی ہے وہ اس پر واجب ہوگی اسی طرح عشر بھی اس پر واجب ہوگا۔

اور پیچھے ایک باب میں یہ بات گذر چکی ہے کہ قوتِ دلیل کی بنا پر امام ابویوسف کا قول ہی ہمارے نزدیک راجح و صحیح ہے اور اس میں عامۃ الناس کی رعایت بھی زیادہ ہے، اس لئے دار الحرب کا جو باشندہ اسلام لائے اس کی زمین پر عشر کا وجوب ہی راجح ہے۔ اور جب اُس کی زمین پر عشر واجب ہے تو جو لوگ وہاں کے رہنے والے ہیں اور پشتہا پشت سے مسلمان ہیں، جن لوگوں نے اس علاقے کو فتح کیا تھا ان کی اولاد ہیں یا یہ کہ ان کے باپ دادا اسلام لائے تھے اور پورا علاقہ دار الاسلام تھا، پھر کافروں کا تسلط و اقتدار ہو گیا اور کفار حکمرانوں نے ان کی املاک سے کوئی تعرض نہ کیا۔ تو اگرچہ مجھ کو صراحۃً کوئی چیز نہیں ملی لیکن چوں کہ امام ابویوسف کا قول ہمارے نزدیک راجح ہے۔ اس کا تقاضہ یہی ہے کہ ایسے لوگوں کی زمین پر بھی عشر واجب ہو۔

چند سطروں کے بعد مولانا فرماتے ہیں :

"ہمارے علماء نے صراحت کی ہے کہ چوں کہ امام ابویوسف کا قضاء سے تعلق رہا اور خوب تجربہ رہا۔ لہٰذا قضاء و اوقاف کے باب میں ان کے قول کو ترجیح دی جائے گی اور اسی پر فتویٰ دیا جائے گا، اسی طرح زمین سے متعلق احکام، عشر و خراج میں بھی ان کے قول کو ترجیح ہونی چاہئے اس لئے کہ عشر و خراج کا زمین سے اسی طرح کا تعلق ہے جیسا کہ اوقاف کا ہے"[1]

---

[1] اعلاء السنن ج ۱۲ ص ۲۳ ـ ۴۲۱

مولانا ظفر احمد صاحب نے نیز مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی نے بھی اپنے استدلال میں ایک عبارت کو بھی ذکر کیا ہے جس میں اس بابت ایک اصولی مسئلہ ذکر کیا گیا ہے۔ یہ عبارت موسلہ امام ابویوسف کی "کتاب الخراج" میں بھی ہے اور امام محمد کی کتاب الاصل میں بھی کتاب الاصل کی عبارت نقل کی جاتی ہے:

"قلت: أرأيت قوما من أهل الحرب أسلموا في دارهم أيكون أرضهم من أرض العشر، قال: نعم قلت: لم؟ قال: لأنهم أسلموا عليها ولم يفتح المسلمون بلادهم فيكون فيئاً فأرضهم من أرض العشر"

امام محمد سے دریافت کیا گیا کہ جو اہل حرب اپنے ملک میں رہتے ہوئے مسلمان ہو جائیں تو کیا ان کی زمینیں عشری ہوں گی؟ فرمایا ہاں! اس پر دریافت کیا گیا کہ ایسا کیوں ہے؟ تو فرمایا اس لئے کہ وہ خود سے اسلام لائے ہیں مسلمانوں نے ان پر حملہ کر کے ان کو زیر نہیں کیا ہے اس لئے ان کی زمین فیئ قرار پا کر عشری زمین ہو گئی۔ اس کے بعد نظیر میں حجاز و یمن وغیرہ کے علاقوں کا حال اور ان کا حکم ذکر کیا گیا ہے [1]

البتہ احقر کے خیال میں ان حضرات کا یہ فرمان اس صورت کے لئے ہے جب کہ پورا علاقہ اور پورا ملک اسلام لے آئے، جیسا کہ مذکورہ علاقوں میں ہوا تھا نہ یہ کہ بعض افراد۔ تاہم اس ضمن میں بعض افراد بھی آ ہی جاتے ہیں۔

(د) دار الکفر کی زمین کا شرعی وظیفہ

صرف عشر یا عشر و خراج دونوں

یہ طے ہو جانے کے بعد کہ دار الکفر کے مسلمانوں کی زمین پر بھی شرعی وظیفہ ہے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ وظیفہ کیا ہوگا؟ صرف عشر یا حسب ضابطہ خراج بھی۔ یہ سوال خصوصیت

---

[1] کتاب الاصل ج ۲ ص ۱۳۶ تا ۱۷۰، الخراج لابی یوسف ص ۶۲-۶۳، اعلاء السنن ج ۱۲ ص ۴۲۳

سے بعض حضرات کی بحث اور تفصیل و تحقیق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، اور یوں بھی تعیین و توضیح کی ضرورت ہے۔

عام فتاوی میں تو جہاں شرعی وظیفہ کی ادائیگی کی بات آئی ہے، عشر و خراج دونوں کی بات آئی ہے اور جن حضرات نے تحقیقی طور پر کچھ لکھا ہے مثلاً مفتی محمد شفیع صاحب و مفتی رشید احمد صاحب و مفتی نظام الدین صاحب[۱] ان حضرات نے بھی حسب ضابطہ دونوں کے لزوم و ادائیگی کو ذکر کیا ہے لیکن بعض حضرات کا رجحان یہ ہے یا معلوم ہوتا ہے کہ صرف عشر ہی ہوگا خراج نہیں۔

کفایت المفتی میں مفتی جمیل الرحمن صاحب کا جو مبسوط فتوی ہے، جو کہ حضرت مولانا اعزاز علی صاحب نیز مفتی مسعود احمد صاحب (مفتیان دار العلوم دیوبند) کا تصدیق کردہ بھی ہے اس میں مدلل طور پر یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ عشر ہی دینا ہوگا۔ اس لئے کہ عشر اصل وظیفہ ہے اور خراج دار الاسلام ہے، اور ملک دار الاسلام رہا نہیں[۲]، مفتی محمد شفیع صاحب نے بھی ذکر فرمایا ہے کہ بعض حضرات اطلاقاً عشر کو فرماتے ہیں[۳] مولانا ظفر احمد صاحب کی جو تحریر و رائے پیچھے نقل کی گئی اس سے بھی کچھ ایسا ہی مترشح ہوتا ہے اس لئے کہ مولانا نے اس بحث کی تمہید میں جو عبارتیں نقل کی ہیں ان میں سیر کبیر کی یہ عبارت بھی آئی ہے :

" ان خراج الأرض لا یجب إلا علی من هو من اهل دار الإسلام لأنه حكم من احكام المسلمين وحكم المسلمين لا يجري إلا على من هو من أهل دار الاسلام"[۴]

یعنی زمین کا خراج اسی پر واجب ہوتا ہے جو کہ دار الاسلام کے رہنے والوں میں سے ہو۔ اس لئے کہ یہ مسلمانوں کے احکام میں سے ہے۔ اور مسلمانوں کے احکام انھیں لوگوں پر جاری ہوتے ہیں جو کہ دار الاسلام میں رہتے ہوں۔

---

[۱] جواهر الفقه جلد دوم رسالہ عشر و خراج، احسن الفتاوی ج ۴ ص ۳۶۸–۳۷۲، نظام الفتاوی ۱/۳۵۷

[۲] کفایت المفتی ج ۴ ص ۲۹۹–۳۰۲ [۳] جواهر الفقه ۲/۲۶۵

[۴] اعلاء السنن ۱۲/۴۲۱ - بحوالہ السیر الکبیر ۴/۳۵۳

ان عبارات کے بعد کی گفتگو میں مولانا نے "لاخراجیہ" کی تفسیر وتشریح میں بھی فرمایا ہے کہ خراج اس لئے نہیں کہ خراج دارالاسلام میں ہوتا ہے[1] "امداد الاحکام" کے ایک فتوی میں بھی اسی انداز کا مضمون آیا ہے[2]

امام سرخسی اور علامہ عینی وغیرہ نے خراج کے لئے دارالاسلام کے مخصوص احکام میں سے ہونے کا یا جزیہ کے تابع ہونے کا تذکرہ آیا ہے اور جزیہ بالاتفاق دارالاسلام میں لازم ونافذ ہوتا ہے[3]

خلاصہ یہ کہ اس دوسری رائے وتحقیق کے مطابق ہندوستان جیسے ملکوں میں صرف عشر ہی لازم ہوگا، اگر ہوگا۔ خراج نہیں، اس لئے کہ خراج دارالاسلام کے خواص میں سے ہے۔ اور اس کے مخصوص مصارف ہیں جو کہ دارالاسلام میں ہی پائے جاتے ہیں۔

مفتی شفیع صاحب نے اس رائے پر یہ نقد فرمایا ہے کہ:

> "اس تحقیق میں یہ خاص ہے کہ فقہاء کی جن عبارات کی بناء پر اراضی دارالحرب کے خراج کے ارتفاع کو ثابت کیا گیا ہے انھیں عبارتوں میں عشر کی بھی نفی موجود ہے تو خراج کی نفی سے عشر کا اثبات ان روایات فقہاء سے کس طرح ثابت کیا جاسکتا ہے"[4]

لیکن مفتی صاحب کا یہ نقد شامی کے مشہور جزئیہ یا سیر کبیر کی عبارت "لاعشر ولاخراج" کی حد تک تو صحیح معلوم ہوتا ہے، مفتی جمیل الرحمن صاحب نے جو امور ذکر کئے ہیں نیز مولانا ظفر احمد صاحب نے بھی، جن کا کچھ تذکرہ پیچھے آچکا ہے ان کی نسبت سے یہ نقد محل نظر ہے، اس لئے کہ وہ خصوصیت سے خراج کے سقوط ونفی کے الگ اور مستقل دلائل ہیں اور کہا جاسکتا ہے کہ دارالکفر ودارالحرب کی زمین سے عشر کے سقوط ومعافی کے دلائل سے زیادہ قوی دلائل ہیں۔ فقہاء نے بڑی صراحت کے ساتھ اور بطور اصول دارالاسلام کے ساتھ خراج کا اختصاص ذکر کیا ہے اور عشر کے لئے اس قسم کی صراحت ہم کو نہیں ملتی۔

---

[1] اعلاء السنن ۱۲/۳۲۲ [2] امداد الاحکام ۲/۳۸

[3] کفایت المفتی ۴/۳۰۰ [4] جواہر الفقہ ۲/۲۶۵

اس بحث کے شروع میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ عموماً لوگوں نے اس طرح کا کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ جن حضرات کے سامنے ہندوستان کا دارالکفر و دارالحرب ہونا ہے اور اس کے باوجود انھوں نے احتیاطاً یا تحقیقاً و تعییناً ہندوستان کی زمینوں میں شرعی وظیفہ کی ادائیگی کا فتوی دیا ہے وہ عموماً عشر و خراج دونوں ہی چیزوں کا تذکرہ کرتے ہیں۔ "امداد الاحکام" جو کہ مولانا ظفر احمد صاحب تھانوی کے فتاوی پر بھی مشتمل ہے اس میں بھی دارالحرب سے سقوط وظیفہ کے بعد۔ عشر و خراج دونوں کی ادائیگی کا تذکرہ ایک فتوی میں آیا ہے [۱]

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ فقہاء نے جس صراحت کے ساتھ خراج کے دارالاسلام کے ساتھ اختصاص کا تذکرہ کیا ہے عشر کے لئے نہیں کیا ہے اور فقہاء یہ بھی فرماتے ہیں کہ عشر میں تو عبادت کا پہلو پایا جاتا ہے جب کہ خراج میں یہ پہلو نہیں ہے اس لئے اس کا مطالبہ کافر سے ہوتا ہے [۲] اور مسلمان دارالکفر میں انھیں امور کا مکلف ہوگا جو کہ عبادات کے قبیل کے ہوں۔

لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کم از کم فقہاء احناف کے یہاں ایک مسلمان بھی خراج کی ادائیگی کا مکلف ہوتا ہے اور صرف خراج کا۔ اور بقاءً ہی نہیں، یعنی محض اس صورت میں ہی نہیں کہ ایک کافر کی زمین پر خراج لازم و نافذ تھا اور بعد کسی مسلمان نے اس زمین کو اس سے خرید لیا تو اب مسلمان کو اس زمین کا سابق وظیفہ جو کہ خراج تھا وہی ادا کرنا ہوگا۔ جیسا کہ ہماری کتابوں میں معروف ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ ہماری کتابوں میں یہ بھی معروف ہے کہ "نو آباد زمینیں" جنھیں مسلمان ہی آباد کریں ان میں حسب موقع و ضابطہ عشر کے بجائے خراج بھی واجب و لازم ہوگا [۳] اور ظاہر ہے کہ یہ وجوب ابتداءً ہوتا ہے یعنی نو آباد زمین پر پہلا وظیفہ شرعی ہوتا ہے اور بعنوان خراج اور بصورت خراج۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ صورتوں میں مسلمانوں پر خراج کیوں عائد ہوا جب کہ وہ عبادت کے پہلو سے خالی ہے۔ بالخصوص دوسری صورت میں جب کہ زمین پر پہلا وظیفہ عائد

---

[۱] امداد الاحکام ۲/۴۹ [۲] رد المحتار ۲/۵۲، بدائع ۲/۵۳-۵۵ [۳] ایضاً

ہو رہا ہے اور ایک مسلمان ہی پہلی مرتبہ اس کو ادا کر رہا ہے؛ پہلی صورت کے متعلق تو یہ ضابطہ ذکر کیا جاتا ہے:

"جو وظیفہ عشر یا خراج کا کز زمین پر ابتداءً عائد ہو گیا پھر وہ وظیفہ مالک بدلنے سے مبتدل نہ ہو گا"۔ [۱]

لیکن یہ ضابطہ کلیہ نہیں ہے، چنانچہ جب کوئی ذمی کسی مسلمان کی عشری زمین خریدتا ہے تو اس پر عشر واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ وظیفۂ عشر خراج سے بدل جاتا ہے۔ اسی لئے مفتی محمد شفیع صاحب پچھلی عبارت کے بعد اس بابت فقہائے جو کچھ فرمایا ہے اس کی ترجمانی کرتے ہوتے فرماتے ہیں:

"اس لئے اگر کسی غیر مسلم کی خراجی زمین کوئی مسلمان خریدے تو اس مسلمان پر خراج ہی واجب ہو گا، اس کا مقتضایہ تھا کہ اگر معاملہ برعکس ہو کہ مسلمان کی عشری زمین کو کوئی غیر مسلم خرید لے تو اس پر بھی عشر ہی واجب رہے لیکن چونکہ عشر میں ایک حیثیت عبادت کی ہے اور کوئی غیر مسلم عبادت شرعیہ کا اہل نہیں، اس لئے جمہور کے قول کے مطابق عشری زمین جب کسی غیر مسلم کی ملک میں منتقل ہو جائے تو اس کا فریضہ عشر نہیں بلکہ خراج ہو جائے گا"۔ [۲]

اور صاحب بدائع اسی مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ولو اشترى مسلم من ذمي ارضا خراجية ففيه الخراج ولا تنقلب عشرية لأن الاصل انه مؤنة الأرض لا تتغير بتبدل المالك الا لضرورة وفي حق الذمي اذا اشترى من مسلم ارض عشر ضرورة لان الكافر ليس من اهل وجوب العشر واما المسلم فمن اهل وجوب الخراج في الجملة، فلا ضرورة الى التغيير بتبدل المالك"۔ [۳]

یعنی کوئی مسلمان اگر کسی ذمی سے خراجی زمین خریدتا ہے تو اس میں خراج ہو گا اور وہ عشری نہیں بنے گی اس لئے کہ عشر اصل میں زمین کی اجرت وٹیکس ہے، جو کہ مالک کے بدلنے

---

[۱] جواہر الفقہ ۲/۲۳۷ [۲] ایضاً [۳] البدائع والصنائع ۲/۱۵

سے کوئی اہم ضرورت ہی تو بدلتا ہے ورنہ نہیں بدلتا۔ اور جب کوئی ذمی کسی مسلمان سے عشری زمین خریدتا ہے تو ایسی ہی ضرورت پائی جاتی ہے اس لئے کہ کافر عشر کے وجوب کا اہل نہیں ہے اور مسلمان فی الجملہ خراج کے وجوب کی اہلیت رکھتا ہے۔ اس لئے (مسلمان نے کسی ذمی سے جو زمین خریدی اس میں) مالک کے بدلنے کی وجہ سے تبدیلی کی ضرورت نہیں۔

"فی الجملہ وجوب کی اہلیت" سے بظاہر یہی مراد ہے کہ کبھی اس پر ابتداءً بھی خراج واجب ہوتا ہے یا یہ کہ زمین کے شرعی وظیفہ میں۔ خواہ وہ عشر ہو یا خراج "مؤنت" یعنی ٹیکس کا پہلو عشر خراج دونوں میں پایا جاتا ہے پھر عشر کو یہ امتیاز ہے کہ اس میں اس کے ساتھ عبادت کا پہلو بھی پایا جاتا ہے جو کہ اس کو مسلمان کے ساتھ خاص کر دیتا ہے اس لئے کہ عبادت کا اہل و مکلف وہی ہے۔

اس قسم کے مسائل سے متعلق تفصیلات سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ "وظیفہ میں تبدیلی نہ ہونے" کا قاعدہ جیسے کلی نہیں ہے، اتفاقی بھی نہیں ہے۔ امام محمد کے یہاں مطلقاً تبدیلی نہیں ہوتی۔ اور امام ابو یوسف کے یہاں بعض صورتوں میں ہو بھی جاتی ہے۔ صاحب بحر کے ایک تجزیہ کے مطابق مسلمان جو زمین خریدے اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ دوسروں کی خریداری میں ہوتی ہے۔ مگر مسلمان کی خریداروں میں بھی بعض صورتوں میں امام ابو یوسف تبدیلی کے قائل ہیں [۱]

اور یہ ساری تفصیلات ہمارے یہاں یعنی فقہ حنفی میں ہیں، دوسرے حضرات کے یہاں بھی تبدیلیاں ہوتی ہیں اگرچہ دوسرے انداز میں۔ جن میں یہ بھی ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی ذمی سے اس کی خراجی زمین کو خریدتا ہے تو اس کو اس زمین پر لاگو سابق خراج بھی ادا کرنا پڑتا ہے۔ اور مسلمان ہونے کی وجہ سے عشر بھی اس پر لازم ہوتا ہے۔ ایسے ہی اگر ذمی اسلام لے آئے تو بھی یہی حکم ہے اور اگر کوئی ذمی کسی مسلمان کی عشری زمین خریدتا ہے تو اس سے شرعی وظیفہ ساقط ہو جاتا ہے [۲]

---

[۱] رد المحتار ۲/۵۲ [۲] شرح المہذب ۵/۵۶۰، المغنی ۲/۵۸۳ تا ۵۸۶، ۵۹۱ تا ۵۹۳؛ إعلاء السنن ۱۲/۵۵۷

خلاصہ یہ کہ اگر خراج میں اصلاً عبادت کا پہلو نہیں ہے اور اصالۃً اس کا مکلف دارالاسلام کا غیر مسلم باشندہ ہوتا ہے، مگر ایک مسلمان سے بھی اس کو وصول کیا جاتا ہے اور اس پر بھی بعض صورتوں میں لاگو ہوتا ہے۔ اور فی الجملہ ائمہ اربعہ کے نزدیک یا یوں کہئے کہ مذاہب اربعہ کے اتفاق کے ساتھ۔

جس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اصلاً اس میں عبادت کا پہلو نہیں ہے، لیکن جیسے دونوں کے اندر یہ بات پائی جاتی ہے کہ دونوں ہی "مؤنۃ الارض" یعنی زیر تصرف زمین اور اس سے انتفاع کا ٹیکس اور معاوضہ ہیں، اسی طرح یہ بات بھی مشترک ہے کہ دونوں ہی زمین پر عائد ہونے والے شرعی وظائف ہیں اور شریعت نے دونوں کے الگ الگ اور جداگانہ مصارف تجویز کئے ہیں جو کہ مسلمانوں اور دارالاسلام سے متعلق ہوا کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ عشر میں عبادت کا پہلو اسی جہت سے ہے کہ شریعت نے ایک مسلمان کو اس کا مکلف بنایا ہے توجب معاملہ شریعت کی تجویز کا ہے تو خراج کے اندر بھی یہ بات پائی ہی جاتی ہے کہ وہ بھی عشر کی طرح زمین کا ایک شرعی وظیفہ اور شریعت کی طرف عائد کردہ ہے۔ لہذا فی الجملہ اس کے اندر بھی وہ بات پائی جاتی ہے کہ جس کی وجہ سے ایک مسلمان سے عشر کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور اس طرح خراج کے اندر بھی ایک درجہ عبادت کی شان پیدا ہو جاتی ہے کہ جس کی وجہ سے بعض صورتوں میں ایک مسلمان پر بھی ابتداءً اس کی تنفیذ ہوتی ہے اور بعض صورتوں میں اس سے صرف خراج ہی بطور شرعی وظیفہ کے وصول کیا جاتا ہے۔ اور کہا جا سکتا ہے کہ صاحب بدائع نے شاید "فی الجملہ" کے لفظ سے اسی انداز کی تفصیل و توجیہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

اور اس ساری تفصیل کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ایک مسلمان دارالکفر میں جیسے عشر کا مکلف ہوتا ہے، اسی طرح خراج سے متعلق تفصیلات کے پائے جانے پر وہ بطور شرعی وظیفہ کے خراج بھی ادا کرنے کا مکلف ہے اور جیسے اس کا ادا کردہ عشر عبادت کا پہلو لئے ہوئے ہوگا اسی طرح اس کا ادا کردہ خراج بھی عبادت کی حیثیت رکھے گا۔

(۵) غیر شرعی وظائف اور عشر و خراج

دارالاسلام کے باشندے، حسب اصول و ضابطہ عشر و خراج کے نام سے اپنی

زمینوں کے وظائف نکالتے اور حکومت کو سپرد کرتے ہیں جو کہ مصارف میں صرف کرتی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حکومتیں اپنی طرف سے جو وظائف متعین اور لازم[1] دلاگو کرتی ہیں، ایک مسلمان کے لئے ان کی ادائیگی کیا حیثیت رکھتی ہے ؟ بالخصوص وہ وظائف جو کہ خراجی زمینوں پر عائد ہوں تو کیا وہ شرعی خراج سے بری قرار دیں گے ؟

اس بحث کے تحت دو صورتیں آتی ہیں، ایک عشری زمین پر سرکاری و غیر شرعی وظائف کا مسئلہ اور دوسرے خراجی زمینوں پر عائد اس قسم کا وظیفہ۔

تو پہلی صورت میں یعنی عشری زمینوں پر عشر کے بجائے کسی دوسرے انداز کے وظیفہ وٹیکس کے مطالبہ وادائیگی کی وجہ سے "عشر" کے اپنی جگہ برقرار رہنے اور اس کے مطالبہ کے ختم نہ ہونے پر ہمارے ارباب افتاء تقریباً متفق ہیں[2] اور وہ اس لئے کہ عشر ایک شرعی وظیفہ ہے، عبادت کی حیثیت رکھتا ہے، زکوٰۃ کی طرح اس کے مصارف بھی خاص و متعین ہیں۔ اور دوسرے وظائف جن کی تجویز حکومتیں اپنی مصلحتوں کی بناء پر کرتی ہیں ان کی یہ حیثیت نہیں ہے اور نہ ہی وہ وظائف عشر کے مصارف میں صرف کئے جاتے ہیں۔

مولانا عبدالحئی صاحب کے ایک فتوی میں سرکاری وظیفہ ومحصول کی وجہ سے عشر کے ساقط ہونے کی بات آئی ہے[3] اور مفتی عزیز الرحمٰن صاحب کے بعض فتاوی سے بھی ایسا ہی محسوس ہوتا ہے بلکہ بعض میں اس قسم کی صراحت ہے[4] اور دلیل یہ ذکر کی گئی ہے کہ ہمارے فقہاء نے قاعدہ ذکر کیا ہے لا یجتمع العشر والخراج[5] امداد الفتاوی کے استفتاء میں قاری عبدالرحمٰن صاحب محدث پانی پتی اور مولانا محمد علی صاحب تھانوی کی طرف بھی اس کی نسبت کی گئی ہے[6] اور شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ انھوں نے ایک فتوی میں ہندوستان کی اراضی سے متعلق تحریر فرمایا ــــ "اراضی خراجیہ میں عشر واجب نہیں ہے"۔[7]

[1] ملاحظہ ہو امداد الفتاوی واحسن الفتاوی ورشیدیہ وغیرہ (محمودیہ) ۸۵/۳

[2] مجموعۃ الفتاوی ۲۵۶/۳ [3] فتاوی دارالعلوم ۱۴۲/۶ و ۱۸۴

[4] بدائع ۵۷/۲ [5] امداد الفتاوی ۶۲/۲

[6] فتاوی عزیزیہ ص۱۶۵ طبع پاک اردو

مگر حضرت تھانوی وغیرہ نے جواب میں اسی انداز کی بات ذکر فرمائی ہے جو کہ پیچھے ذکر کی گئی کہ یہ محصول و وظیفہ غیر شرعی ہے، اور عشر ایک شرعی چیز اور عبادت ہے جس کا مصرف بھی خاص ہے، ان حضرات کی تائید ہمارے فقہاء کی ذکر کردہ اس تفصیل سے بھی ہوتی ہے جو کہ کتب فقہ میں اس مسئلہ کے تحت آئی ہے کہ اگر کسی دارالاسلام میں مسلمانوں کی ہی کوئی باغی حکومت قائم ہو جاتے اور وہ عشر و خراج بھی وصول کرے تو اس کا حکم ہوگا اس میں یہ صراحت بھی آئی ہے کہ اگر باغی عشر و زکوۃ کو وصول کریں اور پھر مصارف میں خرچ نہ کریں تو زکوۃ و عشر دوبارہ ادا کرنا ہوگا کم از کم دیانۃً اور فیما بینہ وبین اللہ [1]

رہ گیا مسئلہ عشر و خراج کے جمع نہ ہونے کا، اور ایک ہوگا تو دوسرا نہ ہوگا۔ اس کا تو اس کے متعلق خود مفتی عزیز الرحمٰن صاحب نے جن کے اکثر فتاوی میں صراحتً یہ بات آئی ہے کہ سرکاری محصول سے عشر کا مطالبہ ساقط نہیں ہوتا — مولانا عبدالحئی صاحب کے فتوی پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ "خراجی زمین سے عشر اور عشری زمین سے خراج نہیں لیا جائے گا۔ اس کا اس سے تعلق نہیں ہے کہ عشری سے اگر خراج لیا تو عشر ساقط ہوگا یا نہیں [2] اور مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی نے یہ فرمایا ہے کہ اس عبارت میں "خراج" سے "شرعی خراج" مراد ہے، کسی حکومت کی طرف سے عائد کردہ اور سرکاری محصول نہیں [3] دوسرے حضرات کا موقف بھی یہی سمجھ میں آتا ہے [4]

اس تفصیل سے واضح ہے کہ دارالکفر میں عشری زمینوں پر سرکاری وظائف و محصول شرعی مطالبہ کو ساقط و ختم نہیں کرتے۔

رہ گئی دوسری صورت یعنی خراجی زمین پر کسی نام و عنوان سے، نیز کسی مقدار و حساب میں کسی وظیفہ کی ادائیگی اور اس کی وجہ سے شرعی مطالبہ اور شرعی خراج کا سقوط اور اس کی

---

[1] رد المحتار ۲/۲۳ [2] فتاوی دارالعلوم ۶/۸۲-۱۸۱، احسن الفتاوی ۴/۳۳۶

[3] کتاب العشر والزکاۃ ص ۱۵۲

[4] جواہر الفقہ ۲/۲۸۶، امداد الفتاوی ۲/۴۸

عدمِ ادائیگی کا حکم ــــــ تو اس میں بعض اکابر کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسی زمینوں پر کسی بھی وظیفہ کی ادائیگی سے آدمی شرعی مطالبہ و وظیفہ سے بری الذمہ ہو جاتا ہے[۱] جس کا مبنیٰ بظاہر یہ ہے کہ خراج ایک ٹیکس ہے عبادت نہیں ہے۔ لہٰذا کسی بھی حکومت نے لیا خواہ مسلم باغی حکومت ہو یا غیر مسلم آدمی نے خود کو بری و عہدہ برآ کر لیا۔ جواہر الفقہ میں آیا ہے :

"خراج چوں کہ عبادت نہیں بلکہ محض ایک ٹیکس ہے، اس لئے خراجی زمینوں کا خراج موجودہ حکومت کی سرکاری مال گذاری ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے،"[۲]

لیکن بعض دوسرے حضرات کی رائے میں اس مسئلہ کے اندر تفصیل ہے، اور وہ یہ کہ اگر مسلمان وصول کرنے والے اور لاگو کرنے والے ہوں تب تو کافی ہوگا۔ اور اگر غیر مسلم ہوں تو نہیں۔ اس لئے کہ خراج صرف ٹیکس نہیں ہے جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے اور پھر اس کا بھی مصرف متعین ہے۔ اگرچہ عشر کے مقابلہ میں کچھ توسع ہے۔ مفتی محمد شفیع صاحب و مفتی رشید احمد صاحب[۳] نے تفصیل سے اس کو واضح کیا ہے۔

حضرت تھانوی ایک فتویٰ میں فرماتے ہیں :

"عشر و خراج از حقوق شرعیہ است چنانچہ انکم ٹیکس مسقط زکوٰۃ نیست ہم چنیں محصول سرکاری مسقط ایں حقوق نباشد"[۴]

عشر و خراج شرعی حقوق ہیں تو جیسے انکم ٹیکس زکوٰۃ کو ساقط نہیں کرتا اسی طرح سرکاری محصول ان حقوق کو ختم نہیں کرے گا۔

مفتی محمد شفیع صاحب نے علامہ ہمایونی سندھی کے رسالہ "سراج الہند فی خراج الہند"

---

[۱] فتاوی رشیدیہ ص۴۴۲، فتاوی دارالعلوم ۱۸۲/۶، محمودیہ ۳۹/۳

[۲] جواہر الفقہ ۲۷۶/۲ میں نے مفتی صاحب کی یہ عبارت صرف اس کے الفاظ کی حد تک استدلال میں نقل کی ہے، اس لئے کہ الفاظ مذکورہ موقف کی ترجمانی کرتے ہیں اگرچہ مفتی صاحب کی اس عبارت کا سیاق یہ نہیں ہے۔

[۳] احسن الفتاوی ۳۳۹/۴ ــــ ۳۴۱

[۴] امداد الفتاوی ۷۸/۲

کی ایک عبارت نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے:

"جس شخص پر بھی خراج لازم ہو اس کے لئے یہ لازم ہے کہ وہ خراج کو اس کے ان مصارف میں صرف کرے جو کہ کتب فقہ میں بیان کئے گئے ہیں تاکہ عنداللہ اس کی ذمہ داری سے بری ہوسکے اور قیامت میں ماخوذ نہ ہو اور عیسائی حکام جو کچھ لے رہے ہیں وہ خراج کی ادائیگی میں شمار نہیں ہوگا اس لئے کہ کفار کو مسلمانوں سے خراج وصول کرنے کا حق نہیں ہے، اور نہ ہی وہ خراج کا مصرف ہیں۔ لہٰذا اگر مسلمان ان کو خراج دیتے ہیں تو وہ خراج کی ذمہ داری و مطالبہ کے نہیں نکلیں گے، اس لئے کہ یہ کفار نہ اہل حرب سے جنگ کرتے ہیں اور نہ مسلمانوں اور ان کے ملک کی طرف سے دفاع کرتے ہیں۔" [۱]

باغیوں کی طرف سے عشر و زکوٰۃ کی وصولیابی سے متعلق ہمارے فقہاء نے جو تفصیل کی ہے اس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ انھوں نے لکھا ہے کہ اگر باغی خراج وصول کریں تو اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، اور وہ اس وجہ سے کہ باغی بھی مسلمان ہونے کی وجہ سے ــــ (ضرورت پر) مسلمانوں اور ان کے ملک پر حملہ آور کفار سے جنگ کرتے ہیں اور خراج مسلمان مجاہدین کا حق ہے [۲] لہٰذا کوئی بھی مسلم حکومت اگر اس کو وصول کرتی ہے تو خراج اپنے مصرف میں ہی پہنچتا ہے اس لئے کہ ہر ملک و حکومت میں فوجیں اور آج کل ان کے گراں قدر اخراجات ہیں [۳]

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہے کہ ہندوستان جیسے ملکوں میں خراجی زمینوں کا وظیفہ مسلمانوں کو اسی طرح اپنے طور نکالنا ہوگا جیسے وہ عشر کے نکالنے کے مکلف ہیں اور سرکاری وظیفہ اور محصول شرعی خراج کی طرف سے کفایت نہ کرے گا [۴]

---

[۱] جواہر الفقہ ۲/۲۷۶ و ۲۸۳ حاشیہ

[۲] رد المحتار ۳/۲۳

[۳] جواہر الفقہ ص ۲۷۶–۲۸۳

[۴] ایضاً ص ۲۸۳، احسن الفتاویٰ ۴/۳۰۲ و ۳۲۸

اراضی سلطانیہ اور عشر وخراج

تعریف و حکم

"اراضی سلطانیہ" کا مصداق وہ زمینیں قرار دی جاتی ہیں جو کسی بھی حکومت کے قبضہ و ملک میں رہتی ہیں۔ اراضی سلطانیہ" کو "اراضی الحوز" وغیرہ بھی کہتے ہیں۔

خواہ اس کی شکل یہ بنی ہو کہ حکومت نے اپنے تسلط واقتدار کی ابتداء اور روز اول سے کسی زمین کو اپنے لئے خاص کر لیا ہو یا یہ کہ بعد میں کوئی صورت بنی ہو مثلاً کسی مالک کے لاوارث مرجانے کی وجہ سے یا حکومت کی طرف سے کسی زمین کے ضبط کر لینے اور مالکان سے کسی طرح حاصل کر لینے اور قبضہ میں لے لینے کی وجہ سے ہوئی ہو۔

ایسی زمینوں کا حکم یہ ذکر کیا جاتا ہے کہ اگر حکومت نے ملک کے کسی باشندے کو مالکانہ حیثیت سے دے دیا تو حسب ضابطہ و قواعد اس میں عشر یا خراج لازم و نافذ ہوگا۔ اور اگر کسی کو بس کاشت و انتفاع کی حد تک دیا تو اس پر عشر و خراج نہ ہوگا بلکہ حکومت نے جو معاملہ کیا ہو اس کے مطابق ادائیگی ہوگی جو کہ بقول صاحب فتح القدیر اجرت کی حیثیت رکھے گی۔

ہندوستان اور اراضی سلطانیہ

موضوع سے متعلق اکابر کی تحریرات و تحقیقات جو علم میں آئیں ان کے مطابق علماء ہند نے تین بنیادوں پر یکے بعد دیگرے یہ فتوی دیا کہ ہندوستان کی زمینیں اراضی سلطانیہ کا حکم رکھتی ہیں لہٰذا ان میں عشر وخراج نہیں ہے۔

پہلا مرحلہ ۱۸۵۷ء سے پہلے، جب کہ مولانا محمد اعلی صاحب تھانوی وغیرہ نے یہ فتوی دیا اور اس بنیاد پر کہ ہندوستان کی عام زمینیں خراجی تھیں اور صدیاں گذر گئیں مالکان کا پتہ نہیں، لہٰذا اب یہ اراضی سلطانیہ ہیں جیسے کہ صاحب فتح القدیر نے مصر و شام کی زمینوں کے متعلق فرمایا ہے اور بعد کے

محققین نے اس پر اعتماد کیا ہے بظاہر قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی کے فتوی کی بنیاد بھی یہی ہے اس لئے کہ فتاوی عزیزیہ میں کچھ اسی قسم کی بات آئی ہے [۱]

دوسرے مرحلہ میں یہ فتوی انگریزوں کے تسلط کے بعد اس بنیاد پر دیا گیا کہ انھوں نے ملک کی تمام اراضی کو ضبط کر لیا اور تمام مالکان کے مالکانہ قبضہ کو ختم کر دیا اور پھر حسب صوابدید تصرف کیا، کسی کو دیا اور محصول وغیرہ لگایا۔

تیسرا مرحلہ اس وقت آیا جب کہ زمینداری بل پاس ہوا اور ۱۹۴۷ء کی آزادی کے بعد کم از کم یوپی میں حکومت نے اپنے ایک اعلان کے ذریعہ ساری زمینیں اپنی قرار دیں۔

پہلی بنیاد کا تذکرہ فتاوی عزیزیہ اور امداد الفتاوی وغیرہ میں [۲] اور دوسری کا فتاوی رشیدیہ وامداد الفتاوی وفتاوی دار العلوم [۳] میں اور تیسری کا فتاوی محمودیہ اور نظام الفتاوی میں آیا ہے [۴]

پہلی دو بنیادوں کو کم از کم عام علماء دیوبند نے قبول نہیں کیا، اس لئے انھوں نے برابر عشر وخراج کے وجوب کا فتوی دیا اور اگر انکار کیا تو دار الکفر ودار الحرب ہونے کی وجہ سے، نہ کہ اس بنیاد پر، بلکہ حضرت تھانوی اور بالخصوص مفتی محمد شفیع صاحب ومفتی رشید احمد صاحب نے اس پر نقد کیا اور متوخر الذکر دونوں حضرات نے بتحقیق اراضی ہند کا عشری وخراجی ہونا اور حالیہ قبضہ رکھنے والوں کے لئے ملکیت کو ثابت کیا ہے [۵] جیسے کہ علامہ شامی نے صاحب فتح القدیر کے اس نظریہ کا رد کیا ہے اور اس کو ذکر و ثابت کیا ہے کہ جن لوگوں کا قبضہ چلا آرہا ہے وہی مالک ہیں [۶]

اور خصوصیت سے دوسری بنیاد پر مفتی عزیز الرحمن صاحب اور حضرت تھانوی نے نقد کیا ہے اور حضرت گنگوہی نے بھی اور جو لوگ متصرف وقابض ہیں ان کے لئے مالکانہ قبضہ کا اعتبار کیا ہے [۷]

[۱] فتاوی عزیزیہ ص۵۲۱ [۲] ایضاً، امداد الفتاوی ۲/۲۲،۷۵، معارف السنن ۵/۲۱۹

[۳] فتاوی رشیدیہ ص۴۲۹، امداد الفتاوی ۲/۶۰، فتاوی دار العلوم ۶/۱۹

[۴] فتاوی محمودیہ ۲/۳۶، نظام الفتاوی ۱/۳۵۶

[۵] امداد الفتاوی ۲/۷۶،۷۷، جواہر الفقہ ۲/۲۷۰، احسن الفتاوی ۴/۳۷۰

[۶] رد المحتار ۲/۲۵۶،۲۵۷

[۷] مراجع مذکورہ در حاشیہ ۲،۳

اور رہی تیسری بنیاد تو مفتی نظام الدین صاحب نے اس کو ذکر کرنے کے ساتھ تفصیل کی ہے اور بعض قانون دانوں سے جو بات معلوم ہوئی اور دوسرے بعض حضرات سے بھی، تو بات وہی سمجھ میں آئی جو کہ حضرت تھانوی وغیرہ نے انگریزوں کے قبضہ سے متعلق تحریر فرمائی ہے۔

حضرت تھانوی ایک فتوی میں فرماتے ہیں :

"ضبط کرنے کے دو معنی ہو سکتے ہیں، ایک قبضۂ مالکانہ، اگر یہ ہوا ہے تو وہ اراضی عشری نہیں رہیں۔ دوسرا قبضۂ ملکانہ وحاکمانہ ومنتظمانہ، اور احقر کے نزدیک قرائن قویہ سے اس کو ترجیح ہے۔" ؎۱

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب نے بھی ایک فتوی میں یہی بات فرمائی ہے اور فتاوی رشیدیہ میں مزید کچھ تفصیل ہے، ایک سوال کے جواب میں حضرت گنگوہی تحریر فرماتے ہیں :

"اگر سرکار مالک ہے تو بیع وشراء مالگذار کرتا ہے سرکار کا ہے مانع نہیں ہے۔ یہ دلیل ملک مالگذار کی ہے۔ اور اگر زمین مالگذاری سرکار اپنی سڑک یا مکان میں لیوے تو قیمت زمین کی رقبہ مالگذار کو دیتی ہے۔ یہ دلیل مالگذاری کی بدیہی ہے، اگر ملک سرکار ہوگی تو قیمت دینے کے کیا معنی ہوں گے ...... یہ لکھنا کہ مالگذاری کی عدم ادائیگی میں سرکار دوسرے کو زمین دیتی ہے یہ دوسرے کو دینا اپنے حق کی تحصیل کے واسطے ہے نہ اپنی زمین کا لینا۔ جیسا وقت عدم ادا، خراج کے شرع میں زمین خراجی دوسرے کو دے دیتے ہیں حالاں کہ صاحب خراج مالک زمین کا ہوتا ہے لہٰذا یہ دلیل ملک سرکار کی ہے۔" ؎۲

حضرت تھانوی ومفتی عزیز الرحمٰن صاحب نے جن قرائن کا تذکرہ فرمایا ہے بظاہر وہی امور ہیں جن کی حضرت گنگوہی کی تحریر میں صراحت آئی اور یہ جو کچھ لکھا گیا ہے یہ ۱۹۴۷ء کے بعد کے نظام پر بھی منطبق ہے، لہٰذا حکم ایک ہونے میں کیا اشکال ؟

؎۱ امداد الفتاوی ۲/۶۱ وفتاوی دار العلوم ۶/۱۹۱

؎۲ رشیدیہ ص۴۲۹

معارف السنن میں اس سلسلہ میں ایک بات یہ بھی آئی ہے کہ اراضی سلطانیہ تو وہ ہیں جن کا مالک اسلامی بیت المال ہو، اور یہاں ۱۸۵۷ء کے بعد سے یہ صورت ہے کہ بیت المال ہے ہی نہیں پھر یہ کہ غیر مسلم حاکم ہیں تو وہ بات کہاں رہی، جیسے کہ فتاوی رشیدیہ نیز مفتی شفیع صاحب وغیرہ کی تحریرات میں جس انداز کی تفصیل آئی ہے ثبوت ملکیت کے سلسلہ میں معارف السنن میں بھی اس کا تذکرہ ہے[۱]

ایک جہت اور جو لائق توجہ ہے وہ یہ ہے ——— جیسا کہ حضرت گنگوہی و حضرت تھانوی نے بھی بعض فتاوی میں اشارہ کیا ہے اور معارف السنن میں بھی اس کی صراحت آئی ہے ——— کہ عشر کے وجوب کے لئے بالخصوص حضرات صاحبین کے مسلک پر یہ ضروری نہیں ہے کہ کاشت کرنے والا زمین کا مالک بھی ہو تب ہی اس پر عشر واجب ہو بلکہ جو بھی کاشت کرے اور جس حیثیت سے کرے، اس لئے کہ وجوب عشر کے لئے پیداوار کو دیکھا جاتا ہے نہ کہ زمین کی ملکیت کو[۲] صاحب بدائع نے وجوب عشر کے شرائط میں اس کا تذکرہ کیا ہے[۳] اور متعدد صورتوں میں اسی بنیاد پر وجوب عشر کا فقہاء تذکرہ کیا کرتے ہیں[۴] بلکہ بعض جزئیات ایسے بھی ملتے ہیں کہ جہاں زمین سرے سے کسی کی ملک نہیں اور نہ آدمی نے اس سے حاصل ہونے والے پھل کے لئے کوئی محنت کی۔ بس جس کے قبضے میں پھل آیا اس کو عشر ادا کرنا ہوگا، مثلاً پہاڑوں و جنگلات میں پائے جانے والے خودرو پھل وغیرہ ہمارے فقہاء کی صراحت کے مطابق ان میں بھی عشر واجب ہوتا ہے اگرچہ اس کے لئے کچھ قید بھی ہے[۵]

آخری بات

گذشتہ ساری تفصیلات کی روشنی میں یہ بات واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ ہندوستان کی زمینوں کو شرعی وظائف سے خالی و معاف قرار دینا دونوں بنیادوں (ہند کا دارالکفر ہونا ——— یا اس کی اراضی کا اراضی سلطانیہ ہونا ———) میں سے کسی کی رو سے کم از کم قوت کے ساتھ ثابت نہیں

---

[۱] معارف السنن ج ۵ ص ۲۰۰-۲۰۲ [۲] ایضاً ص ۲۰۳ [۳] بدائع ج ۲ ص ۵۰

[۴] رد المحتار ج ۲ ص ۴۹ [۵] ایضاً

ہوتا اور مسئلہ ایک شرعی وظیفہ اور عبادت کا ہے لہذا یہاں کی اراضی بھی دیگر ممالک اسلامیہ کی طرح شرعی وظائف کا محل ہوں گی۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم۔

جوابات متعلق سوالات محور چہارم

س-۱(الف) ہندوستان کی زمینیں موجودہ صورت حال میں عشری بھی ہیں اور خراجی بھی۔

(ب) جن زمینوں کے متعلق پختہ ثبوت موجود ہو کہ وہ کفار سے منتقل ہو کر مسلمانوں کو ملی ہیں وہ خراجی ہوں گی اور بقیہ عشری۔ کفار کے ہاتھوں سے حاصل ہونے کی ایک صورت ان سے خریدنے کی ہے اور صورت یہ کہ کافر حکام یا زمینداروں کا عطیہ ہو۔

کم از کم ۱۹۴۷ء کے بعد جو زمینیں نئی حاصل ہوئی ہوں ان کے متعلق تو اس قسم کی معلومات لوگوں کو ہیں ہی لہذا اس کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا جاتے گا۔

س ۲ــــ احتیاطاً عشر نکالا جائے گا۔ جیسا کہ مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

س ۳ ــــ سرکاری وظائف سے شرعی وظائف کی خانہ پری وادائیگی نہیں ہوگی

س ۴ــــ ہندوستان میں خراج کی ادائیگی کی صورت یہ ہے کہ مسلمان اپنے طور پر خراج کو مصارف متعینہ میں پہنچائے اور صرف کرے۔ عشر کا مصرف تو وہی ہے جو کہ زکوۃ کا ہے۔ البتہ خراج کا مصرف دینی وملی کام اور کام کرنے والے لوگ ہیں بالخصوص علماء وطلبا، اور قضاۃ وائمہ وغیرہ۔

یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مسلمان کی زمین پر جو خراج عائد ہوگا وہ صرف ٹیکس نہیں بلکہ عبادت کا پہلو بھی رکھتا ہے۔

س ۵ ــــ جہاں تک سوال ہے شرح ادائیگی کا تو مفتی محمد شفیع صاحب وغیرہ کی رائے میں ہندوستان کی اراضی میں خراج موظف لازم ہے، جو کاشت کی جانے والی اشیاء کے پیش نظر مختلف ہوگا۔

۱۔ گیہوں وغیرہ اور اس انداز کی چیزوں میں فی بیگہ پر ایک درہم یعنی ساڑھے تین ماشہ یا ساڑھے تین گرام چاندی کی قیمت اور چار پانچ کیلو غلہ۔

۲۔ عام باغات جن میں صرف پھلی پیدا ہوتے ہیں اوران کی زمین سے کاشت کا کام نہیں لیا جاتا۔ ان میں ہر بگہہ پر دس درہم یعنی ۳۵ گرام چاندی کی قیمت۔

۳۔ اور بیگن وغیرہ جیسی سبزیوں میں فی بگہہ پانچ درہم یعنی ساڑھے سترہ گرام چاندی کی قیمت۔

۴۔ دوسری اشیاء میں ان کی کاشت وغیرہ کو دیکھ کر کچھ فیصلہ کیا جائے گا۔

احقر یہ سمجھتا ہے کہ ہندوستان میں جہاں اب عام اراضی عشری ہی ہیں اور کوئی ایسا نظام نہیں ہے کہ جو مسلمانوں کی زمینوں اور کاشت کا بار بار سالانہ وفصلانہ جائزہ لے کر یہ طے کرے کہ کیا لیا دیا جاتے، خراج موظف کے بجائے خراج مقاسم کو اختیار کیا جائے کہ اس میں سہولت ہے اور خراج مقاسم کے تحت خراجی زمینوں سے وظیفہ خراج کی ادائیگی کے لئے پیداوار کا پانچواں حصہ نکالنے کا حکم دیا جائے جیسا کہ محمد بن قاسم نے اراضی سندھ وغیرہ میں کیا تھا۔ اوران علاقوں کی اراضی کا اب بھی یہی حکم ہے (کما حققہ المفتی محمد شفیع) یا ایسی زمینوں کے لئے مطلقاً عشر کو طے کر دیا جائے۔

س ۵ ــــ شریعت نے عشری زمینوں میں دو حالتوں کے پیش نظر صرف دو وظیفے تجویز کئے ہیں عشر اور نصف عشر لہٰذا خواہ کتنے ہی اخراجات ہوں اس وظیفہ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی۔ اور اخراجات کو منہا کئے بغیر اخراجات والی کاشت سے نصف عشر نکالا جائے گا۔

س ۶ ــــ صاحبین کے قول کے مطابق بٹائی دار اور مالک دونوں پر ہوگا ہر ایک کے حصے میں البتہ جو غیر مسلم ہوگا اس کے حصے سے ساقط ہوگا۔ محققین متاخرین اور اکابر کا فتوی صاحبین کے قول پر ہی ہے۔

احکام عشر وخراج

از: ———— حضرت مولانا عبد الجلیل صاحب قاسمی جامعہ اسلامیہ
قرآنیہ سمرا۔ مغربی چمپارن

الحمد للہ وحدہ وصلاتہ وسلامہ علی من لا نبی بعدہ۔

عشر اور خراج شریعت اسلام کے دو اصطلاحی لفظ ہیں۔ ان دونوں میں یہ بات مشترک ہے کہ اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ٹیکس کی حیثیت ان دونوں میں ہے۔

فرق یہ ہے کہ عشر صرف ٹیکس نہیں بلکہ اس میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور اسی لئے اس کو زکوٰۃ الارض کہا جاتا ہے۔ ———— اور خراج خالص ٹیکس ہے جس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں۔ اس لئے عشر مسلمانوں کی زمین کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور عملی فرق یہ ہے کہ عشر تو زمین کی پیداوار پر ہے۔ اگر پیداوار نہ ہو خواہ اس کا سبب مالک زمین کی غفلت ہی ہو اس پر عشر لازم نہیں ہوگا کیونکہ عشر پیداوار ہی کے ایک حصہ کا نام ہے۔ بخلاف خراج کے کہ وہ قابل کاشت زمین پر عائد ہے۔ اگر مالک نے غفلت برتی اور قابل کاشت ہونے کے باوجود اس میں کاشت نہیں کی تو خراج اس حالت میں بھی اس پر لازم ہوگا۔ مراد اس سے خراج موظف ہے۔ یعنی جس زمین پر کچھ نقد رقم بطور خراج کے عائد کردی گئی ہے وہ اس صورت میں معاف نہ ہوگی۔ خراج کی دوسری قسم جس کو خراج مقاسمہ یعنی بٹائی کہا جاتا ہے وہ اس صورت میں معاف ہوجائے گا کیونکہ بٹائی تو پیداوار کا حصہ ہے پیداوار نہیں تو بٹائی بھی نہیں۔ البتہ زمین کا قابل کاشت ہونا اس میں بھی شرط ہے۔ بنجر زمین جس کی کاشت کی صلاحیت

نہ ہو یا پانی سے اتنی دور ہو کہ پانی زمین تک نہیں پہونچ سکتا اور بارش اتنی ہوئی نہیں جس سے کوئی چیز زمین سے پیدا ہو سکے تو ایسی زمین میں خـــراج نہیں۔(۱)

وإن غلب على أرض الخـــراج الماء أو انقطع المـــاء عنها أو اصطلم الزرع آفـــة فـــلاخراج عـــليهـــا۔ (۲)

۱ـــــــــ اگر کوئی ملک اس طرح فتح ہوا کہ وہاں کے باشندے مسلمان ہو گئے تو ان کی زمینیں بدســــتور ان کی ملکیت رہیں گی۔ یہ زمینیں عشری قرار دی جائیں گی۔ اور ان پر عشر واجب ہوگا۔

۲ـــــــــ کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور وہاں کی زمینیں مسلمان غانمین میں تقسیم کر دی گئیں تو یہ تمام زمینیں بھی عشری ہوں گی اور ان پر عشــر لازم ہوگا۔

۳ـــــــــ اگر کوئی ملک مسلمانوں نے بزور شمشــیر فتح کیا اور زمین ان ہی کافروں کی ملک میں چھوڑ دی گئی تو وہ زمین خـــراجی ہوگی۔

۴ـــــــــ کسی شہر، گاؤں یا ملک کے کافروں نے بغیر لڑائی و جہاد کے مسلمانوں کی اطاعت کر لی اور صلح کر لی تو وہ زمین خـــراجی ہوگی۔

یہ تفصیلات فقہ و فتاوی کی تقریباً تمـام ہی کتب میں الفاظ کے معمولی تغیر کے ساتھ مذکور ہیں۔ (۳)

۵ـــــــــ ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت کسی کی ملک نہیں تھیں اور نہ قابل کاشت تھیں۔ بلکہ پڑتی غیر مزروعہ تھیں ان کو امیر کی اجازت سے قابل کاشت بنا لیا گیا۔ یا آبادی میں کوئی مکان تھا۔ اس کو باغ یا مزروعہ زمین بنا لیا گیا۔ اگر وہ غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ سـاری زمینیں خراجی ہوں گی۔ اور اگر مسلمان ہیں تو امـــام ابو یوسف رح کے یہاں یہ حکم ہے کہ اگر قرب و جوار کی زمینیں عشری ہیں تو یہ بھی عشری ہوں گی۔ اور اگر قرب و جوار کی زمینیں خراجی ہیں تو یہ بھی خراجی ہوں گی۔ اور اگر قرب و جوار میں دونوں قسم کی زمیـنیں ہوں گی تو یہ بھی عشری ہوں گی۔ امام محمد رح کے نزدیک اگر عشری پانی سے اس کی سینچائی ہوتی ہے تو عشری اور اگر خراجی پانی سینچائی ہوتی ہو تو خراجی ہوں گی۔ علامہ شامیؒ نے در منتقی کے حوالہ سے امام ابو یوسفؒ کے قول کو مفتیٰ بہ قرار دیا ہے۔(۴)

---

(۱) جواهر الفقه ۲/۲۴۵ (۲) هدایه ۲/۵۶۳، مجمع الأنهر ۱/۶۶۶ (۳) ملاحظہ ہو هدایه کتاب السیر ۲/ ۵۸۱، مجمع الانہر ۱/۶۶۱، بدائع ۲/۵۸، رد المحتار ۳/۱۷۶، فتاوی قاضیخاں ۱/۱۲۹، فتاوی عالمگیری ۲/۲۴۲۔ (۴) رد المحتار ۳/۲۴۸، الدر المنتقی علی ہامش مجمع الانہر ۱/۶۶۶، قاضی خان ۱/۱۳۰، عالمگیری ۲/۲۴۳، بدائع ۲/۱۹۵، بدائع ۲/۵۸۔

محورِ چہارم

۱۔ محور اول میں عشری وخراجی زمینوں کے بارے میں جو تفصیل پیش کی گئی اس کی روشنی میں ہندوستان کی زمینوں کے عشری وخراجی ہونے کا فیصلہ آسان ہوجاتا ہے۔

مسلمانوں کے پاس جو زمینیں ہیں اگر وہ قدیم سے مسلمانوں کے مالکانہ قبضہ میں چلی آرہی ہیں اور کسی بھی دور میں ان پر کسی غیر مسلم کی ملکیت کا کوئی ثبوت نہیں ہے تو وہ زمینیں عشری سمجھی جائیں گی۔ اور جن پر کسی وقت غیرمسلموں کا مالکانہ قبضہ تھا پھر ان سے خرید کر یا کسی دوسرے جائز ذریعہ سے مسلمانوں کی ملکیت میں آگئیں تو وہ خراجی قرار پائیں گی۔

۲۔ اوپر ذکر کردہ تفصیل کے مطابق ہندوستان کی اراضی عشری ہوں گی یا خراجی۔ کوئی زمین ان دونوں سے خالی نہیں ہوگی۔ کما ہو ظاہر

۳۔ سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل ہے یا نہیں؛ اس سلسلہ میں ہمارے اکابر علماء کی آراء مختلف ہیں۔ حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ زمین معافی ہو یا اس میں مالگذاری سرکاری ہو محصول بجائے خراج تو کافی ہے مگر بجائے عشر کافی نہیں۔ (۱)

حضرت مولانا مفتی محمود الحسن صاحب گنگوہی دامت برکاتہم بھی اسی کے قائل ہیں۔ (۲)

اس کے برخلاف حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رح سرکاری مالگذاری کو خراج کے حکم میں داخل نہیں کرتے۔ فرماتے ہیں،

"عشر وخراج از حقوق شرعیہ است۔ پس چنانکہ انکم ٹیکس مسقط زکوۃ نیست۔ ہمچنیں محصول سرکاری مسقط دین حقوق نباشد۔ (۳)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ فرماتے ہیں،

"لیکن ہندوستان میں یہ صورت نہیں نہ وہاں مسلمانوں کی حکومت ہے نہ اسلامی فوج ہے جس کی خدمت کا معاوضہ خراج کے مدسے دیا جائے اور نہ خود وہ حکومت خراج کے اصول پر

---

(۱) فتاویٰ رشیدیہ ۵۵/۳ (۲) فتاوی محمودیہ ۴۰/۳ — ۸۴۔

(۳) امداد الفتاویٰ ۷۵/۲۔

اس کو وصول کرتی ہے۔ بلکہ وہ ایک خالص ٹیکس ہے جس کے ادا کرنے سے خراج کی شرعی ذمہ داری پوری نہیں ہوتی۔ اس لئے وہاں کے مسلمانوں پر واجب رہتا ہے کہ خراجی زمینوں کا خراج نکال کر اس کے ان مصارف پر خرچ کردیں جو ہندوستان میں موجود ہیں مثلاً مدارس دینیہ کے مدرسین وطلبار۔ فتویٰ اور تبلیغ کا کام کرنے والے علمار۔ ان پر یہ رقوم خرچ کی جائیں۔

علامہ ہمایونی سندھی کے رسالہ "سراج الہند فی خراج السندھ" میں اس مسئلہ کو بڑی وضاحت سے لکھا ہے کہ کوئی غیر مسلم حاکم اگر مسلمانوں کی خراجی زمینوں کا خراج، خراج کہہ کر بھی وصول کرے تو اس سے خراج ادا نہیں ہوگا۔ بلکہ از خود مسلمانوں کو رقم خراج نکال کر اس کے ان مصارف پر خرچ کرنا واجب ہوگا جو اس ملک میں موجود ہیں مثلاً علمار وطلبار وغیرہ۔

علامہ سندھی کی عبارت یہ ہے:

"پس بدانکہ بر ہر کسے کہ خراج لازم آید او را لازم است کہ در مصارف خراج کہ در کتب فقہ مبین ہستند صرف نماید تا عند اللہ از عہدۂ آں بیروں آید و در قیامت ماخوذ نگردد۔ آنکہ حکام نصاری می گیرید پس در ادائے خراج محسوب نمی گردد لأن الکافر لیس لہم ولایۃ اخذ الخراج من المسلین وایضا لیسوا بمصارف الخراج کمافی جامع الفصولین (۱)

اس لئے اگر کوئی مسلمان مالگذاری کو خراج میں محسوب کرے تو اس کی گنجائش ہے لیکن بہرحال احتیاط یہ ہے کہ اپنی خراجی زمینوں کا خراج خود نکال کر اس کے مصارف میں خرچ کردے اگر خود مصرف نہ ہو۔

ہم ——— خراج میں تو عشر کی طرح عبادت کا پہلو نہیں ہے۔ اس لئے ابتداءً مسلمان پر خراج واجب نہیں ہوتا بلکہ غیر مسلموں پر خراج واجب ہوتا ہے کہ وہ عبادت کے اہل نہیں ہیں۔ البتہ اگر کوئی مسلمان خراجی زمین کا مالک ہوتا ہے تو اس پر خراج واجب ہوجاتا ہے۔ اور اگر کوئی غیر مسلم مسلمان کی زمین کا مالک ہوجائے تو اس سے عشر نہیں لیا جاتا بلکہ خراج لیا جاتا ہے۔

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ خراج مقاسمہ اور خراج موظف

---

(۱) جواھر الفقہ ۲/۲۸۴-

خراج مقاسمہ میں تو پیداوار کا ایک حصہ لیا جاتا ہے جیسے نصف، ثلث وغیرہ ــــــ اور خراج موظف میں پیداوار سے قطع نظر ایک رقم مقرر کر دی جاتی ہے۔ فقہاء نے یہ وضاحت کر دی ہے کہ زمین کا وظیفہ نہیں بدلے گا۔ الا یہ کہ اگر کوئی غیر مسلم عشری زمین کا مالک ہو جائے تو وہ خراج ادا کرے گا۔ کیونکہ وہ عشر کا اہل نہیں ہے۔ لیکن اگر خراجی زمین کا کوئی مسلمان مالک ہو جائے تو اس کو خراج ہی ادا کرنا ہوگا

ہندوستان کی زمینوں میں خراج مقاسمہ ہوگا یا خراج موظف؟ ــــــ اس سلسلہ میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے ہندوستان کی زمینوں میں خراج موظف کا وجوب بتایا ہے۔ اس سلسلہ میں پوری تفصیلی بحث کے بعد لکھتے ہیں۔

"اس سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں آج بھی خراج موظف کا حکم جاری ہے"[1]

خراج کی مقدار کیا ہو۔ اس سلسلہ میں فقہ وفتاوی کی کتابوں میں مذکور ہے کہ زیادہ سے زیادہ نصف پیداوار تک لیا جا سکتا ہے۔ کم از کم کتنی مقدار ہو عام طور پر مذکور نہیں ہے۔ صاحب درمختار نے حدادی سے نقل کیا ہے کہ نصف سے زائد اور خمس سے کم نہ ہو۔ علامہ شامی نے اس کو خراج مقاسمہ پر محمول کیا ہے۔ اس عبارت کی وضاحت میں فرماتے ہیں

هذا في خراج المقاسمة الم يقيد به من التعبير بالنصف والخمس فان خراج الوظيفة ليس فيه جزء معين. (۲)

قاضی خاں اور عنایہ کی عبارتوں سے مفہوم ہوتا ہے کہ خراج مقاسمہ خمس سے کم بھی ہو سکتا ہے۔ خراج مقاسمہ وهو أن يكون الواجب شيئًا من الخارج نحو الخمس والسدس وما أشبه ذلك. (۳)

یہی عبارت عنایہ میں بھی ہے۔ (۴)

عالمگیری کی عبارت سے بھی مفہوم ہوتا ہے کہ امام کی رائے پر موقوف ہے۔

وأما خراج المقاسمة فالتقدير فيه مفوض إلى الامام ولكن لا يزاد على نصف الخارج.[5]

---

(۱) جواهر الفقه ۲/۲۸۷ (۲) رد المحتار ۴/۱۸۸

(۳) قاضیخان ۱/۱۳۰ (۴) فتح القدیر ۵/۲۸۳ (۵) عالمگیری ۲/۲۴۳۔

لیکن چونکہ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی تحقیق کے مطابق ہندوستان میں خراج مقاسمہ نہیں ہے۔ اس لئے اس بحث کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔

خراج موظف کے بارے میں فقہ و فتاوی کی تقریبًا تمام ہی کتب میں توظیف عمری کے نام سے ایک مقدار متعین ہے۔ یعنی عام قابل کاشت زمینوں میں ایک جریب میں ایک درہم اور ایک صاع گندم یا جو۔ اور تر کاری کی ایک جریب میں پانچ درہم اور انگور، کھجور کا باغ جو متصل درختوں پر مشتمل ہو ایک جریب میں دس درہم۔ (۱)

جہاں حضرت عمرؓ کے بعد خراج مقرر ہوا اس کی مقدار کیا ہونی چاہئے؟ اس سلسلہ میں حضرت امام محمدؒ کی رائے ہے کہ اگر زمین میں صلاحیت ہو تو حضرت عمرؓ کے مقرر کردہ خراج کی مقدار میں اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ اور ایک قول امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کا دوسرا قول اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں اضافہ کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور اسی کو مفتیٰ بہ قرار دیا گیا ہے۔

وكذا إذا فتحت بلدة بعد عمر فأراد الإمام أن يضع على ما يزرع حنطة درهمين وقفيزًا وهي تطيقه ليس له ذالك عند أبي حنيفة رح لأن عمرؓ لم يزد لما أخبر بزيادة الطاقة أفاده في البحر عن الكافي قال ط وهذا نص صريح في حرمة ما أحدثه الظلمة على الأرض من الزيادة على المؤظف۔(۲)

وأما الاراضي التي يريد الإمام توظيف الخراج عليها ابتداء إذا زاد على وظيفة عمرؓ على قول محمد رح وأحد الروايتين عن أبي يوسف رح يجوز وعلى قول ابي حنيفة واحدى الروايتين عن أبي يوسف لايجوز وهو الصحيح۔(۳)

الولي لايزيد في الخراج على وظيفة عمر وإن كان أراضيهم تطيق ذلك(۴)

حاصل یہ ہوا کہ حضرت عمرؓ نے جو مقدار متعین فرمادیا ہے اس میں اضافہ نہ کیا جائے۔

اب ایک بحث جریب کی مقدار میں ہے۔ تقریبًا تمام کتابوں میں مذکور ہے حضرت عمرؓ کے

---

(۱) ھدایہ ۵۷۲/۲ - بدائع الصنائع ۶۲/۲ - مجمع الانہر ۶۶۲/۱ - رد المحتار ۱۸۶/۴

(۲) رد المحتار ۱۸۷/۴ (۳) عالمگیری ۲۴۳/۲ (۴) قاضی خان ۴۷۹/۲ -

جدید فقہی مباحث

اسلام کا نظام عشر وخراج

اراضی ہند کی شرعی حیثیت

جلد اوّل

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ

تاثرات
- مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ العالی
- مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی
- شیخ الاسلام حضرت مولانا جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

جلد ۔ ۸

ناشر:

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

مجمع الفقہ الاسلامی (الھند) Islamic Fiqh Academy (India)

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین۔ اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆دارالاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ادارۃ المعارف دارالعلوم کورنگی 021-35032020

☆مکتبہ معارف القرآن دارالعلوم 021-35031565-6

☆ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انار کلی لاہور 042-37353255

☆بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

☆ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، H-8/1 اسلام آباد

چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

"اسلامک فقہ اکیڈمی ہند" ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ وصحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں"۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی

صدر دار العلوم کراچی

"مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کر سکے...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا"۔

چند تاثرات

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک تخلی جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم و فضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض و مقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض و مقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم ﷺ کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت ہے جسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ!

"اذا جاء نا امر لیس فیہ امر و لا نہی فما ذا تامرنا فیہ"

یا رسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آجائے، ایسا قضیہ سامنے آجائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں ایسے موقع پر مجھے کیا کرنا چاہئے۔ حضرت نبی کریم سرور عالم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقهاء العابدین و لا تمضوا فیہ برای خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتویٰ کو، محض انفرادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کا حکم سمجھو، یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم ﷺ نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام نت نئے مسائل کا حل ہمارے لئے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہو گیا ہے اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء عابدین کو جمع کیا ہے۔ مگر اس میں نبی کریم ﷺ نے دو صفتیں بیان فرمائی۔ ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں۔ دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج و مذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگا دی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، [illegible]تی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں، لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو، تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لئے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنا لے، اس کے حکم بیان کر دے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے۔ بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا، اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

فہرست مضامین اسلام کا نظام عشر وخراج

سوالنامہ

اسلام کا نظامِ عشر و خراج
اور
ہند و پاک کی اراضی کا شرعی حکم

محور اوّل:

عشر و خراج کی حقیقت

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا اور کن کو خراجی؟ عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے؟ اس سلسلہ میں کتاب و سنت، تعامل عہد صحابہ و تابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے ہمیں کیا روشنی ملتی ہے؟

محور دوم!

اراضیٔ ہند کا تاریخی جائزہ

۱۔ محمد بن قاسم سے لے کر ہندوستان پر برطانوی تسلط سے پہلے ہندوستان کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ مسلم فاتحین کا کیا معاملہ رہا۔ اس کا ایک تاریخی جائزہ، ان اراضی پر عشر لازم کیا گیا یا خراج، مفتوحہ اراضی مسلمانوں پر تقسیم کردی گئی یا ان پر حسب سابق غیر مسلموں کا قبضہ باقی رکھ کر کسی خاص قسم کا ٹیکس عائد کیا گیا ہے۔

۲۔ انگریزوں کی عمل داری کے آغاز سے ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی کیا نوعیت رہی؟ ہندوستان کے مختلف صوبوں میں اگر اس سلسلہ میں مختلف رویہ اپنایا گیا تو اس کی وضاحت بھی مطلوب ہے۔

محور سوم!

ہندوستان کی اراضی کا قانونی جائزہ

۱۔ مغل سلطنت کے زوال اور برطانوی تسلط کے آغاز سے لے کر ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی نوعیت سے متعلق

وقتاً فوقتاً جاری ہونے والے قوانین کا جائزہ، اس سلسلہ میں ہندوستان کے مختلف صوبوں میں ۱۹۴۷ء سے پہلے جاری ہونے والے قوانین کا علیحدہ علیحدہ تفصیلی جائزہ۔

۲۔ قانون تنسیخ زمین داری کے بعد اراضی ہند کی نوعیت وحیثیت اور کاشت کاروں کے مالکانہ حقوق میں کیا تبدیلی آئی اور ہندوستان کے مختلف صوبوں میں آزادی کے بعد سے کراب تک اراضی کے بارے میں جو دور رس قانونی تبدیلیاں آئیں، ان کا ایک جائزہ۔

محور چہارم:

اراضی ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں چند سوالات

۱۔ ۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمین داری کے بعد ہندوستان کی زمینوں کا کیا حکم ہے؟ یہاں کی زمینیں عشری ہیں یا خراجی؟ اگر کچھ زمینیں عشری ہیں اور کچھ خراجی تو ان کی تفصیل کیا ہے؟ کس بنیاد پر کسی زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا؟

۲۔ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہوسکے ان کا کیا حکم ہے؟

۳۔ کیا سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں داخل ہے؟

۴۔ اگر ہندوستان کی کچھ زمینیں خراجی ہیں تو موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائے گی کس شرح سے اور کس طرح کرے، کیا جس طرح عشر کی ادائے گی عبادت ہے اسی طرح مسلمان پر عائد ہونے کی صورت میں خراج کی ادائے گی بھی عبادت ہے؟

۵۔ احکام عشر میں آب پاشی کی وجہ سے عشر، نصف عشر ہوجاتا ہے، کیا جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جاسکتی ہے؟ یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جاتے؟

۶۔ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر کس پر واجب ہے؟ مالک پر یا بٹائی دار پر یا دونوں پر؟۔ مالک اور بٹائی دار میں سے ایک مسلم اور ایک غیر مسلم ہو یا دونوں مسلم ہوں، ان دونوں صورتوں میں عشر کا وجوب کس پر ہوگا؟۔

محور پنجم:

۱۔ کیا عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یا اس کے لیے کسی نصاب کا اعتبار ہوگا؟ اگر نصاب کا اعتبار

ہوگا تو وہ نصاب کیا ہے ؟

۱ــــ کیا زمین سے ہر پیدا ہونے والی چیز پر عشر واجب ہے، جیسے گھاس، بانس، درخت، جانوروں کے لیے اگایا جانے والا چارہ وغیرہ یا زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزیں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں؟ پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ، سنگھارا وغیرہ میں عشر واجب ہے یا نہیں؟۔

۳ــــ آج کل عام طور پر زراعتی اراضی پر تالاب کھود دیئے جاتے ہیں اور اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے مچھلی کی کاشت کو بہت نفع بخش تصور کیا جاتا ہے، کسان یہ سوچتا ہے کہ اگر ان اراضی پر گیہوں، دھان وغیرہ کی کاشت کرے تو اخراجات اور محنت زیادہ ہے اور منفعت کم، اس لیے اراضی کو مچھلی کی کاشت کے لیے تالاب بنا کر استعمال کرتا ہے، کبھی اس تالاب میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہے اور کبھی بورنگ یا دوسرے ذرائع سے اس میں پانی پہنچایا جاتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ مچھلی کی اس کاشت کو زراعت میں داخل کر کے اس پر احکام عشر نافذ کئے جائیں گے یا اس پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا ؟۔

۴ــــ ریشم کے کیڑوں کی پرورش و پرداخت کے لیے شہتوت کے درخت لگائے جاتے ہیں، ان درختوں سے تو کوئی معتد بہ منفعت حاصل نہیں ہوتی، لیکن ریشم کی اس کاشت سے کاشت کاروں کو کافی نفع ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ ریشم کی اس کاشت پر عشر واجب ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟

۵ــــ درختوں کی دو صورت ہوتی ہے یا تو وہ باغات ہوتے ہیں جن سے پھل حاصل کیے جاتے ہیں یا پھر وہ درخت ہوتے ہیں جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا بلکہ جلانے کے کام میں لاتے ہیں یا عمارت، فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں، ایسے درختوں کا شرعاً کیا حکم ہے ؟۔

۶ــــ خضروات (سبزیاں) جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتیں اور ان کی پیداوار میں تسلسل رہتا ہے، کچھ پھل توڑے جاتے ہیں پھر دوسرے پھل نکل آتے ہیں، اس طرح کی کاشت کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ اس کا مقصود باضابطہ تجارت ہوتا ہے اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ لوگ اپنے مکان کے گرد و پیش افتادہ اراضی میں یا اپنی چھتوں پر کچھ سبزیاں اگا لیتے ہیں، ہر دو صورت میں وجوب عشر کے بارے میں کیا حکم ہے؟

۷ــــ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں، خصوصاً وقف علی الاولاد کی اراضی میں؟

اسلام کا نظام عشر و خراج
اور
ہندو پاک کی اراضی کا شرعی حکم

از :ــــــ مولانا محمد ابوبکر، مدرسہ اسلامیہ شکرپور، بھرواڑہ، دربھنگہ

(محور اوّل)
عشر و خراج کی حقیقت اور عشری و خراجی اراضی کی تحقیق

مذہب اسلام نے زمین پر دو قسم کی چیزیں واجب کی ہیں۔ ایک کو عشر اور دوسرے کو خراج کہاجاتا ہے۔ ان دونوں کی حیثیت اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ٹیکس کی ہے، البتہ چند امور میں دونوں کے درمیان فرق ہے۔

پہلا فرق یہ ہے کہ عشر صرف ٹیکس نہیں بلکہ اس میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اسی لیے اس کو زکوٰۃ الأرض بھی کہاجاتا ہے، اور اس کی فرضیت قرآن پاک کی آیات، احادیث نبویہ اور اجماع امت سے ثابت ہے[1] ــــــ اور خراج خالص ٹیکس ہے جس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں۔

ثانیاً، عشر مسلمانوں کی زمینوں کے ساتھ مخصوص ہے، اور خراج ابتداءً اگرچہ غیر مسلموں پر واجب ہوتا ہے لیکن بقاءً مسلمانوں پر بھی عائد ہوجاتا ہے۔

---

(۱) ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع ۲/۵۲، ۵۳

ثالثاً، عشر کا وجوب زمین کی پیداوار پر ہے اور خراج اگر موظف ہو تو ہر قابلِ کاشت زمین پر واجب ہے، ہاں خراج مقاسمہ عشر ہی کی طرح صرف زمین کی پیداوار پر واجب ہے۔

"قال فی البدائع: فی العشر معنی العبادة وفی الخراج معنی الصغار۔ (۱)

وفیہ ایضاً ان الکافر لیس من اهل وجوب العشر فاما المسلم فمن اهل وجوب الخراج فی الجملة (۲) وفیہ: اما سبب فرضیتہ (ا العشر) فالارض النامیة بالخارج حقیقة وسبب وجوب الخراج الارض النامیة بالخارج حقیقة أو تقدیراً۔ اھ" (۳)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ خاص حالات وصفات کے اعتبار سے زمین کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) عشری (۲) خراجی

اس محور اول میں اصل مقصود اسی کو بیان کرنا اور متعین کرنا ہے کہ کون سی زمینیں عشری ہیں اور کون سی خراجی ــــــ تو اس معاملہ میں اصل ضابطہ شرعی یہ ہے کہ جس زمین کے باشندے شروع ہی سے مسلمان ہو گئے، ان کی زمینیں عشری ہوں گی، جیسے اہلِ مدینہ، اسی طرح جو ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور ان کی زمینیں مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دی گئیں وہ زمینیں بھی عشری ہوں گی، جیسے خیبر کی زمینیں نیز جو اراضی بیت المال کی طرف سے بطور ملکیت مسلمانوں کو دی گئیں وہ بھی عشری ہوں گی ــــــ اور جو ملک صلحاً فتح ہو یا جنگ وجہاد کے ساتھ فتح ہو، اور وہاں کے باشندے اپنے سابق مذہب پر برقرار رہیں تو ان کی زمینیں خراجی ہوں گی، جیسے شام وعراق اور مصر کی زمینیں۔ اسی طرح اگر کسی غیر مسلم نے مسلمان کی عشری زمین کو خرید لیا تو وہ زمین بھی خراجی قرار دی جائے گی، کیوں کہ عشر عبادت ہے اور غیر مسلم عبادت کا اہل نہیں، اس لیے وہ غیر مسلم خریدار اس زمین کی پیداوار میں سے خراج ادا کرے گا نیز اگر کوئی مسلمان کسی غیر مسلم کی زمین کو خرید لے گا تو وہ زمین حسب سابق خراجی ہی رہے گی، اسی طرح اگر کوئی غیر مسلم تھا اور اپنی زمین کا خراج ادا کر رہا تھا، پھر وہ مسلمان ہو گیا تو اس شخص کی زمین بھی خراجی باقی رہے گی، نیز جو زمینیں ملک کے فتح کرنے کے وقت بے کار تھیں اور کوئی شخص ان کا مالک نہ تھا، بعد میں

---

(۱) بدائع ۲/۵۲ (۲) ایضاً ۲/۵۵ (۳) حوالہ سابق ۲/۵۴

ان کو آباد کیا گیا، تو اگر کسی غیر مسلم نے ان کو آباد کیا تو وہ زمینیں خراجی ہوں گی ہاں اگر کسی مسلمان نے ان کو آباد کیا تو اس کے عشری وخراجی ہونے کے متعلق حضرات صاحبین کے درمیان قدرے اختلاف ہے۔ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک پانی کا اعتبار ہے، اگر ان زمینوں کو عشری پانی سے سیراب کیا گیا تو عشری اور اگر خراجی پانی سے سیراب کیا گیا تو خراجی ــــــ اور حضرت امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر وہ نوآباد زمین عشری زمینوں سے قریب ہے تو عشری اور اگر خراجی زمینوں سے قریب ہے تو خراجی اور اگر دونوں سے قریب ہے تو عشری ہوگی۔ حضرت علامہ شامی نے حضرت امام ابویوسف رح کے قول کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

قال القدوری فی مختصره فی کتاب السیر: وکل ارض اسلم أهلها علیها او فتحت عنوة وقسمت بین الغانمین فهی ارض عشر وکل أرض فتحت عنوة فأقر أهلها علیها فهی ارض خراج ومن أحیا أرضاً مواتا فهی عند ابی یوسف معتبرة بحیزها فان کانت من حیز ارض الخراج فهی خراجیة وان کانت من حیز ارض العشر فهی عشریة، عند نا عشریة با جماع الصحابة رضوان الله عنهم وقال محمد رحمه الله تعالیٰ ان احیاها ببئر حفرها أو بعین استخرجها أو بماء دجلة أو الفرات والانهار العظام التی لا یملکها احد فهی عشریة وان احیاها بماء الأنهار التی احتفرها الأعاجم مثل نهر الملك ونهر یزدجرد فهی خراجیة [1] ــــ قال ابن عابدین فی رد المحتار: المفتی به قول أبی یوسف انه یعتبر القرب [2] ــــ وفی البدائع: ان الذمی لو اشتریٰ ارض عشر من مسلم فعلیه الخراج. اهـ [3] ــــ وفی القدوری: ومن اسلم من اهل الخراج اخذ منه الخراج علیٰ حاله ویجوز ان یشتری المسلم من الذمی ارض الخراج یوخذ منه الخراج اهـ [4] ــــ ومثله فی الهدایه [5] ــــ والبدائع [6] ــــ وهکذا فی رد المحتار [7] ــــ قال

---

(۱) قدوری / ۲۷۱ (۲) شامی ۲۸۴/۴ (۳) بدائع ۵۲/۲ (۴) قدوری / ۲۷۲

(۵) هدایه ۵۴۳/۲ (۶) بدائع ۵۵/۲ (۷) ردالمحتار ۲۷۹/۴

فی الہدایۃ وقد صح ان الصحابۃ اشتروا اراضی الخراج وکانوا یؤدون خراجہا تدل علی جواز الشراء واخذ الخراج وادائہ المسلم من غیر کراہۃ۔ (۱)

سطور بالا میں کسی زمین کے عشری اور خراجی ہونے کو پہچاننے کے لیے جو ضابطہ تحریر کیا گیا تو یاد رہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے عام تعامل کی روشنی میں اصل ضابطہ شرعی اس باب میں وہی ہے البتہ بعض دوسرے تعامل کی بنیاد پر بعض زمینیں مذکورہ بالا قاعدہ سے مستثنیٰ قرار دی گئی ہیں، مثلاً اراضی مکہ غلبۃً فتح ہوئی ہیں اور پھر غانمین و مجاہدین کے درمیان ان اراضی کو تقسیم کرنے کے بجائے باشندگان مکہ ہی کے قبضہ و تصرف میں ان کو چھوڑ دیا گیا، تو مذکورہ بالا ضابطہ کے مطابق مکہ کی زمینوں کو خراجی ہونا چاہیے لیکن صاحب بدائع کے بقول حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے تعامل کی وجہ سے احترام حرم کے پیش نظر اصل ضابطہ کو چھوڑ کر مکہ معظمہ کی زمینوں کو عشری ہی قرار دیا گیا۔

قال فی البدائع: وکان القیاس ان تکون مکۃ خراجیۃ لانہا فتحت عنوۃ وقہرا وترکت علیٰ اہلہا ولم تقسم لکنا ترکنا القیاس بفعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم حیث لم یضع علیہا الخراج فصارت مکۃ مخصوصۃ بذالک تعظیما للحرم۔اھ (۲)

اسی طرح اراضی بصرہ کو حضرت امام ابو یوسف کے قول کے مطابق خراجی ہونا چاہیے، اگرچہ کہ وہاں کی زمینوں پر باتفاق صحابہ عشر مقرر کیا گیا، اس لیے یہ زمینیں بھی ہمیشہ کے لیے عشری ہیں۔

قال فی الہدایہ: وکان القیاس فی البصرۃ ان تکون خراجیۃ لانہا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابۃ وظفوا علیہا العشر فترک القیاس لاجماعہم۔اھ (۳)

خلاصہ کلام یہ کہ استثنائی صورتوں کے علاوہ کسی زمین کے عشری و خراجی ہونے کے سلسلہ میں اصل ضابطہ وہی ہے جو اوپر عرض کیا گیا، اسی کی روشنی میں تمام ملکوں کی اراضی کے عشری و خراجی ہونے کو سمجھنا چاہیے۔ بعض فقہاء نے اصول بالا کی روشنی میں عشری و خراجی اراضی کی چودہ قسمیں تحریر کی ہیں جن میں سے چھ کو عشری اور آٹھ کو خراجی قرار دیا ہے۔ ذیل میں ہم عشری و خراجی اراضی کی ان تمام قسموں کو حاشیہ شرح وقایہ کے حوالہ سے درج کرتے ہیں:

---

(۱) ہدایہ باب العشر والخراج من کتاب السیر ۲/۵۶۳ (۲) بدائع ۲/۵۶۹ (۳) ہدایہ ۱/۱۸۵ ومثلہ فی البدائع ۲/۵۸

قال العيني في البناية: إعلم ان الأراضي العشرية ستة، الاولى، ارض العرب كالحجاز واليمن الثانية، أرض أسلم أهلها على ذالك طوعا، الثالثة، أرض فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين الرابعة: أرض احييت وسقيت بماء العشر، الخامسة، الارض الخراجية انقطع عنها ماء الخراج فسقيت بماء عشري، السادسة، جعل داره بستانا وسقاها بماء العشر والارض الخراجية ثمان، الاولى، التي فتحت عنوة وتركت في ايديهم بالخراج المصروف عليها كما فعل عمر في ارض سواد العراق ومصر الثانيه، ارض أحياها كافر ذمي باذن الإمام أو قاتل (اى ذمى مع المسلمين) فوضع له الامام في التحفة (اى اعطاه الامام غنيمة)، الثالثة، جعل داره (اى ذمى) بستانا وان سقاها بماء العشر، الرابعة، طلب بعض الكفار من الإمام ان أراضيهم خراجا من غير قهر، الخامسة، أرض احييت بماء الخراج، السادسة: أرض اشتراها مسلم من كافر، السابعة، الأرض العشرية إذا انقطع عنها ماء العشر فسقيت بماء الخراج، الثامنه: لمسلم دار فجعلها بستانا وسقاها بماء الخراج، وذكر ذالك كله الولواجي في فتاواه، اهـ (١)

مذکورہ سطور میں بعض زمینوں کے عشری و خراجی ہونے کا حکم پانی کے عشری و خراجی ہونے کی بنیاد پر لگایا گیا ہے، اس لیے یہاں پر یہ بھی جان لینا چاہیے کہ کون پانی عشری ہے اور کون پانی خراجی ہے، تو اس سلسلہ میں فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بارش کا پانی کنوؤں اور قدرتی چشموں کا پانی اسی طرح امام محمدؒ کے نزدیک بڑے دریاؤں کا پانی جو قدرتی طور پر جاری ہے، نہ ان کو کسی نے کھودا ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی ملک ہیں، جیسے عراق میں دجلہ و فرات، مصر میں دریائے نیل، خراسان میں جیحون و سیحون اور ہندوستان میں گنگا و جمنا وغیرہ بڑے دریاؤں کا پانی کہ یہ تمام پانی عشری ہیں اور وہ نہریں جو کسی غیر مسلم حکومت یا جماعت نے اپنی محنت اور خرچ سے نکالی ہیں اور وہ عادۃً نکالنے والوں

---

(١) عمدة الرعاية حاشيه شرح وقايه ١/٢٣٥و٢٣٦

ملک ہیں، جیسے بڑے دریاؤں سے نکالی ہوئی نہریں، مثلاً نہر یزدجرد، چوں کہ یہ نہریں فتح اسلامی سے قبل غیر مسلموں کی ملک تھیں اس لیے ان کا پانی خراجی ہے، نیز حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک بڑے دریاؤں کا پانی بھی خراجی ہے۔

"قال فی رد المحتار: (ماء العشر) هو ماء السماء والبئر والعين والبحر الذی لا يدخل تحت ولاية احد وماء الخراج هو ماء انهار حفرتها الأعاجم وكذا سيحون وجيحون ودجلة والفرات خلافاً لمحمد والحاصل أنه ماكان عليه يد الكفرة ثم حويناه قهراً وماسواه عشری اه." (۱)

قال فی شرح الوقاية: وماء السماء والبير والعين عشری وماء أنهار حفرها الأعاجم خراجی كنهر يزدجرد ونحوه وكذا سيحون وجيحون ودجلة والفرات عند ابی يوسف وعشری عند محمد۔ (۲)

وفی حاشيه فالأنهار الصغار التی فی بلاد العجم وقد حفرها الكفار وملك عليها أهل الإسلام قهراً وعنوة خراجية اه. (۳)

وفی البدائع: ماء الخراج هو ماء الأنهار الصغار التی حفرتها الأعاجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد وغير ذلك مما يدخل تحت الأيدی وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والانهار العظام التی لاتدخل تحت الايدی كسيحون وجيحون ودجلة والفرات ونحوها إذ لاسبيل إلى اثبات اليد عليها وادخالها تحت الحماية وروی عن ابی يوسف ان مياه هذه الانهار خراجية لامكان اثبات اليد عليها وادخالها تحت الحماية فی الجملة بشد السفن بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة. اه (۴) ومثله فی الهداية (۵)

وهكذا فی رد المحتار من كتاب الزكوة (۶) فقط والله سبحانه وتعالى اعلم

(۱) رد المحتار من كتاب الجهاد فی باب العشر والخراج ۳/۲۷۳ (۲) شرح وقايه ۲/۲۳۶ (۳) عمدة الرعاية حاشيه شرح وقايه ۲/۲۳۶ (۴) بدائع ۲/۵۱ (۵) هدايه ۱/۱۸۴ (۶) رد المحتار ۲/۵۶

(محور دوم)

اراضی ہند کا تاریخی جائزہ

(۱) ملک ہندوستان کس طرح فتح ہوا، نیز یہاں کی اراضی کے ساتھ محمد بن قاسم سے لے کر برطانوی دورِ تسلط سے پہلے تک مسلم فاتحین نے کیا معاملہ کیا؟ اس کا تاریخی جائزہ لینے سے پہلے یہ بات ذہن نشین کرلینا ضروری ہے کہ اراضئ ہند کی فتح کا سلسلہ اسلام کی پہلی صدی ہجری کے اواخر ۸۹ھ سے محمد بن قاسم ثقفی کے ہاتھوں پر شروع ہوکر اسلام کی آٹھویں صدی ہجری اوائل ۷۰۱ھ میں علاء الدین خلجی پر جاکر پورے چھ سو اکیس سال میں مکمل ہوا، جو خطہ سب سے پہلے پہلی صدی ہجری کے اواخر میں فتح ہوا وہ صوبۂ سندھ ہے، جس کے حدود اُس وقت آج کے صوبۂ سندھ سے (جو پاکستان میں ہے) بہت زیادہ وسیع تھے، مغرب میں مکران تک، جنوب میں بحرِ عرب اور گجرات، مشرق میں موجودہ ملک مالوہ کے وسط اور راجپوتانہ تک، شمال میں ملتان سے گذر کر جنوبی پنجاب تک کی اراضی اس وقت کے صوبۂ سندھ کے حدود میں شامل تھی، جس کی فتح خلیفۃ المسلمین ولید بن عبدالملک کے عہدِ خلافت میں حجاج بن یوسف وائسرائے عراق کے زیرِ اہتمام محمد بن قاسم ثقفی کی قیادت میں عمل میں آئی، اور فتح کے بعد محمد بن قاسم ہی اس خطہ سندھ کے عامل (گورنر) مقرر ہوئے، جنھوں نے حجاج بن یوسف کے واسطے سے امیر المومنین کے احکام اور قانونِ اسلام جاری کیے، اب وہ قوانین کیا تھے؟ اس کو سمجھنے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ اس پورے خطۂ سندھ کی فتح کس طرح عمل میں آئی، تو تاریخی روایات کو پڑھنے سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ عام طور پر اس پورے خطۂ سندھ کی فتوحات صرف دو صورتوں کے ذریعہ ہوئی، کہیں صلح و امن سے اور کہیں جنگ و جہاد سے، ہاں ایک دو علاقے کے لوگ از خود مذہبِ اسلام کو قبول کرکے حکومتِ اسلامیہ کے مطیع و فرمانبردار ہوگئے، ذیل میں ہم اس کے ثبوت میں بطورِ مثال کے چند تاریخی حوالہ جات نقل کرتے ہیں۔

سندھ کا سب سے پہلا مقام جو فتح ہوا وہ بندرگاہ دیبل ہے، جو موجودہ کراچی کے قریب ایک شہر کا نام تھا، غالباً آج وہاں پر ایک اسٹیشن ہے جو ڈابے جی کے نام سے مشہور ہے، بظاہر یہ نام اسی دیبل کی بدلی ہوئی شکل معلوم ہوتی ہے۔ اس مقام کی فتح کا جنگ و جہاد کے ساتھ قہراً ہونا اور چار ہزار مسلمانوں کا اس جگہ پر اتر کر آباد ہونا اور محمد بن قاسم کا اس مقام پر جامع مسجد تعمیر کرنا، تاریخ ابن اثیر جزری میں مذکور ہے۔ (۴ ص ۳۰۵) ——— اور مؤرخ

بلاذری نے اس کے ساتھ کچھ لوگوں کو جاگیریں دینے کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ (۱)

آئینۂ حقیقت نما میں ہے کہ بندرگاہ دیبل کی فتح کے بعد عام باشندگان شہر کے لیے معافی اور امن و امان کا اعلان ہوا، نیز مقامی لوگ اور ان کی جائیداد و اموال بالکل محفوظ رہے، سامان جنگ، شاہی اموال و خزائن جو دیبل میں موجود تھے وہ فاتحین کے قبضہ میں آئے، ان اموال کا پانچواں حصہ حجاج بن یوسف کے پاس عراق روانہ کیا گیا باقی فوج میں تقسیم ہوئے۔ (۲)

شہر بیرون امن و صلح کے ساتھ فتح ہوا (۳) ـــــــ شہر ربیلہ میں امراء نے صلح و امان کی درخواست کی، محمد بن قاسم نے درخواست قبول کر کے ان کی زمینوں پر خراج مقرر کر دیا۔ (۴)

سیوستان کے علاقہ میں ابتداءً معمولی جنگ کے بعد باشندگان شہر نے صلح کے ساتھ قبضہ دے دیا، ان کی جان و مال اور زمینیں سب محفوظ رکھی گئیں، البتہ زمینوں پر حسب قاعدہ شرعیہ ٹیکس مقرر کر دیا گیا۔ (۵)

کامل ابن اثیر میں ہے:

"فطلب أهلها الأمان والصلح منهم و وظف عليهم الخراج" (۶)

مقام بدھیا کا حاکم کاکا نامی خود محمد بن قاسم کی خدمت میں حاضر ہو گیا اور امن کی درخواست کی، محمد بن قاسم نے اس کو امن دے دیا اور بڑی عزت کے ساتھ اس کا استقبال کیا اور وہاں کی زمینوں پر کاکا ہی کے مشورہ سے خراج مقرر کیا گیا" (۷) ـــــ اور بہرور کا قلعہ جنگ کے ساتھ عنوۃً فتح کیا گیا" (۸) ـــــ مقام ساوندری سمد صلحاً فتح ہوئے (۹) ـــــ اسی طرح مقام بغرور کے حاکم و امراء سے اس شرط پر صلح ہوئی کہ ان کو اور ان کی مندروں کو کوئی نقصان نہ پہونچایا جائے، محمد بن قاسم نے یہ شرط منظور کر لی اور ان کی زمینوں کو انھیں لوگوں کے قبضہ و ملک میں باقی رکھ کر خراج مقرر کر دیا اور ایک مسجد کی تعمیر کرائی۔ (۱۰)

ـــــ شہر ستھ، لوہانہ، قلعہ الور، قلعہ بابیہ صلحاً فتح ہوئے۔ مقام اسکندرہ اور قلعہ سکہ مقابلہ اور ٹکراؤ

---

(۱) فتوح البلدان /۴۲۵ (۲) آئینۂ حقیقت نما، باختصار /۸۶ (۳) کامل ابن اثیر ۴/۲۰۵، فتوح البلدان للبلاذری ۴۲۵

(۴) ایضاً (۵) بلاذری /۴۲۵ (۶) کامل بن أثیر للجزری ۴/۲۰۵

(۷) آئینۂ حقیقت نما /۸۹ (۸) بلاذری /۴۲۶، ابن اثیر ۴/۲۰۵

(۹) ابن اثیر ۴/۲۰۶ (۱۰) بلاذری /۴۲۶

کے بعد فتح ہوا، اسی طرح شہر ملتان اور اس کا علاقہ دو مہینہ تک سخت معرکہ آرائی کے بعد بزور شمشیر فتح ہوا۔ (۱)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ پورے خطہ سندھ کی فتح عام طور پر دو ہی صورتوں کے ذریعہ عمل میں آئی، کہیں صلح سے اور کہیں جنگ و جہاد سے، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ محمد بن قاسم نے مفتوحہ اراضی کے ساتھ کیا معاملہ کیا، اس معاملہ کی کچھ کہانی خود محمد بن قاسم کی زبانی سنیے جو انھوں نے برہمن آباد کی فتح کے بعد باشندگان سندھ کو خطاب کرتے ہوئے اپنے ایک بیان میں کہا :

"جو شخص اپنے باپ دادا کے مذہب پر چلے اس سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا، نہ ان کے مندروں اور عبادت خانوں میں کسی قسم کی مداخلت کی جائے گی، نہ زمینیں چھینی جائیں گی، نہ مکان و اموال کو کسی قسم کا نقصان پہونچایا جائے گا، مالکان اراضی بدستور اپنی اپنی زمینوں کے مالک رہیں گے اور زمینوں کی مالگذاری وغیرہ کا انتظام خود باشندگان سندھ کے ہاتھوں میں رہے گا، وغیرہ" (۲)

محمد بن قاسم کے اس بیان سے معلوم ہوا کہ باشندگان سندھ کی مملوکہ اراضی بدستور ہندو مالکان کی ملکیت میں رکھی گئیں اور ان سے صرف خراج وصول کیا گیا، اسی طرح حجاج بن یوسف نے محمد بن قاسم کے نام جو خط لکھا ہے اس میں مذکور ہے کہ

" جو لوگ اسلام سے مشرف ہوں ان سے زمین کی پیداوار کا عشر یعنی دسواں حصہ وصول کرو اور جو لوگ اپنے مذہب پر قائم رہیں ان سے وہی مال گذاری وصول کرو جو وہ اپنے راجاؤں کو دیا کرتے تھے" (۳)

حجاج بن یوسف کے اس خط میں جو اپنے مذہب پر قائم رہنے والے لوگوں سے خراج وصول کرنے کا ذکر ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ہندو مالکان سابق کی مملوکہ اراضی بدستور انھیں کی ملکیت میں باقی رکھی گئیں، کیوں کہ کسی زمین پر خراج اور مال گذاری اسی وقت مقرر کیا جاتا ہے جب کہ ان پر مالکان کا قبضہ برقرار رکھا جائے اور اگر اس کے خلاف کیا جاتا تو پھر ان پر خراج کے بجائے عشر ہوتا اور وہ زمینیں بیت المال کی ملکیت میں ہوتیں اور ان پر عشر و خراج کچھ نہ ہوتا۔ (۴)

(۱-۲) آئینہ حقیقت نما ص۹۵ (۳) ایضاً ص۱۰۱ (۴) کماتال الشامی ۲/۴

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو بلاد صلح کے ساتھ فتح ہوئے، ان میں تو محمد بن قاسم نے شرعی حکم کے موافق شرائط کی پابندی کرتے ہوئے ان کی اراضی و اموال پر کسی قسم کا کوئی تصرف مطلقاً نہیں کیا، ہر شخص اپنی اپنی املاک منقولہ اور غیر منقولہ پر بدستور سابق مالک و متصرف رہا، البتہ شرعی قاعدہ کے مطابق ان کی زمینوں پر خراج اور افراد پر جزیہ کی معمولی رقم مقرر کی گئی، اور جو علاقے جنگ کر کے فتح کیے گئے ان کی اراضی مملوکہ میں بھی صرف وہ زمینیں جو مفتوح راجہ کی املاک اور شاہی مقبوضات تھیں، ان ہی کو اراضی بیت المال میں داخل کیا گیا، جیسا کہ حضرت فاروق اعظم رضی نے عراق میں شاہ کسریٰ اور اس کے متعلقین کی مملوکہ اراضی کو بیت المال کے لیے مخصوص کر لیا تھا، باقی زمینوں پر مالکان سابق کی ملکیت بدستور برقرار رکھ کر خراج شرعی مقرر کر دیا جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عراق، شام، مصر کی عام اراضی کے ساتھ یہی معاملہ فرمایا تھا۔

مختصر یہ کہ پورے صوبۂ سندھ کی اراضی مملوکہ پر باشندگانِ ملک کا مالکانہ قبضہ باقی رکھا گیا، صرف وہ شاہی مقبوضات جو راجاؤں کی املاکِ خاص تھیں اور جنگ و جہاد کر کے ان کو قہراً وعنوةً فتح کیا گیا تھا، تو یہ زمینیں اور غیر مملوکہ اراضی کی جملہ اقسام ۔ مثلاً لاوارث زمینیں وغیرہ اراضی بیت المال میں داخل کی گئیں اور انھیں اراضی میں سے محمد بن قاسم نے بعض اسلامی خدمت کرنے والوں کو جاگیریں عطا کیں، نیز مساجد وغیرہ تعمیر کرائیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اراضی سندھ میں سے جو اراضی مسلمانوں کی ملکیت میں آئیں عموماً ان کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ اراضی ہیں جو کسی شخص کو سلطان کی طرف سے بطور جاگیر مالکانہ طور پر دی گئیں یا وہ اراضی ہیں جو ہندو مالکانِ اراضی سے خریدی گئیں، ان دو صورتوں کے علاوہ بظاہر کوئی تیسری صورت معلوم نہیں ہوتی، سوائے اس کے کہ سندھ کے بعض خطے کے لوگ از خود مسلمان ہو گئے اور ان کو ان کی املاک واراضی پر باقی رکھا گیا۔

مذکورہ بالا سطور میں یہاں تک جو کچھ تحریر کیا گیا وہ فقط اراضی سندھ کا مختصر جائزہ ہے جس کی فتح کی تکمیل ۹۵ھ میں مکمل ہو گئی تھی، اس کے تقریباً تین سو سال کے بعد ہندوستان کے بقیہ حصوں کی فتح شروع ہوئی، جس کا آغاز ۳۹۱ھ میں سلطان محمود غزنوی کے ہاتھوں شروع ہوا، اور ۴۱۳ھ تک ان کی جنگوں کا رخ صرف پنجاب و سندھ کی طرف رہا، کیوں کہ پنجاب تو پہلے ہی سے ہندو راجاؤں کے قبضہ میں تھا، البتہ سندھ جو محمد بن قاسم کے ہاتھوں فتح ہو چکا تھا اس کے بہت سے علاقوں پر تین سو سال

کے طویل عرصہ میں خلافت بغداد کے کمزور ہو جانے کے باعث ہندو راجاؤں نے قبضہ کر لیا تھا، اور دیگر بعض خطوں ملتان و دیبل وغیرہ پر قرامطہ قابض ہو گئے تھے جو منافقانہ اور ملحدانہ طور پر اپنے کو مسلمان ظاہر کرتے تھے، مگر درحقیقت وہ لوگ بے دین تھے، مذہب اسلام سے ان کو کوئی تعلق نہ تھا، سلطان محمود غزنوی نے ان تمام سے مقابلہ کر کے سندھ کو دوبارہ از سر نو فتح کیا پھر پنجاب کو فتح کیا، پنجاب کی فتح کے وقت ابتداءً محمود غزنوی نے یہ طریقہ جاری رکھا کہ جس راجہ کا علاقہ فتح ہوا، اس سے اطاعت و خراج گذاری کا وعدہ لے کر معافی دے دی اور اس علاقہ کو اسی راجہ کی نگرانی میں چھوڑ دیا، مگران راجاؤں نے عموماً غداری کی، جب بھی ذرا موقع پایا خراج دینا بند کر دیا اور خود مختار بن کر مقابلہ کے لیے آمادہ ہو گئے اور اسی طرح ایک ایک راجاؤں نے کئی کئی مرتبہ غداری کی، بالآخران راجاؤں کی مسلسل بدعہدی سے مجبور ہو کر محمود غزنوی نے صوبہ پنجاب کو براہ راست سلطنت غزنوی کے ساتھ ملحق کر دیا، یہی حال سندھ کے ساتھ ہوا، آخر کار ان دونوں صوبوں کو ۴۱۲ھ میں سلطنت غزنی کے ساتھ لاحق کر کے اپنے عمال و حکام مقرر کر دئے جو ملک کا انتظام کرتے اور زمینوں کا خراج وصول کر کے دار السلطنت غزنی کو پہنچاتے تھے، پنجاب و سندھ کی فتح کے بعد سلطان محمود غزنوی ہندوستان کے دوسرے خطوں کی طرف متوجہ ہوئے۔

تھانیسر کو عنوۃً فتح کیا [۱] قنوج کی فتح صلحاً ہوئی [۲] میرٹھ کی فتح بھی صلحاً ہوئی۔ مہابن کی فتح عنوۃً ہوئی، متھرا کی فتح صلحاً ہوئی، فتح پور کی فتح صلحاً ہوئی، کالنجر اور گوالیار کی فتح صلحاً ہوئی [۳] سومنات اور گجرات کی فتح عنوۃً ہوئی [۴] اجمیر کی فتح صلحاً ہوئی [۵] کشمیر کی فتح ۴۰۷ھ ہی میں صلحاً ہو گئی تھی اور کشمیر کا راجہ بوقت فتح مسلمان ہو گیا تھا۔ [۶]

مذکورہ صوبوں اور علاقہ جات کے علاوہ بھی بہت سے خطوں کو محمود غزنوی نے فتح کیا۔ محمود غزنوی کے بعد شاہان غزنی نے بنارس، ہردوار، دہلی وغیرہ کو فتح کیا۔ بنارس کی فتح صلحاً ہوئی، اور دہلی کی عنوۃً، پھر غزنی سلطنت کے زوال کے بعد غلاموں کی حکومت کے ابتدائی دور میں محمد بختیار خلجی کے ہاتھوں بہار کی فتح جنگ سے، آسام کی فتح صلحاً اور بنگال کی فتح جنگ کے ذریعہ عمل میں آئی، تبت کی فتح

---

(۱) آئینہ حقیقت نما /۱۹۰ (۲) ایضاً /۱۹۳ (۳) آئینہ /۱۹۰

(۴) آئینہ /۲۰۴ (۵) ایضاً (۶) کامل ابن اثیر

عنوۃً ہوئی۔

غلاموں کی حکومت کے اختتام کے بعد شاہانِ خلجی کا دور شروع ہوا، خاندان خلجی کا دوسرا بادشاہ علاء الدین خلجی گذرا ہے، اس نے ۶۹۴ھ سے لے کر ۷۱۰ھ تک مسلسل سولہ برس تک سعی و کوشش کر کے دکن مدراس وغیرہ کو فتح کیا۔ دکن وغیرہ کے مختلف خطوں کی فتح کہیں صلح کے ساتھ اور کہیں جنگ وجدال کے ساتھ ہوئی۔ بھیلسہ کی فتح عنوۃً ہوئی، دیوگیر یعنی دولت آباد صلحاً فتح ہوا، قلعہ رنتھبور کی فتح جنگ کے ذریعہ ہوئی۔ قلعہ چتوڑ کی فتح بھی جنگ وجہاد سے ہوئی، ورنگل کی فتح صلحاً ہوئی، میسور و مالابار وغیرہ کی فتح جنگ کے ذریعہ ہوئی۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ہندوستان کی فتح کا آغاز محمد بن قاسم کے ہاتھوں سے شروع ہو کر علاء الدین خلجی پر جا کر اختتام پذیر ہوا، اور اس طرح چھ سو اکیس سال کی طویل مدت میں ہندوستان کا پورا بر اعظم کوہ ہمالیہ سے راس کماری تک اور سندھ و گجرات سے بنگال و اڑیسہ تک مفتوح ہو کر اسلامی سلطنت کے زیر نگیں ہو گیا اور یہاں پر پہونچ کر فتوح الھند کا سلسلہ پایۂ تکمیل تک پہونچ گیا۔ فتوح الہند کی اس طویل مدت میں جو غزوات و فتوحات ہوئیں ان پر نگاہ ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ملک ہندوستان کا پورا خطہ عموماً دو صورتوں کے ذریعہ فتح ہوا، کہیں صلح سے اور کہیں جنگ وجہاد سے، البتہ بعض جگہ ایسا بھی ہوا ہے کہ وہاں کے پورے باشندے از خود مسلمان ہو کر سلطنت اسلامی کے مطیع ہو گئے، بہر حال فتح کی جو بھی صورت پیش آئی ان تمام صورتوں میں یہاں کی اراضی یہیں کے باشندوں کے قبضہ میں باقی رکھی گئیں، البتہ یہاں کے باشندوں سے اپنے مذہب پر قائم رہنے کی صورت میں ان کی زمینوں سے خراج اور مسلمانوں سے عشر وصول کیا گیا لیکن کہیں ایسا نہیں ہوا کہ یہاں کے باشندوں سے ان کی زمینوں کو چھین کر مجاہدین میں تقسیم کر دیا گیا ہو، سوائے اس کے کہ جو اراضی غیر مملوکہ تھیں یا لاوارث تھیں یا راجاؤں کی مقبوضات تھیں، ان اراضی کو بیت المال میں داخل کیا گیا اور حسب ضرورت، ضرورت مندوں کو یا بعض اسلامی خدمت کرنے والوں کو بطور جاگیر کے دے دیا گیا۔

مختصر یہ کہ ہندوستان پر برطانوی تسلط سے پہلے مسلم فاتحین نے یہاں کی مملوکہ و مقبوضہ اراضی کو مسلمانوں پر تقسیم کرنے کے بجائے یہیں کے باشندوں کے قبضہ و ملکیت میں باقی رکھ کر غیر مسلموں سے خراج وصول کیا اور فتح کے وقت مسلمان ہونے والے لوگوں سے عشر، چنانچہ خود محمد بن قاسم کا یہ بیان گذر چکا ہے کہ "جو شخص اپنے باپ دادا کے مذہب پر چلے اس سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا، نہ ان کے مندروں

اور عبادت خانوں میں کسی قسم کی مداخلت کی جائے گی، نہ زمینیں چھینی جائیں گی نہ مکان واموال کو کسی قسم کا کوئی نقصان پہنچایا جائے گا، مالکان اراضی بدستور اپنی اپنی زمینوں کے مالک رہیں گے اور زمینوں کی مال گذاری وغیرہ کا انتظام خود باشندگان سندھ کے ہاتھوں میں رہے گا۔ (۱)

اسی طرح حجاج بن یوسف کا یہ خط نقل کیا جا چکا ہے کہ:

"جو لوگ اسلام سے مشرف ہوں ان سے زمین کی پیداوار کا عشر یعنی دسواں حصہ وصول کرو، اور جو لوگ اپنے مذہب پر قائم رہیں ان سے وہی مال گذاری وصول کرو جو وہ اپنے راجاؤں کو دیا کرتے تھے۔" (۲)

محمد بن قاسم کا مذکورہ بیان اور حجاج بن یوسف کا مندرجہ خط اگرچہ علاقۂ سندھ سے متعلق ہے لیکن بعینہ یہی معاملہ دیگر مسلم فاتحین نے ہندوستان کے دیگر خطوں کی اراضی کے ساتھ جاری رکھا، چنانچہ تاریخ ہند سے واقفیت رکھنے والے حضرات سے یہ امر پوشیدہ نہیں ہے۔

اب رہی یہ بات کہ غیر مسلموں سے جو خراج وصول کیا گیا، وہ کس قسم کا تھا تو عام طور پر تاریخ ہند میں اس کی وضاحت نہیں ہے، سوائے اس کے کہ حجاج بن یوسف نے علاقۂ سندھ سے متعلق اپنے ایک خط میں لکھا ہے کہ جو لوگ اپنے مذہب پر قائم رہیں ان سے وہی مال گذاری وصول کرو جو وہ اپنے راجاؤں کو دیا کرتے تھے۔ (۳) لیکن ظاہر ہے کہ اس سے خراج کی کسی خاص قسم کی تعیین نہیں ہو پاتی، کیوں کہ خود راجاؤں کے متعلق معلوم نہیں کہ وہ زمینوں کا خراج و مال گذاری کس طرح وصول کرتے تھے۔ ہاں علمائے سندھ نے علاقۂ سندھ کے خراج کے متعلق جو رسائل لکھے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن قاسم نے علاقۂ سندھ کے غیر مسلموں کی زمینوں پر خراج مقاسمہ عائد کیا تھا، جس کی مقدار خمس یعنی پیداوار کا پانچواں حصہ تھی، چنانچہ شیخ ابوالحسن دہری کے رسالہ "رفع الغریہ" میں ہے کہ

"ان خراج السند ھو الخمس ای ضعف العشر"

اسی طرح مخدوم محمد عارف سندھی کی بیاض اور مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی کی تحقیق سے بھی یہی خمس معلوم ہوتا ہے، بہرحال خراج کی یہ خاص مقدار اور خاص قسم علاقۂ سندھ سے متعلق ہے، رہے ہندوستان کے دیگر خطے تو ان کے

---

(۱) آئینہ حقیقت نما ص۲۶ (۲) ایضاً ص۱۱ (۳) ایضاً

متعلق تاریخ ہند میں صرف اتنی وضاحت ہے کہ ہندو مالکان کی اراضی کو انہیں کی ملکیت و قبضہ میں باقی رکھ کر ان پر خراج عائد کیا گیا، مگر عام طور پر یہ تفصیل مذکور نہیں کہ خراج کی کون سی قسم ان پر عائد کی گئی۔ البتہ علاء الدین خلجی کے متعلق آئینہ حقیقت نما اور نزہۃ الخواطر وغیرہ میں اتنا مذکور ہے کہ اس نے مالکان اراضی پر جو نقد خراج مقرر کیا تھا اس کو بدل کر اس کے بجائے بٹائی کا قانون جاری کر دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سندھ کے علاوہ ہندوستان کے دیگر خطوں میں خراج مؤظف کا قانون جاری تھا جس کو علاء الدین خلجی نے خراج مقاسمہ سے بدل دیا جس کا بظاہر اس کو کوئی حق نہ تھا۔ خراج مؤظف اور مقاسمہ کی تفصیل محور چہارم کے تحت آرہی ہے۔

مذکورہ تصریحات سے جہاں ہندوستان کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ مسلم فاتحین کے معاملہ و برتاؤ کا علم ہوا وہیں غیر مسلموں کی اراضی سے وصول کیے جانے والے خاص قسم کے خراج کی مختصر سی جھلک بھی معلوم ہوئی اوپر کی تمام تفاصیل حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے رسالہ القول الماضی سے ماخوذ ہے۔ من شاء التفصیل فلیراجعہا ـــــ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۲) انگریزوں کے دور حکومت میں اراضی ہند کی کیا نوعیت رہی اس سلسلہ میں حالات و واقعات کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں بھی عموماً اراضی مملوکہ کے جو اصل مالک تھے انھیں کو ان کی اراضی کا مالک قرار دیا گیا، البتہ بعض جگہ اس منحوس دور حکومت میں مالکان اراضی کے ساتھ ظلم و زیادتیاں کی گئیں، جس کے نتیجے میں دوسرے لوگ بھی زمینوں کی ملکیت میں اصل مالکوں کے ساتھ شریک ہو گئے اور قانون نے بھی ان کو زمینوں کا مالک تسلیم کر لیا۔ مثلاً جو لوگ زمینوں کا صرف لگان وصول کرنے پر مقرر تھے جن کو جاگیردار اور تعلقہ دار یا ٹھیکہ دار کہا جاتا تھا، ان کو بھی بعض جگہ قانوناً زمین کے مالکان کی حیثیت دے دی گئی، جس کا بنیادی مقصد بظاہر یہ تھا کہ لگان کی وصولی باقاعدہ اور بر وقت ہو کر اس کی مقررہ رقم حکومت کے خزانہ تک جلد از جلد پہونچ جائے مگر اس قانون کا نقصان یہ ہوا کہ بہت سی جگہوں پر لگان وصول کرنے والے زمین کے مالکوں کے ساتھ ظلم و زیادتی کر کے خود ہی زمینوں کے مالک بن گئے اور اس طرح ان کو بھی زمین دار کہا جانے لگا۔ اور بعض جگہ لگان وصول کرنے والوں کو اگرچہ مالک زمین کی حیثیت نہیں دی گئی مگر ان کو زمینوں پر کمر توڑ لگان مقرر کر دینے کا اختیار دیا گیا، اگر زمین کا مالک وہ کمر توڑ لگان جمع کر دیتا تو اس کو اس کی ملکیت پر باقی رکھا جاتا اور اگر وہ لگان جمع نہیں کرپاتا تو اس کو زمین سے بے دخل کر دیا جاتا اور پھر اس کی زمین کو نیلام کر دیا جاتا یا خود لگان وصول کرنے والا اس کا مالک ہو جاتا۔

الغرض بہت سی بدعنوانیاں کرکے لگان وصول کرنے والے لوگ زمینوں کے مالک ہوجایا کرتے تھے، اسی طرح جو لوگ مالکان اراضی کی زمینوں میں بٹائی یا کرایہ داری پر کاشت کرتے تھے، ۱۹۲۳ء میں ان کو بھی قانوناً بعض جگہ زمینوں کا نصف مالک قرار دے دیا گیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بٹائی پر یا کرایہ داری پر زمینوں میں کاشت کرنے والے لوگ جو دراصل زمینوں کے مالک نہ تھے وہ بھی زمینوں کے مالک بن گئے اور انہی مذکور بالا بدعنوانیوں سے متاثر ہوکر جاگیردار، تعلقہ دار، ٹھیکہ دار، زمین دار، کاشت کار وغیرہ الفاظ مختلف جگہوں پر مختلف و متضاد معانی میں مستعمل ہونے لگے، اور اسی کا نتیجہ ہے کہ اردو لغات کے مصنفین نے اپنی کتابوں میں مذکورہ الفاظ کے مختلف و متضاد معانی لکھے ہیں۔ (من شاء التفصيل فليراجع إلى الكتب اللغة الاردية)۔

مذکورہ سطور میں انگریزوں کے عہد حکومت میں اراضی ہند کی ملکیت کے سلسلہ میں جن بدعنوانیوں کا تذکرہ کیا گیا ان پر تبصرہ کرتے ہوئے محمد الیاس برنی پروفیسر معاشیات جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن نے اپنی کتاب معیشۃ الہند میں ایک جگہ لکھا ہے کہ

"ہندوستان کی بیشتر مزروعہ زمین از روئے قانون سرکار کی ملک نہیں بلکہ لوگوں کی ملکیت ہے یعنی وہ اس کو خرید و فروخت کرسکتے ہیں، رہن رکھ سکتے ہیں، ہبہ کرسکتے ہیں اور ورثہ میں پاسکتے ہیں یہ لوگ شمالی ہند میں حسب حیثیت تعلقہ دار، زمین دار، خودکاشت زمین دار کہلاتے ہیں۔ (اور) دکن میں ان کو رعیت کہتے ہیں" (۱)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ انگریزی عہد حکومت میں بھی سابق مالکان اراضی کو بدستور اپنی زمینوں کا مالک قرار دیا گیا تھا، اسی کا نتیجہ ہے کہ آج تک سابق مالکانِ اراضی کو اپنی زمینوں میں تمام مالکانہ تصرفات خرید و فروخت ہبہ و وقف وغیرہ حاصل ہیں اور انتقال کے بعد ان کی زمینیں ان کی املاک منقولہ کی طرح ان کے وارثوں کے درمیان تقسیم ہوتی ہیں، ہاں جو لوگ اس عہد حکومت میں ٹھیکہ دار تھے مگر انھوں نے ظلم و غصب کرکے سابق مالکان اراضی کی زمینوں پر قبضہ کرلیا اور پھر انگریزی حکومت نے بھی ان کو مالک تسلیم کرلیا تو اگرچہ وہ غاصبین ابتداءً مجرم تھے مگر انگریزی حکومت کے ان کی ملکیت تسلیم کرلینے کی وجہ سے وہ لوگ زمینوں کے مالک ہوگئے اور ان کے بعد جن لوگوں کو یہ زمینیں وراثت میں ملیں یا جنھوں نے ان زمینوں کو ان سے خریدا وہ لوگ بھی اب اس زمین کے

---

(۱) معیشۃ الہند ص ۲۴۵

شرعی مالک ہوں گے۔ (لما صرح بہ الفقہاء من ثبوت الملك للكافر لاستيلائہ على مال المسلم)۔
نیز انگریزی حکومت نے جن لوگوں کی مملوکہ جائدادوں کو بحق سرکار ضبط کر کے کسی مسلم وغیر مسلم کو دے دیا یا نیلام کر دیا اور پھر کسی نے اس کو خرید لیا تو یہ لوگ بھی ان جائدادوں کے مالک ہو گئے۔
البتہ اگر کسی جگہ اوقاف کی زمینوں کو انگریزی حکومت نے ضبط کر لیا تو شرعاً سرکار ان زمینوں کی مالک نہیں ہوئی، نیز اگر کسی نے سرکار سے ایسی زمینوں کو خریدا ہے تو وہ بھی اس کے مالک نہ ہوں گے۔
مذکورہ تفصیل سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ اراضی ہند کے ساتھ مسلم فاتحین نے کیا معاملہ کیا، وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ انگریزوں کی عمل داری کے پورے عہد میں ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی کیا نوعیت رہی۔ اب رہی یہ بات کہ انگریزوں نے اراضی کے سلسلہ میں ہندوستان کے مختلف صوبوں میں سے کس صوبہ میں کیا برتاؤ کیا اور کس جگہ کیسا رویہ اپنایا اور کون سا قانون نافذ کیا تو اس کی مختصر جھلک محور سوم میں ملاحظہ ہو۔

(محور سوم)

ہندوستان کی اراضی کا قانونی جائزہ

۱۔ سلطنت مغلیہ کے زوال کے بعد برطانوی دور تسلط میں زیادہ سے زیادہ مال گذاری حاصل کرنے کے لیے حکومت برطانیہ نے مختلف موقعوں پر اراضی ہند کی نوعیت کے سلسلہ میں مختلف قسم کے قوانین جاری کیے، کبھی زمین کے اصل اور سابق مالکوں کے علاوہ مال گذاری وصول کرنے والوں کو زمین کی ملکیت میں اصل مالکوں کے ساتھ شریک کر دیا لیکن ان سب کے باوجود ہر دور میں یہ بات مشترک رہی کہ زمین کے اصل مالکوں کو ان کی اراضی سے بالکل محروم نہیں کیا گیا بلکہ اصل مالکوں ہی کی ملکیت تسلیم کی گئی، البتہ مالکان اراضی کی ملکیت میں تحدید کر دی گئی اور اس سلسلہ میں برطانوی سامراج نے جو نظام برپا کیا ان کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

(۱) زمین داری (۲) محل داری (۳) رعیت داری

زمین داری کا نظام سب سے پہلے ۱۷۹۵ء میں بنگال میں نافذ ہوا کہ جو لوگ حکومت کی طرف سے لگان وصول کرنے والے تھے ان کو مالکان اراضی کی حیثیت دے دی گئی یعنی اصل مالکوں کے ساتھ زمین کی ملکیت میں لگان وصول کرنے والوں کو بھی شریک کر دیا گیا تاکہ حکومت کو لگان کی رقم زیادہ سے زیادہ حاصل

مگر ظاہر ہے کہ یہ نظام سراسر ظلم تھا، مگر افسوس یہ ہے کہ برطانوی دانشوروں نے اس ظلم کو روا رکھا جس کے نتیجے میں لگان وصول کرنے والے لوگ بھی زمین دار کہے جانے لگے، حالاں کہ یہ لوگ حقیقت میں زمین دار نہ تھے۔

دوسرا نظام محل داری کا تھا کہ ایک بستی کی کل اراضی کا مالک اس بستی کے آباد لوگوں کو قرار دیا گیا تھا، اس نظام میں گاؤں کی کل اراضی کا لگان ایک متعین رقم طے کردی جاتی تھی جس کی ادائے گی اس گاؤں میں آباد تمام لوگوں پر مشترکہ طور سے یا انفرادا واجب ہوتی تھی، محل داری کا یہ نظام ابتداً آگرہ اور اودھ میں نافذ کیا گیا تھا، اور بعد میں صوبہ پنجاب میں بھی اس نظام کو رواج دیا گیا۔

تیسرا نظام رعیت داری کا ہے جو ۱۹۲۲ء میں بمبئی، مدراس وغیرہ میں جاری کیا گیا، اس نظام میں اراضی کی ملکیت میں کرایہ داری اور بٹائی پر کاشت کرنے والوں کو بھی اصل مالکوں کے ساتھ شریک کیا گیا، اگر غور کیا جائے تو اس نظام میں نظام زمین داری کا عنصر پایا جاتا ہے۔

الغرض برطانوی سامراج میں اراضی کے لگان کی وصولی میں سہولت یا بطور لگان کے زیادہ سے زیادہ رقم کی وصولی کے پیش نظر مختلف موقعوں پر مذکورہ تین قسم کے نظام کا نفاذ ہوا، لیکن ان تینوں قسم کے نظام کے زیر سایہ ظلم وعدوان کو خوب ترقی ہوئی، البتہ اس نظام کی وجہ سے اراضی کی ملکیت میں کیا فرق آیا، تو اس کی وضاحت محور دوم کے نمبر دوم میں تحریر کی جاچکی ہے۔

۲ــــ آزادی کے بعد ہندوستان میں کانگریس پارٹی زیر اقتدار آئی، کانگریس پارٹی کے دور حکومت میں تنسیخ زمین داری کا قانون جاری ہوا، جس کا مقصد بظاہر یہ تھا کہ حکومت اور زمین جوتنے والے کسان کے درمیان پائے جانے والے مالکان کا خاتمہ کردیا جائے اور ان کو بے دخل کردیا جائے، لیکن عملی طور پر اس کا اثر یہ ہوا کہ ان قوانین کی رو سے درمیانی مالکان ہی کو زمین دار کا درجہ دے دیا گیا۔ آسام، بہار گجرات، مدراس، مہاراشٹر میں غالباً درمیانی مالکوں کو بے دخل کیا گیا اور اراضی کے اصل مالکوں کو ہی ان کی اراضی پر برقرار رکھ کر ان کی ملکیت تسلیم کی گئی، اسی کے ساتھ ایک بدعنوانی کا اضافہ کردیا گیا اور وہ یہ ہے کہ مستقل کرایہ داروں کو جو زمین کو بہتر بنا کر اس میں مثبت تبدیلی لاتے ہیں، ان کو اپنی محنت کے معاوضہ کے وصول کرنے کا اختیار دیا گیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مستقل کرایہ دار عملی طور پر زمین کے مالکان کے ساتھ اراضی کی ملکیت میں برابر کے شریک ہوگئے، البتہ بیوہ یا غیر شادی شدہ عورت نابالغ یا دماغی مرض میں مبتلا شخص یا مسلح فوجیوں کی اراضی میں مستقل کرایہ دار کو بظاہر زمین کی ملکیت میں

شریک نہیں کیا گیا، لیکن کرایہ کی شرح مقرر کردی گئی، چنانچہ گجرات، مہاراشٹر اور راجستھان میں کل پیداوار کا چھٹا حصہ زیادہ سے زیادہ کرایہ کے طور پر مقرر کیا گیا، آسام، کرناٹک، منی پور اور تری پورہ میں زیادہ سے زیادہ کرایہ کل پیداوار کے ایک چوتھائی سے لے کر پانچویں حصہ تک مقرر کیا گیا، پنجاب میں پیداوار کا ایک تہائی حصہ معقول اور موزوں کرایہ تصور کیا گیا، جب کہ تامل ناڈو میں ۳۳ فی صد سے لے کر ۴۰ فی صد تک کرایہ کی شرح رکھی گئی، جموں، کشمیر میں پیداوار کا ایک تہائی اور آندھرا پردیش میں آب پاشی والی زمینوں میں کل پیداوار کا ایک چوتھائی اور صوبے کے دوسرے علاقوں میں کرایہ کے طور پر کل پیداوار کا پانچواں حصہ مقرر کیا گیا اور بہت سے صوبوں میں کرایہ داروں کو مالکان اراضی سے زمینوں کے خریدنے کا حق اختیاری طور پر دیا گیا، چنانچہ پنجاب میں حق خریداری اختیاری ہے اور بہت سی جگہوں پر تو اختیاری حق خریداری کی قید بھی ختم کردی گئی ہے اور کرایہ داروں سے مطالبہ کیا گیا ہے کہ وہ زمینوں کو اصل مالکوں سے ضرور خریدیں، چنانچہ مغربی بنگال میں یہی قانون جاری ہے۔ پنجاب و بنگال کے علاوہ گجرات اڑیسہ، راجستھان، کیرالہ، مدھیہ پردیش، مہاراشٹر، کرناٹک، اتر پردیش اور مرکزی انتظام کے تحت علاقوں میں بھی حق خریداری کے قوانین کا نفاذ کیا گیا ہے۔ اور آسام، بہار اور جموں کشمیر میں تو اس سے بڑھ کر قابل افسوس امر یہ ہے کہ اختیاری حق خریداری کی بھی قید نہیں ہے بلکہ ریاستی حکومت کو پورا اختیار ہے کہ وہ مالکان اراضی کے مالکانہ حقوق بغیر کسی معاوضہ کے کرایہ داروں کو منتقل کردے۔ اس کے علاوہ مالکان اراضی کی ملکیتوں میں تحدید کا قانون جاری کیا گیا کہ اتنی حد تک ایک خاندان کے لوگ زمین رکھ سکتے ہیں اور بقیہ زمینوں کو حکومت گاؤں کے یا دیگر خاندانوں کے درمیان تقسیم کردے گی یا مالکان اراضی کو معاوضہ دلوا کر یا کبھی بغیر معاوضہ دلوائے ہوئے از خود حکومت ان کی اراضی کو غریبوں، محتاجوں یا پسماندہ طبقہ کے لوگوں کو دیدے گی۔

الغرض زمینوں کی ملکیتوں کے سلسلہ میں حکومت موجودہ نے یعنی کانگریس حکومت نے بھی متعلق موقعوں پر مختلف قسم کے قوانین وضع کرکے ان کو نافذ کیا، لیکن اگر حق و صداقت کی روشنی میں غور کیا تو محسوس ہوتا ہے کہ مالکان اراضی کی ملکیت کے سلسلہ میں ظلم کرنے میں موجودہ کانگریسی حکومت انگریزوں سے کسی طرح پیچھے نہیں ہے مگر ان تمام ظلم و زیادتی کے باوجود اصولاً اس حکومت نے بھی سابق مالکان اراضی کی ملکیت کو ایک حد تک تسلیم کیا ہے، چنانچہ "بھارت کا آئین" دفعہ ۳۰۰ میں ہے کہ

"بہ استثناء قانونی اختیار کے کسی شخص کو جائداد سے محروم نہیں کیا جائے گا۔" (۱)

---

(۱) بھارت کا آئین / ۲۰۵

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ برطانوی سامراج سے ۱۹۴۷ء میں آزادی حاصل کرنے کے بعد کانگریسی حکومت نے بھی سابق مالکان اراضی کی زمینوں میں مختلف قسم کی تبدیلیاں کی ہیں لیکن ان سب کے باوجود ایک حد تک سابق مالکان اراضی کو بدستور اپنی زمینوں کا مالک قرار دیا ہے، ہاں جن اشخاص کی زمینوں کو حکومت موجودہ نے غصب کر کے یا بحق سرکار ضبط کر کے کسی مسلم و غیر مسلم کو دے دیا یا نیلام کر دیا اور پھر کسی نے اس کو خرید لیا تو یہ لوگ بھی ان زمینوں کے مالک ہو گئے، البتہ اگر کسی جگہ کانگریسی حکومت نے کسی مسجد یا اوقاف کی زمینوں کو ضبط کر لیا تو شرعاً یہ حکومت ان زمینوں کی مالک نہیں ہوئی، نیز اگر کسی نے سرکار سے ایسی زمینوں کو خریدا یا بغیر خریدے از خود کانگریسی حکومت نے کسی کو دے دیا تو یہ لوگ بھی ان زمینوں کے مالک نہ ہوں گے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اس کانگریسی دور حکومت میں اراضی کے شرعی احکام بعینہ وہی ہیں، جو برطانوی سامراج کے دور میں تھے، جس کی مختصر سی جھلک محور دوم کے آخر میں پیش کی گئی۔

هذا ما عندی فقط واللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔

(محور چہارم)

اراضی ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں چند سوالات کے جوابات

(۱) اراضی ہندوستان کی شرعی حیثیت کے سلسلہ میں اتنی بات پر تو تمام علما متفق ہیں کہ یہ اراضی شام وعراق کے مثل مجاہدین کے درمیان تقسیم نہیں کی گئی، بلکہ اس کے بعض خطے کے لوگ از خود فتح ہونے سے قبل ہی مسلمان ہو کر سلطان مسلم کے مطیع ہو گئے اور اس کے بعض خطے جنگ وجہاد کے ساتھ اور بعض صلح کے ذریعہ فتح ہوئے۔ اس کے بعد حسب اختیارات امام زمینوں کے متعلق مختلف صورتیں جاری ہوئیں۔ بعض اراضی بیت المال میں داخل کی گئیں، بعض پر سابق مالکان اراضی کی ملکیت برقرار رکھی گئیں اور ان پر خراج مقرر کر دیا گیا، پھر ان میں سے بعض اراضی کے مالکان لاوارث مر گئے تو سلطان مسلم نے وہ زمینیں دوسرے لوگوں کو بطور ملک دے دیں، اسی طرح جو اراضی بیت المال کی تھیں ان میں سے بھی بہت سے لوگوں کو مالکانہ طور پر جاگیر میں دی گئیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اراضی ہند کی مختلف اقسام ہیں، محور اول میں کسی زمین کے عشری وخراجی

ہونے کے سلسلہ میں جو اصول ذکر کیے گئے ہیں ان کی روشنی میں نیز دیگر دلائل و شواہد کی بنیاد پر ہندوستان کے جس خطہ کی زمین کا عشری ہونا معلوم ہو وہ عشری اور جس خطہ کی زمین کا خراجی ہونا معلوم ہو وہ خراجی ہوگی اور جن زمینوں کا کچھ حال معلوم نہیں اور وہ اس وقت مسلمانوں ... تصرف میں ہیں تو ایسی زمینیں بدلیل استصحاب حال مسلمانوں ہی کی ملک سمجھی جائیں گی اور ان میں عشر کا وجوب ہوگا۔ البتہ اگر درمیان میں کوئی کافر ان کا مالک ہوگیا تھا تو پھر وہ عشری باقی نہیں رہیں۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی اراضی مملوکہ عشری ہیں، چنانچہ عہد برطانیہ میں حضرت تھانوی نوراللہ مرقدہ نے امداد الفتاویٰ میں اور حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ نے فتاویٰ دارالعلوم قدیم میں مسلمانوں کی مملوکہ اراضی کو بدلیل استصحاب حال عشری ہی کہا ہے۔ (۱)

ہاں جو مسلمان اپنی اراضی کو چھوڑ کر پاکستان چلے گئے اور ان کی زمینوں کو حکومت ہند نے قبضہ کرکے ہندؤں کو دے دیا بعدہٗ وہ زمینیں پھر کسی طرح مسلمانوں کے قبضہ میں آئیں یا شروع ہی سے حکومت ہند نے مسلمانوں کو وہ زمینیں دے دیں تو یہ دونوں قسم کی زمینیں بوجہ استیلاء کافر عشری باقی نہیں رہیں، بلکہ خراجی ہوگئیں اور ان دونوں کے علاوہ باقی سب زمینوں کے احکام وہی رہیں گے، جو عہد برطانیہ سے پہلے عہد اسلامی میں تھے کہ جو زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملک ہیں اور کسی دور میں ان پر کافر کی ملکیت ثابت نہیں، وہ بدلیل استصحاب حال ابتداء ہی سے مسلمانوں کی ملک قرار دی جائیں گی اور عشری سمجھی جائیں گی اور جن پر کسی بھی وقت کافروں کا قبضہ ہوگیا پھر ان سے خرید کر یا کسی بھی جائز طریقے سے مسلمانوں کی ملکیت میں آئیں تو وہ خراجی قرار پائیں گی۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کی زمینیں دونوں قسم کی ہیں بعض عشری اور بعض خراجی اور ان دونوں قسموں کی زمینوں کے پہچاننے کا معیار بھی معلوم ہوا کہ جو زمینیں زمانہ قدیم سے مسلمانوں کی مملوکہ چلی آرہی ہیں اور درمیان میں کسی کافر کا مالک ہونا کسی دلیل سے ثابت نہیں تو وہ زمینیں عشری ہیں اور جو زمینیں کسی کافر کی ملکیت میں رہ چکی ہیں اور پھر مسلمانوں کی ملکیت میں آئی ہیں تو وہ زمینیں خراجی ہیں خلاصہ یہ کہ جن اراضی پر خراجی کی تعریف صادق آئے وہ خراجی اور جن پر عشری کی تعریف صادق آئے وہ

---

(۱) ملاحظہ ہو: امداد الفتاویٰ ۔ فتاویٰ دارالعلوم قدیم ۳ و ۱۶/۴

عشری۔ کما حققہ المحقق التھانوی فی امداد الفتاویٰ و المفتی محمد شفیع الدیوبندی ثم الکراتشی فی احکام الأراضی وجواھر الفقہ۔

البتہ یہاں پر بعض حضرات علماء کو بعض فقہاء کے کلام سے اشتباہ ہوگیا ہے جس کی بنا پر بعض علماء نے تو اراضی ہند کے عشری وخراجی ہونے ہی کا سرے سے انکار کردیا ہے۔(۱) ______ اور بعض نے کہا کہ مسلمانوں کی تمام زمینیں عشری ہیں (۲) ______ لیکن حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نے جواہر الفقہ (۳) اور اسلام کا نظام اراضی میں مذکورہ دونوں قول کی مفصل تردید کی ہے، دراصل اشتباہ کی وجہ یہ ہے کہ علامہ شامی وغیرہ بعض فقہاء نے اراضی دار الحرب کے متعلق یہ تحریر کیا ہے کہ وہ نہ عشری ہوتی ہیں اور نہ خراجی (۴) اور ظاہر ہے کہ ہندوستان دار الحرب ہے اس لیے یہاں کی تمام اراضی کا بھی یہی حکم ہوگا، البتہ اگر کوئی احتیاط پر عمل کرنا چاہے عشر نکال دے کیوں کہ مسلمانوں کی زمینوں میں اصل وظیفہ عشر ہے، پس بحالت اشتباہ عشر نکالنا ہی احوط ہوگا، لیکن حضرت مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمۃ نے مذکورہ تمام اقوال کو تفصیل سے درج کرنے کے بعد ان پر تبصرہ کرتے ہوتے آخر میں قول فیصل جو تحریر کیا ہے وہ یہی ہے کہ

"جن زمینوں کے مالک مسلمان نسلاً بعد نسل چلے آئے ہیں اور کسی زمانہ میں ان پر کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت نہیں وہ ابتداء ہی سے مسلمانوں کی جائز ملکیت قرار دے کر عشری سمجھی جائیں گی، اور جن زمینو پر کسی کافر کی کسی زمانہ میں ملکیت ثابت ہے اور پھر اس سے منتقل ہوکر مسلمانوں کے قبضہ میں آئی ہے وہ خراجی قرار پائے گی۔ واللہ اعلم" (۵)

اور شامی کی عبارت کے متعلق لکھا ہے کہ اس عبارت کا تعلق اصلی دار الحرب سے ہے جہاں کسی بھی وقت مسلمانوں کی حکومت نہ رہی ہو اور نہ وہاں مسلمانوں کے باقاعدہ بسنے اور وہاں کی زمینوں کے خریدنے وغیرہ کا کوئی تصور ہو، تو ظاہر ہے کہ ایسی زمینیں کافروں ہی کے استعمال میں ہوں گی، اس لیے اگر ایسے دار الحرب کی زمینیں نہ عشری ہوں اور نہ خراجی تو اس میں کوئی اشکال نہیں، البتہ جو ملک عارضی دار الحرب ہو اور

---

(۱) ملاحظہ ہو: معارف السنن شرح ترمذی ۵/۲۱۸ (۲) کما فی کفایت المفتی
(۳) جواھر الفقہ ۲/۶۳ (۴) ملاحظہ ھو: شامی باب الرکاز
(۵) جواھر الفقہ ۲/۲۰۸، اسلام کا نظام اراضی /۱۸۶

مدتوں دارالاسلام رہ چکا ہو تو اس کے متعلق یہ حکم ہرگز نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اس کی تائید شرح سیر کبیر کی اس عبارت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ

لأن العشر و الخراج إنما يجب في أراضي المسلمين وهذه أراضي أهل الحرب ليست عشرية ولاخراجية ۔(۱)

عشر و خراج تو مسلمانوں کی زمینوں پر عائد ہوتا ہے اور یہ زمینیں حربیوں یعنی دارالحرب کے کافروں کی ہیں اس لیے وہ نہ عشری ہیں اور نہ خراجی۔

مذکورہ عبارت کو غور سے پڑھا جائے تو اس سے وہی مفہوم ہوتا ہے جو اوپر عرض کیا گیا کہ اصلی دارالحرب کی زمینیں جو کبھی مسلمانوں کے زیر تصرف نہیں آئیں وہ نہ عشری ہوں گی اور نہ خراجی، لیکن جو ملک مدتوں دارالاسلام بھی رہا ہو اور بعد میں اگرچہ مسلمانوں کی بداعمالیوں کے نتیجے میں وہ ملک اسلامی اقتدار سے نکل کر دارالحرب بن گیا ہو مگر مسلمانوں کی زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں ہی کے قبضہ و تصرف میں چلی آرہی ہو تو ایسی زمینوں کو احکام شرعیہ ضروریہ سے محروم نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ان میں حسب دستور سابق عشر و خراج واجب ہوگا۔ چنانچہ امداد الفتاویٰ میں حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق یہی ہے، اور شرح سیر کبیر کی عبارت اس کے لیے کافی دلیل ہے۔ (انتہیٰ ملخصاً) اوپر شامی کی عبارت کے متعلق جو کچھ عرض کیا گیا، بعینہٖ یہی بات حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاویٰ میں تحریر کی ہے۔ (۲)

خلاصہ یہ کہ صحیح قول کے مطابق ہندوستان کی زمینیں دونوں قسم کی ہیں، یعنی بعض عشری ہیں اور بعض خراجی۔ مسلمانوں کی جن زمینوں کا عشری و خراجی ہونا متیقن طریقے سے معلوم ہے وہ اسی طرح عشری یا خراجی ہوں گی اور جن زمینوں کے متعلق کچھ معلوم نہیں اور ظاہر ہے کہ ہندوستان کی اکثر زمینوں کا یہی حال ہے کیوں کہ اس ملک کو فتح کیے ہوئے طویل زمانہ ہو گیا اور اس اثنا میں یہاں کی زمینوں پر کتنے انقلابات آئے، کتنی بستیاں بسیں اور اجڑیں ان کا حقیقی علم تو اللہ ہی کو ہے جو ساری کائنات کا خالق و مالک ہے، اللہ کے علاوہ کس کو اس کا صحیح علم ہے؟ اس لیے ایسی صورت میں استصحاب حال کو دلیل بنا کر یہی کہا جائے گا کہ جو زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملک چلی آرہی ہیں وہ زمینیں عشری ہیں اور جو زمینیں کافروں کے توسط سے ہو کر مسلمانوں کو پہنچی ہیں وہ خراجی ہیں۔(۳)

---

(۱) شرح سیر کبیر ۴/۳۴۳ (۲) احسن الفتاویٰ ۴/۳۱۰ (۳) مستفاد از جواہر الفقہ ۲/۲۷۰، امداد الفتاویٰ ۲/۵۹، مطبوعہ کراچی

مذکورہ تفصیلات سے ہندوستان کی اراضی کی شرعی حیثیت ظاہر و واضح ہوگئی، نیز یہ بھی معلوم ہوگیا کہ یہاں کون سی اراضی عشری ہے اور کون سی خراجی ہے۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

(۲) جن اراضی کا عشری وخراجی ہونا کچھ متعین نہیں اور نہ ان کا سابق حال ہی معلوم ہے اور وہ اس وقت مسلمانوں کے قبضہ وتصرف میں ہیں تو ان کے متعلق بدلیل استصحاب حال یہی سمجھا جائے گا کہ وہ زمینیں مسلمانوں ہی سے حاصل ہوتی ہیں اور ان میں عشر واجب ہوگا، نیز ایسی زمینوں کو عشری ہی کہا جائے گا۔

لان العشر الیق بالمسلم لما فیہ معنی العبادۃ وکذا ھو اخف حیث یتعلق بنفس الخارج ۔ (۱)

وفی معارف السنن قال الشیخ بلغنی عن الشیخ الکنکوھی انہ افتی بان مالک الارض اذا لم یعلم ان ارضہ انتقلت الیہ من ایدی الکفار وکانت فی یدہ فعلیہ العشر فیہا۔ واللہ أعلم۔ (۲)

سرکاری ٹیکس سے خراج کی ادائے گی

(۳) ہندوستان میں سرکار کو زمین کی مال گذاری دی جاتی ہے وہ خراج کے حکم میں نہیں ہے۔ کیوں کہ یہاں کی سرکار کافر ہے اور کافر سرکار کو خراج وصول کرنے کا حق نہیں ہے اور نہ ہی اس کی فوج وغیرہ خراج کا شرعی مصرف ہے اس لیے ہندوستان کے مسلمانوں پر لازم و ضروری ہے کہ وہ خراج اپنے طور پر نکال کر دینی کاموں میں خرچ کریں جن میں بناء مساجد و مدارس وغیرہ بھی داخل ہے۔ کما حررہ العلامۃ عبد الغفور الھمایونی السندی فی رسالتہ سراج فی تحقیق خراج السندھ :

" پس بداں کہ بر ہر کسے کہ خراج لازم آید ادرا لازم است کہ در مصارف خراج کہ در کتب فقہ

---

(۱) کما فی الھدایہ ۲/۵۷۰ (۲) معارف السنن ۵/۲۱۹

مبین ہستند صرف نماید تا عند اللہ از عہدۂ آں برآید و در قیامت ماخوذ نہ گردد، واما آنچہ بحکام نصاریٰ می گیرند پس در اداء ئے خراج محسوب نمی گردد۔

لان الکافرین لیس لہم ولایۃ أخذ الخراج من المسلمین والمومنین وایضا لیسوا بمصارف الخراج حتی اذا ادی المسلمون الیہم ما لا بنیۃ الخراج لا یخرجون عن عہدتہ لانہم لیسوا بمقاتلین لاہل الحرب ولا دافعین اعداء الاسلام عنہم وعن دارہم بل ہم أہل الحرب ودافعوا اعداء المسلمین والاسلام اعاننا اللہ تعالیٰ علیہم والمصرف للخراج المقاتلون لاہل الحرب ودافعوا لاعداء عن دار الاسلام۔

اس مسئلہ کی مزید تحقیق اور علامہ ہمایونی کے رسالہ کی ضروری تلخیص احسن الفتاویٰ[1] میں ملاحظہ ہو۔ واللہ اعلم۔

(۴) نمبر ۱، کے تحت عرض کیا جاچکا ہے کہ ہندوستان کی بعض زمینیں خراجی ہیں، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائے گی کس طرح اور کس شرح سے کریں تو اس سوال کے جواب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ خراج کیا ہے اور اس کی کتنی قسمیں ہیں اور ہند و پاک کی اراضی میں کس قسم کا خراج عائد ہوتا ہے تو یاد رہے کہ خراج عشر ہی کی طرح اسلامی حکومت کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ ایک ٹیکس ہے، البتہ خراج کی حیثیت صرف ٹیکس کی ہے اور عشر میں ٹیکس ہونے کے ساتھ عبادت کا پہلو بھی ہے۔

قال فی البدائع فی العشر معنی العبادۃ وفی الخراج معنی الصغار[2]

وقال فی ہامش الہدایۃ فی الخراج معنی العقوبۃ للتعلق بالتمکن من الزراعۃ وان لم یزرع۔[3]

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ خراج کیا ہے۔ رہی خراج کی قسمیں تو اس سلسلہ میں فقہاء نے خراج کی دو قسمیں لکھی ہیں۔ ایک خراجِ مؤظف اور دوسرا خراجِ مقاسمہ۔ خراجِ مؤظف کا مطلب یہ ہے کہ خراج کی مقدار نقد رقم سے مقرر کر دی جائے۔ اور خراجِ مقاسمہ کا مفہوم یہ ہے کہ بٹائی کی طرح پیداوار کا

---

(۱) احسن الفتاوی ۴/۳۳۸ تا ۳۴۲ (۲) بدائع ۲/۵۴ (۳) حاشیہ ہدایہ ۲/۵۴۱

کوئی حصہ نصف یا ثلث یا ربع وغیرہ متعین کر دیا، خراج کی ان دونوں قسموں کے درمیان فرق یہ ہے کہ خراج کی پہلی قسم یعنی خراج مؤظف ہر کھیتی کے لائق زمین پر واجب ہے خواہ کھیتی کرے یا نہ کرے، چنانچہ اگر کسی کاشتکار نے سستی کی وجہ سے کھیتی نہیں کی تب بھی اس پر خراج مؤظف ادا کرنا واجب ہوگا اور خراج کی دوسری قسم کا تعلق پیداوار سے ہے اگر کھیت میں پیداوار ہوگی تو خراج واجب ہوگا اگر نہیں ہوگی تو خراج بھی واجب نہ ہوگا۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ خراج مؤظف سال میں صرف ایک مرتبہ واجب ہے، لیکن خراج مقاسمہ عشر ہی کی طرح پیداوار کے مکرر ہونے سے مکرر ہو سکتا ہے، چنانچہ شرح وقایہ کتاب الجہاد باب الوظائف میں لکھا ہے کہ

ان الخراج نوعان خراج موظف وهو الوظيفة المعينة التي توضع على الارض كما وضع عمر رضي الله عنه على سواد العراق وخراج المقاسمة كربع الخارج وخمسه ونحوهما فالذي لا يتكرر هو الموظف اما الخراج المقاسمة فهو يتكرر كالعشر۔ (۱)

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ خراج مؤظف اور یہ وہ متعین وظیفہ ہے جو زمین پر مقرر کر دیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ملک عراق کی آبادیوں پر مقرر کر دیا تھا۔ خراج مقاسمہ جیسے پیداوار کا چوتھا اور پانچواں حصہ وغیرہ، پس خراج مؤظف مکرر نہیں ہوتا، بہر حال خراج مقاسمہ تو وہ عشر کی طرح مکرر ہو جاتا ہے۔

حاشیہ شرح وقایہ میں مزید تفصیل دیکھنی چاہیے، خراج کی مذکورہ بالا دونوں قسموں میں سے پہلی قسم یعنی مؤظف کی مفصل بحث فقہ و حدیث کی کتابوں میں موجود ہے، جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ملک عراق کو فتح کیا تھا تو وہاں کی زمینوں کی پیمائش کرا کر اور مختلف پیداواروں کا اندازہ کر کے وہاں کی زمینوں پر خراج کی ایک رقم متعین فرما دی تھی، جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ عام قابل کاشت زمینوں میں فی جریب ایک درہم (ساڑھے تین ماشہ چاندی) اور ایک صاع (ساڑھے تین سیر) غلہ جو کھیت میں پیدا ہو اور ترکاری کے قبیل کی چیزوں میں فی جریب پانچ درہم اور انگور و کھجور کے گھنے باغات میں

---

(۱) شرح وقایہ /۳۲۰

فی جریب دس درہم مقرر کر دیا تھا اور مذکورہ چیزوں کے علاوہ جن اشیاء کے خراج کی تعیین حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ان کے متعلق فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ زمین کی پیداوار کی برداشت کے مطابق مقرر کیا جائے جو کل پیداوار کے نصف سے زائد نہ ہو اور خمس سے کم نہ ہو، البتہ اگر تجربہ سے ثابت ہو جائے کہ پیداوار بہت کم ہوتی ہے اور محنت بہت زیادہ کرنی پڑتی ہے تو خمس سے کم کرنا بھی جائز ہے البتہ نصف پیداوار سے زیادہ خراج مقرر کرنا جائز نہیں ہے، اگر کسی نے باغ کاٹ کر اس زمین میں زراعت شروع کر دی ہے تو اس سے باغ ہی کا خراج وصول کیا جائے گا۔

اگر کسی نے سبزی والی زمین میں سبزیوں کی صلاحیت کے باوجود سبزیوں کے بجائے زراعت کی تو اس سے سبزیوں ہی کا خراج وصول کیا جائے گا، نیز اگر کسی نے کھیتی کے قابل زمین کو چھوڑ دیا اور سستی وغفلت کر کے اس میں کھیتی نہیں کی تو بھی اس سے خراج مؤظف وصول کیا جائے گا، وہ ہرگز معاف نہ ہوگا، ہاں اگر خراجی زمین پر پانی چڑھ جائے یا اور کوئی آفت پہونچ جائے، جس کی وجہ سے وہ زمین کھیتی کے قابل نہ رہے تو اس سے خراج مؤظف معاف ہو جائے گا، یاد رہے کہ سطور بالا میں جریب کا ذکر آیا ہے، وہ ہمارے زمانہ کے موجود بیگہ سے قریب۔ ہے یعنی ایک جریب کا رقبہ ۶۰ مربع ذراع ہوتا ہے اور یہاں پر ذراع سے مراد سات قبضہ کا ذراع ہے جب کہ عام ذراع چھ قبضہ کا ہوتا ہے اور ایک قبضہ چار انگشت کا ہوتا ہے اس حساب سے ایک ذراع پونے دو فٹ (مساوی ۲۸ انگشت) ہوا، اور ساٹھ ذراع ۱۰۵ فٹ برابر ۳۵ گز یا ۳۲ میٹر ہوا، اور اس طرح ایک جریب گیارہ ہزار پچیس مربع فٹ مساوی بارہ سو پچیس مربع گز یا ایک ہزار چوبیس (۱۰۲۴) مربع میٹر ہوا۔ (۱)

مذکورہ سطور میں خراج کی جو تفصیل درج کی گئی وہ خراج مؤظف کی ہے اور خراج مقاسمہ عشر ہی کی طرح زمین کی پیداوار پر ہے اگر کسی نے کھیتی نہیں کی جس کے نتیجے میں پیداوار نہیں ہو سکی اگرچہ اس نے کھیتی کرنے میں سستی ہی کیوں نہ برتی ہو، مگر خراج مقاسمہ معاف ہو جائے گا، کیوں کہ اس کا تعلق پیداوار سے ہے اگر پیداوار نہیں ہو سکی ہے تو عشر ہی کی طرح خراج مقاسمہ بھی واجب نہیں ہوگا، نیز جس طرح عشر پیداوار کے مکرر ہونے سے مکرر واجب ہو جاتا ہے، اسی طرح خراج مقاسمہ بھی پیداوار کے سال میں مکرر ہونے

---

(۱) احسن الفتاوی [illegible]

کی وجہ سے مکرر واجب ہو جاتے گا، ہاں خراج موظف سال بھر میں ایک ہی مرتبہ واجب ہوگا، اگرچہ زمین ایک سال کے اندر دو یا زیادہ مرتبہ ہی پیداوار کیوں نہ ہو. خراج موظف کے سلسلہ میں جس طرح یہ تفصیل ہے کہ خراج کی مقدار پیداوار کے نصف سے زائد اور خمس سے کم نہ ہو۔ بعینہٖ یہی تفصیل خراج مقاسمہ میں ہے کہ اس کی مقدار کل پیداوار کے نصف اور خمس کے درمیان ہی ہونی چاہیے اس سے کم و زائد نہ ہو، بلکہ علامہ شامی کے بقول خراج مقاسمہ میں نصف پیداوار سے زائد خراج مقرر کرنا جائز نہیں ہے، رہا خمس سے کم کرنا تو جائز ہے، مگر بہتر یہ ہے اس سے کم نہ کیا جائے، البتہ اگر کسی زمین میں محنت بہت زیادہ کرنی پڑتی ہے اور پیداوار کم ہوتی ہے تو خراج مقاسمہ خمس پیداوار سے کم کیا جا سکتا ہے، بلکہ بعض حالات میں عشر اور نصف عشر بھی وصول کیا جا سکتا ہے۔

کما فی رد المحتار: ویکون حکمه حکم العشر ومن حکمه ان لا یزید علی النصف وینبغی ان لا ینقصه عن الخمس قاله الحدادی وبه علم ان قول الشارح وینبغ مذکور فی غیر محله لان الزیادة علی النصف غیر جائزة کما مر التصریح به فی قوله ولا یزاد علیه وکان عدم التنقیص عن الخمس غیر منقول فذکره الحدادی بحثا لکن قال الخیر الرملی یجب ان یحمل علی ما اذا کانت تحتمل فلو کانت قلیلة الریع کثیرة المؤن ینقص اذ یجب ان یتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة کما فی ارض العشر انتهی۔ (۱)

وذکر ابن عابدین من قبل فی کتابه هذا عند ذکر الاراضی الشامیة السلطانیة والموقوفة منها ما یوخذ منه نصف الخارج ومنها الربع ومنها العشر والظاهر انه خراج المقاسمة۔ اھ ۔ (۲)

وذکر العلامة عبد الحی اللکنوی فی هامش شرح الوقایة عند ذکر الخراج المقاسمة هو کالعشر ماخذًا بالخارج فیوخذ من کل ما یوخذ منه العشر او نصفه من الرطاب والزروع والکروم والنخیل وغیر ذلک۔ (۳)

---

(۱) رد المحتار ۳/۲۸۴، ۳۸۹/۳ (۲) ایضاً ۳/۲۸۶ (۳) حاشیة شرح وقایه ۲/۳۲

سندھی نے اپنی بیاض میں لکھا ہے نیز مخدوم محمد ہاشم ٹھٹھوی نے جو تحقیق اراضی سندھ کے متعلق لکھی ہے اس سے بھی یہی خمس معلوم ہوتا ہے اس تفصیل سے علاقہ سندھ کی زمینوں کا خراج تو معلوم ہوگیا کہ عموماً مقاسمہ اور بٹائی کی صورت سے پیداوار کا پانچواں حصہ (خمس) تھا، اس زمانہ میں ملتان، بھاول پور، پنجاب کے سب علاقے بھی سندھ میں شامل تھے، ان کا بھی یہی حکم ہوگا، بلکہ صوبۂ گجرات اور راجپوتانہ کو بھی محمد بن قاسم کی فتوحات میں داخل سندھ اور اس کا جز قرار دیا گیا تھا، اس لیے ان تمام علاقوں کے خراج میں اگر کسی خاص زمین یا کسی خاص علاقہ کے متعلق خراج کی کوئی دوسری صورت کافی ثبوت کے درجہ کو پہونچ جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا، ورنہ خمس پیداوار کو خراج سمجھا جائے گا، لیکن محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد ہندوستان کے دوسرے علاقے جن کی فتوحات غزنوی اور غوری دور حکومت سے شروع ہو کر علاء الدین خلجی تک تمام ہوئیں ان کے سلسلہ میں تاریخی روایات سے اتنی بات تو ثابت ہے کہ ان تمام علاقوں کی زمینیں عموماً ان کے ہندو مالکان ہی کی ملک اور قبضہ میں باقی رکھی گئیں اور ان پر خراج عائد کیا گیا، مگر یہ تفصیل عام طور پر نہیں ملتی کہ خراج کی کون سی قسم ان زمینوں پر عائد کی گئی، مقاسمہ یا موظف، البتہ علاء الدین خلجی کے عہد حکومت میں جو اصلاحات اور تغیرات ہوئے اس کے ذیل میں کتب تواریخ نزہۃ الخواطر اور آئینہ حقیقت نما وغیرہ میں یہ مذکور ہے کہ اس نے مالکان اراضی پر جو نقد خراج مقرر تھا اس کے بجائے بٹائی کا قاعدہ جاری کر دیا اور پھر خلجی کے بعد محمد تغلق نے بھی یہی معمول جاری رکھا۔ (۱)

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہندوستان کے علاقوں اور صوبوں میں عموماً اول فتح کے وقت سے خراج موظف (نقد) جاری تھا، جس کو علاء الدین خلجی نے مقاسمہ اور بٹائی کی صورت میں تبدیل کر دیا، اب اگر خراج موظف کو مقاسمہ سے بدل دینے کا یہ معاملہ مالکان زمین کی رضامندی سے ہوا تھا تو پھر مضائقہ نہیں ورنہ اس کو تبدیلی کا کوئی حق نہ تھا (جیسا کہ اوپر تحریر کیا گیا)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ علاقہ سندھ کی اراضی میں خراج مقاسمہ یعنی پیداوار کا خمس ہے لیکن ہندوستان

---

(۱) ملاحظہ ہو: نزہۃ الخواطر ۱۰؍۱۲، آئینہ ۱۴؍۲

کی دیگر اراضی میں خراج موظف ہے جس کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے کہ عام قابل کاشت زراعتی زمین میں ہر ایک جریب پر ایک درہم نقد یعنی ساڑھے تین ماشہ (۳ ½) چاندی اور ایک صاع یعنی ساڑھے تین سیر گیہوں یا جو یا جو چیز بوئی جائے واجب ہے، اور ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور کھجور وغیرہ کے گھنے باغات کی ایک جریب پر دس درہم واجب ہے اور باقی اشیاء کا خراج اس حد سے لگایا جائے کہ خراج کل پیداوار کے خمس سے گھٹے نہیں اور نصف سے بڑھے نہیں۔ (۱)

"قال فی الدر المختار من کتاب الجهاد فی باب العشر والخراج، الخراج نوعان خراج مقاسمة .... وخراج وظيفة .... كما وضع عمر رضی الله عنه علی السواد لكل جريب هو ستون ذراعاً فی ستين بذراع كسری صاعاً من بر أو شعير ودرهما .... ولجريب الرطبة خمسة دراهم ولجريب الكرم أو النخل متصلة قدر فيهما ضعفها ولما سواه مما ليس فيه توظيف عمر ...... طاقته وغاية الطاقة نصف الخارج فلا يزاد عليه .... ولا ينقص عن الخمس حدادی." (۲)

مذکورہ تفصیلات سے جہاں خراج کی اقسام اور مقدار معلوم ہوتی وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ موجودہ ہندوستان میں خراج کی ادائیگی کس شرح سے کی جائے یہاں پہونچ کر احقر یہ عرض کرنا چاہتا ہے کہ اگر کوئی شخص خراج موظف ادا نہ کرتا ہو تو کم از کم عشر کی طرح اپنی خوشی سے خراج مقاسمہ ہی ادا کرے۔

لما مر عن رد المحتار عن الخير الرملی خراج المقاسمة كالموظف مصرفا كالعشر ماخذا۔ (۳)

حكم هذا الخراج حكم العشر يكون ذلك فی الخارج كالعشر (۴)

لیکن عوام میں جو من سیر کا رواج ہو گیا ہے کہ ایک من میں ایک سیر ادا کرتے ہیں تو یہ کسی طرح جائز نہیں ہے معلوم نہیں یہ بات کہاں سے چل پڑی ہے۔ خدائے تعالیٰ تمام مسلمانوں کو سیدھے راستے پر چلنے کی

---

(۱) جواهر الفقه باختصار ۲/۲۸۱-۲۸۰ (۲) الدر المختار علی هامش رد المحتار ۳/۲۸۴ تا ۲۸۶، هكذا فی الهدايه ۲/۵۷۱-۵۷۲ وبدائع ۲/۶۲ (۳) رد المختار ۳/۲۸۶ (۴) بدائع ۲/۶۲

وفی رد المحتار عن الخیر الرملی خراج المقاسمة کالموظف مصرفاً وکالعشر مأخذاً لا فرق فیہ بین الرطاب والزرع والکرم والنخل المتصل وغیرہ الخ ۔(۱)

وذکر فی البدائع فی خراج المقاسمة ویکون حکم ھذ الخراج حکم العشر ویکون ذلک فی الخارج کالعشر الا انہ یوضع موضع الخراج لانہ خراج فی الحقیقة ۔ واللہ اعلم ۔(۲)

خراج کی بحث کے ذیل میں ایک مسئلہ اچھی طرح یاد رکھنا چاہیے کہ اول فتح کے وقت خراج جون سی بھی قسم مقرر کی گئی وہی مقرر رہے گی، بعد میں اس کو بدلنا جائز نہیں، البتہ اگر مالک اراضی کی تراضی سے تبدیلی کی جائے تو بظاہر اس کی گنجائش ہے۔

کما ذکر ابن عابدین فی رد المحتار وفی الکافی ولیس للامام ان یحول الخراج الموظف إلی خراج المقاسمة اقول وکذلک عکسہ فیما یظھر من تعلیلہ لانہ قال لان فیہ نقض العھد وھو حرام اھ ۔ قلت صرح بالعکس القھستانی ۔(۳)

یفھم من تعلیلہ لان فیہ نقض العھد وھو حرام یجوز ھذا بالتراضی فافھم ۔

مذکورۃ الصدر تفاصیل سے خراج موظف اور خراج مقاسمہ کی حقیقت اچھی طرح واضح ہوگئی، اب آئیے اس پر غور کیجیے کہ ہند و پاک کی الاضی میں کون سا خراج ہے تو اس سلسلہ میں میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ نے جواہر الفقہ اور نظام اراضی میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

" اس کا مدار ان احکام کے معلوم ہونے پر ہے جو مسلمان فاتحین نے اول فتح کے وقت نافذ فرمائے ہیں تو اراضی سندھ کے متعلق تو مستند علماء سندھ کی تصریحات سے ثابت ہے کہ وہاں محمد بن قاسم نے غیر مسلموں کی اراضی پر خراج مقاسمہ عائد کیا تھا جس کی مقدار خمس تھی یعنی کل پیداوار کا پانچواں حصہ، چنانچہ شیخ ابو الحسن دہری نے اپنے رسالہ رفع الضریبہ میں لکھا ہے ان خراج السندھ ھو الخمس ای ضعف العشر ۔ اسی طرح مخدوم محمد عارف

---

(۱) رد المحتار ۲۸۴/۳ (۲) بدائع ۶۳/۲ (۳) رد المحتار ۲۸۶/۳

توفیق عطا فرمائے۔ واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل وما صرح الفقہاء ھھنا فھو الحق وماذا بعد الحق إلا الضلال اللھم احفظنا منہ۔ فقط واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۵) احکام عشر میں شریعت نے آب پاشی کی وجہ سے عشر اور نصف عشر کا جو فرق رکھا ہے وہ درحقیقت زراعت ہی کے اخراجات کو پیش نظر رکھ کر ایسا کیا ہے، اس لیے عشر و نصف عشر کا مدار صرف آب پاشی پر ہوگا، آب پاشی کی جو نوعیت ہوگی اسی کے تفاوت کے اعتبار سے مقدار واجب میں تفاوت ہوگا، اور آب پاشی کے علاوہ زراعت کے دیگر اخراجات مثلاً مزدوری، ہل بیل کی اجرت، بیج، کھیتی کی محافظت کا خرچ یا زمین کی اجرت، اسی طرح کھاد، دوا پاشی وغیرہ کا کوئی خرچ عشر میں وضع نہ ہوگا بلکہ حاصل شدہ کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ آب پاشی ہی کے اعتبار سے عشر میں نکالنا واجب ہوگا۔

کما فی البدائع: ولا یحتسب لصاحب الأرض ما أنفق على الغلة من سقي او عمارة أو أجر الحافظ أو أجر العمال، ونفقة البقر لقوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففیه العشر وما سقي بغرب أو دالية أو سانية ففيه نصف العشر اوجب العشر ونصف العشر مطلقاً عن احتساب هذه المؤن ولأن النبي صلى الله عليه وسلم اوجب الحق على التفاوت لتفاوت المؤن ولو رفعت لارتفع التفاوت، انتهى۔ (۱)

وعبارة الهداية هكذا: كل شئ مما فيه العشر لا يحتسب فيه العمال و نفقة البقر لان النبي عليه السلام حكم بتفاوت الواجب بتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها۔

(۶) جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر مالک زمین اور کاشت کار (بٹائی دار) دونوں پر اپنے اپنے حصے کے بقدر واجب ہے۔

کما فی البدائع ولو دفعها مزارعة اما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب في الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما وأما على مذهب ابي حنيفة فالمزارعة فاسدة ولو كان يجيزها كان يجب على مذهبه جميع العشر على رب الأرض۔ (۲)

---

(۱) بدائع ۶۲/۲ وھکذا فی الھدایۃ ۱۸۳/۱ (۲) بدائع ۵۶/۲

فثبت بهذا ان العشر علیٰ رب الأرض عنده وعليهما عند هما من غير تفصيل وهو الظاهر والفتویٰ علیٰ قولهما بصحة المزارعة كما في ردالمحتار ۔ (۱)

ہاں اگر بٹائی دار غیر مسلم ہو تو عشر مالکِ زمین کے ذمہ واجب ہوگا۔

كما في الرسالة المطبوعة للامارة الشرعية البيهار، عن مسائل الزكوٰة (ص٤) ولكن ما وجدت تصريحا في كتب الفقهاء الموجودة عندى، نعم يقاس علیٰ مسئلة للستعير الذمى وان كانت هذه المسئلة ايضا مختلفة بين أئمتنا الثلاثة ۔ (۲)

ولكن قال ابن عابدين في ردالمحتار نقلا عن شرح درر البحار لواستعارها ذمى فالعشر على المعير اتفاقاً لتفويته حق الفقراء بالاعارة من الكافر...... اى لكونه ليس أهلا للعشر. اه (۳)

قلت يفهم من تعليله لتفويته حق الفقراء بالاعارة من الكافر ان في صورة المزارعة من الكافر يجب العشر علیٰ رب الارض المسلم كما يجب العشر في الاعارة من الكافر على المعير۔

هذا ما عندى والله سبحانه وتعالیٰ أعلم۔

اور اگر بٹائی دار مسلمان ہو تو اس پر اپنے حصہ کی پیداوار میں عشر واجب ہے۔

لأن ملك الأرض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب في الأراضى التى لا مالك لها .... ولأن العشر يجب في الخارج لا في الارض فكان ملك الارض وعدمه بمنزلة واحدة ۔ (۴)

فقط واللّٰه سبحانه وتعالیٰ اعلم

یاد رہے کہ اگر مالک اراضی کو خوف ہو کہ بٹائی دار اپنے حصہ کی پیداوار کا عشر نہیں نکالے گا تو ایسی صورت میں مالک اراضی پر لازم ہے کہ مشترک پیداوار سے عشر نکالنے کے بعد بٹائی دار کو حصہ دے۔

---

(۱) ردالمحتار ۲/۶۱ (۲) كما في البدائع ۲/۵٦ (۳) وهكذا يفهم من الدرالمختار علی هامش ردالمحتار ۲/٦۰

(۴) كما في البدائع ۲/۵٦

لان اصحاب الاراضی کالحکام للمزارعین حتی انہم لایخافون من الحکام مثل مایخافون من اصحاب الاراضی لوصلۃ معاشہم ورزقہم بالزراعات الکائنۃ فی اراضیہم فاصحاب الاراضی حکام والمزارعون رعایاہم وجاء فی الحدیث الصحیح کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ۔اھ۔(۱)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

(محوز بنجم)

عشر کے چند ضروری مسائل

(۱) وجوب عشر کے لیے کوئی نصاب شرط نہیں ہے، اس لیے پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے البتہ ایک صاع سے کم پر عشر واجب نہ ہوگا۔

قال فی الدر المختار: ویجب العشر فی عسل وان قل (الیٰ قولہ) بلاشرط نصاب راجع للکل وبلاشرط بقاء وحولان حول۔ وفی رد المحتار: (قولہ بلاشرط نصاب) وبقاء فیجب فیما دون النصاب بشرط ان یبلغ صاعاً وقیل نصفہ وفی الخضروات التی لاتبقیٰ وھذا قول الإمام وھوالصحیح کما فی التحفۃ۔(۲)

وفی الدر المختار ایضا یجب العشر ویجب نصفہ (الیٰ قولہ) بلا رفع مؤن ای کلف الزرع وبلا اخراج البذر لتصریحہم بالعشر فی کل الخارج ۔(۳)

وفی البدائع: النصاب لیس بشرط لوجوب العشر فی کثیر الخارج وقلیلہ ولایشترط فیہ النصاب عند ابی حنیفۃ۔اھ۔(۴)

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

(۲) زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز میں جو مقصود بالذات ہو عشر واجب ہے، خواہ گھاس ہو یا بانس ہو

---

(۱) والتفصیل فی احسن الفتاویٰ ۴/۳۵۳ (۲) شامی باب العشر ۲/۵۳و۵۴

(۳) الدر المختار علی ھامش رد المحتار ۲/۵۵و۵۶ (۴) بدائع ۲/۵۹

یا اور کوئی درخت ہو یا جانوروں کے لیے اگایا ہوا چارہ ہو یا سبزی ترکاری ہو یا غلہ، پھل، روئی وغیرہ ہو، بلکہ جو چیز دیر پا نہیں ہوتی یا جس کا عشر کاٹتے ہی دیا جا سکتا ہے تو ایسی چیزوں کا عشر کاٹتے ہی کے دن نکال دینا چاہیے۔

لقوله تعالیٰ: وآتوا حقه یوم حصاده، قال فی رد المحتار عند أبی حنیفة یجب العشر فی الخضروات ویخرج حقها یوم الحصاد أی القطع۔(۱)

قلت صرح الفقہاء فی کتبهم ان علة وجوب العشر استغلال الارض بما یقصد به کما فی رد المحتار ان المدار علی القصد حتی لو قصد به ذلك وجب العشر کما صرح به (صاحب الدر المختار) بعده، اھ۔(۲)

وفی الدر المختار حتی لو اشغل ارضه بها یجب العشر، اھ قال ابن عابدین فلو استنمی ارضه بقوائم الخلاف وما اشبهه او بالقصب والحشیش وکان یقطع ذلك ویبیعه کان فیه العشر غایة البیان ومثله وغیرها قال فی الشرنبلالیة وبیع ما یقطعه لیس بقید ولذا اطلقه قاضی خان۔ اھ۔(۳)

ہاں جو چیز بالقصد اگائی نہیں جاتی تو اس میں عشر واجب نہیں ہے اور تالاب وغیرہ میں جو مکھانہ یا سنگھاڑہ وغیرہ کی کاشت کی جاتی ہے تو اس میں عشر واجب ہے۔

(۴) لکونه من جنس ما یقصد به استغلال الارض فهو علة للوجوب کما فی رد المحتار أو لکون النماء بالماء لعموم قول النبی صلی اللّٰه علیه وسلم ما سقته السماء ففیه عشر وما سقی بغرب او دالیة ففیه نصف العشر۔(۵)

(۳) اگر کسی زمین میں غلہ اگانے کے بجائے اس کو کھود کر تالاب بنا دیا جاتا ہے اور پھر اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے اور لوگ اس کو پیداوار کا درجہ دیتے ہیں تو اس میں اموال تجارت کی زکوۃ کے بجائے عشر واجب ہے، بشرطیکہ وہ زمین عشری ہو اور اس میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہو اور اگر

---

(۱) شامی ۲/۵۳ باب العشر (۲) شامی ۲/۵۵ (۳) شامی ۲/۵۵ وهکذا فی البدائع ۲/۵۸

(۴) رد المحتار ۲/۵۴ (۵) بدائع ۲/۵۶

اس میں بورنگ وغیرہ سے پانی دینا پڑتا ہے تو اس میں نصف عشر واجب ہے اور اگر قدرتی پانی اور بورنگ وغیرہ کا پانی دونوں دینا پڑتا ہے تو جس پانی کی مقدار زیادہ ہو اس کا اعتبار ہوگا، اور اگر وہ زمین خراجی ہے تو پھر زمین کا خراج نکالنا واجب ہے۔

قال فی البدائع بحثا عن العسل هو ملحق بنمائها لاعتبار الناس اعداد الارض لها قلت يقاس عليه زراعته السمكة لاعتبار الناس اعداد الارض لها او لكونه مما يقصد به استغلال الارض فهو علة للوجوب، كما فى رد المحتار - (١)

فاذا كانت الارض عشرية تجب فى زراعة السمكة العشر وان كانت الارض خراجية فان كان الخراج موظفا فلا شئ فى زراعة السمكة ويجب الخراج وإن كان الخراج المقاسمة فيجب الخراج فى زراعة السمكة لكون المقاسمة كالعشر ماخذاً ولما كانت زكاة التجارة لا تجتمع مع العشر والخراج فكان ايجاب العشر والخراج أولىٰ لانهما اعم وجوبًا قال فى البدائع الا ترىٰ انهما لا يسقطان بعذر الصباء والجنون والزكوٰة تسقط به فكان ايجابهما اولىٰ ـ (٢)

(۴) ریشم کی کاشت پر عشر واجب ہوگا۔

قياسًا على العسل ولكونه ملحقا بنماء الأرض قال فى البدائع بحثا عن العسل هو ملحق بنمائها لاعتبار الناس اعداد الارض لها ولانه يتولد من انوار الشجر فكانه كالثمر (اى لكونه بمنزلة الثمر لتولده من ازهار الشجر وأوراقه) (٣)

أو لكونه مما يقصد به استغلال الارض فهو علة للوجوب ـ (۴)

وقال صاحب الهداية من عدم وجوب العشر فى دود القز فهو محمول فى زمانه لانه ما كان يقصد به استغلال الارض فى زمان صاحب الهداية وأما فى زماننا فهو مقصود ومدار العشر على القصد حتىٰ لو قصد به ذلك وجب العشر كما صرح الشامى فى رد المحتار بحثا عن الخضروات والحشيش اھ ـ (٥)

---

(١) كما فى رد المحتار ۲/۵۴ (٢) بدائع ۲/۵۷ (٣) بدائع ۲/۶۳

(۴) كما فى رد المحتار ۲/۵۴ (٥) ايضاً ۲/۵۵

(۵) درخت ہو یا پھل جس چیز کی کاشت بالقصد کی جاتی ہے اس میں عشر واجب ہے۔

لکونہ مما یقصد بہ استغلال الأرض فھو علۃ للوجوب کما فی ردالمحتار[۱]

وإنما المدار علی القصد حتی لو قصد بہ ذلك وجب العشر۔[۲]

وقال فی البدائع عند ذکر شرائط وجوب العشر أن یکون الخارج من الارض مما یقصد بزراعتہ نماء الارض وتستغل بہ عادۃً (إلی قولہ) حتی قالوا فی الارض إذا اتخذھا مقصبۃ و فی شجرۃ الخلاف التی تقطع فی ثلاث سنین أو أربع سنین أنہ یجب فیھا العشر لان ذلك غلۃ وافرۃ ویجب فی قصب السکر وقصب الذریرۃ لانہ یطلب بھما نماء الأرض فوجد شرط الوجوب فیجب اھ۔ (۳)

(۶) جن سبزیوں کی باقاعدہ کاشت کی جاتی ہے ان میں عشر واجب ہے اور جو سبزیاں مکان کے ارد گرد افتادہ زمین میں یا گھر کی چھتوں پر یا گھر کے صحن میں اگائی جاتی ہیں تو ان میں عشر واجب نہیں ہے، ہاں اگر ایسا کر کے مستقل آمدنی حاصل کی جاتی ہے اور گھر کے ارد گرد افتادہ زمین کو کھیت بنالیا جاتا ہے تو پھر عشر واجب ہوگا۔

قال فی البدائع کون الخارج مما لہ ثمرۃ باقیۃ وھی الخضروات کالبقول و الرطاب والخیار والقثاء والبصل والثوم ونحوھا فی قول ابی حنیفۃ الخ۔ (۴)

ـــــ وھوالصحیح کما فی التحفۃ، ھکذا فی ردالمحتار۔ (۵)

وفی الدرالمختار: واخذ خراج من دار جعلت بستاناً أو مزرعۃ الخ ـــــ

وفی ردالمحتار قید بجعلھا بستاناً لانہ لولم یجعلھا بستانا وفیھا نخل تغل اکرارا لا شیئ فیھا (بحر) وکذلك ثمر بستان الدار لانہ تابع لھا کما فی قاضی خان۔[۶]

---

(۱) ردالمحتار ۲/۵۴ (۲) شامی ۲/۵۵ (۳) بدائع ۲/۵۸

(۴) بدائع ۲/۵۹ (۵) ردالمحتار ۲/۵۴

(۶) ردالمحتار ۲/۵۷، ومثلہ فی احسن الفتاویٰ ۴/۳۴۳

(۷) چوں کہ وجوب عشر کے لیے زمین کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ پیداوار کا مالک ہونا کافی ہے اس لیے اراضی موقوفہ کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہے خواہ وہ وقف علی الاولاد ہو یا کسی اور پر وقف ہو۔

قال فی البدائع: ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب فی الارض التی لا مالك لها و هی الأرض الموقوفة لعموم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الارض و قوله عز وجل وآتوا حقه يوم حصاده وقول النبی صلی اللّٰه عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وماسقی بغرب أودالية ففيه نصف العشر ولان العشر يجب فی الخارج لافی الارض فكان ملك وعدمه بمنزلة واحدة. اه[1]

وقال ابن عابدين فی ردالمحتار بعد نقل قول صاحب البدائع هذا ظاهر فيما اذا زرعها اهل الوقف اما إذا زرعها غيرهم با لاجرة فيجری فيه الخلاف الآتی فی الارض المستاجرة إلى آخره ما قال۔ (۲)

---

(۱) بدائع ۲/۵۶

(۲) ردالمحتار باب العشر ۲/۵۴

محور اوّل

اسلام کا نظامِ عشر و خراج

اور

ھند و پاک کی اراضی کا شرعی حکم

از ــــ آل مصطفیٰ مصباحی قادری ــ خادم دارالافتاء : طیبۃ العلماء .... الجامعۃ الامجدیۃ الرضویۃ، گھوسی مئو

عشر و خراج کی حقیقت

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا اور کن کو خراجی؟ عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے؟ اس سلسلے میں کتاب و سنت، تعامل عہد صحابہ و تابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے ہمیں کیا روشنی ملتی ہے؟ ۔

الجواب :-

شریعت طاہرہ نے زمین کے عشری اور خراجی ہونے کے مختلف اور متعدد صورتیں اصول اور ضابطے بیان فرمائے ہیں۔ بعض زمین عشری اور بعض زمین کے خراجی ہونے کی تحدید تعیین بھی بیان فرمادی ہے، ان کا عشری ہونا متعین ہے اور جن اراضی کے تعلق سے خراجی ہونے کی صراحت فرمادی ہے ان کا خراجی ہونا متعین ہے جن اراضی کے سلسلے میں شریعت کی جانب سے کوئی تحدید و تعیین نہیں، ان پر عشری یا خراجی کا حکم لگانے [illegible] کے تعلق سے بیان کیے گئے ضابطوں اور صورتوں کو مدنظر رکھنا ہوگا۔ جو زمین عشری ضابطوں [illegible] ان پر عشری ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور جن پر خراجی ضابطے صادق آرہے ہوں وہ [illegible] اور جو زمین عشری و خراجی تحدیدات و تقدیرات اور ان کے اصول و ضابطے سے بالاتر ہوں وہ

نہ عشری ہوں گی اور نہ ہی خراجی ، اس اجمال کی تفصیل کچھ اس طرح ہے :
فقہاء کرام نے زمین کو چار حصوں میں تقسیم فرما کر انہیں تین فقہی صورتوں میں سمیٹ دیا ہے :-
(۱) عشری (۲) خراجی (۳) نہ عشری نہ خراجی ۔
ردالمحتار میں ہے :

"واعلم ان الارض علی اربعة اقسام مباحة و مملوكة لجميع المسلمين ومملوكة لمعين و وقف . فالاول لا يكون عشريا ولا خراجيا وكذا الثاني كاراضي مصر الغير الموقوفة ...... والثالث والرابع اما عشرى او خراجي واما الثاني وهو المملوكة لغير معين فلم ار حكمه والذي يظهر لي ان الكل لبيت المال"[1]

"زمین کی چار قسمیں (۱) مباحہ (وہ زمین جس کا استعمال سب کے لیے مباح ہو۔) (۲) تمام مسلمانوں کی مملوکہ زمین (۳) کسی معین شخص کی مملوکہ زمین (۴) وقفی زمین ۔ پہلی قسم کی زمینیں نہ عشری ہوں گی یا خراجی یوں ہی قسم دوم کی زمین جیسے مصر کی غیر موقوفہ زمین ، تیسری اور چوتھی قسم کی زمین یا تو عشری ہوں گی یا خراجی دوسری قسم (غیر معین مملوکہ زمینیں) کا حکم میری نظر سے نہیں گذرا ، لیکن میرے خیال میں سب بیت المال ہی کی ملک ہوگی ۔

علامہ شامی نے گو کہ اس پر بحث کی ہے ، مگر مختلف مواقع میں اس کے جوابات بھی دیئے ہیں ، اس سے ظاہر ہے کہ فقہی اعتبار سے زمین تین قسم کی ہیں ، (۱) عشری (۲) خراجی (۳) نہ عشری نہ خراجی ۔

عشر و خراج کی حقیقت

عشر کا لغوی معنیٰ دسواں ہے ، اور اصطلاح شرع میں اس خاص دسویں حصہ کا نام ہے جو زمین کی پیداوار سے مستحقین کے لیے نکالی جائے اور خراج کا لغوی معنیٰ زمین کی نشوونما سے نکلنے والی شئے ___ اور

---

[1] باب الرکاز ۲/۴۰ ۔

صطلاحِ شرع میں زمین کے اس محصول وٹیکس کو کہتے ہیں جو سلطانِ اسلام وصول کرتا ہے ، عنایہ میں ہے :

" والعشر بضم العين احد اجزاء العشرة "[1]

فتح القدیر میں ہے[2] :

" والخراج مایخرج من نماء الارض اونماء الغلام وسمیٰ به ما یاخذ السلطان من وظیفة الارض والرأس "

خراج کی قسمیں

خراج کی دو قسمیں ہیں (۱) خراج مقاسمہ (۲) خراج مؤظف " خراج مقاسمہ " زمین کی پیداوار کا نصف یا ثلث یا ربع یا خمس مقرر کردیا جائے ۔ " خراجِ مؤظف " ۔ ایک معین مقدار لازم کردی جائے ۔ مثلاً یا تو روپیہ مقرر کردیا جائے ، یا غلہ اور روپیہ دونوں لازم کردیا جائے ۔

درمختار میں ہے[3] :

" الخراج نوعان :- (۱) خراج مقاسمة ان کان الواجب بعض الخارج کالخمس ونحوہ وخراج (۲) وظیفة ان کان الواجب شیئًا فی الذمة یتعلق بالتمکن من الانتفاع بالارض کما وضع عمر رضی الله عنه علی السواد "

عشر کا ثبوت اور اس کا شرعی معیار

کتاب وسنت ، اجماعِ امت اور فقہائے اسلام کے اجتہادات سے " عشر " کی فرضیت ثابت ہے ، یہی وجہ ہے کہ فقہائے احناف نے ادلۂ اربعہ سے وجوبِ عشر کا ثابت ہونا نقل فرمایا ہے ، امام علاء الدین ابی بکر بن مسعود کاسانی حنفی متوفی ۵۸۶ھ ، بدائع الصنائع میں ، خاتم المحققین علامہ ابن عابدین شامی رد المحتار میں علامہ زین الدین نجیم بحر الرائق میں فرماتے ہیں[4] :

" اما الاول فالدلیل علیٰ فرضیته الکتاب والسنة والاجماع والمعقول "

---

[1] والعشر الخ [2] ۲۸۸/۳ [3] ۲۸/۳ [4] بدائع ۲-۳/۵۲ ، شامی ۲/۵۲ ، بحر الرائق ۲/۲۳۶ ۔

اما الکتاب: فقولہ تعالیٰ: "واٰتوا حقہ یوم حصادہ"۔ قال عامۃ اہل التاویل ان الحق المذکور ھو العشر او نصف العشر، ...... واما السنۃ فما روینا وھو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ما سقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب او دالیۃ ففیہ نصف العشر ...... واما الاجماع فلان الامۃ اجمعت علیٰ فرضیۃ العشر۔ واما المعقول فعلیٰ نحو ما ذکرنا فی النوع الاول لان اخراج العشر الیٰ من باب شکر النعمۃ واقدار العاجز وتقویتہ علی القیام بالفرائض ومن باب تطہیر النفس علی الذنوب وتزکیتہا وکل ذالک لازم عقلا وشرعاً"۔

"عشر کی فرضیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت اور قیاس چاروں سے ثابت ہے۔ اس کی فرضیت پر کتاب اللہ کی یہ آیت دلیل ہے "کھیتی کٹنے دن اس کا حق ادا کرو"۔ عامۂ مفسرین اس بات کے قائل ہیں کہ آیت میں مذکور حق سے مراد عشر یا نصف عشر ہے۔ اس کی فرضیت ہماری روایت کردہ حدیث پاک سے بھی ثابت ہے"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جسے آسمان سیراب کرے اس میں عشر اور جس زمین کی آبپاشی چرس یا ڈول سے ہوئی ہو اس میں نصف عشر واجب ہے"۔ اجماع سے اس کا ثبوت بایں طور ہے کہ "امت مسلمہ نے عشر کی فرضیت پر اتفاق کر لیا ہے"۔ اور قیاس سے اس کی فرضیت کا ثبوت انہیں وجوہات کی بنا پر ہے۔ جو ہم نے نوع اوّل میں ذکر کی ہیں کیوں کہ عشر نکال کر فقیر کو دینا نعمت الٰہی کا شکر ہے اور عاجز کو فرائض کی ادائیگی پر قدرت وقوت بخشنے کے مرادف ہے، یونہی اس میں گناہوں سے نفس کی تطہیر اور اس کا تزکیہ بھی ہے۔ اور یہ ساری باتیں عقلاً وشرعاً ہر طرح ضروری ہیں"۔

خراج کا ثبوت شرعی:

امام قاضی ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے خراج کا ماخذ کتاب اللہ اور تعامل صحابہ کو قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

" اما الفیٔ فھو الخراج عندنا خراج الارض لان اللہ تعالیٰ یقول فی کتابہ

ما افاء اللہ علیٰ رسولہ من اھل القریٰ فللّٰہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل[1]"

فئ زمین کے خراج ہی کو کہا جاتا ہے، کیوں کہ اللہ عزوجل نے ارشاد فرمایا: جو غنیمت دلائی اللہ نے اپنے رسولؐ کو شہر والوں سے وہ اللہ اور رسولؐ کی ہے اور رشتہ داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے۔

پھر قاضی موصوف نے کافروں سے خراج لینے پر حضرت عمر فاروق اور دیگر صحابہ کا اجماع سکوتی نقل فرمایا ہے؛ وہ رقم فرماتے ہیں:

"لما افتتح السواد شاور عمر رضی اللہ عنہ الناس فیہ فرأی عامتہم ان یقسمہ وکان رای عمران یترکہ ولا یقسمہ، فتلا علیہم، قال فکیف اقسمہ لکم وادع من یاتی بغیر قسم فاجمع علیٰ ترکہ وجمع خراجہ و اقرارہ فی ایدی اھلہ ووضع الخراج علی ارضیہم والجزیۃ علیٰ رؤوسہم[2]"

جب سواد عراق فتح ہوا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سلسلے میں صحابہ سے مشورہ کیا رائے عامہ یہ ہوئی کہ اسے تقسیم کر دیا جائے، حضرت عمر کی رائے یہ تھی کہ تقسیم نہ کیا جائے اسے اس کے حال ہی پر چھوڑ دیا جائے، پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی؛ .... اور فرمایا میں اسے تم میں کیسے چھوڑ دوں، جنہوں نے اسے حاصل کیا، پھر تمام صحابہ نے اسے اسی حال پر چھوڑنے خراج لینے، اس کے اہل کا قبضہ اس پر برقرار رکھنے، ان کی زمینوں پر خراج مقرر کرنے اور ان کے رئیسوں پر جزیہ مقرر کرنے پر اتفاق کر لیا۔"

اب ذیل میں عشری زمین اور خراجی زمین کے تعلق سے فقہاء کرام کی بیان کردہ صورتیں اور ضابطے بیان کیے جا رہے ہیں، جن کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا ہے اور کن کو خراجی؟ ہم اوپر ذکر کر آئے کہ بعض زمینوں کا عشری ہونا شریعت نے

---

[1] کتاب الخراج ص ۲۶   [2] کتاب الخراج ملخصاً ص ۳۰

متعین فرمادیا ہے جو کبھی بھی خراجی نہیں ہو سکتیں۔

علامہ برہان الدین مرغینانی اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ہدایہ میں فرماتے ہیں:

"قال ارض العرب کلها ارض عشر وهی ما بین العذیب الیٰ اقصیٰ حجر بالیمن بمهرة الیٰ حد الشام لان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم (علیهم السلام) والخلفاء الرّاشدین لم یأخذ والخراج من اراضی العرب والبصرة عند ابی یوسف کلها عشریة باجماع الصحابة۔"[1]

"عرب کی ساری زمینیں عشری ہیں، جن کی حد عذیب سے یمن کے آخری کنارے تک اور مہرہ سے شام تک، کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین نے عرب کی اراضی پر خراج نہیں وصول فرمایا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک پورا بصرہ باجماع صحابہ عشری ہے۔"

زمین کے عشری ہونے کی صورتیں

شریعت کی معین کردہ عشری زمینوں کے علاوہ دیگر عشری اراضی کی شناخت کیسے کی جائے گی؟ اس سلسلے میں کتب فقہ میں زمین کے عشری ہونے کے مختلف ضابطے اور متعدد صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ذیل میں ہم ان بکھری ہوئی صورتوں کو نقل کر رہے ہیں:

(۱) جہاں لوگ خود بخود مسلمان ہو گیے۔ جنگ کی نوبت ہی نہ آئی۔ (۲) مسلمانوں نے قہر و غلبہ اور زبردستی زمین فتح کر کے مجاہدین اسلام یا عام مسلمانوں پر تقسیم کر دی۔ (۳) مسلمانوں نے گھر کو باغیچہ بنایا، یا کھیت بنالیا اور اسے عشری پانی سے یا عشری اور خراجی دونوں پانی سے سیراب کرتا ہے۔ (۴) عشری زمین کے قریب پڑتی تھی اسے کاشت میں لایا۔ (۵) ایسی پڑتی کو کھیت بنایا جو عشری، خراجی دونوں سے قرب وبعد

---

[1] مجمع الانہر میں ہے۔ وماء السماء ای ماء الانهار الواقعة فی ارض عشرية وماء البئر المحفورة فيها والعين الواقعة فيها عشری ...... فما كان منها فی ارض خراجية، فخراجی" اسی میں ہے۔ والحاصل ان الماء الخراجية هو الماء الذی كان فی ايدی الكفرة ثم صار فی ايدی المسلمين سواء اقرّ اهله عليه اولا۔ والعشری ما عدا ذالك" ۱/۱۱-۱۰

میں یکساں نسبت رکھتی ہے۔ (۶) کافر ذمی نے عشر زمین خریدی، مسلمان نے اسے شفعہ میں لے لیا۔ (۷) کافر ذمی نے عشری زمین خریدی اور بیع فاسد ہوگئی۔ (۸) کافر ذمی نے عشری زمین خریدی اور خیار رویت کی وجہ سے واپس ہوگئی۔ (۹) کافر ذمی نے عشری زمین خریدی اور خیار شرط کی وجہ سے واپس ہوگئی۔ (۱۰) کافر ذمی نے عشری زمین خریدی اور خیار عیب کی وجہ سے بحکم قاضی اسلام واپس ہوئی۔

مذکورہ صورتوں میں سے ہر ایک زمین کے عشری ہونے کے لیے بجائے خود مستقل سبب و علت ہیں۔ ان میں سے کسی ایک صورت کا بھی تحقیق جس زمین میں ہوگا وہ شرعی نقطۂ نظر سے یقیناً عشری ہوگی۔

ذیل میں چند فقہی نقول وحوالے پیش کیے جا رہے ہیں جو عشری زمین کے مذکورہ ضابطوں کو محیط ہیں، بدائع الصنائع میں ہے:

"ومنها الارض التی اسلم علیہا اھلھا طوعًا ومنھا ارض التی فتحت عنوۃ وقہرا وقسمت بین الغانمین المسلمین، ومنھا دار المسلم اذا اتخذھا بستانًا لما قلنا وھذا اذا کان یسقی بماء العشر واما ما احیاہ المسلم من الارض المیتۃ باذن الامام فقال ابو یوسف ان کانت من حیز ارض العشر فھی عشریۃ وان کانت من حیز ارض الخراج فھی خراجیۃ، وقال محمد ان احیاھا بماء السماء او ببئر استنبطھا او بماء الانھار العظام التی لا تملک مثل دجلۃ والفرات، فھی ارض عشریۃ" ملخصًا

فتاوی عالمگیری میں ہے:

"لو کانت الارض لمسلم بالشفعۃ باعھا من ذمی وقبضھا فان اخذھا منہ مسلم بالشفعۃ اوردت علی البائع لفساد البیع فھی عشریۃ کما کانت وان جعل مسلم دارہ بستانًا فعلیہ مؤنتہ تدور مع مائہ فان سقاہ بماء العشر فھو عشری وسقاہ بماء الخراج فھو خراجی وبوان المسلم سقاہ مرۃ بماء العشر ومرۃ بماء الخراج فالمسلم

ے ۵/۲ ۔

احق بالعشر ۔ کذا فی معراج الدرایۃ[۱]۔ ملخصًا ۔

بحر الرائق میں ہے :

"وعشر ان اخذها منه (الذمی) مسلم بالشفعة او ردة على البائع للفساد واشار بقوله للفساد الى كل موضع كان الرد فيه فسخًا كالرد بخيار الشرط والرويته مطلقًا والرد بخيار العيب ان كان بقضاء ۔ وان جعل مسلم دارة بستانًا سقى نسته تدور مع ماءة ۔ يعنى فان سقاه بماء العشر فهو عشرى ۔ وان سقاه مرة من ماء العشر ومرة من ماء الخراج فعليه العشر[۲]"

مبسوط للسرخسی میں ہے :

"كل بلدة اسلم اهلها طوعًا فهى ارض عشرية ۔ وكل بلدة افتتحها الامام عنوة وقسمها بين الغانمين فهى ارض عشرية ۔ وكذالك المسلم اذا جعل دارة بستانًا او احيا ارضًا ميتة فهى ارض عشرية[۳]"....

وان اشترى ذمى من مسلم ارض عشر فان اخذ فامسلم بالشفعة او كان فى البيع خيار للبائع فاسدًا فرجعت إلى المسلم فهى عشرية كما كانت[۴]"

هدایہ میں ہے :

"كل ارض اسلم اهلها ۔ او فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فهى ارض عشر ۔ وفى الجامع الصغير: كل ارض فتحت عنوة ولم يصل إليها ماء الانهار واستخراج منها عين فهى ارض عشر ۔ ومن احيا ارضًا مواتًا فهى عند ابى يوسف معتبرة بحيزها ۔ فان كانت من حيز ارض العشر فهى عشرية ۔ وقال محمد ان احياها ببئر حفرها او بعين استخرجها او ماء دجلة والفرات والانهار العظام التى لا يملكها

---

۱ ۱/۹۶ ۲ ملخصًا ۱/۲۳۹ ۳ ملخصًا، ۳/۴ ۴ ۳/۲ ۵ قال الشامی "وبلاد (ابو) ابی یوسف یفتی" ۲/۴

امد فهی عشریة ۔ وکذا ان احیاها بماء السماء[1]۔"

درمختار میں ہے :

"وما اسلم اهله طوعًا او فتح عنوة وقسم بین جیشنا[2] وموات احیا مسلم اعتبر قربه وکل منهما ای العشریة والخراجیة ان سقی بماء العشر اخذ منه العشر الارض تسقی بماء العشر۔"

علامہ شامی نے پڑتی زمین کی کاشت کے بعد عشری یا خراجی ہونے کا حکم لگانے کے سلسلہ میں امام ابویوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا اختلاف نقل کیا ہے ۔ لیکن امام ابویوسف کے قول کو مفتیٰ بہ قرار دیا ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

"(قوله اعتبر قربه) ای قرب ما احیاه ان کان إلی ارض الخراج اقرب کانت خراجیة وان کان إلی العشر اقرب فعشریة ۔ وان کانت بینهما فعشریة مراعاة لجانب المسلم عند ابی یوسف واعتبر محمد الماء فان احیاها بماء الخراج فخراجیة والّا فعشریة وبالاوّل یفتیٰ[3]۔"

امام احمد رضا نے ان تمام بکھری ہوئی صورتوں کو اپنے ایک فتویٰ میں جمع کر دیا ہے ۔ چنانچہ فتاویٰ رضویہ میں ہے ۔

"ما فتح وقسم بیننا وما اسلم اهله طوعًا قبل ان تظفر بهم وعشریة اشتراها ذمی من مسلم فاخذها بشفعة او ردت علی البائع لفساد البیع او بخیار شرط او رویة مطلقا اوعیب بالقضاء وما احیاه مسلم بقرب العشریات او تساوی القرب الیها وإلی الخراجیات علی قول ابی یوسف المفتیٰ به اوسقاه بماء عشری وحده اومع خراجی علی قول الطرفین وکالاحیاء جعله داره بستانا او مزرعة[4]۔"

---

[1] ملخصًا ۲/۵۹۱ [2] قال العلامة الشامی "ولو قال بیننا لشمل ماذا قسم بین المسلمین غیر الغانمین فانه عشری، لان الخراج لایوظف علی المسلم إبتداءً ۔ ۳/ ۲۴۸ [3] ۲/ ۲۸۳

بعض اراضی کا خراجی ہونا متعین ہے

عشری زمین کی طرح بعض زمینوں کا خراجی ہونا بھی شریعت نے متعین کر دیا ہے۔ اس لیے وہ زمینیں ہمیشہ خراجی ہی رہیں گی، کتب فقہ میں خراجی زمین کی تفصیل ملتی ہے۔

تنویر الابصار و درمختار میں ہے:

"وسواد العرق وحده من العُذيب قرية من قرى الكوفة إلى عقبة حلوان قرية بين بغداد وهمزان عرضًا و من الخلمث قرية شرق دجلة إلى عبادان حض صغير بشط البحر طولًا خراجية۔"[1]

ہدایہ میں ہے:

"وعمر رضي الله عنه حين فتح السواد وضع الخراج عليها بمحضر من الصحابة و وضع على مصر حين افتتحها عمرو بن العاص وكذا اجتمعت الصحابة على وضع الخراج على الشام"[2]

خراج ہونے کی صورتیں

اُوپر ذکر کی گئی اراضی وہ تھیں، جن کے خراجی ہونے کی فقہاء نے تصریح فرمادی ہے، لیکن شرعی نقطۂ نظر سے ان کے علاوہ کون کون سی زمینیں خراجی کہلائیں گی؟ فقہاء احناف متعدد صورتیں اور ضابطے بیان فرما کر اس کا بھرپور تجزیہ کر دیا ہے، جنہیں ذیل میں نقل کر رہے ہیں:

۱۔ جو زمین مسلمانوں نے قہراً فتح کر کے ان کے اہل کو ان پر برقرار رکھا۔

۲۔ مسلمانوں نے قہراً فتح کر کے دوسری جگہوں کے کافروں کو دے دیں۔

۳۔ مسلمانوں نے صلح کے طور پر زمین فتح کی (اس سے مکہ معظمہ مستثنیٰ ہے)

۴۔ مسلمان کے پاس عشری زمین تھی، ذمی نے خریدلی۔

---

[1] ملخصاً ۳/۲۷۸ [2] ۲/۵۹۰۔

۵ ـــــ خراجی زمین مسلمانوں نے خریدی۔

۶ ـــــ ذمی نے بادشاہِ اسلام کے حکم سے بنجر زمین آباد کی۔

۷ ـــــ بنجر زمین ذمی کو دے دی گئی۔

۸ ـــــ خراجی زمین کے پاس بنجر زمین تھی مسلمان نے اسے آباد کیا۔

۹ ـــــ مسلمان نے بنجر زمین آباد کیا، اور اسے خراجی پانی سے سیراب کیا۔

۱۰ ـــــ مسلمان نے اپنے گھر کو باغ بنالیا اور اسے خراجی پانی سے سیراب کرتا ہے۔

۱۱ ـــــ کافر ذمی نے زمین خریدی اور خیارِ عیب کی عیب کی وجہ سے بغیر قضاءِ قاضی کے واپس ہوئی۔

عشری اراضی کسی طرح زمین کے خراجی ہونے کی متذکرہ بالا صورتوں میں سے ہر ایک زمین کے خراجی ہونے کے لیے علت وسبب کی حیثیت رکھتا ہے۔ ذیل میں فقہاء کرام کے چند اقوال وارشادات پیش کیے جا رہے ہیں، جن سے مندرجہ بالا صورتیں اخذ کی گئی ہیں۔

ہدایہ میں ہے:

"کل ارض فتحت عنوۃ فاقرّ اھلہا علیہا فھی ارض خراج وکذا اذا صالحہم ومکۃ مخصوص من ھذا۔ وفی الجامع الصغیر کل ارض فتحت عنوۃ فوصل الیہا ماء الانہار فھی ارض خراج۔ ومن احیا ارضا مواتا فہی عند ابی یوسف معتبر بحیزھا فان کانت من حیز ارض الخراج فھی خراجیۃ وقال محمد ان احیاھا بماء الانہار التی احتفرھا الاعاجم مثل نہر الملك ونہر یزدجرد فہی خراجیۃ، ویجوز ان یشتری المسلم ارض الخراج من الذمی ویؤخذ منہ الخراج[۱]"

عہ قال العلامۃ الشامی، فی تفسیر ارض الموت وفی رسالۃ الخراج لابی یوسف وایما قوم من اھل الخراج او العرب بادوا فلم یبق منہم احد وبقیت ارض ھم معطلۃ ولا یعرف انہا فی ید احد ولا ان احدا یدعی فیہا دعویٰ واخذھا رجل فحرثہا وغرس فیہا وادی منہا الخراج او العشر فہی لہ۔ وھذہ الموات التی وصفت لك۔" ردالمحتار ۳/ ۲۸۱ ۔ لہ ۲/ ۵۹۱ ۔

فتح القدیر میں ہے :

"نحن نقطع ان الارض اللتی اقر اھلہا علیہا لوکانت تسقی بعین اوبماء السماء لاتبقی علی العشریۃ بل تصیر خراجیۃ فی قول ابی حنیفۃ و ابی یوسف[1]"

بحر الرائق میں ہے :

"واما الارض الخراجیۃ فما فتحت قہرًا وترکت فی ایدی اربابہا وارض نصاری بنی تغلب والموت اللتی احیاھا ذمی مطلقًا اومسلم وسقاھا بماء الخراج[2]"

اسی میں ہے :

"وخراج ان اشتری ذمی ارضًا عشریۃ من مسلم۔ ای یجب الخراج لان فی العشر معنی العبادۃ والکفر ینافیہا[3]"

درمختار میں ہے :

"وما فتح عنوۃ ولم یقسم بین جیشنا إلا مکۃ سواء اقر اھلہ علیہ اونقل غلیہ کفار اُخر اوفتح صلحا خراجیہ ...... وذمرات احیاہ ذمی باذن الامام اورضخ لہ خراجی ولواحیاہ مسلم اعتبر قربہ ...... وکل منہما ای العشریۃ والخراجیۃ ان سقا بماء الخراج اخذ منہ الخراج ..... اواشتری مُسلم من ذمی ارض خراج یجب الخراج[4]"

عالمگیری میں ہے :

"لوکانت الارض لمسلم باعہا من ذمی غیر تغلبی وقبضہا نعلیہ الخراج عند ابی حنیفۃ ۔ وان جعل مسلم دارہٗ بستانا فی نتہ تدوّع ماء ہ (فان سقاہ بماء العشر فہو عشری) وان سقاہ بماء الخراج

---

[1] د۔ ۲۹۰ [2] ۲/۲۳۰ [3] ۲/۲۳۹ [4] ۳/۸۴-۲۷۸-

فهو خراج بخلاف ما اذا جعل الذمی دارہ بستانا حیث یجب علیہ الخراج کیف ما کان ، ولو ان الذمی سقاہ مرۃ بماء العشر و مرۃ بماء الخراج فالذی احق بالخراج[۱]۔

بدائع الصنائع میں ہے :

" اما الخراجیۃ فمنھا الاراضی اللتی فتحت عنوۃ فمن الامام علیھم وترکھا فی ید اربابھا فانہ یضع علیٰ جماعتھم الجزئیۃ إذا لم یسلموا وعلیٰ اراضیھم الخراج اسلموا اولم یسلموا وکذا إذا من علیھم و صالحھم من جماجمھم واراضیھم علیٰ وظیفۃ معلومۃ من الدراھم اوالدنانیر اونحو ذالک فھی خراجیۃ وکذا اذا اجلاھم ونقل الیھا قوما اٰخرین من اھل الذمۃ ۔

ومنھا ارض نصاریٰ بنی تغلب ومنھا الارض المیتۃ اللتی احیاھا المسلم وھی تسقی بماء الخراج ومنھا ارض الموات اللتی احیاھا الذمی وارض الغنیمۃ اللتی رضخھا الامام لذمی کان یقاتل مع المسلمین ودار الذمی اللتی اتخذھا بستانا اوکرما[۲]۔

فتاویٰ رضویہ میں ہے :

" وکثیرا ... ماتکون خراجیۃ ک... ج و من بہ علیٰ اھلھا اونقل الیھم کفار اٰخر. وما فتح صلحا و مشریۃ اشتریٰ ھا ذمی من مسلم و خراجیۃ اشتریٰ ھ مسلم وما احیاہ ذمی باذن الامام او رضخ لہ مطلقا اومسلم ... ب الخراجیات أو سقاۃ بماء خراجی حرفا عن القولین ومثلہ ... ... فی المسلم والذمی جمیعا[۳]۔

---

[۱] ۱/ ۹۵ [۲] ملخصا ۔ ۲۱۰

[۳] ... ۴۵۱ ۔

عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق

عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق تو ان صورتوں اور ضابطوں سے بخوبی ظاہر ہے جو زمین کے عشری اور خراجی ہونے کے تعلق سے مذکور ہوئیں۔ تاہم ذیل میں مزید فرق بیان کیے جا رہے ہیں۔

۱ــــــ خراجی اور عشری دونوں قسم کی زمینیں اپنے اپنے وصف کے لحاظ سے ایک دوسرے سے قطعی مختلف اور متبائن ہیں۔ مثلاً خراج اس زمین میں واجب ہوتا ہے جو قہر و غلبہ کے طور پر فتح کی گئی ہو جب کہ عشر اس زمین پر واجب ہوتا ہے جہاں کے ... نے اسلام قبول کر لیا ہو، علامہ برہان الدین اور ابن ھمام نے اجمال کے ساتھ اس اختلاف وصف کو بیان فرمایا ہے۔

ہدایہ میں ہے :

"لان الخراج یجب فی ارض فتحت عنوۃ و قہرًا والعشر فی ارض اسلم اھلہا طوعًا، والوصفان لا یجتمعان"

فتح القدیر میں ہے :

"ولازم الاول الکرہ ولازم الثانی الطوع وھما متنافیان"[1]

۲ــــــ عشری زمین کے لیے ابتداءً مسلمان کی ملک اور قبضہ ضروری ہے، اور زمین کے خراجی ہونے کے لیے ذمی کی ملک اور اس کا قبضہ ابتداءً ضروری ہے ورنہ خراجی زمین مسلمان کی ملک میں آنے کے بعد بھی خراجی رہ سکتی ہے، (جیسا کہ گذرا) جب کہ عشری زمین کافر کی ملک میں جانے کے بعد خراجی ہو جاتی ہے،

بدائع الصنائع میں ہے :

"فاما شرط الاصلیۃ فنوعان، احدھما الاسلام وانہ شرط ابتداء ھذا الحق فلا یبتدأ بھذا الحق الا علی مسلم بلاخلاف، لانہ فیہ معنی العبادۃ والکافر لیس من اھل وجوبہا ابتداءً فلا یبتدأ بہ علیہ"[2]

---

[1] ۵/۲۷۸ [2] ۲/۵۷ ۔

عشری اور خراجی زمین کی صورتوں نیز مذکورہ بالا وجوہ فرق سے عشر و خراج کے مابین بنیادی فرق کی وضاحت ہو جاتی ہے، ان کے علاوہ بھی فرق نکالا جا سکتا ہے۔

محور چہارم

الجواب (۱)۔۔۔آزادی اور قانون تنسیخ زمینداری کے بعد اراضی کے تعلق سے جو لائحہ عمل مرتب ہوا، اس کی روشنی میں ہندوستان کی زمینیں اکثر عشری ہیں، اور بعض خراجی اور بعض نہ عشری نہ خراجی۔ لیکن جب تک کسی خاص زمین سے متعلق خراجی ہونا دلیل شرعی سے ثابت نہ ہو جائے، یہاں کی زمینوں میں عشر ہی واجب ہو گا[۱]

الجواب (۲)۔۔۔ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو ان پر عشر واجب ہے، ردالمحتار میں ہے:

" انہ یجب فیما لیس بعشری ولا خراجی کالمفاوز والجبال[۲]"

الجواب (۳)۔۔۔گورنمنٹ کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں۔ گورنمنٹ کی مالگذاری اور خراجِ شرعی میں نمایاں فرق ہے، خراج کا مصرف لشکر اسلام اور عامۂ مسلمین کے مصالح ہیں اور یہاں نہ سلطنت اسلام ہے نہ لشکر اسلام اور نہ ہی گورنمنٹ مالگذاری وصول کر کے عامۂ مسلمین کے مصالح میں صرف کرتی ہے۔ تو گورنمنٹ کو دی جانے والی مالگذاری کا خراج شرعی سے کوئی تعلق نہ رہا۔ درمختار میں ہے:

"مصرف الجزیۃ والخراج لمصالحنا کسد ثغور وبناء قنطرۃ وجسر وکفایۃ العلماء والمتعلمین وبہ یدخل طلبۃ العلم والقضاۃ والعمال لکتبۃ قضاۃ وشہود ورقباء سواحل ورزق المقاتلۃ وذراریہم[۳]"

الجواب (۴)۔۔۔اگر ہندوستان کی بعض زمینوں کا خراجی ہونا دلیل شرعی سے ثابت ہو جائے تو مسلمان مالک زمین خراج کی پہلی قسم خراج مقاسمہ ادا کرے گا یعنی پیداوار کا نصف یا ثلث یا ربع یا خمس

---

[۱] اس سلسلہ میں مزید تفصیلات انشاء اللہ تعالیٰ جلد ہی فقہ اکیڈمی کو روانہ کرنے کی کوشش کروں گا۔

[۲] شامی ۳/۳۰۶۔ [۳] ۳/۲۷۹۔

ادا کرے گا، خراج مسلمان پر عائد ہونے کی صورت میں یقیناً عبادت ہے، کیوں کہ مسلمانوں پر خراج کا وجوب بطور عقیدت نہیں ہوتا۔ نیز اس صورت میں خراج عامہ مسلمین کے مصالح میں صرف ہوگا جیسے تعمیر مساجد، مدارس وغیرہ۔

الجواب (۵)۔۔۔۔۔ کھاد، دوا کی وجہ سے نہ تو عشر کی مقدار میں کمی کی جاسکتی ہے، اور نہ ہی اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ کل پیداوار کا عشر دیا جائے گا۔ اگر کھیت کی سیرابی بارش یا نہر یا نالے کے پانی سے ہوئی ہے اور اگر زمین کی آبپاسی چرسے یا ڈول سے یا فی زماننا مشین سے یا پانی خرید کر کی گئی ہو تو نصف عشر واجب ہے۔۔۔۔۔۔ شریعت طاہرہ نے عشر اور نصف عشر کا مدار صرف پانی پر رکھا ہے، کھاد یا دوا یا دیگر مصارف زراعت پر نہیں، فقہاء مطلق فرماتے ہیں:

درمختار میں ہے:

"فتجب فی مسقی سماء ای مطر وسیح کنہر یجب نصفہ فی مسقی غرب ای دلو کبیر ودالیۃ او دولاب (بلا رفع مؤن ای کلف۔ الزرع وبلا اخراج الزرع"[1]

حدیث میں فرمایا گیا:

"ما سقتہ السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب او دالیۃ ففیہ نصف العشر"

ردالمحتار میں ہے:

"یجب العشر فی الاول، ونصفہ فی الثانی بلا رفع اجرۃ العمال ونفقۃ البقر وکری الانہار واجرۃ الحافظ ونحو ذلک"[2]

اِس لیے عشر یا نصف عشر پانی ہی سے متعلق ہوگا۔

الجواب (۶)۔۔۔۔ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے، ان کی پیداوار پر عشر مالک اور بٹائی دار دونوں پر ہے۔

---

[1] ۲/۵۵ [2] ۲/۵۶

درمختار میں ہے :

"وفی المزارعة ان کان بذر من رب الارض فعلیہ ولو من العامل فعلیہما بالحصة"

ردالمحتار میں ہے :

"والحاصل ان العشر عند الامام علیٰ رب الارض مطلقاً عندھما کذالک لوالبذر منہ ولو من العامل فعلیہما وبہ ظھر ان ما ذکرہ الشارح ھو قولہما اقتصر علیہ لما علمت من ان الفتویٰ علیٰ قولہما بصحة المزارعة فانھم لکن ماذکر من التفصیل یخالفہ ما فی البحر والمجتبیٰ والمعراج والسراج والحقائق والظھیریة وغیرھا من ان العشر علیٰ رب الارض عندہ علیہما عندھما من غیر ذکر ھذا التفصیل ھو الظاھر لما فی البدائع من ان المزارعة جائزة عندھما والعشر یجب فی الخارج بینہما فیجب العشر علیہما"[1]

مذکورہ بالا عبارت سے ظاہر ہے کہ علامہ کاسانی حنفی کے نزدیک صاحبین کا وہی قول راجح ہے جس میں مطلقاً عشر کا وجوب مالک اور بٹائی دار دونوں پر ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دونوں مسلمان ہوں، لیکن اگر مالک مسلمان اور بٹائی دار غیر مسلم ہو تو عشر صرف مالک پر واجب ہوگا۔ اور اگر مالک غیر مسلم اور بٹائی دار مسلمان ہو تو عشر صرف بٹائی دار پر واجب ہوگا، کیوں کہ عشر گو کہ پیداوار پر ہوتا ہے، لیکن اس کا اہل صرف مسلمان ہے اور اسے عاریت والے مسئلہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، پیداوار پر عشر واجب قرار دیا ہے۔

محورِ پنجم

الجواب (۱)_____ پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے، بشرطیکہ پیداوار کی مقدار کم از کم ایک صاع ہو، اس میں نصاب شرط نہیں ہے۔

---

[1] ۳/۶۱۔

درمختار میں ہے :

"یجب العشر...... بلا شرط نصاب"[1]

ردالمحتار میں ہے :

"فیجب فیما دون النصاب بشرط ان یبلغ صاعاً"[2]

الجواب (۲) ـــــ زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزوں کو فقہاء نے وجوب عشر سے مستثنیٰ کیا ہے، اور وہ ایسی چیزیں ہیں جن کی پیداوار سے منافع حاصل کرنا مقصود نہ ہو جیسے گھاس، تربز، نرکل، جھاؤ، کھجور کے پتے، کپاس، ترکاریوں کے بیج وغیرہ، لیکن اگر ان چیزوں سے زمین کے منافع حاصل کرنا مقصود ہو تو ان میں عشر واجب ہوگا۔

درمختار میں ہے :

"یجب العشر بلا شرط بقاء إلا فیما لا یقصد به استغلال الارض نحو حطب وخصب فارسی وحشیش وسعف وصمغ وقطران وخطمی واشنان وشجر قطن و باذنجان وبذر بطیخ وقثاء وادویة وکحلبة وشونیز حتی لو اشغل بها یجب العشر"

ردالمحتار میں ہے :

"قوله إلا فیما لا یقصد الخ"...... اشار الیٰ ان ما اقتصر علیه المصنف کالکنز وغیرہ لیس المراد به ذالك وجب العشر کما صرح به بعدہٗ"

پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں میں وجوب عشر اور عدم وجوب عشر کے سلسلے میں وہی تفصیل ہے، جو اوپر مذکور ہوئی، یعنی اگر ان چیزوں کی کاشت سے مقصود زمین سے منافع حاصل کرنا ہو تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

الجواب (۳) ـــــ مچھلی کی اس کاشت پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا اس پر احکام عشر جاری نہ ہوں گے کیوں کہ عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے۔ عامۂ کتب میں ہے : "العشر المتعلق بالخارج"

---

[1] ۵۴/۲ [2] ۵۵/۲ ۔

اور ظاہر ہے محض زمین کی پیداوار نہیں، لہٰذا اس میں عشر بھی واجب نہیں۔

الجواب (۴)۔۔۔ ریشم کے کیڑوں کی پرورش و پرداخت کے لیے جو شہتوت کے درخت لگائے جاتے ہیں، اس پر عشر واجب نہیں، کیوں کہ عام طور پر اس سے زمین کے منافع حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا، لیکن اگر کوئی شخص ریشم کی کاشت سے زمین کے منافع حاصل کرتا ہو، مثلاً ان درختوں کو کاٹتا اور فروخت کرتا ہو، تو عشر واجب ہوگا۔ عالمگیری میں ہے:

"لاعشر فی الحطب ولا الحشیش والقصب والطرفاء والسعف لان الاراضی لا تستنمی بهذا الاشیاء بل تفسدها حتی لو استنمی بقوائم الخلاف والحشیش والقصب وغصوان النحل او فیها دلب او صنوبر ونحوها وکان یقطعه ویبیعه یجب فیه العشر کما فی محیط السرخسی[1]"

الجواب (۵)۔۔۔ درختوں میں عشر واجب نہیں، خواہ وہ باغات ہوں جن سے پھل حاصل کیے جاتے ہوں یا ایسے درخت جو جلانے کے کام میں لائے جاتے ہوں یا عمارت و فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہوں، بہرصورت عشر واجب نہیں، کیوں کہ یہ زمین کے تابع ہوتے ہیں۔

عالمگیری میں ہے:

"لاعشر فیما هو تابع للارض کالنخل والاشجار[2]"

ان کے روپیوں پر زکوٰۃ کا حکم ہوگا۔

الجواب (۶)۔۔۔ سبزیوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ عالمگیری میں ہے:

"ویجب العشر عند ابی حنیفة رحمه الله فی کل ما یخرجه الارض من الحنطة والشعیر والدخن والارز والاصناف الحبوب والبقول والریاحین والاوراد والرطاب وقصب السکر والزریرة والبطیخ والقثاء والخیار والباذنجان والاً العصفر واشباه ذالك مما له ثمرة باقیة اوغیر باقیة قل اوکثر، هکذا فی فتاویٰ قاضیخان[3]"

---

[1] ۱/۹۵ [2] ۱/۹۵ [3] ۱/۹۵

درمختار میں ہے :

"یجب العشر بلا شرط نصاب و بلا شرط بقاء"

ردالمحتار میں ہے :

"فیجب فیما دون النصاب بشرط ان یبلغ صاعًا وقیل نصفہ وفی الخضروات[ت]

التی لا تبقی وھذا قول الامام وھو الصحیح کما فی التحفۃ[ے]"

سبزیوں کی کاشت مکان کے گرد وپیش افتادہ اراضی میں ہو یا اپنی چھتوں پر دونوں کا حکم ایک ہے۔

الجواب : ـــــ اراضی اوقاف میں بھی عشر واجب ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے :

وملک الارض لیس بشرط لوجوب العشر انما الشرط ملک الخارج فیجب فی الاراضی

التی لا مالک لہا وھی الاراضی الموقوفۃ لعموم قولہ تعالیٰ "یاایھا الذین اٰمنوا انفقوا

من طیبات ماکسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض" وقولہ عزوجل "واٰتوا حقہ یوم

حصادہ" وقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم "ما سقتہ السماء ففیہ العشر" ولان

العشر یجب فی الخارج لا فی الارض فکان ملک الارض وعدمہ بمنزلۃ واحدۃ[ے]"

"وکذالک الخارج من الاراضی الموقوفۃ علی الرباطات والمساجد یجب فیہا العشر عندنا[ے]"

"ویجب الخراج فی الارض الوقف الی الارض الخارجیۃ کما یاتی تقییدہ فی قولہ خراجیۃ

والحاصل ان الارض تبقی وظیفتہا بعد الوقف کما کانت قبلہ[ے]"

"ویؤخذ الخراج من ارض المرأۃ والصبی والاراضی الموقوفۃ[ے]"

(واللہ تعالیٰ اعلم)

ھذا ما ظہر لی الآن لعل اللہ یحدث ذالک امرا

---

[۱] ۵۳/۲ [۲] ۵۶/۲ [۳] مبسوط ۵/۳ [۴] ردالمحتار ۲۷۹/۳ [۵] فتح القدیر ۲۸۸/۵۔

محور اوّل

عشر و خراج کی حقیقت

از ——————— حضرت مولانا مفتی نظام الدّین صاحب (مفتی دار العلوم دیوبند)

الجواب وباللہ التوفیق :-

محققینِ فقہاء نے یہ ضابطہ بیان کیا ہے: "کل ارض اسلم اھلھا او فتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین فھی ارض عشر"[1] اور ایسی زمین جو بعد غزوہ لیجاتی ہے عشر کہلاتی ہے اور جو چیز بغیر قتال و غزوہ لیجاتی ہے وہ فئی کہلاتی ہے۔ چوں کہ فتح مکہ کے بعد لوگ جوق در جوق بغیر غزوہ و قہر کے خود بخود اسلام میں داخل ہوتے گیے، اس لیے پورے عرب کے لوگ یعنی بقدر احادیث صحیحہ عذیب اور اقصائے حجر "بمھرۃ اِلی الحدیث" کے درمیان کے لوگ مسلمان کہلائے اور ان پر ادائے گی عشر متوجہ ہو گئی، اس لیے کہ عشر میں ایک شان عبادت کی بھی ہے اور اس کے مخاطب مسلمان ہی ہوتے ہیں اور اس خطہ کے لوگ اسی کے مصداق رہے۔

اور اس کے علاوہ جو ملک صلح سے حاصل ہوتے یا جنگ سے حاصل ہوتے مگر وہاں کے لوگوں کی زمینوں پر امام المسلمین نے قبضہ نہیں کیا بلکہ ان کی دشمنوں سے ہر قسم کی حفاظت کے عوض اور ان کی دوسری ذمہ داریوں کے عوض کچھ لے کر (جس کو خراج جزیہ سے تعبیر کیا گیا ہے) انہی کے قبضہ میں چھوڑ دی گئی وہ زمین خراجی کہلاتی ہے۔

یہ ضابطہ فقہیہ "ہدایہ مع الفتح والعنایہ وغیرہ کے تمام ہی کتب فقہ میں باب العشر والخراج میں مصرح

---

[1] ھدایۃ۔

ہے اور اسی ضابطہ میں ہند و پاک دونوں ملکوں کی زمینوں کا حکم شرعی دائر ہے۔ اور یہی طریقہ عہد صحابہ و تابعین میں رائج و شائع تھا۔ اسی ضابطہ کے مطابق محمد ابن قاسم نے مالابار و کیرالا وغیرہ کے حواشی سمندر پر جو جہاد کیا اور جہاد میں جن زمینوں پر قبضہ کرکے غانمین میں تقسیم کر دیا وہ عشری کہلائیں اور باقی خراجی کہلائیں۔ اور ہندوستان کے باقی زمینوں کی پیداوار کا حکم شرعی محور دوم (اراضیٔ ہند کے تاریخی جائزہ) میں آجائے گا۔

محور دوم ــــ اراضیٔ ہند کا تاریخی جائزہ

ہم محور اول کے بیان میں ذکر کر آئے ہیں کہ محمد ابن قاسم نے مالابار و کیرالا کے حواشی سمندر پر جو جہاد کیا اور اس میں جن زمینوں پر قبضہ کرکے غانمین میں تقسیم کر دیا وہ بلاشبہ عشری قرار پائیں اور باقی زمیں خراجی کہلائیں۔

پھر محمد ابن قاسم کے بعد سے محمود غزنوی کے عہد تک کوئی قطعی حکم نہیں ملتا۔ پھر محمود غزنوی بلکہ شہاب الدین غوری کے حملوں کے دور میں یہ ملتا ہے کہ یہ لوگ فتح کرنے کے بعد اراضیٔ مفتوحہ پر قبضہ کرکے اپنی ملکیت قرار دے کر مجاہدین پر تقسیم نہیں کرتے تھے، بلکہ اسی مفتوح راجہ پر کچھ خراج مقرر کرکے اراضیٔ مفتوحہ بلکہ کل مفتوحہ علاقہ اسی راجہ کے حوالہ کرکے اپنے ملک چلے جاتے تھے، اور جب خراج مقررہ کی عدم ادائے گی دیکھتے تو پھر اگر حملہ آور ہوتے اور بعد فتح یوں ہی معاملہ کرکے واپس جاتے۔

پھر مسلم حکمراں جب سے فاتح ہونے کی حیثیت سے ہندوستان میں آکر باشندہ ہوا، اس وقت سے ہندوستان کی تاریخ میں اکثر ایسا ہی ملتا ہے۔ کہ جو علاقہ فتح کیا، فتح کر لینے کے بعد اس مفتوحہ علاقہ کو غانمین میں تقسیم کرکے اس پر عشر لاگو نہیں کیا، اور ان پر جبر و اکراہ کرکے مسلمان نہیں بنایا۔ بلکہ لا اکراہ فی الدین کے حکم کے مطابق اس مفتوح قوم کو اس کے دین پر چھوڑ کر ان سے خراج لینے کا معاملہ کرکے مفتوحہ علاقہ ان ہی کے حوالہ کر دیا، اور ہمیشہ ان کے ساتھ نرمی و مراعات و مدارات کا معاملہ کرتے رہے، یہی طریقہ تقریباً ہر حکمراں اور فاتح کا حضرت عالمگیرؒ تک ملتا ہے، خواہ وہ حکمراں غلام خاندان کا رہا ہو یا خلجی، لودھی، سوری وغیرہ خاندان کا رہا ہو، یا مغل خاندان کا رہا ہو، کوئی واضح اور یقینی مثال کسی خطہ میں سوائے مالابار و کیرالا کے ایسی نہیں ملتی جس سے اس خطہ کو عشر شرعی کا خطہ قرار دیا جائے۔ سوائے شیر شاہ سوری کے۔

دورِ حکومت کے کیوں کہ اس کے دورِ حکومت میں صوبہ بہار کے بعض علاقہ میں کچھ عشری زمینوں کا وجود ملتا ہے۔ اور یہ انگریزی دورِ حکومت میں بھی باقی رہا۔

لیکن ان حکمرانوں کا آیتِ کریمہ "لا اکراہ فی الدین" کے مطابق مروت ومراعات اور مفتوح قوم کی دلجوئی ونصرت وغیرہ کے ساتھ ساتھ حدودِ شرع میں رہتے ہوئے وہ طریقہ جو اسلاف نے آیتِ کریمہ "وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ لیبین لہم الآیۃ" کے پیشِ نظر اپنایا تھا، اختیار نہیں کیا، ورنہ جو حال کاشغر سے لے کر افغانستان کا ہوا وہی حال پورے ایشیا، کا بھی ہو سکتا تھا، وما کان ذالک علی اللہ بعزیز۔ اس لیے کہ آیتِ مذکورہ اپنے عموم واطلاق کے ساتھ اب بھی موجود ہے۔ اور قیامت تک موجود رہے گی۔ اور پکار پکار کر دعوت دے رہی ہے کہ اس پر عمل بشرائطہا وقیودہا کے ساتھ تمام مساعی پر مقدم ہے، "فہل من رجل رشید یرکب علیٰ ہذا الامر الجلیل والمحبوب عند اللہ العزیز۔"

بہر حال انگریزوں کے جانے کے بعد جب زمینداری ختم ہو گیا اور زمینداریاں ٹوٹ گئیں اور تمام ہی اراضیاتِ کاشت پر حکومت کا استیلاء ہو گیا تو تمام عشری زمینوں کی عشریت بھی ٹوٹ گئی اور ختم ہو گئی کیوں کہ عشری زمین کے باقی رہنے کے لیے شرط ہے کہ وہ زمین کسی غیر مسلم کے ملکیت میں نہ جائے کما صرح بہ فی المبسوط للسرخسی ایضًا۔

چنانچہ جب استیلاءِ حکومت محقق ہو گیا تو تمام اراضیاتِ کاشت حکومت کی ملک میں چلی گئیں۔ لہٰذا جو زمین عشری رہی ہوں ان کی عشریت بھی ختم ہو گئی بلکہ تمام اراضیاتِ کاشت ملکِ حکومت میں جانے کے بعد ان کی حیثیت اراضیاتِ محوزہ سلطانیہ کی ہو گئی، اور اراضیاتِ محوزہ سلطانیہ کے قبیل سے ہو جانے کی وجہ سے عشر وخراج سب ختم ہو گیا، محض اجارہ باقی رہ گیا جیسا کہ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے:

"فلما دل الدلیل علیٰ عدم لزوم المؤمنین العشر والخراج فی اراضی المملوکۃ والاجور کان المأخوذ منہا اجرۃ لاغیر۔"

اور اس کے آگے جو کلام "الدر المنتقیٰ" سے نقل کیا ہے وہ عشری زمین ثابت ہونے کی صورت کا ہے اور یہاں غیر مسلم کی ملکیت میں چلے جانے کی وجہ سے عشریت ساقط ہو چکنے کے بعد کا ہے۔۔۔ نافترقا، فتدبر۔

بعض حضرات حکومت کے اس استیلاء کو استیلاءِ مالکانہ نہیں فرماتے بلکہ استیلائے

منتظمانہ فرماتے ہیں پس ان کے فرمانے کے مطابق ایسی زمین جو خاندانی طور پر کسی کے پاس ہمیشہ سے عشری چلی آرہی ہو اور استیلاء میں بھی ان ہی کے پاس اور ملک میں باقی رہ گئی ہوں، ان کا عشر نکالنا ان پر ضروری ہوگا

البتہ یہ بات باقی رہ گئی کہ اخراجات کاشت وضع کرنے کے بعد جو پیداوار بچے صرف ان کا دسواں یا بیسواں حصہ عشر میں نکالا جائے تو متن درمختار کے قول" بلا دفع المؤن الذی" سے بظاہر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ بعد وضع اخراجات کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ عشر میں نکالا جائے۔

لیکن متأخرین فقہاء میں محققین اس طرف گئے ہیں اخراجات وضع کرنے کے بعد جو نفع بچے ان کا عشر یا نصف عشر نکالا جائے جیساکہ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے :

"قال الصیرفی ویظہرانہا اذا کانت جزء من الطعام ان تحمل کالہالك ویجب للعشر فی الباقی لانہ لا یقدر ان یتولیٰ ذالك بنفسہ فہو مضطر إلیٰ اخراجہ"[1]

اور ظاہر اطلاق اگرچہ کچھ اور ہو مگر صیرفی کا قول اشبہ بالفقہ اور اوفق بحال الزمان اور واقعہ کے مطابق بھی ہے، اس لیے کہ کاشت کرنے میں بہت سی پیداوار ایسی ہوتی ہیں کہ ان کے تیار ہونے اور پکنے کا وقت آنے سے قبل ہی کاٹ کاٹ کر جانوروں کو کھلانا شروع کر دیتے ہیں جیسے باجرا، برسین اور دوسری چری وغیرہ اور بعض پیداوار ایسی ہوتی ہے کہ تیار ہونے اور پکنے کا وقت آنے سے قبل کاشتکار اس کا تھوڑا تھوڑا حصہ خود کھانا شروع کر دیتا ہے، جیسے مٹر، چنا، اڑد، مسور، مونگ، پھلی وغیرہ کے دانوں کو خود استعمال کرتے ہیں، اور اس کا ڈانٹھل جانوروں کو کھلا دیتے ہیں، اور اس استعمال کا جواز خود اس آیت کریمہ سے بھی ملتا ہے :

"کلوا من ثمرہ اذا اثمر واٰتوا حقہ یوم حصادہ ولا تسرفوا"

معلوم ہوا کہ بعض پیداوار مثلاً پھل کے بارے میں نص ہے کہ "جب اگر کھانے کے قابل ہو جائے تو اس کا کچا پکا پھل قبل از ادائے گی عشر کے بھی کھا سکتے ہیں، اور نص کا اشارہ اس طرف ہو گیا کہ جو پھل کھا لیا اس کا شمار عشر یا نصف عشر لگانے میں نہ ہوگا، پس اس آیت کریمہ کا اشارہ اس طرف بھی ہو گیا کہ عشر لگانے

---

[1] شامی نعمانی ۲/۵۱

میں خرچ شدہ اشیاء کا شمار نہ ہوگا۔ وھو المراد۔

اور بعد استعمال یہ سب چیزیں ہالک اور نذر معدوم ہو چکی ہوتی ہیں تو ان کا دسواں یا بیسواں حصہ نکالنا متعذر اور دشوار بلکہ ناممکن سا ہو جاتا ہے اور اس کا مکلف بنانا آیت کریمہ " لایکلف اللہ نفسا الایۃ "کے خلاف ہو جاتا ہے اسلیے اس کا دسواں یا بیسواں حصہ نکالنا مزاج شرع و شارع علیہ السلام کے بھی خلاف ہو جائے گا۔ اور اس کا عدم لزوم ظاہر ہے۔

دلیل ۲

یہ بات کہ اخراجات وضع کرکے اس کا عشر دیا جائے اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عشر کے مسائل خود اشارہ کرتے ہیں کہ اخراجات وضع کرنے کے بعد عشر یا نصف عشر نکالا جائے، مثلاً مسئلہ یہ کہ جس پیداوار کی آب پاشی بغیر کسی خرچ، محنت وغیرہ کے محض آسمانی پانی سے ہو جائے تو اس پیداوار کا عشر (دسواں حصہ) نکالا جائے اور جس پیداوار کی آب پاشی کرنے میں خرچ و محنت کرنی پڑے جیسے دولاب و چرخ و اونٹ وغیرہ کے ذریعہ پانی لاکر ڈال کر کھیتی سیراب کرتے ہیں۔ یا اسی طرح سے پیسہ و محنت خرچ کرکے آبپاشی وغیرہ کی جائے تو اس کا عشر اس کی پیداوار کا محض بیسواں حصہ نکالا جائے۔ اس مسئلہ کا صاف اشارہ اس طرف ہے کہ اخراجات کا وضع کرنا عشر کی ادائیگی میں دخیل ہے۔ لہٰذا اخراجات وضع کرنے کے بعد ادائیگی عشر کی جانی چاہیے۔

دلیل ۳

اخراجات وضع کرنے کے بعد ادائیگی عشر کے وجوب کی دلیل یہ بھی ہے کہ مسئلہ عشر نظیر ہے، اموال نامیہ للتجارۃ کی زکوٰۃ کی کہ میں تمام اخراجات روز مرہ اور ضروریات واجبہ کا خرچ وضع کرنے کے بعد جب نصاب کی مقدار سال بھر فاضل کی رہے تو صرف اس فاضل مقدار کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں نکالنا واجب ہوتا ہے، نہ کہ کل حاصل شدہ مال تجارت کا چالیسواں حصہ، اور نظیر کا حجت بننا تسلیم ہوتا ہے اس لیے عشر کی ادائیگی میں اخراجات ضروریہ وضع کرنے کے بعد عشر کی ادائیگی واجب ہوگی نہ کہ کل پیداوار کا عشر۔

دلیل ۴

عشر اور نصف عشر کے معنیٰ ہیں دسواں حصہ یا بیسواں حصہ، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کس چیز کا دسواں حصہ یا بیسواں حصہ، اگر کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ مراد لیا جائے تو اس کا معلوم ہونا متعذر اور خارج از قدرت ہونا دلیل ۱ میں واضح ہو چکا ہے نیز آیت کریمہ " لا یکلف اللہ نفسا " کے حکم سے خلاف مزاج شرع و شارع علیہ السلام کے بھی خلاف ہوگا، اسلئے کل پیداوار کا عشر یا نصف عشر مراد لینا ٹھیک نہ ہوگا بلکہ صرف بچت اور نفع کا دسواں یا بیسواں حصہ مراد لینا متعین ہوگا۔

پس یہی عشر یا نصف عشر کی حقیقت شرعیہ نکلی، اور اسی مفہوم کی جانب آیت کریمہ " کلوا من ثمرہ اذا اثمر و اٰتوا حقہ یوم حصادہ " میں حق کی اضافت اپنی ذات وحدہٗ لاشریک لہٗ کی جانب کرنے کے بجائے کھیتی کی جانب اضافت کرکے اشارہ فرمادیا کہ بغیر اور اسراف کرنے کے کھیتی کے تیار اور پکنے تک کھاکر جو کچھ بچے اس میں سے کھیتی کا حق ادا کرو۔

اور حق کے معنیٰ ہیں شیٔ واجب الاداء یعنی ایسی چیز جس کا ادا کرنا لازم اور ضروری ہو، اور ایسی چیز کہ جب تک مراد واضح نہ ہو جائے اس کی ادائے گی سے سبکدوشی حاصل نہیں ہو سکتی، پس کھیتی کا حق بھی جب تک متعین و واضح نہ ہو جائے اس وقت تک اس کی ادائے گی صحیح نہیں ہو سکتی، اور کھیتی کا یہ حق اس وقت واضح و متعین ہوگا جب کھیتی کے کل آمد و خرچ کا حساب کرکے اس کے بچت و نفع کو متعین کرلیا جائے لہٰذا جب نفع و بچت متعین ہو جائے گی، تو اس کا دسواں یا بیسواں حصہ بھی متعین ہو جائے گا اور اسی دسویں یا بیسویں حصہ کو کھیتی کا حق قرار دے کر واجب الاداء قرار دیا جائے گا، اور اسی واجب الاداء کو شریعت مطہرہ نے عشر و نصف عشر سے تعبیر فرمایا ہے لہٰذا اس عشر و نصف عشر کی حقیقت شرعیہ یہی نکلی کہ کل پیداوار کے آمد و خرچ کا حساب کرکے جو بچت ہو اس کا دسواں یا بیسواں حصہ اور اس کی ادائے گی کا مطالبہ " واٰتوا حقہٗ " میں ہے۔

لہٰذا کل آمد و خرچ کا حساب کرکے پھر دیکھو اگر آب پاشی وغیرہ خود کرنا پڑتی ہے تو اس کا صرف بیسواں حصہ ورنہ دسواں حصہ عشر میں دو، اور یہ فرق امر تعبدی ہے اس میں قیاس کو دخل نہیں اس لیے اس کا لحاظ رکھنا واجب رہے گا۔

حاصل کلام: یہ ہے کہ علامہ صیرفی کی تحقیق خاص کر زمانۂ موجودہ کے حالات کے مطابق

ہرطرح اشبہ، افقہ اور راجح الاقوال اور قابل لحاظ نکلی، پس علامہ بیرقی کی تحقیق کے مطابق فتویٰ دینا غلط اور ناقابل قبول نہ نکلے گا، اور انہی وجوہ سے متاخرین علماء کے فقہائے محققین اس پر فتویٰ دیتے ہیں کہ اخراجات وضع کرنے کے بعد جو بچے، ان اس کا دسواں یا بیسواں حصہ حسب تفصیل مذکور (یہ امر تعبدی ہے) ادا کرے، احقر بھی اس کو راجح اور افقہ سمجھتا ہے۔ فقط۔

رہ گیا یہ سوال کہ ان فقہائے متقدمین نے کل پیداوار کا عشر یا نصف عشر نکالنے کا فتویٰ کیوں دیا کیا وجہ تھی، ؟

تو جواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں کھیتی آسان تھی، زمین میں قوت انبات بہت تھی اس پر تاریخ شاہد ہے، اور ۵۰ سال کا اپنا تجربہ بھی کاشت کے سلسلہ میں ہے، نقصان کبھی کبھار آفت سماویہ کی وجہ سے ہو جاتا تھا ورنہ اکثر نفع ہی ہوتا تھا، اور اب وہ حال نہیں رہا۔ حالات بدل گیے، شاید مشکل سے اور مختلف کاوشوں کے بعد پہلے کی طرح اب پیداوار ہوتی ہو، اس لیے وہ حکم بھی بدل گیا۔

کما یدل علیہ ھذہ الضابطۃ الشرعیۃ ولا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الزمان[1]

اور اس تغیر احکام کے شواہد و امثال بھی بہت ہیں؛ مثلاً:

۱۔۔۔۔ یہ کہ متقدمین کے نزدیک آثار صحیحہ شہیرہ کے پیش نظر عورتیں جماعت مساجد و عیدگاہ و نماز استسقاء کی جماعت میں مردوں کے ساتھ شامل ہوتی تھیں مگر متاخرین نے تبدل حال کی وجہ سے وہ حکم باقی نہیں رکھا، اور یکسر ممانعت فرمادی۔

۲۔۔۔۔ استیجار علی الطاعات مطلقاً ناجائز اور ممنوع تھا مگر تغیر زمان کی وجہ سے امامت نماز جو خالص عبادت ہے اور قربت محضہ ہے، مگر متاخرین نے امامت صلوٰۃ و اذان کی اجرت کو جائز قرار دیا۔

۳۔۔۔۔ مرتج حدیث پاک میں ہے:

"اقرأ القران ولا تأکلوا بہ، او کما قال" اس کے باوجود تعلیم قرآن میں اجرت لینا جائز قرار دی گئی۔

۴۔۔۔۔ اور مثلاً آثار و اخبار کثیرہ کے مطابق خانۂ خدا (مساجد) کے دروازوں کا ہر وقت کھلا رہنا مطلوب

---

[1] قواعد الفقہ ص۱۳۷ ناقلا عن المجلۃ۔

شرعی تھا، مگر جب حالات بدل گئے چوری کے واقعات رونما ہوئے تو متأخرین فقہاء نے نماز کے اوقات کے علاوہ مساجد کے دروازہ بند کرنے کا حکم دیدیا۔

۵۔ شرعی حکومت کے زمانہ میں فتویٰ تھا کہ اگر کوئی عاقلہ بالغہ غیر کفو سے بغیر اجازت ولی نکاح کرے تو نکاح منعقد ہی نہ ہوگا، اور اس کا کھلا مفہوم ہے کہ جب نکاح منعقد و صحیح ہی نہ ہوگا تو حرام کاری کا دروازہ کھلے گا مگر حکومت شرعیہ میں فتویٰ قانون بن جاتا تھا اور حکومت خود ایسے نکاح کو قانوناً ختم کردیتی ہے اس لیے یہ فتویٰ صحیح تھا مگر جب شرعی حکومت ختم ہوگئی اور کوئی اس غلط نکاح کو ختم کرنے والا نہیں رہا تو ظاہر ہے کہ ہمیشہ حرام کاری کا دروازہ کھلا رہے گا، اور حرام کاری فروغ پاتی رہے گی، اس لیے اب یہ فتویٰ زمانہ کے بدل جانے سے ختم ہوگیا اور ظاہر روایت کے مطابق فتویٰ ہوکر یہ نکاح صحیح و منعقد قرار دیا جانے لگا، اب اگر کسی ولی کو عار ہو تو خود اعتراض کرکے توڑوانے کی فکر کرے، اسی طرح کی اور بہت سی مثالیں ہیں، جو اس ضابطہ شرعیہ" ولا ینکر تغیر الحکم بتغیر الزمان " کی مثالیں ہیں، اور اسی ضابطہ کے مطابق یہ کہا جاسکتا ہے کہ علمائے متقدمین اگر ان تغیرات کو جو کاشت کاری میں پیدا ہوگیے ہیں، دیکھتے تو خود متقدمین بھی یہی فتویٰ دیتے جو متأخرین دیرہے ہیں، مثالیں تو تغیر زمان سے تغیر احکام کی بہت ہیں۔ مگر خوف طوالت یہاں نقل نہیں کیجاتیں۔

بعض حضرات یہ اشکال کرتے ہیں کہ اگر کل پیداوار عشر یا نصف عشر کے حکم کو دائر نہ کیا جائے تو عشر و نصف کا فرق ہی ختم ہوجائے گا، اور صرف عشر ہی باقی رہے گا، حالاں کہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ جس طرح کل پیداوار میں "ما سقتہ السماء" کی وجہ سے عشر واجب قرار پایا ہے۔

اور رہٹ و دالیہ وغیرہ کے ذریعہ خرچہ کرکے سیراب کرنے پر نصف عشر قرار پایا ہے، تو اسیطرح کل پیداوار کا آمد و خرچ معلوم کرکے اگر سیرابی قدرتی آسمانی پانی سے ہو تو عشر واجب کیا جائے اور جب رہٹ و دالیہ وغیرہ سے سیرابی ہو تو نصف عشر واجب ہو، لہذا ارشاد رسالتؐ کا مدلول ہر حال میں محفوظ رہے گا اور مزاج شرع میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ البتہ کل پیداوار کی مقدار معلوم کرنا فی زمانہ متعذر ہے جیسا کہ احقر پہلے واضح کرآیا ہے، یہ قیاس قیاس مع الفارق ہو کر "لا یعبأ بہ" کے درجہ میں ہو جائے گا۔

بعض حضرات عشر کو خراج و مقاسمہ پر قیاس کرتے ہیں، یہ قیاس غیر صحیح اور قیاس مع الفارق ہے، اس لیے کہ عشر عبادت کے قبیل سے ہے، اور خراج و مقاسمہ معاملات کے قبیل کی چیز ہے اور

عبادات کو معاملات پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ ہاں اگر حکم عشر کو عبادت مالیہ ہونے کی وجہ سے کچھ مشابہت ہوسکتی ہے تو حکم زکوٰۃ سے ہوسکتی ہے۔ اور حکم زکوٰۃ حکم عشر کی نظیر بن سکتا ہے اور ایک نظیر دوسری کے لئے حجت بن سکتی ہے اور زکوٰۃ میں ظاہر ہے کہ کل اخراجات وضع کرنے کے بعد جب سال بھر مقدار نصاب فاضل مال کی طرح باقی رہ جائے، صرف اس کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں نکالا جائے گا، اس سے ضرور مسئلہ عشر میں تائید حاصل کی جاسکتی ہے، جیسا کہ میں اسے مفصل طور پر کہہ آیا ہوں اور بخوف طوالت اسی مقدار پر کلام ختم کیا جاسکتا ہے، اور امید ہے کہ اب جوابات باعث تسلی ہوجائیں گے۔ فقط۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب وباللہ التوفیق:

اس مراسلہ (سیمینار ۶) میں تین عنوان مذکور ہیں (۱) ہندوستان کے زمینوں کی شرعی حیثیت (۲) اسلامی مالیاتی ادارہ کا خاکہ (۳) کمپنی میں حصص کی شرعی حیثیت۔

سوال ۱:—— ہندوستان کے زمینوں کی شرعی حیثیت —— یہ زمینیں کئی طرح کی ہوتی ہیں؟

(الف)—— پہاڑی علاقہ کی زمینیں اور ان کی پیداوار کا شرعی حکم۔

(ب)—— خودرو جنگلات، ان کی زمینوں کا اور ان کی پیداواروں کا شرعی حکم۔

(ج)—— میدانی علاقوں میں آبی زمینوں اور ان کی آمدنی و پیداوار کا شرعی حکم۔

(د)—— میدانی علاقوں میں، خشکی کے علاقوں میں، مکانوں (آبادی) کی زمینوں کا اور ان کی آمدنی و پیداوار کا شرعی حکم۔

(ہ)—— باغات کی زمینوں کا اور اُن کی آمدنی و پیداوار کا شرعی حکم۔

(و)—— موات زمین کا اور اس کی پیداوار کا شرعی حکم۔

(ز)—— کاشت کی زمین کا اور اس کی پیداوار کا شرعی حکم۔

ان ساتوں قسموں کا اور ان میں ہر ایک کی پیداوار و آمدنی کا شرعی حکم الگ الگ بیان کرنا اور ان کی شرعی حیثیت بتلانا بہت تفصیل طلب ہے، سب کا تفصیلی حکم لکھنے کے لیے کئی ضخیم جلدیں درکار ہوں گی، اس لیے اس وقت ان ساتوں عنوانوں میں سے اب اس عنوان (نمبر ز) کی شرعی حیثیت مختصراً عرض ہے، اس عنوان کی کچھ تفصیل پانچویں سیمینار (ہند و پاک کی اراضیات کا تاریخی جائزہ) میں گذر چکی ہے، اس تفصیل کو بھی پیش

نظر رکھا جائے کیوں کہ وہ ترجمانی خالص شرعی ترجمانی ہے۔

اراضیات کاشت زمانہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم و زمانۂ صحابہ و تابعین یعنی قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر تک مندرجہ ذیل قسموں کی ہوتی تھیں:

۱۔ اراضیاتِ عشر

اراضیاتِ عُشر وہ اراضی ہوتی تھیں کہ جس خطہ یا ملک کے لوگ خود بخود مسلمان ہو جائیں تو ان کی زمین عشری قرار دی جائے، اور وہ لوگ ان زمینوں کے مالک و متصرف قرار دئے جائیں۔ اسی طرح جس خطہ یا ملک کو امام المسلمین نے لڑ کر فتح کر کے اس کو مسلم مجاہدین پر تقسیم کر دیتے تو وہ زمینیں بھی مجاہدین کی ملک قرار پاجاتی تھیں، عشری ہو جاتی تھیں، اور پھر مجاہدین اس پر کاشت کریں تو بھی وہ زمین عشری ہی رہتی تھی۔ اور کاشت کرنے والوں کو پورے مالکانہ حقوق اس پر حاصل ہو جاتے تھے کہ وہ خرید و فروخت ہبہ وغیرہ سب تصرف کر سکتے تھے، اور وہ زمین قیامت تک عشری قرار پاتی تھیں، صرف ایک شرط یہ تھی کہ وہ زمین کبھی غیر مسلم کی ملک میں نہ جائے، جب کبھی وہ غیر مسلم کی ملک میں چلی جائے تو وہ عُشری باقی نہیں رہتی، کیوں کہ عشر از قبیل عبادت شئی کا نام ہے، اور اس کا محل محض مسلمان ہوتا ہے اور حکم شرعی کے مطابق عشر اور نصف عشر ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔ کما اشار الیہ قولہ تعالیٰ

" والتوا حقہ یوم حصادہ "

۲۔ اراضیاتِ خراجی

وہ اراضیات ہوتی تھیں جس کے باشندے خود مسلمان نہیں ہوتے اور نہ توڑ کر قبضہ کرنے کے بعد امام المسلمین نے ان فتح کردہ زمین کو مجاہدین میں تقسیم کیا بلکہ انہی لوگوں کے قبضہ و ملک میں چھوڑ دیا اور اس قبضہ رکھنے اور کاشت کرنے کے عوض کے طور پر کوئی رقم مقرر کر دیا، اس رقم کو خراج کہتے ہیں، اور اس زمین کو خراجی زمین کہتے ہیں۔

اس خراج والی زمین کو بھی قبضہ میں رکھنے والے خود مالک شمار ہوتے تھے، جس کو چاہیں فروخت کریں، چاہے مسلمان کے ہاتھ فروخت کریں یا غیر مسلم کے ہاتھ وہ زمین خراجی ہی شمار ہوتی تھی۔

۳ ـــــ اراضیٔ موات

اراضیٔ موات سے مراد اوسر، بنجر، مغازہ و میدان کی پڑتی زمین مراد ہے، جو اب تک آباد نہ ہوئی تھی اس کا کوئی حصہ جو کوئی آباد کر لیتا تو وہ اس کا مالک ہو جاتا تھا پھر اس کا آباد کرنے والا اگر مسلمان ہوتا تو وہ زمین عشری ہو جاتی تھی، اور اگر اس کا آباد کرنے والا غیر مسلم ہوتا تو وہ زمین خراجی قرار پا جاتی تھی اور ان پر عشر و خراج کے سارے احکام اسی تفصیل و شرائط سے جاری ہو جاتے تھے جو عشری و خراجی زمینوں کے بیان میں گذر چکا ہے، حتیٰ کہ ان کے فوت ہونے پر کتاب و سنت کے مطابق وراثت شرعی جاری ہوتی تھی، البتہ یہ عشری زمین اگر کسی غیر مسلم کی ملک میں چلی جاتی تھی تو وہ دیگر عشری کی طرح عشری باقی نہ رہتی تھی بلکہ خراجی بن جاتی تھی۔ والتفصیل مامرّ بیانہٗ۔

اور ان ارضیاتِ موات کے کسی حصہ کو حکومت خواہ آباد کر لیتی تھی تو وہ ارضیات بیت المال کی شمار ہو جاتی تھیں ارضیات بیت المال کے احکام عنقریب آجائیں گے۔

۴ ـــــ ارضیاتِ معافی

معافی کی زمینوں سے مراد وہ زمینیں تھیں جن کو امام المسلمین خود کسی شخص کو خواہ مسلم کو یا غیر مسلم کو بالکل مفت دیدیا ہو اور اس پر عشر یا خراج کچھ عائد نہ کیا ہو تو اس کا مالک وہ شخص ہو جاتا تھا اور ہمیشہ مالک شمار ہوتا تھا، اور مرنے کے بعد حسب ضابطہ اس میں وراثت جاری ہوتی تھی۔ البتہ اس کو فروخت نہیں کر سکتا اگر فروخت کر دیتا تو اس کا معافی ہونا ختم ہو جاتا تھا۔

یہ چاروں قسمیں عموماً قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر میں ملتی تھیں اور انگریزی حکومت کے دورِ اقتدار میں بھی یہ چاروں قسمیں علیٰ حالہا موجود تھیں اور ان کی زمینوں کو حکومت نے اپنی ملکیت قرار نہیں دیا تھا، بلکہ کاشتکاروں کی ملک و قبضہ میں باقی رکھا تھا، البتہ عشر و خراج کے بجائے مالگذاری کی رقم ان پر لاگو کر دیا تھا جس سے خراجیت جو دنیاوی معاملہ تھا ختم ہو گیا تھا، باقی عشریوں کہ دینی عبادت کی چیز تھا، وہ مسلم کاشتکاروں پر باقی رہ گیا تھا، اور عشری زمین کا عشر یا نصف عشر حسب ضابطہ شرع ادا کیا کرتے تھے، اور اراضیاتِ معافی کو علیٰ حالہٖ باقی رکھتے ہوئے اس پر کوئی مال گذاری کی رقم کی ادائے گی لاگو نہیں کی تھی، بلکہ بالکل مفت رکھا

چنانچہ احقر کے خاندان میں شاہی خاندان سے ایک خط اراضی معافی چلی آرہی تھی، احکام میراث کے اعتبار سے تقسیم ہوتے ہوئے بہت تھوڑی سی رہ گئی تھی، مگر وہ بھی بالکل مفت تھی کوئی مال گذاری وغیرہ اس پر لاگو نہیں تھی۔ البتہ انگریزوں نے شرعی بیت المال ختم کرکے اس کی اراضی پر نیز اراضیات محوزہ سلطانیہ پر اپنا تسلط اور اپنی ملکیت قرار دے لی تھی، اسیطرح اراضیات موات میں جو احیاء موات (آباد کرنے سے) باقی رہ گئی تھیں، یعنی ادسر، بنجر، معازہ کی پرتی زمین اور خود رو جنگلات اور ان کی زمینوں پر استیلاء کرکے اپنی ملکیت قرار دے لیا تھا، حالاں کہ حدیث پاک میں تصریح یہ ہے کہ تین چیزیں، (آگ پانی، خود رو پودے اور درخت) یہ کسی انسان کی ملک نہیں ہوتیں۔ (بلکہ صرف اللہ کی ملک ہیں) اور ہر شخص جو اس کو حاصل کرے خواہ اس کے لیے اسکا استعمال مباح ہوجاتا ہے۔ غرض انگریزوں کا یہ استیلاء ان چیزوں پر غاصبانہ تھا، مگر چوں کہ اس سے اراضیات کاشت (عشری وخراجی) پر کوئی غلط اثر نہیں پڑتا تھا، اس لیے شاید کسی نے اس پر اس وقت تعرض ہی نہیں کیا اور خاتمۂ زمینداری قانون بن جانے کے بعد جب حکومت نے اراضیات کاشت پر قبضہ کرکے اس کو زمینداروں اور اصلی مالکوں کے قبضہ دخل سے نکال کر پھر اپنے قانون کے مطابق مالگذاری دس گونہ وبیس گونہ وغیرہ دے کر کسی کو بھومی دھر یا سیر وغیرہ بنا دیا تو اس طرح کے اراضی کاشت پر تصرف کرنے سے حکومت کے استیلائے مالکانہ کا تحقق ہوگیا، اور سیلنگ کا قانون جاری ہوجانے کے بعد یہ استیلائے مالکانہ اور واضح و نمایاں ہوگیا۔ پھر بھومیدھروں اور سیر دھروں کے حق میں یہ معاملہ ان کے نام کا نہیں ہوتا بلکہ ایک قسم کا اجارہ اور ٹھیکہ ہوتا ہے اور ملکی قانون کے ماتحت ہوتا ہے رہ گیا یہ شبہ اجارہ یا ٹھیکہ میں مدتِ اجارہ و مدتِ عمل متعین و معلوم ہوتی ہے ورنہ یہ معاملہ فاسد ہوجاتا ہے، تو جواب یہ ہے کہ یہ حکم شرعی ہوتا ہے اور یہ دینے والے اس کے مخاطب ہی نہیں، لہٰذا یہ شبہ متوجہ ہی نہ ہوگا۔ کما لا یخفیٰ۔

اور پھر ان اراضیوں کی بیع وشراء یا ہبہ وغیرہ تصرفات کی یہ اجازت بھی تصرف مالکانہ نہیں ہوتی بلکہ ایک قسم کی مراعات ہوتی ہے اور قانونی اجازت کا محتاج ہوتی ہے اس کے حکومت کی اجازت سے مشروط ہوتی ہے اس لئے اس کو عطیہ قانونی بھی نہیں کہہ سکتے بلکہ صرف مراعات کا درجہ ہوتا ہے اور اسی لئے شرعی وراثت کے اجراء کو بھی کلی اختیار جو مالکانہ تصرف کی ایک قسم ہے نہیں ہوتا۔

انہی وجوہ سے بعض حضرات نے اس استیلاء کو استیلائے مالکانہ کے بجائے استیلاء منتظمانہ فرمایا ہے، وہ واقعات پر منطبق نہیں ہوتا اور نہ سمجھ میں آتا ہے اور نہ اس پر حکم مالکانہ انداز کا جاری ہوسکتا ہے۔

قرونِ ثلاثہ مشہود لہا بالخیر میں پائی جانے والی زمینوں کی پانچویں قسم :

۵ــــ اراضیات بیت المال

اراضیات بیت المال کی شرعی حیثیت پر کچھ کلام گذر چکا ہے اور خاتمہ زمینداری کے بعد ان سب کا حال و حکم بھی سب دیگر اراضیات کی طرح ہو گیا ہے۔ اب صرف بیت المال کے شرعی معنیٰ اور اس کے مصارف بیان کر کے مضمون ختم کر دیا جائے گا۔

بیت المال شرعی کا معنیٰ ہے شرعی خزانہ جو امام المسلمین کی نگرانی و حفاظت میں قائم کیا جائے مگر امام المسلمین اس کا مالک نہیں ہوتا، بلکہ اس کا منتظم و محافظ شمار ہوتا ہے، چنانچہ امام المسلمین بھی اپنی ذاتی اخراجات کے لیے اوسط درجہ کا وظیفہ لے سکتا ہے اور بس اور اس بات کا نگراں ہوتا ہے کہ اس کی آمدنی کسی غیر مصرف میں صرف نہ ہونے پائے اور بیت المال کے مصارف کتب مذہب میں مفصل و مدلل طور پر مذکور ہیں اس کے مطابق عمل کرنا لازم رہتا ہے، اور اس کی حقیقت منعقد ہوتی ہے امام المسلمین کی کوئی چیز بیت المال میں دیدینے سے اسی طرح کسی دوسرے شخص کی کوئی چیز بیت المال میں دیدینے سے اور کسی کی کوئی زمین یا چیز بالکل لاوارث ہو جائے اس کا کوئی وارث نہ رہے تو بھی بیت المال میں داخل ہو جاتی ہے اسی طرح عشر و خراج کی آمدنی اور اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ یہ سب بیت المال میں داخل ہوتی ہے اور بیت المال کے مصارف شرعاً متعین ہیں ان ہی میں اس کا صرف کرنا لازم رہتا ہے اور ان تمام امور کی درستگی و حفاظت سب امام المسلمین کے ذمہ واجب ہوتی ہے جیسا کہ اوقاف اور اوقاف کی آمدنی و مصارف کی درستگی اور اس کی نگرانی امام المسلمین کے ذمہ واجب ہوتی ہے۔ مگر امام المسلمین اوقاف کا مالک نہیں ہوتا نہ تو اپنے ذاتی مصرف میں لا سکتا ہے اور نہ تو کسی دوسرے شخص کو منشاء واقف کے خلاف دے سکتا ہے، چنانچہ بیت المال شرعی کے احکام میں تفصیل کا موقع تو نہیں ہے صرف اس کے بعض مصارف کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے مثلاً سدِّ ثغور کے اخراجات اور ملکی دفاع کے اخراجات اور عاملین وغیرہ کے وظائف، علماء و صلحاء، خادمانِ دین کے وظائف اور غرباء و مساکین کے وظائف وغیرہ وغیرہ۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

باسمہٖ سبحانہٗ

مکرمی : زَادَتْ مَكَارِمُكُمْ وَمَعَالِيكُمْ

السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ

عافیت طرفین برائے طرفین مطلوب ہے امید کہ آنجناب بخیر و عافیت ہوں گے۔ احقر بھی الحمدللہ زندہ بخیر ہے، چھٹے سیمینار کا یہ دعوت نامہ تاریخ سیمینار سے صرف ایک ہفتہ قبل موصول ہوا اس لیے تفصیلی جواب نہ لکھنے پر معذرت خواہ ہوں۔

ہندوستان کی زمین کے موضوع پر احقر اس سے قبل ایک تفصیلی کلام لکھ کر بھیج چکا ہے۔ شاید اس میں ہندوستان میں مسئلہ عشر و خراج کے بارے میں کچھ تشنگی رہ گئی ہو اس لیے مختصراً کچھ عرض ہے کہ خراج تو محض دنیوی معاوضہ کے طور پر وصول ہوتا تھا اس لیے خراج مالگذاری وغیرہ غیر شرعی مطالبہ کے واجب ہونے سے ختم ہو گیا، البتہ عشر کے بارے میں یہ عرض ہے کہ جو زمین زمانہ قدیم سے کسی مسلمان کی ملک عشری قرار پاکر چلی آرہی ہو یا اس انقلاب کے زمانہ میں کسی مسلمان ہی کی ملک سے منتقل ہو کر کسی مسلمان ہی کی ملک میں آگئی ہو، درمیان میں کسی غیر مسلم کی ملک میں نہ گئی ہو تو وہ زمین شرعاً عشری ہی باقی رہے گی۔ مالگذاری یا حکومت کے کسی غیر شرعی مطالبے وغیرہ کی وجہ سے اس کی عشریت موقوف نہ ہوگی، خاتمۂ زمینداره کے اس قانون میں استیلاء مالکانہ کہا جائے یا منتظمانہ کہا جائے، اس سے اس زمین کی عشریت میں کوئی فرق نہ آئے گا۔

ہاں جن حضرات کے نزدیک یہ استیلاء مالکانہ ہوا ان کے قول کے مطابق بھی دیانۃً ان پر ادائیگی عشر کا حکم متوجہ رہے گا، کیونکہ استیلاء مالکانہ کا مسئلہ عند العلماء مختلف فیہ ہو گیا ہے اور تقاضائے احتیاط یہی رہے گا کہ دیانۃً عشر ادا کرتے رہیں نیز اس لیے کہ عشر عبادت کے قبیل کی چیز ہے۔ اور عبادت میں احتیاط کا حکم ہے[1]۔

---

[1] کما فی قواعد الفقہ ۱۰/ -

البتہ وجوہ وجوب عشر کے سقوط کے باوجود ادائے گی عشر سے روکا نہیں جائے گا بلکہ ترغیب دی جائے گی، کیوں کہ یہ ادائے گی باعث خیر وبرکت ہوگی بلکہ کہا جائے گا کہ مصرف عشر میں مقید کرکے نہ دے بلکہ ہر نیک کام میں زیادہ سے زیادہ دے تاکہ خیر وبرکت حاصل ہو۔

دوسرا مسئلہ عشر یا نصف عشر کی ادائے گی کا ہے، کہ اس کو اخراجات کاشت وضع کرنے کے بعد صرف باقی کا عشر یا نصف عشر ادا کیا جائے گا۔ یا اخراجات کاشت بغیر وضع کیے ہوئے کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ دیا جائے جب کہ علمائے متقدمین عام طور سے اخراجات کاشت وضع کیے بغیر کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں حصہ ادا کرنے کے قائل ہیں، مگر علمائے متاخرین میں سے بعض محققین اشارۂ نصوص کی مدد سے فرماتے ہیں۔ کہ اخراجاتِ کاشت وضع کرکے نفع کا دسواں یا بیسواں حصہ ادا کیا جائے مثلاً آیت کریمہ "واتوا حقہ یوم حصادہ" میں بھی یہ اشارہ موجود ہے کیوں کہ حق سے مراد نفع ہے اور نفع کہتے ہیں اس مقدار کو جو اخراجات وضع کرنے کے بعد بچے اور اس آیت کریمہ سے وضع اخراجات کے بعد جو بچے اس کا دسواں یا بیسواں حصہ دینے کا حکم نکلا، اسی طرح حدیث پاک میں ہے کہ جب آسمانی پانی سے سیرابی ہو جائے تو دسواں حصہ اور جب خود پانی دیکر سیرابی کرتا ہو تو صرف بیسواں حصہ، اور اس میں کھلا اشارہ ہے کہ اس طرح سیراب کرنے میں اخراجات پڑیں گے اس لیے صرف بیسویں حصہ کا مطالبہ ہے اس مضمون و مفہوم کی اور بھی روایات ہیں ان سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ پھر اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ متقدمین نے کیوں اس کا لحاظ نہیں کیا تو وجہ یہ ہے کہ ان کے زمانہ میں زمین کی قوتِ انبات بہت قوی اور کثیر ہوتی تھی، اور یہ سب کاوشیں جو آج کل ہیں۔ نہیں کرنی پڑتی تھیں، اسی لیے اخراجات کاشت کا حساب کرنے اور وضع کرنے کی جانب التفات ہی نہیں ہوتا تھا، اور اب زمین کی قوتِ انبات بہت کمزور اور قلیل ہوگئی اور کاوش بہت کرنی پڑتی ہے اور اخراجات معلوم کرنے کی جانب ذہن از خود جاتا ہے، زمانہ بدل گیا اور فقہی ضابطہ تسلیم شدہ ہے۔ "لاینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان"[1] اور اس کے شواہد بے شمار منقول ہیں کما لایخفیٰ۔ بلکہ فی زمانہ اتنی کاوش اور خرچ کرنا پڑتا ہے کہ بعض مرتبہ نفع تو کیا خرچ بھی نہیں نکلتا، پس ایسی صورت میں کل پیداوار کا دسواں یا بیسواں نکالنے کا حکم دیں تو "عود علی موضوعہ بالنقض والابطال۔" لازم آئے گا جو صحیح

---

[1] قواعد الفقہ / ۱۳

نہیں ہے[1]۔ اس لیے بھی الشبہ بالفقہ بھی یہی نکلا، اخراجات کاشت وضع کرنے کے بعد دسواں یا بیسواں حصہ نکالا جائے۔ پھر اگر کوئی شخص یہ شبہ کرے کہ جب یہ بات ہے تو "واتوا حقہ یوم حصادہ۔الایۃ" کی قید کا کیا فائدہ ہوگا، تو فائدہ یہ ہے کہ اخراجات کاشت کا حکم "یوم حصادہ" آتے آتے عموماً ہو ہی جاتا ہے اور اس حکم میں اموال تجارت کی طرح کوئی متعین نصاب نہیں اور نہ حولان حول کی شرط ہے اس کا تقاضہ یہی ہے کہ جلد جلد "یوم حصادہ" میں بعد وضع اخراجات عشر یا نصف عشر کا جو حکم ہو اس کو ادا کر کے سبکدوشی حاصل کرلیجائے۔

وَاللہُ اَعلَمُ۔

---

[1] کما صرح بہ فی قواعد الفقہ / ۱۷ ناقدا عن الکرخی۔

محورِ اوّل

عشر و خراج کی حقیقت

از ـــــ مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی خادم مدرسہ مفتاح العلوم (بھیونڈی) بمبئی،

عشر کا ثبوت قرآن و حدیث اور اجماعِ امت اور معقول و قیاس تمام ادلہ سے ملتا ہے،

عشر کا ثبوت قرآن سے :

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے : " واٰتوحقہ یوم حصادہٖ "۔ اس آیتِ کریمہ میں جو لفظ "حق" مذکور ہے، تمام اصحاب تاویل نے اس سے مراد عشر اور نصفِ عشر بتایا ہے، ایسا ہی باری تعالیٰ نے دوسری جگہ ارشاد فرمایا ہے :

" یا ایھا الذین اٰمنوا انفقوا من طیّبات ماکسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض "

اِس آیتِ کریمہ میں اس بات کی دلالت موجود ہے کہ زمین کی پیداوار میں فقراء کے لیے بھی حق ہے جیسا کہ مخرج کی اضافت کل کی طرف مشیر ہے، جس سے معلوم ہوا کہ شئی مخرج میں اغنیاء اور فقراء دونوں کے حق ہیں، پھر حق کی مقدار کیا ہے، سنت نبوی سے حق کی مقدار معلوم ہوتی ہے۔

عشر کا ثبوت سُنّت سے

پیغمبر رسولؐ نے فرمایا! "ماسقتہ السماء ففیہ العشر وماسقی

بغرب او دالیۃ ففیہ نصف العشر "

"کہ جن چیزوں کو آسمان سیراب کرے اس میں نصف عشر ہے اور جس کو ڈول وغیرہ سے سینچا جائے اس میں نصف عشر ہے۔"

عشر کا ثبوت اجماعِ امّت سے

تمام علمائے امت نے عشر کے وجوب پر اجماع کر لیا ہے۔

عشر کا ثبوت قیاس سے

عشر فقیروں کو دینا شکر نعمت کے باب سے ہے اور فرائض کے ادا کرنے میں تقویت بخشتی ہے اور عشر کے ادا کرنے کی وجہ سے دلوں کی صفائی ہوتی ہے اور یہ چیزیں عقلاً و شرعاً مطلوب ہے،

عشر کے واجب ہونے کا سبب

ارض نامی کا ہونا ہے، خارج کی وجہ سے حقیقت کے اعتبار کرنے کی وجہ سے، لہذا عدم خروج کی وجہ سے عشر لازم نہ ہوگا، برخلاف خراج کے اس میں دونوں یعنی خارج حقیقی اور خارجِ تقدیری دونوں کا اعتبار ہوتا ہے۔ بایں وجہ اگر زمین کی زراعت پر قدرت کے باوجود زراعت نہیں کیا تو اس پر خراج لازم ہوگا۔

عشر کی تین قسم

اوّل قسم جائز ہے بلاخلاف، دوم ناجائز ہے بالاتفاق، سوئم جس میں اختلاف ہے، اوّل قسم کی تفصیل یہ ہے کہ زراعت اور کاشت کے بعد اسی طرح اگنے کے بعد عشر کے ادا کرنے میں جلدی کرے، کیوں کہ سبب کا وقوع حقیقت کے اعتبار سے ہو چکا ہے اور دوسری صورت جو ناجائز ہے بالاتفاق وہ یہ ہے کہ وقت سے قبل عشر ادا کرنے میں جلدی کر ڈالے، مثلاً زراعت سے قبل ہی ادا کر ڈالے، تیسری صورت جس میں اختلاف ہے، یہ کہ عشر ادا کرنے میں جلدی کرے زراعت کے بعد نبات سے پہلے،

تو یہ صورت حضرت امام ابو یوسف کے یہاں جائز ہے اور حضرت امام محمدؒ کے یہاں ناجائز ہے۔ اسی طرح خراج اور جزیہ میں تعجیل جائز ہے[1]

عشر کے شرائط

وجوب عشر کے کچھ شرائط تو اہلیت سے متعلق ہیں اور کچھ محلیت سے متعلق ہیں، پھر اہلیت کے چند شرائط ہیں:

۱ــــ اسلام کے ساتھ متصف ہو، کافر نہ ہو، کیوں کہ عشر میں عبادت کے معنیٰ ہیں، بایں وجہ عشر کے شرط میں یہ بھی ہے کہ عشر کی ابتدار مسلمانوں سے کی جائے، جب یہ بات ہے تو کافر پر عشر کا حکم عائد نہ ہوگا۔ کیوں کہ کافر کا عبادت سے کیا رشتہ، جس طرح کے کافر پر زکوٰۃ نہیں ہے، بایں وجہ ابتدار کفار پر عشر کا وجوب نہیں ہو سکتا، اور جب عشر کا وجوب اس پر متعذر ہو گیا، اب کفار اور ہنود اور ذمی کا دارالسلام میں رہکر اپنی اراضی سے پیدا ہونے والے غلے سے فائدہ اٹھانا امر مشکل ہو گیا، تو خراج کا تعین ثابت ہو گیا باقی ابتدار کی قید، تو یہ اس لیے کہ جس اراضی کی ملکیت جس کے قبضے میں ہے، اسی سے متعلق فیصلہ کیا جائے گا مسلمان چوں کہ اصل عبادات میں سے ہیں اس لیے عبادت سے اس کی ابتدار کی گئی، اس کے برخلاف خراج عبادت نہیں ہے، اس لیے کفار کے لیے ابتدار ثابت کیا گیا۔

اور اس کے بعد اصول یہ ہے کہ جس اراضی پر عشر کا عمل درآمد ہو چکا ہے اس پر عشر ہی ہوگا، جس طرح کے خراج میں تبدیلی نہیں ہوتی، یعنی جس طرح جس اراضی میں خراج کا عمل جاری ہو چکا ہے، اب اگر وہ مسلمان کے قبضے میں بھی آئے تو خراج ہی لازم ہوگا، کیوں کہ مسلم من وجہ وجوب خراج کے اہل ہیں، لہٰذا اس میں تغیر و تبدل کی ضرورت نہیں ہے، لہٰذا خراج سے عشر کی جانب انتقال کی زحمت نہ کی جائے گی۔

اور اس بارے اصول یہ ہے:

"کل ارض ابتدأت بضرب حق علیہا ان لا یتبدل الحق بتبدل المالك، كالخراج والجامع بینہما ان کل واحد منہما مؤنة

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۳/۵۴۔

الارض لا تعلق له بالمالك حتی یجب فی ارض غیر مملوکة فلا یختلف باختلاف المالك فاما المسلم فمن اهل وجوب الخراج فی الجملة فلا ضرورة الی التغیر بتبدل المالك[1]"

ہر اراضی جس پر اولاً ایک حق (عشر یا خراج) متعین ہو چکا ہے تو اب اس حق میں تبدیلی نہیں ہو سکتی گرچہ مالک میں تبدیلی ہو گئی ہو (پہلے کفار مالک تھا اب مسلمان ہو گیے ہیں یا اس کے برعکس مسلمان مالک تھا پھر کفار مالک ہو گیا) جیسا کہ خراج میں تبدیلی نہیں ہوتی، اور علت جامعہ ان دونوں کے درمیان یہ ہے کہ (عشر اور خراج) میں سے ہر ایک ارض کی مؤنت ہے۔ اس کا تعلق مالک سے نہیں، اسی وجہ سے یہ غیر مملوکہ زمین میں بھی واجب ہوتا ہے، لہٰذا مالک کے اختلاف کی وجہ سے مؤنت میں اختلاف نہ ہوگا، اور مسلمان تو وجوب خراج کے اہل ہیں من وجہ، لہٰذا مالک کے تبدیلی کی وجہ سے تغیر مؤنت کی ضرورت باقی نہ رہی۔ رہا یہ سوال کہ جب تبدیلی مؤنت میں نہ ہوگی تو اگر کفار اراضی عشری کو خریدتا ہے تو اصول مذکور کے مطابق اس پر عشر لازم ہوگا کیوں کہ مؤنت میں تبدیلی نہیں ہوتی اور چوں کہ صاحب اشتراء کفار ہیں، اور کفار پر عشر لازم نہیں ہوتا ہے کیوں کہ عشر عبادت ہے اور کفار کے لیے عبادت نہیں۔

جواب یہ ہے کہ مذکورہ قاعدہ کے پیش نظر تو ایسا ہی ہے کہ مؤنت میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ مگر ضرورت کی وجہ سے انتقال من العشر الی الخراج جائز قرار دیا ہے۔

صاحبِ بدائع فرماتے ہیں:

"(والارض) والاصل ان مؤنة الارض لا تتغیر بتبدل المالك إلا لضرورة وفی حق ذمی إذا اشتری من مسلم ارض عشر ضرورة لان الكافر لیس من اهل وجوب العشر[2]"

قاعدہ تو یہی ہے کہ اراضی کی مؤنت میں تبدیلی نہیں آئے، گو مالک میں تبدیلی آجائے، مگر ضرورت کی بنا پر تبدیلی کرنی پڑتی ہے، اور ضرورت پیش آئی ہے کہ ذمی نے مسلمان سے اراضی عشر خریدی اور کافر چوں کہ وجوبِ عشر کا اہل نہیں ہے بایں وجہ تبدیلی کی ضرورت پڑی۔

---

[1] بدائع الصنائع، ۲/۵۵۔

۲ـــــ رہا عاقل و بالغ ہونا تو یہ اہلیت کے شرط میں سے نہیں ہے، بلکہ عشر صبی لایعقل وغیرہ اور مجنون مکاتب، ماذون، اراضی اوقاف وغیرہ تمام صورتوں میں ہوتا ہے، نبی کریمؐ کے قول :

"ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب اودالية ففيه نصف العشر"

اور اللہ تعالیٰ کے قول :

"يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض" اور "آتوا حقه يوم حصاده"

کی وجہ سے جس میں عموم وشمول ہے۔ کیوں کہ عشر تو خارج شئ میں ہوتا ہے، نہ کہ ارض میں لہٰذا اراضی کا مالک ہونا نہ ہونا برابر ہے۔

۳ـــــ حولانِ حول شرط نہیں ہے، برخلاف زکوٰۃ کے کہ اس میں حولان حول شرط ہے۔

۴ـــــ شرطِ عشر میں سے ایک یہ بھی ہے، عشر خراج کے ساتھ جمع نہیں ہوتا۔

۵ـــــ مقصود بالذات اشیاء میں ہوا کرتا ہے، جیسے غلہ، باجرہ، مکئی، جنار اور جو چیزیں غیر مقصود بالذات ہیں گھاس، بانس، لکڑی وغیرہ اس میں عشر نہیں ہے۔

۶ـــــ عشر اراضی عشری میں ہوتا ہے۔

۷ـــــ عشر بٹائی کی صورت میں رب الارض اور عامل دونوں پر اور کبھی صرف رب الارض پر ہوتا، اس میں قدرے تفصیل ہے (سیاتی ذکرہ) برخلاف خراج ہمیشہ رب الارض پر ہوتا ہے، بالاجماع [۱]

۸ـــــ عشر کے لیے نصاب شرط نہیں ہے، لہٰذا اس میں قلیل وکثیر برابر ہے، رہا حضرات صاحبینؒ کا فرمان "۵ وسق ضروری ہے عشر کے وجوب کے لیے"، تو یہ آیت کریمہ اور حدیث کے مطلق کو مقید کرنا ہے، جب کہ یہ آیت کریمہ کے عموم کے خلاف بھی ہے، اس میں قدرے تفصیل ہے [۲] (سیاتی ذکرہ)

۹ـــــ جن اراضی کو تجارت کے لیے خاص کر لیا جائے وہ بھی عشری ہو جاتی ہے یا جس اراضی کو خاص چیز اگانے کے لیے خاص کر دیا جائے وہ بھی عشر ہوتی ہے، خواہ جس چیز کو اگانے کے لیے

---

[۱] بدائع الصنائع ۲/۵۶ [۲] بدائع الصنائع ۲/۵۹

متعین کر دیا ہے، شریعت کی نظر میں غیر مقصود ہی کیوں نہ ہو، لیکن تخصیص کے بعد اب وہ مقصود بن گیا، جیسا کہ اوّل کی تشریح صاحب بدائع نے یوں فرمائی ہے :

" لو اشتری ارض خراج او عشر للتجارة ان فیها العشر او الخراج ولا تجب الزکاة للتجارة[۱] "

" کہ اگر اراضی کو جو عشری یا خراجی ہے تجارت کے لیے خریدا تو اس میں عشر ہے یا خراج ہے اور زکاۃ تجارت واجب نہیں ہے خواہ عشری صورت ہو یا خراجی "۔

اور صاحب ہدایہ فرماتے ہیں :

" لو اتخذها مقصبة او مشجرة او منبتا للحشیش یجب فیها العشر[۲] "

" اگر اراضی کو بانس، درخت یا گھاس اگانے کے لیے متعین کر دیا اور بنا دیا ہے تو اس میں عشر واجب ہے "۔

اراضی عشری و خراجی کی شرعی حیثیت

صاحب قدوری فرماتے ہیں :

جس زمین پر اس کے رہنے والوں نے اسلام قبول فرمایا؛ یا زمین کو غلبۃً فتح کیا اور غانمین کے درمیان تقسیم کر دی گئی تو یہ اراضی عشری کہلاتی ہے۔

اور وہ اراضی جس کو غلبۃً فتح کیا گیا ہے اور صاحب ارض کی ملکیت کو جوں کا توں رکھا، تو یہ اراضی خراجی کہلاتی ہے۔

اور اگر کسی نے غیر آباد زمین کو آباد کر دیا تو اس کے اراضی عشری و خراجی ہونے کا مدار قرب پر ہے چنانچہ اگر وہ اراضی عشری کے قریب ہے تو عشری اور اگر خراجی کے قریب ہے تو خراجی، یہ حضرت امام یوسف کے یہاں ہے۔ اور حضرت امام محمدؒ کے یہاں عشری و خراجی کا مدار ماءِ عشری و ماءِ خراجی پر ہے[۳]۔

---

[۱] بدائع ۲/۵۷ [۲] ھدایة مع فتح القدیر ۲/۴ [۳] قدوری ۷/۵ وکتاب السیر۔

مذکورہ باتوں سے تین باتیں مستفاد ہوتی ہیں:

۱۔۔۔۔۔ جس زمین پر فتح اولیٰ کے بعد کفار کا قبضہ ہوجائے یا ان کے قبضہ کو باقی رکھا جائے تو ایسی اراضی خراجی کہلاتی ہیں۔ اور جس زمین پر فتح اولیٰ کے بعد مسلمانوں کے دست بدست جاری ہے درمیان میں کفار حائل نہ ہوئے ہوں تو یہ عشری ہے۔

۲۔۔۔۔۔ دونوں میں بنیادی فرق فتح اولیٰ کے بعد کفار کا درمیان میں آجانا ہے۔

۳۔۔۔۔۔ غیر آباد اراضی میں بصورت آباد مجتہدین کا اختلاف ہے جیسا کہ گذرا۔

صاحبِ بدائع فرماتے ہیں:

"ومنها الارض التی اسلم اهلها طوعًا ومنها الارض التی فتحت عنوة وقهرًا وقسمت بين الغانمين المسلمين[1]"

"واما الخراجية: الآراضی التی فتحت عنوة وقهرا فمن الامام عليهم فی يد اربابها فانه يضع علیٰ جماعتهم الجزية اذا لم يسلموا[2]"

اراضی عشرہ کہلاتی ہے جس پر اس کے اہل نے بخوشی اسلام قبول کیا ہو یا جس اراضی کو غلبۃً فتح کیا ہو اور امام نے اس پر احسان کرتے ہوئے اسی اہل کفار کے قبضے میں چھوڑ دیا ہو اور ان پر خراج اور جزیہ متعین کر دیئے ہوں، جب کہ انہوں نے اسلام قبول نہ کیا ہو، (کیوں کہ اہل اسلام پر خراج نہیں ہے)۔"

چنانچہ حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں بہت سی اراضی کو فتح کیا اور تمام صحابہ کی موجودگی میں ان لوگوں پر خراج متعین کیا۔

ایسا ہی جب امیر المؤمنین نے ایک جماعت پر احسان فرمایا تھا اور ان کی اراضی جماجم کے بارے ایک خاص وظیفہ پر دینار یا درھم کی شکل میں صلح فرمایا تھا، تو ایسی اراضی بھی خراجی کہلاتی ہیں[3]

---

[1] بدائع ۲/۵۷۔

[2] بدائع ۲/۵۸۔ [3] بدائع ۲/۵۸

خراج کی دو قسم

خراج موظف ـــــ خراج مقاسمہ

ـــــ خراج موظف سال میں ایک بار لازم ہے، اس طور پر کہ امام اراضی پر جریب وغیرہ کے اعتبار سے ایک متعین رقم متعین کر دیتا ہے۔

ـــــ اور خراج موظف میں خروج من الارض ضروری نہیں ہے، بلکہ قدرت علی الزراعت مطلوب ہے۔

ـــــ اور خراج مقاسمہ: امام ان اہلِ کی اراضی میں ربع یا النصف یا ثلث، غرض کہ پیداوار کا ایک حصہ متعین کر دے، یہ خراج ہر پیداوار میں لازم ہوگا[1]

محور چہارم

اراضی ہندوستان کی شرعی حیثیت

***

ہندوستان کی اراضی کی حقیقت جان لینے سے قبل ہندوستان کی حقیقت کیا ہے اس امر کو واضح کر دینا مناسب سمجھتا ہوں تاکہ ہندوستان کی اراضی کا فیصلہ کیا جا سکے۔

اور اس سے قبل دار الاسلام اور دار الحرب کا فیصلہ کن ممالک پر کیا جا سکتا ہے اس کی وضاحت ضروری ہے، اور یہ دار الحرب اور دار الاسلام کی تعریف و حد بیان کرنے پر موقوف ہے، فقہاء کرام نے اس بارے میں مختلف طرز اختیار کیا ہے۔

دار الاسلام کہتے ہیں

ا ـــــ جس پر مسلمان کا غلبہ ہو وہ دار الاسلام ہے، اور جس پر کفار کا غلبہ ہو وہ دار الحرب ہے۔

---

[1] ۹۲/۲۔ بدائع الصنائع۔

۲ــــــــ درمختار کے حوالہ سے یہ بات ملی کہ دارالحرب وہ ہے جس میں تین باتوں میں سے ایک پائی جائے (۱) اہل شرک کے احکام جاری ہوں، (۲) اہل شرک کے احکام دارالحرب جیسے ہوں، (۳) مسلمان یا ذمی امان اوّل کے ساتھ مامون نہ ہوں[۱]

۳ــــــــ نہ دارالحرب کی سی ہے اور نہ ہی دارالاسلام ہے[۲]

۱۹۴۷ء کے بعد جب ہندوستان کے حالات میں تبدیلیاں آئی ہیں اور مسلمانوں نے سکون واطمینان کی سانس لی ہے۔ یہ گذشتہ تاریخ سے جدا گانہ تھیں۔

اس تبدیلی کی بناء پر (ہر مذہب وملت والے اپنے دین کی اشاعت وترویج کے مجاز ہیں)۔ ۱۹۴۷ء کے بعد کے اصحاب فتویٰ نے ہندوستان کو تیسری صورت (یعنی نہ دارالحرب نہ دارالاسلام ہے) کا لبادہ اوڑھا ڈالا۔ اور کہہ ڈالا ہندوستان نہ دارالحرب ہے نہ دارالاسلام ہے۔

جیسا کہ میرے استاذ حدیث فقیہ الامت حضرت مفتی محمود الحسن دامت برکاتہم نے فرمایا کہ ہندوستان نہ دارالحرب ہے نہ دارالاسلام ہے۔

اب ہندوستان کی اراضی کو کیا کہا جائے، عشری یا خراجی۔ کسی کا متعین کرنا دلیل طلب کرتا ہے۔ اور کوئی پختہ دلیل نہیں ہے تو آخر ایسے ناگزیر حالات میں ہندوستان کی اراضی کو کس فہرست میں شمار کیا جائے۔

اور آگے پڑھیے اگر ہندوستان کو دارالاسلام کہیں تو بعید سے بعید ہے اور اگر دارالحرب کہیں تو علامہ شامی دارالحرب کی اراضی کے بارے میں فرماتے ہیں:

"مما وجد فی دارالحرب فارضها لیست ارض خراج وعشر"[۳]

دارالحرب کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی۔

البتہ ہندوستان کے کچھ اراضی کو عشری اور کچھ کو خراجی قرار دیا جائے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جو اراضی مسلمانوں کے قبضے میں ہیں تو ان کو عشری قرار دیا جائے احتیاطاً کیوں کہ عشر عبادت ہے اور مسلمان عبادت کا اہل ہے۔

---

[۱] قواعد الفقہ/۲۸۸۔ [۲] مذکورہ/۲۸۸۔ [۳] شامی ۲/۳۲۰۔

اور جو اراضی کفار کے قبضے میں ہے، اس کو خراجی کہا جائے، کیوں کہ خراج تاوان ہے عبادت نہیں، لہذا کفار اس کا مستحق ہے۔

لہذا جب ہندوستان نہ دارالحرب ہے اور نہ دارالاسلام ہے اور فتح اولی سے اس وقت تک اراضی کا صورتِ حال معلوم نہیں کہ وہ سلسلہ جاری ہے یا درمیان میں کافر مالک ہوگیا تھا۔

بہر صورت معلوم نہ ہونے کی صورت میں اور دارالحرب ہونے کی صورت میں عشر اور خراج کا تعین احتیاط کے پہلو کو اختیار کرنے کے بعد ہی ہوسکتا ہے۔

حضرت تھانویؒ

فرماتے ہیں جن اراضی کا حال معلوم نہیں ہے کہ وہ عشری یا خراجی، اس کو بدلیل اِستِصحابِ حال عشر قرار دیا ہے، جب کہ وہ اراضی مسلمان کے قبضے میں بھی ہو۔[1]

استدراک

لیکن حضرت تھانوی نے جو مشکوکہ صورتوں میں باستصحاب الحال سے استدلال کیا ہے۔ یہ اِستدلال برمحل نہیں ہے کیوں کہ استِصحاب حال احناف کے یہاں حجت نہیں ہے۔ پھر یہ کہ استصحاب کی تعریف حضرت تھانویؒ کی تشریح پر صادق نہیں ہے۔

علامہ لکھنوی صاحب نور الانوار فرماتے ہیں

"اِستصحاب الحال معناهٗ طلب الصحبة اى طلب صحبة الحال الماضى بان ان يحكم على الحال بمثل ما حكم فى الماضى وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل"۔[2]

---

[1] امداد الفتاوی ۲/ ۲۸۔ [2] نور الانوار / ۲۳۸۔

"استصحاب کے معنی ہیں حال کا متصف کرنا ماضی کے ساتھ یعنی حال پر ماضی جیسا حکم جاری کیا جائے، خلاصہ یہ ہے کہ اس طریقہ پر باقی رکھنا جس طریقہ پر تھا، دلیل مزیل نہ ہونے کی وجہ سے"

حضرت تھانوی نے فرمایا کہ اراضی کا حال کچھ معلوم نہیں ہے اور مسلمانوں کے قبضے میں ہے تو اس کو عشری قرار دیا جائے گا۔ کیوں کہ یہ سمجھا جائے گا کہ زمانۂ ماضی میں بھی مسلمانوں کے قبضہ میں تھا۔ بدلیل استصحاب حال۔

غرض کہ حضرت تھانوی کی تشریح پر استصحاب کی تعریف صادق نہیں آتی، کیوں کہ استصحاب حال میں حال پر ماضی جیسا حکم لگایا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ ماضی کا حال معلوم ہو، اور یہاں معلوم نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت نے جو بات پیش کی ہے اس میں ماضی پر حال جیسا حکم جاری کیا گیا ہے۔ جب کہ استصحاب حال کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں استصحاب حال حجت نہیں ہے، مگر یہ کہ دلیل موجود ہو۔ جیسے نبیؐ کی شریعت کی بقاء آج تک نبیؐ کے خاتم النبیین ہونے کی وجہ سے ہے۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں

"اختلف فی حجیتہ فقیل حجۃ مطلقا ونفاہ کثیر مطلقا و اختار الفحول الثلثۃ ابو زید وشمس الائمۃ وفخر الاسلام انہ حجۃ للدفع لا للاستحقاق وھو المشھور عند الفقہاء والوجہ انہ لیس لحجۃ اصلاً[1]"

استصحاب کی حجیت کے بارے میں فقہاء کرام کا اختلاف رہا ہے بعض نے کہا جائز ہے اکثر نے اس کے حجت ہونے کا انکار کیا ہے، اور ابو زید اور شمس الائمہ اور فخر الاسلام نے کہا

---

[1] الاشباہ والنظائر ۱۲۳/ ۔ کذا فی نور الانوار ۲۲۸/

کہ استصحاب حال حجت ہے، لیکن حجت دفع (غیر کے الزام کو ختم کرنے کے لیے) ہے اور حجت استحقاق کا یہ بھی انکار کرتے ہیں، علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں کہ صحیح اور بے غبار بات یہ ہے کہ استصحاب حال بالکل حجت نہیں ہے، پھر حضرت تھانوی کا استدلال باستصحاب حال کیسے درست ہوگا، البتہ احتیاط کی شکل اختیار کی جا سکتی ہے۔

اراضی مشکوکہ کا آخری حل

علامہ حموی شارح الاشباہ والنظائر فرماتے ہیں: شک کی تین صورت ہے:

۱۔ شک کا مدار اصل حرام پر ہو۔

۲۔ شک کا مدار مباح پر ہو۔

۳۔ شک کا وقوع ایسی چیزوں میں واقع ہو جس کی اصلیت نہ ہو۔

اول صورت کی تشریح یہ ہے کہ مثلاً ایک بکری ہے اور ذبح شدہ ہے، اب جس شہر میں بکری ذبح شدہ پڑی ہے، اس میں مسلمان اور کافر آباد ہیں بایں صورت اس مذبوحہ کا کھانا جائز نہیں ہے جبتک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس کا ذبح کرنے والا مسلمان ہے اور اظہار شک ذکاۃ مبیحہ میں ہے، چنانچہ اگر مسلمانوں کی آبادی اکثریت کے درجہ پر ہے تو کھانا جائز ہے، کیوں کہ اغلبیت اور اکثریت طہوریت کا فائدہ دیتی ہے۔

ثانی صورت کا حل یہ ہے کہ پانی ہے اس میں تغیر و تبدیلی ہے، اب اس میں احتمال یا تو نجاست کی وجہ سے ہے یا طول مکث کی وجہ سے بایں صورت اس سے طہارت و پاکی حاصل کرنا جائز ہے، کیوں کہ پانی کی اصلیت پاک ہونا ہے۔

ثالث صورت کا حل یہ ہے کہ مثلاً جس کے مال کا اکثر حصہ اموال حرام سے متعلق ہے، لیکن یقینی طور پر حرمت ثابت نہیں ہے۔ تو بایں صورت ایسے اموال سے خرید و فروخت جائز ہے، امکان حلت اور عدم تحریم کی وجہ سے، تاہم مکروہ ضرور ہے، مفضی الی الحرام کی وجہ سے[1]

---

[1] الاشباہ والنظائر / ۱۰۰۔

مذکورہ دوسری صورت سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ اراضی میں جب اصل عشری ہونا ہے، نہ کہ خراجی، کیوں کہ عشری میں عبادت کے معنی ملحوظ ہیں، اور روئے زمین کے خلیفہ کے انسانوں کی تخلیق کا مقصد عبادت خداوندی ہے۔

لہٰذا مذکورہ مشکوک صورت میں مسلمانوں کی ملکو کہ زمین کو عشری قرار دینا چاہیئے احتیاط کی بناء پر نہ کہ استصحاب الحال کے بناء پر، کیوں کہ یہ حجت نہیں ہے۔ (فلیتأمل)

کیا سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں ہے؟

ہندوستان نہ دارالحرب ہے اور نہ ہی دارالاسلام ہے، جیسا کہ ماقبل کی تشریحات سے معلوم ہوا، جب کہ اراضی کے عشری و خراجی کا مدار اسی پر اور عشر و خراج کا مسئلہ اراضی عشری و خراجی پر رہے اور ہندوستان کی صحیح صورت حال معلوم نہیں۔

اور بقول علامہ شامی جو ممالک دارالحرب ہیں وہ نہ عشری ہے اور نہ ہی خراجی ہے۔

غرض کہ ہر دو صورت سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ البتہ احتیاطاً عشر دینا چاہیے تاکہ "لاتاخیر فی الخیر" پر بھی عمل درآمد ہو سکے۔

حضرت تھانوی فرماتے ہیں

کہ عشر و خراج شرعی حقوق ہیں، پس جس طرح سرکار کی جانب سے انکم ٹیکس سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتے، اسی طرح سرکاری محصول سے بھی عشر ساقط نہ ہوگا۔ اب اگر کوئی اشکال کرے کہ یہ تو "تکلیف مالایطاق" ہے جو شرعاً ممنوع ہے جیسا کہ اس پر باری تعالیٰ کا قول "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" کی دلالت موجود ہے۔

تو اس کا حل یہ ہے کہ تکلیف مالایطاق جو شریعت میں مرفوع ہے اس سے مراد مشروعیت کی نفی ہے وقوع کی نفی نہیں ہے۔ گو وہ غیر شارع کی جانب سے ہو، اور شریعت کی اجازت کے بغیر ہو،

البتہ اگر بعض حضرات کی رائے کے مطابق کہ دارالحرب کی اراضی نہ عشری ہے اور نہ ہی خراجی تو اگر کوئی عمل نہ کرے تو ابتلاء کی حالت میں گنجائش ہے۔ (امداد الفتاویٰ ۲ ر ۷۷)

آخری بات

خراج کی دو قسم ہے، خراجِ مقاسمہ، خراجِ موظف، دونوں کی تفصیل صورۃ اوّل میں گذر چکی ہے یہاں عرض یہ کرنی ہے کہ موجودہ ایام میں ہند کی حکومت خراجِ موظف کے شکل جامہ پہنا کر مالگذاری، خزانہ وغیرہ کے نام سے وصول کرتی ہے مگر باوجودیکہ اس کو خراج نہیں کہا جا سکتا، کیوں کہ ہندوستان کی صحیح صورتِ حال معلوم نہیں ہے، مگر احتیاط بہر صورت عشر دینے ہی میں ہے۔

خراج کے ادائے گی کی شرح اور نوعیت حکومت کے صوابدید پر موقوف ہے

موجودہ ایام میں جو مسلمان مالگذاری اور خزانہ اراضی کی ادائے گی کرتے ہیں اس کی قدریت وکمیت اراضی کے کیت اور مقداریت کے اعتبار حکومتیں طے کرتی ہیں۔ مسلمانوں کے تعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا۔

خراج کے عبادت ہونے نہ ہونے کا مسئلہ

فقہ کی کتابوں میں مصرح ہے کہ خراج عبادت نہیں ہے جو کافر کے لیے متعین ہے اور عشر عبادت ہے جو مسلمانوں کے لیے متعین ہے، یہاں تک تو بات صاف ہے۔

رہا موجودہ نظام اور قانون جو مالگذاری کی صورت میں مسلمانوں کے ذمے ہر سال لازم آتا ہے، یہ عبادت ہے یا نہیں، تو جہاں تک مالگذاری کا خراج کے حکم میں ہونے کا ہے تو اس پر بات گذر چکی ہے کہ خراج کے حکم میں نہیں ہے۔ اور عبادت کی نفی خراج میں ہے مالگذاری میں عبادت کی نفی نہیں ہے۔

لہذا جب مال گذاری خراج کے حکم میں نہیں ہے اور عبادت کی نفی خراج میں ہے، مالگذاری تو موجودہ صورت جس کو ہم کبھی خراج کہدیتے ہیں اور کبھی مالگذاری۔ اور کبھی محصول، عبادت کے معنیٰ کو شامل ہوگا۔

کیوں کہ نہ دینے کی صورت کا مضرت کے وقوع کا خطرہ ہے، کیوں کہ نہ دینے کی صورت میں بسا اوقات ۹؍ کی لکڑی ۹۰؍ کا خرچہ ہوجاتا ہے۔

اور دفع مضرت جلبِ منفعت سے اولیٰ ہوتا ہے اور خیر ہے، اور خیر میں تاخیر نہیں جیسا کہ

فقہ کا قاعدہ ہے، اور خیر کی صورت عبادت ہے، گو نوعیت میں اختلاف ہو، اور مؤمن کا عمل من حیث المؤمن لغو نہیں ہو سکتا، جب کبھی ہوگا تو اللہ کی مرضی کی خاطر ہوگا، غرض کہ موجودہ خراج جو مسلمانوں پر عائد ہوتا ہے۔ عشر کی طرح یہ بھی عبادت ہے۔

اراضی پر صرف ہونے والے اخراجات کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی نہیں کی جاسکتی

عشری اراضی میں مؤنت کی کم وبیش کی وجہ سے عشر میں تخفیف وتکثیر ہوتی رہتی ہے، چنانچہ آبپاشی اور قدرتی طور پر سیراب ہو جانے سے عشر لازم ہو جاتا ہے، اور مشینوں کے ذریعہ آبپاشی کرنے سے مؤنت کے کثیر ہونے کی وجہ سے عشر کے بجائے نصف عشر لازم ہوتا ہے، رہا مؤنت مثلاً دوائی کا استعمال، مزدور اور کسان، نگراں کے خرچے وغیرہ کا خارج سے منہا نہیں ہو سکتی اور منہا نہ کیا جائے گا[1]

مؤنت کی کثرت کی وجہ سے خفت ہے رفع مؤنت نہیں

کثرت مؤنت کی وجہ سے عشر سے نصف عشر کی جانب انتقال کرنے کا حکم شریعت نے جاری کیا ہے، لیکن خارج شدہ اشیاء سے مؤنت یعنی وہ صرفے جو اراضی میں صرف ہوئے اتنی قیمت کے بقدر خارج سے علیحدہ کر کے پھر باقی میں نفاذ عشر یا نصف عشر جاری کرنا شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے۔
کیوں کہ رفع مؤنت کی صورت میں عشر اور نصف عشر میں کچھ فرق باقی نہیں رہے گا جو فرمان نبوی کے خلاف ہے، کیوں کہ نبی اکرمؐ نے مؤنت کے قلت وکثرت کی وجہ سے عشر اور نصف عشر سے تمیز دیا ہے، یعنی کثرتِ مؤنت کی وجہ سے نصف عشر ورنہ عشر ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں

"لان العلة فی العدول من العشر الی نصفه فی مستقی غرب ودالیة هی زیادة الکلفة"[2]

---

[1] کذا مر عند الشامی ۲/۳۲۸ - [2] شامی ۲/۳۲۸۔

عشر سے نصفِ عشر کی جانب عدول کا سبب ڈول وغیرہ سے سیراب کرنے کی وجہ سے ہوا کرتا ہے کیوں کہ اس میں کلفت اور مشقت زیادہ سے زیادہ ہوتی ہے، مذکورہ عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے، کہ جن چیزوں سے کثرت مشقت اور مؤنت اور کثرت کلفت پیش آئے۔ اس میں مؤنت کے رفع سے قطع نظر نصفِ عشر کی جانب انتقال جائز ہوگا۔

لہٰذا ان دنوں کھاد وغیرہ میں مؤنت زیادہ ہونے کی وجہ سے تو علت جامعہ کی وجہ سے عشر کی جگہ نصف عشر ہونی چاہیے۔

اسی علت جامعہ کی وجہ سے علامہ شامی نے ایک جزیہ بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"لو اشتریٰ مـاء بالقرب او فی موضع ینبغی ان یقال بنصف العشـر لان کلفته ربمـا تزید علی السقی بغرب او دالیة"[۱]

اگر کسی نے پانی کا چشمہ یا حوض خریدا تو مناسب ہے کہ اس میں نصف عشر ہو، کیوں کہ بسا اوقات اس میں ڈول وغیرہ سے پانی سینچنے کے مقابلے میں زیادہ مشقت برداشت کرنی پڑتی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مؤنت کثیرہ کی وجہ سے نصفِ عشر لازم ہونی چاہیے۔

رفعِ مؤنت جائز نہیں

شارح عنایہ فرماتے ہیں:

"ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حکم بتفاوت المؤنت لانہ قال ما سقته السماء ففیه العشر وما سقی بغرب ففیه نصف العشر فاذا کان کذالک لم یرفعها معنیٰ لان رفعها یستلزم عدم التفاوت المنصوص علیه وهو باطل۔ وبیانه ان الخارج فیما سقته السماء اذا کان عشرین قفیزا ففیه العشر قفیزان۔ واذا کان الخارج فیما سقی بغرب اربعین ورفع المؤنة تساوی ثلث عشرین قفیزا فاذا رفعت کان الواجب قفیزین فلم یکن التفاوت بین ما سقته السماء وبین ما سقی بغرب والمنصوص خلافه"

---

[۱] شامی ۳۲۸/۲۔

فتبین أن ما سقی بغرب ففیہ نصف العشر من غیر اعتبار المؤنۃ[1]۔"

علامہ موصوف فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤنت میں اختلاف اور تفاوت کی وجہ سے حکم میں بھی تفاوت کے ساتھ فیصلہ صادر فرمایا (بغیر رفع مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے) اس لیے کہ جن چیزوں کو آسمان سیراب کرتا ہے تو اس میں عشر ہے اور ڈول وغیرہ پر نصف عشر ہے۔ اور جب یہ صورت حال ہے تو رفع مونت کے کوئی معنی نہیں ہے۔ کیوں کہ رفع مؤنت کی صورت منصوص علیہ میں عدم تفادت کو مستلزم ہے، اور یہ باطل ہے۔

اس مسئلہ کی مزید توضیح یہ ہے کہ ایک زمین ہے اس کو آسمان کے پانی سے سینچا گیا، اب اس سے ۲۰ قفیز خارج ہوئے تو اس میں عشر دو قفیز متعین ہے۔ اور ایک خارج کا حصہ اور ہے جس کو ڈول وغیرہ سے سینچا گیا تھا، ۴۰ قفیز غلہ برآمد ہوتا ہے، اور مؤنت ۲۰ قفیز ہے۔ اور عشر دو قفیز ہے، تو جب مؤنت رفع کرلیں گے تو اس صورت میں وہ اراضی جس کو آسمان سینچا تھا، اور وہ اراضی جس کو ڈول وغیرہ سے سینچا گیا تھا، دونوں کے حق واجب برابر ہوگیے جو ایک منصوص علیہ کے خلاف ہے جو مستلزم ہے باطل کو، اور باطل چیزوں کی شریعت بیضا اجازت نہیں دیتی۔ (فلیتأمل)

لہٰذا معلوم ہوا کہ رفع مؤنت کا اعتبار نہ ہوگا، اور جس میں مؤنت کثیرہ واقع ہوا ہے تو اس میں عشر سے نصفِ عشر کی جانب انتقال علت جامعہ کی وجہ سے لازم ہونی چاہیے۔

بٹائی پر دی جانے والی اراضی کے عشر کا مسئلہ

بٹائی کی دو صورت ہے، بٹائی کا تعلق اگر دو مسلمان سے ہے۔ تو عشر دونوں پر بھی ہوسکتا ہے۔ جب کہ بذر اور بیج عامل کی جانب سے ہو، یہ حضرات صاحبین کے نزدیک ہے۔

لیکن اگر بیج رب الارض کی جانب سے ہے تو عشر صرف رب الارض ہی کی جانب سے ہوگا اور حضرت امام اعظم کے نزدیک ہر صورت میں عشر رب الارض ہی پر ہوگا، خواہ بیج اس کی جانب سے ہو یا کہ عامل کی جانب سے۔

---

[1] فتح القدیر لابن الہمام ۲/۸

علامہ شامی فرماتے ہیں

۱۔ "ان العشر عند الامام علی رب الارض مطلقا وعندهما کذالک لو بذر منه ولو من العامل فعليهما والفتوی علی قولهما[1]۔"

حضرت امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بیج خواہ رب الارض کی جانب سے ہو یا عامل کی جانب سے بہر دو صورت عشر رب الارض پر ہوگا، حضرات صاحبین فرماتے ہیں، اگر بیج رب الارض کی جانب سے ہو تو مسئلہ ایسا ہی، لیکن اگر عامل کی جانب سے ہے تو پھر دونوں پر ہے، اور حضرات صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔

۲۔ اور اگر بٹائی مسلمان اور کافر کے درمیان واقع ہے تو عشر مسلمان کے ذمہ ہوگا، کیوں کہ عشر عبادت ہے اور کافر کا عبادت سے کیا رشتہ[2]

محور پنجم

وجوب عشر کی کمیت وکیفیت اور اختلاف رائے

****

اراضی سے جو چیزیں برآمد ہوتی ہیں وہ طرح کی اشیاء ہیں، (۱) مقصود (۲) غیر مقصود:

غیر مقصودی میں تو سب متفق ہیں کہ اس میں عشر نہیں ہے، جیسے گھاس بانس وغیرہ، رہا مقصودی تو اس بارے میں اختلاف ہوگیا کہ ہر مقدار میں یعنی قلیل وکثیر سب عشر کے بارے میں برابر ہے یا نہیں۔

حضرت امامؒ فرماتے ہیں، ہر خارج من الارض میں عشر ہے، قلیل ہو یا کثیر ہو، حضرات صاحبین فرماتے ہیں، اس کے لیے بھی ایک نصاب ہے، جس طرح زکوٰۃ کے لیے نصاب متعین ہے، تو اب عشر کا نصاب کیا ہے؟ فرماتے ہیں ۵ وسق، اور ایک وسق ۶۰ صاع کا ہوتا ہے، یہ اختلاف باعتبار کمیت کے تھا،

---

[1] شامی ۲/۳۲۵ [2] بدائع الصنائع ۲/۵۷، بدائع ۲/۶۵۔

کیفیت میں یہ اختلاف نمودار ہوا کہ حضرات صاحبین فرماتے ہیں مقصودی اشیاء میں بھی ان میں عشر لازم ہوگا، جو ایک سال باقی رہ سکتا ہو۔

حضرات صاحبین کے مقابلے میں بڑے امام صاحب فرماتے ہیں ہر چیز میں عشر لازم ہے خواہ دیر تک باقی رہے یا نہ رہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

"قال ابوحنيفة رحمه الله تعالىٰ فى قليل ما اخرجته الارض وكثيره العشر سواء سقى سيحا او سقته السماء إلا الحطب او القصب و الحشيش ـ وقالا لايجب العشر الاّ فيما له ثمرة باقية اذا ابلغ خمسة اوسق والوسق ستون صاعًا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فى الخضروات عندهما عشر، فالخلاف فى موضعين فى اشتراط النصاب وفى اشتراط البقاء[1]"

حضرت امام صاحب نے فرمایا جو چیز زمین سے نکلے اس میں عشر ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ باقی رہنے والی ہو یا نہ ہو، خواہ اس کو آسمان کے پانی نے سیراب کیا ہو، یا ڈول وغیرہ سے سینچا گیا ہو، غرض کہ ان تمام صورتوں میں عشر ہے (مقصودی ہے) ہاں گھاس بانس لکڑی میں عشر نہ ہوگا (غیر مقصودی ہے)

حضرات صاحبین کے نزدیک "ما اخرجت من الارض" میں دو بات ہونی چاہیے (۱) ۵ وسق اس کی مقدار ہو (۲) بقاء ہو۔ بایں وجہ حضرات صاحبین کے یہاں سبزیوں میں عشر نہیں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اختلاف ان حضرات میں دو چیزوں کی وجہ سے ہے اشرط نصاب، شرط بقاء۔

(علم:- صاحب ہدایہ کی عبارت میں عشر سے مراد علم ہے جس کا اطلاق نصف عشر اور

---

[1] ہدایۃ مع فتح القدیر ۲/۲۔

دونوں پر ہوتا ہے[۱]

چارہ میں عشر ہونے نہ ہونے کا مسئلہ

چارہ میں عشر ہونے نہ ہونے کا فیصلہ کرنے سے قبل یہ جان لینا ضروری امر ہے کہ چارہ کے سلسلے میں لوگوں کا عمل اور رویہ کیا ہے۔ تو ہمارے صوبہ بہار میں لوگوں کا عمل اس بارے میں تین طرح ہے:

۱۔۔۔۔ خالص جانور کے لیے موقع مناسب سے چارہ اگا لیتے ہیں۔

۲۔۔۔۔ ایک زمین کو چارہ اگانے کے لیے ہی خاص کر لیتے ہیں۔

۳۔۔۔۔ چارہ اگانے کا مقصد تجارت ہو۔

چنانچہ ہمارے دیار میں یہ تینوں طریقے رائج ہیں۔

اب واضح بات ہے کہ اگر اوّل صورت ہے تو اس میں عشر نہیں ہے۔

" لکونها غیر مقصودة فی نفسها "

کیوں کہ وہ فی نفسہٖ غیر مقصود ہے۔ اور غیر مقصود اشیاء میں عشر نہیں ہے[۲]

اور اگر دوسری صورت ہے تو اس میں عشر ہے۔ صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں:

" لو اتخذها مقصبة او مشجرة او منبتا للعشیش یجب فیها العشر[۳]"

اگر کسی اراضی کو درخت یا بانس کے لیے اسی طرح گھاس اگانے کے لیے خاص کر لیا تو اس میں عشر واجب ہے۔

اور اگر تیسری صورت ہے تو اس میں بھی دوسری صورت کی طرح عشر لازم ہے۔

صاحبِ بدائع فرماتے ہیں:

" قال اصحابنا فیمن اشتری ارض عشر للتجارة او ارض خراج للتجارة۔ ان فیها العشر او الخراج۔ ولا تجب الزکوٰة ای الزکاة

---

[۱] فتح القدیر ۲/۸ [۲] فتح القدیر ۲/۲۔ شامی ۲/۳۲۷ [۳] هدایة مع فتح القدیر ۲/۴۔

التجارة مع احدهما - هو الرواية المشهورة"[1]

"حضرات احناف نے فرمایا جس نے کسی اراضی عشری یا خراجی کو تجارت کی غرض سے خریدی تو اس پر عشر ہے اگر اراضی عشری ہے اور خراج ہے اگر اراضی خراجی ہے، اور زکوٰۃ نہیں ہے یہی مشہور بات ہے"

صاحب بدائع کی عبارت سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ اگر کسی کسی اراضی کو چارہ کے لیے خاص کرلیا تو اس میں عشر ہے۔

مذکورہ نمبر ۲، ۳ میں اگرچہ چارہ غیر مقصودی نظر آرہی ہے لیکن تعین اور تخصیص اور نیت تجارت کی وجہ سے مقصود بن گیا ہے۔

حاصل کلام

مذکورہ تین صورتوں میں نمبر ۱ میں عشر نہیں ہے، اور نمبر ۲، اور نمبر ۳ میں عشر لازم ہے۔

تالاب کی مچھلیوں پر عشر یا زکاۃ ؟

یہ بات ماقبل میں مذکور ہو چکی ہے، کہ عشر "ما اخرجت الارض" سے اراضی عشری میں ثابت ہے اور مچھلی کا خروج من الارض نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا مچھلیوں میں عشر نہیں ہونی چاہئیں[2]۔

لیکن صاحب بدائع نے ایک جزئیہ ذکر کیا ہے جس سے یہ مستفاد اور مفہوم ہوتا ہے کہ تالاب کی مچھلیوں میں عشر ہے۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں:

"قال اصحابنا فيمن اشترى ارض عشر للتجارة او اشترى ارض خراج للتجارة ان فيها العشر او الخراج ولا تجب زكاة التجارة مع مع احدهما هو الرواية المشهورة عنهم"[3]

---

[1] [2] [3] بدائع الصنائع ۲/ ۵۷ -

فقہاء احناف نے فرمایا کہ جس اراضی عشری یا خراجی تجارت کے لیے خریدی تو اس میں عشر ہے، اگر عشری ہے، اور خراج ہے اگر خراجی ہے، اور زکوٰۃ ان دونوں صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی واقع نہ ہوگی، یہی بات مشہور ہے۔

مذکورہ عبارت سے چند باتیں مستفاد ہوتی ہیں، جو ذیل میں ذکر کیے جاتے ہیں:

۱۔ عشر ان اراضی عشری میں ہوتی ہے جو مزارعت کے ساتھ وابستہ ہے اسی طرح وہ اراضیٔ عشری جو زراعت کے لیے ہوں، تجارت کے لیے خاص کر لیے ہوں۔ خواہ وہ خریدی ہوئی ہو یا ذاتی ہو اس میں عشر لازم ہے۔ یا خراج اگر خراجی ہے۔

۲۔ لفظ تجارت میں عموم ہے خواہ زراعت کے ذریعے یا صنعت و حرفت کے ذریعے یا تالاب کھدوا کر مچھلی کے ذریعے تجارت مقصود ہو۔ سب اس مفہوم میں داخل ہوں گے۔

رہا یہ سوال کہ خروج من الارض تو واقع نہیں ہو رہا ہے۔ تو ظاہر حال تو یہی ہے لیکن حقیقۃً دیکھا جائے تو اس سے زیادہ نمو اور بڑھوتری ہو رہی ہے۔

۳۔ اراضی عشری و خراجی خریدنے سے تجارت کے غرض سے اس سے عشر ہی لازم ہوگا یا خراج زکوٰۃ کا وجوب اور ثبوت نہ ہوگا، اور یہی مشہور و معتبر بات ہے اور اس بات کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو ذیل میں ذکر کی جاتی ہے:

حدیث شریف ملاحظہ ہو:

"عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال جاء ھلال احد بنی متعان إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعشور نحل لہ وکان سألہ ان یحمی وادیا یقال لہ سلبۃ فحمی لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذالك الوادی فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کتب سفیان بن وھب إلی عمر بن الخطاب یسئلہ عن ذٰلك فکتب ان ادی الیك ما یؤدی إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من عشور نحلۃ فاحم لہ سلبۃ والا فانما ھو ذباب غیث یاکلہ من یشاء" (ابوداود مع بذل المجہود ۳/۲۸)

عمرو بن شعیب اپنے ابا سے اور انھوں نے اپنے دادا سے یہ روایت بیان کیا ہے
کہ قبیلہ بنی متعان کا ایک آدمی جس کا نام ھلال تھا، ایک مرتبہ پیغمبر کے پاس عشر کا شہد
لے کر آیا اور اس سے قبل سلبہ نامی وادی سے متعلق سوال اور درخواست کی تھی یہ
وادی ان کے شہد کی مکھیوں کے لیے خاص کر دیں، تو اس کے درخواست کو اللہ کے
پیغمبر نے قبول فرمالیا تھا، اور اس کے لیے سلبہ وادی کو خاص کر دیا تھا (تاکہ اس
میں غیر مداخلت نہ کر سکے) پھر جب زمانہ آگے بڑھا، اور حضرت عمر خلیفہ بنے تو ایک
مرتبہ سفیان بن وھب نے حضرت عمر کی خدمت میں ایک خط ارسال کیا جس کا مضمون
یہ تھا کہ سلبہ نامی وادی کے بارے میں کیا کیا جائے، تو حضرت عمر نے فرمایا کہ جس
شخص کے ملک میں ہے اگر وہ وہی طریقہ اپنائے ہوئے ہے جو نبی کریمؐ کے زمانہ
میں تھا تو پھر اسی کے ذمہ چھوڑ دے اور اگر وہ اس مقدار کو جو حضرت محمدؐ کے زمانہ
اور موجودگی میں دیتا تھا اس سے ہاتھ روک لیا ہے تو اس صورت میں بارش کی
مکھی کی طرح وہ بھی ایک مکھی ہے جو چاہے کھائے۔"

اس روایت سے حضرت عمرؓ عنہ نے یہ سمجھا کہ ہلال شہد کا عشر اس وقت لیکر آیا ہے جب وادی سلبہ نبی کریمؐ نے اس کے لیے خاص کر دیا تھا، جس کے معنیٰ ہیں غیر کو داخل نہ ہونے دینا ان کے لیے دخول کی اجازت نہ ہوتا تو کیا اس خصوص کی وجہ سے عشر لازم ہو سکتا ہے؟۔

تو ایک عشری اراضی کو جس میں اچھی کھاسی کھیتی ہوتی ہے تالاب بنا کر مچھلی پالتا ہے تو عشر کیونکر نہ ہوگا، تاکہ اس سے جو عشر نکلتا اس حق کے مفقود پر اس سے اس کی تلافی ہو جائے اور تملک بتلک پر عمل جاری کیا جاسکے۔

سنگھارے اور مکھانے کا عشر یا زکوٰۃ

مذکورہ تفصیل سے سنگھارے کا اور مکھانے کا عشر ہوگا یا زکوٰۃ بآسانی معلوم کیا جاسکتا ہے، اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان دونوں چیزوں میں بھی پہلی شئ کی طرح عشر ہے، اور صاحب ہدایہ کا فرمان ہے؛

"لو اتخذها مقصبة او شجرة او منبتا للحشيش فيجب فيها العشر"

"کہ کسی اراضی کو کسی مخصوص چیز کے لیے خاص کر لینے سے عشر لازم ہوتا ہے خواہ وہ شئ غیر مقصودی کیوں نہ ہو، لیکن تخصیص کی وجہ سے وہی شئ مقصود بن جاتا ہے[1]"

ماحصل کلام اس بارے میں یہ ہے کہ مسئولہ تمام صورتوں میں عشر ہونی چاہیے نہ کہ زکوٰۃ۔

شبہ اور جواب

یہاں کوئی شبہ کر سکتا ہے کہ عشر کی حقیقت اور ماہیت یہ ہے کہ ما اخرجت الارض کا رشتہ وابستہ ہو۔ اور یہ تعلق سنگھارا اور مکھانا میں تو قدرے سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن مچھلی میں خروج من الارض کے معنی سمجھ میں نہیں آتا۔

سو اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ جس زمین میں تالاب بنا کر مچھلی ڈالی گئی ہے وہ اراضی عشری ہے خالص زراعت کے لیے تھی، اب تالاب بنا کر زراعت کے نتیجے میں جو عشر نکلنے والا تھا اس کا انسداد کر دیا ہے تو اسی مچھلی کے ذریعہ زراعتی اراضی سے جو شریعت کا حصہ متعین تھا۔ اس کی تلافی کی جائے گی تاکہ تلک بتلک حق ثابت ہو جائے۔

اور باقی رہا صاحب بدائع کا قول:

"والاصل اعتبار الحقیقة ولایجوز العدول عنها إلا بدليل قام دليل العدول هناك فيجب العمل بالحقيقة فيما وراءه[2]"

"اصل تو حقیقت کا اعتبار کرنا ہے، اس کے خلاف عمل درآمد کرنا جائز نہیں ہے مگر دلیل موجود ہو، بصورت ایں دونوں پر عمل کرنا ثابت ہو جاتا ہے۔"

سے یہ نقض نہ کیا جائے کہ مذکورہ صورتوں میں عمل بالحقیقت سے عدول کیا گیا ہے، جیسا کہ تالاب کی مچھلیوں کے بارے میں جس کا تذکرہ ماقبل میں مذکور ہوا۔

کیوں کہ خارج من الارض جو زراعت کی رہین منت ہے، اور زراعت کے ذریعے خروج ہوتا ہے، یہاں یہ دیکھنا ہے کہ اس زراعتی پیشہ اور شغل کا مقصد کیا ہے تو فقہاء نے اس بارے میں دو باتیں عرض کی ہیں:

---

[1] هداية مع فتح القدير ۲/۴ [2] بدائع ۲/۵۹۔

۱۔ ـــــــ نماءالارض :۔ زمین کی بڑھوتری۔ یعنی زمین کو فساد اور بگاڑ سے بچانا، کیوں کہ زمین کو جس قدر آباد کیا جائے اسی قدر نمو کی صلاحیت ہوتی ہے اور فساد کم ہوتا ہے۔ برخلاف بانس وغیرہ کے کہ اس میں زمین خراب ہوجاتی ہے۔

۲۔ ـــــــ زراعت کا ثانی مقصد غلہ کا حصول ہے۔[1]

حاصلِ بحث

یہ ہے کہ زراعت کا مقصد جب نموارض ہے اور غلہ کا حصول ہے تو مذکورہ صورتوں تالاب سے زمین کی نماء میں نقصان نہیں ہوتا، رہا غلہ کا حصول تو یہ زراعت سے دوگنا ہوجاتا ہے۔ کیوں کہ مچھلی کی قیمت ہر موسم میں فلک بوس عمارت کی طرح ہوتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہمارے دیار بہار میں اور بنگلہ دیش میں ہر سال سیلِ رواں نمودار ہوتا ہے، اس وقت اگرچہ نماء باقی رہتا ہے لیکن خالص نماء کس مرض کی دوا بن سکتا ہے۔ تو اگر ایسے سنگین حالات میں اگر کسی نے زراعتی اراضی میں مچھلی وغیرہ کی کاشت کیا تو عشر لازم ہونی چاہیے۔ نہ کہ زکوٰۃ۔ (فتدبروا یااولی الالباب)

ریشم کے کاشت پر عشر کا مسئلہ

اس سے قبل یہ بات گذر چکی ہے کہ ارض عشری عشر کے لازم ہونے کے لیے ضروری ہے، مذکورہ صورت میں ریشم کا خروج ریشم کے کیڑے سے زمین سے نہیں ہے۔ خواہ بلاواسطہ یا بالواسطہ بلاواسطہ تو ظاہر ہے، اور بالواسطہ اس لیے نہیں کہ ریشم کا کیڑا پتے کو کھاتا ہے اور پتے میں عشر نہیں ہے برخلاف شہد کے کہ اس میں بھی عشر نہیں ہونی چاہیے۔ تو سنیے شہد میں جو عشر لازم کیا گیا وہ اس وجہ سے کہ شہد کی مکھیاں پھول اور رس کھاتی چوستی ہے، اور دونوں میں عشر لازم ہوتا ہے۔

صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں:

"النحل یتناول انوار واثمار وفیہما العشر فکذا فیہما یتولد

---

[1] کذا فی البدائع ۲/۵۸

منها بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها[1]"
"شہد کی مکھیاں تو کلیاں اور پھولوں کے رس کو چوستی ہیں، بایں وجہ عشر ہے، ایسا ہی جو چیزیں ان سے پیدا ہوتی ہیں، برخلاف ریشم کے کیڑے درخت کے پتے کو کھا کر ریشم تیار کرتا ہے اور پتہ میں عشر نہیں ہے لہذا ریشم میں عشر نہیں ہے"

استدراک

صاحب ہدایہ نے ریشم میں عشر واجب نہ ہونے کی جو علت قرار دی، تفصیلی طور پر معلوم ہو چکا، اور ضمنا شہد کے بارے میں بھی حکم معلوم ہو چکا۔ لیکن صاحب ہدایہ نے شہد میں وجوب عشر کے لیے جو علت قرار دی ہے حدیث میں یہ علت نہیں ہے، بلکہ وجوب عشر کے لیے جو علت قرار دیا ہے وہ کچھ اور ہے۔

جس علت کی وجہ سے صرف شہد میں عشر ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ ساتھ ہی ساتھ ریشم میں بھی عشر ثابت ہوتا ہے، وہ علت حدیث شریف میں بھی بیان کیا گیا ہے، پہلے حدیث شریف ملاحظہ فرمائیے

"عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده . قال جاء هلال احد بني متعان إلى رسول الله صلى الله لعشور نحل له وكان سئاله ان يحمى واديا. فلما ولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب سفيان بن وهب إلى عمر بن الخطاب يسئاله عن ذلك فكتب ان ادى اليك ما كان يوادى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من عشور نحله فاحم له سلبه والا فانما هو ذباب غيث ياكله من يشاء[2]"

حضرت عمرو بن شعیب نے اپنے ابا اور انہوں نے اپنے دادا سے یہ روایت بیان کیا ہے کہ بنی متعان کا ایک آدمی جس کا نام ہلال تھا۔ نبیؐ کے پاس شہد لے کر آیا

---

[1] ہدایۃ ۲/۶۔ [2] بذل المجہود ۳/۲۸۔

اور اس سے قبل بھی آیا تھا اور نبیؐ سے یہ درخواست کی تھی کہ وادی سلبہ اس کے شہد کی مکھیوں کے لئے خاص کر دیئے جائیں (یعنی غیر اس میں مداخلت نہ کریں۔ حمی کے یہی معنی ہیں) تو اس کی اس درخواست پر نبی صلعم اس وادی سلبہ کو خاص کر دیا تھا۔ (پھر زمانہ آگے بڑھا) اور حضرت عمر فاروق رضہ خلیفہ بنائے گئے۔ تو اس وقت سفیان بن وہب نے حضرت عمرؓ کے پاس ایک خط لکھا جس کا مضمون تھا کہ وادی سلبہ کے بارے میں کیا کیا جائے۔ حضرت عمر رضہ نے اس کے خط کا جواب یہ دیا گیا کہ اگر انھوں نے ابتک وہی طریقہ جاری رکھا ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تھا۔ (یعنی عشر دے رہا ہے) تو پھر وادی سلبہ کو اسی کے پاس چھوڑ دو۔ ورنہ تو وہ بارش کی مکھی کی طرح ہے جو چاہے کھائے۔

مذکورہ روایت سے چند باتیں مستفاد ہوتی ہیں جو ذیل میں ذکر کی جاتی ہیں۔

۱۔ عشر کی علت حدیث باب میں حمی ہے۔ یعنی غیر کی مداخلت کو روک دینا۔ تو اس کی تخصیص کی وجہ سے حضرت عمر رضہ نے اس سے عشر لینے کا حکم نافذ فرمایا۔ (بذل)

۲۔ اگر حمی کی وجہ سے تخصیص نہ فرماتے تو پھر حضرت عمر رضہ عشر نہ دینے کی صورت میں وادی سلبہ کے واپس کرنے کا حکم کیوں فرماتے۔ اور لوگوں میں اس کی تقسیم کر دینے کا حکم کیوں فرماتے۔ معلوم ہوا کہ شہد میں عشر کے وجوب کی علت وہ ہے جو صاحب ھدایہ نے فرمایا ہے۔ وہ تو سلبہ کی تخصیص کے بغیر بھی ہوتا ہے تو پھر اس صورت میں حضرت عمر نے حکم کیوں نہیں فرمایا۔ اور اس کے بجائے عشر نہ دینے کی صورت میں زمین کے واپس لینے کا حکم نافذ کرنا جیساکہ ابو سارہ کی روایت میں اس کی صراحت موجود ہے۔ اس بات کی صراحت کر رہی ہے کہ عشر کی علت شہد میں حدیث باب میں حمی کا وجود ہے۔ نہ کہ وہ جس کو صاحب ہدایہ کہتے ہیں۔

واعلم! یہاں پر یہ بحث چھیڑنے سے مقصود یہ ہے کہ جب وادی سلبہ کو ہلال کی شہد کی مکھیوں کے لیے خاص کر دینے کی وجہ سے عشر ہو سکتا ہے تو اس ارامنی میں جس کو شہتوت کے درخت لگانے کے لئے خاص کر لیا ہے تاکہ ریشم کے کیڑے کی غذا بن سکے اور تجارت جاری وساری رہے تو اس تخصیص کی وجہ سے اس میں بھی عشر لازم ہونی چاہیے۔

اور جن ارامنی کو درخت اگانے ہی کے لئے خاص کر لیا جاتا ہے تو ان میں عشر لازم ہوتا ہے۔

جب کہ درخت ہی مقصود ہو۔ جیسا کہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

لو اتخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتا للحشيش يجب فيها العشر

اگر کسی نے کسی اراضی کو بانس۔ گھاس۔ درخت اگانے ہی کے لئے خاص کرلیا ہے تو اس میں عشر لازم ہوجاتا ہے۔

لیکن جب کسی اراضی کو درخت اگانے کے لئے خاص کرلیا ہے لیکن وہ درخت بذات خود مقصود نہیں ہے بلکہ ریشم کے کیڑے کے لئے غذا بنا کر تجارت مقصود ہے تو اس میں بھی عشر لازم ہوگا۔

صاحب بدائع فرماتے ہیں۔

فيمن اشترى أرض أرض عشر للتجارة أو اشترى أرض خراج للتجارة ان فيها العشر او الخراج ولا تجب زكاة التجارة مع أحدهما۔ (۱)

جن اراضی کو تجارت کی غرض سے خریدی گئی ہے۔ اگر عشری ہے تو عشر اور خراجی ہے تو خراج۔ اور تجارت کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ خواہ عشری صورت ہو خواہ خراجی۔

حاصل کلام

تمام مذکورہ دلائل کی روشنی میں یہ برآمد ہوتا ہے کہ ریشم میں عشر ہے۔ جس طرح مذکورہ صورت کے ساتھ شہد میں عشر لازم ہوتا ہے۔ فتدبر فيه خير كثير۔

پھل نہ دینے والے درختوں کے عشر کی شرعی حیثیت

جن درختوں میں پھل نہیں ہوتے اس کے اگانے کے دو طریقے اپنائے جاتے ہیں۔

۱ــــــ یہ کہ کھیتوں کے کنارے کھیتیوں کے آخری حدود پر کھیتوں کی جائداد کی حفاظت کی خاطر لگا دیئے جاتے ہیں جیسے ہمارے دیار میں ببول اور کھجور کے درخت کو لگا دیا جاتا ہے۔

۲ــــــ یہ کہ وہ درخت جس کے اندر پھل کی صلاحیت ہی نہیں ہے اور پھل ہوتا ہی نہیں ہے۔ اس کو ایک زمین

---

(۱) بدائع ۲/۵۷۔

میں اگانے کے لئے خاص کرلیا ہے تو اس تخصیص کی وجہ سے اس میں عشر لازم ہوگا۔

حاصل بحث

حاصل بحث یہ ہے کہ مذکورہ دو صورتوں میں سے اول صورت میں غیر پھل دار درخت میں عشر نہ ہوگا لکونہا غیر مقصودۃ فی نفسہا کیونکہ یہ غیر مقصود ہے اور غیر مقصود میں عشر نہیں ہوتا۔ (۱)

اور دوسری صورت میں عشر لازم ہوگا۔

صاحب ھدایہ فرماتے ہیں: لو اتخذ ھا مقصبۃ أو مشجرۃ أو منبتا للحشیش یجب فیہا العشر۔(۲)

کہ اگر کسی اراضی کو درخت، بانس، گھاس وغیرہ کے اگانے کے لئے خاص کرلیا تو اس میں عشر لازم ہے۔

افتادہ اراضی یا چھتوں پر سبزیوں کی کاشت کرنے پر عشر نہیں ہے۔

عشر کا تعلق زراعتی اراضی سے ہے پھر یہ کہ مقصود بالذات ہو۔ افتادہ اراضی میں یا چھتوں پر سبزیوں کی کاشت کرنا غیر مقصودی اشیاء کے تحت داخل ہوگا۔ اور غیر مقصودی اشیاء پر عشر لازم نہیں ہوتا لکونہا غیر مقصودۃ فی نفسہا۔(۳)

علامہ عبدالرحمٰن جزیری فرماتے ہیں: أن یکون الخارج منہا مما یقصد بزراعتہ استغلال الارض ونماءھا (۴)

عشر کے منجملہ شرطوں میں سے یہ بھی ہے کہ زراعت کا مقصد غلہ کا حصول اور نماء ارض ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں غیر مقصود کے معنی پائے جانے کیوجہ سے عشر لازم نہ ہوگا۔

اراضی اوقاف پر عشر لازم ہے

اراضی اوقاف کی نوعیت خواہ کسی طرح کی ہو اس پر عشر لازم ہوگا خواہ وقف علی اللہ ہو یا وقف علی الاولاد۔ بہر دو صورت ما اخرجت الارض کے معنی پائے جانے کی وجہ سے عشر لازم ہوگا۔ رہا ملکیت تو عشر کے لئے خارج شرط ہے۔ نہ کہ کچھ اور بھی۔ فلا اشکال فیہ۔ (۵)

(۱) فتح القدیر ۲/۲ (۲) ھدایہ مع الفتح ۲/۴

(۳) فتح القدیر ۲/۲ بدائع الصنائع ۲/۷ (۴) کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعۃ ۲/۶۱۲ (۵) شامی ۲/۳۲۶

چھٹے فقہی سیمینار کے سوال نامہ کے جوابات

از ـــــــــــ حضرت مولانا برہان الدین سنبھلی (دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ)

جواب محور اول

اسلام میں حسب ذیل زمینیں عشری قرار دی گئی ہیں: اصل عرب کی پوری سرزمین جس کی حد بندی فقہاء نے کردی ہے۔ اس میں عراق و شام شامل نہیں ہیں، (واضح رہے کہ اردن، لبنان، فلسطین بشمول اسرائیل، شام ہی کا جزء تھے) اور اس علاقہ کی زمینیں جہاں کے باشندوں نے بخوشی اسلام قبول کرلیا وہ سرزمین جسے مسلمانوں نے بذریعہ جنگ فتح کیا۔ اور۔ امام نے۔ اسے (خمس نکالنے کے بعد) مجاہدین میں تقسیم کردیا۔ اور وہ زمین جو پہلے کسی مسلمان کا گھر تھی مگر بعد میں اس کے مالک نے اسے باغ بنالیا، بشرطیکہ اس باغ کی سینچائی عشری پانی سے ہوتی ہو۔ وہ افتادہ (ارض موات اور قدیم) زمین جسے امام کی اجازت سے کسی مسلمان نے قابل کاشت بنایا ہو اور اس کی سینچائی عشری پانی سے ہوتی ہو۔

نوٹ:-

عشری پانی وہ ہے جو بارش، کنوؤں، قدرتی چشموں اور ایسے بڑے قدرتی دریاؤں سے حاصل شدہ ہو جو کسی کے قبضہ و ملکیت میں نہ ہوں۔ (جیسے عرب میں دجلہ و فرات اور ہندوستان میں گنگا و جمنا وغیرہ) عشری زمین اور عشری پانی کی مذکورہ بالا تفصیلات کتاب و سنت نیز تعامل صحابہ سے ثابت ہیں۔ جس کی پوری تفصیل فقہ حنفی کی مشہور و معتبر کتاب[1] بدائع الصنائع ج ۲ ص ۵۷-۵۸ میں موجود ہے، اسی کا ایک مختصر اقتباس یہاں پیش کیا جارہا ہے۔ ......

---

[1] طبعۂ اولیٰ ۱۳۲۷ھ مطبع۔ شرکۃ المطبوعات العلمیۃ، (مصر)

"ماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والانهار العظام التي لا تدخل

تحت الايدي كسيحون وجيحون ودجلہ وفرات ونحوها"

عصر حاضر کے مشہور مصری عالم شیخ یوسف القرضاوی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "فقہ الزکاۃ ج ۱، ص ۴۰۹" میں منقح انداز سے عشری و خراجی زمینوں کی جو تفصیل (ابو عبید کی کتاب "الاموال" نیز امام ابو یوسف کی کتاب "الخراج" و دیگر کتب معتبرہ کے حوالہ سے) ذکر کی ہے، وہ بھی اسی کے قریب ہے، کتب فقہ کے مطالعہ سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ "عشری" کے علاوہ بقیہ اکثر زمینیں خراجی ہیں اور کچھ ایسی بھی ہیں جو یقیناً نہ خراجی ہیں نہ عشری۔ محور دوم و سوم کے بارے میں فقہ اکیڈمی کی طرف سے ضروری معلومات جلد فراہم کرنے کا وعدہ سوالنامہ کے ساتھ منسلک خط میں کیا گیا تھا مگر وہ ابتک دستیاب نہیں کرائی گئیں،

انگریزی دور کی ہندوستانی زمینوں کا حکم

جواب محور چہارم

(۱) سوالنامہ میں صرف آزادیٔ ہند ۱۹۴۷ء اور قانون تنسیخ زمینداری کے بعد کی زمینوں کی بابت سوال کیا گیا ہے، لیکن اس سوال (۱۹۴۷ء کے بعد کی صورت) کا جواب دریافت کرنا اس وقت تک راقم کے نزدیک ممکن نہیں جب تک اس سے ماقبل کی صورت کا حکم معلوم نہ ہو۔ اس لیے یہاں پہلے ۱۹۴۷ء سے قبل اور انگریزی حکومت قائم ہونے کے بعد کی صورت کا حکم بیان کرنے کی کوشش کی جارہی ہے اس کے بعد سوالنامہ میں مذکور صورتِ حال کا جواب دینے کی سعی کی جائے گی۔ (واللہ الموفق)

۱۹۴۷ء سے پہلے مسلمانوں کی ملکیت والی زمینوں کا حکم

خوش قسمتی سے اس وقت ۱۹۴۷ء سے قبل۔ ہندوستان میں ایسے جلیل القدر علماء بکثرت موجود تھے، جو ایک طرف فقہی بصیرت، دقتِ نظر اور وسعتِ معلومات میں ممتاز تھے تو دوسری طرف عوام کا پورا اعتماد انہیں حاصل تھا۔ کہ ان کے فتاوے اور فیصلے سکۂ رائج الوقت کی حیثیت رکھتے تھے مزید خوشی و اطمینان کی بات یہ ہے کہ ان اکابر علماء کے۔ اس موضوع سے متعلق۔ فتاویٰ بھی مطبوع

شکل میں موجود دستیاب ہیں۔ اس فہرست میں حضرت مولٰنا عبدالحیؒ فرنگی محلی، حضرت مولٰنا مفتی عزیزالرحمٰن دیوبندی (سابق مفتی اعظم دارالعلوم) قطب الارشاد حضرت مولٰنا رشید احمدؒ گنگوہی، حکیم الامت حضرت مولٰنا اشرف علیؒ تھانوی، مفتی اعظم مولٰنا مفتی محمد کفایت اللہؒ دہلوی، حضرت مولٰنا مفتی محمد شفیعؒ (سابق مفتی اعظم پاکستان) شامل ہیں۔

عشر وخراج واجب قرار دینے والے

ان حضرات میں مقدم الذکر دو کو چھوڑ کر بقیہ سب حضرات ہندوستانی زمینوں کے مسلمان مالکوں پر عشر وخراج۔ عشری پر عشر اور خراجی پر خراج، لازم قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ حضرت گنگوہیؒ کے مجموعۂ فتاویٰ "فتاویٰ رشیدیہ" کے اندر باب العشر والخراج" (ص۳۵۸ تا ص۳۶۰ مطبوعہ رحیمیہ دیوبند) میں متعدد فتاویٰ اس مضمون کے موجود ہیں۔ اسی طرح حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے شہرۂ آفاق" امداد الفتاوی" نامی مجموعۂ فتاوی کی جلد دوم میں متعدد فتوی اس موضوع پر ملتے ہیں مثلاً ص۵۱، ص۵۲، ص۵۳، ص۵۶، ص۵۹ (ناشر ادارہ اشرف العلوم کراچی ملہ) ایسے ہی مفتی اعظم مولانا محمد کفایت اللہ دہلوی کے مطبوعہ مجموعۂ فتاویٰ "کفایت المفتی" کی جلد چہارم کے ساتویں باب عشر وخراج" میں ص۲۶۰، ص۲۹۶، ص۲۹۸، ص۲۹۹) متعدد فتاویٰ اس کے متعلق مذکور ہیں۔ اسی کے مثل حضرت مولانا مفتی محمد شفیعؒ دیوبندی کی محققانہ کتاب "جواہر الفقہ" میں شامل ایک رسالہ کے اندر اس بارے میں پوری تحقیق مع نہایت تفصیلی دلائل کے ملتی ہےؔ۔

عشر واجب قرار نہ دینے والے

البتہ مقدم الذکر حضرت مولٰنا عبدالحیؒ فرنگی محلی نے (ہندوستانی زمینوں کو عشری وخراجی بظاہر تسلیم کرنے کے باوجود) عشری زمین پر مسلمانوں کے ذمہ عشر کو غیر لازم اس بنا پر قرار دیا ہے کیونکہ وہ ان زمینوں کا ٹیکس (خراج) حکومت وقت کو دیتے ہیں۔ اور ایک زمین پر بیک وقت دو محصول۔ (عشر وخراج) لازم نہیں ہوتے۔ اس فتوے پر تفصیلی گفتگو آگے آرہی ہے، اسی قسم کا ایک فتوی

ؔ مثلاً ص۵۱ ص۵۲ ص۵۳ ص۵۶ ص۵۹ ناشر ادارہ اشرف العلوم کراچی ملہ ؔ دیکھئے جواہر الفقہ جلد دوم از ص۲۵۵ تا ص۲۹۹ ناشر مکتبہ تفسیر القرآن دیوبند ؔ مجموعہ فتاوی مولانا عبدالحیؒ جلد دوم ص۱۳۸ یوسفی پریس فرنگی محل لکھنؤ

مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ کا بھی فتویٰ دار العلوم مکمل و مدلل میں ملتا ہے[1]۔ حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن دیوبندی (سابق مفتی اعظم دار العلوم دیوبند) کے اس موضوع پر متضاد قسم کے فتوے ملتے ہیں، ایک تو اسی طرح کے جن میں عشری زمینوں پر عشر اور خراجی زمینوں پر خراج لازم قرار دیا گیا ہے، مثلاً دیکھیے فتاویٰ دار العلوم میں شامل عزیز الفتاویٰ[2]، نیز فتاویٰ دار العلوم[3] وغیرہ۔

لیکن موصوف کے اسی مجموعۂ فتاویٰ (شائع کردہ دار العلوم) میں ایسے فتاویٰ بھی ملتے ہیں، جن میں اس سابق فتوے (وجوبِ عشر) سے رجوع کر کے عشر و خراج دونوں کے عدم لزوم کا فتویٰ دیا گیا ہے، مثلاً صفحہ ۱۶۴، ۱۶۳ (فتاویٰ دار العلوم مکمل و مدلل جلد ششم) ایک فتویٰ بایں الفاظ ملتا ہے:

"روایاتِ فقہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے زمینوں اور باغوں میں عشر نہیں ہے" فقط

جب اس جواب میں سائل نے یہ شبہ ظاہر کیا کہ " الامداد " (تھانہ بھون سے نکلنے والے رسالہ) شعبان میں لکھا ہے کہ:

"پیداوار میں جس سے آمدنی حاصل کرنی مقصود ہو عشر واجب ہوتا ہے خواہ غلہ ہو یا پھل"۔

اسی قسم کا جواب حضرت مولانا رشید احمد قدس سرہٗ کا منقول ہے، تو حضرت مفتی صاحبؒ (مولانا مفتی عزیز الرحمٰنؒ دیوبندی) نے یہ جواب دیا:

"اس بارے میں پہلے بے شک احقر نے بھی یہی لکھا ہے جو آپ نے نقل فرمایا، اب چند مدت ہوتی ہے کہ شامی جلد ثانی باب الرکاز میں یہ عبارت نظر پڑی جو ذیل میں درج ہے اور جس کا حاصل یہ ہے کہ: " اراضی دار الحرب نہ عشری ہیں نہ خراجی، یہ مسئلہ فقہاء کے نزدیک مسلم اور متفق علیہ معلوم ہوتا ہے"۔

اس کے بعد اپنے اس خیال کی کچھ مزید تائیدات ذکر کرنے کے بعد مفتی صاحب موصوف لکھتے ہیں: " اس لیے اب بوجہ تصریح فقہاء، ہندوستان کی اراضی سے عشر کی نفی کرنی پڑتی ہے، لہٰذا

---

[1] ۱۶۰/۶ [2] ناشر کتب خانہ امدادیہ دیوبند، ۳-۱۶/۴، ۱۸/۱۰ [3] مدلل و مکمل، ۱۵۶/۲، ۱۵۹/۶، شائع کردہ دار العلوم۔

جو فتوے حسب قواعد عامہ وجوب عشر کا دیا جاتا تھا اب اس کو چھوڑنا پڑا۔"

(اسی سے ملتا جلتا ایک فتویٰ اسی جلد کے صفحہ ۱۴۷، ۱۵۷، ۱۶۷ پر بھی مذکور ہے) اسی طرح سے استدلال کرتے ہوئے، سندھ کے ایک مولوی صاحب نے بھی، ہندوستان کی زمینوں پر سے عشر ساقط ہونے کا فتویٰ دیا تھا جس کا ذکر امداد الفتاویٰ[1] میں حضرت تھانویؒ سے کیے گئے ایک سوال میں ہے جس کا تفصیلی جواب حضرت نے دیکر اس فتوے کی قوت سے تردید کی اور ہندوستان کی زمینوں کا عشری وخراجی ہونا دلائل کے ساتھ ثابت کیا ہے۔

عشر واجب قرار نہ دینے والوں کا قول مرجوح اور اس کے خلاف قول کے راجح ہونے کے دلائل وشواہد

ہندوستان کے یہ دو ممتاز علماء اگرچہ ہندوستانی زمینوں کے مسلمان مالکوں پر عشر وخراج واجب نہ ہونے کے قول میں تو متفق ہیں لیکن دونوں کے قول کا مبنیٰ الگ الگ ہے۔ مولانا عبدالحی رحمۃ اللہ۔ جیسا کہ اوپر گزرا اس بنیاد پر مسلمانوں پر عشر لازم نہیں سمجھتے کہ حکومت وقت جو محصول زمینوں پر لیتی ہے وہ ان کے نزدیک "خراج" ہے (ضمناً اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ مولاناؒ کے نزدیک غیر مسلم حاکم بھی خراج حاصل کرنے کا حقدار ہے) اور یہ مسلمہ اصول ہے (حنفیہ کے نزدیک) کہ بیک وقت ایک زمین پر عشر وخراج لازم نہیں ہو سکتے (لایجتمع العشر مع الخراج) اگرچہ دیگر ائمہ تینوں اماموں اور جمہور کے نزدیک مسلمانوں پر ان کی زمینوں کی پیداوار کا عشر بہرصورت واجب ہوتا ہے، کیوں کہ یہ زکوٰۃ کی طرح حق اللہ ہے[2]۔ مولانا عبدالحیؒ کی عشر کے سقوط کی اس دلیل کو تقریباً تمام علماء نے رد کر دیا ہے، خود مولانا مفتی عزیز الرحمنؒ باوجودیکہ وہ عشر وخراج دونوں کو ہندوستان کی زمینوں کے مالکوں پر لازم نہیں کہتے جب مولانا عبدالحیؒ کے اس فتوے کی بابت ایک سائل نے سوال کیا تو اسے وہ یہ جواب دیتے ہیں:

"معنیٰ قولہ "لایجتمع العشر مع الخراج" انہ لایؤخذ من الارض الخراجیۃ العشر ولا من العشریۃ الخراج ولکن ان اخذ من العشریۃ الخراج فہل یسقط العشر فہو محل تأمل۔"

---

[1] ۲/۲۹ [2] دیکھئے یوسف القرضاوی کی "فقہ الزکاۃ" ج ۱، ۳۱۴، ۳۱۵

پس ظاہر آنست کہ مولنا عبدالحی صاحب مرحوم حکم زمین خراجی نوشتہ اندکہ اگر از زمین خراجی حکام خراج گرفتہ اند ادائے عشر لازم نخواہد شد، لیکن اگر از زمین عشر خراج گرفتہ شد ظاہر آنست کہ دیانۃً بذمۂ مالک ادائے عشر لازم است[1]۔"

ظاہر ہے کہ اس فتوے میں مولنا عبدالحیؒ کی رائے کی پہلے توجیہ کی ہے پھر تردید حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے جواہر الفقہ[2] میں مفتی عزیز الرحمن صاحبؒ کا مذکورہ بالا فتویٰ جس میں مولنا عبدالحیؒ کی تردید ہے، جس انداز سے نقل کیا ہے، اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی مفتی عزیز الرحمنؒ کے اس بارے میں ہم نوا ہیں۔

حضرت مولنا مفتی عزیز الرحمن صاحبؒ کی اس رائے کی (کہ ہندوستان کے دارالحرب ہونے کی وجہ سے یہاں کی زمینوں پر عشر واجب ہے اور نہ خراج) تقریباً تمام اکابر علماء، جن میں علماء دیوبند بلکہ ان میں مفتی صاحب موصوف کے بعض شاگرد بھی شامل ہیں، نے مخالفت کی ہے۔ اس پر سب سے زیادہ تفصیلی کلام حضرت مولنا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے جواہر الفقہ میں کیا ہے۔ موصوف نے مفتی عزیز الرحمنؒ کا نام لیے بغیر ان کی اس رائے کی مدلل مخالفت کی ہے، مفتی محمد شفیع صاحب تحریر فرماتے ہیں۔ "۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستان پر انگریزوں کے مکمل تسلط اور اسلامی حکومت کے آثار کالعدم ہوجانے کے بعد ہندوستان کا دارالحرب ہونا جمہور علماء کے نزدیک محقق ہوچکا تھا، اس پر زمینوں کے عشری و خراجی ہونے کے معاملہ میں ایک اشتباہ فقہاء کی بعض روایات سے پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ "دارالحرب کی زمین نہ عشری ہوتی ہے نہ خراجی"۔ یہ مضمون علامہ ابن عابدین شامی نے درمختار "باب الرکاز" میں بایں الفاظ لکھا ہے:

"ویحتمل ان یکون احترازا عما وجد فی دار الحرب فان ارضہا لیست ارض خراج وعشر۔"

اسی طرح شمس الائمہ سرخسی نے امام محمدؒ کی کتاب "سیر کبیر" کی شرح میں ایک مسئلہ کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"لان العشر والخراج انما یجب فی ارض المسلمین وھذہ اراضی اہل الحرب لیست بعشریۃ ولا خراجیۃ۔"

---

[1] فتاوی دارالعلومؒ، عزیز الفتاوی، مکتبہ امدادیہ ۰۳-۴/۱۹، فتاوی دارالعلومؒ مدلل ومکمل ۶/۱۸۳ [2] ۲/۲۶۲/ ۲۶۸۔

حضرات فقہاء مذکورہ ارشادات سے بعض اہل علم کو یہ اشتباہ پیدا ہوگیا کہ انگریزی تسلط کے بعد ہندوستان کو دارالحرب قرار دیدیا گیا، تو اس کی سب زمینیں خواہ وہ غیر مسلموں کی ملک ہوں خواہ مسلمانوں کی ملکیت میں، نہ عشری رہیں نہ خراجی، پھر اس کے نتیجہ میں بعض علماء (غالباً مفتی عزیز الرحمن ہی مراد ہیں) نے تو ہندوستان کے مسلم مالکان اراضی کو بالکلیہ عشر و خراج سے مستثنیٰ قرار دیدیا۔[1] پھر کچھ اور تفصیلات ذکر کرنے کے بعد مفتی صاحب لکھتے ہیں:۔ دراصل بات یہ ہے کہ خود یہ مسئلہ غور طلب ہے، کہ اراضیٔ دارالحرب کے عشری اور خراجی دونوں سے خارج کرنے کا مطلب کیا ہے؟ غور کرنے پر شرح سیر کی عبارت سے حقیقت بالکل واضح ہوجاتی ہے وہ یہ ہے کہ دارالحرب سے اس جگہ وہ دارالحرب مراد ہے جو اصل سے دارالحرب ہے۔ اس پر نہ کسی وقت مسلمانوں کی حکومت رہی اور نہ وہاں مسلمانوں کے باقاعدہ بسنے اور زمینیں خریدنے کا تصور ہے۔ ایسے دارالحرب کے زمینوں پر ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی ملک نہیں ہوں گی بلکہ کفار اہل حرب کی ملک ہوں گی، اس لیے ایسے دارالحرب کی زمینیں نہ عشری ہیں نہ خراجی، شرح سیر کی عبارت اس مضمون کے لیے بالکل واضح ہے اور اس کے الفاظ ذیل میں مکرر نظر کی جائے:

"لان العشر والخراج إنما يجب في اراضي المسلمين وهذه اراضي اهل الحرب"

ہندوستان کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے وہ تقریباً آٹھ سو برس دارالاسلام رہا یہاں لاکھوں مسلمان اپنی اپنی زمینوں کے آج تک مالک چلے آرہے ہیں، غیر مسلم اقتدار کے وقت اگرچہ اس ملک کو دارالحرب کہا جائے گا، لیکن یہ دارالحرب، اصلی دارالحرب سے مختلف ہوگا، اس لیے شرح سیر اور شامی باب الرکاز کی روایت اس پر منطبق نہیں، بلکہ جب یہاں مسلمانوں کی ملکیت میں زمینیں ہیں تو ان پر عشر و خراج کے احکام عائد ہوں گے، شرح سیر کی عبارت خود اس کے لیے کافی دلیل ہے، "امداد الفتاوی" حضرت سیدی حکیم الامت قدس سرہٗ کی تحقیق بھی اس کے قریب قریب ہے، پھر حضرت تھانوی کی تحقیق تفصیل سے ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:۔ "خلاصہ یہ کہ جس ملک میں مسلمانوں کی اپنی ملکیت میں زمینیں موجود ہوں ان پر احکام شرعیہ ضرور عائد ہوں گے، اگرچہ اپنی بداعمالیوں سے وہ ملک اسلامی اقتدار سے نکل کر دارالحرب بن گیا ہو۔"[2] موجودہ اکابر علماء میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہٗ اپنے "احسن الفتاویٰ" نامی مجموعہ

---

[1] خلاصہ جواہر الفقہ از ص ۳۹۳ تا ۳۹۹ ج ۲۔ [2] ج ۴ ص ۱۰۱۔

فتاوی ہیں۔ بظاہر مفتی عزیز الرحمٰنؒ کے مذکورہ قول کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں، بعض حضرت کو شامیہ باب الرکاز کی عبارت :

"فان ارضها ای دار الحرب لیست ارض عشر و خراج "

سے مغالطہ لگا ہے کہ یہ دار الحرب میں رہنے والے مسلمانوں کی اراضی کا حکم ہے کہ "ان پر نہ عشر ہے نہ خراج "حالاں کہ مقصد یہ ہے کہ اہل حرب کی اراضی پر نہ عشر ہے نہ خراج ، کیوں کہ وہ احکام شرع کے مکلف نہیں ، چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ کی عبارت اس مراد کی وضاحت کر رہی ہے :

"و نصہ ـ ان العشر والخراج انما یجب فی اراضی المسلمین و ھ ـ ه اراضی الحرب لیست بعشریة ولاخراجیة"[1]

مزید براں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ کسی زمین کے عشری و خراجی دونوں نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے مسلمان مالک پر عشر و خراج میں سے کچھ بھی واجب نہ ہو، بلکہ علامہ ابن عابدین شامی کی تصریح کے مطابق کوئی پیداواری زمین جس پر کسی شخص کی ملکیت ہو وہ عشر و خراج دونوں میں سے کسی ایک واجب سے خالی ہو ہی نہیں سکتی :

"فان ارض المعتدة للاستغلال لاتخلو من احدی الوظیفتین"[2]

علاوہ ازیں یہ کہ معتبر کتب فقہ میں ایسے متعدد جزئیات ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ زمین کے عشری و خراجی نہ ہونے کے باوجود پیداوار پر عشر واجب ہوتا ہے ، خود اسی کتاب (رد المحتار لابن عابدین شامیؒ) میں کہ جس کے حوالہ سے سقوطِ عشر و خراج کا فتویٰ دیا گیا ہے ، اسی کے صرف دو ورق بعد ہی یہ جزئیہ ملتا ہے :

"یجب العشر فی عسل ...... ارض غیر الخراج ولو غیر عشریة "

در مختار کی اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے علامہ شامی لکھتے ہیں :

"لقوله ارض غیر الخراج) اشار الی ان المانع من وجوبه (وجوب العشر)

کون الارض خراجیة لانہ لا یجتمع العشر والخراج فشمل العشریة

---

[1] شرح السیر الکبیر ۴/۳۰۳ [2] رد المحتار ۲/۵۲ مکتبة نعمانیة، دیوبند۔

ومالیست بعشریۃ ولاخراجیۃ[1]

اس سے معلوم ہوا کہ ارض خراجی و عشری کی نفی اور عشر و خراج کی نفی میں تلازم نہیں ہے۔

یہاں یہ امر بھی نظرانداز نہ ہونا چاہیے کہ موجودہ دور کے بالغ نظر علماء نیز مجالسِ فقہیہ و علمیہ ہندوستان کو دارالحرب فرض کرکے یہاں کے مسائل بالخصوص مالی معاملات پر غور و فکر کا نہج اپنائے ہوئے ہیں، اگر اسے دارالحرب فرض کرلیا جائے تو بہت سی فکر و نظر پر مبنی بحثوں کا نہ صرف دروازہ ہی بند ہوجائے گا۔ اور نہ جانے کتنے مسائل پر تحقیق و گفتگو کی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی، بلکہ دیگر بہت سے مسائل، مثلاً ہجرت کا ضروری ہونا نہ ہونا یہاں پر قیام کے جواز و عدم جواز وغیرہ۔ اٹھ کھڑے ہوں گے، ان امور کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ آج کے ہندوستان کی زمینوں کے احکام شرعیہ متعین کرنے کے لیے ایسے فتوے کو بنیاد بنانا جس میں اسے "دارالحرب" مان کر رائے قائم کی گئی ہو درست نہ ہوگا، اس لیے بھی کہ انگریزی تسلط کے زمانہ کے بھی ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے اور یہ واقف جانتا ہے کہ اسے دارالحرب نہ بتانے والوں میں حضرت مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی اور حکیم الامت حضرت تھانویؒ سمیت کثیر فقہاء کبار اور رجال علم رہے ہیں، مقدم الذکر کا ایک تحقیقی فتویٰ ان کے مجموعۂ فتاویٰ میں شامل ہے جس میں اپنے موقف کے لیے قوی دلائل کے ساتھ دوسرے موقف کی ایک ایک دلیل کا جائزہ لے کر اس کی کمزوری واضح کی ہے اور حکیم الامت کے رسائل و دلائل تو اہل علم کے درمیان معروف ہی ہیں، جب انگریز کے دور کے ہندوستان کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف رہا ہے تو آج کے ہندوستان کے دارالحرب ہونے پر کیوں کر اتفاق ہوسکتا ہے، جب کہ بہت سے علماء کے نزدیک انگریز کے جانے کے بعد ہند کی آئینی صورت حال میں کچھ نہ کچھ خیر کی طرف تبدیلی آئی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ زمین کی پیداوار میں حقوق واجب ہونے پر قرآن و سنت کی آیات و صحیح روایات و نصوص کے تقاضہ کو محض کسی فقہی نص، بالخصوص جب کہ وہ محتمل المعانی اور محل اختلاف بھی ہو، کی بنیاد پر نظرانداز کردینا بڑی ہی عجیب بات ہوگی، چوں کہ اہل علم ان آیات و روایات سے واقف ہیں، اس لیے انہیں نقل کرنے کی چنداں ضرورت نہیں معلوم ہوتی، مگر صرف دو آیتوں کا ذکر تیمناً کیا جارہا ہے:

"یاایھا الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من

---

[1] رد المحتار ج ۲ ص ۴۸-۴۹، [2] ج ۱ ص ۷۳-۷۴ ۔

الانعام[۲] "هو الذی انشأ جنات معروشات وغیر معروشات والنخل والزرع مختلفا اکلہ والزیتون والرمان متشابہا وغیر متشابہ کلوا من ثمرہ اذا اثمر واٰتوا حقہ یوم حصادہ۔"

اور صحیح حدیث نبوی ہے :

"فیما سقت السماء والعیون اوکان عثریا العشر[۳]"

یہاں اس بارے میں تفصیلی دلائل دینا اس وقت مقصود نہیں (تفصیل کے طالب کتب فقہ وتفسیر مثلاً احکام القرآن للجصاص وفتح القدیر دیکھیں) صرف اشارات کرکے اس طرف توجہ دلانا پیش نظر ہے۔

کونسی زمین عشری ہیں اور کونسی خراجی ؟

مذکورہ تفصیل سے جب یہ بات بدلائل ثابت یا واضح ہوچکی کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی ملکیت والی زمینوں پر عشر (یا خراج) واجب ہے تو اب یہ سوال پیدا ہونا قدرتی ہے کہ کونسی زمینیں عشری ہیں اور کونسی خراجی ؟ اس بارے میں بہت قدیم زمانے سے علماء بحث کرتے ہوئے چلے آرہے ہیں، اس کی تفصیلی روئیداد کتب متعلقہ میں موجود ہے (تفصیل کے طالب انہیں دیکھیں) اس کا گویا خلاصہ حضرت مولنا مفتی محمد شفیع صاحب نے "جواہر الفقہ[۴]" میں نقل کردیا ہے، حضرت مولانا تھانوی کا اس بارے میں بڑا جامع اور فیصلہ کن فقیہانہ فتویٰ "امداد الفتاویٰ" یہ ملتاہے :" حاصل مقام یہ ہے کہ جو زمینیں اس وقت مسلمانوں کی ملک ہیں اور ان کے پاس مسلمانوں ہی سے پہونچی ہیں۔ ارثاً او شراءً وھلمۃ جرّاً۔ وہ زمینیں عشری ہیں اور جو درمیان میں کوئی کافر مالک ہوگیا تھا وہ عشری نہ رہی اور جس کا حال کچھ معلوم نہ ہو اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے یہی سمجھا جائے گا کہ مسلمان ہی سے حاصل ہوئی ہے، بدلیل الاستصحاب، پس وہ بھی عشری ہوگی[۵]۔ اس کے علاوہ بھی حضرت تھانوی کے متعدد فتویٰ، اسی مضمون کے امداد الفتاویٰ میں موجود ہیں، ان میں سے بعض میں موصوف نے بعض سائنس کے کچھ اشکالات کے جوابات بھی دیئے ہیں، مگر سب میں اصل حکم یہی ہے جو مذکورہ فتوے ہیں[۶]۔ عشری وخراجی زمین کی یہی تعریف حضرت مولنا مفتی

---

[۱] البقرۃ آیت /۲۶۷ [۲] الانعام آیت/۱۴۱ [۳] بخاری ۲/۲۰۱ کتاب الزکاۃ [۴] ۲/۲۵۲ [۵] امداد الفتاویٰ ۲/۵۲ [۶] مثلاً دیکھئے /۵۳ /۵۶ /۵۸۔

عزیز الرحمن کے فتوے سے بھی مفہوم ہوتی ہے۔ مفتی صاحب سے جب سوال کیا گیا کہ زمین عشری کی کیا تعریف ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا، عشری زمین کا مطلب ہے کہ جس زمین میں عشر واجب ہو وہ عشری ہے، جس وقت پورا حال معلوم ہو، جیسا کہ اس وقت ہے، تو عموماً یہ حکم کیا جاتا ہے کہ مسلمانوں کی مملوکہ زمین "عشری" سمجھی جاتی ہے اور کفار کی مملوکہ زمین "خراجی"۔ پس مسلمان کے پاس جو زمین معافی کی چلی آتی ہے یا اس نے کسی مسلمان سے خریدی وہ عشری ہے، اور جو زمین کافر سے خریدی ہے وہ خراجی رہے گی[۱]۔ ایک اور فتوے[۲] میں مفتی صاحبؒ نے (ہندوستان میں) مسلمانوں کی تمام مملوکہ زمین کو عشری قرار دیا ہے۔" جو زمین مملوکہ مسلمین ہے اس میں عشر واجب ہے[۳]"۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے تو حضرت تھانویؒ کے نقطۂ نظر کی پوری طرح تائید کی ہے[۴]۔ اور مولانا مفتی رشید احمد صاحبؒ نے بھی حضرت تھانویؒ ہی کے نقطۂ نظر کو حق و صحیح بتایا ہے، موصوف کے الفاظ یہ ہیں: "لہٰذا حضرت تھانوی قدس سرہٗ کی تحقیق ہی حق ہے[۵]"۔ اور یہ بات وصولی طور پر بھی درست معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ اصل وظیفہ مسلمان کی زمین کا عشری ہے، کیوں کہ آیات و احادیث کے اطلاق کا یہی تقاضہ ہے، چنانچہ جمہور علماء کے نزدیک مسلمانوں کی ملکیت والی ہر زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہے[۶]، مگر حدیث "لایجتمع علی مسلم خراج وعشر" کی وجہ سے حنفیہ کے نزدیک خراجی زمین سے عشر ساقط ہو گیا، جیسا کہ محقق ابن ہمام نے فرمایا ہے[۷]، یہی سبب ہے کہ جو زمین خراجی نہ ہو اس پر عشر واجب ہوتا ہے:

"لانهم قد صرحوا بان فرضية العشر ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول وبانه زكاة الثمار والزروع وبانه يجب فى الارض الغير الخراجية وبانه يجب فيما ليس بعشرى ولاخراجى[۸]"۔

یہاں ایک سوال بعض حلقوں کی طرف سے یہ اٹھایا جاتا یا جا سکتا ہے، کہ ان زمینوں پر جن لوگوں کو حق تصرف حاصل ہے وہ مالکانہ ہے یا اس کی کوئی اور حیثیت ہے؟ لیکن اس سوال کا جواب فقہاء نے بصراحت دیدیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی زمین پر کوئی اگر بیع و شراء اور مالکانہ تصرفات بلا روک ٹوک کرتا ہو تو یہ اس

---

[۱] فتاویٰ دارالعلوم مدلل ۲/۱۰۹ [۲] فتاویٰ دارالعلوم مکتبہ امدادیہ ۳/۴۳ [۳] دیوبند [۴] جواہر الفقہ ۲/۲۰ [۵] احسن الفتاویٰ ۴/۳۰۰ [۶] فقہ الزکاۃ ۱/۳۱۴ [۷] دیکھئے فتح القدیر ۲/۲۴۶ طبع اوّل [۸] رد المحتار ۳/۵۵۲۔

اس کے مالک ہونے کی دلیل ہے :

"إن وضع اليه والتصرف من اقوى ما يستدبه على الملك ولذا تصح الشهادة بأنه ملكه"[1]

پھر اکابر علماء کا ان زمینوں کے متصرفوں پر عشر وخراج کا واجب قرار دینا بھی گویا ان کے مالک تسلیم کر لینے کا ثبوت ہے۔

انگریزی تسلط ختم ہونے کے بعد کی اور خاتمۂ زمینداری سے متاثر ہونے والی زمینیں

اوپر کی تفصیل سے منقح اور مدلل طور پر جب یہ ثابت ہو چکا کہ انگریزی دور کے ہندوستانی زمینوں کے مسلمان مالکوں پر عشری زمین میں عشر اور خراجی زمین میں خراج واجب تھا تو انگریزی تسلط کے بعد والے ہندوستان کی زمینوں کا حکم دریافت کرنا (جو اب ہندوستان یا بھارت کے نام سے معروف ہے) آسان ہو گیا۔

سب واقف جانتے ہیں کہ انگریزی تسلط کے ختم ہو جانے، یا تقسیم ہند، کے بعد ہندوستان کے بعض حصّوں مثلاً یوپی، میں حکومت ہند نے زمینداری مکمل طور پر ختم کر دی اور کچھ حصّوں میں جزوی طور سے برقرار رکھی، جہاں زمینداری باقی ہے وہاں کی زمینوں کے حکم میں تو، شرعاً، کوئی اصولی تبدیلی نہیں آئے گی۔ اسی طرح خاتمۂ زمینداری حصّوں میں بھی ان زمینوں کے حکم میں کوئی تبدیلی نہیں ہو گی، جو اپنے سابق مالکین کی ہی ملکیت رہ گیا یا وہ زمینیں مسلمان مالک سے دوسرے کسی مسلمان کی طرف بذریعہ ہبہ تامہ یا بیع ست یا وراثۃً منتقل ہو گئی ہوں (ان کے حکم میں بھی کوئی تبدیلی اصولاً نہیں ہو گی) مفتی محمد شفیعؒ نے بھی یہی رائے جواہر الفقہ[2] میں دی ہے۔ تقسیم ملک کے بعد جو خطہ ہندوستان کے نام سے مخصوص ہو کر ہندو اکثریت کے اقتدار میں آیا اس کی وہ زمینیں جو قدیم زمانہ سے مسلمانوں کے مالکانہ قبضہ میں چلی آئی ہیں کسی دور میں اس پر کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت نہیں، وہ جس طرح برطانوی عہد میں عشری تھیں، آج بھی عشری رہیں گی۔

---

[1] شامی ج ۳، ص ۲۵۰۔

[2] جواهر الفقه ج ۲، ص ۲۶۳۔

خاتمۂ زمینداری سے متاثر ہونے والی زمینیں

البتہ جو زمینیں خاتمۂ زمینداری سے متاثر ہوئیں، یعنی جن زمینوں کو ان کے سابق مالک یا زمیندار (انگریزی دور کے مالک) سے حکومت ہند نے لے کر دوسرے کسی شخص (مثلاً کسان) کو مالک بنادیا (خواہ اس کا کچھ معاوضہ بھی سابق مالک کو دیا اور لاحق مالک سے وصول کیا ہو) تو ایسی زمین کا شرعی حکم پہلا جیسا رہنا ضروری نہیں۔ اگر دوسرا مالک غیر مسلم ہے تب تو شرعی حکم میں تبدیلی ظاہر ہی ہے (کہ اب وہ عشری نہ رہے گی، اگر پہلے تھی بھی) کیوں کہ غیر مسلم عشر کا اہل نہیں۔ بقول کہ اس میں عبادت شان ہے۔ بدائع میں ہے: "لان فیہ معنی العبادة والکافر لیس من اھلہا"[۱] یہ بھی ظاہر ہی ہے کہ اگر زمین پہلے خراجی تھی تو اب تبدیلی کے بعد بھی، خواہ وہ مسلمان سے لے کر مسلمان کی ہی ملکیت میں دی گئی ہو، وہ عشری نہیں بنے گی۔

"ان الاصل ان کل ارض ابتدأت بضرب حق علیہا ان لایتبدل الحق بتبدل المالک کالخراج"[۲]

البتہ جو زمینیں پہلے عشری تھیں اب وہ مسلمان زمیندار سے لے کر حکومت نے کسی دوسرے مسلمان ہی کو، خاتمۂ زمینداری قانون کے تحت، دیدیں تو ان کا کیا حکم شرعی ہوگا؟ یہ صورت ایسی ہے جو نسبتاً زیادہ غور وفکر کی محتاج ہے، "خاتمۂ زمینداری" قانون کے ذریعہ مالک سے (زمیندار سے) زمین کا لے لینا اور اس کی ملکیت سلب کرلینا بظاہر "استیلاء" معلوم ہوتا ہے، جس سے متولی مالک بن جاتا ہے، یہاں اگرچہ مالک کوئی شخص نہیں، بلکہ حکومت ہے جو رعیہ کی نمائندہ ہوتی ہے اور یوں کہ اکثریت ہندوستان میں غیر مسلم ہے، اس لیے حکومت "للغالب حکم الکل" کے تحت غیر مسلم ہی سمجھی جائے گی، اوپر گذر چکا ہے کہ عشری زمین پر اگر کسی غیر مسلم کی ملکیت ہوجائے تو وہ عشری نہیں رہ جاتی:

"والکافر لیس من اھل وجوبہا ابتداءً فلا یبتدأ بہ علیہ وکذا لایجوز ان یتحول الیہ"[۳]

جب ایک بار اس کی یہ صفت (عشری ہونا) زائل ہوگئی تو پھر وہ کسی مسلمان کی ملکیت میں آجانے

---

[۱] ۲۵۴/ [۲] بدائع ۵۵/۲ [۳] بدائع ۵۴/۲۔

کے باوجود واپس نہیں آئے گی، اس کی تائید "بدائع" میں مذکور اس جزئیہ سے ہوتی ہے:

"ولو باع المسلم من ذمی ارضا عشریة فان ردها برضاء البائع لا تعود عشریة بل هی خراجیة علیٰ حالها عند ابی حنیفة لان الرد برضاء البائع بمنزلة بیع جدید والارض اذا صارت خراجیة لا تنقلب عشریة بتبدل المالک[1]"

جب سابق مسلمان مالک کی ملکیت میں واپس آنے کے بعد بھی عشری ہونے کی صفت واپس نہیں آتی تو دوسرے مسلمان مالک کی طرف منتقل ہونے سے کیوں کر لوٹ سکتی ہے؟ خلاصہ یہ کہ اگر عشری زمین کسی مسلمان سے لے کر حکومت ہند سے خاتمۂ زمینداری "ایکٹ" کے تحت کسی مسلمان ہی کو دیدی تب بھی وہ عشری نہیں رہے گی۔

عوام زمین کے مالک ہیں یا نہیں؟

اب رہی یہ بات کہ خاتمۂ زمینداری کے بعد جو زمینیں حکومت ہند نے دوسرے لوگوں کو دیں تو ان نئے قبضہ گیروں کی حیثیت مالکانہ ہے یا کچھ اور؟ اس کا جواب پچھلے صفحات میں شامی کے حوالہ سے (۳/۲۵۷)، گذر چکا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر قابض شخص کو اس زمین پر حکومت کی اجازت جدیدہ کے بغیر بیع و شراء اور ہبہ وغیرہ جیسے مالکانہ تصرفات کا اختیار ہے تو وہ شخص اس کا مالک ہے، حضرت مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی کی ایک فتوے سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے، مولانا سے ایک شخص نے سوال کیا تھا کہ "زید قدر زمین کا زمیندار ہے اور خراج اس کا حاکم وقت کو دیتا ہے اور زید کو اختیار ہے کہ اس زمین پر خود کاشت کرے یا کسی دوسرے کو دیوے یا بیع و رہن کرے"۔ اس کا جواب دیتے ہوئے مولانا موصوف نے لکھا:

"ھو المصوب" مالک زمین مذکور کا زمیندار ہے ... بدلیل اس کے کہ اس زمین میں تصرف مالکانہ جیسے بیع رہن وغیرہ زمیندار کر سکتا ہے نہ کاشت کار اور نہ کوئی اور"[2]

اس کے بعد مولانا نے بطور استدلال شامی کی وہی عبارت نقل فرمائی جو اوپر گذر چکی ہے آج کل کے ماہرین قانون بھی "ملکیت" کی یہی علامت بتاتے ہیں کہ اگر خرید و فروخت اور اس طرح کے دیگر مالکانہ تصرفات کے لیے کسی سے اجازت نہ لینی پڑے بلکہ وہ اس میں آزاد ہو تو مالک ہے جیسا کہ مسلم پرسنل لا بورڈ کے ایک ماہر

---

[1] بدائع ۲/۵۵ [2] مجموعہ فتاویٰ، مولانا عبدالحی ۲/۳۱۹۔

قانون نے یہ بات بتائی۔ حضرت گنگوہی کے فتوے سے بھی یہی بات مستفاد ہوتا ہے[1]۔

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ اس وقت از زمینداری کے خاتمہ کے بعد جن لوگوں کے تصرف میں جو زمینیں پہلے سے ہیں یا حکومت نے خاتمۂ زمینداری کے بعد دیدی ہیں، وہ لوگ قانوناً ان زمینوں پر بلا اجازت حکومت مالکانہ تصرفات مثلاً خرید و فروخت، ہبہ و رہن کرسکتے ہیں یا نہیں؟ اگر کرسکتے ہیں تو وہ مالک ہیں اور ان پر عشر یا خراج (حسب تفصیل سابق) واجب ہوگا، اور اگر وہ قانوناً ایسے تصرفات (جو ملکیت کے علامت ہیں) نہیں کرسکتے تو دریں صورت حکومت مالک ہوگی وہ لوگ مالک نہیں سمجھے جائیں گے، بلکہ مستعیر یا مستاجر ہوں گے جس کا تعیین صحیح صورت حال معلوم ہو جانے کے بعد ہی کیا جاسکتا ہے، اور اس کے بعد ہی حکم شرعی لگانا ممکن ہوگا۔

جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا معلوم یا متعین نہ ہوسکے تو اگر اس کے مالک مسلمان ہیں تو ان اراضی کی پیداوار سے انہیں عشر نکالنا ہوگا، اوپر بھی فعما یہ مسئلہ آچکا ہے، وہاں اس کی دلیل کے طور پر شامی کی یہ عبارت نقل کی گئی ہے:

"صرحوا بان فرضية العشر ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع والعقول وبانهٔ زكاة الثمار والزروع وبانهٔ يجب في الارض الغير الخراجية وبانه يجب فيما ليس بعشرى ولاخراجي[2]"

ایسا ہی ایک جزئیہ درمختار (مع رد) میں مذکور ہے وہ عبارت بھی اوپر گذر چکی ہے۔

کیا سرکار کو مال گذاری دینے سے عشر وخراج ادا ہو جائے گا؟

عشر کی ادائے گی

اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ جن لوگوں پر عشر یا خراج واجب ہے وہ حکومت غیر مسلمہ کی طرف سے زمینوں پر عائد کردہ مال گذاری ادا کردیں تو اس سے ان پر داجب حق عشر یا خراج کی ادائے گی ہو جائے گی یا نہیں؟ اس سوال کا ایک جواب حضرت مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلی کے مجموعۂ فتاویٰ ص ۳۱۹ ج ۲ کے حوالے سے پہلے گذر چکا ہے کہ مولانا کے نزدیک سرکار کو مال گذاری (خراج) دینے سے عشر بھی ادا ہو جاتا ہے، مولانا

[1] دیکھئے فتاویٰ رشیدیہ / ۳۵۹ [2] ردالمحتار ۲/ ۲۵۰ [3] ۲/ ۴۸ - ۴۹ -

کے الفاظ یہ ہیں :

"جس صورت میں کہ خر اراضی زمین کا مالکم وقت کو دینا پڑتا ہو اس وقت ادائے عشر وغیرہ ساقط ہو جاتا ہے۔"[1]

مولانا کے نزدیک جب ادا ہو جاتا ہے تو اراضی زمین کا خراج بطریقِ اولیٰ ادا ہو جائے گا حضرت تھانویؒ کے مجموعۂ فتاویٰ[2] میں مذکور ایک سوال سے پتہ چلتا ہے کہ مولانا قاری عبدالرحمٰن صاحب محدث پانی پتی اور حضرت مولانا شیخ محمد تھانوی رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک بھی زمین عشری کی مالگذاری، سرکاری ادا کرنے سے عشر ادا ہو جاتا ہے لیکن جیسا کہ اوپر گذرا، مولانا عبدالحیؒ کے اس فتوے کی مولانا مفتی عزیزالرحمٰن نے توجیہہ یہ فرمائی کہ اس سے مراد خراجی زمین کا خراج ادا ہونا ہے نہ کہ عشر کی ادائے گی، کیوں کہ عشری زمین کا خراج (مال گذاری) حکومت نے لیا ہے، تو عشر کی ادائے گی دیانۃً بذمۂ مالک ہے۔[3] اس طرح کے متعدد فتویٰ مفتی صاحب موصوف کے فتاویٰ دارالعلوم مدلل میں بھی ہیں، جن میں سرکاری مال گذاری سے عشر ادا نہ ہونے کا فتویٰ دیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ مولانا عبدالحیؒ کی رائے سے مولانا مفتی عزیزالرحمٰن نے اتفاق نہیں کیا، حضرت تھانویؒ سے جب مولانا قاری عبدالرحمٰنؒ پانی پتی اور مولانا شیخ محمد تھانویؒ کی اس رائے سے متعلق سوال کیا گیا، جو ابھی چند سطریں پہلے گذری، تو حضرت نے جواب دیا: "ہم کو تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس سے ادا نہیں ہوتا جیسے انکم ٹیکس سے زکاۃ ادا نہیں ہوتی۔[4] حضرت گنگوہی کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ مال گذاری سرکار کو دینے سے عشر ادا نہ ہوگا"[5] حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب کا بھی یہی فتویٰ ہے کہ "سرکاری محصول ادا کرنے سے عشر ساقط نہیں ہوتا"[6] حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے بھی جواہر الفقہ میں یہی فرمایا ہے کہ "عشر زمین زکوٰۃ کی طرح ایک مالی عبادت ہے اور اس کا مصرف بھی وہی ہے جو زکاۃ کا مصرف ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ کوئی حکومت خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم، اگر زمینداروں یا کاشت کاروں سے کوئی سرکاری ٹیکس لیتی ہے تو اس ٹیکس کی ادائے گی سے عشر ادا نہ ہوگا۔ بلکہ مسلم مالکان کے ذمہ واجب ہوگا کہ وہ بطور خود عشر نکالیں اور ان کے مصرف پر خرچ کریں اور یہ بعینہٖ ایسا ہے جیسے حکومتوں کے انکم ٹیکس ادا کرنے سے اموالِ تجارت اور

---

[1] امداد الفتاویٰ ۲/۵۳ [2] عزیز الفتاویٰ ۳-۲-۹ [3] مثلاً ۸۰ [4] امداد الفتاویٰ ۲/۵۳۔ [5] فتاویٰ رشیدیہ ۴۳۰/ ۴۵۹ [6] کفایت المفتی ۴/۲۹۹ ۴/۲۹۸ ۔

نقد کی زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی۔[1] غرض یہ کہ حضرات علماء دیوبند (میں جو عشر کے وجوب کے قائل ہیں وہ) سب کے سب اس رائے کے مخالف ہیں کہ سرکاری مال گذاری کرنے سے عشر ساقط ہو جاتا ہے بلکہ ان سب کے نزدیک عشر کی ادائے گی ذمہ پر رہتی ہے۔ کیوں کہ عشر عبادت ہے جس طرح زکوٰۃ (کہ انکم ٹیکس دینے سے وہ ساقط نہیں ہوتی) اس لیے یہی حکم شرعی راجح بلکہ متعین ہو جاتا ہے، کہ سرکاری مال گذاری دینے سے عشر ساقط نہ ہوگا، بلکہ وہ اس کے مصرف (فقراء وغیرہ کو) میں دینا ضروری ہوگا۔ (مفتی عزیز الرحمٰن کے بعض فتوٰی سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی مال گذاری دینے سے عشر کے سقوط کے قائل تھے، مگر یہ فتوے اس دور کے ہیں جب مفتی صاحبؒ ہندوستان کی زمینوں سے عشر و خراج دونوں کے ساقط ہونے کے قائل ہو گئے تھے۔ لہٰذا اس "سقوط عشر" کا مطلب گویا عدم وجوب ہوا، چنانچہ ان فتاویٰ کے فاضل مرتب نے تقریباً یہی توجیہ کی ہے اس قسم کے فتووں کی)

خراج کی ادائے گی

عشر کے بارے میں حکم شرعی متعین ہو جانے کے بعد اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ خراجی زمینوں کی، سرکاری مال گذاری (غیر مسلم حکومت کو) ادا کرنے سے کیا خراج مالک زمین کے ذمے سے ساقط ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علماء دیوبند کی آراء بھی مختلف معلوم ہوتی ہیں، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب اور مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہ کے نزدیک غیر مسلم حکومت کو زمین کی مال گذاری دینے سے خراج ساقط نہیں ہوگا بلکہ عشر کی طرح مالکِ زمین کے ذمہ یہ ہے کہ وہ مصارفِ خراج (معلمین، ائمہ مساجد وغیرہم) میں صرف کرے البتہ مسلم حکومت ہو تو خراج کی نیت سے اسے اگر مال گذاری دی گئی ہے تو خراج ساقط ہو جائے گا۔[2]

ان دونوں حضرات (مفتی محمد شفیع اور مفتی رشید احمد صاحبان) کا استدلال یہ ہے کہ چوں کہ حکومت غیر مسلمہ خراج کو اس کے اصل مصرف (جن میں اہم ترین اسلامی سرحدوں کی حفاظت اور اسلامی حکومت کا دفاع ہے) میں خرچ نہیں کرتی، بلکہ وہ اس کی اہل ہی نہیں، اس لیے ایسی حکومت کو زمین کی مال گذاری دینے سے شریعت کی طرف سے عائد کردہ ذمہ داری ساقط نہیں ہوتی اور چوں کہ مسلم حکومت ملکی دفاع پر بہت بڑی رقم صرف کرتی ہے جو خراج کا اہم ترین مصرف ہے، اس لیے خراج ادا ہو جائے گا۔ بشرطیکہ خراج دینے کی نیت کی

---

[1] جواہر الفقہ ۲/ ۲۶۵ – ۲۶۶ [2] جواہر الفقہ ۲/ ۲۲۸ تا ۲۸۸، احسن الفتاویٰ ۴/ ۳۳۸۔

ہیں، حالاں کہ خراج میں نیت ضروری نہیں بلکہ اگر حکومت جبراً بھی وصول کرلے تو ساقط ہوجاتا ہے :

"یجوز للامام ان یمد یدہٗ الیہ فیاخذہٗ جبراً ویسقط عن صاحب الارض کمالو ادی بنفسہٖ[۱]"

ان دو کے علاوہ دیگر اکابر علماء کے فتاویٰ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خراجی زمین کا ٹیکس (مال گزاری) حکومت غیر مسلمہ کو ادا کرنے سے بھی خراج مالک کے ذمّے سے ساقط ہو جائے گا (واضح رہے کہ ان حضرات کے فتاویٰ انگریزی دور کے ہیں) چنانچہ حضرت گنگوہی کا ایک فتویٰ، فتاویٰ رشیدیہ میں بایں الفاظ موجود ہے :

"زمین معافی کی ہو یا اس میں مال گذاری سرکاری ہو، محصول بجائے خراج تو کافی ہے مگر بجائے عشر کافی نہیں ہوسکتا، پس اگر زمین عشری ہے تو عشر ادا کرنا چاہیے اور اگر خراجی ہے تو خراج اس کا مال گذاری سرکاری میں محسوب ہو سکتا ہے۔"

حضرت مولانا عبدالحئیؒ صاحب کا فتویٰ (جس کا تذکرہ اوپر کئی بار آچکا ہے) بھی یہی ہے کہ سرکاری مال گذاری کرنے سے خراج ساقط ہوجاتا ہے، مولانا تو عشر کا سقوط بھی مانتے ہیں تو خراج کا سقوط بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ پھر فتوے کے الفاظ ہیں "عشر وغیرہ ساقط ہوجاتا ہے" اس میں وغیرہ سے مراد، ظاہر کہ خراج ہی ہو سکتا ہے، حضرت مولانا مفتی عزیزالرحمٰن صاحب دیوبندی کے اس فتوے سے کہ جس میں مولانا عبدالحئیؒ فرنگی محلی کی اس رائے سے کہ "سرکاری مال گذاری سے عشر ساقط ہوجاتا ہے" اختلاف کرتے ہوئے اس کا محمل خراج کا ساقط ہونا قرار دیا ہے، یہی مستفاد ہوتا ہے کہ مفتی صاحب موصوف کے نزدیک سرکاری مال گذاری دینے سے خراج ساقط ہوجاتا ہے۔

ان تین جلیل القدر علماء و مفتی حضرات کی رائے ہی راقم کو راجح معلوم ہوتی ہے، اس کی وجہ اولاً تو یہ کہ یہ تین حضرات زمانی اعتبار سے اقدم ہونے کے ساتھ مرتبہ میں بھی ارفع ہیں، ثانیاً یہ کہ جن حضرات نے غیر مسلم حکومت کو مالگذاری دینے سے خراج ادا نہ ہونے کی جو سب سے قوی دلیل دی ہے، وہ یہ ہے کہ غیر مسلم حکومت خراج کے بعض مصارف میں (مثلاً دفاعِ حکومت مسلمہ) خرچ نہیں کر سکتی حالاں کہ یہ مسلّم بات ہے کہ تمام مصارف میں خرچ کرنا زکاۃ تک کا حنفیہ کے نزدیک ضروری نہیں تو خراج کا کیوں کر ضروری ہوگا، پھر خراج کے مصارف ایسے محدود

---

[۱] ہدایۃ ۲/۵۹ ج ۲ /۳۶۰ ص مطبوعۃ مکتبۃ رحیمیہ

اور قطعی طور پر ثابت و متعین بھی نہیں ہیں، جیسے کہ زکاۃ کے، اس لیے خراج کی رقم زکاۃ کے مصارف میں خرچ کیجا سکتی ہے۔ اس کا عکس درست نہیں۔ اور جب یہ بھی درست ہے کہ زکاۃ کی ادائے گی کے لیے بھی غیر مسلم کو وکیل بنایا جا سکتا ہے۔ (اسی بنا پر بذریعہ منی آرڈر زکاۃ بھیجے جانے کا جواز ہے[2]) تو خراج کی ادائے گی کے لیے غیر مسلم کو وکیل کیوں نہیں بنایا جا سکتا ؟ ظاہر ہے کہ حکومت کی حیثیت وکیل کی اور اس کے کارندوں کی وکلاء جیسی ہی ہوتی ہے جو کہ خراج دہندہ سے لے کر مصارف پر خرچ کرنے کے ذمہ دار ہوتے ہیں، یہ بات بھی محتاج بیان نہیں کہ غیر مسلم حکومت بھی ان بہت سے مصارف میں کثیر رقمیں خرچ کرتی ہے، جو خراج کے مصارف ہیں، مثلاً سڑکوں، پلوں، ہسپتالوں کے بنانے، نہروں کے نکالنے اور مریضوں کے علاج و معالجہ میں، اور اب تو ہندوستان میں کئی صوبوں (مثلاً بہار و یوپی) کے اندر حکومت، عربی مدارس کے اساتذہ و علماء پر بھی خطیر رقمیں خرچ کر رہی ہے، تو پھر محض ایک دو مصرفوں میں (مثلاً دفاع میں) خواہ وہ کتنے ہی اہم سہی، خرچ نہ کرنے سے غیر مسلم اور مسلم حکومتوں کے احکام میں فرق کیوں کر ہو جائے گا ؟ کفار کا اہل خراج یعنی خراج وصول کرنے کی اہمیت کا حامل ہونا بھی مذکورہ قرائن کے علاوہ، ان کے فتاویٰ سے معلوم ہو رہا ہے جو مال گذاری دینے سے خراج کے ساقط ہو جانے کے قائل ہیں[1] اور یہ تو سب کے نزدیک مسلم ہے کہ خراج میں تملیک ضروری نہیں اور اس کا مصرف غیر مسلم بھی ہیں، جب کہ زکاۃ و عشر کا نہیں ہیں، (دلائل پہلے گذر چکے ہیں) اس لیے عشر اور خراج کے احکام میں فرق، کہ عشر ادا نہ ہو اور خراج ادا ہو جائے، فطری اور فقہی ہے، رہا یہ اشکال کہ غیر مسلم حکومت ہر مد کی آمدنی اس کے صحیح مصرف میں لگانے کے لیے الگ کر کے اس کے مصارف پر خرچ نہیں کرے گی، تو یہ اشکال آج کل کی مسلم حکومتوں کے بارے میں بھی ہے، کیوں کہ آج کل مسلم حکومتوں پر جس قسم کے لوگ مسلط ہیں، ان سے یہ توقع رکھنا کہ وہ ہر مد کی رقم کو الگ رکھ کر اس کے مصارف میں خرچ کرتے ہوں گے، حقیقت سے شدید بے خبری کا ثبوت دینا ہوگا، لہٰذا اس بنا پر بھی مسلم غیر مسلم حکومتوں کے درمیان فرق کرنا درست نہیں، پھر آج کی نام نہاد مسلم حکومتیں دفاع کے نام پر جس طرح بے دریغ خرچ کرتی ہیں، (کہ فوجیوں کے لیے شراب جیسی ملعون چیز کا اہتمام تک ضروری سمجھا جاتا ہے) اسے صحیح مصرف میں خرچ کرنے کا مصداق قرار دینا تعجب خیز ہے۔

---

[1] شامی ۳/۲۶۵۔

[2] ۲/۲۳ امداد الفتاویٰ۔

اوپر کی تفصیل سے جب یہ بات سامنے آئی کہ "خراج" کی ادائے گی غیر مسلم حکومتوں کو مال گذاری دینے
ں ہو جاتی ہے تو اب اس سوال کا جواب کہ "موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائے گی کس شرح
طرح کرے" خود نکل آیا، وہ یہ کہ جس شرح سے جو محصول حکومت کی طرف سے مقرر ہے، اس کی ادائے گی خراج
ائے سمجھی جائے گی، یہی بات ان اکابر کے فتاوے سے سمجھ میں آتی ہے، جنہوں نے سرکاری مال گذاری سے
اخراج کے سقوط کا فتویٰ دیا ہے، ویسے اصولاً خراج موظف، حضرت عمرؓ کے مقرر کردہ معیار سے کم و بیش نہ
چاہیے، اگر وہ آج کے دور میں قابل تحمل ہو، اگر نہ ہو تو کمی کی جا سکتی ہے، مگر کل پیداوار کے نصف سے زیادہ
یں سے کم نہ ہونا چاہیے[۱]۔ یہاں یہ بات فراموش نہ ہو کہ خراج کی ایسی تحدید منصوص و قطعی نہیں ہے جیسی
لوٰۃ کی، اس لیے اس کے اندر کمی و بیشی اتنی سنگین بات نہیں ہے جتنی کہ زکوٰۃ کے بارے میں ہے، اصلاً خراج
ت نہیں، عشر عبادت ہے:

"لان فی العشر معنی العبادۃ وفی الخراج معنی الصغار"[۲]

یوں جب راستہ سے کانٹا ہٹانا (اماطۃ الاذیٰ عن الطریق) بھی موجب اجر ہے تو خراج
سے جن مریضوں کا علاج ہوگا یا جن راہ گیروں کو سڑکوں کے بن جانے سے راستہ چلنے اور ریلوں سے
رکرنے میں آسانی ہوگی اور حکومت کی طرف سے کھودی گئی نہروں سے جو اپنے کھیتوں کو سیراب کریں گے
ب لوگوں کے دل سے جو دعا نکلے گی تو اس کا فائدہ نیز اجر کا استحقاق خراج دینے والے کو ہونا بھی بدیہی
واضح رہے کہ یہ سب بھی خراج کے مصارف ہیں)۔ ھدایہ اولین ص۵۷۹

صاحب بدائع" جو فقہی مسائل کے تجزیہ و تحلیل میں بہت فائق ہیں" نے عشر سے نصف عشر ہونے
عقلی دلیل دی ہے یا بالفاظ دیگر علت یا حکمت بتائی ہے اس کا تقاضہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ اگر دوسرے
ے بھی پیداواری اخراجات میں اضافہ ہو جائیں گے تو شرعاً یہ سہولت اس وقت بھی حاصل ہونی چاہیے،
کی عبارت یہ ہے:

"لان العشر وجب مؤنۃ الارض فیختلف الواجب بقلۃ المؤنۃ وکثرتھا"[۳]

یعنی عشر کے بجائے نصف عشر کا وجوب ہونا چاہیے، لیکن اخراجات کو منہا کر کے عشر یا نصف

[illegible] بدائع [illegible]

عشر کی ادائے گی درست نہیں، کیوں کہ کل پیداوار سے عشر یا نصف عشر نکالنا ہی ضروری ہے، (تمام کتب فقہ میں یہ حکم ہوتا ہے، مثلاً دیکھیے ہدایہ اولین[1]۔

عالمگیری میں ہے:

"لاتحتسب اجرة العمال ونفقة البقر وكرى الانهار...... وغير ذالك فيجب اخراج الواجب من جميع ما اخرجته الارض عشرا او نصفا"[2]۔

جن اراضی کی کاشت بٹائی پر ہوتی ہے، اس میں عشر کی ادائے گی (راجح قول کی بنا پر، جو کہ صاحبین کا ہے) دونوں پر ہر ایک کے حصہ کے بقدر واجب ہے، خواہ بٹائی دار غیر مسلم ہی ہو، ظاہر ہے کہ عشری زمین کا مالک تو مسلمان ہی ہوگا: بدائع میں ہے:

"ولو دفعها مزارعة فاما على مذهبهما (الصاحبين) فالمزارعة جائزة والعشر يجب في الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما"[3]۔

اور اس عبارت سے چند سطر قبل یہ ہے:

"ولو اعارها من كافر فكذ الك الجواب (يجب العشر على المستعير الكافر) لان العشر عندهما في الخارج على كل حال"۔

یہاں ایک وضاحت بھی بے محل نہ ہوگی کہ عشر کے وجوب کے لیے احناف کے نزدیک نہ تو کوئی نصاب مقرر ہے بلکہ پیداوار کی مقدار پر واجب عشر نکالنا واجب ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ وہ چیز جس کا عشر نکالنا ضروری ہے صرف اناج ہو، یا اس کی طرح دیر پا چیز ہو، اس لیے سبزی، پھل، ترکاریوں سے عشر نکالنا بھی حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، یہ مسائل بھی تمام کتب متعلقہ میں ملتے ہیں (مثلاً دیکھیے بدائع[4]) اور حنفیہ کے اس مسلک کا دلائل کے رو سے، راجح ہونا بہت سے غیر حنفی ممتاز فقہاء نے بھی تسلیم کیا ہے، جن میں مشہور مالکی فقیہ قاضی ابن العربیؒ بھی ہیں، اور شافعی عالم یوسف القرضاوی بھی، دیکھیے "فقہ الزکاۃ میں[5]۔

---

[1] ۱۸۳/۱، [2] ۱۸۶/۱ مطبوعة المطبعة الكبرىٰ بيولاق، [3] بدائع ۵۶/۲، [4] ۵۹/۲،
[5] ۳۵۶/۱۔

اسلام کا نظام عشر و خراج

از:- مفتی محمد جنید عالم ندوی قاسمی، امارت شرعیہ پھلواری شریف، پٹنہ

زکوٰۃ ـــــ اسلام کے بنیادی ارکان میں سے تیسرا اہم ترین رکن ہے، جس کی فرضیت نص قطعی سے ثابت ہے، کتاب وسنت میں زکوٰۃ کی ادائےگی کی تاکید وفضیلت اور عدم ادائےگی پر سخت وعیدیں بھی آئی ہیں۔ ـــــ زکوٰۃ ایک مستحکم فریضہ ہے جس کی اہمیت وفضیلت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مقدس ترین کتاب قرآن کریم میں اقامت صلوۃ کے ساتھ ادائےگی زکوٰۃ کا حکم متعدد جگہوں میں دیا ہے۔

زکوٰۃ کی ادائےگی میں غریبوں، مسکینوں، یتیموں اور بیواؤں کی مدد ہے جو باعث رضائے الٰہی ہے، زکوٰۃ دینے سے گناہ دھلنے کے ساتھ ساتھ ایمانی وروحانی قوت بھی حاصل ہوتی ہے اور انسانی قلب وجگر عرفان الٰہی کی مقدس روشنی سے منور وروشن ہوتا ہے۔ اس سے اخلاقِ حمیدہ میں جلا پیدا ہوتی ہے اور اخلاق رذیلہ سے صفائی ہوتی ہے۔ اللہ رب العزت کی جانب سے مال داروں پر یہ ذمہ داری ڈالی گئی ہے کہ وہ اموال کی زکوٰۃ نکال کر غرباء ومساکین کا حق ادا کریں، اس لیے مسلمانوں کی یہ ذمہ داری ہے کہ زکوٰۃ کے ضروری مسائل معلوم کر کے اس پر عمل کریں، اور اپنے ان تمام اموال کی زکوٰۃ نکالا کریں جن پر زکوٰۃ فرض ہے۔

زکوٰۃ جس طرح سونے، چاندی اور اموال تجارت پر فرض ہے اسی طرح زمین کی پیداوار پر بھی زکوٰۃ فرض ہے جس کو اصطلاح شرع میں عشر کہتے ہیں ـــــــ عشر چوں کہ زکوٰۃ ہی کی ایک قسم ہے اس لیے بہت سے فقہاء نے عشر کے مسائل کو" باب زکوٰۃ الزروع والثمار" کے تحت ذکر کیا ہے، لہٰذا زکوٰۃ کی ادائے گی پر ثواب اور عدم ادائے گی پر عتاب کے سلسلہ میں جتنی آیات و روایات آئی ہیں ان سب کا تعلق عشر سے بھی ہوگا۔ اور عشر ادا کرنے والے اور عشر ادا نہ کرنے والے ان وعدہ وعید کے مستحق ہوں گے جو کتاب وسنت میں زکوٰۃ کی ادائے گی اور عدم ادائے گی پر کیے گئے ہیں۔

چوں کہ عام طور سے لوگ عشر و خراج کے مسائل سے ناواقف ہیں اور اس کی ادائے گی میں کوتاہی کرتے ہیں بلکہ بہت سے لوگ غلط فہمی میں بھی پڑے ہوئے ہیں اس لیے اسلامک فقہ اکیڈمی کی طرف سے اٹھایا جانے والا یہ موضوع " اسلام کا نظام عشر و خراج اور ہند و پاک کی اراضی کا شرعی حکم" نہایت ہی اہمیت کا حامل ہے۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے اکیڈمی کے ذمہ داروں کو اور عمرآباد میں ہونے والے چھٹے فقہی سمینار کو کامیاب بناتے ہوئے علماء و محققین کے قلم سے ہونے والے فیصلہ کو صحیح اور لائق عمل بنا دے۔

میں اپنے اس مقالہ میں پہلے عشر کے موضوع پر ترتیب وار چند باتیں ذکر کروں گا، جو درج ذیل ہیں پھر خراج کے موضوع پر کچھ تفصیل بیان کی جائے گی۔

(۱) وجوب عشر کا ثبوت کتاب وسنت اور اجماع و قیاس سے۔
(۲) عشر کی لغوی و اصطلاحی تعریف۔
(۳) سبب وجوب عشر۔
(۴) وجوب عشر کی شرطیں۔
(۵) وہ اسباب جن سے عشر ساقط ہو جاتا ہے۔
(۶) عشر کی مقدار۔
(۷) عشری زمین۔
(۸) عشری اور خراجی پانی کی تحقیق۔
(۹) خراجی زمین عشری کب بنتی ہے۔

(۱۰) عشری زمین کے سلسلہ میں دورِ رسالت اور دورِ صحابہ کے کچھ فیصلے۔
(۱۱) عشر و خراج کے درمیان فرق۔
(۱۲) عشری اور خراجی زمین کے درمیان فرق۔

عشر کا وجوب قرآن کریم سے

عشر کی فرضیت کتاب و سنت سے بھی ثابت ہے اور اجماعِ امت اور قیاس سے بھی، صاحبِ بدائع الصنائع علامہ کاسانی رح عشر کی فرضیت کے سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں:

أما الاول: فالدليل على فرضيته الكتاب والسنة والاجماع والمعقول۔(۱)

عشر کی فرضیت کی دلیل کتاب و سنت بھی ہے اور اجماع اور عقل بھی۔

عشر کی فرضیت قرآن کریم کی دو آیتوں سے ثابت ہوتی ہے۔ پہلی آیت سورہ بقرہ کی ہے جس میں اپنی پاکیزہ اور حلال کمائی اور زمین کی پیداوار سے خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

يٰأيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض۔(۲)

اے ایمان والو! اپنی پاکیزہ اور حلال کمائی اور زمین کی پیداوار سے خرچ کرو۔

دوسری آیت سورۂ انعام کی ہے جس میں زرعی پیداوار کا حق ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

هو الذي أنشأ جنٰت معروشٰت وغير معروشٰت والنخل والزرع مختلفاً أكله والزيتون والرمان متشابهاً وغير متشابه ط كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده۔(۳)

اور وہی ہے جس نے باغات پیدا کیے وہ بھی جو ٹٹیوں پر چڑھائے جاتے ہیں اور وہ بھی جو ٹٹیوں پر نہیں چڑھائے جاتے اور کھجور کے درخت اور کھیتی جن میں کھانے کی چیزیں مختلف طور پر ہوتی ہیں

(۱) بدائع الصنائع ۲/۴۲۵ (۲) القرآن پ۳ سورہ بقرہ آیت: ۲۶۷

(۳) القرآن پ۸ انعام، آیت: ۱۴۲

اور زیتون کو اور انار کو جو باہم ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں، اور ایک دوسرے کے مشابہ نہیں بھی ہوتے، ان سب کی پیداوار کھاؤ جب وہ نکل آوے اور اس میں جو حق واجب ہے وہ اس کے کاٹنے کے دن دیا کرو۔ (بیان القرآن)

مذکورہ دونوں آیتوں کو بعض اہل علم نے صدقاتِ نافلہ پر محمول کیا ہے، لیکن اکثر اہل علم نے ان دونوں آیتوں کو عشر ہی پر محمول کیا ہے اور صحیح اور راجح قول یہی ہے ــــــــــ چنانچہ تفسیر مظہری میں آیت کریمہ "ومما اخرجنا لکم من الارض" کے تحت قاضی ثناء اللہ پانی پتی رح تحریر فرماتے ہیں:

والصحیح أن الآیة فی الزکاة لأن الامر للوجوب ولا وجه لحملها علی التطوع فهذا أمر باخراج العشر من خارج الارض۔ (۱)

اور صحیح یہ ہے کہ آیت زکوٰۃ کے سلسلہ میں ہے اس لیے کہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے اور اس کو نفل پر محمول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، لہٰذا یہ زمین کی پیداوار سے عشر نکالنے کا حکم ہوگا۔

قاضی صاحب دوسری آیت "وآتوا حقه یوم حصاده" کے ذیل میں رقم طراز ہیں:

اختلفوا فی هذا الحق فقال ابن عباس وطاؤس والحسن وجابر ابن زید وسعید ابن المسیب إنه الزکوٰة المفروضة من العشر ونصف العشر لأن الأمر للوجوب ولفظ الحق غالب استعماله فی الواجب والاجماع أنه لاواجب فی المال إلا الزکوٰة۔ (۲)

یعنی وآتوا حقہ میں حق کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ابن عباس، طاؤس، حسن، جابر بن زید اور سعید بن المسیب اس بات کے قائل ہیں کہ حق سے مراد زکوٰۃ مفروضہ یعنی عشر اور نصف عشر ہے اس لیے کہ امر وجوب کے لیے آتا ہے اور لفظ حق کا زیادہ تر استعمال واجب ہی کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور اس بات پر اجماع ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ اور کچھ واجب نہیں ہے۔

صاحب بدائع الصنائع عشر کی فرضیت پر آیت کریمہ "وآتوا حقه یوم حصاده" سے استدلال کرتے

---

(۱) تفسیر مظہری ۳/۳۸۰ (۲) تفسیر مظہری انعام ۳/۲۹۳ نیز دیکھیے الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۷/۹۹ (انعام) اور احکام القرآن للجصاص ۳/۹ - انعام

ہوتے تحریر فرماتے ہیں کہ عام اہل تاویل اس بات کے قائل ہیں کہ حق مذکور عشر یا نصف عشر ہے۔

وأما الكتاب فقوله تعالى "وآتوا حقه يوم حصاده" قال عامة أهل التاويل إن الحق المذكور هو العشر أو نصف العشر۔ (۱)

علامہ یوسف القرضاوی لکھتے ہیں کہ بہت سے اسلاف اس بات کی طرف گئے ہیں کہ یہاں پر حق سے مراد زکوٰۃ مفروضہ یعنی عشر یا نصف عشر ہے۔

ذهب كثير من السلف إلى أن المراد بالحق هنا هو الزكوٰة المفروضة العشر أو نصف العشر۔ (۲)

عشر کا وجوب حدیث سے

عشر کی فرضیت جس طرح قرآن کریم سے ثابت ہے اسی طرح احادیث صحیحہ اور روایات صحیحہ سے بھی ہے، متعدد صحیح روایات ہیں جن میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے زرعی پیداوار پر عشر یا نصف عشر واجب قرار دیا ہے۔ معرفۃ السنن والآثار میں بخاری، مؤطا امام مالک، مسند احمد، ابن خزیمہ اور بغوی فی شرح السنن وغیرہ کے حوالہ سے یہ روایت منقول ہے:

فيما سقت السماء والعيون والبعل العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر(۳)

مسلم شریف، نسائی شریف، ابوداؤد اور دیگر کتب حدیث میں بھی صحیح اور مستند روایات موجود ہیں جن سے زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر کا ثبوت ملتا ہے ———— اسی طرح صحابۂ کرام کے آثار اور تابعین، محدثین، فقہا، اور ائمہ مجتہدین کے اقوال سے بھی عشری زمینوں کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر کا ثبوت ملتا ہے۔ تفسیر، شروحاتِ حدیث اور فقہ و فتاویٰ کی مستند اور مشہور کتابوں میں اس کی تفصیل دیکھی جا سکتی ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۵

(۲) فقه الزكوٰة ۳۴۴

(۳) معرفة السنن والآثار ۳/۲۸۵

عشر کا وجوب اجماع سے

عشر کا وجوب جس طرح کتاب و سنت، آثار صحابہ اور اقوال تابعین، فقہاء وائمہ مجتہدین سے ثابت ہے، اسی طرح اس کا ثبوت اجماعِ امت سے بھی ہے۔ تفسیر اور فقہ و فتاویٰ کی مستند کتابوں میں عشر کے وجوب پر امت کا اتفاق اور اجماع نقل کیا گیا ہے ــــــ چنانچہ تفسیر کی مشہور اور مستند کتاب تفسیر مظہری میں قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رح آیت کریمہ "وما أخرجنا لكم من الأرض" کی تفسیر بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

مسئلہ: أجمع العلماء على وجوب العشر في النخيل والكروم وفيما يقتات من الحبوب إن كان مسقيًا بماء السماء أو العيون أو الأودية والأنهار التي لا مؤنة فيها ونصف العشر إن كان مسقيا بغرب أو دالية.(۱)

یعنی اس بات پر اجماع ہے کہ کھجور، انگور اور غذائی اشیاء میں عشر واجب ہے، اگر اس کی سیرابی آسمان یا چشموں یا وادی یا نہروں کے پانی سے ہوئی ہو، جس میں کوئی خرچ نہیں اور اگر ڈول وغیرہ سے سیرابی ہوئی ہو تو نصف عشر واجب ہے، فقہ و فتاویٰ کی شہرہ آفاق کتاب بدائع الصنائع میں علامہ کاسانی نے عشر کی فرضیت پر امت کا اجماع نقل کیا ہے:

وأما الإجماع فلأن الأمة اجمعت على فرضية العشر۔(۲)

معاصر علماء میں سے علامہ یوسف القرضاوی نے بھی اپنی کتاب "فقہ الزکوٰۃ" میں عشر کے وجوب پر امت کا اجماع نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو فقہ الزکوٰۃ کی عبارت:

وأما الإجماع فقد أجمعت الأمة على وجوب العشر أو نصفه فيما أخرجته الأرض في الجملة وإن اختلفوا في التفاصيل۔(۳)

---

(۱) تفسیر مظہری ۳۸۰/۱

(۲) بدائع الصنائع ۹۲۶/۲

(۳) فقہ الزکوٰۃ ۳۴۸/۱

عشر کا وجوب قیاس اور عقل سے

عقل اور قیاس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ زمین کی پیداوار پر عشر یا نصفِ عشر واجب قرار دیا جائے، اس لیے کہ زمین کی پیداوار سے عشر یا نصف عشر نکال کر اس کے مصارف پر خرچ کرنے میں بہت سے فوائد ہیں مثلاً اللہ کی دی ہوئی نعمت پر شکر کی ادائے گی، فقراء و مساکین اور بیواؤں، یتیموں کی مدد، ان کو فرائض کی ادائیگی پر تقویت اور اسی طرح نفس و مال کی طہارت ہے اور یہ سبھی چیزیں عقلاً اور شرعاً دونوں طرح ثابت ہیں۔

بدائع الصنائع میں ہے:

واما المعقول فعلى نحو ما ذكرنا فى النوع الاول لأن اخراج العشر إلى الفقير من باب الشكر النعمة واقدار العاجز وتقويته على القيام بالفرائض ومن باب تطهير النفس عن الذنوب وتزكيتها وكل ذلك لازم عقلاً وشرعاً والله اعلم - (۱)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر کا وجوب کتاب و سنت، آثار صحابہ، اقوال تابعین، فقہاء وائمۂ مجتہدین اور اجماع و قیاس سے ثابت ہے۔

عشر کی لغوی و اصطلاحی تعریف

عشر کا لغوی معنی دسواں حصہ ہے اس کی جمع عشور اور اعشار آتی ہے۔" والعشر والعشير جزء من عشرة والجمع اعشار وعشور"(۲) اور اصطلاحِ شرع میں عشر اس مقررہ خیراتی حصے کو کہتے ہیں جس کو شریعت نے عشری زمین کی پیداوار پر مقرر کیا ہو۔

العشر فى الاصطلاح هو اسم للماخوذ من المسلم فى زكوة الارض العشرية۔

لغوی اعتبار سے تو عشر کا اطلاق صرف دسویں حصہ پر ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ زرعی پیداوار پر ہر حال میں عشر یعنی دسواں حصہ واجب ہو۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۹۲۶/۲ (۲) لسان العرب ۲۹۵۳/۲

لیکن حدیث میں عشری زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر کی تفصیل موجود ہے، یعنی اگر قدرتی پانی سے فصل تیار ہو ـــــ آب پاشی وغیرہ میں کوئی خرچ نہ لگا ہو تو اس میں عشر یعنی دسواں حصہ اور اگر آب پاشی وغیرہ میں خرچ ہوا ہو تو اس میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ واجب ہے ـــــ البتہ فقہاء کی اصطلاح میں ان دونوں قسموں پر عائد ہونے والی زکوٰۃ کو عشر ہی کے عنوان سے تعبیر کیا گیا ہے اور دونوں قسموں کے مسائل کو عشر ہی کے عنوان کے تحت ذکر کیا گیا ہے

سببِ وجوبِ عشر

جہاں تک سببِ وجوبِ عشر کا تعلق ہے تو تقریباً تمام کتبِ فقہ میں عشر کی فرضیت کا سبب زمین کا قابلِ کاشت اور پیداوار کا حقیقۃً موجود ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اگر زمین قابلِ کاشت نہیں ہے مثلاً بنجر زمین ہے یا مکان کی زمین ہے تو اس میں عشر یا نصف عشر واجب نہیں ہے۔ اور اگر قابلِ کاشت تو ہے لیکن پیداوار کسی آفتِ سماوی یا کسی بھی وجہ سے ضائع اور ختم ہو گئی تو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا۔ اسی طرح زمین عشری اور قابلِ کاشت ہے اور کھیتی پر قدرت بھی ہے لیکن کسی وجہ سے کھیتی نہیں کر سکا تو بھی اس پر عشر واجب نہیں ہوگا اس لیے کہ سببِ وجوبِ عشر نہیں پایا گیا۔

اسی سے ایک مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی نے پیداوار کے حاصل ہونے سے قبل ہی عشر ادا کر دیا تو کیا عشر ادا ہو جائے گا یا دوبارہ ادا کرنا ہوگا؟ ـــــ فقہاء نے اس کی تین صورتیں بیان کی ہیں ۔

(۱) بالاتفاق عشر ادا ہو جائے گا، دوبارہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

(۲) بالاتفاق عشر ادا نہیں ہوگا، دوبارہ ادا کرنا ہوگا۔

(۳) عشر کے ادا ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے۔

پہلی صورت

پہلی صورت یہ ہے کہ کھیتی کرنے اور پودا آجانے کے بعد عشر ادا کیا تو اس صورت میں چوں کہ سببِ وجوبِ عشر کے پائے جانے کے بعد عشر ادا کیا ہے۔ اس لیے بالاتفاق عشر ادا ہو جائے گا۔

دوسری صورت

دوسری صورت یہ ہے کہ کھیتی کرنے سے قبل ہی عشر ادا کر دیا تو اس صورت میں بالاتفاق عشر ادا نہ ہوگا، اس لیے کہ سبب وجوب عشر کے پائے جانے سے قبل ہی عشر ادا کر دیا، لہٰذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا دوبارہ ادا کرنا ہوگا۔

تیسری صورت

تیسری صورت یہ ہے کہ کھیتی کے بعد اور پودہ آنے سے قبل عشر ادا کیا تو اس صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ عشر ادا ہو جائے گا، اس لیے کہ پیداوار حاصل کرنے کا سبب یعنی کھیتی موجود ہے، اور امام محمد رح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں عشر ادا نہ ہوگا، اس لیے کہ سبب وجوب عشر یعنی زمین کا قابلِ کاشت اور حقیقۃً پیداوار کا موجود ہونا نہیں پایا گیا ——— لہٰذا جس طرح زراعت سے قبل عشر ادا نہیں ہوگا، اسی طرح اس صورت میں بھی عشر ادا نہیں ہوگا۔ (۱)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ وجوبِ عشر کا سبب دو چیزیں ہیں زمین کا قابل کاشت ہونا اور حقیقۃً پیداوار کا موجود ہونا۔

وجوبِ عشر کی شرطیں

البتہ اتنی بات واضح رہے کہ ہر زمین پر اور زمین کی ہر پیداوار پر عشر واجب نہیں ہے بلکہ وجوب عشر کی چند شرطیں ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱) چوں کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہے اور غیر مسلم عبادات کا اہل نہیں ہے اس لیے وجوب عشر کی شرطوں میں سے ایک بنیادی شرط اسلام ہے ——— غیر مسلم کی زمین پر عشر واجب نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی عشری زمین کسی غیر مسلم کے قبضہ میں چلی جائے تو وہ بھی خراجی ہو جاتی ہے۔

احدهما الإسلام وأنه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبتدأ بهذا الحق إلا على

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۶،۹۲۷

مسلم بلاخلاف لأن فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداء فلا يبتدأ به عليه ۔(۱)

(۲) وجوب عشر کی دوسری شرط زمین کا عشری ہونا ہے۔ خراجی زمین میں عشر واجب نہیں ہے اس لیے کہ جب خراجی زمین میں خراج عائد ہوتا ہے تو پھر اس میں عشر واجب قرار دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک ہی زمین پر دو وظیفے یعنی عشر و خراج عائد کیے جارہے ہیں اور یہ شرعاً ممنوع ہے ــــــ احادیث میں کسی مسلمان کی زمین میں عشر و خراج دونوں کے جمع کرنے کو منع کیا گیا ہے ــــــ نیز عراق اور مصر و شام کی زمین جس کو حضرت عمر فاروق رضہ نے اپنے دورِ خلافت میں خراجی قرار دیا، اس زمین پر اس وقت سے لے کر اب تک کسی بھی امام نے عشر واجب قرار نہیں دیا ہے ــــــ لہٰذا خراجی زمین پر عشر واجب کرنا اجماع کے خلاف ہوگا جو باطل ہے۔ حضرت علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں :

وأما شرائط المحلية فأنواع منها أن تكون الأرض عشرية فان كانت خراجية يجب فيها الخراج ولا يجب في الخارج منها العشر فالعشر مع الخراج لا يجتمعان في أرض واحدة عندنا .... وقال الشافعي يجتمعان .... ولنا ما روى عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يجتمع عشر وخراج في أرض مسلم ولان احدا من أئمة العدل وولاة الجور لم يأخذ من أرض السواد عشرًا الى يومنا هذا فالقول بوجوب العشر فيها يخالف الاجماع فيكون باطلًا الخ ۔(۲)

(۳) ... کی تیسری شرط زمین سے پیداوار کا حاصل ہونا ہے ــــــ اگر کسی وجہ سے پیداوار ہی نہ ہو مثلاً کھیتی ہی نہیں کی یا کھیتی تو کی لیکن کسی آفت سماویہ سے فصل ضائع ہوگئی تو ایسی صورت میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ عشر پیداوار ہی کے ایک حصہ میں واجب ہے اور جب پیداوار ہی نہیں ہوتی تو پھر عشر کیسے واجب ہوگا۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۹۲۷/۲ (۲) بدائع الصنائع ۹۳۳/۲

ومنها أى من شرائط المحلية وجود الخارج حتى إن الأرض لو لم تخرج شيئا لم يجب العشر لأن الواجب جزء من الخارج و إيجاب جزء من الخارج ولا خارج محال۔ (۱)

(۴) وجوب عشر کی چوتھی شرط یہ ہے کہ پیداوار ان چیزوں میں سے ہو جن کو اگانے اور پیدا کرنے کا رواج ہو اور عادۃً ان کی کاشت کر کے ان سے نفع اٹھایا جاتا ہو، لہٰذا خودرو گھاس یا بانس یا کوئی دوسرا درخت جو خودرو ہو اس سے استغلال ارض مقصود نہ ہو تو ان میں عشر واجب نہیں ہے ـــــــ بدائع الصنائع میں ہے:

ومنها ان يكون الخارج من الأرض مما يقصد بزراعته نماء الارض وتستغل الارض به عادة فلا عشر فى الحطب والحشيش والقصب الفارسى لأن هذه الأشياء لاتستنمى بها الارض ولا تستغل بها عادة لأن الارض لاتنمو بها بل تفسد فلم تكن نماء الأرض۔ (۲)

البتہ گھاس، بانس یا کسی دوسرے درخت کو فائدہ اٹھانے کے لیے لگایا تو اس میں عشر واجب ہوگا اس کی مزید تفصیل محور خامس کے ذیل میں آئے گی۔

شرح فتح القدیر میں ہے:

حتى لو اتخذ الارض مقصبة أومشجرة أومنبتًا للحشيش و أراد به الاستنماء بقطع ذلك وبيعه وجب فيها العشر۔ (۳)

وجوب عشر کی یہ چند شرطیں ہوئیں جن کے پائے جانے کے بعد ہی عشر واجب ہوگا۔

وہ اسباب جن سے عشر ساقط ہو جاتا ہے

البتہ بعض اسباب و عوامل ایسے بھی ہیں کہ جن کے پائے جانے کی صورت میں عشر کا وجوب

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶ (۲) ایضاً

(۳) شرح فتح القدیر ۲/۲۴۵

اپنی تمام شرطوں کے باوجود ساقط ہوجاتا ہے ــــــ اس طرح کے اسباب جن سے وجوب عشر ساقط ہوجاتا ہے مندرجہ ذیل ہیں :

(۱) مالک کی زیادتی اور تصرف کے بغیر پیداوار ضائع ہوجائے تو اس صورت میں عشر ساقط ہوجائے گا اس لیے کہ عشر واجب ہے پیداوار میں اور جب پیداوار ہی ختم ہوگئی تو جو اس میں واجب ہے وہ بھی ساقط ہوجائے گا، جیسا کہ حولان حول کے بعد نصاب زکوٰۃ ہلاک ہوجائے تو زکوٰۃ بھی ساقط ہوجائے گی گرچہ سبب وجوب زکوٰۃ پایا گیا ــــــ اور اگر کل پیداوار ضائع نہیں ہوتی، بلکہ کچھ ضائع ہوگئی اور کچھ محفوظ ہے تو امام صاحب کے قول کے مطابق جو پیداوار محفوظ ہے اس میں عشر واجب ہوگا اور جو پیداوار ضائع ہوگئی اس کا عشر ساقط ہوجائے گا۔

(۲) نعوذ باللہ اگر کوئی شخص مرتد ہوجائے تو اس کی عشری زمین سے عشر ساقط ہوجائے گا، اس لیے کہ عشر میں عبادت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے۔

(۳) مالک بغیر وصیت کیے ہوئے انتقال کرجائے اور پیداوار بھی ہلاک ہوجائے تو عشر ساقط ہوجائے گا۔ اور اگر پیداوار محفوظ ہو تو ظاہر روایت کے مطابق عشر ادا کرنا ہوگا۔ (۱)

مقدار عشر

عشر کا معنیٰ تو دسواں حصہ ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ زمین کی پیداوار میں ہر حال میں دسواں حصہ واجب ہو ــــــ خواہ آب پاشی وغیرہ میں مالک کے اخراجات ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں. لیکن احادیث اور کتب فقہ میں عشر کی مقدار کے سلسلہ میں تھوڑی سی تفصیل بیان کی گئی ہے جو درج ذیل ہے؛

(الف) اگر آب پاشی وغیرہ پر مالک کو خرچ کرنا نہیں پڑتا یعنی نہ تو کھیتی کی سیرابی میں پانی کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے اور نہ ہی کھاد وغیرہ دینا پڑتا ہے بلکہ آسمانی پانی یا چشموں کے پانی سے کھیتی کی سیرابی ہوتی ہے تو ایسی صورت میں عشر یعنی دسواں حصہ واجب ہے۔

(ب) اور اگر آب پاشی وغیرہ پر مالک کو خرچ کرنا پڑتا ہے تو ایسی صورت میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۵۱

واجب ہوگا۔ حدیث میں ہے:

ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أودالية ففيه نصف العشر (الحدیث)

کتب فقہ میں ہے:

فما سقي بماء السماء أو سقي سيحًا ففيه عشر كامل وما سقي بغرب أودالية أو سانية ففيه نصف العشر۔ (۱)

اگر سال کے کچھ حصہ میں آسمان یا چشموں کے پانی سے کھیتی کی سیرابی ہوئی اور کچھ حصوں میں بورنگ وغیرہ کے پانی سے جس میں کچھ خرچ لگا تو ایسی صورت میں اکثریت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر زیادہ تر آسمان یا چشموں کے پانی سے سیرابی ہوئی ہے تو عشر واجب ہوگا، ورنہ نصف عشر ——— اور اگر دونوں برابر ہیں تو نصف پیداوار میں عشر واجب ہوگا اور نصف پیداوار میں نصف عشر۔

ولو سقي سيحا وبآلة اعتبر الغالب ولو استويا فنصفه۔ (۲)

عشری زمین

عشر کے شرعی ثبوت ——— اس کی لغوی واصطلاحی تعریف ——— سبب وجوب عشر ——— وجوب عشر کی شرطیں ——— اور وہ اسباب جن سے عشر ساقط ہوجاتا ہے۔ عشر کے متعلق ان چند باتوں کو بیان کرنے کے بعد اب عشری زمین کی تحقیق پیش کی جارہی ہے کہ کون سی زمین عشری ہے۔ کتاب وسنت صحابۂ کرام کے فیصلے اور تابعین، محدثین، فقہاء اور ائمۂ مجتہدین کے اقوال کی روشنی میں درج ذیل زمینیں عشری ہیں:

(۱) عرب کی تمام زمینیں عشری ہیں۔ عرب کی کوئی زمین خراجی نہیں ہے گرچہ وہ اصولاً خراجی زمین کے تحت آتی ہو مثلاً مکہ مکرمہ عنوۃً اور قہراً فتح ہوا جس کی وجہ سے مکہ کی زمین اصولاً اور شرعاً خراجی ہونی چاہیے، لیکن مکہ کی زمین پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خراج عائد نہیں کیا بلکہ عشر ہی لیا ———

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۴۴

(۲) الدر المختار علی هامش رد المحتار ۲/۵۱

——— عرب کی زمین پر خراج عائد نہ کرنے کی دو وجہیں سمجھ میں آتی ہیں۔

(الف) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے خلفاء راشدین نے عرب کی زمین سے خراج نہیں لیا جس سے معلوم ہوا کہ عرب کی کل زمین عشری ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ خراج فئی کے مشابہ ہے اور عرب کی زمین میں فئی نہیں ہے، لہذا خراج بھی عائد نہ ہوگا، جیسا کہ خود عرب کے لوگوں پر خراج نہیں ہے۔ ان کے لیے دو ہی صورتیں ہیں یا تو وہ اسلام میں داخل ہوجائیں یا جان دینے کے لیے تیار رہوں۔

علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

اما العشرية فمنها أرض العرب كلها .... لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده لم يأخذوا من أرض العرب خراجا فدل أنها عشرية إذ الأرض لا تخلوا عن إحدى المؤنتين ولأن الخراج يشبه الفيئ فلا يثبت فى أرض العرب كما لا يثبت فى رقابهم، والله أعلم۔ (۱)

امام ابویوسف رح کی کتاب "کتاب الخراج" میں ہے:

وكذلك كل من لا تقبل منه الجزية بل يقبل منه الاسلام أو يقتل من عبدة الأوثان من العرب فأرضهم أرض عشر وان ظهر عليها الإمام لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ظهر على أرضين من العرب و تركها فهى أرض عشر حتى الساعة - (۲)

ارض عرب کی حد

علامہ کاسانی نے امام کرخیؒ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ عرب کی زمین میں حجاز، تہامہ، یمن، مکہ اور طائف کی زمین شامل ہے۔ (۳)

علامہ شامیؒ نے تقویم البلدان کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ جزیرۃ العرب میں پانچ حصے شامل

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۴ (۲) کتاب الخراج لأبي يوسف ۶۹/ (۳) بدائع الصنائع ۲/۹۲۴

ہیں۔ تہامہ، نجد، حجاز، عروض اور یمن۔ (۱)

(۲) کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گئے تو وہ بدستور اپنی زمین کے مالک ہوں گے اور ان کی زمین عشری کہلائے گی، جیسا کہ مدینہ طیبہ کے باشندے اپنی خوشی سے مسلمان ہوئے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی زمین کو بدستور ان کی ملکیت میں رکھتے ہوئے ان کی زمین پر عشر واجب قرار دیا ــــــــ اسی طرح طائف اور نجران کی زمین بھی عشری ہے۔

وأرض العشر كل أرض أسلم عليها أهلها فهي أرض عشر۔ (۲)

(۳) کوئی ملک بزورِ شمشیر فتح ہوا، اور وہاں کے باشندے مسلمان نہیں ہوئے، امیر المومنین نے کل زمین کو پانچ حصوں میں تقسیم کر کے حسبِ ضابطہ ایک حصہ بیت المال کو دے دیا، اور چار حصے مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دیئے تو مجاہدین کے حصہ کی زمین شرعاً عشری ہوگی۔ اور اس پر عشر واجب ہوگا۔

و أيما أرض افتتحها الإمام عنوة فقسمها بين الذين افتتحوها فإن رأى أن ذلك أفضل فهو في سعة من ذلك وهي أرض عشر۔ (۳)

(۴) کوئی مسلمان اپنے گھر کو باغ یا کھیت بنا دے اور اس کو عشر کے پانی سے سیراب کرے تو ایسی زمین بھی عشری ہوگی اور اس پر عشر واجب ہوگا۔

ومنها دار المسلم إذا اتخذها بستانا لما قلنا وهذا إذا كان يسقى بماء العشر۔ (۴)

(۵) بنجر اور ناقابلِ کاشت زمین کو کسی مسلمان نے حاکمِ وقت کی اجازت سے قابلِ کاشت بنایا تو امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ اگر وہ زمین عشری زمین سے قریب ہے تو وہ بھی عشری کہلائے گی اور اس پر عشر واجب ہوگا ــــــــ اور اگر خراجی زمین سے قریب ہے تو اس پر خراج عائد ہوگا ــــــــ اور امام محمد رح فرماتے ہیں کہ اگر عشری پانی سے سیراب کیا ہے تو عشری ہے اور اگر

(۱) شامی ۲/۲۵۳ باب العشر والخراج (۲) کتاب الخراج لأبي یوسف /۶۰

(۳) کتاب الخراج لأبي یوسف /۶۳ (۴) بدائع الصنائع ۲/۹۳۴

خراجی پانی سے سیراب کیا ہے تو خراجی ہے ــــــــ علامہ شامیؒ نے "در منتقی" کے حوالہ سے امام ابو یوسف رحؒ کے قول پر فتویٰ نقل کیا ہے۔

(ولو احیاه مسلم اعتبر قربه) ما قارب الشئ یعطی حکمه (در مختار) (قوله اعتبر قربه) أی قرب ما أحیاه إن کان إلی أرض الخراج أقرب کانت خراجیة وإن کان إلی العشر أقرب نعشریة (نهر). وان کانت بینهما فعشریة مراعاة لجانب المسلم وهذا عند أبی یوسف واعتبر محمد الماء فإن احیاها بماء الخراج فخراجیة والا فعشریة (بحر) وبالأول یفتی در منتقی۔(۱)

عشری اور خراجی پانی

آسمان کا پانی اسی طرح سمندروں، دریاؤں اور بڑی بڑی نہروں کا پانی عشری ہے، جیسا کہ عراق میں دجلہ و فرات، مصر میں نیل، خراسان میں سیحون و جیحون اور ہندوستان میں گنگا و جمنا وغیرہ کا پانی عشری ہے، البتہ ان چھوٹی چھوٹی نہروں کا پانی خراجی ہے جن کو عجمی بادشاہوں یا کسی شخص نے اپنے خرچ سے نکالا ہو جیسے نہر ملک، نہر یزدجرد وغیرہ اس طرح کی نہروں کا پانی خراجی پانی ہے۔(۲)

خراجی زمین عشری کب بنتی ہے

اگر کوئی خراجی زمین ہو اور اس کا مالک اس حال میں انتقال کر جائے کہ اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو، تو وہ خراجی زمین از روئے شرع بیت المال کی ہوگی، پھر اگر کوئی مسلمان شخص حاکم وقت سے یا بیت المال کے منتظم سے شرعی طور پر خرید لے تو وہ شخص اس زمین کا شرعاً مالک ہوگا، اور وہ زمین عشری ہوگی ــــــــ بعض حضرات نے اس طرح کی زمین سے عشر و خراج دونوں کو ساقط قرار دیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ زمین کے واجبات دو چیزیں ہیں، عشر اور خراج ــــــ کسی زمین پر یا تو عشر واجب ہوگا یا خراج۔ مذکورہ زمین سے جب خراج ساقط ہوگیا تو عشر کا واجب ہونا یقینی ہے، اسی وجہ سے علامہ شامی نے مذکورہ

---

(۱) شامی ۲/۵۹ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶

ول کی تردید کرتے ہوئے وجوبِ عشر کے قول کو راجح قرار دیا ہے ——— علامہ شامی وجوب عشر کی متعدد دلیلوں کے بیان کے بعد تحریر فرماتے ہیں کہ اس طرح کی اراضی جو بیت المال سے خریدی گئی اس میں وجوبِ عشر کا سبب یعنی زمین کا قابلِ کاشت ہونا اور اس کی شرط یعنی پیداوار کا مالک ہونا اسی طرح عشر کے واجب ہونے کی دلیل پائی گئی، لہٰذا اس طرح کی زمین پر عشر کے واجب نہ ہونے کا قول کسی خاص دلیل اور صریح نقل کا محتاج ہے۔

ولاشك أن هذه الأراضي المشتراة وجد فيها سبب الوجوب وهو الأرض النامية وشرطه وهو ملك الخارج ودليله وهو ما ذكرنا وقول المتن يجب العشر في مسقى سماء وسيح الخ فالقائل بعدم الوجوب في خصوص هذه الأرض يحتاج إلى دليل خاص ونقل صريح۔ (۱)

عشری زمین کے سلسلہ میں دورِ رسالت اور دورِ صحابہ کے کچھ فیصلے

اس موقع سے عشری زمین کے سلسلہ میں عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ کے چند فیصلوں کو ذکر کرنا مناسب سمجھتا ہوں تاکہ اس کی روشنی میں ہم عشری زمین کو متعین کر سکیں، کیوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کے فیصلے ہمارے لیے نمونۂ عمل ہیں۔

۱ ——— حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پورے جزیرۃ العرب کو عشری قرار دیا ——— آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دور میں عرب کی بہت سی سرزمین پر فتح پائی لیکن کسی پر بھی خراج عائد نہیں کیا، بلکہ سبھی سے عشر ہی لیا ——— عرب کی بعض زمینیں اصولاً خراجی ہونی چاہیے اس لیے کہ قہراً اور عنوۃً فتح ہوئی تھیں اور وہ زمینیں بدستور مالکان کے قبضہ میں رہیں، لیکن ان زمینوں سے بھی عشر ہی لیا گیا ——— مثلاً مکہ مکرمہ قہراً اور عنوۃً فتح ہوا تھا اور وہاں کی زمین حسبِ دستور مالکان کے قبضہ میں رہی جس کا تقاضا یہ تھا کہ وہاں کی زمین خراجی ہو، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ کی زمین کو عشری قرار دیتے ہوئے اس سے عشر وصول کرایا۔ اس لیے کہ عرب کے بت پرستوں کے سامنے دو ہی صورتیں تھیں

---

(۱) شامی، کتاب العشر والخراج ۲/۲۵۵

یا تو وہ اسلام قبول کریں یا جان دینے کے لیے تیار ہوں۔ ان سے خراج وصول کرنے کا سوال ہی نہیں تھا، نیز خراج ایک طرح سے ذلت ہے اور عرب کی زمین کی حرمت و تقدس اپنی جگہ پر مسلّم ہے وہ اس ذلت کو برداشت نہیں کر سکتی ہے ــــــ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفاء راشدین اور ان کے بعد شاہان اسلام نے بھی عرب کی تمام زمینوں کو عشری قرار دیا کسی نے بھی عرب کی زمین سے خراج وصول نہیں کیا۔

۲ ـــ اسی طرح نجران اور طائف کی زمین کو بھی عشری قرار دیا اور اس سے عشر وصول کیا ــــ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ان دونوں فیصلوں سے معلوم ہوا کہ عرب کی کل زمینیں عشری ہیں۔

امام ابو یوسف رح اپنی کتاب "کتاب الخراج" میں تحریر فرماتے ہیں:

وقد بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إفتتح فتوحًا من الأرض العربية فوضع عليها العشر ولم يجعل على شئ منها خراجا وكذ الك قول أصحابنا في تلك الأرضين ألا ترى أن مكة و لحرم لم يكن فيها خراج فأجروا الأرض العربية كلها هذا المجرى واجر النجران والطائف كذالك أو لاترى أن العرب من عبدة الأوثان حكمهم القتل أو الإسلام ولاتقبل منهم الجزية وهذا خلاف الحكم في غيرهم فكذلك أرض العرب۔ (۱)

۳ ـــ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن کے حق میں اس طرح فیصلہ کیا کہ خود ان کی ذات پر خراج عائد کیا لیکن ان کی زمینوں پر خراج عائد نہیں کیا بلکہ ان کی زمینوں سے عشر لیا۔ (۲)

۴ ـــ اہل مدینہ ایمان لے آئے اور حضور اقدس صلی اللہ کو مدینہ آنے کی دعوت دی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم باذن الٰہی صحابۂ کرام کے ساتھ مدینہ تشریف لے گئے اور مدینہ پہونچ کر وہاں کی زمین کو بدستور مالکان کے قبضہ میں باقی رکھا اور ان کی زمین کو عشری قرار دیا۔

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فیصلہ سے معلوم ہوا کہ جس جگہ کے لوگ شروع ہی میں مسلمان ہو گئے ہیں وہ بدستور اپنی زمین کے مالک رہیں گے اور ان کی زمین عشری قرار پائے گی۔

---

(۱) کتاب الخراج لأبي يوسف / ۵۸ (۲) حوالۂ مذکور / ۵۹

وکذلك أرضوهم لهم وهی أرض عشر بمنزلة المدینة حیث أسلم أهلها مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وکانت أرضهم أرض عشر۔ (۱)

د ـــــ نصاریٰ بنی تغلب کی سرزمین پر اصولاً خراج عائد تھا لیکن جب ان لوگوں نے خراج کو اپنے اوپر ذلت سمجھ کر دینے سے انکار کر دیا اور عشر کے نام پر ایک رقم دینے کے لیے تیار ہو گئے تو حضرت عمر فاروق رضؓ نے دوگونا عشر لینے پر ان سے مصالحت کر لی۔ گرچہ یہ رقم ان سے عشر کے نام پر لی جاتی تھی لیکن حقیقت میں یہ خراج ہی تھا۔

ومنها أرض نصاریٰ بنی تغلب لأن عمر رضی اللّٰہ عنہ صالحهم علیٰ أن یاخذ من أراضیهم مضاعفا وذلك خراج فی الحقیقة حتی لا یتغیر بتغیر حال المالك کالخراجی۔ (۲)

۶ ـــــ امام ابو یوسف رحؒ کے قول کے مطابق بصرہ کی زمین خراجی ہونی چاہیے اس لیے کہ بصرہ ایک نئی آبادی ہے، مسلمانوں نے وہاں کی زمین کو امام وقت کی اجازت سے قابل کاشت بنایا اور وہ خراجی زمین سے متصل بھی ہے، لیکن صحابہ کرام نے بصرہ کی زمین کو عشری قرار دیا اس لیے اجماع کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا گیا۔

وقیاس قول ابی یوسف أن تکون البصرة خراجیة لأنها من حیز أرض الخراج وان أحیاها المسلمون إلا أنه ترك القیاس باجماع الصحابة رضی اللّٰہ عنهم حیث وضعوا علیها العشر۔ (۳)

عشر و خراج کے درمیان فرق

عشر کے ذیل میں ایک اہم بحث یہ آتی ہے کہ عشر و خراج کے درمیان کیا فرق ہے؟ ـــــ کتب فقہ میں عشر و خراج کی جو تعریف کی گئی ہے اور ان دونوں کے درمیان جو فرق بیان کیا گیا ہے اس پر غور کرنے سے ان دونوں کے درمیان مندرجہ ذیل فرق سمجھ میں آتا ہے۔

---

(۱) کتاب الخراج لأبی یوسف / ۶۳ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶ (۳) حوالہ مذکور ۲/۹۳۵

(۱) خراج موظف ذمہ میں واجب ہے اور عشر پیداوار میں واجب ہے۔

(۲) خراج کا سبب وجوب زمین کا قابل کاشت ہونا ہے خواہ پیداوار ہو یا نہ ہو ——— اور عشر کا ... وجوب پیداوار کا حقیقۃً موجود ہونا ہے، یہی وجہ ہے کہ عشر بغیر پیداوار کے واجب نہیں، اور خراج بغیر پیداوار کے بھی واجب ہے۔

بدائع الصنائع میں ان دونوں فرقوں کو بہت واضح انداز میں بیان کیا گیا ہے

واما المحل فلأن الخراج يجب في الذمة والعشر يجب في الخارج وأما السبب فلأن سبب وجوب الخراج الأرض النامية وسبب وجوب العشر الخارج حتى لا يجب بدونه والخراج يجب بدون الخارج۔ (۱)

(۳) اگر زمین سے سال بھر میں دو یا دو سے زائد مرتبہ فصل پیدا ہو تو بھی پورے سال میں خراجِ موظف ایک ہی مرتبہ واجب ہوگا، بخلاف عشر کے کہ جتنی مرتبہ فصل پیدا ہوگی اتنی ہی مرتبہ عشر واجب ہوگا۔ اس لیے کہ خراج موظف زمین پر ہے اور عشر پیداوار پر۔

(ولا يتكرر الخراج بتكرر الخارج) لأن عمرؓ لم يوظفه مكررًا بخلاف العشر لأنه لا يتحقق عشرا إلا بوجوبه في كل الخارج۔(۲)

(۴) عشر کی حیثیت صرف ٹیکس کی نہیں ہے بلکہ عبادت کی بھی ہے اور خراج کی حیثیت صرف ٹیکس کی ہے اس میں عبادت کا پہلو نہیں ہے۔ (۳)

(۵) عشر صرف مسلمان پر واجب ہے غیر مسلم پر نہیں اور خراج مسلم اور غیر مسلم دونوں پر واجب ہے۔

(۶) عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں، یعنی وہ آٹھ مصارف جو قرآن کریم میں مذکور ہیں، اور خراج کے مصارف سرحد کی حفاظت، فوج اور عمال حکومت کے اخراجات، علماء، مفتیان کرام اور قضاۃ حضرات کا گذارہ، سڑکوں اور پلوں وغیرہ کی مرمت اور دیگر مصالح عامہ ہیں۔ خراج کی رقم مذکورہ بالا مصارف پر صرف کی جاسکتی ہے۔ (۴)

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۳ (۲) هدایه باب العشر والخراج ۲/۵۹۳

(۳) بدائع الصنائع ۲/۹۲۸ (۴) فقه الزكوة ۱/۴۱

عشری اور خراجی زمین کے درمیان فرق

یہ تو عشر و خراج کے درمیان فرق تھا، جہاں تک عشری اور خراجی زمین کے درمیان فرق کا تعلق ہے تو ان دونوں کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ عشری زمین اس وقت تک عشری رہتی ہے جب تک کہ وہ نسلاً بعد نسل مسلمانوں کے قبضہ و ملکیت میں رہے ـــــ جب وہ کسی غیر مسلم کی ملکیت میں چلی جائے تو پھر وہ عشری نہیں رہتی ہے بلکہ خراجی ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہے اور غیر مسلم عبادت کا اہل نہیں ہے ـــــ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم کسی مسلمان سے عشری زمین خریدلے تو وہ خراجی ہو جاتی ہے ـــــ اس کے برعکس جو زمین ایک مرتبہ خراجی ہو جاتی ہے وہ ہمیشہ خراجی ہی رہتی ہے محض کسی مسلمان کی ملکیت میں جانے سے عشری نہیں ہوتی۔ چنانچہ کوئی مسلمان اگر کسی غیر مسلم سے زمین خریدلے تو وہ زمین مسلمان کے پاس بھی، خراجی ہی رہے گی، اس کو خراج ادا کرنا ہوگا[۱] ـــــ اسی طرح اگر کسی خراجی زمین کا مالک اسلام قبول کرلے تو بھی وہ زمین اس کے پاس خراجی ہی رہے گی[۲]، البتہ ایک صورت میں خراجی زمین عشری ہو جاتی ہے جب خراجی زمین کا مالک انتقال کر جائے۔ اور اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو تو اس کی زمین شرعاً واصولاً بیت المال کی ملک ہو جائے گی۔ پھر حاکم وقت یا بیت المال کے کسی منتظم سے کوئی مسلمان خریدلے تو وہ زمین اس مسلمان کے پاس جاکر عشری ہو جائے گی۔ جیساکہ اوپر بیان کیا گیا۔[۳]

خراج سے متعلق چند اہم مباحث

عشر کی تھوڑی سی تفصیل بیان کرنے کے بعد اب خراج کی تفصیل بیان کی جارہی ہے ـــــ جس طرح عشر کے متعلق چند بحثیں کی گئی ہیں اسی طرح انشاء اللہ تعالیٰ خراج سے متعلق مندرجہ ذیل چند بحثیں کی جائیں گی

۱ ـــــ خراج کا ثبوت کتاب وسنت، اجماع اور قیاس سے۔

۲ ـــــ خراج کی لغوی اور اصطلاحی تعریف۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۲۸ (۲) حوالہ مذکور ۲/۹۲۹ (۳) شامی ۴/۲۵۵

۳ــــــ خــراج کا حکم۔
۴ــــــ سببِ وجوب خراج۔
۵ــــــ وجوبِ خــراج کی شرطیں۔
۶ــــــ وہ اسباب جن سے خراج ساقط ہو جاتا ہے۔
۷ــــــ خــراج کی قسمیں۔
۸ــــــ خــراج کی مقدار۔
۹ــــــ خــراجی زمین۔
۱۰ــــــ عشری زمین خراجی کب بنتی ہے۔
۱۱ــــــ خراجی زمین کے سلسلہ میں دورِ رسالت اور دورِ صحابہ کے کچھ فیصلے۔

خــراج کا ثبوت قرآن کریم سے

خراج کا ثبوت صراحۃً قرآن کریم سے نہیں ملتا ہے۔ البتہ حضرت عمر فاروق رضؓ کے دورِ خلافت میں جب عراق، مصر اور شام فتح ہوا، اور کچھ صحابہ نے وہاں کی زمین اصول کے مطابق غانمین و فاتحین کے درمیان تقسیم کرنے کا مطالبہ کیا تو حضرت عمر فاروق رضؓ نے وہاں کی زمین فاتحین کے درمیان تقسیم کرنے سے انکار کرتے ہوئے مصلحت عامہ اور تمام مسلمانوں کے لیے وقف قرار دیا اور مالکان کے قبضہ میں رکھتے ہوئے ان کی زمینوں پر خــراج عائد کیا ـــــــ اس مسئلہ میں حضرت عمر فاروق رضؓ نے آیات فیئ سے استدلال کیا۔ حضرت عمر فاروق رضؓ کا طریقۂ استدلال یہ تھا کہ مالِ فیئ میں اللہ تعالیٰ نے بعد میں آنے والوں کو بھی شریک کیا ہے۔ اگر زمین فاتحین کے درمیان تقسیم کردی جائے تو بعد میں آنے والے محروم رہیں گے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک وقت ایسا آئے کہ غنیمت کی کل جائداد کا مالک ایک شخص بن جائے اور اس کی اولاد میں وہ لوگ بھی ہوں جو مسلم دشمن اور اسلام مخالف ہوں اور مالِ غنیمت کو اسلام کی مخالفت اور دوسروں کو اس سے روکنے میں استعمال کریں۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق نے عراق، مصر اور شام کی مفتوحہ زمین کو فاتحین کے درمیان تقسیم نہ کرنے اور اس پر خراج عائد کرنے میں آیاتِ فیئ سے استدلال کیا۔

"الموسوعة الفقهیة" میں خراج کی مشروعیت پر قرآن کریم سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے:

القرآن الکریم بینت الآیات السابقة التی احتج بہا الامام عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ حکم مسئلة وقف أرض السواد علی جمیع المسلمین - (۱)

خراج کا ثبوت حدیث سے

خراج کا ثبوت جس طرح آیاتِ قرآنیہ سے ہے اسی طرح احادیث نبویہ اور آثار صحابہ سے بھی ہے ابوداؤد شریف میں سہل بن حثمہ کی روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کو دو حصوں میں تقسیم کرکے ایک حصہ فاتحین کے درمیان تقسیم کردیا اور ایک حصہ مصالح عامہ اور تمام مسلمانوں کے لیے وقف کردیا اور مالکان کے قبضہ میں رکھ کر ان سے خراج وصول کیا ——— اس سے معلوم ہوا کہ ہر وہ زمین جو بزور شمشیر فتح کی گئی ہو اور فاتحین کے درمیان تقسیم نہ کی گئی ہو وہ مصلحت عامہ اور تمام مسلمین کے لیے وقف ہوگی اور اس کو مالکان کے قبضہ میں رکھ کر خراج وصول کیا جائے گا۔

الموسوعة الفقہیہ میں سہل بن حثمہ کی روایت ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

فالحدیث فیہ تصریح بما وقع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی شأن خیبر حیث وقف نصفہا لمصلحة المسلمین وکذلك الحکم بالنسبة للأرض المفتوحة عنوة - (۲)

دوسری روایت جس سے خراج کا ثبوت ملتا ہے مسلم شریف کی ہے جس کے راوی حضرت ابوہریرہ رض ہیں، حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

منعت العراق درہمہا وقفیزہا ومنعت الشام مدیہا ودینارہا ومنعت مصر اردبہا ودینارہا وعدتم من حیث بدأتم قالہا ثلاثا شہد علی ذلك لحم

---

(۱) الموسوعة الفقہیة ۱۹/۵۶ (۲) ایضاً ۱۹/۵۷

أبي هريرة ودمه۔ (مسلم شریف)

اس حدیث سے وجہ استدلال یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین فتح کے بعد زمینوں پر خراج مقرر کریں گے لیکن آپ نے ان کو اس سے منع نہیں کیا، بلکہ اس کو باقی رکھا اور صحابہ کے سامنے آپؐ نے اس کی حکایت کی ــــــ یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن آدم کہتے ہیں کہ اس حدیث سے مراد یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قفیز و درہم کا تذکرہ حضرت عمر فاروق کے زمین پر خراج مقرر کرنے سے پہلے کر دیا تھا۔

الموسوعة الفقہیہ میں ہے:

و وجه الاستدلال بهذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم علم أن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين سيضعون الخراج على الأرض ولم يرشدهم إلى خلاف ذلك بل قررهٔ وحكاه لهم ولذلك قال يحيى بن آدم يريد من هذا الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر القفيز والدرهم قبل أن يضعه عمر على الأرض - (۱)

ان روایات کے علاوہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے ان فیصلوں سے بھی خراج کا ثبوت ملتا ہے، جن میں زمین بزور شمشیر فتح کر کے مالکان کے قبضہ میں رکھتے ہوئے ان سے خراج وصول کیا گیا ہے ــــــ جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

خراج کا ثبوت اجماع سے

خراج کا ثبوت اجماع سے بھی ہے، خراج کی مشروعیت پر امت کا اتفاق بھی ہے اور اس پر عمل بھی رہا ہے۔ حضرت عمر فاروق کے دورِ خلافت میں جتنی فتوحات ہوئیں سب میں خراج عائد کیا۔

خراج کا ثبوت قیاس سے

خراج کی مشروعیت عقلاً اور قیاساً بھی ثابت ہے اور اس کی مشروعیت میں ایک خاص حکمت

---

(۱) الموسوعة الفقهية ۱۹/۵۸

اور مصلحت بھی ہے، جس مصلحت کے پیش نظر حضرت عمر فاروق نے عراق، شام اور مصر کی زمین فاتحین کے درمیان تقسیم کرنے سے انکار کر دیا اور مصالح عامہ اور تمام مسلمانوں کے لیے وقف کر دیا۔

رأى امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن من المصلحة عدم تقسيم الأراضي المفتوحة عنوة و وقفها على جميع المسلمين وضرب الخراج عليها وأهم ما تقتضي به المصلحة في ذلك۔ (۱)

خراج کی لغوی تعریف

خراج باب نصر ینصر سے یا تو مصدر ہے یا اسم مصدر جس کا معنیٰ ہے ظاہر ہونا لسان العرب میں ہے اَلْخَرْجُ وَالْخَرَاجُ - دونوں ایک ہی معنیٰ میں ہیں یعنی اپنے مال سے متعین مقدار نکالنے کا نام الخَرْج یا الخَراج ہے۔

والخَرْج والخَرَاج واحد وهو شيئ يخرجه القوم في السنة من مالهم بقدر معلوم۔ (۲)

امام زجاج نے خرْج اور خَراج میں تھوڑا سا فرق بیان کیا ہے ـــــــ امام زجاج کا کہنا ہے کہ خَرْج مصدر ہے اور خَــراج اسم مصدر ہے۔

خراج کا اطلاق لغۃً اس غلّہ پر بھی ہوتا ہے جو زمین یا کسی دوسری چیز سے حاصل ہو" انیس الفقہاء" میں ہے:ـــــــ الخَرج ما يخرج من غلة الأرض اھ۔ (۳)

حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم " الخراج بالضمان " میں لفظ خراج کا استعمال غلہ ہی کے معنیٰ میں ہے جس کی پوری تفصیل" معجم لغۃ الفقہاء"(۴) اور" لسان العرب"(۵) میں موجود ہے۔

خراج کا اطلاق لغۃً اجرت اور کرایہ کے معنیٰ میں بھی ہوتا ہے جیسا کہ آیت کریمہ" أم تسألهم خرجا فخراج ربك خير" میں خراج کا اطلاق اجرت کے معنیٰ میں ہے۔ امام فراء نے آیت کریمہ کا مفہوم ان الفاظ

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۹/۵۵ (۲) لسان العرب ۲/۱۱۲۶ (۳) انیس الفقہاء فی تعریف الالفاظ المتداولۃ بین الفقہاء، ص/۱۸۵ (۴) معجم لغۃ الفقہاء، ص/۱۹۴ (۵) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے: لسان العرب ۲/۱۱۲۶

میں بیان کیا ہے: " أم تسألهم أجرًا " (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ خراج کا لغوی معنیٰ ظاہر ہونے کا ہے اور اس کا اطلاق لغۃً غلہ پر بھی ہوتا ہے اور اجرت پر بھی۔

خراج کی اصطلاحی تعریف

خراج اصطلاحاً اس اسلامی ٹیکس کو کہتے ہیں جس کو اسلامی حکومت ان اراضی سے لیتی ہے جن کو بزور شمشیر فتح کیا ہو یا مالکان نے اس کے دینے پر صلح کر لی ہو۔

ما تأخذہٗ الدولۃ من الضرائب علی الأرض المفتوحۃ عنوۃً أو الأرض التی صالح أھلُہا علیہا۔ (۲)

الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے کہ اصطلاح فقہاء میں خراج دو معنوں میں مستعمل ہے ایک عام۔ دوسرا خاص۔

خراج کا عمومی معنیٰ

خراج عمومی معنیٰ کے اعتبار سے ان اموال کو کہتے ہیں جن کے جمع و صرف کی ذمہ داری حکومت کی ہو۔ اس معنی کے اعتبار سے خراج کا اطلاق ان تمام صدقات واجبہ و نافلہ پر ہوگا جن کی وصولیابی اور ان کے مصارف پر صرف کرنے کا حق حکومت کو ہو۔

خراج کا خصوصی معنیٰ

خراج اپنے خاص معنیٰ کے اعتبار سے اس ٹیکس کو کہتے ہیں جس کو امام وقت کسی قابل کاشت خراجی زمین پر مقرر کرتا ہے۔

للخراج فی اصطلاح الفقہاء معنیان، عام وخاص۔

فالخراج بالمعنی العام: ھو الأموال التی تتولی الدولۃ امر جبایتہا وصرفہا

---

(۱) لسان العرب ۲/۱۱۲۶ (۲) معجم لغۃ الفقہاء /۱۹۴

فی مصارفہا. واما الخرج بالمعنی الخاص، فہو الوظیفة او الضریبة التی یفرضہا الإمام علی الأرض الخراجیة الناصیة - (۱)

خراج کا حکم خراج ہر اس شخص پر واجب ہے جس کے پاس قابل کاشت خراجی زمین ہو، خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر، بچہ ہو یا بڑا، عاقل ہو یا مجنون اور مرد ہو یا عورت، اس لیے کہ خراج قابل کاشت زمین کا فریضہ ہے اور زمین سے نما کے حصول میں مسلم و کافر، بالغ و نابالغ، عاقل و مجنون اور مرد و عورت سبھی برابر ہیں، لہذا سبھی لوگوں کی خراجی زمین پر خراج واجب ہوگا۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں خراج کا حکم بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

الخراج واجب علیٰ کل من بیدہ أرض خراجیة نامیة سواء أکان مسلماً أم کافراً صغیراً أم کبیراً عاقلاً أم مجنوناً رجلاً أم امرأة وذلك لان الخراج مؤنة الأرض النامیة وھم فی حصول النماء سواء - (۲)

سبب وجوب خراج خراج کے وجوب کا سبب زمین کا قابل کاشت ہونا ہے خواہ پیداوار حقیقۃً موجود ہو یا تقدیرًا ــــــ اگر پیداوار حقیقۃً موجود نہیں ہے لیکن تقدیرًا ہے، مثلاً زمین قابل کاشت ہے کھیتی کی جاتی ہو، پیداوار ہوتی ہو، لیکن کسی وجہ سے کھیتی نہیں ہو سکی تو ایسی صورت میں گرچہ پیداوار حقیقۃً موجود نہیں ہے لیکن تقدیرًا ہے اس لیے اس صورت میں خراج واجب ہوگا ــــــ بنجر زمین جو قابل کاشت نہیں ہے اس میں پیداوار نہ تو حقیقۃً ہے اور نہ ہی تقدیرًا، لہذا بنجر زمین میں سبب وجوب خراج نہ پائے جانے کی وجہ سے خراج عاید نہیں ہوگا۔

وجوب خراج کی شرطیں بنیادی طور پر وجوب خراج کی دو شرطیں ہیں۔ جب دونوں شرطیں پائی جائیں گی تو خراج واجب ہوگا، ورنہ نہیں۔

---

(۱) الموسوعة الفقہیة ۱۹/۵۲ (۲) حوالۂ مذکور ۱۹/۵۶

۱ ـــــ پہلی شرط زمین کا خراجی ہونا ہے ـــــ اگر زمین خراجی نہیں ہے تو اس میں خراج واجب نہیں ہوگا۔ خراجی زمین کی پوری تفصیل آئندہ صفحہ پر آرہی ہے۔

۲ ـــــ وجوب خراج کی دوسری شرط یہ ہے کہ زمین میں نمو کی صلاحیت ہو ـــــ اگر زمین بنجر اور ناقابل کاشت ہے اس میں نمو کی صلاحیت نہیں ہے تو پھر خراج واجب نہیں ہوگا۔ (۱)

وہ اسباب جن سے خراج ساقط ہوجاتا ہے

کچھ اسباب ایسے ہیں جن سے وجوب خراج کی شرطیں پائے جانے کے باوجود خراج ساقط ہوجاتا ہے، اس لیے وجوب خراج کی شرطوں کو بیان کرنے کے بعد اب وہ اسباب ذکر کیے جارہے ہیں جن سے خراج ساقط ہوجاتا ہے اور وہ یہ ہیں:

۱ ـــــ کسی خارجی سبب سے زمین کے اندر نمو کی صلاحیت نہ ہو، مثلاً زمین پر پانی کا غلبہ ہو یا پانی ختم ہوجائے جس کی وجہ سے زمین پیداوار نہ اگا سکے، تو ایسی صورت میں خراج ساقط ہوجائے گا۔ (۲)

۲ ـــــ پیداوار کسی سماوی آفت سے ہلاک ہوجائے، مثلاً کھیتی سیلاب سے غرق ہوجائے یا آگ لگنے سے جل جائے، یا شدتِ ٹھنڈک سے ضائع ہوجائے اور سال کا اتنا حصہ باقی نہ ہو کہ اس میں دوبارہ کھیتی کی جاسکے تو ایسی صورت میں بھی خراج ساقط ہوجائے گا۔

اور اگر کسی سماوی آفت سے پیداوار ضائع ہوگئی لیکن سال کا اتنا حصہ باقی ہے کہ اس میں دوبارہ کھیتی کی جاسکتی ہے جس کی مدت مفتی بہ قول کے مطابق تین ماہ ہے ـــــ یا پیداوار کسی غیر سماوی ایسی آفت سے ختم ہوئی ہے جس سے بچنا ممکن ہے، مثلاً بندر، چوپائے اور چوہا وغیرہ کے کھانے سے ضائع ہوئی ہے تو ان دونوں صورتوں میں خراج ساقط نہیں ہوگا۔ (۳)

۳ ـــــ فصل کٹنے سے قبل اگر پیداوار ہلاک ہوگئی کسی سماوی آفت سے یا غیر سماوی ایسی آفت سے جس سے احتراز ممکن نہیں تو بھی خراج ساقط ہوجائے گا۔ البتہ اگر فصل کٹنے کے بعد پیداوار ہلاک ہوتی ہے تو خراجِ مؤظف ساقط نہیں ہوگا لیکن خراج مقاسمہ ساقط ہوجائے گا۔ اس لیے کہ خراج مؤظف زمین پر

---

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۹/۶۱ (۲-۳) درمختار مع ردالمحتار ۴/۲۶۳ کتاب العشر والخراج۔

واجب ہے اور خراج مقاسمہ پیداوار پر۔ (۱)

۴ ــــــ خراجی زمین پر کوئی تعمیر کردی گئی، مثلاً رہائشی مکان یا سرائے خانہ بنا دیا گیا یا خراجی زمین کو قبرستان بنا دیا گیا تو ایسی صورت میں بھی خراج ساقط ہوجائے گا۔ (۲)

۵ ــــــ کسی شخص نے زبردستی کھیتی کرنے سے روک دیا اور زمین دار کے اندر مقابلہ کی صلاحیت نہیں تو ایسی صورت میں بھی خراج ساقط ہوجائے گا۔ (۳)

۶ ــــــ امام وقت خراجی زمین سے خراج کو معاف کردے تو ایسی صورت میں بھی خراج ساقط ہوجائے گا۔ (۴)

خراج کی قسمیں

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ خراجِ مؤظف اور خراجِ مقاسمہ۔

خراج مقاسمہ: مقاسمہ کے معنیٰ بٹائی کے ہیں۔ خراج مقاسمہ اس اسلامی محصول کو کہتے ہیں جس کو امام وقت خراجی زمین کی پیداوار پر مقرر کرتا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ مسلمانوں نے کسی ملک یا شہر پر عنوۃً یا صلحاً فتح کیا اور امامِ وقت نے وہاں کی زمین مالکان کے قبضہ میں رکھتے ہوئے زمین کی پیداوار پر خراج عائد کردیا اور معاملہ اس طرح طے پایا کہ پیداوار کا آدھا یا ایک تہائی یا ایک چوتھائی یا پانچواں حصہ یا چھٹا حصہ زمین داروں کو ملے گا اور بقیہ حصہ اسلامی حکومت کو دینا ہوگا۔

خراج مؤظف: وہ اسلامی محصول ہے جس کو امام وقت خراجی زمین پر نقد کی صورت میں مقرر کرتا ہے حضرت عمر فاروق رضؓ کے دورِ خلافت میں جتنی فتوحات ہوئیں، مثلاً عراق، مصر اور شام وغیرہ سبھی جگہ حضرت عمر فاروق نے خراج مؤظف مقرر کیا جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

علامہ شامی خراج کی تقسیم بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

واستفید أن الخراج قسمان، خراج مقاسمة وهوما وضعه الإمام علیٰ ارض فتحها ومَنّ علیٰ أهلها بها من نصف الخارج أو ثلثه او ربعه ــــــ والخراج وظيفة مثل الذي وظفه عمر رضي الله عنه علیٰ أرض السواد۔ (۵)

---

(۱) درمختار مع ردالمحتار ۲/۲۶۳۔ کتاب العشر والخراج (۲-۳) حوالہ مذکور ۲/۲۶۳

(۴) الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۸۷ (۵) شامی ۲/۳۹ ۳/۲۶۳

یہاں پر ایک بحث یہ آتی ہے کہ کس خراجی زمین پر خراج مقاسمہ مقرر کیا جائے اور کس پر خراج مؤظف اور اس کی مقدار کیا ہو اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ یہ اختیار شرعاً امام وقت کو ہوگا، وہ حالات کے پیش نظر خراج کی جو بھی قسم اور جو مقدار مقرر کرنا چاہے کر سکتا ہے ——— البتہ اس کی مقدار نصف سے زائد اور حدادی کی صراحت کے مطابق خمس سے کم نہیں ہونی چاہیے۔ البتہ خیر الرملی کی تفصیل کے مطابق اگر کسی زمین کی پیداوار کم اور اخراجات زیادہ ہوں تو خمس سے کم بھی مقرر کیا جا سکتا ہے۔

"فاذا فتح بلدة ومنّ على اهلها بأرضها له أن يضع الخراج عليها مقاسمة أو موظفا.......... وتقديره مفوض إلى راى الامام - (۱)

واضح رہے کہ امام وقت ایک مرتبہ جس زمین پر خراج کی جو بھی قسم مقرر کر دے، دوبارہ اس میں تبدیلی پیدا نہیں کی جا سکتی ہے، مثلاً اگر ایک مرتبہ خراج مقاسمہ مقرر کر دیا تو اس کو خراج موظف میں یا خراج موظف مقرر کر دیا تو اس کو خراج مقاسمہ میں تبدیل نہیں کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اس میں نقض عہد ہے جو حرام ہے ——— البتہ اگر زمین دار ان تبدیلی پر راضی ہو جائیں تو تبدیل کر سکتے ہیں۔

وفى الكافى: وليس للامام أن يحول الخراج الموظف إلى المقاسمة أقول وكذلك عكسه فيما يظهر من تعليله لأنه قال لأن فيه نقض العهد وهو حرام - (۲)

خراج مقاسمہ اور خراج موظف کے درمیان فرق

ان دونوں کے درمیان بنیادی طور پر یہ فرق ہے کہ خراج مقاسمہ زمین کی پیداوار پر ہے اور خراج موظف خود زمین پر ہے، یہی وجہ ہے کہ خراج موظف سال میں صرف ایک مرتبہ واجب ہے اور خراج مقاسمہ زمین کی ہر پیداوار پر واجب ہے، سال میں جتنی مرتبہ پیداوار ہوگی اتنی مرتبہ خراج مقاسمہ ادا کرنا ہوگا، اگر زمین ان کی سستی کی وجہ سے کھیتی نہ ہو یا فصل کٹنے کے بعد پیداوار ہلاک ہو جائے تو خراج مقاسمہ ساقط ہو جائے گا اور خراج موظف ادا کرنا ہوگا۔

---

(۱) شامی ۳/۲۶۰ (۲) حوالہ مذکور ۳/۲۶۲

خراج کی مقدار

خراج مقاسمہ تو زمین کی پیداوار پر نصف یا ثلث یا ربع یا خمس یا سدس ہے ـــ امام وقت حالات کے پیش نظر اور زمین کی صلاحیت کے مطابق پیداوار کی جو بھی مقدار مقرر کردے اسے ادا کرنا ہوگا۔ ـــــ البتہ خراج موظف کے سلسلہ میں حضرت عمر فاروق کے فیصلے موجود ہیں جن سے خراج موظف کی مقدار متعین ہوتی ہے ـــــ جن چیزوں میں حضرت عمر فاروق نے خراج مواظفت مقرر فرما دیا ان میں مقرر کردہ مقدار کے خلاف کرنے کا اختیار کسی کو بھی نہیں ہوگا۔ البتہ جن چیزوں میں حضرت عمر فاروق کی جانب سے کوئی مقدار متعین نہیں ہے ان چیزوں میں زمین کی قوت وضعف کے اعتبار سے خراج مقرر کیا جا سکتا ہے جو نصف پیداوار سے زائد اور حدادی کی صراحت کے مطابق خمس سے کم نہ ہو
البتہ خیر الرملی کی صراحت کے مطابق اگر پیداوار کم ہو اور اخراجات زیادہ ہوں تو خمس سے کم بھی مقرر کیا جا سکتا ہے۔ (۱)

جب حضرت عمر فاروق کے دور خلافت میں عراق فتح ہوا تو حضرت عمر فاروق نے حضرت حذیفہ کی نگرانی میں حضرت عثمان بن حنیف کو عراق کی پوری زمین کی پیمائش کا حکم دیا۔ جب حضرت عثمان بن حنیف نے عراق کی پوری مفتوحہ زمین کی پیمائش کی تو تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب نکلی۔

حضرت عمر فاروق نے عراق کی پوری مفتوحہ زمین پر جو قابل کاشت تھی اور اس پر پانی پہنچتا تھا، خراج موظف درج ذیل تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا۔

عام زمینوں پر فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع گندم یا جو یا جو چیز اس میں بوئی جائے، ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور یا کھجور کے باغوں پر جو باہم متصل اور اس قدر گنجان تھے کہ ان کے درمیان کاشت نہیں ہو سکتی تھی، فی جریب دس درہم مقرر فرمایا۔ (۲)

جریب، درہم اور صاع کی تحقیق

ایک جریب برابر ساٹھ پائی ساٹھ ذراع ہے اور ایک ذراع برابر سات قبضہ اور ایک قبضہ برابر

چار انگل ہے، اس طرح ایک جریب ۱۲۲۵ مربع گز کی ہوگی۔ (۱)

ایک درہم برابر تین ماشہ ۱ ⅕ رتی چاندی ہے ــــــ ۸ رتی کا ایک ماشہ اور ۱۲ ماشہ کا ایک تولہ ہوتا ہے، اس طرح دس درہم کا وزن ۳ تولہ، ½ ماشہ چاندی کے برابر ہوا۔

ایک صاع برابر کیلو گرام کے اعتبار سے ۳ کیلو ۳۸۲ گرام ہوئے۔

خــــراجی زمین

کتاب وسنت، آثار صحابہ اور محدثین، مجتہدین وفقہاء کے اقوال کی روشنی میں مندرجہ ذیل زمینیں خــــراجی ہیں:

۱ ــــ مسلمانوں نے کفار کے کسی ملک یا شہر کو بزور شمشیر فتح کر لیا اور اس کی زمین غانمین وفاتحین کے درمیان تقسیم نہیں کی گئی، بلکہ تمام مسلمان اور مصلحت عامہ کے لیے وقف کرتے ہوئے مالکان کا قبضہ بدستور باقی رکھا گیا اور ان کی زمین سے اسلامی محصول وصول کیا گیا، تو ان کی زمین شرعًا خراجی ہوگی اور اس زمین پر خراج عائد ہوگا۔

صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی خراجی زمینوں کی تفصیل بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

" أما الخراج فمنها الأرض التي فتحت عنوة وقهرا فمنّ الامام عليهم وتركها في يد أربابها فإنه يضع على جماعتهم الجزية إذا لم يسلموا وعلى أراضيهم الخراج أسلموا أولم يسلموا۔ (۲)

۲ ــــ کسی شہر یا کسی ملک پر مسلمان حملہ آور ہوئے۔ وہاں کے کفار نے بغیر کسی لڑائی کے مسلمانوں سے صلح کرتے ہوئے ان کی اطاعت قبول کر لی تو وہ بدستور اپنی زمین کے مالک ہوں گے، اور ان کی زمین شـرعًا خراجی ہوگی۔

وكل أرض من أراضي الأعاجم صالح عليها أهلها وصاروا ذمة فهي أرض خراج۔ (۳)

---

(۱) درمختار مع رد المحتار ۲۶۲/۳ (۲) بدائع الصنائع ۹۳۵/۲ (۳) کتاب الخراج لأبي يوسف /۶۹

۳ـــــ اسی طرح مسلمان کسی شہر یا ملک پر حملہ آور ہوئے اور وہاں کے غیر مسلم باشندے مسلمانوں کے خوف سے جلا وطن ہو گئے تو ان کی اراضی بھی از روئے شرع خراجی ہوگی۔

وما جلا عنها أهلها خوفا منا ۔(۱)

۴ـــــ بنجر اور ناقابل کاشت زمین کو کسی غیر مسلم نے قابل کاشت بنا دیا تو وہ زمین بھی خراجی ہوگی، اور اس پر خراج عائد ہوگا۔

۵ـــــ کسی غیر مسلم نے مسلمانوں کے ساتھ شامل ہو کر قتال کیا اور حاکم وقت نے غنیمت کی زمین میں سے کچھ زمین اس غیر مسلم کو بھی دے دی تو یہ زمین بھی شرعاً خراجی ہوگی، اور اس پر خراج عاید ہوگا۔

ومنها أرض الموات التی أحیاها ذمی وأرض الغنیمة التی رضخها الامام لذمی کان یقاتل مع المسلمین ۔(۲)

۶ـــــ کسی مسلمان نے اپنا مکان توڑ کر اس کو باغ یا کھیت بنا دیا اور اس کو خراجی پانی سے سیراب کیا تو ایسی زمین بھی خراجی ہوگی اور اس پر خراج عاید ہوگا۔

۷ـــــ اسی طرح کسی غیر مسلم نے اپنا مکان توڑ کر اس کو باغ یا کھیت بنا دیا تو ایسی زمین بھی شرعاً خراجی ہوگی، خواہ خراجی پانی سے اس کو سیراب کرے یا عشری پانی سے۔

(وأخذ خراج من دار جعلت بستانا) أو مزرعة (ان) کانت (لذمی) مطلقا (أو لمسلم) وقد (سقاها بمائه) لرضاه به۔ (درمختار)۔ (قوله بمائه) أی ماء الخراج ۔(۳)

۸ـــــ اگر کسی غیر مسلم کے پاس خراجی زمین ہو اور اس کو جلا وطن کر کے اس کی جگہ پر کسی دوسرے غیر مسلم کو آباد کیا جائے یا کسی علاقہ یا کسی شہر کے تمام غیر مسلموں کو جن کے پاس خراجی زمین ہو جلا وطن کر کے ان کی جگہ پر دوسرے غیر مسلموں کو آباد کیا جائے اور ان کے قبضہ میں پہلے غیر مسلموں کی زمینیں چلی جائیں تو وہ بدستور خراجی رہیں گی، اس لیے کہ یہ لوگ پہلے والے لوگوں کے قائم مقام ہو جائیں گے۔

---

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲/۸۲۳ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۲۶ (۳) شامی ۲/۵۲

وكذا إذا أجلاهم ونقل إليها قومًا آخرين من أهل الذمة لأنهم قاموا مقام الأولين ۔(۱)

خلاصہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر خراجی زمینیں دو طرح کی ہو سکتی ہیں۔

الف:۔۔۔ مسلمانوں نے کفار کی زمین پر بزور شمشیر فتح کر کے زمین اس کے قبضہ میں چھوڑ دیا، فاتحین کے درمیان تقسیم نہ کی ہو۔

ب:۔۔۔ کفار کی زمین صلح کے ساتھ فتح ہوئی اور کفار نے خراج دینے پر مصالحت کر لی ہو۔

ان دو بنیادی صورتوں کے علاوہ بھی خراجی زمین کی چند صورتیں ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں۔

عشری زمین خراجی کب بنتی ہے

خراجی زمین کی تعریف کے بعد اب ایک بحث یہ آتی ہے کہ عشری زمین خراجی کب بنتی ہے ۔۔۔ اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جب عشری زمین بیع و شرا، یا دیگر جائز ذرائع کے ذریعہ کسی غیر مسلم کی ملکیت میں چلی جائے تو وہ عشری زمین خراجی بن جاتی ہے، اس لیے کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہے اور غیر مسلم عبادت کا اہل نہیں ہے ۔۔۔ پھر مذکورہ عشری زمین کو جو غیر مسلم کی ملکیت میں جانے کی وجہ سے خراجی بن گئی دوبارہ کوئی مسلمان خریدلے تو وہ عشری نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ جب کوئی زمین ایک مرتبہ خراجی بن جائے تو مالک کے بدلنے سے وہ عشری نہیں ہوتی۔ اِلا یہ کہ خراجی زمین کے مالک کا انتقال ہوجائے اور اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو تو وہ زمین بیت المال کی ہوگی۔ بیت المال سے اگر کوئی مسلمان خریدلے تو وہ عشری ہوجائے گی، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا۔

صاحب بدائع الصنائع علامہ کاسانی رح نے اس سلسلہ میں بہت ہی واضح اور صاف ستھری عبارت لکھی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

حتى إن الذمي لو اشترى أرض عشر من مسلم فعليه الخراج عنده .... لأن العشر فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوب العبادة

بدائع الصنائع ۹۳۶/۲

فلا يجب عليه العشر كما لاتجب عليه الزكوٰة المعهودة ولهذا لا تجب عليه ابتداء كذا في حالة البقاء۔ (١)

والأرض إذا صارت خراجية لا تنقلب عشرية بتبدل المالك۔ (٢)

البتہ اگر کسی مسلمان نے کسی غیر مسلم سے عشری زمین فروخت کی اور دوسرے مسلمان نے حق شفعہ کے ذریعہ اس زمین کو لے لیا تو وہ زمین بدستور عشری ہی رہے گی اور یہ سمجھا جائے گا کہ اصل معاملہ مسلمان ہی سے ہوا ہے نہ کہ غیر مسلم سے ـــــ اسی طرح عشری زمین کی خرید و فروخت کا معاملہ کسی غیر مسلم سے ہوا لیکن کسی وجہ سے بیع فاسد ہو گئی اور وہ زمین اسی مسلمان کو واپس مل گئی تو دوبارہ عشر لوٹ آئے گا اور وہ زمین حسب سابق عشری ہی رہے گی۔ اس لیے کہ جب بیع فاسد ہوئی تو گویا کہ بیع کا معاملہ اس غیر مسلم سے ہوا ہی نہیں۔

(وعشر إن [illegible] ذها منه مسلم بشفعة أو رُدّ على البائع للفساد) أي يجب عشر واحد إن أخذها من الذمي مسلم بالشفعة أو رد على البائع المسلم لفساد البيع۔ أما الأول فلتحول الصفقة إلى الشفيع كأنه اشتراها من المسلم ـــــ وأما الثاني: فلأنه بالرد والفسخ جعل البيع كأن لم يكن لأن حق المسلم وهو البائع لم ينقطع بهذا البيع لكونه مستحق الرد۔ (٣)

خراجی زمین کے سلسلہ میں دور رسالت اور دور صحابہ کے کچھ فیصلے

اس بحث کے اخیر میں خراجی زمین کے سلسلہ میں دور رسالت اور دور صحابہ کے چند فیصلے ذکر کیے جا رہے ہیں تاکہ ان فیصلوں کی روشنی میں خراجی زمین کا سمجھنا آسان ہو جائے۔

ا ـــــ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاریٰ بنی نجران سے ایک خاص قسم کے خراج یعنی دو ہزار جوڑے اور ایک روایت کے مطابق دو ہزار دو سو جوڑے دینے پر مصالحت کی جس کو وہ لوگ دو وقتوں

(١) بدائع الصنائع ٢/٩٢٨ (٢) حوالہ مذکور ٢/٩٢٩ (٣) تبیین الحقائق ١/٢٩٥

میں ادا کرتے تھے، نصف ماہ رجب میں اور نصف ماہ محرالحرام میں۔

لما روی أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صالح نصاریٰ بنی نجران من جزیۃ رؤوسہم وخراج أرضیہم علی ألفی حلۃ وفی روایۃ علی ألفی ومائتی حلۃ توخذ منہم فی دفعتین لکل سنۃ نصفہا فی رجب و نصفہا فی المحرم۔ (۱)

۲ ــــــ نصاریٰ بنی تغلب کی زمین اصولاً خراجی تھی لیکن جب انھوں نے خراج کو ذلت سمجھ کر خراج کے نام پر کوئی رقم دینے سے انکار کیا اور عشر کے نام پر رقم دینے کے لیے تیار ہوئے تو حضرت عمر فاروق نے ان سے دوگونا عشر لینے پر مصالحت کر لی، اگرچہ ان سے عشر کے نام پر رقم وصول کی جاتی تھی، لیکن حقیقت میں وہ خراج ہی تھا یہی وجہ ہے کہ ان کی زمین کسی مسلمان کی ملکیت میں جانے کے بعد بھی خراجی ہی رہی اور مسلمان سے بھی خراج ہی وصول کیا گیا۔ (۲)

۳ ــــــ جب حضرت عمر فاروق کے دور خلافت میں عراق فتح ہوا تو کچھ صحابہ نے عراق کی زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کرنے کا مطالبہ کیا، جن میں بلال بن رباح اور عبدالرحمٰن بن عوف پیش پیش تھے ــــــ دیگر صحابہ مثلاً حضرت عثمان، حضرت علی اور حضرت طلحہ وغیرہ کی رائے یہ تھی کہ عراق کی زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم نہ کی جائے، بلکہ وہاں کی زمین مصالح عامہ اور مسلمانوں کے لیے وقف تسلیم کی جائے، اس لیے کہ مجاہدین کے درمیان تقسیم کرنے کی صورت میں یہ ممکن ہے کہ کسی وقت پوری جائداد کسی ایک شخص کے قبضہ میں چلی جائے اور اس کی اولاد میں وہ لوگ بھی ہوں جو اس جائداد کو اسلام دشمنی اور مسلمانوں کی مخالفت میں استعمال کریں ــــــ حضرت عمر فاروق رضؓ نے آیات فئی سے استدلال کرتے ہوئے عراق کی زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کرنے سے انکار کر دیا اور تمام مسلمانوں اور دیگر مصالح عامہ کے لیے وقف قرار دیا اور زمین داران کے قبضہ میں رکھتے ہوئے ان سے خراج وصول کیا ــــــ اسی طرح شام اور مصر کی سرزمین میں بھی حضرت عمر فاروق رضؓ نے فیصلہ فرمایا۔ (۳)

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶ (۲) تبیین الحقائق ۱/۲۹۳ (۳) پوری تفصیل کے لیے دیکھیے: کتاب الخراج لأبی یوسف

علامہ ابن قدامہ اپنی مشہور کتاب "مغنی" میں فرماتے ہیں :

" دورِ رسالت یا عہد فاروقی یا بعد کے دور میں جن ملکوں اور شہروں کو بزورِ شمشیر فتح کیا گیا، ان میں سے کسی بھی ملک یا شہر کی زمین مسلمانوں کے درمیان تقسیم نہیں کی گئی، بلکہ مصالح عامہ کے لیے وقف رہی اور زمین داران کے قبضہ میں رکھتے ہوئے ان سے خراج وصول کیا گیا ـــــــ البتہ صرف خیبر کی آدھی زمین مجاہدین کے درمیان تقسیم کی گئی اور آدھی زمین مصالح عامہ کے لیے وقف رہی ۔" (۱)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے ان فیصلوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جو ملک ـــــــ یا شہر بزورِ شمشیر فتح ہو تو اس کی زمین مجاہدین و فاتحین کے درمیان حسبِ ضابطہ تقسیم کرنے یا تمام مسلمانوں اور دیگر مصالح عامہ کے لیے وقف قرار دینے کے سلسلہ میں امام وقت کو شرعاً اختیار ہوگا، اگر مصلحت کا تقاضہ یہ ہو کہ فاتحین کے درمیان زمین تقسیم کردی جاتے تو امام وقت فاتحین کے درمیان زمین تقسیم کردے، اور اگر مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ مصالح عامہ کے لیے وقف قرار دی جائے تو مصالح عامہ کے لیے وقف قرار دے۔

علامہ ابن قدامہ نے اس مسئلہ میں علماء و فقہاء کے تین اقوال نقل کیا ہے ۔

۱ ـــــــ امام کو شرعاً یہ اختیار ہوگا کہ جیسی مصلحت سمجھے اس کے مطابق عمل کرے ۔

۲ ـــــــ محض مسلمانوں کے قبضہ ہی سے زمین وقف قرار پائے گی، امام کو مزید کچھ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

۳ ـــــــ مسلمانوں کے درمیان زمین کی تقسیم حسبِ ضابطہ ضروری ہے۔

علامہ ابن قدامہ مذکورہ تینوں اقوال اور ان کے دلائل ذکر کرنے کے بعد اور قول اول کو راجح قرار دیتے ہوئے اخیر میں تحریر فرماتے ہیں کہ :

" امام کو جو اختیار حاصل ہوگا وہ مصلحت کے پیشِ نظر ہوگا نہ کہ خواہشات کے پیشِ نظر ـــــــ لہٰذا جس میں مصلحت سمجھے اس کے مطابق عمل کرنا لازم ہوگا اور اس سے اعراض جائز نہیں ہوگا۔

إذا ثبت هذا فإن الاختيار المفوض إلى الامام اختيار مصلحة لا اختيار تشهٍ فيلزمه فعل ما يرى المصلحة فيه ولا يجوز له العدول عنه ـ (۲)

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/۱٦، (۲) المغنی لابن قدامہ ۲/۱۹،

محورِ پنجم

عشر کے چند اہم مسائل

عشر میں نصاب کی شرط

ا ـــــ عشر میں نصاب شرط ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے دو قول ملتے ہیں:

(۱) ائمہ ثلاثہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور حنفیہ میں سے امام ابویوسف و امام محمدرح اس بات کے قائل ہیں کہ جس طرح دیگر اموال میں وجوب زکوٰۃ کے لیے نصاب شرط ہے اسی طرح وجوب عشر کے لیے بھی نصاب شرط ہے اور وہ پانچ وسق ہے ـــــ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اس طرح پانچ وسق کے تین سو صاع ہوئے ـــــ ایک صاع انگریزی وزن کے حساب سے تین کلو تین سو بیاسی گرام کا ہوتا ہے، تو تین سو صاع کا وزن دس کوئنٹل چودہ کلو چھ سو گرام ہوا ـــــ گویا کہ اگر کسی کے پاس کم از کم دس کوئنٹل چودہ کلو چھ سو گرام پیداوار ہو تو ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک عشر واجب ہوگا، اور اس سے کم ہو تو واجب نہیں ہوگا۔[1]

(۲) دوسرا قول امام ابوحنیفہ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ زرعی پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے خواہ وہ کم ہو یا زیادہ، یہی مسلک مجاہد، زہری اور ابراہیم نخعی کا بھی ہے ـــــ عبدالرزاق نے سماک بن الفضل سے حضرت عمر بن عبدالعزیز کا قول بھی یہی نقل کیا ہے اور ان کا عمل بھی یہی تھا کہ وہ زرعی پیداوار کی ہر قلیل و کثیر مقدار پر عشر لیا کرتے تھے۔ (۲)

فریق اول کے دلائل

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین رح کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں پانچ وسق سے کم میں صدقہ کو واجب نہیں قرار دیا گیا ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

---

(۱) الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۱/۶۱۴، ۶۱۸، ۶۱۹، المغنی وغیرہ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۸، شرح فتح القدیر ۲/۲۴۳، فقہ الزکاۃ ۱/۳۶۱

لیس فیما دون خمسة أوسق صدقة۔

(۲) دوسری روایت طحطاوی کی ہے جس میں یہ صراحت کے ساتھ موجود ہے کہ زرعی پیداوار میں عشر اس وقت واجب ہے جب کہ وہ پانچ وسق کو پہنچ جائے۔

ماسقت السماء أوكان سيحا أو بعلاً ففيه العشر إذا بلغ خمسة أوسق۔

(۳) تیسری دلیل عقلی ہے کہ عشر زرعی پیداوار کی زکوٰۃ ہے اور دیگر اموال زکوٰۃ میں وجوبِ زکوٰۃ کے لیے نصاب شرط ہے، اگر نصاب سے کم مال ہو تو اس میں شرعاً زکوٰۃ واجب نہیں۔ اسی طرح وجوبِ عشر کے لیے بھی نصاب شرط ہونا چاہیے۔

صاحبِ ہدایہ صاحبین کی عقلی دلیل دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

ولأنه صدقة فيشترط فيه النصاب ليتحقق الغنى۔

یعنی عشر ایک صدقہ ہے لہٰذا اس میں بھی نصاب کی شرط ہوگی تاکہ غناء کا تحقق ہو جائے۔

فریق ثانی کے دلائل

امام ابوحنیفہؒ اور دیگر حضرات جو وجوبِ عشر کے لیے نصاب کی شرط نہیں لگاتے ہیں، ان آیات و روایات کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جو وجوبِ عشر کے سلسلہ میں عام ہیں، ان میں نصاب کی کوئی قید نہیں ہے۔

بدائع الصنائع میں ہے:

ولأبي حنيفة عموم قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض"۔ وقوله عز وجل: "وآتوا حقه يوم حصاده"۔ وقول النبي صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر من غير فصل بين القليل والكثير۔ (۱)

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳۸

امام صاحب رح کی دلیل آیت کریمہ :

یا أیها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض۔ اور۔ وأتوا حقه یوم حصاده " اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد :

ما سقته السماء ففیه العشر وما سقی بغرب أو دالیة ففیه نصف العشر "

کا عموم ہے، جن میں قلیل وکثیر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

مذکورہ آیات اور حدیث عام ہیں، ان میں نصاب کی کوئی قید نہیں ہے، جس سے معلوم ہوا کہ زرعی پیداوار کی ہر قلیل وکثیر مقدار پر عشر واجب ہے۔

(۲) خلیفہ عادل حضرت عمر ابن عبد العزیز کا عمل بھی اسی پر تھا اور اپنے عمال کو بھی یہی لکھا کہ زمین کی پیداوار کی ہر مقدار پر عشر لیں خواہ وہ مقدار قلیل ہو یا کثیر۔ علامہ انور شاہ کشمیری زیلعی کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں:

وبذالك عمل الخلیفة العدل عمر بن عبد العزیز فکتب إلی عماله أن یأخذوا العشر من کل قلیل وکثیر۔ (۱)

علامہ کشمیری اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں :

" اس سے معلوم ہوا کہ امت کا تعامل بھی اسی پر رہا کہ ہر قلیل وکثیر مقدار پر عشر لیا گیا۔"

"فدل علی أنه جری به التعامل " (۲)

(۳) امام صاحب رح کی تیسری دلیل عقلی ہے کہ وجوب عشر کا سبب زمین کا قابل کاشت اور پیداوار کا حقیقۃً موجود ہونا ہے اور اس سبب میں کوئی تفصیل نہیں ہے، بلکہ زرعی پیداوار کی جو بھی مقدار ہو اس میں وجوب عشر پایا جائے گا۔ لہٰذا پیداوار کی ہر مقدار میں عشر واجب ہونا چاہیے۔

علامہ کاسانی امام صاحب رح کی جانب سے عقلی دلیل دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

" ولأن سبب الوجوب وهی الأرض النامیة بالخارج لا یوجب التفصیل بین القلیل والکثیر " (۳)

(۱-۲) فیض الباری باب ما لیس فیما دون خمسة أوسق صدقة ۲/۴۵ (۳) بدائع الصنائع ۲/۹۳۸

فریق اول کے دلائل کے جوابات

جہاں تک فریق اول کے دلائل کے جوابات کا تعلق ہے تو ان میں سے پہلی روایت کے تین جوابات دئے جاتے ہیں ۔

الف :۔ علامہ کاسانی پہلی حدیث کا جواب ان الفاظ میں دیتے ہیں کہ یہ حدیث خبر واحد ہے، لہٰذا قرآن کریم اور حدیث کے مقابلہ میں اس کو قبول نہیں کیا جائے گا ۔

وأما الحديث فالجواب عن التعلق به من وجهين أحدهما أنه من الآحاد فلا يقبل من معارضة الكتاب والخبر المشهور ۔ (۱)

ب :۔ اس کا دوسرا جواب صاحب ہدایہ نے ان الفاظ میں دیا ہے کہ :

اس حدیث کا تعلق زکوٰۃ تجارت سے ہے نہ کہ عشر سے ۔ اس لیے کہ اس زمانہ میں صحابہ کرام اوساق کے ذریعہ خرید و فروخت کرتے تھے ۔ ایک وسق کی قیمت چالیس درہم ہوا کرتی تھی ۔ اس طرح پانچ وسق کی قیمت دوسو درہم ہوئی ، اور زکوٰۃ تجارت کا نصاب بھی دوسو درہم ہے ۔ جس کی بناء پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ پانچ وسق یعنی دوسو درہم سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے ۔ ملاحظہ ہو ہدایہ کی عبارت :

وتأويل ما رويناه زكوٰة التجارة لأنهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق أربعون درهماً ۔ (۲)

ج :۔ مذکورہ حدیث کا تیسرا جواب علامہ بدرالدین عینی شارح بخاری نے دیا ہے کہ :

مذکورہ حدیث میں صدقہ سے مراد صدقات منتشرہ ہیں ، یعنی وہ مختلف حقوق ہیں جو اموال میں زکوٰۃ کے علاوہ کبھی کبھی واجب ہوتے ہیں ۔ اس کا تعلق نہ تو زکوٰۃ سے ہے اور نہ ہی عشر سے اور یہ حقوق پانچ وسق سے کم مال میں واجب نہیں ہوتے ہیں ۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۱۳۶

(۲) ہدایہ باب زکوٰۃ الزروع والثمار ۱/۲۰۱

"وقال الشيخ بدرالدين العيني في شرح البخاري إن المراد من الصدقة الصدقات المتفرقة وهي من الحقوق المنتشرة التي قد تجب في الأموال سوى الزكوٰة فالحديث عنده ليس من باب العشر كما عمل عليه الجمهور ولا من باب الزكوٰة كما به قال صاحب الهداية بل من باب الحقوق المنتشرة وحاصله أن تلك الحقوق لاتؤخذ ممن كان عنده هذا المقدار۔ (۱)

دوسری روایت کا جواب

صاحب ہدایہ یا علامہ بدرالدین عینی نے جو جواب دیا ہے وہ پہلی روایت کا جواب تو ہوسکتا ہے لیکن طحطاوی کی جو روایت ہے اس کا جواب نہیں ہوسکتا ہے، اس لیے کہ طحطاوی کی روایت میں خمسة أوسق کی قید صراحۃً عشر کے ساتھ ہے اور یہ روایت صحیح اور اس کی اسناد قوی ہے ـــــ البتہ علامہ انور شاہ کشمیری نے طحطاوی کی مذکورہ روایت پر بہت اچھی اور تفصیلی بحث کی ہے اور مذکورہ حدیث کو صحیح قرار دیتے ہوئے اس کا تفصیلی اور تشفی بخش جواب دیا ہے کہ :

"یہ حدیث عرایا پر محمول ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ "عرایا" عریہ کی جمع ہے جس کے معنی عطیہ کے ہیں، پہلے زمانہ میں امراء، فقراء و مساکین کو درخت دے کر یہ کہہ دیا کرتے کہ تم درختوں کی حفاظت و نگہداشت کرو اور اس کا پھل کھاؤ، پھر اگر کسی وجہ سے وہ لوگ اپنا درخت واپس لینا چاہتے تو واپس لے سکتے تھے لیکن ایسی صورت میں شرعاً ان کو یہ حکم تھا کہ درختوں پر لگے ہوئے پھلوں کے عوض پانچ وسق پھل علیحدہ سے ان مساکین کو دے دیں ـــــ چوں کہ امراء پانچ وسق پھل علیحدہ سے مساکین کو دے دیا کرتے تھے اس لیے درختوں پر لگے ہوئے پھلوں میں سے پانچ وسق کے بقدر عشر ساقط ہوجایا کرتا تھا، جس کو حدیث میں عفو قرار دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ پانچ وسق سے کم میں عشر نہیں ہے ـــــ پانچ وسق سے زائد پھلوں میں عشر واجب تھا۔"

---

(۱) فیض الباری ۳/۶۴

مذکورہ حدیث کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں صدقہ وصول کرنے والوں کا دائرہ بیان کیا گیا ہے کہ وہ سہولت کے پیش نظر پانچ وسق سے کم میں عشر وصول نہیں کریں گے۔ بلکہ مالکان خود ہی اس کا عشر نکال کر اس کے مصارف پر صرف کر دیں گے۔ (۱)

عقلی دلیل کا جواب

ائمہ ثلاثہ نے وجوب عشر کے لیے شرط نصاب کی جو عقلی دلیل دی تھی کہ "جب دیگر اموال میں زکوٰۃ کے لیے نصاب شرط ہے تو عشر کے وجوب کے لیے بھی نصاب شرط ہونا چاہیے"۔ اس کا جواب صاحب ہدایہ نے یہ دیا ہے کہ عشر اور دیگر اموال کی زکوٰۃ میں فرق ہے ــــــ دیگر اموال کی زکوٰۃ میں مال کا مالک ہونا اور حولان حول شرط ہے، اور عشر میں نہ تو حولان حول شرط ہے اور نہ ہی مال کا مالک ہونا۔ اور جب عشر میں مالک ہونا ضروری نہیں ہے تو اس کی صفت مالدار ہونا کیسے ضروری ہوگی۔

ولا معتبر بالمالك فيه فكيف بصفته وهو الغناء ولهذا لا يشترط الحول لأنه للاستنماء وهو كله نماء۔ (۲)

قول راجح اور وجہ ترجیح

اوپر دونوں فریق کے اقوال، ہر ایک کے دلائل اور فریق اول کے دلائل کے جوابات مذکور ہوئے پوری بحث کی روشنی میں امام صاحب رح کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، اور فقہاء احناف نے امام صاحب رح ہی کے قول کو راجح اور مفتیٰ بہ قرار دیا ہے۔ اور اسی پر امت کا تعامل بھی ہے۔ علامہ شامی امام صاحب کا قول بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"وهذا قول الإمام وهو الصحيح كما في التحفة۔" (۳)

علامہ انور شاہ کشمیری امام صاحب رح کے قول کی تائید کرتے ہوئے بہت ہی زوردار انداز میں لکھتے ہیں:

---

(۱) فیض الباری ۲/۳۶، ۳۷، ۳۸ (۲) ھدایہ ۱/۲۰۱ (۳) شامی ۲/۴۹

"فاذا شہد لنا ظاھر القرآن والحدیث الصریح وتعامل السلف لم یبق ریب فی ترجیح مذھبنا" (١)

یعنی جب ظاہر قرآن، صریح حدیث اور تعامل سلف نے ہماری شہادت دے دی تو ہمارے مذہب کو راجح قرار دینے میں کوئی شبہ باقی نہیں رہا۔

علامہ ابن ہمام نے شرح فتح القدیر میں بہت ہی اچھی بات لکھی ہے کہ:

" وجوب عشر کے لیے نصاب کے شرط ہونے اور نہ ہونے میں نص عام اور نص خاص باہم متعارض ہیں۔ احتیاطاً اسی میں ہے کہ نص عام پر عمل کرتے ہوئے زرعی پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب قرار دیا جائے، کیوں کہ ایسی صورت میں نص عام اور نص خاص دونوں پر عمل ہوجاتا ہے۔"

"والحاصل أنه تعارض عام وخاص .... كان الايجاب أولى للاحتياط" (٢)

نیز قیاس کا تقاضا بھی یہ ہے کہ امام صاحب رحؒ کا قول راجح ہو، اس لیے کہ اس پر اتفاق ہے کہ عشر میں حولانِ حول کی شرط نہیں ہے، لہٰذا رکاز اور اموال غنیمت کی طرح عشر میں بھی نصاب کی شرط نہیں ہونی چاہیے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ وجوب عشر کے لیے نصاب کی شرط اور عدم شرط میں امام صاحب رحؒ کا قول دلائل کی روشنی میں راجح ہے اور اسی پر امت کا عمل بھی ہے۔

کِس زرعی پیداوار پر عشر واجب ہے؟

کس قسم کی زرعی پیداوار پر عشر واجب ہے اور کس پر نہیں؟ کیا ہر قسم کی پیداوار پر عشر واجب ہے یا کچھ چیزیں عشر سے مستثنیٰ ہیں ـــــ اس سلسلہ میں علماء وفقہاء کے مختلف اقوال ملتے ہیں:

١ ـــــ عبداللہ بن عمر اور بعض تابعین و تبع تابعین مثلاً عبداللہ بن المبارک، حسن بصری، ابن سیرین اور امام شعبی وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ صرف چار غذائی اشیاء میں عشر یا نصف عشر واجب ہے ان کے علاوہ کسی دوسری اشیاء میں عشر واجب نہیں ہے۔ وہ چار اشیاء یہ ہیں ـــــ غلوں میں

---

(١) فیض الباری ٣/٤٥ (٢) شرح فتح القدیر ٢/٢٤٣

گیہوں اور جو ـــــ اور پھلوں میں کھجور اور کشمش۔(۱)

یہ حضرات ابن ماجہ اور دار قطنی کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف گیہوں، جو، کھجور اور کشمش میں زکوٰۃ کا طریقہ رائج فرمایا ـــــ لیکن اس روایت کی سند پر علامہ شوکانی نے کلام کیا ہے ـــــ ان کا کہنا ہے کہ اس کی سند میں محمد بن عبداللہ العرزمی ہیں جو متروک الحدیث ہیں ـــــ لہٰذا اس روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے۔ (۲)

۲ـــــ دوسرا قول امام احمد بن حنبل رح کا ہے ـــــ ان کا مشہور قول یہ ہے کہ عشر ان اشیاء میں واجب ہے جو کیلی ہوں، باقی رہنے والی ہوں اور ان کو خشک کیا جا سکتا ہو ـــــ اگر کسی چیز میں مذکورہ تین شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل رح کے نزدیک ہر قسم کے میوہ جات مثلاً امرود، سیب اور زردآلو میں، اسی طرح تمام سبزیوں میں مثلاً ککڑی، کھیرا، بیگن، شلغم اور گاجر وغیرہ میں عشر واجب نہیں ہے۔ (۳)

امام احمد بن حنبل رح حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم "فیما سقت السماء العشر" کے عموم سے استدلال کرتے ہیں اور کیلی وغیرہ کی قید "خمسۃ أوسق" والی روایت سے لگاتے ہیں۔

۳ـــــ تیسرا قول امام مالک رح اور امام شافعی رح کا ہے۔ ان دونوں حضرات کے نزدیک عشر ان غذائی اشیاء میں واجب ہے جو ذخیرہ اندوزی کے قابل ہوں اور جن کو خشک کیا جا سکتا ہو، مثلاً گیہوں، جو، مکئی اور چاول وغیرہ ـــــ ان حضرات کے نزدیک وجوب عشر کے لیے تین شرطیں ہوتیں ـــــ بطور غذا استعمال ہونے والی اشیاء ہوں ـــــ ذخیرہ اندوزی کے لائق ہوں ـــــ ان کو خشک کیا جا سکتا ہو ـــــ اگر کسی چیز میں ان تینوں شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ چنانچہ اخروٹ، پستہ، بادام اور اس طرح کی دوسری چیزوں میں عشر واجب نہیں ہے کیوں کہ یہ اشیاء بطور غذا استعمال نہیں کی جاتی ہیں ـــــ گرچہ ذخیرہ اندوزی کے لائق ہیں اور سیب، انار، امرود اور سبزیوں میں عشر واجب نہیں ہے اس لیے کہ ان اشیاء کو نہ تو خشک کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی ذخیرہ اندوزی کے لائق ہیں۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/۶۹۱ (۲) نیل الاوطار ۴/۱۳۲ (۳) المغنی ۲/۶۹۰

یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں سبزی اور پھل سے زکوٰۃ کی نفی کی گئی ہے۔(۱)

۴ ـــــ چوتھا قول احناف میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے۔ ان دونوں حضرات کے نزدیک ہر قسم کے غلہ میں اور ان پھلوں میں عشر واجب ہے جو بغیر کسی دوا وغیرہ کے ایک سال تک باقی رہنے والے ہوں۔ جو پھل سال بھر تک باقی رہنے والے نہیں بلکہ وہ رکھنے سے خراب ہو جاتے ہوں تو ان میں عشر واجب نہیں ہے، چنانچہ سبزیوں میں ان حضرات کے نزدیک عشر واجب نہیں ہے ـــــ ان کا استدلال حدیث "لیس فی الخضروات صدقة" سے ہے۔

اس روایت کا جواب یہ ہے کہ یہ خبر واحد ہے اس کے ذریعہ سے قرآن کریم اور حدیث مشہور کے عموم کی تخصیص نہیں کی جاسکتی ہے یا یہ روایت زکوٰۃ تجارت سے متعلق ہے یا اس کا تعلق عاشر (عشر وصول کرنے والے) سے ہے کہ عشر وصول کرنے والا سبزیوں سے عشر وصول نہیں کرے گا، بلکہ سبزیوں کا عشر خود مالکان نکال کر اس کے مصارف پر صرف کر دیں گے۔ (۲)

۵ ـــــ پانچواں قول امام ابوحنیفہ رح کا ہے۔ امام صاحب کے نزدیک اشیاء کا بطور غذا استعمال ہونا، کیلی ہونا، قابلِ ادخار ہونا، باقی رہنا اور خشک ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ ان کے نزدیک زمین کی ہر اس پیداوار میں عشر واجب ہے جس کی کاشت عموماً اور عادۃً کی جاتی ہو اور اس سے مقصود زمین سے فائدہ حاصل کرنا ہو ـــــ چنانچہ امام صاحب رح کے نزدیک ہر قسم کے پھل اور سبزی میں عشر واجب ہے۔

گھاس، بانس وغیرہ میں عشر

البتہ خودرو گھاس، بانس، لکڑیاں، بھوسہ، کھجور کی شاخ جس سے زنبیل وغیرہ بناتے ہیں، گوند، خطمی، اشنان، روئی اور بازنجان کا درخت، خربوزہ اور ککڑی وغیرہ کا بیج اسی طرح وہ اشیاء جو بطور دوا استعمال ہوتی ہیں، یا اور اس طرح کی چیزیں جن کی کاشت عادۃً نہیں ہوتی اور ان کی کاشت سے زمین سے فائدہ اٹھانا مقصود نہیں ہوتا، ان میں امام صاحب کے نزدیک بھی عشر واجب نہیں ہے۔ (۳)

---

(۱) کتاب الأم ۲/۲۹، فقہ السنۃ ۱/۳۵۰ (۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶-۹۳۸ (۳) درمختار مع ردالمحتار ۲/۵۰

لیکن اگر ان اشیاء کی باقاعدہ کھیتی کی جائے جن سے فائدہ اٹھانا مقصود ہو یا ان اشیاء کی وجہ سے عشری زمین مشغول ہو تو ان دونوں صورتوں میں ان اشیاء میں بھی عشر واجب ہوگا ______ درمختار میں ہے کہ اگر زمین کو ان اشیاء سے مشغول کردیا تو ان میں بھی عشر واجب ہوگا۔

"حتی لو أشغل أرضه بها يجب العشر" (۱)

حاشیہ طحطاوی علی الدرالمختار میں شرح ملتقی کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ مذکورہ اشیاء میں دو صورتوں میں سے کسی بھی ایک کے پائے جانے پر عشر واجب ہوگا۔ یا تو قصد و ارادہ سے ان اشیاء کی کاشت ہوئی ہو یا زمین کو ان اشیاء سے مشغول کر رکھا ہو۔

("قوله حتی لو شغل) قال في شرح الملتقى إلا أن قصد الزرع أو شغل أرضه بشئ مما ذكر فيجب العشر اھ. فظاهره ان الموجب للعشر احد الشيئين فبالشغل بهذه الاشياء يجب" (۲)

بدائع الصنائع میں ہے کہ اگر زمین میں بانس لگادیا گیا جس سے کونپل نکلتا ہے اور اس کو ہر تین سال یا چار سال پر کاٹ لیا جاتا ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ "لأن ذالك غلة وافرة" اس لیے کہ اس میں بہت زیادہ آمدنی ہے۔ (۳)

شرح فتح القدیر میں بیع کی قید لگائی گئی ہے، یعنی ان اشیاء کو کاٹ کر فروخت کیا جائے اور اس کی قیمت سے فائدہ اٹھایا جائے تو عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

حتى لو اتخذ الأرض مقصبة أو مشجرة أو منبتاً للحشيش وأراد به الاستنماء بقطع ذلك وبيعه وجب فيها العشر (۴)

لیکن علامہ شامی نے شرنبلالیہ کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ کاٹ کر فروخت کرنے کی قید ضروری نہیں ہے بلکہ مطلق اس سے فائدہ اٹھانا مقصود ہے خواہ فروخت کرکے قیمت سے فائدہ اٹھایا جائے یا اپنے استعمال میں لاکر۔

---

(۱) الدر المختار علی هامش رد المحتار ۲/۵۰ (۲) حاشية الطحطاوي على الدر المختار ۱/۴۲۰

(۳) بدائع الصنائع ۲/۹۳۶ (۴) شرح فتح القدیر ۲/۲۴۵

علامہ شامی کا رجحان بھی بہ ظاہر اسی جانب معلوم ہوتا ہے۔ اور کتب فقہ کے مطالعہ سے بھی یہی بات راجح معلوم ہوتی ہے کہ بیع کی قید نہ لگائی جائے۔ " وبيع مايقطعه ليس بقيد " (۱)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ان تمام زرعی پیداوار میں عشر واجب ہے جن کی کاشت سے فائدہ اٹھانا مقصود ہو یا زمین کو ان سے مشغول کر رکھا ہو۔

امام صاحب کا استدلال ان آیات اور روایات کے عموم سے ہے جن سے عشر کا ثبوت ملتا ہے ان آیات وروایات کا ذکر نصاب کی بحث میں گذر چکا ——— آیات اور روایات عام ہیں ان میں کوئی تفصیل اور کوئی قید نہیں ہے بلکہ ان سے ہر زرعی پیداوار پر وجوب عشر کا ثبوت ملتا ہے

قول راجح

دلائل کی روشنی میں امام صاحب کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، قرآن کریم، صریح اور صحیح روایات کے عموم اور امت کے تعامل سے امام صاحب کے قول کی تائید ہوتی ہے۔

مالکی فقیہ ابن العربی نے امام صاحب کے مسلک کی تائید کی ہے ——— ترمذی کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں:

> " اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رح کا مسلک دلیل کے اعتبار سے قوی ترین مسلک ہے، مساکین کے حق میں زیادہ مفید اور محتاط ہے، اور اس مسلک پر عمل کرنے میں اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمت پر شکر کی بجا آوری بھی زیادہ ہے اور آیت وحدیث کا عموم بھی اس کا مؤید ہے۔"

فقہ الزکاۃ میں ہے:

> " وقد أيد ابن العربي الفقيه المالكي مذهب أبي حنيفة في أحكام القرآن وفي شرح الترمذي قال: وأقوى المذاهب في المسئلة مذهب أبي حنيفة دليلا وأحوطها للمساكين وأولاها قياما بشكر النعمة وعليه يدل عموم الآية والحديث " (۲)

معاصر علماء میں سے یوسف قرضاوی نے اپنی کتاب فقہ الزکاۃ میں اس مسئلہ پر بہت اچھی اور تفصیلی بحث کی ہے،

---

(۱) شرنبلالیۃ علی ھامش دررالأحکام فی شرح غرر الاحکام ۱/۱۸۶ (۲) فقہ الزکاۃ ۱/۳۵۶

اور امام صاحب رح کے قول کی تائید بہت ہی زوردار انداز میں کی ہے ـــــ امام صاحب رح کے خلاف دی جانے والی تمام دلیلوں کا تشفی بخش جواب بھی دیا ہے۔ علامہ یوسف القرضاوی اس مسئلہ میں علماء و فقہاء کے اقوال اور ان کے دلائل ذکر کرنے بعد "تعقیب و ترجیح" کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

"واولیٰ ہذہ المذاہب بالترجیح ہو مذہب أبی حنیفة الذی ہو قول عمر بن عبد العزیز و مجاہد وحماد وداؤد والنخعی، أن فی کل ما أخرجت الأرض الزکوٰة فہو الذی یعضدہ عموم النصوص من القرآن والسنة وہو الموافق لحکمة تشریع الزکاة فلیس من الحکمة - فیما یبدو لنا ـــ أن یفرض الشارع الزکوٰة علیٰ زارع الشعیر والقمح ویعفی صاحب البساتین من البرتقال أو المانجو أو التفاح الخ"۔ (۱)

ان تمام مسلکوں میں امام ابو حنیفہ رح کا مسلک قابل ترجیح ہے اور یہی قول عمر بن عبد العزیز، مجاہد، حماد، داؤد اور ابراہیم نخعی کا ہے ـــــ کہ زرعی ہر پیداوار میں زکوٰۃ واجب ہے۔ قرآن و سنت کا عموم بھی اس قول کی تائید کرتا ہے، نیز یہ قول زکوٰۃ کو مشروع قرار دینے کی جو حکمت ہے اس کے عین مطابق ہے۔ ہمارے خیال میں یہ حکیمانہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ شارع جَو اور گیہوں کے کاشت کار پر زکوٰۃ عاید کرے اور جن باغات میں سنترہ، آم اور سیب جیسے پھل پیدا ہوتے ہوں، ان کے مالکوں کو چھوڑ دے۔

بہر حال امام صاحب کا قول راجح اور لائق عمل ہے۔ امام صاحب کا قول احوط اور انفع للفقراء ہے۔

پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ اور سنگھاڑا پر عشر

تحقیق سے معلوم ہوا کہ مکھانہ اور سنگھاڑا بھی زمین کی پیداوار ہیں۔ ان دونوں کا بیج زمین میں ڈالا جاتا ہے، اس سے پودے اگتے ہیں اور پھل اوپر آجاتا ہے ان دونوں کا رشتہ زمین سے بھی رہتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی برتن میں پانی رکھ کر مکھانہ اور سنگھاڑا کا بیج ڈالا جائے تو اس میں ان دونوں کی پیداوار نہیں ہوگی لہٰذا مکھانہ، سنگھاڑا اور اس جیسی دوسری پیداوار (جس کی کاشت پانی میں ہوتی ہو) پر شرعاً عشر واجب ہے۔

---

(۱) فقہ الزکوٰۃ ۱/ ۳۵۵

مچھلی پر عشر و زکوٰۃ زمین سے پیدا ہونے والی چیزوں میں عشر اور اموال تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے اور مچھلیاں خواہ تالاب میں پالی جائیں یا ندی اور نالے سے نکالی جائیں، نہ تو زمین کی پیداوار ہیں، نہ اموال زکوٰۃ میں سے ہیں اور نہ ہی اموال تجارت میں سے، لہٰذا مچھلیوں میں شرعاً تو عشر واجب ہے اور نہ ہی زکوٰۃ۔

ولا شئ فیما یستخرج من البحر کالعنبر واللؤلؤ والسمك - (۱)

علامہ ابن قدامہ المغنی میں تحریر فرماتے ہیں:

"تمام اہل علم کے نزدیک مچھلی میں کچھ بھی واجب نہیں ہے۔ البتہ عمر بن عبدالعزیز سے ابو عبید نے ایک روایت وجوب زکوٰۃ کی نقل کی ہے۔ لیکن ابو عبید خود ہی فرماتے ہیں کہ لوگوں نے اس قول کو قبول نہیں کیا، اور ہمیں معلوم نہیں کہ کسی نے اس قول پر عمل کیا ہو۔"

علامہ ابن قدامہ اس کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

"صحیح یہی ہے کہ مچھلی میں کچھ بھی واجب نہیں ہے اس لیے کہ وہ شکار ہے اور شکار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے اور اس لیے بھی کہ مچھلی میں زکوٰۃ کے وجوب پر نہ تو کوئی نص ہے اور نہ ہی اجماع ـــــ لہٰذا اموال زکوٰۃ پر مچھلی کا قیاس صحیح نہیں ہے۔"

ملاحظہ ہو المغنی کی عبارت:

"وأما السمك فلا شئ فيه بحال في قول أهل العلم كافة إلا شيء يروى عن عمر بن عبد العزيز رواه ابو عبيد عنه وقال ليس الناس على هذا ولا نعلم أحدا يعمل به وقد روى ذالك عن أحمد ايضا ـــــ والصحيح أن هذا لا شيئ فيه لأنه صيد فلم يجب فيه زكوٰة كصيد البر ولأنه لا نص ولا إجماع على الوجوب فيه ولا يصح قياسه على ما فيه الزكوٰة فلا وجه لايجابها فيه" (۲)

البتہ اگر کوئی شخص مچھلیاں، تالاب میں پال کر یا ندی وغیرہ سے نکال کر ان کی تجارت کرتا ہے تو ایسی

---

(۱) فتاویٰ قاضی خان علی هامش الفتاویٰ الہندیہ ۲۶۷/۱ (۲) المغنی لابن قدامہ ۳۸/۳

صورت میں مچھلیاں اموال تجارت کے حکم میں ہونگی اور ان کی مالیت پر شرعاً زکوٰۃ واجب ہوگی، جیسا کہ دیگر اموال تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے۔ (۱)

ریشم پر عشر کتاب وسنت، آثار صحابہ اور اقوال فقہاء ومحدثین سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عشر زمین سے پیدا ہونے والی چیزوں میں واجب ہے۔ غیر زرعی اشیاء میں عشر واجب نہیں ہے، اور یہ بات بھی متحقق ہے کہ ریشم زمین کی پیداوار نہیں ہے بلکہ ریشم کا کیڑا شہتوت کا پتا کھاتا ہے اور اس کیڑے سے ریشم تیار ہوتا ہے، لہٰذا ریشم میں شرعاً عشر واجب نہیں ہے۔

فقہاء احناف کے نزدیک شہد میں عشر واجب ہے۔ شہد پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ریشم میں بھی عشر واجب ہو، لیکن یہ قیاس صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ فقہاء نے شہد اور ریشم کے درمیان ایک لطیف فرق بیان کیا ہے کہ شہد کی مکھیاں پھل چوس کر شہد تیار کرتی ہیں اور پھلوں میں عشر واجب ہے، لہٰذا پھل سے تیار ہونے والے شہد میں بھی عشر واجب ہوگا ــــــ اور ریشم کے کیڑے شہتوت کے پتے کھا کر ریشم تیار کرتے ہیں اور پتوں میں عشر واجب نہیں ہے لہٰذا ریشم میں بھی عشر واجب نہیں ہوگا۔

ہدایہ میں ہے:

" ولأن النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر وكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز لأنه يتناول من الأوراق ولا عشر فيها" (۲)

بعض حضرات نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ جن چیزوں کی اصل میں زکوٰۃ واجب نہیں ان سے پیدا شدہ چیزوں میں واجب ہے، مثلاً زمین پر زکوٰۃ نہیں لیکن اس کی پیداوار میں عشر واجب ہے، شہد کی مکھی پر زکوٰۃ نہیں لیکن شہد میں عشر واجب ہے۔ اس قاعدہ کی روشنی میں ریشم میں بھی عشر واجب قرار دیا ہے، اس لیے کہ ریشم کے کیڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے، لیکن مذکورہ قاعدہ اور اس کی روشنی میں ریشم میں عشر واجب قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ مذکورہ قاعدہ کی روشنی میں بہت سی ان چیزوں میں بھی عشر واجب قرار دینا پڑے گا جن میں وجوب عشر کا قائل کوئی بھی فقیہ نہیں ہے۔

---

(۱) فقہ الزکاۃ ۱/۴۵۵ (۲) ھدایہ ۱/۲۰۲

یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے جیوں کہ ریشم کا کیڑا شہتوت کا پتا کھاتا ہے، شہوت زمین سے اگتا ہے لہٰذا کیڑے سے ہونے والی آمدنی پر بھی عشر واجب ہونا چاہیے ——— یہ اس لیے صحیح نہیں ہے کہ ایسی صورت میں ان تمام چیزوں میں عشر واجب قرار دینا ہوگا جن کا رشتہ کسی نہ کسی درجہ میں زمین کی پیداوار سے ہے ——— جب کہ یہ بات عقل و نقل کے خلاف ہے اور کوئی بھی فقیہ اس کا قائل نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ریشم زمین کی پیداوار نہیں ہے، لہٰذا اس میں عشر واجب نہیں ہوگا ——— البتہ اگر اس کی تجارت ہو تو یہ اموال تجارت میں شامل ہوگا اور اس کی مالیت پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

درختوں میں عشر

جن درختوں کے لگانے کا مقصد ان سے پھل حاصل کرنا ہوتا ہے ان کے پھلوں میں شرعاً عشر واجب ہے، خود ان درختوں میں نہیں۔ البتہ جو درخت پھل حاصل کرنے کے لیے نہیں بلکہ اپنے ذاتی مصرف میں استعمال کے لیے لگائے جاتے ہیں، مثلاً جلانے کے کام میں یا فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں تو ان درختوں میں شرعاً عشر واجب ہے، اس لیے کہ وہ درخت یا تو بالقصد فائدہ اٹھانے کے لیے لگائے جاتے ہیں یا کم از کم زمین ان درختوں کی وجہ سے مشغول رہتی ہے ——— اور سوال ۲ کے جواب میں درمختار، طحطاوی علی الدر المختار اور شرح ملتقی کے حوالہ سے یہ بات گذر چکی ہے کہ دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت کے پائے جانے پر عشر واجب ہوتا ہے ——— یا تو بالقصد فائدہ اٹھانے کی غرض سے کسی چیز کی کھیتی کی جائے، یا زمین اس سے مشغول ہو۔

سبزیوں میں عشر

سوال ۲ کے جواب میں یہ بات گذر چکی ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وجوب عشر کے لیے اشیاء کا غذا کے قبیل سے ہونا کیلی ہونا، خشک ہونا اور سال بھر تک باقی رہنا ضروری نہیں ہے بلکہ زمین کی ہر اس پیداوار میں عشر واجب ہے جس کی کاشت مقصود ہو ——— اور یہ بات بھی گذر چکی ہے کہ امام صاحب رح کا قول راجح اور مفتیٰ بہ ہے، لہٰذا مفتیٰ بہ اور راجح قول کے مطابق سبزیوں میں عشر واجب ہے ——— جو سبزیاں عشری زمین میں لگائی جاتی ہیں خواہ تجارت کی غرض سے لگائی جائیں یا اپنے استعمال کے لیے ان

ہیں بہرحال عشر واجب ہے ۔۔۔۔۔ البتہ جو سبزیاں مکان کے احاطہ میں یا اس سے متصل افتادہ زمینوں میں جن پر فناء دار کا اطلاق ہوتا ہے یا مکان کی چھتوں پر لگائی جاتی ہیں ان میں عشر واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ مکان کی زمین عشری نہیں ہے۔ اور غیر عشری زمین کی پیداوار میں از روئے شرع عشر واجب نہیں ہے۔

جواب از سوال ۷ :

وجوب عشر کے لیے زمین کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غیر مملوکہ اراضی میں بھی عشر واجب ہے، اس لیے کہ عشر سے متعلق آیات و روایات عام ہیں، اراضی مملوکہ اور غیر مملوکہ دونوں کو شامل ہیں، نیز عشر پیداوار میں واجب ہے نہ کہ زمین میں ۔۔۔۔ اور جب عشر پیداوار میں واجب ہے تو زمین کا مالک ہونا اور نہ ہونا برابر ہے۔ لہٰذا اراضی اوقاف کی پیداوار میں بھی شرعًا عشر واجب ہوگا۔ خواہ اوقاف عامہ کی اراضی ہوں یا وقف علی الاولاد کی۔

علامہ کاسانی بدائع الصنائع میں تحریر فرماتے ہیں :

" وكذا ملك الأرض ليس بشرط لوجوب العشر وإنما الشرط ملك الخارج.. فيجب فى الأراضى التى لا مالك لها وهى الأراضى الموقوفة لعموم قوله تعالى: "يا ايها الذين أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض" وقوله عز وجل: " وآتوا حقه يوم حصاده" وقول النبى صلى الله عليه وسلم " ما سقته السماء ففيه العشر وما سقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر" ولأن العشر يجب فى الخارج لا فى الأرض فكان ملك الأرض وعدمه بمنزلة واحدة." (۱)

والله اعلم بالصواب

هذا ما عندى والصواب من عند الله

---

(۱) بدائع الصنائع ۹۳/۲

عشری اور خراجی زمینوں کا مسئلہ

محور اوّل (مختصر جوابات)

از: ــــــــــ مولانا شمس پیرزادہ صاحب، بمبئی

اسلام نے کن زمینوں کو عشری اور کن زمینوں کو خراجی قرار دیا ہے؟

قرآن وسنت کی رو سے ہر وہ زمین جو کسی مسلمان کی ملک ہو عشری ہے۔

قرآن کی آیت " وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ [1] " اور زمین سے جو چیزیں ہم نے تمہارے لیے پیدا کی ہیں ان میں سے خرچ کرو۔

اور آیت " وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ [2] " اور اس کا حق ادا کرو فصل کٹنے کے دن،، کے حکم کی عمومیت اس پر دلالت کرتی ہے نیز فيما سقت السماء العشر [3] ، جس زمین کو بارش کے پانی نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے سے اس کی تائید ہوتی ہے اور خراجی زمینیں وہ ہیں جو کسی علاقہ کو فتح کرنے کے بعد یا مصالحت کے نتیجہ میں غیر مسلموں کے قبضہ میں رہنے دی گئی ہوں۔ ان کے لیے اسلامی حکومت نے جو خراج (ٹیکس) مقرر کر دیا ہو وہ انھیں ادا کرنا ہوگا۔

امام ابو یوسف رحہ لکھتے ہیں:

" ہر وہ زمین جس کے مالک اس پر قابض رہتے ہوئے اسلام لاتے ہوں ان کی ملکیت ہے اور عشری زمین قرار پائے گی، خواہ وہ زمین عرب کی ہو یا عجم کی جیسے کہ مدینہ جس کے مالک اس پر قابض رہتے ہوئے اسلام لائے تھے یا جیسے کہ یمن، اسی طرح بت پرست عربوں کی زمین اور ہر اس فرد کی زمین عشری قرار پائے گی جس سے جزیہ نہ قبول کیا جاتا ہو، بلکہ اس

---

(۱) بقرہ: ۲۶۷ (۲) انعام: ۱۴۱ (۳) بخاری کتاب الزکاۃ۔

کے لیے اسلام لانے یا قتل کیے جانے کے سوا کوئی اور شکل نہ رکھی گئی ہو ۔۔۔۔۔ خواہ امام نے اس زمین پر (بہ زور قوت) غلبہ حاصل کیا ہو۔ وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سرزمین عرب کے متعدد علاقے فتح کیے اور انھیں بغیر تقسیم کے چھوڑ دیا، چنانچہ وہ قیامت تک عشری (زمینیں) رہیں گی۔

عجمیوں کے علاقوں میں سے جس علاقہ کو بھی امام نے فتح کرلیا ہو اور پھر اسے اس کے باشندوں ہی کے قبضہ میں رہنے دیا ہو اس کی زمین خراجی ہے اور اگر اسے ان لوگوں کے درمیان تقسیم کر دیا ہو جنھوں نے اسے بطور غنیمت حاصل کرلیا تھا تو وہ عشری زمین ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے عجمیوں کی زمین فتح کرنے کے بعد اسے ان ہی لوگوں کے قبضہ میں رہنے دیا تو وہ زمینیں خراجی قرار پاگئیں۔

عجمیوں کے علاقہ کی ہر وہ زمین جس پر امام نے اس کے باشندوں سے مصالحت کرلی ہو اور وہ لوگ ذمی بن گئے ہوں خراجی زمین ہے۔" (۱)

عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق

عشری زمین مسلمان کی ملک ہوتی ہے اور اس کی پیداوار میں عشر یا نصف عشر واجب ہوتا ہے اس میں کمی بیشی کا کسی کو اختیار نہیں۔ یہ عشر عبادت کے طور پر ادا کیا جاتا ہے۔

رہا خراج تو وہ جزیہ کے حکم سے تعلق رکھتا ہے اور غیر مسلموں کی زمینوں پر عائد کیا جاتا ہے اس کی مقدار اسلامی حکومت مقرر کرتی ہے اور اس کی ادائے گی اسلامی حکومت کو ٹیکس کے طور پر کی جاتی ہے، خراج کا تعلق اجتہاد سے ہے جب کہ عشر کا تعلق نص حدیث سے ہے۔

عشری زمین اگر کسی غیر مسلم نے خریدی ہو تو اس پر خراج عائد ہوگا نہ کہ عشر کیوں کہ عشر کی ادائیگی ایک عبادت ہے اور وہ مسلمان پر واجب ہے:

" وان اشتری ذمی من مسلم ارض عشر .... فان بقیت

---

(۱) کتاب الخراج ۔ اردو ترجمہ : ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی : ص ۲۶۵

فی ملك الکافر والقطع حق المسلم عنها فهی خراجیة فی قول ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ وقال ابویوسف رحمه الله تعالیٰ علیه عشران وقال محمد رحمه الله تعالیٰ یوخذ منه عشر واحد:(۱)

اگر کسی ذمی نے کسی مسلمان سے عشری زمین خریدلی .... پھر اگر کافر کی ملکیت میں باقی رہی اور مسلمان کا حق اس سے منقطع ہوا تو وہ زمین ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق خراجی ہے اور ابویوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ اس پر دو عشر واجب ہیں اور محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ اس سے ایک ہی عشر لیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ رح کا قول ہی صحیح معلوم ہوتا ہے۔

لیکن اگر خراجی زمین کسی مسلمان نے خریدی ہو تو اس پر عشر واجب ہوگا۔ رہا خراج تو وہ ساقط ہوجانا چاہیے لیکن جمہور فقہا، اس بات کے قائل ہیں کہ اس کو خراج بھی ادا کرنا ہوگا۔

فقہ السنۃ میں ہے:

"والزکاة کما تجب فی ارض العشر تجب کذالك فی ارض الخراج إذا اسلم اهلها او اشتراها المسلم۔ فیجتمع فیها العشر والخراج ولایمنع احد هما وجوب الآخر۔

قال ابن المنذر وهو قول اکثر العلماء: (۲)

زکوٰۃ جس طرح عشری زمین میں واجب ہے اسی طرح خراجی زمین میں بھی واجب ہے اگر اس کا مالک اسلام قبول کرلے یا اس زمین کو کوئی مسلمان خریدلے اس صورت میں عشر اور خراج دونوں ادا کرنا ہوں گے اور ایک چیز دوسرے کے وجوب میں مانع نہیں ہوگی۔

ابن المنذر کہتے ہیں اکثر علماء کا یہی قول ہے۔

مغنی میں ہے:

"یعنی ما فتح عنوۃ ووقف علی المسلمین وضرب علیهم خراج معلوم

---

(۱) المبسوط ۳/۶ (۲) فقه السنة۔ السید سابق ۳۵۵/۱

فانه يودى الخراج من غلته وينظر فى باقيها فان كان نصابا ففيه الزكاة اذا كان لمسلم و ان لم يبلغ نصابا ولم يكن لمسلم فلازكوٰة فيه فان الزكاة لاتجب على غير المسلمين وكذلك الحكم فى كل ارض خراجية " (۱)

یعنی جو علاقہ لڑکر فتح کیا گیا اور مسلمانوں کے لیے وقف کیا گیا اور ان پر مقررہ خراج عائد کیا گیا تو وہ اس کی پیداوار میں سے خراج ادا کرے اور باقی حصہ اگر نصاب کے بقدر ہے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگا بشرطیکہ وہ زمین مسلمان کی ہو اور اگر نصاب کو نہ پہنچے یا نصاب کو پہنچے لیکن مسلمان کی نہ ہو تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی کیوں کہ زکوٰۃ غیر مسلموں پر واجب نہیں ہے، یہی حکم ہر خراجی زمین کا ہے۔

اور علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

" وإذا اسلم الذمى على ارضه كان خراجها كما كان عندنا وقال مالك رحمه اللّٰه تعالى يسقط ذلك وكذلك إذا باعها من مسلم واعتبر خراج الأرض بخراج الرأس فكما لايجب على المسلم بعد اسلامه خراج الرأس فكذلك خراج الارض " (۲)

اگر کسی ذمی نے اسلام قبول کرلیا تو اس کی زمین پر اس کا خراج واجب ہوگا جیسا کہ ہمارے نزدیک واجب ہے، البتہ مالک رحمہ اللہ تعالی کہتے ہیں کہ وہ ساقط ہو جائے گا اور اس صورت میں بھی جب کہ وہ کسی مسلمان کے ہاتھ میں فروخت کردے۔ انھوں نے زمین کے خراج کو اشخاص پر عائد کیے جاتے والے خراج (جزیہ) پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح کسی شخص کے مسلمان ہو جاتے کے بعد اس پر شخصی خراج (جزیہ) واجب نہیں ہوتا اسی طرح زمین کا خراج بھی اس پر عائد نہیں ہوگا۔

امام مالکؒ کی رائے ہی صحیح معلوم ہوتی ہے، یعنی خراجی زمین کے مسلمان کے ہاتھ منتقل ہو جانے سے اس کا خراج ساقط ہو جاتا ہے۔

---

(۱) المغنى ۲/۳۶، (۲) المبسوط /۸۳

محور پنجم

عشر کا نصاب اور دیگر مسائل

۱۔ عشر کا نصاب

عشر کے لیے نصاب حدیث سے ثابت ہے۔ بخاری میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة ۔ (بخاری کتاب الزکوٰۃ)

پانچ وسق سے کم پر صدقہ واجب نہیں ہے۔

اور صحیح مسلم کی حدیث میں یہ صراحت بھی ہے کہ:

لیس فیما دون خمسة اوساق من تمر ولاحب صدقة " (۱)

پانچ وسق سے کم مقدار پر صدقہ واجب نہیں نہ کھجور پر اور نہ غلہ پر۔

بخاری اور مسلم کے علاوہ دیگر کتب حدیث میں بھی یہ حدیث بیان ہوئی ہے۔ اس بنا پر جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں کہ زراعتی پیداوار اور پھلوں میں زکوٰۃ پانچ وسق سے کم ہونے کی صورت میں واجب نہیں ہے۔

ابو عبید لکھتے ہیں:

" انما یجب علی هذا العشر اونصف العشر بعد بلوغ ماتخرج الارض خمسة اوسق فصاعدًا بذلك جاءت السنة والآثار " (۲)

اس پر عشر یا نصف عشر اسی صورت میں واجب ہوتا ہے جب کہ زمین کی پیداوار پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو۔ اسی کے مطابق سنت اور آثار وارد ہوئے ہیں۔

ابن رشد لکھتے ہیں:

---

(۱) مسلم کتاب الزکاۃ (۲) کتاب الاموال: ص ۴۷۹

" واما النصاب فانهم اختلفوا فی وجوبه فی هذا الجنس من مال الزکاۃ فصار الجمهور الیٰ ایجاب النصاب فیه وهو خمسة اوسق"(1)

رہا نصاب تو مالِ زکوٰۃ کی اس جنس پر واجب ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور اس میں نصاب کو واجب سمجھتے ہیں اور یہ نصاب پانچ وسق ہے۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصاب کا اعتبار نہیں ہے۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

" ثم عنه ابی حنیفة رحمه اللّه تعالیٰ العشر یجب فی القلیل من الخارج وکثیره ولا یعتبر فیه النصاب لعموم الحدیثین کما روینا"(2)

پھر ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عشر قلیل پیداوار میں بھی واجب ہے اور کثیر پیداوار میں بھی اور اس میں نصاب معتبر نہیں ہے ان دو حدیثوں کے عموم کی بنا پر جن کو ہم بیان کر آئے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں ارشاد ہوا ہے:

" فیما سقت السماء العشر" (3)

جس کو بارش کے پانی نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے۔

لیکن یہ حدیث پانچ وسق والی حدیث کی معارض نہیں ہے۔ علامہ ابن قیم فرماتے ہیں:

" دونوں حدیثوں پر عمل واجب ہے اور دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیوں کہ حدیث بارش کے پانی کی پیداوار میں عشر ہے، سے مقصود درحقیقت یہ واضح کرنا ہے کہ عشر کس قسم کی پیداوار میں واجب ہے اور نصف عشر کس قسم کی پیداوار میں، رہا نصاب کا مسئلہ تو اس حدیث میں اس سے سکوت اختیار کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں اس پر روشنی ڈالی گئی ہے، لہٰذا ایک صحیح صریح اور محکم حدیث کو چھوڑ کر ایک مجمل متشابہ المعنی حدیث پر اکتفا کرنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟"(4)

اور امام ابویوسفؒ پانچ وسق والی حدیث نقل کر کے لکھتے ہیں:

---

(1) بدایة المجتهد ۱/۲۵۶ (2) المبسوط ۳/۳ (3) بخاری کتاب الزکوٰۃ

(4) فقه الزکوٰۃ اردو، ص ۲۴۵ بحواله اعلام الموقعین ۲/۲۹

" والقول عندنا علی هذا "(۱) اور ہمارے نزدیک صحیح قول یہی ہے۔

ان تصریحات سے یہ بات منقح ہوجاتی ہے کہ جیساکہ حدیث میں بیان ہوا ہے اور جیساکہ جمہور علما، و فقہا کا قول ہے عشر کے وجوب کے لیے پانچ وسق کا نصاب مقرر ہے، وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے، اس لیے پانچ وسق تین سو صاع کے برابر ہوا، اور رائج الوقت وزن کے لحاظ سے نصاب کی یہ مقدار چھ سو تریپن ۶۵۳ کیلوگرام ہوتی ہے۔

۲۔۔۔ کیا عشر ہر قسم کی پیداوار میں واجب ہے ؟

قرآن میں ارشاد ہوا ہے :

" انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض "(۲)

اپنی کمائی میں سے اچھی چیزیں خرچ کرو اور ان چیزوں میں سے بھی جو ہم نے تمھارے لیے زمین سے پیدا کی ہیں۔

دوسری جگہ فرمایا :

"کلوا من ثمرہ اذا اثمر وآتوا حقہ یوم حصادہ " (۳)

کھاؤ ان کے پھل جب کہ وہ پھلیں اور اس کا حق ادا کرو فصل کٹنے کے دن۔

ان دو آیتوں میں عمومیت کے ساتھ زکوٰۃ (عشر) ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اس لیے ہر قسم کی پیداوار میں خواہ وہ زراعتی قسم کی ہو یا پھلوں کے قسم کی عشر (یا نصف عشر جو صورت بھی ہو) واجب ہے، اور حدیث فیما سقت السماء العشر " جن چیزوں کو بارش کے پانی نے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے " میں بھی عمومیت کے ساتھ ہر قسم کی پیداوار میں عشر ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

امام ابوحنیفہ رح کا مسلک بھی یہی ہے۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں :

" ثم الاصل عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی ان کل ما یستنبت فی الجنان ویقصد بہ استغلال الارض ففیہ العشر..............

---

(۱) کتاب الخراج : ص ۵۳ (۲) بقرہ : ۲۶۷ (۳) انعام : ۱۴۱

والمستثنی عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی خمسۃ اشیاء السعف فانہ من اغصان الاشجار ولیس فی الشجر شیء والتبن فانہ ساق للحب کالشجر للثمار والحشیش فانہ ینقی من الارض ولایقصد بہ الاستغلال الاراضی والطرفاء والقصب فانہ لایقصد استغلال الارض بہما عادۃ والمراد القصب الفارسی فاقصب السکر ففیہ العشر (۱)

پھر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی کے نزدیک اصل یہ ہے کہ وہ تمام چیزیں جن کی باغوں میں کاشت کی جاتی ہے اور جن کے ذریعہ زمین سے فائدہ اٹھانا مقصود ہوتا ہے ان میں عشر ہے ....

ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالی کے نزدیک اس سے مستثنیٰ پانچ چیزیں ہیں ۔ کھجور کی شاخ ،کیوں کہ وہ درختوں کی ٹہنیوں میں سے ہے اور درخت پر کچھ بھی واجب نہیں ہے ۔ بھوسہ (چھلکا) کیوں کہ وہ اناج کے لیے ساق ہے ،جس طرح پھلوں کے لیے درخت ۔ سوکھی گھاس کیوں کہ اسے زمین سے صاف کیا جاتا ہے اور وہ زمین سے منفعت حاصل کرنے کا ذریعہ نہیں ہوتی ۔ اسی طرح طرفاء کا درخت (ایک جنگلی درخت) اور قصب (نرکل) جن سے عادۃً منفعت اراضی حاصل نہیں کی جاتی ۔ قصب سے مراد قصبِ فارسی ہے رہا قصب السکر (گنا) تو اس میں عشر ہے ۔"

امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں :

" ولیس فی القصب ولافی الحطب ولافی الحشیش ولافی التبن ولا فی السعف عشر ولاخمس ولاخراج واماقصب الذریرۃ فان کان فی ارض العشر ففیہ العشر.............. واماقصب السکر ففیہ العشر اذا کان فی ارض العشر " (۲)

نرکل (یا بانس) جلانے کی لکڑی ،گھاس ،بھوسہ اور کھجور کی شاخ میں عشر نہیں ہے اور نہ خمس اور خراج ہے ۔ البتہ خوشبودار قصب اگر عشری زمین میں ہو تو اس میں عشر ہے ....

اور گنے میں بھی عشر ہے اگر اس کی پیداوار عشری زمین میں ہوئی ہو ۔

---

(۱) المبسوط ۳/۳ (۲) کتاب الخراج : ص ۷۱

ہدایہ میں ہے:

" اما الحطب والقصب والحشیش فلا تستنبت فی الجنان عادة بل تنقی عنها حتی لو اتخذ ها مقصبة او شجرة او منبتا للحشیش یجب فیها العشر " (۱)

جلانے کی لکڑی، قصب (بانس، نرکل) اور گھاس معمولاً باغوں میں اگائی نہیں جاتی بلکہ باغوں کو ان سے صاف کیا جاتا ہے البتہ اگر کوئی شخص باغوں میں قصب، درخت یا گھاس اگائے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔

بعض فقہاء صرف اصناف اربعہ جن کا ذکر حدیث میں ہوا ہے یعنی گیہوں، جو، کھجور اور کشمش میں زکوٰۃ کے قائل ہیں اور بعض کے نزدیک ان چیزوں پر زکوٰۃ واجب ہے جنھیں ناپا جا سکے اور جو باقی رہ سکتی ہوں اور جنھیں خشک کیا جا سکے۔ یہ مسلک امام مالک اور امام شافعی کا ہے(۲) اور صاحب مغنی نے بھی قریب قریب یہی بات لکھی ہے۔(۳)

قرآن وسنت کے نصوص سے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ہر قسم کی پیداوار میں خواہ وہ زرعی ہو یا پھلوں کی ہو عشر واجب ہے لیکن شریعت نے درختوں پر عشر عائد نہیں کیا ہے بلکہ ان سے حاصل ہونے والے پھلوں پر کیا ہے اسی طرح غلہ پر کیا ہے نہ کہ اس گھاس پر جو اس کو لیے ہوئے پیدا ہوتی ہے، اگرچہ درختوں اور گھاس سے بھی فائدہ اٹھایا جاتا ہے اس لیے جو چیزیں اس قسم کی ہوں گی ان کو عشر کے حکم سے مستثنیٰ سمجھا جائے گا۔

مغنی میں ہے:

" ولا تجب فیما لیس بحب ولا ثمر سواء وجد فیه الکیل والادخار اولم یوجد " (۴)

جو چیز غلہ یا پھل نہیں ہے اس میں عشر خواہ وہ ناپی اور ذخیرہ کی جاتی ہو یا نہ ہو۔

---

(۱) هدایه ۱/۱۸۴ (۲) بدایة المجتهد ۱/۲۴۵

(۳) المغنی لابن قدامه ۲/۶۹۰ (۴) مغنی ۲/۲۹۳

جانوروں کے لیے اگائے جانے والے چارہ پر بھی عشر واجب نہ ہوگا۔ گھاس کوئی ایسی چیز نہیں ہے
ی فقیر کو صدقہ میں دی جاسکے، جب کہ ہر چیز کا عشر اسی جنس سے دینے کا حکم ہے۔
پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً سنگھارا وغیرہ میں عشر واجب نہیں ہے، کیوں کہ عشر کا
زمین کی پیداوار کے لیے ہے نہ کہ پانی کی پیداوار کے لیے۔
واضح رہے کہ ان چیزوں میں عشر کے واجب نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جب یہ چیزیں تجارتی
ں کے لیے ہوں تو ان پر زکوٰۃ عائد نہیں ہوگی۔

کیا مچھلی کی کاشت پر احکام عشر نافذ ہوں گے؟

اگر زراعتی زمین پر تالاب کھود کر مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے تو یہ چیز زراعت کی تعریف میں نہیں آتی،
زمین کی پیداوار نہیں بلکہ پانی کی پیداوار ہے اور مچھلیوں کی فصل بھی کاٹی نہیں جاتی، اس لیے اس میں عشر
جب نہیں ہوگا، البتہ زکوٰۃ اموال یا اموال تجارت کی زکوٰۃ کا حکم اس پر جاری ہوگا۔

کیا ریشم کی کاشت پر عشر واجب ہے؟

شہتوت کے درختوں سے اگر شہتوت نصاب کے بقدر مقدار میں حاصل ہوتے ہیں تو ان پر عشر
نصف عشر) واجب ہوگا، لیکن ریشم کے کیڑوں کی پرورش کی صورت میں ان کیڑوں سے حاصل ہونے والے
پر عشر واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ عشر اس پیداوار پر ہے جو براہ راست حاصل ہو اور ریشم ایسی پیداوار
ں ہے جو براہ راست درختوں سے حاصل ہوتی ہو بلکہ اس کے لیے شہتوت کے درخت محض ایک
ذریعہ ہیں۔ ریشم کیڑے پیدا کرتے ہیں نہ کہ درخت۔ البتہ ریشم کا شمار اموال زکوٰۃ میں ہوگا۔

ان درختوں کا حکم جن سے مقصود جلانے وغیرہ کی لکڑی حاصل کرنا ہوتا ہے

درختوں کے پھلوں میں عشر واجب ہے نہ کہ درختوں پر۔ کوئی نص ایسی نہیں جس سے درختوں پر عشر
وجوب ثابت ہوتا ہے، اس لیے درختوں کی لکڑی خواہ جلانے کے کام میں لائی جائے یا عمارت اور فرنیچر
بنانے کے کام میں اس میں عشر نہیں ہے البتہ تجارت کی صورت میں اموال تجارت کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

۶۔ خضروات (سبزیوں) میں عشر

قرآن کے حکم مما اخرجنا لکم من الارض (جو چیزیں ہم نے تمہارے لیے زمین سے پیدا کی ہیں) میں خضروات بھی شامل ہیں نیز حدیث فیما سقت السماء العشر وفیما سقی بالنفح نصف العشر (جن چیزوں کو بارش نے سیراب کیا ہو ان میں عشر ہے اور جن کو آب پاشی کے ذریعہ سیراب کیا گیا ہو ان میں نصف عشر ہے) کے عموم میں بھی یہ سبزیاں داخل ہیں اس لیے ان میں عشر یا نصف عشر (جیسی صورت ہو) واجب ہے۔

فقہا میں سے امام ابوحنیفہ رح سبزیوں میں عشر کے قائل ہیں لیکن امام ابویوسف رح اور امام محمد رح کے نزدیک ان میں عشر نہیں ہے۔

" ولیس فی الخضروات عندهما عشر" (۱)

صاحبین رح کے نزدیک سبزیوں میں عشر نہیں ہے۔

اور ابوعبید لکھتے ہیں:

" فالعلماء الیوم مجمعون من اهل العراق والحجاز والشام علی أن لاصدقة فی قلیل الخضر ولا فی کثیرها اذا کانت فی ارض العشر" (۲)

عراق، حجاز اور شام کے علماء آج اس پر متفق ہیں کہ سبزیوں میں صدقہ واجب نہیں ہے خواہ وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں جب کہ عشری زمین میں ہو۔

امام مالک رح، امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے نزدیک سبزیوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ (۳)

جو حضرات سبزیوں میں زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں وہ دارقطنی کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو حضرت علی رض سے مروی ہے کہ:

" ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لیس فی الخضروات صدقة" (۴)

---

(۱) هدایه ۱/۸۲ (۲) کتاب الاموال، ص ۵۰۳ (۳) فقه السنة - السید سابق ۱/۳۵۰ (۴) سنن دارقطنی ۲/۹۴

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سبزیوں میں صدقہ (واجب) نہیں ہے۔

لیکن یہ حدیث جیسا کہ اس کے شارح محمد شمس الحق عظیم آبادی نے صراحت کی ہے ضعیف ہے۔ اور اس مضمون کی دوسری حدیثیں بھی مرسل اور ضعیف ہیں[1]، اس لیے قابل حجت نہیں، اور جب کوئی صحیح حدیث سبزیوں پر عشر کے عدم وجوب کی تائید میں موجود نہیں ہے تو قرآن وسنت کے سنت کے نصوص کے عموم کے پیش نظر سبزیوں میں عشر یا نصف عشر (جو صورت بھی ہو) واجب ہے۔

رہی یہ صورت کہ لوگ اپنے مکان کے گرد وپیش افتادہ اراضی میں یا اپنی چھتوں پر کچھ سبزیاں اگا لیتے ہیں تو نصاب کے بقدر ہونے پر عشر (یا نصف عشر) واجب ہوگا، اور اس کا نصاب پانچ وسق غلہ کی قیمت سے مقرر کیا جائے گا۔

۷۔ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر

عشر زکوٰۃ غنی پر (جو صاحب نصاب ہو) واجب کی گئی ہے، جیسا کہ حدیث معاذ سے واضح ہے۔

"توخذ من اغنیاءھم وترد فی فقراءھم" [2]

ان کے اغنیاء سے لی جائے گی اور ان کے فقراء کو دی جائے گی۔

اور وقف کی صورت میں زمین اور اس کی پیداوار نہ شخصی ملکیت ہوتی ہے اور نہ اس کی افادیت اغنیاء کے لیے ہوتی ہے بلکہ یہ اللہ کے لیے وقف ہوتی ہے جس کا فائدہ امیروں اور غریبوں سب کو پہنچتا ہے، مثال کے طور پر اگر کوئی زمین کسی مدرسہ کے لیے وقف کی گئی ہو تو اس کا اور اس کی پیداوار کا مالک کوئی شخص یا اشخاص نہیں ہوں گے بلکہ یہ مدرسہ کے تصرف میں رہے گی۔ اور اس کی پیداوار کی فروخت سے جو رقم حاصل ہوگی وہ امیر وغریب سب بچوں کی دینی تعلیم پر خرچ کی جائے گی۔ اراضی اوقاف کی اس نوعیت کے پیش نظر اس کی پیداوار میں عشر واجب نہیں ہوتا اور نہ قرآن وسنت کی کوئی نص ایسی ہے جس سے اس کا وجوب ثابت ہو، البتہ اگر وقف علی الاولاد کی صورت ہو تو اس زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا جب کہ وہ نصاب کو پہنچ جائے کیوں کہ یہ وقف مخصوص افراد کے لیے ہے۔

---

(۱) دیکھیے: مغنی ۲/۳۶۳ (۲) بخاری کتاب الزکاۃ

ابوعبید فرماتے ہیں:

"فاما اذا کان المال موقوفاً علی اقوام باعیانہم فحکمہ حکم سائر الاموال"(۱)

لیکن جب مال مخصوص لوگوں کے لیے وقف ہو تو اس کا حکم وہی ہوگا جو دوسرے اموال کا ہے۔

لیکن حنفی مسلک میں ہر قسم کی اراضی موقوفہ میں عشر واجب ہے۔ علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

"وکذلك الخارج من الاراضی الموقوفۃ علی الرباطات والمساجد یجب فیہا العشر عندنا وعند الشافعی رحمہ اللّٰہ تعالیٰ لایجب الا فی الموقوفۃ علی اقوام باعیانہم فانہم کالملاك اما الموقوفۃ علی اقوام بغیر اعیانہم فلاشئ فیہا" (۲)

اسی طرح جو زمینیں رباط اور مساجد کے لیے وقف ہوں ان میں ہمارے نزدیک عشر واجب ہے، شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی صورت میں واجب ہے جب کہ وہ مخصوص لوگوں کے لیے وقف ہو، کیوں کہ اس صورت میں گویا کہ وہ مالک ہو جاتے ہیں۔ لیکن جو زمینیں بلاتعیین لوگوں کے لیے وقف ہوں ان میں کچھ بھی واجب نہیں ہے۔

---

(۱) کتاب الاموال: ص ۴۹۶

(۲) المبسوط ۳/۳

عشر اور خراج کی حقیقت

از: ———— مولانا بدر احمد مجیبی، خانقاہ مجیبیہ پھلواری شریف، پٹنہ

محور اول

اسلام میں زمین کی پیداوار پر جو زکوٰۃ فرض کی گئی ہے اس کو عشر کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ زکوٰۃ ہی کی ایک قسم ہے، اس زکوٰۃ کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے۔ قرآن کریم اور احادیث شریفہ سے اس کی فرضیت ثابت ہے۔ قرآن کریم میں ہے:

"یاایھا الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض" (۱)

اس آیت کریمہ میں "مما اخرجنا لکم من الارض" سے زمین کی پیداوار مراد ہے اور اس کے انفاق یعنی اس میں سے عشر نکالنے کا حکم دیا گیا ہے۔

" وصرح الامام الزاھد ان فی قولہ تعالیٰ ومما اخرجنا لکم من الارض دلیل وجوب العشر" (۲)

دوسری جگہ ارشاد ہے:

" وآتوا حقہ یوم حصادہ" (۳)

---

(۱) سورۂ بقرہ۔ آیت ۲۶۷ (۲) تفسیرات احمدیہ: ص ۱۰۲ (۳) سورہ انعام، آیت ۱۴۱

اس میں "حقہ" سے مراد پیداوار کی زکوٰۃ یعنی عشر ہے۔ امام رازی فرماتے ہیں:

" قال ابن عباس فی روایة عطا، یرید به العشر فیما سقت السماء ونصف العشر فیما سقی بالدوالیب وهو قول سعید بن المسیب والحسن وطاؤس والضحاک " (۱)

کتب احادیث میں عشر کی فرضیت صراحت کے ساتھ موجود ہے۔ بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے:

" عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم انه قال فیما سقت السماء والعیون او کان عثریًا العشر وماسقی بالنضح نصف العشر " (۲)

درج بالا نصوص قطعیہ سے زمین کی پیداوار میں عشر کی فرضیت ثابت ہوتی ہے، عشر کی فرضیت پر تمام فقہاء کرام کا اتفاق ہے۔

خراج کے لغوی معنیٰ زمین کے محصول اور ٹیکس کے ہیں۔ راغب اصفہانی مفردات فی غریب القرآن میں لکھتے ہیں:

" والخراج مختص بالضریبة علی الارض " (۳)

مختار الصحاح میں ہے:

" والخراج الاتاوہ " (۴)

اور اصطلاحی معنیٰ میں خراج زمین کے اس محصول کو کہتے ہیں جو مسلمانوں کے امام نے یا اسلامی حکومت نے کسی زمین پر متعین کر دیا ہو، خواہ وہ مقاسمہ کی شکل میں ہو یا توظیف کی صورت میں۔ خراج کا ثبوت عمل نبوی اور تعامل صحابہ کرام سے ملتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے:

صالح رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم اهل نجران علی الفی حلة النصف فی صفر والنصف فی رجب یؤدونها الی المسلمین " (۵)

---

(۱) تفسیر کبیر امام رازی ۴/۲۲۵ (۲) صحیح بخاری، باب العشر فیما یسقی من ماء السماء (۳) المفردات فی غریب القرآن/۹

(۴) مختار الصحاح: ص ۶۸ (۵) سنن ابوداؤد ۲/۷۵

" روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صالح نصاری بنی نجران من جزیۃ رؤوسہم وخراج اراضیہم علی الفی حلۃ " (۱)

شریعت اسلامی میں عشر اور خراج کے پیش نظر زمین کی دو قسمیں کی گئی ہیں۔ عشری اور خراجی، عشر کا وجوب صرف عشری زمین کی پیداوار پر ہے۔ خراجی زمین کی پیداوار پر فقہاء احناف کے نزدیک عشر نہیں ہے، صرف خراج ہے۔

کسی زمین کے عشری ہونے کے چھ طریقے ہیں۔ امام صدر الشہید نے انھیں تفصیل سے بیان فرمایا ہے:

" قال الصدر الشہید حسام الدین فی شرح الکافی فی باب العشر الأرض العشریۃ ستۃ انواع، ارض العرب کلہا وحدودہا ما عرف، والثانیۃ أرض اسلم أھلہا طوعًا۔ الثالثۃ: إذا فتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین، الرابعۃ: إذا احییت بماء العشر۔ الخامسۃ: ارض انقطع عنہا ماء الخراج وصارت تسقی بماء العشر۔ السادسۃ، إذا جعل المسلم دارہ بستاناً فاسقاہ بماء العشر" (۲)

اس عبارت کے پیش نظر عشری زمین کی درج ذیل قسمیں بنتی ہیں:

(۱) عرب کی سرزمین۔ یہ پوری سرزمین عشری ہے، اس کے کسی حصہ پر خراج نہیں ہے۔

(۲) جس شہر کے باشندوں نے خود سے اسلام قبول کرلیا ہے تو ان کی زمین بھی عشری ہے۔

(۳) جس شہر کو لشکر اسلام نے فتح کیا اور اس کی زمین مسلمان مجاہدین کے درمیان تقسیم کردی تو یہ زمین بھی عشری ہے۔

(۴) پڑتی زمین جس پر کسی کا قبضہ نہ ہو اس کو کسی مسلمان نے آباد کرلیا ہے اور وہ عشری پانی سے سینچی جاتی ہے، یہ زمین بھی عشری ہے امام محمد رح کے نزدیک۔ (۳)

---

(۱) بدائع ۲/۵۸ (۲) فتاویٰ غیاثیہ /۴۶ (۳) امام ابو یوسف رح کے نزدیک پڑتی زمین کی آبادکاری کے وقت اس کے قریب کی زمین دیکھی جائے گی، اگر اس کے قریب کی زمین عشری ہے تو یہ بھی عشری ہوگی اور اگر اس کے قریب کی زمین خراجی ہے تو (بقیہ آئندہ صفحہ پر)

(۵) ایسی زمین جو خراجی پانی سے سینچی جاتی تھی اب اس میں خراجی پانی ملنا بند ہوگیا ہے اور اسے عشری پانی سے سینچا جانے لگا ہے تو اب وہ عشری زمین ہوگئی۔

(۶) کسی مسلمان نے اپنے دار کو باغ میں بدل دیا اور اس کی عشر کے پانی سے سینچائی ہورہی ہے تو وہ بھی عشری زمین ہے۔

اسی طرح امام صدر شہید نے کسی زمین کے خراجی ہونے کے بھی چھ طریقے بیان کیے ہیں:

" والخراجية ستة ايضاً۔ ارض فتحت عنوة وتركت في ايديهم وضرب الخراج عليها كأرض العراق۔ الثانية: ارض الكفار طلبوا من الامام ان يضرب عليهم الخراج من غير قهر وفتح۔ الثالثة: ارض احياها كافر او اتخذ داره بستاناً بأى ماء سقاه۔ الرابعة: ارض احييت بماء الخراج۔ والخامسة: ارض عشرية انقطع عنها ماء العشر وصارت بحيث تسقى بماء الخراج۔ والسادسة: أرض مسلم اشتراها من الكافر" (۱)

خراجی زمین کی بھی درج ذیل چھ قسمیں ہوئیں:

(۱) لشکر اسلام نے کسی شہر کو فتح کرنے کے بعد اس کی زمینیں غیر مسلم باشندوں کے ہاتھوں میں ہی چھوڑ کر ان پر خراج مقرر کردیا تو ایسی زمینیں خراجی ہیں۔

(۲) کسی شہر کے کافر باشندوں نے مسلمانوں سے صلح کرکے خراج ادا کرنا منظور کرلیا، تو ان کی زمینیں بھی خراجی ہیں۔

(۳) کسی پڑتی زمین کو کافر نے آباد کرلیا یا کسی کافر نے اپنے دار کو باغ بنالیا۔ یہ بھی خراجی زمینیں ہیں۔

(۴) کسی پڑتی زمین کو مسلمان نے آباد کیا ہو اور اس کی سینچائی خراجی پانی سے ہوتی ہو ایسی زمین امام محمد رح کے نزدیک خراجی ہوتی ہے۔ اور امام ابویوسف رح کے نزدیک اس پڑتی زمین کے قریب خراجی زمین ہے تو وہ بھی خراجی ہے خواہ کسی پانی سے سینچائی ہورہی ہو۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ: یہ بھی خراجی ہوگی، پانی کا اعتبار نہیں ہوگا۔ معلوم ہوتا ہے کہ امام صدر شہید نے امام محمد رح کے قول کو اختیار کیا ہے اس لیے صرف اسی کو ذکر کیا ہے۔ متأخرین احناف کا فتویٰ امام ابویوسف رح کے قول پر ہے۔ ردالمحتار ۲/۲۶۳۔ درمنتقی ۱/۶۶۶۔ (۱) فتاویٰ غیاثیہ: ص ۴۸

(۵) ایسی زمین جس کی سینچائی عشری پانی سے ہوتی تھی۔ اب اس میں عشری پانی ملنا بند ہوگیا اور خراجی پانی سے اس کی سینچائی ہونے لگی ہے تو وہ زمین بھی خراجی ہوگئی۔

(۶) کسی کافر کی زمین جس کو کسی مسلمان نے خریدا ہے وہ خراجی ہی رہے گی۔

عہد نبوی، عہد صحابہ و تابعین اور بعد کے ہر زمانے میں عشری زمینوں سے عشر کے وصول کرنے اور خراجی زمینوں سے خراج وصول کرنے پر مسلمانوں کا عمل رہا ہے اور اس پر سبھی کا اتفاق ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا سواد عراق کی فتح کے بعد وہاں کی زمینوں پر خراج مقرر کرنا اس کی واضح دلیل ہے

" ولا شك فى اقرار عمر اهل السواد وضع الخراج على اراضيهم على كل جريب عامر او غامر عمله صاحبه اولم يعمله درهمًا وقفيزًا وفرض على جريب الكرم عشرة وعلى الرطاب خمسة " (۱)

سواد کے علاوہ مصر کی فتح کے بعد بھی وہاں خراج مقرر کیا گیا اور شام کی فتح کے بعد بھی۔

"وعمر حين فتح السواد وضع الخراج عليها بمحضر من الصحابة و وضع على مصر حين افتتحها عمرو بن العاص وكذا اجتمعت الصحابة على وضع الخراج على الشام " (۲)

عہد صحابہ کے بعد بھی یہی تعامل رہا کہ اسلامی حکومت نے جن شہروں کے فتح کے بعد وہاں کی زمین مسلمانوں میں تقسیم کردی یا فتح سے قبل ہی وہاں کے لوگ مسلمان ہوگئے۔ ان کی زمین کو عشری قرار دے کر ان سے عشر وصول کیا جاتا تھا، اور جن شہروں کی زمینیں ان کے مالکوں کے پاس ہی رہنے دیں یا وہ شہر مصالحت سے قبضہ میں آئے تو ان زمینوں کو خراجی قرار دے کر ان سے خراج وصول کیا جاتا تھا۔

محور چہارم۔ اراضی ہند کی شرعی حیثیت

۱ــــ آزادیٔ ہند کے بعد موجودہ ہندوستان کی وہ زمینیں جو مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں ان میں سے

---

(۱) مرقاۃ ۸/۳۱ (۲) ھدایہ ۲/۵۹۰

کچھ تو خراجی ہوں گی اور بقیہ سب عشری ہیں)۔ ہندوستان کی زمینیں جو مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں درج ذیل صورتوں سے خالی نہیں ہیں۔

(۱) یہ معلوم ہے کہ اس زمین کو ابتداء میں اسلامی حکومت نے کسی مسلمان کو دیا تھا یا پڑتی زمین تھی کسی مسلمان نے اس کو آباد کیا تھا اور یہ عشری زمینوں کے قریب تھی اور اس مسلمان سے وراثۃً شراءً یا ہبۃً دوسرے مسلمان کو ملی اور یہ سلسلہ چلتا رہا یہاں تک کہ یہ موجودہ مسلمان مالک تک منتقل ہوئی، یہ زمین عشری ہے۔

(۲) پہلے کا حال معلوم نہیں ہے لیکن موجودہ مسلمان مالک کو کسی مسلمان سے ملی ہے۔ پہلے کسی کافر کی ملکیت رہی ہو اس کا ثبوت نہیں ملتا ہے، ایسی زمین استصحاب حال کی بنا پر عشری قرار پائے گی۔

(۳) موجودہ مسلمان مالک کو یا اس کے اوپر کے کسی مسلمان مالک کو کسی کافر سے یہ زمین حاصل ہوئی ہے، یہ زمین خراجی ہے۔

درج بالا زمینوں میں سے پہلی دونوں زمینیں عشری ہیں اور تیسری قسم کی زمین خراجی ہے، چوں کہ پہلی قسم کی زمین کی تحقیق آسان نہیں ہے، اس لیے موجودہ زمین کی واضح شکلیں دوسری اور تیسری ہیں تیسری قسم کی زمین کہ موجودہ مسلمان مالک کو یا اس کے پہلے کسی مسلمان کو کسی کافر سے حاصل ہوئی ہے یہ خراجی زمین ہے۔ ایسی اراضی مسلمانوں کے پاس عموماً کم ہیں۔ زیادہ تر دوسری قسم کی اراضی مسلمانوں کے پاس ہیں کہ کسی مسلمان مالک کو کسی مسلمان سے ہی یہ زمین ملی ہے، اور زیادہ پہلے کا حال معلوم نہیں ہے، نہ ہی کسی کافر کی ملکیت کا ثبوت ملتا ہے، ایسی اراضی استصحاب حال کی بنا پر عشری قرار دی گئی ہیں مسلمانوں کی اکثر اراضی اسی دوسری قسم کی ہیں، اس لیے یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ جو زمینیں مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں وہ سب عشری ہیں۔ اس زمین کے سوا جس کے بارے میں معلوم ہو کہ کسی کافر سے حاصل ہوئی ہے۔

۲ــــــ مسلمان کی زمین پر اصل وظیفہ عشر ہی ہے۔ عشر میں عبادت کا مفہوم ہے اور یہ مسلمانوں کے ساتھ خاص بھی ہے۔ جب کہ خراج زمین کا محصول اور ٹیکس ہے، اس میں صغار (ذلت) کا مفہوم ہے، اسی وجہ سے یہ ابتداءً کسی مسلمان پر عائد نہیں کیا جاسکتا۔

"الابتداء بالعشر فی ارض المسلم اولی لان فی العشر معنی العبادۃ وفی الخراج معنی الصغار" (بدائع ۲/۵۷)

البتہ مسلمانوں کے اپنے عمل کی وجہ سے خراج ان کی زمین پر بھی عائد ہوجاتا ہے۔ اس طرح پر کہ انھوں نے خراجی زمین کسی کافر سے خریدلی یا کسی ارض موات کو جو خراجی زمین کے قریب ہے آباد کرلیا، تو ان کی اس زمین پر بھی خراج لازم ہوجاتا ہے۔

اب دیکھیے کہ کوئی زمین کسی مسلمان کی ملکیت ہے اور اس کی تحقیق نہیں ہے کہ پہلے اس میں وظیفہ عشر جاری تھا یا خراج عائد تھا۔ جب اس کے خراجی ہونے کا علم نہیں ہے تو وہ عشری ہی قرار دی جائے گی، کیوں کہ مسلمان کی زمین پر اصل وظیفہ عشر ہی ہے۔

۳ ــــ سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں ہے اور اس سے خراج ادا نہیں ہوگا علیحدہ سے خراج نکالنا ضروری ہے۔ یہاں اسلامی حکومت نہیں ہے اور حکومت کافرہ خراج کا مصرف نہیں ہے۔ خراج کا مصرف مصالح المسلمین ہیں[1]۔ مصالح المسلمین کی پوری تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔ اس کا اجمالی تعارف علامہ شامی نے اس طرح کیا ہے:

" ما یعود نفعہ الی الاسلام " [2]

حکومت کافرہ کو مالگذاری ادا کرنے سے اسلام کا کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لیے مالگذاری دینے سے خراج کی ادائے گی نہیں ہوگی۔ علامہ ہمایونی سندھی نے اپنے رسالہ "سراج الہند فی خراج السند" میں تحریر فرمایا ہے:

" پس بداں کہ ہر کسے کہ خراج لازم آید او را لازم است کہ در مصارف خراج کہ در کتب فقہ مبین ہستند صرف نماید تا عنداللہ از عہدہ برآں بیروں آید و در قیامت ماخوذ نہ گردد۔ واماں آنچہ حکام نصاریٰ می گیرند پس در اداء خراج محسوب نہ گردد۔ لان الکافرین لیس لھم ولایۃ اخذ الخراج من المسلمین وایضاً لیسوا بمصارف الخراج حتی اذا ادی المسلمون الیھم مالا بنیۃ الخراج لایخرجون عن عھدتہ لانھم لیسوا بمقاتلین لاھل الحرب ولا رافعین اعداء الاسلام عنھم وعن دراھم "[3]

---

(۱) نقایہ میں ہے: ومصرف الجزیۃ والخراج وما اخذ منہ بلا حرب مصالحنا کسد ثغور وبناء جسر ورزق العلماء والعمال والمقاتلۃ وذریتھم مصالح المسلمین کی مکمل تفصیل بحرالرائق اور رد المحتار میں ہے۔ (۲) رد المحتار ۳۰۷/۳ (۳) جواھر الفقہ ۲۰۹/۲

علامہ ہمایونی کی یہ صراحت اس بارے میں قول محکم ہے کہ حکومت کو مالگذاری ادا کرنے سے اس فریضہ کی ادائے گی نہیں ہوتی اور اس طرح خراج سے عہدہ برآ نہیں ہوا جا سکتا۔ ذمہ داری باقی رہتی ہے۔

۴ــــ خراج کی ادائے گی بھی واجب و ضروری ہے۔ اس میں عبادت کا مفہوم تو نہیں ہے مگر یہ زمین کا ایک محصول ہے جس کی ادائے گی ضروری ہے۔ ادا نہ کرنے کی صورت میں قیامت میں گرفت ہوگی۔

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ خراج مقاسمہ اور خراجِ مؤظف۔

خراج مقاسمہ یہ ہے کہ زمین کی پیداوار کا کوئی حصہ متعین کر لیا جائے جو نصف سے زیادہ اور خمس سے کم نہ ہو۔

خراجِ مؤظف: ذمہ میں کسی متعین چیز کا واجب ہونا۔ خراجِ مؤظف کا تعلق زمین کے صلاحیت بنار رکھنے سے ہے۔ اس لیے اس کے لیے پیداوار کا ہونا شرط نہیں ہے۔ یہ واجب فی الذمہ ہوتا ہے، حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سواد عراق کے باشندوں پر سالانہ خراج مؤظف اس طرح مقرر فرمایا تھا۔[1]

(۱) کھیت کی ایک جریب زمین (۳۲۲۵ مربع گز) پر ایک درہم اور ایک صاع گیہوں یا جو۔

(۲) سبزیوں والی ایک جریب زمین پر پانچ درہم۔

(۳) انگور اور کھجور کے گھنے باغ کے ایک جریب پر دس درہم۔

یہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا مقرر فرمایا ہوا ہے۔ باقی اشیاء کے بارے میں فقہاء نے لکھا ہے کہ اسی انداز سے ان میں بھی خراج لگایا جائے کہ پیداوار کے خمس سے کم نہ ہو اور نصف سے زیادہ نہ ہو۔

" اما خراج الوظیفة فقال محمد رحمه اللّٰه تعالیٰ فی ارض الخراج علی کل جریب یصلح للزراعة قفیز ودرهم وعلیٰ جریب الرطبة خمسة دراهم وعلی جریب الکرم عشرة دراهم کذا فی المحیط وما سوی ذلك من الاصناف کالزعفران والقطن والبستان وغیرها یوضع علیها بحسب الطاقة۔ ونهایة الطاقة ان یبلغ الواجب نصف الخارج" (۲)

---

(۱) شرح نقایہ ۲/۳۲۹، للعلی القاری عن طبقات ابن سعد وکتاب الاموال لابن زنجویہ

(۲) عالمگیری ۲/۲۳۶۔

ہندوستان کی اراضی کے بارے میں یہ صاف صراحت نہیں ملتی کہ جن زمینوں پر خراج عائد کیا گیا وہ خراج مقاسمہ تھا یا خراج مؤظف ۔ مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے خراج مؤظف کی تحقیق کی ہے ۔ وہ فرماتے ہیں :

" اس سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں آج بھی خراج مؤظف کا حکم جاری ہے خراج مؤظف کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی کہ عام قابل کاشت زمینوں میں ایک جریب پر ایک درہم (یعنی ساڑھے تین ماشہ چاندی) اور ایک صاع گندم یا جو کا واجب ہوگا ۔ ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور باغات پر دس درہم واجب ہوں گے اور باقی اشیا کا خراج اس انداز سے لگایا جائے کہ پیداوار کے خمس سے گھٹے نہیں اور نصف سے بڑھے نہیں ۔"(۱)

خراج مؤظف سال میں صرف ایک ہی مرتبہ واجب ہوتا ہے چاہے مالک زمین نے سال میں متعدد مرتبہ کھیتی کی ہو ۔

" فاما خراج الوظيفة فلا يجب في السنة الا مرة واحدة " (۲)

خراج موظف کے لیے پیداوار کا ہونا بھی شرط نہیں ہے ۔ زمین کا نما کی صلاحیت رکھنا کافی ہے مالک زمین نے کھیتی کی ہو یا نہیں کی ہو اس پر خراج موظف لازم ہو جائے گا ، یہ واجب فی الذمہ ہوتا ہے ۔

" فان عطلها صاحبها وكان خراجها موظفا او اسلم صاحبها او اشترى مسلم في ارض خراج يجب الخراج " (۳)

۵ ـــــ عشری زمین پر دو مختلف حالات میں دو مختلف فریضہ عائد کیا گیا ہے ۔ اگر آب پاشی میں اپنا خرچ ہوا ہو ، بارش ، دریا اور سیلاب کے پانی سے سینچائی نہیں ہوئی ہو تو اس صورت میں نصف عشر واجب ہوتا ہے ۔ اور اگر بارش ، چشمہ اور سیلاب وغیرہ کے پانی سے سینچائی ہوئی ہو ، جس میں اپنا خرچ نہیں ہے تو اس صورت میں پورا عشر واجب ہوتا ہے ۔

" فما سقي بماء السماء او سقي سيحا ففيه عشر كامل وما سقي بغرب او دالية او سانية ففيه نصف العشر " (۴)

---

(۱) جواہر الفقہ ۲/۲۸۷ (۲) بدائع ۲/۶۳ ، عالمگیری ۲/۲۳۹

(۳) در مختار علی هامش الرد ۳/۲۸۹ (۴) بدائع ۲/۶۲

فقہاء کرام نے صراحت کی ہے کہ پیداوار میں سے عشر یا نصف عشر نکالنا ایک حتمی فریضہ ہے اس میں کوئی کمی نہیں کی جاسکتی۔ آب پاشی کے اخراجات کا اعتبار کرتے ہوئے خود شریعت نے دو مختلف فریضہ مقرر کیا ہے۔ اس کے علاوہ کسی دوسرے اخراجات کا اعتبار نہیں ہوگا۔ عام اخراجات کی کثرت کو عشر کی تنصیف کی علت قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ شریعت نے اس کی علت صرف آب پاشی کے خرچ کو ہی قرار دیا ہے اور یہ تقدیر شرعی ہے اس کی اتباع لازم ہے۔

" وعلل بعض مشائخنا بقلة المؤنة فيما سقت السماء وكثرة المؤنة فيما سقي بغرب او دالية وقالوا لكثرة المؤنة تاثير في نقصان الواجب وهذا ليس بقوى فان الشرع اوجب الخمس والمؤنة فيها اعظم منها في الزراعة ولكن هذا تقدير شرعي ونتبعه ونعتقد فيه المصلحة وان لم نقف عليه " (۱)

اس لیے جدید طریق زراعت میں جو کھاد، دوا وغیرہ کے اخراجات پیش آتے ہیں ان کی وجہ سے عشر میں کوئی کمی نہیں آسکتی اور صرف ان کی بنیاد پر عشر نصف عشر میں نہیں بدل سکتا۔

اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر نکالا جائے؟ تو یہ بھی شرعاً صحیح نہیں ہے فقہاء کرام نے پوری صراحت فرمائی ہے کہ عشر پوری پیداوار میں واجب ہوتا ہے۔

" بلا رفع مؤن أي كلف الزرع وبلا اخراج البذر لتصريحهم بالعشر في كل الخارج " (۲)

پیداوار تیار ہوتے میں مالک زمین کے جو اخراجات ہوئے ہیں، مزدوروں کی مزدوری، بیلوں کا خرچ، نگہبان کی اجرت اسی طرح کھاد، دوا وغیرہ ان سب کے حساب سے پہلے پوری پیداوار میں سے عشر نکالنا واجب ہے۔

" وفي الينابيع ولا يحتسب لصاحب الارض ما انفق على الغلة من سقي او عمارة أو أجرة حافظ بل يجب العشر في جميع الخارج " (۳)

---

(۱) مبسوط ۳/۴ (۲) درمختار علی هامش الرد ۲/۵۶ (۳) تاتارخانیہ ۲/۳۲۶

" لا یقال بعدم وجوب العشر فی قدر الخارج الذی بمقابلة المؤنة بل یجب العشر فی الکل " (۱)

۶۔ زمین کی کاشت اس طرح پر کرنا کہ مالک زمین اور عامل کے درمیان پیداوار کے بعض حصے پر معاملہ ہو، یہ مزارعت ہے۔ جس کو عرف عام میں بٹائی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مزارعت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک درست نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کے تمام شرائط پائے جانے کے وقت جائز ہے۔ تعامل کی وجہ سے صاحبینؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہے۔

" هی عقد علی الزرع ببعض الخارج ولاتصح عند الامام وعندهما تصح وبه یفتی " (۲)

سوال یہ ہے کہ عشری زمین میں اگر مزارعت کی جائے تو اس کا عشر کس پر واجب ہوگا۔ مالک پر، عامل پر یا دونوں پر؟۔

بدائع، بحرالرائق اور عالمگیری میں ہے کہ مزارعت میں صاحبین کے نزدیک عشر دونوں پر بقدر حصہ لازم ہوگا۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک صرف مالک پر واجب ہوگا۔

" وفی المزارعة علی قولهما العشر علیهما بالحصة وعلی قوله علی رب الارض " (۳)

لیکن علامہ ابن ہمام اس میں کچھ تفصیل کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ بیج اگر عامل کی جانب سے ہے تو امام صاحب رح کے نزدیک مالک پر عشر لازم ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک زرع پر یعنی مالک اور عامل دونوں پر بقدر حصہ لازم ہوگا، اور اگر بیج مالک کی جانب سے ہے تو سب کا اتفاق ہے کہ عشر مالک پر لازم ہوگا۔

" ولو زارع بالعشریة ان کان البذر من قبل العامل فعلی قیاس قول ابی حنیفة العشر علی صاحب الارض کما فی الاجارة وعندهما فی الزرع کالاجارة وان کان البذر من رب الارض فهو علی رب الارض فی قولهم " (۴)

---

(۱) فتح القدیر ۱۹۴/۲ (۲) تنویر الابصار باب المزارعة

(۳) عالمگیری ۱۸۶/۱، بحرالرائق ۲۳۶/۲، بدائع ۵۶/۲ (۴) فتح القدیر ۱۹۴/۲

فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔ جیسا کہ درمختار میں صرف اسی قول کو ذکر کرنے سے ظاہر ہوتا ہے۔

" وفی المزارعة ان کان البذر من رب الارض فعلیه ولو من العامل فعلیهما بالحصة " (۱)

یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جب مالک اور عامل دونوں مسلمان ہیں۔ اگر مالک مسلمان ہے اور عامل کافر ہے تو عشر اس میں کس پر واجب ہوگا، اس کی صراحت مجھے نہیں ملی۔ البتہ کافر سے اعارہ کی صورت میں مالک پر عشر کے وجوب کو پیش نظر رکھا جائے تو کافر سے مزارعت میں بھی عشر کا حکم معلوم ہو جاتا ہے اعارہ کا مسئلہ اس طرح ہے کہ کسی کافر کو زمین عاریت میں دینے پر اس کا عشر کافر پر واجب نہیں ہوتا مالکِ زمین پر واجب ہوتا ہے۔

" فان اعار الارض من ذمی فالعشر علی المعیر لان العشر صدقة لا یمکن ایجابها علی الکافر والمعیر صار مفوتا حق الفقراء بالاعارة من الکافر فکان ضامنا للعشر " (۲)

مستعیر کافر پر عشر عائد نہ ہونے کی اور معیر یعنی مالک زمین پر عشر لازم ہونے کی جو یہ علت بیان کی ہے کہ عشر صدقہ ہے جس میں عبادت کا مفہوم ہوتا ہے اس لیے کافر پر اس کا وجوب ممکن نہیں ہے اور کافر سے اعارہ کر کے مالکِ زمین نے فقراء کا حق فوت کر دیا اس لیے عشر اس پر لازم ہوگا یہی علت مزارعت بین المالك المسلم والعامل الکافر کی صورت میں بھی پائی جا رہی ہے اس لیے یہاں بھی وہی حکم لگے گا کہ عشر صرف مالک زمین پر واجب ہے کافر پر نہیں۔

هذا ما عندی والله تعالیٰ اعلم

---

(۱) درمختار علی هامش الرد ۲/۶۱ (۲) مبسوط ۳/۵

جوابات سوالات متعلقہ عشر و خراج

از :—— مولانا عبدالقیوم پالن پوری القاسمی، جامعہ نذیریہ کاکوسی گجرات

محور اول

زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کے بارے میں شرعی ضابطہ یہ ہے کہ جب کوئی ملک ابتداءً مسلمانوں کے قبضہ میں آئے تو اس کی چند صورتیں ہیں۔

اگر کوئی ملک اس طرح صلح کے ساتھ فتح ہو کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گئے تو ان کی زمینیں انہی کی ملک میں باقی رہیں گی اور یہ اراضی عشری قرار دی جائیں گی۔[1] جیسے مدینہ طیبہ کی اراضی کہ یہاں کے باشندوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت قبول کی اور ان کو مدینہ تشریف لانے کی دعوت دی، اس لیے یہ زمینیں عشری قرار پائیں۔

اور اگر کوئی ملک جنگ سے فتح ہوا، اور امام المسلمین نے اس کی اراضی مالِ غنیمت کے قاعدہ سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دئے اور پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کر دیا تو جو اراضی مجاہدین میں تقسیم ہوں گی وہ ان کی ملکیت میں آجائیں گی اور وہ سب عشری ہوں گی۔[2] جیسے خیبر کی اراضی کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجاہدین میں تقسیم کر کے ان پر عشر لازم کیا۔

---

(۱) کل بلدة اسلم اهلها طوعًا فهي ارض عشرية لان ابتداء الوظيفة فيها على المسلم والمسلم لا يبدأ بالخراج صيانة له عن معنى الصغار فكان عليه العشر (مبسوط للسرخسي ۲/۷،
رد المحتار ۳/۲۵۳ ، جواهر الفقه ۲/۲۳۸-۲۳۹۔

(۲) كل بلدة افتتحها الامام عنوة وقهرًا وقسمها بين الغانمين فهي ارض عشرية لما بينا۔ مبسوط ۲/۷،

اور اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ اس شرط پر فتح ہوا کہ اس کے باشندے اپنے مذہب پر رہیں گے اور ان کی اراضی انہی کی ملکیت میں باقی رہیں گی تو اس صورت میں ان کی یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی قرار پائیں گی، ان میں ان کے مالکوں کے غیر مسلم ہونے کی وجہ سے خراج کا حکم متعین ہے۔ (۱)

اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا لیکن امام المسلمین نے فتح کے بعد ان کی اراضی کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے سابق مالکوں کی ملکیت میں بدستور باقی رکھا تو یہ اراضی بھی سب خراجی ہوں گی (۲) جیسا کہ حضرت فاروق اعظم رضؓ نے شام و مصر و عراق کی اراضی کے ساتھ یہی معاملہ فرمایا، بجز ان خاص حصوں کے جو مسلمانوں کو دے گئے یا بیت المال کے لیے رکھے گئے۔

اور وہ بنجر زمینیں جو ملک فتح ہوتے وقت کسی کی ملک نہیں تھی، بعد میں مسلمان حاکم کی اجازت سے کسی غیر مسلم نے قابل کاشت بنایا یا کسی غیر مسلم نے اپنے مکان کو باغ یا کھیت بنا دیا تو یہ نوآباد اراضی بھی خراجی ہوں گی۔ (۳)

اور جو غیر قابل کاشت اراضی ملک فتح ہوتے وقت کسی کی ملک نہ تھی بعد میں مسلمان حاکم کی اجازت سے کسی مسلمان نے قابل کاشت بنایا، یا مسلمان نے اپنے مکان کو باغ یا کھیت بنا دیا تو ان اراضی کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابو یوسف رحؒ کے نزدیک قرب و جوار کی اراضی پر ہوگا، اگر قریب کی زمینیں عشری ہیں تو یہ اراضی بھی عشری ہوں گی اور اگر قریب کی اراضی خراجی ہیں تو یہ بھی خراجی ہوں گی، اور اگر قریب میں دونوں قسم کی اراضی ہوں تو یہ نوآباد اراضی عشری ہوں گی، اور امام ابو یوسف رحؒ کا قول راجح و مفتی بہ ہے اور علامہ شامی رحؒ نے اس کو معتمد قرار دیا ہے۔ (۴)

---

(۱) وكل بلدة فتحت صلحاً وقبلوا الجزية فهي ارض خراج (حاشيه على الهندية ۱/۲۴۰ - رد المحتار ۳/۲۵۵)

(۲) وكل بلدة فتحها الامام عنوة وقررها من بها على اهلها فهي أرض خراج (مبسوط ۳/۸، حاشيه ۱/۲۴۰).

(۳) والذمي اذا جعل داره بستاناً أو احيا ارضاً ميتة باذن الامام فعليه فيها الخراج (مبسوط ۳/۸، شامي ۳/۲۵۹)

(۴) وموات ..... لو أحياه مسلم اعتبر قربه (الدر المختار) قوله اعتبر قربه أي قرب ما أحياه ان كان الى ارض الخراج اقرب كانت خراجية وان كانت الى العشر اقرب فعشرية (نهر) وان كانت بينهما فعشرية مراعاة لجانب المسلم وهذا عند ابي يوسف واعتبر محمد الماء (باقی آئندہ صفحہ)

اور امام محمد رح کے نزدیک ان اراضی کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار اس پانی پر ہوگا جس سے ان اراضی کو سیراب کیا جاتا ہے، اگر وہ پانی عشری ہے تو یہ اراضی بھی عشری قرار دی جائیں گی اور اگر وہ پانی خراجی ہے تو یہ اراضی بھی خراجی ہوں گی۔

پانی کے عشری یا خراجی ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ بارش، کنوؤں، قدرتی چشموں کا پانی اور اسی طرح وہ بڑے دریا اور ندیاں جو قدرتی طور سے جاری ہیں، نہ ان کے جاری کرنے میں کسی کے عمل کو دخل ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی ملک ہوتے ہیں، جیسے عراق میں دجلہ، فرات، مصر میں نیل، ہندوستان میں گنگا، جمنا، یہ سب عشری پانی ہے، اور وہ نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنی محنت یا خرچ کے ذریعہ نکالی ہیں، وہ عادۃً نکالنے والوں کی ملک ہوتی ہیں جیسے ان بڑے دریاؤں سے نکلنے والی نہریں، نہر گنگ و نہر جمن وغیرہ چونکہ فتح اسلامی سے پہلے غیر مسلموں کی ملک تھی اس لیے ان کا پانی خراجی ہے۔(۱)

محور چہارم

(۱) موجودہ ہندوستان کی زمینیں بعض عشری، بعض خراجی اور بعض نہ عشری نہ خراجی ہیں۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ خاتمہ زمین داری میں جن اراضی کو حکومت نے اپنے قبضۂ تصرف میں لے لیا اور مالکوں کی ملک ختم کردی وہ اراضی مالکوں کی ملک سے نکل کر حکومت کی ملک میں داخل ہوگئیں،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ): فان احیاها بماء الخراج فخراجية والا فعشرية (بحر) وبالاول يفتى درمنتقى (شامی ۳/۲۵۹) وقدمه اى قول ابى يوسف فى متن المنتقى فافاد ترجيحه على قول محمد وقال ح وهو المختار كما فى الحموى على الكنز عن شرح قراحصارى وعليه المتون (رد المحتار ۳/۲۶۰ جواهر الفقه ۲/۲۴۹)۔

(۱) وماء الخراج هو ماء الأنهار الصغار التى حفرها الاعاجم مما يدخل تحت الايدى، وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال، وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والانهار العظام التى لا تدخل تحت الايدى كسيحون وجيحون الخ لعدم اثبات اليد عليها وعن ابى يوسف انها خراجية لامكان اثبات اليد عليها الخ (البحر الرائق ۲/۲۵۸ - جواهر الفقه ۲/۲۴۹)

یہ زمینیں چاہے پہلے عشری رہی ہوں لیکن اب عشری باقی نہیں رہیں، اس لیے کہ عشریت باقی رہنے کے لیے شرط یہ ہے کہ کبھی غیر مسلم کی مِلک میں نہ جائے، پھر ان زمینوں میں سے جن اراضی کو حکومت نے اپنے قاعدہ وضابطہ سے کچھ عوض لے کر یا بغیر عوض کے قابضین کی مِلک میں دے دیا تو قابضین اس کے مالک ہو گئے اور یہ زمینیں خراجی ہو گئیں۔(۱)

اور ان میں سے جن زمینوں پر حکومت نے قابضین یا دوسروں کو حقِ مالکان نہیں دیا وہ اب تک مِلکِ حکومت میں باقی ہیں، اور یہ اراضی نہ عشری ہیں نہ خراجی ہیں بلکہ اراضیٔ محوزہ سلطانیہ کے درجہ میں ہیں[۲]۔

اور جو اراضی قانونِ تنسیخ زمینداری سے مستثنیٰ رہی ہیں اور حکومت نے اپنے قبضۂ تصرف میں نہیں لیا، بلکہ وہ اب تک مالکوں کے قبضہ میں ہیں اور ان اراضی کے بارے میں معلوم ہے کہ اسلامی دور سے اب تک کسی غیر مسلم کی مِلک میں نہیں گئی ہیں تو یہ اراضی عشری ہیں، اسی طرح اُن اراضی کو جو فی الحال مسلمانوں کی مِلک میں ہیں بہ دلیل استصحاب عشری سمجھا جائے گا جن کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ کبھی کسی غیر مسلم کی مِلک میں گئی ہیں یا نہیں ــــــــــ اور وہ اراضیٔ مملوکۂ مسلمین جن کے بارے میں بالیقین معلوم ہے کہ اسلامی دور کے بعد کسی بھی وقت غیر مسلم کی ملکیت میں رہی ہیں خراجی ہیں[۳]۔ اسی طرح ہندوستان چھوڑ کر پاکستان چلے جانے والے مسلمانوں کی اراضی جن پر حکومتِ ہند نے قبضہ کر کے دوسروں کو دے دی ہیں وہ بھی بوجہ استیلاءِ کافر خراجی ہو گئیں ہیں۔

(۲) جن زمینوں کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے اور وہ اراضی مملوکۂ مسلمین ہیں اور ان کو حکومت نے اپنی مِلک میں نہیں لیا، ان کو بہ دلیل استصحاب عشری قرار دیا جائے گا۔(۴)

(۳) سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں حضرت فقیہ النفس مولانا رشید احمد گنگوہیؒ[۵]، اور حضرت مفتی عزیز الرحمن دیوبندیؒ[۶] اور حضرت مفتی محمود صاحب گنگوہی مدظلہٗ کی رائے یہ ہے کہ خراج میں محسوب کرنے کی گنجائش ہے، لیکن حضرت تھانویؒ[۸] ...

---

(۱) نظام الفتاویٰ ۱/۳۵۶ (۲) فتاویٰ محمودیہ ۴/۶۸، نظام الفتاویٰ ۲/۳۵۷ (۳) جواہر الفقہ ۲/۲۶۱
(۴) امداد الفتاویٰ ۲/۶۰، جواہر الفقہ ۲/۲۶۲ (۵) تالیفات رشیدیہ مع فتاویٰ رشیدیہ : ص ۳۶۶
(۶) فتاویٰ دار العلوم مکمل ومدلل ۶/۲۸۲ (۷) فتاویٰ محمودیہ ۴/۴۰ (۸) امداد الفتاویٰ ۲/۴۵

اور حضرت مفتی محمد شفیع[1] صاحب دیوبندی، مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی[2] وغیرہم کی تحقیق یہ ہے کہ حکومت کو دی جانے والی مالگذاری سے خراجی زمینوں کا خراج ادا نہ ہوگا بلکہ شرعی حق ہونے کی وجہ سے ہندوستانی مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنی خراجی زمینوں کا خراج نکال کر ہندوستان میں موجود مصارف خراج میں صرف کریں۔ اور علامہ ہمایونی سندھی نے بھی لکھا ہے کہ کوئی غیر مسلم حاکم اگر مسلمانوں کی خراجی زمینوں کا خراج، خراج کہہ کر بھی وصول کرے تو اس سے خراج ادا نہ ہوگا، بلکہ از خود مسلمانوں کو رقم خراج نکال کر ان مصارف میں خرچ کرنا واجب ہوگا۔ (۳)

لہٰذا احتیاط اس میں ہے کہ مسلمان خراجی زمینوں کا خراج بھی نکال کر ان کے مصارف میں صرف کریں اور سرکاری مالگذاری کو خراج کا قائم مقام نہ سمجھیں۔

(۴) محمد بن قاسم ثقفیؒ کی فتوحات میں ہندوستان کے جو علاقے اور صوبے داخل تھے ان میں عموماً خراجِ مقاسمہ خُمس پیداوار واجب ہے اور اس کے علاوہ ہندوستان کے دوسرے علاقوں میں خراجِ مؤظف کا حکم جاری ہے۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اس کو دلائل سے ثابت کیا ہے۔ چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

"ہندوستان اور پاکستان میں خراجی زمینوں پر خراج کس قسم کا عائد ہے، مقاسمہ یا مؤظف، اگلا مدار ان احکام کے معلوم ہونے پر ہے جو مسلمان فاتحین نے اول فتح کے وقت نافذ فرمائے ہیں، اراضی سندھ کے متعلق تو مستند علما سندھ کی تصریحات سے ثابت ہے کہ خراجِ مقاسمہ مقرر ہے، جو محمد بن قاسم نے غیر مسلموں کی زمینوں پر عائد کیا اور وہ خراجِ مقاسمہ خمس ہے یعنی پیداوار کا پانچواں حصہ .... اس تفصیل سے علاقہ سندھ کی زمینوں کا خراج تو معلوم ہوگیا کہ عموماً مقاسمہ اور بٹائی کی صورت سے پیداوار کا پانچواں حصہ تھا، اس زمانہ میں ملتان، بھاولپور، پنجاب کے سب علاقے بھی سندھ میں شامل تھے، ان کا بھی یہی حکم ہوگا، بلکہ صوبہ گجرات اور راجپوتانہ کو بھی محمد بن قاسم کی فتوحات میں داخل سندھ اور اس کا جز قرار دیا گیا تھا۔

---

(۱) جواہر الفقہ ۲/۲۶۵ (۲) احسن الفتاویٰ ۴/۳۳۸

(۳) جواہر الفقہ ۲/۲۰۵

اس لیے ان تمام علاقوں کے خراج میں اگر کسی خاص زمین یا علاقہ کے متعلق خراج کی کوئی دوسری صورت کافی ثبوت کے درجہ کو پہونچ جائے تو اس پر عمل کیا جائے گا ورنہ خمس پیداوار کو خراج سمجھا جائے گا۔

لیکن محمد بن قاسم کی فتوحات کے بعد ہندوستان کے دوسرے علاقے جن کی فتوحات غزنوی عہد اور غوری عہد حکومت سے شروع ہو کر علاء الدین خلجی تک تمام ہوئیں ——— ان میں اتنی بات ثابت ہے کہ اُن تمام علاقوں کی زمینیں عموماً ان کے ہندو مالکان ہی کی ملک اور قبضہ میں باقی رکھی گئیں، اور ان پر خراج عائد کیا گیا، مگر یہ تفصیل عام طور پر مذکور نہیں کہ خراج کی کون سی قسم ان زمینوں پر عائد کی گئی تھی مقاسمہ یا موظف۔

لیکن علاء الدین خلجی کے عہد حکومت کی اصلاحات و تغیرات کے ذیل میں کتب تاریخ نزہۃ الخواطر اور آئینۂ حقیقت نما وغیرہ میں یہ مذکور ہے کہ ان کے زمانے سے پہلے جو فوج کو تنخواہ بصورت جاگیر دینے کا دستور چل رہا تھا علاء الدین خلجی نے اس کو بدل کر فوج کو نقد تنخواہیں دینے کا قانون جاری کر دیا۔

اور ایک تغیر یہ بھی کر ڈالا کہ مالکانِ اراضی پر جو نقد خراج مقرر تھا اس کے بجائے بٹائی کا قاعدہ جاری کر دیا اور پھر خلجی کے بعد محمد تغلق نے بھی یہی معمول جاری رکھا ....

اس سے ثابت ہوا کہ ہندوستان کے اور علاقوں اور صوبوں میں عموماً اول فتح کے وقت سے خراجِ مؤظف (نقد) جاری تھا، اور خلجی نے جو اس کو مقاسمہ اور بٹائی کی صورت میں تبدیل کیا یہ معاملہ اگر مالکانِ زمین کی رضامندی سے تھا تو مضائقہ نہیں، ورنہ ان کو اس تبدیلی کا کوئی حق نہ تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں آج بھی خراجِ مؤظف کا حکم جاری ہے۔ خراج مؤظف کی تفصیل ——— یہ ہے کہ عام قابلِ کاشت زمینوں میں ایک جریب (ساٹھ مربع گز) پر ایک درہم (یعنی ۳ ½ ماشہ چاندی) اور ایک صاع گندم یا جَو کا واجب ہوگا۔ ترکاری کی ایک جریب پر پانچ دراہم اور گنجان باغات پر دس دراہم واجب ہوں گے اور باقی اشیاء کا خراج اس اندازے سے لگایا جائے کہ پیداوار کے خمس سے گھٹے نہیں اور نصف سے

بڑھے نہیں "(۱)

(۵) جدید طریق زراعت میں غیر معمولی ہونے والے اخراجات کو منہا کیے بغیر کل پیداوار کا عشر یا نصف عشر نکالنا واجب ہے۔ کما فی العالمگیریہ:

"ولا تحتسب اجرة العمال ونفقة البقر وكرى الانهار واجرة الحافظ وغير ذلك فيجب اخراج الواجب من جميع ما اخرجته الارض عشرًا او نصفًا كذا فى البحر الرائق" (۲)

(۶) جن عشری اراضی کو مزارعت یعنی بٹائی پر دی ہیں ان کا عشر مالک زمین اور بٹائی دار پر اپنے اپنے حصہ میں نکالنا واجب ہے۔(۳) اگر خراجی زمینوں کو بٹائی پر دی ہیں اور ان میں خراج مقاسمہ واجب ہے تو اس کا حکم بھی مثل عشر ہے کہ مالک زمین اور بٹائی دار پر اپنے اپنے حصے میں واجب ہے۔(۴) اور اگر ان میں خراج مؤظف واجب ہے تو وہ بالاجماع مالک زمین کے ذمہ ہے، بٹائی دار کے ذمہ نہیں۔ (۵)

اور اگر نقد روپیہ کے عوض زمین کو اجارہ پر دیا تو خراج مؤظف بہرکیف مالک زمین پر ہے،(۶) اور عشر و خراج مقاسمہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر مالک زمین اجرت بہت زیادہ لیتا ہے اور مستاجر کے پاس بہت کم بچتا ہے تو عشر اور خراج مقاسمہ مالک زمین پر ہے(۷) اور اگر اجرت کم لیتا ہے اور مستاجر کو بچت زیادہ ہوتی ہے تو عشر و خراج مقاسمہ مستاجر پر ہے، اس زمانہ میں عموماً اجرت کم لی جاتی ہے، لہٰذا عشر و خراج مقاسمہ مستاجر پر ہوگا۔

---

(۱) جواهر الفقه: ۲۸۵/ تا ۲۸۶ (۲) هندیه ۱۸۷/۱ (۳) جواهر الفقه ۲۷۳/۲ - فى البدائع من ان المزارعة جائزة عندهما والعشر فى الخارج بينهما فيجب العشر عليهما شامى ۲۷۲/۲ خراج المقاسمة كالموظف مصرفًا وكالعشر مأخذًا - الى قوله - قد تقرر ان خراج المقاسمة كالعشر (رد المحتار ۲۷۶/۲)۔ (۵) ثم اعلم هذا كله فى العشر اما الخراج (اى الموظف) فعلى رب الارض اجماعًا (رد المحتار ۲۷۶/۲)، احسن الفتاوى ۳۳۵/۴) (۶) والعشر على المؤجر كخراج موظف، قوله كخراج موظف فانه على المؤجر اتفاقًا لتعلقه بالزراعة (رد المحتار ۲۷۳/۲) (۷) لو آجر الارض العشرية فالعشر عليه وعندهما على المستاجر (قوله وبقولهما نأخذ) قلت لكن افتى بقول الامام جماعة المتاخرين ...... قلت لكن فى زماننا عامة الاوقاف من القرى والمزارع لرضا المستاجر بتحمل غراماتها ومؤنها (باقی آئندہ صفحہ پر)

محورِ پنجم

(۱) وجوبِ عشر کے لیے امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک کوئی نصاب شرط نہیں ہے۔ پیداوار کی کم یا زیادہ مقدار پر عشر نکالنا واجب ہے۔ قرآن وحدیث کے الفاظ کے عموم کی وجہ سے۔

"مما اخرجنا لکم من الارض الخ وآتوا حقّہٗ یوم حصادہ الخ - قال فی شرح التنویر یجب العشر...... وان قل .... بلا شرط نصاب وبقاء وحولان حول" (۱)

(۲) زمین سے پیدا ہونے والی ہر اس چیز میں جس کو مقصود بنا کر اگایا گیا ہو اس میں عشر واجب ہے، لہٰذا جو گھاس، بانس، درخت مقصود بنا کر اگائے گئے ہوں یا جانوروں کے لیے اگایا گیا چارہ جو دانہ پڑنے سے پہلے کاٹ لیا جاتا ہے ان سب میں عشر واجب ہے، البتہ بھوسہ جس سے اناج حاصل کر لیا ہو اور وہ مقصود نہ ہو تو اس میں عشر واجب نہیں ہے۔ (۲)

پانی میں کاشت ہونے والی چیزیں مکھانہ اور سنگھاڑہ اگر ان کی جڑیں مٹی سے ملتی ہیں تو عشر کا سبب الارض النامیہ پائے جانے کی وجہ سے اس میں عشر واجب ہوگا۔

(۳) مچھلی کی اس طرح کی کاشت پر عشر واجب نہیں ہے بلکہ اس میں زکوٰۃ الاموال کا حکم ہوگا۔ (۳)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ): بستاجرھا بدون أجر المثل. بحیث لاتفی الاجرۃ ولا اضعافہا بالعشر او خراج المقاسمۃ فلا ینبغی العدول عن الافتاء بقولہما فی ذلک .... فان امکن اخذ الاجرۃ کاملۃ یفتی بقول الامام والا بقولہما لما یلزم علیہ من الضرر الواضح الذی لا یقول بہ احد (رد المحتار ۲/۵۷) واما خراج المقاسمۃ فعلی الخلاف (رد المحتار ۲/۵۷)

(۱) وفی الھدایہ: اما الحطب والقصب والحشیش فلا تستنبت فی الجنان عادۃ بل تنقی عنھما حتی لو اتخذھا مقصبۃ او مشجرۃ او منبتا للحشیش یجب فیھا العشر..... بخلاف السعف والتبن وفی الفتح وانما لم یجب فی التبن لانہ غیر مقصود بزراعۃ الحب غیر انہ لو فصلہ قبل انعقاد الحب وجب العشر فیہ لانہ صار ھو المقصود (فتح القدیر ۲/۵)

(۳) احسن الفتاوی ۴/۳۰۰

(۲) وفی الھدایہ ۱/۱۸۲، بخلاف دود القز لانہ یتناول الاوراق ولا عشر فیھا - فکذا لا عشر فیما یتولد منھا -

(۴) ریشم کی کاشت پر عشر واجب نہیں ہے۔ (۱)

(۵) باغات کے وہ درخت جن میں پھل اور درخت دونوں مقصود ہوں یا جلانے یا عمارت میں کام آنے والے درخت جب ان کو فائدہ اٹھانے کے لیے مقصود بنا کر اگائے گئے ہوں تو ان میں عشر واجب ہوگا۔ (۲)

(۶) جن سبزیوں کی کاشت عشری یا خراجی زمین میں کی ہے اس میں عشر یا خراج واجب ہے اور پھل یا سبزیاں اپنے گھر کے باغ میں یا اپنے مکان کے اردگرد کی افتادہ زمین میں یا اپنے مکانوں کے چھتوں پر اگائی ہیں ان میں عشر یا خراج واجب نہیں ہے۔ (۳)

(۷) اراضی موقوفہ علی المساجد والمدارس ہوں یا اراضی موقوفہ علی الاولاد ہوں، ان میں عشر واجب ہے۔ (۴)

والله تعالیٰ اعلم بالصواب وعلمه اتم واکمل

---

(۱) حتی لو اشغل ارضه بها یجب العشر۔ الدر۔ فی رد المحتار: وان المدار علی القصد حتی لو قصد به ذلك وجب العشر كما صرح به بعده (رد المحتار ۲/۶۲) ولیس فی الاشجار التی تكون علی المسناة شئ (خانیه ۱/۲۷)

(۲) ولا شئ فیما یستخرج من البحر كالعنبر واللؤلؤ والسمك (خانیه ۱/۲۷)

(۳) فی كل ما تخرجه الارض من الحنطة ...... والبقول والخیار والبادنجان والعصفر واشباه ذلك لها ثمرة باقیة أو غیر باقیة یجب فیها العشر فی قول ابی حنیفة رح قل او كثر (خانیه ۱/۲۷)۔ رجل فی داره شجرة مثمرة لا عشر فیها وان كانت البلدة العشریة (خانیه ۱/۲۷) وفی الشامیه: قد یجعلها -الدر- بستانا لانه لو لم یجعلها بستانا وفیها نخل تغل اكرارا لا شئ فیها (بحر) وكذلك ثمر بستان الدار لانه تابع لها (رد المحتار ۲/۵۷)۔

(۴) ویجب العشر فی الاراضی الموقوفة وارض الصبیان والمجانین ان كانت عشریة، وان كانت خراجیة ففیها الخراج (فتاوی قاضی خان ۱/۲۰۶) وكذلك الخارج من الاراضی الموقوفة علی الرباطات والمساجد یجب فیها العشر عندنا وعند الشافعی لا یجب الا فی الموقوفة علی اقوام باعیانهم فانهم كالملاك۔ أما الموقوفة علی اقوام بغیر اعیانهم فلا شئ فیها۔ (مبسوط للسرخسی رح ۳/۵)۔

عشر و خراج کی حقیقت
اور
اراضیٔ ھند کا حکم

از: مولانا انیس الرحمٰن قاسمی، نائب قاضی امارت شرعیہ بہار واڑیسہ
پھلواری شریف، پٹنہ

۱۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اشرف المخلوقات بنایا ہے اور اس کو اس روئے زمین کی نعمتوں سے فائدہ اٹھانے اور ان کو اپنی ملکیت میں رکھنے کا اختیار دیا ہے، مگر ساتھ ہی اس کا پابند بھی بنایا ہے کہ وہ اپنے مال میں غربا و مساکین کا حق بھی سمجھے اور اس کو ادا کرے، اسی حق کو ادا کرنے کا نام صدقہ، زکوٰۃ اور عشر و خراج ہے۔

چنانچہ جس طرح اموالِ منقولہ سونا، چاندی، کرنسی نوٹ، اموالِ تجارت اور مویشی میں زکوٰۃ فرض ہے اسی طرح اموالِ غیر منقولہ یعنی اراضی مزروعہ میں بھی زکوٰۃ فرض ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے زرعی پیداوار میں سے خرچ کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا ہے:

"یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اَنْفِقُوْا مِنْ طَیِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ" (۱)

اے ایمان والو! اپنی پاکیزہ کمائی سے اور جو کچھ ہم نے (زمین سے) تمھارے لیے پیدا کیا

---

(۱) سورہ بقرہ، آیت۔ ۲۶۷

ہے اس میں سے خرچ کرو۔

اسی طرح سورہ انعام کی آیت ۱۴۲ میں حکم دیا ہے:

" كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ " (۱)

ان آیات کے بارے میں جمہور مفسرین کی رائے یہی ہے کہ ان میں زرعی پیداوار کی زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم ہے۔(۲) اور اسی زرعی حق کی تشریح و تفصیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ملتی ہے۔ الزکاۃ فی الحنطۃ والشعیر والتمر والزبیب (دارقطنی) فیما سقت السماء او کان عثریا العشر (بخاری) (۳)

اسی لیے امت کا اس پر اجماع ہے کہ زرعی پیداوار میں زکوٰۃ یعنی عشر یا نصف عشر فرض ہے۔

۲ ــــــ لیکن اصولی و اجمالی طور پر امت کے اس اتفاق کے باوجود یہ مسئلہ بھی متفق علیہ ہے کہ ہر قسم کی زمینوں پر جن کے مالک مسلمان ہیں عشر یا نصف عشر فرض نہیں ہے اور نہ ہی ہر قسم کی زمینوں پر خراج واجب ہے، بلکہ عشر و خراج کے وجوب کے لیے کچھ شرائط ہیں۔ اگر یہ شرطیں پائی جائیں گی تو عشر و خراج واجب ہوگا۔ اور اگر ان شرائط کا تحقق نہ ہوگا تو وجوب بھی نہ ہوگا۔

۳ ــــــ چنانچہ عشر کے وجوب کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ عشری زمین کا مالک مسلمان ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ زمین سے پیداوار حاصل ہو، اور تیسری شرط یہ ہے کہ پیداوار ان چیزوں کی ہو جن کی کھیتی عام طور پر کی جاتی ہے اور ان کو اگانے و پیدا کرنے کا رواج ہو، اور ان سے عام طور پر نفع اٹھایا جاتا ہو، اور چوتھی و آخری بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ زمین جس میں پیداوار ہوتی ہو وہ عشری زمین ہو، اس لیے کہ بعض زمینیں خراجی ہوتی ہیں اور بعض زمینیں ایسی ہوتی ہیں جو نہ عشری کے زمرہ میں آتی ہیں اور نہ خراجی زمینوں کے زمرہ میں

۴ ــــــ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی معروف کتاب " الخراج " میں ان زمینوں کی تفصیل بیان کی ہے جو عشری ہوتی ہیں وہ ایک جگہ عشری و خراجی زمینوں کی تحدید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

(۱) سورہ انعام، آیت ۱۴۲ (۲) احکام القرآن جصاص ۳/۹، الجامع لاحکام القرآن ۷/۹۹ تفسیر مظہری ۳/۲۹۲، بدائع الصنائع ۲/۹۲۵، فقہ الزکوٰۃ ۱/۳۴۴

(۳) بدائع الصنائع ۲/۴۴۷، فقہ الزکوٰۃ ۱/۳۴۶

"فاما ما سألت عنه يا امير المومنين من حد ارض العشر من حد ارض الخراج فكل ارض اسلم أهلها عليها وهي من ارض العرب او ارض العجم فهي لهم وهي ارض عشر بمنزلة المدينة حين اسلم عليها أهلها وبمنزلة اليمن وكذالك كل من، لا تقبل منه الجزية ولا يقبل منه الا الاسلام أوالقتل، ومن عبدة الاوثان من العرب فارضهم ارض عشر وان ظهر عليها الامام لان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم قد ظهر على ارضين من ارض العرب وتركها فهي ارض عشر حتى الساعة۔

قال: وايما دار من دور الاعاجم قد ظهر عليها الامام وتركها في ايدي اهلها فهي ارض خراج وان قسمها بين الذين غنموها فهي ارض عشر ألاترى أن عمر بن الخطاب رضي اللّٰه عنه ظهر على ارض الأعاجم وتركها في ايديهم فهي ارض خراج وكل ارض من اراضي الأعاجم صالح عليها اهلها وصاروا ذمة فهي ارض خراج" (۱)

اور اے امیرالمؤمنین! آپ نے عشری و خراجی زمین کی تحدید و تعیین کے بارے میں جو سوال کیا ہے تو اس بارے میں یہ (جواب) ہے کہ عرب و عجم کی سرزمین سے تعلق رکھنے والے افراد اگر خود سے اسلام لے آئے ہوں تو ان کی اراضی عشری ہوگی، جیسے کہ "مدینہ منورہ" کیوں کہ وہاں کے رہنے والے مسلمان ہو گئے تھے، اسی طرح یہ اراضی یمن کے درجہ میں ہوگا۔

اسی طرح ان تمام لوگوں کی اراضی عشری ہوگی جن کے بارے میں شریعت کا یہ حکم ہے کہ ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، یا تو وہ اسلام قبول کریں یا پھر انھیں قتل کر دیا جائے گا، جیسے عرب کے مشرکین، تو ان کی اراضی عشری ہوگی، اگرچہ امام نے فتح حاصل کیا، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اراضی عرب پر فتح پائی اور پھر ان کو تقسیم کیے بغیر چھوڑ دیا تو یہ قیامت تک

---

(۱) کتاب الخراج، ص ٦٩

عشری ہے۔

اور خراجی اراضی وہ ہیں جو سرزمین عجم سے متعلق ہیں اور امام نے ان پر غلبہ حاصل کیا مگر ان کے رہنے والے لوگوں کو ہی دے دیا تو یہ اراضی خراجی ہیں اور اگر غلبہ کے بعد ان کو تقسیم کر دی مجاہدین میں تو یہ عشری ہوں گی، جیسا کہ حضرت عمر بن الخطاب نے اراضی عجم پر غلبہ پایا اور ان کے رہنے والوں کو ہی دے دیا تو یہ خراجی ہیں۔ اسی طرح جن اراضی عجم پر صلح کر لی گئی اور ان کے لوگوں میں چھوڑ دی گئی تو یہ لوگ ذمی ہوں گے اور ان کی اراضی خراجی ہو گی۔

اس عبارت میں امام ابو یوسف رحؒ نے عشری زمینوں کی تشریح کرتے ہوئے یہ واضح کیا ہے کہ :

(الف) : ہر ایسی زمین و علاقہ جہاں کے رہنے والے لوگ بلا جہاد و قتال نفس تبلیغ سے از خود مسلمان ہو گئے ہوں، جیسے "مدینہ منورہ کے لوگ، اوس و خزرج" وغیرہ قبائل کے افراد مسلمان ہو گئے تھے تو اسلام لانے کے بعد یہ لوگ بدستور اپنی زمینوں کے مالک رہیں گے اور یہ زمینیں عشری ہوں گی۔

(ب) : دوسری قسم کی وہ زمینیں عشری ہیں جو عرب کی سرزمین ہے۔ وہاں کی اراضی کے مالک چاہے از خود اسلام لائے ہوں یا بہ زور شمشیر ان کی اراضی پر مسلمانوں کا غلبہ ہوا ہو، یہ ہمیشہ عشری رہیں گی۔

(ج) : تیسری قسم کی وہ تمام اراضی عشری ہیں جو عجم کی حدود میں ہیں اور وہاں مسلمانوں نے بذریعہ جہاد غلبہ حاصل کیا ہو، اور امیر المسلمین کے ذریعہ ان اراضی کی تقسیم مجاہدین میں ہوئی ہو (اور پھر وہ مسلمانوں میں منتقل ہوتی چلی آ رہی ہو) اسی ذیل میں وہ اراضی آتی ہیں جن کے مالک اسلامی فوج کے خوف سے بھاگ گئے ہوں اور ان کو امام نے مجاہدین میں تقسیم کر دیا۔

اسی طرح امام ابو یوسف رحؒ نے دو طرح کی اراضی کو خراجی قرار دیا ہے :

(الف) : اول وہ تمام اراضی عجم جس پر مسلمانوں کو فتح و غلبہ ملا ہو، مگر امام و امیر نے ان اراضی کو مجاہدین میں تقسیم کرنے کے بجائے ان کے مالکوں (اصحاب اراضی) کو ہی دے دیا ہو تو یہ اراضی خراجی ہوں گی۔

(ب) : اسی طرح عجم کی وہ تمام اراضی جن کے مالکین (اصحاب اراضی) یا ان کی حکومت کے ساتھ صلح ہوئی ہو اور ان لوگوں نے مسلمانوں کو سالانہ خراج دینا طے کر لیا ہو تو یہ لوگ ذمی ہوں گے اور ان کی اراضی خراجی ہو گی۔

عشری اور خراجی اراضی کے درمیان فرق

امام ابو یوسف رح کی اس تحریر سے عشری اور خراجی زمینوں کی تحدید واضح ہوگئی، اور یہ کہ کون سی اراضی عشری ہوں گی اور کون سی خراجی۔ اسی طرح عشری اور خراجی اراضی کے درمیان یہ فرق بھی قائم رہتا ہے کہ کوئی زمین اسی وقت تک عشری رہے گی جب تک وہ زمین مسلمانوں کی ملکیت میں بلا انقطاع نسلاً بعد نسلٍ باقی رہی ہو، اگر کسی غیر مسلم کی ملکیت میں وہ زمین چلی گئی تو پھر وہ خراجی ہوجائے گی گرچہ بعد میں پھر کسی مسلمان کی ملکیت میں وہ آجائے، اس کے برخلاف جو زمین ایک بار خراجی ہوجاتی ہے وہ ہمیشہ خراجی رہتی ہے چاہے وہ اراضی مسلمانوں کی ملکیت میں ہوں یا غیر مسلموں کی ملکیت میں، البتہ ایک شکل میں خراجی اراضی عشری ہوجاتی ہے وہ یہ کہ خراجی زمین کا مالک انتقال کرجائے اور اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو تو اس کی زمین شرعاً بیت المال کی ملک ہوجائے گی، پھر بیت المال سے کوئی مسلمان خرید لے تو وہ زمین اس مسلمان کے پاس جاکر عشری ہوجائے گی۔ (۱)

اسی طرح عشر و خراج کے درمیان وجوب و مقدار کے اعتبار سے یہ فرق ہے کہ

(الف): عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے اگر کسی زمین کی پیداوار سال میں دو یا تین بار ہوتی ہو تو اس میں عشر یا نصف عشر بھی اتنا ہی بار لازم ہوگا، جب کہ خراج سال میں ایک ہی بار واجب ہوتا ہے۔

(ب): اسی طرح عشر کا تعلق پیداوار سے ہے، اگر سال بھر زمین پڑتی رہ جائے تو عشر یا نصف عشر کچھ بھی واجب نہ ہوگا، جب کہ خراجی زمین میں اگر کاشت نہ کی گئی تو بھی مقررہ خراج دینا ہوگا۔

(ج): عشری و خراجی زمین کے محصول میں مقدار کے اعتبار سے یہ فرق ہے کہ عشری اراضی کی پیداوار میں ہر حالت میں ان دو قسموں میں سے ایک قسم کی مقدار متعین ہے، یعنی اگر وہ اراضی عشری پانی سے سیراب ہوتی ہے اور اس میں ٹیکس یا خرچ نہیں لگتا ہے تو پیداوار کا دسواں حصہ فرض ہوگا، اور اگر خرچ لگتا ہے تو پھر بیسواں حصہ یعنی نصف عشر فرض ہوگا۔

(د): عشر و خراج کے درمیان "مصرف" کے اعتبار سے بھی فرق ہے۔ عشر کو انہی مصارف میں خرچ کیا جائے گا

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۳۳۸، ۲۹: ردالمحتار ۲/۳۵۵

جو مصارف اللہ نے قرآن میں زکوٰۃ کے لیے متعین فرما دیئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیہا والمؤلفۃ قلوبھم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل" (۱)

اس کے برخلاف خراج کے مصارف مسلمانوں و سلطنت اسلامیہ کی فلاح کے جملہ امور خیر ہیں اور ان کی تعیین امام المسلمین کے اختیار میں ہے۔ (۲)

(۵): ایک فرق عبادت و ثواب کے اعتبار سے یہ ہے کہ عشر میں تعبدی پہلو ہے جب کہ خراج ایک طرح سے زمین کا ٹیکس ہے، اسی لیے عشر صرف مسلمانوں پر فرض ہے، حتیٰ کہ اگر عشری زمین کو غیر مسلم خرید لے تو اس پر عشر لازم نہ ہوگا، بلکہ خراج متعین ہوگا۔ (۳)

یہ ہیں وہ بنیادی فرق جو عشری و خراجی اراضی میں فقہاء نے کی ہے۔ میں نے مختصراً ان کا ذکر کر دیا۔

---

(۱) سورۂ توبہ

(۲) بدائع الصنائع ۲/۹۳۰ (۳) ایضاً ۲/۹۲۸

اراضی ہند کا شرعی حکم عشر و خراج کے باب میں

محور چہارم

موجودہ ہندوستان کی اراضی کے بارے میں علماء ہند کے دو اقوال ملتے ہیں:

۱۔۔۔۔ پہلا قول یہ ہے کہ وہ تمام اراضی جو مسلمانوں کے قبضہ و ملکیت میں نسلاً بعد نسل چلی آرہی ہے اور ان پر مسلمانوں کے مالکانہ حقوق ہیں اور تاریخی طور پر ان اراضی کے بارے میں کوئی ثبوت نہیں ہے کہ وہ اراضی ابتدائی طور پر عشری تھیں یا خراجی، تو ایسی تمام اراضی عشری ہیں۔ یہی قول حضرت مولانا مفتی محمد شفیع عثمانی، مفتی عزیز الرحمٰن دیوبندی اور حضرت مولانا عبدالصمد رحمانی کا ہے۔ ان حضرات نے یہ فتویٰ اس وقت دیا تھا جب کہ ہندوستان پر برطانیہ کا تسلط تھا اور حکومت برطانیہ کے عہد میں ہندوستان کو دارالحرب کہا جاتا تھا، اس لیے حکومت برطانیہ کے تسلط کے خاتمہ اور جمہوری حکومت کے آنے کے بعد اس حکم میں کوئی فرق نہ ہوگا، یہی رائے احوط ہے اور اسی کا قائل راقم ہے۔ اس کی تائید امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے ہوتی ہے جو انھوں نے کتاب السیر میں لکھا ہے اور اسے مولانا عبدالصمد رحمانی نے کتاب العشر والزکوٰۃ میں درج کیا ہے۔

۲۔۔۔۔ اسی طرح وہ تمام اراضی عشری ہیں جو مسلمانوں کے قبضہ و ملکیت میں ہیں اور نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملکیت میں ہونا اور ان کا عشری ہونا متحقق ہے۔ ان اراضی کا حکم موجودہ حکومت کے تنسیخ زمین داری وغیرہ کے قانون سے متاثر و متبدل نہ ہوگا، اس لیے کہ موجودہ قانون مالکوں کو ملکیت کے تمام اختیارات و تصرفات، خرید و فروخت، اجارہ، وراثت وغیرہ کو تسلیم کرتا ہے۔

۳۔۔۔۔ اسی طرح وہ تمام اراضی جن کے مالک ۱۹۴۷ء میں مسلمان تھے اور ان اراضی پر ان کو مالکانہ حقوق نسلاً بعد نسل چلے آرہے تھے اور زمین داری کے خاتمہ سے ان اراضی کا معاوضہ ان کو سرکار نے دیا، اور پھر وہ اراضی مسلمانوں کی ملکیت میں آگئیں تو وہ عشری ہوں گی، بشرطیکہ ان کے بارے معلوم نہ ہو کہ وہ خراجی اراضی ہیں۔

۴۔۔۔۔ اسی طرح وہ اراضی جو مسلمانوں نے غیر مسلموں سے خریدی ہیں یا سرکار سے ان کو ملی ہے، ان میں عشر

نہ ہوگا، اور سرکار کو جو ٹیکس لگان کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے وہ خراج میں محسوب ہوگا الگ سے خراج واجب نہ ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ ان اراضی کے بارے میں خراجی ہونا معلوم ہو، ورنہ ان پر نہ عشر ہے نہ خراج۔

۵ ـــــ اسی طرح وہ تمام اراضی جو مسلمانوں کی ملکیت میں سو دو سو سال یا کم و بیش عرصہ سے ہوں اور وہ اراضی ایسے علاقے کی ہوں جہاں کی حکومت عہد برطانیہ یا اس کے قبل غیر مسلم راجہ کی تھی اور اس راجہ کے ذریعہ مسلمانوں کو ملے ہوں اور ان پر مالکانہ حقوق حاصل ہوں اور ان راجاؤں کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ وہ مسلم حکومت کے باج گزار تھے اور ان کی اراضی خراجی تھی یا نہیں تو ان اراضی کے بارے میں ہندوستان کے علما میں سے کسی عالم کا کوئی قول نظر سے نہیں گزرا کہ یہ اراضی شرعی طور پر خراجی ہیں یا عشری یا دونوں میں سے کوئی حکم ان پر عائد نہیں ہوگا۔
اگر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کی روشنی میں جو انھوں نے دار الحرب کے مسلمانوں کی اراضی پر وجوب عشر کے بارے میں تحریر کیا ہے غور کیا جائے تو ایسی اراضی کو عشری قرار دینا احوط ہے یہی حکم جزائر انڈمان و نیکوبار کی اراضی کا ہوگا جو کبھی اسلامی سلطنت میں داخل نہیں ہوئے اور آج وہ ہندوستان کا جز ہے اور مسلمان وہاں اراضی کے مالک ہیں۔

۶ ـــــ اراضی ہند کے بارے میں دوسرا قول جو اکابر علما نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ تنسیخ زمین داری کے بعد نئی جمہوری حکومت نے اراضی پر مالکانہ حق اسٹیٹ کے لیے رکھا ہے اور موجودہ مالکین حقیقۃً مالک نہیں ہیں بلکہ مال گزاری و ٹیکس ادا کر کے بطور اجارہ اپنے تصرف و قبضہ میں رکھتے ہیں، اس لیے ان کے نزدیک یہ تمام اراضی نہ عشری ہیں اور نہ ہی خراجی، جیسا کہ موجودہ عہد کے مفتی مولانا مفتی نظام الدین صاحب مفتی دار العلوم دیوبند کا قول ہے۔ لیکن یہ قول میرے نزدیک صحیح نہیں ہے۔
یہ ہے وہ مختصر وضاحت اراضی ہند کے شرعی حکم کی جو اس احقر کے نزدیک واضح ہوا ہے۔ فقط واللہ اعلم۔

۷ ـــــ سوال میں عشری اراضی میں کھاد دینے کی صورت میں عشر یا نصف عشر کے وجوب یا اخراجات کے منہا کرنے کے بارے میں دریافت کیا گیا ہے تو احقر کی رائے یہ ہے کہ کھاد سے پیداوار میں اضافہ ہوتا ہے اور زراعت کے لیے زمین کھودنے اور دیگر اخراجات کرنے کے مماثل ہے،

اس لیے یہ منہا نہیں ہوگا، اور نہ ہی عشری زمین اس کی وجہ سے نصف عشر والی زمین کے حکم میں داخل ہوگا۔

محور پنجم: اس مسئلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں کہ عشری زمین کی ہر قسم کی پیداوار میں عشر ہے یا مخصوص و متعین چیزوں میں۔

۱ـــــ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اللہ تعالیٰ کے حکم انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض (سورہ بقرہ) اور کلوا من ثمرہ اذا اثمر وآتوا حقہ یوم حصادہ (سورہ انعام) اور حدیث رسول "فیما سقت السماء او العیون العشر" (متفق علیہ) وغیرہ نصوص کے علی الاطلاق امر سے تمام نفع بخش زرعی پیداوار میں عشر (یا نصف عشر) کو واجب قرار دیا ہے، چاہے یہ اشیاء غذائی اجناس ہوں۔ جیسے:
گندم، جَو، مکئی، باجرا، دالیں، تلہن یا پھل و میوے، مثلاً انگور، کھجور، کشمش، اخروٹ، نارنگی، سیب، انار، امرود، آم، کیلا، ناشپاتی، شفتالو، زرد آلو، بادام یا خضروات و سبزیاں جیسے کھیرا، ککڑی، آلو، گوبھی، ساگ وغیرہ۔
یا غیر غذائی اجناس جیسے زعفران، روئی، سن پات وغیرہ یا گنا، نرکل وغیرہ، اسی طرح ان کے قول پر وہ تمام اشجار جو عشری زمین پر مقصود بالذات کے طور پر لگائے جاتے ہوں اور ان سے نفع لیا جاتا ہو، جیسے شیشم، ساکھو، گھاس، بانس تو ان تمام میں عشر واجب ہوگا۔ (۱)

ان کے علاوہ دیگر فقہاء میں بعض تو چار مخصوص غذائی اجناس میں وجوب کے قائل ہیں اور بعض صرف ان غذائی اشیاء میں وجوب کے قائل ہیں جو باقی رہنے والی ہوں یعنی وہ سبزیاں اور زیادہ مدت تک باقی نہ رہنے والے پھلوں میں عشر کے قائل نہیں ہیں، مگر یہ قول احقر کے نزدیک راجح نہیں ہے، علماء احناف کا فتویٰ امام ابوحنیفہ رح کے قول پر ہے۔

۲ـــــ اسی طرح امام ابوحنیفہ رح ہر قلیل وکثیر پیداوار میں عشر کے وجوب کے قائل ہیں، جبکہ امام ابویوسف رح وامام محمد رح اور دیگر فقہاء پانچ وسق (موجودہ وزن میں   ) کی مقدار میں وجوب کے قائل ہیں۔

---

(۱) الفتاویٰ الهندیہ ۱/۱۸۶ ۔ بدائع الصنائع ۲/۵۸

یہ حضرات ان اخبار آحاد سے استدلال کرتے ہیں جن میں پانچ وسق کی روایت آئی ہے، مگر امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان احادیث سے اس پر استدلال درست نہیں ہے اور ان کا محل وہ عرایا اموال تجارت کو قرار دیتے ہیں۔(۱) امام ابوحنیفہ رح کا قول امام عمر بن عبدالعزیز کے قول اور اس عہد کے تعامل اور آیات و آثار کے اطلاق پر مبنی ہے اور یہی احوط و مفتیٰ بہ ہے۔

۳ ــــ پانی میں کاشت کی جانے والی اشیاء مثلاً مکھانہ، سنگھاڑا وغیرہ اگر عشری اراضی میں ہوں تو ان میں عشر امام ابوحنیفہ کے قول پر قیاس کرکے لازم کیا جائے گا کیوں کہ یہ چیزیں زمین سے متعلق ہوتی ہیں اور زمین میں ان کا بیج ڈالا جاتا ہے۔

۴ ــــ ان کے برخلاف اگرچہ مچھلی عشری زمین میں تالاب کھود کر پالی جائیں ان میں عشر واجب نہ ہوگا۔ فقہاء احناف اور علامہ ابن قدامہ وغیرہ نے اس کی صراحت کی ہے اور آثار میں بھی مچھلی پر عشر نہ ہونے کی صراحت آئی ہے۔ (۲)

۵ ــــ فقہاء احناف نے ریشم میں عشر نہ ہونے کی صراحت کی ہے اس لیے ان کے قول پر ریشم میں عشر نہیں ہے۔(۳) البتہ امام یحییٰ بن آدم نے بعض فقہاء سے عشر کا وجوب نقل کیا ہے، اس لیے جہاں عشری زمینوں میں یہ مقصود بالذات ہو اس قول پر امام المسلمین عمل کرسکتا ہے۔ (۴)

۶ ــــ جن درختوں کے عشری زمین میں لگانے کا مقصد پھل حاصل کرنا ہوتا ہے تو ان پھلوں میں عشر واجب ہے اور جن درختوں سے مقصود پھل نہ ہوں بلکہ وہ درخت ہی مقصود ہوں جیسے بانس، شیشم اور ساکھو وغیرہ اور ان کو بالمقصد عشری زمین میں لگا کر مشغول کر دیا گیا ہو اور اس زمین سے پیداوار نہ ہوتی ہو تو ان درختوں میں عشر ہوگا، جیسا کہ فقہاء احناف نے اس کی صراحت کی ہے۔ (۵)

۷ ــــ عشری اراضی میں اگر سبزیاں اگائی جائیں چاہے تجارت مقصود ہو یا ذاتی استعمال میں صرف کرنا ہو ہر دو صورت میں امام ابوحنیفہ رح کے قول کے مطابق عشر واجب ہوگا، اور یہی قول مفتیٰ بہ ہے۔(۶)

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۹۳، فیض الباری ۳/۴۵ (۲) فتاویٰ قاضی خاں علی هامش الهندیه ۱/۲۷۰، المغنی لابن قدامه ۳/۲۶ (۳) الهدایه ۱/۲۰۳ (۴) فقه الزکوٰة ۱/ (۵) فتاویٰ هندیه ۱/۱۸۶، بدائع الصنائع ۲/۵۸ (۶) الفتاویٰ الهندیه ۱/۱۰۶

البتہ یہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ وہ سبزیاں جو مکان کے آنگن یا چھت یا مکان کے احاطہ میں لگائی جاتی ہیں تو ان میں عشر واجب نہ ہوگا، اس لیے کہ مکان کی اراضی عشری نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی وہ خراجی ہوتی ہے۔ (۱)

۸۔۔۔۔۔ اراضی موقوفہ میں بھی اگر وہ عشری ہیں تو عشر واجب ہوگا۔ فقہاء احناف نے اس کی صراحت کی ہے۔ علامہ کاسانی تحریر کرتے ہیں:

" وكذا ملك الارض ليس بشرط الوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فيجب فى الاراضى التى لامالك لها وهى الاراضى الموقوفة۔ الخ " (۲)

---

(۱) بدائع الصنائع ۹۳۶/۲

(۲) بدائع الصنائع ۹۳۰/۲

اسلام کا نظامِ عشر وخراج
اور
ہندوپاک کی اراضی کا شرعی حکم

از:۔۔۔ مولانا اعجاز احمد قاسمی، مدرسہ اسلامیہ محمود العلوم، دملہ، مدھوبنی

(محور اوّل)

عشر وخراج کی حقیقت

شریعت نے اقتصادی ومعاشی نظام کو وسیع سے وسیع اور ہر طبقہ کے لیے مفید تر بنانے کے لیے اغنیاء امت کے اموال میں بنام فقراء امت ورفاہ عامۃ الناس کچھ متعین حصہ مقدر کردیا ہے تاکہ پوری امت فقر وافلاس، بے اعتمادی ویاس کے نازک مراحل سے نجات پاسکے۔ اموالِ تجارت اس پر عائد متعین "زکوٰۃ" کے نام سے موسوم ہے اور زمینی پیداوار پر عائد کردہ متعینہ مقدار "عشر" اور "خراج" کے نام سے جانا جاتا ہے۔ عشر تعبداً ومصرفاً زکوٰۃ کی طرح ہے، اسی وجہ سے عشر کو "زکوٰۃ الأرض" و "زکوٰۃ الزروع" کہا جاتا ہے۔

عشر کا ماخذ قرآن کریم کی دو آیتیں ہیں:

۱۔۔۔ "یا ایہا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض"۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے فرمایا:

"فالأول يتضمن زكوٰة التجارة والثاني يتضمن زكوٰة ما اخرج الله لنا من الأرض"[1]

۲۔ "وآتوا حقه يوم حصاده"

علامہ شامی رح نے فرمایا:

"فان عامة المفسرين على أنه العشر او نصفه ومجمل بينه قوله عليه السلام" ماسقت السماء ففيه العشر وما سقى بغرب اودالية ففيه نصف العشر"[2]

عشر کا لغوی مفہوم "دسواں حصہ" ہے۔ حدیث مذکورسے جو تفصیل معلوم ہوتی اس سے عشری اراضی کی پیداوار میں دو قسم کا حق ثابت ہوا۔ ایک عشر اور دوسرا نصف عشر (بیسواں حصہ) لیکن فقہاء کی اصطلاح میں ان دونوں ہی پیداواری حق کو "عشر" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

عشر و خراج کے مابین بنیادی فرق

عشر کی حیثیت شرعی ایک عبادت کی ہے اس لیے اراضی غیر مسلم پر عشر کے احکام جاری نہیں ہو سکتے، لان فى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها[3] اور خراج محض ٹیکس ہے جس میں عقوبت کا معنیٰ پایا جاتا ہے، اسی لیے ابتداءً اراضی مسلمین پر خراج کے احکام نافذ نہیں کیے جاتے ہیں، لانه عقوبة وهى اليق بالكفر—عشر اور خراجِ مقاسمت ارضی حق اور زمینی ٹیکس ہے۔[4] پیداوار نہ ہو سکے تو عشر اور خراج مقاسمت کا وجوب نہ ہوگا۔ گو زمین کے قابل کاشت ہونے کے باوجود زراعت کسی وجہ سے نہ ہو سکی ہو، اور خراجِ موظف ارضی ٹیکس اور زمینی حق ہے،[5] فقط زمین میں کاشت کی صلاحیت کا پایا جانا خراجِ موظف کے وجوب کے لیے کافی ہے، اگرچہ پیداوار حاصل نہ ہو سکے۔

"وجب الخراج أى الموظف تمكن ولم يزرع اما خراج المقاسمة فلايجب"[6]

---

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۲۵/۵ (۲) شامی ۲/۴۶ باب العشر (۳) بحر

(۴) بشرط الخارج (۵) بغير شرط الخارج (۶) درمختار علی هامش ردالمحتار ۳/۲

آفات سماویہ اگر کاشت کو ضائع کردے تو عشر اور خراج مقاسمت دونوں ساقط ہو جائیں گے۔

ویسقطان بهلاك الخارج ای العشر والخراج المقاسمة لتعلقهما بعين الخارج۔

اگر کٹائی سے پہلے کاشت ضائع ہوئی ہے تو خراجِ موظف بھی ساقط ہو جاتے گا ـــــــــ اگر کٹائی کے بعد ہلاک ہو تو پھر خراج موظف معاف نہیں ہوگا۔

فان هلك الخارج قبل الحصاد يسقط وبعده لا ۔ (۱)

بنجر زمین جس میں کاشت کی صلاحیت ہی نہ ہو یا ایسی زمین جہاں تک پانی پہنچانا ناممکن ہو تو خراج موظف بھی ساقط ہو جائے گا۔

خراج کی قسمیں

خراج کی شرعاً دو قسمیں ہیں:

(۱) خراجِ موظف (۲) خراج مقاسمت (بٹائی)

پیداوار کے حصوں میں سے بعض حصہ شائع کا متعین کر دینا مقاسمت ہے، جیسے کل پیداوار کا نصف یا ربع، خمس وغیرہ، اور اگر پیداوار کا ایک حصہ متعین نہ کرکے ذمہ میں کچھ نقد رقم متعین کر دیا جائے تو اس کو خراج موظف کہیں گے۔ جیسے ایک جریب پر ایک درہم وغیرہ۔

خراج مقاسمة إن كان الواجب بعض الخارج كالخمس وغيره وخراج وظيفة ان كان الواجب شيئاً فى الذمة يتعلق بالتمكن من الانتفاع بالارض ۔ (۲)

مصارف عشر و خراج

عشر کے مصارف، مصارفِ زکوٰۃ ہیں۔ اور خراج کے مصارف مصالح مسلمین میں صرف کرنا ہے۔ جیسے سرحدوں کی اصلاح، پلوں کی تعمیر وغیرہ، قاضیوں، حکومت کے کارکنان اور علما، کو ان کی ضروریات کی کفایت کی حد تک عطایا دی جائیں گی اور اسی میں سے مجاہدین اور فوج کا اور ان کے آل و عیال کا خرچہ دیا جاتے گا۔ فتح القدیر میں ہے کہ مدرسین اور طلبہ علم دین کو بھی اس میں سے

---

(۱) شامی ۲/۴۳ (۲) درمختار علی ھامش ردالمحتار ۲/۳۵۹ باب العشر والخراج

دیا جائے گا.

وما جباه الامام من الخراج إلى ان قال والجزية يصرف فى مصالح المسلمين كسد الثغور وبناء القناطر الا الجسور ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم وعلماء هم منه ويدفع منه ارزاق المقاتلة وذراريهم قال فى الفتح يعطى ايضا للمعلمين والمتعلمين وبهذا تدخل طلبة العلم۔ (۱)

خراج مقاسمت خراج موظف کے مثل ہے مصرفاً اور عشر کی طرح ہے تعلقاً بالخارج :

ان خراج المقاسمة كالعشر لتعلقه بالخارج ولذا يتكرر بتكرر الخارج فى السنة وانما يفارقه مصرفاً۔ (۲)

عشری اور خراجی زمینوں کی تحقیق

اسلامی تسلط کے بعد اراضی پر ابتداءً مسلمانوں کا قبضہ اور ان پر ان کی ملکیت اراضی کے عشری ہونے کی بنیاد ہے، پس وہ اراضی جہاں کے لوگ از خود برضا و رغبت اسلام میں داخل ہو گئے جیسے مدینہ طیبہ یا وہ اراضی جو جنگ کے بعد حاصل ہوئیں اور پھر لوگوں نے اسلام قبول کرلیا، یا وہ اراضی جو جنگ کے بعد فتح ہوئیں اور وہاں کے لوگوں نے اسلام قبول نہیں کیا اور امیر المسلمین نے ان کی اراضی مجاہدین میں غنیمت کے ضابطہ کے مطابق تقسیم کردیا یا مصلحتاً مجاہدین کے علاوہ دیگر مسلمین کے درمیان تقسیم کردیا، یا ایسی بنجر زمینیں جن کو مسلمانوں نے امیر المسلمین کی اجازت سے عشری پانی سے قابل کاشت بنایا، مذکورہ تمام اراضی عشری قرار دی جائیں گی۔

ومنها الارض التى اسلم أهلها طوعا اوفتحت قهرا وقسمت بين الغانمين۔ (۳)

وفى دار جعلت بستانا إن كانت لمسلم سقاها بماء العشر فعشر۔ (۴)

ويعتبر قربه عند ابى يوسف وعند محمد يعتبر الماء والمعتمد الاول۔ (۵)

---

(۱) فتح ۴/۳۸۴ (۲) شامی ۳/۳۵۹ (۳) بحر الرائق ۲/۲۴

(۴) ماخوذ من الشامی ۲/۳۵ (۵) درمختار

وہ اراضی جو فتح کے بعد بدستور کافر کے قبضہ میں رہنے کی وجہ سے یا خراجی صورتوں میں سے کسی صورت کی وجہ سے خراجی رہیں، کچھ عرصہ بعد غیر آباد اور لاوارث ہو کر بیت المال کے قبضہ میں آگئیں اور امام بیت المال نے شرعی مصالح کے پیش نظر کسی مسلم کے ہاتھ فروخت کر دیا، یا کسی بھی طرح کسی مسلم کو مالکانہ حیثیت دے دیا، وہ اراضی بھی عشری قرار دی جائیں گی گو مسلمانوں کی ملکیت فتح کے بہت زمانہ بعد ہوئی اور اس سے قبل خراجی رہیں تاہم زمین کے غیر آباد اور لاوارث رہ جانے کی وجہ سے اولاً بیت المال کی طرف منتقل ہوئیں بعدہٗ بیت المال سے از سر نو مسلمانوں کو ملیں، تو ابتدائی ملکیت حکماً مسلمانوں کی ہی قرار دی جائے گی۔ درمختار کی عبارت "ویجب الخراج فی أرض الوقف الا المشتراة من بیت المال" کے تحت علامہ شامی ؒ نے بحث کرتے ہوئے فرمایا:

" ولم یذکر فی البحر العشر وانما قال بعده حقق ان الخراج ارتفع عن أراضی مصر لعودها الی بیت المال بموت ملاکہا الی ان قال ثم ذکر العشر فقال انه لایجب ایضا لانه لم یرفیه نقلا قلت ولایخفی ما فیه لانهم قد صرحوا بان فرضیة العشر ثابتة بالکتاب الخ.

وبانه سبب وجوبه الارض النامیة بالخارج حقیقة الخ ولاشک ان هذه الارض المشتراة وجد فیہا سبب الوجوب إلی ان قال فالقول بعدم الوجوب فی خصوص هذه الاراضی یحتاج إلی دلیل خاص و نقل صریح ولایلزم من سقوط الخراج المتعلق با لارض سقوط العشر المتعلق بالخارج الخ (۱)

تسلط کے بعد ابتدائً یا ثانیاً اراضی پر کافروں کا قبضہ اور ان کی ملکیت اراضی کے خراجی ہونے کی اصل ہے پس کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ وہ لوگ اپنے اپنے مذہب پر بدستور قائم رہیں گے تو صلح نامہ کی شرط کے مطابق یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور وہ اراضی بدستور انھیں کی ملکیت میں رہیں گی، یا وہ اراضی جو جنگ کے بعد فتح ہوئیں اور امیر المسلمین نے مجاہدین کے درمیان ان کو تقسیم نہیں کیا، خواہ ان کی ملکیت بدستور باقی رکھا یا دوسرے کافروں کو منتقل ان اراضی کا مالک بنادیا،

---

(۱) رد المحتار باب العشر والخراج ۳/۲۵۳

یہ تمام اراضی خراجی ہوں گی۔

أما الأرض الخراجية فما فتحت قهرا أو تركت في أيدي أربابها وأرض بني نصارى تغلب[1] ــــــ أو فتح صلحا خراجية۔ [2]

یا ایسی بنجر زمین جس کو کافروں نے قابل کاشت بنایا یا مسلمانوں نے خراجی پانی کے ذریعہ زراعت کے قابل بنایا، وہ اراضی بھی خراجی ہوں گی۔

"والموات التي أحياها ذمي مطلقا أو مسلم وسقاها بماء الخراج وماء الخراج هو ماء الأنهار الصغار التي حفرها الأعاجم مما يدخل تحت الأيدي وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والأنهار العظام التي لا تدخل تحت الأيدي كسيحون ودجلة"[3]

(محورِ چہارم)

اراضیِ ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں

آزادیِ ہند اور قانونِ تنسیخ زمین داری کے بعد جن اراضی پر فی الوقت مسلمانانِ ہند کا قبضہ اور ان کی ملکیت متعارف ہے وہ چند نوعیت کی ہیں:

(۱) وہ اراضی جو مسلمانوں کے قبضہ میں وراثۃً منتقل ہوتی ہوئی آرہی ہیں، مغلوی یا برطانوی کسی بھی دور میں ان اراضی پر کافروں کی ملکیت ثابت نہیں۔

(۲) وہ اراضی جن پر تقسیم ہند سے قبل مسلمانوں کی ملکیت تھی اور وراثۃً منتقل ہوتی ہوئیں ان تک پہنچی تھیں۔ مگر تقسیم ہند کے بعد اپنی جائداد اور پراپرٹی چھوڑ کر پاکستان کی طرف ہجرت کر گئے، ان زمینوں میں سے بعض پر وہ از خود دوسرے مسلمانوں کو قبضہ دلا کر گئے اور قبضہ کے بعد مسلمانوں کی ملکیت حکومت نے تسلیم کر لیا، یا حکومت نے اپنے قبضہ میں لینے کے بعد مسلمانوں کے درمیان تقسیم کر دیا، اور بعض اراضی پر حکومت قابض ہونے کے بعد ہندؤں اور سکھوں کے

---

(۱) بحر ۲۳۰/۲ (۲) درمختار (۳) بحر بحوالۂ مذکور

درمیان تقسیم کردیا۔

(۳) وہ اراضی جن پر کافروں کی ملکیت تھی اور ان کو مسلمانوں نے خریدا، یا کسی بھی جائز طریقہ سے وہ زمینیں مسلمانوں کے ہاتھ آئیں۔

(۴) وہ اراضی جن کے بارے میں کوئی تاریخ معلوم نہیں کہ کب اور کس طرح مسلمانوں تک پہنچیں۔

(۵) وہ اراضی جن پر کسی کی ملکیت نہیں۔ افتادہ، بنجر اور ناقابل کاشت تھیں اور مسلمانوں نے از خود قابل زراعت بنایا اور حکومت نے ان کے قبضہ کو قانونی حیثیت دے دی یا حکومت کی اجازت سے مسلمانوں نے زمین کو پیداواری بنایا۔

مذکورہ اراضی کے احکام کو معلوم کرنے سے قبل چند بنیادی نکتوں کی طرف رہنمائی ضروری ہے پہلی بنیادی بات تو یہ ہے کہ اراضی ہند بلاشبہ عشری یا خراجی ہیں، اس اصل پر کسی کو باب الرکاز میں درمختار کی عبارت "فی ارض خراجیۃ او عشریۃ" کے ذیل میں علامہ شامی کی عبارت:

"ویحتمل ان یکون احترزا عما وجد فی دارالحرب فان ارضہا لیست خراج او عشر۔ (۱)

سے یہ شبہ نہ پیدا ہو کہ عشر و خراج کے وظائف دارالحرب کی اراضی پر جاری نہیں ہو سکتے ہیں اور ہندوستان دارالاسلام نہیں ہے تو ضرور دارالحرب ہوگا ——— اور دار کی تیسری قسم فقہی ابواب میں معروف نہیں ہے ——— اس لیے کہ اولاً ہندوستان دارالحرب نہیں، دارالحرب کی جو تعریف فقہاء امت سے منقول ہے وہ ہندوستان جیسی حکومت پر صادق نہیں آتی۔ بالفرض ہندوستان کو دارالحرب کی فہرست میں داخل بھی کرلیا جائے تو وہ دارالحرب قطعاً نہیں ہے جو اصلی ہو، ان اراضی پر مسلمانوں کے استیلاء کا تصور نہ ہو، بلکہ مسلمانوں کے رہنے سہنے اور لین دین تک کا تصور نہ رہا ہو، یقیناً ایسا دارالحرب اصلی دارالحرب ہوگا، اور اس کی اراضی نہ عشری ہوں گی نہ خراجی ——— اراضی ہند اس سے بالکل مختلف ہیں۔ اس دیار پر عرصہ دراز تک تقریباً ۸ سو سال مسلمانوں کا ڈنکا بجا، یہاں کی اراضی پر عشر و خراج کے احکام لمبے عرصہ تک جاری کیے جاتے رہے، پس یہاں کی زمینیں اس حکم سے الگ ہوں گی

---

(۱) ردالمحتار ۲/۶۱

عشر وخراج کے وظائف یقیناً جاری کیے جائیں گے۔ شرح سیر میں امام سرخسی رح کی عبارت:

"لان العشر والخراج انما یجب فی ارض المسلمین" (۱)

اسی کی طرف مشیر ہے۔ اس لیے کہ ارض المسلمین سے مراد وہ اراضی ہیں جو اسلامی حکومت اور اقتدار میں داخل ہوں، خواہ ملکیت کسی غیر مسلم کی ہو، اس لیے کہ حکم خراج ابتداءً کسی مسلمان کی ملکیت پر نہیں لگایا جاسکتا۔

دوسری بنیاد یہ ہے کہ وظیفۂ عشر وخراج مالک کے بدلنے سے متبدل نہ ہوگا الا بضرورۃ، خراجی زمین کا فر سے یا مسلم سے مسلمان نے خریدا تو وظیفۂ خراج بدستور باقی رہے گا۔ اس اصل کا تقاضا یہ تھا کہ اگر کافر نے عشری زمین مسلمان سے خریدا تو وہ بھی عشری رہے۔ لیکن عشر میں عبادت کا معنیٰ ہے اور کفر اس کے منافی ہے۔

"ان الاصل انه مؤنة الارض لاتتغیر بتبدل المالك الابضرورة وفی حق الذمی اذا شتری من مسلم ارض عشر ضرورة ۔(۲) ۔۔۔ لان فی العشر معنی العبادة والکفر ینافیها" (۳)

تیسری بنیاد یہ ہے کہ جس صورت میں حالات کے عدم علم کی وجہ سے نہ خراج کی کوئی دلیل مل سکے نہ عشر کی تو "حملا لحال المسلم علی الکمال واستصحابا للحال" وہ اراضی عشری سمجھی جائیں گی۔

"والاستصحاب عبارة عن الحکم ببقاء حکم ثابت بدلیل غیر معترض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدلیله لکنه التبس علیك حاله" (۴)

اسلامی تسلط کے بعد اراضی کا عشری ہونا یقینی ہے جس سے عدول یا بقاء کی کوئی دلیل موجود نہیں تو وہ استصحاباً عشری ہی قرار پائیں گی۔

چوتھی بنیاد: مردہ اور ناقابل کاشت اراضی کو قابل کاشت بنانے کے بعد عشری اور خراجی ہونے کا مدار امام ابویوسف رح کے نزدیک قرب وجوار کے اراضی کے عشری اور خراجی ہونے پر ہوگا۔ اور امام محمد رح کے نزدیک پانی کے عشری وخراجی ہونے پر۔

وما أحیاه مسلم یعتبر قربه عند أبی یوسف وعند محمد یعتبر الماء

---

(۱) شرح سیر ۴/۳۰۲ (۲) بدائع ۵۵/۴ (۳) بحر (۴) ادلة التشریع ۲۶۷

والمستمد الاول" (۱)

مذکورہ بالا بنیادوں کی روشنی میں اراضی ہند کی شرعی حیثیت

(۱) پہلی صورت میں تمام اراضی عشری قرار پائیں گی۔

"لأنه أليق بالمسلم أى لما فيه معنى العبادة وكذا هوأخف حيث يتعلق بنفس الخارج" (۲)

(۲) دوسری صورت میں جو اراضی ایک مسلم کی ملکیت سے نکل کر دوسرے مسلم کی ملکیت میں گئیں خواہ تارکین وطن نے از خود حوالہ کر دیا یا مسلمانوں نے قبضہ کرلیا اور حکومت نے قبضہ کو تسلیم کرلیا تو مالک کے بدلنے سے وظیفہ عشر نہیں بدلے گا، اگر وہ اراضی اس وقت عشری رہی ہوں گی البتہ جن اراضی کو حکومت نے قبضہ میں لے لیا حکومت کی شئی ہو جانے کے بعد حکومت کی جانب سے مسلمانوں میں تقسیم کی گئیں، تو اراضی کے کافر حکومت کے قبضہ میں حاکمانہ طور پر چلی جانے کی وجہ سے ان اراضی سے وظیفہ عشر ختم ہو جائے گا۔ اس لیے وہ اراضی خراجی قرار پائیں گی۔ اور وہ بھی جن کو حکومت نے ہندؤں اور سکھوں کے درمیان تقسیم کردیا۔ اس کے بعد مسلمانوں کے قبضہ میں آئیں۔

(۳) تیسری قسم کے اراضی کافروں کے پاس جوں کہ خراجی تھیں تو وہ بدستور خراجی رہیں گی۔

"لأن مؤنة الأرض لاتتغير بتبدل المالك اشترى مسلم من ذمى ارض خراج يجب الخراج" (۳)

(۴) چوتھی صورت میں جن اراضی کا حال معلوم نہیں، وہ اراضی تیسری بنیاد کی وجہ سے عشری رہیں گی۔

(۵) پانچویں صورت میں جن اراضی کو مسلمانوں نے قابل کاشت بنایا تو وہ اراضی عشری ہوں گی، امام ابو یوسف رح کے نزدیک قرب وجوار کے اراضی کے عشری ہونے کی وجہ سے اور امام محمد رح کے نزدیک پانی کے عشری ہونے کی وجہ سے، بصورت دیگر اراضی خراجی قرار پائیں گی۔ علی اختلاف

---

(۱) ردالمحتار ۳/۱۵۳، باب العشر والخراج (۲) شامی ۳۵۱/۲ (۳) درمختار علی ہامش ردالمحتار ۳۰۲/۲

القولین والمعتمد الاول۔

سرکار کو بنام مال گذاری دی جانے والی زمینی ٹیکس، خراجی زمین سے حکم خراج کو ساقط نہیں کرے گا اس لیے کہ حکومت مال گذاری نہ تو بنام خراج لیتی ہے اور نہ ہی وہ خراج کو مصارف خراج میں تقسیم کرنے کی پابند عہد ہے، نہ اس کے پاس اسلامی فوج ہے، بلکہ ان کی افواج مسلمانوں کے خلاف استعمال کی جاتی ہیں ـــــ بلکہ حکومت اگر خراج کے نام سے بھی خراج وصول کرے تو بھی حکم خراج ساقط نہ ہوگا، مالکان اراضی از خود خراج نکال کر مصارف خراج میں صرف کریں۔

لأن الکافرین لیس لهم ولایة أخذ الخراج من المسلمین وأیضاً لیسوا بمصارف الخراج کما فی جامع الفصولین ۔ ولن یجعل اللّٰه للکافرین علی المؤمنین سبیلا (الآیة)

درمختار کی عبارت" اخذ البغاة والسلاطین الجائرة "کے ذیل میں علامہ شامی کا قول:

"ویظهر لی ان اهل الحرب لو غلبوا علی بلدة من بلادنا کذلك لتعلیلهم اصل المسئلة بان الإمام لم یحمیهم والجبایة بالحمایة " (۱)

اس طرف اشارہ کر رہا ہے کہ جس طرح کسی مسلم سے باغیوں کے خراج وصول کر لینے سے خراج کا اعادہ نہیں ہوگا، اسی طرح بلاد مسلمین میں سے کسی پر اہل حرب اور کافروں کا غلبہ ہوجائے اور حکومت ہمارے ہاتھ سے چلی جائے جیسے ہندوستان تو اگر اہل حکومت علی شرط الخراج بنام خراج وصول کرے تو خراج ادا ہو جائے گا لیکن علامہ شامی کا یہ قیاس، قیاس مع الفارق معلوم ہو رہا ہے اس لیے کہ باغیوں کے خراج وصول کر لینے کے بعد خراج کے ساقط ہونے کا مدار آخذ کا مسلم ہونا ہے جو مسلمین کی جانب سے جنگ کرتا اور اپنے سرحدوں کی حفاظت کرتا ہے، گویا وہ مصارف خراج ہیں۔ علامہ شامیؒ نے خود بیان فرمایا ہے کہ:

" لأنهم مصارفه وعلته لمحذوف فلا یفتون با عادته لانهم مصارفه اذ اهل البغی یقاتلون اهل الحرب والخراج حق المقاتلة۔" (۲)

اور کفار اپنی افواج مسلمانوں کے خلاف استعمال کرتے ہیں اور وہ مصارف خراج نہیں۔ فکیف یقام الکفار

---

(۱) رد المحتار ۲/۳۲ باب زکوٰة الغنم (۲) ۲/۳۲، شامی باب زکوٰة الغنم

على المسلمين المقاتلين الدافعين عن الإسلام والمسلمين ۔ (۱)

جن اراضی کا جو خراج عہد اسلامی سے الیٰ یومنا ثابت رہا وہ بدستور باقی رہے گا، خراج کی جو قسم جس شرح کے ساتھ ادا کرنا معروف رہا اس قسم میں تبدیلی کیے بغیر حالات اور پوزیشن کو دیکھتے ہوئے شرح میں کمی یا زیادتی کی جا سکتی ہے ۔

و ليس للإمام أن يحول الخراج الموظف إلى خراج المقاسمة اقول وكذلك عكسه فيما يظهر من تعليله لانه قال لان فيه نقض العهد وهو حرام" (۲)

وہ خراجی اراضی جن پر خراج کی کوئی قسم ثابت نہیں یا جن کا خراجی ہونا موجبات خراج میں سے کسی موجب کی وجہ سے فی الوقت ہوا۔ ان تمام خراجی اراضی پر خراج مقاسمت کا حکم جاری کرنا ناقص فہم میں مناسب معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ خراج مقاسمت تعلقاً، تکراراً، توافقاً و تخالفاً عشر کی طرح ہے ۔

" قال الشامي: وقد تقرر ان خراج المقاسمة كالعشر لتعلقه بالخارج ولذا يتكرر بتكرر الخارج في السنة وانما يفارقه في المصرف إلى ان قال وتجري الاحكام التي تقررت في العشر إلى ان قال ولاشك ان أراضي بلادنا خراجية وخراجها مقاسمة كما هو مشاهد"

ثابت ہوا کہ خراج مقاسمت کو بڑی حد تک عشر سے مناسبت ہے، مسلمانوں کی اراضی میں اصل عشر ہے ـــــ ان کی اراضی پر خراج کے احکام بعض ناگزیر سبب کی وجہ سے ہے، لہٰذا خراج کی وہ قسم جو عشر سے زیادہ قریب ہو نافذ کرنا اقرب الی الفقہ والقیاس ہے ـــــ مقاسمت کی مقدار نصف خارج سے زیادہ نہیں ہوتی، اور عام حالات میں خمس سے کم نہیں ہونا چاہیے ۔

" وطاقة أي غاية الطاقة نصف الخارج لأن التنصيف عين الانصاف فلا يزاد عليه في خراج المقاسمة ولا ينقص عن الخمس لان عدم التنقيص عن الخمس غير منقول " (۳)

---

(۱) رسالة الخراج (۲) ردالمحتار ۳۶۲/۳

(۳) ردالمحتار ۳۶/۳

علامہ شامیؒ نے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ" لا ینقص عن الخمس" محمول ہے اس صورت پر جب زمین کی پیداوار میں وجوب خمس کی گنجائش ہو، بایں طور کہ آمدنی زیادہ اور خرچ کم ہو، اخراجات اور خمس کو پیداوار سے منہا کرنے کے بعد کچھ باقی رہتا ہو۔ اور اگر آمدنی کم اور خرچ زیادہ ہوجاتا ہو اس طور پر کہ اخراجات اور خمس کو منہا کرنے کے بعد بہت کم بچتا ہو تو خمس سے کم واجب کیا جاسکتا ہے۔

لکن قال الخیر الرملی یجب ان یحمل علی ما اذا تطیق فلو کانت قلیلة الریع و کثیرة المؤن ینقص اذ یجب ان یتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة کما فی ارض العشر إلیٰ اُن قال فمطالبته بالقسم ظلم علی ظلم و الظلم یجب اعدامه فلا یجوز مساعدة اهل التیمار علیٰ ظلمهم بل یجب ان ینظر إلیٰ ما تطیقه الأراضی " (۱)

ان عبارات سے یہ روشنی ملی کہ پیداوار کی پوزیشن دیکھتے ہوئے مقاسمت میں خمس سے کم کیا جاسکتا ہے۔

زمانہ کے حالات کے اعتبار سے جدید طریق زراعت پر ہونے والے اخراجات کا بارگراں اس امر کی طرف داعی ہے کہ خمس مقاسمت کو کم کیا جائے۔ یقیناً کھیتوں کی تیاری، مزدوروں کی مزدوری اور زمین کی زراعتی پوزیشن کی وجہ سے کھاد وادویات کے لازماً استعمال میں ایک بڑی رقم صرف ہورہی ہے اس کے بعد خمس کا وجوب ظلم کے مترادف ہوگا ــــ اس لیے مقاسمت کی شرح کو خمس سے کم کرکے پیداوار کے ایک دوسرے وظیفہ شرعی عشر کو واجب قرار دیا جانا چاہیے۔ کلام خداوندی:

" ان اللّٰہ یرید بکم الیسر ولا یرید بکم العسر"

کا تقاضا بھی ہے اور مقاسمت کو عشر کے ساتھ مناسبت کا نتیجہ بھی ــــ پس وظیفہ عشر اور عشر مقاسمت کے درمیان مصارف کے بنیادی فرق کو برقرار رکھتے ہوئے جو خراجی اراضی کے خراجی ہونے کو باقی رکھنے کی دلیل ہوگی، دیگر احکام مثلاً تعلق خارج تکرر فی السنة، تساقط واجب بربنائے عدم زراعت وغیرہ میں مناسبت کی وجہ سے دونوں کی مقدار کو اگر ایک قرار دے دیا جائے تو میرے ناقص فہم

---

(۱) شامی ۳/ ۲۶۲

میں دونوں کی شرعی حیثیت میں کوئی فرق نہیں پڑنا چاہیے۔ اراضی کے مسلمانوں کے قبضہ میں آجانے کے باوجود اراضی کا محکوم بالخراج رہنا اصل شرعی "ومؤنة الارض لاتتغير بتبدل المالك" کی وجہ سے ہے۔ اور خراج میں عقوبت کا معنیٰ ہے جو منافی اسلام نہیں۔

"بخلاف الخراج لانه عقوبة والاسلام لا ينافيها كالرق" (۱)

یہ خراجی عقوبت اجباری نہیں، خود کردہ اور اختیاری ہے۔

" ان الممنوع وضع الخراج عليه ابتداءً وجبرًا واما باختياره فيجوز"

کافروں کی اراضی خریدنے اور خراجی پانی سے زمین کو سیراب کرنے میں اختیار کو دخل ہے ——————

البتہ اس معنیٰ میں عبادت کہا جا سکتا ہے کہ اس نے حکم شرعی کے مطابق وظیفۂ شرع، شرعی مستحقین تک پہونچادیا، پس امتثالِ حکم شرع کا ثواب ضرور ملے گا۔

عشری اراضی میں عشر اور نصفِ عشر دو وظیفے ثابت بالسنۃ ہیں۔

قال النبي صلى الله عليه وسلم: ماسقت السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر (الحديث)

درمختار میں عشر سے نصف عشر کی جانب منتقل ہونے کی وجہ اخراجات کی کثرت بیان کیا ہے۔ "ودالية أي دولاب لكثرة المؤنة" (۲)

گویا آب پاشی پر آنے والے اخراجات کو پیداوار سے منہا کرنے کے بعد باقی پر عشر قرار نہ دے کر نفس واجب میں کمی کر دیا گیا ہے۔ اگر اخراجات کو منہا کرنے کے بعد باقی پر عشر قرار دیا جائے تو واجب کی تقسیم ختم ہو جائے گی جو ثابت بالسنۃ ہے اور وظیفہ ہمیشہ عشر کا ہی رہ جائے گا۔ واللازم باطل فالملزوم مثله۔ پس جمیع پیداوار میں عشر یا نصف عشر کا حکم جاری ہوگا، جس کی بنیاد قلت مؤنت اور کثرت مؤنت ہوگی۔ نفس پانی کو واجب کی کمی میں کوئی دخل نہیں بلکہ پانی پر خرچ ہونے والی اضافی رقم کو دخل ہے۔

لانه عليه السلام حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة ولو رفعت المؤنة

---

(۱) بحر ۲/۲۳۸ (۲) درمختار علیٰ ھامش ردالمحتار ۲/۶۹

كان الواجب واحدا وهو العشر دائما في الباقي لانه لم ينزل إلى نصفه إلا المؤنة ولو رفعت المؤنة والباقي بعد رفع المؤنة لا مؤنة فيه فكان الواجب دائما العشر لكن الواجب قد تفاوت شرعا فعلمنا أنه لم يعتبر شرعا عدم عشر بعض الخارج وهو قدر المساوي للمؤنة اصلاً"(۱)

کھاد وادویات اور جدید طریق زراعت پر آنے والے دیگر اخراجات، آب پاشی پر آنے والے اخراجات سے مختلف نہیں بلکہ ان اخراجات سے کئی گنا زائد ہوتے ہیں، پس آسمانی پانی سے سیرابی کے باوجود مذکورہ اخراجات کی کثرت کی وجہ سے عشر کو نصف عشر کی طرف تبدیل کر دینا مناسب ہے۔

مزارعت یعنی وہ معاملہ جس کی وجہ سے زمین کی کاشت بٹائی کے طور پر ہو۔ امام ابوحنیفہ رحہ کے نزدیک یہ عقد فاسد ہے اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک عقد مزارعت، عقد صحیح ہے اور اکثر اماموں کی رائے صاحبین کے قول کے مطابق ہے۔ امام ابوحنیفہ رحہ کے نزدیک مزارعت کے عقد فاسد رہنے کے باوجود کسی نے اس طرح کا معاملہ کرکے پیداوار حاصل کیا تو ان کے نزدیک مسئلہ کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ پوری پیداوار کا عشر رب الارض پر ہوگا اور کل پیداوار اسی کی ہوگی۔ مزارع کی حیثیت عامل کی ہوگی، اس کو اس کے عمل کا اجر مثل دیا جائے گا بشرطیکہ بیج مالک زمین نے دی ہو، اور اگر بیج بٹائی دار نے دی تو کل پیداوار بٹائی دار کی ہوگی اور رب الارض کو پیداوار کے بقدر زمین کا اجر مثل دیا جائے گا۔ "فالخارج اما تحقيقا او تقديرا" میں تقدیراً کا یہی مطلب ہے۔ اس صورت میں بھی مالک زمین ہی کل عشر دے گا۔ دونوں ہی صورتوں میں اپنے حصہ کا عشر عین خارج ہوگا اور بٹائی دار کے حصہ کا عشر ذمہ میں واجب ہوگا۔ ذمہ میں واجب ہونے کا فائدہ یہ ہوگا کہ عین خارج کے ہلاک ہوجانے کے بعد مزارع کے حصہ کا عشر ساقط نہ ہوگا، واجب الادا رہے گا۔

"لان المزارعة فاسدة عنده فالخارج له اما تحقيقا أو تقديرا(۲) ——— وفي البحر أوعلى قوله على رب الارض لكن يجب في حصته في عينه وفي حصة المزارع يكون دينا في ذمته" (۳)

---

(۱) شامی ۲/۶۹ (۲) التفصيل كله مذكور في الشامي ۲/۷۶ (۳) بحر ۲/۲۳۷

بٹائی دار کے درمیان جس شرح کے ساتھ جو طے پایا تھا، اسی شرح کے مطابق پیداوار کی تقسیم ہو جائے گی، اور ہر ایک اپنے اپنے حصہ کا مالک ہوگا اور اپنے حصہ کا عشر ہر ایک پر واجب ہوگا۔

"لکن ما ذکر من التفصیل یخالفہ ما فی البحر والمجتبی إلی ان قال من غیر ذکر ھذا التفصیل وھو الظاھر لما فی البدائع من ان المزارعۃ جائزۃ عندھما والعشر یجب فی الخارج بینھما فیجب العشر علیھما" (۱)

بٹائی دار اور مالک دونوں ہی مسلمان ہوں، تو دونوں کے اپنے اپنے حصہ میں عشر واجب ہوگا۔ اور اگر ان دونوں میں سے کوئی کافر ہو تو جو مسلم ہوگا اس کے اپنے حصہ میں عشر واجب ہوگا، اس لیے کہ مسلم صرف اپنے اس حصہ کا مالک ہے جو اس کو بٹائی سے حاصل ہوا۔ حصہ کافر پر اس کا کوئی حق نہیں، وہ کافر کی ملکیت ہے اور کافر اہل شرع نہیں ———— فتویٰ حضرات صاحبین کے قول پر ہے۔ وقد اشتھر ان الفتوی علی الصحۃ۔

(محور پنجم)

(۱) عشر کے وجوب کے لیے کوئی متعین مقدار ضروری نہیں، پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہوگا، یہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رح کا قول ہے، اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک عشر کے وجوب کے لیے ایک متعین مقدار ضروری ہے۔ اس لیے کہ عشر بھی ایک زکوٰۃ ہے" زکوٰۃ المال والغنم" کی طرح اور زکوٰۃ المال وغیرہ کے لیے ایک نصاب تحقق غناء کے لیے مقرر ہے پس عشر کے لیے بھی ایک نصاب غناء کے تحقق کے لیے ضروری ہوگا۔ امام اعظم ابوحنیفہ رح اور صاحبین کے قول کی بنیاد اس بات پر ہے کہ کیا عشر "حق الزرع" ہے یا "حق الارض"؟ ———— حضرات صاحبینؒ کے نزدیک عشر حق الزرع ہے اور یہی مذہب دیگر ائمہ کرام کا ہے۔

واصل ھولاء الائمۃ ان العشر حق الزرع ولھذا کان عندھم یجتمع العشر والخراج لأن العشر حق الزرع ومستحقہ اھل الزکاۃ۔ ومما احتج الجمھور ان الخراج یجب فی الارض التی یمکن أن تزرع سواء زرعت أم لم تزرع وأما

(۱) ردالمحتار ۲/۷۶

العشر فلا يجب إلا في الزرع "(۱)

اور حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک عشر حق الارض ہے، پس زمین سے جو بھی حاصل ہوگا اس میں عشر واجب ہوگا، حقیقۃً عشر زکوٰۃ کی طرح نہیں، بلکہ ان دونوں کے مصارف کے ایک ہونے کی وجہ سے مجازاً عشر کو زکوٰۃ کہا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے امام جبراً عشر وصول کرے گا اور ترکہ سے بھی لیا جائے گا اور قرض کے باوجود واجب ہوگا اور اراضی مجنون، صغیر، مکاتب، ماذون، وقف تمام میں عشر واجب ہوگا۔

"وابوحنيفة يقول العشر حق الارض فلا يجتمع الحقان (۲) ـــــ لان فيه معنى المؤنة ولذا كان للامام اخذه جبرا ويوخذ من التركة ويجب مع الدين وفى ارض صغير ومجنون ومكاتب وماذون ووقف وتسمية زكاة مجاز "(۳)

حضرات صاحبینؒ کے نزدیک عشر کا نصاب پانچ وسق ہے، اگر پیداوار اس مقدار سے کم ہوگی عشر واجب نہ ہوگا، ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور ایک صاع کا وزن اسی کے حساب سے ساڑھے تین سیر اور گرام و کیلو کے حساب سے تقریباً تین کیلو ڈیڑھ سو گرام ہوتا ہے۔ اس طرح صاحبین کے نزدیک جب تک ۹ر کوئنٹل ۴۵ کیلو تک پیداوار نہ پہنچے عشر واجب نہ ہوگا۔ صاحبین کی دلیل ارشاد گرامی: ليس فى حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة اوسق (رواہ مسلم) ہے۔(۴)

والوسق ستون صاعا بصاع النبى صلى الله عليه وسلم (۵) ـــــ جو پیداوار وسقی نہ ہو تو امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک اس کی قیمت کم تر درجہ کے وسقی چیز کے ۵ وسق کی قیمت کو پہونچ جاتے۔

"وقال ابو يوسف فيما لا يوسق كالزعفران والقطن يجب فيه العشر اذا بلغت قيمته خمسة اوسق من ادنى ما يوسق كالذرة فى زماننا "(۶)

اور امام محمد کے نزدیک غیر وسقی میں اس نوع کی چیز جن وجہوں پر اندازہ ہوتی ہوں ان میں اعلیٰ درجہ کے اندازہ کے پانچ مثل ہوجائے تو عشر واجب ہوگا۔

وقال محمد إذا بلغ الخارج خمسة اعداد من اعلىٰ ما يقدر به نوعه فاعتبر فى القطن

---

(۱) فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۵/۵۵ (۲) ایضاً (۳) درمختار علی ھامش رد المحتار ۲/۶۹

(۴) بحر ۲/۲۳۸ (۵) ھدایہ ۱/۱۸۱ (۶) ھدایہ ۱/۱۸۲

ہیں جن سے کوئی معتد بہ فائدہ مقصود نہیں ہوتا، سوائے کیڑوں کی پرورش اور پرداخت کے، البتہ ریشم کی اس کاشت میں کافی فائدہ ہوتا ہے۔ اور وہ پیدا ہوتا ہے ان کیڑوں سے جن کی پرورش شہتوت کے پتوں سے ہوتی ہے اور پتوں پر عشر واجب نہیں اس لیے ریشم کی اس کاشت پر عشر واجب نہیں ہوگا، بلکہ زکوٰۃ المال واجب ہوگی۔

برخلاف شہد کے کہ ان کی پیدائش بھی حیوان سے ہوتی ہے، مگر اس حیوان (شہد کی مکھی) کی پرورش و پرداخت پھل پھول سے ہوتی ہے اور ان دونوں میں عشر ہے ——— حاصل یہ کہ ریشم کا وجود بواسطہ حیوان پتوں سے ہے اور شہد کا وجود بواسطہ حیوان پھلوں اور پھولوں سے ہے:

"لأن النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر وكذا فيما يتولد منها بخلاف دود القز لانه يتناول الأوراق ولا عشر فيها"

(۵) وہ درخت جن سے پھل مقصود نہیں جیسے شیشم، مہوا، ساکھو وغیرہ جن کو یا تو جلاون کے کام میں استعمال کرتے ہیں یا عمارت اور فرنیچر کے استعمال میں لاتے ہیں تو ایسے درختوں میں عشر واجب ہوگا ——— اس لیے کہ ان درختوں سے معتد بہ فائدہ مقصود ہے اور اراضی کو ان سے مشغول رکھا گیا ہے:

لانه يقصد بها استغلال الارض ففيها العشر۔

درمختار کی عبارت "حتى لو اشغل ارضه بها يجب العشر" کے ذیل میں علامہ شامیؒ نے فرمایا:

"فلو استنمى ارضه بقوائم الخلاف وما اشبه او بالقصب او الحشيش وكان يقطع ذلك ويبيعه كان فيه العشر والخلاف كالكتاب وتشديده لحن صنف من الصنفات" (۱)

اور اگر باضابطہ ان درختوں کو لگا کر ان سے تجارت مقصود ہو تو ان پر زکوٰۃ التجارت واجب ہوگا۔

(۶) اسی طرح وہ سبزیاں جن کی پیداوار میں تسلسل رہتا ہے اور ان سے مقصود فقط غلہ حاصل کرنا نہیں

---

(۱) ردالمحتار ۲/۶۹

خمسة احمال ـــــــ اس لیے کہ روئی کے اوزان، اوقیہ، رطل، من، وقر، حمل میں سب سے اعلیٰ وزن ہے۔" وفی الزعفران خمسة امناء" اس لیے کہ زعفران میں رطل اور من میں اعلیٰ وزن من ہے ـــــــ حضرت امام ابوحنیفہ رح کی دلیل ان تمام نصوص کا اطلاق ہے جو بغیر کسی تفصیل وتعیین کے آئی ہیں۔ ومما اخرجنا لکم من الارض (الآیہ) ـــــ فی ما سقت السماء ففیہ العشر (الحدیث)

ـــــ حضرات صاحبین رح نے اپنی اصل کی دلیل میں جو حدیث بیان فرمایا ہے اس کا جواب صاحب ہدایہ نے اس طرح دیا ہے:

"وتاویل ما رویاہ زکوٰۃ التجارۃ لانھم کانوا یتبایعون بالاوساق وقیمۃ الوسق اربعون درھماً" (۱)

فتویٰ امام ابوحنیفہ رح کے مذہب پر ہے، علامہ شامی نے فرمایا:۔ ھذا قول الامام وھو الصحیح۔
حاصل کلام یہ کہ مفتی بہ مذہب کے مطابق پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہوگا۔ وجوب کے لیے کوئی مقدار متعین نہیں۔

(۲) صاحبین رح کے نزدیک عشر کے وجوب کے لیے نصاب کی طرح بقاء کی بھی شرط ہے یعنی سال کے اکثر حصہ تک بغیر کسی خارجی تدابیر کے اپنی اصلی حالت پر رہ سکے۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک چوں کہ عشر حق الارض ہے اس لیے بقاء کی شرط نہیں ہے ـــــ پس زمین سے اگنے والی تمام سبزیات پر عشر واجب ہوگا خواہ سال کے اکثر تک باقی نہ رہ سکے، بشرطیکہ ان سبزیات سے غلہ حاصل کرنا یا کوئی اور فائدہ مقصود ہو۔

"والارض قد تستنمیٰ بما لا یبقی والسبب ھی الارض النامیۃ ولھذا یجب فیھا الخراج" (۲)

گھاس، بانس، لکڑی جن سے کوئی فائدہ مقصود نہیں، باغوں کو ان سے صاف کیا جاتا ہے اس لیے ان میں عشر واجب نہ ہوگا۔

(۳)
اما الحطب والقصب والحشیش لا تستنبت فی الجنان عادۃ بل تنقیٰ منھا۔

---

(۱) ھدایہ ۱/۱۸۱ (۲) ایضاً (۳) ھدایہ

ہاں اگر بانس، گھاس اور درخت وغیرہ کے لیے زمین کو خاص کردیا جائے جس سے معتد بہ فائدہ مقصود ہو تو ان میں عشر واجب ہوگا۔ حاصل یہ کہ ان اشیا میں وجوب عشر کے لیے مدار قصد ہے ۔

حتیٰ لواتخذ ھامقصبہ او مشجرہ او منبتا للحشیش یجب فیہ العشر(۱)

ولیس المراد ذاتہ بل لکونہ من جنس مالایقصد بہ استغلال الارض غالبًا

وان المدار علی القصد حتی لوقصد بہ ذلک وجب العشر۔ (۲)

پانی میں پیدا کی جانے والی چیزوں مثلاً کھانہ، سنگھاڑا وغیرہ میں عشر واجب نہیں، اس لیے کہ عشر وخراج زمینی پیداوار میں واجب ہوتے ہیں جس کا سبب "الارض النامیہ" ہے۔ وما اخرجت الارض ففیہ العشر" سے مراد وہ پیداوار ہیں جو زمین سے حاصل ہوتی ہوں۔ کھانہ، سنگھاڑا، کی پرورش درحقیقت پانی سے ہوتی ہے زمین سے نہیں، زمین کی حیثیت ظرف کی ہے، پس یہ اشیاء مما اخرجنا لکم من الارض کے معنی میں نہیں ہوں گی، بلکہ ان میں زکوۃ الاموال والتجارۃ کے احکام اپنے شرائط وتفاصیل کے ساتھ جاری کیے جائیں گے ۔

(۳) زراعتی اراضی پر تالاب کھود کر زمین کو غلوں کی کاشت سے نکال کر مچھلیوں کی کاشت کے لیے خاص کردیا، اب ان اراضی سے الاضی کا نام ختم ہوگیا۔ اب حوض اور تالاب کے نام سے موسوم ہوچکا ہے۔ حقیقت کے بدلنے سے احکام میں تبدیلی ہوجایا کرتی ہے۔ عشر متعلق بالخارج من الارض ہے، اور مچھلی متعلق بالخارج من الارض نہیں بلکہ من الماء ہے ——— پس مچھلی بھی "مما اخرجنا لکم من الارض" کے حکم میں نہ ہوگی۔ علامہ شامیؒ "ولا فی عین قیر" کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا :

"لانہ لیس من انزال الارض انما ھو عین فوارہ کعین الماء فلاعشر فیھا"

یہ علت فی مانحن فیہ کی بھی بن سکتی ہے۔ مقصد ان مچھلیوں کی کاشت سے دراصل تجارت ہے اس لیے ان مچھلیوں میں زکوۃ التجارۃ واجب ہوگی نہ کہ عشر۔

(۴) شہتوت کے درخت جن کو ریشم کے کیڑوں کی حفاظت اور پرورش کے لیے لگائے جاتے

---

(۱) ھدایہ (۲) ردالمحتار ۲/۶۸

بلکہ غلہ حاصل کرکے ان سے تجارت مقصود ہے توان میں بھی زکوٰۃ التجارۃ واجب ہوگا، اگر ان سبزیات کی قیمت زکوٰۃ المال کے نصاب تک پہونچ جائے اور اس پر حول پر گذر جائے ———— جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول" لیس فیما دون خمسۃ اوسق "کی تاویل میں صاحب ہدایہ کا قول" ماروياه زكوٰة التجارة لانهم كانوا يتبايعون بالأوساق وقيمة الوسق اربعون درهما" فیما نحن فیہ کی تائید ہے ———— وہ سبزیاں جن سے مقصود تجارت نہیں بلکہ استعمال میں لانا مقصود ہوتا ہے ان میں عشر واجب ہوگا۔

(۷) وقف نام ہے "حبس العين على حكم ملك الواقف والتصدق بالمنفعة" کا، وقف سے اراضی موقوفہ پر حکما واقف کی ملکیت باقی رہتی ہے، فقط منفعت کا تصدق ہوتا ہے اور وجوب عشر متعلق بالخارج (پیداوار) ہے۔ پس اراضی موقوفہ پر واقف کی ملکیت گو باقی رہتی ہے، مگر منفعت اور پیداوار کے مالک چوں کہ اہل وقف ہیں، اس لیے اہل وقف کو زمین سے جو پیداوار حاصل ہوگی اس پر عشر واجب ہوگا۔

"ولذا كان للإمام أخذه جبرًا إلى أن قال ويجب في أرض وقف (درمختار)- أفاد ان ملك الارض ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج لأنه يجب في الخارج لا في الأرض فكان ملكه لها وعدمه سواء (بدائع)" (۱)

یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ زراعت اہل وقف نے خود کی ہو، اور اگر اہل وقف کے علاوہ کسی اور نے اجرت پر زراعت کی تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مؤجر (اجرت پر دینے والے) پر عشر واجب ہوگا۔ اور حضرات صاحبین رح کے نزدیک مستأجر (اجرت پر لینے والے) پر عشر واجب ہوگا۔ قلت هذا ظاهر فيما اذا زرعها أهل الوقف اما اذا زرعها غيرهم بالأجرة فيجري فيه الخلاف (۲) ———— قال في فتح القدير لهما ان العشر منوط بالخارج وهو للمستأجر وله انهما كما تستنمى بالإجارة فكانت الأجرة مقصودة كالثمرة فكان النماء له معنى مع ملكه فكان أولى بالإيجاب عليه (۳)

---

(۱) ردالمحتار ۲/۲۶ (۲) ردالمحتار ۲/۲۶ (۳) ایضاً ۲/۵۳

دارالاسلام میں زمین کی فقہی تقسیم

از: ـــــــ مولانا نعمت اللہ صاحب، استاذ دارالعلوم دیوبند۔

۱ــــ اراضی مملوکہ: وہ زمین جو کسی کی ملکیت میں شرعی اسباب ملکیت کے تحت داخل ہو۔

۲ــــ اراضی موقوفہ: وہ زمین جس کو اس کے مالکین نے وقف کر دیا ہو جس کی وجہ سے کسی کا مالک بننا بنانا اور زمین کو رہن رکھنا ممنوع ہو گیا ہو۔

۳ــــ اراضی متروکہ: آبادی کے قریب کی وہ زمین جو آبادی کے لوگوں کی ضرورت کے لیے ہو۔

۴ــــ سرکاری زمین: وہ زمین جو غانمین میں تقسیم کرنے کے بعد باقی رہی ہو اور امام نے اس کو بیت المال کے لیے خاص کر دیا ہو، یا بلا تقسیم وہ زمین بیت المال کے لیے خاص کر دی گئی ہو۔ اس طرح وہ زمین جو مالک کے مرنے کے بعد ورثاء کے نہ ہونے کی صورت میں بیت المال کی طرف لوٹ آئی ہو۔ شامی میں ہے:

"هو ما مات أربابه بلا وارث وآل لبيت المال او فتح عنوة وابقي للمسلمين إلى يوم القيامة"۔ (۱)

۵ــــ بنجر زمین (موات): وہ زمین جو کسی کی ملکیت میں نہ ہو اور آبادی سے دُور ہو کہ وہاں تک انسان

---

(۱) شامی ۳/۲۵۶

کی بلند آواز نہ پہونچ سکتی ہو اس زمین پر سرکاری حق ہے، حکومت کی اجازت سے جو کوئی اس کو آباد کرے گا وہ اس کا مالک ہوگا۔ شامی میں ہے:

"ارض لا ینتفع بہ من الاراضی ولیست مملوکۃ لمسلم ولاذمی وھی بعیدۃ من القریۃ اذا صاح من باقصی العامر وھو جھوری الصوت لا یسمع صوتہ"[1]

۶۔ ضبط کی ہوئی زمین (ارض الحوز)

وہ زمین جس کی کاشت سے اور خراج کی ادائے گی سے اس کے مالکین عاجز ہوں اور عاجز ہو کر وہ حکومت کے حوالہ کر دیں تاکہ حکومت اپنا خراج وصول کرنے کا انتظام خود کرے، اس طرح یہ زمین مالکین کی ملکیت پر باقی رہتی ہے، حکومت کاشت کرا کے اپنا خراج وصول کر کے بقیہ آمدنی مالک کے حوالہ کرتی ہے، حکومت کے لیے ایسی زمین کو اس حالت میں فروخت کرنا یا وقف کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔

"اراضی الحوز ھی المملوکۃ التی عجز اصحابھا عن زراعتھا واداء ضریبتھا۔۔۔۔۔ قال الامام الولوالجی فی فتاواہ ولو عجز رجل عن زراعۃ الارض وھی خراجیۃ رفعھا الامام الی بن یقدر علی الزراعۃ ویاخذ منہ الخراج ویدفع الفضل إلی رب الارض بعد حصۃ الزراع"(۲)

ارضِ عشری

(الف) **اراضی مملوکہ:**

یعنی (۱) جس جگہ کے لوگ مسلمان ہو گئے ہوں ان کی زمین عشری ہوں گی۔

(۲) وہ زمین جس کو امام نے بذریعہ جنگ قبضہ کر کے بعد الخمس مجاہدین میں تقسیم کر دیا ہو وہ بھی عشری ہوگی۔

"کل ارض اسلم اھلھا اوفتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین فھی ارض عشر لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی المسلم والعشر الیق بہ لما فیہ من معنی العبادۃ"(۳)

---

(۱) شامی ۲۷۸/۵ (۲) التحفۃ المرضیۃ لابن نجیم: ص۲۰ (۳) ھدایہ اولین: ۵۹۷

(۳) وہ سرکاری زمین جس کو سرکار نے فروخت کر دیا ہو اور کسی مسلمان نے خرید لیا ہو تو ایسی زمین پر عشر ہوگا۔

"ان الخراج قد ارتفع عن اراضی مصر لعودها إلی بیت المال بموت مالکها قال اذا اشتراها انسان من الامام بشرطه شراء صحیحاً ملکها ولاخراج علیها فلا یجب علیه الخراج" (۱)

"ولان المسلم لا یجوز وضع الخراج علیه ابتداء وان جاز بقاء ولان الساقط لایعود کذا قال ابن نجیم" (۲)

البتہ ابن نجیم نے اس زمین کے متعلق کہا ہے کہ اس پر عشر بھی نہ ہوگا جس کی وجہ سے وہ زمین نہ عشری ہوئی نہ خراجی۔

"وقال ایضاً أنه لایجب فیها العشر ایضاً قال لانی لم اره نقلا فی ذلك"

مگر علامہ شامیؒ نے اس پر نقد کرتے ہوئے لکھا ہے:

"قلت فیه نظر لما علمت ان الشرط ملك الخارج لانه یجب فیه لا فی الارض حتی وجب فی الخارج من ارض الصغیر والمجنون والمکاتب والوقف ولان سببه الارض النامیة بالخارج تحقیقاً ولا یلزم من سقوط الخراج المتعلق بالارض سقوط العشر المتعلق بالخارج والثمن الماخوذ لبیت المال هو بدل الارض لابدل الخارج علی أنه قد ینازع فی سقوط الخراج حیث کانت من ارض الخراج او سقیت بماءه بدلیل ان الغازی الذی اختط به الامام داراً لاشی علیه فیها فاذا جعلها بستانا وسقاها بماء الخراج فعلیه الخراج او بماء العشر فعلیه العشر۔ الخ" (۳)

اس کے علاوہ باب العشر والخراج جلد ثالث ص۲۵۵ میں مدلل طور پر مزید اس کی تردید کی ہے۔

اس لیے اس کو بھی عشری زمین کہا جائے گا اور اس پر عشر واجب ہوگا یا جس پانی سے سیراب کرایا ہے اس کا اعتبار کرتے ہوئے عشری یا خراجی کہا جائے گا یا اس کے پاس کی زمین کو دیکھ کر حکم لگایا جائے گا کہ

---

(۱) شامی ۲۵۵/۳ (۲) شامی ۵/۳ (۳) ایضاً ۵/۳

عشری ہے یا خراجی، مگر راجح یہ ہے کہ اس کو عشری کہا جائے گا۔

(۴) وہ سرکاری زمین جسے سرکار نے کسی مسلمان کو بالکلیہ دے دیا ہو امام ابو یوسف کتاب الخراج میں تحریر فرماتے ہیں:

" والارض عندی بمنزلة المال فللامام ان یجیز من بیت المال من له عناء فی الاسلام ومن یقوی به علی العدو ویعمل فی ذلك بالذی یریٰ انه خیر للمسلمین واصلح لامرهم وكذلك الارضون یقطع الامام منها من احب من الاصناف قال الشامی فهذا یدل علی ان للامام ان یعطی الارض من بیت المال علیٰ وجه التملیك لرقبتها كما یعطی المال حیث رأی المصلحة اذ لا فرق بین المال والارض فی الدفع للمستحق " (۱)

اسی طرح امام ابو یوسف کی کتاب الخراج سے عبارت نقل کرنے کے بعد کہا:

" قلت هذا صریح فی ان القطائع تدتكون من الموات وقد تكون من بیت المال لمن هو من مصارفه وانه تملیك رقبة الارض ولذا قال یوخذ منها العشر لانه بمنزلة الصدقة "

ان عبارتوں سے واضح ہو جاتا ہے کہ وہ سرکاری زمین جس کو امام نے ملکیت کے طور پر دیا ہو وہ عشری ہے۔

(ب) <u>ارض اموات</u> کو عشری یا خراجی قرار دینے کے لیے امام محمد کے یہاں چوں کہ پانی کا اعتبار ہوگا اس لیے اگر عشری پانی کو استعمال کر دیا ہے تو عشری اور خراجی پانی کو استعمال کر دیا ہے تو وہ خراجی کہلائے گی۔

امام ابو یوسف رح کے یہاں اس کے آس پاس کی زمین دیکھ کر فیصلہ ہوگا۔ اگر قریب کی زمین عشری ہے تو یہ بھی عشری ہوگی۔

" لواحیا مسلم اعتبر قربه إلیٰ قرب ما احیاه ان كان إلی الارض الخراج اقرب

---

(۱) شامی ۴/۲۶۵

كانت خراجية وان كانت إلى العشر اقرب فعشرية هذا عند ابى يوسف وابى حنيفة واعتبر محمد الماء " (۱)

(ج) اراضی موقوفہ

موقوفہ زمین اگر وقف سے پہلے عشری تھی تو وہ وقف کے بعد بھی عشری باقی رہے گی۔

" والحاصل ان الارض تبقى وظيفتها بعد الوقف كما كانت قبله " (۲)

ارض خـــراجی

(۱) (مملوکہ زمین) جس زمین کو مسلمانوں نے فتح کرکے اس کے باشندوں کے قبضہ میں رہنے دیا، یا دوسری جگہ سے غیر مسلم لاکر آباد کرکے زمین ان کے حوالہ کردیا، یا وہ زمین جو بطور صلح کے ہو۔

"مافتح عنوة ولم يقسم بين جيش سواء اقر اهله عليه اونقل اليه كفاراً آخر اوفتح صلحاً خراجية لانه اليق بالكافر" (۳)

مذکورہ زمین خــراجی ہے خواہ اس کو کسی بھی پانی سے سینچا جاتا ہو۔

هو ولم يقيد كونها خراجية بان تسقى بماء الخراج لانه لافرق بينه وبين ما اذا سقيت بماء العشر كما اذا قسمت بين المسلمين فانها عشرية وان سقيت بماء الخراج " (۴)

اور مکہ اس سے مستثنیٰ ہے:

ومكة مخصوصة من هذا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم فتحها عنوة وتركها لاهلها ولم يوظف الخراج " (۵)

(۲) ارض اموات: مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق اگر اس کی سیرابی خراجی پانی سے ہو یا خراجی زمین کے قریب ہو تو علیٰ اختلاف الاقوال خــراجی ہوگی۔

---

(۱) شامی ۴/۲۵۹ - هدایه اولین /۵۹۱ (۲) شامی ۴/۲۵۵ (۳) ایضاً (۴) ایضاً (۵) هدایه اولین /۵۹۱

نوٹ: بصرہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ کما مرّ۔

(۳) اراضیٔ موقوفہ: وقف سے پہلے جیسی زمین تھی وقف کے بعد وہی وظیفہ باقی رہے گا۔ اگر عشری تو عشر اور خراجی تو خراج۔

والحاصل ان الارض تبقی وظیفتها بعد الوقف کما کانت قبله ''(۱)

غیر عشری و غیر خراجی زمین

(۱) اراضی مملکت: جو زمین حکومت نے مزارعت کے طور پر یا اجارہ کے طور پر کسی کو کاشت کے لیے دیا ہے ایسی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی۔ اس لیے کہ امام صاحب نے عشر و خراج کے وجوب کے لیے زمین کا مالک ہونا ضروری قرار دیا ہے۔

حکومت نے بٹائی کی صورت میں جو حصہ دیا ہے یا اجارہ کی صورت میں جو کرایہ لیا ہے وہ خراج ہی کی ایک صورت ہے۔ صاحبین کے یہاں پیداوار پر عشر ہوتا ہے اس لیے اس کو عشر نکالنا واجب ہے اگرچہ شامی نے حکومت کے حصہ کو کا لخراج کہہ کر اسی کو ترجیح دیا ہے کہ مستاجر اور مزارع پر علیحدہ سے کچھ نکالنا واجب نہیں۔

'' فی التتارخانية السلطان اذا دفع اراضی لا مالك لها وهی التی تسمی الاراضی المملكة إلی قوم ليعطوا الخراج جاز وطريق الجواز احد شيئين اما اقامتهم مقام الملاك فی الزراعة واعطاء الخراج او الاجارة بقدر الخراج ويكون المأخوذ منهم خراجاً فی حق الامام اجرة فی حقهم۔ اه

ومن هذا القبيل الاراضی المصرية والشامية كما قدمناه ويوخذ من هذا انه لا عشر علی المزارعين فی بلادنا إذا كانت اراضيهم غير مملوكة لهم لان ما يأخذه منهم نائب السلطان وهو المسمیٰ بالزعيم او التيماری ان كان عشراً فلا شیٔ عليهم غيره وان كان خراجاً فكذلك لانه لا يجتمع

---

(۱) شامی ۲/۲۵۵

مع العشر وان کان اجرة فکذلك علی قول الامام مع انه لا عشر علی المستأجر واما علی قولهما فالظاهر انه کذلك لما علمت من ان الماخوذ لیس اجرة من کل وجه لانه خراج فی حق الامام۔ فتأمل " (۱)

ممکن ہے علامہ شامی کے دور میں کاشت کاروں سے طرح طرح کے ٹیکس لیے جاتے ہوں اس لیے علامہ شامی نے اس کو کالخراج کہہ کر اس کے عشر کی نفی کی ہو۔

(۲) اراضیٔ متروکہ: یہ زمین بھی نہ عشری ہے اور نہ خراجی اور یہ بالکل ظاہر ہے۔

دارالحرب کی زمین

(۱) دارالحرب میں جب کوئی حربی مسلمان ہو جاتا ہے پھر مسلمان اس کو فتح کرتے ہیں تو ایسی صورت میں خود وہ مسلمان ہونے والا شخص اور اس کی نابالغ اولاد اور اموال منقولہ جو اس کے قبضہ میں ہوں وہ سب اس کی ملکیت پر باقی رہتے ہوئے محفوظ ہوں گے اور مال غنیمت میں شمار نہ ہوں گے مگر اس کی زمین مال غنیمت میں شمار ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ مسلمان اس زمین کا مالک نہیں ہے ہدایہ میں ہے:

" ومن اسلم منهم معناه فی دارالحرب احرز باسلامه نفسه لان الاسلام ینتفی ابتداء الاسترقاق واولاده الصغار لانهم مسلمون باسلامه تبعاً وکل مال هو فی یده لقوله علیه السلام من اسلم علی مال ولانه سبقت یده الحقیقة الیه ید الظاهرین غلبة او ودیعة فی ید مسلم او ذمی لانه فی ید صحیحة معتبرة ویده کیده فان ظهرنا علی دارالحرب فعقاره فیٔ " (۲)

ائمۂ ثلاثہ اور ابو یوسف رح کے یہاں زمین مسلمانوں کی ملکیت میں باقی رہے گی اور مال غنیمت میں شمار نہ ہوگی۔

(۲) عشر صاحبینؒ کے یہاں پیداوار میں ہے، امام صاحبؒ کے یہاں مالک ارض پر مزارعت کی صورت ہو

---

(۱) شامی ۲/۵۵ (۲) ہدایہ ۲/۵۷

یا اجارہ کی۔

"ان العشر علی رب الارض عنده وعلیها عندهما من غیر ذکر هذا التفصیل هو الظاهر کما فی البدائع من ان المزارعة جائزة عندهما والعشر یجب فی الخارج والخارج بینهما فیجب العشر علیهما" (۱)

اسی طرح "العشر علی الموجر وقالا علی المستاجر وفی الحاوی وبقولهما ناخذ" اھ

اسی لیے امام صاحبؒ کے یہاں دارالحرب کی زمین جو مسلمان کی ملکیت میں ہے اس پر عشر نہیں ہوگا اور خراج بھی نہیں، اس لیے کہ یہ خالص اسلامی حکومت کا عمل ہے اور امام ابو یوسف رح کے یہاں چوں کہ یہ شخص زمین کا مالک ہے اس لیے اس پر عشر واجب ہوگا۔

" قال ابو یوسفؒ فی کتاب الخراج سألت یا أمیرالمومنین عن قوم من اهل الحرب اسلموا علی انفسهم وارضیهم ما الحکم فی ذلك فان دمائهم حرام وما اسلموا علیه من اموالهم فلهم وکذلك ارضهم ارض عشر.......... وکذلك کل بلاد اسلم اهلها فهی لهم وما فیها" (۲)

ہندوستان کی زمین

موجودہ دور کے ہندوستان میں مسلمانوں کی کاشت والی زمین میں اس کے پیداوار پر عشر واجب ہوگا، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس وقت حکومت نے زمین پر حق ملکیت کو اپنے لیے خاص کر لیا ہے۔ البتہ حکومت نے قابض کو ______ مالک کی طرح ہر طرح کے تصرفات کی اجازت بھی دے رکھی ہے اور اس کے بدلہ میں لگان وصول کرتی ہے، اس لیے یہ معاملہ مثل اجارہ کے ہے اور اجارہ میں امام ابو حنیفہ رح کے یہاں مستاجر پر عشر نہیں ہوتا ہے اور صاحبین رح کے یہاں پیداوار پر عشر ہے۔ اس لیے مستاجر پر عشر ہوگا۔ شامی میں ہے:

"العشر علی المؤجر کخراج موظف وقالا علی المستأجر کمستعیر مسلم وفی الحاوی بقولهما ناخذ" (۳)

---

(۱) شامی ۲/ ۵۰۲ (۲) کتاب الخراج / ۵۰۲، (۳) شامی ۲/ ۵۵

اراضی مملوکہ کا حکم شامی نے جو بیان کیا ہے کہ نہ وہ عشری ہے نہ خراجی، اور اگر اس کو امام، لوگوں کو کاشت کے لیے دے دے تو کاشت کاروں کو مالک کے درجہ میں فرض کیا جائے گا، حکومت جو کچھ وصول کرے گی اس کو خراج کا عنوان دیا جائے گا۔

یا یہ کہ اس میں اجارہ کی تاویل کی جائے مگر اس کو خالص اجارہ نہ کہا جائے گا بلکہ حکومت کے حق وہ خراج ہی ہوگا۔

"ان ما یاخذہ منہم نائب السلطان وھو المسمی بالزعیم او التیماری ان کان عشرفلاشئ علیہم غیرہ وان کان خراجًا فکذلک لانہ لایجتمع مع العشر وان کان الاجرۃ فکذلک علی قول الامام من انہ لاعشرعلی المستاجر واما علی قولہما فالظاہر انہ کذلک لما علمت من الماخوذ لیس اجرۃ من کل وجہ لانہ خراج فی حق الامام تأمل" (۱)

شامی کا یہ بیان دارالاسلام کے لیے ہے دارالحرب میں حکومت غیر مسلم کی طرف سے وصول کردہ لگان کو نہ عشر کہا جاسکتا ہے نہ خراج، ادھر عشر کا وجوب قرآن وحدیث دونوں سے ثابت ہے اور عشر پیداوار پر ہوتا ہے۔

"قد صرحوا بان فریضۃ العشرثابتۃ بالکتاب والسنۃ والاجماع والمعقول وبانہ زکوٰۃ الثمار والزرع وبانہ یجب فی الارض الغیرالخراجیۃ وبانہ یجب فیمالیس بعشری ولاخراجی کالمفاوز والجبال وبان سبب وجوبہ الارض النامیۃ بالخارج حقیقۃ وبانہ یجب فی ارض الصبی والمجنون والمکاتب لانہ مؤنۃ الارض وبان الملک غیرشرط فیہ بل الشرط ملک الخارج فیجب فی الارض الموقوفۃ لعموم قولہ تعالیٰ انفقوا من طیبات ماکسبتم ومما اخرجنالکم من الارض-الی آخرہ" (۲)

اس عبارت سے جو بات ثابت ہوتی ہے اس کا تقاضہ یہی ہے کہ عشر کو واجب قرار دیا جائے گا،

---

(۱) شامی ۲/۵۵ (۲) شامی ۲/۲۵۵

البتہ حکومت کو لگان کی ادائے گی اگر غلہ کی شکل میں ہو تو اس غلہ کی مقدار کا استثنا، کرنے کے بعد عشر کا حکم جاری ہو گا، اگر روپیہ ادا کیا ہے تو بقدر اس روپیہ کے غلہ کی مقدار کا استثنا، ہو گا اور یہ ایسا ہی ہے جیسے دیگر اموال زکوٰۃ میں اس کی کوئی مقدار تلف ہو جائے تو بقدر تلف شدہ کے اس کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔

مولانا ظفر احمد تھانوی اعلاء السنن میں ہندوستان کے دار الحرب ہونے کی بنیاد پر عشر کے وجوب کے قائل ہیں، اسی طرح مولانا یوسف بنوری بھی اسی بنیاد پر عشر کے وجوب کے قائل ہیں اور بقدر لگان کے استثنا، کی بات مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے ذکر فرمائی ہے اور دلیل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ موجودہ ہندوستان میں مسلمانوں کی زرعی پیداوار پر عشر واجب کیا جائے اور بقدر لگان کے مستثنیٰ کیا جائے۔

واللہ اعلم بالصواب

زراعتی اخراجات کو عشر و نصف عشر سے وضع کرنا

پانی کے اخراجات اور اس کی مشقت کی بنیاد پر شریعت نے عشر و نصف عشر کی تفریق کی ہے، اگر زمین کی سیرابی آسمانی یا چشموں وغیرہ کے پانی سے ہے تو عشر کا ورنہ نصف عشر کا حکم لگایا گیا ہے۔

"عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء و العیون اذا کان عثریًا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر" (۱)

اس لیے پانی کے سلسلہ کے اخراجات کو ادائے گی عشر و نصف عشر میں وضع نہیں کیا جا سکتا ہے ورنہ یہ تفریق بے معنی ہو کر رہ جائے گی۔

پانی کے اخراجات کے علاوہ دوسرے زراعتی اخراجات کو عشر و نصف عشر کی ادائے گی میں وضع کیا جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں کوئی نص موجود نہیں ہے بلکہ یہ قیاسی مسئلہ ہے۔ علمائے احناف کے یہاں بظاہر دوسرے اخراجات مثل کھاد اور دوا اور نگرانی کے کسی کو بھی وضع اور منہا نہیں کیا جائے گا اور پوری پیداوار سے عشر و نصف عشر لگالا جائے گا۔ احناف جس طرح زراعتی اخراجات کو عشر و نصف عشر

---

(۱) رواہ البخاری - مشکوۃ کتاب الزکاۃ -

سے وضع کرنے کے قائل نہیں (جس کی تصریح آگے آرہی ہے)۔

اسی طرح اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ میں بھی وہ کسی طرح کے دَین کو مستثنیٰ و منہا کرنا جائز نہیں قرار دیتے ہیں، چنانچہ اگر زراعتی دَین ہو تو وہ بھی مانع عشر و زکوٰۃ نہیں ہوگا اور دَین کی مقدار کو وضع نہیں کیا جائے گا۔

لا یمنع الدین وجوب العشر والخراج لانهما مؤنة الارض النامية۔ (۱)

احناف کے مذکورہ بالا مسلک یعنی کاشت کے اخراجات کو وضع و منہا نہ کرنے کی صراحت علامہ شامی نے اس طرح کی ہے، فرماتے ہیں:

یجب نصفه فی مسقی غرب و دالية لكثرة المؤنة بلا رفع مؤن ای كلف الزرع وبلا اخراج البذر لتصريحهم بالعشر فی كل الخارج قال فی الفتح يعنی لا يقال بعدم وجوب العشر فی قدر الخارج الذی بمقابلة المؤنة بل يجب العشر فی الكل لانه عليه السلام حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة ولو رفعت المؤنة كان الواجب واحدا وهو العشر دائما فی الباقی لانه لم ينزل الی نصفه الا للمؤنة شرعا فعلمنا انه لم يعتبر شرعا عدم عشر بعض الخارج۔ (۲)

البتہ علامہ صیرفی نے تفصیل کی ہے اور فرمایا کہ اگر اخراجات عین پیداوار کے قبیل سے ہیں تو اس کو وضع و منہا کیا جائے گا ورنہ نہیں۔

" قال الصيرفی ويظهر انها اذا كانت جزأ من الطعام ان تجعل كالهلاك ويجب العشر فی الباقی لانه لا يقدر ان يتولی ذلك بنفسه فهو مضطر الی اخراجه " (۳)

صاحب فتح القدیر کا قول کہ اگر اخراجات کو منہا کر دیا جائے تو ساری زمین کا وظیفہ یکساں ہو کر عشر ہو جاتے، یہ اس وقت ہوگا جب کہ پانی کے اخراجات و مصارف کو بھی وضع و منہا کیا جائے۔

پانی کے اخراجات اور دیگر کاشت کے اخراجات میں فرق ہے۔ حدیث شریف میں عشر و نصف عشر کی بنیاد زمین کو سیراب کرنے والے پانی کی نوعیت پر رکھی گئی ہے، دیگر اخراجات کے سلسلہ میں عشر و نصف عشر ہونے کی کوئی تفریق حدیث میں نہیں کی گئی ہے اس لیے اگر دیگر کاشت کے اخراجات کو وضع کرنے کے بعد پھر سیرابیٔ ارض کی نوعیت کے مطابق عشر و نصف عشر کا وظیفہ مقرر کیا جائے تو جس خرابی کا ذکر صاحب فتح القدیر نے کیا ہے وہ خرابی لازم نہیں آئے گی۔

---

(۱) شامی ۲/۲ (۲) شامی ۲/۵۱ (۳) شامی ۲/۵۱

اس سلسلہ میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جس بنیاد پر صیرفی نے پیداوار کی جنس سے اخراجات کو کالہالک مان کر وضع ومنہا کیا ہے تقریباً ایسی ہی ضرورت دیگر زرعی اخراجات کی موجودہ دور میں ہے اس لیے ان اخراجات کو بھی کالہالک مان کر وضع کیا جانا چاہیے یہی قرین عدل وانصاف ہوگا۔

زمین کی کاشت میں ہونے والے اخراجات کو عشر ونصف عشر وضع کرنے کے سلسلہ میں عبداللہ بن عباس کا فتویٰ اسی کا متقاضی اور یہی امام احمدؒ کا مذہب ہے۔

" وقد اختلف ابن عمر و ابن عباس فقال ابن عمر یخرج ما استدان و انفق علی ثمرته واهله یزکی ما بقی وقال الاخر یخرج ما استدان علی ثمرته ویزکی مابقی الیه اذهب ان لایزکی ما انفق علی ثمرته خاصة ویزکی مابقی .... فعلی هذه الروایة لایمنع الدین الزکوٰة فی الاموال الظاهرة الافی الزرع والثمار وفیما استدانه للانفاق علیها خاصة وهذا قول الخرقی لانه فی الخراج یخرجه ثم یزکی مابقی عنه " (۱)

اور حدیث سہل بن ابی حثمہ:

"حدث ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم کان یقول اذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع " (۲)

اس کی تشریح کرتے ہوئے ابن العربی شرح ترمذی میں لکھتے ہیں:

" وکذالک اختلف قول علمائنا هل تحط المؤنه من المال المزکی وحینئذ تجب الزکوٰة اوتکون مؤنة المال وخدمته حتی یصیر حاصلا فی حصة رب المال وتوخذ الزکوٰة من الراس والصحیح انها محسوبة وان الباقی هو الذی یوخذ عشرة ولذلك قال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم دعوا الثلث اوالربع وهو قدر المؤنة ولقد جربنا ه فوجدنا کذلك فی الاغلب وبما یاکل رطبا ویحتسب المؤنة ویتخلص الباقی ثلثة ارباع اوثلاث " واللّٰه اعلم۔

---

(۱) مغنی ابن قدامه ۳۲/۴   (۲) رواه الترمذی وابوداؤد

اس سے معلوم ہوا کہ مالک کے یہاں بھی زراعتی اخراجات محسوب ہوں گے، اور سہل بن ابی حثمہ کی حدیث کو اسی پر محمول کیا ہے۔

ان سب باتوں کی وجہ سے قرین انصاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ زراعتی اخراجات وضع کر کے بقیہ کا عشر ونصف عشر ادا کرے اس لیے کہ اگر کاشت کار روپیہ پیسہ اور دیگر اموال تجارت میں مالک نصاب ہے تو زراعتی اخراجات اگر پیداوار میں محسوب نہ ہوں گے تو اموال نامیہ کی زکوٰۃ میں محسوب ہوں گے، یعنی اخراجات کی وہ مقدار اصل اموال نامیہ سے کم ہو جائے گی، اگر یہ مقدار اخراجات کی پیداوار میں محسوب ہو گی، تو اموال نامیہ کے راس المال کی مقدار بڑھ جائے گی اور اس کے ساتھ اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے گی، اس اختلاف کا نتیجہ تو ایسے کاشت کار پر ظاہر ہو گا جس کے پاس مال زکوٰۃ صرف پیداوار ہے تو ایسی صورت میں وہ مقروض رہتے ہوئے اپنے پورے مال کی زکوٰۃ ادا کرے تو ایک طرح کی اس کے ساتھ زیادتی ہو گی۔

واللہ اعلم بالصواب

عشر اور خراج کی حقیقت

(محور اوّل)

از: ــــــــــــ مولانا محفوظ الرحمٰن، مفتاح العلوم، مئو

کتبِ فقہ میں زمینوں کے عشری اور خراجی ہونے میں جو صورتیں مذکور ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ عشری اور خراجی وہ زمینیں ہوتی ہیں جن پر مسلمانوں کا قبضہ ہو چکا ہو یا جن کی تفصیل کتبِ فقہ میں اس طرح مذکور ہے:

" ارض العرب كلها ارض عشر .... وكل ارض اسلم اهلها اوفتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فهي ارض عشر وكل ارض فتحت عنوة فاقر عليها اهلها فهي ارض خراج وفي الجامع الصغير كل ارض فتحت فوصل اليها ماء الانهار فهي ارض خراج ومالم يصل اليها ماء الانهار واستخرج منها عين فهي ارض عشر ومن احيا ارضا مواتاً فهي معتبر بحيزها فان كانت من حيز ارض الخراج فهي خراجية وان كانت من حيز ارض العشر فهي عشرية وقال محمد ان احياها ببئر حفرها او بعين استخرجها اوماء دجلة والفرات والانهار العظام التي لايملك احد فهي عشرية كذا ان احياها بماء السماء وان احياها بماء الانهار التي احتفرها الاعاجم مثل نهر الملك ونهر يزجرد فهي خراجية "[1]

---

(۱) هدايه ۲/۵۷۱، باب العشر والخراج

عشری زمین

جس زمین کے باشندے خود بخود مسلمان ہو گئے ہوں جیسے مدینہ کی سرزمین، یا وہ زمین جس کے باشندوں پر اسلام لانے کے سوا کوئی رعایت نہ ہو، جیسے مکہ کی سرزمین۔ یا وہ ملک جس کو مسلمانوں نے فتح کیا ہو اور اس کی زمین مجاہدین میں تقسیم کر دی گئی ہو، یا وہ زمین جو دارالاسلام ہونے کے بعد نہ کسی کی ملک میں رہی اور نہ ہی قابلِ زراعت، امیرالمومنین کی اجازت سے کسی مسلمان نے قابلِ کاشت بنایا، بقول امام محمدرح عشری پانی سے اور بقول امام ابویوسف رح وہ زمین عشری زمین سے متصل ہے تو وہ عشری ہوگی۔

خراجی زمین

جو ملک کہ صلحاً فتح ہوا ہو اور اس کی زمینوں کے تمام معاملات صلح کے ذریعہ طے ہوئے ہوں کہ وہاں کے باشندے اپنے مذہب پر باقی رہتے ہوئے اپنی زمینوں پر مالک رہیں گے، یا وہ ملک جو بزورِ طاقت فتح ہوا ہو، مگر وہ زمین مجاہدین میں تقسیم نہیں کی گئی بلکہ بدستور انھیں سابق اہلِ ملک کی ملکیت برقرار رکھی گئی، یا بنجر اور غیر مملوک زمین امیرالمومنین کی اجازت سے خراجی پانی سے قابلِ زراعت بنائی گئی یا خراجی زمین کے قریب تھی تو خراجی زمین کہلائے گی۔

بنیادی فرق

عشری اور خراجی زمین میں بنیادی فرق یہ ہے کہ دارالاسلام ہونے کے بعد زمین پر کفار کا قبضہ حسبِ دستورِ سابق باقی رہے تو وہ زمین خراجی ہوتی ہے اور اگر ملک کفار کی نہ رہے اور خراجی پانی سے سیراب نہ کی جائے تو وہ عشری ہے

تعاملِ سنت و تعاملِ فقہاء و صحابہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جس زمین پر اسلامی حکومت قائم ہو چکی اور اس وقت میں زمین کی جو تقسیم کر دی گئی وہی اس کے عشری اور خراجی ہونے کا دار و مدار ہے۔

محورِ چہارم!

آراضی ہند کی شرعی حیثیت

۱ - ۲ آراضی ہند کے عشری یا خراجی ہونے کے بارے میں کتب فتاویٰ سے صحیح معلومات نہیں ہو پاتی اور نہ اس سلسلہ میں کوئی ایسا جامع رسالہ ہی دستیاب ہو سکا جس سے کوئی صحیح فیصلہ کیا جا سکے بلکہ کتب فتاویٰ وغیرہ میں صرف ڈو تین رسالوں کا تذکرہ ملتا ہے جن کا ذکر کرنے والوں نے بھی دائرہ محدود ہی ذکر کیا ہے۔ ان رسالوں میں کسی کسی خطے کا تذکرہ ملتا ہے۔ پورے ہندوستان کی زمین کے بارے میں کوئی جامع رسالہ نہیں ہے۔ اور اسلامی سلطنت کے زوال کے بعد سے ۱۹۴۷ء تک بعض احکامات میں متفقہ طور پر علماء محققین نے دارالحرب قرار دیا ہے اس کے باوجود اس درمیانی زمانے میں ہندوستان کی سرزمین کے عشری یا خراجی ہونے میں اختلاف رہا ہے . . . .
چنانچہ حضرت تھانوی رح اور گنگوہی رح کے فتاویٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ جو زمین سلطنتِ اسلامیہ کے زمانہ سے مسلمانوں کی ملک میں چلی آرہی ہو وہ عشری ہے، اور محمد اعلیٰ تھانوی کے رسالے میں ہے کہ ہندوستان کی زمین پر عشر و خراج واجب نہیں۔ (۱)
انور شاہ کشمیری رح نے آراضی ہند کے بارے میں فرمایا کہ وہ عشری نہیں اس لیے کہ یہ دارالحرب ہے، معارف السنن میں ہے (۲)!

"فائدہ! قال الشیخ اعلم ان اراضی بلاد الهند لیست بعشریة لانها اصبحت من دارالحرب وهکذا تحقق عندی من کتب الفقه"

۱۹۴۷ء کے بعد قانون تنسیخ زمین داری جو حکومت کی طرف سے بنا، اس میں یہ واضح کیا گیا تھا کہ زمین دار مالک نہیں ہوگا مالک حکومت ہوگی، حکومت اس کا معاوضہ دے گی، لیکن اب تک اس کا جو رویہ ہے اس میں اور اس قانون کے بننے سے پہلے کے رویہ میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔ اس لیے جو احکامات ۱۹۴۷ء سے پہلے کے رہے وہی احکامات آج بھی برقرار رہیں گے، اور فتاووں کی تحقیق سے

---

(۱) فتاویٰ محمودیہ ۳۹/ (۲) معارف السنن ۵/ ۲۱۰

یہ معلوم ہوچکا ہے کہ ہندوستان کی زمین نہ عشری ہے نہ خراجی لیکن زمینوں کی پیداوار پر زکوٰۃ شرعاً واجب ہے اس لیے مسلمان ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا فیصلہ ہونے کے باوجود زمین کی زکوٰۃ کرے یہی احوط ہے۔

۳ــــ سرکار کو دی جانے والی مال گزاری ہیں شمار نہیں ہوگی۔

۴ــــ ہندوستان کی جن زمینوں پر خراج واجب تھا اگر وہ متیقن ہے تو اس کی ادائے گی خراج متقاسمہ ہوگی۔

۵ــــ جدید طریقہ زراعت میں ہونے والے اخراجات سے عشر کی مقدار میں کمی نہیں کی جائے گی، بلکہ عشر نکالنے کے بعد ہی ان اخراجات کو الگ کیا جائے گا۔ (۱)

"ولا يحتسب لصاحب الارض على ما انفق على الغلة من سقي او عمارة او اجر الحافظ او اجر العمال أو نفقة البقر لقوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب اودانيه او سانيه ففيه نصف العشر اوجب العشر مطلقاً عن احتساب هذه المعون"

۶ــــ جن اراضی کی کاشت بٹائی پر ہوتی ہے اس میں عشر دونوں پر بقدر حصہ واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ ردالمحتار باب العشر میں ہے:

" وفي المزارعة ان كان البذر من رب الارض فعليه ولو كان بالعامل فعليها بالحصة " (۲)

محور پنجم

۱ــــ عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یہی امام ابوحنیفہ رح کا قول ہے۔" قال ابوحنيفة في قليل ما اخرجته الارض وكثيره العشر " (۳)

۲ــــ زمین کی ہر پیداوار جو مقصود بالذات ہو اور اس کو بطور پیداوار زمین میں لگایا جاتے تو اس میں عشر

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۶۲ (۲) ردالمحتار ۲/۵۰ (۳) هدايه ۲/۱۸۱

واجب ہوگا، مثلاً گھانس وغیرہ اور خودرو چیزیں اسی طرح پانی میں پیدا ہونے والی چیزیں کہ اگر ان کی کاشت کی جائے تو ان میں بھی عشر واجب ہوگا۔

۳ــــ موجودہ مچھلی پالن اسکیم میں پالی ہوئی مچھلیوں پر اموال زکوٰۃ کا حکم ہوگا۔

۴ــــ ریشم کے کیڑوں سے ریشم کی پیداوار پر زکوٰۃ اموال کا حکم ہوگا۔

۵ــــ جو درخت کہ جلانے کی لکڑی حاصل کرنے کے لیے یا عمارت اور فرنیچر وغیرہ کے لیے لگائے جاتے ہیں ان میں عشر واجب ہوگا۔

۶ــــ سبزیاں جس قسم کی بھی ہوں اس میں عشر واجب ہوگا۔ بدائع الصنائع میں ہے:

"بل یجب سواء کان خارج لہ ثمرۃ باقیۃ او لیس بثمرۃ باقیۃ وھی الخضروات کالبقول والرطاب والخیار والقثۃ والبصل والثوم ونحوھا فی قول ابی حنیفۃ رح"[1]

۷ــــ آراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے۔

"وکذلک ملک الارض لیس بشرط لوجوب العشر انما الشرط ملک الخارج فیجب فی الاراضی التی لا مالک لھا وھی الاراضی الموقوفۃ"

آراضی موقوفہ علی الاولاد میں بھی عشر واجب ہے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۹

عشر اور خراج کی حقیقت

(محور اوّل)

از: ـــــ مولانا مجیب احمد دیولوی، دارالعلوم ماٹلی والا، بھروچ، گجرات

هُوَ الْمُوَفِّقُ لِلصَّوَابِ وَالسَّدَادِ ـــ حَامِدًا وَّمُصَلِّيًا وَّمُسَلِّمًا

اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ فتح ہوا تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے مطابق ہوں گے جن پر معاہدۂ صلح ہوا ہے اگر اس صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر رہیں گے اور اراضی بدستور انہی لوگوں کی ملکیت رہیں گی جن کی ملکیت میں اب تک تھیں تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج لگا دیا جائے گا اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی ہو جائیں گی، کیوں کہ ان کے مالک غیر مسلم ہیں، ان کی زمینوں کے لیے حکم خراج متعین ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا مگر فتح کے بعد امام المسلمین نے اس کی زمینوں کو مجاہدین میں تقسیم نہیں کیا بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت میں بدستور قائم ہیں تو یہ زمینیں بھی سب خراجی زمینیں ہوں گی۔

اگر کوئی ملک صلح کے ساتھ اس طرح فتح ہوا کہ اس کے باشندے بھی مسلمان ہو گئے تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت میں رہیں گی اور ان پر عشر واجب ہوگا، یہ زمینیں عشری قرار دی جائیں گی۔

کوئی ملک جنگ کے ساتھ فتح ہوا اور امام المسلمین نے اس کی زمینیں مال غنیمت کے قاعدے سے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دیتے اور پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کر دیا تو جو زمینیں تقسیم ہو کر مجاہدین کی ملک میں آجائیں گی وہ سب عشری ہوں گی۔

ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھیں نہ قابل زراعت بعد میں ان کو اسلامی امیر کی

اجازت سے قابلِ زراعت بنالیا گیا یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا مزروعہ زمین بنالیا گیا تو اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی اور مسلمانوں نے اس زمین کو قابلِ کاشت بنایا ہے تو ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا وہ عشری ہے تو اس کو بھی عشری قرار دیا جائے گا اور اگر قرب وجوار کی زمینیں خراجی ہیں تو اس کو بھی خراجی سمجھا جائے گا اگر قرب وجوار میں دونوں قسم کی اراضی ہیں تو یہ نو آباد اراضی عشری ہوں گی۔

امام محمدؒ کے نزدیک مدار اس پانی پر ہوگا جس پانی سے ان زمینوں کو سیراب کیا جاتا ہے وہ پانی عشری ہے تو زمینیں عشری کہلائیں گی اور وہ پانی خراجی ہے تو زمینیں بھی خراجی قرار دی جائیں گی۔ علامہ شامی نے قولِ ابویوسفؒ کو معتمد قرار دیا ہے۔ (۱)

عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق یہ ہے کہ عشر صرف ٹیکس نہیں بلکہ اس میں ایک حیثیت عبادت کی بھی ہے اور اسی لیے اس کو زکوٰۃ الارض کہا جاتا ہے، اور خراج خالص ٹیکس ہے جس میں عبادت کی کوئی حیثیت نہیں اسی لیے عشر مسلمانوں کی زمین کے ساتھ مخصوص ہے اور عملی فرق یہ ہے کہ عشر تو زمین کی پیداوار پر ہے اگر پیداوار نہ ہو خواہ اس کا سبب مالک زمین کی غفلت ہی ہو کہ اس نے قابلِ کاشت زمین کو خالی چھوڑ دیا کاشت نہیں کی، اس صورت میں بھی اس پر عشر لازم نہیں ہوگا، کیوں کہ عشر پیداوار ہی کے حصہ کا نام ہے۔

بخلاف خراج کے کہ وہ قابلِ کاشت زمین پر عائد ہوتا ہے اگر مالک نے غفلت برتی اور قابلِ کاشت ہونے کے باوجود اس میں کاشت نہیں کی تو اس حالت میں بھی اس پر لازم ہوگا۔

عملی طور پر عشر اور خراج میں یہ فرق بھی ہے کہ اموال تجارت اور سونا چاندی وغیرہ اگر سال بھر رکھے رہیں ان میں کسی وجہ سے کوئی نفع نہ ہو بلکہ کوئی نقصان بھی ہو جائے، مگر نقصان ہو کر مقدار نصاب سے کم نہ ہوں تو بھی زکوٰۃ ان اموال کی ادا کرنا فرض ہے۔

بخلاف عشر کے کہ زمین میں پیداوار ہوگی تو عشر لازم ہوگا، پیداوار نہ ہوئی تو کچھ واجب نہیں[۲]۔ واللہ اعلم بالصواب۔

---

(۱) شامی کتاب السیر باب العشر والخراج۔ ماخوذ از جواھر الفقہ۔

(۲) یہ مسائل بدائع الصنائع اور کتاب الخراج یحییٰ ابن آدم سے لیے گئے ہیں۔ ماخوذ از جواھر الفقہ۔

اراضیٔ ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں تحقیق

(محور چہارم)

ھوالموفق للصواب والسداد:

۱ ــــــ ۱۹۴۷ء کی آزادی اور اسی طرح تقسیم ملک کے بعد جو خطہ ہندوستان کے نام سے مخصوص ہوکر ہندو اکثریت کے اقتدار میں آیا اس کی وہ زمینیں جو قدیم سے مسلمانوں کے مالکانہ قبضہ میں چلی آئی ہیں اور کسی دور میں اس پر کسی کافر کی ملکیت کا کوئی ثبوت نہیں ہے وہ تو جس طرح عہد برطانیہ میں عشری تھیں آج بھی عشری رہیں گی۔

البتہ جو اراضی مسلمان ہندوستان میں چھوڑ کر پاکستان کی طرف ہجرت کر گئے ان کی متروکہ اراضی کو حکومت ہند نے عموماً تارکان وطن ہندوؤں اور سکھوں وغیرہ غیر مسلم میں تقسیم کیا ہے۔ اگر ان سے یا کسی دوسرے ذریعہ سے وہ کسی مسلمان کی ملک میں آجائیں تو وہ زمینیں اگر پہلے عشری بھی ہوں تو اب غیر مسلم کے استیلاء سے خراجی ہو جائیں گی۔ اسی طرح اگر کسی جگہ مسلمانوں کی متروکہ زمین حکومت ہند نے کسی مسلمان ہی کو ابتداءً دے دی تو وہ بھی بوجہ استیلاء کے عشری نہ رہے گی بلکہ خراجی ہو جائے گی۔

ہندوستان کی باقی سب زمینوں کے احکام وہی رہیں گے جو عہد برطانیہ میں یا اس سے پہلے اسلامی عہد میں تھے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ جو زمینیں نسلاً بعد نسل مسلمانوں کی ملکیت میں چلی آئی ہیں اور کسی دور میں ان پر کسی کافر کی ملکیت ثابت نہیں وہ بہ طور استصحاب حال کے ابتدا ہی سے مسلمانوں کی ملکیت قرار دے کر عشری سمجھی جائیں گی اور جن پر کسی وقت غیر مسلموں کا مالکانہ قبضہ تھا پھر ان سے خرید کر یا کسی دوسرے جائز ذریعہ سے مسلمانوں کی ملکیت میں آگئیں تو وہ خراجی قرار پائیں گی۔

۲ ــــــ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے یہی سمجھا جائے گا کہ مسلمان ہی سے حاصل ہوئی ہے استصحاب حال کی دلیل سے لہٰذا وہ بھی عشری ہوگی۔

۳ ــــــ خراج چوں کہ عبادت نہیں بلکہ محض ایک ٹیکس ہے اس لیے خراجی زمینوں کا خراج موجودہ حکومت کی سرکاری مال گذاری ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے گویا سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں ہے۔

۴۔۔۔ ہندوستان کی حوزمینیں خراجی ہیں تو موجودہ ہندوستان میں خراج کی ادائے گی مسلمان اسی شرع اور نہج سے کرے گا جو غیر مسلم کرتا ہے یعنی مسلمان کی خراج کی ادائے گی سے وہ عبادت نہ ہوگا بلکہ وہ محض ٹیکس ہی کی حیثیت ہوگی۔

۵۔۔۔ جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کرنا محلِ نظر ہے کیوں کہ عشر جو نکالا جاتا ہے تو وہ پوری پیداوار میں سے نکالا جاتا ہے۔ بُونے، کاٹنے اور حفاظت کرنے کے اور بیلوں اور مزدوروں وغیرہ کے جو اخراجات ہیں وہ ادائے عشر کے بعد نکالے جاتے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان غیر معمولی اخراجات کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی نہیں کی جاسکتی۔

ولا يحتسب لصاحب الأرض ما انفق على الغلة من سقي او عمارة أو أجر الحافظ أو أجر العمال أو نفقة البقر لقوله عليه السلام ماسقته السماء ففيه العشر الخ۔ (بدائع ۔ ماخوذ از جواہر الفقہ)

۶۔۔۔ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر دونوں پر اپنے اپنے حصۂ پیداوار کے مطابق لازم ہوگا۔ مثلاً دونوں نصفا نصف، یا ایک تہائی اور دو تہائی ہو تو اسی اعتبار سے عشر لازم ہوگا۔

مالک اور بٹائی دار میں سے ایک مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہو تو غیر مسلم ماخوذ نہ ہوگا، البتہ مسلم اپنے حصہ سے ادا کرے گا[1] کیوں کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہوگا اور کافر عبادت کا اہل نہیں، البتہ دونوں (مالک اور بٹائی دار) مسلمان ہوں تو دونوں پر حصہ وار ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

---

(۱) فتاویٰ رشیدیہ / ۴۴۶

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اسلام کا نظام عشر وخراج

از:- مولانا محمد صدر الحسن ندوی مدنی استاد جامعہ اسلامیہ کاشف العلوم
اورنگ آباد۔ مہاراشٹر

محور اول

عشر وخراج کی حقیقت

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا ہے اور کن کو خراجی. عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے اور اس سلسلہ میں کتاب وسنت. تعامل عہد صحابہ وتابعین اور فقہاء امت کے اجتہادات سے ہمیں کیا روشنی ملتی ہے؟

جواب ــــــ عشری اور خراجی زمین کی تعریف کرتے ہوئے صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں:

"کل أرض أسلم أهلها او فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فهو أرض عشر لأن الحاجة إلى ابتداء التوظيف على المسلم والعشر أليق به لما فيه من معنى العبادة وكذا هو أخف حيث يتعلق بنفس الخارج [1]

"وكل أرض فتحت عنوة فأقر أهلها عليها فهو أرض خراج وكذا إذا صالحهم لأن الحاجة إلى ابتداء التوظيف على الكافر والخراج أليق به ومكة مخصوص

[1] ہدایہ باب العشر والخراج ص۵۹۰۔

من ھذا فان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتحہا عنوۃ وترکہا لأھلہا ولم یوظف الخراج ۔[1]

یعنی ہر وہ زمین جس کے مالکان نے اسلام قبول کیا ہو یا جنگ کے ذریعہ حاصل کی گئی ہو اور فاتحین میں تقسیم کردی گئی ہو تو وہ عشری زمین ہے اس لئے کہ اس میں ابتداءً مسلمان پر ٹیکس عائد کرنے کی ضرورت ہے اور عشر اس کے زیادہ مناسب ہے اس لیے کہ عشر میں عبادت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور اسی طرح وہ نسبتاً اخف ہے کیونکہ اس کا تعلق پیداوار سے ہے۔

اور ہر وہ زمین جو جنگ کے ذریعہ حاصل کی گئی ہو اور مالکان کے پاس ہی چھوڑ دی گئی ہو خراجی زمین ہے۔ اور اسی طرح وہ زمین جو صلح کے ذریعہ حاصل کی گئی ہو۔ اس لیے کہ ابتداءً کافر دں پر ٹیکس لگانے کی ضرورت ہے اور خراج ان کے زیادہ مناسب ہے اور مکہ مکرمہ اس قاعدے مستثنیٰ ہے اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو عنوۃ فتح کیا اور اس کو اس کے مالکان کے پاس ہی چھوڑ دیا اور اس پر خراج عائد نہیں کیا۔

ابو عبید نے کتاب الاموال میں لکھا ہے کہ درج ذیل صورتوں میں زمین عشری ہوتی ہے

(الف) عشری زمین

۱ ـــــ "ہر وہ زمین جس کے مالکان نے اسلام قبول کیا ہو اور وہ اس زمین کے قطعات کے مالک ہوں جیسے مدینہ۔ طائف۔ یمن اور بحرین کی زمین۔ اسی طرح مکہ کی زمین جو اگرچہ جنگ کے نتیجہ میں فتح ہوئی لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں پر احسان فرمایا اور ان کے جان و مال سے تعرض نہیں کیا۔ اس لیے ان کی زمین عشری قرار پائی۔

۲ ـــــ دوسری قسم میں وہ زمینیں داخل ہیں جو عَنوۃً (جنگ کے ذریعہ) حاصل کی گئی ہوں اور بعد میں امام نے اس کو وقف شدہ فئی کی حیثیت نہ دی ہو بلکہ مال غنیمت قرار دے کر ان کا خمس نکالا ہو۔ اور ۵/۴ حصہ فاتحین میں تقسیم کیا ہو جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین کے معاملہ میں

---

[1] ھدایہ باب العشر والخراج ص۵۹۰۔

کیا تھا جو جنگ سے پہلے یہود کی ملک تھی۔ ایسی زمینیں بھی اشخاص کی اپنی ملک میں عشری واجب ہے۔ اسی طرح اگر سرحدی مقامات کی زمینیں خاص طور پر فاتحین میں تقسیم کردی گئی ہوں اوران کا خمس نکالا جاچکا ہو تو بقیہ حصہ کا عشر ہی ادا کرنا ہوگا۔

۳ـــــ تیسری قسم عادیہ یعنی قدیم زمینوں کی ہے جن کا نہ کوئی مالک ہو اور نہ ان کو آباد کرنے والا۔ اس قسم کی زمین امام نے کسی شخص کو جاگیر کے طور پر دی ہو۔ یہ جزیرۂ عرب کی زمین بھی ہوسکتی ہے اور اس کے باہر کی بھی۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے بعد خلفاءؓ نے یمن۔ یمامہ اور بصرہ وغیرہ کی زمینیں جاگیر کے طور پر اشخاص کو دی تھیں۔

۴ـــــ چوتھی قسم مردہ (بنجر) زمین کی ہے جسے کسی مسلمان نے پانی پہونچا کر اور فصل لگا کر (زندہ) قابل کاشت بنادیا ہو۔ ان اقسام کی زمینوں میں عشر یا نصف عشر سنت سے ثابت ہے اور ان سب اقسام کا احادیث میں ذکر ہے۔ ان زمینوں میں سے اللہ تعالیٰ جو پیداوار نکالے اس میں زکوٰۃ ہے بشرطیکہ وہ پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو[۱]

(ب) خراجی زمین

ابوعبید کے قول کے مطابق ان ممالک کے علاوہ جو زمینیں ہیں وہ دو صورتوں میں سے کسی صورت سے خالی نہیں ہوسکتیں۔ یا تو عَنوۃً (جنگ کے نتیجہ میں) حاصل کی ہوئی زمین ہوگی جو فئی قرار پائی ہو مثلاً سوادِ عراق کی زمین، اہواز۔ فارس۔ کرمان۔ اصفہان اور رے کی زمینیں نیز شام بجز شہروں کے اور مصر و مراکش کی زمینیں۔ ـــــ یا صلح کی زمین ہوگی جیسے نجران۔ ایلہ۔ اذرح۔ دومۃ الجندل اور فدک وغیرہ کی زمینیں جن کے مالکان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح کرلی تھی۔ یا آپؐ کے بعد ائمہ نے صلح کی مثلاً بلاد جزیرہ۔ آرمینیہ۔ کورخراسان وغیرہ کی زمینیں۔

زمین کی یہ دونوں قسمیں یعنی صلح کی زمین اور جنگ کی زمین جو فئی قرار پائی ہو ایسی ہیں کہ ان کی حیثیت عامۃ الناس کے لیے عام عطیہ کی ہوجاتی ہے ان زمینوں سے خراج وصول کیا جائے گا۔[۲]

۱؎ کتاب الاموال ص۵۱۳-۵۱۲ ۲؎ حوالہ مذکور

اس طریقہ کو حضرت عمرؓ نے عراق وشام کے فتح ہو جانے پر اختیار کیا اور اس مسئلہ میں سورۂ حشر کی اس آیت سے استدلال کیا۔

"ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا. واتقوا الله إن الله شديد العقاب ○ للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون ○ والذين تبوؤا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ○ والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رءوف الرحيم ○"[1]

اور جو مال بھی اللہ تعالیٰ بستیوں کے لوگوں سے اپنے رسول کی طرف پلٹا دے وہ اللہ اور رسول اور رشتہ داروں اور یتامیٰ اور مساکین اور مسافروں کے لیے ہے تاکہ وہ تمہارے مالداروں ہی کے درمیان گردش نہ کرتا رہے۔ جو کچھ رسولؐ تمہیں دے وہ لے لو اور جس چیز سے وہ تمہیں روک دے اس سے رک جاؤ۔ اللہ تعالیٰ سے ڈرو۔ اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔ (نیز وہ مال) ان غریب مہاجرین کے لیے ہے جو اپنے گھروں اور جائدادوں سے نکال باہر کیے گئے ہیں۔ یہ لوگ اللہ کا فضل اور اس کی خوشنودی چاہتے ہیں۔ اور اللہ اور اس کے رسولؐ کی حمایت پر کمربستہ رہتے ہیں یہی لوگ راستباز ہیں (اور وہ ان لوگوں کے لیے بھی ہے) جو ان مہاجرین کی آمد سے پہلے ہی ایمان لا کر دار الہجرت میں مقیم تھے یہ ان لوگوں سے محبت کرتے ہیں جو ہجرت کر کے ان کے پاس آئے ہیں۔ اور جو کچھ بھی ان کو دے دیا جائے اس کی کوئی حاجت تک یہ اپنے دل میں محسوس نہیں کرتے۔ اور اپنی ذات پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں خواہ اپنی جگہ خود محتاج ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ اپنے دل کی تنگی سے بچا لیے گئے وہی فلاح

---

[1] سورۃ الحشر آیت۔ ۷ تا ۱۰

پانے والے ہیں۔ (اور وہ ان لوگوں کے لیے بھی ہے) جو ان اگلوں کے بعد آئے ہیں۔ جو کہتے ہیں کہ اے ہمارے رب! ہمیں اور ہمارے ان سب بھائیوں کو بخش دے جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں اور ہمارے دلوں میں اہل ایمان کے لیے کوئی بغض نہ رکھ۔ اے ہمارے رب! تو بڑا مہربان اور رحیم ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان آیات سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس فئے میں بعد میں آنے والوں کو بھی شریک کیا ہے۔ لہٰذا اگر میں زمین تقسیم کردوں تو بعد میں آنے والوں کے لیے کچھ نہیں بچے گا اور اگر میں اسے باقی رکھتا ہوں تو اس میں سے صنعاء کے چرواہے کو مل جائے گا اور اس کی عزت محفوظ رہے گی۔

حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں عراق و شام فتح ہونے کے بعد اراضی کی تنظیم و تقسیم کے بارے میں مشورہ ہوا۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور حضرت بلالؓ وغیرہ کی رائے یہ تھی کہ مفتوحہ زمین فوجیوں میں تقسیم کردی جائے اور حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ وغیرہم کی رائے یہ تھی کہ فوجیوں میں تقسیم نہ کی جائے۔ اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"کیا آپ حضرات نے ان لوگوں کی باتیں سنیں جو مجھے اس معاملہ میں شک کی نظر سے دیکھتے ہیں شاید ان کا خیال ہو کہ میں ان کی حق تلفی کرنا چاہتا ہوں، حالانکہ کسی فرد کی بھی حق تلفی کرنا میرے نزدیک صریح ظلم ہے۔ معاذ اللہ! خدا شاہد ہے کہ میں نے کبھی کسی معاملہ میں ان پر ظلم کیا ہو یا اب ظلم کرنے کا ارادہ ہو۔ لیکن غور طلب بات یہ ہے کہ عراق و شام فتح ہونے کے بعد اور کون سی زمین رہ گئی ہے جس کی آمدنی سے خلافت کا انتظام سنبھالا جاسکے گا۔ یہ تو محض اللہ کا فضل و کرم ہے کہ اس نے کسریٰ کے اموال، زمین، جائداد اور جفاکش کام کرنے والوں پر ہمیں غلبہ عطا فرمایا ہے۔

آپ لوگ خود اس کے شاہد ہیں کہ اموال منقولہ میں نے فوجیوں میں تقسیم کر دیئے ہیں۔ خمس (مال غنیمت کا پانچواں حصہ) بھی مناسب محل پر صرف کر دیا گیا ہے۔ اب صرف زمین (جائداد غیر منقولہ) باقی بچی ہے اس کے متعلق خیال ہے کہ اس کو اس کے آتش پرست مالکوں ہی کے پاس رہنے دیا جائے اور زمین پر خراج (ٹیکس) اور مالکوں پر ان کی جان و مال کی حفاظت کا معاوضہ (جزیہ) مقرر کر دیا جائے۔ تاکہ یہ سب آمدنی اجتماعی مفاد کے کاموں میں خرچ کی جائے اور اس کے ذریعہ فوجیوں کی تنخواہوں اور موجودہ اور بعد کے آنے والے لوگوں کا بندوبست کیا جائے۔

آپ ہی بتائیے کہ کیا یہ ممالک سرحدوں کی حفاظت کے بغیر بیرونی حملوں سے محفوظ رہ سکیں گے

کیا جزیرہ۔ کوفہ۔ بصرہ۔ عراق و شام اور مصر وغیرہ کے بڑے شہروں میں ان کی حفاظت کے لیے فوجی چھاؤنیوں کی ضرورت نہ ہوگی؟ اگر زمین تقسیم کردی جائے تو فوجیوں کی تنخواہیں اور دوسرے لوگوں کے وظیفوں کی رقم کہاں سے آئے گی؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس توضیح کے بعد پوری مجلس نے آپ کی تائید ان الفاظ میں کی۔

"الرأی رأیك فنعم ما قلتَ ونعم ما رأیتَ۔ آپ کی رائے صائب ہے جو کچھ آپ نے فرمایا بجا فرمایا اور جو رائے آپ کی ہے وہ نہایت بہتر رائے ہے۔"

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے اور فیصلہ پر تبصرہ کرتے ہوئے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں۔

"حضرت عمرؓ کی یہ رائے کہ آپ نے مجاہدین اور فاتحین کے درمیان زمین تقسیم کرنے سے انکار کردیا اور اس کی تائید میں قرآن کریم سے دلائل پیش کیے۔ یہ سب محض توفیق الٰہی کا نتیجہ تھا اور کتاب اللہ پر بصیرت حاصل ہونے کی بنا پر تھا۔ جس حقیقت کو حضرت عمرؓ نے پالیا تھا۔ اس میں جماعتی لحاظ سے تمام مسلمانوں کی بھلائی تھی۔ لگان کی آمدنی کو ایک جگہ جمع کرکے عام ضروریات پر خرچ کرنا یہ اس سے کہیں زیادہ بہتر تھا کہ زمین کو چند لوگوں میں تقسیم کردیا جائے اور وہی لوگ اس سے فائدہ اٹھاتے رہیں۔ اگر لگان کی آمدنی لوگوں کی تنخواہوں اور وظیفوں کے لیے وقف نہ ہوتی تو سرحدوں کی حفاظت اور فوجیوں کی کفالت کس مال سے کی جاتی اور ظاہر ہے کہ کوئی ملک اس قسم کے انتظامات کے بغیر بیرونی حملوں سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔"[1]

جامع صغیر میں عشری اور خراجی زمین کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

"کل ارض فتحت عنوۃً فوصل الیها ماء الانهار فهی ارض خراج وما لم یصل الیها ماء الانهار واستخرج منها عین فهی ارض عشر لان العشر یتعلق بالارض النامیة ونماءها بمائها فیعتبر السقی بماء العشر او بماء الخراج۔"[2]

ہر وہ زمین جو جنگ کرکے فتح کی گئی ہو اور وہاں دریاؤں کا پانی پہنچ چکا ہو وہ زمین خراجی کہلائے گی۔ اور جہاں دریا کا پانی نہ پہنچا ہو بلکہ وہاں نہر نکالی گئی ہو وہ زمین عشری زمین ہوگی۔ اس لیے کہ عشر کا تعلق نامی زمین

---

[1] کتاب الخراج لابی یوسف ص۲۷۔ [2] ھدایہ باب العشر والخراج ص۵۹۰۔

ہے اور ثمار کا تعلق پانی سے۔ تو عشری یا خراجی پانی سے سینچائی کا اعتبار ہوگا۔

عشری زمین وہ ہے جو اول سے مسلمان کے پاس ہو اور عشری پانی سے سیراب کی جاتی ہو[1]
جو ملک صلح سے لیا جائے یا اپنی قوت سے غلبہ حاصل کیا جائے مگر لشکر اسلام پر تقسیم کرنے کے بجائے
خود کفار باشندوں کو ان کی املاک پر باقی رکھا جائے یا دوسرے کافروں کو زمینیں دے دی جائیں
تو وہ خراجی ہوں گی[2]

عشری زمین وہ ہے کہ جب سے مسلمانوں نے اس کو مفتوح کیا تھا اس وقت تک برابر وہ
مسلمانوں ہی کی ملک میں چلی آئی ہو خواہ بروئے میراث یا بروئے خرید یعنی درمیان میں وہ غیر مسلم
کی ملک میں نہ آئی ہو اور جو ایسی نہ ہو وہ خراجی ہے[3]

عشری و خراجی زمینوں کے بارے میں قرن اول کے کچھ فیصلے

(الف) مکہ مکرمہ قہراً فتح ہوا تھا اس لیے اس کا تقاضہ تھا کہ وہاں کی زمینوں پر خراج عائد ہوتا لیکن احترام حرم
کی وجہ سے بقول صاحب البدائع الصنائع حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خراج عائد نہیں فرمایا اسلئے
مکہ مکرمہ کی زمینیں عشری ہیں۔

(ب) شہر بصرہ جو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں بسایا گیا باجماع صحابہ کرام وہاں کی زمینوں پر عشر عاید کیا گیا

(ج) عراق عرب کی زمینوں پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج نافذ کیا اور تمام صحابۂ کرام نے اس کی توثیق کی۔

(د) مصر و شام کی زمین بدستور اس کے قدیم مالکوں کے پاس ہی چھوڑ دی گئی اور اس پر خراج عاید کیا گیا۔

(ہ) بنی نجران کے نصاریٰ سے آپ نے اس شرط پر صلح فرمائی کہ وہ سالانہ بطور خراج دو ہزار جوڑے کپڑے
کے ادا کریں۔ نصف ماہ رجب میں اور نصف ماہ محرم میں[4]

(و) حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے نصاریٰ بنی تغلب سے اس شرط پر صلح فرمائی کہ ان سے دوگنا عشر وصول
کیا جائے گا[5]

---

[1] فتاوی رشیدیہ باب العشر والخراج ص ۳۵۸ [2] فتاوی مولانا عبدالحئی باب الخراج ص ۲۳۳۔
[3] امداد الفتاوی ۶۹/۲ [4] بدائع الصنائع ۵۸/۲

قرن اول کے فیصلہ کے مطابق زمین کی قسمیں

قرن اول کے فیصلہ کے مطابق زمین کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ عشری
۲۔ خراجی
۳۔ تضعیفی

عشری اور خراجی زمین کی تعریف گزر چکی۔

تضعیفی

تضعیفی وہ عشری زمین ہے جو کسی بنی تغلب کے نصرانی کے قبضہ میں ہو۔ **تضعیفی** اس لیے کہتے ہیں کہ بنی تغلب کے نصرانیوں کو عشری زمین کی پیداوار میں عشر کا ضعف (دُگنا) یعنی **کل** پیداوار کا پانچواں حصہ دینا ہوتا تھا۔ بنی تغلب عرب کا ایک قبیلہ ہے۔ **اس قبیلہ** کے نصرانیوں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ معاہدہ کیا تھا کہ جس قدر مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دُگنا تم **سے لیا** جائے گا۔[۱]

صاحب بدائع نے لکھا ہے کہ یہ دُگنا عشر بھی بحکم خراج تھا اور خراج ہی کے مصارف میں صرف ہوتا تھا۔[۲]

ایسی زمین جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھی اور نہ قابل زراعت۔ بعد میں اس کو امام کی اجازت سے قابل زراعت بنالیا گیا یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا مزروعہ زمین بنالیا گیا تو اگر ایسا کرنیوالے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں خراجی ہوں گی۔ اور اگر مسلمانوں نے اس زمین کو قابل کاشت بنایا ہے تو اس زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا دارو مدار امام ابویوسفؒ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا۔ اگر وہ عشری ہیں تو اس کو بھی عشری قرار دیا جائے گا۔ اور اگر قرب وجوار کی زمینیں خراجی ہیں تو اس کو بھی خراجی سمجھا جائے گا۔ اور اگر قرب وجوار کی زمینیں دونوں قسم کی ہوں تو یہ نوآباد اراضی عشری ہوں گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک مدار اس پانی پر ہوگا جس پانی سے ان زمینوں کو سیراب کیا جاتا ہے وہ پانی عشری ہے تو زمین عشری کہلائے گی اور وہ پانی خراجی ہے تو زمین خراجی ہوگی۔ علامہ ابن عابدین کے نزدیک امام ابویوسفؒ کا قول راجح ہے۔[۳]

۱۔ علم الفقہ مولانا عبدالشکور لکھنوی ج ۴/ ۳۶ ۲۔ بدائع الصنائع ۲/ ۵۸ ۳۔ ردالمحتار باب العشر والخراج

خراجی پانی

خراجی وہ پانی ہے جس پر پہلے کفار کا قبضہ ہوا اور پھر اہل اسلام نے بزور اس کو اپنے قبضہ میں لے لیا ہو۔

عشری پانی

اور جس پانی پر خراجی پانی کی تعریف صادق نہ آتی ہو وہ عشری پانی ہے جیسے بارش کا پانی اور ان کنوؤں اور چشموں کا پانی جو کسی کے قبضہ میں نہ ہو۔

مذکورہ بالا مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

ومن أحيا أرضا مواتا فهي عند أبي يوسف معتبرة بحيزها فإن كانت من حيز أرض الخراج فهي خراجية وإن كانت من حيز أرض العشر فهي عشرية ۔[1]

وقال محمد إن أحياها ببئر حفرها أو بعين استخرجها أو ماء دجلة والفرات والأنهار العظام التي لا يملكها أحد فهي عشرية وكذا إن أحياها بماء السماء وإن أحياها بماء الأنهار التي احتفرها الأعاجم مثل نهر الملك نهر الكسرى نوشيروان ونهر يزدجرد فهي خراجية ۔[2]

اگر کسی شخص نے بنجر زمین کو قابل کاشت بنایا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں کے لحاظ سے اس پر حکم لگایا جائے گا۔ اگر قرب وجوار میں خراجی زمین ہے تو وہ خراجی ہوگی۔ اور اگر عشری زمین ہے تو یہ عشری ہوگی۔

امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر اس نے بنجر زمین کو آباد کیا ایسے کنویں سے جس کو اس نے کھودا تھا یا چشمہ سے جس کو اس نے نکالا تھا یا دجلہ و فرات کے پانی سے یا ایسے بڑے دریاؤں سے جن پر کسی کی ملکیت نہ ہو تو وہ عشری ہوگی۔

۱-۲ ھدایہ۔ باب العشر والخراج ص ۵۹۱ ۔

عشر وخراج میں بنیادی فرق

عشر وخراج کی حقیقت اور اس کی تعریف پر غور کرنے سے عشر وخراج میں درج ذیل بنیادی فرق معلوم ہوتا ہے

۱۔ خراج قابل کاشت زمین پر عائد ہوتا ہے۔ اگر کاشت نہ کی گئی جب بھی خراج دینا ہوگا بخلاف اس کے عشر زمین کی پیداوار پر واجب ہے اور پیداوار نہ ہو تو عشر واجب نہ ہوگا

۲۔ خراج خالص ٹیکس ہے جس میں عبادت کا سرے سے کوئی مفہوم نہیں پایا جاتا ہے بخلاف اس کے عشر میں ٹیکس کا مفہوم پائے جانے کے ساتھ ساتھ عبادت کی حقیقت بھی ہے لان فیہ معنی العبادۃ۔[1]

۳۔ خراج ابتداءً کافروں کے ساتھ مخصوص ہے اور عشر صرف مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے۔

۴۔ خراجی زمین ہمیشہ خراجی ہی رہے گی اسی لیے اگر کسی غیر مسلم کی خراجی زمین کوئی مسلمان خرید لے تو وہ خراج ادا کرے گا لیکن عشری زمین ہمیشہ عشری نہیں رہے گی۔ اگر کوئی غیر مسلم خرید لے تو وہ خراجی ہو جائے گی۔ کیوں کہ عشر میں عبادت کی حیثیت پائی جاتی ہے اور غیر مسلم عبادت شرعیہ کا اہل نہیں ہو سکتا۔

لو اشتری مسلم من ذمی ارضا خراجیۃ فعلیہ الخراج ولا تنقلب عشریۃ لان الاصل انہ مؤنۃ الارض لا تتغیر بتبدل المالک الا لضرورۃ وفی حق الذمی اذا اشتری من مسلم ارض عشر ضرورۃ لان الکافر لیس من اہل وجوب العشر واما المسلم فمن اہل وجوب الخراج فی الجملۃ فلا ضرورۃ الی التغییر بتبدل المالک۔[2]

اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی سے خراجی زمین خریدی تو اس پر خراج واجب ہو گا۔ اور وہ زمین عشری نہیں بن سکے گی۔ اس لیے کہ عشر کی اصل یہ ہے کہ وہ زمین کی پیداوار ہے جس میں مالک کے بدلنے سے کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ہے مگر ضرورۃً۔ اور ذمی کے حق میں اگر وہ کسی مسلمان سے عشری زمین خریدے ضرورۃً۔ اس لیے کہ کافر وجوب عشر کا اہل نہیں ہے اور مسلمان تو وہ وجوب خراج کا اہل ہے

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۴ [2] بدائع الصنائع ۲/۵۵

فی الجملہ۔ اس لیے مالک کے بدلنے سے زمین کی حیثیت میں تبدیلی کی ضرورت نہیں ہے۔

صاحب ھدایہ فرماتے ہیں۔

یجوز أن یشتری المسلم أرض الخراج من الذمی ویؤخذ منه الخراج وقد صح أن الصحابة اشتروا أراضی الخراج وکانوا یؤدون خراجها فدل علی جواز الشراء وأخذ الخراج وادائه للمسلم من غیر کراھة [1]

مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ ذمی سے خراجی زمین خریدے۔ اور اس مسلمان سے خراج ہی لیا جائے گا کیوں کہ یہ ثابت ہے کہ صحابۂ کرام خراجی زمین خریدتے تھے اور اس زمین کا خراج ہی ادا کرتے تھے۔ اس سے مسلمان کے خراجی زمین کے خریدنے اور اس سے خراج وصول کیے جانے کا جواز معلوم ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مسلمان کے لیے بغیر کسی کراہت کے خراج ادا کرنا جائز ہے۔

ابن قدامہ خراج کی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

"فقہاء اسے خراجی زمین (وقف للمسلمین) سے تعبیر کرتے ہیں جس پر مقررہ خراج (ٹیکس) عائد کیا جائے گا۔ یہ خراج زمین کی قوت کے لحاظ سے مقرر کیا جائے گا جو اس کا کرایہ ہوگا۔ یہ زمین اس وقت ارباب زمین کے قبضہ میں رہے گی جب تک کہ وہ خراج ادا کرتے رہیں گے خواہ وہ مسلمان ہوں یا ذمی۔ اور ارباب زمین کے اسلام قبول کرنے سے یا اس کو مسلمانوں کی طرف منتقل کر دینے سے خراج ساقط نہ ہوگا کیونکہ یہ خراج بمنزلہ کرایہ ہے۔[2]

۵۔۔۔ مصرف کے اعتبار سے بھی عشر و خراج میں فرق ہے عشر کا مصرف زکوٰۃ کا مصرف ہے بخلاف اس کے خراج کا مصرف مصالح عامہ ہے۔

۶۔۔۔ اس اعتبار سے بھی فرق ہے کہ امام یا اس کے نائب نے اگر کسی شخص کے لیے کسی زمین کا خراج معاف کر دیا تو یہ جائز ہے اور خراج کی رقم یا غلہ اس شخص کے لیے حلال ہے بشرطیکہ وہ خراج کا مصرف ہو۔ لیکن اگر امام یا اس کے نائب نے کسی عشری زمین کا عشر کسی شخص کے حق میں معاف کر دیا تو اس کے لیے شرعاً معاف کرنا جائز نہیں ہے اور نہ مالک زمین کے لیے

---

[1] ھدایہ باب العشر والخراج ص ۵۹۳۔ [2] المغنی لابن قدامہ ۲/۷۱۶۔

عشر کو اپنے اوپر خرچ کرنا جائز ہے۔ بلکہ اس کے لیے ضروری ہو گا کہ عشر نکالے اور مصرف عشر پر صدقہ کرے۔[1]

۷۔۔۔۔۔ خراج سالانہ عائد کیا جاتا ہے یعنی سال میں صرف ایک بار خراج لازم ہوتا ہے بخلاف عشر کے۔ کہ وہ ایک سے زائد بار بھی لازم ہو سکتا ہے اور وہ اس طرح کہ زمین میں پیداوار سال میں ایک سے زائد بار ہو۔

۸۔۔۔۔۔ خراجی زمینوں پر ایک متعین ٹیکس ہوتا ہے۔ اس میں کمی زیادتی نہیں ہوتی ہے بخلاف عشر کے۔ کہ اس میں بارش اور آبپاشی کے فرق سے فرق ہو جاتا ہے۔ بارش کی صورت میں عشر واجب ہوتا ہے اور آبپاشی کی شکل میں نصف عشر واجب ہوتا ہے۔

۹۔۔۔۔۔ خراج بمنزلہ زمین کے کرایہ کے ہے بخلاف عشر کے کہ وہ زکوٰۃ ہے۔ اس میں کرایہ کا مفہوم نہیں پایا جاتا ہے۔ اس لیے عشر کو " زکوٰۃ الارض" سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

مقدار عشر و خراج

مقدار عشر ۔۔۔۔۔ عشر کا لفظی مفہوم اگرچہ دسواں حصہ ہے۔ لیکن فقہی اصطلاح میں اس کا اطلاق عشر (دسواں) اور نصف عشر (بیسواں) حصہ دونوں پر ہوتا ہے۔ اس لیے حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

" فیما سقت السماء العشر وفیما سقی بالنضح لنصف العشر "[2]

جو کھیتی بارش سے سیراب ہو اس میں عشر ہے اور جسے آبپاشی کے ذریعے سیراب کیا جائے اسمیں نصف عشر ہے

وجوب عشر کے لیے عقل و بلوغ شرط نہیں ہے۔ اسی طرح ملکیت زمین بھی شرط نہیں ہے مسلمان ہونا۔ زمین کا عشری ہونا۔ زمین سے پیداوار کا حاصل ہونا اور عادۃً کاشت کے ذریعہ نفع اٹھایا جانا شرط ہے۔

مقدار خراج

خراج کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خراج مقاسمہ (۲) خراج موظف۔

---

[1] رد المحتار ۳/۲۶۶ ۔ [2] بخاری۔ ترمذی۔ نسائی۔ ابوداؤد۔ ابن ماجہ

خراج مقاسمہ

خراج مقاسمہ کے معنی بٹائی کے ہیں۔ کہ پیداوار کا کوئی حصہ نصف یا ثلث مقرر کرلیا جائے۔ خراج مقاسمہ کو خراج موظف یا موظف کو مقاسمہ سے بدلنا بغیر زمینداروں کی رضامندی کے جائز نہیں ہے۔ "لأن نیہ نقض العہد وھو حرام"۔ یہ ضروری ہے کہ خراج مقاسمہ کی مقدار خمس سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو۔[1]

خراج مؤظف

اس کا مفہوم یہ ہے کہ زمین پر نقد رقم متعین کی جائے۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں جب عراق فتح ہوا۔ تو آپؓ نے حضرت عثمانؓ کے ذریعہ وہاں کی زمین کی پیمائش کرائی اور قابل کاشت زمینوں پر جہاں پانی پہونچتا تھا خراج مؤظف اس تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا کہ عام زمینوں پر فی جریب (یعنی ۶۰ مربع گز) ایک درہم نقد اور ایک صاع گندم یا جَو یا جو چیز بوئی جائے اور ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور یا کھجور کا باغ جو متصل درختوں پر مشتمل ہو فی جریب دس درہم ہے۔[2]

مصارف عشر وخراج

۱۔ مصرف عشر ــــــ عشر کا مصرف۔ مصرف زکوٰۃ ہے۔

۲۔ مصرف خراج ــــــ خراج مقاسمہ اور خراج مؤظف سے جو آمدنی ہوگی اسے فوج کے اخراجات۔ حکومت کے کارندوں۔ سرحدوں کی حفاظت۔ علماء۔ طلباء۔ قضاۃ۔ سڑکوں۔ پلوں کی تعمیر و مرمت اور عام مصالح ملک اور اہل اسلام میں خرچ کیا جائے گا۔ اسی طرح کفار سے جو جزیہ وصول کیا جائے گا اور ان کے مال تجارت پر ٹیکس سے جو آمدنی ہوگی وہ سب بھی مصالح عامہ میں صرف کی جائے گی۔

"وما جباہ الإمام من الخراج ومن أموال بنی تغلب وما أھداہ أھل الحرب إلی الامام والجزیة یصرف فی مصالح المسلمین کسد الثغور وبناء القناطر

---

[1] ھدایہ۔ باب العشر والخراج [2] ھدایہ ۱/۵۹۲۔ کتاب الأموال ۶۹/

الا الجسور ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم وعلماءهم منه ما يكفيهم ويدفع عنه ارزاق المقاتلة وذراريهم[1]

ويعطى ايضًا للمعلمين والمتعلمين وبهذ اتدخل طلبة العلم[2]

اور امیر المومنین کو جو خراج زمین سے یا بنی تغلب کے عشر مضاعف سے حاصل ہو یا اہل حرب کی طرف سے اس کو کوئی ہدیہ ملے اور جو کچھ رقم جزیہ سے حاصل ہو۔ وہ سب مسلمانوں کے مصالح میں خرچ کی جائے گی جیسے سرحدوں کی اصلاح اور مستقل پلوں کی تعمیر، عارضی پل اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اور اس سے قاضیوں کو اور عمال حکومت اور علماء کو ان کی ضروریات کی حد تک عطا یا دی جائیں گی۔ اور اسی میں سے مجاہدین اور فوج کا اور ان کے عیال کا گذارہ دیا جائیگا، مدرسین اور طلبۂ دین کو بھی اس میں سے دیا جائے گا۔

محور چہارم

سوال نمبر (۱) ــــــ ۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمینداری کے بعد ہندوستان کی زمینوں کا کیا حکم ہے۔ یہاں کی زمینیں عشری ہیں یا خراجی۔ اگر کچھ زمینیں عشری ہیں اور کچھ خراجی تو انکی تفصیل کیا ہے۔ کس بنیاد پر کس زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا؟

جواب

۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمینداری کے بعد ہندوستان کی زمین کے عشری اور خراجی ہونے کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے فاتحانہ دخول کے وقت اگر یہ زمین کسی مسلمان کو مالکانہ طور پر دی گئی تھی تو یہ زمین عشری ہوگی۔ اور اگر فتح کے وقت زمین کے مالک قدیم غیر مسلم کو ہی اس کا مالک برقرار رکھا گیا اور اس کے بعد اس پر خراج عاید کر دیا گیا۔ پھر وہ زمین مسلمان کی ملکیت میں بیع کے ذریعہ یا کسی دوسری جائز صورت کے ذریعہ آگئی تو یہ زمین خراجی ہی

---

[1] هدايه. باب العشر والخراج [2] فتح القدير ۴/۳۸۴۔

رہے گی۔ اگرچہ کہ اس پر اس وقت مسلمان کی ملکیت تام ہے۔ اور اگر فتح اسلامی کے وقت یہ زمین غیر آباد اور ناقابل کاشت تھی اور مسلمانوں نے اسے امام کی اجازت سے قابل کاشت بنالیا تو یہ زمین عشری ہوگی۔ یا اس کو غیر مسلموں نے آباد اور قابل کاشت بنایا اور اس کے مالک ہونے کے بعد اس پر خراج عائد کردیا گیا۔ اور کسی مسلمان نے اس سے بطریق بیع یا کسی دوسرے جائز طریقہ سے لے لیا تو اس پر خراج ہی عائد رہے گا۔

وہ مالکانہ زمینیں جو زمانۂ قدیم سے مسلمانوں ہی کے پاس ہیں اور اس پر کسی غیر مسلم کے مالکانہ تصرف کا کوئی تاریخی ثبوت نہ ملے تو وہ زمین جس طرح عہد برطانیہ میں عشری تھی ۱۹۴۷ء کے بعد بھی عشری رہے گی ــــــ پاکستان ہجرت کرنے والوں (مسلمانوں) کی وہ زمینیں جو حکومت ہند کے ذریعہ غیر مسلموں میں تقسیم کردی گئیں۔ اگر بذریعہ بیع یا کسی دوسرے جائز طریقہ سے وہ زمینیں مسلمانوں کی ملکیت میں آجائیں۔ جب بھی استیلاءِ کفار کی وجہ سے خراجی ہوجائیں گی۔ اور اگر مسلمانوں کی متروکہ زمین کسی مسلمان ہی کو حکومت نے دی تب بھی استیلاء کی وجہ سے وہ زمین عشری باقی نہ رہے گی بلکہ خراجی ہوجائے گی۔

خلاصۂ کلام یہ کہ:

جو زمینیں برسہا برس سے نسلاً بعد نسلٍ مسلمانوں کی ملکیت میں چلی آرہی ہیں اور کسی بھی دور میں اس پر کسی غیر مسلم کی ملکیت کا ثبوت نہیں ہے۔ اس اصولی قاعدہ استصحاب حال کی بناء پر مسلمانوں کی ملکیت سمجھی جاتے گی اور اس پر عشری ہونے کی بنا پر عشر عائد ہوگا۔ اور اگر کسی دور میں اس پر کافروں کی ملکیت کا ثبوت مل گیا یا کسی زمین پر غیر مسلموں کا قبضہ مالکانہ تھا پھر بیع یا کسی دوسرے جائز طریقہ سے وہ مسلمان کی ملکیت میں آگئی تو وہ زمین خراجی ہوگی اور اس پر خراج عائد کیا جائے گا۔

امام اہل سنت حضرت مولانا عبدالشکور صاحب فاروقیؒ نے ہندوستان کی زمین کی نو حالتیں لکھی ہیں اور ان کے احکام بتائے ہیں۔ جو درج ذیل ہیں۔

ہندوستان کی زمین جو مسلمانوں کے قبضہ میں ہیں ان کی نو حالتیں ہیں۔

(الف)

۱ بادشاہان اسلام کے وقت سے موروثی ہیں۔

۲ ــــــ موروثی ہیں مگر بادشاہی وقت سے نہیں اور معلوم نہیں کہ کس طرح قبضہ میں آئیں۔

۳ ــــــ مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدا ہے اور ان بیچنے والے مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدا تھا۔

۴ ــــــ مسلمانوں سے مسلمانوں نے خریدا مگر یہ معلوم نہیں کہ ان بیچنے والے مسلمانوں نے کس سے خریدا تھا۔

۵ ــــــ انگریزی حکومت نے بطور معافی کے عنایت کی ہیں اور وہ اس سے پہلے مسلمانوں کی ملک میں تھیں۔

(ب)

۱ ــــــ انگریزی حکومت نے بطور معافی عنایت کی ہیں اور معلوم نہیں کہ وہ اس سے پہلے کس کی ملک میں تھیں۔

۲ ــــــ مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدا تھا۔ لیکن ان بیچنے والے مسلمانوں نے غیر مسلم سے خریدا تھا۔

۳ ــــــ مسلمانوں نے غیر مسلم سے زمین خریدی۔

۴ ــــــ انگریزی حکومت نے بطور معافی عنایت کیں اور وہ اس سے پہلے غیر مسلم کی ملک تھیں۔

"**الف**" کی پانچوں صورتوں میں ان زمینوں کی پیداوار پر اگر وہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچی جائے تو عشر فرض ہوگا اور کنویں سے یا خریدے ہوئے پانی سے سینچی جائے تو نصف عشر فرض ہوگا کیوں کہ ان سب صورتوں میں یہ زمین یا تو مملوکۂ اہل اسلام ہے یا کچھ معلوم نہیں ہے۔ نہ معلوم ہونے کی صورت میں بھی انہیں کی مملوکہ سمجھی جائے گی کیونکہ انھیں کی سلطنت تھی۔ اور مسلمانوں کی مملوکہ زمینوں پر عشر یا نصف عشر ہی فرض ہوتا ہے۔

"ب" کی چاروں صورتوں میں ان زمینوں کی پیداوار پر عشر واجب نہ ہوگا بلکہ وہ زمینیں خراجی ہوں گی یعنی اگر بادشاہ اسلام ہوتا تو ان پر خراج ہوتا۔[1]

سوال ۳ ــــــ جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے ان کا کیا حکم ہے؟

جواب ــــــ اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے مولانا تھانوی رح فرماتے ہیں:

"جس زمین کا حال کچھ معلوم نہ ہو اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے۔ یہی سمجھا جائیگا کہ مسلمانوں سے ہی حاصل ہوئی ہے بدلیل استصحاب حال۔ پس وہ بھی عشری ہوگی۔"[2]

---

[1] علم الفقہ ۴/۳۶۔ [2] امداد الفتاویٰ ۲/۵۰۔

سوال ۳:۔۔۔۔ کیا سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں داخل ہے ؟

جواب :۔۔۔۔ مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اس مسئلہ پر اچھی روشنی ڈالی ہے۔ فرماتے ہیں:

"خراج کے معاملہ میں ان دونوں ملکوں (ہندوستان و پاکستان) میں فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ پاکستان میں خراجی زمینوں کا ٹیکس دینے والے اگر خراج کی نیت سے دے دیں تو ان کا خراج ادا ہو جائے گا۔ کیونکہ حکومت پاکستان اگرچہ اس ٹیکس کو بحیثیت شرعی خراج کے وصول نہیں کرتی اور نہ اس کا نام خراج رکھتی ہے۔ مگر بہت بھاری رقم سرحدوں کی حفاظت اور فوجی ضروریات میں خرچ کرتی ہے جو شرعاً مصرف خراج ہے۔ اس لیے اگر خراجی زمینوں کا ٹیکس حکومت پاکستان کو ادا کرنے کے وقت دینے والے خراج کی نیت سے دے دیں تو ان کا خراج ادا ہو جائے گا۔

لیکن ہندوستان میں یہ صورت نہیں۔ نہ وہاں مسلمانوں کی حکومت ہے نہ اسلامی فوج ہے جس کی خدمت کا معاوضہ خراج کی مد سے دیا جائے۔ اور نہ حکومت خراج کے اصول پر اس کو وصول کرتی ہے بلکہ وہ ایک خالص ٹیکس ہے جس کے ادا کرنے سے خراج کی شرعی ذمہ داری پوری نہیں ہوتی۔ اس لیے وہاں کے مسلمانوں پر واجب رہتا ہے کہ خراجی زمینوں کا خراج نکال کر انکے ان مصارف میں خرچ کردیں جو ہندوستان میں موجود ہیں۔ مثلاً مدارس دینیہ کے مدرسین وطلبہ اور تبلیغ کا کام کرنے والے علماء۔ ان پر یہ رقوم خرچ کی جائیں۔[1]

اگر کوئی غیر مسلم حاکم مسلمانوں کی خراجی زمینوں کا خراج۔ خراج کہہ کر بھی وصول کرے تو اس سے خراج ادا نہ ہوگا۔

لأن الكافرين ليس لهم ولاية أخذ الخراج من المسلمين وأيضًا ليسوا بمصارف الخراج حتى إذا أدى المسلمون إليهم مال الجبية الخراج لا يخرجون عن عهدتهم لأنهم ليسوا بمقاتلين لأهل الحرب ولا دافعين اعداء الإسلام عنهم وعن دارهم[2]

اس لیے کہ کافروں کو مسلمانوں سے خراج وصول کرنے کا حق حاصل نہیں ہے اور اس لیے بھی

---

[1] جواهر الفقه ۲/۲۸۴۔ [2] جامع الفصولين۔

کہ وہ مصارف خراج نہیں ہیں۔ یہاں تک اگر مسلمان خراج نکال کر کافروں کو ادا کردیں خراج کی نیت سے۔ پھر بھی اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ نہ ہوں گے۔ اس لیے کہ وہ (کافر) اہل حرب سے جنگ نہیں کرتے ہیں اور نہ وہ اسلام دشمنوں سے مسلمانوں کا اور ان کے ملک کا دفاع کرتے ہیں۔

سوال ۳۳:۔ اگر ہندوستان کی کچھ زمینیں خراجی ہیں تو موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائیگی کس طرح اور کس شرح سے کرے۔ کیا جس طرح عشر کی ادائیگی عبادت ہے اسی طرح سے مسلمانوں پر عائد ہونے کی صورت میں خراج کی ادائیگی بھی عبادت ہے؟

جواب:۔ خراج خالص ٹیکس ہے۔ جس میں عبادت کا مفہوم نہیں پایا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف عشر میں عبادت کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے لأن فيه معنى العبادة۔[1]

اس سلسلہ میں مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی دقیع تحریر کا خلاصہ ملاحظہ ہو۔

ہندوستان میں خراجی زمینوں پر کس قسم کا خراج عائد کیا جائے۔ مقاسمہ یا مؤظف؟ اس کا انحصار ان کے احکام کے معلوم ہونے پر ہے۔ جو مسلم فاتحین نے فتح کے وقت نافذ کیے تھے۔ محمد ابن قاسم نے علاقۂ سندھ میں خراج مقاسمہ یعنی پیداوار کا خمس نافذ کیا تھا اور صوبہ گجرات و راجستھان کو بھی داخل سندھ اور اس کا جز قرار دیا تھا۔ اس لیے ان علاقوں میں خراج مؤظف کے بارے میں اگر کوئی یقینی اور تحقیقی بات معلوم ہو جائے تو خراج مؤظف پر عمل کیا جائے گا۔

ہندوستان کے دوسرے علاقے جن کی فتوحات محمد ابن قاسم کے بعد غزنوی، غوری اور علاء الدین خلجی کے عہد میں ہوئیں۔ ان تمام علاقوں کی زمین ان کے ہندو مالکان ہی کے قبضہ میں باقی رکھی گئیں۔ اور ان پر خراج عائد کیا گیا۔ لیکن خراج کی کون سی قسم عائد کی گئی اس کی تفصیلات نہیں ملتیں۔ لیکن علاء الدین خلجی کے دور کی اصلاحات کے سلسلہ میں کتب تاریخ میں یہ درج ہے کہ اس نے فوج کو نقد تنخواہ دینے کا قانون جاری کیا جب کہ اس وقت تک تنخواہ بصورت جاگیر دینے کا دستور چلا آرہا تھا۔ اسی طرح یہ بات بھی کتب تاریخ میں مذکور ہے کہ مالکان اراضی پر جو نقد خراج (خراج مؤظف) مقرر تھا اس کے بجائے خراج مقاسمہ کا طریقہ رائج کیا۔ اور خلجی کے بعد محمد تغلق کے زمانہ میں بھی یہی دستور جاری رہا۔

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۷۔

اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ علاء الدین کے دور تک ہندوستان میں خراج مُوظف کا قانون تھا اور شرعاً علاء الدین خلجی کو خراج موظف کو خراج مقاسمہ میں بدلنے کا حق حاصل نہ تھا۔ الایہ کہ مالکان اراضی اس سے راضی ہوں ـــــ اس لیے یہ حقیقت اس بات کی طرف نشاندہی کرتی ہے کہ ہندوستان کے اکثر علاقوں میں خراج موظف پر عمل کیا جائے گا۔ جب تک کسی خاص خطہ کے متعلق یہ نہ معلوم ہو جائے کہ وہاں ابتداءً خراج مقاسمہ عائد کیا گیا تھا[1]

خراج موظف کی مقدار

عام قابل کاشت زمینوں پر ایک جریب (ساٹھ مربع گز) پر ایک درہم اور ایک صاع گندم یا جَو یا جس چیز کی بھی کاشت کی جائے۔ ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم۔ انگور اور کھجور کے گنجان باغات پر دس درہم۔ اور انگور اور کھجور کے وہ باغ جو گنجان نہ ہوں اور دوسرے ہر قسم کے باغ جو گنجان ہوں اس پر خراج اس اندازے لگایا جائے گا کہ خراج خمس سے کم نہ ہو اور نصف سے زائد نہ ہو۔

سوال ۵: ـــــ احکام عشر میں آبپاشی کی وجہ سے عشر، نصف عشر ہو جاتا ہے۔ کیا جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جا سکتی ہے۔ یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جا سکتا ہے؟

جواب: ـــــ عشر کا ثبوت قرآن کریم سے:

یاأیہا الذین اٰمنوا أنفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الأرض ولا تیمموا الخبیث منہ تنفقون ولستم بآخذیہ إلا أن تغمضوا فیہ[2]

اے ایمان والو! خرچ کرو ستھری چیزیں اپنی کمائی میں سے اور اس چیز میں سے کہ جو ہم نے پیدا کیا تمہارے واسطے زمین سے۔ اور قصد نہ کرو گندی چیز کا اس میں سے کہ اس کو خرچ کرو حالانکہ تم اس کو کبھی نہ لوگے مگر یہ کہ چشم پوشی کر جاؤ۔

دوسری جگہ ارشاد خداوندی ہے:

---

[1] جواهرالفقه ۲/ ۸۷-۲۸۶ [2] سورة البقرة ۲۶۷ -

وھوالذی أنشا جنّٰت معروشٰت وغیرمعروشٰت والنخل والزرع مختلفا أُکلہ والزّیتون والرّمان متشابھًا وغیرمتشابہ کلوا من ثمرہ إذا أثمر وأتوا حقہ یوم حصادہ[1]

اور وہی خدا ہے کہ جس نے باغ پیدا کیے کچھ ٹٹیوں پر چڑھائے جاتے ہیں اور کچھ نہیں چڑھائے جاتے اور کھجور اور کھیتی پیدا کی مختلف پیداوار کی اور زیتون اور انار باہم ملتے جلتے ہیں۔ اور ایک دوسرے سے مختلف بھی۔ ان کے پھلوں سے فائدہ اٹھاؤ جب وہ پھلیں اور اس کی کٹائی کے وقت اسکا حق ادا کرو۔

حدیث شریف میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

فیما سقت السماء والعیون أوکان عثریًا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر[2]

جو کھیتی بارش یا چشموں کے پانی سے سیراب ہوتی ہو یا وہ عثری ہو تو عشر اور اگر رہٹ کے پانی سے سیراب ہوتی ہو تو نصف عشر ہے۔

اس بات پر پوری امت کا اجماع ہے کہ زمین کی پیداوار پر عشر یا نصف عشر واجب ہے۔ البتہ تفصیلات میں اختلاف ہے۔[3]

یہ بات سنت سے ثابت ہے اور جس پر اجماع بھی ہے کہ زمین کی پیداوار پر یا تو عشر واجب ہوتا ہے یا نصف عشر۔ اس مسئلہ میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے عشر کی مقدار میں کسی قسم کی کمی یا زیادتی نہیں کی جا سکتی۔

رہی یہ بات کہ فصل کاٹنے، زمین کو سیراب کرنے، زمین جوتنے اور خاص طور پر بیج، کھاد وغیرہ پر جو غیر معمولی اخراجات ہوتے ہیں تو کیا ان اخراجات کو وضع کرنے کے بعد عشر نکالا جائے یا اخراجات کو بغیر منہا کیے ہوئے پوری پیداوار سے زکوٰۃ (عشر) ادا کرنا ہوگی؟

محلّیٰ میں ابن حزم نے عطا کا قول نقل کیا ہے کہ اخراجات وضع کرنے کے بعد اگر اتنی مقدار رہ جائے کہ اس پر زکوٰۃ عائد ہوتی ہو تو اس کی زکوٰۃ دینا ہوگی ورنہ نہیں ـــــــ ابن حزم اس قول کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس حق کو اللہ نے واجب ٹھہرایا ہے اسے نص قرآنی اور سنت ثابتہ کے بغیر ساقط نہیں کیا جاسکتا۔ یہ قول امام مالک امام شافعی امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ اور ان کے اصحاب کا ہے۔[4]

---

[1] سورۃ الانعام آیہ ۱۴۱ [2] بخاری، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ [3] بدائع ۲/۵۴ [4] المحلی لابن حزم ۵/۴۶

مالکیہ میں ابن عربی کی رائے یہ ہے کہ اخراجات وضع کرنے کے بعد بقیہ پیداوار سے عشر وصول کیا جائے گا۔ اس سلسلہ میں انھوں نے "دعوا الثلث اوالربع" سے استدلال کیا ہے۔ ان کے نزدیک پیداوار کا ایک تہائی یا ایک چوتھائی حصہ اخراجات کے تقریبًا برابر ہوتا ہے[1]

عشر کل پیداوار میں واجب ہوتا ہے نہ اس میں کوئی نصاب شرط ہے اور نہ قرض وغیرہ مانع ہے نہ اخراجات زراعت کے ان میں سے منہا کیے جائیں گے[2]

علامہ ابن ہمام کی رائے یہ ہے کہ:

شارع نے مصارف کے فرق کی بنا پر مقدار واجبہ میں فرق کیا ہے۔ اگر مصارف کا لحاظ نہ کیا جاتا تو مقدار واجبہ ایک ہی رہتی یعنی ہمیشہ عشر ہی واجب ہوتا۔ نصف عشر کی رعایت تو مصارف کے بقدر پیداوار کو اصل عشر سے مستثنیٰ نہیں قرار دیا ہے[3]

اس لیے میری رائے میں یہی بات قوی معلوم ہوتی ہے کہ کھاد۔ دوا اور دوسرے اخراجات کو اصل پیداوار سے مستثنیٰ کر کے عشر نہیں نکالا جائے گا۔ بلکہ مجموعی پیداوار سے عشر نکالا جائے گا۔ اس لیے کہ اگر کھاد۔ دوا اور دوسری چیزوں پر غیر معمولی اخراجات ہوتے ہیں تو یہ بات بھی ایک حقیقت ہے کہ اس سے پیداوار میں بھی غیر معمولی اضافہ ہوتا ہے۔ جو معاین و مشاہد ہے۔ اس لیے مجموعی پیداوار سے ہی عشر نکالنا راجح معلوم ہوتا ہے۔

سوال ۶ ——— جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر کس پر واجب ہے مالک پر یا بٹائی دار پر یا دونوں پر؟ مالک اور بٹائی دار میں سے ایک مسلم اور ایک غیر مسلم ہو یا دونوں مسلم ہوں ان دونوں صورتوں میں عشر کا وجوب کس پر ہوگا؟

جواب ۱ ——— جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے کہ پیداوار میں ایک معین حصہ مالک زمین کا اور دوسرا معین حصہ کاشتکار کا مثلاً نصف نصف ہو اور دونوں مسلم ہوں تو مالک اور بٹائی دار اپنے اپنے حصہ پیداوار کے مطابق عشر دیں گے[4]

---

[1] شرح ترمذی لابن العربی ۳/۱۴۳ [2] امداد الفتاوی ۲/۶۹

[3] فتح القدیر ۲/۸ [4] بدائع الصنائع ۲/۵۶۔

دونوں کے ذمہ ہوگا اپنے اپنے حصہ کے بقدر۔[1]

اور اگر کوئی ایک مسلمان ہو اور ایک کافر تو اس سلسلہ میں فتاوی رشیدیہ میں اس کی صراحت ہے کہ مسلمان اپنے حصہ سے دے گا اور کافر ماخوذ نہ ہوگا۔ عبارت یہ ہے:

"عشر حصہ دار ہوتا ہے مالک اور مزارع پر اور کوئی کافر ہوگا تو وہ ماخوذ نہ ہوگا۔ مسلمان اپنے حصے سے دے گا۔"[2]

اسی طرح اگر زمین کے مالک کفار ہوں تو اس کے مسلمان کاشتکاروں پر عشر واجب ہے

ولو استزرعہ من کافر فکذلک الجواب عندھما لان العشر عندھما فی الخارج علی کل حال[3]

اور اگر کسی کافر سے مسلمان نے عاریۃً زمین لی تو صاحبین کے نزدیک وہی جواب ہوگا۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک ہر حال میں عشر زمین کی پیداوار پر واجب ہوتا ہے۔

محور پنجم

سوال ۱ ـــــ کیا عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یا اس کے لیے کسی نصاب کا اعتبار ہوگا؟ اگر نصاب کا اعتبار ہوگا تو وہ نصاب کیا ہوگا؟

جواب: ـــــ وجوب عشر کے لیے نصاب کے بارے میں فقہاء امت کے دو مسلک ہیں۔

۱ ـــــ امام ابوحنیفہ۔ ابراہیم نخعی۔ عطاء۔ مجاہد۔ حماد اور عمر بن عبدالعزیزؒ کا مسلک یہ ہے کہ زمین کی پیداوار کی ہر مقدار میں زکوٰۃ ہے چاہے وہ کم ہو یا زیادہ۔ ان کی دلیل بخاری کی درج ذیل روایت ہے:

حضور اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

فیما سقت السماء العشر" جسے بارش کے پانی سے سیراب کیا ہو اس میں عشر ہے۔

۲ ـــــ امام مالک۔ امام شافعی۔ امام احمد بن حنبل۔ صاحبینؒ اور جمہور علماء امت کا مسلک یہ ہے کہ زراعتی پیداوار اور پھلوں میں زکوٰۃ ہے۔ نصاب پانچ وسق ہے۔ اس سے کم ہونے کی صورت میں زکوٰۃ واجب

---

[1] امداد الفتاویٰ ۲/۶۰ [2] فتاویٰ رشیدیہ ص۴۵۹ [3] بدائع الصنائع ۲/۵۰۔

نہیں ہوگی۔ ان حضرات کی دلیل درج ذیل متفق علیہ حدیث ہے۔

لیس فیما دون خمسۃ أوسق صدقۃ[1] پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

امام ابن قیم دونوں حدیثوں میں تطبیق کی شکل پیدا کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

"دونوں حدیثوں پر عمل واجب ہے۔ دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث "بارش کے پانی کی پیداوار میں عشر ہے۔" سے مقصود درحقیقت یہ واضح کرنا ہے کہ عشر کس قسم کی پیداوار میں واجب ہے اور نصف عشر کس قسم کی پیداوار میں۔ رہا نصاب کا مسئلہ تو اس حدیث میں اس سے سکوت اختیار کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں اس پر روشنی ڈالی گئی ہے[2]"

رہی یہ بات کہ اس میں سال کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا نمو فصل کٹنے کے وقت ہی ممکن ہو جاتا ہے نہ کہ سال بھر تک باقی رکھنے کی صورت میں[3] ——— اس سلسلہ میں صاحبین کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں حدیثوں میں تطبیق ہو جاتی ہے اور متفق علیہ حدیث کی مخالفت بھی لازم نہیں ہوتی ——— دوسری بات یہ کہ زکوٰۃ کا شرعی اصول "تؤخذ من أغنیاءھم وترد إلی فقراءھم" ہے۔ زکوٰۃ صرف مالداروں پر واجب ہوتی ہے اور زکوٰۃ کا نصاب غنا کی کم سے کم حد ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق غریب پر بھی زکوٰۃ واجب ہو جائے گی جو شریعت کے مزاج و منشاء کے مطابق نہیں ہے۔ موجودہ وزن کے حساب سے پانچ وسق کا وزن تقریباً (۶۵۳) کلوگرام کے برابر ہوگا۔

سوال ۳: کیا زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز پر عشر واجب ہے۔ جیسے گھاس۔ بانس۔ درخت۔ جانوروں کے لیے اگایا جانے والا چارہ وغیرہ۔ یا زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزیں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں؟ پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ، سنگھاڑا وغیرہ میں عشر واجب ہے یا نہیں؟

جواب: (۱) امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہر اس چیز میں زکوٰۃ واجب ہے جسے اللہ نے زمین سے پیدا کیا ہے اور جس کی کاشت سے مقصود زمین سے فائدہ حاصل کرنا ہو[4]

---

[1] متفق علیہ [2] أعلام الموقعین ۳/ ۲۲۹ [3] المغنی ۲/ ۶۵۹ [4] ھدایہ ۱/ ۵۹۰۔

امام ابوحنیفہ کا استدلال قرآن پاک کی آیت "ومما اخرجنا لکم من الارض" کے عموم سے ہے اسی طرح "واٰتوا حقہ یوم حصادہ" سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔ اسی طرح حدیث نبوی "وفیما سقت السماء العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر" سے بھی عام ہے۔ اس میں غذائی اجناس یا غیر غذائی اجناس، قابل اکل وادخار ہونے یا نہ ہونے کے درمیان کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے۔ اسی طرح حدیث میں کیل وموزون اور خشک کیے جانے کے لائق ہونے کی بھی شرط نہیں ہے۔

۲۔۔۔۔۔ امام احمدؒ کے نزدیک زکوٰۃ ہر اس پیداوار میں واجب ہے جنھیں ناپا جاسکتا ہو۔ خشک کیا جاسکتا ہو اور اناج کی قبیل سے ہوں۔ اس سے صرف وہ چیزیں مستثنیٰ ہوں گی جن کو ناپا نہ جاسکتا ہو اور نہ اناج کی قبیل سے ہوں[۱] اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

"ولیس فی حب ولا تمر صدقۃ حتی یبلغ خمسۃ اوسق"[۲]

غلہ اور کھجور میں زکوٰۃ نہیں ہے جب تک وہ پانچ وسق نہ ہوجائیں۔

امام احمدؒ کے نزدیک غلہ کا اگانا بھی شرط نہیں ہے۔ بلکہ زمین میں پیدا ہوجانا وجوب زکوٰۃ کے لیے کافی ہے اور استدلال "فیما سقت السماء العشر" اور حدیث معاذ "خذ الحب من الحب" سے ہے[۳]

۳۔۔۔۔۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ ہر قسم کی غذائی اجناس پر اور ایسی تمام پیداوار پر عائد ہوگی جو قابل ادخار ہوں۔ نیز جو اناج اور پھل خشک ہوجاتے ہوں۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اخروٹ بادام۔ پستہ اور اس قسم کی دوسری چیزوں پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ اگرچہ ان کو ذخیرہ کرکے رکھا جاسکتا ہے کیونکہ غذائی اجناس نہیں ہیں۔ اسی طرح سیب۔ انار۔ شفتالو وغیرہ پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ کیونکہ ان کو خشک کیا جاسکتا ہے اور نہ وہ چیزیں قابل ادخار ہیں[۴]

ان حضرات نے السنن الکبریٰ للبیہقی میں مرسل حدیث معاذؓ سے استدلال کیا ہے۔ جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خربوزہ۔ ککڑی۔ قصب اور سبزیوں کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

---

[۱] المغنی ۲/۶۹۰ [۲] مسلم شریف۔ ابوداؤد شریف

[۳] ابوداؤد۔ ابن ماجہ [۴] الموطا ص ۲۶۲۔

۴ ـــــــ حضرت عبد اللہ بن عمر، موسیٰ بن طلحہؓ، حسن بن سیرین، شعبی، حسن بن صالح، ابن ابی لیلیٰ، ابن مبارک اور ابو عبیدؒ کا مسلک یہ ہے کہ زکوٰۃ چار غذائی اشیاء ہی میں واجب ہے اور وہ ہیں، گیہوں، جَو، کھجور اور کشمش۔[1]

ان حضرات نے ابن ماجہ اور دارقطنی کی درج ذیل روایت سے استدلال کیا ہے۔

" إنما سَنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكوٰة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب "[2] ـــــــ رسول اللہؐ نے زکوٰۃ کو صرف گیہوں، جو، کھجور اور کشمش میں لاگو فرمایا۔

ابن ماجہ کی روایت میں اگرچہ ذُرّۃ (مکئی) کا ذکر ہے، لیکن امام شوکانی کی تحقیق کے مطابق محمد بن عبد اللہ جو رواۃ میں سے ہے، متروک ہے۔[3]

دوسری دلیل طبرانی اور حاکم کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ابو موسیٰؓ اور معاذؓ کو یمن بھیجا تو فرمایا کہ سوائے چار چیزوں گیہوں، جو، کھجور اور کشمش کے کسی چیز کی زکوٰۃ وصول نہ کریں۔[4]

ان چار اقوال میں ابو حنیفہؒ کا مسلک راجح معلوم ہوتا ہے اور یہی قول عمر بن عبد العزیزؒ، مجاہد، حمّاد، داؤد اور ابراہیم نخعی کا ہے۔ ابن عربی مالکی نے بھی اسی مسلک کی تائید کی ہے[5] فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دلیل کے لحاظ سے قوی مسلک امام ابو حنیفہ کا ہے۔ جو مساکین کے مفاد کے لحاظ سے احوط ہے اور اللہ کی نعمت کا شکر ادا کرنے کے پہلو سے بھی انسب۔ نیز آیات و احادیث بظاہر اسی پر دلالت کرتی ہیں۔[6]

جن احادیث سے دوسرے حضرات نے استدلال کیا ہے ان میں سے کوئی حدیث بھی نقص سے پاک نہیں ہے یا تو اس کی سند میں انقطاع پایا جاتا ہے یا ضعیف ہے یا موقوف۔ اور اگر اسے صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے، تو ابن الملک وغیرہ علماء نے یہ تاویل کی ہے کہ اس موقع پر ان چار اجناس کے علاوہ دوسری اجناس موجود نہیں تھیں یا یہ کہ حصر حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے۔

حدیث " لیس فی الخضراوات صدقۃ " کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح نہیں ہے اور اس باب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز ثابت نہیں۔[7]

---

[1] المحلی ۵/۲۰۹ [2] ابن ماجہ۔ دارقطنی [3] نیل الاوطار ۴/۱۴۳ [4] طبرانی۔ حاکم۔
[5] احکام القرآن ۲/۷۴۳ [6] شرح الترمذی ۳/۱۳۵۔ [7] ترمذی کتاب الزکوٰۃ۔

"یہ حدیث اسناد کے لحاظ سے ضعیف ہے اور حجت کے قابل نہیں ہے۔"[1]

اس لیے راجح یہ ہے کہ زمین سے پیدا ہونے والی ہر چیز پر عشر ہے جبکہ اس کی کاشت سے مقصود فائدہ حاصل کرنا ہو اس لیے مکھانا اور سنگھاڑا وغیرہ میں عشر واجب ہوگا۔ اسی طرح گھاس بانس۔ درخت۔ جانوروں کے لیے اگائے جانے والے چارہ پر بھی عشر واجب ہوگا۔ اس لیے کہ اس کی کاشت سے مقصود فائدہ حاصل کرنا ہے۔

سوال ۳ ــــ آج کل عام طور پر زراعتی اراضی پر تالاب کھودے جاتے ہیں اور اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے اور اس کی کاشت کو بہت نفع بخش تصور کیا جاتا ہے۔ کسان یہ سوچتا ہے کہ اگر ان اراضی پر گیہوں۔ دھان وغیرہ کی کاشت کرے تو اخراجات اور محنت زیادہ ہے اور منفعت کم اس لیے اراضی کو مچھلی کی کاشت کے لیے تالاب بنا کر استعمال کرتا ہے۔ کبھی اس تالاب میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہے اور کبھی بورنگ یا دوسرے ذرائع سے اس میں پانی پہونچایا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ مچھلی کی اس کاشت کو زراعت میں داخل کرکے اس پر احکام عشر نافذ ہوں گے یا اس پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا۔

ب: ــــ زمین کی پیداوار فقہائے امت کے نزدیک کھیتی۔ درختوں کے پھل اور شہد ہے اس لیے ایسے حیوانات جو سائمہ نہ ہوں اور پیداوار بڑھانے اور نفع حاصل کرنے کی غرض سے لے جائیں اموال تجارت پر قیاس کرتے ہوئے حولان حول (سال پورا ہونے) پر اصل اور منافع ملاکر دونوں کا چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ نکالا جائے۔

فقہائے معاصرین میں علامہ یوسف القرضاوی ریشم اور اس کے کیڑے کو شہد پر قیاس کرتے ہوئے اس بات کے قائل ہیں کہ اصل یعنی ریشم کے کیڑوں پر زکوٰۃ عائد نہ ہوگی بلکہ اس سے پیدا ہونے والی شیئ ریشم پر عشر واجب ہوگا۔[2]

سوال ۵ ــــ درختوں کی دو صورت ہوتی ہے یا تو وہ باغات ہوتے ہیں جن سے پھل حاصل کیے جاتے ہیں۔ یا پھر وہ درخت ہوتے ہیں جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا۔ بلکہ جلانے کے کام میں لاتے ہیں

---

[1] التلخیص ص۱۹۰ فتح القدیر ۲/۳ [2] فقہ الزکوٰۃ ص۲۵۔

عمارت، فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں۔ ایسے درختوں کا شرعاً کیا حکم ہے؟

جواب:۔۔۔ چونکہ متذکرہ بالا درختوں سے مقصود پھل نہیں ہے۔ اس لیے ان پر عشر کے احکام نافذ نہ ہونگے۔ بلکہ ان درختوں کو اموالِ تجارت پر قیاس کیا جائے گا۔ اور ان میں چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ ادا کرنا ہوگا۔

سوال ۵:۔۔۔ خضراوات (سبزیاں) جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتی اور ان کی پیداوار میں تسلسل رہتا، کچھ پھل توڑے جاتے ہیں پھر دوسرے پھل نکل آتے ہیں۔ اس طرح کی کاشت کی صورتیں دو ہوتی ہیں۔۔۔ ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ اس کا مقصود باضابطہ تجارت ہوتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ لوگ اپنے مکان کے گرد و پیش افتادہ اراضی میں یا اپنی چھتوں پر کچھ سبزیاں اگا لیتے ہیں۔ ہر دو صورت میں وجوب عشر کے بارے میں کیا حکم ہے؟

جواب:۔۔۔ گزشتہ صفحات کی تحریر کے مطابق میرے نزدیک یہ بات راجح ہے کہ زمین سے جو چیز بھی نکلے اس میں عشر ہے۔ اور اس میں تجارت اور عدم تجارت کی کوئی شرط نہیں ہے اس لیے ہر دو صورت میں عشر واجب ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں نصاب کی بھی کوئی قید نہیں ہے۔ اس لیے قلیل ہو یا کثیر دونوں صورتوں میں عشر واجب ہوگا۔ میرے نزدیک دلائل کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ اس کا نصاب پانچ وسق (۶۵۳) کلوگرام ہے۔ اس لیے اگر نصاب کے بقدر ہو تو عشر واجب ہوگا اور اگر نصاب سے کم ہو تو عشر واجب نہ ہوگا۔

جن حضرات نے حدیث "لیس فی الخضراوات صدقۃ" سے استدلال کیا ہے وہ استدلال کمزور ہے۔ کیونکہ اس سلسلہ میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح نہیں ہے اور اس باب میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز ثابت نہیں ہے۔[1]

یہ حدیث اسناد کے لحاظ سے ضعیف اور ناقابل حجت ہے۔[2]

سوال ۶:۔۔۔ اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں خصوصاً وقف علی الاولاد کی اراضی میں؟

جواب:۔۔۔ وجوب عشر کے لیے ملکیت زمین شرط نہیں ہے۔ اس لیے اراضی وقف جن کا کوئی مالک نہیں ہوتا ان پر بھی عشر لازم ہوگا۔

---

[1] ترمذی کتاب الزکوٰۃ [2] التلخیص ص ۱۷۹۔ فتح القدیر ۲/۳۔

صاحبین کے مسلک مفتیٰ بہ کے مطابق وجوب عشر کے لیے ملک الارض شرط نہیں ہے بلکہ وجوب عشر کے لیے ملک الخارج کافی ہے

ملک الأرض لیس بشرط لوجوب العشر وإنما الشرط ملک الخارج فتجب فی الأراضی التی لا مالک لها وهی الأراضی الموقوفة لعموم قوله تعالی یاأیها الذین آمنوا۔[1]

وقال ابن عابدین قد صرحوا بان فرضیة العشر ثابتة بالکتاب والسنة إلی أن قال، وبان الملک غیر شرط فیه[2]

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی فرماتے ہیں کہ:

"ارض وقف میں بھی عشر واجب ہے۔[3]

---

[1] بدائع الصنائع ۲/۵۷ [2] رد المحتار ۲/۳۵۲۔

[3] امداد الفتاوی ۲/۶۹۔

اسلام کا نظام عشر و خراج

از: مفتی محمد ظفیر الدین، مفتی دارالعلوم۔ دیوبند

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ،

اسلام نے کائناتِ انسانی کو جو نظام حیات عطا کیا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، جسے لے کر خاتم الانبیاء رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم دنیا میں مبعوث ہوئے۔ یہ نظام حیات زندگی کے ہر پہلو پر حاوی ہے اور رہتی دنیا تک کے لیے ہے، اس قانون زندگی میں ہر طبقہ کا پورا پورا لحاظ دھیان رکھا گیا ہے بادشاہ و گدا، امیر و غریب، حاکم و محکوم، بڑے چھوٹے اور مرد و عورت سبھوں کے حقوق پر مشتمل ہے۔

اس قانونِ اسلامی میں امن و سلامتی، ہمدردی و رواداری اور اخوت و مروت بھی ہے اور عدل و مساوات اور باہمی تعلقات کی پاسداری بھی، حکمراں طبقہ کی ذمہ داریوں کی بھی نشاندہی کی گئی ہے اور محکوم رعایا کے حقوق کی بھی، کسی پہلو کو نظر انداز نہیں کیا گیا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس روئے زمین پر سرمایہ دار و خوش حال اور فارغ البال بھی بستے ہیں اور محتاج و مزدور اور خستہ حال بھی، چنانچہ آپ جب کسی شہر میں جاتے ہیں تو جہاں بلند و بالا محل اور کوٹھیاں دیکھتے ہیں وہیں ٹوٹی ہوتی جھونپڑیوں کا لمبا سلسلہ بھی، سڑکوں پر جیسے زرق و برق لباس و پوشاک والے دیکھنے میں آتے ہیں وہیں پھٹے پرانے اور چیتھڑوں میں لپٹے ہوئے مزدور اور محنت کش بھی۔

اس قانونِ ربانی میں دونوں طبقوں کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے، کسی ایک کو دوسرے کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑا گیا ہے۔ "عشر و خراج" بھی دراصل اسی قانونِ الٰہی کا ایک اہم جزء ہے، جس طرح زکوٰۃ کی ادائیگی ضروری ہے اسی طرح عشر و خراج کی ادائیگی بھی، عشر و خراج کا تعلق زمین اور زمین کی پیداوار سے ہے۔

جسے اسلام نے کسانوں اور کاشت کاروں پر لازم قرار دیا ہے، اسلامی حکومت عشر وصول کر کے غریبوں میں اس کی تقسیم کو لازم قرار دیتی ہے تاکہ وہ بھی دنیا کی راحتوں سے محروم نہ رہنے پائیں اور اپنی زندگی کے ایام حسن وخوبی کے ساتھ گذارنے پر قادر ہوں اور خراج کی رقم وصول کر کے ملکی مفاد اور رفاہی کاموں پر خرچ کرنے کا حکم دیتی ہے۔

عشر کے سلسلہ میں ارشاد خداوندی ہے:

یا ایہا الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔ (البقرہ)

اے ایمان والو! تم خرچ کرو اپنی پاک کمائی سے اور اس چیز سے جو ہم نے زمین سے تمہارے واسطے پیدا کیا۔

دوسری آیت ہے:

وآتوا حقہ یوم حصادہ (الانعام)

اور ادا کرو اس کا حق جس دن تم اس کو کاٹو۔

ان آیتوں میں بتایا گیا ہے کہ زمین کی پیداوار میں غریبوں کا حق ہے جس کا نکالنا زمین کے مالکوں اور پیداوار حاصل کرنے والوں کے لیے ضروری ہے اور اس کے نکالنے میں تاخیر نہ ہو جس دن غلہ کاٹ کر لاؤ اور مالش کرو اسی وقت نکال دیا کرو اور مستحقین کو پہنچا دیا کرو۔

زمین کی پیداوار سے جو دسواں حصہ نکالا جاتا ہے اسے اصطلاح شریعت میں عشر کہتے ہیں عشر کے معنیٰ دسواں حصہ ہے جس کی تفصیل حدیث میں آئی ہے کہ بعض پیداوار میں دسواں حصہ ہے اور بعض میں بیسواں حصہ۔ حدیث نبوی ہے:

"ما سقت السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب او دلو لیسقی ففیہ نصف العشر"

جو زمین آسمانی پانی سے سیراب ہو یا دریا اور قدرتی ندیوں سے اس میں دسواں حصہ ہے اور جس زمین کی پیداوار ڈول وغیرہ سے سینچی ہے اس میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ کبھی پیداوار صرف بارانی اور قدرتی پانی سے ہوتی ہے اور کبھی پیداوار کی کنوئیں اور سرکاری نہروں سے سینچائی ہوتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب سینچائی پر خرچ نہ ہو تو دسواں حصہ غریبوں کے لیے نکالا جائے

اور جب سینچائی پر خرچ آئے تو بیسواں حصہ، اصطلاحِ فقہ میں ان دونوں کی تعبیر عشر یا نصف عشر سے کی گئی ہے مگر عشر اور نصف عشر کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ زمین کا مالک مسلمان ہو اور وہ زمین ابتداء سے عشر نکالنے کے وقت تک مسلمان کے قبضہ میں رہی ہو، کسی کافر کے قبضہ میں نہ گئی ہو۔

أحدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلايبتدأ بهذا الحق الا على مسلم بلاخلاف لان فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداءً فلايبتدأ به عليه۔ (۱)

اگر کوئی کافر مسلمان سے عشری زمین خریدے گا اور مالک ہو جائے گا تو پھر وہ زمین عشری باقی نہیں رہے گی بلکہ خراجی بن جائے گی۔

حتی ان الذمی لو اشتری ارض عشر من مسلم فعليه الخراج۔ (۲)

عشر کو زکوٰۃ الارض بھی کہا گیا ہے، یعنی جس طرح زکوٰۃ میں عبادت کا پہلو پایا جاتا ہے عشر میں بھی پایا جاتا ہے، عشری زمین کی پیداوار میں عشر یا نصف عشر واجب ہوتا ہے اور اس میں حولانِ حول کی شرط نہیں ہے بلکہ جب بھی غلہ پیدا ہوگا، عشر نکالا جائے گا، خواہ ایک زمین میں سال میں کئی مرتبہ غلہ پیدا ہو، ہر مرتبہ میں نکالنا ضروری ہے، غلہ کی کوئی بھی قسم ہو کسی خاص غلہ کی قید نہیں ہے۔ اگر کسی خاص وجہ سے زمین آباد نہیں ہو سکی اور غلہ پیدا نہیں ہوا تو اس وقت عشر نکالنا واجب نہیں قرار دیا گیا ہے اسی طرح زمین کی کاشت کی گئی، مگر کسی آفت کی وجہ سے غلہ نہیں پیدا ہوا، تو بھی عشر لازم نہیں ہے، اس میں امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک کوئی مقرر نصاب بھی نہیں ہے، کم و بیش جتنا ہو، سب میں عشر نکالنا ہوگا، پھر غلہ یا پھل ایسا ہو جو سال بھر نہ رکے تو اس میں بھی عشر ہے۔

بلاشرط نصاب وبقاء وحولان حول لان فيه معنى المؤنة ولذا كان للإمام اخذه جبراً ويؤخذ من التركة۔ (۳)

اس میں قرض بھی وضع نہ ہوگا جیسا کہ زکوٰۃ میں ہے، ورنہ نابالغ اور عاقل ہونے کی شرط ہے۔ نابالغ اور مجنون کی زمین کی پیداوار میں بھی عشر نکالا جائے گا اور مقروض کی زمین کی پیداوار میں بھی۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۴ (۲) ایضاً (۳) درمختار

و یجب مع الدین و فی ارض صغیر ومجنون وماذون و وقف۔(۱)

وقف کی زمین کی پیداوار میں بھی عشر نکلے گا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمین کا مالک ہونا بھی عشر کے لیے شرط نہیں ہے جو زمین کا مالک نہیں ہے اور اس نے زمین میں غلہ پیدا کیا ہے، اس میں بھی عشر ہے۔

قولہ و وقف افاد ان ملك الارض لیس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج لانہ یجب فی الخارج لافی الارض فکان ملکہ لہا وعدمہ سواء۔(۲)

جو پیداوار غلہ اور پھل کے حکم میں نہیں ہے ان میں عشر نہیں ہے۔

الا فیما لا یقصد بہ استغلال الارض نحر حطب وقصب وحشیش وتبن و سعف وصمغ وقطران وخطمی واشنان وشجر قطن وباذنجان وبزر بطیخ وقثاء وادویۃ کحلبۃ وشونیز۔(۳)

کسی نے کسی کو عاریتاً عشری زمین دے رکھی ہے اور وہ اس زمین سے غلہ پیدا کرتا ہے تو اس پیداوار میں بھی عشر ہے، جو غلہ لے گا وہ عشر بھی نکالے گا، اسی طرح کسی نے دوسرے کی عشری زمین کرایہ اور اجارہ پر لے رکھی ہے اور وہ اس زمین میں غلہ پیدا کرتا ہے تو اس پیداوار میں بھی عشر اور نصف عشر ہے، اجارہ کی صورت میں مالک زمین پر عشر نہیں ہے بلکہ مستاجر پر ہے جو غلہ پیدا کرتا ہے، اگر کوئی زمین مساجد و مدارس اور خانقاہوں پر وقف ہے مگر ہے عشری اور اس زمین سے پیداوار حاصل کی جاتی ہے تو اس پیداوار میں بھی عشر ہے۔

وکذلك الخارج من الارض الموقوفۃ علی الرباطات والمساجد یجب منہا العشر۔(۴)

اسی طرح عشری زمین اگر کسی نے کسی کو بٹیداری پر دے رکھی ہے اور وہ اسے آباد کرکے پیداوار حاصل کرتا ہے تو اس پیداوار میں بھی عشر نکالا جائے گا، جتنا غلہ بٹیدار کے حصہ میں آئے گا اس کا عشر وہ نکالے گا، اور جس قدر غلہ مالک زمین کے حصہ میں آئے گا اتنے کا عشر یہ دے گا۔

وفی المزارعۃ ان کان البذر من رب الارض فعلیہ ولو من العامل فعلیہما بالحصۃ۔(۵)

---

(۱) درمختار (۲) بدائع، ردالمحتار (۳) درمختار (۴) المبسوط ۳/۵ (۵) درمختار

لما فی البدائع من ان المزارعۃ جائزۃ عندھما والعشر یجب فی الخارج والخارج بینھما فیجب العشر علیھما۔ (۱)

کسی نے زمین بہ نیت تجارت خریدی لیکن اس نے اس عشری زمین میں غلہ بودیا اور غلہ حاصل کیا تو اس صورت میں غلہ سے بھی اس کو عشر ادا کرنا ہوگا۔ اب اس پر تجارت کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

اگر عشری زمین کی لگی ہوئی فصل بیچی ہے تو دیکھا جائے گا کہ فصل پکی ہوئی ہے یا کچی ہے۔ اگر پکی ہوئی ہے تو اس کا عشر بیچنے والے پر ہوگا اور اگر کچی تھی تو خریدار کے ذمہ عشر ہوگا۔

عشری زمین کا اگر کبھی غلہ ضائع ہوجائے، یا چوری چلا جائے تو جتنا حصہ ضائع ہوچکا ہے یا چور لے گیا ہے اتنے کا عشر ذمہ سے ساقط ہوجائے گا۔

زمین آباد کرنے سے پہلے اس زمین کی پیداوار کا عشر نکالنا قبل از وقت جائز نہیں ہے، البتہ زمین کے آباد کردینے اور پودوں کے نکلنے کے بعد عشر دے گا تو جائز ہوگا، پھلوں کا بھی یہی حکم ہے، جب تک ظاہر نہ ہوجائے اس وقت تک اس کا عشر نکالا نہ جائے گا۔

اس طرف اشارہ گذر چکا ہے کہ جس پیداوار میں سینچائی کنویں یا سرکاری نہر وغیرہ سے ہو جس میں اخراجات ہوتے ہیں ایسی زمینوں کی پیداوار میں عشر کے بجائے نصف عشر ہے۔

ویجب نصفہ فی مسقی غرب او دلو کبیر لکثرۃ المؤنۃ وفی کتب الشافعیہ أو سقاہ بماء اشتراہ وقواعدنا الخ بلا رفع مؤن الزرع وبلا اخراج البذر۔ (۲)

لان العلۃ فی العدول عن العشر الی نصفہ فی مسقی غرب ودالیۃ ھی زیادۃ الکلفۃ کما علمت وھی موجودۃ فی شراء الماء۔ الخ۔ فلو اشتر ماء بالقرب أو فی حوض ینبغی أن یقال بنصف العشر لان الکلفۃ ربما تزید علی سقی بغرب أو دالیۃ۔

لیکن کھیتی میں جو دوسرے اخراجات ہوتے ہیں وہ وضع نہیں ہوں گے، جیسے بونے، حفاظت

---

(۱) ردالمحتار (۲) درمختار (۳) ردالمحتار

کرنے، بیلوں اور مزدوروں کے اخراجات اسی طرح قیمت کھاد وغیرہ عشر سے منہا نہیں ہوں گے، بلکہ پوری کل پیداوار سے عشر نکالا جائے گا۔

عشر ایسا ضروری حق ہے کہ سلطان اور حکومت کے معاف کر دینے سے بھی معاف نہیں ہوتا ہے کیوں کہ عشر نکالنے کا حکم رب العالمین کا حکم ہے لہٰذا ہر حال میں عشر نکلے گا، سوائے خاص صورتوں کے جس کا ذکر گذرا۔

اگر کوئی ملک صلح سے فتح ہوا ہے اور اس کے بسنے والوں نے اسلام قبول کرلیا ہے، تو ان کی زمینیں بدستور ان کی ملکیت میں چھوڑ دی جائیں گی، ان زمینوں کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا، جیسے مدینہ طیبہ کی زمین، کہ یہاں کے باشندوں نے بہ خوشی اسلام قبول کرلیا ہے اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے یہاں آنے کی دعوت دی، اور جب آپ تشریف لے آئے تو سبھوں نے آپ کی اطاعت قبول کی، اس لیے یہاں کی زمین عشری قرار پائی اور مسلمانوں کا برابر اسی پر عمل رہا۔

یا کوئی ملک قہر و جنگ سے فتح ہوا اور امیر المومنین نے قاعدہ کے مطابق مال غنیمت کے چار حصے مجاہدین میں تقسیم کر دیئے اور پانچواں حصہ بیت المال کے لیے مخصوص کرلیا، وہ چار حصے جو مجاہدین کے قبضے میں گئے اس پر عشر واجب ہوا، جیسے خیبر کی زمینوں کو آپ نے مجاہدین پر تقسیم فرمادیا، اور ان پر عشر لازم کیا گیا۔

یا جنگل پہاڑ کی زمین جو کسی کی ملک نہیں تھیں اور نہ قابل کاشت تھی بعد میں امیر المومنین نے اسے قابل کاشت بنانے کی سعی کی، جتنی زمینوں کو مسلمان نے قابل کاشت بنایا وہ عشری ہوں گی اور اس زمین کی پیداوار میں عشر لازم ہوگا۔

اگر کسی زمین کی سینچائی کچھ تو بارش کے پانی سے ہوتی ہو اور کچھ کنویں یا سرکاری نہر سے، جس میں اجرت دینا ہوتی ہے تو اس میں اکثر کا اعتبار ہوتا ہے، اگر اکثر سینچائی سے ہے تو نصف عشر ہے اور اگر اکثر بارش کا پانی ہے تو عشر ہے اور اگر برابر برابر ہے تو اس صورت میں آدھی پیداوار کا عشر واجب ہوگا، اور آدھی کا نصف عشر۔ فلو استویا فنصفہ۔(در مختار)

اگر عشری زمین کا ٹیکس حکومت خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم لیتی ہے تو اس ٹیکس کی وجہ سے عشر معاف نہ ہوگا بلکہ مالکان کو الگ سے عشر ادا کرنا ہوگا، جیسے انکم ٹیکس اور سیل ٹیکس دینے سے زکوٰۃ معاف نہیں ہے،

اسی طرح عشری زمین کی مال گذاری ادا کرنے سے بھی عشر معاف نہیں ہوتا۔

پہلے ضمنی طور پر یہ بات آچکی ہے کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک عشری زمین کا کوئی خاص نصاب مقرر نہیں ہے جیسا کہ مال تجارت وغیرہ میں نصاب ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں، آیات قرآنی اور احادیث نبوی میں حکم مطلقاً ہے کہ زمین میں تم جو پیدا کرو اس میں عشر نکالو۔ بعض دوسرے ائمہ نے پیداوار میں نصاب مقرر کیا ہے اور وہ پانچ وسق ہے، جس کا وزن یہاں کے حساب سے چھبیس من ستائیس سیر بارہ چھٹانک ہوتا ہے یعنی جو اس سے کم غلہ پیدا کرتا ہے اس پر عشر اور نصف عشر نہیں ہے۔

مگر احناف، کم ہو یا زیادہ تمام پیداوار میں عشر کو ضروری قرار دیتے ہیں۔

عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں، جس طرح مستحقین کو تملیکاً دینا ضروری ہے، یہاں بھی اسی طرح دینا لازم ہے لہٰذا غیر مستحقین کو دینے سے عشر ادا نہ ہوگا۔

احناف کے یہاں سبزی ترکاری اور میوہ میں بھی عشر لازم ہے بشرطیکہ مالک نے محنت کر کے لگایا ہو اور کھیت میں لگا کر حاصل کیا ہو، خودرو میں عشر نہیں ہے۔

جو زمین عشری نہیں ہے یعنی وہ ملک فتح ہونے کے بعد ذمیوں کے قبضہ و دخل میں زمین چھوڑ دی گئی ہو یا صلح سے فتح حاصل ہوئی اور زمین کافروں کے قبضہ میں رہنے دی گئی، اس میں عشر کے بجائے خراج ہے یا عشری زمین تھی، مسلمان نے کافروں سے بیچ دی، تو اس میں بھی خراج واجب ہے عشر واجب نہیں ہے اس لیے کہ کافر پر عبادت نہیں ہے۔

خراج کی دو قسمیں ہیں ایک خراج مقاسمہ دوسری خراج مؤظف، خراج مقاسمہ بٹائی کے طور پر ہے کہ خراج غلہ (پیداوار) میں ہے جیسے پیداوار کا نصف حصہ یا تہائی حصہ یا چوتھائی حصہ اور خراج مؤظف نقد ہے یعنی جس قدر نقد رقم طے کر دی ہے۔

فتح کے وقت جو خراج طے کر دیا گیا ہے ہمیشہ وہی دینا ہوگا، اس کا بدلنا درست نہیں، جہاں خراج مقاسمہ طے پا گیا ہے وہی دینا ہوگا اور جہاں مؤظف (نقد) طے ہوا ہے وہی دینا ضروری ہے۔ ایک کو دوسرے سے بدلنا درست نہیں ہے۔

اگر خراجی زمین میں سیلاب یا خشک سالی کی وجہ سے پیداوار نہ ہوئی ہو تو خراج معاف ہو جائے گا، البتہ اگر اس کی زمین قابل کاشت ہے کوئی آفت نہیں ہے مگر اپنی کوتاہی اور غفلت سے

قصداً کاشت نہیں کیا تو اس وقت خراج معاف نہ ہوگا، نقد خراج وصول کیا جائے گا۔ خراج مقاسمہ میں ایسے وقت میں غلّہ معاف ہو جائے گا، کیوں کہ غلّہ کا تعلق پیداوار سے ہے اور پیداوار ہوئی نہیں ہے تو غلّہ کہاں سے دے گا۔

خراجی زمین سے سال میں کئی فصل نکالی جائے تو نقد کی صورت میں ایک ہی خراج ہوگا اس میں کوئی اضافہ نہ ہوگا، زمین جب خراجی ہوگئی تو اگر کوئی مسلمان اس زمین کو خریدے گا تو وہ سابق بدستور خراجی ہی رہے گی اور مسلمان سے خراج ہی لیا جائے گا۔

خراجی زمین میں اگر غلہ طے ہے اور اسے مالک نے بٹیداری پر دے دی ہے تو یہ دونوں پر لازم ہے، اپنے اپنے حصہ کا خراج نکالے گا، اور اگر خراج نقدی ہے تو نقد خراج مالک کے بجائے مستاجر ادا کرے گا۔

تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن قاسم نے خراج مقاسمہ میں پیداوار کا پانچواں حصہ مقرر کیا تھا، خراج کی آمدنی ملک کے مفاد عامہ پر خرچ ہوگی، جیسے فوج کے اخراجات، عمال حکومت کے مشاہرے، علماء، مفتیوں اور قاضیوں کے وظیفے اسی طرح سڑکوں کے بنانے پلوں کے بنانے اور ان کی مرمت پر خرچ ہوگا، اس لیے خراج کی رقم مال گذاری دے کر سبک دوشی ہو سکتی ہے۔

اس وقت ہندوستان کی زمین کے سلسلہ میں مختلف علماء کے مختلف اقوال ملتے ہیں، مگر سبھوں کو سامنے رکھ کر یہ کہا جائے گا کہ یہاں کی جو زمینیں نسلاً بعد نسلٍ مسلمانوں کے قبضہ میں چلی آرہی ہیں اور کسی زمانہ میں اس پر کافروں کی ملکیت کا ثبوت نہیں ہے اور وہ یقینی طور پر عشری ہیں اور ان زمینوں کی پیداوار میں عشر یا نصف عشر واجب ہے اور جن زمینوں پر کسی زمانہ میں بھی کافروں کی ملکیت ثابت ہے اور ان سے منتقل ہو کر مسلمانوں کے قبضہ میں آئی ہیں وہ خراجی ہیں۔

آزاد ہندوستان میں چوں کہ تمام زمینوں نے اپنا تسلط قائم کرلیا جو زمین داروں کے قبضہ میں تھیں اور پھر آزاد حکومت نے وہ زمینیں کاشت کاروں میں تقسیم کی ہیں معاوضہ لے کر یا بلا معاوضہ وہ ساری زمینیں خراجی قرار پائیں گی، عشری باقی نہیں رہیں۔

اسلام کا نظام عشر و خراج

از: ـــــــــ مفتی عزیز الرحمٰن مدنی دارالافتاء، بجنور

حامدًا ومصلیًا، أما بعد!

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما أخرجنا لکم من الارض۔

اپنی پاکیزہ کمائیوں میں سے خرچ کرو اور جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے پیدا کیا ہے۔

مذکورہ آیت میں ماکسبتم سے مراد مالِ تجارت ہے اور مما أخرجنا لکم من الأرض سے مراد عشر ہے۔

وآتوا حقّهٗ یوم حصاده ـــــــ اور اس کا حق گہائی کے دن ادا کرو۔

اس آیت میں بھی مراد عشر ہے اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

ما اخرجت الارض ففیه العشر ـــــ جو چیز زمین سے پیدا ہو اس میں عشر ہے۔

عشر درحقیقت زمینی پیداوار کی زکوٰۃ ہے، زکوٰۃ کی شرح فی صد ۲٫۵ یعنی ڈھائی فی صد ہے جب کہ عشر کی شرح فی صد ۱۰ ہے، عشر صرف ان ہی زمینوں کی پیداوار پر ہے جو فقہی تفصیلات کے مطابق عشری ہوں اور عشر کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے کیوں کہ اس میں صدقہ کا مفہوم موجود ہے ایک اثر جس کو ابراہیم نخعی نے روایت کیا ہے۔

وفی کل ما اخرجت الارض صدقة۔ (کتاب الحجه ص ۱۲۵)

ہر وہ چیز جس کو زمین پیدا کرے صدقہ ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عشر میں صدقہ کا مفہوم موجود ہے اور یہ صرف مسلمانوں پر ان کی زمین کی پیداوار پر واجب ہوتا ہے اور اس کا مصارف بھی صرف مسلمان ہیں(۱)، جب کہ خراج کا مصرف مفادِ عامہ ہے کیوں کہ خراج کی حقیقت زمین کے لگان جیسی ہے پیداوار پر اس کا انحصار نہیں ہے۔

نصف عشر

عن جابر رضؓ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما سقت الانہار والغیم العشر وفیما سقی بالسانیہ نصف العشر۔ (۲)

جس کو نہریں اور بارش سیراب کرے اس میں عشر ہے اور جس کی سانیہ سے سیرابی ہو، اس میں نصف عشر ہے۔

اس معنی پر مشتمل احادیث بخاری اور ابن ماجہ اور ابوداؤد میں مروی ہیں اس سے اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ یہ فرق غالباً اس وجہ سے ہے پیداوار میں قلتِ مشقت اور کثرت کا اعتبار رکھا گیا ہے(۳) امام شمس الدین سرخسی رحؒ نے بیان فرمایا ہے:

وعلل بعض مشائخنا بقلة المؤنة فيما سقته السماء وكثرة المؤنة فيما سقى بغرب او دالية۔

اس کے بعد ایک اعتراض کا جواب دیتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

هذا تقدير شرعي فنتبعه ونعتقد فيه المصلحة الخ۔ (۴)

یہاں تک دو مقدار شرعی حاصل ہوئی ہیں جن کا ماحصل اس قدر ہے کہ مشقت اور عدم مشقت سے پیداوار کی زکوٰۃ پر اثر واقع ہوتا ہے، موجودہ زمانہ میں طریقہ آب پاشی اگرچہ بیشتر مقامات پر وہ نہیں ہے جو قدیم زمانہ میں تھا، لیکن ریگستانی علاقوں میں اب بھی قدیم طریقۂ آب پاشی جانوروں کے ذریعہ سے پانی لانا ہے۔ امام محمد رحؒ کی تشریح کے مطابق اس فرق کا نتیجہ اس جگہ ظاہر ہوتا ہے۔

ولا تحسب منه اجرة العمال ولا نفقة البقر اذا كان يسقى سيحا او

---

(۱) قال فی البدائع أما سبب فرضيته ای العشر فالأرض النامية حقيقة ۵۴/۲

(۲) کتاب الجر ص ۱۱۵ (۳) فقہاء کے نزدیک دونوں پر عشر ہی کا اطلاق ہوتا ہے۔ (۴) مسلم و طحاوی

تسقیہ السماء وان کان یسقی بغرب او دالیۃ او سانیۃ ففیہ نصف العشر[1]

وفی التاتارخانیہ : وکل شیٔ اخرجتہ الارض لا یحتسب فیہ اجرۃ العمال

ونفقۃ البقراہ - ولا یحتسب لصاحب الارض ما انفق علی الغلۃ من

سقی او عمارۃ او اجرۃ حافظ بل یجب العشر فی جمیع الخارج - (۲)

اس سے معلوم ہوا کہ کاشت کاری کے اخراجات عشر اور نصف عشر میں اثر انداز نہیں ہوتے ہیں البتہ سیرابی کی دشواریوں کا ضرور لحاظ رکھا گیا ہے۔ موجودہ زمانہ میں طریقہ آب پاشی اور کھاد وغیرہ سے جہاں مصارف میں اضافہ ہوا ہے وہاں پیداوار میں بھی اضافہ ہوا ہے، اس لیے نص قرآنی یوم حصادہ اور احادیث اور حضرات ائمہ کی تشریحات کے مطابق عشر مطلقاً پیداوار پر ہے اسے اخراجات سے تعلق نہیں ہے یہ تو پیداوار کی زکوٰۃ ہے۔ اخراجات بمنزلہ قرضہ بھی نہیں ہیں کہ ان کو وضع کیا جا سکے[3]۔ یہ بات دیگر ہے کہ زمین کی پیداوار پر واجب ہوگا یا نہیں، اس کا بیان آگے آتا ہے۔

زمین کی پیداوار

اس بارے میں بہت تفصیل ہے لیکن امام ابوحنیفہ اور صاحبین سے اس بارے میں دو اصول معلوم ہوتے ہیں، ان ہی پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ حضرت امام فرماتے ہیں:

۱ ـــــ ثم الاصل عند ابی حنیفۃ رح ان کل ما یستنبت فی الجنان ویقصد بہ استغلال الاراضی ففیہ العشر۔ اھ

۲ ـــــ والاصل عند ابی یوسف ومحمد رح ان مالہ ثمرۃ باقیۃ مقصودۃ فلا شیٔ فیہ کالبقول والخضروات والریاحین انما العشر فیما لہ ثمرۃ باقیۃ مقصودۃ واحتجا جًا فیہ بحدیث لیس فی الخضروات صدقۃ - (۴)

---

(۱) کتاب الحجۃ ۱۲۵/ (۲) ۲۳۶/۲ (۳) واذا اخرجت الارض العشریۃ طعامًا وعلی صاحبہا دین کثیر لم یسقط عنہ العشر وکذالک الخراج لان الدین یعدم غنی المالک بما فی یدہ۔ اھ (مبسوط ۳/۲)

(۴) مبسوط ۳/۲

اسی معیار پر تمام تفصیلات کو جانچا جا سکتا ہے اور حکم بیان کیا جا سکتا ہے، جہاں تک موجودہ زمانہ کا تعلق ہے کہ زمین کی ہر چیز قیمتی ہے تو ہماری رائے یہ ہے کہ تمام چیزیں ان دونوں اصول سے باہر نہیں ہیں۔ اس لیے مسائل اور فتویٰ کا معاملہ مجیب کی دقیق النظر اور حذاقت ذہنی پر موقوف ہے۔ رہا مچھلیوں کا معاملہ وہ عشر کے تحت نہیں آتا ہے بلکہ وہ رکاز اور معدن کے تحت ہے، مچھلیاں زمین کی پیداوار نہیں ہیں۔

" لاخمس فی السمکۃ "(۱)

اس لیے جو مچھلیاں تالابوں میں پیدا ہو جاتی ہیں یا پالی جاتی ہیں ان کو جب فروخت کر کے قیمت حاصل کی جائے گی تو قیمت پر زکوٰۃ کے احکامات نافذ ہوں گے۔ فروخت کرنے سے قبل تو مچھلی کی بیع جائز نہیں ہے اس لیے اس کا اعتبار نہیں ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ نے کتاب الخراج میں تحریر فرمایا ہے:

" وسألت یا أمیر المومنین عما یخرج من البحر من حلیۃ و عنبر فان فما یخرج من البحر من الحلیۃ والعنبر الخمس فاما غیرھما فلا شئ فیہ لانہ بمنزلۃ السمک ۔(۲)

ارض عشری اور خراجی

خراج کے بارے میں بیان کیا جا چکا ہے کہ وہ زمین کا لگان یا ٹیکس ہے۔ الخراج مؤنۃ الارض، اور مصرف خراج کے بارے میں بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ اس کا مصرف مفاد عامہ ہے۔ اس جگہ ارض عشری اور خراجی کو بیان کیا جاتا ہے۔ اس باب میں امام ابو یوسف نے جامع طور پر بیان فرمایا ہے:

" فکل ارض اسلم اھلھا علیھا وھی من ارض العرب او ارض العجم فھی لھم ارض عشر بمنزلۃ المدینۃ حین اسلم اھلھا و بمنزلۃ الیمن وکذلک کل من لاتقبل منہ الجزیۃ ولایقبل منہ إلا الاسلام أو القتل وعبدۃ الأوثان من العرب فارضھم ارض عشر وان ظھر علیھا الامام لأن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد ظھر علی ارضین العرب وترکھا فھی ارض عشر

---

(۱) التاتارخانیہ ۲/۳۴۲ (۲) ۸/۴۰

حتی الساعة قال وایما دار من دور الاعاجم قد ظهر علیها الامام وترکها فی ایدی اھلھا فھی ارض خراج وقسمھا بین الذین غنموا فھی ارض عشر الخ[1]

خلاصہ یہ ہے کہ زمین کا مدار اس پر ہے کہ وہ کس طرح حاصل ہوئی ہے، جنگ کے ذریعہ یا صلح کے ذریعہ، اگر جنگ کے ذریعہ حاصل ہوئی ہیں تو زمین کو مالک کے حوالہ کر دیا گیا یا مسلمانوں میں تقسیم کر دیا، اگر مسلمانوں میں تقسیم کر دیا گیا تو عشری ہیں اور اگر کافروں کے پاس ہی رہنے دیا گیا تو صلح اور شرائط کے مطابق خراجی ہیں۔ غرض کہ اول مرتبہ میں زمین کی جو حیثیت ہے وہ ہمیشہ برقرار رہے گی۔ البتہ اگر کسی مسلمان نے خراجی زمین خرید لی اور پھر کاشت کی تو اس پر عشر بھی ہے پیداوار پر اور زمین کا ٹیکس بھی ہے[2]، لیکن اگر کوئی کافر مسلمان سے عشری زمین خرید لیتا ہے تو اس پر عشر نہیں کیوں کہ عشر میں عبادت کا مفہوم ہے، اور کافر اس کا اہل نہیں ہے۔ (اس باب میں ذرا تفصیل ہے)۔

اس کے بعد معلوم ہونا چاہیے کہ غیر منقسم ہندوستان کی آراضی انگریزوں کے قبضہ کے زمانہ تک اور اس سے قبل مسلم قیام حکومت کے زمانہ اور اس سے قبل محمد بن قاسم کے دور حکومت اراضیوں کا حال مذکورہ بالا اصول کے تحت ہے، جو زمینیں خراجی تھیں وہ خراجی اور کچھ زمینیں عشری قرار پائیں۔ انگریزی دور اقتدار میں مسلم زمین داروں کی اراضیوں پر ہمارے اکابر بربنائے احتیاط عشر لازم کرتے آئے ہیں، لیکن انقلاب آزادی کے بعد پاکستانی اراضیوں کا معاملہ اتنا گنجلک نہیں ہے بلکہ صاف ہے وہاں کی اراضیوں کا حکم عشری ہے لیکن ہندوستان کی اراضیوں کے بارے میں یہ طے کرنا ہے کہ بھومی دھری کو بربنائے استیلا، جائز قرار دیا تھا، اب مسلم کاشت کار جو دس گنا دے کر مالک قرار پائے ہیں، ان کے بارے میں یہ پتا لگانا کہ فلاں زمین کی اول مرتبہ کیا حیثیت تھی انتہائی دشوار اور ناممکن ہے، اور یہی طے کرنا ہے کہ مسلم اراضیوں سے پرعشر واجب قرار دیا جائے یا نہ قرار دیا جائے۔

---

(۱) کتاب الخراج ۱/۶۹

(۲) صاحب ہدایہ نے ایک حدیث روایت کی ہے، لا یجتمع عشر وخراج فی ارض مسلم۔ یعنی مسلمان پر صرف عشر ہی ہوگا۔ علامہ عینی نے ناقدین سے اس پر جرح نقل کی ہے اور حدیث کو موضوع قرار دیا ہے۔ ۲/۸۰۳، مطبوعہ نولکشور۔

اراضی موقوفہ

مذکورہ بالا معاملہ طے ہونے پر یہ طے ہونا آسان ہے کہ اراضی موقوفہ پر عشر ہے یا نہیں۔ اصولی طور پر اراضی موقوفہ عشر سے مستثنیٰ نہیں ہیں، علامہ سرخسی نے ارشاد فرمایا ہے:

فالعشر مؤنة الارض النامية كالخراج والكاتب والحر فيه سواء وكذلك الخارج عن اراضى الموقوفة على الرباطات والمساجد يجب فيه العشر عندنا۔ (۱)

والله تعالى اعلم بالصواب

ہندوستان میں عشری یا خراجی زمین

اسلام میں بندوبست اراضی یا زمین و جائداد کا انتظام اس پر موقوف ہے کہ کوئی ملک مسلمانوں کے قبضہ اقتدار میں کس طرح داخل ہوا ہے، اگر کوئی صلح کے ذریعہ فتح ہوا ہے تو اس کی زمینوں کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے ساتھ ہوں گے جن پر معاہدہ صلح ہوا ہے، اگر صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ زمینوں کے مالک وہی رہیں گے جن کے قبضہ میں زمین ہے اور اپنے مذہب پر برقرار رہتے ہوئے ان کی زمینوں سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا، تو زمینیں خراجی ہوں گی اور خراج کی جو شرح بھی ان پر عائد کی جائے گی وہی رہے گی، لیکن اگر ملک کو صلح سے نہیں بلکہ قہر و غلبہ سے فتح کیا ہے اور امام اور خلیفہ یا افسر اعلیٰ نے، ان اقوام کو ان کے مذہب پر رکھتے ہوئے زمینوں کو ان کے پاس ہی رہنے دیا تو بھی یہ اراضی خراجی رہیں گی خراج کی جو بھی شرح مقرر ہو جیسے حضرت فاروق اعظمؓ نے شام، عراق، مصر کی زمینوں کے ساتھ معاملہ کیا تھا، بجز محدود حصہ کے کہ ان قطعات کو مسلمانوں کو دے دیا گیا تھا یا بیت المال میں داخل کر لیا گیا تھا تو وہ زمین عشری قرار پائیں

ان مذکورہ اقسام کے علاوہ سب زمینیں عشری قرار پائیں گی۔ امام ابو یوسف رح نے کتاب الخراج میں اور فتاوی التاتارخانیہ میں اس کو تفصیل سے تحریر فرمایا ہے۔

وكذلك كل ارض اسلم عليها أهلها طوعًا وفى الحجة بلا قتال وللدعوة

---

(۱) المبسوط ۳/۴

الی الاسلام فانها تکون عشریة وکذلک کل ارض فتحت قهرا وعنوة و قسمت بین الغانمین فهی عشریة وکذلک ارض من اراضی العرب اذا فتحت عنوة وقهرا واهلها من عبدة الاوثان واسلموا بعد الفتح وترک الامام الاراضی علیهم فهی عشریة وکذلک کل بلدة من بلاد العجم اذا فتحها الامام قهرا وعنوة وتردد بین ان یمن علیهم علی رقابهم واراضیهم ویضع علی الاراضی الخراج وبین ان یقسم علی الغانمین ویضع علی الاراضی العشر قال وجعلت الاراضی عشریة۔ (۱)

اوپر چار قسم کی اراضی کو عشری قرار دیا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اگر اراضی مسلمان کے پاس آتی ہے تو عشری ہے کیوں کہ عشر میں ایک پہلو عبادت کا ہے اور مسلمان اس کے لیے ابق ہے۔

اور ایسی زمینیں جو ملک فتح ہونے کے وقت نہ کسی کی ملک تھیں اور نہ قابل زراعت بعد میں ان کو اسلامی امیر کی اجازت سے قابل زراعت بنا لیا گیا یا آبادی میں کوئی مکان تھا اس کو باغ یا مزروعہ زمین بنا لیا گیا اگر ایسا کرنے والے غیر مسلم ہیں تو ان کی یہ زمینیں بھی خراجی ہوں گی، بہرحال ان زمینوں کے عشری یا خراجی ہونے کا مدار امام ابو یوسف رح کے نزدیک قرب وجوار کی زمینوں پر ہوگا، اگر قرب وجوار عشری ہے تو یہ بھی عشری، اور خراجی ہے تو یہ بھی خراجی ہوں گی اور اگر قرب وجوار میں دونوں قسم کی اراضی ہوں تو یہ زمین عشری ہوگی اور امام محمد رح کے نزدیک مدار پانی پر ہے اگر پانی عشری ہے تو زمین عشری اور پانی خراجی ہے تو زمین خراجی۔ (۲) واللہ اعلم۔

برصغیر کی اراضی

برصغیر یعنی غیر منقسم ہندوستان کی اراضی کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ کرنا دشوار تر ہے کیوں کہ حافظ جلال الدین سیوطی کی تحقیق کے مطابق اور حقیقت بھی یہی ہے کہ محمد بن قاسم رح کے زمانے میں انھوں نے مغربی ہند یعنی سندھ کی اراضی پر ۹۳ھ میں قبضہ کیا، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

---

(۱) ۳۲۳/۲ (۲) ملخص از کتاب الخراج از امام ابو یوسف رح ۶۳ تا ۶۶

فی سنة ثلاث وتسعین ایام خلافة الولید بن عبد الملک فتحت دیبل ولاشک ان دیبل هو اکبر دیار الهند۔ (۱)

سنہ ۹۳ھ خلافت ولید بن عبدالملک کے زمانے میں دیبل فتح ہوا اور وہ سندھ کے بڑے قصبات میں تھا۔

اوپر مذکور ہوئے تمہیدی مضمون کے پیش نظر محمد بن قاسم نے جن شہروں کو جنگ کے ذریعہ فتح کیا اور ان کو مالکان زمین کے پاس رہنے دیا ان پر خراج لگا دیا گیا اور کچھ علاقہ (مثلاً راجستھان کا کچھ حصہ) صلح کے ذریعہ فتح کیا اس کو شرائط صلح کے مطابق مالکان کے پاس رہنے دیا اس پر بھی خراج لگا دیا گیا۔

مورخ بلاذری نے راجہ داہر کے پایہ تخت برہمن آباد کے متعلق لکھا ہے کہ یہاں کے اکثر لوگ مسلمان ہو گئے تھے، ان کی زمینیں ان کے پاس رہنے دیا گیا، ان پر عشر مقرر ہوا، مفتی محمد شفیع صاحب مرحوم نے جواہر الفقہ میں لکھا ہے:

"ولید بن عبدالملک کے آخری دور میں جب اسلامی حکومت کی گرفت سندھ پر کمزور پڑ گئی تو راجہ داہر کا بیٹا جیسیہ پھر بغاوت کر کے برہمن آباد پر قابض ہو گیا اور خود مختار بادشاہ بن بیٹھا، اسی طرح سندھ کی دوسری ریاستوں کے راجہ بھی باغی ہو کر خود مختار بن گئے، جب حضرت عمر بن عبدالعزیز کی خلافت کا دور آیا تو انھوں نے ان راجاؤں کے نام خطوط لکھے جن میں اول ان کو اسلام کی دعوت دی گئی اور پھر اطاعت کی، راجہ داہر کا بیٹا جیسیہ اس دعوت سے اتنا متاثر ہوا کہ اسلام قبول کر لیا۔ اسی طرح دوسرے راجہ بھی مسلمان ہو گئے، اس وقت حضرت عمر بن عبدالعزیز نے انھیں راجاؤں کو ان ریاستوں کا والی مقرر کر کے ان کی تمام اراضیوں پر ان کی ملکیت برقرار رکھی، اس لئے وہ سب اراضی عشری قرار پائیں۔ (۲)

محمد بن قاسم کے بعد سے لے کر محمد غوری کے زمانہ اور ان کے نائب السلطنت شمس الدین التمش کے زمانے تک ایک طویل زمانہ ہے، اس درمیانی فاصلہ میں ہندوستان میں اسلامی ریاستوں کا وجود اور سندھ کے علاقہ میں مسلمانوں کا وجود مشکوک سا معلوم ہوتا ہے، تاریخی شہادتوں سے

---

(۱) تاریخ الخلفاء (۲) جواہر الفقہ ۲/۲۵۶

یہ بات محتاج ثبوت ہے کہ تاریخ ہند میں اس طرح کا اجتماعی قبول اسلام یا ارتداد ہوا ہے، ہمارے اس قیاس کی غمازی مفتی صاحبؒ کے اس جملہ سے بھی ہوتی ہے،

" لیکن ظاہر یہی ہے کہ عام اراضی سندھ کو عشری کہنا قول ضعیف ہے " (۱)

ہندوستان میں دہلی کے تخت پر غلام خاندان تغلق اور خلجی خاندان اور پھر لودی اور مغل خاندان کی حکومت رہی ہے، تمام حکومتوں کے تاریخی واقعات سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ پورے ملک پر مسلمانوں کی حکومت رہی ہے، تمام حکومتوں کے تاریخی واقعات سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ پورے ملک پر مسلمانوں کی حکومت بزور شمشیر نہیں بلکہ بزور صلح رہی ہے۔ یہاں کی آبادی کا تناسب یہی بتلاتا ہے۔ اراضی کے بندوبست کے بارے میں علاء الدین خلجی، محمد تغلق، شیر شاہ لودھی، جلال الدین محمد اکبر کے دور حکومت میں کچھ ذکر ملتا ہے، اجتماعی طور پر یہ چیز ثابت ہے کہ مسلمان حکمرانوں نے زمینوں کا معاملہ اس اصول پر رکھا ہے جو جس زمین کا مالک ہے وہ اسی کی ہے، اسی طرح ریاستوں کی مجموعی تعداد، تعداد اوقاف اور جاگیرداری سے یہ ثابت ہے کہ بیشتر زمین خراجی رہی ہے اور عشری کم رہی ہے۔ مغل خاندان کے بعد انگریزوں کا زمانہ آیا تو انھوں نے بھی زمین کا لگان مقرر کیا۔ اس طرح کاشت کاری کے میدان میں دوسرے لوگوں کا زیادہ حصہ رہا اور مسلمانوں کا حصہ کم رہا۔ آزادی ہند کے بعد جب ملک کی تقسیم ہوگئی تو جس اصول کے تحت ریاستوں اور رجواڑوں کو ضبط کیا گیا اسی طرح بڑے بڑے زمین داروں کا بھی خاتمہ ہوگیا، زمینوں کا دس گنا وصول کر کے زمینوں کا کاشت کاروں کو مالک بنا دیا گیا، جس کو بھومی دھری کہا جاتا ہے زمین داروں کے پاس وہی اراضیاں بچیں جو خود ان کے زیر کاشت تھیں یا جن میں باغات تھے، اس باب میں بھی قدرتی طور سے مسلمانوں کے پاس یہ حق بھی کم ہی پہونچا، کیوں کہ مسلمانوں کی آبادی کا معاملہ یہ ہے جو پیشہ ور برادریاں تھیں ادھر ہیں جن کی تعداد زیادہ ہے وہ کاشت کار نہیں تھے، بہ حال اس وقت جو مسلمان کاشت کار ہیں وہ بھومی دھری قانون کے تحت زمینوں کے مالک نہیں، دادالہی زمینیں کم ہیں اور جو کچھ ہیں بھی وہ فروخت ہو کر دوسروں کے پاس جارہی ہیں۔

بھومی دھری کے باوجود کاشت کاروں پر گورنمنٹ کی طرف سے لگان بھی مقرر ہے، اس میں

---

(۱) جواہر الفقہ ۲/۲۵۶

ہندو مسلمان سب برابر ہیں، اس کے علاوہ زمین کی پیداوار اب صرف برسات کی بارش یا دریاؤں کی آب پاشی پر موقوف نہیں ہے بلکہ ٹیوب ویل اور ٹرالیوں کے ذریعہ آب پاشی ہوتی ہے پیداوار زیادہ کرنے کے لیے مختلف قسم کے کھاد بھی چل پڑے ہیں، کھیتوں کی حفاظت کے لیے کرم کش ادویہ کا استعمال بھی ہوتا ہے، بہرحال پیداوار بھی بڑھی ہے اور اس پر اخراجات بھی بڑھے کھیتی کے لیے بیجوں کی تقسیم اور اس کی وصول یابی کی کوئی شرح، غرض کہ کاشت کاری بھی ایک ذریعہ تجارت ہے جتنا اس پر خرچ کیا جائے اسی نسبت سے پیداوار میں اضافہ ہوگا اور اسلام کا قاعدہ یہ ہے،

کل شیٔ اخرجته الارض لا یحتسب فیه اجرة العمال ونفقة البقر ولا یحتسب لصاحب الارض ما انفق علی الغلة من سقی او عمارة او اجرة حافظ بل یجب العشر فی جمیع الخارج - (۱)

اس لیے میرے نزدیک ہندوستان میں عشری زمینوں کا یا عشری پیداوار کا وجود نہیں ہے بلکہ پیداوار سے جو حاصل ہوتا ہے اس پر زکوٰۃ کا اصول جاری کیا جائے گا۔ فقط

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

---

(۱) التاتارخانیہ ۲/۳۲۶

عشر سے متعلق کچھ نئے مسائل

(محور اوّل)

از: ———————— مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

عشری و خراجی اراضی

جمہور فقہاء کے نزدیک مسلمانوں کی زمین میں عشری اور خراجی کی کوئی تفصیل نہیں، مسلمان کی تمام ہی اراضی میں عشر ضرور واجب ہوگا، یہاں تک کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ کسی زمین میں خراج بھی واجب ہو اور اس کے ساتھ ساتھ عشر بھی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ کے نزدیک عشر و خراج کا اجتماع نہیں ہو سکتا، اس لیے حنفیہ کے نزدیک عشری اور خراجی زمین کی تقسیم کی جاتی ہے۔

جمہور کے دلائل

جمہور کے دلائل پر امام نووی نے شرح مہذب میں تفصیل سے گفتگو کی ہے، جس کا خلاصہ اس طرح ہے:

(۱) عشر کے سلسلہ میں جتنی نصوص مروی ہیں وہ سب عام ہیں، اس میں عشری اور خراجی زمین کی کوئی تقسیم نہیں ہے۔

(۲) عشر و خراج کے وجوب کے اسباب الگ الگ ہیں، عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے اور خراج کا تعلق خود زمین کی ملکیت سے گویا عشر کا تعلق پیداوار کے حصول سے ہے اور

خراج کا وجوب زمین سے انتفاع پر قدرت اور امکان سے۔ عشر کے مصارف وہی آٹھ مدات ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں، جب کہ خراج کا مصرف فوجیوں، ملازمین اور ملک کے عام رفاہی کام ہیں۔ اس لیے یہ دو جداگانہ حقوق ہیں، اس لیے مسلمانوں پر تو عشر بہر صورت واجب ہوگا، اگر خراجی زمین ہے تو عشر کے ساتھ خراج بھی واجب ہو جائے گا۔

(۳) عشر کا وجوب کتاب و سنت کی صریح نصوص سے ثابت ہے، جب کہ خراج کا وجوب اجتہاد و قیاس پر مبنی ہے۔ لہٰذا ایک اجتہادی حکم ایک منصوص حکم کے لیے کس طور پر مانع بن سکتا ہے؟ (۱)

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کے نقطۂ نظر پر امام ابوبکر جصاص رازی اور سرخسی نے تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ ان حضرات کے دلائل کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

(۱) ابن مسعود راوی ہیں کہ آپؐ نے فرمایا: عشر و خراج ایک زمین میں جمع نہیں ہو سکتا —— اس سے معلوم ہوا کہ جس زمین میں خراج واجب ہو اس پر عشر عائد نہیں ہوگا۔

(۲) حضرت عمرؓ نے بعض اسلام قبول کرنے والوں کے بارے میں لکھا کہ ان کی زمین ان کو دے دی جائے، وہ اس سے خراج ادا کرتے رہیں، تو حضرت عمرؓ نے خراج کا حکم دیا، اگر عشر واجب ہوتا تو ضروری تھا کہ اس کا بھی حکم دیتے۔

(۳) حضرت عمرؓ کے زمانہ میں عراق وغیرہ کی فتوحات کے بعد آپ نے خراج عائد فرمایا اور صحابہ نے بھی اس سے اتفاق کیا۔ پھر اس کے بعد عادل و انصاف پرور خلفاء بھی ہوئے اور ظالم و جابر فرماں روا بھی اور بہت سے مسلمان ان خراجی اراضی کے مالک بھی ہوتے لیکن کہیں یہ بات منقول نہیں کہ ان حضرات نے خراجی زمینوں پر عشر بھی وصول کیا ہو۔

(۴) خراج اصل میں کفر کی وجہ سے واجب ہوتا ہے یہ بزور قوت فتح کیے جانے والے علاقوں میں

---

(۱) المجموع ۵۴۹/۲

وہاں کے باشندوں کی سرزنش ہے جب کہ عشر ایک عبادت ہے جو نفس اور مال کی تطہیر اور اللہ کے شکر کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ پس دونوں کے وجود کا مقصد ایک دوسرے کے بالکل مبائن اور برعکس ہے اور ایسی دو چیزوں کا اجتماع نہیں ہو سکتا۔ (۱)

حنفیہ کے یہاں عشری اراضی

حنفیہ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداءً کسی زمین کے عشری ہونے کی چار صورتیں ہیں:

(۱) کسی سرزمین کے لوگ از خود مسلمان ہو جائیں تو وہ اپنی زمین کے مالک باقی رہیں گے اور ان کی اراضی میں عشر واجب ہوگا، جیسے مدینہ طیبہ، یمن وغیرہ۔

(۲) کوئی علاقہ جنگ کے ذریعہ فتح ہوا اور اس کو مجاہدین کے درمیان تقسیم کر دیا گیا، اب بھی وہ عشری ہوگی، اگر اس علاقہ میں کوئی افتادہ وغیر مزروعہ زمین ہو اور حکومت اسلامی کی اجازت سے قابل کاشت کر لی گئی تو اس میں بھی عشر واجب ہوگا۔

(۳) جزیرۃ العرب کا علاقہ جہاں کافروں کے رہنے کی اجازت نہیں وہ قیامت تک کے لیے عشری زمین شمار ہوگی۔[۲] امام صاحبؒ نے حجاز، تہامہ، یمن، مکہ، طائف اور بادیہ کے پورے علاقہ کو ارض عرب قرار دیا ہے۔ (۳)

(۴) اگر آبادی میں کوئی مکان تھا اور اس کو باغ یا کھیت بنا لیا گیا تو امام ابو یوسف رحؒ کے نزدیک اس کی عشری وخراجی ہونے کا مدار گرد و پیش کی زمین کے عشری وخراجی ہونے پر ہوگا، اگر اس کے قرب وجوار کی زمینیں عشری ہیں تو عشر ہوگا، اور خراجی ہیں تو خراج۔ امام محمد اور امام ابو حنیفہ رحؒ کے نزدیک اس کا مدار پانی پر ہوگا۔ اگر قدرتی پانی چشمہ، کنواں، بڑے دریا اور ندیوں جیسے گنگا، جمنا وغیرہ سے زمین کو آبیار کیا جائے تو یہ زمین عشری سمجھی جائے گی، اور اگر حکومت کی بنائی ہوئی نہروں یا کسی کی شخصی نہر وغیرہ کا پانی ہو تو خراجی پانی سمجھا جائے گا، اور اگر یہ کھیت اس سے سیراب کیا جا رہا ہو تو خراج واجب ہوگا۔ (۴)

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۳/۱۰۹-۱۷۰، المبسوط ۲/۲۰۶ (۲) کتاب الخراج لابی یوسف /۶۹ حدا یض العشر من ارض الخراج (۳) البحر الرائق ۵/۱۰۲، بدائع الصنائع ۲/۵۶ (۴) بدائع الصنائع ۲/۵۸

خــراجی زمینیں

کسی زمین کے خراجی ہونے کی بنیادی طور پر دو صورتیں ہیں :

(۱) مسلمانوں نے بزورِ قوت اس ملک کو فتح کیا ہو اور زمین کافروں ہی کے حوالہ کی ہو، وہ اس سے فائدہ اٹھائیں اور خراج ادا کریں، یہ زمین حنفیہ کے نزدیک ہمیشہ کے لیے خراجی ہو جائے گی، بعد کو اس زمین کو مسلمان خرید لیں تب بھی خراج اس میں واجب ہی رہے گا، البتہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اگر اس زمین کو مسلمان خرید کرلیں یا خود وہ لوگ مسلمان ہو جائیں، اب خراج کے ساتھ عشر واجب ہوگا۔ (۱)

(۲) وہ علاقہ مسلمانوں کو صلح کے ذریعہ حاصل ہوا ہو، زمین کافروں ہی کے پاس رہنے دی جائے اور خراج کی ادائے گی طے پائے۔ (۲)

یہ تو ابتداءً عشری اور خراجی ہونے کی صورتیں ہیں، بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعد کو چل کر عشری زمین خراجی اور خــراجی زمین عشری ہو جاتی ہے، مثلاً کسی مسلمان نے اپنی زمین کسی غیر مسلم کے ہاتھ فروخت کی، اس کو خراج ادا کرنے پڑے گا۔

(محور چہــارم)

اراضیٔ ہنــد میں عشر و خراج کا مسئلہ

ا ـــــ ہندوستان کی اراضی عام طور پر عشری ہیں، جو خراجی ہیں ان کا عشری یا خراجی ہونا مشکوک ہے اور احتیاط اسی میں ہے کہ عشر واجب قرار دیا جائے، اس لیے کہ ایک تو مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، دوسرے جمہور فقہاء کے نزدیک چوں کہ عشر و خراج کا ایک ہی زمین میں اجتماع ممکن ہے، اس سلسلہ میں ان کے پاس معقول دلائل بھی موجود ہیں (۱) اس لیے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسلمان کی زمین میں عشر بہر حال واجب ہوتا ہے اس کا بھی یہی تقاضا ہے۔ تیسرے

---

(۱) بحر الرائق ۵/۱۰۹ (۲) بدائع الصنائع ۲/۵۶ (۳) المغنی ۲/۳۱۲

فقہائے احناف نے جہاں خراجی اراضی کو عشر سے مستثنیٰ قرار دیا ہے وہاں منشا یہ ہے کہ ایک ہی زمین پر دوہرا وظیفہ عائد نہ ہو. اب کو ہندوستان میں مسلم حکومت باقی نہ رہی اور خراج عائد نہ رہا عشر واجب قرار دینے میں دوہرے وظیفہ کا اجتماع نہیں ہوتا، اس لیے تمام ہی اراضی پر عشر واجب ہونا چاہیے۔

مولانا عبدالصمد رحمانی نے اس موضوع پر بڑا عمدہ تجزیہ کیا ہے اور ہندوستانی اراضی کی کل تیرہ صورتیں کی ہیں. جن میں سے دس میں اصولاً عشر واجب ہوتا ہے اور تین میں احتیاطاً عشر کو واجب قرار دیا ہے مولانا رحمانی کی چشم کشا عبارت نقل کی جاتی ہے:

"سب کو سامنے رکھ کر اگر مسلمانوں کی زمینوں پر غور کیا جائے تو حسب ذیل صورتیں نکلتی ہیں۔

(۱) بادشاہانِ اسلام کے وقت سے موروثی ہیں۔

(۲) بادشاہانِ اسلام کے وقت سے موقوفہ ہیں۔

(۳) موروثی زمینیں ہیں مگر شاہی وقت سے نہیں مگر یہ بھی نہیں معلوم کہ کیوں کر قبضہ میں آگئی ہیں۔

(۴) جو زمینیں مسلمانوں نے خریدی ہیں یا بطریق ہبہ کیا یا بذریعہ وصیت ان کو ملی ہیں اور جس نے فروخت کیا یا ہبہ کیا یا وصیت کی اس نے بھی کسی مسلمان ہی سے حاصل کی تھی، اسی طرح برابر سلسلہ جاری رہا ہے۔

(۵) جو زمین مسلمانوں کے قبضہ میں مسلمانوں سے خرید و فروخت کے ذریعہ سے آئی ہے اور اوپر جاکر یہ معلوم ہوا کہ بادشاہِ اسلام نے دی ہو۔

(۶) مسلمانوں کے قبضہ میں وراثۃً یا خرید و فروخت کے ذریعہ سے ہے لیکن اوپر کا حال معلوم نہیں کہ پہلے کے لوگوں نے کس طرح حاصل کیا تھا۔

(۷) انگریزی حکومت نے بطور معافی اس زمین کو دیا جو پہلے کسی مسلمان کی ملکیت تھی۔

(۸) انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بطریق معافی زمین دی. مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ زمین پہلے کس کی تھی؟

(۹) مسلمانوں نے غیر مزروعہ زمین جو کسی کے قبضہ میں نہ تھی آباد کیا ہے اور وہ عشری زمین کے قریب ہے یا آسمانی و دریائی پانی یا اپنے کنویں سے سیراب ہوتی ہے۔

(۱۰) مسلمانوں نے اپنے سکونتی مکانات کو مزروعہ بنایا اور اس کی سیرابی عشری پانی سے ہوتی یا بنا بر قول بعض کسی پانی سے سیراب ہوتی ہو۔

(۱۱) مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدی ہے لیکن بیچنے والے نے غیر مسلم سے خرید کیا تھا۔
(۱۲) مسلمانوں نے غیر مسلم سے خریدکیا ہے۔
(۱۳) انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو وہ زمین بطور معافی دی جو کسی غیر مسلم کی ملکیت تھی۔

ان تیرہ صورتوں میں پہلی دس صورتوں میں سب زمین عشری اور اس میں حسب قاعدہ دسواں حصہ بیسواں حصہ پیداوار کا واجب ہے، کیوں کہ ان تمام صورتوں میں خراجی ہونے کی کوئی علت پائی نہیں جاتی ہے اور صرف تین صورتیں ایسی ہیں کہ جس میں فقہاء احناف کے اصول سے وہ زمین خراجی ہے۔ یعنی بادشاہ اسلام اگر ہوتا تو وہ تو مسلمانوں سے اس زمین کا خراج وصول کرتا۔ لیکن ان تمام تفصیلات سے ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی زمین کے خراجی ہونے کی بہت کم صورتیں ہیں اور ان کی تحقیق بھی نہایت مشکل ہے، اس لیے ظاہر حال کا لحاظ کر کے مسلمانوں کو احتیاط کے مسلک پر تمام زمینوں کی پیداوار میں عشر نکالنا چاہیے۔" (۱)

مولانا کی یہ تحریر اپنے موضوع پر میرے خیال میں حرف آخر ہے۔

۲۔۔۔ جن اراضی کا عشری وخراجی ہونا معلوم نہ ہو

جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا معلوم نہ ہو اس میں احتیاطاً عشر واجب قرار دیا جائے گا اس لیے کہ مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، اللہ تعالیٰ نے بلا قید واستثناء مسلمانوں کو تمام کھیتوں میں عشر کی ادائے گی کا حکم فرمایا ہے:

"وآتوا حقه يوم حصاده" (۲)۔۔۔ کٹائی کے دن اس کا حق ادا کرو

اس آیت میں اکثر مفسرین وفقہاء کے نزدیک عشر ہی مراد ہے۔ (۳)

علامہ کاسانی نے ایک مقام پر اس حقیقت کی طرف ان الفاظ میں توجہ دلائی ہے:

" الاراضی لا تخلوا عن مؤنة اما العشر واما الخراج والابتداء بالعشر فی ارض المسلم اولی لان فی العشر معنی العبادة وفی الخراج معنی الصغار" (۴)

---

(۱) کتاب العشر والزکوٰۃ /۵۸-۶۰ (۲) الانعام: ۱۴۱ (۳) بدائع الصنائع ۲/۵۴ (۴) بدائع ۲/۵۸-۵۷

"زمین" ملونت" سے خالی نہیں ہوگی یا تو عشر واجب ہوگا یا خراج؟ مسلمان کی زمین میں عشر سے آغاز بہتر ہے، اس لیے کہ عشر عبادت کے زمرہ میں ہے، اور خراج میں ذلت کی بات ہے۔
حصکفی نے عشر کی بابت لکھا ہے:
" لانه الیق بالمسلم" (۱) ـــــ کہ عشر ہی مسلمان کو سزاوار ہے۔

سرکاری مالگذاری اور خراج کا مصرف

۳ ـــــ خراج اصل میں وہ آمدنی ہے جو اسلامی حکومت غیر مسلموں کی ان اراضی سے لیتی ہے جو غیر مسلموں کی ملکیت میں ہے، یا اسلامی حکومت میں قائم ہونے کے بعد ان کی ملکیت میں تھی اور اس کا مقصد مملکت کی دفاعی تیاری میں مدد ہے۔ غرض بنیادی طور پر غیر مسلوں سے ایک طرح کا دفاعی ٹیکس ہے۔
اس لیے ہندوستان جیسے ممالک میں خراج واجب نہیں ہونا چاہیے، اس کو تسلیم کرنے کے بعد مال گذاری کے خراج شمار کیے جانے اور نہ کیے جانے کا سوال ہی باقی نہیں رہتا، ویسے اس سے قطع نظر بھی مال گذاری چوں کہ ایک غیر مسلم مملکت لیتی ہے اور اس کو اعلاء کلمۃ اللہ کے مقصد کے لیے صرف نہیں کرتی اس لیے اس کا شمار منجملہ خراج کے نہ ہوگا۔

غیر اسلامی ممالک میں خراج

۴ ـــــ غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں پر خراج واجب نہیں ہونا چاہیے اس لیے کہ خراج دراصل ان مدات میں صرف کی جانے والی چیز ہے جو سرکاری نظم ونسق سے متعلق ہوں اور خصوصیت سے ملک کی دفاع اور سلامتی میں خراج کی آمدنی سے فائدہ اٹھایا جائے گا۔ چنانچہ حصکفی مد خراج کے بارے میں ناقل ہیں کہ" وثالثها حواه مقاتلونا" (۲) ـــــ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی علاقہ پر باغیوں کا غلبہ ہو جاتے اور جبراً زکوٰۃ وخیرات وصول کرلیں اور ان کو متعینہ مصارف میں صرف نہ کرے تو زکوٰۃ دوبارہ

---

(۱) درمختار ۲/۵۴۲، باب العشر والخراج والجزیۃ (۲) درمختار علی هامش الرد ۲/۵۸

ادائی واجب ہے، لیکن خراج دوبارہ ادا نہیں کرنا پڑے گا، اس لیے کہ باغی بھی خراج کا مصرف بن سکتے ہیں۔ علامہ شامی کے بقول:

" اما الخراج فلا يفتون باعادته لأنهم مصارفه إذا اهل البغي يقاتلون اهل الحرب والخراج حق المقاتلة " (۱)

خراج کی دوبارہ ادائے گی کا فتوی نہیں دیا جائے گا کیوں کہ وہی اس کے مصرف ہیں اس لیے کہ باغی لوگ بھی اہل حرب سے جنگ کرتے ہیں اور خراج فوجیوں ہی کا حق ہے۔

مولانا عبدالصمد رحمانی رح نے اس مسئلہ کو امام محمد رح سے نقل کیا ہے۔ امام محمد لکھتے ہیں:

" ان ارض الخراج لا يجب الا على من هو من اهل دارنا لانه حكم من احكام المسلمين وحكم المسلمين لا يجري الا على من هو من دار الاسلام " (۲)

زمین کا خراج اسی شخص پر واجب ہوتا ہے جو دارالاسلام کا رہنے والا ہو، اس لیے کہ یہ مسلمانوں کے احکام میں سے ہے اور مسلمانوں کا حکم اس شخص پر جاری ہوتا ہے جو دارالاسلام میں ہو۔

ہاں اگر کوئی شہر ہو تو غیر مسلم حکمرانوں کے زیر نگیں لیکن انھیں کی طرف سے کسی مسلمان کو اس کا والی مقرر کیا گیا ہو تو علامہ شامی کا بیان ہے کہ وہ مسلمان والی یہاں دوسرے فرائض انجام دے گا، خراج بھی وصول کرے گا، اس لیے کہ اس کو وہاں کے عوام پر استیلا حاصل ہے۔" لاستيلاء المسلم عليهم " (۳)

پس صحیح یہی ہے کہ ہندوستان میں خراج واجب نہیں کہ نہ یہاں اسلامی حکومت ہے اور نہ مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہے۔

زراعت کے اخراجات

۵ـــــ زمین سے پیداوار کے حصول پر جو اخراجات آتے ہیں اور جو موجودہ دور میں بعض اوقات کافی بڑھ جاتے ہیں، منہا نہیں کیے جائیں گے، اور نہ ان کی وجہ سے عشر کی شرح میں کوئی کمی عمل میں آئے گی اس سلسلہ میں دو باتیں خصوصیت سے پیش نظر رکھنی چاہئیں:

---

(۱) ردالمحتار ۲/۲۴ (۲) کتاب العشر والزکوٰۃ۔ از: مولانا عبدالصمد رحمانی، ص: ۱۵۱ (۳) ردالمحتار ۲/۲۶۸ باب العشر

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قدرتی پانی سے سیرابی کے لیے ۱۰٪ فی صد اور دوسری صورت میں ۵٪ فی صد کی شرح مقرر کردی ہے، اگر اخراجات کا استثنا مقصود ہوتا تو اس فرق کی ضرورت نہیں تھی، بہر صورت ۱۰٪ فی صد واجب ہوتا اور اخراجات کی منہائی کا حکم دے دیا جاتا، مگر دو ہی شرحوں کی تحدید اس بات کو بتلاتی ہے کہ عشر کے حکم میں شریعت نے بمقابلہ دوسرے اموال زکوٰۃ کے ایک گونہ تنگی رکھی ہے، اور اخراجات کی منہائی ملحوظ نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ کی اس صورت میں نہ مال پر سال گذرنے کی شرط ہے، نہ دیون و مطالبات سے فارغ ہونے کی اور نہ حاجات اصلیہ کا استثناء ہے۔

(۲) کھاد وغیرہ کے اخراجات کو پانی کے مسئلہ پر قیاس نہ کرنا چاہیے۔ پانی سے زمین کی قوت کاشت نہیں بڑھتی ہے۔ کاشت اتنی ہی ہوتی ہے، جتنی بارش کے پانی سے ہوتی ہے، بخلاف کھاد وغیرہ کے کہ اس سے زمین کی پیداواری صلاحیت بھی بڑھ جاتی ہے، اس لیے یہ پیداواری اضافہ بذات خود زائد اخراجات کا بدل ہے۔

فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں تصریحات موجود ہیں، علامہ کاسانی کا بیان ہے:

" ولا یحتسب لصاحب الارض ما انفق علی الغلۃ من سقی او عمارۃ او اجر الحافظ او اجر العمال او نفقۃ البقر" (۱)

صاحب زمین کے لیے کاشت کے اخراجات یعنی آبپاری، آبادکاری، محافظ اور کام کرنے والوں کی اجرت یا بیل کے اخراجات کا حساب نہیں کیا جائے گا، یعنی اخراجات کا استثنا نہیں ہوگا۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

"یجب العشر فی الاول و نصفہ فی الثانی بلا رفع اجرۃ العمال و نفقۃ البقر وکری الانہار و اجرۃ الحافظ و نحو ذلک" (۲)

پہلی صورت (قدرتی پانی سے سیرابی) میں عشر اور دوسری صورت میں اس کا نصف (۱/۲) اس طرح واجب ہوگا کہ کام کرنے والوں کی اجرت، جانور کا نفقہ، نہر سے پانی لانے کے اخراجات اور نگرانی کی اجرت

---

(۱) بدائع ۲/۶۳ کتاب الزکوٰۃ (۲) ردالمحتار ۲/۵۶ باب العشر

وغیرہ منہا نہیں کی جائے گی۔

علامہ ابن ہمام نے نقل کیا ہے کہ بعض حضرات کھیتی کے اخراجات کو مستثنیٰ کرنے کے قائل تھے، مگر غالباً ایسے غیر معروف اور ناقابل ذکر لوگ تھے کہ ابن ہمامؒ نے ان کے تذکرہ کی بھی ضرورت محسوس نہیں کی(۱)۔ البتہ امام احمدؒ کے نزدیک اگر زراعت کے سلسلہ میں زارع مقروض ہوگیا ہے تو یہ دین منہا کر کے عشر وصول کیا جائے گا۔

"من استدان ما انفق علی زرعه واستدان ما انفق علی اهله احتسب ما انفق علی زرعه دون ما انفق علی اهله لانه من مئونة الزرع" (۱)

کچھ قرض کھیتی کے مد میں لیا اور کچھ اہل وعیال کی ضروریات کے مد میں، تو کھیتی کے سلسلہ میں ہونے والے اخراجات کے قرض منہا کیے جائیں گے۔ اہل وعیال والے اخراجات کے قرض منہا نہ ہوں گے کیوں کہ عشر کھیتی سے متعلق ٹیکس ہے۔

مکان کے گردوپیش یا چھت پر کھیتی کا حکم

۶ــــ مکان میں یا اس کے گردوپیش بارش وغیرہ میں جو درخت لگائے جاتے ہیں ان میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

"رجل فی داره شجرة مثمرة لا عشر فیه وان کانت البلدة عشریة بخلاف ما اذا کانت فی الاراضی" (۲)

ایک شخص کے گھر میں پھل دینے والے درخت ہوں تو اس میں عشر واجب نہیں گو وہ شہر عشری ہو بخلاف اس درخت کے جو (زراعتی) اراضی میں ہوں۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

"یجب العشر ولو کان الشجر غیر مملوك ولم یعالجه احد وخرج ثمرة شجرة فی دار رجل ولو بستاناً فی داره لانه تبع للدار" (۳)

---

(۱) المغنی ۲/ ۳۱۳ (۲) خانیه علی هامش الهندیه ۲۷۰/۱ (۳) رد المحتار ۲/ ۵۰ باب عشر، ط پاکستان

عشر واجب ہے گو درخت کسی کی ملکیت نہ ہو اور کسی نے اس کی کھیتی نہ کی ہو، البتہ اس درخت کا پھل مستثنیٰ ہے جو کسی شخص کے مکان میں واقع ہو، مکان میں گو باغ ہی کیوں نہ ہو وہ بھی مکان ہی کے تابع ہے یعنی اس میں عشر واجب نہیں۔

اسی طرح کی صراحت عالمگیری میں بھی موجود ہے۔ (۱)

چھتوں پر کی جانے والی کھیتی کا یہی حکم ہونا چاہیے، البتہ اگر کسی علاقہ میں مکانات کی چھتوں کو باضابطہ کھیت کے طور پر استعمال کیا ہوا اور اس سے پیداوار حاصل کی جاتی ہو تو اب اس میں عشر واجب قرار دیا جانا چاہیے۔

(محور پنجم)

عشر کا نصاب

۱ــــ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جس طرح اموال عشر میں عموم ہے اسی طرح عشر کے لیے پیداوار کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، پیداوار تھوڑی ہو یا زیادہ عشر واجب ہوگا۔

" فی قلیل ما اخرجته الارض وکثیرة العشر " (۲)

مگر خود امام صاحب رح کے تلامذہ امام ابو یوسف رح اور امام محمد رح کو اس رائے سے اختلاف ہے، ان حضرات کے نزدیک عشر اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ پیداوار پانچ وسق کی مقدار کو پہنچ جائے، یعنی ان کے نزدیک پانچ وسق پیداوار نصاب زکوٰۃ ہے۔ (۳)

دوسرے فقہاء، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے، یہاں تک کہ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ سوائے امام ابو حنیفہ رح اور مجاہد کے تمام ہی علماء اس مسئلہ میں متفق ہیں اور پانچ وسق سے کم میں عشر واجب قرار نہیں دیتے (۴) ــــــ حنفیہ یہی کہتے ہیں کہ حضور نے مطلق زمینی پیداوار میں زکوٰۃ واجب قرار دیا ہے، کسی خاص مقدار کی قید نہیں لگائی ہے۔ جمہور ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں پانچ وسق پیداوار ہی پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے۔ امام بخاری، امام مسلم اور امام نسائی وغیرہ نے حضرت ابو سعید خدری سے واضح طور پر اس مضمون

---

(۱) ملاحظہ ہو: ۱/ کتاب الزکوٰۃ　　(۲) ھدایہ مع الفتح ۲/۲۴۲

(۳) کتاب الاصل ۲/۱۶۳　　(۴) المغنی ۲/۲۹٦

کی روایتیں نقل کی ہیں"۔

جمہور کہتے ہیں کہ مطلق حدیثیں دوسرے اموال زکوٰۃ سے متعلق موجود ہوں، چاندی کے بارے میں ارشاد ہوا: فی الرقۃ ربع عشر۔ اور اونٹ کے بارے میں فرمایا گیا: وفی سائمۃ الابل الزکوٰۃ۔

یہ حدیثیں مطلق ہیں، لیکن پہلی حدیث کی ہم اس دوسری حدیث سے تخصیص کرتے ہیں:

لیس فی ما دون خمسۃ اوسق صدقۃ[2] ــــ پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔

اور دوسری حدیث کی تخصیص اس حدیث سے کرتے ہیں کہ:

لیس فی مادون خمس ذود صدقۃ ــ پانچ اونٹ سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔

جمہور کہتے ہیں کہ جب چاندی اور جانور کے نصاب میں ایک مطلق حدیث کے لیے دوسری ان روایات کو جو اس کے اطلاق کو کم کرتی ہے بیان وتفسیر کی حیثیت سے قبول کیا گیا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ پیداوار کی زکوٰۃ یعنی عشر میں بھی پانچ دس کی تحدید والی روایت کو بیان کی حیثیت سے قبول نہ کیا جائے حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس روایت کا منشا محض اتنا ہے کہ عامل زکوٰۃ پیداوار کی اتنی مقدار کی زکوٰۃ بیت المال میں وصول نہ کرے گا اور خود مالکان کے حوالہ کردے گا کہ وہ اپنی صواب دید سے اتنی زکوٰۃ مستحقین میں تقسیم کردے۔ جمہور کی رائے حدیث سے قریب ہے اور امام صاحبؒ کے نقطۂ نظر میں فقراء کا فائدہ ہے اور زیادہ احتیاط ہے۔

وسق کی مقدار

پانچ وسق جو جمہور کے نزدیک پھلوں کی زکوٰۃ کا نصاب ہے، اس سلسلہ میں اس پر توسبھوں کا اتفاق ہے کہ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہے، یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے، مگر مد کی مقدار میں فقہاء عراق اور فقہاء حجاز کے درمیان جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ مشہور ہے۔ حنفیہ کے یہاں ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے۔ اس طرح ایک صاع آٹھ رطل کے برابر ہوتا ہے۔ مالکیہ کے یہاں ایک صاع ۵ ⅓ کے برابر ہے۔ مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے درہم اور مثقال دونوں طرح صاع کا حساب لگایا ہے، مثقال کے

---

(۱) نسائی ۳۴۴/۱ (۲) ترمذی ۱۳۶/۱

حساب سے ایک صاع ۳ سیر ۶ چھٹانک کا اور درہم کے لحاظ سے ۳ سیر ۶ چھٹانک ۳ تولہ بنتا ہے۔ لہٰذا مثقال کے اعتبار سے پانچ وسق ۲۵ من ۱۲ ½ سیر اور درہم کے لحاظ سے ۲۵ من ۲۳ سیر ۳ پاؤ کے برابر ہوتا ہے۔ مفتی صاحب نے مد کے حساب سے ایک صاع کو ساڑھے تین (۳ ½) سیر چھ ماشہ قرار دیا ہے اس اعتبار سے پانچ وسق ساڑھے گیارہ (۱۱ ½) سیر چھ چھٹانک کا ہوا۔ (۱)

مولانا عبدالصمد رحمانی رح کے یہاں مولانا عبدالحئی فرنگی محلی کے مسلک کے مقابلہ صاع کی مقدار کم ہے اس لیے پانچ وسق کی مقدار ۱۸ من تیس سیر ہوتی ہے (۲) ——— ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے جدید اوزان میں چھ سو تریپن ۶۵۳ کلوگرام کو عشر کا نصاب قرار دیا ہے (۳) ——— سعید محمد لحان کا خیال ہے کہ وسق کی کم سے کم مقدار ۹۴، ۹۲ کلوگرام اور زیادہ سے زیادہ ۸۶۸، ۸، ۱۶ کلوگرام ہے (۴) ——— واللہ اعلم بالصواب۔

تعمیری لکڑیوں وغیرہ میں عشر

۲۔۵ ——— کن اموال میں عشر واجب ہوگا اور کن میں نہیں؟ ——— اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی رح کے یہاں انہی اموال میں عشر واجب ہوتا ہے، جو خوراک بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور ذخیرہ کرکے رکھے جا سکتے ہوں۔ ما ادخر واقتیت۔ (۵)
امام احمد رح کے یہاں یہ تو شرط نہیں کہ وہ خوراک کے قبیل سے ہو، مگر تین باتیں ضروری ہیں۔ اس کو پیمانہ سے ناپا جا سکتا ہو، دیرپا اور قابلِ ذخیرہ ہو، خشک چیز ہو۔ "جمع هذه الاوصاف الكيل والبقاء واليبس" (۶) ——— اس لیے ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو جلاون اور تعمیری مقاصد کے لیے پیدا کی جانے والی لکڑی میں عشر واجب ہونے کا سوال ہی نہیں ہے۔

حنفیہ کے یہاں عام طور پر جلاون کی لکڑیوں کو عشر سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، خود امام محمد رح کا بیان ہے:

---

(۱) اوزان شرعیہ، جواهر الفقه ۲/ (۲) دیکھیے: کتاب العشر والزکوٰۃ ۱۸/
(۳) الفقه الاسلامی وادلته ۲/۸۱۱
(۴) مشکوٰۃ المصابیح مع تحقیق وتعلیق سعید محمد لحان ۱/۳۹۹
(۵) الافصاح ۱/۲۰۵ (۶) المغنی ۲/۲۹۳

"قلت أرأيت الرجل يكون له الارض من ارض العشر فينبت فيه الطرفاء والقصب الفارسي او غيره هل فيه عشر؟ قال لا ليس فيه عشر لانه حطب قلت وكذلك الحشيش والشجر الذي ليس له ثمر مثل وشبهه قال نعم" (۱)

میں نے امام ابوحنیفہ رح سے عرض کیا کہ آپ کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے جس کے پاس عشری زمین ہو اور وہ اس میں جھاؤ اور بانس وغیرہ کی کاشت کرے تو کیا اس میں عشر ہے؟ امام ابوحنیفہ رح اور امام ابویوسف رح نے کہا کہ نہیں، اس عشر نہیں کہ یہ تو عام لکڑی ہے۔ میں نے دریافت کیا کہ گھاس اور جس درخت کے لیے اس طرح کا پھل نہ ہو اور جو پودے اس کے مماثل ہوں ان کا حکم بھی یہی ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔

مگر اصل میں حضرت الامام اور ان کے تلامذہ کی یہ رائے اس بنیاد پر ہے کہ اس زمانہ میں یہ خودرو ہوتے تھے ان کے درخت لگائے نہ جاتے تھے اور ان کی پیداوار مقصود نہ ہوتی تھی، نہ اس سے کوئی بڑی معاشی منفعت ہی متعلق تھی۔ فی زمانہ یہ بڑی نفع خیز زراعت ہوگئی ہے۔ شہروں میں جانوروں کے چارے کی باضابطہ فصل لگائی جاتی ہے اور وہ گراں قیمت پر فروخت ہوتا ہے۔ یہی حال جلاون کی لکڑی کا ہے، تعمیری لکڑیوں کی قیمت تو غلوں اور پھلوں سے بھی بڑھ کر ہے اس لیے اگر اس طرح کی لکڑیوں کی کاشت کی جائے تو اس میں بھی عشر واجب ہونا چاہیے۔ اس سلسلہ میں صاحب ہدایہ کی چشم کشا وضاحت ملاحظہ ہو:

"اما الحطب والقصب والحشيش لاتنبت في الجنان عادة بل تنقى عنها حتى لو اتخذها مقبصة او مشجرة او منبتا للحشيش يجب فيها العشر" (۲)

ایندھن کی لکڑی، بانس اور گھاس کی باغات میں کاشت نہیں کی جاتی بلکہ ان سے صفائی کی جاتی ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بانس کی کوٹھی بنائے یا درختوں اور گھاس کی کاشت کرے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔

---

(۱) کتاب الاصل ۲/۱۳۲، ۲۹ (۲) ھدایہ ۱/۱۹۱ باب زکوۃ الزروع والثمار

قاضی خاں کے یہاں بھی اسی طرح کی صراحت موجود ہے:

"ولو جعل ارضہ مشجرۃ او مقصبۃ یقطعہا و یبیعہا فی کل سنۃ کان فیہ العشر وکذا لو جعل فیہا القت للدواب"۔ (۱)

اگر اپنی زمین میں درختوں یا بانسوں کی کاشت کرے کہ اسے ہر سال کاٹ کر فروخت کیا کرے گا تو اس میں عشر واجب ہوگا اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب چوپایوں کے لیے چارہ کی کاشت کی جائے۔

مکھانے اور سنگھارے میں عشر

مکھانا اور سنگھارا بنیادی طور پر پودا ہے، گو ان پودوں کی نشو ونما کے لیے پانی کی کافی مقدار ضروری ہے، مگر اس کی جڑیں زمین ہی میں پیوست ہوتی ہیں، اس لیے حنفیہ کے مسلک پر اس میں بھی عشر واجب ہوگا اس وقت اس کی کھیتی سے خاص منفعت متعلق ہوگئی ہے، اس کا بھی تقاضا ہے کہ غربا کو ان کے حق سے محروم نہ رکھا جائے۔

مچھلیوں کا حکم

۳ ـــــ عشر کن اموال میں واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں حدیث کے الفاظ ہیں، ما اخرجت الارض۔ اور قرآن نے کہا ہے کہ کھیتی جو کاٹی جائے اس میں عشر ادا کرنا ہے۔ وآتوا حقہ یوم حصادہ"(۲) اسی طرح حدیث میں صراحت ہے کہ زمینی پیداوار میں عشر واجب ہوگا، اور آیت میں بھی اس طرف اشارہ موجود ہے۔ زکوۃ اور عشر چوں کہ عبادت ہے اس لیے اصولی طور پر اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے۔ مچھلیوں کی گو عشری زمین پر پرورش اور نشو ونما ہو، مگر ظاہر ہے وہ "اخرجت الارض" کا مصداق [illegible]یں ہے، اس لیے اس میں عشر واجب نہیں ہونا چاہیے، اور اموال [illegible] سے نہ ہونے کی وجہ سے اگر اس کی تجارت نہ کر رہا ہو تو کسی اور نوع کی زکوۃ بھی عائد نہ ہونی چاہیے، فقہاء اس پر

---

(۱) خانیہ علی ہامش الہندیہ ۱/۲۶۷ فصل فی العشر (۲) انعام: ۱۴۱

متفق ہیں، صرف امام احمد کا ایک قول اس سے مختلف نقل کیا گیا ہے۔

" واتفقوا علیٰ انہ لاتجب الزکوٰۃ فی کل مایخرج من البحر من لؤلؤ ومرجان و زبرجد و عنبر و مسک و سمک وغیرہ ولوبلغت قیمتہ نصابا الا فی احدی الروایتین عن احمد اذا بلغ مایخرج من ذلک نصابا فعلیہ الزکوٰۃ "(۱)

فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ان چیزوں میں زکوٰۃ واجب نہیں جو سمندر سے نکالی جاتی ہیں، یعنی موتی مرجان، زبرجد، عنبر، مشک اور مچھلی وغیرہ گو اس کی قیمت نصاب کی مقدار کو پہونچ جائے، البتہ امام احمدرح سے ایک روایت ہے کہ سمندر سے نکلنے والی اشیاء نصاب زکوٰۃ کو پہونچ جائیں تو اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔

اس پر امام محمدرح کی وضاحت سے بھی روشنی پڑتی ہے کہ عشری زمین سے تیل، نمک وغیرہ نکلے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوتا کہ گویہ "ما اخرجت الارض" میں ایک درجہ داخل ہے مگر نباتی شئ نہیں ہے:

" قلت أرأیت الرجل یکون لہ الارض وفیہا عین یخرج منہا القیر والنفط والملح وارضہن ارض الخراج ماعلیہ ؟ قال علیہ خراج ارضہ ولیس علیہ فی ھذا شئ قلت أرأیت لوکان ھذا فی ارض عشر ھل فیہ شئ ؟ قال لا، قلت ولِمَ ؟ قال لان ھذا لیس مثمرۃ "(۲)

میں نے کہا آپ کا اس شخص کے متعلق کیا خیال ہے جس کی زمین میں چشمے ہوں، جس سے تارکول پیٹرول اور نمک نکلتا ہو اور اس کی زمین خراجی زمین ۔ تو اس پر کیا واجب ہوگا؟ امام ابوحنیفہ رح نے فرمایا زمین کا خراج عائد کیا جائے گا اور پیداوار میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ میں نے عرض کیا اگر یہی چیزیں عشری زمین سے نکلیں تو کیا اس میں کچھ واجب ہے ؟ امام صاحبؒ نے فرمایا نہیں، میں نے دریافت کیا کیوں؟ آپ نے فرمایا: اس لیے کہ یہ پھل نہیں ہے۔

اب اگر مالک اور کاشت کار میں سے ایک مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہو تو مسلمان کو اپنے حصۂ پیداوار میں عشر ادا کرنا ہوگا۔ اس سلسلہ میں فقہاء کی بعض نقول ملاحظہ ہوں۔

---

(۱) الافصاح ۱/۲۱۸ (۲) کتاب الاصل ۱۶۲/۲

المسلم اذا اعار ارضہ العشریۃ فی ظاہر الروایۃ عن ابی حنیفۃ العشر علی المستعیر ان کان المستعیر مسلما وان کان کافرًا فعلی رب الارض۔

ولو اعارھا عن کافر فالعشر علی المعیر عند ابی حنیفۃ "

شہتوت کے ذریعہ ریشم کی افزائش

۴ــــ شہتوت کے ذریعہ ریشم کے کیڑوں کی پرورش کی جائے اور اس سے ریشم حاصل کیا جائے تو اس میں عشر واجب ہونا چاہیے، گو اس ریشم کی پیدائش زمین سے نہیں ہوتی، شہتوت سے ہوتی ہے، مگر چوں کہ خود شہتوت حنفیہ کے یہاں عشری اموال کی فہرست میں داخل ہے، اس کے ذریعہ جن کیڑوں کی پرورش ہو اور ان سے ریشم حاصل ہو ان میں بھی عشر واجب ہوگا، اس کی نظیر شہد ہے حنفیہ کا مسلک ہے کہ:

"العشر واجب فی العسل ان کان فی ارض العشر" (۱)

عشری زمین کے شہد میں عشر واجب ہے۔

حنفیہ اس سلسلہ میں متعدد حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں، گو ان میں سے اکثر حدیثیں اہل فن کے نزدیک متکلم فیہ ہیں، مگر ابوداؤد نے عبداللہ بن عمرو بن العاص کی روایت نقل کی ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے اور یہ امر محتاج اظہار نہیں کہ ابوداؤد کا کسی حدیث پر خاموشی اختیار کرنا ان کی طرف سے اس حدیث کی توثیق کے مترادف ہوتا ہے۔ (اس موضوع پر تفصیل کے لیے "نصب الرایہ" دیکھنی چاہیے) ــــــ صاحب ہدایہ نے اس پر اپنے ذوق کے مطابق عقلی استدلال بھی کیا ہے اور اسی رنگ میں شوافع کے مستدل کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"وفی العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر وقال الشافعی لایجب لانہ متولد من الحیوان فاشبہ الابریشم ولنا قولہ علیہ السلام: فی العسل العشر ولان النحل یتناول من الانوار والثمار وفیھما العشر فکذا فی ما یتولد منھا بخلاف دود القز لانہ یتناول الاوراق ولا عشر فیھا" (۲)

---

(۱) تاتارخانیہ ۲/۳۲۵ (۲) ہدایہ ۱/۲۰۳

جو شہد عشری زمینوں سے حاصل ہو اس میں عشر واجب ہے۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ شہد میں عشر واجب نہیں، اس لیے کہ یہ حیوان سے پیدا شدہ چیز ہے، لہٰذا یہ ریشم کے مماثل ہے اور ریشم کی طرح اس میں زکوٰۃ نہیں، ہماری دلیل ارشاد نبوی ہے کہ شہد میں عشر ہے، نیز اس لیے بھی کہ شہد کی مکھی پھولوں اور پھلوں سے رس حاصل کرتی ہیں اور ان دونوں میں عشر واجب ہے تو یہی حکم اس چیز کا بھی ہوگا جو پھولوں اور پھلوں سے پیدا ہوا ہے، بخلاف ریشم کے کہ وہ پتے کھاتا ہے جس میں عشر واجب نہیں۔

صاحب ہدایہ کی اس عبارت پر غور کیا جائے، اول تو درخت کے پتے قابل انتفاع ہو جائیں اور کسی خاص مقصد کے لیے ان کی کھیتی کی جانے لگے تو وہ عشری ہو جائیں گے، جیسا کہ فقہاء نے ان پودوں اور ان کے پتوں کا حکم مقرر کیا ہے جو خوشبودار ہوں یا جن سے رنگت پیدا کرنے کا کام لیا جاتا ہو جیسا کہ فقہاء نے جلاون کی لکڑی اور بانس وغیرہ کے احکام لکھے ہیں" وسمہ "نامی پتے کے سلسلہ میں امام محمد رح نے خود امام ابو حنیفہ رح سے نقل کیا ہے کہ اس میں عشر ہے۔

"قلت أرأيت الوسمة هل فيها عشر اذا كانت فى ارض العشر قال نعم فى قول ابى حنيفة رح" (۱)

میں نے پوچھا وسمہ (ایک رنگ دار پودا) میں عشر ہے اگر عشری زمین میں ہو؟ امام ابو یوسف رح نے کہا ہاں، امام ابو حنیفہ رح کے قول پر۔

اس لیے جب شہتوت اسی غرض سے لگائے جائیں تو ان کے پھل سے ریشم کے کیڑے کی پرورش ہوتی ہو، تب تو عشر واجب ہوگا ہی اگر اس کے پتوں سے وہ غذا حاصل کرتا ہو پھر بھی عشر واجب ہوگا۔ واللہ اعلم۔

بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟

۶ــــــ بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں یہ اصول یاد رکھنا چاہیے کہ عشر واجب ہونے کا تعلق زمین کی ملکیت سے نہیں ہے بلکہ پیداوار کی ملکیت سے ہے۔ بقول کاسانی:

---

(۲) کتاب الاصل ۲/۱۶۳

ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج ؕ (۱)

زمین کا مالک ہونا عشر واجب ہونے کے لیے شرط نہیں، بلکہ پیداوار کا مالک ہونا شرط ہے۔

امام ابوحنیفہ رح چوں کہ بٹائی داری کو ناجائز کہتے ہیں اور پیداوار کا مالک صاحب زمین کو اور عامل کو مروجہ مناسب اجرت (اجرت مثل) کا حق دار قرار دیتے ہیں، اس لیے امام صاحب کے نزدیک مالک زمین ہی پر عشر واجب ہے۔ شوافع کے نزدیک بیج مالک زمین کی ہے تو عشر مکمل طور پر مالک زمین پر عائد ہوگا اور بیج بٹائی دار کی ہے تو عشر اس پر واجب ہوگا۔

وجوزنا المخابرة فتجب الزكوٰة على العامل ولا شئ على صاحب الارض لان الحاصل له اجرة ارضه وحيث كان البذر من صاحب الارض واعطى منه شئ للعامل لاشئ على العامل لانه اجرة عمله ؕ (۲)

ہم نے بٹائی داری کو جائز قرار دیا ہے لہذا زکوٰۃ بٹائی دار پر واجب ہوگی مالک زمین پر واجب نہیں ہوگی اس لیے کہ اس کو جو کچھ مل رہا ہے وہ زمین کا کرایہ ہے، اگر بیج مالک زمین کی ہو اور پیداوار میں سے کچھ کاشت کار کو دی جائے تو کاشت کار پر کچھ واجب نہیں کہ یہ اس کے عمل کی اجرت ہے۔

صاحبین رح کی رائے حصکفی وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ اگر بیج عامل کی ہو تو دونوں اپنے حصہ پیداوار کا عشر ادا کریں گے، اور اگر مالک زمین کی ہو تو وہی پورا عشر ادا کرے گا(۳) ـــــ مگر کاسانی نے کوئی فرق نہیں کیا ہے اور بٹائی داری میں دونوں کو اپنے حصہ پیداوار کا ذمہ دار بتایا ہے:

ولو دفعها مزارعة فاما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب فى الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما ؕ (۴)

اگر بٹائی پر زمین دی تو صاحبین کے مذہب پر بٹائی داری جائز ہے اور پیداوار میں عشر واجب ہے پیداوار دونوں میں تقسیم ہوگی اور دونوں پر عشر واجب ہوگا۔

شامی کا رجحان بھی اسی طرف ہے اور انھوں نے فقہ حنفی کی اکثر کتابوں کو اسی کا ہم نوا بتایا ہے

---

(۱) بدائع ۲/۵۶ (۲) فتح المعين للشيخ زين الدين تلميذ ابن حجر هيثمى : ۳۹/

(۳) درمختار على هامش الرد ۲/۵۵ (۴) بدائع ۲/۵۶

اور یہی اس   سے مطابقت بھی رکھتا ہے جس کے مطابق عشر کے وجوب کو زمین کی ملکیت سے متعلق نہیں کیا گیا ہے بلکہ زمین کی پیداوار سے مربوط رکھا گیا ہے۔

اراضی اوقاف

۷۔ فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ خراج کا تعلق تو زمین کی ملکیت سے ہے، مگر عشر کا تعلق حصول پیداوار سے ہے یہ ایک طرح کا شرعی زراعتی ٹیکس (مئونہ) ہے اور اس کے واجب ہونے کے لیے مکلف ہونا بھی ضروری نہیں، نابالغ اور ناعاقل کی محصلہ پیداوار میں بھی عشر واجب ہوتا ہے اس کا تقاضا یہی ہے کہ عشر اوقاف کی جائداد میں بھی واجب ہونا چاہیے۔ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں صراحتیں موجود ہیں:

"ویجب مع الدین وفی ارض صغیر ومجنون ومکاتب وماذون ووقف"(۱)

دین نابالغ، پاگل، غلام مکاتب، غلام ماذون اور وقف کی زمین میں بھی عشر واجب ہوگا۔

علامہ شامی نے اس سلسلہ میں وضاحت کی ہے کہ یہ حکم اس صورت میں تو متفق علیہ ہے کہ اہل وقف زراعت کریں، اگر دوسرے لوگ کھیتی کریں تو اس صورت میں بھی وہی اختلاف ہے جو کرایہ پر حاصل کردہ زمین میں کھیتی کے سلسلہ میں واقع ہوا ہے۔

ھذا ظاھر فی ما اذا زرعھا اھل الوقف اما اذا زرعھا غیرھم بالاجرة فیجری فیہ الخلاف الاتی فی الارض المستاجرہ" (۲)

یہ اس صورت میں تو ظاہر ہی ہے جب خود ارباب وقف کھیتی کریں، اگر دوسرے لوگ اجرت پر کھیتی کریں تو ایسی صورت میں وہی اختلاف ہے جس کا آگے کرایہ پر حاصل شدہ زمین کے سلسلہ میں ذکر آئے گا۔

فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

(۳)
ویجب العشر فی الاراضی الموقوفة واراضی الصبیان والمجانین ان کانت عشریة"

---

(۱) درمختار مع الرد ۲/۴۹ (۲) ردالمحتار ۲/۴۹ (۳) خانیہ علی ھامش الہندیہ ۱/۲۷۰-۲۷۱

وقف کی اراضی اور بچوں اور پاگلوں کی زمین میں عشر واجب ہوگا، بہ شرطے کہ وہ عشری ہوں۔

علامہ کاسانی کا بیان ہے:

.... فیجب فی الاراضی التی لامالک لہا۔

ایسی اراضی میں کہ جس کا کوئی مالک نہ ہو، عشر واجب ہوگا۔

وھی الاراضی الموقوفۃ لعموم قولہ تعالیٰ وقولہ علیہ السلام۔(۱)

اور وہ وقف کی اراضی ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں عموم ہے۔

یہی بات ہندیہ میں لکھی گئی ہے(۲) البتہ صرف صاحب خلاصہ کے یہاں اس کے خلاف بات ملتی ہے، وہ کہتے ہیں:

ولایجب العشر فی الاراضی الموقوفۃ وارض الصبیان والمجانین ان کانت عشریۃ وان کانت خراجیۃ ففیہا الخراج۔(۳)

اراضی وقف، بچوں اور پاگلوں کی زمینوں میں عشر واجب نہیں گو زمین عشری ہو، ہاں اگر خراجی زمین ہو تو خراج واجب ہے۔

مگر فقہاء کی واضح تصریحات کی روشنی میں میرا خیال ہے کہ خلاصہ کے نسخہ میں "یجب" کی جگہ غلطی سے لایجب طبع ہوگیا ہے، اگر صاحب خلاصہ کی رائے اس کے خلاف ہوتی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ بعد کے فقہاء ان کے اس اختلاف سے یکسر صرف نظر کر جاتے اور اس کو قابل ذکر بھی نہیں سمجھتے۔

یہ شبہ نہیں ہونا چاہیے کہ اراضی اوقاف کا نفع بھی چوں کہ غرباء ہی میں صرف ہوتا ہے اس لیے اس میں عشر واجب قرار دینے کا فائدہ نہیں، اس لیے کہ اول تو ہر وقف فقراء پر ہو یہ ضروری نہیں اور جو وقف فقراء پر ہو وہ مدات زکوٰۃ ہی میں صرف ہو یہ بھی ضروری نہیں، اس لیے اوقاف میں عشر واجب قرار دینے میں بھی ایک منفعت ہے۔ رہ گئی بات وقف علی الاولاد کی تو جب عام اوقاف میں عشر واجب ہے تو وقف علی الاولاد میں تو بدرجۂ اولیٰ واجب ہونا چاہیے۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۶

(۲) دیکھیے: ۱/۱۸۵۔ الباب السادس فی زکوٰۃ الزروع والثمار۔

(۳) خلاصۃ الفتاویٰ ۱/۲۴۶۔ ط نولکشور، لکھنؤ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اسلام کا نظام عشر وخراج و اراضی ہند کی شرعی حیثیت

مولانا حبیب اللہ قاسمی ـــــ مفتی ومدیر دارالعلوم اعظم گڑھ یو۔پی

محور چہارم

۱ـــــ عشر وخراج کا نظام اسلام کے نظام معیشت کی اہم کڑی ہے۔ داخلی۔ خارجی۔ دفاعی۔ اقدامی بہت سے نظام ان سے قائم ودائم تھے۔ لیکن سلطنت اسلامیہ کے زوال کے بعد یہ دونوں نظام اس قدر متاثر ہوئے کہ آج ان کی صحیح تصویر دھندلی ہوگئی۔ اللہ پاک جزائے خیر عطا فرمائے حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب قاسمی زید مجدہ کو کہ انھوں نے اس موضوع کو اٹھا کر وقت کے ایک اہم تقاضے کو پورا کیا ہے۔ اللہ پاک ان کی اس سعی کو قبول فرمائے اور نظام عشر وخراج پر امت مسلمہ کو عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اسلام نے یقینا ایسی بنیادیں فراہم کی ہیں کہ ان کی روشنی میں اراضی کے عشری وخراجی ہونے کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ حضرات فقہاء کرام نے اس بارے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

(الف)ـــــ جن ممالک کے باشندوں نے اسلام قبول کرلیا اس طرح وہ ممالک فتح ہوگئے تو وہاں کی

زمینیں عشری قرار دی جائیں گی۔

(ب) اور وہ ممالک جو عنوۃً فتح ہوئے اور امیر المومنین نے اراضی تقسیم کرکے کچھ حصہ مسلمانوں کو دیدیا وہ زمینیں بھی عشری ہوں گی۔

(ج) اور اگر از قبیل موات تھیں اور مسلمانوں نے باذن امیر قابل کاشت بنالیا تو اس کا مدار قریب کی اراضی پر ہوگا۔ اگر قریب کی زمینیں عشری ہیں تو یہ بھی عشری ہوں گی۔ اور اگر خراجی ہیں تو یہ بھی خراجی ہوں گی۔ [1]

(د) اور اگر کوئی ملک صلحاً فتح ہوا اور یہ طے پایا کہ یہاں کے باشندے اپنے سابق مذہب پر رہتے ہوئے اپنی اراضی پر قابض و دخیل رہیں گے۔ تو ایسی زمینیں خراجی ہوں گی۔

(ہ) اور اگر جنگ کے ذریعہ ملک فتح ہوا۔ لیکن امیر المومنین نے سابق قبضہ بحال رکھا تب بھی یہ زمینیں خراجی ہوں گی۔ [2]

الحاصل اساسی طور پر اسلام و کفر کا فرق عشر و خراج کے سلسلہ میں ملتا ہے اسی کے ساتھ یہ ضابطہ بھی ملتا ہے کہ وظیفۂ عشر و خراج ملک کے تبدل سے مبدل نہیں ہوتا۔ یعنی اگر خراجی زمین مسلمان نے خریدی تو اس پر خراج ہی واجب ہوگا۔ لیکن اگر عشری زمین کسی کافر نے خریدی تو اس پر خراج واجب ہوگا۔ عشر نہیں۔ چونکہ عشر فی الجملہ عبادت بھی ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں [3]

لیکن ہندوستان کی اراضی کا اب حکم کیا ہے؟

مذکورہ بالا اصول کی روشنی میں ناکارہ کے نزدیک ارفق بالناس وایسر حضرت تھانوی رحمۃ اللہ کا فتویٰ معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ:

(الف) "جو زمینیں اس وقت مسلمانوں کی ملک میں ہیں اور ان کو مسلمانوں ہی سے ملی ہیں خواہ وراثۃً ملی ہوں یا ہبۃً، وصیۃً ملی ہوں یا شراءً وہ زمینیں عشری ہیں۔"

(ب) "اور اگر کسی کافر یا حکومت کا قبضہ رہا ہو اور پھر کسی طرح مسلمان نے وہ زمین حاصل کرلی تو وہ زمین خراجی ہوگی چونکہ کفر یا استیلاء کفر مانع وجوب عشر ہے اور یہ بات اوپر آچکی ہے

---

[1] ردالمحتار باب العشر والخراج [2] شامی [3] بدائع الصنائع۔

"تبدل ملک سے وظیفہ عشر وخراج تبدیل نہ ہوگا۔ لہذا خراج ہی واجب ہوگا۔"

(ج) "اور جن اراضی کا حال معلوم نہ ہو کہ درمیان میں کسی کافر کا قبضہ رہا ہے یا نہیں۔ لیکن فی الحال مسلمان کے قبضہ و ملک میں ہو تو وہ زمین عشری کہلائے گی۔ اور استصحاب حال کے تحت یہ سمجھا جائے گا کہ یہ کسی مسلمان ہی سے حاصل ہوئی ہے۔ لہٰذا عشر واجب ہوگا۔"

حاصل کلام یہ کہ دو صورت میں ہند کی زمینیں عشری ہیں اور صرف ایک صورت میں خراجی ہیں، جس کی تفصیل اوپر آچکی ہے۔

۲۔۔۔۔۔ ۱ کے تحت ذکر کردہ تفصیلات کی روشنی میں یہ فیصلہ مشکل نہیں رہا کہ کونسی زمین عشری ہے اور کونسی خراجی۔ اس لیے کہ اگر مسلمان کا قبضہ ہے تو استصحاب حال کی دلیل سے عشری ہے اور اگر کافر یا حکومت کا قبضہ ہے تو استیلاء کفر کی وجہ سے خراجی ہے۔

۳۔۔۔۔۔ سرکار کو دی جانے والی مالگذاری خراج کے حکم میں داخل نہیں چونکہ کافر کو مسلمانوں سے خراج وصول کرنے کا حق نہیں اور نہ ہی کافر حکومت کی فوج وغیرہ مصرف خراج ہے۔ اس لیے اگر مسلمانوں کے پاس خراجی زمین ہو تو اس کا خراج نکال کر اپنے تئیں مصارف خراج پر خرچ کرنا ضروری ہے۔ مصارف خراج میں علماء۔ طلباء۔ مفتیان کرام۔ قضاۃ۔ مدارس اسلامیہ بھی داخل ہیں۔

لأن الكافر ليس لهم ولاية أخذ الخراج من المسلمين والمؤمنين وأيضا ليسوا بمصارف الخراج حتى إذا أدى المسلمون إليهم مالا بنية الخراج لايخرجون عن عهدته الخ"[1]

۴۔۔۔۔۔ خراجی زمینوں کا خراج عشر وزکوٰۃ کی طرح عبادت تو نہیں ہے لیکن ایک شرعی واسلامی حق ضرور ہے جس کا ادا کرنا عشر کی طرح واجب ہے۔ البتہ یہاں ایک اہم سوال ضرور ہے کہ ہندی مسلمان خراج کی ادائیگی کس شرح سے کرے۔ یہاں پہونچ کر امیر المؤمنین کی ضرورت محسوس ہوتی ہے چونکہ خراج مؤظف امیرالمؤمنین ہی مقرر کرتا ہے۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رضنے اراضی عراق کی پیمائش کے بعد خراج مؤظف کے بارے میں احکامات جاری فرمائے تھے۔ یا پھر فقہاء امت اپنا کوئی اجماعی فیصلہ امت

---

[1] سراج الہند۔

کے لیے صادر کریں اور اپنے فیصلہ کی نظیر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے فیصلہ کو بنائیں۔

۵۔۔۔۔۔ عشر یا نصف عشر پوری پیداوار سے نکالنا ضروری ہے۔ زراعت میں غیر معمولی اخراجات ہوں یا معمولی۔ یہ اخراجات عشر نکالنے سے پہلے منہا نہیں کیے جا سکتے۔ بلکہ پہلے پوری پیداوار سے عشر نکالا جائے گا اس کے بعد اخراجات منہا کیے جا سکتے ہیں۔

ولا یحتسب بصاحب الارض ما انفق علی الغلة من سقی او عمارة او اجر الحافظ او اجر العمال او نفقة البقر لقوله علیه السلام ما سقته السماء ففیه العشر۔ [1]

۶۔۔۔۔۔ جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر دونوں پر واجب ہے یعنی مالک اور بٹائی دار دونوں اپنے اپنے حصہ پیداوار کے مطابق عشر ادا کریں گے۔ لیکن یہ اس صورت میں ہے جب دونوں مسلمان ہوں۔ اور اگر ایک مسلمان دوسرا غیر مسلم ہے تو مسلمان اپنے حصہ پیداوار کا عشر ادا کرے لیکن غیر مسلم پر عشر واجب نہیں۔ چونکہ وجوب عشر کے شرائط میں سے پہلی شرط اسلام ہے اور دوسرے یہ کہ عشر فی الجملہ عبادت ہے اور کافر اس کا اہل نہیں۔ [2]

محور پنجم

۱۔۔۔۔۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عشر پیداوار کی ہر مقدار پر واجب ہے خواہ کم ہو یا زیادہ۔ زکوٰۃ کی طرح اس کے لیے کوئی نصاب مقرر نہیں۔ اس کی وجہ قرآن کریم اور احادیث پاک کے الفاظ کا عموم ہے۔ مثلاً "مِمَّآ اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ" وما سقته السماء ففیه العشر"۔

۲۔۔۔۔۔ وجوب عشر کے شرائط میں علامہ کاسانیؒ نے ایک شرط یہ بھی لکھی ہے کہ پیداوار ایسی چیز ہو جس کو اگانے اور پیدا کرنے کا رواج ہو اور عادةً اس کی کاشت کر کے نفع اٹھایا جاتا ہو۔ لہذا بانس۔ درخت۔ جانوروں کے لیے گھاس اگر لگائی گئی ہو تب تو اس پر عشر واجب ہے اور اگر خودرو ہو۔ تو اس پر عشر واجب نہیں۔ سنگھارا وغیرہ اگر خودرو ہو تو اس پر عشر واجب نہیں اور اگر اس کی کاشت کی

---

[1] بدائع و شامی [2] بدائع الصنائع۔

گئی ہو تو اس پر عشر واجب ہے۔[1]

۳ ــــ مچھلی کی کاشت پر ناکارہ کے نزدیک زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہونا چاہئے چونکہ زمین کی پیداوار میں مچھلی کو داخل کرنا ناکارہ کے نزدیک واضح نہیں۔

۴ ــــ شہد کے چھتے پر قیاس کرتے ہوئے ریشم کے کیڑوں پر بھی وجوب عشر راجح معلوم ہوتا ہے

ویجب فی العصفر والکتان وبذرۃ لان کل واحد منہا مقصود فیہ حتی لو اشغل أرضہ بہا یجب العشر الخ۔[2]

۵ ــــ درخت مثمر وبارآور ہوں یا غیر مثمر اگر اس کو مالک ارض نے لگایا ہے خودرو نہیں اور عادۃً اسکی کاشت کرکے نفع اٹھایا جاتا ہے چاہے بشکل جلاون یا بشکل فرنیچر۔ اس پر عشر واجب ہے۔[3]

۶ ــــ سبزیاں چاہے تجارت کی نیت سے لگائی گئی ہوں یا ذاتی استعمال کے لیے بہرصورت خضراوات پر عشر واجب ہے۔[4]

۷ ــــ وجوب عشر کے شرائط میں ملکیت زمین نہیں۔ لہذا اراضی وقف جس کا کوئی مالک نہیں ہوتا ان پر بھی عشر لازم ہے اور وقف علی الاولاد کی اراضی پر بھی عشر واجب ہے۔

ویجب الی ان قال ووقف وفی الشامی افاد ان ملک الارض لیس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملک الخارج لانہ یجب فی الخارج لا فی الارض فکان ملکہ لہا وعدمہ سواء۔[5]

---

[1] بدائع [2] رد المحتار ۲/۶۸ [3] بدائع وشامی
[4] احسن الفتاوی [5] بدائع۔ رد المحتار ۲/۵۴۔

عہد نبوی اور عہد خلافت راشدہ میں زمینوں کا بندوبست

مولانا مجیب اللہ ندوی ——— جامعۃ الرشاد اعظم گڑھ

عہد نبوی اور عہد صحابہ میں زمینوں کے بندوبست کی نوعیت یکساں نہیں تھی جس کی تفصیل آگے آرہی ہے مگر اتنی بات طے تھی کہ جو زمینیں غیر مسلموں کے پاس چھوڑ دی گئیں ان سے خراج وصول کیا گیا اور جو زمینیں مسلمانوں کے قبضہ میں دی گئیں یا جن لوگوں نے اسلام قبول کر لیا ان سے عشر وصول کیا جاتا رہا کم از کم خلافت راشدہ کے زمانہ تک اس میں کوئی فرق نہیں ہوا۔

البتہ یہ بات قابل تحقیق ہے کہ خراجی زمینیں رکھنے والے جب مسلمان ہو گئے تو ان پر صرف عشر لگایا گیا یا عشر و خراج دونوں یا صرف خراج ائمہ کے درمیان اس میں اختلاف ہے مگر تعامل کیا رہا یہ بات قابل غور ہے۔

عہد نبوی میں زمینوں کا بندوبست

عہد نبوی میں بحیثیت سربراہ مملکت حضورؐ کے پاس دو واسطے سے منقولہ اور غیر منقولہ جائداد ہیں آئیں ایک مال غنیمت کے ذریعہ دوسرے مال فئی کے ذریعہ عام طور پر منقولہ جائداد کے لئے مورخین اور فقہاء غنیمت کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور غیر منقولہ جائداد کے لئے فئے کا لفظ استعمال کرتے ہیں مگر قرآن و حدیث میں یہ دونوں لفظ ہم معنی بھی مستعمل ہوئے ہیں اس لئے یہاں ان کو ہم معنی ہی استعمال کیا گیا ہے۔

فے اور غنیمت کے اموال کی قسمیں: فے اور غنیمت کے ذریعہ جو چیزیں اسلامی حکومت کے قبضہ میں

آئیں وہ دو طرح کی تھیں ایک منقولہ اموال وجائداد مثلاً روپیہ پیسہ، سونا چاندی، سواری اور سامان وغیرہ۔ دوسرے غیر منقولہ جائداد جیسے مزروعہ اور غیر مزروعہ زمینیں اور مکانات وغیرہ۔

منقولہ اموال میں اسوۂ نبوی ﷺ

منقولہ اموال میں نبی کریم کا عام طرز عمل یہ ہوتا تھا کہ آپ سب سے پہلے اسلامی حکومت کا حق خمس[1] ⅕ نکلوانے کے بعد بقیہ ⅘ کو ضرورت وخدمت کے تحت فوجیوں میں تقسیم فرمادیتے تھے یہ طرز عمل ان منقولہ اموال میں ہوتا تھا جو جنگ کے ذریعہ حاصل ہوتے تھے لیکن جو منقولہ اموال صلح ومعاہدہ یا ٹیکس کے ذریعہ آپ کے پاس آتے تھے اس میں سے خمس نہیں نکالا جاتا تھا بلکہ قرآن کی ہدایت کے مطابق وہ سب آپ عام مسلمانوں میں تقسیم فرمادیتے تھے اور اس تقسیم میں بھی آپ ضرورت وخدمت کا لحاظ فرماتے تھے جیساکہ بنونضیر وغیرہ کی منقولہ اشیاء میں کیا گیا یعنی بنونضیر کا کل مال آپ نے مہاجرین میں تقسیم فرمادیا صرف دو مستحق صحابہ کو اس میں سے حصہ دیا۔

خمس جو اسلامی حکومت کی ملکیت میں ہوتا تھا قرآن کی ہدایت کے مطابق آپ اس میں سے کچھ اپنے اور اپنے اہل وعیال کی کفالت کے لئے لیتے تھے اور بقیہ ذوی القربیٰ یتامیٰ مساکین اور مسافروں پر صرف فرماتے تھے اس سلسلہ میں قرآن کی ہدایت کا ذکر آگے آنے گا یہ طرز عمل آپ نے غزوۂ بدر سے لے کر غزوۂ حنین تک اختیار فرمایا تھا۔

غیر منقولہ اموال میں آپ کا طرز عمل

منقولہ اموال میں تو آپ کا طرز عمل ہمیشہ یہی رہا مگر غیر منقولہ جائدادوں میں قرآن کے دیئے ہوئے اختیار کے مطابق آپ کا طرز عمل حالات اور مصالح کے پیش نظر مختلف مواقع پر مختلف رہا کبھی آپ نے کسی جائداد کو مستحقین میں تقسیم کر دیا اور کبھی مفاد عامہ کے خاطر اسے حکومت کی ملک قرار دیا اور کبھی کسی جائداد کے بعض حصے کو تقسیم کیا اور

---

[1] خمس کو اسلامی حکومت کا حق اس لئے کہا گیا کہ وہ بھی مصالح عامہ ہی میں صرف ہوتا ہے۔ نبی کریم جنگ کے بعد فرمایا کرتے تھے: "ھذا غنائمکم وانہ لیس لی فیہا الا نصیبی معکم الخمس والخمس مردود علیکم" یہ غنائم تمہارے ہی لئے ہیں اس میں میرا حصہ بجز خمس کے کچھ نہیں اور خمس بھی تمہارے ہی اجتماعی مصالح پر صرف کر دیا جاتا ہے۔

بعض کو آپ نے اور اپنے اہل وعیال کی کفالت کے لئے مخصوص فرمالیا اور کسی جائداد کو مہمانوں، مسافروں اور وفود کے اخراجات کے لئے خاص فرمادیا، غرض ضرورت ومصلحت کے مطابق آپ اس میں تصرف فرماتے تھے اس لئے کہ قرآن کی ہدایت میں یہ وسعت موجود تھی۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلی غیر منقولہ جائداد آپ کو انصار نے دی تھی جن کو آپ وقتاً فوقتاً ضرورتمند مسلمانوں کو زراعت وغیرہ کے لئے عنایت فرمایا کرتے تھے[1] اس کے بعد اہل کتاب صحابی حضرت مخریق[2] نے غزوۂ احد کے دن آپ کو کچھ ذاتی باغات ہبہ کردئے تھے جس کی آمدنی کو آپ نے عام مسلمانوں کے لئے وقف فرمادیا تھا اس کے بعد یہود مدینہ کے مشہور قبیلہ بنونضیر کی جائداد اسلامی حکومت کے قبضہ میں آئی اور اسی موقع پر اس سورہ کا نزول ہوا جس میں اس جائداد اور دوسری غیر منقولہ جائدادوں کے بارے میں ہدایات تھیں خاص طور پر بنی نضیر کی جائدادوں کے بارے میں آپ کو رسول خدا اور اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے پورا اختیار دیا گیا کہ آپ اسے جس طرح چاہیں اور جہاں چاہیں صرف کریں چنانچہ آپ نے اس کا ایک حصہ مہاجرین میں تقسیم فرمادیا[3]

---

[1] صحیح مسلم میں ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما فرغ من قتال اهل خیبر وانصرف الی المدینة رد المهاجرون الی الانصار منائحهم التی کانوا منحوهم من ثمارهم (مسلم، ...) جب خیبر سے نبی واپس ہوئے تو مہاجرین نے وہ تمام زمینوں وغیرہ کے عطیات جو انصار نے ان کو دئے تھے انھیں واپس کر دئیے۔ [2] حضرت مخریق صاحب حیثیت یہودی علماء میں تھے اور حضرت عبداللہ ابن سلام کے بعد اسلام لائے اور غزوۂ احد میں شریک ہوئے اور زخمی ہوکر شہید ہوگئے جس وقت یہ زخمی ہوئے تو حضورؐ کی خدمت میں پیغام بھیجا آپ تشریف لائے تو اپنے کھجوروں کے کچھ ذاتی باغ فی سبیل اللہ وقف فرمایا اور جان جان آفریں کے سپرد کردی۔ آپؐ نے ان کے اس ایثار وقربانی اور خلوص کی بنا پر فرمایا: "مخیریق سابق یہود" مخریق یہود اسلام کی طرف لانے والوں میں ہیں اور خود آگے جانے والوں میں ہیں۔ [3] بعض روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ بنونضیر کی کل زمین وباغ کی آمدنی کو اپنے لئے اہل وعیال کے کفاف کے لئے مخصوص کرلیا تھا اور اس سے جو کچھ بچ جاتا تھا وہ آپ سامان جہاد کی تیاری میں صرف فرمایا کرتے تھے لیکن ان دونوں روایتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے چونکہ اس جائداد میں خدا نے آپ کو کلی اختیار دیا تھا کہ آپ جس طرح چاہیں صرف کریں اس لئے اس اختیار کی بنا پر اس کو عام طور پر نبی کریم کا خالصہ (صفا) کہا جاتا تھا اسی بات کو بعض رواۃ میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ یہ جائداد آپؐ کے لئے مخصوص تھی مگر اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے اسے تقسیم نہیں کیا بلکہ اس میں محض آپؐ کے قبضہ وتصرف کا ذکر ہے اس لئے کچھ حصہ کا مخصوص کردینا اس کے تقسیم کردینے کے منافی نہیں ہے زرقانی نے اس کی ایک اور توجیہ کی ہے وہ یہ ہے کہ آپؐ نے منقولہ اموال اور مکان مہاجرین میں تقسیم فرمایا زمین اور باغ نہیں اسی کو راویوں نے یوں بیان کیا ہے کہ آپؐ نے ان کے اموال کو مہاجرین میں تقسیم کیا، یہ توجیہ اس لئے بھی قرین قیاس ہے کہ آپؐ نے انصار سے پوچھا کہ بنونضیر کے اموال کو تمہارے اور مہاجرین کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

اور ایک حصہ کو ازواج مطہرات اہل بیت اور اپنی کفالت کے لئے مخصوص فرمالیا جو حصہ اپنے اہل وعیال کے لئے مخصوص فرمایا تھا اس کی آمدنی سے صرف بقدر کفاف ازواج مطہرات اور اہل بیت کو عنایت فرماتے تھے بقیہ آمدنی دینی ضروریات اور جہاد کے سامان کی تیاری میں صرف[1] ہوتی تھی۔ حضرت عمرؓ کے الفاظ ہیں :

" اموال بنی نضیر حبسا نوائبہ "

بنی نضیر کی ساری جائداد ان دینی ودنیاوی ضروریات کے لئے مخصوص تھیں جو آپ کو پیش آتی رہتی تھیں۔

بنو نضیر کے بعد دوسرے یہودی قبیلہ بنو قریظہ کی جائداد آپ کے قبضے میں آئی خمس نکالنے کے بعد اس کو آپ نے عام مسلمانوں میں تقسیم فرمادیا فتوح البلدان میں امام زہری کا قول منقول ہے کہ :

" قسمہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین المسلمین علی السہام "[2]

ان کی جائداد کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام مسلمانوں میں حصہ کے مطابق تقسیم کردیا۔

خیبر کی جائداد

اب تک وقت صلح یا جنگ کے ذریعہ مسلمانوں کو جتنی جائداد ملی تھیں ان میں سب سے بڑی منقولہ وغیر منقولہ جائداد خیبر[3] میں ملی۔ خیبر کے بارے میں عام طور پر مشہور ہے کہ خمس نکالنے کے بعد اس کو فوجیوں میں تقسیم کردیا گیا مگر یہ بات کسی ایک روایت سے بھی ثابت نہیں ہے بلکہ خیبر کے منقولہ اموال کی تقسیم بھی اسی طرح کی گئی جس طرح اس سے پہلے آپ فرمایا کرتے تھے[4] اور غیر منقولہ جائداد کی تقسیم یوں کی گئی کہ خمس نکالنے کے بعد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) درمیان تقسیم کردیا جائے؟ یا صرف مہاجرین میں؟ انھوں نے بخوشی اس کی اجازت دے دی کہ مہاجرین میں تقسیم کردی جائے صرف دو ضرورتمند انصاریوں کو اس میں سے حصہ دیا گیا ان کا استدلال لفظ "اموال" کی بنا پر ہے یعنی روایتوں میں اموال بنی نضیر کا لفظ ہی آیا ہے۔ [1] حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ فیجعل فیجعل مال اللہ اس کو اس طرح صرف کرتے تھے جس طرح خدا کے مال کو صرف کرنا چاہئے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ آپ کا قبضہ قبضہ مالکانہ نہیں بلکہ قبضہ حاکمانہ تھا۔ [2] ص ۱۲۹ نیز زرقانی ج ۲ ص ۱۶۵۔ [3] خدا نے حدیبیہ کے موقع پر یہ وعدہ کیا تھا کہ : وعدکم اللہ مغانم کثیرۃ تاخذونہا اللہ تعالیٰ تم سے کثیر مال غنیمت کا وعدہ کرتا ہے جو تمہارے ہاتھ آئے گا اس وعدہ کی ابتدا خیبر سے ہوتی۔

[4] غزوۂ خیبر کے عین موقع پر مہاجرین حبشہ واپس آئے تھے آپ نے منقولہ اموال میں ان کا حصہ بھی لگایا تھا اس لئے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ آپ نے ان کو غیر منقولہ جائداد سے بھی حصہ دیا یہ صحیح نہیں ہے۔

پوری جائداد ۳۶ حصوں میں تقسیم کردی گئی جن میں سے ۱۸ حصے دینی وسیاسی ضروریات کے لیے مخصوص کر لئے گئے بقیہ ۱۸ حصوں کو تمام فوجیوں میں تقسیم کردیا گیا ابوداؤد نے اسے کئی طریقوں سے روایت کیا ہے ایک روایت میں ہے :

"قسم خیبر علی ستة وثلثین سهما فعزل نصفها لنوائبه وما ینزل

وعزل نصف الاخر بین المسلمین"

آپؐ نے خیبر کی زمینوں کو ۳۶ حصوں میں تقسیم کیا اس میں سے ۱۸ حصے آپؐ نے اپنی ہنگامی ضروریات اور دوسری ضروریات کے لئے الگ کردیا اور بقیہ ۱۸ حصے مسلمانوں میں تقسیم کردیئے (ایک حصہ کو سو حصوں میں تقسیم کرکے ۱۸ سو حصے بنائے گئے۔)

ایک دوسری روایت میں ہے :

"قسم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیبر نصفین نصفا لنوائبه وحاجته

ونصفا بین المسلمین قسم بینهم" [۱]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمینوں کو دو حصوں میں تقسیم فرمایا نصف حصہ ہنگامی اور دوسری ضروریات کے لئے رکھا اور نصف مسلمانوں میں تقسیم فرمایا۔

خیبر کے بعد فدک اور وادی القریٰ کی آراضی آپؐ کے قبضہ میں آئی فدک کے بارے میں بھی یہ مشہور ہے کہ یہ جائداد آپ کی ذاتی ملکیت تھی مگر یہ کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے جیساکہ اوپر ذکر آچکا ہے چونکہ اس جائداد کے حاصل کرنے میں کوئی جنگ نہیں کرنی پڑی تھی اس لئے آپؐ نے اس میں خصوص مسلمانوں کو کوئی حصہ نہیں دیا بلکہ اسلامی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے آپؐ نے اس کو اپنے قبضہ ونگرانی میں رکھا مگر اس کی ساری آمدنی مسافروں اور مہمانوں پر صرف فرماتے تھے۔

"وکان ما یاتیه منها الی ابناء السبیل" [۲]

جو کچھ اس سے آمدنی ہوتی تھی اس کو آپؐ مسافروں اور مہمانوں میں صرف فرماتے تھے۔

---

[۱] اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ کسی جائداد کے آپؐ کے مالک ہونے کا مطلب کیا ہوتا ہے (ابوداؤد مع معالم السنن ج ۳ ص ۲۴)

[۲] فتوح البلدان ص ۳۶ ابوداؤد میں حضرت عمرؓ کے الفاظ یہ ہیں وکانت فدک لابناء السبیل فدک کی جائداد مسافروں کے لئے تھی

فدک و خیبر کے بعد فتح مکہ ہوا، مکہ کے بعد طائف اور حنین قبضہ میں آئے مگران سب کے لئے مسلمانوں کو جنگ و جدال کرنا پڑی بلکہ حنین و طائف میں تو جان و مال کی بھاری قربانی بھی دینی پڑی مگران تینوں جگہوں میں سے کہیں کی بھی زمین آپؐ نے فوجیوں میں تقسیم نہیں کی مکہ میں مہاجرین کو صرف اس بات کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنے ان مکانات پر قبضہ کرلیں جو ہجرت کے وقت وہ چھوڑ کر چلے گئے تھے اور جن پر کفاروں نے قبضہ کرلیا تھا طائف کے بعد کوئی ایسا مقام نہیں تھا جس کو فتح کرکے باقاعدہ آپؐ نے قبضہ فرمایا ہو۔

منقول اور غیر منقولہ جائداد کی تقسیم کے بارے میں جو طرزِ عمل آپؐ نے غزوۂ بدر سے لے کر غزوۂ طائف تک اختیار فرمایا تھا اس کا ایک مختصر خاکہ آپ کے سامنے رکھ دیا گیا اس کی روشنی میں آپ حضرت عمرؓ کے اس طرز عمل کو دیکھئے جو انھوں نے سواد عراق کے سلسلہ میں اختیار فرمایا تھا حضرت عمر نے سواد عراق میں بالکل وہی طرز عمل اختیار فرمایا جو نبی کریم صلعم نے حضرت مخریق کے باغات، بنو نضیر کی جائداد، خیبر کی نصف زمین، اور فدک اور وادی القریٰ کی آراضی اور مکہ اور طائف کے مملوکات میں اختیار فرمایا تھا، نبی کریمؐ نے بنو قریظہ کی زمین و باغات کے علاوہ کسی غیر منقولہ جائداد کو مکمل طور پر تقسیم نہیں فرمایا بلکہ بنی قریظہ کے بارے میں بھی بعض روایتوں میں آتا ہے کہ اس کو آپؐ نے صرف مہاجرین ہی میں تقسیم فرمایا تھا انصار میں صرف دو یا تین آدمیوں نے حصہ پایا تھا غرض یہ کہ غیر منقولہ جائداد میں آپؐ نے جو بھی تقسیم فرمایا وہ اس بنا پر نہیں کہ وہ لازماً فوجیوں کا حق تھا بلکہ ضرورت و مصلحت کے تحت آپؐ نے ان کی تقسیم فرمائی۔

اوپر جو کچھ عرض کیا گیا اس کا تعلق تمام تر نبی کریمؐ کے اس طرز عمل سے ہے جو آپؐ نے فے اور غنیمت کی تقسیم کے سلسلہ میں اختیار فرمایا تھا اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپؐ نے غیر منقولہ جائداد میں مختلف طرز عمل کیوں اختیار فرمایا تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپؐ نے ایسا اپنے جی سے نہیں بلکہ قرآن کی ہدایت و اجازت سے کیا۔ فے اور غنیمت کے سلسلہ میں قرآن نے ابتداء ہی سے مسلمانوں کے ذہن میں یہ بات اتارنے کی کوشش کی کہ یہ مال غنیمت محض تمہاری کوششوں سے نہیں ملا ہے بلکہ یہ خدا کا عطیہ و انعام ہے چنانچہ پہلی بار غزوۂ بدر میں غنیمت کی تقسیم کے سلسلہ میں مسلمانوں نے آپ سے سوال کیا تو ان کو جواب دیا گیا کہ یہ خدا اور اس کے رسول کا حق ہے۔

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ ؕ

---

[1] بعض لوگ کہتے ہیں کہ مکہ عنوۃ یعنی جنگ کے ذریعہ فتح نہیں ہوا اس لئے کہ اس کی جائداد تقسیم نہیں ہوئی امام ابن تیمیہ اور امام ابن قیم نے بدلائل یہ بتایا ہے کہ یہ عنوۃً فتح ہوا اس کے باوجود آپ نے اس کی تقسیم نہیں کیا اس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔

تم سے یہ مال غنیمت (انفال) کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہدو یہ خدا اور اس کے رسول کا حق ہے۔

اس جواب کے بعد اس بارے میں ان کو کچھ اور بھی تنبیہیں کی گئیں اس کے بعد کچھ اور بھی احکام دئے گئے پھر اس کا مصرف بتایا گیا:

"وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسَاكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ"

جان لو کہ جو مال غنیمت تم کو ملے اس میں سے پانچواں حصہ اللہ کا ہے اور اس کے رسول اور ان کے قرابت داروں اور یتیموں اور غریبوں اور مسافروں کا حق ہے۔

اس آیت میں غنیمت کے کل حصہ کے ⅕ کا مصرف تو بتایا گیا مگر بقیہ ⅘ کے بارے میں کوئی واضح ہدایت نہیں دی گئی اگر منقولہ اور غیر منقولہ مال غنیمت کا ⅘ حصہ بہر صورت فوجیوں میں تقسیم کرنا ضروری ہوتا تو اس کی تصریح قرآن ضرور کر دیتا اب نبی کریمؐ نے اپنے اسوہ سے اس کی جو تبیین اور تفسیر کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ منقولہ چیزیں اگر جنگ سے حاصل ہوئی ہیں تو لازماً فوجیوں میں تقسیم کر دی جائیں گی اور اگر بغیر جنگ کے کوئی منقولہ مال ملا ہے تو اس کو عامۃ المسلمین میں تقسیم کر دیا جائے گا یا اس سے ان کے مفاد کا کوئی کام کیا جائے گا غزوہ بدر میں کوئی غیر منقولہ جائداد مسلمانوں کو نہیں ملی تھی اور نہ ان کے سامنے اس کی تقسیم کا کوئی سوال پیدا ہوا تھا بلکہ صرف منقولہ چیزیں ملی تھیں اور اسی کو آپ نے ان کے درمیان تقسیم فرمایا تھا[1] غیر منقولہ جائداد کے بارے میں اصل حکم غزوہ بدر کے دو سال بعد یعنی ۴ھ میں بنو نضیر کی جلاوطنی کے وقت نازل ہوا۔

"وَمَا اَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَا اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَاءُ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" (حشر)

جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے دلوا دیا ہے اس کے لئے نہ تم نے گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ لیکن اللہ تعالیٰ اپنے رسول کو جس پر چاہتا ہے غالب کرتا ہے اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

---

[1] گرچہ یوں کہ یہاں لفظ عام واقع ہوا ہے انما غنمتم من شیٔ جن سے منقولہ اور غیر منقولہ دونوں طرح کی چیزیں مراد ہو سکتی ہیں اس لئے بعض ائمہ نے آپ کے اس طرز عمل پر جو آپ نے منقولہ اموال کے بارے میں اختیار فرمایا تھا غیر منقولہ چیزوں کو بھی قیاس کیا مگر یہ محض قیاس ہے آگے قرآن کی صراحت آرہی ہے۔

یہ حکم خاص طور پر ان اموال کے بارے میں ہے جو بغیر جنگ کے اسلامی حکومت کے ہاتھ میں آئیں خواہ وہ منقولہ ہوں یا غیر منقولہ اس کے بارے میں اس آیت میں یہ بات بتا کر کہ غلبہ واقتدار خدا کا وہ خاص فضل ہے جو اس کے رسول کے ساتھ مخصوص ہے اس طرف اشارہ کر دیا گیا کہ اس غلبہ کے نتیجہ میں جو کچھ حاصل ہوا ہے اس کو کسی خاص فرد کی ملکیت میں نہیں دیا جا سکتا بلکہ اس کا اصل مالک تو خدا ہے اور خدا کی نیابت اس دنیا میں نبی کرتا ہے اس لئے اس کا مصرف اپنے صواب دید سے وہی مقرر کرے گا[1]

چنانچہ مذکورہ آیت کے بعد پھر متعدد آیتیں اس کی توضیح کے لئے نازل ہوئی جن میں واضح طور پر بتایا گیا کہ آئندہ جو بھی جائداد ہاتھ آئے گی وہ کسی مخصوص گروہ کا حصہ نہیں ہوگی بلکہ اس میں موجودہ مسلمانوں کے ساتھ قیامت تک آنے والے مسلمانوں کا حق بھی ہے اور اس تقسیم کا حق چند قیود کے ساتھ صرف امام وقت یا حکومت راشدہ کو ہوگا وہ آیتیں یہ ہیں:

"مَا أَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ أَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا وَاتَّقُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ (حشر)

جو کچھ اللہ تعالیٰ نے دوسری بستی والوں سے رسول کو دلوایا ہے اس میں خدا کا حق ہے اور رسول کا حق ہے اور قرابت داروں اور یتیموں کا حق ہے اور غریبوں اور مسافروں کا حق ہے تاکہ وہ تمہارے چند دولتمندوں کے درمیان گردش نہ کرنے لگیں جو کچھ رسول تم کو دے دیں وہ لے لو اور جس چیز سے وہ تم کو روک دیں رک جاؤ اور اس کے بارے میں اللہ سے ڈرو اللہ تعالیٰ سخت سزا دینے والا ہے۔

---

[1] اس آیت کی تفسیر کے لئے احکام القرآن جصاص اور احکام القرآن قاضی ابوبکر بن عربی مالکی اور زاد المعاد دیکھنی چاہئے۔

[2] یہاں تک تو ان ہی مصارف کا ذکر ہے جس کا ذکر سورۂ انفال میں خمس کے سلسلہ میں کیا گیا تھا مگر آگے اس کے مصارف کو وَالَّذِيْنَ جَاءُوْا مِنْ بَعْدِهِمْ کہہ کر بالکل عام کر دیا گیا ہے۔ [3] ان آیات کی جو تشریح امام ابوبکر جصاص نے کی ہے وہ ملاحظہ ہو سورۂ انفال کی آیت واعلموا انما غنمتم کے بارے میں فرماتے ہیں فی الاموال سوی الارضین وفی الارضین اذا اختار الامام ذلک پھر سورۂ حشر کی ان آیات کے بارے میں فرماتے ہیں وما افاء اللہ علی رسولہ من الارضین فلله والرسول ان اختار ترکہا علی ملک اھلہ، فیکون ذکر الرسول ھنا تفویض الامر علیہ فی صرفہ الی من ذکر یعنی سورۂ انفال کا تعلق منقولہ اموال سے ہے اور سورۂ حشر کا تعلق غیر منقولہ سے ہے جس میں امام کو اپنے صواب دید سے خرچ کرنے کا اختیار ہے۔

اس کے بعد پھر فقرائے مہاجرین کا تذکرہ کیا گیا پھر انصار کا پھر اس کے بعد آنے والے مسلمانوں کے حق کے بارے میں وضاحت کی گئی وَالَّذِیْنَ جَاؤُا مِن بَعْدِھِمْ اور ان کے بعد جو مسلمان آئندہ آئیں گے ان کا حق بھی اسی میں ہے (سورۂ حشر ع ۲)

ان آیات میں تین جملے خاص طور پر قابل غور ہیں ایک کیلا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم اور دوسرا ما اتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتھوا اور تیسرا والذین جاؤا من بعد ھم پہلے جملے میں یہ تنبیہ کی گئی کہ ان اموال و جائدادوں کی تقسیم اس طرح نہ کی جائے کہ یہ چند مخصوص آدمیوں کے ہاتھ میں چلی جائے اور ان ہی میں گردش کرتی رہے اور دوسرے لوگ اس سے بالکل محروم ہو جائیں۔

پھر دوسرے جملے میں یہ بات بتائی گئی کہ اس کی تقسیم نبی کریمؐ جس طرح بھی کر دیں اس پر سب کو راضی ہو جانا چاہئے تیسرے جملے میں پھر یہ بات واضح کر دی گئی کہ یہ صرف چند موجودہ مسلمانوں کا حق نہیں ہے بلکہ قیامت تک اسلامی حکومت میں جو مسلمان پیدا ہوتے رہیں گے ان سب کا حق اس میں ہے۔ ان ہی آیات کی روشنی میں نبی کریمؐ نے غیر منقولہ جائداد کے بارے میں وہ مختلف طرز عمل اختیار فرمایا جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔

اب قرآن کی ان تصریحات اور نبی کریمؐ کے مذکورہ بالا طرز کو سامنے رکھ کر تنہا حضرت عمرؓ کی نہیں بلکہ تمام قابل ذکر صحابہ کرام کے فیصلہ پر نظر ڈالئے عراق کا وہ زرخیز علاقہ جو دجلہ و فرات کے درمیان واقع ہے جس کی سرسبزی و شادابی کی وجہ سے اس کو عرب "سواد عراق"[1] کہا کرتے تھے وہ ۱۶ھ میں فتح ہوا گو اس سے پہلے شام وغیرہ کے علاقے فتح ہو چکے تھے اور ان میں سے بھی کسی علاقہ کو فوجیوں میں تقسیم نہیں کیا گیا۔ بلکہ حضرت عمرؓ نے سواد عراق کی فتح کے بعد امیر عراق حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کو ان کے خط کے جواب میں یہ ہدایت بھیجی کہ :

> اما بعد فقد بلغنی کتابك تذکر فیہ ان الناس سألوك ان تقسم بینھم مغانمھم وما افاء اللہ علیھم فاذا اتاك کتابی ھذا فانظر ما اجلب الناس علیك بہ الی العسکر من کراع ومال فاقسمہ بین من حضر من المسلمین واترك الارضین والانہار لعمالہا لیکون ذالك فی اعطیات المسلمین فانك ان قسمتہا بین من حضرکم لم یکن لمن بعد ھم شئ (کتاب الخراج ص۲۴)

---

[1] جو چیز گہرے سبز رنگ کی ہوتی ہے اس کو عرب عموماً "سواد" یعنی سیاہی مائل کہا کرتے ہیں۔

اما بعد تمہارا خط مجھے ملا جس میں ذکر ہے کہ لوگ غنیمت کے مال کو اور جو جائداد اللہ نے عنایت کی ہے فوجیوں کے درمیان تقسیم کر دینے کا سوال اٹھا رہے ہیں تو جب میرا خط تمہیں پہنچے تو دیکھو کہ جو منقولہ مال وسامان وجانور وغیرہ لوگوں نے دشمنوں سے حاصل کر کے تمہارے پاس جمع کر دیا ہے اسے ان کے درمیان تقسیم کر دو اور جتنی آراضی اور نہریں وغیرہ قبضہ میں آئیں ان کے مالکوں کے ہاتھوں میں رہنے دو تاکہ اس سے عام مسلمانوں کی مدد کی جا سکے اگر ان کو بھی تم نے تقسیم کر دیا تو پھر بعد کے آنے والے مسلمانوں کے لئے کچھ باقی نہ رہے گا۔

حضرت عمرؓ کے اس فیصلہ سے بعض صحابہؓ[1] نے اس غلط فہمی کی بنا پر اختلاف کیا کہ سنت نبوی کے مطابق اسے فوجیوں کے درمیان تقسیم ہونا چاہئے مگر حضرت عمرؓ نے اس کے تقسیم سے انکار کیا لیکن جب ان حضرات کا اصرار بہت بڑھ گیا تو حضرت عمرؓ نے کہا کہ عام صحابہ سے مشورہ کر لیا جائے[2] ان کی جیسی رائے ہوگی ویسا ہی عمل کیا جائے گا چنانچہ آپ نے سب کو جمع کر کے یہ تقریر کی حمد وثنا کے بعد فرمایا :

"میں نے آپ لوگوں کو اس لئے جمع کیا ہے کہ میں نے آپ کے معاملات کی جو ذمہ داری اٹھائی ہے اس میں آپ میری مدد کریں اس لئے کہ میں بھی آپ ہی لوگوں جیسا ایک آدمی ہوں آج آپ لوگوں کو ایک حق بات کا فیصلہ کرنا ہے اس میں آپ یہ نہ دیکھئے کہ کس نے میری مخالفت کی ہے اور کس نے میری موافقت کی ہے میں نہیں چاہتا کہ آپ میری خواہش اور رائے کی پیروی کریں آپ کے ہاتھ میں کتاب اللہ موجود ہے جو خود حق بات کو واضح کر دے گی میں جو کچھ کہوں گا اس کا مقصد اظہار حق ہوگا (اپنی رائے مسلط کرنا نہیں)"

اس تمہید کے بعد آپ نے فرمایا :

"آپ لوگوں نے سنا ہوگا کہ جو لوگ سواد عراق کے زمینوں کی تقسیم کے حامی ہیں ان کا خیال ہے کہ

---

[1] جس میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت زبیر ابن العوام اور حضرت بلال پیش پیش تھے۔ [2] تمام صحابہ کے ناموں کا ذکر نہیں ہے صرف بعض اجلہ صحابہ حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ حضرت طلحہؓ وغیرہ کا ذکر ہے بعض روایتوں میں فاستشار المهاجرين الاولين سابقون الاولون مہاجرین سے بھی مشورہ کیا اور بعض روایتوں میں ہے کہ فارسل الى عشرة من الانصار من كبرائهم واشرافهم انصار میں سے جو دس ممتاز اور بڑے صحابہ تھے ان سب کو جمع کیا (کتاب الخراج ابو یوسف ص ۲۵)

میں ان کے حقوق چھین کر ان کے اوپر ظلم کر رہا ہوں حالاں کہ میں خدا سے اس بات کی پناہ مانگتا ہوں کہ میں کسی کے اوپر ظلم کروں اگر میں کوئی ایسی چیز جو ان کے ملکیت میں ہوتی اسے چھین کر دوسروں کو دے دیتا تو البتہ یہ میری شقاوت اور بدبختی ہوتی مگر میرا خیال ہے کہ اگر میں نے کسریٰ[۱] کی اس سرزمین کو تقسیم کر دیا تو آئندہ کوئی علاقہ فتح نہیں کیا جاسکے گا (کیوں کہ ان کے اخراجات کی کوئی دوسری صورت نہیں ہے[۲]) اس لئے میری رائے ہے کہ تمام آراضی کو ان کے مالکوں کے ہاتھوں میں رہنے دیا جائے اور ان کے اوپر خراج اور جزیہ عائد کر دیا جائے اور اس سے جو آمدنی ہو اس سے فوجیوں معصوم بچوں اور آئندہ آنے والی نسل سب کو فائدہ پہنچایا جائے۔

کیا آپ لوگوں نے اس پر غور کیا ہے کہ اسلامی مملکت کی سرحدوں کے لئے ایک مستقل فوج کی ضرورت ہے جو وہاں ہر وقت پڑی رہے کیا آپ لوگوں نے اس پہلو پر بھی کبھی سوچا ہے کہ اسلامی مملکت کے بڑے بڑے خطے اور شہر مثلاً جزیرہ، شام، کوفہ، بصرہ اور مصر کی حفاظت کے لئے بھی ایک مستقل فوج کی ضرورت ہے اگر میں یہ زمین اس کے مالکوں سمیت فوجیوں میں تقسیم کر دوں تو اتنی بڑی فوج کا خرچ کہاں سے آئے گا۔

ان مصالح کا ذکر کرنے کے بعد پھر فرمایا :

میں نے جو کچھ فیصلہ کیا ہے وہ اپنے جی سے نہیں بلکہ کتاب اللہ کی روشنی میں ایسا کیا ہے پھر انھوں نے سورۂ حشر کی وہ آیات پڑھیں جو اوپر درج کی جا چکی ہیں پہلی آیت وما افاء اللہ علی رسولہ منہم کے بعد فرمایا کہ یہ بنو نضیر کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور آگے والی آیت وما افاء اللہ علی رسولہ من اھل القریٰ آئندہ تمام فتح ہونے والی بستیوں کے لئے ہے اس کے بعد خدا نے مہاجرین کا ذکر کیا پھر انھیں پر اکتفا نہیں کیا بلکہ انصار کا بھی ذکر کیا پھر اس پر بھی اکتفا نہیں کیا بلکہ آخر میں کہا کہ والذین جاؤ من بعدھم اور ان لوگوں کے بعد جو آئیں (ان کا بھی حق ہے)

ان آیات کی تلاوت و تفسیر کے بعد آخری ٹکڑے کے بارے میں فرمایا :

" فکانت ھذہ عامۃ من جاء من بعدھم فقد صار ھذا الفیٔ من ھؤلاء جمیعا

---

۱ یہ علاقہ اس وقت ایرانیوں کے قبضہ میں تھا اور ان ہی سے مسلمانوں نے لیا تھا۔

۲ اور ممکن ہے کہ زمین کے مالک یہ علاقہ چھوڑ دیں اور ساری زمین بیکار ہو جائے۔

فكيف نقسم هولاء وندع من تخلف من بعدهم بغير قسم"[1]

تو یہ آیت عام ہے جس سے ان تمام لوگوں کا حق ثابت ہوتا ہے جو موجود ہیں اور جو آئندہ آئیں گے تو جب اس میں حاضر و غائب سب کا حق ہے تو پھر ہم اس کو صرف ان موجودہ فوجیوں میں کیسے تقسیم کر دیں اور جو ان کے بعد آنے والے ہیں ان کو کیسے محروم کر دیں۔

پھر کیلا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ:

"لو قسمتها بينهم صارت دولة بين الاغنياء منكم"[2]

اگر میں ان کے درمیان اس کو تقسیم کر دوں تو یہ سرزمین چند دولت مندوں کی جاگیر ہو کر ان ہی میں گردش کرتی رہے گی۔

اس تقریر کے بعد پورے مجمع نے حضرت عمرؓ کی بات سے اتفاق کیا۔ اس تقریر کے ایک ایک حرف سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ فیصلہ کتاب اللہ کی تصریحات سے مجبور ہو کر کیا پھر حضرت عمرؓ نے جن اجتماعی مصالح کا ذکر کیا ہے وہ خود اپنی جگہ پر اتنے اہم تھے کہ اس کے علاوہ کوئی فیصلہ کرنا اسلامی مملکت کو ختم کرنے اور جہاد کی روح کی بالیدگی کو روک دینے کے ہم معنی تھے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس موقع پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرز عمل کا ذکر کیوں نہیں کیا جو آپ نے بنو نضیر، خیبر، مکہ اور طائف وغیرہ میں اختیار فرمایا تھا اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانہ میں جن اجتماعی مصالح کے پیش نظر منقولہ اور غیر منقولہ جائدادوں اور اموال میں مختلف طرز عمل اختیار فرمایا تھا ان کو نہ سمجھنے اور ان کے ہر پہلو پر نظر نہ ہونے کی وجہ سے ہی تو یہ اختلاف رونما ہوا تھا اس وجہ سے اس اختلاف کو ختم کرنے کے لئے ضرورت تھی کہ کتاب اللہ سے کوئی محکم دلیل پیش کر دی جائے تاکہ پھر کسی کو چوں وچرا کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے چنانچہ یہی ہوا کہ دو تین اصحاب کے علاوہ سب نے اس استدلال سے اتفاق کیا۔

اوپر کی تفصیلات سے یہ بھی پتہ چل گیا ہو گا کہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر منقولہ جائدادوں میں ہمیشہ افراد سے زیادہ اجتماعی مصالح کا لحاظ فرمایا اور وہی طرز عمل حضرت عمرؓ نے اختیار فرمایا اور اسی بندوبست

---

[1] کتاب الخراج امام ابو یوسفؒ

[2] احکام القرآن جصاص تشریح سورۂ حشر

کے مطابق پورے عہد خلافت راشدہ میں اور بنی امیہ کے دور میں بھی عمل ہوتا رہا اور جب یہ آبادیاں مسلمان ہو گئیں تو ان پر عشر نافذ ہوا جن کا مصرف بھی عامۃ المسلمین تھے البتہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے نومسلموں پر عشر و خراج دونوں نافذ کیا ان کی رائے یہ تھی کہ خراج زمین پر عائد ہوتا ہے جب کہ عشر پیداوار پر اس لئے دونوں ایک دوسرے کے قائم مقام کیسے ہو سکتے ہیں بہت سے صحابہ، تابعین اور فقہاء اسی رائے کے قائل تھے[۱] مگر جمہور امت دونوں کے ایک ساتھ نفاذ کے قائل نہیں ہے اور اسی پر بعد کے ادوار میں عمل ہوتا رہا۔

اسلام کا نظامِ عشر و خراج
اور
ہند و پاک کی اراضی کا شرعی حکم

از ـــــ مفتی نسیم احمد قاسمی، رفیق اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا

کائنات انسانی پر اللہ تبارک و تعالیٰ نے بے شمار احسانات اور انعامات کیے ہیں جنھیں انسان شمار بھی نہیں کرسکتا ہے، ارشاد خداوندی ہے:

وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ـ (۱)

اگر تم احسانات خداوندی کو شمار کرنا چاہو تو شمار نہیں کرسکتے۔

ان احسانات میں سے اللہ تبارک و تعالیٰ کا انسانوں پر ایک بڑا احسان یہ ہے کہ اس کی سکونت اور رہنے سہنے کے لیے زمینی نظام قائم فرمایا اور زمین کو نہ صرف انسانوں کی سکونت کا ذریعہ قرار دیا بلکہ اسے کاشت اور پھل اگانے کے قابل بنا کر انسانوں کی معیشت اور خورد و نوش کا بھی انتظام فرمادیا ـــــ انسان اپنی محنت سے زمین کا سینہ چاک کرکے مختلف قسم کے پھل اور اناج اگاتا ہے اور قدرت کی دی ہوتی صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر زمینی ذخائر اور خزانے سے فیضیاب ہوتا ہے، قدرت نے زمین کو انسانوں کے

---

(۱) الاعراف: ۱۰

لیے مسخر فرما دیا اور اس میں اپنی بے شمار برکتیں رکھ دی ہیں۔ ارشاد خداوندی ہے:

ولقد مکنٰکم فی الارض وجعلنا لکم فیہا معایش قلیلاً ما تشکرون۔ (۱)

ہم نے تمہیں زمین میں آباد کیا اور اس میں تمہارے لیے اسباب معیشت پیدا کیے مگر تم کم ہی شکر گزارتے ہو۔

انسان زمین کا سینہ چاک کر کے اس میں بیج ڈال دیتا ہے زمین کے اندر اس بیج کی حفاظت، اس کی نشو ونما کے لیے مناسب ماحول اور اس کی تربیت و پرداخت قدرت خداوندی اپنے حکیمانہ انداز سے کرتی ہے۔ شریعت کہتی ہے کہ زرعی پیداوار کا ایک حصہ اللہ کے ان بندوں پر صرف کیا جائے جن کے پاس دولت و جائداد نہیں اور جو محتاج وضرورت مند ہیں۔ اصطلاح شریعت میں پیداوار کے ایک مخصوص حصہ (دسواں یا بیسواں) کو راہ خدا میں صرف کرنے کو عشر اور زمین کی زکوٰۃ کہا جاتا ہے، عشر زکوٰۃ ہی کی ایک قسم ہے جو زمین کی پیداوار سے وصول کیا جاتا ہے ـــــ جس طرح اموال کی زکوٰۃ ادا کرنے والے کے قلوب روشن ہوتے ہیں اسی طرح عشر کی ادائیگی سے بھی غلہ اور پھل پاک ہوتا ہے اور دلوں کا تذکیہ ہوتا ہے۔

عشر کی لغوی و اصطلاحی تحقیق

عشر ایک شرعی اصطلاح ہے، عشر کا لغوی مفہوم دسواں حصہ ہے مگر شریعت کی اصطلاح میں مسلمانوں کی زرعی پیداواروں کا ایک مخصوص حصہ بطور زکوٰۃ وصول کرنا عشر کہلاتا ہے۔ صاحب معجم لغۃ الفقہاء نے لکھا ہے:

العُشر، عین کے ضمہ اور شین کے سکون کے ساتھ دسویں حصہ کے معنی میں آتا ہے، اس کی جمع عُشور اور اعشار ہے، اور شریعت کی اصطلاح میں زمینی پیداوار سے جو مخصوص حصہ بطور زکوٰۃ وصول کیا جاتا ہے اسے عشر کہا جاتا ہے۔ (۲)

مشروعیت

سونے چاندی، سائمہ جانور اور اموال تجارت کی طرح اللہ تبارک وتعالیٰ نے زرعی پیداوار میں بھی زکوٰۃ کو فرض قرار دیا ہے جسے عشر سے تعبیر کیا گیا ہے۔ عشر کی فرضیت قرآن کریم، احادیث رسول، اجماع

---

(۱) الاعراف: ۱۰ (۲) معجم لغۃ الفقہاء / ۳۱۲

اور عقل و قیاس سے ثابت ہے۔

عشر کا وجوب قرآن کریم سے

قرآن کی ان عمومی آیات سے بھی عشر کی فرضیت پر استدلال جا سکتا ہے جن میں زکوٰۃ کی فرضیت بیان کی گئی ہے، اس کے علاوہ قرآن کی مختلف آیات میں صراحتاً بھی زرعی پیداوار میں عشر کی فرضیت ذکر کی گئی ہے۔

سورہ انعام میں فرمایا گیا:

وهو الذی أنشأ جنت معروشات و غیر معروشات والنخل والزرع مختلفا اکله والزیتون والرمان متشابها وغیر متشابه کلوا من ثمره إذا أثمر و آتوا حقه یوم حصاده۔ (۱)

اور وہی ہے جس نے باغات پیدا کیے اور وہ بھی جو ٹٹیوں پر چڑھائے جاتے ہیں اور وہ بھی جو ٹٹیوں پر نہیں چڑھائے جاتے ہیں اور کھجور کے درخت اور کھیتی جن میں کھانے کی چیزیں مختلف طور کی ہوتی ہیں اور زیتون اور انار جو باہم ایک دوسرے کے مشابہ بھی ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے مشابہ نہیں بھی ہوتے ہیں ان سب کی پیداوار کھاؤ جب نکل آوے اور اس میں جو حق واجب ہے کاٹنے کے دن دیا کرو۔

امام ابوجعفر طبری نے اپنی تفسیر میں حضرت انس بن مالک سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اس سے زکوٰۃ مراد ہے، حضرت ابن عباس نے اس آیت کے بارے میں فرمایا کہ اس سے عشر اور نصف عشر مراد ہے۔ جابر بن زید، حسن، سعید ابن المسیب، محمد بن حنفیہ، طاؤس، قتادہ اور ضحاک بھی اس آیت سے عشر اور نصف عشر مراد لیتے ہیں۔ (۲)

امام ابوبکر جصاص رازی نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے:

فروی عن ابن عباس و جابر بن زید و محمد بن حنفیة والحسن و سعید بن

---

(۱) الانعام۔ آیت: ۱۴۱ (۲) تفسیر الطبری ۴/۱۵۸-۱۶۱

المسیب و طاؤس وزید بن اسلم وقتادہ وضحاک انها العشر ونصف العشر[1]

بعض مفسرین کا خیال یہ ہے کہ یہ آیت کریمہ عشر کی فرضیت سے پہلے نازل ہوئی تھی جب عشر کا حکم دیا گیا تو یہ آیت منسوخ ہوگئی، سدی اور ابراہیم کی رائے یہی ہے، امام حسن کہتے ہیں زکوٰۃ کی فرضیت سے اس آیت کا حکم منسوخ ہوا ہے۔(۲)

امام ابوبکر جصاص نے اس آیت کریمہ کے بارے میں مختلف مفسرین کی آرا نقل کرنے کے بعد اپنی رائے کا اظہار اس طرح کیا ہے:

وآتوا حقه يوم حصاده کے بارے میں سلف کے درمیان تین چیزیں زیر بحث آتی ہیں:

(۱) کیا اس سے کھیتی اور پھلوں کی زکوٰۃ مراد ہے؟ جسے عشر کہا جاتا ہے۔

(۲) کیا اس سے عشر کے علاوہ دوسرا حق مراد ہے؟

(۳) کیا یہ آیت منسوخ ہے یا منسوخ نہیں ہے؟

اس آیت کے منسوخ نہ ہونے کی دلیل پوری امت کا اس بات پر اتفاق کرنا ہے کہ اناج یا مختلف قسم کے پھلوں میں عشر یا نصف عشر واجب ہے اور جب ہم کسی حکم کے بارے میں یہ دیکھتے ہیں کہ اسے امت کے درمیان قبولیت عام ہے اور قرآن کریم کا لفظ بھی اس کو شامل ہے تو اس کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا زیادہ مناسب ہے کہ جس حکم پر امت کا اتفاق ہے اس کا ثبوت قرآن سے ہے اور وہی حکم آیت قرآنی کی مراد ہے، اس کے علاوہ کسی دوسرے حکم کو ثابت کرنا درست نہیں ہوگا ——— امام رازی یہ بھی فرماتے ہیں کہ اس جگہ آیت کریمہ کو منسوخ ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اس آیت سے عشر مراد لینے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی ہے۔ (۳)

امام حسن بصری کے نزدیک بھی اس آیت سے عشر مراد ہے۔ (۴)

دوسری جگہ قرآن کریم نے زرعی پیداواروں میں عشر کے وجوب کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے:

يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض[5]

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۳/۹ (۲) تفسیر طبری ۱۲/۱۶۸۔ احکام القرآن للجصاص ۳/۹

(۳) احکام القرآن للجصاص ۳/۹ (۴) مختصر تفسیر ابن کثیر ۱/۶۲۳ (۵) سورۃ البقرہ: ۲۶۷

اے ایمان والو! خرچ کیا کرو عمدہ چیز کو اپنی کمائی میں سے اور اس میں سے جو کہ ہم نے تمہارے لیے زمین سے پیدا کیا ہے۔

اس آیت کریمہ میں اپنی پاکیزہ کمائی میں سے اور زمین کی پیداوار میں سے انفاق کا حکم دیا گیا ہے۔ عبیدہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ومما أخرجنا لكم من الأرض" کے بارے میں حضرت علی رضؓ سے دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا کہ اس آیت میں اناج اور ہر قسم کے پھل اور ہر وہ چیز جس میں عشر واجب ہے اس کے انفاق اور ادائے گی کا حکم دیا گیا ہے۔ (۱)

امام سدی نے بھی اس آیت سے اناج اور کھجور میں عشر کے ذریعہ انفاق مراد لیا ہے۔ (۲)

علامہ روح المعانی نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے:

يعنى من الحب والتمر وكل شئ عليه زكوٰة۔ (۳)

حضرت علی رضؓ اور سدی کہتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے سونے چاندی اور اناج اور پھلوں میں صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے۔ (۴)

احادیث سے

مختلف احادیث میں بھی عشر کو واجب قرار دیا گیا ہے۔ حضرت ابن عمر رضؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

فيما سقت السماء اوكان عثريا العشر وفيما سقى بالنضح نصف العشر۔ (۵)

جو کھیتی بارش یا چشموں کے پانی سے سیراب ہوتی ہو یا جو سرسبز و شاداب ہو اس پر عشر ہے اور جسے آب پاشی کے ذریعہ سیراب کیا گیا اس پر نصف عشر ہے۔

اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے:

قال قال رسول اللـه صلى اللـه عليه وسلم فيما سقت الانهار والغيم العشر

---

(۱) تفسیر الطبری ۸۱/۳ (۲) حوالہ بالا

(۳) روح المعانی ۱۹/۱۰ (۴) مختصر تفسیر ابن کثیر ۲۴۰/۱

(۵) بخاری ۲۰۱/۱، باب العشر فيما يسقى من السماء ورواه ابوداؤد فی باب صدقة الزرع ۲۲۳/۱

وفیما سقی بالسانیۃ نصف العشر۔ (۱)

یعنی جو کھیتی نہروں اور آسمانی بارش سے سیراب ہوتی ہو اس پر عشر ہے اور جسے آب پاشی اور سینچائی کے ذریعہ سیراب کیا گیا اس پر نصف عشر ہے۔

حضرت معاذ بن جبل رض فرماتے ہیں کہ مجھے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن بھیجتے وقت یہ حکم دیا تھا،

ان أخذ مما سقت السماء وما سقی بعلا العشر وما سقی بالدوالی نصف العشر۔ (۲)

میں ان کھیتوں سے جسے آسمانی بارش نے سیراب کیا ہو عشر اور ڈولوں کے ذریعہ سیراب کی جانے والی کھیتیوں سے نصف عشر وصول کروں۔

ان احادیث کے علاوہ مختلف احادیث میں عشر کے وجوب کو بیان کیا گیا ہے۔

اجماع امت سے

دورِ رسالت سے لے کر ہمارے اس زمانے تک پوری امت کا عشر کے وجوب پر اجماع اور اتفاق رہا ہے۔ شمس العلماء علامہ کاسانی نے اجماعِ امت کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

واما الاجماع فلان الامۃ اجمعت علی فرضیۃ العشر۔ (۳)

اور علامہ ابن المنذر اور ابن عبد البر نے لکھا ہے:

اجمع العلماء علی ان الصدقۃ واجبۃ فی الحنطۃ والشعیر والتمر والزبیب۔ (۴)

دکتور وہبۃ الزحیلی نے اجماع کے بارے میں لکھا ہے:

فقد اجمعت الامۃ علی فرضیۃ العشر۔ (۵)

عقل و قیاس سے

عقل و قیاس کا بھی تقاضہ یہ ہے کہ زمینی پیداواروں میں عشر واجب قرار دیا جائے کیوں کہ عشر کی ادائیگی سے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا ہوتا ہے اور مجبور و بے سہارا افراد کو اس کے ذریعہ تقویت

---

(۱) رواہ مسلم فی باب ما فیہ الزکاۃ من الاموال ۳۱۶/ ، والطحاوی ۳۱۵/ ۳ ۔ نصب الرایۃ ۳۸۵/۲

(۲) رواہ ابن ماجہ ۔ باب صدقۃ الزروع والثمار ۱۳۱/ ، نصب الرایۃ ۳۸۵/۲ (۳) بدائع ۵۴/۲

(۴) فقہ السنۃ لسید سابق ۳۴۸/ (۵) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۸۰۱/۲

حاصل ہوتی ہے۔ عشر ادا کرنے والا گناہوں سے پاک ہوتا ہے اور اس کا مال پاک وصاف قرار پاتا ہے۔ زکوٰۃ اور عشر کے ذریعہ دلوں کا تذکیہ ہوتا ہے اور اموال کی تطہیر ہوتی ہے ـــــ علامہ کاسانی نے وجوب عشر کی عقلی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے :

> واما المعقول فعلى نحو ما ذكرنا في النوع الاول لان اخراج العشر الى الفقير من باب شكر النعمة واقدار العاجز وتقويته الى القيام بالفرائض ومن باب تطهير النفس عن الذنوب وتذكيتها وكل ذلك لازم عقلا وشرعا۔

وجوب عشر کا سبب عشر کا تعلق زمینی پیداوار سے ہے اور وجوب عشر کا سبب ارض نامی پیداوار ہونے کی صورت میں قرار پاتی ہے۔ لہٰذا صرف اس صورت میں ارض نامی پر عشر واجب ہوگا، جب کہ حقیقۃً اس میں پیداوار ہو ـــــ اس کے برخلاف خراج کا تعلق زمین کی پیداوار سے نہیں ہے بلکہ وجوب خراج کے لیے یہ بات کافی ہوگی کہ زمین قابل کاشت ہو چاہے اس میں کاشت نہ کی گئی ہو مگر پھر بھی اس میں خراج واجب ہوگا۔ اگر زمین عشری ہو اور اس میں کاشت کی صلاحیت بھی ہو مگر اس میں کاشت نہ کی گئی تو اس صورت میں چوں کہ حقیقۃً پیداوار نہیں پائی گئی اس لیے عشر واجب نہیں ہوگا، اور اگر خراجی زمین میں کاشت کی صلاحیت وقدرت کے باوجود کاشت نہیں کی گئی تو تقدیراً نمو کے پائے جانے کی وجہ سے خراج واجب ہوگا ـــــ بدائع الصنائع میں ہے :

> واما سبب فرضيته فالارض النامية بالخارج حقيقة وسبب وجوب الخراج الارض النامية بالخارج حقيقة أو تقديرا .... ولوكانت الارض عشرية فتمكن من زراعتها فلم تزرع لايجب العشر لعدم الخارج حقيقة ولو كانت ارض خراجية يجب الخراج لوجود الخارج تقديرا۔ (۱)

وجوب عشر کی شرائط وجوب عشر کی شرائط دو قسم کی ہیں :

---

(۱) بدائع ۲/۵۴

الف : عشر ادا کرنے والے کی اہلیت سے متعلق شرائط ۔

ب : محل عشر یعنی عشری اراضی اور پیداوار سے متعلق شرائط ۔

الف : عشر کے اندر عبادت کا پہلو پایا جاتا ہے اس لیے وجوب عشر کی پہلی شرط مسلمان ہونا ہے کیوں کہ مسلمان ہی عبادت کا اہل ہے، کافر عبادت کا اہل نہیں ہے اسی وجہ سے عشر صرف انھیں عشری اراضی پر واجب ہوتا ہے جو مسلمانوں کی ملکیت میں ہوں اگر کسی ذمی اور کافر نے مسلمان سے عشری زمین خریدی تو اس پر خراج واجب ہوگا، عشر نہیں، حالاں کہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ زمین کا ابتدا میں جو وظیفہ خواہ عشر ہو یا خراج مقرر ہو جائے وہ ہمیشہ باقی رہتا ہے، اس لیے اگر کسی مسلمان نے کافر سے خراجی زمین خریدی، تو مسلمان کی ملکیت میں آنے کے بعد بھی وہ زمین عشری نہیں رہے گی بلکہ اپنی سابقہ حالت پر خراجی ہی رہے گی، اور مسلمان سے اس کا خراج وصول کیا جائے گا، مگر کافر چوں کہ عبادت کا اہل نہیں ہوتا ہے اس لیے وہ اگر عشری زمین کا مالک بنتا ہے تو بھی وہ زمین خراجی قرار پائے گی اور اس سے خراج ہی وصول کیا جائے گا۔

بدائع میں ہے:

اما شرط الاهلية فنوعان احدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبتدأ بهذا الحق إلا على مسلم بلاخلاف لان فيه معنى العبادة والكافر ليس من أهل وجوبها ابتداءً فلا يبتدأ به عليه............. ولو اشترى مسلم من ذمي ارضا خراجية فعليه الخراج ولا تنقلب عشرية لان الاصل ان مؤنة الارض لا تتغير بتبدل المالك الا ضرورة وفي حق الذمي إذا اشترى من مسلم ارض عشر ضرورة لان الكافر ليس من اهل وجوب العشر۔ (۱)

یعنی شرط اہلیت کی دو قسم ہے پہلی قسم اسلام ہے اور ابتداءً عشر واجب ہونے میں مسلمان ہونا شرط ہے پس یہ حق صرف مسلمان ہی پر واجب کیا جا سکتا ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اس لیے کہ عشر میں عبادت کا پہلو بھی ہے اور کافر وجوب عبادت کا اہل نہیں ہے، لہٰذا اس پر یہ حق واجب بھی نہیں ہوگا ــــــ اگر کسی مسلمان نے ذمی سے خراجی زمین خریدی تو اس پر خراج واجب

---

(۱) بدائع ۲/۵۵-۵۴

ہوگا اور وہ زمین عشری میں تبدیل نہیں ہوگی، اس لیے کہ زمین کا وظیفہ ایک بار مقرر ہوجانے کے بعد مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا ہے الآیہ کہ کوئی ضرورت داعی ہو ـــــ اور اس صورت میں جب کہ ذمی نے کسی مسلمان سے عشری زمین خریدی تو وہاں پر عشر کے بجائے خراج واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کافر وجوب عشر کا اہل ہی نہیں ہے۔

عام احکام شریعت میں عاقل بالغ ہونا بھی شرط ہے مگر زمین پر عشر واجب ہونے کے لیے عقل اور بلوغ شرط نہیں ہے، لہٰذا نابالغ اور پاگل کی عشری اراضی پر بھی عشر واجب ہوگا۔

مبسوط سرخسی میں ہے:

قال وان كانت الارض لمكاتب أو صبي أو مجنون وجب العشر في الخارج منها عندنا۔ [1]

بدائع الصنائع میں ہے:

"عقل اور بلوغ وجوبِ عشر کی اہلیت کی شرائط میں سے نہیں ہے پس نابالغ اور پاگل کی زمین پر بھی عشر واجب ہوگا۔" (۲)

نابالغ اور پاگل کی طرف سے اس کے اولیا عشر ادا کریں گے۔

وجوب عشر کے لیے زمین کا مالک ہونا بھی شرط نہیں ہے اس لیے اراضی اوقاف جن کا کوئی مخصوص اور متعین مالک نہیں ہوتا ہے ان اراضی پر بھی پیداوار ہونے کی صورت میں عشر واجب ہوتا ہے۔

مبسوط سرخسی میں ہے:

وكذلك الخارج من الأراضي الموقوفة عن الرباطات والمساجد يجب العشر عندنا۔ [3]

ب: ـــــ محل عشر یعنی عشری اراضی اور پیداوار سے متعلق تین شرائط ہیں۔

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ زمین عشری ہو، اگر زمین خراجی ہے تو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک عشر اور خراج علیٰحدہ علیٰحدہ وظیفہ ہے، دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے ہیں ایسا نہیں ہوگا کہ خراجی زمین ہونے کی صورت میں زمین کے اوپر خراج واجب قرار دیا جائے اور اس سے حاصل ہونے والی پیداوار پر عشر ـــــ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ایک ہی

---

(۱) مبسوط ۳/۴ (۲) بدائع ۵۶/۲ (۳) مبسوط ۵/۳-۴

زمین پر عشر و خراج دونوں ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں ۔
علامہ کاسانی نے لکھا ہے:

منها ان تكون الارض عشرية فان كانت خراجية يجب فيها الخراج ولايجب في الخارج منها العشر فالعشر مع الخراج لايجتمعان في ارض واحدة عندنا وعند الشافعي يجتمعان ۔ (۱)

(۲) دوسری شرط زمین سے حقیقۃً پیداوار کا حاصل ہونا ہے اگر کسی وجہ سے زمین میں پیداوار نہیں ہو سکی چاہے پیداوار حاصل نہ ہونے میں قدرتی اسباب کو دخل ہو یا اس کی غفلت و کوتاہی کو کہ اس نے اپنی غفلت و کوتاہی سے کاشت ہی نہیں کی، زمین غیر آباد رہنے دیا، یا کاشت کیا مگر اس کی حفاظت نہ کر سکا، بہر صورت عشر ساقط ہو جائے گا، کیوں کہ عشر کا تعلق پیداوار سے ہے جب پیداوار ہوگی تو اس پر عشر واجب ہوگا اور پیداوار نہ ہونے کی صورت میں فریضۂ عشری ختم ہو جائے گا ــــــ بدائع میں ہے:

ومنها اي من شرائط المحلية وجود الخارج حتى ان الارض لولم تخرج شيئاً لم يجب العشر لان الواجب جزء من الخارج وايجاب جزء من الخارج ولاخارج محال ۔ (۲)

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ زمین سے حاصل کی جانے والی پیداوار ان چیزوں کے قبیل سے ہو جن کے اگانے اور کاشت کرنے کا رواج ہو اور عادۃً ان کی کاشت کر کے نفع اٹھانا مقصود ہوتا ہو خود رو گھاس اور بے فائدہ قسم کے خود رو درخت اگر کسی عشری زمین میں ہو جائیں تو ان پر عشر واجب نہیں ہوگا ــــــ البتہ اگر گھاس یا درخت کو زمین میں اگایا جائے اور اس سے فائدہ حاصل کرنا مقصود ہو تو عشر واجب ہوگا ــــــ علامہ کاسانی نے تحریر کیا ہے:

منها ان يكون الخارج من الارض مما يقصد بزراعته نماء الارض وتستغل الارض به عادة فلاعشر في الحطب والحشيش والقصب الفارسي لان هذه الاشياء

(۱) بدائع ۲/۵۷ (۲) بدائع ۲/۵۸

لا تستمنی بہا الارض ولا تستغل بہا الارض عادۃ لان الارض لا تنمو بہا بل تفسد فلم تکن نماء الارض حتی قالوا فی الارض اذا اتخذ ھا مقصبۃ و شجرۃ الخلاف التی یقطع فی کل ثلاث سنین او اربع سنین أنہ یجب فیہا لان ذلک غلۃ۔[1]

مالکیہ کے نزدیک وجوب عشر کی دو شرطیں

(۱) زمین سے حاصل ہونے والی پیداوار اناج یا پھلوں میں سے کھجور اور زیتون کے قبیل سے ہو ان کے نزدیک میوہ جات مثلاً سیب، انار اور ترکاریوں میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ زمین سے حاصل ہونے والی پیداوار نصاب شرعی پانچ وسق کے برابر ہو اگر پانچ وسق سے کم پیداوار حاصل ہو تو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا۔ (۲)

شافعیہ کے نزدیک عشر واجب ہونے کے لیے تین شرطیں ہیں

(۱) ہر قسم کی غذائی اجناس پر اور ایسی تمام پیداوار پر عشر واجب ہوگا جو ذخیرہ کر کے رکھے جانے کے قابل ہو نیز جو اناج اور پھل خشک ہو جاتے ہوں، مثلاً غذائی اجناس میں سے گندم، جو، مکئی، چاول اور اس قسم کی دوسری پیداوار اور پھلوں میں سے کھجور اور کشمش پر بھی عشر واجب ہوتا ہے ترکاریاں، میوہ جات جیسے انار، ککڑی اور تربوز جیسے پھلوں پر عشر واجب نہیں ہوتا ہے۔

(۲) پیداوار نصاب کامل پانچ وسق کے برابر ہو اگر پانچ وسق سے کم پیداوار ہو تو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا۔

(۳) عشری اراضی کسی معین مالک کی ملکیت میں ہو، لہٰذا مساجد اور رفاہ عام کے کاموں پر موقوفہ اراضی کی پیداوار میں عشر واجب نہیں ہوگا، اس لیے کہ ان اراضی کا کوئی معین مالک نہیں ہوتا ہے۔[3]

حنابلہ کے نزدیک بھی عشر واجب ہونے کیلئے تین شرطیں ہیں

(۱) ہر اس پیداوار میں عشر واجب ہوتا ہے جسے ذخیرہ کر کے باقی رکھا جاتا ہو، خشک کیا جا سکتا ہو اور ناپا

---

(۱) بدائع ۲/۵۸ (۲) الشرح الصغیر ۱/۶۰۸، القوانین الفقہیہ/۱۰۵، موطا ۱/۲۷۶ (۳) المغنی لابن قدامہ ۲/۶۹۰-۶۹۱

جا سکتا ہو۔

علامہ ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے :

" عشر ان زرعی پیداواروں میں واجب ہوتا ہے جنھیں ناپا تولا جا سکے جو باقی رہ سکتی ہوں اور جنھیں خشک کیا جا سکتا ہو، چاہے یہ چیز اناج کی قسم سے ہوں یا پھل کی قسم سے جیسے گندم، جو وغیرہ اور پھلوں میں کشمش، کھجور وغیرہ، البتہ میوہ جات مثلاً شفتالو، امرود، سیب اور زرد آلو اور سبزیوں پر عشر واجب نہیں ہے، جیسے لکڑیاں، کھیرا، بیگن، شلغم اور گاجر وغیرہ" (۱)

(۲) پیداوار نصاب شرعی پانچ وسق کے برابر ہو۔ اور غلہ میں صفائی کے بعد پانچ وسق کی مقدار پوری ہونی چاہیے اور پھلوں میں خشک ہونے کے بعد تب اس پیداوار پر عشر واجب ہوگا۔

(۳) غلہ تیار ہونے اور پھل پکنے کے وقت نصاب مذکور کا مالک آزاد مسلمان ہو، پس اگر کسی کی زمین میں خود بخود بیج گر گئی اور اناج تیار ہو گیا تو اس پر بھی عشر واجب ہوگا، کیوں کہ اس کا مالک آزاد مسلمان ہے اور وجوب عشر کے لیے زراعت ضروری نہیں ہے۔ (۲)

تین چیزوں کی وجہ سے عشر ساقط ہو جاتا ہے

(۱) کاشت کار کے تصرف و عمل کے بغیر زمینی پیداوار کسی قدرتی آفت سے تباہ ہو جائے تو چوں کہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے اس لیے پیداوار کے ختم ہونے کی صورت میں عشر بھی ساقط ہو جائے گا، اگر پیداوار کا کل حصہ تباہ نہیں ہوا تو اس صورت میں جتنا حصہ باقی رہ گیا ہے اس میں امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک عشر واجب ہوگا ـــــ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک باقی ماندہ حصہ کے بقدر نصاب ہونے کی صورت میں عشر واجب ہوگا۔

(۲) اگر کوئی مسلمان عیاذ باللہ مرتد ہو جائے تو اس کی زمین میں عشر واجب نہیں ہوگا کیوں کہ عشر میں عبادت کا پہلو پایا جاتا ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے ـــــ امام شافعی کے نزدیک عشر ساقط نہیں ہوگا۔

(۳) عشری زمین کا مالک وصیت کیے بغیر انتقال کر جائے تو اس پر سے بھی عشر ساقط ہو جائے گا،

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۹۱-۶۹۰ (۲) کشاف القناع ۲/ ۲۳۹-۲۴۲

مگر ظاہر الروایۃ کے مطابق اگر پیداوار باقی اور موجود ہو تو اس میں عشر کی ادائے گی ضروری ہوگی، صرف امام ابو یوسف کی روایت کے مطابق اس پر عشر واجب نہیں ہوگا۔ (۱)

خــراج کی لغوی اور اصطلاحی تحقیق

خَرج اور خَــراج کا لغوی اطلاق غلہ کی اس مقدار پر ہوتا ہے جسے لوگ اپنی پیداوار میں سے سالانہ نکالتے ہیں۔ زجاج کی رائے ہے خرج مصدر ہے جس کا معنی ظاہر ہے اور خراج، نکالے جانے والے غلہ کو کہا جاتا ہے، زمین کی پیداوار اور غلام و لونڈی سے حاصل ہونے والے منافع کو بھی خراج کہتے ہیں۔ ازہری کہتے ہیں کہ خراج اس آمدنی کو کہا جاتا ہے جو غلام سے حاصل ہو یا وہ ٹیکس جسے رعایا اپنے حاکموں کو ادا کرتی ہے، خراج کہا جاتا ہے۔ حدیث رسول "الخراج بالضمان" میں یہی مراد ہے یعنی اگر کسی شخص نے کوئی غلام خریدا اور ایک عرصہ تک اس سے فائدہ اٹھاتا رہا پھر غلام میں کوئی قدیم عیب نکل آیا جو بائع کے پاس ہی پیدا ہو گیا تھا مگر اس نے خریدار سے چھپائے رکھا، اس عیب کی وجہ سے غلام لوٹا کر قیمت وصول کر لی جائے گی اور اس دوران اس غلام سے جو نفع حاصل کیا گیا وہ خریدار کی ملک ہوگی، اس لیے کہ اگر خدانخواستہ غلام کسی وجہ سے ہلاک ہو جاتا تو اس صورت میں خریدار ہی ضامن قرار پاتا، اس لیے فرمایا گیا کہ نفع کا حقدار بھی وہی ہوگا ـــــ الخــراج بالضمان سے اسی طرف اشارا کیا گیا ـــــ خراج اجرت کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ آیت قرآنی " أم تسألهم خرجًا فخراج ربك خير" ـــــ اور آیت قرآنی " فهل نجعل لك خرجًا" میں اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ فئے اور جزیہ پر بھی خراج کا اطلاق ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے سوادِ عراق اور اراضی فے پر جو خراج عائد کیا تھا وہ غلۃ الارض کے معنی میں تھا یعنی کاشتکاروں سے ایک مخصوص مقدار میں زمین کی پیداوار (علاوہ نقد کے) وصول کی جاتی تھی۔ (۲)

شریعت کی اصطلاح میں خــراج اس ٹیکس کو کہا جاتا ہے جو غیر مسلم رعایا سے خراجی اراضی پر وصول کیا جاتا ہے۔

موسوعہ فقہیہ میں ہے:

---

(۱) بدائع ۶۵/۲ (۲) لسان العرب ۱۱۳۶/۲ - الاستخراج لاحکام الخراج لابن رجب الحنبلی ۴/

واما الخراج بالمعنى الخاص فهو الوظيفة او الضريبة التى يفرضها الامام على الارض الخراجية النامية -(۱)

ماوردی اور ابویعلی نے خراج کی یہ تعریف کی ہے:

ما وضع على رقاب الارض من حقوق تؤدى عنها - (۲)

معجم لغۃ الفقہاء میں ہے:

الخراج ماتاخذه الدولة من الضرائب على الارض المفتوحة عنوة أو الارض التى صالح أهلها عليها - (۳)

مشروعیت

قرآن کریم سے صراحۃً خراج کی مشروعیت ثابت نہیں ہے، مگر جب دور فاروقی میں ارض عراق اور دیگر مفتوحہ اراضی کی تقسیم کا مسئلہ درپیش ہوا تو حضرت عمر فاروق رضؓ نے آیت فئے سے استدلال کرتے ہوئے ان اراضی کو مصالح عامہ اور مفادات مسلمین کی خاطر وقف شدہ فئے قرار دیا، اور ان اراضی کو حسب سابق قدیم مالکان کی ملکیت میں باقی رہنے دیا اور ان سے خراج موظف وصول فرمایا۔

حضرت عمر فاروق رضؓ نے آیت فئے ہی سے خراج کا حکم مستنبط کیا۔ بعض مفسرین نے بھی آیت فئے سے خراج کا حکم مستنبط کیا ہے۔ معمر سے اس آیت کی تفسیر میں منقول ہے:

بلغنى انها الجزية والخراج -(۴)

مختلف احادیث سے بھی خراج کا حکم ثابت ہے

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عراق، شام اور مصر کی فتوحات سے پہلے پیش گوئی فرمائی تھی:

روى مسلم عن ابى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم منعت العراق درهمها وقفيزها ومنعت الشام مديها ودينارها ومنعت مصر اردبها ودينارها عدتم من حيث بداتم وعدتم من حيث بداتم

---

(۱) موسوعة فقهيه كويت ۱۹/۵۳ (۲) الاحكام السلطانية لابى يعلى/۱۶۲

(۳) معجم لغة الفقهاء /۱۹۴ (۴) تفسير للقرطبى ۳۶/۱۳

وعدتم من حیث بداتم ۔ شهد علی ذلك لحم ابی هريرة ودمه ۔ (۱)

اس حدیث سے خراج کے ثبوت پر بایں طور استدلال کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرات صحابہ کے ہاتھوں ممالک کے فتح کیے جانے اوران پر خراج جزیہ لگانے کا علم ہوا مگر آپ نے اسے برقرار رکھا اور اس کے خلاف حکم نہیں دیا۔

الخراج للقرشی میں ہے:

يريد من هذا الحديث ان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم ذكر القفيز والدرهم قبل ان يضعه عمر على الارض ۔ (۲)

اسی طرح ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے:

انكم ستجدون اخباراً ويكون لكم ذمة وخراج وستفتح لكم ارضون على سيف البحر منها مدائن وقصور فمن ادرك ذلك منكم فاستطاع أن يحبس نفسه فی مدينة من تلك المدائن أو قصر امن تلك القصور حتى يموت فليفعل ۔ (۳)

میرا خیال ہے کہ خراج کے ثبوت کے بارے میں نصاریٰ اہل نجران کے واقعہ سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے کہ نبی کریم ؐ نے ان سے دو ہزار جوڑے سالانہ پر مصالحت فرمائی تھی، ظاہر ہے کہ یہ بھی خراج ہی تھا۔ (۴)

غیر مسلم رعایا کی خراجی اراضی پر خراج واجب کرنے میں مختلف مصالح بھی ہیں جن میں سے بعض کی طرف اراضی مفتوحہ پر خراج کا حکم لگاتے وقت حضرت عمر بن الخطاب رضؓ نے اشارہ کیا تھا، مثلاً:

(۱) خراج واجب کرنے کی صورت میں امت مسلمہ کے مستقبل اور آنے والی نسل پر اچھے اثرات مرتب ہوتے ہیں، اور ہر دور میں امت اس سے فائدہ اٹھاتی رہتی ہے، گویا وہ مسلمانوں کے حق میں ایک محفوظ خزانہ ہے جس سے انھیں برابر فائدہ ملتا رہتا ہے۔ اس مصلحت کی طرف حضرت عمر رضؓ نے یہ کہہ کر اشارہ فرمایا تھا:

---

(۱) أخرجه مسلم ۴/۲۲۰-۲۲۱ (۲) الخراج للقرشی /۴۲

(۳) وصلہ ابوحاتم فی ابوحدان وابوزرعۃ فی سند الشامیین الاستخراج لأحکام الخراج /۶ (۴) کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ ۱/۵۰-۴۴۹

لولا ان اترك آخر الناس ببّانا ليس لهم من شئ ما فتحت على قرية الا قسمتها كما قسم رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم خيبر ولكن أتركها خزانة لهم۔[1]

(۲) فئے قرار دے کر خراج عائد کرنے کی صورت میں ایک فائدہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا ہر طبقہ چاہے مالدار ہو یا غریب اس سے فائدہ اٹھانے کا حق دار ہوتا ہے۔ اور تمام مصالح مسلمین میں اسے صرف کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ حضرت معاذ نے اسی کی طرف اشارہ کر کے عمر فاروق رضؓ سے کہا تھا:

إنك ان قسمتها صار الريع العظيم فی ايدی القوم يبيدونه .... ثم يأتی من بعدهم قوم يسدون من الاسلام سدًّا فلا يجدون شيئا فانظر أمرًا يسع اولهم وآخرهم - (۲)

شرائط وجوب خراج

خراج واجب ہونے کی دو شرطیں ہیں۔

(۱) زمین خراجی ہو ——— لہٰذا عشری زمین پر خراج واجب نہیں ہوگا۔

(۲) خراجی زمین نامی ہو ——— نما کی دو صورتیں ہیں، حقیقی اور تقدیری۔

حقیقی نما سے مراد یہ ہے کہ حقیقتًا زمین میں پیداوار ہو، جیسے کھیتی اور کھجور اور انگور کے باغات۔

نما تقدیری سے مراد یہ ہے کہ زمین قابل زراعت ہو لہٰذا ان اراضی پر خراج واجب نہیں ہوگا، جن میں مکانات اور گھر بنے ہوتے ہوں یا جو افتادہ اراضی ہیں اور کاشت کے قابل نہیں ہیں، چنانچہ حضرت عمر فاروق رضؓ نے اس طرح کی اراضی پر خراج واجب نہیں کیا تھا۔ (۳)

خراج کی مقدار

خراج کی مقدار کے سلسلے میں ائمہ احناف کی رائے یہ ہے کہ:

ہر قابل کاشت زمین میں فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع پیداوار میں سے اور ترکاری پر فی جریب ۵ درہم اور انگور کے باغات پر فی جریب ۱۰ درہم اور اس کے علاوہ دیگر پیداوار مثلاً زعفران اور روئی پر

---

(۱) نیل الاوطار للشوکانی ۸/ ۱۸ (۲) کتاب الاموال لأبی عبید /۸۳-۸۴

(۳) بدائع ۲/ ۵۴، حاشیۃ الاسوفی ۲/ ۱۹۸

غیرمسلم رعایا کی مالی حیثیت کے لحاظ سے خراج مقرر کیا جائے گا، جس کی زیادہ سے زیادہ مقدار پیداوار کا نصف حصہ ہوسکتی ہے، ان حضرات کا عمر فاروق رضؓ کے معاملہ سے استدلال ہے کہ انھوں نے ارض عراق پر اسی شرح سے خراج مؤظف مقرر کیا تھا۔ (۱)

امام مالک رحؒ کی اس سلسلے میں رائے یہ ہے کہ خراج کی تعیین کا اختیار امام المسلمین کو ہے، اسے حق ہے کہ خراجی اراضی کی حیثیت کا لحاظ کرتے ہوئے جو چاہے خراج مقرر کردے، ان کا استدلال شعبی کی روایت سے ہے کہ حضرت عمر رضؓ نے ابن حنیف کو عراق کی پیمائش کا حکم دیا تھا اور قصب سکر میں فی جریب ۶ر درہم، کھجور کے باغات میں فی جریب ۸ر درہم اور انگور کے باغ میں فی جریب ۱۰ر درہم مقرر فرمایا تھا۔

زمین اور اس کی مالی حیثیت کے لحاظ سے خراج کی مقدار کا تفاوت اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ امام المسلمین کو اس کے مقرر کرنے کا اختیار ہے۔ (۲)

امام شافعی رحؒ کا مسلک یہ ہے کہ جَو میں فی جریب ۲ر درہم، گندم میں فی جریب ۴ر درہم، ہر قسم کے پھل دار درخت اور قصب سکر میں فی جریب ۶ر درہم اور کھجور میں فی جریب ۸ر درہم اور انگور کے باغ میں فی جریب ۱۰ر درہم اور زیتون پر فی جریب ۱۲ر درہم خراج مقرر کیا جائے گا، ان کا استدلال بھی عثمان بن حنیف کی روایت سے ہے، اسی میں اس طرح خراج لگائے جانے کا تذکرہ ہے۔ (۳)

حنابلہ کے یہاں زمین کی عام پیداوار پر فی جریب ایک درہم اور ایک صاع اور کھجور کے باغ پر فی جریب ۸ر درہم اور ترکاری پر فی جریب ۶ر درہم خراج مقرر کیا جائے گا۔ (۴)

خراج کی قسمیں

خراج کی دو قسمیں ہیں:

(۱) خراج مؤظف (۲) خراج مقاسمہ

(۱) خراج مؤظف: اس سے مراد یہ ہے کہ اسلامی ریاست خراجی اراضی کے مالکان پر خراج کی

---

(۱) فتح القدیر ۴/۳۶۵ - تبیین الحقائق ۳/۲۷۸ (۲) رحمۃ الامۃ فی اختلاف الأئمۃ علی ھامش المیزان للشعرانی ۲/۱۶۲ کتاب الاموال لأبی عبید/ ۹۶ (۳) مغنی المحتاج فی شرح المنہاج ۴/۲۳۵ (۴) المبدع لابن مفلح ۳/۳۸۱

ایک مخصوص مقدار مقرر کر دیتی ہے، جسے وہ مالکان ادا کرتے ہیں۔ مقرر کردہ مقدار کا پیداوار سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے، زمین میں پیداوار ہو یا نہ ہو، بہر حال مقررہ مقدار کی ادائے گی ضروری ہوتی ہے۔

چنانچہ جب دورِ فاروقی میں عراق فتح ہوا تو خلیفۃ المسلمین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان بن حنیف کو عراق کی اراضی کی پیمائش اور سروے کا حکم دیا اور حضرت حذیفہ کو اس کا نگران مقرر فرمایا، سروے اور پیمائش کے بعد عراق کی کل اراضی تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب نکلی۔ (۱)

اراضی عراق کی پیمائش کے بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے عراق کی ان سب اراضی پر جن میں پانی پہنچتا ہے اور قابلِ کاشت ہیں۔ خراج موظف اس تفصیل کے ساتھ مقرر فرمایا کہ عام زمینوں پر فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع یعنی ساڑھے تین سیر گندم یا جو یا جیز اس میں بوئی جائے، اور ترکاری کی ایک جریب پر پانچ درہم اور انگور یا کھجور کا باغ جو گھنے درختوں پر مشتمل ہو تو فی جریب دس درہم مقرر فرمائے۔

ہدایہ باب العشر والخراج کتاب السیر میں ہے:

والخراج الذی وضعه عمر علی اهل السواد من كل جريب يبلغه الماء قفيز هاشمی وهو الصاع ودرهم ومن جريب الرطبة خمسة دراهم ومن جريب الكرم المتصل والنخيل المتصل عشرة دراهم - (۲)

الخراج لیحیٰی بن آدم القرشی میں ہے:

أما أرضهم فعليها الخراج الذی وضعه عمر بن الخطاب على الجريب قفيز ودرهم - (۳)

امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے کتاب الخراج میں اراضی عراق کے بارے میں امام شعبی کے حوالہ سے حضرت عمر بن الخطاب سے نقل کیا ہے کہ:

أن عمر رضی اللہ عنہ بن الخطاب فرض على الكرم عشرة دراهم وعلى الرطبة خمسة وعلى كل أرض يبلغها الماء، عملت اولم تعمل درهما ومختوما .... وهو الصاع - (۴)

---

(۱) هداية مع فتح القدير ۵/۲۸۲ (۲) هدایه مع فتح القدیر ۵/۲۸۲ (۳) الخراج للقرشی /۲۳ (۴) الخراج لابی یوسف /۴۲

خراج مقاسمہ

خراج مقاسمہ کے معنی بٹائی کے ہیں یعنی اسلامی ریاست اراضی مفتوحہ کو ان کے مالکان کے پاس رہنے دے اوران پر یہ شرط لگادے کہ وہ خود زمین کی کاشت کریں اور حاصل ہونے والی پیداوار میں سے آدھا ½، تہائی ⅓، چوتھائی ¼ ریاست کو ادا کریں اور باقی اپنے پاس رکھیں۔

خراج مقاسمہ کا تعلق عشر ہی کی طرح زمین کی حقیقی پیداوار سے ہوتا ہے اور صرف اسی صورت میں اسلامی ریاست خراج مقاسمہ وصول کرنے کی حقدار ہوگی، جب زمین میں پیداوار ہو، خراج مقاسمہ کے واجب ہونے کے لیے زمین کا قابل کاشت ہونا کافی نہیں ہے بلکہ پیداوار حاصل ہونا بھی ضروری ہے، اس کے برخلاف خراج مؤظف کی صورت میں زمین کا قابل کاشت ہونا ہی خراج مؤظف کے واجب ہونے کے لیے کافی ہوگا۔ علامہ ابن نجیم مصری نے خراج مقاسمہ کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے:

وأما خراج المقاسمة وهو أن يكون الواجب فيه السدس أوالخمس و هو كالعشر لابد من الزراعة حقيقةً ولايكفي التمكن لوجوبه لكن مصرفه مصرف الخراج المؤظف كما في الخانية بخلاف خراج الوظيفة فانه حق ثابت في الذمة يجب بالتمكن من الزراعة وان لم يزرع - (۱)

مصارف عشر وخراج

اسلامی ریاست کے لیے بیت المال ریڑھ کی ہڈی کا درجہ رکھتا ہے، بیت المال ایک ایسا خزانہ ہے جس سے حکومت اسلامی کی تمام ضروریات اور ضرورت مندوں کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں، بیت المال میں حسب ذیل مدات کی رقمیں جمع ہوتی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کے مصارف علیحدہ علیحدہ ہیں۔

(۱) مال خمس: یعنی جو ملک جنگ کے ذریعہ فتح کیا جائے اور اسے امام مال غنیمت قرار دے کر فاتحین کے درمیان تقسیم کردے تو تقسیم سے پہلے کل مال غنیمت کا ۱/۵ خمس کے طور پر بیت المال کا حق ہوتا ہے، اس کا مصرف قرآن کریم میں ذکر کیا گیا ہے۔ آیت غنیمت "واعلموا

---

(۱) رسائل ابن نجیم، الرسالة السادسة۔ التحفة المرضية في الاراضي المصرية /۶۳-۶۲

انما غنمتم من شئ فان لله خمسه (الآیۃ) میں مصارف خمس کی تفصیل بیان کی گئی ہے، خمس مال غنیمت میں معدن ورکاز اور قدرتی خزانوں سے لیا جانے والا خمس بھی داخل ہے۔

(۲) زکوٰۃ وصدقات واجبہ اور مسلمانوں کی عشری اراضی سے وصول کیا جانے والا عشر۔ ان کے مصارف آیت قرآنی "انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ" میں شرح وبسط کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔

(۳) کوئی مسلمان اپنا وارث چھوڑے بغیر وفات پا گیا یا صرف شوہر یا بیوی چھوڑا اور دوسرا کوئی وارث نہیں چھوڑا تو اس کا مال، متروکہ بیت المال میں داخل کردیا جائے گا۔ مالی لقطہ بھی اسی حکم میں ہے۔ اس مد سے لقیط کے اخراجات اور لاوارث میتوں کی تجہیز وتکفین کے اخراجات فقراء ومساکین کے دوا علاج اور معذور لوگوں کا نان ونفقہ ادا کیا جائے گا۔

(۴) خراج، جزیہ، صدقات بنی تغلب اور اہل ذمہ اور اہل حرب کے تاجروں سے اموال تجارت پر وصول کیا جانے والا عشر، ان سب رقوم کی مد ایک ہی ہے، اس مد سے مسلمانوں کو پیش آنے والے حوادث فوجیوں اور ان کے اہل وعیال کے اخراجات عام مصالح مسلمین، مسلمانوں کے خلاف غیر مسلموں کی سازشوں کو ناکام بنانے، اسباب اور اسلحہ جات کی خریداری، سرحدوں کی حفاظت، پلوں کی مرمت، نہروں کی کھدائی، قضاۃ، والیوں اور مفتیوں کے وظیفہ اور اسلامی ریاست کے دیگر عملہ کی تنخواہ کے اخراجات، مساجد کی تعمیر پر آنے والے مصارف اس مد سے پورے کیے جائیں گے۔ (۱)

مصارف خراج کے بارے میں کاسانی نے لکھا ہے:

اما مصرف النوع الثالث من الخراج واخواته فعمارة الدين واصلاح مصالح المسلمين و رزق الولاة والقضاة واهل الفتوىٰ من العلماء والمقاتلة وصدر الطريق وعمارة المساجد والرباطات والقناطر والجسور وسد الثغور واصلاح الانهار التى لا ملك لاحد فيها ۔ (۲)

---

(۱) المبسوط للسرخسی ۳/۱۷-۱۸ ۔ بدائع ۲/۶۸-۶۹ ۔ الفتاویٰ التاتارخانیۃ ۲/۲۴۳-۲۴۴

(۲) بدائع ۲/۶۹

ابن رشد مالکی نے لکھا ہے:

یُصرف خراجها أی خراج الارض المفتوحة عنوة فی مصالح المسلمین من أرزاق المقاتلة وبناء القناطر والمساجد وغیرذلك من سبل الخیر۔ (۱)

امام نووی نے لکھا ہے:

ما یوخذ من خراج هذه الارض یصرفه الامام فی مصالح المسلمین الأهم فالأهم ویجوز صرفه إلی الفقراء والأغنیاء من اهل الفی وغیرهم۔ (۲)

عشر اور خراج کے درمیان بنیادی فرق

عشر اور خراج دونوں میں بنیادی لحاظ سے کئی فرق ہیں:

۱۔ عشر وخراج میں ذاتی لحاظ سے یہ فرق ہے کہ عشر صرف زمین کا ٹیکس ہی نہیں ہے بلکہ اس میں ایک پہلو عبادت کا بھی پایا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ الارض (زمین کی زکوٰۃ) بھی کہا جاتا ہے، اس لیے عشر مسلمانوں کی اراضی کے ساتھ مخصوص ہے، کافروں کی اراضی پر عشر واجب نہیں ہوتا ہے۔ اور خراج خالص ٹیکس ہے جس میں ذلت کا پہلو بھی پایا جاتا ہے ــــــ اسی وجہ سے خراج ابتداءً غیر مسلم رعایا کی اراضی پر لازم کیا جاتا ہے، اور ابتداءً مسلمانوں کی اراضی پر خراج عائد کرنا درست نہیں ہوتا ہے ــــــ بدائع میں ہے:

"أحدهما الاسلام وانه شرط ابتداءً هذا الحق فلا یبتدأ بهذا الحق إلا علی مسلم بالاخلاف لان فیه معنی العبادة والکافر لیس من أهل وجوبها ابتداءً به علیه۔" (۳)

۲ــــــ عشر اور خراج میں عملی لحاظ سے فرق یہ ہے کہ عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہوتا ہے اگر عشری زمین میں پیداوار نہ ہو، خواہ اس کا سبب مالک کی غفلت ہی ہو کہ اس نے قابل کاشت زمین کو غیر آباد چھوڑ دیا، اس صورت میں بھی اس پر عشر واجب نہیں ہوگا، کیوں کہ عشر پیداوار ہی کے ایک

---

(۱) بدایة المجتهد ۱/۳۰۱ (۲) روضة الطالبین ۱۰/۲۷۶ (۳) بدائع ۲/۵۲

مخصوص حصہ کا نام ہے۔

اس کے برخلاف خراج کا تعلق قابل کاشت اراضی سے ہے، اگر مالک اراضی نے اپنی غفلت وکوتاہی سے زمین کو غیر آباد رکھا تو اس حالت میں بھی اس پر خراج کی ادائے گی لازم ہوگی۔ واضح رہے کہ خراج سے خراج مؤظف مراد ہے، جس میں زمین پر نقد کچھ رقم بطور خراج عائد کردی جاتی ہے، خراج مقاسمہ کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہوتا ہے اس لیے پیداوار نہ ہونے کی صورت میں وہ معاف ہوجائے گا۔

بدائع میں ہے:

وأما سبب فرضيته فالارض النامية بالخارج حقيقة وسبب وجود الخراج الارض النامية بالخارج حقيقة أو تقديرًا .... ولوكانت الارض عشرية نتمكن من زراعتها فلم تزرع لايجب العشر لعدم الخارج حقيقة ولوكانت أرض خراجية يجب الخراج لوجود الخارج تقديرًا۔ (۱)

۳ـــــ عشر اور خراج دو مستقل حق ہیں یہی وجہ ہے کہ عشر اور خراج کا مصرف الگ الگ ہے تو دونوں کے درمیان مصرف کے لحاظ سے فرق ہونا اس بات کی علامت ہے کہ دونوں علیحدہ علیحدہ مستقل حق ہیں۔ کتاب الاموال لابی عبید میں ہے:

ومما يفرق بين العشر والخراج ويوضح لك انهما حقان اثنان ويبين ذلك ان موضع الخراج الذى يوضع فيه سوى موضع العشر۔ (۲)

۴ـــــ عشر اور خراج میں ایک بنیادی فرق محل وجوب کے لحاظ سے بھی ہے ـــــ اور وہ یہ کہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے جب کہ خراج (مؤظف) مالک زمین کے ذمہ واجب ہوتا ہے۔ اگر قابل کاشت زمین میں زراعت نہ بھی کی جائے تو بھی صاحب زمین کے ذمہ خراج واجب ہوگا، مگر عشر صرف اس صورت میں واجب ہوگا جب کہ پیداوار ہو۔

علامہ کاسانی نے لکھا ہے:

"وأما المحل فلان الخراج يجب فى الذمة والعشر يجب فى الخارج" (۳)

---

(۱) بدائع ۲/۵۳ (۲) کتاب الأموال لأبی عبید ۱۱۳/ (۳) بدائع ۲/۵۷

عشری اراضی کی تفصیل

احادیث ، آثار صحابہ اور اقوال ائمہ مجتہدین کی روشنی میں عشری اراضی کی حسب ذیل صورتیں نکلتی ہیں۔

۱ــــ ہر وہ زمین جس کے مالکان نے اسلام قبول کیا ہو اور وہ اس زمین کے قطعات کے مالک ہوں۔ جیسے مدینہ منورہ، طائف، یمن اور بحرین کی زمین، اسی طرح مکہ کی زمین اگرچہ قتال کے بعد فتح ہوئی مگر سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ پر یہ احسان فرمایا کہ ان کے اموال اور افراد سے تعرض نہیں کیا، ان کے اموال کو غنیمت قرار نہیں دیا۔ اس طرح کی اراضی خالصۃً عشری ہوگی اور وہاں کی مسلم عوام اپنی زمینی پیداوار سے عشر ادا کریں گی۔

۲ــــ دوسری قسم میں اس ملک کی زمینیں داخل ہیں جس کو مسلمانوں نے عنوۃ یعنی جنگ و قتال کے ذریعہ حاصل کیا ہو اور بعد میں امام المسلمین نے وقف شدہ فئے کی حیثیت قرار نہ دی ہو بلکہ مال غنیمت قرار دے کر اس کا پانچواں حصہ بیت المال میں داخل کردیا اور چار حصے مجاہدین کے درمیان تقسیم کردیا، جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی اراضی کے معاملہ میں کیا تھا، ایسی زمینیں بھی اشخاص کی ذاتی ملک ہیں جن میں عشر ہی واجب ہوگا، اسی طرح اگر سرحدی مقامات کی اراضی فاتحین میں تقسیم کردی گئی ہوں اور ان کا خمس نکالا جا چکا ہو تو بقیہ حصہ کا عشر ہی ادا کرنا ہوگا۔

۳ــــ تیسری قسم عادیہ یعنی ان قدیم اراضی کی ہے جن کا نہ کوئی مالک ہو اور نہ کوئی آباد کرنے والا، اگر اسی قسم کی اراضی امام المسلمین نے اسلامی ریاست کی طرف سے کسی شخص کو جاگیر کے طور پر دے دی ہو جیسے جزیرۃ العرب اور اس سے باہر کی اراضی، جیسا کہ رسول اکرم م اور آپ کے بعد خلفاء راشدین نے یمن، یمامہ اور بصرہ وغیرہ کی اراضی جاگیر کے طور پر اشخاص کو دے دی تھیں۔ اس قسم کی اراضی پر بھی عشر ہی واجب ہوگا۔

۴ــــ چوتھی قسم مردہ (بنجر) زمین کی ہے جسے کسی مسلمان نے پانی اور اپنی محنت کے ذریعہ قابل کاشت بنا دیا ہو۔ ان اقسام کی زمینوں میں عشر یا نصف عشر سنت نبوی سے ثابت ہے اور ان سب قسموں کا احادیث میں ذکر ہے۔

علامہ ابو عبید القاسم بن سلام نے کتاب الاموال میں عشری اراضی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

أحدها كل ارض أسلم عليها أهلها فهم مالكون لرقابها كالمدينة والطائف واليمن والبحرين وكذلك مكة إلا انها كانت افتتحت بعد القتال ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم مَنَّ عليهم فلم يعرض لهم في انفسهم ولم يغنم أموالهم۔

والنوع الثاني: كل ارض اخذت عنوة ثم ان الامام لم يران يجعلها فيئاً موقوفاً ولكن رأى أن يجعلها غنيمة فخمسها وقسم اربعة أخماسها بين الذين افتتحوها خاصة كفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأرض خيبر...... وكذلك الثغور كلها إذ اقسمت بين الذين افتتحوها خاصة۔

والنوع الثالث: كل ارض عادية لارب لها ولاعامر اقطعها الامام رجلا اقطاعًا من جزيرة العرب أوغيرها۔

والنوع الرابع: كل أرض ميتة رجل من المسلمين فأحياها بالماء و النبات فهذه الارضون التي جاءت فيها السنة بالعشر أونصف العشر وكلها موجود في الحديث۔ (۱)

قاضی ابویوسف نے خلیفہ وقت ہارون الرشید کے ایک سوال کے جواب میں عشری اراضی کی تفصیل کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

"ہر وہ زمین جس کے مالکان نے اسلام قبول کرلیا چاہے وہ عرب کی زمین ہو یا عجم کی تو اس کے باشندے زمین کے مالک ہوں گے اور ان کی زمین عشری قرار پائے گی، جیسے مدینہ اور یمن کی زمین کہ جب ان دونوں کے باشندوں نے اسلام قبول کرلیا تو ان کی زمین عشری قرار پائی۔

اسی طرح مشرکین عرب جن سے جزیہ قبول نہیں کیا جاتا ہے اور ان سے اسلام کا مطالبہ ہوتا ہے یا قتال کا، ان کی اراضی بھی عشری قرار پائے گی، اگرچہ ان کی اراضی پر امام المسلمین کا غلبہ ہو جائے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کی زمینوں پر اپنے قبضہ وتسلط کے باوجود ان کے مالکان

(۱) كتاب الأموال لأبي عبيد/ ٦٢٦

کے پاس چھوڑ دیا (اور ان پر خراج عائد نہیں کیا) تو قیامت تک یہ اراضی عشری ہی رہیں گی" (۱)

الخراج لیحییٰ بن آدم القرشی میں امام مجاہد سے عشری زمین کے بارے میں یہ فتویٰ منقول ہے :

وکل من أسلم من خلق اللّٰه قبل القتال فهم احرار مسلمون وارضوهم ارض عشر لأنهم أسلموا قبل أن يظهر عليهم المسلمون وقبل أن يجري عليهم الخراج ۔ (۲)

شمس الائمہ سرخسی نے عشری اراضی کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے :

۱ـــ عرب کی ساری زمین عشری ہے۔ اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مکہ کی زمین خراجی ہو، کیوں کہ رسول اکرمؐ نے اسے جنگ کے ذریعہ فتح کیا ہے، لیکن آپ نے خراج عائد نہیں کیا۔ پس جس طرح اہل عرب کو غلام نہیں بنایا جاسکتا اسی طرح ان کی اراضی پر خراج عائد نہیں ہو سکتا۔

۲ـــ دوسری قسم کی وہ زمین ہے جس کے مالکان نے برضا و رغبت اسلام قبول کر لیا ان سے جنگ کرنے کی نوبت نہیں آئی تو یہ زمین بھی عشری ہوگی۔

۳ـــ وہ ملک جسے امام نے جنگ و قتال کے ذریعہ فتح کیا اور اس کی اراضی کو فاتحین کے درمیان تقسیم کر دیا تو یہ اراضی بھی عشری قرار پائے گی۔

۴ـــ مسلمان نے اپنے مکان کو باغ بنا لیا یا بنجر زمین کو اپنی محنت سے قابل زراعت بنا لیا تو یہ زمین بھی عشری قرار پائے گی۔

نوادر میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے۔ امام ابو یوسف رح فرماتے ہیں کہ اگر یہ زمین عشری زمین کے قریب ہو تو عشری قرار پائے گی اور اگر خراجی زمین کے قریب ہو تو خراجی قرار پائے گی، امام محمد رح کے نزدیک پانی کا اعتبار ہے اگر اس زمین کی سینچائی بارش کے پانی یا دریاؤں سے نکالی جانے والی نہروں کے پانی سے کیا تو زمین عشری قرار پائے گی اور اگر خراجی نہروں کے پانی سے سینچائی کی گئی تو خراجی قرار پائے گی۔ (۳)

---

(۱) کتاب الخراج لابی یوسف رح /۸۲

(۲) کتاب الخراج للقرشی /۲۸

(۳) المبسوط للسرخسی ۳/۷-۸۔ بدائع ۲/۵۷

دارالحرب کے مسلمانوں کی اراضی کا حکم

اراضی عشر کے ذیل میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر دارالحرب کے کچھ باشندوں نے اسلام قبول کرلیا تو ان کی اراضی کا حکم کیا ہوگا۔ انھیں عشری قرار دیا جائے گا یا خراجی ـــــــ اسی طرح کا ایک سوال ہارون الرشید نے قاضی ابویوسف سے کیا تھا۔ انھوں نے اس سوال کے جواب میں تحریر فرمایا:

فان دماءهم حرام وما أسلموا عليه من أموالهم فلهم وكذلك أرضوهم لهم وهي أرض عشر بمنزلة المدينة حيث أسلم أهلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت أرضهم أرض عشر وكذلك الطائف والبحران۔ (۱)

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسے دارالحرب میں اسلام قبول کرنے والے افراد کی جان و مال محفوظ ہوگا اپنی زمینوں اور اموال کے مالک ہوں گے اور ان کی زمینیں عشری ہوں گی جس طرح سے اہل مدینہ نے جب اسلام قبول کیا تو ان کی زمین عشری قرار پائی، اسی طرح طائف اور بحرین والوں کے قبولیت اسلام کے بعد ان کی زمین کو عشری قرار دیا گیا۔

اراضی خراج

اراضی کے خراجی ہونے کی دو صورتیں ہیں۔

(۱) اسلامی ریاست کی طرف سے کسی غیر اسلامی ریاست پر حملہ کیا گیا اور صلح کی شرائط کے ساتھ ملک فتح ہوگیا تو اس ملک کی اراضی کے تمام معاملات ان شرائط صلح کے مطابق انجام پائیں گے، جن پر دونوں ملکوں کے درمیان معاہدہ صلح ہوا ہے، اگر اس صلح نامہ میں یہ شرط ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب پر باقی رہیں گے اور اراضی بدستور انھیں لوگوں کی ملک رہیں گی تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج عائد کردیا جائے گا، اور یہ زمینیں ہمیشہ کے لیے خراجی ہوجائیں گی کیوں کہ ان کے مالکان غیر مسلم ہونے کی وجہ سے وجوب عشر کی اہلیت نہیں رکھتے ہیں، اس لیے ان کی اراضی پر خراج متعین ہے

---

(۱) كتاب الخراج لأبي يوسف /۶۳

اوراس ملک کے باشندے کی حیثیت ذمی کی ہوگی جو جزیہ دے کر اسلامی ریاست میں رہیں گے۔

(۲) خراجی اراضی کی دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی ملک جنگ اور قتال کے ذریعہ فتح ہوا اور اس ملک پر امام المسلمین کو پوری طرح قبضہ و اقتدار اعلیٰ حاصل ہوگیا۔ مگر امام نے اس ملک کی اراضی کو فاتحین کے درمیان تقسیم نہیں کیا۔ بلکہ اپنے اختیار سے مالکان سابق کی ملکیت میں بدستور قائم رکھی اور ان کی اراضی پر خراج مقرر کیا، تو یہ اراضی بھی خراجی قرار پائیں گی، جیسا کہ حضرت عمر فاروق رض نے عجم کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ کیا کہ انھیں مالکان کی ملکیت میں رہنے دیا اور ان پر خراج لگایا۔

قاضی ابو یوسف رح نے خراجی اراضی کی تعریف کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

وأیما دار من دور الاعاجم قد ظهر علیها الامام وترکها فی أیدی أهلها فهی أرض خراج وان قسمها بین الذین غنموها فهی ارض عشر ألا ترى أن عمر بن الخطاب رضی اللّٰه عنه ظهر علی أرض الأعاجم وترکها فی أیدیهم فهی ارض خراج۔ وکل ارض من اراض الاعاجم صالح علیها أهلها وصاروا ذمة فهی ارض خراج۔ (۱)

مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں غیر مسلم رعایا کے قبضہ میں رہنے والی اراضی کی حیثیت وقف شدہ فئے کی ہوگی اور ان کی اراضی سے ملنے والے خراج کو مصارف خراج میں صرف کیا جائے گا، جن سے عامۃ المسلمین کو فائدہ پہونچے گا۔

اراضی خراج کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ کسی ملک کے غیر مسلم باشندے بلا جنگ و قتال محض مسلمانوں کے خوف اور ان کے ڈر سے اپنی اراضی چھوڑ کر بھاگ جائیں، اس طرح کی اراضی بھی وقف شدہ فئے کے حکم میں ہوں گی اور ان کے مالکان سے خراج وصول کرکے اراضی ان کے پاس رہنے دی جائیں گی۔ المغنی لابن قدامہ میں ہے:

فاما ما جلی عنها أهلها خوفا من المسلمین فهذه تصیر وقفا بنفس الظهور علیها لأن ذلک متعین فیها إذا لم یکن لها فانهم فکان حکمها حکم الفیٔ یکون للمسلمین کلهم۔ (۲)

---

(۱) کتاب الخراج لأبی یوسف / ۸۲ (۲) المغنی لابن قدامة ۲/۷۱۹

علامہ ابوعبید نے اراضی خراج کے بارے میں لکھا ہے:

خراجی اراضی کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔

(۱) کسی ملک کو جنگ کے ذریعہ فتح کیا گیا ہو تو اس کی اراضی فئے کے حکم میں ہوں گی، جیسے ارض عراق اہواز اور فارس وغیرہ۔

(۲) اس ملک کی زمینیں جسے صلح کے ذریعہ فتح کیا ہو، جیسے نجران، ایلہ، اذرح، دومۃ الجندل فدک اور اس قسم کے دیگر ممالک جن سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یا آپ کے بعد امت نے صلح کیا، جیسے بلاد جزیرہ، ارمینیہ کے بعض شہر اور خراسان کے بہت سے علاقے، تو ان دونوں قسموں کی زمینیں فئے قرار پائیں گی جو عامۃ المسلمین کے نفع کے لیے ہوں گی۔ (۱)

علامہ شمس الدین سرخسی نے اراضی خراج کی دو قسمیں ذکر کی ہیں۔

(۱) ہر وہ ملک جسے امام المسلمین نے جنگ و قتال کے ذریعہ فتح کیا پھر وہاں کے باشندوں پر احسان کرتے ہوئے ان کی اراضی کو بدستور سابق ان کی ملکیت میں باقی رہنے دیا، تو اس کی زمینیں خراجی ہوں گی، اس لیے کہ کافر پر خراج ہی واجب ہوتا ہے، اس پر وجوب عشر ممکن ہی نہیں، کیوں کہ عشر صدقہ واجبہ ہے اور کافر اس کا اہل نہیں ہے اس لیے اس پر خراج ہی متعین ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ زمین کا خراج جزیہ کی فرع ہے جو کافر پر عائد کیا جاتا ہے۔

(۲) ذمی نے اپنے مکان کو باغ بنالیا یا امام المسلمین کی اجازت سے بنجر زمین کو قابل کاشت بنالیا تو یہ بھی خراجی زمین قرار پائے گی اور اس پر خراج واجب ہوگا۔ (۲)

علامہ سرخسی نے صلح والی صورت کا تذکرہ نہیں کیا ہے اس لحاظ سے اراضی کی تین صورتیں ہوں گی۔

(۱) مفتوحہ اراضی جو غیر مسلم رعایا کے قبضے میں باقی رکھی گئی اور ان پر خراج لگایا گیا۔

(۲) وہ اراضی جن پر صلح کیا گیا اور خراج عائد کیا گیا۔

(۳) وہ بنجر اراضی جنھیں غیر مسلم رعایا نے امام کی اجازت سے قابل کاشت بنایا

شمس العلماء کاسانی نے اراضی خراج کی سات صورتیں ذکر کی ہیں۔

---

(۱) كتاب الأموال لأبي عبيد / ۶۱۶-۶۱۷ (۲) المبسوط للسرخسي ۳/

(۱) وہ اراضی جنھیں جنگ اور قتال کے ذریعہ فتح کیا گیا، امام نے احسان کرتے ہوئے اراضی کو ان کے سابق مالکان کے قبضے میں رہنے دیا اور ان کی ذات پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج لازم کیا۔

(۲) کسی ملک سے اس شرط پر صلح کی گئی کہ ان کے اموال اور اراضی ان کی ملکیت میں رہیں گی اور وہ اپنی اراضی کی طرف سے ایک مخصوص رقم جو آپس میں معاہدہ سے طے ہو جائے خراج کے نام پر ادا کریں گے اور اپنی جانوں کی طرف سے جزیہ ادا کریں گے۔

جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی نجران کے نصاریٰ سے جزیہ اور ان کی اراضی پر دو ہزار جوڑے بہ طور خراج ادائے گی کی شرط کے ساتھ صلح کیا تھا۔

(۳) بنی تغلب کے نصاریٰ کی زمین خراجی قرار پائے گی۔ اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے دو گنے عشر کی ادائے گی کی شرط کے ساتھ صلح کیا تھا جو درحقیقت خراج ہی ہے۔

(۴) بنجر اراضی جنھیں مسلمانوں نے خراجی پانی سے قابل کاشت بنایا تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق وہ اراضی خراجی قرار پائیں گی۔

(۵) بنجر زمین جسے کسی ذمی نے قابل کاشت بنایا۔

(۶) کسی جنگ میں ذمی مسلمانوں کے ساتھ شریک رہا، غنیمت کی تقسیم کے وقت امام نے اسے بھی غنیمت میں سے کچھ اراضی دے دیا تو اس پر خراج واجب ہوگا۔

(۷) ذمی نے اپنے مکان کو باغ بنا دیا تو اس پر بھی خراج ہی واجب ہوگا۔ (۱)

ابن قدامہ حنبلی نے اراضی کے بارے میں لکھا ہے کہ زمین کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) وہ زمین جس کے باشندگان نے خراج کی ادائے گی کی شرط کے ساتھ صلح کیا تو وہ اپنی اراضی کے مالک ہوں گے اور ان سے وصول کیا جانے والا خراج جزیہ کے حکم میں ہوگا۔ جب وہاں کے باشندگان اسلام قبول کرلیں گے تو ان سے خراج ساقط ہو جائے گا، اہل صلح کو اپنی اراضی کی فروختگی، ہبہ اور رہن رکھنے کا حق حاصل ہوگا، کیوں کہ یہ اراضی ان کی مملوکہ ہیں۔

(۲) جس ملک کو جنگ و قتال کے ذریعہ فتح کیا گیا ہو اور امام نے اس کی اراضی کو مال غنیمت قرار دے کر

---

(۱) بدائع ۲/۵۸

تقسیم کرنے کے بجائے اسے وقف شدہ فئے کی حیثیت سے مالکان کے قبضے میں باقی رکھا اور مالکان پر خراج مقرر کیا تو یہ زمین بھی خراجی ہوگی اور جب تک وہ لوگ خراج ادا کرتے رہیں گے زمین ان کے قبضے میں رہے گی، اس طرح کی اراضی کا خراج بہر صورت باقی رہے گا، اگر کسی مسلمان کی ملکیت میں چلی جائے تو بھی خراج ہی وصول کیا جاتے گا۔(۱)

حاصل یہ ہے کہ جن بلادِ غیر اسلامیہ سے امام المسلمین صلح کریں گے وہاں کی اراضی حسب سابق ان کے مالکان کی ملکیت میں باقی رہیں گی اور مطابق شرائط اسلامی ریاست کو خراج ملتا رہے گا، اس کے برخلاف اگر کسی ملک کو مسلمانوں نے جنگ کے ذریعہ فتح کیا اور امام نے وہاں کی اراضی کو مال غنیمت قرار دے کر فاتحین کے درمیان تقسیم نہیں کیا، بلکہ اراضی کو فئے قرار دے کر قدیم مالکان کے پاس رہنے دیا اور ان اراضی پر خراج مقرر کیا تو یہ اراضی بھی خراجی ہوں گی۔

عشری زمین ذمی کی ملکیت میں آجائے اس کا حکم

اصل ضابطہ تو یہ ہے کہ جب زمین کا ایک بار وظیفہ مقرر ہو جاتا ہے چاہے وہ عشر ہو یا خراج وہ ملکیت اور مالک کی تبدیلی سے نہیں بدلتا ہے لیکن اگر کہیں پر ضرورت داعی ہو تو ملکیت کی تبدیلی سے وظیفہ میں بھی تبدیلی آجاتی ہے ۔۔۔۔ مثلاً اسلامی ریاست میں رہنے والے ایک غیر مسلم (ذمی) نے کسی مسلمان کی عشری زمین خریدی تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس ذمی پر عشر واجب ہوگا، جیسا کہ مسلمان پر واجب ہوتا تھا یا اس زمین کا وظیفہ عشر سے خراج میں تبدیل ہو جاتے گا۔ اس سلسلے میں علامہ ابو عبید نے فقہاء کے چار اقوال ذکر کیے ہیں۔

۱۔۔۔ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وہ زمین عشری سے خراجی میں تبدیل ہو جاتے گی۔

۲۔۔۔ امام ابو یوسف رح کی رائے یہ ہے کہ اس پر دوگنا عشر واجب کیا جائے گا۔ (مگر در حقیقت یہ بھی خراج ہی ہوگا)

۳۔۔۔ سفیان بن سعید کا خیال ہے کہ حسب سابق اس پر عشر ہی واجب ہوگا۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/۵۸۴

۴۔۔۔۔ یحییٰ بن بکیر کا رجحان اس طرف ہے کہ اس زمین پر نہ تو عشر واجب ہوگا اور نہ ہی خراج۔ حسن بن صالح کی بھی رائے یہی ہے۔ (۱)

امام سرخسی اس سلسلے میں ائمہ مجتہدین کے چھ اقوال نقل کیے ہیں۔

۱۔۔۔۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک وہ خراجی ہوجائے گی۔

۲۔۔۔۔ امام ابویوسف رح کے قول کے مطابق دوگنا عشر وصول کیا جائے گا۔

۳۔۔۔۔ امام محمد رح کی رائے یہ ہے کہ حسب سابق وہ زمین عشری ہی رہے گی۔

۴۔۔۔۔ امام مالک رح فرماتے ہیں کہ ذمی کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس زمین کو مسلمان کے ہاتھ فروخت کردے۔

۵۔۔۔۔ امام شافعی رح کی ایک روایت اور ابن ابی لیلیٰ کی رائے یہ ہے کہ اسے عشر و خراج دونوں ادا کرنا پڑے گا۔

۶۔۔۔۔ شریک بن عبداللہ کا خیال ہے کہ اس پر نہ تو عشر ہی واجب ہوگا اور نہ ہی خراج۔ (۲)

راقم الحروف کے نزدیک امام ابوحنیفہ رح کی رائے زیادہ مناسب اور معقول اور افراط و تفریط سے پاک ہے اسی پر عمل ہونا چاہیے اور اسی رائے کو اختیار کرنے میں ذمی کے ساتھ بھی عدل و توازن برقرار رہے گا۔

ارضِ خراجی مسلمان کی ملکیت میں آجائے

اگر کسی مسلمان نے کسی غیر مسلم سے ارض خراجی خریدلی تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زمین کا سابقہ وظیفہ خراج عشر میں تبدیل ہوجائے گا یا خراج ہی باقی رہے گا اور مسلمان سے بھی اس زمین کا خراج ہی وصول کیا جائے گا۔ اس سلسلہ میں ائمہ مجتہدین کے تین اقوال ملتے ہیں۔

۱۔۔۔۔ امام ابوحنیفہ رح اور ان کے ہم خیال فقہاء کی رائے یہ ہے کہ زمین کا سابقہ وظیفہ خراج باقی رہے گا، اور مسلمان سے بھی خراج ہی وصول کیا جائے گا۔ امام صاحب کے پاس اس سلسلے میں احادیث آثار صحابہ اور اجماع صحابہ کے علاوہ قیاسی دلیل بھی ہے۔ ابن مسعود رض کا اثر ہے کہ ان کے پاس

---

(۱) کتاب الاموال لابی عبید/۱۱۸ - ۱۱۶ (۲) مبسوط للسرخسی ۳/۶

عراق میں خراجی زمین تھی، جس کا وہ خراج ادا کرتے تھے۔ حسن بن علی اور حضرت ابوہریرہ رض سے بھی خراج کا حکم ثابت ہے۔ امام صاحب کہتے ہیں کہ ابتداءً کسی مسلمان کی زمین پر خراج لگانا یقیناً ذلت اور صغار کی وجہ سے درست نہیں ہے، مگر جب ابتداء میں خراج کسی غیر مسلم پر عائد کردیا گیا تو اسے کسی مسلمان پر باقی رکھنے میں عقوبت اور صغار کا پہلو نہیں پایا جاتا اور ایسے ہی ہے کہ استرقاق (غلام بنانا) کی ابتداء میں تو بلاشبہ عقوبت کا پہلو پایا جاتا ہے، مگر اس کے بقاء میں نہیں پایا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ غلام مسلمان ہوجانے کے باوجود بھی غلام ہی باقی رہتا ہے۔[1]

اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ رح نے ابن مسعود کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

عن ابن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یجتمع عشر وخراج فی ارض مسلم۔ (٢)

امام صاحبؒ کہتے ہیں کہ عشر و خراج کے ایک ساتھ جمع نہ ہونے کی دلیل دور فاروقی میں صحابہ کا اس بات پر اتفاق کرلینا ہے کہ ارض عراق پر صرف خراج لگایا گیا۔ اگر کسی مسلمان کی ملکیت میں بھی وہ زمین چلی گئی تو اس سے بھی خراج وصول کیا گیا، عشر و خراج دونوں نہیں لگایا گیا، جیسا کہ ابن مسعود کا اثر گذر چکا (٣) ـــــ شعبی اور عکرمہ کی رائے بھی یہی ہے کہ عشر و خراج ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتا۔ (٤)

٢ ـــــ علامہ سرخسی کی صراحت کے مطابق امام مالک کا فتویٰ یہ ہے کہ خراجی زمین مسلمانوں کی ملکیت میں آجانے کے بعد عشری ہوجائیں گی۔ (٥)

مگر ابوعبید کی تصریح کے مطابق امام مالک کی رائے وہی ہے جو جمہور فقہاء کی ہے۔ (٦)

٣ ـــــ جمہور ائمہ کی رائے یہ ہے کہ مسلمان سے عشر اور خراج دونوں ایک ساتھ وصول کیا جائے گا۔ خراج زمین پر واجب ہوگا اور عشر زمین سے حاصل ہونے والی پیداوار پر۔ امام مالک بن انس، اوزاعی، ثوری، لیث بن سعد، سفیان، عبداللہ بن مبارک، شافعی، ابن ابی لیلیٰ، شریک وغیرہم کی رائے یہی ہے، ابوعبید نے جمہور علماء

---

(١) المبسوط للسرخسی ٥/٣ (٢) قال فی فتح القدیر: لما روی ابوحنیفۃ عن حماد عن ابراہیم عن علقمۃ عن عبداللہ ابن مسعود قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجتمع علی مسلم عشر وخراج فی ارض ٢٠/٣ (٣) فتح القدیر حوالہ بالا (٤) کتاب الاموال لابی عبید /٩١
(٥) المبسوط للسرخسی ٥/٣ (٦) کتاب الاموال لابی عبید /١١٣

کی رائے کو راجح قرار دیا ہے (۱) ــــــ جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ عشر ایک واجبی حق ہے جو مسلمانوں کی زمینی پیداوار پر واجب ہوتا ہے، لہٰذا وجوبِ خراج وجوبِ عشر کے لیے مانع نہیں ہوگا، نیز وہ حضرات کہتے ہیں کہ عشر اور خراج دو مختلف حق ہیں جن کے وجوب کا سبب بھی الگ ہے، لہٰذا ایک کے وجوب سے دوسرے کے وجوب کی نفی نہیں ہوگی۔ (۲)

خراجی اور عشری پانی کی تفصیل

اس جگہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ خراجی اور عشری پانی پر بھی قدرے تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی جائے، کیوں کہ بعض ائمہ کے نزدیک بعض صورتوں میں زمین کے عشری اور خراجی ہونے کا دار ومدار پانی کے اوپر ہوتا ہے، اگر اسے عشری پانی سے سینچ کر قابلِ کاشت بنایا جائے تو وہ عشری کہلاتی ہے اور اگر اسے خراجی پانی سے کاشت کے لائق بنایا جاتا ہے تو اسے خراجی زمین قرار دیا جاتا ہے۔

۱ ــــ بارش، کنوؤں اور قدرتی چشموں کا پانی، اسی طرح بڑے بڑے دریا اور ندیاں اور سمندر جو دنیا کے طول وعرض میں قدرتی طور سے جاری ہیں، نہ ان کے جاری کرنے میں کسی انسان کے عمل وارادہ کو دخل ہے اور نہ وہ عادۃً کسی کی ملک ہوتے ہیں، جیسے مصر میں دریائے نیل، عراق میں دجلہ وفرات، خراسان میں سیحون جیحون اور ہندوستان میں گنگا، جمنا اور پنجاب کے بڑے دریا، ان سب کا پانی عشری ہے۔

۲ ــــ وہ نہریں جو حکومت یا کسی جماعت نے اپنی محنت اور خرچ کے ذریعہ نکالی ہیں اور وہ عادۃً نکالنے والوں کی ملک ہوتی ہیں، جیسے نہر الملک، یزدجرد وغیرہ ــــ اور جیسے ان دریاؤں سے نکلنے والی نہریں، نہر گنگ وجمن وغیرہ، چوں کہ فتح اسلامی سے پہلے غیر مسلموں کی ملک تھی، اس لیے ان کا پانی خراجی پانی ہے۔

علامہ کاسانی نے عشری اور خراجی پانی کے بارے میں لکھا ہے:

وقال محمد إن أحياها بماء السماء أو بئرًا استنبطها أو بماء الأنهار العظام التي لاتملك مثل دجلة والفرات فهي أرض عشر وان شق لها نهرًا من أنـهـار

---

(۱) احکام القرآن للجصاص ۱۴۰/۵ (۲) فقہ الزکاۃ ۲۱۴/۱

الأعاجم مثل نهرالملك ونهر يزدجرد فهي أرض خراج ۔ (۱)

اور مبسوط سرخسی میں ہے:

إن احياها بماء السماء استنبطها أونهرشقه لها من الأودية العظام كالفرات والدجلة وجيحون فهي عشرية وان شق لها نهرًا من بعض الأنهار الخراجية فهي خراجية: (۲)

زمین کے عشری اور خراجی ہونے کے بارے میں رسول اکرم ص کے چند اہم فیصلے

کسی بھی زمین کے بارے میں عشری اور خراجی ہونے کے بارے میں فیصلہ کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد رسالت اور آپ کے قضایا کی طرف رجوع کریں کہ آپ نے کن زمینوں کو عشری قرار دیا ہے اور کن کو خراجی ـــــ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد رسالت میں پورا جزیرۃ العرب بحرین یمن کے علاوہ بہت سارے وہ ممالک تھے جنھیں جنگ وقتال کے ذریعہ فتح کیا گیا یا جن کے باشندگان سے جزیہ اور خراج کی ادائے گی کی شرط پر معاہدہ صلح کیا گیا۔ ہم جب عہد رسالت کی اراضی پر نظر عمیق ڈالتے ہیں تو ہمیں اس دور میں پانچ قسم کی اراضی نظر آتی ہیں ـــــ ان اراضی کی تفصیل یہ ہے:

۱ ـــــ جن بلاد کے لوگوں نے جنگ وقتال کے بغیر دعوت اسلام پر لبیک کہا آپ نے حسب سابق ان کی اراضی پر ان کی ملکیت کو برقرار رکھا اور اراضی کی پیداوار سے صرف عشر وصول کیا گیا، جیسے مدینہ، بحرین اور اس قسم کے دیگر بلاد اسلامیہ ـــــ صرف مکہ میں یہ استثنائی صورت رکھی گئی کہ اسے جنگ کے ذریعہ فتح کیا گیا، مگر آپ نے حرم مکہ کے تقدس وحرمت کا لحاظ رکھتے ہوئے وہاں کی اراضی اور اموال کو مال غنیمت قرار نہیں دیا اور اہل مکہ پر احسان کرتے ہوئے اراضی پر ان کی ملکیت کو باقی رکھا۔

کتاب الاموال لابی عبید میں ہے:

احدهما كل أرض أسلم عليها أهلها فهم مالكون لرقابها كالمدينة والطائف واليمن والبحرين وكذلك مكة الا انها كانت افتتحت بعد القتال ولكن

---

(۱) بدائع ۲/۵۸ (۲) المبسوط للسرخسی ۲/

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من علیہم فلم یعرض لہم فی انفسہم ولم یغتنم اموالہم۔ (۱)

کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ میں ہے :

حدثنا حمید قال ابو عبید وجدنا الاثار عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم والخلفاء بعدہ قد جاءت فی افتتاح الأرضین بثلاثۃ احکام أرض اسلم علیہا أھلہا فھی لہم ملک أیمانھم وھی أرض عشر لا شئ علیہم فیہا غیرہ۔ (۲)

عہد رسالت اور عہد صحابہ میں عرب کی ساری زمینیں عشری قرار دی گئی تھیں اور مسلمانوں نے ہمیشہ انھیں عشری برقرار رکھا ہے۔ امام محمدؒ نے لکھا ہے :

ارض العرب کلہا ارض عشریۃ وحدھا من العذیب إلی مکۃ ومن عدن أبین الی أقصی حجر با لیمن بمھرۃ۔ (۳)

ارض عرب کی حد علامہ ابن عابدین شامی نے باب العشر والخراج کتاب السیر میں تقدیم البلدان کے حوالہ سے لکھا ہے :

۱۔ جزیرۃ العرب میں پانچ خطے شامل ہیں، تہامہ۔ نجد۔ حجاز۔ عروض۔ یمن۔ حجاز کی جنوبی جانب کا نام تہامہ ہے۔ حجاز اور عراق کے درمیانی حصہ کو نجد کہا جاتا ہے اور حجاز وہ پہاڑی سلسلہ ہے جو یمن سے شروع ہو کر حدود شام تک پھیلا ہوا ہے اور اسی میں مدینہ طیبہ اور شام کا ساحل عمان شامل ہے اور عراق کا علاقہ یمامہ سے بحرین تک ہے۔ یمن میں عدن کے علاقے بھی شامل ہیں۔ (۴)

۲۔ عہد رسالت میں دوسری قسم کی وہ اراضی تھیں جن کے مالکان سے آپ نے اس شرط کے ساتھ صلح فرمایا کہ وہ اپنی جانوں کی طرف سے جزیہ ادا کریں گے اور اپنی اراضی کی طرف سے خراج ادا کریں گے، گویا صلح کے ذریعہ فتح کی گئی اراضی پر خراج کا حکم لگا کر انھیں خراجی قرار دیا گیا۔

---

(۱) کتاب الاموال لأبی عبید/۶۱۵ (۲) کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ /۱۸۴

(۳) مبسوط للسرخسی ۳/۷ (۴) رد المحتار ۳/۱۷۶

اس سلسلہ میں دور رسالت کا ایک مشہور واقعہ جو نصاریٰ بنی نجران کے ساتھ پیش آیا تھا، یہ تھا کہ آپ نے ان سے ایک خاص طرح کے خراج پر صلح فرمائی تھی، وہ یہ کہ دو ہزار جوڑے کپڑے سالانہ ادا کیا کریں گے نصف کی ادائے گی ماہ صفر میں اور نصف کی ادائے گی ماہ رجب میں کرنی ہوگی۔ آپ نے نصاریٰ بنی نجران کے ساتھ جو معاہدۂ صلح فرمایا تھا، اس کے الفاظ یہ تھے۔

"عن ابی المليح ان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم صالح أهل نجران وكتب لهم كتابًا: بسم اللّٰه الرحمٰن الرحيم هذا كتاب النبى محمد رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم لأهل نجران اذ كان عليهم فى كل سوداء وبيضاء وصفراء وثمرة ورقيق أو افضل عليهم وترك لهم على الفى حلة فى كل صفر ألف حلة، وفى كل رجب الف حلة - كل حلة اوقية مازاد الخراج أو نقص فعلى الاواق يحسب وما قضوا من ركاب او خيل أو درع أخذ منهم بحساب وعلى نجران مثوى رسلى عشرين ليلة فما دونها وعليهم عارية ثلاثين فرسًا وثلاثين بعيرًا وثلاثين درعًا إذا كان كيد باليمن دون معذرة وما هلك مما أعاروا رسلى فهو ضمان على رسلى حتى يؤدوه إليهم ولنجران و حاشيتها ذمة اللّٰه وذمة رسوله على دمائهم واموالهم وملتهم وبيعهم ورهبانيتهم واساقفتهم وشاهدهم وغائبهم وكل ما تحت ايديهم من قليل وكثير لا يغيره استعفا من سقيفاه ولا واقفًا من وقيفاه الخ - (۱)

نصاریٰ بنی نجران سے جو خراج رسالت مآبؐ نے وصول فرمایا تھا اس کی حیثیت خراج موظف کی تھی کہ ان کی تمام قابل کاشت اراضی پر خراج کی ایک مقررہ مقدار طے کردی گئی تھی، جسے وہ سالانہ ادا کیا کرتے تھے۔

اسی طرح آپ کے قاصد نے بھی اہل بحرین سے خراج کی ادائے گی کی شرط کے ساتھ صلح فرمائی تھی اور ان کی زمین کو خراجی قرار دیا تھا۔

---

(۱) کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ ۲/ ۳۵۰-۳۴۹

مشہور مؤرخ یاقوت الحموی کی معجم البلدان میں اہل بحرین سے کئے گئے معاہدہ صلح کی اس طرح تفصیل کی گئی ہے:

"ہجرت کے آٹھویں سال رسول اکرم ﷺ نے العلاء بن عبداللہ بن عماد الحضرمی کو اہل بحرین کے پاس بھیجا کہ انھیں دعوت اسلام دیں یا جزیہ کی ادائے گی پر آمادہ کریں اور ان کے ذریعہ منذر بن ساوہ اور سیبخت مرزبان کے پاس دعوتی خطوط ارسال فرمائے کہ یا تو وہ دونوں دعوت اسلام پر لبیک کہیں یا جزیہ کی ادائے گی پر آمادہ ہو جائیں، چنانچہ ان دونوں نے دعوت اسلام قبول کرلی اور ان کے ساتھ تمام اہل عرب اور بعض عجمیوں نے دعوتِ اسلام کو سینے سے لگایا، مگر وہاں کے مجوسی، یہودی اور نصاریٰ نے صلح پر آمادگی ظاہر کی اور قاصد رسول اور ان کے درمیان اس طرح صلح نامہ لکھا گیا:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم هذا ما صالح عليه العلاء بن الحضرمي أهل البحرين صالحهم على أن يكون العمل ويقاسمونا الثمر فمن لا يفئ بهذا فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين وجزية الرؤوس فانه اخذ لها من كل حالم ديناراً۔ (۱)

صلح نامہ کی رو سے اہل بحرین کی اراضی پر خراج تھا اور ان کی جانوں پر جزیہ اس طرح مقرر کیا گیا کہ ہر بالغ پر ایک دینار مقرر کیا گیا۔

اسی طرح سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم ہجر ایلہ، دومۃ الجندل، اذرح اور ملک شام کے بعض شہروں کے باشندگان سے خراج کی ادائے گی کی شرط پر صلح فرمائی تھی۔

المغنی میں ہے:

فأما ارض الصلح فارض هجر والبحرين وأيلة ودومة الجندل واذرح فهذه القرى التي ردت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجزية ومدن الشام ماخلا أرضها إلا قيساريه ۔ (۲)

مذکورہ بالا احادیث و آثار سے اراضی صلح کا حکم یہ ثابت ہوا کہ جن شرائط صلح کے ساتھ معاہدہ کیا گیا

---

(۱) معجم البلدان ۱/۳۱۳ (۲) المغنی لابن قدامۃ ۲/۷۱۶

اسلامی ریاست کے لیے ان شرائط کی پابندی لازم ہوگی، اور شرائط صلح میں خراج کی جو مقدار مقرر ہوچکی اس سے زیادہ وصول کرنا درست نہیں ہوگا۔ چنانچہ کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ میں ہے :

وارض افتتحت صلحا علی خراج معلوم فهم علی ما صولحوا علیه لا یلزمهم اکثر منه۔ (۱)

۳ــــ عہد نبوی میں تیسری قسم کی وہ اراضی تھیں جنھیں آپ نے یا آپ کے اصحاب نے جنگ وقتال کے ذریعہ فتح کیا، ان اراضی کے بارے میں بارگاہ نبوت سے کیا فیصلہ صادر ہوا اس کو معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اراضی خیبر کے بارے میں احادیث وآثار کی تلاش وجستجو کی جائے کیوں کہ خیبر عہد نبوی میں فتح ہوا۔ خیبر کی اراضی کا حکم معلوم ہونے کے بعد اس طرح کی اراضی کے بارے میں حکم نبوی واضح ہوجائے گا ــــــ خیبر سے متعلق احادیث وآثار اور کتب سیرت وتاریخ کی ورق گردانی کے بعد خیبر کی زمین کے سلسلے میں یہ تفصیل سامنے آتی ہے :

۱ــــ خیبر مدینہ سے سات منزل کی دوری پر ملک شام جانے والی راہ پر ایک نہایت ہی زرخیز اور سرسبز وشاداب علاقہ تھا اس میں سات مشہور قلعے تھے۔ یہودیوں کا یہ مرکزی مقام تھا۔ بعض روایات کے مطابق ۶ھ یا ۷ھ بعض روایت کے مطابق ۸ھ اور احمد بن جابر کے قول کے مطابق ۹ھ میں خیبر پر آپ نے فوج کشی کی، خیبر کے تمام قلعوں کو فتح کرنے میں تقریباً ایک ماہ کا عرصہ لگ گیا۔ فتح خیبر کے بعد آپ نے اس کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ کیا فیصلہ فرمایا، اس سلسلے میں صحیح روایات وآثار سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے خیبر کی اراضی کو مال غنیمت قرار دے کر اس کا پانچواں حصہ بطور خمس نکالا اور باقی کو دو حصہ میں تقسیم فرمایا۔ ایک حصہ کو مہمان نوازی، سفارت اور نوائب مسلمین کی خاطر بیت المال میں داخل فرمایا، اور نصف فاتحین کے درمیان تقسیم فرمایا اور اس میں ایک حصہ اپنا بھی مقرر فرمایا...... ولرسول الله صلی الله علیه وسلم واحد۔ (۲)

مجمع بن یعقوب اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ :

" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی جائداد کے اٹھارہ سو حصے کیے اور اصحاب حدیبیہ جن کی تعداد

---

(۱) کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ ۱/۱۸۷ (۲) ابوداؤد باب حکم ارض خیبر

پندرہ سو تھی، جن میں تین سو گھوڑ سوار تھے ان میں تقسیم فرمایا، اور خیبر کے مال میں صرف اہل حدیبیہ ہی کو شامل کیا گیا۔" (۱)

یحییٰ بن سعید بن بشیر بن یسار کے حوالہ سے اراضی خیبر کے بارے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ نقل کیا ہے :

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما افاء اللہ علیہ خیبر قسمها علی ستة وثلاثین سهمًا جمع کل سهم منها مائة لهم وعزل نصفها لنوائبه وما ینزل به وقسم النصف الباقی بین المسلمین۔ (۲)

اور اراضی خیبر کے بارے میں ابن شہاب نے لکھا ہے :

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افتتح خیبر عنوة بعد القتال وکانت مما أفاء اللہ علی رسوله فخمسها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و قسمها بین المسلمین۔ (۳)

اراضی خیبر کو مال غنیمت قرار دے کر آپ نے فاتحین میں تقسیم فرمایا ــــ مگر صحابہ کرام جن میں زیادہ تر تجارت پیشہ تھے اور زراعت وکاشت کاری کے طریقوں سے واقف نہیں تھے اور نہ آپ کے پاس اتنا عملہ تھا جو خیبر کی اراضی کی دیکھ بھال کرسکیں تو آپ نے خیبر کے یہودیوں سے آدھی پیداوار اور آدھے پھلوں کے عوض بٹائی کا معاملہ فرمایا کر زمین ان کے حوالہ کردی، چنانچہ ابن عمر کی روایت میں صراحت ہے :

عامل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اهل خیبر علی شطر ما یخرج منها من ثمر أو زرع۔ (۴)

بعض لوگوں نے اسے یہ سمجھا کر آپ نے یہودیوں کو ان کی اراضی واپس فرمادی اور ان پر خراج مقاسمہ (یعنی زمین کی آدھی پیداوار) عائد کیا۔

چنانچہ ابن عباس کی روایت میں ہے :

---

(۱) کتاب الاموال لحمید بن زنجویہ ۱/۱۹۰ (۲) کتاب الاموال لابی عبید ۱/۷۱، معجم البلدان ۲/۴۶۸

(۳) کتاب الاموال لابی عبید ۱/۷۰ (۴) حوالہ بالا ۱/۹۷

دفع رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم خيبر أرضها ونخلها إلى أهلها مقاسمة على النصف۔ (۱)

مگر راقم الحروف کے نزدیک راجح بات یہ ہے کہ آپ نے اہل خیبر کی اراضی کو مال غنیمت قرار دے کر مسلمانوں میں تقسیم فرمادی اور اس بنیاد پر وہ اراضی عشری قرار پائی، البتہ افراد کی کمی کے باعث انہیں بٹائی کے طور پر اراضی دے دی گئی پھر جب دور فاروقی آیا اور اسلامی ریاست کے پاس اتنا عملہ ہوگیا، جو خیبر کی اراضی کے نظام کو سنبھال سکیں تو انھوں نے یہود خیبر سے اراضی لے کر مسلمانوں کو واپس کردی، چنانچہ ابن یسار کی روایت ہے:

فلما صارت الاموال فی ایدی رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم لم يكن له من العمال ما يكفون عمل الارض فدفعها رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم إلى اليهود يعملونها على نصف ما خرج منها فلم تزل على ذلك حياة رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم وحياة أبي بكر حتى كان عمر فكثر العمال في أيدي المسلمين وقووا على عمل الارض فاجلى عمر اليهود إلى الشام وقسم الاموال بين المسلمين إلى اليوم۔ (۲)

خیبر کی اراضی کے بارے میں مختلف روایات ہیں، اس لیے فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہوگیا ہے کہ عنوۃ فتح کی گئی اراضی کا حکم شرعی کیا ہوگا۔

ا۔ حنفیہ، سفیان ثوری اور ان کے ہم خیال فقہاء کی رائے یہ ہے کہ عنوۃ فتح کی گئی اراضی کے بارے میں امام کو اختیار ہے کہ اگر وہ چاہے تو مال غنیمت قرار دے کر اس کا خمس ۵/۱ بیت المال میں داخل کردے اور باقی ۵/۴ فاتحین کے درمیان تقسیم کردے اور اگر چاہے تو مفتوحہ اراضی کو وقف شدہ فئے قرار دے کر سابق مالکان کی ملکیت میں رہنے دے اور ان پر خراج لگادے، اس صورت میں وہ اراضی حسب سابق مالکان کی ملکیت میں رہے گی، اور انھیں اراضی کی فروختگی اور دیگر تصرفات کا اختیار حاصل ہوگا، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے اراضی عراق اور دیگر مفتوحہ اراضی کے ساتھ

(۱۔۲) کتاب الأموال لابی عبید /۹۷

کیا۔ امام جصاص صاحب کہتے ہیں اس طرح کی اراضی کے بارے میں امام کو اختیار کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع سلف ثابت ہے۔ (۱)

۲ــــــ دوسری رائے یہ ہے کہ اس کی حیثیت مال غنیمت کی ہوگی۔ لہٰذا پانچواں حصہ بطور خمس نکال کر باقی فاتحین میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

کتاب الاموال لابی عبید میں ہے:

وارض اخذت عنوة فهي التي اختلف فيها المسلمون فقال بعضهم سبيلها سبيل الغنيمة تخمس وتقسم فيكون اربعة اخماسها خططا بين الذين افتتحوها خاصة ويكون الخمس الباقي لمن سمى الله تبارك وتعالىٰ وقال بعضهم بل حكمها والنظر فيها إلى الامام۔ ان رأى أن يجعلها غنيمة فيخمسها كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر فذلك له وان رأى أن يجعلها فيئاً فلا يخمسها ولا يقسمها ولكن تكون موقوفة على المسلمين عامة مابقوا كما صنع عمر بالسواد۔ (۲)

خیبر کے علاوہ عہد رسالت میں قریظہ، نضیر قبائل یہود اور عرب کے مختلف علاقے فتح ہوئے مگر آپ نے ان کی اراضی کو تقسیم نہیں فرمایا۔ امام ابو یوسف رح نے لکھا ہے:

وظهر على قريظة والنضر وعلى دارمن دور العرب فلم يقسم شيئاً من الارض غير خيبر۔ (۳)

بعض روایات سے پتہ چلتا ہے کہ آپ نے بنو نضیر کی اراضی کو مہاجرین کے درمیان تقسیم فرمایا اور انصار میں سے دو صحابی جو بہت ضرورت مند تھے انھیں اس میں شریک فرمایا۔ (۴)

۴ــــــ عہد رسالت میں چوتھی قسم کی وہ اراضی ملتی ہیں جنھیں مسلمانوں نے اپنی محنت سے قابل کاشت بنایا، سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں بہ طور جاگیر دے دی، جیسے حضرت وائل کو حضرموت میں قطعہ زمین، بلال بن حارث مزنی کو قابل زراعت زمین کا ایک بڑا حصہ، حضرت زبیر کو مدینہ

---

(۱) أحكام القرآن للجصاص ۳/۳۲۱ (۲) كتاب الخراج لأبي عبيد / ۶۹ (۳) كتاب الخراج / ۸۱ (۴) سيرت ابن هشام

کے پاس اور حضرت عمرؓ کو خیبر میں جاگیریں عطا کی گئیں"(۱)۔۔۔۔۔ اس طرح کی اراضی عشری قرار پائیں اور ان کے ساتھ مسلمانوں نے عشری اراضی کا معاملہ فرمایا۔ احیاء اموات کے بارے میں ارشاد نبوی ہے:

من أحيا أرضاً ميتة فهي له من احاط حائطا على أرض فهي له۔ (۲)

اور حضرت عائشہ رضؓ کی حدیث میں ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحيا ارضاً ليست لأحد فهو أحق بها۔ (۳)

۵۔۔۔۔ اراضی کی ایک قسم وہ بھی ہے جسے عادیہ کہا جاتا ہے یعنی وہ اراضی جن کے مالک ختم ہو گئے اور اب ان کا کوئی مالک نہیں ہے، اس طرح کی اراضی کے بارے میں نبی کریمؐ کا ارشاد گرامی ہے:

قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عادي الارض لله ولرسوله ثم هي لكم۔(۴)

ابو عبید نے عادیہ کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے:

والعادى: كل أرض لها ساكن فى آباد الدهر فانقرضوا فلم يبق منهم انيس فصار حكمها إلى الإمام۔ (۵)

یعنی اس طرح کی زمین کی مالک اسلامی ریاست ہوگی اور وہ جسے دے گی وہ اس کا مالک ہوگا، پس آپ نے اس قسم کی اراضی مسلمانوں کو عنایت فرمائیں، وہ ان کے مالک ہوتے اور ان کے ذمہ عشر کی ادائیگی لازم ہوتی۔ یہ عہد رسالت کی اراضی کے بارے میں رسول اکرمؐ کے فیصلوں کا خلاصہ ہے۔

زمین کے عشری اور خراجی ہونے کے سلسلے میں تعامل صحابہ

دورِ فاروقی میں فتوحات کے دروازے کھل گئے، عراق، ایران اور مختلف عجمی ممالک اسلام کے زیر نگیں ہو گئے۔ پس ہمیں دیکھنا چاہیے کہ خلیفۂ راشد حضرت عمر فاروق رضؓ نے ان مفتوحہ ممالک کی اراضی کے بارے میں کیا فیصلہ فرمایا۔ اس سلسلے میں آثار صحابہ اور کتب سیر و تاریخ سے جو تفصیلات سامنے آتی ہیں وہ یہ ہیں۔

---

(۱) کتاب الأموال لأبي عبيد/ ۳۴۸ (۲) ابو داؤد باب قسم الفئی (۳) کتاب الأموال لأبي عبيد/ ۳۴۶

(۴) حوالہ بالا/ ۳۴۶ (۵) حوالہ بالا/ ۳۵۴

دَورِ فاروقی میں جب عراق، مصر، شام اور دیگر ممالک فتح ہوئے تو بعض صحابہ جن میں بلال بن حارث، زبیر بن العوام اور بعض دیگر صحابہ نے خلیفۃ المسلمین سے یہ مطالبہ کیا کہ ہم نے ان ممالک کو جنگ و قتال کے ذریعہ فتح کیا ہے اس لیے آپ مال غنیمت قرار دے کر خمس ۵/۱ بیت المال میں داخل کر دیں اور باقی فاتحین کے درمیان تقسیم کر دیں، جیسا کہ ارض خیبر کے ساتھ رسول اکرمؐ نے معاملہ کیا تھا ——— بعض آثار سے پتہ چلتا ہے کہ لوگوں کے مطالبہ پر حضرت عمرؓ نے ارض عراق اور دیگر مفتوحہ ممالک کی اراضی کو مالِ غنیمت قرار دے کر تقسیم کرنے کا ارادہ بھی فرما لیا تھا، مگر جب حضرت علی ابن ابی طالب سے مشورہ فرمایا تو انھوں نے یہ مشورہ دیا :

"دعهم يكونوا اعادة للمسلمين" (۱)

عبداللہ بن ابی قیس کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ مقام جابیہ میں تشریف لائے اور مفتوحہ اراضی کو مسلمانوں میں تقسیم فرمانے کا ارادہ فرمالیا، مگر معاذ بن جبل نے انھیں تقسیم سے منع فرمایا اور یہ مشورہ دیا :

انك ان قسمتها صار الريع العظيم فى ايدى القوم ثم يبيدون فيصير ذالك إلى الرجل الواحد أو المرأة ثم يأتى من بعدهم قوم يسدون من الاسلام مسدًّا وهم لايجدون شيئًا فانظر امرا يسع اولهم وآخرهم۔ (۲)

ان اراضی کے بارے میں حضرت عمر فاروق، علی بن ابی طالب اور معاذ بن جبل اور ان کے ہم خیال صحابہ کی رائے یہ ہوئی کہ اگر ان اراضی کو فی الوقت مسلمانوں میں تقسیم کر دی جائے تو اس سے آنے والی مسلم نسل کا نقصان ہوگا اور یہ دولت صرف چند مسلمانوں کی ذات تک محدود ہو کر رہ جائے گی، اس کے برخلاف اگر اراضی کو فئے قرار دے کر عامۃ المسلمین کے مفادات و مصالح پر وقف کر دیا جائے تو اس کے فائدے زیادہ ہوں گے اور قیامت تک آنے والے مسلمان اس سے فائدہ اٹھاتے رہیں گے اور اسلامی ریاست بھی مستحکم ہوگی۔ ان حضرات نے آیت فئے سے استدلال کیا جس میں فرمایا گیا ہے :

ما أفاء اللّٰه على رسوله من أهل القرىٰ فللّٰه و للرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لايكون دولة بين الأغنياء منكم .... والذين جاء وا من بعدهم يقولون ربنا اغفرلنا الخ۔ (۳)

---

(۱) کتاب الأموال لأبی عبید/ ۶۳ (۲) ایضاً /۶۵ (۳) الحشر ۶–۱۰

" والذین جاؤا من بعدہم" سے حضرت عمر فاروقؓ نے یہ مراد لیا کہ مال فئے میں آنے والے مہانوں کا بھی حصہ ہے اس لیے آیت فئے میں مصارف فئے ذکر کیے گئے ہیں، حضرت عمرؓ نے اپنے مختلف ارشادات میں اسی مصلحت عامہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے ــــــ ایک جگہ فرمایا،

ولکن احبہ فیما یجری علیہم وعلی المسلمین ۔ (۱)

اور کہیں فرمایا :

لولا أخر الناس ما افتتحت قریۃ الا قسمتہا ۔ (۲)

اور فاتح عراق سعد بن ابی وقاص کو لکھا :

فانا لو قسمناہا بین من حضر لم یکن بعدہم شئ ۔ (۳)

ابو عبید نے مال فئے قرار دینے کی مصلحت یہ ذکر کی ہے :

أراد ان تکون فیئا موقوفاً للمسلمین ما تناسلوا یرثہ قرن بعد قرن فتکون قوۃ لہم علی عدوہم ۔ (۴)

حاصل یہ ہے کہ آپ نے اراضی مفتوحہ کو فئے قرار دیا اور ان اراضی کو سابق مالکان کے پاس رہنے دیا اور ان پر خراج موظف مقرر کیا ــــــ ارض عراق کے بارے میں انھوں نے عثمان بن حنیف اور حذیفہ بن الیمان کو پیمائش کا حکم دیا اور فی جریب ایک درہم نقد اور ایک صاع گندم یا جو، اور ترکاری پر فی جریب ۵ درہم اور کھجور یا انگور کا باغ جو گھنا ہو اس پر فی جریب ۱۰ درہم مقرر فرمایا۔

امام ابو یوسفؒ کی کتاب الخراج میں ہے :

فترک الارض واہلہا وضرب علیہم الجزیۃ واخذ الخراج من الارض ۔ (۵)

۲ ــــــ حضرت عمر فاروق نے اپنے دور خلافت میں نصاریٰ بنو تغلب سے دوگنا عشر کی ادائیگی کی شرط پر صلح کی تھی، یہ بھی درحقیقت خراج ہی تھا ــــــ بدائع میں ہے :

منہا ارض نصاری بنی تغلب لان عمر رضی اللہ عنہ صالحہم علی أن یاخذ من

(۱-۲) کتاب الاموال لأبی عبید /۶۳ (۳) حوالہ بالا /۶۴ (۴) احکام القرآن للجصاص ۳/۴۳۰ ۔ ھدایہ ۲/۵۹۲ (۵) کتاب الخراج لأبی یوسف /۲۳

أراضيهم العشر مضاعفا وذلك خراج فى الحقيقة فى لا يتغير بتغير حال المالك كالخراجى -(۱)

ائمہ مجتہدین کے اقوال وفتاویٰ

طوالت کے خوف سے صرف چند ائمہ مجتہدین کے اقوال زمین کے عشری اور خراجی ہونے کی بابت نقل کرنا کافی ہوگا۔

۱۔۔۔۔ مشہور تابعی حضرت مجاہد سے منقول ہے:

ایما مدینة اخذت عنوة فاسلم أهلها قبل ان یمتستموا منهم احرار واموالهم للمسلمین وکل من اسلم من خلق اللّٰه قبل القتال منهم احرار مسلمون وارضوهم ارض عشر - (۲)

۲۔۔۔۔ حسن بن صالح کا فتویٰ ہے:

إذا أسلم عليها أهلها ومن احيىٰ أرضا ميتة أو استخرجها فهذه أرض عشر وفيها الصدقة قال ومن أسلم من أهل الصلح الذين لم يوضع على ارضهم الخراج فارضه أرض عشر. (۳)

۳۔۔۔۔ حسن بصری کا قول ہے:

عن الحسن البصرى انه كان يقول ما كان فى العسكر فهو للذين غلبوا عليه والارض للمسلمين - (۴)

۴۔۔۔۔ اور اراضی خراج کے بارے میں خلیفہ راشد عمر بن عبدالعزیز نے اپنے پیش رو خلفاء کی تائید میں یہ فرمان جاری کیا تھا:

طلب اناس من أهل السواد إلى عبد الحميد فكتب لهم إلى عمر بن عبد العزيز

---

(۱) بدائع ۵۸/۲ (۲) کتاب الخراج للقرشی ۲۶/

(۳) حوالہ بالا ۳۰/ (۴) حوالہ بالا ۲۶/

فی ارضین فی ایدیهم ان یرفع عنها الجزیة ویضع علیها الصدقة فکتب إلیه عمر: أما بعد فانی لا أعلم شیئا هو انفع لنائبة المسلمین ومادتهم من هذه الارض التی جعلها الله فیئا لهم فانظر من کان منهم له بها أرض أو مسکن فاجر علیٰ کل جدول منها ما کان یجری فعل ذلك- (۱)

۵ــــ اراضی عشر وخراج کے بارے میں قاضی ابویوسف رہ نے تحریر کیا ہے:

فکل ارض أسلم علیها أهلها وهی من أرض العرب أو أرض العجم فهی لهم وهی ارض عشر وأیما دار من دور الأعاجم قد ظهر الامام وترکها فی ایدی أهلها فهی ارض خراج وان قسمها بین الذین غنموها فهی ارض عشر......
وکل ارض من اراضی الاعاجم صالح علیها أهلها وصاروا ذمة فهی ارض خراج-(۲)

---

(۱) کتاب الخراج للقرشی /۶۳

(۲) کتاب الخراج لابی یوسف /۶۹

عشر و خراج کی حقیقت

(محور اوّل)

از :- مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مدرسہ احمدیہ ابابکرپور، ویشالی

اللہ رب العزت نے زمین کو مخلوقات کے لیے وجود بخشا اور اسے خوراک کے حصول کا بہترین ذریعہ بنایا، اس کی قوت نمو کے لیے جن جن چیزوں کی ضرورت تھی سارے فراہم کیے اور ان بے پایاں انعامات ونوازشات کے بعد پیداوار میں کچھ حصہ متعین کیا کہ اسے نکال کر سائل اور محروم لوگوں کو دے دیا جائے تاکہ اللہ کے غریب بندوں کے لیے بھی کفاف کا سامان ہوسکے اور کچھ ٹیکس لگایا تاکہ رفاہ عام کے دیگر کاموں میں اسلامی حکومت کو مالیات کی کمی نہ ہونے پائے، غور کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ تقسیم دولت کے ثانوی مدات میں اور اسلامی اقتصادیات کو متوازن کرنے میں ان دونوں چیزوں کی بڑی ضرورت ہے، ورنہ پورا سماج اس سے متأثر ہوگا اور مالیات کے بحران سے نت نئے مسائل پیدا ہوں گے۔

عشر کی حقیقت

عشر کے معنیٰ دسویں حصہ کے ہیں اور اصطلاح میں یہ زرعی پیداوار پر لگائے گئے زکوٰۃ کا دوسرا نام ہے، اسی لیے فقہا، محدثین نے اس کے لیے زکوٰۃ الزروع والثمار کا لفظ استعمال کیا ہے، البتہ یہ دیگر زکوٰۃ سے اس حیثیت سے ممتاز ہے کہ اس میں حولانِ حول کی قید نہیں ہے۔

یوسف قرضاوی لکھتے ہیں :

وهذه الزكاة تمتاز عن زكوٰة الاموال الاخرىٰ من مواش ونقود وعروض تجارة بانها لا يشترط فيها حولان الحول بل تجب بمجرد الحصول عليها إذ هي نماء الارض و غلتها۔ (۱)

قرآن اور عشر قرآن کریم کی دو آیتوں سے واضح طور پر عشر کی فرضیت کا ثبوت ملتا ہے۔

۱۔ یاایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض، ولاتیمموا الخبیث منه تنفقون ولستم بآخذیه إلا ان تغمضوا فیه، واعلموا ان الله غنی حمید۔ (۲)

۲۔ وهو الذی أنشأ جنٰت معروشٰت و غیر معروشات والنخل والزرع مختلفاً اکله والزیتون والرمان متشابها و غیر متشابه کلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه یوم حصاده ولاتسرفوا إنه لایحب المسرفین۔ (۳)

پہلی آیت کے بارے میں سارے مفسرین متفق ہیں کہ "انفقوا" امر کا صیغہ وجوب کے لیے ہے اور مراد اس سے صدقہ ہے، آیت کا دوسرا جز "ولاتیمموا الخبیث منه تنفقون" انفاق سے صدقہ مراد ہونے پر خاص طور سے دلالت کرتا ہے۔

احکام القرآن میں ہے:

ولم یختلف السلف والخلف فی ان المراد به الصدقة۔ (۴)

دوسری آیت پہلی آیت سے زیادہ واضح اور صاف ہے، ابن العربی لکھتے ہیں:

وقد افادت هذه الأیة وجوب الزکاة فیما سمی الله سبحانه و أفادت بیان ما یجب فیه من مخرجات الارض التی اجملها فی قوله ومما اخرجنا لکم من الارض فسرها هنا فکانت آیة البقرة عامة فی

---

(۱) فقه الزکاة ۳۴۲/۱ (۲) البقرہ: ۲۶۷ (۳) الانعام: ۱۴۲

(۴) أحکام القرآن للجصاص ۵۴۳/۱

المخرج كله مجلة فى القدر وهذه الآية خاصة فى مخرجات الارض مجلة فى القدر۔ (۱)

دیگر تفاسیر میں مختلف حضرات مثلاً ابن عباس رضؓ، طاؤس، حسن، جابر بن زید، سعید بن مسیب، زید بن اسلم، قتادہ، ضحاک، انس بن مالک، ابن الحنفیہ وغیرہ سے منقول ہے کہ آیت میں "آتو حقہ" سے مراد وہ فرض زکوٰۃ ہے جو عشر اور نصف عشر کی صورت میں ہے۔

اس بارے میں مفسرین کی دوسری آرا بھی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ آیت میں "حق" سے مراد وہ صدقہ متعینہ ہے جو عشر اور نصف عشر کی فرضیت سے پہلے فرض تھا۔ عشر اور نصف عشر کے احکام نے اسے منسوخ کر دیا، کیوں کہ زکوٰۃ کی فرضیت مدینہ میں ہوئی تھی، عام مفسرین اس سے اتفاق نہیں کرتے بلکہ وہ اسے مجمل گرداتنے ہیں جس کی تفصیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں بیان کی۔

علامہ ابن کثیر لکھتے ہیں :

وفى تسمية هذا نسخا نظر لانه قد كان شيئًا واجبًا فى الأصل ثم انه فصل بيانه و بين مقدار المخراج وكميته ۔ (۲)

عشر اور احادیث

متعدد احادیث میں بھی عشر کا ذکر ہے جو اصلاً "وآتوا حقه يوم حصاده" کی تفصیل ہے، یہاں ان میں سے چند ذکر کی جاتی ہیں :

۱۔ عن ابن عمر رضؓ: ان النبى صلى الله عليه وسلم قال فيما سقت السماء والعيون اُو كان عثريا العشر وفيما سقى بالنضح نصف العشر۔ رواه البخارى۔

---

(۱) احکام القرآن : ۲۱۳ (۲) تفسیر طبری، ابوجعفر محمد بن جریر طبری، تفسیر کبیر امام فخر الدین رازی ۲۱۳/۱۳، تفسیر طبری، ابو عبداللہ محمد بن احمد القرطبی ۹۹/۷، تفسیر ابن کثیر ۱۹۱/۲، احکام القرآن: ابوبکر جصاص، تفسیر مظہری، قاضی ثناء اللہ پانی پتی ۲۹۴/۳، تفسیر روح المعانی: علامہ محمود آلوسی ۳۸/۸

(۳) تفسیر ابن کثیر ۱۹۲/۲

۱ ـــــ عن معاذؓ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیما سقت السماء والبعیل والسیل العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر. رواہ البیہقی والحاکم وصححہ۔

۳ ـــــ عن جابرؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیما سقت الانہار والغیم العشور وفیما سقی بالسانیۃ نصف العشور. رواہ احمد ومسلم والنسائی وابوداؤد۔

عشر اور اجماع

ان آیات واحادیث کی روشنی میں ہر مسلک کے علماء وفقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ کھیت کی پیداوار میں زکوٰۃ ہے، اس طرح بالفاظ دیگر اس مسئلہ پر امت کا اجماع ہے۔
تفسیر مظہری میں ہے:

اجمع العلماء علی وجوب العشر فی النخل والکروم وفیما یقتات من الحبوب۔ (۱)

عشری زمین

عشر کی فرضیت کے لیے سب سے پہلی اور بنیادی شرط زمین کا عشری ہونا ہے، اس سلسلے میں سنت، تعامل عہد صحابہ، تابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے جو روشنی ملتی ہے اس کے پیش نظر درج ذیل اراضی عشری قرار دی گئی ہیں:۔
۱ ـــــ ایسی زمین جس کے مالک ابتداءً مسلمان ہو گئے، کتاب الخراج لابی یوسف میں ہے:

کل أرض أسلم علیہا أہلہا فہی أرض عشر۔ (۲)

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:

فکل ارض أسلم اہلہا علیہا وہی من أرض العرب أو ارض العجم فہی لہم وہی أرض عشر بمنزلۃ المدینۃ حین أسلم علیہا أہلہا وبمنزلۃ الیمن۔ (۳)

(۱) تفسیر مظہری ۱/۲۹۳ (۲) کتاب الخراج /۱، (۳) کتاب الخراج لأبی یوسف /۸۲

۲ ـــــ جس ملک کو بزور شمشیر فتح کیا گیا ہو اور باشندگان کے لیے اسلام کے لیے علاوہ دوسرا چارہ کار نہ رہ گیا ہو ایسے ملک کی اراضی عشری ہوں گی۔

امام ابو یوسف رح لکھتے ہیں :

وكذلك كل من لا تقبل منه الجزية ولا يقبل منه إلا الإسلام أو القتل ومن عبدة الأوثان من العرب فأرضهم أرض عشر۔ (۱)

۳ ـــــ ایسی زمین جو بزور طاقت فتح کی گئیں اور مجاہدین میں تقسیم کردی گئیں وہ بھی عشری ہوں گی۔

وأيما ارض افتتح الامام عنوة فقسمها بين الذين افتتحوها........ وهي أرض عشر۔ (۲)

۴ ـــــ ہر وہ زمین جس کا کوئی مالک نہ ہو اور خلیفہ وقت نے اسے ٹکڑے ٹکڑے کر کے مسلمانوں کے حوالہ کر دیا۔

كل ارض عادية (قد   ) لا رب لها ولا عامر اقطعها الامام رجلا اقطاعاً۔ (۳)

۵ ـــــ ہر وہ بنجر اور او سر زمین جسے کسی مسلمان نے آباد کیا ہو اور اس کی سینچائی عشری پانی سے کی جا رہی ہو:

كل ارض ميتة استخرجها (استحياها) رجل من المسلمين فأحياها بالماء والنبات۔ (۴)

خراج کی حقیقت

خراج کے لغوی معنی کے بارے میں متعدد رائیں ہیں۔ قرآن کریم میں ایک جگہ یہ لفظ آیا ہے ـــــ أم تسألهم خرجاً فخراج ربك خير ـــــ اس کی تفسیر میں حضرت ابن عباس فرماتے ہیں ـــــ خرجاً بمعنى اجراً ـــــ

ابو عبیدہ کہتے ہیں :

الخراج فی كلام العرب إنما هو الغلة ألا تراهم يسمون غلة الأرض

---

(۱) کتاب الخراج لأبی یوسف / ۸۲ (۲) ایضاً / ۸۴ (۳) الأموال / ۵۱۳ (۴) کتاب الخراج / ۳۵

والمملوك خراجا ومنه حديث النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنہ قضیٰ بالخراج بالضمان۔ (۱)

امام رازی کہتے ہیں:

الخراج إسم لمایخرج من الفرائض فی الاموال ویقطع علی القریۃ وعلی مال الفیٔ ویقع علی الجزیۃ وعلی الغلۃ۔ (۲)

اور بعضوں کی رائے ہے:

ھوالمال الذی یجبی ویؤتی بہ الأوقات محدودۃ۔ (۳)

بہرکیف معنی جو ہوں شریعت کی اصطلاح میں یہ اراضی کا ٹیکس ہے جو حکومت اسلامیہ ابتداءً غیر مسلموں پر لگاتی ہے اور بعض مخصوص حالات میں مسلمانوں کو بھی ادا کرنے ہوتے ہیں۔

خراج کی حیثیت

خراج کی حیثیت عقوبت کی ہے یا وہ محض ایک ٹیکس ہے اس سلسلے میں متقدمین کی رائے یہ ہے کہ اس میں یک گونہ عقوبت کی حیثیت ہے، ہدایہ میں ہے:— وھو عقوبۃ تلیق بحالہ۔ (۴)

لیکن عام فقہاء کی رائے یہ ہے کہ خراج میں صرف عبادت کی حیثیت نہیں ہے، چوں کہ غیر مسلم عبادت کے اہل نہیں ہیں۔ (۵)

یوسف قرضاوی لکھتے ہیں:

ان الخراج اجرۃ الارض والعشر زکاۃ الزرع۔ (۶)

مغنی کے حوالے سے یوسف قرضاوی لکھتے ہیں:

واما قولھم ان الخراج وجب عقوبۃ بسبب الکفر فلیس کذلك أیضاً،

---

(۱) کتاب الخراج ۴۵/ (۲) ایضاً (۳) ایضاً (۴) ھدایہ ۴۳/۱
(۵) معارف القرآن ۶۳۹/۱ (۶) فقہ الزکاۃ ۴۱۷/

لأنه إنما وجب اجرة الارض سواء كانت فی يد مسلم أو كافر ولو كان الخراج عقوبة ما وجب علىٰ مسلم كالجزية ۔ (۱)

خـــراجی زمین کچھ زمینیں ایسی ہیں جو خراجی کہلاتی ہیں اوران پر عشر کے علاوہ کچھ محصولات مقرر ہیں، ایسی زمینوں کی شناخت کے لیے فقہاء نے مختلف تعریفیں اور صفت بیان کی ہیں :

۱ ـــــ وہ زمین جسے بزور قوت فتح کیا گیا اور اسے مفتوح قوم کے قبضے میں چھوڑ دیا گیا ہو۔

وهی الارض التی فتحت عنوة وتركت فی أيدی أهلها۔ (۲)

امام ابویوسف رح لکھتے ہیں :

ما افتتح من ذلك عنوة فهوا ارض خراج وما صولح عليه فعلى ما صولحوا عليه۔ (۳)

ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ جزیرۃ العرب کے سوا جس ملک میں امام المسلمین کا غلبہ ہوگیا اور زمین کو وہاں کے باشندگان کے قبضے میں چھوڑ دیا گیا وہ خراجی ہے ۔

ايما دار من دور الأعاجم ظهر عليها الامام وتركها فی ايدی اهلها فهی خراج ۔ (۴)

۲ ـــــ اس ملک کی زمینیں جو صلح کے ساتھ فتح ہوئیں اور زمین بدستور انھیں کے قبضے میں رہنے دینے پر صلح ہوئی وہ بھی خراجی ہوں گی ۔

وما صولح عليه فعلىٰ ما صولحوا عليه ـــــ كل أرض من أرض الأعاجم صالح عليها أهلها وصاروا ذمته فهی أرض خراج ۔

۳ ـــــ وہ زمینیں جو غیر مسلموں کی ملکیت رہی ہوں اور وہ مذکورہ بالا دونوں طریقوں کے علاوہ مسلمان کو منتقل ہوگئی ہوں، بیع وشراء وغیرہ کے ذریعہ تو وہ بھی خراجی رہیں گی، اس سلسلے میں اصول یہ ہے کہ خراجی زمین بہرصورت خراجی رہے گی، عشری نہیں ہوگی ۔

ولا يحل لأحد أن يحول أرض خراج إلىٰ أرض عشر۔ (۵)

---

(۱) المغنی ۲/۲۶ (۲) فقہ السنہ ۳۵۵/۱ (۳) کتاب الخراج ۶۷ (۴) ایضاً (۵) ایضاً ۱۰۳

عشری و خراجی زمین کے درمیان بنیادی فرق

ان دونوں قسم کی زمینوں کے مابین بنیادی فرق ملکیت کا ہے، اگر زمین مسلمانوں کی ملکیت ہو تو اس پر عشر واجب ہوتا ہے اور کافر کی ملکیت ہو تو حکومت اسلامیہ خراج عائد کرتی ہے، بعض خاص حالات و صفات سے مسلمانوں کی ملکیت والی زمینوں کے احکام متغیر ہوتے ہیں، مثلاً اگر وہ زمین کسی کافر سے خریدی گئی ہو تو مسلمان کے حق میں بھی وہ خراجی رہے گی یا وہ غیر مزروعہ زمین جسے قابل زراعت بنایا گیا ہو اور سینچائی خراجی پانی سے کی جارہی ہو یا بقول امام ابویوسف رح ان کے آس پاس کی زمینیں خراجی ہوں تو وہ بھی خراجی قرار دی جائے گی، لیکن کافر کی ملکیت والی ہر زمین خراجی ہی رہے گی چاہے اس کے پہلے وہ مسلمانوں کے قبضے میں ہی کیوں نہ رہی ہو۔

بدائع میں ہے:

ولو اشترى مسلم من ذمي ارضا خراجية فعليه الخراج ولاتنقلب عشرية لأن الاصل انه مؤنة الارض لاتتغير بتبدل الملك الا بضرورة وفي حق الذمي اذا اشترى من مسلم ارض عشر ضرورة لان الكافر ليس من أهل وجوب الخراج في الجملة فلاضرورة إلى التغير بتبدل المالك۔ (۱)

اس کے علاوہ عشری و خراجی زمین کے درمیان جو فرق ہے وہ بنیادی نہیں ہے بلکہ احکام سے متعلق ہے اس لیے ہم اس پر بحث کرکے خواہ مخواہ مقالہ کو طول دینا نہیں چاہتے۔

محور چہارم

اراضیٔ ہند کی شرعی حیثیت

مولانا ہمایونی نے سراج الہند فی تحقیق خراج السند میں مخدوم محمد عارف کی بیاض کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۵۵

الظاهر ان ارض السند والهند خراجية وفرابها الخمس كما حققه الشيخ المحقق الدهري في رسالة المسماة برفع الضرورة۔

لیکن عام علماء کی رائے یہ ہے کہ ہندوستان میں چار قسم کی زمینیں پائی جاتی ہیں۔

۱۔۔۔۔ وہ زمین جس پر مسلمانوں کی ملکیت زمانہ قدیم سے چلی آرہی ہے اور غیر مسلموں کی ملکیت کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

۲۔۔۔۔ وہ غیر مزروعہ زمین جسے مسلمانوں نے آباد کیا اور اس پر مسلمانوں کے مالکانہ حقوق قائم ہو گئے۔

۳۔۔۔۔ وہ زمینیں جن کے بارے میں کچھ معلوم نہیں کہ کیسے مسلمانوں کے پاس پہونچیں، مگر اس وقت وہ مسلمانوں کے قبضے میں ہیں، ان تینوں قسم کی زمینیں عشری ہیں۔

۴۔۔۔۔ وہ زمینیں جو کافر سے منتقل ہوتی ہیں اور یہ منتقلی اسلامی حکومت کے ذریعہ نہیں ہوتیں، ایسی زمینیں خراجی ہیں۔

مولانا رشید احمد گنگوہیؒ ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

"اراضیات ہند بعض عشری ہیں اور بعض خراجی"۔ (۱)

حضرت تھانویؒ امداد الفتاویٰ میں لکھتے ہیں:

"حاصل مقام کا یہ ہے کہ جو زمینیں اس وقت مسلمانوں کی ملک میں ہیں اور ان کے پاس مسلمانوں ہی سے پہونچی ہیں 'ارثا و شراء و هلم جرا' وہ زمینیں عشری ہیں اور درمیان میں کوئی کافر مالک ہوگیا تھا وہ عشری نہ رہی اور جس کا حال کچھ معلوم نہ ہو اور اس وقت مسلمانوں کے پاس ہے یہی سمجھا جائے گا کہ مسلمانوں ہی سے حاصل ہوئی ہیں، بدلیل استصحاب حال۔ پس وہ بھی عشری ہوگی"۔ (۲)

حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی بھی یہی رائے ہے، لکھتے ہیں:

"جو زمینیں سندھ، پنجاب یا ہندوستان کے کسی دوسرے علاقہ میں مسلمانوں کے اندر نسلاً بعد نسل متوارث چلی آرہی ہیں اور کسی غیر مسلم مالک سے ان کے خریدنے کا کوئی ثبوت موجود نہیں ہے تو بطور استصحاب حال کے ان زمینوں کا پہلا مالک مسلمان ہی کو سمجھا جائے گا، اگرچہ اس

---

(۱) فتاویٰ رشیدیہ / ۳۶۰ (۲) امداد الفتاویٰ / ۵۰

علاقہ کی عام زمینوں پر غیر مسلم مالکان سابق کی ملکیت برقرار رکھنا اول فتح میں معروف ومشہور رہو۔ (۱)

ان فتاویٰ کی روشنی میں یہ بات کھل کر سامنے آگئی کہ ہندوستان کی ساری زمینوں کا ایک حکم نہیں ہے بلکہ کچھ عشری ہیں اور کچھ خراجی۔ البتہ ایک بات جو بار بار ذہن میں کھٹکتی ہے وہ یہ کہ خراج دارالاسلام کی خصوصیات سے ہے لہٰذا جو ملک دارالاسلام نہیں رہا، مثلاً ہندوستان، وہاں خراج کا وجوب عقلاً ونقلاً سمجھ میں نہیں آتا۔

قال فی البنایة فی بیان الجزیة والخراج ان کلا منهما من احکام دارنا فلما رضی بوجوب الخراج علیه رضی بان یکون من اهل دارنا۔ (۲)

وقال شمس الائمة سرخسی ان خراج الارض لایجب علی هو من اهل دارالاسلام لانه حکم من احکام المسلمین وحکم المسلمین لایجری الا علی من هو من اهل دارنا۔ (۳)

فقہاء کی ان عبارات کی روشنی میں ہندوستانی زمین کی ایک قسم جو کافر سے مسلمان کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے خراجی تھیں ان کو بھی عشری ہونا چاہیے اس لیے کہ ہندوستان دارالاسلام تو یقیناً نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ ہم اسے دارالمعاہدہ کہہ سکتے ہیں، جس کے تحت ہم سرکاری ٹیکس ادا کرتے ہیں اور حکومت دستوری طور پر ہی سہی جان ومال کی حفاظت کا وعدہ کرتی ہے۔

شاید یہی وجہ ہے کہ مفتی عزیز الرحمٰن صاحبؒ نے ہندوستان کی اراضی جو مملوکہ مسلمین ہیں ان پر مطلقاً عشر کا فتویٰ دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

" ہندوستان میں جو اراضی مملوکہ مسلمین ہیں وہ عشری ہیں کیوں کہ اصل وظیفہ مسلمانوں کی زمین کا عشر ہے پس بحالت اشتباہ احوط عشر نکالنا ہے۔" (۴)

ایک دوسرے سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

" ہندوستان کی تمام زمینوں کا ایک حکم نہیں ہے، البتہ جو زمین مملوکہ مسلمین ہے اس میں عشر

---

(۱) جواهر الفقه ۲/۲۵۹ (۲) علیٰ هامش الهدایة تحت قوله فاذا وضع علیه الخراج

(۳) سیر کبیر ۴/ (۴) امداد الفتاویٰ باب العشر والخراج ۲/۵۲

واجب ہے، مسلمانوں کو عشر نکالنا چاہیے۔ (۱)

راقم الحروف کا بھی خیال یہی ہے کہ ہندوستان کی زمینیں جو مسلمانوں کی ملکیت ہیں قطع نظر اس کے کہ وہ کبھی خراجی تھیں یا نہیں مسلمانوں کو عشر نکالنا چاہیے، سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں نہیں ہے، البتہ اگر یہ خراج کسی وجہ سے مسلمانوں کو ادا کرنا پڑتا ہے تو امر شرعی کی تعمیل کے نقطۂ نظر سے یہ عبادت ہوگی اور اجر کی امید بھی رکھنی چاہیے۔

عشر اور نصف عشر

احکامِ عشر میں آب پاشی کی وجہ سے عشر نصف عشر میں بدل جاتا ہے اس سلسلے میں بہت ساری احادیث وارد ہیں۔

۱۔ عن ابن عمرؓ: ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال فیما سقت السماء والعیون أوکان عثریا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر، رواہ البخاری۔

۲۔ عن أنس قال: فرض رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فیما سقت السماء العشر وفیما سقی بالدوالی والسوانی والغرب والناضح نصف العشر۔

۳۔ عن معاذ: بعثنی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم إلی الیمن فامرنی أن آخذ مما سقت السماء وما سقی بعلا العشر وما سقی بالدوالی نصف العشر أخرجہ ابن ماجۃ۔

ان احادیث کی روشنی میں امت کا اجماع ہے کہ سینچائی کے قدرتی ذرائع سے جو پیداوار ہوگی اس میں عشر نکالا جائے گا اور سینچائی اگر خود کرنی پڑتی ہو تو یہ نصف عشر میں بدل جائے گا۔یہی حکم آب پاشی کے ان تمام ذرائع کا ہے جن میں مختلف ومشقت اور اضافی اخراجات ہیں۔

قال فی المغنی وفی الجملۃ کل ما سقی بکلفۃ ومؤنۃ من دالیۃ أو سانیۃ

---

(۱) امداد الفتاویٰ باب العشر والخراج ۲/۵۲

أو دولاب أو ناعور أو غير ذلك ففيه نصف العشر وما سقي بغير مؤنة ففيه العشر ـ (۱)

امام نووی نے ابوعبید کا قول نقل کیا ہے کہ بارانی سینچائی کا مطلب وہ تمام ذرائع ہیں جن میں محنت ومشقت نہیں ہوتی :

وهذا كل ما سقي بغير آلة وكلفة سواء كان من المطر او من ماء ينصب اليه من جبل او نهر او عين كبيرة او يشرب بعروقه فكله فيه العشر (۲)

جدید طریق زراعت کے غیر معمولی اخراجات

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد اور بعد کے ادوار میں غیر معمولی محنت ومشقت اور اضافی اخراجات کا تعلق صرف آب پاشی سے تھا، اس لیے عشر کو نصف عشر میں بدل دیا گیا۔

لأنه عليه السلام حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة ــــــ لأنه لم ينزل إلى نصفه إلا للمؤنة ـ (۳)

مگر اب حالات بدل گئے ہیں، اب اضافی اخراجات پانی کے ساتھ ساتھ کھاد اور دواؤں وغیرہ پر بھی آتے ہیں اور کھیتی بہت مہنگی ہوگئی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان غیر معمولی اخراجات کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جاسکتی ہے؟ یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جاسکتا ہے؟

اس سلسلے میں جو شکلیں بنتی ہیں ان میں سے دو شکل تو یہ ہے کہ قدرتی ذرائع سے سینچائی ہوتی ہے یا آب پاشی کے دیگر ذرائع سے، دونوں کے ساتھ جو اضافی اخراجات کھاد، دوا وغیرہ کے لیے ہوتے ہیں اس کے پیش نظر عشر یا نصف عشر کی مقدار میں کمی نہیں کی جاسکتی کیوں کہ مسئلہ منصوص ہے مجتہد فیہ نہیں۔

---

(۱) المغني ۲/۶۹۸ (۲) الروضة للنووي ۲/۲۳۳

(۳) فتح القدير بحواله شامي ۲/۵۱

رہ گئی بات منہائی کی تو اس سلسلہ میں کوئی نص موجود نہیں ہے۔ یوسف قرضاوی لکھتے ہیں:

اما التفاوت الاخریٰ فلم یات نص باعتبارها ولا بانعا ئها۔ (۱)

فقہاء نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ دیگر اخراجات منہا نہیں کیے جائیں گے۔ امام ابویوسف رحمہ لکھتے ہیں:

ولا تحسب منه اجرة العمال ولا نفقة البقر کان یسقی سیحا او تسقیه السماء (۲)

شامی میں ہے:

بلا رفع مؤن الزرع إلیٰ مکف الزرع وبلا اخراج البذر لتصریحهم بالعشر فی کل الخارج۔ (۳)

الفقہ علی المذاہب الاربعۃ میں ہے:

وما ینفق علی الزرع من الکلف یحسب علی الزارع فتجب الزکوٰة فی کل الخارج بدون ان تخصم منه النفقات۔ (۴)

یوسف قرضاوی کی رائے ہے کہ شریعت کی روح کا منشاء یہ ہے کہ اخراجات کے منہائی کے بعد عشر نکالا جائے، اس سلسلے میں ان کے جو دلائل ہیں وہ درج ذیل ہیں:

ولکن الاشبه بروح الشریعة اسقاط الزکوٰة عما یقابل المؤنة من الخارج والذی یؤید هذا امران:

الأول: ان للکلفة والمؤنة تاثیرا فی نظر الشارع فقد تقلل مقدار الواجب کما فی السقی بآلة جعل الشارع فیه نصف العشر فقط وقد تمنع الوجوب أصلا کما فی انعام المعلوفة اکثر العام فلا عجب ان یؤثر فی اسقاط ما یقابلها من الخارج من الأرض۔

الثانی: ان حقیقة النماء هو الزیادة ولا یعد المال زیادة وکسبا اذا کان قد

---

(۱) فقہ الزکوٰۃ ۳۹۶/۱ (۲) کتاب الخراج /۵۲ (۳) شامی ۶۹/۲

(۴) الفقہ علی المذاہب الأربعۃ کتاب الزکوٰۃ ۶۱۴/۱

انفق مثله فی الحصول علیه ولهذا قال بعض الفقهاء ان قدرالمؤنة بمنزلة ماسلم له بعوض فکانه اشتراه وهذا صحیح۔

فقہاء کے تمام دلائل کو دیکھنے کے بعد یہی بات واضح ہوتی ہے کہ عشر سے نصف عشر میں بدلنے کا جوحکم ہے وہ سینچائی کے ساتھ خاص ہے، دیگر اخراجات کی منہائی کو علت مؤنت کے تحت لاکر کچھ حصے کا بلا عشر نکال دینا صحیح نہیں، آج اخراجات کی جو شکل ہے وہ کم ہی سہی اس وقت بھی موجود تھے، پہرے داروں کے اخراجات، بیج کے اخراجات اور فصلوں کی تیاری پر آنے والے اخراجات ان دنوں بھی تھے لیکن اس سلسلے میں کسی واضح حکم کا مذکور نہ ہونا یہ بتاتا ہے کہ دیگر اخراجات عشر کی تقلیل یا منہائی کے لیے مؤثر نہیں ہیں۔ بعض رایوں اور قیاس مع الفارق کا ذریعہ ان حقوق کو ساقط کرنا جسے اللہ نے فرض کیا ہے عقلی طور پر بھی سمجھ میں نہیں آتا۔

ابن حزم لکھتے ہیں:

لایجوز اسقاط حق أوجبه اللّٰه تعالیٰ بغیر نص قرآن ولا سنة ثابتة۔ (۱)

ہدایہ میں ہے کہ مؤنۃ کی وجہ سے احکام بدل گئے، پھر بعض حصوں سے عشر یا نصف عشر کو کلی طور پر ساقط کرنے کا کیا مطلب ہے:

لأن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم حکم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنی لرفعها۔ (۲)

مزارعت اور عشر

عشر کے وجوب کے لیے ملکیتِ زمین شرط نہیں ہے، بلکہ پیداوار شرط ہے۔ بدائع میں ہے:

ملك الارض لیس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج فتجب فی الاراضی التی لامالك لها۔ (۳)

اس لیے بٹائی کے طور پر جو کاشت ہوتی ہے اس میں دونوں پر یعنی مالک زمین اور بٹائی دار پر

---

(۱) المحلی ۲۵۸/۵ (۲) هدایه ۱۸۳/۱ (۳) بدائع ۵۷/۲

مشروط نکاح

☆مہر اور تفویضِ طلاق کے مسائل☆

☆ کیا نکاح کے وقت عورت یا مرد ایک دوسرے کو شرائط کا پابند کر سکتے ہیں؟
☆ شادی کے بعد ملازمت جاری رکھنے یا اپنے شہر سے باہر نہ جانے کی شرط عورت کی جانب سے عائد کرنا کیسا ہے؟
☆ دوسری شادی کو پہلی بیوی کی اجازت پر موقوف، اور بے جا طلاق کی صورت میں مہر دوگنا ادا کرنے کی شرائط کے احکام؟
☆ کیا طلاق کا اختیار بیوی یا کسی تیسرے فرد کو دیا جا سکتا ہے؟
☆ ناروا ظلم اور طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لئے جائز طریقے شریعت میں کیا ہیں؟
☆ ان جیسے سوالوں کے جوابات اور خانگی زندگی کے اہم ترین مسائل کی بابت شرعی راہنمائی۔

ترتیب و پیشکش: **مولانا مجاہد الاسلام قاسمی**

تاثرات: مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ العالی
مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی
تقدیم: وخطبہ صدارت شیخ الاسلام مولانا جسٹس محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

مجمع الفقہ الاسلامی (الھند) Islamic Fiqh Academy (India)

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین۔ اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی و دنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا سلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دارالاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆ ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆ ادارۃ المعارف دارالعلوم کورنگی 021-35032020

☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆ مکتبہ معارف القرآن دارالعلوم 021-35031565-6

☆ مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، H-8/1 اسلام آباد

فہرست مضامین مباحث مشروط نکاح

☆☆☆

چند تاثرات

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب مدظلہ العالی

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

"اسلامک فقہ اکیڈمی ہند" ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ و صحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں"۔

چند تاثرات

مفتی اعظم پاکستان

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالیٰ

صدر جامعہ دارالعلوم کراچی

"مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظّم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کرسکے...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا"۔

تقدیم

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

بمناسبت خطبۂ صدارت چوتھے فقہی سیمینار منعقدہ ۱۹۹۲ء حیدرآباد (دکن)

الحمدللّٰہ و کفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفی: اما بعد!

میرے لئے یہ بات بہت بڑے اعزاز اور خوشی و مسرت اور یادگار کی حیثیت رکھتی ہے کہ اللہ جل جلالہ کے فضل و کرم سے مجھے اس عظیم الشان علمی ادارے کے چوتھے فقہی مذاکرہ میں شرکت کی سعادت حاصل ہوئی۔ میں اپنے محترم بزرگ جناب مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم کا اور اس اسلامک فقہ اکیڈمی کے تمام منتظمین کا تہ دل سے شکر گزار ہوں کہ انہوں نے مجھے اس محفل میں شرکت کا موقع عنایت فرمایا اور نہ صرف ایک سامع اور شریک کی حیثیت میں بلکہ اس افتتاحی اجلاس کی صدارت کی ذمہ داری بھی مجھ ناچیز کو سونپی۔ اس سے پہلے اگرچہ اکیڈمی کی طرف سے ہر سال مجھے دعوت موصول ہوتی رہی لیکن میں اپنے بعض مشاغل کی وجہ سے حاضر خدمت نہ ہو سکا۔ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک مخفی جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم و فضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض و مقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض و مقاصد کو مد نظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم ﷺ کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت ہے جسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ!

"اذا جاء نا امر لیس فیه أمر و لا نهی فما ذا تأمر نا فیه"

یارسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آجائے، ایسا قضیہ سامنے آجائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں ایسے موقع پر مجھے کیا کرنا چاہئے۔ حضرت نبی کریم سرور عالم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقهاء العابدين ولا تمضوا فيه برای خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتویٰ کو، محض انفرادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کا حکم سمجھو، یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم ﷺ نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام نت نئے مسائل کا حل ہمارے لئے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہو گیا ہے اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء عابدین کو جمع کیا جائے۔ مگر اس میں نبی کریم ﷺ نے دو صفتیں بیان فرمائی۔ ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں۔ دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج ومذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگادی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، نظریاتی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں، لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو، تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لئے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنالے، اس کے حاکم بیان کردے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے۔ بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا، اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ یہ بات فرمایا کرتے تھے:

"کہ اگر میرا علم بمعنی جان لینا کوئی کمال کی بات ہوتی تو شاید ابلیس سے بڑا صاحب کمال اس کائنات میں کوئی نہ ہوتا۔"

اس لئے کہ جہاں تک جاننے کا تعلق ہے صرف جان لینے کا، علم حاصل کر لینے کا، تو ابلیس کو علم بہت بڑا حاصل تھا، بہت کچھ علم اس کو اللہ تعالیٰ نے عطا فرمایا تھا، اور عقل کے اعتبار سے بھی آپ دیکھیں تو عقل، خالص عقل، جو وحی کی رہنمائی سے آزاد ہو، اس عقل کے اعتبار سے اس نے جو دلیل پیش کی، سجدہ نہ کرنے کی، کہ اے اللہ تو نے آدم کو مٹی سے پیدا کیا اور مجھ کو آگ سے پیدا کیا،

اختیار انھیں نہ دیا جائے بلکہ خاص شرائط کے ساتھ دیا جائے تاکہ بوقت ضرورت ظالم شوہر سے نجات کی راہ بھی کھلی رہے اور عورت مطلق العنان بھی نہ بن سکے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے عورت کے بجائے دارالقضاء کو حق طلاق تفویض کئے جانے کو مستحسن سمجھا ہے۔

جناب شمس پیرزادہ صاحب کی رائے میں آیت تخییر کو تفویض طلاق پر محمول کیا جانا درست نہیں ہے۔ انھوں نے اپنی رائے کی تائید میں قرآن و حدیث کے متعدد دلائل نقل کئے ہیں۔

طلاق اور عقد ثانی کے ساتھ مشروط مہر کی زائد مقدار

مقالہ نگار حضرات مسئلہ ہذا میں دو طرح کی رائے رکھتے ہیں، کچھ حضرات نے صاحبین کے قول کو وقت کی ضرورت اور قابل ترجیح قرار دیا ہے۔ اگرچہ اس رائے کے اپنانے والوں میں سے بعض حضرات اسے مسئلہ کا پورا حل نہیں سمجھتے ہیں، اور بعض دیگر حضرات مہر کی زیادتی کو تین طلاق کی شرط کے ساتھ مربوط کرنے کی تلقین کرتے ہیں تاکہ تین طلاق کے رواج پر قدغن لگے اور نسبتاً مہر کے خوف سے طلاق کا ناروا اقدام نہ ہو۔

(مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب، مولانا عتیق احمد صاحب، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا اختر امام عادل صاحب، مولانا جنید عالم صاحب، مولانا نذر توحید صاحب، مولانا ریاست علی قاسمی صاحب وغیرہ)

دوسری رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی اختیار کیا جائے گا۔ ان حضرات کا استدلال ہے کہ ضرورت اگر تسلیم بھی کرلی جائے تب بھی صاحبین کے مسلک کو اختیار کرنا بے سود ہے اور خلاف عقل و نقل ہے، کیونکہ کثرت مہر سے مقصود محض شوہر کے لئے استعمال طلاق کو دشوار بنانا ہے، جب کہ یہ نظریہ شرعاً مردود ہے کیونکہ یہ تغییر مشروع کے مرادف ہے، نیز عقلاً بھی یہ تدبیر غیر مفید بلکہ مضر ہے کیونکہ بسا اوقات طلاق دینے کی واقعی ضرورت پیش آتی ہے اور مہر کی زیادتی کی وجہ سے شوہر طلاق نہیں دیتا اور ظلم پر ظلم کرتا رہتا ہے۔

(مفتی محمد زید صاحب، مولانا آل مصطفی مصباحی صاحب، مولانا عبد القیوم پالنپوری صاحب، مولانا زبیر احمد صاحب، مولانا نسیم الدین قاسمی صاحب، مولانا محفوظ الرحمان صاحب وغیرہ)

مولانا مفتی جنید عالم صاحب ندوی نے طلاق اور عقد ثانی دونوں میں فرق کیا ہے موصوف کی رائے میں طلاق کے ساتھ مشروط مہر کی دو مقدار کے مسئلہ میں تو صاحبین کی رائے اختیار کرنا مناسب ہے، لیکن عقد ثانی کے ساتھ مشروط مہر کی دو مقدار کے مسئلہ میں امام صاحب کی رائے اختیار کی جائے گی۔

طلاق کے بے جا استعمال پر پابندی کی صورتیں

بعض حضرات اس سلسلہ میں اس بات کے قائل ہیں کہ شوہر سے اقرار کرایا جائے کہ بلا قصور عورت کو طلاق دے تو بطور متعہ مطلقہ بیوی کو ایک مخصوص رقم دینی ہوگی (مولانا محفوظ الرحمان صاحب)

بلا قصور طلاق دینے پر تادیبی سزا مقرر کی جائے گی مثلا چھ ماہ قید با مشقت کی مسلم پرسنل لا بورڈ سفارش کرے۔

نکاح بشرط ملازمت

اس مسئلہ میں شرکاء کی دو رائیں ہیں۔

۱۔ ایک رائے یہ ہے کہ اگر شرعی پردہ و حیاء کی رعایت رکھی جائے اور شرعی حدود میں رہ کر انجام دیا جائے تو عورت کے لئے ملازمت کی شرط لگانا درست ہے۔

(مولانا ریاست علی قاسمی صاحب، مولانا اختر امام صاحب، مولانا شمس پیرزادہ صاحب، مولانا محفوظ الرحمان شاہین جمالی صاحب، مولانا ممتاز عالم مصباحی صاحب)

۲۔ دوسری رائے یہ ہے کہ عورت کی بنیادی ذمہ داری گھر اور بچوں کی نگہداشت ہے۔ ملازمت تقاضائے نکاح میں رکاوٹ بنتی ہے، نیز ملازمت سے جو حصول رقم مقصود ہے وہ نکاح کے بعد شوہر کی ذمہ داری سے حاصل ہوجاتا ہے، اس لئے عورت کو ملازمت کی حاجت نہیں ہے اور ایسی شرط لگانا غلط و باطل ہے۔

(مولانا انیس الرحمان قاسمی صاحب، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب، مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب، مولانا نذر توحید صاحب، مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب، مولانا محمد ابو بکر صاحب، مولانا محمد زید صاحب، مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب، مولانا مفتی جنید عالم صاحب، مولانا ظفر الاسلام اعظمی صاحب، مولانا نور الحق رحمانی صاحب، مولانا آل مصطفی صاحب وغیرہ)

عرض مسئلہ

ہر زیر بحث مسئلہ سے متعلق تمام مقالہ نگاروں کے نقاط نظر اور دلائل کا تجزیہ
ترجیحی رائے اور وجوہ ترجیح

عرض مسئلہ

نکاح میں شرط اور مشروط مہر کا مسئلہ

جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی *

اشتراط فی النکاح کے سوالنامہ میں تفویض طلاق کے علاوہ دو اہم سوالات زیر بحث ہیں، اور دونوں ہی سوالات اس تناظر میں قائم کئے ہیں کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں شریعت کے بعض احکام اور رخصتوں کے غلط استعمال کی وجہ سے بعض ایسے مفاسد پیدا ہورہے ہیں جو سراسر منشاء شریعت کے مغائر ہیں، اور اکثر اوقات ان کی سرحدیں جور و تعدی سے جاملتی ہیں، اس لئے ان دونوں مسائل پر ہم رشتہ بحث آپ کے سامنے پیش کی جارہی ہے۔

ان مسائل پر کل اکیاون ۵۱ جوابات موصول ہوئے ان میں سے ۲۸ جوابات علماء ارباب افتاء کے ہیں اور ان کے نام اس طرح ہیں۔

مولانا آل مصطفی مصباحی، مولانا فضیل الرحمان ہلال عثمانی، مولانا اقبال احمد کانپوری، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا مصلح الدین قاسمی، مفتی عبد الرحمان پالنپوری، مولانا عبد القیوم پالن پوری، مولانا ابو الحسن صاحب، مولانا ابو سفیان صاحب، مولانا عبد الجلیل قاسمی، مولانا حبیب اللہ قاسمی، مولانا شاہین جمالی، مولانا زبیر احمد قاسمی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا ظفر الاسلام اعظمی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا محمد رفیق فلاحی، مولانا محمد مصطفی ندوی، مولانا ولی اللہ قاسمی، مفتی محمد زید، مولانا اختر امام عادل، مولانا شاہ الہدی قاسمی، مولانا اخلاق الرحمان، مولانا فضل الرحمان رشادی، مولانا محمد انظر سنبلی اور راقم الحروف خالد سیف اللہ رحمانی۔

---

* صدر مدرس دار العلوم سبیل السلام حیدر آباد، رکن تاسیسی اسلامک فقہ اکیڈمی دہلی۔

نیز اسلامک فقہ اکیڈمی ، امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ ، دار العلوم سبیل السلام حیدر آباد اور دار العلوم حیدر آباد کے تخصص فی الفقہ کے **۷۳** عزیز طلبہ نے بھی بڑی کاوش کے ساتھ مقالات سپرد قلم کئے ہیں ۔

نکاح میں شرط کی بابت اس پر تمام مقالہ نگاروں کا اتفاق ہے کہ ایسی شرطیں جو انہی حقوق و واجبات کو مؤکد کرتی ہوں جو شرعا نکاح سے ثابت ہیں ، معتبر ہیں اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایسی شرطیں جو صحت نکاح کی شرطوں میں سے کسی شرط کے ساقط ہونے یا نکاح کے لازمی احکام میں سے کسی حکم میں تغیر و تبدل کو مستلزم ہوں معتبر نہیں ، البتہ ایسی شرطوں کے باوجود بھی نکاح منعقد ہوجاتا ہے ، سوائے اس کے کہ نکاح متعہ یا نکاح موقت کی صورت پیدا ہوجائے ، اس پر بھی اتفاق ہے کہ ایسی اضافی شرطیں جن میں عورت کا فائدہ ہو ، اور شریعت نے نہ ان کو واجب قرار دیا ہو اور نہ ان سے منع کیا ہو ، نکاح کے درست ہونے میں مانع نہیں ہیں ، نکاح ایسی شرطوں کے ساتھ بھی منعقد ہوجائے گا ، البتہ اختلاف اس امر میں ہے کہ اگر نکاح کے وقت مرد نے یہ شرط قبول کرلی اور بعد میں اس کو پورا نہ کیا تو اس کا اثر کیا مرتب ہوگا ؟

جمہور فقہاء کے ہاں ایسی شرطیں لازم الایفاء نہیں ہیں ، اور کہا جاتا ہے کہ حنابلہ کے نزدیک لازم الایفاء ہیں تو اس مسئلہ میں ترجیح کس رائے کو ہے ؟ مولانا عبید اللہ اسعدی ، مولانا ولی اللہ قاسمی ، مولانا محمد مصطفی ندوی اور راقم سطور خالد سیف اللہ رحمانی نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں حنابلہ کی رائے اختیار کی جاسکتی ہے ، کیونکہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے ۔ اور دلائل دونوں ہی طرف خاصے قوی ہیں جن کا تفصیلی تذکرہ اس وقت موجب طوالت ہوگا ، اس کے علاوہ بقیہ حضرات نے جمہور ہی کی رائے کو ترجیح دی ہے اور اس کو دلائل اور اصول افتاء دونوں اعتبار سے راجح سمجھا ہے ۔

یہاں ایک وضاحت ضروری ہے ، بعض حضرات نے حنفیہ کے یہاں بھی ایفاء شرط کو لازم قرار دیا ہے جب کہ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ حنفیہ کے یہاں شرط واجب الایفاء نہیں ہے ۔ عام طور پر لوگوں نے لکھا ہے کہ حنابلہ کے یہاں یہ اور اس قسم کی شرطیں واجب الایفاء ہیں دوسروں کے یہاں واجب الایفاء نہیں ہیں ۔ لیکن اگر فقہاء کی نقول پر نظر غائر ڈالی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ یہ سمجھنا کہ حنفیہ کے یہاں ایفاء شرط مطلقا واجب نہیں ، صحیح نہیں ہے ، بلکہ ہمارے نزدیک یہ شرط عام طور پر عہود و مواعید کے حکم میں ہے اور حنفیہ کے یہاں یہ ہے کہ وعدے

دیانۃ واجب الایفاء ہوتے ہیں ، قضاء واجب الایفاء نہیں ہوتے ، اسی لئے امام ابو بکر جصاص رازی " **یا ایھا الذین آمنوا اوفوا بالعقود** " کے ذیل میں شرائط کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

وهو عموم فی ایجاب الوفاء بجمیع مایشترط الانسان علی نفسه مالم تقم دلالة تخصصه۔ (احکام القرآن ج ۳ ص ۲۸۲)

وہ عام ہے ان تمام چیزوں کو واجب قرار دینے میں جو انسان اپنے آپ پر مشروط کر لے جب تک کہ کوئی دلیل تخصیص نہ آجائے ۔

علامہ عینی نے حنفیہ کا نقطہ نظر اس طرح نقل کیا ہے :

یومر الزوج بتقوی اللہ و الوفاء بالشروط و یحکم بذلک حکما (عمدۃ القاری ج ۲۰ ص ۱۳۰)

شوہر کو تقوی اور ایفاء شرط کا حکم دیا جائے گا اور اس بارے میں قطعی حکم دیا جائے گا ۔

مولانا انور شاہ صاحب نے اشتراط فی النکاح میں حنفیہ کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھا ہے ۔

والشروط التی لا تنافی النکاح جائزة و توفی دیانة و لا تلزم قضاء (العرف الشذی ج ۱ ص ۲۱۷)

جو شرطیں منافی نکاح نہیں ہیں وہ جائز ہیں، دیانۃً ان کو پورا کرنا واجب ہے، قضاء واجب نہیں ۔

اسی طرح یہ بھی صحیح نہیں کہ حنابلہ کے نزدیک بعینہٖ شرط کی تکمیل واجب ہے، حنبلی کتب فقہ کے معروف عالم فرماتے ہیں ۔

ولا یجب الوفاء بها بل یسن (الاقناع ج ۳ ص ۱۹۰)

اس شرط کی تکمیل واجب نہیں بلکہ مسنون ہے ۔

اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ اگر شوہر اس شرط کو پورا نہ کرے تو اس کا اثر کیا مرتب ہوگا؟ حنفیہ کے نزدیک مہر مقررہ کے بجائے مہر مثل یعنی عورت کے خاندان میں مروجہ مہر کی مقدار اگر مقررہ مہر سے زیادہ ہو تو وہ واجب ہوگا، اور حنابلہ کے نزدیک عورت کو مطالبہ تفریق کا حق ہوگا ۔

اب اس وضاحت کے بعد یہ عرض ہے کہ دلائل فریقین کے قوی ہیں اور دور صحابہ میں بھی اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے، اس لئے مسئلہ دلائل کی قوت و ضعف کا نہیں اور نہ ہمارا یہ مقام ہے کہ ایسے مسائل میں محاکمہ کی جسارت کی جائے، مسئلہ صرف اس قدر ہے کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں مصالح کا تقاضا کیا ہے؟ اور جن حضرات نے اس مسئلہ میں حنبلی مکتبہ فکر کی رائے کو قابل قبول سمجھا ہے ان کا منشاء بھی دراصل یہی ہے، لیکن غور

کیا جائے تو یہ مسئلہ کا حقیقی حل نہیں ہے، مرد اگر شرعی حدود و قیود کی رعایت کے بغیر دوسرا نکاح کرتا ہے، تو جو شخص بیویوں کے حقوق کی ادائیگی اور ایک سے زیادہ بیویوں کے درمیان عدل کے حکم میں خدا سے بے خوف اور آخرت کی جوابدہی کے احساس سے عاری ہے اس کے بارے میں یہ توقع رکھنا کہ بیوی کی علاحدگی کا خوف اس کو جادۂ مستقیم پر قائم رکھے گا، بہ ظاہر بے سود نظر آتا ہے، اور عورت کو اتنا سا حق فقہ حنفی کے دائرہ میں رہتے ہوئے "تفویض طلاق" کے ذریعہ حاصل ہوسکتا ہے۔

اس لئے مشروط نکاح کی بجائے "مشروط مہر" کے مسئلہ پر غور کرنا چاہئے، امام ابو حنیفہ کی رائے میں نکاح کے لئے جو پہلا مہر مقرر ہو وہی "مہر" ہے، شرط کے ساتھ مہر کی جو دوسری مقدار مقرر کی جائے وہ معتبر نہیں، لهذا اگر شوہر نے شرط پوری کی تو پہلا مہر واجب ہوگا اور شرط پوری نہیں کی اور "مہر مثل" کی مقدار اس سے زیادہ ہے تو مہر مثل واجب ہوگا۔ یہی رائے مالکیہ اور شوافع کی بھی ہے صاحبین کے نزدیک مہر کی دونوں ہی مقدار معتبر ہے، مثلا اگر مہر اس طرح مقرر ہو کہ اگر مرد نے اس عورت کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کیا تو مہر دس ہزار ہوگا، دوسرا نکاح کیا تو بیس ہزار ہوگا، تو اسی تفصیل کے مطابق دس اور بیس ہزار روپے بطور مہر واجب ہوں گے، حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے۔

سمینار کے مقالہ نگاروں میں کل تینتیس (۳۳) حضرات نے صاحبین کے قول کو ترجیح دی ہے ان میں سے کچھ اسماء یہ ہیں۔

مولانا عتیق احمد، مولانا عبد الجلیل، مولانا اختر امام عادل، مولانا ولی اللہ قاسمی، مولانا رفیق بن آدم، مولانا شاہ الہدی قاسمی، مولانا اخلاق الرحمان، مولانا حبیب اللہ قاسمی، مولانا فضل الرحمان رشادی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی اور خالد سیف اللہ رحمانی۔

جب کہ سترہ (۱۷) حضرات نے امام ابو حنیفہ کی رائے کو ترجیح دی ہے، ان میں سے کچھ اسماء یہ ہیں۔ مفتی محمد زید، مولانا زبیر احمد قاسمی، جناب شمس پیر زادہ، مولانا محمد مصطفی ندوی، مولانا عبد القیوم پالن پوری، مولانا ابو سفیان، مولانا محفوظ الرحمان، مولانا آل مصطفی مصباحی، مولانا اقبال احمد، مولانا عبد الرحمان، مولانا فضیل الرحمان ہلال عثمانی، مولانا محفوظ الرحمان شاہین جمالی، مولانا عبید اللہ اسعدی، عام طور پر مقالہ نگاروں نے اس مسئلہ پر دونوں نقطۂ نظر کے دلائل پر زیادہ تفصیلی گفتگو نہیں کی ہے، اور خود ان علماء و مؤلفین نے بھی اس مسئلہ پر اختصار ہی کی راہ اختیار کی ہے جو اس اختلاف رائے کے ناقل و راوی ہیں ۔۔۔ اس حقیر کا خیال ہے کہ موجودہ حالات میں اس مسئلہ میں صاحبین کی رائے پر فتوی دیا جانا مناسب ہے، اور اس سلسلہ میں درج ذیل امور کو ملحوظ رکھا جانا چاہئے۔

(۱) ہندوستان کے موجودہ حالات یہ ہیں کہ جہالت و ناخواندگی، احکام شریعت سے ناآگہی، اسلامی مزاج و مذاق سے محرومی، نظام قضاء کا فقدان اور دوسری ہم وطن اقوام کے ساتھ رہنے کی وجہ سے ان کی بعض سماجی رسوم سے تاثر، ایسی حقیقتیں ہیں جن کا اعتراف نہ کرنا ریت میں منہ چھپانے کے مترادف ہوگا، حالانکہ مسلمانوں میں تعدد ازدواج کا رواج ہندوستان میں خود ہندوؤں سے بھی کم ہے ۔ اسی طرح طلاق کا استعمال بھی ــ باوجود بہت سے سماجی مفاسد کے ــ غالباً اب بھی مسلم سماج میں بہت زیادہ نہیں، لیکن اس طرح کے جتنے کچھ واقعات سامنے آتے ہیں اگر ان کا سروے کیا جائے تو شاید اس کا نتیجہ یہی نکلے کہ ۸۰ فی صد طلاق کے واقعات بے جا ہوتے ہیں اور اسی تناسب سے دوسرا نکاح کسی سنجیدہ و متین فیصلہ کے تحت نہیں بلکہ وقتی رد عمل کے تحت کیا جاتا ہے ۔

اور دوسرے نکاح کے لئے سہارا تو شریعت کا لیا جاتا ہے، لیکن اس کے بعد اسلام کے اصول عدل کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا، اس سے ہمارے سماجی ڈھانچہ کو جو نقصان پہونچتا ہے وہ تو اپنی جگہ ہے، دوسری اقوام کے درمیان جو جگ ہنسائی ہوتی ہے اور شریعت مطہرہ پر جو چوٹیں کسی جاتی ہیں، ان کا باعث بھی بالواسطہ ہم ہی بنتے ہیں ۔ ان حالات میں تعیین مہر کی یہ صورت ایک حد تک مشکلات کا مداوا بن سکتی ہے اور ضرورت کے مواقع پر ایک فقہی رائے سے دوسری رائے کی طرف عدول ضعف دلیل کے باوجود درست ہے۔

شامی کا بیان ہے ۔

قلت ـ لكن هذا فى غير موضع الضرورة فقد ذكر فى حيض البحر فى بحث الوان الدماء اقوالا ضعيفة ثم قال ـ وفى المعراج عن فخر الائمة لو افتى مفت بشئى من هذه الاقوال فى مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا ـ وكذا قول ابى يوسف فى المنى اذا خرج بعد فتور الشهوة لا يجب به الغسل ـ ضعيف ـ و اجازوا العمل به للمسافر او الضيف الذى خاف الريبة كما سياتى فى محله و ذلك من مواضع الضرورة (رد المحتار ج ۱ ص ۵۱)

میں کہتا ہوں کہ یہ ایسے مواقع پر ہے جہاں ضرورت درپیش نہ ہو، چنانچہ "بحر" کے باب الحیض میں خون حیض کے رنگوں کی بابت چند ضعیف اقوال صاحب بحر نے نقل کیا ہے، پھر کہا ہے کہ "معراج" میں فخر الائمہ سے منقول ہے کہ اگر مفتی مواقع ضرورت میں ان اقوال میں سے کسی پر از راہ سہولت فتوی دے تو بہتر ہوگا، اسی طرح کہ شہوت کے بعد منی نکلنے سے امام ابو یوسف کے نزدیک غسل واجب نہ ہونا ضعیف قول ہے لیکن مشائخ نے مسافر اور تہمت سے خائف مہمان کے لئے اس پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے جیسا کہ اپنی جگہ آئے گا، اور یہ مواقع ضرورت میں ہے ۔

اہل علم پر یہ بات مخفی نہیں کہ مشائخ نے بہت سے مواقع پر دلائل کی قوت کے مقابلہ ایسی رائے کو اختیار کیا ہے جس میں امت کے لئے سہولت زیادہ ہو، علامہ شامی نے ایک مسئلہ میں بہ مقابلہ امام صاحب کے صاحبین کی رائے پر فتوی نقل کیا ہے، پھر مختلف اہل علم سے نقل کیا ہے کہ دلیل امام صاحب کی زیادہ قوی ہے مگر ازراہ آسانی فتوی صاحبین کی رائے پر ہے، لکھا ہے۔

وظاهره ترجيح التيسير على قوة الدليل (رد المحتار ج ۲ ص ۲۱)

جو گویا افتاء کے لئے ایک قاعدہ کا درجہ رکھتا ہے، اسی لئے مشائخ نے جن مسائل میں ایک سے زیادہ اقوال نقل کر کے یہ وضاحت نہ کی ہو کہ کون سا قول صحیح و راجح اور مفتی بہ ہے؟ ان میں ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ جس قول میں امت کے لئے آسانی و سہولت زیادہ ہو وہ راجح ہوگا۔
علامہ حصکفی لکھتے ہیں:

فان قلت. قد يحكون اقوالا بلا ترجيح و قد يختلفون فى الصحيح قلت. يعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغير العرف و احوال الناس و ما هو الارفق و ما ظهر عليه التعامل و ما قوى وجهه (الدر المختار على هامش الرد ج ۱ ص ۵۲)

اگر تم کہو کہ مشائخ بلا ترجیح اقوال نقل کرتے ہیں اور قول صحیح کی بابت بھی اختلاف رائے رکھتے ہیں، میں کہوں گا کہ مشائخ کے طریقے کے مطابق عمل کیا جائے یعنی عرف، لوگوں کے حالات، ان کے لئے آسان تر، لوگوں کے تعامل کے مطابق اور دلیل کے اعتبار سے قوی قول پر عمل کیا جائے گا۔

فقہاء حنفیہ کے یہاں ایسی جزئیات بہ کثرت موجود ہیں جن میں امت کے لئے سہولت و آسانی کی غرض سے بہ مقابلہ امام صاحب کے صاحبین یا ان میں سے ایک کی رائے کو ترجیح دی گئی ہے۔ مثلا

امام ابو حنیفہ کے نزدیک روٹی کو نہ وزن سے قرض لیا اور دیا جاسکتا ہے اور نہ عدد کے اعتبار سے، لیکن امام محمد کے نزدیک دونوں طرح قرض لین دین کی گنجائش ہے اور اسی پر فتوی ہے (رد المحتار ج ۴ ص ۲۰۸)

درخت پر لگا ہوا تیار پھل اس شرط کے ساتھ خرید کیا کہ ابھی یہ درخت پر لگا رہے، تو اس شرط کی وجہ سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ بیع فاسد ہوجائے گی، امام محمد کے نزدیک اس شرط کے باوجود درست ہوجائے گی اور فتوی اسی پر ہے (الدر المختار ج ۴ ص ۳۳)

بیع باطل کے ذریعہ خریدار نے کوئی چیز حاصل کی اور اس کے پاس وہ چیز ضائع ہوگئی، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک خریدار اس کا ضامن نہ ہوگا، صاحبین کے نزدیک ضامن ہوگا اور اسی پر فتوی ہے (رد المحتار ج ۴ ص ۱۱۸)

ریشم کے کیڑے اور انڈے کی خرید و فروخت امام صاحب کے یہاں جائز نہیں اور یہی رائے امام ابو یوسف کی بھی ہے امام کے یہاں جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے (الدر المختار ج ۲ ص ۱۱۷)

مباشرت فاحشہ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک موجب وضو ہے ۔ امام محمد کے یہاں موجب وضو نہیں اور اسی پر فتوی ہے (فتاوی تاتارخانیہ ج ۱ ص ۲۲)

تداوی بالحرام امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے یہاں جائز نہیں ہے ۔ امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے (رد المختار ج ۲ ص ۳۲۱)

(۲) بعض اوقات صاحبین کی رائے کو قوت دلیل کی بنا پر ترجیح دیا جاتا ہے ۔ مثلاً :

امام ابو حنیفہ کے نزدیک مغرب کا وقت شفق ابیض کے ڈوبنے تک ہے ۔ اور صاحبین کے نزدیک شفق احمر کے ڈوبنے تک ۔ اور فتوی بقول شارح وقایہ کے صاحبین کے قول پر ہے (ہندیہ ج ۱ ص ۵۱)

سجدہ شکر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ثابت نہیں ۔ اس لئے مکروہ ہے ۔ امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک مستحب و باعث ثواب ہے ۔ اور فتوی اسی پر ہے (ھندیۃ ج ۱ ص ۳۲ ۔ ۱۳۵)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک ۳۰ سے زیادہ ۴۰ سے کم گائیں ہوں تو ۳۰ سے زائد جانور میں بھی اسی لحاظ سے زکوۃ واجب ہوگی جس کو فقہ کی اصطلاح میں "عفو" کہتے ہیں ۔ صاحبین کے نزدیک زکوۃ واجب نہیں ہوگی اور اسی پر فتوی ہے (رد المختار ج ۲ ص ۲۸۰)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک جہاں زکوۃ میں بکری واجب ہو ۔ وہاں چھ ماہ کا دنبہ کافی نہ ہوگا ۔ صاحبین کے نزدیک کافی ہوجائے گا اور فتوی اسی پر ہے ۔ کیونکہ بہ قول امام ابن ہمام "الدليل حجة" (رد المختار ج ۲ ص ۲۸۱)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک گھوڑے پر زکوۃ واجب ہے ۔ صاحبین کے نزدیک واجب نہیں ۔ اور فتوی اسی پر ہے کیونکہ بہ قول اکثر مشائخ : هذا القول اقوى حجة (رد المختار ج ۲ ص ۲۸۲)

عدت اگر درمیان ماہ سے شروع ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ۹۰ دن عدت کے گزارنے ہوں گے ۔ صاحبین کے نزدیک درمیان کے دونوں ماہ چاند کے حساب سے ہوں گے اور ابتدائی مہینہ ۳۰ دن کے حساب سے بعد کو پورا کیا جائے گا اور فتوی اسی پر ہے ۔ (البحر الرائق ج ۳ ص ۲۳۱)

(۳) اسی سے قریب تر بات یہ ہے کہ اگر امام صاحب کے قول کے مقابلہ صاحبین کے قول میں زیادہ احتیاط

ہو، تو ایسے مواقع پر بھی صاحبین کے قول کو ترجیح دی جاتی ہے ۔ مثلاً :

اگر ٹھنڈا پانی مضر ہو اور گرم پانی سے غسل کرنے میں مضرت کا اندیشہ نہ ہو پھر بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک گرم پانی سے غسل کے بجائے تیمم پر اکتفاء کرنا جائز ہے ۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک گرم پانی سے غسل کرنا واجب ہے اور ازراہ احتیاط اسی پر فتویٰ ہے (**هندية ج ۱ ص ۲۹**)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک بعض تفصیلات کے ساتھ نبیذ کا پینا اور اس سے وضو کرنا جائز ہے اور کپڑے میں لگ جائے تو قباحت نہیں ، امام محمد کے نزدیک نہ اس کا پینا جائز ہے نہ اس سے وضو کرنا اور کپڑے میں لگ جائے تو دھونا واجب ہے ، اور ازراہ احتیاط فتویٰ امام محمد کے قول پر ہے (تاتارخانیہ ج ۱ **ص ۲۲۵**)

امام صاحب کے نزدیک شدید کراہت وگناہ کے ساتھ یہ جائز ہے کہ مسلمان غیر مسلم کو شراب فروخت کرنے کا حکم دے اور وہ اس قیمت کو استعمال کرسکتا ہے ۔ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں اور فقہاء نے اسی کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے **هو الاظهر : الدر المحتار ج ۲ ص ۱۳۵**)

قبول نکاح کی بابت اختلاف ہوجائے ، عورت کہے میں نے رد کردیا تھا ، مرد کہے کہ اس نے سکوت اختیار کیا تھا اور گواہان موجود نہ ہوں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بغیر قسم کھلائے ہوئے عورت کا قول معتبر ہوگا ، صاحبین کے نزدیک عورت سے حلف لیا جائے گا اور اسی پر فتویٰ ہے (رد المحتار للفتوی قولهما ۔ مجمع الانہر ج ۱ **ص ۲۵۵**)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک مقتدی امام کے ساتھ تکبیر تحریمہ کہے گا ، صاحبین کے نزدیک امام کے تحریمہ باندھنے کے بعد اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے (ہندیہ ج ۱ **ص ۲۸**)

یہ مثالیں بہ طور نمونہ اور بے تکلف معمولی تتبع سے لکھی ہیں ، اگر ان مسائل کا احاطہ کیا جائے جن میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے تو شاید کئی جلدیں مطلوب ہوں ، ان مثالوں سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ ضرورت و مصلحت ، قوت دلیل اور احتیاط کی بنا پر بہت سے مواقع پر صاحبین کے قول کو ترجیح دی گئی ہے ـــــ یہ حقیر صاحب سراجیہ کے اس قول سے غافل نہیں ہے کہ :

ثم الفتوى على الاطلاق على قول ابى حنيفة ثم بقول صاحبيه ثم بقول ابى يوسف ثم بقول محمد بن الحسن ثم بقول زفر بن الهذيل ثم بقول حسن بن زياد (السراجية ١٥٧)

فتویٰ مطلقاً امام ابو حنیفہ کے قول پر ہے اس کے بعد صاحبین پھر امام ابو یوسف ، پھر امام محمد پھر امام زفر اور اس کے بعد امام حسن بن زیاد کے قول پر ہوگا ۔

گو سراج الدین اودی نے امام صاحب کے مقابلہ صاحبین کے قول کو علی الاطلاق راجح قرار دیا ہے۔ مگر راجح وہی قول معلوم ہوتا ہے جس کو انہوں نے صیغہ تضعیف کے ساتھ نقل کیا ہے۔

قیل۔ اذا کان ابو حنیفة بجانب و صاحباه فی جانب المفتی بالخیار (حوالہ سابق)

بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر ایک طرف امام ابو حنیفہ ہوں اور دوسری طرف صاحبین، تو مفتی کو اختیار ہے۔

اسی کو حاوی قدسی نے ترجیح دیا ہے، کیونکہ جب قضاء و شہادت کے ابواب میں امام ابو یوسف، ذوی الارحام کے مسائل میں امام محمد اور سترہ مسائل میں تنہا امام زفر کا قول افتاء کے لئے راجح شمار کیا گیا ہے (رد المحتار ج ۱ **ص ۹۴**) تو صاحبین کے قول پر فتوی کا ممنوع ہونا ناقابل فہم ہے۔

اس موقع پر شامی کی یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ:

اذا حکم الحنفی بما ذهب الیه ابو یوسف او محمد او نحوهما من اصحاب الامام فلیس حکما بخلافه فقد افادان اقوال اصحاب الامام غیر خارجة عن مذهبه فقد نقلوا عنهم انهم ماقالوا قولا الا وهو مروی عن الامام (رد المحتار ج ۳ ص ۳۷۳)

حنفی قاضی اگر امام ابو یوسف، یا امام محمد یا امام صاحب میں سے کسی کی رائے پر فیصلہ کرے تو یہ امام ابو حنیفہ کے خلاف فیصلہ متصور نہ ہوگا، ان سے منقول ہے کہ یہ حضرات جو بھی کہتے ہیں وہ امام صاحب سے بھی مروی ہوتا ہے۔

اسی لئے جو فقہی نظائر اوپر ذکر کئے گئے، ان کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ مشائخ کی عمومی روش یہی ہے کہ سہولت و مصلحت، قوت دلیل اور ورع و احتیاط کے پیش نظر بعض اوقات صاحبین کے قول کو ترجیح دی جاتی ہے۔ زیر بحث مسئلہ میں یہ تینوں باتیں جمع ہیں، جیسا کہ مذکور ہوا، دلائل کے اعتبار سے بھی صاحبین کی رائے کی طرف میلان ہوتا ہے، موجودہ حالات میں یہ سماجی مصلحت سے بھی زیادہ ہم آہنگ ہے اور قرآن مجید کے حکم "اوفوا بالعقود"

اور حدیث **احق الشروط ما استحللتم به الفروج (بخاری ج ۱ ص ۳۷۲)** کی رو سے شرط کے مطابق اثر مرتب ہونے میں احتیاط اور نصوص کا پاس و لحاظ بھی زیادہ محسوس ہوتا ہے، پھر فقہا کا یہ قاعدہ کہ **اعمال الکلام اولی من اهماله** (مکلف کے کلام کو نتیجہ خیز بنانا اس کو بے نتیجہ قرار دینے سے بہتر ہے) بھی یہی تقاضا کرتا ہے، اس لئے یہ بات راجح معلوم ہوتی ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کو ترجیح حاصل ہے۔

البتہ جیسے طلاق دینے اور مناسب صلاحیت کے فقدان کے باوجود دوسرا نکاح کرنے میں سماجی بگاڑ ہے، اسی طرح طلاق و نکاح ثانی کے ساتھ مہر کی ایسی کثیر مقدار کو مشروط کردینے میں بھی مفاسد کا اندیشہ ہے جس میں کوئی قید و بند نہ ہو۔ ایسی صورت میں خطرہ یہ ہے کہ مرد طلاق تو نہ دے گا اور دوسرا نکاح تو نہ کرے گا مگر وہ عورت پر ظلم و جور کا دروازہ کھول دے گا اپنی آتش انتقام کو سرد کرے گا، اس لئے مناسب ہے کہ مہر اس طرح مقرر کیا جائے کہ مثلاً، زینب کا مہر دس ہزار ہوگا، اور اگر قاضئ شریعت سے اجازت لئے بغیر زینب کو طلاق دے گا یا اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح کرے گا تو مہر پچاس ہزار ہوگا ــ اس طرح جہاں مہر کی کثیر مقدار مرد کو نامناسب عمل سے باز رکھ سکے گی، وہیں قاضئ شریعت سے اجازت کی قید اس کے لئے واقعی ضرورت کے موقع پر طلاق اور نکاح ثانی کے حق سے استفادہ کا دروازہ بھی وا رکھے گی۔

ھذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اتم و احکم

عرض مسئلہ

طلاق اور عقد ثانی کے ساتھ مشروط اضافہ مہر

مولانا عبد الجلیل قاسمی ٭

الحمد لله رب العالمین و الصلوة و السلام علی سید الانبیاء و المرسلین و علی آله وصحبه اجمعین امابعد

حضرات گرامی!

طلاق اور عقد ثانی کے ساتھ مشروط اضافہ مہر کے سلسلہ میں مقالات کی روشنی میں عرض مسئلہ کی ذمہ داری مجھ کو دی گئی ہے۔

اس سلسلہ میں ۵۲ مقالات اور ایک مقالہ کی تلخیص وصول ہوئی۔ ایک مقالہ پھلواری شریف میں ملا۔ ان میں تلخیص اور دو مقالوں کے مقالہ نگار حضرات کے اسماء گرامی مجھے معلوم نہ ہوسکے۔ ان مقالہ نگار حضرات نے اپنے اپنے مقالہ میں طلاق یا عقد ثانی کی صورت میں اضافہ مہر کو غلط قرار دیا ہے۔

جناب مولانا مصلح الدین احمد صاحب نے اس مسئلہ پر کلام نہیں کیا ہے، جناب مولانا ابوالحسن علی صاحب نے اپنے مقالہ میں ان دونوں مسئلوں پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، لیکن اپنی رائے نہیں دی، بلکہ ارباب حل و عقد

٭ نائب قاضی امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ، بہار

کے فیصلہ پر چھوڑ دیا۔ مولانا فضیل الرحمان ہلال عثمانی صاحب نے طلاق کی صورت میں اضافہ مہر پر گفتگو نہیں کی ہے۔ بلکہ کثرت طلاق کو روکنے کی تدبیر ذکر کی ہے۔ نکاح ثانی پر پابندی لگانے کے لئے مہر کے تفاوت کو غیر معتبر قرار دیا ہے، لیکن کوئی دلیل نہیں دی ہے۔

جناب شمس پیرزادہ صاحب نے طلاق یا عقد ثانی کی صورت میں مہر میں اضافہ کو جرمانہ قرار دیا ہے اور اسی لئے انھوں نے اس کو غلط کہا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ انھوں نے شام کے قوانین کی ایک دفعہ اور شیخ عبد الوہاب خلاف کی رائے ذکر کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بلا وجہ شرعی بیوی کو طلاق دیتا ہے اور قاضی کے نزدیک ثابت ہوجائے تو قاضی نفقہ عدت کے علاوہ ایک رقم یکشمت، یا ماہانہ بیوی کو شوہر سے دلوا سکتا ہے۔ اور اس طرح کا مصری عدالت کا ایک فیصلہ بھی نقل کیا ہے۔

اگر موصوف اس کو جرمانہ تصور کرنے پر اصرار نہ کریں بلکہ اس طرح سوچیں کہ مرد کو عورت سے حق استمتاع جو حاصل ہوتا ہے اس کا معاوضہ عورت مہر کی شکل میں شوہر سے وصول پاتی ہے۔ عورت اپنی سہولت کے پیش نظر اس معاوضہ کی مقدار میں کم و بیش کرنے کی حقدار ہوتی ہے، یعنی اس کو حق ہے کہ وہ کم مقدار مہر پر نکاح کرے یا زیادہ مہر کا مطالبہ کرے۔ اب اگر عورت کو زندگی بھر شوہر کی رفاقت حاصل رہتی ہے، اور اس میں اس کے لئے بہت سی پریشانیوں سے نجات بھی ہے، تو ممکن ہے کہ مہر کی کم مقدار پر بھی وہ شوہر کو حق استمتاع دینے پر راضی ہوجائے۔ لیکن شوہر نے اس کی رفاقت سے انکار کردیا اور عورت کو حاصل شدہ ساری سہولتیں یکسر ختم ہوگئیں تو بھی عورت اسی کم مقدار پر راضی رہے، ضروری نہیں ہے۔ اس لیے وہ اپنی سہولتوں کی کمی و زیادتی کی صورت میں اپنے مہر میں زیادتی یا کمی کی شرط عائد کرتی ہے تو اس کو جرمانہ قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی۔

خود موصوف نے اس سے اتفاق کیا ہے کہ بے جا طلاق کی صورت میں عورت کو نفقہ عدت کے علاوہ بھی رقم دلائی جائے۔ ظاہر ہے کہ اس اضافہ رقم کو مہر میں اضافہ کہا جائے یا نفقہ کا نام دیا جائے ایک ہی بات ہے۔

اسی طرح ایک عورت اپنے شوہر کی تمام تر توجہات کی تنہا مرکز ہوتی ہے۔ ایسی حالت میں وہ کم مقدار مہر پر بھی نکاح کرسکتی ہے۔ اگر شوہر نے دوسری شادی کی، جو جرم نہیں ہے۔ بلکہ شریعت نے اس کو اس کا حق دیا ہے لیکن عورت کے حق میں تو بہر حال تنصیف ہوجاتی ہے۔ اب وہ شوہر کی پوری توجہ کی تنہا مستحق نہیں رہ جاتی۔ ایسی حالت میں اگر وہ زیادہ مہر کی شرط لگاتی ہے تو اس کو جرمانہ قرار دینا مناسب نہیں لگتا۔

مولانا مفتی محمد زید صاحب۔ مولانا مفتی اقبال احمد کانپوری اور مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب نے طلاق کی صورت میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ کے قول کو اختیار کیا ہے۔ مفتی زید صاحب اور مفتی اقبال احمد صاحب نے صراحۃً عقد ثانی کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اور مولانا زبیر احمد صاحب نے عقد ثانی کی صورت میں اختلاف ائمہ کا ذکر

کیا ہے، اپنی رائے نہیں دی ہے ۔ خیال ہوتا ہے کہ عقد ثانی کی صورت میں بھی ان حضرات کے نزدیک امام صاحب کا قول ہی قابل عمل ہے ۔

مولانا نسیم الدین قاسمی صاحب نے عقد ثانی کی صورت میں امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے ، اور طلاق کی صورت کو ذکر نہیں کیا ہے ۔ غالباً ان کے نزدیک بھی طلاق کی صورت میں امام صاحب کا قول ہی راجح ہے ۔

مولانا مفتی محمد زید صاحب نے بڑی تفصیل کے ساتھ اس مسئلہ پر کلام کیا ہے ، اور کہا ہے کہ امام صاحب کی دلیل قوی بھی ہے ، اور فقہاء نے اس کو ترجیح بھی دی ہے ، اس لئے اس سے عدول کی گنجائش نہیں ۔ انہوں نے اعتراف کیا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا تھا ۔ لیکن بڑی تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ صاحبین کے قول کو اختیار کرنے کی ضرورت نہیں ہے ۔ بلکہ صاحبین کا مسئلہ اختیار کرنے کو خلاف عقل و نقل کہا ہے ، اور لکھا ہے کہ اس مسلک کو اختیار کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ مہر کی کثرت کی وجہ سے شوہر طلاق نہ دے سکے ۔ اور یہ نظریہ کہ مہر اس قدر زیادہ کر دو کہ شوہر طلاق دینے کی ہمت نہ کرسکے شرعاً بھی مردود ہے ، اور عقلاً بھی ۔ پھر حضرت تھانوی اور حضرت گنگوہی کی عبارتوں سے اس کی قباحت کو بڑی وضاحت سے ذکر کیا ہے ۔ پھر آخر میں مولانا موصوف نے ایک مناسب حیلہ اور مفید تدبیر عالمگیری کے حوالہ سے نقل کیا ہے ، کہ عورت نکاح کے وقت یہ شرط عائد کرے کہ شوہر اس کو طلاق نہ دے اور اس کے رہتے ہوئے کسی دوسری سے نکاح نہ کرے ۔ اگر اس شرط کے خلاف کرے گا تو مہر مسمی کے بجائے مہر مثل لازم ہوگا ۔ اور مہر مثل کو متعین کردے کہ مہر مثل اتنا ہوگا ۔ جو شوہر پر ثقیل ہوگا اور شوہر اس کا اقرار بھی کرلے ، مفتی صاحب نے طلاق کی صورت میں زیادتی مہر کو شرعاً و عقلاً مردود کہتے ہوئے تفصیل کے ساتھ جن قباحتوں کو ذکر کیا ہے ، ان کے اس مجوزہ حیلہ میں ساری قباحتیں اپنی پوری تفصیلات کے ساتھ موجود ہیں ۔ میں نہیں سمجھتا کہ مہر مسمی کثیر ہو یا مہر مثل مقرر کیا جائے ۔ نتیجہ کے اعتبار سے دونوں میں فرق کیا رہ جائے گا؟

سات حضرات علماء نے دونوں صورتوں میں امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے ۔

(۱) مولانا عاقل خاں قاسمی (۲) مولانا محمد مصطفی ندوی (۳) مولانا آل مصطفی مصباحی (۴) مولانا محفوظ الرحمان (۵) مولانا عبد الرحمان صاحب قاسمی پالنپوری (۶) مولانا عبد القیوم پالنپوری (۷) مولانا محفوظ الرحمان شاہین جمالی (۸) مولانا عبد الرحمان صاحب قاسمی پالن پوری کے مقالہ پر مولانا محمد حنیف صاحب کالپوری اور مولانا عمران خاں صاحب نے تصدیقی دستخط کئے ہیں ۔ مولانا موصوف اصولی طور پر کثرت طلاق کو روکنے کے لئے مہر کی مقدار میں اضافہ سے اتفاق رکھتے ہیں ۔ البتہ ان کا خیال ہے کہ اس کے لئے امام صاحب کے قول سے عدول کی ضرورت نہیں

ہے ۔ اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک جس شرط کو پہلے ذکر کیا جائے وہ معتبر اور جو بعد میں مذکور وہ فاسد ہے اس لئے مہر اس طرح طے کیا جائے کہ اگر شوہر بیوی کو طلاق دے گا تو مہر پچاس ہزار روپئے ہوگا ۔ اور اگر طلاق نہیں دے گا تو مہر دس ہزار ہوگا ۔ اس صورت میں اگر شوہر طلاق دے گا یعنی پہلی شرط پوری کرے گا تو پچاس ہزار مہر لازم ہوگا ۔ اگر طلاق نہیں دے گا تو مہر مثل دے گا ۔ یہی رائے مولانا عبد القیوم پالن پوری کی بھی ہے ۔

لیکن مولانا محمد یوسف خاں قاسمی نے بحر کی عبارت نقل کر کے اور مولانا مفتی محمد زید صاحب نے بحر اور فتح القدیر کی عبارتیں نقل کر کے واضح کردیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک شرط کے معتبر اور غیر معتبر ہونے میں تقدیم و تاخیر کو کوئی دخل نہیں ہے ، بلکہ اصل وجہ تنجیز و تعلیق ہے ، نہ کہ تقدیم و تاخیر یعنی جو شرط منجز ہوگی وہ صحیح ہوگی اور جو معلق ہوگی وہ فاسد ہوگی ۔ چاہے جو پہلے یا بعد میں ہو ۔

اس تفصیل کے بعد میرا خیال ہے کہ دونوں حضرات اضافہ مہر کے لئے صاحبین کا قول اختیار کرنے کی رائے دیں گے ۔

مولانا شاہین جمالی صاحب نے طلاق دینے کی صورت میں مہر مثل کو لازم قرار دیا ہے ۔ البتہ مولانا موصوف نے طلاق کی صورت میں بطور متعہ ایک کثیر رقم شوہر کے ذمہ لازم کرنے سے پہلے اتفاق کیا ہے ۔ میں پھر عرض کروں گا کہ رقم کثیر کی مقدار نفقہ کی صورت میں ہو یا مہر مثل کی صورت میں ہو ، یا متعہ کی صورت میں ہو ، یا مہر مسمی کی صورت میں ہو ۔ نتیجہ کے اعتبار سے ان سب میں کوئی فرق نہیں ہے ۔

مولانا نے بے جا طلاق کی صورت میں مسلم پرسنل لا بورڈ کے ذریعہ حکومت سے شوہر کو ایک سال یا چھ ماہ قید با مشقت کی سزا دلوانے کی رائے دی ہے ۔

غالبا مولانا کو یہ علم ضرور ہوگا کہ سرکاری عدالت سے ایک عورت کے لئے حصول انصاف آسان نہیں ہے ۔ اور پھر اس میں بے جا طلاق کے ساتھ بجا طلاق کی صورتیں بھی زد میں آئیں گی ۔ اور حکومت کے لئے مسلم پرسنل لا میں مداخلت کی راہ ہموار ہوگی وہ ظاہر ہے ۔اس لئے مولانا کی اس تجویز سے اتفاق کرنا میرے لئے بہت مشکل ہے ۔

مولانا محمد حاذق قاسمی ، مولانا ظفر الاسلام اعظمی اور مولانا نور القاسمی نے طلاق کی صورت میں صاحبین کے قول کو ترجیح دی ہے ۔ مولانا حاذق صاحب اور مولانا ظفر الاسلام صاحب نے عقد ثانی کے سلسلہ میں کوئی رائے نہیں دی ہے ۔ مولانا محمد نور القاسمی صاحب نے عقد ثانی کا تذکرہ نہیں کیا ہے ۔ خیال ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک عقد ثانی میں بھی صاحبین کا قول راجح ہے ۔ سات حضرات نے طلاق کی صورت میں صاحبین کے قول کو ترجیح دی ہے اور عقد ثانی کی صورت میں امام صاحب کے قول کو راجح کہا ہے ۔

(۱) مولانا عبد القادر قاسمی (۲) مولانا معین الدین قاسمی (۳) مولانا محمد یوسف خاں قاسمی (۴) مولانا ابو سفیان (۵) مولانا محمد رحیق بن آدم (۶) مولانا نعیم اختر قاسمی (۷) اور مولانا عبید اللہ الاسعدی صاحب۔ مولانا اسعدی صاحب نے طلاق کی صورت میں صاحبین کے قول کو بضرورت اختیار کرنے کی گنجائش کا اعتراف کیا ہے ، لیکن ابھی ان کو ضرورت سمجھ میں نہیں آئی ہے ۔

مولانا نعیم اختر صاحب نے عقد ثانی کرنے یا نہ کرنے کی صورت میں مہر میں اضافہ یا کمی کو غلط قرار دیا ہے ، دونوں صورتوں میں مہر مثل کو واجب کیا ہے ۔ اگر ان کی یہ اپنی رائے ہوتی تو مضائقہ نہیں تھا ، لیکن انھوں نے اس قول کو علامہ نووی کے حوالہ سے امام صاحب کی طرف منسوب کیا ہے ۔ حالانکہ جو عبارت انہوں نے ذکر کی ہے اس کا تعلق اس مسئلہ سے نہیں ہے ۔ بہتر ہوتا ہے کہ مولانا موصوف امام صاحب کے قول کے لئے علماء احناف اور فقہ حنفی کی کتابوں کی طرف رجوع کرتے ۔ امام صاحب کے نزدیک دونوں شرطیں فاسد نہیں ہیں ، صرف وہ شرط فاسد ہے جو معلق ہو اور اسی صورت میں مہر مسمی کے بجائے مہر مثل لازم ہوتا ہے ، شرط منجز میں ان کے نزدیک بھی مہر مسمی ہی لازم ہے ۔

۲۸ حضرات نے دونوں مسئلوں میں صاحبین کے قول کو اختیار کرنے کی رائے دی ہے ، اور رسم المفتی اور شامی کے حوالوں سے ضرورت کی بنیاد پر صاحبین کا قول اختیار کرنے کو مناسب قرار دیا ہے ، جن میں سے چند نام یہ ہیں ۔

۱ ۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ۔ ۲ ۔ مولانا عتیق احمد قاسمی ۔ ۳ ۔ مفتی حبیب اللہ قاسمی ۔ ۴ ۔ مولانا اختر امام عادل ۔ ۵ ۔ مولانا ثنـــاء الھدی قاسمی ۔ ۶ ۔ مولانا قدرت اللہ باقوی ۔ ۷ ۔ مولانا اخلاق الرحمان اردیاوی ۔ ۸ ۔ مولانا ولی اللہ قاسمی ۔ ۹ مولانا فضل الرحمان رشادی ۔ کاتب الحروف عبد الجلیل قاسمی ۔

ھذا ما عندی و اللہ عندہ علم الصواب و علمہ اتم

عرض مسئلہ

تفویض طلاق قبل النکاح

مولانا محفوظ الرحمان شاہین جمالی ٭

تفویض طلاق بوقت نکاح و بعد از نکاح کے جواز پر تمام مقالہ نگاروں نے اتفاق ظاہر کیا ہے ۔ البتہ قبل النکاح کی صورت میں تفویض کے جواز سے میں نے اور میرے ہم خیال تین مقالہ نگاروں نے ، باقی سب حضرات کی رائے سے اختلاف کیا ہے۔

اسمائے مجوزین اور ان کے دلائل کے جوابات حسب ذیل ہیں ۔

(۱) مولانا خالد سیف اللہ صاحب نے قبل النکاح کا بین نامہ لکھوانے کے جواز پر " خلاصۃ الفتاوی " کی عبارت سے استدلال کیا ؛

لو قال الزوج تزوجتک علی ان امرک بیدک بعد التزوج فقبلت المرأة صار الامر بیدها (خلاصة الفتاوی ج ۲ ص ۷۹)

جواب ۔ اس میں " **تزوجتک** " کا صیغہ متکلم " ک " خطاب کے ساتھ صاف بتارہا ہے کہ یہ صورت عقد نکاح کے وقت کی ہے ۔ چنانچہ مفتی محمد زید صاحب جامعہ ہتھورا نے " عالمگیری کتاب الحیل ج ۲ ص ۳۹۲ کے مضمون کی عبارت کو بوقت نکاح پر محمول کیا ہے ۔ دیکھئے ان کا مقالہ ص ۱۳۔

(۲) مولانا عتیق احمد صاحب قاسمی نے تفویض قبل النکاح کے جواز پر " **احکام الشرعیة باحوال الشخصیة** " ص ۳۷۲ کی عبارت ؛

٭ شیخ الحدیث مدرسہ امداد الاسلام میرٹھ

والتفويض يصح قبل الزواج و يصح عند انشائه و يصح بعده عند الحنفية و ذالک لانه تعليق و تعليق الطلاق قبل الزواج جائز سے حجت قائم کی ہے ۔

جواب ۔ لیکن تفویض کو تعلیق قرار دینا خلاف اصل ہے ۔ تفویض کی اصل تملیک ہے اور زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں معنی تعلیق بھی ہے ۔اور شوہر ملک نکاح سے پہلے خود طلاق دینے کا مجاز نہیں تو وہ دوسرے کو طلاق سپرد کرنے کا مجاز کیونکر ہوسکتا ہے ۔

نیز زیر بحث مسئلہ تفویض طلاق کا ہے نہ کہ تعلیق طلاق کا، لہذا دلیل اصل مسئلہ سے متعلق نہیں رہی ۔ مزید گفتگو آگے آرہی ہے ۔

(۴) اکثر فاضل مقالہ نگاروں نے قبل النکاح تفویض طلاق کے جواز پر استدلال حضرت حکیم الامت تھانوی نور اللہ مرقدہ کے رسالہ "الحیلۃ الناجزۃ" کے حوالہ سے کیا ہے ۔ اور حضرت تھانوی نے اس کے جواز پر استدلال

" لمافی تنویر الابصار باب التعلیق و شرطه الملک اوالاضافة کان نکحتک فانت طالق و **(ب) العالمگیریة الفصل الثالث من کتاب "الشروط" و الثانی تعلیق التفویض بالشرط "** سے کیا ہے ۔

جواب ۔ لیکن اول تو اس حوالہ میں "ان نکحتک" کا جملہ خود اضافت ملک نکاح کو بوقت نکاح ظاہر کر رہا دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ در اصل طلاق مضاف الی ملک النکاح کا ہے نہ کہ تفویض طلاق افت و نسبت ملک کے معتبر ہونے کا ۔ چنانچہ اضافت الی ملک النکاح کے اصول کے مطابق قبل النکاح طلاق کی صحت پر فقہاء معتبرین کی کوئی صریح عبارت موجود نہیں ہے ۔

(الف) تفویض طلاق کے باب میں کتب فقہ میں جو مسائل مذکور ہیں وہ سب بعد النکاح تفویض سے متعلق

(ب) ملا علی قاری، صاحب ہدایہ اور ابن الہمام رحمہم اللہ وغیرہم نے تفویض طلاق کو دلیل قیاس کے برخلاف یل استحسان سے ثابت مان کر جن آثار صحابہ سے استدلال کیا ہے وہ سب آثار عند النکاح یا بعد النکاح تفویض طلاق کے جواز پر دلالت کرتے ہیں ۔

(ج) خود بخاری ص ۷۹۰، ج ۲ میں آیت تخییر کے سلسلے کی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہ سے یہ ارشاد کہ **" انی ذاکر لک امرا فلا علیک ان لاتعجلی حتی تستامری ابویک "**

اگر تفویض طلاق کے معنی میں ہو (جب کہ حقیقتاً ایسا نہیں ہے) تب بھی اس واقعہ کا بعد النکاح ہونا معلوم ہے ۔

(د) اور تخییر کی مختلف المعنی آیت کا نزول بھی قطعی طور پر ازواج مطہرات کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں داخل ہو چکنے کے بعد ہوا ہے ۔

اس طرح قرآن و حدیث اور آثار صحابہ میں قبل النکاح تفویض طلاق کی کوئی نظیر موجود نہیں ہے ۔

رہ گئی یہ بات کہ اضافت الی ملک النکاح کے اصول کو تفویض طلاق میں کیوں استعمال نہیں کیا جاسکتا؟ جب کہ طلاق و عتاق اور دیگر معاملات میں فقہاء نے استعمال کیا ہے ، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث مرفوع میں ارشاد نبوی ہے ۔

" لانذر لابن آدم فیما لایملک و لا عتق فیما لایملک ولاطلاق فیما لایملک " (الترمذی ص ۱۲۱ ج ۱ باب لاطلاق قبل النکاح) و فی الباب عن علی و معاذ و جابر و ابن عباس و عائشة. حدیث عبدالله بن عمر و حدیث حسن صحیح و هواحسن شئی روی فی هذا الباب و هو قول اکثر اهل العلم من اصحاب النبی صلی الله علیه و سلم وغیرهم۔ و قال القاری۔ و هومتمسک الشافعی و به یقول احمد (مرقات ج ۲ ص ۵۸۲)

اس حدیث کا عموم قبل النکاح طلاق کو غیر معتبر قرار دے رہا ہے تو مجوزین کے مطابق تفویض کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے ۔ اس کے بالمقابل اضافت ملک سے ملک کے ثبوت پر چند صحابہ و تابعین کے آثار ہیں ، صحیح مرفوع حدیث نہیں ہے ، پھر ان آثار کے برعکس ابن حجر نے جمہور علماء کا مسلک نقل کیا ہے ، اور امام بخاری نے " **لا طلاق قبل النکاح** " پر **۲۳** صحابہ و تابعین کے نام اپنی تائید میں گنوائے ہیں ، علامہ کرمانی نے اس مسلک کو لگ بھگ اجماعی قرار دیا ہے ۔

مقصوده من تعداد هولاء الجماعة الثلثة و العشرون من الفقهاء و الافاضل الاشعار بانه یکاد ان یکون اجماعا علی انه لاتطلق قبل النکاح (حاشیه بخاری ج ۲ ص ۷۹۳)

خود احناف کے یہاں اسی مذکورہ حدیث کے پہلے " **جزء حلال لا نذر لابن آدم فیما لا یملک** " میں اضافی ملکیت کا اعتبار نہیں ہے ۔

چنانچہ ملا علی قاری اس کی شرح میں لکھتے ہیں :

" ای لا صحة له فلو قال للّله علی ان اعتق هذا العبد و لم یکن ملکه وقت النذر لم یصح النذر۔ فلو ملکه بعد هذا لم یعتق علیه کذاذکره بعض الشراح من علمائنا " (مرقات المفاتیح۔ ج ۲ ص ۳۸۵)

تو پھر تفویض طلاق میں قبل النکاح اضافت الی النکاح کو کیوں معتبر مانا جائے ؟

(س) میری رائے میں طلاق اور تفویض میں ایک واضح فرق موجود ہے جو حکم کی یکسانیت میں مانع ہے اور وہ یہ ہے کہ حق طلاق بہ نص قرآن صرف شوہر کو خدا کی طرف سے عطا کردہ ہے " **الذی بیدہ عقدۃ النکاح** " (**البقرۃ ۲۳۷**) عورت کو (حق طلاق دینا) خدا کو منظور نہیں ، ورنہ وہ خود دیتا ۔ ایسی حالت میں شوہر کا اپنی طرف سے عورت کو یہ حق منتقل کرنا حکم منصوص کے خلاف بھی ہے ، قلب موضوع بھی ہے ، اور منجانب اللہ شوہر کو حق تفویض نہ ملنے کے سبب یہ حق ضعیف بھی ہے ، جب کہ خود شوہر کا طلاق دینا خدا کے حکم سے حق قوی ہے اور قوی اور ضعیف کا ایک حکم نہیں ہوسکتا ۔

(ط) اس مسئلہ میں دو فاضل مقالہ نگار جناب مولنا شہباز عالم صاحب ندوی اور مولانا سید اسرار الحق صاحب فاضل سبیل السلام حیدرآباد میرے مکمل ہم خیال ہیں ۔ ان دونوں حضرات نے قبل النکاح تفویض کے عدم جواز پر علامہ عبدالرحمان جزیری کی اس صریح عبارت سے استدلال کیا ہے ۔

فاذا اشترطت هذه الشروط خارج العقد فانها لا يعمل بها الفقه على المذاهب الاربعة ص ۸۹ ج ۴

(ع) جناب مولانا عبیداللہ صاحب اسعدی نے تفویض طلاق کو سرے سے قرآن و حدیث اور مصالح شرعیہ کے خلاف قرار دیا ہے ، اور اس کو متقدمین فقہاء کا بیان کردہ جزئی مسئلہ بتایا ہے جس کو قاعدہ کلیہ نہیں بنایا جاسکتا ۔ اسی ضمن میں کابین نامہ لکھوانے پر نکیر کی ہے جس سے ایک گونہ میرے موقف کی تائید حاصل ہوتی ہے ۔

(ف) تفویض طلاق کا اصل مقصد عورت کو شوہر کے ضرر متحقق سے بچانا ہے اور ضرر کا تحقق وقت نکاح تک شوہر کی شخصیت ، اس کی سیرت و عادت اور اس کے رجحانات فکر کا مشاہدہ و مطالعہ اور اس کی مزاجی کیفیت کی چھان بین کرکے ہوسکتا ہے ۔ لیکن وقت نکاح سے قبل ضرر زوج کا خدشہ محض وہمی اور فرضی ہے ، بلکہ قبل از نکاح اس کو ظالم و جابر مان لینا اور کابین نامہ لکھوانا شدید قسم کی بدگمانی ہے جس کا کوئی جواز نہیں پس تفویض قبل النکاح کا بھی کوئی جواز نہیں ۔

البتہ بوقت نکاح تفویض طلاق کا جواز (حالانکہ یہ بھی قبل از حصول ملک نکاح ہے) اس بناء پر ہوسکتا ہے کہ تفویض کا ملک نکاح کے ساتھ زمانی قرب و اتصال ہے اور وہ انشاء نکاح کے ساتھ ساتھ پائی جارہی ہے ۔ جب کہ قبل النکاح تفویض میں تفویض اور ملک نکاح کے حصول کے درمیان فاصلہ حائل ہے ۔ اور ملک نکاح کا حصول بوقت تفویض موہوم امید کے درجہ میں ہے اور تحقق سے دور ہے ، لہذا دونوں حالتوں کا حکم یکساں نہیں ہوسکتا ، قریب بہ تحقق ملک میں ملک کا اعتبار کیا جاسکتا ہے اور موہوم ملک میں ملک کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا ۔

مقالات

زیر بحث موضوع سے متعلق تفصیلی مقالات

نکاح میں شرط، تفویض طلاق
اور
مشروط مہر کا مسئلہ

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ٭

یہ مذہبی خوش اعتقادی نہیں بلکہ ایک روشن حقیقت اور زندہ پائندہ واقعہ ہے کہ اسلام کا قانون ازدواج جس درجہ معتدل، متوازن اور فطرت انسانی سے ہم آہنگ اور سماجی مصالح کی کسوٹی پر کامل و مکمل ہے، وہ بجائے خود اسلام کا معجزہ اور اس کی حقانیت کی روشن دلیل ہے اور اس بات کا ثبوت ہے کہ اس کا سرچشمہ مخلوق کا ناقص و ناتمام علم نہیں، بلکہ یہ خالق کائنات اور رب العالمین کا عطا فرمودہ ہے، جو انسانیت کی ضروریات اور مصالح سے خود ان سے بھی زیادہ واقف و آگاہ اور علیم و خبیر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مشرق و مغرب کا نہ کوئی مذہب اور مذہبی گروہ ہے اور نہ انسانوں کا بہ طور خود وضع کیا ہوا قانون، جس نے اسلام کے نظام معاشرت سے استفادہ نہ کیا ہو اور اس خرمن کی خوشہ چینی سے بے نیاز ہو۔ ایک سماجی ضرورت کے طور پر بہ درجہ مجبوری طلاق کی گنجائش، نظام میراث، عورت کے لئے جائداد میں مالکانہ حقوق کا تصور، مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے لئے دوسرے نکاح کی اجازت اور اس طرح کے بہت سے احکام ہیں جن کو آج تمام ہی وضعی قوانین نے تسلیم کیا ہے۔ یہ اسلام ہی کے دئے ہوئے معاشرتی نظام کی دین ہے۔

مگر افسوس کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں احکام شریعت سے ناواقفیت و ناآگہی، دوسری اقوام کی بعض

٭ صدر مدرس دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد، نائب قاضی شریعت دارالقضاء آندھرا پردیش

ایسی روایات و رواجات سے تاثر، جو سراسر اسلامی تعلیمات اور انصاف کے عمومی تقاضوں کے خلاف ہے، اور شریعت کی جانب سے دیئے گئے بعض حقوق کا غلط استعمال اور خدا ناترسی کے نتیجہ میں ان لوگوں کو شریعت اسلامی کے خلاف منہ کھولنے کا موقع مل رہا ہے جن کو مسلمانوں کا مذہبی اور تہذیبی تشخص کسی طور پر گوارہ نہیں، اور علماء کے لئے بھی یہ بات لمحہ فکریہ ہوگئی ہے کہ وہ حدود شریعت میں رہتے ہوئے ایسی تدبیریں اختیار کریں کہ قانون کے غلط استعمال کا سد باب ہوسکے ... نکاح کے ساتھ بعض شرطوں کو ہم رشتہ کرنے کے مسئلہ پر بھی اسی پس منظر میں غور کرنا چاہئے

(جواب سوال نمبر۱)

نکاح میں لگائی جانے والی شرطیں بنیادی طور پر تین طرح کی ہیں۔

پہلی قسم

(۱)۔ ایسی شرطیں جو انہی حقوق و فرائض کو مؤکد کرتی ہوں جن کو شریعت نے نکاح کی وجہ سے لازمی طور پر واجب قرار دیا ہے۔ جیسے شوہر کا بیوی کو نفقہ ادا کرنا۔ اس کے ساتھ احکام شریعت کے مطابق بھلے طور پر زندگی بسر کرنا۔ بیوی کا معروف میں شوہر کی نافرمانی نہ کرنا۔ شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ جانا، وغیرہ۔

ایسی شرطیں بالاتفاق معتبر ہیں اور فریقین پر ان کا ایفاء واجب ہے۔ کیونکہ یہ بجائے خود نکاح کے مقاصد میں ہیں اور شریعت نے ان کو واجب قرار دیا ہے۔ نکاح کے وقت شرط کے طور پر ان کا تذکرہ محض احکام شریعت پر عمل اور اپنے اپنے فرائض و واجبات کی ادائیگی کے عہد کی تجدید و توثیق ہے۔ (فتح الباری۔ ۹۔ ۲۱۷)

دوسری قسم

(۲)۔ ایسی شرطیں جو نکاح سے متعلق شریعت کے وجوبی احکام سے متصادم ہوں، حافظ ابن رشد کے الفاظ میں جو نکاح صحیح ہونے کی شرطوں میں سے کسی شرط کو ساقط کردیتی ہوں یا نکاح کے واجب احکام میں سے کسی حکم میں تغیر و تبدیلی کو مستلزم ہوں۔ (**بدایۃ المجتہد ۲۔ ۵۹**) — جیسے: یہ شرط کہ بیوی کا مہر نہیں ہوگا یا یہ کہ شوہر کے ذمہ اس کا نفقہ نہیں ہوگا، یا عورت کی طرف سے شرط کہ شوہر اس سے مقاربت نہیں کرے گا یا یہ کہ اس کو سوکن کے حصہ میں سے بھی اضافی حصہ دے گا۔ من جملہ انہیں شرائط کے یہ ہے کہ شوہر، عورت اور اس کے اہل خاندان سے کوئی مالی مطالبہ کرے (المغنی ۷۔ ۲۷)

ایسی شرطیں بالاتفاق نامعتبر ہیں۔ امام بخاری علیہ الرحمہ نے ایسی شرطوں کی ممانعت پر مستقل عنوان قائم فرمایا

باب الشروط التی لا تحل فی النکاح - ان شرطوں کا بیان جو نکاح میں حلال نہیں ہیں (بخاری مع الفتح ج ۹۔ص ۲۱۹)

پھر اس پر حضرت عبد اللہ بن مسعود کا قول پیش کیا ہے کہ "کوئی خاتون اپنی دینی بہن یعنی سوکن کو طلاق دینے کی شرط نہ لگائے "اس کے بعد حضرت ابو ہریرہ کی روایت ذکر کی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی عورت کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنی سوکن کی طلاق کا مطالبہ کرے تاکہ اس کے حصہ کی بھی حقدار ہوجائے ۔کیونکہ جو اور جتنا اس کے لئے مقدر ہے وہ تو اسے مل کر ہی رہے گا۔ (حوالہ سابق)

اگر اس طرح کی شرطیں لگائی دی جائیں تو نکاح پر بالاتفاق ان کا کوئی اثر نہیں ہوگا ۔نکاح منعقد ہوجائے گا اور شرطیں لغو و بے اثر ہوجائیں گی ؛ فانها لا تفسد النکاح باتفاق ۔ بدایة المجتهد ج ۲ ص ۔ ۵۹ ۔ فتح الباری ج ۹۔ص ۸۱۲)

تیسری قسم

(۳) ۔ تیسری قسم کی شرطیں وہ ہیں جن سے عورت کو نفع پہونچتا ہو اور شریعت نے نہ ان کو واجب قرار دیا ہو اور نہ ان سے منع کیا ہو ۔ گویا ان شرطوں کو مان کر مرد اپنے بعض ایسے حقوق سے دستبردار ہوجاتا ہے جن سے دستبردار ہونے کا اس کو اختیار ہے ۔ مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ وہ اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا ، یا یہ کہ اس کو اس کے میکہ میں رکھے گا ، یا یہ کہ اس کو اس کے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا ۔ وغیرہ (المغنی ج ۷۔ص ۷۱)

ایسی شرطوں کے ساتھ نکاح کیا جائے تو نکاح منعقد ہوجائے گا ، اس پر اتفاق ہے ۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ شرطیں معتبر ہوں گی اور ان کی تکمیل واجب ہوگی یا نہیں ؟ ۔ اور سلف صالحین اور ائمہ مجتہدین میں مثبتین اور منکرین دونوں کی قابل لحاظ تعداد ہے ۔

منکرین اور ان کے دلائل

جو لوگ ایسی شرطوں کو بھی نا معتبر خیال کرتے ہیں ، ان میں صحابہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا نام نامی ہے ۔ (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ۔ ص ۲۰۰) نیز یہی رائے سعید بن المسیب ، حسن بصری ، شعبی ، طاؤس ، (ان سبھوں سے ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے مصنف ج ۲ ص ۲۰۰ من قال لیس لها شرط الخ) ابراہیم نخعی ، ابن شہاب زہری ، عطا ، ایاس بن معاویہ اور ہشام بن ہبیرہ (مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۲۳۰) ابن سیرین اور سفیان

ثوری (شرح السنۃ ج للبغوی **۹۔ ص ۵۵**) کی ہے ائمہ اربعہ میں امام ابو حنیفہ، امام مالک (**بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۵۹**) اور امام شافعی (**شرح مہذب ج ۱۲ ص ۲۵۰**) کا نقطہ نظر بھی یہی ہے فقہاء مالکیہ ایسی شرطوں کو مکروہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مرد کے لیے ان کا ایفاء کرنا واجب تو نہیں ہے لیکن مستحب ہے۔ (**حاشیۃ صاوی علی الشرح الصغیر ۲۔۳۸۵**) ان حضرات کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

کل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل، جو شرط کتاب اللہ میں نہیں ہے **وہ باطل ہے۔ (بخاری ۱۔۳۷۷ کتاب الشروط)**

اور ظاہر ہے کہ نکاح کے ساتھ اس قسم کی شرطیں کتاب اللہ میں مذکور نہیں ہیں۔

(۲) ارشاد نبوی ہے۔

المسلمون علی شروطھم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا۔ یعنی مسلمانوں کے حقوق و واجبات طے شدہ شرطوں کے مطابق ہوں گے۔ سوائے ایسی شرط کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرتی ہو۔

۔ شوہر کے لئے جب شریعت نے دوسرے نکاح کی اور جہاں رہے وہاں بیوی کو رکھنے کی اجازت دی ہے تو اب کسی شرط کے ذریعہ مرد کا اس حق سے محروم ہوجانا حلال کو حرام کرلینے کے مترادف ہے۔

(۳) ایسی شرطیں تقاضاء عقد کے خلاف ہیں (**شرح مہذب ۱۷۔۲۵۰ فقہ السنۃ ۲۔۵۲ للسید سابق**)

(۴) ایک خاتون جن سے شوہر نے مکان دینے کا وعدہ کیا تھا۔ جب ان کی بابت حضرت علی سے دریافت کیا گیا تو فرمایا اللہ کی شرط بیوی کی شرط سے مقدم ہے۔ **شرط اللہ قبل شرطھا (مصنف ابن ابی شیبہ ۲۔۲۰۰)**

مثبتین اور ان کے دلائل

جن حضرات کے نزدیک ایسی شرطیں معتبر ہیں اور شوہر پر ان کو پورا کرنا واجب ہے، ان کی فہرست بھی خاصی طویل ہے۔ صحابہ میں حضرت عمر (**مصنف عبد الرزاق ۲۔۲۲۷**) اور عمرو بن عاص (**مصنف عبد الرزاق ۲۔۲۲۸**) کا یہی نقطہ نظر تھا۔ بعد کے اہل علم میں قاضی شریح، ابو الشعثاء (**حوالہ سابق ۲۔۲۲۳** اور اس کے **بعد باب الشروط فی النکاح**) حضرت عمر بن عبد العزیز (**مصنف ابن ابی شیبہ ۲۔۲۰۰**) اسحاق (**ترمذی ۱۔۲۱۳ باب الشروط عند النکاح**) اوزاعی، ابن شبرمہ (**بدایۃ المجتہد ۲۔۵۹**) کا یہی قول ہے۔ علامہ بغوی نے حضرت عبد اللہ بن مسعود کی طرف بھی اس کی نسبت کی ہے۔ (**شرح السنۃ ۹۔۵۳**) اکثر محدثین کا رجحان بھی

سی طرف معلوم ہوتا ہے ۔ امام بخاری نے اپنے " ترجمہ الباب " میں حضرت عمر کے اس قول کا ایک ٹکڑا نقل کیا ہے جو اس قسم کی شرطوں کے معتبر ہونے کی بابت ہے (بخاری باب الشروط فی النکاح) اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسی گروہ کے ساتھ ہیں ۔ یہی حال امام ابو داؤد کا ہے (**ابو داؤد مع عون المعبود باب فی الرجل یشترط لها دارا ۶۔ ۱۷۶**) ائمہ مجتہدین میں یہی رائے امام احمد بن حنبل کی ہے ۔ (**المغنی ۷۔ ۷۱**)

ان حضرات کے دلائل اس طرح ہیں ۔

(۱) اللہ تعالی کا ارشاد ہے :

یا یھا الذین آمنوا اوفوا بالعقود اے ایمان والو! وعدوں کو پورا کرو ۔

ابو بکر جصاص رازی نے اس آیت کے ذیل میں حضرت عبد اللہ بن عباس ، مجاہد ، ابن جریج ، ابو عبیدہ اور متعدد لوگوں سے نقل کیا ہے کہ " عقود " سے مراد " عہود " یعنی معاہدات اور وعدے ہیں (**احکام القرآن ۳۔ ۲۸۲ ، ۲۸۳**) ۔ ظاہر ہے کہ نکاح کے وقت طے پانے والی جائز شرطیں بھی " عہد " کے قبیل سے ہیں ۔ خود جصاص نے آگے چل کر لکھا ہے ۔

وکذلک کل شرط شرطه انسان علی نفسه فی شئی یعمله فی المستقبل فهو عقد. مستقبل میں کئے جانے والے افعال کی بابت اپنے آپ پر انسان جو بھی شرط عائد کرلے وہ " عقد " ہے ۔ (**احکام القرآن ۳۔ ۲۸۵**)

پھر آگے اس بات پر روشنی ڈالتے ہوئے کہ اس آیت کا تقاضا کیا ہے ؟ فرماتے ہیں :

و هو عموم فی ایجاب الوفاء بجمیع ما یشترط الانسان علی نفسه مالم تقم دلالة تخصصه انسان اپنے آپ پر جو شرطیں منظور کرلے ، یہ آیت ان تمام کی بابت ایفاء اور تکمیل کو واجب قرار دیتی ہے ، سوائے اس کے کہ کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو اس میں تخصیص کا تقاضا کرتی ہو ۔ (**احکام القرآن ۳۔ ۲۸۶**)

اسی طرح کا مضمون قرآن مجید نے دوسری جگہ اس طرح ارشاد فرمایا ہے ۔

و اوفوا بعهد الله (النحل ۹۱) اللہ کے عہد کو پورا کرو

مفسر قرطبی اس کے ذیل میں لکھتے ہیں :

لفظ عام لجمیع ما یعقد باللسان و یلتزمه الانسان من بیع او صلة او مواثقة فی امر موافق للدیانة (الجامع لاحکام القرآن ۱۰۔ ۱۲۹)

عقد ان تمام باتوں کو عام ہے جو زبان سے طے کی جائے اور جسے انسان اپنے اوپر لازم کرلے ۔ خرید و فروخت

ہو یا صلہ رحمی یا کسی بھی ایسے معاملہ میں معاہدہ جو دین کے موافق ہو۔

(۲) حضرت عقبہ بن عامر سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

احق ما اوفيتم من الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج

سب سے زیادہ قابل ایفاء شرطیں وہ ہیں جن کے ذریعہ سے تم عصمتوں کو حلال کرتے ہو۔ (**بخاری مع الفتح ۹۔ ۲۱۷۔ مسلم ۱۔ ۳۵۵۔ ابو داؤد ۱۔ ۲۹۱۔ ترمذی ۱۔ ۲۱۲ نسائی ۲۔ ۸۷۔ ابن ماجہ ۱۔ ۲۰۰** الفاظ بخاری کے ہیں)۔

عام طور پر محدثین نے اس سے اسی قسم کی شرطیں سمجھی ہیں۔ بخاری و ابو داؤد کا نقطہ نظر گزر چکا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے پہلے وہ روایات و آثار نقل کئے ہیں جن سے شرطوں کا معتبر ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اور سب سے پہلے حضرت عمر کا یہ اثر ذکر کیا ہے۔ پھر ان کا ذکر کیا جو ایسی شرطوں کو نامعتبر تصور کرتے ہیں اور ابتداء حضرت علی کے قول سے کی ہے۔۔۔ اور حضرت عقبہ بن عامر کی اس روایت کو پہلے گروہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ (**مصنف ۲۔**

(۳) عبد الرحمن بن غنم کہتے ہیں کہ میں حضرت عمر کی خدمت میں حاضر تھا، حضرت عمر کے پاس ایک مقدمہ آیا، جس میں شوہر بیوی کے درمیان یہ شرط طے شدہ تھی کہ شوہر اس کو اس کے میکہ ہی میں رکھے گا (**ان لایخرجها من دارها**) حضرت عمر نے فرمایا کہ شرط پوری کی جائے۔ اس کے شوہر نے کہا کہ اگر اس طرح کا فیصلہ ہو تو عورت جب بھی شوہر سے علیحدہ ہونا چاہے گی علیحدہ ہو جائے گی۔ حضرت عمر نے فرمایا۔

المسلمون عند ماشارطتهم عند مقاطع حدودهم (**مصنف عبد الرزاق ۲۔ ۲۲۷**) ابن ابی شیبہ نے اس کو مختصراً (**مصنف ۲۔ ۲۰۰**) اور بخاری نے تعلیقاً نقل کیا ہے۔ (**بخاری مع الفتح ۹۔ ۲۱۷**)

(۴) یہی رائے متعدد صحابہ یعنی عمر کے علاوہ سعد بن ابی وقاص، معاویہ اور عمرو بن عاص کی بھی ہے۔ (**المغنی ۷۔ ۱۷**) نیز حضرت عمر کا فیصلہ اس وقت ہوا ہے جب صحابہ کی بڑی تعداد مدینہ میں فروکش تھی اور کسی کا اس فیصلہ میں اختلاف کرنا منقول نہیں ہے۔

(۵) یہ ایسی شرطیں ہیں جو مقاصد نکاح میں تو مانع نہیں ہیں اور اس سے ایک جائز مقصد و منفعت متعلق ہے جیسے مہر کی زیادتی یا اپنے ملک کے بجائے کسی اور ملک کے سکہ میں مہر کی تعیین، تو انہیں امور کی طرح ان شرطوں کو بھی لازم ہونا چاہئے۔ (حوالہ سابق)

فریقین کے دلائل پر ایک نظر

ہر چند کہ فریقین نے اپنے اپنے موقف پر ان مختلف دلائل سے استدلال کیا ہے، لیکن اصل استدلال دونوں ہی فریقوں کا حدیث نبوی سے ہے۔ائمہ ثلاثہ نے اس حدیث کے عموم کو ملحوظ رکھا ہے کہ ،

كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل و لوكان مائة شرط ۔جو شرط کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے گو وہ سو شرطیں ہوں ۔(**بخاری ۱۔۲۵ باب التقاضي و الملازمة في المسجد**)

اور حنابلہ نے نکاح سے متعلق اس خصوصی ارشاد کو پیش نظر رکھا ہے کہ ،

احق الشروط ان يوفى به ما استحللتم به الفروج سب سے بڑھ کر وہ شرط قابل ایفاء ہے جس کے ذریعہ تم عصمت حلال کرتے ہو ۔(**بخاری ۱۔۲۷۳** وغیرہ)

حافظ ابن رشد بلند پایہ مالکی فقہاء میں ہیں اور منصف مزاج بھی ہیں ۔مگر ان کا رجحان حنابلہ کی طرف ہے ۔فرماتے ہیں - **والحديثان صحيحان اخرجهما البخاري و مسلم الا ان المشهور عند الاصوليين القضاء بالخصوص على العموم وهو لزوم الشرط وهو ظاهر ما وقع في " العتبية " و ان كان المشهور خلاف ذلك** (**بداية المجتهد ۲۔۵۹**)

- دونوں حدیثیں صحیح ہیں ، جن کی بخاری و مسلم نے تخریج کی ہے ۔ لیکن علماء اصول کے نزدیک یہ بات معروف ہے کہ خاص کے ذریعہ عام کی تخصیص کی جائے گی ۔ اور زیر بحث مسئلہ میں خصوص یہی ہے کہ شرط کی تکمیل لازمی ہو "عتبیہ " (فقہ مالکی کی ایک اہم کتاب) میں جو کہا گیا ہے اس سے بھی یہی ظاہر ہے ۔گو قول مشہور اس کے خلاف ہے "۔

موجودہ دور کے اہل تحقیق علماء میں متعدد لوگ ہیں جو اس مسئلہ میں حنابلہ کے نقطہ نظر کے مؤید ہیں ۔ان میں شیخ مصطفی احمد الزرقاء (**المدخل الفقهي العام ۱۔ ۳۸۲**) شیخ سید سابق (**فقه السنة**) اور ڈاکٹر وھبہ زحیلی (**الفقه الاسلامي و ادلته ۷۔۲۰**) خصوصیت سے قابل ذکر ہیں ۔شام کے موجودہ عائلی قوانین میں بھی اسی پر عمل ہے اور یاد آتا ہے کہ ۱۹۷۵ء میں مصر کی پارلیمنٹ نے بھی علماء ازھر کی تائید سے اسی قسم کا قانون بنایا تھا جو اس وقت ہندوستان میں اخبارات کا موضوع بن گیا تھا ۔

واقعہ ہے کہ شرائط و معاہدات کے معاملہ میں اسلام کے عمومی مزاج و مذاق ، خصوصیت سے نکاح کے بارے میں طے شدہ شرائط کی ایفاء و پابندی کی ہدایت پھر حضرت عمر کا بحیثیت خلیفہ فیصلہ اور بہ ظاہر اس پر صحابہ کا سکوت نیز اسی قسم کا قاضی شریح کا فیصلہ اور متعدد صحابہ سے اس رائے سے اتفاق وہ امور ہیں جن سے حنابلہ کا

مسلک نسبتہ زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے ۔ حدیث میں نکاح کے وقت متعینہ شرطوں کو وفا کرنے کا جو حکم دیا گیا ہے ۔ جمہور کا خیال ہے کہ اس سے کوئی اضافی شرط مراد نہیں ہے ۔ بلکہ نکاح کی بناء پر عائد ہونے والے فرائض و واجبات کی تاکید مقصود ہے ۔ لیکن حدیث کے الفاظ میں بہ ظاہر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ کتب حدیث میں اس کا کوئی ایسا پس منظر ہی منقول ہے جس کی وجہ سے اس کی یہ مراد متعین کی جاسکے ۔ چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے مقلدین میں سے بھی جن لوگوں نے معروضی انداز پر اس حدیث میں غور کیا ہے ۔ انہوں نے حنابلہ کے نقطہ نظر کو حدیث سے زیادہ قریب محسوس کیا ہے ۔ ابن رشد کی صراحت اوپر مذکور ہو چکی ہے ۔ شوافع میں ابن دقیق العید کا جو پایہ علمی ہے، اس سے حدیث و فقہ کے کوچہ کا کون رہ گزر ناواقف ہوگا ۔ انہوں نے جمہور کی طرف سے حدیث کی اس تشریح پر بے اطمینانی کا اظہار کیا ہے ۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں ۔

قد استشكل ابن دقيق العيد حمل الحديث على الشروط التى هى مقتضيات النكاح قال تلك الامور لا تؤثر الشروط فى ايجابها فلا تشتد الحاجة الى تعليق الحكم باشتراطها و سياق الحديث يقتضى خلاف ذلك لان لفظ " احق الشروط " يقتضى ان يكون بعض الشروط يقتضى الوفاء بها و بعضها اشد اقتضاء و الشروط هى من مقتضى العقد مستوية فى وجوب الوفاء بها:فتح البارى ۹ ـ ۲۱۸)

" جو شرطیں خود ہی مقتضیات عقد میں سے ہیں ۔ انہیں کو اس حدیث کا مصداق قرار دینے پر ابن دقیق العید کو اشکال ہے ، وہ کہتے ہیں کہ جب ان امور کے واجب قرار دئے جانے میں ان شرطوں کو لگانا موثر نہیں ہے تو پھر ان شرطوں کے لگانے پر حکم کو مشروط و متعلق کرنے کی کوئی حاجت نہیں ۔ حدیث کا سیاق بھی اس سے مختلف بات کا متقاضی ہے ۔ کیونکہ " احق الشروط " کی تعبیر ظاہر کرتی ہے کہ بعض شرطیں قابل ایفاء ہیں اور بعض زیادہ قابل ایفاء ہیں اور جو شرطیں واجبات عقد میں سے ہیں وہ لازم الایفاء ہونے میں برابر ہیں ۔ "

" **كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل** " (کتاب اللہ میں جو شرط نہ ہو وہ باطل ہے) کس قسم کی شرطیں مراد ہیں ؟ ان کا کچھ اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے جس کے پس منظر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد منقول ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت بریرہ نامی ایک باندی حضرت عائشہ کی خدمت میں حاضر ہوئیں ، ان کے مالکان نے ان کو مکاتب بنادیا تھا ۔ (مکاتب سے مراد ایسا غلام یا باندی ہے جس سے مالک نے کہہ دیا ہو کہ تم اتنی رقم ادا کردو تو تم آزاد ہوجاؤ گے ۔ آزاد شدہ غلام اور باندی پر آزاد کرنے والوں کو حق ولاء حاصل ہوتا ہے ۔ اس کی وجہ سے بعض صورتوں میں ایک دوسرے سے حق میراث حاصل ہوتا ہے ۔) انہوں نے ام المومنین سے

درخواست کی کہ بدل کتابت کی ادائے گی میں ان کی مدد کی جائے ۔ ام المومنین نے فرمایا کہ اس سے بجائے میں چاہوں گی کہ تم کو تمہارے مالکان سے خرید لوں اور خود آزاد کرلوں ۔ اس طرح تمہارا ولاء مجھے حاصل ہو ۔ مالکان نے کہا کہ ہم فروخت تو کردیں اور ام المومنین آزاد کرلیں مگر حق ولاء ہمارے لیے محفوظ رہے گا ۔ ظاہر ہے ان کی یہ بات شریعت کی روح کے خلاف تھی ، شریعت میں "نسب" کی طرح "ولاء" کو بھی ایک فطری علاقہ اور ناقابل تبدیل حق قرار دیا گیا ہے ۔ جیسے زید کا بیٹا معاہدہ کے ذریعہ سے عمرو کا بیٹا نہیں بن سکتا ۔ اسی طرح جس کو زید نے آزاد کیا ، وہ کسی معاہدہ اور شرط کی بناء پر عمرو کا مولی نہیں ہوسکتا ۔

ان کے اس نامعقول مطالبہ اور شرط پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے برہمی ظاہر فرمائی اور ارشاد فرمایا :

مابال اقوام یشترطون شروطا لیس فی کتاب اللہ من اشترط شرطا لیس فی کتاب اللہ فلیس لہ و ان اشترط مائۃ مرۃ؛ بخاری ۲۵۰۱ باب ذکر البیع و الشراء علی المنبر فی المسجد

"کچھ لوگوں کا کیا حال ہے کہ وہ ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہیں ۔ جو شخص ایسی شرط لگائے کہ وہ کتاب اللہ میں موجود نہ ہو اس کا کوئی اعتبار نہیں ، گو ایک سو شرطیں لگادے ۔"

اس واقعاتی پس منظر سے صاف ظاہر ہے کہ "**لیس فی کتاب اللہ**" سے ایسی شرط مراد ہے جو شرعا اس معاملہ کی روح و مقصد اور بنیادی مزاج ہی کے مغائر ہو ۔ جیسے نکاح میں زن و شو میں سے کسی ایک سے جنسی تعلقات میں تعاون سے انکار کی شرط ، شوہر کی جانب سے نفقہ نہ دینے کی شرط ، مہر کے انکار کی شرط ۔ کہ یہ سب نکاح کے اساسی واجبات میں سے ہیں ۔ ایک نکاح کے بعد دوسرا نکاح یا عورت کی جائے سکونت کا مسئلہ نکاح کے لوازم میں سے نہیں ہے ۔

اس قسم کی شرطوں کو "تحریم حلال" سے بھی تعبیر کرنا دشوار ہے ۔ حلال سے بھی ایسے ہی معاملات مراد ہیں جو عقد کے لوازم میں سے ہوں ۔ جیسے ، وطی کا حق شوہر یا بیوی کو مباح ہی ہے ۔ فریق دوم کے مطالبہ کے بغیر واجب نہیں ۔ یہی حال عورت کے حق نفقہ کا ہے ۔ رہ گئے وہ حقوق جو معاملہ کے لوازم میں نہ ہوں ، مباحات کے قبیل سے ہوں ، ان میں کسی فریق کا بذریعہ معاہدہ اپنے حق سے دستبردار ہوجانا تحریم حلال نہیں ۔ غور کیجئے کہ طلاق اصولی طور پر مرد کا حق ہے ۔ اور وہ تنہا اس کے استعمال کرنے کا حق دار ہے ۔ بیوی اپنے طور پر علیحدگی کا فیصلہ نہیں کرسکتی ۔ لیکن فقہاء نے "تفویض طلاق" کی صورت **میں** اس کی گنجائش رکھی ہے کہ وہ اپنے اختیار کا حصہ گویا بیوی کو منتقل

کردے ۔

" تحریم حلال " کے اس مفہوم کو اس پس منظر میں بھی دیکھا جاسکتا ہے کہ حضرت عمر نے نکاح میں اس طرح شرطوں کو معتبر اور واجب الایفاء قرار دیا ہے اور یہی حضرت عمر ہیں جنھوں نے اسلام کے قانون عدل کی بابت حضرت ابو موسیٰ اشعری کے نام اپنے مکتوب میں تحریر فرمایا ہے :

الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا احل حراما او حرم حلالا (ابو داؤد عن ابی هریرة والترمذی و ابن ماجة عن عمرو بن عوف۔ نصب الرایة ۲۔ ۱۱۲ کتاب الصلح)

" مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے سوائے ایسی صلح کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرنے کا باعث بنے " ۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت عمر اس بات سے بے خبر تھے اور نہ غافل، کہ تحلیل حرام اور تحریم حلال پر مبنی صلح و معاہدہ جائز نہیں، لیکن وہ اس طرح کی شرائط کو تحریم حلال کا مصداق ہی نہ جانتے تھے ۔

حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی شرطوں کا مقصد معاملہ کے کمزور فریق کا اپنے لئے تحفظ حاصل کرلینا ہوتا ہے ۔ خرید و فروخت کے معاملہ میں رہن اور کفالت کی گنجائش رکھی گئی ہے ۔ یہ قول ابن قدامہ کے یہ بھی اسی قسم کی شرطوں میں ہے (**المغنی ۷۔ ۱۷**) معاملات دراصل معاہدات پر مبنی ہیں اور جو معاہدہ ہو اس پر فریقین کا عمل کرنا واجب ہے ۔ سوائے اس کے کہ اس سے شریعت کے کسی صریح حکم کی خلاف ورزی ہوتی ہو، شریعت کے مزاج و مذاق کے رمز شناس خاص شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں :۔

الاصل فی العقود رضی المتعاقدین و نتیجتها هو ما اوجباه علی انفسهما بالتعاقد (فتوی ابن تیمیه ۳۔ ۳۲۹) " معاملات میں اصل فریقین کی رضامندی ہے اور اس کا ثمرہ و نتیجہ اس چیز کا واجب ہونا ہے جو معاملہ کے ذریعہ دونوں نے اپنے اوپر واجب کیا ہے ۔ "

یہ تو اس مسئلہ سے متعلق ایک فقہی اور استدلالی بحث تھی اور اس چیز پر بہت کچھ بحث و نظر کی گنجائش ہو سکتی ہے لیکن اصل قابل فکر بات یہ ہے کہ ہندوستان میں جہالت و ناخواندگی، احکام شریعت سے ناآگہی، ہمارے سماج کی اسلامی مزاج و مذاق سے محرومی اور دوسری ہم وطن اقوام کے ساتھ رہنے کی وجہ سے ان کی بعض سماجی اقدار سے تاثر ایسی حقیقتیں ہیں، جن کا اعتراف نہ کرنا ریت میں منہ چھپانے کے مترادف ہوگا ۔ حالانکہ مسلمانوں میں تعدد ازدواج کا رواج ہندوستان میں خود ہندوؤں سے بھی کم ہے ۔ اسی طرح طلاق کا استعمال بھی ـــ باوجود بہت سے سماجی مفاسد کے غالبا اب بھی مسلم سماج میں بہت نہیں، لیکن اس طرح کے جتنے کچھ واقعات سامنے آتے ہیں اگر

ان کا سروے کیا جائے تو شاید اس کا نتیجہ یہی نکلے کہ ۸۰ فیصد طلاق کے واقعات بے جا ہوتے ہیں اور اسی تسلسل سے دوسرا نکاح کسی سنجیدہ و متین فیصلہ کے تحت نہیں، بلکہ وقتی رد عمل کے تحت کیا جاتا ہے ۔ اور دوسرے نکاح کے لئے سہارا تو شریعت کا لیا جاتا ہے لیکن اس کے بعد اسلام کے اصول عدل کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا ۔ اس سے ہمارے سماجی ڈھانچہ کو جو نقصان پہونچتا ہے وہ تو اپنی جگہ، دوسری اقوام کے درمیان جو جگ ہنسائی ہوتی ہے اور شریعت مطہرہ پر جو چوٹیں کسی جاتی ہیں ۔ ان کا باعث بھی بالواسطہ ہم ہی بنتے ہیں ۔

ان اوقات میں دل چاہتا ہے کہ ایسے خدا ناترسوں اور عاقبت نااندیشوں کے لئے ہم درہ فاروقی کا نظم نہیں کرسکتے تو کم سے کم ممکن حد تک کوئی ایسی قید و بند شریعت کے دائرہ میں رہتے ہوئے لگائیں کہ اس قسم کی مظلوم عورتوں کے لئے کوئی راہ نجات نکل آئے ۔ اور ایک حد تک ہم اس مسئلہ میں امام احمد بن حنبل کے نقطہ نظر سے فائدہ اٹھاکر اس ضرورت کو پورا کرسکتے ہیں ... فقہ حنبلی میں یہ گنجائش رکھی گئی ہے کہ اگر عورت نکاح کے وقت یہ شرط لگادے کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا ۔ پھر بھی وہ دوسرا عقد کرلے تو وہ اپنا نکاح فسخ کراسکتی ہے ۔ (**المغنی ۷ ـ ۱۰۷**) از راہ احتیاط اس میں شرط کو مزید مقید کیا جاسکتا ہے ۔ مثلاً یہ کہ جب تک دار القضاء طبی اور معاشی اعتبار سے اس شخص کو دوسرے نکاح کے حقوق ادا کرنے کے لائق اور دوسرے نکاح کا واقعی ضرورت مند تصور نہ کرے، اس وقت تک وہ دوسرا نکاح نہیں کرسکے گا وغیرہ ۔ حالانکہ راقم الحروف کا خیال ہے کہ تقلید ایک ضرورت ہے اور فی زمانہ ہوس اور نفسیات کو لگام دینے کے لئے تقلید شخصی "سفینۂ نجات" کا درجہ رکھتی ہے، لیکن ایسے حساس مسائل میں فقہ کی مکتبی پابندیوں سے کسی قدر پرے اٹھ کر احکام شریعت کے وسیع تر تناظر میں غور و فکر کی ضرورت ہے ۔ تا کہ ہم اس ملک میں قانون شریعت کا تحفظ کرسکیں ۔

ھذا ما عندی و ما ارید الا الاصلاح ۔ واللہ من وراء القصد

تفویض طلاق کا مسئلہ

(جواب سوال ۲)

عورت کو حق طلاق سپرد کرنا فقہ کی اصطلاح میں "تفویض طلاق" کہلاتا ہے۔ شرعاً اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ شوہر کسی اور شخص سے کہے کہ وہ اس کی بیوی کو طلاق دیدے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ پہلی صورت "تملیک طلاق" کی ہے اور دوسری صورت "توکیل طلاق" کی۔ پہلی صورت میں شوہر رجوع نہیں کرسکتا ہے اور دوسری صورت میں رجوع کرسکتا ہے۔ شوہر دیا ہوا حق واپس نہیں لے سکتا۔ اس بارے میں علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

انه لازم من جانب الزوج حتی لایملک الرجوع منه و لا نهی المراة مما جعل الیها ولا فسخ ذلک لانه ملکها الطلاق و من ملک غیره شیئ زالت ولایته من الملک ولا یملک ابطاله بالرجوع و النهی والفسخ (بدائع الصنائع ۳۔۱۱۳)

دوسری صورت

دوسری صورت کہ ایجاب و قبول ہی میں تفویض طلاق کردیاجائے درست ہے۔ البتہ ضروری ہے کہ ایجاب عورت کی طرف سے ہو اور تفویض طلاق سے مشروط ہو اور مرد اس کو قبول کرلے۔ اگر مرد کی طرف سے ایجاب ہو اور وہ ایجاب کے ساتھ تفویض طلاق کرے اور عورت قبول کرے، تو اس کا اعتبار نہیں۔ خلاصۃ الفتاوی میں ہے۔

و علی هذا لوتزوج امراة علی انها طالق او علی ان امرها بیدها ما تطلق نفسها کلما ترید لا یقع الطلاق و لا یصیر الامر بیدها و لو بدأت المراة۔ فقالت، زوجت نفسی منک علی انی طالق او علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید فقال الزوج قبلت۔ وقع الطلاق وصار الامر بیدها (خلاصة الفتاوی ۲۔۷۹)

"اسی پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ اس پر طلاق واقع ہوجائے یا اس شرط پر کہ اسے طلاق کا اختیار حاصل ہو جب بھی چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کرلے۔ تو طلاق واقع نہیں ہوگی اور اختیار عورت کو حاصل نہ ہوگا۔ ہاں، اگر ابتداء عورت کی طرف سے ہوئی اور اس نے کہا کہ میں نے اس شرط پر نکاح کیا کہ مجھ پر طلاق واقع ہوجائے یا یہ کہ مجھے اختیار حاصل ہو، جب چاہوں اپنے آپ پر طلاق واقع کرلوں اور شوہر نے کہا میں نے قبول کیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اختیار بیوی کو حاصل ہوجائے گا۔"

خلاصہ ہی کے حوالہ سے اس کو ابن نجیم نے (**البحر الرائق ۳۔۳۱۸**) اور ابن نجیم کے حوالہ سے علامہ شامی

نے بھی اس کو نقل کیا ہے (**رد المحتار ۲۔ ۲۸۵**) فتاوی بزازیہ میں بھی تفویض طلاق کی اسی صورت کو کسی قدر قیود و حدود کی پابندی کے ساتھ اس طرح ذکر کیا گیا ہے ۔

اذا خافت المراۃ انہ اذا تزوجھا لا یجعل الامر بیدھا بعد التزوج تقول، زوجت نفسی منک بکذا علی ان امری بیدی۔ اطلق نفسی منک بائنا متی شئت کلما ضربتنی بغیر جنایۃ او تزوجت علی اخری او اشتریت او غبت عنی سنۃ (فتاوی بزازیۃ ۲۔ ۲۳۲)

" عورت کو اندیشہ ہو کہ نکاح ہوگیا تو نکاح کے بعد شوہر اس کو طلاق نہیں سونپے گا تو اسے یوں کہنا چاہئے : میں نے تم سے اتنے مہر کے عوض اس شرط پر نکاح کیا کہ اختیار طلاق مجھے حاصل ہوگا، جب بھی تم مجھ کو بے قصور مارو یا میری موجودگی میں دوسرا نکاح کرلو یا باندی لاؤ یا مجھ سے ایک سال تک غائب رہو ۔ ایسی صورت میں میں جب چاہوں گی اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرلوں گی ۔ "

" یہ شوہر کی جانب سے لازم ہے چنانچہ وہ اس سے رجوع کرنے کا حق نہیں رکھتا اور نہ عورت کو دئے گئے حق سے باز رکھنے یا اس کو ختم کرنے کا اختیار ہی رکھتا ہے ۔ کیونکہ اس نے عورت کو طلاق کا مالک بنادیا ہے اور جو کسی چیز کا دوسرے کو مالک بنادے اب اس مملوکہ شئی سے اس کا حق تصرف ختم ہوچکا ہے ۔ لہذا وہ رجوع کرکے، منع کرکے اور فسخ کرکے اس حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ۔ "

بیوی کو تفویض طلاق

تفویض طلاق کی پہلی صورت کہ نکاح سے پہلے ہی تفویض پر معاہدہ طے ہوجائے اور کابین نامہ پر فریقین کی دستخط ہوجائیں، بھی درست ہے ۔ ایسی صورت میں ضروری ہے کہ تفویض میں نکاح کرنے کی شرط ذکر کردی جائے ۔ مثلاً یوں کہے " اگر میں نے تم سے نکاح کیا اور فلاں فلاں بات میری طرف سے پائی گئیں تو تم کو اپنے آپ پر ایک طلاق بائن واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا ۔ " چنانچہ ہدایہ میں ہے ۔

و لاتصح اضافۃ الطلاق الا ان یکون الحالف مالکا او یضیف الی ملکہ لان الجزاء لابد ان یکون ظاھرا لیکون مخیفا فیتحقق معنی الیمین وھو القوۃ و الظھور باحدی ھذین و الاضافۃ الی سبب الملک منزلۃ الاضافۃ الیہ لانہ ظاھر عند سببہ (ھدایۃ ۲۔ ۳۸۵)

" طلاق کی نسبت عورت کی طرف درست نہیں ۔ سوائے اس کے کہ مشروط طلاق دینے والا اس پر ملکیت نکاح رکھتا ہو یا ملکیت نکاح ہی کی طرف نسبت کرے اس لیے کہ جزاء کا ظاہر ہونا ضروری ہے تا کہ یہ چیزیں عورت کے

لیے باعث خوف ہوسکیں اور یمین کا معنی متحقق ہوسکے جو قوت و ظہور ہے ، اور یہ انہیں دو میں سے ایک طریقہ سے ہوسکتا ہے ، کیونکہ سبب ملکیت کی طرف نسبت خود ملکیت کی طرف نسبت کرنے کے درجہ میں ہے اس لئے کہ سبب کے پائے جانے کے وقت خود اس کا پایا جانا ظاہر ہے ۔ "

پس جیسے مشروط طلاق کے لے نکاح کی طرف نسبت ضروری ہے ، ورنہ کلام غیر مؤثر ہوگا ۔ اسی طرح تفویض طلاق کے لئے بھی ضروری ہے کہ وہ نکاح کے ساتھ مشروط ہو ۔ قبل نکاح ، نکاح پر مشروط تفویض طلاق کا بعد از نکاح مؤثر ہونا علامہ عبد الرشید طاہر بخاری کی اس عبارت سے بھی اخذ کیا جاسکتا ہے :

ولو قال الزوج تزوجتک علی انک طالق بعد التزوج او علی ان امرک بیدک بعد التزوج فقبلت المراۃ صار الامر بیدھا (خلاصۃ الفتاوی ۲۔۲۹)

اگر شوہر نے کہا : میں نے تجھ سے اس شرط پر نکاح کیا کہ شادی کے بعد تم پر طلاق واقع ہوجائے یا یہ کہ نکاح کے بعد اختیار تمہارے ہاتھ میں ہوگا اور عورت قبول کرلے ۔ تو عورت کو اختیار حاصل ہوجائے گا ۔

تیسری صورت

تیسری صورت ، کہ نکاح کے بعد طرفین تفویض طلاق کے معاہدہ نامہ پر دستخط کردیں جائز ہے ۔ چاہے اس معاہدہ میں شوہر کی طرف سے پہل ہو یا بیوی کی طرف سے ۔ دونوں ہی صورتیں درست ہیں ۔ یوں تو نکاح کے وقت ہی تفویض طلاق کے موضوع پر گفتگو سماج کے موجودہ مزاج کے تحت گراں محسوس ہوگی ۔ لیکن اگر اس طرح نکاح نامے طبع کرائے جائیں اور مطبوعہ فارم پر کرکے ہی عقد کا رواج ہوجائے ۔ جیسا کہ دکن کے علاقوں میں مروج ہے اور اس فارم میں پہلے سے اس طرح تحریر موجود ہو تو لوگ بتدریج اس کے عادی ہوجائیں گے ۔ اور اس طرح نکاح کا ریکارڈ بھی محفوظ رہے گا ۔ جس کی وجہ سے ثبوت نکاح ، ثبوت نسب اور مقدار مہر وغیرہ کی بابت کم سے کم نزاع پیدا ہوگی ۔

تفویض طلاق کی ان دونوں صورتوں میں شرائط نامہ کی تحریر میں ایسے الفاظ کا استعمال کرنا ہوگا جو تفویض میں عموم کو بتاتا ہو ۔ مثلاً یہ کہ " میں اپنی زوجہ فلاں بنت فلاں کو اختیار دیتا ہوں کہ متذکرہ بالا شرائط میں سے کسی کی عدم تکمیل جب بھی دار القضاء میں ثابت ہوجائے تو وہ اپنے آپ پر طلاق بائن واقع کرلے " ، یہ "جب کبھی" کا لفظ عربی زبان کے " **متی ما** " کا ہم معنی ہے اور ایسے الفاظ شرط کے ساتھ تفویض طلاق میں عورت حین نکاح اپنے حق کو استعمال کرنے کی مجاز ہوتی ہے ۔ کاسانی کے الفاظ میں :

فان اطلق الوقت بان قال، امرک بیدک اذا شئت او متی شئت او حیثما شئت فلها الخیار فی المجلس وغیر المجلس ولا یتقید بالمجلس حتی لوردت الامر لم یکن رد (بدائع الصنائع ۳۔ ۱۱۵)

" اگر وقت کو مطلق رکھا اور یوں کہا : تم جب چاہو یا جہاں چاہو تمہارا معاملہ تمہارے اختیار میں ہوگا ۔ تو اس مجلس میں بھی اختیار حاصل رہے گا اور اس کے بعد بھی ۔ مجلس کے ساتھ اس کا اختیار مقید نہیں رہے گا ۔ یہاں تک کہ اگر وہ خود اختیار کو رد بھی کردے تو رد نہیں ہوگا ۔ "

تفویض طلاق میں طلاق بائن کی صراحت بھی ضروری ہے ۔ تین طلاقوں کا ذکر ہرگز مناسب نہیں کہ خلاف سنت اور معصیت ہے ۔ مطلق طلاق کافی نہیں کہ اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی اور مرد کو یک طرفہ رجوع کا حق باقی رہے گا ۔ تو یہ ایک ہاتھ سے عورت کو پروانۂ خلاصی دینے اور دوسرے ہاتھ سے واپس لے لینے کے مترادف ہوگا ۔

چونکہ طلاق ایک نازک مسئلہ ہے اور عورتوں کے لیے اس کا بے قید اختیار دے دینا کسی طرح مناسب معلوم نہیں ہوتا ۔ مردوں ہی کی طرف سے طلاق کے بے جا استعمال نے جب یہ کچھ ستم ڈھایا ہوا ہے تو عورتوں کو اس کی بے قید اجازت کیا کچھ مفاسد پیدا نہیں کرے گی ؟ اس لئے ضروری محسوس ہوتا ہے کہ تفویض طلاق مرد کی طرف سے ظلم و زیادتی اور دار القضاء یا کچھ صالحین کی طرف سے حق مفوضہ کے استعمال کی اجازت سے مشروط کردیا جائے ۔ اگر متعدد اشخاص کی اجازت اور رضامندی سے طلاق کو مشروط کردیا جائے تو ان کی رضامندی اور عورت کے پیش کئے ہوئے عذر کی معقولیت سے اتفاق کرلینے کے بعد ہی وہ اپنے آپ پر طلاق واقع کرسکتی ہے ۔ چنانچہ فتاوی قاضی خاں میں ہے ۔

رجل جعل امر امراته بید رجلین لا ینفرد احدهما بالطلاق (الخانیة ۱۔ ۵۲۳)

" کوئی شخص اپنی بیوی کے معاملہ کو دو اشخاص کے اختیار میں کردے تو دونوں میں سے ایک کو تنہا طلاق واقع کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا ۔ "

دار القضاء کو تفویض

خیال ہوتا ہے کہ تفویض طلاق کی ایسی صورت اختیار کرنی بہتر ہے جس میں حق طلاق دار القضاء یا محکمہ شرعیہ کو دیا گیا ہو ۔ بیوی کے علاوہ دوسروں کو طلاق کا اختیار دینا بنیادی طور پر تو " توکیل " ہے اور وکالت کبھی بھی واپس لی جاسکتی ہے ۔ لیکن اگر کسی تیسرے شخص کی چاہت و مشیئت پر طلاق کے استعمال کو موقوف کردیا جائے تو یہ

" توکیل " کی بجائے " تفویض " ہے (الخانیة ۱. ۵۷۲) - اب شوہر اس اختیار کو واپس نہیں لے سکتا ۔ فتاوی بزازیہ میں ہے :

لو قال لاجنبی طلاقها بیدک او طلقها ان شئت کقوله امرها بیدک یقتصر و لایملک الرجعة (بدائع الصنائع ۳. ۲۳۲)

" اگر اجنبی شخص سے کہا کہ عورت کا حق طلاق تمہارے ہاتھ میں ہے ۔ یا یہ کہے کہ اگر " تم چاہو تو طلاق دے دو " تو یہ " تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے " کہنے کی طرح ہے کہ اس میں اختیار مجلس میں محدود رہے گا اور شوہر کو اس سے رجوع کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا ۔ "

اور سراجیہ میں ہے ۔

لوقال لاجنبی طلقها ان شئت ثم عزله لایصح (السراجیة ۲۲) " اجنبی شخص سے اپنی بیوی کی بابت کہے کہ اگر چاہو تو اسے طلاق دے دو ۔ پھر اس کو اختیار سے معزول کردے تو درست نہیں ۔ "

فتاوی بزازیہ میں اختیار طلاق کو اسی مجلس تک محدود مانا گیا ہے کہ شرط کے لئے جو لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ عموم کو نہیں بتاتا ہے ۔ اگر " **ان شئت** " (اگر تو چاہے) کی بجائے " **متی شئت** " (جب بھی چاہے) کہا جائے تو پھر بعد از مجلس بھی اختیار باقی رہے گا ۔

پس ، اگر کچھ شرطوں کے ساتھ دارالقضاء کو حق طلاق تفویض کیا جائے اور یہ وسعت برتی جائے کہ عورت قاضی شریعت کے پاس ثبوت شرعی کے ذریعہ ان شرائط میں کوتاہی ثابت کردے ، یا دوسرے قرائن کی بناء پر قاضی کو عورت کے بیان کی صداقت پر اطمینان ہوجائے تو وہ عورت کو طلاق بائن دے سکتا ہے ۔۔۔ تو شاید یہ زیادہ بہتر صورت ہو ۔

دو حالتوں کے ساتھ مشروط مہر کی مقدار

(جوابات سوال ۳ ۔ ۴)

طلاق اور نکاح ثانی کی صورت میں مہر کی مقدار میں اضافہ کا مسئلہ ایک ہی نوعیت کا ہے کہ دو حالتوں کے ساتھ مشروط مہر کی دو مقدار متعین کی جائے اور اس شرط میں عورت کا فائدہ ہو تو کیا حکم ہوگا ؟ شرطیں معتبر ہوں گی یا نہیں ؟ ۔۔۔ فقہاء کی رائیں اس سلسلہ میں مختلف ہیں ۔ مالکیہ اور شوافع کے نزدیک ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوگا ۔

وان تزوجها على الف ان لم یخرجها من بلدها و علی الفین ان اخرجها فالمهر فاسد و یجب لها مهر مثلها (شرح مہذب ۱۲۔ ۲۳)

" اگر ایک ہزار مہر پر نکاح کیا بشرطیکہ شہر سے باہر نہ لے جائے ، اور دو ہزار مہر پر بشرطیکہ شہر سے باہر لے جائے تو مہر فاسد ہے اور مہر مثل واجب ہوگا۔"

امام احمد سے منقول ہے کہ دونوں تعیین معتبر ہوں گی۔ ابن قدامہ کا بیان ہے :

وان قال تزوجتک علی الف ان لم اخرجک من دارک وعلی الفین ان اخرجتک منها او علی ان لم یکن لی امراۃ و علی الفین ان کانت لی امراۃ فنص احمد علی صحۃ التسمیہ فی ھاتین المسئلتین (المغنی ۷۔ ۲۰۳)

" اگر کہے : ایک ہزار پر تجھ سے نکاح کیا بشرطیکہ تجھ کو تمہارے میکہ سے باہر نہ لے جاؤں یا اس شرط پر کہ میری دوسری بیوی موجود نہ ہو اور دو ہزار مہر پر اگر تم کو میکہ سے باہر لےجاؤں یا یہ کہ میری کوئی اور بیوی ہو ، ان دونوں صورتوں کی بابت امام احمد کی صراحت موجود ہے کہ تعیین مہر اس طرح درست ہے ۔"

آگے ابن قدامہ نے اس سلسلہ میں حنابلہ سے ایک اور روایت بھی نقل کی ہے مگر ترجیح اسی کو دیا ہے ۔

امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا نقطہ نظر

جہاں تک احناف کی رائے ہے تو اس سلسلہ میں امام صاحب اور صاحبین کا وہی اختلاف ہے جو سوالنامہ میں مذکور ہے ۔ فقہاء نے اس ذیل میں کئی مسائل نقل کئے ہیں جو باہم مماثل اور متقارب ہیں ۔ لیکن ان کے احکام میں فرق کیا گیا ہے ۔ یہاں ان کا تذکرہ مناسب ہوگا :

ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر منکوحہ خوبصورت ہو تو مہر دو ہزار اور بدصورت ہو تو ایک ہزار ، تو فتوی اس پر ہے کہ دونوں شرطیں معتبر ہوں گی ۔

ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر منکوحہ خاندانی طور پر آزاد رہی ہو تو مہر دو ہزار اور خاندانی طور پر غلام تھی گو اب آزاد ہے تو مہر ایک ہزار ، تو اس صورت میں بھی فتوی اسی پر ہے کہ دونوں شرطیں معتبر ہیں ۔

ان دونوں صورتوں کی بابت ابن سماعہ نے امام محمد سے وہی اختلاف نقل کیا ۔ جو ذیل کی صورت میں ہے ۔ لیکن محققین نے ابن سماعہ کی نقل کو قبول نہیں کیا ہے اور ان کو امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان متفق علیہ مانا ہے

انہیں دو صورتوں کا حکم اس وقت بھی ہے جب نکاح کے وقت اس طرح مہر مقرر کیا جائے کہ اگر ناکح کی کوئی اور بیوی بھی موجود ہو تو دو ہزار ، کوئی اور بیوی نہ ہو تو ایک ہزار ۔۔۔ اب بھی دونوں شرطیں معتبر ہیں۔

ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر میں تمہاری موجودگی میں دوسرا نکاح کروں ، یا کہا کہ تمہیں تمہارے شہر سے باہر لے جاؤں تو مہر دو ہزار ورنہ ایک ہزار ہوگا ۔۔۔ اس صورت میں امام ابو حنیفہ کے ہاں مہر مقررہ ایک ہزار ہوگا ۔ اگر اس نے دوسرا نکاح نہ کیا تو ایک ہزار مہر ہوگا ۔ دوسرا نکاح کرلیا تو دو ہزار اور مہر مثل میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا ۔ صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر ہوں گی ۔

اوپر جو متفق علیہ صورتیں مذکوہ ہوئی ہیں ، ان کی بابت نقول مختلف ہیں ۔ تاہم راجح و مختار قول وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا (**البحر الرائق ۔ ۳ ۔ ۱۷۰ ۔ الدر المختار و ردالمحتار ۲ ۔ ۳۳۶ ۔ ھندیہ ۱ ۔ ۹ ۔ ۳۰۸ ۔ خلاصۃ الفتاوی ۲ ۔ ۳۷)**

ان دونوں صورتوں میں فرق کی جو وجہ بتائی گئی ہے ۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خوبصورت اور بدصورت ہونا ایک قابل مشاہدہ بات ہے ۔ نکاح کے وقت کسی اور بیوی کی موجودگی و عدم موجودگی یا اس کا خاندانی طور پر آزاد ہونا یا غلام ہونا ان امور میں سے ہے جو پہلے سے واقع شدہ ہے اور آئندہ مرد کا دوسرا نکاح کرنا یا نہیں کرنا اور اس کو شہر سے باہر لے جانا یا نہیں لے جانا ، مستقبل سے متعلق ہے ۔ پس پہلی صورتوں میں "خطر" یا تو موجود نہیں یا خفیف ہے اور دوسری صورت میں "خطر" قوی ہے ۔ دوسرے پہلی صورتوں میں نزاع کا اندیشہ نہیں ہے یا کم ہے ۔ جب کہ اس دوسری صورت میں آئندہ نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ قوی ہے ۔ **البحر الرائق ۳ ۔ ۱۷۳ رد المحتار ۲ ۔ ۳۳۶)**

دراصل امام صاحب کا خیال ہے کہ ایک ہزار مہر متعین ہے اور چونکہ مشروط واقعہ کا پیش آنا یقینی نہیں ہے۔ اس لیے دو ہزار مہر مجہول ہے ۔ صاحبین کا خیال ہے کہ شرط اور اس شرط سے ہم رشتہ مقدار مہر دونوں معروف و متعین اور واضح و غیر مبہم ہے ، اس لئے نہ جہالت ہے اور مستقبل میں نزاع کا اندیشہ ہے ۔ واقعہ ہے کہ عملا اس طرح کے معاملات میں نزاع پیدا نہیں ہوتی ۔ اصول افتاء میں دونوں طرح کی رائیں موجود ہیں یہ بھی کہ امام صاحب کے قول کو بہر حال صاحبین کے قول پر ترجیح دی جائے گی ۔ اور یہ بھی کہ مفتی کو دونوں میں سے کسی بھی قول کے اختیار کرنے کی گنجائش ہے ۔ فتاوی سراجیہ میں ہے:

ثم الفتوی علی الاطلاق علی قول ابی حنیفۃ ثم بقول صاحبیہ ثم بقول ابی یوسف ثم بقول محمد بن الحسن ثم بقول زفر بن الهذیل ثم بقول حسن بن زیاد ۔ وقیل ۔ اذا کان ابو

حنیفة بجانب و صاحباه فی جانبه فا لمفتی بالخیار و الاول اصح (السراجیة ۱۵۷)

"فتویٰ مطلقاً امام ابو حنیفہ، پھر صاحبین، اس کے بعد امام ابو یوسف، پھر امام محمد، پھر بالترتیب امام زفر اور حسن بن زیاد کے قول پر ہوگا۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر ایک طرف امام ابو حنیفہ اور دوسری طرف صاحبین ہوں تو مفتی کو اختیار ہوگا پہلا قول زیادہ درست ہے۔"

گو علامہ سراج الدین اودی نے امام صاحب کے قول کے مقابلہ صاحبین کے قول پر فتویٰ کے غیر درست ہونے کو ترجیح دی ہے۔ لیکن عملاً ایسے سیکڑوں مسائل ہیں جن میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ اس لیے حاوی قدسی وغیرہ کی بات زیادہ بہتر معلوم ہوتی ہے کہ قوت دلیل کی بناء پر صاحبین کے قول کو بھی ترجیح دی جاسکتی ہے۔ جب قضاء و شہادت کے ابواب میں امام ابو یوسف، ذوی الارحام کے مسائل میں امام محمد اور ۱۷ مسائل میں تنہا امام زفر کا قول افتاء کے لیے راجح شمار کیا گیا ہے (رد المحتار ۱۔۲۹) تو صاحبین کے قول پر افتاء کا ممنوع ہونا ناقابل فہم ہے۔ حالانکہ یہ بھی معلوم ہے کہ اہل تحقیق کا خیال ہے کہ عام طور پر صاحبین کی رائے بھی امام صاحب ہی کے کسی قول پر مبنی ہوتی ہے۔

دوسرے، مشائخ نے ان دونوں اقوال کو نقل کرکے یہ وضاحت نہیں کی ہے کہ کونسا قول صحیح و راجح اور مفتی بہ ہے؟ اور ایسے احکام میں ترجیح کا اصول کیا ہے؟ اس بابت علامہ حصکفی لکھتے ہیں:

فان قلت قد یحکون اقوالا بلا ترجیح وقد یختلفون فی الصحیح۔ قلت، یعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغیر العرف و احوال الناس و ما هو الارفق و ماظهر علیه التعامل و ما قوی وجهه (الدر المختار علی هامش الرد ۱۔۵۲)

"اگر تم کہو کہ مشائخ بلا ترجیح مختلف اقوال نقل کرتے ہیں اور قول صحیح کی بابت بھی اختلاف رائے رکھتے ہیں میں کہوں گا کہ مشائخ کے طریقہ کے مطابق عمل کیا جائے یعنی عرف، لوگوں کے حالات، ان کے لئے آسان تر، لوگوں کے تعامل کے مطابق اور دلیل کے اعتبار سے قوی قول پر عمل کیا جائے۔"

تیسرے، مواقع ضرورت میں قول ضعیف پر بھی فتویٰ کی گنجائش ہے۔ علامہ شامی اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہ "قول ضعیف پر فتویٰ کی گنجائش نہیں" لکھتے ہیں:

قلت لکن هذا فی غیر موضع الضرورة فقد ذکر فی حیض البحر فی بحث الوان الدماء اقوالا ضعیفة ثم قال، وفی المعراج عن فخر الائمة لو افتی مفت بشئی من هذه الاقوال فی

مواضع الضرورة طلبا لیتیسر کان حسنا۔ وکذا قول ابی یوسف فی المنی اذا خرج بعد فتور الشہوۃ لا یجب علیه الغسل ضعیف۔ و اجازوا العمل به للمسافر او الضیف الذی خاف الریبة کما سیاتی فی محله و ذلک من مواضع الضرورۃ۔

"میں کہتا ہوں کہ یہ ایسے مواقع پر ہے جہاں ضرورت درپیش نہ ہو ۔ چنانچہ "بحر" کے باب الحیض میں خون حیض کے رنگوں کی بابت چند اقوال صاحب بحر نے نقل کیا ہے ، پھر کہا ہے کہ "معراج" میں فخر الائمہ سے منسقول ہے کہ اگر مفتی مواقع ضرورت میں ان اقوال میں سے کسی پر ازراہ سہولت فتوی دے تو بہتر ہوگا ۔ اسی طرح کسر شہوت کے بعد منی نکلنے سے امام ابو یوسف کے نزدیک غسل کا واجب نہ ہونا ضعیف قول ہے ۔ لیکن مشائخ نے مسافر اور تہمت سے خائف مہمان کے لئے اس پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے جیسا کہ اپنی جگہ آئے گا ۔ اور یہ مواقع ضرورت میں ہے ۔"

ہر چند کہ افتاء کی بابت اس اصول کا اتنی صراحت و وضاحت کے ساتھ غالباً کسی اور نے ذکر نہیں کیا ہے ۔ لیکن عملاً فقہ کی اکثر متداول کتب میں اس کے شواہد موجود ہیں ... اب مجھے یہ عرض کرنے کی اجازت دیجئے کہ ضرورت جیسے شخصی و انفرادی ہوتی ہے ۔ اسی طرح اجتماعی اور سماجی بھی ہوتی ہے ۔ اس وقت طلاق اور سنجیدہ و متین فیصلہ کے بجائے محض موجودہ بیوی سے انتقام کے جذبہ کے تحت دوسرے نکاح پر مناسب حد تک روک لگانا ایک سماجی اور معاشرتی ضرورت ہے ۔ اس لئے یہ بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ ان مسائل میں حضرات صاحبین کے قول پر فتوی دیا جائے کہ اس سے سماجی اصلاح اور معاشرتی ناانصافی کے سد باب کی توقع کی جاسکتی ہے ۔

عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط

(**جواب سوال ۵**) خاندانی زندگی کے بارے میں اسلام کا بنیادی تصور یہ ہے کہ کسب معاش ، خاندان کی کفالت اور گھر سے باہر کی ذمہ داریوں کی تکمیل مرد کے ذمہ ہے اور بچوں کی پرورش و تربیت اور امور خانہ داری کی انجام دہی عورتوں کے ذمہ ۔ یہ عورتوں پر اسلام کا بڑا احسان اور اس کی فطرت و طبیعت کی رعایت ہے ... قرآن مجید کا ارشاد ہے ۔ **وقرن فی بیوتکن (احزاب ۳۳)**۔ اس لیے جو ملازمتیں شرعی حدود کی رعایت کے ساتھ کی جاسکتی ہیں ، خواتین کے لیے ضرورت و مجبوری کے بغیر ایسی ملازمتیں بھی مناسب نہیں ۔ پھر بیویوں کا نفقہ شوہر پر واجب اسی لیے رکھا گیا ہے کہ وہ اس کے اور اس کے بال بچوں کی پرورش و تربیت کے لیے محبوس اور گھری ہوتی ہے ۔ (**ھدایة ۲ ۔ ۳۱۷، باب النفقة**) ۔ اور اس نے سارا وقت اسی فریضہ مادری کی ادائگی کے لیے وقف کر رکھا

ہے۔

عورت کا اپنے آپ کو گھر سے باہر کی ایسی مصروفیت سے فارغ رکھنا، جو مرد کے "حق حبس" کو متاثر کرتی ہو، واجب ہے یہاں تک کہ فقہاء نے لکھا ہے:

و اذا ارادت المراة ان تخرج الی مجلس العلم بغیر اذن الزوج لم یکن لها ذلک (الخانیة علی هامش الهندیة ۱۔۴۴۳)

"عورت شوہر کی اجازت کے بغیر علمی مجالس میں جانا چاہے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں۔"

اور علامہ حصکفی کا بیان ہے۔

له منعها من الغزل و کل عمل تبرعا لا جنبی و لوقابلة او مغسلة لتقدم حقه علی فرض الکفایة من مجلس العلم الالنازلة امتنع زوجها من سوالها۔ (الدر المختار علی هامش الرد ۲۔ ۲۲۵)

"شوہر کو حق ہے کہ بیوی کو دھاگے کاتنے اور ایسے ہر کام سے روکے، گو وہ اجنبی شخص کے لیے تبرعا انجام دے، گو وہ "دایہ" ہو یا غسالہ ہو۔ کیونکہ شوہر کا حق فرض کفایہ پر مقدم ہے۔ اسی طرح وہ مجلس علم میں جانے سے بھی روک سکتا ہے، سوائے اس کے وہ کسی ایسے پیش آمدہ مسئلہ کی بابت ہو جس کو شوہر دریافت نہیں کر رہا ہو۔"

اس لیے عورت کے لئے ملازمت کی شرط مقصد نکاح کے مغایر محسوس ہوتی ہے اور ایسی شرط کو غیر معتبر ہونا چاہئے۔ اگر مرد نے قبول بھی کرلیا تو بعد میں وہ عورت کو ترک ملازمت کا حکم دے سکتا ہے ... البتہ اگر کوئی شخص بے روزگار ہو یا عورت کا نفقہ ادا نہ کرتا ہو اور تعنت کی راہ اختیار کر رکھی ہو۔ مجبور ہوکر عورت نے کوئی ایسی ملازمت کرلی ہو جو شرعا جائز ہے تو قاضی تجربات و حالات کی روشنی میں فیصلہ کرنے کا مجاز ہوگا کہ بہ یک دفعہ عورت کو ملازمت سے روک دیا جائے یا پہلے اندازہ قائم کیا جائے کہ مرد اپنے مطالبہ میں واقعی سنجیدہ ہے یا بیوی کو مزید مشقت میں ڈالنے کی غرض سے ایک حکم شرعی کا سہارا لے کر محض اپنی مقصد برابری کرنا چاہتا ہے۔ **هذا ما عندی و لانه الموافق للصواب۔**

خلاصہ جوابات

۱۔ الف۔ ایسی شرطیں جو انہیں حقوق و فرائض کو مؤکد کرتی ہوں جو نکاح کی وجہ سے عائد ہوتی ہیں، معتبر و

جائز ہیں ۔

ب ۔ ایسی شرطیں جو صحت نکاح کی شرطوں میں سے کسی شرط کے ساقط ہونے یا نکاح کے لازمی احکام میں سے کسی حکم میں تغیر و تبدل کو مستلزم ہوں معتبر نہیں ۔ البتہ ایسی شرطوں کے باوجود بھی نکاح منعقد ہوجاتا ہے

ج ۔ ایسی شرطیں جن سے عورت کو نفع پہونچتا ہو اور شریعت نے نہ ان کو واجب قرار دیا اور نہ ان سے منع کیا ہو ۔ ان کے معتبر ہونے میں اختلاف ہے ۔ احناف کے یہاں ایسی شرطیں معتبر نہیں ہیں ۔ البتہ حنابلہ کے یہاں معتبر ہیں اور حضرت عمر، حضرت عبد اللہ بن مسعود ،سعد بن ابی وقاص ،عمرو بن عاص اور معاویہ بن ابی سفیان (رضی اللہ تعالی عنھم) کی بھی یہی رائے ہے

اور موجودہ حالات میں اسی قول پر فتوی دیا جانا مناسب ہے ۔

۲ ۔ تفویض طلاق کی تینوں ہی صورتیں جائز ہیں ،البتہ ؛

الف ؛ نکاح سے پہلے تفویض میں ضروری ہے کہ تفویض طلاق کی نسبت نکاح کی طرف ہو ۔

ب ؛ نکاح کے وقت تفویض میں ضروری ہے کہ عورت کی طرف سے پہل ہو ۔

ج ؛ نکاح کے بعد تفویض میں یہ دونوں شرطیں نہیں ہیں ۔ البتہ ان کا قبول کرنا یا نہیں کرنا ، مرد کے اختیار میں ہے ۔

تفویض کی بہتر صورت یہ ہے کہ عورت کی بجائے دارالقضاء کو حق طلاق تفویض کردیا جائے ۔

۳ ۔ ۲ ۔ دو حالتوں کے ساتھ مہر کی دو مقدار کو مشروط کرنا صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور موجودہ حالات میں اسی کے مطابق فتوی دیا جانا مناسب ہے ۔

۵ ۔ حق حبس مرد کا ویسا ہی حق ہے جیسے نفقہ عورت کا حق ہے ۔ اس لیے عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط معتبر نہیں ۔ ہاں اگر نکاح کے بعد مرد کے نفقہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے عورت نے کوئی جائز ملازمت کی ۔ شوہر اس کو ترک کرنے کا مطالبہ کر رہا ہے ۔ اور بیوی کو مستقبل میں شوہر کی جانب سے پھر عدم ادائگی کا اندیشہ ہے تو اب قاضی کی صوابدید پر ہے کہ حالات کا جائزہ لے کر مناسب فیصلہ کرے ۔

اشتراط فی النکاح

مولانا عتیق احمد بستوی ☆

عقد نکاح کے ساتھ عائد کردہ شرائط کو سوالنامہ میں تین قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

۱۔ ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو، مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا۔

ظاہر ہے کہ ایسی شرطیں قابل بحث نہیں ہیں۔ عقد نکاح کا لازمی تقاضا ہونے کی وجہ سے ان کی پابندی اور ان پر عمل درآمد ضروری ہے۔ خواہ عقد کے وقت شرط کی صورت میں ان کا ذکر کیا جائے یا نہیں، ان شرطوں کے لازم الایفاء ہونے پر سلف میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

۲۔ نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔

اس طرح کی شرط لگانے سے عقد نکاح باطل نہیں ہوگا بلکہ شرط ہی باطل اور ناقابل اعتبار ہوگی، ہاں اگر ایک محدود مدت تک کے لئے نکاح کی شرط لگائی جائے جسے نکاح متعہ یا نکاح موقت کہا جاتا ہے تو جمہور فقہاء کے

☆ استاذ فقہ و حدیث دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ، و رکن مجلس اساسی اسلامک فقہ اکیڈمی دہلی

نزدیک نکاح ہی منعقد نہیں ہوگا ۔ اصل معرکۃ الآراء سوالنامہ میں ذکر کردہ تیسری قسم کی شرطیں ہیں سوالنامہ کے الفاظ میں ان کا حاصل یہ ہے ۔

۳ ۔ نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط عائد کرنا جو (۱) (۲) میں سے کسی کے دائرے میں نہیں آتی ہے ۔ اس کے نتیجے میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہ ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا ۔

نکاح اور دوسرے عقود میں شرائط عائد کرنے کے تعلق سے فقہاء اسلام میں مختلف رجحان پائے جاتے ہیں۔ فقہاء ظاہریہ (ابن حزم وغیرہ) کا مسلک یہ ہے کہ عقد نکاح وغیرہ میں وہی شرط لگائی جاسکتی ہے جس کی اجازت نص سے ثابت ہو، ان حضرات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عقود شرعیہ (بیع، نکاح، اجارہ وغیرہ) کی طرح ان کے اثرات بھی شارع کی طرف سے مقرر ہیں، ان عقود میں اپنی طرف سے شرائط عائد کرنے سے ان کے اثرات میں خلل اندازی ہوتی ہے اور ان عقود کے مقاصد متاثر ہوسکتے ہیں لہذا عقد نکاح وغیرہ میں ایسی شرط کی گنجائش ہے جس کا جواز نص سے ثابت ہے ۔

اس کے برخلاف دوسرا موقف فقہاء حنابلہ کا ہے ۔ ان حضرات کے نزدیک عقد نکاح میں میاں بیوی اپنی من پسند شرطیں عائد کرسکتے ہیں، اور عقد نکاح کے اثرات میں تبدیلی لاسکتے ہیں، ہاں اتنی بات کا خیال ضروری ہے کہ یہ شرطیں نکاح کے مقاصد اور اس کے لازمی تقاضوں کو مجروح نہ کرنے والی ہوں ۔ عقد نکاح اور دوسرے عقود میں وہ شرط لگائی نہیں جاسکتی جس کی ممانعت نصوص و آثار میں صراحتاً کردی گئی ہو، مثلاً کسی عورت کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ مرد اپنی پہلی بیوی کو طلاق دیدے، غرضیکہ حنابلہ کے نزدیک ان شرائط میں اصل اباحت ہے، کسی شرط کو اسی وقت غیر معتبر کہا جاسکتا ہے جب کہ وہ عقد کے مقصد اور لازمی تقاضوں کو مجروح کرتی ہو، یا نصوص و آثار میں صراحتاً اس شرط کی ممانعت ہو ۔

ظاہریہ اور حنابلہ کے دو متضاد مسالک کے درمیان جمہور فقہاء (احناف، شوافع، مالکیہ) کا مسلک ہے، ان حضرات کے نزدیک شرط لگانے کے معاملہ میں نہ تو ظاہریہ کی طرح بے انتہا تنگی ہے نہ حنابلہ کی طرح غیر معمولی وسعت ۔

جمہور فقہاء کے نزدیک ہر وہ شرط لغو اور غیر معتبر ہے جو تقاضائے عقد میں شامل نہ ہو اور نہ ہی عقد کے کسی تقاضے کو پختہ کرنے والی ہو، اس کے ایفاء کے واجب ہونے پر نصوص و آثار یا عرف کے قبیل کی کوئی دلیل

موجود نہ ہو اس طرح کی ہر شرط جمہور فقہاء کے نزدیک غیر معتبر ہے، لیکن اس شرط کی بنا پر عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

ائمہ اربعہ میں سے امام احمد بن حنبل بہت متوسع ہیں، وہ صرف انہیں شرائط کو غیر معتبر کہتے ہیں جن سے عقد نکاح کے لازمی تقاضے اور اثرات مجروح ہوتے ہوں، یا جن کے بارے میں شریعت نے صراحتاً ممانعت کی ہو۔ مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اپنی پہلی بیوی کو طلاق دے۔ احناف و شوافع کے نزدیک وہی شرطیں معتبر ہیں جو عقد نکاح کے تقاضوں کے مطابق ہوں، ان کے حق میں کوئی دلیل شرعی (مثلاً نص یا قیاس یا عرف) موجود ہو۔ امام مالک اور مشہور قول کے اعتبار سے احناف، شوافع کے ساتھ ہیں اور ان کا غیر مشہور قول امام احمد بن حنبل کے مطابق ہے، امام احمد بن حنبل اور ائمہ ثلاثہ کا اختلاف دراصل ان شرطوں کے بارے میں ہے جن کی صحت یا عدم صحت کسی خاص دلیل سے ثابت نہ ہو، ایسی شرطوں کو جمہور فقہاء غیر لازم اور ناقابل اعتبار قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک ان شرطوں کا ایفاء لازم نہیں ہے اور ان کی خلاف ورزی کرنے کی صورت میں دوسرے فریق کو نکاح فسخ کرنے یا عدالتی چارہ جوئی کا کوئی اختیار نہ ہوگا، اس کے برخلاف امام احمد بن حنبل کے نزدیک یہ شرطیں لازم عمل ہوں گی، اور اگر عورت کی طرف سے یہ شرطیں عائد کی گئیں تھیں اور شوہر نے ان شرطوں کی خلاف ورزی کی تو عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا۔

امام احمد بن حنبل اور ائمہ ثلاثہ کے اختلاف کی مزید وضاحت ان مثالوں سے ہو سکتی ہے جنہیں فقہاء نے اس بحث میں ذکر کیا ہے۔ چند اختلافی شرطوں کا نمونہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔

١۔ عقد نکاح میں عورت نے یہ شرط لگائی کہ شوہر اس کے نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا۔

٢۔ عورت کی طرف سے نکاح میں یہ شرط لگائی گئی کہ شوہر اسے اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کہیں اور نہیں لے جائے گا۔

٣۔ عورت نے نکاح کے وقت یہ شرط عائد کی کہ شوہر اپنی پہلی بیوی کو طلاق دیدے۔

ان میں سے تیسری شرط کے بارے میں حنابلہ کے یہاں دو قول ملتے ہیں، صحیح اور راجح قول یہ ہے کہ عورت کی طرف سے یہ شرط عائد کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر یہ شرط لگائی گئی تو شوہر کے لئے لازم العمل نہیں کیونکہ حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سوتن کو طلاق کا مطالبہ کرنے سے منع فرمایا، اس لئے راجح قول کے اعتبار سے حنابلہ کے نزدیک بھی یہ شرط فاسد ہے، ہاں ابتدائی دو شرطوں کے بارے میں امام

احمد بن حنبل اور ائمہ ثلاثہ کا اختلاف منقول ہے ۔ امام احمد ان دونوں شرطوں کو لازم العمل قرار دیتے ہیں اور شوہر کی جانب سے ان کی خلاف ورزی کی صورت میں عورت کو فسخ نکاح کا اختیار دیتے ہیں جب کہ ائمہ ثلاثہ ابتدائی دو شرطوں کو بھی لغو اور ناقابل اعتبار گردانتے ہیں ، شوہر کے ذمہ ان کی پابندی لازم نہیں کرتے ۔

اس سلسلہ میں یہ وضاحت ضروری ہے کہ امام مالک بھی اپنے غیر مشہور قول میں زیر بحث شرطوں کو لازم العمل قرار دیتے ہیں ، اور اپنے مشہور قول کے اعتبار سے ان شرطوں کو غیر لازم کہتے ہیں اگرچہ وہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے ہم نوا ہیں لیکن اس طرح کی شرطیں عائد کرنے کو ناپسند کرنے کے باوجود ان کا خیال یہ ہے کہ اگر ایسی شرط لگادی گئی اور میاں بیوی نے اپنے نکاح کے وقت اسے تسلیم کرلیا تو اس شرط کا پورا کرنا مستحب اور مستحسن ہے۔

زیر بحث شرطوں کے بارے میں صحابہ و تابعین اور فقہاء مجتہدین کے اختلاف احادیث کی بنیاد پر ہیں ۔ جو حضرات ان شرطوں کو لازم العمل قرار دیتے ہیں ان کا استدلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی درج ذیل حدیث سے ہے جو صحیح بخاری اور حدیث کی دوسری معتبر کتابوں میں مروی ہے ۔

عن عقبة عن النبی صلی الله علیه وسلم قال احق ما اوفیتم من الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج۔

حضرت عقبہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم نے فرمایا سب سے زیادہ پورا کئے جانے کے لائق وہ شرطیں ہیں جن کے ذریعہ تم نے شرمگاہوں کو حلال کیا ۔

اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے امام خطابی لکھتے ہیں ۔ نکاح کی شرطیں مختلف قسم کی ہیں بعض شرطوں کا پورا کرنا بالاتفاق سب کے نزدیک واجب ہے ، یہ وہ شرطیں ہیں جن کا خود اللہ نے حکم دیا ہے ۔ مثلاً بیوی کو دستور کے مطابق نکاح میں رکھنا اس کے حقوق ادا کرنا یا اچھے طریقے سے اسے چھوڑ دینا (**امساک بالمعروف، تسریح باالاحسان**) بعض حضرات نے مذکورہ حدیث کو اس قسم کی شرط پر محمول کیا ہے ، کچھ شرطیں وہ ہیں جن کے پورا نہ کئے جانے پر اتفاق ہے مثلاً کسی عورت کا یہ شرط عائد کرنا کہ شوہر اپنی پہلی بیوی کو طلاق دیدے ۔ اور کچھ شرطوں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے ، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا ، یا شوہر اس کو اس کے گھر سے منتقل کرکے اپنے گھر نہیں لے جائے گا ۔

اس کی ہم معنی حدیث کی شرح کرتے ہوئے امام نووی لکھتے ہیں

امام شافعی اور اکثر علماء فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا محمل وہ شرطیں ہیں جو مقتضائے نکاح کے منافی نہ ہوں ،

بلکہ نکاح کے تقاضوں اور مقاصد میں سے ہوں، مثلاً حسن سلوک کی شرط لگانا دستور کے مطابق لباس، رہائش گاہ، نان و نفقہ مہیا کرنے کی شرط لگانا، اور یہ شرط لگانا کہ شوہر بیوی کے کسی حق کی ادائیگی میں کوتاہی نہیں کرے گا۔ ایسی شرط جو تقاضائے نکاح کے خلاف ہو مثلاً یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کے لئے باری مقرر نہیں کرے گا۔ اس کی موجودگی میں کسی باندی سے تعلقات زن و شوئی قائم نہیں کرے گا، بیوی پر خرچ نہیں کرے گا، اسے لے کر سفر نہیں کرے گا۔ اس طرح کی شرطوں کا پورا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ شرط لغو ہوجائے گی اور نکاح مہر مثل کے بدلہ میں صحیح ہوجائے گا، کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو باطل ہے۔ امام احمد اور ایک جماعت کے نزدیک شرط کا مطلقاً پورا کیا جانا واجب ہے **ان احق الشروط بالوفاء** .... والی حدیث کی بنا پر امام ترمذی نے حدیث " **ان احق الشروط ان یوفی بها ما استحللتم بها الفروج** " کی روایت کرنے کے بعد لکھا ہے: صحابہ کرام میں سے بعض اہل علم کا اسی پر عمل ہے انھیں میں سے حضرت عمر بن الخطاب بھی ہیں، انھوں نے فرمایا کہ اگر کسی مرد نے عورت سے نکاح کرتے وقت یہ شرط منظور کی ہے کہ عورت کو اس کے شہر سے نکال کر نہیں لے جائے گا تو اسے عورت کو نکال کر لے جانے کا حق نہیں ہے۔ بعض اہل علم کا قول یہی ہے۔ حضرت علی بن ابی طالب سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا اللہ کی شرط عورت کی شرط سے پہلے ہے۔ گویا حضرت علی کی رائے میں عورت کی طرف سے نکال کر نہ لے جانے کی شرط لگانے باوجود شوہر کے لئے جائز ہے کہ بیوی کو اس کے شہر سے نکال کر لے جائے۔ بعض اہل علم نے اس کو اختیار کیا ہے۔ سفیان ثوری اور بعض اہل کوفہ کا یہی قول ہے۔

مذکورہ بالا حدیث امام احمد بن حنبل اور ان تمام لوگوں کی سب سے مضبوط دلیل ہے جو شرائط نکاح قبول کرنے میں متوسع ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک حدیث بالا کی روشنی میں نکاح کی وہ تمام شرطیں صحیح اور لازم العمل ہیں جن کی نصوص میں صراحتاً ممانعت نہ کی گئی ہو، اور ان سے نکاح کے لازمی تقاضے مجروح ہوتے ہوں۔

جو حضرات فقہاء نکاح اور دوسرے عقود کی شرطوں کو بہت محدود دائرے میں قبول کرنے کا رجحان رکھتے ہیں وہ حضرات بھی استدلال میں احادیث نبویہ پیش کرتے ہیں، اس سلسلے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دو فرامین پیش کئے جاتے ہیں۔

کل شرط لیس فی کتاب اللہ فهو باطل و ان کان مائة شرط ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو باطل ہے اگرچہ وہ سو شرطیں ہوں۔

زیر بحث شرطیں چونکہ کتاب اللہ میں نہیں ہیں اور نہ عقد نکاح کا لازمی تقاضا ہیں لہذا حدیث بالا کے اعتبار سے باطل اور ناجائز ہوں گی۔ دوسری حدیث یہ ہے ۔

" **المسلمون علی شروطھم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا** " مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوں گے سوائے اس شرط کے جو حرام کو حلال قرار دے یا حلال کو حرام قرار دے ۔

ظاہر ہے کہ اس حدیث میں حقیقی تحلیل و تحریم مراد نہیں ہے ایک مسلمان حالت ایمان میں حلال کو حرام اور حرام کو حلال کیسے کرسکتا ہے ۔ اور اگر کرے تو مسلمان کہاں باقی رہے گا ۔ تحریم حلال کا مطلب یہی ہوسکتا ہے کہ اس شرط کی بنا پر ایک حلال چیز پر پابندی ہوجائے اور اس کی بنا پر خواہش کے باوجود ایک فریق ایک جائز کام نہ کرسکے ۔ زیر بحث شرطوں میں اس مفہوم کے اعتبار سے تحریم حلال (حلال کو حرام کرنا) موجود ہے ۔ مثلا اگر ایک عورت سے کسی مرد کا نکاح ہوتا ہے تو اس عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے مرد دوسرا اور تیسرا نکاح کرسکتا ہے ۔ لیکن اگر عورت نے اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ شوہر اس کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے نکاح نہ کرے اور شرعا یہ شرط لازم العمل قرار دیدی گئی تو شوہر پر دوسرا نکاح کرنے کے سلسلے میں پابندی عائد ہوگئی اور اسے ایک حلال کام سے روک دیا گیا ۔ ضرورت اور خواہش کے باوجود وہ دوسرا نکاح نہیں کرسکتا ۔ اور اگر دوسرا نکاح کرے تو پہلی بیوی سے ہاتھ دھوئے ۔

زیر بحث شرطوں کو باطل قرار دینے والے جمہور فقہاء کا ایک استدلال یہ بھی ہے کہ شریعت اسلامی نے عقود و معاملات کے احکام واثرات متعین کردیے ہیں ۔ ان کے احکام و اثرات کی حد بندی فریقین پر نہیں چھوڑی ہے ۔ عقود و معاملات کے شرعی احکام و اثرات اور ان کے لازمی تقاضوں سے تجاوز کر کے فریقین کی طرف سے شرائط عائد کرنا ان عقود و معاملات کی شرعی ساخت پر اثر انداز ہوگی ۔ ان عقود کے شرعی مقاصد متاثر اور مجروح ہوں گے مثلا عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اسے اس کے آبائی وطن میں رکھے گا ۔ وہاں سے منتقل کر کے کہیں اور نہیں لے جائے گا ۔ بادی النظر میں ایک بے ضرر سی شرط معلوم ہوتی ہے لیکن اگر گہرائی سے دیکھا جائے تو مقاصد و مصالح نکاح پر اس شرط کے برے اثرات پڑتے ہیں ۔ مثلا بیوی کے وطن میں شوہر کو رزق کے ذرائع حاصل نہ ہوسکے اس لئے وہ مجبور ہوا کہ حصول رزق کے لئے کسی اور شہر میں قیام کرے ۔ تلاش رزق میں اس کا قیام عورت کے وطن سے دور رہے اور خواہش کے باوجود اپنی بیوی بچوں کو اپنے ساتھ نہیں لے جا پائے گا ۔ اس کے نتیجے میں میاں بیوی دونوں کی زندگی ناآسودہ گزرے گی ۔ بچوں کی نگہداشت اور تعلیم و تربیت کے مسائل پیدا ہوں گے ۔ عائلی زندگی متزلزل ہوکر رہ جائے گی ۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس طرح کی شرطیں بہ ظاہر بے ضرر ہونے کے باوجود ۔

نتائج کے اعتبار سے نکاح کے مقاصد و مصالح کو مجروح کرتی ہیں اس لئے شرعاً ان شرطوں کا اعتبار نہیں ہے ۔

اسلامی شریعت کی منشاء یہ ہے کہ نکاح کرنے سے قبل ایک دوسرے کے بارے میں پورا اطمینان کرلیا جائے ۔ نکاح طے کرنے میں نامناسب جلد بازی کرنے کے بجائے ہر طرح معلومات اور اطمینان حاصل کرلینے کے بعد اللہ کے نام پر نکاح کا فیصلہ کیا جائے ۔ نکاح کے وقت بے اعتمادی اور بے اطمینانی کا ماحول نہیں ہونا چاہئے ۔ کیونکہ رشتہ نکاح محبت اور اعتماد کی فضا ہی میں بار آور ہوسکتا ہے ۔ نکاح کے وقت ہی سے شرائط بازی اعتماد و اطمینان کی فضا کو مجروح کرتی ہے ۔

مسئلہ زیر بحث میں دلائل و مصالح کے اعتبار سے جمہور فقہاء (احناف ، مالکیہ ، شافعیہ) کی بات زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے ۔ عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا ، یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرلے ۔ فقہ اسلامی کی اصطلاح میں یہ تفویض طلاق ہے ۔ ظاہریہ کے علاوہ باقی تمام فقہاء تفویض طلاق کو درست اور نافذ قرار دیتے ہیں ۔ شوہر کو جس طرح خود طلاق دینے کا اختیار ہے ، اسی طرح اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ طلاق واقع کرنے کا اختیار مشروط یا غیر مشروط طور پر بیوی کو یا کسی تیسرے شخص کو تفویض کرے ۔ تفویض طلاق کے جواز پر جمہور فقہاء نے آیت تخییر کے علاوہ صحابۂ کرام کے بہت سے آثار سے بھی استدلال کیا ہے ۔

اصولی طور پر تفویض طلاق کی درستگی پر اتفاق کے باوجود اس کی تفصیلات اور متعلقہ مسائل میں فقہاء اسلام کے درمیان کافی اختلافات ہیں ۔ فقہاء احناف کے نزدیک تفویض طلاق کے بعد شوہر کو اس سے رجوع کا اختیار نہیں ہے ۔ احناف کے نزدیک خاص شرائط اور تفصیلات کے ساتھ تفویض طلاق کا عمل نکاح سے پہلے بھی ہوسکتا ہے عقد نکاح کے دوران اور نکاح کے بعد بھی ۔

فقہ حنفی کے مسائل و تفصیلات کے اعتبار سے تفویض طلاق کی حکیمانہ اور فقیہانہ تطبیق و تشریح حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نے **"الحيلة الناجزة للحليلة العاجزة"** میں کی ہے تفویض طلاق کے مسائل کی روشنی میں مختلف کابین نامے مرتب کر کے حضرت تھانوی نے مردوں کے اس طرح کے مظالم کا سد باب کرنا چاہا ہے کہ بہت سے مرد بیویوں پر ظلم و زیادتی کرتے ہیں یا ان کا نان و نفقہ ادا نہیں کرتے ، بال بچوں سے بے فکر ہوکر پردیس چلے جاتے ہیں ۔ خلاصہ یہ ہے کہ عورتوں کے حقوق ادا کرنے اور ان پر ظلم و زیادتی کرنے کے باوجود بھی طلاق دینے یا ان سے خلع کرنے پر بھی آمادہ نہیں ہوتے ۔ اگر نکاح کے وقت کابین نامہ کی شکل میں تفویض طلاق مل جائے تو عورت کابین نامہ کی شرائط کی خلاف ورزی کی صورت میں اپنے اوپر طلاق واقع کرکے رہائی

حاصل کر سکتی ہے۔ حضرت تھانوی نے مختلف کابین ناموں کا جو متن تحریر فرمایا ہے اس میں پوری دانشمندی کے ساتھ احتیاطوں کو ملحوظ رکھا ہے۔ اس بات کو مد نظر رکھا ہے کہ مردوں کے مظالم کا سد باب بھی ہوجائے اور عورت کے ہاتھ میں طلاق کا اختیار آنے سے جن مفاسد کا اندیشہ ہے، ان پر بھی روک لگ سکے۔

اشتراطی النکاح کے سوالنامہ میں دو سوالات عقد نکاح میں دو شرطوں کے ساتھ دو مہروں کو وابستہ کرنے کے بارے میں ہیں۔ ان کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر عقد نکاح کے وقت مہر اس طرح طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق نہ دی تو اس کا مہر دس ہزار، اور اگر طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار، یا اس طرح طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کیا تو مہر پندرہ ہزار اور اگر دوسرا نکاح کیا تو مہر تیس ہزار۔

فقہاء اسلام نے اس طرح مہر طے کرنے پر بحث کی ہے، صاحبین نے دونوں شرطوں اور دونوں مہروں کو درست قرار دیا ہے اور جو شرط پائی جائے گی اس کے اعتبار سے مہر کی ادائیگی ہوگی، امام احمد بن حنبل کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک جو مہر پہلے ذکر کیا گیا ہے اس کی تعیین درست ہوگی، اگر پہلی شرط پائی گئی تو مہر مسمی واجب ہوگا، اور اگر دوسری شرط پائی گئی تو مہر مثل لازم ہوگا بشرطیکہ وہ مہر مسمی سے زائد نہ ہو، لیکن خود امام ابو حنیفہ نے دو شرطوں سے دو مہروں کے وابستہ کرنے کی بعض صورتوں کو جائز اور نافذ قرار دیا ہے، مثلاً اگر اس طرح مہر طے ہو کہ اگر عورت حسین ہو تو اس کا مہر دس ہزار اور اگر بدصورت ہو تو اس کا مہر پانچ ہزار، اس صورت میں امام ابو حنیفہ بھی دونوں شرطوں اور دونوں مہروں کو درست قرار دیتے ہیں، ان دونوں مسائل میں امام ابو حنیفہ نے کس بنیاد پر فرق کیا ہے اس پر کتب فقہ حنفی میں تفصیلی بحث اور رد و قدح ملتی ہے۔

میرے خیال میں زیر بحث مسئلہ میں صاحبین کا قول اختیار کرنا مناسب ہے، صاحبین کا قول نہایت واضح اور سہل ہے، اس کا اختیار کرنا مفتی اور مستفتی دونوں کے لئے سہولت کا موجب ہے لیکن اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ طلاق اور عدم طلاق والے مسئلہ میں اگر طلاق کے ساتھ مہر کی ایسی بڑی مقدار وابستہ کردی گئی جس کی ادائیگی شوہر کے لئے ناممکن ہو تو دوسرے مفاسد پیدا ہوں گے، طلاق کے ناپسندیدہ ہونے کے باوجود شریعت اسلامی نے جن مصالح سے طلاق کو مشروع کیا ہے ان مصالح پر زد پڑے گی، طلاق کے ناگزیر ضرورت بن جانے کے باوجود لمبے مہر کے خوف سے لوگ طلاق کا اقدام نہیں کریں گے اور ناپسندیدہ بیویوں سے گلو خلاصی کے لئے وحشیانہ اقدامات کر گزریں گے۔ جیسا کہ ہندو سماج میں ہورہا ہے۔

پھر اصل مفاسد نفس طلاق سے نہیں بلکہ بیک وقت تین طلاق سے پیدا ہوتے ہیں اگر شوہر سنت کے مطابق ایک وقت میں ایک طلاق پر اکتفا کرتا ہے تو دونوں کے درمیان ملاپ کی راہیں کھلی ہوئی ہیں اس لئے مہر کی زیادتی تین طلاق کی شرط کے ساتھ مربوط کی جانی چاہئے تاکہ تین طلاق کے رواج پر قدغن لگے اور نسبتاً زیادہ مہر کے خوف سے تین طلاق کا ناروا اقدام نہ کیا جائے۔

سوالنامہ اشتراط فی النکاح کے آخری سوال کا جواب یہ ہے کہ ایسی شرط شرعاً ناقابل اعتبار ہوگی، جمہور فقہاء کے نزدیک یہ شرط شرائط فاسدہ کے زمرہ میں آتی ہے۔ صرف اتنی بات نہیں ہے کہ یہ شرط نکاح کے لازمی تقاضوں میں شامل نہیں اور نہ انھیں پختہ کرنے والی ہے، بلکہ اس سے بڑھ کر بات یہ ہے کہ یہ شرط عقد نکاح کے ایک لازمی تقاضا کے خلاف ہے، نکاح کے بعد اسلامی شریعت بیوی کے ضروری اخراجات شوہر کے ذمہ لازم کردیتی ہے، خواہ شوہر مالدار ہو یا غریب اور شوہر کو یہ حق دیتی ہے کہ اس کی بیوی اس کی اجازت کے بغیر (بعض استثنائی صورتوں کو چھوڑ کر) اس کے گھر سے باہر نہ جائے، اسلام نے مرد اور عورت کے مزاج اور صلاحیت کا خیال کرتے ہوئے دونوں کے کام تقسیم کردئے ہیں، مگر گھر کے باہر کا کام خصوصاً تلاش معاش مرد کے ذمہ رکھا ہے، اور اندرون خانہ کی ذمہ داری عورت پر رکھی ہے، گھر کا داخلی نظم و نسق، چھوٹے بچے بچیوں کی نگہداشت وغیرہ، بیوی کے فرائض میں داخل ہے۔ ظاہر ہے کہ گھر کے باہر مستقل ملازمت کے ساتھ عورت شوہر اور بچوں کے تئیں اپنی خانگی ذمہ داریاں پوری نہیں کرسکتی، ملازمت کرنا بہت سے بہت اس کے لئے جائز عمل کہا جاسکتا ہے اور گھر کی دیکھ بھال بچوں کی نگہداشت، پرورش اس کے واجبات میں شامل ہے۔ مباح اور واجب میں جب بھی ٹکراؤ ہوگا واجب کو ترجیح ہوگی۔

عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط شوہر کے حق حبس کو کالعدم کردیتی ہے اور حق حبس نکاح سے پیدا ہونے والا ایک لازمی حق ہے، لہذا اس کو باطل کرنے والی شرط خود باطل ہوگی، یہ شرط اسی طرح ناقابل اعتبار ہوگی جس طرح یہ شرط غیر معتبر ہوتی ہے کہ شوہر کو میرے کہیں آنے جانے پر کوئی اعتراض کرنے کا حق نہ ہوگا۔

اشتراط فی النکاح اور اس کا حکم

مولانا مصلح الدین احمد بڑودوی القاسمی ☆

اشتراط فی النکاح سے مراد یہ ہے کہ زوجین میں سے کسی کا ایسی شرط لگانا جس کے لیے کوئی غرض یا منفعت وابستہ ہو، اس سلسلہ میں ایسی شروط مراد ہیں جو ایجاب یا قبول کے ساتھ مقرون و متصل ہوں یعنی ایجاب اس طرح متحقق ہو کہ اس کے ساتھ کوئی شرط لگی ہوئی ہو، وہ ایجاب مراد نہیں جو کسی شرط پر معلق ہو، کیونکہ معلق بالشرط ایجاب کا وجود وتحقق، وجود شرط سے قبل ممکن نہیں۔

الشروط فی الزواج هی ما يشترطه احد الزوجين على الآخر مما له فيه غرض و يراد به الشروط المقترنة بالايجاب او القبول اى ان الايجاب يحصل ولكن يصاحبه شرط من الشروط (الفقه الاسلامی ج ۷ ص ۵۳)

یعنی نکاح میں زوجین میں سے کسی کا دوسرے پر ایسی شرط لگانا جس کے ساتھ شرط لگانے والے کی غرض اور منفعت متعلق ہو، اور اس سے وہ شرائط مراد ہیں جو ایجاب یا قبول کے ساتھ مقرون ہو، بایں طور کہ مشروط ایجاب صادر ہو۔ **وهذا بخلاف حالة الايجاب المعلق بشرط فان الايجاب لاوجود له قبل الشرط. (الفقه الاسلامی ج ۷ ص ۳۵)**

اور یہ صورت اس ایجاب کے برخلاف ہے جو معلق بالشرط صادر ہو، کیونکہ شرط کے تحقق سے پہلے ایجاب کا وجود ممکن ہی نہیں۔

شروط فی النکاح کے سلسلہ میں احناف کا مذہب

زوجین میں سے کوئی ایسی شرط لگانا ہے جو شرط صحیح ہو۔ شرط صحیح سے ایسی شرط مراد ہے جو مقتضائے عقد کے مناسب ہو اور احکام شرعیہ کے منافی نہ ہو، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ خاوند اپنے گھر والوں سے یا اپنی سوکن سے الگ کسی علحدہ مکان میں اس کی رہائش کا انتظام کرے، یا کسی دور دراز جگہ کے سفر میں اس کو اس کی

☆ بڑودہ،

مرضی کے خلاف نہ لے جائے گا وغیرہ۔ تو ایسی شرط کو پورا کرنا اور اس کا لحاظ رکھنا شرعا واجب و لازم ہے ۔

اور اسی حکم میں وہ شروط بھی داخل ہیں جو شرعا مامور بہ ہوں ، جیسے کہ عورت کا یہ شرط لگانا کہ خاوند میرے ساتھ اچھا سلوک کرے گا ، مجھے خلاف شرع امور پر مجبور نہ کرے گا وغیرہ۔

اگر کسی شخص نے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کی طلاق کا معاملہ اسی عورت کے قبضہ و اختیار میں ہوگا ، تو یہ شرط لگانا صحیح ہے اور فقہاء احناف نے اس کو شروط صحیحہ میں سے قرار دیا ہے ۔ لیکن اگر کسی شخص نے عورت کے باپ کو مخاطب کر کے یوں کہا کہ " تو اپنی بیٹی کا نکاح مجھ سے اس شرط پر کردے کہ اس کا امر طلاق تیرے اختیار میں ہوگا " تو اس صورت میں باپ کے اختیار میں امر طلاق نہ ہوگا ، کیونکہ یہ تفویض قبل النکاح ہے ۔

زوجین میں سے کوئی ایسی شرط لگاتا ہے جو شرط فاسد ہے ۔ شرط فاسد سے وہ شرط مراد ہے جو عقد نکاح کے مقتضی کے خلاف ہو یا احکام شرعیہ کے منافی ہو ۔ شروط فاسدہ کا حکم یہ ہے کہ شروط فاسدہ کی وجہ سے نکاح باطل نہیں ہوتا بلکہ صرف شرط ہی باطل ہوجاتی ہے ، اس کو پورا کرنا ضروری نہیں ، البتہ نکاح صحیح ہوجاتا ہے ۔ نکاح اور معاوضات مالیہ کا باہمی فرق یہ ہے کہ شروط کی وجہ سے معاوضات مالیہ (بیع وغیرہ) فاسد ہوجاتے ہیں اور نکاح فاسد نہیں ہوتا ۔

زوجین میں سے کوئی ایسی شرط لگاتا ہے جو شرعا ممنوع ہے ، تو ایسی شرط لگانا ناجائز ہے اور اس کو پورا کرنا ضروری نہیں ، مثلاً کسی عورت نے یہ شرط لگائی کہ تجھے میری سوکن کو طلاق دینا پڑے گا ۔ تو ایسی شرط لگانا نیز اس کو پورا کرنا دونوں ممنوع ہیں ، حدیث شریف میں ہے **لایحل لامراۃ تسال طلاق ضرتها** یعنی کسی عورت کو جائز نہیں کہ وہ خاوند سے اپنی سوکن کی طلاق کا مطالبہ کرے ۔ **(درمختار ج ۲ ص ۲۰ تبیین الحقائق ج ۲ ص ۱۲۸ فتح القدیر ج ۳ ص ۱۰۷ بدائع صنائع)**

و الخلاصۃ ان الفقهاء اتفقوا علی صحۃ الشروط التی تلائم العقد وعلی بطلان الشروط التی تنافی المقصود من الزواج او تخالف احکام الشریعۃ و اتفق الحنفیۃ و المالکیۃ و الحنابلۃ علی صحۃ الشروط التی یکون فیها تحقیق و صف مرغوب فیه او خلو المراۃ من عیب لا یثبت الخیار فی فسخ الزوج (الفقه الاسلامی ج ۷ ص ۵۹۔۶۰)

شروط نکاح کے سلسلہ میں مذاہب اربعہ کی مفصل و مدلل تشریح کے بعد پوری بحث کے خلاصہ کے طور پر درج بالا عبارت مذکور ہے ۔

یعنی خلاصہ بحث یہ ہے کہ فقہاء نے ان شرائط کی صحت پر اتفاق کیا ہے جو عقد نکاح کے مناسب ہوں، اور وہ شرائط جو نکاح کی غرض و غایت یا احکام شرعیہ کے منافی ہوں، ان کے باطل وغیر معتبر ہونے پر بھی اتفاق کیا ہے۔ اسی طرح حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے ان شرائط کے صحیح ہونے پر بھی اتفاق کیا ہے جن میں کسی پسندیدہ وصف کی تحقیق ہو، یا کسی ایسے عیب سے پاک و صاف ہونا مطلوب ہو جس میں خاوند کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ملتا۔

لیکن وہ شرائط جو مقتضائے عقد نکاح کے خلاف ہوں، مگر عقد نکاح کے احکام میں سے کسی حکم شرعی کے خلاف نہ ہوں اور نہ ان عاقدین میں سے کسی کا نفع ہو مثلاً یہ شرط لگائی کہ خاوند اس پر اور کسی عورت سے نکاح نہ کرے گا یا اسے سفر میں اپنے ساتھ نہیں لے جائے گا یا اس کو اس کے گھر یا شہر وغیرہ سے باہر نہیں نکالے گا وغیرہ تو ایسی شرائط کا حکم ائمہ اربعہ کے یہاں درج ذیل ہے۔

احناف کے نزدیک اس قسم کی شرطیں لغو قرار پائیں گی اور عقد نکاح صحیح ہوجائے گا۔ حنابلہ فرماتے ہیں کہ اس قسم کی شرائط صحیح ہیں اور ان کا پورا کرنا لازم اور ضروری ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اس قسم کی شرطیں مکروہ ہیں جن کو پورا کرنا لازم نہیں، البتہ مستحب ہے۔ شافعیہ کے نزدیک یہ شرطیں باطل ہیں اور عقد نکاح صحیح ہے

(الفقه الاسلامی ج ۷ ص ۵۹۔۶۰)

توکیل و تفویض طلاق کی بحث

اس بحث کا تعلق طلاق کی دونوں قسموں، صریحی و کنائی، کے ساتھ ہے، کیونکہ خاوند کی جانب سے بیوی یا اس کے علاوہ اور کسی شخص کو طلاق واقع کرنے کا اختیار دینا طلاق کے استعمال کئے جانے والے الفاظ صریحہ کے ساتھ ہوگا، جیسے " **طلقی نفسک** " تو اپنے آپ کو طلاق دیدے، یا کنایہ اور اشارہ کے الفاظ کے ساتھ ہوگا جیسے " **امرک بیدک** " تیرا معاملہ تیرے قبضہ و اختیار میں ہے۔

خاوند جس طرح بذات خود طلاق دے سکتا ہے، اسی طرح وہ طلاق واقع کرنے میں کسی کو اپنا نائب بھی بناسکتا ہے۔ بیوی کو حق طلاق سپرد کرنا باجماع امت ثابت ہے، آیت کریمہ **یایها النبی قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوة الدنیا الخ** (سورہ احزاب) کے نزول کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات کو اپنے ساتھ قیام و مفارقت کے درمیان اختیار دیا تھا، پس اگر ازواج مطہرات کا اختیار مفارقت نہ ہوتا تو یہ تخییر بے معنی و بے اثر ہوکر رہ جاتی۔

نیابت فی الطلاق کی اقسام معہ احکام

خاوند کی اجازت سے اور کسی کے طلاق دینے کی تین قسمیں ہیں، توکیل۔ تفویض۔ رسالہ۔

توکیل: خاوند کا بیوی کے علاوہ اور کسی کو طلاق دینے کے سلسلے میں اپنا نائب و قائم مقام بنانا، مثلاً خاوند کسی شخص سے کہتا ہے۔ میری بیوی کو طلاق دینے کا میں نے تجھے وکیل بنایا وغیرہ، اور وکالت قبول کرنے کے بعد یہ شخص اپنے موکل کی بیوی سے یہ کہتا ہے کہ، تجھے طلاق ہے، تو اس پر طلاق ہوجائے گی۔

تفویض: اپنی بیوی کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق دے دینا، یا بیوی کا معاملہ طلاق بیوی کے ہاتھ میں دے دینا مثلاً یوں کہنا "**طلقی نفسک**" اپنے آپ کو طلاق دیدے یا "**امرک بیدک**" تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے، اسی طرح بیوی کی طلاق کو اجنبی کی مشیئت و مرضی پر معلق کردینا، مثلاً یوں کہنا "**طلق زوجتی ان شئت**" اگر تیرا جی چاہے تو میری بیوی کو طلاق دیدے۔

رسالہ: کسی شخص کا کلام بطور نقل کسی تک پہنچادینا، مثلاً خاوند کسی شخص سے یہ کہے کہ فلاں عورت کے پاس جا کر یہ کہدے کہ تیرا خاوند تجھے "**اختیاری**" کہہ رہا ہے یعنی میرے ساتھ رہنے اور اپنے کو مجھ سے جدا کرنے ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک کو پسند کرلے۔ یا خاوند کسی شخص کے ذریعہ اپنی غائب بیوی کے پاس طلاق کا پیغام بھیجے، پس وہ قاصد ٹھیک طریقہ پر بھیجنے والے کا پیغام عورت تک پہنچادے، تب بھی بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی۔ رسالہ والی صورت میں درمیانی شخص (واسطہ) کی حیثیت صرف ایک معبر اور ناقل کلام کی ہوتی ہے۔

تین قسم کے الفاظ سے تفویض طلاق ہوتی ہے۔ **امر بالید۔ تخییر۔ مشیئت۔** ان تینوں الفاظ میں سے ہر ایک لفظ **تملیک و تخییر مراۃ** کا فائدہ دیتا ہے۔ یعنی ہر ایک لفظ کی بناء پر بیوی اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کی مالک ہوجاتی ہے، اور خاوند کے ساتھ رہنے اور اپنے کو اس سے جدا کرلینے ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک بات کو پسند کرنے کا اس کو حق حاصل ہوجاتا ہے۔

امر بالید: یعنی خاوند کا اپنی بیوی سے کہنا کہ "**امرک بیدک**" تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے، ایسا کہنے کی بناء پر دو شرطوں کے ساتھ طلاق واقع کرنے کا معاملہ بیوی کے قبضہ و اختیار میں آجاتا ہے۔

شرط اول: خاوند کا بنیت طلاق یہ لفظ کہنا۔ کیونکہ یہ لفظ طلاق کے الفاظ میں سے ہے، لہذا بغیر نیت طلاق یہ لفظ کہنے سے طلاق واقع نہ ہوگی۔

شرط ثانی : عورت کو اس کا علم ہونا کہ خاوند نے میرا معاملہ طلاق میرے ہاتھ میں دیدیا ہے ۔ چنانچہ جب تک کہ بیوی اس لفظ کو سن نہ لے یا کسی کے ذریعہ اس کو خبر نہ پہنچے وہاں تک معاملہ طلاق اس کے اختیار میں نہیں آئے گا ۔

تخییر : یعنی خاوند کا بیوی سے " **اختاری** " کہنا یعنی تجھے میرے ساتھ رہنے اور مجھ سے جدا ہوجانے ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک بات کو پسند کرنے کا اختیار ہے ۔ دو باتوں کے علاوہ میں تخییر اور امر بالید کا حکم یکساں ہے ۔ باہمی فرق والے دو امر یہ ہیں ۔

(۱) **امرک بیدک** کہنے میں تین طلاق کی نیت صحیح ہے اور " **اختاری** " اس لفظ میں تین طلاق کی نیت صحیح نہیں اسی وجہ سے تین طلاق کی نیت سے یہ لفظ کہا تب بھی ایک ہی طلاق واقع ہوگی ۔

(۲) " **اختاری** " میں لفظ نفس کا ذکر خاوند کے کلام میں یا عورت کے جواب میں لازم و ضروری ہے ، بایں طور کہ خاوند یوں کہے کہ **اختاری نفسک** اور اس کے جواب میں عورت کہے **اخترت** یا خاوند بیوی سے کہ **اختاری** اور اس کے جواب میں کہے **اخترت نفسی** ۔ یا زوجین میں سے کسی کے کلام میں ذکر طلاق ضروری ہے ۔ یا ایسے لفظ کا ذکر ضروری ہے جو طلاق پر دلالت کرتا ہو ، مثلاً خاوند کے کلام **تخییر** کا لفظ مکرر ہو جیسے کہ یوں کہے **اختاری اختاری** ۔ یا دونوں میں سے کسی کے کلام میں لفظ **الاختیارۃ** کا ذکر ہو ، جیسے خاوند یوں کہے **اختاری اختیارۃ** اور اس کے جواب میں بیوی کہے **اخترت اختیارۃ** ۔

مشیت : یعنی خاوند اپنی بیوی سے یوں کہے " **انت طالق ان شئت** " اگر تو چاہے تو تجھے طلاق ہے ۔ **مشیئت** اور **تخییر** کا ایک ہی حکم ہے کیونکہ دونوں لفظ تملیک طلاق ہیں ۔

مشیت اور تخییر کا باہمی فرق یہ ہے کہ مشیت والی صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی ، کیونکہ لفظ صریح کے ساتھ تفویض طلاق ہوئی ہے اور تخییر والی صورت میں طلاق بائن واقع ہوگی ۔ کیونکہ یہ الفاظ کنایہ میں سے ہے ۔

خاوند کا " **طلقی نفسک** " کہنا یعنی اپنے آپ کو طلاق دیدے ۔ فقہاء کے نزدیک تملیک ہے خواہ اس کو مشیت کے ساتھ مقید کیا ہو یا نہ کیا ہو اور اس لفظ کا اثر " **انت طالق ان شئت** " کی طرح مجلس تک ہی محدود رہے گا ۔ تبدیل مجلس کے بعد بیوی کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار نہ ہوگا ۔

توکیل بالطلاق کا حکم

وکیل بالطلاق اپنے موکل کی رائے کے مطابق عمل کرنے کا مقید و مکلف ہے ۔ اگر وکیل بالطلاق اپنے موکل کی رائے سے تجاوز یا انحراف کرتا ہے تو اس کا تصرف موکل کی اجازت پر موقوف رہے گا ، اگر موکل اجازت دے گا تو نافذ ہوگا ورنہ رد ہوجائے گا ۔ اگر توکیل بالطلاق کسی معین زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہو تو وکیل بالطلاق جب جی چاہے تب موکل کی بیوی کو طلاق دے سکتا ہے ، اور موکل اپنے وکیل بالطلاق کو جب چاہے تب معزول بھی کرسکتا ہے ۔

وکیل بالطلاق کی حیثیت معبر و سفیر محض کی ہوتی ہے ، لہذا حقوق طلاق (مہر مؤجل کی ادائگی ۔ متعہ یا نفقہ عدت وغیرہ) کا مطالبہ وکیل سے درست نہ ہوگا ، بلکہ براہ راست خاوند سے حقوق طلاق کا مطالبہ ہوگا ۔

زوجہ یا غیر زوجہ کو تفویض بالطلاق کا حکم

خاوند کے حق میں تفویض لازم ہے ، بایں طور کہ تفویض طلاق کے بعد خاوند اس سے رجوع نہیں کرسکتا اور عورت کو اس سپرد کردہ حق کے استعمال سے روک بھی نہیں سکتا اور اس کو فسخ بھی نہیں کرسکتا ، کیونکہ خاوند نے تفویض کے ذریعہ بیوی وغیرہ کو طلاق کا مالک بنادیا اور کسی غیر کو مالک بنادینے کے بعد اس کی ولایت اس کی ملکیت سے زائل ہوجاتی ہے ، لہذا رجوع ، منع و فسخ کے ذریعہ ابطال کا مالک نہ ہوگا ۔ نیز رجوع کا حق اس لئے بھی نہیں ہے کہ خاوند کے حق میں تفویض کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایقاع طلاق کو بیوی کی مشئیت پر معلق کررہا ہے ، اور تعلیق ، یمین کے حکم میں ہوا کرتی ہے اور ایمان میں ان کے صدور کے بعد حق رجوع ممکن نہیں رہتا ۔

مگر بیوی کے حق میں تفویض لازم نہیں ، چنانچہ اس کو صراحتا یا دلالتا اس تفویض کو رد کردینے کا حق حاصل ہوگا ، کیونکہ امر بالید تخییر ہے یعنی عورت کو خاوند کے ساتھ رہنے نہ رہنے میں سے ایک امر کو پسند کرنے کا اختیار ہے اور اختیار و لزوم باہم منافی ہیں ۔

مفوضہ عورت کو صرف ایک مرتبہ اختیار کا حق ہے ، کیونکہ خاوند کا بیوی سے " **امرک بیدک** " کہنا تکرار کا مقتضی نہیں ۔ مگر یہ مقتضی تکرار لفظ اس کے ساتھ شامل کردیا جائے مثلا بیوی سے یوں کہا " **امرک بیدک کلما شئت** " جب جب تیرا جی چاہے تب تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے ، اس صورت میں معاملہ اس کے ہاتھ

میں آجائے گا جب جب اس کا جی چاہے۔

عورت ایک مجلس میں اپنے اوپر ایک ہی طلاق واقع کر سکتی ہے۔ لہذا تین مجلسوں میں تین مرتبہ طلاق واقع کرنے سے وہ بائنہ ہوجائے گی۔ کیونکہ لفظ "**کلما**" تکرار افعال کا مقتضی ہے۔ لہذا تکرار مشیئت کے وقت تکرار تملیک کا بھی مقتضی ہوگا۔

تفویض کو کسی زمانہ کے ساتھ مقید کرنے نہ کرنے کا حکم

تفویض اگر مطلق ہو۔ اس میں کسی زمانہ کی قید نہ ہو تو عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق علم بالتفویض کی مجلس تک محدود رہے گا یعنی مجلس کے بدلنے سے پہلے تک اس کو ایقاع طلاق کا حق رہے گا۔

لیکن اگر مجلس بدل گئی یا عورت سے کسی ایسے فعل کا صدور ہوا جو مقتضائے تفویض سے اعراض پر دلالت کرتا ہو تو عورت کے ایقاع طلاق کا حق ساقط ہوجائے گا۔

اگر تفویض طلاق کسی زمانہ کے ساتھ مقید ہے۔ مثلاً "**امرک بیدک الیوم**" اور "**شهرا او سنة**" وغیرہ ایک مہینہ یا ایک سال تک تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے۔ تو یہ وقت مقید و مخصوص کے ختم ہونے تک عورت کو ایقاع کا حق حاصل رہے گا اس کے بعد نہیں۔

اگر تفویض طلاق کو کسی شرط پر معلق کیا۔ مثلاً یوں کہا "**اذا قدم زید فامرک بیدک**" جب زید آوے تب تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے تو زید کی آمد سے پہلے اس کو حق طلاق نہ ہوگا۔

وقت مخصوص و مقید گزر جانے کے بعد عورت کو وقوع شرط کا علم ہوا تو اب اس تفویض کے ذریعہ اس کو طلاق واقع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

اگر تفویض ایسے الفاظ سے ہو جو تکرار کے مقتضی ہیں۔ مثلاً خاوند نے بیوی سے کہا "**امرک بیدک کلما شئت**" جب چاہے تب تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں یا "**طلقی نفسک متی شئت**" جب چاہے تب اپنے اوپر طلاق واقع کرلے۔

پس اس صورت میں طلاق دینے کا اختیار مجلس تخییر و تفویض تک محدود نہ رہے گا۔ بلکہ جس وقت چاہے وہ اپنے اوپر طلاق واقع کرسکتی ہے۔ **(در مختار و رد المحتار ج ۲ ص ۲۵۳ و بدائع الصنائع ج ۳ ص ۱۱۳۔ ۱۱۸۔ ۱۲۱۔ ۱۲۱ و غیرہ)**

الفاظ تفویض سے واقع شدہ طلاق کی تعداد و نوعیت

" **طلقی نفسک** " اپنے آپ کو طلاق دیدے ۔ " **طلقی نفسک کلما شئت** " جب جب چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کرلے ۔ اس قسم کے الفاظ سے تفویض طلاق کی صورت میں بیوی اپنے اوپر بہ یک وقت ایک ساتھ تین طلاقیں نہیں واقع کرسکتی ، کیونکہ خاوند نے طلاق صریح کی تصریح کے ساتھ تفویض کی ہے لہذا " **طلقی نفسک کلما شئت** " والی صورت میں اگر اس نے ایک ساتھ ہی اپنے اوپر تین طلاقیں واقع کیں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی ۔

اگر خاوند نے اپنی بیوی سے تین طلاقوں کی نیت سے یہ کہا " **امرک بیدک** " تیرا معاملہ تیرے ہاتھ ہے ، اور بیوی نے اپنے اوپر تین طلاقیں واقع کرلیں تو اس پر تینوں طلاقیں پڑجائیں گی ، اور اگر دو طلاقوں کی نیت سے یہ جملہ کہا توامام زفر کے علاوہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے نزدیک ایک ہی طلاق واقع ہوگی ۔

الفاظ تفویض سے کس قسم اور کس نوع کی طلاق واقع ہوگی ؟ اس میں تفصیل ہے ۔ اگر صریح لفظ طلاق کے ساتھ تفویض ہوئی تو طلاق رجعی واقع ہوگی ، چنانچہ اگر خاوند نے بیوی سے کہا " **طلقی نفسک** " اپنے آپ کو طلاق دیدے اور اس نے جواب میں " طلقت نفسی " میں نے اپنے آپ کو طلاق دیدی کہا ، تو ایک طلاق رجعی واقع ہوجائے گی ۔

اور اگر یوں کہا کہ " **امرک بیدک فی تطلیقة** ، طلاق کے سلسلہ میں تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے ، یا یوں کہا کہ " **اختاری تطلیقه** " اور اس نے " **اخترت نفسی** " کہا یعنی میں نے اپنے آپ کو پسند کرلیا ، تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ صریح لفظ کے ساتھ تفویض ہوئی ہے ، " **المفید للبینونة اذا قرن بالتصریح صار رجعیا** " طلاق بائن واقع کرنے والا لفظ جب تصریح کے ساتھ ملایا جاوے تو طلاق رجعی واقع ہوتی ہے ۔

اگر تفویض طلاق بلفظ " **اختیار" یا امر بالید** " کے ذریعہ ہو تو طلاق بائن ہوگی چنانچہ خاوند نے بیوی سے بنیت طلاق " **اختاری نفسک** " یا " **امرک بیدک** " اپنے آپ کو پسند کرلے یا تیرا معاملہ ہاتھ میں ہے " کہا ، مگر تین طلاق کی نیت نہیں کی اور بیوی نے اس کے جواب میں " **اخترت نفسی** " میں نے خود کو پسند کرلیا یا " **طلقت نفسی** " میں نے خود کو طلاق دے دی کہا ، تو عورت پر ایک طلاق بائن واقع ہوگی (**بدائع الصنائع ج ۳ ص ۱۱۷ فتح القدیر ج ۳ ص ۱۱۲ در مختار ج ۲ ص ۷۷۰ وغیرہ**)

تفویض طلاق اور اس کے احکام

احناف کے یہاں انشاء عقد نکاح کے مقارن ہوکر یا عقد نکاح کے بعد زوجیت برقرار رہنے کے زمانہ میں تفویض طلاق صحیح ہے ۔

احناف کے یہاں تفویض مقارن عقد کے صحیح ہونے کے لئے زوجہ یا وکیل زوجہ کی جانب سے ایجاب مشروط کا صادر ہونا لازم و ضروری ہے ۔ مثلا عورت کسی مرد سے یوں کہے " **تزوجتک علی ان الطلاق بیدی او متی شئت اور کلما شئت** " یعنی میں نے تجھ سے اس شرط پر نکاح کیا کہ طلاق کا معاملہ میرے ہاتھ میں رہے گا ۔ یا طلاق کا معاملہ میرے زیر اختیار رہے گا ، جس وقت میں چاہوں ۔ یا جب جب میں چاہوں ۔ اور مرد نے اس کو قبول کرلیا ۔

یعنی عورت کی جانب سے ایجاب مشروط ہے اور مرد اس مشروط ایجاب کو قبول کرلیتا ہے تو یہ تفویض شرعا معتبر اور صحیح قرار پائے گی ۔

لیکن اگر مرد کی جانب سے ایجاب کا صدور ہوا اور مرد نے عورت سے یوں کہا " **تعلقین نفسک متی شئت** " میں نے تجھ سے اس شرط پر نکاح کیا تو جب چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کرلے ۔ اور عورت نے اس ایجاب کو قبول کرلیا تو اس صورت میں نکاح تو شرعا معتبر اور صحیح ہوگا ، مگر یہ تفویض نہ ہوگی کیونکہ مرد نے عقد نکاح کی تکمیل سے پہلے عورت کو ایقاع طلاق کا مالک بنایا ہے ، حالانکہ تکمیل عقد نکاح سے قبل خود خاوند کو طلاق دینے کا حق حاصل نہیں ہوتا اور کوئی شخص کسی کو کسی ایسی شئ کا مالک نہیں بناسکتا جو خود اس کی ملکیت میں نہ ہو ۔

جب عورت کے ایجاب مشروط اور مرد کے قبول سے تفویض بوقت عقد صحیح ہوجائے اور اس تفویض میں کسی معین زمانہ کی کوئی قید نہ ہو مثلا عورت نے ایجاب کے طور پر یوں کہا کہ " **تزوجتک علی ان طلاقی بیدی** " میں نے تجھ سے اس شرط پر نکاح کیا کہ میرا معاملہ طلاق میرے ہاتھ میں رہے گا اور مرد نے قبلت (میں نے قبول کیا) کہہ کر اس ایجاب کو قبول کرلیا تو اس صورت میں عورت کا اختیار طلاق مجلس انشاء عقد نکاح تک محدود رہے گا بایں معنی کہ مجلس نکاح کے ختم ہونے کے بعد عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق نہ رہے گا ۔

طلاق مع التفویض میں خاوند کا حق طلاق

تفویض بمعنی تملیک ہونے کی وجہ سے توکیل کے مشابہ ہے لہذا اپنی بیوی کو تفویض طلاق کے بعد بھی

خاوند کو طلاق دینے کا حق باقی رہے گا، جیسے کہ توکیل کے بعد موکل کو بذات خود مؤکل فیہ میں حق تصرف باقی رہتا ہے۔

توکیل و تفویض کا باہمی فرق

توکیل و تفویض دونوں میں خاوند کا حق ایقاع طلاق ساقط و سلب نہیں ہوتا اس کے باوجود دونوں میں درج ذیل وجوہ فرق ہیں۔

(۱) ایک مرتبہ تفویض صادر و صحیح ہوجانے کے بعد خاوند اس تفویض سے رجوع نہیں کرسکتا، لیکن مؤکل فیہ میں وکیل کے تصرف سے پہلے موکل رجوع کرسکتا ہے یعنی وکیل کی وکالت کو منسوخ کرسکتا ہے۔

(۲) تفویض کے اندر مفوض الیہ اپنی مشیت و اختیار سے عمل کرسکتا ہے، لیکن توکیل میں وکیل اپنی مرضی و مشیت سے نہیں بلکہ مؤکل کی مرضی و مشیت کے مطابق عمل کرتا ہے، کیونکہ وکیل کا مثل اور نائب شمار کیا جاتا ہے۔

(۳) تفویض مطلق، مجلس تفویض تک مخصوص و مقید ہوا کرتی ہے، بخلاف توکیل بالطلاق کے، کیونکہ وکالت کے مطلق ہونے کی صورت میں وکیل بالطلاق مجلس میں نیز مجلس ختم ہونے کے بعد بھی طلاق دے سکتا ہے۔

(۴) جنون زوج یعنی خاوند کے پاگل ہوجانے سے تفویض باطل نہیں ہوتی، کیونکہ تفویض، تعلیق کے حکم میں ہوا کرتی ہے، لیکن توکیل بالطلاق خاوند کے پاگل ہوجانے کی وجہ سے باطل ہوجاتی ہے، کیونکہ جنون کی وجہ سے خاوند میں اہلیت باقی نہیں رہتی اور وکیل موکل میں سے کسی کے اندر اہلیت ختم ہوجانے سے توکیل خود بخود باطل ہوجاتی ہے (**عنایۃ بھامش فتح القدیر ج ۳ ص ۱۰۰ و رد المحتار ج ۲ ص ۷۵۳**)

اشتراط فی النکاح

مولانا ظفر الاسلام صاحب *

شرط اول :

عقد نکاح کے تشکیل پانے کی شرطوں میں سے ایک اہم شرط نان و نفقہ بھی ہے جسے خداوند قدوس نے مختلف مقامات پر بیان فرمایا ہے ۔

(۱) **الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و بما انفقوا من اموالهم۔**

مرد عورتوں پر قوام ہیں ۔ اس بناء پر اللہ نے ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں کچھ فطری خصوصیات کی وجہ سے ترجیح دی ہے اور اسی بنا پر نان و نفقہ کی ذمہ داری مردوں پر ہے (۲) **و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف** " بچے کے باپ کو دستور کے مطابق اپنی عورتوں کو کھانا کپڑا دینا ہوگا ۔ (۳) " **علی الموسع قدره و علی المقتر قدره** " مالدار پر اس کی استطاعت کے مطابق اور غریب پر اس کی استطاعت کے مطابق نفقہ ہے ۔ حکیم بن معاویہ قشیری فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ سے پوچھا یا رسول اللہ **ما حق زوجة احدنا علیه ؟ قال ان تطعمها اذا طعمت و تکسوها اذا اکتسیت و لا تضرب الوجه (المحلی لابن حزم ج ۹ ص ۵۰۱)**

ایک دوسری روایت جابر بن عبد اللہ سے اس طرح پر ہے ۔

---

* استاذ حدیث دارالعلوم مئو ۔ یوپی

عن جابر بن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فی خطبته فی عرفة فاتقو الله فی النساء فانکم اخذتموهن بامان الله و استحللتم فروجهن بکلمة الله تعالی و لکم علیهن ان لا یوطئن فرشکم احدا تکرهونه فان فعلن ذالک فاضربوهن غیر مبرح و لهن علیکم رزقهن وکسوتهن بالمعروف (المحلی ج ۹ ص ۵۰۱)

قاضی خاں لکھتے ہیں۔

فتجب علی الرجل نفقة امراته المسلمة و الذمية و الفقيرة و الغنية دخل بها او لم يدخل (فتاوی قاضی خان ج ۱ ص ۱۹۲)

نیز حضور اکرم کے ارشاد **من استطاع منکم الباءة** میں استطاعت سے مراد استطاعت النکاح ہے **(فتاوی ابن تیمیه ج ۳۲ ص ۲)**

علامہ ابن رشد قرطبی تحریر فرماتے ہیں **فاما النفقة فاتفقوا علی وجوبها (بداية المجتهد ج ۲ ص ۵۸**

خلاصہ کلام: نفقہ مرد پر واجب ہے بشرطیکہ نکاح صحیح ہو نکاح فاسد میں نفقہ واجب نہیں ہوتا (دیکھئے **در مختار مع الرد ج ۳ ص ۵۷۲)**

بہر حال نفقہ مقتضائے عقد سے ہے اور عقد نکاح ہی سے یہ مفہوم ہورہا ہے اس لئے عورت کی یہ شرط بے کار ہے علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں۔ **وجهه ان ذالک الشرط وعدمه سواء لان ذالک هوالواجب عليه بنفس العقد سواء شرطه اولا (در مختار ج ۳ ص ۵۸۲)**

شرط ثانی :

حضرت امام ابو حنیفہ نے شرائط کی دو قسمیں کی ہیں (۱) وہ جو مقارن للعقد ہو (۲) وہ جو معلق بالشرط ہو سوائے چند صورتوں کے ، دونوں کے احکام تقریبا یکساں ہیں ۔ حضرت امام احمد بن حنبل کے نزدیک دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں خواہ یہ شرطیں صلب عقد میں لگادی گئی ہوں ، یا پہلے سے زوجین کے درمیان طے پا چکی ہوں حضرت امام مالک کے نزدیک دونوں کے احکامات میں تفصیل ہے ، مگر بیشتر صورتوں کے احکام میں موافقت ہے ۔ حضرت امام شافعی کے نزدیک اگر نکاح کو مشروط پر معلق رکھا تو یہ نکاح فاسد ہوگا ، بعض صورتوں میں جواز کا بھی قول ہے اور شرط مقارن للعقد میں تفصیل ہے ۔ اب ہر ایک امام کے اقوال اور ان کے احکام بالتفصیل پیش ہیں۔

عقد نکاح کے وقت شرائط کے سلسلہ میں حضرت امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ شرطیں اگر مقتضائے عقد سے نہ ہوں تو ایسی صورت میں شرط باطل ہوگی اور نکاح صحیح ہوگا اور اگر مقتضائے عقد سے ہو تو یہ شرط اصل عقد کے مفہوم میں داخل ہونے کی وجہ سے نافذ ہوجائی گی۔(**فتاوی لابن تیمیۃ ج ۳۲ ص ۱۰۸**)

حضرت امام احمد بن حنبل کا مذہب اور ان کا حکم یہ ہے (۱) وہ شرائط صحیحہ جن سے نکاح صحیح ہوجاتا ہے ۔(۲) وہ شرائط فاسدہ جن سے نکاح فاسد ہوجاتا ہے (۳) وہ شرائط جن سے نکاح تو صحیح ہوجاتا ہے مگر شرط باطل ہوجاتی ہے۔

سوال میں دی گئی شرط امام احمد بن حنبل کے مسلک کے مطابق قسم ثالث میں داخل ہے جس کی بنیاد پر نکاح تو صحیح ہو جائے گا اور شرط باطل ہو جائے گی۔(**کتاب الفقہ علی المذاھب الاربعۃ ج ۴ ص ۸۷۔ ۸۸**)

علامہ ابن تیمیہ تحریر فرماتے ہیں۔

ویصح النکاح مع المھر المحرم و مع نفی المھر و ھو الروایۃ الثانیۃ عن احمد اختارھا کثیر من اصحابہ (**فتاوی ابن تیمیۃ ج ۳۲ ص ۱۵۸**) یہی علامہ ابن قدامہ حنبلی تحریر فرماتے ہیں۔(**المغنی لابن قدامۃ ج ۷ ص ۲۵۰**)

حضرت امام مالک کے نزدیک شروط فی النکاح کی چار صورتیں ہیں (۱) تعلیق علی الشرط۔ اس کا حکم یہ ہے کہ شرط کے پائے جانے کے بعد مشروط کا وجود ہوگا اسی لئے آگے لکھتے ہیں " **لم یضر** " (۲) **ان یشترط شرطا مقارنا للعقد مفسدا لہ** اس کا حکم یہ ہے کہ ان شروط فاسدہ میں سے کوئی شرط دخول سے پہلے پائی گئی تو نکاح فسخ ہوگا اور اگر بعد الدخول پائی جائے تو نکاح منعقد ہوجائے گا۔(۳) **ان یشترط شروطا لا تناقض العقد** اس سے نکاح تو صحیح ہو جائے گا مگر اس طرح کی شرطوں کا لگانا مکروہ ہے۔

(۴) **شروط یجب الوفاء بھا و یکون لھما خیار فسخ العقد**

حضرت امام شافعی کے نزدیک شرائط فی النکاح کی تفصیل اس طرح ہے۔

الشافعیۃ قالوا اذا علق النکاح علی شرط فسد العقد اما الشروط المقارنۃ للعقد علی قسمین (۱) شروط فاسدۃ لا یقتضیھا العقد (۲) شروط صحیحۃ۔ فالشروط الفاسدۃ تفسد العقد اما الشروط التی لا تفسد العقد فانھا تصح و لا تفسد العقد۔ فاذا

اشترطت فی صلب العقد فبان غیر ذالک صح العقد و کان بالخیار ان شاء قبل و ان شاء فسخ فاذا اشترطت هذه الشروط خارج العقد فانها لا یعمل بها (الفقه علی المذاهب الاربعة ج ۲ ص ۸۹) فالشروط الفاسدة تفسد العقد) کے **نکاح مع المهر المحرم و مع نفی المهر** مستثنی ہے اس کو علامہ ابن تیمیہ تحریر فرماتے ہیں **و یصح النکاح مع المهر المحرم و مع نفی المهر هذا مذهب الشافعی (فتاوی ابن تیمیة ج ۳۲ ص ۱۵۸)**

مندرجہ بالا شرائط کے ذکر کرنے کے بعد یہ اچھی طرح معلوم ہوچکا ہوگا کہ صورت مسئولہ میں دی گئی یہ شرط شرط فاسد ہے جس کی بابت ائمہ اربعہ کی تفصیل یوں ہے ۔ حضرت امام ابو حنیفہ اور حضرت امام احمد بن حنبل کے نزدیک شروط فاسدہ باطل ہوں گی اور نکاح صحیح ہو جائے گا ۔ (**مغنی لابن قدامة ج ۸ ص ۷۲**) اور حضرت امام مالک کے نزدیک دخول کا اعتبار ہوگا ۔ اس لئے اگر کوئی شرط دخول سے پہلے پائی گئی تو نکاح فسخ ہو جائے گا اور بعد الدخول منعقد ہوجائے گا ۔ اور مہر و نفقہ وغیرہ دینا ہوگا ۔ (**کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة ج ۲ ص ۸۸**)

حضرت امام شافعی کے نزدیک شروط فاسدہ کی بعض صورتیں یعنی **نکاح مع المهر المحرم و مع نفی المهر** صحیح ہیں نان و نفقہ کی نفی کو بھی اسی میں شامل کر لیا جائے گا ۔ جیسا کہ ابن قدامہ حنبلی کی درج شدہ عبارت سے بھی معلوم ہوگیا ہوگا ، باقی صورتوں میں باطل ہے ، نیز امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے (فتاوی لابن تیمیہ ج ۳۲ ص ۱۵۸) فتاوی تاتار خانیہ میں مذکور ہے ۔ **و اذا تزوجها علی ان لا مهر لها صح النکاح و وجب لها مهر المثل و فیه خلاف لمالک (ج ۳ ص ۸۲)** امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ مہر ایک شرعی حق ہے جو شوہروں پر واجب ہے نیز عورت کی شرافت کا اظہار ہے "**ابانة لشرف المحل**" (**هداية ج ۲ ص ۳۰۲**) لیکن اگر دخول و عدم دخول کی شرط لگادی جائے جیسا کہ **کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة** کی عبارت سے مسالکی مذہب معلوم ہوچکا ہے تو امام مالک کے یہاں بھی بعد الدخول نکاح صحیح ہوجائے گا ، اور فیہ خلاف المالک کا اطلاق ختم ہوجائے گا ۔ اس مفہوم کی وضاحت اس عبارت سے بھی ہورہی ہے **و حکی عن مالک انه ان کان بعد الدخول ثبت النکاح و ان کان قبله فسخ (المغنی لابن قدامة ج ۸ ص ۷۲)**

علامہ ابن حزم کی رائے ہے ۔

و کل نکاح عقد علی صداق فاسد او علی شرط فاسد مثل ان یؤجل و الی اجل مسمی او غیر مسمی الخ فهو نکاح مفسوخ ابدا فان کان الصداق الفاسد و الشروط الفاسدة انما

تعاقداها بعد صحة عقد النکاح خالیا من کل ذالک فالنکاح صحیح و یفسخ الصداق و یقتضی لها بمهر مثلها الا ان یتراضیا باقل او اکثر فذالک جائز و تبطل الشروط کلها (**المحلی لابن حزم ج ۹ ص ۲۹۱**) چنانچہ عبارت بالا سے معلوم ہوا کہ مہر فاسد یا شرط فاسد پر کیا ہوا نکاح قابل فسخ ہے لیکن اگر مہر فاسد یا شرط فاسد اس وقت لگائی گئی جب کہ نکاح صحیح ہوچکا تھا، تو ایسی صورت میں یہ بعد والی شرط قابل فسخ ہوگی اور نکاح صحیح ہوکر شوہر پر مہر مثل لازم ہوگا الا یہ کہ زوجین مہر مثل سے کم یا زیادہ پر راضی ہوجائیں اور ساری شرطیں باطل ہوجائیں گی۔ آگے اسی صفحہ پر اس کی دلیل حضور کا ارشاد۔

" **کل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل** " اور " **من عمل عملا لیس علیہ امرنا فھو رد** " پیش فرمائی ہے۔ نیز علامہ شامی فرماتے ہیں:

ما لو شرط شرطا فاسدا کما لو تزوجتہ علی ان لا یطأھا فانہ یصح النکاح و یفسد الشرط " (**رد المحتار مع در المختار ج ۳ ص ۱۳۱**)

علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

و لان تسمیۃ مالیس بمال بشرط فاسد و النکاح لا تبطلہ الشروط الفاسدۃ بخلاف البیع و الفرق ان الفساد فی البیع لمکان الربا و الربا لا یتحقق فی النکاح فیبطل الشرط و یبقی النکاح صحیحا (**بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۷۷**)

نکاح میں ایسی چیز کو مہر قرار دینا جو مال نہ ہو شرط فاسد ہے اور یہ نکاح کو باطل نہیں کرتی بخلاف بیع کے۔ کیوں کہ دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ بیع میں فساد، ربا کی وجہ سے ہے اور نکاح میں ربا نہیں اس لئے نکاح میں یہ شرط باطل ہوگی اور عقد صحیح ہوگا۔

خلاصہ کلام، شرط فاسد کے ساتھ کیا ہوا نکاح ائمہ اربعہ کے نزدیک صحیح ہے اور شرائط کے سلسلہ میں ائمہ کی آراء اس طرح پر ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک شرط فاسد مقارن للعقد منافی مقتضائے عقد باطل ہے۔ حنابلہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے۔ مالکیہ کے نزدیک وہ شرط لغو ہوگی۔ (**کتاب الفقہ علی المذاھب الاربعۃ ج ۲ ص ۸۸**) امام شافعی کے نزدیک یہ شرط صحیح ہوگی (**بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۷۷**) اس کی تائید اسی فصل کے ص **۲۷۸** کی عبارت سے بھی ہورہی ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نے ائمہ کے اسی اختلاف کی طرف اپنی اس عبارت " **ثم ھل یصح اذا اصنا الشرط الفاسد بعد ذالک ؟ فیہ نزاع** " سے اشارہ کیا ہے (**فتاوی ابن تیمیۃ ج ۳۲ ص**

۱۵۷) بہر حال مذکورہ شرط پر کیا ہوا نکاح صحیح ہے اور شرط باطل ہے شوہر کو نفقہ دینا ہوگا جس وقت نفقہ کا وجوب ہوجائے ۔ کیونکہ نفقہ کا وجوب اس وقت ہوتا ہے جب عورت پر شوہر قابض ومتصرف ہوجائے ۔ (**البحر الرائق ج ۲ ص ۱۷۳**) نیز دیکھئے قاضی خاں (**ج ۱ ص ۱۹۳**)

شرط ثالث :

حضرت امام احمد بن حنبل کے نزدیک اس طرح کی شرطیں صحیح ہیں اور ان کا ایفاء لازم ہے اگر شوہر نے اسے پورا نہ کیا تو عورت کو فسخ کا حق حاصل ہوگا ۔ (**الفقہ علی المذاهب الاربعة ج ۲ ص ۸۷**) حضرت امام مالک کے نزدیک اس طرح کی شرط مکروہ ہے لیکن اس کا ایفاء مندوب ہے ۔ نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا ۔ (**المذاهب الاربعة ج ۲ ص ۸۷۔۸۸**)

حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرط صحیح ہے اور عدم ایفاء کی صورت میں نکاح تو صحیح ہو جائے گا مگر مہر مثل دینا ہوگا ۔ جو مہر مسمی سے متجاوز نہ ہو ۔ (**هداية ج ۲ ص ۳۰۹**) صاحب ہدایہ نے فتح القدیر کی عبارت نقل فرمانے کے بعد تحریر کیا ہے کہ پہلی صورت میں مسمی ملے گا ۔ اس لئے کہ جس چیز کو مہر بنایا گیا تھا وہ مہر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے چونکہ شرط کے اتمام کی وجہ سے عورت کی رضامندی ہوگئی اس لئے عورت کو مہر کامل ملے گا اور دوسری صورت میں چونکہ اس کی موجودگی میں دوسری عورت سے شادی نیز اس کا **اخراج من البلد** یعنی دونوں شرطیں مفقود ہوگئیں ۔ اس لئے عورت کی رضامندی نہیں ہوئی اور اسے اب مہر مثل ملے گا جو مہر مسمی سے متجاوز نہ ہو ۔ فتاوی تاتار خانیہ کی عبارت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے ۔

علامہ کاسانی حضرت امام شافعی کا مسلک بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

و عنده تصح التسمية لانه يجوز اخذ العوض عن الطلاق و القصاص و كذالك اذا تزوجها على ان لا يخرجها من بلدها او على ان لا يتزوج عليها (**بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۷۸**) حضرت امام شافعی کے مسلک کے مطابق مذکورہ شرط ہی کو مہر بنایا جاسکتا ہے ان کے مسلک میں بہ نسبت دیگر ائمہ کے توسع زیادہ ہے ۔ لہذا مسئولہ شرط بدرجہ اولی صحیح ہوگی جس کا اتمام ضروری ہوگا ۔ علامہ ابن حزم کی رائے کے مطابق یہ شرط فاسد ہے اور نکاح قابل فسخ ہے ۔ (**المحلی لابن حزم ج ۹ ص ۳۹۱**) برخلاف اس کے علامہ ابن تیمیہ سے اس طرح کی شرطوں کے متعلق سوال کیا گیا تو فرمایا کہ یہ شرطیں صحیح ہیں عورت کو عدم ایفاء کی صورت میں حق فسخ حاصل ہے جیسا کہ حنابلہ کا مسلک بھی یہی ہے ۔ (**فتاوی ابن تيمية ج ۳۲ ص ۱۲۲**)

خلاصہ کلام: ان شرطوں کے لگانے سے صحت نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ان کا ایفاء ضروری ہے عدم ایفاء کی صورت میں احناف کے نزدیک مہر مثل جو مہر مسمی سے زائد نہ ہو لازم ہوگا، حنابلہ و شوافع کے نزدیک حق فسخ حاصل ہوگا نیز امام مالک کے مذہب میں مذاہب الاربعہ میں دئے گئے مالکی مسلک کے مطابق عورت کو حق فسخ حاصل ہوگا۔

(ج) اس طرح کی صورتیں تفویض طلاق کے نام سے فقہاء کے نزدیک موسوم ہیں۔ سوال کردہ تینوں شرطیں صحیح ہیں، مگر پہلی اور دوسری صورت کے صحیح و معتبر ہونے کی ایک ایک شرط ہے جسے **الحیلۃ الناجزۃ** میں **ص ۲۲ تا ۲۷** پر نقل کیا گیا ہے۔ اس کے الفاظ بعینہ درج ذیل ہیں۔

پہلی صورت کی شرط یہ ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت و نسبت موجود ہو مثلاً یہ لکھا جائے کہ اگر میں فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور پھر شرائط مندرجہ اقرار نامہ ہذا سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مسماۃ مذکور کو اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا پھر کسی وقت چاہے تو اپنے اوپر طلاق بائن واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجائے۔ اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ لکھی گئی تو یہ اقرار نامہ محض بے کار ہوگا اور اس کی رو سے عورت کو کسی قسم کا اختیار نہ ہوگا جیسا کہ **در مختار ج ۲ ص ۷۲** پر مرقوم ہے۔

صورت ثانی کی صحت کی شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو یعنی اولا خود عورت (یا اس کا ولی یا وکیل یا قاضی نکاح خواں) عقد نکاح کے وقت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو) تیرے نکاح میں اس شرط پر دیدیا کہ اگر تم نے یہ کام کیا یا وہ کام کیا (جتنا شرطیں لگانا مقصود ہوں سب کو ذکر کر دیا جائے) تو اپنے معاملہ کا اختیار میرے (یا مسماۃ موصوفہ کے) ہاتھ میں ہوگا یعنی شرائط مذکورہ میں سے کسی ایک شرط کی خلاف ورزی پر بھی اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا پھر کسی وقت چاہوں (چاہے) تو اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے الگ کر سکوں گی (یا کر سکے گی) اس کے جواب میں مرد ناکح یوں کہے کہ میں نے قبول کر لیا، اس پر عورت کو اختیار ہوگا کہ جب وہ اپنے اوپر شرائط کے خلاف ظلم و مصیبت کو دیکھے تو اپنے آپ کو طلاق بائن دے کر اس شوہر کے نکاح سے نکل جائے یعنی اس طرح کہدے کہ میں اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرتی ہوں۔ قاضی خاں **تحریر** فرماتے ہیں:

و ان ابتدات المراۃ فقالت زوجت نفسی منک علی انی طالق او علی ان یکون الامر بیدی اطلق نفسی کلما شئت فقال الزوج قبلت جاز النکاح و یقع الطلاق و کان الامر بیدھا، فتاوی قاضی خان ج ۱ ص ۱۵۵) صاحب بحر الرائق کی بھی یہی رائے ہے (**البحر الرائق ج ۳ ص ۳۱۸**)

خلاصہ کلام، اس صورت کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ ایجاب عورت کی طرف سے ہو اور اگر ایجاب مرد کی جانب سے ہوا اور لڑکی والے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگادیں تو نکاح بلاکسی شرط کے صحیح ہوجائے گا اور شرط بالکل بے کار ہوجائے گی۔

جب ابتداء عورت کی جانب سے ہوگی تو یہ تفویض بعد النکاح ہوجائے گی کیونکہ جب شوہر نے عورت کے کلام کے بعد قبلت کہا تو گویا یہ جواب متضمن ہوا اس شرط کے اعادہ کو جو سوال میں موجود ہے، پس گویا شوہر نے یوں کہا کہ میں نے قبول کیا اس شرط پر کہ تو مطلقہ ہے، یا میں نے قبول کیا اس شرط پر کہ طلاق کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے، لہذا مفوض بعد النکاح کے قبیل سے ہوگیا۔

دوسری صورت میں جب ابتداء شوہر کی جانب سے ہوگی تو طلاق اور تفویض دونوں قبل النکاح پائی گئیں جو صحیح نہیں۔

تیسری صورت یعنی عقد نکاح کے بعد مابین طرفین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے یہ شکل بھی جائز ہے۔ مگر جب نکاح ہوچکا اور شرائط نامہ بعد میں تحریر کیا جارہا ہے کہ تو اب اس شرط کا ایفاء شوہر کی رضامندی پر منحصر ہے۔

چونکہ عورتوں میں قوت تحمل کی کمی ہے اس لئے ممکن ہے کہ طلاق کا وقوع تفویض طلاق کی صورت میں بکثرت ہوجائے اس سے بچنے کی ایک تدبیر الحیلۃ الناجزۃ میں ص (۹۴) پر مرقوم ہے کہ:

"شرائط نامہ میں بوقت نکاح عورت یا اس کا ولی یا قاضی اس طرح شرط لگادے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو بعوض مہر دین مبلغ تمہارے نکاح میں اس شرط پر دے دیا کہ جس وقت تم کو اس سے یا مجھے اس سے شدید تکلیف پہونچے گی جس کو فلاں فلاں اشخاص (اس جگہ مناسب ہے تراضی طرفین کے ساتھ کم از کم دس آدمیوں کے نام متعین کردئے جائیں) تسلیم کرلیں تو اس کے بعد ہر وقت معاملہ اس کے ہاتھ یا میرے ہاتھ میں ہوگا کہ اپنے آپ کو طلاق بائن دے کر اس نکاح سے علحدگی اختیار کرلے یا کرلوں"

شوہر کو تفویض طلاق کے بعد اس سے رجوع کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ اب تو طلاق کی مالک عورت ہوگئی (درمختار ج ۲ ص ۲۲)

جبکہ عورت کو اس کے آبائی وطن سے باہر لے جانا اور نہ لے جانا زیادہ وقلت مہر کا باعث بن سکتا ہے، جیسا کہ فقہاء کے اقوال موجود ہیں تو وقوع طلاق وعدم طلاق کی شرط پر مہر میں کمی وزیادتی کو بدرجہ اولی سبب بنایا جاسکتا ہے، اس لئے صاحبین کے مسلک پر فتوی دیا جاسکتا ہے۔

جواب (۲) نکاح صحیح ہے ایفاء کی صورت میں مہر مسمی لازم ہوگا اور عدم ایفاء کی صورت میں مہر مثل (جو

تیس ہزار سے زیادہ اور پندرہ ہزار سے کم نہ ہو) لازم ہوگا۔ یہی حضرت امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے، صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں صحیح ہیں اور ہر دو صورت میں مہر مسمی لازم ہوگا۔ جیسا کہ علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں۔ (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۸۵)

جواب (۳) یہ شرط مقتضاء عقد سے نہیں اس لئے باطل ہوگی اور نکاح صحیح ہوگا۔ (**کتاب الفقہ علی المذاھب الاربعۃ ج ۲ ص ۸۵**) اس شرط کے ابطال کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ عورتوں کی ملازمت سے جو مفاسد پیدا ہورہے ہیں وہ کسی پر مخفی نہیں ایسی عورتیں اپنے کو خود مختار سمجھنے لگتی ہیں، نیز شوہر کی ماتحتی سے مستثنیٰ اسی کے ساتھ مرد کی قوامیت پر بھی زبردست حرف آتا ہے، جیسا کہ آئے دن کا مشاہدہ ہے۔

اشتراط فی النکاح

مولانا ابوسفیان اعظمی ٭

سوال (۱) بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا۔

شوہر کے ذمہ بیوی کا نفقہ واجب ہے، اس پر علماء کرام رحمہم اللہ کا اجماع ہے (**فتح القدیر ج ۲ ص ۱۹۳**) جب کتاب و سنت اور اجماع کی روشنی میں یہ ثابت ہے کہ بیوی کا نفقہ شوہر پر اس کی اپنی حیثیت کے اعتبار سے واجب ہے اور واجب و لازم کرنے والے اللہ رب العزت اور سیدنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اور اجماع بھی ساتھ ہی ہے، تو اب بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا، بلا وجہ ہے جب شریعت نے خود عورت کی رعایت ملحوظ رکھی ہے اور نکاح کے صحیح ہوجانے کے بعد خود نفقہ شوہر کے ذمہ لازم ہوجاتا ہے تو اس کی یہ شرط بے معنی ہے۔

(۲) شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔

علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

ولو امتنع عن الانفاق علیها مع الیسر لم یفرق و یبیع الحاکم ماله و یصرفه فی نفقتها فان لم یجد ماله یحبسه حتی ینفق علیها و لا یفسخ (فتح القدیر ج ۲ ص ۲۰۲ و کذا فی البحر الرائق ج ۲ ص ۲۰۲ و کذا فی العینی ثم الهدایة ج ۲ ص ۲۷۲)

یعنی اگر شوہر مالدار ہوتے ہوئے اور قدرت کے باوجود اپنی بیوی کے نفقہ سے انکار کرے تو دونوں میں

٭ استاذ حدیث مفتاح العلوم مئو یوپی

تفریق نہیں کی جائے گی اور حاکم شوہر کے مال کو بیچ کر اس کی بیوی کے نفقہ میں خرچ کرے گا اگر حاکم مال نہ پاسکے تو شوہر کو قید کردے گا حتی کہ وہ بیوی کا نفقہ دے اور نکاح فسخ نہ ہوگا۔

اس سے ثابت ہوا کہ شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا یہ شرط فاسد ہے، لہذا اس شرط کے لگانے سے نفقہ نہیں ہوگا، کیونکہ اللہ رب العزت اور سیدنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق یہ بیوی کا شوہر پر لازمی حق ہے تو شریعت کے لازم کردہ حق کے سلسلہ میں بندہ کو یہ حق نہیں ہے کہ یہ کہدے کہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا، بلکہ نفقہ کا معاملہ تو ایسا ہے کہ نکاح کے صحیح ہوجانے کے بعد ہی شوہر کے ذمہ واجب ہوجاتا ہے، گو کہ بیوی ابھی شوہر کے گھر رخصت ہوکر نہ آئی ہو، کیونکہ رخصتی کرانے کی ذمہ داری شوہر پر ہے تو اگر شوہر رخصتی کرا کر نہ لاوے تو شوہر قصور وار ہے نہ کہ بیوی، تو شوہر کے قصور سے بیوی کا حق نفقہ کیونکر ساقط ہوگا؟ چنانچہ فقہاء کرام رحمہم اللہ نے تصریح کی ہے (دیکھئے **عنایة علی هامش الفتح ج ۳ ص ۱۹۳۔ کذا فی رد المحتار ج ۲ ص ۲۲۲ و فی الدر، وبه یفتی و اقره الشامی فی رد المحتار ج ۲ ص ۲۲۲ و کذا فی الکفایة فی ذیل الفتح ج ۳ ص ۱۹۳)**

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ نکاح صحیح ہوجانے کے بعد سے ہی شوہر کے ذمہ عورت کا نفقہ واجب ہوجاتا ہے تو اب شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا، شرط فاسد ہے، اس شرط کے لگانے سے عورت کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا اور نہ ہو ہی سکتا ہے، بلکہ اس کے ذمہ واجب و لازم رہے گا۔ واللہ اعلم اور عقد نکاح منعقد ہوجائے گا اور منعقد ہونے کے بعد یہ شرط ساقط و غیر معتبر ہوگی بلکہ عورت کو نان و نفقہ دینا ضروری رہے گا۔

(۳) عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔

اللہ رب العزت نے مرد کو چار شادیوں کی اجازت دی ہے چنانچہ ارشاد ہے **فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع (النساء)** پس شادی کرو ان عورتوں سے جو حلال ہوں اور تمہیں پسند ہوں دو دو، تین تین، چار چار۔

غرض یہ ہے کہ مرد کے لئے ایک عورت سے زائد چار عورتوں تک نکاح کرنا یہ شریعت کی اجازت و رخصت ہے، اس میں مرد مختار ہے اپنا حال بہتر جانتا ہے تو جس میں خیر ہو وہ پہلو اختیار کرسکتا ہے، لہذا ایک عورت کی موجودگی میں دوسری عورت سے نکاح کے لئے پہلی بیوی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے، اس کی

اجازت کے بغیر دوسری شادی کرسکتا ہے ۔

چنانچہ فتاوی دارالعلوم میں ہے ۔ یہ قول صحیح نہیں ہے کہ بدون اجازت پہلی بیوی کے دوسرا نکاح صحیح نہ ہوگا ، بلکہ دوسرا نکاح درست ہے ، پہلی زوجہ کے انکار کی وجہ سے اور راضی نہ ہونے سے دوسرا نکاح ناجائز نہیں ہے ، البتہ دوسرے نکاح کے بعد یہ ضرور ہے کہ دو زوجہ کے حقوق پورے پورے ادا کرے اور برابری اور عدل کرے (ج ۷ ص ۵۱)

اس لئے عورت کا یہ شرط لگانا کہ اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا ، لازم نہیں ہے اور اس سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا ۔ واللہ اعلم

(الف) عورت کا یہ شرط لگانا کہ اس کو اس کے آبائی وطن میں رکھے گا ، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا ؟ ۔

نفقہ کی طرح شوہر کے ذمہ اپنی عورت کے لئے سکنی اور مکان و گھر دینا بھی واجب ہے ، اس سلسلے میں شوہر کو اختیار ہے کہ جہاں چاہے رکھے اپنے آبائی وطن میں ہی رکھے یا سسرال یعنی عورت کے آبائی وطن میں رکھے یا ان کے سوا جہاں رکھنا مناسب سمجھے رکھ سکتا ہے ، اس سلسلے میں ارشاد ربانی ہے " **لا تخرجوهن من بيوتهن** " (**الطلاق**) یعنی نہ نکالو ان کو ان کے گھروں سے ، اس میں لفظ بیوتھن میں مکانات کو ان عورتوں کے بیوت فرما کر اس طرف اشارہ کیا کہ جب تک ان کا حق سکونت مرد کے ذمہ ہے ، اس گھر میں اس کا حق ہے ، اس میں سکونت کو بحال رکھنا کوئی احسان نہیں بلکہ ادا واجب ہے ۔ بیوی کے حقوق میں سے ایک حق سکنی بھی ہے ۔ اس آیت نے بتلادیا کہ یہ حق صرف طلاق دے دینے سے ختم نہیں ہوجاتا ، بلکہ ایام عدت تک عورت کو اسی جگہ رہنے کا استحقاق ہے ، اور ان کا گھر سے نکال دینا قبل اتمام عدت کے ظلم و حرام ہے ، اسی طرح خود ان کے لئے باختیار خود ان گھروں سے نکل جانا بھی حرام ہے ، اگرچہ شوہر بھی اس کی اجازت دیدے ، کیونکہ ایام عدت اسی مکان میں گزارنا شوہر ہی کا حق نہیں بلکہ حق اللہ بھی ہے جو من جانب اللہ معتدہ پر لازم ہے (**معارف القرآن ج ۸ ص ۱۵۲**)

فقہاء کرام رضی اللہ عنہم نے بھی تصریح کی ہے (دیکھئے **وقاية ج ۲ ص ۱۳۹**) **تجب هي و الكسوة و السكنى على الزوج** یعنی روٹی ، کپڑا اور مکان بیوی کے لئے شوہر کے ذمہ واجب ہے اور اس کا لازمی حق ہے ۔ (دیکھئے **هداية ج ۲ ص ۴۱۷ ۔ عناية ج ۲ ص ۱۹۳**) ۔ نکاح صحیح ہوجانے کے بعد شوہر کا اپنی عورت کی رخصتی کرانا شوہر کا حق ہے تو جب رخصتی کرانا شوہر کا حق ہوا تو رخصتی کرا کر جہاں مناسب سمجھے رکھ

سکتا ہے۔

(دیکھئے در مختار ج ۲ ص ۲۷۲) " وكذا تجب لها السكنى فى بيت خال من اهله و اهلها " یعنی شوہر پر عورت کے لئے واجب ہے اس کو رکھنا ایسے گھر میں جو شوہر اور عورت دونوں کے لوگوں سے خالی ہو۔ مطلب یہ ہے کہ ایسا گھر دینا واجب ہے جس میں نہ شوہر کے لوگوں کی شرکت ہو اور نہ عورت کے لوگوں کی بلکہ وہ گھر عورت ہی کے لئے مخصوص ہو۔ علامہ شامی لکھتے ہیں۔

قالوا للزوج ان يسكن حيث احب و لكن بين جيران صالحين۔ مشائخ رضی اللہ عنھم نے کہا کہ شوہر کے لئے جائز ہے کہ اپنی بیوی کو جہاں چاہے رکھے لیکن صالح پڑوسیوں کے درمیان رکھنا بہتر ہے (رد المحتار ج ۲ ص ۲۷۲)

علامہ شامی رحمہ اللہ نے بات بالکل صاف کردی کہ شوہر جہاں چاہے اپنی بیوی کو رکھ سکتا ہے۔ پس نکاح صحیح ہوجانے کے بعد شوہر جہاں بھی مناسب سمجھے اپنی بیوی کو رکھ سکتا ہے۔ لہذا عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد بیوی کو اس کے آبائی وطن میں ہی رکھے گا۔ وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔ شرط فاسد ہے۔ لازم الایفاء نہیں ہے۔ اس شرط کے پورا نہ کرنے سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ واللہ اعلم

عقد نکاح کے وقت عورت کا شرط لگانا کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا الخ؟

(۱) عقد نکاح کے وقت عورت کا یہ شرط لگانا کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے۔

عقد نکاح سے پہلے یہ شرائط طے ہوگئی ہوں اور اس تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں تو شرعاً اس شرط کی حیثیت یہ ہے کہ درست ہے۔ اس کی وجہ سے عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا۔ (دیکھئے در مختار ج ۲ ص ۳۸۵) نكحها على ان امرها بيدها صح " یعنی مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا اس عورت کی طرف سے اس شرط پر کہ طلاق واقع کرنے کا حق اس کے قبضہ میں رہے گا تو نکاح درست ہے۔

اس کی شرح میں علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ج ۲ ص ۳۸۵) مقيد بما اذا ابتدات المراة فقالت زوجت نفسى منك على ان امرى بيدى اطلق نفسى كلما اريد او على انى طالق فقال الزوج قبلت "

یعنی مسئلہ اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ عورت ابتدا کرے کہ میں نے اپنی شادی آپ سے کرادی اس شرط پر کہ مجھ کو طلاق واقع کرنے کا حق میرے قبضہ میں ہوگا، میں جب جب چاہوں گی اپنے کو طلاق دے دوں گی۔ یا اس

شرط پر کہ میں مطلقہ ہوجاؤں گی اور شوہر نے عورت کی اس شرط کو منظور اور قبول کرلیا تو نکاح صحیح ہے اور اس کی وجہ سے عورت کو طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ عقد کے وقت عورت کا شرط لگانا کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا اور اس تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں تو شرعاً درست ہے۔

نکاح میں شرط کی تین صورتیں

آج سے بہت پہلے ہی حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے ان مسائل کو اپنی کتاب "**الحیلۃ الناجزۃ**" میں حل کردیا ہے، یہاں ان کو نقل کیا جاتا ہے جو بلاشبہ کافی ہے۔ فرماتے ہیں کہ اس کی تینوں صورتیں جائز ہیں: (۱) چاہے نکاح سے پیشتر لکھوایا جائے۔ (۲) چاہے عین وقت عقد زبان سے کہلوایا جائے۔ (۳) چاہے بعد میں لکھوایا جائے۔ مگر پہلی اور دوسری صورت کے صحیح و معتبر ہونے کے لئے ایک ایک شرط ہے۔ پہلی صورت میں شرط ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت ہو اور نسبت موجود ہو مثلاً یہ لکھا جائے کہ اگر میں فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور پھر شرائط مندرجہ اقرار نامہ ہذا میں سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مساۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا پھر کسی وقت چاہے تو اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجائے۔ اگر اس میں اضافت الی النکاح نہیں لکھی گئی تو یہ اقرار نامہ محض بے کار ہوگا۔ اس کے رو سے عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔

دوسری صورت، عین ایجاب و قبول ہی میں زبانی شرائط مذکور ہوں، اس میں صحیح و معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو یعنی اولاً عورت کے یا اس کا ولی یا وکیل۔

اور اگر ایسا نہ کہا گیا بلکہ ابتداء کلام (ایجاب) مرد کی جانب سے ہو اور لڑکی والے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگادیں تو نکاح بلا کسی شرط کے صحیح ہوجائے گا اور شرط بالکل بے کار ہوجائے گی دیکھئے

(**شامی ج ۲ ص ۶۹۷، عالمگیر ج ۷ ص ۲۷۳**)۔

اور اگر ایجاب عورت ہی کی طرف سے ہو مگر شرط تفویض ذکر نہ کی گئی اور مرد نے قبول میں شرط تفویض کا اضافہ کردیا تب بھی تفویض صحیح ہوگئی لیکن چونکہ اس صورت میں صرف مرد کو اختیار ہے، خواہ وہ شرط بڑھائے یا نہ بڑھائے، عورت کی جانب سے جب ایجاب بلاشرط کے ہوچکا تو اس کے ہاتھ سے بات نکل چکی اس لئے جس عورت کا مقصد یہ ہو کہ اس کو طلاق لینے کا اختیار مل جاوے اس کے واسطے یہ صورت کافی نہیں بلکہ ایجاب میں

شرط لگانا ضروری ہے تا کہ مرد کو بلا شرط قبول کرنے کا حق ہی نہ رہے (ص از **الحیلۃ الناجزۃ ص ۲۳ تا ۳۸**)

تفویض میں کچھ قیدیں بڑھانا:

چونکہ فطرتاً عورت ناقص العقل ہے اور صحیح الرائے قائم کرنے سے قاصر ہے، بنابریں تفویض طلاق کے تیجہ ہونے کو بخوشی گوارا کرلیتا ہے اور ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دیتا ہے، ایک شئ جائز کے بے جا استعمال کی نحوست کا تیجہ ہے، جس کا مشاہدہ ہمارے معاشرہ میں بکثرت ہے۔

بنا بریں ایک مجلس میں تین طلاق دینا جو غیر مشروع ہے اور حرام ہے، گو تینوں طلاق واقع ہو جائے گی باجماع امت، اس فعل حرام کا بکثرت اقدام ہورہا ہے، لہذا طلاق کے غلط استعمال کو سیاسۃً اور سدا لباب **الفتنۃ** روکنے کے لئے اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کی جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار روپے اور اگر طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار روپے ہوگا تو اس طرح مہر طے کرنا جائز ہوگا اور دونوں صورتوں میں متعین مہر ادا کرنا لازم ہوگا تا کہ ایک مجلس کی تین طلاق دینے کی کثرت کا حرام وغیرہ مشروع اقدام کا سد باب ہوسکے اور طلاق کے ساتھ تلاعب اور مذاق کے سلسلہ کا خاتمہ ہوسکے۔

اور اس غلط اقدام کی کثرت کو روکنے کے لئے صاحبین کے قول کو فتوی کے لئے اختیار کیا جاسکتا ہے۔

جیسا کہ اگر کسی نے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر عورت بدصورت ہوگی تو مہر ایک ہزار اور اگر خوبصورت ہوگی تو دو ہزار تو یہ دونوں شرطیں صحیح ہیں باتفاق ہمارے ائمہ ثلاثہ رضی اللہ عنہم کے اور دونوں صورتوں میں متعین مہر باعتبار شرط شوہر کے ذمہ لازم ہوگا (دیکھئے **درمختار ج ۲ ص ۳۲۶۔ لو تزوجھا علی الف ان کانت قبیحۃ وعلی الفین ان کانت جمیلۃ فانہ یصح الشرطان اتفاقا فی الاصح**)

لیکن یہ یاد رہے کہ ایک مجلس میں تین طلاق دینا بیک زبان گو حرام ہے مگر تینوں طلاق ہوجائیں گی اور عورت حرام ہوجائے گی اور بدون حلالہ شوہر اول کے پاس نکاح کر کے نہیں آسکتی۔

سوال ۲۔ نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے کرنا کہ اگر شوہر نے پہلی بیوی کے ہوتے ہوئے دوسری سے نکاح کرے گا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا ورنہ پندرہ ہزار، تو ایسی صورت میں اگر شوہر شرط پوری کرے یعنی دوسری شادی نہ کرے تو مہر میں پندرہ ہزار دینا لازم ہوگا اور اگر شرط پوری نہ کی یعنی دوسری سے شادی کی تو بیس ہزار مہر دینے کی شرط معتبر و لازم العمل نہ ہوگی بلکہ ایسی صورت میں مہر مثل دینا لازم ہوگا۔

میں مصالح شرع کے ضائع ہونے کا خطرہ غالب ہے ، خصوصا موجودہ دور میں عورتیں بہت نڈر ہوتی جارہی ہیں اور بے پردہ چلنا پھرنا عام ہوتا جارہا ہے وہ مرد کو بنظر شہوت دیکھتی ہیں اور دکھاتی بھی ہیں اور مردوں کی طرف خود مائل بھی ہوتی ہیں اور مردوں کو مائل بھی کرتی ہیں، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے " **مائلات مميلات** " تفویض کے نتیجہ میں موجودہ شوہر سے رشتۂ زوجیت کو ختم کر کے وہ خود ہی مردوں کا انتخاب کرتی پھریں گی ۔ الغرض ان کو کہیں تشفی نہ ہوگی ان کا رشتۂ زوجیت کہیں بھی دائم اور باقی نہیں رہ پائے گا ان پر " نہ خدا ہی ملا نہ وصال صنم " صادق آئے گا ۔

لہذا ان حالات کے پیش نظر اس تفویض مطلق کے ساتھ مزید احتیاط کے لئے کچھ قیدیں بڑھائی جاسکتی ہیں، مثلا شوہر ظالم ہو یا نان و نفقہ بلا وجہ ادا نہیں کرتا نہ کپڑے کا نظم رکھتا ہے نہ مکان و گھر کا ، جو شوہر پر فرض ہے اور عورت قاضی کے دربار میں دعوی کرے ،قاضی دونوں کو طلب کر کے اگر عورت کا دعوی ثابت ہوجائے تو اس عورت کو حق تفویض سے کام لینے کی اجازت دیدے گا ۔

لیکن یہ قیدیں مفید مقصد ہوں اور بے جا تصرف کا سد باب کرنے والی ہوں ورنہ تو پھر عورتیں شتر بے مہار کی طرح آزاد ہوکر حاکم مطلق ہوکر کبھی بھی یہ کسی شوہر کو خاطر میں نہیں لاسکتیں، اور ان قیدوں کا اضافہ سیاسۃً اور سدا للباب ہونا چاہئے ۔

طلاق اصلاً حلال ہوتے ہوئے اللہ رب العزت کے نزدیک مبغوض و ناپسندیدہ چیز ہے ، جیسا کہ سیدنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " **ابغض الحلال الى الله الطلاق** " (**رواه ابو داؤد**) لیکن چونکہ اصلاً حلال ہے، بنابریں شریعت نے ناگزیر حالات میں اس کے استعمال کی اجازت مرحمت فرمائی ہے، چنانچہ اللہ رب العزت نے ارشاد فرمایا ہے ، " **يايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن** " اے نبی علیہ السلام جب تم طلاق دو عورتوں کو تو دو ان کو طلاق کی عدت پر ۔

لیکن طلاق کے بے جا استعمال سے معاشرہ میں بڑی خرابیاں پیدا ہورہی ہیں یہاں تک کہ بعد میں شرمندگی آنے پر سوائے حلالہ کے کوئی صورت نظر نہیں آتی ، تو نفس کے واسطے راہ حق سے ہٹ کر زناکاری میں بمتلا

سوال ۳ ۔ عورت کی ملازمت اور شوہر کا اس کو اس سے منع کرنا ۔

عورت کے نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگانا کہ شوہر انہیں لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا یا اگر آئندہ انہیں کوئی مناسب ملازمت ملے تو شوہر انہیں ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا اور اس شرط کو عقد کے وقت شوہر قبول کرتا ہے ، چونکہ شرعا روٹی کپڑا اور مکان دینے کی ذمہ داری شوہر کے ذمہ ہے اور

فرض و لازم ہے ۔اس ذمہ داری کی ادائیگی سے نہ تو سبکدوش ہوسکتا ہے اور نہ انکار کرسکتا ہے ۔ اگر شوہر محتاج و غریب ہے تب قاضی عورت سے کہے گا کہ شوہر کے نام پر قرض لو اور اس قرض کے ادا کرنے کی ذمہ داری شوہر کے سر ہوگی ۔ اور اگر بالفرض یہ صورت بھی ممکن نہ ہو تو قاضی بین الزوجین تفریق کرسکتا ہے اور دوسرے مرد سے اس کی شادی کراسکتا ہے اور یہ صورت ناممکن ہے کہ کوئی مرد قادر علی النفقہ مل ہی نہیں سکتا ۔ لہذا عدم قدرت کا مطلقا وہم نہ ہونا چاہئے ۔

تو جب صورت یہ ہے تو شوہر عورت کو ملازمت سے روک سکتا ہے تو عورت کا یہ شرط لگانا فاسد ہے اور شوہر کا عقد نکاح کے وقت شرط کو قبول کرنے کے باوجود بھی منع کرسکتا ہے ۔ شرعا اس شرط کی حیثیت لزوم کی نہیں ہے ۔ لہذا شوہر کے لئے اس شرط کی پابندی ضروری نہیں ۔اور اگر شوہر نے اس شرط کو قبول کرلیا ہو تب بھی عورت کو سلسلہ ملازمت کے ختم کرنے کا حکم دے سکتا ہے اور ملازمت سے روک سکتا ہے اور عورت کے لئے شوہر کے اس حکم کی تعمیل ضروری ہوگی ۔(دیکھئے **ردالمحتار ج ۲ ص ۶۲۷**) علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں :

" من البحر ان له منعها من الغزل وكل عمل ولو قابلة و مغسلة .۱..و انت خبير بانه اذا كان له منعها من ذالك عصته و خرجت بلا اذنه كانت ناشزة مادامت خارجة و ان لم يمنعها لم تكن ناشزة "

یعنی شوہر کے لئے جائز ہے کہ بیوی کو دھاگا بٹنے سے اور ہر کام سے روکدے اگر دایہ گیری اور میت کو غسل دینے کا کام کرتی ہو تو اس سے بھی روک سکتا ہے ۔ اس کے بعد علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تم جانتے ہو اور باخبر ہو کہ جب شوہر کے لئے اپنی بیوی کو ان سب چیزوں سے روک دینا جائز ہے تو اگر شوہر کے روکنے کے باوجود شوہر کی نافرمانی کرے اور بغیر شوہر کی اجازت کے نکل کر چلی جائے تو وہ عورت ناشزہ و نافرمان ہوگی جب تک باہر رہے اور اگر شوہر روکا نہیں ہے تو ناشزہ نہ ہوگی ۔

معلوم ہوا کہ شوہر بیوی کو ہر کام کرنے سے روک سکتا ہے ۔ لہذا ملازمت سے بھی روک سکتا ہے ۔ اگر منع کرنے سے مانتی نہیں تو ناشزہ ہوکر شوہر کے ذمہ سے اس کا نفقہ ساقط ہوجائے گا ۔(دیکھئے **درمختار ج ۲ ص ۵۷۲**)

" وفى البحر منعها من الغزل وكل عمل ولو تبرعا لاجنبى ولو قابلة و مغسلة لتقدم حقه على فرض الكفاية ومن مجلس العلم الا لنازلة امتنع زوجها من سؤالها "

یعنی صاحب بحر علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شوہر کے لئے جائز ہے کہ اپنی بیوی کو دھاگا بٹنے اور ہر

کام کرنے سے روک دے اگرچہ اجنبی کے لئے وہ کام بطور تبرع و احسان ہو، اگرچہ دایہ گیری اور میت کو غسل دینے کا کام ہو۔ کیونکہ شوہر کا حق فرض کفایہ پر مقدم ہے اور علم کی مجالس میں مسائل معلوم کرنے کے لئے جانے سے بھی شوہر بیوی کو روک سکتا ہے اس شرط سے کہ وضو و نماز کے مسائل کو یاد رکھتا ہو اور جانتا ہو تو شوہر سے وہ مسائل معلوم کر کے عمل کر سکتی ہے اور اس کے لئے جانا علم کی مجالس میں بلاوجہ و بغیر ضرورت ہے، لہذا شوہر اس کو روکنے کا حق رکھتا ہے، اور اگر شوہر کو علم نہ ہو تو اولی یہ ہے کہ کبھی کبھی حسب ضرورت عورت کو علم کی مجالس میں مسائل معلوم کرنے کے لئے اجازت دے دیگا، عام و مطلق اجازت نہیں دے گا، جیسا کہ علامہ شامی نے اس کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

فان لم تقع لها نازلة و ارادت الخروج لتتعلم مسائل الوضوء و الصلوة ان كان الزوج يحفظ ذالک و يعلمها له منعها و الا فالاولى ان ياذن لها احيانا (ج ۲ ص ۲۲۵)

یاد رہے علامہ شامی رحمہ اللہ نے شوہر کے عالم نہ ہونے کی صورت میں علم کی مجلس میں جانے کی اجازت دینے کی جو بات کہی ہے، وہ اولی کے لفظ سے تعبیر فرمایا گیا جس کا حاصل یہ ہے کہ اس صورت میں بھی منع کرنا چاہے تو منع کر سکتا ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ اجازت کبھی کبھی ہوگی عام اور مطلق نہ ہوگی، کہ ہر وقت مسئلہ معلوم کرنا ایک حیلہ غلط بن جائے گا کیونکہ شوہر خود معلوم کر سکتا ہے اور پھر بتا سکتا ہے، ہاں اگر عورت کو کوئی حادثہ پیش آگیا جس کے بارے میں عالم دین سے معلوم کرنا ضروری ہے اور شوہر اس کے پوچھنے سے انکار کرے تو اس صورت میں عورت کو جانے سے نہیں روکے گا۔

دیکھئے **رد المحتار ج ۲ ص ۲۲۵**

علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

" بل له ان يمنعها من الاعمال كلها المقتضية للكسب لانها مستغنية عنه لوجوب كفايتها عليه "

یعنی بلکہ شوہر کے لئے جائز ہے کہ اپنی بیوی کو ان تمام کاموں سے منع کردے جو کمائی کرنے کے لئے اختیار کئے جاتے ہیں، کیونکہ بیوی کمائی کرنے سے بے نیاز ہے، کیونکہ شوہر پر بیوی کی کفایت واجب و لازم ہے شریعت نے عورت کے نان و نفقہ، کپڑا اور مکان دینے کو شوہر کے ذمہ فرض کیا ہے۔

الغرض ملازمت بھی کمائی کرنے ہی کے لئے ہوتی ہے اور ذریعہ معاش بنتی ہے، لہذا اس ملازمت کرنے سے بھی عورت کو منع کر سکتا ہے، آگے لکھتے ہیں۔

" والذی ینبغی تحریر ان یکون له منعها من کل عمل یؤدی الی تنقیص حقه او ضرره او الی خروجها من بیته. اما العمل الذی لا ضرر له فیه فلا وجه لمنعها منه خصوصا فی حال غیبته من بیته فان ترک المراۃ بلا عمل فی بیتها یؤدی الی وساوس النفس و الشیطان او الاشتغال بما لا یعنی من الاجانب و الجیران۔"

اور جس کا لکھنا مناسب ہے کہ شوہر کے لئے جائز ہے کہ اپنی بیوی کو روک دے اور ایسے کام کرنے سے جس سے شوہر کے حق کا کم کرنا (مثلاً خدمت اور جماع اور اس کے دواعی و اسباب) یا شوہر کو ضرر (مثلاً شوہر پر غلبۂ شہوت اتنا شدید ہوا کہ عورت سے جماع نہ کرنے میں زنا میں مبتلا ہوجانے کا خطرہ) یا عورت کا شوہر کے گھر سے نکلنا لازم آتا ہے۔

الغرض ملازمت کرنے میں تنقیص حق زوج اور ضرر بھی ہے اگر گھر سے نکلنا بھی ہے اور گھر سے نکلنا روز روشن کی طرح واضح ہے، لہذا بیوی کو ملازمت کرنے سے روک سکتا ہے، لہذا عورت عقد کے وقت ملازمت کی جو شرط لگائے وہ فاسد ہوگی، شوہر پر اس کی پابندی ضروری نہیں اور اگر عورت کی ملازمت کرنے کی شرط شوہر نے قبول کرلیا ہو تب بھی روک سکتا ہے اور عورت کو شوہر کے اس حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔

علامہ شامی رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اور وہ کام یا عمل جس میں شوہر کا کچھ بھی ضرر نقصان نہیں ہے تو شوہر کا اپنی بیوی کو ایسے کام سے روکنا بلاوجہ ہے خصوصاً شوہر گھر پر نہ ہو سفر میں گیا ہوا ہو (مراد اس طرح کے کام سے، مثلاً گھریلو کام کاج جیسے گھر میں سلائی مشین یا پاور لوم ہو تو کپڑوں کی سلائی کرنا اور لوم چلانا وغیرہ) کیونکہ عورت کو اس کے گھر میں بلا کام کے چھوڑے رکھنا نفس اور شیطان کے وسوسے کی دعوت دیتا ہے کہ بے کار بیٹھی ہوئی نفسانی اور شیطانی خیالات کے سمندر میں غوطہ لگاتی رہے گی جس سے اس کی صحت متاثر ہوگی، اور بے کار بیٹھک ہوجائے گی اور کام سے کاہل ہوجائے گی، یا اجنبیوں اور پڑوسیوں کے ساتھ لایعنی اور واہیات قصہ کہانیوں میں مشغول ہوکر اپنے کو بالکل معطل کردے گی جیسا کہ یہی مشاہدہ ہے لہذا عورت خود سے اندرون خانہ کام کاج کرتی ہے تو کرنے دینا چاہئے۔ چھڑانا نہیں چاہئے کہ اس میں اس کے لئے ضرر ہے۔

واللہ اعلم۔

اشتراط فی النکاح

مفتی محمد جنید عالم ندوی قاسمی ٭

نکاح عبادت اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے، جس کا سلسلہ حضرت آدم علیہ الصلوۃ والسلام سے جاری ہے اور قیامت تک جاری رہے گا۔ بلکہ انشاء اللہ تعالیٰ جنت میں بھی یہ سلسلہ جاری ہوگا ۔۔۔ یہ مرد اور عورت کے درمیان انجام پانے والا قابل احترام عقد ہے۔ جس سے عائلی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ نکاح کے نتیجہ میں میاں بیوی دونوں پر کچھ ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں اور دونوں کو کچھ حقوق حاصل ہوتے ہیں، ان حقوق کی حفاظت میاں بیوی دونوں کے درمیان الفت و محبت پیدا ہونے اور اس رشتہ کو مستحکم و پائیدار بنانے کے لئے شریعت نے کچھ شرطیں عائد کی ہیں، جن کی رعایت کئے بغیر عائلی حقوق کا مکمل تحفظ نہ ہوسکے گا۔

اس سلسلہ میں اسلامک فقہ اکیڈمی کی طرف سے "اشتراط فی النکاح" کے عنوان سے سوالنامہ آیا ہے۔ جو قابل قدر ہے۔

شرط صحیح کی تعریف

شرط صحیح جمہور علماء و فقہاء کے نزدیک وہ شرط ہے جو مقتضاء عقد کا جزء ہو مثلاً ایسے مکان کی شرط لگائی جائے جو میاں بیوی دونوں کے لائق ہو۔ یا مقتضاء عقد کے لئے مؤکد ہو جیسے مہر کے لئے کفیل کی شرط لگادی جائے

٭ مفتی امارت شرعیہ، پھلواری شریف پٹنہ، بہار

کہ مہر کی ادائیگی کی ذمہ داری مثلاً لڑکے کے والد لے لیں ، یا فلاں شخص اس کا ذمہ دار بن جائے ۔ یا اس کی ادائیگی کے وجوب پر کوئی دلیل یعنی کوئی نص یا عرف موجود ہو ، مثلاً عورت یہ شرط لگادے کہ مہر کا کچھ جزو شوہر فوراً ادا کرے ۔ یہ سب شرط صحیح ہیں ۔

گویا کہ چار چیزیں عقد صحیح کے تحت آتی ہیں ۔

(الف) مقتضاء عقد کا جزء

(ب) مقتضاء عقد کے لئے مؤکد ہو ۔

(ج) اس کے جواز پر کوئی نص ہو ۔

(د) اس کی ادائیگی کے وجوب پر عرف ہو ۔

الاحوال الشخصية للامام محمد ابو زهرة میں شروط صحیحہ کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے ۔

" (القسم الثالث) الشروط الصحيحة . وهي عند الجمهور الشروط التي تكون جزءا من العقد كاشتراط مسكن يليق بها وبه . او تكون مؤكدة لمقتضى العقد كاشتراط كفيل بالمهر او يقوم الدليل على وجوب الوفاء به من نص او عرف كاشتراط تعجيل جزء من المهر " (الاحوال الشخصية ۱۵۹)

شرط فاسد کی تعریف

شروط صحیحہ کے خلاف جو شرط ہے وہ شرط فاسد ہے ۔ یعنی ایسی شرط جو نہ تو مقتضیات عقد میں سے ہے ، نہ مقتضاء عقد کے لئے مؤکد ہے اور نہ ہی اس کی ادائیگی کے وجوب پر کوئی دلیل قائم ہے ۔ وہ شرط فاسد ہے ۔ جمہور فقہاء اور علماء کے نزدیک شرط فاسد کی یہی تعریف کی گئی ہے ۔

و القسم الثاني) قسم يلغى فيه الشرط . و يصح النكاح . وهو عند جمهور الفقهاء كل شرط لايكون من مقتضى العقد . و لا مؤكدا لمقتضاه و لم يقم دليل من الشارع على وجوب الوفاء به من نص او اثر او عرف مشهور فكل شرط لا يكون كذلك و لا يكون مؤقتا للصيغة يكون لاغيا يبطل و لا يؤثر في صحة العقد.

هذا مسلك جمهور الفقهاء في تعريف الشرط الفاسد الذي يلغى و لا يؤثر في العقد (حوالہ مذکور ۱۵۸)

علامہ ابن الہمام شرح فتح القدیر میں شرط فاسد کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں ۔

" **هو اشتراط ماليس مقتضى العقد.** یعنی ایسی چیز کی شرط لگانا جو عقد کا مقتضا نہ ہو شرط فاسد ہے (**شرح فتح القدير۔ فصل في المحرمات ج ۳ ص ۲۵۰)**

شرط فاسد کی تعریف یہ بھی کی جاتی ہے کہ ایسی شرط جس کے نتیجہ میں امر مشروع سے ممانعت ہوتی ہو شرط فاسد ہے ۔ مثلا بیوی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جانا یا کسی دوسری عورت سے نکاح کرنا امر مشروع ہے ۔ اگر بوقت نکاح یہ شرط لگادی جاتے کہ شوہر بیوی کو سفر میں نہیں لے جائے گا ۔ یا دوسری عورت سے شادی نہیں کرے گا تو یہ شرط فاسد ہے ۔ بنایہ میں ہے ۔

" **و ان كان شرط عدم المسافرة او عدم التزوج فهو فاسد لان فيه المنع عن الامر المشروع (بناية مع الفتح ج ۲ ص ۲۷۲)**

کوئی ایسی شرط لگانا جس سے تحلیل حرام یا تحریم حلال لازم آتے شرط فاسد و باطل ہے ۔

حدیث شریف میں آتا ہے ۔ مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے ، البتہ ایسی صلح جائز نہیں ہے جس میں حلال کو حرام اور حرام کو حلال قرار دیا جائے ۔

" **الصلح جائز بين المسلمين زاد احمد الا صلحا حرم حلالا او احل حراما** "

بذل المجہود میں اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے تحریم حلال کی مثال یہ دی ہے کہ عورت شوہر سے یہ مصالحت کرے کہ وہ اس کو طلاق نہیں دے گا ، یا اس کی زوجیت میں رہتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا یا اس کی سوکن کے پاس رات نہیں گزارے گا ۔۔۔ اور تحلیل حرام کی مثال یہ دی ہے کہ ایسی باندی سے وطی کی مصالحت ہو جس سے وطی حلال نہیں ہے یا کسی کے مال کھانے پر مصالحت ہو جو اس کے لئے حلال نہیں ہے ۔ اس طرح کی صلح اور اس طرح کی شرط شرعا باطل ہے ۔

و الصلح الذى يحرم الحلال كمصالحة الزوجة للزوج على ان لا يطلقها او لا يتزوج عليها او لا يبيت عند ضرتها ... والذى يحلل الحرام كان يصالحه على وطى امة لا يحل له وطؤها او اكل مال لا يحل له او نحو ذلك (بذل المجهود ۱۵۔ ۲۔ ۲۷۲)

اسی طرح کوئی ایسی شرط لگانا جو مقتضیات عقد نکاح کے خلاف ہو شرط فاسد ہے ۔ مثلا یہ شرط لگادی جائے کہ کسی کو بھی ایک دوسرے سے انتفاع کا حق نہیں ہوگا ۔ یا ان دونوں کے درمیان وراثت جاری نہیں ہوگی ۔ یا بیوی کا مہر واجب نہیں ہوگا ، یا بیوی شوہر کو مکان دے یا کچھ روپے دے ، یا نکاح کسی متعین مدت کے لئے ہو ۔ اس

طرح کی شرطیں مقتضیات عقد کے خلاف ہونے کی وجہ سے فاسد ہیں۔ صاحب ہدایہ نے جہاں پر نکاح مؤقت کا حکم بیان کرتے ہوئے امام زفر کا قول صحت نکاح کا نقل کیا ہے۔ وہیں پر صاحب عنایہ نے امام زفر کے قول کی وجہ ان الفاظ میں بیان کی ہے۔

لان التوقیت شرط فاسد لکونه مخالفا لمقتضی عقد النکاح و النکاح لا یبطل بالشروط الفاسدة (عنایة علی هامش هدایة ج ۳ ص ۲۲۹)

شرط فاسد کا حکم اور صحت نکاح پر اس کا اثر

تقریباً سبھی کتب فقہ معتبرہ اور متداولہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ اگر نکاح شرط فاسد کے ساتھ کیا گیا تو شرط کا اعتبار نہیں ہوگا۔ البتہ اگر نکاح کو کسی شرط پر معلق کیا تو نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ مثلاً کسی شخص نے ایجاب کے بعد یہ کہا کہ میں نے قبول کیا اگر میرے والد چاہیں یا میرا لڑکا آجائے تو اس صورت میں نکاح ہی صحیح نہیں ہوگا۔

(و لکن لا یبطل) النکاح (بالشرط الفاسد و) انما (یبطل الشرط دونه) یعنی لو عقد مع شرط فاسد لم یبطل النکاح بل الشرط بخلاف مالو علقه بالشرط (الدر المختار علی هامش رد المحتار۔ فصل فی المحرمات ج ۲ ص ۲۹۵)

کس طرح کی شرط پورا کرنا ضروری ہے اور کس طرح کی نہیں؟

جو شرطیں عقد نکاح میں لگائی جاتی ہیں ان کی کیا حیثیت ہے؟ اور صحت نکاح پر ان کا کیا اثر پڑتا ہے؟ ان کو پورا کرنا ضروری ہے یا نہیں؟ اس پر بہت ہی اچھی بحث علامہ ابن قدامہ حنبلی نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "المغنی" میں کی ہے۔ انھوں نے تمام شرطوں کو تینوں قسموں میں تقسیم کرتے ہوئے ہر ایک کا حکم علیحدہ علیحدہ بیان کیا ہے۔ ان تینوں قسموں اور ان کے احکام کو مختصراً ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۔ بعض وہ شرائط جو خود بھی باطل ہیں اور ان سے نکاح بھی باطل ہوجاتا ہے۔ مثلاً نکاح میں وقت کی تعیین و تحدید کی شرط یعنی بوقت نکاح ایجاب یا قبول میں یہ شرط لگادی جائے کہ اتنے یا اتنے سال کے لئے نکاح ہورہا ہے جیسا کہ نکاح متعہ یا نکاح مؤقت میں ہوتا ہے یا نکاح کو کسی شرط پر معلق کیا مثلاً یہ کہا کہ میں نے تم سے نکاح کیا اگر میری ماں راضی ہوجائے، یا فلاں شخص راضی ہوجائے یا نکاح میں خیار کی شرط لگادی جائے خواہ دونوں کے لئے یہ

شرط ہو یا ان میں سے کسی ایک کے لئے ۔ یہ سب شرطیں خود بھی باطل ہیں اور ان سے نکاح بھی باطل ہوجاتا ہے

فهذه شروط باطلة فى نفسها و يبطل بها النكاح۔

۲۔ بعض وہ شرطیں ہیں جو مقتضیات عقد نکاح کے خلاف ہیں مثلا شوہر نے یہ شرط لگادی کہ بیوی کا مہر اس پر نہیں ہوگا ۔ یا اس کا نفقہ نہیں دے گا یا اگر مہر دیدیا ہے تو اس کی واپسی کی شرط لگادی ۔ یا یہ شرط لگادی کہ دوسری بیویوں کی باری سے کم یا زیادہ اس کو دے گا ۔ یا ایک ہفتہ میں صرف ایک مرتبہ اس کے پاس آئے گا یا دن میں اس کے پاس جائے گا رات میں نہیں یا یہ شرط لگادی کہ بیوی اس پر خرچ کرے یا اس کو کچھ دے ۔ یا بیوی نے یہ شرط لگادی کہ شوہر اس سے وطی نہیں کرے گا ۔ یا وہ عزل کرے گا ۔ یہ اور اس طرح کی دیگر شرطیں شرعا باطل ہیں۔ اس طرح کی شرطوں کے باطل ہونے کی دو وجہیں بیان کی گئی ہیں ۔ ایک تو یہ کہ یہ مقتضیات عقد کے خلاف ہیں اور دوسری وجہ یہ کہ ان کے ذریعہ عقد سے واجب ہونے والے حقوق عقد کے منعقد ہونے سے قبل ہی ساقط ہوجارہے ہیں ۔

" فهذه الشروط كلها باطلة فى نفسها لانها تنافى مقتضى العقد و لانها تتضمن اسقاط حقوق تجب بالعقد قبل انعقاده فلم يصح "

البتہ ان شرطوں کی وجہ سے نکاح باطل نہیں ہوگا بلکہ صحیح و منعقد ہوگا ۔ اس لئے کہ شرائط صحت نکاح میں سے نکاح کا شروط فاسدہ سے خالی ہونا نہیں ہے ۔ بلکہ یہ امر زائد ہے جس کی وجہ سے نکاح کی صحت پر اثر نہیں پڑے گا۔

۳۔ بعض وہ شرطیں ہیں جو نہ مقتضیات عقد نکاح میں سے ہیں اور نہ ہی مقتضیات عقد کے خلاف ہیں ۔ نہ مقتضیات عقد کے لئے مؤکد ہیں اور نہ ہی ان کے جواز پر کوئی دلیل قائم ہے ۔ البتہ ان کا فائدہ عورت کو پہنچتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی شکل میں نہیں پہونچتا ۔ مثلا عورت یہ شرط لگادے کہ شوہر اس کو اس کے گھر یا اس کے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا ۔ یا اس کو سفر میں نہیں لے جائے گا ۔ یا اس کی زوجیت میں رہتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا ۔ یہ اور اس طرح کی شرطوں کو پورا کرنا امام احمد بن حنبلؒ حضرت عمر فاروقؓ اور دیگر بعض صحابہ اور تابعین کے نزدیک واجب ہے ۔ اور امام ابو حنیفہ ، امام مالک ، امام شافعی اور بعض صحابہ ، تابعین کے نزدیک اس طرح کی شرطیں فاسد ہیں ان کا اعتبار نہیں ہے ۔

علامہ ابن قدامہ نے دونوں طرف کے دلائل بھی پیش کئے ہیں اور دلائل پر نقد و جرح بھی کیا ہے ۔ پوری تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (**المغنی لابن قدامة ج ۲ ص ۵۳۸ تا ۵۵۱**)

پہلی دونوں صورتوں میں تو اتفاق ہے ۔ پہلی صورت میں بالاتفاق شرط بھی باطل اور نکاح بھی باطل ہے اور

دوسری صورت میں نکاح صحیح اور شرط باطل ۔ البتہ تیسری صورت میں اختلاف ہے ۔ امام احمد بن حنبل اس شرط کے صحیح بلکہ اس کی ادئیگی کے وجوب کے قائل ہیں ۔ اور امام ابو حنیفہ ۔ امام مالک ۔ امام شافعی بلکہ جمہور اس کو فاسد قرار دیتے ہیں ۔ دلائل تو دونوں جانب ہیں اور کتابوں میں ہر ایک کے دلائل پر نقد و جرح بھی موجود ہے جس کی تفصیل کی گنجائش نہیں ہے ۔ جمہور کی رائے دلائل کی روشنی میں اصول عام کے تحت راجح معلوم ہوتی ہے اور عموماً عمل بھی جمہور ہی کے قول کے مطابق ہے اور اس پر عمل بھی آسان ہے ۔ اس لئے کہ اگر بیوی نے بوقت نکاح یہ شرط لگادی کہ شوہر سفر پر نہیں لے جاسکتا ہے اور شوہر لکھنؤ یا بمبئی یا سعودیہ عربیہ میں ملازمت کرتا ہے ۔ سال دو سال پر گھر آتا ہے ۔ شرط کے مطابق بیوی کو اپنے ساتھ نہیں لے جاسکتا ہے تو پھر دونوں کی ازدواجی زندگی خوشگوار کیسے رہ سکتی ہے ؟ اور مقاصد نکاح کیسے پورے ہوسکتے ہیں ؟

استاذ محمد مصطفیٰ شبلی نے **احکام الاسرۃ فی الاسلام** میں امام صاحب کے مذہب کو راجح قرار دیا ہے اور یہ لکھا ہے کہ مصر میں بھی اسی مذہب پر عمل جاری ہے ۔ " **و بھذا المذھب یجری العمل فی جمھوریۃ مصر العربیۃ لعدم وجود قانون یخالف ذلک** " (١٥٥)

امام محمد ابو زہرہ نے بھی **الاحوال الشخصیۃ** میں بہت ہی زور دار انداز میں امام صاحب کے قول کو راجح قرار دیا ہے ۔

" **اننا نری، ان الاولی و الصالح ان تبقی الشروط فی الزواج خاضعۃ لمذھب ابی حنیفۃ اذ ھو مذھب جمھور الفقھاء ۔۔ ولا ننالو جعلنا باب الشروط مفتوحا و الوفاء بھا لازما لاضطربت الحیاۃ الزوجیۃ ایما اضطراب " (الاحوال الشخصیۃ ١٧١ تا ١٧٢)**

کس طرح کی شرط کو پورا کرنا واجب ہے ! اور کس طرح کی شرط باطل ہے اس کا پورا کرنا واجب نہیں ہے ۔ اس سلسلہ میں دکتور وہبہ الزحیلی نے **الفقہ الاسلامی وادلتہ** میں مذاہب کی تفصیل بیان کی ہے ۔ مذہب حنفی کی جو تفصیل بیان کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے ۔

اگر شرط صحیح ہے ۔ تقاضئہ عقد کے موافق ہے اور احکام شرع سے متعارض نہیں ہے تو اس کا پورا کرنا واجب ہے ۔ اور اگر شرط فاسد ہے ۔ مقتضاء عقد نکاح کے موافق نہیں ہے یا احکام شرع اس کی اجازت نہیں دیتے تو وہ شرعاً باطل ہے ۔ اس کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اگر ایسی شرط ہے جس کی ممانعت از روئے شرع ہے تو اس کا پورا کرنا صحیح بھی نہیں ہے ۔ البتہ اس صورت میں نکاح صحیح ہوگا (**الفقہ الاسلامی و ادلتہ ص ٥٢**)

اس مختصر سی تمہیدی بحث کے بعد اب اصل سوالات کے جوابات دئے جارہے ہیں ۔ نکاح میں شرطیں

لگائی جاتی ہیں ان کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ان تینوں کے علیحدہ علیحدہ احکام درج کیے جاتے ہیں۔

نفس عقد نکاح سے واجب ہونے والی ذمہ داری کو شرط کی صورت میں ذکر کرنے کا حکم

پہلی صورت

ان شرائط کی ہے جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ہے بلکہ خود عقد نکاح سے عائد ہونے والی ذمہ داریوں کو شرط کی صورت میں بوقت عقد نکاح ذکر کردیا گیا۔ مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا۔ یا اس کے ساتھ حسن معاشرت یا مہر کی شرط لگانا۔ یا شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی میرے گھر میں رہے گی میری اجازت کے بغیر گھر سے نہیں نکلے گی۔ اور شریعت کے حدود میں رہتے ہوئے میری اطاعت کرے گی۔ اطاعت نہ کرنے کی صورت میں مجھے تادیب کا حق ہوگا۔ یا یہ شرط لگانا کہ زوجین کے مابین وراثت جاری ہوگی۔ یہ اور اس طرح کی دیگر شرطیں اگر لگائی جائیں تو چونکہ خود نفس عقد نکاح ہی سے یہ چیزیں واجب ہیں شرط لگانے سے ان کا وجوب نہیں ہوا بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ شرط لگا کر ان حقوق کو مزید مؤکد کردیا۔ اس لئے ان شرائط کا پورا کرنا شرعاً واجب ہے۔ اس طرح کی شرطیں۔ شروط صحیحہ کے ذیل میں آتی ہیں۔

استاذ محمد مصطفی شلبی نے **احکام الاسرۃ فی الاسلام** میں مذہب حنفی کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے۔

" الشرط الصحیح ھو الذی یقتضیه العقد (بان یکون موجبه حکما من احکام العقد) او یؤکد مقتضی العقد او ورد به الشرع او جری به عرف ... کاشتراط الزوجة علی زوجها ان ینفق علیها او یعطیها مهرا او یحسن معاشرتها و کاشتراطه ان تدخل فی طاعته فهذه کلها یقتضیها العقد و ثابتة ولو لم یشترطها احدهما ... وحکم هذا الشرط۔ انه یجب الوفاء به (احکام الاسرۃ فی الاسلام ص ۱۰۲ تا ۱۵۵)

مقتضاء عقد نکاح کے خلاف لگائی گئی شرط کا حکم

دوسری صورت یہ ہے کہ نکاح کے وقت کوئی فریق ایسی شرط لگادے جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو۔ مثلاً شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔ یا وہ بیوی کے ساتھ حسن

معاشرت نہیں کرے گا۔ یا دوسری بیویوں کے مقابلہ میں باری کم دے گا۔ یا بیویوں کے درمیان خوراک و پوشاک اور شب گزاری میں برابری قائم نہیں رکھ سکے گا۔ یا عورت کا یہ شرط لگانا کہ وہ شوہر کے گھر میں نہیں رہے گی۔ اس کی اجازت کے بغیر جب چاہے اس کے گھر سے جاسکتی ہے یا اس کی اطاعت نہیں کرے گی۔ یا وہ جو کچھ بھی کرے شوہر کو تنبیہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ یا دونوں یہ شرط لگادیں کہ دونوں میں سے جس کا بھی انتقال پہلے ہوجائے دوسرا اس کے ترکہ کا وارث نہیں ہوگا۔ یا شوہر اس کے ساتھ وطی نہیں کرے گا۔ یہ اور اس طرح کی جو شرطیں لگائی جائیں ان کا حکم یہ ہے کہ چونکہ یہ مقتضیات عقد کے خلاف ہیں۔ نیز ان کے ذریعہ عقد نکاح سے واجب ہونے والے حقوق عقد کے منعقد ہونے سے قبل ہی ساقط ہوجارہے ہیں۔ اس لئے اس طرح کی شرطیں شرعا باطل ہیں۔ ان پر عمل صحیح نہیں ہے۔ جیسا کہ علامہ ابن قدامہ المغنی میں لکھتے ہیں:

" فهذه الشروط كلها باطلة في نفسها لانها تنافي مقتضى العقد و لانها تتضمن اسقاط حقوق تجب بالعقد قبل انعقاده فلم يصح " (المغنى لابن قدامة ج ۲ ص ۵۵۰)

البتہ نکاح صحیح ہوگا۔ ان شروط کی وجہ سے نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اس لئے کہ شرائط صحت نکاح میں سے نکاح کا شروط فاسدہ سے خالی ہونا نہیں ہے۔ یہ امر زائد ہے جو صحت نکاح پر اثر انداز نہیں ہوسکتا ہے۔ بلکہ شرط ہی باطل ہوجاتی ہے الدر المختار على هامش رد المحتار ج ۲ ص ۲۹۵)

عنایہ میں ہے:

" النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة عناية على هامش شرح القدير ج ۳ ص ۳۵۰)

احكام الاسرة فى الاسلام میں شرط غیر صحیح کے سلسلہ میں احناف کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے اس کا حکم ان الفاظ میں لکھا ہے۔

" وحكم هذا الشرط انه يلغو وحده لا اثر له فى العقد بل يبقى العقد منه صحيحا لان القاعدة المقررة عندهم ان الزواج لايبطل بالشروط الفاسدة احكام الاسرة فى الاسلام ص ۱۵۵)

نئی ذمہ داری سے متعلق لگائی گئی شرط کا حکم

تیسری صورت یہ ہے کہ نکاح کے وقت کوئی فریق ایسی شرط عائد کرے جو نمبر (۱) اور (۲) کے دائرہ میں نہیں آتی ہے، یعنی نہ تو مقتضاء عقد کے موافق ہے اور نہ ہی اس کے مخالف، بلکہ اس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا۔ اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ

داری حاصل ہوتی ہے ۔ جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتی ۔ مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا ۔ یا بیوی کو اس کے آبائی وطن میں ہی رکھے گا ۔ اس کو وہاں سے نکال کر کسی دوسری جگہ نہیں لے جائے گا ۔ یا عورت یہ شرط لگادے کہ مہر کی ادائیگی کے لئے شوہر کے والدین یا اس کے فلاں رشتہ دار کفیل بن جائیں ، یا اس کا یہ شرط لگانا کہ مہر کا اتنا حصہ فوراً ادا کرنا ہوگا ۔ یہ اور اس طرح کی شرطیں جو (۱) اور (۲) کے ذیل میں نہیں آتی ہیں ۔ ان کا حکم یہ ہے کہ امام احمد بن حنبل کے قول کے مطابق اس طرح کی تمام شرطیں جائز ہیں اور ان کا پورا کرنا واجب ہے ۔ البتہ ایسی شرط لگانا جس کی ممانعت صراحتہً کتاب و سنت میں موجود ہے صحیح نہیں ہے ۔ جمہور علماء و فقہاء خصوصاً حنفیہ کے نزدیک ان میں سے وہ شرطیں جائز اور ان کا پورا کرنا واجب ہے ، جو مقتضاء عقد کے لئے مؤکد ہیں مثلاً مہر یا نفقہ کی ادائیگی کے لئے شوہر کے والد کو کفیل بنانا ، اس لئے کہ نفقہ اور مہر دونوں مقتضیات عقد میں سے ہیں اور کفیل بنانا اس کے لئے مؤکد ہے ۔ یا عرفاً ثابت ہو ، جیسے مہر کے کسی حصہ کو بطور مہر معجل ادا کرنے کی شرط ، یہ سب شرط صحیح کی تعریف میں داخل ہیں ۔

" **احکام الاسرة فی الاسلام** " میں شرط صحیح کی تعریف کرتے ہوئے ہر قید کی وضاحت مثال سے کی ہے ۔ چنانچہ مؤکد اور عرف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

وکاشتراط ولی المراۃ ان یکون والد الزوج کفیلا بالمھر و النفقۃ فان المھر و النفقۃ من مقتضیات العقد و اشتراط الکفالۃ بھما یؤکد حصولھما ... وکاشتراط الزوج ان یدفع لھا نصف المھر فقط قبل الدخول و کان عرف بلدھما جاریا بذلک (احکام الاسرة فی الاسلام ص ۱۵۵)

اور ان کا حکم ان الفاظ میں لکھا ہے ۔ " **وحکم ھذا الشرط انہ یجب الوفاء بہ** " (**احکام الاسرة فی الاسلام ص ۱۵۵**)

البتہ وہ شرطیں جن سے حلال کو حرام یا حرام کو حلال قرار دینا ، یا کسی امر مشروع سے ممانعت لازم آئے ، یا جن سے متعلق کتاب و سنت میں کوئی صراحت موجود نہ ہو وہ صحیح نہیں ہیں ۔ اور ان کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے ۔ بلکہ بعض صورتوں میں پورا کرنا جائز نہیں ہے ۔

ایک عورت کی زوجیت میں رہتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح کرنا شرعاً جائز ہے ۔ اسی طرح عورت کو اس کے گھر سے نکال کر دوسری جگہ لے جانا یا سفر میں اپنے ساتھ لے جانا بھی جائز و مشروع ہے ۔ عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کی زوجیت میں رہتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا یا اس کو اس کے آبائی

وطن سے باہر نہیں لے جائے گا۔ یہ امر مشروع سے روکنا ہے لہذا یہ شرط فاسد ہے۔ اس کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں ہے۔ شوہر پر اس کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے۔ عنایہ میں ہے۔

قد تقدم ان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة فاذا تزوج امراة على الف على ان لا يخرجها من البلدة (او على ان لا يتزوج عليها) او على ان يطلق فلانة فالنكاح صحيح و ان كان شرط عدم التزوج وعدم المسافرة و طلاق الضرة فاسداً لان فيه المنع عن الامر المشروع "عناية على هامش فتح القدير ج ۳ ص ۳۵۰ باب المهر)

امام احمد بن حنبل کے نزدیک اس طرح کی شرط صحیح و درست ہے اور اس کا پورا کرنا شوہر پر ضروری ہے۔ البتہ جمہور کا قول راجح اور عمل کے اعتبار سے سہل ہے۔

تفویض طلاق

اس ضمن میں یہ بحث آتی ہے کہ عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے تو اس شرط کی شرعاً کیا حیثیت ہے؟ کیا اس کی وجہ سے عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا؟ اور کیا شوہر اپنے اس حق طلاق کو تفویض کرنے کے بعد اس کو ختم کرنا چاہے تو کر سکتا ہے یا نہیں؟ کیا شوہر کو شرعاً اس کا اختیار ہوگا؟

اس سلسلہ میں عرض ہے کہ طلاق دینے کا اختیار شرعاً شوہر کو ہے نہ کہ عورت کو، اور صاحب حق کو یہ اختیار ہے کہ اپنے حق کا استعمال خود کرے یا کسی کو نائب یا وکیل بنا کر اس کے ذریعہ کرائے، یا کسی کو اپنا حق سپرد کردے اور وہ اس کو استعمال میں لائے۔ شوہر کو بھی شرعاً یہ اختیار ہے کہ حق طلاق کو خود استعمال کرے یا کسی کو اپنا نائب و وکیل بنادے اور اس کو طلاق دینے کا اختیار دیدے۔ نائب و وکیل کو اختیار ملنے کے بعد طلاق دینے کا حق ہے اور ان کی طرف سے اختیار کے مطابق دی گئی طلاق بھی واقع ہوگی۔ اسی طرح شوہر اگر اپنا حق طلاق بیوی کو تفویض کردے خواہ اپنی طرف سے از خود تفویض کرے، یا بیوی کے شرط لگانے پر اس کو قبول کرلے تفویض صحیح ہوگی اور بیوی کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔ اور حق طلاق تفویض کرنے کے بعد شوہر کو اس سے رجوع کا اختیار نہیں ہوگا، اگر شوہر اس کو ختم کرنا چاہے تو بھی ختم نہیں کرسکتا۔ "المبسوط للسرخسی" میں ہے۔

" و اذا جعل الرجل امر امراته بيدها فالحكم فيه كالحكم في الخيار في سائر مسائل الباب المتقدم الا ان هذا صحيح قياسا و استحسانا لان الزوج مالك لامرها فانما يملكها بهذا اللفظ ما هو مملوك له فيصح منه و يلزمه حتى لا يملك الزوج الرجوع منه اعتبارا بايقاع الطلاق " (المبسوط للسرخسي ج ۳ ص ۲۷۱ مطبوعة دار الفكر)

علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع میں اس مسئلہ پر اچھی بحث کی ہے۔ علامہ کاسانی لکھتے ہیں کہ شوہر جب حق

طلاق تفویض کردیتا ہے تو شوہر کی طرف سے تفویض لازم ہوجاتی ہے ۔ اس کو اس حق سے رجوع، عورت کو منع کرنے یا اس کو ختم کرنے کا اختیار باقی نہیں رہتا ہے ۔ اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ۔

(الف) جس طرح کوئی شخص کسی کو اپنی کسی چیز کا مالک بنادے تو وہ شخص مالک ہوجاتا ہے اور اصل مالک کو رجوع کا اختیار باقی نہیں رہتا، اسی طرح جب شوہر نے اپنے حق طلاق کا مالک بیوی کو بنادیا تو بیوی طلاق کی مالک ہوگئی شوہر کو رجوع یا اس کو ختم کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

(ب) طلاق کے وجود کے بعد رجعت ممکن نہیں ۔ اسی طرح جب تفویض طلاق کے ذریعہ شوہر نے طلاق کا اختیار بیوی کو دیدیا تو اب اس سے رجوع اور اس کو ختم کرنا ممکن نہیں ہے ۔

(ج) تفویض طلاق میں درحقیقت طلاق کو عورت کی مشیت پر معلق کرنا ہے جو تعلیق طلاق کے مفہوم میں ہے۔ اور طلاق کو کسی چیز پر معلق کرنے کے بعد اپنے کلام سے رجوع اور تعلیق کو ختم کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ تعلیق طلاق یمین کے معنی میں ہے اور یمین میں رجوع نہیں ہوسکتا ہے ۔

" و اما بیان صفته فهو انه لازم من جانب الزوج حتی لا یملک الرجوع منه و لانهی المراة عما جعل الیها و لا فسخ ذلک لانه ملکها الطلاق و من ملک غیره شیئا فقد زالت ولایته من الملک فلا یملک ابطاله بالرجوع و النهی و الفسخ … ولان الطلاق بعد وجوده لا یحتمل الرجوع منه و الفسخ کسائر التعلیقات المطلقة " (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۱۸۲۲)

ایک شبہ کا ازالہ

یہاں پر ایک شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ صاحب بدائع نے تفویض طلاق میں رجوع کا اختیار نہ ملنے کی جو وجہ بیان کی ہے اس سے یہ واضح ہے کہ شوہر کو طلاق کی جو ملکیت حاصل تھی اس کو اس نے بیوی کی طرف منتقل کردیا اور جب اس نے اپنی ملکیت منتقل کردی تو اب اس کو خود طلاق دینے کا اختیار نہیں ہونا چاہئے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شوہر طلاق کی ملکیت کو بیوی کی طرف بالکلیہ منتقل نہیں کرتا، بلکہ اپنی ملکیت میں بیوی کو بھی شریک کرلیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ تفویض کے دوران شوہر طلاق دینا چاہے تو دے سکتا ہے ۔

الاحوال الشخصیہ میں ہے کہ:

" ولیس معنی کون التفویض تملیکا ان ملکیة الزوج للطلاق قد انتقلت الی من فوضه ولم یعد هو مالکا ۔ بل انه اشتراک له فیما یملکه من تصرف و لم یسلب حقه الاصیل فیه " (الاحوال الشخصیة ص ۳۲۲)

تفویض اور توکیل میں فرق

یہیں سے تفویض اور توکیل کے درمیان فرق بھی سمجھ میں آتا ہے کہ ۔

(الف) توکیل میں مؤکل کو رجوع اور وکیل کو معزول کرنے کا اختیار ہے ۔ تفویض میں رجوع اور معزول کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے ۔

(ب) توکیل میں وکیل اپنے ارادہ و خواہش سے کام نہیں کرتا بلکہ مؤکل کے ارادہ اور خواہش کے مطابق کام کرتا ہے ۔ اور تفویض میں مفوض الیہ (جس کے حوالہ معاملہ کیا گیا ہے) اپنی خواہش اور ارادہ کے مطابق کام کرتا ہے ۔

(ج) اگر توکیل مطلق ہو تو وکیل کا اختیار مجلس تک محدود نہیں رہتا ہے اور اگر تفویض مطلق ہو تو مجلس تک اس کا اختیار محدود رہتا ہے ۔ (حوالہ مذکور)

تفویض طلاق کے سلسلہ میں جو شرائط طے پاتی ہیں ان کی تین صورتیں ہیں ۔

۱ ۔ عقد نکاح سے قبل شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں ۔

۲ ۔ عقد نکاح میں ہی ان شرائط کا ذکر کیا جائے ۔ ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق اور قبول مشروط ہو ۔

۳ ۔ عقد نکاح کے بعد طرفین کے مابین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے ۔

تینوں صورتوں کے احکام علیحدہ علیحدہ بیان کئے جارہے ہیں ۔

پہلی صورت

پہلی صورت (جب کہ عقد نکاح سے قبل شرائط طے ہوں اور اس کی تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں شرعا صحیح و درست ہے ۔ اور اس کے مطابق عورت کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا ۔ البتہ اس صورت کے صحیح اور معتبر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس میں نکاح یا تزوج کی طرف نسبت ہو ۔ مثلا یہ لکھا جائے کہ اگر فلاں بنت فلاں سے نکاح کروں اور پھر اقرار نامہ ہذا میں مذکورہ شرائط میں سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مسماۃ مذکورہ کو ایک طلاق بائن دے کر علحدگی اختیار کرلینے کا اختیار ہوگا ۔ وہ جس وقت چاہے طلاق دے سکتی ہے ۔ اگر نکاح کی طرف نسبت نہیں ہوئی تو یہ اقرار نامہ بیکار ہوگا ۔ اس کی رو سے کسی قسم کا اختیار عورت کو حاصل نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ تعلیق طلاق کے لئے یہ شرط ہے کہ بوقت تعلیق ملکیت موجود ہو ۔ یا کم از کم سبب ملک یعنی نکاح یا تزوج کی طرف نسبت ہو ورنہ تعلیق لغو و بیکار ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اجنبیہ عورت سے یہ کہنا کہ اگر تو نے زید کی زیارت کی تو تجھے طلاق ہے اور اس نے نکاح کے بعد زید کی زیارت کرلی تو طلاق واقع نہ ہوگی ۔

درمختار میں ہے :

" (شرطه الملک) ۔۔(کقوله لمنکوحته (او معتدته (ان ذهبت فانت طالق او الا ضافة الیه) ای الملک الحقیقی ۔۔(کان) نکحت امراة او ان نکحتک فانت طالق ۔۔ (فلغا قوله لاجنبیة ان زرت زیدا فانت طالق فنکحها فزارت (تنویر الابصار مع الدر المختار علی هامش رد المحتار ج ۲ ص ۲۹۳۔۲۹۵)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے :

" ولا تصح اضافة الطلاق الا ان یکون الحالف مالکا او یضیفه الی ملک و الاضافة الی سبب الملک کالاضافة الی الملک فان قال لاجنبیة ان دخلت الدار فانت طالق ثم نکحها فدخلت الدار لم تطلق کذا فی الکافی " (الفتاوی الهندیة ج ۱ ص ۴۲۰۔ الفصل الثالث فی تعلیق الطلاق)

واضح رہے کہ اگر عقد نکاح سے قبل شرائط طے پاجائیں اور فریقین کے دستخط کابین نامہ پر نہ ہوں بلکہ نکاح کے بعد ان دونوں سے دستخط کرائے جائیں ، تو یہ پہلی صورت میں داخل نہیں بلکہ اس کا شمار تیسری صورت میں ہے ۔ اس میں نکاح کی طرف اضافت ضروری نہیں ہے ۔

دوسری صورت

دوسری صورت جبکہ بوقت عقد نکاح ایجاب یا قبول میں شرائط طے ہوں ۔ ان کی چند صورتیں ہیں ۔

۱ ۔ ایجاب مرد کی طرف سے ہو اور قبول عورت کی طرف سے ۔

۲ ۔ ایجاب عورت کی جانب سے ہو اور قبول مرد کی جانب سے ۔

ان دونوں صورتوں میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ۔

۱ ۔ ایجاب مطلق ہو اور شرائط کا ذکر قبول میں ہو ۔

۲ ۔ شرائط کا ذکر ایجاب میں ہو اور قبول مطلق ہو ۔

اس طرح اس کی چار صورتیں بنتی ہیں ۔

الف ۔ ایجاب مرد کی طرف سے ہو اور قبول عورت کی طرف سے اور شرائط کا ذکر ایجاب میں ہو ۔

ب ۔ ایجاب مرد کی طرف سے ہو اور قبول عورت کی طرف سے اور شرائط کا ذکر قبول میں ہو ۔

ان دونوں صورتوں میں شرائط کا شرعا اعتبار نہیں ۔ ان شرائط کی بنیاد پر عورت کو کسی طرح کا اختیار حاصل

نہیں ہوگا۔

ج ۔ ایجاب عورت کی طرف سے ہو اور قبول مرد کی طرف سے اور شرائط کا ذکر ایجاب ہی میں ہو ۔ مثلا عورت کی طرف سے ایجاب اس طرح ہو کہ تم سے اس شرط پر نکاح کیا۔ یا اس شرط پر اپنے آپ کو تمہاری زوجیت میں دیا کہ فلاں فلاں شرط کی خلاف ورزی کرنے کی صورت میں عورت کو ایک طلاق بائن دینے کا اختیار ہوگا۔ جب چاہے وہ ایک طلاق بائن دے کر علحدگی اختیار کر سکتی ہے ۔ مرد اس کو قبول کرلے تو اس صورت میں شرعا معتبر ہوگی اور کسی بھی شرط کی خلاف ورزی کی صورت میں عورت کو ایک طلاق بائن دے کر علیحدگی اختیار کرلینے کا شرعا حق ہوگا۔

د ۔ ایجاب عورت کی طرف سے ہو اور قبول مرد کی طرف سے اور شرائط کا ذکر قبول میں نہ ہو۔ مثلا عورت پہلے یہ کہے کہ میں نے اپنے آپ کو تمہاری زوجیت میں دیا (عورت کے کلام میں شرائط کا ذکر نہ ہو) اور مرد یہ کہے کہ میں نے قبول کیا اس شرط کے ساتھ کہ اگر فلاں فلاں شرط کی خلاف ورزی کروں تو تم کو ایک طلاق بائن دے کر مجھ سے علحدگی اختیار کرلینے کا حق ہوگا ۔۔۔ یہ صورت بھی شرعا صحیح و درست ہے ۔ اس صورت میں بھی عورت کو کسی بھی شرط کی خلاف ورزی کرنے پر ایک طلاق بائن دے کر علحدگی اختیار کرلینے کا حق ہوگا۔ البتہ اس صورت میں جب کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو اور وہ ایجاب میں شرائط کا ذکر نہ کرے تو قبول میں مرد کو اختیار ہے چاہے تو قبول میں شرائط کا ذکر کر کے تفویض طلاق کرے یا نہ کرے اس لئے جو عورت احتیاط کی طالب ہے اس کو چاہئے کہ شرائط کا ذکر ایجاب میں ہی کردے ۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر ایجاب عورت کی جانب سے ہو تو شرائط کا اعتبار ہے ۔ اور اگر مرد کی جانب سے ایجاب ہو تو شرائط کا اعتبار نہیں ہے ۔ خواہ شرائط کا ذکر ایجاب میں ہو یا قبول میں ۔ درمختار میں ہے ۔

" نكحها على ان امرها بيدها صح (درمختار) (قوله صح) مقيد بما اذا ابتدأت المراة فقالت زوجت نفسى منك على ان امرى بيدى اطلق نفسى كلما اريد او على انى طالق فقال الزوج قبلت اما لو بدا الزوج لا تطلق و لا يصير الامر بيدها كما فى البحر عن الخلاصة و البزازية " (رد المحتار قبيل فصل فى المشية ج ٢ ص ٢٨٥)

ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ فتاوی خانیہ میں یہ بیان کی گئی ہے کہ ۔

اگر ایجاب مرد کی جانب سے ہو تو تفویض طلاق نکاح سے قبل ہوگی اس لئے کہ نکاح ایجاب اور قبول کے بعد تام ہوتا ہے اور مذکورہ صورت میں قبول سے قبل ہی تفویض ہوگی ۔ لہذا یہ تفویض صحیح نہیں ہوگی ۔ اور اگر ایجاب عورت کی جانب سے ہو تو تفویض نکاح کے بعد ہوگی ۔ اس لئے کہ جواب میں سوال بھی شامل ہوتا ہے ۔ جب شوہر نے عورت کے کلام کے بعد یہ کہا کہ میں نے قبول کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے نکاح قبول

کرنے کے بعد یہ بھی قبول کیا کہ تمہارا معاملہ تمہارے حوالہ ہے ۔ تم جب چاہو طلاق دے سکتی ہو ۔ تو چونکہ اس صورت میں نکاح کے بعد تفویض ہوتی ہے اس لئے تفویض صحیح ہے ۔

" لان البداء ة اذا كانت من الزوج كان الطلاق و التفويض قبل النكاح فلا يصح اما اذا كانت البداء ة من قبل المراة يصير التفويض بعد النكاح لان الزوج لما قال بعد كلام المراة قبلت و الجواب يتضمن اعادة ما فى السوال صار كانه قال قبلت على انك او على ان يكون الامر بيدك فيصير مفوضا بعد النكاح " (الفتاوى الخانية على هامش الفتاوى الهندية فصل فى النكاح على الشرط ج ۱ ص ۳۲۹)

تیسری صورت جبکہ نکاح ہوجانے کے بعد شرائط طے ہوں اور بیوی کو طلاق دینے کا اختیار دیا جائے ۔ یہ صورت بلا کسی شرط کے صحیح و درست ہے ۔ اس صورت میں تفویض کے مطابق عورت کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔

الاحوال الشخصیۃ میں ہے ۔

" التفويض يصح قبل الزواج ۔ ويصح عند انشائه و لا يصح بعده عند الحنفية " (الاحوال الشخصية ص ۳۲۲)

تفویض کے سلسلہ میں چند مفید مشورے

شریعت نے طلاق کا اختیار شوہر کو دیا ہے ۔ تفویض کے نتیجہ میں یہ اختیار عورت کو بھی حاصل ہوجاتا ہے ۔ عورت تفویض کے مطابق طلاق دے سکتی ہے ۔ چونکہ عورت جذباتی ہوتی ہے ممکن ہے کہ فورا اپنے اختیار کا استعمال کرلے جس سے مصالح شرع اور مقاصد نکاح ضائع ہوجائیں ، اس لئے تفویض کے ساتھ احتیاطا کچھ ایسی قیدیں بڑھادینا مناسب ہے جو مفید مقصد ہوں ۔ اور جن سے بیجا تصرف کا سد باب ہوسکے ۔ تفویض کے سلسلہ میں درج ذیل مشورے دئے جارہے ہیں جن پر عمل فریقین کے حق میں مفید ہے ۔

۱ ۔ بہتر یہ کہ تفویض کے لئے نکاح سے قبل شرائط طے پاجائیں اور فریقین کے دستخط اس پر ہوجائیں ۔ لیکن اس صورت میں نکاح کی طرف نسبت ضروری ہے ۔ یا عورت کی جانب سے ایجاب ہو اور وہ اس میں تفویض کی شرط لگادے ۔ اگر عورت کی طرف سے ایجاب ہو اور وہ اس میں تفویض کی شرط نہ لگائے ۔ لیکن شوہر قبول کرتے وقت تفویض کی شرط ذکر کردے یا نکاح کے بعد شرائط طے پاجائیں جن کی رو سے عورت کو طلاق دینے کا حق

حاصل ہوجائے تو بھی درست ہے ۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں شوہر کی مرضی پر ہے اگر وہ چاہے تو تفویض کی شرط ذکر کرے یا نہ کرے ۔ عورت کی طرف سے اگر ایجاب میں تفویض کی شرط نہ ہو تو شوہر کو تفویض کی شرط لگانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے ۔

۲ ۔ تعلیق مذکور میں " اگر چاہے " کا لفظ استعمال نہیں کرنا چاہئے ۔ اس لئے کہ اس صورت میں تفویض خاص اسی مجلس کے ساتھ مقید و محدود رہے گی جس میں وہ شرائط واقع ہوں ۔ اس مجلس کے ختم ہوجانے کے بعد عورت کو طلاق دینے کا اختیار باقی نہ رہے گا اور اختیار کو اس قدر محدود کردینا مناسب نہیں ہے ۔ اسی طرح " جب کبھی چاہے " کا لفظ بھی نہیں بڑھانا چاہئے ۔ اس لئے کہ اس صورت میں عورت کو ہمیشہ کے لئے طلاق دینے کا اختیار رہے گا ۔ اور یہ مصلحت کے خلاف ہے ۔ اس لئے کوئی ایسا لفظ بڑھانا چاہئے جس سے نہ تو اختیار بالکل محدود ہوجائے ، اور نہ ہی ہمیشہ کے لئے اختیار حاصل ہوجائے ۔ مثلاً اس طرح کا جملہ ہو کہ اگر شوہر شرائط مذکورہ میں سے کسی بھی شرط کی خلاف ورزی کرے گا تو عورت کو اس مجلس میں یا اس کے بعد بھی ایک طلاق بائن دے کر علحدگی اختیار کرلینے کا حق ہوگا ۔

۳ ۔ چونکہ عورت ناقص العقل ہے ۔ اس لئے مناسب یہ ہے کہ طلاق دینے کا بالکلیہ اختیار عورت کو نہ دیا جائے بلکہ اس طرح کی قید بڑھادی جائے کہ اگر شوہر کی طرف سے عورت کو کوئی تکلیف شدید پہونچے جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی اس کی تصدیق کردیں تو عورت کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا ۔ مناسب یہ ہے کہ دونوں طرف دس اشخاص کا نام دونوں کی باہمی رضامندی سے ذکر کردیا جائے ۔ مزید احتیاط کے لئے یہ قید بڑھادینا بھی مناسب ہے کہ اگر شوہر شرائط مذکورہ میں سے کسی شرط کی مخالفت کرے اور فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی علحدگی کو مناسب سمجھیں تو عورت کو چاہئے کہ اس صورت میں بھی طلاق دینے میں جلدی نہ کرے بلکہ تین باتوں کا ضرور التزام کرے ۔

اول یہ ہے کہ فوراً غصہ کے وقت اپنے اختیار سے کام نہ لے بلکہ ایک معتدبہ مدت تک غور و خوض کرے جس کی مدت ایک ہفتہ سے کم نہ ہو ۔ دوسرے یہ کہ اپنے خیر خواہوں سے مشورہ کرلے ۔

تیسرے یہ کہ سنت کے مطابق استخارہ کرے ۔ نماز پڑھ کر اللہ تعالیٰ سے خوب دعا کرے ۔ استخارہ میں جو بات آئے اس پر عمل کرے ۔ اس کے سلسلہ میں بہت ہی اچھی اور مفید بحث حضرت تھانوی کی " **الحيلة الناجزة** " میں موجود ہے جس میں کابین نامہ بھی لکھ دیا گیا ہے ۔ جس کے مطابق تحریر تیار کرلینا بہتر ہے ۔

طلاق دینے کی صورت میں مہر کی زیادتی کی شرط

اشتراط فی النکاح کے ذیل میں ایک مسئلہ یہ آتا ہے کہ اگر بوقت عقد نکاح مہر اس طرح طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہوگا۔ یا اس طرح مہر طے پائے کہ اگر طلاق نہ دی تو دس ہزار اور اگر طلاق دی تو بیس ہزار اور تین طلاق دی تو مہر تیس ہزار ہوگا۔

تو کیا اس طرح مہر طے کرنا جائز اور معتبر ہوگا اور دونوں شکلوں میں مہر مسمی لازم ہوگا؟

اس مسئلہ میں میرا خیال یہ ہے کہ اس طرح مہر طے کرنا جائز اور معتبر ہوگا اور دونوں شکلوں میں مہر مسمی لازم ہوگا اس لئے کہ۔

۱۔ طلاق ایک ناپسندیدہ عمل ہے جس کی اجازت ناگزیر حالات میں ہے۔ مختلف مراحل (اس کی تفصیل کتاب وسنت میں موجود ہے) سے گذرنے کے بعد بھی نباہ کی کوئی صورت نہ ہو تو ایک طلاق دینے کی اجازت ہے۔ اور وہ بھی اس طہر میں جس میں ہمبستری نہ کی ہو۔ ہمارے اس زمانہ میں چونکہ لڑکوں کی شادی آسانی و سہولت سے ہوجاتی ہے۔ لڑکیاں آسانی سے ملجاتی ہیں، لیکن لڑکیوں کی شادی کا مسئلہ بڑا کٹھن اور دشوار گزار ہوتا ہے۔ جہیز کی لعنت نے مسئلہ کو بہت ہی سنگین بنادیا ہے ان حالات میں شوہر پر کوئی ایسی پابندی جس کے نتیجہ میں وہ طلاق دینے سے گریز کرے۔ فقہ سے قریب اور مقاصد شرع سے ہم آہنگ معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ نیز کتب فقہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مہر کی مشروعیت کا مقصد بھی طلاق کے بیجا استعمال سے بچنا ہے۔ یعنی شریعت نے مہر کو اس لئے مشروع کیا ہے تاکہ شوہر تھوڑی سی بات پر طلاق نہ دیدے۔ اگر مہر واجب نہ ہو تو شوہر تھوڑی سی ناراضگی کی صورت میں بھی رشتہ کو ختم کردے گا۔ علامہ کاسانی بدائع الصنائع میں اس کی مشروعیت کی حکمت پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

"ولان ملک النکاح لم یشرع لعینه بل لمقاصد لاحصول لها الا بالدوام علی النکاح و القرار علیه ولا یدوم الا بوجوب المهر بنفس العقد لما یجری بین الزوجین من الاسباب التی تحمل الزوج علی الطلاق من الوحشة و الخشونة فلو لم یجب المهر بنفس العقد لا یبالی الزوج عن ازالة هذا الملک بادنی خشونة تحدث بینهما لانه لایشق علیه ازالته لما لم یخف لزوم المهر فلا تحصل المقاصد المطلوبة من النکاح" (بدائع الصنائع ج ۳ ص ۱۳۷۲)

جب مہر کی مشروعیت کا مقصد طلاق کے بیجا استعمال سے بچنا ہے تو بوقت نکاح یہ شرط لگانا کہ طلاق دینے کی صورت میں شوہر پر مہر بیس ہزار اور طلاق نہ دینے کی صورت میں دس ہزار شرعاً درست ہونا چاہئے۔

۳۔ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے فقہ کے اس مشہور جزئیہ سے بھی مدد لی جاسکتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بوقت نکاح مہر اس طرح طے پایا کہ اگر شوہر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر لے گیا تو مہر دو ہزار اور اگر باہر نہیں لے گیا تو مہر ایک ہزار ہوگا۔ اس مسئلہ میں امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر نے شرط پوری کردی تو مہر ایک ہزار ہوگا اور اگر شرط پوری نہ کی تو مہر مثل لازم ہوگا۔ امام زفر فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں فاسد ہیں اور دونوں صورتوں میں مہر مثل لازم ہوگا جو ایک ہزار سے کم اور دو ہزار سے زائد نہ ہو۔ اور امام ابو یوسف اور امام محمد یہ فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں صحیح و درست ہیں۔ دونوں صورتوں میں مہر مسمی لازم ہوگا۔

" ولو تزوجها على الف ان اقام بها و على الفين ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف و ان اخرجها فلها مهر المثل لا يزاد على الالفين و لا ينقص من الالف و هذا عند ابى حنيفة و قالا الشرطان جميعا جائز ان حتى كان لها الالف ان اقام بها و الالفان ان اخرجها وقال زفر الشرطان جميعا فاسدان۔ و يكون لها مهر مثلها لا ينقص من الف و لا يزاد على الفين (هداية على هامش شرح فتح القدير ج ۳ ص ۳۵۰۔۳۵۱ باب المهر)

اس مسئلہ میں اصول افتاء کی رو سے اگر صاحبین کے قول پر فتوی دیا جائے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ حالات اور ضرورت کے پیش نظر صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے اور صاحبین کے قول پر عمل کرنا امام صاحب ہی کے قول پر سمجھا جائے گا۔ کتنے مسائل ہیں جن میں صاحبین نے حالات و ضرورت اور اپنے زمانہ کے عرف و عادت کی بنیاد پر امام صاحب کے قول کے خلاف فتوی دیا ہے، اور متاخرین فقہاء نے صاحبین کے قول کو راجح اور مفتی بہ قرار دیا ہے۔ انھیں مسائل میں سے مساقات و مزارعت۔ دلالی کی اجرت۔ حمام میں اجرت پر غسل کا جائز ہونا ہے۔

علامہ ابن عابدین شرح عقود رسم المفتی میں تحریر فرماتے ہیں۔

" و ان خالفه صاحباه فى ذلك فان كان اختلافهم اختلاف عصر و زمان كالقضاء بظاهر العدالة يا خذ بقول صاحبيه لتغيير احوال الناس و المزارعة و المعاملة و نحوها يختار قولهما لاجماع المتاخرين على ذالك ۔۔ لا يرجح قول صاحبيه او احدهما على قوله الالموجب وهو اما لضعف دليل الامام و اما للضرورة و التعامل كترجيح قولهما فى المزارعة و المعاملة و اما لان خلافهما له بسبب اختلاف العصر و الزمان و انه لو شاهد ما وقع فى عصرهما لوافقهما كعدم القضاء بظاهر العدالة (شرح عقود رسم المفتى ص ۲۰۔۲۱)

اس زمانہ میں جب کہ تین طلاق کی کثرت ہے ، شراب اور تاڑی کے نشہ میں طلاق دینا عام ہے ۔ طلاق کے بعد عورت مظلوم بن کر در در کی ٹھوکریں کھاتی رہتی ہے اور چھوٹے چھوٹے بچے بھی بے سہارا ہوجاتے ہیں ۔ ان حالات میں تین طلاق کے انسداد کے لئے اگر صاحبین کے قول کو اختیار کرتے ہوئے مذکورہ دونوں شرطوں کو جائز اور واجب العمل قرار دیا جائے تو یہ جائز اور مقاصد شرع کے موافق ہوگا ۔

دوسری عورت سے نکاح کی صورت میں زیادتی مہر کی شرط

البتہ اگر بوقت نکاح اس طرح مہر طے پائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا ، اور اگر دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو مہر پندرہ ہزار ہوگا ۔ اس طرح کی شرط میرے خیال میں درست نہیں ہے اور اس شرط کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے ۔ اگر اس طرح مہر طے پایا تو شرط پوری کرنے کی صورت میں مہر مسمی اور شرط پوری نہ کرنے کی صورت میں مہر مثل لازم آئے گا ، جو پندرہ ہزار سے کم اور تیس ہزار سے زائد نہ ہو ۔ اس لئے کہ اس طرح کی شرط مقتضاء عقد کے خلاف ہے ۔ اور درحقیقت امر مشروع سے روکنا ہے جو شرط فاسد ہے اور اس سے قبل بیان کیا جاچکا ہے کہ شرط فاسد باطل ہوجاتی ہے ، البتہ نکاح صحیح ہوتا ہے ۔ نیز نہ تو مہر کی مشروعیت کا مقصد نکاح ثانی سے روکنا ہے اور نہ ہی اس مسئلہ میں صاحبین کے قول پر عمل کی ضرورت ہے ۔ اس لئے کہ ہندوستان کے عرف میں دوسری شادی کرنی ہی معیوب ہے اس شرط کو جائز قرار دے کر اس کی شناعت وقباحت میں مزید اضافہ کردینا ہے ۔

ملازمت سے نہ روکنے کی شرط

شوہر کا بیوی پر یہ حق ہے کہ اس کے گھر میں رہے اور گھر کے نظم ونسق کو سنبھالے ۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے یہ صراحت کردی ہے کہ اپنی بیوی کو ہر اس عمل سے روک سکتا ہے جس کے کرنے سے شوہر کے حقوق کی تنقیص ہورہی ہو یا اس کو ضرر و نقصان پہونچ رہا ہو یا اس عمل کے لئے شوہر کے گھر سے نکلنا پڑے ۔

" فی البحر له منعها من الغزل وکل عمل ولو تبرعا لاجنبی (درمختار) قوله وکل عمل ولو تبرعا لاجنبی) وینبغی عدم تخصیص الغزل بل له ان یمنعها من الاعمال کلها المقتضیة للکسب لانها مستغنیة منه لوجوب کفایتها علیه وکذامن العمل تبرعا لاجنبی بالاولی ... والذی ینبغی تحریره ان یکون له منعها من کل عمل یودی الی تنقیص حقه او ضرره او الی خروجها من بیته (رد المحتار باب النفقات ج ۲ ص ۲۲۵)

شوہر کے گھر سے نکلنے اور ملازمت سے نہ روکنے کی شرط مقتضاء عقد کے خلاف ہونے کی وجہ سے شرط فاسد ہے ۔ لہذا اگر بوقت نکاح اس طرح کی شرط لگانے اور شوہر کے قبول کرنے کے بعد بھی شوہر اپنی بیوی کو ملازمت سے روک سکتا ہے بلکہ اگر ملازمت کے لئے گھر سے باہر جانے میں بے پردگی ہوتی ہو ۔ غیر محرم سے بلا حجاب بات کرنی پڑتی ہو ۔ شریعت کا قانون ٹوٹ رہا ہو تو شوہر پر ضروری ہے کہ اس طرح کی ملازمت سے روکے ۔

خاص طور سے اس زمانہ میں ملازمت کی اجازت دینے کا اندیشہ زیادہ ہے ۔ اس کے لئے بے حجاب جانا اور غیر محرم سے بے حجاب پوری آزادی اور بے تکلفی کے ساتھ باتیں کرنا عام ہے ۔ بلکہ عورتوں میں اس تصور کا پیدا ہوجانا کہ وہ بھی مردوں کی طرح ایک مخلوق ہیں وہ بھی مردوں کے شانہ بشانہ کام کرسکتی ہیں ۔ اس تصور نے عورتوں کو بالکل ننگا کردیا ہے جس کے برے نتائج سے اہل علم و بصیر بخوبی واقف ہیں ۔ لہذا اس وقت تو اس طرح کی ملازمت پر خاص پابندی ہونی چاہئے ۔

صاحب مبسوط نے المبسوط للسرخسی میں عورتوں کے نقصانات کو بیان کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ عورتیں کمانے سے عاجز ہیں ۔ اس لئے ان کا نفقہ شوہر یا والد دیگر رشتہ داروں پر ہے ۔ عورتوں کو کمانے کی اجازت دینے کے سلسلے میں انہوں نے بہت ہی سخت بات لکھی ہے ۔ ملاحظہ ہو ۔

صاحب مبسوط نے المبسوط للسرخسی میں عورتوں کے نقصانات کو بیان کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ عورتیں کمانے سے عاجز ہیں اس لئے ان کا نفقہ شوہر یا والد یا دیگر رشتہ داروں پر ہے ۔ عورتوں کو کمانے کی اجازت دینے کے سلسلہ میں انہوں نے بہت ہی سخت بات لکھی ہے ۔ ملاحظہ ہو ۔

عجز ظاهر من الاكتساب وفي امرها بالاكتساب فتنة فان المرأة اذا امرت بالاكتساب اكتسبت بفرجها (المبسوط للسرخسي ج ٥ ص ١٨٥)

البتہ اگر پردہ کا سخت نظم ہو ۔ پردہ کے ساتھ جائیں اور پردہ کے ساتھ پڑھائیں ۔ بالغ لڑکوں کو نہ پڑھانا ہو یا ایسا کام نہ ہو جس میں غیر محرم سے بے حجاب بات کرنی پڑتی ہو تو اس صورت میں شوہر اگر چاہے تو ملازمت کی اجازت دے سکتا ہے ۔

" اما العمل الذي لا ضرر له فيه فلا وجه لمنعها منه " رد المحتار باب النفقات ج ٢ ص ٧٢٥)

هذا ما ظهر عندي والله تعالى اعلم واتم

اشتراط فی النکاح

مولانا شمس پیرزادہ ☆

نکاح زوجین کے درمیان ایک پختہ عہد ہے، جس کو قرآن نے میثاق غلیظ سے تعبیر کیا ہے ۔

(واخذن منکم میثاقا غلیظا (نساء۔۲۱) " وہ تم سے پختہ عہد لے چکی ہے "

یہ عہد نہایت اہم ہے کیونکہ اس کے ساتھ حقوق اور ذمہ داریاں وابستہ ہیں، اسی طرح شارع نے نکاح میں عظیم مصلحتوں کو پیش نظر رکھا ہے، مثلاً یہ مصلحت کہ زوجین کے درمیان مودت کے تعلقات ہوں اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے، جب کہ ایک فریق دوسرے فریق کا استحصال نہ کرے، یعنی اس پر ناجائز دباؤ نہ ڈالے اور اس سے جبراً کوئی بات نہ منوائے ۔

شریعت نے مرد کو اختیارات دئے ہیں تاکہ وہ اپنی ذمہ داریاں بحسن و خوبی ادا کرے اور گھر کا نظم قائم رکھے، اگر وہ ان اختیارات کو آمرانہ (Arbiterary) طریقہ پر استعمال کرتا ہے تو یہ شریعت کے منشاء کے بالکل خلاف ہے، آمرانہ طریقہ پر استعمال کرنے سے مراد من مانے طریقہ پر استعمال کرنا ہے اور یہ عورت کے حق میں بڑی زیادتی ہے ۔ اگر مرد ان اختیارات کو معروف طریقہ پر اپنی صوابدید کے مطابق استعمال کرے تو ازدواجی زندگی میں تلخیاں پیدا نہیں ہوں گی ۔ اور اگر ہوجائیں تو ان کی ذمہ دار عورت ہی قرار پائے گی ۔

مہر کو لازم قرار دیا گیا ہے تاکہ ازدواجی تعلقات کا آغاز مرد کی طرف سے خلوص و محبت کے ہدیہ کے ساتھ

☆ صدر ادارہ دعوۃ القرآن ، بمبئی ۔

ہو، نیز معاہدہ نکاح کی تقسویت کا باعث بنے ۔

ایک سے زائد نکاح کی اجازت اخلاقی پاکیزگی کو برقرار رکھنے کے لئے دی گئی ہے ۔ اور اس لئے بھی دی گئی ہے تاکہ ہنگامی طور پر جو معاشرتی مسائل پیدا ہوتے ہیں، ان کو حل کرنے میں معاون ہو لیکن یہ اجازت عدل کی شرط کے ساتھ مشروط ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام میں اصل حکم یک زوجگی ہی کا ہے ۔

شریعت نے مرد کو طلاق کا اختیار دے کر عورت کے ساتھ کوئی ناانصافی نہیں کی ہے، بلکہ ازدواجی زندگی کو جذباتی فیصلوں سے بچانے کا ممکن حد تک سامان کیا ہے اور مرد کی زیادتی کی صورت میں عورت کے لئے گلو خلاصی کی راہ بھی رکھی ہے ۔

اسلام نے ازدواجی مسائل کے حل کے لئے پر پیچ طریقہ اختیار کرنے سے گریز کیا ہے اور گھر کے مسائل کو گھر ہی میں حل کرنے کے لئے مناسب طریقے رائج کئے ہیں اور ضروری ہدایات دی ہیں ۔

نکاح کے ان مصالح کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان شرائط پر گفتگو کرنا ہے، جن سے نکاح کو مشروط کردیا گیا ہو ۔ یہ شرائط تین قسم کی ہوسکتی ہیں ۔

(۱) ۔ ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو، اس کو شرط کی صورت میں عقد کے وقت ذکر کردیا جائے ۔ مثلاً بیوی کی طرف سے یہ شرط کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا ۔ ایسی شرط تحصیل حاصل ہے اور اس کا نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا، جو ذمہ داری شریعت نے مرد پر عائد کی ہے، اس کو پورا کرنے کا بہر حال وہ پابند ہے

(۲) ۔ نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے عائد ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط عائد کرنا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا ۔ شرعاً ایسی شرط باطل ہے مگر نکاح منعقد ہوجاتا ہے اور اس کا کوئی اثر عقد نکاح پر مرتب نہیں ہوتا ہے ۔ حدیث میں آتا ہے ۔

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم وان تشترط المراة طلاق اختها (بخارى كتاب الشروط) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے اس بات سے کہ کوئی عورت اپنی بہن کی طلاق کی شرط رکھے۔ اور امام بخاری نے کتاب النکاح میں باب باندھا ہے :

الشروط التى لا تحل فى النكاح وقال ابن مسعود لا تشترط المراة طلاق اختها " وہ شرائط جو نکاح میں جائز نہیں ہیں ۔ اور ابن مسعود فرماتے ہیں کہ عورت اپنی بہن کی طلاق کی شرط (نکاح میں) نہ رکھے "

یعنی عورت اس شرط پر نکاح نہ کرے کہ شوہر اپنی پہلی بیوی کو طلاق دے دے ۔ کنیز کے آزاد کردینے والے کو جو حق ولاء حاصل ہوتا ہے ، اس کے خلاف جب ایک معاملہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کیا گیا تو آپ نے فرمایا ۔

الولاء لمن اعتق وان اشترطوا مائة شرط (بخاری کتاب الشروط)

حق ولاء اس کا ہے جس نے کنیز کو آزاد کیا خواہ اس کا مالک سو شرطیں لگائے

یعنی جو شخص مال خرچ کرکے کسی کنیز کو آزاد کرے گا ، حق ولاء (اس کنیز کی وراثت وغیرہ کا حق) اس کو حاصل ہوگا ، خواہ اس کا آقا اپنے لئے حق ولاء کی شرط پر اسے آزاد کرے ۔ مطلب یہ ہے کہ جو شخص اپنا مال خرچ کرکے کسی کنیز کو آزاد کرے ، شریعت اس کے حق ولاء کو تسلیم کرتی ہے ، لہذا اس کے خلاف جو شرط عائد کی جائے گی ، وہ باطل ہوگی ۔

اس سے یہ اصولی بات واضح ہوتی ہے کہ معاملات کے دو فریقوں کے درمیان شریعت نے جس کے جو حقوق مقرر کئے ہیں اگر ان میں سے کسی حق کے خلاف ایک فریق شرط عائد کرتا ہے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا ۔ لہذا نکاح کے معاملہ میں بھی اگر ایک فریق ایسی شرط عائد کرتا ہے جو دوسرے فریق کے اس حق پر اثر انداز ہوتی ہے تو وہ کالعدم ہی سمجھی جائے گی اور نکاح منعقد ہو جائے گا ۔

(۳) ۔ نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط عائد کرنا جو (۱) اور (۲) میں سے کسی کے دائرہ میں نہیں آتی اور جس کے نتیجے میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی ، مثلاً عورت کا یہ شرط عائد کرنا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا ، یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا ۔ وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا ۔ اس مسئلہ پر سلف کے درمیان اختلاف ہے ۔ مغنی میں ہے ۔

" نکاح کی شرطوں کی تین قسمیں ہیں ۔ ایک وہ جس کو پورا کرنا لازم ہے ، اور وہ ہے ایسی شرط جو منفعت اور فائدہ کی موجب ہو ، مثلاً یہ شرط کہ شوہر بیوی کو اپنے گھر یا اپنے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا ، یا اس کو ساتھ لے کر سفر نہیں کرے گا ، یا اس کی موجودگی میں دوسری بیوی نہیں کرے گا ، اور نہ لونڈی رکھے گا ۔ ایسی شرط کا پورا کرنا لازم ہے اگر اسے پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے ۔ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ، سعد بن ابی وقاص ، معاویہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم سے مروی ہے ۔ اور

شریح، عمر بن عبد العزیز، جابر بن زید، طاؤس، اوزاعی اور اسحاق کا بھی یہی قول ہے۔ البتہ زہری، قتادہ، ہشام ابن عروہ، مالک، لیث، ثوری، شافعی، ابن المنذر اور اصحاب الرائی نے اسے باطل قرار دیا ہے۔ ابو حنیفہ اور شافعی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں عقد ہوجاتا ہے لیکن مہر فاسد قرار پاتا ہے اور عورت کے لئے مہر مثل لازم آتا ہے۔ ان حضرات کا استدلال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے کہ ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہیں ہے وہ باطل ہے، اگرچہ ایسی شرطیں سو ہوں۔ اور یہ شرط کتاب الٰہی میں نہیں ہے، کیونکہ شریعت اس کی متقاضی نہیں ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا ہے کہ، "مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں الا یہ کہ کوئی شرط ایسی ہو جو حرام کو حلال یا حلال کو حرام قرار دیتی ہو، اور یہ شرط حلال کو حرام ٹھہراتی ہے، یعنی دوسری بیوی، لونڈی اور سفر کی حلت کو حرمت میں بدل دیتی ہے۔ اور اس لئے بھی کہ ایسی شرط عائد کرنے میں نہ عقد کی مصلحت ہے اور نہ اس کا تقاضا ہے اور نہ ہی وہ مروجہ اور نافذ العمل طور طریقوں پر مبنی ہے۔ اس لئے ایسی شرط فاسد ہے اور یہ ایسا ہی ہے، جیسے عورت یہ شرط لگائے کہ وہ اپنے کو شوہر کے حوالہ نہیں کرے گی"

(المغنی ۷۔۵۳۸)

جو علماء ایسی شرائط کے جواز کے قائل ہیں، ان کا سب سے بڑا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں فرمایا گیا ہے۔ "**احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج (بخاری کتاب الشرائط)** وہ شرائط پورے کئے جانے کی سب سے زیادہ مستحق ہیں جن کے ذریعہ تم نے عوتوں کو اپنے لئے حلال کرلیا ہے"

لیکن حدیث کے الفاظ "**ماستحللتم به الفروج**" (جن کے ذریعہ تم نے فروج کو حلال کرلیا ہے) اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ شروط سے مراد شریعت کی عائد کردہ وہ شرطیں ہیں جن کو قبول کرکے وہ نکاح کے بندھن میں بندھ جاتا ہے۔ مثلاً مہر، نفقہ، حقوق کی ادائیگی، حسن معاشرت وغیرہ۔ فتح الباری میں ہے۔

"خطابی کہتے ہیں کہ نکاح کی شرطیں مختلف ہیں۔ بعض وہ ہیں جن کو پورا کرنے پر سب کا اتفاق ہے اور وہ ہیں اللہ کے دیے ہوئے احکام مثلاً معروف طریقہ پر عورت کو رکھنا یا خوبصورتی کے ساتھ اسے رخصت کرنا اور بعض حضرات نے اس حدیث کو اسی پر محمول کیا ہے" **(فتح الباری ج ۹ ص ۱۷۹)**

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ایک حدیث نقل کی ہے جو عورت کی اس شرط کو کہ وہ اس مرد کے بعد دوسرا نکاح نہیں کرے گی، ناجائز قرار دیتی ہے۔ لکھتے ہیں۔

واخرج الطبرانی فی الصغیر باسناد حسن عن جابر ان النبی صلی الله علیه وسلم خطب ام مبشر بنت البراء بن معرور فقالت انی شرطت لزوجی ان لا اتزوج بعده فقال النبی

صلی اللہ علیہ وسلم ان ھذا لا یصح۔(فتح الباری ج ۹ ص ۱۷۹)

"طبرانی نے الصغیر میں ایک حدیث نقل کی ہے، جس کی اسناد حسن۔ حضرت جابر سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ام مبشر بنت براء بن معرور کو نکاح کا پیغام دیا تو اس نے کہا میری شرط اپنے شوہر کے لئے یہ ہے کہ میں اس کے بعد نکاح نہیں کروں گی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ درست نہیں ہے۔"

اسی پر اس شرط کو قیاس کیا جاسکتا ہے کہ جو دوسرے نکاح کے بارے میں عورت کی طرف سے مرد پر عائد کی جائے۔

حافظ ابن حجر نے امام شافعی کے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ۔

"**اما شرط ینافی مقتضی النکاح کان لایقسم لھا او لا یتسری علیھا او لاینفق او نحو ذلک فلا یجب الوفاء بہ**"۔(فتح الباری ۹ ص ۱۷۹)

"ایسی شرط جو نکاح کے مقتضی (مقصد) کے منافی ہو، مثلاً یہ کہ اس کے لئے شب باشی کی باری مقرر نہیں کرے گا، یا یہ کہ اس کی موجودگی میں لونڈی نہیں رکھے گا، یا اس کا نفقہ ادا نہیں کرے گا، تو اس قسم کی شرطوں کو پورا کرنا واجب نہیں ہے۔"

اس لئے ایسی شرطیں جو نکاح کے مقتضی کے خلاف ہوں اور جن سے شریعت کے عطا کردہ حقوق متاثر ہوتے ہوں، ان کو نہ جائز کہا جاسکتا ہے اور نہ ان کو پورا کرنا واجب قرار پاتا ہے۔ البتہ بعض ایسی شرطیں ہوسکتی ہیں جو نکاح کے مقتضی کے خلاف بھی نہ ہوں اور جن کا مقصد کسی فریق کو تکلیف اور پریشانی میں مبتلا ہونے سے بچانا یا اس کے لئے اطمینان بخش زندگی گزارنے کا سامان کرنا ہے، مثلاً عورت کی طرف سے یہ شرط کہ مرد ملک سے باہر ملازمت کے لئے نہیں جائے گا، یا عورت کے لئے علیحدہ فلیٹ کا انتظام کرے گا، یا اس کے لئے خادمہ رکھے گا تو ان شرطوں کا پورا کرنا اخلاقاً ضروری ہے۔ اگر نہیں کرے گا تو عہد کی خلاف ورزی کا گناہ لازم آئے گا اور عورت کو اختیار ہوگا کہ وہ مرد سے طلاق کا مطالبہ کرے اور اسے پورا نہ کرنے کی صورت میں عدالت سے نکاح فسخ کرالے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد ہے۔

"**مقاطع الحقوق عند الشروط**"۔(البخاری ج ۹ ص ۱۷۸) "شروط کی پابندی حقوق کو برقرار رکھنے کے لئے ضروری ہے"

اس موقع پر معلومات کے لئے مسلم پرسنل لا کے کچھ اقتباسات ذیل میں درج کئے جاتے ہیں۔

" An agreement that the wife shall be at liberty to live with her parents has been held to be void."
(Muslim Law by Tyabji P. 57)

"_______ Carrying the wife out of her native city_____ apparently against her desire. This apprehension surely can not effect the right of the parties in India and Pakistan, where the husband may not be able to carry her away without coming into conflict with the criminal law.
(Do P. 62)

" As a result of the cases it is submitted that a stipulation in a marriage contract that the husband shall not marry a second wife is enforceable."
(Do P. 64)

" In an Allahabad case the husband agreed to pay his wife maintenance within a specified time and in default the writing to operate as a divorce. It was held that on the husband's default the writing took effect as a valid divorce."
(Mulla's Principles of Mohammedan Law P. 325)

" An agreement, therefore, which provides for a certain maintenance to be given to the wife in the event of a future separation between them, is also void. If the marriage is dissolved by divorce, the wife is entitled to maintenance for the period mentioned in Sec. 279 and not for life, unless the agreement provides that it is for life."
(Do P. 304)

تفویض طلاق

عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے تو اس شرط کی شرعاً کیا حیثیت ہے ؟ کیا اس کی وجہ سے عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا ؟ اور اگر شوہر نکاح کے وقت بیوی کو طلاق تفویض کرنے کے بعد اس تفویض طلاق کو ختم کرنا چاہتا ہے تو اس کا اختیار شوہر کو باقی رہتا ہے یا نہیں ؟

تفویض طلاق کی تشریح ڈاکٹر تنزیل الرحمن نے " مجموعہ قوانین اسلام " میں اس طرح کی ہے ۔

"تفویض طلاق (Delegation of the power of divorce) کے معنی ہیں " طلاق دینےکااختیار اپنی زوجہ کے سپرد کرنا " چنانچہ عورت کا مرد سے نکاح کے وقت یہ شرط طے کرنا کہ وہ طلاق کی مختار ہے، شرعاً صحیح ہے ۔ اسی طرح شوہر کا اپنی زوجہ کو قیام نکاح کے دوران حق طلاق تفویض کرنا بھی جائز ہے ۔ ملک شام کے عائلی قانون کے تحت بھی شوہر کا یہ اختیار تسلیم کیا گیا ہے ۔

اگر زوجہ نے بوقت نکاح شوہر سے حق طلاق حاصل کرلیا ہو یا وہ نکاح کے بعد اس حق کی مالک بن گئی ہو تو وہ اس حق کو استعمال کرکے خود کو طلاق دے کر رشتہ زوجیت قطع کرسکتی ہے اور اس طلاق کا اسی طرح اعتبار کیا جائے گا جیسے کہ شوہر نے زوجہ کو وہ طلاق خود دی ہو ۔

تفویض یا تملیک طلاق کے بعد شوہر زوجہ کے اس حق کو فسخ نہیں کرسکتا ۔ کیونکہ تفویض کے بعد زوجہ اس اختیار کی بنفسہ مالک ہوجاتی ہے ، خواہ اس حق کو استعمال کرے یا نہ کرے اور جب چاہے کرے ۔ البتہ اگر تفویض طلاق معین مدت کے لئے ہو اور وہ مدت گزر جائے تو عورت کا حق باطل اور بے اثر ہوجائے گا ۔

لیکن شوہر کے اپنی زوجہ کو حق طلاق تفویض کرنے کی صورت میں خود اس کا حق طلاق ساقط نہیں ہوگا ۔ چنانچہ اگر شوہر نے اپنی زوجہ کو حق طلاق تفویض کردیا اور پھر خود اس کو طلاق بائن دے دی تو عورت کا اختیار باطل اور غیر نافذ ہو جائے گا ۔

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تفویض سے ملکیت کیونکر پیدا ہوئی ؟ اور اگر ملکیت عورت کو حاصل ہوگئی تو پھر مرد کا حق طلاق کیونکر باقی رہا ؟ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ تفویض طلاق دراصل خیار طلاق ہے اور خیار دینا ایک فعل کے کرنے یا نہ کرنے کا مالک بنانا ہوتا ہے ، کیونکہ مخیر (جس کو اختیار دیا گیا) اس فعل میں اپنی رائے سے تصرف کرتا ہے ، لہذا اگر شوہر اپنی زوجہ کو خیار طلاق تفویض کرتا ہے تو گویا وہ اپنی زوجہ کو یہ اختیار دیتا ہے کہ خود کو طلاق دے کر اس مرد کے رشتہ زوجیت سے علحدہ کرسکتی ہے ، اور ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ عورت مالکہ ہوکر (متصرف) ہے ، جس کا منشا یہ ہے کہ مرد کی اس ملکیت میں عورت بھی تصرف کرسکتی ہے جو اس مرد کے علاوہ ہے نہ کہ بجائے " (مجموعہ قوانین اسلام مطبوعہ پاکستان جلد دوم ص ۳۹۲ ۔ ۳۹۳) مسلم پرسنل لا میں اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہے ۔

" Delegation of Power to divorce ________ Although the power to give divorce belongs primarily to the husbands, he may delegate the power to the wife or to a third person, either absolutely or conditionally, and either for a

particular period or permanently. The person to whom the power is delegated may then pronounce the divorce accordingly. A temporary delegation of the power is irrevocable, but a permanent delegation may be revoked."

(Mulla's Principles of Mohammedan Law P. 332)

Pakistan_______"A kabinnamah gave the wife the right to pronounce talak if prompt dower was not paid. A Pronouncement of divorce after demand held not against public policy and principles of Mohammedan Law. Such a divorce is known as talak by tafweez."

(Do P. 333)

"Stipulation by wife for right of divorce_________An agreement made, whether before or after marriage, by which it is provided that the wife should be at liberty to divorce herself in specified contigencies is valid, If the conditions are of a reasonable nature and are not opposed to the policy of the Mahomedan law, when such an agreement is made, the wife may, at any time after the happening of any of the contigencies, repudiate herself in the exercise of the power and a divorce will then take effect to the same extent as if a talak had been pronounced by the husband."

(Do P. 333)

"An agreement between husband and wife by which the husband authorizes the wife to divorce herself from him in the event of his marrying a second wife without her consent is valid."

(Do P. 334)

الحیلۃ الناجزۃ (مؤلفہ مولانا اشرف علی تھانوی و دیگر علماء) میں تفویض طلاق کو فقہ حنفی کی روشنی میں جائز قرار دیا گیا ہے اور کابین نامہ کے لئے نمونہ بھی پیش کر دیا گیا ہے ۔

ضروری اقتباسات

"اس قسم کا کابین نامہ لکھوانا (جس میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں دے دیا گیا ہو) اور بوقت ضرورت اس سے کام لینا شرعاً جائز ہے (اور اس اختیار دینے کو تفویض طلاق کہتے ہیں۔"

" اس کی تینوں صورتیں جائز ہیں ۔ چاہے نکاح سے پیشتر لکھوا لیا جاوے ، چاہے عین وقت عقد میں زبان سے کہلوالیا جائے ۔ چاہے بعد میں لکھوایا جائے " ۔ (**الحلیة الناجزة ص ۳۰۔۳۱**)

ساتھ ہی یہ مشورہ بھی دیا گیا ہے کہ

" چونکہ عورت ناقص العقل ہے ، اس لئے طلاق کو مطلقا اس کے ہاتھ میں دے دینا خطرہ سے خالی نہیں ۔ پس مناسب یہ ہے کہ تفویض میں کوئی قید مناسب بھی لگا دی جائے جس میں وہ خطرہ نہ رہے مثلا یہ کہ نکاح کے وقت عورت کی طرف سے وہ خود یا اس کا ولی یا وکیل (یعنی قاضی نکاح خواں) یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں بمعاوضہ مہر ...... روپے .... سکہ رائج الوقت کے اس شرط پر دے دیا کہ جس وقت اس کو تم سے کوئی تکلیف شدید پہنچے گی جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں (اس جگہ مناسب ہے کہ کم از کم دس آدمیوں کے نام تراضی طرفین سے متعین کردئے جائیں) تو اس کے بعد ہر وقت معاملہ میرے یا اس کے اختیار میں ہوگا کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے علیحدگی اختیار کر لی جاوے ۔ اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں اس وقت آئے گا جب تسلیم کردہ اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں کہ تکلیف شدیدہ ہے " (صفحہ ۳۵)

نیز یہ وضاحت بھی کردی گئی ہے کہ

" شوہر کو تفویض طلاق کے بعد اس تفویض سے رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا ۔ بلکہ تفویض طلاق کے بعد عورت طلاق کی مالک ہوجاتی ہے " (صفحہ ۳۷)

اور ہدایہ میں ہے

وان قال لها طلقی نفسک متی شئت فلها ان تطلق نفسها فی المجلس و بعده

(**هداية ص ۱۹۷**)

" اگر شوہر نے بیوی سے کہا ، جب چاہو اپنے کو طلاق دے دو تو اس کو اختیار ہے کہ اس مجلس میں یا اس کے بعد اپنے کو طلاق دیدے ۔ "

علماء اور فقہاء کی یہ تصریحات تفویض طلاق کو جائز قرار دیتی ہیں ، لیکن تحقیقی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اس کی کوئی قوی دلیل ہمیں نہیں ملتی ، درحقیقت قرآن و سنت میں اس کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے اور جس آیت سے اس کے جواز پر استدلال کیا جاتا ہے ، اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ۔ بنائے استدلال آیت تخییر ہے ، جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ارشاد ہوا ہے ۔

یا ایها النبی قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوۃ الدنیا و زینتھا فتعالین امتعکن و اسرحکن سراحا جمیلا (الاحزاب ۲۸)

"اے نبی! اپنی بیویوں سے کہہ دو۔ اگر تم دنیا کی زندگی۔ اور اس کی زینت چاہتی ہو تو آؤ میں تمھیں کچھ دے دلا کر خوبصورتی کے ساتھ رخصت کردوں "

فقہاء نے اس تخییر کو تفویض طلاق پر محمول کیا ہے، یعنی اس صورت میں عورت کو یہ اختیار حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے اوپر طلاق نافذ کرلے، جب کہ اس آیت میں اس کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے۔ آیت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ فرمایا گیا ہے کہ آپ اپنی ازواج سے معلوم کرلیں کہ وہ دنیا کی زیب و زینت چاہتی ہیں یا اللہ اور اس کے رسول کو۔ اگر دنیا کی زیب و زینت چاہتی ہیں تو خوبصورتی کے ساتھ ان کو رخصت کر دیا جائے یعنی ان کی یہ مرضی معلوم ہونے کے بعد آپ انہیں طلاق دے دیں۔ اس سے یہ کہاں لازم آیا کہ اگر آپ کی ازواج دنیا کی زینت چاہتی تو طلاق خود بخود واقع ہو جاتی۔ آیت میں طلاق کا کوئی لفظ استعمال نہیں ہوا ہے اور اس کے یہ الفاظ "**اسرحکن سراحا جمیلا**" میں خوبصورتی کے ساتھ رخصت کر دوں" صاف بتا رہے ہیں کہ آپ کے جدا کرنے سے وہ جدا ہو جائیں لہذا اس تخییر (اختیار) کو تفویض طلاق پر محمول کرنا صحیح نہیں"۔

چنانچہ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں۔

لکن ظاھر الایۃ ان ذلک بمجردہ لایکون طلاقا بل لابد من انشاء الزوج الطلاق لان فیھا فتعالین امتعکن و اسرحکن ای بعد الاختیار و دلالۃ المنطوق مقدمۃ علی دلالۃ المفھوم (فتح الباری ج ۹ ص ۳۰۳)

"لیکن آیت تخییر کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ مجرد تخییر سے طلاق کا اختیار حاصل نہیں ہوتا بلکہ شوہر کے طلاق دینے ہی سے طلاق واقع ہو سکتی ہے، کیونکہ آیت میں فرمایا گیا ہے، آؤ میں تمھیں کچھ دے دلا کر رخصت کر دوں، جس کا مطلب یہ ہے کہ ازواج کے اس فیصلہ کے بعد (کہ وہ دنیا کی زینت کو ترجیح دیتی ہیں) انہیں رخصت کر دیا جائے۔ اور الفاظ کی دلالت مفہوم کی دلالت پر مقدم ہے"

لہذا تفویض طلاق کا جواز آیت تخیر سے ثابت نہیں ہوتا۔

قرآن نے طلاق کا اختیار مرد ہی کو دیا ہے جیسا کہ ارشاد ہوا ہے۔

"**الذی بیدہ عقدۃ النکاح (البقرۃ۔ ۲۳۷)**" مرد جس کے ہاتھ میں عقد نکاح ہے"

یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نکاح کی گرہ کھولنا یعنی طلاق کو جائز قرار دیا گیا ہے، وہاں اس اندیشہ

کا اظہار بھی کیا گیا ہے کہ

" چونکہ عورت ناقص العقل ہے اس لئے طلاق کو مطلقا اس کے ہاتھ میں دے دینا خطرے سے خالی نہیں "

(الحیلۃ الناجزۃ ص ۳۲)

اور اس خطرہ سے بچنے کی صورت یہ پیش کی گئی ہے کہ کابین نامہ میں دس اشخاص کے نام پیش کئے جائیں جن میں کم از کم دو آدمی تسلیم کر لیں کہ عورت کو مرد کی طرف سے شدید تکلیف پہنچ رہی ہے تو عورت اپنے اوپر طلاق واقع کر سکتی ہے ۔ مگر اس شرط کو عملا پورا کرنا آسان نہیں ہے ، اگر دو آدمی عورت کی بات کو صحیح تسلیم کر لیں اور تین آدمی اس کو صحیح تسلیم کرنے سے انکار کریں تو کیا صورت ہوگی ۔ یہ دو آدمی صرف عورت کی بات سنیں گے یا مرد کی بھی ۔ اگر صرف عورت کی بات سنیں گے تو یہ ایک طرفہ فیصلہ ہوگا اور اگر مرد کی بھی سنیں گے تو متضاد بیانات کی صورت میں گواہ وغیرہ کی ضرورت ہوگی ۔ مطلب یہ ہے کہ پھر یہ مسئلہ دار القضاء کا بن جاتا ہے ۔ اور اس صورت میں یہ شرط بے معنیٰ ہو کر رہ جاتی ہے ۔

علاوہ ازیں ہماری نگاہ اس پہلو پر بھی ہونی چاہئے کہ موجودہ دور میں جو مسلمان اسلام کے عائلی قوانین سے مطمئن نہیں ہیں اور ان میں ترمیم کے درپے ہیں یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ نکاح کے موقع پر ایک کابین نامہ تیار کیا جائے جس میں مرد عورت کو یہ پیشگی اختیار دے کہ فلاں اور فلاں صورت میں عورت خود اپنے اوپر طلاق واقع کر سکتی ہے ۔ تفویض طلاق کے اس حیلہ کو اختیار کر کے وہ مرد و زن میں مساوات کا اصول قائم کرنا چاہتے ہیں اس لئے اس کی ہرگز تائید نہیں کی جا سکتی ۔

نکاح کا موقع مرد اور عورت کے درمیان خوشگوار تعلقات، پیدا کرنے کا ہوتا ہے اور تعلقات ایسی صورت میں خوشگوار ہو سکتے ہیں جب کہ باہمی اعتماد کی فضا ہو ۔ ایسے موقع پر ناچاقی اور طلاق کا تصور ہی مرد اور عورت دونوں کی نفسیات پر برا اثر ڈالنے والا ہے اور جب عورت کی طرف سے شرائط کی بات آئے گی تو مرد بھی اپنی شرطیں پیش کرے گا ، اس طرح دونوں کے ذہن پر اس کے خراب اثرات پڑیں گے ۔ در اصل کابین نامہ کا تصور ہی باہمی اعتماد کو ٹھیس پہنچاتا ہے اور ان مصالح سے کسی طرح مناسبت نہیں رکھتا جو نکاح میں ملحوظ رکھے گئے ہیں

اگر متقدمین نے تفویض طلاق کی اجازت دی تھی تو اس کی حیثیت ایک فقہی جزئیہ کی تھی ، جس سے اس وقت کے حالات میں کوئی بڑا مسئلہ پیدا نہیں ہوتا تھا لیکن اس کو ایک کلیہ کی شکل دے کر موجودہ حالات میں اس کی عام اجازت دینا ، کسی طرح صحیح نہیں ۔ اسلام میں عزل کی اجازت ایک جزئیہ کی حیثیت سے موجود ہے ، تو کیا

اس کو ایک کلیہ کی شکل دے کر برتھ کنٹرول اور فیملی پلاننگ جیسے منصوبے بنانے اور لوگوں کو اس کی ترغیب دینے کو جائز قرار دیا جا سکتا ہے ؟۔ اگر نہیں، تو تفویض طلاق کے بارے میں بھی ایک فقہی جزئیہ کو کلیہ کی شکل دینے اور کابین نامہ میں اسے درج کرانے کی ترغیب لوگوں کو نہیں دی جا سکتی۔

سوال ۱۔ طلاق کی صورت میں مہر میں زیادتی کی شرط

اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہے تو اس طرح مہر طے کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ یہ طریقہ اس معروف طریقے کے خلاف ہے، جو قرآن و سنت سے ثابت ہے، اور جس پر صحابہ کرام عمل پیرا رہے ہیں۔ یہ گویا جرمانہ کی صورت ہے اور جرمانہ اس صورت میں تو صریح ظلم ہوگا، جب کہ مرد نے عورت کی زیادتیوں سے تنگ آکر اسے طلاق دی ہو۔ رہا ایک مجلس میں تین طلاق دینے کا غیر مشروع اقدام تو جب یہ اقدام غیر مشروع ہے تو بیک وقت تین طلاقوں کا واقع ہونا بھی غیر مشروع ہے، لہذا اس تکلف کی کوئی ضرورت محسوس نہیں ہوتی جو مذکورہ صورت میں بیان کی گئی ہے۔

امام بخاری نے کتاب الشرائط میں باب باندھا ہے **"الشروط فی المھر عند عقد النکاح"** (نکاح کے وقت مہر میں شرطیں رکھنا) لیکن ان شرطوں سے مراد معروف شرطیں ہیں مثلاً یہ کہ مہر کس شکل میں ادا کیا جائے گا اور کب۔ نہ یہ کہ مہر میں کسی شرط کی بنا پر کمی و بیشی کی جائے گی۔

قرآن نے عورتوں کا مہر خوش دلی کے ساتھ ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔

وآتوا النساء صدقاتهن نحلة (النساء۔۴) "عورتوں کو ان کے مہر خوش دلی سے عطیہ کے طور پر دو۔"

اور مہر میں جرمانہ کی صورت میں خوش دلی کے ساتھ عطیہ کے طور پر اسے دینے کی صورت برقرار نہیں رہتی، اس لئے مہر میں زیادتی کی شرط صحیح نہیں۔

حنفی مسلک میں بھی امام زفر نے ان دونوں شرطوں کو فاسد کہا ہے جس میں عورت کا مہر اس کی سکونت کو برقرار رکھنے کی صورت میں ایک ہزار اور باہر لے جانے کی صورت میں دو ہزار طے کر دیا گیا ہو۔

وقال زفر رحمه الله الشرطان جميعا فاسدان يكون لها مهر مثلها لا ينقص من الف ولا يزاد على الفين (الهداية ج ۱ ص ۱۲۳)

"امام زفر رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں فاسد ہیں اور عورت کو مہر مثل ملے گا نہ ایک ہزار سے کم ملے اور نہ دو ہزار سے زیادہ"

ہماری سوسائٹی میں طلاق کا جو بے جا استعمال ہورہا ہے، اس کو روکنے کے لئے کوئی ایسا طریقہ اختیار کرنا تو صحیح نہ ہوگا، جس سے نفس طلاق پر قدغن عائد ہوتی ہو یا طلاق کو قطع نظر اس بات کے کہ ضروری تھی یا نہیں، جرم قرار دے کر شوہر پر جرمانہ عائد کرتی ہو، البتہ اگر عدالت یا دارالقضاء عورت کے بیان سے مطمئن ہو کہ شوہر نے اس کو ناحق طلاق دی ہے تو اس پر مطلقہ کے لئے مکان مہیا کرنے یا ایک مدت تک مزید نفقہ ادا کرنے کی ذمہ داری ڈالی جاسکتی ہے کیونکہ موجودہ حالات میں کوئی مناسب تدبیر اختیار کرنا ضروری ہوگیا ہے۔ اس سلسلہ میں سوریہ (شام) کے قانون ازدواج سے مدد لی جاسکتی ہے جس میں طلاق تعسف کے بارے میں کہا گیا ہے۔

مادة ١١٧ .. اذا طلق الرجل زوجته و تبين للقاضى ان الزوج متعسف فى طلاقها دون ما سبب معقول و ان الزوجة سيصيبها بذلك بؤس و فاقة جاز للقاضى ان يحكم لها على مطلقها بحسب حالة ودرجة تعسفه بتعويض لا يتجاوز مبلغ نفقة سنة لا مثالها فوق نفقة العدة و للقاضى ان يجعل دفع هذا التعويض جملة او شهريا بحسب مقتضى الحال . (قانون الاحوال الشخصية ص ٣٢. الجمهورية السورية)

"دفعہ ۱۱۷ --- اگر مرد بیوی کو طلاق دے اور قاضی پر واضح ہوجائے کہ شوہر نے کسی معقول وجہ کے بغیر طلاق دی ہے جس میں وہ زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اور جس کی وجہ سے بیوی کو تنگی اور فاقہ سے دوچار ہونا پڑے گا تو قاضی کے لئے جائز ہوگا کہ وہ حالت اور جس درجہ کی زیادتی ہوئی ہے، اس کی مناسبت سے عورت کو معاوضہ دینے کا شوہر کو حکم دے جو اس حیثیت کی عورتوں کے ایک سال کے نفقہ سے زیادہ نہ ہو علاوہ عدت کے نفقہ کے۔ اور قاضی کو اختیار ہے کہ وہ حسب تقاضائے حال اس معاوضہ کو یک مشت یا ماہانہ ادا کرنے کا حکم دے۔"

شیخ عبد الوہاب خلاف فرماتے ہیں۔

۔ نصوص شرعیہ سے واضح ہوتا ہے کہ جو شخص بلا ضرورت طلاق دے تو شرعاً اس کی طلاق واقع ہوگی، لیکن وہ شخص گنہگار ہوگا اور اس کا گنہگار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے شارع کے دئے ہوئے حق کا غلط استعمال کیا ہے۔ مشروع طریقہ پر اس کا استعمال اس نے نہیں کیا۔ اور جب اس کا گنہگار ہونا اس حق کے غلط استعمال کی دلیل ہے تو ہر طلاق دینے والا اپنے طلاق دینے کی بنا پر شرعاً گنہگار ہے، کیونکہ اس نے اس حق کا غلط

استعمال کیا۔ لہذا جب مطلقہ کو اس سے ضرر پہنچے تو اس ضرر کا معاوضہ دینا لازم ہے۔ البتہ اگر اس نے اس سے گلو خلاصی حاصل کرنے کی ضرورت کے پیش نظر طلاق دی ہو، یا مطلقہ کو کوئی ضرر لاحق نہ ہوا ہو تو پھر معاوضہ دینا نہیں ہوگا" (الاحوال الشخصیة للدکتور احمد الغندور ۳۵۲)

اور مصر کی عدالت نے ایک مقدمہ میں جس میں عورت نے دعوی کیا تھا کہ چونکہ اس کو مدرسہ کی ملازمت نکاح کی وجہ سے چھوڑنا پڑی اور شادی کو بھی تین مہینے گزرے تھے کہ شوہر نے طلاق دی جس کی وجہ سے اس کو کافی نقصان پہنچا ہے، یہ فیصلہ دیا کہ شوہر اپنی مطلقہ کو ایک ہزار گنی معاوضہ ادا کرے۔ (کتاب مذکور ص ۳۵۷)

سوال ۲۔ دوسری عورت سے نکاح کی صورت میں مہر میں اضافہ؟

اگر نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس عورت کا مہر پندرہ ہزار ہوگا۔ تو ایسی صورت میں شریعت کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر اور لازم العمل ہونگی یا نہیں؟"

دونوں شرطیں شرعاً نہ معتبر ہوں گی اور نہ واجب العمل، کیونکہ دوسرا نکاح کرنا ہر حال میں جرم نہیں ہے کہ شوہر اس کا جرمانہ لازماً ادا کرے۔ قرآن نے دوسری بیوی کرنے کی مشروط اجازت دی ہے اور اگر شوہر اس شرط کو پورا کرتا ہے تو وہ اپنی پہلی بیوی کو جرمانہ کیوں ادا کرے؟ مہر میں اس قسم کی شرطوں سے وہ مصالح فوت ہوجاتے ہیں جو سوال (۱) کے جواب میں اوپر بیان کئے گئے۔

سوال ۳۔ عورت کو ملازمت سے نہ روکنے کی شرط

عورت اگر نکاح کے وقت یہ شرط پیش کرتی ہے کہ شوہر اسے لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا یا اگر آئندہ اسے کوئی مناسب ملازمت ملے تو اسے اس ملازمت سے نہیں روکے گا اور اس شرط کو شوہر عقد نکاح کے وقت قبول کرتا ہے تو اس شرط کی شرعاً کیا حیثیت ہوگی؟

موجودہ دور میں ملت کے مصالح اس بات کے متقاضی ہیں کہ عورتوں سے تعلیمی و طبی خدمات نیز دوسری ایسی خدمات جو عورتوں کے لئے مخصوص ہوں، عورتوں ہی سے لی جائیں، نیز انفرادی حالات بھی ایسے ہوسکتے ہیں کہ عورت ملازمت کرتے ہوئے اپنی گھریلو ذمہ داریاں ادا کرنے کے لئے کوئی مناسب انتظام کرسکتی ہے۔

لہذا ملازمت کی شرط کو اگر شوہر نے قبول کر لیا ہے تو اس کی پابندی اس کے لئے ضروری ہے الا یہ کہ ملازمت میں شرعی حدود کا لحاظ نہ کیا جاسکے یا شوہر کو یا بچوں کو تکلیف پہنچتی ہو تو ایسی صورت میں شرط کی پابندی ضروری نہیں۔

اگر شوہر اس شرط کو قبول کرنے کے باوجود عورت کو سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے۔ یا نئی ملازمت کرنے سے روکتا ہے تو وہ اپنا معاملہ قاضی کے سامنے پیش کرسکتی ہے اور قاضی مناسب حال حکم دے سکتا ہے۔

کیا اشتراط فی النکاح شریعت میں پسندیدہ ہے ؟

نکاح میں شرطیں عائد کرنا، شرعاً کوئی پسندیدہ عمل نہیں ہے جس کی لوگوں کو ترغیب دی جائے۔ کیونکہ نہیں کہا جاسکتا کہ جس شرط کو شوہر نے قبول کرلیا ہے۔ اس کو شوہر نباہ سکے گا۔ اور حالات اس میں مانع نہیں ہوں گے۔ اگر حالات مساعد نہیں ہوئے تو دونوں کے درمیان نزاع پیدا ہوجائے گا۔ اس لئے امام مالک نے شروط کو مکروہ (ناپسندیدہ) کہا ہے۔

" والشروط ... بوجه عام .. مكروهة عند مالك رحمه الله۔ وقد جاء عنه انه نهى الناس ان يتزوجوا بالشروط۔ " (الاحوال الشخصية للدكتور احمد الغندور ص ۲۷۹)

"شرطیں ـــ بالعموم ـــ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ (ناپسندیدہ) ہیں۔ اور منقـــول ہے کہ وہ لوگوں کو شرطوں کے ساتھ نکاح کرنے سے منع کرتے تھے۔"

موجودہ معاشرہ میں عورتوں کو وہ مقام حاصل نہیں ہورہا ہے جو اسلام انہیں دینا چاہتا ہے۔ ان کے حقوق بری طرح متاثر ہورہے ہیں، خاندان کا جہاں قدیم ڈھانچہ ہے، وہاں عام طور سے انہیں گھٹن کی زندگی گزارنے کے لئے مجبور کیا جاتا ہے اور جہاں عورتیں مغربی تہذیب میں رنگی ہوئی ہیں، وہاں وہ نہ شوہر کو خاطر میں لاتی ہیں اور نہ شرعی حدود کا لحاظ کرتی ہیں۔ لہذا معاشرہ میں عائلی زندگی سے متعلق جو مسائل پیدا ہورہے ہیں، ان کا حل اشتراط فی النکاح یا کابین نامہ نہیں ہے بلکہ ایسی تدابیر کو اختیار کرنے کی ضرورت ہے جو ایک طرف ان میں اللہ کے حضور جوابدہی کا احساس ابھارے، ان میں ایک دوسرے کے حقوق و فرائض کا شعور پیدا کرے، اور ناچاقی بالعموم جن وجوہ سے پیدا ہوتی ہے، ان سے بچنے کی صورتیں تجویز کرے، علاوہ ازیں قضائے شرعی کا ممکن حد تک انتظام

کیا جائے اور جن عورتوں کو ناحق طلاق (طلاق تعسف) دینے کی بناء پر ضرر پہنچ رہا ہو، ان کو ان کے شوہروں سے مناسب معاوضہ Compensation دلوانے کا عدالت اور قاضی کو اختیار دیا جائے، جس کے لئے ایکٹ بنانے کی سفارش کی جائے۔ اس قسم کی ٹھوس تدابیر اختیار کئے بغیر نہ معاشرتی اصلاح کا کام مؤثر طریقہ پر انجام پا سکتا ہے اور نہ عدل و انصاف کے تقاضوں کو پورا کیا جاسکتا ہے۔

اشتراط فی النکاح

مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی ٭

نکاح ۔ انسان کی ہر دو اصناف مرد و عورت کی فطری ضرورت ہے ۔ اور شریعت اسلامی میں اس ضرورت کی تکمیل کو بامعنی اور بامقصد بنانے کے لئے میاں بیوی پر کچھ ضابطے کی پابندیاں عائد کی گئی ہیں اور دونوں کو ان کے حقوق و فرائض بتائے گئے ہیں جن کی ادائیگی سے طرفین کی تعلقات میں خوشگواری اور استواری پیدا ہوتی ہے ۔ اسلام میں نکاح صرف جنسی تسکین کے لئے مشروع نہیں کیا گیا ہے ، بلکہ اس کے ذریعہ نسل انسانی کی بقا اور عفت و پاکدامنی کے تحفظ کو یقینی بنایا گیا ہے ۔ اور مرد چونکہ عورت کے مقابلہ میں زیادہ قوی صنف ہے اور اس کے غلبہ سے صنف نازک کے حقوق متاثر ہونے کا اندیشہ ہوسکتا ہے اس لئے اس کو عورتوں سے کئی گنا زیادہ ذمہ داریاں سونپی گئی ہیں ، اور ان سے بطرز احسن عہدہ برآ ہونے کا پابند بنایا گیا ہے ۔ ان ذمہ داریوں میں سے بعض شرعاً " لازمی ذمہ داریاں " ہیں جو طرفین کی رضا مندی سے ساقط کرنے کے باوجود ساقط نہیں ہوسکتیں ۔ اور بعض شرعاً " غیر لازمی ذمہ داریاں " ہیں جن کا اسقاط طرفین کی رضا مندی سے معتبر ہوسکتا ہے ۔ پہلی قسم کی ذمہ داریوں سے سبکدوشی کے لئے طرفین بوقت نکاح باہمی شرائط کی منظوری دیدیں تب بھی سبکدوشی نہیں ہوسکتی ، بلکہ شرائط ہی کالعدم اور باطل ہوں گی ۔

دوسری قسم کی ذمہ داریوں میں اضافہ اور اسقاط ۔ اور باہمی شرائط کی منظوری شرعاً معتبر ہوتی ہے اور یہ طرفین کا حق خود اختیاری مانا گیا ہے ۔

٭ شیخ الحدیث مدرسہ امداد الاسلام صدر بازار میرٹھ ، یوپی

شرائط کی قسمیں اور ان کے احکام

دونوں قسم کی ذمہ داریوں سے متعلق کچھ شرائط اور احکام کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

(۱) عقد نکاح سے شوہر کے ذمہ بیوی کا نان و نفقہ شرعاً واجب ہوجاتا ہے جب عورت شوہر کے حق زوجیت کی ادائیگی کے لئے اس کے زیر کنٹرول ہو۔ اس صورت میں بوقت نکاح اگر اسقاط نفقہ کی شرط شوہر عائد کرے۔ یا بیوی پابندی نفقہ کی شرط شوہر پر لگائے تو ایسی شرط کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اور نان و نفقہ کی ادائیگی ہر حال میں شوہر کے ذمہ لازم ہوگی۔

(۲) شوہر کا ایسی ذمہ داری سے گریز کرنا جو شرعاً اس پر عائد ہوتی ہے، مثلاً نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ وہ بیوی کے نان نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہوگا، بالکل باطل ہے۔ اور اگر بیوی نے اس کی منظوری بھی دیدی ہو تب بھی شوہر پر نفقہ زوجہ کی ادائیگی لازم ہوگی۔ شرط کی پابندی ضروری نہیں ہوگی۔ اور نکاح ہر حال صحیح ہوگا۔ کیونکہ شرط فاسد سے نکاح فاسد نہیں ہوتا۔ **النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة؛ حاشية. هداية ج ۲ ص ۳۲۷)**

قاضی خاں لکھتے ہیں۔

رجل تزوج امراة بالف على ان لا ينفق عليها و مهر مثلها مأ تةكان لها الالف و النفقة۔

کسی شخص نے عورت سے ایک ہزار روپیہ مہر پر نکاح کیا بایں شرط کہ وہ عورت کا نفقہ نہیں دے گا۔ اور عورت کا مہر مثل ایک سو روپیہ ہو تب بھی عورت کو ایک ہزار روپیہ مہر اور نان و نفقہ ملے گا۔

(۳) نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی شرط لگانا جو مذکورہ دو صورتوں کے ذیل میں نہ آتی ہو، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا۔ وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔ شرعاً ایک جائز شرط ہے۔ اور شرعاً "غیر لازمی ذمہ داری" کے تحت داخل ہے لیکن فریقین کی منظوری کے بعد باختیار خود لازم الایفاء شرط ہے۔ تاہم اگر شوہر اس قسم کی شرط پوری نہ کرے تو اس سے صحت نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اور وفائے شرط کی صورت میں حسب شرط حکم لگایا جائے گا۔ لیکن اگر ایسی شرط پوری نہ کی گئی۔ تو اس جیسی عورت کے لئے جتنا مہر مناسب ہوتا ہو اتنا (مہر مثل) شوہر کے ذمہ لازم ہوگا۔ فتاوی قاضی خاں" میں ہے

اذا تزوج امراة و سمى لها شيئين احدهما مال و الآخر ليس بمال لكن لها فيه منفعة كطلاق الضرة و ان لا يخرجها من البلدة و نحو ذالك و لم يف بالشرط كان لها مهر المثل۔

(فتاوى قاضى خان ج ۱ ص ۱۷۲)

کسی شخص نے عورت سے نکاح دو ایسی چیزوں پر کیا جن میں سے ایک مال ہو اور دوسری چیز مال نہ ہو۔ لیکن اس میں عورت کا نفع ہو مثلاً یہ شرط کہ ہونے والا شوہر اس کی سوکن کو طلاق دیدے۔ یا یہ شرط کہ شوہر اس کو شہر سے باہر نہیں لے جائے گا۔ یا اس جیسی کوئی اور شرط ہو تو اگر شوہر شرط پوری نہ کرے تو اسے عورت کو مہر مثل دینا ہوگا۔

(۳) عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرلے۔ تو عورت اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کی حقدار ہوگی۔ اور یہ صورت "تفویض طلاق" کے ذیل میں آئے گی۔ جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شوہر اپنے حق طلاق کو عورت کے حوالے کردے اور اسے طلاق دینے یا نہ دینے میں بااختیار اور مالک بنادے۔

کیا تفویض طلاق واپس لی جاسکتی ہے ؟

تفویض طلاق چونکہ تملیک کی ایک قسم ہے توکیل نہیں ہے اس لئے شرط کی منظوری کے بعد شوہر کو تفویض طلاق ختم کرنے یا واپس لینے کا اختیار نہیں ہوگا

حضرت مولانا احسن نانوتوی تحریر فرماتے ہیں:

ولا یصح رجوع الزوج من التفویض لانه تملیک لا توکیل

شوہر کا تفویض طلاق کو واپس لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ تفویض تملیک (مالک بنادینا) ہے۔ توکیل (نمائندہ یا وارث بنانے) کے معنی میں نہیں۔ (کنز الدقائق ص ۱۲۲)

مولانا نانوتوی "کنز الدقائق" کے متن "**ولا یملک الرجوع**" کی تشریح کرتے ہوئے مزید وضاحت فرماتے ہیں:

ای لا یملک الزوج الرجوع من التفویض بانواعه الثلاثة سواء کان بلفظ التخییر . اوالامر بالید . او طلقی نفسک . لان فیه معنی التعلیق . و باعتبار التملیک تقید بالمجلس و باعتبار التعلیق لم یصح الرجوع منه . ولا منعها ولا نهیها . لان التعلیق تصرف لازم فلا یصح الرجوع

(کنوز الحقائق حاشیة کنز الدقائق ص ۱۲۲)

شوہر تفویض طلاق سے رجوع کرنے کا مالک نہیں ہوسکتا۔ خواہ یہ تفویض کے تینوں الفاظ میں سے کسی ایک کے ذریعہ واقع ہو جیسے (۱) تجھے اختیار ہے (۲) تیرا معاملہ تیرے ہاتھ ہے (۳) خود کو طلاق دے لے، اس لئے کہ تفویض میں تعلیق کے معنی بھی موجود ہیں (یعنی شوہر۔ عورت کے اختیار پر طلاق کو معلق کرتا ہے) اور باعتبار

تملیک عورت کو طلاق دینے کا اختیار مجلس تک ہی محدود رہے گا۔ اور باعتبار تعلیق اس تفویض سے رجوع صحیح نہیں۔ نیز عورت کو اس حق سے معزول کرنا اور روکنا بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ تعلیق تصرف لازم (حسب منشاء اختیار کا استعمال) ہے لہذا رجوع درست نہیں۔

تفویض طلاق کی مدت

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ عورت کا اختیار طلاق "تفویض مطلق" میں مجلس تفویض تک ہی محدود رہے گا۔ اور تبدیلی مجلس یا تبدیلی مجلس پر دلالت کرنے والے افعال سے یہ اختیار باقی نہ رہے گا۔ البتہ "تفویض موقت" میں اختیار طلاق وقت مقرر تک حسب شرط باقی رہے گا۔

شرائط کب معتبر ہوں گی۔

رہی یہ بات کہ نکاح بشرط تفویض طلاق۔ یا دیگر شرائط متعلقہ بالنکاح کس وقت معتبر ہوں گی؟ اس کی ممکنہ تین صورتیں ہیں۔

۱۔ عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں اور طرفین منظوری دیدیں یا اس تحریر پر دستخط کردیں۔

۲۔ عقد نکاح میں ان شرائط کا ذکر کیا جائے۔ ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق ہو۔ قبول مشروط ہو۔

۳۔ عقد نکاح کے بعد طرفین میں کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے اور اس پر دستخط کردیا جائے۔

اس سلسلے میں فقہاء کی عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ شرائط کی نوعیت کے اعتبار سے ان کے احکام میں فرق ہوگا۔

(الف) جن شرائط میں عورت کا نفع ہو اور وہ فعل زوج سے متعلق ہوں، تو وہ مذکورہ تینوں صورتوں میں معتبر ہوں گی۔ جیسے شہر یا آبائی وطن سے عورت کو باہر نہ جانے کی شرط۔

(ب) ایسی شرائط جو لازمی ذمہ داری سے گریز کے ہم معنی ہوں۔ جیسے عدم نفقہ، یا عدم مہر، یا عدم میراث کی شرطیں۔ تو یہ تینوں صورتوں میں باطل ہوں گی، جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

من اشترط شرطا لیس فی کتاب اللہ فهو باطل و ان اشترط مائة شرط۔ وشرط اللہ احق و اوفق (بخاری ص ۲۸۹ ج ۱)

جو شخص ایسی شرط لگائے گا جو کتاب اللہ میں نہ ہو تو وہ باطل ہے اگرچہ ایک سو شرطیں لگائے۔ اور اللہ کی

شرط کو پورا کرنا زیادہ ضروری اور مناسب ہے ۔

(ج) ایسی شرائط جو ملک نکاح کے ثبوت پر موقوف ہوں ۔ اور تقاضائے عقد نکاح کے خلاف ہوں ۔ جیسے طلاق ۔ یا تفویض طلاق کی شرط ۔ تو اس کا اعتبار صرف بعد النکاح ہوسکتا ہے ۔ قبل النکاح یا بوقت نکاح ایسی شرطیں کالعدم ہوں گی ۔ خواہ ایجاب مشروط ہو اور قبول مطلق ہو، یا ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ہو ۔ لیکن اس معاملہ کی ایک صورت ایسی ہے جس سے بظاہر ایسی شرط کا قبل النکاح معتبر ہونا معلوم ہوتا ہے، حالانکہ درحقیقت یہ بعد النکاح ہی معتبر ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ عند النکاح عورت کی طرف سے ایجاب مشروط ہو اور شوہر ۔ قبول نکاح کرتے ہوئے اس شرط کو منظور کرے، تو یہ شرط بھی اس لئے معتبر ہوگی کہ اس کی منظوری فی الواقع بعد النکاح ہو رہی ہے ۔

"فتاوی قاضی خاں" میں فصل فی النکاح علی الشرط کے ذیل میں اس مسئلہ کی تفصیل اس طرح نقل کی گئی ہے۔

رجل تزوج امراة على انها طالق او على ان امرها فى الطلاق بيدها ذكر محمد فى الجامع انه يجوز النكاح ۔ و الطلاق باطل و لايكون الامر بيدها و ذكر فى الفتاوى عن الحسن بن زياد اذا تزوج امراة على انها طالق الى عشرة ايام او على ان يكون الامر بيدها بعد عشرة ايام ان النكاح جائز و الطلاق باطل ۔ و لا تملك امرها۔

وقال الفقيه ابو الليث هذا اذا بدأ الزوج فقال تزوجتك على انت طالق ۔ و ان ابتدأت المراة فقالت زوجت نفسى منك على انى طالق او على ان يكون الامر بيدى ۔ اطلق نفسى كلما شئت فقال الزوج قبلت جاز النكاح و يقع الطلاق و يكون الامر بيدها لان البداية اذا كان من الزوج كان الطلاق و التفويض۔

قبل النكاح فلا يصح ۔ و اما اذا كانت البداية من قبل امراة يصير التفويض بعد النكاح لان الزوج لما قال بعد كلام المراة قبلت و الجواب يتضمن اعادة مافى السوال فصار كانه قال قبلت على انك طالق او على ان يكون الامر بيدك فيصير مفوضا بعد النكاح (فتاوى قاضى خان ج ۱ ص ۱۵۵)

ایک شخص نے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کو طلاق ہے، یا اس شرط پر کیا کہ طلاق کے بارے میں طلاق کا اختیار اس کے ہاتھ میں ہوگا، تو امام محمد نے جامع میں فرمایا کہ نکاح تو جائز ہوجائے گا، لیکن طلاق باطل ہوگی اور عورت کے ہاتھ میں طلاق کا اختیار نہیں رہے گا ۔

اور فتاوی میں حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ جب کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ دس دن کے اندر اس کو طلاق ہے یا اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کو دس دنوں کے بعد طلاق دینے کا اختیار ہے ۔ تو نکاح جائز ہے اور طلاق باطل ہے اور عورت طلاق دینے کے اختیار کی مالک نہیں ہوگی۔

اور فقیہ ابو اللیث نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب شوہر نے شرط کی شروعات کی ہو اور یوں کہا ہو کہ میں نے تجھ سے نکاح اس شرط پر کیا کہ تجھے طلاق ہے ۔۔۔ اور اگر عورت نے اپنی طرف سے شرط کی ابتداء کی ہو اور یوں کہا ہو کہ " میں نے اپنا نکاح تجھ سے کردیا اس شرط پر کہ مجھے طلاق ہے ، یا اس شرط پر کہ طلاق کا اختیار میرے ہاتھ میں ہوگا ۔ میں جب چاہوں خود کو طلاق دے ڈالوں " اور شوہر نے اس کے جواب میں کہا کہ میں نے قبول کیا تو نکاح جائز ہے اور طلاق واقع ہوجائے گی ۔ اور عورت کو طلاق دینے کا اختیار حاصل ہوگا ۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جب شرط کی ابتداء شوہر کی طرف سے ہو تو طلاق اور اختیار طلاق کی سپردگی دونوں قبل النکاح ہوئی ۔ لہذا طلاق اور تفویض کی شرط صحیح نہیں ہوئی ۔

مگر جب شرط کی ابتداء عورت کی جانب سے ہو تو تفویض بعد النکاح ہوگی (بنا بریں تفویض صحیح ہوئی) اس کی وجہ یہ ہے کہ جب شوہر نے عورت کے کلام کے بعد قبلت کہا ۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جواب میں سوال میں مذکور چیز کا اعادہ شامل ہوتا ہے ، تو گویا یہ کلام ایسا ہوگیا جیسے شوہر نے کہا ہو کہ میں نے قبول کیا اس شرط پر کہ تجھے طلاق ہے ، یا طلاق کا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے تو اس صورت میں نکاح کی منظوری پہلے ہوئی اور شوہر اختیار طلاق کو عورت کے سپرد کرنے والا بعد النکاح قرار پایا " ۔

تفویض طلاق اور احتیاطی قیود

اس تفصیل سے ظاہر ہوا کہ شوہر کو قبل النکاح یا بوقت نکاح تفویض طلاق کا حق حاصل نہیں ہے وہ بعد النکاح ہی اپنی حق طلاق عورت کو سونپ سکتا ہے ۔ مگر اس صورت میں بھی عورت کی ذات سے سخت اندیشہ ہے کہ مصالح شرعیہ ضائع ہوجائیں ،کیونکہ عورت فطری طور پر جذباتی ہوتی ہے اور طلاق کا اختیار حاصل کرنے کے بعد ذراسی بات پر وہ رشتہ نکاح کو توڑ سکتی ہے ، جیسا کہ یورپ کی عوتوں میں جنہیں قانونا حق طلاق حاصل ہے ۶۰ فیصد عورتوں کا شادی کے تین چار مہینوں کے بعد ہی شوہر سے علحدگی اختیار کرلینے کا رواج عام ہے اور اس سے ۳۸ فیصد بچوں میں ماں باپ کی مشترکہ شفقت و تربیت سے محرومی کے سبب خطرناک جرائم کے ارتکاب کا رجحان اور معاشی تنگی اور اخلاقی مسائل کا سلسلہ بڑھتا جارہا ہے ۔ موجودہ صورت حال کے پیش نظر مناسب یہی ہے کہ

تفویض طلاق کے دروازہ کو بند کردیا جائے اور تفویض طلاق کے ساتھ احتیاطی قیود کے اضافے کی کوئی راہ نہ ڈھونڈی جائے ورنہ اندیشہ ہے کہ احتیاطی قیود کے بطن سے ایسی مضرتیں پھوٹ پڑیں جو مصلح نکاح کو ضائع کردیں اور سد باب مشکل ہوجائے۔

مقدار مہر میں اضافہ کی شرط

رہ گیا یہ مسئلہ کہ شوہر کو طلاق کے بیجا استعمال سے روکنے کے لئے بوقت نکاح مہر کی تعیین مشروط طریقے پر کی جائے۔ مثلاً یہ شرط لگائی جائے کہ اگر شوہر تمام عمر طلاق نہ دے تو مہر پانچ ہزار اور اگر طلاق دے تو پندرہ ہزار تو یہ صورت میری نظر میں شرط باطل کی قبیل سے ہے۔ اس لئے کہ اس شرط کا مقصد شوہر کا طلاق دینے سے اختیار شرعی سے روکنا ہے جو منصوص طور پر اس کو حاصل ہے۔ لہذا ایسی شرط **من اشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل** کے ذیل میں آتی ہے جو باطل اور غیر معتبر ہے۔ لہذا بصورت طلاق پندرہ ہزار کی ادائگی شوہر پر لازم نہیں ہوگی۔ بلکہ مہر مثل دینا ہوگا اس کے علاوہ یہ بھی واقعہ ہے کہ فریقین کے درمیان مزاج کی ناہمواری یا خود شوہر یا بیوی کی کسی ناقابل برداشت حرکت کے سبب طلاق ناگزیر ہوجاتی ہے۔ ایسی حالت میں شوہر پر بطور مہر بڑی رقم کی ادائگی کی شرط لگانا ظلم نہیں تو اور کیا ہے ؟

دو مشروط مقدار مہر

رہ گئی اشتراط فی النکاح کی یہ صورت کہ شوہر نے بوقت عقد نکاح دو مہروں کا ذکر کیا اور دونوں کو کسی اور شرط پر معلق کیا۔ مثلاً اس نے کہا، میری کوئی دوسری بیوی نہ ہو تو ایک ہزار روپیہ مہر اور اگر کوئی اور بیوی ہو تو دو ہزار مہر یا یوں کہا کہ اس کو وطن سے نہ نکالے تو ایک ہزار اور نکالے تو دو ہزار تو اس مسئلہ میں اگرچہ بعض نے دونوں شرطوں کو جائز رکھا ہے۔ اور حسب شرط مہر کو لازم قرار دیا ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرط ثانی جائز نہیں ہے پس یہ شرط پوری نہ کرنے پر مہر مثل دینا ہوگا۔ کیونکہ شرط معلق کا وجود بوقت عقد نا معلوم اور مجہول ہے اور امام زفر کے یہاں دونوں شرطیں ناجائز ہیں۔ کیونکہ ملک بضع کے بالمقابل دو بدلوں کا ذکر علی سبیل البدلیہ کیا گیا ہے۔ لہذا دونوں نا معلوم اور مجہول ہوگئے پس مہر مثل لازم ہے۔ امام شافعی کا بھی یہی مذہب ہے اور وہ اس شکل میں مہر مثل کو واجب قرار دیتے ہیں۔ اور امام مالک ان شرطوں پر سرے سے نکاح کو ہی فاسد کہتے ہیں اور حنابلہ بھی شرط پوری نہ کرنے پر فساد نکاح کا حکم لگاتے ہیں۔ (کذا فی کنوز الحقائق ص ۱۰۵) اور اسی جیسی دوسری شرط، مثلاً اگر

عورت بدصورت ہو تو ایک ہزار مہر اور خوبصورت ہو تو دو ہزار مہر، کی صورت میں اگرچہ دونوں شرطوں کے جواز کو بلا خلاف نقل کیا گیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں بھی امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہی ان کے اصولوں کے مطابق صحیح معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ قاضی خاں ص ۱۵۵ ج ۱ زیلعی اور صاحب نہر الفائق کے کلام سے ظاہر ہے اور علامہ شامی نے بھی یہ تفصیلات ذکر کی ہے (رد المختار ص ۳۲۸ ج ۲) اور ابن الھمام نے تو بالکل صاف صاف یہ فرمایا ہے کہ۔ **و الاولی ان تجعل مسئلة القبيحة و الجميلة على الخلاف فقد نص فى نوادر ابن سماعة عن محمد على الخلاف فيهما (فتح القدير ص ۲۷۰ ج ۲)** اور زیادہ بہتر یہی ہے کہ خوبصورتی و بدصورتی والے مسئلہ میں صاحبین اور امام ابو حنیفہ کے درمیان اختلاف کو ثابت مانا جائے۔ کیونکہ نوادر ابن سماعہ میں امام محمد سے اس مسئلہ میں اختلاف صراحتاً منقول ہے۔

اس کے علاوہ واقعہ یہ ہے کہ امام صاحب کے قول کے خلاف اصحاب فتاوی نے کوئی فتوی صادر نہیں کیا۔ لہذا ترجیح انھیں کے قول کو حاصل ہوگی۔ اور اس مختلف فیہ مسئلہ کو مندرجہ ذیل مسئلہ کے لئے نظیر نہیں بنایا جائے گا۔

طلاق اور عدم طلاق کی شرط پر مخصوص مہر

بوقت عقد نکاح یہ شرط لگانا کہ اگر شوہر عورت کو طلاق دے تو مہر بیس ہزار روپیہ اور شوہر طلاق نہ دے تو دس ہزار روپیہ اور شرط کو جائز قرار دینا اور حسب شرط مہر کو لازم قرار دینا نہایت ہی مشکل ہے۔ پھر یہ مسئلہ چونکہ دونوں تسمیہ کو طلاق اور عدم طلاق پر معلق کرنے کی شرط سے تعلق رکھتا ہے جب کہ شرعاً شوہر کو طلاق دینے یا نہ دینے کا حق برابر درجہ میں حاصل ہے۔ لہذا بڑی رقم کے دباؤ سے اس کو اس حق سے دست بردار کرنے کے لئے ایسی شرط لگانا میرے نزدیک شرط باطل ہے۔ لہذا شوہر طلاق دیدے تو مہر مثل لازم ہوگا نہ کہ مشروط رقم برخلاف مذکورہ بالا صورت مسئلہ کے کہ اس میں شرط کا تعلق عورت کی منفعت اور شوہر کے حسن و معاشرت سے ہے اور اس میں شوہر کے کسی شرعی حق کو متاثر نہیں کیا گیا ہے پھر بھی اس میں امام اعظم کے نزدیک عدم وفائے شرط کی صورت میں مہر مثل لازم ہے تو زیر بحث مسئلہ میں جب اس کا حق متاثر ہوتا ہے بدرجہ اولی مہر مثل لازم ہوگا۔

طلاق کے بیجا استعمال پر پابندی کی صورتیں

میں سمجھتا ہوں کہ اگر شوہر کو طلاق کے بیجا استعمال سے روکنے کے لئے بوقت عقد نکاح کسی ایسے معاہدہ کا

پابند کیا جائے جس کے مطابق وہ عورت کو جلد بلاقصور طلاق دیدے، تو بطور متعہ ایک خطیر رقم کی ادائگی اس کے ذمہ لازم قرار دی گئی ہو تو یہ صورت غالبا اذوق بالقرآن بھی ہوگی جیسا کہ ارشاد باری ہے ۔

و للمطلقات متاع بالمعروف حقا علی المتقین

اور طلاق شدہ عورتوں کے لئے معروف طریقہ پر متعہ دینا پرہیزگاروں پر لازم ہے اگرچہ حسب تصریحات فقہاء متعہ کی یہ صورت صرف مستحب درجہ میں ہے تاہم معاہدہ کے بعد اس کا لازم الوفاء ہونا ارشاد نبوی کے عین موافق ہوگا۔

احق الشروط ان توفوا بہ ما استحللتم بہ الفروج (فتح القدیر ج ۲ ص ۲۵۹)

شرطوں کا حق ہے کہ ان کو پورا کرو جس کے ذریعہ تم نے شرمگاہ کو حلال بنایا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بلا قصور عورت کو طلاق دینے پر شوہر کے لئے کوئی تادیبی سزا مقرر کی جائے، جیسا کہ حضرت عمر تین طلاق بیک وقت دینے والے پر درے لگایا کرتے تھے، اگرچہ ہندوستان کے حالات کے پیش نظر تادیبی سزا پر عمل کسی آزاد ادارہ یا اصلاحی انجمنوں کے لئے سخت مشکل ہے، لیکن مسلم پرسنل لا بورڈ کے پلیٹ فارم سے دو طلاق دینے پر قانونا ایک سال یا چھ مہینے قید بامشقت کی سزا دلانے کی سفارش حکومت ہند سے کی جاسکتی ہے ۔

نکاح ثانی کرنے اور نہ کرنے پر کم و بیش مہر کی شرط

اگر نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا۔

تو اس مسئلہ میں بھی " نکاح کیا تو تیس ہزار " والی شرط غیر معتبر اور غیر لازم العمل ہے اگر شوہر نے دوسرا نکاح کرلیا تب بھی اس پر مہر مثل ہی لازم ہوگا، کیونکہ اصحاب فتاوی نے صاحبین کے قول پر فتوی نہیں دیا ہے ۔ اور یہ چونکہ مسئلہ بھی مذکورہ بالا مسئلہ کی نظیر ہے، لہذا یہ بھی مابین الامام و الصاحبین مختلف فیہ رہے گا اور امام صاحب کے ہی قول پر فتوی دیا جائے گا، جیسا کہ مذکورہ بالا مسئلہ میں ارباب فتاوی نے دیا ہے ۔

نکاح بشرط ملازمت

اگر نکاح کے وقت عورت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگائے کہ شوہر انہیں لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا، یا اگر آئندہ اس کو کوئی مناسب ملازمت مل جائے تو شوہر ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا، اور

شوہراس شرط کو قبول کرتا ہے ۔ تو اس مسئلہ میں شرعی حکم یہ ہے کہ چونکہ عورت شادی کے بعد بحق شوہر محبوس ہوتی ہے ۔ اور قرآن حکیم کے مطابق شوہر حاکم اور بیوی محکوم ہے ۔ لہذا شرط منظور کرنے کے باوجود شوہر اپنی بیوی کو لگی ملازمت سے دست بردار کرنے کا حق دار ہے ۔ اور نئی ملازمت کے کرنے سے روک سکتا ہے ۔

دوسری بات یہ بھی ہے کہ جب شوہر کے ذمہ بیوی کا نان و نفقہ شرعاً واجب ہے تو بیوی کو ملازمت کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے ؟ پھر آجکل کے دور فتنہ میں جبکہ ملازمت دینے والے اداروں میں بے پردگی اور جاہلی فیشن عام ہے اور ملازم مرد و عورت کا اختلاط ترقی کی علامت سمجھا جاتا ہے ۔ عورت خود بے پردہ نہ ہو تو نیکر دھاری بے پردہ مردوں کا سامنا تو بہر حال کرنا ہی پڑتا ہے ۔ ان اداروں کا ایسا ہی حال ہے کہ جیسے فقہاء متقدمین کے زمانے میں حمام کا حال تھا جسے پبلک باتھ روم کہنا چاہئے اور ان حماموں میں بلا اجازت شوہر عورت کے آنے پر پابندی عائد کی گئی ہے ۔

لکن انما یباح اذا لم یکن فیه انسان مکشوف العورة و علی ذالک فلا خلاف فی منعهن من دخوله للعلم بان کثیرا منهن مکشوفة العورة (فتح القدیر ص ۳۳۶ ج ۲)

حماموں میں عورتوں کا جانا اس وقت مباح ہے جب اس میں کوئی آدمی بے پردہ نہ ہو ۔ اور اس بناء پر عورتوں کو ان میں جانے سے روکنے پر کوئی اختلاف نہیں ہے ۔ کیونکہ پتہ ہے کہ اکثر عورتیں وہاں بے پردہ ہوتی ہیں جو خود عورتوں کو ملازمت پر جانے کے لئے شرعی طور پر اس بات کی پابندی کرنی ہوگی کہ وہ زیب و زینت ترک کرکے ایسے لباس و پوشاک میں جائیں جو مردوں کے لئے جاذب نظر نہ ہو ۔

انما یباح بشرط عدم الزینة و تغییر الهیئة الی مالا یکون داعیة الی نظر الرجال والاستمال له قال الله تعالی و لا تبرجن تبرج الجاهلیة الاولی (فتح القدیر ص ۳۳۷ ج ۲)

اور رسوم جاہلیت سے مزاج آشنا ادارے اس کو برداشت نہیں کرسکتے ۔ اس لئے ترک ملازمت ہی مناسب ہے ۔ البتہ اگر کسی گرل اسکول میں ملازمت ہو جہاں سارا نظام عورتوں کے ہاتھ میں ہو یا کوئی مدرسہ البنات ہو ۔ جہاں مردوں کے داخلہ پر پابندی ہو اور آنے جانے میں بے پردگی کے فتنے سے بچاؤ کا اہتمام ہو ۔ تو ایسی صورت میں قبول شرط کے بعد شوہر کو ملازمت سے روکنے کا کوئی حق نہیں ہوگا ۔

اس کی تائید فتاوی دارالعلوم سے بھی ہوتی ہے ۔

سوال ۔ ایک عورت اس شرط پر نکاح کرنا چاہتی ہے کہ تین ماہ تک پردہ نہ کروں گی ۔

جواب ۔ نکاح کرنا جائز ہے عورت کی اس شرط پر کہ تین ماہ پردہ نہ کروں گی عمل نہ کیا جائے بعد نکاح کے وہ عورت شوہر کی محکوم ہوجائے گی اس کا کچھ اختیار نہ ہوگا ۔ (فتاوی دارالعلوم دیوبند ج ۷، ص ۲۷۰) ۔

اشتراط فی النکاح

مولانا محمد مصطفی عبد القدوس ندوی ٭

عقد نکاح جائز تعلق استوار کرنے کا ذریعہ ہے ۔ اس سے شریعت کا مقصد جہاں افزائش نسل ہے ، وہیں یہ بھی ہے کہ دونوں شیر و شکر ہوکر باہم زندگی گزاریں ۔ الفت و محبت کی روح پرور فضاء میں سانس لیں ، دونوں ایک دوسرے کے نفع و نقصان کو اپنا نفع و نقصان تصور کریں ، لیکن بسا اوقات اس مقصد کو بروئے کار لانے میں بعض اشیاء رخنہ انداز ہوتی ہیں ۔ جنہیں پاٹنے کے لئے کچھ شرطیں لگائی جاتی ہیں ۔ اب جائزہ یہ لینا ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ عائد کردہ شرطیں کس حد تک شریعت کی نگاہ میں معتبر ہیں اور کس حد تک نہیں ؟

اس طرح کی شرطیں مجموعی اعتبار سے چار طرح کی ہیں ۔ (۱) مقتضیات عقد میں سے کسی کو مشروط کرنا (۲) مقصد نکاح سے گریز کی شرط لگانا (۳) ایسی شرط لگانا جو نکاح میں لازم نہیں ہے ۔ (۴) ایسی شرط لگانا کہ جس سے عقد نکاح ہی باطل ہوجائے ۔

تقاضاء عقد کے مطابق شرط

عقد نکاح میں ایسی شرط کا ذکر کرنا جس کی وجہ سے کسی فریق پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ہے ، بلکہ وہ عقد نکاح کا تقاضاء ہے کہ اسے بروئے کار لایا جائے ۔ اس طرح کی شرطوں کو پورا کرنا بالاتفاق ضروری ہے ' (**المجموع شرح المهذب ۱۲۔ ۳۳۷ و المدونة الكبرى ۲۔ ۱۵۰**)

القواعد النورانية الفقهية۔ ص ۲۱۲) میں ہے ۔

٭ استاذ دار العلوم سبیل السلام ، حیدر آباد

قال ابن التیمیۃ فاما اذا اشرط ما یقصد بالعقد لم ینافی مقصودہ۔ ھذا القول ھو الصحیح بدلالۃ السنۃ و الکتاب و الاجماع و الاختیار مع الاستصحاب و عدم الدلیل المنافی۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ لکھتے ہیں: عقد میں مقصد نکاح کو مشروط کرنا درست ہے ۔ اس کی صحت پر کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع دال ہیں ۔ استصحاب حال کا بھی یہی تقاضا ہے اور اس کے مقابلہ میں کوئی منافی دلیل بھی نہیں ہے ۔

جیسے شب و روز میں وطی کرنے کی شرط، شوہر عورت کے نان و نفقہ اور رہائش کا انتظام کرے گا ۔ ہر چھ مہینے گزرنے پر ایک جوڑا پیرہن تن مہیا کرے گا ۔ موسم سرما میں گرم کپڑے دے گا، وغیرہ (**المجموع شرح المھذب ۱۷۔ ۳۳۷۔ الدر المختار ۱۔۲۸۵۔ ۲۸**)۔ کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی شرطوں کو پورا کرنے کی تلقین فرمائی، جن کی وجہ سے اجنبی عورت سے استمتاع حلال ہوجاتا ہے ۔

عن عقبۃ بن عامر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال: احق الشروط ان یوفی بہ ما استحللتم بہ الفروج (البخاری باب الشروط فی النکاح ج ۲ ص ۷۷۲۔ مسلم باب الوفاء بالشروط فی النکاح ج ۱ ص ۲۵۵ الترمزی باب ماجاء فی الشروط عند عقدۃ النکاح ج ۱ ص ۲۱۲۔ النسائی باب الشروط فی النکاح ج ۲ ص ۷۸۔ ابن ماجہ باب الشروط فی النکاح ج ۱ص ۱۳۰۔ و اللفظ لمسلم و النسائی وابن ماجہ)

حضرت عقبہ بن عامر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے ارشاد فرمایا "سب سے زیادہ جو شرطیں قابل ایفاء ہیں وہ یہ ہیں جن کے ذریعہ تمہارے لئے شرمگاہ حلال ہوجاتی ہے ۔

علامہ کاسانی ایفاء شرط کے وجوب پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولان ذالک ھو الواجب علیہ بنفس العقد سواء شرطہ اولا (رد المحتار و باب الشھادات)

اس لئے کہ یہ تو اس پر محض عقد ہی کی بنیاد پر واجب ہے، خواہ وہ عقد میں مشروط ہو یا نہ ہو ۔

مقصد نکاح سے گریز کی شرط

نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی شرط لگانا، جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا خورد و نوش، یا لباس و پوشاک یا مہر اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔ یہ شرط لگائے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا وارث نہیں ہوگا، یا مرد یہ شرط لگائے کہ ہفتہ میں صرف ایک

رات، یا دن میں رات میں نہیں، یا جمعہ کے روز صرف رات میں شب باشی کرے گا، یا عورت یہ شرط لگائے کہ وہ اس سے ازدواجی تعلق قائم نہیں کرے گا، یا اگر کرے تو عزل کا پابند ہوگا، یا یہ شرط لگائے کہ وہ اس کی سوکن کو طلاق دیدے گا۔

اس طرح کی تمام شرطیں باطل ہیں، اور عقد نکاح درست ہے، یہ احناف اور حنابلہ کا مذہب ہے، اسی کے قائل اسحاق، ابو ثور اور طبری ہیں (**الخانية بهامش الهندية ج ۳ ص ۲۳۱۔ المبسوط ج ۵ ص ۹۵۔ رد المحتار ج ۲ ص ۳۳۱۔ مطلب فی النكاح الفاسد۔ المغنی ج ۷ ص ۲۷۔ بداية المجتهد ج ۲ ص ۵۷**)

کیونکہ فاسد شرائط سے نکاح فاسد نہیں ہوتا ہے (**لان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة۔ المبسوط ج ۵ ص ۹۵۔ الهداية ج ۱ ص ۳۳۱۔ فتح القدير ج ۳ ص ۱۱۰۔ المغنی ج ۷ ص ۲۷**)

ثلاث جد هن جد۔ و هزلهن جد۔ النكاح و الطلاق و الرجعة (رواه الترمذی عن ابی هريرة عن النبی صلی الله عليه وسلم قال هذا حديث حسن غريب۔ باب ماجاء فی الجد و الهزل فی الطلاق ج ۱ ص ۲۲۵)

تین چیزیں ایسی ہیں جن کا نفاذ ہر صورت عمل میں آجاتا ہے، خواہ سنجیدگی کی حالت میں ہو یا مزاح و مذاق کی صورت میں، وہ یہ ہیں، نکاح، طلاق، رجعت۔

شوافع قدرے تفصیل کرتے ہیں، کہ اگر فاسد شرط سے مقصد نکاح فوت نہ ہوتا ہو، تو شرط باطل اور عقد صحیح ہے جیسے کہ عورت یہ شرط لگائے کہ اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے جائے گا، یا مرد شرط لگائے کہ نان و نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا، اور اگر ایسی شرط ہو جس سے مقصد نکاح متاثر ہو رہا ہو، یا سرے سے فوت ہو رہا ہو، مثلا عقد نکاح کے وقت عورت یہ کہے کہ وہ اس سے وطی نہیں کرے گا۔ یا رات میں ازدواجی تعلق قائم کرے گا، ایسی صورت میں عقد نکاح بھی باطل ہوجائے گا (**المجموع شرح المهذب ج ۱۲ ص ۳۳۷**)

مالکیہ کے نزدیک شرط فاسد سے عقد نکاح باطل ہوجاتا ہے اور مرد کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ وطی سے پہلے نکاح فسخ کردے اور اگر اس نے دخول کرلیا تو عقد لازم ہوگیا اور شرط باطل (**الفقه السلامی و ادلة ج ۷ ص ۵۲ بحوالة القوانين الفقهية ص ۲۱۸۔۲۲۰ شرح الصغير ج ۲ ص ۳۸۲۔۳۸۲۔۵۹۵**)

اضافی شرط لگانا

نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط لگانا جس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے، جو

غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے، جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہیں ہوتی، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، یا بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔

نکاح بالاتفاق درست ہے، اختلاف ایفاء شرط لازم ہونے اور نہ ہونے میں ہے، حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک مرد کے ذمہ شرط پورا کرنا واجب نہیں ہے (اسی کے قائل امام زہری، قتادہ، ہشام بن عروہ، لیث، ثوری اور ابن منذر ہیں (**المجموع شرح المهذب ج ۱۲ ص ۳۳۷۔ تحفة الفقهاء ج ۱ ص ۱۳۵۔ التاتار خانية ج ۳ ص ۱۰۰۔ المدونة الكبرى ج ۲ ص ۱۲۱۔ المغنى ج ۷ ص ۷۱**)

البتہ مالکیہ ایک شرط کا اضافہ کرتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب اس شرط کے ساتھ یمین طلاق یا عتق شامل نہ ہو، ورنہ شوہر کے ذمہ ایفاء شرط ضروری ہوگا۔ المدونۃ الکبری ج **۲ ص ۱۲۱**، اس کے برخلاف حنابلہ کے نزدیک مطلق شرط پورا کرنا شوہر کے ذمہ ضروری ہے اور اگر شوہر مشروط کو بروئے کار نہیں لاتا ہے یا شرط کے خلاف عمل کرتا ہے، تو عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا (**المغنى ج ۷ ص ۷۱، بداية المجتهد ج ۲ ص ۵۹۔ القواعد النورانية الفقهية ص ۲۱۲**)

علامہ ابن قدامہ رقم فرماتے ہیں:

مايلزم الوفاء به هو ما يعود اليها نفعه و فائدته مثل ان يشترط لها ان لا يخرجها من دارها فهذا يلزم الوفاء لها به فان لم يفعل فلها فسخ النكاح (المغنى ج ۷ ص ۷۱)

واجب الایفاء شرط اسے کہتے ہیں، جس کا فائدہ عورت کو پہونچے، جیسے عورت یہ شرط لگائے کہ اس کو مرد اپنے آبائی وطن سے باہر کسی اور جگہ نہ لے جائے گا۔ تو شوہر کے ذمہ ایسی شرط کو بروئے کار لانا ضروری ہے، اگر اس نے ایسا نہیں کیا تو عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

اسی طرح حضرت عمر، سعد بن ابی وقاص، معاویہ، عمرو بن العاص سے مروی ہے، یہی قول حضرت شریح عمر بن عبد العزیز جابر بن زید، طاؤس، اوزاعی اور اسحاق کا بھی ہے۔ (**المغنى ج ۷۱،۷۔ بداية المجتهد ج ۲ ص ۹۵۔ القواعد النورانية الفقهية ص ۲۱۲۔ ۲۲۹**)

قائلین کی دلیلیں

حنابلہ اور دیگر علماء جو واجب الایفاء کے قائل ہیں، ان کی دلیلیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ یا ایها الذین آمنوا اوفو بالعقود (المائدة۔۱)

اسی طرح وہ تمام آیتیں اور احادیث استدلال میں پیش کرتے ہیں، جو ایفاء عہد پر دلالت کرتی ہیں۔ (دیکھئے القواعد النورانیة الفقهیة ص ۲۱۲۔۲۱۹)

۲۔ عن عقبة بن عامر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال۔ احق الشروط ان یوفی به ما استحللتم به الفروج (مسلم " باب الوفاء بالشروط فی النکاح " ج ۱ ص ۴۵۵)

حضرت عقبہ بن عامر سے مروی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ جو شرطیں سب سے زیادہ قابل ایفاء ہیں وہ یہ ہیں جن کے ذریعہ تمہارے لئے شرمگاہیں حلال ہوجاتی ہیں۔

۳۔ المسلمون علی شروطهم (البیهقی کتاب الوقف باب الصدقة علی ما شرط الواقف الخ " ج ۲ ص ۱۷۲)

مسلمان اپنے شرطوں پر قائم رہتا ہے

۴۔ روی عبد الرزاق عن عبد الرحمان بن غنم قال۔ شهدت عمر بن الخطاب و اختصم لیه فی امراة شرط لها زوجها ان لا یخرجها من دارها فقال عمر لها شرطها " (المصنف لعبد الرزاق " باب الشرط فی النکاح " ج ۲ ص ۲۲۷)

امام عبد الرزاق نے عبد الرحمان بن غنم کے واسطے سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا۔ میں حضرت عمر بن خطاب کے پاس موجود تھا، ان کے پاس ایک عورت کے متعلق مقدمہ آیا کہ اس کے شوہر نے (عقد نکاح کے وقت) شرط لگائی کہ اسے اس کے آبائی گھر سے باہر نہیں لے جائے گا، حضرت عمر نے فرمایا۔ عورت کے لئے سکونت شرط کے مطابق ہے۔

علامہ ابن قدامہ اپنے مذہب کی نمائندگی کرتے ہوئے رقم فرماتے ہیں:

۵۔ ولانه شرط لها فیه منفعة و مقصود لا یمنع المقصود من الزواج فکان لازما کما لوشرطت علیه زیادة المهر او غیر نقد البلد (المغنی ج ۷ ص ۷۱)

اس وجہ سے کہ اس شرط میں عورت کا فائدہ ہے، مقصد نکاح کے لئے حارج بھی نہیں ہے، لهذا یہ شرط لازم ہوگی، جس طرح عورت مرد پر زیادتی مہر کی شرط لگائے، یا مروجہ سکہ کے علاوہ مہر کو مشروط کرے۔

۶۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ عقود، معاملات اور شروط میں اصل صحت ہے، لہذا شوہر کے ذمہ

عائد کردہ شرائط کی پابندی ضروری ہوگی۔

وہ رقم فرماتے ہیں:

و اذا کان جنس الوفاء و رعایة العهد ماموراً به، علم ان الاصل صحة العقود و الشروط اذ لامعنی للتصحیح الا ماترتب علیه اثره. وحصل به مقصوده و مقصود العقد هو الوفاء به فاذا کان الشارع قد امر مقصود العهود. دل علی ان الاصل فیها الصحة و الاباحة (القواعد النورانیة الفقهیة ص ۲۱۹)

جب جنس وعدہ پورا کرنا اور ایفاء عہد کا حکم دیا گیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اصل عقود و شروط کا صحیح ہونا ہے، صحیح ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس کا اثر ظاہر ہو، اور مقصد پورا ہو، اور عقد کا مقصد ایفاء شرط ہے، کیونکہ شارع کا عہد و پیمان کے مقصد کو بروئے کار لانے کا حکم دینا، دلیل اس بات کی ہے کہ اس میں اصل اباحت اور درستگی ہے۔

مانعین کی دلیلیں

شوافع، احناف اور جو حضرات شرط کو پورا کرنا ضروری قرار نہیں دیتے ہیں، ان کی دلیلیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ ماکان من شرط لیس فی کتاب الله فهو باطل و ان کان مائة شرط (البیهقی عن عائشة کتاب الشرکة " باب الشرط فی الشرکة وغیرها " ج ۷ ص ۷۹)

وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے، گرچہ سو ہی شرطیں کیوں نہ ہو۔

اور مذکورہ شرط کتاب اللہ میں نہیں ہے، اس لئے یہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔

۲۔ المسلمون علی شروطهم الا شرطاً احل حراماً او حرم حلالاً (المصدر السابق عن کثیر بن عبد الله المزنی عن ابیه عن جده ج ۷ ص ۷۹)

مسلمان شرائط کے پابند ہیں، مگر ایسی شرط جو حرام کو حلال قرار دے، یا حلال کو حرام بتائے۔

مذکورہ شرطیں حلال و مباح کو حرام قرار دیتی ہیں، جیسے دوسری شادی کرنا، بیوی کے ساتھ سفر کرنا (**تبیین الحقائق ج ۲ ص ۱۳۹**) حلال و مباح ہے، لیکن مشروط کی صورت میں حرام ہوجاتے ہیں۔

۳۔ وقد روی ابو بکر البزاز عن محمد بن عبد الرحمان السلمانی عن ابیه عن ابن عمر قال۔ قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الناس علی شروطهم ما وافق الحق۔ وهذه الاسانید و ان کان واحد منها ضعیفاً۔ فاجتماعها من یشد بعضها بعضاً (القواعد النورانیة الفقهیة ص

۲۲۰ طـ بیروت)

ابو بکر بزاز محمد بن عبد الرحمان سلمانی اپنے باپ سے نقل کرتے ہیں، وہ ابن عمر سے روایت کرتے ہیں، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، لوگ اپنے ان شرائط کے پابند ہیں، جو حق کے موافق ہو، اس حدیث کی سند میں ایک راوی ضعیف ہیں، لیکن مختلف طریقوں سے مروی ہے، جن میں بعض بعض کے لئے باعث تقویت ہے۔

۳۔ اور چونکہ اس طرح کی شرطیں نہ مصلحت نکاح میں سے ہیں اور نہ مقاصد عقد اور اس کے مقتضیات میں سے ہیں

دونوں فریقوں کے دلائل پر ایک نظر

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دونوں فریقوں کے دلائل پر ایک ناقدانہ نگاہ ڈالی جائے تاکہ صحیح نتیجہ اخذ کیا جاسکے۔ سب سے پہلے مانعین کی دلیلوں کا جائزہ لیتے ہیں۔

۱۔ پہلی حدیث **ماکان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل (المغنی ج ۷۔ ص ۷۱)** کی تاویل علامہ ابن قدامہ کرتے ہیں:

ای لیس فی حکم اللہ وشرعہ و ھذا مشروع (حوالہ سابق)

یعنی اللہ تعالی کے حکم اور اس کی شریعت میں نہ ہو اور یہ مشروع ہے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اس سے واضح الفاظ میں تاویل کی ہے، وہ رقمطراز ہیں:

من اشترط امرا لیس فی حکم اللہ و لا فی کتابہ بواسطة فھو باطل۔ لانہ لا بد ان یکون المشروط مما یباح فعلہ بدون الشرط۔ حتی یصح اشتراطہ و یجب بالشرط ... فاذا شرط الرجل ان لا یسافر بزوجة۔ فھذا المشروط فی کتاب اللہ لان کتاب اللہ یبیح ان لا یسافر بھا۔ فاذا شرط عدم السفر شرط مشروطا مباحا فی کتاب اللہ فمضمون الحدیث۔ ان المشروط اذا لم یکن من الافعال المباحة او یقال۔ لیس فی کتاب اللہ ای لیس فی کتاب اللہ نفیہ (القواعد النورانیة الفقھیة ص ۲۲۹)

کوئی شخص ایسی شرط لگائے جو اللہ کے حکم میں اور اس کی کتاب میں راست یا بالواسطہ ذکر نہ ہو، تو وہ باطل ہے، مشروط کے لئے ضروری ہے کہ وہ مباح کے قبیل سے ہو بغیر شرط کے، یہاں تک کہ اس کی شرط لگانا صحیح ہو اور لازم ہوجائے ــــ جب یہ شرط لگائی جائے کہ مرد اپنی بیوی کے ہمراہ سفر نہیں کرے گا، یہ شرط کتاب اللہ میں موجود ہے، کیونکہ کتاب اللہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بیوی کے ہمراہ سفر نہ کرنا جائز ہے، لہذا جب یہ شرط لگائی کہ شوہر اسے سفر میں نہ لے جائے گا، تو یہ مشروط مباح ہے اور کتاب اللہ میں موجود ہے، حدیث کا مضمون یہ ہے کہ

جب مشروط مباح افعال میں سے نہ ہو۔ یا یہ کہا جائے کہ "**لیس فی کتاب اللہ**" یعنی اللہ کی کتاب میں اس کی نفی نہ کی گئی ہو۔

علامہ ابن تیمیہ کے کہنے کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں حرام کردہ اشیاء کی نفی ہے کہ ان میں سے مشروط نہ ہو جیسے خنزیر وغیرہ۔ لہذا جو مباح چیزیں ہیں ان کی نفی حدیث میں نہیں ہے۔ پس جب مباح مشروط ہو تو اس کو پورا کرنا ضروری ہوگا۔

۳۔ یہ کہنا کہ یہ شرط حلال کو حرام کرتی ہے، اور حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے، اور اس کے اتمام سے روکا گیا ہے؟ اس کا جواب شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی مذکورہ تصریحات سے مل جاتا ہے۔

نیز علامہ ابن قدامہ نے ان الفاظ میں جواب تحریر فرمایا ہے:

وقولهم - ان هذا يحرم الحلال قلنا - لا يحرم حلالا و انما يثبت للمراة خيار الفسخ ان لم يف لها به (المغنی ج ۷ ص ۷۱)

ان کا یہ قول کہ یہ حلال کو حرام قرار دیتی ہے، ہم کہیں گے کہ حلال کو حرام نہیں کر رہی ہے۔ پس عورت کو فسخ نکاح کا خیار حاصل ہوگا، اگر شوہر اس شرط کو بجا نہیں لاتا ہے۔

۴۔ یہ کہنا کہ یہ شرط مصلحت نکاح کے مغائر ہے، ہمیں تسلیم نہیں ہے، بلکہ یہ شرط عائد کرنا عقد نکاح کے مطابق ہے، اس کے مقصد و مصلحت کے مغائر نہیں ہے۔

علامہ ابن قدامہ کے الفاظ میں:

قلنا لا نسلم ذالک فانه مصلحة المراة و ماکان من مصلحة العاقد کان من مصلحة عقده و شرط غير نقد البلد (حوالہ سابق)

ہم کہتے ہیں کہ یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے، کیونکہ اس میں عورت کی مصلحت شامل ہے اور جو عاقدین کی مصلحت میں سے ہے وہ عقد نکاح کی مصلحت ہے، جیسے مہر میں غیر مروج سکہ کی شرط لگانا۔

۵۔ ابن رشد قرطبی نے حنابلہ کے قول کو ترجیح دیتے ہوئے ایک اصول کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

والحديثان صحيحان خرجهما البخاری و مسلم - الا ان المشهور عند الاصوليين القضاء بالخصوص علی العموم (بداية المجتهد ج ۲ ص ۵۹)

دونوں حدیثیں متفق علیہ ہیں، لیکن اصولیین کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ عموم کے خلاف خصوص کا فیصلہ ہوتا ہے ۔

حاصل یہ ہے کہ دونوں فریق کا استدلال صحیح ہے، لیکن اصولی طور پر حنابلہ کے قول کو ترجیح حاصل ہوتی ہے کیونکہ شوافع و احناف کا استدلال عام ہے اور حنابلہ کا مستدل خاص ہے ۔

۱۔ ۲۔ ۳۔ اب ہم قائلین کی دلیلوں کا جائزہ لیتے ہیں، ان کا مستدل وہ تمام آیتیں ہیں، جن میں مطلق ایفاء عہد کا ذکر ہے، حدیث پاک "**المسلمون على شروطهم**" "**احق الشروط ان يوفى به الخ**" اس طرح دیگر احادیث مقید ہیں، جب ایسی شرطیں ہوں جو حلال کو حلال ہی قرار دیتی ہوں توکیا انہیں بروئے کار لانا ضروری ہے ؟ اس سلسلہ میں یہ مذکورہ احادیث خاموش ہیں، دوسری حدیث میں اس طرف واضح الفاظ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا:

"**المسلمون على شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا**"

مسلمان اپنے عہد و میثاق کے پابند ہیں، ہاں اگر ایسی شرط و پیمان ہو جو حرام کو حلال، یا حلال کو حرام قرار دیتی ہو، تو اس کے پابند نہیں ہیں،

دبستان فقہ شافعی کے ممتاز فقیہ و محدث امام نووی حنابلہ کے مستدل احادیث کا محمل امام شافعی اور دوسرے علماء کے حوالہ سے رقم فرماتے ہیں:

احق الشروط ان يوفى به ما استحللتم به الفروج ۔ قال الشافعي و اكثر العلماء ان هذا محمول على شروط لا تنافي مقتضى النكاح ۔ بل تكون من مقتضياته و مقاصده كاشتراط العشرة بالمعروف و الانفاق عليها (شرح مسلم للنووی ج ۱ ص ۴۵۵)

آپ کا ارشاد مبارک " جو شرطیں سب سے زیادہ قابل ایفاء ہیں، وہ یہ ہیں جن کے ذریعہ تمھارے لئے شرمگاہیں حلال ہوتی ہیں " امام شافعی اور اکثر دیگر علماء نے فرمایا، یہ محمول ہے ان شرائط پر جو تقاضاء عقد نکاح کے منافی نہ ہو، بلکہ مقاصد نکاح اور مقتضیات عقد میں سے ہو، جیسے عورت کے ساتھ حسن و خوبی کے ساتھ رہنے کی شرط عائد کرنا، اور اس کے اوپر خرچ کرنے کی شرط لگانا ۔

اس توضیح کی تائید شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے بیان سے بھی ہوتی ہے ۔

وہ لکھتے ہیں:

ماكان من شرط ليس فی كتاب الله فهو باطل فكل شرط ليس فی القرآن و لا فی الحديث و لافی الاجماع فليس فی كتاب الله بخلاف ماكان فی السنة او فی الاجماع فانه فی كتاب الله بواسطة دلالة على اتباع السنة و الاجماع (القواعد النورانية الفقهية ص ٢٠٩)

جو شرط کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے ۔ یعنی ہر وہ شرط جو قرآن مجید، سنت رسول، اور اجماع سے ثابت نہ ہو وہ کتاب اللہ میں شامل ہے، چونکہ اتباع سنت اور اجماع پر قرآن کی دلالت صریح ہے ۔

۲ ۔ جہاں تک حضرت عمر کے اثر کی بات ہے تو وہ حدیث موقوف ہے اور وہ حدیث مرفوع صحیح کے مقابلہ میں مرجوح ہے، کیونکہ دلیلوں کے تعارض کے وقت قوی ترکو ترجیح حاصل ہوتی ہے (**الحموی ج ۱ ص ١٩٧**)

ابن رشد قرطبی نے جو اصولیین کے حوالہ سے "**القضا بالخصوص على العموم**" نقل کیا ہے، یہ ضابطہ حنابلہ کے خلاف شوافع و احناف کی تائید کرتا ہے کیونکہ "**المسلمون على شروطهم**" "**احق الشروط ان يوفى الخ**" عام ہے، دوسری حدیث جس میں "**الاشرطا احل حراما**" اور "**الناس على شروطهم ما وافق الحق**" منصوص ہے ۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ کا کہنا ہے کہ اصل درستگی ہے، یہ بجا ہے، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کیا مطلق ؟ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور ابن قدامہ بھی مطلق کے قائل نہیں ہیں (**القواعد النورانية الفقهية ص ٢٢٩ ۔ المغنى ج ٧ ص ٢٧**) معلوم ہوا، مقید اور وہ یہ کہ اس کی دلیل معارض نہ ہو، یہ اس وقت ہوگا جب کہ مقصد نکاح مشروط ہو، نہ کہ مصالح نکاح کے خلاف ہو ۔

مذکورہ تجزیہ و محاکمہ سے نتیجہ برآمد یہ ہوتا ہے کہ احناف و شوافع کی رائے اصول شرع، روح اسلام اور دلائل شرعیہ سے قریب تر ہے، اور حنابلہ کی رائے میں عورتوں کے لئے کشائش ہے، خصوصا ہند و پاک کی موجودہ حالت میں عورتوں کے لئے دوسری شادی ایک مشکل مسئلہ ہے، بلکہ یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ جوئے شیر لانے سے کم نہیں ہے، اسی طرح بسا اوقات شوہر آبائی وطن سے کہیں اور ذریعہ معاش کے لئے جاتا ہے۔ تبدیلی مکان سے ان میں بھی تبدیلی آجاتی ہے، اور عورت کو معلقہ چھوڑ دیتے ہیں، کبھی وہیں بود و باش اختیار کرلیتے ہیں ۔

تفویض طلاق کا حکم

۱ ۔ تفویض طلاق کی تینوں قسمیں شوہر کی طرف سے لازم ہیں، اسے اپنے قول سے رجوع کا حق ساقط ہوجاتا ہے ۔ (**فتح القدير ج ٣ ص ٢١٢ ۔ الدر المختار و رد المحتار ج ٣ ص ٣٣٢**) اسی کے قائل شافعیہ بھی ہیں (**الفقه الاسلامى و ادلة نقلا عن مغنى المحتاج ۔ ج ٣ ص ٢٨٥ ۔ ٢٨٧**)

۲ ۔ شوہر کو شرعاً یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ عورت کو اپنے ارادہ سے باز رکھے یا وہ اسے فسخ کر دے کیونکہ طلاق کا مالک بنادینے کے بعد اس کی ولایت ملکیت طلاق سے ختم ہوگئی (**بدائع ج ۳ ص ۱۱۳**) حنابلہ کا اس میں اختلاف ہے، ان کے نزدیک شوہر اپنے قول سے رجوع کرسکتا ہے، اور عورت کے قبول کرنے سے پہلے فسخ بھی کرسکتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک تفویض طلاق دراصل توکیل ہے، اس میں بیوی اور غیر شخص کی تفریق نہیں ہے۔ (**المغنی ج ۷ ص ۳۰۸**) جیسا کہ احناف کے نزدیک ہے۔

۳ ۔ تفویض مطلق (وقت و زمانے سے خالی ہو) میں انتہاء مجلس اگر عورت مجلس میں ہے، اور اگر غائب ہے، تو جس مجلس میں اسے تفویض طلاق کی اطلاع ملی، تو اس کے انتہاء تک عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا۔ صاحب ہدایہ رقم فرماتے ہیں:

المخيرة لها المجلس باجماع الصحابة و لانه تمليك الفعل منها و التمليكات تقتضى جوابا فى المجلس كما فى البيع (هداية ج ۲ ص ۳۱۰ باب تفويض الطلاق)

ایسی عورت جسے اپنے اوپر طلاق دینے کا اختیار دے دیا گیا ہے۔ اسے مجلس ہی میں اپنے اوپر ایقاع طلاق کا اختیار ہوگا۔ اس پر صحابہ کا اجماع ہے، اس لئے کہ عورت کو طلاق کا مالک بنانا ہے اور کسی چیز کے مالک بنانے کا اقتضاء یہ ہے کہ اس کا جواب مجلس ہی میں دیا جائے۔ جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے۔

۴ ۔ اگر تفویض طلاق وقت کے ساتھ مقید ہو، جیسے مرد کہتا ہے " **امرک بیدک اذا شئت** " تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے، جیسے تم چاہو، تو اس عورت کو مجلس اور مجلس کے بعد بھی جب چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کرسکتی ہے، اختیار ہوگا (**بدائع ص ج ۳ ص ۱۱۵**)

۵ ۔ اگر تفویض متعین زمانہ کے ساتھ مقید ہو تو عورت کو پورے وقت میں حق طلاق حاصل ہوگا، اگر آبائی وطن واپسی کو سوچتے بھی نہیں ہیں، جس سے عورت کے حقوق متاثر ہوتے ہیں، یہاں اسلامی سلطنت بھی نہیں ہے کہ اس کی تادیب و سرزنش کی جاسکے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ احناف کے اصول استحسان کو اختیار کرتے ہوئے حنابلہ کے مذہب پر فتوی دیا جائے یا پھر تعلیق بالشرط کے اصول سے مدد لی جائے، جس کے تحت مذکورہ فتنہ کا سد باب بھی ممکن ہے۔ اس کی دو صورتیں ہوں گی، اول یہ کہ خود عورت تعلیق بالشرط کے ساتھ حق طلاق حاصل کرے، مثلاً یوں کہے - اگر میں نے تم سے شادی کی تو مجھے طلاق دینے کا حق حاصل ہوگا، اگر تم نے دوسری شادی کی، دوسری صورت یہ ہے کہ عورت یوں کہے کہ اگر میں نے تم سے شادی کی تو فلاں شخص کو حق طلاق حاصل ہوگا، اگر تم نے دوسری شادی کی، مرد قبول کرلیتا ہے۔ اب شادی کے بعد عورت یا فلاں شخص کا

حق طلاق دوسری شادی کرنے پر معلق ہوگا (دیکھئے **الهداية ج ۲ ص ۳۸۲ - الهندية ج ۱ ص ۲۱۵ - الدر المختار بهامش الرد ج ۲ ص ۳۵۱**) فرق اتنا ہوگا کہ شوہر کو پہلی صورت میں رجوع کا حق حاصل نہیں ہوگا، یہاں تک کہ وہ دوسری شادی کرے ۔ اور عورت کو اس کا علم ہوجائے ، تو وہ اسی مجلس میں چاہے شوہر کو اختیار کرکے یا اپنے کو طلاق دے لے ، دوسری صورت میں شوہر کو رجوع کا حق ہوگا، کیونکہ یہ توکیل طلاق ہے ، اور عورت کو تفویض طلاق تملیک ہے' **العینی ج ۲ ص ۲۷۱ - الهداية ج ۲ ص ۳۸۱**) جیسا کہ مفصل بحث تفویض طلاق کے ذیل میں آرہی ہے ۔ ہمارے خیال میں استحسان کا اصول اپنانے کے بجائے تعلیق بالشرط اختیار کیا جائے۔

تفویض طلاق (ج)

تفویض " **جعل الامر باليد** " (**تقريرات الرافعی ص ۲۲۰ رد المحتار ج ۳**) " **او تمليك الفعل منها** " ۔ کا نام ہے ، یعنی شوہر کا بیوی کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا مالک بنانے کا نام تفویض ہے ، تفویض طلاق کی بابت فقہاء نے بھی کلمات استعمال کئے ہیں ، وہ مجموعی طور پر تین حصوں میں منقسم ہیں - **الامر باليد** (طلاق کا اختیار دینا) **التخيير** (طلاق دینے کا اختیار دینا) اور **المشيئة** (اس کی چاہت پر طلاق موقوف کرنا) یہ تینوں ہی اقسام عورت کو طلاق کا مالک بناتے ہیں ، اور اسے اختیار حاصل ہوتا ہے ، چاہے تو وہ اپنی ذات پر طلاق واقع کرلے یا شوہر کو اختیار کرے اور باہم دیگر شیر و شکر ہو کر زندگی بسر کرے ۔

بالفرض اسے تفویض طلاق کا علم نہیں ہوسکا ۔ یہاں تک پورا وقت گزر گیا تو اب عورت کو حق طلاق حاصل نہیں ہوگا ، جیسے مرد کہے " **امرک بيدک يوما** " (تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ایک دن ہے) یا کہے " **امرک بيدک اليوم** " (آج تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے) پہلی صورت میں تفویض طلاق کے وقت سے لے کر چوبیس گھنٹے تک عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا ، دوسری صورت میں شوہر کے تکلم کے وقت سے لے کر دن کے بقیہ حصوں میں حق طلاق رہے گا ، پھر ساقط ہوجائے گا ۔

۲ ۔ تفویض معلق مشروط ہو ، اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں :

۱ ۔ وقت و زمانہ سے خالی ہو جیسے " **اذا قدم فلان فامرک بيدک** " یعنی جب فلاں شخص آئے گا تو تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہوگا ۔ فلاں شخص آیا عورت کو اس کی آمد کا علم جس مجلس میں ہوا ، اسی میں اسے حق طلاق ہے ، اس مجلس کے برخواست ہونے کے بعد ساقط ہوجائے گا ۔

۲ ۔ مطلق وقت کے ساتھ مقید ہو جیسے " **اذا قدم فلان فامرک بيدک متى شئت** " جب فلاں آدمی آئے

گا تو تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہوگا جب تم چاہو ۔ فلاں شخص کی آمد کی خبر جس مجلس میں ملی، اسی حد تک حق طلاق نہیں ہوگا، بلکہ دوسری مجلس میں بھی حق طلاق ہوگا۔

۳۔ متعین وقت و زمانہ کے ساتھ تفویض معلق ہو جیسے "**اذا قدم فلان فامرک بیدک یوماً**" جب فلاں شخص آئے گا تو تمہارا معاملہ ہاتھ میں ایک دن ہوگا، اور اس نے **اذا قدم فلان فامرک بیدک الیوم** کہا یعنی جب فلاں شخص آئے گا تو تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں دن کے بقیہ حصہ میں ہوگا (**تلخیص از بدائع ج ۳ ص ۱۱۳۔ ۱۱۲۔ التاتار خانیة ج ۳ ص ۳۳۰۔ البزازیة بهامش الهندیة ج ۲ ص ۲۸۔ الدر المختار و رد المحتار ج ۳ ص ۳۲۷۔ ۳۲۹**)

نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں۔

۱۔ عقد نکاح سے پہلے شرط طے ہوجائیں، اور اس تحریر پر دستخط طرفین ہوجائے۔

۲۔ عقد نکاح میں ہی ان شرائط کا ذکر کیا جائے، ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ہو۔

۳۔ عقد نکاح کے بعد مابین طرفین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے۔

عقد نکاح سے قبل شرائط کی حیثیت

اتنی بات مسلم ہے کہ نکاح سے قبل طلاق لغو ہے، کیونکہ طلاق کا محل نکاح ہے، لیکن جب طلاق کی نسبت نکاح کی جانب کی جائے تو نکاح کے بعد واقع ہوجاتی ہے (**الدر المختار و رد المحتار ج ۳ ص ۳۲۲**) یہی مالکیہ و حنفیہ کا مذہب ہے، حضرت عمر بن الخطاب، ابن مسعود، ابن عمر، ابو بکر عمرو بن حزم، ابو بکر عبد الرحمان، شریح، زہری، سعید بن المسیب، نخعی، شعبی، مکحول، سالم بن عبد اللہ، عطاء، حماد بن ابی سلیمان، اوزاعی، قاسم، عمر بن عبد العزیز اور ابن ابی لیلی کا قول یہی ہے، امام شافعی اور احمد کا اختلاف ہے، چوں کہ احادیث دونوں طرح کی ہیں، اور صحابہ کے آثار بھی متعارض ہیں، علامہ عینی اور علامہ ابن الہمام نے اس پر سیر حاصل بحث کی ہیں اور احادیث پر کلام کیا ہے، امام شافعی کی مستدل احادیث کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے اور مختلف وجوہات کی بنا پر ضعیف قرار دیا ہے (ملاحظہ ہو: عینی شرح ہدایہ ج ۲ ص ۲۹۳۔ ۲۹۵۔ **فتح القدیر ج ۳ ص ۳۲۲۔ ۳۲۳**) صاحب ہدایہ اور علامہ عینی نے لکھا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نکاح سے قبل عدم طلاق والی حدیثیں تنجیز پر موقوف ہیں (یہی شعبی، زہری وغیرہ۔ (جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے) سے منقول ہے اور ہم بھی نکاح سے قبل فوری طلاق کے قائل نہیں، بلکہ طلاق نکاح کے

ساتھ مشروط کے قائل ہیں اور اس کی نفی حدیث میں نہیں ہے (**عینی ج ۱ ص ۲۹۵۔ هداية ج ۲ ص ۳۸۵** ممتاز فقیہ برہان الدین مرغینانی رقم فرماتے ہیں:

ان هذا تصرف يمين لوجود الشرط و الجزاء فلا يشترط لصحة قيام الملك فى الحال لان الوقوع عند الشرط و الملك متيقن به عنده (هداية ج ۲ ص ۳۸۵)

یہ قسم ہے جو کہ شرط و جزاء کے وجود پر موقوف ہے۔ لہذا اس کی صحت کے لئے فوری ملکیت کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ اس یمین کا وقوع شرط کے پائے جانے کے وقت ہوگا اور اس وقت ملکیت کا وجود یقینی ہے۔

مثلاً کوئی شخص کسی عورت سے کہتا ہے **ان تزوجتک فانت طالق** یعنی اگر میں تم سے شادی کروں تو تمھیں طلاق ہے، یا یوں کہے کہ **کل امراة اتزوجها فهی طالق** یعنی ہر وہ عورت جس سے میں شادی کروں وہ طلاق والی ہے، تو شرط نکاح پائے جانے کے وقت طلاق واقع ہوجائے گی (دیکھئے **هداية ج ۲ ص ۳۸۵**) ٹھیک اسی طرح سے تفویض طلاق ملک نکاح کے ساتھ معلق ہو تو عقد نکاح کے بعد تفویض طلاق کا تحقق ہوجاتے گا۔ مذکورہ تفصیلات کے ساتھ عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا، مثلاً کوئی شخص اجنبیہ سے یوں کہے، اگر میں نے تم سے شادی کی تو تمھارا معاملہ تمھارے ہاتھ میں ہوگا۔ چونکہ تفویض طلاق ملک نکاح کے ساتھ مشروط ہے۔ لہذا شرط کے پائے جانے کے بعد تفویض طلاق پایا جائے گا، یا عورت کہے " اگر میں نے اپنی ذات کی شادی کرائی تو میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا یا عورت ناحق مارنے کے ساتھ مقید کر کے بولتی ہے، یا دوسری شادی کو مشروط کر کے بولتی ہے " اگر میں نے اپنی ذات کی شادی تم سے کرائی تو میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا، جب تم مجھے ناحق مارو گے یا تم دوسری شادی کرو گے، اگر وہ حاضر ہے۔ یا غائب ہے تو جس مجلس میں نکاح منعقد ہونے کی خبر ملی، اس کے اختتام تک حق طلاق رہے گا۔ دوسری صورت میں ناحق مارنے یا دوسری شادی کرنے کی خبر جس مجلس میں ملی، اس کے اختتام تک حق طلاق حاصل ہوگا، ہاں اگر زمانہ کے ساتھ مقید کر کے بولی کہ اگر میں نے اپنی ذات کی تم سے شادی کرائی تو میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ایک دن ہوگا۔ اگر تم نے مجھے ناحق مارا یا دوسری شادی کی، ایسی صورت میں عورت کو ناحق مارنے کے وقت سے یا دوسری شادی کرنے کی اطلاع ملنے کے وقت سے لے کر چوبیس گھنٹے تک حق طلاق حاصل ہوگا، اس اثناء میں جب چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا، اگر عورت نے یوں کہا، اگر میں نے اپنی ذات کی شادی تم سے کرائی تو میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا جب جب تم ناحق مارو گے، یا دوسری شادی کرو گے، ایسی صورت میں شوہر جب بھی ناحق مارے گا، یا دوسری

شادی کرے گا تو عورت کو حق طلاق حاصل ہوگا، یہاں تک کہ موجودہ ملک نکاح کی تین تعیین مکمل ہوجائے، اس لئے کہ جب جب عربی کے "کلما" کے معنی میں ہے، جو عموم و تکرار پر دلالت کرتا ہے۔ برخلاف "اگر" "جب" عربی کے "ان" "اذا" کہ ہم معنی ہیں، عموم و تکرار پر دلالت نہیں کرتے ہیں (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو **ھدایۃ ج ۲ ص ۳۸۷۔ ھندیۃ ج ۱ ص ۲۱۵۔ در مختار بھامش الرد ج ۳ ص ۷۵۲**)

عقد نکاح میں شرائط ذکر کرنا (ج "۲")

عقد نکاح کے وقت طلاق مشروط ہونے کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ شوہر کی جانب سے ابتداء ہو کہ اس نے عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ طلاق کا معاملہ اس کے ہاتھ میں ہوگا، یا یہ کہ اس نے عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ اسے طلاق ہے۔ دونوں ہی صورتوں میں صحیح قول کے مطابق نکاح درست ہوجائے گا اور شرط باطل ہوگی، ایسا ہی امام محمد نے جامع میں ذکر کیا ہے، امام حسن بن زیاد بھی اسی کے قائل ہیں اور ابو اللیث نے اسی کو ترجیح دی ہے، کیوں کہ تفویض طلاق اور طلاق ملکیت نکاح سے پہلے پائی گئی، اور یہ باطل ہے (**الخانیۃ بھامش الھندیۃ ج ۳ ص ۳۷۹**)

۲۔ عورت شرط لگائے کہ میں نے اپنے آپ کی شادی تم سے اس شرط پر کی کہ میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا، جب چاہوں اپنے اوپر طلاق واقع کروں، یا جب جب چاہوں اپنے اوپر طلاق واقع کروں، شوہر نے اسے قبول کرلیا، تو حق طلاق عورت کو حاصل ہوگا، کیونکہ اس صورت میں ملکیت نکاح کے بعد تفویض طلاق ہورہا ہے، کیونکہ مشہور قاعدہ ہے "**السوال معاد فی الجواب**" (**الاشباہ لابن نجیم ص ۱۷۷۔ ط۔ دار الفکر**)

خانیہ میں ہے:

لان الزوج لما قال بعد کلام المراۃ قبلت الجواب یتضمن اعادۃ ما فی السوال۔ صار کانہ قال قبلت علی ان یکون الامر بیدک فیصیر مفوضا بعد النکاح (الخانیۃ بھامش الھندیۃ ج ۳ ص ۳۷۹ نیز دیکھئے الدر المختار ورد المحتار ج **۳ ص ۳۷۹**)

کیونکہ شوہر نے عورت کے کلام کے بعد "**قبلت**" میں نے قبول کیا کہا، اصول یہ ہے کہ جواب سوال کے مضمون کو شامل ہوتا ہے، لہذا گویا کہ اس نے یہ کہا: میں نے عقد قبول کیا اس شرط پر کہ معاملہ (طلاق) تمھارے ہاتھ میں ہوگا۔ بس یہاں تفویض طلاق نکاح کے بعد پایا گیا۔

مذکورہ تفویض طلاق کے اصول کے مطابق عورت کو پہلی صورت - جب چاہوں بمعنی **اذا اردت۔ متی**

اردت " میں حق طلاق انشاء عقد کی مجلس تک محدود ہوگا دوسری صورت - جب چاہوں بمعنی **کلما ارید** " میں عقد کی مجلس اور اس کے بعد جب چاہے وہ اپنے اوپر طلاق واقع کرسکتی ہے ۔ لیکن پہلی صورت میں ایک ہی بار طلاق دینے کا اختیار ہوگا اور دوسری صورت میں اس ملکیت نکاح کی تین طلاق تک دے سکتی ہے ، جیسا کہ تفصیل سے ذکر کیا جاچکا ہے ۔

طلاق کے بے جا استعمال سے روکنے کے تدبیر

اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہے ۔

دوسرا نکاح نہ کرنے کی شرط

اگر نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے کیا کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا ، اور اگر کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا ۔

مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں بلا اختلاف نکاح درست ہے ۔ اس لئے کہ شرط فاسد سے نکاح باطل نہیں ہوتا **(النکاح لا یبطل بالشرط الفاسد)** (**المبسوط ج ٥ ص ٩٥۔ الھدایہ ج ٢ ص ٣٣١۔ فتح القدیر ج ٣ ص ١١٠**) سوال یہ کہ شرط کو پورا کرنا ضروری ہے یا نہیں ؟ حنابلہ کے نزدیک ضروری ہے ، اسی کے قائل سید سابق بھی ہیں (**فقہ السنۃ ج ٢ ص ١١٢**) شوافع اور احناف کے نزدیک ضروری نہیں ہے ، جیسا کہ تفصیل سے گزر چکا ہے ، دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر شوہر نے شرط کے خلاف کیا تو کیا متعین مہر لازم ہوگا ، یا مہر مثل ؟

امام زفر کے نزدیک دونوں شرطیں فاسد ہیں ، اور مہر مثل لازم ہوگا ، امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک دونوں شرطیں درست ہیں اور شرط کے تحت مہر مسمی لازم ہوگا ، امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرط کو بروئے کار لانے کی صورت میں مہر مسمی اور شرط کی خلاف ورزی کی حالت میں مہر مثل لازم ہوگا (ملاحظہ ہو **بدائع ج ٢ ص ٢٨٥۔ السراجیۃ ص ٣٩۔ المبسوط ج ٥ ص ٩٠۔ التاتار خانیۃ ج ٣ ص ١٠**) لہذا دریافت کی صورت میں اگر شوہر نے عورت کو طلاق نہیں دی تو اس کو مہر دس ہزار ملے گا ، اور اگر اس نے طلاق دے دی تو عورت کو مہر مثل ملے گا ۔ البتہ مہر مثل مسمی سے زیادہ نہیں ہونا چاہئے (دیکھئے **المبسوط ج ٥ ص ٩٠**) دوسری صورت میں اگر

شوہر منکوحہ کی موجودگی میں دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو منکوحہ کو پندرہ ہزار ملے گا اوراگر اس کے عقد میں رہتے ہوئے دوسری سے نکاح کرلیا تو مہر مثل ہوگا تاتارخانیہ میں امام صاحب اور صاحبین کے اختلاف کی اساس و بنیاد پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ لکھا ہے:

هذه المسئلة بناء على ان الموجب الاصلي في باب النكاح عند ابى حنيفة مهر المثل. و انما يصار الى المسمى عند صحة التسمية من كل وجه و عند هما الموجب الاصلى يصار المسمى الى مهر المثل عند فساد التسمية من وكل وجه (التاتار خانية ج ٣ ص ١٠ نوع منه في الشروط في المهر " ملاحظہ ہو۔ **تبيين الحقائق ج ٢ ص ١٥٠. فتح القدير و معه العناية و حاشيه چلپی ج ٣ ص ٢٣١)**

اس مسئلہ کی اساس یہ ہے کہ نکاح کے باب میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک اصل مہر مثل واجب ہے، لہذا مقرر مہر کی درستگی کے وقت مسمیٰ لازم ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک اصل مہر مسمی واجب ہے، لہذا مہر مثل اس وقت لازم ہوگا، جب کہ مہر مسمی ہر اعتبار سے باطل ہو۔

ہمارے خیال میں امام صاحب کا قول معتدل معلوم ہوتا ہے، جس کی تائید احناف کے اصول سے ہوتی ہے، علامہ زیلعی اپنے نقطۂ نظر کو واضح کرتے ہوئے رقم فرماتے ہیں:

لان احد التسميتين منجزة و الاخرى معلقة. فلا يجتمع في الحال التسميتان. فاذا اخرجها فقد اجتمعتا فتفسدان. وهذا لان المعلق لا يوجد قبل شرطه. و المنجز لا ينعدم بوجود المعلق فيتحقق الاجتماع عند وجود الشرط لا قبله (تبيين الحقائق ج ٢ ص ١٣٩)

دونوں مہر مسمی میں سے ایک فوری ہے اور ایک معلق ہے دونوں بیک وقت جمع نہیں ہوسکتے، لہذا جب شوہر عورت کو باہر سفر میں لے گیا، تو دونوں مسمی کا اجتماع ہوگیا، لہذا دونوں باطل ہوگئے، اس لئے کہ جس شیٔ کو کسی چیز کے وجود پر موقوف کیا جاتا ہے، اس کے پائے جانے سے پہلے وہ نہیں پائی جاسکتی، معلق کے پائے جانے سے فوری لازم شیٔ معدوم نہیں ہوتی، لہذا شرط کے پائے جانے کے وقت دونوں مہر مسمی کا اجتماع لازم آئے گا، نہ کہ اس کے وجود سے قبل۔

اور چونکہ عورت نے دوسری شادی نہ کرنے کی شرط لگائی ہے، اور یہ ایسی شرط ہے جو عقد نکاح کے مقتضیٰ کے خلاف ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **" فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع " (العناية مع الفتح ج ٣ ص ٢٣١)** پس دوسری شادی نہ کرنے کی شرط لگانا ایک مشروع چیز سے روکنا ہے شارح ہدایہ اکمل الدین بابرتی رقمطراز ہیں:

فالنکاح صحیح و ان کان شرط عدم التزوج و عدم المسافرة وطلاق الضرة فاسدا لان فیه المنع من الامر المشروع (حوالہ سابق)

نکاح درست ہے گرچہ شرط فاسد لگائی گئی ہے کہ دوسری عورت سے شادی نہ کرنا، ہمراہ سفر میں نہ لے جانا، سوکن کو طلاق دینا، اس لئے کہ اس شرط میں امر مشروع سے روکنا لازم آتا ہے ۔

اس سے پہلے گزر چکا ہے کہ مقتضاء عقد کے خلاف عائد کردہ شرط کا پورا کرنا شوہر کے ذمہ لازم نہیں، بلکہ شرط باطل ہوجائے گی اور عقد نکاح درست ہوگا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ جب شرط باطل ہوگئی تو پہلا مہر فوری نجزا متعین ہوگیا ۔

پھر امام صاحب کا قول کہ اصل مہر واجب مہر مثل ہے، ظاہر حال کہ موافق ہے، لھذا مہر مثل کے بجائے مقرر مہر اس وقت درست ہوگا جب کہ وہ ہر اعتبار سے درست ہو، چنانچہ صاحب ہدایہ نے ایک جگہ اس طرف اشارہ فرمایا ہے :

والظاهر شاهد لمن یشهد له مهر المثل لانه هو الموجب الاصلی فی باب النکاح (هدایة مع الفتح ج ۳ ص ۲۵۱)

ظاہر حال اس شخص کے موافق ہے جو کہ مہر مثل کی شہادت دے رہا ہے، اس لئے کہ نکاح کے بیان میں اصل واجب مہر، مہر مثل ہے ۔

اس سے معلوم ہوا کہ صاحب ہدایہ کے نزدیک امام صاحب کا قول راجح ہے، اسی طرف امام زیلعی کا بھی رجحان معلوم ہوتا ہے (دیکھئے **الحقائق ج ۲ ص ۱۳۹**) اور ———— صاحبین کی رائے میں لوگوں کے لئے کشائش ہے ۔

نکاح کے بعد شرائط نامہ تحریر کرنا (ج " ۳ ")

عقد نکاح کے بعد دوران زوجیت تفویض طلاق خواہ وہ تحریری شکل میں ہو یا زبانی بلا اختلاف درست ہے، چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا تمہارے اختیار میں تین طلاق ہے، اس شرط پر کہ تم اپنا مہر معاف کردو " **امر لات تطلیقات بیدک ان ابرأتنی من مہرک** " عورت نے جواب میں کہا مجھے طلاق کا وکیل بنادو، مرد نے اس سے کہا ٹھیک ہے تم میری وکیل ہو، تم اپنے آپ کو طلاق دے لو، عورت مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی، طلاق کا اختیار ساقط ہوگیا، اگر وہ اب اپنے اوپر طلاق واقع کرتی ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ عورت کو طلاق کا

وکیل بنانا دراصل طلاق کا مالک بنانا ہے اور تملیک میں حق طلاق مجلس ہی تک رہتا ہے ، وہاں اگر مجلس ہی میں اپنے اوپر طلاق واقع کرتی ہے ، تو واقع ہوجائے گی بشرطیکہ وہ پہلے مہر معاف کردے ، اگر اس نے مہر معاف نہیں کیا تو طلاق واقع نہیں ہوگی ۔ کیونکہ تفویض طلاق مہر سے برائت پر متعلق ہے (**الخانية بهامش الهندية ج ۳ ص ۵۲۱**)

مزید تفصیل تفویض طلاق کے ذیل میں گذر چکی ہے ، پیچھے رجوع ہوں ۔

عورت کا ملازمت سے سبکدوش نہ ہونے کی شرط (۳)

ہر میدان میں جہاں مرد سبقت لے جانے میں کوشاں نظر آتے ہیں ، وہیں عورتیں بھی مسابقت کے میدان میں دکھائی دیتی ہیں ، خاص طور پر جب سے عورتوں کے حقوق کی آواز فضا میں گونجنی شروع ہوئی ہے ، اور عورتوں کو مرد کے مساوی ملازمتیں ملنے لگیں ، تو ان میں اعلیٰ تعلیم کا رواج تیزی سے بڑھنے لگا ، جس کے نتیجہ میں آج حکومت کا کوئی شعبہ ایسا نہیں ہے ، جس میں ایک ورکر بھی عورت نہ ہو ، افسوس تو یہ ہے کہ فوج میں بھی بھرتی ہورہی ہیں ، جب کہ اس کے لئے عورت کی خلقت نہیں ہوئی ، اس کا اثر مسلم خواتین پر پڑنا ناگزیر تھا ، کیونکہ انسان جس ماحول میں نشو ونما پاتا ہے تو اس کا اثر غیر شعوری طور پر ضرور قبول کرتا ہے ، جس کے نتیجہ میں آج بہترے مسلمان عورتیں بر سر روزگار ہیں ، اور جو نہیں ہیں وہ بھی ملازمت حاصل کرنے کے لئے تگ و دو کر رہی ہیں ، ایسی عورتیں اگر نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگاتی ہیں کہ شوہر انہیں لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا یا اگر آئندہ انہیں کوئی مناسب ملازمت ملے تو شوہر انہیں ملازمت سے نہیں روکے گا اور اس شرط کو ہونیوالا شوہر عقد نکاح کے وقت قبول کرتا ہے ۔

شرعی نقطۂ نظر سے شوہر پر ایسی شرط کو پورا کرنا لازم نہیں ہے ، کیونکہ یہ شرط مقصد نکاح کے خلاف ہے لہذا عقد نکاح درست ہوگا ، اور شرط باطل ہوجائے گی ، یہ احناف (ملاحظہ ہو **المبسوط ج ۵ ص ۹۵ . الخانية بهامش الهندية ج ۳ ص ۳۳۱**) اور شوافع کا مذہب ہے (دیکھئے **الفقه الاسلامی و ادلته ج ۷ ص ۹۳**) حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک شرط درست ہے ، البتہ حنابلہ مشروط کو بروئے کار لانا ضروری قرار دیتے ہیں ، اور مالکیہ مشروط کو عملی جامہ پہنانے کو ناپسند کرتے ہیں (دیکھئے حوالہ سابق)

پس اگر شوہر عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ ملازمت سے سبکدوش ہوجائے یا یہ کہ وہ ملازمت حاصل کرنے کی سعی ترک کردے ، تو عورت پر حکم کی تعمیل واجب ہے ، ورنہ وہ ناشزہ و نافرمان متصور ہوگی ، اور شوہر پر اس کا

نفقہ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ شوہر کی اجازت کے بغیر ملازمت پر جانے سے شوہر کا حق متاثر ہورہا ہے ۔ اسی بنیاد پر فقہاء لکھتے ہیں کہ عورت کے لئے روا نہیں ہے کہ وہ شیر خوار بچے کو اجرت پر لے اور دودھ پلائے ۔ اگرچہ وہ گھر سے باہر نہیں جائے گی، لیکن اسے بچے کی نگہداشت و نگہبانی میں وقت صرف کرنا ہوگا ۔ اور بدن کا تکان ہوگا جس کی وجہ سے شوہر کا حقہ اس سے متمتع نہیں ہوسکتا ، بلکہ فقہاء نے یہاں تک لکھا ہے کہ اگر دوسرے شوہر سے بچہ ہو ، تو بھی عورت کو دودھ پلانے سے روکا جائے گا (**الدر المختار و رد المحتار ج ٣ ص ٥٧٧**) اس کی علت پر علامہ شامی روشنی ڈالتے ہوئے رقم طراز ہیں :

لان فی الارضاع و السهر تتعب و ذالک ينقص جمالها وجمالها حق الزوج فکان له ان يمنعها (رد المحتار ج ٣ ص ٥٧٧)

کیونکہ دودھ پلانے اور شب بیداری میں تکان ہوگا جس کی وجہ سے اس کے حسن و جمال میں منفی اثر مرتب ہوگا ۔ اور حسن و خوبصورتی شوہر کا حق ہے ۔ لھذا اسے اختیار ہے کہ عورت کو اس عمل سے باز رکھے ۔

نیز کافی کے حوالہ سے لکھا ہے :

وللزوج ان يمنع امراته مما يوجب خللا فی حقه (حوالہ سابق)

شوہر کے لئے روا ہے کہ عورت کو ایسے کام سے روکے جس سے اس کا حق متاثر ہورہا ہو ۔

لہذا مذکورہ صورت میں شوہر کے لئے شرط کی تکمیل واجب نہیں ، بلکہ اسے حق حاصل ہے کہ عورت سے ملازمت سے سبکدوشی کا مطالبہ کرے ، یا اگر وہ ملازمت کی تلاش میں ہے تو اسے باز رکھے ۔ اگر عورت اپنے عمل سے باز نہیں آئی تو نافرمان سمجھی جائے گی ۔ اور شوہر کے ذمہ سے اس کا نفقہ ساقط ہوجائے گا ۔ اس لئے کہ ملازمت کے لئے آمد و رفت میں نقصانات اور فتنے الگ ہیں اور مرد کا بھی جو حق احتباس ہے وہ مفقود ہورہا ہے ۔

اشتراط فی النکاح

مولانا محمد طیب الرحمان صاحب

اشتراط فی النکاح کے بارے میں سوالات کے جوابات میں ذیل میں قلمبند کر رہا ہوں **واللہ ھو الموفق للصدق و الصواب۔** عقد نکاح کے ساتھ عائد کردہ شرطوں کو تین قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، ان تینوں قسم کی شرائط کے بارے میں شریعت کا حکم مع الدلائل ذیل میں مرقوم ہے۔

(۱) ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو، اس کو اگر شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا جائے تو یہ شرعاً جائز ہے، مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ شوہر کو اس کے ساتھ نیک زندگی گزارنا ہوگا۔ اس کا نفقہ، سکنی شوہر کے ذمہ ہوگا، ایسا ہی زوج کا یہ شرط لگانا کہ بیوی ان کی اجازت کے علاوہ ان کے گھر سے نہ نکلے۔ نفل روزہ نہ رکھے۔ ان کے مال و اسباب میں تصرف نہ کرے اور اس جیسی شرائط۔

لما فی المشکوة عن عقبة بن عامر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج (متفق عليه) و فی مرقات المفاتیح: ج ۷ ص ۲۱۱: قال القاضی المراد بالشروط ههنا المهر لانه المشروط فی مقابلة البضع وقيل جميع ماتستحقه المراة بمقتضى الزوجية من المهر و النفقة وحسن المعاشرة فان الزوج التزمها بالعقد فكانها شرطت فيه وقيل كل ما شرط الزوج ترغيبا للمراة فی النكاح مالم يكن محظورا قال النووی رحمه الله قال الشافعی اكثر العلماء على ان هذا محمول على شرط لا

☆ امیر شریعت آسام، ہیلا کندی، آسام

ینافی مقتضی النکاح و یکون من مقاصده کاشتراط العشرة بالمعروف و الانفاق علیها و کسوتها و سکناها و من جانب المراة ان لا تخرج من بیته الا باذنه و لا تصوم تطوعا بغیر اذنه و لا تاذن غیره فی بیته الا باذنه و لا تتصرف فی متاعه الا برضاه و نحو ذالک وفی کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة ۔ (ج ۲ ص ۸۰) فالشروط التی یقتضیها العقد کان یشترط خلولها من الموانع الشرعیة فلو قال لها تزوجتک علی ان لا تکونی زوجة للغیر او علی ان لاتکونی فی عدته او علی ان لا خیار لک او نحو ذالک مما یتوقف علیه صحة العقد فانه صحیح نافذ بطبیعته و کذا اذا اشترطت علیه ان یکون کفوا الخ ۔

(۲) نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز کرنا ہو، مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہ ہوگا، ایسی شرط لگانا شرعاً جائز نہیں ہے، البتہ ایسی شرط لگانے سے عقد نکاح پر کوئی اثر مرتب نہ ہوگا، بلکہ نکاح بدستور منعقد ہو جائے گا۔ ایسی شرط کی پابندی متعلقہ فریق کے لئے ضروری نہیں ہوگی، بلکہ شرط لغو ہوگی اور اس پر عمل نہ کیا جائے گا۔

کما قاضی خان (ج ۱ ص ۳۳۱) رجل تزوج امراة علی الف درهم علی ان لا ترثه و لا یرثها جاز النکاح و یتوارثان ولیس لها الا الف درهم کان مهر مثلها اقل من ذلک او اکثر الخ و فی فتاوی عالمگیری (ج ۱ ص ۳۹) رجل تزوج امراة بالف علی ان لا ینفق علیها و مهر مثلها ماة کان لها الالف و النفقة کذا فی فتاوی قاضی خان وفی مرقات المفاتیح (ج ۲ ص ۲۱۱) و اما شرط یخالف مقتضاه کشرط ان لا یقسم لها و لا یتسری علیها و لا ینفق و لا یسافر بها و نحو ذالک فلا یجب الوفاء به بل یکون لغوا و یصح النکاح بمهر المثل الخ و فی کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة (ج ۲ ص ۸۰) و اما الشروط التی لا یقتضیها العقد کان یقول لها تزوجتک علی ان احللک لمطلقة ثلاثا او یقول لها تزوجتک علی ان یکون امرک بیدک او علی ان تطلقی نفسک متی اردت و نحو ذالک ۔ فان مثل هذه الشروط تلغو و لا یعمل بها و یصح العقد الخ

(۳) عقد نکاح کے وقت کوئی فریق اگر ایسی شرط لگائے جو عقد نکاح سے عائد ہونے والی ذمہ داریوں کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ اس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز کرنا ہے، بلکہ اس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی اور ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر

کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا، ایسی شرط لگانے سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہ پڑے گا، البتہ یہ شرط لازم الایفاء نہیں ہے، بلکہ ایک وعدہ کے درجہ میں ہے جس کو پورا کرنا بھی اس کے لئے ضروری ہے، کیونکہ وعدہ کے خلاف کرنا حرام ہے۔

کما فی بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۸۵) وقال ان ما شرط الزوج من طلاق المراۃ و ترک الخروج من البلد لا یلزمہ فی الحکم لان ذالک وعد وعد لہا فلا یکلف بہ الخ و فیہ فی (ج ۲ ص ۲۷۷) و النکاح لا تبطلہ الشروط الفاسدۃ بخلاف البیع و الفرق ان الفساد فی باب البیع لمکان الربا و الربا لا یتحقق فی النکاح فیبطل الشرط ویبقی النکاح صحیحا الخ وفی العنایۃ علی الھدایۃ (ج ۲ ص ۳۵۸) " تحت قولہ و اذا تزوجہا علی الف علی ان لا یخرجہا من البلدۃ " قد تقدم ان النکاح لا یبطل بالشروط الفاسدۃ فاذا تزوج امراۃ علی الف علی ان لا یخرجہا من البلدۃ او علی ان لا یتزوج علیہا او علی ان یطلق فلانۃ فالنکاح صحیح و ان کان شرط عدم التزوج و عدم المسافرۃ و طلاق الضرۃ فاسد لان فیہ المنع من الامر المشروع الخ۔ و فی الاشباہ و النظائر (ج ۲ ص ۲۵۲) الخلف فی الوعد حرام کذا فی اضحیۃ الذخیرۃ الخ۔

(ج) عقد نکاح کے وقت اگر عورت کی طرف سے ایجاب ہو اور عورت یہ شرط لگائے کہ اس کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتے ہوئے قبول کرے تو یہ شرعا جائز ہے، اور اس شرط کی وجہ سے عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا لیکن ایجاب اگر شوہر کی طرف سے ہو تو شرط بے کار ہوگی اور عورت کو طلاق کا اختیار نہ ہوگا، نکاح کے وقت اگر شوہر بیوی کو طلاق کا حق تفویض کرے تو بعد میں اس تفویض طلاق کو ختم کرنے کا اختیار ان کو نہ رہے گا۔

کما فی فتاوی قاضی خاں (ج ۱ ص ۳۳۹) و ان ابتدات المراۃ فقالت زوجت نفسی منک علی انی طالق او علی ان یکون الامر بیدی اطلق نفسی کلما شئت فقال الزوج قبلت جاز النکاح و یقع الطلاق و یکون الامر بیدھا الخ۔ و فی فتاوی عالمگیری (ج ص ۱۱۲) و ان خافت المراۃ ان لا یطلقہا المحلل فقالت زوجتک نفسی علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما اردت فقبل جاز النکاح و صار الامر بیدھا کذا فی التبیین الخ۔ و فی کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ (ج ۴ ص ۳۲۸) و یختلف کل من التوکیل و التفویض فی عدۃ احکام منہا ان الزوج المفوض لا یملک الرجوع بعد التفویض الخ۔ و فی رد المحتار (ج ۲ ص ۲۵۵) " تحت قولہ

فلم یصح رجوعہ " تفریع علی کونہ لیس توکیلا فان الوکالۃ غیر لازمۃ فلو کان توکیلا لصح عزلها قال فی البحر عن جامع الفصولین تفویض الطلاق الیها قیل هو وکالۃ یملک عزلها و الاصح انہ لا یملک الخ۔

نکاح میں شرط کی تین صورتوں کے احکام

(۱) عقد نکاح سے پہلے اگر شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں تو اس کے معتبر ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت موجود ہو، مثلاً یہ شرط طے کی جاوے اور زوج کی طرف سے لکھا جاوے کہ فلاں بنت فلاں کے ساتھ میں اگر نکاح کروں تو ان کو فلاں فلاں شکلوں میں اپنے اوپر طلاق بائن کرنے کا حق ہوگا تو ایسی صورت میں اس شرط کی وجہ سے عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا، اور اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ ہوئے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور اس کی وجہ سے عورت کو طلاق کا اختیار حاصل نہ ہوگا، کیونکہ عقد نکاح سے پہلے زوج کو طلاق کی ملکیت نہیں ہوتی اور ملکیت سے پہلے تفویض نہیں ہوسکتی۔

کما فی الدر المختار (ج ۲ ص ۷۸۲) و شرطہ الملک الخ۔ او الاضافۃ الیہ الخ۔ کان نکحت امراۃ او ان نکحتک فانت طالق و کذا کل امراۃ الخ و فی رد المحتار (تحت قولہ او الاضافۃ الیہ) بان یکون معلقا بالملک کما مثل و کقولہ ان صرت زوجۃ لی او بسبب الملک کالنکاح ای التزوج الخ (و تحت قولہ او ان نکحتک) لا فرق بین کونها اجنبیۃ معتدۃ کما فی البحر (قولہ و کذا کل امراۃ) ای اذا قال کل امراۃ تزوجها طالق الخ۔

(۲) عقد نکاح کے وقت اگر شرائط کا ذکر کیا جائے اور مشروط ایجاب ہووے اور وہ عورت کی طرف سے ہووے تو قبول مطلق ہو یا مشروط یعنی شوہر چاہے یہ کہے کہ میں نے قبول کیا، اور چاہے یوں کہے کہ میں نے شرائط کے ساتھ قبول کیا، دونوں صورتوں میں شرط معتبر ہوگی اور عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا۔ عورت کی طرف سے شرط تفویض کو ذکر نہ کرتے ہوئے اگر مطلق ایجاب ہووے اور شوہر کی طرف سے شرط تفویض کو اضافہ کرتے ہوئے مشروط قبول ہووے تو بھی تفویض صحیح ہوگی اور عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا، لیکن ایجاب اگر شوہر کی طرف سے ہووے اور وہ ایجاب کے وقت شرط لگائے اور عورت اس شرط کو تسلیم کرتے ہوئے قبول کرے تو شرعاً اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور عورت کو طلاق کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ ابتداء اگر زوج کی طرف سے ہووے تو تفویض نکاح کے تمام ہونے کے پہلے ہوگا اور یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ شوہر اس وقت طلاق کا مالک ہی نہیں

ہے لیکن ابتداء اگر عورت کی طرف سے ہووے تو تفویض نکاح کے بعد ہوگا اور زوج عورت کے مشروط ایجاب کے بعد جب قبول کرتا ہے توزوج کے قبلت کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ میں اس شرط پر قبول کرتا ہوں کہ تجھے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، چونکہ جواب مافی السوال کے اعادہ کا متضمن ہوتا ہے، پس تفویض بعد النکاح ہوگا لہذا عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہوگا۔

لما فی فتاوی قاضی خان (ج ۱ ص ۳۲۹) رجل تزوج امراة علی انها طالق او علی ان امرها فی الطلاق بیدها۔ ذکر محمد فی الجامع انه یجوز النکاح و الطلاق باطل و لایکون الامر بیدها و ذکر فی الفتاوی عن الحسن بن زیاد۔ اذا تزوج امراة علی انها طالق الی عشرة ایام او علی ان یکون الامر بیدها بعد عشرة ایام ان النکاح جائز و الطلاق باطل و لا تملک امرها و قال الفقیه ابو اللیث هذا اذا بدا الزوج فقال تزوجتک علی انک طالق و ان ابتدات المراة فقالت زوجت نفسی منک علی انی طالق او علی ان یکون الامر بیدی اطلق نفسی کلما شئت فقال الزوج قبلت جاز النکاح و یقع الطلاق و یکون الامر بیدها لان البداۃ اذا کانت من الزوج کان الطلاق و التفویض قبل النکاح فلا یصح۔ اما اذا کانت البداۃ من قبل المراة یصیر التفویض بعد النکاح لان الزوج لما قال بعد کلام المراة قبلت و الجواب یتضمن اعادة ما فی السوال صار کانه قال قبلت علی انک طالق او علی ان یکون الامر بیدک فیصیر مفوضا بعد النکاح الخ۔ وفی کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة (ج ۲ ص ۸۱) اذا اشترط الرجل الطلاق للمراة کان قال لها تزوجتک علی ان تطلقی نفسک کان الشرط فاسدا بخلاف ما اذا اشترطت هی ان یکون الطلاق بیدها فان الشرط یکون صحیحا و یعمل به الخ۔ و فی رد المحتار (ج ۲ ص ۳۷۹) ذکر الشارح فی آخر باب الامر بالید نکحها علی ان امرها بیدها صح الخ۔ لکن ذکر فی البحر هناک ان هذا لو ابتدات المراة فقالت زوجت نفسی علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق فقال قبلت وقع الطلاق و صار الامر بیدها اما لو بدأ هو لا تطلق و لا یصیر الامر بیدها الخ۔

(۳) عقد نکاح کے بعد مابین طرفین اگر کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے تو وہ معتبر ہے کیونکہ ایسی صورت میں اس کے معتبر ہونے کی راہ میں کوئی مانع نہیں۔

شریعت نے طلاق کا اختیار شوہر کے ہاتھ میں رکھا ہے تفویض کے نتیجہ میں یہ اختیار عورت کی طرف منتقل ہوجاتا ہے جس سے مصالح شرع کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، کیونکہ عورت اکثر ناقص العقل ہے اور ان

میں صبر کا مادہ بھی مرد کی نسبت سے کم ہے، اس لئے ان کی طرف سے طلاق کے بیجا استعمال کا احتمال غالب ہے۔ اس لئے مصالح شرع کی حفاظت کے لئے تفویض میں ایسی کوئی قید بڑھانا مناسب ہے جس سے طلاق کے بیجا استعمال کا سد باب ہوسکے اور وہ جانبین کے لئے مفید بھی ہوسکے، مثلاً تراضی طرفین سے مناسب سمجھ کر چند اشخاص کے نام متعین کردیا جائے پھر شرائط کو ذکر کرتے ہوئے زوج یہ لکھے کہ مذکورہ شرائط میں سے کسی شرط کے خلاف اگر ان کی طرف سے ہووے اور اس خلاف شرط ہونے کو مذکورہ اشخاص میں سے کم سے کم دو شخص تسلیم کریں تو عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا، مزید احتیاط کے لئے یہ قید بھی بڑھائی جاسکتی ہے کہ وہ دونوں شخص درپیش حالات میں عورت کے لئے طلاق کو اختیار کرنا مناسب بھی قرار دیں۔ ایسی قید لگانے سے تسلیم کردہ اشخاص میں سے کم سے کم دو شخص کے تسلیم کرنے اور مناسب سمجھنے کے علاوہ عورت کے ہاتھ میں طلاق کا اختیار نہ آئے گا۔ یہاں مناسب یہ ہے کہ شرائط نامہ میں کم از کم دس آدمیوں کے نام تراضی طرفین سے متعین کر کے لکھ دیئے جائیں کیونکہ دو چار کا نام لکھنے میں ممکن ہے کہ بوقت ضرورت ان میں سے کوئی بھی موجود نہ رہے اور زیادہ آدمیوں میں یہ احتمال بعید ہے' **كما صرحه في حاشية الحيلة الناجزة**۔ ہندوستان کے جن علاقوں میں قاضی شرعی موجود ہیں وہاں یہ صورت بھی اختیار کی جاسکتی ہے کہ وہاں یہ قید بڑھائی جاوے کہ شوہر کی طرف سے خلاف شرط ہونا اگر قاضی شرعی تسلیم کریں اور درپیش حالات میں قاضی شرعی عورت کے لئے طلاق کو اختیار کرنا مناسب قرار دیں تو عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا۔

كما في كتاب الفقه على المذاهب الاربعة (ج ۴ ص ۳۴۸) اما لو كان الطلاق بيد المراة فانها لا تبالي بايقاعه عند سورة الغضب اذ ليس امامها من التكاليف ما يحول بينها و بين ايقاع الطلاق بل ربما زينت لها سورة الغضب ايقاع الطلاق الخ۔ ان المراة مهما اوتيت من حكمة فانها سريعة التاثر بطبيعتها فليس لها من الجلد و الصبر مثل ما للرجال فلو كان الطلاق بيدها فانها تستعمله اسوأ استعمال الخ وفي فتح القدير (ج ۳ ص ۲۲) و امامها سنة فمنها ثبوت التخلص به من المكاره الدينية و الدنيوية و منها جعله بيد الرجال دون النساء لاختصاصهن بنقصان العقل و غلبة الهوى و عن ذالك ساء اختيارهن الخ۔

(۱) عقد نکاح کے وقت اگر اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے گیا تو مہر ایک ہزار ہوگا اور اگر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر لے گیا تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا۔ اس مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں درست قرار پاتی ہیں اور ہر دو صورت میں مہر مسمی لازم ہوتا ہے،

اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی صورت میں مہر مسمی لازم ہوتا ہے اور دوسری صورت میں مہر مسمی کا اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ دوسری شرط پائے جانے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ اقل مسمی سے کم نہ ہوگا اور اکثر مسمی سے زیادہ نہ ہوگا اور اس مسئلہ کی نظیر وہ صورت بھی ہوگی کہ اگر نکاح کے وقت اس طرح مہر طے ہو کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہے اور اگر اس نے طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار تو ایسی صورت میں بھی صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں مہر مسمی لازم ہوگا ۔ امام صاحب کے نزدیک اگر شوہر نے بیوی کو طلاق نہ دی تو مہر مسمی لازم ہوگا اور اگر طلاق دی تو مہر مسمی کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ مہر مثل لازم ہوگا بشرطیکہ وہ مہر مسمی کے اقل سے کم نہ ہو اور اکثر مسمی سے متجاوز نہ ہو۔

اب کسی مسئلہ میں اگر امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہووے تو امام صاحب کے قول کی ترجیح ہوتی ہے ۔ یہ بات بالکل صحیح ہے کہ طلاق کے غلط استعمال سے خاص طور پر ایک ساتھ تین طلاق دینے سے بڑی خرابیاں پیدا ہورہی ہیں جس سے مرد و عورت اور خاندان سب ہی متاثر ہوتے ہیں، لہذا طلاق دینے کے ایسے غیر مشروع اقدام کو روکنے کی ضرورت ہے، لیکن عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ مہر کی مقدار زیادہ یا کم کرنے سے طلاق کے غیر مشروع اقدام میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے، اس لئے احقر کے خیال میں طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لئے امام صاحب کے قول سے عدول کرتے ہوئے صاحبین کے قول کو فتوی کے لئے اختیار کرنے کی کوئی وجہ نہیں نکلتی ۔

كما فى العالمگيرى (ج ۱ ص ۳۰۷) لو تزوج امراة على الف ان لم يكن له امراة و على الفين ان كانت له امراة او تزوجها على الف ان لم يخرجها من بلدها و على الفين ان اخرجها منها او تزوجها على الف ان كانت مولاة و على الفين ان كانت عربية و ما اشبه ذالك فلا شك ان النكاح جائز و اما المهر فالشرط الاول جائز بلا خلاف فان وقع الوفاء به فلها ما سمى على ذالك الشرط و ان لم يقع الوفاء به فلها مهر مثلها لا ينقص من الاقل و لا يزاد على الاكثر و هذا قول ابى حنيفة رحمه الله. و قال ابو يوسف و محمد رحمهم الله. الشرطان جائزان كذا فى البدائع الخ. و فى العناية على شرح الهداية (ج ۲ ص ۲۵۸) و لهما ان ذكر كل واحد من الشرطين مفيد فيصحان جميعا و لابى حنيفة رحمه الله ان الشرط الاول قد صح لعدم الجهالة فيه فيتعلق العقد به ثم لم يصح الشرط الثانى لان الجهالة نشات منه و لم يفسد النكاح و طولب بالفرق بين هذه المسئلة و بين ما اذا تزوجها على الفين ان كانت جميلة و على الف ان كانت قبيحة حيث يصح فيها الشرطان جميعا بالاتفاق و المسئلة فى فتاوى الولو الجى

وغیرہ و اجیب بان فی الاولی وجدت المخاطرۃ فی التسمیۃ الثانیۃ لانھا لا تدری ان الزوج یخرجھا او لا؛ و فی المسئلۃ الثانیۃ لا مخاطرۃ لان المراۃ اما جمیلۃ فی نفس الامر و اما قبیحۃ غیر ان الزوج لا یعرفھا و جھلھا بصفتھا لا یوجب المخاطرۃ فیصح الشرطان جمیعا الخ۔ و فی الدر المختار (ج ۱ ص ۲۷) ان ما اتفق علیہ اصحابنا فی الروایات الظاھرۃ یفتی بہ قطعا و اختلف فیما اختلفوا فیہ و الاصح کما فی السراجیۃ و غیرھا انہ یفتی بقول الامام علی الاطلاق ثم بقول الثانی ثم بقول الثالث الخ۔ و فی رد المحتار (تحت قولہ و الاصح کما فی السراجیۃ) اقول عبارتھا ثم الفتوی علی الاطلاق علی قول ابی حنیفۃ فی جانب و صاحباہ فی جانب فالمفتی بالخیار و الاول اصح اذا لم یکن المفتی مجتھدا الخ۔

(۲) اگر نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا، تو ایسی صورت میں بھی صاحبین کے قول کی بناء پر دونوں شرطیں معتبر اور لازم العمل ہوں گی، لیکن امام ابو حنیفہ کے قول کی بناء پر اگر اس عورت کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو شرط معتبر اور لازم العمل ہوگی اور اگر کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو شرط معتبر نہ ہوگی بلکہ مہر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ اقل مسمی سے کم نہ ہو اور اکثر سے زائد نہ ہو، اور حسب قواعد فقہیہ امام صاحب کے قول کو ترجیح ہوگی" و الادلۃ مذکورۃ فی المسئلۃ السابقۃ۔

(۳) عورت اگر کسی ملازمت میں لگی ہوئی ہووے، یا ملازمت حاصل کرنے کے لئے جد و جہد میں لگی ہوئی ہووے اور نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگائے کہ انہیں لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا، یا اگر آئندہ انہیں کوئی مناسب ملازمت ملے تو انہیں ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا، اور اس شرط کو ہونے والا شوہر عقد نکاح کے وقت قبول کرتا ہے تو یہ شرط ایک وعدہ کے خلاف درجہ میں ہوگی کیونکہ یہ شرط شرائط مباحہ کے قبیل سے ہے شرط قبول کرنے کی وجہ سے وہ واجب الایفاء ہے کیونکہ وعدہ کے خلاف کرنا حرام ہے البتہ کسی مانع شدید سے کوئی شخص ایفاء عہد نہ کرسکے تو اس میں گناہ نہیں ہے۔ البتہ عورت اگر ملازمت کی وجہ سے حقوق زوجیت ادا نہ کرسکے یا ملازمت کی وجہ سے حدود شرعیہ کو تجاوز کرنا پڑے تو ایسی صورت میں شوہر کے لئے اس شرط کی پابندی ضروری نہیں ہوگی، بلکہ شوہر اگر عورت کو سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے تو عورت کے لئے شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی، ایسا ہی عورت جس نئی ملازمت سے وابستہ ہونا چاہتی ہے اس سے حدود شرعیہ سے

تجاوز کرنا پڑتا ہے جس کی وجہ سے شوہر انہیں ایسی نئی ملازمت سے وابستہ ہونے سے روکتا ہے، تو عورت کے لئے اس کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔

کما فی الکوکب الدری (تحت قوله باب فی الشرط عند عقدة النکاح ان احق الشروط ان یوفی بها) ظاهره ان الشروط یوفی بها مالم یقع منافیة لعقد الزوجیة فاما اذا شرط ما ینافیه کما اذا شرط لها ان لا یخرجها من بیتها فهذا ینافی عقدة الزواج الخ۔ و الحاصل ان الشروط ثلاثة اصناف ما یوجبه الزواج من غیر اشتراط کالنفقة لها و السکنی فهذا یجب الایفاء به و ان لم یشترط و ما ینافی کتاب الله و نص رسول فهذا لا یجوز العمل بها و ان اشترط و ما لیس من القسمین فهی مباحة اتیانها و ترکها فهذه یجب الایفاء بها اذا اشترط و ان لم یشترط لا الخ۔ و فی الدر المختار (ج ۵ ص ۳۳۵) و ینظر من الاجنبیة و لو کافرة مجتبی الی وجهها و کفیها للضرورة قیل و القدم و الذراع اذا آجرت نفسها للخبز۔ تاتار خانیة۔ و فی رد المحتار (تحت قوله اذا آجرت نفسها للخبز) ای و نحوه من الطبخ و غسل الثیاب قال الاتقانی و عن ابی یوسف انه یباح النظر الی ساعدها و مرفقها للحاجة الی ابدائها اذا آجرت نفسها للطبخ و الخبز الخ۔ وفی الدر المختار (ج ۵ ص ۲۲) وله فی نکاح ظاهر فسخها مطلقا شانه اجارتها اولا وفی رد المحتار (ج ۵ ص ۲۵) ای سواء کانت الاجارة تشین الزوج ای تعیبه بان کان وجیها بین الناس او لا لما ان له ان یمنعها من الخروج و ان یمنع الصبی الدخول علیها و لان الارضاع و السهر باللیل یضعفها و یذهب جمالها فکان له المنع کما یمنعها من الصیام تطوعا۔ زیلعی۔ فقط هذا ما حضر لی

والله اعلم

اشتراط فی النکاح

مفتی عزیز الرحمان فتحپوری ٭

حضرات فقہاء کرام نے نکاح کی یہ تعریف کی ہے کہ نکاح ایک ایسے عقد کا نام ہے جو ملک متعہ کا فائدہ دے یعنی مرد کے لئے اس عورت سے استمتاع جائز ہوجائے جس کے ساتھ نکاح سے کوئی (شرعی) مانع نہ ہو۔ اس موقعہ پر صاحب درمختار کے الفاظ یہ ہیں "**ھو عند الفقھاء عقد یفید ملک المتعة او حل استمتاع الرجال من امراة لم یمنع من نکاح مانع شرعی**" اور نکاح کے لئے شریعت نے کچھ شرائط مقرر کئے ہیں جن کی پابندی بہر صورت لازم ہوتی ہے۔ مثلا ایک یہی شرط کہ جس عورت سے نکاح کیا جارہا ہے وہ محرمات میں سے نہ ہو نہ ہی دوسرا کوئی شرعی مانع پایا جاتا ہو۔ عقد نکاح کے لئے بھی شرائط و ارکان ہیں یعنی گواہوں کا ہونا اور ایجاب و قبول ان تمام کا لحاظ کرتے ہوئے جب عقد نکاح کیا جائے تو نکاح لازم ہوجاتا ہے جس کا فائدہ یہ ہے کہ اب تک جو محض اجنبی تھے، اب ان کے لئے قانونی طور پر ایک دوسرے سے استمتاع جائز ہوگیا لیکن مقصود محض استمتاع کے جواز میں منحصر نہیں ہے بلکہ نکاح کے مستقل شرعی مصالح ہیں، جیسے عفت و عصمت کا تحفظ اور بد کرداری سے حفاظت، بقائے نسل انسانی وغیرہ، پھر چونکہ نکاح کے بعد کی زندگی زوجین کے لئے دائمی رفاقت کا تقاضا کرتی ہے اور سماجی و شرعی ہر اعتبار سے وہ ایک جان دو قالب ہوکر زندگی گزارنا شروع کرتے ہیں، اس لئے شریعت نے ایک کے دوسرے پر جو حقوق دیئے ہیں اور ہر ایک کی جو ذمے داریاں ہیں ان کی تفصیل بھی بتادی ہے۔ شریعت

٭ بمبئی

نے جس کی جو ذمے داریاں متعین کردی ہیں ان کی پابندی ہر صورت ضروری ہے، اسی طرح ایک پر دوسرے کے جو شرعی حقوق ہیں ان میں کوئی کمی بھی نہیں کی جاسکتی، اس تمہید کی روشنی میں عقد نکاح کے وقت جو شرائط عائد کئے جائیں ان کے متعلق بدیہی طور پر یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ (۱) ایسے شرائط جس کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں بلکہ عقد نکاح سے عائد ہونے والی ذمہ داریوں کو بصورت شرط ذکر کردیا گیا ہے اس سے صورتحال میں کسی قسم کی کوئی تبدیلی نہیں پیدا ہوتی، لہذا ایسی شرائط اگر ذکر بھی کر دی جائیں تو کوئی سوال پیدا نہ ہوگا، شرائط کی دوسری قسم (۲) یعنی نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو ایسی شرط قابل قبول نہیں ہوا کرتی۔ حضرات فقہاء نے مسئلہ خلع میں اس صورت میں جب کہ عورت نفقہ عدت اور سکنی کے عوض خلع حاصل کرلے یہ تصریح کی ہے کہ سکنی چونکہ حق شرع ہے اس لئے وہ ساقط نہ ہوگا۔ **لا السکنی لانها حق الشرع** (در مختار) اس سے بطور اصول یہ مفہوم ہوتا ہے کہ وہ شرائط جو حق شرعی یا حق ثابت بالشرع پر اثر انداز ہوں نکاح کے وقت کوئی بھی فریق انہیں عائد کرے ان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر اس طرح اس شرط پر کیا جائے کہ شوہر کے ذمہ میں کوئی مہر لازم نہ ہوگا تو فقہاء لکھتے ہیں کہ اس صورت میں بھی عورت مہر مثل پائے گی۔ درمختار میں ہے

و کذا یجب مهر المثل فیما اذا لم یسم مهرا او نفی ان وطئی الزوج او مات الخ و فی شرحه (قوله او نفی) بان تزوجها علی ان لا مهر لها اه (شامی ج ۲ ص ۳۷)

اس سے سوال کا جواب بھی معلوم ہوگیا کہ ایسی شروط انعقاد نکاح میں قطعا اثر انداز نہ ہوں گی یعنی نکاح تو منعقد ہوجائے گا لیکن یہ شرائط باطل قرار پائیں گے۔

(۳) تیسری قسم یعنی ایسی مشروط جو (۱) اور (۲) میں سے کسی کے دائرہ میں نہیں آتیں بلکہ ان کے نتیجے میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوجاتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا، بیشتر ان کی حیثیت ایک وعدے کی ہے ان شرائط کی کئی قسمیں کی جاسکتی ہیں، مثلا یہ شروط یا تو عورت کے لئے مفید ہوں گی یا شوہر کے لئے یا کسی اجنبی کے لئے مفید ہونگی یا کسی کے حق میں مضر ہوں گی، پھر یہ تمام شرائط یا تو نفس عقد سے حاصل ہوں گی یا زوج (یا زوجہ) کے فعل پر موقوف ہوں گی۔

وحاصل المسئلة علی وجوه لان الشرط اما نافع لها او لاجنبی او ضار فکل اما حاصل بمجرد النکاح او متوقف علی فعل الزوج الخ۔

ان کے ساتھ مہر کا ذکر بھی ہو مثلا ایک ہزار پر نکاح اس شرط کے ساتھ کہ شوہر اسے دوسرے شہر نہ لے

جائے گا (نكحها بالف على ان لا يخرجها من البلد او لا يتزوج عليها) اس صورت کا ذکر کرتے ہوئے مزید تفصیل کے ساتھ علامہ شامی نے بحر کے حوالہ سے جملہ دو سو اٹھاسی (۲۸۸) اقسام نقل کی ہیں " فهي مائتان و ثمانية و ثمانون هذا خلاصة ما في البحر " اقسام میں جو خلاف شرع ہوں گی وہ تو بالکل باطل ہوں گی باقی کی حیثیت ایک وعدے کی ہے، اگر کسی کو ان سے ضرر نہیں پہونچتا اور شوہر انھیں پورا کرتا ہے تو کوئی حرج نہیں لیکن یہ شرائط پوری نہ کی جائیں تو بھی نکاح پر اثر انداز نہ ہوں گی (بشرطیکہ انھیں طلاق سے مشروط نہ کیا گیا ہو) البتہ اگر نفس عقد میں انہیں مہر کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے تو عورت مہر مثل کی حقدار قرار دی جائے گی تاہم شرائط کی یہ جملہ اقسام نفس عقد پر کسی طرح اثر انداز نہ ہوں گی۔ نکاح بہرحال صحیح مانا جائے گا۔

(ج) شرعا طلاق کا حق شوہر کو ہے بموجب حدیث نبوی "الطلاق لمن اخذ الساق" شریعت نے عورتوں کی نفسیات کو دیکھتے ہوئے انھیں یہ حق نہیں دیا جو لوگ انسانی مزاجوں سے واقفیت رکھتے ہیں اور جنھوں نے عورتوں اور مردوں کی ذہنی اور مزاجی کیفیات کا گہرائی سے مطالعہ کیا ہے ان پر یہ بخوبی واضح ہے کہ اگر طلاق کا حق عورت کو دیا گیا ہوتا تو معاشرہ میں آج طلاق کا جو تناسب ہے یہ بیسیوں گنا زیادہ ہوتا۔ لہذا شرع اسلامی نے عورت کو یہ حق اسی لئے نہیں دیا تاکہ مصالح نکاح کے فوت ہونے کا اندیشہ قوی تر نہ ہوجائے۔ تاہم شوہر کو یہ اختیار حاصل ہوجاتا ہے کہ شوہر کے دیئے ہوئے اختیار کے مطابق اپنے اوپر طلاق واقع کرلے پھر عورت کا یہ اختیار عارضی بھی ہوسکتا ہے اور دائمی بھی۔ فقہاء نے اسے تفویض طلاق، امر بالید اور مشیت بالطلاق وغیرہ عنوانات کے تحت بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ یہ اختیار جو شوہر عورت کو دیتا ہے عقد نکاح میں بھی مشروط ہوسکتا ہے، اور بعد میں بھی جب شوہر چاہے یہ حق اسے تفویض کرسکتا ہے۔ فساد زمانہ کے مدنظر اگر ایسی کوئی شرط لگائی جائے یا کابین نامہ تحریر ہو تو اس میں احتیاط کے تمام پہلوؤں کو مدنظر رکھا جانا ضروری ہے۔ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے الحیلۃ الناجزۃ میں تفویض طلاق بوقت نکاح کے عنوان سے اس مسئلے کے تمام پہلوؤں پر تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے مناسب مشورے بھی دئے ہیں تاکہ نکاح کے مصالح بھی فوت نہ ہونے پائیں اور ضرورت بھی پوری ہوجائے۔ اس موقعہ پر سب سے پہلے تو یہ سمجھنے کی ضرورت ہے کہ یہ تفویض طلاق کے سلسلے کی تحریر جسے الحیلۃ الناجزۃ میں کابین نامہ کا عنوان دیا گیا ہے اس کے تحریر کئے جانے کی تین صورتیں ہیں (۱) کابین نامہ نکاح سے پہلے لکھوا لیا جائے (۲) عین وقت عقد میں زبان سے کہلوا لیا جائے (۳) نکاح کے بعد تحریر کیا جائے۔ پہلی صورت میں یعنی کابین نامہ نکاح سے پہلے لکھا جائے (اور ایجاب و قبول میں بطور شرط اس کا زبانی کوئی تذکرہ نہ ہو) اس کے معتبر اور مفید ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت ہو۔ مثلا یہ کہ اگر میں فلانہ بنت فلاں سے نکاح کرو اور پھر شرائط مندرجہ اقرار نامہ ہذا میں سے کسی شرط کی خلاف ورزی کروں تو مسماۃ مذکورہ کو یہ

اختیار حاصل ہوگا الخ۔ اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ ہو تو بموجب حدیث نبوی طلاق قبل الملک یہ اقرار نامہ بے کار محض ہوگا، " **کما فی التنویر فلغا قوله لاجنبية ان زوجت زیدا فانت طالق** " دوسری صورت یہ ہی کہ عین ایجاب و قبول میں زبانی شرائط مذکور ہوں۔ اس کے صحیح اور معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو یعنی پہلے عورت یا اس کا ولی یا وکیل عقد نکاح کے وقت یہ کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا فلاں بنت فلاں کو تیرے نکاح میں اس شرط پر دے دیا کہ اگر تم نے یہ کیا۔ یا یہ نہ کیا تو اپنے معاملہ کا اختیار مجھے، یا مسماۃ فلاں کو ہوگا الخ۔ اس کے جواب میں شوہر یہ کہے کہ میں نے قبول کیا، یہ صورت اختیار کرنے کے بعد حسب شرط عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا، اس کے برخلاف اگر ایجاب مرد کی جانب سے بغیر کسی شرط کے ہوا اور لڑکی یا اس کے ولی یا وکیل نے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگادی تو نکاح بلا کسی شرط کے صحیح ہو جائے گا اور یہ شرط لغو ہوگی (**بحواله شامی ج ۲ ص ۹۲**) حضرت تھانوی نے فقیہ ابو اللیث کے حوالے سے ان دونوں صورتوں کا فرق بھی بیان فرما دیا ہے، اہل علم الحیلۃ الناجزۃ میں پوری تفصیل دیکھ سکتے ہیں۔ تیسری صورت یہ تھی کہ نکاح کے بعد کوئی اقرار نامہ اس قسم کا شوہر سے لکھوا لیا جائے یہ صورت بھی بالکل صحیح اور درست ہے۔ حضرت تھانوی فرماتے ہیں کہ مصائب کے وقت خلاصہ کی اصل تدبیر پہلی یا دوسری ہی صورت اختیار کرنا ہے، اور ان میں بھی آسان صورت جس میں عوام کے مغالطہ میں پڑنے کا اندیشہ نہیں وہ صرف پہلی ہی صورت ہے کہ عقد سے پہلے ہی کابین نامہ لکھوالیا جائے۔ مگر اس میں اضافت الی النکاح ضرور ہونا چاہئے۔ اگر اس طرح عقد نکاح کے وقت یہ شرط عائد کردی گئی اور شوہر نے اسے تسلیم کرلیا تو شرعاً یہ شرط معتبر ہوگی اور شرط کے مطابق عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا، البتہ نوعیت اس اختیار کی الفاظ شرط کے مطابق ہوگی۔ تفویض طلاق کے بعد شوہر کو اس سے رجوع کا حق باقی نہیں رہتا الحیلۃ الناجزۃ میں بحوالہ در مختار منقول ہے کہ:

ولا يملك الزوج الرجوع عنه اى عن التفويض بانواعه الثلاثة لما فيه معنى التعليق قال الشامی قوله الثلاثة ای التخيير و الامر باليد و المشيئة اه

عورتوں کی نفسیات اور مزاجی کیفیت کے لحاظ سے طلاق کو مطلقاً اس کے ہاتھ میں دے دینا خطرے سے خالی نہیں ہے۔ اس لئے تفویض میں مناسب قیود کا اضافہ بھی کردینا چاہئے جس سے یہ خطرہ نہ رہے، مثلاً یہ کہ عورت یا اس کا ولی یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو، یا مسماۃ فلاں کو اس شرط پر نکاح میں دے دیا کہ جس وقت تم سے کوئی شدید تکلیف پہونچے، یا فلاں فلاں شرائط کی خلاف ورزی ہو جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دس آدمی تسلیم کرلیں تو اس کے بعد مسماۃ کو ہر وقت یہ اختیار ہوگا کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر نکاح سے علحدگی اختیار کرلے۔ اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کو اس وقت حاصل ہوگا جب نامزد کردہ افراد میں سے کم از کم دو

آدمی یہ تسلیم کرلیں کہ شرط کی خلاف ورزی ہوئی ہے ۔ عورت کو اس کے باوجود جلد بازی نہ کرنی چاہئے کہ پہلے سنت کے موافق استخارہ کرلے اور اپنے خیر خواہوں سے ضروری مشورہ بھی کرے ۔

اس تعلیق میں اگر یہ الفاظ استعمال کئے گئے کہ شرط کی خلاف ورزی تسلیم کرلئے جانے کی صورت میں عورت اگر چاہے تو خود پر طلاق واقع کر کے نکاح سے علٰحدگی اختیار کرلے تو یہ تفویض خاص اس مجلس کے ساتھ مقید ہوجائے گی، جس میں شرط واقع ہوئی ہے ، اس کے بعد عورت کو یہ اختیار نہ رہے گا ، اسی طرح اگر یہ کہا گیا کہ عورت جب کبھی چاہے تو خود پر طلاق واقع کرلے ، اس صورت میں ہمیشہ کے لئے اسے یہ اختیار حاصل ہوجائے گا اور مصلحت نکاح کے پیش نظر نہ تو اختیار کو اتنا وسیع کردینا مناسب ہے نہ ہی اتنا محدود کردینا ۔ مفید مطلب یہ ہے کہ صرف مجلس شرط کے ساتھ خاص ہو کر رہ جائے ، اس لئے مناسب یہ ہے کہ ایسے الفاظ استعمال ہوں کہ صرف ایک ہی مرتبہ طلاق دینے کا اختیار حاصل ہو ، لیکن اس مجلس کے ساتھ مقید نہ ہو ، مثلاً ایک ماہ تک کی مدت ذکر کر دی جائے تا کہ عورت اس مدت میں مشورے اور غور و فکر وغیرہ کر کے صحیح فیصلہ کرسکے ۔ سوال کی یہ شق کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور نہ دی تو دس ہزار ہوگا ۔ اس کی نظیر وہی مسئلہ ہے جس کا حوالہ سوالنامے میں درج ہے فقہاء کے الفاظ میں یہ "**تسمیة المهر على تقدير وغيرها على تقدير**" کی صورت ہے جس کا حکم یہ ہے کہ اگر شرط پوری کی تو عورت کو اقل مسمی ملے گا لیکن شرط پوری نہ کرنے کی صورت میں اسے مہر مثل دیا جائے گا مگر اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر مہر مثل اکثر رقم سے بھی زیادہ ہے تو اکثر مسمی سے زیادہ نہ ملے گا اور اگر اقل سے بھی کم ہے تو عورت اقل مسمی بہر حال پائے گی ، پیش کردہ مثال میں اس کی تطبیق یوں ہوگی کہ اگر شوہر نے طلاق نہ دی تو عورت کو دس ہزار مہر ملے گا لیکن اگر طلاق دیدی تو بجائے بیس ہزار کے وہ مہر مثل کی حقدار ہوگی ، مہر مثل کی مقدار میں یہاں تین احتمال ہیں ، ایک یہ ہے کہ وہ بھی بیس ہزار یا اس سے کم مگر دس سے زیادہ یا دس ہزار ہو ، ان صورتوں میں جو بھی مہر مثل ہے عورت اس کی حقدار ہوگی لیکن مہر مثل دس ہزار سے کم ہے تو اس صورت میں دس ہزار جس پر دونوں متفق ہیں وہ دلایا جائے گا اور اگر بیس ہزار سے زیادہ ہو تو چونکہ عورت بیس پر راضی ہے ، اس لئے بیس ہزار ہی دلائیں گے ۔ صاحبین رحمہما اللہ کے قول کے مطابق دونوں شرطیں جائز ہیں تاہم قدیم فقہاء نے اس قول کو فتوی کے لئے راجح نہیں سمجھا ، لیکن موجودہ حالات میں اگر ضرورت متقاضی ہو تو اہل علم اتفاق رائے کے بعد اس کو اختیار کرلیں اس کی بھی اصولی گنجائش ہے ۔ یہی حکم دوسری عورت سے نکاح والی صورت کا بھی ہے یہ تمام تفصیلات اس میں بھی جاری ہوسکتی ہیں ۔ علامہ شامی نے اس کے بعد ہی **بالغين على انها جميلة و بالف على انها قبيحة** کی تردید کو علی قول الامام بھی درست بتایا ہے۔ **لقلة الجهالة** اس سے معلوم ہوا کہ قول امام کی بنیاد تردید نہیں ہے اور اگر ایسی کوئی خاص وجہ نہ پائی

جائے تو تردید کی صورت میں بھی ذکر کردہ مہر کے بھی خلاف ہوگا اور یہ **تغییر احکام بتغیر الزمان** کے قبیل سے ہوگا۔

سوال (۳) یعنی نکاح کے وقت عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر انہیں ملازمت سے نہیں روکے گا، شوہر اگر اس شرط کو قبول بھی کرلے تو اس کی حیثیت ایک وعدے کی ہوگی اور آئندہ حالات کے مطابق اسے بہر صورت یہ حق حاصل ہوگا کہ جب چاہے عورت کو ملازمت وغیرہ سے روک دے اور جب شوہر روک دے تو عورت پر اس حکم کی تعمیل بھی لازم ہوگی، ورنہ وہ حق نفقہ سے بعض صورتوں میں بر بنائے نشوز محروم قرار دی جاسکتی ہے۔

اشتراط فی النکاح

مولانا ابو الحسن علی صاحب ٭

شرائط کے سلسلہ میں اس حدیث شریف سے بنیادی رہنمائی ملتی ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"کل صلح جائز بین المسلمین الا صلحا احل حراما او حرم حلالا و المسلمون عند شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا۔"

۔مسلمانوں کے درمیان ہر طرح کی مصالحت جائز ہے بجز اس صلح کے جس میں کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام ٹھہرایا گیا ہو، اور مسلمانوں کو اپنی مانی ہوئی شرطوں پر قائم رہنا چاہئے بجز ان شرائط کے جن کے ذریعہ کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام قرار دیا گیا ہو۔ (**معارف القرآن ج ۲۔ ص ۵۷۲۔ فتح القدیر ج ۳۔ ص ۳۵۱**)

فتح القدیر میں ایک روایت شرائط نکاح کے سلسلہ میں بھی ہے **احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج** (**فتح القدیر ج ۳ ص ۳۵۰**)

احادیث مذکورہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر عقد و شرط جس سے شریعت نے نہیں روکا یا بالفاظ دیگر کسی حلال کی حرمت یا حرام کی حلت ثابت نہ ہوتی ہو وہ جائز ہے، اور ان کا ایفاء ضروری ہے۔ اور اگر وہ شرط حرام کردہ اشیاء کو شامل ہو (چاہے اس کی حرمت کتاب اللہ کی نص خاص یا عام سے ہو یا سنت رسول سے ہو) وہ شرط منہی عنہ ہوگی، اور اس کا ارتکاب حرام ہوگا۔

٭ شیخ الحدیث دارالعلوم ماٹلی والا بھروچ گجرات

معاوضہ مالیہ کے اعتبار سے شروط تین اقسام پر ہیں (١) صحیح شرط، وہ شرط بھی صحیح ہے اور عقد بھی صحیح ہے، یہ وہ شرائط ہیں کہ عقد خود ان کا تقاضہ کرے، یا عقد کے مناسب ہو یا اس سلسلہ میں شرعی حکم وارد ہو یا عرف جاری ہو۔ (معتبر شرائط کے ساتھ)

(٢) شرط فاسد، وہ شرط بھی فاسد ہے اور عقد بھی فاسد، یہ وہ شرائط ہیں، جس میں متعاقدین میں سے ایک کا نفع ہو یا ان کے علاوہ کسی مستحق کا نفع ہو۔ اور وہ ماقبل کی شرط کے مطابق نہ ہو۔

(٣) وہ شرط جو خود تو باطل ہو لیکن عقد صحیح ہوجاتا ہو۔ یہ وہ شروط ہیں جس میں اہل استحقاق کے علاوہ کا نفع ہو۔ یہ حکم معاوضات مالیہ کا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اول شرط و عقد دونوں صحیح ہیں (٢) ثانی عقد بھی فاسد اور شرط بھی فاسد ہے (٣) شرط باطل اور عقد صحیح ہوگا۔ یہ وہ شروط ہیں۔ جو صلب عقد (عقد سے مقارن) میں ہوں۔

معاوضات غیر مالیہ

نکاح، خلع وغیرہ میں فاسد شرط سے فساد کا اثر نہیں ہوتا اور فاسد شرط اس کو باطل نہیں کرتی۔ بلکہ شرط باطل اور عقد صحیح ہوجاتا ہے۔

شرط جائز وہ شرط کہ عقد بھی اس کا تقاضا کرے اور صراحت نہ کرے تو بھی وہ واجب ہوتی ہو جیسے ثمن کی ادائیگی پر مبیع مشتری کے سپرد کرنے کی شرط اور عورت کا شوہر پر اپنے نفقہ کی ذمہ داری اور مہر کی ادائیگی کی شرط لگانا **(الالتزامات فی الشرع الاسلامی ص ٢٠٩۔٢١١)**

سوال میں مذکور اول شرط اسی شرط جائز کی قبیل سے ہے۔ لہذا ان شروط کی وجہ سے عقد میں کوئی فساد لازم نہیں آئے گا۔ شرط ثانی و ثالث قاعدہ کے اعتبار سے فساد کو متضمن ہونے کی وجہ سے فاسد و غیر معتبر ہیں۔ لیکن تعلیق و تفویض طلاق کی شرط فقہائے کرام نے احادیث شریفہ کی روشنی میں معتبر اور صحیح قرار دی ہے، لہذا یہ شرطیں تفویض اور تعلیق کی شرطوں کے ساتھ معتبر ہوں گی۔ اسی طرح مہر کی شرطیں جن کا ذکر بعد والے سوال میں ہے کہ وہ بھی (کچھ شرائط کے ساتھ) معتبر ہے۔ اس کے علاوہ خیار شرط، خیار رویت اور خیار عیب میں سے کسی کے واسطے کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا، بلکہ نکاح جائز اور شرط باطل ہے۔ اسی طرح اگر خوبصورتی یا بکارت یا ثیابت یا پاؤں کی تندرستی یا شہری ہونا یا اپنے باپ کی پسندیدگی کی شرط لگائی تو نکاح جائز اور شرط ثابت ہوگی۔

البتہ کفو ہونا، عنین اور خصی کا اختیار بلا شرط حاصل ہوتا ہے۔ (**عین الہدایۃ ج ٢ ص ١٢**) نیز دیکھئے (**عالمگیری ١۔٢٧٣۔ البسوط ٥۔٩٢**)

شرائط اور صلح کے سلسلہ میں یہ بات بھی ملحوظ رکھنے کی ہے کہ عورت اگر اپنے بعض حقوق کا مطالبہ نہ کرنے پر صلح کرلے تو یہ صلح عورت کے ان حقوق کو قطعی طور پر ختم کردے گی جو بوقت صلح شوہر کے ذمہ عائد ہوچکے ہیں، جیسے دین مہر کہ وہ صلح سے پہلے واجب الاداء ہوچکا ہے، لہذا اس کے معاف کرنے پر وہ ساقط ہوجائے گا۔ عورت کو بعد میں مطالبہ کا حق باقی نہیں رہے گا۔ لیکن جو حقوق ایسے ہیں کہ بوقت صلح ان کی ادائیگی شوہر پر واجب ہی نہ تھی، مثلاً آئندہ زمانے کا نان و نفقہ یا حق شب باشی جس کا وجود آئندہ زمانے میں ہوگا، ان کے ترک پر اگر صلح ہوگئی تو عورت کا حق ہمیشہ کے لئے ختم نہیں ہوگا، بلکہ جب اس کا دل چاہے گا اپنے حق کو وصول کرلے گی۔ (**معارف القرآن ج ۲ ص ۵۷۵)۔ و تفسیر ماجدی ج ۲ ص ۱۲۹)**

عقد نکاح کے وقت عورت کا اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق طلب کرنا۔ اور شوہر کا اس کو تسلیم کرنا، عورت کو اختیار دینا ہے۔ حضرات فقہاء کرام نے تفویض طلاق کے عنوان سے اس کی مختلف شکلیں اور جزئیات تحریر فرمائی ہیں۔ صاحب ہدایہ اور شراح ہدایہ نے تفویض طلاق کے خیار پر حضرات صحابہ کرام کا اجماع نقل کیا ہے، نصب الرایہ میں صاحب ہدایہ کے **قول روی ان الصحابة اجمعوا علی ان المخیرة لها الخیار مادامت فی مجلسها** پر گفتگو فرماتے ہوئے لکھا ہے۔

قلت فیه عن ابن مسعود و جابر و عمر و عثمان و عبد الله بن عمر و بن العاص۔ فحدیث ابن مسعود رواه عبد الرزاق فی مصنفه اخبرنا معمر عن ابن نجیم عن مجاهد ان ابن مسعود قال اذا ملکها امرها فتفرقا قبل ان تقضی بشئی فلا امر لها انتهی

ومن طریق عبد الرزاق رواه الطبرانی فی معجمه قال البیهقی فیه انقطاع بین مجاهد و ابن مسعود۔

حضرت جابر کی روایت بھی عبد الرزاق نے روایت لی ہے۔

حدیث عمر و عثمان کو ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے اپنے اپنے مصنف میں نقل کیا ہے، حدیث عبد اللہ بن عمرو بن عاص کو ابن ابی شیبہ نے نقل کیا۔ اس میں حجاج ابن ارطاۃ ضعیف ہے۔ ابن ابی شیبہ نے اسی طرح مجاہد، جابر ابن زید، شعبی، نخعی، عطاء اور طاؤس سے تخریج کی ہے۔ (**نصب الرایة فی تخریج احادیث الهدایة ملخصا ۲۲۹۔ ۲۳۰ ج ۲)**

سوال نامہ میں مذکورہ تینوں شکلیں جائز ہیں (۱) چاہے عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوں (۲) چاہے عقد کے وقت ہوں (۳) چاہے عقد نکاح کے بعد شرائط نامہ تحریر ہو۔

شکل اول : اور اس کے صحیح اور معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں طلاق کی اضافت ملک کی طرف ہو۔ اگر اضافت الی النکاح نہیں ہوئی تو شرائط کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور یہ شرائط نامہ لغو ثابت ہوکر صرف وعدہ کی حیثیت رکھے گا۔ جس کا ایفاء ضروری نہیں ہے۔ دیکھئے قدوری ۲۔۱۷ **الالتزامات فی الشرع الاسلامی ۳۔ ۲)**

شکل ثانی : عقد نکاح کے وقت ہی زبانی یا تحریری شرائط مذکور ہوں۔ تو اس کے معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ عورت کی جانب سے ایجاب ہو۔ (عورت یا اس کا ولی یا وکیل) عقد نکاح کے وقت یہ کہے کہ میں نے اپنے آپ کو/بنت فلاں کو آپ کے نکاح میں (مذکورہ شرائط کے ساتھ) دیا اور مذکورہ شرائط میں سے کسی ایک کی خلاف ورزی کی شکل میں مجھے اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا کسی وقت اپنے آپ کو طلاق بائن دے کر نکاح سے الگ کرسکوں۔ اس کے جواب میں مرد یہ کہے کہ میں نے قبول کرلیا، تو پھر عورت کو شرائط کے مطابق اختیار حاصل ہوگا، اور اگر ایجاب مرد کی جانب سے ہو اور لڑکی والے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگائیں تو نکاح بلا شرط کے صحیح ہوجائے گا۔ اور شرط لغو ہوجائے گی، فتاوی قاضی خان میں ہے :

رجل تزوج امراۃ علی انہا طالق او علی ان امرہا فی الطلاق بیدہا ذکر محمد فی الجامع انہ یجوز النکاح والطلاق باطل و لا یکون الامر بیدہا۔

فقیہ ابو للیث فرماتے ہیں کہ یہ اس وقت ہے جب کہ ایجاب مرد کی جانب سے ہو اور یہ کہا ہو " **تزوجتک علی انک طالق** " اور اگر ابتداء عورت کی جانب سے ہو اور وہ یہ کہے " **زوجت نفسی منک علی انی طالق او علی ان یکون الامر بیدی اطلق نفسی کلما شئت** " اور شوہر نے جواب میں کہا کہ میں نے قبول کیا تو نکاح جائز ہے، اور طلاق واقع ہوگی اور امر عورت کے اختیار میں ہوگا۔

کیوں کہ جب ابتداء شوہر کی جانب سے ہوئی تو طلاق و تفویض نکاح سے پہلے ہوئی، لہذا یہ صحیح نہیں ہوئی۔ اور جب ابتداء عورت کی جانب سے ہوگی تو تفویض نکاح کے بعد ہوئی۔ کیوں کہ جب شوہر نے عورت کے کلام کے بعد " **قبلت** " کہا یا اس طرح کہا **قبلت علی انک طالق او علی ان یکون الامر بیدک** تو نکاح کے بعد تفویض کرنے والا ہوا، کیوں کہ جواب سوال میں مذکور مضمون کے اعادہ کو متضمن ہوتا ہے :

او الجواب یتضمن اعادۃ ما فی السوال، وکذا المولی اذا زوج امتہ من عبدہ الخ (فتاوی قاضی خان علی ہامش الفتاوی الہندیۃ ج ۱ ص ۳۷۹) شامی میں در مختار کی عبارت **نکحہا علی ان امرہا بیدہا صح** پر گفتگو کرتے ہوئے علامہ شامی فرماتے ہیں یہ اس صورت کے ساتھ مقید ہے کہ عورت ابتداء

کرتے ہوئے زوجت منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق کہے اور شوہر " قبلت " کہے اور اگر شوہر ابتداء کرے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور نہ عورت کو اختیار ہوگا۔ کما فی البحر من الخلاصة و البزازیة شامی ۲۔ ۵۷۲ اور ۲۔ ۷۹۹ کے تحت قول صاحب درالمختار قال زوجتی ابنتک علی ان امرھا بیدک لم یکن الامر لانہ تفویض قبل النکاح وفی ۲۔ ۷۲۲ تحت قول الدر لا یقع طلاق المولی علی امراۃ عبدہ و کذا فی الھندیة ۱۔ ۲۷۳ عورت کی طرف سے ایجاب کے ساتھ شرط تفویض ذکر کرنا ضروری ہے ، تاکہ مرد کو بلا شرط قبول کرنے کا حق ہی نہ رہے ۔

شکل ثالث : عقد نکاح کے بعد شوہر سے شرائط طے ہوں ، یہ بھی درست ہے ۔ عورت ناقص العقل ہے ، س لئے مطلقا اس کے ہاتھ میں طلاق کا اختیار دینا خطرے سے خالی نہیں ، لہذا مناسب یہ ہے کہ تفویض میں کوئی مناسب قید بھی لگائی جائے جس میں وہ خطرہ باقی نہ رہے ۔ مثلا نکاح کے وقت عورت یا اس کے وکیل کی جانب سے یہ شرط لگائی جائے کہ جب تمہاری طرف سے عورت کو شدید تکلیف پہونچے جس کو فلاں فلاں آٹھ دس سنجیدہ آدمی تسلیم کرلیں اور وہ طلاق کو مناسب بھی سمجھیں تو اس وقت یہ معاملہ عورت یا وکیل کے اختیار میں ہوگا کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے علحدگی اختیار کرلے ، اس صورت میں عورت کو طلاق کا اختیار اس وقت ہوگا جب کہ مذکورہ اشخاص تکلیف شدیدہ کو تسلیم کرلیں ، اس کے بعد بھی عورت کو چاہئے کہ طلاق واقع کرنے میں جلدی نہ کرے ، کیونکہ جلدی کرنا شرعا ناپسندیدہ ہے ۔ حدیث شریف میں ہے کہ جو عورت بلاضرورت اپنے خاوند سے طلاق مانگے ، اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے ۔

اطمینان کے ساتھ سوچ سمجھ کر کام لے ، غصہ کے وقت فوری اقدام نہ کرے ، بلکہ کچھ مدت تک غور و فکر کرے اور اپنے خاندان کے بڑوں سے مشورہ کرے ، سنت کے مطابق استخارہ کرے اور بہتر فیصلہ کی دعا کرتی رہے ، اس طرح احتیاط کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ شوہر شرائط نامہ میں یہ بھی لکھوائے کہ خلاف شرط تسلیم ہوجانے کے بعد عورت کو ایک ماہ تک اختیار نہ ہوگا ، پھر کسی وقت چاہے یعنی ایک ماہ کے بعد اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کر کے علحدگی کا اختیار ہوگا ۔ اور جب کبھی کسی شرط کے خلاف ہو تو ہر بار ایک ایک ماہ کے لئے اختیار و شرائط حاصل نہیں ہوں گے ۔ مذکورہ شرط میں اگر چاہے کا لفظ استعمال نہ کرے ورنہ اسی مجلس کے ساتھ مقید ہوجائے گی ، مجلس کے اختتام کے بعد عورت کو طلاق کا اختیار باقی نہ رہے گا ۔ اسی طرح لفظ جب کبھی چاہے بھی شرط میں استعمال نہ کرے ۔ ورنہ ہمیشہ کے لئے (اعادہ نکاح کے بعد بھی) عورت کو طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا ۔ جب تک تین طلاق مکمل نہ ہوجاوے ، لہذا ایسے الفاظ استعمال کرے جن سے نہ تو تفویض مقید بالمجلس ہوجاوے اور نہ اتنی وسعت ہوجائے کہ عورت کو تین طلاق واقع کرنے کا اختیار مل جاوے ۔ بہتر یہ ہے کہ شرائط نامہ علماء کرام کے پاس لکھوایا جائے یا ان

سے تصحیح کرلی جاوے ۔ اسی طرح قانون داں یا سرکاری وکیل کو بھی بتایا جاوے کہ قانونی پیچیدگی نہ ہو ۔

شوہر کو تفویض کے بعد اس سے رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا بلکہ تفویض کے بعد عورت طلاق کی مالک ہوجاتی ہے ، اس لئے عورت کو اختیار دینے سے پہلے مرد کو غور وفکر اور اہل علم و فہم سے مشورہ کرلینا ضروری ہے تاکہ بعد میں پریشانی نہ ہو ۔ عالمگیری میں ہے :

ولیس للزوج ان یرجع فی ذلک ولا ینهاها مما جعل الیها و لا یفسخ (١١ ـ ٣٨٧ نیز دیکھئے **درمختار ٢ ـ ٥٢٨ البحر الرائق ٣ ـ ٣٢٢**)

جواب (٢) مہر کی شرطیں طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لئے طلاق کی اور عدم طلاق کی صورت میں مہر کی کمی زیادتی کی شرط لگانے کے سلسلے میں فقہ کی کتابوں میں بہت کچھ مسائل مذکور ہیں ، جس میں امام صاحب ، صاحبین اور امام زفر کے مختلف اقوال اور دلائل ہیں ، اس کو کتاب الاجارہ کے ایک مسئلہ پر قیاس کیا ہے جس میں موجر مستاجر سے یہ کہے کہ اگر تو آج یہ کپڑا سئیے تو ایک درہم ملے گا اور اگر کل سیئے تو آدھا درہم ملے گا ، تو امام صاحب کے نزدیک آج کی شرط کے مطابق آج ایک درہم اور کل آدھا نہیں ، بلکہ اجر مثل دیا جائے گا جو آدھے درہم سے کم نہ ہو اور ایک سے زیادہ نہ ہو ، صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں صحیح ، امام زفرؒ کے نزدیک دونوں شرطیں فاسد ہوں گی ۔

اولا نکاح کے مسئلہ کو ذکر کرنا مناسب ہے ۔ ابن ہمام نے صاحب ھدایہ کا قول :

واذا تزوجها علی الف ان لا یخرجها من البلدة او علی ان لا یتزوج علیها اخری فان وفی بالشرط فلها المسمی و ان تزوج علیها اخری او اخرجها فلها مهر مثلها ۔ ولو تزوجها علی الف ان اقام و علی الفین ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف و ان اخرجها فلها مهر المثل لا یزاد علی الفین ولا ینقص من الالف (**هدایة اولین ص ٣٢٩**) نقل کرکے اس کی دو صورتیں نکالی ہیں ۔

(١) عورت کے لئے مہر مقرر کیا جاوے اور اس کے ساتھ ایسی شرطیں لگائیں جس میں عورت کا فائدہ ہو ، جیسے اس کو شہر سے نہ نکالے یا اس کے ہوتے ہوئے دوسری عورت سے شادی نہ کرے یا اس کی سوکن کو طلاق دیدے ۔

(٢) دوسری صورت یہ کہ ایک تقدیر پر اتنا مہر اور دوسری تقدیر پر اتنا مہر ہو گا **ولو تزوجها علی الف ان اقام بها و علی الفین ان اخرجها** (ص ٣٢٩ **هدایة اولین**) اول شکل کا حکم کتاب میں ظاہر ہے کہ اگر شوہر شرط پر عمل کرے تو عورت کے لئے مہر مسمی ہوگا اور عدم ایفاء شرط کی شکل میں اس کو مہر مثل ملے گا ۔ اگر مہر مثل مسمی کے بقدر یا اس سے کم ہو تو اب دوسری کسی چیز کی مستحق نہیں ہوگی ۔

دوسری شکل کا حکم یہ ہے کہ اول صورت پر عمل کیا تو عورت کو ہزار ملے گا اور اگر صورت ثانیہ پر عمل کیا تو عورت کو مہر مثل ملے گا، جو دو ہزار سے زیادہ اور ایک ہزار سے کم نہ ہو۔ **فان اقام بها فلها الف و ان اخرجها فلها مهر المثل لا يزاد على الالفين و لا ينقص من الالف و هذا عند ابى حنيفة۔** صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں جائز ہیں۔ شرط کے مطابق مہر لازم ہوگا۔

امام زفر فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں فاسد ہیں، لہذا عورت کو مہر مثل ملے گا، جو ہزار سے کم نہ ہو اور دو ہزار سے زیادہ نہ ہو۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اولیٰ تسمیہ میں کوئی خطرہ نہیں ہے، بلکہ وہ بلا شرط ہے، بخلاف دوسرے تسمیہ کے کہ وہ معلق ہے، پس جب اس کی شرط پائی گئی اس طرح کہ شوہر نے اس کو شہر سے نکالا تو عورت کے لئے مسمی ثابت ہوا اور وہ اول مسمی ثابت تھا، کیونکہ تنجیزی کلام شرطیہ کلام کے وجود کو ختم نہیں کرتا، پس جب معلق اپنے شرط کے وجود سے پایا گیا تو دو تسمیے جمع ہوگئے، لہذا مہر مثل واجب ہوگا جہالت کی وجہ سے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دونوں معلق ہیں، لہذا ہر تقدیر پر مسمی واحد کے علاوہ نہیں پایا گیا

امام زفر فرماتے ہیں کہ اس جگہ شرطیہ کلام ہے ہی نہیں، بلکہ تنجیزی کلام ہے اور مال کا ذکر تو ترغیب کے لئے ہے نہ کہ شرط کے لئے، پس دو تسمیے جمع ہو کر جہالت کی وجہ سے فاسد ہوگئے۔ **فتح القدير ۳۔۳۵۲۔ البحر الرائق ۳۔۱۷۳** اجارہ کی عبارت یہ ہے کہ **ان خطته اليوم فلك درهم و ان خطته غدا فلك نصف درهم۔**

امام زفر کی دلیل سلائی ایک چیز ہے اور اس کے مقابلے میں دو عوض بطور بدل کے ہوگئے، لہذا مجہول ہوگئی۔ آج کا دن عجلت کے لئے اور کل کا آرام و راحت کے لئے ذکر کیا ہے، آج کے دن آج کا اور کل کا بھی آج سے ہی ثابت ہوگا۔ لہذا دو تسمیے کی دو الگ نوع ہوگئیں۔ دو تسمیے کا اجتماع نہیں ہوا۔

امام صاحب کے نزدیک کل کی تعلیق آج کی میعاد نہیں۔ ورنہ عقد فاسد ہوجاتا ہے۔ اس لئے کہ وقت اور کام دونوں جمع ہوتے ہیں۔ وقت کے لحاظ سے اجر خاص اور کام کے لحاظ سے اجیر مشترک لامحالہ میعاد مقصود نہیں ہے تو آج کی شرط میں دو تسمیے جمع نہیں ہوئے، بلکہ کل کے روز میں جمع ہوئے تو آج کی شرط صحیح اور کل کی شرط فاسد ہوگی، مگر کام کی اجرت اجرت مثل دی جائے گی (**عین الهدايه ج ۳ ص ۲۱۷**)

علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

ولابى حنيفة انه اجتمع فى اليوم الثانى بدلان متفاوتان فى القدر۔ لان البدل المذكور فى اليوم الاول جعل مشروطا فى اليوم الثانى بدليل انه لو لم يذكر اليوم الثانى بدلا آخر و عمل

فی الیوم الثانی یستحق المسمی فی الاول فلو لم یجعل المذکور من البدل فی الیوم الاول مشروطا فی الثانی لما استحق المسمی و اذا اجتمع بدلان فی الیوم الثانی صار کانه قال فی الیوم الثانی فلک درهم او نصف درهم۔ فکان الاجر مجهولا فوجب فساد العقد۔ ابن سماعہ کی نوادر میں دوسری ایک روایت امام ابو یوسف سے ہے اس میں امام صاحب نے دوسرے دن اجر مثل فرمایا۔ لیکن مزید یہ عبارت ہے۔ **لا یزاد علی نصف درهم** قدوری نے اس روایت کو ہی الصحیحۃ فرمایا۔ **بدائع الصنائع ۴۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷**

عنایہ اور فتح القدیر میں بھی امام صاحب کی جو دلیل ذکر کی گئی ہے، اس کا حاصل بدائع ہی کی طرح سے ہے، امام زفر کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے:

ولنا انه سمی فی الیوم الاول عملا معلوما و بدلا معلوما و فساد الشرط الثانی لا یؤثر فی الشرط الاول کمن عقد اجارة صحیحة و اجارة فاسدة۔ اما الیوم الثانی فوجه قول ابی یوسف و محمد علی نحو ماذکر نا فی الیوم الاول انه سمی فی الیوم الثانی عملا معلوما و بدلا معلوما کما فی الاول فلا معنی لفساد العقد فیه کما لا یفسد فی الیوم الاول عنایة مع فتح القدیر ج ۷ ص ۲۰۹۔ ۲۱۰

فریقین کے دلائل پر نظر کرتے ہیں تو قوت میں دونوں کے دلائل قوی ہیں، لیکن مسئلہ فساد و عدم فساد کا ہے، اس لحاظ سے تو امام صاحب کے قول کو ترجیح ہونی چاہئے، دوسری طرف لوگوں کی ضرورت و حاجت اور سد ذرائع کے طور پر صاحبین کے قول میں آسانی ہے، علامہ شامی رسم المفتی میں امام صاحب و صاحبین کے اختلاف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وقیل بالتخییر فی فتواه ان خالف الامام صاحباه وقیل من دلیله اقوی رجح و ذا المفت ذی اجتهاد الاصح

اگر صاحبین امام صاحب کے مخالف ہیں اور دلیل و جواب میں بھی اتفاق ہے تو حضرت عبد اللہ بن مبارک کے قول کے مطابق امام صاحب کے قول کو ترجیح دی جائے گی اور حاوی میں اس قول کو تصحیح والا قرار دیا ہے کہ قوت دلیل کا اعتبار ہوگا (مفتی مجتہد کے لئے) آگے تین اقوال ذکر کرتے ہیں۔ الاول

اتباع قول الامام بلا تخییر الثانی التخییر مطلقا الثالث وهو الاصح التفصیل بین المجتهد وغیره و به جزم قاضی خان۔

آگے ایک اور قول نقل کرتے ہیں۔

لا یرجح قول صاحبیہ او احدھما علی قولہ الا بموجب وھو اما لضعف دلیل الامام و اما للضرورۃ و التعامل کترجیح قولھما فی المضارعۃ و المعاملات و اما لان خلافھما لہ بسبب اختلاف العصر و الزمان (ص ۲۰ رسم المفتی)۔

البتہ صاحبین کے قول پر فتوی دینے میں احتیاط کی ضرورت ہے۔ جیسے کہ علامہ شامی ابن ہمام کے متعلق ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

لکن ھو اھل للنظر فی الدلیل من لیس باھل للنظر فیہ فعلیہ الافتاء بقول الامام اہلیت سے مراد یہ ہے کہ اقوال ائمہ کے درمیان تمیز کرنے والا اور بعض کو بعض پر ترجیح دینے کی صلاحیت والا ہو۔

آخر میں فیصلہ کن بات بیان کرتے ہیں اور جب ہم دلائل میں تمیز نہیں کرسکتے اور مشائخ کے رتبے تک پہونچے تو ضروری ہے کہ سلف کے اقوال پر عمل کرتے ہوئے انھوں نے جس قول پر فتوی نقل کیا ہے، اس کو مان لیں۔

و انظر الی ماقدمناہ من قول العلامۃ قاسم ان المجتھدین لم ینقدوا حتی نظروا فی المختلف و رجحوا و صححوا الی ان قال فعلینا اتباع الراجح و العمل بہ کما لو افتوا فی حیاتھم (رسم المفتی ص ۲۳)

شراح ہدایہ میں سے تمام نے فریقین کی دلیل کو تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ لیکن کسی نے بھی دونوں میں سے کسی قول کو قطعی طور پر راجح نہیں قرار دیا۔ ابن ہمام کی عبارت سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی نظر میں صاحبین کے دلائل بھی وقیع ہیں، اگرچہ صراحتہ انھوں نے بھی کسی کے قول کو راجح نہیں قرار دیا ہے۔

قدوری کی شرح اللباب میں اجارہ والا مسئلہ ذکر کر کے لکھا ہے:

قال فی التصحیح و اعتمدوا قول الامام فی الخلافیات المذکورۃ المحبوبی و النسفی و صدر الشریعۃ و ابو الفضل۔

البتہ نکاح والے مسئلہ میں وہ بھی ساکت ہیں، اس لیے بہتر یہ ہے کہ علم و بصیرت والے فقہائے کرام شورائی طریقہ سے مسئلہ کے **مالھا و ماعلیھا فریقین** کے دلائل اور صاحبین کے قول پر فتوی دینے کی صورت میں متوقع مضرات سے قطعی طور پر بچایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس پر غور کر کے اور ضرورت کا تحقق ہورہا ہے یا نہیں؟ اس پر غور کر کے فیصلہ کرلیں۔

سوال (۳) سرکاری ملازمت میں اکثر عورتوں کو اجنبی مردوں سے اختلاط اور غیر شرعی امور انجام دینے ہوتے

ہیں، اس لئے یہ شروط فاسدہ میں سے شمار ہوگی، جن کا ایفاء لازم نہیں ہے، البتہ اگر کوئی ایسی ملازمت مل جائے جس میں اجنبی مردوں سے اختلاط اور غیر شرعی امور سے اجتناب ممکن ہو اور شوہر نے اسی ملازمت کی شرط قبول کرلی ہو تو پھر شوہر پر اس کا ایفاء واجب ہوگا۔

لیکن ایسی ملازمت شاذ و نادر ہی ہوگی جس میں غیر مردوں سے اختلاط نہ ہو۔ اس لئے بہتر یہ ہے کہ اس قسم کی شروط سے اجتناب ہی کیا جائے ایک شادی شدہ عورت کو شرعا ملازمت کی ضرورت بھی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی ضروریات و اخراجات کا بوجھ شریعت نے شوہر کے ذمہ لازم کردیا ہے۔ لہذا اگر شوہر عورت کو ملازمت سے روک دے تو عورت، کے ذمہ لازم ہے کہ وہ اس کی اطاعت کرے۔ منکوحہ عورت کے لئے ملازمت غیر ضروری امور میں سے ہے جس کا مقصد آرائش و آرائش کی تکمیل ہے نہ کہ ضرورت کی تکمیل۔ اسی لئے اس باب میں عورت کے لیے شرعا شوہر کی اطاعت ضروری ہے۔ اور اگر شوہر نے بوقت عقد شرط قبول بھی کرلیا ہو تو اس کے ذمہ اس کا ایفاء ضروری نہیں ہے۔ بلکہ اس کا فرض ہے کہ عورت کو غیر شرعی امور کے ارتکاب سے روک دے۔

هذا ما عندي و العلم عند الله۔

اشتراط فی النکاح کا مسئلہ

مولانا انیس الرحمان قاسمی ☆

شریعت نے معاہدات و معاملات میں شرائط کے ایفاء کو ضروری قرار دیا ہے۔ اللہ تعالی نے وفاء عہد کو ایمان والوں کی صفت قرار دیا ہے۔ فرمایا ہے:

والموفون بعهدهم اذا عاهدوا۔ (سورة بقرة۔ آیت ١٧٧) اور جب عہد کرتے ہیں تو اپنے عہد کو پورا کرنے والے ہیں۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

المؤمنون على شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا۔ (صحيح البخاری) قال الخطابی فی شرح الحديث، شروط فی النكاح مختلفة فمنها ما يجب الوفاء به اتفاقا و هو ما امر الله به من امساك بمعروف او تسريح باحسان۔ و عليه حمل بعضهم هذا الحديث و بمن قال بهذا القول الشافعی فی المشهور عنه قال ابن حجر الحديث عندهم محمول على الشروط التی لا تنافی مقتضی النكاح بل يكون من مقتضياته و مقاصده كاشتراط العشرة بالمعروف و الانفاق و الكسوة و السكنى و لا يقصر فی شئی من حقها من قسمة و نحوها (معالم السنة۔ ٥٥)

مومن اپنے شرائط پر رہتا ہے الا یہ کہ ایسی شرط ہو جو حلال کو حرام کردے یا حرام کو حلال۔

☆ نائب قاضی امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ پھلواری شریف پٹنہ، و رکن مجلس اساسی اسلامک فقہ اکیڈمی، دہلی

اس حدیث میں ایمان والوں کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ وہ جب کسی معاہدہ و معاملہ میں کسی شرط کا التزام کرتے ہیں تو اس کی پابندی کرتے ہیں، الا یہ کہ وہ شرط ایسی ہو جس سے حلال حرام ہوجاتا ہو یا حرام حلال ہوجاتا ہو تو پھر اس کی پابندی نہیں کرنی ہے۔ اس کے علاوہ نکاح کے بارے میں فرمایا ہے:

ان احق الشروط ان توفوا بها ما استحللتم به الفروج (صحيح البخاری) تمام شرطوں میں ایفاء کے اعتبار سے اہم شرطیں وہ ہیں جن کی وجہ سے استمتاع حلال ہوتا ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نکاح میں جو شرائط طے ہوں ان کی پابندی ضروری ہے لیکن یہ مطلق نہیں ہے بلکہ اگر کسی شرط سے حکم شریعت کی خلاف ورزی ہوتی ہے یا وہ اس کے مقتضی کے خلاف ہے تو ایسی شرط فاسد و غلط ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ **کل شرط ليس فی کتاب الله فهو باطل (٢)۔**

اس لیے دونوں طرح کی احادیث کی وجہ سے فقہاء اسلام کے اس اتفاق کے باوجود کہ نکاح میں شرط کی گنجائش ہے، یہ مسئلہ اجتہادی رہا ہے کہ کس نوعیت کی شرائط صحیح ہیں اور کس طرح کی باطل ہیں۔

شرط صحیح

شرائط تقییدیہ کی تین قسمیں ہیں۔ شرط صحیح، شرط فاسد، شرط باطل۔

شرط صحیح میں معاملہ کے ارکان و شرعی شروط و احکام کی خلاف ورزی نہیں ہوتی بلکہ اس کے مقتضی کے مناسب ہوتی ہے، چنانچہ شرط صحیح کے ضابطہ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا ضابطہ یہ ہے کہ۔

١۔ عقد کرتے وقت محل عقد کے ساتھ کسی صفت کا اشتراط ہو۔

٢۔ یا ایسی شرط ہو جس کا عقد تقاضہ کرتا ہے۔

٣۔ یا اس کے مقتضی کے مناسب ہو۔

٤۔ یا شریعت میں ہی وہ شرط منقول ہو۔

٥۔ یا ایسی شرط ہو جس کے بارے میں لوگوں کا تعامل ہو (دیکھئے البدائع ٥۔١٧١ مطبوعہ الجمالیہ)

قسم اول کی مثال

شرط صحیح میں اگر محل عقد کے ساتھ کسی صفت قائم کا اشتراط نکاح میں ہو اور وہ صفت ایسی ہو جس کی وجہ سے ازدواجی زندگی میں خلل پڑتا ہو اور ایک دوسرے کے حقوق متاثر ہوتے ہوں تو ایسی شرط کا اعتبار کیا جائے،

جیسے نکاح میں عورت نے یہ شرط لگائی کہ اس کا ہونے والا شوہر جنون، جذام، جب، وعنت، برص یا ایڈز میں مبتلا نہ ہو۔ اگر مبتلا ہوگا تو اسے نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔

فتاوی تاتار خانیہ میں ہے:

و کذلک لا یثبت للمراۃ الخیار عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف و عند محمد یثبت لھا الخیار فی العیوب الخمسۃ اذا کان علی صفۃ لا تطیق المقام معہ۔

و فی المضمرات تنظر ان کان فی العیب کالجنون الحادث و المرض و نحوھما فھو و العنہ سواء فینتظر حولا و ان کان الجنون اصلیا او بہ مرض لا یرجی برء ہ فھو و الجب سواء و ھی بالخیار ان شاء ت رضیت بالمقام معہ و ان شاء ت رفعت الامر الی الحاکم حتی یفرق بینھما (الفتاوی التاتار خانیۃ ۲۔۵۹۹)

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک عورت کو خیار حاصل نہ ہوگا۔ البتہ امام محمد کہتے ہیں کہ عیوب خمسہ اگر ایسے ہوں کہ ان کی موجودگی میں بیوی شوہر کے ساتھ ٹھیک سے نہیں رہ سکتی ہے تو اسے خیار حاصل ہوگا۔

اور مضمرات میں ہے کہ دیکھا جائے گا اگر عیب جیسے جنون حادث ہے یا ایسا مرض ہے تو یہ اور نامردی برابر ہیں۔ اس صورت میں ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اور اگر جنون اصلی ہے یا ایسا مرض ہے جس سے شفاء کی امید نہیں ہے تو یہ اور جب یعنی مقطوع الذکر، برابر ہیں، اس صورت میں عورت کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اس کے ساتھ رہے اور اگر چاہے تو قاضی کے پاس اپنا معاملہ پیش کر کے تفریق کرالے۔

لیکن ان امراض کے علاوہ اگر کسی نے اندھا پن یا بہرا پن بڑھاپا یا فالج وغیرہ سے سلامت ہونے کی شرط لگائی، تو فقہاء احناف اس صورت میں "خیار" کو تسلیم نہیں کرتے ہیں۔

قال، و اذا شرط احدھما السلامۃ لصاحبہ من العمی و الشلل و الزمانۃ فوجد بخلاف ذلک لا یثبت لھا الخیار و کذلک لو شرط احدھما علی صاحبہ صفۃ الجمال (الفتاوی التاتار خانیۃ ۲۔۵۹۹)

مرد و عورت میں سے کسی نے یہ شرط لگائی کہ دوسرا اندھا پن یا فالج یا بڑھاپے میں مبتلا نہ ہو اور نکاح کے بعد یہ عیب پایا تو اختیار نہ ملے گا، اسی طرح اگر خوبصورتی کی شرط لگائی اور اس کے برخلاف پایا تو بھی خیار نہ ہوگا۔

دوسری قسم کی مثال

یعنی عقد نکاح میں ایسی شرط لگائی جائے جس کا عقد تقاضہ کرتا ہے اور اس سے کوئی نئی ذمہ داری فریقین پر نہیں آتی ہے ۔ جیسے نکاح کی وجہ سے بیوی کا نفقہ سکنی و کسوہ ۔ اسی طرح حق زوجیت یا دو زوجگی کی صورت میں انصاف یہ سارے حقوق بیوی کو ملتے ہیں ۔ اب اگر عورت نکاح کے عقد میں ان سرائط کا اضافہ کرتی ہے تو اس اضافہ سے نکاح پر کوئی غلط اثر مرتب نہ ہوگا اور نہ ہی اس سے کوئی نئی چیز اسے حاصل ہوگی۔

و فی الخانية ، رجل تزوج امراة على ان ينفق عليها فی كل شهر مائة دينار قال ابو حنيفة النكاح جائز و لها نفقة مثلها بالمعروف (ايضا ۲۰۲۲)

کسی مرد نے کسی عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ وہ مرد عورت کو ہر ماہ ایک سو دینار نفقہ دے گا تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ نکاح جائز ہے اور عورت کو معروف طریقہ پر نفقہ ملے گا۔

تیسری قسم کی مثال

یعنی ایسی شرط جس کا عقد تقاضہ تو نہیں کرتا مگر اس کے مقتضی کے مناسب ہے جیسے کسی عورت سے نکاح کرتے وقت مرد نے یہ شرط لگائی کہ اگر عورت خوبصورت ہوگی تو دو ہزار مہر ہوگا اور اگر بدصورت ہوگی تو ایک ہزار مہر ہوگا تو یہ شرط صحیح ہوگی۔ اس لئے کہ مہر مقتضاء عقد ہے اور یہ شرط اس کے مناسب ہے خلاف نہیں ہے۔

قال اذا تزوج امراة على الف ان كانت قبيحة و على الفين ان كانت جميلة فلها الفان و ان كانت قبيحة فلها الف و هذا بلا خلاف (الفتاوى التاتار خانية ۳-۱۰۲)

چوتھی قسم کی مثال

یعنی ایسی شرط عائد کی جائے جو شریعت میں منقول ہو مگر اس کے ذکر سے مقصود و تاکید ہوتی ہے ۔ جیسے عورت سے نکاح کی یہ شرط ہے کہ وہ کسی کے نکاح میں نہ ہو اور نہ ہی وہ عدت میں ہو ۔ پس اگر شوہر نے عقد نکاح میں ایسی شرط لگائی تو یہ شرط صحیح ہوگی ۔ کیونکہ یہ شرط خود نکاح کے انعقاد کے لئے ضروری ہے یا مہر کو ایک ماہ میں ادا کرنے کی شرط لگائی تو اس کی ادائگی ضروری ہوگی اور اس صورت میں بیوی کو اپنے نفس کو روکنے کا حق ہوگا ۔

(رد المحتار ۴/۱۲۵ وغیرہ)

پانچویں قسم کی مثال

عقد نکاح میں بیوی نے متعین مہر کے بارے میں یہ شرط لگائی کہ عرف کے مطابق مہر ادا کرنا ہوگا اور اس کے شہر کا عرف یہ ہے کہ ایک تہائی یا دو تہائی مہر کی رقم رخصتی سے پہلے دی جاتی ہے تو اس کے مطابق عمل کرنا ہوگا۔

قال: (او) اخذ (قدر ما يعجل لمثلها عرفا) به يعنى لان المعروف كالمشروط (ان لم يؤجل) او يعجل كله فكما شرط.

قال الشامى: قلت و المتعارف فى زماننا فى مصر و الشام تعجيل الثلثين و تاجيل الثلث (رد المحتار مع الدر المختار ۳. ۱۲۲)

شرط فاسد

اگر فریقین نے ایسی شرط عائد کی جو:

۱۔ کسی امر محظور و ممنوع پر مشتمل ہے۔

۲۔ یا اس میں دھوکہ (غرر غیر یسیر) ہے۔

۳۔ یا اس کا تقاضہ نہ تو عقد کرتا ہے اور نہ ہی مقتضا کے مناسب ہے اور نہ ہی اس کی موافقت میں شرع یا عرف ہے تو ایسی شرط فاسد ہے۔

شرط اول کی مثال

جیسے نکاح جو حقیقت میں ایسا معاہدہ ہے جس میں ابدیت ہے پس اگر کوئی نکاح مؤقت کرے جیسے مرد یہ کہے کہ: **اتزوجك عشرة ايام۔**

اور عورت قبول کرلے تو یہ نکاح فاسد ہوجائے گا، اس لئے کہ اس نے دس دن کی قید لگا کر نکاح کی ابدیت کو ختم کردیا ہے۔

و اما الثانى فهو ان يقول اتزوجك عشرة ايام و نحو ذلك و انه فاسد عند اصحابنا الثلاثة و قال زفر النكاح جائز و هو مؤبد و الشرط باطل (البدائع ۳. ۱۲۷)۔

یا اس شرط پر شادی کی کہ دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کا وارث نہ ہوگا تو شرط باطل ہوجائے گی۔

رجل تزوج امراة على الف على ان لاترثه و لا يرثها جاز النكاح و يتوارثان و ليس لها

الف درهم کان مهر مثلها اقل من ذلک او اکثر (الفتاوی التاتار خانیة ۳۔۲۰۲)

شرط دوم کی مثال

اگر کسی مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا اور ایجاب کو کسی شخص کے تسلیم و رضا پر موقوف کیا، جیسے یہ کہا میں نے تم سے نکاح کیا اگر فلاں شخص راضی ہوجائے اور وہ شخص وہاں موجود نہیں ہے تو نکاح جائز نہ ہوگا اس لئے کہ ایجاب میں غرر و مخاطرت ہے۔

اذا قال لامراة قد تزوجتک بالف درهم ان رضی فلان الیوم فان کان فلان حاضرا فقال رضیت جاز النکاح استحسانا و ان کان غیر حاضر لم یجز ... جعل الایجاب مخاطرة (الفتاوی التاتار خانیة ۲۔۵۹۹)۔

شرط باطل

فقہاء احناف شرائط شرعیہ میں سے ان شرائط کو جو صلب عقد میں داخل ہوتے ہیں ان کی خلاف ورزی کو باطل سے تعبیر کرتے ہیں، جیسے بیع میں بدلین میں سے کوئی ایک خمر و خنزیر ہو تو بیع باطل ہوجاتی ہے اسی طرح نکاح میں یہ شرط ہے کہ فریقین میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے محرم موبد نہ ہو، اس لئے اگر کسی نے محرم خاتون سے نکاح کرلیا تو نکاح باطل ہوجائے گا (رد المحتار ۳۔۱۳۲)

فاسد و باطل کے درمیان فرق

فاسد اور باطل کے درمیان احکام و آثار کے ترتب میں فرق ہوتا ہے۔ اگر عقد باطل ہوتا ہے تو اس کا وجود و عدم برابر ہوتا ہے۔

الظاهر ان المراد بالباطل ماوجوده کعدمه لذا لا یثبت النسب و لا العدة فی نکاح المحارم (ایضا)

جب کہ نکاح فاسد میں مجامعت سے مہر مثل بھی واجب ہوتا ہے، عدت بھی واجب ہوتی ہے اور نسب بھی ثابت ہوتا ہے۔

قال فی تنویر الابصار و یجب مهر المثل فی نکاح فاسد بالوطء لا بغیره ... و

تجب العدة بعد الوطء من وقت التفريق و يثبت النسب (حواله سابق ٣ /١٣١ تا ١٣٢)۔

فقہاء احناف میں بعض حضرات نے نکاح کے باب میں باطل اور فاسد کے درمیان کسی فرق کے ہونے سے انکار کیا ہے، لیکن قول صحیح یہ ہے کہ عدت کے درمیان فرق ہے۔

رد المحتار میں ہے:

قوله فلا عدة فى باطل فيه انه لا فرق بين الفاسد و الباطل فى النكاح بخلاف البيع كما فى نكاح الفتح و المنظومة المحبية لكن فى البحر عن المجتبى كل نكاح اختلف العلماء فى جوازه كالنكاح بلا شهود فالدخول فيه موجب للعدة اما نكاح منكوحة الغير و معتدته فالدخول فيه لا يوجب العدة ان علم انها للغير لانه لم يقل احد بجوازه فلم ينعقد اصلا فعلى هذا يفرق بين فاسده و باطله فى العدة و لهذا يجب الحد مع العلم بالحرمة لكونها زنا كما فى القنية و غيرها۔ (رد المحتار ٣ـ ٥١٦)

نکاح فاسد اور شرط فاسد کے درمیان فرق

جیسا کہ میں نے ذکر کیا کہ نکاح کی صحت کے لئے شریعت نے جو شرائط مقرر کی ہیں ان کو "شرائط شرعیہ" کہتے ہیں۔ اگر ان شرائط صحت میں سے کوئی شرط نہیں پائی جائے تو نکاح فاسد ہوجائے گا، جیسے نکاح میں گواہوں کا ہونا شرط ہے اگر کوئی بغیر گواہ نکاح کرے تو نکاح فاسد ہوجائے گا۔

نکاح فاسد کی تعریف کرتے ہوئے صاحب در مختار لکھتے ہیں:

وهو الذى فقد شرطا من شرائط الصحة كشهود (الدر المختار مع رد المحتار ٣ـ ١٣١)

اس کے برخلاف اگر کسی نے عقد نکاح میں جب کہ شرائط صحت پائی جاتی ہوں ایسی شرط لگائی جو فاسد ہے تو نکاح صحیح ہوگا اور شرط فاسد ہوجائے گی، جیسے کوئی خاتون اس شرط پر نکاح کرے کہ شوہر اس سے جماع نہ کرے گا تو نکاح صحیح ہوگا اور شرط فاسد ہوگی، اس پر عمل ضروری نہ ہوگا۔

علامہ ابن عابدین لکھتے ہیں:

بخلاف ما لو شرط شرطا فاسدا كما لو تزوجته على ان لا يطأها يصح النكاح و يفسد الشرط۔ (رد المحتار ٣ـ ١٣١)

اور بنایہ میں شرط فاسد کی مثالوں کو واضح کرتے ہوئے کہا گیا ہے:

و الثانی ما یبطل فیه الشرط و یصح النکاح مثل ان یشترط ان لا یکون لها مهرا و لا ینفق علیها و ان لا یطا ها او یعزل عنها او لا یکون عندها فی الجمعة الا یوما او لیلة او شرط لها النهار دون اللیل او شرط علیها ان تنفق علیه او تقطعه شیئا من مالها فهذه الشروط کلها باطلة لانها تنافی مقتضی العقد و النکاح صحیح فی الصور کلها لانه لا یبطل بالشروط الفاسدة (البنایة علی شرح الهدایة ۲۔۲۲۵)

اس سے واضح ہوگیا کہ عقد نکاح میں کسی فریق کا ایسی شراط عائد کرنا جس کا مقصد نکاح سے ہونے والی ذمہ داری سے گریز ہو، جیسے یہ شرط کہ شوہر عورت کا نفقہ نہ دے گا یا اس سے تعلق زوجیت قائم نہ کرے گا یا عزل کرے گا، یا یہ کہ اس کے پاس صرف دن کو رہے گا، یا ہفتہ میں ایک دن رہے گا، یا یہ کہ بیوی اسے کوئی چیز دے گی، یہ تمام شرائط مقتضائے عقد کے خلاف ہیں اس لئے ان پر عمل ضروری نہیں ہوگا، ان کی حیثیت عقد میں شرط باطل کی ہے ۔ یہ مسلک امام ابو حنیفہ کا ہے ان کے نزدیک عورت کی طرف سے عقد نکاح میں اگر ایسی کوئی شرط لگائی جائے کہ اس کی موجودگی میں اگر شوہر دوسری عورت سے شادی کرے گا، یا اسے شہر سے کہیں اور لے جائے گا، تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا، اور اگر دوسری شادی نہیں کرے گا، یا دوسرے شہر میں نہ لے جائے گا تو مہر ایک ہزار ہوگا۔ اس صورت میں شرط پوری کرنے پر عورت دو ہزار مہر نہیں پائے گی، مہر مثل پائے گی جو نہ ایک ہزار سے کم ہوگا اور نہ دو ہزار سے زائد ہوگا۔ البتہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ایسی شرط جائز ہے ۔

بنایہ میں ہے :

ولو تزجها علی الف ان اقام بها یعنی فی بلدها و علی الفین ان اخرجها یعنی من بلدها فان اقام فلها الف و ان اخرجها فلها مهر مثلها لا یزاد علی الفین و لا ینقص عن الالف و هذا الحکم عند ابی حنیفة و قالا الشرطان جائزان حتی کان لها الالف ان اقام بها و الالفان ان اخرجها من بلدها (ایضا ۲۔۲۲۶)

موجودہ حالات میں جب کہ عورتوں پر مختلف قسم کے ازدواجی زندگی میں مظالم ہو رہے ہیں صاحبین کے قول کو اختیار کرنا مناسب ہے ۔

عورت کی طرف سے ملازمت میں رہنے کی شرط

موجودہ دور کے معاشرتی و اقتصادی مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ پیش آرہا ہے کہ مختلف ممالک میں مسلمان عورتیں حصول تعلیم کے بعد ملازمتوں سے وابستہ ہوجاتی ہیں یا وابستہ ہونے کی جدو جہد میں لگی رہتی ہیں، ایسی

عورتیں اگر نکاح کے وقت یہ شرط لگاتی ہیں کہ شوہر انہیں لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا، اور اس شرط کو عقد نکاح میں مرد قبول بھی کر لیتا ہے، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی پابندی شوہر کے لئے ضروری ہوگی یا نہیں اور اگر شوہر اس شرط کو قبول کر لینے کے باوجود عورت کو سلسلہ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے، یا نئی ملازمت سے روکتا ہے تو عورت کے لے شوہر کے اس حکم کی تعمیل ضروری ہوگی یا نہیں؟

ہماری رائے میں یہ شروط بھی شروط فاسدہ میں داخل ہے اس لئے کہ یہ مقتضاء عقد کے خلاف ہے اس سے شوہر کے حق احتباس زوجہ کو نقصان ہوتا ہے، چنانچہ فقہاء احناف نے ان عورتوں کے لئے جو دایہ یا مردہ عورتوں کو غسل دینے کا کام کرتی ہیں اور یہ فرض کفایہ بھی ہے، بغیر شوہر کی اجازت کے اس کام کے لئے گھر سے نکلنے کو منع کیا ہے۔ علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں۔

له ان يمنع امراته من الغزل و لاتتطوع للصلوة و الصوم بغير اذن الزوج كذا فى الظهيرية و ينبغى عدم تخصيص الغزل بل له ان يمنعها من الاعمال كلها المقتضية للكسب لانها مستغنية عنه لوجوب كفايتها عليه (البحر الرائق ٣ /١٧٩)

ان للزوج ان يمنع القابلة و الغاسلة من الخروج لان فى الخروج اضرارا به و هى محبوسة لحقه و حقه مقدم على فرض الكفاية بخلاف الحج الفرض لان حقه لايقدم على الفرض المعين (ايضا ٣ /١٩٥)

عورت کا عقد نکاح میں حق طلاق کی شرط لگانا

شریعت نے طلاق کا اختیار مرد کو دیا ہے۔ ارشاد الہی ہے۔

يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن. (سورة الطلاق ١) نیز سورہ بقرہ آیت ۲۲۷۔ ۲۳۱ میں طلاق کا اختیار مرد کو دیا گیا ہے۔ لیکن یہ حق مرد اپنے علاوہ کسی دوسرے کو دے سکتا ہے اور اس میں نائب بنا سکتا ہے، اس لئے اگر عورت عقد نکاح میں خاص الفاظ کے ساتھ اس حق طلاق کو تفویض کی صورت میں حاصل کرنا چاہے تو کر سکتی ہے، مگر بہتر یہ ہے کہ یہ حق مطلق نہ دیا جائے بلکہ کچھ خاص شرائط پر دیا جائے۔

اشتراط فی النکاح

مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی ٭

عائلی زندگی کے آغاز کے لئے نکاح، مرد عورت کے درمیان ایک ایسا عقد ہے، جس سے دو اجنبی نفوس میں مودت و محبت کا ایک نیا باب کھلتا ہے، اور وہ اس طرح یک جان دو قالب ہوجاتے ہیں کہ ایک کی خوشی دوسرے کو مسرور و شاداں اور ایک کا رنج دوسرے کو رنجیدہ اور پریشان کردیتا ہے، عام طور سے یہ قربت ایجاب وقبول کے مراحل طے کرتے ہی پیدا ہوجاتی ہے اور دونوں اعتماد کی فضا میں سانس لینے لگتے ہیں۔ نکاح کے بعد یہ انقلاب ایسا عظیم اور متحیر کن ہوتا ہے کہ عقل انسانی اور شعور کی پہونچ وہاں تک نہیں ہوپاتی کہ یک بیک وہ کون سی قوت اور کیسا کنکشن ہے جو دل کی دنیا کو جوڑ دیتا ہے۔

لیکن کبھی کبھی بعض خارجی حالات اور شیطان کی کارستانیوں کی وجہ سے اس درجہ قربت اور اعتماد پیدا نہیں ہو پاتا جو نکاح کا لازمہ ہے، بلکہ نکاح کے قبل ہی فریقین شکوک و شبہات اور بے اعتمادی کے شکار ہوتے ہیں، اور اندیشہ ہوتا ہے کہ نکاح کے بعد عائلی زندگی پر بھی اس کے مہیب سائے پڑیں گے ایسے میں ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ نکاح کو کچھ شرطوں کے ساتھ مشروط کردیا جائے تاکہ مخالف حالات پیدا ہونے کی صورت میں " **امساک بالمعروف** " ناممکن ہو تو " **تسریح بالاحسان** " عمل میں آجائے اور ایک دوسرے کے استحصال سے بچا جاسکے۔

شرط صحیح

یہ شرائط عام طور سے دو قسم کے ہوتے ہیں، پہلی قسم ان شرائط کی ہے جو عقد نکاح کے متقاضی ہونے

٭ استاذ مدرسہ احمدیہ ابابکر پور، ویشالی، بہار

مقتضی کے حصول کو یقینی بنانے ، نص کے وارد ہونے یا عرف کے جاری ہونے کی وجہ سے لگائے گئے ہوں ، فقہاء کی اصطلاح میں اسے شرط صحیح کہتے ہیں۔

" مذهب الحنفية الشرط الصحيح هو الذى يقتضيه العقد بان يكون موجبه حكما من احكام العقد او يؤكد مقتضى العقد او ورد به الشرع او جرى به عرف " (احكام الاسرة فى الاسلام ص ١٥) ... " والشرط غير الصحيح، ماليس واحداً من تلك الانواع و ان كان فيه مصلحة لاحد العاقدين " (ص ١٥٥) جیسے :

۱ ۔ زوجہ کا شرط لگانا کہ شوہر اس کا نفقہ برداشت کرے گا ، مہر دے گا ، حسن سلوک سے پیش آئے گا ، اس کے حقوق میں کمی نہیں کرے گا ، دوسری بیوی کی طرح اس کی باری مقرر کرے گا ، یا شوہر کا شرط لگانا کہ بیوی اس کی اجازت کے بغیر گھر سے نہیں نکلے گی ، اس کی نافرمانی نہیں کرے گی ، نفلی روزے اس کی اجازت کے بغیر نہیں رکھے گی ، کسی کو اس کی اجازت کے بغیر گھر میں آنے نہ دے گی ، اس کے سامان میں بغیر اس کی مرضی کے تصرف نہیں کرے گی وغیرہ۔

۲ ۔ یا یہ شرط لگانا کہ مہر اور نفقہ کے کفیل شوہر کے والدین ہوں گے ۔

۳ ۔ اسی طرح شوہر کا شرط لگانا کہ عائلی زندگی کے دشوار گزار ہونے کی صورت میں اسے طلاق کا حق ہوگا ، یا عورت کا تفویض طلاق یا امر بالید کی شرط کے ساتھ نکاح کرنا ۔

۴ ۔ یا عورت کا شرط لگانا کہ دخول سے قبل نصف مہر ادا کردینا ہوگا ، جب اس علاقہ کا رواج بھی ایسا ہو ۔ یہ ساری صورتیں علی الترتیب عقد نکاح کے متقاضی ہونے ، مقتضی کے حصول کو یقینی بنانے ، نص کے وارد ہونے اور عرف کے قبیل کی ہیں ، اس لیے یہ شرائط صحیح ہیں اور ان کا ایفاء ضروری ہے ۔

اللہ رب العزت کا ارشاد ہے :

" **و اوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا** " . (بنی اسرائیل ۳۴) اور عہد (مشروع) کو پورا کرو (ایسے) عہد کی باز پرس ہوگی۔

اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ۔

وہ شرائط جن کا پورا کرنا سب سے زیادہ ضروری ہے ، وہ ہے جن پر تم نے نکاح کیا ہو "

علامہ نووی اس حدیث کے ذیل میں لکھتے ہیں :

قال الشافعى و اكثر العلماء ان هذا محمول على شرط لا تنافى مقتضى النكاح بل تكون

من مقتضياته و مقاصده (شرح المسلم للنووی ج ۱ ص ۴۵۵)"

ایک دوسری حدیث میں ہے

احق ما اوفيتم من الشروط ان توفوا به الفروج (بخاری ج ۳ ص ۲۷۷)

فتح الباری میں ہے۔

قال الخطابی، الشروط فی النكاح مختلفة فمنها ما يجب الوفا اتفاقا وهو ما امر الله به من امساک بمعروف او تسريح باحسان و عليه حمل بعضهم هذا الحديث (فتح الباری)

خطابی کہتے ہیں نکاح کی مختلف شرطیں ہیں، ان میں سے جن کا ایفا بالاتفاق ضروری ہے وہ ایسی شرطیں ہیں جن کا اللہ نے حکم دیا ہے یعنی "**امساک بالمعروف**" اور "**تسريح بالاحسان**" اور اسی پر بعضوں نے اس حدیث کو محمول کیا ہے

شرط فاسد

دوسری قسم ان شرائط کی ہے جو نہ تو عقد نکاح سے میل کھاتے ہیں اور نہ ہی شرع و عرف اس کی اجازت دیتے ہیں، ایسے شرائط کا مقصد بالعموم نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز یا متعاقدین میں سے کسی فریق پر ایسی پابندی لگانا یا ایسے حق کا حصول ہوتا ہے، جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں ممکن نہیں تھا۔ مثلاً یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان نفقہ شوہر کے ذمہ نہیں ہوگا، وہ مہر ادا نہیں کرے گا، مرنے کی صورت میں بیوی وارث نہیں ہوگی، یا عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، یا بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے جائے گا وغیرہ۔ اس قبیل کے شرائط فاسد ہیں، اس لیے لغو قرار پائیں گے ان کا ایفاء ضروری نہیں ہوگا اور نہ ہی عدم ایفاء کی صورت میں کوئی اثر عقد نکاح پر پڑے گا۔ ترمذی میں ہے :

"**روی عن علی بن طالب انه قال شرط الله قبل شرطها كانه رای للزوج ان يخرجها و ان كانت اشترطت على زوجها ان لا يخرجها و ذهب بعض اهل العلم الى هذا و هو قول سفيان الثوری و بعض اهل الكوفة** (ترمذی۔ باب ما جاء فی الشرط عند عقدة النكاح)

حضرت علی بن ابی طالب نے ارشاد فرمایا۔ اللہ نے اس کی شرط سے پہلے شرط لگادی، گویا اس نے زوج کے لئے یہ گنجائش رکھی ہے کہ وہ اسے باہر لے جائے گا، اگرچہ اس نے شوہر پر شرط لگائی ہو کہ وہ اسے باہر نہیں لے جائے گا۔ بعض اہل علم کی یہی رائے ہے اور یہی قول سفیان ثوری اور بعض اہل کوفہ کا ہے۔

علامہ نووی نے لکھا ہے :

" و اما شرط یخالف مقتضاہ کشرط ان لا یقسم لھا و لایتسری علیھا و لا ینفق علیھا و لا یسافر بھا۔ نحو ذالک فلا یجب الوفاء بہ بل یلغوا الشرط و یصح النکاح بمھر المثل لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم کل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل " (مسلم ج ۱ ص ۴۵۵)

ایسی شرط جو نکاح کے مقتضی کے خلاف ہو جیسے یہ شرط کہ اس کے لئے باری مقرر نہیں کرے گا، اس سے ہم بستر نہیں ہوگا، اس کو نفقہ نہیں دے گا اور اس کے ساتھ سفر نہیں کرے گا وغیرہ وغیرہ۔ تو اس طرح کی شرط کو پورا کرنا واجب نہیں ہے ، بلکہ شرط لغو ہوجائے گی اور نکاح مہر مثل کے ساتھ صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ، ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہیں باطل ہے ۔

در مختار میں ہے :

" ولکن لا یبطل النکاح بالشرط و انما یبطل الشرط دونہ یعنی لو عقد مع شرط فاسد لم یبطل النکاح بل الشرط " (در مختار علی ھامش رد المحتار کتاب النکاح ۔ فصل فی المحرمات ج ۲ ص ۲۵)

نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوگا ، شرط باطل ہوگی یعنی اگر کسی نے شرط فاسد کے ساتھ عقد کیا تو نکاح باطل نہیں ہوگا ، شرط باطل ہوجائے گی ۔

شامی میں ہے :

" بخلاف مالوشرط فاسدا کما لو تزوجتہ علی ان لا یطاھا فانہ یصح النکاح و یفسد الشرط ۔ (شامی ج ۲ ص ۳۵۰) بخلاف اس صورت کے جب شرط فاسد لگادے ، مثلاً اس شرط پر نکاح کرے کہ اس کا شوہر اس سے وطی نہیں کرے گا تو نکاح صحیح ہوگا اور شرط فاسد ہوگی ۔

عالمگیری میں ہے :

" ولا یثبت فی النکاح خیار الرویۃ و العیب و الشرط (الی قولہ) حتی انہ اذا فعل ذالک فالنکاح جائز و الشرط باطل ۔ (عالمگیری ج ۱ ص ۲۵۵)

نکاح میں خیار رویت ، عیب اور شرط ثابت نہیں ہوتا ، اسی لیے اگر ایسا کرلیا تو نکاح جائز ہے اور شرط باطل ۔

" احکام الاسرۃ فی الاسلام " میں ہے :

" وحكم هذا الشرط انه يلغو وحده ولا اثر فى العقد بل يبقى العقد معه صحيحا لان القاعدة المقررة عندهم ان الزواج لا يبطل بالشروط الفاسدة " (احكام الاسرة فى الإسلام، محمد مصطفى شبلى ص ١٥٥)

اس قسم کے شرائط کا حکم یہ ہے کہ صرف شرط لغو ہوتی ہے اور عقد پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا بلکہ عقد ان شرائط کے ساتھ بھی صحیح ہوتا ہے، اس لیے کہ فقہاء کا اصول ہے کہ نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا۔

الاحکام الشرعیہ میں ہے :

" و اما ان كان الشرط المقترن بالعقد فاسدا فلا يتقيد العقد به ولا يلزم الوفاء به باتفاق الفقهاء ... و مذهب الحنفية فى ذالك ان الشرط الفاسد مهما كان لا يوجب فساد العقد و انها يلغى الشرط وحده و يبقى العقد صحيحا تترتب عليه احكامه و آثاره "(الاحكام الشرعية للاحوال الشخصية، زكى الدين شعبان ص ١١٠)

فقہاء کا اتفاق ہے کہ عقد نکاح شرط فاسد سے مشروط ہو تو عقد اس سے مقید نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کا ایفا ضروری ہوگا، اور اس باب میں حنفی مذہب یہ ہے کہ شرط فاسد جہاں کہیں بھی ہو، اس سے فساد عقد لازم نہیں آتا، صرف شرط باطل ہوتی ہے، عقد باقی رہتا اور اس پر عقد کے احکام و اثرات مرتب ہوتے ہیں۔

تقریر ترمذی میں حضرت شیخ الہند کا ارشاد ہے :

" فعند الشافعى اذا لم يعمل بعد النكاح حسب شرطه يظهر الخلل فى النكاح و عندنا لا يضر فى النكاح وهو قائم على حاله كما هو مذهب على رضى الله عنه " (تقرير ترمذى باب ما جاء فى النكاح بالشرط)

حضرت شافعی کے نزدیک اگر نکاح کے بعد شرط کے مطابق عمل نہیں کیا گیا تو نکاح میں خلل واقع ہوگا، ہمارے نزدیک نکاح میں اثر نہیں ہوگا اور وہ علی حالہ قائم رہے گا، جیسا کہ حضرت علی کا مذہب ہے۔

دیگر مذاہب پر ایک نظر

یہ ساری تفصیل احناف کے مذہب کے مطابق ہے۔ امام شافعی کا اختلاف بھی اوپر مذکور ہوا، رہ گئے مالکیہ اور حنابلہ، تو ان کے نزدیک تھوڑا فرق ہے، مالکیہ شرط صحیح کی دو قسم مکروہ اور غیر مکروہ کرتے ہیں، غیر مکروہ وہ شرائط ہیں جو عقد کے موجبات میں ہوں جیسے مرد کا شرط لگانا کہ عورت اس کی اطاعت کرے گی، بغیر اجازت گھر سے

باہر نہیں جائے گی وغیرہ اور شرط صحیح مکروہ وہ ہے جو عقد کے مقتضی کے منافی نہ ہو، مثلاً عورت کا شرط لگانا کہ دوسری شادی نہیں کرے گا، سفر میں نہیں لے جائے گا وغیرہ۔ اس کے علاوہ جو شرائط ہیں، وہ ان کے یہاں بھی فاسد ہیں۔

حنابلہ کے یہاں نکاح سے متعلق شرائط کی دو ہی قسمیں ہیں، شرط صحیح اور غیر صحیح، غیر صحیح پر وہ شرط فاسد اور باطل کا اطلاق کرتے ہیں، ان کے یہاں شرط صحیح کے لیے ضروری ہے کہ عقد کے مقاصد کی تکمیل میں مخل نہ ہو، شرع میں ممانعت نہ آئی ہو اور متعاقدین میں سے کسی کو فائدہ پہونچتا ہو، اور شرط غیر صحیح وہ ہے جو مقتضائے عقد کے منافی یا شریعت میں جس کی ممانعت آئی ہو۔

اس طرح یہ بات صاف ہوجاتی ہے کہ تمام ائمہ ان شرائط کی صحت پر متفق ہیں جو مقتضائے عقد ہیں اور اس پر بھی متفق ہیں کہ وہ شرائط جو عقد کے مقاصد کی تکمیل میں مخل، مقتضائے عقد کے منافی اور نص کے خلاف ہوں، فاسد ہیں، البتہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جو شرائط مقتضائے عقد نہ ہوں اور وہ مقاصد زواج کے خلاف بھی نہ ہوں۔ جیسے عورت کا شرط لگانا کہ مرد دوسری شادی نہیں کرے گا یا اس کے وطن سے باہر نہیں لے جائے گا وغیرہ۔ اس صورت میں حنابلہ اسے شرط صحیح قرار دے کر اس کا ایفاء لازم سمجھتے ہیں، اور مالکیہ کے یہاں چونکہ یہ شرط صحیح مکروہ ہے اس لئے ایفاء واجب تو نہیں البتہ مستحب ہے۔ ان حضرات کی تائید حضرت عمر کے اس قول سے ہوتی ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ جب مرد نے عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کو وطن سے باہر نہیں [illegible]ائے گا تو اب عورت کی رضامندی کے بغیر شوہر اس کو نہیں لے جاسکتا۔

" اذا تزوج الرجل امراة و شرط لها ان لا يخرجها من مصرها فليس له ان يخرجها
(ترمذی باب ما جاء فی الشرط عند عقدة النكاح ج ١ ص ١٣) امام ترمذی نے یہی مذہب امام شافعی اسحاق اور امام احمد کا بیان کیا ہے اور ابن تیمیہ نے حضرت عمرو بن العاص قاضی شریح اور امام اوزاعی سے یہی نقل کیا ہے۔ معاصر بزرگوں میں مفتی عبد الرحیم صاحب لاجپوری کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے، لکھتے ہیں:

"ہاں؛ شرط قبول کرنے کے باوجود عورت کو راضی کر کے بلاسکتا ہے؟ جبر نہیں کرسکتا، لڑکی جانا نہ چاہے تو خط و کتابت اور خرچ بند کر کے اس کو پریشان کرنا ناجائز ہے۔ **(فتاوی رحیمیہ ج ٣ کتاب النکاح ص ١٢٩)**

نکاح پر شرط فاسد کے اثرات

جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، احناف کے یہاں شرط فاسد سے نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور صحیح یا فاسد کے عدم ایفاء

سے عورت کو فسخ کا اختیار نہیں حاصل ہوتا ہے ، کیونکہ عدم ایفاء سے زیادہ سے زیادہ شارط کی رضا فوت ہوتی ہے جو عقد نکاح میں مؤثر نہیں ، احکام الاسرۃ میں ہے :

" فان لم یوف به من التزمه لا یثبت الخیار لشارطه فی فسخ العقد لان فوت هذا الشرط و ان کان مفوتا لرضاء شارطه بالعقد الا انه لا یؤثر فی العقد لان الرضاء عندهم لیس شرطا فی صحة العقد لتصحیحهم زواج المکره ولیس له رضا هکذا (احکام الاسرة فی الاسلام ص۱۵۵)

اگر نہیں پورا کیا جس کو لازم قرار دیا تھا تو شارط کے لئے فسخ عقد کا اختیار ثابت نہیں ہوگا اس لیے کہ اس شرط کا فوت ہونا اگرچہ شارط کے رضا کو فوت کردیتا ہے ، لیکن یہ عقد میں مؤثر نہیں ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک صحت عقد کے لئے رضامندی شرط نہیں ہے ، یہی وجہ ہے کہ وہ مکرہ کے نکاح کو صحیح قرار دیتے ہیں ، حالانکہ اس کی رضامندی نہیں ہوتی ہے ۔"

بعض اہل علم نے احناف کے مذہب کو ان احادیث کے مخالف قرار دیا ہے ، جس میں شرائط اور وعدہ کے ایفاء پر زور دیا گیا ہے ، اس سلسلے میں گفتگو پہلے گزر چکی ہے کہ حدیث کی مراد کیا ہے ، اس سے قطع نظر واقعہ یہ ہے کہ حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ اگر کسی نے وعدہ وفا نہیں کیا تو نکاح ٹوٹ جائے گا ، باطل ہوگا ، یا عورت کو فسخ کا اختیار حاصل ہوگا ، تقریر ترمذی میں ہے :

" ولکن اذا لم یوف به فهل یضر نکاحه ام لا فلا بحث عنه فی الحدیث بل الحدیث ساکت عنه " (تقریر ترمذی ۔ شیخ الهند باب ماجاء فی النکاح بالشرط)

لیکن اگر اس شرط کو پورا نہ کرے تو اس سے نکاح کو ضرر پہونچے گا یا نہیں ، تو اس حدیث میں اس سے کوئی بحث نہیں ہے ، بلکہ خاموش ہے ۔

امام مالک کے یہاں شرط فاسد سے نکاح باطل ہوجاتا ہے ، اور اگر دخول کی نوبت نہیں آئی ہے تو فسخ کرنا ضروری ہے ، دخول کے بعد عقد باقی رہے گا ، شرط باطل ہوگی اور مہر مسمی کی جگہ مہر مثل واجب ہوگا " الاحکام الشرعیہ " میں ہے :

" و مذهب المالکیة فی ذالک هو بطلان العقد بالشرط الفاسد و وجوب فسخه ما دام الرجل لم یدخل بالمراة واذا دخل بها مضی العقد و الغی الشرط و بطل المسمی و وجب للمراة مهر المثل " (الاحکام الشرعیة للاحوال الشخصیة ص۱۱۰)

اس سلسلے میں مالکیہ کا مذہب شرط فاسد سے عقد کے بطلان کا ہے، اور جب تک مرد اس عورت سے دخول نہ کرے نکاح کا فسخ واجب ہے، اگر دخول کرلیا تو عقد نافذ ہوجائے گا اور شرط لغو ہوجائے گی، مسمی باطل ہوکر عورت کو مہر مثل ملے گا۔

تعلیق طلاق کی شرط

اشتراط فی النکاح میں ایک اہم بحث تعلیق طلاق اور تفویض طلاق کی ہے۔ احناف کے یہاں دونوں شرطیں معتبر اور صحیح ہیں، لہذا اگر کسی نے اس شرط پر نکاح کیا کہ "**کل امرأة یتزوج بها تکون طالقا**" تو طلاق واقع ہوجائے گی، شرط باطل نہیں ہوگی، البتہ اس قسم کے شرائط سے اسلام کے تعدد ازدواج کی خلاف ورزی ہوگی، اس لئے اس کی حوصلہ افزائی نہیں کی جاسکتی، فتاوی رشیدیہ میں اس قسم کے ایک سوال کے جواب میں لکھا ہے۔ "یہ نکاح شرعا صحیح اور معتبر ہے، اس تعلیق سے نکاح میں فساد نہیں آتا اور یہ تعلیق بھی شرعا معتبر ہے، اگر اس شرط پر نکاح کیا تو خاوند کے دوسرے نکاح کرنے سے اس پر طلاق پڑجائے گی۔ مگر چونکہ اصل مسئلہ شرعیہ یہ ہے کہ مرد کو بشرط اقامت عدل بین الازواج و تحمل نان و نفقہ چار تک زوجات درست ہیں۔ اس لیے ایسی شرط رائج کرنا، ہرگز اصول شریعت کے سزاوار و مطابق نہیں۔

قال الله تعالی۔ " الرجال قوامون علی النساء بما فضل اللّٰہ بعضهم علی بعض و بما انفقوا من اموالهم" وقال عز اسمه "فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی و ثلث و رباع "

اقل درجات امر اباحت ہے، پس اس میں اشتراط مذکور کو رواج و شائع کرنا، بے شک اس اباحت کی مخالفت اور حکمت شرعیہ تعدد ازدواج کو روکنا ہے، بلکہ بعض اوقات بسبب بعض ضرورت کے نکاح ثانی کی سخت احتیاج ہوتی ہے، حالانکہ نکاح ثانی سنت ہے اور بشرط عدم خشیۃ میل و اقامت عدل و امن از جور موجب نفع ہے، اور نیز مقتضائے شریعت "**تزوجوا الولود الودود فانی مکاثر بکم الامم**" پر عمل ان وجوہ سے بوجہ ان اشتراط کے موقوف کرنے میں سعی مناسب ہے" (**فتاوی رشیدیۃ کامل ص ۴۸۵**)

انہیں وجوہ سے امام شافعی کے نزدیک یہ شرط غیر لازم ہے، امام احمد کی بھی یہی رائے ہے، البتہ ان کے یہاں نکاح ثانی کی صورت میں معاملہ عورت کے اختیار میں چلا جاتا ہے، چاہے تو وہ اس کے ساتھ رہے اور چاہے تو علحدگی اختیار کرے، امام ابن تیمیہ نے اسے اعدل الاقوال قرار دیا ہے۔

" و الثالث وهو اعدل الاقوال انه لا یقع به الطلاق و لا عتاق لکن لامرأته ما شرط لها: فان شئت ان تقیم معه و ان شائت ان تفارقه وهذا اوسط الاقوال (فتاوی ابن تیمیة ج ۳۲)

اور تیسرا قول جو تمام اقوال میں زیادہ قرین انصاف ہے، یہ ہے کہ اس سے نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ عتاق، لیکن عورت کے لئے وہی ہے جو اس نے شرط لگائی تھی، اس لئے وہ چاہے تو اس کے ساتھ رہے چاہے تو جدائگی اختیار کرے یہ متوسط قول ہے ۔

تفویض طلاق کی شرط

یہی حکم تفویض طلاق کا بھی ہے ۔ عورت نے نکاح کے وقت یہ شرط لگادی کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا اور شوہر نے اسے قبول کرلیا تو طلاق کا حق عورت کی طرف منتقل ہوجائے گا۔ حضرت تھانوی نے الحیلۃ الناجزۃ میں لکھا ہے ۔

"نکاح مذکور میں کچھ شرائط خاوند سے منظور کرالی گئی ہیں، اس کے جواز میں حنفیہ کو کلام نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے اسی صورت کو نکاح معلق میں داخل کرکے شبہ کیا ہے ۔ مگر حقیقت میں یہ نکاح معلق نہیں ۔ بلکہ نکاح منجز ہے جو تفویض معلق کے ساتھ مشروط ہے ۔ نکاح معلق وہ ہے کہ اس وقت نکاح ہی نہ ہو ۔ جیسے عورت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو تیرے نکاح میں دے دیا، اگر میرا باپ راضی ہو یا مرد یوں کہے کہ میں نے قبول کرلیا، اگر میرا باپ راضی ہو، تو اس صورت میں نکاح نہیں ہوتا اور اگر اصل نکاح معلق نہ کیا جاوے، بلکہ اس کے ساتھ کوئی شرط زائد لگادی جائے تو اس طرح نکاح ہوجاتا ہے ۔ جس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ مجلس عقد میں نکاح اسی وقت ہورہا ہے، مگر اس کے ساتھ ایک شرط ہے جس کو شوہر سے منوایا جاتا ہے " **الحیلة الناجزة۔ص ١٢٧)**

تفویض طلاق کی یہ شرط اگر نکاح سے پہلے لگائی گئی تو اس میں اضافت الی النکاح ضروری ہے اور فریقین کے اتفاق کے بعد عین عقد نکاح میں اس کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے ۔ کیونکہ نیت متعـــدمۃ مقارنہ کی طرح ہی ہوا کرتی ہے ۔ البتہ پہلے اتفاق ہوگیا تھا لیکن ابھی ایجاب و قبول نہیں ہوا تھا کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہوگیا ۔ ایسی صورت میں عین عقد نکاح کے وقت بھی شرائط کا ذکر کرنا ضروری ہوگا ۔ اور اگر معاملات شرائط پہلے سے طے نہیں تھے اور عین عقد نکاح کے وقت شرائط لگائے جارہے ہیں تو ضروری ہے کہ ایجاب عورت ، اس کے وکیل یا ولی کی جانب سے مع شرط ہو اور مرد اسے قبول کرلے ۔ اگر معاملہ اس کے برعکس بایں طور طے ہوا کہ مرد نے ایجاب بلا شرط کیا اور عورت یا اس کے ولی نے شرائط کے ساتھ قبول کیا تو یہ شرط لغو ہوجائے گی اور نکاح منعقد ہوجائے گا۔

شامی میں ہے :

" صح مقید بما اذابتدات المراۃ فقالت ، زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق

۱۱/۱۱ نفسی کلما ارید او علی انی طالق فقال الزوج قبلت۔ اما لو بداء الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدھا کما فی البحر من الخلاصۃ و البزازیۃ (شامی ج ۲ ص ۲۷۹)

نکاح مقید اس صورت میں صحیح ہے ، جب عورت ایجاب کرے اور کہے کہ میں نے اپنا نکاح تجھ سے اس شرط پر کیا کہ میرا معاملہ میرے اختیار میں ہوگا ، جب چاہوں اپنے اوپر طلاق واقع کرلوں یا مطلقہ ہوجاؤں اور شوہر نے قبول کرلیا ، لیکن اگر شوہر نے ایجاب کیا ، تو وہ نہ مطلقہ ہوگی اور نہ ہی اسے اختیار حاصل ہوگا ، جیسا کہ بحر میں خلاصہ اور بزازیہ سے نقل کیا ہے ۔

فقیہ ابواللیث دونوں صورتوں میں فرق کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے ۔

" لان البداۃ اذا کانت من الزوج کان الطلاق و التفویض قبل النکاح فلا یصح اما اذا کانت من المراۃ یصیر التفویض بعد النکاح لان الزوج لما قال بعد کلام المراۃ قبلت و الجواب یتضمن اعادۃ ما فی السوال صار کانہ قال قبلت علی انک طالق او علی ان یکون الامر بیدک فیصیر مفوضا بعد النکاح " (شامی کتاب الطلاق ج ۲ ص ۲۹۹)

اس لئے کہ ابتدا جب زوج کی طرف سے ہوگی تو طلاق و تفویض نکاح سے قبل ہوگی ، اس لئے (یہ صورت) صحیح نہیں ہوگی ، لیکن اگر ابتداء عورت کی طرف سے ہو تو تفویض نکاح کے بعد ہوگی اس لئے کہ جب شوہر نے عورت کے کلام کے بعد قبلت کہا اور جواب اعادہ سوال کو متضمن ہوتا ہے تو گویا اس نے یہ کہا کہ میں نے اس شرط پر قبول کیا کہ تو مطلقہ ہوجائے ، یا اختیار تیرے ہاتھ میں رہے ، تو یہ تفویض بعد النکاح ہوگی جو صحیح ہے ۔

البتہ اگر عورت کے مطلق ایجاب کے بعد شوہر نے مشروط قبول کیا تو نکاح مشروط بتفویض طلاق ہوگا لیکن اس صورت میں مرد کے اختیار میں ہوگا ، چاہے تو شرط لگا کر قبول کرے یا مطلق قبول کرکے نکاح منعقد کرلے ۔ عقد نکاح کے بعد بھی طرفین کی مرضی سے اس قسم کے شرط پر اتفاق کیا جاسکتا ہے ۔ لیکن اس کی حیثیت شرط کے بجائے معاہدہ کی ہوگی ، پھر طلاق کا حق چونکہ مرد کو حاصل ہے ، اس لیے یہ شوہر کی مرضی پر منحصر ہوگا کہ وہ اس قسم کا کوئی معاہدہ بیوی سے کرے یا نہ کرے ۔

یہاں یہ بات خاص طور سے یاد رکھنی چاہیئے کہ طلاق اصلا مرد کا حق ہے اور شریعت نے انتہائی حکمت و مصلحت کے تحت یہ حق اسے دیا ہے ۔ اس لئے تفویض طلاق کی شرط اسلامی مزاج کے خلاف ہے ۔ اس سے گریز افضل ہے ۔ اعتماد کی فضا بحال کرنے کے لئے اگر اس شرط کا لگانا ضروری ہو تو بھی اس کی حوصلہ افزائی کسی وجہ میں نہیں ہونی چاہئے ، کیونکہ خدشہ ہے کہ عورتیں اپنی مخصوص افتاد طبع ، جذباتیت ، جلد بازی اور نقصان عقل کی

وجہ سے اس حق کا زیادہ غلط استعمال کریں گی، ایسے میں عورت پریشانی اور پشیمانی میں تو مبتلا ہوگی، سماج پر بھی اس کے مضر اثرات پڑیں گے ۔ ان خدشات کے پیش نظر بہتر معلوم ہوتا ہے کہ تفویض طلاق کی شرط کے ساتھ مزد درج ذیل قیود کا بھی اضافہ کردے ۔

۱۔ عورت اپنے اس حق کا استعمال غصہ و جذبات کی حالت میں نہیں کر سکے گی ۔

۲۔ یہ حق اس طہر میں استعمال کرے گی جس میں جماع نہ کیا گیا ہو ۔

۳۔ صرف ایک طلاق بائن کی مجاز ہوگی ۔

۴۔ یہ حق اعزاء و اقرباء سے مشورہ کے بغیر استعمال نہیں کرے گی ۔

۵۔ حق کے استعمال کے پہلے شوہر کو مہر سے بری کردے گی ۔ بحرالرائق میں ہے ۔

" وقال لها امر ثلاث تطليقات بيدك ان ابراتني من مهرک (الی قوله) ان قدمت الابراء وقع و ان لم تبرئه من المهر لا يقع لان التوكيل كان بشرط الابراء (بحر الرائق ج ۳ ص ۳۱۹)

شوہر نے کہا کہ تین طلاق کا اختیار تجھ کو ہے، بشرطیکہ تو مجھے اپنے مہر سے بری کردے ۔ اگر اس نے پہلے بری کردیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر اس کو مہر سے بری نہیں کیا تو واقع نہیں ہوگی، کیونکہ توکیل ابراء کی شرط سے مشروط ہے ۔

تفویض کے بعد رجوع

اگر شوہر تفویض کے بعد عورت کو اس حق کے استعمال سے روکنا چاہے یا رجوع کرنا چاہے تو اس کا حق نہیں ہوگا، عالمگیری میں ہے ۔

" وليس للزوج ان يرجع في ذالک و لا ينهاها مما جعل اليها و لا يفسخ كذافي الجوهرة (عالمگیری ج ۲ ص ۵۷) شوہر کو اس سلسلے میں رجوع کا یا جو کچھ تفویض کیا ہے، اس سے روکنے اور فسخ کا اختیار نہیں ہے ۔

در مختار میں ہے :

" ولا يملك الزوج الرجوع عنه ای ان التفويض بانواعه الثلثة لما فيه من معنى التعليق " (شامی) انواع ثلاثة : میں **(اختیار، مشئیة، امر باليد)** کی تفویض کے بعد معنی تعلیق کی وجہ سے شوہر رجوع

کا مالک نہیں ہوگا۔

ہدایہ میں ہے:

" وان قال طلقی نفسک فلیس له ان یرجع عنه لان فیه معنی الیمین لانه تعلیق الطلاق بتطلیقها و الیمین تصرف لازم " (هداية ج ۲ ص ۳۷۱) " اگر " **طلقی نفسک** " کہا تو اس سے رجوع کا حق اسے نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں یمین کا معنی ہے، اور اس لئے بھی کہ یہ عورت کے طلاق دینے پر طلاق کی تعلیق ہے اور یمین تصرف لازم ہے۔

ہدایہ میں ہے:

" ولو قال لها انت طالق اذا شئت او اذا ماشئت او متی ما شئت فردت الامر لم یکن ردا ولا یقصر علی المجلس (ایضا ج ۲ ص ۳۷۳ اور اگر بیوی سے کہا " **انت طالق اذا شئت** " یا " **اذا ما شئت** " یا " **متی شئت** " پھر اس نے معاملہ واپس لے لیا تو یہ رد نہیں ہوگا اور نہ ہی مجلس تک محدود رہے گا۔

مہر مشروط سے متعلق مسائل

اشتراط فی النکاح کی ایک شکل یہ ہے کہ مہر مشروط مقرر کیا جائے۔ مثلاً عقد نکاح کے وقت مہر اس طرح طے پائے کہ اگر مرد کے پاس دوسری منکوحہ ہو تو دو ہزار ورنہ ایک ہزار مہر ہوگا، یا یہ کہے کہ آبائی وطن میں رکھا تو ایک ہزار اور باہر لے گیا تو دو ہزار، یا اس عورت کے رہتے نکاح کسی اور عورت سے کیا تو مہر تیس ہزار ورنہ پندرہ ہزار، یا یہ طے کرے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دیا تو مہر بیس ہزار ورنہ دس ہزار ہوگا، ان تمام صورتوں میں نکاح جائز ہے، فتاوی تاتار خانیہ میں ہے۔

" إذا تزوجها علی الف ان لم تکن له امرأة و علی الفین إن کانت له امرأة او علی الف إن لم یخرجها من البلدة و علی الفین إن أخرجها فالنکاح جائز " (فتاوی تاتار خانية ج ۳ ص ۱۰۱)

اگر اس طرح نکاح کیا کہ اگر اس کی دوسری بیوی نہ ہو تو مہر ایک ہزار اور اگر دوسری بیوی ہو تو مہر دو ہزار، یا کہا کہ اگر اسے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا تو مہر ایک ہزار اور اگر لے جائے گا تو دو ہزار، ان صورتوں میں نکاح جائز ہے۔

بدایۃ المجتہد میں ہے:

" و اختلفوا فی الرجل ینکح المراۃ علی ان الصداق الف ان لم یکن له زوجة و ان کانت له زوجة فالصداق الفان. فقال الجمهور بجوازه " (بدایة المجتهد ج ۲ ص ۲۲) فقہاء کی اس آدمی کے بارے میں، مختلف آراء ہیں، جس نے کسی عورت سے اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ اگر پہلے سے اس کی بیوی نہ ہو تو مہر ایک ہزار اور اگر بیوی ہو تو مہر دو ہزار، جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں۔

البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ ایسی شرطوں میں واجب کیا ہوگا؟ امام زفر مطلقاً مہر مثل کے قائل ہیں اور وہ دونوں شرطوں کو لغو اور فاسد قرار دیتے ہیں، امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی شرط درست ہے اور شرط کے پائے جانے پر مہر مسمی واجب ہوگا، اور خلاف ورزی کی صورت میں مہر مثل جو ایک ہزار سے کم اور دو ہزار سے زائد نہیں ہوگا، صاحبین کی رائے ہے کہ دونوں شرطیں واجب العمل ہیں اور بہر صورت مہر مسمی ہی واجب ہوگا اور امام شافعی اور ابو ثور کے نزدیک ہر حال میں مہر مثل واجب ہوگا۔ اور اگر طلاق قبل الدخول کی نوبت آئی تو ابو ثور کے نزدیک صرف متعہ دینا ہوگا، ہدایہ میں ہے:

" ولو تزوجها علی الف ان اقام بها و علی الفین ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف و ان اخرجها فلها مهر المثل لا یزاد علی الفین و لا ینقص علی الف و هذا عند ابی حنیفة و قالا الشرطان جمیعا جائزان حتی کان لها الالف ان اقام بها و الالفان ان اخرجها و قال زفر الشرطان جمیعا فاسدان و یکون لها مهر مثلها لا ینقص من الف و لا یزاد علی الفین " (هدایة ج ۲ ص ۳۰۹) اگر ایک ہزار پر نکاح کیا اس شرط کے ساتھ کہ اس کے ساتھ رہے گا اور دو ہزار پر اگر اس کو باہر لے جائے گا۔ ایسے میں اگر اسے باہر لے گیا تو مہر مثل ملے گا جو دو ہزار سے زیادہ اور ایک ہزار سے کم نہ ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے، صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں جائز ہیں، چنانچہ اگر اس کے ساتھ قیام کرے گا تو ایک ہزار اور باہر لے گیا تو دو ہزار ملے گا، امام زفر فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں فاسد ہیں اور اس کو مہر مثل ملے گا جو ہزار سے کم اور دو ہزار سے زائد نہ ہوگا۔

بدایۃ المجتہد میں ہے:

" و اختلفوا فی الواجب فی ذالک فقال قوم الشرط جائز و لها من الصداق بحسب ما اشترط و قالت طائفة ولها مهر المثل. وهو قول الشافعی و به قال ابو ثور. الا انه قال ان طلقها قبل الدخول لم یکن لها الا المتعة " (بدایة المجتهد ج ۲ ص ۲۲) اور اس صورت میں مہر واجب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، کچھ لوگ کہتے ہیں کہ شرط جائز ہے اور اس کو شرط کے مطابق مہر ملے گا،

اور ایک جماعت کہتی ہے کہ اس کو مہر مثل ملے گا۔ یہ قول امام شافعی اور ابو ثور کا ہے ۔البتہ ابو ثور کہتے ہیں کہ اگر دخول سے قبل طلاق دیدے تو اس کو صرف متعہ ملے گا۔

صاحب ہدایہ نے امام ابو حنیفہ کے مذہب کی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے۔

" فان وفی بالشرط فلها المسمی لانه صلح مهرا و قد تم رضاها به و ان تزوج علیها اخری و اخرجها فلها مهر مثلها لانه مسمی مالها فیه نفع فعند فواته ینعدم رضاها بالالف فیکمل مهر مثلها " ابداية ج ۲ ص ۳۰۹ اگر شرط پوری کردی تو اس کو مقررہ مہر ملے گا، اس لیے کہ اس میں مہر بننے کی صلاحیت ہے اور اس پر اس کی رضامندی تام ہے اور اگر اس کے ساتھ دوسرا نکاح کرلیا اور اسے باہر لے گیا تو اسے مہر مثل ملے گا، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز متعین کی ہے جس میں عورت کا نفع ہے اور اس کے فوت ہونے کی صورت میں اس کی رضامندی فوت ہوجائے گی، پس اسے مکمل مہر مثل ملے گا۔

یہ اس مسئلہ کی فقہی تفصیلات تھیں ، جہاں تک فتوی اور عمل کی بات ہے تو آج کے حالات میں جب طلاق کا غلط اور بے جا استعمال کثرت سے ہونے لگا ہے، صاحبین کے مذہب پر فتوی اور عمل احوط اور انسب معلوم ہوتا ہے ۔یعنی مہر مشروط میں دونوں شرطیں معتبر اور لازم العمل ہوں گی۔

ملازمت سے متعلق شرائط

چونکہ کسب معاش عام حالات میں عورت کے فرائض میں نہیں ہے ۔ اسلام نے اس کے نفقہ کی ذمہ داری شوہر پر ڈال کر اسے تدبیر منزل کے لئے خاص کردیا ہے، اس لئے اس قسم کے شرائط اسلامی مزاج کے خلاف اور شرط فاسد ہیں (جس کا حکم پہلے تفصیل سے گزر چکا ہے) اس لئے نکاح صحیح ہوگا، شرط لغو ہوگی اور شوہر کو شرط قبول کرنے کے باوجود ملازمت ختم کرنے کا حکم دینے یا نئی ملازمت سے روکنے کا اختیار باقی رہے گا اور اس سلسلے میں شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔

هذا ما عندی و الله تعالی اعلم و علمه اتم و احکم

نکاح میں مقرر کی ہوئی شرطوں کے شرعی احکام

مفتی محمد زید ☆

بخاری شریف کی روایت ہے **احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج (عمدة القاری کتاب الشروط ج ۱۱ ص ۲۷۱)**

اور مسلم شریف کی روایت ہے **ان احق الشروط ان یوفی بها ما استحللتم به الفروج (مسلم شریف کتاب النکاح ص ۲۵۵)**

دونوں حدیثوں کا حاصل یہ ہے کہ "شرطوں میں پوری کرنے کے اعتبار سے زیادہ لائق وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم شرمگاہوں کو حلال کرتے ہو"۔

الفاظ کے فرق کے ساتھ اس مضمون کی اور بھی روایات وارد ہوئی ہیں **(فتح الباری ج ۹ ص ۱۷۵)** حافظ ابن حجر فتح الباری میں اور علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی فتح الملہم میں اس حدیث کے تحت فرماتے ہیں۔

المراد فی الحدیث الشروط الجائزة لا المنهی عنها ... لان الشروط الفاسدة لا یحل الوفاء بها (فتح الباری ج ۹ ص ۱۷۵۔ فتح الملهم ج ۳ ص ۳۷۱)

۔ یعنی حدیث پاک میں جن شرائط کے پورا کرنے کا حکم آیا ہے ان سے جائز شرطیں مراد ہیں، ممنوع

☆ استاذ جامعہ عربیہ اسلامیہ ہتھورا، باندہ، یوپی

شرطیں مراد نہیں ۔ کیونکہ فاسد شرطوں کا پورا کرنا درست نہیں "

امام نووی شرح مسلم میں اور ملا علی قاری شرح مشکوۃ میں اس حدیث کے تحت فرماتے ہیں ۔

قال الشافعی و اکثر العلماء ان هذا محمول علی شروط لا تنافی مقتضی النکاح بل تکون من مقتضیاته و مقاصده کاشتراط کسوتها و سکناها بالمعروف ... و اما شرط یخالف مقتضاه کشرط ان لا یقسم لها و لا ینفق علیها و لا یسافر بها و نحو ذالک فلا یجب الوفاء به بل یلغو الشرط و یصح النکاح بمهر المثل لقوله صلی الله علیه وسلم کل شرط لیس فی کتاب الله فهو باطل و قال احمد و جماعة یجب الوفاء بالشرط مطلقا الخ (شرح مسلم للنووی ج ۱ ص ۴۵۵۔ مرقاۃ باب اعلان النکاح ج ۲ ص ۲۱۱)

"حضرت امام شافعی اور اکثر علماء فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ان شرائط پر محمول ہے جو عقد نکاح کے تقاضوں کے خلاف نہ ہوں بلکہ اس کے مقاصد و تقاضوں کے موافق ہوں، مثلاً کسوہ و سکنیٰ کی شرط۔ رہ گئی وہ شرطیں جو عقد کے تقاضے کے خلاف ہوں مثلاً یہ شرط لگانا کہ عورت کو نفقہ نہ دے گا، اس کے لئے باری مقرر نہ کرے گا، اس کے ساتھ کبھی سفر نہ کرے گا، اور ان جیسی شرطیں تو ان کا پورا کرنا واجب نہیں بلکہ شرط لغو اور نکاح مہر مثل کے ساتھ درست ہوگا۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے " کل شرط لیس فی کتاب الله فهو باطل " ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو باطل ہے ۔ اور امام احمد اور ایک جماعت کا رجحان اس حدیث کی وجہ سے یہ ہے کہ مطلقاً ہر قسم کی شرطوں کا پورا کرنا واجب ہے ۔"

شرطوں کی تین قسمیں

شراح حدیث نے نکاح میں مقرر کی ہوئی شرطوں کی تین قسمیں فرمائیں ہیں ۔

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں، شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب نے اوجز المسالک شرح مؤطا امام مالک میں تحریر فرمایا ہے ۔

قال الخطابی الشروط فی النکاح مختلفة فمنها ما یجب الوفاء به اتفاقا وهو ما امر الله من امساک بمعروف او تسریح باحسان و علیه حمل بعضهم الحدیث " احق ما اوفیتم " و منها ما لا یوفی به اتفاقا کسوال طلاق اختها ۔ و منها ما اختلف فیه کاشتراط ان لا یتزوج علیها او لا ینقلها من منزلها الی منزله (فتح الباری ج ۹ ص ۱۲۵ ۔ اوجز المسالک شرح موطا

مالک ج ۲ ص ۳۲۰)

"خطابی فرماتے ہیں کہ نکاح میں جو شرطیں مقرر کی جاتی ہیں، وہ مختلف قسم کی ہیں، ان میں سے بعض تو وہ ہیں جن کا پورا کرنا بالاتفاق ضروری ہے اور وہ ایسی شرطیں ہیں جن کا اللہ نے حکم دیا ہے، مثلاً بیوی کو بھلائی کے ساتھ رکھنا، حسن سلوک کرنا، چھوڑنے کی نوبت آئے تو احسان کے ساتھ چھوڑنا۔ بعض علماء نے اس حدیث کا مصداق بھی اسی قسم کی شرطوں کو قرار دیا ہے۔ اور بعض قسمیں وہ ہیں جن کا بالاتفاق پورا کرنا درست نہیں، مثلاً اپنی سوکن کو طلاق دینے کی شرط، اور بعض شرطیں ایسی ہیں جن میں اختلاف ہے، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ اس کے ہوتے ہوئے دوسرا نکاح نہ کرے گا۔ یا اس کو اس کے گھر سے نہ لے جائے گا۔

ابن قدامہ نے بھی المغنی میں نکاح میں عائد کردہ شرطوں کی تین قسمیں فرمائی ہیں، لیکن وہ اس سے کچھ مختلف ہیں، فرماتے ہیں۔

شرطیں تین قسم کی ہیں

(۱) ایک تو وہ جن کا پورا کرنا ضروری ہے، حتیٰ کہ شرط پوری نہ ہونے کی صورت میں امام احمد کے نزدیک عورت کو فسخ نکاح کا بھی حق ہوگا (ابن تیمیہ نے بھی اسی کو اختیار فرمایا ہے، فرماتے ہیں **متی لم یوف بھذہ الشروط فلھا فسخ النکاح (کتاب النساء لابن تیمیہ ص ۲۳۰)** اور وہ اس قسم کی شرطیں ہوتی ہیں جن کا نفع خود عورت کو ہوتا ہے، مثلاً یہ شرط کہ اس کے ہوتے ہوئے دوسرا نکاح نہ کرے گا، یا اس کو اس کے گھر سے نہ نکالے گا۔

(۲) دوسری شرطیں ہیں جو مقتضائے عقد کے خلاف اور حقوق زوجیت کے منافی ہوں، مثلاً شوہر کا یہ شرط لگانا کہ عورت کو مہر یا نفقہ نہ دے گا یا عورت کا شرط لگانا کہ شوہر اس سے جماع نہ کرے گا۔ ایسی شرطیں باطل ہوتی ہیں اور نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

(۳) تیسری وہ شرطیں جو بالکل باطل ہیں، جن سے نکاح بھی منعقد نہیں ہوتا۔ مثلاً نکاح متعہ، نکاح موقت

"قال الموفق ان الشروط تنقسم اقساما ثلاثة احدھا مایلزم الوفاء بہ وھو مایعود الیہ نفعہ و فائدتہ مثل ان یشترط لھا ان لا یخرجھا من بلدھا او من دارھا ... القسم الثانی ما یبطل الشرط و یصح العقد مثل ان یشترط ان لا مھر لھا۔ او لا ینفق علیھا او تشترط علیہ ان لا یطأھا ... فھذہ الشروط کلھا باطلۃ فی نفسھا لانھا تنافی مقتضی العقد۔ القسم الثالث ما یبطل النکاح من اصلہ مثل ان یشترط تاقیت النکاح الخ (المغنی ج ۷ ص ۲۵۰۔ ۲۵۱ بیروت لبنان)

پہلی قسم کا حکم اور جائز شرطیں

مذکورہ بالا تفصیلات سے واضح ہوگیا کہ نکاح میں لگائی ہوئی شرطوں کی مختلف قسمیں ہیں اور ہر ایک کا حکم علحدہ ہے، جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

پہلی یعنی ایسی شرطیں جو عقد نکاح کے تقاضے کے مطابق یا اس کے حقوق میں داخل ہوں، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر کو نفقہ دینا لازم ہوگا یا شوہر کا یہ شرط لگانا کہ عورت کو اس کے ساتھ رہنا ہوگا یہ شرط بالاتفاق درست بلکہ ضروری اور واجب العمل ہے۔ اس میں مزید دلائل کی بھی حاجت نہیں اور حافظ ابن حجر علامہ عینی کی تصریح کے مطابق محدثین کی ایک جماعت کے نزدیک "حدیث" **احق الشروط بالوفاء شروط النكاح** " یعنی پورا کرنے کے اعتبار سے زیادہ لائق اعتبار نکاح کی شرطیں ہیں یعنی نکاح کی شرطوں کا پورا کرنا ضروری ہے " محدثین کی ایک جماعت کے نزدیک اس حدیث میں اسی قسم کی شرطیں مراد ہیں جو عقد نکاح کے مطابق اور حقوق نکاح میں داخل ہوں **و عليه حمل بعضهم هذ الحديث " احق ما اوفيتم "** (**فتح الباری ج ۹ ص ۱۲۵۔ عمدة القاری ج ۱۲ ص ۳۳۵ کتاب النكاح**)

دوسری قسم کا حکم اور ناجائز شرطیں

دوسری قسم یعنی نکاح میں ذکر کردہ ایسی شرطیں (۱) جو عقد نکاح کے تقاضوں کے خلاف ہوں (۲) یا حقوق زوجیت کے منافی ہوں (۳) یا شرعاً منہی عنہ ہوں، ایسی شرطیں لگانا جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں اور نہ ہی ان کا پورا کرنا ضروری ہے اور اس قسم کی شرط لگانے سے نکاح کی صحت میں کوئی فرق نہ پڑے گا مثلاً شوہر کا یہ شرط لگانا کہ عورت کو سکنیٰ کا استحقاق نہ ہوگا، یا عورت کا یہ شرط مقرر کرنا کہ شوہر کو اس سے جماع کا حق نہ ہوگا، یا عورت کا یہ شرط لگانا کہ پہلی بیوی کو طلاق دے دے۔

یہ ساری شرطیں فاسد۔ باطل، شرعاً منہی عنہ ہیں۔ پہلی مثال مقتضاء عقد کے خلاف ہونے کی ہے۔ دوسری مثال حقوق زوجیت کے منافی ہونے کی ہے۔ تیسری مثال شرعاً منہی عنہ ہونے کی ہے **قال العینی كذلك (لا يجوز و انها لا يوفى به) الشروط التى تنافى موجب العقد كاشتراط ان يطلقها او لا ينفق عليها (عمدة القاری ج ۱۱ ص ۲۲۱۔ كتاب الشروط)**

وفى العناية شرح هداية اذا تزوج امرأة على ان يطلق فلانة فالنكاح صحيح و ان كان شرط طلاق الضرة فاسدة عناية شرح هداية على هامش فتح القدير ج ۳ ص ۲۳۱)

یہ ساری شرطیں لغو اور باطل اس وجہ سے ہیں کہ کتاب اللہ کے موافق نہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے "**کل شرط لیس فی کتاب اللہ فهو باطل** یعنی ہر ایسی شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے" حافظ ابن حجر فتح الباری میں اور علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی فتح الملہم شرح مسلم میں تحریر فرماتے ہیں۔

وقد اجمعوا علی انها لو اشترطت علیه ان لا یطاها لم یجب الوفاء بذلک الشرط ... و الوطء و الاسکان و غیرهما من حقوق الزوج اذا اشترط علیه اسقاط شئی منها کان شرطا لیس فی کتاب الله فیبطل (فتح الباری ج ۹ ص ۱۲۵ فتح الملهم ج ۲ ص ۳۲۱)۔ وقد ابطل الشارع کل شرط لیس فی کتاب الله (عمدة القاری ج ۱۲ ص ۳۳۵)

"امت کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت نے شوہر سے اگر یہ شرط مقرر کی ہے کہ وہ اس سے وطی نہ کرے گا اس شرط کا پورا کرنا واجب نہیں۔ وطی کرنا اور عورت کو سکنی دینا اور اس کے علاوہ دوسرے حقوق زوجیت جب ان کے ساقط کرنے کی شرط مقرر کی جائے گی تو یہ ایسی شرط ہوگی جو کتاب اللہ میں نہیں ہے، لہذا باطل ہوگی۔ شارع نے ہر ایسی شرط کو باطل قرار دیا ہے جو کتاب اللہ میں نہ ہو"

لیکن امام احمد کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مقتضاء عقد کے خلاف بھی جو شرائط باہمی رضامندی سے طے ہوجائیں، حدیث کے عموم کی وجہ سے وہ بھی واجب الایفاء اور واجب العمل ہیں، امام نووی ملا علی قاری نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

و قال احمد و جماعة یجب الوفاء بالشرط مطلقا لحدیث ان احق الشروط الخ (شرح مسلم للنووی ج ۳۵۵۔ مرقاة ۲۱۱ ج ۷) حتی کہ مقتضاء عقد کے خلاف مقررہ شرطوں کے پورا نہ ہونے کی صورت میں عورت کو فسخ النکاح کا بھی حق ہوگا۔ ابن تیمیہ نے بھی اسی کو اختیار فرمایا ہے **قال ابن تیمیة متی لم یوف بهذه الشروط فتزوج و تسری فلها فسخ النکاح (کتاب النساء لابن تیمیة ص ۲۷۹)**

اور ابن قدامہ نے بھی المغنی میں اس کی تصریح فرمائی ہے **مثل ان یشترط لها ... ان لا یتزوج علیها فهذا یلزم الوفاء لها فان لم یفعل فلها فسخ النکاح (المغنی ج ۷ ص ۲۵۰)** اور یہ مسلک امام احمد بن حنبل کا ہے، اسی طرح ابو الخطاب کے نزدیک سابقہ بیوی (سوکن) کو طلاق دینے کی شرط بھی واجب العمل ہوجاتی ہے، حالانکہ جمہور کے نزدیک شرعا منہی عنہ ہونے کی وجہ سے یہ شرط باطل ہے - **فان شرطت علیه ان یطلق ضرتها لم یصح الشرط لنهیه صلی الله علیه وسلم ان اشترط المراة طلاق اختها و قال ابو الخطاب هو شرط لازم لا ینافی العقد و لها فیه فائدة فاشبه لو شرطت علیه ان لا یتزوجها**

(اوجز المسالک شرح موطا مالک ج ۲ ص ۳۲۲)

الغرض جمہور علماء بلکہ حافظ ابن حجر کی تصریح کے مطابق متفق علیہ مسئلہ یہی ہے کہ مقتضائے عقد کے خلاف جو شرطیں مقرر کی جائیں یا ایسی شرطیں جو حقوق زوجیت کے منافی ہوں وہ لغو اور باطل ہیں۔ اور نکاح کی صحت پر ان شرائط کا کوئی اثر نہ ہوگا یعنی شرط باطل اور نکاح درست ہوگا۔ واللہ اعلم

تیسری قسم کا حکم اور مباح شرطیں،

حافظ ابن حجر اور امام خطابی کے بیان کے مطابق نکاح میں عائد کردہ شرطوں کی تیسری قسم مختلف فیہ ہے۔ یعنی ایسی شرطیں جو نہ تو عقد نکاح کے تقاضوں کے مطابق ہوں اور نہ ہی مقتضائے عقد کے خلاف، حقوق زوجیت کے منافی ہوں اور وہ ہیں مباح شرطیں مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ اس کے گھر سے اس کو نہ لے جائے گا یا اس کے ہوتے ہوئے دوسرا نکاح نہ کرے گا یہ مباح شرطیں ہیں۔

اس کے حکم میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ شارح بخاری علامہ عینی عمدۃ القاری میں تحریر فرماتے ہیں۔

و اختلف العلماء فی الرجل یتزوج المراۃ و یشترط لہا ان لا یخرج من دارہا اولا یتزوج علیہا او نحو ذلک من الشروط المباحۃ علی قولین احدہما انہ یلزمہ الوفاء بذلک ذکر عبد الرزاق و ابن عبد المنذر عن عمر بن الخطاب ان رجلا شرط لزوجتہ ان لا یخرجہا فقال عمر لہا شرطہا و قال عمرو بن العاص اری ان یفی لہا شرطہا وروی من مثلہا عن طاؤس و جابر بن زید و ہو قول الاوزاعی و احمد و اسحاق و استحسنہ بعض المتأخرین والثانی ان یؤمر الزوج بتقوی اللہ و الوفاء بالشروط و لا یحکم علیہ بذلک حکما فان ابی الا الخروج لہا کان احق الناس باہلہ۔ الیہ ذہب عطاء و الشعبی و سعید بن المسیب و النخعی و ابن سیرین و ہو قول مالک و ابی حنیفۃ و اللیث والثوری و الشافعی (عمدۃ القاری ج ۱۲ ص ۳۲۵)

"اس سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے کہ ایک شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اور شرط لگاتا ہے کہ عورت کو اس کے گھر سے نہ لے جائے گا یا اس کے ہوتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح نہ کرے گا یا اور اس جیسی مباح شرطیں، اس سلسلہ میں علماء کے دو قول ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس قسم کی مباح شرطوں کا پورا کرنا ضروری ہے۔ عبد الرزاق ابن منذر نے حضرت عمر بن الخطاب سے نقل کیا ہے کہ ایک مرد نے بیوی سے نکاح میں یہ شرط مقرر کی تھی کہ اس کے گھر سے اس کو نہ نکالے گا حضرت عمر نے فرمایا عورت کو اس شرط کے مطالبہ کا حق ہے۔ عمرو بن عاص فرماتے ہیں کہ میری رائے ہے کہ عورت کی شرط کو پورا کیا جائے گا۔ طاؤس، جابر بن زید،

اوزاعی، احمد، اسحاق سے بھی اسی طرح منقول ہے اور بعض متاخرین نے اس کو پسند و اختیار فرمایا ہے ۔

اس کے بالمقابل دوسرا قول یہ ہے کہ تقوی کی رو سے تو شوہر کو اس قسم کی مباح شرطوں کو پورا کرنے کا حکم دیا جائے گا، لیکن قضاء کے طور پر اس کو حکم نہ دیا جائے گا، اگر شوہر عورت کو لے ہی جانا چاہتا ہے تو اپنے اہل کا وہ زیادہ حقدار ہے یعنی لے جاسکتا ہے ، عطاء، شعبی، سعید بن المسیب، نخعی ابن سیرین کی یہی رائے ہے ۔ اور امام مالک، شافعی اور ابو حنیفہ لیث اور ثوری کا بھی یہی مسلک ہے "

شرعی دلائل کا مقتضی

مذکورہ بالا تصریح کے مطابق علماء کی ایک جماعت کے نزدیک مباح شرطوں کا پورا کرنا بھی ضروری ہے ، امام احمد کا مسلک بھی یہی ہے اور بعض احادیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے ۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں یہ بھی منقول ہے کہ اس شرط کے ساتھ نکاح ہونے کی صورت میں کہ " عورت کو اس کے گھر سے نہ نکالا جائے گا، آپ نے اس شرط کا اعتبار کیا اور شوہر پر اس کو لازمی قرار دیا "

لیکن امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں اور یہی مسلک امام مالک، امام شافعی کا بھی ہے کہ اس قسم کی مباح شرطیں شوہر پر واجب الایفاء نہیں ۔ البتہ چونکہ ہر شرط وعدہ کو متضمن ہوتی ہے اور شرط بھی ایک وعدہ ہے اور ایفاء وعدہ کا حکم دیا گیا ہے، لہذا دیانتاً شوہر پر لازم ہے کہ **فیما بینه و بین الله حتی الامکان** اپنی شرط پر قائم رہے لقولہ تعالی **و اوفوا بالعهد** الخ لیکن قاضی شرعی وجوبی طور پر اس کو حکم نہیں دے سکتا، اگر شوہر کسی وجہ سے اس شرط کے خلاف بھی کرتا ہے تو شرعاً اس کو اس کا حق بھی ہے ۔ گو بلا ضرورت ایسا کرنے میں وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا **لقوله تعالی ان العهد کان مسؤلا** لیکن اس کی وجہ سے عورت کو اپنی شرط پر قائم رہنے اور شوہر کی بات نہ ماننے کا حق نہیں ۔ یہ مسلک ہے امام صاحب کا جس کا حاصل یہ ہے کہ قضاءً تو مباح شرطوں کا پورا کرنا ضروری نہیں، البتہ دیانتاً واجب ہے اور جن ضرورتوں کی بناء پر وعدہ خلافی جائز ہوجاتی ہے اگر اس ضرورت کی بنا پر شوہر وعدہ خلافی کرتا ہے تو پھر دیانتاً بھی اجازت ہوگی ۔

امام صاحب کے مسلک کی واضح دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی کی روایت ہے جس کو سند جید کے ساتھ حافظ ابن حجر نے نقل کیا ہے ۔

روی ابن وهب باسناد جید ... ان رجلا تزوج امراة فشرط لها ان لا یخرجها من دارها فارتفعوا الی عمر فوضع الشرط و قال المرأة مع زوجها (فتح الباری ج ۹ ص ۲۵ عمدة القاری ج

۱۷ ص ۳۳۵)

"ابن وهب نے جید سند کے ساتھ روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور شرط یہ مقرر کی کہ اس کے گھر سے اس کو نہ نکالے گا، مسئلہ حضرت عمر کی خدمت میں پیش کیا گیا، آپ نے شرط کو تو برطرف فرمایا اور فرمایا کہ عورت اپنے شوہر کے ساتھ ہی رہے گی"

علامہ عینی نے ابو عبیدہ کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے چونکہ روایات مختلف قسم کی منقول ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کو شرط کا حق ہے اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کو شرط کا حق نہیں ہے اور حضرت علی سے بھی ایک روایت میں یہی منقول ہے، اس لئے بعد کے لوگوں میں یعنی تابعین میں بھی اختلاف ہوگیا، بعض نے قول اول کو اختیار کیا اور بعض نے ثانی کو۔

(زاد ابو عبيدة و لم يلزمها الشرط و عن على مثله. قال ابو عبيدة تضادت الرواية عن عمر رضى الله عنه و اختلف فيه التابعون و من بعدهم ... (عمدة القارى ج ۱۲ ص ۳۳۵)

تطبیق کی ایک شکل یہ ہوسکتی ہے کہ دیانتاً واجب قرار دیا جائے اور قضاءً واجب نہ کہا جائے اور اسی کے مطابق مختلف روایات کو محمول کیا جائے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے علاوہ دوسرے صحابہ سے منقول ہے کہ انہوں نے بھی مباح شرط کو شوہر کے ذمہ لازم اور واجب الایفاء قرار نہیں دیا، البتہ وعدہ ہونے کی حیثیت سے اس کی رعایت کرنے کو بہتر فرمایا ہے۔

مؤطا مالک میں ہے۔

" مالك انه بلغه ان سعيد بن المسيب سئل عن امراة تشترط على زوجها انه لا يخرج بها من بلدها فقال سعيد بن المسيب يخرج بها ان شاء قال مالك و الامر عندنا انه اذا شرط الرجل للمراة و ان كان ذلك الشرط عند عقدة النكاح ان لا انكح عليك ان ذلك ليس بشئى ".

امام مالک فرماتے ہیں کہ ان کو یہ حدیث پہنچی کہ سعید بن المسیب سے ایسی عورت کے متعلق سوال کیا گیا جس نے شوہر سے شرط مقرر کر رکھی تھی کہ اس کے شہر سے اس کو نہ لے جائے گا، آپ نے فرمایا شوہر چاہے تو لے جاسکتا ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک بھی مسئلہ ایسا ہی ہے، شوہر نے اگر یہ شرط لگادی کہ اس کے ہوتے ہوئے دوسرا نکاح نہ کرے گا اگرچہ یہ شرط نفس عقد میں شامل ہو تب بھی یہ شرط ایسی ہے جس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے یعنی اس کا کچھ بھی اثر نہ ہوگا۔

اور امام مالک فرماتے ہیں کہ کسی عورت سے نکاح اس شرط پر کیا کہ اس کو مسجد جانے سے نہ روکے گا تو

مناسب یہی ہے کہ شرط کو پورا کردے (بشرطیکہ کوئی مفسدہ نہ ہو) لیکن اس کے مطابق فیصلہ نہ کیا جائے گا (**اوجز المسالک شرح مؤطا مالک ج ۲ ص ۳۳۱**) قاضی باجی فرماتے ہیں ان سب کا مطلب یہ ہے کہ حکما تو شوہر پر لازم نہیں لیکن ایفاء وعدہ ہونے کی حیثیت سے شوہر کو اس کا حکم دیا جائے گا۔ **و معنی ذالک انہ لا یلزمہ بالحکم و اما علی الوفاء من الشروط فانہ مامور بہ (ایضا اوجز شرح موطاء ج ۲ ص ۳۳۱)** ابن حبیب نے امام مالک سے اس قسم کی شرطوں کی بابت نقل فرمایا ہے کہ ایسی مباح شرطوں کا پورا کرنا مستحب ہے، شوہر پر لازم و واجب نہیں۔

قال ابن حبیب وقد استحب مالک وغیرہ من اهل العلم ان لها بما شرط و ان ذلک غیر لازم للزوج (اوجز ج ۲ ص ۳۳۱)

(۳) تیسری روایت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے اور عبد الرزاق نے نقل کیا ہے کہ حضرت علی کی خدمت میں ایک شخص کا قضیہ پیش ہوا، جس نے عورت سے نکاح کیا اور شرط یہ مقرر کی تھی کہ وہ اپنے گھر پر رہے گی، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس شرط کا قطعا اعتبار نہیں فرمایا اور فرمایا کہ اللہ کی شرط عورت کی شرط سے پہلے ہے اور اللہ کی شرط یہ ہے **اسکنوھن من حیث سکنتم** جہاں تم رہو وہیں اپنی عورتوں کو رکھو۔

اخرج ابن ابی شیبة و عبد الرزاق عن عباد بن عبد الله قال رفع الی علی رجل تزوج امراة و شرط لها دارها فقال علی شرط الله قبل شرطها او قبل شرطه و لم یرلها شیئا و شرط الله قوله تعالی اسکنوھن من حیث سکنتم (او جز شرح موطاء ج ۲ ص ۳۳۲)

مذکورہ بالا روایات جو حضرت عمر، حضرت سعید بن المسیب اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہیں، ان سے واضح طور پر امام ابو حنیفہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے۔ اور امام صاحب کا قول روایات کے عین موافق ہے کہ نکاح میں ذکر کردہ مباح شرطیں شوہر پر لازم العمل نہیں، البتہ وعدہ ہونے کی حیثیت سے ان کا پورا کرنا حتی الامکان مطلوب ہے۔ یعنی قضاءً واجب نہیں دیانتا واجب ہے۔

حضرت امام مالک کا بھی یہی مسلک ہے جیسا کہ ماقبل میں تفصیل سے گزرا۔ اور امام ترمذی کے بیان کے مطابق امام شافعی (امام احمد) کے ساتھ ہیں، یعنی ان کے نزدیک شرط واجب العمل ہے، لیکن یہ نسبت صحیح نہیں۔ درست بات وہ ہے جو حافظ ابن حجر کے کلام سے معلوم ہوتی ہے کہ امام شافعی امام مالک کے ساتھ ہیں، علامہ عینی نے بھی امام شافعی کا مسلک احناف و مالکیہ کے موافق نقل فرمایا ہے۔ (**فتح الباری ج ۹ ص ۲۱۸ باب الشروط فی النکاح۔ درس ترمذی مولانا تقی عثمانی ج ۳ ص ۲۱۳ عمدة القاری ج ۱۲ ص ۳۳۵**)

نکاح تمام قسم کی شرطوں سے خالی ہونا چاہئے

نکاح میں شرط مقرر کرنے سے متعلق دو قسم کے احکام ہیں۔ ایک تو شرط لگانے کے بعد کا حکم، اس کے متعلق جو تفصیلات تھیں وہ ماقبل میں مذکور ہوئیں۔ دوسرا حکم نفس شرط سے متعلق ہے کہ اس قسم کی مباح شرطوں کے ساتھ نکاح کو مشروط کرنا درست بھی ہے یا نہیں؟ کیونکہ کسی شرط کے واجب العمل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس شرط کا مقرر کرنا بھی درست تھا۔ نصوص میں غور کرنے اور محققین کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کو تمام قسم کی شرطوں سے خالی ہونا چاہئے۔ نکاح بغیر کسی قید و شرط کے مطلق ہونا چاہئے۔ سنت متوارثہ یہی ہے اس سے عدول کرنا سنت متوارثہ کے خلاف ہے الا یہ کہ ایسی کوئی شرط ہو جو خود مقتضائے عقد کے مطابق ہو اور محدثین کی ایک جماعت کے نزدیک ان احادیث کا مصداق یہی شرطیں ہیں جن کے بارے میں مقرر کردہ شرطوں کے پورا کرنے کی تاکید آئی ہے (فتح الباری ج ۹ ص ۱۲۵)

(۱) بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتاً اس نوع کی شرطوں کو ناپسند فرمایا۔ طبرانی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی راویت ہے جس میں ایک عورت کے اسی نوع کی شرط لگانے کا ذکر ہے۔ اس عورت نے اپنے شوہر سے شرط کر رکھی تھی کہ آپ کے بعد نکاح نہ کروں گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو رد فرمایا

اخرج الطبرانی فی الصغیر باسناد حسن عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب ام مبشر بنت البراء بن معرور فقالت انی شرطت لزوجی ان لا اتزوج بعدہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ھذا لا یصلح (فتح الملھم ج ۲ ص ۲۷۱۔ اوجز شرح مؤطا ج ۲ ص ۳۲۲)

اس سلسلہ میں امام مالک نے بڑی عمدہ بات تحریر فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں۔

انی لاکرہ ان ینکح علی مثل ھذا احد ان لا یخرجھا من بلدھا و لا یمنعھا من حج و لا عمرۃ و لا یمنعھا من داخل یدخل علیھا قال فاذا کان ھکذا فھو لا یملکھا اذا ملکا تاما و لا یستباح البضع الا بملک تام (اوجز المسالک شرح مؤطا مالک ج ۲ ص ۳۲۱)

۔ میں اس کو مکروہ سمجھتا ہوں کہ اس شرط کے ساتھ کوئی نکاح کرے مثلاً یہ کہ عورت کو اس کے شہر سے نہ لے جائے گا، حج، عمرہ سے اس کو منع نہ کرے گا، جو اس کے پاس آنا چاہتا ہے اس پر پابندی نہ لگائے گا، اگر اس قسم کی شرطیں لگائی گئیں تو شوہر کو عورت پر ملک تام حاصل نہ ہوگی۔ اور ملک بضع کی اباحت ملک تام ہی کے ذریعہ

ہوتی ہے "

آگے یہاں تک فرماتے ہیں کہ میں عرصہ سے چاہ رہا ہوں کہ شرطوں کے ساتھ نکاح کرنے پر پابندی لگادوں اور یہ کہ جس کو نکاح کرنا ہو مرد کی دینداری اور اس کی امانت داری پر نکاح کرے اور یہ کہ اس کے متعلق اعلان لکھا جائے اور بازاروں میں اس کی منادی کرادی جائے "

(قال مالک و لقد اشرت منذ زمان ان انهی الناس ان یتزجوا بالشروط و ان لا یتزوجوا الا علی دین الرجل و امانته و انه کتب بذلک کتابا و صیح به فی الاسواق (اوجز شرح مؤطا ج ۲ ص ۳۲۱)

اس سے معلوم ہوا کہ نکاح تو بغیر کسی شرط کے مطلق ہونا چاہئے ۔ اور نکاح کو شرائط کے ساتھ مشروط کرنا سنت متوارثہ کے خلاف ہے ۔ اور عقل و قیاس کا بھی یہی مقتضی ہے کہ اس قسم کی مباح شرطیں لگانا مناسب نہیں، کیونکہ عورت ہر طرح سے مرد کے تابع و مغلوب ہے ۔ اللہ نے مرد کو عورت کا حاکم بنایا ہے ۔ سفر و حضر میں عورت شوہر کی نیت کے تابع، نفل نماز، روزہ میں مرد کی اجازت کی محتاج، مرد کے ہر جائز امر کے امتثال کا اس کو حکم ہے، پہاڑوں تک منتقل کردینے کی بات آنے پر اس کو سر تسلیم خم کرلینے کا حکم حدیث میں آیا ہے ۔ پھر کہاں کی یہ مباح شرطیں اور کیا فائدہ ان شرطوں سے ؟ اگر شرطیں مقرر بھی کرلی جائیں اور شوہر اس کی خلاف ورزی کرے تو وعدہ خلافی کی وجہ سے وہ بھی گنہگار اور اطاعت نہ کرنے کی وجہ سے عورت بھی نافرمان ۔ پھر ایسی شرط لگانے سے کیا فائدہ جو دونوں کے حق میں مضر ثابت ہوسکتی ہو ۔ البتہ ضرر سے بچنے کے لئے کبھی ضرورت پیش آتی ہے کہ نکاح میں تفویض یعنی عورت کو خود طلاق واقع کرلینے کی شرط مقرر کر لی جائے ۔ اگر ضرورت داعی ہے تو شرعا اس کی اجازت ہے، اس کی تفصیل آگے آرہی ہے ۔

نکاح میں تفویض یعنی عورت کو خود طلاق واقع کرلینے کی شرط لگانے کا حکم

عملا تو شریعت نے شوہر ہی کو یہ اختیار دیا ہے کہ بوقت ضرورت اپنی بیوی کو طلاق دے ۔ لیکن ساتھ ہی اس کی بھی اجازت دی ہے کہ خود طلاق نہ دے کر کسی دوسرے کو طلاق کا اختیار دے دے ۔ جس میں عورت بھی داخل ہے ۔ حتی کہ مرد اگر اپنی بیوی کو طلاق واقع کرلینے کا اختیار دیدے تو یہ بہت صحیح، عقل و نقل کے موافق ہے ۔

(و اذا جعل الرجل امر امراته بیدها فالحکم فیه کالحکم فی الخیار الا ان هذا صحیح قیاسا و استحسانا لان الزوج مالک لامرها فانما یملکها بهذا اللفظ ماهو مملوک له فیصح

۱۵/۱۱ **منه و يلزم حتى لا يملك الزوج الرجوع منه (مبسوط سرخسی ج ۶ ص ۲۲۱)**

شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں تصریح فرمائی ہے کہ مرد نے جب طلاق کو عورت کے ہاتھ میں دے دیا تو یہ قیاس و استحسان کی رو سے بالکل صحیح ہے، کیونکہ شوہر طلاق کا مالک تھا، اگر اپنے مملوک حق کا وہ کسی کو مالک بنادے تو بالکل صحیح اور لازم ہوجائے گا حتی کہ شوہر کو اس سے رجوع کا بھی حق نہ ہوگا **(بحر الرائق ج ۳ ص ۳۱۰)**

اور شوہر کے یہ اختیار دینے کے بعد عورت کو یہ اختیار حاصل ہوجانا ایسا اتفاقی مسئلہ ہے کہ صحابہ میں اس مسئلہ میں سارے لوگ متفق تھے اور متعدد صحابہ سے اس سلسلہ میں روایات منقول ہیں۔

روى ان الصحابة اجمعوا على المخيرة لها الخيار مادامت فى مجلسها قلت فيه عن ابن مسعود و جابروعمر و عثمان و عبد الله بن عمرو بن العاص (نصب الراية ج ۳ ص ۲۲۹، اعلاء السنن ج ۱۸ ص ۱۹۸، دراية ص ۲۲۷)

اسی لئے ہمارے فقہاء حضرات فرماتے ہیں کہ طلاق جو اصلا شوہر کا حق ہے اگر عورت کے حوالہ کردے تو عورت بھی اس حق کو استعمال کرسکتی ہے، فقہی اصطلاح میں اس کو تفویض کہتے ہیں۔ پھر یہ تفویض طلاق جس درجہ کی اور جن الفاظ کے ساتھ ہوگی بحیثیت لغت ان کا لحاظ ضروری ہوگا، اگر تفویض مطلق بغیر کسی قید کے ہے تو علی الفور اختیار ہوگا اور مجلس تک محدود ہوگا۔ اور اگر تفویض معلق اور کسی قید کے ساتھ مشروط ہے تو جب بھی شرط پائی جائے گی عورت کو طلاق واقع کرلینے کا اختیار ہوگا ورنہ نہیں۔ پھر اگر کسی ضرورت کی وجہ سے (یعنی ضرر سے بچنے کی وجہ سے) اس تفویض طلاق کو عقد نکاح کے وقت مشروط کردیا جائے یعنی نکاح ہی اس شرط پر ہو کہ اگر یہ شرط پائی گئی (جس میں عورت کا ضرر ہو) تو اس کو طلاق واقع کرلینے کا حق ہوگا تو اس کی بھی گنجائش ہے، کتب فقہ و فتاوی میں اس کی واضح تصریحات موجود ہیں۔

(۱) درمختار میں ہے۔ **نکحها على ان امرها بيدها صح (در مختار شامی قبیل فصل المشیه من کتاب الطلاق)** یعنی کسی مرد نے اس شرط کے ساتھ کسی عورت سے نکاح کیا کہ طلاق کا اختیار اسی کو رہے گا تو یہ نکاح صحیح ہے۔

(۲) عالمگیری میں بھی واضح تصریح موجود ہے کہ کسی عورت نے اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ طلاق کا اختیار مجھ کو ہے جب چاہوں گی طلاق واقع کرلوں گی، اس طرح بھی نکاح درست ہے اور اس میں کچھ تفصیل بھی ہے جو انشاء اللہ آئندہ آئے گی۔

تقول المراة للمحلل زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید ثم یقبل الزوج فیصیر الامر بیدھا تطلق نفسھا کلما ارادت (عالمگیری ج ۲ ص ۳۹۲ کتاب الحیل)

(۳) اکابر علماء وفقہاء نے بھی اس کے مطابق فتوی دیا ہے۔ (امداد الاحکام ج ۲ ص ۲۹۳۔ امداد المفتین فتاوی مفتی محمد شفیع صاحب ۱۰۲۷) (الحیلۃ الناجزۃ)

تفویض کے بعد شوہر کا حق رجوع باقی نہیں رہتا

شمس الائمہ سرخسی کی تصریح کے مطابق تفویض کے بعد شوہر کو حق رجوع باقی نہیں رہتا حتی لا یملک الزوج الرجوع منہ (مبسوط سرخسی ج ۲ ص ۲۲۱) عالمگیری میں ہے۔

لیس للزوج ان یرجع فی ذلک و لا فیما جعل الیھا (عالمگیری ج ۲ ص ۷۵)

در مختار شامی میں ہے و لا یملک الرجوع منہ ای من التفویض (در مختار شامی کتاب الطلاق فصل فی المشیۃ)

ان سب کا حاصل یہ ہے کہ تفویض کے بعد یعنی شوہر کا اپنی بیوی کو طلاق کا اختیار دے دینے کے بعد رجوع کا حق باقی نہیں رہتا، اکابر علماء و فقہاء نے بھی اس کی تصریح فرمائی ہے۔

تفویض کی مختلف صورتیں اور ان کے شرعی احکام

پہلی صورت اور اس کی شرط

س کی کل تین صورتیں جائز ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ عقد نکاح سے پہلے شرائط باہمی رضامندی سے طے ہوجائیں اور فریقین کے اس پر دستخط ہوں۔ اس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت و نسبت بھی موجود ہو مثلاً معاہدہ میں اس طرح لکھا جائے کہ "اگر میں فلانہ بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور پھر شرائط مندرجہ اقرار نامہ ہذا میں سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مسماۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا کہ اس وقت یا پھر کسی وقت چاہے تو اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجائے"

اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ لکھی گئی تو یہ اقرار نامہ محض بے کار ہوگا۔ اس کی رو سے عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔

لما فی تنویر الابصار باب التعلیق و شرطه الملک ... اوالاضافة کان نکحتک فانت طالق ۔ و فی العالمگیریة الفصل الثالث من کتاب الشروط ... و الثانی تعلیق التفویض بالشرط۔(الحیلة الناجزة ص ۳۱ بتسہیل ۔)

دوسری صورت اور اس کے شرائط

دوسری صورت یہ ہے کہ عین ایجاب و قبول میں ان شرائط کا ذکر کیا جائے خواہ ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق اور قبول مشروط ہو۔

اس کے صحیح اور معتبر ہونے کی شرط صاحب در مختار نے یہ لکھی ہے کہ اس میں ابتداء یعنی ایجاب عورت کی جانب سے (جس میں شرط اور تفویض کا ذکر ہو) اور قبول مرد کی جانب سے ہونا چاہئے اگر اس کے برعکس ہوا یعنی ایجاب مرد کی جانب سے اور قبول عورت کی جانب سے تو اگرچہ شرط اور تفویض کا ذکر کردیں تب بھی یہ شرط لغو قرار پائے گی اور نکاح بلا کسی شرط کے درست ہوگا۔

نکحها علی ان امرها بیدها صح قال الشامی مقید بما اذا ابتدأت المرأة فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی .. اما لو بدأ الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدها کما فی البحر (شامی)

علامہ شامی نے اس کی وجہ بھی لکھی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مرد کی جانب سے ایجاب ہونے کی صورت میں تفویض قبل نکاح ہوگی اور یہ صحیح نہیں (شامی کتاب الطلاق تحت قوله و لا یقع طلاق المولی علی امراة عبده ج ۲ ص ۷۹۹ الحیلة الناجزة ص ۳۳)

لیکن مرد کی جانب سے ایجاب اگر اس طرح ہو کہ "میں نے تجھ سے نکاح کیا اس شرط کے ساتھ کہ تجھ سے نکاح کرنے کے بعد تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا" اور عورت نے اس کو قبول کرلیا تب بھی یہ صورت جائز ہے اور نکاح کے بعد عورت کو تفویض یعنی خود طلاق واقع کرلینے کا اختیار ہوگا فتاوی عالمگیری میں اس کی تصریح موجود ہے۔

(حیلة اخری ان یقول الزوج المحلل للمراة تزوجتک علی ان امرک بیدک بعد ما تزوجتک و طلقی نفسک کلما تریدین فقالت المراة قبلت یصیر الامر بیدها ایضا (عالمگیری کتاب الحیل ج ۲ ص ۳۹۲)

تیسری صورت اور زبردستی اقرار نامہ لکھوانے کا حکم

تیسری صورت یہ ہے کہ نکاح کے بعد کوئی اقرار نامہ شوہر کی جانب سے لکھوایا جائے، جس میں عورت کو حق تفویض دیا گیا ہو۔ یہ صورت بھی بلاشبہ درست ہے۔ اور مذکورہ بالا شرائط میں سے کوئی شرط بھی اس صورت میں لازم نہیں۔ حتی کہ شوہر کی رضامندی بھی شرط نہیں یعنی اگر اس طرح کا اقرار نامہ جبر و اکراہ کے ساتھ شوہر سے لکھوا لیا گیا تب بھی عورت کو یہ حق حاصل ہوجائے گا۔ جیسا کہ فتاوی خانیہ کی عبارت سے مستفاد ہوتا ہے، وہ عبارت یہ ہے۔

" لسلطان اذا اکرہ رجلا لیوکلہ بطلاق امراتہ فقال الرجل مخالفۃ الضرب و الحبس انت و کیلی فطلق الوکیل امراتہ فقال الرجل لم ارد بقولی انت وکیلی بالطلاق لا یصدق و تطلق امراتہ لان کلام الرجل جوابا لکلام السلطان و کلنی بطلاق امراتک (خانیۃ علی ھامش عالمگیری ج ۳ ص ۲۸ کتاب الوکالۃ)

" بادشاہ نے جب کسی شخص کو مجبور کردیا کہ اپنی عورت کو طلاق دینے کا اس کو وکیل بنادے، چنانچہ اس شخص نے ضرب و قید کے ڈر سے کہہ دیا کہ آپ میرے وکیل ہیں، پس وکیل نے اس کی بیوی کو طلاق دے دی اب وہ شخص کہتا ہے کہ میں نے وکالت سے وکیل بالطلاق مراد نہیں لیا تو اس کی بات نہ مانی جائے گی، اور طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ مرد کا کلام سلطان کے اس کلام کا جواب ہے کہ مجھ کو اپنی عورت کے طلاق کا وکیل بنادو "

اس سے معلوم ہوا کہ بالجبر بھی اگر شوہر سے یہ حق حاصل کرلیا جائے تب بھی یہ حق حاصل ہوتا ہے اور طلاق واقع کرلینے کی صورت میں طلاق بھی واقع ہوجاتی ہے۔ تفویض و توکیل رسالہ کا ایک ہی حکم ہے، فقہاء نے واضح الفاظ میں تصریح فرمائی ہے کہ اگر طلاق دینے یا اس کا وکیل بنانے پر کسی کو مجبور کیا گیا اور اس نے طلاق دے دی یا وکیل بنادیا تو بھی درست ہے۔

و ان اکرہ علی طلاق او عتاق او توکیل بھما ففعل ای اعتق عبدہ او طلق امراتہ او وکل بھما فاعتق الوکیل او طلق نفسہ لان الاکراہ لا ینافی الاھلیۃ (مجمع الانھر شرح ملتقی الابحر ج ۲ ص ۲۳۲ کتاب الاکراہ) کیونکہ اس میں رضامندی شرط نہیں **فاما العتق و الطلاق فلا یشترط فیھما الرضا (بحر الرائق ج ۸ ص ۷۵)**

تفویض و اختیار کی تحدید

تفویض کے بعد عورت کو یہ اختیار کب تک باقی رہے گا آیا شوہر اس اختیار کو ختم کرسکتا ہے یا نہیں اور

عورت اس اختیار کو کب تک استعمال کرنے کی مجاز ہے ؟ اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل تفصیل ہے ۔

(۱) تفویض کے بعد شوہر کو حق رجوع باقی نہیں رہتا ۔ جس کی تفصیل اور فقہی عبارات ماقبل میں گذر چکیں ۔

(۲) دوسرے یہ کہ عورت کب تک اس اختیار کو استعمال کر سکتی ہے ۔ اس کے لئے ان الفاظ کو دیکھنا چاہیے جن الفاظ سے عورت کو تفویض کی گئی ہے یا جن الفاظ سے عورت نے اپنے لئے اس حق کو باقی رکھا ہے ۔ اگر وہ الفاظ اور صیغے عام نہیں ہیں ۔ مثلاً اس طرح شرط مقرر کی کہ اگر شوہر نے ایسی حرکت کی تو عورت کو اختیار ہوگا اس صورت میں تو عورت کو صرف ایک ہی مرتبہ طلاق واقع کر کے شوہر سے علٰحدگی کا حق ہوگا ۔ اور جس مجلس میں عورت کو خلاف شرط کا علم ہو اسی مجلس تک اختیار ہوگا ۔ اس وقت خاموشی یا رضا مندی ظاہر کرنے کے بعد یا مجلس ختم ہوجانے کے بعد اس کا اختیار باطل ہو جائے گا ۔ اور اگر تفویض عام صیغوں کے ساتھ ہوئی تھی اس طرح کہ جب جب ایسا ہو ۔ جب بھی شوہر ایسی حرکت کرے ۔ عورت کو طلاق واقع کرلینے کا اختیار ہوگا ۔ ایسی صورت میں عورت کا اختیار ایک مرتبہ کے ساتھ یا اس مجلس تک محدود نہ ہوگا ۔ بلکہ خلاف شرط جب بھی کوئی امر پایا جائے گا ۔ عورت کو طلاق واقع کرلینے کا اختیار ہوگا ۔ کتب فقہ شامی بحر وغیرہ میں اس کی تصریحات موجود ہیں ۔

احتیاطی تدابیر

لیکن اس کے باوجود عورت چونکہ ناقص العقل ہے ۔ اس لئے طلاق کو اس کے ہاتھ میں دے دینا خطرہ سے خالی نہیں ۔ اس لئے مناسب ہے کہ ضرر سے حفاظت کے لئے تفویض تو کی جائے ، لیکن اس میں مناسب قیدیں بھی لگادی جائیں تاکہ عورت اس کا غلط استعمال نہ کرسکے ۔ اور وہ یہ کہ مثلاً نکاح کے وقت عورت کی طرف سے اس کا وکیل یا ولی یا خود عورت یا قاضی نکاح خواں ۔ اس طرح کہے کہ میں نے مسماۃ ۔۔ فلانہ بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ جس وقت اس کو تم سے شدید تکلیف پہونچے گی ۔ یا عورت کو حق تلفی اور ظلم کی شکایت ہوگی ، جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں اور وہ دونوں آدمی طلاق کو مناسب کہیں تو اس کے بعد ہر وقت معاملہ اس کے اختیار میں ہوگا کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن واقع کر کے نکاح سے علٰحدگی اختیار کرلے اور اس جگہ مناسب ہے کہ اختیار عورت کو اس وقت ہوگا جب کہ یہ تسلیم کردہ اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں کہ واقعی عورت شدید تکلیف میں ہے ۔ مرد ظالم ہے اور طلاق مناسب ہے اور اس کے بعد بھی عورت کو چاہیے کہ استخارہ ، مشورہ ، اور دعاء اور انجام کو سوچنے کے بعد انشراح کے ساتھ اس حق کو استعمال کرے ورنہ کبھی بعد میں افسوس کرنا پڑتا ہے ۔ (الحیلۃ الناجزۃ مختصراً ص ۳۵)

تعلیق و تردید کے ساتھ مہر متعین کرنے کا شرعی حکم

فقہاء نے تصریح فرمائی ہے کہ کسی شخص کا عورت سے اس شرط کے ساتھ نکاح کرنا کہ اگر عورت کو اس کے شہر سے نہ لے جائے گا تو ایک ہزار مہر اور اگر اس کے شہر سے لے جائے گا تو دو ہزار مہر ہوگا۔ اس طرح مہر مقرر کرنے کی صورت میں نکاح تو بہر حال درست ہوگا، البتہ امام صاحب کے نزدیک مہر کی بابت پہلی شرط معتبر اور دوسری شرط فاسد ہے یعنی اگر شوہر اپنی شرط پر قائم رہا تو ایک ہزار مہر ہوگا ورنہ دوسری صورت میں شرط کا اعتبار نہ کرتے ہوئے مہر مثل لازم ہوگا۔

لیکن صاحبین کے نزدیک دونوں ہی شرطیں جائز ہیں یعنی اگر شرط کے خلاف کیا تو دو ہزار مہر لازم ہوگا۔ عام طور پر فقہاء نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

اذا تزوجها علی الف ان لم تکن له امراة و علی الفین ان کانت له امراة او علی الف ان لم یخرجها من البلدة و علی الفین ان اخرجها فالنکاح جائز و المعتبر فی المهر الشرط الاول ان وفی به فلها المسمی علی ذلک الشرط و ان لم یف فلها مهر المثل لا ینقص من الاقل و لا یزاد علی الاکثر۔ و قال ابو یوسف و محمد الشرطان جائزان (فتاوی تاتار خانیة ج ۳ ص ۱۰۱۔ عالمگیری ج ۱ ص ۳۰۷ بدائع ج ۲ ص ۲۸۷۔ بحر ج ۳ ص ۱۵۹ مبسوط ج ۵ ص ۹۰)

امام صاحب کے مسلک کی توضیح اور غلط فہمی کا ازالہ

مشہور تو یہی ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب کے نزدیک جس مہر کا ذکر پہلے کیا گیا ہو وہی تسمیہ صحیح ہے اور دوسری شق کا مقرر کردہ مہر معتبر نہیں بلکہ اس صورت میں مہر مثل لازم ہوگا۔ لیکن یہاں پر یہ بات غور کرنے کی ہے کہ امام صاحب کے نزدیک شق اول کا تسمیہ کیوں معتبر اور شق ثانی کا غیر معتبر ہوتا ہے، خواہ اول ہو یا ثانی اس سے کوئی واسطہ نہیں۔ محقق ابن ہمام فتح القدیر میں امام صاحب کے مسلک کی دلیل بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

وجه قول ابی حنیفة انه لا خطر فی التسمیة الاولی بل هی منجزة بخلاف الثانیة فهی معلقة (فتح القدیر ج ۳ ص ۲۳۳)

"امام صاحب کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پہلے تسمیہ میں یعنی شق اول میں جو مہر مقرر ہوا ہے اس میں کوئی خطرہ نہیں کیونکہ وہ منجز ہے اس لئے یہ معتبر ہے، بخلاف شق ثانی کے کہ وہ معلق ہے اس لئے غیر معتبر ہے"

اس سے معلوم ہوا کہ وہ مہر جو تعلیق کے ساتھ مقرر ہو وہ صحیح نہیں اور جو تنجیز کی صورت میں ہو وہ صحیح ہے خواہ اول ہو یا ثانی ۔

فقیہ النفس ابن نجیم بحرالرائق میں تحریر فرماتے ہیں ۔

"تسمیہ اولی کی صحت کا مدار صرف اس پر ہے کہ وہ منجز ہے معلق نہیں، اور یہ صرف اسی صورت میں منطبق ہوتا ہے جبکہ شوہر نے یہ کہا کہ اگر عورت کے شہر میں مقیم رہا تو ایک ہزار، لیکن اس صورت میں جب کہ شوہر نے کہا کہ اگر منکوحہ کی سوکن کو طلاق دیدے تو ایک ہزار اور اگر طلاق نہ دے تو دو ہزار مہر پر نکاح ہوگا، اس صورت میں حکم مختلف ہوگا یعنی پہلی صورت کا تسمیہ فاسد اور دوسرا صحیح ہوگا، کیونکہ اس صورت میں طلاق نہ دینا یہ تنجیز ہے ۔ لہذا پہلا تسمیہ فاسد اور دوسرا صحیح ہوگا"

(اعلم ان قولهم هنا بصحة التسمية الاولى فقط بناء على انها منجزة ... الى قوله و اما على نحو الف ان طلق ضرتها و على الفين ان لم يطلق فعلى العكس لان المنجز الآن عدم الطلاق فينبغى فساد الاولى و صحة الثانية (بحر الرائق ج ۳ ص ۱۲۲) اس تفصیل کے پیش نظر علی الاطلاق یہ کہنا درست نہیں کہ امام صاحب کے نزدیک جس مہر کا ذکر پہلے ہو وہ صحیح اور دوسرا فاسد ہوگا بلکہ درست یہ ہے کہ جو تسمیہ بصورت تنجیز ہو وہ درست ہوگا اور جو بصورت تعلیق ہو وہ درست نہ ہوگا ۔

صورت مسئولہ کا حکم

لہذا صورت مسئولہ میں اگر شوہر نے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر بیوی کو وہ طلاق دے گا تو مہر بیس ہزار ہوگا اور اگر طلاق نہ دی تو دس ہزار ہوگا ۔ اس صورت میں چونکہ پہلی مہر معلق ہے اور دوسری صورت میں منجز ہے اس لئے پہلا مہر درست نہ ہوگا اور دوسرا صحیح ہوگا" **فافہم و تدبر** "یہ مسلک امام صاحب کا ہے ۔ امام صاحب کے مسلک کے مطابق اگر کوئی صورت مفید مطلب ہو سکتی ہو تو اس کو اختیار کیا جاسکتا ہے ۔

صاحبین کا مسلک

البتہ صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر اور دونوں صورتوں میں مہر کا تسمیہ درست ہے ۔ لیکن ہمارے تمام فقہاء نے اس مسئلہ میں امام صاحب کے مسلک کو راجح قرار دیا ہے جیسا کہ کتب فقہ کی ترتیب بیان سے واضح ہے ۔ نیز دلائل کے اعتبار سے بھی امام صاحب کے مسلک کو قوی تر قرار دیا ہے اور صاحبین کے مسلک کو مرجوح

قرار دیا ہے ۔ اس لئے اصحاب ترجیح کی ترجیح یا دلائل کی قوت کے پیش نظر تو صاحبین کا مسلک اختیار کرنے کی اجازت نہیں، البتہ ضرورت کی وجہ سے جب ضعیف قول نیز دیگر مذاہب پر فتوی دینے کی اجازت ہے تو صاحبین کے مسلک پر بدرجہ اولی ہونا چاہئے، لیکن وہ ضرورت واقعی ضرورت بھی ہو، اس کی بناء صحیح ہو، اور وہ ضرورت صاحبین کے مسلک کو اختیار کرنے سے پوری بھی ہوتی ہو، غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کی بنیاد پر صاحبین کے مسلک کو اختیار کرنا بے سود ہے، جس کی تفصیل یہ ہے۔

صاحبین کے مسلک کو اختیار کرنا مسئلہ کا حل نہیں

ضرورت کو اگر تسلیم بھی کرلیا جائے تب بھی اس ضرورت کی وجہ سے صاحبین کے مسلک کو اختیار کرنا بے سود اور خلاف عقل و نقل ہے، کیونکہ اس مسلک کو اختیار کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ مہر کی کثرت کی وجہ سے شوہر طلاق نہ دے سکے، اور یہ نظریہ کہ مہر اس قدر زیادہ کردو تا کہ شوہر طلاق دینے کی ہمت نہ کرسکے شرعا بھی مردود ہے اور عقلا بھی۔ کیونکہ شریعت نے خود بعض حالات میں طلاق کو تجویز کیا ہے۔ حقوق کی ادائیگی نہ کر سکنے کی صورت میں شوہر کو طلاق دینے ہی کا شرعی حکم ہے، لہٰذا بالقصد ایسی تدبیر اختیار کرنا جس سے کہ طلاق کا دروازہ ہی گویا بند کردیا جائے یہ درست نہیں، کیونکہ یہ تو تغییر مشروع کے مرادف ہے، اور عقلی اعتبار سے بھی اگر دیکھا جائے تب بھی یہ تدبیر غیر مفید بلکہ مضر ہے، کیونکہ بسا اوقات طلاق لینے کی واقعی ضرورت پیش آتی ہے اور مہر کی زیادتی کی وجہ سے شوہر طلاق نہیں دیتا، اور ظلم پر ظلم کرتا رہتا ہے، نیز اس طرح مہر کی کثرت عموما شوہروں کے طلاق دینے سے مانع بھی نہیں بنتی۔ طلاق دینے پر جب آمادہ ہوتے ہیں تو مہر کی قلت و کثرت کا ان کو خیال بھی نہیں ہوتا۔

الغرض طلاق نہ دینے کے خطرہ سے مہر کی زیادتی کا تصور ہی سرے سے غلط ہے، کیونکہ بسا اوقات باہمی نباہ نہ ہونے کی وجہ سے طلاق دینا ہی شوہر بیوی دونوں کے حق میں مفید ہوتا ہے۔

اس سلسلہ میں حضرت تھانوی کی ایک تحریر بھی ملاحظہ ہو۔

حضرت تھانوی کی رائے

۔ بعض عقلمند مہر کی زیادگی میں یہ مصلحت سمجھتے ہیں کہ چھوڑ نہ سکے گا۔ اگر مہر کم ہو تو شوہر پر کوئی بار نہیں پڑتا۔ اور اس کو امر سے کوئی مانع نہیں ہوتا کہ اس کو چھوڑ کر دوسری کرلے اور مہر کی کثرت میں ذرا رکاوٹ رہتی ہے، یہ عذر بالکل لغو ہے جن کو چھوڑنا ہوتا ہے وہ چھوڑ ہی دیتے ہیں خواہ کچھ بھی ہو، دوسرے نہ چھوڑ سکنا ہر جگہ تو

مصلحت نہیں ہے (کیونکہ) جو لوگ مہر کے مطالبہ کے خوف سے نہیں چھوڑتے وہ چھوڑنے سے بدتر کردیتے ہیں یعنی تطلیق کی جگہ تعلیق عمل میں لاتے ہیں کہ نکاح سے نہیں نکالتے مگر حقوق بھی ادا نہیں کرتے ان کا کوئی کیا کرلیتا ہے۔ جس کے دل میں خدا کا خوف نہ ہو تو اس کو کوئی چیز کسی امر سے نہیں روک سکتی۔ (**اصلاح انقلاب للتھانوی ج ۱ ص ۱۳۵۔ اسلامی شادی ص ۱۴۷۔ مطبوعہ پاکستان**)

حضرت گنگوہی کا فتوی

حضرت گنگوہی اس شرط کے ساتھ نکاح کرنے کو کہ" اگر یہ مرد دوسرا نکاح کرے گا تو اس دوسری عورت کو طلاق" اس شرط کے ساتھ نکاح کرنے کی بابت ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں۔

" چونکہ اصل مسئلہ شرعیہ یہ ہے کہ مرد کو بشرط (استطاعت) چار تک زوجات درست ہیں اس لئے ایسی شرط رائج کرنا ہرگز اصول شریعت کے سزاوار و مطابق نہیں۔ **فانکحوا ما طاب لکم الایۃ** (نص صریح ہے جس کا) اقل درجہ اباحت ہے پس اس میں اشتراط مذکورہ کو رواج و شائع کرنا بیشک اس اباحت کی مخالفت اور حکمت شرعیہ تعدد ازواج کو روکنا ہے، بلکہ بعض اوقات بعض ضرورت کے سبب نکاح ثانی کی سخت احتیاج ہوجاتی ہے، لہذا اس قسم کی شرطوں کے موقوف کرنے کی سعی مناسب ہے۔ اور جس مسلمان حاکم کی ریاست میں اس کا شیوع ہو اس کو چاہئے کہ اس کے ختم کرنے کی کوشش کرے" (**فتاوی رشیدیہ ص ۳۸۲**)

جس طریقہ سے شریعت نے ہر مرد کو چار عورتوں سے نکاح کی اجازت دی ہے نکاح ثانی و ثالث کو مباح قرار دیا ہے اور اس کے خلاف کی شرط لگانا، اس کی سعی کرنا، امر اباحت کی مخالفت نیز تغییر مشروع اور اصول شرع کے خلاف ہے، اسی طرح یہاں بھی سمجھئے کہ جب شریعت نے شوہر کو ضرورت کے وقت طلاق دینے کی اجازت دی ہے اور طلاق دینا ایک امر مباح ہے' (**صرح بہ فی البحر و الفتح**) اس کے خلاف ایسی کوئی تدبیر اختیار کرنا (جیسا کہ صاحبین کا مسلک اختیار کر کے قصداً کیا جارہا ہے) کہ شوہر طلاق کا اقدام نہ کرسکے یہ تدبیر و سعی بھی امر مباح کی مخالفت، تغییر مشروع اور اصول شرع و مزاج شریعت کے خلاف ہے۔ اس کا رواج دینا بھی قطعاً درست نہ ہوگا۔

اور یہ تاویل بے سود ہے کہ سعی و تدبیر اس طلاق کی بندش ہے جو ناجائز اور غیر مشروع ہو، کیونکہ اس تدبیر کے بعد مشروع صورتوں میں بھی طلاق دینے میں رکاوٹ ہوگی۔

اور صاحبین کا جو مسلک ہے وہ اپنی جگہ پر بالکل صحیح ہے۔ صاحبین نے دونوں شرطوں کو جائز قرار دیا ہے اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس طرح مہر مقرر کرنے کی صورت میں دونوں شقوں میں حسب شرط مہر مسمی

ہی لازم ہوگا، مہر مثل کسی صورت میں لازم نہ ہوگا۔ یہی مقصود ہے اس مسئلہ کا۔ باقی یہ ہے کہ اس طرح کی شرط لگانا یا اس طرح مہر مقرر کرنا کہ طلاق دے گا تو اتنا مہر ورنہ اتنا اس طرح شرط مقرر کرنے کا فی نفسہ حکم کیا ہے۔ یہاں پر اس سے کوئی تعرض نہیں، اس کا شرعی حکم وہی ہے جو ماقبل میں مذکور ہوا۔

الغرض چونکہ جس بنیاد پر صاحبین کے مسلک کو اختیار کیا جارہا ہے وہ بنیاد عقلا و نقلا مردود ہے، لہذا صورت مسئولہ میں صاحبین کے مسلک کو اختیار کرنے کی اجازت نہیں۔ واللہ اعلم

مناسب حیلہ اور مفید تدبیر

لیکن اگر کسی کے نزدیک اس کی واقعی ضرورت و افادیت مسلم ہو تو اس کے لئے ایک حیلہ ہے جس کو ہمارے فقہاء نے تحریر فرمایا ہے۔ عالمگیری میں بھی منقول ہے وہ یہ کہ عورت شوہر سے اس طرح نکاح کرے کہ میں اتنے مہر پر اس شرط کے ساتھ نکاح کرتی ہوں (اور اس شرط کو ذکر کردے جو اس کو منظور ہے) مثلاً یہ کہ مجھ کو طلاق نہ دے یا میرے ہوتے ہوئے کسی دوسرے سے نکاح نہ کرے اور اگر اس شرط کے خلاف کیا تو بجائے مہر مسمی کے مہر مثل لازم ہوگا اور مہر مثل کی تعیین بھی کردے کہ مہر مثل اتنا ہوگا (جو شوہر پر ثقیل ہوگا) اور شوہر اس کا اقرار بھی کرلے، اس صورت کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے۔ خلاف شرط ہونے کی صورت میں شوہر پر مہر مثل لازم ہوگا اور چونکہ وہ کثیر مقدار میں ہوگا لہذا شوہر اس شرط کے خلاف کی جرأت نہ کرسکے گا۔ فتاوی عالمگیری میں یہ حیلہ موجود ہے۔

رجل اراد ان یتزوج امراۃ فخافت المراۃ ان یخرجھا من تلک البلدۃ او خافت ان یتزوج علیھا فارادت التوثق منہ بغیر یمین فالحیلۃ ان تزوجہ نفسھا علی مھر مسمی علی ان لا یخرجھا من البلدۃ و ان اخرجھا من البلدۃ فلھا تمام مھر مثلھا و یقر الزوج ان مھر مثل نسائھا کذا و کذا بشئی اکثر من ھذا مما یثقل علی الزوج ۔۔۔ عالمگیری کتاب الحیل ج ۲ ص ۳۹۲۔

ضرورت کے وقت ضرورت کی حد تک اس کو اختیار کیا جاسکتا ہے لیکن ایسے امور کا رواج دینا شریعت کی مراد کے خلاف بلکہ تغیر مشروع کے مرادف ہوگا۔ واللہ اعلم۔

بیوی کو ملازمت سے نہ روکنے کی شرط پر نکاح کرنا

(۱) فقہاء و محدثین نے تصریح فرمائی ہے کہ نکاح میں عائد کردہ وہ شرطیں جو مقتضاء عقد کے خلاف، حقوق زوجیت کے منافی، یا کسی غیر مشروع امر پر مشتمل ہوں ایسی شرطیں، باطل اور ان کا پورا کرنا واجب نہیں بلکہ بعض

صورتوں میں جائز نہیں۔ اس قسم کی تصریحات ماقبل میں تفصیل کے ساتھ گزر چکی ہیں (**عینی شرح بخاری ج ۱۱ ص ۲۲۱۔ فتح الباری ج ۹ ص ۱۲۵**)

(۲) اور عقد نکاح کے تقاضے اور اس کے حقوق میں یہ بھی داخل ہے کہ شوہر کو بیوی پر ملک تام حاصل ہو جہاں شوہر رہے عورت کو ساتھ رکھے۔ ایسی کوئی شرط لگانا جس سے ملک تام حاصل نہ ہو عقد نکاح کے تقاضوں کے خلاف اور حقوق زوجیت کے منافی ہے۔

عقد نکاح کے ساتھ عائد کی جانے والی شرطیں اور ان کا حکم

مولانا نور الحق رحمانی ٭

شرائط کا مسئلہ عقود و معاملات کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔ دونوں کے سلسلے میں فقہاء کے اقوال یکساں ہیں۔ اس سلسلے میں پہلا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عقود اور شرائط میں اصل حرمت اور ممانعت ہے، عقود اور شرائط کی صرف وہ صورتیں جائز ہیں جن کی حلت و اباحت کتاب و سنت کے نصوص سے ثابت ہیں۔ باقی وہ عقود و شروط جن کی حرمت منصوص ہے، یا جن کے بارے میں نصوص خاموش ہیں وہ تمام ازروئے شرع حرام ہیں،' اس سلسلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ عقود و شرائط میں اصل اباحت اور حلت ہے، الا یہ کہ حرمت و بطلان پر کوئی شرعی دلیل قائم ہوجائے۔' تیسرا مسلک ان دونوں انتہاؤں کے بیچ میں ہے۔

اہل ظاہر کا مسلک

اصحاب ظاہر چونکہ نصوص کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں، نہ وہ احکام کی علتوں سے بحث کرتے ہیں نہ قیاس کا ان کے نزدیک اعتبار ہے، اس بنا پر ان کے نزدیک عقود و معاملات اور شرائط کی صرف وہ صورتیں جائز قرار پائیں گی جن کی اباحت منصوص ہے، لہذا اگر صلب عقد میں کسی ایسی شرط کا تذکرہ کیا گیا جس کا ذکر کتاب و سنت میں نہیں ہے تو عقد باطل قرار پائے گا۔ وہ صرف ان سات شرائط کو صحیح اور لازم قرار دیتے ہیں جن کا ذکر کتاب و سنت

٭ استاذ امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ، بہار

کے نصوص میں وارد ہے (۱) یعنی خرید و فروخت میں رہن کی شرط (۲) خرید و فروخت میں اگر ثمن زر حقیقی سونا اور چاندی ہو تو ثمن کی ادائیگی کو ایک مقررہ مدت تک مؤخر کرنے کی شرط (۳) ثمن کو مدت کی قطعی تعیین کے بغیر محض خوشحال ہونے تک ادا کرنے کی شرط ۔ (۴) خرید و فروخت میں فریقین کا باہمی رضامندی سے مبیع یا ثمن کی صفات میں سے کسی خاص صفت کی شرط لگانا ۔ (۵) خرید و فروخت میں فریقین یا دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے تین دنوں کے خیار کی شرط جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حبان بن منقذ کو جنھیں خرید و فروخت میں نقصان ہوتا تھا خیار شرط کی تعلیم دی تھی اور فرمایا تھا : **اذا تبایعت فقل لا خلابة ثم انک بالخیار ثلاثة ایام (مسلم کتاب البیوع)** (۶) کھجور کے درخت کی تابیر (مطلب یہ ہے کہ کھجور کی شاخوں میں پھول آجانے کے بعد مادہ کھجور کے خوشوں کو پھاڑ کر اس میں کھجور کے خوشوں کا پھول ڈالتے ہیں ۔ ایسا کرنے سے پھل زیادہ ہوتا ہے) کے بعد اسے فروخت کرنے کی صورت میں خریدار کا یہ شرط لگانا کہ درخت کا پھل میرا ہوگا ، کیونکہ حدیث میں اس کی اجازت آئی ہے ۔ اگر یہ شرط نہ لگائی جائے مطلق درخت کی بیع ہو تو اصولی طور پر اس کا پھل بائع کا ہوتا ہے (۷) غلام کی بیع کی صورت میں خریدار کا یہ شرط لگانا کہ غلام کا مال میرا ہوگا ، جب کہ شرط نہ لگانے کی صورت میں فروخت شدہ غلام کا مال مالک کا قرار پاتا ہے ۔

عن عبد اللہ بن عمر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ، من ابتاع نخلا بعد ان تؤبر فثمرتها للذی باعها الا ان یشترط المبتاع و من ابتاع عبدا فماله للذی باعه الا ان یشترط المبتاع (مسلم کتاب البیوع باب من باع نخلا علیها تمر (موسوعة السنة صحیح مسلم ج ۲ ص ۱۱۷۳)

ان سات شرائط کے علاوہ اگر متعاقدین بوقت عقد کوئی اور شرط لگائیں تو شرط بھی باطل اور عقد بھی باطل ہوگا ۔ ہاں اگر شرط فاسد ختم کردی گئی تو پھر عقد صحیح ہوجائے گا (دیکھئے **المحلی لابن حزم ج ۸ ص ۴۱۲ - ۴۲۰**)

اہل ظاہر کا استدلال حدیث بریرہ سے ہے جو بخاری میں کتاب العتق میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنھا سے مروی ہے ، وہ فرماتی ہیں کہ بریرہ جو مکاتبہ (باندی) تھیں وہ ان کے پاس آئیں اور کہنے لگیں کہ آپ مجھے خرید کر آزاد فرمادیجئے ۔ حضرت عائشہ نے فرمایا ٹھیک ہے ۔ تو حضرت بریرہ نے کہا کہ وہ لوگ مجھے اس شرط پر فروخت کریں گے کہ میری ولاء انھیں حاصل ہو (آزاد شدہ غلام اور باندی کے انتقال کے وقت شرعی وارث اصحاب فرائض اور عصبہ وغیرہ نہ ہو تو ان کا ترکہ آزاد کرنے والے مالک کا ہوتا ہے اس کو ولاء کہا جاتا ہے) تو حضرت عائشہ نے فرمایا کہ پھر تو مجھے اس کی ضرورت نہیں ۔ چنانچہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات سنی ، یا انھیں اس کی اطلاع ہوئی تو

انہوں نے حضرت عائشہ سے دریافت فرمایا تو حضرت عائشہ نے حضرت بریرہ کی بات ان سے نقل کی تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تو اسے خرید لے اور آزاد کردے اور ان کے مالک جو شرط لگانا چاہیں انھیں لگانے دے۔ چنانچہ حضرت عائشہ نے انھیں خرید کر آزاد کردیا۔ بریرہ کے مالک نے ولاء کی شرط لگائی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ولاء تو آزاد کرنے والے کا حق ہے خواہ بیچنے والے سو شرط ہی کیوں نہ لگائیں (**الولاء لمن اعتق و ان اشترطوا مائۃ شرط** (بخاری)

اور بخاری شریف کی دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ سے فرمایا کہ تم بریرہ کو خرید لو اور اس کے مالک اپنے لئے ولاء کی شرط لگائیں تو ان کی یہ شرط منظور کرلو۔ ولاء تو آزاد کرنے والے ہی کا حق ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہ نے ایسا ہی کیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں میں خطبہ دینے کے لئے کھڑے ہوئے اور اللہ کی حمد و ثنا کے بعد فرمایا کہ کچھ لوگوں کی یہ کیا حالت ہے کہ وہ ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہیں۔ ہر ایسی شرط جو کتاب اللہ میں نہیں وہ باطل ہے چاہے سو شرطیں کیوں نہ ہوں۔ اللہ کا فیصلہ ہی برحق ہے اور اللہ کی شرط ہی قابل اعتماد و اعتبار ہے۔ اور ولاء تو آزاد کرنے والے کا حق ہے (**بخاری کتاب العتق**)

علامہ ابن حزم اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بائع کا اپنے سے ولاء کی شرط لگانا مباح تھا ممنوع نہیں تھا۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ سے فرمایا کہ بریرہ کے مالک لوگ جو شرط لگانا چاہتے ہیں انھیں لگانے دو۔ یہ بات حضور جبھی فرماسکتے ہیں جبکہ یہ شرط مباح ہو کیونکہ آپ نہ کسی امر باطل کو مباح قرار دے سکتے ہیں اور نہ کسی کو دھوکہ دے سکتے ہیں پھر اللہ تعالی نے اس شرط کو منسوخ فرمایا کیونکہ آنحضور نے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ شرط باطل ہے اور بطور قاعدہ کلیہ کے فرمایا کہ (**ماکان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل**) اس سے معلوم ہوا کہ قرآن و حدیث میں منصوص شرائط کے علاوہ ہر شرط باطل ہے، اور قرآن کریم کی وہ آیات اور احادیث جن میں تکمیل شرط اور ایفائے عہد پر زور دیا گیا ہے ان کے بارے میں علامہ ابن حزم یہ فرماتے ہیں کہ ان سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ وہ آیات اپنے عموم پر نہیں ہیں۔ کیونکہ قرآن نے معاصی اور اللہ تعالی کی ممنوع کردہ چیزوں سے اجتناب کا حکم دیا ہے۔ اب اگر کوئی شخص کوئی ایسا معاہدہ کرے جو از روئے شرع حرام ہے تو اس کا پورا کرنا حرام ہے، اور حدیث بخاری سے معلوم ہوا کہ جو شرط کتاب اللہ میں مذکور نہیں وہ باطل ہے اور باطل حرام ہے لہذا اگر کسی شرط حرام پر معاہدہ ہوجائے تو اس کا پورا کرنا جائز نہ ہوگا۔ وہ معاملہ ہی باطل قرار پائے گا۔

لیکن علامہ ابن حزم کا (ماکان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل)،جو شرط کتاب اللہ میں مذکور نہیں وہ باطل ہے) سے یہ استدلال کرنا کہ کتاب و سنت کے نصوص جن شرائط کے ذکر سے خاموش ہیں اس حدیث کی رو سے وہ سب باطل ہیں، صحیح نہیں، کیونکہ اسی حدیث سے اس کی وضاحت ہوجاتی ہے کہ کتاب اللہ میں جو شرط مذکور نہیں اس سے مراد بائع کا اپنے لئے ولاء کی شرط لگانا ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کو "ماکان من شرط لیس فی کتاب اللہ" قرار دیا اور ظاہر ہے کہ بائع کا اپنے لئے ولاء کی شرط لگانا شرط باطل ہے کیونکہ ولاء شرعاً آزاد کرنے والے کا حق ہے نہ کہ بائع کا اور شرط باطل غیر معتبر ہوتی ہے۔ اسی بنا پر آنحضور نے حضرت عائشہ سے فرمایا کہ تم بریرہ کو خرید کر آزاد کردو۔ وہ لوگ اپنے لئے ولاء کی شرط لگائیں تو لگانے دو (اس کا شرعاً اعتبار نہیں) ولاء تو آزاد کرنے والے کا حق ہے۔ الولاء لمن اعتق پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے معلوم ہوا کہ کتاب اللہ میں موجود نہ ہونے والی شرط سے وہ شرط مراد ہے جس سے شریعت نے منع کیا ہے نہ کہ وہ شرط جس سے کتاب اللہ خاموش ہے۔ اسی پر آپ نے نکیر فرمائی اور ایسی شرطیں لگانے سے منع فرمایا۔ اس لئے یہ کہنا کہ ولاء کی شرط لگانا مباح تھا، صحیح نہیں۔ حدیث کا یہ ٹکڑا کہ خذیہ و اشترطی الولاء فانما الولاء لمن اعتق اس کی صریح طور پر تردید کر رہا ہے۔ اور اس سے صاف طور پر معلوم ہورہا ہے کہ اپنے لئے ولاء کی شرط لگانا شرط باطل ہے۔ وہ لغو قرار پائے گا اور عقد بیع پر اس کا کوئی اثر مرتب نہ ہوگا۔

اہل ظاہر کے اس قول کی رو سے عقود و شرائط کا دائرہ بالکل تنگ ہوجاتا ہے ظاہر ہے کہ یہ قول اسلامی شریعت کی وسعت و سماحت، یسر و سہولت، کمال و جامعیت، اس کی نرمی اور لچک اور ہر دور کا ساتھ دینے اور لوگوں کی مشکلات و مسائل کو حل کرنے کی بھرپور صلاحیت سے میل نہیں کھاتا۔ انسانی زندگی تغیر پذیر ہے۔ زمانہ کی ترقیات، اور نئی ایجادات کے نتیجے میں لوگوں کی ضروریات میں بھی دن بدن اضافہ ہورہا ہے۔ اور لوگوں کے درمیان تعامل کی نئی نئی صورتیں پیدا ہورہی ہیں۔ اگر اہل ظاہر کے قول پر عمل کیا جائے تو عقود و معاملات کی ان تمام صورتوں کو باطل قرار دینا ہوگا جن کا اس وقت رواج ہے اور جن کی انسانوں کو ضرورت ہے۔ اس کے نتیجے میں لوگ دین سے دور ہوں گے اور شریعت کی طرف سے ان کا اعتماد مجروح ہوگا اور وہ یہ سمجھیں گے کہ اس دین میں زمانہ کی ترقیات کا ساتھ دینے اور لوگوں کی ضروریات پوری کرنے کی صلاحیت نہیں ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اس میں کمال اور ابدیت کی شان ہے۔ اور یہ انسانوں کی جملہ ضروریات و مشکلات کو حل کرنے کی صلاحیت سے بھرپور ہے۔

اسی طرح شریعت نے جو عقود و معاملات میں شرط کا اعتبار کیا ہے اس کے پیچھے یہ حکمت کار فرما ہے کہ کبھی انسان کا کوئی خاص نشانہ اور مقصد ہوتا ہے۔ اس کی کوئی مصلحت اور منفعت ہوتی ہے اور غیر مشروط عقد کی صورت

میں اس کا حصول ممکن نہیں ہوتا، اور بوقت عقد، شرط کے ذریعہ انسان اپنے اس مقصد کو حاصل کرسکتا ہے۔ اب اگر ان تمام شرائط کو باطل اور غیر معتبر قرار دیا جائے جن کا ذکر شرعی نصوص میں موجود نہیں تو لوگوں کو حرج اور تنگی کا سامنا کرنا پڑے گا۔ اللہ تعالی کی کسی امر میں خاموشی بھی بر بنائے رحمت ہے اس لئے علی الاطلاق ایسے تمام امور کو حرام قرار نہیں دیا جاسکتا۔

حنابلہ کا مسلک

اس کے برخلاف حنابلہ اور علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم کا مسلک ہے علامہ ابن قیم فرماتے ہیں کہ عبادات میں تو اصل بطلان ہے یہاں تک کہ اس کے مامور بہ ہونے پر کوئی دلیل شرعی قائم ہوجائے، اور عقود و معاملات جائز ہوتی ہیں۔ یا اس کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اسے اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے جائے گا یا اس کے رہتے ہوئے دوسرا نکاح نہیں کرے گا یا یہ کہ شوہر اسے ملازمت کرنے دے گا یا لگی ہوئی ملازمت کو نہیں چھڑائے گا، یا گھر سے باہر کوئی پیشہ اختیار کرنے کی اجازت دے گا وغیرہ یا شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی تعلیم یافتہ ہو، خوبصورت ہو، یا باکرہ ہو یا ان عیوب سے پاک ہو جن کی بنیاد پر فسخ نکاح کا اختیار حاصل نہیں ہوتا، مثلا بیوی اندھی نہ ہو، کانی نہ ہو، گونگی بہری لنگڑی لولی نہ ہو وغیرہ۔ یہ تمام شرائط ان کے نزدیک صحیح اور لازم الایفاء ہیں، اور شرط فوت ہونے کی صورت میں شرط لگانے والے فریق کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا۔ وہ کہتے ہیں کہ جو شرط شریعت کی طرف سے ممنوع نہیں ہے نہ نکاح کے اصل مقصود کے خلاف ہے تو وہ شرعا جائز ہے، اور جب شرط کی حیثیت سے اسے قبول کرلیا گیا تو اس کی پابندی کا تو خاص طور پر تاکیدی حکم دیا گیا ہے، جیسا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور شرائط کے سلسلے میں اصل صحت اور اباحت ہے الا یہ کہ اس کے بطلان اور حرمت پر کوئی شرعی دلیل قائم ہوجائے (اعلام الموقعین ج ۱ ص ۳۸۲)

اس قول کی رو سے شرائط کے سلسلے میں اصل اباحت ہے لہذا ان کے نزدیک وہ تمام شرائط جائز ہیں جن کی حرمت کے سلسلے میں کوئی شرعی حکم موجود نہیں۔ ان کا استدلال کتاب و سنت کے ان عام نصوص سے ہے جن میں عہد و میثاق اور عقود و شروط کی پابندی کا حکم دیا گیا ہے اور غدر و خیانت اور نقض عہد سے منع کیا گیا، جن کا ہم نے شروع میں تذکرہ کیا مثلا **یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود (المائدة)** اور "**المسلمون عند شروطهم**" وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ اس قول کی رو سے عقود اور شرائط کے سلسلے میں بڑا توسع اور بڑی آزادی پیدا ہوجاتی ہے۔ اور عقد نکاح کے سلسلے میں اس کا خطرہ پیدا ہوجاتا ہے کہ وہ عاقدین کے ارادے سے متاثر ہو اور اس

کا وہ تقدس ختم ہوجائے جو شرعاً اسے حاصل ہے ۔ حنابلہ کے نزدیک شرط صحیح وہ ہے جو مقتضائے عقد کے مطابق ہو یا مقتضائے عقد کے مطابق تو نہ ہو لیکن اس میں عاقدین میں سے کسی کی منفعت ہو بشرطیکہ اس سے نکاح کے اصل مقصود میں خلل واقع نہ ہو اور نہ وہ شرعاً ممنوع ہو، مثلاً عورت کی طرف سے یہ شرط لگایا جانا کہ شوہر اس کی ضروریات کی کفالت کرے گا، اور اس کے ساتھ اچھا سلوک کرے گا، کہ یہ چیزیں عقد نکاح ہی کی رو سے شوہر پر کا ارشاد ہے - **ان احق الشروط ان توفوابها ما استحللتم به الفروج** - اسی طرح وہ حضرت عمر فاروق کے اثر سے استدلال کرتے ہیں کہ ان کے عہد میں ایک شخص نے اس شرط پر نکاح کیا کہ وہ بیوی کو اس کے گھر سے باہر نہ لے جائے گا پھر کچھ عرصہ کے بعد اس نے بیوی کو منتقل کرنا چاہا تو بیوی رضامند نہ ہوئی مقدمہ حضرت عمر کی عدالت میں پیش ہوا اور آپ نے اس پر اس شرط کی پابندی کو لازم قرار دیتے ہوئے فرمایا:

مقاطع الحقوق عند الشروط (البخاری کتاب النکاح باب الشروط فی النکاح باب ۵۲ موسوعة السنة)

علامہ ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں.

باب الشروط فی النکاح وهی قسمان صحیح مثل اشتراط زیادة فی المهر او ان لا یخرجها من دارها او بلدها او لا یتزوج علیها ولا یتسری. فهذا صحیح لازم ان وفی به و الا فلها الفسخ (المغنی ج ۳ ص ۲۳۹)

اور شرط غیر صحیح یا شرط فاسد ان کے نزدیک وہ ہے، جس کے بارے میں شریعت کی طرف سے نہی وارد ہو یا جو نکاح کے اصل مقصود کے خلاف ہو یا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو، پھر اس کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ کہ شرط باطل ہوجاتی ہے اور نکاح صحیح رہتا ہے مثلاً ایسی شرط جس کے بارے میں شریعت میں نہی وارد ہو مثلاً بیوی کی طرف سے یہ شرط لگایا جانا کہ شوہر اپنی پہلی بیوی کو طلاق دیدے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے، یا شوہر کی طرف سے یہ شرط لگایا جانا کہ وہ اسے کوئی مہر نہیں دے گا، یا اس کا نفقہ اس کے ذمہ نہ ہوگا وغیرہ، کہ یہ دونوں شرطیں قرآن کی نص کے خلاف ہیں۔ قرآن نے مہر کی ادائیگی کا حکم دیتے ہوئے فرمایا " **وآتوا النساء صدقاتهن نحلة** " (النساء ۲۰۰) عورتوں کو ان کا مہر خوشدلی کے ساتھ دیدو، اور نفقہ کے بارے میں حکم ہے " **وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف** " (البقرۃ) بچے کے باپ پر بیویوں کا روزینہ اولاد کا کپڑا بھلے طریقہ پر دینا واجب ہے ۔ یا یہ شرط لگانا کہ شوہر بیوی سے صحبت نہ کرے، یا یہ کہ انہیں اس نکاح سے کوئی اولاد نہ ہو، کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو نکاح کے بنیادی مقاصد کے خلاف ہے کیونکہ نکاح کا بنیادی مقصد جنسی تسکین اور حصول اولاد ہے ۔ اس قسم کی شرطوں کا حکم یہ ہے کہ یہ باطل ہوجائے گی اور

نکاح کی صحت پر ان کا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں۔

القسم الثانی: ما یبطل الشرط و یصح العقد مثل ان یشترط ان لا مہرلها و ان لا ینفق علیها او ان اصدقها رجع عليها۔ ان تشترط ان لا یطأها او یعزل منها او یقسم لها اقل من قسم صاحبتها او اکثر فهذه الشروط کلها باطلة فی نفسها لانها تنافی مقتضی العقد ولانه تتضمن اسقاط حق تجب بالعقد قبل انعقاده فلم یصح کما لو اسقط الشفیع شفعته قبل البیع. فاما العقد فی نفسه فیصح (المغنی ج ۲ ص ۵۵۰)

(۱) دوسری وہ شرطیں ہیں جو عقد نکاح ہی کو باطل کردیتی ہیں، مثلاً ہر وہ شرط جس سے نکاح مؤقت قرار پاتا ہو اور وہ نکاح متعہ ہے، یا متعین وقت میں طلاق دینے کی شرط یا کسی شرط پر نکاح کو معلق کرنا مثلاً لڑکی کا ولی کہے کہ میں نے اس لڑکی کا نکاح تم سے کردیا بشرطیکہ اس کی ماں راضی ہو یا فلاں شخص راضی ہو یا نکاح میں خیار کی شرطیں عاقدین کے لئے یا کسی اور کے لئے، اسی طرح نکاح شغار جس میں بیوی کا مہر دوسری عورت کی شادی قرار پاتی ہے۔ یہ تمام شرطیں خود باطل ہیں اور نکاح کو بھی باطل کردیتی ہیں۔ (دیکھئے **المغنی ج ۵ ص ۵۵۱**)

جمہور فقہاء کے نزدیک شرط صحیح کی تعریف

احناف، شوافع اور مالکیہ کا مسلک عقود و شروط کے سلسلے میں قدرے اعتدال پر مبنی ہے، نہ اس میں اہل ظاہر کی طرح حد سے زیادہ تنگی ہے نہ حنابلہ کی طرح حد سے زیادہ توسع۔ اس سلسلے میں اصل تو ان کے یہاں حظر و ممانعت ہی ہے اور اس کی بنیاد وہ حدیث ہے جس میں بیع اور شرط سے منع کیا گیا ہے (**نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن بیع و شرط (المستدرک للحاکم)**) لیکن وہ اس سے ان شرائط کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں جو مقتضائے عقد کے مطابق ہوں یا مقتضائے عقد کو مؤکد کرنے والی ہوں، یا جن کے بارے میں کوئی نص وارد ہو یا جن کا عرف میں رواج ہو۔ یہ ائمہ چونکہ احکام کی علتوں سے بحث کرتے ہیں اور قیاس اور عرف کے اصول پر ان کا عمل ہے اس لئے وہ نہی کی علت وقوع نزاع کو قرار دے کر ان شرائط کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، جن سے نص خاموش ہے اور عرف کی بنیاد پر نزاع کا احتمال باقی نہیں رہتا۔ درمختار کتاب البیوع میں شرط صحیح کی تعریف اس طرح کی گئی ہے۔

فیصح البیع بشرط یقتضیه العقد کشرط الملک للمشتری ... اولا یقتضیه لکن یلائمه کشرط رهن معلوم و کفیل حاضر ... او جری العرف به کبیع نعل ... علی ان یحذوه البائع او

يشركه (الدر المختار ج ٥ ص ٨٦-٨٧)

الاصل الجامع فی فساد العقد بسبب شرط لا یقتضیه العقد ولا یلائمه وفیه نفع لاحدهما او فیه نفع المبیع هو من اهل الاستحقاق للنفع بان یکون آدمیا ... ولم یجر العرف به ولم یرد الشرع بجوازه۔ اما لو جری العرف به کبیع نعل مع شرط تشریکه او ورد الشرع به کخیار شرط فلا فساد (حواله سابق ص ۸۴-۸۵)

مذکورہ بالا عبارتوں کی روشنی میں احناف کے نزدیک شرط صحیح کی تعریف یہ نکلتی ہے کہ ہر وہ شرط جو مقتضائے عقد کے مطابق ہو، یا مقتضائے عقد کو مؤکد کرنے والی ہو، یا جس کے بارے میں کوئی شرعی نص وارد ہو یا جس کا عرفاً رواج ہو، وہ شرط صحیح ہے۔ اور جو شرط ان چاروں قسموں کے سوا ہو یعنی جو نہ مقتضائے عقد کے مطابق ہو نہ مقتضائے عقد کو ثابت کرنے والی ہو۔ نہ اس کے سلسلے میں کوئی نص شرعی ہو، نہ عرف میں اس کا رواج ہو وہ شرط فاسد ہے۔

مقتضائے عقد کے مطابق ہونے کا مطلب یہ کہ خود عقد نکاح کے نتیجہ میں جو احکام فریقین پر عائد ہوتے ہیں بوقت نکاح اسی کو شرط کی صورت میں ذکر کیا جائے، مثلاً بیوی کی طرف سے مہر اور نفقہ کی شرط یا مناسب رہائش کی شرط یا حسن معاشرت کی شرط یا شوہر کی طرف سے یہ شرط کہ بیوی اس کی اطاعت کرے گی، اس کے گھربار کی دیکھ ریکھ کرے گی، اس کے حکم کے بغیر گھر سے باہر نہیں جائے گی، اور نافرمانی کی صورت میں شوہر کو اس کی تادیب کا حق ہوگا کہ یہ تمام چیزیں خود عقد نکاح کے احکام کے طور پر ثابت ہوتی ہیں۔

اور مقتضائے عقد کے مناسب اور ان کو مؤکد کرنے والی شرطیں، مثلاً عورت کی طرف سے مہر اور نفقہ کے لئے کسی کو ضامن اور کفیل مقرر کرنے کی شرط کہ مہر و نفقہ کا وجوب تو عقد نکاح کی بنیاد پر ہوتا ہے، لیکن کفالت کی شرط سے ان کا حصول آسان اور مؤکد ہوجائے گا۔ یا مثلاً بیوی کی طرف سے یہ شرط کہ وہ اسے اپنے گھر والوں سے علحدہ کمرہ میں رکھے گا۔

اور کسی ایسی چیز کی شرط لگانا جس کی شریعت میں دلیل موجود ہو اور جو شرعی لحاظ سے مباح ہو، مثلاً شوہر کا یہ شرط لگانا کہ اگر زوجین کے درمیان ازدواجی تعلقات خوشگوار نہ رہے تو اسے طلاق کا حق ہوگا، یا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ فلاں فلاں صورت میں اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا، کہ یہ دونوں نہ مقتضائے عقد کے مطابق ہیں نہ اس کے مقتضی کو مؤکد کرنے والی ہیں لیکن شریعت میں اس کی اجازت موجود ہے کہ ازدواجی تعلقات کے خراب ہونے کی صورت میں شریعت نے مرد کو طلاق کا اور عورت کو خلع اور فسخ نکاح کے ذریعہ رہائی حاصل کرنے

کا حق دیا ہے ۔

اور کوئی ایسی شرط لگانا جس کا عرف میں رواج اور لوگوں میں تعامل ہو ، مثلا شوہر کا یہ شرط لگانا کہ وہ صرف نصف مہر فوری طور پر ادا کردے گا اور باقی مہر مؤجل ہوگا ، یا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ وہ نصف مہر فوری طور پر وصول کرے گی ، جب کہ اس علاقے میں ایسا ہی رواج ہو ۔

یہ تمام شرطیں صحیح اور لازم الایفاء ہیں ، لیکن اگر ان کا التزام کرنے والے فریق نے ان کی خلاف ورزی کی تو شرط لگانے والے فریق کو شریعت کے مقررہ ضابطوں کے مطابق چارہ جوئی کا حق تو حاصل ہوگا لیکن فسخ نکاح کا اختیار نہ ہوگا ۔ کیونکہ احناف کے نزدیک نکاح کی صحت کے لئے محض ایجاب و قبول کا صادر ہونا ضروری ہے ۔ فریقین کی رضامندی ضروری نہیں ہے ، اس بنا پر ان کے نزدیک مکرہ کا نکاح بھی منعقد ہوجاتا ہے حالانکہ مکرہ کی رضامندی تو ابتدا ً ہی نہیں ہے اور جب نکاح رضا مندی کے بغیر ابتدا ً ہی منعقد ہوجاتا ہے تو بقاء بدرجہ اولی منعقد ہوگا ۔ احناف کا استدلال اس حدیث سے ہے ، جس میں نکاح ، طلاق اور عتاق کے ہزل اور مذاق کو بھی سنجیدگی پر محمول کیاگیا ہے

(ثلاث جدهن جدو هزلهن جد. النكاح و الطلاق والرجعة (مشكوة عن ابى هريرة ج ۵ ص ۲۸۲ باب الخلع و الطلاق)

خلاصہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک شرط صحیح کی خلاف ورزی کی صورت میں فریق ثانی کو فسخ نکاح کا اختیار نہ ہوگا ۔

شرط فاسد اور اس کا حکم

شرط فاسد وہ ہے جو مقتضائے عقد کے منافی اور احکام شرع کی رو سے ناجائز ہو ، لیکن اس میں فریقین میں سے کسی ایک کی منفعت ہو اور شریعت میں اس کے جواز کی کوئی دلیل وارد نہ ہو اور نہ لوگوں کے درمیان اس کا تعامل ہو ، مثلا شوہر کا یہ شرط لگانا کہ وہ بیوی کو مہر نہ دے گا ، یا اس کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہ ہوگا ۔ یا یہ کہ بیوی ہی گھر کے اخراجات کی کفالت کرے گی یا دونوں کے مسلمان ہونے کی صورت میں یہ شرط لگانا کہ مرنے کے بعد وہ ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے یا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ وہ اسے اپنی دوسری بیویوں پر نان و نفقہ اور باری کی تقسیم میں فوقیت دے گا ، یا یہ کہ وہ شوہر کی اجازت کے بغیر اپنی مرضی سے جہاں چاہے گی جائے گی ، یا یہ کہ وہ اس کے رہتے ہوئے دوسری شادی نہیں کرے گا ۔ یا اس کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے جائے گا ، یا ملازمت کرنے دے گا وغیرہ ۔

اور اس نوعیت کی شرطوں کا حکم یہ ہے کہ وہ باطل ہوجائیں گی اور عقد نکاح پر ان کا کوئی اثر نہیں پڑے گا

بلکہ عقد صحیح رہے گا۔ جمہور فقہاء کا مسلک اس سلسلے میں یہی ہے۔ اور اس کی دلیل حدیث بریرہ ہے جو پہلے گزر چکی اور جس میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ سے فرمایا تھا: **خذیھا و اشترطی الولاء فان الولاء لمن اعتق (بخاری کتاب الشروط)**

حضرت بریرہ کے مالکوں نے انھیں حضرت عائشہ کے ہاتھ فروخت کرتے وقت ان کی ولاء کی شرط اپنے لئے لگائی تھی جو شرط فاسد تھی، حضرت عائشہ نے آنحضور کے حکم کے مطابق ان کی یہ شرط قبول فرمالی تھی، پھر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شرط کو باطل اور بیع کو نافذ قرار دیا۔ معلوم ہوا کہ عقد شرط سے فاسد نہیں ہوتا۔

شرط کی صحت اور عدم صحت کے سلسلے میں مذکورہ بالا مسلک احناف کا ہے، اور تقریبا یہی مسلک شوافع اور مالکیہ یعنی جمہور فقہاء کا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ وہ شرط صحیح کی دو قسمیں قرار دیتے ہیں (۱) شرط صحیح غیر مکروہ (۲) شرط صحیح مکروہ۔ اس دوسری قسم میں وہ درج ذیل شرائط کو داخل کرتے ہیں، مثلا عورت کا یہ شرط لگانا کہ وہ اس کے رہتے ہوئے دوسری شادی نہیں کرے گا، اسے اس کے آبائی وطن سے باہر نہ لے جائے گا وغیرہ۔ اور ان شرائط کی تکمیل کو وہ مستحب قرار دیتے ہیں، لازم قرار نہیں دیتے اور جمہور ہی کی طرح شرط کی خلاف ورزی کی صورت میں فریق ثانی کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں دیتے، اس طرح نتیجہ کے لحاظ سے وہ جمہور کے ساتھ ہیں۔

اور شرط صحیح غیر مکروہ میں وہ درج ذیل شرائط کو داخل کرتے ہیں، مثلا مرد کا یہ شرط لگانا کہ عورت ان عیوب سے پاک ہو جن کی بناء پر فسخ نکاح کا اختیار حاصل نہیں ہوتا، مثلا ہاتھ پیر اور قوت سماعت و بصارت کا صحیح سالم ہونا، یا عورت کا تعلیم یافتہ اور خوبصورت ہونا وغیرہ، اور شرط کے فوت ہونے کی صورت میں وہ فریق ثانی کو فسخ نکاح کا اختیار دیتے ہیں۔

امام احمد بن حنبل اور جمہور ائمہ کے نقطہ نظر میں فرق یہ ہے کہ امام احمد نکاح کے ساتھ عائد کی جانے والی شرطوں میں اصل صحت کو قرار دیتے ہیں جب تک کہ کوئی شرعی دلیل اس کے بطلان اور فساد پر قائم نہ ہوجائے، اور جمہور ائمہ فرماتے ہیں کہ اصل شرط میں عدم الزام ہے جب تک کہ الزام کو ثابت کرنے والی کوئی شرعی دلیل (نص یا قیاس یا عرف) نہ پائی جائے، توگویا محل اختلاف وہ شرائط ہیں جن کی صحت یا عدم صحت کے سلسلے میں کوئی خاص دلیل نہیں۔ امام احمد انھیں صحیح قرار دیتے ہیں اور جمہور فقہاء انہیں لغو قرار دیتے ہیں۔

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں سوالنامہ میں مذکور تینوں قسموں کی شرائط کا حکم درج ذیل ہوگا:

(۱) بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا، اس نوعیت کی شرطیں جن کے ذریعہ کسی فریق پر

کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داریاں فریقین پر عائد ہوتی ہیں انھیں کا شرائط کی صورت میں ذکر کیا جانا، مقتضائے عقد کے ذیل میں آتی ہیں، اس لئے وہ باتفاق ائمہ شرائط صحیحہ اور لازم الایفاء ہیں، لیکن ان کا یہ ذکر کرنا نہ کرنا دونوں برابر ہے۔ اور شرط کی خلاف ورزی کی صورت میں فریق ثانی کو فسخ نکاح کا اختیار نہ ہوگا، بلکہ ازدواجی حقوق کی عدم ادائیگی کی صورت میں شریعت نے زوجین میں سے ہر ایک کو دوسرے کے خلاف جس کارروائی اور چارہ جوئی کا حق دیا ہے شریعت کے مقررہ ضابطوں کے مطابق انھیں اس کا حق حاصل ہوگا۔

(۲) بوقت نکاح شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا، اس نوعیت کی شرطیں جن کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو یا اللہ تعالی کے واجب کردہ کسی حق کو ساقط کرنا اور حکم شرعی کو بدلنا ہو مقتضائے عقد اور احکام شرع کے خلاف ہونے کی وجہ سے بالاتفاق شرائط فاسدہ کے ذیل میں آتی ہیں، اس لئے باطل قرار پائیں گی، لیکن نکاح کی صحت کے لئے مانع نہیں بنیں گی۔ اگر شوہر نے نان و نفقہ کی نفی کی ہے تو بھی نان و نفقہ واجب ہوگا اور مہر کی نفی کی ہے تو دخول یا موت کے بعد مہر مثل واجب ہوگا اور اگر خلوت صحیحہ سے قبل طلاق ہوگئی تو متعہ واجب ہوگا (اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **لاجناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة و متعوهن (البقرة ۲۳۶،۵)**

وان تزوجها و لم يسم لها مهرا او تزوجها على ان لا مهر لها فلها مهر مثلها ان دخل بها او مات عنها (الهداية باب المهر ج ۲ ص ۳۲۲)

(۳) بوقت نکاح عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا، یہ احناف اور شوافع کے نزدیک شروط فاسدہ کے ذیل میں آتی ہیں، کیونکہ ان میں شوہر کے ان حقوق کو ساقط کرنا ہے جنھیں شریعت نے اسے عطا کیا، اور اسے ایک امر مشروع سے روکنا ہے کیونکہ شریعت نے مرد کو ایک سے زیادہ چار تک شادیوں کی اجازت دی ہے (**فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع (النساء ۳)**) اسی طرح بیوی کو اپنے ساتھ رکھنے کا حق دیا ہے (**اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم (الطلاق ۲)**) نکاح کے مصالح میں جنسی تسکین اور گھر کی تنظیم کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اور ان مقاصد کا حصول پوری طرح جب ہی ممکن ہے جب کہ بیوی شوہر کے ساتھ ہو ورنہ نکاح کے یہ مقاصد متاثر ہوں گے، اس لئے بیوی کی طرف سے ایسی شرطوں کا عائد کیا جانا شرط فاسد ہے، اس لئے شوہر پر اس کی تعمیل واجب نہ ہوگی، البتہ ان کے ذکر سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، عقد صحیح رہے گا اور شرط فاسد ہوجائے گی۔

امام مالک کے نزدیک یہ دونوں شرطیں صحیحہ مکروہہ میں داخل ہیں کیونکہ وہ نکاح کے اصل مقصود کے منافی نہیں، نہ ان کے ذریعہ احکام شرعیہ میں سے کسی حکم کو ساقط کرنا لازم آتا ہے بلکہ یہ شوہر کا حق ہے اور شوہر کو اپنے حق سے دست بردار ہونے کا اختیار ہے۔ لیکن چونکہ ان کی وجہ سے شوہر پر تنگی لازم آتی ہے اس لئے وہ مکروہ ہیں۔ اس طرح کی شرط کا حکم ان کے نزدیک یہ ہے کہ وہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوجائیں گی، لیکن شرط قبول کرنے والے فریق پر اس کی تعمیل واجب نہ ہوگی شوہر پر اس کی تعمیل مستحب ہوگی اور خلاف ورزی کی صورت میں بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل نہ ہوگا، اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک جیسا کہ پہلے بھی مذکور ہوا یہ شرطیں شرائط صحیحہ کے ذیل میں آتی ہیں، چونکہ ان میں عورت کی منفعت ہے اور یہ نکاح کے اصل مقصود کے منافی نہیں ہیں، اس لئے شوہر پر ان کی تعمیل واجب ہوگی اور خلاف ورزی کی صورت میں بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا۔

اور اگر کوئی ایسی شرط لگائی گئی جو ازروئے شرع ممنوع ہے اور جس سے دوسرے کو ضرر لاحق ہوتا ہے، مثلاً بیوی کی طرف سے اپنی سوکن کو طلاق دینے کی شرط، تو باتفاق ائمہ یہ شرط فاسد ہے لہذا یہ لغو ہوجائے گی اور بلا ضرورت طلاق دینا علی حالہ حرام رہے گا۔

احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ نکاح میں شرائط کو جمہور ائمہ کے مسلک کے تابع رکھا جائے تا کہ عقد نکاح انتشار سے محفوظ رہ سکے، اور لوگ ازدواجی زندگی کو اپنی خواہشات کے تابع نہ بنائیں۔ اگر اس سلسلے میں امام احمد کے مسلک کو اختیار کیا جائے جس میں بے حد توسع ہے تو اس بات کا خطرہ ہے کہ نکاح عاقدین کے تابع ہوجائے اور اس کا تقدس ختم ہوجائے جو شریعت نے اسے عطا کیا ہے۔ اور اس کی حیثیت بھی یورپ اور امریکہ کے ملکوں میں انجام پانے والے شہری نکاح کی سی ہوجائے، جو وقتی جذبات و خواہشات کی بنیاد پر وجود میں آتا ہے اور عارضی غصہ کی بنیاد پر ختم ہوجاتا ہے۔

(ج) عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے تو فقہ حنفی کی رو سے یہ شرط صحیح قرار پائے گی۔ اور اس کی وجہ سے عورت کو مذکورہ صورتوں میں طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا۔ شریعت نے زوجین میں سے ہر ایک کے لئے بوقت ضرورت قید نکاح سے آزادی حاصل کرنے کی سہولت رکھی ہے، شوہر طلاق کے ذریعہ اپنے اس حق کو براہ راست استعمال کرسکتا ہے، اور بیوی خلع اور فسخ کے ذریعہ یعنی شوہر اور قاضی کے واسطہ سے، نیز شریعت نے جس طرح شوہر کو بطور خود طلاق کے استعمال کا حق دیا ہے اسی طرح اس حق کو دوسرے کے سپرد کرنے، اور طلاق دینے کے لئے کسی کو وکیل بنانے کا حق بھی دیا ہے۔ لہذا اگر شوہر بوقت نکاح بیوی کو یہ

اختیار تفویض کردے، یا بیوی کی طرف سے عائد کردہ شرط کی بنیاد پر کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اس کی یہ شرط قبول کرلے تو اس کی بنیاد پر بیوی کو حسب تصریح مخصوص حالات میں یا مطلقاً اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوجائے گا، اور اگر بعد میں چل کر شوہر اس تفویض طلاق کو ختم کرنا چاہے تو اسے اس کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔ درمختار میں ہے نکحها على ان امرها بيدها صح (الدر المختار ج ۳ ص ۳۲۹)

علامہ شامی اس کی شرح میں فرماتے ہیں:

(قوله صح) مقيد بما اذا ابتدأت المرأة فقالت زوجت نفسي منك على ان امري بيدي اطلق نفسي كلما اريد او على انى طالق فقال الزوج قبلت. اما بدأ الزوج لا تطلق و لا يصير الامر بيدها كما في البحر عن الخلاصة البزازية (حاشية رد المحتار على الدر ج ۳ ص ۳۲۹)

نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہیں

(۱) عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر دستخط طرفین سے ہو جائیں۔ اس صورت میں بیوی کی طرف حق طلاق کے منتقل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ شوہر شرائط نامہ میں اس بات کی صراحت کردے کہ اگر میں فلاں بنت فلاں سے نکاح کروں تو فلاں فلاں صورتوں میں اسے اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرنے کا اختیار ہوگا۔ اگر شرائط نامہ میں نکاح کی طرف نسبت نہ کی گئی تو پھر اس کا اختیار نہ ہوگا۔

(۲) اور اگر عقد نکاح ہی میں ان شرائط کا ذکر کیا جائے تو بھی صحیح ہے بشرطیکہ عورت کی طرف سے ایجاب مشروط ہو، مثلاً عورت یوں کہے کہ میں نے تم سے اس شرط پر نکاح کیا کہ فلاں فلاں صورتوں میں مجھے اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرنے کا اختیار ہوگا اور اس کے جواب میں مرد کہے میں نے قبول کیا تو یہ تفویض صحیح ہوگی، اور شرائط نامہ کے مطابق عورت کو اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔

اور اگر عورت کی طرف سے ایجاب مطلق ہو اور مرد قبول میں شرط تفویض کا اضافہ کردے تب بھی تفویض درست ہوگی۔ لیکن اگر عورت کی طرف سے ایجاب مطلق ہو تو معاملہ اس کے ہاتھ سے نکل جائے گا، اب شوہر کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو شرط کا اضافہ کرے یا نہ کرے۔ بالفرض اگر اس نے شرط تفویض کا اضافہ نہ کیا تو پھر عورت کو طلاق کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔

(۳) اگر عقد نکاح کے بعد مابین طرفین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے جس کی رو سے مخصوص صورتوں میں، یا مطلقاً طلاق کا اختیار بیوی کی طرف منتقل ہوتا ہو اور اس پر فریقین کے دستخط ہوجائیں تو بھی یہ تفویض درست ہوگی، اور حسب شرائط بیوی کو طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا۔

یہ حکم تو فتوی اور مسئلہ کی رو سے ہوا، لیکن جہاں تک مصلحت اور احتیاط کی بات ہے تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ تفویض طلاق کی اس صورت کو رواج نہ دیا جائے، کیونکہ اس سے مصالح شرع اور مقاصد نکاح کے ضائع ہونے کا قوی اندیشہ ہے۔ صنف نازک کی زود رنجی، سریع الانفعالی اور ناعاقبت اندیشی ایک مسلّمہ حقیقت ہے جس کی طرف حدیث میں بھی اشارہ کیا گیا ہے۔ اسی بناء پر شریعت نے اسے براہ راست طلاق کے استعمال کا حق نہیں دیا ہے۔ آج صورت حال یہ ہے کہ ہمارا مسلم معاشرہ جہالت اور ناخواندگی کا شکار ہے، دین سے دوری اور احکام شرع سے ناواقفیت عام ہے، شراب اور نشہ خوری کا بھی کسی درجے میں رواج ہے، لوگوں کی اخلاقی و روحانی تربیت کا کوئی مؤثر اور قابل ذکر نظام نہیں۔ جس کی بنا پر بہت سے مرد حق طلاق کا بیجا استعمال کرتے ہیں۔ اور اشتعال اور جذبات میں آکر ایک ساتھ تینوں طلاقیں دے ڈالتے ہیں، جس کی وجہ سے بہت سی معاشرتی خرابیاں رونما ہوتی ہیں۔ اور بہت سی مسلم خواتین، اور ان کے معصوم بچوں کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، ایسی صورت میں اگر بوقت نکاح شرط کے ذریعہ طلاق کا حق عورت کو تفویض کیا جائے اور اس نوعیت کا مشروط نکاح سماج میں رواج پذیر ہوجائے تو حالات زیادہ سنگین ہوجائیں گے، اور طلاق کے واقعات میں خاصا اضافہ ہوجائے گا۔ اس لئے مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ اس طرح کے مشروط نکاح کو ہرگز رواج نہ دیا جائے ورنہ مصالح نکاح بری طرح متاثر ہوں گے۔ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے "**الحیلۃ الناجزۃ**" میں تفویض طلاق بوقت نکاح کی جو تجویز پیش فرمائی ہے وہ ہندوستان کے سابقہ حالات کے پیش نظر تھی جب کہ ہندوستان میں انگریز سامراج کے تسلط کے بعد کہیں بھی اسلامی دارالقضاء اور مسلم قاضی کا نظام نہیں تھا اور مسلم خواتین کو بوقت ضرورت قید نکاح سے آزادی حاصل کرنے کے لئے بڑی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں:

آج کل عورتوں کو نکاح کے بعد جس قدر پریشانیوں کا سامنا ہوتا ہے محتاج بیان نہیں، کبھی مرد ظلم اور بے رخی سے پیش آتا ہے، نہ نان و نفقہ دیتا ہے نہ طلاق دیتا ہے، کبھی بال بچوں سے بے فکر ہوکر پردیس چلا جاتا ہے اور لاپتہ ہوجاتا ہے، کبھی نامرد نکلتا ہے، بعض دفعہ یتیم لڑکی کا نکاح چچا وغیرہ نامناسب جگہ کردیتے ہیں اور لڑکی ناپسند کرتی ہے، بعض دفعہ مرد کو جنون کا مرض ہوجاتا ہے وغیرہ وغیرہ۔

اگر ہندوستان میں قاضی شرعی کا وجود ہوتا تو اس قسم کی سب پریشانیوں کا علاج سہل تھا۔ مگر اب جب کہ قاضی شرعی موجود نہیں عورتوں کو سخت مصیبت کا سامنا ہوتا ہے۔ (**الحیلۃ الناجزۃ ص ۳۰**)

ظاہر ہے کہ ہندوستان میں اب یہ صورت حال نہیں ہے، بہار و اڑیسہ میں تقریبا پچھتر سالوں سے امارت شرعیہ قائم ہے اور اس کے تحت دار القضاء کا مضبوط نظام چل رہا ہے۔ ان دونوں صوبوں کے تمام اہم اور مرکزی

مقامات میں دارالقضاء قائم ہے جس کی وجہ سے مسلم خواتین کو ایسی ضرورت کی بنیاد پر فسخ نکاح کی سہولت حاصل ہوجاتی ہے ، بہار و اڑیسہ کے علاوہ دہلی، بنگال ، آسام ، آندھرا پردیش اور کرناٹک وغیرہ میں شرعی دارالقضاء قائم ہیں ۔ جس کی وجہ سے اب عورتوں کو فسخ نکاح کے لئے پریشانیوں کا سامنا کرنا نہیں پڑتا ۔ ضرورت ہے کہ اس نظام کو مزید وسعت دی جائے اور مسلمانوں کے ہر مرکزی شہر اور مقام میں دارالقضاء قائم کیا جائے ۔ آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ جو ہندوستانی مسلمانوں کا سب سے موثر ، قابل اعتماد اور ہر مسلک اور جماعت کی نمائندہ تنظیم ہے اس کے ذمہ داروں نے اس ضرورت کا احساس کیا اور اپنے سابقہ اجلاس منعقدہ جے پور راجستھان میں تمام اہم اور مرکزی مقامات میں دار القضاء کے قیام کی تجویز منظور کی ہے ۔ ضرورت ہے کہ اس تجویز کو عملی جامہ پہنایا جائے اور بورڈ کے ساتھ اس سلسلے میں تعاون کیا جائے ، تاکہ یہ مبارک کام پایۂ تکمیل کو پہنچ سکے اور مسلمانوں کے عائلی معاملات و مقدمات شرعی دارالقضاء اور اسلامی شریعت کی روشنی میں فیصل کئے جائیں ۔ اور ہر علاقہ کی مسلم خواتین کو بوقت ضرورت فسخ نکاح کی سہولت حاصل ہو ۔ خلاصہ یہ ہے کہ حضرت تھانوی علیہ الرحمہ کی مذکورہ تجویز ہندوستان کے گذشتہ حالات کے پیش نظر تھی ، لیکن اب جب کہ ہندوستان کے مختلف صوبوں اور علاقوں میں نظام قضاء اور قاضی شرعی کا وجود ہے تو ان پریشانیوں کا علاج سہل ہے ، اس لئے اب اس کی کوئی ضرورت نہیں کہ بوقت نکاح بذریعہ شرط عورتوں کو طلاق کا حق تفویض کرکے طلاق کے واقعات میں اضافہ کیا جائے ۔ اور مصالح شرع کے ضائع ہونے اور مقاصد نکاح کے فوت ہونے کا خطرہ مول لیا جائے ۔

اور اگر کسی جگہ کے مخصوص حالات اور متوقع خطرات کی بنیاد کچھ نجی معاملات اور استثنائی کیسز میں اس طرح کی ضرورت محسوس ہوتو احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ طلاق کا اختیار عورت کے سپرد نہ کیا جائے بلکہ اس کے خاندان کے کسی سنجیدہ اور قابل اعتماد فرد یا افراد کے سپرد کیا جائے تاکہ وہ غور و فکر کے بعد اور مصلحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کا استعمال کریں ۔ یا پھر اس صورت پر عمل کیا جائے جو حضرت تھانوی نے اس سلسلے میں ضروری مشورہ کے تحت ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ شرط کے ساتھ تراضی طرفین سے کم از کم دس آدمی کے نام متعین کردئے جائیں کہ ان میں سے کم از کم دو آدمی طلاق کی ضرورت کو تسلیم کرلیں تو عورت کو طلاق بائن واقع کرنے کا اختیار حاصل ہو ۔ لیکن اس صورت کو عام نہ کیا جائے ورنہ مصالح شرع فوت ہوں گے ۔

اور دوسرے ائمہ کے نزدیک چونکہ نکاح سے قبل تعلیق طلاق ، یا تفویض طلاق صحیح نہیں خواہ اس کی اضافت اور نسبت نکاح ہی کی طرف کیوں نہ ہو ، اس لئے مذکورہ تین صورتوں میں سے پہلی دو صورتوں میں جبکہ نکاح سے قبل شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں یا عقد نکاح ہی میں ان شرائط کا ذکر کیا جائے ۔

ان دونوں صورتوں میں تفویض طلاق صحیح نہ ہوگی، ہاں اگر عقد نکاح کے بعد باہمی رضا مندی سے طرفین کے مابین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے تو یہ تفویض صحیح ہوگی۔

طلاق کے بیجا استعمال کو روکنے کے لئے اگر سوالنامہ میں مذکورہ صورت پر عمل کیا جائے اور عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار، تا کہ شوہر مہر کی خطیر رقم سے بچنے کے لئے ایک مجلس میں تین طلاق دینے کا غیر مشروع اقدام نہ کرے، اس طرح مہر طے کرنا عاجز کے خیال میں جائز اور معتبر ہوگا۔ جیسا کہ بیوی کو اس کے آبائی وطن میں رکھنے کی صورت میں مہر ایک ہزار اور باہر لے جانے کی صورت میں دو ہزار مقرر کیا جائے، تو صاحبین کے نزدیک دونوں تسمیے صحیح قرار پاتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی بنیاد پر تو اس کا کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا کیونکہ دوسرا تسمیہ باطل قرار پائے گا، البتہ صاحبین کے قول کی رو سے دونوں تسمیئے صحیح ہوں گے۔ اور ضرورت کی بنیاد پر صاحبین کے قول پر فتوی دیا جاسکتا ہے۔ بیجا طلاق کی روک تھام کے لئے یہ صورت کوئی زیادہ مؤثر تو نظر نہیں آتی، کیونکہ جاہل لوگ غصہ اور جذبات میں آکر جس طرح طلاق دیتے ہیں اس میں اس کی توقع کم ہی کی جاسکتی ہے کہ وہ مہر کی خطیر رقم سے بچنے کے لئے طلاق دینے سے باز رہیں گے۔ البتہ ممکن ہے کہ یہ صورت کسی درجے میں طلاق کے غلط استعمال کو روکنے میں مؤثر ثابت ہو۔ جب کہ اس میں اس کا بھی خطرہ ہے کہ طلاق مشکل ہوجائے۔ اور لوگ مہر کے خطرے سے بچنے کے لئے واقعی ضرورت کی بنیاد پر بھی طلاق کے استعمال سے باز رہیں، اور عورت کالمعلقہ ہوکر رہ جائے۔ دوسرے یہ کہ مہر کی زیادتی شرعی نقطہ نظر سے پسندیدہ نہیں۔ جیسا کہ صحیح حدیث "ان اعظم النکاح برکۃ ایسرہ مؤنۃ (مشکوۃ عن عائشۃ کتاب النکاح ج ۲ ص ۲۶۸)" وغیرہ سے پتہ چلتا ہے، بہرحال مہر مقرر کرنے میں اگر منفعت اور مصلحت کا پہلو ہے تو دوسری طرف مضرت اور مفسدہ کا پہلو بھی ہے۔ فیصلہ میں ان دونوں پہلوؤں پر نظر رکھنا ضروری ہے۔ ان دونوں میں سے جو نسا پہلو غالب ہوگا حکم اسی کے تابع ہوگا۔

جواب سوال (۲)

مہر طے کرنے کی یہ صورت کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا، اور اگر اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا، مذکورہ بالا اصول اور تفصیلات کی روشنی میں درست معلوم

ہوتی ہے ۔ اس لئے صاحبین کے قول کی بنیاد پر دونوں شرطوں کو معتبر اور لازم العمل ہونا چاہئے ۔

بوقت نکاح عورت کی جانب سے ملازمت اختیار کرنے کی شرط

جواب سوال (۳) بوقت نکاح عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اسے لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا، یا اگر آئندہ اسے کوئی مناسب ملازمت ملے تو شوہر اسے ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا، احناف اور شوافع کے نزدیک شرط فاسد ہے ۔ جیسا کہ دوسرا نکاح نہ کرنے اور آبائی وطن سے باہر نہ لے جانے کی شرط، کیونکہ بیوی محبوس بحق زوج ہے، نکاح کے نتیجہ میں شریعت نے اس پر یہ ذمہ داری ڈالی ہے کہ وہ اپنے اوقات کو شوہر، خاندان اور گھر کے مصالح کے لئے فارغ رکھے ۔ اور اسی کے عوض میں شریعت نے اس کا نفقہ شوہر پر واجب کیا ہے، تا کہ وہ کسب معاش کی فکر سے آزاد اور اس کی گرانبار اور جاں گسل ذمہ داری سے فارغ ہوکر یکسوئی سے اپنی ازدواجی زندگی کے فرائض ادا کرے، کیونکہ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے کہ جو شخص کسی غیر کے کام میں مصروف ہو اس کا نفقہ اس غیر پر واجب ہوتا ہے اسی بنا پر قاضی، مفتی، صدقات کی وصولی پر مامور عاملین اور حکومت کے ملازمین کا نفقہ بیت المال اور حکومت پر واجب ہوتا ہے ۔

لان النفقة جزاء الاحتباس و كل من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه اصله القاضي و العامل في الصدقات (الهداية باب النفقة ج ۲ ص)

اور ملازمت یا کسی ایسے پیشہ کو اختیار کرنے سے جس کے لئے اسے گھر سے باہر جانا پڑے تو شوہر کا حق متاثر ہوگا، اس لئے اسے اس سے روکنے کا حق ہے، فقہاء نے تصریح کی ہے کہ شوہر بیوی کو ہر ایسے کام سے روک سکتا ہے جس سے اس کا حق احتباس متاثر ہوتا ہو، یا اسے کوئی ضرر پہنچتا ہو، یا جس کے لئے عورت کو گھر سے باہر جانا پڑتا ہو، علامہ شامی لکھتے ہیں ۔

و الذي ينبغي تحريره ان يكون له منعها من كل عمل يؤدي الى تنقيص حقه او ضرره او الى خروجها من بيته (حاشية رد المحتار على الدر ج ۲ ص ۷۰۳)

اس میں صرف اس قدر استثناء ہے کہ اگر وہ لڑکیوں کو اور عورتوں کو باہر جا کر دینی تعلیم دیتی ہے، نماز روزہ، وضو غسل اور طہارت وغیرہ کے ضروری مسائل بتلاتی ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا معقول ذریعہ ان کی تعلیم کا نہیں ہے ۔ یا خود ان مسائل کو سیکھنے کے لئے اسے باہر جانا پڑتا ہے ۔ اور گھر میں رہ کر دینی علم اور مسائل کی جانکاری کی کوئی معقول صورت نہیں ہے ۔ یا کوئی ایسا شرعی مسئلہ پیش آگیا ہے جو شوہر خود سے یا کسی اور سے پوچھ

کر نہیں بتا سکتا تو ایسی صورت میں وہ باہر جاسکتی ہے اور شوہر کو اسے روکنا نہیں چاہئے ۔صاحب در مختار لکھتے ہیں :

وفی البحر ، له منعها من الغزل و کل عمل ولو تبرعا لاجنبی ولو قابلة او مغسلة لتقدم حقه علی فرض الکفایة . و من مجلس العلم الا لنازلة و امتنع زوجها من سوالها (الدر المختار مع حاشیة رد المحتار ج ۳ ص ۲۰۳)

ہاں گھر میں رہ کر سلائی کڑہائی ، بنائی ، دستکاری ، کتابت ، مضمون نگاری ، تصنیف و تالیف اور عورتوں اور بچوں کی تعلیم وغیرہ کر سکتی ہے ۔ کیونکہ اگر گھر میں وہ اس نوعیت کے کام کاج میں مصروف نہ ہو تو شیطانی وسوسوں کا شکار ہونے اور پڑوسیوں اور اجنبی لوگوں کے ساتھ لایعنی کاموں میں مشغول ہوجانے کا اندیشہ ہے ۔

اما العمل الذی لا ضرر له فیه فلا وجه لمنعها عنه خصوصا فی حال غیبته من بیته . فان ترک العمل بلا عمل فی بیتها یودی الی وساوس النفس و الشیطان . او الاشتغال بما لا یعنی مع الاجانب و الجیران (حاشیة رد المحتار ج ۳ ص ۲۰۳)

خلاصہ یہ کہ عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط لگانا شرط فاسد ہے ، اس لئے لغو قرار پائے گی اور اگر شوہر بوقت نکاح اس شرط کو قبول بھی کرلے تب بھی اس پر اس کی پابندی لازم نہ ہوگی ۔ اور اگر شوہر اس شرط کو قبول کرنے کے بعد بیوی کو سلسلہ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے ، یا نئی ملازمت کرنے سے روکتا ہے تو بیوی کے لئے شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی ۔ تعمیل نہ کرنے کی صورت میں نافرمان شمار ہوگی اور نشوز کی بنیاد پر اس کا نفقہ ساقط ہوجائے گا ۔

امام مالک کے نزدیک عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط شرط صحیح مکروہ ہے ، اس لئے وہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوجائے گی ، لیکن شوہر پر اس کی تعمیل مستحب ہوگی لازم نہ ہوگی ، اور شرط کی خلاف ورزی کی صورت میں بیوی کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل نہ ہوگا ۔

اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک چونکہ اس میں عورت کی منفعت ہے اور مرد کو اپنے حق سے دستبردار ہونے کا حق ہے ، اس لئے یہ شرط صحیح ہے لہذا شوہر پر اس کی پابندی لازم ہوگی ، اور شرائط کی خلاف ورزی کی صورت میں فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا ۔

هذا ما عندی و الله اعلم بالصواب

مشروط نکاح کے چند بنیادی احکام

مولانا آل مصطفیٰ مصباحی ٭

الجواب (۱) ایسی ذمہ داری جو عقد نکاح کی وجہ سے شریعت طاہرہ نے کسی فریق پر عائد کی ہے، اگر اسی کو عقد نکاح کے وقت شرط کی صورت میں ذکر کردیا گیا۔ مثلاً بیوی نے شوہر پر نفقہ دینے کی شرط لگادی، تو اس سے عقد نکاح پر کوئی منفی اثر مرتب نہ ہوگا، البتہ ایسی شرط لگانا بے سود ہے۔ کیونکہ شریعت نے نکاح کے نتیجہ میں جو حقوق شوہر کے ذمے لازم کردئے ہیں، عقد نکاح میں وہ مشروط ہوں یا نہ ہو، بہر صورت شوہر پر ان کی ادائیگی لازم ہوگی۔ نکاح صحیح کے بعد عورت کی جانب سے تسلیم نفس ہوجائے، تو شوہر پر عورت کا نفقہ واجب ہوجاتا ہے۔ عقد نکاح کے وقت اس کی شرط لگائی جائے یا نہ لگائی جائے، تنویر الابصار و در مختار میں ہے۔

(۱) النفقة تجب للزوجة بنكاح صحيح على زوجها لانها جزاء الاحتباس وكل محبوس لمنفعة غيره يلزمه نفقته (ج ۲ ص ۷۹۹)

نکاح صحیح کے بعد شوہر پر بیوی کا نفقہ واجب ہے، کیونکہ نفقہ عورت کو اپنے قابو میں رکھنے کا بدل ہے۔ اور جو بھی غیر کی منفعت کے لئے اس کے قابو میں ہو۔ تو قابو حاصل کرنے والے پر محبوس کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔

عورت بیمار ہو جب بھی اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوتا ہے۔

مبسوط میں ہے:

٭ استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو، یوپی

(۲) و نفقة المرأة واجبة و ان مرضت من قبل انها مسلمة نفسها الى الزوج فى بيته و لا فعل منها فى المرض لتصير به مفوتة مع انه لم يفوت ما هو المقصود من الاستئناس و غيره و لا معتبر بمقصود الجماع فى حق النفقة (۵ ص ۱۹۲)

عورت کا نفقہ واجب ہے اگرچہ وہ پہلے سے مریضہ ہو کہ عورت اپنے آپ کو شوہر کے گھر میں سپرد کر رہی ہے اور بیمار ہونے میں اس کا کوئی دخل نہیں کہ اسے شوہر کے حق کو ضائع کرنے والی کہا جائے اس کے باوجود انسیت حاصل کرنے اور اس کے علاوہ دیگر مقاصد ختم نہیں ہوتے۔ اور حق نفقہ میں مقصد جماع کا کوئی اعتبار نہیں۔

اسی طرح عقد نکاح سے شوہر پر مہر لازم ہوجاتا ہے۔ خواہ بیوی عقد نکاح کے وقت یہ شرط لگائے کہ اس کا مہر شوہر کے ذمہ ہوگا، خواہ نہ لگائے۔ اگر دس درہم یا دس درہم سے کم مقرر ہوا ہے تو دس درہم واجب ہوگا اور اگر دس سے زیادہ مقرر کیا ہے تو مقرر کردہ واجب ہوگا، درمختار میں ہے۔

و تجب العشرة ان سماها و دونها و يجب الاكثر منها ان سمى الاكثر منها و يتاكد عند وطى و خلوة صحت او موت احدهما (ج ۲ ص ۳۰۸ (درمختار)

دس درہم یا اس سے کم مہر مقرر کیا تو دس درہم واجب ہوگا۔ اور اگر دس سے زیادہ مقرر کیا تو دس سے زیادہ، اور وطی یا خلوت صحیحہ یا کسی ایک کی موت سے مہر مؤکد ہوتا ہے۔

بلکہ اگر مہر کا ذکر نہ بھی ہوا جب بھی واجب ہوگا۔ اس صورت میں مہر مثل واجب ہوگا۔

ہدایہ میں ہے:

و ان تزوجها و لم يسم مهرا فلها مهر مثلها (هداية ج ۲ ص ۳۲۲ كتاب النكاح)

اگر عورت سے شادی کی اور مہر مقرر نہ ہوا تو مہر مثل واجب ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ شرعی اعتبار سے اس قسم کی شرط لگانا ایک کار عبث ہے۔ واللہ تعالی اعلم

الجواب (۲۔ الف) نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی شرط لگانا جس سے کسی شرعی ذمہ داری سے گریز مقصود ہو، شرط فاسد ہے، لیکن اس سے نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ بلکہ نکاح منعقد ہوجاتا ہے اور شرط باطل قرار پاتی اور متعلقہ فریق پر اس شرط کی پابندی ضروری نہیں اس کے ذمے شرط لگانے کی صورت میں جو ذمہ داری شرعا عائد تھی وہ اب بھی باقی رہے گی، مثلا شوہر اگر عقد نکاح کے وقت یہ شرط لگاتا ہے کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمے نہ ہوگا۔ اس شرط کی وجہ سے شوہر اپنی ذمہ داری سے سبکدوش نہیں ہوسکتا۔ بلکہ اپنی صورت وجوب میں نان و نفقہ واجب ہوگا۔ گو کہ عورت اپنے اس حق کو ساقط کرنے اور اپنے بری الذمہ ہونے پر راضی ہوجائے۔ فقہاء

عظام نے اس کی ایک اہم وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ یہ سورت وجوب سے قبل اسقاط وجوب کی ہوگی جو صحیح نہیں۔ فتاوی عالمگیری میں ہے ۔

" المرأة اذا برأت الزوج من النفقة بان قالت انت بری من نفقتی ابدا ماكنت امرأتک فان لم يفرض القاضی لها النفقة فالبراة باطلة و ان كان فرض لها القاضی كل شهر عشرة دراهم يصح الابراء عن النفقة الشهر الاول و لم يصح من نفقة ما سوا ذالک الشهر "

(عالمگیری ج ٢ ص ١٢٦)

عورت اگر اپنے شوہر کو نفقہ سے بری الذمہ کردے ۔ مثلاً یہ کہدے کہ تو میرے نفقہ سے اس وقت تک بری ہے جب تک میں تیری زوجیت میں ہوں ۔ تو اگر قاضی نے عورت کا نفقہ متعین نہیں کیا ہے تو یہ برأت باطل ہے اور اگر قاضی نے عورت کے لئے ہر ماہ مثلاً دس درہم نفقہ مقرر کردیا ہے تو پہلے مہینہ سے برأت درست ہوگی بقیہ مہینوں سے برأت درست نہ ہوگی ۔

بدائع الصنائع میں علامہ کاسانی حنفی وضاحت فرماتے ہیں :

" ولو ابرأته مما تقبل من النفقة المفروضة لم يصح الابراء لانها تجب شيئا فشيئا على حسب حدوث الزمان فكان الابراء منها اسقاط الواجب قبل الوجوب وقبل وجود سبب الوجوب ايضا وهو حق الحبس لانه لا يتجدد بتجدد الزمان فلم يصح " (ج ٢ ص ٢٩ بدائع الصنائع)

اگر عورت شوہر کو ذمہ میں لازم ہونے والے نفقہ سے بری کردے تو یہ بری کرنا صحیح نہ ہوگا ۔ کیونکہ نفقہ تجدد زمان کے اعتبار سے تھوڑا لازم ہوتا رہتا ہے ۔ تو اس نفقہ سے بری کرنا ۔ وجوب سے قبل نیز سبب وجوب (یعنی حق حبس) کے موجود ہونے سے قبل واجب کو ساقط کرنا ہوگا جو صحیح نہیں ہے ۔ کیونکہ حق حبس تجدد زمان سے متجدد نہیں ہوتا ۔

عقود میں ان جیسی شرطوں کی طرف حدیث میں بھی اشارہ کیا گیا ہے ۔

ما بال اقوام يشترطون بشروط ليست فی كتاب الله من اشترط شرطا ليس فی كتاب الله فهو رد وان كانت مائة شرط ۔ شرط الله احق واوثق ۔ والله تعالى اعلم

الجواب (٣ ۔ ب) عقد نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی شرط لگانا جو نہ تو نکاح سے عائد ہونے والی شرعی ذمہ داریوں کے دائرے میں آتی ہو ۔ اور نہ ہی کسی شرعی ذمہ داری سے گریز مقصود ہو ۔ بلکہ اس شرط کے نتیجے میں

زوجین ہی میں سے کسی کو ایسا حق ملتا ہو جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں نہیں ملتا، تو اس قسم کی شرط کا حکم یہ ہے کہ شرعاً اس کا پورا کرنا متعلقہ فریق پر لازم نہیں۔ یہ محض ایک وعدہ ہے جس کا پورا کرنا بہتر، مگر شرعاً اس پر جبر نہیں اور نہ ہی عقد نکاح کے وقت اس قسم کی شرط لگانے سے اس کی صحت پر کوئی اثر پڑتا ہے۔ کیونکہ یہ ضابطہ اپنی جگہ مسلم ہے کہ شروط فاسدہ سے نکاح فاسد نہیں ہوتا۔ بلکہ خود شرطیں باطل و کالعدم ہوجاتی ہیں۔

در مختار میں ہے:

" لا يبطل النكاح بالشرط الفاسد و انما يبطل الشرط دونه يعني لو عقد مع شرط فاسد لم يبطل النكاح " (ج ۲ ص۳۷۰)

شرط فاسد سے نکاح باطل نہیں ہوتا بلکہ شرط ہی باطل ہوجاتی ہے یعنی اگر شرط فاسد کے ساتھ عقد ہو تو نکاح باطل نہ ہوگا۔

لہذا اگر (مثلاً) عورت یہ شرط لگاتی ہے کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔ تو اس طرح کی شرط محض ایک وعدہ ہے، جو شوہر کے لئے لازم الایفاء نہیں، وہ پورا کردے تو ٹھیک ورنہ اس پر شرعاً یہ جبر نہیں کیا جاسکتا کہ تم اسے پورا کرو۔

بدائع الصنائع میں ہے:

" ان شرط الزوج من طلاق المراة و ترك الخروج من البلاد لا يلزمه في الحكم لان ذالك وعد وعدلها ولا يكلف به " (بدائع الصنائع ج ۲ ص۳۰)

اگر شوہر (عقد نکاح) میں سابقہ بیوی کو طلاق دینے اور عورت کو شہر کے باہر نہ لے جانے کی سرط لگادے تو حکم شرعی یہ ہے کہ شوہر پر ان شرطوں کا پورا کرنا لازم نہیں، کیونکہ یہ محض ایک وعدہ ہے جو عورت سے کیا گیا ہے تو اس کو پورا کرنے کا مکلف نہیں بنایا جاسکتا۔

بیوی کو اپنے پاس رکھنا حق شوہر بھی ہے اور حق شرع بھی، ارشاد ہے **" و اسكنوهن من حيث سكنتم "** شوہر کے یہ وعدہ کرنے سے کہ بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔ شوہر کا یہ حق ختم نہیں ہوجاتا۔ شوہر اس حق کو خود ساقط بھی نہیں کرسکتا اس نے یہ معاہدہ بے کار ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب۔ (ج) عقد نکاح کے وقت اگر عورت شرط لگادے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے تو یہ شرط عند الشرع قابل

قبول ہے ۔ اور اس کی وجہ سے عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا ۔

فتاوی عالمگیری میں ہے :

" قالت المراة تزوجتک علی ان یکون الامر بیدی اطلق نفسی کلما شئت۔ فقال الزوج قبلت جاز النکاح و یقع الطلاق و یکون الامر بیدھا " (عالمگیری ج ۲ ص ۳ کتاب النکاح)

عورت نے کہا کہ میں نے تم سے اس شرط پر شادی کی کہ طلاق کا معاملہ میرے اختیار میں ہوگا ۔ جب میں چاہوں اپنے کو طلاق دے لوں گی ۔ شوہر نے کہا میں نے قبول کیا تو نکاح درست ہوگا اور طلاق واقع ہوجائے گی ۔ اور عورت کو یہ حق ہوگا کہ وہ اپنے کو طلاق دے ۔

شوہر نے جب اپنی بیوی کو بوقت نکاح طلاق کا حق تفویض کردیا ۔ تو اب وہ اس تفویض طلاق کو ختم نہیں کرسکتا ۔ جن عمومی صورتوں کے ساتھ یا خصوصی صور و مواقع میں حق طلاق تفویض کیا گیا ہے شوہر اس سے گریز نہیں کرسکتا ۔ اور نہ ہی اس حق کو ختم کرسکتا ہے ۔

جوہرہ نیرہ میں ہے :

ان قال لھا طلقی نفسک فلیس لہ ان یرجع عنہ " (جوھرۃ نیرۃ ج ۲ ص ۱۰۲) اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دیدے تو شوہر اس تفویض سے رجوع نہیں کرسکتا ۔

اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے دے تو شوہر کو اس قول سے رجوع کا حق نہ ہوگا ۔ لیکن اس طرح کی شرطوں سے مصالح شرع کے ضائع ہونے کا قوی اندیشہ ہے ۔ عورت اپنی عقل کی کمی اور سرعت غضب کے باعث جب چاہے گی اپنے اوپر طلاق دے ڈالے گی جس سے ازدواجی زندگی ایک بڑا خطرہ بن کر رہ جائے گی ۔ اس لئے اگر شوہر اپنی عورت کو طلاق کا حق تفویض کرتا ہے تو مزید احتیاط کے لئے مندرجہ ذیل قیدیں بڑھائے ۔ تاکہ حتی الوسع فتنوں کا سد باب ہو ۔ اور پریشانیوں سے محفوظ رہے ۔ (۱) شوہر تفویض طلاق میں وقت مقرر کردے ۔ (۲) تفویض طلاق میں لفظ کنایہ استعمال کرے ۔ مثلاً تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے ۔ یا تجھے اختیار ہے ۔ اور طلاق کی نیت نہ کرے ۔ (۳) یا شوہر یہ لفظ کہے کہ تو اپنے کو طلاق دیدے ۔ یا تجھے اپنی طلاق کا اختیار ہے اور اس سے طلاق رجعی کی نیت کرے واللہ تعالی اعلم

طلاق نہ دینے کے ساتھ مشروط مہر

الجواب ۔ عقد نکاح کے وقت اگر اس طرح مہر طے کرے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا

مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہے ۔ تو یہ مہر طے کرنا جائز اور معتبر تو ہے لیکن مہر مسمی صرف ایک صورت میں لازم ہوگا ۔ وہ صورت ہے کہ اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کو مہر مسمی دینا ہوگا، اور اگر اس نے طلاق دی تو مہر مثل واجب ہوگا ۔ جو ایک ہزار سے کم اور دو ہزار سے زائد نہ ہوگا ۔ یہ امام اعظم کا مذہب ہے ۔

صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں صحیح ہیں، جب کہ امام زفر کے نزدیک دونوں شرطیں فاسد ہیں ۔ اس کی تائید فقہ کے ان جزئیات سے ہوتی ہے ۔

اذا تزوجها على الفين ان لم تكن له امراة و على الفين ان كانت له امراة او على الف ان لم يخرجها من البلدة الخ

عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ اس کی زوجیت میں اگر کوئی عورت نہ ہوگی تو مہر ایک ہزار اور اگر ہوگی تو دو ہزار ۔ یا اس شرط پر شادی کی کہ اگر شوہر عورت کو اس کے آبائی وطن سے نہ نکالے گا ۔ تو مہر ایک ہزار ۔ اور اگر نکالے گا تو مہر دو ہزار، تو ایسی صورت میں نکاح صحیح ہوجائے گا ۔ اور مہر میں اعتبار پہلی شرط کا ہے ۔ اگر شوہر نے اسے پوری کردی تو مہر مسمی لازم ہوگا اور اگر پوری نہ کی تو مہر مثل لازم ہوگا جو نہ تو مہر مسمی کی اقل مقدار سے کم کی جائے گی اور نہ ہی مہر مسمی کی اکثر مقدار سے متجاوز ہوگی ۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں درست ہیں اور ہدایہ میں ہے کہ امام زفر کے نزدیک دونوں شرطیں فاسد ہیں ۔ اور عورت کو بہر صورت مہر مثل ملے گا ۔ جو نہ تو ایک ہزار سے کم ہوگا ۔ اور نہ ہی دو ہزار سے زائد ۔ اگر عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ اگر وہ بدصورت ہوگی تو مہر ایک ہزار ۔ اور اگر خوبصورت ہوگی تو دوہزار، تو اگر عورت خوبصورت ہو تو اسے دو ہزار ملے گا ۔ اور اگر بدصورت ہو تو ایک ہزار اور اس پر سب کا اتفاق ہے ۔ دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ عورت کو شہر سے باہر نکالنے نہ نکالنے والے مسئلے میں مخاطرت (خطرہ میں ڈالنا) دوسرے تسمیہ میں ہے ۔ کیونکہ عورت کو یہ علم نہیں کہ شوہر اس کو نکالے گا یا نہ نکالے گا اور خوبصورت و بد صورت والے مسئلے میں مخاطرت بالکلیہ ہے ہی نہیں ۔ کیونکہ عورت ایک ہی صفت پر ہوگی ہاں شوہر کو اس کی معرفت حاصل نہیں ۔ تو اس کی جہالت باعث خطر نہیں

(فتاوی تاتارخانية ج ۳ ص ۱۰۱۔۱۰۲ كتاب النكاح)

فتح القدیر میں ہے :

(قوله و اذا تزوجها الخ) للمسئلة صورتان الاولى ان يسمى لها مهرا و يشترط لها معه مالها فيه نفع كان لا يخرجها من البلد الخ)

مسئلے کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی یہ کہ عورت کے لئے مہر مقرر کیا جائے۔ اور اس کے لئے عقد نکاح میں ایسی شرط لگائی جائے جس میں عورت کا نفع ہو۔ مثلاً یہ کہ عورت کو اس کے آبائی وطن سے نہ نکالے گا۔ یا اس کے ہوتے ہوئے دوسرے شادی نہ کرے گا۔ یا مروت کرنے میں تکلف سے کام نہ لے گا یا اس کے سوکن کو طلاق دے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ عورت کے لئے ایک تقدیر پر ایک مہر مقرر کیا جائے۔ اور دوسری تقدیر پر دوسرا مہر۔ پہلی صورت کا حکم تو کتاب ہدایہ سے ظاہر ہے، یعنی اگر شوہر نے شرط پوری کردی تو عورت کو مقررہ مہر ملے گا۔ ورنہ تو مہر مثل ملے گا تو اگر اس کا مہر مثل مسمی کے برابر ہو یا اس سے کم تو عورت دوسری چیز کی مستحق نہ ہوگی۔ اور دوسری صورت، مثلاً اس نے عورت سے شادی کی کہ اگر اسے اس کے شہر ہی میں رکھے گا تو مہر ایک ہزار۔ یا مروت میں تکلف نہ کرے گا یا اس کی سوتن کو طلاق دے دے گا، یا اس شرط پر کہ عورت آزاد کردہ ہو یا عجمی ہو یا ثیب ہو اور دو ہزار تک اس کے مخالف شکل میں ہے۔ کہ اگر شوہر نے پہلی شرط کو پورا کردیا یا عورت عجمی ہے یا اس کے مثل، تو عورت کو ایک ہزار ملے گا۔ ورنہ مہر مثل جو دو ہزار سے زائد نہ ہوگا۔ اور ایک ہزار سے کم نہیں۔ یہ قول امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ کا ہے (فتح القدیر ج ۳ ص ۲۳۱)

مسئلہ دائرہ میں صاحبین کے قول پر فتوی نہیں دیا جاسکتا

جب تک قول امام کے ترک پر کوئی ضرورت داعیہ نہ ہو، مفتی پر مطلقا قول امام پر فتوی دینا واجب ہے۔ قاضی پر عموما قول امام کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہے۔

البحر الرائق میں ہے :

یجب علینا الافتاء بقول الامام و ان افتی المشائخ بخلافه

امام اعظم کے قول پر فتوی دینا ہم پر واجب ہے گو کہ مشائخ اس کے خلاف فتوی دیں۔

در مختار کتاب القضایا میں ہے :

یاخذ القاضی کالمفتی بقول ابی حنیفة علی الاطلاق ثم بقول ابی یوسف ثم بقول محمد ثم بقول زفر و الحسن ابن زیاد و هو الاصح "

قاضی، مفتی کی طرح مطلقا قول امام کے مطابق فیصلہ کرے گا، پھر امام ابو یوسف کے قول کے مطابق، پھر امام محمد کے قول کے مطابق، پھر امام زفر کے قول کے مطابق اور حسن ابن زیاد کے قول کے مطابق، یہی صحیح ترین قول ہے۔

پھر جب کہ مسئلہ دائرہ میں علماء محققین و مدققین نے قول امام ہی پر جزم و اعتماد فرمایا بلکہ متون میں امام اعظم ہی کا مذہب بیان فرمایا گیا۔ شروح میں جہاں قول صاحبین ذکر کیا گیا ہے۔ وہیں دلائل سے امام اعظم ہی کے قول کو ترجیح دی گئی ہے۔ تو ثابت ہوا کہ قول امام مرجح معتمد، محقق و منقح ہے۔ جب تک اسباب ستہ (ضرورت، دفع حرج تعامل، دینی ضروری مصلحت کی تحصیل، عرف۔ کسی فساد مظنون بظن غالب یا موجودہ کا ازالہ) میں سے کوئی سبب متحقق نہ ہوجائے۔ رہا طلاق کے واقعات کو روکنے کے لئے صاحبین کے قول پر فتوی و عمل تو یہ بے بنیاد ہے:

اولا۔ حالات زمانہ سے باخبر ہر شخص جانتا ہے کہ طلاق کے واقعات کے قلت یا کثرت کے ساتھ رونما ہونے کا مدار مہر کی کمی یا زیادتی نہیں ہوتی، تجربہ شاہد ہے کہ ہمارے علاقہ کٹیہار و پورنیہ میں مہر کی مقدار خاصی ہوتی ہے۔ متوسط طبقے والوں کے یہاں بھی مہر کی مقدار لاکھ سے عموما کم نہیں ہوتی۔ ایسے حالات میں ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ طلاق کے واقعات ہی رونما نہ ہوں یا تو یکا دکا، لیکن واقعات شاہد ہیں کہ مہر کی قلت و کثرت کا جہلاء پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ وہ ایک مجلس میں تین طلاق بلکہ دس بیس سو طلاق دینے سے بھی نہیں ہچکچاتے۔

ثانیا۔ شوہر اگر ایسی شرط کو پوری کرتا ہے جس میں عورت کا نفع ہے تو اسے مہر مسمی کا ملنا ائمہ ثلثہ کا متفقہ مسئلہ ہے۔ رہی دوسری صورت کہ وہ شرط پوری نہ کرے تو امام اعظم کے نزدیک مہر مثل واجب ہوتا ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ مہر مسمی سے متجاوز نہ ہو۔ ایسی صورت حال میں اگر مہر کی مالیت پر غور کیا جائے تو باعتبار مالیت دونوں مکاتب فکر کبھی تو ایک ہوں گے۔ مثلا مہر مسمی دو ہزار ہو اور مہر مثل ڈھائی ہزار تو امام اعظم کے نزدیک بھی دو ہی ہزار واجب ہوگا۔ البتہ اس صورت میں تفاوت ہوگا جب مہر مثل مہر مسمی سے کم ہو۔ لیکن عام طور پر مہر مسمی اور مہر مثل میں کوئی زیادہ تفاوت نہیں ہوتا۔ بہر حال دوسری صورت میں تسمیہ کی صحت طلاق کے قلیل الوقوع ہونے کا مدار نہیں۔ لہذا قول امام سے عدول بھی جائز نہیں۔ و اللہ تعالی اعلم۔

الجواب (۲)۔ صورت مذکورہ میں اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو مہر مسمی (پندرہ ہزار) واجب ہوگا۔ اور اگر دوسرے سے نکاح کرلیا تو مہر مثل واجب ہوگا۔

درمختار میں ہے:

نکحها بألف على ان لا يخرجها من البلد او لا يتزوج عليها او نكحها على الف ان اقام بها و على الفين ان اخرجها فان وفى بما شرطه فى الصورة الاولى و (اقام) بها فى الثانية

(فلها الالف) لرضاها به (و الا) يوف ولم يقسم (فمهر المثل) لفوت رضاها بفوات النفع (و) لكن (لا يزاد) المهر فى المسئلة الاخيرة على الفين و لا ينقص من الف لا تفاقهما على ذالك

اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ اگر عورت کو اس کے شہر سے باہر نہ لے جائے گا۔ یا اس کے ہوتے ہوئے دوسری عورت سے شادی نہ کرے گا تو مہر ایک ہزار، یا اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ اگر عورت کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا تو مہر ایک ہزار اور اگر باہر لے جائے گا تو دو ہزار۔ پہلی صورت میں اگر شرط پوری کر دی اور دوسری صورت میں عورت کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھا تو عورت کو ایک ہزار مہر دینا ہوگا۔ کیونکہ عورت اس سے راضی ہے۔ واللہ تعالی اعلم

ملازمت کی شرط

الجواب:۔ عورت کی جائز ملازمت کے تعلق سے شوہر کی مذکورہ بالا شرط محض ایک وعدہ ہے جسے پورا کرنا اچھا مگر واجب نہیں۔ اور نہ ہی شوہر پر اس کی پابندی لازم ہے، عورت کو اپنے گھر میں رکھنا حق شوہر بھی ہے اور حق شرع بھی۔ جسے شوہر خود بھی ساقط نہیں کرسکتا۔ کما مر۔ لہذا اس شرط کو منظور کرنے کے باوجود اگر شوہر عورت کو سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے یا نئی ملازمت کرنے سے روکتا ہے تو عورت کے لئے شوہر کے اس حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔

واللہ تعالی اعلم

نکاح میں شرائط مقرر کرنے کا شرعی حکم

مفتی نسیم احمد قاسمی ☆

اسلام کی نگاہ میں رشتہ نکاح مرد و عورت کے مابین انجام پانے والا قابل احترام معاہدہ ہے ۔ جس کے ذریعہ انسان کی عائلی زندگی کا آغاز ہوتا ہے ۔ عقد نکاح کے ذریعہ دو اجنبی مرد و عورت ایک ساتھ محبت و مودت اور الفت و تعلق اور باہمی اعتماد و سکون کی فضاء میں زندگی گزارتے ہیں ۔ اسلام نے عقد نکاح کے ذریعہ دو اجنبی مرد و عورت کے باہمی تعلق اور ملاپ کو اللہ تعالی کی " نشانیوں " میں سے ایک نشانی قرار دیا ہے ۔ بیوی کو شوہر کے لئے چین و سکون کا ذریعہ قرار دیا ہے ۔ نکاح کے بعد میاں بیوی جائز طریقہ پر اپنی نفسانی خواہشات کی تکمیل کرتے ہیں ، دونوں کے ملاپ سے توالد و تناسل کا سلسلہ جاری ہوتا ہے ، جو نسل انسانی کی بقاء کا واحد ذریعہ ہے ۔ اسلام کی نگاہ میں نکاح کا مقصد محض حصول لذت ، خواہشات نفسانی کی تکمیل نہیں ہے ، بلکہ اس کا سب سے بڑا مقصد میاں بیوی کی عصمت و پاکدامنی ہے ۔ قران کریم میں " **محصنین غیر مسافحین** " سے نکاح کے مقصد کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ۔ اسلام عقد نکاح کو پائیدار اور مستحکم دیکھنا چاہتا ہے ۔ یہ رشتہ محض وقتی نہ ہو ۔

اسلام میں معاہدہ اور ایفاء عہد کی بڑی اہمیت ہے ۔ قرآن میں ایفاء عہد کو مومن کا " وصف خصوصی " قرار دیا گیا ہے ۔ قرآن میں اہل ایمان کو مخاطب کر کے فرمایا گیا ۔

اے ایمان والو ، عہد پورا کرو ۔

نکاح میں ایسی شرطیں لگانا ، جن سے رشتہ نکاح میں پائیداری اور استحکام پیدا ہو ۔ مقصد نکاح کے عین مطابق ہے اور ایسی شرطوں کی تکمیل کا حکم خود جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ۔ بخاری شریف کی روایت

☆ رینی اسلامک فقہ اکیڈمی ، دہلی

ہے کہ:

"تمہارے لئے ان شرائط کی تکمیل زیادہ ضروری ہے جن کے ذریعہ تم عورتوں کی عصمتوں کو اپنے لئے حلال کرتے ہو"۔

عقد نکاح میں میاں بیوی کی طرف سے ایسی شرطیں لگانا جن کے لگانے کی وجہ سے فریقین میں سے کسی کو نفع اور فائدہ پہونچتا ہو۔ اور یہ شرائط عقد سے پہلے یا ایجاب و قبول سے متصل ہوں، (عقد نکاح کی تکمیل کے بعد مقرر کی جانے والی شرطوں کا اعتبار نہیں ہے) تو اس سلسلہ میں ائمہ مذاہب کے یہاں حسب ذیل تفصیلات ملتی ہیں۔

۱۔ فقہ حنفی میں شرائط کی قسمیں اور ان کے احکام

فقہاء احناف کے اقوال اور ان کی کتابوں کے مطالعہ سے شرائط کی حسب ذیل صورتیں نکلتی ہیں:

۱۔ نکاح میں میاں بیوی کا ایسی شرائط پر اتفاق کرلینا جو شریعت اسلامی کی رو سے صحیح اور درست ہوں۔ مقتضائے عقد کے مناسب اور احکام شریعت کے منافی نہ ہوں، ایسی شرائط مقرر کرنے کی صورت میں ان کو پورا کرنا ضروری ہوگا مثلاً نکاح کے وقت بیوی کا اپنے شوہر پر یہ شرط لگانا کہ شوہر اسے اپنے گھر والوں سے علحدہ رہائشی مکان دے، جس میں وہ اپنے سامانوں کو محفوظ رکھ سکے، اور خود رہ سکے، یا یہ کہ شوہر کسی طویل سفر میں اپنی رفاقت پر مجھے میرے گھروالوں کی اجازت کے بغیر مجبور نہیں کرے گا اور یا یہ کہ اپنا نکاح مہر مثل پر کرے گی۔ ان تمام صورتوں میں شرائط کی تکمیل درست ہوگی۔

۲۔ ایسی شرائط مقرر کرنا جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری اور حق عائد نہیں ہوتا ہو، بلکہ خود عقد نکاح سے جو حق اور ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو۔ اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو۔ مثلاً عورت کا بوقت نکاح یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کے ساتھ حسن معاشرت سے پیش آئے گا۔ یا مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نان و نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا۔

ایسی شرائط کی تکمیل شریعت اسلامی کا مقصد و منشاء ہے۔ شرائط کے ذریعہ اس میں پائیداری اور استحکام پیدا کردیا گیا ہے۔ ایسی شرطوں کا پورا کرنا بھی ضروری ہے۔

۳۔ فاسد شرطیں مقرر کرنا درست نہیں ہیں۔ فاسد سے مراد وہ شرطیں ہیں جو عقد نکاح سے میل نہ کھاتی ہوں یا شریعت اسلامی ان کی اجازت نہ دیتی ہو۔

ایسی شرائط کا حکم یہ ہے کہ اشتراط کی صورت میں صرف شرائط باطل ہوں گی، عقد نکاح اپنی جگہ پر درست

اور صحیح رہے گا، جیسے عورت کا اپنی ہونے والی سوکن کے طلاق دینے کی شرط لگانا۔ (رد المحتار ج ۲ ص ۳۲۵۔ المبسوط للسرخسی ج ۵ ص ۹۱۔۹۰۔ بدائع الصنائع ج ۲ ص ۸۲۔ ۲۸۲)

۲۔ شرائط کے سلسلہ میں مالکیہ کا مسلک

مالکیہ کے نزدیک شرائط مقرر کرنے کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ شرائط صحیحہ مقرر کرنا۔ ۲۔ شرائط فاسدہ مقرر کرنا۔

۱۔ شرائط صحیحہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔

الف۔ مکروہ ب۔ غیر مکروہ

۱۔ شرائط صحیحہ غیر مکروہ سے مراد وہ شرائط ہیں جو مقتضائے عقد سے مناسبت اور میل رکھتی ہوں۔ جیسے بیوی کو اس کا نان و نفقہ دینے کی شرط۔ یا یہ شرط لگانا کہ بیوی اپنے شوہر کی اطاعت کرے گی، یا شوہر کی طرف سے یہ شرط لگانا کہ بیوی اس کے گھر سے اس کی رضامندی اور اجازت کے بغیر نہیں نکلے گی، یا شوہر کی جانب سے یہ شرط لگانا کہ عورت کا ان عیوب سے بھی پاک ہونا ضروری ہے، جن کے ذریعہ فسخ نکاح جائز نہیں ہوتا ہے جیسے اندھاپن، گونگاپن، بہراپن وغیرہ۔

۲۔ شرائط صحیحہ مکروہہ سے مراد وہ شرطیں ہیں جو عقد نکاح سے متعلق ہوتی ہیں۔ ان شرائط کا مقصد صرف شوہر پر تنگی کرنا ہوتا ہے۔ جیسے بیوی کو اس کے شہر سے نہ نکالنے کی شرط۔ یا بیوی کو اپنے ساتھ سفر پر نہ جانے کی شرط یا اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرنے کی شرط۔

۲۔ شرائط فاسدہ سے مراد وہ شرطیں ہیں جو مقتضائے عقد اور مقصد عقد کے مخالف اور منافی ہوں، جیسے ایک بیوی کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کے اور اس کی سوکن کے درمیان قسم (باری) مقرر نہیں کرے گا یا نکاح کے وقت عورت کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہونے کے بجائے اس کے شوہر کے باپ یا ولی کے ذمہ واجب ہوگا (بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۵۸۔ مواہب الجلیل من ادلۃ الخلیل لاحمد بن احمد المختار ج ۳ ص ۲۳)

۳۔ شرائط کے باب میں شافعیہ کی رائے

شافعیہ کے نزدیک شرائط کی دو قسمیں ہیں

۱۔ شرائط صحیحہ ۲۔ اور شرائط فاسدہ

۱۔ شرائط صحیحہ سے مراد وہ شرطیں ہیں جو مقتضائے عقد کے موافق ہوں۔ جیسے عورت کی جانب سے شوہر ایک بیوی کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، یا یہ شرط لگانا کہ عورت کے لئے نفقہ نہیں ہوگا۔ یا بیوی کی طرف سے یہ شرط لگانا کہ شوہر اسے اس کے شہر سے نہیں ہٹائے گا۔ اس قسم کی شرائط کا حکم یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں نکاح شرعا درست ہوجائے گا، اور شرط شرعا فاسد اور لغو قرار پائے گی، البتہ اگر عقد نکاح میں کسی فریق کی طرف سے ایسی شرط لگائی جائے جو نکاح کے مقصد اصلی کو فوت کرنے والی ہو تو پھر اس صورت میں نکاح ہی درست نہیں ہوگا۔ جیسے یہ شرط لگانا کہ شوہر اپنی بیوی کے ساتھ ہمبستری نہیں کرے گا، یا یہ کہ شوہر سال بھر میں صرف ایک بار بیوی سے صحبت کرے گا، یا یہ شرط لگانا کہ شوہر اسے طلاق دیدے گا۔ وغیرہ وغیرہ

فقہ شافعی کی مشہور کتاب زاد المحتاج بشرح المنہاج میں ہے :

"نکاح میں خیار کی شرط لگانے سے نکاح ہی ختم ہوجاتا ہے۔ اور مہر کی صورت میں خیار کی شرط لگانے سے صحیح مسلک کے مطابق مہر درست نہیں ہوگا۔ البتہ نکاح صحیح قرار پائے گا،

اور اگر وہ شرطیں مقتضائے عقد کے مخالف ہوں اور نکاح کے مقصود اصلی میں خلل ڈالنے والی نہ ہوں، جیسے یہ شرط لگانا کہ ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا۔ یا یہ کہ عورت نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی۔ تو ان تمام صورتوں میں مہر کی درستگی کے ساتھ نکاح بھی درست قرار پائے گا، صرف شروط فاسد قرار پائیں گی۔ اور اگر وہ شرط مقصود میں بھی خلل ڈالنے والی ہو، جیسے یہ شرط لگانا کہ عورت سے اس کا شوہر ہمبستری نہیں کرے گا یا یہ کہ شوہر اسے طلاق دیدے گا تو اس صورت میں نکاح باطل قرار پائے گا (زاد المحتاج بشرح المنہاج ج ۳ ص ۲۸۸۔ کتاب الام ج ۲ ص ۱۸۲)

۲۔ حنابلہ کے نزدیک شرائط کی قسمیں اور ان کے احکام

حنابلہ کے نزدیک شرائط کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ شرائط صحیحہ ان سے مراد وہ شرطیں ہیں جو مقتضائے عقد کے موافق ہوں، یا وہ شرطیں جو مقتضائے عقد کے مخالف ہوں، مگر ان شرائط کے لگانے میں زوجین میں سے کسی کا فائدہ ہو۔ اور شریعت اسلامی نے اس قسم کی شرطوں کے لگانے سے ممانعت نہ کی ہو، اور نہ وہ شرطیں مقصد نکاح میں خلل ڈالنے والی ہوں، جیسے بیوی کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کا نفقہ اور اخراجات ادا کرے گا۔ یا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کے ساتھ اچھا سلوک کرے گا اور

حسن معاشرت سے پیش آئے گا۔ یا یہ شرط لگانا کہ اس کی موجودگی میں اس کا شوہر دوسری عورت سے شادی نہیں کرے گا، یا اس کی طرف سے یہ شرط لگانا کہ شوہر اسے اس کے میکہ اور شہر سے نہیں نکالے گا، اور نہ اسے اپنے ساتھ طویل سفر کرنے پر مجبور کرے گا۔ یا مرد کا عورت کے بارے میں یہ شرط لگانا کہ وہ صاحب حسن و جمال ہو، تعلیم یافتہ ہو۔ یا یہ شرط لگانا کہ ان عیوب سے پاک ہو جن کی وجہ سے فسخ نکاح کا اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے۔ جیسے اندھا پن، گونگا پن، بہرا پن وغیرہ۔

اس قسم کی شرطوں کا حکم یہ ہے کہ ان شرطوں کو پورا کرنا ضروری ہے۔ اس کی دلیل جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے کہ۔

ان احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج (نیل الاوطار ج ۲ ص ۱۳۷)

اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔

" المسلمون علی شروطهم (سبل السلام ج ۳ ص ۵۹)

۲۔ شرائط فاسدہ۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ شرائط جو مقتضائے عقد کے مخالف ہوں۔ جیسے مرد کا بوقت نکاح یہ شرط لگانا کہ عورت مستحق مہر نہیں ہوگی یا یہ شرط لگانا کہ شوہر پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا۔ یا بیوی کی طرف سے یہ شرط لگائی جائے کہ شوہر اس کے ساتھ صحبت نہیں کرے گا۔ یا عزل کرے گا۔ یا اس کے لئے اس کی سوکن سے زیادہ یا کم باری مقرر کرے گا، یا یہ کہ عورت اپنا خرچ خود ہی برداشت کرے گی، یا عورت یہ شرط لگائے کہ شوہر اس کی سوکن کو طلاق دیدے گا۔ اس قسم کی تمام شرطوں کا حکم یہ ہے کہ شرائط باطل ہوں گی اور عقد نکاح صحیح رہے گا۔

۲۔ دوسری قسم کی وہ شرطیں ہیں جو نکاح کے بطلان کا تقاضا کرتی ہیں، جیسے نکاح مؤقت، متعہ، یا یہ شرط لگانا کہ شوہر اپنی بیوی کو مقررہ وقت پر طلاق دیدے گا، اس قسم کی شرطوں کا حکم یہ ہے کہ شرطیں بھی باطل ہوں گی، اور ان کی وجہ سے نکاح بھی باطل قرار پائے گا۔

سوال نامہ کا جواب

ایسی شرائط جن کے ذریعہ نکاح کے فریقین میں سے کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو، اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا یا یہ کہ شوہر اس کے ساتھ حسن معاشرت سے پیش آئے گا۔ ایسی شرائط کے معتبر ہونے کے بارے میں حضرات امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام محمد بن ادریس، شافعی اور امام احمد

بن حنبل کا اتفاق ہے ۔ ایسی شرائط کا ایفاء فریقین پر واجب ہے ۔ علامہ صدیق بن حسن قنوجی نے اپنی کتاب "**الروضة الندية**" میں لکھا ہے :

" ويجب على الزوج الوفاء بشرط المرأة لحديث عقبة بن عامر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " احق الشروط ان يوفى به ما استحللتم به الفروج وهو في الصحيحين و غير هما قلت وهو قول اكثر اهل العلم " (الروضة الندية ج ٢ ص ٣١ ـ ٣٠)

۲ ۔ نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا ، جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس پر واجب نہیں ہوگا ۔ تو ایسی شرطوں کے بارے میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ایسی شرطیں فاسد ہیں ۔ البتہ فقہ حنفی کی رو سے ایسی شرائط مقرر کرنے کی صورت میں صرف شرائط فاسد ہوں گی اور نکاح اپنی جگہ صحیح اور درست رہے گا ۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی شرط فاسد ہوگی اور نکاح اپنی جگہ پر درست رہے گا ۔ فقہ شافعی میں یہ تفصیل ہے ۔

" شرائط فاسدہ سے مراد وہ شرطیں ہیں ، جن کا شریعت اسلامی نے حکم نہیں دیا اور وہ شرطیں مقتضائے عقد کے خلاف ہوں ۔ جیسے یہ شرط لگانا کہ اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا یا یہ کہ اس عورت کے لئے نفقہ نہیں ہوگا ۔ اس قسم کی شرائط کا حکم یہ ہے کہ نکاح صحیح ہوجائے گا ۔ اور شرط فاسد قرار پائیگی ۔ البتہ اگر ایسی شرط لگائی جائے جو نکاح کے مقصد اصلی کو فوت کرنے والی ہو تو پھر ایسی شرط لگانے کی صورت میں نکاح ہی درست نہیں ہوگا جیسے یہ شرط لگانا کہ شوہر ہمبستری نہیں کرے گا ۔ یا یہ کہ سال بھر میں صرف ایک مرتبہ ہمبستری کرے گا ، یا یہ شرط لگانا کہ شوہر اپنی بیوی کو طلاق دیدے گا ، ایسی شرائط مقرر کرنے کی صورت میں حضرت امام شافعی کے نزدیک نکاح ہی درست نہیں ہوگا ۔ فقہ شافعی کی معروف کتاب "زاد المحتاج بشرح المنہاج " میں ہے :

" وان خالف ولم يخل لمقصوده الاصلى كشرط ان لا يتزوج عليها او لانفقة لها صح النكاح وفسد الشروط و المهر صح و ان اخل كان لا يطأ او يطلق بطل النكاح (زاد المحتاج بشرح المنهاج ج ٣ ص ٢٨٨)

اور مغنی المحتاج میں ہے :

" (وان اخل) الشرط بمقصود النكاح الاصلى كان شرط ان لايطأها الزوج اصلا و ان لا يطأها الامرة واحده مثلا في السنة او ان لا يطأها الا ليلا فقط او نهارا او ان يطلقها ولو بعد الوطى بطل النكاح لانه ينافي مقصود العقد فابطله " (مغنى المحتاج ج ٣ ص ٢٢٨ ـ ٢٢٧)

صاحب بذل المجہود نے شرائط فاسدہ کے بارے میں لکھا ہے کہ :

" الصلح الذی یحرم الحلال کمصالحۃ الزوجۃ للزوج علی ان لا یطلقھا اولا یتزوج علیھا او لایثبت عند ضرتھا و الذی یحلل الحرام کان یصالحہ علی وطی امۃ لا یحل لہ وطؤھا (بذل المجہود ج ۱۵ ص ۲۲۷)

۳ ۔ تیسری قسم کی شرط لگانا جن کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا ، اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں نہ ہوتی ہو ، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا ، یا بیوی کو اس کے میکہ میں ہی رکھے گا یا اسے اس کے شہر سے نہیں نکالے گا ۔ ایسی شرائط کے بارے میں فقہاء اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ ایسی شرطوں کے لگانے سے نفس نکاح کے جواز پر کوئی اثر نہیں پڑے گا نکاح درست رہے گا ۔ البتہ ایسی شرائط واجب الایفاء ہوں گی یا نہیں ؟ اس بارے میں ائمہ میں اختلاف ہے ، اور یہ اختلاف بہت قدیم ہے ۔ حضرت امام ابو حنیفہ ، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک چونکہ صرف وہ شرطیں معتبر ہیں جو مقتضائے عقد کے موافق ہوں اور مخالف شرع نہ ہوں یہ حضرات ایسی شرطوں کو مقتضائے عقد کے خلاف ہونے کی وجہ سے معتبر نہیں مانتے ہیں ۔ اگر ایسی شرطیں مقرر کی گئیں تو شوہر پر ان شرطوں کا ایفاء واجب نہیں ہوگا ۔ **مواھب الجلیل** میں حضرت امام مالک کی یہ رائے نقل کی گئی ہے

" فان الذی اری منہ مافی الموطا عن مالک انہ بلغہ ان سعید بن المسیب سئل عن المراۃ تشترط علی زوجھا انہ لا یخرج بھا من بلدھا قال سعید یخرج بھا ان شاء قال مالک ۔ فالامر عندنا انہ اشترط الرجل للمراۃ و انہ کان ذالک الشرط عند عقدۃ النکاح ان لا انکح علیک و لا اتسری ان ذالک لیس بشئی الا ان یکون فی ذالک یمین بطلاق او عتاقۃ فیجب علیہ و یلزمہ " (مواھب الجیل من ادلۃ خلیل لا حمد بن احمد ج ۳ ص ۲۳)

زاد المحتاج میں ہے :

" وان خالف و لم یخل بمقصودہ الاصلی کشرط ان لا یتزوج علیھا او لا نفقۃ لھا صح النکاح و فسد الشروط و المھر صح (زاد المحتاج بشرح المنہاج ج ۳ ص ۲۸۸)

ان ائمہ حضرات نے اپنے مسلک پر درج ذیل احادیث رسول سے استدلال کیا ہے ۔

" کل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل و ان کان مائۃ شرط "

" المسلمون على شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا "

ان حضرات کے استدلال کا حال یہ ہے کہ مذکورہ بالا شرائط لگا کر ایسی چیزوں کو حرام قرار دے دیا جاتا ہے جن کو اللہ تعالی نے حلال اور مباح قرار دیا ہے ، جیسے مرد کے لئے دوسری بیوی کرنا ، بیوی کے ساتھ سفر کرنا ، بیوی کو اپنے ساتھ رکھنا وغیرہ ۔ شرط کے ذریعہ مباح کو حرام کرلیا جاتا ہے ۔ اس لئے ایسی شرطوں کا اعتبار نہیں ہوگا ۔

اس سلسلہ میں فقہ حنبلی میں کافی توسع پائی جاتی ہے ۔ ایسی شرط لگانے کی صورت میں حنابلہ کے نزدیک مطلقا شوہر پر اس شرط کا ایفاء واجب اور لازم ہوگا ، اور شرط کے عدم ایفاء کی صورت میں عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا ۔ فقہ حنبلی کے ترجمان علامہ ابن قدامہ حنبلی نے لکھا ہے کہ :

" مایلزم الوفاء به وهو ما يعود اليها نفعه و فائدته مثل ان يشترط لها ان لا يخرجها من دارها . فهذا يلزم الوفاء فان لم يفعل فلها فسخ النكاح (المغنى لابن قدامة ج ٧ ص ١٧)

المقنع میں ہے :

هى قسمان صحيح مثل اشتراط زيادة فى المهر او نقد معين او ان لا يخرجها من دارها او بلدها . او لا يتزوج عليها و لا يتسرى فهذا صحيح لازم ان وفى به و الا فلها الفسخ (المقنع ج ٣ ص ٣٩ ـ ٤٢)

فقہا نے ایسی شرطوں کے واجب الایفاء ہونے پر قرآن کریم کی ان آیات اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ان ارشادات سے استدلال کیا ہے جن میں اہل ایمان کو ایفاء عہد کا حکم دیا گیا ہے ۔ اور عہد شکنی سے منع کیا گیا ہے ۔ راقم الحروف کا ذاتی رجحان یہ ہے کہ اشتراط فی النکاح کے سلسلہ میں موجودہ دور کے مسائل کو حل کرنے کے لئے فقہ حنبلی سے فائدہ اٹھانا درست ہوگا ۔

واضح رہے کہ صرف وہ شرطیں معتبر ہوں گی جو بوقت نکاح عقد نکاح میں ذکر کی جائیں یا عقد نکاح سے پہلے فریقین کے باہمی مشورہ سے طے ہوجائیں ۔ نکاح ہوجانے کے بعد لکھے گئے شرائط نامہ کا اعتبار نہیں ہوگا ۔

تفویض طلاق کا حکم :

قرآن کریم میں طلاق کی نسبت مرد کی طرف کی گئی ہے ۔ اور طلاق دینے والا " مرد کو کہا گیا ہے اور مرد ہی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ " **بيده عقدة النكاح** " شریعت اسلامی کی رو سے طلاق کا حق شوہر کو حاصل ہے ۔ البتہ شوہر اپنے اس حق کو کسی اجنبی شخص کی طرف بھی منتقل کرسکتا ہے ۔ جس کو فقہ کی اصطلاح میں " توکیل " کہا جاتا

ہے ۔ اور خود اپنی بیوی کو بھی یہ حق طلاق منتقل کر سکتا ہے ۔ جس کو فقہ و شریعت کی اصطلاح میں " تفویض طلاق " کہا جاتا ہے ۔ تفویض قبل النکاح بھی ہو سکتی ہے ۔ اور نکاح کے بعد بھی۔البتہ قبل النکاح تفویض کی صورت میں یہ ضروری ہوگا کہ تفویض طلاق کی نسبت نکاح کی جانب ہو مثلاً یہ کہے کہ میں نے تم سے نکاح کیا تو تم کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا ۔

توکیل اور تفویض میں فرق یہ ہے کہ شوہر جب چاہے اپنے وکیل کو معزول کر کے اس سے حق طلاق کو واپس لے سکتا ہے ۔ البتہ عورت کو حق طلاق دے دینے کے بعد شوہر کو اسے واپس لینے کا حق حاصل نہیں ہوگا ۔ میرے نزدیک عورت کو موجودہ دور میں علی الاطلاق " حق طلاق " دینا مفاسد سے خالی نہیں ہے ۔ عورت اس کا بے جا اور غلط استعمال کرنے لگے گی ۔ اس لئے بہتر یہ ہے کہ اسے مشروط طور پر حق طلاق دیا جائے اور شرائط کے تحقق اور عدم تحقق کی نسبت مقامی دارالقضاء یا اہل علم و فقہ کا فیصلہ معتبر مانا جائے ۔ مثلاً کابین نامہ میں شوہر کی طرف سے یہ عبارت لکھی جائے کہ :

" اگر میں نے اپنی بیوی کے حقوق ادا نہیں کئے ۔ یا میری طرف سے فلاں فلاں ۔۔۔ شرطوں کی خلاف ورزی ہوئی ۔ اور شرائط کی خلاف ورزی کا تحقق عند القضاء یا عند العلماء ہوجائے تو میری بیوی بنت زید کو ایک طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا "

دو طرح کا مہر مقرر کرنا

طلاق کے بے جا استعمال کو روکنے کے لئے ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ عقد نکاح کے وقت مہر اس طرح طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر مثلاً ۲۰ ہزار ہوگا اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہوگا ۔ یا مثلاً یہ کہ شوہر نے دوسرا نکاح کیا تو عورت کا مہر ۲۵ ہزار ہوگا ، اور اگر دوسرا نکاح نہیں کیا تو عورت کا مہر ۱۵ ہزار ہوگا ۔ اس طرح مہر کی تعلیق میں حضرت امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا اختلاف ہے صاحبین کے نزدیک مہر مسمی لازم ہوتا ہے ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک مہر مثل ۔ اس کی نظیر فقہ میں یہ ہے کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر نکاح کے وقت مہر اس طرح طے ہو کہ شوہر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں نکالے گا تو مہر ایک ہزار ہوگا اور اگر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر لے گیا تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا ۔ اس مسئلہ میں حضرات صاحبین امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک دونوں شرطیں درست ہوتی ہیں اور ہر دو صورتوں میں متعین کیا ہوا مہر (مہر مسمی) لازم ہوتا ہے اور دوسری صورت میں ذکر کردہ مہر کا اعتبار نہیں ہوتا ہے ، بلکہ

دوسری شرط پائی جانے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوتا ہے ،اور حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک جس مہر کا پہلے ذکر کیا گیا ہے اس کا تسمیہ درست قرار پاتا ہے اور پہلی شرط پائی جانے کی صورت میں متعین کردہ مہر مثل لازم ہوتا ہے ۔ بشرطیکہ وہ مہر مسمی سے متجاوز نہ ہو۔

اس سلسلہ میں ضرورت و حاجت کی بنیاد پر صاحبین کی رائے کو اختیار کیا جاسکتا ہے ،اور سوالنامہ میں ذکر کردہ طریقہ کے مطابق مہر کی دو مقدار طے کرنا درست قرار پائے گا۔

عورت کے لئے نکاح میں ملازمت کی شرط لگانا

اسلام نے عورتوں پر مالی ذمہ داری نہیں ڈالی ہے ،اور اپنی اور اپنی اولاد کی کفالت و پرورش کے لئے اسے کمانے کا مکلف نہیں بنایا ہے ۔ اسلام نے گھر کی تمام ذمہ داریاں مرد کے ذمہ کی ہیں ۔ اور اندرون خانہ کی ذمہ داریاں ، بچوں کی پرورش ،شوہر کے مال کی نگہداشت اور گھر کے ماحول کو سنوارنے کی ذمہ داری عورت پر ڈالی ہے ۔ قرآن میں کہا گیا ہے " **وقرن فی بیوتکن** " اسی طرح مردوں کے بارے میں کہا گیا کہ " **الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما أنفقوا من اموالهم** " اگر عورت بھی کسب میں مشغول ہوجائے تو شوہر کا حق احتباس جس کی بنیاد پر عورت کا نفقہ شوہر پر واجب کیا گیا ہے ،متاثر ہوگا ۔ اور ہر وہ کام جس کی انجام دہی کے لئے عورت کو گھر کی چہار دیواری سے باہر جانا پڑے ، اور عورت کے باہر کے کاموں میں مصروف رہنے کی وجہ سے شوہر کا حق متاثر ہوتا ہو یا اسے ضرر لاحق ہوتا ہو تو شوہر کو ایسے کام سے اپنی بیوی کو روکنے کا حق حاصل ہوگا۔

حاشیہ رد المحتار میں ہے :

" **والذی ینبغی تحریره ان یکون له منعها من کل عمل یودی الی تنقیص حقه او ضرره او الی خروجها من بیته اما الذی لا ضرر له فیه فلا وجه لمنعها منه خصوصا فی حال غیبته من بیته الخ (حاشیة رد المحتار ج ۳ ص ۲۰۳)**

اس سلسلہ میں راقم الحروف کا ذاتی رجحان یہ ہے کہ اگر عقد نکاح کے وقت عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط لگا دی گئی تو شرط فاسد قرار پائے گی اور نکاح درست قرار پائے گا اور شوہر پر اس شرط کا ایفاء لازم نہیں ہوگا ، جب چاہے وہ اس سے رجوع کرسکتا ہے ۔ البتہ بعض مخصوص حالات میں جب کہ شوہر کاہل اور نکما ہو ، کماتا نہ ہو ، اور عورت کو مالی پریشانی لاحق ہو تو ایسی صورت میں فقہ حنبلی کے مطابق عمل کی گنجائش ہوگی ۔

18/11

مشروط نکاح

مولانا ولی اللہ قاسمی *

" شرط " (بسکون الراء) کا معنی کسی چیز کو لازم اور ضروری قرار دینا ہے ، جمع شروط ہے ، شریط بھی اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے ، جمع شرائط ہے (لسان العرب ج ۷ ص ۳۲۹ - القاموس المحیط ۸۶۹) شرط کی اصطلاحی تعریف بھی قریب قریب یہی ہے ۔

علامہ حموی تحریر کرتے ہیں :

الشرط هو التزام امر لم يوجد في امر قد وجد بصيغة مخصوصة (غمز عيون البصائر ج ١ ص ٢٢٥)

شیخ زرقاء لکھتے ہیں :

فالشرط او الشريطة هو كل امر ربط به غيره عدما لا وجودا وهو خارج عن ماهيته اى ان عدم الشرط يستلزم الامر المشروط له . اما وجود الشرط فلا يلزم وجود المشروط (المدخل ج ١ ص ٣٠٢ - ٣٠٣)

شرط یا شرائط وہ معاملہ ہے جس کے ساتھ باعتبار عدم کسی دوسرے معاملہ کو مربوط کردیا گیا ہو نہ کہ باعتبار وجود اور وہ اس کی ماہیت سے خارج ہو ، یعنی جس بات کے لئے شرط عائد کی گئی ہے اس کے پائے جانے کے لئے شرط کا پایا جانا ضروری ہے ، البتہ شرط کے پائے جانے کی وجہ سے اس کا پایا جانا ضروری نہیں ۔

---

* دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد

غرضیکہ شرط کی وجہ سے دوسرے فریق پر کچھ ایسی ذمہ داریاں عائد ہوجاتی ہیں جو اس پر واجب اور ضروری نہ تھیں، تاہم شریعت نے اس سلسلہ میں فریقین کو بالکل آزاد نہیں چھوڑا کہ وہ معاملہ کو جس طرح سے چاہیں طے کرلیں، بلکہ معاملہ کی روح اور مقصد کو ملحوظ رکھتے ہوئے نیز دونوں کی فطرت و صلاحیت کے پیش نظر ایک گونہ پابندی لگادی ہے، تاکہ کمزور فریق کا استحصال نہ ہوسکے اور اس کی مجبوری سے بے جا فائدہ اٹھانے پر بند لگایا جاسکے، اس اعتبار سے عقد نکاح میں لگائی جانے والی شرطیں تین طرح کی ہیں۔

۱۔ وہ فرائض و ذمہ داریاں جو خود عقد نکاح کی وجہ سے عائد ہورہی تھیں انہیں کو شرط کی شکل میں ذکر کردیا جائے، مثلاً عورت یہ شرط لگائے کہ شوہر رکھ رکھاؤ اور برتاؤ میں اس کے ساتھ عمدہ سلوک کرے گا، اس قسم کی شرطیں بہ اتفاق معتبر ہیں۔ اگر بصورت شرط نہ بھی ذکر کیا جاتا جب بھی ضروری ہوتا، ہاں شرط لگادینے کی وجہ سے مزید تاکید پیدا ہوجائے گی۔

خطابی لکھتے ہیں:

فمنها ما يجب الوفاء به اتفاقا وهو ما امر الله به من امساك بمعروف او تسريح باحسان

(فتح الباری ج ۹ ص ۲۷۲)

بعض شرائط وہ ہیں جنھیں بہ اتفاق پورا کرنا ضروری ہے، یہ وہ ہیں جن کے بجالانے کا اللہ تعالی نے حکم دیا ہے، مثلاً دستور کے مطابق نباہ کرنا یا بخیر خوبی تعلق ازدواجی ختم کرلینا۔

۲۔ وہ شرائط جن کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، بالاتفاق ناقابل عمل ہیں، مثلاً یہ شرط لگانا کہ شوہر نفقہ کا ذمہ دار نہ ہوگا۔

فتح الملک میں ہے:

او يشترط ان لا مهر لها او لا نفقة لها فهذه الشروط كلها باطلة اتفاقا (فتح الملك المعبود ج ۳ ص ۳۲)

یا شرط لگادے کہ عورت کے لئے مہر یا نفقہ نہیں ہے تو یہ تمام شرطیں بہ اتفاق باطل ہیں۔

مگر کیا اس شرط کی وجہ سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر پڑے گا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان قدرے اختلاف ہے، احناف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا گو شرط کو عقد کے ساتھ بیان کیا گیا ہو۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ شرط فاسد کی وجہ سے نکاح فاسد ہوجاتا ہے لیکن اگر اس کے باوجود یکجائی ہوجائے تو عقد نکاح صحیح اور شرط باطل ہے۔ شوافع اور حنابلہ کے یہاں تفصیل ہے، کچھ فاسد شرطوں کی وجہ سے وہ نکاح کو

بھی فاسد قرار دیتے ہیں اور بعض فاسد شرطوں کے باوجود نکاح کو جائز قرار دیتے ہیں ۔ (**الفقہ الاسلامی ج ۷ ص ۵۳**)

۳ ۔ وہ شرطیں جو مذکورہ دونوں قسموں میں شامل نہیں ۔ بلکہ مباح اور جائز ہیں ۔ لیکن اس کی وجہ سے ایک فریق پر ایسی پابندی عائد ہوجاتی ہے ۔ جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہیں ہوتی ۔ مثلا عورت یہ شرط لگادے کہ شوہر اس کو لے کر سفر میں نہیں جائے گا ۔ اس کے ہوتے ہوئے دوسری شادی نہیں کرے گا ۔ یا اس کو اپنے والدین ہی کے گھر میں رہنے دے گا ۔ سسرال جانے پر مجبور نہیں کرے گا وغیرہ ۔۔ اس سلسلہ میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے ۔ احناف کے نقطہ نظر کی ترجمانی کرتے ہوئے علامہ کشمیری رقم طراز ہیں ۔

والشروط التی لاتنافی النکاح جائزۃ و توفی دیانۃ لا تلزم قضاء (العرف الشذی مع الترمذی ج ۱ ص ۲۱۲)

جو شرطیں نکاح کے منافی نہ ہوں جائز ہیں ۔ دیانتاً اس کو پورا کیا جائے گا ۔ لیکن بطور قضاء لازم نہیں ۔ شوافع میں ابو عبید کی بھی یہی رائے ہے وہ لکھتے ہیں :

والذی ناخذ بہ انا نامرہ بالوفاء بشرطہ من غیر ان یحکم علیہ (فتح الباری ج ۹ ص ۲۷۳)

ہمارا عمل اس پر ہے کہ شرط کے بجالانے کا حکم دیتے ہیں ۔ لیکن (بصورت دیگر) ہم اس کے خلاف فیصلہ نہیں کریں گے ۔

علامہ عینی نے امام ابو حنیفہ کے ساتھ امام شافعی اور امام مالک کا بھی یہی مذہب نقل کیا ہے ۔ وہ فرماتے ہیں ۔

و الثانی ان یؤمر الزوج بتقوی اللہ و الوفاء بالشرط ولا یحکم بذالک حکما ۔۔ وھو قول مالک و ابی حنیفۃ و الشافعی (عمدۃ القاری ج ۲۰ ص ۱۲۰)

دوسری رائے یہ ہے کہ شوہر کو اللہ سے ڈرنے اور شرط کے مطابق عمل کرنے کا حکم دیا جائے ۔ لیکن اس پر فیصلہ کو مسلط نہ کیا جائے ۔ یہی امام مالک ، ابو حنیفہ اور شافعی کا مسلک ہے ۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس قول کی نسبت امام مالک و شافعی کی طرف درست نہیں ۔ نووی نے امام شافعی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ شرط لغو ہے اور نکاح مہر مثل کے ساتھ درست ہے (**شرح نووی علی مسلم ج ۱ ص ۲۵۵**) امام مالک کہتے ہیں کہ یہ شرط کراہت سے خالی نہیں ۔ اس کی تکمیل صرف مستحب ہے (**الفقہ الاسلامی ج ۷ ص ۷۰**)

بہرکیف یہ تینوں حضرات اس پر متفق ہیں کہ عورت کو اس کی وجہ سے فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل

نہیں ہوگا۔ ابراہیم نخعی، حسن بصری، ابن سیرین، ربیعہ، ابو الزناد، لیث، اور سفیان ثوری کی یہی رائے اور مسلک ہے۔ اس کے بالمقابل حضرت عمر، سعد بن ابی وقاص، عمرو بن العاص اور حضرت معاویہ فرماتے ہیں کہ شرط کو پورا کرنا واجب اور ضروری ہے، عدم تعمیل کی صورت میں عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود کی طرف بھی یہ رائے منسوب ہے، حضرت عمر بن عبد العزیز، جابر بن زید، طاؤس، ابو الشعثاء، اوزاعی، امام احمد بن حنبل اسحاق بن راہویہ اور بعض مالکیہ کا بھی یہی خیال اور مذہب ہے (**دیکھئے مصنف عبد الرزاق ج ۲ ص ۱۳۔ ۲۲۳۔ مصنف ابن ابی شیبۃ ج ۲ ص ۲۰۱۔ ۱۹۹۔ فتح الباری ج ۹ ص ۲۷۳۔ عمدۃ القاری ج ۲۰ ص ۱۳۰ المغنی ج ۷ ص ۲۷۔ ۷۱۔ فقہ السنہ ج ۲ ص ۸۲۔ ۱۸۱۔ و بعض المالکیۃ سارو امسارھم۔ امام احمد بن حنبل ص ۳۲۲ لابی زہرۃ**) حال کے محققین علماء اور فقہ سے دلچسپی رکھنے والوں میں استاذ ابو زہرہ، شیخ مصطفی زرقا، وہبہ زحیلی اسی خیال کے حامی و مؤید ہیں (دیکھئے امام احمد بن حنبل۔ ۳۵۱۔ **المدخل ج ۱ ص ۲۸۲۔ الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۷ ص ۲۰**)

فریق اول کے دلائل

جو حضرات شرط کو لازم اور ضروری نہیں سمجھتے یا اس کی وجہ سے فسخ کا حق نہیں دیتے، وہ درج ذیل احادیث و آثار سے استدلال کرتے ہیں۔

۱۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

المسلمون علی شروطھم الاشر طا احل حراما او حرم حلالا (رواہ ابو داؤد۔ ابن ماجہ۔ و الترمزی و قال حسن صحیح)

مسلمان شرائط کے مطابق عمل کریں گے مگر وہ شرط جو کسی حلال کو حرام کرے یا حرام کو حلال کردے۔

طریقہ استدلال یہ ہے کہ چونکہ شرط لگانے کی وجہ سے ایک حلال چیز، یعنی دوسری شادی، یا ساتھ میں سفر وغیرہ، حرام ہوجاتی ہے۔ اس لئے ایسی شرط حدیث کی رو سے ناقابل وفا ہے۔

۲۔ ایک ایسے ہی شرط کے موقع پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ **مابال رجال یشترطون شروطا لیست فی کتاب اللہ ماکان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل و ان کان مائۃ شرط قضاء اللہ احق و شرط اللہ اوثق (رواہ البخاری۔ کتاب العتق)**

"لوگوں کو کیا ہوگیا ہے ؟ کہ وہ ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو اللہ کی کتاب میں نہیں ، ہر وہ شرط جو اللہ کی کتاب میں نہ ہو ، وہ باطل ہے گو وہ سو شرطیں ہوں ، اللہ کے فیصلے کا حق زیادہ ہے اور اللہ کی شرط زیادہ قابل اعتماد ہے۔"

معلوم ہوا کہ جو شرطیں اللہ کی کتاب اور اس کے مقتضی کے مطابق نہیں ، وہ باطل ہیں ، مذکورہ شرائط بھی اسی قبیل کی ہیں ، کیونکہ قرآن نے اس سلسلہ میں کوئی پابندی نہیں لگائی ہے ، جب کہ شرط سے شوہر کو پابند ہونا پڑتا ہے ۔

۳ ۔ حضرت علی سے اس عورت کے متعلق دریافت کیا گیا جس نے عقد کے وقت اپنے میکے میں رہنے کی شرط لگادی تھی تو آپ نے فرمایا کہ شوہر کو وہاں سے لے جانے کا حق حاصل ہے ، کیونکہ اللہ کی شرط عورت کی شرط پر مقدم ہے ۔ **شرط الله قبل شرطها (دیکھئے مصنف عبد الرزاق ج ۶ ص ۲۳۱ ۔ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۴ ص ۲۰۱ المحلی ج ۹ ص ۱۲۵ ترمذی ج ۱ ص ۲۱۲)**

۴ ۔ چونکہ شرط عقد کی مصلحت اور تقاضا کے موافق و مطابق نہیں ، اس لئے لازم وفاء نہیں ۔

۵ ۔ ابن وہب " بہ سند جید " روایت کرتے ہیں کہ عورت نے نکاح کے وقت یہ شرط لگادی تھی کہ وہ میکے میں ہی رہے گی ، بعد میں شوہر نے وہاں سے لے جانا چاہا ۔ مقدمہ حضرت عمر کی عدالت میں پیش ہوا ، آپ نے شرط کا کوئی اعتبار نہیں کیا اور فیصلہ کیا کہ عورت شوہر کے ساتھ رہے گی ، وہ جہاں لے جانا چاہتا ہے ، لے جاسکتا ہے (**فتح الباری ج ۹ ص ۲۷۷**)

۶ ۔ حدیث " **ان احق الشروط ان یوفی بها ما استحللتم بها الفروج** " میں شرط سے مراد مہر ہے ، یا وہ ذمہ داریاں ہیں جو عقد نکاح کی وجہ سے خود لازم اور ضروری ہوجاتی ہیں ۔

چنانچہ قاضی خاں لکھتے ہیں :

المراد بالشروط هنا المهر لانه المشروط فی مقابلة البضع ۔ وقیل جمیع ماتستحقه المرأة بمقتضی الزوجية من المهر والنفقة و حسن المعاشرة فان الزوج التزمها بالعقد فكانها شرطت فيه (مرقات ج ۳ ص ۴۲۱)

" شرط " سے مراد یہاں مہر ہے ، اس " بضع " کے مقابلہ میں وہی مشروط ہے ۔ اور کہا گیا ہے کہ مراد وہ تمام چیزیں ہیں ، جس کی بیوی ہونے کی بنیاد پر عورت حقدار ہے ، یعنی مہر ، نفقہ اور حسن معاشرت ، کیونکہ شوہر نے عقد کی وجہ سے اسے اپنے اوپر لازم کرلیا ہے گویا عورت نے عقد میں اس کی شرط لگادی ہے ۔

دوسرے فریق کے دلائل

جو حضرات شرط کی تکمیل کو لازم اور ضروری سمجھتے ہیں اور عدم تعمیل کی صورت میں عورت کو فسخ نکاح کا حق دیتے ہیں، ان کے دلائل یہ ہیں۔

یا ایها الذین آمنوا اوفو بالعقود (سورۃ مائدۃ۔۱)

آیت میں "عقود" سے مراد عہد اور وعدے ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عباس، مجاہد، ابن جریج، ابو عبیدہ اور دیگر لوگوں سے آیت کی یہی تفسیر منقول ہے۔ اور ظاہر ہے کہ شرط بھی ایک عہد اور وعدہ ہی ہے۔

چنانچہ جصاص رازی لکھتے ہیں:

وکذالک کل شرط شرطه انسان علی نفسه فی شئی فی المستقبل فهو عقد (احکام القرآن ج ۳ ص ۲۸۳)

اور ایسے ہی ہر وہ شرط جو انسان کسی چیز میں اپنے اوپر لگالے وہ "عقد" ہے۔ آگے اس آیت کے تحت وہ لکھتے ہیں کہ انسان جو شرط قبول کرلے، اس کو پورا کرنا واجب اور ضروری ہے، انھیں کے الفاظ ہیں۔

وهو فی ایجاب الوفاء بجمیع مایشرط الانسان علی نفسه مالم تقم دلالة تخصصه (حواله سابق ج ۳ ص ۲۸۶)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام شرطوں کو، جو انسان اپنے اوپر لگائے، پورا کرنا واجب ہے جب تک کہ تخصیص کی کوئی دلیل نہ ہو۔

واوفوا بالعهد ان العهد کان مسؤلا (الاسراء ۳۲)

اور عہد کو پورا کرو کہ اس کے متعلق پوچھا جائے گا۔

یہ عہد عام ہے کہ اللہ سے کیا گیا ہو یا بندے سے، گو وہ کافر ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ ارشاد ہے:

الا الذین عاهدتم من المشرکین ثم لم ینقصوکم شیئا و لم یظاهروا علیکم احدا فاتموا الیهم عهدهم الی مدتهم ان الله یحب المتقین (التوبة ۷)

سوائے ان مشرکوں کے جن سے تمہارا معاہدہ ہے، اور انھوں نے اس میں کوئی کوتاہی نہیں کی، اور تمہارے خلاف کسی دوسرے کی مدد نہیں کی تو معین مدت تک اس معاہدہ کی پابندی کرو، واقعی اللہ تعالی ڈرنے والوں کو محبوب رکھتا ہے۔

اسی طرح کی بہت سی آیتیں ہیں، جس میں وفاء عہد کا حکم دیا گیا ہے، اور بدعہدی پر وعید سنائی گئی ہے، شرط بھی ایک طرح سے عہد ہی ہے، لہذا اس کو پورا کرنا واجب اور ضروری ہے۔

۲۔ حدیث میں بدعہدی نفاق کی علامت بتلائی گئی ہے، بہت سی ایسی حدیثیں ہیں جس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خلاف عہد کرنے کی مذمت بیان فرمائی، سخت قسم کی وعیدوں سے خبردار کیا ہے۔

۳۔ نکاح کے معاملہ میں تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بصراحت فرمایا کہ:

احق الشروط ان توفوا بہ ما استحللتم بہ الفروج (بخاری و مسلم وغیرہ)

پابندی کے لائق سب سے زیادہ وہی شرطیں ہیں جن کے ذریعہ تم نے شرمگاہوں کو حلال کیا ہے۔

معلوم ہوا کہ دیگر شرطوں کی بہ نسبت عقد نکاح میں لگائی جانے والی شرط زیادہ لائق وفاء ہے۔

۴۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

الناس علی شروطھم ما وافقت الحق

لوگ اپنی شرطوں پر ہیں جب تک کہ وہ حق کے مطابق ہوں۔

یہ حدیث متعدد سندوں سے مروی ہے، جن میں بعض راوی ضعیف بھی ہیں۔ مگر مختلف سندوں کی وجہ سے تقویت پیدا ہوجاتی ہے، نیز اسی معنی میں دیگر صحیح حدیثیں بھی موجود ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شرائط شریعت کے منشاء و مقصد کے خلاف نہ ہوں، وہ جائز ہیں، لوگوں کو اس کی پابندی لازم اور ضروری ہے۔

۵۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ایک موقع پر فیصلہ فرمایا کہ شوہر کے لئے شرط کو پورا کرنا ضروری ہے ورنہ عورت کو فسخ کا حق حاصل ہوگا، شوہر نے اعتراض کیا کہ پھر مردوں کے حق طلاق کا کیا حاصل؟ " **اذا تطلیقنا** " حضرت عمر نے جواب میں یہ قانونی جملہ ارشاد فرمایا " **مقاطع الحقوق عند الشروط** "

۶۔ قرآن پاک سے یہ ثابت ہے کہ معاملات میں اصل بنیاد " رضا " ہے، لہذا جس شرط پر فریقین راضی ہوں، اور عقد کے مقصد و مقتضی کے منافی نہ ہوں، نیز اس کی وجہ سے شریعت کے متعین کردہ حدود نہ ٹوٹتے ہوں تو وہ جائز اور لازم الایفاء ہے۔

۷۔ معاملات میں اصل " اباحت " ہے، اس پر تقریبا تمام فقہاء کا اتفاق ہے، صرف ظاہریہ " حظر " کے قائل ہیں (دیکھئے **مبداء الرضا فی العقود - ۱۱۸۲**) اس اعتبار سے بھی وہ شرطیں جن سے شارع نے منع نہ کیا ہو جائز ہوں گی۔

۸ - عبادات میں اصل " حظر " ہے کہ صرف وہی چیزیں لازم و ضروری ہوں گی جسے شریعت نے فرض و واجب قرار دیا ہے ۔ اپنی طرف سے کسی چیز کو فرض و واجب قرار دینا درست اور صحیح نہیں ۔ لیکن اس کے باوجود عبادات میں " نذر " کی شکل میں شرط لگانے کی اجازت دی گئی ہے کہ جو چیز ذمہ میں واجب نہ ہو اسے واجب کرے ۔ جب عبادات جس میں اصل حظر ہے ، میں شرط کی اجازت ہے اور اس کو پورا کرنا لازم و ضروری ہے تو معاملات جس میں اصل اباحت ہے ۔ میں بدرجہ اولی اس کی تکمیل لازم و ضروی ہوگی ۔

۹ - یہ شرطیں ایسی ہیں جس میں عورت کا فائدہ ہے اور مقصد نکاح کے منافی بھی نہیں ۔ لہذا جس طرح سے زیادتی مہر کی شرط لازم ہے ۔ اسی طرح سے یہ شرائط بھی ضروی اور لازم ہیں ۔ (یہ تمام تر تفصیلات فتاوی کبری ج ۳ ص ۳۲۹ و **مابعده لابن تيمية ۔ اعلام الموقعين ج ۳ ص ۲ ۔ ۲۰۱ ۔ المغنی ج ۷ ص ۲۷ ۔** ۷۱ سے ماخوذ ہیں)

دلائل کا ایک جائزہ

حقیقت یہ ہے کہ فریق اول کی طرف سے جو دلائل پیش کئے گئے ہیں ، ان میں حضرت علی کے اثر کے علاوہ کوئی صریح نہیں ہے ، حدیث " **المسلمون على شروطهم الاشرطا احل حراما او حرم حلالا** " کو ہی لے لیجئے ، یقینی طور پر شرط کی وجہ سے حلال چیز حرام نہیں ہوتی ، بلکہ اس کا کرنا اب بھی جائز ہے ۔ اس شرط کے خلاف کرنے کے لئے ابھی بھی دروازہ کھلا ہوا ہے ، البتہ اس کا کرنا لازم اور ضروری ہوجاتا ہے ۔ اور اس کے خلاف کرنے کی وجہ سے عقد کو ختم کردینے کا حق ملتا ہے ، کسی مباح کو لازم و ضروری قرار دے لینا اور ہے اور اس کو حرام کرلینا اور ، ان دونوں میں نمایاں فرق ہے ۔ ابن قدامہ اپنے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

قلنا لا يحرم الحلال و انما يثبت للمراة خيار الفسخ (المغنی ج ۷ ص ۷۱)

ہم کہتے ہیں کہ شرط کی وجہ سے کوئی حلال حرام نہیں ہوتا ، ہاں عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ملتا ہے ۔

فقہ حنبلی کی کتابوں میں صراحت ہے کہ شوہر کے لئے شرط کے مطابق عمل کرنا صرف سنت ہے ۔ جن لوگوں نے واجب و لازم لکھا ہے تو وہ اس معنی کر ہے کہ عورت کو اس کی وجہ سے فسخ کا حق حاصل ہوگا ، چنانچہ " اقناع " میں ہے ۔

فهذا صحيح لازم للزوج بمعنى ثبوت الخيار لها بعد مه و لا يجب الوفاء به بل يسن

(الاقناع ج ۳ ص ۱۹۰)

تو یہ شرط صحیح ہے اور شوہر کے لیے لازم ہے بایں معنیٰ کہ شرط پوری نہ کرنے کی صورت میں عورت کو اختیار ہوگا، اور شرط کو پورا کرنا واجب نہیں، بلکہ مسنون ہے ۔

رہ گئی دوسری حدیث تو وہ بھی مفید مطلب نہیں، اس لئے کہ "**کل شرط لیس فی کتاب اللہ**" سے مراد وہ شرطیں ہیں جو قواعد شریعت اور اس کے مقاصد کے خلاف ہوں، علماء محققین نے حدیث کی یہی تشریح کی ہے ۔

چنانچہ علامہ قرطبی لکھتے ہیں :

وقال القرطبی لیس فی کتاب اللہ ای لیس مشروعا فیہ تاصیلا و لا تفصیلا .. و منها ما اصل اصلہ کدلالۃ الکتاب علی اصلیۃ السنۃ و الاجماع و القیاس (فیض القدیر ج ۵ ص ۲۷ للمناوی۔ رقم الحدیث .. ٦٣١٣)

قرطبی نے کہا کہ **لیس فی کتاب اللہ** (اللہ کی کتاب میں نہ ہو) سے مراد وہ شرطیں ہیں جو باعتبار اصل اور نہ باعتبار مشروع ہو اور ان میں کچھ وہ ہیں جو اصل کی اصل ہیں، مثلاً کتاب اللہ کی دلالت سنت، اجماع، اور قیاس کے اصل ہونے پر ۔

مذکورہ حدیث جس پس منظر میں کہی گئی ہے، وہ بھی اسی توجیہ کی تائید کرتی ہے کہ حضرت بریرہ ایک باندی تھیں، حضرت عائشہ نے چاہا کہ انہیں ان کے مالک سے خرید کر آزاد کردیں، وہ بیچنے پر راضی تو ہوگئے، لیکن شرط لگادی کہ "حق ولا" انہی کو ملے گا، اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس صورت حال کی اطلاع ملی تو آپ نے اس شرط کو لغو قرار دیا، کیونکہ یہ شرط مقصد شریعت کے خلاف ہے ۔"حق ولاء" سے شریعت کا مقصد یہ ہے کہ لوگ زیادہ سے زیادہ غلاموں کی آزادی کی طرف راغب ہوں، اگر فروخت کے باوجود بھی یہ حق ملتا رہے تو مقصد ہی باقی نہیں رہے گا ۔ لوگوں کی توجہ آزادی سے ہٹ کر فروختگی پر مبذول ہوجائے گی، کیونکہ اس صورت میں دوہرے فائدہ کا امکان ہے ۔ غلام کی قیمت تو ملے گی ہی شرط لگا کر حق ولاء کو بھی محفوظ کرلیں گے ۔ اور انسان اپنے مفاد کا حریص ہوا کرتا ہے ۔ لهذا ہر وہ شرط جو مقصد شریعت اور اس کے تقاضا سے متصادم ہو، وہ نا درست ہے ۔ رہے وہ شرائط جن کی وجہ سے مقصد شریعت متاثر نہیں ہوتا، صحیح اور درست ہیں ۔

رہا یہ کہنا کہ مقصد عقد کے مطابق نہیں، تو یہ بھی محل نظر ہے کیونکہ جس سے کسی ایک فریق کی مصلحت وابستہ ہو، لازمی طور سے وہ مقصد عقد کے منافی نہیں بلکہ بسا اوقات وہ مصلحت عقد کے مطابق ہوا کرتا ہے، جیسا کہ مذکورہ شرائط میں ہے ۔ آخر عقد کی وجہ سے ہر فریق پر کچھ ذمہ داریاں تو عائد ہوتی ہیں، اس کی آزادیوں پر کچھ

پابندی لگتی ہی ہے تو اگر وہ مزید اپنی خوشی سے کچھ پابندیاں عائد کرلیتا ہے تو وہ مقصد عقد کے خلاف کیسے ہے ؟

حدیث " **ان احق الشروط** " کی یہ توجیہ کرنا کہ اس سے مراد مہر یا وہ ذمہ داریاں ہیں جو عقد نکاح کی وجہ سے عائد ہوتی ہیں ظاہر حدیث اور اس کے سیاق و سباق کے خلاف ہے ، چنانچہ ابن دقیق العید شافعی فرماتے ہیں :

تلک الامور لاتوثر الشروط فی ایجابها فلا تشتد الحاجة الی تعلیق الحکم باشتراطها و سیاق الحدیث یقتضی خلاف ذالک لان لفظ احق الشروط یقتضی ان یکون بعض الشروط یقتضی الوفاء بها و بعضها اشد اقتضاء و الشروط هی مقتضی العقد مستویة فی وجوب الوفاء بها (فتح الباری ج ۹ ص ۲۷۲)

ان حقوق کے واجب ہونے میں شرطیں موثر نہیں ہیں ، لہذا کسی حکم کو شرط لگا کر ان پر معلق کرنے کی ضرورت نہیں ، اور حدیث کے سیاق سے بھی اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ لفظ " **احق الشروط** " کا تقاضا ہے کہ بعض شرطیں وفاء کی مقتضی ہیں اور بعض زیادہ ، اور وہ شرطیں جو عقد کے مقتضا میں شامل ہوں ، وہ وجوب وفاء میں برابر ہیں ۔

دوسرے فریق کی طرف سے پیش کردہ دلائل میں بھی صحابہ کرام کے اقوال کے علاوہ کوئی صریح نہیں ہے ، نیز حضرت عمر سے منقول روایتوں میں تضاد ہے ، دونوں روایتیں صحیح ہیں ، ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہے ۔ حضرت سعد بن ابی وقاص ، عبد اللہ بن مسعود [illegible] اور حضرت معاویہ سے مروی اقوال صحیح اور صریح ہیں ۔ بقیہ جو دلائل ذکر کئے جاتے ہیں ان سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وفاء عہد لازمی اور ضروری ہے ، یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس کی وجہ سے عقد کو فسخ اور ختم بھی کیا جاسکتا ہے ۔ اس لئے اس سلسلہ میں احناف کے نقطہ نظر کی جو ترجمانی علامہ عینی و کشمیری نے کی ہے ، وہی قرآن و حدیث سے زیادہ قریب ہے ، تاہم موجودہ دور جو اخلاقی بگاڑ اور فساد سے عبارت ہے ، لوگوں کی نگاہوں میں وفاء عہد کی کوئی حیثیت اور وقعت نہیں ، جائز و ناجائز کی کوئی پرواہ نہیں ، ضرورت ہے کہ امام احمد بن حنبل کی رائے کو جو بہت سے صحابہ کرام کا مذہب و مسلک ہے ، اختیار کرلیا جائے یا عورتوں " تفویض " کی حیثیت سے متعارف کرایا جائے کہ وہ عقد کے وقت یہ کہدیں کہ اگر شوہر اس شرط کی خلاف ورزی کرے گا تو انہیں اس رشتہ کو ختم کرنے کا حق حاصل ہوگا ۔

تفویض طلاق

اللہ نے طلاق کا اختیار مرد کو دیا ہے ، تاہم اگر وہ چاہے تو اس حق کو بیوی کے سپرد کرسکتا ہے جسے اصطلاح میں تفویض کہتے ہیں (**الفقه الاسلامی و ادلته ج ۷ ص ۲۱۲**) " تفویض " کی مختلف صورتیں ہیں ، کبھی وقت شرط وغیرہ کی کوئی تحدید نہیں ہوتی ، مطلقا کہہ دیا جاتا ہے کہ (**امرک بیدک**) معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے ۔ اس

صورت میں عورت کو اپنے آپ کو طلاق دینے کا اختیار صرف مجلس تک باقی رہے گا۔ مجلس کے بدل جانے سے یہ اختیار ختم ہوجائے گا۔ لیکن اگر یہ کہہ دے کہ "معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے جب بھی تو چاہے" (**امرک بیدک متی شئت او اذا شئت**) اس صورت میں پوری زندگی عورت کو یہ اختیار حاصل رہے گا، تا آنکہ وہ خود ہی اس اختیار کو ختم کردے۔ اگر اختیار کے لئے کوئی مدت متعین کردیتا ہے، مثلاً "آج کے دن تجھے اپنے اوپر طلاق دینے کا اختیار ہے" تو مکمل ایک دن تک یہ اختیار برقرار رہے گا۔ اگر مشروط تفویض ہو، مثلاً "فلاں آگیا تو تیرا معاملہ تیرے اختیار میں ہے" تو اس کی بھی وہی صورتیں اور احکام ہیں جو مذکور ہوئیں (یہ تفصیل بدائع ج ۲ ص ۱۱۲۔ ۱۱۳ سے ماخوذ ہے)

الفاظ تفویض

"تفویض" میں استعمال کئے جانے والے الفاظ تین طرح کے ہیں، جن کے احکام باہم مختلف ہیں وہ درج ذیل ہیں۔

۱۔ "معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے" (**امرک بیدک**)

۲۔ اپنے آپ کو اختیار کرلے (**اختاری نفسک**)

۳۔ تجھے طلاق اگر تو چاہے (**انت طالق ان شئت**)

پہلے دونوں الفاظ کے ذریعہ سے طلاق پڑنے کے لئے ضروری ہے کہ شوہر ان الفاظ کے تکلم سے طلاق کی نیت کرے یا کوئی قرینہ موجود ہو، کیونکہ طلاق کے لئے یہ کنائی الفاظ ہیں، جن میں نیت یا قرینہ کا ہونا ضروری ہے۔ ان دونوں میں باہم فرق صرف اس قدر ہے کہ پہلے میں اگر شوہر ایک طلاق کی نیت کرتا ہے تو ایک طلاق کا حق حاصل ہوگا، اگر تین کی نیت کرتا ہے تو تین کا، لیکن دوسرے میں تین کی نیت درست نہیں، نیز دوسرے میں شوہر کے الفاظ میں یا عورت کے جواب میں "نفس" یا "طلاق" کا تذکرہ ضروری ہے، مثلاً شوہر کہتا ہے "اختیار کرلے" (اختاری) بیوی جواب میں کہتی ہے (**اخترت نفسی**) میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا اگر لفظ "اختیاری" شوہر دو مرتبہ کہہ دے یا دونوں میں سے کوئی لفظ "اختیارۃ" کا استعمال کرے تو بھی کافی ہے۔

تیسری صورت میں نیت کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ یہاں صراحتاً طلاق کا لفظ ہے۔ نیز اگر صرف ایک طلاق کا تذکرہ ہو تو اس سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوگی، جب کہ پہلی دونوں صورتوں میں طلاق بائن۔ (دیکھئے الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۷ ص ۱۲۔ ۳۱۵)

تفویض کب درست ہے؟

"تفویض" عقد کے وقت بھی درست ہے اور عقد کے بعد بھی، لیکن عقد کے وقت تفویض کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ یہ مطالبہ عورت کی طرف سے ہو اور شوہر اسے قبول کرلے، مثلاً مرد "ایجاب" کرتا ہے عورت جواب میں کہتی ہے کہ میں اس شرط پر قبول کرتی ہوں کہ طلاق کا اختیار میرے ہاتھ میں رہے گا اور مرد اس کو مان لیتا ہے، اگر مرد ایجاب بایں طور کرتا ہے کہ میں تم سے شادی اس شرط پر کرتا ہوں کہ طلاق کا اختیار تمہارے ہاتھ میں رہے گا اور عورت قبول کرلیتی ہے، تو یہ درست نہیں۔ علامہ ابن عابدین شامی دونوں کے فرق کی وضاحت فقیہ ابواللیث کے حوالے سے ان الفاظ میں کرتے ہیں:

اما لو بدأ الزوج لا تطلق و لا يصير الامر بيدها بين الفقيه ابو الليث الفرق بين الصورتين فقال لان البداءة اذا كانت من الزوج كان الطلاق و التفويض قبل النكاح فلا يصح اما اذا كانت من المرأة يصير التفويض بعد النكاح لان الزوج لما قال بعد كلام المرأة قبلت و الجواب يتضمن اعادة مافي السوال صار كانه قبلت على انك طالق او على ان يكون الامر بيدك فيصير مفوضا بعد النكاح (رد المحتار ج ۳ ص ۲۲۲ مطبوعه ایم سعید کمپنی. پاکستان)

اگر شوہر ابتداء کرتا ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی اور اختیار عورت کے ہاتھ میں نہیں ہوگا، فقیہ ابو اللیث ان دونوں صورتوں میں فرق بیان کرتے ہیں کہ ابتداء جب شوہر کی طرف سے ہو تو یہ طلاق اور تفویض نکاح سے پہلے ہے، لہذا درست نہیں، اور جب ابتداء عورت کی طرف سے ہو تو یہ تفویض نکاح کے بعد ہے، اس لئے کہ جب مرد نے عورت کے کلام کے بعد کہا قبلت (میں نے قبول کیا) اور جواب میں سوال ملحوظ ہوا کرتا ہے تو گویا کہ اس نے کہا کہ میں نے قبول کیا اس شرط پر کہ تجھ پر طلاق ہو، یا اس پر کہ معاملہ تیرے اختیار میں ہو، تو یہ معاملہ نکاح کے بعد عورت کے اختیار میں ہوگا۔

اگر عقد سے پہلے ہی تفویض کی شرط طے ہوجائے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ شوہر ابھی اس کا مالک ہی نہیں ہوا ہے تو جس چیز کا خود مالک نہیں دوسرے کو کیسے مالک بناسکتا ہے؟ البتہ اگر "تفویض" اس طرح ہو کہ اگر میں نے اس عورت سے نکاح کیا تو اپنے طلاق کی مختار ہوگی تو یہ درست ہے۔ کیونکہ یہ تفویض طلاق ہی کی طرح ہے جس طرح نکاح سے پہلے "طلاق اضافی" درست ہے۔ ایسے ہی "تفویض اضافی" بھی درست ہے۔

حضرت تھانوی لکھتے ہیں:

۔اس کی تینوں صورتیں جائز ہیں، چاہے نکاح سے پیشتر لکھوا لیا جائے، چاہے عین وقت عقد زبان سے کہلوا لیا جائے، چاہے بعد میں لکھوا لیا جائے، مگر پہلی اور دوسری صورت کے صحیح اور معتبر ہونے کے لئے ایک شرط ہے۔ پہلی صورت یہ کہ کابین نامہ نکاح سے پہلے لکھا جاوے اس کے معتبر اور مفید ہونے کے لیے یہ شرط ہے اس میں نکاح کی طرف اضافت اور نسبت موجود ہو مثلاً یہ لکھا جائے کہ اگر میں فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور پھر شرائط مندرجہ اقرار نامہ ہذا میں سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مسماۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا پھر اور کسی وقت چاہے تو اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجائے۔ اگر اس میں **اضافت الی النکاح** نہ لکھی گئی تو یہ اقرار نامہ محض بیکار ہوگا، اس کی رو سے عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ دوسری صورت یہ کہ عین ایجاب و قبول ہی میں زبانی شرائط مذکور ہوں۔ اس کے صحیح اور معتبر ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو" (**الحیلۃ الناجزۃ۔۷۱**)

مشروط تفویض

عورتوں کی فہم و ذہانت، عقلمندی و ہوشمندی نیز فطری جلد بازی کے پیش نظر مناسب ہے کہ مطلق تفویض نہ کی جائے بلکہ احتیاطاً کچھ قیود و شرائط کا لگا دینا بہتر ہے۔ اسی فطری کمزوری کے پیش نظر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے "تخییر" کے موقع پر حضرت عائشہ سے فرمایا، عائشہ! فیصلہ میں جلد بازی نہ کرنا اپنے والدین سے مشورہ کے بغیر کوئی اقدام نہ کرنا۔ ایک موقع پر ازواج مطہرات نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے معاشی تنگی کی شکایت کی اور مطالبہ کیا کہ ہمارے نان نفقہ میں کچھ توسیع سے کام لیا جائے اس موقع پر یہ آیت نازل ہوئی **یا ایھا النبی قل لازواجک ان کنتن تردن الحیاۃ الدنیا و زینتھا فتعالین امتعکن و اسرحکھن سراحا جمیلا۔** اس آیت میں ازواج مطہرات کو اختیار دیا گیا کہ وہ موجودہ حالت یعنی معاشی عسرت و تنگی کے ساتھ آپ کی زوجیت میں رہنا قبول کریں یا پھر طلاق کے ساتھ آزاد ہوجائیں اس کو تخییر کہا جاتا ہے (دیکھئے معارف القرآن ج ۷ **ص ۱۲۷**) لہذا تفویض کے ساتھ احتیاط کے لئے مزید کچھ شرطیں بڑھائی جاسکتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ طلاق کا اختیار اسی وقت ہوگا جب کہ عورت کے والدین بھی اسی پر راضی ہوں وغیرہ حضرت تھانوی لکھتے ہیں:

چونکہ عورت ناقص العقل ہے۔ اس لئے طلاق کو مطلقاً اس کے ہاتھ میں دینا خطرہ سے خالی نہیں۔ پس مناسب ہے کہ تفویض میں کوئی قید مناسب بھی لگادی جائے جس میں خطرہ نہ رہے۔ مثلاً نکاح کے وقت عورت کی طرف سے وہ خود یا اس کا ولی یا وکیل (یعنی قاضی نکاح خواں) یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ جس وقت اس کو تم سے کوئی تکلیف شدید پہونچے گی۔ جس کو فلاں

فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں ۔۔ تو اس کے بعد ہر معاملہ میرے یا اس کے اختیار میں ہوگا کہ اپنے آپ کو طلاق بائن دے کر اس نکاح سے علاحدگی اختیار کرلی جائے ، اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں اس وقت آئے گا جب کہ تسلیم کردہ اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں کہ تکلیف شدید ہے

(حیلة ناجزة۔۲۳)

کیا شرط کے ساتھ تفویض نکاح مشروط نکاح ہے؟

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ بشرط تفویض نکاح مشروط نکاح ہے ۔ حالانکہ مشروط نکاح میں احناف کے نقطہ نظر کے مطابق شرط لازم نہیں بلکہ شرط فاسد ہے اور اس وجہ سے عقد فسخ نہیں ہوگا ۔ جب کہ تفویض کے شرط کے ساتھ نکاح میں عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ملتا ہے ۔ ڈاکٹر مصطفی سباعی کی دور رس نگاہوں نے اسے محسوس کیا اور انہوں نے وضاحت کی کہ بشرط تفویض نکاح مشروط نکاح نہیں ان کے الفاظ میں :

وهم يخرجونه لا على انه من قبيل الشرط حتى يكون فاسدا على قاعدتهم بل على ان الزوج قدملكها حقا يملكه بعد العقد متى يشاء فله ان يجعل بتمليكها هذا الحق عند العقد وليس في هذا ما ينافي قواعد العامة (المراة بين الفقه و القانون)

وہ لوگ اس کی تخریج اس طور پر کرتے ہیں کہ یہ شرط کے قبیل سے نہیں ہے کہ ان کے قاعدہ اور اصول کے مطابق فاسد ہو ، بلکہ شوہر نے ایک حق کا عورت کو مالک بنادیا ، جسے وہ نکاح کے بعد جب چاہے مالک بناسکتا ہے ۔ لہذا اسے جائز ہے کہ عورت کو اس حق کا مالک عقد کے وقت بنادے ۔ اس میں کوئی ایسی بات نہیں جو قواعد عامہ کے منافی ہو ۔

مشروط مہر

طلاق اس لئے مشروع ہے کہ زندگی کی راہ میں اگر کبھی باہم مل کر چلنا دشوار ہوجائے اور اس ناگزیر حالت کو انگیز کرنا مشکل ہوجائے تو اس ناخوشگوار زندگی سے بہتر ہے کہ طلاق کے ذریعہ علحدگی اختیار کرلی جائے ۔ اگر "**امساک بمعروف**" پر عمل آوری متعذر ہوجائے تو "**تسریح باحسان**" کی ڈگر اپنا لی جائے ، گویا کہ طلاق ایک "آخری راستہ" ہے ، اس لئے اسے حدیث میں (**ابغض المباحات**) کہا گیا ہے ، مگر آج صورت حال یہ ہے کہ اسے بچے کا کھلونا سمجھ لیا گیا ہے ۔ جب تک جی چاہے کھیلتا رہے طبیعت میں ذرا سی کبیدگی پیدا ہوئی توڑ کر پھینک دے ، غلطی گو مرد کی ہو مگر سزا تو بہر صورت عورت کو ملتی ہے ، خاص کر ہندوستان کے پس منظر میں جہاں طلاق شدہ عورت کی شادی ایک مسئلہ ہے ۔۔ لہذا طلاق کے اس بے جا استعمال کو روکنے کے لیے شرعی حدود

میں رہ کر جو بھی تدبیر اختیار کی جائے اس کی حوصلہ افزائی ہونی چاہئے ۔

طلاق کے بے جا استعمال کو روکنے کی ایک تدبیر یہ بھی ہے کہ عقد کے وقت شرط لگا دی جائے کہ اگر شوہر طلاق دے گا تو مہر مثلا بیس ہزار ہے اور اگر طلاق نہ دی تو دس ہزار ہے ۔ ایسی صورت میں طلاق دینے کی صورت میں امام ابو حنیفہ کے نقطہ نظر کے مطابق مہر مثل ہے ۔ اور امام ابو یوسف و محمد کی رائے کے مطابق معین کردہ مہر یعنی بیس ہزار لازم ہے ۔

چنانچہ سرخسی رقم طراز ہیں :

ولو تزوجها على الف درهم ان لم تكن له امراة و على الفى درهم ان كانت له امراة و على الف درهم ان لم يخرجها من الكوفة و على الفين ان اخرجها .. فعند ابى حنيفة المذكور اولا صحيح فى الوجهين و الثانى فاسد حتى اذا طلقها قبل الدخول بها فلها نصف المذكور اولا ۔ و ان دخل بها فان وفى بالشرط فلها الالف و ان لم يوف لها بالشرط فلها مهر مثلها لا يجاوز بها الفى درهم .. و عند ابى يوسف و محمد الشرطان جائزان على ما اشترطا (المبسوط ج ۵ ص ۱۰۹)

اگر کوئی نکاح اس طور پر کرے کہ اس کی کوئی بیوی نہ ہو تو ایک ہزار درہم ہے ۔ اور اگر ہو تو دو ہزار یا اگر " کوفہ " سے نہ جائے تو ایک ہزار اور بصورت دیگر دو ہزار ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں پہلے طلاق دے تو جس مہر کا تذکرہ کیا ہے وہ صحیح ہے اور دوسرا فاسد ہے یہاں تک اگر یکجائی سے پہلے طلاق دیدے تو جس مہر کا تذکرہ پہلے ہوا ہے اس کا آدھا مہر ادا کرے ۔ اور اگر یکجائی ہوجائے اور شرط کو بھی پورا کردے تو ایک ہزار مہر ہے ۔ اور اگر شرط کے مطابق عمل نہ کرے تو اس عورت کے لئے مہر مثل ہے بایں طور کہ اس کی مقدار دو ہزار سے زیادہ نہ ہو ۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک دونوں شرطیں معاہدہ کے مطابق جائز ہیں ۔

گرچہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ کی رائے امام ابو یوسف و محمد سے مختلف ہے ۔ لیکن دلیل کے اعتبار سے صاحبین کی رائے قوی ہے ۔ نیز حالات کا تقاضا بھی یہی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ احناف نے امام ابو یوسف و محمد ہی کے مذہب کو اختیار کیا ہے ۔

محی الدین عبد الحمید لکھتے ہیں :

تزوجتک بمائة ان طلقت امرأتى فلانة و بمائتين ان لم اطلقها ففى هذه الحالة خلاف

بین علماء المذهب۔ فذهب ابو یوسف و محمد الی ان تصح التسمیتان و یصح الشرطان۔ و عمل بکل شرط عند تحققه و هو المختار فی المذهب (الاحوال الشخصیۃ۔ ۱۵۵)

اگر میں نے اپنی فلانہ بیوی کو طلاق دے دی تو تجھ سے سو درہم پر نکاح کرتا ہوں اور اگر طلاق نہ دی تو دو سو پر اس سلسلہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے امام ابو یوسف اور محمد کا مسلک یہ ہے کہ دونوں طرح کی تعیین اور دونوں شرطیں صحیح ہیں اور ہر شرط پر اس کے تحقق کے وقت عمل کیا جائے گا۔ یہی مذہب مختار ہے ۔

طلاق ہی کی طرح دوسری شادی کا مسئلہ ہے کہ اگر عقد میں یہ شرط لگادی جائے کہ اگر مرد نے اس عورت کے ہوتے ہوئے دوسری شادی کی تو مہر بیس ہزار ہوگا بصورت دیگر دس ہزار ۔ تو ایسی صورت میں امام ابو یوسف و محمد کے مسلک کے مطابق دونوں شرطیں معتبر ہوں گی ، اور دونوں صورتوں میں متعین کردہ مہر لازم آئے گا ۔

واضح رہے کہ ان دونوں مسئلوں میں امام ابو یوسف و محمد کی رائے پر فتوی دیتے وقت کچھ شرائط کا اضافہ بھی ضروری ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کی وجہ سے جس مقصد کے تحت اسلام نے طلاق یا تعدد ازدواج کی اجازت دی ہے ، وہ مقصد ہی فوت ہوجائے ، شرط کی وجہ سے مرد بالکل بند ہوکر رہ جائے گا اور ناگزیر ضرورت کے وقت بھی رقم ادا نہ کرنے کی پوزیشن میں ہونے کی وجہ سے طلاق نہ دے سکے ، زندگی بالکل تلخ اور اجیرن بن کر رہ جائے ، طرح طرح کی خرابیاں اور بگاڑ پیدا ہوں جس کو ختم کرنے کے لئے شریعت نے طلاق کی اجازت دی ہے ۔

ملازمت پیشہ عورت

"مشروط نکاح" کے ذیل میں یہ تفصیل گذرچکی ہے کہ مباح شرطوں کے بارے میں امام شافعی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ شرط لازم نہیں ، احناف کے نزدیک یہ ایک وعدہ ہے ، دیانتاً اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کو نباہے ، اس کے مطابق عمل کرے ، اگر شوہر ایسا نہیں کرتا تو اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی اس کی وجہ سے عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا ۔ کاسانی رقم طراز ہیں :

وقال ان ماشرط الزوج من طلاق المراة و ترک الخروج من البلدة لا یلزمه فی الحکم لان ذالک وعد وعدلها فلا یکلف به (بدائع ج ۲ ص ۲۸۵)

شوہر کا یہ شرط لگانا کہ وہ اپنی دوسری بیوی کو طلاق دے گا یا اس عورت کو اس کے شہر سے نہیں لے جائے گا تو یہ قضاءً لازم نہیں ، اس لئے کہ یہ ایک وعدہ ہے جو شوہر نے اس سے کیا ہے ، لہذا اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا ۔

آئندہ کوئی مناسب ملازمت ملے تو اس سے منع نہیں کرے گا، اور اس شرط کو شوہر قبول کرلیتا ہے اس کے باوجود اسے روکنے کا حق ہے، اور عورت کے لئے شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی، اگر عورت شوہر کی رضامندی کے بغیر ملازمت پر لگی رہی تو "ناشزہ" سمجھی جائے گی اور نفقہ کی حقدار نہیں ہوگی (دیکھئے **الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۷ ص ۹۲، کتاب النفقہ**) چنانچہ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں۔

و اذا اسلمت نفسها بالنهار دون الليل و على عكسه لا تستحق النفقة لان التسليم ناقص قلت و بهذا عرف جواب واقعة فى زماننا بانه اذا تزوج من المحترفات التى تكون صامة النهار فى الكار خانة و الليل مع الزوج لا نفقة لها (البحر الرائق ج ۲ ص ۱۸۰)

اگر عورت صرف دن میں شوہر کے ساتھ رہے اور رات میں رفاقت نہ ہو یا اس کے برعکس، تو وہ نفقہ کی مستحق نہ ہوگی، اس لیے کہ سپردگی ناقص ہے، اس سے ہمارے دور کے اس مسئلہ کا حل بھی نکل آیا جب کہ شادی کسی پیشہ سے متعلق عورت کے ساتھ ہو جو دن اکثر کارخانہ میں گزارتی ہے اور رات شوہر کے ساتھ بسر کرتی ہے، اس کے لئے نفقہ نہیں ہے۔

امام احمد کے مسلک کے مطابق شوہر کے لئے شرط کی تعمیل ضروری ہے، اسے روکنے اور منع کرنے کا حق نہیں، اگر سلسلۂ ملازمت کو ختم کرنے پر مجبور کرتا ہے تو عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے، اور بلا اجازت ملازمت کرتے ہوئے بھی "ناشزہ" نہیں سمجھی جائے گی، اور نان و نفقہ کی مستحق ہوگی، وہبہ زحیلی ان کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

وصحح الحنابلة ايضا هذا الشرط و اوجبوا الوفاء به فلا يكون للزوج ان يمنع المراة من العمل ولو منعها لا تكون ناشزة (الفقه الاسلامى ج ۷ ص ۹۲)

حنابلہ نے اس شرط کو بھی صحیح قرار دیا اور اس شرط پر وفا کو لازم گردانا، لہذا شوہر کو یہ حق نہیں کہ وہ عورت کو کام کرنے سے روک دے اور اگر روک لگادے تو وہ "نافرمان" نہیں سمجھی جائے گی۔

اشتراط فی النکاح

قرآن و حدیث اور فقہ اسلامی کی روشنی میں

مولانا اختر امام عادل٭

نکاح انسانی زندگی کا اہم ترین رشتہ ہے ، اس کے تقدس و عظمت پر قرآن و حدیث کے بے شمار نصوص موجود ہیں ، نکاح کے ذریعہ دو اجنبی شخص ایک دوسرے سے حد درجہ قریب اور دو نامانوس دل باہم انتہائی مانوس ہوجاتے ہیں ، اس طرح نکاح زندگی کی وہ منزل ہے جہاں سے مرد و عورت کی رفاقت کا دور شروع ہوتا ہے ، یہیں سے انسان باہمی محبت و اعتماد کا سلیقہ سیکھتا ہے ، اس بقائے باہم کے تحفظ دوام کے لئے اسلام نے بہت سے ایسے حدود و قیود مقرر کردئے ہیں ، جن سے ایک مکمل اور خوشگوار زندگی بسر کی جاسکتی ہے ۔ الگ سے کچھ کرنے کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی ، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حالات کی ناسازگاری یا معاشرتی فساد کی بنا پر کچھ طبیعتوں میں منفی رجحانات پیدا ہوجاتے ہیں ۔ جن سے بسا اوقات نکاح جیسا محبوب و مرغوب رشتہ بھی محفوظ نہیں رہ پاتا، یہی وہ موقعہ ہے جب مرد و عورت کو اپنے حقوق کے تحفظ کے لئے نکاح میں رائج و متداول حدود و شرائط کے علاوہ اپنے طور پر الگ سے کچھ شرطیں لگانے کی ضرورت پیش آتی ہے ، جس کو اصطلاحی طور پر " **اشتراط فی النکاح** " کہا جاتا ہے ۔

یہ کوئی آج کا نیا مسئلہ نہیں ہے ، بلکہ ہر دور میں اس طرح کے مسائل پیش آتے رہے ہیں ۔ اور علماء و فقہا حالات کے لحاظ سے جواب دیتے رہے ہیں ، یہی وجہ ہے کہ فقہ کی بنیادی اور مستند کتابوں میں سے بہت کم ایسی کتابیں ہوں گی جن میں یہ مسئلہ مذکور نہ ہو ، بعض کتابوں میں تو باقاعدہ باب اور فصل کے تحت اس مسئلہ کو بیان

٭ استاذ فقہ دارالعلوم حیدرآباد

کیا گیا ہے جس سے اس موضوع کی اہمیت و عمومیت کا اندازہ ہوتا ہے ۔

موضوع سے متعلق قرآن و حدیث کے نصوص

اس موضوع پر فقہی گفتگو کرنے سے پہلے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ قرآن و حدیث کی روشنی میں ایک عمومی انداز کی نظر اس مسئلہ پر ڈال لیں ۔

قرآن و حدیث میں ایفاء عہد اور تکمیل شرائط پر بہت زور دیا گیا ہے ، خواہ وہ معاہدہ نکاح کے سلسلے میں کیا گیا ہو ، یا کسی اور معاملہ میں ، قرآن مجید میں ایک جگہ ارشاد ہے ۔

یایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود (مائده۔۱) اے ایمان والو! معاہدات پورے کرو ۔

ایک دوسرے مقام پر فرمایا گیا ہے ۔

" ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا و تتقوا وتصلحوا بين الناس و الله سميع عليم " (بقره۔۲۲۴)

اور اللہ کو اپنی قسموں کا نشانہ نہ بناؤ کہ تم بھلائی نہ کرو اور پرہیزگاری نہ کرو اور لوگوں کے درمیان صلح نہ کرو اللہ سننے والا جاننے والا ہے ۔

احادیث میں یہ مسئلہ کچھ اور وضاحت سے آیا ہے ، جس میں حق و ناحق اور جائز و ناجائز کی تفصیل موجود ہے۔

ایک روایت ہے کہ :

آية المنافق ثلث .. اذا وعد اخلف ،الحديث۔ متفق عليه (مشكوة ص ۱۷)

منافق کی پہچان تین چیزیں ہیں ، ان میں ایک یہ ہے کہ جب وعدہ کرے تو پورا نہ کرے ایک دوسرے موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

لا ايمان لمن لا امانة له و لا دين لمن لا عهد له رواه البيهقي (مشكوة شريف ص ۱۵)

اس شخص کا ایمان مکمل نہیں جس کو امانت کا خیال نہیں ، اور اس شخص کا دین مکمل نہیں جس کو عہد کا پاس و لحاظ نہیں ۔

حضرت عائشہ صدیقہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

المسلمون علی شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا رواہ الترمذی (مشکوۃ ص ۲۵۲)

مسلمانوں کو اپنی شرطوں پر قائم رہنا ضروری ہے الا یہ کہ شرط ایسی ہو جو حرام کو حلال یا حلال کو حرام کردے۔
بخاری و مسلم میں ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ۔

وکل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل ان کان مائۃ شرط (مشکوۃ ص ۲۴۹)

ہر وہ شرط جو اللہ کی کتاب کے موافق نہ ہو وہ باطل ہے اگرچہ سو شرطیں ہی کیوں نہ لگادی گئی ہوں ۔

یہ تمام احادیث تو عمومی شرائط کے متعلق ہیں ، بعض ایسی احادیث بھی موجود ہیں جو مسئلہ زیر بحث سے براہ راست تعلق رکھتی ہیں ، اور یہی وجہ ہے کہ محدثین نے کتاب النکاح یا کتاب الشروط میں ان احادیث کو مستقل باب کے تحت ذکر کیا ہے ۔

امام بخاری نے کتاب النکاح میں دو باب قائم کئے ہیں ۔

(۱) ایک ہے ۔ " **باب الشروط فی النکاح** " اور اس کے تحت یہ روایت ذکر کی ہے ۔

احق ما اوفیتم من الشروط ان توفوا ما استحللتم بہ الفروج (بخاری شریف ج ۲ ص ۷۷۲)

سب سے زیادہ مستحق ایفاء وہ شرطیں ہیں جن کے ذریعہ تم شرمگاہیں حلال کرتے ہو ، (یعنی جو شرطیں بوقت نکاح طے کرتے ہو)

(۲) دوسرا باب قائم کیا ہے " باب الشروط التی لا تحل فی النکاح " (یعنی وہ شرطیں جو نکاح کے وقت لگانا جائز نہیں) اس کے تحت ترجمۃ الباب میں حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کا یہ اثر نقل کیا ہے ۔ **لا تشترط المرأۃ طلاق اختھا**۔ یعنی عورت بوقت نکاح اپنی سوکن کی طلاق کی شرط نہ لگائے ۔

اس کے بعد حضرت ابو ہریرۃؓ کے حوالہ سے یہ مسند روایت نقل کی ہے ۔

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یحل لامرأۃ ان تسال طلاق اختھا لتستفرغ صحفتھا فانما لھا ما قدر لھا (بخاری شریف ج ۲ ص ۷۷۲)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی عورت کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنی سوکن کی طلاق کا مطالبہ کرے تاکہ اس کا پیالہ اپنے لئے فارغ کرلے ، حالانکہ اس کو اتنا ہی ملے گا جو اس کے لئے خدا کی طرف سے طے ہوچکا ہے ۔ (پھر ایسی لاحاصل کوشش سے فائدہ ؟)

امام بخاری نے کتاب الشروط میں بھی ان دونوں روایتوں کو اسی مفہوم و مطلب کے دو جداگانہ بابوں کے تحت ذکر کیا ہے۔ ایک باب ہے " **باب الشروط فی المهر عند عقدة النكاح** " اور اس کے تحت پہلی روایت نقل کی ہے۔ اور دوسرا باب قائم کیا ہے " **باب مالایجوز من الشروط فی النكاح** " اور اس کے تحت دوسری روایت ذکر کی ہے (بخاری شریف ج ۱ ص ۳۷۲)

ان روایات سے صاف طور پر ثابت ہوتا ہے کہ بوقت نکاح جو شرائط مقرر کی جاتی ہیں وہ سب کی سب قابل اعتبار نہیں ہوتیں، بلکہ صرف ان شرائط کا اعتبار کیا جائے گا اور ان کی تکمیل متعلقہ فریق پر لازم ہوگی جو شریعت کے موافق اور مقتضائے عقد کے مطابق ہوں، جو شرطیں شریعت یا مقتضائے عقد کے خلاف ہوں وہ ناقابل اعتبار ہیں۔ ان کی تکمیل کسی پر لازم نہیں بلکہ بعض شکلوں میں تو ان کی تکمیل جائز بھی نہیں۔ بخاری کے مشہور شارح علامہ قسطلانی شرح بخاری میں لکھتے ہیں:

و المراد شروط لاتنافی مقتضی عقد النكاح بل تكون من مقاصده كشروط العشرة بالمعروف و ان لا يقصر شئی من حقوقها اما شرط يخالف مقتضاه كشرط ان لا يتسری عليها و لا يسافر بها فلا يجب الوفاء به بل يلغو الشرط و يصح النكاح بمهر المثل (ارشاد الساری شرح البخاری للقسطلانی ج ۷ ص ۱۲۳، ج ۷ ص ۱۲۲)

یعنی اس سے مراد ایسی شرطیں ہیں جو مقتضائے عقد کے خلاف نہ ہوں، بلکہ مقاصد نکاح میں شامل ہوں۔ مثلاً حسن سلوک کی شرط یا کسی قسم کی حق تلفی نہ کرنے کی شرط وغیرہ، اور جو شرطیں مقتضائے عقد کے خلاف ہوں مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کے رہتے ہوئے کسی باندی سے صحبت نہیں کرے گا، یا اس کو سفر میں نہیں لے جائے گا وغیرہ۔ تو ایسی شرطیں پوری کرنا واجب نہیں، بلکہ یہ لغو ہیں۔ البتہ نکاح صحیح ہے اور شوہر کو مہر مسمی کے بجائے مہر مثل دینا ہوگا۔

"اشتراط فی النکاح" فقہاء کے یہاں

جب یہ مسئلہ فقہاء کے یہاں آیا، تو اس نے مستقل شکل اختیار کرلی، فقہاء نے اس پر تفصیلی بحثیں کیں، اور اس کی مختلف قسموں کے بارے میں اظہار خیال کیا۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اس مسئلہ پر ائمہ اربعہ کے مذاہب پر ایک نظر ڈال لیں۔ تاکہ اس کا اندازہ ہوسکے کہ فقہاء نے اس مسئلہ کو کتنی اہمیت دی ہے؟ اور مختلف مکاتب فکر کے فقہاء نے کس کس نقطہ نظر سے اس پر غور کیا ہے؟

نکاح کے وقت جو شرطیں لگائی جاتی ہیں حنابلہ کے نزدیک بنیادی طور پر ان کی دو قسمیں ہیں

(۱) شروط صحیحہ (۲) شروط فاسدہ ، پھر شروط فاسدہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) وہ شروط فاسدہ جو عقد نکاح کو فاسد کردیتی ہیں (۲) دوسرے وہ شروط فاسدہ جو نکاح کو فاسد نہیں کرتیں بلکہ خود ہی باطل ہوجاتی ہیں ۔

(۱) شروط صحیحہ سے مراد ایسی شرطیں ہیں جو مقتضائے عقد کے موافق نہ ہوں تو مخالف بھی نہ ہوں ، اور ان سے فریقین میں سے کسی فریق کا جائز مفاد وابستہ ہو ، مثلاً بوقت نکاح عورت شرط لگائے کہ اس کے رہتے ہوئے شوہر دوسری شادی نہ کرے گا ۔ یا اس کے آبائی مکان یا وطن سے نکال کر کہیں دوسری جگہ نہ لے جائے گا ، یا اس کے اپنے اہل خاندان سے میل جول پر پابندی نہ لگائے گا ، یا مہر مقررہ کے علاوہ مزید کچھ رقم ادا کرے گا وغیرہ ۔ حنابلہ کے نزدیک ان شرطوں کا حکم یہ ہے کہ اس طرح کا معاہدہ درست ہے ۔ اور معاہدہ قبول کرلینے کے بعد شوہر پر اس کی تکمیل واجب ہے ۔ اگر شوہر اس سے راہ فرار اختیار کرے تو عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا ، اور اس کے لئے کوئی مدت مقرر نہیں جب بھی عورت چاہے فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے ۔

اسی طرح شوہر شرط لگائے کہ عورت باکرہ یا خوبصورت ہونی چاہئے ، اور نکاح کے بعد معاملہ برعکس ہو تو شوہر کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا ۔ (**الفقہ علی المذاهب الاربعة ج ۴ ص ۸۷**)

علامہ ابن قدامہ حنبلی نے اس خیال کو بہت سے صحابہ اور تابعین کی طرف بھی منسوب کیا ہے ۔ مثلا صحابہ میں حضرت عمر ابن الخطاب ، حضرت سعد ابن وقاص ، حضرت معاویہ ، حضرت عمرو ابن العاص ، اور تابعین میں حضرت شریح ، عمر ابن عبدالعزیز ، جابر ابن زید ، طاؤس ، امام اوزاعی ، اور اسحاق وغیرہ ، اور بہت سے لوگوں کا اختلاف بھی نقل کیا ہے ، مثلا زہری ، قتادہ ، ہشام ابن عروہ ، امام مالک ، لیث ، ثوری ، امام شافعی ، ابن المنذر ، اور امام ابو حنیفہ ۔ ان میں امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک ان شرطوں کی عدم تکمیل کی صورت میں مہر مسمی فاسد ہوگا ، نکاح فاسد نہ ہوگا ، اور نہ فسخ نکاح کا اختیار ہوگا ، ان دو حضرات کے علاوہ بقیہ دوسرے حضرات کے نزدیک یہ شرطیں ہی سرے سے فاسد ہیں ، ان کا کوئی اعتبار نہیں (المغنی ج ۷ **ص ۴۴۸**)

(۲) شرائط فاسدہ کی دوسری قسم جو عقد نکاح کو ہی فاسد کردیتی ہے ، اس میں عموما وہ شرطیں آتی ہیں جو توقیت نکاح یا شغار کا مفہوم پیدا کرتی ہوں ، مثلا شرط لگانا کہ یہ نکاح صرف ایک ماہ کے لئے ہے ۔ یا ایک ماہ کے بعد عورت خود طلاق لے لے گی ، یا کسی غیر یقینی شرط پر نکاح کو معلق کیا جائے ، مثلا ماں باپ ، یا کسی اجنبی کی رضا مندی پر اس کو موقوف کردیا جائے ، اور یہ لوگ مجلس عقد میں حاضر نہ ہوں ، یا بضع ہی کو طرفین سے مہر مقرر

کیا جائے، جس کو اصطلاح میں نکاح شغار کہا جاتا ہے۔ ان تمام شکلوں میں یہ شرطیں بھی باطل ہیں اور نکاح بھی۔
(الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج ۴ ص ۸۷، والمغنی ج ۷ ص ۳۵۱)

(۳) تیسری قسم ان شرائط فاسدہ کی ہیں جو بجائے خود تو باطل ہیں، مگر نکاح کی صحت پر ان سے کوئی اثر نہیں پڑتا اس سے مراد وہ شرطیں ہیں جو مقتضائے نکاح کے منافی ہوں، مثلاً یہ شرط لگائی جائے کہ عورت کو مہر نہیں ملے گا، یا نفقہ نہیں دیا جائے گا، یا یہ شرط کہ شوہر عورت سے وطی نہ کرے گا، یا عزل کرے گا، یا نوبت کے اندر دوسری سوکنوں کے مقابلے میں اس کے ساتھ امتیازی سلوک برتے گا، یا یہ کہ عورت یا مرد کو شرط خیار دیا جائے، یا عورت شرط لگائے کہ گرمی کی چھٹیاں گزارنے کے لئے اس کو تفریحی مقامات پر پہنچانا ہوگا وغیرہ۔ یہ تمام وہ شرطیں ہیں جو مقصد نکاح کے خلاف ہیں، اس لئے یہ فاسد ہیں، ان کی تکمیل متعلقہ فریق پر لازم نہیں، البتہ نکاح صحیح رہے گا، اس لئے کہ یہ تمام وہ چیزیں ہیں جو عقد کے خلاف خارجی حیثیت رکھتی ہیں، ان کے ذکر یا عدم ذکر یا مجہول و معلوم ہونے سے نکاح کی داخلی حیثیت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

واضح رہے کہ خواہ یہ شرطیں عین بوقت نکاح مقرر ہوئی ہوں، یا عقد سے پہلے، حنابلہ کے نزدیک دونوں شکلوں کا حکم برابر ہے (**الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج ۴ ص ۸۷-۸۸**)

شافعیہ:

فقہاء شافعیہ نے آئندہ زندگی سے متعلق شرطوں کی دو قسمیں کی ہیں۔

۱۔ شروط فاسدہ۔ ۲۔ شروط صحیحہ۔

(۱) شروط فاسدہ سے مراد ایسی شرطیں ہیں جو صحت نکاح کے لئے مانع ہوں، ان سے نکاح فاسد ہوجاتا ہے۔ مثلاً کسی عورت نے بوقت نکاح شرط لگائی کہ اس سے شوہر بالکلیہ وطی نہ کرے گا تو نکاح فاسد ہے۔ البتہ یہی شرط اگر خود شوہر لگائے تو نکاح درست ہے، کیونکہ وطی شوہر کا حق ہے، اس لئے وہ اپنا حق ساقط کرسکتا ہے۔ یا اس کی دوسری مثال، مرد نے شرط لگائی کہ عورت معتدہ یا کسی دوسرے شخص کی حاملہ ہونی چاہئے، تو یہ شرط فاسد ہے جو نکاح کو بھی فاسد کردیتی ہے۔

(۲) شروط صحیحہ سے مراد عورت یا مرد میں کسی ایسے وصف کی شرط لگانا جو صحت نکاح کے لئے مانع نہ ہو، جیسے عورت کے لئے حسن و جمال، یا باکرہ یا گندمی رنگ ہونے کی شرط لگانا، صحت نکاح کے لئے مانع نہیں ہے، اس لئے ایسی شرطیں لگانا درست ہے۔ اور معاہدہ کے بعد ان کی رعایت کرنا ضروری ہے، ورنہ فریق ثانی کو

اختیار ہوگا کہ نکاح کو باقی رکھے یا فسخ کردے ۔

لیکن یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب کہ بوقت نکاح شرطیں لگائی گئی ہوں ۔ اگر عقد کے بعد اس طرح کی کوئی شرط لگائی جائے تو اس کا اعتبار نہیں ۔ ان پر عمل کرنا بحیثیت عاقد نکاح ضروری نہیں ؛ **الفقه علی المذاهب الاربعة ج ۴ ص ۸۹**؛

مالکیہ :

وہ شرائط جن پر نکاح تو معلق نہ ہو البتہ بوقت عقد وہ کسی فریق پر عائد کی جائیں ۔ تاکہ دوسرا فریق اپنے مفاد کا تحفظ کرسکے ۔ اس میں دو طرح کی شرطیں آتی ہیں ۔

۱۔ کچھ شرطیں ایسی ہیں جو نکاح پر اثر انداز ہوتی ہیں ۔ ۲۔ اور کچھ جو اثر انداز نہیں ہوتیں ۔ جو شرطیں نکاح پر اثر انداز ہوتی ہیں ۔ اثر اندازی کی نوعیت کے لحاظ سے ان کی بھی کئی صورتیں ہیں ۔

۱۔ ایک صورت یہ ہے کہ مرد عورت میں سے کسی ایک کو یا دونوں ہی کو یا کسی تیسرے غیر متعلق شخص کو دو تین دن کے لئے نکاح کے معاملہ میں خیار شرط دیا جائے ۔ تو یہ صحیح نہیں ۔ اور دخول سے قبل عقد فسخ کرنا ضروری ہے ۔ لیکن دخول کے بعد فسخ نہیں کیا جائے گا ۔ اور عورت کو مہر مسمی ملے گا مہر مقرر نہ ہونے کی صورت میں عورت مہر مثل کی حقدار ہوگی ۔

البتہ مالکیہ کے یہاں مفتیٰ بہ قول کے مطابق خیار مجلس کی شرط لگانے سے نکاح پر کوئی فرق نہیں پڑتا ۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ عورت کا ولی شوہر سے کہے کہ فلاں وقت مقرر تک مہر حوالہ کردو ورنہ رشتہ نکاح قائم نہیں رہے گا ۔ اور شوہر نے اس شرط کو قبول بھی کرلیا ۔ تو اس صورت میں اگر وقت مقررہ تک شوہر مہر دین پیش نہ کرسکا تو خواہ دخول ہوگیا ہو یا نہ ہوا ہو ۔ دونوں شکلوں میں نکاح فسخ کردیا جائے گا ۔ اور اگر وقت پر پیش کردے تو دخول سے پہلے پہلے تو یہ عقد شرط فاسد کی بنا پر قابل فسخ ہے ۔ لیکن دخول کے بعد فسخ کرنے کی ضرورت نہیں ۔

۳۔ ایک شکل یہ ہے کہ بالکل مقتضائے عقد کے خلاف شرطیں لگائی جائیں ۔ مثلاً شوہر کا یہ شرط لگانا کہ نکاح کے بعد عورت کی سوکنوں کے درمیان انصاف کا معاملہ نہیں کروں گا ۔ یا یہ کہ اس کے پاس ایک شب بھی نہیں گزاروں گا ۔ یا صرف دن گزارنے کی شرط لگائے ، یا وراثت یا نفقہ سے محروم کرنے کی شرط لگائے ۔ یہ تمام شرطیں مقتضائے عقد کے خلاف ہیں ۔ اور دخول سے پہلے پہلے عقد قابل فسخ ہے ۔ البتہ دخول کے بعد فسخ

نہیں کیا جائے گا، شرطیں لغو قرار پائیں گی، اور شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا۔

(۳) تیسری قسم یہ ہے کہ ایسی شرطیں لگائی جائیں، جو عقد نکاح کے منافی نہ ہوں، مثلاً عورت یہ شرط لگائے کہ اس کے رہتے ہوئے کسی دوسری عورت سے شادی نہ کرے گا، یا اس کے فلاں مقام سے نکال کر کہیں اور نہیں لے جائے گا وغیرہ، ان شرطوں سے نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا، البتہ ایسی شرطیں لگانا مکروہ ہے، لیکن اگر باہمی رضامندی سے ان میں سے کسی شرط پر اتفاق ہوجائے تو ان کو پورا کرنا مستحب ہے۔

(۴) چوتھی قسم میں وہ شرطیں آتی ہیں جو اگر بوقت نکاح طے ہوجائیں تو ان کی تکمیل متعلقہ فریق پر لازمی ہوگی ورنہ فریق ثانی کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا، مثلاً شوہر نے عورت کے بینا ہونے، یا باکرہ یا خوبصورت ہونے کی شرط لگائی اور واقعہ اس کے برعکس نکلے تو اس صورت میں اس کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا (**الفقہ علی المذاھب الاربعۃ ج ۲ ص ۸۸-۸۹**)

حنفیہ :

فقہاء حنفیہ کے یہاں اس موضوع پر کافی اور وافی تفصیل ملتی ہے۔ انہوں نے بڑی دقت نظری، اور ہمہ گیری کے ساتھ اس پر بحثیں کی ہیں، ان کے یہاں جزئیات کی کثرت کے باوجود اصولی طور پر ان میں شدید ارتباط پایا جاتا ہے، فقہاء احناف کے نزدیک اشتراط فی النکاح کو ابتدائی طور پر دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

(۱) ایک اشتراط وہ ہے جس کا تعلق نکاح سے ہے (۲) اور دوسرا وہ جس کا تعلق مہر سے ہے (**فتح القدیر ج ۳ ص ۲۳۲**) دونوں کے لئے جداگانہ ضابطے اور احکام ہیں۔

نکاح سے متعلق شرطیں

جو شرطیں نکاح سے متعلق ہیں ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک یہ ہے کہ نکاح کو کسی شرط پر معلق کیا جائے (۲) دوسرے یہ کہ نکاح تو کسی شرط پر معلق نہ ہو،

البتہ بوقت نکاح فریقین میں سے کوئی فریق کچھ شرطیں لگائے اور باہمی رضامندی سے ان پر اتفاق ہوجائے۔ ان میں پہلی قسم کا تعلق عین عقد نکاح سے ہے، جس میں خود وجود نکاح متاثر ہوتا ہے، جب کہ دوسری قسم کا تعلق عین عقد نکاح سے نہیں بلکہ نکاح کے بعد والی زندگی سے ہے، یعنی نکاح ہونے کے بعد فلاں فلاں شرطوں پر کاربند ہونا ہوگا۔

قسم اول یہاں زیر بحث نہیں

قسم ثانی بوقت نکاح شرطیں لگانا۔ دوسری قسم کہ نکاح کسی شرط پر معلق نہ ہو، البتہ بوقت نکاح کچھ شرطیں لگائی جائیں، اس کی تین شکلیں ممکن ہیں (جیسا کہ سوالنامہ میں مذکور ہے) اور تینوں کے الگ الگ احکام ہیں۔

شکل اول:

ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو اس کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا، یا اس کو مہر ملنا چاہئے، یا یہ کہ شوہر اس کے ساتھ حسن سلوک کرے گا، یا شوہر کا یہ شرط لگانا کہ عورت صرف میری ہی بیوی رہے گی، یا یہ کہ عورت کو خیار حاصل نہ ہوگا وغیرہ۔

ان تمام مثالوں میں حکم بالکل ظاہر ہے کہ نکاح بھی درست ہے اور جو ذمہ داریاں میاں بیوی پر عقد نکاح کی بنا پر آتی ہیں ان کی ادائیگی بھی لازم ہے۔ (**الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج ۲ ص ۸۵۔ البحر الرائق ج ۳ ص ۱۲۱۔ شامی ج ۲ ص ۳۷۵ القسطلانی ج ۲ ص ۱۲۳۔ ۱۲۲**)

شکل ثانی:

دوسری شکل یہ ہے کہ نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، یا ایسی شرط لگانا جو مقصد نکاح کے منافی ہو، جس سے شریعت کا نظام نکاح متاثر ہوسکتا ہو یا جس سے کسی فریق کا بے جا استحصال مقصود ہو، مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان نفقہ اس کے ذمہ نہ ہوگا، یا کہ عورت کو میرے مرنے کے بعد وراثت نہیں ملے گی، اس طرح عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر کو میری وراثت سے حصہ نہیں ملے گا، یا شوہر کو ہر ماہ سو دینار یا بیس ہزار روپئے (مثلاً) کا نفقہ دینا ہوگا، جبکہ دونوں کی حیثیت اتنی نہیں، اس قسم کی شرطیں لغو ہیں، اور فریقین پر صرف وہی واجب ہے جو شریعت مطہرہ واجب کرتی ہے۔ عورت نفقہ کی مستحق ہوگی جس کی وہ لائق ہوگی، قانونی طور پر دونوں ایک دوسرے کے وارث بھی ہوں گے۔ (**القسطلانی شرح البخاری ج ۲ ص ۱۲۳**)

رجل تزوج امراۃ بالف علی ان لاینفق علیہا و مہر مثلہا مائۃ کان لہا الالف و النفقۃ

(**عالمگیری ج ۱ ص ۳۵۰**)

(ایک آدمی نے کسی عورت سے ہزار روپے کے مہر پر شادی کی بشرطیکہ اسے نفقہ نہیں ملے گا اور اس عورت کا مہر مثل سو (۱۰۰) روپے ہو، تو اس کو مقررہ مہر ایک ہزار روپیہ، اور نفقہ دونوں ملیں گے)

رجل تزوج امرأة على ان ينفق عليها فى كل شهر مائة دينار قال ابو حنيفة النكاح جائز ولها نفقة مثلها بالمعروف۔ رجل تزوج امراة على الف درهم على ان لا ترثه ولا يرثها جاز لنكاح و يتوارثان وليس لها الا الف درهم كان مهر مثلها اقل من ذلك او اكثر (فتاوى قاضى خان على حاشية فتاوى عالمگيرى ج ۱ ص ۳۳۱ فصل فى النكاح على الشرط)

(ایک آدمی نے کسی عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ ہر مہینے اس کو سو (۱۰۰) دینار نفقہ دے گا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح تو جائز ہے اور اس کو نفقہ مثل معروف طور پر ملے گا، اسی طرح ایک آدمی نے شادی کی ایک ہزار درہم کے عوض اس شرط پر کہ عورت اس کی اور وہ عورت کا وارث نہ ہوگا، تو نکاح جائز ہے، اور دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے، اور عورت کو ایک ہزار مہر مقرر سے زیادہ نہ ملے گا، خواہ اس کا مہر مثل اس سے کم ہو یا زیادہ)

عورت کے لئے خیار طلاق

اسی قسم میں نکاح کے بعد عورت کے لئے خیار طلاق کا مسئلہ بھی آتا ہے۔ اس کی دو شکلیں ہیں (۱) ایک شکل یہ ہے کہ اس قسم کی شرط کی پیش کش مرد کی جانب سے ہو (۲) دوسرے یہ کہ شرط عورت کی طرف سے لگائی جائے، اور مرد اس کو قبول کرے۔

(۱) اگر بوقت عقد خیار طلاق کی پیشکش خود مرد کرتا ہے تو یہ درست نہیں (۲) البتہ اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا، یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اور مرد اس کو قبول کرے تو درست ہے، اور عورت کو خیار طلاق حاصل ہوجائے گا، اور اگر معاہدہ تابید کے ساتھ ہوا ہو تو مرد کو یہ حق طلاق ختم کرنے کا اختیار نہ ہوگا (**البناية ج ۲ ص ۵۰۵-۵۷۳**)

ان دونوں شکلوں میں فرق کی وجہ دو ہیں۔

(۱) ایک وجہ جس کو علامہ عبدالرحمان الجزیری نے بیان کیا ہے یہ ہے کہ طلاق دینے کا اختیار شریعت نے مرد کو دیا ہے، عورت کو نہیں اب اگر یہ اختیار عورت کے حوالہ کردیا جائے تو قلب موضوع لازم آئے گا، ہاں بعض حالات ایسے ہوتے ہیں جن میں عورت کو اپنے حقوق و مفادات کے تحفظ کے لئے اس طرح کی شرطیں

لگانی پڑتی ہیں، ان حالات میں عورت اس کی پیش کش کرسکتی ہے، کیونکہ اس کو اس کی ضرورت ہے، اس وقت مرد اگر چاہے تو اس کو قبول کرسکتا ہے، لیکن مرد خود ہی خیار طلاق کے اصول کو الٹنا چاہے، جس کی اس کو خود ضرورت نہیں اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی (**الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج ۲ ص ۸۵**)

(۲) اس کی دوسری اور اصل وجہ یہ ہے کہ اصول کے مطابق مرد عورت کو نکاح کے بعد ہی طلاق تفویض کرسکتا ہے نکاح سے قبل نہیں، تو جس شکل میں مرد از خود بوقت نکاح تفویض طلاق کی پیش کش کرے گا، تو یہ تفویض نکاح سے قبل قرار پائے گی، اس لئے کہ عقد اس وقت تمام ہوگا جب ایجاب وقبول دونوں ہوجائیں، اور اس صورت میں بوقت تفویض صرف مرد کی جانب سے ایجاب ہوا، عورت کی طرف سے قبول کا مرحلہ باقی ہے، اس لئے یہ تفویض قبل الطلاق ہوگی، جو باطل ہے، البتہ اگر عورت ایجاب نکاح کرتے ہوئے خیار طلاق کا مطالبہ کرے، اور مرد ایجاب کو قبول کرتے ہوئے اس کی فرمائش کو منظور کرلے، تو یہ تفویض طلاق کے تمام ہونے کے بعد قرار پائے گی جو قاعدہ کی رو سے درست ہے۔ (**فتاوی قاضی خاں ج ۱ ص ۳۲۹۔ فتاوی عالمگیری ج ۱ ص ۲۷۳**)

نکاح میں ملازمت کی شرط

اعلیٰ تعلیم یافتہ عورتیں اگر نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگائیں کہ شوہر انہیں ملازمت سے نہیں روکے گا، یا اگر آئندہ انہیں کوئی مناسب ملازمت ملے، تو شوہر انہیں ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا، اور اس شرط کو ہونے والا شوہر قبول کرلے۔

تو اس صورت میں مسئلہ کی دو شکلیں بن سکتی ہیں، ایک شکل تو یہ ہے کہ جس ملازمت کی شرط لگا رہی ہے، اگر وہ ملازمت شرعی طور پر درست ہو، اور عورت حدود شرعیہ میں رہتے ہوئے اس کو انجام دے سکتی ہو، اور دینے کا عہد کرے، تو مرد پر ضروری ہے کہ وہ اپنے معاہدہ کا پاس رکھے اور عورت کے شرط کی تکمیل کرے، اس لئے کہ یہ شرط فاسد نہیں بلکہ شرط صحیح ہے، لیکن اگر ملازمت غیر شرعی ہو یا عورت کے لئے حدود شرعیہ کی رعایت مشکل ہو، یا وہ آزاد رہنا چاہتی ہو، تو اس شرط کو اگر مرد قبول بھی کرلے تو اس کی تکمیل واجب کیا جائز بھی نہیں۔

واشار بما ذکرہ الی ان المنفعۃ المشروط لھا مما یباح لھا الانتفاع بہ لانہ لو شرط لھا مع المسمی مالا یباح الانتفاع بہ شرعا کالخمر والخنزیر فان کان المسمی عشرۃ فصاعدا اوجب

لها و بطل الحرام و لایکمل مهر المثل لان المسلم لا ینتفع بالحرام فلا یجب عوض بفواته کذا فی غایة البیان (البحر الرائق ج ۳ ص ۱۷۰)

(اس سے اس کا اشارہ ملتا ہے کہ جس منفعت کی شرط لگائی گئی ہو وہ جائز ہونی چاہئے ۔ اگر ناجائز ہو مثلاً خمر یا خنزیر کو مشروط کرے ، تو مہر کی مشروع مقدار ہونے کی صورت میں صرف مہر مسمی ملے گا ، اور حرام کا اسے حق نہ ہوگا ، مہر مثل نہ ملے گا ، اس لئے کہ مسلمان کے لئے حرام سے انتفاع جائز نہیں ، پس اس کے فوت نہ ہونے کی صورت میں الگ سے معاوضہ دینا لازم نہیں)

قسم ثالث ۔ نکاح کے وقت خارجی شرائط

تیسری قسم یہ ہے کہ نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط عائد کرنا جو پہلی اور دوسری قسم کے دائرے میں نہ آتی ہو ، اس کے نتیجے میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہو ، جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا ، اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہو جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی ہو ، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا ۔ یا اس کو اپنے آبائی وطن سے باہر نکال کر نہیں لے جائے گا ، یا اس طرح کی کوئی اور شرط لگانا جس کا تعلق عقد نکاح سے نہ ہو ۔

صاحب البحر الرائق نے اس قسم کے تحت نوع بنوع شرائط کے لحاظ سے جو مختلف شکلیں پیدا ہوتی ہیں ۔ ان کا بہترین اور جامع احاطہ کیا ہے ، انہوں نے (۲۸۸) صورتیں فرض کی ہیں ، ان کی عبارت یہ ہے ۔

وقد یقال ان هذه المسئلة علی وجوه ثلاثة لان الشرط اما ان یکون نافعا لها او لا جنبی او ضارا و کل منها اما ان یکون الوفاء حاصلا بمجرد النکاح او متوقفا علی فعل الزوج فهی ستة وکل من الستة اما ان یکون مهر المثل اکثر من المسمی اور اقل او مساویا وکل من الثمانیة عشر اما ان یکون قبل الدخول او بعده وکل من الستة و الثلاثین اما ان یباح الانتفاع بالشرط اولا وکل من الاثنین والسبعین اما ان یشترط علیه رد شئی الیه او لا وکل من المائة و الاربعة و الاربعین اما ان یحصل الوفاء بالشرط اولا فهی مائتان و ثمانیة و ثمانون فلیتامل (البحر الرائق ج ۳ ص ۱۷۱)

یعنی ابتدائی طور پر اس مسئلہ کی تین شکلیں ہیں (۱) جو شرط نکاح طے ہوئی ہے اس سے نفع عورت کو پہونچے گا (۲) یا کسی غیر متعلق شخص کو پہونچے گا (۳) یا کسی کے لئے نقصان دہ ثابت ہوگی ۔ پھر ان تینوں میں

سے ہر ایک کی دو، دو شکلیں ہیں (۱) وہ شرط عقد نکاح کے نتیجے میں بطور خود پوری کرنی ہوگی (۲) یا شوہر کے جداگانہ فعل پر موقوف ہے ۔ اس طرح چھ شکلیں تیار ہوتی ہیں ۔ پھران چھ میں سے ہر ایک کی تین تین شکلیں ہیں (۱) مقررہ مہر، مہر مثل سے زیادہ ہے (۲) یا کم ہے (۳) یا برابر ہے ، اس طرح اٹھارہ شکلیں بنتی ہیں ، پھران میں سے ہر ایک کی دو دو شکلیں ہیں ۔

(۱) نکاح کے بعد دخول ہوا (۲) یا نہیں ، اس طرح چھتیس (۳۶) شکلیں تیار ہوجاتی ہیں ، پھران میں بھی ہر ایک کی دو دو شکلیں ہیں (۱) شرط انتفاع شرعی طور پر جائز ہے (۲) یا نہیں ، اس طرح بہتر (۷۲) صورتیں ہوجاتی ہیں، پھران میں بھی ہر ایک کی دو دو شکلیں ہیں (۱) شوہر کے لئے عورت کی طرف سے کسی شئ کی واپسی مشروط ہے (۲) یا نہیں ، اس طرح ایک سو چوالیس (۱۴۴) صورتیں بنتی ہیں ، پھران میں سے بھی ہر ایک کی دو دو شکلیں (۱) شوہر نے شرط پوری کی (۲) یا نہیں ، اس طرح کل دو سو اٹھاسی ۲۸۸ شکلیں بن جاتی ہیں ۔

ظاہر ہے کہ یہ ساری صورتیں جائز نہیں ہوسکتی ہیں ، ان کے لئے کچھ ایسے حدود و قیود اور شرائط لگانے ہوں گے، جن کی روشنی میں کسی بھی صورت کے جواز و عدم جواز کا فیصلہ کیا جاسکے ، تو غور کرنے سے یہاں دو مرحلے سمجھ میں آتے ہیں (۱) ایک مرحلہ بوقت عقد شرط لگانے کا ہے (۲) دوسرا مرحلہ ان کی تکمیل و عدم تکمیل ، اور اس سے پیدا ہونے والے نتیجے کا ہے ۔

پہلا مرحلہ

پہلے مرحلے میں کسی بھی صورت کے جواز کے لئے بنیادی طور پر یہ شرطیں لگائی جاسکتی ہیں ، (۱) ایسی شرطیں نہ لگائی گئی ہوں جن سے کسی کا نقصان یا حق تلفی لازم آئے ، یا کسی کو مشقت سے دوچار ہونا پڑے ، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ ہونے والا شوہر اپنی پہلی بیوی کو طلاق دے ، اس طرح کی شرط لگانا بالکل گناہ ہے ، حدیث پہلے نقل کی جاچکی ہے ۔

" حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کسی عورت کے لئے یہ جائز نہیں کہ اپنی بہن کی طلاق کا مطالبہ کرے ، تاکہ اس کا ظرف اپنے لئے خالی کرلے ، اس لئے کہ ہر عورت کو وہی ملے گا جو اس کے لئے مقدر ہے " (بخاری شریف ج ۲ ص ۷۷۲)

اسی طرح یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کو عورت کے آبائی مکان یا وطن سے منتقل کرکے کہیں اور نہیں لے جائے گا ، اس لئے کہ اس میں شوہر پر غیر شرعی جبر ہے ، اسی لئے فقہا نے اس کو شروط فاسدہ میں شمار کیا ہے ، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں ۔

و النكاح لا تبطله الشروط الفاسدة كما اذا تزوجها على ان يطلقها و على ان لا ينقلها من منزلها و نحو ذلک (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۷۸)

چند صفحات کے بعد یہ عبارت ہے۔

وقال ان ما شرط الزوج من طلاق المراة و ترک الخروج من البلد لا يلزمه فى الحكم ان ذلک وعدلها فلا يكلف به (بدائع ج ۲ ص ۲۸۵)

خلاصہ ان دونوں عبارتوں کا یہ ہے کہ سوکن کو طلاق دینے کی شرط، یا آبائی مکان یا وطن سے باہر نہ لے جانے کی شرط، شروط فاسدہ میں سے ہیں۔ اس لئے اگر اس طرح کی شرطیں لگا بھی دی گئیں تو یہ محض وعدہ ہوگا۔ عقد نکاح کی بناء پر ان کی تکمیل کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

(۲) دوسری بنیادی شرط یہ ہے کہ امر مشروط شرعی اعتبار سے ناجائز نہ ہو، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کے رہتے ہوئے کسی دوسری عورت سے شادی نہیں کرے گا، تو یہ شرعاً ناجائز ہے، اس لئے کہ شریعت مطہرہ نے جب مرد کو چار شادیوں تک کی اجازت دی ہے، تو عورت کا شرط لگا کر اس سے روکنا درست نہیں (**فتح القدير ج ۳ ص ۲۳۲ و الكفاية ج ۳ ص ۲۳۲**)

اگرچہ علامہ ابن قدامہ نے المغنی میں اس خیال پر معقول نقد کیا ہے۔ لیکن بہر حال حنفیہ کا نقطۂ نظر یہی ہے "(**المغنى ج ۷ ص ۲۲۹**)

دوسرا مرحلہ

دوسرا مرحلہ شرائط کی تکمیل کا ہے، اگر مذکورہ مشروط صورتوں میں سے کوئی صورت وجود میں آجائے تو کیا شوہر کو ان شرائط کی تکمیل کرنی چاہئے یا نہیں؟ اور اگر شوہر ان کی تکمیل نہ کرے تو اس کے کیا اثرات مرتب ہوں گے؟ ان کی تعیین و تحدید کے لئے درج ذیل شرائط مقرر کئے جاسکتے ہیں۔

(۱) شرط شرعی طور پر قابل انتفاع ہو۔

(۲) اس شرط سے عورت کا یا اس کے کسی قریبی رشتہ دار کا نفع متعلق ہو، غیر متعلق شخص کا نہیں۔

(۳) نکاح کے وقت مہر شرعی مقرر کیا گیا ہو۔

(۴) عورت کا مہر مثل، مہر مقررہ سے زیادہ ہو

(۵) امر مشروط محض عقد نکاح کی بنا پر لازم نہ ہوتا ہو، بلکہ شوہر کا جداگانہ عزم و عمل اس میں لزوم پیدا کرتا ہو۔

(۶) عورت کی طرف سے شوہر کے لئے کسی شئ کی واپسی مشروط نہ ہو (ماخوذ از فتاوی شامی ج ۲ ص ۳۷۵ و البحر ج ۳ ص ۱۷۱)

اگر کسی مشروط صورت میں مذکورہ تمام شرائط پائی جاتی ہوں، تو معاہدہ ہوجانے کے بعد شوہر کو مقررہ شرائط کی تکمیل کرنی چاہئے۔ اگر وہ بوقت نکاح طے شدہ شرائط کی تکمیل کرے گا تو عورت کو صرف مہر مسمی ملے گا، بصورت دیگر عورت کو مہر مسمی لینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ پورا مہر مثل شوہر کو دینا ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے مہر مثل سے کم مقدار پر اس صورت میں راضی ہوئی تھی، جب اس کی شرطوں کی تکمیل کی جائے، تکمیل نہ ہونے کی صورت میں مہر مقررہ پر وہ راضی نہیں ہوگی، اس لئے مہر مثل دینا ہوگا جو نکاح میں اولی طور پر لازم ہوتا ہے۔

مثلاً عورت نے نکاح کے وقت شرط لگائی کہ شوہر اس کے آبائی وطن سے نکال کر کہیں اور نہیں لے جائے گا، یا شوہر اس کو کچھ ہدیہ تحفہ دے گا، یا مشکل کاموں کا پابند نہ کرے گا، وغیرہ۔ اور عورت کا مہر اس کے مہر مثل کے مقابلے میں کم ہے، تو شرط پوری ہونے کی شکل میں تو عورت کو مہر مقررہ ہی ملے گا، لیکن شرط پوری نہ ہونے کی صورت میں شوہر کو مہر مثل دینا ہوگا۔

لیکن اگر مذکورہ شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی کسی صورت مشروطہ سے مفقود ہوجائے تو، یا شوہر پر مقررہ شرائط کی تکمیل ہی ضروری نہ ہوگی یا یہ کہ تکمیل نہ ہونے کی صورت میں بھی عورت کو مہر مقرر ہی ملے گا، مہر مثل نہیں۔ شامی کی درج ذیل عبارت سے مذکورہ بالا باتیں ثابت ہوتی ہیں۔

ضابطها ان يسمى لها قدرا او مهر مثلها اكثر منه و يشترط منفعة لها او لا بيها او لذى رحم محرم منها و كانت المنفعة مباحة الانتفاع متوقفة على فعل الزوج لا حاصلة بمجرد النكاح ولم يشترط عليها رد شئى له وذلك كان تزوجها بالف على ان لا يخرجها من البلد او على ان يكرمها او يهدى لها هدية ... فلو المنفعة لا جنبى ولم يوف فليس لها الا المسمى لانها ليست منفعة مقصودة لاحد المتعاقدين (شامى ج ۲ ص ۳۷۵۔ كذا فى البحر الرائق ج ۳ ص ۱۷۱)

مہر سے متعلق شرطیں

فقہاء احناف کے نزدیک اشتراط فی النکاح کا دوسرا بنیادی حصہ مہر سے متعلق ہے جس کو فتح القدیر اور کئی کتب فقہ میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔

للمسئلة صورتان الاولى ان يسمى لها مهرا و يشترط لها معه مالها فيه نفع ... و الثانية ان يسمى لها مهرا على تقدير و آخر على تقدير آخر (فتح القدير ج ۳ ص ۳۳۲۔ الكفاية ج ۳ ص ۳۳۲)

یعنی مسئلہ کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ بوقت نکاح تعیین مہر کے ساتھ کچھ مفید شرطیں بھی لگائی جائیں (جس کے تفصیلی احکام بیان کئے گئے ہیں) دوسری صورت یہ ہے کہ عورت کے لئے مہر معلق مقرر کیا جائے یعنی اگر شرط پوری ہوگی تو مہر کی مقدار یہ ہوگی، اور پوری نہ ہوگی تو مقدار یہ ہوگی۔

عورت اس شرط پر شادی کرے کہ اگر ہونے والا شوہر اس کو اس کے آبائی وطن سے نہ نکالے گا، تو مہر ایک ہزار ہوگا، ورنہ دو ہزار، یا یہ شرط کہ اگر شوہر اس کے رہتے ہوئے دوسری شادی نہ کرے گا تو ایک ہزار مہر ہوگا ورنہ دو ہزار وغیرہ۔ ان مثالوں میں مہر کی مقدار معین نہیں ہے، بلکہ وہ موقوف ہے شرط کی تکمیل پر، اس طرح مہر کے تسمیہ میں جہالت پائی جاتی ہے، ظاہر ہے کہ اس جہالت کا اثر نکاح کی صحت پر نہیں پڑے گا، البتہ مہر کا مسئلہ اس سے ضرور متاثر ہوگا، وہ اس طرح کے اس مسئلہ کی بھی دو صورتیں ہیں۔

(۱) امر مشروط یقین کے ساتھ بآسانی معلوم ہوسکتا ہے (۲) یا محتمل ہے۔

(۱) اگر امر مشروط یقین کے ساتھ بآسانی معلوم ہوسکتا ہے، مثلاً بوقت نکاح مرد نے یہ شرط لگائی کہ اگر عورت خوبصورت ہوگی تو مہر دو ہزار ہوگا، اور بدصورت ہوگی تو ایک ہزار، تو یہ مہر بھی معلق ہے، مگر خوبصورتی و بدصورتی پہلی ملاقات ہی سے یا دوسرے ذرائع سے معلوم ہوسکتی ہے، اور اس میں کوئی مشکل نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں شرط کے دونوں رخ بالاجماع درست ہیں، یعنی اگر عورت بدصورت نکلی تو مہر ایک ہزار پائے گی اور اگر خوبصورت نکلی تو دو ہزار پائے گی۔ (**فتاوی تاتار خانیة ج ۳ ص ۱۰۱۔۱۰۲**)

اگرچہ کفایہ، قاضی خاں، اور کئی کتب فقہ میں نوادر ابن سماعۃ کے حوالہ سے امام محمد کی روایت یہ نقل کی گئی ہے کہ اس صورت میں صاحبین اور امام ابو حنیفہ کا اختلاف ہے، یعنی صاحبین کے یہاں دونوں شرطیں جائز ہیں، مگر امام صاحب کے نزدیک بدصورتی کی حالت میں ایک ہزار مہر تو درست ہے، لیکن اگر عورت خوبصورت ثابت ہوئی تو دوسری شرط یعنی دو ہزار والی فاسد ہے، اور عورت کو اس کے بجائے مہر مثل ملے گا، اور اس کو قیاس کیا ہے

ایک دوسرے جزئیے پر وہ یہ کہ شرط لگائی کہ اگر عورت باندی ہو تو مہر ایک ہزار ہوگا ورنہ دو ہزار، تو اس شکل میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ثابت ہے، جب کہ یہاں بھی حسن و قبح کی طرح عورت بالیقین ایک ہی حالت پر ہے۔ (**الکفایۃ ج ۳ ص ۲۳۲۔ قاضی خان ج ۱ ص ۲۳۰**)

لیکن علامہ ابن نجیم مصری نے سماعہ کی اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اور کہا ہے کہ حسن و قبح کے مسئلہ کو آزادی و غلامی کے مسئلہ پر قیاس کرنا غلط ہے۔ اس لئے کہ آزادی و غلامی کے جزئیے میں اگرچہ عورت بالیقین ایک حالت پر ہوتی ہے، مگر اس کا پتہ لگنا اتنا آسان نہیں ہوتا، اس کے بر خلاف عورت کے حسن و قبح کا پتہ چلنا بہت آسان ہے، اس بنا پر اس میں جہالت اتنی فحش نہیں ہے کہ تسمیہ مہر کو باطل قرار دیا جائے، اور اسی لئے امام صاحب بھی راجح قول کے مطابق صاحبین کے ساتھ اتفاق رکھتے ہیں۔

واجاب فی البحر بان المراۃ و ان کانت فی الکل علی صفۃ واحدۃ لکن الجہالۃ قویۃ فی الحریۃ وعدمہا لانہا لیست امرا مشاہدا ولذالو وقع التنازع احتیج الی اثباتہا فکان فیہا مخاطرۃ معنی بخلاف الجمال و القبح فانہ امر مشاہد فجہالتہ یسیرۃ لزوالہا بلا مشقۃ

(**شامی ج ۲ ص ۳۲۷**)

فما فی نوادر ابن سماعۃ من الخلاف ضعیف (**البحر رائق ج ۳ ص ۱۲۲**)

دونوں عبارتوں کا مفہوم اوپر آچکا ہے۔

(۲) اور اگر امر مشروط یقین کے ساتھ بآسانی معلوم نہ ہوسکتا ہو بلکہ محتمل ہو، مثلاً عورت کو آبائی وطن سے باہر نہ لے جانے کی شرط، یا شوہر کے دوسری شادی نہ کرنے کی شرط، اس کی فی الحال کیا ضمانت ہے اور نہ کوئی یقینی علم ہے، اس لئے مہر کی دو مقداروں میں سے اقل ترین مقدار (مثلاً ایک ہزار روپیہ) پر تو بہر حال فریقین متفق ہیں، اور اس حد تک خاص جہالت نہیں ہے۔ البتہ (ایک ہزار سے فاضل) زائد مقدار موقوف ہے شرط کی تکمیل پر، جس کا نہ علم ہے نہ ضمانت، اس لئے جہالت کی بنا پر فاضل مقدار کا جو تسمیہ کیا گیا ہے وہ باطل قرار پائے گا، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر شرط کی تکمیل شوہر نہ کرسکے تو مہر مسمیٰ کے بجائے اس کو مہر مثل دینا ہوگا۔ البتہ صاحبین کے نزدیک مہر کی دونوں مقداریں درست ہیں اور تکمیل شرط کی صورت میں ایک مقدار اور عدم تکمیل کی صورت میں دوسری مقدار واجب ہوگی (**البنایۃ ج ۲ ص ۲۲۲**، بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۸۰)

استدلالی اعتبار سے تو امام صاحب ہی کا قول مضبوط معلوم ہوتا ہے، مگر موجودہ حالات میں سہولت یا مصلحت

کی خاطر یا بالعموم اس جہالت کے مفضی الی النزاع نہ ہونے کی بناء پر صاحبین کے قول پر بھی عمل کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

خلاصہ جوابات

(۱) ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ان کو پورا کرنا واجب ہوگا (البحر الرائق ج ۳ ص ۱۷۱۔ شامی ج ۲ ص ۳۷۵)

(۲) نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، باطل ہے، البتہ نکاح درست رہے گا (عالمگیری ج ۱ ص ۳۰۹۔ فتاوی قاضی خاں ج ۱ ص ۳۳۱)

(۳) نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط عائد کرنا کہ اس کے نتیجے میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا، اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے، جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی ہو اس طرح کی شرطیں لگانی تو نہیں چاہئے (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۸۵) لیکن اگر لگادی جائیں تو درج ذیل شرائط پائے جانے کی صورت میں اس کی تکمیل کرنی ہوگی اور عدم تکمیل کی صورت میں عورت مہر مسمی کے بجائے مہر مثل پانے کی حقدار ہوگی۔

(۱) شرط شرعی طور پر قابل انتفاع ہو۔

(۲) اس شرط سے عورت یا اس کے قریبی رشتہ دار کا نفع متعلق ہو، غیر متعلق شخص کا نہیں۔

(۳) نکاح کے وقت مہر شرعی مقرر کیا گیا ہو۔

(۴) عورت کا مہر مثل اس کے مہر مقررہ سے زیادہ ہو۔

(۵) امر مشروط محض عقد نکاح کی بناء پر لازم نہ آتا ہو بلکہ شوہر کے جداگانہ عزم و عمل پر موقوف ہو۔

(۶) عورت کی طرف سے شوہر کے لئے کسی شئی کی واپسی مشروط نہ ہو (شامی ج ۲ ص ۳۷۵ و البحر ج ۳ ص ۱۷۱)

(الف) اس کا جواب نمبر (۲) میں گزرا۔

(ب) اس کا جواب نمبر (۳) میں گزرا۔

(ج) شرط شرعاً معتبر ہے (عالمگیری ج ۱ ص ۲۷۳) اور اگر شرط مؤبد طور پر لگائی گئی ہو تو شوہر کو عورت کا حق طلاق ختم کرنے کا اختیار نہ ہوگا (البنایة ج ۲ ص ۵۰۵ ج ـ ص ۵۲۳)

نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کا دستخط ہوجائے

(۲) عقد نکاح میں ہی ان شرائط کا ذکر کیا جائے ۔ ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط

(۳) عقد نکاح کے بعد مابین طرفین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے۔

شرائط کے سلسلے میں اس قسم کی تفصیل مجھے حنفیہ کے یہاں نہیں ملی ۔ البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں بعض اشارے ملتے ہیں۔ مثلاً حنابلہ کے مسلک کے ذیل میں "**الفقه على المذاهب الاربعة**" میں یہ عبارت ملتی ہے۔

وتعتبر هذه الشروط سواء كانت في صلب العقد او اتفقا عليها قبله (ج ۲ ص ۸۸)

یعنی ان شرائط کا ہر صورت اعتبار کیا جائے گا، خواہ صلب عقد میں ان پر اتفاق ہو یا عقد سے پہلے، اسی طرح شافعیہ کے یہاں بعض شکلوں میں اس تعلق سے کچھ ذکر ملتا ہے ۔ شافعیہ کے نزدیک شرائط کا اعتبار اس وقت ہے جب کہ بوقت عقد ان پر اتفاق ہوا ہو۔ عقد سے خارج خواہ پہلے ہو یا بعد میں طے ہونے والی شرائط کا ان کے نزدیک اعتبار نہیں۔

فاذا اشترطت هذه الشروط خارج العقد فانه لا يعمل بها (الفقه على المذاهب الاربعة ج ۲ ص ۸۹)

حنفیہ کے اصول کے مطابق اگر غور کیا جائے تو شرائط کا اثر نکاح پر تو بہر حال نہیں پڑتا اب محض اس کی تکمیل کی بات رہ جاتی ہے تو حدیث پاک۔

احق ما اوفيتم من الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج (بخاری شریف ج ۲ ص ۷۷۳)

پورا کرنے کے سب سے زیادہ لائق وہ شرطیں ہیں جن کے ذریعہ تم شرمگاہیں حلال کرتے ہو۔

اس کا تقاضا یہ ہے کہ ایسے تو ہر معاہدہ اگر جائز ہو، اور قلب موضوع لازم نہ آتا ہو، تو واجب التکمیل ہے۔ لیکن وہ شرطیں جو بوقت نکاح طے کی جائیں، وہ دوسرے معاہدات و شرائط کے مقابلے میں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں اور ان کو پورا کرنا بدرجہ اولیٰ ضروری ہے، ورنہ انسان گنہ گار ہوگا۔

نکاح کے وقت تفویض طلاق کی صورت میں قلب موضوع لازم آنے اور مصلح شرع کے ضائع ہونے کا اندیشہ بالیقین ہے، اسی لئے فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا آغاز مرد کی جانب سے ہونا جائز نہیں، اس کے علاوہ دوسری مزید احتیاطی قیدیں بھی بڑھائی جاسکتی ہیں، مثلاً عورت کو خیار طلاق مؤبد طور پر نہ دیا جائے۔ بلکہ وقت مقرر کے لئے دیا جائے یا یہ کہ بعض محدود شکلوں میں دیا جائے اور اگر شوہر چاہے تو اس خیار کو اپنی مشیت کے ساتھ مشروط بھی کرسکتا ہے، تاکہ عورت اس اختیار کا بیجا استعمال نہ کرسکے وغیرہ۔

دلائل کے لحاظ سے تو فقہاء کے نزدیک امام صاحب کا موقف ہی زیادہ مضبوط ہے، مگر حالات کی بنا پر اگر صاحبین کے مسلک پر فتوی دیا جائے تو اس کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ اس صورت کا جواب بھی وہی ہے جو پہلی صورت میں گزرا۔

ملازمت شرعی ہو، اور عورت شرعی حدود میں رہ کر اس کو انجام دے سکتی ہو، تو شوہر کو اپنے معاہدے پر عمل کرنا ہوگا، لیکن اگر ملازمت شرعی نہ ہو، یا عورت شرعی حدود میں رہ کر اس کو انجام نہ دے سکتی ہو، تو یہ معاہدہ لغو ہے اس پر عمل کرنا واجب تو درکنار جائز بھی نہیں (کما فی البحر ج ۳ ص ۱۷۰)

مشروط نکاح اور اس کے احکام

مفتی اقبال احمد کانپوری ☆

نکاح کے بعد مرد و عورت دونوں ایک نئی زندگی کا آغاز کرتے ہیں، زوجین کی ملی جلی زندگی میں حق تعالی نے شوہر کو منتظم اور نگراں قرار دیا ہے، اور عورت کو اس کا تابع اور زیر اثر، تا کہ خاندانی معاشرہ کا نظم برقرار رہے، ہر ایک حاکم بن کر طوائف الملوکی کی راہ نہ اپنا سکے، اور شیرازہ بکھرنے سے محفوظ رہے اللہ تبارک و تعالی کا ارشاد ہے ۔

الرجال قوامون علی النساء (سورۃ النساء، پ ٥) مرد، عورتوں پر حاکم ہیں ۔

مذکورہ اصل کا تقاضا تو یہی ہے کہ عورت شوہر کے پاور میں رہے، نکاح میں شروط کا اضافہ کر کے مرد کو کمزور اور بے وزن نہ بنادیا جائے گو یا نکاح کا شروط سے خالی ہونا ہی نکاح کی اصل روح ہے حتی کہ امام مالک رحمہ اللہ علیہ نے مشروط نکاح کو مکروہ قرار دیا ہے اور مشورہ دیا کہ ایسا نہ کریں ایسا کرنا مقاصد نکاح میں خلل انداز ہوگا ۔

انی لاکرہ ان ینکح علی مثل ھذا احدان لا یخرجھا من بلدھا ولا یمنعھا من حج و لا عمرۃ قال فاذا کان ھکذا فھو لا یملکھا ملکا تاما و لا یستباح البضع الا بملک تام الخ (او جز شرح مؤطا امام مالک ص ۳۲۱ ج ۲) بیشک میں مکروہ سمجھتا ہوں کہ کوئی شخص اس طور پر نکاح کرے کہ عورت کو وہ شہر سے نہ باہر لے جائے گا یا اس کو حج و عمرہ سے نہ روکے گا کیونکہ جب عورت کی یہ شرطیں ہونگی تو عورت پر ملکیت تامہ مرد کو نہ ہوگی حالانکہ ملک بضع میں مرد کو ملکیت تامہ کے ساتھ اجازت ہوتی ہے ۔

البتہ بعض مواقع میں حالات کے پیش نظر شروط مقرر کرنا معاشرہ کی ایک ضرورت بھی ہے جس کا خصوصا اس

☆ استاذ مدرسہ مظہر العلوم، بیکن گنج، کانپور یوپی

زمانہ میں انکار نہیں کیا جاسکتا اسی لئے شروط کے اقسام اور احکام فقہاء نے ذکر کئے ہیں تاکہ موقعہ پر وہ مسائل پیش نظر رہیں جس کی کچھ تفصیل ذیل میں درج کی جاتی ہے ۔

قال الخطابی الشروط فی النکاح مختلفة فمنها ما یجب الوفاء به اتفاقا وهو ما امر الله من امساک بمعروف او تسریح باحسان۔

و منها مالا یوفی به اتفاقا کسوال طلاق اختها و منها ما اختلف فیه کاشتراط ان لا یتزوج علیها او لا ینقلها من منزلها الی منزله (فتح الباری ج ۹ ص ۱۲۵)

نکاح میں ذکر کی جانے والی شرطیں مختلف طرح کی ہوتی ہیں ان میں سے (۱) بعض وہ ہوتی ہیں جن کا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے مثلاً ماموربہ چیزیں (شرائط میں ہوں) " **امساک بالمعروف** " یا بھلے طریقے سے چھوڑ دینا (۲) بعض شرائط وہ ہیں جن کو بالاتفاق نہیں پورا کیا جاسکتا مثلاً نکاح، طلاق کی شرط کے ساتھ۔ (۳) بعض شرائط میں اختلاف ہے کہ پورا کرنا واجب ہے یا نہیں، مثلاً منکوحہ رہتے ہوئے دوسرے سے نکاح نہ کرے یا اس کو اس کے گھر سے کہیں اور اپنے گھر منتقل نہ کرے وغیرہ شرائط لگانا۔

شرائط کا ایک عمومی حکم

نکاح میں ذکر کی جانے والی شرط کی تین قسمیں ہیں جن کا حکم علاحدہ علاحدہ ذکر کیا جاتا ہے لیکن ان تینوں کے درمیان جو مشترک حکم ہے وہ یہ ہے کہ کسی بھی شرط کے لگانے سے عقد نکاح میں کچھ فرق نہیں پڑتا (الا یہ کہ فسخ نکاح یا طلاق کے اختیار سے متعلق کوئی شرط عورت کو حاصل ہو جس کی تفصیل تفویض طلاق کے تحت آرہی ہے) کیونکہ نکاح ان معاملات میں سے ہے جس میں تعلیق واشتراط، نکاح کے فساد و بطلان میں مؤثر نہیں ہوتے اس لئے کسی شرط کے ساتھ نکاح کرنے سے نکاح ہوجاتا ہے (خواہ وہ شرط مناسب ہو یا عقد کے لئے نامناسب ہو) شرط نکاح کے حق میں لغو قرار پاتی ہے، البتہ وہ شروط از قبیل عہود ہوتی ہیں، جہاں ایفاء وعدہ واجب ہے وہاں ان شروط کا پورا کرنا واجب ہوگا ورنہ حرام شرط ناجائز کام کے وعدہ کی طرح واجب الترک قرار پائے گی۔ بہر حال دونوں صورتوں میں نکاح اپنی تمامتر صحت کے ساتھ باقی رہے گا۔ فتاوی دارالعلوم میں ہے ۔ "مشروط نکاح درست ہے اگرچہ شرط پوری نہ کرے، اگرچہ شوہر کو (جائز) شرائط پوری کرنا ضروری تھا مگر پورا نہ کرنے سے نکاح میں کچھ فرق نہیں پڑتا" (فتاوی دارالعلوم ج ۷ ص ۱۰۸)

و لا يثبت فى النكاح خيار الرؤية و العيب و الشرط۔ حتى انه فعل ذلك فالنكاح جائز و الشرط باطل الخ (عالمگیری ج ۱ ص ۷۵۵)

ولكن لا يبطل النكاح بالشرط الفاسد و انما يبطل الشرط (شامی ج ۲ ص ۲۹۲)

مالا يبطل بالشروط الفاسدة النكاح الخ (البحر الرائق ج ۲ ص ۱۸۷)

نکاح میں خیار رویت، عیب و خیار شرط ثابت نہیں ہوتے حتیٰ کہ اگر کوئی خیار شرط وغیرہ لگائے تو نکاح جائز اور شرط باطل ہے (عالمگیری)

اور نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا بلکہ خود شرط باطل رہتی ہے (شامی)

جو معاملات شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتے ان میں نکاح بھی ہے (بحر الرائق)

جیسا کہ ذکر کیا گیا نکاح میں شروط مؤثر نہیں ہوتیں، البتہ شروط کا پورا کرنا نہ کرنا یہ شرطوں کے جائز ناجائز ہونے پر مبنی ہے، موافق اور جائز شرط کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے خلاف شرع شرط کا پورا کرنا کسی بھی طرح واجب نہیں بلکہ ناجائز ہے، اس اصول کے پیش نظر تینوں قسموں کی شرط کا حکم معلوم ہوجاتا ہے، اور وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

شرط کی پہلی قسم

یعنی ایسی شرائط نکاح میں ذکر کرنا جس میں کسی نئی چیز کا مطالبہ نہیں ہوتا بلکہ شرائط میں ذکر کردہ چیزیں بلاشرط بھی نکاح کے حقوق میں شامل اور شمار کی جاتی ہیں یا وہ عقد نکاح کے تقاضے کے عین مطابق ہیں ایسی شروط بلاشبہ واجب الایفاء ہیں اور ایسی شرائط کے مذکور ہونے نہ ہونے کا اس میں کوئی دخل نہیں کیونکہ ان شرائط میں وہ چیزیں مذکور ہیں جو اگر مذکور نہ بھی ہوتیں تو بھی ان کے مطابق ہی تعمیل واجب تھی، گویا شرائط کا ذکر تحصیل حاصل ہے البتہ تاکید و تذکیر جیسے فوائد اس سے حاصل ہوں گے۔ ان شرائط کی خلاف ورزی سے جب کہ تفصیل سے ذکر کیا گیا نکاح میں فرق نہیں پڑتا الا یہ کہ شرائط میں فسخ نکاح کا اختیار عورت نے اپنے ہاتھ میں لے لیا ہو جس کی بحث تفویض طلاق کے تحت آرہی ہے۔

دوسری قسم

یعنی ناجائز شروط نکاح میں ذکر کرنا جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے شرائط (۱) جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں مثلاً رہائش و سکنیٰ کا حق عورت کو نہ ہوگا، یا ایسے (۲) شرائط جو حقوق زوجیت کے خلاف ہوں مثلاً عورت

یہ شرط لگائے کہ جماع و استمتاع کا حق مرد کو نہ ہوگا یا کوئی ایسے (۳) شرائط نکاح میں عائد کرنا جو شرعاً ممنوع و منہی عنہ ہوں، مثلاً نکاح اس شرط پر ہو کہ مرد اس کو طلاق دے دے گا۔ اس قسم کی ناجائز شروط کے ساتھ جو نکاح منعقد ہوگا اس کا حکم یہ ہے کہ شرطوں کے فاسد و ناجائز ہونے سے نکاح میں تو فرق نہیں پڑتا ساتھ ہی ان شرائط پر عمل بھی جائز نہیں، بلکہ خلاف شرع ہونے کی وجہ سے ایسے شرائط کی مخالفت ضروری ہے اس لئے اس قسم کی شروط لغو و کالعدم قرار دی جاتی ہیں جیسا کہ حدیث شریف میں ہے ۔

ماکان من شرط لیس فی کتاب الله فهو باطل (متفق علیه)

جو شرط کتاب اللہ (کے موافق) میں نہ ہو وہ باطل ہے (بخاری و مسلم)

فتح الملہم شرح مسلم میں ہے ۔

وقد اجمعوا علی انها لو اشترطت علیه ان لا یطأها لم یجب الوفاء بذالک الشرط (ج ۲ ص ۳۷۱)

اس بات پر اتفاق ہے کہ عورت نے اگر نکاح میں صحبت نہ کرنے کی شرط مرد سے طے کی تو اس شرط کا ایفاء واجب نہیں ہے (فتح الملہم)

لا یبطل النکاح بالشرط الفاسد و انما یبطل الشرط (شامی)

نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا اور شرط باطل و لغو ہوجاتی ہے (شامی)

شرط کی تیسری قسم

یعنی مباح شرائط جن کے ذریعہ وہ مقاصد مطلوب ہوتے ہیں جو نفس عقد سے حاصل نہیں ہوتے اور وہ شرائط و مقاصد خلاف شرع بھی نہیں ہیں، اسی لئے ان کو مباح شرائط سے تعبیر کیا ہے، بہر حال ایسے شرائط کا مشہور حکم یہ ہے کہ باہمی رضا سے اگر یہ شرائط عقد نکاح کے وقت طے پاجائیں تو ان کا ایفاء واجب ہے۔ حدیث شریف میں اس قسم کے شرائط کی تکمیل کو واجب قرار دیا ہے ۔ شرط نہ پورا کرنے پر اگر عورت نے فسخ کا اختیار لیا ہے تو اس کا استعمال کر سکتی ہے۔ ورنہ شرط کی خلاف ورزی کی صورت میں نکاح میں فرق نہیں پڑتا۔ البتہ شرط کی خلاف ورزی کا گناہ ہوگا۔

احق الشروط بالوفاء شروط النکاح (فتح الباری ج ۹ ص ۱۲۵)

جو شرطیں ایفاء کے زیادہ لائق ہیں ان میں اولین شرائط نکاح ہیں۔

اذا تزوج الرجل امراۃ و شرط لھا ۔۔ ان لا یخرجھا من مصرھا فلیس لہ ان یخرجھا (ترمذی ج ۱ ص ۱۳۲)

حضرت فاروق اعظم کا ارشاد ہے کہ جب مرد عورت سے نکاح کرے اور عورت کے لئے کوئی شرط لگائے ۔ مثلاً اس کو اس کے شہر سے نہ نکالے گا تو اب مرد کے لئے اجازت نہیں ہے کہ عورت کو باہر لے جاسکے ۔

المسلمون عند شروطھم ما وافق الحق (الحدیث) (تفسیر مظہری)

جو شرطیں حق کے موافق ہوں مسلمان ایسی شرطوں کے پابند ہوں گے ۔

احق الشروط ان توفوا بہ ما استحللتم بہ الفروج (رواہ البخاری)

جو شرطیں زیادہ لائق وفاء ہیں ، وہ ہیں جن کے ذریعہ رشتے حلال ہوتے ہیں ۔

فتاوی دار العلوم میں بعنوان " مشروط نکاح درست ہے اگرچہ شرط پوری نہ کرے " کے تحت ہے ، الجواب ۔ اگرچہ شوہر کو دیانتاً شرائط کا پورا کرنا ضروری تھا مگر پورا نہ کرنے سے نکاح میں کچھ فرق نہیں آتا ۔ فقط **واللہ تعالی اعلم ص ۱۰۸)**

شروط نکاح کا مصداق

شرائط نکاح کے ضمن میں یہ بات ذہن نشین رہنی ضروری ہے کہ مشروط نکاح کا مصداق وہی نکاح ہوگا جس میں شرائط کا ذکر نفس عقد نکاح ہی میں شامل ہو اگر قبل النکاح یا بعد النکاح شرائط طے کئے گئے تو وہ نکاح کے شرائط نہ ہوں گے ان پر شرائط نکاح کا اطلاق مجازاً ہوگا ، حقیقتاً وہ نکاح مشروط نہ ہوگا بلکہ ان کے لئے وعدہ اور عہد کا لفظ زیادہ موزوں ہوگا ، اس لئے نکاح میں اگر کوئی ایسی شرط عائد کی جائے جس کی خلاف ورزی سے عورت فسخ چاہتی ہو تو اس کی صراحت نکاح کے وقت ہی عورت کی طرف سے ہونی ضروری ہے پھر مرد کا اس کو قبول کے وقت منظور کرنا بھی ضروری ہے اور اگر نکاح کے وقت شرائط نہ ذکر ہوں بلکہ قبل النکاح شرائط طے کئے جائیں تو ان شرائط میں نکاح کی طرف نسبت ہونی ضروری ہے یعنی اس طرح طے کرلینا کہ اگر ہمارا نکاح اس سے ہو تو بعد نکاح مرد پر یہ لازم یا بعد نکاح عورت کو یہ اختیار ہوگا وغیرہ وغیرہ ، اگر قبل النکاح شرائط میں نسبت الی النکاح نہ ہوئی تو وہ شرائط لغو ہوں گی ، عورت کو حق فسخ حاصل نہ ہوگا ، البتہ بعد النکاح شرائط معتبر ہوں گے ۔

کفایت المفتی میں ہے ۔

سوال : لڑکی والے نکاح نامہ میں نوکر سے یہ شرطیں لکھواتے ہیں کہ اتنا نفقہ ماہوار دیا جائے اور مرد

عورت پر ظلم نہ کرے اور اگر اس کے خلاف ہوگا تو عورت کو اختیار ہے کہ وہ مرد کو چھوڑ دے ، یا اس طرح کہ اگر اس کے خلاف ہو تو عورت کو طلاق ہے،دریافت طلب یہ امر ہے کہ آیا طلاق نامہ کی یہ شرطیں صحیح ہیں ؟ اور کیا ان کی رو سے خلاف شرط ہونے پر عورت خاوند کو چھوڑ سکتی ہے ؟ یا اس پر طلاق واقع ہو سکتی ہے ؟

جواب : ۔ طلاق کو کسی شرط پر معلق کرنا ، یا عورت کو کسی شرط پر طلاق اپنے اوپر ڈال لینے کا اختیار دینا ، یہ دونوں باتیں جائز اور صحیح ہیں ، لیکن دونوں میں یہ شرط ہے کہ جس عورت کو طلاق دینے کا ذکر ہے وہ اس تعلیق و تفویض کے وقت منکوحہ ہو یا طلاق کی اضافت نکاح کی جانب ہو ، مثلاً یوں کہے کہ اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو اسے طلاق ہے پس یہ نکاح نامے جن میں شروط مذکورہ فی السوال لکھی جاتی ہیں ، اگر عقد نکاح سے یعنی ایجاب و قبول سے پہلے لکھے گئے تو بالکل بے کار ہیں ، ان کی رو سے نہ عورت کو طلاق ڈالنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے اور نہ خلاف شرط ہونے کی صورت میں اس پر طلاق واقع ہو سکتی ہے ، کیونکہ بوقت تحریر نکاح نامہ نہ وہ منکوحہ تھی نہ اضافت الی النکاح پائی گئی ۔

و لا تصح اضافة الطلاق الا ان یکون الحالف مالکا او یضیفه الی ملک الی قوله فان قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فدخلت الدار لم تطلق لان الحالف لیس بمالک و ما اضافه الی الملک و سببه ولا بد من واحد منهما (هدایة) والله اعلم (کفایت المفتی ص ۲۵۸ جلد ششم)

عورت کی ملازمت کی شرط

نکاح میں ذکر کردہ شرط کی اقسام اور ان کی نوعیت واضح ہونے کے بعد عورت کی ملازمت کی شرط کا حکم بھی خود بخود واضح ہو جاتا ہے ۔ شریعت نے عورت پر من حیث المسلم جو شرعی پابندیاں پردہ وغیرہ کے قبیل کی عائد کی ہیں وہ باہر کی ملازمت کی صورت میں عموماً نہیں ہو سکتیں ، نیز عورت پر من حیث الزوجہ جو حقوق ہیں وہ بھی ملازمت کی صورت میں عموماً بری طرح پامال ہو جاتے ہیں،مثلاً علامہ کاسانی وغیرہ نے جو نکاح کا حکم بیان کیا اس کی روشنی میں یہ بات طے ہو جاتی ہے کہ ملازمت کی شرط اصل نکاح کے تقاضہ کے خلاف ہے لہذا یہ شرط فاسد کی طرح ہے اگر عورت یہ شرط لگائے تو مرد اس کا پابند نہ ہوگا اور یہ شرط لغو قرار پائے گی اور نکاح بدستور باقی رہے گا ، البتہ ملازمت اگر ایسی ہو کہ مقاصد نکاح میں واقعی خلل نہ ہو تو ملازمت کی یہ شرط جواز کے دائرہ میں آتے گی اور شوہر کے لئے واجب العمل ہوگی ۔ بدائع الصنائع میں ہے ۔

و منها ای حکم النکاح ملک الحبس و القید هو صیرورتها ممنوعة من الخروج و البروز لقوله تعالی اسکنوهن و الامر بالاسکان نهی عن الخروج و البروز و لانها لو لم تکن ممنوعة عن الخروج والبروز لاختل السکن والنسب لان ذلک مما یریب الزوج و یحمله علی نفی النسب و للزوج ان یطالبها بالوطئی متی شاء (بدائع ج ۲ ص ۳۳۱)

نکاح کا حکم مرد کا حبس و قید کا مالک ہونا ہے ۔ یعنی عورت خروج اور باہر آنے سے رکی رہے گی ۔ کیونکہ اللہ پاک کا ارشاد ہے " **اسکنوهن** " اسکان کے حکم کا مطلب عورت کو باہر نکلنے اور ظاہر ہونے سے روکنا ہے اور اگر عورت پر باہر نکلنے پر پابندی نہ ہو تو رہائش میں خلل واقع ہوگا نیز نسب میں خلل کا خطرہ ہے اس لئے کہ مرد کو شبہات ہوں گے اور نسب کے انکار پر خلل واقع ہوگا ۔ نیز شوہر کو عورت سے جب چاہے صحبت کے مطالبہ کا حق ہے جو عورت کے باہر رہنے سے پورا نہیں ہوسکتا ۔

نکاح میں تفویض طلاق کی شرط

اصولی طور پر طلاق کا اختیار شریعت نے مرد کے حوالہ کیا ہے ۔ اس لئے کہ عورت کی نرم طبیعت ، جلد متاثر ہوجانے والا مزاج اور زود رنجی و عاجلانہ اقدام والے ذہن کی بنا پر عورت کو اگر اختیار ہوتا تو طلاق آئے دن کا کھلونا اور نکاح بازیچہ اطفال بن جاتا ۔ نیز نکاح کے مقاصد میں خلل واقع ہوتا اور معاشرتی زندگی جس میں ذمہ دار کی حیثیت مرد کو حاصل تھی وہ غلام بن کر رہ جاتا ۔ ان سب امور کے پیش نظر طلاق کا اختیار اصلا مرد کے ہاتھ دیدیا گیا ہے ۔ ۱
عورت کو صرف خلع اور ظلم کے مواقع میں قانونی چارہ جوئی کا حق دیا گیا ہے ۔

لیکن اگر مرد مصالح کی بنیاد پر اپنے اس حق طلاق کا اختیار عورت کے حوالہ کردے تو اس کی بھی اجازت ہے ، اسی طرح اگر عورت نکاح اس شرط پر کرے کہ مرد طلاق کا حق اس کے سپرد کردے تو مرد کی اجازت کے بعد عورت بھی طلاق کی مالک بن سکتی ہے ۔ جب مرد طلاق کا اختیار عورت کے سپرد کردے تو اب مرد طلاق کا مالک نہیں رہ جاتا ہے ۔ مرد طلاق کا اختیار زبانی طور پر بھی عورت کو دے سکتا ہے اور تحریری شکل میں ہونا بہتر ہے جیسا کہ شادی کے موقعہ پر قبول نامہ مرتب کر کے شوہر سے اس پر دستخط کرائے جاتے ہیں ، طلاق کا اختیار اگر شوہر متعین مدت تک کے لئے دے تو عورت ، اس متعینہ مدت کی پابند ہوگی ۔ متعینہ مدت گذر جانے کے بعد اختیار ساقط ہوجائے گا ۔ اسی طرح اگر کسی خاص حالت و مواقع کے لئے اختیار سپرد کیا ہے تو اس موقعہ ہی تک اختیار محدود رہے گا ۔

نکحها علی ان امرها بیدها صح (در مختار)

عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ طلاق کا معاملہ عورت کے حوالہ ہے تو صحیح ہے۔

ولیس للزوج ان یرجع فی ذالک و لا ینها ها مما جعل الیها (عالمگیری ج ۱ ص ۳۸۷)

اور شوہر کو اس دئے ہوئے اختیار سے رجوع کا حق نہیں ہے اور نہ اس اختیار کے استعمال سے وہ عورت کو روک سکتا ہے۔

و اما الموقت بشهر مثلا فلا یبطل بذالک مادام الوقت باقیا (شامی ج ۲ ص ۲۵۲)

البتہ خیار موقت مثلا ایک مہینہ تک کا اختیار تو مہینہ اور موقت مدت تک باطل نہ ہوگا (پھر اختیار ختم ہوجائے گا)

جیسا کہ ذکر کیا گیا بعد تفویض رجوع کا حق مرد کو نہیں ہے، لیکن اگر مرد طلاق کا حق پھر اپنے ہاتھ لینا چاہے تو اس کی شکل فقہاء نے یہ لکھی ہے کہ عورت کو منائے اگر وہ اپنے اختیار سے دستبردار ہوکر پھر اس کو مالک بنادے تو مرد دوبارہ مالک بن جائے گا اسی طرح اگر مرد عورت کو کچھ مال وغیرہ دے کر یہ حق دوبارہ حاصل کرلے تو بھی حق طلاق واپس آجائے گا، لیکن اس کے لئے عورت کو مال دینا لینا رشوت کے حکم میں ہے جس کا گناہ بھی ہوگا، اور اس لئے مال دینا واجب نہیں ہے۔ تاکہ رشوت نہ لازم آئے۔

لو خیرها ثم جعل لها شیئا لتختاره فاختاره لم یقع (بحر ج ۳ ص ۳۱۱)

و لا یجب المال لانه رشوة (ایضا)

اگر عورت کو اختیار دے دیا پھر عورت کو کچھ دیا تاکہ وہ اختیار مرد کے حوالہ کردے چنانچہ پھر عورت نے اختیار مرد کو دیدیا تو اب عورت طلاق واقع نہیں کرسکتی البتہ مال کی ادائے گی واجب نہیں اس لئے کہ یہ رشوت ہے۔

اگر کسی ضرورت کی بنا پر مرد سے تفویض طلاق یا توکیل طلاق ناگزیر ہو اور بعد نکاح زبردستی تفویض طلاق یا توکیل طلاق کا اختیار لیا گیا تو بھی عورت کو اختیار حاصل ہوجائے گا اگرچہ شوہر کی رضا نہیں ہے کیونکہ طلاق بغیر رضامندی کے بھی واقع ہوجاتی ہے۔

فاما العتق و الطلاق فلا یشترط فیها الرضاء (بحر ج ۸ ص ۷۵)

بہر حال وقوع طلاق و عتاق میں رضاء شرط نہیں ہے

تفویض طلاق سے متعلق مسائل کا احاطہ نہ مقصود ہے نہ یہاں گنجائش، البتہ زیر بحث مسئلہ میں تفویض کی ان

صورتوں پر شرائط کی تفصیل ضروری ہے. جو تفویض قبل النکاح یا بوقت نکاح یا بعد نکاح مرد کی طرف سے عورت کے لئے ہوں۔

تفویض قبل النکاح

عقد نکاح سے پہلے ہی اگر مرد طلاق کا اختیار زبانی یا تحریری عورت کے سپرد کردے، یا نکاح سے قبل اس طرح کے شرائط طے ہوجائیں کہ جس میں عورت کو طلاق کا مالک بنادیا گیا ہو اوراس میں فریقین زبانی طور پر متفق ہوں یا تحریر کو سخط ہوجائیں تو یہ شکل اس شرط کے ساتھ درست ہوگی کہ ان شرائط یا گفتگو میں (جس میں وہ مرد طلاق کا مالک و مختار نکاح سے قبل ہی عورت کو بنارہا ہے) نکاح کی طرف اضافت و نسبت ہو اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ ہوئی تو یہ اقرار نامہ یا معاہدہ محض بے کار ہوگا اور عورت کو کوئی اختیار حاصل نہ ہوگا اضافت الی النکاح کی یہ صورت ہوگی کہ "اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو بعد نکاح، طلاق کا اختیار تمھیں کو ہوگا" یا "جب میرا تم سے نکاح ہوجائے تو بعد نکاح اگر میں ان شرائط کی خلاف ورزی کروں تو تم کو طلاق اپنے اوپر واقع کرنے کا اختیار ہوگا" اس طرح کی قید معاہدہ یا شرائط نامہ میں (قبل النکاح کی صورت میں) ہونا ضروری ہے۔

وشرطه الملک او الاضافة کان نکحتک فانت طالق (باب التعليق در مختار)

طلاق وغیرہ کے لئے شرط ملکیت نکاح، یا نکاح کی طرف اضافت و نسبت ہے جیسا کہ اگر میں نکاح کروں تو طلاق وغیرہ۔

کفایت المفتی میں ایک سوال کے جواب میں ہے:

جواب: یہ تعلیق اگر قبل النکاح واقع ہوئی جب تو لغو ہے کیونکہ اس وقت تک منکوحہ پر اسے ملک استمتاع حاصل نہیں تھی اور اس تعلیق میں اضافت الی الملک بھی نہیں ہے، ہاں اگر اس طرح تعلیق کی گئی ہو کہ اگر میں تجھ سے نکاح کروں اور پھر کچھ ماہ تک نفقہ نہ دوں تو تجھ پر طلاق ہے تو تعلیق صحیح ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر بعد النکاح یہ تعلیق واقع کی گئی ہو تو بعد وجود شرائط عورت پر طلاق پڑے گی (**کفایت المفتی ج ۲ ص ۲۲۹**)

قال لاجنبية مادمت فی نکاحی فکل امراة اتزوجها فهی طالق ثم تزوجها فتزوج عليها امراة لا يقع ولو قال ان تزوجتک مادمت فی نکاحی فکل امراة اتزوجها و المسئلة بحالها۔ يقع۔ کذا فی الوجيز۔ (عالمگيری)

اگر کسی نے غیر منکوحہ اجنبی عورت سے یہ کہا کہ جب تک تو میرے نکاح میں ہے پس جس عورت سے میں تم پر نکاح کروں اس کو طلاق پھر اجنبیہ سے نکاح ہوا اور اس پر ایک عورت سے نکاح کرلیا تو طلاق نہ ہوگی، اور

اگر یہ کہا تھا اجنبیہ سے کہ اگر میں تم سے نکاح کروں تو جب تک تم نکاح میں رہوگی پس جس عورت سے میں نکاح کروں تو اس کو طلاق پھر مذکورہ صورت نکاح کی پیش آئی تو طلاق واقع ہوجائے گی۔

تفویض بوقت نکاح

اگر عین ایجاب و قبول میں ان شرائط کا ذکر کیا جائے جس کے نتیجہ میں عورت کو تفویض طلاق حاصل ہوتو اس صورت میں خواہ ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق اور قبول مشروط ہو یہ تفویض و اختیار کی شکل جب ہی درست ہوگی جب کہ ان شرائط و تفویض کے مطالبہ کی ابتداء عورت کی جانب سے ہو جس میں وہ شرائط تفویض کا ذکر کرے اور قبول مرد کی جانب سے ہو، اگر اس کے برعکس ہوا تو درست نہیں کیونکہ مرد کی جانب سے تفویض ہوئی تو وہ قبل نکاح ہوجائے گی جو صحیح نہیں۔

نكحها على ان امرها بيدها صح (در مختار) قوله صح مقيد بما اذا ابتدأت المرأة فقالت زوجت نفسي منك على ان امري بيدي اطلق نفسي كلما اريد او على انى طالق فقال الزوج قبلت اما لو بدأ الزوج لا تطلق و لا يصير الامر بيدها كما في البحر عن الخلاصة (در مختار مع الشامي ص ۵۷۲ " على هامش عالمگيرى ص ۳۲۹)

عورت سے نکاح اس شرط پر ہوا کہ طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں ہوگا تو یہ صحیح ہے، البتہ قید اس میں یہ ہے کہ اس شرط کی ابتداء عورت کی طرف سے ہو پس عورت یہ کہے کہ میں نے اپنا نکاح تجھ سے کیا اس شرط پر کہ میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا جب میں چاہوں گی اپنے کو طلاق واقع کرلوں گی پھر شوہر نے اس کو قبول کرلیا تو یہ صحیح ہے، لیکن اگر شوہر نے آغاز کیا تو طلاق کا اختیار عورت کو نہ ہوگا۔

البتہ اگر مرد کی جانب سے ایجاب اس طرح ہو کہ "میں نے تجھ سے نکاح اس شرط کے ساتھ کیا کہ تجھ سے نکاح کے بعد تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا، تو درست ہے"۔

حيلة اخرى ان يقول الزوج المحلل للمراة تزوجتك على ان امرك بيدك بعد ما تزوجتك و طلقي نفسك كلما تريدين فقالت المراة قبلت يصير الامر بيدها۔ (عالمگيرى كتاب الحيل ج ۲ ص ۳۹۲) (فتاوى خانية ص ۳۳۰)

احتیاطی تدبیر

تفویض طلاق کے مسئلہ میں ایک احتیاطی تدبیر یہ کرنی چاہئے کہ چونکہ عورت کے اندر قوت فیصلہ کمزور ہوتی

ہے اور زود رنجی جیسی صفات غالب، اس لئے قوی اندیشہ ہے کہ تفویض طلاق کے اختیار حاصل ہونے سے شوہر کو تابع بنا کر رکھ دے یا اس کا بے موقعہ اور بلاوجہ استعمال کر بیٹھے۔ اس لئے اس کا انسداد اس طور پر کردینا چاہئے کہ شرائط تفویض میں، تفویض طلاق کا اختیار خاص حالات پیش آنے پر موقوف کردیا جائے اور خاص حالات پیش آگئے ہیں یا نہیں اس کا فیصلہ چند معتبر اشخاص کے سپرد کردیا جائے کہ جب یہ معزز اشخاص گواہی دیدیں کہ شوہر کی طرف سے ایسی صورت حال پیش آگئی ہے جس کے لئے عورت نے طلاق کا اختیار طلب کیا تھا تو اب عورت کو ایسے حالات میں طلاق کے اختیار کے استعمال کا حق ہوگا کہ وہ فوراً فیصلہ کرے ورنہ حق طلاق ختم ہوجاتا ہے اس طرح کی قیدوں سے ازدواجی زندگی قائم و دائم رہ سکتی ہے۔

تعلیق و تردید کے ساتھ مہر کی تعیین

اگر نکاح کے وقت مہر کی دو مقداریں ذکر کی جاویں ایک کم اور ایک زیادہ اور کوئی شرط بیان کی جاوے کہ اگر یہ شرط پائی جائے گی تو زیادہ مقدار دی جائے گی ورنہ کم مقدار، تو ایسی حالت میں نکاح تو بہر حال درست ہوجائے گا البتہ مہر کی مقدار میں اختلاف ہے، صاحبین کے نزدیک مطلقاً پہلی شرط کے پورے ہونے پر پہلی اور دوسری شرط پائے جانے پر دوسرا مہر مسمی لازم ہوگا۔

لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے وہ یہ ہے کہ مہر کی کمی بیشی کے لئے جو شرط لگائی گئی ہے وہ اگر بدیہی ہے یعنی اس میں جہالت و اختلاف نہ ہو کہ شرط کا وقوع ہورہا ہے یا نہیں بلکہ ہر شخص دیکھتے ہی معلوم کرلے کہ شرط پائی جاتی ہے یا نہیں، تو ایسی حالت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی مہر کی دونوں شرطوں اور مقدار کا اعتبار ہوگا یعنی اگر وہ شرط پائی جائے گی تو طے شدہ مہر کی زائد مقدار واجب ہوگی ورنہ کم مقدار واجب ہوگی جس کی مشہور مثال یہ ہے کہ کوئی مرد کسی عورت سے نکاح کرے اور مہر اس طور پر طے کرے کہ اگر تو حسین ہے تو دو ہزار روپیہ مہر دوں گا ورنہ ایک ہزار یا یہ کہا کہ اگر تو جوان ہے تو دو ہزار ورنہ ایک ہزار، تو اس صورت میں اگر وہ حسین ہوگی یا جوان ہوگی تو دو ہزار اس کو ملے گا ورنہ ایک ہزار، کیونکہ حسین ہونا یا نہ ہونا یا جوان ہونا ہر شخص دیکھ کر معلوم کرسکتا ہے۔

اس کے برخلاف اگر مہر کی مقدار میں تحدید کسی ایسی شرط کے ساتھ کی ہے جو شرط بدیہی نہیں تھی اور اس میں امکان ہے کہ واقع بھی ہوسکتی ہے نہیں بھی، تو ایسی صورت میں پہلی شرط کے بموجب مہر مسمی واجب ہوگا ورنہ مہر مثل بشرطیکہ مہر مثل اس مقدار سے کم نہ ہو، اور اس مہر مسمی سے زائد نہ ہو۔ مثلاً کسی مرد نے کسی

عورت سے اس طرح نکاح کیا کہ اگر تو اپنے میکہ میں رہے گی تو ایک ہزار روپیہ مہر دوں گا اور میرے ساتھ رہے گی تو دو ہزار روپیہ ، یا یہ شرط کی کہ اگر تو باکرہ ہے تو دو ہزار مہر اور باکرہ نہ ہو تو ایک ہزار تو اس صورت میں اگر شرط پائی جائے یعنی وہ عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہے یا باکرہ ہو ، تو دو ہزار مہر اس کو ملے گا ورنہ مہر مثل ، ہاں اگر مہر مثل ایک ہزار سے کم ہو تو پھر ایک ہی ہزار اس کو ملے گا ، یا دو ہزار سے زیادہ ہو تو پھر وہی دو ہزار ملے گا ، دو ہزار سے زائد نہ ملے گا ۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس تفریق کی ایک مصلحت یہ ہے کہ شرط جب بدیہی ہوگی تو اس میں کسی طرح کا جھگڑا نہیں ہوسکتا ، بخلاف اس کے کہ اگر شرط بدیہی نہ ہو تو ہمہ دم شرط میں اختلاف کی گنجائش ہے ۔

مذکورہ تفصیل سے خود واضح ہے کہ طلاق نہ دینے پر ایک مہر اور طلاق دینے پر دوسرے مہر کی مقدار کا تعلق غیر بدیہی شرطوں کی طرح ہے ، لہذا امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق کی صورت میں مہر مثل ہی لازم ہوگا جو مہر مسمی سے زائد نہ ہوگا ، اور (پہلے) مہر مسمی سے کم نہ ہوگا صاحبین کے نزدیک دونوں مقداریں درست ہیں مہر مثل کسی صورت میں نہیں ہوگا ۔

سوالنامہ میں کثرت طلاق پر بند باندھنے کے لئے صاحبین کے قول کے اختیار کرنے کا جو مشورہ دیا گیا ظاہر ہے کہ مفتیان کرام کے لئے اس میں گنجائش بہر حال ہے ،خروج عن المذہب کسی میں نہیں ہے ، لیکن یہ بات ذہن نشین رہنی ضروری ہے کہ مہر کی زیادتی کا مانع طلاق ہونا غیر یقینی امر ہے ، عام لوگ مہر کی کمی و بیشی کی قطعا پرواہ نہیں کرتے یا پہلے ہی معاف کرالیتے ہیں پھر طلاق دیتے ہیں ۔ اس کے علاوہ بعض صورتوں میں مرد کے لئے طلاق دینی ہی ناگزیر ہوتا ہے اور اس موقعہ پر مرد کو حق طلاق سے روکنا لازم آئے گا کہ وہ مہر کی زیادتی سے تلخ زندگی برداشت کرے گا اور طلاق نہ دے سکے گا ۔ مہر میں تقلیل مطلوب ہے مہر کی زیادتی کا رواج دینا تغییر مشروع ہے لہذا طلاق کے رواج کو کم کرنے کی مذکورہ تدبیر قباحت اور مفاسد سے خالی نہیں ۔

واللہ اعلم بالصواب ۔

مسائل اشتراط فی النکاح

مولانا اخلاق الرحمان ☆

شریعت اسلام میں نہ بالکل ڈھیل ہے کہ جو چاہو کئے جاؤ کوئی پابندی نہیں اور نہ ہی بالکل سختی کہ دم گھٹ کر مرجائے بلکہ " **عوان بین ذالک** " کی طرح اعتدال اور افراتفری سے ملاحدہ حکم نافذ ہوتا ہے ۔ پھر واضح ہو کہ اس سرزمین پر جتنی چیزیں آباد ہیں ان میں فضیلت و برتری نفس ناطقہ یعنی انسان کو ہے ۔ پھر انسان دو قسموں میں اور دو حصوں میں منقسم ہوتا ہے ۔ رجولیت، اناثیت بالفاظ دیگر مؤنث و مذکر، پھر مذکر و مؤنث ہر ایک دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے ۔ بالغ و نا بالغ ۔ اول سے احکام متعلق ہوتے ہیں کیونکہ یہ خطابات کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں ۔ ان خطابات میں سے جو بالغ و عاقل انسان پر جاری ہوتے ہیں نکاح بھی ہے جو ابتلاء فی المعصیت کی صورت میں فرض ہوجاتا ہے ، اور اعتدال کی صورت میں سنت ۔

پھر انسانی ضروریات میں بہت سی چیزیں ہیں جن میں کچھ انسان کی اپنی ذات تک ہی محدود ہوتی ہیں اور کچھ چیزوں کا تعلق تن تنہا پورا نہیں ہوتا بلکہ اشتراک کو چاہتا ہے ۔ ان میں ایک شعبہ نکاح کا بھی ہے ۔ نکاح چونکہ نام ہے مرد و عورت کا باہم ازدواجی زندگی گزارنے پر راضی ہوجانے کا اس لیے ضرورت پڑی اس کے لئے کچھ ایسی شرطوں کے ذکر کردینے کی جس سے باہم کبھی نزاع پیدا ہو تو بآسانی اس کو سلجھایا جاسکے ۔ اور شدت کی صورت اختیار نہ کرے ۔

☆ استاذ جامعہ اشاعت الاسلام اکل کواں ، دھولیہ ، مہاراشٹر

پھر واضح رہے کہ ان دونوں کے ان شرائط کا اعتبار کیا جائے گا جو نصوص کے مخالف اور معارض نہ ہوں ، لہذا وہ شرطیں جو نصوص کے معارض ہوں تو ان شرطوں کو مسترد کردیا جائے گا۔ یا نصوص میں تو نہیں پایا جاتا ہے لیکن عرف میں ایسی شرطوں کا اعتبار کیا جاتا ہو تو عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن یہ عرف بھی کسی نص کے معارض نہ ہو۔ اب ہم ذیل میں میاں بیوی کے درمیان شرائط کے صحیح ہونے نہ ہونے کا ذکر کرتے ہیں۔

ج۔ (۱) فریقین میں سے کسی نے اگر ایسی شرائط کا ذکر کیا جس کا تحقق عقد نکاح ہی سے ہوجاتا ہے تو اس قسم کے شرائط غیر معتبر سمجھے جائیں گے اور اس شرط سے عقد نکاح پر کوئی اثر نہ ہوگا۔ مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا، فضول اور غیر معتبر ہے۔ کیونکہ یہ تو عقد نکاح کے بعد ہی از خود ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ مشہور قاعدہ ہے کہ " **الشئی اذا ثبت ثبت بلوازمہ** " لہذا جتنی بھی ضروریات ہیں یعنی نان و نفقہ،کسوی، سکنی وغیرہ یہ سب شوہر کے ذمہ ثابت ہوں گے۔

اور قرآن کریم میں ہے " **لینفق ذوسعۃ من سعتہ** " کہ شوہر اپنی حیثیت کے مطابق عورت پر خرچ کرے ،اور دوسری جگہ ہے " **و علی المولود لہ رزقھن و کسوتھن بالمعروف** " مولود یعنی باپ پر ان کا نفقہ اور سکنی ہے معروف طریقے پر،معروف کی تفسیر پہلی آیت میں ہے۔ اور ــــ حدیث نبوی میں ہے ــ " **ولھن رزقھن وکسوتھن بالمعروف** "

بیوی کا نفقہ شوہر کے ذمہ لازم اور ضروری ہے۔ بیوی خواہ مومنہ ہو کہ غیر مومنہ ، لیکن یہ نفقہ کا ثبوت اس وقت متحقق ہوتا ہے جب عورت اپنے سسرال میں اپنا نفس شوہر کے حوالہ کردے دے تو اس وقت شوہر پر نفقہ،سکنی (رہنے کے لیے گھر) اور کسوی (پہننے کے لیے کپڑے وغیرہ) واجب ہوجاتا ہے اور اس کی دلیل ارشاد باری " **لینفق ذوسعۃ من سعۃ** " اور " **و علی المولود لہ رزقھن** " اور ارشاد نبوی جو حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا " **ولھن رزقھن وکسوتھن بالمعروف** " ہے۔

(دوسری دلیل عقلی) اور یہ اس لیے واجب ہے کہ حقیقتاً یہ نفقہ احتباس کا عوض ہے اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کو روک لیا گیا حق مقصود کے لیے ،اس محبوس کے غیر کے لئے تو محبوس کا نفقہ محبوس لہ پر لازم اور ضروری ہے " (**ھدایہ ۲۔ ۴۲۷**)

خلاصہ بحث یہ ہے کہ زوجہ کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہر صورت میں لازم ہے خواہ بیوی نے شرط لگائی ہو یا نہیں،

۲۔ نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہوگا، مثلا شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہ ہوگا۔ یہ شرط لگانا کسی بھی

حال میں درست نہ ہوگا بلکہ ہر صورت نفقہ لازم اور ضروری ہوگا۔ جیسا کہ تفصیلی بات مع دلائل شرعیہ گزر چکی ہے مزید ان دلائل کو ذکر نا لا حاصل سمجھتا ہوں؛

۳۔ نکاح نہ بالکل عبادت ہے اور نہ بالکل معاملات سے ہے بلکہ من وجہ عبادت ہے کہ نکاح کو نصف ایمان کہا گیا ہے ، نکاح سے عفت و عصمت اور پاک دامنی کا جوہر پیدا ہوتا ہے ، وغیر ذالک،اور من وجہ معاملات ہے کہ جس طرح بائع اور مشتری یعنی خریدنے والوں میں اور فروخت کرنے والوں میں بائع کے لئے بیع کی تعیین اور مشتری کے لیے ثمن کی تعیین ضروری ہے ورنہ نزاع باہمی کا خطرہ لاحق ہوسکتا ہے اور جس طرح بائع نفس ثمن پر قابض ہوسکتا ہے اور مشتری نفس بیع پر کیوں کہ عوض اسی کے بقدرجانبین سے پیش کیا گیا ہے ، ٹھیک اسی طرح مرد و زن میں جو عقد نکاح عمل میں آتا ہے تو عورت صرف اپنا مال یعنی ملک بضعہ کا شوہر کو مالک بنادیتی ہے اور قاعدہ مشہور ہے کہ غیر کی ملکیت میں تصرف کا حق اسی وقت ہوتا ہے جب کہ اس کا بدلہ چکادے ۔ اب یہ مہر خالص اسی وقت ہوتا ہے جب کہ اس کا بدلہ چکادے ۔ لہذا اس کے لیے شوہر کے ذمہ اللہ نے مہر مقرر فرمادیا۔ اب یہ مہر خالص عورت کا حق ہے ۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے ۔ " **قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم** " اور انسان کو اپنے حق کے بارے میں شرعی حدود میں رہ کر شرائط وغیرہ لگانے کا شریعت نے اختیار دیا جس سے ضرر و نقصان وغیرہ سے اپنے کو بچاسکے ۔ جیسا کہ عقد بیع میں " خیار رویت " " خیار شرط " " خیار فسخ " وغیرہ کی شرط لگانا ہر دو فریق کے لئے جائز ہے ۔ تاکہ نقصان نہ ہو کیونکہ حدیث شریف میں ہے " **لاضرر و لا ضرار في الاسلام** " اور نکاح بھی چونکہ من وجہ معاملات میں سے ہے ، لہذا اس میں زوجین کو مہر کی مقدار کا تعین کر کے اور کم و بیش کی صورت کی شرط لگا کر اپنے حساب سے اور اپنے فائدہ کو سامنے رکھتے ہوئے دونوں فریق شرط لگاسکتے ہیں ، اور ان شرطوں کے ساتھ نکاح کرسکتے ہیں ۔ اور ایفاء شرط ممکن حد تک ضروری ہے ۔ گویا مہر وغیرہ کے تعین میں شرط لگایا جاسکتا ہے ، حدیث شریف میں ہے :

" **عن عقبة بن عامر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج " متفق عليه (مشكوة شريف ج ۲ ص ۲۷۱ ۔ باب اعلان النكاح)** " قابل ایفاء شرطوں میں سب سے زیادہ ایفاء کی مستحق وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے بضع کو حلال کیا ہے (یعنی نکاح کی شرط)

صاحب لمعات شارح مشکوۃ اس کی شرح میں فرماتے ہیں ۔

" **قوله احق الشروط اه و المراد به المهر و قيل جميع مايشترط الرجل ترغيبا للمراة**

فی النکاح مالم یکن محظورا و قیل جمیع ما تستحقه المراۃ بمقتضی الزوجیۃ فکانہ شرط فیہ " (حاشیہ)

" احق الشروط " سے مراد ہے مہر۔ اور ایک قول یہ بھی ہے " احق الشروط " سے وہ تمام چیزیں جس کو شوہر عورت کو خوش کرنے کے لئے بطور شرط کے ذکر کرتا ہے اس طور پر کہ حدود شرعی سے باہر نہ ہو۔ اسی طرح اس بارے میں ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد تمام وہ چیزیں جس کی عورت زوجیت اور بیوی بننے کے نتیجے میں مستحق ہوسکتی ہے گویا یہ شرط کے درجہ میں ہے " علامہ موصوف کی اس توضیح سے معلوم ہوا کہ عورت اپنے ذاتی حق مہر میں اپنے منفعت کو بحال رکھنے کے لئے مہر کی تعیین میں جائز شرطیں حدود شرعیہ میں رہ کر لگا سکتی ہے۔

لیکن عدم ایفاء شروط کی صورت میں نکاح اثر انداز نہ ہوگا، لیکن مہر مشروط فوت ہوجائے گا، اور مہر مثل لازم ہوگا، اور نکاح پر اثر انداز اس لیے نہیں ہوگا کہ اگر نکاح میں مہر کا تذکرہ نہ بھی ہوا ہو یا نکاح سے قبل ہی عورت نے کہا مہر کی کیا ضرورت ہے ہر صورت میں نکاح ہوجائے گا گو عدم تسمیہ کی صورت میں مہر مثل کا صرفہ برداشت کرنا پڑے گا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں۔

" اگر نکاح میں مہر ایک ہزار روپے متعین ہوا اور عورت نے اس مقدار کے ساتھ یہ شرط بھی ذکر کیا کہ مجھے اس شہر یا اس جگہ سے باہر لے جانے کا حق نہ ہوگا۔ اسی طرح میری موجودگی میں دوسری عورت سے نکاح کرنے کا حق نہ ہوگا۔ چنانچہ اب اگر شوہر اس کی شرط پر پورا اترتا ہے تو **فبہا و نعم** تو متعینہ واجب ہوگا۔ اس لیے کہ اسی مقدار پر اس نے صلح کیا تھا اور وہ پورا پورا اترا۔ لیکن اگر ایفاء شرط میں پورا نہ اترا کہ نہ ہی اسے اس شہر میں رکھا، اور نہ ہی اسے تنہا رکھا، تو اس صورت میں مہر مثل لازم ہوگا۔ کیونکہ جو مقدار جس شرط کے ساتھ متعین کی تھی جس سے اس کا نفع وابستہ تھا وہ فوت ہونے کی صورت میں ایک ہزار پر رضاء کی شرط بھی معدوم ہوجاتی ہے، لہذا مکمل مہر مثل لازم ہوگا۔ (**ھدایۃ ۲۔ ۳۲۹۔ باب المھر**)

واضح رہے کہ شرط کے ایفاء نہ کرنے کی صورت میں جو مہر مثل کو لازم قرار دیا ہے یہ اس وقت ہے جب مسمی مہر مثل سے کم ہو لیکن اگر مسمی مہر مثل کے برابر یا زائد ہو تو اس صورت میں عدم ایفاء کی صورت میں شوہر کے ذمہ کچھ بھی نہ ہوگا۔

صاحب جوہرہ رقم طراز ہیں۔

" **ان لم یف لھا ان کان ما سمی لھا مھر مثلھا او اکثر فلا شیئ لھا غیرہ (الجوھرۃ النیرۃ ج ۲ جز ۳۰ ص ۲۷)**

الف: دوسرے نمبر کی شرط لگانا شوہر کے لئے درست نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس نے یہ شرط مذکورہ لگائی بھی ہے تو بے سود سمجھا جائے گا جیسا کہ اس بارے میں تفصیلی بات گذر چکی ہے۔ مزید وضاحت کی ضرورت نہیں سمجھتا ہوں۔ اور اس طرح کی شرط سے نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ نکاح صحیح ہوجاتا ہے۔ اور چونکہ شرط ہی لغو ہے اس لیے شرط کی پابندی ضروری نہیں ہے۔

ب: یہ شرط لازم الایفاء ہے لیکن عدم ایفاء کی صورت میں مہر مسمی سے مہر مثل کی جانب انتقال ہوجائے گا۔ اگر وہ مہر مسمی مہر مثل سے کم ہو ورنہ نہیں لیکن نکاح اثر انداز نہیں ہوگا۔ جیسا کہ گذرا۔

ج: نصوص سے یہ بات ثابت ہے کہ طلاق مردوں کا حق ہے لیکن اگر مرد اپنے اس حق کو دوسری طرف منتقل کرنا چاہتا ہے اور دوسروں کے ذریعہ اس حق میں تصرف کروانا چاہتا ہے تو شریعت نے اس کی بھی اجازت دی ہے۔ چنانچہ اگر طلاق دینے میں اپنے ما سوا کو وکیل بناتا ہے تو اس کا وکیل بنانا درست ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر خود یہ تصرف بیوی کی جانب منتقل کردیتا ہے اور بیوی کو طلاق کے واقع کرنے کے بارے میں اختیار دے دیتا ہے تو یہ بھی جائز ہے۔ جیسا کہ فقہاء حضرات نے اس مسئلہ پر بڑی سیر حاصل بحثیں کی ہیں اور کتب فقہ کا ایک باب "تفویض" خالص اسی امر کی وضاحت و بیان میں ہے۔

لہذا عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ مثلا شوہر کسی دور ریاست کا ملازم ہے اور سال میں چند دفعہ آنا دشوار ہو، عورت کی جانب سے یہ شرط ہے کہ اگر ہر سہ ماہ یا چار ماہ کے بعد آنا پڑے گا، ورنہ میں تیرے ہاتھ سے چلی جاؤں گی یعنی اس صورت میں مجھے طلاق لینے کا اختیار ہوگا۔ اور شوہر اس قید و شرط کو قبول اور تسلیم کرلیتا ہے تو عدم ایفاء کی صورت میں عورت کو طلاق واقع کرلینے کا پورا پورا حق ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنے حق کو بحال رکھنے کے یہ شرط لگائی ہے، جو شرعی حدود میں رہ کر فطری تقاضے کے مطابق ہے جس کے لئے نکاح مشروع ہوا۔ مذکورہ بیان سے معلوم ہوا کہ شرعی حدود میں رہ کر اگر عورت شرط و قید لگاتی ہے تو شوہر کی جانب سے اس کے تسلیم اور قبول کرلینے میں کوئی حرج نہیں، جب حرج نہیں تو عورت کو اختیار ہے کہ طلاق واقع کرلے۔ لہذا اگر غیر شرعی طور پر شرط لگاتی ہے۔ مثلا ان دنوں وہ عورتیں جو امریکہ اور یورپ کے ماحول سے متاثر ہیں ان کے لئے ٹیلی ویژن، بلو فلم، کھلے عام بے پردگی کے ساتھ شہروں کا طواف کرنا عزت کی چیزیں سمجھی جاتی ہیں، تو ایسی عورتیں بوقت نکاح شوہر سے یہ شرط لگاتی ہیں کہ ان چیزوں کی فراہمی بھی تمہارے ذمہ لازم ہے، ورنہ میں تم سے دور ہوجاؤں گی اور شوہر بھی اپنے کو باعزت لوگوں میں زمانہ کے فیشن کے اعتبار سے شمار ہونے کے لئے ہاں میں ہاں بھر دیتا ہے

تو ایسی صورتوں میں یہ تسلیم ہی شرعاً درست نہیں ہے، کیونکہ مقدمہ اول ہی درست نہیں تو مقدمہ ثانی کیوں کر درست ہوگا اور نتیجہ کی درستگی دونوں قضیے کے درست ہونے پر ہے لہذا اختیار طلاق عورت کو نہیں ہوسکتا ہے۔ لہذا عدم ایفاء کی صورت میں اگر خود عورت طلاق واقع کرلیتی ہے تو اس کا حاصل زور بیانی اور لب کشائی کے علاوہ کچھ بھی نہ ہوگا۔

باقی یہ شرط درست اس لیے نہیں ہے کہ یہ شرط ناجائز چیزوں کی ہے اور تسلیم درست ماننے کی صورت میں تعاون علی المعصیت کو درست ماننا پڑے گا جب کہ صریح نص معصیت پر عدم تعاون کے بارے میں موجود ہے، ارشاد باری ہے " **تعاونوا على البر و التقوى و لا تعاونوا على الاثم و العدوان** " " اور آپس میں مدد کرو نیک کام پر اور پرہیز گاری پر اور مدد نہ کرو گناہ پر اور ظلم پر " اسی طرح حدیث شریف میں وارد ہے۔ " **لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق** " جس امر میں خالق کی نافرمانی ظاہر ہو اس میں کسی مخلوق کی اطاعت نہیں کی جائے گی " غرض کہ عورت نے اگر خلاف شرع شرط لگائی ہے تو اس کو مسترد کردیا جائے گا۔

واضح رہے کہ عورت کا شروط شرعیہ کو قبول کرلینا اور مان لینا یہ بھی ایک قسم کی تفویض ہی ہے، کیونکہ تفویض جس طرح یہ ہے کہ عورت کو طلاق وغیرہ کا اختیار سونپ دینا، اسی طرح تفویض یہ بھی ہے کہ عورت کے شرط کو مان کر اختیار طلاق عدم ایفاء شرط کی صورت میں سونپ دینا بھی ہے۔

حق تفویض کی واپسی

اس بارے میں فقہاء نے دو صورتیں لکھی ہیں، ایک صورت میں حق " تفویض " کی واپسی درست نہیں ہے۔ وہ صورت ہے کہ شوہر بیوی کو طلاق دینے کا اختیار بصورت ملک دے، یعنی یوں کہے تم کو اپنے بارے میں طلاق دینے کا اختیار دینا بمنزلہ تعلیق اور یمین کے ہے، مثلاً قسم کھایا کہ اگر تم نے بغیر اجازت کے گھر سے باہر قدم رکھا تو تم کو طلاق ہے۔ اب بعد میں نادم اور شرمندہ ہوتا ہے کہ یہ تونے کیا کیا، اب اگر اپنے قول سے رجوع کرنا چاہتا ہے تو رجوع نہیں کرسکتا اور مسئلہ اختیار، عورت کے حق کے بارے میں ہے تو اس میں بھی رجوع کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ جس طرح تعلیق اور یمین کی صورت میں ہے۔

مسئلے کا دوسرا رخ یہ ہے کہ مرد طلاق کا اختیار بیوی کو دیتا ہے، لیکن اس کے حق میں نہیں بلکہ سوتن کے حق میں کہ تو اس کو چاہے تو طلاق سونپ دیتا ہے یعنی وکیل بنادیتا ہے۔ چونکہ وکیل کو معزول کرسکتے ہیں اس لیے اس کو دیئے ہوئے اختیار کو واپس لینے کی پورے طور پر اجازت ہے۔ (دیکھئے **هداية ۲۔۳۸۳**)

خلاصہ بحث یہ ہے کہ "تفویض" کی واپسی کی صرف ایک صورت ہے جو صفت توکیل کے ساتھ متصف ہے جس کا تفصیلی بیان گزرا۔

نکاح میں شرط کی تین صورتیں اور حکم

۱۔ عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر دستخط طرفین کے ہو جائیں۔

۲۔ عقد نکاح ہی میں ان شرائط کا ذکر کیا جائے۔ ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ہو۔

۳۔ عقد نکاح کے بعد ما بین طرفین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے۔

مذکورہ تین صورتوں کا حکم ذیل میں بالترتیب ملاحظہ ہو۔

واضح رہے کہ شق اول اور پہلی صورت میں فریقین کی جانب سے جو شرائط وغیرہ طے ہوجانے کا بیان ہے اور تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجانے کا ذکر کیا گیا ہے سو یہ "تعلیق" ہے "تفویض" نہیں، لہذا نکاح کے بعد ہی کوئی فیصلہ کیا جاسکتا ہے اور تعلیق تب ہوگا جب تعلیق کے طریقے کو اختیار کرے۔

فتاوی دار العلوم میں ہے۔

نکاح سے پہلے "تفویض" طلاق نہیں ہوسکتی، لیکن اگر متعلقین اضافت کریں اس طرح کہ جب تجھ سے نکاح کروں تو تجھ کو اختیار طلاق لینے کا ہے یا یوں کہے کہ عقد نکاح کے اختیار طلاق لینے کا ہے۔ تو اس طرح تفویض صحیح ہے۔(ج ۱۰ ص ۳۷)

مذکورہ عبارت سے جو بات ثابت ہوسکتی ہے ظاہر ہے، وہ یہ کہ اگر قبل النکاح فریقین میں شرائط اور فریقین کے سائن شرائط نامہ پر درج کئے گئے تو میرے نزدیک اس کا حکم بوقت نکاح جو شرائط طے کئے جائیں یہ اسی کے حکم میں ہے، جیسا کہ مشہور ہے کہ قرب شئ کو شئ کا درجہ دیا جاتا ہے۔ سو اس صورت کے بارے میں آئندہ ذکر کیا جائے گا۔ لیکن قبل النکاح جو شرائط وغیرہ ذکر کئے گئے اور عدم ایفاء کی صورت میں بعد النکاح وقوع طلاق کا اختیار ہوگا، سو یہ "تفویض" جب درست ہوگی جب تعلیق و اضافت کے ساتھ ذکر کی جائے۔ ورنہ تفویض درست نہ ہوگی، لہذا عدم ایفاء شروط کی صورت میں اگر عورت بعد النکاح طلاق واقع کرلیتی ہے تو غیر معتبر سمجھا جائے گا شق اول کا حصہ تمام ہوا ۔۔۔ شق ثانی" اور شق ثالث" کا حکم یہ ہے کہ اگر شرائط بمطابق شرع طے ہوئے ہیں تو اس کے مطابق عورت کے حق "تفویض" کا اعتبار کیا جائے گا دو باتوں کے ساتھ کہ شوہر نے عدم ایفاء شروط کا ارتکاب کیا ہو، اور ساتھ ہی قبول مشروط ہو ورنہ نہیں۔ دلیل ذیل میں ملاحظہ ہو۔

اور اگر میاں نے بیوی سے یہ کہا کہ تمہارا معاملہ تمہارے سپرد ہے، لیکن آج اور کل کے بعد تو اس میں لیل داخل نہیں ہوگا اور اگر اختیار کو اس روز کے لیے مسترد کردیتی ہے تو اس روز کا اختیار تو ساقط ہوجائے گا لیکن کل اور غد کے بعد والے دن اختیار ساقط نہیں ہوگا" (ھدایۃ ۲۔ ۳۷۸)

اس عبارت کو نقل کرنے کا مقصد یہ ہے کہ نکاح میں آخر الذکر صورت جائز ہے اور ہر ایک فریق کو اپنے شرط کا ایفاء لازم ہے۔ نیز اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عورت اپنے اختیار کو ختم کرسکتی ہے۔

کم و بیش مہر کی شرط

موجودہ حالات میں حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول راجح معلوم ہوتا کہ " اگر نکاح کے وقت اس طرح مہر طے ہو کہ شوہر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے گیا تو مہر ایک ہزار ہوگا اور اگر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر لے گیا تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا"

" لان فی کل من الشرطین عوضا مسمی بازائہ بدلا لا یجب اعتبار کل منھا تحقیقا لعوضہ قال علیہ السلام المسلمون عند شروطھم (حاشیۃ ھدایۃ باب المھر ج ۲ ص ۳۲۹)

میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ بالفرض حضرات فقہاء مسائل مذکورہ صورت کو نہ بھی بیان کرتے تو موجودہ زمانہ میں طلاق کے نتیجے میں جو خرافات پائے جارہے ہیں، ان کے سد باب کے لئے ذیل کے اصول سے کام لیا جاسکتا تھا۔ اور اس اصول سے بھی انہیں مذکورہ مسائل میں خوب رہنمائی ملتی ہے۔ وہ اصول یہ ہے " **الامر اذا ضاق اتسع** "

ج۔ ۲۔ سوال نمبر دو کا جواب یہ ہے کہ شریعت کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر اور لازم ہوں گی۔ یعنی اگر نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو پھر اس عورت (منکوحہ) کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا تو ایسی صورت میں شریعت کے نزدیک دونوں شرطیں لازم ہوں گی۔

حاشیہ ہدایہ میں ہے۔

" کیوں کہ ہر دو شرطوں کی ایک غرض ہے اور پھر یہ کہ ہر شرط کے عوض میں بدل ہے۔ اس اعتبار سے ہر شرط پر عمل واجب ہے تاکہ مقصود و مطلوب ثابت ہوجائے اور نبی کریم نے فرمایا کہ " مسلمان اپنے شرطوں کے

مطابق عمل کرے " (۲۔ ۳۲۹)

دوسری وجہ یہ ہے کہ عورت کے لیے اپنا وطن چھوڑنا اور سفر میں جانا اتنا گراں نہیں گزرتا جتنا کہ عورت کے لیے شوہر کا دوسرا نکاح کرنا اور سوتن سے گھر بسانا گراں گزرتا ہے ۔ تو جب عورتوں کا سفر وغیرہ میں جانے نہ جانے، وطن چھوڑنے نہ چھوڑنے کے بارے میں مہر میں کم و بیش کی شرط لگانا جائز ہوا تو مذکورہ صورت اس سے کہیں زیادہ عورت کے خیال میں اہم ہے ، اور ایک حکم جب ادنی کے لیے ثابت ہوتا ہے تو اعلی کے لیے بدرجہ اولی ثابت ہوگا۔

ج ۔ ۳ ۔ تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ ہر طرح کی وہ شرطیں جو شرعی قانون سے رو گردانی کی دعوت دیتی ہوں، ایسی شرطوں کی عند الشرع کوئی قبولیت نہیں ہوتی ۔ لہذا لغو شمار کی جائیں گی ۔
البتہ اگر عورتیں اور لڑکیاں ایسی یونیورسٹی سے متعلق ملازمت سے وابستہ ہیں جہاں خالص عورتیں ہی کام کرتی ہیں یا مرد بھی کام کرتے ہوں لیکن عورتوں کا اختلاط ان سے نہ ہوتا ہو، اور یونیورسٹی یا کلبوں کا قانون بھی اسی اختلاط سے پرہیز کرنے کے لیے ضروری ہونے کا ہو ۔ اسی طرح عورت کے ناشزہ بننے کا خطرہ نہ ہو، جس سے نسب و شرافت پر داغ پڑے اور عورت بھی بڑی محتاط انداز سے ملازمت کی ذمہ داری ادا کرتی ہے تو ایسی صورتوں میں شرط قبول کرلینے کے بعد شوہر کو روکنے کا حق حاصل نہ ہوگا ۔ لیکن تعمیل حکم زوج بہتر ہے ۔

اشتراط فی النکاح

مولانا عبد الرشید جونپوری *

مسئولہ تینوں شرطوں میں سے دوسری اور تیسری شرط ایسی ہیں جو عقد نکاح کے موافق نہیں اور پہلی شرط بعینہ مقتضاء عقد کے موافق ہے، اس لئے پہلی شرط کے سلسلہ میں کچھ تعرض نہ کریں گے، بلکہ آخر الذکر دونوں شرطیں اور مزید ایک شرط کے اضافہ کے ساتھ اپنے اس جواب کا آغاز کرتے ہیں۔

علامہ ابن قدامہ المقدسی حنبلی (۵۴۱-۶۲۰ھ) نے اپنی شہرہ آفاق کتاب المغنی میں اشتراط فی النکاح کی تین قسمیں بیان کیں ہیں۔

پہلی قسم

ایسی شرائط کا ذکر کرنا جس کے عدم ایفاء کی صورت میں عورت کا نقصان ہو تو اس سلسلے میں صحابہ کرام، تابعین اور حضرات ائمہ کی دو جماعتیں ہوگئی ہیں، اختلاف اس بات میں ہے کہ آیا، ان شروط کا پورا کرنا لازم ہے یا نہیں؟ مثلاً یہ شرط لگانا کہ عورت کو اس کے گھر سے یا اس کے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا یا اس کو سفر میں نہیں لے جائے گا یا عورت کی زندگی میں دوسری شادی نہیں کرے گا تو ان شرائط کا پورا کرنا عورت کے لئے مرد پر واجب ہے، اگر ان شرائط کو نہیں پورا کیا تو نکاح فسخ ہوجائے گا۔ یہ فتوی ہے حضرت عمر ابن لخطاب، سعد ابن ابی وقاص اور معاویہ ابن سفیان اور عمرو ابن العاص رضی اللہ عنہم کا، ان حضرات کے نزدیک

---

* رشید بکلاپو، گورینی، جونپور، یوپی

شرائط کا ایفاء لازم ہے، عدم ایفاء کی صورت میں نکاح فسخ ہوجائے گا۔

ان مقتداء امت کے فتوی کی روشنی میں تابعین کی ایک جماعت قدم بقدم چل رہی ہے مثلاً حضرت قاضی شریح، عمر ابن عبد العزیز، جابر ابن زید اور طاؤس اور امام اوزاعی اور اسحاق ابن راہویہ رحمۃ اللہ علیہم اجمعین کا یہی مسلک ہے۔ اور اپنے اپنے دار الافتاء سے یہ ائمہ ہدی یہی فتوی بھی دیتے تھے۔

اور دوسرے بہت سے تابعین اور ائمہ شرط کے بطلان کے قائل ہیں، یعنی ان شروط کو ائمہ نے باطل قرار دے دیا ہے، جیسے حضرت امام زہری، قتادہ، ہشام بن عروہ، مالک، لیث، امام سفیان ثوری، سیدنا امام شافعی اور امام ابن المنذر رحمہم اللہ، یہاں تک کہ امام الائمہ حضرت ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب بھی اسی کے قائل ہیں (**المغنی لابن قدامہ ص ۵۲۸ ج ۲**) امام المحدثین سیدنا امام احمد ابن حنبل علیہ الرحمہ امام اوزاعی کی جماعت میں شامل ہیں اور آپ کے مایہ ناز ترجمان علامہ ابن قدامہ حنبلی بھی انھیں حضرات کی ترجمانی کر رہے ہیں) یہ بزرگان دین اپنے اپنے دار الافتاء سے اسی کا فتوی دیتے تھے یعنی یہ شروط باطل ہیں اور نکاح صحیح ہے، مگر حضرت امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ اپنے فتوی میں تھوڑا سا اضافہ کرتے ہیں وہ یہ کہ شرط کے عدم ایفاء کی صورت میں اگر عورت کا نقصان ہو تو مہر مثل لازم ہے، اس لئے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مہر کی وہ مقدار نکاح میں واجب ہوتی ہے جو اصل کے اعتبار سے مہر مثل ہے، مگر یہ کہ تسمیہ کے درست ہونے سے مہر مثل کو مسمی کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک نکاح میں جو مہر واجب ہوتا ہے، وہ مہر مسمی ہوتا ہے مگر یہ کہ تسمیہ کے فساد کے وقت مہر مثل کی طرف لوٹا دیا جاتا ہے جیسا کہ محیط میں ہے، اسی کو صاحب ملتقی الابحر نے نقل کیا ہے۔

والاصل عنده ان الموجب الا صلى فى النكاح مهر المثل و انما يصار الى المسمى عند صحة تسمية من كل وجه وعندهما المسمى و انما يصار الى مهر المثل من كل وجه كما فى المحيط (ملتقى الابحر ج ۱۔ ص ۳۵۳)

حضرات ائمہ ثلاثہ یعنی حضرت امام الائمہ ابو حنیفہ اور سیدنا امام مالک اور ہمارے حضرت امام شافعی رحمہم اللہ کا ایک فتوی اور ان کے دلائل ملاحظہ ہوں، وہ فرماتے ہیں کہ مہر مسمی فاسد ہوجائے گا اور عقد نکاح درست رہے گا، اور اس عورت کے لئے مہر مثل واجب ہوگا۔ (**المغنی ج ۲ ص ۵۲۹**) ان کا استدلال مربی اعظم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث **كل شرط ليس فى كتاب الله فهو باطل و ان كان مائة شرط (ايضا)** سے ہے یعنی ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے اگرچہ وہ شرطیں سو ہوں اور یہ شرائط کتاب اللہ میں نہیں ہیں، اس لئے شریعت ان کا تقاضا نہیں کرتی ہے۔ محسن انسانیت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

نے ارشاد فرمایا۔ **المسلمون علی شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا** (حوالہ سابق) یعنی مسلمان اپنی شرطوں پر ہیں، مگر ایسی شرط جو حلال کو حرام کردے یا حرام کو حلال کردے، اور یہ شرط حلال کو حرام کر رہی ہے اور وہ دوسری شادی کرنا اور سفر کرنا ہے جب کہ شریعت اسلامیہ کے اندر ان کاموں کے کرنے کو جائز قرار دیا گیا ہے، اور یہ کہ یہ شرط نہ عقد نکاح کی مصلحت ہے اور نہ مقتضی ہے تو یہ شرط باطل ہے، جیسا کہ عورت شرط لگائے کہ میں اپنے کو سپرد نہیں کروں گی۔

صاحب مجمع الانہر کے فتوی کی عبارتیں ملاحظہ ہوں۔ (دیکھئے ج ۱۔ **۵۳۔۳۵۲**)

صاحب رد المحتار کی بھی عبارت پیش نظر رہے، جو ان فقہاء کی پر زور انداز میں صرف تائید ہی نہیں کرتی ہے بلکہ وہ یہاں پر ایک وضاحت بھی کر رہے ہیں کہ یہاں پر دو صورتیں ہیں، پہلی شکل تو یہ کہ مہر کو ایسی شرائط کے ذکر کے ساتھ بیان کیا کہ وہ شرائط عورت کو نفع دے اور دوسری شکل یہ ہے کہ مہر کو بیان کیا مگر شرائط پوشیدہ ہیں، اب اگر شرائط کو نہیں پورا کیا شوہر نے تو مہر مثل واجب ہوگا، کیونکہ عورت کی خوشی اور عورت کا نفع دونوں فوت ہوگئے ہیں۔ اور یہ مہر مثل دو ہزار سے زائد اور ایک ہزار سے کم نہیں ہوگا، چونکہ میاں بیوی مہر کی اس مقدار پر راضی ہیں۔ (**رد المحتار ۲۔۲۷۔۳۲۵**)

دوسری قسم

اس قسم میں ان شرائط کا بیان ہے جو عقد نکاح میں شوہر کی طرف سے لگائی جاتی ہیں ایسی شرائط سے عقد نکاح باطل نہیں ہوتا ہے، بلکہ خود شرائط باطل ہوجاتی ہیں، مثلاً یہ کہ مہر نہیں دے گا یا خرچ نہیں دے گا یا وطی نہیں کرے گا یا عزل کرے گا یا کہ یہ عورت کے پاس دن میں نہیں آئے گا وغیرہ، تو یہ تمام شرطیں از خود باطل ہوجائیں گی، اس لئے کہ یہ مقتضائے عقد کے منافی ہیں اور نکاح تمام صورتوں میں درست ہوجائے گا اس لئے کہ شروط فاسدہ سے نکاح باطل نہیں ہوتا ہے۔ (**البنایة ۲۔۲۲۵**)

تیسری قسم

جس سے عقد نکاح باطل ہوجاتا ہے، وہ شرط توقیت مثلاً نکاح میں معینہ مدت کی شرط لگانا یا خیار حاصل ہونے کی شرط لگانا، ان شروط فاسدہ سے عقد نکاح باطل ہوجاتا ہے، تمام علماء کے نزدیک یہ منعقد نہیں ہوتا ہے، اس مسئلہ کے استدلال کے لئے بنایہ کی عبارت پر فقیہانہ نظر ڈالیں جو ماخوذ المغنی سے ہے (**بنایة ۲۔۲۲۵**
المغنی ۲۔۵۵۱)

سوال نامہ میں عقد نکاح کے ساتھ عائد کردہ شرطوں کو تین قسموں پر تقسیم کیا گیا ہے۔

ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہے اس کو شرط کی شکل میں عقد نکاح کے وقت ذکر کر دیا گیا ہو مثلا بیوی کا شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا، نمبر ایک کا جواب دینے کی حقیقتاً کوئی ضرورت نہیں تھی مگر چند باتیں عرض ہیں، شرائط صرف وہی مضر ہوتی ہیں جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں اور شریعت نے اس کو اس عقد میں داخل بھی نہ کیا ہو، لہذا اگر عقد نکاح سے پیدا ہونے والی شرائط کو ذکر کر دیا جائے جو نئی نہ ہوں اور مقتضائے عقد کے خلاف بھی نہ ہوں تو ان شرائط کا ذکر کرنا عبث ہے۔ جیسا کہ خاتم النبیین جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے ظاہر ہے " **المسلمون علی شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا** اس حدیث پاک سے یہ بات واضح ہورہی ہے کہ فقہ اسلامی انھیں شرائط سے بحث کرے گی اور جواز و عدم جواز کا فتوی دے گی، جن سے حلت کو حرمت میں تبدیل کر دیا جائے یا حرمت کو حلت میں تبدیل کر دیا جائے۔

عقد نکاح میں کوئی ایسی شرط لگانا جس کے عقد نکاح کے ذریعہ ہونے والی کسی ذمہ داری سے فرار مقصود ہو تو اس سلسلے میں علامہ شامی صاحب رد المحتار کا بھی فتوی ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں شروط فاسدہ سے عقد نکاح باطل نہیں ہوتا، بلکہ شروط خود فاسد ہوجاتی ہیں یعنی اگر عقد نکاح کیا شرط فاسد کے ساتھ تو نکاح نہیں باطل ہوگا بلکہ شرط باطل ہوجائے گی۔ (**رد المحتار ۲۔۲۹۵**)

جس شرط سے عقد نکاح کے ذریعے پائی جانے والی ذمہ داری سے گریز ہو تو اس سلسلے میں امام ابن عابدین شامی کیا فرماتے ہیں، اس کو بھی ملاحظہ کیا جائے، فرماتے ہیں کہ جب شوہر نے کہا کہ میں شادی کرتا ہوں اس شرط پر کہ تمھارے لئے مہر نہیں ہوگا تو نکاح درست ہوجائے گا اور شرط فاسد ہوجائے گی اور مہر مثل واجب ہوگا۔

(**قوله مع شرط فاسد) كما اذا قال تزوجتك على ان لا يكون لك مهر فيصح النكاح و يفسد الشرط و يجب مهر المثل (شامی ج ۲ ص ۲۹۵**) صاحب رد المحتار کی ایک چھوٹی سی عبارت پر اور نظر ڈالتے چلیں جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ نکاح شروط فاسدہ کی بنا پر معتبر ہے اور اس کے اندر مہر مثل واجب ہوگا۔

(**ويجب مهر المثل فی النكاح الفاسد وهو الذی فقد شرطا من شرائط صحة كشهود**

(بالوطء ، (فی القبول لا بغيره (رد المحتار ج ۲ ص ۳۵۰)

اسی سلسلے کی امام ابن عابدین شامی کی ایک چھوٹی سی عبارت ہے جس سے واضح انداز پر یہ فتوی ملتا ہے کہ شروط فاسدہ سے عقد نکاح فاسد نہیں ہوگا اور شرط فاسد خود فاسد ہوجائے گی اور بہت دور سے یہ بات واضح ہوتی

ہے کہ متعلقہ فریقین کو ان شروط فاسدہ کی پابندی ضروری نہیں ہے۔ اگر کوئی فریق ایسا کرتا ہے تو شریعت کی نظر میں وہ عمل کرنے والا مبغوض قرار پائے گا جو شریعت اسلامیہ کی نظر میں ایک سنگین جرم قرار دیا جائے گا۔

پہلی شکل میں ایسی کوئی بات نہیں ہے، لہذا نئی شرطیں جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں تو غیر معتبر ہوں گی اور اگر مقتضائے عقد کے موافق ہوں، تو معتبر ہوں گی۔

الف۔ دوسری قسم کی شرائط سے نکاح پر کوئی اثر مرتب ہی نہیں ہوتا ہے اور نکاح صحیح ہوجاتا ہے اور شرائط ایک نہیں بلکہ ہزار ہوں، سب باطل ہوجاتی ہیں اور عقد نکاح کے درست ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں رہتا ہے اور متعلقہ فریقین میں سے کسی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ اس کی پابندی کرے، بلکہ اجتناب ضروری ہے۔

ب۔ تیسری قسم کے شرائط لازم الایفاء نہیں، ان سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا ہے یعنی اگر شروط عدم مسافرت یا عدم تزوج کی ہو تو شرط فاسد ہے، اس لیے کہ اس میں امر شرعی سے تعارض ہے، اس مسئلہ کی دلیل میں سب سے پہلے صاحب بنایہ کا قول پیش کرتے ہیں جن کا تفقہ مسلم ہے اور جن کے فتاوی معتبر ہیں۔

وان كان شرط عدم المسافرة او عدم التزوج فهو فاسد لانه فيه المنع عن الامر المشروع (بناية ج ۲ ص ۲۲۳)

علامہ علاء الدین الکاسانی جن کا لقب ملک العلماء ہے، ان کے مقام اور مرتبہ پر ہم جیسے مبتدی کیا خامہ فرسائی کرسکتے ہیں، صرف اتنا عرض ہے کہ آپ کی کتاب جو بدائع الصنائع کے نام سے مشہور ہے، مسلک احناف میں سکہ رائج الوقت کا مقام رکھتی ہے، مذکورہ مسئلہ کے سلسلہ میں علامہ کے اقوال ملاحظہ ہوں، زوج کا شرط لگانا عورت کے طلاق دینے کی یا ایک شہر سے دوسرے شہر میں نہ لے جانے کی تو اس کو ان شرائط کا پورا کرنا لازم نہیں ہے، کیونکہ یہ ایک وعدہ ہے جو اس سے لیا گیا ہے، لہذا اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا اس وعدہ کے پورا کرنے پر، کیونکہ ہر ایسا وعدہ جس میں امر شرعی سے تعارض ہو، اس سے اجتناب لازم ہے۔

ولابی حنیفة ان الشرط الاول وقع صحیحا بالاجماع و موجبه رد مهر المثل ان لم یقع الوفاء به فکانت التسمیة الاولی صحیحة فلو صح شرط الثانی لکان نافیا موجب الشرط الاول و التسمیة الاولی بعد ماصحت لایجوز نفی موجبها فبطل الشرط الثانی ضرورة و قال ان ما شرط الزوج من طلاق المراة و ترک الخروج من البلاد لا یلزمه فی الحکم لان ذالک وعد لها فلا یکلف و علی هذا یخرج ما اذا تزوجها علی حکمه او حکم اجنبی ان القسمیة فاسدة لان

المحکوم به مجھول و جھالتہ اکثر من جھالة مھر المثل فیمنع صحة التسلیم۔(بدائع الصنائع۔ ج ۲ ص ۲۸۵)

شروط فاسدہ سے نکاح باطل نہیں ہوتا ہے۔ فقہائے کرام نے اس کی صراحت کی ہے۔ امام شافعی علیہ الرحمہ بھی یہی فتوی دے رہے ہیں۔ شامی کی عبارت ملاحظہ ہو۔ **و صرحوا بان الاقالة کالنکاح لا یبطلھا الشرط الفاسد (شامی ج ۲ ص ۳۵۳)**

یعنی حضرات فقہاء نے دوٹوک انداز میں یہ فتوی دے دیا ہے کہ اقالہ نکاح کی طرح ہے۔ جس طرح نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا ہے اسی طرح اقالہ بھی شروط فاسدہ کی بنا پر باطل نہیں ہوگا۔

ایک بار شروط فاسدہ کے سلسلے میں صاحب بدائع کا ایک اور فتوی ملاحظہ ہو۔ فتوی یہ ہے کہ عقد نکاح شروط فاسدہ کی بنا پر باطل نہیں ہوتا، بخلاف بیع کے کہ بیع اور نکاح کے درمیان ایک عظیم فرق یہ ہے کہ بیع میں فساد ربوا کا امکان ہے اور عقد نکاح میں ربوا کا تحقق نہیں ہوتا ہے۔ لہذا شرط باطل ہوجائے گی اور عقد نکاح باقی رہے گا۔

و النکاح لا تبطله الشروط الفاسدة بخلاف البیع و الفرق ان الفساد فی باب البیع لامکان الربوا و الربوا لا یتحقق فی النکاح و یبطل الشرط و یبقی النکاح (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۷۷)

فتاوی ہندیہ جو مسلک احناف میں بلند مقام کی حامل ہے۔ مذکورہ مسئلہ کے سلسلے میں ایک چھوٹی سی عبارت ملاحظہ ہو **لا یثبت فی النکاح من الشرط فالنکاح جائز و الشرط باطل (فتاوی ہندیۃ ج ۱ ص ۲۷۳)**

یعنی نکاح درست ہوجائے گا اور شروط فاسدہ از خود باطل ہوجائیں گی۔

تیسری قسم کی شرائط کا شرعا حکم یہ ہے کہ یہ شرطیں بالکل لازم الایفاء نہیں۔ ان سے عقد کی صحت پر کوئی اثر نہیں ہوتا، کیوں کہ اس میں امر شرعی سے صریح تصادم ہوتا ہے اور اس کے اندر شرائط کے ساتھ ایک قسم کا وعدہ ہے اور ہر ایسے وعدہ کا پورا کرنا یا کرانا جس میں امر شرعی سے تعارض ہو۔ بالکل جائز نہیں ہے۔

جواب نامہ بابت تفویض طلاق

(ج) یہ سوال نامہ کی ابتداء تقسیم کے اعتبار سے ہے ورنہ جواب نمبر ایک ہونا چاہئے مگر جواب اس طرز پر پیش ہے تاکہ تفہیم میں سہولت ہو۔

اگر عورت بذات خود طلاق کے وقوع کرنے میں مختار ہونے کی شرط لگائے اور شوہر اس کو تسلیم بھی کرلے تو اس کو تفویض کہتے ہیں اور تفویض طلاق کے بعد شوہر کو عورت کے اختیار کو ختم کرنے کا حق بالکل حاصل نہیں رہتا، بلکہ عورت خود مختار ہوچکی ہوتی ہے، اس کے اختیار کو کسی طرح ختم نہیں کیا جاسکتا، یہی فتوی صاحب مجمع الانہر کا ہے۔ 22/11

ای تفویض زوج الطلاق لزوجته وهو تمليك لها فتوقف قبولها فی المجلس لا توكيل فليس له الرجوع عنده فی الاصح كما فی عمادية (مجمع الانهر ج ۲ ص ۳۰۷)

تفویض کے سلسلے میں پوری وضاحت مندرجہ ذیل ہے یعنی شرائط سے خیار طلاق کی تین شکلیں ہوتی ہیں، جیسا کہ سوال نامہ میں مذکور ہیں، جواب ملاحظہ فرمائیں۔

پہلی شکل

(۱) اقرار نامہ عقد نکاح سے پہلے لکھا جائے، اس کے معتبر اور مفید ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس میں عقد نکاح کی طرف اضافت اور نسبت موجود ہو مثلاً یہ لکھا جائے کہ اگر میں فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور شرائط مندرجہ جو اس اقرار نامہ میں ہیں اس میں سے کسی کے خلاف کروں تو مساۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا کہ فی الفور یا کسی وقت اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجائے اور اگر اس اقرار نامہ میں نکاح کی طرف اضافت الی النکاح قلم بند نہیں کی گئی تو یہ دستاویز بے کار محض ہوگی اور عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں ہوگا۔

پہلی شکل کی صاحب تنویر الابصار جو رد المحتار کا متن ہے، اسی کی طرف تائید کرتے ہوئے نظر آرہے ہیں اور عالمگیری کی کتاب الشروط کی تیسری فصل میں بھی پرزور انداز میں یہی فتوی منقول ہے۔ (**دیکھئے رد المحتار ۲۔ ۲۹۳ عالمگیری ۲۔ ۲۷۱**)

دوسری شکل

(۲) اس میں شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو اگر عورت کی جانب سے ایجاب نہ ہو بلکہ ایجاب مرد کی جانب سے ہو تو اس صورت میں شرائط لغو ہوں گے نیز اگر ایجاب عورت کی جانب سے ہو اور شرائط طلاق شوہر کے سامنے بیان کردئے گئے تاکہ شرائط طلاق کو سن کر شوہر کو قبول کرنے کا اختیار رہے، لہذا اگر اس صورت میں شرائط کے ذکر کرنے کے بعد مرد نے قبول کرلیا تو شوہر ان شرائط کا پابند ہوگا اور عورت کو خیار طلاق حاصل ہوجائے گا۔

۲ ۔ جتنی شرائط لگانا مقصود ہو سب کو اسی مجلس میں ذکر کرے اور اگر یہ شرائط کچھ ذکر اور عدم ذکر پر مشتمل ہیں تو جو شرطیں ذکر کی گئی ہیں وہی قابل تسلیم ہوں گی اور جن کا ذکر نہیں ان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا ۔

(الحلیة الناجزة ص ۳۱)

۳ ۔ جواب میں یعنی قبول کرنے میں مرد صراحتاً کہے کہ میں نے قبول کرلیا چاہیے، صرف اتنا کہے کہ میں نے قبول کرلیا یا اس طرح کہے کہ میں نے شرائط سمیت قبول کرلیا دونوں کا ایک ہی حکم ہے ۔ (ایضاً)

۴ ۔ اگر ایجاب شوہر کی جانب سے ہو تو اس صورت میں شرائط کالعدم ہوں گی اور نکاح بلا کسی شرط کے صحیح اور شرط بالکل بے کار ہوگی ۔ (ایضاً)

۵ ۔ اگر ایجاب عورت ہی کی طرف سے ہو لیکن شرائط کا تذکرہ نہیں کیا گیا مگر مرد نے قبول کرنے میں شرائط تفویض کا اضافہ کردیا جب بھی تفویض صحیح ہوجائے گی اور عورت کو اختیار حاصل رہے گا ۔ لیکن اس صورت میں مرد کو اختیار ہے خواہ وہ شرط بڑھائے یا نہ بڑھائے ۔ مگر جب عورت نے ایجاب بلا کسی شرط کے کرلیا تو اس کے ہاتھ سے بات نکل گئی اس لئے جس عورت کا مقصد یہ ہو کہ اس کو طلاق کا اختیار حاصل ہو جائے تو اس کے واسطے یہ شکل کافی نہیں، اگرچہ یہ صورت نادر الوقوع ہے، لیکن استیعاب صور کے لئے پیش کردی گئی ہے ۔

تیسری شکل

نکاح کے بعد کوئی اقرار نامہ اس قسم کا لکھوا یا جاوے ، اس صورت کا بھی حکم یہ ہے کہ یہ شکل بھی صحیح اور بالکل درست ہے ۔ **(الحلیة الناجزة ص ۳۳)**

اس تیسری شکل کے بارے میں چند باتیں عرض ہیں ۔

۱ ۔ یہ شکل ایسی عورت کے لئے مفید ہے جس کے عقد نکاح میں اقرار نامہ نہیں لکھوایا گیا تھا ۔

(الحلیة الناجزة ص ۳۳)

۲ ۔ جو عورت نکاح کے وقت احتیاط کی طالب ہے ، اس کے لئے بھی وہی کچھ ہے جو ماقبل میں بیان کی جاچکی ہے ۔ (ایضاً)

۳ ۔ جب عقد نکاح مکمل ہوچکا تو عورت کے کنٹرول میں یا اس کے ولی وغیرہ کے اختیار میں یہ بات نہ رہی کہ شوہر کو اقرار نامہ کے لکھنے پر مجبور کرے بلکہ صرف اس کی مرضی پر معاملہ رہ جاتا ہے ۔

ایک وضاحت

مصائب و آلام سے بچنے کے لئے پہلی یا دوسری صورت اختیار کرنی چاہئیے۔ ان میں بھی سب سے آسان شکل جس میں عمومی طور پر لوگوں کے دھوکہ میں پڑنے کا اندیشہ نہیں وہ شکل اول ہی ہے کہ اقرارنامہ عقد نکاح سے پہلے لکھا جائے اور اقرار نامہ کے اندر اضافت الی النکاح کی صراحت بھی کردی جائے ورنہ اقرار نامہ لغو ہو جائے گا۔

تفویض کے لئے قیدیں بڑھانا درست ہے

عورت چونکہ ناقص العقل ہوتی ہے۔ اس لیے طلاق جیسے اہم مسئلہ کو اس کے سپرد کردینا خطرے سے خالی نہیں ہے لہذا تفویض کے وقت کچھ ایسی شرطیں جو مناسب ہوں لگانا درست ہے جس میں کوئی خطرہ نہ رہے جیسے یہ کہ نکاح کے وقت عورت کی طرف سے وہ یا اس کا ولی یا وکیل اس طرحکہے کہ میں نے اپنے آپ کو تمہارے عقد میں بمعاوضہ مہر ــــ روپے ــــ سکہ رائج الوقت کے اس شرط پر دے دیا کہ جب کبھی بھی اس کو تمہاری جانب سے کوئی سخت تکلیف پہونچے جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں تو اس کے بعد ہر وقت معاملہ میرے یا اس کے اختیار میں ہوگا کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے جدا کرلے اس شکل میں عورت کو طلاق کا اختیار اسی وقت ملے گا جبکہ کم از کم دو آدمی یہ فیصلہ سنائیں کہ عورت سخت تکلیف کی حالت میں زندگی گزار رہی ہے۔ مبادا کہیں کوئی غیر شرعی اقدام نہ کر بیٹھے۔ لہذا فریقین کی رضا مندی سے مجلس عقد نکاح میں دس آدمیوں کے نام کی ایک کمیٹی تشکیل دی جائے جس میں کم سے کم دو افراد ہمہ وقت مل جائیں مگر عورت کو اس کے بعد بھی طلاق واقع کرنے میں جلد بازی سے کام نہیں لینی چاہئیے کیونکہ طلاق میں جلدی کرنا شرعا ناپسندیدہ ہے۔ محسن انسانیت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ حق تعالی کے نزدیک مباح چیزوں میں مبغوض ترین طلاق ہے نیز ارشاد فرمایا جو عورت بلا ضرورت اپنے خاوند سے طلاق مانگے اس پر جنت کی خوشبو حرام ہے۔ لہذا اطمینان کے ساتھ غور وفکر کر کے قدم اٹھاتے وقت تین باتوں کو ملحوظ رکھے۔

۱ ۔ غصہ کی حالت میں فورا اپنے اس اختیار سے کام نہ لے بلکہ ٹھنڈے دل سے اور مستقبل کو پیش نظر رکھ کر ایک عرصہ تک خوب غور کرے جس کی مدت کم از کم ایک ہفتہ ہو۔

۲ ۔ اپنے سچی خواہوں خصوصا والدین سے مشورہ کرے۔

۳ ۔ سنت کے مطابق استخارہ کرے اور دعاء بھی کرے کہ پروردگار میرا دل اس کام کی طرف پھیر دے جو

میرے لئے دین و دنیا میں بہتر ہو، ان کوششوں کے بعد جو دل میں آئے اس پر خدا کی ذات پر کامل بھروسہ کرکے قدم اٹھائے۔ (**الحیلۃ الناجزۃ ص ۳۲۔۳۵**)

مذکورہ گذارشات کے بعد یہ بات غور طلب ہے کہ اس جیسی شرطیں عقد نکاح میں لگانا درست ہے کہ نہ ۔؟

علامہ ابن جوزی اپنی سند سے ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان اپنی شرطوں پر ہوں گے، ایسی شرطیں جو حق کے موافق ہوں یعنی شریعت کے ۔ اور صحیحین کی روایت ہے کہ جو شرطیں کتاب اللہ میں نہیں وہ باطل ہیں اگرچہ وہ سو شرطیں ہوں تو اللہ کا فیصلہ حق ہے اور اللہ کی شرط مضبوط ہے ۔

لہذا صورت مسئولہ میں جو آیتیں اور احادیث پیش کی ہیں، انھیں کے پیش نظر حضرات ائمہ نے اختلاف کیا ہے، سیدنا امام زفر کا فتویٰ تو یہ ہے کہ دونوں شرطیں باطل ہوجائیں گی اور حضرت امام زفر کی تائید (اور قیاس کے مطابق فتویٰ بھی یہی ہے) حضرت امام شافعی اور حضرت امام مالک اور سفیان ثوری اور اسحاق ابن راہویہ رحمہم اللہ تمام کا یہی فتویٰ ہے، اور امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے نزدیک شرط اول جائز ہے اور شرط ثانی فاسد، لہذا شرط پائی جانے کی صورت میں ان کے نزدیک متعین کردہ مہر یعنی مہر مسمی لازم ہوگا اور دوسری صورت میں ذکر کردہ مہر کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ صرف مہر مثل لازم ہوتا ہے ۔ صاحب ہدایہ کے مطابق ترجیح امام کے فتویٰ سے معلوم ہوتی ہے اور صاحبین کے فتویٰ پر بھی عمل ہوسکتا ہے ۔ اور صاحبین کا فتویٰ یہ ہے کہ دونوں شرطیں جائز ہیں، لہذا اس فتوے پر عمل کرنے سے پہلے یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کا فتویٰ اگر ترک کرنے پر عمومی فائدہ بھی ہو اور عوام الناس کا رجوع اہل علم و اصلاح اور دارالقضاء اور دارالافتاء کی طرف ہوجائے تو بہتر ہے ورنہ امام کے **قولاً** کو خواہ مخواہ ترک کیا جائے اور بات جہاں سے چلی تھی وہیں رہ جائے اور کہیں ایسا نہ ہوجائے کہ ایک مرض کے علاج کے لیے تیز سے تیز دوا کی گئی بجائے اس مرض سے فرصت پانے کے اور امراض نے گھیر لیا تو پھر سب بے فائدہ ہوگا ۔

چوں کہ یہ حضرات ائمہ باب الاجارۃ علی احد الشرطین پر قیاس کرتے ہیں لہذا ذیل میں اب ہم ان کے مستدلات پیش کرتے ہیں (دیکھئے ہدایہ **مع البنایۃ ۳۔ ۲۲۲، عینی ۳۔ ۲۲۷**)

۱ ۔ دلائل سے واضح ہے کہ سیدنا امام ابو حنیفہ کی دلیل راجح ہے اس لیے کہ شرط اول کے اندر جہالت نہیں ہے تو یہ شرط عقد سے متعلق ہوجائے گی اور درست ہوگی اور شرط ثانی درست نہیں ہے کیوں کہ جہالت اس کے اندر ہے لہذا شرط ثانی عقد سے متعلق نہیں ہوگی اور نکاح درست ہوجائے گا کیوں کہ عقد نکاح شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا ہے ۔

۲ ۔ کتب فقہ اور فتاوی احناف کے اندر سبھی حضرات مصنفین اور مفتین نے امام اعظم کے فتوی کو راجح قرار دیا ہے ۔

۳ ۔ جس فائدہ داعیہ کی بنا پر حضرات صاحبین کے فتوی پر عمل کرنے کی رائے طلب کی گئی ہے اس میں کوئی خاص فائدہ نظر نہیں آتا ہے جیسا کہ تفصیل سے ماقبل میں بیان کیا جاچکا ہے ۔

۴ ۔ راجح امام اعظم ہی کا قول ہے ۔

۵ ۔ امام کا فتوی اور اس کی ترجیح پر مہر تصدیق جمہور علمائے احناف اور عام مصنفین نے لگائی ہے جیسا کہ بحر الرائق کی عبارت سے واضح ہوتا ہے عبارت ملاحظہ ہو ۔

قال جمهور الشارحين الواجب في الاجارة الفاسدة الاقل من اجر المثل و من المسمى وهو في الذخيرة و فتاوى قاضيخان (البحر الرائق ج ۸ ص ۲۰)

۶ ۔ اگر ایسے ضابطے بنانے کا فائدہ ارباب حل و عقد کے نزدیک تسلیم ہوجائے تو پھر صاحبین کے فتوی پر انشراح قلب کے ساتھ عمل کیا جائے گا کیوں کہ اجرت مثل کی روایت مختلف سندوں سے امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ سے منقول ہے لہذا صاحبین کی روایت بھی امام سے ہی منقول مانی جائے گی ۔

الجواب الثانی

مجلس عقد نکاح میں اس طرح شرط لگائی گئی کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا ۔

اس شکل کا جواب سب سے پہلے احناف کی مشہور کتاب ہدایہ سے پیش ہے ۔

واذا تزوجها على الف على ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها اخرى فان وفى بالشرط فلها المسمى لانه صلح مهرا وقد تم رضاها به و ان تزوج عليها اخرى فلها مهر مثلها لانه سمى مالها فيه نفع (هداية مع بناية ج ۲ ص ۲۲۲)

یعنی عقد نکاح میں رہتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کرلیا تو اس عورت کا مہر، مہر مثل ہوگا، اس لئے کہ اس میں عورت کا کوئی نفع نہیں ہے اور اگر شوہر نے دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کے لئے وہی مہر ہوگا جس پر عورت راضی ہے یعنی مہر مثل ۔

ج ۔ مجلس عقد نکاح میں یہ شرط لگانا کہ ملازمت سے شوہر نہیں روکے گا ۔ یہ شرط فاسد ہی نہیں بلکہ شرط

باطل ہے کیوں کہ عورت کا ملازمت اختیار کرنا دو صورت سے خالی نہیں، اول یہ کہ یہ ملازمت کسب معاش کے لئے ہوگی تو کسب معاش ہی نہیں بلکہ عورت کا نان و نفقہ سکنی وغیرہ سب اس ہونے والے شوہر پر شریعت کی طرف سے واجب ہورہا ہے، لہذا عورت صرف گھر کی اور اپنی عصمت اور شوہر کے مال کی حفاظت کرے۔ ثانی صورت یہ ہے کہ ملازمت اس لئے اختیار کئے ہوئے ہے کہ اپنی تعلیم سے لوگوں کو فائدہ پہنچائے تو یہ بھی عورت پر لازم نہیں بلکہ اس سے بچنا ضروری ہے کیوں کہ آج کی ملازمت یہ ہے کہ عورت غیر محرم مردوں کے درمیان بیٹھ کر ان کے لئے تفریح طبع کا سامان پیدا کرے جو شرعاً حرام ہے۔

فی الحال ملازمت کرنا، آئندہ کے لئے ملازمت کی شرط لگانا، دونوں کے سلسلے میں محسن انسانیت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حدیثیں پیش ہیں جو ہماری ہدایت کے لئے یہی کافی اور وافی ہیں۔

وبحل هذه الشروط الزهري و قتادة و هشام بن عروة و مالک و ليث و ثوري والشافعي و ابن المنذر و اصحاب الرای قال ابو حنيفة و الشافعي يفسد المهر دون العقد و لها مهر المثل وقال و هذا ليس في كتاب الله لان الشرع لا يقتضيه.

لہذا یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ شرط فاسد ہے اور کتاب اللہ سے معارض ہے جس کی وجہ سے ایسی شرطوں کا لگانا ہی درست نہیں ہے۔

ملازمت چوں کہ عام طور پر بے پردہ ہوتی ہے، لہذا اس سلسلے میں حضور علیہ الصلوۃ و السلام کا ایک قول پیش ہے۔

وعن ام سلمة قالت كنت قاعدة عند النبي صلى الله عليه وسلم انا و حفصة فاستاذن ابن ام مكتوم فقال النبي صلى الله عليه وسلم احتجبن منه رواه ابو داؤد

ج۔ ۲ اس کا جواب بھی مذکورہ بالا تحریروں میں آچکا ہے۔

ج۔ ۳ اس کا جواب بھی گزر چکا ہے، مزید یہ عرض ہے کہ اس شرط کی شرعی حیثیت کچھ بھی نہیں ہے، جمہور علماء کے نزدیک مہر مسمی فاسد ہوجائے گا اور عقد درست رہے گا اور شوہر پر اس عورت کے لیے مہر مثل لازم ہوگا۔

ج۔ ۴ احادیث اور جمہور ائمہ کے فتاوے کی روشنی میں یہ بات طے ہوچکی ہے کہ جب یہ شرط لغو ہے تو شوہر پر اس کی پابندی ضروری ہی نہیں بلکہ کوئی شوہر ایسی شرط کو پورا کرے تو اس کو روک دیا جائے گا۔

ج۔ ۵ شوہر مذکورہ بالا شرط فاسد قبول کرلینے کے بعد اپنی بیوی کو سلسلۂ ملازمت جو کہ ایک ناجائز فعل ہے یا نئی ملازمت کے طلب کرنے سے روکتا ہے تو عورت پر شوہر کے اس حکم کی تعمیل صرف ضروری ہی نہیں بلکہ

فرض ہے

والله سبحانه اسال الصواب و السداد في المبدء و المعاد و استعين من زلة القدم فيما علمت و ما لا اعلم

نکاح و طلاق میں مختلف شرطوں کی شرعی حیثیت

مولانا محمد عزیر اختر قاسمی ☆

نکاح کے متعلق یہ بات ذہن میں ہونی چاہئے کہ یہ مرد و عورت کے درمیان انجام پانے والا قابل احترام عقد ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ اجنبی مرد و عورت الفت و محبت کی راہ سے تادم عمر ہم رشتہ رہنے کا عزم مصمم کرتے ہیں۔ شریعت نے اس کی کچھ حدوں اور قیدوں کو ذکر کرکے ازدواجی تعلقات کو مضبوط تر بنانا چاہا ہے۔ اور حضور نے ان شرطوں کے متعلق ارشاد فرمایا ہے:

احق الشروط ما استحللتم به الفروج (بخاری شریف)

پہلی شرط۔ فقہاء کرام نے عقد نکاح میں لگائی جانے والی شرطوں کی بھی حدوں اور قیدوں کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ ہر وہ شرط جو مقتضاء عقد کے موافق اور نفس عقد سے ثابت ہوتی ہو جیسے بھلے طریقہ سے زندگی گزارنے کی شرط لگانا، یا عورت کا نفقہ، کسوہ اور سکنی کا اچھی طرح نظم کرنے کی شرط لگانا، فقہاء کرام نے تصریح فرمائی کہ اس قسم کی شرط لگانا بالکل جائز ہے۔ اور شوہروں کو اس قسم کی شرط کا پورا کرنا لازم و ضروری ہوگا۔ نیز اس قسم کی شرط لگانے کی وجہ سے عقد نکاح پر کوئی خلاف اثر بھی مرتب نہ ہوگا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

المسلمون عند شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا (فتح القدير مع هداية ج ۳ ص ۲۳۲)

☆ استاذ فقہ جامعہ اسلامیہ قاسمیہ، بالا ساتھ، سیتا مڑھی

حدیث کی کتابوں میں یہ واقعہ نقل کیا گیا کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی خدمت میں ایک دفعہ یہ مقدمہ پیش ہوا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ اس عورت کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے باہر دوسرے شہر میں نہ لے جائے گا۔ اب وہ شخص اس عورت کو اپنے گھر لے جانا چاہتا ہے اور عورت جانا نہیں چاہتی ہے۔ تو اس مقدمہ کا فیصلہ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے یوں فرمایا:

"ان مقاطع الحقوق عند الشروط ولک ما شرطت" (عمدۃ القاری ج ۲ ص ۲۳۷)

اور اسی کی وجہ سے فتاوی ہندیہ میں یہ ضابطہ لکھا ہے کہ "ہر وہ شرط جو مقتضاء عقد کے خلاف نہ ہو اور عورت کو اس شرط کی وجہ سے یک گونہ فائدہ ہو تو اس شرط کا ایفاء لازم و ضروری ہوگا۔ اور عدم ایفاء مہر کی صورت میں مہر مسمی واجب نہ ہوگا بلکہ مہر مثل واجب ہوگا۔ اور اگر اس شرط کی وجہ سے عورت کا فائدہ نہ ہو بلکہ کسی اجنبی کا فائدہ ہو تو ایفاء شرط لازم و ضروری نہیں اور عدم ایفاء کی صورت میں مہر مثل واجب نہ ہوگا، بلکہ مہر مسمیٰ ہی شوہر کے ذمہ واجب الادا ہوگا (ہندیۃ ج ۱ ص ۳۰۷) مسند ابو داؤد میں یہ حدیث نقل کی گئی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تمام شرطوں میں لازم الایفاء وہ شرطیں ہیں جن کے ذریعہ تم نے عورت کی شرمگاہ کو اپنے لئے حلال کیا ہے۔ الفاظ حدیث اس طرح ہیں۔

احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج (بذل الجهود کتاب النکاح ج ۳ ص ۲۳)

لیکن اس شرط کے لازم الایفاء ہونے میں یہ ضروری ہوگا کہ اس کی وجہ سے کوئی مفسدہ نہ لازم آتا ہو۔

دوسری شرط۔ اور اگر ایسی شرط لگائے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو۔ مثلاً شوہر کا یہ شرط لگانا کہ اس کی بیوی کا نفقہ اس شخص کے ذمہ نہ ہوگا۔ یا یہ شرط لگانا کہ اس کا کوئی مہر میرے ذمہ واجب الادا یا مؤجل نہ ہوگا، تو اس قسم کی شرط کا حکم یہ ہے کہ یہ بذات خود ساقط ہوجائے گی اور عقد نکاح منعقد ہوجائے گا، کیونکہ عقد نکاح ایک عقد ہے جو شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا، بلکہ شرط خود ساقط ہوجائے گی۔ چنانچہ حاشیہ ہدایہ میں لکھا ہے۔

قوله لانه يبطل بالشروط الفاسدة بخلاف النكاح فانه لا يبطل بها (ج ۲ ص ۲۹۳)

اور بذل المجہود میں بھی اسی قسم کی بات لکھی ہے کہ ایسی صورت میں نکاح منعقد ہوجائے گا اور شرط از خود باطل ہوجائے گی اور نیز ایفاء شرط واجب نہ ہوگا (کتاب النکاح ج ۳ ص ۲۳) اور عمدۃ القاری میں اس کے متعلق ایک ضابطہ یہ لکھا ہے کہ ہر وہ شرط جو مقتضاء عقد کے خلاف ہو، جیسے شوہر کا یہ شرط مقرر کرنا کہ شب گزاری میں اس کا کوئی حصہ نہ ہوگا، یا شوہر کے ذمہ اس کا نفقہ نہ ہوگا وغیرہ، تو ان سب صورتوں میں شرط لازم الایفاء نہ ہوگا بلکہ شرط لغو ہوگی اور نکاح مہر مثل کے ساتھ منعقد ہوجائے گا۔ عبارت اس طرح ہے۔

و اما شرط يخالف مقتضاه كشرط ان يقسم لها و لايتسرى عليها و لا ينفق عليها و لايسافر بها و نحو ذالک ولا يجب الايفاء به بل يلغو الشرط و يصح النكاح بمهر المثل (ج ٦ ص ٢٣٨)

اور صاحب ہدایہ نے بھی نقل کیا ہے کہ نکاح منعقد ہوجائے گا اور شوہر اگر اس سے ہم بستر ہو یا اس سے قبل شوہر کا انتقال ہوجائے تو مہر مثل واجب ہوگا۔

تزوجها على ان لا مهر لها فلها مهر مثلها ان دخل بها او مات عنها (فتح القدير مع بدايه ج ۳ ص ۲۱۰)

تیسری شرط۔ اور اگر ایسی شرط لگائی جاوے جو نہ مقتضائے عقد کے خلاف ہو اور نہ نفس عقد سے ثابت ہوتی ہو بلکہ اس شرط کے نتیجہ میں فریقین میں سے کسی کو ایسے حقوق حاصل ہوتے ہوں جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہ ہوسکتے ہوں۔ جیسے عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر بیوی کو اس کے میکہ سے باہر نہ لے جائے گا، یا اس عورت کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے شادی نہ کرے گا، تو اس کے متعلق ایک رائے یہ ہے کہ یہ لازم الایفاء ہوگی۔ چنانچہ حضرت امام شافعی، امام احمد اور اسحٰق ابن راہویہ علیہم الرحمۃ کی یہی رائے ہے بطور استدلال ان کی طرف سے یہ واقعہ پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی خدمت میں ایک مقدمہ پیش ہوا کہ شوہر نے بوقت نکاح یہ شرط قبول کی تھی کہ اس کو اس کے میکہ سے باہر نہ لے جائے گا اور اب لے جانا چاہتا ہے اور عورت جانا نہیں چاہتی۔ تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فیصلہ فرمایا کہ یہ شرط لازم الایفاء ہوگی۔ **اذا تزوج الرجل المرأة و شرط ان لا يخرجها لزم الخ (عمدة القارى ج ۲)** یہ فیصلہ حضرت عمر کا ایک طریقہ سے منقول ہے۔ لیکن انھیں کا دوسرا قول اس کے خلاف ہے۔

اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ، سعید ابن مسیب، سفیان ثوری، امام مالک، فقیہ ابو اللیث اور ائمہ احناف کی رائے یہ ہے کہ اس قسم کی شرط لازم الایفاء نہیں ہوگی۔ اور بذل میں اسی قول کو، امام طاؤس، ابو الشعثاء، اوزاعی کی طرف بھی منسوب کیا ہے، اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا ایک دوسرا قول سند جید کے ساتھ یہ نقل کیا گیا ہے کہ اس قسم کی شرط کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، بلکہ باطل ہوگی اور عقد نکاح کے انعقاد میں اور اس کے بعد اس کا کوئی مرئی اثر نہ ہوگا بذل میں عبارت اس طرح ہے۔

وقد اختلف عن عمر فروى ابن وهب باسناد جيد عن عبيد ابن السباق ان رجلا تزوج امراة فشرط لها ان لا يخرجها من دارها فارتفعوا الى عمر فوضع الشرط و قال المراة مع زوجها (بذل المجهود كتاب النكاح ج ۳ ص ۲۳)

اور اسی کے ذیل میں ایک جزئیہ لکھا ہے کہ کسی عورت کا مہر مثلاً یک صد روپئے تھا لیکن اس نے صرف پچاس روپے مقرر کیا اس شرط کے ساتھ کہ شوہر عورت کو اسی کے گھر میں رکھے گا، باہر نہ لے جائے گا، اب بعد انعقاد نکاح، شوہر پر وہ شرط لازم الایفاء نہ ہوگی اور عورت کو مہر کی رقم میں صرف پچاس روپے ہی ملیں گے اور عقد نکاح پر کوئی اثر مرتب نہ ہوگا۔ مگر ائمہ احناف کی رائے یہ ہے کہ شرط تو لازم الایفاء نہیں، لیکن عورت کا مہر مثل مکمل کردیا جائے گا۔ اس قسم کی شرطیں لازم الایفاء اس لئے نہیں ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"کل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل" (بذل المجھود کتاب النکاح ج ۳ ص ۲۳)

علامہ عینی صاحب عمدۃ القاری نے بھی اس واقعہ کو نقل کیا ہے اور حضرت عمر فاروق کی مذکورہ دوسری رائے کو نقل فرمانے کے بعد لکھا ہے کہ حضرت عمر فاروق نے شرط کو ختم فرمادیا اور فرمایا کہ عورت اپنے شوہر کے ساتھ ہوگی اور انہوں نے اس شرط کو لازم نہ فرمایا۔ اور حضرت علی کا بھی یہی قول ہے۔ اور انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالی کی شرط اس کی ذاتی شرط سے مقدم ہے، اور تابعین میں حضرت سعید ابن مسیب۔ سفیان ثوری۔ مالک اور لیث وغیرہ ائمہ کی یہی رائے ہے۔ (عمدۃ القاری ج ۹ ص ۲۳۵)

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ تیسری قسم کی شرط حضرت امام اعظم اور بہت سے صحابہ و تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کی رائے کے مطابق یہ ہے کہ وہ جائز ضرور ہوگی۔ لیکن یہ شرط لازم الایفاء نہ ہوگی، البتہ شوہر کو اختیار تقوی اور شرط کو پورا کرنے پر آمادہ کیا جائے کہ جب تم نے شرط منظور کرلی ہے تو شرط کو پورا کرنا چاہئے، اور اس شرط کی وجہ سے عقد نکاح پر کوئی منفی اثر مرتب نہ ہوگا، خواہ وعدہ وفاء کرے، نہ کرے، اور شرط لگانے کی وجہ سے انعقاد نکاح اور صحت پر بھی کوئی منفی اثر نہ ہوگا۔ **واللہ اعلم بالصواب۔**

تفویض طلاق بوقت نکاح

شریعت نے رشتۂ ازدواج کے منقطع کرنے کا حق عورت کو نہیں دیا۔ اور شریعت نے حکم دیا ہے کہ اگر کبھی آپسی ناچاقی ہوجائے تو اولا ہر ممکن طور پر اصلاح کی کوشش کی جائے۔ اگر بایں ہمہ اصلاح ذات البین کسی طرح ممکن نہ ہو تو مرد کو حکم ہے کہ ایک طلاق دے کر عورت کو اپنی زوجیت سے علحدہ کرے اور حکم قرآنی " او تسریح باحسان " پر پورا پورا عمل کرلیں۔

مختصر یہ کہ مرد کو حکم ہے کہ اپنی بیوی کو اس ناگزیر حالات میں طلاق دے کر علیحدہ کردے، اس کے بعد فریقین کے لئے اللہ تعالی ضرور کوئی نہ کوئی بہتر صورت پیدا فرمادے گا۔

بوقت نکاح اگر عورت بذات خود یا اس کا ولی یا وکیل یا سفیر یہ شرط لگائے کہ عورت کو عام حالات میں یا خاص حالت میں اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ اور شوہر اس شرط کو تسلیم بھی کرلے تو شریعت نے اس کو چند شرطوں کے ساتھ معتبر مانا ہے۔ اور اس طرح طلاق واقع کرنے کے حق و اختیار کو بذریعہ شرط حاصل کرلینے کو اکابر امت نے " تفویض " کی صورت میں داخل کر کے جائز قرار دیا ہے۔ اور فقہاء امت نے اس کے لئے چند شرطیں بھی مقرر فرمائی ہیں کہ اگر ان شرطوں کی پابندی کی گئی تو یہ تفویض کار آمد ہوگی ورنہ اس کا کوئی خاص فائدہ نہ ہوگا۔ چنانچہ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی صاحب نے " **الحیلۃ الناجزۃ للحلیلۃ العاجزۃ** " میں اس طرح کے چند سوالات کے جوابات سے نوازا ہے۔ اور انہوں نے اس قسم کے تحریری مضمون کو کابین نامہ سے تعبیر کیا ہے۔ حضرت حکیم الامت نے فرمایا کہ بوقت نکاح کابین نامہ میں مرد سے ایسی شرطیں لکھوائی جائیں جس سے عورتوں کو بوقت ضرورت اپنے اوپر خود طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوجائے یہ شرعاً معتبر نہیں ؟ آگے خود ہی انہوں نے جواب میں فرمایا کہ اس قسم کا کابین نامہ لکھوانا (جس میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں دے دیا گیا ہو) اور بوقت ضرورت اس سے کام لینا شرعاً جائز ہے ۔ اور اس اختیار دے دینے کو تفویض طلاق کہتے ہیں الخ (۳۱)

عورتوں کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار دینا صحیح ہے اور شرعاً اس کا ثبوت بھی ملتا ہے۔ چنانچہ ایک مرتبہ ازواج مطہرات نے یہ مطالبہ کیا کہ نفقہ میں تنگی ہوتی ہے اس لئے اضافہ کیا جائے۔ سرکار دو جہاں کو یہ ناگوار گزرا تو اللہ تعالی نے یہ آیت نازل فرمائی۔

یا ایھا النبی قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوۃ الدنیا وزینتھا فتعالین امتعکن و اسرحکن سراحا جمیلا " اور حضرت امام بخاری نے باضابطہ اس عنوان سے ایک باب باندھا ہے۔ جس میں اس آیت مذکورہ کو نقل فرمایا۔ اور اسی کے متعلق چند حدیثیں نقل کی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ تفویض طلاق صحیح ہے۔ اور اس کی وجہ سے عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوجاتا ہے (**عمدۃ القاری شرح بخاری ج ۹ ص ۵۳۲**)

اور تفویض طلاق کے جواز پر اجماع امت بھی منعقد ہوچکا ہے (**ہدایۃ مع فتح القدیر ج ۳ ص ۲۱۰۔ بحر الرائق ج ۳ ص ۳۱۰**) حاصل یہ ہے کہ جب عورت کو عام حالات میں اختیار دینے کی وجہ سے اختیار حاصل ہوجاتا ہے تو بعض حالات میں ان کا جائز ہونا اور اس کی وجہ سے عورت کو اختیار کا حاصل ہوجانا بدرجہ اولی ہوگا۔

تفویض کے بعد شوہر اس کو ختم نہیں کرسکتا ہے ۔

جب شوہر نے اپنی بیوی کو یہ اختیار دیدیا کہ وہ اپنے اوپر طلاق واقع کرسکتی ہے ، تو اب شوہر کو قطعا یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ اس تفویض کو ختم کردے ۔ اگر شوہر یہ اعلان کردے اور بیوی سے کہہ دے کہ ہمارا تمہارا عہد نامہ جو تھا اور اس کی وجہ سے تمہیں طلاق واقع کرنے کا اختیار تھا آج اس کو میں ختم کر رہا ہوں تو اس شخص کے اس اعلان و تفصیل کا کوئی اثر نہ ہوگا اور عورت کو حسب سابق اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوگا ۔ چنانچہ فقہ کے عام متون و شروح اور فتاوی کی کتابوں میں یہ عبارت درج ہے ۔ " **ولا يملك الرجو ع عن التفويض** " اور صاحب بحر نے لکھا ہے :

" **والحق مافى الذخيرة وفى جامع الفصولين انه تمليك فيه معنى التعليق فلكونه تمليكا تقيد بالمجلس ولكونه تعليقا بقى ماوراء المجلس ولم يصح الرجوع عنه عملا بشبهيه** "

مطلب یہ ہے کہ تفویض طلاق کو دو حیثیت حاصل ہے ۔ ایک یہ ہے کہ اس کے اندر تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں اور دوسری حیثیت یہ ہے کہ اس کے اندر تعلیق کے بھی معنی پائے جاتے ہیں ۔ لہذا دونوں مشابہتوں کا اعتبار ضروری ہوا ، اس لئے اول حیثیت کی وجہ سے مجلس کے ساتھ یہ اختیار مقید ہوگا (بعض صورتوں میں اور بعض صورتوں میں یہ قید نہ ہوگی ، مثلا کلمہ تفویض کے ساتھ کوئی لفظ ظروف زمانیہ میں سے ایسا استعمال کرے جو عموم زمانہ پر دال ہو یا مطلق تفویض کی گئی ہو جس کی وجہ سے مجلس کی قید ختم ہوجاتی ہو تو مجلس کی قید نہ ہوگی) اور دوسری مشابہت کی وجہ سے شوہر کو اس سے رجوع کا حق حاصل نہ ہوگا ۔ نیز تعلیق کی وجہ سے یمین کے مثل ہوگیا اور یمین سے رجوع صحیح نہیں اس لئے اس صورت میں شوہر کو اس سے رجوع کرنے کا اور اختیار کو ختم کرنے کا قطعا اختیار نہ ہوگا ۔ (**فتح القدیر ج ۳ ص ۲۲۸**) چنانچہ صاحب بحر نے حضرت امام **محمد** کی رائے لکھی ہے کہ ایسی صورت میں وہ یمین ہوجائے گی اور یمین عقد لازم ہے جس سے رجوع صحیح نہیں (**بحر الرائق ج ۲ ص ۳۷۷**) ' مثلا " کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق جب کبھی وہ عقد [illegible] میں رہتے ہوئے خواہ حقیقتا یا حکما گھر میں داخل ہوگی تو طلاق واقع ہوجائے گی ، اور اس شخص کو قطعا یہ اختیار نہ [illegible] کہ وہ اس تعلیق سے رجوع کرلے ۔ **بحر الرائق ج ۲ ص ۳**)

عقد نکاح میں تفویض کی شرط کی تین صورتیں۔

(الف) پہلی صورت یہ ہے کہ عقد نکاح سے قبل شرائط طے ہوجائیں اور جانبین سے دستخط بھی ہوجائیں۔

(ب) دوسری صورت یہ ہے کہ عین نکاح کے وقت شرائط زبانی کہلوا دیئے جائیں، خواہ ایجاب مشروط ہو یا قبول مشروط ہو۔

(ج) تیسری صورت یہ ہے کہ عقد نکاح کے بعد شرائط نامہ اور کابین نامہ لکھوایا جائے اور جانبین کے دستخط کرائے جائیں۔

ان تینوں قسم کی شرط کا حکم یہ ہے کہ یہ صورتیں جائز ہیں کوئی حرج نہیں مگر ان کے معتبر ہونے نہ ہونے میں فرق ہے۔

(۱) پہلی صورت عقد نکاح سے قبل شرائط طے ہوجائیں اور اس کے بعد نکاح کا انعقاد ہو، تو اس کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ شرائط نامہ میں نکاح کی طرف نسبت و اضافت موجود ہو۔ مثلاً یہ لکھا جائے کہ اگر میں فلاں بنت فلاں سے نکاح کروں اور شرائط مندرجہ اقرار نامہ ہذا کی خلاف ورزی کروں تو مساۃ مذکورہ کو اپنے اوپر طلاق دینے کا اسی وقت یا اس کے بعد کلی اختیار ہوگا۔ تو ایسی صورت میں عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوجائے گا۔ اور اگر اضافت الی النکاح نہ لکھی جائے تو یہ اقرار نامہ محض بے کار ہوگا، اور عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ چنانچہ کنز الدقائق باب التعلیق میں لکھا ہے کہ " **انما یصح فی الملک کقوله لمنکوحته ان زرت انت طالق او مضافا الیه کان نکحتک فانت طالق** "

صاحب بحر نے اس کے ذیل میں لکھا ہے۔

ای مطلقا بسبب الملک کقوله لاجنبیة ان نکحتک فانت طالق ای تزوجتک فان النکاح سبب للملک فاستعیر السبب للمسبب الخ (بحر ج ۲ ص ۳)

اور اسی کے مثل ہدایہ میں بھی ہے۔

لایصح اضافة الطلاق الا ان یکون الحالف مالکا او یضیفه الی ملک الخ (ج ۲ ص ۳۷۵) یہی

وجہ ہے کہ اگر کسی نے ایک اجنبیہ سے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق پھر اس نے اس عورت سے شادی کرلی اور وہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو اس کو طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ اس نے تعلیق کو منسوب الی النکاح نہ کیا، اور اسی طرح شامی کے باب التعلیق میں ہے:

" **وشرطه الملک کقوله لمنکوحته ان ذهبت فانت طالق او الاضافة الیه کان نکحتک فانت طالق فلغا قوله لا جنبیة ان زرت زیدا فانت طالق** (ج ۲ ص ۲۸۰۸۱)

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ عقد نکاح کے وقت ہی ایجاب و قبول میں ایسی شرطیں ذکر کردی جائیں کہ اگر شوہر اس کی خلاف ورزی کرے تو عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا، تو بھی صحیح و درست ہے، اور عورت کو اختیار حاصل ہوجائے گا۔ اور اسی طرح شرطوں کو ایجاب و قبول کے ساتھ زبانی کہلوانے کے بجائے لکھ لیا جائے تو بھی صحیح و درست ہے۔ لیکن ایجاب و قبول کو صرف لکھ لیا جائے اور جانبین سے اس پر دستخط کرلئے جائیں تو اس صورت میں نکاح منعقد نہ ہوگا، بلکہ زبانی طور پر ایجاب و قبول کرنا ضروری ہوگا۔ ہاں اگر اس طرح کا اقرار نامہ تیار کرلیا جائے اور زبانی طور پر ایجاب یا قبول کے ساتھ کہہ دے کہ ان شرائط محررہ میں سے کسی کی خلاف ورزی ہو تو عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور اس طرح تفویض کی تعلیق صحیح ہے، شرائط محررہ کو زبانی ذکر کرنا ضروری نہ ہوگا (**الحیلة الناجزہ**)

شرائط: اس صورت میں تفویض کے مفید ہونے اور عورت کو طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہونے کے لئے ضروری ہوگا کہ ایجاب عورت کی جانب سے اس طرح ہو کہ خود عورت یا اس کا ولی، یا وکیل عقد کے وقت یوں کہے کہ اگر تم نے فلاں فلاں شرطوں کی خلاف ورزی کی تو مسماۃ فلانہ کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور شوہر یوں کہے کہ میں نے اس شرط کے ساتھ قبول کیا۔ یا مطلقا یوں کہے کہ میں نے قبول کیا تو عورت کو اختیار حاصل ہوجائے گا۔ اور اگر شوہر کی جانب سے ایجاب ہو تو وہ یوں کہے کہ میں نے تم سے اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ فلاں فلاں صورتوں میں تم کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا، اور عورت نے اس کو قبول کرلیا۔ یا عورت کی جانب سے ایجاب مطلق ہو اور شوہر از خود چند شرطوں کا اضافہ کرکے یوں کہے کہ میں نے اس شرط کے ساتھ قبول کیا کہ فلاں فلاں صورتوں میں تمھیں اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوگا، تو ان سب صورتوں میں نکاح منعقد ہوجائے گا اور عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوجائے گا۔ اور عورت کی جانب سے ایجاب نہ ہو بلکہ شوہر کی جانب سے ایجاب مطلق ہو اور عورت کی جانب سے قبول اس طرح ہو کہ میں نے اس شرط کے ساتھ قبول کیا کہ مجھے فلاں فلاں صورتوں میں اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا۔ یا مطلقا یوں کہے کہ میں نے اس شرط کے ساتھ قبول کیا کہ مجھے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا۔ تو ان دونوں صورتوں میں نکاح تو منعقد ہوجائے گا مگر عوت کو کوئی اختیار حاصل نہ ہوگا۔

یہ مذکورہ تفصیلات تفویض مقید کے متعلق تھیں، اگر مطلق تفویض طلاق کی شرط اس طرح لگائے کہ عورت کی جانب سے بوقت نکاح ایجاب میں یہ کہا جائے کہ تم سے اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت مسماۃ فلاں بنت فلاں کو

اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا، اور اس میں کسی شرط کی تعیین نہ کی جائے تو یہ صورت بھی صحیح ہے اور عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ لہذا وہ عورت جب چاہے اپنے کو طلاق دے کر شوہر سے علحدہ ہوسکتی ہے۔ چنانچہ علامہ شامی نے شروع کتاب الطلاق میں یہ وضاحت فرمائی ہے کہ شوہر نے اگر کسی سے کہا کہ میں نے تم سے اس شرط پر نکاح کیا کہ تو طلاق والی ہے تو نکاح منعقد ہوجائے گا اور طلاق باطل ہوجائے گی، اور اگر عورت نے ابتداء کلام کو کیا ہو یا یں طور کہ میں نے تم سے اس شرط پر نکاح کیا کہ میں طلاق والی ہوں تو نکاح منعقد ہوجائے گا اور عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوجائے گا۔ فقیہ ابو اللیث نے دونوں کلاموں میں یوں فرق فرمایا ہے کہ جب آغاز کلام شوہر کی جانب سے ہوا تو طلاق و تفویض طلاق قبل النکاح ہوتی (اور اس کی صحت کے لئے اضافت الی النکاح جو شرط تھی وہ نہ پائی گئی) لہذا یہ طلاق و تفویض طلاق صحیح نہ ہوئی۔ اور جب آغاز کلام عورت کی جانب سے ہوا تو ایسی صورت میں شوہر نے ایجاب مشروط کو قبول کیا اور ایجاب مشروط کی وجہ سے عورت کو تفویض طلاق حاصل ہوجاتی ہے، اس لئے اس صورت میں عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا پورا حق حاصل ہوجائے گا (**رد المحتار ج ۲ ص ۵۸۵**) اور اس کے بعد مزید وضاحت فرمائی گئی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں اگر کسی نے اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ طلاق کا حق عورت کو ہوگا۔ تو یہ صحیح ہے۔ عبارت اس طرح ہے۔ **نكحها على ان امرها بيدها صح (در مختار ج ۲ ص ۷۷۲)** اور رد المحتار میں اس کی تفصیل یوں ہے کہ جب عورت نے ابتداء کلام کرتے ہوئے یوں کہا کہ میں نے اپنی شادی تم سے اس شرط کے ساتھ کی کہ جب میں اپنے اوپر طلاق واقع کرنا چاہوں کرلوں پھر شوہر نے اس کو قبول کرلیا تو عورت کو اختیار حاصل ہوجائے گا۔ اور اگر شوہر نے ابتداء کلام مطلق کیا اور عورت نے قبول مشروط کیا تو نکاح منعقد ہوجائے گا لیکن عورت کو کسی قسم کا کوئی اختیار حاصل نہ ہوگا۔ عبارت اس طرح ہے۔

قوله صح مقيد بما اذا ابتدأت المرأة فقالت زوجت نفسي منك على ان امري بيدي اطلق نفسي كلما اريد او على اني طالق فقال الزوج قبلت الخ (رد المحتار ج ۲ ص ۷۷۲)

(۳) تیسری صورت، شرط تفویض کی یہ ہے کہ عقد نکاح کے بعد کوئی شرائط نامہ زوجین کے درمیان لکھ لیا جائے اور شوہر کی طرف سے عورت کو یہ اختیار مل جائے، تو عورت عام اوقات میں یا مشروط اوقات میں جب شرط پائی جائے اپنے اوپر طلاق واقع کرنا چاہے تو کرسکتی ہے۔ تو یہ صورت بھی صحیح ہے اور عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوجائے گا۔ اور شوہر عورت کے حاصل شدہ اس اختیار کو باطل و ختم کرنا چاہے تو اس کو اس کا اختیار نہ ہوگا، ہاں اگر عورت ہی از خود اس حاصل شدہ اختیار کو ختم کرنا چاہے تو کرسکتی ہے۔ چنانچہ بحر الرائق میں یہ وضاحت موجود ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے یہ کہا کہ ہمیشہ کے لئے تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں

ہے، تو اس عورت کے اس کو ایک مرتبہ رد کردینے سے اختیار ختم ہوجائے گا۔ عبارت اس طرح ہے کہ **کقوله امرک بیدک ابدا فیرتد بردها مرة** (ج ۳ ص ۳۲۲)

حضرت اقدس مولانا تھانوی نے بھی **الحیلة الناجزة** میں اس صورت کو ذکر فرما کر ارشاد فرمایا کہ یہ صورت صحیح و درست ہے، البتہ اس صورت میں شوہر کی مرضی پر تفویض ثابت ہوگی۔ شوہر پر جبر نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ انعقاد نکاح کے بعد معاملہ عورت کے ہاتھ سے نکل گیا اور اب طلاق واقع کرنے کا اختیار صرف مرد کو ہوگا۔ (**الحیلة الناجزة**)

تفویض طلاق میں کچھ ضروری قیدوں کا اضافہ ضروری

عورتیں چونکہ فطرتاً مشتعل مزاج، زود رنج، ذکی الحس، نا عاقبت اندیش اور سریع الانفعال ہوتی ہیں بات بات پر ناراض اور چراغ پا ہو جاتی ہیں اس لئے تفویض طلاق کی صورت میں یہ خطرہ یقینی معلوم ہورہا ہے کہ وہ اپنی ناعاقبت اندیشی کے سبب اس حاصل شدہ اختیار کا بے جا استعمال کرلے اور زوجین میں سے ایک یا دونوں مشقت شدیدہ میں گرفتار ہوجائیں۔ اس لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کچھ شرطوں اور قیدوں کا مزید اضافہ کردیا جائے کہ جس کے سبب اس حاصل شدہ اختیار کا وہ عورت غلط اور بے جا استعمال نہ کرے۔

مثلاً تفویض مطلق کی صورت میں شوہر بوقت تفویض یہ شرط لگائے کہ " اگر ہم دونوں آدمی طلاق کے وقوع کو مناسب سمجھیں یا فلاں فلاں شخص طلاق ہی کو بہتر سمجھے، یا یہ شرط لگادے کہ طلاق کو تمہارے والدین اور دیگر پانچ افراد قریبی رشتہ دار میں سے طلاق کو ضروری یا مناسب سمجھیں، یا اس طرح کا اور کوئی لفظ یا جملہ بطور شرط و قید ذکر کردیا جائے۔ اور اس کے بعد تب کہے کہ اس وقت تمھیں اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا۔

اسی طرح تفویض مشروط کی صورت میں شوہر بوقت تفویض یہ شرط لگادے کہ شرط مذکورہ کی خلاف ورزی کو فلاں فلاں آدمی تسلیم کرلے کہ واقعی مذکورہ شرطوں میں سے بعض کی، یا کل کی خلاف ورزی ہوئی ہے۔ یا یہ شرط لگائے کہ واقعی جب مجھ سے خلاف ورزی ہوجائے تو مجھے بھی اس خلاف ورزی کا علم کرایا جائے کہ تم سے فلاں شرط کی خلاف ورزی ہوگئی ہے اور میں اسے تسلیم بھی کرلوں کہ واقعی مجھ سے خلاف ورزی ہوگئی ہے تب تمھیں اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔

تفویض طلاق کی وجہ سے مصالح شرع متاثر نہیں 22/1

لہذا شریعت نے جو طلاق کا اختیار مردوں کو دیا ہے، یہ اختیار تفویض کے نتیجے میں عورت کی طرف منتقل ہوجاتا ہے تو اس انتقال اختیار کی وجہ سے مصالح شرع کے ضیاع کا کوئی خطرہ نہیں، کیونکہ عورت کو اختیار دیدینے کے باوجود شوہر کو از خود طلاق واقع کرنے کا اختیار ختم نہیں ہوتا بلکہ بدستور سابق باقی رہتا ہے۔ ضیاع کا اندیشہ ہوسکتا تھا جبکہ مرد کا یہ اختیار مسلوب ہوجاتا ہے۔ ابھی اوپر بحوالہ بحر یہ نقل کیا گیا ہے کہ تفویض طلاق کے باوجود شوہر اپنی اسی بیوی کو از خود طلاق دے سکتا ہے۔ اس لئے تفویض کی وجہ سے کوئی مصالح شرع متاثر نہ ہوگا۔ البتہ اس مفوضہ اختیار کے بے جا اور غلط استعمال کی وجہ سے مصالح شرع کے ضیاع کا اندیشہ ضرور ہے۔ کیونکہ عورتیں عموماً مشتعل مزاج، تند خو اور ناعاقبت اندیش ہوتی ہیں۔ اس لئے بہت ممکن ہے کہ اس مفوضہ اختیار کا غلط استعمال کرلے اور ایک بسا بسایا گھر آنا فانا اجڑ جائے۔ تو اس کے لئے ضروری ہے کہ بے جا اور غلط تصرف کا سد باب کرنے کے لئے مفوضہ اختیار میں کچھ ایسی قیدوں کا اضافہ کردیا جائے کہ غلط استعمال سے حفاظت اور مصالح شرع کی حتی المقدور رعایت ہوسکے۔ مثلاً کابین نامہ میں یہ شرط بڑھادی جائے کہ شرطوں کی خلاف ورزی ہونے کا علم شوہر کو بھی کرایا جائے اور شوہر اس کو تسلیم بھی کرلے کہ ہاں واقعی خلاف ورزی ہوئی ہے۔ یا یہ قید بڑھادی جائے کہ خلاف ورزی ہونے کی صورت میں عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار اس شرط کے ساتھ حاصل ہوگا کہ وہ اپنے شوہر پر عائد ہونے والے تمام حقوق سے یا بعض حق سے محروم ہوگی یا وہ عورت اپنے خاندان کے فلاں فلاں دس آدمیوں سے علی سبیل الاجتماع مشورہ کرلے۔ اور سب طلاق پر ہی متفق ہوجائیں یا اس طرح کی اور کوئی قید بڑھادی جائے جیسا کہ حضرت اقدس مولانا تھانوی علیہ الرحمہ نے الحیلۃ الناجزۃ میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ لہذا اس تفویض کے ساتھ مزید احتیاط کے لئے کچھ ایسی قیدوں کا اضافہ کیا جاسکتا ہے جو مفید ہوں اور حاصل شدہ اختیار کے بیجا تصرف کا سد باب ہو۔

مالی سزا کے تقرر کی ایک صورت

اس کی ایک شکل یہ سمجھ میں آرہی ہے کہ اگر بوقت نکاح اس طرح مہر مقرر کردیا جائے کہ عام حالات میں اس عورت کا مہر دس ہزار اور وقوع طلاق کی صورت میں اس عورت کا مہر بیس ہزار یا تیس ہزار وغیرہ ادا کرنا لازم ہوگا۔ تو سطحی نقطہ نگاہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بہت ہی اچھا ہے کیونکہ اس طرح طلاق کی وارداتیں کم سے کم ہوں گی اور طلاق کا بے جا استعمال نہ ہوسکے گا۔ لیکن کیا شریعت اس کی اجازت دیتی ہے یا نہیں؟

فقہ کی اکثر کتابوں کے مطالعہ سے یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ حضرات صاحبین کی رائے کے مطابق دونوں شرطیں جائز ہوں گی کیونکہ اکثر متون و شروح فقہ میں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر کسی نے اس طرح شادی کی کہ اگر شوہر اس عورت کو اس کے میکہ سے باہر نہ لے جائے گا تو اس کا مہر ایک ہزار اور اگر باہر لے جائے گا تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا، تو اس میں حضرت امام اعظم کی رائے یہ ہے کہ اگر شرط پورا کیا تو مہر مسمی اور اگر شرط پورا نہ کیا تو مہر مثل واجب ہوگا۔ لیکن حضرات صاحبین کی رائے یہ ہے کہ دونوں شرطیں درست ہیں۔ اور دونوں صورتوں میں سے ہر ایک صورت میں مہر مسمی ہی واجب ہوگا، اور حضرت امام زفر کی رائے یہ ہے کہ دونوں شرطیں فاسد ہوں گی اور ایفاء شرط اور عدم ایفاء شرط کی صورت میں مہر مثل ہی واجب ہوگا۔ اس کے علاوہ اور بھی دوسرے مسائل درج ہیں جس میں یہ اختلاف پایا جاتا ہے ان تمام مسائل میں قدرے مشترک یہ ضرور ہے کہ ایک صورت میں مہر مسمی اور دوسری صورت میں مہر مسمی یا مہر مثل واجب ہوگا۔

فقہاء احناف کے متون و شروح کے دیکھتے وقت ہرچند یہ سعی کی کہ صراحتاً کہیں یہ معلوم ہوجائے کہ ان اقوال ثلاثہ میں سے راجح اور مفتی بہ رائے معلوم ہوجائے لیکن میں وہاں تک نہ پہونچ سکا، البتہ صاحب بحر علامہ شامی اور ابن ہمام وغیرہ فقہاء کرام نے امام اعظم ابو حنیفہ پر وارد ہونے والے چند اعتراض کا جواب دیا ہے، جس سے ترشح ہوتا ہے کہ انہی کا قول راجح ہے (ملاحظہ ہو **رد المحتار ج ۲ ص ۲۷۲**) تو صورت مذکورہ میں اگر حضرات صاحبین کی رائے پر ہی عمل کیا جائے کہ تادمت عمر اگر شوہر نے بیوی کو اپنی زوجیت میں رکھا تو اس کا مہر دس ہزار، اور اگر طلاق کا وقوع ہوا تو اس کا مہر مثلاً بیس ہزار ہوگا، تو بہتر معلوم ہوتا ہے، مہر کے متعلق شریعت کا یہ حکم ہے کہ مہر نکاح کے بعد فوراً ادا کردینا چاہئے۔ لہذا اس طرح انعقاد نکاح کی صورت میں جب شوہر اپنی بیوی کو دس ہزار مہر کی رقم ادا کردیا اور اس کے بعد تادمت عمر انھوں نے خوشی خوشی زندگی گزار لی اور اللہ کے فضل سے کوئی ناچاقی پیدا نہ ہوئی تو بہت اچھی بات ہے۔ اور اگر خواہ مخواہ ضرورت شرعی کے تحقق کے باوجود جب طلاق کی نوبت آہی گئی تو اب مزید دس ہزار ادا کرنا ہوگا۔ کیونکہ قبل دس ہزار ادا کرچکا ہے۔

یہ بات صرف ظاہراً امام اعظم کے قول کے خلاف معلوم ہورہی ہے، جیسا کہ نظائر اوپر مذکور ہوئے۔ لیکن میری سمجھ میں یہ آرہا ہے کہ جیسے یہ حضرات صاحبین کی رائے کے عین مطابق ہے اسی طرح حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کے دیگر متعدد اصول کے عین مطابق ہے۔ کیونکہ اس طرح مہر مقرر کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ طلاق کی وارداتیں کم سے کم وقوع پذیر ہوں۔ اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب حضرات صاحبین کی رائے پر عمل کیا جائے۔ اور دونوں شرطوں کو درست قرار دیا جائے۔

علامہ ابن نجیم مصری نے **الاشباہ و النظائر** میں یہ ضابطہ تحریر فرمایا ہے۔ " **الامور بمقاصدھا** "

اور اس کے ذیل میں بہت سے ایسے مسائل نقل فرماتے ہیں جو بادی النظر میں ممنوع ہوتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ جائز ہیں، مثلاً میدان جہاد میں اگر کافروں نے مسلمان بچے کو پکڑ کر ڈھال بنالیا، اب مسلمانوں کی طرف سے جو تیر بھی جاتا ہے وہ سب مسلمان بچے کو لگ رہا ہے اور چونکہ جان بوجھ کر ناحق کسی مسلمان کا خون کرنا ممنوع ہے اس لئے ایسے موقعہ پر تیر اندازی ممنوع ہونا چاہئے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کی طرف سے جو تیر اندازی ہوتی ہے اس کا مقصد مسلمان بچوں کو نہیں بلکہ کافروں کا مارنا ہوتا ہے۔ اس لئے ایسے موقعہ پر تیر اندازی بند نہ کی جائے گی بلکہ تیر پھینکتے وقت کافروں کی نیت کی جائے گی۔ علی ہذا القیاس مذکورہ بالا طریقہ سے اگر مہر مقرر کیا جائے تو اس نیت کے ساتھ جائز ہونا چاہئے کہ مقصد یہ ہے کہ طلاق کا وقوع کم سے کم ہو۔

طلاق کا کم از کم واقع ہونا جس طرح شریعت میں پسندیدہ امر ہے اسی طرح اس کا حکم بھی ہے۔ کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ نکاح کرو، طلاق نہ دو، کیونکہ اس سے عرش رحمان ہل جاتا ہے، گویا کہ طلاق کی وارداتوں کا کم سے کم وقوع پذیر ہونا مقاصد شرع میں سے ہے اور مقاصد شرع کے حصول کے لئے ہر ممکن اور جائز طریقہ اختیار کیا جاسکتا ہے۔

نیز اس لئے بھی صورت مذکورہ کو جائز ہونا چاہیے کہ وقوع طلاق کے نتیجے میں بے حد نقصانات ہیں، مثلاً یہ کہ اس کی وجہ سے زوجین اور ان کے رشتہ داروں کے درمیان عداوت، دشمنی، کینہ اور بغض و حسد پیدا ہوجاتے ہیں۔ انسان کا بسا بسایا گھر اجڑ جاتا ہے، بچے کی پرورش و پرداخت اچھی اور نشو و نما عمدہ نہیں ہوپاتی ہے۔ طرفین کا سکون ختم ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے مقصد تخلیق انسان میں خلل واقع ہوجاتا۔ عرش رحمان میں تزلزل پیدا ہوجاتا ہے۔ حدیث و قرآن کی خلاف ورزی لازم آجاتی ہے، حتی کہ بسا اوقات یہ نوبت بھی آجاتی ہے کہ ایک دوسرے کے رشتہ دار دوسرے کے خون کے پیاسے ہوجاتے ہیں۔

اور جب اس طرح مہر مقرر کیا جائے تو یقین ہے کہ طلاق کے بیجا استعمال سے لوگ گریز کریں گے۔ کیونکہ عوام الناس کے نزدیک مال کی قیمت بادی النظر میں بہ نسبت جان کے زیادہ ہے۔ اس لئے مال ادا کرنے کے خوف سے بڑی بڑی مشقتوں کو برداشت کر کے نباہ کی صورت ضرور نکال لیں گے۔ لیکن طلاق پر اقدام نہ کریں گے۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں صورتوں میں ایک ایک خرابی کا لازم آنا ضروری ہے۔ اب ایسی صورت میں مسلمانوں کو احسن طریقہ سے زندگی گزارنے کے لئے فقہاء نے یہ ضابطہ مقرر فرمایا ہے کہ جب دو امروں میں سے کسی ایک کا کرنا لازم و ضروری ہو لیکن دونوں امروں میں کچھ خرابی پائی جاتی ہو تو فرمایا گیا کہ "اهون البليتين" پر عمل کیا جائے گا۔ (الاشباہ والنظائر) اب صورت مذکورہ میں سے ایک صورت یہ ہے کہ مہر کی رقم

زیادہ سے زیادہ علی الترديد مقرر کیا جائے ۔ تو اس میں خرابی یہ ہے کہ تقلیل مہر کا شریعت کا جو حکم ہے اس کی خلاف ورزی لازم آتی ہے ۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ مہر کم مقرر کیا جائے جیسا کہ شریعت کا حکم ہے تو خرابی یہ لازم آتی ہے کہ طلاق واقع کرنے میں لوگ ذرا بھی تامل نہ کریں گے، جیسا کہ آجکل ہورہا ہے ۔ اور جس طرح طلاق کا بکثرت وقوع مذموم ہے اسی طرح اس کے علاوہ دوسری اور بھی بہت سی خرابیاں لازم آتی ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں ۔

مختصر یہ ہے کہ ایک صورت میں ایک خرابی لازم آتی ہے، اور دوسری صورت میں چند خرابیاں لازم آتی ہیں، جس میں سے ایک صورت اولی میں لازم آنے والی خرابی کے ہم پلہ ہے اور دوسری اس سے زائد، لہذا قاعدہ پر اگر عمل کیا جائے گا یعنی بڑے نقصان سے بچنے کے لئے ہلکے نقصان کو انگیز کرلیا جائے تو کوئی حرج نہ ہونا چاہئے بلکہ جائز و درست ہونا چاہئے ۔

نکاح میں عدم تزوج کی شرط لگانا

اگر بوقت نکاح اس طرح مہر مقرر کیا کہ شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر اس نے اس عورت کی موجودگی میں دوسری عورت سے شادی نہ کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا تو یہ صورت جائز ہوگی ۔

کیونکہ فقہ حنفی کی کتابوں میں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر کسی نے ایک عورت سے اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ اس کو باہر نہ لے جائے گا اور مہر ایک ہزار مقرر ہوا ۔ اور اگر اس کو اس کے میکہ سے باہر لے جائے گا تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا، صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ کو ذکر کرکے ائمہ احناف کے درمیان اختلاف نقل کیا ہے ۔ ان میں سے حضرات صاحبین کا قول یہ ہے کہ دونوں شرطیں جائز اور لازم العمل ہوں گی، جائز ہونے کا مطلب ہے کہ اگر شوہر نے وعدہ وفا کیا تو اس عورت کا مہر ایک ہزار ، وعدہ وفا نہ کیا تو اس عورت کا مہر دو ہزار ہوگا ۔ امام اعظم کی رائے یہ ہے کہ شرط اول صحیح اور شرط ثانی فاسد ہے ۔ یعنی اگر شوہر نے شرط پوری کی تو اس عورت کا مہر ایک ہزار ہوگا ۔ اور اگر شرط کی خلاف ورزی کیا تو اس عورت کا مہر مسمی یعنی دو ہزار واجب الادا نہ ہوگا، بلکہ مہر مثل واجب ہوگا ۔

امام اعظم کی طرف سے یوں استدلال کیا گیا ہے کہ دونوں مہر میں سے اول تو نافذ ہوگیا ۔ اور دوسرا مسمی معلق رہا ۔ پھر مسمی ثانی کی تعلیق جس شرط پر تھی یعنی اس کو اس کے شہر سے باہر لے جانا ، جب متحقق ہوا تو مسمی جو معلق تھا وہ نافذ ہوگیا ۔ اب دو قسم کا مہر مسمی ثابت ہوتے ، پہلا انعقاد نکاح کے ساتھ ہی نافذ ہوگیا اور دوسرا تحقق شرط کے وقت ثابت ہوا کیونکہ جو مسمی قبلی ثابت

ہوچکا ہے وہ معلق کے ثابت ہونے کی وجہ سے ختم نہ ہوا اس لئے تحقق شرط سے قبل ہی شوہر نے ایک طلاق رجعی دیدی۔ پھر یہ عورت اس طلاق کی عدت گزار رہی تھی کہ دخول دار جو شرط تھی اس کا تحقق ہوا، تو دوسری طلاق واقع ہوجائے گی پہلی طلاق ختم نہ ہوگی۔

علی ہذا القیاس اس جگہ دو مہر مسمی ثابت ہیں، جن میں سے کسی ایک کو ترجیح حاصل نہیں تو گویا مہر کے تعیین میں جہالت پیدا ہوگئی اور جہالت مہر کی وجہ سے چونکہ مہر مثل واجب ہوتا ہے، لہذا دوسری صورت میں بھی مہر مثل واجب ہوگا۔

حضرات صاحبین کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں مسمی معلق ہے۔ جیسا کہ عبارت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ عبارت اس طرح ہے۔ " **و اما الثانية فكان يتزوجها على الف ان قام بها و على الفين ان اخرجها** " مطلب یہ ہے کہ دونوں مسمی مہر کے لئے ایک ایک شرط ہے، اور یہ الگ بات ہے کہ انعقاد نکاح کے ساتھ ایک مسمی کی شرط کا تحقق ہوگیا تو وہ ثابت ہوگیا، اور جب دوسرے مسمی کی شرط کا تحقق ہوگا تو دوسرا مسمی ثابت ہوجائے گا۔ اور دونوں مسمی میں کوئی تعارض نہیں بلکہ دوسرا مسمی اپنے اندر مسمی اول کو لئے ہوا ہے، اس لئے کہا جائے گا کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو اس کے وطن سے نکالا تو اس شخص کے ذمہ مہر کی رقم دو ہزار لازم ہوگی۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ دونوں شرطوں میں سے ہر ایک کے ساتھ عورت کی غرض متعلق ہے لہذا دونوں کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " **المسلمون عند شروطهم** "

اس کو ایک مثال سے یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ کسی شخص نے اپنی بیوی کی طلاق کو دو چیزوں پر معلق کیا اس کے بعد ایک شرط پائی گئی تو ایک طلاق واقع ہوگئی، اور جب اس کی زوجیت میں رہتے ہوئے دوسری شرط کا تحقق ہوگا تو دوسری طلاق واقع ہوجائے گی، علی ہذا القیاس جب اول مہر مسمی شرط اول یعنی انعقاد نکاح کے ساتھ ہی لازم ہوگیا اور جب دوسری شرط پائی گئی تو مزید ایک ہزار اور یعنی کل دو ہزار مہر اس شوہر کے ذمہ لازم ہوجائے گا۔

اسی طرح ایک مسئلہ لکھا کہ کسی شخص نے ایک عورت سے شادی کی اس شرط کے ساتھ کہ اگر وہ بدصورت ہوگی تو اس کا مہر ایک ہزار اور اگر خوبصورت ہوگی تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا۔ تو اس مسئلہ میں امام اعظم ابو حنیفہ کی رائے بھی یہی ہے کہ اگر وہ عورت بدصورت ہوگی تو اس کا مہر ایک ہزار اور اگر خوبصورت ہوگی تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا۔ لہذا اگر یہ کہا جائے کہ صورت مذکورہ یعنی اس شرط کے ساتھ نکاح کیا کہ اگر اس عورت کی موجودگی میں دوسری کسی عورت سے شادی نہ کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا اور اگر دوسری کسی عورت سے شادی کیا تو اس کا مہر تیس ہزار ہوگا۔ بالکل صحیح و درست ہونا چاہئے۔ اس کی درستگی کی چند وجہیں میری سمجھ میں آرہی ہیں۔

ایک تو اس وجہ سے کہ اس کی تائید دوسرے مسائل فقہیہ سے ہورہی ہے جس میں سے بعض میں باتفاق فقہاء دو شرطوں کو جائز قرار دیا گیا ہے ۔ اور بعض میں گرچہ اختلاف ہے ۔ لیکن بایں ہمہ دو جلیل القدر امام و فقیہ کا قول ضرور ملتا ہے کہ دونوں شرطیں جائز ہوں گی ۔ دوسرے اس وجہ سے بھی صحیح ہونا چاہئے کہ عموماً عقد نکاح کے وقت اس قسم کی شرط لگانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ شوہر کسی دوسری عورت کے ساتھ شادی کرلینے کے بعد عدل بین الزوجتین قائم نہیں کر پائے گا ۔ کیونکہ زمانہ اور اہل زمانہ کے حالات ایسے ہی ہیں کہ جب ایک بیوی کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے شادی کرتا ہے تو پہلی عورت سے بالکل صرف نظر کرلیتا ہے ۔ جس کی وجہ سے پہلی عورت کا نقصان ہوتا ہے تو اس طرح کی شرط لگادی جاتے تاکہ وہ شخص کسی دوسری عورت سے شادی کر کے عورت کا کوئی نقصان نہ کرسکے ۔ اور خود عدم اقامت عدل کے عذاب میں گرفتار نہ ہوسکے ۔

نیز فقہی قاعدہ ہے کہ جب کوئی شئی معاشرہ میں عام ہوجاتی ہے اور ان چیزوں کو عقل سلیم نہ مانتی ہو تو ایسی چیزوں کو منکر کہا جاتا ہے اس لئے جب کوئی منکر عمومی حیثیت حاصل کرلے تو ایسی صورت میں اسے عمومی منہی عنہ قرار دے کر حکم امتناعی نافذ کردیا جائے گا ۔ اب جب کہ عام دستور ایسا ہی ہوچکا کہ بین الزوجتین شوہر عدل قائم نہیں کرتے تو ایسی صورت میں یہ حکم بھی عام کردیا جاتے گا کہ دوسری کسی عورت سے شادی کرنا اس کے لئے نامناسب ہوگا ، یا ناجائز ہوگا ۔ کیونکہ قرآن کریم میں یہ حکم صاف ہے کہ اے مسلمانوں اگر تمہیں اقامت عدل میں خوف ہو تو ایک ہی عورت سے شادی کرو ۔ " **وان خفتم الا تعدلوا فواحدة** " اب اگر شوہر عدم اقامت عدل کے خطرہ ہی میں نہیں بلکہ یقینی ہونے کے باوجود دوسری عورت سے شادی کرتا ہے توگویا حکم قرآنی کی اعلانیہ خلاف ورزی کر رہا ہے اور عدم اقامت عدل کا خطرہ یقینی اس لئے ہے کہ یہ منکر عرف عام کی طرح ہوگیا اور عرف عام سے ثابت شدہ امر یقینی ہوتی ہے جیسا کہ ہدایہ میں ہے " **الثابت بالعرف كالمتيقن به** " ( ) لہذا ایسی صورت میں شوہر کو ایسی نازیبا حرکت سے روکنا ضروری ہوگا ، جس کے لئے مختلف طریقے اختیار کئے جاسکتے ہیں ، منجملہ ان طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ بوقت نکاح ہی اس قسم کی شرط لگادی جائے کہ اگر اس عورت کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے شادی کی تو اسے مہر کی رقم میں تیس ہزار روپے ادا کرنے ہوں گے ۔

نیز اس قسم کی شرط کے بارے میں حدیث بھی ہے کہ " **المسلمون على شروطهم الخ** اسی وجہ سے حضرات صاحبین کی رائے یہی ہے کہ دونوں شرطیں جائز و معتبر ہوں گی ۔

ایک شبہ : کسی کو ایسی صورت میں یہ وہم ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی شرط لگانے کی وجہ سے شوہر کے لئے ایک چیز جو حلال تھی وہ ان پر حرام کرنا لازم آتا ہے ۔ یعنی ہر مرد کے لئے زیادہ سے زیادہ چار عورتوں سے شادی کی

شریعت نے اجازت دی ہے اور اس صورت میں اس سے اس کو روکنا لازم آتا ہے جو بہر حال ایک حلال چیز کو حرام کرنا ہے اور وہ ہر شرط جو حلال کو حرام کردے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لئے شرط مذکور کا کوئی اعتبار نہ ہونا چاہئے ۔

تو جواب یہ ہے کہ اس قسم کا شبہ یہاں واقع ہی نہیں ہوسکتا، کیونکہ یہ شبہ تو اس وقت واقع ہوگا جب اس شخص کے لئے ایک عورت کی موجودگی میں دوسری عورت سے شادی کرنا جائز ہوتا۔ اور اس جملہ میں ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ صورت حال اور ماحول نے انسانیت کو ایسے موڑ پر لاکھڑا کیا ہے کہ کہنا پڑے گا کہ دوسری عورت سے اس کے لئے شادی کرنا درست ہی نہیں ہے ۔ اس لئے کہ زمانہ اور اہل زمانہ کے حالات ایسے ہوگئے ہیں کہ عدم اقامت عدل بین الزوجتین یقینی ہوگیا ہے ۔ اور قرآن کریم کا حکم ہے کہ جب عدل بین الزوجتین قائم کرنے کا خوف ہو تو ایک ہی عورت سے شادی کرنا کافی ہے ۔ دوسری کسی عورت کی لالچ کرنا صحیح نہیں۔ تو میری سمجھ میں یہ آرہا ہے کہ موجودہ دور میں قرآن کا یہ حکم " **ان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة** " ہی قابل عمل ہے ۔ تو گویا کہ اس قسم کی شرط لگا کر عورت نے اپنے شوہر کو ایک حکم قرآنی پر عمل کی دعوت دی ہے ۔

(**هذا ما فهمت من كلام الفقهاء و المفسرين۔ و الله اعلم بالصواب** (ملاحظہ ہو **فتح القدير ج ۳ ص ۳۳۔ ۲۳۷ و بحر الرائق ج ۲ ص ۲۸۷ و رد المحتار ج ۲ ص ۱۷۷۔ ۱۷۲**)

عورت کا اپنی ملازمت کی شرط لگانا

بوقت نکاح عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کو موجودہ ملازمت یا آئندہ ملنے والی ملازمت سے نہ روکے گا۔ یہ صحیح نہیں ہے ۔ یعنی اگر اس قسم کی شرط لگا کر کسی کا نکاح ہوا تو یہ شرط فاسد ہوگی، اور نکاح منعقد ہوجائے گا۔

کیونکہ اللہ تعالی نے تمام مخلوقات میں انسان کو مخدوم اور دیگر تمام مخلوقات کو خادم کی حیثیت سے پیدا فرمایا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی زندگی میں پیش آنے والے تمام حالات و واقعات میں اس کی رہنمائی کے لئے اپنے برگزیدہ بندوں یعنی رسولوں کا سلسلہ جاری فرمایا۔ اس برگزیدہ شخصیت نے جہاں اور تمام احکام کی عملی اور قولی تشریح فرمائی ہے وہیں خاص مرد و عورت کے حقوق و فرائض کی تعیین بھی کی ہے ۔ مردوں کو حکم ہوا۔ " **سيروا في الارض و ابتغوا من فضل الله** " اور دوسری جگہ حکم ہوا کہ جب نماز پوری کر چکو تو تلاش معاش کے لئے زمین میں پھیل جاؤ۔ لیکن عورتوں کو اس قسم کا کہیں حکم نہیں آیا کہ تم بھی تلاش معاش میں سرگرداں پھرتی رہو۔ بلکہ ایسے

موقعہ پر ارشاد ہوا کہ عورت کا اپنے مرد کے ساتھ تجارت میں شریک ہونا یعنی کار تجارت مل کر انجام دے رہے ہوں یہ علامت قیامت میں سے ہے۔ اسی طرح عورت و مرد کے فرق مراتب کو بیان کیا گیا " **الرجال قوامون علی النساء** " کہ مردوں کو عورتوں کا حکام بنایا گیا ہے۔ قرآن کریم میں اس کی علت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ مردوں کو عورت کا حاکم بنانے میں بہت ساری حکمتیں اور مصلحتیں کار فرما ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ہمارے اختیار کی بات ہے کہ بعض کو افضل اور بعض کو مفضول کردیں۔ " **و بما فضل الله بعضہم علی بعض** " دوسری وجہ ہے کہ مرد کو یہ حکم ہوا کہ وہ اپنی محنت و مشقت سے کما کر عورت پر مال خرچ کرے " **و بما انفقوا** " تیسرے اس وجہ سے کہ اللہ تعالی نے مردوں کو علمی اور عملی قوتیں بہ نسبت عورت کے بہت زیادہ عنایت کی ہے، یہاں تک کہ عورتوں کو ناقصات عقل و ناقصات دین کہا گیا ہے۔

پس اگر عورت بذات خود یا اس کا ولی یا وکیل بوقت نکاح یہ شرط لگائے کہ شوہر اس عورت کو اس کی موجودہ ملازمت سے یا آئندہ ہونے والی ملازمت سے نہ روکے گا۔ اور ہونے والا شوہر اس شرط کو قبول و منظور بھی کرلیتا ہے تو نکاح منعقد ہوجائے گا، لیکن شوہر پر اس شرط کی پابندی ضروری نہ ہوگی۔ اور اگر شوہر اپنی اسی بیوی کو اس کی موجودہ یا آئندے ہونے والی ملازمت سے روکتا ہے تو عورت پر لازم ہوگا کہ وہ شوہر کا حکم مان کر ملازمت سے باز آجائے۔

اشتراط فی النکاح اور اس کے احکام

مولانا محمد اقبال قاسمی ٭

عقد نکاح کے ساتھ فریقین جو شرائط طے کرتے ہیں ہم ان کو تین قسموں میں تقسیم کرسکتے ہیں:

۱۔ ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو، مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا۔ مختصر لفظوں میں اس کو یوں تعبیر کرسکتے ہیں۔ وہ شرائط جو مقتضائے عقد کے مطابق ہوں جیسے نفقہ، سکنی اور کسوہ کی شرط لگانا۔

۲۔ نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو۔

۳۔ نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط عائد کرنا جو پہلی اور دوسری قسم میں سے کسی کے دائرہ میں نہیں آتی ہے، اس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی، مثلا عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا، اس کی فقہی تعبیر **مالیس من القسمین** سے ہوسکتی ہے۔

٭ استاذ مدرسہ اسلامیہ شکرپور، بھرواڑہ، دربھنگہ، بہار

پہلی قسم کا شرعی حکم

اس قسم کے شرائط کا حکم یہ ہے کہ انکا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے کیونکہ وجوب فریقین کی آپسی اور باہمی رضامندی پر موقوف نہیں بلکہ شریعت بیضاء نے از خود محض عقد کی بنیاد پر واجب کردی ہے ،اگرچہ بوقت عقد اس کی تصریح یا شرط نہ لگائی گئی ہو ، مسلم شریف میں حدیث ہے " **ان احق الشروط ان یوفی بہ ما استحللتم بہ الفروج** " (**مسلم شریف ۱۔ ۴۵۵**) پوری کرنے کے اعتبار سے لائق ترین وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شرمگاہوں کو حلال کیا " علامہ خطابی شرائط نکاح کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

" **فمنھا ما یجب الوفاء بہ اتفاقا وھو ما امر اللہ بہ من امساک بمعروف او تسریح باحسان** " (**حاشیۃ بخاری ۲۔ ۲** " بعض شرائط وہ ہیں جن کو پورا کرنا بالاتفاق ضروری ہے اور وہ ہیں جن کا اللہ نے حکم دیا ہے یعنی یا تو معروف طریقے پر روکنا یا اچھے طرز پر چھوڑ دینا ۔

تقریر ترمذی میں حضرت شیخ الہند تحریر فرماتے ہیں ۔

" **الشروط اللاتی من مقتضیات النکاح مثل المھر و النفقۃ و السکنی لا مطلق الشروط فھذہ الشرط یجب علی الزوج استیفاؤھا** (**تقریر الترمذی للشیخ محمود حسن الدیوبندی مع سنن الترمذی ، ص ۳۲ ج ۲**

حضرت عمر کا قول " **المؤمنون علی شروطھم عند مقاطع حقوقھم** " (**بخاری شریف ۔ ۲۰۷**)

دوسری قسم کا شرعی حکم

اس کا حکم یہ ہے کہ شرائط باطل ہیں اور نکاح منعقد ہوجاتا ہے ،اور ان شرائط کی پابندی متعلقہ فریق کے لئے ضروری نہیں ،کیونکہ ان شرائط کی وجہ سے ان چیزوں کا ابطال لازم آتا ہے جو شریعت نے عقد کی بناء پر واجب کی ہے اسی وجہ سے جب حضرت فاطمہ بنت قیس نے یہ حدیث پیش کی کہ " میرے شوہر ابو عمرو بن حفص نے مجھے طلاق بتہ دے دی ، جب میں خدمت اقدس میں حاضر ہوئی تو سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ" تیرے لئے عدت میں نہ نفقہ ہے سکنی " تو حضرت عائشہ نے ان کی روایت کو شریعت کے خلاف دیکھ کر فرمایا " فاطمہ کو کیا ہوگیا کیا وہ اللہ سے (اس روایت کو بیان کرنے میں) نہیں ڈرتی " اور حضرت عمر نے تردید کرتے ہوئے فرمایا :

لا ندع کتاب ربنا و سنۃ نبینا بقول امراۃ نسیت او شبہ لھا " (**مشکوۃ شریف ۲ ۔ ۲۸۸**

حدیث میں ہے :

" ماكان من شرط ليس فی کتاب الله فهو باطل و ان کان مائة شرط ۔ قضاء الله احق و شرط الله اوثق " (بخاری شریف ١۔ ٣٧٧)

" جو شرط کتاب اللہ میں نہیں وہ باطل ہے خواہ ایک سو شرائط کیوں نہ ہوں ، اللہ کا فیصلہ زیادہ اتباع کے لائق ہے اور اللہ کی شرط زیادہ معتمد علیہ ہے " حافظ ابن حجر عسقلانی فتح الباری میں لکھتے ہیں :

" وہ شرط جو مقتضائے نکاح کے خلاف اور منافی ہو مثلاً یہ شرط کہ عورت کے لئے کوئی باری رات گزاری کی نہیں ، یا اس عورت کے ہوتے ہوئے کسی باندی سے جماع نہیں کرے گا ۔ یا نفقہ نہیں دے گا وغیرہ وغیرہ ، تو اس شرط کو پورا کرنا لازم نہیں بلکہ اگر صلب عقد میں یہ شرط واقع ہو تو شرط لغو اور باطل قرار پائے گی اور نکاح مہر مثل کے ساتھ درست ہوجائے گا " (فتح الباری ٩ ۔ ٢١٨ باب الشروط فی النکاح ، شرح مسلم للنووی ١ ۔ ٤٥٥)

علامہ خطابی نے اس قسم کو ان لفظوں میں بیان کیا ہے : " ومنها مالا یوفی به اتفاقاً ") (حاشیہ بخاری شریف ٢ ۔ ٧٧٢)

بدائع الصنائع میں علامہ کاسانی شرط فاسد سے نکاح کے عدم فساد کو ان لفظوں میں واضح کرتے ہیں :

" النکاح لا یفسد بالشرط الفاسد " (بدائع الصنائع ٢ ۔ ٢٨٢) نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ۔

تیسری قسم کا شرعی حکم

اس نوع کا حکم مختلف فیہ ہے ، امام احمد ، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل کرنا واجب ہے ، اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق ہوگا (المغنی لابن قدامہ ٧ ۔ ٥٢٩)

جب کہ امام ابو حنیفہ ، امام مالک ، امام شافعی اور سفیان ثوری کا مسلک یہ ہے کہ اس قسم کی شرطیں قضاءً لازم الایفاء نہیں ، اور ان سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا ، البتہ دیانتاً ضروری ہیں ۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے " واوفوا بالعهد ان العهد کان مسئولا " تم اپنے عہد کو پورا کرو ، بلاشبہ تم سے عہد کے بارے میں بروز قیامت سوال ہوگا ۔ اسی طرح " یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود " امام ترمذی دونوں مسلکوں کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :

جب کسی نے ایک عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ وہ اس کو شہر سے نہیں نکالے گا تو شوہر کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس کو نکالے یہی امام شافعی ، امام احمد اور امام اسحاق کا قول ہے ، اور علی بن ابی طالب نے فرمایا کہ

عورت کی شرط سے پہلے اللہ کی شرط ہے، گویا انہوں نے شوہر کو نکالنے کی اجازت دی، اگرچہ عورت نے نہ نکالنے کی شرط لگادی ہو ــ یہی سفیان ثوری اور بعض کوفیین کا قول ہے" (ترمذی ۱۔ ۲۱۲)

امام ترمذی نے امام شافعی کا مسلک اگرچہ امام احمد کے مطابق ذکر کیا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے ساتھ ہیں۔ چنانچہ حافظ ابن حجر امام ترمذی کا قول نقل کرکے فرماتے ہیں " **والنقل فی ھذا من الشافعی غریب** " (**فتح الباری ۹۔ ۲۱۸**) امام نووی نے بھی یہی لکھا ہے (**کما فی شرح مسلم للنووی ۱۔ ۴۵۵**)

بدائع میں علامہ کاسانی احناف کا مسلک ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" **ان ماشرط الزوج من طلاق المراۃ و ترک الخروج من البلد لایلزمہ فی الحکم لان ذالک وعدلھا فلا یکلف بہ** " (**بدائع الصنائع ۲۔ ۲۸۵**)"

بلاشبہ دوسری بیوی کو طلاق دینے یا شہر سے نہ نکالنے کی شرط شوہر کے لئے قضاء لازم نہیں ہے، اس لئے کہ یہ وعدہ ہے جس کا شوہر کو مکلف نہیں بنایا جاسکتا ہے۔ اور لگے ہاتھوں "الکوکب الدری" کی وہ عبارت ذکر کردینا برمحل ہے جو مذکورہ تین قسموں کو مع ان کے احکام کے شامل ہے۔

" **و الحاصل ان الشروط ثلثۃ اصناف۔ مایوجبہ الزواج من غیر اشتراط کالنفقۃ و السکنی۔ فھذا یجب الایفاء بہ و ان لم یشترط۔ و ما ینافی کتاب اللہ و نص رسولہ۔ فھذا لا یجوز العمل بھا وان اشترط ... و مالیس من القسمین فھی مباحۃ اتیانھا وترکھا۔ فھذہ یجب الایفاء بھا اذا اشترط۔ و ان لم یکن یشترط لا** " (**الکوکب الدری ۱۔ ۳۳۶**۔)

۲۔ شرائط تفویض اور اس کے احکام

"عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے تو اس کی تین صورتیں نکل سکتی ہیں"

۱۔ عقد نکاح سے قبل شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کا دستخط ہوجائے۔

۲۔ بوقت عقد نکاح ان شرائط کا زبانی ذکر کیا جائے، ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق اور قبول مشروط ہو۔

۳۔ عقد نکاح کے بعد طرفین کے مابین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے۔

پھر بیوی کو طلاق کا حق تفویض کرنے کے بعد شوہر تفویض طلاق کو ختم کرسکتا ہے یا نہیں؟

عقد نکاح سے قبل شرائط تفویض

اجمالاً یہ سمجھنا چاہئے کہ تفویض طلاق کی مذکورہ تینوں صورتیں معتبر اور درست ہیں مگر پہلی اور دوسری صورت کے معتبر اور مفید ہونے کے لئے ایک شرط ہے جس کو ابھی ہم بیان کریں گے۔ رہا تفویض کے بعد اس سے رجوع کرنا تو یہ شوہر کے قبضہ سے خارج ہے، اس کی زبان سے تفویض کے الفاظ نکلنے کے بعد اس کو ختم کرنے کا کوئی حق نہیں۔ بدائع الصنائع میں علامہ کاسانی بہت ہی عمدہ اسلوب میں لکھتے ہیں:

" اما بیان صفته فهو انه لازم من جانب الزوج حتی لایملک الرجوع منه و لانهی المراة مما جعل الیها و لا فسخ ذالک "(بدائع الصنائع ۳۔ ۱۱۳)

" اس کی کیفیت یہ ہے کہ یہ زوج کی جانب سے لازم ہوجاتا ہے، یہاں تک کہ اس سے رجوع یا عورت کو حق تفویض سے روکنے کا نہیں، اور نہ اس کو فسخ کرنے کا حق ہے "

تفصیل یہ ہے کہ اگر تفویض نامہ نکاح سے پہلے لکھا جاوے تو اس کے معتبر ہونے اور مفید ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت اور نسبت موجود ہو۔ مثلاً یہ لکھا جاوے کہ اگر میں فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں، اور تفویض نامہ میں ذکر کردہ شرائط میں سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مسماۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا پھر جس وقت چاہے اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کرکے نکاح سے الگ ہوجائے ... اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ لکھی گئی تو یہ تفویض نامہ غیر معتبر ہوگا اور اس کی رو سے عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔

صاحب قدوری تعلیق بالشرط کے مسائل کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" و لایصح اضافة الطلاق الا ان یکون الحالف مالکا او یضیفه الی ملکه فان قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فدخلت الدار لم تطلق "(قدوری کتاب الطلاق۔ ۱۷۲)

اور طلاق کی نسبت شرط کی جانب درست نہیں مگر یہ کہ طلاق کو معلق کرنے والا مالک ہو یا ملکیت کی طرف طلاق کو منسوب کرے، اسی وجہ سے اگر کسی نے اجنبیہ عورت سے کہا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ کو طلاق، پھر اس سے شادی کرلی اور پھر وہ گھر میں داخل ہوئی تو طلاق نہیں ہوگی "

عالمگیری میں تفویض بالشرط کو معلق کرنے کے اقسام کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

" دوسری قسم فلاں وقت تک مہر معجل کو ادا نہ کرنے کی صورت میں تعلیق تفویض، اس قسم کو لکھنے کا طریقہ یہ

ہے کہ عورت کے امر کو مطلقا اس کے اختیار میں دے دے ایک طلاق بائن واقع کرنے کے بارے میں، اس شرط کے ساتھ کہ جب مہینہ کے شروع یا آخر کے ایام گزر جائیں اور شوہر پورے مہر معجل کو ادا نہ کرے، جس کی مقدار اتنی ہے تو عورت اپنے آپ کو ایک طلاق بائن اس مدت کے بعد جب چاہے دیدے گی اور اس طلاق کو اس نے اس کے حوالہ کردیا۔ اور عورت نے مجلس تفویض میں اس کو قبول کرلیا ۔ تیسری قسم تفویض کو شوہر کے جوا کھیلنے یا شراب پینے یا سخت پٹائی کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کرنا، اس تفویض نامہ کو بھی تحریری شکل میں لانے کا طریقہ وہی ہے جو ہم نے (دوسری قسم میں) بیان کیا (عالمگیری کتاب الشروط ۶۔ ۲۷۱)

اور اس پہلی صورت کو لکھوانے اور زبانی کہنے کا حکم برابر ہے، لیکن چونکہ عموماً لکھوانے کا معمول ہے اور اس کے بغیر شوہر کے لئے انکار اور ٹال مٹول کی گنجائش نکل سکتی ہے اس لئے اس کو قید تحریر میں لے آنا احوط ہے۔

اور اگر اضافت الی النکاح نہ ہو تو اس اقرار کا کوئی اعتبار نہیں، ہاں اگر تحریر عقد نکاح سے قبل لکھوالی گئی اور دولہا اور گواہان کے دستخط بعد عقد کرائے گئے تو اس صورت میں تفویض نامہ کی تکمیل کے بعد عقد نکاح ہونے کی وجہ سے اضافت کی کوئی ضرورت نہیں اور یہ تیسری شکل میں داخل ہے۔

بوقت عقد نکاح شرائط تفویض

دوسری صورت یہ ہے کہ عین ایجاب و قبول ہی میں زبانی شرائط مذکور ہوں، یہ صورت بھی معتبر اور درست ہے، اس کے صحیح اور معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو یعنی اولاً خود عورت یا اس کا ولی یا وکیل عقد نکاح کے وقت یوں کہے کہ " میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلانہ بنت فلاں کو تیرے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ اگر آپ نے فلاں، فلاں کام کیا (جتنی شرطیں لگانا مقصود ہوں سب کو ذکر کردیا جائے) تو اپنے معاملہ کا اختیار میرے ہاتھ، یا مسماۃ موصوفہ کے ہاتھ میں ہوگا اور شرائط مذکورہ میں سے کسی ایک شرط کی خلاف ورزی پر بھی اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا جب چاہے اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے الگ کرلوں، اس کے جواب میں مرد ناکح کہے میں نے قبول کرلیا یا شرائط سمیت قبول کرلیا۔ اس کے بعد جب عورت شوہر کی جانب سے شرط کی خلاف ورزی دیکھے تو ایک طلاق بائن کے ذریعہ جدائی اور فرقت اختیار کرلے۔

اور اگر ایجاب مرد کی جانب سے ہو اور لڑکی والے قبول کے ساتھ تفویض کے شرائط بھی ذکر کریں تو شرط باطل اور نکاح بلا کسی شرط کے درست ہوجائے گا اور عورت کے لئے کسی قسم کا اختیار نہ ہوگا۔

علامہ شامی در مختار کی عبارت " **نکحها علی ان امرها بیدها صح** " کے ذیل میں لکھتے ہیں:

" مصنف کا قول " **صح** " مقید ہے اس کے ساتھ کہ ابتداء (ایجاب) عورت کی جانب سے ہو۔ لہذا عورت کہے گی کہ میں نے اپنی شادی تجھ سے اس شرط پر کی کہ میرا معاملہ میرے اختیار میں ہوگا، جب جب بھی چاہوں گی میں اپنے آپ کو طلاق دے لوں گی اور شوہر اس کو قبول کرلے، اور اگر ابتداء (ایجاب) زوج کی جانب سے ہو تو طلاق واقع کرنے کا کوئی حق نہیں ہوگا، اور امر اس کے اختیار میں نہ ہوگا (الدر المختار مع رد المحتار **٢ - ٥٧٢** ط ماجدیہ پاکستان)

فتاوی ہندیہ کتاب الحیل میں مرقوم ہے۔

" **حيلة اخرى فى اصل المسئلة ان تقول المراة للمحلل زوجت نفسى منك على ان امرى بيدى اطلق نفسى كلما اريد ثم يقبل الزوج فيصير الامر بيدها تطلق نفسها كلما ارادت . و لوبدء المحلل فقال تزوجتك على ان امرك بيدك تطلقى نفسك كلما تريدين فقبلت لا يصير الامر بيدها** " (**هندية ٦ - ٣٩٢**)

عورت اور مرد کے ایجاب میں فرق بیان کرتے ہوئے فقیہ ابو اللیث سمرقندی لکھتے ہیں:

" اس لیے کہ ابتداء جب زوج کی جانب سے ہوگی تو طلاق کی تفویض نکاح سے قبل ہوجائے گی اور یہ درست نہیں اور جب ابتداء عورت کی جانب سے ہوگی تو طلاق کی تفویض نکاح کے بعد ہورہی ہے۔ اس لئے کہ جب مرد ناکح نے عورت کے کلام کے بعد قبلت کہا اور جواب سوال کو متضمن ہوتا ہی ہے تو یہ ایسا ہوگیا جیسا کہ شوہر کہہ رہا ہو کہ میں نے قبول کیا اس شرط پر کہ تجھ کو طلاق کا اختیار ہوگا، یا تیرا امر تیرے اختیار میں ہوگا، چنانچہ یہ تفویض نکاح کے بعد ہورہی ہے (شامی **٢ - ٣٧٢**)

شامی کی مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ وجہ فرق صرف یہ ہے کہ ایک میں تفویض نکاح سے قبل ہے جو درست نہیں اور ایک میں بعد نکاح ہے جو درست ہے۔ لہذا اگر شوہر ایجاب کرے اور تفویض کی نسبت مابعد النکاح کی طرف کرے اور عورت قبول کرلے تو بھی تفویض درست ہوگی، فتاوی ہندیہ میں لکھا ہے:

" **وحيلة اخرى ان يقول الزوج المحلل للمراة تزوجتك على ان امرك بيدك بعدما تزوجتك و طلقى نفسك كلما تريدين فقالت المراة قبلت يصير الامر بيدها ايضا** " (**هندية ٦ - ٣٩٢**)

اور اگر ایجاب عورت ہی کی طرف سے ہو مگر شرط تفویض کا ذکر نہیں ہوا اور مرد نے قبول میں شرط تفویض کے اضافہ کے ساتھ قبول کیا تب بھی تفویض درست ہے، لیکن چونکہ اس صورت میں صرف مرد کو اختیار ہے خواہ بالشرط قبول کرے یا بلاشرط، عورت جبر نہیں کرسکتی، کیونکہ جب عورت کی جانب سے ایجاب مطلق ہو اور مرد نے اس کو قبول کرلیا تو اب شرائط کا ذکر عورت کے قبضے سے خارج ہوگیا اب تو مرد کے لئے اختیار ہے کہ مطلق قبول کرے یا مشروط، اس لئے جو عورت احتیاط کی طالب ہو اسے ایجاب کو شرط کے ساتھ مقید کردینا چاہئے تاکہ مرد کے لئے راہ فرار اختیار کرنے کا موقع نہ رہے۔ البتہ اگر مرد کے قبول سے پہلے پہلے عورت یا ولی کو شرط کا خیال آگیا اور ذکر کردیا تو بھی بلا شرط قبول کرنے کا حق نہ رہے گا فتاوی ہندیہ میں ہے:

"ہمارے نزدیک فی الفور قبول کرنا شرط نہیں ۔۔۔ شرط یہ ہے کہ قبول ایجاب کے مخالف نہ ہو" (ایضا ١۔ ٢٧٩)

عقد نکاح کے بعد شرائط تفویض

اس کی صورت یہ ہے کہ نکاح کے بعد تفویض نامہ تحریر کیا جائے۔ یا زبانی شوہر کے طلاق کو عورت کے سپرد کردیا جائے یہ درست ہے اور عورت کو اختیار ہوگا طلاق واقع کرنے کا۔

پھر تفویض اگر مطلق ہو اور وقت کو ذکر نہ کیا گیا تو یہ تفویض مجلس علم تک محدود رہے گی، اگر وہ اپنے کو اس مجلس میں اختیار کرلے تو ایک طلاق بائن پڑ جائے گی ورنہ حق تفویض ختم ہوجائے گی۔ بدائع الصنائع میں ہے:

" فان کان مطلقا بان قال امرک بیدک فشرط بقاء حکمه بقاء المجلس و هو مجلس علمها بالتفویض فما دامت فی مجلسها فا لامر بیدها " (بدائع الصنائع ٣۔ ١١٣)

اور اگر تفویض موقت ہو لیکن وہ وقت عام ہو، ایام، اشہر اور سنین کے ساتھ تحدید نہ ہو تو عورت کا خیار مجلس تک مقید نہ ہوگا بلکہ جس وقت چاہے طلاق دے سکتی ہے۔ علامہ کاسانی نے بہت ہی عمدہ انداز میں اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

" فاما اذا کان موقتا فان اطلق الوقت بان قال امرک بیدک اذا شئت او اذا ماشئت او متی ما شئت او حیثما شئت فلها الخیار فی المجلس و غیر المجلس و لا یتقید بالمجلس ... فلها ان تطلق نفسها فی ای وقت شائت الا انها لا تملک ان تطلق نفسها الامرة واحدة " (ایضا ٣۔ ١١٥)

یہ تیسری صورت شوہر کی رضامندی پر موقوف ہے، اس پر شوہر کو مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ عقد نکاح کے بعد شرط کو منوانا بیوی کے اختیار سے باہر کی بات ہوجاتی ہے۔ اس لئے جو عورت مستقبل میں شوہر کے مصائب و آلام اور ضرب موج سے خلاصی چاہتی ہے تو اسے چاہئے کہ تفویض نامہ، اقرار نامہ، شرائط نامہ نکاح سے پہلے یا عقد کے وقت لکھوالے۔ $\frac{21}{11}$

تفویض نامہ میں احتیاطا مزید قیودات

چونکہ عورتیں ناقص العقل والدین ہوتی ہیں۔ اس لیے طلاق کو مطلقاً اس کے ہاتھوں میں دے دینا خطرہ سے خالی نہیں، اس لیے مناسب یہ ہے کہ تفویض نامہ میں مناسب قیود احتیاطا لگادی جائیں جو مفید ہوں اور بیجا تصرف کا سد باب کریں، مثلا عورت یا متولی یا وکیل یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلانہ بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں اس شرط پر دے دیا کہ جس وقت اس کو تم سے تکلیف شدید پہنچے گی جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو تین افراد تسلیم کریں اور وہ دونوں یا تینوں طلاق کو مناسب بھی کہیں تو اس کے بعد ہر وقت معاملہ میرے اختیار میں ہوگا کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر جدائیگی اختیار کرلوں، یا مرد مہر معاف کرنے کی شرط لگالے اور عورت یوں کہے کہ "مہر معاف کر کے اپنے آپ کو اختیار کرلوں گی" بحر الرائق میں علامہ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں

" قال لها امر ثلاث تطليقات بيدك ان ابرائتني عن مهرك ... ان قدمت الابراء وقع و ان لم تبرائه عن المهر لا يقع لان التوكيل كان بشرط الابراء " (البحر ٣ ـ ٣١٩)

" بیوی سے کہا تینوں طلاقوں کا مسئلہ تیرے ہاتھ میں ہے اگر تو اپنے مہر سے بری کردے ... اگر پہلے عورت بری کردے تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر مہر سے بری نہیں کیا تو نہیں پڑے گی اس لئے کہ توکیل ابراء کی شرط کے ساتھ مشروط ہے " ۔

مہر کی تکثیر و تقلیل کا مدار وجود شرط پر

بعض شرطیں اور ان کا حکم۔ ١۔ بوقت عقد اس طرح مہر طے کرنا کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو مہر دس ہزار ہے۔ ٢۔ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر نہیں نکاح کیا تو مہر پندرہ ہزار ہوگا۔

اس طرح کی شرطوں کا حکم یہ ہے کہ اس کو پورا کرنا دیانتاً واجب ہے قضاء واجب نہیں ۔ اس لئے کہ اس کی حیثیت محض وعدہ کی ہے اور وعدہ کو پورا کرنے کا قضاء مکلف نہیں بنایا جاسکتا ۔ اگرچہ مومن کی شان ایفاء عہد بتلائی گئی ہے " **و الذین یوفون بعهدهم و لا ینقضون المیثاق** " نیز وعدہ کو پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے ۔ " **واوفو بالعهد ان العهد کان مسئولا** " لیکن ان نصوص کی بنیاد دیانت اور تقوی پر ہے ۔ علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں

" **ان ما شرط الزوج من طلاق المراة و ترک الخروج من البلد لا یلزمه فی الحکم لان ذالک وعدلها فلا یکلف به** " (بدائع ۲۔ ۲۸۵)

حضرت عمر کا ارشاد گرامی ہے : " **المؤمنون علی شروطهم عند مقاطع حقوقهم** " (حاشیہ **بخاری ۲۔ ۷۷۳**)

باقی جہاں تک مہر کا مسئلہ ہے تو اگر شرط کو شوہر نے پورا کردیا اور بیوی کو طلاق نہیں دی یا دوسرے سے عقد نہیں کیا تو اس کے لئے مہر مسمی لازم ہوگا ۔ اور دوسری صورت میں جب کہ شوہر نے وعدہ خلافی کی ۔ اور بیوی کو طلاق دے دی یا دوسری عورت سے عقد کرلیا تو مفتی بہ قول کے مطابق امام اعظم کے نزدیک مہر مثل لازم ہونا چاہئے اور صاحبین کے نزدیک جو طے ہوا ہے عدم ایفاء کی صورت میں وہ لازم ہونا چاہئے ۔ علامہ کاسانی لکھتے ہیں :

" **و اما المهر فالشرط الاول جائز بلا خلاف فان وقع الوفاء به فلها ما سمی علی ذالک الشرط و ان لم یقع الوفاء به فان کان علی خلاف ذالک او فعل خلاف ما شرط لها فلها مهر مثلها لا ینتقص من الاصل و لا یزاد علی الاکثر و هذا قول ابی حنیفة و قال ابو یوسف و محمد الشرطان جائزان** (بدائع ۲۔ ۲۸۵)

لیکن اس طرح کے شرائط درست نہیں معلوم ہوتے ۔ اس لئے کہ بسا اوقات زوجین کے مابین ایسی تلخیاں پیدا ہوجاتی ہیں جن کی وجہ سے طلاق کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں ہوتا ۔ اور اس میں قصور وار اور خطاوار صرف عورت ہی ہوتی ہے ۔ اگر اس طرح کی شرطیں لگانے کی عام اجازت دی جائے گی تو اس سے مقصد طلاق فوت ہونے کا قوی اندیشہ ہے ۔ نیز اس کی وجہ سے عورت بیجا مرد پر جسارت اور جراءت کرے گی ۔ اور شوہر کے " قوام " ہونے کے بجائے عورت " قوام " ہوجائے گی اور یہ شرطیں فتنہ کے لئے سد باب کے بجائے فتح باب ثابت ہوں گی ۔ اس لئے میرے نزدیک اس طرح کی شرطیں بالکل بیجا اور راہ حق سے بالکل بہت دور معلوم ہوتی ہیں جن کی عورتوں کو بالکل اجازت نہیں دی جاسکتی ۔ اور بے وجہ صاحبین کے قول پر فتوی دینے کی گنجائش نظر نہیں آتی اس لئے امام اعظم کے قول پر فتوی دیا جائے ۔

البتہ جس شخص کی خصلت خراب ہو، انتہائی بد دین اور راہ صواب سے ہٹا ہوا ہو اور اس کے بارے میں یہ یقین یا ظن غالب ہو کہ وہ شادی کے بعد اپنی بیوی پر ظالمانہ، سفاکانہ رویہ اختیار کرے گا، اور عدم قدرت کے باوجود ایک سے زائد شادی کرے گا یا طلاق دیدے گا، تو ایسی صورتوں میں مناسب شرائط یا مہر میں اضافہ کرنا بالکل بجا اور درست ہے اور صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے لیکن یہ شاذ و نادر ہے جس پر عمومی حکم نہیں لگایا جاسکتا مختصر یہ ہے کہ فتوی امام صاحب کے قول پر دیا جائے گا صاحبین کے قول پر نہیں؛

۳۔ خواتین کی ملازمت کی شرعی حیثیت اور عقد نکاح میں اس کی شرط

فواحش، بدکاری، زنا اور اس کے مقدمات دنیا کی ان مہلک برائیوں میں ہے جن کے مہلک اثرات صرف اشخاص و افراد ہی کو نہیں بلکہ قبائل اور خاندانوں اور بعض اوقات بڑے بڑے ملکوں کو تباہ و برباد کردیتے ہیں۔

دنیا کے اس آخری دور میں یوروپین اقوام نے اپنی مذہبی حدود اور قدیم و قومی روایات سب توڑ کر اگرچہ زنا کو اپنی ذات میں کوئی جرم ہی نہیں رکھا اور تمدن و معاشرت کو ایسے سانچے میں ڈھال دیا ہے جن میں ہر قدم جنسی انارکی اور فواحش کو دعوت عام ہے، لہذا انھوں نے عورتوں کو مردوں کے دوش بدوش کھڑا کیا اور جتنی مراعات مردوں کو دیں وہ تمام عورتوں کو بھی دیں اور اپنے آپ کو آزادی نسواں اور مساوات کا علم بردار ظاہر کیا اور اسلام پر تنگ نظری، بیجا عورتوں پر ظلم، تعصب، عورتوں کو مظلوم اور دقیانوسی جیسے جملے کسے، اور پردہ وغیرہ کے اسلامی آئین کو انسانیت سوز اور ترقی کی راہ میں حائل قرار دیا۔ چنانچہ عورتیں ملازمت، صنعت و حرفت، تجارت و زراعت و وزارت اور ان کے علاوہ مختلف مناصب و عہدوں پر مردوں کے بالکل ہم پلہ نظر آتی ہیں جو یوروپ کی دین ہے۔

اور مغرب کی یہ وبا بادخزاں کی طرح مشرق میں بھی پھیل گئی۔

لیکن قربان جائیے اسلام اور اس کے قانون اور آئین پر جس نے جن چیزوں کو جرائم اور انسانیت کے لئے مضر قرار دے کر قابل سزا جرم کہا ہے ان کے مقدمات پر بھی پابندیاں عائد کیں اور ان کو ممنوع قرار دیا، اس معاملہ میں مقصود اصلی زنا اور بدکاری سے بچانا تھا تو اس کو نظر نیچی رکھنے کے قانون سے شروع کیا، عورتوں مردوں کو بے حجاب اختلاف سے روکا، عورتو کو گھروں کی چار دیواری میں محدود رکھنے کی ہدایت کی، اور ضرورت کے وقت باہر نکلنے کے لئے بھی برقع یا لمبی چادر سے پورا چھپا کر نکلنے اور سڑک کے کنارے چلنے کی ہدایت کی، خوشبو لگاکر یا بجنے والا زیور پہن کر نکلنے کی ممانعت کی پھر جو شخص ان سب حدود و قیود اور پابندیوں کے حصار کو پھاند کر باہر نکل جائے اس پر ایسی سخت عبرت آموز سزا سب لوگوں کے سامنے یا کھلے میدان میں جاری کرنے کا حکم دیا کہ اگر ایک مرتبہ

کسی بدکردار پر جاری کردی جائے تو پوری قوم کو مکمل سبق مل جائے اور پھر کبھی اس جیسی ناشائستہ اور غلط حرکت کی طرف اقدام کرنے کی جراءت اور بیجا جسارت نہ کرسکے ۔

اہل یورپ اور ان کے دل دادہ مقلدین اور خواہش پرست طبقہ نے اپنی فحاشی کے جواز میں عورتوں کے پردہ کو عورتوں کی صحت اور اقتصادی اور معاشی حیثیت سے معاشرہ کے لئے مضر ثابت کرنے اور بے پردہ رہنے کے فوائد پر بحثیں کی ہیں جن کا مفصل جواب علماء کرام اور مفتیان عظام نے مطول کتابوں میں لکھ دیا ہے ، اختصاراً اتنا سمجھ لینا بھی کافی ہے کہ بے فائدہ اورنفع سے خالی توکوئی جرم نہیں ، ارشاد باری ہے " **یسئلونک عن الخمر و المیسر قل فیھما اثم کبیر و منافع للناس** " اس طرح بے پردگی میں اگرچہ کچھ معاشی فوائد بھی ہوں مگر جب پورے ملک پوری قوم کو ہزاروں فتنہ و فساد میں مبتلا کردے اور ہلاکت کے اندھیرے اور عمیق غار میں ڈال دے تو پھراس کو نافع کہنا کسی دانشمندی کا کام نہیں ہوسکتا ۔

اس مختصر سی تمہید کے بعد یہ بات واضح ہے کہ خواتین کا کوئی ایسا کام کرنا جس کے لئے گھر سے باہر ہونا پڑے یا اس میں بے پردگی ہوتی ہو ، اسلام کی پاکیزہ روح اور مقدس مزاج کے بالکل متصادم ہے اور شریعت اس کی اجازت نہیں دے سکتی ہے اور ملازمت میں بغیر ضرورت شرعیہ کے گھر سے باہر ہونا پڑتا ہے ، اور بے پردگی کا یقین نہیں تو ظن غالب ضرور ہے اور دونوں کا حکم یکساں ہے ۔ اور قرآن کریم نے بغیر شرعی مجبوری کے نکلنے کو زمانہ جاہلیت کا شیوہ قرار دیا ہے

" **وقرن فی بیوتکن و لا تبرجن تبرج الجاھلیة الاولی ... وقرن فی بیوتکن من آیات اللہ و الحکمة (احزاب آیت ۳۳ ۔ پ ۲۲)**

ترجمہ ۔ اور تم عورتیں اپنے گھروں میں بیٹھی رہو اور زمانہ قدیم کی جاہلیت والیوں کی طرح نہ پھرو ... اور اپنے گھروں میں آیات اور حکمت سے نصیحت حاصل کرو " حدیث شریف میں ہے :

ولیس للنساء نصیب فی الخروج الا مضطرة " (طبرانی کذا فی الکنز ۸ ۔ ۲۷۳)

" عورتوں کا باہر نکلنے کے لئے کوئی حصہ نہیں الا یہ کہ اضطراری صورت خروج کی پیش آجائے "

لہذا ان نصوص شرعیہ کے ہوتے ہوئے خواتین کا بوقت عقد اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگانا کہ شوہر انہیں لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا یا اگر آئندہ انہیں کوئی مناسب عہدہ یا ملازمت ملے تو شوہر پابندی یا رکاوٹ نہیں ڈالے گا ، اور شوہر اس شرط کو قبول بھی کرلیتا ہے تو بھی یہ شرطیں لازم العمل نہیں اور یہی نہیں بلکہ اس جیسی سو شرطیں بھی لگالیں تو بھی پابندی ضروری نہیں ۔ بخاری شریف میں ایک حدیث ہے :

" ماكان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل و ان كان مائة شرط "

جو شرطیں کتاب اللہ میں نہیں ہیں وہ باطل ہیں اگرچہ سو شرطیں کیوں نہ لگالی جائیں "

نیز ملازمت کی شرط کو قبول کرنے کے بعد بھی اگر شوہر سلسلہ ملازمت سے عورت کو روکے اور ملازمت ختم کرنے کا حکم دے تو عورت کو شوہر کے حکم کی تعمیل ظاہر نصوص کی بنا پر واجب ہوگی ۔ اس لیے کہ جب شریعت نے نفقہ کسوہ اور سکنی کی ذمہ داری سے عورتوں کے کندھے کو ہلکا کردیا اور گھر سے باہر کے کام کی ذمہ داری نیز عورتوں کے حوائج اور ضرورت کی ذمہ داری شوہر پر ڈالی ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ عورت تعمیل حکم میں پس و پیش کرے اور چوں و چرا کے ذریعہ گریز کی راہ اختیار کرے ۔ اور شیاطین جن و انس کے جان کی قیدی بنے ۔ اور اپنی بابرکت زیارت سے لطف اندوز ہونے کا موقع دے ۔ حدیث شریف میں اسی لطیف امر کی طرف اشارہ ہے :

" ان المراة تقبل في صورة شيطان و تدبر في صورة شيطان " (مشكوة عن مسلم ۲ ـ ۲۶۸)

" واقعتاً عورت شیطان کی صورت میں آتی جاتی رہتی ہے "

دوسری جگہ ہے ۔

" المراة عورة فاذا خرجت استشرفها الشيطان " (مشكوة عن الترمذي ۲ ـ ۲۶۹)

عورت پوشیدہ رہنے کی چیز ہے جب نکلتی ہے تو شیطان تاک لیتا ہے ۔

" هذه خلاصة ما طالعت من الكتب القيمة و ما الهمني ربي من الكلام و هو يهدي السبيل و السلام

اشتراط فی النکاح

مولانا شاہد قاسمی ٭

عقد نکاح میں لگائی جانے والی شرطیں تین طرح کی ہیں۔

۱۔ وہ شرائط جو بذات خود صحیح اور مقتضائے عقد کے مطابق ہیں۔

۲۔ وہ شرائط جو خود صحیح ہیں، لیکن مقتضاء عقد کے خلاف ہیں۔ البتہ ذکر سے لازم ہوجاتی ہیں۔

۳۔ وہ شرائط جو فاسد ہیں، لیکن ان کے ذکر سے عقد کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، البتہ شرط فاسد ہوجاتی ہے چنانچہ اس سلسلہ میں صاحب "قانون الاحوال الشخصية" ضابطہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

" **اذا اقترن عقد الزواج بشرط ينافي اصله بطل العقد** "۔ اور " **اذا اقترن بشرط لاينافي اصله و لكن ينافي مقتضاه او كان محرما شرعا بطل الشرط وصح العقد** " جب وہ ایسی شرط سے مقترن ہو جو اصل عقد کے منافی نہیں لیکن مقتضاء عقد کے منافی ہو یا شرعاً حرام ہو، تو شرط باطل ہے اور عقد صحیح ہے۔ " **و اذا اقترن لا ينافي اصله و لا مقتضاه وليس محرما شرعا صح الشرط ووجب الوفاء به فان لم يوف به كان للمشروط له حق الفسخ** " (صفحہ ۱۲) وہ ایسی شرط سے مقترن ہو جو نہ تو اصل عقد کے منافی ہو اور نہ مقتضاء عقد کے، اور نہ ہی شرعاً شرط صحیح اور لازم الایفاء ہے، لہذا عدم وفاء کی

٭

صورت میں مشروط لہ کو فسخ کا حق ہوگا۔

علماء کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ عائد ہونے والی شرطیں دو نوعیت کی ہیں۔ (۱) شرط صحیح (۲) شرط غیر صحیح۔ البتہ ان شرطوں کے مؤثر ہونے اور مؤثر نہ ہونے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ نیز شرط صحیح کی توضیح میں فقہاء کی مختلف رائیں ہیں۔

امام مالک کے نزدیک شرط صحیح کی دو قسمیں ہیں (۱) صحیح غیر مکروہ (۲) صحیح مکروہ، شرط صحیح غیر مکروہ ۔ یعنی عقد نکاح کے سبب وہ چیز لازم ہو اور اس کا اثر ہو، مثلاً مرد بیوی پر اطاعت و فرمانبرداری کی شرط لگائے، یا گھر سے باہر بلا اجازت نہ جانے کی، یا شوہر پر نان نفقہ کی وغیرہ، یہ ایسی شرائط ہیں جو عقد کے سبب واجب ہیں۔ گرچہ شرط نہ لگائی جائے۔

شرط صحیح مکروہ ۔ ایسی شرط جو عقد مشروط کے خلاف ہو اور محض شوہر پر تنگی کرنا مقصد ہو۔ مثلاً بیوی کی یہ شرط کہ شوہر میری موجودگی میں دوسری شادی نہ کرے، یا مجھے سفر میں نہ لے جائے، یا مجھے دوسری جگہ منتقل نہ کرے وغیرہ۔ تو ایسی شرطیں لازم الایفاء نہیں، بلکہ مستحب ہیں اور عورت کو فسخ نکاح کا حق نہیں ہے (**احکام الشرعیۃ لاحوال الشخصیۃ ص ۱۰۹ ج ۲**)

امام احمد بن حنبل کے نزدیک شرط صحیح وہ ہے جس کا عقد تقاضہ کرے یا جس کا عقد متقاضی تو نہ ہو، لیکن زوجین میں سے کسی کا فائدہ ہو اور شارع علیہ السلام کی طرف سے نہی نہ ہو تاکہ مقاصد عقد میں خلل ہو، مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ میرا نان و نفقہ شوہر پر لازم ہوگا، یا اس کی موجودگی میں دوسری شادی نہ کرے گا وغیرہ۔ یہ شرائط صحیح اور لازم الایفاء ہیں، خلاف ورزی کی صورت میں عورت کو فسخ نکاح کا حق ہے۔ اس لئے کہ مذکورہ صورتوں میں عقد پر رضا موقوف ہے شرط کے تحقق پر، یہاں شرط کا تحقق ہوا نہیں، لہذا رضاء نہیں پائی گئی اور جب رضا نہیں پائی گئی تو نکاح منعقد نہیں ہوا۔

اور احناف کے نزدیک شرط صحیح وہ ہے جس کا عقد تقاضہ کرے، یعنی عقد نکاح کے ذریعہ ثابت ہونے والے احکام میں سے کسی حکم کو واجب کرے (بیوی کے نفقہ کی ذمہ داری کی شرط) یا عقد کے تقاضہ کو مؤکد کرے، (بیوی کا ولی یہ شرط لگائے کہ مہر اور نفقہ کا کفیل شوہر کا والد ہوگا) یا شریعت نے جس کا اختیار دیا ہو (تفویض طلاق)

یا جو عرف کی رو سے ثابت ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ایسی شرطیں لازم الایفاء ہیں، لیکن فریقین میں سے جس نے اس شرط کا التزام کیا ہو، اگر اسے پوری نہ کرے تو مشروط لہ کو فسخ کا حق نہ ہوگا۔ کیوں کہ احناف کے نزدیک صحت عقد کے لئے محض ایجاب و قبول کا پایا جانا کافی ہے۔ اس کے بعد عقد نکاح مؤکد ہوجائے گا، فریقین کی رضا مندی ضروری نہیں، یہی وجہ ہے کہ مکروہ نکاح صحیح ہوجاتا ہے۔ حالانکہ رضا مندی نہیں ہے۔ **لقولہ علیہ**

السلام " ثلاث هزلهن هزل وجدهن جد "

اس ضمن میں عبدالرحمان جزیری اپنی کتاب " **الفقه علی المذاهب الاربعة** " میں لکھتے ہیں:

فالقاعدة فيه ان کا لا يؤثر في العقد مطلقا ثم ان کان هو من مقتضی العقد فانه ينفذ طبيعة و الابطل الشرط و صح العقد (ص ۷۵ ج ۳)

قاعدہ اس میں یہ ہے کہ شرط علی الاطلاق مؤثر نہ ہوگی، پھر اگر وہ مقتضائے عقد میں سے ہے تو طبعاً نافذ ہوگی ورنہ شرط باطل اور عقد صحیح ہے۔

مذکورہ تصریحات سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جمہور فقہاء عظام ایسی شرطوں کی صحت پر متفق ہیں جو مقتضاء عقد کے مطابق ہیں، جس طرح کہ اس شرط فاسد پر اتفاق ہے جو رشتہ ازدواج کے مقصود کے خلاف یا احکام شرعیہ کے مخالف ہے۔

۲۔ شرط فاسد۔۔ اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات حسب ذیل ہیں۔

جمہور فقہاء کے نزدیک شرط فاسدہ وہ ہے جو مذکورہ صورتوں میں سے نہ ہو (جن کا شرط صحیح کے تحت بیان ہوا) لیکن فریقین میں سے کسی ایک کی مصلحت و منفعت ہو تو ایسی شرط لغو اور باطل ہے صحت عقد میں مؤثر نہیں (**الدر المختار علی هامش رد المحتار۔ فصل في المحرمات۔ ص ۳۰۵ ج ۲ کذا في الانصار ص ۱۵۹ ج ۸**) البتہ اگر عقد کو کسی شرط پر معلق کرے مثلاً یہ کہ اگر تیرا باپ راضی ہو تو میں نے تجھ سے نکاح کر دیا، تو نکاح صحیح نہیں ہوا، اس لئے کہ نکاح تعلیق کو قبول نہیں کرتا ہے۔

علامہ حصکفی فرماتے ہیں:

" و النکاح لا يصح تعليقه بالشرط کتزوجتک ان رضی ابی لم ينعقد (در مختار۔ ص ۳۰۵ ج ۲۔ کذا الفقه علی المذاهب الاربعة ص ۷۲ ج ۳)

امام احمد بن حنبل کے نزدیک شرط فاسد ایسی شرط ہے جس کے بارے میں شارع کی ممانعت ہو یا مقتضاء عقد کو توڑنے والی ہو، جس کے لئے شارع کی نص موجود ہے، مثلاً بیوی عقد کے وقت یہ شرط لگائے کہ شوہر اس کی سوکن کو طلاق دیدے وغیرہ۔ ایسی شرط صحیح نہیں ہے۔

لقوله عليه السلام فيما رواه ابو هريرة اذ قال۔ لا تسئل المراة طلاق اختها لتکفی مافی انائها: بخاری ص ۷۷۲ ج ۲)

حاصل کلام

ایسی شرط مختلف فیہ ہے ، جس کے لئے کوئی دلیل خاص نہ ہو ، لہذا اگر دلیل خاص ہو تو شرط صحیح ہوگی یا باطل؟ ۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ ایسی شرط کی صحت کے قائل ہیں اور جمہور فقہاء لغو قرار دے کر ایسی شرط کو غیر معتبر قرار دیتے ہیں (**الاحوال الشخصیة ص ۱۵۹ کذا فی الجامع الاختیارات الفقهیة ۔ ص ۲۲۸ ۔ ج ۲)**

ضروری تفصیلات کے بعد اب مقالہ میں ذکر کردہ سوالات کے جوابات تحریر کئے جاتے ہیں ۔

(الف) سابقہ تصریحات سے یہ بات واضح ہے کہ نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا ہے ۔

(شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہ ہوگا) بیوی کا نان و نفقہ جو کہ واجب مستقل ہے ، ساقط نہیں ہوتا ۔ کیونکہ وجوب اس کا شیئا فشیئا ہے ، لہذا کسی عورت نے نفقہ معاف کردیا یا معافی کی شرط کے ساتھ نکاح کیا تو اسے شرعا مطالبہ کا حق ہے ۔

لانها اسقطت حقا لم يجب بعد ۔ و ابراء الزوجة من النفقة هل يصح و يلزم ؟ ان كانت غير مفروضة لا يصح لانه ابراء قبل الوجوب و ان كان القاضي فرضها كل شهر كذا و كذا صح في الشهر الاول فقط (فتح القدير ص ۷۹۲ ج ۲) نیز اسی طرح بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا ، ظاہر ہے کہ یہ شرط خود نکاح کے نتیجہ میں واجب و لازم ہے ۔

(۳) ۔ ایسی شرط لگانا جس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح میں عائد نہیں ہوتی مثلا عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا وغیرہ ، تو اس سلسلہ میں حضرت گنگوہی علیہ الرحمہ نے "تالیفات رشیدیہ" میں گراں قدر بحث کی ہے ۔ آپ لکھتے ہیں (اس طرح کا) نکاح شرعا صحیح اور معتبر ہے اور اس تعلیق سے نکاح میں فساد نہیں آتا ۔ اور تعلیق بھی شرعا معتبر ہے اگر اس شرط پر نکاح کیا گیا تو خاوند کے دوسرے نکاح کرنے سے اس پر طلاق پڑ جائے گی ۔

كما في الدر المختار في بيان التعليق هو ربط حصول مضمون جملة محصول مضمون جملة الاخرى بشرط الملك ۔ لقوله لمنكوحته ان ذهبت فانت طالق و الاضافة اليه كان نكحت امراة او ان نكحتك فانت طالق و كذا كل امراة انتهى ۔

جیسا کہ در مختار میں تعلیق کے بیان میں ہے کہ تعلیق سے مراد مربوط کرنا ہے کسی جملے کے مضمون کے

حصول کو دوسرے جملے کے مضمون کے محصول سے بشرط ملک، جیسے مرد اپنی منکوحہ سے کہے کہ اگر جاؤ تو تم پر طلاق ہے ۔ یا اس کی طرف اضافت کرنا، جیسے یہ کہے کہ اگر میں کسی عورت سے نکاح کروں یا تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق ہے اور اسی طرح ہر عورت ۔

مگر چوں کہ مسئلہ شرعیہ یہ ہے کہ مرد کو بشرط اقامت عدل بین الازواج اور تحمل نان و نفقہ چار تک زوجات درست ہیں، اس لئے ایسی شرط رائج کرنا ہرگز اصول شریعت کے مطابق نہیں ۔

قال الله تعالى، فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلث و رباع (النساء)

اقل درجہ امر اباحت ہے، پس اس شرط میں اشتراط مذکور کو شائع کرنا بے شک اس کی اباحت کی مخالفت ہے اور حکمت شرعیہ تعدد ازدواج کو روکنا ہے، بلکہ بعض اوقات بسبب بعض ضرورت نکاح ثانی کی سخت احتیاج ہوجاتی ہے، حالاں کہ نکاح سنت ہے اور بشرط عدم خشیت میل و اقامت عدل و امن از جور موجب نفع ہے اور نیز مقتضائے شریعت۔ "**تزوجوا الولود الودود فانی مکاثر بکم الامم**" (تم زیادہ بچہ جننے والی اور محبت کرنے والی عورتوں سے نکاح کرو کیونکہ میں تمہارے ذریعہ امتوں کی زیادتی پر فخر کرنے والا ہوں) پر عمل ان وجود سے بوجہ ان شرائط کے موقوف کرتے ہیں ۔ سعی مناسب ہے اور جس میں مسلمان حاکم کی ریاست میں ان کا شیوع ہو، اس کو چاہئے کہ اس کے رفع میں کوشش کرے اور بجبر ان لوگوں سے ترک کرائے (تالیفات رشیدیہ ۔ فتاوی رشیدیہ ادارہ اسلامیات لاہور ص ۳۸)

تفویض طلاق

اس کی تین صورتیں ہیں

۱۔ عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں۔

۲۔ عین وقت عقد زبان سے کہلوایا جائے ۔

۳۔ بعد میں لکھوایا جائے ۔

(۱) تفویض طلاق زبانی یا تحریری نکاح سے قبل ہو تو اس میں نکاح کی طرف نسبت و اضافت کرنا شرط ہے، مثلا یوں کہے کہ میرا نکاح فلاں بنت فلاں سے ہونے کے بعد اگر میں فلاں فلاں شرط کی مخالفت کروں تو اس کو طلاق بائن کا حق ہوگا ۔ ایسی صورت میں بیوی کا خیار طلاق خلاف ورزی کا علم ہونے کی مجلس تک خاص رہے گا ۔ اس مجلس میں اس نے طلاق بائن واقع کرلی تو ہوجائے گی ۔ بعد مجلس کے خیار باطل ہوجائے گا ۔ اور اگر شوہر نے یہ کہا کہ خلاف ورزی کی صورت میں جب چاہے طلاق بائن واقع کرلے تو مجلس علم کے بعد بھی خیار حاصل رہے گا ۔

اگر تفویض کی مذکورہ صورت میں نکاح کی طرف اضافت نہ کی تو یہ اقرار نامہ لغو ہوگا۔ اس کی رو سے عورت کو کسی قسم کا خیار حاصل نہ ہوگا۔ البتہ اگر ایسی تحریر نکاح سے پیشتر لکھی گئی ہو، مگر شوہر اور گواہان نے اس پر نکاح کے بعد دستخط کیا ہو تو یہ تفویض درست ہے اضافت الی النکاح ضروری نہیں۔

قال فی التنویر فی باب التعلیق۔ وشرطه الملک کقوله لمنکوحته ان ذهبت فانت طالق او الاضافه الیه (ص ۵۳۷ ج ۲ کذا فی الفتاوی الهندیة مصر ص ۲۷۱۔ ج ۲ وکذا فی الفقه الاسلامی و ادلته ص۔ ۳۱۹ ج ۷)

(۲) ضمن ایجاب و قبول ہی میں تفویض طلاق کی شرط لگائی جاوے۔ اس کے معتبر ہونے کی دو شرطیں ہیں۔

(الف) ایجاب مع الشرط من جانب عورت ہو یعنی عورت یا اس کا ولی جتنی شرطیں لگائیں، سب کا تذکرہ کریں۔ پس اگر ایجاب من جانب مرد ہو اور لڑکی والے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط بھی لگاوے تو نکاح بلا کسی شرط کے صحیح ہوجائے گا، اور شرط بالکل بے کار ہوجائے گی۔ در مختار میں ہے۔

" صح " مقید بها اذا ابتدات امراة فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بید اطلق نفسی کل ما ارید او علی انی طالق فقال الزوج قبلت اما لو بدا الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدها کما فی البحر عن الخلاصة و البزازیة (در مختار ص ۲۹۲ ج ۲)

فقیہ ابو اللیث دونوں صورتوں میں فرق کی وضاحت یوں بیان کرتے ہیں؛

" لان البداة اذا کانت من الزوج کان الطلاق و التفویض قبل النکاح و لا یصح اما اذا کانت من المراة یصیر التفویض بعد النکاح (شامی ص ۲۹۹ ج ۲)

جب ابتداء من جانب شوہر ہو تو طلاق اور تفویض نکاح سے قبل ہونا لازم آئے گا جو کہ صحیح نہیں، اور اگر عورت کی جانب سے ہو تو تفویض نکاح کے بعد سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ شوہر نے عورت کے کلام کے بعد قبلت کہا ہے گویا اس نے یہ کہا میں نے اس شرط پر قبول کیا کہ تجھے طلاق ہے یا تیرا معاملہ تیرے ہاتھ ہے۔ تو یہ تفویض نکاح کے بعد ہوئی۔

(ب) ایجاب مع الشرط زبانی ہو، صرف تحریری کافی نہیں، بلکہ تمام شرائط لکھنے کے بعد تفصیلا بوقت ایجاب زبان سے اتنا کہدینا کافی ہے کہ فلاں کا نکاح اس تحریر میں مندرجہ شرائط کے ساتھ کرتا ہوں۔

احتیاطی صورت

اس ضمن میں حضرت تھانوی نے بڑی حکیمانہ بات کہی ہے وہ ہمارے خیال میں کافی ہے۔ عورت کے

ناقص العقل ہونے کے سبب طلاق کو مطلقا اس کے ہاتھ دینا خطرہ ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ تفویض میں کوئی قید مناسب لگادی جائے جس میں خطرہ نہ ہو مثلا یہ کہ نکاح کے وقت عورت کی طرف سے خود یا اس کا ولی کہے۔ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں بمعاوضہ مہر ــــ بسکہ رائج الوقت اس شرط پر دیا کہ جس وقت اس کو تم سے کوئی تکلیف پہنچے گی، جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں اور دو آدمی طلاق کو مناسب بھی کہیں تو اس کے بعد ہر وقت معاملہ میرے یا اس کے اختیار میں ہوگا کہ اپنے اوپر ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے علاحدگی اختیار کرلی جائے۔ اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں اس وقت آئے گا جب تسلیم کردہ اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں کہ تکلیف شدید ہے، واضح رہے کہ تفویض طلاق میں "اگر چاہے، جب چاہے" جیسے الفاظ استعمال نہ کئے جائیں بلکہ ایسے الفاظ ہوں جن میں تنگی مقید بالمجلس نہ ہو، اور نہ ہی وسعت کہ عورت تینوں طلاق واقع کرلے (**الحیلۃ الناجزۃ۔ص ۳۸**)

تفویض طلاق سے رجوع

فتاوی ہندیہ میں ہے:

ولیس للزوج ان یرجع فی ذالک و لا ینھی عن عمل جعل الیھا و لا یفسخ کذا فی الجوھرۃ (ص ۲۲۳ ج ۳ کذا فی الفقہ علی المذاھب الاربعۃ ص ۵۷ ج ۲ کذا فی البدائع الصنائع ص ۱۸ ج ۴)

تفویض طلاق کے بعد شوہر نے جس چیز کا مالک بنادیا ہے اس سے رجوع کا حق نہیں ہے اور نہ ہی فسخ کا حق ہے"

گویا یہ ایسا ہی ہوگیا کہ ایک شخص نے کسی کے لئے ایک چیز کا اقرار کیا اور مقرلہ نے اسے قبول کرلیا تو مقر پر وہ چیز واجب ہوگئی، اب اسے رد کا اختیار نہ ہوگا، اس لئے مرد کے حق میں مفید یہ ہے کہ معافی مہر کی شرط لگادے۔

طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لئے صاحبین کے قول کو فتوی کے لئے اختیار کیا جاسکتا ہے۔ ہمارے نزدیک بیجا طلاق کے واقعات کے سد باب کے لئے ایک تدبیر یہ ہوسکتی ہے کہ مہر اس طرح طے ہو کہ اگر بلاوجہ طلاق نہ دیا تو چھ ہزار اور اگر ایک طلاق دیا تو بارہ ہزار اور اگر تین طلاق دیا تو اٹھارہ ہزار ہوں گے۔ **واللہ اعلم بالصواب۔**

سوال نمبر ۲ کا جواب

مذکورہ صورت میں چوں کہ شرط پوری کرنے میں دوسرے کا ضرر ہے اور قاعدہ ہے کہ " **الضرر یزال** "

لہذا دونوں شرطیں غیر معتبر اور ناجائز ہوں گی اور اگر عورت کا مہر مثل مسمی سے زیادہ ہے تو شرط پوری نہ ہونے کی صورت میں مہر مثل کی حقدار ہے۔ البتہ اگر اس کی وجہ سے بیوی کے مہر میں کچھ وضع کرلیا ہے، پھر دوسری شادی کرلی تو وہ اپنا پورا مہر لینے کی شرعاً مجاز ہے۔ **لقوله عليه السلام " المؤمنون عند شروطهم "**

علامہ قرطبی اسی طرح کی رائے رکھتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

فان شرطت عليه عند عقد النكاح الا يتزوج عليها و حطت عنه لذالک شيئا من صداقها ثم تزوجها عليها فلا شيئ لها عليه في رواية ابن القاسم لانها شرطت عليه مالا يجوز شرطه كما اشترط اهل بريرة ان تعتقها عائشة و الو لا ء لبائعها فصح النبي و ابطل الشرط كذالک ههنا يصح اسقاط بعض الصداق منه و تبطل الزيحة (الجامع لا حكام القرآن ج ٥ ص ٧٥)

اگر نکاح کے وقت یہ شرط لگادی جائے کہ شوہر اس منکوحہ کے عقد میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہ کرے گا اور اس کی وجہ سے اس کا کچھ مہر کم کردیا جائے پھر دوسری سے نکاح کرلے تو شوہر پر کوئی چیز لازم نہیں ہے ابن قاسم کی روایت کے مطابق، اس لئے کہ یہ شرط مالایجوز کے قبیل سے ہے جس طرح اہل بریرہ نے یہ شرط لگائی کہ حضرت عائشہ اسے آزاد کردیں گی، اور ولا بائع کو ہوگا۔ تو نبی نے تصویب فرمائی اور شرط کو باطل فرمایا۔ اسی طرح یہاں بھی اس سے کچھ مہر کا کم کرلینا صحیح ہے اور زیحہ (وہ ہیئت جس پر عقد ہوتی ہے) باطل ہے۔ علامہ مرغینانی وغیرہ کی بھی یہی رائے معلوم ہوتی ہے (ہدایہ ص **۳۲۹ ج ۲**)

عورت کی ملازمت (سوال نمبر ۳ کا جواب)

" الرجال قوامون على النساء " (النساء ۳۴)

قوام اور قیم۔ عربی زبان میں اس شخص کو کہا جاتا ہے جو کام یا نظام کا ذمہ دار یا چلانے والا ہو، آیت کریمہ میں اس بات کی تعلیم دی گئی کہ اگرچہ عورت کے حقوق مردوں پر ایسے ہی لازم و واجب ہیں جیسے مردوں کے عورتوں پر ہیں اور دونوں کے حقوق مماثل ہیں، لیکن ایک چیز میں مردوں کو امتیاز حاصل ہے کہ وہ حاکم ہے، پس شوہر کی حکم برداری واجب ہے، الا یہ کہ وہ معصیت کا حکم کرے، نیز بیوی کے مقاصد میں سے ہے کہ وہ گھر میں رہے تاکہ فارغ البال ہوکر اولاد کی پرورش و پرداخت، ان کے ساتھ مہربانی اور خاندان والوں کے لئے سامان تیار کرسکے اور شوہر جب بلائے فوراً حاضر ہوسکے، چنانچہ انکار کی صورت میں فرشتے لعنت بھیجتے رہتے ہیں۔

لقوله علیه السلام۔ ایما امراۃ دعاھا زوجھا الی فراشه فابت علیه لعنتھا الملائکة حتی تصبح (الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ج ۷ ص ۱۷۵)

باہر نکلنے کی صورت میں یقینا دیر حاضری اور غیر حاضری ہوگی، جس سے شکوک و شبہات کے دروازے وسیع ہوتے چلے جائیں گے اور میاں بیوی کے تعلقات خراب اور زندگی اجیرن ہو سکتی ہے۔ اسی طرح عطر و خوشبو اور زینت کی طرف راغب ہوگی جو صرف شوہر کے واسطے اختیار کرنے کی اجازت ہے اور نیز جن ستروں کا چھپانا شرعا واجب ہے ان کا کشف ہوگا، مثلا بال، گردن، پنڈلی وغیرہ جو کہ باعث فتنہ ہے۔

" لقوله علیه السلام ان المراۃ عورۃ فاذاخرجت استشرفھا الشیطان و اقرب ماتکون من رحمة ربھا وھی فی قعر بیتھا "

قرآن میں عورتوں کی صفت " **حور مقصورات فی الخیام** " بیان کی گئی ہے۔ اس کا بھی تقاضا یہی ہے کہ گھروں ہی میں رہیں (ملازمت نہ کریں) یہی وجہ ہے کہ کچھ عوتوں نے حضور سے جہاد کی اجازت چاہی تاکہ مرد کی طرح وہ بھی ثواب و فضیلت حاصل کریں۔ آپ نے فرمایا۔ " **من قعدت من کن فی بیتھا تدرک عمل المجاھدین فی سبیل الله** " تم میں کی جو عورت اپنے گھر میں بیٹھے گی وہ جہاد فی سبیل اللہ کا ثواب پاوے گی (جب کہ اس وقت افواج اسلام کی قلت تھی) پتہ چلا کہ عورت اپنی خلقت و فطرت کے اعتبار سے نہ اس کی متحمل ہے کہ اپنے مصارف خود کما کر پیدا کرے اور نہ اس کے لئے حالات سازگار ہیں کہ وہ محنت، مزدوری اور دوسرے ذرائع کسب میں مردوں کی طرح دفتروں میں اور بازاروں میں پھرا کرے۔ اس لئے حق تعالی نے اس کی پوری ذمہ داری مردوں پر ڈالی ۔۔۔

چنانچہ حصکفی لکھتے ہیں:

وفی البحر منعھا من الغزل و کل عمل و لو تبرعا لاجنبی الخ و فی الشامی ینبغی عدم تخصیص الغزل بل له ان یمنعھا من الاعمال کلھا المقتضیة لکسب لانھا مستغنیة عنه لوجوب کفایته علیه (الخ شامی)

لہذا اگرچہ شوہر نے بیوی کی ملازمت کی شرط منظور کرلی ہے تو پھر بھی اسے ملازمت ختم کرنے کا حکم دے سکتا ہے۔ اور نئی ملازمت سے بھی روک سکتا ہے، اور عورت پر اس حکم کی تعمیل شرعا واجب ہوگی، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو جائز نہیں ہے اور خصوصا اس وقت جب کہ ہر چہار جانب عریانیت اور بے حیائی عام ہے اور عورت کی ملازمت اور بے جا حقوق کی بات کی جارہی ہے تو بدرجہ اولی ملازمت کی اجازت نہ ہونی چاہئے۔

نکاح اور مسائل شروط

مولانا بدر احمد مجیبی ☆

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيد الانبياء و المرسلين و على اله و صحبه اجمعين

اسلامی معاشرہ میں عائلی زندگی گزارنے کے لئے عقد نکاح ایک لازمی چیز ہے ۔ اس عقد کے بعد اجنبی مرد و عورت کے درمیان محبت و اعتبار کا رشتہ استوار ہوتا ہے ۔ اور عفت و پاکدامنی کے ساتھ یہ خوشگوار زندگی بسر کرتے ہیں، معاشرہ کو بے حیائی سے بچانے اور عفت و پاکدامنی قائم رکھنے میں عقد نکاح کا ایک اہم کردار ہے ۔ نکاح کا رشتہ کوئی عارضی یا وقتی رشتہ نہیں ہوتا۔ یہ ایک دائمی اور مستقل رشتہ ہے ۔ یہ رشتہ بہت سوچ سمجھ کر طے کیا جاتا ہے تا کہ زوجین اطمینان و سکون کے ساتھ ازدواجی زندگی بسر کریں، بعض اوقات کسی فریق کی طرف سے نکاح کے وقت شرطیں بھی رکھی جاتی ہیں ۔ فقہاء اسلام نے اسلامی شریعت کے مطابق ایسی شرطوں اور ان کے احکام کو تفصیل سے بیان کیا ہے ۔

اس سلسلے میں سب سے پہلے یہ بات واضح ہوجانی چاہئے کہ نکاح کے وقت شرطیں لگانے سے نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اگر وہ صحیح شرطیں ہیں، جو عقد نکاح کے منافی نہیں ہیں تو ٹھیک ہیں، اور اگر ایسی شرطیں ہیں جو نکاح سے ثابت ہونے والے حقوق و فرائض سے میل نہیں کھاتیں اور ان کے منافی ہیں، تو ایسی شرطوں کے باوجود بھی نکاح منعقد ہو جائے گا، اور یہ شرطیں خود ہی باطل ہوجائیں گی ۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے ۔ علامہ حصکفی فرماتے ہیں ۔

☆ مفتی دارالافتاء خانقاہ مجیبیہ، پھلواری شریف پٹنہ، بہار

لا يبطل النكاح بالشروط الفاسدة و انما يبطل الشرط دونه يعنى لو عقد مع شرط فاسد لم يبطل النكاح بل الشرط (درمختار ۲۔۳۷۰ مع الرد)

نکاح کے وقت کوئی ایک فریق اپنی سہولت و آسانی کے خیال سے کچھ شرطیں پیش کرے اور دوسرا فریق اسے قبول کرلے ۔ یا یہ شرطیں فریقین کی طرف سے متفقہ طور سے پیش کی جائیں ۔ تو جیسا کہ سوال نامہ میں مذکور ہے یہ شرطیں تین طرح کی ہوسکتی ہیں ۔

پہلی قسم : ان شرطوں کی ہے جن میں عقد نکاح سے عائد ہونے والی ذمہ داریوں اور فرائض میں سے کسی کا ذکر ہو۔ مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا۔

دوسری قسم : ان شرطوں کی ہے جن کے ذریعہ نکاح سے عائد ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز کیا گیا ہو، مثلاً شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔

تیسری قسم : ان شرطوں کی ہے جن کے ذریعہ کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہورہا ہے جو غیر مشروط نکاح میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی ذمہ داری عائد ہورہی ہے جو غیر مشروط نکاح میں عائد نہیں ہوتی ۔ مثلاً یہ کہ عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسری شادی نہیں کرے گا، یا یہ شرط کہ بیوی کو اس شہر سے باہر نہیں لے جائے گا، تو یہ معلوم ہوچکا ہے کہ ان شرطوں کے ساتھ نکاح کرنے سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے ۔ البتہ ان شرطوں کی کیا حیثیت ہوگی ۔ اور یہ لازم العمل ہوں گی یا نہیں ؟

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے کہ عقد نکاح سے عائد کسی ذمہ داری کو ہی شرط کی صورت میں پیش کردیا گیا ہو تو اس کا حکم واضح ہے کہ جس ذمہ داری کو مشروط کیا گیا ہے وہ بغیر شرط لگائے بھی لازم رہتی ہے اور شرط لگانے کے بعد بھی لازم رہے گی ۔ اس سلسلے میں ارشاد نبوی ہے ۔

احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج ۔ (متفق عليه (مشكوة ۲۔۵)

شرطوں میں پوری کی جانے کی سب سے زیادہ مستحق وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے فرج کو حلال کیا ہے ۔ اس کی تشریح میں علامہ نووی فرماتے ہیں ۔

قال النووى قال الشافعى اكثر العلماء على ان هذا محمول على شرط لا ينافى مقتضى النكاح و يكون من مقاصده كاشتراط العشرة بالمعروف و الانفاق عليها و كسوتها و من جانب المراة ان لا تخرج من بيته الا باذنه و لا تصوم تطوعا بغير اذنه و لا تاذن غيره فى بيته الا باذنه و لا تتصرف فى متاعه الا برضاه و نحو ذالك (مرقاة ۲ ص ۲۱۱)

اگر ایسی صورت ہو کہ نکاح سے عائد ہونے والا کوئی فریضہ ہی مشروط ہو، لیکن اس میں معمول سے بہت زیادہ اضافہ کر دیا گیا ہو تو ایسی صورت میں یہ پورا اضافہ لازم نہیں ہوگا۔ بلکہ عام طور سے جو ذمہ داری لازم ہوتی ہے، وہی لازم ہوگی، مثلاً کسی شخص کی شادی اس شرط پر ہوئی کہ وہ ہر مہینے نفقہ میں ایک سو دینار (سونے کے سکے) دے گا تو نکاح درست ہے اور یہ زیادتی اس پر لازم نہیں ہوگی۔ معروف نفقہ ہی اس پر لازم ہوگا (**قاضی خاں ۱۔ ۳۳۱**)

شرائط کی دوسری قسم کہ نکاح سے عائد ذمہ داریوں سے گریز مقصود ہو۔ ایسی تمام شرطیں باطل ہوجاتی ہیں اور نکاح جائز و درست ہوتا ہے۔ مثلاً کسی شخص نے نکاح میں یہ شرط رکھی کہ عورت کا نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔ یہ شرط باطل ہوگی۔ اور نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا اور جو مہر متعین کیا ہے وہی لازم ہوگا (**قاضی خاں ۱۔ ۳۸۳**)

اگر کسی نے اس شرط پر نکاح کیا کہ ان دونوں میں وراثت نہیں ہوگی۔ یعنی مرنے کے بعد ایک دوسرے کا وارث نہیں ہوگا۔ یہ شرط بھی باطل ہوجائے گی اور ان دونوں میں وراثت جاری ہوگی۔ اور جو مہر متعین کیا ہے وہی لازم ہوگا۔ (**قاضی خاں ج ۱ ص ۳۳۱**)

اور اگر کسی نے اس شرط پر نکاح کیا کہ بیوی کو مہر نہیں ملے گا۔ یہ شرط بھی باطل ہوجائے گی۔ نکاح درست ہے اور مہر مثل لازم ہوگا۔ (**رد المحتار ۲۔ ۳۲۰**)

شرائط کی تیسری قسم کہ نہ تو اس میں عقد نکاح سے عائد ذمہ داری مشروط ہے اور نہ کسی لازم ذمہ داری سے گریز کیا گیا ہے۔ بلکہ اس شرط کی وجہ سے فریقین میں سے کسی ایک پر کوئی دوسری ایسی ذمہ داری عائد ہورہی ہے جو اس شرط کے بغیر عائد نہیں ہوتی، تو ایسا نکاح بھی درست و صحیح ہے اور یہ شرطیں وعدے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ شوہر اگر پورا کر دیتا ہے تو بہت بہتر ورنہ قانونی اعتبار سے ان کی پابندی شوہر پر لازم نہیں (**بدائع الصنائع ۲۔ ۲۸۵**)

البتہ ایفاء عہد کے حکم کے پیش نظر ایسے وعدوں کی تکمیل دیانتاً شوہر کے ذمہ ہے۔

چونکہ یہ شرطیں دین مہر کے ساتھ لگائی جاتی ہیں، اس لئے ان کا اثر دین مہر پر بھی پڑتا ہے۔ اور مختلف شکلوں میں مختلف حکم لگتا ہے۔ متعدد صورتوں میں متعین مہر لازم ہوتا ہے۔ اور بعض شکلوں میں مہر مثل لازم ہوتا ہے۔ (۱) اگر شوہر نے اس شرط کو پورا کر دیا تو متعین مہر لازم ہوگا۔ مثلاً اس شرط پر نکاح ہوا کہ بیوی کو شوہر اسی شہر میں رکھے گا، باہر نہیں لے جائے گا تو شرط پوری ہونے پر متعین مہر لازم ہوگا۔ (**البحر الرائق ۳۔ ۱۷۰**)

(۲) اگر شوہر نے شرط پوری نہیں کی تو دیکھا جائے گا کہ اس کا دین مہر اس کے مہر مثل کے برابر ہے یا زیادہ یا کم ہے اگر برابر یا زیادہ ہے مثلاً عورت کا دین مہر ایک ہزار ہے اور مہر مثل بھی ایک ہزار ہے یا پانچ سو ہے ایسی صورت میں شرط پوری نہ ہونے پر دین مہر لازم ہوگا (**ھندیہ ۳۔ ۱۷۰**)

(۳) اگر دین مہراس کے مہر مثل سے کم ہے مثلا مہر ڈیڑھ ہزار ہے اور دین مہر ایک ہزار ہے تو دیکھا جائے گا کہ اس شرط کے پورے ہونے سے خود بیوی یا اس کے قریبی رشتہ دار (ذی رحم محرم) کو نفع ہوتا ہے یا اس کا فائدہ کسی اجنبی کو مل رہا ہے، یا بیوی کو اس سے نقصان ہورہا ہے۔ اگر اس شرط سے بیوی کو نقصان ہورہا ہے یا کسی اجنبی کو فائدہ ہو رہا ہے تو ایسی صورت میں بھی شرط پوری نہ کرنے پر شوہر کو صرف دین مہر ہی لازم ہوگا۔ **(البحر الرائق ج ۳ ص ۱۷۰۔ ورد المحتار۔ ۲/۳۵۷)**

(۴) اگر اس شرط سے بیوی یا اس کے قریبی رشتہ دار کا ہی نفع مقصود ہے، تو دیکھا جائے گا کہ اس شرط سے جو نفع حاصل ہورہا ہے وہ جائز ہے یا نہیں، اگر یہ جائز نہیں ہے مثلاً کسی نے دین مہر کے ساتھ شراب یا خنزیر کی بھی شرط لگائی ہے تو ایسی صورت میں شرط پوری نہ کرنے پر متعین دین مہر ہی لازم ہوگا۔ **(بحر ۳۔ ۱۷۰)**

(۵) اور اگر مشروط چیز سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔ اور شوہر نے شرط پوری نہیں کی تو ایسی صورت میں دین مہر کی جگہ مہر مثل لازم ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ مہر مثل کے لزوم کے لئے چار چیزیں ضروری ہیں۔ **(۱)** دین مہر اس کے مہر مثل سے کم ہو **(۲)** اس شرط میں بیوی یا اس کے ذی رحم محرم کا نفع مقصود ہو، **(۳)** مشروط شئ مباح الانتفاع ہو، **(۴)** شوہر نے شرط پوری نہ کی ہو۔ مثلا کسی نے یہ شرط رکھی کہ بیوی کو شہر سے باہر نہیں لے جائے گا۔ یا یہ شرط رکھی کہ اس کی موجودگی میں دوسری شادی نہیں کرے گا۔ یا شرط لگائی کہ پہلی بیوی کو طلاق دیدے گا یا یہ کہ بیوی کو عزت سے رکھے گا، اور اس سے سخت مشقت والا کام نہیں لے گا، یا یہ کہ بیوی کو ہدایا پیش کرے گا۔ وغیرہ۔ اور ان تمام صورتوں میں دین مہر اس کے مہر مثل سے کم ہے تو اگر شوہر نے شرط پوری کردی تو دین مہر لازم ہوگا اور شرط پوری نہ کرنے پر مہر مثل لازم ہوگا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ عقد نکاح کے وقت پیش کردہ تیسری قسم کی شرائط بھی لازم الایفاء نہیں ہیں، وعدے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ شوہر پوری کردیتا ہے تو بہت بہتر ہے، لیکن اس کو اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، البتہ دین مہر پر اس کا اثر پڑتا ہے جس کی تفصیل بیان کی گئی۔

عقد نکاح کے وقت عورت کی جانب سے یہ شرط رکھی جائے کہ جب بھی چاہے اسے طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا یا فلاں فلاں صورتوں میں اسے طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا، اور شوہر اس کو تسلیم کر لیتا ہے، تو یہ تفویض کا مسئلہ ہے، اس کی متعدد صورتیں ہیں اور حکم بھی مختلف ہے۔

(۱) اگر ایجاب شوہر کی جانب سے ہوا اور اس نے کہا کہ میں نے تم سے اس شرط پر نکاح کیا کہ تم کو طلاق کا اختیار ہوگا، جب بھی تم چاہو اپنے اوپر طلاق واقع کر سکتی ہو۔ اور عورت نے قبول کرلیا، تو ایسی صورت میں نکاح

منعقد ہوجائے گا، لیکن عورت کو طلاق کا اختیار نہیں ملے گا۔ (**فصول عمادی ۱۔ ۵۲۲۔ و بزازیۃ ۱۲۸۱**)

(۲) اگر عورت کی جانب سے ایجاب ہوا اور اس نے کہا میں نے خود کو تمھاری زوجیت میں اس شرط پر دیا کہ مجھے طلاق کا اختیار حاصل ہوگا کہ جب بھی چاہوں اپنے اوپر طلاق واقع کرلو اور شوہر نے قبول کیا تو ایسی صورت میں نکاح منعقد ہوجائے گا۔ اور عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہوگا، وہ جب بھی چاہے خود پر طلاق واقع کر سکتی ہے (**بزازیۃ ۱۔ ۱۲۸**)

ان دونوں صورتوں میں دو مختلف حکم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تفویض طلاق کے درست ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ملک میں ہو، یا سبب ملک کی طرف اضافت کے ساتھ ہو۔ یعنی تفویض طلاق نکاح کی حالت میں ہو، یا نکاح کی طرف مضاف ہوکر ہو، تب درست ہوگی، ورنہ درست نہ ہوگی۔ مثلاً کسی شخص نے کسی اجنبی عورت سے **امرک بیدک** کہا تو یہ لغو ہوگا، کیونکہ وہ اس کے نکاح میں نہیں ہے۔ بیوی سے کہے گا تو درست ہوگا۔ اور اس کو طلاق کا اختیار اس مجلس میں مل جائے گا۔ اجنبی عورت سے شرط نکاح کے ساتھ کہا " **ان تزوجتک فامرک بیدک تطلقین متی شئت** "۔ تو یہ درست ہوگا۔ اور اگر اس عورت سے وہ شادی کرلیتا ہے تو عورت کو طلاق کا اختیار مل جائے گا۔

درج بالا دونوں صورتوں کو سامنے رکھیں۔ تفویض طلاق کا اختیار شوہر کو ہے۔ پہلی صورت میں ایجاب شوہر کی جانب سے ہوا اور اس نے تفویض طلاق کی اور یہ تفویض، نکاح کی تکمیل سے پہلے ہوئی ہے، کیونکہ بیوی نے اس وقت قبول نہیں کیا تھا۔ بعد میں قبول کیا ہے۔ تو یہ تفویض نکاح کی حالت میں نہیں ہوئی اور نہ نکاح کی طرف اضافت کے ساتھ ہوئی ہے، اس لئے یہ لغو ہوگئی اور نکاح منعقد ہوگیا۔

دوسری صورت میں عورت کی طرف سے ایجاب ہوا اور اس نے یہ شرط پیش کی۔ شوہر نے قبول کیا۔ قبول کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے بھی اس شرط کو مان کر تفویض طلاق کردی۔ قبول کے ساتھ ہی نکاح مکمل ہوجاتا ہے۔ اس لئے تفویض طلاق نکاح کے ساتھ ہوئی اس لئے درست ہے۔ (**قاضی خاں ۱ ۳۲۹۔ فصول عمادی ۱۔ ۵۲۲**)

(۳) اگر نکاح سے پہلے شوہر نکاح کی شرط کے ساتھ تفویض طلاق کرے مثلاً اس طرح کہے، اگر میں نے تم سے نکاح کیا تو تمھیں طلاق کا اختیار ہوگا جب تم چاہو اپنے اوپر طلاق واقع کر سکتی ہو۔ اس کے بعد ایجاب و قبول ہوتا ہے۔ تو تفویض صحیح ہوگی اور نکاح کے بعد عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا۔ (**فصول عمادی۔ ۵۲۲**)

(۴) اگر ایجاب میں شوہر شرط نکاح کے ساتھ اس طرح تفویض کرے کہ میں نے تم سے اس شرط پر نکاح کیا کہ تمھیں نکاح کے بعد طلاق کا اختیار ہے، جب چاہو تم خود پر طلاق واقع کر سکتی ہو۔ اور عورت نے قبول کیا تو تفویض

درست ہوگی اور عورت کو اختیار طلاق حاصل ہوگا ۔(**بزازیہ۔ ۱۲۸**)

عقد نکاح میں شرط لگانے کے جو تین طریقے بتائے گئے ہیں، ان میں سے پہلا طریقہ کہ عقد نکاح سے پہلے ہی شرائط طے ہوجائیں، اور اس کی تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں ۔ یہ ضروری نہیں ہے، مگر بہتر و مناسب ہے ۔ البتہ تفویض طلاق کی اس صورت میں کہ شوہر نکاح سے پہلے تحریر کردے کہ اگر میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا تو اس کو طلاق کا اختیار حاصل ہوگا ۔ اور اس کے بعد ایجاب و قبول ہو جس میں شرط ذکر نہ کی جائے، تب بھی تفویض ہوجائے گی ۔

اور دوسرا طریقہ کہ عقد نکاح میں ہی ان شرائط کا ذکر کیا جائے، ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ہو ۔ اصل یہی ضروری ہے ۔ ایجاب و قبول میں ہی ان شرطوں کا ہونا ضروری ہے ۔

اور تیسرا طریقہ کہ عقد نکاح کے بعد طرفین کے درمیان کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے ۔ اس سے بھی کوئی خاص فائدہ نہیں ہے ۔ البتہ نکاح کے وقت تفویض نہیں ہوئی، لیکن شوہر نکاح کے بعد تحریری طور پر بیوی کو طلاق واقع کرنے کا اختیار دے دیتا ہے تو یہ تفویض درست ہوجائے گی ۔

نکاح کے وقت جب شوہر نے بیوی کو طلاق کا اختیار دے دیا کہ وہ جب چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کرسکتی ہے تو اب معاملہ شوہر کے ہاتھ سے نکل گیا، وہ اس تفویض کو ختم نہیں کرسکتا ہے اور نہ اس کو ختم کرنے کا اختیار باقی رہا ۔ تاحیات بیوی کو اس کا اختیار رہے گا ۔(**البحر الرائق ۳۔ ۳۲۷**)

شریعت اسلامیہ نے خاص مصلحتوں کی وجہ سے طلاق کی ملکیت مرد کو دی ہے ۔ عورت کو نہیں دی ہے، اس کی خاص وجوہات ہیں ۔ یہاں ان کی تفصیل غیر ضروری ہے ۔ اب اگر مرد کے ساتھ عورت کو بھی اس کا اختیار مل جائے اور نکاح کے وقت ہی تفویض کے مسئلے کو عام کردیا جائے تو طلاق کے واقعات کم ہونے کے بجائے اور بڑھ جائیں گے ۔ ذرا ذرا سی باتوں پر بغیر سمجھے بوجھے عورتیں اپنے اوپر طلاق واقع کرنے لگیں گی ۔ اس طرح یہ مسئلہ بہت ہی سنگین ہوجائے گا ۔ جس کا کوئی حل نہیں ملے گا ۔ اس لئے نکاح کے وقت تفویض طلاق کے مسئلے کو عام کرنا، معاشرہ کے لئے انتہائی مضر ہوگا ۔

بعض ایسے مسائل ضرور پیش آتے ہیں کہ شوہر کی طرف سے شدید ظلم و ستم پایا جاتا ہے اور ستم رسیدہ بیوی کو گلو خلاصی بھی نہیں ملتی ۔ وہ پریشان حال زندہ در گور رہتی ہے ۔ ایسی صورت حال کی اصلاح کے لئے نکاح کے وقت بہت احتیاط کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگائی جاسکتی ہے ۔ مثلاً یہ کہ فلاں فلاں شدید حالتوں میں بیوی کو طلاق کا

اختیار حاصل ہوگا۔ اس کے لئے فقہ کی اس عبارت سے رہنمائی مل سکتی ہے (**بزازیہ ۱۔ ۲۳۲**)

خلاصہ یہ کہ نکاح کے وقت تفویض طلاق کی شرط کو عام نہ کیا جائے۔ بلکہ شدید حالتوں میں منحصر کیا جائے تاکہ اس کا بے جا استعمال شروع نہ ہوجائے۔

یہ سوال کہ طلاق کے بیجا استعمال کی روک تھام کے لئے نکاح کے وقت دو مختلف مہر متعین کئے جائیں۔ مثلاً یہ کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق نہیں دی تو مہر دس ہزار اور طلاق دے دی تو مہر بیس ہزار ہوگا تاکہ اس خطیر رقم سے بچنے کے لئے شوہر بلا ضرورت طلاق کا اقدام نہ کرے، اور اس سے طلاق کے واقعات میں کمی واقع ہو۔ اس کے لئے ہمیں رہنمائی کتب فقہ میں مذکور اس جزئیہ سے ملتی ہے کہ نکاح میں ایک تقدیر پر ایک مہر اور دوسری تقدیر پر دوسرا مہر متعین کیا جائے۔ اس طرح پر کہ شوہر نے بیوی کو اسی شہر میں رکھا۔ باہر نہیں لے گیا۔ تو مہر ایک ہزار ہے اور اگر باہر لے گیا تو مہر دو ہزار ہے۔ یا اسی طرح کہ شوہر کی کوئی اور بیوی پہلے سے موجود ہے تو مہر ایک ہزار اور اگر نہیں ہے تو مہر دو ہزار وغیرہ۔ اس طرح مہر کی تعیین درست ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی صورت پائی جائے، یعنی شوہر بیوی کو شہر سے باہر نہیں لے گیا، یا اس کی کوئی اور بیوی نہیں ہے تو ایک ہزار مہر لازم ہوگا۔ اور اگر دوسری صورت پائی گئی یعنی شوہر بیوی کو شہر سے باہر لے گیا، یا اس کی کوئی دوسری بیوی پہلے سے موجود تھی تو مہر مثل لازم ہوگا۔ جو دو ہزار سے زائد اور ایک ہزار سے کم نہ ہو۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں ان کے متعین مہر لازم ہوں گے۔ جہاں ایک ہزار متعین ہوا ہے وہاں ایک ہزار اور جہاں دو ہزار متعین ہوا ہے وہاں دو ہزار۔ (**فتح القدیر ۳۔ ۲۳۲**)

فقہ کی تمام کتابوں میں یہ جزئیہ موجود ہے۔ اس کو پیش نظر رکھنے سے اس مسئلہ کا حکم بھی نکل آتا ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ نکاح میں مہر کی تعیین اس طرح کی جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق نہیں دی تو دس ہزار اور اگر طلاق دیدی تو بیس ہزار۔ اس طرح مہر طے کرنا درست و صحیح ہے۔ اور حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک عدم طلاق کی صورت میں دس ہزار متعین مہر لازم ہوگا۔ اور طلاق دینے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوگا جو دس ہزار سے کم اور بیس ہزار سے زائد نہ ہوگا۔ حضرات صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں ان کے متعین مہر ہی لازم ہوں گے۔ عدم طلاق میں دس ہزار اور طلاق میں بیس ہزار۔

اس مسئلہ میں امام صاحب کا قول راجح ہے۔ اصحاب متون نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ لیکن اگر ضرورت متقاضی ہے اور حاجت داعی ہے تو صاحبین کے قول کو فتوی کے لئے اختیار کیا جاسکتا ہے۔

یہ مسئلہ کہ نکاح کرتے وقت اس طرح مہر متعین کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے

ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو مہر تیس ہزار ہوگا اور اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو مہر پندرہ ہزار ہوگا۔ اس کا بھی وہی حکم ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اگر اس منکوحہ کی موجودگی میں اس نے دوسری عورت سے شادی نہیں کی تو پندرہ ہزار متعین مہر لازم ہوگا اور اگر کسی دوسری عورت سے شادی کرلی تو مہر مثل لازم ہوگا جو پندرہ ہزار سے کم اور تیس ہزار سے زیادہ نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں صحیح ہیں۔ پہلی صورت میں پندرہ ہزار اور دوسری صورت میں تیس ہزار لازم ہوں گے۔

عقد نکاح میں ملازمت پیشہ یا ملازمت کی خواہش مند عورت کی طرف سے یہ شرط لگائی جائے کہ وہ جس ملازمت سے وابستہ ہے شوہر شادی کے بعد اسے اس سے منع نہیں کرے گا۔ یا کوئی مناسب ملازمت ملنے پر شوہر اس کی اجازت دے گا اس سے نہیں روکے گا۔ اور شوہر نکاح میں اس کو قبول کرتا ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس طرح شرطیں وعدے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ شوہر انھیں پورا کردیتا ہے تو بہت بہتر ہے ورنہ قانونا اس کو اس کا پابند نہیں بنایا جاسکتا۔ شوہر اگر بیوی کو اس شرط کے باوجود ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے تو بیوی کو اس کی اطاعت کرنی ہوگی، کیونکہ بیوی کو ملازمت سے روکنے کا شوہر کو اختیار ہے اور شوہر کی اطاعت و فرمانبرداری اور اس کے حکم کی بجاآوری جائز کاموں میں بیوی پر واجب ہے۔ (**در مختار آخر باب القسم۔ در مختار ۲۔۲۳۶**)

البتہ دین مہر پر اس کا اثر پڑے گا جیسا کہ اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

ھذا ما ظھر لی واللہ تعالی اعلم

اشتراط فی النکاح

مولانا محمد فضل الرحمان رشادی ☆

عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہے ،عقد نکاح کے وقت اگر اسی کو شرط کی صورت میں ذکر کیا گیا ، جیسے بیوی یہ شرط لگائے کہ نان و نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا ، تو یہ شرط غیر ضروری اور تحصیل حاصل ہے شرط نہ ہونے کی صورت میں بھی نان و نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہے تاہم یہ شرط صحت نکاح میں مخل نہیں ہے ، اور شرط کا پورا کرنا واجب ہے

(۱) عقد نکاح کے وقت اگر کوئی فریق ایسی شرط لگائے جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے فرار و گریز ہو ، مثلاً شوہر عند النکاح یہ شرط لگائے کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہ ہوگا تو یہ شرط فاسد ہے ، نکاح ہو جائے گا اور شرط باطل ہوگی در مختار میں ہے :

لا یبطل النکاح بالشرط الفاسد و انما یبطل الشرط دونہ یعنی لو عقد مع شرط فاسد لم یبطل النکاح بل الشرط۔

یہاں دو چیزیں ہیں (۱) معلق علی الشرط (۲) مشروط بشرط فاسد

جس چیز کے پائے جانے کا احتمال ہے ، مگر وہ موجود نہیں ہے نکاح اس پر معلق کرنا معلق بالشرط کہلاتا ہے ، جیسے اس شرط پر نکاح کرنا کہ اگر فلاں راضی ہوا یا اگر کل بارش ہوئی یا فلاں مر گیا تو شرط اور نکاح دونوں باطل ہوں گے۔

☆ استاذ مدرسہ سبیل المومنین آصف پور ۔ آندھرا پردیش

مشروط بشرط فاسد سے مراد یہ ہے کہ عقد نکاح میں لوازم نکاح کے مخالف چیزوں کی شرط لگائے جیسے شوہر یہ کہے کہ مہر نہیں دوں گا، یا نفقہ خود عورت برداشت کرے گی، شرط باطل نکاح جائز قرار دیا جائے گا۔

المسلمون عند شروطهم ما وافق الحق قال القسطلانی و المراد شروط لا تنافی مقتضی عقد النكاح بل تكون من مقاصده كشروط العشرة بالمعروف و ان يقصر شئى من حقوقهد

عند النکاح کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہونا ہو جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہ ہوتا ہو، اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی ہو۔ مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا، یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا، یہ صورت مقتضائے عقد کے خلاف ہونے کی وجہ سے شرط لغو اور نکاح جائز ہوگا، جہاں تک ہوسکے ایفاء وعدہ کی کوشش کرے چونکہ قرآن کریم کی بے شمار آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے وعدہ کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے، خلاف کرنے کی صورت میں آثم و گنہگار ہوگا۔ مگر صحت نکاح میں فرق نہیں آئے گا۔ **احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج** اس کے ذیل میں علامہ قسطلانی لکھتے ہیں، **و اما شرط يخالف مقتضاه كشرط ان لا يتسرى عليها و لا يسافر بها فلا يجب الوفاء به بل يلغو الشرط و يصح النكاح۔**

اس مسئلہ کی مزید وضاحت کے لئے فتاوی باقیات صالحات کا ایک جواب بعینہ نذر قرطاس کرتا ہوں۔ سائل کا یہ قول کہ زید نے ہندہ سے بایں شرط نکاح کیا تھا کہ ہندہ سن بلوغ تک اپنے باپ ہی کے ہاں رہے۔ اگر اس سے یہ مراد ہے کہ زید نے ہندہ سے نکاح کرتے وقت عین ایجاب میں یہ کہا ہو کہ ہندہ سے اس کے بلوغ تک اس کے ولی کے یہاں رہنے کی شرط پر نکاح کرتا ہوں، یا مذکورہ شرط پر قبول کرتا ہوں، یعنی ایجاب و قبول جو رکن عقد ہے اسی میں شرط کو داخل کیا ہو تو وہ شرط خود باطل ہے اور نکاح صحیح ہے۔

و النكاح لا يصح تعليقه بالشرط و لا اضافته و لكن لا يبطل بالشرط و يبطل الشرط (فتاوى عالمگيری)

اگر اس سے لفظ وعدہ مراد ہے تب بھی اس کا وفا کرنا قضاءً لازم نہیں ہے، چنانچہ فتاوی حامدیہ میں ایک سوال کے جواب میں لکھا ہے " **لا يلزمه الوفاء بالوعد شرعا و ان اوفى فبها و نعمت** " ہاں عند اللہ گنہگار ہوگا اللہ جل شانہ قرآن شریف میں ارشاد فرماتا ہے " **و اوفو بالعهد ان العهد كان مسئولا** " اور حدیث شریف میں

وعدہ خلافی کا علامات نفاق میں سے ہونا ثابت ہے " (**فتاوی باقیات صالحات ص ۱۵۸۔۹۵۱**)

عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرلے۔ یہ تفویض طلاق ہے، اور طلاق کا اختیار مذکورہ شرطوں کے پائے جانے کے وقت عورت کو حاصل ہوگا۔

اگر کسی نے اپنی عورت سے کہا کہ " **طلقی نفسک متی شئت** " جب چاہے تو اپنے کو طلاق دے لے، تو عورت کو اختیار ہے چاہے وہ مجلس میں طلاق دے یا بعد میں، اس لئے کہ " **متی** " سارے وقت کے لئے عام ہے گویا ایسا ہوا جیسا کہ اس نے کہا ہو کہ جس وقت بھی چاہے تو اپنے پر طلاق واقع کرلے۔ اگر اس نے کسی دوسرے آدمی سے کہا کہ میری عورت کو طلاق دے، تو اس کو مجلس اور بعد مجلس بھی طلاق کا اختیار حاصل رہتا ہے، اور شوہر کو رجوع کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ یہ وکالت ہے اور اپنی بیوی کی طلاق میں استعانت و مدد طلب کر رہا ہے، یہ وکالت نہ لازم ہے اور نہ ہی مجلس تک موقوف ہوتی ہے، برخلاف پہلے مسئلہ کے، اس لئے کہ وہاں عورت اپنے لئے طلاق دے رہی ہے یہ تملیک ہے توکیل نہیں۔

تفویض تملیک یعنی مالک بنانے کو کہتے ہیں نہ کہ وکیل بنانے کو۔ چاہئے کہ عورت اسی مجلس میں تفویض کو قبول کرلے۔ تملیک سے رجوع صحیح نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر اس نے عورت کو اختیار طلاق دینے کے بعد قسم کھائی کہ وہ عورت کو طلاق نہیں دے گا۔ پس عورت خود اپنے کو طلاق دے لے تو شوہر صحیح قول کے موافق حانث نہیں ہوگا۔ کیونکہ شوہر کی تفویض طلاق کی وجہ سے عورت کو ملکیت حاصل ہوجاتی ہے اور یہ فعل عورت کا شمار ہوگا، (برخلاف توکیل کے کیونکہ وکیل کا فعل مؤکل کا فعل شمار ہوگا) مسئلہ تفویض میں عورت کو مجلس تک ہی اختیار رہے گا اگر وہ بعد میں طلاق دے تو وہ معتبر نہیں ہوگا مگر یہ کہ شوہر " **طلقی نفسک** " اور اس جیسے جملوں کے ساتھ " **متی ما شئت اذا شئت۔ اذا ما شئت** " جب چاہے اور جس وقت چاہے جیسے کلمات حروف بڑھادے تو مجلس کی قید نہیں ہوگی۔ جب چاہے عورت کو طلاق کا اختیار حاصل رہے گا، اور شوہر کو تفویض کے بعد رجوع کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ یعنی

لو طلقها بائنا هل يبطل امرها ان كان التفويض منجزا نعم و ان كان معلقا كان دخلت الدار فامرك بيدك او موقتا لا۔ عمادية لكن فى البحر عن القنية ظاهر الرواية ان المعلق كالمنجز۔

اگر شوہر نے تفویض کے بعد بیوی کو طلاق بائن دی تو عورت کا اختیار طلاق باطل ہوگا یا نہیں؟ اگر

تفویض منجز تھی یعنی شرط پر معلق نہ تھی تب تو اس کا اختیار باطل ہوگا، اس لئے کہ اگر اختیار باطل نہ ہو تو بائن کا بائن کو لاحق ہونا لازم آتا ہے، جبکہ یہ جائز و درست نہیں اور اگر تفویض معلق تھی اس طرح کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تیرا معاملہ طلاق تیرے ہاتھ میں ہے۔ یا تفویض مؤقت ہو اس طرح کہ تیرا معاملہ طلاق کل تک تیرے ہاتھ میں ہے تو اختیار باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ بائن معلق اور بائن مؤقت کا ملحق ہونا جائز ہے، لیکن بحر الرائق میں قنیہ سے منقول ہے کہ ظاہر الروایہ یہ ہے کہ تفویض معلق تفویض منجز کی طرح ہے، مطلب یہ کہ دونوں صورتوں میں سے کسی میں اختیار باقی نہیں رہے گا (در مختار اردو)

حاشیہ میں ذکر کیا گیا ہے کوئی شخص اپنی زوجہ سے کہے کہ تیرا معاملہ طلاق تیرے سپرد ہے جس وقت تو میری زوجہ ہے، تو یہ اختیار محض اس وقت تک باقی رہے گا جب تک اس کے نکاح میں رہے گی پس اگر بائن طلاق دیدے تو اختیار باقی نہیں رہے گا، اور رجعی طلاق دی گئی ہو تو باقی رہے گا، ایسے ہی اگر یہ کہے کہ تیرا معاملہ طلاق تیرے سپرد ہے اور اس کے بعد بائن طلاق دیدے اور پھر اسی کے ساتھ نکاح کرلے اس بارے میں دونوں طرح روایتیں ہیں، زیادہ ظاہر قول کے مطابق اختیار باطل نہ ہوگا، اسی قول پر فتویٰ دیا گیا ہے (تاتار خانیہ)

اگر خاوند زوجہ کو اختیار طلاق عطا کرے پھر بائن طلاق دیدے تو بموافق ظاہر روایت اختیار طلاق اس کے قبضہ میں باقی نہ رہے گا۔ ایک رجعی طلاق دینے کی صورت میں اختیار طلاق ختم نہ ہوگا، اور علماء کہتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اختیار طلاق کسی شرط پر موقوف نہ ہو، اگر کسی شرط پر موقوف و معلق ہو، جیسے یہ کہے کہ اگر تجھے زد و کوب کردوں تو تیرا معاملہ طلاق تیرے سپرد ہے اور اختیار دینے کے بعد پھر اس کے ساتھ خلع کرلے، یا بائن طلاق دیدے تو اختیار باقی رہے گا، پس اگر اس کے ساتھ از سر نو نکاح کرلے اور پھر زد و کوب کرے تو اسے اختیار طلاق حاصل ہوگا، چاہے دوران عدت دوبارہ نکاح کیا گیا ہو یا بعد عدت (ذخیرہ) فتاوی عالمگیری (اردو)

تفویض قبل النکاح

زوجنی ابنتک علیٰ ان امرھا بیدک لم یکن له الامر لانه تفویض قبل النکاح۔ (در مختار)

کوئی اس شرط پر نکاح کرے کہ تم اپنی لڑکی کا نکاح میرے سے کردو معاملہ طلاق تمہارے ہاتھ میں ہوگا تو اسے طلاق کا اختیار حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ تفویض قبل النکاح ہے۔

اذا ابتدات المراۃ فقالت زوجت نفسی منک علیٰ ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق فقال الزوج قبلت اما لو بدا الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدھا کما فی البحر عن الخلاصۃ والبزازیۃ انتھی۔

جب ایجاب (ابتدائے کلام) عورت کی طرف سے ہو، پس وہ کہے کہ میں تیرے ساتھ نکاح اس شرط پر کرتی ہوں کہ معاملۂ طلاق میرے ہاتھ میں ہوگا کہ میں جب چاہوں گی اپنے پر طلاق واقع کرلونگی یا یہ کہ میں طالق ہوں۔ شوہر نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو یہ تفویض صحیح ہے، اگر ابتدائے کلام (ایجاب) مرد کی جانب سے ہو تو عورت کو نہ طلاق کا اختیار حاصل ہوگا اور نہ ہی وہ معاملۂ طلاق میں خود مختار ہوگی۔

ابتدائے کلام یعنی ایجاب مرد کی جانب سے ہو اور لڑکی والے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگادیں تو نکاح بلا کسی شرط کے صحیح ہوجائے گا اور شرط بالکل بیکار جائے گی (الحیلۃ الناجزۃ)

نکاح میں شرط کی جو تین صورتیں سوالنامہ میں بیان کی گئیں ان کے احکام درج ذیل ہیں۔

(۱) عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں اور تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں بشرطیکہ نکاح کی طرف نسبت و اضافت ہو تو شرط کے پائے جانے کی صورت میں عورت کو اختیار طلاق حاصل ہوگا۔ **تنحل الیمین بعد وجود الشرط مطلقا.** اگر نکاح کی طرف اضافت نہ ہو تو شرائط نامہ بے کار ہوگا۔

(۲) عقد نکاح میں ہی ان شرائط کا ذکر ہو، تو ضروری ہے کہ ایجاب مع شرائط عورت کی جانب سے ہو اور مرد اسے قبول کرلے تو تفویض صحیح ہے، اگر اس کے برعکس ہو یعنی ایجاب طلاق مرد کی جانب سے ہو اور عورت والے مع شرائط قبول کریں تو یہ صحیح نہیں، دلائل آگے گزر چکے ہیں۔

ہاں اگر عورت کی جانب سے ایجاب مطلق ہو، اور مرد نے قبول میں تفویض طلاق کی شرط کا ذکر کردیا تو تفویض صحیح ہوگی، اس صورت میں یہ خامی ہے کہ عورت کی جانب سے اولا بلا کسی شرط کے ایجاب ہونے کی وجہ سے معاملہ عورت کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے اور مرد خود مختار ہوجاتا ہے۔ اب اس پر عورت والوں کی جانب سے کسی قسم کا دباؤ نہیں ہوسکتا، لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ ایجاب کی صورت میں عورت، یا اس کے ولی کی جانب سے پہلے ہی شرائط ذکر کردئے جائیں۔

(۳) عقد نکاح کے بعد عاقدین کی جانب سے شرائط نامہ تحریر ہو تو یہ بھی درست ہے۔ اور عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہوجاتا ہے، دوسری صورت میں ذکر کردہ خامی یہاں بھی موجود ہے کہ عورت کے ہاتھ سے معاملہ نکل جاتا ہے، اور مرد کی مرضی پر ہی یہ شرائط معرض وجود میں آسکتے ہیں۔

اللہ تعالی کے نزدیک حلال چیزوں میں سب سے زیادہ مبغوض اور ناپسندیدہ طلاق ہے، طلاق کی وجہ سے نہ صرف دو دلوں بلکہ دو خاندانوں میں دراڑ اور دوری پیدا ہوتی ہے۔ بدرجۂ مجبوری وہ بھی حالت طہر میں عورت کو طلاق دینے کی اجازت دی گئی ہے، بیک وقت تین طلاق دینے پر حضور نے شدید ترین غصہ اور نفرت کا اظہار فرمایا

ہے، مرد چونکہ عورت کی بہ نسبت سنجیدہ تجربہ کار اور کامل العقل ہے لہذا طلاق کا اختیار بھی اسلام نے اسی کو دیا ہے، تا کہ وہ حالات کا ٹھنڈے دل سے جائزہ لے اور سوچ سمجھ کر قدم بڑھائے، عورت چونکہ فطری طور پر جذباتی اور ناقص العقل ہے، اس لئے عورت کو طلاق کا اختیار نہیں دیا گیا، مرد کے طلاق دئے بغیر چارہ کار نہیں چاہے عورت ہزار کوشش کرے وہ نکاح سے علحدہ نہیں ہو سکتی تفویض طلاق کی صورت میں یہ اختیار عورت کو حاصل ہوتا ہے ۔ لہذا شرائط نامہ تحریر کرتے وقت اس امر کا خاص کر لحاظ رکھیں کہ بالکلیہ اور علی الدوام عورت کو اختیار طلاق حاصل نہ ہو ۔ ورنہ بہت سارے فتنے جنم لے سکتے ہیں، لہذا یہ شرط بھی مذکور ہو کہ شرط کی خلاف ورزی یا عورت کی تکلیف شدیدہ کی صورت میں جسے مذکورہ دس افراد میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں اور عورت کے لئے علحدگی کو مناسب بھی قرار دیں تو عورت کو اسی وقت یا شرط کی خلاف ورزی کے ایک ماہ تک مہر معاف کرکے اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کرلینے کا اختیار ہوگا ۔ اور یہ اختیار ایک ہی نکاح تک محدود ہوگا، اگر کسی وقت فرقت و علحدگی کے بعد اعادہ نکاح ہو تو اس کے بعد یہ اختیار اور شرائط نہیں، بلکہ اس وقت جو کچھ دوبارہ طے ہوجائے اس کے موافق عمل درآمد ہوگا، اکثر شرائط حیلۃ الناجزۃ سے مستفاد ہیں)

طلاق ایک ناپسندیدہ عمل ہے، بعض ناگزیر حالات میں ایک ضرورت بھی، لہذا طلاق کے غلط اور بیجا استعمال کو روکنے کے لیے عقد نکاح کے وقت اگر اس طرح مہر طے کریں کہ شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کو بیس ہزار مہر دینا ہوگا ۔ اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہوگا، اسی طرح اگر شوہر نے اس دولہن کی موجودگی میں زوجیت میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت (دولہن) کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا، اس طرح کا مہر طے کرنا درست ہے، بہر صورت مہر مسمی لازم ہے اور صاحبین کے قول پر فتوی درست ہوگا، اس کی نظیریں ہدایہ اور خود سوالنامہ میں تاتار خانیہ سے منقول مسائل ہیں ۔

اذا تزوجها على الف ان لم تكن له امراة و على الفين ان كانت له المراة و على الف ان لم يخرجها من البلدة و على الفين ان اخرجها فالنكاح جائز فقال ابو يوسف و محمد جائزان.

اس شرط پر نکاح کرے کہ اگر پہلے سے اس کی بیوی نہیں ہے تو مہر ایک ہزار اور اگر پہلی بیوی موجود ہے تو دو ہزار، اسی طرح عورت کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے گیا تو ایک ہزار اور اگر باہر لے جائے تو دو ہزار مہر کی رقم ادا کرنا ہوگا، تو نکاح جائز ہے ۔ اور صاحبین کے نزدیک مہر مسمی لازم ہوگا ۔

عورتوں کو ملازمت اور نوکری کی اجازت نہیں دینی چاہئے اس سے بے شمار مفاسد پیدا ہوتے ہیں، بے حجابی

شوہر کی ناقدری، نامحرموں سے گفتگو وغیرہ، اگر نکاح کے وقت عورت نے اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگائی کہ شوہر اسے موجودہ ملازمت سے نہیں روکے گا، یا اگر آئندہ کوئی مناسب ملازمت ملے تو اسے ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا عقد نکاح کے وقت شوہر اس شرط کو تسلیم کرلے شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہونے کی وجہ سے باطل اور نکاح جائز ہے ایفاء شرط قضاء لازم نہیں ہے " **لایلزمہ الوفاء بالوعد شرعا و ان اوفی فبہا و نعمت** " ہاں اگر عورت شریعت کے حدود میں رہ کر ملازمت کر رہی ہے تو بلا وجہ روکنا عہد کے خلاف ہونے کی وجہ سے گناہ ہے، عورت کو فسخ نکاح کا کوئی اختیار نہیں ملے گا اور شوہر کے حکم کی تعمیل لازم و ضروری ہوگی، گذشتہ صفحات میں دلائل آچکے ہیں۔

اشتراط فی النکاح کا مسئلہ

مولانا عمران قاسمی ☆

الحمد لله رب العالمین والصلوٰة والسلام علی رسوله الکریم

اللہ تبارک و تعالیٰ نے ازدواج کو نہ صرف توالد و تناسل اور انساب کی حفاظت کا ذریعہ بنایا ہے۔ بلکہ اس تعلق سے جو اتحاد و اتفاق اور الفت و محبت پیدا ہوتی ہے۔ اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ لڑکا کہیں کا ہوتا ہے۔ لڑکی کہیں کی ہوتی ہے۔ اس قدر اجنبیت کے باوجود نکاح کا رشتہ ان دونوں میں قائم ہوتے ہی ساری اجنبیت اور ان کا بعد ختم ہوجاتا ہے۔ ان دونوں کے دلوں میں قدرتی طور پر الفت و محبت پیدا ہوجاتی ہے اور یہ انس و محبت وقتی نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ جوں جوں زندگی کے ایام گزرتے جاتے ہیں، اس میں کمی کے بجائے برابر اضافہ ہی ہوتا جاتا ہے۔ قرآن نے اسی الفت و محبت کی تعبیر اس طرح کی ہے۔

و من آیاته ان خلقکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیها و جعل بینکم مودة و رحمة سورة الروم)

اس کی اونچی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ ہم نے تمہارے جی سے تمہارا جوڑا بنایا کہ تم ان سے جی ٹھنڈا کرو اور تمہارے درمیان پیار و دلداری کے جوت جگادئے۔

دوسری جگہ ارشاد ہے۔

وهوالذی خلق من الماء بشرا فجعله نسبا و صهرا وکان ربک قدیرا (سورة الفرقان)

وہ خدا ہی کی ذات ہے جس نے پانی کے قطرے سے جیتا جاگتا انسان پیدا کیا اور اس کو خاندان و سسرال والا

☆

بنایا اور تمہارا پروردگار بڑی قدرت والا ہے ۔

غرض شریعت نے عورت و مرد کے درمیان ہونے والے عقد کو قابل احترام قرار دیا اور متعینہ حدود میں رہ کر زندگی گزارنے کے طریقے بتائے اُن ہی قوانین و ضوابط میں سے ایک اہم قانون و ضابطہ اشتراط فی النکاح ہے ۔

شروط فاسدہ سے نکاح باطل نہیں ہوتا ۔ لہذا نکاح میں اگر کوئی شرط لگائی گئی ہو جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے انحراف و گریز ہو ۔ تو اس شرط کی وجہ سے نکاح باطل قرار نہیں دیا جائے گا ۔ شرط کو دیکھنے کے بعد ہی کوئی رائے قائم کی جاسکتی ہے ۔

مثال کے طور پر شوہر شرط لگائے کہ وہ مہر نہیں دے گا، تب بھی فقہاء کرام نے صراحت کی ہے کہ شوہر پر مہر مثل بہر حال واجب و لازم ہوگا خواہ شوہر وطی کرے یا مرجائے ۔

صاحب ہدایہ نے لکھا ہے ۔

و ان تزوجها و لم يسم لها مهرا او تزوجها على ان لا مهر لها فلها مهر مثلها ان دخل بها او مات عنها ۔ هداية ج ۲ ص ۳۲۲)

اسی طرح اگر کسی عورت نے اپنی باری اپنی کسی سوکن کو دے دی پھر بھی اس سوکن کو اپنی دی ہوئی باری سے رجوع کرلینے کا حق ہوگا ۔

ہدایہ میں ہے ۔

ولها ان ترجع في ذالك لانها اسقطت حقا لم يجب بعد فلا يسقط (هداية ج ۲ ص ۳۲۹)

اسی طرح نفقہ بھی واجب ہوتا ہے ۔ لہذا کسی عورت نے اپنا نفقہ معاف کردیا یا معافی ہی کی شرط کے ساتھ عقد نکاح کیا تو بھی عورت کو نفقہ کے مطالبہ کا حق ہوگا ۔ فقہ کی یہ عبارت اسی کی طرف مشیر ہے ۔ **لانها اسقطت حقا لم يجب بعد فلا يسقط**

مزید اس سلسلہ میں فتح القدیر کی مندرجہ ذیل عبارت سے واضح روشنی ملتی ہے ۔

و ابراء الزوجة من النفقة هل يصح و يلزم ۔ ان كانت غير مفروضة لا يصح ۔ لانه ابراء قبل الوجوب ۔ وان كان القاضى فرضها كل شهر كذا او كذا صح فى الشهر الاول فقط و كذا لو قالت ابرائتك من نفقة سنة لا يبرأ الامن شهر الا ان يكون فرض لها كل سنة كذا لان القاضى اذا فرض كذا كل شهر فانما فرض مهما يتجدد الشهر فما لم يتجدد لم يتجدد الفرض و مالم يتجدد الفرض لم يجب نفقة الشهر فلا يصح الابراء منها و لو ابراته بعد ما مضى الشهر

عما مضى و عما يستقبل بر ئ عما مضى و عن شهر (فتح القدير ج ۲ ص ۳۹۲۔۳۹۵)

اسی طرح ایسی شرط لگانا جس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح میں عائد نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا وہاں سے نکال کر کسی دوسری جگہ نہیں لے جائے گا۔ ان شرائط کا بھی نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور نکاح صحیح قرار پائے گا۔

لیکن اگر شرط ایسی ہو جس سے صرف عورت کو فائدہ ہو اور کسی دوسرے کو نقصان بھی نہ ہو تو بہتر یہ ہے کہ شوہر اس شرط کی پابندی اس وقت تک کرے جب تک نکاح کے مقاصد فوت نہ ہوں۔ مثال کے طور پر عورت نے یہ شرط لگائی کہ شوہر اس کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے جائے گا لہذا اس صورت میں اگر شوہر کو کسی دوسرے ملک میں ملازمت مل گئی یا اس کا تبادلہ ایسی جگہ ہوگیا جہاں رہ کر اسے بیوی کے حقوق ادا کرنے میں نہایت دشواری ہو رہی ہو تو اس شرط کے پورا کرنے کا مطلب یہی ہوگا کہ شوہر بیوی کو طلاق دے کر اپنے سے جدا کردے یا پھر عورت کے حقوق کی ادائیگی سے بالکل لاپروا ہوجائے۔ ان دونوں صورتوں کے مقابلہ میں مناسب یہی ہے کہ بیوی کو اپنے ہمراہ لے کر جائے۔ مگر اس طرح کی شرط کو قضاءً لازم الایفاء قرار دینے کی صورت نہیں ہے۔

اسی طرح کوئی ایسی شرط لگائی کہ اس کے پورا کرنے میں دوسرے کو نقصان ہوگا۔ اس طرح کی شرط کو پورا کرنا جائز ہی نہیں ہے۔

مثال کے طور پر کوئی عورت یہ شرط لگائے کہ شوہر اپنی فلاں بیوی کو طلاق دے دے گا۔ ان صورتوں میں اگر عورت کا مہر مثل مسمی سے زیادہ ہے تو عدم ایفاء شرط کی صورت میں عورت کو مہر مثل ملے گا۔

قد تقدم ان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة فاذا تزوج على الف على ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها او على ان يطلق فلانة فالنكاح صحيح وان كان شرط عدم التزوج وعدم المسافرة و طلاق الضرة فاسدا لان فيه المنع عن الامر المشروع (عناية على هامش فتح القدير ج ۳ ص ۳۵۰)

صاحب فتح القدیر لکھتے ہیں۔

وهذه الشروط تمنع التزوج و التسرى لوجوب الجرى على موجبها فكانت باطلة (فتح القدير ج ۳ ص ۳۵۱)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں

اذا تزوج على الف على ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها اخرى فان وفى بالشرط فلها المسمى و ان تزوج عليها اخرى او اخرجها فلها مهر مثلها۔(هداية ج ۲ ص ۳۲۹)

نکاح کے وقت تفویض طلاق کے سلسلہ میں حضرت تھانوی نے اپنی کتاب " **الحيلة الناجزة** "میں جو کچھ لکھا ہے ۔ اس باب میں وہی باتیں کافی ہیں ۔ اب اس میں مزید اضافہ کی ضرورت نہیں ہے ۔ وہ باتیں اپنی جگہ کافی وشافی ہیں ۔

حضرت تھانوی نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ ملاحظہ ہو " **الحيلة الناجزة** " ص ۳۶ تا ۳۸)

واقعہ یہ ہے کہ اسلام نے طلاق دینے کو برا سمجھا ہے ۔ صرف ناگزیر صورت میں اس کی اجازت دی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی اسے بے محل استعمال کرے یا اسے کھیل بنالے ۔ اس سے عورتوں پر ظلم و زیادتی مقصود ہو تو پھر اس کی نوعیت بدل جاتی ہے ۔ اور عند اللہ وہ اقدام ناپسندیدہ شمار ہوتا ہے ۔ چونکہ اس کی وجہ سے دو خاندانوں کا اتفاق و اتحاد تباہ و برباد ہوجاتا ہے ۔ بلکہ آئندہ چل کر معاشرہ اور خاندانوں پر ناقابل تلافی اثر پڑتا ہے

لیکن اگر ازدواجی زندگی الفت و محبت کے بجائے عداوت و دشمنی میں بدل جائے اور نباہ کی کوئی صورت نہ ہو تو شریعت غراء نے ان ناگزیر حالات میں طلاق کی اجازت ہی نہیں دی ، بلکہ اس فعل کو مباح و مستحسن قرار دیا ہے تاکہ آلام و مصائب میں مبتلا زوجین کو چھٹکارا مل سکے ۔

مسلم معاشرہ میں وقوع طلاق کا معاملہ جس قدر مشہور ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ اتنا نہیں ہے ۔ اور طلاق ثلاثہ یا طلاق کی کثرت کو روکنے کے لئے پابندیاں عائد کر کے طلاق دشوار بنانا تو یہ بالکل غیر مناسب بات ہوگی ، چونکہ مسلم سماج میں ایسی بہت سی مثالیں ہیں کہ میاں بیوی کے درمیان نشوز و شقاق ہے اور نشوز و شقاق اس حد تک پہونچ گیا کہ فرقت ضروری ہے ۔ مگر زیادتی مہر کے ڈر سے طلاق نہیں دیتا کہ بعد طلاق مہر ادا کرنا پڑے گا ۔ اب نتیجہ یہ ہوگا کہ عورت کالمعلقہ ہو کر رہ جائے گی ۔ یا پھر حالات اس قدر ناگفتہ بہ ہو جائیں کہ معافی مہر کے عوض میں طلاق حاصل کرلے ۔

ایسی صورت میں یہ بات بہت قرین قیاس تھی کہ اگر مہر کی تعداد کم ہوتی تو شوہر طلاق دے دیتا اور عورت مہر پالے کی حقدار بھی ہوجاتی ۔

رہا طلاق ثلاثہ یا طلاق کی کثرت کا معاملہ تو یہ درحقیقت جہالت کی بنیاد پر ہے ۔ اس کے غلط استعمال کو روکنے

کے لئے مقدار مہر کو بڑھانے کی بات کرنا درست نہیں ہے۔

چونکہ اگر ایک شخص فرقت اختیار کرنے پر بالکل آمادہ ہوجائے تو بہر حال مہر کی مقدار جو بھی ہو اس کو ادا کرکے الگ ہوسکتا ہے۔ ہاں اس کی بہتر شکل یہ ہے کہ مسلم سماج کو ان مسائل سے زیادہ سے زیادہ واقف کرایا جائے ان پر عمل کرنے کی ترغیب دلائی جائے۔

ان حالات کے باوجود اگر مہر اس طرح طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے طلاق نہیں دی تو مہر دس ہزار روپے ہوگا اور اگر ایک طلاق دی تو مہر بیس ہزار اور اگر تین طلاق دی تو مہر تیس ہزار روپے۔ اس طرح کی شرطیں لگانا درست ہے۔ اب رہا مسئلہ وجوب مہر کا تو وہ حالات کے مطابق ہوگا۔ اگر نکاح کرتے وقت مہر اس طرح طے ہو کہ منکوحہ کے نکاح میں رہتے ہوئے اگر شوہر نے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس کا مہر بیس ہزار روپے ہوگا اور اگر اس کے عقد نکاح میں رہتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر دس ہزار روپے ہوگا۔ یہ دونوں شرطیں بھی درست ہیں بیوی کو آبائی وطن میں رکھنے یا لے جانے میں ایک ہزار اور دو ہزار مہر طے ہو تو صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں جائز ہیں۔ ہدایہ میں ہے۔

الشرطان جائزان حتی کان لها الالف ان اقام بها و الالفان ان اخرجها (هداية ج ۲ ص ۳۲۹)

بیوی کے اقامت و اخراج اور اس کی موجودگی میں دوسری عورت سے نکاح یا عدم نکاح میں کوئی فرق نہیں پڑنا چاہئے۔ چونکہ جس طرح صاحبین کے یہاں اقامت و اخراج کے سلسلہ میں دونوں شرطیں درست ہیں۔ اسی طرح تزوج و عدم تزوج میں بھی دونوں شرطیں درست ہوں گی۔

فكان لها عشرة الاف ان لم يتزوج عليها اخرى و عشرون ان تزوج عليها اخرى

اگر شوہر کے حقوق میں بیوی کی ملازمت سے نقصان و ضرر ہو تو شوہر کو اختیار ہے کہ اس کو ایسی ملازمت سے روک دے۔ ہاں ایسی ملازمت جس سے شوہر کے حق میں نقصان نہ ہو تو اس طرح کی ملازمت سے روکنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

اگر شوہر نے نکاح کے وقت یا بعد نکاح کسی ایسی نوکری کی اجازت دے دی جس سے شوہر کے حقوق میں نقصان ہوتا ہے تو شوہر اس اجازت کو واپس لے سکتا ہے۔

و يلاحظ ان رضاه باحترافها و قتاما لا يمنع عدم رضاه فی غيره۔ (الاحوال الشخصية ص ۲۳۹)۔

والذی ينبغی تحريره ان يكون له منعها من كل عمل يؤدی الی تنقيص حقه او ضرره او الی خروجها من بيته اما العمل الذی لا ضرر له فيه فلا وجه لمنعها منه خصوصا فی حال غيبته من بيته۔ فان ترك المراة بلا عمل فی بيتها يؤدی الی وساوس النفس و الشيطان او الاشتغال بمالايعنی مع الاجانب و الجيران۔ (رد المحتار باب النفقة ج ۲ ص ۲۲۵)

اشتراط فی النکاح کا حکم

مفتی حبیب اللہ قاسمی ٭

اس میں شک نہیں کہ اسلام رشتۂ نکاح کو پائیدار اور مستحکم دیکھنا چاہتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اسلام نے باہمی تعلقات کی خوشگواری کے لئے کچھ اہم و رہبر اصول بھی بتلائے ہیں، لیکن اسلامی تعلیمات سے دوری اور ناواقفیت کا یہ نتیجہ ہے کہ گرشتے غیر یقینی صورت حال کے شکار ہیں، اور حدود و قیود کے متلاشی ہیں۔

نکاح سے قبل جہاں رسومات غیر شرعیہ کی تکمیل کی طرف پوری توجہ دی جاتی ہے اگر صرف ایک عشرہ دولہا کسی صحیح عالم کی صحبت میں رہ کر مسائل نکاح و طلاق اور حسن معاشرت کی تعلیم حاصل کرے، اسی طرح بننے والی دولہن کو ایک عشرہ خالص دینی معلومات فراہم کی جائیں تو یقینا دونوں کی زندگی میں اسلامی تعلیمات کی روشنی ہوگی، جس کے نتیجہ میں دونوں کی زندگی خوشگوار بنے گی۔

لیکن افسوس اس انداز کی تعلیمات کی طرف امت کی کوئی توجہ نہیں، جس کا لازمی نتیجہ آج سب کے سامنے ہے اس مختصر سی تمہید کے بعد سوالات کے جوابات سپرد قلم ہیں، لیکن چند اصول جزئیات سے قبل قابل ذکر ہیں۔

۱۔ نکاح کی تین قسمیں ہیں (۱) منجز (۲) مشروط (۳) معلق، علامہ شامیؒ و دیگر فقہاء کی گفتگو سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ نکاح کی یہ تینوں شکلیں قابل قبول و اعتبار ہیں۔

۲۔ شرائط کی دو قسمیں ہیں (۱) شرط صحیح (۲) شرط فاسد

٭ مہتمم دار العلوم مہذب پور، اعظم گڑھ، یوپی

۳۔ شرط فاسد سے نکاح فاسد نہیں ہوتا، بلکہ شرط فاسد ہوجاتی ہے اور نکاح صحیح ہوجاتا ہے۔

" النکاح لا تبطلہ الشروط الفاسدة فبطل الشرط و بقی النکاح صحیحا (بدائع ج ۲ ص ۲۷۳)

۴۔ تفویض شرعاً ایک درست عمل ہے۔ تفویض کی تین قسمیں ہیں (۱) تخییر (۲) امر بالید (۳) مشیت اور ان انواع ثلاثہ کی تفصیلات کتب فقہ میں مذکور و موجود ہیں۔

۵۔ ایسی کوئی بھی شرط جس سے تحلیل حرام اور تحریم حلال لازم آئے شرعاً غیر معتبر ہے واجب الایفاء نہیں، جیسا کہ خود اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں بھی صراحتاً یہ چیز موجود ہے، ان چند اصولوں کے بعد سوال میں مذکور جزئیات سپرد قرطاس ہیں۔

(الف) نان و نفقہ بیوی کا شوہر پر حق واجب ہے چند شرائط کے ساتھ جن کی تفصیلات کتب فقہ میں مذکور ہیں اگر وجوب نفقہ کی ساری شرطیں موجود ہوں تو شریعت بیوی کو یہ حق دیتی ہے کہ شوہر سے اپنا نان و نفقہ وصول کرلے، لیکن اگر کوئی صاحب حق اپنے حق کو ساقط کردے تو شریعت نے یہ حق بھی صاحب حق کو دیا ہے، لہذا اگر کوئی عورت بلا جبر و اکراہ طوعاً اپنا حق واجبی (نان و نفقہ) ساقط کردے تو اس سے نہ نکاح متاثر ہوگا اور نہ ہی بیوی کو مطالبہ یعنی نفقہ کا حق ہوگا۔

(ب) ایک سے زائد نکاح کی اجازت مرد کو شریعت نے دی ہے شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ ایک سے زیادہ چار تک بیک وقت اپنی زوجیت میں عورتوں کو رکھے، لیکن اگر کوئی مرد اپنا یہ حق کسی مصلحت کے تحت ساقط کردیتا ہے اور اپنی پہلی بیوی سے یہ عہد کرلیتا ہے کہ میں تمہارے علاوہ کسی سے تمہارے رہتے ہوئے شادی نہیں کروں گا تو " **واوفوا بالعهد** " کے تحت یہ وعدہ بھی لازم الایفاء ہوگا، اور اس سے اس کی شادی متاثر نہ ہوگی جس میں اس نے اپنی بیوی سے اس انداز کا عہد کیا ہے۔

(ج) طلاق شوہر کا پرسنل ذاتی حق ہے، لیکن شرعاً تفویض توکیل بھی معتبر ہے لہذا شوہر حسب موقع و مصلحت بوقت ضرورت بقدر ضرورت بحد ضرورت اپنا اختیار و حق دوسرے کے حوالے کرسکتا ہے، اور دوسرا شخص اس کے سپرد کردہ حق کو اگر استعمال کرتا ہے تو وہ حق بجانب ہوگا، تفویض کے بعد اگر شوہر بیوی سے حق تفویض کو واپس لینا چاہے تو نہیں لے سکتا۔

و لایملک الرجوع ای و لا یملک الزوج الرجوع عن التفویض سواء کان بلفظ التخییر او بالامر بالید او طلقی نفسک لما قدمنا۔ البحر الرائق (ص ۳۲۷ جلد ۳)۔

نکاح میں شرط کی صورتیں

۱۔ عقد نکاح سے قبل شرائط طے ہوجائیں۔

۲۔ عقد نکاح میں ہی ان شرائط کا ذکر کیا جائے

۳۔ عقد نکاح کے بعد طرفین کے درمیان کوئی شرط نامہ تحریر کیا جائے ۔

یہ تینوں صورتیں درست اور صحیح ہیں۔

البتہ پہلی صورت کے معتبر اور مفید ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ جو تحریر لکھی جائے اور اس میں جو شرط مذکور ہو اس کی اضافت و نسبت نکاح کی طرف ہو ، اگر اضافت الی النکاح کو ترک کردیا گیا تو تحریر باوجود طرفین کی دستخط کے لغو اور بے کار ہوجائے گی، جیسا کہ حضرات فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے ،اور شرط کی دوسری صورت بھی درست ہے ، لیکن اگر شرط تفویض طلاق سے متعلق ہو اس وقت اس کے معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب مشروط عورت کی جانب سے ہو اوراگر ایجاب مطلق شوہر کی جانب سے ہو اور مشروط قبولیت عورت کی جانب سے ہو اس صورت میں شرط لغو ہوجائے گی اور نکاح بغیر شرط کے درست ہوجائے گا۔

کما فی الشامی ۔ ان ابتدأت المراۃ فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کما ارید او علی انی طالق فقال الزوج قبلت اما لوبدأ الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدھا کما فی البحر عن الخلاصۃ و البزازیۃ ۔

تفویض طلاق کے ساتھ احسن یہ ہے کہ دو چار رجال کی تصویب حال کی شرط لگادی جائے ، تاکہ عورت اپنے نقصان عقل کی وجہ سے غلط قدم نہ اٹھاسکے ، اور اگر ابراء مہر کی بھی قید تفویض طلاق کے ساتھ لگ جایا کرے تو بہتر ہے ، تاکہ عورت حق تفویض کو سوچ سمجھ کر استعمال کرے اور بے جا استعمال کا سد باب ہوسکے ۔

شریعت نے مصالح کے تحت ہی تفویض طلاق کا دستور بنایا ہے اگر تصویب رجال یا ابراء مہر کی قید لگادی جائے تو بے جا تصرف کا سد باب بھی ہوجائے گا ، اور شرعی دستور بھی ضیاع سے محفوظ رہے گا ۔

جواب ۔ سوال ۔ ۲۔ مہر عورت کا حق ہے کمی زیادتی کا اختیار بھی عورت کو حاصل ہے مرد کے قبول کرنے سے پہلے مہر کو مشروط و مطلق رکھنے کا حق بھی عورت کو ہے ۔ جس شرط کے ساتھ شوہر مہر کو قبول کرے گا اس کا ایفاء اس کے ذمہ ہوگا۔

جواب ۔ سوال ۳۔ شریعت نے عورت کا جو مقام اور کام متعین کیا ہے اس میں اس کی گنجائش نظر نہیں آتی کہ ایک عورت بحیثیت عورت کلرک بنے اور آفسوں کی ڈیوٹی انجام دے ، اس لئے راقم الحروف کے نزدیک مرد کو ایسی شرط مسترد کردینی چاہئے جو بہت سے مفاسد و محرمات کا ذریعہ ہو اور ایجاب و قبول کے وقت ہی یہ شرط لگادینی چاہئے کہ تم کو صرف چراغ خانہ بن کر رہنا پڑے گا اور کسی ملازمت کی اجازت نہیں ہوگی اور اگر کوئی شوہر نادانی میں اس انداز کی نامعقول شرط کو قبول کرلیتا ہے تو حسن تدبیر سے بیوی کو اس عمل سے روکنے پر وہ ماجور ہوگا مازور نہیں۔

شرائط نکاح سے متعلق بعض ضروری مسائل و دلائل

مولانا ابوبکر صاحب ☆

نکاح مرد اور عورت کے درمیان انجام پانے والا ایک قابل احترام عقد ہے ، جس کے ذریعہ دو اجنبی مرد و عورت ایک ساتھ مودت و محبت اور اعتماد کی فضاء میں زندگی گزارنے کا فیصلہ کرتے ہیں ، چونکہ مذہب اسلام رشتۂ نکاح کو پائیدار اور مضبوط و مستحکم دیکھنا چاہتا ہے ، اس لئے اس نے دونوں فریق کے بعض ضروری حقوق کی تعیین فرمادی ہے ، اور ایک جگہ قرآن پاک میں صاف صراحت کے ساتھ فرمایا گیا ہے ۔

ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف (سورة البقرة آیت ۲۲۸)

دستور کے مطابق عورتوں کے لئے (ان کا حق مردوں پر) اس کے مثل ہے جو ان عورتوں پر (مردوں کا حق) ہے ۔

اس آیت مبارکہ سے معلوم ہوا کہ جس طرح عورتوں پر شوہروں کے کچھ حقوق عائد ہوتے ہیں ، اسی طرح عورتوں کے بھی کچھ حقوق ہیں ، جن کی ادائیگی مردوں پر ضروری ہے پھر قرآن و سنت کی واضح نصوص میں مردوں اور عورتوں کے بعض حقوق کو متعین فرمادیا گیا ہے ، جن میں دونوں فریق باہمی رضامندی سے بھی کچھ رد و بدل نہیں کرسکتے ، اور ایسا اس لئے کیا گیا تاکہ مضبوط و طاقت ور فریق کمزور کا استحصال نہ کرسکے ، اور فریق ثانی کی کمزوری اور مجبوری سے فائدہ اٹھاکر نکاح کے وقت اپنی من پسند شرطیں عائد کرکے اپنے حقوق و فرائض سے گریز کی راہ نہ اپنالے ۔

☆ استاذ فقہ مدرسہ اسلامیہ شکرپور ، بھرواڑہ ، دربھنگہ ، بہار

شرائط نکاح اور ان کے احکام :

مذکورہ تفصیل کے پس منظر میں فقہاء کرام نے نکاح کے مسائل کو بیان کرتے ہوئے کتاب و سنت کی روشنی میں شرائط نکاح پر بحث کی ہے ، تو یاد رہے کہ عقد نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں ۔

(۱) ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو ، اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو ۔ مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا ۔ نیز شوہر عورت کو مہر دے گا ، وغیرہ ۔

اس قسم کی شرطوں کا حکم یہ ہے کہ ان کو پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے ، بلکہ اگر بوقت نکاح ان شرائط کی تصریح نہ کی گئی ہو تب بھی شوہر پر ان شرائط کا لحاظ ضروری ہے ، کیونکہ قرآن و سنت کی واضح نصوص میں ان شرائط و حقوق کا ذکر کرکے ان کی ادائیگی کا مطالبہ کیا گیا ہے ۔ چنانچہ مہر کے سلسلہ میں باری تعالی کا ارشاد ہے ۔

" **فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة** " (**سورة النساء آیت ۲۴**) جن عورتوں سے (نکاح کے بعد) تم نے فائدہ اٹھایا ہے ، ان کو ان کا مقرر کردہ مہر دیدو ۔

اور نفقہ کے سلسلے میں حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آخری حج کے خطبہ میں اعلان فرمایا تھا ۔

ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف (ابن ماجه حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث ۱۱۳)

دستور کے مطابق عورتوں کو کپڑا اور خوراک دینا مردوں پر لازم ہے ۔

نیز قرآن پاک میں باری تعالی نے عورتوں کے نفقہ کے سلسلہ میں حکم دیا ہے ۔ **وعلى المولود له رزقهن و كسوتهن بالمعوف (سورة البقرة ۲۳۳)** لڑکے والے پر عورتوں کا کھانا اور کپڑا ہے دستور کے موافق ۔

کتاب و سنت کی مذکورہ تصریحات کی بناء پر بغیر شرط کے بھی عورتوں کو مہر کی رقم اور نفقہ دینا ضروری ہے ، لیکن اگر عقد نکاح کے وقت مذکورہ چیزوں کی ادائیگی کی شرط لگادے تب تو ان کی ادئیگی اور زیادہ مؤکد ہوجاتی ہے ، چنانچہ حضرت عقبہ بن عامر جہنی رضی اللہ عنہ کی حدیث کو تمام ارباب صحاح نے نقل کیا ہے ، جس میں مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا **احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج (بخاری شریف ج ۱ ص ۲۷۳)** جن شرطوں کو تم لوگ پوری کرتے ہو ان میں پوری کرنے کے اعتبار سے سب سے زیادہ لائق و مستحق شرط وہ ہے جس کے ذریعہ تم نے شرمگاہوں کو حلال کیا ہے ۔

مطلب یہ ہے کہ جن شرطوں کی وجہ سے عورتوں سے نکاح کرنا حلال ہوتا ہے ، اور جو شرطیں مقتضائے عقد

کے مطابق ہوتی ہیں یعنی جو شرطیں صلب عقد میں داخل ہوتی ہیں، وہ شرطیں پوری کرنے کے زیادہ لائق ہیں، کیونکہ رشتۂ نکاح کی پائیداری بڑی حد تک قبائل و خاندان کے سکون کی ضامن ہے، اور اس کی ناپائیداری بہت سے مطمئن معاشروں اور خاندانوں کو فتنہ و فساد، توڑ پھوڑ اور بگاڑ پر ابھارتی ہے، اسی لئے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے، جو ساری دنیا اور سارے قبائل کے سردار بناکر بھیجے گئے تھے، انہوں نے مقتضائے عقد نکاح کے مطابق طے کی جانیوالی شرطوں کو پورا کرنے پر زور دیا، لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا، اگر یہ شرطیں نہ ہوں تب بھی ان شرائط میں ذکر کردہ امور کے مطابق معاملہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

(۲) شرط کی دوسری قسم یہ ہے کہ نکاح کے وقت کوئی فریق ایسی شرط طے کرے جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، یعنی جو شرطیں مقتضائے عقد نکاح کے خلاف ہوں، عقد نکاح میں ان کو ذکر کرنا، مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ نہ ہوگا، اسی طرح شوہر بیوی کو رہنے کے لئے مکان نہ دے گا، یا یہ شرط لگانا کہ شوہر اپنی بیوی کو رقم نہ دے گا، اسی طرح عورت کا بوقت نکاح یہ شرط لگانا کہ شوہر اپنی بیوی کو طلاق دیدے، تو اس قسم کی شرطوں کا حکم یہ ہے کہ یہ شرطیں باطل ہیں اور عقد نکاح درست ہوجائے گا، چنانچہ حضرت ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری شرح بخاری "باب الشروط فی النکاح" میں لکھا ہے:

و اما شرط ینافی مقتضی النکاح کان لا یقسم لھا او لا یتسری علیھا و لا ینفق او نحو ذلک فلا یجب الوفاء بہ بل ان وقع فی صلب العقد کفی وصح النکاح لمھر المثل و فی وجہ یجب المسمی و لا اثر للشرط وفی قول یبطل النکاح (فتح الباری ج ۹ ص ۲۱۸)

اور بہر حال وہ شرط جو مقتضائے عقد نکاح کے منافی ہو جیسے یہ شرط کہ بیوی کے لئے وہ باری مقرر نہ کرے گا، یا اس پر باندی نہ رکھے گا، اور نہ نفقہ دے گا وغیرہ۔ پس اس کو پورا کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ اگر شرط صلب عقد میں واقع ہو تو رک جائے، اور مہر مثل کے ساتھ نکاح صحیح ہوگیا اور ایک صورت میں مہر مسمی واجب ہوگا، اور شرط کا کوئی اثر نہ ہوگا، اور ایک قول میں نکاح باطل ہوگا۔

مندرجہ بالا دوسری قسم کی شرطوں کو فقہاء کرام نے جو باطل فرمایا ہے تو اس کی دلیل وہ حدیث ہے جسے حضرت امام بخاری نے بخاری شریف کی کتاب الشروط کے باب الشروط کے تحت نقل فرمایا ہے کہ

ماکان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل و ان کان مائۃ شرط قضاء اللہ احق وشرط اللہ اوثق (بخاری شریف ج ۱ ص ۳۷۷)

جو شرط کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے ، اگرچہ سو شرطیں ہوں ، اللہ کا فیصلہ زیادہ لائق ہے ، (کہ اس کی پیروی کی جائے) اور اللہ کی شرط زیادہ مضبوط ہے ۔

حضرت امام بخاری علیہ الرحمہ نے مندرجہ بالا حدیث پاک کو " **باب المکاتب و مالا یحل من الشروط** " کے تحت بالفاظ ذیل نقل فرمایا ہے ۔

" **من اشترط شرطا لیس فی کتاب اللہ فلیس لہ و ان اشترط مائۃ شرط** " (**بخاری ج ۱ ص ۳۸۷**) (**ترجمہ**) جس شخص نے ایسی شرط لگائی جو کتاب اللہ میں نہیں ہے ، تو اس کے لئے کچھ نہیں ہے اگرچہ وہ سو شرط لگائے ۔

اسی طرح مندرجہ بالا شرطوں کے باطل و ناجائز ہونے کی دلیل وہ حدیث بھی ہے ، جسے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے بالفاظ ذیل مرفوعا نقل فرمایا ہے :

لا یحل لامراۃ تسال طلاق اختہا لتستفرغ صحفتہا فانہا ما قدر لہا (**بخاری ج ۲ ص ۷۷۲**) (ترجمہ) کسی عورت کے لئے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنی سوکن کی طلاق کا مطالبہ کرے تا کہ اس کے پیالہ کو خالی کردے ، کیونکہ اس کے لئے وہ ہے جو اس کے لئے مقرر کیا گیا ہے ۔

اس حدیث پاک کو حضرت امام بخاری علیہ الرحمہ نے کتاب الشرط " **باب مالا یجوز من الشروط فی النکاح** " کے تحت بھی بالفاظ ذیل نقل فرمایا ہے ۔

و لا تسأل المراۃ طلاق اختہا لتستکفی انائہا (**بخاری ج ۱ ص ۳۷۲**) اسی طرح بخاری شریف میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے کہ

نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم .. ان تشترط المراۃ طلاق اختہا (**بخاری ج ۱ ص ۳۷۲**)

(ترجمہ) حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے بھی منع فرمایا ہے کہ کوئی عورت اپنی بہن (سوکن کی طلاق کی شرط لگائے (**بخاری باب الشروط فی الطلاق**) اور ابو نعیم نے مذکورہ حدیث کی تخریج ان الفاظ میں کی ہے ۔

لایصح لامراۃ ان تشترط طلاق اختہا لتستکفی انائہا (**حاشیہ بخاری ج ۲ ص ۷۷۲**) (ترجمہ) کسی عورت کے لئے مناسب نہیں کہ وہ اپنی بہن (سوکن) کی طلاق کی شرط لگائے تا کہ اس کے برتن کو الٹ دے (کہ وہ خالی ہوجائے اور شوہر کے سارے اکرامات و انعامات کی یہ مستحق ٹھہر جائے)

مذکورہ روایات ہی کی بنیاد پر حضرت امام بخاری علیہ الرحمہ نے حضرت عمر ، یا ابن عمر کا یہ فتوی نقل فرمایا ہے۔

قال ابن عمر او عمر کل شرط خالف کتاب اللہ فھو باطل و ان اشترط مائۃ شرط (بخاری ج ۱ ص ۳۸۱) (ترجمہ) حضرت عبد اللہ بن عمر یا حضرت عمر کا قول ہے کہ ہر وہ شرط جو کتاب اللہ کے خلاف ہو وہ باطل ہے اگرچہ سو مرتبہ شرط لگائے ۔

وقال ابن مسعود لاتشترط المراۃ طلاق اختھا (بخاری ج ۲ ص ۷۷۲) حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ کوئی عورت اپنی سوکن کی طلاق کی شرط نہ لگائے ۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو، جس کا تسنہ کرہ قرآن و سنت میں نہ ہو، اور اس شرط سے حقوق واجبہ سے گریز ہو رہا ہو تو ایسی شرط عقد نکاح میں لگانی جائز نہیں ہے، اور اگر کسی نے اس قسم کی شرط لگائی تو وہ باطل ہے ۔

(۳) شرائط نکاح کی تیسری قسم یہ ہے کہ متعاقدین میں سے کوئی فریق یا دونوں بوقت نکاح ایسی شرط لگائے جس کا تعلق نہ پہلی قسم کی شرطوں سے ہو، اور نہ دوسری قسم کی شرطوں سے یعنی دونوں فریقوں میں سے کوئی ایسی مباح شرط لگائے جو نہ مقتضائے عقد کے قبیل سے ہو اور نہ مقتضائے عقد کے خلاف ہو، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا، یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔

اس تیسری قسم کی شرط کے حکم کے سلسلہ میں ائمہ کرام کے درمیان قدرے اختلاف ہے، حضرت امام احمد، اسحاق اور امام اوزاعی کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل کرنا واجب ہے، اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار حاصل ہوگا، لیکن حضرت امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کے نزدیک شرط کی اس تیسری قسم کو پورا کرنا قضاء ضروری نہیں، البتہ دیانۃً ضروری ہے، کیونکہ مومن کی شان یہ ہے کہ وہ جو جائز وعدہ کرے اس کو پورا کرے، اور خود باری تعالیٰ کے ارشاد " **واوفوا بالعھد ان العھد کان مسئولا** " کا تقاضا بھی یہی ہے، لیکن اگر کوئی شخص ان شرطوں کو پورا نہ کرے تو عورت فسخ نکاح کا مطالبہ بھی نہیں کر سکتی۔ حضرت امام احمد وغیرہ اپنے مسلک کے اثبات میں حضرت عقبہ بن عامر جہنی کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جسے حضرت امام بخاری نے " **کتاب النکاح باب الشروط فی النکاح** " میں بالفاظ ذیل نقل کیا ہے :

" **احق ما اوفیتم من الشروط ان توفوا بہ ما استحللتم بہ الفروج** " (بخاری ج ۲ ص ۷۷۳)

مگر یہ حدیث ائمہ ثلاثہ کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ وہ حضرات بھی اس تیسری قسم کی شرطوں کو پورا کرنے کو دیانۃً ضروری قرار دیتے ہیں (مستفاد از درس ترمذی ج ۳ ص ۲۱۳ ۔ ثانیاً : اس حدیث پاک کے ظاہری الفاظ سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تائید معلوم ہوتی ہے ۔ ثالثاً : بہت سے شارحین نے اس حدیث کو پہلی قسم کی شرطوں

کے ساتھ مخصوص کیا ہے ۔ بلکہ بعض حضرات نے تو اس حدیث پاک میں شرط سے مراد مہر لیا ہے ، چنانچہ ترمذی شریف کی شرح " **الکوکب الدری** " کے حاشیہ میں مرقوم ہے کہ ۔

وقال جماعة من العلماء ان المراد بالشرط ههنا المهر خاصة لا غير لانه هو المشروط في مقابلة البضع (حاشية الكوكب الدرى ج ۱ ص ۳۳۵)

(ترجمہ) اور (شارحین حدیث کی) ایک جماعت نے کہا ہے کہ شرط سے مراد یہاں پر صرف مہر ہے نہ کہ اس کے ماسوا کوئی اور چیز اس لئے کہ وہی بضع کے مقابلہ میں مشروط ہے ۔

شارحین حدیث کی اس جماعت کے مذکورہ قول کی تائید اللہ تعالی کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے کہ

" **احل لكم ماوراء ذالكم ان تبتغوا باموالكم** " **(سورة النساء آیت ۲۴)**

تمہارے لئے ان کے علاوہ عورتیں حلال کردی گئیں ہیں ، بشرطیکہ تم مہر دے کر رشتہ تلاش کرو ۔ اور ترمذی شریف کتاب النکاح " **باب ماجاء لا نكاح الا بولى** " کے تحت حضرت عائشہ رضی اللہ عنھا کی ایک حدیث مروی ہے جس میں یہ الفاظ آتے ہیں " **فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها** " **(ترمذی ج ۱ ص ۲۰۸)** ان الفاظ سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں شرط سے مراد مہر ہے ، اور علامہ نووی علیہ الرحمہ نے حضرت عقبہ بن عامر کی مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "حضرت امام شافعی اور اکثر علماء کا قول ہے کہ یہ حدیث ان شرطوں پر محمول ہے جو نکاح کے مقتضی کے منافی نہ ہوں ، بلکہ وہ نکاح کے مقاصد و مقتضی میں سے ہوں ، جیسے عورت کو اچھی طرح رکھنے ، اس کا نفقہ ، سکنی دستور کے مطابق دینے کی شرطیں ، اور یہ شرط کہ شوہر عورت کے حقوق میں کچھ کوتاہی نہ کرے گا ، اور دیگر سوکنوں کی طرح اس کے لئے باری مقرر کرے گا ، اور عورت گھر سے شوہر کی اجازت کے بغیر نہ نکلے گی ، اور نہ نفلی روزہ رکھے گی ، اور شوہر کے گھر میں عورت کسی دوسرے کو داخل ہونے کی اجازت نہ دے گی ، نیز شوہر کے سامان میں شوہر کی رضا مندی کے بغیر تصرف نہ کرے گی ، اور بہر حال جو شرط نکاح کے مقتضی کے خلاف ہو جیسے یہ شرط کہ باری مقرر کرے اور نہ شوہر اس پر باندی کو رکھے اور نہ اس پر خرچ کرے اور نہ اس کو لے کر سفر کرے پس ایسی شرطوں کا پورا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ شرط لغو ہوگی اور نکاح مہر مثل کے ساتھ صحیح ہوجائے گا ، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی وجہ سے کہ وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہیں ہے ، وہ باطل ہے ، اور امام احمد اور ایک جماعت کا کہنا ہے کہ شرط کو پورا کرنا واجب ہے ، حدیث " **احق الشروط** " کی وجہ سے " **(حاشیہ ج ۱ ص ۲۵۵)**

خلاصہ کلام یہ ہے کہ عقد نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں ان کی تین قسمیں ۔

(۱) مقتضائے عقد کے مطابق ہو، اس کو پورا کرنا واجب ہے۔
(۲) مقتضائے عقد نکاح کے خلاف ہو، اس شرط کو پورا کرنا جائز نہیں ہے۔
(۳) شرط کی تیسری قسم یہ ہے کہ جو نہ مقتضائے عقد نکاح کے خلاف ہو، اور نہ موافق ہو، بلکہ مباح قسم کی شرط ہو تو اس قسم کی شرطوں کا دیانتاً پورا کرنا ضروری ہے، چنانچہ ترمذی شریف کی شرح الکوکب الدری میں شرائط نکاح کا مفصل تذکرہ کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے۔

والحاصل ان الشروط ثلاثة اصناف. ما یوجبه الزواج من غیر اشتراطه كالنفقة لها و السكنی فهذا یجب الایفاء به و ان لم یشترط و ما ینافی كتاب الله و نص رسول فهذه لا یجوز العمل بها و ان اشترط و ما لیس من القسمین فهی مباحة اتیانها و تركها فهذه یجب الایفاء بها اذا اشترط و ان لم یشترط لا (الكوكب الدری ج ۲ ص ۳۳۲)

(ترجمہ) حاصل کلام یہ ہے کہ شرطوں کی تین قسمیں ہیں (۱) جو بغیر شرط کے نکاح کی وجہ سے واجب ہو، جیسے عورت کے لئے نفقہ اور مکان تو ایسی شرط کا پورا کرنا واجب ہے۔ اگرچہ شرط نہ لگائے۔ (۲) جو شرط کتاب اللہ اور حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی تصریحات کے خلاف ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ شرط لگائے۔ (۳) اور جو مذکورہ دونوں قسموں میں سے نہ ہو، یعنی جن کا کرنا اور چھوڑنا دونوں مباح ہو، اگر اس قسم کی شرط ہو تو اس کا پورا کرنا واجب ہے، اور اگر شرط نہ لگائے تو واجب نہ ہوگا۔

مذکورہ تصریحات سے جہاں نکاح کی شرطوں کا علم ہوا وہیں ان شرطوں کا شرعی حکم بھی معلوم ہوگیا، نیز یہ بھی معلوم ہوگیا کہ ان شرائط کی وجہ سے عقد نکاح پر کیا اثر مرتب ہوتا ہے۔

اب نکاح کی شرطوں کے اقسام و احکام اور اثرات کو جاننے کے بعد ذیل میں نکاح کی بعض شرطوں کی تفصیل اور ان سے متعلق شرائط کی وضاحت کی جاتی ہے۔

تفویض طلاق کی شرعی حیثیت اور اس کی ممکنہ صورتوں کی تفصیل

اگر کوئی عورت عقد نکاح میں یہ شرط لگائے کہ فلاں فلاں شکلوں میں اسے طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اور شوہر نے عورت کی اس شرط کو تسلیم کرلیا، تو شرعاً اس شرط کی کیا اہمیت ہوگی؟ اس سلسلے میں فقہاء کرام جو قرآن و سنت کے معانی کو زیادہ سمجھتے ہیں، ان کے بھی کلام کو پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی عورت کو اس کے شوہر کی طرف سے مستقبل میں کسی ناگوار بات کا کوئی خطرہ محسوس ہو، اس کے لئے شرعاً جائز ہے کہ وہ عقد نکاح

میں اپنے لئے شوہر سے اس قسم کی شرط کو منظور کرالے ، تاکہ پریشانی کے وقت اس شرط سے فائدہ اٹھاکر اپنے کو تکلیف سے محفوظ رکھ سکے ، فقہاء کرام کی اصطلاح میں اسی کو تفویض طلاق کہتے ہیں ، جس کا مطلب ہوتا ہے کہ شوہر بیوی کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار دیدے چنانچہ قواعد الفقہ میں ہے :

تفویض الطلاق ان یفوض الزوج الی الزوجة امر طلاقها من جهته و قد یکون منجزا وقد یکون معلقا وقد یکون مقیدا بالمجلس وقد یعم واصل التفویض هوا التسلیم ای ترک المنازعة والمضائقة .(قواعد الفقه ص ۲۳۴)

مذکورہ سطور سے معلوم ہوا کہ شوہر اگر عورت کو طلاق کی تفویض کردے تو عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہوگا ، چنانچہ قرآن پاک میں تفویض کی ایک قسم تخییر کا ذکر صراحت کے ساتھ آیا ہے ، جس کی رو سے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے آپ کی ازواج مطہرات کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار دیا گیا تھا ، (ملاحظہ ہو سورۃ الاحزاب) اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ تفویض طلاق کا جواز قرآن کریم سے ثابت ہے ، اب رہی یہ بات کہ شوہر اگر نکاح کے وقت بیوی کو طلاق کا حق تفویض کردے تو اس کے بعد اگر وہ تفویض طلاق کو ختم کرنا چاہے تو شوہر کو اس کا اختیار حاصل ہوگا ، یا نہیں ؟ تو اس سلسلہ میں فقہاء کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ تفویض طلاق کے بعد شوہر کو اس تفویض سے رجوع کا حق حاصل نہ ہوگا ، بلکہ تفویض کے بعد عورت طلاق کی مالک ہوجاتی ہے ۔ چنانچہ در مختار کتاب الطلاق کی " **فصل فی المشیئة** " میں ہے :

ولا یملک الزوج الرجوع عنه ای من التفویض بانواعه الثلاثة لما فیه معنی التعلیق (در مختار ۔ ج ۱ ص ۵۳۸)

(ترجمہ) شوہر تفویض کی تینوں قسموں سے رجوع کرنے کا مالک نہ ہوگا ، کیونکہ اس میں تعلیق کا معنی پایا جاتا ہے ، اور علامہ شامی علیہ الرحمہ نے تفویض کی تینوں قسموں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے ۔

(قوله بانواعه الثلاثة) ای التخییر و الامر بالید و المشیئة (رد المحتار ج ۱ ص ۵۲۸)

(ترجمہ) تفویض کی تینوں قسمیں یہ ہیں ، تخییر ، امر بالید ، اور مشیت طلاق ، اسی طرح فتاوی عالمگیری میں ہے ۔

ولیس للزوج فی ذالک و لا ینهاها مما جعل الیها و لا یفسخ . کذا فی الجوهرة النیرة فتاوی عالمگیری ج ۱ ص ۳۸۷ ، (ترجمہ) شوہر کے لئے اس سے رجوع جائز نہیں ہے ، اور نہ وہ عورت کو اس سے منع کرسکتا ہے جو اس کے حوالہ کیا ہے اور نہ فسخ کرسکتا ہے ۔

مذکورہ تصریحات فقہاء سے معلوم ہوا کہ شوہر جب اپنی بیوی کو طلاق کی تفویض کردیتا ہے تو اس کے بعد شوہر

کو اس تفویض سے رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا ہے، بلکہ عورت اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کی مالک ہوجاتی ہے اب ظاہر ہے کہ عورت ناقص العقل ہوتی ہے، اس لئے طلاق کو اس کے ہاتھ میں مطلقا دیدینا خطرہ سے خالی نہیں ہے، اس لئے مناسب ہے کہ تفویض ہی کے وقت کوئی مناسب قید لگادی جائے، جس سے اس خطرہ کا سد باب ہوجائے، مثلاً یہ شرط لگادی جائے کہ جس وقت شوہر کی طرف سے عورت کو کوئی تکلیف پہونچے اور فلاں فلاں اشخاص اس کو تسلیم کرلیں، اور وہ حضرات اس صورت میں طلاق کو مناسب بھی کہیں، تو اس کے بعد ہر وقت عورت کو اختیار ہوگا کہ وہ اپنے کو ایک طلاق بائن دے کر نکاح سے جدا کرلے، تو اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں اس وقت آئے گا جب کہ نامزد اشخاص عورت پر شوہر کی طرف سے پہونچنے والی تکلیف کو محسوس فرماکر عورت کے لئے طلاق دینے کو مناسب کہیں، لیکن اس کے بعد بھی عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے میں جلدی نہیں کرنی چاہئے، بلکہ اطمینان کے ساتھ سوچ سمجھ کر اپنے اوپر طلاق واقع کرنی چاہئے، کیونکہ طلاق واقع کرنے میں جلدی کرنا شرعا سخت ناپسندیدہ ہے، چنانچہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے **ابغض الحلال الی اللہ عز وجل الطلاق (ابو داؤد ج ۱ ص ۲۹۶)** اللہ تبارک وتعالی کے نزدیک حلال چیزوں میں مبغوض ترین طلاق ہے۔ نیز حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ **ایما امراۃ سالت زوجها الطلاق فی غیر ما باس فحرام علیها رائحة الجنة (مشکوۃ ج ۲ ص ۲۸۳)** (ترجمہ) جو عورت بلا ضرورت خاوند سے طلاق مانگے اس پر جنت کی بو حرام ہے۔

مذکورہ احادیث پاک سے معلوم ہوا کہ جب طلاق کو شریعت نے سخت ناپسند فرمایا ہے تو عورت کو چاہئے کہ تفویض کی صورت میں اپنے اوپر طلاق واقع کرنے میں جلدی نہ کرے، بلکہ اطمینان سے سوچ سمجھ کر طلاق واقع کرے اس کے ساتھ درج ذیل تین باتوں کا ضرور التزام کرے۔

پہلی بات یہ ہے کہ غصہ کے وقت فورا اپنے اس تفویض کے اختیار سے کام نہ لے، بلکہ ایک معتدبہ مدت تک غور وفکر کرے، جس کی میعاد ایک ہفتہ سے کم نہ ہو۔

دوسری بات یہ ہے کہ اپنے والد یا دیگر خیر خواہوں سے مشورہ کرے، چنانچہ حدیث پاک میں وارد ہے کہ جب قرآن پاک میں آیت تخییر نازل ہوئی تو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ کچھ فیصلہ کرنے سے پہلے اپنے والدین سے مشورہ کرلو۔

لما امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بتخییر ازواجه بدأ بی فقال انی ذاکر لک امرا فلا علیک ان لا تعجلی حتی تستامری ابویک (بخاری ج ۲ ص ۷۹۲)

تیسری بات یہ ہے کہ سنت کے مطابق استخارہ کرے، کیونکہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "**ماندم من استخار**" ۔ جس نے استخارہ کیا وہ شرمندہ نہیں ہوا۔

استخارہ کے علاوہ ویسے بھی دعا کرے کہ اللہ تعالی میرا دل ایسے کام کی طرف پھیر دے، جو میرے لئے دین و دنیا میں بہتر ہو، ان تمام کوشش کے بعد جو کچھ دل میں آئے اس پر عمل کرے، اور اللہ تعالی پر بھروسہ رکھے، اس طرح عمل کرنے سے انشاء اللہ وہ خطرہ نہ ہوگا جو تفویض کی صورت میں ہوتا ہے (**حیلۃ ناجزۃ ص ۳۷**)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ تفویض طلاق کی صورت میں طلاق دینے کا اختیار عورت کو حاصل ہوجاتا ہے، اور عورت ہی طلاق کی مالک ہوجاتی ہے، شوہر اگر تفویض طلاق کے بعد اس سے رجوع کرنا چاہے تو اس کو رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا ہے، اس لئے تفویض طلاق کے وقت شوہر کو چاہئے کہ عقل و ہوش سے کام لے کر بقدر ضرورت ہی طلاق کی تفویض کرے، یک لخت تینوں طلاق کی تفویض نہ کرے، اب رہی یہ بات کہ طلاق کی تفویض شوہر کب کرے، یا عورت کب شوہر سے تفویض طلاق کا اختیار حاصل کرے، تو اس سلسلے میں فقہاء کرام کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تین صورتیں جائز ہیں (۱) نکاح سے پہلے (۲) عقد نکاح کے وقت (۳) نکاح ہوجانے کے بعد۔ تفویض طلاق کی پہلی اور دوسری صورت کے صحیح و معتبر ہونے کے لئے ایک ایک شرط ہے، جن کا تفویض طلاق کے وقت لحاظ ضروری ہے، ورنہ اس تفویض کا اعتبار نہ ہوگا، چنانچہ تفویض کی پہلی صورت کہ نکاح سے پہلے اس کا معاملہ طے ہوجائے، تو اس کے معتبر و مفید ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت ہو، مثلاً یہ اقرار ہو کہ اگر میں نے فلاں بنت فلاں سے نکاح کیا اور پھر میری طرف سے اس کو کوئی تکلیف پہونچی تو اس کو اختیار ہوگا کہ وہ اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کرکے میرے نکاح سے جدا ہوجائے، اگر اس صورت میں طلاق کی تفویض اضافت الی النکاح کے ساتھ نہ ہو تو وہ تفویض محض بے کار ہوگی، اور عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہ ہوگا، کیونکہ طلاق کی تعلیق و تفویض کے صحیح ہونے کے لئے ملک یا اضافت الی النکاح کا ہونا ضروری ہے (**الحیلۃ الناجزۃ ۔ فتاوی دارالعلوم ج ۱۰ ص ۳۷**) چنانچہ در مختار کے متن تنویر الابصار کے "**باب التعلیق**" میں لکھا ہے۔

شرطہ الملک ۔ کقولہ لمنکوحتہ ان ذھبت فانت طالق او الاضافۃ الیہ کان نکحتک فانت طالق ۔ فلغا قولہ لاجنبیۃ ان زرت زیدا فانت طالق (تنویر الابصار مع الدر المختار علی ھامش رد المختار ج ۲ ص ۵۳۷) (ترجمہ) تعلیق کی شرط ملک کا ہونا، جیسے کوئی اپنی منکوحہ سے کہے کہ اگر تم گئی تو تم کو طلاق ہے ۔ یا ملک کی طرف اضافت کا ہونا ہے، جیسے کہے کہ اگر میں نے تم سے نکاح کیا تو تم کو طلاق ہے، لہذا اگر اس اجنبیہ سے کہا کہ اگر تو نے زید کی زیارت کی تو تم کو طلاق ہے تو یہ قول لغو ہوگا۔

اور تفویض کی دوسری صورت (جب کہ عقد نکاح کے وقت تفویض کا معاملہ طے ہو) کے صحیح و معتبر ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ نکاح کا ایجاب عورت کی طرف سے ہو، اور ایجاب ہی کے وقت خود عورت یا اس کا ولی یا وکیل کہے کہ - میں نے اپنے کو یا فلانہ کو تیرے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ اگر تم نے اس کو تکلیف پہونچائی یا یہ کام کیا تو اس کو اختیار ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو ایک طلاق دے کر اس نکاح سے الگ کرلے، اور اس کے جواب میں نکاح کرنے والا مرد کہے کہ میں نے قبول کیا، تو ایسی صورت میں عورت کو اختیار ہوگا کہ شرط کی خلاف ورزی کے وقت اپنے اوپر طلاق واقع کرکے شوہر سے جدا ہوجائے۔

لیکن اگر ایجاب مرد کی طرف سے ہو اور عورت کی طرف سے قبول عقد ہو تو ایسی صورت میں اگر عورت قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگادے تب بھی نکاح بغیر کسی شرط کے صحیح ہوجائے گا، اور شرط بالکل بیکار سمجھی جائے گی، ہاں اگر شوہر خود ہی ایجاب و قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط کا اضافہ کردے تو یہ تفویض بھی درست ہے، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ شوہر تفویض کی شرط کو بڑھائے، اس لئے جس عورت کا مقصد یہ ہو کہ اس کو بوقت ضرورت اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار مل جائے، اس کے لئے یہ صورت کافی نہیں ہے، بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ ایجاب و قبول ہی میں تفویض کی شرط کو ذکر کردے تا کہ مرد کو بغیر تفویض کی شرط کو تسلیم کئے عقد نکاح کو قبول کرنے کا حق ہی نہ رہے۔

تفویض کی اس دوسری قسم کا ذکر کرتے ہوئے صاحب در مختار نے لکھا ہے۔

نکحها على ان امرها بيدها صح (در مختار ج ۲ ص ۵۲۲)

(ترجمہ) کسی مرد نے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت کا معاملہ خود عورت کے ہاتھ میں رہے گا، صحیح ہے۔ در مختار کی اس عبارت کے ذیل میں علامہ شامی نے رد المحتار میں لکھا ہے۔

(قوله صح) مقيد بما اذ ابتدات المراة فقالت زوجت نفسى منك على ان امرى بيدى اطلق نفسى كلما اريد او على انى طالق فقال الزوج قبلت اما لو بدأ الزوج لا تطلق و لا يصير الامر بيد ها. كما فى البحر عن الخلاصة و البزازية (رد المحتار ج ۲ ص ۵۲۲. قبيل فصل فى المشيئة) (ترجمہ) صاحب در مختار کا قول " صح " مقید ہے اس صورت کے ساتھ جب کہ عورت ابتداء کرے، اور کہے کہ میں نے تم سے اپنی شادی کی اس شرط پر کہ میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا کہ میں خود اپنے کو طلاق دوں گی جب چاہوں گی، یا اس پر نکاح کیا کہ میں مطلقہ ہوں گی، تو شوہر نے کہا کہ میں نے قبول کیا، لیکن اگر شوہر آغاز کرے تو عورت اپنے کو طلاق نہیں دے سکتی اور معاملہ اس کے ہاتھ میں نہ ہوگا، جیسا کہ خلاصہ اور بزازیہ کے حوالہ سے بحر میں منقول ہے۔

طلاق کی تفویض کی تیسری صورت کہ عقد ہوجانے کے بعد تفویض کا معاملہ طے کیا جائے تو شرعا یہ صورت بھی جائز و درست ہے ، لیکن یہ صورت اسی عورت کے لئے کار آمد و مفید ہوسکتی ہے ، جس کے نکاح کے وقت یا پہلے تفویض کا معاملہ طے نہ ہوا ، ہو لیکن جو عورت نکاح کے وقت ہی احتیاط کی طالب ہو اس کے لئے 27/11
اس صورت میں بھی وہی کمی ہے جو اوپر دوسری صورت کے ذیل میں ذکر کی گئی ، جبکہ عورت کی طرف سے جب ایجاب میں تفویض کی شرط کا ذکر نہ ہو ، اور خود شوہر ایجاب میں یا قبول میں تفویض کی شرط کو ذکر کرے ، ظاہر ہے کہ جب عورت کی طرف سے تفویض کا ذکر نہ ہو ، اور عقد نکاح مکمل ہوچکا تو اب معاملہ عورت کے قبضہ میں نہ رہا کہ وہ شوہر کو تفویض پر مجبور کرے ، بلکہ اس صورت میں تفویض کا معاملہ صرف شوہر کی مرضی پر رہ جاتا ہے ، اس لئے مصائب کے وقت خلاصی کے لئے تفویض کی پہلی صورت اور دوسری صورت ہی کو اختیار کرنا مناسب ہے ، اور ان میں بھی آسان پہلی صورت ہے ۔ کیونکہ اس صورت میں جب تفویض کا معاملہ عقد سے پہلے طے ہوجاتا ہے ، تو اس صورت میں عوام کے مغالطہ میں پڑنے کا کوئی اندیشہ نہیں رہتا ، ہاں اس پہلی صورت میں اضافت الی النکاح ضرور ہونی چاہئے ورنہ تفویض کا معاملہ درست نہ ہوگا ۔

یہاں پر یہ بات اچھی طرح یاد رہے کہ تفویض طلاق کی شرط کے ساتھ جو نکاح کیا جاتا ہے ، اس کے جواز میں فقہ حنفی کی رو سے کوئی شبہ نہیں ہے ، البتہ بعض حضرات نے اس صورت کو نکاح معلق میں داخل کرکے شبہ کیا ہے ، لیکن یہ ہرگز نکاح معلق میں داخل نہیں ہے ، بلکہ یہ نکاح منجز ہے ، جو تفویض معلق کے ساتھ مشروط ہے ۔ مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں تفویض کی شرط کے ساتھ فورا نکاح منعقد ہوجاتا ہے ، جب کہ نکاح میں فورا نکاح منعقد نہیں ہوتا ۔ مثلا عورت یہ کہے کہ میں نے خود کو تیرے نکاح میں دیدیا اگر میرا باپ راضی ہو ، یا مرد یوں کہے کہ میں نے قبول کیا اگر میرا باپ راضی ہو ، تو اس صورت میں ، نکاح نہیں ہوتا ، اور اگر اصل نکاح کو معلق نہ کیا جائے ، البتہ اس کے ساتھ کوئی زائد شرط لگادی جائے تو اس صورت میں نکاح ہوجاتا ہے ۔ اور اس کا مطلب یہ ہوتا ہے نکاح تو مجلس عقد ہی میں منعقد ہوگیا ، مگر اس کے ساتھ ایک شرط ہے ، جس کو شوہر سے منوایا گیا ہے ۔ علامہ حصکفی اور علامہ شامی نے نکاح مشروط اور نکاح معلق کے درمیان فرق کو واضح کرتے ہوئے " **فصل فی المحرمات** " کے آخر میں لکھا ہے ۔

و النكاح لا يصح تعليقه بالشرط كتزوجت ان رضى ابى لم ينعقد النكاح لتعليقه بالخطر كما في العمادية و غيرها فما في الدرر فيه نظر ـ در مختار (قوله فيه نظر) لانه صريح بعدم صحة النكاح المعلق في الفتح و الخلاصة والبزازية عن الاصل و الخانية و التاتار

خانية و فتاوی ابی الیث و جامع الفصولین و القنیة و لعله اشتبه علیه النکاح المعلق علی شرط بالنکاح المشروط معه شرط فاسد و بینها فرق واضح " شر نبلا لیة " (شامی قبیل باب الولی ج ۲ ص ۳۲۰)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ نکاح معلق کو فقہاء کرام نے ناجائز قرار دیا ہے، جب کہ نکاح مشروط کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ نکاح معلق میں فورا نکاح منعقد نہیں ہوتا، اور نکاح مشروط میں فورا نکاح ہوجاتا ہے، لیکن یاد رہے کہ نکاح مشروط میں دیگر شرطیں جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں، فاسد اور غیر معتبر ہوتی ہیں، لیکن تعلیق کی شرط کو فقہاء کرام نے معتبر و صحیح کہا ہے۔

اب یہاں پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب ہمارے فقہاء کرام نے دور حاضر کے پر فتن حالات میں بعض مصالح کی بنا پر تفویض طلاق کی شرط کے ساتھ نکاح کرنے کو جائز قرار دیا ہے، بلکہ ہمارے بعض تجربہ کار علماء نے تفویض طلاق کی شرط کے ساتھ نکاح کرنے کا مشورہ دیا ہے، تو اگر کوئی شخص تفویض طلاق کی شرط کے بجائے مہر کی کمی اور زیادتی کی شرط پر نکاح کرے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق نہیں دیا تو ایک ہزار مہر ہوگا، اور اگر بیوی کو طلاق دیدیا تو دو ہزار مہر ہوگا، تو کیا اس طرح مہر مقرر کرنا شرعا صحیح ہے یا نہیں؟، نیز اس طرح مہر مقرر کرنے سے نکاح منعقد ہوگا یا نہیں؟، تو اس سلسلہ میں فقہ و فتاوی کی کتابوں میں جو تفصیل درج ہے، اس کی روشنی میں اس مسئلہ میں اس بات پر تو اتفاق ہے کہ شرعا یہ نکاح صحیح و درست ہے، البتہ اس قسم کی شرط کا کیا حکم ہے، اس کے متعلق ہمارے ائمہ ثلاثہ کے درمیان اختلاف ہے، حضرت امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے نزدیک شوہر شرط کی پہلی صورت پر عمل کرتا ہے تو پہلے سے جس مہر کا ذکر کیا گیا ہے، عورت کو وہ مہر ملے گا لیکن اگر شرط کی پہلی صورت کے بجائے دوسری صورت کو اختیار کرتا ہے تو اس وقت دوسری صورت میں ذکر کردہ مہر کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ شرط کی دوسری صورت کے پائے جانے کی صورت میں شوہر پر عورت کو مہر مثل دینا لازم ہوگا، جبکہ صاحبین کے نزدیک شرط کی دونوں صورتیں صحیح ہیں، اور ہر صورت میں شوہر پر متعین کردہ مہر (مہر مسمی) لازم ہے۔ اب مفتی بہ قول کیا ہے؟، تو نکاح کے باب المہر کو غور سے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء احناف کے نزدیک نکاح کے باب میں اصل مہر مثل ہے۔ ہاں اگر مہر مسمی مستحکم ہو تو ایسی صورت میں مہر مثل سے عدول کر کے مہر مسمی کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ چنانچہ بدائع الصنائع میں لکھا ہے

ان الموجب الاصلی فی هذا الباب هو مهر المثل فلا یعدل عنه الا عند استحکام التسمیة (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۸۰)

فقہاء احناف کے مذکورہ نظریہ کی تائید اس حدیث پاک سے ہوتی ہے جس میں وارد ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا اور مہر متعین نہیں کیا، اور پھر اس شخص کا انتقال ہوگیا تو اس شخص کی بیوی کا مہر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے مہر مثل مقرر فرمایا (**نسائی شریف ج ۲ ص ۸۸**) اس حدیث میں غور کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مہر کے متعین نہ ہونے کی صورت میں عورت کو مہر مثل دیا جائے گا۔ اور مہر مسمی کا عدم استحکام بھی مہر متعین نہ ہونے کے درجہ میں ہے، اس لئے اس صورت میں بھی مہر مثل کا فیصلہ ہونا چاہئے۔

لہذا فقہاء احناف کے مذکورہ اصول کے تناظر میں جب سوالنامہ کی درج شدہ مذکورہ بالاصورت میں غور کیا جاتا ہے، تو معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلہ میں حضرت امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کا قول مفتی بہ ہے، کیونکہ شرط کی دوسری صورت کے متعلق عورت کو کچھ نہیں معلوم کہ شوہر اس کو طلاق دے گا یا نہیں، لہذا طلاق دینے والی دوسری صورت میں مہر کا تسمیہ مستحکم نہیں ہے، اور مہر مسمی میں استحکام نہیں ہے تو اس صورت میں مہر مثل کا فیصلہ کیا جانا چاہئے۔

نظیرہ مسئلۃ الاخراج دخلت المخاطرۃ علی التسمیۃ الثانیۃ فانہا لاتدری ان الزوج یخرجہا اولا یخرجہا (فتاوی تاتار خانیۃ ج ۳ ص ۱۰۲ و رد المحتار ج ۲ ص ۳۷۵) وقال فی البدائع ولابی حنیفۃ ان الشرط الاول صحیح واقع بالاجماع و موجبہ رد مہر المثل ان لم یقع الوفاء بہ فکانت التسمیۃ الاولی صحیحۃ فلو صح الشرط الثانی لکان نافیا موجب الشرط الاول و التسمیۃ الاولی و التسمیۃ بعد ما صحت لا یجوز نفی موجبہا فبطل الشرط الثانی ضرورۃ (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۸۵)

اب اگر کوئی شخص کہے کہ مندرجہ بالا مسئلہ میں طلاق کے واقعات کی کثرت کو روکنے کے لئے صاحبین کے قول پر فتوی دینا چاہئے تو اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ ہرگز ایسا نہیں ہوگا، بلکہ اس کے برعکس یوں ہونے لگے گا کہ عورت زیادہ مہر لینے کے لئے شوہر کو پریشان کر کے طلاق لینے کی خواہش مند ہوگی، اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے قول پر فتوی دیا جائے۔ واللہ اعلم

پہلی بیوی کا مہر دوسری شادی کرنے نہ کرنے پر متعین کرنا

سوال (۲) اگر کسی شخص نے نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے کیا کہ اگر ہم نے اس بیوی کے عقد نکاح

میں ہوتے ہوئے دوسری کسی عورت سے شادی کی تو اس کا مہر ۳۰ ہزار ہوگا، اور اگر اس عورت کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا، تو ایسی صورت میں پہلی شرط صحیح ہے، اور اس کی خلاف ورزی کی صورت میں شوہر پر اس بیوی کو مہر مثل دینا لازم ہوگا، لیکن مہر مثل مسمی سے کم ہوگا یا زیادہ تو پھر اس کی کمی کی صورت میں مہر مسمی کی کمی اور زیادتی کی صورت میں مہر مسمی کی زیادہ مقدار کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

قال فی البدائع ولو تزوج امراۃ علی الف ان لم یکن له امراۃ و علی الفین ان کانت له امراۃ (الی قوله) فلا شک ان النکاح جائز و اما المهر فالشرط الاول جاز بلا خلاف فان وقع الوفاء به فلها ما سمی علی ذالک الشرط و ان لم یقع الوفاء به فان کان علی خلاف ذالک او فعل خلاف ماشرط فلها مهر مثلها لا ینقص من الاول ولا یزید علی الاکثر وهذا قول ابی حنیفة (بدائع ج ۲ ص ۲۸۵ و مثله فی الهندیة ج ۱ ص ۳۰۷)

وقال فی التاتار خانیة و اذا تزوجها علی الف ان لم تکن له امراۃ وعلی الفین ان کانت له امراۃ او علی الف ان لم یخرجها من البلد وعلی الفین ان اخرجها فالنکاح جائز و المعتبر فی المهر الشرط الاول ان وفی به فلها المسمی علی ذالک الشرط و ان لم یف فلها مهر المثل لا ینقص من الاول و لا یزاد علی الاکثر (فتاوی التاتار خانیة ج ۳ ص ۱۰۱، ۱۰۲)

عورت کا ملازمت کی شرط پر شادی کرنا

سوال (۳) کسی مرد سے کسی عورت کا ملازمت کی شرط پر شادی کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس کو سمجھنے کے لئے سب سے پہلے مذہب اسلام نے عورت کو کیا مقام و مرتبہ دیا ہے، اس کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے، کون نہیں جانتا کہ عورت کو اللہ تعالی نے مرد کے آرام و سکون کے لئے پیدا فرمایا ہے؟ اور مردوں کو عورتوں کا نگراں مقرر کر کے عورتوں کے لئے کھانا کپڑا مکان مہیا کرنے کی ذمہ داری مردوں پر ڈالی ہے، اور عورتوں کو گھر میں ٹھہرے رہنے کا حکم دیا ہے، اور بچوں کی پرورش و پرداخت کے مقابلہ میں ماں ہی کو حق حضانت میں اولیت حاصل ہوتی ہے، شریعت نے عورت کو دنیا کے سامانوں میں سب سے بہترین سامان قرار دے کر اسے پردہ نشین رہنے کا حکم دیا ہے، اگر کبھی کسی عورت کو گھر سے نکلنا پڑے تو اسے پردہ کا حکم دیا گیا ہے، شوہر کو حکم ہے کہ جہاں وہ ہے وہیں اپنی عورت کو بھی رکھے، پردہ عورت کی حقیقت میں داخل ہے، اور جسم کو پردہ میں رکھنے کے ساتھ اپنی

آواز بھی پست رکھنے کا اسے حکم دیا گیا ہے ۔ عورتوں کی سربراہی قوم وملت کی ہلاکت کا پیش خیمہ قرار دیا گیا ہے ۔ اور بگڑتے ہوئے حالات میں مسجد میں جاکر نماز جیسی اہم عبادت کی ادائیگی سے عورتوں کو روکا گیا ہے ۔ اگر کوئی عورت اپنی سرحد کو پھاند کر نمازی کے آگے جاکر کھڑی ہوجائے ۔ یا کسی نمازی کے پاس آکر نماز شروع کردے ۔ تو اسے نماز کے خشوع میں مخل جانا گیا ہے ۔ بلکہ نماز کے فساد تک کا حکم دیا گیا ہے ۔

مذکورہ تفصیل سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ عورت کی اصل فطرت کیا ہے ۔ جس پر اللہ تعالی نے اسے پیدا فرمایا ہے ۔ اب اگر کوئی عورت اللہ رب العزت کی طرف سے دی ہوئی حیاء کے پردہ کو چاک کر کے خلاف فطرت کاموں کے کرنے کے لئے میدان میں اترتی ہے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اسے سند جواز دیا جائے ۔ بلکہ اس کی اصلاح کی ضرورت ہے ۔ رہا بعض عورتوں کا دنیاوی تعلیم حاصل کرکے ملازمت کے لئے آگے بڑھنا یا دنیا کے بہت سے ملکوں میں عورتوں کا مردوں کے دوش بدوش رہ کر کام کرنا ۔ تو یاد رکھنا چاہئے کہ دنیا میں دین و فطرت کے خلاف جو بہت سے کام انجام پارہے ہیں ان ہی میں سے ایک یہ بھی ہے لیکن کبھی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ اگر کوئی عورت بوقت نکاح اپنے ہونے والے شوہر سے ملازمت کی شرط لگائے تو شوہر اس کو اجازت دیدے ۔ یا پہلے سے وہ عورت ملازمت کو اپنائے ہوئے ہے تو شوہر اس عورت کو اس پر باقی رہنے دے ۔ بلکہ اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کو شادی کے بعد ملازمت پر باقی رہنے دیتا ہے تو بظاہر ایسے شخص کو دیوث کے مانند سمجھنا چاہئے ۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ کسی عورت کا بوقت نکاح اپنے ہونے والے شوہر سے ملازمت کرنے یا ملازمت پر باقی رہنے کی شرط لگا کر نکاح کرنا اور شوہر کا عورت کی مذکورہ شرطوں کو منظور کرلینا ۔ چونکہ مقاصد نکاح کے سراسر خلاف ہے ۔ اسی لئے شوہر کے اس قسم کی شرطوں کو قبول کرلینے کے باوجود اس کو شرعاً حق حاصل ہے کہ وہ اپنی عورت کو سلسلہ ملازمت کے ختم کرنے کا حکم دے ۔ یا نئی ملازمت کرنے سے روکے اور عورت پر اپنے شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری ہے ۔

نکاح میں شرطیں لگانا

مولانا سید اسرار الحق سبیلی (ایم۔اے) ☆

نکاح ایک مضبوط اور پاکیزہ رشتہ ہے جس میں بندھ کر ایک اجنبی مرد وعورت سکون، اعتماد اور محبت کے ساتھ زندگی گزارتے ہیں، چونکہ یہ ایک دائمی رشتہ ہے، اس لئے شریعت نے اس کے لئے کچھ شرطیں لگائی ہیں، نیز موجودہ زمانہ میں طلاق کے بے جا اور نا جائز استعمال نے انسانی معاشرہ میں ایک بے چینی اور بے اعتمادی کی کیفیت پیدا کردی ہے، اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اپنے معاشرہ اور حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے شریعت کی روشنی میں نکاح وطلاق کے مسائل کا جائزہ لیں، اور نکاح و طلاق کا وہی تصور امت کے سامنے پیش کریں جو شریعت کے منشاء کے عین مطابق ہو۔

نفقہ وغیرہ کی شرط لگانا

نکاح کے وقت ایسی شرط لگانا جس سے کوئی نئی ذمہ داری کسی فریق پر عائد نہیں ہوتی ہو، مثلاً مرد کے لئے نان ونفقہ اور سکنی کی شرط لگانا، جیسا کہ آج کل نکاح کے وقت نان ونفقہ کا ذکر کیا جاتا ہے، ایسی شرط لگانے سے نکاح میں کوئی خرابی نہیں آئے گی، اس لئے کہ نفقہ اور سکنی وغیرہ تو شرط لگائے بغیر بھی شوہر پر واجب ہوتا ہے اس کا وجوب قرآن وحدیث سے ثابت ہے۔ چنانچہ قرآن پاک کی آیت۔

☆ تخصص فی الفقہ دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد

وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف (البقرة ۲۳۳)

بچہ کے باپ پر اس کی ماں کا نان ونفقہ معروف طریقہ پر واجب ہے ۔

اسكنوهن من حيث سكنتم (الطلاق ۶)

اپنی بیویوں کو رہنے کے لئے گھردو، جہاں تم رہتے ہو۔

سے فقہاء نے بیوی کا نفقہ اور سکنیٰ واجب قرار دیا ہے ۔ (دیکھیے **المبسوط ج ۵ ص ۱۸۰ بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۳۳- بداية ج ۲ ص ۱۲۷ باب النفقة**) اس سلسلہ میں آپ کا ارشاد بھی منقول ہے جو آپ نے حجۃ الوداع کے موقعہ سے فرمایا تھا۔

ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف (ابن ماجة ج ۲ ص ۲۲۲ - ط ديوبند. مسند احمد ج ۵ ص ۷۳)

عرف کے مطابق تمہاری بیویوں کا تمہارے اوپر نفقہ اور کسوہ (کپڑا) واجب ہے

علامہ نووی (م ۶۷۶ھ) لکھتے ہیں۔

کسی عورت سے ایک ہزار روپے پر اس شرط کے ساتھ شادی کی کہ وہ بیوی سے رات ودن دونوں میں ہم بستر ہوگا، یا اس کو نفقہ دے گا، اس کو کپڑا دے گا اور اس کے ساتھ سفر کرے گا، بشرطیکہ عورت بھی شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ نکلے، تو ایسی شرطیں لگانا صحیح ہے، اس سے مہر پر کوئی اثر نہیں پڑیگا اس لئے کہ یہ شرطیں تقاضہ عقد میں داخل ہیں (**المجموع شرح المهذب ج ۱۸ ص ۱۸ ط - مكتبة الارشاد جدة**)

بعض ذمہ داریوں سے سبکدوشی کی شرط

نکاح کے وقت ایسی شرطیں لگانا جن سے نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، مثلاً مرد یہ شرط لگائے کہ بیوی کا نان و نفقہ میرے ذمہ نہیں ہوگا، ایسی شرطیں لگانے سے نکاح درست ہوجائے گا اور بیوی کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، یہ شرطیں کالعدم قرار دی جائیں گی، چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے ۔

کسی آدمی نے ایک ہزار روپے مہر کے ساتھ اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کے ذمہ بیوی کا نفقہ نہیں ہوگا، جب کہ عورت کا مہر مثل سو روپے ہے، تو عورت کے لئے ہزار روپے اور نفقہ مرد پر واجب ہوں گے ۔

(الفتاوى الهندية ج ۱ ص ۳۰۹ ط دار صادر بيروت. فتاوى تاتار خانية ج ۳ ص ۱۰۵ ط - دائرة المعارف حيدرآباد)

کیونکہ نفقہ کا وجوب نفس عقد سے نہیں ہوتا ہے (اسی لئے نابالغ بیوی کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہوتا ہے (**الهداية ج ۲ ص ۲۱۸ ھ۔ رشيدية دہلی**) بلکہ نفقہ کے وجوب کا سبب حبس ہے ۔ اور سبب سے پہلے کسی چیز کو ساقط کرنا صحیح نہیں ہے (**الفقه الاسلامی وادلتہ ج ۵ ص ۳۲۱۔ دار الفکر دمشق**)

کچھ مزید شرطیں

نکاح کے وقت ایسی شرط لگانا جو نہ عقد نکاح سے لازم ہوتی ہو اور نہ ایسی شرط ہو جس کی وجہ سے عقد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، ایسی شرط دو طرح کی ہو سکتی ہے۔

(۱) نکاح کے وقت ایسی شرط لگائی گئی جو صحیح ہو یعنی تقاضۂ عقد کے مطابق ہو اور احکام شرع کے منافی بھی نہ ہو۔ جیسے عورت کا یہ شرط لگانا کہ شوہر اس کو علاحدہ (سپریٹ) گھر میں رکھے گا نہ کہ اپنے خاندان والوں یا سوکن کے ساتھ رکھے گا، یا عورت کے خاندان والوں کی اجازت کے بغیر شوہر اس کو دور سفر پر نہیں لے جائے گا یا عورت نے یہ شرط لگائی کہ شوہر اس کو کلبوں اور تھیٹروں میں نہیں لے جائے گا، تو ایسی شرطیں لگانا صحیح ہوگا، نکاح منعقد ہوگا، اور ان شرطوں کا پورا کرنا بھی ضروری ہوگا (**الفقه الاسلامی وادلتہ ج ۷ ص ۵۲**)

(۲) عاقدین میں سے کسی نے ایسی شرط لگائی جو فاسد ہے یعنی تقاضۂ عقد کے خلاف ہے۔ یا احکام شرعیہ کی رو سے ایسی شرط لگانا صحیح نہیں ہے، تو عقد نکاح صحیح ہوجائے گا اور صرف شرط باطل ہوجائے گی (حوالہ سابق) جیسے نکاح کے وقت زوجین کا یہ شرط لگانا کہ وہ ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے۔ (**فتاوی قاضی خاں علی هامش الهندية ج ۱ ص ۳۳۱**) اس لئے کہ اللہ تعالی نے زوجین کو ایک دوسرے کی وراثت کا حق دیا ہے جس کو اپنی رضامندی سے ختم نہیں کیا جاسکتا ہے۔

تفویض طلاق

نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ طلاق واقع کرنے کا اختیار مرد کی بجائے اس کی عورت کو ہوگا، اور مرد اس کو قبول کرلے یعنی ایجاب عورت کی طرف سے اور قبول مرد کی طرف سے ہو، تو عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا، چنانچہ علامہ فخرالدین اوزجندی (م ۲۹۵ ھ) کا بیان ہے۔

اگر عورت نے ابتداءً کہا میں نے تجھ سے اس شرط پر نکاح کیا کہ مجھ کو طلاق واقع ہوگی یا مجھ کو طلاق کا حق ہوگا کہ میں جب چاہوں اپنے اوپر طلاق واقع کرلوں اور مرد نے کہا میں نے قبول کیا تو نکاح صحیح ہے، پہلی شرط کی

بنا پر عورت کو طلاق پڑجائے گی، اور دوسری شرط کے مطابق عورت کو طلاق کا حق حاصل ہوگا۔

اس لئے کہ اگر ابتداء (ایجاب) شوہر کی طرف سے ہو تو تفویض نکاح کے بعد ہوگی، کیونکہ عورت کے ایجاب کے بعد جب مرد نے کہا میں نے قبول کیا، اور جب کہ جواب میں سوال کے الفاظ کا اعادہ ہوتا ہے گویا اس نے کہا میں نے اس شرط پر قبول کیا کہ تجھ کو طلاق ہے، یا طلاق کا معاملہ تیرے حوالہ ہے۔ تو یہ نکاح کے بعد تفویض ہے۔ (فتاوی خانیہ ج ۱ ص ۳۲۹)

چنانچہ جب عورت کو طلاق کا اختیار ہوگا تو اس اختیار طلاق (تفویض) کو شوہر ختم نہیں کرسکتا ہے، چنانچہ علامہ علاء الدین حصکفی (م ۱۰۸۸ھ) فرماتے ہیں

کسی نے اپنی بیوی سے کہا جب اور جس وقت تو چاہے اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے تو عورت جب چاہے اپنے آپ کوطلاق دے سکتی ہے، کسی وقت کی قید نہیں ہوگی اور نہ شوہر کو تفویض طلاق کو ختم کرنے کا حق ہوگا، (درمختار علی هامش رد المحتار ج ۲ ص ۵۱۷ رشیدیہ کوئٹہ پاکستان)

نکاح میں شرائط کی صورتیں،

(۱) اگر عقد نکاح سے پہلے شرائط طے پاجائیں اور اس کی تحریر پر عاقدین کے دستخط بھی ہوجائیں تب بھی ان شرائط کی پابندی ضروری نہیں ہوگی، مثلا اگر نکاح سے پہلے عورت نے یہ شرط لگائی کہ طلاق کا معاملہ میرے حوالہ ہوگا، تو یہ شرط لگانا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ نکاح سے پہلے مرد طلاق کا مالک ہی نہیں ہوتا، اور آدمی جس چیز کا مالک نہیں وہ چیز دوسرے کے حوالہ کس طرح کرسکتا ہے؟ چنانچہ قاضی خاں کی عبارت ابھی گذر چکی ہے کہ تفویض طلاق کی شرط میں اگر ایجاب (پہلا قول) مرد کی طرف سے ہو، تو تفویض صحیح نہیں ہوگی، اگر عورت ایجاب کرے، تو تفویض اس لئے صحیح ہوجاتی ہے کہ شوہر نے گویا مشروط طلاق کو قبول کیا ہے۔

موجودہ صورت میں نہ تو ایجاب پایا جاتا ہے اور نہ قبول، لہذا عقد نکاح سے پہلے شرطیں لگانا، صحیح نہیں ہوگا علامہ عبدالرحمان جزیری شوافع کا مسلک اور ان کی شرائط ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

فاذا اشترطت هذه الشروط خارج العقد فانها لا يعمل بها (الفقه على المذاهب الاربعة ج ۴ ص ۸۹ ط۔ دار الدعوة استنبول)

اگر مذکورہ شرائط، عقد سے قبل لگائی جائیں تو اس پر عمل ضروری نہیں ہوگا۔

(۲) البتہ اگر عقد نکاح میں ہی شرط لگائی اور وہ جائز ہو، تقاضہ عقد کے خلاف نہ ہو اور ایجاب مشروط ہو، تو شرط لگانا صحیح ہوگا، جیسا کہ خانیہ میں ہے۔

عورت نے کہا۔ میں نے اپنا نکاح تجھ سے اس شرط پر کیا کہ مجھ کو طلاق واقع ہوگی، یا طلاق کا معاملہ میرے سپرد ہوگا، جب میں چاہوں گی اپنے آپ کو طلاق دے لوں گی، شوہر نے کہا میں نے قبول کیا تو نکاح درست ہے اور شرط کے مطابق پہلی صورت ہی میں عورت کو طلاق واقع ہوجائے گی اور دوسری صورت میں عورت کو طلاق کے استعمال کا حق ہوگا۔ (فتاوی قاضی خان، ج ۱ ص ۳۲۹)

مذکورہ صورت میں عورت کی طرف سے ایجاب مشروط ہے اور مرد کی طرف سے قبول مطلق ہے ۔ مطلق قبول کو مشروط ایجاب پر محمول کیا جائے گا، لیکن ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ہو تو ایسی شرط کا کوئی اعتبار نہیں۔ (۳) اسی طرح عقد نکاح کے بعد اگر بیوی شوہر کے درمیان شرائط نامہ تیار ہوں اور اس کو دونوں اپنی رضا مندی سے قبول کریں اور اس پر دستخط بھی کریں، تو اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔

چنانچہ بخاری کی روایت ہے،

عن عقبة عن النبی (ص) قال احق ما اوفیتم من الشروط ان تعارفوا به ما استحللتم به الفروج (بخاری ج ۲ ص ۷۷۲، باب الشروط فی النکاح)

حضرت عقبہ بن عامر سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا سب سے اہم شرط جس کو پورا کرنا نہایت ضروری ہے، وہ بیویوں کی بابت لگائی گئی شرط ہے جو تمہارے لئے حلال کی گئی ہیں۔

عورت کو طلاق کا مشروط حق دینا مصالح شرع کے خلاف نہیں، شریعت نے مردوں کو طلاق دینے کا حق دیا ہے، لیکن اس کے ساتھ شریعت نے مردوں کو یہ اختیار بھی دیا ہے کہ اگر وہ چاہیں تو عورت کو طلاق کا اختیار دے سکتے ہیں۔ چنانچہ جب سورۃ احزاب کی آیت،

یا ایها النبی قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوۃ الدنیا وزینتها فتعالین امتعکن واسرحکن سراحا جمیلا وان کنتن تردن الله ورسوله والدار الاخرۃ فان الله اعد للمحسنات منکن اجرا عظیما (الاحزاب ۲۸)

اے پیغمبر اپنی ازواج سے فرمادیں کہ اگر تم دنیوی زندگی اور اس کی زیب وزینت کو ترجیح دیتی ہو تو اس کے لئے تیار ہوجاؤ، میں تمہیں کچھ مال ومتاع دے کر خوش اسلوبی کے ساتھ رخصت کردوں گا، اور اگر تم لوگ اللہ، اس کے رسول اور دار آخرت کو ترجیح دیتی ہو تو اللہ تعالی نے تم میں سے پاک دامن عورتوں کے لئے عظیم الشان بدلہ تیار کر رکھا ہے۔

نازل ہوئی تو حضورؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق کا اختیار دیا تھا، چنانچہ بخاری کی روایت ہے۔

عن عائشة قالت، خیرنا رسول الله فاخترنا الله ورسوله فلم یعد ذلک علینا شیئا

(بخاری شریف ج ۲ ص ۷۹۲)

حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ آنحضور نے ہم ازواج کو طلاق کا اختیار دیا تھا، تو ہم نے اللہ اور اس کے رسول کو اختیار کیا، لہذا ہم پر کوئی طلاق وغیرہ نہیں پڑی ۔

اس لئے فقہاء نے تفویض طلاق کی اجازت دی ہے، موجودہ زمانہ میں جب کہ طلاق کا غلط استعمال بہت زیادہ ہورہا ہے، جس کی وجہ دوسری قوموں میں اسلام کا غلط تاثر پڑرہا ہے ۔ عورت کا طلاق کی شرط لگانا ازدواجی مصلحت اور حسن معاشرت کے لحاظ سے صحیح ہے ۔ شیخ عبد الرحمان جزیری نے اس سلسلہ میں اچھی بحث کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں ۔

اگر اعتراض کیا جائے کہ جب مرد عورت کے لئے طلاق کی شرط لگائے اور کہے میں تجھ سے اس شرط پر نکاح کرتاہوں کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے ۔ تو یہ شرط فاسد ہے ۔ لیکن جب عورت شرط لگائے کہ اس کو اپنے اوپر طلاق دینے کا اختیار ہوگا، تو یہ شرط صحیح ہے، اس پر عمل کیا جائے گا ۔ آخر ان دونوں میں کیا فرق ہے ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت میں طلاق تنہا مرد کی خصوصیات میں سے ہے، اس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ طلاق صرف مرد ہی کے قبضہ میں رہے نہ کہ عورت کے قبضہ میں، اور عورت کا اپنے لئے شرط لگانا صحیح نہ ہو، اور نہ ہی مرد کا یہ شرط قبول کرنا صحیح ہو، اس لئے کہ اس میں فی الجملہ قلب موضوع ہے ۔

لیکن چونکہ اس جیسی شرط کے قبول کرنے میں اکثر ازدواجی مصلحت، حسن معاشرت اور باہمی ربط کی پختگی مضمر ہے، اس لئے شریعت نے اس شرط کو صحیح اور قابل قبول قرار دیا ہے، خصوصاً ایسے وقت میں جب کہ کوئی تاوان نہ ہونے کی صورت میں عورت اکثر و بیشتر مرد کے ساتھ رہنے میں اندیشے محسوس کرتی ہے، گویا اس جیسی شرط لگانے میں مرد و عورت دونوں کی مصلحت پوشیدہ ہے ۔ لہذا ایسی شرط لگانا صحیح ہوگا ۔ (**الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج ۲ ص ۸۶-۸۵**)

جزیری اور خانیہ کی عبارت سے اندازہ ہوگیا ہوگا کہ تفویض کی شرط عورت کی طرف سے ہو تو صحیح ہے، لیکن مرد اگر اپنی طرف سے کوئی شرط لگادے، تو یہ صحیح نہیں ہوگی ۔

طلاق کی صورت مہر میں اضافہ

نکاح کے وقت اگر یہ شرط لگائی گئی کہ طلاق دینے کی صورت میں عورت کا مہر بیس ہزار روپے اور طلاق نہ دینے کی صورت میں مہر دس ہزار ہوگا ۔ میرے خیال میں یہ صورت جائز ہونی چاہئے، اس لئے کہ یہ بھی ازدواجی مصلحت میں شامل ہے، تاکہ لوگ خواہ مخواہ طلاق دینے سے گریز کریں، نیز طلاق کے بعد عورت جو بے سہارا ہوجاتی ہے، اس زائد رقم سے وہ کوئی کام کرسکتی ہے ۔ اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے کہ

اگر شوہر بیوی کو اس کے وطن سے باہر لے گیا تو مہر دو ہزار اور اگر باہر نہیں لے گیا تو مہر ایک ہزار ہوگا (ملتقی الابحر ج ۱ ص ۲۵۰ ۔ مؤسسة الرسالة بیروت ۱۹۸۹ء) اس مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے اگر طلاق کی صورت میں مہر میں اضافہ کی شرط لگائی گئی تو طلاق کے بعد زائد مشروط رقم ادا کرنا ضروری ہوگا ۔ کیونکہ ترجیح کی بابت اصول یہ ہے کہ جن مسائل کا تعلق باب قضاء سے ہے ، اس میں امام ابو یوسف کے قول کو ترجیح ہوگی ، چنانچہ علامہ شامی کا یہ شعر ہے ۔

وکل فرع بالقضاء تعلقا ۔ قول ابی یوسف فیه ینتقی (شرح عقود رسم المفتی ۔ ۸۰ ط ۔ مکتبه سعدیه سهارن پور)

لہذا اگر قاضی کے پاس یہ معاملہ پیش ہوگا تو وہ صاحبین کے قول پر ہی فیصلہ کرے گا ۔

دوسرا نکاح نہ کرنے کی شرط

نکاح کے وقت یہ شرط لگائی جائے کہ اس عورت کے رہتے ہوئے اگر شوہر دوسری شادی کرے گا تو عورت کا مہر تیس ہزار روپے ہوگا اور دوسرا نکاح نہ کرنے کی صورت میں پندرہ ہزار ہوگا ، تو یہ شرط لگانا صحیح ہوگا ، اور عقد ثانی کرنے کی صورت میں عورت تیس ہزار مہر کی مستحق ہوگی ۔ عبد اللہ بن قدامہ (م ۔ ۶۲۰ ھ) کا بیان ہے :

وان تزوجها وشرط لها ان لا یتزوج علیها ، فلها فراقه اذا تزوج علیها (المغنی ج ۷ ص ۱۷ ط دار الفکر بیروت)

اگر نکاح کے وقت یہ شرط لگائی گئی کہ شوہر اس عورت کے رہتے ہوئے دوسرا نکاح نہیں کرے گا ، اگر شوہر نے دوسری شادی کرلی تو اس عورت کو اپنے شوہر سے علاحدہ ہوجانے کا اختیار ہوگا ۔

اس سے معلوم ہوا کہ دوسرا نکاح نہ کرنے کی شرط حنابلہ کے نزدیک معتبر ہے ، اسی طرح احناف کے یہاں بھی یہ بات ملتی ہے کہ مہر میں یہ شرط لگائی کہ اس عورت کے علاوہ اگر اس کی کوئی بیوی نہ رہی تو عورت کا مہر ایک ہزار ہوگا ، اگر کوئی بیوی رہی یعنی اس نے کوئی دوسرا نکاح کیا تو عورت کا مہر دو ہزار ہوگا ، صاحبین نے اس شرط کو بھی صحیح قرار دیا ہے (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۸۵) لہذا اس مسئلہ میں اور اس سے پہلے والے مسئلہ میں موجودہ حالات و زمانہ کے لحاظ سے صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے ۔

ملازمت کی شرط

نکاح کے وقت اگر عورت نے شرط لگائی کہ شوہر اس کو نوکری کرنے سے نہیں روکے گا ، تو یہ شرط لگانا

صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ عورت پر ہر وقت مرد کا حق ہے۔ ملازمت کی شرط لگانے سے اس حق میں رکاوٹ پیدا ہوگی، نیز یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف بھی ہے، چنانچہ ایسی شرط لگانے سے نکاح تو درست ہوجائے گا لیکن شرط باطل ہوجائے گی، اور اس شرط کو پورا کرنا ضروری نہیں ہوگا، امام نووی (م ۶۷۶ھ) کا بیان ہے۔

عقد نکاح کے وقت عورت نے شرط لگائی کہ شوہر اس سے ہم بستر نہیں ہوگا، یا صرف رات میں (دن میں نہیں) ہم بستر ہوگا، یا ایک سال اس کے پاس نہیں جائے گا، تو اس کی وجہ سے نکاح باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ ایسی شرط ہے جو تقاضۂ عقد کے خلاف ہے، لیکن اگر مرد نے عقد کے وقت انہی کاموں کے کرنے کی شرطیں لگائیں تو نکاح باطل ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا حق ہے جس کا ترک کرنا جائز نہیں ہے، چنانچہ اس شرط سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ اور نہ ان شرطوں کا پورا کرنا ضروری ہوگا۔ (المجموع شرح المہذب ۱۸-۹۱)

حنفیہ کے نزدیک مذکورہ دونوں صورتوں میں نکاح باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک شرط فاسد سے نکاح فاسد نہیں ہوتا، "لان النکاح لا یبطل بالشروط الفاسدة" (ھدایۃ ج ۲ ص ۲۹۳)

علامہ نووی دوسری جگہ لکھتے ہیں

اگر عورت سے سو درہم کے ساتھ اس شرط پر نکاح کیا کہ جب چاہے عورت گھر سے باہر جاسکتی ہے تو نکاح صحیح ہے اور شرط و مہر فاسد ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام مالک اسی کے قائل ہیں (المجموع ۱۸-۱۸)

اشتراط فی النکاح کی دوسری قسم یہ ہے کہ شرط تو باطل ہوجاتی ہے اور عقد صحیح رہتا ہے، جیسے یہ شرط لگائی جائے کہ عورت کا کچھ بھی مہر نہیں ہوگا، یا شوہر اپنی بیوی پر کچھ بھی خرچ نہیں کرے گا، یا اس کا مہر اس کو لوٹا دے گا، یا عورت یہ شرط لگائے کہ مرد اس سے ہم بستر نہیں ہوگا یا عزل کرے گا، یا دوسری سوکن کا حصہ اس کو دیدے گا، یا اس کی باری میں اضافہ کرے گا، یا یہ شرط لگائی کہ شوہر اس کے پاس صرف دن میں رہے گا —— رات میں نہیں رہے گا، تو یہ شرطیں باطل ہوں گی اور عقد نکاح صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ یہ شرطیں مقتضائے عقد کے خلاف ہیں (المغنی ج ۷ ص ۷۲)

عورت اگر دن میں ملازمت کرتی ہے اور رات میں شوہر کے ساتھ رہتی ہے تو شوہر پر ایسی بیوی کا نفقہ واجب نہیں ہوگا، علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں۔

اذا تزوج المحترفات التی تکون عامة النهار فی الكار خانة والليل مع الزوج لا نفقة لها۔

اگر ایسی عورت سے شادی کی جو پورے دن کارخانہ میں کام کرتی ہے اور رات میں شوہر کے ساتھ رہتی ہے تو شوہر پر ایسی عورت کا نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

اشتراط فی النکاح

مولوی نعیم اختر قاسمی ☆

بوقت نکاح لگائی جانے والی شرطیں اور ان کا حکم

نکاح کے وقت لگائی جانے والی شرطیں تین قسم کی ہوسکتی ہیں۔

(۱) ایسی شرائط جن سے کسی فریق پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں بلکہ عقد نکاح اس شرط کا متقاضی ہوتا ہے، مثلاً مرد کا یہ شرط لگانا کہ میں تم سے اس شرط پر نکاح کرتا ہوں کہ تو دوسرے کی بیوی یا دوسرے کی عدت میں نہیں رہے گی یا تم کو طلاق کا اختیار نہ ہوگا یا اس جیسی دیگر شرائط" (**کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ۔ ج ۲ ص ۸۵**) اور ان شرائط کے احکام جاننے سے پہلے یہ بات پیش نظر رکھنی ہوگی کہ احناف کے نزدیک نکاح کسی بھی شرط سے فاسد نہیں ہوتا (ہدایہ ج **۲ ص ۲۹۳** ۔کتاب النکاح) اگر شرط مقتضائے عقد کے موافق ہو، یا شریعت کے مخالف نہ ہو تو درست ہے اور اس کا پورا کرنا بھی واجب ہے، اور اگر مقتضائے عقد کے مخالف ہو، یا اس سے شریعت کی خلاف ورزی لازم آتی ہو، تو خود شرط ہی باطل ہوجاتی ہے اور نکاح درست قرار پاتا ہے۔

اس پہلی قسم کی شرطوں کی بابت علامہ مرغینانی تحریر فرماتے ہیں۔

ثم جملة المذاهب فيه ان يقال كل شرط يقتضيه العقد كشرط الملك للمشتري لايفسد العقد لثبوته بدون الشرط (هدايه ج ۳ ص ۵۹ باب البيع الفاسد)

قاعدہ کلیہ ہے کہ ہر ایسی شرط جس کا خود عقد متقاضی ہو، مثلاً مشتری کے لئے ملکیت کی شرط لگانا تو اس سے

☆ تخصص فی الفقہ دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد۔

عقد فاسد نہ ہوگا، کیوں کہ اس کا ثبوت تو بلا شرط بھی ہوتا ہے ۔

ظاہر ہے کہ ایسی شرائط سے جب عقد بیع فاسد نہیں ہوتا تو عقد نکاح جس میں شرط فاسد مؤثر ہی نہیں ہوتی کیسے فاسد ہو سکتا ہے ؟

امام شافعی کی رائے اس سلسلہ میں حنفیہ کی رائے کے موافق ہے ۔ علامہ نووی فرماتے ہیں ۔

کسی عورت سے ایک ہزار مہر کے عوض اس شرط پر نکاح کیا کہ دن اور رات دونوں کے اندر جماع کرے گا یا اس کو نفقہ اور کسوہ دے گا یا اس کے ساتھ سفر کرے گا، یا عورت شوہر کے گھر سے بلا اجازت نہیں نکلے گی، تو نکاح درست ہوگا، اور شرط کا مہر پر کوئی اثر ظاہر نہ ہوگا، کیوں کہ یہ شرائط مقتضائے عقد سے متعلق ہیں ۔ اور اگر شوہر نے دوسری شادی کرنے یا باندی خریدنے کی شرط لگائی تو نکاح صحیح ہوگا اور یہاں بھی شرط مہر کے اندر مؤثر نہیں ہوگی، کیوں کہ یہ شرط مقتضائے عقد کے منافی نہیں ہے (المجموع شرح المحذب ۱۸۔۱۸ ط الارشاد)

دوسری قسم میں وہ شرائط آتی ہیں جن کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو ۔ مثلاً اس شرط پر نکاح کرنا کہ شوہر مہر ادا نہیں کرے گا یا بیوی کو نفقہ اور سکنیٰ نہیں ملے گا ۔

اس قسم کی شرائط خود باطل ہو جاتی ہیں اور نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا ۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے ایک ہزار مہر کے عوض اس شرط پر شادی کرتا ہے کہ دونوں میں ایک دوسرے کا وارث نہ ہوگا، تو یہ شرط خود باطل ہو جائے گی اور دونوں کے مابین وراثت جاری ہوگی، کیوں کہ وراثت حق شرع ہے اور اللہ کی جانب سے متعین کردہ ہے اسے ساقط کرنے کا کسی کو اختیار نہیں ۔ علامہ اوزجندی لکھتے ہیں ۔

کوئی شخص کسی عورت سے ایک ہزار درہم کے عوض اس شرط پر شادی کرتا ہے کہ ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے، تو نکاح درست ہوگا اور دونوں کے مابین وراثت بھی جاری ہوگی، اور مہر ایک ہزار ہی ہوگی خواہ مہر مثل اس سے کم ہو یا زائد (**قاضی خاں علی الهندية ج ۱ ص ۳۳۱ ۔ فصل فی النكاح علی الشروط**)

اسی طرح اگر نفقہ یا مہر نہ دینے کی شرط لگائی تو بھی یہ شرط باطل قرار پائے گی، کیوں کہ نفقہ کا سبب وجوب "احباس" ہے (**هداية ج ۲ ص ۲۱۷ ۔ باب النفقة ۔ خانية علی الهندية ج ۱ ص ۲۲۲**) یعنی شوہر کا بیوی کو اپنے پاس روکے رکھنے سے نفقہ واجب ہوتا ہے اور یہ شرعی حق ہے اور مہر بھی شریعت کی جانب سے مقرر کردہ ہے جس کے ابطال کا کوئی شخص مجاز نہیں ۔

فتاوی عالمگیری میں ہے

کسی عورت سے ایک ہزار مہر کے عوض اس شرط پر نکاح کیا کہ بیوی کو نفقہ نہ دے گا، جب کہ اس کا مہر مثل ایک سو ہے۔ تو اس کا مہر ایک ہزار ہوگا اور نفقہ کی بھی حقدار ہوگی (**ہندیۃ ج ۱ ص ۳۰۹۔ الشرط فی المھر**)

اور صاحب ہدایہ لکھتے ہیں

مہر کا وجوب شریعت کی جانب سے محل کی شرافت کو ظاہر کرنے کے لئے ہے لہذا نکاح صحیح ہونے کے لئے مہر کا ذکر ضروری نہیں، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ نکاح کے وقت مہر نہ دینے کی شرط لگائی ہو (**ہدایہ ج ۲ ص ۳۰۳۔ باب المھر**)

(۳) تیسری قسم کی شرطیں وہ ہیں جن کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہو جاتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا، اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہیں ہوتی۔

اس قسم کی شرائط کی دو قسمیں کی جا سکتی ہیں۔

(۱) پہلی قسم میں وہ شرائط داخل ہوں گی جن کی بجا آوری میں ایک مشروع اور جائز امر سے باز رہنا یا حکم شرعی کی خلاف ورزی لازم آئے۔ مثلاً یہ شرط لگانا کہ عورت کو اس کے آبائی وطن سے نہیں نکالے گا، یا اس کے نکاح میں رہتے ہوئے کسی اور عورت سے شادی نہیں کرے گا، یا فلاں عورت کو طلاق دے دے گا، تو ان تمام صورتوں میں یہ شرائط خود فاسد ہو جائیں گی اور نکاح کے بعد ان کا ایفاء لازم نہیں۔ چنانچہ صاحب عنایہ م۔ ۸۶ے ھ تحریر فرماتے ہیں۔

یہ بات پہلے مذکور ہو چکی کہ نکاح شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا۔ لہذا اگر کسی عورت سے ایک ہزار کے عوض اس شرط پر شادی کی کہ اس کو اس کے وطن سے نہیں نکالے گا، یا اس کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے شادی نہیں کرے گا، یا فلاں عورت کو طلاق دے دے گا، تو نکاح درست ہے اور شادی نہ کرنے، اس کو سفر میں نہ لے جانے اور سوکن کو طلاق دینے کی شرط فاسد ہو جائے گی، کیوں کہ اس میں ایک جائز امر سے باز رہنا لازم آتا ہے (**عنایۃ علی الفتح ج ۳ ص ۲۳۱**)

یہی رائے امام مالک کی بھی ہے (**مجموع ۱۸۔ ۱۸ طـ۔ الارشاد**)

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ اس میں کسی جائز اور مشروع امر سے باز رہنا یا شرعی حکم کی خلاف ورزی لازم نہ

آئے ۔ مثلاً عورت کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ طلاق کا اختیار میرے ہاتھ میں ہوگا، یا اس شرط پر نکاح کرتی ہوں کہ میں مطلقہ ہو جاؤں گی ۔ تو اس صورت میں شرط معتبر ہوگی اور طلاق کا اختیار مرد کے بجائے عورت کو حاصل ہوگا۔

فتاوی ہندیہ میں۔

اگر عورت نے کہا کہ میں تم سے اس شرط پر شادی کر رہی ہوں کہ میں مطلقہ ہوں گی یا طلاق دینے کا اختیار مجھے حاصل رہے گا جب چاہوں تم سے چھٹکارا حاصل کر لوں ۔ اور شوہر نے اس شرط کو قبول کر لیا تو نکاح صحیح ہوگا طلاق واقع ہوگی اور عورت کو طلاق دینے کا اختیار بھی رہے گا **(ھندیۃ ج ۱ ص ۲۷۳۔ الباب الثانی فیما ینعقد به النکاح و مالاینعقد)**

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی باندی سے اس شرط پر نکاح کرے کہ جو اولاد پیدا ہوگی وہ آزاد ہوگی، تو یہاں بھی شرط کا اعتبار کیا جائے گا اور اولاد آزاد ہوگی۔

فخرالدین قاضی خاں تحریر فرماتے ہیں۔

کسی نے دوسرے کی باندی سے بایں شرط شادی کی کہ پیدا ہونے والی اولاد آزاد ہوگی تو نکاح اور شرط دونوں درست ہیں، کیوں کہ اگر شرط نہ لگائی جائے تو پیدا ہونے والی اولاد غلام ہوگی، لہذا شرط نے ایک چیز کا فائدہ پہونچایا **(قاضی خاں علی ھامش الھندیۃ ج ۱ ص ۳۳۰)**

خلاصہ کلام یہ کہ تیسری قسم کی شرط میں اگر کسی حکم شرعی کی مخالفت ہو رہی ہو تو وہ شرط باطل ٹھہرے گی ورنہ اس کا اعتبار کیاجائیگا۔

کیا بیوی کو طلاق کا حق دے دینے کے بعد اس سے رجوع ممکن ہے ؟

بیوی کو طلاق کا حق دے دینے کے بعد شوہر اگر اپنے اختیار کو واپس لینا چاہے تو اس کے لئے یہ ممکن نہیں، کیوں کہ یہ اختیار دینا تملیک ہے توکیل نہیں، شامی میں ہے

و لا یملک الزوج الرجوع منه ای من التفویض بانواعه الثلاثة لما فیه من معنی الـ ق بانواعه الثلاثة ای التخییر و الامر بالید والمشیة (رد المحتار ج ۲ ص ۵۱۷۔ رشیدیه کوئٹه)

طلاق کا اختیار بیوی کو دے دینے کے بعد شوہر اس کو واپس نہیں لے سکتا۔ کیوں کہ اس کے اندر تعلیق کا معنی پایا جاتا ہے ۔ تفویض کی تینوں قسموں تخییر، امر بالید اور مشیت کسی میں بھی شوہر کو رجوع کا اختیار نہیں۔

نکاح میں شرط لگانے کی صورتیں

نکاح میں شرط لگانے کی تین صورتیں ہیں

پہلی صورت یہ ہے کہ عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہو جائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کی دستخط ہو جائے ۔ ایسی صورت میں چونکہ پہلے سے شرائط نکاح طے شدہ ہیں ، اس لئے بوقت نکاح ایجاب و قبول میں گو صراحتا ان شرائط کا ذکر نہ کیا جائے تاہم دلالتہً ان کا ذکر سمجھا جائے گا اور یہی مانا جائے گا کہ بوقت ایجاب و قبول ان شرائط کا ذکر کیا گیا ہے ۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایجاب و قبول کے وقت ان شرائط کا ذکر کیا جائے اگر ایجاب مشروط ہو تو قبول گو مطلق ہو ، مثلا صرف قبلت کہہ دے تو بھی " السؤال معاد فی الجواب " (جواب میں سوال کا اعادہ ہوتا ہے) کے قاعدہ کے بموجب قبول مشروط ہی سمجھا جائے گا ۔

البتہ اگر ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ، تو اس صورت میں قبول چونکہ ایجاب کے موافق نہیں ہے اس لئے عقد نکاح ہی منعقد نہ ہوگا ، ہاں اگر فریق اول یعنی ایجاب کرنے والا قبول مشروط کو مان لے تو پھر نکاح ان شرائط کے ساتھ منعقد ہو جائے گا ، معروف فقیہ علامہ کاسانی متوفی ۵۸۷ھ تحریر فرماتے ہیں ۔

نفس عقد سے متعلق شرط یہ ہے کہ قبول ایجاب کے موافق ہو ، پھر اگر مشتری نے بائع کے ایجاب میں سے بعض کو قبول کر لیا تو بائع کی جانب سے یہ دوسری بیع ہوگی ، چنانچہ اگر اسی مجلس میں بائع نے مشتری کی بات قبول کر لی تو اگر بعض حصہ مبیع کی قیمت متعین ہو تو بیع جائز ہوگی ورنہ نہیں (**بدائع الصنائع ج ۵ ص ۱۳۷ کتاب البیوع**)

تیسری صورت یہ ہے کہ عقد نکاح کے بعد کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ نکاح بلا شرط منعقد ہوا ہے ، بعد میں کوئی شرط لگانے سے وہ اصل عقد کے ساتھ ملحق نہیں ہوسکتی ، بلکہ اس کی حیثیت ایک معاہدہ کی ہوگی ۔

بوقت نکاح عورت کو مشروط طور پر طلاق کا اختیار دینا مصلحت کے منافی نہیں

طلاق کا اختیار مرد کے ہاتھ میں دیا جانا شریعت ہی کا نہیں عقل کا بھی تقاضا ہے ، عورتیں طبعا جذباتی ، نازک اور عجلت پسند ہوتی ہیں جس کی بنا پر بلا عواقب و نتائج پر غور کئے کوئی اقدام کر گزرتی ہیں ۔ اس کے بالمقابل مرد کو اللہ تعالی نے سمجھدار ، نتائج و عواقب پر نظر رکھنے والا اور زیادہ قوت برداشت کا مالک بنایا ہے ۔ وہ کوئی بھی اقدام

کرے گا تو اس کے مطمح نظر اس پر مرتب ہونے والے نتائج ہونگے ، جس کی بنا پر طلاق جسکی شریعت نے شدید ضرورت کے وقت اجازت دی ہے اس کی نوبت کم آتی ہے ۔ اور معاشرہ کسی بڑی تباہی سے دو چار ہونے سے محفوظ رہتا ہے ۔

مگر اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ اسلام میں عورت کو ظالم مرد سے نجات پانے اور اس کی جانب سے ہونے والی زیادتیوں سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے ۔ اسلام نے اس کی تین صورتیں نکالی ہیں ۔

پہلی صورت خلع کی ہے ، کہ عورت شوہر کو مال دیکر طلاق لے لے ۔

دوسری صورت یہ ہے کہ عورت نکاح کے وقت یہ شرط لگادے کہ نکاح کے بعد اگر فلاں صورت پیش آئی تو مجھے اپنے اوپر طلاق دینے کا حق حاصل ہوگا ۔

خلع میں کوئی ضروری نہیں ہے کہ مرد بدل خلع قبول ہی کرلے ، ایسا ممکن ہے کہ شوہر اس پر راضی نہ ہو اور مظلوم عورت ظلم و ستم کی چکی میں پستی رہے ۔

جہاں تک اسلامی عدالت میں قاضی کے فسخ نکاح کا مسئلہ ہے تو ہندوستان جیسے ملک کی اکثر ریاستوں اور شہروں میں اس کا نظم نہیں ہے ۔ اور غیر مسلم جج کا فسخ نکاح معتبر نہیں ، عورت اپنی داستان غم کسے سنائے اور کس کے پاس فریاد لے کر جائے ؟ اس لئے ہمارے علاقے ، زمانے اور معاشرے میں اس صورتحال کا بہترین حل یہی ہے کہ عقد نکاح کے وقت عورت کو اپنے اوپر طلاق دینے کے اختیار کی شرط کو ایسی شرائط کے ساتھ وابستہ کیا جائے جس میں مقاصد شریعت فوت نہ ہوں اور عورت کی بھی مصیبت اور تباہی سے دوچار ہونے سے حفاظت کی جاسکے ، مثلاً مرد بیرون ملک میں رہتا ہے اور کافی دنوں کے بعد واپس آتا ہے ، اور ایسی صورت میں عورت کو کافی مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے ، تو عورت بوقت نکاح یہ شرط لگا سکتی ہے کہ اگر شوہر اتنے دن تک مجھ سے دور رہا تو مجھے طلاق دینے کا اختیار ہوگا ، بلا شرط طلاق کے اختیار کو عورت کے حوالہ کردینے میں مصلحت شرعیہ کا فقدان لازم آئیگا ۔

طلاق دینے اور نہ دینے کی صورت میں مہر متفاوت ہونا ۔

اس شرط کے ساتھ نکاح ہو کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو مہر بیس ہزار روپیہ ہوگا ، اور اگر طلاق نہ دی تو دس ہزار روپیہ ہوگا ، اسی مسئلہ کو فقہ کے اس مشہور جزئیہ پر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اگر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے گیا تو مہر ایک ہزار روپیہ اور اگر باہر لے گیا تو دو ہزار روپیہ ہوگا ، کیونکہ مسئلہ کسی خاص صورت میں محدود نہیں ہے اس کی بہت سی صورتیں ہوسکتی ہیں ۔

چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے ۔

اگر ایک ہزار مہر کے عوض اس شرط پر شادی کی کہ مرد کی پہلے سے کوئی بیوی نہ ہو اور دو ہزار مہر اس شرط پر مقرر کیا کہ اس کی پہلے سے کوئی بیوی موجود ہو، یا عورت کو اس کے آبائی وطن سے نہ نکالنے پر ایک ہزار اور نکالنے کی صورت میں دو ہزار مقرر کیا، یا عجمی ہونے کی صورت میں ایک ہزار اور عربی ہونے کی صورت میں دو ہزار، یا اس طرح کی اور بھی جو صورتیں ہوں تو نکاح بلاشبہ جائز ہے، رہ گئی مہر تو پہلی شرط بالاتفاق جائز ہے چنانچہ اگر شرط کو پورا کیا تو مہر مسمی لازم ہوگا اور اگر شرط کی مخالفت ہوئی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مہر مثل واجب ہوگا جو اقل سے کم نہ ہوگا اور نہ اکثر سے زائد ہوگا اور صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں جائز ہیں (**الفتاوی الهندیة ج ۱ ص ۳۰۸۔ الفصل الرابع فی الشروط فی المهر**)

کیا صاحبین کے قول پر فتوی دیا جاسکتا ہے ؟

طلاق کا جو آج کل بے جا ناجائز استعمال ہو رہا ہے اس پر قابو پانے کے لئے اس مسئلہ میں صاحبین کے قول پر فتوی دینا چاہئے

کسی دوسری عورت سے شادی کرنے پر مہر کم مقرر کرنا

اگر نکاح کرتے وقت مہر اس طرح طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں رہتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس کا مہر مثلاً تیس ہزار ہوگا اور اگر کسی دوسری عورت سے شادی نہ کی تو مہر پندرہ ہزار ہوگا۔

اس صورت میں مسئلہ یہ ہے کہ شرط اور مہر دونوں غیر معتبر قرار پائیں گی اور مہر مثل لازم آئے گا۔ شرط تو اس وجہ سے فاسد ہے کہ اسے پورا کرنے میں ایک امر مشروع سے باز رہنا لازم آتا ہے، اور مہر مسمی کا اعتبار اس لئے نہ ہوگا کہ وہ اس شرط فاسد پر موقوف تھا۔ لہذا جب شرط غیر معتبر ہوگئی جو موقوف علیہ ہے تو مہر بھی غیر معتبر قرار پائے گا۔

مشہور شارح مسلم شافعی فقیہ علامہ نووی لکھتے ہیں،

سو درہم کے عوض اس شرط پر شادی کی کہ شوہر اس کی موجودگی میں شادی نہیں کرے گا، یا کسی باندی سے

جنسی تعلق قائم نہیں کرے گا، یا اس کو لیکر سفر میں نہیں جائے گا، تو نکاح صحیح ہوگا اور شرط اور مہر دونوں فاسد قرار پائیں گے، امام مالک اور ابو حنیفہ کی بھی یہی رائے ہے۔ (**المجموع للنووی ۱۸ ۸۱ ط الارشاد**)

ملازمت کی شرط لگانا

اسلام کا نظریہ یہ ہے کہ عورت گھر کی ملکہ ہو، کسی دفتر یا کار خانے کی ملازمہ نہ ہو، گھر کی دنیا میں رہ کر وہ اپنے شوہر، والدین، بہن، بھائی کی خدمت کرے، دفتروں اور کارخانوں میں ملازمہ بن کر اجنبی مردوں کی دلچسپی کا سامان نہ بنے، قرآن نے عورتوں کی تخلیق کا مقصد بایں الفاظ بیان کردیا ہے۔ " **وقرن فی بیوتکن۔ (الاحزاب ۳۳)** یعنی اپنے گھروں کو لازم پکڑو، وہی تمہارا مسکن ہے اور وہیں تمھیں کام کرنا ہے، رہ گیا نان نفقہ اور سکنی کا مسئلہ سو شریعت نے شادی سے پہلے اس کا نفقہ باپ کے ذمہ لازم کیا [illegible]ی کے بعد شوہر کے ذمہ عائد کی، اس لئے ملازمت وغیرہ کی شرط جو مغربی افکار و نظریات کی پیداوار ہ[illegible] کے نزدیک عورت کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب نہیں، شریعت اسلامی کی رو سے جائز نہیں ہے۔ نکاح درست ہوجائے گا، اور شوہر گو اس شرط کو قبول کرے تاہم اس کا پورا کرنا لازم نہیں اور شرط باطل ہوجائے گی، اگر شوہر سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا عورت کو حکم دے یا نئی ملازمت سے روکے تو ایسا حکم دینے میں شوہر حق بجانب ہے، مسئلہ ہے کہ شوہر کی اجازت کے بغیر عورت کو باہر نکلنا ممنوع ہے اگرچہ وہ علم کی مجلس ہو (**قاضی خان علی الهندیة ج ۱ ص ۲۲۳**) حتی کہ شوافع کے نزدیک شوہر کی اجازت کے بغیر بیوی کے لئے اپنے والدین کی عیادت، ان کے جنازہ میں شرکت اور ان کی تعزیت بھی ممنوع ہے (**شرح المهذب ۱۸۔ ۹۷ ط الارشاد**)

والله تعالى اعلم بالصواب وعلمه اتم واحكم

اشتراط فی النکاح

مولوی محمد نور القاسمی ☆

تتبع اور جستجو کے بعد فقہا کی عبارات اور تصریحات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ نکاح کے سلسلے میں شروط تین قسم کی ہیں ۔ ایک تو وہ جو مقتضیات عقد میں سے ہیں ۔ دوسرے وہ جو منافی عقد میں سے ہیں ۔ تیسرے وہ جو نہ مقتضیات میں سے ہیں اور نہ منافی عقد ہیں ۔

مقتضیات عقد شرائط

جو شرائط مقتضیات عقد میں سے ہیں ان کا ایفاء واجب ہے ، مثال کے طور پر عقد کے وقت یہ شرط لگادینا کہ شوہر عورت کے ساتھ اچھی طرح زندگی بسر کرے گا ، یا یہ کہ عورت کا نفقہ ، کسوہ اور سکنی سب شوہر پر لازم ہوگا ، نیز بیوی کے حقوق میں سے کسی چیز کی کمی شوہر نہیں کرے گا اور اس بیوی کے لئے بھی وہی باری متعین کرے گا جو دوسری بیویوں کے لئے متعین کرے گا ، یا یہ کہ عورت بغیر شوہر کی اجازت کے گھر سے باہر نہ نکلے گی نہ شوہر کی نافرمانی کرے گی اور نہ ہی شوہر کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھے گی ، نہ شوہر کے مال میں بغیر اس کی اجازت کے تصرفات کرے گی وغیرہ وغیرہ ۔ ان تمام شرطوں کی وجہ سے نکاح منعقد ہوجائے گا یعنی نکاح کے انعقاد پر اس کا کوئی

☆ تخصص فی الفقہ ، دار العلوم سبیل السلام حیدر آباد

منفی اثر نہیں پڑے گا، اور ان شرائط کو پورا کرنا بھی ضروری ہوگا۔ یہ ایفا ان شرائط کے لگا دینے کی وجہ سے نہیں، بلکہ عقد نکاح ہی کی وجہ سے ان امور کا پورا کرنا واجب ہوگا۔ چنانچہ سید سابق صاحب فقہ السنۃ لکھتے ہیں

جن شروط کا پورا کرنا ضروری ہے وہ یہ ہیں جو مقتضیات عقد اور مقاصد عقد میں سے ہوں اور اس سے اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کو بدلنا لازم نہ آتا ہو، مثال کے طور پر اچھی طرح زندگی گزارنے کی شرط لگانا، عورت کے نفقہ کی شرط لگانا، اس کے پہناوے اور اس کو اچھی طرح رکھنے کی شرط لگانا، نیز یہ کہ شوہر اسکے حقوق میں سے کسی چیز کی کمی نہیں کریگا، دوسری بیویوں کی طرح اس کی باری بھی مقرر کریگا، اور یہ شرط لگا دے کہ بیوی اس کی اجازت کے بغیر اس کے گھر سے نہیں نکلے گی اور اس کی نافرمانی نہیں کرے گی اور بغیر اس کی اجازت کے نفل روزہ نہیں رکھے گی، کسی کو گھر آنے کی اجازت اس کی اجازت کے بغیر نہیں دے گی، اور بغیر اس کی رضا مندی کے اس کے مال و اسباب میں تصرف نہیں کرے گی، وغیرہ (فقه السنه ج ۲ ص ۴۲)

غیر مقتضیات عقد اور منافی عقد شرائط

شرط کی دوسری قسم جو مقتضیات عقد میں سے نہ ہوں اور منافی عقد ہوں مثلاً نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگا دینا جسکا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، جیسے شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان ونفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا، یا یہ کہ عورت کا مہر شوہر پر نہیں ہوگا، یا یہ کہ عورت ہی شوہر کا نفقہ برداشت کرے گی، یا یہ کہ بیوی شوہر کو کچھ روپے پیسے دے گی یا شوہر یہ شرط لگا دے کہ وہ بیوی کے پاس دن میں تو رہے گا، مگر رات میں نہیں رہے گا وغیرہ، تو یہ تمام کی تمام شرائط فاسد ہوں گی، اس لئے کہ یہ شرائط عقد نکاح کے منافی ہیں۔ ان شرائط کو پورا کرنا بھی ضروری نہیں ہے۔ البتہ نکاح درست ہو جائے گا، چنانچہ "المجموع" میں ہے

اگر کسی عورت سے ایک سو کے عوض میں شادی کی بشرطیکہ وہ دوسری شادی نہیں کریگا، یا یہ کہ وہ اس کے رہتے ہوئے دوسری باندی سے وطی نہیں کرے گا، یا اس شرط پر کہ وہ اس کے ساتھ سفر نہیں کرے گا، یا وہ بیوی کے ماں باپ سے بات نہیں کریگا، یا یہ کہ وہ اس کو پہننے کے لئے کپڑا نہیں دے گا اور عورت کا نفقہ اس پر نہیں ہوگا یا اس شرط پر نکاح کیا کہ وہ جب چاہے گھر سے نکل جائے، تو نکاح تو درست ہو جائے گا، البتہ شرط اور مہر دونوں فاسد قرار دئے جائیں گے، اسی کے قائل امام مالک اور ابو حنیفہ ہیں (کتاب المجموع ج ۱۸ ص ۱۸، ط. مکتبة الارشاد جده)

نیز علاء الدین سمرقندی فرماتے ہیں

کسی نے بغیر مہر کے نکاح کیا یا مہر نہ دینے کی شرط پر نکاح کیا اور عورت نے قبول کرلیا تو ہمارے اصحاب کے نزدیک نکاح منعقد ہوجائے گا اور شوہر کے ذمہ مہر مثل لازم ہوگا **(تحفة الفقهاء ج ۱ ص ۱۳۵ ط ۔ دار الكتب العلمية بيروت)**

اس سے بھی واضح عبارت فقہ السنہ کی ہے، جس سے مسئلہ منقح ہوجاتا ہے۔

ان شرائط میں سے ایک یہ بھی ہے کہ عقد نکاح کے درست ہونے کے باوجود اس شرط کا پورا کرنا واجب نہیں ہوتا ہے۔ یہ مقتضاء عقد کے منافی شرط ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر نفقہ اور وطی کے چھوڑ دینے کی شرط لگائی، یا اس کو مہر نہ دینے کی یا اس سے عزل کرنے کی شرط لگائی یا یہ شرط لگائی کہ عورت ہی اس کا خرچ برداشت کرے گی یا وہ اس کو کچھ روپے پیسے دے گی یا وہ ہفتہ میں صرف ایک مرتبہ شب باشی کرے گا یا صرف دن میں تعلق قائم کرے گا، رات میں نہیں تو یہ تمام شرائط باطل ہیں، کیونکہ عقد کے منافی ہیں **(فقه السنة ج ۲ ص ۱۲۷)**

مذکورہ بالا شرائط فاسد ہیں۔ اور فقہاء تصریح کرتے ہیں کہ شرائط فاسدہ کے پائے جانے کے بعد بھی نکاح منعقد ہوجاتا ہے۔

چنانچہ علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

و النكاح لا تبطله الشروط الفاسدة (بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۷۷ دار الكتب العلمية)

یہاں پر یہ وضاحت ضروری ہے کہ نکاح شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا ہے، امام شافعی کے نزدیک اگر عورت نے یہ شرط لگائی کہ مرد اس سے نکاح کے بعد وطی نہیں کرے گا یا اس شرط پر نکاح کیا کہ شوہر کو صرف رات میں تعلق قائم کرنے کا اختیار ہوگا، یا یہ کہ وہ بیوی کے پاس ایک سال تک نہیں جائے گا، تو عورت کی جانب سے لگائی گئی ان شروط کی بناء پر نکاح باطل ہوجائے گا، جیسا کہ فقہاء شافعیہ لکھتے ہیں۔

اذا اشترطت المراة على الزوج حال العقد ان لا يطأها او على ان يطأها في الليل دون النهار او على ان لا يدخل عليها سنة بطل النكاح (كتاب المجموع ج ۱۸ ۔ ۱۹ و حلية العلماء ج ۲ ص ۳۵۰)

جب عقد کے وقت عورت نے شرط لگائی کہ شوہر اس سے وطی نہیں کرے گا یا یہ شرط لگائی کہ وہ رات میں تو وطی کرے گا، لیکن دن میں نہیں یا یہ کہ وہ اس کے پاس ایک سال تک نہیں آئے گا، تو نکاح باطل ہوجائے گا۔

غیر مقتضیات اور غیر منافی عقد شرائط

تیسری قسم شرائط کی وہ ہیں جو نہ مقتضیات عقد میں سے ہیں اور نہ ہی منافی عقد، بلکہ بین بین ہیں۔ یہ وہ شرائط ہیں، جن کے نتیجے میں کسی فریق پر ایسا کوئی حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہیں ہوتا، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔ تو ان شرائط کے ہوتے ہوئے بھی نکاح درست ہوجائے گا اس پر کوئی منفی اثر نہیں پڑے گا۔ چنانچہ صاحب عنایۃ اکمل الدین بابرتی فرماتے ہیں۔

ایک ہزار کے بدلے اس شرط پر شادی کی کہ وہ بیوی کو شہر سے باہر نہیں لے جائے گا یا اس شرط پر کہ وہ اس کی موجودگی میں دوسری شادی نہیں کرے گا، یا اس شرط کے ساتھ شوہر فلانہ کو طلاق دیدے گا تو نکاح درست ہے۔ گو کہ دوسری شادی نہ کرنے، سفر نہ کرنے اور سوکن کو طلاق دینے کی شرط فاسد ہے، اس لئے کہ اس کے اندر امر مشروع کی ممانعت لازم آتی ہے (**العنایۃ مع فتح القدیر ج ۳ ص ۳۵۰**)

ان شرائط کا ایفاء واجب نہیں ہے۔ سید سابق لکھتے ہیں۔

فمن العلماء من رای (ای ابوحنیفۃ و الشافعی وکثیر من اهل العلم) ان الزواج صحیح و ان هذه الشروط ملغاۃ ولا یلزم الزوج الوفاء بها (فقه السنۃ ج ۲ ص ۲۷)

علماء میں سے بعض یعنی امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور بہت سے اہل علم نے نکاح کو صحیح قرار دیا ہے گرچہ یہ شرط لغو و بے کار ہیں، ان کو پورا کرنا شوہر کے ذمہ واجب نہیں۔

ان لوگوں کا استدلال ایک حدیث شریف سے ہے، جس میں فرمایا گیا ہے کہ مسلمانوں کو شرائط پورا کرنا چاہئے، الا یہ کہ وہ ایسی شرطیں ہوں جس سے حرام کی حلت یا حلال شئ کی حرمت ثابت ہوتی ہو، یعنی ان شروط کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے، اور اوپر کی مذکورہ شرائط کا بھی یہی حال ہے کہ ان سے ایک حلال شئ کی حرمت لازم آتی ہے۔

اور ان لوگوں کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں پر شرطوں کو پورا کرنا واجب ہے، الا یہ کہ کوئی شرط ایسی ہو جس سے کسی حرام شئ کی حلت ثابت ہوتی ہو یا حلال چیز کی حرمت لازم آتی ہو۔ فرمایا کہ یہ شرائط ایسی ہیں جو حلال چیز یعنی نکاح، وطی اور سفر کو حرام کرتی ہیں، حالانکہ یہ سب حلال ہیں (دیکھئے کتاب مذکور)

بین الفریقین طے شدہ اقرار نامہ

وہ شرائط یا اقرار نامہ جو فریقین کے درمیان طے پاتے ہیں، وہ تین قسم کے ہوتے ہیں، اول یہ کہ نکاح سے پہلے ہی وہ شرائط طے ہوجائیں اور اس پر دستخط بھی ہوجائیں۔ ثانی وہ جو عقد نکاح کے وقت ہوں، مثلاً ایجاب ہی مشروط ہو یا ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ہو۔ ثالث یہ کہ عقد نکاح مکمل ہونے کے بعد کوئی شرائط نامہ فریقین کے درمیان طے پائیں اور اس پر دستخط بھی ہوجائے۔

چنانچہ درمختار میں ہے

اس کی شرط یا تو ملک حقیقی کا ہونا ہے، جیسے اپنے غلام سے یہ کہنا کہ اگر تونے ایسا کیا تو تو آزاد ہے، یا ملک حکمی کا ہونا، جیسے اپنی منکوحہ عورت یا عدت گزار رہی بیوی سے شوہر کا یہ کہنا کہ اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے، یا ملک حقیقی یا ملک حکمی کی جانب اضافت ہو، جیسے کسی آدمی کا یہ کہنا کہ اگر میں نے کسی عورت سے نکاح کیا یا تم سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے اسی طرح ہر عورت کا حکم ہے **(الدر المختار مع الشامی ج ۳ ص ۳۴۲۔ ط سعید کمپنی کراچی)**

چنانچہ اگر نکاح کی جانب اضافت کو اس اقرار نامہ میں تحریر نہیں کیا گیا تو یہ اقرار نامہ محض بے کار ہوگا اور اس کے رو سے عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں ہوگا۔

چنانچہ علامہ حصکفی لکھتے ہیں

فلغا قوله لا جنبية ان زرت زيدا فانت طالق (الدر المختار مع الشامی ج ۳ ص ۳۴۵)

سو کسی مرد کا کسی اجنبی عورت سے یہ کہنا اگر تو نے زید کی زیارت کی تو تجھے طلاق ہے، لغو ہے۔

اس کے لغو ہونے کی وجہ یہی ہے کہ یہاں ملک نکاح کی طرف اضافت نہیں پائی جارہی ہے۔ یہاں یہ وضاحتاً عرض ہے کہ وہ صورت جس میں اقرار نامہ پہلے سے تیار ہو اور اس میں اضافت الی النکاح نہ پایا جاتا ہو، لیکن دستخط دولہا اور گواہان کی جانب سے عقد نکاح کے وقت ہو رہا ہو، وہ اقرار نامہ معتبر ہوگا، گو اس میں اضافت الی النکاح کا فقدان ہے۔ کیونکہ یہ صورت دوسری صورت کے حکم میں داخل ہے، جس کا تذکرہ چند سطروں بعد ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ عین ایجاب و قبول کے وقت زبانی شرائط کا ذکر ہو، اس کے معتبر ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو، یعنی اولاً عورت خود ایجاب کے وقت کہے میں نے اپنے آپ کو (یا عورت کا ولی یا وکیل یوں کہے کہ میں فلاں بنت فلاں کو) تیرے نکاح میں دیتی ہوں (یا دیتا ہوں) اس شرط پر کہ اگر تم نے یہ کام کیا یا فلاں فلاں کام، تو اپنے معاملہ کا اختیار میرے ہاتھ میں ہوگا) یعنی شرائط مذکورہ میں سے

کسی ایک شرط کی خلاف ورزی پر بھی اختیار ہوگا کہ وہ اسی وقت یا جس وقت چاہے اپنے آپ کو طلاق دے کر اس نکاح سے الگ کرسکے گی۔ ان شرائط کے جواب میں مرد جو نکاح کررہا ہو یوں کہے کہ میں نے قبول کیا یا یہ کہے کہ میں نے ان ساری شرائط کے ساتھ قبول کرلیا۔ تو عورت کو اختیار ہوگا کہ جب چاہے اپنے اوپر شرائط کی خلاف ورزی کے وقت طلاق واقع کر کے شوہر کے نکاح سے نکل جائے۔

چنانچہ درمختار میں ہے

نکحها على ان امرها بيدها صح (الدر المختار مع الشامي ج ۳ ص ۳۲۹)

نکاح کیا عورت سے اس شرط پر کہ اس کا معاملہ اس کے ہاتھ میں ہوگا تو یہ صحیح ہے۔ اور علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ اس کی تشریح کرتے ہوئے قلمطراز ہیں۔

مصنف کا "صح" کہنا اس صورت کے ساتھ مقید ہے کہ جب ابتداء عورت نے کیا اور ایجاب اس طرح کیا ہو کہ میں تجھ سے اس شرط پر نکاح کرتی ہوں کہ میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا جب میں چاہوں گی اپنے آپ کو طلاق دے لوں گی یا اس شرط پر کہ مجھے طلاق ہوجائے گی۔ اس پر شوہر نے کہا کہ میں قبول کرتا ہوں (**رد المحتار ج ۳ ص ۳۲۹**)

اگر ایجاب مرد کی جانب سے ہو اور لڑکی یا لڑکی والے قبول کے ساتھ تفویض طلاق) شرط لگادیں تو نکاح بلا کسی شرط کے صحیح ہوجائے گا اور شرط کالعدم ہوجائے گی۔

علامہ شامی لکھتے ہیں

اما لو بدا الزوج لا تطلق ولا يصير الامر بيدها

اگر شوہر نے ابتداء کی تو نہ تو بیوی مطلقہ ہوگی اور نہ ہی اس کے معاملہ کا اختیار اس کے ہاتھ میں ہوگا۔ (دیکھئے کتاب مذکور)

عورت کی جانب سے ایجاب مشروط ہو اور مرد قبول کرلے تو شرط باقی رہتی ہے۔ اور اگر مرد کی جانب سے ایجاب مطلق ہو اور عورت کی جانب سے قبول مشروط ہو تو کالعدم ہوجاتی ہے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق بیان کرتے ہوئے فقیہ ابواللیث فرماتے ہیں

اس لئے کہ ابتداء جب شوہر کی جانب سے ہوئی تو گویا طلاق اور تفویض طلاق، نکاح سے پہلے ہوا جو صحیح نہیں ہے۔ ہاں اگر ابتداء عورت کی جانب سے ہو تو یہ تفویض نکاح کے بعد سمجھی جائے گی۔ اس لئے کہ جب شوہر نے عورت کے کلام کے بعد قبلت (میں نے قبول کیا) کہا تو یہ بیوی کے قول کا جواب ہوا اور جواب سوال کے

مضمون کو شامل ہوتا ہے، گویا کہ اس نے کہا کہ میں نے قبول کیا اس شرط پر کہ تم کو طلاق ہوگی یا اس شرط پر کہ تیرا معاملہ تیرے ذمہ ہوگا، تو یہ تفویض نکاح کے بعد ہوگی (**رد المحتار ج ۳ ص ۲۲۲**)

اور اگر ایجاب عورت ہی کی جانب سے ہو، لیکن غیر مشروط ہو اور مرد نے قبول کرتے ہوئے شرط تفویض ذکر کردیا تب بھی یہ شرط صحیح ہوجائے گی، اس لئے کہ نکاح قبول کرنے کے بعد ہی تام ہوتا ہے، اور مرد نے جو قبول کی شرط لگائی ہے وہ گویا نکاح کے اندر لگائی، لہذا صحیح ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ نہ تو نکاح سے پہلے شرط لگائی جائے اور نہ عقد نکاح کے وقت۔ بلکہ نکاح مکمل ہونے کے بعد کوئی شرط لگائی جائے اور اقرار نامہ لکھا جائے اور فریقین اس پر راضی ہوں۔ تو یہ صورت بھی صحیح اور درست ہے اور یہ شرط واجب الایفاء ہوگی۔ اس لئے کہ اس کا نکاح سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس کی حیثیت یمین و قسم جیسی ہے اور یمین کا پورا کرنا واجب ہے۔

رجوع بعد التفویض کا حکم

جب شوہر نے اپنی بیوی کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار دے دیا تو اب شوہر کو یہ اختیار باقی نہیں رہتا ہے کہ وہ اس تفویض سے رجوع کرلے اور زوجہ کے اس حق کو فسخ کردے۔ اس لئے کہ تفویض کے بعد زوجہ اس اختیار کی بذات خود مالک ہوجاتی ہے۔ خواہ اس حق کو استعمال کرے یا نہ کرے اور جب چاہے کرے۔ اور تملیک کے بعد رجوع کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے۔

فتاوی عالمگیری میں ہے:

ولیس للرجل ان یرجع فی ذالک ولا ینهاها مما جعل الیها ولا یفسخ کذا فی الجوهرة

(الفتاوی الهندیة ج ۱ ص ۳۸۷)

شوہر کو اس سے نہ تو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا اور نہ ہی اس چیز سے روکنے کا اختیار ہوگا جو معاملہ اس کے سپرد کرچکا ہے اور نہ ہی اس کو فسخ کرسکتا ہے۔ جیسا کہ جوہرہ میں لکھا ہے۔

نیز فقہ السنۃ میں ہے

لیس له الرجوع لانه ملکها ذالک فلم یملک الرجوع (فقه السنة ج ۱ ص ۳۸۷)

شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے بیوی کو اس معاملہ کا مالک بنادیا ہے تو اب رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

علاء الدین سمرقندی نے تو اس سے بھی زیادہ واضح اور لطیف عبارت پیش کی ہے۔

ان فصلوں کے اندر یہ ہے کہ شوہر کا یہ ارادہ کرنا کہ بیوی کو اس کے اختیار کے استعمال سے باز رکھے اور اس کے معاملہ کو اس سے لے لے اور اس سے رجوع کرلے تو یہ صحیح نہیں ہے، اسی طرح اس کو اس سے روکنا بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ تفویض طلاق ہے اور طلاق فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو اس کا اختیار دیدینا بھی ایسا ہی ہوگا (**تحفۃ الفقہاء** ج ۱ ص ۱۹۲)

مصالح کی حفاظت کے لئے تفویض کے ساتھ مزید احتیاطیں

چونکہ عورت ناقصات العقل ہوتی ہیں اس لئے طلاق کو مطلق اس کے ہاتھ میں دیدینا خطرہ سے خالی نہیں، اس لئے مناسب یہ ہے کہ تفویض میں کوئی مناسب قید بھی لگادی جائے جس میں وہ خطرہ باقی نہ رہے، مثلاً یہ کہ نکاح کے وقت وہ عورت خود یا اس کا ولی یا وکیل یہ کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا فلاں بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں اتنے مہر کے عوض میں دیا اس شرط پر کہ جس وقت اس عورت کو تم سے کوئی تکلیف پہونچے گی، جس کو فلاں فلاں پانچ یا دس آدمی تکلیف تسلیم کرلیں تو اس عورت کو اس کے بعد ہر وقت معاملہ کا اختیار ہوگا کہ وہ عورت طلاق دے کر اس نکاح سے علحدہ ہوجائے۔ اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں اس وقت آئے گا جب کہ تسلیم کردہ اشخاص تسلیم کرلیں کہ واقعی یہ تکلیف ہے جو شرط کے مطابق ہے۔

فتوی صاحبین کے قول پر ہے

چونکہ آج کل کے مرد بھی سنجیدگی سے دور ہوکر جذباتی ہوگئے ہیں اور ذرا ذرا سی بات پر طلاق کی نوبت آجاتی ہے، اور اس کا بے جا استعمال کرتے ہوئے طلاق دے بیٹھتے ہیں۔ اس سے طرح طرح کی خرابیاں لازم آتی ہیں، ان خرابیوں سے بچنے کے لئے اگر نکاح کے وقت یہ شرط لگادی جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دیا تو بیوی کا مہر بیس ہزار ہوگا اور طلاق نہ دیا تو دس ہزار ہوگا۔ تو صاحبین کے قول پر فتوی دیتے ہوئے دونوں صورتوں میں مہر مسمی لازم کرنا چاہئے، یعنی ضرورت کے پیش نظر امام ابو حنیفہ کے قول کو چھوڑ کر صاحبین کے قول پر فتوی دیا جاسکتا ہے جیسا کہ مشائخ متقدمین نے بھی ضرورت زمانہ کی وجہ سے امام ابو حنیفہ کے قول کو چھوڑ کر صاحبین کے قول پر فتوی دیا ہے۔

ملازمت کی شرط لگانا

یہ بات پہلے بیان ہوچکی ہے کہ شرائط کی تین قسمیں ہیں۔ مقتضیات عقد، منافی عقد اور غیر مقتضائے عقد، غیر منافی عقد۔ تینوں کے احکام شروع میں بیان ہوچکے ہیں، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ مسئلہ حل کیا جائے کہ اگر عورت اپنے شوہر سے نکاح کے وقت یہ شرط لگادے کہ شوہر اس کو لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا، اور شوہر نے اس شرط کو قبول بھی کرلیا تو بھی اس کی پابندی ضروری نہیں ہے، یہ شرط لغو ہوجائے گی، اگر نکاح کے بعد ان شرائط کی رعایت نہ کرتے ہوئے عورت کو سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا حکم دے یا نئی ملازمت کرنے سے روکے تو عورت پر اس کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی، اور عدم تعمیل کی صورت میں ناشزہ شمار ہوگی۔ یہ تو ملازمت کی بات ہے، اگر عورت علمی مجلس میں بھی جانا چاہتی ہے اور شوہر جو عالم ہے، اس کو وہاں جانے سے منع کردے تو عورت کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کی اجازت کے بغیر وہاں چلی جائے۔

واذا ارادت المراۃ ان تخرج الی مجلس العلم بغیر اذن الزوج لم یکن لھا ذالک (خانیۃ علی ھامش الھندیۃ ج ۱ ص ۴۲۳)

اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر علم کی مجلس میں جانا چاہتی ہے تو اس کو اختیار نہیں ہوگا۔ امام شافعی نے تو بغیر اذن شوہر کے ماں باپ کے جنازہ میں بھی شرکت کی اجازت نہیں دی ہے۔

فقد قال الشافعی لہ منعھا من شھادۃ جنازۃ ابیھا و امھا وولدھا (المجموع شرح المھذب ج ۱۸۔ ۹۷)

امام شافعی نے فرمایا کہ شوہر بیوی کو باپ، ماں اور بیٹے کے جنازہ میں شرکت کرنے سے روک سکتا ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

اشتراط فی النکاح

مولوی محمد یوسف خاں قاسمی ٭

(۱) ایسی شرائط لگانا جن کے ذریعہ کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ عقد نکاح سے ہی پیدا ہونے والی نئی ذمہ داری کو بطور شرط کے ذکر کرنے سے عقد نکاح صحیح ہوتا ہے اور شرط بھی لازم العمل اور درست ہوتی ہے جیسے بیوی کا یہ کہنا کہ اس کا نفقہ یا اس کا مہر شوہر کے ذمہ ہوگا، غرضیکہ ایسی شرطیں عندالشرع معتبر و لازم ہیں حتی کہ اگر ان شرطوں کو عندالنکاح نہ بھی ذکر کیا جائے تب بھی اس طرح کی شرطیں واجب العمل ہیں کیونکہ محض عقد ہی کے ذریعہ شریعت نے لازم و شرط قرار دے دیا ہے۔

و الحديث محمول عندهم على الشروط التى لاتنافى مقتضى النكاح بل تكون من مقتضياته و مقاصده كاشتراط العشرة بالمعروف والانفاق والكسوة والسكنى الخ (فتح الملهم ج ۳ ص ۲۷۱، مسلم ج ۱ ص ۳۵۵، كتاب الفقه ج ۲ ص ۳۵)

(۲) ایسی شرطیں نکاح کے وقت لگانا جن کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی ذمہ داری سے گریز ہو، ایسی شرطیں لگانا جائز نہیں، البتہ ایسی شرطوں کے لگانے سے صحت نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ نکاح شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا۔ اور ایسی شرائط عقد نکاح کے وقت طے پائی ہیں تو ان کی پابندی متعلقہ فریق کے لئے ضروری نہیں۔ ضروری تو کیا اس طرح کی پابندی عندالشرع مذموم ہے۔

و اما شرط ينافى مقتضى العقد كان لايقسم لها و لايتسرى عليها و لا ينفق عليها او نحو

٭ تخصص فی الفقہ، دار العلوم حیدرآباد

ذالک فلا یجب الوفاء به بل ان وقع فی صلب العقد لغی و صح النکاح بمهر المثل ولا اثر للشرط۔ و الی قوله والمراد فی الحدیث الشروط الجائزة لا المنهی عنها (فتح الملهم ج ۳ ص ۴۷۲) النووی مع مسلم ج ۱ ص ۴۵۵)، عالمگیری ج ۱ ص ۳۰۹)

(۳) اس طرح کی شرطیں بھی شریعت میں فاسد ہیں ان کے ذریعے بھی نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے اور نہ ہی یہ شرطیں لازم الایفاء ہیں اگر شوہر عقد نکاح کے وقت یہ شرطیں تسلیم بھی کر لیتا ہے تب بھی اس کے ذمہ ان شرطوں کو پورا کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ ایک محض وعدہ ہے جس کے پورا کرنے پر اس کو مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ بدائع میں ہے ۔

و قال ان ما شرط الزوج من طلاق المراة و ترک الخروج من البلد لا یلزمه الحکم لان ذالک وعد و عدلها فلا یکلف به (بدائع ج ۳ ص ۲۸۵)

البتہ اس طرح کی شرائط کو پورا کرنے اور نہ کرنے کا اثر مہر پر ضرور پڑے گا۔

(ج) تفویض طلاق

نکاح کے وقت بیوی اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کی مطلقا یا بعض حالات کے تحت شرط لگاتی ہے اور شوہر اس کو تسلیم کر لیتا ہے تو اس کی وجہ سے عورت کو حق طلاق حاصل ہو جائے گا کیوں کہ تفویض طلاق شریعت میں معتبر ہے ۔ لہذا عقد نکاح کے وقت خود عورت یا اس کے اولیاء اس طرح کی شرط طے کر لیں تو اس سے نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہو جاتے گا۔

نکحها علی ان امرها بیدها صح (درمختار ج ۲ ص ۵۷۵)

لیکن اس شرط کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ عورت کی طرف سے ایجاب مع الشرط ہو اور مرد اس کو قبول کرے اور اگر اس کی ابتداء مرد کی طرف سے ہوتی ہے تو یہ شرط لغو ہو جائے گی نہ عورت کو اس سے اختیار ملے گا اور نہ طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ اور شوہر کو تفویض طلاق کے بعد اس سے رجوع کرنے کا حق نہیں ہے ۔

و لیس للزوج ان یرجع فی ذالک و لا ینها عما جعل الیها و لا یفسخ کذا فی الجوهر النیرة (عالمگیری ج ۱ ص ۳۸۷، بدائع ج ۳ ص ۱۱۳، در مختار ج ۲ ص ۵۱۴)

نکاح میں شرط کی تینوں صورتوں کا حکم

تینوں طرح کی شرطیں کچھ تفصیل کے ساتھ جائز و درست ہیں۔

(۱) اگر نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجاتے ہیں تو ان کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ اس کی اضافت و نسبت نکاح کی طرف ہو۔ اگر تفویض طلاق کی اس صورت میں نکاح کی طرف اضافت نہیں کی گئی تو یہ شرط لغو و باطل ہو جائے گی۔ اس سے عورت کو خیار طلاق ثابت نہ ہوگا۔ البتہ اگر ایسی تحریر نکاح سے پہلے لکھی گئی اور دستخط شوہر نے اس پر نکاح کے بعد کئے تو یہ تفویض صحیح ہو جائے گی۔

تنویر الابصار میں ہے

شرطه الملک کقوله لمنکوحة ان ذهبت فانت طالق او الاضافة الیه کان نکحتک فانت طالق فلغا قوله لاجنبیة ان زرت زیدا فانت طالق فنکحها فزارت (شامی ج ۲ ص ۵۳۷)

(۲) اگر اس طرح کی شرائط عقد نکاح کی وقت ہی طے پاتی ہیں تو اس کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ ایجاب عورت کی جانب سے مشروط ہو اور مرد اس کو قبول کرے یا عورت کی جانب سے ایجاب مطلق ہو اور مرد کی طرف سے قبول مشروط ہو یعنی مرد اس کو شرائط کے ساتھ قبول کرے اور اگر عورت کے بجائے مرد کی طرف سے ایجاب مطلق یا مشروط ہوتا ہے اور عورت قبول کرتی ہے تو یہ شرط لغو و باطل ہو جاتی ہے۔

اور دوسری چیز یہ کہ ایجاب مع الشرط زبانی ہو۔ صرف تحریری کافی نہیں۔ البتہ زبان سے تمام شرائط کی تفصیل بتانا ضروری نہیں بلکہ تفصیل لکھنے کے بعد بوقت ایجاب یا زبانی اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ میں فلاں کا نکاح اس تحریر میں مندرجہ شرائط کے ساتھ کرتا ہوں۔

نکحها علی ان امر ها بیدها صح (درمختار ج ۲ ص ۵۷۵)

ابن عابدین اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں (قوله صح)

مقید بما اذا ابتدأت المراة فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق وقال الزوج قبلت و لو بدأ الزوج لاتطلق و لا یصیر الامر بیدها (شامی ج ۲ ص ۵۷۲) خانیة ج ۱ ص ۳۲۹) عالمگیری ج ۱ ص ۳۷۳) البحر الرائق ج ۳ ص ۳۱۸)

(۳) تیسری صورت جس میں نکاح کے بعد شرائط نامہ طے ہو اور اس پر شوہر دستخط کر دے یہ بھی بالکل صحیح و درست ہے۔ مگر اس صورت میں نکاح چونکہ مکمل ہو چکا۔ اس لئے اب شوہر کو عورت اس اقرار نامہ کے لکھنے پر مجبور نہیں کر سکتی۔ لہذا بہتر یہی ہے کہ پہلی یا دوسری صورت اختیار کی جائے۔

لیکن چونکہ عورت کو مطلقا اختیار دینا خلاف مصلحت بھی ہے اس لئے بطور احتیاط کے کچھ ایسی قیدیں بڑھائی جاسکتی ہیں جو فریقین کے لئے مفید ہوں مثلا ایسی کوئی شدید تکلیف دے جس کو فلاں فلاں لوگ تسلیم کرلیں یا وہ

شراب پینے لگے یا وہ جوا کھیلنے لگے (ایسی شرطیں جن سے معاشرہ تباہ ہوتا ہے) اور ان شرطوں کی فلاں فلاں حضرات سے تصدیق ہوجائے تو بیوی کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔

(تعلیق التفویض بشرط قمارہ او بشربۃ الخمر او ضربہ ضربا موجعا یظہر اثرہ علی بدنہا (عالمگیری ج ۱ ص ۲۲۱)

طلاق کے واقعات کو روکنے کے لئے صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے

طلاق کے واقعات کو روکنے کے لئے حضرات صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے کیونکہ صاحبین ایک طرف ہوں اور امام صاحب دوسری طرف تو اس وقت دونوں قولوں کی حیثیت تقریبا برابر کی ہوجاتی ہے اور حالات کے پیش نظر حضرت قاضی خاں تو صاحبین کے قول کو ہی راجح قرار دیتے ہیں۔

ولذا قال القاضی خان۔ و ان خالفہ صاحباہ فی ذالک فان کان اختلافھم اختلاف عصر و زمان کالقضاء بظاھر العدالۃ یاخذ بقول صاحبیہ - و فی ما سوی ذالک یخیر المفتی المجتھد و یعمل بما افضی الیہ رایہ (رسم المفتی ص ۲۰)

واضح رہے کہ اس طرح شرط لگا کر مہر طے کرنا جہاں عورت کے حق میں مفید ہے وہیں مرد کے حق میں نہایت مضر بھی ہے کیونکہ بعض اوقات طلاق ایک ضرورت بن جاتی ہے جہاں شوہر کو طلاق دئے بغیر کوئی چارہ ہی نہیں ہوتا ظاہر ہے کہ اس طرح مہر طے کرنے کی صورت میں شوہر کو مزید پریشانی کا سامنا ہوگا۔ اس لئے شوہر اس شرط کو مطلق قبول کرنے کے بجائے کوئی قید لگادے ، مثلا شوہر اس کو بلاکسی معقول وجہ کے طلاق دے تو مہر اس طرح ہوگا۔

اور جب مہر اس طرح طے کرنے کا مقصد ایک مجلس میں تین طلاق غیر مشروع اقدام کو روکنا ہی ہے تو اس طرح کیوں نہ شرط لگائی جائے کہ اگر شوہر اس کو طلاق غیر مشروع دے تو مہر بیس ہزار ہوگا ورنہ دس ہزار ہوگا، اگر اس طرح شرط لگائی جائے تو میرے خیال میں یہ عورت کے حق میں بھی بہتر ہوگا۔ اور شوہر کے حق میں بھی۔

ایک نقطہ : حضرت امام صاحب سے جو یہ منقول ہے کہ ان کے نزدیک شرط اول صحیح ہوجاتی ہے اس لئے شرط ثانی باطل ہوجاتی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ پہلی شرط ہی صحیح ہوتی ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی صحیح ہوگی تو دوسری باطل ہوجائے گی، بلاکسی فرق کے اول ثانی کے درمیان، کیونکہ ابو حنیفہ کے نزدیک صحت و عدم صحت کا مدار اول ثانی پر نہیں ہے بلکہ منجز اور غیر منجز پر ہے۔ لہذا دونوں میں سے جو

ایک بھی منجز ہوگی صحیح ہوجائے گی۔ اور مطلق باطل ہوجائے گی صاحب بحر اسی طرف توجہ دلاتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اعلم ان قولهم ههنا بصحة التسمية الاولى فقط بناء على انها منجزة لا يتم الا في قوله : على الف ان اقام بها و اما على نحو الف ان طلق ضرتها و على الفين ان لم يطلق فعلى العكس لان المنجز الان عدم اطلاق ينبغي فساد الاولى و صحة الثانية (البحر الرائق ج ۳ ص ۱۷۲)

(۲) مہر کی کمی بیشی کی تعلیق دوسرے نکاح پر

اس طرح مہر طے کرنا کہ شوہر اس منکوحہ کے عقد میں ہوتے ہوئے اگر دوسرا نکاح کرے گا تو مہر بیس ہزار ہوگا ورنہ دس ہزار ہوگا، ایسی صورت میں حضرات صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر و درست ہیں اور دونوں صورتوں میں مہر مسمی واجب ہوگا اور امام صاحب کے نزدیک منجز والی صورت (یعنی نکاح نہ کرنے والی) صحیح ہے، اس لئے اس کے پائے جانے کی وجہ سے مہر مسمی واجب ہوگا اور دوسری شرط کا اعتبار نہیں لہذا اگر بعد میں دوسرا نکاح کرلیتا ہے تو مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ ایک شرط کے صحیح مان لینے کے بعد دوسری شرط لامحالہ باطل ہوجائے گی (اس میں امام صاحب کے نزدیک جو منجز ہے وہ صحیح ہے اور جو شرط معلق ہے وہ باطل ہے) اس مسئلے میں دلائل کے اعتبار سے حضرت امام صاحب کا قول ہی مضبوط معلوم ہوتا ہے اور یہ بھی ایک اصول ہے کہ ایسے وقت میں جس کی دلیل قوی ہوگی اسی کا اعتبار ہوگا تو مناسب ہے کہ امام صاحب کے قول کو ہی اختیار کیا جائے بخلاف ماقبل کے کہ وہاں حالات کے پیش نظر صاحبین کے قول کو اپنانے کی گنجائش ہے۔

غرضیکہ ایسی شرطوں کا نکاح پر تو کوئی اثر نہیں پڑتا البتہ اس کا اثر مہر پر ضرور پڑتا ہے امام صاحب کے نزدیک پہلی شرط صحیح ہونے کی وجہ سے پہلا مہر مسمی واجب ہوگا بصورت دیگر مہر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ وہ مہر مسمی اقل سے کم اور اکثر سے زائد نہ ہو اور صاحبین کے نزدیک چونکہ دونوں شرطیں درست ہیں اس لئے دونوں صورتوں میں مہر مسمی واجب ہوگا۔ **(فتح القدير ج ۳ ص ۲۳۳) (بدائع ج ۲ ص ۲۸۵) عالمگیری ج ۱ ص ۳۰۸) البحر الرائق ج ۳ ص ۱۷۱) رد المحتار ج ۲ ص ۱۲۳) المبسوط لسرخسی ج ۵ ص ۹۰)**

(۳) نکاح کے وقت عورت کا ملازمت سے نہ روکنے کی شرط لگانا

عقد نکاح کے وقت عورت کا اس طرح شرط لگانا کہ شوہر اس کو سلسلۂ ملازمت سے نہیں روکے گا یا آئندہ ملنے والی مناسب ملازمت سے نہیں روکے گا اور شوہر اس کو قبول کرلیتا ہے تب بھی اس شرط کی شرعاً کوئی حیثیت نہیں

ہے اور نہ ہی شوہر پر اس کی پابندی ضروری ہے بلکہ شوہر اگر اس کو سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے یا نئی ملازمت کرنے سے روکتا ہے تو عورت پر اس حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔

اس لئے کہ روزی کمانے اور ضروریات زندگی فراہم کرنے کی ذمہ داری اللہ تعالی نے مردوں پر رکھی ہے، عورت کے ذمہ گھریلو ذمہ داری ہیں عورت گھر کی ملکہ ہے، عورت چراغ خانہ ہے شمع محفل نہیں۔ نیز اللہ تعالی نے مردوں کو عورتوں پر حاکم بنایا اور ہر جائز حکم کی تعمیل عورت پر فرض کی گئی ہے، بچوں کی پرورش، امور خانہ داری کے فرائض اور گھر کی زندگی کو سکون و راحت کی جنت بنانا عورت کا کام ہے، اس کے ذمہ ملازمت کر کے روزی کمانا نہیں خاندان کے لئے روزی کمانا اور تمدن کی محنت طلب خدمات انجام دینا مرد کا کام ہے۔

حضرات فقہاء نے صراحت کردی ہے کہ بیوی شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نہیں نکل سکتی ہے اور اجنبیوں کی زیارت و عیادت کے لئے ولیمہ وغیرہ کی مجلسوں میں شرکت کے لئے عورت شوہر کی اجازت کے باوجود نہیں نکل سکتی۔ بلکہ اگر شوہر کی اجازت سے نکلتی ہے تو دونوں گنہگار ہوں گے اور عورت اگر بغیر اجازت کے نکل جاتی ہے تو شوہر کو پٹائی کرنے کا حق ہوگا۔

و فیما عدا ذالک من زیارۃ الاجانب و عیادتھم و الولیمۃ لا تخرج و لا یاذن ولو خرجت کانا عاصیین (الاشباہ ج ۲ ص ۱۰۹)(فتح القدیر ج ۳ ص ۲۰۷)(ھدایۃ ج ۲ ص ۴۳۱)

للزوج ان یضرب زوجتہ علی اربع و ما بمعناھا۔ و علی خروجھا من منزلہ بغیر اذنہ بغیر حق الخ (الاشباہ ج ۲ ص ۱۰۲)

صاحب فتح لکھتے ہیں:

عورتوں کے نکلنے میں فتنے کا دروازہ کھلے گا، اس لئے سداً للباب اس کی ممانعت کی گئی ہے۔

فان فی کثرۃ الخروج فتح باب الفتنۃ خصوصا اذا کانت شابۃ الخ (فتح القدیر ج ۲ ص ۲۰۸)

معلوم ہوا کہ مذکورہ پابندی شوہر پر واجب تو درکنار بلکہ شوہر کو ملازمت سے روکنا واجب ہے ورنہ دونوں گنہگار ہوں گے۔

واللہ اعلم بالصواب۔

اشتراط فی النکاح

مولوی ہارون الرشید مظاہری ☆

پہلی قسم۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ نکاح میں شروط فاسدہ لگانے سے کوئی اثر نہیں پڑتا، البتہ شروط فاسدہ خود باطل ہوجاتی ہیں، اب یہاں تین قسم کی شرطیں ہیں۔ اول ایسی شرائط طے کرنا جو عقد نکاح ہی سے عاقدین پر لاگو ہوتی ہیں۔ تو ایسی صورت میں عقد کے وقت شرط لگانا اور نہ لگانا برابر ہے۔ جیسے شوہر پر مہر اور نفقہ کا لازم ہونا، یا عورت کا اپنے پر مرد کو قدرت دینا وغیرہ وغیرہ۔

" من الشروط ما يجب الوفاء به وهي ماكانت من مقتضيات العقد و مقاصده ولم تتضمن تغييرا لحكم الله و رسوله كاشتراط العشرة بالمعروف و الانفاق عليها و كسوتها وسكناها بالمعروف (فقه السنة لسيد سابق ج ٢ ص ٥١)

دوسری قسم۔ نکاح کے وقت عاقدین میں سے کسی ایک فریق کا ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو اور ہر وہ شرط جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو وہ شرط فی نفسہ باطل اور غیر لازم الایفاء ہے۔ اور یہ بھی محکم ہے کہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا، بلکہ شرط فاسد خود باطل ہوجاتی ہے۔ لہذا ایسی صورت میں نکاح فی نفسہ صحیح اور درست ہے۔ ان شرائط کا بھی ذکر کرنا نہ کرنا برابر ہے۔

چنانچہ فقیہ سید سابق اپنی کتاب فقہ السنہ میں لکھتے ہیں:

☆ تربیت افتاء، امارت شرعیہ پٹنہ۔

" ومنها لا يجب الوفاء به مع صحة العقد وهو ما كان منافيا لمقتضى العقد كاشتراط ترك الانفاق و الوطء ، و كاشتراط ان لا مهر لها او يعزل عنها او اشتراط ان تنفق او تعطيه شيئا او لا يكون عندها فى الاسبوع الا ليلة او شرط لها النهار دون الليل . فهذه الشروط كلها باطلة فى نفسها لانها تنافى العقد . ولانها تتضمن اسقاط حقوق تجب بالعقد قبل انعقاده فلم يصح كما لو اسقط الشفيع قبل البيع . اما العقد فى نفسه فهو صحيح لان هذه الشروط تعود الى معنى زائد فى العقد لا يشترط ذكره و لا يضر الجهل به فلم يبطل كما لو شرط فى العقد صداقا محرما و لان الزواج يصح مع الجهل بالعوض فجاز ان ينعقد مع الشرط الفاسد (ج ٢ ص ٥١)

نوٹ البتہ شرائط کو دیکھ کر ہر شرط کے مطابق حکم لگایا جائے گا، جیسے کہ شوہر نے مہر کے نہ دینے کی شرط لگائی ، یا نفقہ نہ دینے کی شرط لگائی ، تو ان صورتوں میں بھی فقہاء نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ پہلی صورت میں مہر مثل لازم ہوگا اور دوسری صورت میں شوہر کے اوپر نفقہ واجب ہوگا ۔ اور شرط کا کچھ اثر عقد پر نہیں پڑے گا ۔ جیسے کہ عورت نے نفقہ کو ساقط کردیا ، یا معاف کردیا یا نکاح کے وقت معافی کی شرط لگادی ، تو بھی نفقہ بالکلیہ ساقط نہ ہوگا ، کیونکہ نفقہ مرۃ بعد مرۃ واجب ہوتا ہے ، لہذا معاف کرنے کے باوجود نفقہ کے مطالبہ کا حق ہوگا ۔

" وابراء الزوجة من النفقة هل يصح ؟ ان كانت غير مفروضة لا يصح لانه ابراء قبل الوجوب و ان كان القاضى فرضها كل شهر كذا و كذا صح فى الشهر الاول فقط . وكذا لو قالت ابرأتك من نفقة سنة لا يبرأ الا من شهر الا ان يكون فرض لها كل سنة كذا لان القاضى اذا فرض كذا كل شهر فانها فرض مهما يتجدد الشهر فما لم يتجدد لم يتجدد الفرض و ما لم يتجدد الفرض لم يجب نفقة الشهر فلا يصح الابراء منها و لو ابرأته بعد ما مضى الشهر عما مضى و عما يستقبل برئ عما مضى و من شهر (فتح القدير ج ٢ ص ٣٩٥ ص ٣٩٢)

اسی طرح اگر شرط لگائی کہ مہر نہ دے گا ، تو بھی فقہاء نے وضاحت کی ہے کہ ایسی صورت میں مہر مثل لازم ہوگا ، اور شرط لگانا بے سود اور غیر لازم الایفاء ہوگا ۔ و ان تزوجها على ان لا مهر لها فلها مهر مثلها ان دخل بها او مات عنها (هداية جلد ثانى ص ٣٢٢)

تیسری شرط نکاح کے وقت ایسی شرط لگانا جس کے نتیجے میں عاقدین میں سے کسی کو ایسا حق حاصل ہوتا ہو جو غیر مشروط نکاح میں حاصل نہ ہوتا ہو ، یا کسی فریق پر کوئی ایسی ذمہ داری عائد ہوتی ہو جو غیر مشروط نکاح میں عائد نہ ہوتی ہو ۔ جیسے عورت کا یہ شرط لگانا کہ آبائی وطن میں رہیں گے دوسرے شہر کو نہ جائیں گے ۔ یا مرد اس کی

موجودگی میں کوئی دوسری عورت سے عقد نہ کرے گا۔ تو ان شرائط سے بھی نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یعنی نکاح صحیح اور درست ہوجاتا ہے۔ اگر یہ شرائط ایسی ہیں جو صرف عورت کو فائدہ پہونچائے یعنی عورت ہی کے لئے مفید ہو اور مرد کے لئے اثر نہ پڑے، مثلا عورت نے یہ شرط لگائی کہ اس کو آبائی وطن سے نہ نکالے گا۔ ایسی صورت میں شوہر کو اگر کسی دوسرے شہر میں ملازمت مل گئی کہ اب اس جگہ رہ کر زوجہ کے حقوق کا ادا کرنا مشکل اور انتہائی دشوار ہوجائے تو شوہر اب بجائے طلاق اور حقوق زوجہ سے غافل ہونے کی آسان صورت یہ ہے کہ بیوی کو اس شہر میں لے جاکر رکھے، اس کے حق میں یہی بہتر ہے۔ لیکن قضاءً ایسی شرط پورا کرنے کو لازم قرار دینے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اس لئے اگر دوسرے فریق کو نقصان پہونچے ایسی شرط لگائی تو شرعا اس کا پورا کرنا جائز نہیں ہے۔ جیسے کہ سوکن کے طلاق کا مطالبہ کرنا، اس صورت میں اگر عورت کا مہر مثل مہر مسمی سے زائد ہو تو شرط کے ایفاء نہ کرنے کی صورت میں اس کو مہر مثل ملے گا۔

" قد تقدم ان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة فاذا تزوج على الف ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها او على ان يطلق فلانة فالنكاح صحيح و ان كان شرط عدم التزوج و عدم المسافرة و طلاق الضرة فاسد الان فيه المنع من الامر المشروع " (عناية مع فتح القدير ج ٣ ص ٣٥٠)

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں :

" اذا تزوجها على الف ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها اخرى فان وفى بالشروط فلها المسمى و ان تزوج عليها اخرى او اخرجها فلها مهر مثلها (هداية ج ٢ ص ٣٢٩)

تفویض طلاق

تفویض طلاق کے سلسلے میں سب سے پہلے یہ بات ملحوظ رکھنی چاہئے کہ اصل شریعت نے طلاق کا اختیار مرد کو دیا ہے۔ عورت کو اس کا اختیار نہیں ہے کہ وہ اپنے اوپر طلاق واقع کرے۔ کیونکہ عورت ناقص العقل ہے اور اس کا بے جا استعمال کا خیال ہمیشہ رہتا ہے اس وجہ سے اس کو کلی طور پر اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا۔ اور مرد کو بھی اس وقت طلاق دینے کا حق ہے جب کہ حالت بالکل ناگزیر ہو اور طلاق کے بغیر چارہ کار نہ ہو، کیونکہ عام حالات میں طلاق بہت بری چیز ہے۔ اسی لئے طلاق کو " ابغض الحلال " کہا گیا ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ مرد طلاق بھی نہ دے اور حقوق زوجہ کا لحاظ بھی نہ کرے اور ظلم کو اپنے لئے روا رکھے تو

ایسی صورت میں شریعت نے طریقہ بتلایا کہ عورت مرد سے خلع کرے بہر حال؛ عورت کو بھی مجبوری کے وقت مرد سے چھٹکارا پانے کا راستہ بتلایا ہے ۔ لیکن بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ مرد خلع کرنے کے لئے راضی نہیں ہوتا اور عورت پر ظلم بھی کرتا رہتا ہے ۔ ایسی صورت میں عورت " کالمعلقہ " ہو کر رہ جاتی ہے ۔ تو اب اس صورت میں مقدمہ کرکے قاضی شریعت سے نکاح کو فسخ کرادے ۔ لیکن بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ ۔ بہت سے لوگ مقدمہ کرنے اور قاضی کی عدالت میں جانے سے گریز کرتے ہیں اور " **وكم من واقع لا يرفع** " کا مظاہرہ ہوتا ہے ۔ ان سب باتوں کو سامنے رکھتے ہوئے عقد نکاح ہی کے وقت کچھ ایسی شرائط لگائی جائیں جس سے عورت بوقت ضرورت طلاق کو اختیار کر سکے اور وہ عورت کے لئے وقت پر مفید بن سکے ۔ اس سلسلہ میں ہمارے نزدیک حضرت مولانا تھانوی علیہ الرحمہ کی کتاب " **الحيلة الناجزة** " سے پورا فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے ۔

مختصراً یہ ہے کہ اس قسم کا کابین نامہ لکھوانا جس میں عورت کو طلاق کا اختیار بوقت ضرورت حاصل ہو شرعاً **جائز و درست ہے اور اس اختیار دینے کا نام تفویض ہے اس کی تین صورتیں ہیں ، اور تینوں جائز ہیں ۔ چاہے وہ کابین نامہ نکاح سے پہلے لکھوایا جائے یا عین نکاح کے وقت لکھوایا جائے یا نکاح کے بعد ۔**

پہلا طریقہ

نکاح سے پہلے کابین نامہ لکھوانے کی صورت میں ایک شرط کا خاص لحاظ رکھنا ضروری ہے ۔ وہ یہ ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت اور نسبت کو ذکر کیا جائے مثلاً یہ لکھا جائے ۔ کہ اگر میں فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور اس اقرار نامہ کے مرقومہ شرائط میں سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مسماۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا ۔ کسی وقت چاہے اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرکے اس نکاح سے الگ ہوجائے ۔ لیکن مذکورہ شرط میں اضافت الی النکاح نہ لکھی گئی تو اقرار نامہ غلط ہوگا اور عورت کو اختیار حاصل نہ ہوگا ۔

دوسرا طریقہ

عین عقد کے وقت ایجاب و قبول ہی میں زبانی شرائط مذکور ہوں ۔ اس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو یعنی اولاً عورت ۔ یا اس کا ولی یا وکیل یعنی قاضی عقد نکاح کے وقت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو تیرے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ تم نے یہ یہ کام کئے (سب شرائط ذکر کردئے جائیں) تو اپنے معاملہ کا اختیار میرے یا مسماۃ موصوفہ کے اختیار میں ہوگا ۔ شرائط مذکورہ میں سے ایک کی بھی خلاف ورزی پر اسی وقت یا کسی وقت چاہوں (یا چاہے) تو اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے الگ کر سکوں گا ۔ یا کرسکے گی ۔ اس کے جواب میں مرد یہ کہے کہ میں نے قبول کیا ۔ تو اب عورت کو اختیار حاصل ہوجائے گا ۔ اور یہ کہہ کر الگ ہوجائے کہ میں اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کرتی ہوں ۔ لیکن اس میں اس شرط کو

خاص ملحوظ رکھے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو۔ ؁

تیسرا طریقہ

تیسری صورت میں عورت نکاح کے بعد بھی شوہر سے اقرار نامہ لکھوانا چاہے تو لکھوا سکتی ہے ۔ یہ صورت بھی صحیح اور درست ہے ۔ ان تمام صورتوں کے صحیح ہونے میں حنفیہ کو کوئی کلام نہیں ہے ۔

تنبیہ

ایک ضروری بات یہ بھی ہے کہ تفویض طلاق میں کوئی مناسب قید بھی لگادی جائے تاکہ بے جا استعمال سے بچ جائے ۔ مثلاً یہ طے کرے کہ تکلیف شدیدہ پہونچنے کی صورت میں فلاں دس اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں ۔ اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ آئے گا ۔ اس میں فائدہ یہ ہے کہ طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ اس وقت آئے گا کہ تسلیم کردہ اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی یہ تسلیم کرے کہ یہ تکلیف شدیدہ ہے ۔ اور یہ بہترین صورت ہے ۔ شوہر کو تفویض طلاق کے بعد اس تفویض سے رجوع کا حق نہیں رہتا ۔ بلکہ تفویض طلاق کے بعد عورت طلاق کی مالک ہوجاتی ہے ۔

" (قال) واذا جعل الرجل امر امراته بيدها فالحكم فيه كالحكم في الخيار في سائر مسائل الباب المتقدم الا ان هذا صحيح قياسا و استحسانا لان الزوج مالك لامرها فانها يملكها بهذا اللفظ ما هو مملوك له فيصح منه و يلزم حتى لا يملك الزوج الرجوع منه اعتبارا بايقاع الطلاق " (المبسوط للسرخسي ج ٣ ص ٢٢١) دار الفكر)

" ولان التفويض تعليق للطلاق من جانب الزوج على مشيئة الزوجة او غيرها و التعليق يمين و الايمان بعد صدورها لا يمكن الرجوع منها " (الفقه الاسلامي و ادلته . ج ٧ ص ٣١٩)

انتباہ

طلاق ایک ناپسندیدہ چیز ہے اور ساتھ ہی ساتھ بعض ناگزیر حالات میں ایک ضرورت بھی ہے ۔ لیکن اس کے غلط اور بے جا استعمال سے بہت بڑی خرابیاں بھی پیدا ہورہی ہیں جن سے شوہر و زن اور پورا خاندان متاثر ہوتا ہے ۔ سب سے بہتر صورت یہ ہے کہ لوگوں کو تین طلاق کے سلسلہ میں شریعت کا حکم اور اس کی قباحت کے متعلق آشنا کرایا جائے تین طلاق کو روکنے کے لئے مہر کی ایک خطیر رقم متعین کر کے طلاق کو مشکل اور دشوار بنادینا شریعت کی نگاہ میں نامناسب ہے ۔ شریعت نے اس کو آسان بنایا ہے تو ویسا ہی رکھا جائے ۔ اس لئے کہ بعض دفعہ عورت کو

ینا ضروری ہوتا ہے، لیکن مہر کی کثرت کے ڈر سے مرد طلاق نہیں دیتا، اس صورت میں عورت معلقہ بن کر رہ جاتی ہے اگرچہ عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کرنا کہ شوہر طلاق دے، تو بیس ہزار ورنہ دس ہزار، یا میری موجودگی میں دوسری بیوی کرے تو دس ہزار ورنہ پانچ ہزار، اس طرح کا طے کرنا درست ہے اور اس مسئلے کو آبائی وطن سے اخراج اور عدم اخراج پر قیاس کرسکتے ہیں۔ اور اس کی موجودگی میں نکاح یا عدم نکاح میں دوسری عورت سے کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اس لئے جس طرح صاحبین کے نزدیک اقامت و اخراج کے سلسلہ میں دونوں شرطیں جائز ہیں اسی طرح تزوج اور عدم تزوج میں بھی دونوں شرطیں صحیح اور درست ہوں گی۔

عورت کا ملازمت کی شرط لگانا

گھریلو نظم و نسق سنبھالنے کی ذمہ داری عورت کی ہے اور باہر کے امور کی انجام دہی مرد کے ذمہ ہے۔ نیز بیوی اور نابالغ اولاد کا نفقہ شوہر اور باپ پر ہے جس کی وجہ سے عورت کو ملازمت کرنے یا کوئی دوسرا ذریعہ معاش تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو ہر اس عمل سے روک سکتا ہے جس کے کرنے سے شوہر کے حق میں تنقیص ہورہی ہو، یا اس کو ضرر و نقصان پہنچ رہا ہو۔ یا اس کام کے لئے بیوی کو شوہر کے گھر سے نکلنا پڑے، لہذا اگر شوہر گھریلو نظم و نسق سنبھالنے کے لئے اپنی بیوی کو ملازمت سے روکنا چاہے تو شرعا شوہر کو اس کا اختیار ہوگا، اور منع کرنے کے باوجود وہ ملازمت کرے گی تو گناہ گار ہوگی، اور شرط ملازمت، **شوہر کے قبول کرنے کے باوجود، شوہر بیوی کو ملازمت سے روک سکتا ہے۔ نیز موجودہ زمانہ میں عورت کا ملازمت کرنا مرد کی آبگینہ غیرت کو ٹھیس پہونچانا ہے۔**

" وفی البحر له منعها من الغزل و کل عمل و لو تبرعا لا جنبی الخ و فی الشامی و ینبغی عدم تخصیص الغزل بل له ان یمنعها من الاعمال کلها المقتضیة لکسب لانها مستغنیة عنه بوجوب کفایته علیه و کذا من العمل تبرعا بالاول و الذی ینبغی تحریره ان یکون له منعها عن کل عمل یؤدی الی تنقیص حقه او ضرره او الی خروجها من بیته "

و اللہ تعالی اعلم و علمہ احکم

مختصر تحریریں

زیر بحث مسائل سے متعلق مختصر جوابات

اشتراط فی النکاح

مولانا برھان الدین صاحب سنبھلی ٭

(۲) یہ شرط لغو اور نان و نفقہ واجب ہوگا۔

(۳) امام احمد کے یہاں معتبر ہے (**معاشرتی مسائل ص ۱۱۲ بحوالہ زاد المعاد ج ۲ ص ۲**)

(الف) نکاح منعقد ہوجاتا ہے، مگر شرط لغو ہوتی ہے۔

نکاح منعقد ہوجاتا ہے، لیکن اس قسم کی شرط کی پابندی ضروری نہیں۔

(ب) اس میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، امام احمد کے یہاں ان میں سے بہت سی شرطوں کا پورا کرنا ضروری ہے۔ (**معاشرتی مسائل ص ۱۱۲ بحوالہ زاد المعاد ج ۲ ص ۲**)

(ج) یہ مسائل معروف ہیں، فقہ کی تمام کتابوں میں مذکور ہیں۔

نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) غیر مفید

(۲) (۳) صلب عقد میں مذکور شرطوں کا اعتبار ہوگا، بعد میں اگر شوہر اپنے حق طلاق کو جزءاً یا کلاً

٭ استاذ تفسیر و حدیث دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنو۔ و رکن مجلس اساسی اسلامک فقہ اکیڈمی، دہلی۔

مشروط یا غیر مشروط طریقہ پر تفویض کردے تو (متعینہ قیود کے ساتھ جن کا تفصیلی ذکر کتب فقہ میں ملتا ہے) اسی کے بقدر حق منتقل ہوجائے گا۔

مسئلہ کا ایک پہلو۔۔۔۔ الخ

جب شریعت نے ہی تفویض کی اجازت دی ہے تو مصالح شرعیہ کے ضیاع کا سوال نہیں، اس لئے ایسی صورت کہ جس میں مصالح شرعیہ کے ضیاع کا خطرہ ہو وہ معتبر نہ ہوگا۔

عورت کا مہر دس ہزار ہے

(۲) عملاً اس صورت کا تحقق کیونکر ہوگا؟ کیونکہ "طلاق نہ دی" کی شرط کے وجود یا عدم وجود کا پتہ موت سے ہی ہوسکتا ہے، جب کہ مہر خلوت صحیح سے ہی پورا واجب ہوجاتا ہے۔

سوال نمبر ۲

اس میں صاحبین کا مسلک اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

سوال نمبر ۳

یہ شرط لغو ہوگی۔ ضروری نہ ہوگی۔

اشتراط فی النکاح

مولانا زبیر احمد قاسمی ☆

بلاشبہ جلب منفعت اور دفع مضرت کا ایک فطری جذبہ ہر ایک انسان کے اندر قدرت نے ودیعت کر رکھا ہے اور اسی جذبہ کے تحت جب کوئی شخص کسی کے ساتھ کوئی معاملہ کرتا ہے تو اس کا دل یہی چاہتا ہے کہ اس معاملہ کو ایسی شرطوں سے مشروط کیا جائے کہ صرف نفع ہی اس کے حصے میں آئے اور دوسروں کے حقوق و فرائض کی عائد ہونے والی ہر ذمہ داری کے پورا کرنے کی مضرت خفیفہ سے صاف بچ کر نکل ہی جائے۔

ظاہر ہے کہ شریعت اسلامی کا عادلانہ نظام قانون اس خود غرضانہ جذبہ کی حوصلہ افزائی نہیں کرسکتا۔ چنانچہ شریعت اگر یہ کہتی ہے کہ "**المسلمون عند شروطهم**" تو ساتھ ہی یہ اصول بھی سامنے رکھتی ہے کہ "**الغنم بالغرم**" اور شریعت اگر ایک طرف اس کی اجازت دیتی ہے کہ کسی عقد کو فریقین باہمی رضامندی سے مناسب شرطوں کے ساتھ مشروط کرسکتے ہیں، اور پھر مسلمانوں کو طے شدہ شرائط کی رعایت کا پابند بھی بناتی ہے۔ تو دوسری طرف وہی شریعت اسے بھی مبہم نہیں چھوڑتی کہ کس عقد میں کونسی شرطیں لگانی جائز ہیں اور لازم الایفاء ہیں اور کونسی شرطیں ناجائز ہیں، ایفاء شرط ضروری نہیں، اور پھر کون سے عقود و معاملات کن شرطوں کے ساتھ مشروط ہونے کے سبب فاسد و باطل قرار پائیں گے، اور کونسے معاملات شروط فاسدہ کے ساتھ مشروط ہونے کے باوجود نافذ و منعقد ہوجائیں گے، اور خود شروط فاسدہ ہی باطل و لغو بن جائیں گے، وغیرہ وغیرہ

☆ ناظم جامعہ اشرف العلوم کنہواں، سیتا مڑھی، بہار، رکن مجلس اساسی اسلامک فقہ اکیڈمی دہلی۔

یہاں بحث اشتراط فی النکاح سے ہے اور بطور اصول اولاً یہ طے شدہ ہے کہ عقد نکاح میں جیسی بھی شرطیں لگائی جائیں فاسدہ ہوں یا صحیحہ کسی بھی شرط کے ساتھ مشروط کرنے سے نکاح کا انعقاد و نفاذ متاثر نہیں ہوتا نکاح بہر حال منعقد ہوجاتا ہے خود شرطیں ہی فاسد و لغو بن جاتی ہیں۔ ثانیاً یہ بھی طے شدہ ہے کہ کسی بھی عقود و معاملات میں ایسی شرطیں لگائی جائیں جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں اور اس عقد کے نتیجے میں شریعت نے جس فریق کے لئے جتنے حقوق و فرائض متعین کر کے جتنی ذمہ داری اس پر عائد کی ہے اس سے زائد ذمہ داری ڈالنا اور حقوق و فرائض میں کمی بیشی کرنا اور اسے بطور شرط عند العقد ذکر کرنا، جائز نہیں یہ شرطیں لازم الایفاء نہیں اور نکاح کے سوا دوسرے عقود و معاملات ایسی ناجائز شرطوں کے ساتھ مشروط ہوجانے پر صحیح نہیں رہتے فاسد یا باطل قرار پاتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ عقود و معاملات کو مشروط بالشرائط کرنا بنیادی طور پر گرچہ صحیح ہے مگر شرط یہ ہے کہ اس اشتراط سے تغییر شرع اور ابطال حق و اتلاف غرض شرع لازم نہ آئے "

ان تمہیدی کلمات کے بعد سوالوں کے جوابات بالترتیب یہ ہیں۔

۱۔ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داریاں حقوق و فرائض کی فریقین پر شرعاً لازم ہوا کرتی ہیں۔ مثلاً وجوب نفقہ اور تمکین علی النفس وغیرہ اسی کو بوقت نکاح بصورت شرط ذکر کرنا، بلاشبہ جائز ہوگا کیونکہ یہ مقتضائے عقد کی تصریح و تاکید، احکام شرعیت کی تقریر، اور اس کے واجب التعمیل ہونے کا اعتراف اور اعلان و تشہیر ہونے کے ساتھ شریعت کے ان اغراض و مقاصد کی تکمیل کا عہد ہے جن کے لئے نکاح کی مشروعیت ہوتی ہے۔ اور یہ ساری چیزیں شرعاً مطلوب ہیں۔

۲۔ نکاح کے وقت ایسی شرط لگانا جس سے ان حقوق و فرائض کی ذمہ داری سے فرار و گریز لازم آئے جو فریقین پر شریعت نے لازم و عائد قرار دیا ہے۔ ایسی شرطیں جائز نہیں ہوں گی بلکہ فاسد و لغو اور غیر مؤثر کہلائیں گی۔ کیونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف تغییر شرع اور اتلاف غرض شارع کو مستلزم ہوگی۔ ایسی شرطوں کے اشتراط کے باوجود عقد نکاح صحیح، منعقد اور نافذ ہی ہوگا۔ اور ان شرطوں کا ایفاء ہرگز ضروری نہیں رہے گا۔

۳۔ نکاح کو ایسی شرطوں سے مشروط کرنا جس کے نتیجے میں کسی فریق کو ایسے حقوق حاصل ہوجائیں، یا ایسی پابندیاں عائد ہوجائیں جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتے، تو ایسی شرطیں صحیح اور لازم الایفاء ہوں گی، کیونکہ اس کا حاصل یا تو التزام ضرر ہے یا اپنے بعض حقوق سے دست برداری اور اس کا اسقاط، اور یہ چیزیں شرعاً معتبر ہوا کرتی ہیں، اور ظاہر ہے کہ ایسی شرطوں سے نکاح کی صحت، اس کا انعقاد و نفاذ کچھ بھی متاثر نہیں ہوتا۔

۴۔ اگر بوقت نکاح کوئی عورت اپنے لئے ایقاع طلاق کے اختیار ہونے کی شرط لگائے اور شوہر اسے تسلیم

بھی کرے تو یہ تفویض طلاق کی ایک صورت ہوگی جو صحیح ہے اور نتیجتاً عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق و اختیار حاصل ہوجائے گا، شوہر اس تفویض طلاق کو ختم نہیں کرسکتا۔ " **لان التفویض تملیک لا توکیل فلم یصح رجوعہ** " کتب فتاوی میں مصرح ہے۔

تفویض طلاق کی مختلف صورتوں کا حکم

یہ تو ظاہر ہے کہ تفویض طلاق کی فی نفسہ دو صورتیں ہوسکتی ہیں (۱) تفویض مطلق، مثلاً کوئی شوہر بیوی کے **طلقی نفسک، اختاری نفسک یا امرک بیدک**

(۲) تفویض معلق و مشروط۔ مثلاً کوئی شوہر بیوی کے **ان کان کذا فطلقی نفسک** وغیرہ۔ یہاں بعد نکاح تفویض طلاق سے بحث نہیں بلکہ قبل النکاح تفویض طلاق کی شرط لگانے سے ہے، اور چونکہ عورت کا سریع الحس، مغلوب الغضب، ناقص العقل اور کثیر الانفعال ہونا ایک مسلم حقیقت ہے، اس لئے بوقت نکاح تفویض مطلق کا اشتراط تو خلاف مصلحت ہوگا، ہاں معلق و مشروط تفویض کی شرط لگائی جاسکتی ہے تا کہ بوقت ضرورت ظالم شوہر سے نجات کی راہ بھی کھلی رہے اور عورت مطلق العنان بھی نہ بن سکے۔

اب بوقت نکاح اس معلق و مشروط تفویض کے اشتراط کی تین بلکہ اس سے زائد صورتیں بھی متصور و ممکن ہیں، لیکن اس تفویض طلاق کی اشتراط سے مقصود اگر عورت کے لئے بوقت ضرورت ظالم شوہر سے نجات کی راہ کھولنی ہے تو اس مقصد کے لئے صد فیصد مفید صرف دو ہی صورتیں ہوسکتی ہیں۔ استیعاب صور کے لئے تمام صورتوں کی تفصیل مع احکام درج ذیل ہے۔

(الف) عقد نکاح سے پہلے شرائط تفویض طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں، اس صورت کے معتبر و مفید ہونے کے لئے ضروری یہ ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت و نسبت ہو، کیونکہ جیسے ایقاع طلاق کے لئے ملک یا نسبت الی الملک ضروری ہے۔ ویسے ہی تفویض طلاق یا تو فی الملک ہو یا منسوب الی الملک ہو تب ہی معتبر و مفید ہوگا، مثلاً عقد سے پہلے شرائط نامہ کی تحریر اس طرح مرتب ہو اور یہ لکھا جائے کہ - اگر میں فلاں ابن فلاں، فلانہ بنت فلاں سے نکاح کروں اور پھر شرائط مندرجہ تحریر ہذا میں سے کسی ایک یا فلاں فلاں متعدد شرطوں کی ایک دفعہ یا مثلاً تین دفعہ خلاف ورزی کروں تو اس منکوحہ فلانہ کو اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا پھر کسی وقت فلاں فلاں لوگوں کے مشورہ و اجازت کے بعد اپنے اوپر ایک طلاق واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجائے، اور اس تحریر پر فریقین دستخط کر کے ایجاب مطلق اور قبول مطلق کے ذریعہ بھی نکاح کرلیں گے وہ تحریری تفویض مشروط صحیح و مفید ہوگی، عورت حسب شرائط اپنے اوپر طلاق واقع کرسکتی ہے۔

نکاح کو مشروط بہ تفویض طلاق کرنے کی یہ صورت جامع مفید اور متعدد احتیاط و مصالح پر مشتمل ہونے کے سبب مناسب تر ہے ۔

اس میں عورت طلاق کی مختار ہونے کے باوجود پابند بھی رہے گی کہ جب تک شرطوں کی متعدد بار خلاف ورزی نہ ہوجائے اور فلاں فلاں کی اجازت بھی حاصل نہ کرلے طلاق واقع نہیں کرسکتی ۔

(ب) عقد نکاح ہی میں ان شرائط کا زبانی ذکر ہو تو اس کے مفید و صحیح ہونے کے لئے ضروری یہ ہے کہ ایجاب مشروط عورت کی جانب سے ہو ۔ مثلاً عورت یا اس کا ولی و وکیل یوں ایجاب کرے کہ میں نے اپنے آپ کو یا فلانہ بنت فلاں کو تیرے نکاح میں اس شرط کے ساتھ دیا کہ اگر تم نے فلاں فلاں کام کیا یا نہ کیا (یہاں مناسب شرطوں کی تعداد اور شرطوں کی خلاف ورزی کی تعداد اور دیگر مصالح کی بنیاد پر جتنی احتیاطی قیدیں بڑھانی مناسب معلوم ہوسب کا سب ذکر کردیا جائے) تو مجھ کو/اس فلانہ بنت فلاں منکوحہ کو اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرکے نکاح سے الگ ہوجانے کا حق ہوگا ۔

اس کے بعد مرد چاہے تو قبول مطلق کرتے ہوئے صرف اتنا کہے کہ میں نے قبول کیا یا مشروط کرتے ہوئے یوں کہے کہ میں نے شرائط سمیت قبول کیا " دونوں کا ایک ہی حکم ہوگا ۔ عورت حسب شرائط ایقاع طلاق کی مختار ہوجائے گی ۔

(ج) اگر ایجاب عورت ہی کی طرف سے ہو مگر بلا ذکر شرائط تفویض، یعنی ایجاب مطلق، اور مرد نے قبول میں شرائط تفویض کا اضافہ کرکے قبول مشروط کیا تب بھی تفویض صحیح اور معتبر و مفید ہوجائے گی، عورت حسب شرائط مالک طلاق بن کر ایقاع طلاق کرسکتی ہے مگر یہ صورت چونکہ صرف مرد کے دائرہ اختیار میں آجاتی ہے اس لئے ممکن ہے کہ مرد قبول مطلق ہی کرے، اپنے قبول ہی میں شرائط کا ذکر نہ کرے تو پھر عورت کچھ نہ کرسکے گی، اس طرح یہ صورت اختیار طلاق کی طالب عورت کے لئے صد فیصد مفید نہیں ہو پائے گی ۔

(د) اس کے برعکس اگر ایجاب مطلق بلا ذکر شرائط تفویض، مرد ہی کی جانب سے ہو اور پھر عورت شرائط تفویض ذکر کرکے قبول مشروط کرے تو اس کا کچھ حاصل نہ ہوگا، بلا شرط یہ نکاح منعقد ہوجائے گا تفویض طلاق نہ ہوگی، عورت بے اختیار و بے بس ہی رہ جائے گی ۔

(ہ) عقد نکاح کے بعد طرفین تفویض اور شرائط تفویض کی تحریر مرتب کریں اور شوہر رضامندی کا دستخط تحریر پر ثبت کردے تو یہ صورت بھی صحیح اور مفید ہوسکتی ہے کیونکہ یہ تفویض فی الملک ہوگی، مگر اختیار اطلاق کی طالب عورت کے لئے یہ صورت صد فیصد مفید نہیں بن سکتی، کیونکہ بعد النکاح بالکلیہ مرد کے دائرہ اختیار میں

چلاجاتا ہے۔ ممکن ہے مرد اس تحریر پر راضی نہ ہو اس لئے صد فیصد مفید مطلب صورتیں وہی پہلی اور دوسری ہی ہوسکتی ہیں۔ اور اس میں حسب مصالح احتیاط کا پہلو ملحوظ رکھتے ہوئے جتنی شرطیں اور قیدیں بڑھانی مناسب معلوم ہوں بڑھائی جاسکتی ہیں تا کہ عورت کے مطلق العنان ہونے اور بے جا تصرف کرلینے کا سد باب ہوجائے

واللہ اعلم

۵۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بوقت نکاح تسمیہ مہر کو مختلف شرطوں کے ساتھ مشروط کرکے قدر مسمی کو مختلف بنانا جائز ہے۔ اس کے بعد کس شرط کا اعتبار ہوگا کس کا نہیں۔ اور مرد پر کس صورت میں کون سا قدر مسمی لازم الادا ہوگا اور کس صورت میں مہر مثل وغیرہ۔ یہ مسئلہ ائمہ احناف کے درمیان مختلف فیہ ہے جس کی قدرے تفصیل وضاحت سوالنامہ میں بھی درج ہے۔

مگر یہاں حل طلب سوال صرف اتنا ہے کہ کثرت طلاق کے واقعہ کو کم کرنے کی تدبیر کے طور پر اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کو فتوی کے لئے اختیار کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟۔

میرا خیال یہ ہے کہ اس تدبیر سے ممکن ہے کہ یہ فائدہ حاصل ہوجائے کہ کثرت مہر کے سبب اس کی ادائگی کو ناقابل تحمل بوجھ سمجھ کر طلاق نہ دے۔ مگر اس میں دوسرا ضرر یہ بھی ممکن و مستور ہے کہ پھر اس عورت کو مرد کالمعلقہ بنا کر چھوڑ دے۔

اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کو اختیار کرنے سے " **اذا ابتلیت ببلیتین** " سے واسطہ پڑسکتا ہے تو پھر "**فاختروا ھونھما**" کو تلاش کیا جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں قول صاحبین کو برائے فتوی اختیار کرنے کا کوئی فائدہ ہماری سمجھ میں نہیں آسکا بلکہ ایسے میں " **فرار من المطر وقرار تحت المیزاب** " ہی سمجھتا ہوں۔ **لعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا** "

۶۔ اگر نکاح کرتے وقت تسمیہ مہر اس طرح ہو کہ اگر اس منکوحہ کی سوکن نہیں لائے گا تو تیس ہزار ورنہ پندرہ ہزار مہر دینا ہوگا۔ یہ مسئلہ بھی بین الائمہ مختلف فیہ ہی ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کے یہاں پہلی شرط معتبر ہوگی اور اس کے ایفاء کی صورت میں تیس ہزار، ورنہ مہر مثل بشرائط مہر دین قرار پائے گا۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر ہوں گی جس شرط کا ایفاء ہوگا اس کے مطابق کم و بیش مقدار مسمی مہر دین ہوگا۔ یہ تو دونوں شرطوں کے معتبر ہونے نہ ہونے کے متعلق اختلاف ائمہ کی وضاحت ہوئی۔ باقی رہا دونوں شرطوں کے لازم العمل ہونے نہ ہونے کا سوال، تو ظاہر ہے کہ دونوں شرطیں بیک وقت ممکن العمل ہی نہیں ہوسکتیں۔ لازم العمل ہونا چہ معنی دارد؟"

۷۔ کوئی تعلیم یافتہ ملازمت سے وابستہ، یا وابستہ ہونے کی امیدوار عورت بوقت نکاح یہ شرط لگائے کہ شوہر لگی ہوئی ملازمت یا ملنے والی ملازمت سے نہیں روکے گا۔ تو ایسی شرط کو اگر شوہر قبول بھی کر لے گا تاہم اس کے لئے یہ شرط لازم الایفاء نہیں ہوگی، چنانچہ اس شرط کی خلاف ورزی کرتے ہوئے شوہر اگر اس عورت کو ملازمت سے روکے گا تو اس حکم کی تعمیل عورت پر لازم ہوگی۔

کیونکہ عقد نکاح سے شرعاً حاصل ہونے والے حقوق میں سے ایک حق شوہر کے لئے اپنی بیوی کو منع عن الخروج والبروز کا بھی ثابت ہوجاتا ہے۔ اس لئے مقتضائے عقد کے خلاف عورت کا یہ شرط لگانا شروط فاسدہ کے قبیل سے ہوگا جس کا واجب التعمیل نہ ہونا مسلم ہے۔ کیونکہ اس کی تعمیل سے جہاں بعض مقاصد نکاح فوت ہوتے ہیں وہاں حکم شریعت کی تغییر و تبدیل لازم آتی ہے۔

و منها ملک الحبس و القيد وهو حبير و رتها ممنوعة من الخروج و البروز لقوله تعالى اسكنوهن۔ و الامر بالاسكان نهي من الخروج و البروز و الاخراج۔ اذا لامر بالفعل من ضده۔ وقوله عز و جل " وقرن في بيوتكن " وقوله عز وجل " و لا تخرجوهن من بيوتهن و لا يخرجن " و لانها لو لم تكن ممنوعة من الخروج و البروز لا ختل السكن و النسب لان ذالک مما يريب الزوج و يحمله على نفي الولد " (بدائع ج ۲ ص ۳۳۶)

عبارت بالا میں درج نقلی پھر عقلی دلیلوں کا خلاصہ و حاصل یہی ہے کہ نکاح کے بعد شوہر کو حق ملتا ہے کہ وہ بیوی کو باہر جانے، دوسروں کے سامنے آنے سے روکے، اللہ تعالی نے شوہر کو حکم کیا ہے کہ بیویوں کو اپنے گھر میں ٹھہراؤ اس حکم کا لازمی مطلب یہی ہوگا کہ شوہر کے لئے بیوی کو نکالنے اور نکلنے کی اجازت دینا ممنوع شرعی ہوگا۔ دوسری جگہ اللہ نے خود عورت کو حکم کیا ہے کہ گھروں میں جمی رہیں نہ خود نکلے اور نہ کوئی اسے نکالے۔

اس کے علاوہ عقل بھی یہی کہتی ہیں کہ اگر عورت باہر آنے جانے اور اجنبی مردوں کے سامنے ہونے اور ساتھ رہنے سے روکی نہ جائے تو اس کا یہ خروج و بروز شوہروں کو کبھی ایسی بدظنی اور سوء ظن میں مبتلا کر سکتا ہے جو قلبی سکون و اعتماد میں خلل ڈال دے، اور یہ سوء ظن اور بے اعتمادی اس حد تک لے جائے کہ وہ اس بیوی سے پیدا ہونے والے بچے کی نسبت بھی اپنی طرف نہ کرے، اس طرح ایک معصوم بچہ کے تلف اور نفی نسب کی صورت بھی پیدا ہو سکتی ہے۔

ظاہر ہے کہ عورت کی اس شرط کے فاسد ہونے کی اس سے مضبوط اور بدیہی دلیل اور کیا ہو سکتی ہے فقط

واللہ اعلم بالصواب۔

اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه

اشتراط فی النکاح

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی ☆

(الف) نکاح کے وقت عاقدین میں سے کسی کا کوئی ایسی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی ذمہ داری سے گریز ہو۔ ایسی صورت میں نکاح تو درست ہوگا مگر ایسی شرط باطل ہوگی۔ جیسے نفقہ کی ذمہ داری " **وبما انفقوا من اموالهم** (نساء۔ ۳۴) " سے گریز۔ ایسی شرط صحیح نہ ہوگی کیونکہ مرد کی قوامیت جو قوانین نکاح کے بنیادی اصول میں ہے اسی انفاق کا نتیجہ ہے۔

(ب) تیسری قسم کی شرائط۔ ان سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ لیکن اگر شوہر اس کا ایفاء نہیں کرتا تو یہ نکاح ختم نہ ہوگا۔

(ج) تفویض طلاق کی صورت میں عورت کو شرعاً یہ اختیار حاصل ہوگا۔ شوہر اس اختیار کو واپس نہیں لے سکتا وکالت واپس لی جا سکتی ہے، تفویض واپس نہیں لی جا سکتی۔

☆ جامعہ دارالسلام پنجاب

(۱) عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں تو نکاح کی طرف نسبت ضروری ہوگی۔ مثلاً اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو ......

(۲) یا قبول مشروط ہو۔ تب بھی تفویض درست ہوگی۔

(۳) عقد نکاح کے بعد شرائط نامہ لکھا جائے تو نکاح کی طرف نسبت ضروری نہ ہوگی اور یہ تفویض درست ہوگی۔

تفویض و اختیار کے ساتھ کچھ ایسے لوگوں کے نام رکھے جا سکتے ہیں کہ ان کے خلاف شرط تسلیم کرنے کی صورت میں عورت کو اختیار طلاق ہوگا تاکہ عورت اس کا ناجائز فائدہ نہ اٹھا سکے۔ کچھ ایسے لوگوں کے نام درج کرنے سے کہ ان کے تسلیم کرنے پر اختیار طلاق عورت کو ہو تو مصالح شریعت کی حفاظت بھی ہوسکے گی۔ اس طرح کا ایک نمونہ ساتھ منسلک ہے۔

تین طلاقیں بیک وقت دینے یا بے جا طور پر طلاق سے روکنے کے لئے ایک تدبیر یہ ہوسکتی ہے کہ جہیز کا رواج ختم کرنے اور مہر معجل کو رواج دینے کی سعی کی جائے، کیونکہ اس صورت میں مرد کو کافی مالی نقصان ہوگا اور وہ طلاق سے بچے گا۔ تجربے میں یہ آیا ہے کہ مرد کے پاس جہیز کا سامان آجاتا ہے اور مہر وہ جلدی ادا کرتا نہیں ہے اور قانونی طور پر اس کی وصولیابی بھی عورت کے لئے دشوار ہوتی ہے اس لئے مرد طلاق دینے میں شیر ہو جاتے ہیں۔

سوال ۲۔ نکاح ثانی پہ پابندی لگانے کے لئے مہر کا تفاوت معتبر نہیں ہے۔

سوال ۳۔ صرف یہ شرط لگانے سے عقد نکاح متاثر نہ ہوگا اور شوہر کی عدم پابندی کی صورت میں عقد نکاح ختم نہ ہوگا۔

اشتراط فی النکاح

مولانا محمد عبید اللہ الاسعدی ☆

کسی بھی عقد سے واجب ہونے والے حقوق سے متعلق عقد میں شرط لگانا بالاتفاق جائز ہے۔ اس میں نہ کسی زائد چیز کی شرط ہوتی ہے اور نہ عقد کے خلاف کسی چیز کی، لہذا نفقہ وغیرہ کے وجوب کی شرط درست ہے۔

الف۔ اس قسم کی شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک نکاح صحیح ہوتا ہے اور شرط باطل قرار پاتی ہے۔ اس قسم کا حکم دوسرے حضرات کے یہاں بھی ہے، البتہ حنابلہ کے یہاں کچھ وسعت ہے (**الفقہ الاسلامی وادلتہ ج ۷ ص ۵۲۔۵۵**)

ب۔ ایسی شرطوں کے ساتھ نکاح تو بالاتفاق صحیح ہے۔ البتہ یہ شرطیں احناف کے یہاں لازم الایفاء نہیں ہیں، حنابلہ کا اس میں بھی اختلاف ہے، اور آج کل دوسری شادی کے بعد عموماً جو بے اعتدالیاں ہوتی ہیں ان کے پیش نظر حنابلہ کے مذہب پر عمل کو سوچا جاسکتا ہے۔

ج۔ بیوی کے لئے تفویض طلاق کی شرط و صورت کی بابت "**الحیلۃ الناجزۃ**" میں آنے والی تفصیل پر اعتماد کیا جائے اس لئے کہ وہ محقق و مدقق ہونے کے ساتھ اہل نظر علماء کی ایک اجتماعی کاوش ہے۔ مختصر یہ ہے کہ اس قسم کا معاملہ کچھ شرطوں و پابندیوں کے ساتھ جائز ہے، اور احتیاط اس میں ہے کہ خالص عورت کی صوابدید پر

☆ استاذ حدیث و فقہ جامعہ عربیہ اسلامیہ ہتھورا، باندہ یوپی، ورکن مجلس اساسی اسلامک فقہ اکیڈمی، دہلی

طلاق نہ رکھی جائے بلکہ جانبین کے کچھ لوگ بھی شامل کردئے جائیں کہ وہ طلاق کی ضرورت کو تسلیم کرلیں۔

۱۔ اگرچہ صاحبین کے قول پر کسی کے فتوی و عمل کی تصریح نہیں ملی۔ تاہم اصولی طور پر اس کی گنجائش یوں معلوم ہوتی ہے کہ ضرورت میں قول ضعیف پر فتوی دینے کی اجازت ہے۔ مگر حالات کو دیکھتے ہوئے مہر کی کمی و بیشی تین طلاق یا کثرت طلاق کو روکنے کا مؤثر ذریعہ سمجھ میں نہیں آتا۔

۲۔ دوسری شادی کی وجہ سے پہلی بیوی کے حقوق کے ضیاع کا یہ پورا حل نہیں ہے۔ اس لئے اس کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔

۳۔ نکاح کی وجہ سے بیوی پر شوہر کے حقوق جس طرح ثابت ہوتے ہیں ان کی بنا پر اس قسم کی شرط غلط و باطل ہے اور بعد میں بھی اس کو منع کردینے کا ہمہ وقت حق ہے۔ حنابلہ کے یہاں اس میں بھی کچھ گنجائش ہے لیکن کام کرنے کی مروج صورتوں کے جو مفاسد ہیں اور گھر سے باہر نکلنے میں شریعت نے جو پابندیاں لگائی ہیں ان سے عام لاپرواہی کی وجہ سے اس کو کسی طرح گوارا نہیں کیا جاسکتا (ملاحظہ ہو الفقہ الاسلامی وادلتہ ج ۷ ص ۷۹۔ بحث و نظر شمارہ ۱۱ فقہی مقالات ج ۱ ص ۲۲۸۔ ۲۲۹ ۲۰۹)

اشتراط فی النکاح

مفتی محفوظ الرحمان ☆

جواب (الف) دوسری قسم کی شرط لگانا شرعا درست نہیں۔ نکاح صحیح ہوگا۔ ان شرطوں کا پورا کرنا ضروری نہیں یہ شرطیں شروط فاسدہ میں سے ہیں۔ اس شرط میں حق زوجہ کا اسقاط بھی ہے فتح الباری ج ۲ ص ۱۸۹ میں ہے:

اما شرط ینافی مقتضی النکاح کان لا یقسم لها او لا یتسری علیها اولا ینفق او نحوها فلا یجب الوفاء به وقال النبی صلی الله علیه وسلم کل شرط لیس فی کتاب الله فهو باطل وقال النبی صلی الله علیه وسلم المسلمون علی شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا۔

نمبر ایک میں ذکر کردہ شرط ترغیب للمراۃ فی النکاح ہے اور یہ شرط ایسی ہے کہ بلا شرط کے بھی عورت اس چیز کی مستحق ہے جس کو شوہر نے عقد کے ساتھ اپنے اوپر لازم کرلیا نکاح درست ہے اور شرط کی پابندی لازم ہے۔

(ب) تیسری قسم کی شرط لگانا درست نہیں ہے۔ ان شرطوں کے باوجود نکاح صحیح ہوتا ہے۔ ان شرطوں کا پورا کرنا یعنی پابند رہنا ضروری نہیں۔

قال الموفق الشروط فی النکاح تنقسم اقساما ثلثة احدها ما یلزم الوفاء به وهو ما یعود الیه نفعه مثل ان یشترط ان لا یخرجها من دارها او بلدها او لا یسافر بها او لا یتزوج علیها او لا یتسری علیها ... ابطل هذه الشروط الزهری وقتادة و اصحاب الرای و احتجوا بقول النبی صلی الله علیه وسلم کل شرط لیس فی کتاب الله فهو باطل و ان کان مائة شرط و هذا لیس فی کتاب الله وقال النبی صلی الله علیه وسلم المسلمون علی شروطهم الا ما احل حراما او حرم حلالا و هذا یحرم الحلال وهو التزویج (اوجز ج ۲ ص ۲۲۵) وفی فتح الباری

☆ استاذ تفسیر و حدیث، جامعہ مفتاح العلوم مئو، یوپی

الوطی و الاسکان وغیرها من حقوق الزوج اذا شرط علیه اسقاط شئی منها کان شرطا لیس فی کتاب الله فیبطل ... قال الشروط التی لا تنافی النکاح جائزة و یوفی دیانة و لا تلزم قضاء عند ابی حنیفة۔ عرف الشذی علی الترمذی ج ۱ ص ۲۱۲۔

(ج) نکاح کے بعد تفویض طلاق نافذ ہوگا اور عورت کو طلاق کا حق اور اختیار ہوگا، شوہر حق تفویض واپس نہیں لے سکتا (**شامی ج ۲ ص ۳۹۲، شرطه الملک حقیقة**) تعلیق اور اضافت کے ساتھ شرائط طے ہوں تو طلاق واقع ہوگی۔

نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہیں

عقد نکاح کی پہلی شرائط تعلیق اور اضافت کے ساتھ ہوں اور نکاح کے مقتضیٰ کے خلاف نہ ہوں تو نکاح درست ہوگا اور ان شرطوں کی پابندی بھی ضروری ہوگی اور اگر نکاح سے پہلے یا بعد میں شرط طے ہو تو وہ شرط نہیں بلکہ وعدہ ہے، اگر یہ وعدہ خلاف شرع یعنی عقد کے خلاف نہ ہو تو اس کی پابندی لازم ہے اور شرائط کا اضافہ بشرطیکہ خلاف حقوق زوجین نہ ہو، درست ہے۔

تفویض سے مصالح شریعت ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، اگر تفویض کے ساتھ مصالح کی حفاظت میں شرطوں کا اضافہ کردیا جائے تو درست ہے۔

۱۔ طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لئے نکاح کے مہر کا طلاق دینے کی صورت میں زیادہ بتانا اور عدم طلاق کی صورت میں کم بتانا یعنی تعلیق کے ساتھ مہر مقرر کرنا نکاح کو درست رکھتا ہے، لیکن فتویٰ کے لئے صاحبین کے قول کو اختیار کرنا، طلاق کے سد باب کے لئے مفید نہ ہوگا، بلکہ بعض صورتوں میں جب کہ نشوز عورت کی طرف سے ہو، مرد کے لئے مسلسل دشواری کا سبب بنے گا، اسی طریقے سے نشوز شوہر کی طرف سے ہو تو اس میں عورت کو مسلسل دشواری کا سامنا ہوگا اس لئے امام ابو حنیفہ کا قول فتویٰ کے لئے زیادہ مناسب ہے۔

۲۔ مذکورہ صورت میں مہر کی کمی و زیادتی نکاح و عدم نکاح کی شرط پر درست نہیں ہے۔ شرط نکاح کی پابندی ضروری نہیں، کیونکہ مقتضاء عقد کے خلاف ہے اور نکاح کرنے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوگا۔

۳۔ نکاح کے بعد شرعاً زوجین میں سے ہر ایک کے حقوق دوسرے پر متعین ہیں، ذکر کردہ شرائط کی صورت میں حقوق زوجین متاثر ہوتے ہوں تو کوئی بھی شرط پوری کرنے کا پابند نہیں، حق زوج یہ ہے: عورت کا اس کے حکم کی پابندی کرنا، اس کے مال کی حفاظت کرنا، بغیر اجازت گھر سے نہ نکلنا، عصمت کی حفاظت کرنا وغیرہ۔ حق زوجہ یہ ہے: شوہر پر اس کا نفقہ، کسوہ، سکنیٰ وغیرہ لازم ہونا، جب شریعت نے زوجین کو الگ الگ حقوق کے ساتھ مربوط کردیا ہے تو عورت کی ملازمت ان حقوق کی پابندی کے لئے زبردست حائل واقع ہوگی۔ خصوصاً عصمت کے لئے۔

اشتراط فی النکاح

مولانا محمد رضوان القاسمی *

نکاح میں شرطیں

(۱) ایسی شرطیں جن کے ذریعہ زوجین پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ خود عقد نکاح سے عائد ہونے والی ذمہ داریوں کو مؤکد کرنا ان شرطوں کا مقصود ہو، واجب التکمیل ہوں گی، اس لئے کہ خود شارع نے ان کو واجب قرار دیا ہے اور گویا یہ نکاح کے لوازم میں سے ہیں، اور قاعدہ ہے "**اذا ثبت الشیئ ثبت بلوازمہ**."

(۲) نکاح کے وقت کوئی ایسی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی لازمی ذمہ داری سے گریز ہو جیسے نفقہ ادا کرنے کی شرط، تو گو ایسی شرطوں کے ساتھ نکاح منعقد ہوجاتا ہے لیکن ان کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ یہ مقصد نکاح کے خلاف اور منشاء شریعت کے مغائر ہے، اور جب شریعت خود کسی بات کا اعتبار نہ کرے تو اس کے مقابلہ مکلف کی شرط معتبر نہیں۔

(۳) نکاح کے وقت کوئی ایسی شرط لگانا جو ان دونوں سے مختلف ہو اور اس کی وجہ سے کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہو جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہو، جمہور فقہاء کے نزدیک غیر معتبر ہے اور یہی رائے حنفیہ کی ہے ... میرے خیال میں یہی زیادہ درست ہے، نکاح کے وقت شرائط کا عائد کرنا بے اعتمادی کو جنم دیتا ہے اور

---

* ناظم دار العلوم سبیل السلام، حیدرآباد، و رکن مجلس اساسی اسلامک فقہ اکیڈمی، دہلی

اس سے فائدہ کم اور نقصان زیادہ ہے ،اس لئے ایسی شرطیں لازم الایفاء نہیں ۔

تفویض طلاق :

طلاق تو اصل مرد کا حق ہے ۔ لیکن اس بات کی گنجائش ہے کہ شوہر علاحدگی کا حق بیوی کو بھی عطاء کردے تفویض کی تینوں ہی صورتیں درست ہیں :

(۱) نکاح سے پہلے ہی تفویض کردے البتہ اس صورت میں ضروری ہے کہ تفویض طلاق کی نسبت نکاح کی طرف ہو ۔

(۲) عقد نکاح ہی میں تفویض کیا جائے ،البتہ اس صورت میں ضروری ہے کہ پہل عورت کی طرف سے ہو

(۳) عقد نکاح کے بعد بھی تفویض کی جاسکتی ہے ، البتہ اس صورت میں قبول کرنا اور نہ کرنا مرد کے اختیار میں رہے گا ۔

مہر مشروط

طلاق یا عقد ثانی کی صورت میں مہر کی مقدار بڑھادی جائے اس سے کچھ خاص فائدہ نہیں ہوگا بلکہ اس سے نقصان ہی کا اندیشہ ہے ، کیونکہ لوگ اس خوف سے طلاق بھی نہیں دیں گے اور بیوی کو معلق بناکر رکھیں گے ، نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کی زندگی اور زیادہ مصائب میں مبتلا ہوجائے گی ، اس لئے راقم سطور کا خیال ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبین کی رائے اختیار کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے ۔

ملازمت کی شرط

عورتوں کی طرف سے اس طرح کی شرط عائد کرنا کہ شادی کے بعد بھی وہ سلسلۂ ملازمت کو جاری رکھے شریعت کی روح اور اس کے مزاج کے خلاف ہے ،اس لئے اگر عورت نے ایسی شرط لگائی اور شوہر نے اسے قبول بھی کرلیا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ۔

اشتراط فی النکاح

مولانا عبد اللہ جولم صاحب *

ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو، اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو، مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا۔

ایسی شرط کی پابندی بالاتفاق واجب ہوگی، کیونکہ یہ ایسی ذمہ داری ہے، جسے شریعت نے مجرد عقد نکاح سے واجب کیا ہے۔ یعنی یہ شرط نہیں بھی ہوتی تو اس کی ادائیگی ضروری تھی، اس کے وجوب کی دلیل قول اللہ تعالی " **وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف** " (البقرة ۲۳۳) وقوله تعالى " **لينفق ذوسعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها** " (الطلاق ۷)

وقول الرسول صلى الله عليه وسلم فی حجة الوداع " فاتقوا الله فی النساء فانكم اخذتموهن بكلمة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله. ولكم عليهن الا يوطئن فرشكم احدا تكرهونه فان فعلن ذالك فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف (صحيح مسلم كتاب الحج. ج ۸ ص ۲۲۰. رقم الحديث ۱۲۷)

نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو مثلا شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔

* استاذ جامعہ دار السلام عمر آباد، مدراس

اس مسئلے میں علماء کی تین رائیں ہیں۔

۱ ۔ جمہور علماء کے نزدیک نکاح صحیح ہوگا اور شرط باطل ہوگی۔

ان کا استدلال قصہ بریرہ سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عقد کو درست رکھا اور شرط کو باطل قرار دیا، اور کہا۔

" ما بال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب الله۔ ماكان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل " (**صحيح البخاري كتاب البيوع باب اذا اشترط في البيع شروطا لا تحل۔ ج ۲ ص ۳۷۶**)

امام مالک کے نزدیک ایسی شرط مبطل نکاح ہے اور فسخ واجب ہے الا لیکہ دخول ہوچکا ہو تو نکاح صحیح ہوجائے گا۔ اور شرط باطل ہوگی، ان کی دلیل بیع فاسد پر قیاس کرنا ہے جو بازار کی قیمت تبدیل ہونے سے نافذ ہوجاتی ہے۔ (**بداية المجتهد۔ ج ۲ ص ۳۹۔ الفقه الاسلامي۔ ج ۷ ص ۵۵**)

۲ ۔ امام ابن حزم کے نزدیک اگر ایسی شرط نکاح کے وقت رکھی گئی ہے تو نکاح باطل ہوگا، اور اگر نکاح کے بعد رکھی گئی ہے تو نکاح صحیح ہوگا اور شرط باطل۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اس نکاح کی بنیاد شرط باطل پر رکھی گئی ہے۔ اس لئے نکاح بھی باطل ہوگا (**المحلى۔ ج ۹ ص ۵۱۷**) ہاں اگر شرط بعد میں رکھی جائے تو چونکہ نکاح کی بنیاد صحیح ہے اس لئے نکاح صحیح ہوجاتا ہے۔ اور اگر یہی شرط بعد میں رکھی جائے تو شرط باطل ہوگی اور نکاح صحیح رہے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایسی شرط بالاتفاق باطل ہے اختلاف اس میں ہے کہ نکاح باطل ہوگا یا نہیں۔

۳ ۔ نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط عائد کرنا جس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صوت میں حاصل نہیں ہوتا۔ اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی۔

مثلا عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔

اس مسئلہ میں علماء کے چار اقوال ہیں۔

۱ ۔ نکاح جائز ہے، اور شرط لازم ہے اس کے قائلین صحابہ میں سے عمر بن الخطاب، سعد بن ابی وقاص، معاویہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم ہیں اور اسی کی طرف شریح، عمر بن عبد العزیز، جابر بن زید، طاؤس، اوزاعی،

اسحاق، اور امام احمد گئے ہیں (**المغنی۔ ج ۲ ص ۵۲۸۔ سنن الترمذی۔ ج ۳ ص ۲۳۲**)

۳ ۔ نکاح جائز ہے اور شرط باطل ہے الا اینکہ شرط معلق ہو طلاق یا عتاق کے ساتھ، اس کے قائل امام ابو حنیفہ ہیں (**الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۔ ج ۲ ص ۸۵**) امام مالک اس میں مزید یمین کی قید لگاتے ہیں یعنی نکاح اگر مشروط ہو یمین بالطلاق یا عتاق کے ساتھ تو نکاح بھی جائز ہوگا اور شرط بھی لازم ہوگی (**المؤطا۔ ص ۳۷۰**)

۴ ۔ اگر ایسی شرط نکاح کے ساتھ رکھی گئی ہو تو نکاح باطل اور اگر نکاح کے بعد رکھی گئی ہو تو نکاح صحیح ہوگا اور شرط باطل ہوگی، یہ امام ابن حزم کا قول ہے ۔

الادلۃ

پہلے قول کی دلیل :

(۱) قول اللہ تعالی (یا ایہا الذین آمنوا اوفوا بالعقود)

(۲) عن عقبۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال احق ما اوفیتم من الشروط ان توفوا بہ ما استحللتم بہ الفروج (صحیح البخاری باب الشروط فی النکاح ج ۹ ص ۲۱۷)

(۳) عن عمرو بن عوف المزنی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا حرم حلالا او احل حراما۔ و المسلمون علی شروطہم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما (سنن الترمذی کتاب الاحکام باب الصلح بین الناس ج ۳ ص ۲۳۵ وقال حسن صحیح)

۴ ۔ اجماع صحابہ، ابن قدامہ کہتے ہیں یہ رائے عمر بن الخطاب، سعد بن ابی وقاص، معاویہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم سے منقول ہے اور ہمارے علم کے مطابق ان کے زمانے میں کوئی ان کا مخالف نہیں تھا، تو صحابہ کا اجماع ہوا۔ (**المغنی ج ۷ ص ۵۲۹**)

۵ - روی الاثرم باسنادہ ان رجلا تزوج المرأۃ و شرط لہا دارہا ثم اراد نقلہا فخاصموہ الی عمر۔ فقال لہا شرطہا۔ فقال الرجل اذا تطلقینا۔ فقال عمر مقاطع الحقوق عند الشروط (المغنی ج ۲ ص ۶۲۹۔ المحلی ج ۹ ص ۵۱۷)

۶ ۔ یہ ایسی شرط ہے جس سے عورت کو ایسا فائدہ اور مقصد حاصل ہوتا ہے جو نکاح کے مقصد کے منافی نہیں ہے، تو یہ اسی طرح لازم ہوگی جیسے زیادتی مہر کی شرط (**المغنی ج ۲ ص ۵۲۹**)

دوسرے قول کی دلیل

۱- قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی واقعۃ بریرۃ " ما بال رجال یشترطون شروطا لیست فی کتاب اللہ۔ ماکان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل و ان کان مائۃ شرط۔ قضاء اللہ احق و شرط اللہ اوثق و انما الولاء لمن اعتق (البخاری کتاب البیوع۔ باب اذا اشترط شروطا فی البیع لا تحل ج ۲ ص ۳۷۲) وھذا شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل (فتح الباری ج ۹ ص ۲۱۹۔ و اجیب بان المراد منہ کل شرط خالف کتاب اللہ کما فھمہ عمر و ابن عمر)

۲۔ قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم المسلمون علی شروطھم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما و ھذا یحرم الحلال و ھو التزویج و الاسکان معہ۔ فیکون باطلا۔

۳۔ عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب ام مبشر بنت البراء بن معرور فقالت انی شرطت لزوجی ان لا اتزوج بعد۔ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ھذا لا یصلح (اخرجہ الطبرانی فی الصغیر باسناد حسن۔ انظر فتح الباری ج ۹ ص ۲۱۹)

۴۔ روی ابن وھب باسناد جید عن عبید بن السباق ان رجلا تزوج امراۃ فشرط لھا ان لا یخرجھا من دارھا فارتفعوا الی عمر فوضع الشرط وقال المراۃ مع زوجھا۔ (فتح الباری ج ۹ ص ۳۱۹)

۵۔ روی عباد عن علی بن ابی طالب فی الرجل یتزوج المراۃ یشترط لھا دارھا فقال شرط اللہ قبل شرطھا۔ (المحلی ج ۹ ص ۵۱۸)

تیسرے قول کی دلیل :

شروط کے بطلان کی وہی دلیلیں ہیں جو دوسرے قول کی، اور طلاق و عتاق کے استثناء کی مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم " ثلاث جدھن جد و ھزلھن جد۔ النکاح و الطلاق و الرجعۃ " (اخرجہ الترمذی ج ۳ ص ۱۳۹ قال حسن غریب۔ و العمل ھذا عند اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم و غیرھم)

۲۔ قول النبی صلی اللہ علی وسلم ثلاث جدھن جد و ھزلھن جد۔ لا یجوز فیھن اللعب۔ الطلاق و النکاح و العتق (اخرجہ الطبرانی و فی اسنادہ ابن لھیعۃ و ھو ضعیف)

چوتھے قول کی دلیل:

ابن حزم کی وہی دلیل ہے جو اس سے سابق والے مسئلے میں ہیں۔

مناقشة الادلة:

پہلے قول کی دلیلوں پر اعتراض کیا گیا ہے کہ آیت و حدیث سے استدلال صحیح نہیں ہے۔
کیونکہ ایفاء عقد یا شرط اسی صورت میں واجب ہے جب کہ عقد یا شرط صحیح ہو۔ اور یہ شرطیں صحیح نہیں ہیں اس لئے کہ اس سے تحریم ما احلہ اللہ لازم آتا ہے۔ اما شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

" انما یوفی من الشروط ما یبین انه جائز و لم تدل سنة رسول الله صلی الله علیه وسلم علی انه غیر جائز

اور فرماتے ہیں:

" فان قال قائل ما الشرط للرجل علی المراة و المرأة علی الرجل مما ابطاله بالشرط خلاف لکتاب الله او السنة او امر اجتمع الناس علیه ؟ قیل له ان شاء الله تعالی احل الله عز وجل للرجل ان ینکح اربعا وما ملکت یمینه فاذا شرطت علیه ان لا ینکح و لا یتسری حظرت علیه ما وسع الله تعالی علیه ... ولم یختلف احد علمته فی ان له ان یخرجها من بلد الی بلد و یمنعها من الخروج فاذا شرطت علیه ان لا یمنعها من الخروج ولا یخرجها شرطت علیه ابطال ماله علیها "

امام شافعی کے نزدیک بیوی کی یہ شرط کہ وہ دوسری شادی نہیں کرے گا اسے آبائی وطن سے باہر نہیں لے جائے گا۔ اور شوہر کی جانب سے یہ شرط کہ وہ نان و نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔ دونوں ایک ہی قبیل سے ہیں اس اعتبار سے کہ دونوں میں دوسرے کے شرعی حق کو سلب کرنا ہے جو جائز نہیں ہے۔ **(الام ج ۵ ص ۷۳-۷۴)**

ابن عبد اللہ کہتے ہیں:

هذا حدیث و ان کان صحیحا فان معناه و الله اعلم احق الشروط ان یوفی به من الشروط الجائزة (طرح التثریب ج ۷ ص ۳۲)

اسی طرح ابن حزم کہتے ہیں

" اشتراط المراة ان لا یتزوج او لا یتسری او ان لا یغیب عنها او ان لا یرحلها عن دارها کل ذالک تحریم حلال۔ وهو و تحلیل الخنزیر و المیتة سواء فی ان کل ذالک خلاف لحکم الله عز و

جل۔ فصح انه عليه الصلاة و السلام انما اراد شرط الصداق الجائز الذی امرنا الله تعالی بہ۔ وهو الذی استحل به الفرج لا ماسواه " (**المحلی ج ۹ ص ۵۱۸**)

اور شروط جائزہ سے ان لوگوں کی مراد وہ شرطیں ہیں جو مقتضیات عقد کے مطابق ہوں جیسے انفاق، کسوہ اور سکنیٰ کی شرط نہ کہ وہ شرطیں جو مقتضیات عقد کے منافی ہوں " 31/11

مگر علامہ ابن دقیق العید حدیث کی اس شرح سے متفق نہیں ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جو چیزیں مقتضیات عقد کے ذریعہ واجب ہیں ان کے اشتراط کا کیا فائدہ؟

قال ابن دقيق العيد " تلک الامور لاتؤثر الشروط فی ایجابها فلا تشتد الحاجة الی تعليق الحكم باشتراطها۔ و سياق الحديث يقتضی خلاف ذالک لان لفظ " احق الشروط " يقتضی ان يكون بعض الشروط يقتضی الوفاء بها۔ و بعضها اشد اقتضاء و الشروط هی من مقتضی العقد مستوية فی وجوب الوفاء بها " (**فتح الباری ج ۹ ص ۲۱۸۔ معالم السنن علی هامش سنن ابن داؤد ج ۲ ص ۷۰۳**)

اور ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اس شرط سے تحریم حلال لازم نہیں آتا، بلکہ وعدہ وفا نہ کرنے کی صورت میں عورت کو صرف خیار فسخ حاصل ہوتا ہے۔

قال ابن قدامة " وقولهم ان هذا يحرم الحلال۔ قلنا لا يحرم حلالا و انما يثبت للمراة خيار الفسخ ان لم يف لها به " (**المغنی ج ۲ ص ۵۲۹**)

پہلے قول کی دلیل میں اجماع کا دعوی درست نہیں ہے، کیونکہ خود عمر رضی اللہ عنہ کی رائے اس مسئلے میں مترود تھی اور علی رضی اللہ عنہ بھی اس کے مخالف ہیں (**المحلی ج ۹ ص ۵۱۸۔ فتح الباری ج ۹ ص ۲۱۸**)

دوسرے قول کی دلیل " **ماكان من شرط ليس فی كتاب الله فهو باطل** " سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس سے مراد " **كل شرط خالف كتاب الله** " ہے جیسا کہ عمر اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے سمجھا (ملاحظہ ہو، **صحيح البخاری كتاب الشروط باب المكاتب** ج ۵ ص ۳۵۳) اور بالاتفاق بیع میں ایسی شرطیں رکھ سکتے ہیں جو شرعی حکم کے منافی نہ ہوں اگرچہ اس کا ذکر کتاب اللہ میں نہ ہو۔

دوسرے قول کی دلیل حدیث جابر سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس میں ایسی شرط رکھی گئی ہے جس سے شرط رکھنے والے کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا تو وہ شرط لغو ہے۔

خلاصۂ کلام :

اصل سبب خلاف اس مسئلہ میں یہ ہے کہ ان شرطوں سے تحریم حلال لازم آتا ہے یا نہیں ؟
ہمارا رجحان اس سلسلے میں پہلے قول کی جانب ہے یعنی تحریم حلال لازم نہیں آتا ۔

وجہ ترجیح :

عن المسور بن مخرمة قال ان عليا خطب بنت ابى جهل فسمعت بذالك فاطمة فاتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يزعم قومك انك لا تغضب لبناتك. وهذا على ناكح بنت ابى جهل فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمعته حين تشهد يقول اما بعد انكحت ابا العاص بن الربيع فحدثنى و صدقنى و ان فاطمة بضعة منى و انى اكره ان يسوء ها و الله لا تجتمع بنت رسول الله و بنت عدو الله عند رجل واحد (البخارى كتاب فضائل الصحابة . باب ذكر اصهار النبى صلى الله عليه وسلم ج ۲ ص ۸۵)

وفى رواية قال " حدثنى فصدقنى وو عدنى فوفى لى و انى لست احرم حلالا و لا احل حراما و لكن والله لا تجتمع بنت رسول الله و بنت عدو الله ابدا (صحيح البخارى كتاب فرض الخمس. باب ما ذكر من درع النبى صلى الله عليه وسلم ج ۲ ص ۲۱۲)

ابن حجر " حدثنى فصدقنى " کی تشریح میں لکھتے ہیں :

" لعله كان شرط على نفسه ان لا يتزوج على زينب و كذالك على . فان يكن كذالك فهو محمول على ان عليا نسى ذالك الشرط . فلذالك اقدم على الخطبة او لم يقع عليه شرط اذ لم يصرح بالشرط لكن كان ينبغى له ان يراعى هذا القدر فلذالك وقعت المعاتبة (فتح البارى ج ۷ ص ۸۶)

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا علی رضی اللہ عنہ کو شادی سے روکنا اور ساتھ ہی یہ کہنا کہ " لا احرم حلالا " اس بات کی دلیل ہے کہ اس قسم کی شرط سے تحریم حلال لازم نہیں آتا ۔

واللہ اعلم ۔

اشتراط فی النکاح

مولانا عبد الجلیل قاسمی ٭

الحمد لله رب العالمین و الصلوۃ و السلام علی سید الانبیاء و المرسلین و علی آلہ و اصحابہ اجمعین۔ اما بعد

نکاح شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا اس لئے نکاح میں کوئی اگر ایسی شرط لگائی گئی ہو جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو تو اس شرط کی وجہ سے نکاح باطل نہیں ہوگا۔ شرط کو دیکھ کر کوئی رائے قائم کی جائے گی۔ مثلا اگر شرط لگائی کہ مہر نہیں دے گا تو بھی فقہاء نے تصریح کی ہے کہ شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا اگر وطی کرے یا مرجائے۔

و ان تزوجها و لم یسم لها مهر او تزوجها علی ان لا مهر فلها مهر مثلها ان دخل بها او مات عنها(هدایة ج ۲ ص ۳۲۲۔)

اگر کسی عورت نے اپنی باری اپنی کسی سوکن کے لئے چھوڑ دیا تو اس کو اس میں رجوع کا حق ہے۔ علامہ برہان الدین فرماتے ہیں۔

ولها ان ترجع فی ذالک لانها اسقطت حقا لم یجب بعد فلا یسقط(هدایة ج ۲ ص ۳۲۹۔)

اسی طرح نفقہ بھی شیئا فشئیا واجب ہوتا ہے۔ اگر کسی عورت نے نفقہ معاف کردیا یا معافی کی شرط کے ساتھ

٭ قاضی امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ بہار۔

نکاح کیا تو میرے خیال میں اس کو نفقہ کے مطالبہ کا حق ہوگا۔

لانها اسقطت حقا لم یجب بعد فلا یسقط۔

وابراء الزوجة من النفقة هل یصح و یلزم؟ ان کانت غیر مفروضة لا یصح لانه ابراء قبل الوجوب و ان کان القاضی فرضها کل شهر کذا و کذا صح فی الشهر الاول فقط و کذا لو قالت ابراتک من نفقة لا یبرا الا من شهرا لا ان یکون فرض لها کل سنة کذا لان القاضی اذا فرض کذا کل شهر فانما فرض مهما یتجدد الشهر فما لم یتجدد لم یتجدد الفرض و مالم یتجدد الفرض لم یجب نفقة الشهر فلا یصح الابراء منها و لو ابراته بعد ما مضی الشهر مما مضی و مما یستقبل بری مما مضی و من شهر(فتح القدیر ج ۲ ص ۳۹۲۔۳۹۵۔)

اسی طرح ایسی شرط لگانا جس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہو جو غیر مشروط نکاح میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی عائد ہوتی ہو جو غیر مشروط نکاح میں عائد نہیں ہوتی۔ مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا۔ یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا وہاں سے نکال کر کسی دوسری جگہ نہیں لے جائے گا۔ ان شرائط کا بھی نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ یعنی نکاح صحیح ہوجائے گا۔ اگر ایسی شرط ہے جس سے صرف اس عورت کو فائدہ ہے کسی دوسرے کو نقصان نہیں ہے تو مناسب ہے کہ شوہر اس وقت تک اس شرط کی پابندی کرے جب تک کہ مقاصد نکاح فوت نہ ہوں۔ مثلاً اگر عورت نے شرط لگایا کہ اس کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے جائے گا۔ ایسی صورت میں اگر شوہر کو کسی دوسرے ملک میں ملازمت مل گئی۔ یا اس کا تبادلہ ایسی جگہ ہوگیا جہاں رہ کر بیوی کے حقوق ادا کرنا انتہائی دشوار اور پریشان کن ہو تو شرط کے پورا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ یا تو شوہر بیوی کو طلاق دے کر الگ کردے یا اس کے حقوق کی ادائیگی سے غافل ہوجائے۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں صورتوں کے مقابلہ میں زیادہ آسان اور بہتر یہ ہے کہ بیوی کو اپنے ساتھ لے کر جائے۔

لیکن قضاً ایسی شرط کے پورا کرنے کو لازم قرار دینے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اور اگر ایسی شرط لگائی گئی ہے کہ اس کے پورا کرنے میں دوسرے کو ضرر پہنچے تو ایسی شرط کا پورا کرنا ضروری تو کیا میرے خیال میں جائز بھی نہیں ہوگا، مثلاً کوئی عورت یہ شرط لگائے کہ شوہر اپنی فلاں بیوی کو طلاق دیدے گا۔

ان صورتوں میں اگر عورت کا مہر مثل مسمی سے زیادہ ہے تو شرط پوری نہ ہونے کی صورت میں اس کو مہر مثل ملے گا۔

قد تقدم ان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة فاذا تزوج على الف على ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها او على ان اطلق فلانة فالنكاح صحيح و ان كان شرط عدم التزوج و عدم المسافرة و طلاق الضرة فاسدا لان فيه المنع من الامر المشروع۔ (عناية على هامش فتح القدير ج ۳ ص ۳۵)

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں

و هذه الشروط تمنع التزوج و التسری لو وجب الجری علی موجبها فكانت باطلة۔ (فتح القدير ج ۳ ص ۳۵۱)

علامہ مرغینانی فرماتے ہیں

اذا تزوجها على الف ان لا يخرجها من البلدة او على الا يتزوج عليها اخرى فان وفى بالشرط فلها المسمى۔۔ و ان تزوج عليها اخرى او اخرجها فلها مهر مثلها (هداية ج ۲ ص ۳۲۹)

نکاح کے وقت تفویض طلاق کے سلسلہ میں حضرت تھانوی نے جو کچھ لکھا ہے ۔ میرے نزدیک وہ بہت کافی ہے ۔ میں اس میں اضافہ کی ضرورت محسوس نہیں کرتا ۔ اس کے لئے دیکھئے (الحیلة الناجزة ص ۳۱ تا ۳۸)

طلاق ایک ناپسندیدہ چیز ہے لیکن بعض حالات میں ناگزیر بھی ہے ۔ مسلم معاشرہ میں طلاق کی کثرت اتنی نہیں ہے جتنی مشہور ہے ۔ تین طلاق یا کثرت طلاق کو (اگر واقع میں کثرت ہو) روکنے کے لئے پابندیاں عائد کر کے **طلاق کو دشوار بنانا میرے خیال میں صحیح اور مناسب نہیں ہے ۔ جس طرح شریعت نے طلاق کو آسان بنایا ہے اس کو آسان ہی رہنے دینا مناسب ہے ۔ عملی طور پر ہمارے سامنے ایسی بہت سی مثالیں موجود ہیں کہ زوجین میں تعلقات خوشگوار نہیں ہیں اور حالات ایسے ہیں کہ دونوں میں علحدگی ضروری ہے ۔ لیکن مہر زیادہ ہے اور شوہر مہر دینے کے** ڈر سے طلاق بھی نہیں دیتا ۔ اس طرح عورت کالمعلقہ ہو کر رہ جاتی ہے ۔ یا مجبور ہوتی ہے کہ مہر معاف کر کے طلاق حاصل کرے ۔ ممکن تھا کہ اگر مہر کی مقدار کم ہوتی تو شوہر طلاق دیدیتا اور عورت مہر پانے کی حقدار رہتی ۔

تین طلاق یا کثرت طلاق جہالت کا نتیجہ ہے ۔ اس کے بے جا استعمال سے روکنے کے لئے مہر میں اضافہ میرے نزدیک مسئلہ کا حل نہیں ہے ۔ بلکہ اس کا حل معاشرہ اور سماج میں اس بارے میں لوگوں کو مسائل سے واقف کرانا اور اس سے پرہیز کرنے کی ترغیب دلانا مفید اور مناسب ہوگا ۔

اس کے باوجود اگر اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے طلاق نہیں دی تو مہر دس ہزار روپے ہوگا

اور اگر ایک طلاق دی تو مہر بیس ہزار اور اگر تین طلاق دی تو مہر تیس ہزار روپے ہوگا۔ میرے خیال میں یہ شرائط صحیح ہوں گے اور جو حالت ہوگی اسی کے مطابق مہر واجب ہوگا۔

اگر نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے ہو کہ منکوحہ کے نکاح میں رہتے ہوئے اگر شوہر نے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس کا مہر بیس ہزار روپے ہوگا اور اگر اس کے عقد نکاح میں رہتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر دس ہزار روپے ہوگا۔ میرے خیال میں یہ دونوں شرطیں بھی صحیح ہوں گی۔

بیوی کے آبائی وطن میں رکھنے یا لے جانے میں ایک ہزار اور دو ہزار مہر طے ہو تو حضرات صاحبین فرماتے ہیں۔

الشرطان جائزان حتى كان لها الالف ان اقام بها و الالفان ان اخرجها (هداية ج ٢ ص ٣٢٩).

میری رائے میں بیوی کے اقامت و اخراج اور اس کی موجودگی میں دوسری عورت سے نکاح یا عدم نکاح میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اس لئے جس طرح صاحبین کے نزدیک اقامت و اخراج کے سلسلہ میں دونوں شرطیں جائز ہیں اسی طرح تزوج اور عدم تزوج میں بھی دونوں شرطیں صحیح اور جائز ہوں گی۔

فكان لها عشرة آلاف ان لم يتزوج عليها اخرى و عشرون الفا ان تزوج عليها اخرى۔ هذا ما عندي و الله عنده علم الصواب

شوہر کو حق ہے کہ بیوی کو ایسی ملازمت سے منع کردے جس سے شوہر کے حقوق میں نقصان ہوسکتا ہو۔

۱: ایسی ملازمت جس سے شوہر کے حق میں نقصان کا کوئی اندیشہ نہ ہو بیوی کو ایسی ملازمت سے منع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اگر شوہر نے نکاح کے وقت یا اس کے بعد ایسی ملازمت کی اجازت دے دی جس سے اس کے حقوق میں نقصان ہوتا ہے۔ تو ضروری نہیں ہے کہ وہ اس اجازت کو واپس نہ لے، چاہے شادی کے مقاصد ختم کیوں نہ ہوجائیں۔

و يلاحظ ان رضاه باحترافها وقتا ما لا يمنع عدم رضاه في غيره (الاحوال الشخصية ص ٢٣٩)

والذي ينبغي تحريره ان يكون له منعها من كل عمل يؤدي الى تنقيص حقه او ضرره او الى خروجها من بيته اما العمل الذي لا ضرر له فيه فلا وجه لمنعها منه خصوصا في حال غيبته من بيته فان ترك المراة بلا عمل في بيتها يودي الى وساوس النفس و الشيطان او الاشتغال بما لا يعني مع الاجانب و الجيران (رد المحتار باب النفقة ج ٢ ص ٧٢٥)

والله سبحانه و تعالى اعلم و علمه اتم و اصح

نکاح اور شرائط

مولانا محمد ممتاز عالم مصباحی ٭

الجواب : عقد نکاح سے جو ذمہ داری عائد ہوتی ہے اسی کو شرط بنا کر عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا جائے تو یہ شرط صحیح ہے ۔ نکاح بھی صحیح ہے ۔ کیونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے موافق ہے ۔ اور ہر وہ شرط جو مقتضائے عقد کے موافق ہو ۔ صحیح ہوتی ہے مفسد عقد نہیں ہوتی ۔ البتہ ۔ اس طرح کی شرط لگانا بے سود ہے ۔ کیونکہ جو ذمہ داری کسی فریق پر عقد نکاح ہی سے عائد ہوگئی ، وہ واجب الایفاء ہوگی ۔ خواہ وقت نکاح اس کی شرط ہو یا نہ ہو ۔ لہذا وقت نکاح بیوی کا یہ شرط لگانا کہ نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا صحیح ہے ۔ مفسد نکاح نہیں لیکن بے سود ہے ۔ بیوی کا نان و نفقہ ہر حال شوہر پر لازم ہے ۔

تنویر الابصار میں ہے :

النفقة تجب للزوجة بنكاح لانها جزاء الاحتباس و كل محبوس لمنفعة غيره يلزم نفقته

نکاح صحیح کے بعد بیوی کا نفقہ شوہر پر واجب ہے اس لئے کہ نفقہ بیوی کو قابو اور قبضہ میں رکھنے کا بدل ہے اور ہر وہ شخص جو کسی غیر کے قابو میں اس کے فائدہ کے لئے ہو تو قابو میں رکھنے والے پر اس کا نفقہ واجب ہے ۔

جواب الف : نکاح کے وقت ایسی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز نہ ہو ۔ مثلا شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا ۔ ایسی شرط فاسد ہے ، کیونکہ یہ مقتضائے عقد کے خلاف اور احد المتعاقدین کے لئے نافع ہے ۔ **کل شرط شانه هذا فهو فاسد** لیکن اس شرط

٭

سے نکاح کی صحت پر کچھ بھی حرف نہیں آئے گا۔ کیونکہ نکاح شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا، بلکہ شروط باطل اور بے اثر ہوکر رہ جاتی ہیں۔

در مختار میں ہے:

لا یبطل النکاح بالشرط الفاسد و انما یبطل الشرط دونہ یعنی لو عقد مع شرط فاسد لا یبطل النکاح

نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا شرط ہی باطل ہوجاتی ہے نکاح نہیں یعنی اگر شرط فاسد کے ساتھ نکاح ہوا تو نکاح باطل نہیں ہوگا۔

اس شرط کی پابندی ضروری نہیں بلکہ اس سے گریز ضروری ہے۔

جواب (ب) وقت نکاح بھی فریق کی جانب سے کوئی ایسی شرط لگانا جو نہ تو عقد نکاح سے عائد ہونے والی ذمہ داریوں کے دائرے میں آتی ہو اور نہ ہی اس کے ذریعہ نکاح سے عائد شدہ کسی ذمہ داری سے گریز مقصود ہو۔ بلکہ اس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہو جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہ ہوتا ہو اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی اور ذمہ داری عائد ہوتی ہو جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی ہو۔ مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔

اس قسم کی شرط کا حکم یہ ہے کہ یہ شرط فاسد ہے۔ نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ البتہ اس شرط کو وعدہ کی حیثیت حاصل ہوگی جس کو پورا کرنا لازم نہیں، بدائع الصنائع میں ہے:

ان شرط النکاح من طلاق المراۃ و ترک الخروج من البلاد لا یلزمہ فی الحکم لان ذالک وعدلھا فلا یکلفہ۔

(وقت نکاح) اگر شوہر نے ساتھ طلاق دینے اور عورت کو شہر سے باہر نہ لے جانے کی شرط لگادی تو عند الشرع شوہر پر ان شرطوں کا پورا کرنا لازم نہیں۔

جواب (ج) (۱) عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق اس کو حاصل ہوگا یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے۔ تو یہ شرط عند الشرع معتبر ہے، عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا۔ شوہر اس تفویض طلاق کو ختم کرنا بھی چاہے تو ختم نہیں کرسکتا۔

فتاوی عالمگیری میں ہے :

قالت المراة تزوجتک علی ان یکون الامر بیدی اطلق نفسی کلما شئت فقال الزوج قبلت جاز النکاح و یکون الامر بیدھا

عورت نے مرد سے کہا کہ میں نے تجھ سے اس شرط پر شادی کی کہ طلاق کا اختیار مجھے رہے گا، جب چاہوں گی اپنے کو طلاق دے لوں گی، شوہر نے کہا مجھے قبول ہے ۔ تو نکاح جائز ہوجائے گا ۔ اور طلاق کا اختیار عورت ہی کو حاصل رہے گا ۔

جوہرہ نیرہ میں ہے :

ان قال لھا طلقی فلیس لہ ان یرجع منہ

اگر مرد نے بیوی سے کہا کہ تو اپنے کو طلاق دے لے تو شوہر اس تفویض سے رجوع نہیں کرسکتا ۔

جواب (ج) (۲) عورت کا نقصان عقل و دین، کثرت طعن و لعن اور سرعت غضب جیسی صفات سے متصف ہونا عقلاً و نقلاً ثابت ہے ۔ اس لئے تفویض کی صورت میں نکاح سے متعلق شرعی مصالح کے ضائع ہونے کا قوی خدشہ ہے، لہذا احتیاطاً چند قیود و حدود بڑھائی جاسکتی ہے ۔ (۱) شوہر تفویض کے وقت ۔ وقت کی تعیین کردے ۔ (۲) شوہر تفویض طلاق کی تعبیر اس طرح کرے کہ عورت کو صرف طلاق رجعی کا اختیار حاصل ہو مثلاً یہ کہے کہ تجھے طلاق کا اختیار ہے اور اس سے طلاق رجعی کی نیت کرے ۔

جواب (ج) (۳) نکاح کے غلط استعمال سے روکنے کے لئے اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار اس طرح مہر طے کرنا جائز و معتبر ہوگا ۔ اب رہا یہ سوال کہ دونوں شکلوں میں مہر مسمی لازم ہوگا یا نہیں، اس سلسلے میں فقہاء احناف کا اختلاف ہے ۔ امام اعظم کے نزدیک پہلی شرط صحیح ہے ۔ اور اس شکل میں مہر مسمی لازم ہوگا اور دوسری شرط فاسد ہے، اس میں مہر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ وہ مہر مثل سے متجاوز نہ ہو ۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں صحیح ہیں اور دونوں شکلوں میں مہر مسمی لازم ہوگا ۔ لیکن امام زفر کے نزدیک دونوں شرطیں فاسد ہیں، دونوں شکلوں میں مہر مثل واجب ہوگا جو مہر مسمی کی اقل مقدار سے کم اور مہر مسمی کی اکثر مقدار سے متجاوز نہ ہوگا ۔

اس مسئلہ میں صاحبین کے قول پر فتوی نہیں دیا جاسکتا کیونکہ قول امام سے عدول کے لئے کسی سبب کا تحقق نہیں ۔

جواب (۲) نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس کا مہر تین ہزار ہوگا اور اگر اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا، تو امام صاحب کے نزدیک اگر شوہر نے منکوحہ کے رہتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح نہ کیا تو مہر مسمی پندرہ ہزار دینا ہوگا۔ اور اگر دوسری عورت سے شادی کرلی تو مہر مثل دینا ہوگا، مہر مسمی نہیں۔

جواب (۳) عورت جائز ملازمت کرسکتی ہے جس میں کوئی شرعی فساد نہ ہو۔ اگر وقت نکاح جائز ملازمت کی شرط لگادی گئی تو اس کی حیثیت وعدے ہی کی ہوگی جس کی پابندی شوہر پر لازم نہیں۔ شرط منظور کرلینے کے بعد بھی شوہر عورت کو معاملہ ملازمت ختم کرنے کا حکم دے سکتا ہے۔ یا نئی ملازمت کرنے سے روک سکتا ہے۔ اور عورت پر شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔

اشتراط فی النکاح

مولانا محمد رفیق ابن آدم فلاحی ×

جواب (۱) پہلے نمبر کی شرطیں لگانے سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہ پڑے گا، یہ حقوق اللہ تعالی کی طرف سے عائد کردہ ہیں، وہ ذکر کئے جائیں یا نہ کئے جائیں بہر صورت ان حقوق کی ادائیگی واجب ہے۔

دوسرے نمبر کی شرط لگانے سے نفقہ کا یا عقد نکاح سے عائد ہونے والی ذمہ داری کا سقوط نہ ہونا چاہئے درمختار ص ۲۵۳ ج ۲ میں ایک جزئیہ ہے جس سے اس مسئلہ میں مدد لی جا سکتی ہے۔

حتی لو شرط فی العقد ان النفقة تکون من غیر تقدیر و الکسوة کسوة الشتاء و الصیف فلها بعد ذالک طلب التقدیر فیهما

مسئلہ مذکورہ میں بوقت عقد عدم تقدیر کی شرط لگائی ہے، اس کے باوجود عورت کے لئے نفقہ میں طلب تقدیر کا حق باقی رہتا ہے۔

البتہ ایسی شرائط سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔

دوسری دلیل **و لو تزوج امراتین علی ان یقیم عند احدهما اکثر او اعطت زوجها مالا او جعلت علی نفسها جعلا علی ان یزید قسمها او حطت من المهر کی یزید**

مفتی جامعہ اسلامیہ امداد العلوم، وڈالی، ضلع سابر کانٹھا، گجرات

قسمها فالشرط و الجعل باطل و لها ان ترجع فی مالها کذا فی الخلاصة عالمگیری (ص ۳۳۱ ج ۱)

مسئلہ مذکورہ میں عقد نکاح سے شوہر کے ماتحت ایک سے زائد بیویاں ہونے کی صورت میں برابری کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے جس سے شوہر بذریعہ شرط سبکدوش ہونا چاہ رہا ہے جو باطل ہے اور شرط غیر معتبر ہے ۔ لهذا اس مسئلہ میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے ۔

تیسرے نمبر کی شرط اگر عاقدین میں سے کسی کے حق میں مفید ہو اور وہ شرط شریعت کے خلاف نہ ہو تو ایفاء لازم ہوگا، ورنہ نہیں ۔

قواعد الفقه ۔ ص ۸۲ قاعدة ص ۱۳۹ ۔ الشرط اذا کان مفیدا یجب مراعاته و اذا لم یکن مفیدا لا یجب مراعاته

ج ۔ ایسی شرط لگانے اور مرد کے قبول کرلینے سے طلاق کا اختیار عورت کو حاصل ہوجائے گا جس کو مرد ختم نہیں کرسکتا (**در مختار ص ۲۸۵ ج ۲) نکحها علی ان امرها بیدها صح ۔ وفیه ۔ (ص ۲۸۶ ج ۲) و لا یملک الزوج الرجوع عنه ای من التفویض بانواعه الثلاثة لما فیه من معنی التعلیق**'

نکاح میں تینوں قسم کی شرائط کا حکم اس طرح ہوگا

(۱) اگر عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں تو ان شرائط کے معتبر و مفید ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اضافت الی النکاح لکھا جاوے مثلا یوں لکھا جاوے کہ اگر میں اس عورت سے نکاح کروں تو فلاں فلاں صورت میں عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا اور عورت اسی مجلس میں قبول کرلے تو طلاق کا اختیار عورت کو حاصل ہوجائے گا ۔

(۲) دوسری صورت میں تفویض درست ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ایجاب مشروط عورت یا اس کے ولی، وکیل یا نکاح پڑھانے والے کی جانب سے ہو مثلا یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو تمہارے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ فلاں فلاں صورت میں مجھے اپنے اوپر طلاق واقع کر کے نکاح سے الگ ہونے کا اختیار ہوگا اور مرد قبول کرلے تو تفویض درست ہوگی جیسا کہ **در مختار ص ۲۸۵ ج ۲**) پر مرقوم ہے ۔

نکحها علی ان امرها بیدها صح و فی الشامی قوله صح مقید بما اذا ابتدات المراة فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق فقال

الزوج قبلت اما لو بدا الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدها کما فی البحر عن الخلاصة و البزازیة انتہی۔

(۳) تیسری صورت میں شوہر عقد نکاح کے بعد کہے کہ فلاں فلاں صورت میں تجھے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار ہے اور عورت قبول کرلے تو تفویض درست ہوگی ۔ مذکورہ تین صورتوں میں جس صورت پر بھی اس کے شرائط کے مطابق عمل کیا جائے گا تو طلاق کا اختیار عورت کو ہوگا، جس کو شوہر ختم نہیں کرسکتا۔

تفویض اور اختیار میں مزید احتیاط کے لئے اس طرح کی قیدیں بڑھائی جائیں تو جانبین کے حق میں مفید ہوگا۔

(۱) جس مجبوری کی بناء پر اختیار ہوگا اس کو دس آدمیوں میں سے کم از کم دو مجبوری تسلیم کرلیں اور وہ دونوں عورت کی علحدگی کو مناسب قرار دیں، اور ان دس افراد کے نام طرفین کی رضا مندی سے درج کردئے جائیں۔

(۲) اس کے بعد عورت ایک ہفتہ غور کرے گی۔

(۳) اپنے خیر خواہوں سے مشورہ کرنے کے بعد فیصلہ کرے گی۔

(۴) اور حاصل شدہ مجبوری سے ملا ہوا اختیار ایک مہینہ تک رہے گا۔ لہذا جب جب وہ مجبوری پیش آئے گی، ایک ایک مہینہ کا اختیار ملتا رہے گا۔

ایک قید شوہر کے لئے مفید ہے جو اس طرح لگائی جائے کہ عورت جب اختیار کا استعمال کرے گی تو مہر معاف کر کے اپنے اوپر طلاق واقع کرے گی۔

مذکورہ قیودات کے ساتھ جب اختیار دیا جائے گا تو انشاء اللہ عورت اپنی کم عقلی اور جلد بازی کی بناء پر اس کا بے جا استعمال بھی نہ کرے گی اور شریر شوہروں سے بدرجہ مجبوری بسہولت چھٹکارا بھی حاصل کرسکے گی۔

اولا تین طلاق دینا ایک ناجائز امر ہے اور اس کے نتیجہ میں جو مفاسد سامنے آرہے ہیں، وہ بے حد ہیں۔

مرد خود ہی ایسی جلد بازی سے کام لے کر پوری زندگی پچھتاتا پھرتا ہے اور حیلے ڈھونڈتا پھرتا ہے ۔ پھر طلاق کے بعد عورت خود یا اس کے اولیاء کورٹ کا سہارا لیتے ہیں، جہاں بے شمار لوگوں کی موجودگی میں طرفین ایک دوسرے پر غلط قسم کے الزامات تھوپتے ہیں، اس منظر کو دیکھ کر ہندو وکلاء اور جج مسلمانوں کو خفت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔

اور کورٹ کے تیس ایک چکر کاٹنے کے بعد شوہر پر ناقابل برداشت خرچ کی ذمہ داری عائد کی جاتی ہے، جس کا لینا اور دلوانا سب ناجائز ہے، اس کے باوجود مال طیب سمجھ کر برضائے قلب لیا جاتا ہے، بلکہ یوں کہا جائے کہ وصول کیا جاتا ہے۔

مذکورہ مفاسد پر نظر کرتے ہوئے میری ناقص رائے یہ ہے کہ مسئلہ ہذا میں صاحبان کے قول پر فتوی دیا جائے، جیسا کہ باب مزارعہ میں بوجہ ضرورت صاحبان کے قول پر فتوی دیا گیا ہے ۔

کما فی الشامی ص ۲۹ ج ۱ فی شہادات الفتاوی الخیریۃ المقرر عندنا انہ لا یفتی و یعمل الا بقول الامام الاعظم و لا یعدل عنہ الی قولھما او قول احدھما او غیر ھما الا بضرورۃ کمسالۃ المزارعۃ و ان صرح المشائخ بان الفتوی علی قولھما الخ

لہذا مسئلہ مذکورہ فی السوال میں اگر علماء کا اتفاق ہوجائے تو فتوی کے لئے صاحبان کے قول کو اختیار کیا جائے۔

جواب نمبر ۲: سوال ۲ میں ذکر کردہ دونوں شرائط صاحبان کے قول پر معتبر ہیں اور امام صاحب کے یہاں دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی صورت میں مہر مسمی لازم ہوگا اور شرط پوری نہ کرنے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوگا، جو مسمی سے متجاوز نہ ہو۔

چونکہ اس مسئلہ میں ضرورت کا تحقق نہیں ہے، اس لئے امام صاحب کے قول پر فتوی ہوگا۔

جواب نمبر ۳: موجودہ زمانہ میں عورت کو ملازمت پر باقی رکھنے میں قوانین اسلام کی خلاف ورزی ہوگی، اس لئے ہونے والا شوہر ایسی غیر مفید شرط کا پابند نہ رہے گا۔ اور ملازمت پر جانے سے عورت کو روک سکتا ہے۔

بحوالہ **قواعد فقہیۃ ص ۱۸۲ قاعدہ ۱۳۹**

اشتراط فی النکاح کا مسئلہ

مفتی محمد اسلم ☆

حامدا و مصلیا و مسلما

الجواب ۔ عقد نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں، ان کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) جو زواج کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں۔ یعنی مقتضاء عقد کے مطابق ہوتی ہیں، جیسے نفقہ، کسوہ، سکنیٰ وغیرہ۔ ان کا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے۔ اگرچہ ان کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

(۲) جو مقتضاء عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط، عدم انفاق اور عدم سکنیٰ کی شرط، اس قسم کا یہ حکم ہے کہ شرط باطل ہوجائے گی اور نکاح درست ہوجائے گا۔

(۳) " **وما لیس من القسمین** " مثلاً دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسرے گھر نہ لے جانے کی شرط یا اس جیسی دوسری مباح شرائط، اس تیسری نوع کا حکم مختلف فیہ ہے۔

امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل کرنا واجب ہے۔ اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کے نزدیک شروط کی اس تیسری نوع کو پورا کرنا قضاءً

☆ ترکیسر، گجرات

ضروری نہیں، البتہ دیانتاً ضروری ہے۔ اس لئے کہ مومن کی شان یہی ہے کہ وعدہ کرے تو پورا کرے اور فرمان باری تعالیٰ " **واوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤلا** " کا تقاضا بھی یہی ہے (**درس ترمذی ج ۳ ص ۲۱۲**)

ان الشروط ثلاثة اصناف ما يوجه الزوج من غير اشتراط كالنفقة لها و السكنى فهذا يجب الايفاء به و ان لم يشترط۔ و ما ينافي كتاب الله و نص رسوله فهذا لا يجوز العمل بها و ان اشترط۔ و ما ليس من القسمين فهى مباحة اتيانها و تركها فهذه يجب الايفاء بها اذا اشترط و ان لم يشترط لا (الكوكب الدرى ج ۲ ص ۲۳۷)

(الف)۔ دوسری قسم کی شرط لگانا شرعاً باطل ہے۔

روى عن على ابن ابى طالب انه قال شرط الله قبل شرطها (ترمذى شريف ص ۲۱۳) و فى الهداية شرط قبول الخمر شرط فاسد فيصح النكاح و يلغو الشرط اور اسی کے تحت بین السطور میں مرقوم ہے:

" **و كل شرط فاسد لا ينافى العقد (هداية ج ۲ ص ۳۳۱) الابراء عن النفقة لا يصح الا اذا وجبت بالقضاء او الرضا و مضت مدة فحينئذ يصح الابراء كذا فى البدائع و فى البزازية انت برى من نفقتى ما دمت امراتك فان لم يفرض القاضى النفقة فالابراء باطل (البحر الرائق ج ۳ ص ۱۷۲)**

اور " **المراة بين الفقه و القانون** " میں شروط کو بیان کرتے ہوئے فرمایا:

شروط باطلة لا يحق الوفاء بها۔ و يكون العقد معها صحيحا۔ و ذلك بان يقيد عقد الزواج بشرط ينافى نظامه الشرعى۔ كاشتراط عدم المهر۔ او انفاق الزوجة على الزوج۔ او بشرط ينافى مقاصده الشرعية، كاشتراط عدم الاستمتاع الزوجى۔ او ان يلتزم فيه ما هو محظور شرعا كاشتراط المراة ان تسافر و حدها۔

فهذا النوع من الشروط باطل۔ و العقد صحيح۔ و لا يجوز الوفاء بالشرط۔ وقد قدمنا ان هذا حكم متفق عليه فى المذاهب الاجتهادية۔ و لا نعلم فيه خلافا (المراة بين الفقه و القانون ص ۲۸)

جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط، عدم انفاق اور عدم سکنیٰ کی شرط، اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرط باطل ہوجائے گی اور نکاح درست ہو جائے گا۔ (**درس ترمذی ج ۳ ص ۲۱۲**)

تیسری قسم کی شرائط یعنی ایسی شرط لگانا جن کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے یا دوسری فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہیں ہوتی، جیسے دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسری جگہ نہ لے جانے کی شرط یا اس جیسی دوسری مباح شرائط۔ اس تیسری نوع کا حکم مختلف فیہ ہے۔

امام احمد، امام اسحاق امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل کرنا واجب ہے۔ اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کے نزدیک شروط کی اس تیسری نوع کو پورا کرنا قضاء ضروری نہیں، البتہ دیانتاً ضروری ہے۔ اس لئے کہ مومن کی شان یہی ہے کہ وہ وعدہ کرے تو پورا کرے اور فرمان باری تعالیٰ:

" واوفوا بالعهد ان العهد كان مسؤلا " کا تقاضا بھی یہی ہے (**درس ترمذی ج ۳ ص ۲۱۲) و هكذا في عمدة القاري ج ۷ ص ۱۲۰)**

و ما ليس من القسمين (اى اوليين) فهى مباحة اتيانها و تركها فهذه يجب الايفاء بها اذا اشترط و ان لم يشترط لا (الكوكب الدرى ج ۳ ص ۲۳۸)

یہاں پر فتاوی رحیمیہ کا ایک استفتاء و جواب نقل کرنا مناسب سمجھتا ہوں۔

الاستفسار۔ لڑکی نے اس شرط پر شادی کی کہ وہ لندن نہ آئے گی، لڑکا ہر دو برس چار چھ ماہ کے لئے آجایا کرے۔ شرط کے مطابق ایک مرتبہ آیا۔ اب تین برس ہوئے تاہم وہ نہ آیا۔ نہ آنے کی وجہ لکھ رہا ہے کہ آنے جانے میں خرچ زیادہ ہوتا ہے وطن میں ملازمت بھی موقوف رہتی ہے، تو اب باوجود شرط قبول کرنے کے وہ لڑکی کو لندن بلائے تو گنجائش ہے؟

جواب۔ ہاں، شرط قبول کرنے کے باوجود عورت کو راضی کر کے بلا سکتا ہے۔ جبر نہیں کر سکتا، لڑکی جانا نہ چاہے تو خط و کتابت اور خرچ بند کر کے اس کو پریشان کرنا ناجائز ہے۔ حضرت عمر فاروق کا ارشاد ہے:

" اذا تزوج رجل امراة و شرط لها ان لا يخرجها من مصرها فليس له ان يخرجها " یعنی جب مرد نے عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کو وطن سے باہر نہیں لے جائے گا۔ تو اب عورت کی رضامندی کے بغیر شوہر اس کو نہیں لے جا سکتا۔ (**ترمذی ج ۱ ص ۱۳۴**) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ وہ شرط جس کا پورا کرنا سب سے زیادہ ضروری ہے وہ شرط ہے جس پر نکاح کیا گیا ہو (ترمذی) اگر لندن

جانے میں صحت، عزت اور آبرو و دینداری کے بارے میں کوئی اندیشہ نہ ہو تو عورت کو جانے کے لئے اظہار رضامندی بہتر ہے۔ بلکہ بعض حالات میں جانا ضروری ہوجاتا ہے۔ فقط (**فتاوی رحیمیه ج ۳ ص ۱۷۹**)

(ج) اس قسم کا کابین نامہ لکھوانا (جس میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں دے دیا گیا ہو) اور بوقت ضرورت اس سے کام لینا شرعاً جائز ہے (اور اختیار دینے کو تفویض طلاق کہتے ہیں) **وفی العالمگیریة جعل امرها بیدها فی تعلیقة واحدة بائنة مطلقا بشرط انه اذا مضی شهر او له کذا او اخره کذا و لم یؤد الیها جمیع ما قبل تعجیله لها من صداقها و هو کذا فانها تطلق نفسها بعد ذلک متی شاء ت ابدا واحدة بائنة و فوض الامر فی ذالک الیها و انها قبلت منه هذا الامر فی مجلس التفویض (عالمگیریة ج ۲ ص ۳۷۱).**

اور فتاوی رحیمیہ میں ہے کہ جب عورت کو طلاق کا اختیار دینے کی غرض سے کہا گیا کہ جب تم چھٹی ہونا چاہو تو بچوں کو بددعا دینا تو عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہوگیا، جب عورت بچوں کو بددعا دے گی تو چھٹی ہوجائے گی یعنی طلاق رجعی واقع ہوگی، اگرچہ لفظ "چھٹی ہونا" کنایہ ہے مگر غلبہ استعمال سے صریح کے حکم میں ہے، اس لئے طلاق رجعی واقع ہوگی (**فتاوی رحیمیه ج ۵ ص ۲۷۸**)

رہی بات کہ اگر شوہر نکاح کے وقت بیوی کو طلاق کا حق تفویض کرنے کے بعد اس تفویض کو ختم کرنا چاہتا ہے تو اس کا اختیار شوہر کو باقی رہتا ہے یا نہیں؟ تو جواب اس کا یہ ہے کہ شوہر کو تفویض طلاق کے بعد اس تفویض سے رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا، بلکہ تفویض کے بعد عورت طلاق کی مالک ہوجاتی ہے، اس لئے شرائط میں مرد کو غور و خوض اور اہل علم و فہم سے مشورہ کرلینا ضروری ہے، ورنہ بعد میں پریشانی و پشیمانی ہوگی (**الحیلة الناجزة ص ۳۰**)

و ان قال طلقی نفسک فلیس له ان یرجع منه لان فیه معنی الیمین لانه تعلیق الطلاق بتطلیقها و الیمین تصرف لازم (الهدایة ج ۲ ص ۳۸۱)

و لا یملک الزوج الرجوع منه ای من التفویض بانواعه الثلاثة (الدر المختار ج ۳ ص ۳۳۳)

الجواب: نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہیں، چاہے نکاح سے پیشتر لکھوالیا جاوے، چاہے عین وقت عقد میں زبان سے کہلوالیا جاوے، چاہے بعد میں لکھوالیا جاوے، مگر پہلی اور دوسری صورت کے صحیح و معتبر ہونے کی ایک ایک شرط ہے۔

(۱) پہلی صورت میں شرط ہے کہ کابین نامہ میں نکاح کی طرف اضافت و نسبت موجود ہو، مثلاً یہ لکھا جاوے کہ اگر میں فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور پھر شرائط مندرجہ اقرار نامہ ہذا میں سے کسی شرط کے خلاف کردں تو مسماۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا پھر کسی وقت چاہے تو اپنے اوپر طلاق بائن واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجاے۔ اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ لکھی گئی تو یہ اقرار نامہ بے کار ہوگا۔ اس کی رو سے عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہ ہوگا (الحیلۃ الناجزۃ)

شرطه (ای شرط لزوم التعلیق) الملک کقوله لمنکوحته ان ذهبت فانت طالق او الاضافة الیه (ای الملک) کان نکحتک فانت طالق۔ کذا فی تنویر الابصار (شامی ج ۳ ص ۳۲۲)

(۲) دوسری صورت کے معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کے جانب سے ہو یعنی اولا خود عورت (یا اس کا ولی یا وکیل) عقد نکاح کے وقت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو (یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو) تیرے نکاح میں اس شرط پر دیدیا کہ اگر تم نے یہ کام کیا یا وہ کام کیا (جتنی شرطیں لگانا مقصود ہوں سب کو ذکر کردیا جاوے) تو اپنے معاملہ کا اختیار میرے (یا مسماۃ موصوفہ کے) ہاتھ میں ہوگا۔ اس کے جواب میں مرد ناکح کہے کہ میں نے قبول کرلیا۔ اس پر عورت کو اختیار ہوگا کہ وہ جب اپنے اوپر شرائط کے خلاف ظلم و مصیبت دیکھے، اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر شوہر کے نکاح سے نکل جاے۔

اور اگر ایسا نہ کیا گیا بلکہ ابتداے کلام (یعنی ایجاب) مرد کے جانب سے ہو اور لڑکی والے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگادیں تو نکاح بلا کسی شرط کے صحیح ہوجاوے گا اور شرط بالکل بے کار ہوجانے گی۔ خوب سمجھ لو (ماخوذ مع الحذف من الناجزۃ ص ۲۵)

نکحها علی ان امرها بیدها صح۔ الدر المختار (قوله صح) مقید بما اذا ابتدات المراۃ فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق فقال الزوج قبلت اما لو بداء الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدها کما فی البحر عن الخلاصة و البزازیة (شامی ج ۲ ص ۴۷۹)

(۳) نکاح میں شرط کی تین صورتوں میں سے تیسری صورت کہ نکاح کے بعد کوئی اقرار نامہ اس قسم کا شوہر سے لکھوایا جاوے۔ یہ صورت بھی صحیح اور بالکل درست ہے۔

رہا سوال کہ کیا تفویض و اختیار کے ساتھ مزید احتیاط کے لئے ایسی قیدیں بڑھائی جاسکتی ہیں، جو کہ جانبین کے لئے مفید ہوں اور بے جا استعمال کا سد باب کریں تو اس کے جواب میں " الحیلۃ الناجزۃ " کی عبارت درج

اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کو اختیار کرنا اصول کی روشنی میں صحیح نہیں، اس کی چند وجوہات ہیں۔

(۱) غیر مجتہد کے لئے اصولیین کے نزدیک ایک جزئیہ کا قیاس دوسرے جزئیہ پر جائز نہیں، لہذا اس بنا پر قیاس صحیح نہ ہوا جیسا کہ علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں:

" و لا یکتفی بوجود نظیرها مما یقاربها فانه لا یامن ان یکون حادثة و ما وجده فرق لا یصل الیه فهمه فکم من مسئلة فرقوا بینها و بین نظیرتها حتی الفوا کتب الفروق لذالک (رسم المفتی ص ۷۹)

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث یعنی مشروط بالطلاق کو مہر مشروط **باخرجها عن الوطن** پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ مقیس کا تعلق قطع نکاح سے ہے جو اشد ہے اور مقیس علیہ کا تعلق قطع نکاح سے نہیں ہے، بلکہ ایک جزئی مسئلہ سے ہے جو اھون ہے، لہذا مقیس علیہ میں تفاوت ہونے کی بناء پر قیاس صحیح نہیں ہے

(۳) ارباب متون معتبرہ کے قول کو ارباب شروح کے مقابلے میں اختیار کیا جائے گا بشرطیکہ مشائخ نے اس کے خلاف کو راجح نہ قرار دیا ہو۔

وکل قول فی المتون اثبتا. فذلک ترجیح له ضمنا اتی. فرجحت علی الشروح و الشروح. علی الفتاوی القدم من ذات رجوع. مالم یکن سواه لفظا صححها. فالا رجح الذی به قد صرحا (رسم المفتی ص ۸۰)

اور یہاں پر مشائخ نے ارباب متون کے قول ہی کو اختیار کیا ہے، کیونکہ اس کے خلاف تصحیح موجود نہیں۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ صاحبین کے قول کو اختیار کرنے میں مرد سے وہ آزادی سلب کرنی لازم آئے گی جو اس کو شریعت نے ودیعت کی ہے، خصوصاً جبکہ یہ معاملہ وعظ و نصیحت سے اور سمجھانے بجھانے سے سلجھ سکتا ہے اور خرابیاں دور ہو سکتی ہیں، نیز یہ بات بھی بدیہی ہے کہ جس طرح بعض طبائع پر ضابطہ کارگر ہوتا ہے، اسی طرح یا اس سے زیادہ اکثر طبائع پر رابطہ مؤثر ہوتا ہے لہذا " **للاکثر حکم الکل** " کے تقاضے سے بجائے ضابطہ کے ذیل ہے۔

" چونکہ عورت ناقص العقل ہے اس لئے طلاق کو مطلقا اس کے ہاتھ میں دینا خطرہ سے خالی نہیں، پس مناسب ہے کہ تفویض میں کوئی قید مناسب بھی لگادی جائے جس میں وہ خطرہ نہ رہے، مثلاً یہ کہ نکاح کے وقت عورت کی طرف سے وہ خود یا اس کا ولی یا وکیل یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں بمعاوضہ مہر ۔۔۔ روپے کے اس شرط پر دے دیا کہ جس وقت اس کو تم سے کوئی تکلیف شدید

پہنچے گی جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں (اس جگہ مناسب ہے کہ کم از کم دس آدمیوں کے نام تراضی طرفین سے متعین کردئے جائیں) تو اس کے بعد ہر وقت معاملہ میرے یا اس کے اختیار میں ہوگا کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے علحدگی اختیار کر لی جاوے، اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں اس وقت آئے گا جب کہ تسلیم کردہ اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں کہ تکلیف شدید ہے۔

اور اس کے حاشیہ میں ہے کہ اگر اس سے زیادہ احتیاط مطلوب ہو تو یہ جملہ بھی بڑھالیں " اور وہ دونوں آدمی طلاق کو مناسب بھی کہیں " (یہ سب کچھ حذف و اختصار کے ساتھ " **الحیلۃ الناجزۃ** کے جزء اول تفویض طلاق بوقت نکاح " سے لیا گیا ہے ص ۷۲۔۷۳)

الجواب: طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لیے اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہوگا تو یہ شرط جائز و معتبر نہیں، طلاق نہ دینے کی صورت میں مہر مسمی (دس ہزار) ادا کرنے ہوں گے اور طلاق دینے کی صورت میں مہر مثل واجب ہوگا، بشرطیکہ وہ مہر مسمی سے متجاوز نہ ہو، جیسا کہ امام اعظم کا مذہب ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ امام صاحب کے نزدیک دونوں شرطیں لازم العمل نہیں، بلکہ یہ بات صاحبین کے نزدیک ہے۔

رابطہ اختیار کرنا چاہئے۔ نیز شوہر کو اگر کسی ضابطہ یا غلاء مہر کے واسطے سے ذہنی طور پر مجبور کردیا جاے کہ وہ طلاق واقع نہ کرسکے تو اس صورت میں مفاسدہ کثیرہ کے باب کے کھلنے کا قوی اندیشہ ہے۔ اس میں ایک بات یہ ہے کہ جب شوہر بیوی کو رکھنا نہیں چاہتا اور یہاں قید و بند کی وجہ سے چھوڑ بھی نہیں سکتا تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ عورت پر ظلم و ستم ڈھانا شروع کرے گا جس کا ثمرہ یہ مرتب ہوگا کہ مجبور ہو کر عورتیں لاعلمی اور کم عقلی کی وجہ سے خودکشی کرنے لگیں گی یا مرد خفیہ قتل کی سازشیں بنائیں گے جو بالخصوص سفلہ اور فاسق و فاجر لوگوں کے یہاں کوئی بعید ازامکان نہیں۔

نیز مہر کو اگر قلیل و کثیر دو شق کی طرف دائر کیا گیا تو ظاہر بات ہے کہ شق ثانی یا تو رقم خطیر ہوگی جو مانع طلاق ہے یا رقم خطیر نہیں ہوگی، اگر رقم خطیر نہیں ہے تو ظاہر بات ہے کہ اس شرط کے لگانے سے کوئی حاصل نہیں اور اگر رقم خطیر ہے تو کوئی بعید نہیں کہ سرے ہی سے شوہر نکاح سے رک جائے اس لئے کہ لڑکیوں کی کثرت اور فراوانی کا ہونا ظاہر ہے۔ اس سے نہیں تو کسی اور سے نکاح کر لے گا اس صورت میں وہ لڑکی نفس نکاح سے ہی

محروم رہی، پھر اس شرط کا کیا حاصل ۔اور اگر اس نے اس کے باوجود نکاح کا اقدام کرلیا تو وہ مفاسد کثیرہ جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا، اس میثہ مصلحت اور ضرورت سے زیادہ ان مفاسد سے بچنے کی ضرورت ہے، جو اہم اور اشد ہے ۔ اس وجہ سے ظاہر الروایہ سے انحراف کر کے نادر کی طرف جانا، ہمارے خیال میں لاحاصل ہے ۔

لہذا ظاہر الروایہ ہی کو اختیار کرتے ہوئے علماء کرام اگر وقت کی نزاکتوں کو دیکھتے ہوئے اپنی پند و نصیحت کا دائرہ اور زیادہ وسیع کردیں تو یہ ہمارے خیال میں قرینہ مصلحت ہوگا، گو وہ اپنے فرض منصبی کو تو ادا کرتے ہی رہتے ہیں ۔

الجواب ۔ ۲ ۔ ایسی صورت میں دونوں شرطیں معتبر اور لازم العمل نہیں ہوں گی، جیسا کہ امام اعظم کا مذہب مذکورہ بالا سطروں سے معلوم ہوا، لہذا اس صورت میں بھی اگر شوہر اس منکوحہ کے عقد میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کرے تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا ۔اور اگر اس کے عقد میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر مہر مثل ہوگا ۔

اما الثانية فكان يتزوجها على الف ان اقام بها او على ان لا يتسرى او على ان يطلق ضرتها او ان كانت مولاة او ان كانت أعجمية او ثيبا و على الفين ان كان اضدادها فان و فى بالاول او كانت اعجمية و نحوه فلها الالف و الا فمهر المثل لا يزاد على الفين و لا ينقص عن الف عند ابى حنيفة وكذا ان قدم شرط الالفين يصح المذكور عنده (فتح القدير ج ٢ ص ٣٥٩)

الجواب ۔ ۳ ۔ اس شرط کے متعلق گفتگو کرنے سے پہلے عورت کی ملازمت کا شرعی حکم معلوم کرلینا ضروری ہے تاکہ شرط کی شرعی حیثیت معلوم ہوجائے ۔ لہذا اس سلسلہ میں فتاوی رحیمیہ کے ایک استفتاء کا جواب حذف و اختصار کے ساتھ پیش خدمت ہے ۔

عورتوں کے لئے جائز نہیں کہ بے حجاب ہوکر دکان میں بیٹھ کر غیر محرم کے ساتھ تجارت کریں، ان کے مرد تبلیغی جماعت میں جائیں یا حج کو، یا کسی بھی وجہ سے غائب رہیں، بے حجابی اور بے پردگی کسی بھی حالت میں جائز نہیں ۔ قرآن پاک کی آیتیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور خود سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل، حضرات صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین یعنی جملہ سلف صالحین کی روایات کا متفقہ فیصلہ یہی ہے کہ عورتوں پر پردہ فرض ہے ۔ قرآن کی آیات **لا تبرجن**۔ دکھاتی نہ پھرو ۔ سامنے نہ آؤ **وقرن فی بیوتکن** گھروں میں قرار سے رہو ۔ ارشادات رسول صلی اللہ علیہ وسلم ۔ **المراة عورة فاذا خرجت استشرفها الشيطان (ترمذى)** ان ہی فتنوں کی بنا پر حکم یہ ہے " **ليس لنساء نصيب فى الخروج الا مضطرة (طبرانى)**

خلاصہ یہ ہے کہ عورتوں کو دکان پر بیٹھنے کی، بے پردہ ہونے کی، اور غیر محرم سے باتیں کرنے کی اسلامی شریعت اجازت نہیں دیتی۔ (فتاوی رحیمیہ ج ۲ ص ۱۷۲)

جب عورتوں کی ملازمت کا محظور شرعی ہونا معلوم ہوگیا تو اس شرط کا باطل ہونا بھی معلوم ہوگیا کہ، کیونکہ ہر وہ شرط جو محظور ہو وہ باطل ہے، اس کے مطابق عمل جائز نہیں ہے۔

ان الشروط ثلاثة اصناف ... و ما ينافي كتاب الله و نص رسوله فهذا لا يجوز العمل بها (الكوكب الدرى ج ۲ ص ۲۳۷)

اور "**المراة بين الفقه و القانون**" میں شروط باطلہ کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" او ان يلتزم ما هو محظور شرعا كاشتراط المراة ان تسافر و حدها. فهذا النوع من الشروط باطل. و العقد صحيح. و لا يجوز الوفاء بالشرط وقد قدمنا ان هذا حكم متفق عليه في المذاهب الاجتهادية و لانعلم فيه خلافا (المراة بين الفقه و القانون ص ۷۸)

اشتراط فی النکاح کا مسئلہ

مفتی ریاست علی قاسمی

مذہب اسلام کے اندر انسانی خواہشات کا غایت درجہ احترام اور لحاظ کیا گیا ہے ۔ اسی وجہ سے نکاح کرنے کی نہ صرف ترغیب دی ہے بلکہ حکم دیا گیا ہے ۔ بعض صحابہ کرام نے عبادات اور نوافل میں مشغول ہونے کی خاطر تبتل اور عورتوں سے علحدہ رہنے کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت طلب کی تو آپ نے صاف طریقہ سے منع فرمادیا ۔ اور مذہب حنفی کے اندر تخلی بالنوافل سے نکاح کو افضل قرار دیا گیا اسی وجہ سے نکاح کرنا عام حالات میں مسنون اور حالت توقان میں واجب ہے ۔ نکاح مرد اور عورت کے درمیان ایسا قابل احترام عقد ہے ۔ جس کے ذریعہ جائز تعلق استوار ہوتے ہیں اور جہاں سے عائلی زندگی کا آغاز ہوتا ہے ۔ اسلام کا مطمح نظر یہ ہے کہ رشتہ نکاح پائیدار اور مضبوط رہے ۔ اسی لیے جا بجا قرآن و حدیث میں ایسی ہدایات اور شرائط کا فریقین کو پابند بنایا گیا ہے جس سے رشتہ میں استحکام اور دائمی رفاقت کا بندھن مضبوط سے مضبوط ہوجائے ۔ اور زوجین کے عائلی حقوق کا پورا تحفظ ہوسکے ۔

عقد نکاح میں شرط لگانے کا حکم

عقد نکاح کے اندر لگائی جانے والی شروط کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں ۔ بعض شرائط مقتضائے عقد کے مطابق ہوتی ہیں ، بعض شرائط مقتضائے عقد کے خلاف ہوتی ہیں ۔ مقتضائے عقد کے مطابق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایسی شرائط فریقین ایک دوسرے پر عائد کریں کہ شرط نہ ہونے کی صورت میں بھی ان حقوق و فرائض اور ذمہ

☆

داریوں کی ادائیگی فریقین پر ضروری ہو، شرط لگانے سے صرف ان حقوق کی تذکیر اور یاد دہانی مقصود ہوتی ہے، مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ میرا نان و نفقہ اور رہائش وغیرہ شوہر پر لازم ہوگا، یا شوہر یہ شرط لگائے کہ بیوی میرے تمام شرعی حقوق واجبہ ادا کرے گی۔ میرے گھر پر رہے گی، پردہ کے ساتھ رہے گی اور میری اولاد اور گھریلو اشیاء کی مکمل دیکھ بھال کرے گی۔ عقد نکاح کے اندر اس قسم کی شرائط عائد کرنا شرعا جائز اور درست ہے۔ اس سے عقد نکاح کے انعقاد پر شرعا کوئی منفی اثر نہیں پڑے گا۔

مقتضائے عقد کے خلاف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فریقین ایک دوسرے پر ایسی شرائط عائد کریں جن کے ذریعہ عقد نکاح سے عائد ہونے والی ذمہ داریوں سے گریز ہو، مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ شوہر مجھ سے صحبت اور مباشرت نہیں کرے گا، یا شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی کے اخراجات کی ذمہ داری میرے اوپر نہیں ہوگی وغیرہ۔ عقد نکاح کے اندر اس قسم کی شرطیں لگانا شرعا ناجائز ہیں۔ اگر عقد نکاح میں اس قسم کی شرطیں لگادی گئیں تو نکاح شرعا درست ہوجائے گا، اور شرائط لازم الایفاء نہیں ہوں گی، کیونکہ نکاح شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا ہے۔

فتاوئ ہندیہ میں ہے:

ولا يثبت في النكاح خيار الرؤية و العيب والشرط سواء جعل الخيار للزوج او المراة او لهما ثلاثة ايام او اقل او اكثر حتى اذا فعل ذالك فالنكاح جائز و الشروط باطلة (ج ١۔ ص ٢٧٣)

عقد نکاح میں مذکورہ دونوں قسم کی شرائط کے علاوہ شرائط کا حکم:

بعض شرائط ایسی ہیں جو مذکورہ بالا دونوں قسموں میں سے کسی کے زمرہ میں نہیں آتی ہیں بلکہ مشروط نکاح کی صورت میں فریقین کے اوپر نئی ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط کی صورت میں عائد نہیں ہوتی ہے۔ اس قسم کی شرائط کی مختلف صورتیں ہیں:

(۱) عقد نکاح سے قبل ہی شرائط طے ہوجائیں اور عقد نکاح کی طرف اضافت نہ کی جائے (۲) عقد نکاح سے قبل شرائط طے کی جائیں اور نکاح کی طرف اضافت کردی جائے۔ (۳) عقد نکاح سے قبل شرائط مقرر کی جائیں لیکن فریقین کے دستخط عقد نکاح کے وقت کرائے جائیں (۴) عقد نکاح ہی میں شرائط کا تذکرہ ہو ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق اور قبول مشروط ہو (۵) عقد نکاح کے بعد فریقین کے مابین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے۔ ان تمام صورتوں میں اول الذکر صورت کی شرائط لازم الایفاء نہیں ہیں اور نہ ہی ان شرائط سے عقد نکاح کے بعد کوئی جدید ذمہ داری فریقین پر عائد ہوگی، اور باقی تمام صورتوں میں حسب شرائط نامہ فریقین کے لئے ان شرائط کی جو

مقتضائے عقد کے مناسب ہوں پابندی کرنا شرعاً لازم اور ضروری ہے کیونکہ یہ ایک قسم کا عہد ہے اور عہد کی پابندی مسلمان پر لازم ہے، اور حدیث پاک میں اس کو مسلمان کی امتیازی علامت بتلایا گیا ہے اور بد عہدی کو علامت نفاق قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد خداوندی ہے۔ **واوفوا بالعهد** (سورہ بنی اسرائیل) قواعد فقہ میں ہے:

المسلمون عند شروطهم … فی شرح السیر قال صلی الله علیه وسلم المسلمون عند شروطهم وقال عمر رضی الله عنه الشرط املک ای یجب الوفاء به و تعلق اسباب التحریم بالشرط صحیح کالطلاق والعتاق انتهی وفی صحیح البخاری مقاطع الحقوق عند الشروط (قواعد الفقه ص ۱۲۱)

بخاری شریف کتاب الشروط میں ہے:

قال عمر ان مقاطع الحقوق عند الشروط ولک ما اشترطت (بخاری ج ۱ ص ۳۷۴)

عقد نکاح میں عورت کی طرف سے طلاق کے اختیار کی شرط لگانے کا حکم:

اگر عقد نکاح میں عورت شوہر سے یہ شرط لگائے کہ مجھے طلاق کا اختیار رہے گا اور شوہر اس شرط کو منظور کرلے، یا شوہر ہی صلب عقد میں عورت سے یہ کہہ دے کہ تم کو طلاق دینے کا اختیار ہے، تو اصطلاح فقہ میں اس کو تفویض طلاق کہا جاتا ہے۔ اس کا حکم یہ ہے اگر فریقین نے صلب عقد کے اندر عورت کے اختیار طلاق کی شرط لگادی ہے، یا عقد نکاح کے بعد عورت کو اختیار طلاق تفویض کیا گیا ہے، یا عقد نکاح سے پہلے شرط لگائی گئی ہے اور اس کی نسبت نکاح کی طرف کی گئی ہے، مثلاً یہ کہا کہ اگر میرا تجھ سے نکاح ہوجائے یا تو میری بیوی بنے تو تجھ کو طلاق واقع کرنے کا اختیار رہے گا تو ایسی صورت میں عورت کو حسب شرائط اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا شرعاً اختیار حاصل ہے۔ لیکن اگر عقد نکاح سے پہلے شرائط نامہ بابت اختیار طلاق طے کیا جائے اور اس میں اضافت الی النکاح نہ ہو تو یہ شرط لگانا محض لغو اور کالعدم ہوگا، اور اس کی وجہ سے عورت کو کسی قسم کا اختیار طلاق نہ ہوگا۔

وفی الدر المختار علی هامش رد المحتار: شرطه الملک حقیقة … کقوله لمنکوحته او معتده؟ ان ذهبت فانت طالق او الاضافة الیه ای الملک الحقیقی عاما او خاصا … کان نکحت امراة او ان نکحتک فانت طالق … فلغا قوله لا جنبیة ان زرت زیدا فانت طالق فنکحها فزارت (ج ۲ ص ۵۳۷،۵۳۶ باب التعلیق)

وفی الهدایة: و اذا اضاف الطلاق الی النکاح وقع عقیب النکاح مثل ان یقول لامراة: ان

تزوجتک فانت طالق ۔ او کل امراۃ اتزوجها فهی طالق ۔۔ و اذا اضافه الی شرط وقع عقیب الشرط ۔ مثل ان یقول لا مراته ان دخلت الدار فانت طالق ۔۔ ولا تصح اضافة الطلاق الا ان یکون الحالف مالکا او یضیفه الی ملک ۔ فان قال لاجنبیة ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فدخلت الدار لم تطلق (ج ۲ ۔ ص ۳۷۵) کذا فی الهندیة (ج ۱ ۔ ص ۴۲۰)

عورت کو تفویض طلاق کی صورت میں مصالح شرعیہ کے ضیاع کا اندیشہ اور اس کا حل:

عورت چونکہ ناقص العقل اور کج فطرت واقع ہوئی ہے اس لیے طلاق کو مطلقاً اس کے ہاتھ میں دیدینا خطرہ سے خالی نہیں ہے، اس لیے مناسب یہ ہے کہ بوقت تفویض کوئی مناسب قید لگا دی جائے جس سے اس خطرہ کا سد باب ہوسکے، مثلاً لڑکی یا لڑکی کا وکیل یہ کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مساۃ فلاں کو تمہارے نکاح میں بعوض مہر اس شرط پر دیا کہ اگر اس کو تمہاری طرف سے کوئی گزند پہنچے گی جس کو فلاں فلاں ذمہ دار اشخاص تسلیم کرلیں (اس جگہ کم از کم دس ذمہ دار اشخاص کا نام تراضی طرفین سے لکھا جائے) تو اس کے بعد طلاق کا معاملہ میرے یا اس کے اختیار میں ہوگا کہ وہ اپنے اوپر طلاق بائنہ واقع کر کے علیحدگی اختیار کرلے ۔ اس صورت میں یہ اشخاص صورت حال کا جائزہ لینے کے بعد تفریق ناگزیر ہو تو کرنے کا اختیار ہوگا، اور عورت کے لئے مناسب یہ ہے کہ اختیار حاصل ہونے کے بعد بھی طلاق واقع کرنے میں جلدی نہ کرے بلکہ اطمینان سے سوچ سمجھ کر کام کرے، اور تین امور کا کم از کم التزام کرے اول یہ ہے کہ فوراً غصہ کے وقت اپنے اختیار سے کام نہ لے بلکہ ایک خاص مدت تک غور و خوض کرے جس کی میعاد ایک ہفتہ سے کم نہ ہو دوسرے اپنے خیر خواہ لوگوں سے مشورہ کرے ۔ تیسرے سنت کے موافق استخارہ کرے اور ویسے بھی دعا کرے پھر جو دل میں آئے اس پر توکلا علی اللہ عمل کرے ۔ اس طریقہ سے تفویض مطلق کی صورت میں پیش آمدہ ممکنہ خطرات سے تحفظ ممکن ہوگا ۔ (**الحیلة الناجزة جزء ص ۵۳**) تفویض طلاق کے مسئلہ میں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہ کی کتاب **الحیلة الناجزة** کے باب - اول بابت، تفویض طلاق کو رہنما بنایا جاسکتا ہے ۔

تفویض طلاق کے بعد شوہر کو رجوع کرنے کا حکم

اگر شوہر بیوی کو طلاق کا اختیار تفویض کردے تو پھر شوہر کے لئے اس سے رجوع کرنا درست نہیں ہے،

البتہ اگر شرائط نامہ میں شوہر رجوع کی بھی شرط لگالے اور طرفین اس کو منظور کرلیں تو رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

وفی الدر المختار علی هامش رد المحتار و لا يملك الزوج الرجوع عنه ای عن التفويض بانواعه الثلاثة لما فيه من معنى التعليق (ج ٢ ص ٥٢٨) و في رد المحتار قوله بانواعه الثلاثة ای التخيير و الامر باليد و المشية (ج ٢ ص ٧٨٥)

شوہر کے طلاق دینے اور نہ دینے کی صورت میں اختلاف مہر کا حکم

اگر عقد نکاح کے وقت عورت کی طرف سے اس طرح شرط لگادی جائے کہ اگر شوہر بیوی کو طلاق دے گا تو مہر بیس ہزار روپے ہوگا اور طلاق نہ دینے کی صورت میں دس ہزار روپے ہوگا، یا اس عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح کرے گا تو مہر تیس ہزار روپے ہوگا اور منکوحہ کے ہوتے ہوئے دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی صورت میں مہر پندرہ ہزار روپے ہوگا، تو اس طرح شرائط عائد کرنے میں نکاح کے انعقاد کے اندر شرعاً کوئی شبہ نہیں ہے، مگر مہر کے سلسلہ میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے۔ صاحبین حسب شرائط نامہ مہر مسمی کے وجوب کے قائل میں، اور امام صاحب شرط اول کو پورا کرنے کی صورت میں مہر مسمی اور شرط اول کو پورا نہ کرنے کی صورت میں مہر مثل کے وجوب کے قائل ہیں۔ تمام ہی فقہا کرام نے امام صاحب کے قول کو مفتی بہ اور قابل عمل قرار دیا ہے۔

کثرت طلاق کی وباء کو روکنے کے لیے صاحبین کے قول کو اختیار کرنے کا حکم

اس میں کوئی شک نہیں کہ کثرت طلاق کی وباء عام ہوتی جارہی ہے، اور عوام الناس معمولی معمولی باتوں پر بلا خوف و خطر طلاق دیتے ہیں۔ جو ایک تشویشناک امر ہے، جس کا سد باب وقت کی اولین اور اہم ضرورت ہے، تو اس سلسلہ میں علماء کرام اور زعماء ملت کی اولاً ذمہ داری یہ ہے کہ معاشرہ کو نکاح کی عظمت و وقعت اور طلاق کی مذمت و قباحت سے روشناس کرائیں، اور اس موضوع سے متعلق قرآن و حدیث کی تصریحات سے عوام الناس کو واقف کرایا جائے تاکہ کثرت طلاق سے رکاوٹ ہوسکے جب معاشرہ اسلامی ہوگا اور نکاح کی عظمت قلوب میں جاگزیں ہوگی تو اس قسم کے امراض قبیحہ سے خود ہی رکاوٹ ہو جائے گی، بصورت دیگر ارباب افتاء کی معتدبہ جماعت تمام حالات کی نزاکتوں پر غور کرکے صاحبین کے قول پر بھی فتوی دینے کے مجاز ہیں۔

وفی الدر المختار علی هامش ردا المحتار نکحها بالف علی ان لا یخرجها من البلد او لا یتزوج او نکحها علی الف ان اقام بها و علی الفین ان اخرجها فان وفی بما شرطه فی الصورة الاولی و اقام بها فی الثانیة فلها الالف لرضاها به … و الا یوف ولم یقم فمهر المثل لفوت رضاها بفوات النفع ولکن لا یزادالمهر فی المسئلة الاخیرة علی الفین و لا ینقص من الف لا تفاقهما علی ذالک … وقالا الشرطان صحیحان (ج ۱۔ص ۳۲۵۔۳۲۶)وهدایة ج ۲ ص ۳۰۹)

وفی الهندیة ولو تزوج امراة علی الف ان لم یکن له امراة و علی الفین ان کانت له امراة او تزوجها علی الف ان لم یخرجها من بلدها۔ و علی الفین ان اخرجها منها۔ و تزوجها علی الف ان کانت مولاة و علی الفین ان کانت عربیة و ما اشبه ذالک فلا شک ان النکاح جائز و اما المهر فالشرط الاول جائز بلاخلاف۔ فان وقع الوفاء به فلها ما سمی علی ذلک الشرط۔ وان لم یقع الوفاء به فان کان علی خلاف ذلک او فعل خلاف ماشرط۔ فلها مهر مثلها لا ینقص من الاقل و لا یزاد علی الاکثر۔ وهذا قول ابی حنیفة رحمه الله تعالی۔ وقال ابو یوسف و محمد رحمهما الله تعالی۔ الشرطان جائزان (هندیة ج ۱ ص ۳۰۷۔۳۰۸ ؛ تاتار خانیة ج ۳ ص ۱۰۱۔۲۱۰ بحر ج ۳ ص ۱۵۹۔۱۷۰ ؛ فتح القدیر ج ۳ ص ۲۳۱۔۲۳۲)

عقد نکاح میں عورتوں کی طرف سے اعلی تعلیم اور ملازمت کی شرط کا حکم

نکاح کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد عفت و عصمت اور حیاء کے ساتھ زندگی گزارنا بھی ہے۔ اگر نکاح کرنے کے بعد بھی عفت و عصمت اور حیاء کا لحاظ نہ کیا گیا تو یہ مقاصد نکاح کے خلاف ہوگا۔ اس لئے اگر عورت عقد نکاح میں شوہر سے یہ شرط لگائے کہ مجھے میرا شوہر اعلی تعلیم، مثلا عورتوں کے امراض مخصوصہ کی ماہر ڈاکٹر خاتون ہونا، جو وقت کی ضرورت ہے، اور سرکاری ملازمت سے نہیں روکے گا، تو اگر اس شرط کو پورا کرنے میں بے پردگی اور بے حیائی ہوتی ہو اور شوہر عورت کی عزت و آبرو اور عصمت و عفت کو محفوظ نہ سمجھتا ہو تو یہ شرط لازم الایفاء نہیں ہے اور شوہر کو اس کی خلاف ورزی کرنی چاہیئے ورنہ گنہ گار ہوگا اور اگر اعلی تعلیم کے حصول اور سرکاری ملازمت سے وابستہ ہونے کی صورت میں شرعی پردہ اور حیاء کا مکمل لحاظ کیا جاتا ہو اور شوہر مطمئن بھی ہو تو اس شرط کو پورا کرنا جائز ہوگا۔

والله سبحانه وتعالی اعلم بالصواب و علمه اتم و احکم اللهم ارنا الحق حقا و ارزقنا اتباعه و ارنا الباطل باطلا و ارزقنا اجتنابه اللهم اهدنا الصراط المستقیم۔

اشتراط فی النکاح

(مولانا عبد الرحمان، چھاپی)

(۱) پہلی قسم (یعنی ایسے شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا وغیرہ) کی شرط لگانے یا نہ لگانے میں شرعا کوئی فرق نہیں ہے دونوں صورتوں میں نکاح صحیح منعقد ہوجائے گا اور شرائط کا پورا کرنا شرعا لازم ہوگا۔ جیسا کہ الکوکب الدری میں ہے۔

ما یوجبه الزوج من غیر اشتراط کالنفقة لها و السکنی فهذا یجب الایفاء به و ان لم یشترط ۱۔۳۳۲)

(۲) الف: دوسری قسم (یعنی نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، مثلا شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان ونفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا وغیرہ کی شرائط لگانا جائز نہیں ہے۔ اگر وقت نکاح اس قسم کی شرائط لگادی گئیں تو شرعا نکاح صحیح و منعقد ہوجائے گا اور شرائط باطل و لغو ہوجائیں گی ان کا پورا کرنا لازم و جائز نہیں ہے۔

قال القسطلانی تحت حدیث احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج۔ المراد شروط لا تنافی مقتضی عقد النکاح بل تکون من مقاصده کشروط العشرة بالمعروف و ان لا یقصر شئی من حقوقها اما شروط یخالف مقتضاه کشرط ان لا یتسری علیها و لا یسافر بها فلا یجب الوفاء به بل یلغو الشروط و یصح النکاح بمهر المثل (بحواله امداد الفتاوی ۲۔ ۱۸۷)

اور در مختار میں ہے :

ولکن لا یبطل النکاح بالشرط الفاسد و انما یبطل الشرط دونہ۔ یعنی لو عقد مع شرط فاسد لم یبطل النکاح بل الشرط (شامی ۳۔۵۳)

(۳) ب: تیسری قسم (یعنی نکاح کے وقت ایسے شرائط عائد کرنا جو مذکورہ بالا دونوں قسم کے شرائط کے علاوہ ہوں۔ ان کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی۔ مثلا عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا۔ یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا وغیرہ) کی شرائط کا حکم یہ ہے کہ ایسے شرائط کے ساتھ نکاح شرعا صحیح و منعقد ہوجائے گا۔ اور جو شرائط مقتضاء عقد یا شرع کے خلاف نہ ہوں ان شرائط کو لگانا صحیح اور پورا کرنا واجب ہوگا۔ اور جو شرائط مقتضاء عقد کے خلاف ہوں ان کو لگانا صحیح نہیں ہے اور ان کا پورا کرنا بھی لازم نہیں ہے۔ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں۔ "جو شرط خلاف شرع نہ ہو اس کا پورا کرنا واجب ہے اور جو خلاف شرع ہو اس کا پورا کرنا واجب نہیں"۔ "غیر مشروع شرط ٹھہرانا جائز نہیں اور مشروع واجب الوفاء ہے" (**امداد الفتاوی ۲۔ ۱۸۷**) دوسرا نکاح نہ کرنے کی شرط اور عورت کو آبائی وطن سے نہ نکالنے کی شرط پر علامہ زیلعی حنابلہ کے مقابلہ میں بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولنا قولہ علیہ الصلوۃ و السلام کل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل و لیس فیہ ھذہ الشروط وقال علیہ الصلوۃ و السلام المسلمون عند شروطھم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا و ھذہ الشروط تحرم الحلال کالتزوج و المسافرۃ بھا و التسری و نحو ذالک فکانت مردودۃ (تبیین الحقائق ۱۔۱۳۹)

لہذا دوسرا نکاح نہ کرنے کی شرط اور عورت کو اس کے آبائی وطن سے نہ نکالنے کی شرط شرعا لازم الایفاء نہیں ہے کیونکہ یہ شرطیں شرع کے خلاف ہیں۔ الکوکب الدری میں ہے:

و ما ینافی کتاب اللہ و نص رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم فھذہ لا یجوز العمل بھا و ان اشترط (۱۔۳۳۶)

(ج) عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، یا فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اور شوہر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے تو شرعا عورت کو طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا۔ در مختار میں ہے۔ **نکحھا علی ان امرھا بیدھا صح (شامی ۳۔ ۳۲۹)** اور شوہر کو تفویض طلاق

کے بعد اس تفویض سے رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا۔ بلکہ تفویض طلاق کے بعد عورت طلاق کی مالک ہوجاتی ہے (الحیلة الناجزة ۳۲) اور در مختار میں ہے :

و لایملک الزوج الرجوع منه ای عن التفویض بانواعه الثلاثة لما فیه من معنی التعلیق و فی رد المحتار (قوله بانواعه الثلاثة (ای التخییر و الامر بالید والمشیة (شامی ۳۔۳۳۷)

نکاح میں شرط کی تین صورتوں کے احکام

(۱) اگر عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں اور اس تحریر پر طرفین کے دستخط ہوجائیں تو ان شرائط کے معتبر و مفید ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت و نسبت موجود ہو، مثلاً لکھا جاوے کہ اگر میں فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور پھر شرائط اقرار نامہ ہذا میں سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مسماۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا پھر کسی وقت چاہے تو اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجاوے ، اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ لکھی گئی تو یہ اقرار نامہ محض بے کار ہوگا۔ اس کی رو سے عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ **کما فی الحیلة الناجزة ص ۳۱**

(۲) اگر عقد نکاح میں ہی ان شرائط کو زبانی ذکر کیا جائے تو ان کے صحیح و معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے مشروط ہو اور قبول مرد کی جانب سے ہو اور اگر ایسا نہ کیا گیا بلکہ ابتدائے کلام یعنی ایجاب مرد کی جانب سے ہوا اور عورت کی جانب سے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرائط لگائی گئیں تو نکاح بلا کسی شرط کے صحیح ہو جائے گا اور شرائط بالکل بے کار و لغو ہوں گی۔ در مختار میں ہے :

نکحها علی ان امرها بیدها صح۔ و فی رد المحتار (قوله صح) مقید بما اذا ابتدات المراة فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق فقال الزوج قبلت۔ اما بدا الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدها کما فی البحر عن الخلاصة و البزازیة (شامی ۳۔۳۲۹)

اگر ایجاب عورت ہی کی طرف سے ہو اور شرط تفویض نہ لگائی ہو پھر مرد نے قبول میں شرط تفویض کا اضافہ کردیا تب بھی تفویض صحیح ہوگئی (**الحیلة الناجزة ص ۳۳**)

(۳) عقد نکاح کے بعد کوئی شرائط نامہ شوہر سے لکھوایا جاوے تو یہ صورت بھی صحیح و درست ہے (الحیلۃ الناجزۃ ص ۳۳)

تفویض طلاق و اختیار کے بیجا استعمال کے سدباب اور مصالح شرع کی حفاظت کے لئے تفویض کے ساتھ

مزید احتیاط کے لئے قیدیں بڑھانا درست ہے ۔

(۱) طلاق کے غلط استعمال کو روکنا امام ابو حنیفہ کے قول کو اختیار کرنے سے بھی حاصل ہوسکتا ہے، کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک جس مہر کا ذکر پہلی شرط کے ساتھ کیا گیا ہو اس کا تسمیہ صحیح ہوتا ہے اور پہلی شرط پائی جانے کی صورت میں متعین کردہ مہر (مہر مسمی) لازم ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں ذکر کردہ مہر کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ دوسری شرط پائی جانے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ مہر مسمی سے متجاوز نہ ہو۔ لہذا جس شرط پر زیادہ مہر مقرر ہو اس کو پہلے ذکر کیا جائے یعنی اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر پچاس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہے ۔ تو اس صورت میں چونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مہر میں پہلی شرط معتبر ہے اور شوہر اگر پہلی (یعنی عورت کو طلاق دیتا ہے) شرط پوری کرتا ہے تو عورت (کثیر رقم) مہر مسمی کی حقدار بنے گی اس لئے شوہر کثیر رقم (مہر مسمی) سے بچنے کے لئے پہلی شرط واقع ہونے نہیں دے گا، اس طرح دوسری شرط پائی جائے گی اور عورت کو مہر مثل ملے گا، بشرطیکہ وہ مہر مسمی سے زیادہ نہ ہو۔

ولو تزوجها على الف ان اقام بها و على الفين ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف و ان اخرجها فلها مهر المثل لا يزاد على الفين و لا ينقص عن الالف و هذا عند ابى حنيفة وقالا الشرطان جميعا جائزان حتى كان لها الالف ان اقام بها و الفان ان اخرجها(۲۔ ۳۷۹)

(۲) اس صورت میں پہلی شرط معتبر و لازم العمل ہوگی ۔ یعنی اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو عورت مہر تیس ہزار (مہر مسمی) کی حقدار ہوگی اور اگر اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو عورت مہر مثل کی مستحق ہوگی، جو پندرہ ہزار سے کم نہ ہو اور تیس ہزار سے زیادہ بھی نہ ہو (بحوالہ بالا)۔

(۳) اگر کوئی عورت اپنے نکاح کے وقت یہ شرط لگاتی ہے کہ شوہر اس کو لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا ۔ یا اگر آئندہ اس کو کوئی مناسب ملازمت ملے تو شوہر اس کو ملازمت سے نہیں روکے گا ۔ ایسی شرط لگانا جائز نہیں ہے، کیونکہ عورت کا نان و نفقہ شوہر کے ذمہ شرعا واجب ہے، لہذا اس کو ملازمت کے لئے نکلنا جائز نہیں ہے ۔ اس کے باوجود اس شرط کے ساتھ نکاح ہوا ہے تو شرعا نکاح صحیح و منعقد ہوجائے گا، اور شرط باطل و لغو ہوجائے گی اس کا پورا کرنا شوہر کے ذمہ لازم و جائز نہیں ہے اور اگر شوہر اس شرط کو قبول کرنے کے باوجود عورت کو سلسلہ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے یا نئی ملازمت سے روکتا ہے تو عورت کے لئے شوہر کے حکم کی تعمیل واجب ہے ورنہ گنہگار ہوگی ۔

فقط اللہ سبحانہ و تعالی اعلم بالصواب۔

اشتراط فی النکاح

مولانا عبد القیوم پالنپوری القاسمی ☆

ایسی شرائط عقد نکاح کے وقت لگانا جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہے ، اسی کو شرط کی صورت میں ذکر کردینا ، مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر پر رہے گا۔ اس قسم کی شرائط لگانے سے عقد نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ عقد نکاح صحیح ہوجائے گا۔ اور اس قسم کی شرائط لگائیں یا نہ لگائیں ہر حال میں ان کا پورا کرنا ضروری رہے گا۔ چنانچہ **الکوکب الدری ۱۔ ۳۳۶** پر لکھا ہے :

" **ما یوجبه الزواج من غیر اشتراط کالنفقة لها و السکنی۔ فهذا یجب الایفاء به و ان لم یشترط** "

جن چیزوں کو عقد نکاح بغیر شرط کے واجب کرتا ہے ، جیسے بیوی کے لئے نفقہ اور سکنی ، پس ان چیزو کو پورا کرنا ضروری ہے اگرچہ شرط نہ لگائی ہو۔

(الف) نکاح کے وقت ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو ، (مثلا شوہر کے ذمہ بیوی کا نان و نفقہ نہیں ہوگا) درست نہیں ہے ، اگر اس قسم کی شرائط کے ساتھ کیا گیا تو نکاح منعقد ہوجائے گا ، البتہ یہ شرائط لغو ہوجائیں گی اور ان کو متعلقہ فریق پر پورا کرنا ضروری نہیں ہے ۔

و فی الدر المختار ، ما یصح و لا یبطل بالشرط الفاسد .. القرض و الهبة و الصدقة و

☆ استاذ فقہ و حدیث جامعہ تدریسیہ ۔ کاکوسی ۔ مهسانہ ۔ گجرات

النکاح ... الخ ۔ و فی الشامیۃ (قولہ و النکاح) کتزوجتک علی ان لا یکون لک مھر ۔ فیصح النکاح و یبطل الشرط (شامی ۔ ۲ ۔ ۳۱۷ ۔ ۳۱۶) وفی اوجز المسالک ما یبطل الشرط ویصح العقد مثل ان یشترط ان لا مھر لھا ۔ وان لا ینفق علیھا ۔ وان لا یطاھا ۔ او شرط علی المراۃ ان تنفق علیہ او تعطیہ شیئا ۔ فھذہ الشروط کلھا باطلۃ و العقد صحیح (اوجز المسالک ۔ ۲ ۔ ۲۷۵)

(ب) اور تیسری قسم (یعنی اوپر مذکورہ شرائط کے علاوہ ایسی شرط لگانا کہ جس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہو جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا ۔ اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی ہو مثلاً مرد اس عورت کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا ۔ وغیرہ) کی شرائط کا حکم یہ ہے کہ ایسی شرائط کے ساتھ نکاح بھی صحیح و منعقد ہوجاتے گا ۔ اور جو شرائط خلاف شرع نہ ہوں ان کو لگانا اور پورا کرنا واجب ہے اور ان میں جو شرائط خلاف شرع ہوں ان کو عقد نکاح میں لگانا جائز نہیں اور ان کو پورا کرنا بھی واجب نہیں ۔ جیسا کہ حضرت تھانوی نے ایک فتوی کے جواب میں لکھا ہے ۔ جو شرط خلاف شرع نہ ہو اس کا پورا کرنا واجب ہے اور جو خلاف شرع ہو اس کا پورا کرنا واجب نہیں ۔ غیر مشروع شرط ٹھہرانا جائز نہیں ۔ اور مشروع واجب الوفاء ہے الخ ۔ (**امداد الفتاوی ۲ ۔ ۲۰۰**) اور حضرت مولانا یحیی صاحب کاندھلوی حضرت گنگوہی کے درسی افادات " **الکوکب الدری** " میں تحریر فرماتے ہیں :

و الحاصل ان الشروط ثلثۃ اصناف ۔ ما یوجبہ الزواج من غیر اشتراط کالنفقۃ لھا و السکنی فھذا یجب الایفاء بہ و ان لم یشترط ۔ وما ینافی کتاب اللہ ونص رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم فھذہ لا یجوز العمل بھا و ان اشترط و ما لیس من القسمین ۔ فھی مباحۃ اتیانھا و ترکھا ۔ فھذہ یجب الایفاء بھا اذا اشترط ۔ و ان لم یشترط لا ۔ (الکوکب الدری ۱ ۔ ۳۳۷)

اور خلاصہ یہ ہے کہ شرائط تین قسم پر ہیں ۔ اول وہ شرائط جن کو عقد نکاح بغیر شرط کے واجب کرتا ہے جیسے بیوی کا نفقہ اور سکنی ۔ ان کا پورا کرنا ضروری ہے ۔ اگرچہ شرط نہ لگائی گئی ہو ۔ اور دوم وہ شرائط جو کتاب اللہ و سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف ہوں ۔ ان پر عمل جائز نہیں اگرچہ شرط لگائی گئی ہو ۔ سوم وہ شرائط جو ان دو قسموں میں سے نہیں ہیں ۔ پس ان کا لگانا اور ترک کرنا دونوں مباح ہیں ۔ پس اگر ان کی شرط لگائی گئی تو پورا کرنا واجب ہے اور اگر ان کی شرط نہیں لگائی تو پورا کرنا واجب نہیں ۔

اور تیسری قسم کے شرائط پوری کرنے کی صورت میں شوہر پر مہر مسمی واجب ہوگا ۔ البتہ اگر ان شرائط کو پورا نہیں کیا تو شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا یا مہر مسمی ۔ اس بارے میں تفصیل ہے کہ اگر مہر مسمی مہر مثل کے مساوی یا زیادہ ہے یا مہر مسمی مہر مثل سے کم ہے لیکن عورت یا اس کے ذی رحم محرم کے علاوہ کے لئے منفعت

کی شرط لگائی یا مہر مسمی کم ہے اور عورت کے لئے نقصان کی شرط لگائی ہے تو ان تین صورتوں میں مہر مسمی واجب ہوگا۔

کما فی البحر، لان المسمی لو کان مثل مھر المثل او اکثر منہ و لم یوف بما وعد فلیس لھا الا المسمی کذا فی غایۃ البیان — لو شرط مع المسمی منفعۃ لاجنبی ولم یوف۔ فلیس لھا — و لا یخفی ان حکم ما اذا شرط مع المسمی ما یضرھا۔ کالتزوج علیھا۔ انہ لیس لھا الا المسمی مطلقا بالاولی (البحر الرائق ۳۔۱۷۲)

اور اگر مہر مسمی مہرِ مثل سے کم ہو اور عورت یا اس کے کسی ذی رحم محرم کے لئے کسی منفعت کی شرط لگائی گئی ہے اور وہ منفعت شوہر کے فعل پر موقوف ہو اور مباح الانتفاع ہو اور اس منفعت کی شرط کو پورا نہیں کیا تو شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا۔

کما فی البحر، ان یسمی لھا قدرا و مھر مثلھا اکثر منہ و یشترط منفعۃ لھا او لابیھا او لذی رحم محرم منھا۔ فان وفی بما شرط۔ فلھا المسمی — و الا فمھر المثل لانہ سمی ما لھا فیہ نفع۔ فعند فواتہ ینعدم رضاھا بالمسمی فیکمل مھر مثلھا کما اذا شرط انہ لا یخرجھا او لا یتزوج علیھا او ان یکرمھا۔ الخ۔ البحر الرائق ۳۔۱۷۱)

(ج) اس قسم کی شرط لگانا شرعاً صحیح اور معتبر ہے۔ اور اس صورت میں عورت کے لئے اختیار ہوگا کہ ان شکلوں میں اپنے اوپر طلاق واقع کرلے۔ اگر شوہر بیوی کو طلاق کا حق تفویض کرنے کے بعد اس تفویض طلاق کو ختم کرنا چاہے تو اس کو ختم کرنے اور رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا۔ بلکہ تفویض طلاق کے بعد عورت طلاق کی مالک ہوجاتی ہے۔

وفی الدر المختار، نکحھا علی ان امرھا بیدھا صح۔ الخ۔ وفی العالمگیریۃ ولیس للزوج ان یرجع فی ذلک و لا ینھاھا عما جعل الیھا و لا یفسخ (۲۔۷۵) و فی الدر المختار۔ لا یملک الزوج للرجوع عنہ ای عن التفویض بانواعہ الثلاثۃ۔ قال الشامی (قولہ الثلاثۃ) ای التخییر و الامر بالید و المشیئۃ۔ اھ۔ (الحیلۃ الناجزۃ ص ۳۷)

سوالنامہ میں مذکورہ تینوں صورتوں میں تفویض طلاق درست ہے، اور الحیلۃ الناجزۃ دس صفحات میں تینوں صورتوں کے احکام مع شرائط اور مزید احتیاطی قیود کے ساتھ مفصل بیان کیا ہے۔ جو کافی اور شافی ہے۔ اس لئے اس کے جواب کی ضرورت نہیں ہے۔

(۱۔۲) عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہے۔ یا اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر لے ا ۔

منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر اس کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہ کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں مذکورہ طریقہ سے مہر طے کرنا درست اور معتبر ہے۔ البتہ امام صاحب کے راجح قول کے مطابق شرط اول کے پائے جانے کی صورت میں مہر مسمی لازم ہوگا۔ اور شرط ثانی کے پائے جانے کی صورت میں شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا۔

امام ابو حنیفہ کے مذہب کو چھوڑ کر صاحبین کے قول کو فتوی کے لئے اختیار کرنا درست معلوم نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ کثرت طلاق کے واقعات کو روکنے کا مقصد امام صاحب کے قول پر عمل کرنے میں بھی حاصل ہوسکتا ہے۔ اس طرح سے کہ امام صاحب کے نزدیک اول ذکر کردہ شرط صحیح ہوتی ہے اور بعد میں ذکر کی ہوئی شرط باطل ہوتی ہے، لہذا جس شرط پر کثرت مہر مقرر ہے اس شرط کو شوہر سے پہلے کہلوائی جائے اور دوسری شرط بعد میں ذکر کرلے۔ اس صورت میں شوہر زیادہ مہر سے بچنے کے لئے پہلی شرط واقع ہونے نہیں دے گا۔ اور دوسری شرط پائی جائے گی۔ لہذا عورت کو مہر مثل ملے گا۔ اور اگر پہلی شرط پائی گئی تو زیادہ مہر عورت کو ملے گی۔

و فی المبسوط، و لو تزوجها علی الف درهم ان لم یکن له امراة و علی الفی درهم ان کانت له امراة او علی الف درهم ان لم یخرجها من الکوفة و علی الالفین ان اخرجها او قدم شرط الالفین فی الفصلین، فعند ابی حنیفة رحمه الله المذکور او لا صحیح فی الوجهین و الثانی فاسد۔ الخ۔ و انما جوز الشرط الاول دون الثانی لان موجب العقد مع بقائه قد تم بذکر الشرط الاول او استقر بذلک۔ فیذکر الشرط الثانی قصد تغییر موجب العقد مع بقائه فلا یکون صحیحا (مبسوط ۵۔۹۰)

(۳) ایسی عورت جس کا شوہر نہ ہو اور نہ باپ ہے اور نہ ہی کوئی دوسرا رشتہ دار ہے جو اس کی معاشی کفالت کرسکے اور نہ خود اس عورت کے پاس اتنا مال ہے جس کے ذریعہ وہ اپنی ضروریات پوری کرسکے۔ اس صورت میں عورت کے لئے بقدر ضرورت کسب معاش کے لئے شرعی پردہ کی پابندی کے ساتھ گھر سے نکلنا جائز ہے۔ اگر ایسی صورت حال نہیں ہے تو عورت کے لئے اس کی اجازت نہیں ہے کہ وہ کسب معاش و ملازمت کے لئے گھر سے نکلے۔ **(فقہی مقالات ص ۲۳۹ مولانا تقی عثمانی)**

لہذا اگر کوئی عورت اپنے نکاح کے وقت شرط لگاتی ہے کہ شوہر اس کو ملازمت سے نہیں روکے گا۔ یا آئندہ کوئی ملازمت مل گئی تو شوہر منع نہیں کرے گا۔ تو شرعا ایسی شرائط باطل اور لغو ہوں گی۔ جن کا پورا کرنا شوہر پر جائز نہیں ہے۔ ایسی صورت میں اگر شوہر سلسلہ ملازمت کے ختم کرنے کا حکم دیتا ہے یا نئی ملازمت سے روکتا ہے تو شوہر کے حکم کی تعمیل عورت پر واجب ہے۔

اشتراط فی النکاح

مفتی محمد معزالدین ٭

۱۔ ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی ہے بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو، مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا، درست نہیں ہے۔

الف ۔ ۲۔ اسی طرح مرد کا یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ لازم نہیں ہوگا شرعاً درست نہیں ہے، اور اگر کوئی یہ شرط لگا بھی دے تو وہ قابل ایفاء نہ ہوگی، اور مذکورہ دونوں صورتوں میں نکاح صحیح ہو جائے گا، البتہ شروط فاسدہ باطل ہوجائیں گی **" النکاح المؤبد الذی لا توقیت فیہ لا تبطلہ الشروط الفاسدۃ "** (بدائع ج ۲ ص ۲۸۵)

ب ۔ ۳۔ تیسری قسم کی وہ شرطیں جو مذکورہ دونوں صورتوں میں نہ پائی جاتی ہوں، اگر وہ وقت نکاح ذکر کی جاتی ہیں تو اس سلسلہ میں ائمہ احناف کا اختلاف ہے، صاحبین کے پاس وہ شرطیں بھی قابل ایفاء ہیں، اور امام زفر کے پاس دونوں شرطیں قابل اعتبار نہیں، البتہ نکاح صحیح ہوجائے گا (ہدایہ، عالمگیری وغیرہ)

ج ۔ عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اور شوہر اس کو تسلیم کرلے تو یہ صورت شرعاً تفویض طلاق کی ہے جو ائمہ احناف کے نزدیک درست ہے اور عورت کو اس صورت میں ایقاع طلاق کا اختیار حاصل ہوگا، اور اگر شوہر

٭ استاذ مدرسہ عربیہ دارالعلوم، اورنگ آباد، مہاراشٹر

طلاق کا حق تفویض کرنے کے بعد اس تفویض طلاق کو ختم کرنا چاہے تو شرعا شوہر کو اس کا اختیار باقی نہیں رہتا ہے (عالمگیری، جوہرہ، در مختار)

نکاح میں شرط کی جو تین صورتیں ذکر کی گئی ہیں وہ تینوں بھی درست ہیں، البتہ ان کی کچھ شرائط ہیں جو ذکر کی جاتی ہیں۔

۱۔ مثلاً عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر دستخط طرفین کے ہوجائیں اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ اس تحریر میں اضافت الی النکاح ہو۔ یعنی اگر فلاں بنت فلاں سے نکاح کروں اور حسب ذیل شرائط میں سے کسی ایک کے بھی خلاف کروں تو مسماۃ فلاں بنت فلاں کو اختیار ہوگا کہ وہ اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرلے، (**شامی ج ۲ ص ۸۱۳ عالمگیری ج ۲ ص ۲۲۱**)

۲۔ عقد نکاح ہی میں ان شرائط کا ذکر کیا جائے، عقد نکاح سے پہلے ہی سے شرائط وغیرہ کو طے نہ کیا گیا ہو تو اس صورت میں لازم یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو اور وہ مشروط ہو تفویض طلاق کے ساتھ تب ہی تفویض صحیح ہوگی ورنہ تو تفویض طلاق صحیح نہیں ہوگی، چنانچہ ایجاب عورت ہی کی جانب سے ہو لیکن مشروط نہ ہو یا ایجاب مرد کی جانب سے ہو اور قبول مشروط ہو ہر دو صورتوں میں تفویض طلاق صحیح نہیں ہوگی۔ (در مختار، عالمگیری وغیرہ)

۳۔ عقد نکاح کے بعد طرفین کی جانب سے کوئی طلاق نامہ تحریر کریں اور اس پر شوہر سے دستخط لے لیں جسے شوہر منظور کرتے ہوئے دستخط کردے تو یہ تحریر بھی شرعا تفویض طلاق کی ہوگی لیکن اس میں تمام اختیار شوہر کو ہوگا نکاح پہلے صحیح ہوچکا ہے، اب اگر شوہر اس کو تسلیم نہ کرے تو نکاح کے صحیح ہونے پر کسی قسم کا اثر نہیں ہوگا، لہذا یہ شکل اس عورت کے لئے مفید ثابت ہوسکتی ہے جو وقت نکاح شرائط تفویض نکاح نہ لگاسکی ہو۔ چنانچہ اس صورت میں اگر شوہر ان شرائط کو تسلیم نہ کرے تو اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا ہے۔

اب ان مذکورہ تینوں صورتوں کے اختیار میں چند شرائط و ضوابط کا لحاظ کرنا ضروری ہے تاکہ مصالح نکاح کی حفاظت ہو اور مصالح شرعیہ ضائع نہ ہونے پائیں۔

شوہر کے ذمہ لازم ہے کہ وہ تحریر میں جو شرائط تحریر کرائے اس کے بارے میں خود بھی غور و خوض کرے اور اہل علم و فہم سے مشورہ کرلے تاکہ بعد میں پریشانی و پشیمانی نہ ہو، چونکہ شوہر کو تفویض طلاق کے بعد اس تفویض سے رجوع کا حق نہیں رہتا اور تفویض طلاق کے بعد عورت طلاق کی مالک بن جاتی ہے اس طرح مہر کے معاف کرنے کی شرط کا بھی کابین نامہ بطور خاص تحریر کروادے (**عالمگیری ج ۲ ص ۷۵**)

اسی طرح عورت اور اس کے ولی یا وکیل کے لئے لازم ہے کہ معلوم کرلے کہ اس کا بین نامہ کی شرائط قانونا معتبر ہیں یا نہیں۔ نیز اس کا بین نامہ کی رجسٹری کرلے تا کہ اس کی قانونی حیثیت ہوجائے۔ اسی طرح دونوں خاندانوں کے ان افراد پر بھی لازم ہے جو اس کا بین نامہ کو ترتیب دلوانے والے ہیں کہ وہ جب قاضی صاحب سے یا کسی بھی قاری النکاح سے یہ کا بین نامہ تحریر کرائیں تو اس میں حسب ذیل باتوں کا بطور خاص خیال رکھیں۔

۱۔ جس وقت عورت کی طرف سے وہ خود یا اس کا وکیل و ولی ایجاب کرے، یہ کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں کو تمہارے نکاح میں ۔۔۔ اس شرط پر دیا کہ جس وقت اس کو تم سے کوئی شدید تکلیف پہونچے گی جس کو فلاں فلاں (اس جگہ کم از کم دس آدمیوں کے نام بہ اتفاق آراء تحریر کریں) اشخاص میں سے دو تسلیم کرلیں اور طلاق دینا مناسب سمجھیں۔ یہ دونوں شرطوں کا بڑھادینا ضروری ہے۔

۲۔ اسی طرح تعلیق طلاق کی تحریر میں "اگر چاہے" لفظ استعمال نہ کیا جائے، ورنہ تفویض خاص اسی مجلس کے ساتھ مقید ہوجائے گی، اور مجلس کے ختم ہوجانے کے بعد عورت کو اختیار طلاق باقی رہے گا اور ایسے ہی "جب کبھی چاہے" کے الفاظ بھی استعمال نہ کریں ورنہ ہمیشہ کے لئے حق کہ اعادہ نکاح کے بعد بھی اس کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار رہے گا جب تک کہ تین طلاق پوری نہ ہوجائیں، جب کہ عورت کو ایسا اختیار دینا ضرورت سے زائد اور مصلحت کے خلاف ہے۔

۳۔ ایسے ہی تعلیق طلاق کی جو تحریر ہو اس میں عورت کو جو ایقاع طلاق کا حق دیا جائے اس کو موقت بالوقت کردینا چاہئے یعنی ایک ماہ یا دو ماہ، جیسے مسماۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا کہ وہ اسی وقت یا خلاف شرط تسلیم ہوجانے سے ایک ماہ تک جب چاہے اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کرکے اس نکاح سے الگ ہوجائے۔

۴۔ نیز تفویض طلاق میں ہمیشہ طلاق بائن لکھوائی جائے، طلاق ثلاثہ کبھی بھی نہ لکھوائی جائے۔

تفویض طلاق بوقت نکاح

عورت و مرد کے باوقار سمبندھ کو نکاح کہتے ہیں، شریعت اسلامیہ نے اس سمبندھ کو برقرار رکھنے اور پروان چڑھانے کو باعث اجر عظیم قرار دیا ہے۔ چنانچہ صلہ رحمی ایک بڑی نیکی ہے تو قطع رحمی گناہ کبیرہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض حالات میں انسانی معاشرہ کے لئے اصلاحی پہلو کے اعتبار سے اس کو لازم و واجب قرار دیا گیا ہے۔

جب یہ پہلو واضح ہوگیا کہ نکاح کا شریعت اسلامیہ ہی کی نہیں بلکہ دنیا کے تمام صحیح ادیان کی تعلیمات میں بلند مقام ہے اور اس کو عزت و وقار کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، تو اس سے یہ بھی بات صاف ہوگئی کہ اس کو ختم کرنا اور سلسلہ مناکحت کو قطع کرنا عام حالات میں کیسے پسندیدہ ہوسکتا ہے؟ چنانچہ اللہ کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے

اسی حقیقت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے " **ان ابغض المباحات عند اللہ الطلاق** " اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اس بابرکت قول سے جہاں طلاق کا عام حالات میں ابغض ہونا معلوم و ظاہر ہورہا ہے وہیں یہ بات بھی "المباحات " کے لفظ سے معلوم ہو رہی ہے کہ یہ عمل طلاق مخصوص حالات میں مخصوص الفاظ و کلمات کے ذریعہ انجام دینا نہ صرف مباح بلکہ ایک لازمی و لابدی امر بن جاتا ہے، نیز بدلتے ہوئے حالات اور زمانے کی نیرنگیوں نے اور انسانی طبقہ کی بے مہاری اور خیالات و تفکرات کی آزادی نے پورے انسانی طبقہ اور خاص طور پر اسلامی معاشرہ کو ایسا متاثر کیا ہے کہ وہ بیان سے باہر ہے، چنانچہ یہ صنف نازک جو مرد کے پہلو بہ پہلو رہ کر تو یقینا بہت سے عظیم کارنامے انجام دے سکتی ہے، لیکن جب میاں اور بیوی میں کسی وجہ سے ناچاقی ہوجائے اور دونوں کا مزاج آپس میں میل نہ کھائے تو مرد اس صنف نازک پر ظلم و زیادتی کے پہاڑ توڑتا ہے جو نہ صرف ناقابل برداشت بلکہ ناقابل بیان ہیں، کبھی بے رخی سے پیش آتا ہے تو کبھی زدو وکوب کرتا ہے، کبھی نان و نفقہ کے لئے اسے تڑپاتا اور ترساتا ہے تو کبھی بال بچوں کو چھوڑ کر پردیس چلا جاتا ہے، اور سالہا سال کے لیے لاپتہ ہوجاتا ہے، اگر اس کا پتہ مل جاتا ہے تو قاضی صاحب کے یا اہل خانہ کے بار بار اصرار پر نہ تو طلاق دیتا ہے اور نہ ہی خلاصی کو منظور کر کے مسئلہ کی یکسوئی کرتا ہے، بعض مرتبہ یتیم بچیوں کا نکاح اس کے چچا یا دوسرے اولیاء مال کی لالچ میں یا اس بوجھ کو سر سے جلد اتار پھینکنے کے ارادہ سے کسی نامناسب اور غیر موزوں جگہ پر کردیتے ہیں جس کو لڑکی ناپسند کرتی ہے، اسی طرح بعض مرتبہ مرد کو جنون یا کوئی ایسا مرض لاحق ہوجاتا ہے جس سے علیحدگی شرعا لازم ہوجاتی ہے، یہ وہ مسائل ہیں جن سے آج مسلم معاشرہ دوچار ہے جن کا حل تھا اور آج بھی ہے وہ دارالقضاء (شرعی اسلامی عدالت) لیکن ملک کی بڑھتی ہوئی آبادی، اور اس کے طویل و عریض رقبہ کے اعتبار سے ان دارالقضاؤں کا وجود ناکافی ہے۔ بلکہ بعض علاقے تو ان سے آج بھی خالی ہیں جبکہ مذکورہ مسائل کسی خاص علاقہ یا خطہ ارض سے ہی متعلق نہیں ہیں، اب اگر وہ اپنے نکاح کو فسخ کروانے کی غرض سے عدالت میں دعوی دائر کرے تو بعض دفعہ غیر مسلم حاکم اس کا فیصلہ کرتا ہے جو شرعا نافذ نہیں ہوتا ہے اور گاہے ماہے حاکم مسلم ہی فیصلہ کرتا ہے لیکن چونکہ وہ باضابطہ شرعی علوم سے واقف نہیں ہوتا ہے اس لئے شرعی قواعد کا لحاظ کئے بغیر ہی فیصلہ صادر کردیتا ہے جس کی وجہ سے اس کا فیصلہ قابل اطمینان نہیں ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا وجوہات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر اس قسم کی تحریر وقت نکاح لکھ کر اس پر زوجین و شاہدین سے دستخط کروائی جائیں جس میں طلاق کا اختیار عورت کو بعض شرائط کے ساتھ دیدیا جائے تاکہ وہ ظلم و زیادتی کی صورت میں اس دئے ہوئے طلاق کے حق کو استعمال کر کے شوہر کی مرضی نہ ہوتے ہوئے بھی آزاد ہوسکے۔ چنانچہ اس تحریر کو "کابین نامہ " کہتے ہیں، اور ضرورت کے تحت اس قسم کی تحریر سے کام لینا شرعا جائز ہے۔ بعض

حضرات نے اس کو نکاح معلق میں داخل کر کے اس پر شبہ کیا ہے حالانکہ یہ نکاح معلق ہرگز نہیں ہے بلکہ تفویض معلق ہے اور جو نکاح تفویض معلق سے مشروط ہو وہ نکاح بھی صحیح ہوجاتا ہے اور اس تفویض معلق کی شرط بھی لاگو ہوجاتی ہے جب کہ شوہر نے اسے قبول کرلیا ہو۔

البتہ ایک خاص بات کا اس جگہ خیال رکھا جائے، چونکہ عورت ناقص العقل والدین ہوا کرتی ہیں اور اس میں دور اندیشی اور انجام سے بے خبری ایک امر مشاہد ہے اس لئے ایقاع طلاق کو مطلقا اس کے قبضہ میں دے دینا خطرہ سے خالی نہیں ہوگا اس لئے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ تفویض طلاق میں کوئی قید ایسی لگادی جائے جس سے یہ خطرہ نہ رہے مثلا نکاح کے وقت عورت کی طرف سے خود یا اس کا ولی یا وکیل یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا میری مؤکلہ مسماۃ فلاں بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں بمعاوضہ مہر ۔۔۔ روپیہ سکہ رائج الوقت کے اس شرط پر دے دیا کہ جس وقت اس کو تم سے کوئی تکلیف شدید پہونچے گی جس کو فلاں فلاں (اس جگہ تقریبا دس آدمیوں کے نام بتراضی طرفین دونوں خاندانوں کے تحریر کئے جائیں) اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں اور وہ دونوں آدمی طلاق کو بالاتفاق مناسب بھی سمجھیں تو اس کے بعد معاملہ میرے یا اس کے اختیار میں ہوگا (اس جگہ مرد کے لئے ایک مفید بات یہ ہے کہ وہ مہر معاف کرنے کی شرط لگالے (البحر الرائق) کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے علیحدگی اختیار کرلے اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کو اس وقت حاصل ہوگا جب کہ وہ دونوں آدمی بالاتفاق تکلیف شدید کو تسلیم کرلیں اور طلاق کو مناسب سمجھیں (الحیلۃ الناجزۃ)۔

اب یہ کہ تفویض طلاق کی کتنی اور کیا کیا صورتیں ہوسکتی ہیں تو اس سلسلہ میں حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے "الحیلۃ الناجزۃ" میں تین صورتیں تحریر فرمائی ہیں۔ جو یہ ہیں۔

" تفویض طلاق کی تین صورتیں ہیں، ایک یہ کہ نکاح سے قبل کابین نامہ مع شرائط لکھوالیا جائے اور نکاح کے وقت اس پر دستخط لے لئے جاویں، دوسری صورت یہ کہ عین وقت عقد زبان سے کہلوالیا جائے، تیسری صورت یہ ہے کہ بعد نکاح ان شرائط کو لکھوا کر بعد میں دستخط حاصل کرلی جائیں "

اب پہلی صورت کے مفید اور معتبر ہونے کے لئے اس میں نکاح کی طرف اضافت ونسبت ضروری ہے، مثلا یہ تحریر کیا جائے کہ اگر میں فلاں بن فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور پھر شرائط مندرجہ اقرار نامہ ہذا میں سے کسی شرط کے خلاف کروں تو مسماۃ مذکورہ کو اختیار ہوگا کہ اس وقت یا پھر کسی وقت چاہے اپنے اوپر طلاق بائن واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجائے، اگر اس میں اضافت نہ ہو تو یہ شرط بے کار وبے فائدہ ہوگی۔

دوسری صورت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ضروری ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو (چاہے

خود عورت یا اس کا وکیل ولی) عقد نکاح کے وقت تمام شرائط ذکر کرے اور شوہر کی جانب سے قبول ہو۔

ان مذکورہ صورتوں میں آسان صورت جس میں عوام کے مغالطہ میں پڑنے کا اندیشہ نہیں ہے وہ صرف پہلی صورت ہے کہ عقد سے پہلے ہی ایسی تحریر لکھوالی جائے۔ البتہ اس میں لازم یہ ہے کہ اضافت الی النکاح ضرور ہونا چاہئے۔ یعنی یہ الفاظ ضرور لکھوائے جائیں کہ اگر میں فلاں بنت فلاں سے نکاح کروں اور پھر فلاں فلاں شرائط کے خلاف کروں ۔۔۔ الخ۔ اگر یہ اضافت نہ پائی گئی تو یہ تحریر کالعدم ہوگی۔

اب رہی بات ان شرائط کی جو تحریر میں ذکر کی جائیں تو اس سلسلہ میں اہل فہم و تجربہ کار۔ نیز قانون داں حضرات سے مشورہ کر لیا جائے۔ اور ان سے یہ معلوم کرلیا جائے کہ یہ شرائط قانون میں معتبر ہیں یا نہیں۔ اور حسب صراحت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی اس کابین نامہ کی رجسٹری بھی ہوجائے تو زیادہ بہتر ہے تاکہ بعد میں اس کو تسلیم کرنے یا نہ کرنے کا مسئلہ بھی موضوع بحث نہ بن سکے۔

آخری بات

کابین نامہ کی جو صورتیں ذکر کی گئیں ہیں ان پر عمل ان علاقوں میں جہاں پہلے سے نکاح کے وقت زوجین کو سیاہ جات دئے جاتے ہیں اور نکاح کا باضابطہ رجسٹرڈ ادارے منضبط و منظم ریکارڈ رکھتے ہیں بہت آسان ہے جیسے علاقہ مہاراشٹر و آندھرا پردیش وغیرہ۔ اور اس کی ضرورت ملک کے ان مقامات پر زیادہ محسوس کی جارہی ہے جہاں سرے سے دار القضاء کا کوئی باضابطہ نظم نہیں ہے۔ البتہ ملک کے وہ علاقے جہاں الحمد للہ دار القضاء قائم ہیں اور جو اصول شرعیہ کے مطابق مصروف خدمت ہیں عام لوگوں کا کام ہے کہ وہ اپنے اس قسم کے مسائل جس میں قضاء قاضی شرط ہے اس کو وہیں لے جائیں۔ اور قاضی صاحب کے شرعی فیصلوں پر عمل پیرا ہوں۔

اللہ تبارک و تعالی ہمیں ہر حالت میں شریعت مطہرہ پر عمل پیرا ہونے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

اشتراط فی النکاح

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی ٭

الحمد للہ و الصلاۃ و السلام علی رسول اللہ وعلی الہ وصحبہ اجمعین اما بعد

النکاح لا یبطل بالشروط الفاسدۃ (المختصر القدوری مع حاشیۃ التنقیح الضروری ص ۱۷۳) کے تحت :

(الف) سوال نمبر (۱) اور (۲) کا نکاح پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا بہرکیف عورت کا نفقہ مرد پر واجب ہوجاتا ہے

(ب) سوال نمبر (۳) ان شرائط سے نکاح کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا مگر لازم الایفاء ہیں۔

(ج) تفویض طلاق سے مصالح شرع ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، اس لئے اس کے ساتھ احتیاط کے طور پر مزید شرائط لگائی جاسکتی ہیں تاکہ بیجا تصرف نہ ہو۔

(۱) اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہے، کے سلسلے میں طلاق کے واقعات کو روکنے کے لئے صاحبین کے قول کو فتوی کے لئے اختیار کیا جاسکتا ہے۔ " **لان کل واحد منھما مفید فیصحان جمیعا** " **(شرح وقایۃ حاشیۃ الچلبی کتاب النکاح ص ۲۸)**

(۲) سوال نمبر، دونوں شرطیں معتبر اور لازم العمل ہوں گی۔

٭ استاذ مرکز الدراسات الاسلامیہ، میسور کرناٹک

(۳) اگر عورت نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگاتی ہے کہ شوہر اسے لگی ہوئی ملازمت سے نہ روکے گا، یا آئندہ کوئی مناسب ملازمت مل جائے تو شوہر ملازمت سے نہیں روکے گا، تو ہندوستان کے موجودہ اقتصادی اور سماجی مصالح کے پیش نظر شوہر کے لئے اس کی پابندی ضروری ہوگی۔ اور اگر عورت کی جملہ ضروریات پوری نہیں کی جاسکتیں، اس پر شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری نہیں ہے۔

اشتراط فی النکاح

مولانا نذر توحید مظاہری ☆

۱۔ عقد نکاح میں کوئی ایسی شرط جس کا خود عقد مقتضی ہو، لگانے سے نکاح منعقد ہوجائے گا اور جائز ہوگا اور اس شرط کو بطور صراحت شمار کیا جائے گا۔

۲۔ نکاح میں کوئی ایسی شرط لگانا جو مقتضاء عقد کے منافی ہو تو شرط باطل اور نکاح منعقد ہو جائے گا۔

۳۔ عقد نکاح میں کوئی شرط لگانا جو نہ مقتضاء عقد کے مطابق ہو نہ منافی ہو، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا، یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، تو ایسی شرط کی پاسداری شوہر پر لازم ہوگی (**ھدایۃ ج ۱ ص ۳۲۹**)۔

(الف) دوسری قسم کی شرط لگانا شرعاً لغو ہے، اس طرح کی شرط لگانے سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے اور ایسی شرط کا ایفاء متعلقہ فریق کے لئے لازم و ضروری نہیں۔

(ب) تیسری قسم کی شرط معتبر ہے لازم الایفاء ہے اور عقد نکاح جائز ہے۔

(ج) عقد نکاح کے وقت عورت اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار مانگتی ہے اور شوہر اس کو تسلیم کرلے تو شرعاً ایسی شرط کو تفویض طلاق کہتے ہیں تفویض طلاق کا مسئلہ حضرت اقدس تھانوی نے اپنی مشہور تالیف **الحیلۃ الناجزۃ** میں ذکر فرمایا ہے۔ سوال میں مذکورہ تمام شقوں کا تقریباً کافی و شافی جواب اس میں موجود ہے اس سلسلہ میں کابین نامہ کے مسودے تحریر فرمائے ہیں اور اس رسالہ پر تقریباً تمام علماء کی تصدیقات موجود ہیں اور

☆

مہریں بھی ثبت ہیں اس زمانہ کی رہنمائی کے لئے مسائل مذکوہ الحیلۃ الناجزۃ کافی ہیں ۔ تاہم سوالات کے اجمالا جوابات عرض ہیں ۔

۱ ۔ عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں اس میں شرط یہ ہے کہ اضافت الی النکاح ہو تو وہ تحریر شرعا معتبر ہوگی (الحیلۃ ص ۳۱)

۲ ۔ عین عقد کے وقت اگر شرائط ذکر کئے جائیں تو صحیح اور معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب مشروط ہو اور قبول مطلق (الحیلۃ ص ۳۲)

۳ ۔ عقد نکاح کے بعد بھی مابین طرفین کوئی شرائط نامہ تحریر کی جاسکتی ہیں الحیلۃ ص ۳۳ ہرسہ صورتوں کی شرائط و قیودات الحیلۃ میں موجود ہیں ۔

۱ ۔ طلاق ایک ناپسندیدہ چیز ہے اور بعض ناگزیر حالات میں ایک ضرورت بھی ہے ، لیکن اس کے غلط اور بے جا استعمال سے معاشرہ میں بڑی خرابیاں پیدا ہورہی ہیں جن سے سارے خاندان والے اور میاں بیوی متاثر ہوجاتے ہیں ، لہذا طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لئے اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر ایک لاکھ روپے اور طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار روپے ، جزئیات فقہ کو دیکھتے ہوئے اس طرح مہر طے کرنا جائز اور معتبر ہوگا اور دونوں شکلوں میں مہر مسمی لازم ہوگا اور طلاق کے واقعات کو روکنے کے لئے اس مسئلہ کی نظیر صاحبین کے قول کو فتوی کے لئے اختیار کیا جائے ۔

۲ ۔ اگر نکاح کرتے وقت شوہر نے منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی عورت سے نکاح کیا تو اس کا مہر ۳۰ ہزار روپے ہوگا اور نکاح نہ کیا تو پندرہ ہزار روپے ہوگا ، اس صورت میں صاحبین کے قول کو اختیار کرتے ہوئے فتوی دیا جائے ، اور ان کے قول کے مطابق شریعت میں دونوں شرطیں معتبر اور لازم العمل ہیں ۔

۳ ۔ عورتوں کا یہ شرط لگانا کہ اسے شوہر ملازمت سے نہ روکے یا آئندہ ملازمت ہوجائے تو نہ روکے اگر شوہر اس شرط کو قبول بھی کرلیتا ہے تو شرعا اس کی کوئی حیثیت نہیں ، عورت کو اگر شوہر اس کے بعد بھی بسلسلہ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے یا نئی ملازمت سے منع کرتا ہے تو عورت کو اس حکم کی تعمیل ضروری ہوگی ، کیونکہ ملازمت کا اہم مقصد معاوضہ میں رقم حاصل کرنا ہے اور یہ چیز تزویج کے ذریعہ عورت کو حاصل ہے چونکہ نفقہ و کسوی و مہر شوہر پر لازم ہے اگر شوہر نہ دے تو جبرا بذریعہ عدالت عورت کو حاصل کرنے کا اختیار ہے اس لئے عورت کو ملازمت کی کوئی حاجت نہیں ۔

واللہ اعلم بالصواب

اشتراط فی النکاح

مولانا محمد اختر قاسمی ٭

نکاح یعنی رشتۂ ازدواج ایک اہم ترین رشتہ ہے اس کی درستگی پر نظام خانگی کی اجتماعی درستگی کا انحصار ہے ۔ نکاح سے مقصود یہ ہے کہ میاں بیوی نکاح کے ذریعہ سے پاک و صاف باعفت زندگی بسر کریں گے ، جانوروں کی طرح شہوت رانی اور جنسی تقاضا پورا کرنا مقصود نہیں ہے ، بلکہ بیوی کے ساتھ مستقل رہنے سہنے ، نباہ کرنے ، کا ارادہ ہو ، فقہا نے متعدد شرطیں کتاب و سنت کے مزاج کو سمجھ کر اور اس سے اخذ کرکے لگائی ہیں ، جن کے مجموعہ سے عرف میں نکاح منعقد ہوجاتا ہے اور جن کے پائے جانے سے نکاح کا ثبوت ہوجاتا ہے ۔ **ولا جناح علیکم فیما تراضیتم به من بعد الفریضة ان الله کان علیما حکیما** (ترجمہ) اور تم پر اس مقدار کے بارے میں جس پر تم (مہر کے مقرر ہوجانے کے بعد) باہم رضا مند ہوجاؤ کوئی حرج نہیں بے شک اللہ بڑا جاننے والا ہے اور بڑا حکمت والا ہے (**سورة النساء الآية ۲۲**) اس آیت کا خلاصہ یہ ہے کہ مہر کی مقدار کوئی ایسی شے نہیں ہے جو ایک مرتبہ بندھ جانے کے بعد کسی طرح کی تبدیلی کی متحمل نہ ہو بلکہ میاں بیوی باہمی رضامندی سے اسے گھٹا بڑھا سکتے ہیں ، یا بالکل معاف بھی کرسکتے ہیں ۔

(۲) موجودہ دور میں خوشگوار زندگی گزارنے کے لئے موجودہ سامان سے آراستہ ہونے کا معاملہ ہے ، اور بہت سے فروعی مسائل جن کے لئے نئے قالب کی ضرورت ہے ، موجودہ دور کی بہت سی ضرورتیں اور بہت سی خواہشیں ایسی ہیں جن پر فوری توجہ کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ وقت کی ضرورت پوری ہوجائے ۔ اگر موجودہ دور میں ان

٭ مہتمم جامعہ اسلامیہ ، ریڑھی تاجپورہ ، ضلع سہارنپور

ضرورتوں کا لحاظ نہ کیا گیا تو شریعت اور معاشرہ کا رشتہ ضعیف ہوکر رہ جائے گا (**احکام شرعیہ ص ۷۲**) حالات و ضروریات کے لحاظ سے فروعی احکام میں اختلاف فقہاء سے اور سلف صالحین کے طریقہ سے ثابت ہے۔ جیسا کہ صاحب احکام شرعیہ (تبصرۃ الحکام کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں **وھذہ المباینات و الا ختلافات کثیرۃ فی الشروع الخ** (**احکام شرعیۃ ص ۱۲۲**) ضرورت کی مجبوری کی وجہ سے محدود گنجائش نکالنے میں کوئی حرج نہیں "**فان التکلیف مشروط بالامکان**" کیونکہ شریعت کی تکلیف امکان کے ساتھ مشروط ہے حالات و زمانہ کی رعایت اور عام ابتلا کی وجہ سے اور ایسے ہی دور کی تبدیلی سے بہت سے احکام میں تبدیلیاں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ جن تبدیلیوں کو قبول کئے بغیر چارہ نہیں، جن مذاہب میں شرعی حدود کو دخل نہیں وہ بڑی آسانی سے ہر قسم کی تبدیلیوں سے سمجھوتہ کرلینے پر تیار ہوجاتے ہیں اور اپنی پریشانیوں کا حل قوم و وطن کے نام سے کرلیتے ہیں۔ لیکن جن مذاہب کی تعلیم کا دائرہ بہت وسیع ہے، ان پر دور کی تبدیلی سے قدم قدم پر ٹکراؤ کی صورت نمودار ہوتی ہے۔ (احکام شرعیہ) نکاح کے باب میں شریعت نے جس چیز پر زیادہ زور دیا ہے وہ یہ ہے کہ نکاح کے بنیادی حقوق پامال نہ ہونے پائیں، اور پر مسرت زندگی میاں بیوی کے درمیان قائم رہے، اور جس پر بے پروائی سے ضرب نہیں لگانی چاہئے، جس کی وجہ سے تصادم اور بغاوت اور نکاح کا مقصود فوت ہوجائے، قرآن مجید اپنے مخصوص لطیف اور بے نظیر پیرایہ میں فرماتا ہے "**و آتوا النساء صدقاتھن نحلۃ**" یعنی عورتوں کے مہر خود ان کو خوشی سے دیدو جو تمہاری جانب سے ان کے لئے عطیہ و پیشکش ہیں۔ سنا گیا ہے کہ یوروپ کی ازدواجی زندگی میں مہر کا وجود نہیں اور نفقہ کی سنگین ذمہ داری بھی عورت کے کندھوں پر ڈال دی گئی ہے، لیکن اسلام مذہب میں مہر جامع دستور حیات کی دفعات میں سے ایک ہے جو خداوند قدوس نے نوع نسوانیت کے لئے بہت بڑا انعام دیا ہے، اکثر عورتیں جذبات کی تابع ہوتی ہیں اور اکثر مرد عقل کے تابع ہوتے ہیں، اکثر دیکھا گیا کہ عورتیں ذہنی اعتبار سے نہ صرف مردوں کے برابر بلکہ بعض اوقات ان سے برتر ہوتی ہیں، عورتوں کی کمزوری حد درجہ جذباتی ہونا، اور مرد کے مقابلہ میں عورت کے شہوانی جذبات بعض اوقات شدید ترین ہوجاتے ہیں "**الرجال قوامون علی النساء**" مرد عورتوں کے امور کے انتظام کرنے والے ہیں اور ان کی کفالت کرنے والے اور ان پر احکام نافذ کرنے والے ہیں۔

(۱) ایسے شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ وہ بلاشرط کے بھی ضروری ہیں اور بعد شرط کے بدرجہ اول ضروری ہیں (فتاوی دارالعلوم جدید)۔

(۲) نکاح کے وقت ایسے شرائط لگانا جس کا مقصد نکاح میں خلل ڈالنا ہو تو ان بیہودہ شرائط پر عمل کرنا ضروری نہیں اور ان پر کاربند نہ ہو، ایسی شرائط کے ساتھ نکاح کرنے سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے، شرط باطل ہوجاتی ہے

" لایبطل بالشروط الفاسدۃ شامی ج ۲ ص ۳۵۳ " نکاح میں کوئی فساد اور بطلان نہیں آتا (امداد الفتاوی ص ۸۱۱) مشروط نکاح درست ہیں اگرچہ شرائط پورے نہ کرے۔

(۳) جو شرط خلاف شرع نہ ہو اس کو پورا کرنا واجب ہے اور جو خلاف شرع ہو اس کو پورا کرنا واجب نہیں، شوہر پر ان کو دیانتاً پورا کرنا ضروری ہے (یا ایها الذین اوفوا بالعقود اے ایمان والو اپنے عہدوں کو پورا کرو) شوہر پر وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا۔ یہ الگ چیز ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احق الشروط ان توفوا به (الحدیث) اگر شرط عین ایجاب و قبول کے وقت پیش کی گئی اور پیش بھی لڑکی کی جانب سے کی گئی اور خاوند نے منظور کرلیا تو در صورت خلاف ورزی عورت کو اختیار رہے گا۔

اور اگر شروط قبل از نکاح پیش ہوئیں یا بوقت نکاح خود شوہر نے پیش کیں اور لڑکی کے اولیاء نے قبول کرلیا تو اس صورت میں خلاف ورزی کرنے پر کسی قسم کی طلاق نہیں پڑے گی

فتاوی دار العلوم قدیم ج ۳ ص ۳۲۵)

(ج) عقد نکاح کے وقت طلاق دینے کا اختیار شوہر اپنی عورت کو دیدیتا ہے یا کسی غیر کو دیتا ہے جس کو اختیار دیا ہے اسے اختیار کے استعمال کرنے کا حق ہے کفایت المفتی ج ۲ ص ۳۱۷۔

اور اگر اپنی عورت کو اختیار دیا ہے تو اس سے رجوع نہیں کرسکتا۔

و لا یرجع من فوض الطلاق الی امراته منه لان التفویض فیه معنی الیمین۔ و الیمین تصرف لازم فلا یصح رجوعها (شرح نقایة ج ۲ ص ۳۳ و هدایة)

اور اگر عورت کے علاوہ کسی تیسرے کے ہاتھ میں اختیار طلاق دیدیا ہے تو اس سے رجوع کرسکتا ہے۔ **و الی غیرها و یرجع الزوج منه متی شاء سواء کان ضرتها او شخصا آخر لانه انما استعان لغیره لیکون التصرف له لا علیه فلو الزمناه لحقه الضرر (شرح نقایة ج ۲ ص ۳۲)** اس لئے کہ یہ توکیل ہے اور توکیل سے اس کو علاحدہ کرسکتا ہے۔

(د) عورتوں پر شوہر کی اطاعت لازم ہے اور وہ عورت کے باہر نکلنے پر اور ملازمت کرنے پر پابندی لگاسکتا ہے اور شوہر پر عورت کا نفقہ اسی وقت لازم ہے جبکہ وہ فرماں برداری کرے اور بغیر اس کے حکم کے گھر سے نہ نکلے، **خارجة من بیته (شامی باب النفقه ج ۲ ص ۳۷۲)** جو عورت بلا کسی حجت شرعیہ کے مرد کی نافرمانی کرے، ساتھ سونا چھوڑ دے یا سخت کلامی کرے یا ستر پردہ اور غیر محارم کے روبرو ہونے میں کہا نہ مانے، یا والدین کے گھر رہنا پسند کرے خاوند کے یہاں نہ آئے، اس عورت کو ناشزہ کہتے ہیں، اس کو نان و نفقہ دینا واجب نہیں

(تفسیر حقانی ج ۲ ص ۱۲)

اشتراط فی النکاح

مولوی نوشاد عالم قاسمی ☆

ایسی شرائط جس کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ دری عائد نہ ہو بلکہ عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو اس کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا ہو تو ایسی شرائط کا لگانے سے اور نہ لگانے سے کوئی فائدہ نہیں، کیونکہ ایسی شرطیں عقد نکاح سے وجود میں آجاتی ہیں، چاہے اس کا تذکرہ ہو یا نہ ہو۔

باب الشروط فی النکاح وھی قسمان صحیح و فاسد۔ فالصحیح نوعان احدھما یقتضیه العقد کتسلیم المراۃ الیه و تملیکه من الاستمتاع بھا فھذاالشرط لا یؤثر فی العقد وجوده کعدمه (الشرح الکبیر ج ۷، ص ۵۷۲)

بوقت عقد نکاح ایسی شرط لگائے جو مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی ذمہ داری کے خلاف ہو، مثلاً شوہر نکاح کے وقت یہ شرط لگائے کہ بیوی کا نان نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔ ایسی تمام شرطیں باطل ہوجائیں گی اور نکاح منعقد ہوجائے گا۔ نیز نکاح کے جو تقاضے ہیں، فریقین پر اس کی تکمیل لازمی ہوگی۔

القسم الثانی ما یبطل الشرط و یصح العقد مثل ان یشترط ان لا مھر لھا۔ لان تضمن اسقاط حقوق تجب بالعقد قبل انعقاده فلم یصح کما لو اسقط الشفیع شفعه قبل البیع (مغنی لابن قدامة ج ۷، ص ۳۵۰)

بوقت عقد نکاح ایسی شرط لگانا جو مذکورہ دونوں صورتوں میں کسی شرط کے دائرے میں نہ آتی ہو، مثلاً بیوی یہ

☆ ☆

شرط لگائے کہ اس کی موجودگی میں شوہر دوسری شادی نہ کرے گا۔ یا اس کو آبائی وطن سے باہر نہ لے جائے گا
ایسی شرطوں کا بھی شریعت میں کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ یہ محض ایک وعدہ ہے جس کی تکمیل شوہر پر لازم نہیں
(الشرح الکبیر ج ۷ ص ۵۲۲)

ج۔ عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اس کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ یا فلاں فلاں شکایتوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اور شوہر اس شرط کو قبول بھی کرلیتا ہے، تو عورت کو اب طلاق کا حق ہوجائے گا، اور عورت کے اس اختیار کو ختم کرنے کا حق مرد کو نہ ہوگا۔ لیکن ضروری یہ ہے کہ شرط کی نسبت عقد نکاح کی طرف کی گئی ہو ورنہ شرط کا اعتبار نہ ہوگا۔

نکحھا علی ان امرھا بیدھا صح۔ مقید بما اذا ابتدات المراۃ اما لو بدا الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدھا (شامی ج ۲ ص ۵۲۲)

نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہیں

اگر عقد نکاح سے قبل شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کا دستخط ہوجائے۔ ایسی شرط اس وقت قابل قبول ہوگی جب اس کی نسبت نکاح کی طرف کی جائے اور بوقت نکاح اسکی توثیق کی جائے۔ (در مختار ج ۲ ص ۵۳۶)

دوسری صورت یہ ہے کہ بوقت نکاح شرط لگائی جائے، ایسی شرط کے صحیح ہونے کے لئے ضروری یہ ہے کہ شرط کی نسبت عقد کی طرف ہو، نیز اس میں لازمی چیز یہ ہے کہ ایجاب مشروط اور قبول مرد کرے یعنی عورت شرط لگائے اور مرد اس کو قبول کرے۔ ورنہ شرط کا اعتبار نہ ہوگا (شامی ج ۲ ص ۵۳۶)

عقد نکاح کے بعد طرفین کی طرف سے کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے یہ شرط بھی قابل قبول ہے۔ لیکن چونکہ نکاح ہوچکا ہے شوہر کو تمام اختیارات حاصل ہوچکے ہیں اس لئے کسی بھی شرط کی تکمیل و توثیق کے لئے شوہر کی رضامندی ضروری ہے۔ (عالمگیری ج ۲ ص ۲۲۲)

لیکن چونکہ عورت جلد باز ہے اس لئے تفویض کے ساتھ مزید احتیاط کے لئے کچھ قیدیں بڑھائی جائیں جو کہ مفید ہو اور طلاق کا بے جا تصرف نہ ہوسکے (الحیلۃ الناجزۃ ص ۳۲۔۳۵)

قابل التفات پہلو

دور حاضر میں عورتوں کے ساتھ ناروا سلوک کوئی مخفی چیز نہیں، اس لئے بوقت عقد نکاح ایسی شرط لگائی جائے جس سے شوہر کے مظالم میں کمی ہوسکے۔ مثلا بیوی یہ شرط لگائے کہ اگر طلاق دی گئی تو مہر ۱۵ ہزار ورنہ دس ہزار، تو ایسی شرطیں اگر تکمیل کردی گئیں تو مہر مسمی ہوگا، اور اگر اس کی تکمیل نہ کی گئی تو پھر صاحبین اور امام ابو حنیفہ کے مابین اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں مہر مثل لازم ہوگا۔ لیکن صاحبین فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی مہر مسمی (۱۵ ہزار) ہی لازم ہوگا۔ فقہ کی کتابوں میں اس قسم کا جزئیہ موجود ہے۔ مثلا بیوی یہ شرط لگائے کہ اگر اس کو آبائی وطن میں رکھے گا تو مہر ۱۰ ہزار ورنہ ۱۵ ہزار اسی طرح اور دوسری شرطیں۔

ترجیح جہاں تک احقر کا ناقص خیال ہے کہ صاحبین کے قول کو ہونی چاہئے، کیونکہ وقت و حالات میں تبدیلی اس کی متقاضی ہے، اور ضرورت بھی ہے، اس لئے کہ مرد کی طرف سے دی جانے والی طلاق کے طوفان میں کمی ہوسکتی ہے۔

ان خالفا ابا حنيفة في ذالك فان كان اختلافهم اختلاف عصر و زمان كالقضاء بظاهر العدالة ياخذ بقول صاحبيه لتغيير احوال الناس في الزراعة و المعاملة و نحوها يختار قولهما لا جتماع المتأخرين على ذلك۔ و فيما سوى ذالك قال بعضهم يتخير المجتهد و يعمل بما افضى اليه رايه (فتاوى قاضى خان ج ١ ص ٣)

سوال ۳۔ اگر بوقت نکاح بیوی یہ شرط لگائے کہ نکاح کے بعد اس کو سفر کرنے کا حق ہوگا، یا پھر اور کوئی دوسرے خلاف شرع کام کرنے کی اجازت ہوگی، اور شوہر کو روکنے کا قطعی اختیار نہ ہوگا، جسے شوہر قبول بھی کرلیتا ہے۔ تو یہ شرط بھی فاسد ہے۔ نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور ذکر کردہ شرطوں کی تکمیل مرد پر لازم نہ ہوگی۔

واللہ اعلم بالصواب۔

اقتباسات

تخصص فی الفقہ اور تربیت قضاء و افتاء کے طلبہ کے مقالات سے منتخب حصے

اشتراط فی النکاح

مولانا محمد شہباز عالم ندوی ☆

نکاح کی ذمہ داریوں کو مشروط کرنا

زوجین کے درمیان رشتہ نکاح کی بنا پر جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں اور جس کا ادا کرنا ہر ایک کے ذمہ لازم ہے، شریعت کی جانب سے یہ متعین ہے خواہ نکاح کے وقت ان ذمہ داریوں کا تذکرہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، محض عقد نکاح کی وجہ سے وہ تمام تر ذمہ داریاں ادا کرنا از خود ضروری قرار دی جاتی ہیں، مثلاً شوہر کے ذمہ بیوی کا نفقہ واجب ہوتا ہے، خواہ شرط لگائی گئی ہو یا نہ لگائی گئی ہو، قرآن کریم کی یہ آیت کریمہ اس کی مؤید ہے۔ ارشاد باری ہے " **وعلی المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف** " (سورة البقرة ۔ ۲۳۳)

محض عقد سے یہ ذمہ داری عائد ہوجاتی ہے جب کہ بیوی اس لائق ہے کہ وہ حقوق زوجیت ادا کرنے کی متحمل ہو، لہذا اگر اس قسم کی ذمہ داریوں کو مشروط کردیا جائے تو اس کا پورا کرنا جس طرح پہلے ضروری تھا، یہ اب بھی ضروری رہے گا۔ جیسا کہ الفقہ الاسلامی میں ہے۔

ان كان الشرط صحيحا يلائم مقتضى العقد و لا ينافي مع احكام الشرع و جب الوفاء به، مثله الشرط الذى تامر به الشريعة كاشتراطها عليه ان يحسن معاملتها (الفقه الاسلامى و

☆ تخصص فی الفقہ دارالعلوم سبیل السلام حیدر آباد

ادلتہ ج ۷ ص ۵۳)

فریقین اپنی ذمہ داریوں سے گریز کریں

نکاح ایک معاہدہ ہے، اس کے ذریعہ زوجین میں سے ہر ایک پر کچھ ذمہ داریاں اور کچھ فرائض کا ادا کرنا ضروری ہوتا ہے، ان میں سے کوئی بھی ان ذمہ داریوں سے بری الذمہ نہیں ہوسکتے، اس لئے شریعت نے اپنی جانب سے ان ذمہ داریوں کو اس رشتہ کے قائم اور بامقصد بنانے کے لئے ضروری قرار دیا۔

لہذا اگر دونوں میں سے کوئی بھی اپنی ذمہ داریوں سے گریز کرنا چاہیں تو اس سے آزاد نہیں ہوسکتے، مثلاً شوہر اس شرط پر نکاح کرتا ہے کہ نکاح کے بعد نان و نفقہ کی ذمہ داری اس پر عائد نہیں ہوگی اور عورت خود اپنی روزی کا انتظام کرے گی۔ تو اب شرط کے ساتھ مربوط نکاح کو تمام ارکان عقد پائے جانے کی وجہ سے درست قرار دیا جائے اور جو شرط لگائی گئی ہے وہ لغو ہوگی، اس لئے کہ شریعت کی جانب سے عقد نکاح ان ذمہ داریوں کے ساتھ مربوط ہے۔ ایسا کبھی بھی نہیں ہوسکتا کہ عقد تو ہوجائے اور نفقہ کی ذمہ داری سے بری ہو۔ فتاوی ہندیہ میں ہے۔

رجل تزوج امراة بالف على ان لا ينفق عليها و مهر مثلها مائة كان لها الالف و النفقة

(فتاوى هندية ج ١ ص ٣٠٩)

امام نووی نے اس کی مزید وضاحت فرمائی:

" و ان تزوجها بمائه ... او على ان لا يكسوها و لا ينفق عليها فالنكاح صحيح ... و به قال مالك و ابو حنيفة " (المجموع شرح المهذب ج ١٨ ص ١٨. " دار الارشاد)

لہذا جب ایجاب و قبول کی بنا پر عقد درست ہوگیا تو اب اس کے منافی شرائط کا بالکل اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ جیسا کہ عنایہ میں ہے:

" اذا تزوجها بشرط ان لا مهر لها لما بينا ان النكاح عقد انضمام فيتم بالتراضى "

عناية على الفتح ج ٣ ص ٣٠٢. باب المهر)

اگر احکام شریعت کے موافق شرائط لگائے گئے تو پورا کرنا درست ہے۔ ورنہ شرط باطل اور عقد درست قرار پائے گا۔

نئی ذمہ داری کی شرط لگانا

زوجین میں سے کسی ایک کی جانب سے ایسی شرط لگانا جو نکاح کی ذمہ داری میں سے نہ ہو۔ بلکہ اگر نکاح کے وقت اس کا تذکرہ نہ ہوتا تو یہ حق حاصل نہ ہوتا۔ اگر اس طرح کی شرط عقد نکاح کے وقت لگائی جائے تو اس سے نکاح پر کچھ اثر نہیں پڑے گا اور نکاح ہوجائے گا۔

لیکن اگر اس میں شریعت کی جانب سے کسی امر مشروع کا انکار لازم آرہا ہے اور اپنے اوپر ایسی چیز کو حرام قرار دینا لازم آرہا ہے، جس کو اللہ تعالی نے حلال قرار دیا ہے۔ شریعت کی جانب سے اس کی اجازت نہیں ہے کہ جس چیز کو مشروع کیا گیا ہو اور بندہ اسے اپنی طرف سے قید و بند لگا کر حرام قرار دے۔ چنانچہ سورہ تحریم میں ہے:

لم تحرم ما احل الله لک (سوة مريم.۱)

لہذا ایسی شرطوں سے نکاح میں کوئی فرق نہیں آئے گا اور اس کو پورا کرنا بھی شوہر کے لئے لازم و ضروری نہیں ہوگا۔ امام مالک نے حضرت سعید کی روایت نقل کی ہے۔

" مالک انه بلغه ان سعيد بن المسيب سئل عن امراة تشترط على زوجها ان لا يخرج بها من بلد فقال سعيد بن المسيب يخرج بها ان شاء ... و انه ان اشترط الرجل لامراة و ان كان ذالک عند عقدة النكاح ان لا آثر كم عليک ... و ان ذالک ليس بشئي " (موطا امام مالک. ۱۹۲)

صاحب عنایہ نے وضاحت کی ہے کہ امر مشروع کو اپنے اوپر ممنوع کرنا، چونکہ ایک اعتبار سے شریعت سے ٹکراؤ کی صورت پائی جاتی ہے، اس لئے یہ درست نہیں ہوگا اور عقد نکاح درست ہوگا۔

" فالنكاح صحيح و ان كان شرط عدم التزوج و عدم المسافرة و طلاق الضرة فاسدا لان فيه المنع عن الامر المشروع " (عناية على الفتح ج ۳ ص ۷۳۱)

بعض فقہاء کرام اس کی اجازت دیتے ہیں کہ جب شوہر نے شرط قبول کرلی اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، یا اپنے آبائی وطن سے باہر نہ لے جائے گا تو اب اس کو قبول کرلینے کے بعد اس کا پورا کرنا ضروری ہوگیا۔ چونکہ نکاح دوسرے عقود کی طرح شرط فاسد سے ختم نہیں ہوتا۔ لہذا جب معاملہ درست ہوگیا تو اس شرط کو بھی درست قرار دیں گے جس سے زوجین میں سے کسی ایک کو نفع حاصل ہورہا ہے۔ سید سابق نے لکھا ہے کہ

" و من الشروط ما يعود نفعه و فائدته الى المراة مثل ان يشترط لها الا يخرجها من دارها او بلدها او لا يسافر بها او لا يتزوج عليها و نحو ذالک فمن العلماء من رائى ان الزواج صحيح و ان هذه الشروط ملغاة و لا يلزم الزوج الوفاء به۔ و منهم من ذهب الى وجوب الوفاء بما اشترط للمراة فان لم يف لها فسخ الزواج۔ و الاول مذهب ابی حنيفة و الشافعی و اكثر من اهل العلم " (فقه السنة للسيد سابق ج ۲ ص ۲۷)

لیکن چونکہ اس سے امر مشروع کو اپنے اوپر ممنوع و حرام قرار دینا لازم آرہا ہے جو درست نہیں ہے، لہذا امام ابو حنیفہ النعمان اور امام شافعی کے قول کو ترجیح حاصل ہوگی۔ اور اگر کسی امر مشروع کو حرام قرار دینا لازم نہ آتا ہو پھر ایسی شرط کی پابندی میں کوئی حرج نہیں ہونا چاہئے۔

مشروط نکاح کی شرعی حیثیت

مولوی انور حسین چترادی ٭

عقد نکاح کے ساتھ عائد کردہ شرطوں کے تینوں قسموں کے جوابات نقل کئے جارہے ہیں۔

جواب۔ ایسی شرط جس کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ نفس عقد نکاح سے ہی وہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے اس کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کردیا گیا تھا۔ مثلا بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہوگا، یہ بیوی کی طرف سے ایسی شرط ہے جو بغیر ذکر کئے بھی شوہر کے ذمہ لازم ہوتا ہے ایسی شرط لگانا اور ذکر و عدم ذکر برابر ہے۔ چونکہ عدم شرط کی صورت میں بھی یہ حق شوہر پر شرعا لازم ہوتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد فرمایا گیا **لنیفق ذوسعة من سعته الخ** 'دوسری جگہ **و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف** اور رزق و کسوت دو ہی صورت میں ہے ایک بعد نکاح جب کہ بیوی اپنے اوپر شوہر کو قدرت دیدے دوسرا عدت میں۔ **هكذا فی فتح القدير** "۔

ارشاد نبوی ملاحظہ ہو۔ **ان رسول الله صلی الله عليه وسلم خطب الناس فقال اتقوا الله فی النساء فانهن عوان عندكم۔ اخذتموهن بامانة الله و استحللتم فروجهن بكلمته و لهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف (رواه مسلم) ماخوذ عن المغنی (المغنی ج ۷ ص ۵۷۳)**

اما الاجماع فاتفق اهل العلم علی وجوب نفقات الزوجات علی ازواجهن اذا كانوا

٭ تربیت اسلامک فقہ اکیڈمی، پھلواری شریف، پٹنہ

بالغين الا الناشز منهن " ذكره ابن المنذر وغيره. وفيه ضرب من العبرة و هو ان المراة محبوسة على الزوج يمنعها من التصرف و الاكتساب فلا بد من ان ينفق عليها كالعبد مع سيده "

و جملة الامر ان المراة اذا سلمت نفسها الى الزوج على الوجه الواجب عليها. فلها عليه جميع حاجتها من ماكول و مشروب و ملبوس و مسكن (المغنی. ابن قدامة ج ۷ ص ۵۷۳)

ذكر فی الخلاصة قال هشام سالت محمدا عن النفقة. قال. النفقه هی الطعام و الكسوة و السكنی " قالوا نفقة الغير تجب على الغير باسباب ثلثة. بالزوجية. و القرابة و الملك.

ضابطہ وجوب نفقہ کے سلسلے میں ان النفقة جزاء الاحتباس فكل من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه (البحر الرائق ج ۴ ص ۱۸۸)

ذکر کئے گئے دلائل قرآن و حدیث و اجماع ہر ایک سے واضح طور پر معلوم ہوگیا کہ زوجات کا نفقہ شوہروں پر شریعت نے لازم کیا ہے، لہذا ہر حال میں شوہر پر لازم ہوکر رہے گا، شرط اس کی لگائی جائے یا نہ لگائی جائے۔

(۲) نیز انہی دلائل سے قسم ثانی کا جواب ہوجاتا ہے کہ نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، مثلا شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا، یہ ایسی شرط ہے جس سے قرآن و حدیث کے حکم کا تغیر لازم ہوتا ہے اور ہر ایسی شرطیں جو اللہ و رسول کے حکم کو بدل ڈالتی ہوں باطل اور فاسد ہیں، البتہ نکاح صحیح ہو جائے گا اور اس پر نفقہ بھی واجب ہوگا، چنانچہ زاد المعاد فی هدی خير العباد ج ۲ ص ۱۷۶. ج ۲ ص ۱۷۷ پر قاعدہ بیان کیا گیا کہ انہی شرطوں کو پورا کرنا ہوگا جو تغییر حکم اللہ و رسول نہ ہو، چنانچہ عبارت ملاحظہ فرمائیں " لا يحل ان تنكح امراة بطلاق اخری. کے تحت عبارت آئی ہے " فتضمن هذا تغييرا لحكم الله و رسوله ، الحاصل عدم وجوب نفقہ یا کوئی بھی ایسی شرط جس سے شرعا لازم کردہ چیزوں سے گریز ہو فاسد و لغو ہوں گی، اور نکاح صحیح ہوگا، اور ایسی چیزوں کا لزوم بھی برقرار رہے گا، جیسا کہ اس جگہ، کہ بیوی کا نفقہ شوہر کے ذمہ رہے گا۔

تیسری قسم نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط عائد کرنا جو (۱) اور (۲) میں سے کسی کے دائرہ میں نہیں آتی ہے اس کے نتیجہ میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا، اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہیں ہوتی ہو، مثلا عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن سے نکال

کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا، بلکہ وہیں رکھے گا، یہ تمام شرطیں ایسی ہیں جو مانع عن الامر المشروع بن رہی ہیں۔ لہذا یہ تمام شرطیں فاسد ہیں، البتہ نکاح صحیح ہوجائے گا، چونکہ شروط فاسدہ سے نکاح فاسد نہیں ہوتا بلکہ نکاح صحیح ہوجاتا ہے، اور وہ شرطیں لازم الایفاء نہیں ہیں۔ الحاصل ان شروط فاسدہ سے نکاح کی صحت پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا، اور نہ یہ لازم الایفاء ہوں گی، بلکہ نکاح اپنی جگہ صحیح و سالم منعقد ہوجائے گا۔

و به قال ابو حنفية و مالك (حلية العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء ج ٢ ص ٣٣٩. هداية ج ١ ص ١٥١)

نکاح میں لگائی جانے والی شرطیں

مولوی محمد شہاب الدین انیس سبیلی ☆

فریقین کا تقاضہ عقد کے مطابق شرط لگانا

زوجین میں سے کسی نے ایسی شرط لگائی جس سے فریقین پر نئی ذمہ داری عائد نہ ہوتی ہو، بلکہ عقد نکاح ہی سے وہ حقوق و فرائض فریقین پر لازم ہوجاتے ہوں، یا نئی ذمہ داری تو عائد ہو رہی ہو مگر ان شرائط کو شریعت مقتضیات عقد کے خلاف نہیں سمجھتی ہے، مثلاً شوہر کہتا ہے کہ میں اس شرط پر نکاح کر رہا ہوں کہ میری بیوی کا رہنا سہنا میرے ساتھ ہی ہوگا، یا پھر عورت اس شرط پر نکاح کرے کہ اس کے قیام گاہ کا انتظام شوہر کرے گا، اور اس کا خاوند حسن معاشرت یا اچھا برتاؤ کرے گا، تو متذکرہ تمام شرطوں سے نکاح میں کوئی خرابی نہ آئے گی، اور صورت بالا میں جانبین سے لگائی گئی شرائط بھی واجب العمل ہوں گی، صاحب فقہ السنہ فرماتے ہیں۔

و من الشروط ما يجب الوفاء بها و هي ما كانت من مقتضيات العقد و مقاصده و لم تتضمن تغييرا لحكم الله ورسوله كا شتراط بالمعروف (العشرة) و الانفاق عليها و كسوتها و سكناها بالمعروف و انه ... لا يقصر في شئى من حقوقها و يقسم لها كغيرها و انها لا تخرج من بيته الا باذن و لا تنشز عليه و الا تصوم تطوعا بغير اذن و لا تاذن في بيته الا باذنه و لا تتصرف في متاعه الا بر ضاه. و نحو ذالک (فقه السنة. ۲. ۳۷. ۳۷)

وہ شرطیں جو مقتضیات عقد اور مقاصد نکاح میں داخل ہوں ان کا پورا کرنا واجب ہے، لیکن اس شرط پر کہ وہ

☆ تخصص فی الفقہ دار العلوم سبیل السلام حیدر آباد

اللہ اور رسول کے حکم کے خلاف نہ ہوں، جیسے حسن سلوک، نان و نفقہ اور معقول لباس و پوشاک کی شرط لگانا۔ اسی طرح یہ شرط لگانا کہ شوہر حقوق زوجیت کی ادائیگی میں تقصیر نہیں کرے گا، دوسری بیویوں کی طرح اس کے لئے بھی دن متعین کرے گا، اور شوہر یہ شرط لگائے کہ محترمہ گھر سے بلا اجازت باہر نہیں جائے گی، نافرمانی نہیں کرے گی، بلا اجازت نفلی روزے نہیں رکھے گی، کسی اجنبی کو بلا اجازت گھر نہیں بلائے گی، یا یہ شرط لگانا کہ اس کے مال میں اجازت کے بغیر تصرف نہیں کرے گی، اسی طرح کی دوسری شرطیں۔

۲ ۔ فریقین کا متقضیات عقد کے خلاف شرط لگانا۔

میاں بیوی عقد نکاح میں باہمی مشورہ سے ایسی شرائط آپس میں طے کرلیں جن میں مذہبی اعتبار سے قباحت پائی جاتی ہو، یا کوئی فریق نکاح کے وقت ایسی شرط لگائے جس کا منشاء اپنے اوپر عائد ہونے والی ذمہ داریوں سے گریز ہو، مثال کے طور پر شوہر بیوی کے قیام گاہ کا انتظام اپنے اوپر لینے سے انکار کرے، یا شوہر اپنی بیوی کو نان و نفقہ فراہم نہ کرنے کی شرط پر نکاح کرے، تو ان شکلوں میں شوہر کی لگائی ہوئی شرطوں کا اعتبار نہیں ہوگا، اور شوہر پر قیام گاہ کا انتظام، نان و نفقہ کی فراہمی لازم ہوگی، کیونکہ صورت مذکورہ میں شوہر اپنی بنیادی ذمہ داریوں سے گریز کر رہا ہے۔ جب کہ یہ عمل شرعی ہدایات کے سراسر خلاف ہے، ہاں عقد نکاح کی صحت پر اس طرح کی ناقابل اعتناء شرائط کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، عقد نکاح اپنی جگہ بالکل صحیح ہوگا، اور ان شرائط کی پابندی متعلقہ فریق کے لئے غیر ضروری رہے گی، اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات موجود ہیں۔ "الاحکام الفقہیہ" میں شروط نکاح کی بابت یہ عبارت درج ہے۔

فالشروط التى يقتضيها العقد كان يشترط خلوها من الموانع الشرعية فانه صحيح نافذ بطبيعته و اما الشروط التى لا يقتضيها العقد فانها تلغى و لا يعمل بها و يصح العقد
(الاحكام الفقهية ج ۲ ص ۳۱۷)

عقد نکاح کی متقاضی شرائط، جیسے عورت کا شرعی موانعات سے عاری ہونا، تو اس قسم کی شرطیں واجب العمل ہیں، لیکن وہ شرطیں تقاضۂ عقد کے خلاف ہوں تو وہ لغو اور ناقابل عمل ہوں گی، مگر نفس عقد درست ہوگا۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں کہ اگر شوہر نے عورت کا مہر متعین نہیں کیا، یا مہر ادا کرنے سے انکار کردیا اور عورت شوہر کے عمل پر ناراضگی کا اظہار بھی نہیں کرتی ہے، پھر بھی مہر مثل شوہر کے ذمہ لازم ہوجائے گا، اس کی وجہ یہ ہے، کہ شریعت نے عورت کو مہر معاف کردینے کا حق مہر کے طے پاجانے یا ثابت ہوجانے کے بعد دیا ہے اور اس شکل میں عقد نکاح کے وقت مہر کا وجوب ہی ساقط ہورہا ہے، جب کہ نفس مہر کا وجوب فریقین کی اتفاق رائے سے ختم نہیں کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

وان لم یسمه او نفاہ فلہا مہر مثلہا لانہا حق الشرع وجوبا۔ وانما یصیر حقہا فی حالۃ البقاء فتملک الابراء دون النفی (البحر الرائق ج ۳ ص ۱۵۰)

اگر شوہر مہر متعین نہ کرے یا مہر دینے سے انکار کردے تو عورت کے لئے مہر مثل ہوگا، اس لئے کہ یہ حق شرعی ہے، ہر حالت میں عورت کا حق ہے، لہذا عورت شوہر کو بری الذمہ کرسکتی ہے۔ لیکن مہر کی نفی نہیں کرسکتی ہے۔

صورت بالا کے بارے میں فقہ السنہ کے مصنف بڑی وضاحت سے لکھتے ہیں۔

و منہا ما لا یجب الوفاء بہ مع صحۃ العقد وجوبا و ہو ما کان منافیا لمقتضی العقد کاشتراط ترک الانفاق و الوطء او کاشتراط ان لا مہر لہا او یعزل عنہا او اشترط ان تنفق علیہ او تعطیہ شیئا او لا یکون عندہا فی الاسبوع الا لیلۃ او شرط لہا النہار دون اللیل فہذہ کلہا باطلۃ فی نفسہا لانہا تنافی العقد (فقہ السنۃ ج ۲ ص ۳۷)

بعض شرطیں ایسی ہیں جن کو عقد کے درست ہونے کے باوجود پورا کرنا واجب نہیں اور اس قسم کی شرائط تقاضہ عقد کے خلاف ہوتی ہیں، مثلاً، نفقہ یا جائز جنسی تعلقات کو قطع کرنے کی شرط عائد کرنا۔ یا شوہر یہ شرط لگائے کہ عورت نکاح کے بدلے کچھ دے گی، یا یہ کہے کہ ہفتہ میں ایک ہی شب بیوی کے پاس قیام کرے گا، یا شوہر یہ شرط لگائے کہ وہ بیوی کے پاس دن میں رہے گا، یہ ساری شرطیں باطل ہیں، اس لئے کہ یہ تمام شرائط تقاضہ عقد کے منافی ہیں۔

ڈاکٹر وہبہ زحلی زیر بحث مسئلہ پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

ان الفقہاء اتفقوا علی صحۃ الشروط التی تلائم مقتضی العقد و علی بطلان الشروط التی تنافی المقصود من الزواج او تخالف احکام الشرعیۃ (الفقہ الاسلامی و ادلتہ ج ۷ ص ۵۹)

فقہاء کرام نے ان شرطوں کی صحت پر اتفاق کیا ہے جو تقاضاء عقد میں داخل ہیں، اور ان شرائط کو باطل قرار دیا ہے جن سے مقاصد نکاح فوت ہوتے ہوں یا مذکورہ شرطیں احکام شریعت کے خلاف ہوں۔

تیسری قسم کی شرائط کا حکم

اگر زوجین ایسی شرطیں لگائیں جن سے شرعی مصالح کے ضائع ہونے کا اندیشہ تو نہیں ہے، البتہ مذکرہ شرطوں کے باعث شوہر و بیوی پر ایسی ذمہ داریاں عائد ہو رہی ہوں کہ غیر مشروط نکاح کی صورت میں ایسی پابندیاں

لازم نہیں آتی ہیں، مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا عقد نہیں کرے گا، یا وہ اپنی بیوی کو آبائی وطن سے نہیں لے جائے گا، یا وہ اپنے شوہر کے ساتھ اسفار نہیں کرے گی، مذکورہ تمام صورتوں میں عورت کی شرائط شوہر کے لئے لازم الایفاء نہیں ہیں، شوہر کو بھرپور اختیار ہے وہ چاہے تو بیوی کے مطالبات پورا کرے، یا بیوی کے منشاء کی تکمیل نہ کرے، یعنی بیوی کی عائد کردہ ساری شرطیں شوہر کے لئے ناقابل اعتناء ہوں گی اور نکاح کا انعقاد عمل میں آجائے گا۔

و من الشروط ما يعود نفعه و فائدته الى المراة ان يشترط لها الا يخرجها من دارها او بلدها او لا يسافر بها او لا يتزوج عليها و نحو ذالك فمن العلماء قالو ان الزواج صحيح و ان هذه الشروط ملغاة و لا يلزم الزوج و فاء بها و الاول مذهب ابى حنيفة و الشافعى و كثير من اهل العلم (فقه السنة ج ۲ ص ۳۷)

ایسی شرائط جو عورت کے حق میں نفع رساں اور فائدہ بخش ہوں، جیسے عورت یہ شرط لگائے کہ وہ گھر سے باہر نہیں نکلے گی، وہ اسی شہر میں رہے گی، وہ اسفار میں شوہر کے ساتھ نہیں جائے گی، شوہر اس کی موجودگی میں نیا نکاح نہیں کرے گا۔ اسی قسم کی اور دوسری شرطیں، تو علماء نے لکھا ہے کہ یہ عقد نکاح صحیح ہوگا، اور مذکورہ شرطیں لغو قرار دی جائیں گی، شوہر کے لئے یہ شرطیں واجب الایفاء نہیں ہوں گی، یہ مذہب حضرت امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور بہت سارے دوسرے مقتدر علماء کرام کا ہے۔

نکاح میں نفقہ، سکنیٰ اور کسوہ کی شرط لگانا

مولوی محمد عارف مظہری ☆

ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی بلکہ خود عقد نکاح سے ہی وہ لازم ہوجاتیں ہیں، ان کے ذکر سے نکاح صحیح ہوگا اور ان شرائط کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ نفقہ سکنیٰ اور کسوہ جیسی ذمہ داریاں خود ہی منجانب شرع شوہر پر لازم ہیں۔ فرمان خداوندی ہے۔

و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف (البقرة۔ ۲۳۳)

بچے کے والد پر ان کی ماں کا نفقہ اور کسوہ رواج کے مطابق واجب ہے۔

اور

و اسکنوهن من حیث سکنتم (الطلاق۔ ۲)

بیویوں کو بھی وہیں رکھو جہاں تم رہتے ہو۔

اسی نان و نفقہ کے مسئلہ میں اگر عورت یہ شرط لگائے کہ شوہر اس پر ماہانہ سو دینار مثلاً بطور نفقہ خرچ کرتا رہے گا، تو امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ایسا نکاح جائز ہوگا، اور عورت کو رواج کے مطابق نفقہ ملے گا۔ **(قاضی خاں علی هامش ہندیة ج ۱ ص ۳۳۱) فصل فی النکاح علی الشرط)**

☆ تخصص فی الفقہ دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد

کسی ذمہ داری سے گریز کی شرط

نکاح کے وقت ایسی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو، مثلاً شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اور مہر اس کے ذمہ نہیں ہوگا، اس طرح کی شرطوں سے نکاح فاسد نہیں ہوگا اور شرط کالعدم قرار پائے گی۔ بیوی یا شوہر میں سے کسی نے یہ شرط لگائی کہ مرنے کے بعد ان میں کا کوئی دوسرے کا وارث نہیں ہوگا۔

علامہ فخرالدین قاضی خاں فرماتے ہیں۔

رجل تزوج امراۃ .. علی ان لا ترثہ و لا یرثھا جاز النکاح و یتوارثان (حوالہ سابق)

کسی آدمی نے ایک عورت سے اس شرط پر شادی کی کہ نہ ہی بیوی وارث ہوگی اور نہ وہ بیوی کا وارث ہوگا تو یہ نکاح جائز ہوگا اور وہ دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے۔

فتاوی ہندیہ میں ہے

رجل تزوج امراۃ بالف علی ان لا ینفق علیھا و مھر مثلھا مائۃ کان لھا الالف و النفقۃ (ھندیۃ ج ۱ ص ۳۰۹۔ فصل فی الشرط فی المھر)

کسی آدمی نے ایک عورت سے ایک ہزار مہر پر شادی کی اس شرط کے ساتھ کہ وہ نفقہ نہیں دے گا اور اس عورت کا مہر سو ہے تو عورت کو مہر کے ایک ہزار اور نفقہ بھی ملے گا۔

اسی طرح شوہر نے اگر یہ شرط لگادی کہ نکاح میں مہر کا کوئی تذکرہ نہیں ہونا چاہئے تو اس طرح کی شرط کے بارے میں صاحب مجمع الانہر شیخ محمد بن سلیمان فرماتے ہیں۔

وکذا مع نفیہ ای یصح النکاح مع نفی المھر و یکون النفی لغوا (مجمع الانھر ج ۱)

تفویض طلاق کا مسئلہ

مولوی محمد مجتبیٰ مظاہری ☆

جس طرح انسان خود سے یا دوسرے کو وکیل بنا کر عورت کو طلاق دیتا ہے اسی طرح شریعت نے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے کہ شوہر عورت کو اپنے اختیار طلاق کا مالک بنادے، جیسا کہ علامہ سرخسی فرماتے ہیں۔

لان الزوج مالک لامرها فانها یملکها بهذا اللفظ ماهو مملوک فیصح منه و یلزم حتی لایملک الزوج الرجوع منه۔ المبسوط ج ۲ ص ۲۲۱)

اس مسئلہ کے اثبات کے لئے ذیل میں **یا ایها النبی قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوۃ۔ الی سراحا جمیلا** کے پیش کرنے میں علماء کا زبردست اختلاف ہے اور قول اصح بھی یہی ہے کہ حدیث میں تفویض کا ذکر نہیں جیسا کہ علامہ زیلعی نے نصب الرایہ کے ج ۳ ص ۲۳۰ پر اٹل فیصلہ فرمایا ہے۔

" وهذا (ای اثبات التفویض بهذه الآیة) غیر ظاهر لانه علیه السلام لم یخیرها فی ایقاع الطلاق بنفسها و انما خیرها علی انها اختارت نفسها احدث لها طلاقا لقوله تعالی فتعالین امتعکن الخ

البتہ از روئے آثار و احادیث و قواعد فقہ اس کا ثبوت بالیقین ہے جیسا کہ مصنف عبد الرزاق ابن ابی شیبہ میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ لہذا اب یہ اعتراض نہ رہا کہ طلاق کا حق تو شوہر کو ہے تو پھر عورت کی طرف منتقل کیوں

☆ تربیت افتاء، امارت شرعیہ پٹنہ

ہوجاتا ہے جواب واضح ہے کہ ایک اجماعی مسئلہ ہے نیز اس میں عورت کی طرف علی الاطلاق ملک کا انتقال نہیں ہے بلکہ ملکیت میں شرکت ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ تفویض کے بعد شوہر کو طلاق دینے کا اختیار رہتا ہے۔

بہر حال یہ تفویض یا تو مطلق طلاق کا اختیار دینا یا شرائط کے ساتھ طلاق کا حق حاصل ہونے کا نام ہے۔ ہر دو شکلیں جائز ہیں۔ آنے والی صورت ثانیہ میں صورت تفویض کا زبان سے کہنا ضروری ہے۔ اور بقیہ دو صورتوں میں کہنے لکھنے دونوں کا اختیار ہے۔

چنانچہ اس سلسلہ میں ائمہ فقہاء کی عبارات سے تین صورتیں مستفاد ہوتی ہیں کہ یا تو تفویض قبل از نکاح ہوگی یا بوقت عقد یا نکاح کے بعد تفویض کا معاملہ پیش آئے، ہر ایک کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

صورت اول اور ثانیہ میں کچھ شرائط و قیود ہیں، مناسب ہے کہ ہر دو صورتوں کا تفصیلی جائزہ لیا جائے۔

صورت اولی۔ اس میں یہ ضروری ہے کہ نکاح اگر نہ ہوا ہو لیکن نکاح کی طرف اضافت و نسبت کی جائے مثلاً یہ کہ فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح ہوا تو مطلقاً یا فلاں شرائط کے تحت اسے اختیار حاصل ہوگا۔

چنانچہ شامی میں صراحت ہے

شرطه الملک کقوله لمنکوحته او معتدة ان ذهبت فانت طالق او الاضافة الیه کان نکحتک فانت طالق فلغا قوله لاجنبیة (ج ۲ ص ۲۹۳)

یعنی یا تو مفوض الیہا منکوحہ ہو یا نکاح کی طرف نسبت ہو، معلوم ہوا کہ اجنبیہ کو بلانسبت الی النکاح طلاق کا اختیار دینا صحیح نہیں ہے۔

صورت ثانیہ۔ اس میں شرط یہ ہے کہ اولاً نکاح میں ایجاب من جانب عورت ہو اور اسے جو شرائط لگانی ہو اس کا تذکرہ ایجاب کے ساتھ کرے، بعدہ مرد قبول کرے ورنہ اگر مرد کی جانب سے ایجاب ہو اور بعد میں لڑکی والے کی جانب سے مطلقاً یا شرائط کے ساتھ تفویض کا تذکرہ ہو تو یہ معتبر نہیں، چنانچہ علامہ شامی نے حصکفی کے قول **نکحها ان امرها بیدها** پر مذکورہ شرط کا اضافہ کرتے ہوئے تحریر فرمایا۔

مقید اذا ابتدات المراة فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق فقال الزوج قبلت۔ اما لو بدا الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدها کما فی البحر (شامی ج ۲ ص ۴۸۵)

البتہ اگر عورت کی جانب سے ایجاب ہو جس میں تفویض کا تذکرہ نہ ہوا ہو اور مرد نے اپنی جانب سے قبول کے ساتھ تفویض کی زیادتی کردی تب بھی یہ تفویض صحیح ہوگی۔

صورت ثالثہ۔ بعد النکاح تفویض کے سلسلہ میں کوئی شرط نہیں ہے بالکل درست ہے۔

البتہ یہ یاد رہے کہ صورت اولی پر حضرت علی و ابن عمر وغیرہ کی روایت " **لا طلاق قبل النکاح** (**ابن ماجہ ج ۱ ص ۱۴۸۔ ترمذی ج ۱ ص ۱۴۰۔ مستدرک حاکم ج ۲ ص ۲۵۲۔ نصب الرایۃ ج ۳ ص ۲۳۰**) سے اشکال نہ ہونا چاہئے اس لئے کہ اس صورت میں اگرچہ قبل النکاح طلاق کے واقع ہونے کی نفی کی گئی ہے جیسا کہ ملا علی نے فرمایا ہے۔

انہا محمولۃ علی نفی التخییر لانہ ھو الطلاق اما المعلق بہ فلیس بہ (**مرقات ج ۳ ص ۴۷۷**)

ضروری نوٹ۔ فقہاء امت نے اپنے خدا داد بصیرت کے تحت ہردو فریق کی رعایت فرمائی ہے جہاں مرد کا لحاظ کیا وہاں ہی اپنی عورت کی حاجت روائی فرمائی کہ وہ شوہر کی بے جا ظالمانہ زیادتی اور وحشیانہ برتاؤ کی بنیاد پر فسخ عند القضاء حاصل کرتے ہوئے گلو خلاصی کرسکتی ہے تاکہ بلاوجہ مظلومانہ حیات سے نجات حاصل ہو۔ لیکن بایں ہمہ عورت کو بھی علی الاطلاق اس چیز کی اجازت نہ دینے کو بیان فرمایا جس کی صورت یہ ہے کہ عند التفویض کوئی پابندیاں ہو ورنہ اپنے نفسیاتی جذبات کے تحت معمولی معمولی بات پر تفریق کرلے گی جس سے مقصد شرع انسداد طلاق کا قلع قمع ہوجائے گا۔ لہذا تفویض میں مناسب قیودات کا ضرور اضافہ ہونا چاہئے مثلاً یہ کہ عورت کو فلاں فلاں تکلیف پہونچنے پر طلاق کا اختیار رہے گا جس کی مصیبت و تکلیف ہونے کی گواہی فلاں فلاں کم از کم دو آدمی دیں تو ایسی صورت میں عورت اپنی مظلومیت سے بھی محفوظ رہے گی اور انسداد طلاق کا مقصد شرعی بھی برقرار رہے گا۔ اسی لئے حضرت تھانوی نے الحیلۃ الناجزۃ کے صفحہ ۳۵ پر مستقلاً ضروری مشورہ کا عنوان قائم فرمایا۔ جس کا اپنانا از حد ضروری ہے۔

اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ متعدد آدمیوں کی مشیت پر معاملہ کو چھوڑنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ شرعاً اس کی اجازت ہے چنانچہ بزازیہ میں ایک مسئلہ تحریر ہے **تزوج امراۃ انشاء ت و شاء فلان فابطل فلان المشیئۃ فی المجلس** " (**بزازیۃ ج ۲ ص ۱۵۳**) جو اس کی نظیر ہوسکتی ہے اخیراً یہ عرض کردینا مناسب ہے کہ عورت سے احتیاط و فائدہ کے لئے اول دو صورتیں بہ نسبت تیسری صورت کے زیادہ مناسب ہے اس لئے کہ صورت ثالثہ میں بعد النکاح معاملہ ہونے سے شوہر پر کسی قسم کا تفویض کے لئے دباؤ نہیں ہوسکتا، بلکہ معاملہ اس کی رضامندی پر طے ہوتا ہے، برخلاف پہلی دو صورتوں کے، اسی لئے فقہ میں اول دو صورتوں کے اختیار کرنے کی ترغیب دی ہے، چنانچہ بزازیہ میں ہے کہ عورت کو خوف ہے کہ شوہر بعد النکاح طلاق کا اختیار نہیں دے گا تو اسے چاہئے کہ نکاح ہی میں اس طرح کا ایجاب کرلے کہ تفویض پر مشتمل ہو۔ عبارت ملاحظہ ہو۔

" **اذا خافت المراۃ انہ اذا تزوجہا لا یجعل الامر بیدھا بعد التزوج تقول زوجت نفسی منک بکذا علی ان امری بیدی اطلق نفسی منک متی شئت کلما ضربتنی بغیر جنایۃ او تزوجت علی اخری او تسربت او غبت عنی سنۃ** (**بزازیۃ ج ۲ ص ۲۳۲**)

اشتراط فی النکاح

مولوی مجاہد الاسلام قاسمی ☆

(۱) وہ شروط جو بالاتفاق مقتضیات عقد میں سے ہوں مثال کے طور پر عورت کا بوقت نکاح یہ شرط لگانا کہ اس کا نان نفقہ کپڑا اور مکان وغیرہ شوہر کے ذمہ ہوگا ان شروط کا ایفاء شوہر کے ذمہ بالاتفاق واجب ہوگا، چنانچہ فقہ السنہ میں ہے۔

بعض شرطیں وہ ہیں جن کا ایفاء شوہر کے ذمہ واجب ہوتا ہے یہ شرطیں ہیں جو مقتضیات عقد میں سے ہوں اور اس طرح کی شرطیں لگانا، کتاب اللہ اور سنت رسول کے خلاف نہ ہوں گی جیسے عورت کی طرف سے اچھا

☆ تخصص فی الفقہ دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد

سلوک ،نفقہ مکان اور کپڑا کی شرطیں لگائی جائیں اسی طرح یہ شرط لگائی جائے کہ شوہر اس کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی نہیں کرے گا اس کا مال غیر کی طرح بے دریغ تقسیم نہیں کرے گا۔ اسی طرح شوہر کی طرف سے یہ شرط لگانا کہ عورت بدون اس کی اجازت گھر سے نہیں نکلے گی۔ اس کے سامنے نازیبا حرکت نہیں کرے گی۔ نفلی روزہ اس کی اجازت کے بغیر نہیں رکھے گی۔ اور اس کی رضاء کے بغیر اس کے مال میں بے جا تصرف نہیں کرے گی اور اسی طرح کی دوسری شرط لگائے (**فقہ السنۃ ج ۲ ص ۳۷**)

اس طرح کی شرائط کی پابندی فریقین میں سے ہر ایک کو لازم ہوگی جیسا کہ فقہ السنۃ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے، نیز قرآن میں ہے۔

(ولھن علیکم رزقھن و کسوتھن بالمعروف)لینفق ذوسعۃ من سعتہ" (الآیۃ)

" اور ان کے لئے تم پر عمدہ کھانا اور اچھا کپڑا فرض ہے"چاہئے کہ خرچ کرے وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق "

(۲) وہ شروط جو عقد کے منافی ہوں جیسے شوہر کا یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان و نفقہ اور مہر اس کے ذمہ نہ ہوگا۔ اسی طرح عورت کا شرط لگانا کہ شوہر سوتن کو طلاق دیدے۔ اس طرح کے شرطوں کی پابندی فریقین میں سے کسی پر واجب نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اس طرح کی شرط لگانا باطل ہے۔ لیکن نکاح صحیح ہوجائے گا اس کی وجہ سے عقد نکاح پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا۔ چنانچہ علامہ زحیلی رقمطراز ہیں۔

شروط باطلہ کا ایفاء صحیح نہیں ہے لیکن اس کے ساتھ نکاح صحیح ہوجائے گا اور وہ شرط یہ ہے کہ شوہر کی جانب سے ایسی قید لگائی جائے کہ جو نظام شرعی کے منافی ہو جیسے عدم مہر یا انفاق کی شرط لگانا (**الفقہ الاسلامی للزحیلی ج ۷ ص ۴۲**)

نیز سید سابق لکھتے ہیں:

بعض وہ شرط ہے جس کی تکمیل واجب نہیں ہوتی ہے لیکن عقد صحیح ہوجاتا ہے اور وہ شرط عقد کے منافی ہوتا ہے جیسے ترک انفاق اور عدم وطی کی شرط لگانا۔ اور اسی طرح عورت کے لئے مہر نہ ہونے کی شرط لگانا، پس یہ تمام شرطیں باطل ہیں اس لئے کہ یہ عقد کے منافی ہیں۔ اور اس لئے بھی کہ یہ شرطیں عقد کے ذریعے واجب ہونے والے حقوق کے اسقاط کو لازم ہوتی ہیں انعقاد عقد سے پہلے۔ لہذا صحیح نہیں بہرحال عقد فی نفسہ صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ ان شرطوں کی وجہ سے عقد نکاح میں ایک امر زائد کا اضافہ ہوتا ہے جس کا بیان کرنا ضروری بھی نہیں اور نہ ہی اس کی جہالت مضر ہے۔ لہذا نکاح باطل نہیں ہوگا جیسا کہ نکاح میں حرام چیز کی تعیین مبطل نکاح نہیں (**فقہ السنۃ ج ۲ ص ۳۷۔ المغنی لابن قدامۃ ج ۷ ص ۷۲۔ الروض المربع ص ۳۲۱**)

مذکورہ بالا عبارات سے معلوم ہوا کہ شوہر کا شرط لگانا عدم انفاق اور مہر کا صحیح نہیں ہے ۔

نیز قرآن میں ہے ،

" ولهن عليكم رزقهن و كسوتهن بالمعروف" "لينفق ذو سعة من سعته" "و ابتغوا باموالكم "

(آیات)

" اور تم پر ان کے لئے اچھا کھانا اچھا کپڑا لازم ہے"، "چاہئے کہ خرچ کرے وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق" "اور مالوں کے ذریعہ تلاش کرو ۔"

آیات بالا سے معلوم ہوا کہ شوہر کے ذمہ بیوی کا مہر اور نفقہ واجب ہوتا ہے اس لئے عدم انفاق اور مہر کی شرط لگانا درست نہ ہوگی ۔ اسی طرح عورت کے لئے جائز نہیں کہ سوتن کے طلاق کی شرط لگائے چنانچہ اس کی ممانعت حدیث سے ثابت ہے ۔

عن ابی هريرة عن النبی صلی الله عليه وسلم قال لا يحل لامراة تسال طلاق اختها لتستفرغ صحفتها فانما لها قدر لها (فتح الباری ج ۹ ص ۲۱۹)

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی کے لئے حلال نہیں کہ وہ اپنی بہن کے طلاق کا مطالبہ کرے تاکہ اس کا پیالہ خالی ہوجائے حالانکہ اس کے لئے وہی ہے جو اس کے لئے مقدر ہوچکا ہے ۔

نیز حضرت عبد اللہ بن مسعود کا قول ہے

لا تشترط المراة طلاق اختها

عورت بوقت نکاح اپنی بہن کے طلاق کی شرط نہ لگائے ۔

(۳) کچھ شرطیں ایسی ہیں جو صرف عورت کے حق میں ہیں ۔ جیسے عورت کی طرف سے یہ شرط لگانا کہ اس کا شوہر اس کے گھر یا اس کے شہر سے دوسری جگہ منتقل نہیں کرے گا ۔ یا عورت کو اپنے ساتھ سفر میں نہیں لے جائے گا ۔ اسی طرح یہ شرط لگانا کہ اس کے ہوتے ہوئے دوسرا نکاح نہیں کرے گا ۔ ان شرطوں کے پورا کرنے کے بارے میں فقہاء کے یہاں قدرے اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ (امام ابو حنیفہ ۔ امام مالک ۔ شافعی) کے یہاں اس قسم کی شرطیں لگانے سے نکاح صحیح ہوجائے گا اور شوہر ان شرطوں کے پورا کرنے کا پابند نہیں ہوگا ۔ بلکہ یہ شرطیں ختم ہوجائیں گی ۔ ان حضرات کی دلیل رسول اللہ کا فرمان ۔

ان رسول الله صلی الله عليه وسلم قال المسلمون علی شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان اپنے شروط (پابند) پر ہوتے ہیں مگر ایسی شرط نہ ہو جو حرام کو حلال اور حلال کو حرام کردے ۔

اس لئے ایسی شرط لگانا درست نہیں نیز آپ نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا :

کل شرط لیس فی کتاب اللہ فهو باطل و ان کان مائة (ماخوذ فقه السنة ج ۲ ص ۲۷۔ حلیة العلماء ج ۲ ص ۳۲۹)

جو شرط کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے گرچہ سو ہی کیوں نہ ۔

امام احمد وغیرہ کے یہاں شرطوں کا پورا کرنا ضروری ہوگا عدم ایفاء کی صورت میں عورت کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہوگا ، ان کا مستدل عقبہ بن عامر کی روایت ہے ۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم قال احق الشروط ان یوفی به ما استحللتم به الفروج

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا شرطوں میں سے زیادہ ایفاء کے قابل وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تمہارے لئے فرج حلال ہو ۔

جواب : حدیث میں وہ شروط مراد ہیں جو مقتضائے عقد میں سے ہیں ، چنانچہ علامہ نووی لکھتے ہیں ۔

امام شافعی اور اکثر علماء نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث محمول ہے ایسی شرطوں پر جو مقتضائے نکاح کے منافی نہیں بلکہ مقتضیات عقد میں سے ہیں جیسے اچھا سلوک اور نفقہ کی شرط لگانا ۔ (**عون المعبود ج ۷ ص ۱۷۲ ، فتح الباری ج ۹ ص ۲۱۸**)

تفویض طلاق کا حکم

مولوی احمد نادر القاسمی ٭

تفویض طلاق کی ایک صورت یہ ہے کہ عورت نکاح کے وقت یہ شرط لگائے کہ اگر عورت کو کسی طرح کی تکلیف دی گئی یا اس کو نفقہ وقت پر ادا نہیں کیا وغیرہ اور شوہر اس کو عقد کے وقت تسلیم کرلے تو کتب فقہ میں یہ صراحت ملتی ہے کہ یہ تفویض درست ہے اور عدم ایفاء کی صورت میں عند النکاح لگائی گئی شرط کے مطابق عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، چنانچہ فخرالدین قاضی خاں نقل کرتے ہیں۔

فقیہ ابو للیث کہتے ہیں کہ جب شوہر کی جانب سے ابتدا ہوئی اور کہا میں نے تم سے نکاح کیا اس شرط پر کہ تو طلاق والی ہے تو واقع نہ ہوگی اور اگر عورت نے ابتداء کیا اور اس طرح کہا کہ میں نے تم سے نکاح کیا اس شرط پر کہ طلاق والی ہوں یا میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا جب میں چاہوں گی طلاق واقع کرلوں گی اور شوہر نے اسے قبول کرلیا تو نکاح جائز ہوجائے گا اور طلاق واقع ہوجائے گی اور اس کا معاملہ اس کے ہاتھ میں ہوگا اس لئے کہ ابتداء اگر شوہر کی جانب سے ہو تو طلاق اور تفویض دونوں نکاح سے قبل ہوں گے لہذا یہ درست نہ ہوگا اور اگر ابتداء عورت کی جانب سے ہو تو تفویض نکاح کے بعد قرار پائے گی اس لئے کہ شوہر نے عورت کے کلام کے بعد قبلت کہا اور جواب شامل ہے اس چیز کے اعادہ کو جو سوال کے اندر ہے تو گویا شوہر کا قول ایسے ہی ہوگیا جیسا کہ وہ کہے کہ میں نے تم کو قبول کیا اس شرط پر کہ تو طلاق والی ہے یا ایسے ہی ہوگیا جیسے کہے کہ میں نے تم کو قبول کیا اس شرط پر کہ تیرا معاملہ تیرے

٭ تخصص فی الفقہ دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد

ہاتھ میں ہے تو گویا تفویض نکاح کے بعد کی گئی" (**خانیۃ ھامش علی الھندیۃ۔ ج ۱ ص ۳۲۹**)

تفویض طلاق سے رجوع

فقہاء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص طلاق کا حق اپنی بیوی کو سپرد کردے تو اس کو واپس نہیں لے سکتا ہے اور نہ ہی اس کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ بیوی کو حق تفویض کے استعمال سے روک دے فقہ کی تمام متداول کتابوں میں یہ مضمون ملتا ہے۔

شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس سے رجوع کرلے اور نہ ہی اس کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ حق جو اس نے بیوی کی جانب سپرد کیا ہے اس کے کرنے سے روک دے اور نہ اس کو فسخ کرسکتا ہے (**الفتاوی الھندیۃ ج ۱ ص ۲۸۷**)

شوہر اس بات کا مالک نہیں ہے کہ تفویض کے انواع ثلثہ اختیار، **امر بالید** اور **مشیئۃ** سے رجوع کرلے (**در مختار ج ۱ ص ۳۲۷۔ شامی ج ۳ ص ۳۳۲**)

علامہ کاسانی اس بحث میں تفصیل سے کلام کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ

تفویض یہ ہے کہ وہ لازم ہوتا ہے شوہر کی جانب سے یہاں تک کہ اس سے رجوع کا مالک نہیں ہوتا اور نہ ہی عورت کو اس سے روک سکتا ہے جس کو اس نے اس کی طرف سونپا ہے اور نہ ہی فسخ کرسکتا ہے کیونکہ اس نے عورت کو طلاق کا مالک بنایا ہے اور ضابطہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی کو کسی چیز کا مالک بنادیتا ہے تو اس چیز پر سے اس کی ولایت ختم ہوجاتی ہے، لہذا نہیں باطل کرسکتا ہے اس کو رجوع کے ذریعہ۔ عورت کو روکنے کے ذریعہ، اور فسخ کے ذریعہ، اس لئے کہ طلاق وجود میں آنے کے بعد رجوع کا احتمال نہیں رکھتی اور نہ فسخ کا، اسی طرح اس کے واجب کرنے کے بعد بھی رجوع کا احتمال نہیں رکھتی (**بدائع ج ۳ ص ۱۱۳**)

مذکورہ بالا تمام عبارتوں کا ماحصل یہ ہے کہ شوہر نکاح کے وقت طلاق کا حق تفویض کرنے کے بعد اس سے رجوع کرنا چاہے تو نہیں کرسکتا ہے اور نہ اس کو اس طلاق سے رجوع کا اختیار باقی رہتا ہے۔

نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں

(۱) عقد نکاح سے قبل شرائط نامہ تحریر ہوجائے جس پر جانبین کے دستخط ہوں۔

جس وقت شرائط نامہ عقد نکاح سے قبل تحریر کیا جائے اس وقت اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ جس لڑکی سے نکاح ہورہا ہو اس عاقدہ کی جانب نکاح کی نسبت نام کی صراحت کے ساتھ ہو۔ اس طرح کہ اگر میں فلاں بنت

فلاں سے نکاح کروں اور مثلا اس کو کسی طرح کی اذیت دوں تو اس کو اپنے اوپر طلاق واقع کرکے میرے نکاح سے الگ ہوجانے کا پورا اختیار ہوگا، اگر اس شرائط نامہ پر اس عاقدہ کی جانب اضافت نہ کی گئی تو اس شرائط نامہ کا شرعا کوئی اعتبار نہ ہوگا، چنانچہ در مختار میں ہے۔

اور تعلیق کے لئے شرط ہے کہ ملکیت ہو خواہ حقیقت میں ہو مثلا معتق کا قول اگر میں نے ایسا کیا تو تو آزاد ہے یا حکما ہو جیسے کسی شخص کا قول اپنی منکوحہ کے بارے میں یا معتدہ کے بارے میں اگر تو گئی تو تو طلاق والی ہے یا ملکیت کی طرف اضافت ہو خواہ اضافت عام ہو یا خاص، مثلا کسی شخص کا یہ کہنا کہ اگر میں غلام کا مالک ہوا تو تو آزاد ہے یا معین غلام کے بارے میں کہے کہ اگر میں مالک ہوجاؤں اس غلام کا تو آزاد ہے **(درمختار ج ص ۲۳۹)**

ان شرائط میں سے ایک ملک یا علاقہ ملک کا ہونا ہے لہذا درست نہیں ہے طلاق مگر ملک میں یا ملکیت کے علاقوں میں سے کسی علاقہ میں، مثلا عورت کا عدت طلاق میں ہونا، یا ملکیت کی طرف اضافت کا ہونا، ضروری ہے طلاق کو معلق کرنے کے لئے۔ یا تفویض کے لئے **(بدائع ج ۳ ص ۱۲۶)**

(۲) **شرائط طے ہونے کی دوسری صورت یہ ہے کہ ایجاب ہی** میں تمام شرائط جو لگانے ہوں اسے ذکر کردیا جائے اور ابتداء (ایجاب مشروط) عورت کی جانب سے ہو اور مرد تمام شرائط کے ساتھ اسے قبول کرلے یہ صورت بھی شرعا درست اور معتبر ہے اور نکاح کے بعد معاملہ عورت کے ہاتھ میں ہوگا۔ جب چاہے گی شرائط کی خلاف ورزی کی صورت میں اپنے اوپر طلاق واقع کرسکے گی، ابن نجیم مصری فرماتے ہیں۔

اگر عورت نے ابتداء کیا اور کہا میں نے تم سے شادی کی اس شرط پر کہ میں طلاق والی ہوں یا یہ کہ میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا جب چاہوں گی اپنے اوپر طلاق واقع کرلوں گی۔ شوہر نے کہا میں نے قبول کیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اس کا معاملہ اس کے ہاتھ میں ہوگا۔ **(بحر الرائق ج ۳ ص ۳۱۸)**

(۳) شرائط طے ہونے کی تیسری اور آخری صورت یہ ہے کہ نکاح کے بعد شرائط نامہ تحریر کیا جائے اس طرح کہ عورت کو کوئی تکلیف دی گئی یا اس کی موجودگی میں شوہر نے دوسرا نکاح کیا یا بغیر جرم اس کی ناحق پٹائی کی گئی تو عورت کو اس وقت یہ اختیار ہوگا کہ اپنے اوپر طلاق واقع کرکے شوہر سے خلاصی حاصل کرلے تو یہ شرط بعد النکاح بھی درست اور شرعا معتبر ہوگی۔ اور ان تمام شکلوں میں عورت کو اختیار ہوگا کہ اپنے اوپر طلاق واقع کرلے، ابن نجیم جامع الفصولین سے نقل کرتے ہیں۔

اور جامع الفصولین میں ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر میں تیری موجودگی میں شادی کروں تو تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں اور تیرے سپرد ہوگا، پھر عورت نے اپنے شوہر کے خلاف دعوی کردیا کہ فلاں عورت جو حاضر ہے

اس سے تو نے شادی کی ہے اور حاضرہ بھی اس بات کا اقرار کرتی ہے کہ ہاں میں نے اس سے شادی کی ہے ۔ اور شاہد بھی اس نکاح کی شہادت دیدیں تو معاملہ اس عورت کے ہاتھ میں ہوگا (**بحر الرائق ج ۳ ص ۳۱۹**)

جانبین کے لئے کچھ مفید قیدیں

نکاح کے شرائط ناموں میں مزید کچھ ایسی قیدیں بڑھائی جاسکتی ہیں جو جانبین کی ازدواجی اور عائلی زندگی میں استحکام پیدا کریں مثلاً نکاح کے شرائط نامہ میں جانبین کے کم از کم دس افراد جو باوثوق اور اہل علم ہوں کے نام اور ان کے دستخط ۔ اسی طرح یہ قید بھی شرائط نامہ میں بڑھادی جائے (جس وقت عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کی نوبت آن پڑے) کہ ان دس حضرات میں سے جو حضرات اس وقت موجود ہوں اور وہ عورت کے حق میں طلاق کو مناسب سمجھیں تب عورت کو شرائط کے مطابق اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا وغیرہ ۔ اس بارے میں قرآن کریم کی اس آیت سے مدد لی جاسکتی ہے ۔

و ان خفتم شقاق بینهما فابعثوا حکما من اهله و حکما من اهلها ان یریدا اصلاحا یوفق الله بینهما ان الله کان علیما خبیرا (پارہ ۵)

کیا تفویض طلاق سے مصالح شرع کے ضیاع کا اندیشہ ہے ؟

یہ بات تو اپنی جگہ مسلم ہے کہ عورت نفسیاتی طور پر جلد باز ہے جس کی وجہ سے الجھن میں بہت جلد آجاتی ہے اس لئے اس پہلو کو مد نظر رکھتے ہوئے شوہر کوئی ایسی شرط لگاسکتا ہے جس سے عورت خوف کرے اور طلاق واقع کرنے میں عجلت سے کام نہ لے مثلاً مرد یہ شرط لگادے کہ عورت اس شرط پر اپنے اوپر طلاق واقع کرسکتی ہے جب سارا مہر معاف کردے اس طرح کی قید سے ضیاع کے اندیشہ کا سد باب ممکن ہے ۔ ابن نجیم لکھتے ہیں :

اگر شرط لگایا شوہر نے کہ تین طلاق واقع کرنے کا حق تم کو ہے اگر تم اپنے مہر سے مجھ کو بری کردو ۔ اگر وہ لڑکی کھڑی ہوگئی اس مجلس سے تو اس کے ہاتھ سے معاملہ نکل جائے گا اور اگر واقع کیا طلاق مجلس میں اور اس نے مہر سے براءت کو مقدم کیا تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر بری نہیں کیا مہر سے تو طلاق واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ طلاق واقع کرنے کا وکیل شوہر نے براءت کی شرط پہ بنایا ہے (**بحر الرائق ج ۳ ص ۳۱۹**)

ان عبارتوں سے واضح ہوتا ہے کہ اس طرح کی شرطیں لگائی جاسکتی ہیں تاکہ مصالح شرع پر کنٹرول رہے ۔

تفویض طلاق اور احتیاطی قیودات

مولوی عبد القادر قاسمی ٭

عقد نکاح کے وقت عورت کا اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کی شرط لگانا

عقد نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا اور شوہر اس شرط کو تسلیم بھی کرلے تو یہ شرط شرعا معتبر ہوگی اور اس تسلیم کی وجہ سے شوہر کا حق طلاق ختم ہوکر بیوی کو مل جائے گا اور شرعا شوہر کو کچھ بھی حق طلاق نہ ہوگا۔

" واذا اشترطت المراة لنفسها فی عقد النکاح عقدالطلاق ۔ ای حقها فی تطلیق نفسها من زوجها فالنکاح صحیح و الشرط جائز ۔ بهذا قال المجیزون بشروط القسم الاول التی ذکرناها و منهم الحنابلة و کذالک قال بجواز هذا الشرط الحنفیة ۔ ولکن بشرط ان یکون اشتراط هذا الشرط بالصیغة الصحیحة ۔ وهی مایاتی ۔ " (وهو هذا) " و اذا قالت المراة فی ایجابها " زوجت نفسی علی ان یکون امری بیدی ۔ اطلق نفسی کلما شئت ۔ او متی شئت فقال الرجل فی قبوله ۔ قبلت ۔ فالنکاح صحیح و الشرط صحیح " الخ ۔ (المفصل فی احکام المراة ج ۲ ص ۱۳۲ (ایضا) الفتاوی الهندیة ج ۱ ص ۲۷۳ ۔ (ایضا) رد المحتار ج ۳ ص ۳۲۹ (دار الفکر) (ایضا) الفقه الاسلامی ج ۷ ص ۵۲)

٭ تربیت افتاء، امارت شرعیہ پٹنہ

طلاق کا حق تفویض کرنے کے بعد اس کو ختم کرنا جائز نہیں ؟

اگر شوہر نکاح کے وقت بیوی کو طلاق کا حق تفویض کرنے کے بعد اس تفویض کو ختم کرنا چاہے تو اس کا اختیار شوہر کو باقی نہیں رہتا ہے ۔ بلکہ اس کے قبول کرتے ہی اس کا حق و اختیار شرعاً باطل ہوجاتا ہے ۔

" ولیس للزوج ان یرجع فی ذالک و لاینهاها مما جعل الیها و لا یفسخ کذا فی الجوهرة النیرة " (الفتاوی الهندیة ج ۱ ص ۳۸۷)

واضح رہے کہ مذکورہ مسئلہ تفویض طلاق کی تفصیل شرط کی تین صورتوں کے ذیل میں حضرت تھانوی کے ارشاد کے ذریعہ بیان کیا جائے گا ۔

شرط کی تین صورتیں ۔ قبل العقد ۔ بعد العقد ۔ وقت العقد

شرط کی تین شکلیں ہیں ، پہلی شکل یہ ہے کہ شرائط قبل از نکاح طے ہوجائیں ۔ اور طرفین کے جانب سے دستخط بھی ہوجائے ۔ دوسری شکل یہ ہے کہ عین نکاح کے وقت شرائط کا ذکر کیا جائے ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ہو ۔ تیسری شکل یہ ہے کہ عقد نکاح کے بعد طرفین آپس میں کوئی شرائط نامہ تحریر کریں

حکم

مذکورہ بالا تینوں صورتیں جائز و درست ہیں ، البتہ ، شرائط اگر قبل از نکاح طے ہوں اور طرفین کے دستخط بھی ہوجائیں اور شرائط عین نکاح کے وقت طے ہوں ان دونوں صورتوں کی صحت کے لئے ایک ایک شرط ہے ۔ اس کی مکمل اور جامع تفصیل حضرت حکیم الامت رحمۃ اللہ علیہ کی بیش بہا اور قیمتی تصنیف " **الحیلة الناجزة** " سے ذیل میں نقل کی جاتی ہے ۔

پہلی صورت

یہ کہ کابین نامہ نکاح سے پہلے لکھا جائے ، اس کے معتبر اور مفید ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت و نسبت موجود ہو ۔ مثلاً یہ لکھا جاوے کہ - اگر فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور پھر شرائط مندرجہ اقرار نامہ ہذا میں سے کسی کی خلاف ورزی کروں تو مسماۃ مذکور کو اختیار ہوگا کہ اس وقت یا پھر کسی وقت چاہے تو اپنے اوپر طلاق بائن واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجائے ۔ اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ لکھی گئی تو یہ اقرار

نامہ محض بے کار ہوگا، اس کی رو سے عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔

کما فی تنویر الابصار باب التعلیق و شرطه الملک کقوله لمنکوحة ان ذهبت فانت طالق او الاضافة الیه کان نکحتک فانت طالق فلغا قوله لاجنبیة ان زرت زیدا فانت طالق الخ۔ (شامی ج ۲ ص ۸۱۳)

وفی الفصل الثالث من کتاب الشروط للعالمگیریة مانصه و الثانی تعلیق التفویض بالشرط و انه اقسام (الی ان قال) القسم الثانی تعلیق التفویض بترک نقد المعجل الی وقت کذا صورة کتابة هذا القسم جعل امرها بیدها فی تطلیقة واحدة بائنة مطلقا بشرط انه اذا مضی شهر اوله کذا و آخره کذا و لم یؤد الیها جمیع ماقبل تعجیله لها من صداقها وهو کذا فانها تطلق نفسها بعد ذالک متی شاء ت ابدا واحدة بائنة فوض الامر فی ذالک الیها و انها قبلت منه هذا الامر فی مجلس التفویض القسم الثالث تعلیق التفویض بشرط قماره او بشربه الخمر او ضرب ضربا موجعا یظهر اثره علی بدنها و صورة کتابته علی نحو ما بینا (عالمگیری مصری ج ۲ ص ۲۷۱)"

قلنا قوله و انها قبلت فی مجلس التفویض قد خرج مخرج عادة المحاضر و السجلات و الا فقبولها فی مجلس التکلم لیس بشرط بل الشرط استعمال الخیار (فی مجلس وقوع الشرط کما سیاتی و قد صرح بذالک فی الفصل الاول من الباب الثالث لطلاق الهندیة ۔)

دوسری صورت

کہ عین ایجاب و قبول ہی میں زبانی شرائط مذکور ہوں اس کے صحیح و معتبر ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو یعنی اولا خود عورت (یا اس کا ولی یا وکیل (یعنی قاضی نکاح خواں) عقد نکاح کے وقت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو (یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو) تیرے نکاح میں اس شرط پر دیدیا کہ اگر تم نے یہ کام کیا یا وہ کام کیا (جتنی شرطیں لگانا مقصود ہوں سب کو ذکر کردیا جاوے) تو اپنے کا اختیار میرے (یا مسماۃ موصوفہ کے) ہاتھ میں ہوگا، یعنی شرائط مذکورہ میں سے کسی کی خلاف ورزی پر بھی اختیار ہوگا کہ اس وقت یا پھر کسی وقت چاہوں (یا چاہے) تو اپنے آپ کو طلاق بائن دے کر اس نکاح سے الگ کرسکوں گی (یا کرسکے گی) اس کے جواب میں مرد ناکح یوں کہے کہ میں نے قبول کرلیا، اس پر عورت کو اختیار ہوگا۔ کہ وہ جب اپنے اوپر شرائط کے خلاف ظلم و مصیبت دیکھے تو اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس شوہر کے نکاح سے نکل جائے یعنی اس طرح کہدے کہ میں اپنے اوپر ایک طلاق

بائن واقع کرتی ہوں۔

اور اگر ایسا نہ کیا گیا بلکہ ابتدائے کلام (یعنی ایجاب،) مرد کی جانب سے ہو اور لڑکی والے قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگادیں تو نکاح تو بلاکسی شرط کے صحیح ہوجاوے گا، اور شرط بالکل بے کار ہوجائے گی۔ خوب سمجھ لو

" فی الدر المختار قبیل فصل المشیۃ من کتاب الطلاق نکحھا علی ان امرھا بیدھا الخ و فی حاشیۃ رد المحتار قولہ صح مقید بما اذا ابتدأ ت المراۃ فقالت زوجت نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید او علی انی طالق فقال الزوج قبلت۔ اما لو بدا الزوج لا تطلق ولا یصیر الامر بیدھا کما فی البحر عن الخلاصۃ و البزازیۃ انتھی۔ شامی ج ۲ ص ۲۹۲،

ومثلہ صرح فی حیل العالمگیریۃ (ج ۷ ص ۲۲۳) و بین الفقیہ ابو للیث رح وجہ الفرق بین الصورتین فقال لان البداۃ اذا کانت من الزوج کان الطلاق والتفویض قبل النکاح فلا یصح اما اذا کانت من المراۃ یصیر التفویض بعد النکاح لان الزوج لما قال بعد کلام المراۃ قبلت یتضمن اعادۃ ما فی السوال صار کانہ قال قبلت علی انک طالق او علی ان یکون الامر بیدک فیصیر مفوضا بعد النکاح اھ (شامی کتاب الطلاق تحت قول الدر لا یقع طلاق المولی علی امراۃ عبدہ الا اذا قال الخ (ج ۲ ص ۲۹۹)

تنبیہ ۔ اور اگر ایجاب عورت ہی کی جانب سے ہو مگر شرط تفویض ذکر نہ کی گئی اور مرد نے قبول میں شرط تفویض کا اضافہ کردیا تب بھی تفویض صحیح ہوگئی لیکن چونکہ اس صورت میں صرف مرد کو اختیار ہے خواہ وہ شرط کو بڑھائے یا نہ بڑھائے عورت کی جانب سے جب ایجاب بلاکسی شرط کے ہوچکا، تو اس کے ہاتھ سے بات نکل چکی، اس لئے کہ عورت کا مقصد یہ ہو کہ اس کو طلاق لینے کا اختیار مل جائے اس کے واسطے یہ صورت کافی نہیں، بلکہ ایجاب میں شرط لگانا ضروری ہے، تاکہ مرد کو بلاکسی شرط قبول کرنے کا حق ہی نہ رہے۔

تیسری صورت

کہ نکاح کے بعد کوئی اقرار نامہ اس قسم کا شوہر سے لکھوایا جاوے یہ صورت بھی بالکل صحیح اور درست ہے۔
مشورہ : یہ صورت اس عورت کے لئے کارآمد ہے جس کے نکاح میں کابین نامہ نہیں لکھوایا گیا تھا، لیکن جو عورت نکاح کے وقت احتیاط کی طالب ہے، اس کے واسطے اس میں بھی وہی کمی ہے جو ابھی تنبیہ بالا کے ذیل میں مذکور ہوئی، یعنی جبکہ عقد نکاح تمام ہوچکا تو عورت کے قبضہ میں نہ رہا کہ خاوند کو اس اقرار نامہ کے لکھنے پر مجبور کرلے بلکہ صرف اس کی مرضی پر معاملہ رہ جاتا ہے۔

اس لئے کہ مصائب کے وقت خلاصی کی اصل تدبیر پہلی یا دوسری ہی صورت اختیار کرنا ہے اور ان میں بھی آسان صورت جس میں عوام کو مغالطہ میں پڑنے کا اندیشہ نہیں وہ صرف پہلی ہی صورت ہے، کہ عقد سے پہلے ہی کابین نامہ لکھوالیا جائے مگر اس میں اضافت الی النکاح ضرور ہونا چاہئے یعنی یہ لفظ ضرور لکھوادئے جائیں کہ اگر میں "فلاں دختر فلاں" سے نکاح کروں اور پھر فلاں فلاں شرط کے خلاف کروں الخ اور اگر اضافت الی النکاح نہ لکھی گئی تو کابین نامہ کالعدم ہوگا، جیسا کہ پیشتر گذر چکا **واللہ سبحانہ و تعالی اعلم** - 3/11

فائدہ ۔ نکاح مذکور جس میں کچھ شرائط خاوند سے منظور کرائی گئی ہیں ۔ اس کے جواز میں حنفیہ کو کلام نہیں ہے، بعض لوگوں نے اس صورت کو نکاح معلق میں داخل کر کے شبہ کیا ہے، مگر درحقیقت یہ نکاح معلق نہیں ۔ بلکہ نکاح منجز ہے ۔ جو تفویض معلق کے ساتھ مشروط ہے ۔ نکاح معلق وہ ہے کہ اس وقت نکاح ہی نہ ہو جیسے عورت یوں کہے کہ "میں نے اپنے آپ کو تیرے نکاح میں دے دیا اگر میرا باپ راضی ہو" یا مرد یوں کہے کہ "میں نے قبول کرلیا اگر میرا باپ راضی ہو" اس صورت میں نکاح نہیں ہوتا ۔ اور اگر اصل نکاح معلق نہ کیا جاوے بلکہ اس کے ساتھ کوئی شرط زائد لگادی جائے تو اس طرح نکاح ہوجاتا ہے جس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ مجلس عقد میں نکاح اسی وقت ہورہا ہے مگر اس کے ساتھ ایک شرط ہے جس کو شوہر سے منوایا جاتا ہے ۔

ضروری مشورہ ۔ چونکہ عورت ناقص العقل ہوتی ہے اس لئے طلاق کو مطلقاً اس کے ہاتھ میں دے دینا خطرہ سے خالی نہیں ہے، پس مناسب یہ ہے کہ تفویض میں کوئی قید مناسب بھی لگادی جائے جس میں وہ خطرہ نہ رہے مثلاً یہ کہ نکاح کے وقت عورت کی طرف سے خود یا اس کا ولی یا وکیل (یعنی قاضی نکاح خواں) یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو تمھارے نکاح میں بمعاوضہ مہر۔ روپے ۔ سکہ رائج الوقت کے اس شرط پر دے دیا کہ جس وقت اس کو تم سے کوئی تکلیف شدید پہونچے گی جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں (اس جگہ مناسب ہے کہ کم از کم دس آدمیوں کے نام تراضی طرفین سے متعین کردئے جائیں) تو اس کے بعد ہر وقت معاملہ میرے یا اس کے اختیار میں ہوگا کہ اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے علیحدگی اختیار کرلی جاوے ۔ اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں اس وقت آئے گا جب کہ تسلیم کردہ اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں کہ تکلیف شدیدہ ہے لیکن عورت کو اس کے بعد بھی چاہئے کہ طلاق واقع کرنے میں جلدی نہ کرے بلکہ اطمینان کے ساتھ سوچ سمجھ کر کام کرے اور تین باتوں کا ضرور التزام کرے ۔

اول ۔ یہ کہ فوراً غصہ کے وقت اپنے اس اختیار سے کام نہ لے بلکہ ایک معتدبہ مدت تک غور خوض کرے جس کی میعاد ایک ہفتہ سے کم نہ ہو ۔

دوسرے ۔ یہ کہ اپنے خیر خواہوں سے ضرور مشورہ کرے۔

تیسرے ۔ یہ کہ سنت کے موافق استخارہ کرلے اور ویسے بھی دعا کرے کہ اللہ تعالی میرا دل ایسے کام کی طرف پھیردے جو میرے لئے دین و دنیا میں بہتر ہو اس تمام کوشش کے بعد جو کچھ دل میں آئے اس پر عمل کرے ۔ اور اللہ تعالی پر بھروسہ رکھے ، اس طرح وہ خطرہ نہ ہوگا ، جو تفویض مطلق کی صورت میں ہوتا ہے ۔ فقط **واللہ تعالی اعلم۔**

تنبیہ ضروری ۔ تعلیق مذکور میں اگر چاہے کا لفظ استعمال نہ کرنا چاہئے ، ورنہ تفویض خاص اس مجلس کے ساتھ مقید ہو جاوے گی جس میں وہ شرائط ہوں اور اس مجلس کے ختم ہوجانے کے بعد عورت کو اختیار طلاق کا باقی نہ رہے گا اور اختیار کو اس قدر محدود کردینا مناسب نہیں ، اسی طرح لفظ "جب چاہے" بھی شرط میں نہ استعمال کیا جاوے ، ورنہ ہمیشہ کے لئے (حتی کہ اعادہ نکاح کے بعد بھی) اس کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار رہے گا جب تک کہ تین طلاق پوری نہ ہوجاویں ، اور ایسا اختیار عورت کو دینا ضرورت سے زائد اور مصلحت کے خلاف ہے ۔ بلکہ ایسے الفاظ استعمال کرنے چاہئیں جن سے نہ تو ایسی تنگی لازم آئے کہ تفویض مقید بالمجلس ہوجائے اور نہ اتنی وسعت ہو کہ عورت کو تینوں طلاقیں واقع کرلینے کا اختیار مل جائے اس لئے ہم نے کابین ناموں میں اور گذشتہ مثالوں میں ایسے الفاظ استعمال کئے ہیں ۔ جو باتفاق محاورات فریقین کی رعایت اور مصلحت پر مشتمل ہیں ، ان الفاظ سے صرف ایک ہی مرتبہ طلاق دینے کا اختیار حاصل ہوگا ، مگر وجود شرط کی مجلس کے ساتھ مقید نہ ہوگا اور اردو کے محاورات مختلف ہونے کی وجہ سے تمام الفاظ شرط کا حکم منضبط نہ ہوسکا ، اس واسطے الفاظ عربیہ کی تفصیل نقل کرتے ہیں تاکہ اہل علم بوقت ضرورت اس تفصیل میں اور متکلم کے محاورہ میں بغور تطابق کر کے بقیہ الفاظ شرط کا حکم متعین کرسکیں اور عوام کو لازم ہے کہ جو الفاظ ہم نے تجویز کئے ہیں ان کی رعایت رکھیں اور اگر ان کے سوا کسی لفظ کا حکم معلوم ہونے کی ضرورت پیش آجاوے تو علماء کرام سے دریافت کریں صرف اپنی زبان دانی پر بھروسہ کر کے خود فیصلہ کرنا جائز نہیں ۔

و التفصيل مافى العالمگيرية من الوجوهرة النيرة اذا قال لها طلقى نفسک وسواء قال لها ان شئت اولا فلها ان تطلق نفسها فى ذالک المجلس خاصة " (ج ٢ ص ٨٢) وفيه ايضا " ان قال لها طلقى متى شئت فلها ان تطلقها فى المجلس و بعده ۔ ولها المشية مرة واحدة و كذا قوله متى ما شئت و اذا ما شئت و لو قال كلما شئت كان ذالک لها ابدا حتى يقع ثلث كذا فى السراج الوهاج " (الباب الثالث فى تفويض الطلاق فصل المشية (ج ٢ ص ٨٧) و فى البحر الرائق فصل الامر باليد (ج ٣ ص ٣١٨) و اطلق الامر باليد فشمل المنجز و المعلق اذا وجد

شرطه و منه ما فی المحیط لو قال ان دخلت الدار فامرک بیدک فان طلقت نفسها کما وضعت القدم فیها طلقت لان الامر فی یدها و ان طلقت بعد ما شئت خطوتین لم تطلق لانها طلقت بعد ما خرج الامر من یدها۔

تنبیہ دوم ۔ شوہر کو تفویض طلاق کے بعد اس تفویض سے رجوع کا حق نہیں رہتا۔ بلکہ تفویض طلاق کے بعد عورت طلاق کی مالک ہوجاتی ہے ،اس لئے شرائط میں مرد کو غور و خوض اور اہل علم و فہم سے مشورہ کرلینا ضروری ہے، ورنہ بعد میں پریشانی و پشیمانی ہوگی۔

لما فی العالمگیریة و لیس للزوج ان یرجع فی ذالک ولاینهاها مما جعل الیها و لا یفسخ کذا فی الجوهرة " (عالمگیری ج ۲ ص ۵۷) و فی الدر المختار من فصل المشیئة کتاب الطلاق و لا یملک الزوج الرجوع منه ای من التفویض بانواعه الثلاثة لما فیه من معنی التعلیق قال الشامی قوله الثلاثة ای التخییر والامر بالید والمشیئة اھ ۔ و الله سبحانه و تعالی اعلم (علمه اتم و احکم (الحیلة الناجزة من ص ۳۰ الی ص ۳۷)

تفویض طلاق اور اس کی شرطیں

مولوی نسیم الدین قاسمی ☆

آج کل عورتوں کو نکاح کے بعد بسا اوقات جن حالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے وہ محتاج بیان نہیں ہے، کبھی مرد کی طرف سے ظلم و ستم کبھی نان و نفقہ سے دستبردار ہوجاتا ہے اور کبھی بیوی بال بچوں کو چھوڑ کر پردیس چلا جاتا ہے اور عورت بیچاری بے کسی و بے بسی کی حالت میں اپنی زندگی گذارتی ہے اور شوہر کبھی بھی اس کی طرف التفات نہیں کرتا، ایسے حالات کے پیش نظر اگر نکاح سے قبل یا عقد نکاح کے وقت یا عقد نکاح کے بعد باہم رضامندی سے کچھ شرائط مقرر کرلئے جائیں کہ اگر شوہر اس کی خلاف ورزی کرے گا تو عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا اور اس کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں۔

(۱) نکاح سے قبل شرائط طے ہوجائیں (۲) نکاح کے وقت طے ہوں (۳) یا نکاح کے بعد شرائط طے ہو۔

(۱) پہلی صورت یعنی جب کہ نکاح سے قبل شرائط طے ہوں، ان شرائط کے مقبول ہونے کے لئے ضروری ہے کہ ان شرائط کی اضافت یا نسبت نکاح کی طرف کی گئی ہو۔ مثلاً شوہر یہ کہے کہ اگر میں مسماۃ فلاں بنت فلاں سے نکاح کروں اور پھر جو شرط طے پائے اس کا تذکرہ کرنے کے بعد شوہر یہ کہے کہ اگر میں نے مذکورہ شرائط کی ادائیگی نہیں کی تو عورت کو اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا پھر جب چاہے اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کر کے نکاح سے الگ ہو جائے۔

☆ تخصص فی الفقہ دارالعلوم حیدرآباد۔

اور اگر اس شرط کی نسبت یا اضافت نکاح کی طرف نہیں کی گئی تو شرائط نامہ محض بے کار ہوگا اور عورت کو کسی قسم کا اختیار نہ ہوگا

لما فی تنویر الابصار باب التعلیق و شرطه الملک کقوله لمنکوحة ان ذهبت فانت طالق اوالاضافة الیه کان نکحتک فانت طالق فلغا قوله لاجنبیة ان زرت زیدا فانت طالق در مختار ج ۲ ص ۵۳۷)

(۲) عالمگیری میں ہے

القسم الثانی تعلیق التفویض بترک نقد المعجل الی وقت کذا صورة کتابة هذا القسم جعل امرها بیدها فی تطلیقة واحدة بائنة مطلقا بشرط انه اذا مضی شهرا و له کذا او آخره کذا و لم یؤد الیها جمیع ماقبل تعجیله لها من صداقها و هو کذا فانها تطلق نفسها بعد ذالک متی شاء ت ابدا واحدة بائنة فوض الامر فی ذالک الیها و انها قبلت منه هذا الامر فی مجلس التفویض

القسم الثالث تعلیق التفویض بشرط قماره او بشربه الخمر او ضربه ضربا موجعا یظهر اثره علی بدنها و صورة کتابة نحو ما بینا) عالمگیری ج ۲ ص ۳۷۱)

دوسری قسم تفویض کو معلق کرنا ہے متعین وقت تک مہر نقد معجل کے ترک کرنے کے ذریعہ، کتابت کی صورت یہ ہے کہ شوہر نے ایک طلاق بائن کا اختیار عورت کو دے دیا مطلقاً اس شرط کے ساتھ کہ جب ایک ماہ گذر جائے اور اس کو میں نے اتنا روپے حوالہ نہیں کیا اس کے مہر معجل میں سے تو عورت کو اس کے بعد اختیار ہوگا جب چاہے ایک طلاق بائنہ لے لے، شوہر نے اس امر طلاق کو عورت کے حوالہ کر دیا اور عورت نے اس تفویض طلاق کو قبول بھی کر لیا مجلس تفویض ہی میں۔

(تیسری قسم) تفویض طلاق کو معلق کر دیا، جوا کھیلنے یا شراب پینے یا ضرب شدید پر جو تکلیف کا باعث ہو اور اس کا اثر بدن پر ظاہر بھی ہو اور اگر شوہر نے اس میں سے کسی کا ارتکاب کیا تو عورت کو اختیار ہوگا کہ اپنے آپ کو طلاق بائن دے کر جدا ہو جائے۔

(۲) دوسری شکل یہ ہے کہ ضمن ایجاب و قبول کے وقت شرائط ذکر کی جائیں اس شرط کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو یعنی اولا عورت یا اس کا ولی عقد نکاح کے وقت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو تیرے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ اگر تم نے فلاں فلاں کام کیا (جتنی

شرائط لگائی ہوں بیان کر دے) تو میرے معاملے کا اختیار میرے ہاتھ میں ہوگا یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کے ہاتھ میں ہوگا اسی وقت یا پھر کسی وقت جب عورت چاہے اپنے اوپر ایک طلاق بائن دے کر نکاح سے جدا ہوجائے ۔ اس کے جواب میں شوہر ناکح یوں کہے کہ میں نے قبول کیا ۔ اس پر عورت کو اختیار ہوگا جب وہ اپنے اوپر ظلم و مصیبت دیکھے اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس شوہر کے نکاح سے نکل جائے ۔

اور اگر ایسا نہ کیا بلکہ ابتدائے کلام (یعنی ایجاب) مرد کی جانب سے اور لڑکی قبول کے ساتھ تفویض طلاق کی شرط لگا دے تو نکاح بلا کسی شرط کے صحیح ہو جائے گا اور شرط باطل ہو جائے گی ۔

۱ ۔ در مختار میں ہے

نکحها علی ان امرها بیدها صح (در مختار ج ۲ ص ۵۷۵ تا ۵۷۲)

نکاح اس شرط پر کیا کہ اس کا معاملہ اس کے ہاتھ میں ہے تو ایسا کرنا درست ہے ۔

۲ ۔ حضرت علامہ شامی اس عبارت کے ضمن میں لفظ صح پر کلام کرتے ہوئے رقم طراز ہیں ۔

(قوله صح) مقيد بما اذا ابتدات المراة فقالت زوجت نفسي منك على ان امري بيدي اطلق نفسي كلما اريد او على انى طالق فقال الزوج قبلت اما لو بدا الزوج لاتطلق و لايصير الامر بيدها كما فى البحر عن الخلاصة و البزازية (شامى ج ۲ ص ۵۷۲)

صح مقید ہے اس صورت کے ساتھ جب کہ عورت کی طرف سے ایجاب ہوا ہو چنانچہ عورت کہے کہ میں اپنا نکاح تم سے اس شرط پر کرتی ہوں کہ میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہے تو میں جب چاہوں گی اپنے آپ کو طلاق دے دوں گی یا اس شرط پر کہ طلاق کا اختیار مجھ کو ہوگا تو اس کے جواب میں شوہر نے کہا میں نے قبول کیا ۔

لیکن اگر ایجاب شوہر کرے تو طلاق کا اختیار عورت کو نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کو شوہر کا اختیار حاصل ہوگا ۔

۳ ۔ عالمگیری میں بھی اسی طرح بیان کیا ہے اور فقیہ ابواللیث نے ان دونوں کے درمیان فرق کو بھی واضح کیا ہے ۔

فقیہ ابواللیث نے بیان کیا ہے

وجه الفرق بين الصورتين فقال لان البداءة اذا كانت من الزوج كان الطلاق و التفويض قبل النكاح فلا يصح اما اذا كانت من المراة يصير التفويض بعد النكاح لان الزوج لما قال بعد كلام المراة قبلت على ان يكون الامر بيدك فيصير مفوضا بعد النكاح (هندية ج ۱ ص ۲۷۳ خانية ج ۱ ص ۳۲۹)

ان دونوں صورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ جب ایجاب شوہر کی جانب سے ہوگا تو طلاق اور تفویض طلاق نکاح سے قبل سمجھا جائے گا۔ لہذا یہ صحیح نہ ہوگا۔ لیکن جب ایجاب عورت کی جانب سے ہوگا تو تفویض نکاح کے بعد ہوگی۔ کیوں کہ شوہر نے جب عورت کے کلام کرنیکے بعد کہا "قبلت" تو گویا کہ شوہر کا یہ کلام اعادہ ما فی السوال کو متضمن ہوا تو گویا کہ شوہر نے کہا کہ میں نے قبول کیا اس شرط پر کہ تجھے طلاق کا اختیار ہے۔ لہذا یہاں پر تفویض طلاق نکاح کے بعد سمجھی جائے گی۔

اس لئے دوسری شکل میں جب کہ عین عقد کے وقت شرائط طے کی جائیں تو ایجاب شوہر کی جانب سے کیا جائے نہ کہ عورت کیجانب سے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ نکاح کے بعد کوئی اقرار نامہ اس قسم کا شوہر سے لکھوا لیا جائے۔ یہ صورت بھی صحیح اور بالکل درست ہے۔

لیکن جب عقد نکاح تمام ہو چکا تو عورت کے قبضہ میں نہ رہا کہ خاوند کو اس اقرار نامہ کے لکھنے پر مجبور

(۱) اول یہ کہ غصہ کے وقت اپنے اختیار سے کام نہ لے بلکہ ایک معتد بہ مدت تک غور و خوض کرے جس کی میعاد ایک ہفتہ سے کم نہ ہو۔

(۲) اپنے خیر خواہوں سے مشورہ کرے۔

(۳) تیسرے یہ کہ سنت کے مطابق استخارہ کرے اور ویسے بھی دعا کرے کہ اللہ تعالی میرا دل ایسے کام کی طرف پھیر دے جو میرے لئے دین و دنیا میں بہتر ہو۔ ان تمام کوشش کے بعد جو شکل دل میں آئے کرے اور اس کے بعد اللہ پر بھروسہ رکھے اس طرح یہ تفویض پر خطر نہیں ہوگی جو تفویض مطلق کی صورت میں ہوتا ہے۔

کرے بلکہ صرف اس کی مرضی کی بات رہ جاتی ہے۔ اس لئے مصائب سے چھٹکارے کی وجہ صرف پہلی یا دوسری تدبیر اختیار کرنے ہی میں ہے۔

اور اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ جب کابین نامہ لکھوایا جائے تو شرط کی نسبت و اضافت نکاح کی طرف کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو شرط باطل ہو جائے گی۔

ضروری مشورہ

حضرت تھانوی نے اپنی کتاب **الحیلۃ الناجزۃ** میں تحریر فرمایا ہے کہ

عورت چونکہ ناقص العقل ہوتی ہے اس لئے طلاق کو مطلقا اس کے ہاتھ میں دے دینا خطرہ سے خالی نہیں ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ تفویض میں کوئی قید مناسب بھی لگا دی جائے جس میں وہ خطرہ نہ رہے۔

مثلا عورت کی طرف سے اس کا ولی یا وکیل یہ کہے کہ میں نے اپنے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں بمعاوضہ اتنا روپے اس شرط پر دیا کہ جس وقت اس کو تم سے کوئی تکلیف شدید پہنچے گی جس کو فلاں فلاں اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کر لیں تو اس وقت معاملہ میرے یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کے ہاتھ میں ہوگا۔

لیکن عورت کو چاہئے کہ اس کے بعد طلاق میں جلدی نہ کرے بلکہ اطمینان کے ساتھ سوچ سمجھ کر کام کرے اور تین باتوں کا التزام ضرور کرے۔

تفویض طلاق کا شرعی حکم

مولوی محمد نعیم رشیدی ☆

آج بحر مظلومیت میں عورت ذات جس قدر غوطہ زن ہے، وہ ایک ایسی مسلم حقیقت ہے کہ اگر کوئی اہل دل ان مظلوم زدہ زندگیوں کے اوراق الٹنے لگے تو اسے ایسے دلگداز اور ہولناک مظالم اور قیامت خیز مصائب نظر سے گذریں گے کہ قلب انسانی تلملا جائے۔ یہی ایک مظلومی فضاء بوقت رشتہ ازدواج اپنے لئے نجات دہندگان کے ایسے حکمی راہوں کی متلاشی ہوتی ہے، جس کا کچھ حصہ سوال میں درج ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقد نکاح کے وقت عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر جس وقت طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا، اور شوہر بھی اس شرط کو تسلیم کرتا ہے، شرعی نقطہ نظر سے اس شرط کی کیا حیثیت ہوگی، کیا اس کے بعد عورت کو حق طلاق کا اختیار حاصل ہوگا؟ اس شرط کو اصطلاح شرع میں "تفویض طلاق" کہتے ہیں اور شرعاً ایسی شرط کا اعتبار ہوگا، اور شرط صحیح ہوجائے گی، اور پھر عورت کو جوجب چاہے اپنے اوپر طلاق بائن واقع کرنے کا اختیار ہوگا، ہم یہاں پر فقہاء کرامی کی عبارات نقل کرتے ہیں۔

فقالت " زوجت نفسی منک علی انی او علی ان اطلق نفسی کلما ارید فقال الزوج قبلت جاز النکاح وقع الطلاق او صار الامر بیدها (فتاوی تاتار خانیة ج ۲ ص ۲۰۲)

عورت نے کہا کہ میں تم سے اس شرط پر نکاح کرتی ہوں کہ میں طلاق والی ہوں، یا مجھ کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا تو شوہر نے کہا میں نے قبول کیا تو نکاح جائز ہوجائے گا طلاق یا حق طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا۔

☆ تخصص فی الفقہ دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد۔

نیز خانیہ میں بھی یہی عبارت مذکور ہے (**خانیہ فی هامش الهندیه** ج ۱ ص ۳۲۹ ۔ علامہ حصکفی لکھتے ہیں: **نکحها علی ان امرها بیدها صح** (در مختار علی الشامی ج ۳ ص ۳۲۹ الفقه علی المذاهب الاربعة ج ۲ ص ۸۵)

اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت کو اختیار ہے تو صحیح ہے ۔

لیکن یہاں پر ایک اہم بات قابل غور یہ ہے کہ مذکورہ شرط کا اعتبار اور اس کے صحیح ہونے کا مدار ایک قید پر موقوف ہے ، اگر وہ نہ پائی جائے تو پھر شرط لغو ہوجائے گا اور عورت کو کوئی حق طلاق کا اختیار حاصل نہیں ہوگا، وہ یہ ہے کہ ایجاب عورت کی طرف سے ہو یعنی شرط کی ابتدا عورت کی طرف سے واقع ہوتی ہو اور شوہر محض تسلیم کرے اس کے برخلاف شرط ایجاب مرد کی طرف سے ہو اور عورت اس کو تسلیم کرے تو یہ شرط بے کار ہوجائے گی، اور عورت کو اس وقت کسی قسم کا حق طلاق کا اختیار حاصل نہیں ہوگا، چنانچہ فقہاء کرام نے اس کی تصریح کی ہے ۔

رجل قال لامراة تزوجتک علی انک طالق او علی ان امرک بیدک تطلقین نفسک کلما تریدین فقبلت لا یقع الطلاق و لا یصیر الامر بیدها (فتاوی تاتار خانیة ج ۲ ص ۲۰۲)

مرد نے کہا عورت سے کہ میں تم سے اس شرط پر نکاح کرتا ہوں کہ تم طلاق والی ہو یا تمہارا معاملہ تمہارے اختیار میں ہے جس وقت چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کر سکتی ہے ، اور عورت نے اس کو قبول کیا، تو عورت کا معاملہ اس کے اختیار میں نہیں ہوگا۔

علامہ شامی لکھتے ہیں

نکحها علی ان امرها بیدها صح مقید بما اذا ابتدات المراة فقالت زوجتک نفسی منک علی ان امری بیدی اطلق نفسی کلما ارید فقال الزوج قبلت اما لو بدأ الزوج لا تطلق و لا یصیر الامر بیدها (شامی ج ۳ ص ۳۲۱)

مرد نے عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت کا معاملہ اس کے اختیار میں ہوگا، تو یہ صحیح ہے اور یہ اس صورت کے ساتھ مقید ہے جب کہ عورت ابتداء کرے چنانچہ عورت کہے کہ میں اپنے آپ کو تم سے اس شرط پر نکاح کرتی ہوں کہ میرا معاملہ میرے اختیار میں ہوگا جب چاہے میں طلاق واقع کر سکتی ہوں ۔

دونوں میں وجہ فرق سمجھنے سے پہلے دو باتوں کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے ، پہلی بات ۔ ہے کہ تفویض طلاق کا اعتبار ملکیت نکاح ہی میں صحیح ہوسکتا ہے ، اگر حق طلاق کا اختیار ملکیت میں نہ ہوا ہو یعنی عورت اس کے نکاح میں کسی بھی حیثیت سے داخل نہ ہو تو پھر اس طرح کی تفویض کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، دوسری بات یہ ہے کہ نکاح کا

پورا ہونا قبول پر موقوف ہوتا ہے ۔ محض ایجاب سے نکاح تام نہیں ہوتا، چنانچہ اب فرق اس طرح سمجھا جاسکتا ہے ، کہ جب طلاق کی شرط کی ابتداء مرد کی طرف سے ہو تو یہ تفویض نکاح سے پہلے سمجھی جائے گی، کیونکہ یہاں محض ایجاب ہی ہوا ہے اور ابھی قبول باقی ہے ۔ لہذا تفویض نکاح سے پہلے واقع ہوئی ، چنانچہ گذشتہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ تفویض صحیح نہیں ، نیز اینکہ تفویض ملکیت میں نہیں پائی گئی ، لہذا تفویض صحیح نہیں ہوئی " اس کے برخلاف شرط کی ابتداء عورت کی طرف سے ہو " اور مرد اس کو تسلیم کرتا ہو تو یہاں تفویض کے بعد شوہر قبول کرتا ہے ، تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ میں نے تمہاری شرط کو قبول کیا تو گویا تفویض طلاق مرد کی جانب سے نکاح کے بعد ہوا ، لہذا اس صورت میں شرط صحیح ہوجائے گی مرد و عورت کو حق طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا ، یہاں پر شوہر قبول میں شرط کے الفاظ استعمال نہیں کرتا ہے ، لیکن اس کے باوجود محض اس کے " **قبلت** " (میں نے قبول کیا) کہنے میں خود سوال بھی شامل ہوجائے گا ، جیسا کہ عام محاورات میں اس طرح کے استعمال سے ہر ایک واقف ہے ۔ چنانچہ خانیہ میں اس کا فرق اس طرح واضح کیا ہے ۔

اس لئے کہ ابتداء اگر شوہر کی جانب سے ہو تو طلاق و تفویض نکاح سے قبل ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہوگا ، اگر ابتداء عورت کی طرف سے ہو تو یہ تفویض نکاح کے بعد ہوگا اس لئے کہ عورت کے کلام کے بعد شوہر نے " **قبلت** " (قبول کیا) کہا اور جواب سوال کے مضمون کو بھی شامل ہوتا ہے تو گویا وہ اس طرح کہا کہ میں نے اس شرط پر قبول کیا کہ تم طلاق والی یا تم کو اختیار ہوگا ۔ تو یہ تفویض نکاح کے بعد ہوگا (اور درست ہوجائے گا) **(فتاوی خانیة فی هامش الهندیة ج ۱ ص ۳۲۹)**

حاصل کلام یہ ہوا کہ شرط کے وقت مذکورہ قید کا لحاظ رکھنا صحت شرط کے لئے ضروری ہے ، ورنہ شرط لغو اور بے کار سمجھی جائے گی اور عورت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں ہوگا ، لیکن یاد رہے کہ یہ تعلیق نہیں ہے کہ جس سے اشکال ہو ۔

یہاں پر مزید ایک قید کا اضافہ کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے ، وہ یہ ہے کہ جب عورت شرط لگائے تو محتاط ہوکر ایسے الفاظ استعمال کرے کہ جس سے نکاح کے بعد جس وقت چاہے طلاق دینے کا اختیار حاصل ہو ، چنانچہ اس کے الفاظ اس طرح ہوں " میں تم سے اس شرط پر نکاح کرتی ہوں کہ مجھے اختیار ہوگا کہ نکاح کے بعد جس وقت چاہوں گی ایک طلاق بائن اپنے اوپر واقع کر کے الگ ہوجاؤں " اس کے برخلاف اگر عورت مطلق یوں کہتی ہے کہ میں اس شرط پر نکاح کرتی ہوں کہ مجھے طلاق کا اختیار ہوگا " تو اس صورت میں مجلس ختم ہونے کے بعد وہ اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کی مجاز نہیں ہوگی ، چنانچہ ملک العلماء علامہ کاسانی نے دونوں صورتوں کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے ۔

چنانچہ اگر مطلقا اس طرح کہا کہ تم کو اختیار ہے تو اس کا بقاء، حکم بقاء مجلس تک ہی ہے اور یہی مجلس ہے جس میں تفویض کا علم ہوا ہے، اگرچہ وہ مؤقت ہے، چنانچہ وقت کو مطلق رکھا اور اس طرح کہا کہ جب چاہے اور جس وقت چاہے تم کو اختیار ہوگا، تو عورت کو مجلس وغیر مجلس دونوں میں اختیار ہوگا، مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوگا **(بدائع الصنائع ج ۲ ص ۱۳۳)**

جب عورت کی جانب سے شرط پوری ہوجائے اور اس کو طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے اب شوہر کو تفویض طلاق کا اختیار حاصل نہیں ہوگا، عورت اب طلاق کی مالک بن چکی ہے جب چاہے طلاق واقع کرلے، فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے، چنانچہ علامہ کاسانی لکھتے ہیں۔

بہرحال تعلیق کی صفت سو وہ شوہر کی طرف سے لازم ہے یہاں تک کہ اس سے رجوع کرنے اور عورت کو اس کے اختیار سے منع کرنے کا مالک نہیں ہوسکتا، اور نہ فسخ کا اس لئے کہ وہ عورت کو طلاق کا مالک بنادیا ہے اور جو کسی چیز کا دوسرے کو مالک بنادے تو اس کی ولایت ملکیت سے ختم ہوجاتی ہے اور کسی طرح باطل کرنے کا مالک نہیں ہوسکتا **(بدائع الصنائع ج ۳ ص ۱۲۲۔ مجمع الانہر ج ۱ ص ۲۱۲۔ الشامی ج ۳ ص ۳۲۲۔ فتاوی عالمگیریۃ ج ۱ ص ۳۸۷۔ کذا فی تحفۃ الفقہاء)**

شرائط نکاح کی تین صورتیں

مذکورہ تینوں صورتیں درست ہیں، البتہ پہلی اور دوسری صورت میں چند قیدوں کا بڑھانا ضروری ہوگا، پہلی صورت کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے، اس اقرار نامہ میں نکاح کی جانب نسبت اور اضافت موجود ہو، بغیر اضافت کے اقرار نامہ بے کار ہو جائے گا، وجہ اس کی یہ ہے کہ تفویض میں ملکیت کا ہونا ضروری ہے۔ اور بغیر ملکیت کے تفویض معتبر نہیں ہوگی، علامہ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں

(التعلیق) انما یصح فی الملک کقولہ لمنکوحتہ ان زرت فانت طالق او مضافا الیہ کان نکحتک فانت طالق ای معلقا بسبب الملک ای ان ملکتک بالنکاح (البحر الرائق ج ۲ ص ۳)

تعلیق صرف ملکیت ہی میں ہوسکتی ہے، جیسے اپنے منکوحہ کو کہے کہ اگر تم زیارت کرو تو تم کو طلاق ہے، یا پھر نکاح کی طرف اضافت ہو یعنی اگر میں تم سے نکاح کروں تو تم کو طلاق ہے یعنی ملکیت کے سبب پر طلاق کو معلق کیا ہے۔

نیز علامہ کاسانی لکھتے ہیں

فمنها الملک او علقته من علائقه فلا یصح الطلاق الا فی الملک او فی علقته من علائق الملک وهی عدة الطلاق او مضافا الی الملک۔

تعلیق کی شرائط میں سے ملکیت یا علائق ملک ہونا ہے، لہذا طلاق صرف ملکیت ہی میں درست ہوسکتی ہے، یا پھر علائق ملک میں سے ہو۔ اور وہ عدت طلاق ہے، یا ملکیت کی طرف اضافت ہے۔

معلوم ہوا کہ تفویض طلاق کے لئے ملکیت یا سبب ملک کا ہونا ضروری ہے، اور دوسری صورت معتبر ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی طرف سے مشروط ہو یعنی ابتداء عورت نے کی ہو، اگر مرد ابتداء کرے اگرچہ مشروط ہی کیوں نہ ہو اور عورت قبول کرے تو یہ صورت درست نہیں ہوگی، جیسا کہ اوپر تفصیل گذر چکی، البتہ ایجاب عورت ہی کی طرف سے ہو لیکن غیر مشروط ہو یعنی اس میں شرط کا کوئی ذکر نہ ہو لیکن شوہر کا قبول مشروط ہو یعنی طلاق کے ساتھ قبول کرتا ہو تو ایسی صورت میں بھی شرط درست ہوجائے گی، اور عورت کو حق طلاق کا اختیار حاصل ہوجائے گا، لیکن اس صورت میں شوہر کے اختیار پر معاملہ رہے گا چاہے شرط کا ذکر کرے یا نہ کرے اس لئے کہ عورت کی جانب سے بغیر مشروط کے ایجاب واقع ہوچکا تو اب عورت کو کوئی اختیار نہیں ہوگا۔

اور تیسری صورت بھی اگرچہ درست ہے۔ لیکن اس صورت میں نکاح بغیر کسی شرط کے تام ہوچکا، اب شرط کا اقرار نامہ لکھا گیا تو درست ہے لیکن شوہر انکار کردے تو اس کو مجبور بھی نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے سب سے زیادہ احتیاط کی صورت پہلی اور دوسری ہے۔

چونکہ عورت ناقص العقل ہے، اور اپنے جذبات سے مغلوب ہوکر مصالح کا لحاظ کئے بغیر اپنے اوپر طلاق واقع کرلینے کا عین امکان ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ کوئی قید بڑھایا جائے کہ جس سے یہ احتمال ختم ہوجائے، مثلاً یہ قید بڑھایا جائے کہ عورت نکاح کے وقت یا جو بھی اس کا ولی ہے یہ کہے کہ میں اپنے آپ کو تمہارے نکاح میں اس شرط پر دیا کہ مجھ کو تم سے کوئی تکلیف شدید پہنچے جس کو فلاں فلاں دس اشخاص میں سے کم از کم دو آدمی تسلیم کرلیں تو اس وقت یا جس وقت چاہے معاملہ میرے اختیار میں ہوگا۔ اس صورت میں طلاق کا حق عورت کے ہاتھ میں تو آجائے گا، البتہ طلاق واقع کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مقررہ اشخاص پیش آمدہ واقعہ کو تسلیم کرلیں کہ یہ واقعی معقول عذر ہے۔ اور اگر تسلیم نہ کریں تو پھر ابھی طلاق واقع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

تفویض طلاق

مولوی محمد حاذق قاسمی ☆

تفویض کی پہلی صورت اور اس کا حکم

یہ اقرار نامہ نکاح سے پہلے لکھوایا جائے تو اس کے مفید و معتبر ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ اس میں نکاح کی طرف اضافت و نسبت موجود ہو، مثلاً یہ لکھا جائے کہ فلاں بنت فلاں کے ساتھ نکاح کروں اور پھر میں اس اقرار نامہ کی مندرجہ شرائط میں سے کسی شرط کی خلاف ورزی کروں تو مسماۃ فلاں مذکورہ کو یہ اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا جس وقت چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کر کے اس نکاح سے الگ ہوجائے ۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ اگر اس میں اضافت الی النکاح نہ کی گئی ۔ تو یہ اختیار دینا درست نہ ہوگا، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ

شرطه الملک حقیقة کقوله لقنّه ان فعلت کذا فانت حرا و حکما و لو حکما کقوله لمنکوحته او معتدته ان ذهبت فانت طالق او الاضافة الیه ای الملک الحقیقی او الحکمی کذالک کان نکحت امراة او ان نکحتک فانت طالق و کذا کل امراة (رد المحتار مع الشامی ج ۳ ص ۳۲۲)

اس کی شرط یا تو ملک حقیقی کا ہونا ہے جیسے اپنے غلام سے یہ کہنا کہ اگر تو نے ایسا کیا تو تو آزاد ہے یا ملک حکمی ہونا ہے ۔ جیسے اپنی منکوحہ عورت یا عدت گذار رہی بیوی سے شوہر کا یہ کہنا کہ اگر تو گئی تو تجھے طلاق ہے، یا

☆ تخصص فی الفقہ دارالعلوم سبیل السلام، حیدر آباد۔

ملک حقیقی یا ملک حکمی کی جانب اضافت ہو جیسے کسی آدمی کا یہ کہنا کہ اگر میں نے کسی عورت سے نکاح کیا یا اگر تم سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے اور اسی طرح ہر عورت کا حکم ہے۔

تفویض کی دوسری صورت اور حکم

عقد نکاح میں ہی یہ شرائط زبانی ذکر کئے جائیں، تو اس کے معتبر اور صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ایجاب عورت کی جانب سے ہو، عقد نکاح کے وقت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپ کو تیرے نکاح میں اس شرط کے ساتھ دے دیا کہ تم نے یہ کام کیا یعنی مجھے مارا یا کہیں جانے سے روکا (غرض جتنی بھی شرطیں لگانا مقصود ہوں سب کو ذکر کردے) تو اپنے معاملہ کا اختیار میرے ہاتھ میں ہوگا یعنی مذکورہ شرائط میں سے کسی کی خلاف ورزی پر مجھی اختیار ہوگا کہ اسی وقت یا جس وقت چاہوں اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس نکاح سے الگ کرلوں گی تو اس کے جواب میں مرد یوں کہے کہ میں نے قبول کیا، تو اس پر عورت کو اختیار ہوگا کہ جب وہ اپنے اوپر شرائط کے خلاف ظلم و مصیبت دیکھے اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے کر اس شوہر کے نکاح سے نکل جائے اور یوں کہہ دے کہ میں اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کرتی ہوں۔

لیکن اگر ابتداء کلام یعنی ایجاب مرد کی جانب سے ہو، اور لڑکی قبول کرنے کے ساتھ تفویض کی شرط لگائے تو نکاح درست ہوجائے گا لیکن شرط باطل، لغو اور بے کار ہوجائے گی، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ۔

نکحها على ان امرها بيدها صح قوله صح مقيد اذا ابتدأت المراة فقالت زوجت نفسي منك على ان امري بيدي اطلق نفسي كلما اريد او على اني طالق فقال الزوج قبلت اما لو بدأ الزوج لا تطلق و لا يصير الامر بيدها (رد المحتار مع الشامي ج ٣ ص ٣٢٩)

کسی نے نکاح کیا کسی عورت سے اس شرط پر کہ عورت کا معاملہ اسی کے ہاتھ میں ہوگا درست ہے مصنف کا "صح" کہنا اس صورت کے ساتھ مقید ہے جب کہ ابتداء عورت نے کیا ہو اور ایجاب اس طرح کیا ہو کہ میں تجھ سے نکاح اس شرط پر کرتی ہوں کہ میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا جب چاہوں گی اپنے آپ کو طلاق دے لوں گی یا اس شرط پر کہ مجھے طلاق ہوجائے گی اس پر شوہر نے کہا کہ قبول کرتا ہوں اور اگر شوہر نے ابتداء کی تو نہ تو بیوی مطلقہ ہوگی اور نہ ہی اس کے معاملہ کا اختیار اس کے ہاتھ میں ہوگا۔

تفویض طلاق کی تیسری صورت اور حکم

تیسری صورت یہ ہے کہ عقد نکاح سے پہلے شرط نہ لگائی جائے اور نہ ہی عقد نکاح کے وقت، بلکہ نکاح کے مکمل ہونے کے بعد **ما بین الطرفین** کوئی اقرار نامہ لکھوایا جائے بماؤ(فریقین اس پر راضی ہوں تو یہ صورت بھی صحیح اور درست ہے، اور یہ شرط واجب الایفاء ہوگی۔ اس لئے کہ اس کا نکاح سے کوئی تعلق نہیں، وہ یمین وقسم جیسی ہے اور یمین کا پورا کرنا واجب ہے۔

تفویض و اختیار کے ساتھ مزید احتیاطی قیدیں

چونکہ عورت ناقصات العقل میں سے ہیں، اس لئے طلاق کو مطلقا اس کے ہاتھ میں دے دینا خطرہ سے خالی نہیں، لہذا مناسب ہے کہ اختیار دیتے وقت کوئی ایسی مناسب قید بڑھادی جائے کہ وہ اس کا غلط استعمال نہ کرسکے، مثلا نکاح کے وقت عورت کی طرف سے وہ خود یا اس کا ولی یوں کہے کہ میں نے آپ کو یا مسماۃ فلاں بنت فلاں کو تمہارے نکاح میں بمعاوضہ مہر بیس ہزار روپیہ سکہ رائج الوقت کے اس شرط پر دیدیا کہ جس وقت اس کو تم سے کوئی تکلیف شدید پہنچے گی اور اس کو فلاں فلاں دس لوگ تسلیم کرلیں گے تو اس وقت کے بعد ہر وقت معاملہ میرے یا فلاں کے اختیار میں ہوگا کہ ایک طلاق بائن واقع کرلیں اس صورت میں طلاق کا اختیار عورت کے ہاتھ میں اس وقت ہوگا جب کہ تسلیم کردہ اور مقرر کردہ اشخاص میں سے دس آدمی تسلیم کرلیں کہ تکلیف شدید ہے۔

3/1

مہر کی دو مشروط مقدار

مولانا محمد انظر سبیلی ☆

(۱) اگر عقد نکاح کے وقت مہر کی تعیین دو طرح سے کی جائے، مثلا مہر اس طرح طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو مہر ۵۰ ہزار ہوگا اور طلاق نہ دینے کی صورت میں ۲۵ ہزار ہوگا، اور مقصد یہ کہ طلاق کے بے جا استعمال اور غیر مشروع اقدام کو روکا جاسکے، تو اس طرح کی تعیین معتبر اور جائز ہونی چاہیئے، اس طرح کی تعیین میں جو صاحبین کی رائے ہے اس پر عمل کرنا فی زمانہ زیادہ بہتر اور مفید ہے، چنانچہ اس قسم کی نظیر کتب فقہ میں موجود ہے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں۔

اگر کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ اس کی زوجیت میں اگر کوئی عورت نہ ہوگی تو مہر ایک ہزار اور دوسری عورت ہوگی تو مہر دو ہزار، یا اس شرط پر نکاح کرے کہ اگر بیوی کو اس کے شہر سے نہیں لے جائے گا تو مہر ایک ہزار اور اگر لے گیا تو مہر دو ہزار، یا اس شرط پر عقد کیا کہ اگر اس کی زوجیت میں باندی ہوگی تو مہر ایک ہزار اور اگر عربی یا اس قسم کی آزاد عورتیں ہوں گی تو مہر دو ہزار ہوگا، تو نکاح کی درستگی میں کوئی شک نہیں ہے، البتہ مہر (کی جہاں تک بات ہے) تو پہلی شرط بلا اختلاف جائز ہے، پس شرط کو پورا کیا تو مہر مسمی ہوگا، اور اگر شرط پوری نہیں کی تو اگر شرط کے خلاف کیا ہے تو مہر مثل لازم ہوگا، اصل یعنی ایک ہزار سے کم یا دو ہزار

☆ مدرسہ سبیل الفلاح، محبوب آباد

سے زائد نہ ہوگا، اور یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے ۔ امام ابو یوسف اور امام محمد دونوں شرطوں کے جواز کے قائل ہیں ۔

(بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۸۵ البحر الرائق ج ۳ ص ۱۵۹۔۱۶۱)

گو کہ امام صاحب کے نزدیک دوسری صورت میں مہر مثل لازم ہوگا اور تسمیہ باطل قرار پائے گی اور فتوی بھی اسی پر ہے ۔ لیکن چونکہ موجودہ دور میں طلاق کے واقعات کی بہتات ہوتی جارہی ہے اور لوگ اس کا بے جا استعمال کر رہے ہیں اور ایک مجلس میں تین طلاق جیسے غیر مشروع اقدام سے گریز بھی نہیں کرتے ۔ اس لئے خیال یہی ہوتا ہے کہ مذکورہ صورت میں صاحبین کی رائے کو ترجیح دی جانی چاہیے ۔ اور تعیین مہر کی دونوں مقدار کو درست اور معتبر قرار دیا جانا چاہیے ۔ تاکہ شوہر مہر کی خطیر رقم سے بچنے کے لئے غیر مشروع اقدام نہ کرنے پائے ۔

(۲) اگر عقد کے وقت مہر میں اضافہ کی شرط شوہر کے عقد ثانی پر معلق کیا ہے " مثلا عورت عقد کے وقت اس طرح کہے کہ اگر شوہر نے اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح کیا تو مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر دوسرا نکاح نہیں کیا تو مہر پندرہ ہزار ہوگا " تو درست ہے ۔ شرعا یہ دونوں شرطیں معتبر اور لازم العمل ہوں گی ۔ اور اس میں بھی صاحبین کی رائے کو ترجیح ہوگی ۔ جیسا کہ ہرشتہ سوالنامہ کے حوالہ سے معلوم ہوتا ہے ۔

جب ایک ہزار مہر پر اس شرط کے ساتھ نکاح کرلے کہ اس کے پاس دوسری عورت نہ ہوگی اور دو ہزار پر جب کہ اس کی زوجیت میں دوسری بیوی ہوگی ۔ یا اگر اس کو شہر سے نہیں لے جائے گا تو ایک ہزار اور اگر لے جائے گا تو دو ہزار مہر ہوگا ۔ پس نکاح درست ہے ۔ شرط اول میں مہر معتبر ہے ۔ اگر اس نے اس کی تکمیل کی ، تو مہر مسمی ہوگا اور اگر تکمیل نہیں کی تو مہر مثل ہوگا ۔ ایک ہزار سے کم اور دو ہزار سے زیادہ نہیں کیا جائے گا ۔ امام ابو یوسف اور امام محمد نے فرمایا کہ دونوں شرطیں جائز ہیں **(الفتاوى التاتار خانية ۔ كتاب النكاح المهر صفحة ۱۰۱۔۱۰۲ ج ۳)**

طلاق کو روکنے کے لئے مہر میں کمی اور زیادتی کی شرط

مولوی محمد ہارون القاسمی*

طلاق ایک ناپسندیدہ چیز ہے اور ساتھ ہی بعض ناگزیر حالات میں ایک ضرورت بھی ہے ۔ لیکن اس کے غلط اور بے جا استعمال سے بڑی خرابیاں پیدا ہورہی ہیں، جس سے مرد و عورت اور خاندان سب ہی لوگ متاثر ہورہے ہیں ۔ لہذا طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لئے اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہوگا، تو اس طرح مہر طے کرنا اس ناپسندیدہ چیز کو روکنے کے لئے، شرعا جائز اور درست ہوگا، البتہ حنفیہ کے مابین اس بات میں اختلاف ہے کہ کون سا مہر لازم اور درست قرار دیا جائے ؟ اس سلسلے میں حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ جس مہر کا اول میں ذکر کیا گیا ہے اسی کا اعتبار کیا جائے گا اور پہلی شرط پائی جانے کی صورت میں متعین کردہ مہر یعنی مہر مسمی لازم ہوگا، اور دوسری شرط پائی جانے کی صورت میں ذکر کردہ مہر کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ مہر مثل لازم ہوگا۔ اس شرط کے ساتھ کہ مہر مثل مہر مسمی سے زائد نہ ہو، اور اس مسئلہ میں حضرات صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں درست ہیں، اور ہر دو صورت میں متعین کردہ مہر یعنی مہر مسمی لازم ہوگا، اور حضرت امام زفر کے نزدیک یہ

* تربیت اسلامک فقہ اکیڈمی، پھلواری شریف پٹنہ

دونوں شرطیں فاسد ہیں، جیسا کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

و اذا تزوجها على الف ام لم تكن له امراة وعلى الفين ان كانت له امراة او على الف ان لم يخرجها من البلدة و على الفين ان اخرجها فالنكاح جائز و المعتبر فى المهر الشرط الاول ان وفى به فلها المسمى على ذالك الشرط و ان لم يف فله مهر المثل لا ينقص من الاقل ولا يزاد على الاكثر وقال ابو يوسف ومحمد الشرطان جائزان۔ و فى الهداية وقال زفر رحمه الله۔ الشرطان جميعا فاسد ان و يكون لها مثلها لا ينقص من الالف و لا يزاد على الفين اذا تزوج امراة على الف ان كانت قبيحة و على الفين ان كانت جميلة فان كانت جميلة فلها الفان وان كانت قبيحة فلها الف وهذا بلا خلاف۔ والفرق ان فى مسئلة الاخراج دخلت الخاطرة فى التسمية الثانية فانها لا تدرى ان الزوج يخرجها اولا يخرجها فى مسئلة القبح و الجمال لا مخاطرة اصلا فان المراة على صفة واحدة لكن الزوج لا يعرف و جهالته لا توجب الخطر، التاتار خانية كتاب النكاح ج ۳ ص ۱۰۲۔ ۱۰۱۔ بدائع الصنائع ج ۲ ص ۲۸۳۔ الهندية ج ۱ ص ۳۰۷ البحر الرائق ج ۳ ص ۱۵۹۔ الدر المختار مع رد المحتار ج ۳ ص ۱۲۳۔ المبسوط للسرخسى ج ۵ ص ۹۰۔ الهدايه مع فتح القدير ج ۳ ص ۲۳۱)

اب رہی یہ بات کہ صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ تو جب آج کل لوگ اس ناپسند چیز کے استعمال سے باز نہیں آرہے ہیں، اور بات بات پر طلاق دیتے رہتے ہیں، تو احقر کی ناقص رائے ہے کہ اس کے غلط اور بے محل استعمال سے لوگوں کو بچانے کے لئے جن سے خاندان اور معاشرہ کے سبھی لوگ متاثر ہورہے ہیں، حضرات صاحبین کے قول پر فتویٰ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن میں تغیر زمان اور ضرورت کے پیش نظر اصحاب ابوحنیفہ نے امام صاحب کی مخالفت کی ہے، اور حوادث زمانہ کے پیش نظر فتویٰ دیا ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی شرح عقود رسم المفتی کے اندر لکھتے ہیں۔

قال الامام قاضى خان و ان كانت المسئلة مختلفا فيها بين اصحابنا فان كان مع ابى حنيفة احد صاحبيه يؤخذ بقولهما اى بقول الامام و من وافقه۔ لوفور الشرائط و استجماع ادلة الصواب فيها و ان خالفه صاحباه فى ذالك فان كان اختلافهم اختلاف عصر و زمان كالقضاء بظاهر العدالة يؤخذ بقول صاحبيه لتغيير احوال الناس و فى الزارعة و المعاملة و نحوهما يختار قولهما لاجماع المتاخرين على ذالك و فيما سوى ذالك يخير المفتى

جتهد و يعمل بما افضى اليه رأيه (شرح عقود رسم المفتى ص ۲۰)

(۲) اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر تیس ہزار ہوگا اور اگر اس عورت کے عقد نکاح میں رہتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا۔ تو جیسا کہ ماقبل میں تفصیل ذکر کی جا چکی ہے، میرا خیال ہے کہ دونوں شرطیں شرعاً معتبر ہوں گی، اور حضرات صاحبین کے مسلک کے مطابق ہر دو صورت میں مہر مسمی لازم ہوگا۔ یعنی اگر شوہر نے اس منکوحہ کے ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا، اور اگر اس کی موجودگی میں کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس کا مہر تیس ہزار ہوگا۔ اور احقر کے نزدیک یہ اقرب الی الفقہ ہے۔

عورت کا بغرض ملازمت باہر نکلنا

(۳) آج کل عورتوں میں بھی ہر طرح کی اعلیٰ تعلیم کا رواج ہوتا جارہا ہے اور تعلیم کے بعد بہت سی عورتیں مختلف ملازمتوں سے وابستہ ہو جاتی ہیں، یا وابستہ ہونے کی جدوجہد میں لگی رہتی ہیں۔ ایسی عورتیں اگر نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگاتی ہیں کہ شوہر انہیں لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا، یا آئندہ اسے کوئی مناسب ملازمت ملے تو شوہر انہیں ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا، اور اس شرط کو ہونے والا شوہر قبول کر لے، تو شوہر کے لئے شرعاً اس شرط کی پابندی ضروری اور لازم نہیں ہے، کیوں کہ اس شرط کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اور شرط فاسد اور لغو ہو جائے گی۔

الاحوال الشخصیہ میں ہے:

قسم يلغى فيه الشرط و يصح النكاح و عند جمهور الفقهاء كل شرط لايكون مقصد العقد و لا مؤكدا لمقتضاه و لم يقم دليل من الشارع وجوب الوفاء من نص او اثر او عرف مشهور فكل شرط لايكون كذالك و لويكون مؤقتا بالصيغة يكون لاغيا يبطل لا يؤثر فى صحة العقد (الاحوال الشخصية ص ۱۵۸)

پس شوہر اگر شرط کو قبول کرنے کے بعد بھی سلسلہ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے، نئی ملازمت سے روکتا ہے تو بیوی کے لئے شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری اور لازم ہوگی، کیوں کہ گھریلو نظم و نسق سنبھالنے کی ذمہ داری عورت کی ہے، اور گھر کے باہر کے امور انجام دینے کی ذمہ داری مرد کی ہے، جیسا کہ حضرت فاطمہ کا نکاح

حضرت علی سے ہوا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کام تقسیم اس طرح فرمائی کہ گھریلو جو امور ہیں ان کو ا دینے کی ذمہ داری حضرت فاطمہ پر ڈالی اور گھر کے باہر کے جو امور ہیں ان کی خدمت حضرت علی کے سپرد کی۔ نیز عورت کا نفقہ شوہر کے ذمہ ہے جس کی وجہ کر عورت کو ملازمت کرنے یا کوئی دوسرا ذریعہ معاش تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو ہر اس عمل سے روک سکتا ہے جس کے کرنے سے شوہر کے حق کے اندر تنقیص ہو رہی ہو، اور اس کو ضرر و نقصان پہنچ رہا ہو، یا اس عمل کے لئے شوہر کے گھر سے نکلنا پڑ رہا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ ملازمت کی صورت میں ایک طرف تو گھریلو نظم و نسق میں دشواری ہوگی تو دوسری طرف شوہر کے حق میں تنقیص لازم آئے گی۔ اور تیسرے یہ کہ اس کے لئے شوہر کے گھر سے باہر نکلنا پڑے گا۔

علامہ ابن نجیم "البحر الرائق" میں لکھتے ہیں:

له ان يمنع امراته من الغزل و لا تتطوع للصلوة و الصوم بغير اذن الزوج كذا فى الظهيرية و ينبغى عدم تخصيص الغزل بل له ان يمنعها من الاعمال كلها المقتضية للكسب لانها مستغنية عنه لوجوب كفايتها عليه و كذا من العمل تبرعا لاجنبى بالاولى (البحر الرائق ج ٣ ص ١٩٢۔ مكتبة الماجدية پاكستان)

نیز قاضی خاں میں ہے:

والذى ينبغى تحريره ان يكون له منعها من كل عمل يؤدى الى تنقيص حقه او ضرره او الى خروجها من بيته۔ (قاضى خان على هامش الهندية ج ٣ ص ٢٠٣ دار الفكر) ان دونوں عبارتوں سے معلوم ہوا کہ شوہر اگر بیوی کو ملازمت سے منع کرے تو بیوی کے لئے شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔ البتہ شوہر اگر ملازمت کرنے کی اجازت دے دیتا ہے تو پردہ شرعی اور شریعت کے دیگر امور کی رعایت کرتے ہوئے ملازمت کر سکتی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی خیال رہے کہ اگر فتنہ میں پڑنے کا اندیشہ ہو، یا شوہر اس کو کسی مصلحت کے پیش نظر ملازمت سے روکنا چاہتا ہے تو شرعاً شوہر کو اس کا اختیار ہوگا، اور عورت کے لئے شوہر کے حکم کی تعمیل ضروری ہوگی، پس اگر بیوی شوہر کے منع کرنے کے بعد بھی ملازمت کرے گی تو گنہگار ہوگی اور ناشزہ کہلائے گی۔

مہر میں زیادتی کی شرط

مولوی عتیق الرحمان سیوانی ☆

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ مباح چیزوں میں اللہ کے نزدیک سب سے مبغوض طلاق ہے۔ اسی کے ساتھ بعض ناگزیر حالات میں ایک ضرورت بھی ہے، لیکن اس کا غلط اور بے جا استعمال کیا جارہا ہے جو صراحتاً منشاء شریعت اور انسانی فطرت کے خلاف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خاندانوں میں رنجش مرد و عورت، زوجین میں نا اتفاقی بلکہ پورا معاشرہ بگڑتا چلا جا رہا ہے۔

لہذا طلاق کے غلط اور بے جا استعمال کو روکنے کے لئے اگر عقد نکاح میں مہر اس طریقے پر طے کیا جائے کہ فلاں اگر اپنی بیوی فلاں کو طلاق دے (چاہے وہ جتنی ہو) تو اس کی بیوی فلاں کا مہر اتنا قرار پائے گا (جو ایک متعینہ مقدار ہو) یا اگر اس بیوی کے عقد نکاح میں رہتے ہوئے کسی دوسری عورت سے شادی کرتا ہے تو اس کی بیوی فلاں کا مہر اتنا اتنا ہوگا۔ اگر شوہر طلاق نہیں دیتا، یا اس عورت کے ہوتے ہوئے دوسری عورت سے شادی نہیں کرتا، تو شوہر پر اتنا ہی مہر لازم ہوگا۔ اور حضرات صاحبین یعنی امام ابویوسف و محمد فرماتے ہیں کہ خلاف ورزی کی صورت میں مہر مسمی یعنی دو ہزار لازم ہوگا، اور حضرات صاحبین کے نزدیک یہ دونوں شرطیں صحیح اور درست ہیں اس کی نظیر کتب فقہ میں اور بھی موجود ہیں۔

مفتی بہ قول۔ ذکر کردہ مسئلہ میں مفتی بہ قول اصحاب ترجیح نے حضرت امام ابوحنیفہ کے قول کو قرار دیا ہے البتہ حضرات صاحبین کے قول کو مفتی بہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس پر بحث کرنے سے پہلے اوپر ذکر کردہ مسئلہ کی دلیلیں ملاحظہ ہوں۔

☆ تربیت افتاء، امارت شرعیہ، پٹنہ

اذا تزوجها على الف ان لم تكن له امراة و على الفين ان كانت له امراة او على الف ان لا يخرجها من البلدة و على الفين ان اخرجها فالنكاح جائز و المعتبر فى المهر الشرط الاول ان وفى به فلها المسمى على ذالك الشرط و ان لم يف فلها مهر المثل لاينقص على الاقل و لايزاد على الاكثر ـ و قال ابويوسف و محمد الشرطان جائزان ـ ۱۲ (فتاوى تاتارخانية ج ۱۳ ص ۱۰۱)

و قوله الا ـ بان تراضيا على شيئى فذالك هو الواجب اى اذا حصل و طؤاوموت (حاشية طحطاوى ج ۲ ص ۵۱)

المعتمد ان الزيادة فى المهر بعد العقد تلزم الزوج اذا قبلت فى المجلس او وليها اذا كانت صغيرة ـ (الفتاوى مشائخ بلخ من الحنيفة ص و ايضا البناية فى شرح الهداية ص ۱۵۹ ج ۳)

حضرات صاحبین کے قول پر فتوی

حضرات صاحبین کے قول پر فتوی دیا جانا اصولا و فروعا درست ہے کوئی مانع نہیں اور نہ اصولا کوئی خرابی لازم آتی ہے اتنی بات تو طے ہے کہ صاحبین کے اقوال بھی حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کی روایت ہوتی ہے، البتہ بعد میں منسوب دوسرے نام سے کیا جانے لگتا ہے اس کی صراحت بھی کتابوں میں مذکور ہے کہ ان کے شاگردوں کے اقوال در حقیقت حضرت امام ابوحنیفہ ہی سے مروی ہوتے ہیں ۔

واذا اخذ بقول واحد منهم يعلم قطعا انه يكون به آخذا بقول ابى حنيفة فانه روى عن جميع اصحابه من الكبار كابى يوسف ومحمد وزفر و الحسن انهم قالوا ماقلنا فى مسئلة قولا الا هو روايتان من ابى حنيفة و اقسموا عليه ايمانا غليظا ـ الخ (عقود رسم المفتى ص ۱)

گرچہ مسئلہ ہذا میں اصحاب ترجیح نے حضرت امام اعظم کے قول کو راجح اور مفتی بہ قرار دیا ہے، مگر صاحبین کے قول پر فتوی دیا جاسکتا ہے ، اصحاب ترجیح جو کسی مسلک اور روایت کو راجح قرار دیتے ہیں وہ چند وجوہات کی بناء پر ہوتے ہیں، ان ہی میں احوال زمانہ و دیار بھی پیش نظر ہوتے ہیں، بلکہ بعض ائمہ نے حالات کے پیش نظر بہت سارے اقوال کو بدل کر دوسرا فتوی دیدیا، اور کیوں نہ ایسا کیا جاتا، جبکہ احوال زمانہ یکساں نہیں رہتے اور شریعت نے اس کا لحاظ بھی کیا ہے ۔ اس وجہ سے جب کہ ہمارے دیار اور زمانہ کی حالت بدل چکی ہے بناء بریں ضرورت کی شکل میں ہمارے سامنے یہ مسئلہ کھڑا ہوا ہے ۔ اگر اس کو دیکھتے ہوئے اور ضرورت کا احساس اور تقاضہ کو سامنے رکھتے

ہوئے حضرات صاحبین کے قول پر فتوی دیا جانا کوئی قباحت نہیں رکھتا، اور نہ اصولاً کوئی حرج سمجھ میں آتی ہے۔

والحاصل ان ما خالف فيه الا صحاب امامهم الاعظم لا يخرج عن مذهبه اذا رجحه المشائخ المعتبرون وكذا مابنا المشائخ على العرف و الحادث لتغير الزمان اوللضرورة و نحو ذالك لا يخرج عن مذهبه ايضا لان ما رجحوه لترجيح دليله عندهم ماذون به من جهة الامام وكذا ما بناه على تغير الزمان و الضرورة باعتبار انه لو كان حيا لقال بما قالوه انما هو مبني على قواعده ايضا فهو مقتضى مذهبه. الخ (عقود رسم المفتي ص ١٨)

نوٹ : سوالنامہ میں طلاق کے غلط اور بے جا استعمال کو روکنے کے لئے جو مہر میں زیادتی کی صورت بیان کی گئی ہے اس کا مقصد جو ذکر کیا گیا ہے کہ مہر کی خطیر رقم سے بچنے کے لئے ایک مجلس میں تین طلاق دینے کا غیر مشروع اقدام نہ کرے۔ سوال مطلق طلاق میں مہر کی زیادتی کرنے کا ہے، اور ابتداء سوال میں طلاق کے غلط اور بے جا استعمال کا سد باب کرنا مقصد بیان ہوچکا ہے، اس لئے بات سمجھ میں نہیں آتی۔

اتنی بات تو متحقق ہے کہ سوال میں جو صورت بیان کی گئی ہے اس میں تینوں طلاق شامل ہے۔ طلاق کا غلط اور بے جا استعمال کرنے کی بہت ساری صورتیں ہیں صرف ایک مجلس میں تین طلاق کا دیا جانا ہی نہیں ہے۔

طلاق کے غلط اور بے جا استعمال کو روکنے کے لئے جو صورت و طریقہ بیان کیا گیا ہے وہ شرعاً صحیح و درست ہے۔ البتہ اس کے نتیجہ کو خالی الذہن ہوکر دیکھا جائے تو کوئی خاص فائدہ اور مسئلہ کا حل نکلتا دکھائی نہیں دیتا۔

ایک طرف مردوں کے جانب سے ہونے والی زیادتی کا سد باب ہے۔ تو دوسری طرف اس صورت کے اختیار کئے جانے میں عورت کی جانب سے ہونے والی زیادتی کا دروازہ کھولنا ہے، جو مردوں کی جانب سے ہونے والی زیادتی کے بنسبت زیادہ خطرناک ہے اور یقینی پہلو لئے ہوئے ہے۔ آئے دن مشاہدہ کیا جاتا رہا ہے کہ میاں بیوی کے درمیان رنجش و نااتفاقی ہے جو دونوں کو اس موڑ پر لاکھڑی کی ہے کہ علحدگی ازحد ضروری ہے۔ اس زمانہ میں جہالت و نادانی کی وجہ سے یا تو مہر کی کوئی اہمیت نہیں دیتے یا تو باعث فخر و شرافت اور عزت کی چیز ہے، اس لئے جتنا زیادہ مہر طے کیا جائے قابل تعریف قرار پاتی ہے۔ اور شوہر کی مالی حالت یہ ہے کہ اس مہر کی خطیر رقم کو ادا نہیں کرسکتا اور نااتفاقی ایسی ہے کہ علحدگی ناگزیر ہے۔ اس صورت میں عورت نہ گھر کی اور نہ گھاٹ کی کالمعلقہ ہوکر رہ جاتی ہے۔ بعض مرتبہ عورت خود مہر معاف کر کے اس تنگ زندگی سے برأت حاصل کرتی ہے۔ یا نہیں تو شوہر مجبور ہوکر عورت پر ظلم و زیادتی کرنا شروع کردیتا ہے تا کہ عورت مجبور ہو کر مہر معاف کر کے اپنا راستہ اختیار کر لے۔ مرتی کیا نہ کرتی بالآخر مہر معاف کر کے رستگاری کی منزل طے کرتی ہے۔ ان تمام پیدا ہونے والی خرابیوں اور

ظلم و زیادتی کے اس دور میں اس طریقہ کار کو اختیار کرنے سے مسئلہ کا حل نہیں نکالاجاسکتا، طلاق کا غلط اور بیجا استعمال تو لاعلمی اور بے عملی کا نتیجہ ہے جس کے واسطے دوسرے مناسب اقدام کئے جاسکتے ہیں۔ اس صورت کو اپنا لینے میں شریعت کی دی ہوئی آسانی کا ختم کرنا اور طلاق کے معاملہ کو دشوار بنانا ہوگا۔ اس لئے مناسب ہے کہ طلاق کے باب میں شریعت کی دی ہوئی آسانی کو برقرار رکھا جائے، احقر کی اس سلسلے میں یہی رائے ہے جو وقت کا تقاضا اور مصلحت بھی ہے۔

نوٹ خیال جو ذکر کیا گیا ہے اس میں یہ دو صورتیں داخل نہیں ہیں۔

ایک عورت کے ہوتے ہوئے شوہر کا دوسری شادی کرنا، ایک مجلس میں عورت کو تین طلاق دینا جو غیر مشروع اقدام ہے ان دونوں میں مہر کی زیادتی کرنا مذکورہ مقصد کے تحت بالکل درست اقدام ہے، حالات اور مصلحت کے عین مطابق ہے۔ ان دونوں صورتوں میں شوہر کو کوئی حرج بھی لازم نہیں آتا، کیونکہ ضرورت کے تحت طلاق دے کر شوہر اپنی زوجیت سے خارج کرتا ہے تو کیا ضروری کہ غیر مشروع طلاق کے طریقہ کو اپنائے؟ جو طریقہ شریعت نے مشروع قرار دیا ہے اس کے ذریعہ شوہر اپنے مقصد کو پورا کرسکتا ہے۔ اسی طریقہ سے دوسری شادی کرنا مستطیع ہونے کو بتلارہی ہے اگر مالی اعتبار سے استطاعت نہیں رکھتا تو کیسے دوسری شادی کی طرف قدم بڑھاتا، لہذا ان دونوں صورتوں میں وہ علت نہیں پائی جارہی ہے جس کی وجہ سے مصلحت کے خلاف اس اقدام کو قرار دیا گیا تھا **فلا منافات بینهما۔**

مہر کی کمی اور زیادتی کو طلاق پر معلق کرنا

مولوی محمد عاقل قاسمی ☆

آج کل مردوں کی طرف سے عورتوں پر طرح طرح کے ظلم و ستم کے پہاڑ توڑے جارہے ہیں۔ طرح طرح سے عورتوں کو ستایا جارہا ہے ذرا ذرا سی بات پر انہیں طلاق کی دھمکی دی جاتی ہے۔ اور انجام کار ان کو گھر سے بے گھر کردیا جاتا ہے، لہذا اگر عورت بوقت عقد نکاح اس طرح کی شرط لگائے کہ میں اس شرط پر نکاح کروں گی کہ اگر مجھے طلاق دی تو میرا مہر بیس ہزار ہوگا اور بصورت دیگر دس ہزار ہوگا۔ ایسی شرط عورت لگاسکتی ہے۔ اس بارے میں سوال نامہ میں مذکور جزئیہ اور اس کے علاوہ بہت سے جزئیات سے رہنمائی ملتی ہے۔ سوال نامہ میں مذکور جزئیہ یہ ہے کہ۔

اگر بوقت نکاح اس طرح مہر طے ہو کہ شوہر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے گیا تو مہر ایک ہزار ہوگا۔ اور اگر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر لے گیا تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا۔ اس مسئلہ میں امام اعظم ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے۔ امام صاحب کے نزدیک جس مہر کا پہلے ذکر کیا گیا ہے اس کا تسمیہ صحیح قرار پاتا ہے اور پہلی شرط پائی جانے کی صورت میں متعین کردہ مہر (مہر مسمی) لازم ہوتا ہے۔ اور دوسری صورت میں ذکر کردہ مہر کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، بلکہ دوسری شرط پائی جانے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوتا ہے۔ بشرطیکہ وہ

☆ تخصص فی الفقہ دارالعلوم حیدر آباد۔

مہر مسمی سے متجاوز نہ ہو۔ امام صاحب کے بالمقابل صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں درست و صحیح قرار پاتی ہیں اور ہر دو صورت میں ذکر کردہ مہر (مہر مسمی) لازم ہوتا ہے۔

بالکل اسی طرح اور ایک جزئیہ ہے۔ کہ اگر عورت بوقت عقد نکاح یہ شرط لگائے کہ اگر شوہر کی پہلے سے کوئی عورت ہوگی تو مہر دو ہزار ہوگا، اور اگر شوہر کی کوئی عورت نہیں ہے تو مہر ایک ہزار ہوگا، اس میں بھی امام صاحب اور صاحبین کے درمیان وہی اختلاف ہے جو پہلے جزئیہ میں ہے۔

(مبسوط سرخسی ج ۵ ص ۹۰ دار المعرفۃ۔ خانیۃ ج ۱ ص ۳۷۸)

مذکورہ جزئیات میں فتوی امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ہونا چاہئے، کیونکہ تسمیہ کسی عقد میں ایک ہی ہوتا ہے۔ دو تسمیہ نہیں ہوتے اگر دو تسمیہ ہوں تو دونوں میں تصادم ہوگا۔ نیز امام صاحب کے قول سے عدول اسی وقت کیا جاسکتا ہے، جب کہ کوئی ضرورت ہو، یا امام صاحب کی دلیل ضعیف ہو۔ دونوں میں سے کوئی ایک چیز بھی یہاں نہیں ہے۔ نہ ہی ضرورت ہے۔ کیونکہ اس ضرورت سے نمٹنے کے لئے دوسری قیدیں بڑھائی جاسکتی ہیں، جیسا کہ اس سے قبل گزرا۔ اور نہ ہی امام صاحب کی دلیل ضعیف ہے۔ جس سے اعراض کی گنجائش ہو۔

نیز قاضی خاں کا طریقہ ہے کہ وہ راجح قول کو مقدم بیان کرتے ہیں انھوں نے امام صاحب کے قول کو مقدم بیان کیا ہے اسی کو ترجیح دی ہے۔ ان کے علاوہ فقہاء نے بھی اسی پر فتوی دیا ہے۔

لہذا فتوی امام صاحب ہی کے قول پر ہوگا۔ بصورت دیگر یعنی اگر فتوی صاحبین کے قول پر ہو تو اس کا دروازہ کھل جائے گا کہ ہر شخص ایک بڑی مقدار میں مہر باندھنے لگے گا۔ جس کے نتیجے میں شوہر طلاق کی اشد ضرورت کے وقت بھی اپنا حق استعمال نہ کرسکے گا۔ جبکہ شریعت نے طلاق کو اسی لئے مباح قرار دیا ہے کہ اگر نباہ کی کوئی صورت نہ رہے تو حسن خوبی کے ساتھ طلاق دے کر اجیرن زندگی کو سکون سے تبدیل کرسکے۔ اور اس طرح مرد جنھیں اللہ تعالی نے عورتوں کا حاکم بنایا ہے انہیں عورتوں کا غلام بن کر رہنا پڑے گا۔ اور ان کا حق تلف ہوکر رہ جائے گا۔ **واللہ اعلم بالصواب**

بوقت نکاح مہر کی کمی و بیشی کو دوسری عورت سے نکاح کرنے نہ کرنے پر معلق کرنا

اگر بوقت عقد نکاح عورت مرد پر یہ شرط لگائے کہ اگر میرے بعد کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو مہر بیس ہزار ہوگا اور اگر کسی دوسری عورت سے نکاح نہ کیا تو مہر دس ہزار ہوگا۔ یا اس جیسی اور کوئی شرط لگانا۔ اس

میں وہی اختلاف ہے جو ماقبل میں گزرا کہ امام صاحب کے نزدیک جس مہر کا پہلے ذکر کیا گیا ہے اس کا تسمیہ صحیح قرار پاتا ہے اور پہلی شرط پائی جانے کی صورت میں متعین کردہ مہر (مہر مسمی) لازم ہوتا ہے ۔ اور دوسری صورت میں (یعنی جب شرط پوری نہ کرے) تو ذکر کردہ مہر کا اعتبار نہیں ہوتا ۔ بلکہ دوسری صورت پائی جانے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوتا ہے بشرطیکہ مہر مثل مسمی سے متجاوز نہ ہو اور اقل سے کم نہ ہو ۔ اور صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں درست ہیں اور دونوں صورتوں میں مہر مسمی لازم ہوگا ۔

یہ گفتگو تسمیہ کے متعلق تھی ۔ جہاں تک فی نفسہ اس شرط کی بات ہے تو یہ شرط لگانا شرط فاسد ہے جس سے نکاح پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا ۔ اور نہ ہی ایسی شرطوں کو شوہر کے ذمہ پورا کرنا ضروری ہے ۔ **والنکاح لا یبطل بالشروط الفاسدة (مبسوط سرخسی ج ٥ ص ٩٥)**

بدائع الصنائع میں ہے :

ومثال ما شرط الزوج من طلاق المراة و ترک خروج من البلد لا یلزمه فی الحکم لان ذالک وعد وعدلها فلا یکلف به (بدائع الصنائع ج ٢ ص ٢٨٥)

لہذا شوہر کے ذمہ مذکورہ شرط کو پورا کرنا ضروری نہیں ۔ کیونکہ یہ شرط مقتضاء عقد کے خلاف ہے ۔ اور ایسی شرطوں کا حکم جو مقتضاء عقد کے خلاف ہوں ، ماقبل میں بالتفصیل گذر چکا ۔

لہذا اگر شوہر اپنا اخلاقی فریضہ انجام دیتے ہوئے اگر عورت کی شرط پوری کردے تو پہلا مہر مسمی لازم ہوگا اور اگر شرط پوری نہ کرے تو امام صاحب کے نزدیک شوہر کے ذمہ مہر مثل لازم ہوگا ، بشرطیکہ اقل مسمی سے کم اور اکثر سے متجاوز نہ ہو ۔ خانیہ میں ہے :

ولو تزوجها علی الف ان اقام بها و علی الفین ان اخرجها من بلدها او علی الف ان لم یکن له امراة و علی الفین ان کان له امراة قال ابو حنیفة الشرط الاول جائزان وافق الشرط کان لها الالف لا غیر و ان خالف کان لها مهر المثل لا یزاد علی الفین و لا ینقص من الف الخ

(خانیة ج ١ ص ٣٧٨)

(٣) بوقت عقد نکاح عورت کا سابقہ وابستہ ملازمت سے یا آئندہ ملازمت سے نہ روکنے کی شرط لگانا اور شوہر کو قبول کرنا تو کیا ایسی شرط کی پابندی ضروری ہے ؟ اور کیا عدم پابندی کی صورت میں عورت کے لئے شوہر کی تعمیل حکم ضروری ہے ؟ عورت کے لغوی معنی ہیں چھپی ہوئی چیز ۔ عورت کو عورت اسی لئے کہا جاتا ہے کیونکہ وہ بھی پوشیدہ رہنے کی چیز ہے ۔ عورت کی مثال ایک ایسے گلاب کے پھول کی طرح ہے کہ جو ایک عام شاہراہ پر رکھا ہوا ہو اور ہر ایک اس کو چھوئے تو یقینا وہ مرجھا جائے گا اور اس کی رنگت باقی نہیں رہے گی ۔

انسداد طلاق کے لئے مہر میں اضافہ

مولوی احتکام الحق قاسمی ☆

یہ حقیقت ہے کہ طلاق ایک ناپسندیدہ عمل ہے اور ساتھ ہی بعض ناگزیر حالات میں ایک ضرورت بھی، لیکن اس کے غلط اور بے جا استعمال سے بڑی خرابیاں پیدا ہورہی ہیں، جن سے معاشرہ کا معاشرہ تباہ و برباد ہو رہا ہے، لہذا اس کے بے جا استعمال سے بچنے اور غلط استعمال کو روکنے کے لئے سب سے بہتر صورت تو یہ ہے کہ لوگوں کو تین طلاق کی قباحت سے آشنا کرایا جائے، تین طلاق سے روکنے کے لئے مہر کی ایک خطیر رقم متعین کرنا مناسب نہیں۔ کیوں کہ بعض دفعہ عورت کو طلاق دینا ضروری ہوتا ہے، لیکن مہر کی کثرت کو دیکھ کر وہ طلاق دینے سے عاجز رہتا ہے۔ نتیجہ عورت کالمعلقہ ہو کر رہ جاتی ہے، اگرچہ عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کرنا کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر طلاق نہ دی تو دس ہزار درست ہے، اور شرط کی جو بھی صورت پائی جائے گی وہی مہر لازم ہوگا، بس فرق یہ کہ امام اعظم کے نزدیک شرط اول کی ایفا کی صورت میں مہر مسمی لازم آئے گا اور عدم ایفا یعنی طلاق دے دینے کی صورت میں مہر مثل لازم آئے گا اور حضرات صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں مہر مسمی لازم آئے گا یعنی طلاق دینے کی صورت میں بیس ہزار اور نہ دینے کی صورت میں دس ہزار۔

صاحبین کے قول پر فتوی

اس مسئلہ (مسئلہ مذکورہ) میں گرچہ فتوی امام صاحب کے قول پر ہے اور دوسری شرط صحیح نہیں ہے لیکن

☆ تربیت افتاء امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ

بوقت حاجت و ضرورت صاحبین کے قول پر فتوی دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اس جگہ بھی اگر طلاق کے واقعات کو روکنے اور اس کے غلط اور بے جا استعمال کے سد باب کے لئے صاحبین کے قول پر فتوی دیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔ علامہ ابن عابدین نے ضرورت کے تحت صاحبین کے قول پر فتوی دینے کو جائز قرار دیا ہے۔ ملاحظہ ہو اس سلسلہ میں شرح عقود رسم المفتی کی عبارت۔

" والحاصل ان ما خالف فيه الاصحاب امامهم الاعظم لايخرج عن مذهبه اذا رجحه المشائخ المعتبرون و كذا ما بناه المشائخ على العرف و الحادث لتغيير الزمان او للضرورة و نحو ذالك لايخرج عن مذهبه ايضا لان ما رجحوه لترجيح دليله عندهم ما ذون به من جهة الامام و كذا ما بنوه على تغير الزمان و الضرورة باعتبار انه لو كان حيا لقال بما قالوه لان ماقالوه انما هو مبنى على قواعده ايضا فهو مقتضى مذهبه (رسم المفتى ص ١٨)

نیز فقہاء کی تصریحات سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ اصحاب ابوحنیفہ میں سے کسی کے قول پر عمل کیا جائے تو وہ حقیقۃ امام ابوحنیفہ کے قول پر عمل کرنا شمار ہوگا اس سے عدول نہیں سمجھا جائے گا، اس اعتبار سے بھی صاحبین کے قول پر فتوی دینے میں کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا۔ چنانچہ علامہ شامی نے فرمایا۔

واذا اخذ بقول و احدمنهم يعلم قطعا ان يكون به آخذ ابقول ابى حنيفة فانه روى عن جميع اصحابه من الكبار كابى يوسف و محمد و زفر و الحسن انهم قالوا ما قلنا فى مسئلة قولا الا و هو روايتنا عن ابى حنيفة و اقسموا عليه ايمانا غليظا فلم يتحقق اذن فى الفقه جواب و لا مذهب الا له كيف ما كان و ما نسب الى غيره الا بطريق المجاز للموافقة (رسم المفتى ص ١٧)

اسی طرح ایک دوسرا مسئلہ ہے کہ اگر نکاح کرتے وقت اس طرح کا مہر طے ہو کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح کیا تو اس عورت کا مہر بیس ہزار روپے ہوگا اور اگر نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر دس ہزار روپے ہوگا، اس مسئلہ میں بھی اگرچہ فتوی امام صاحب کے قول پر ہے اور شرط اول صحیح اور شرط ثانی باطل ہے، لیکن حضرات صاحبین کے قول پر عمل کرتے ہوئے اس طرح کا مہر طے کرنا میرے خیال میں صحیح و درست ہوگا، اور دونوں شرطیں بھی صحیح ہوں گی، اس لئے کہ بیوی کے آبائی وطن میں رکھنے، یا لے جانے میں ایک ہزار اور دو ہزار مہر طے ہو تو اس سلسلہ میں حضرات صاحبین نے دونوں شرطوں کو صحیح قرار دیا ہے۔ اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی تزوج اور عدم تزوج کی شرط پر مہر متعین کرنے کو بھی صحیح قرار دیا

جائے گا۔ ملاحظہ ہو اس سلسلہ میں ہدایہ کی عبارت (متن)

و اذا تزوجها علی الف علی ان لایخرجها من البلدة او علی ان لا یتزوج علیها اخری فان و فی بالشرط فلها المسمی و ان تزوج علیها اخری او اخرجها فلها مهر مثلها و لو تزوجها علی الف ان اقام بها و علی الفین ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف و ان اخرجها فله المهر المثل لایزاد علی الالفین و لاینقص من الالف. وهذا عند ابی حنیفة و قالا الشرطان جمیعا جائزان حتی کان لها الالف ان اقام بها و الالفان ان اخرجها (هدایة ج ۲ ص ۳۷۹)

بیوی کی طرف سے شرط ملازمت

مولوی معین الدین قاسمی ☆

عورت کا ملازمت کے سلسلہ میں باہر نکلنا

آج کل ترقی یافتہ دور میں جہاں مردوں کے لئے اعلی سے اعلی تعلیم کا رواج عروج پر ہے وہیں ہمارے مسلم معاشرے کی عورت میں بھی ہر طرح کی اعلی تعلیم کا رواج دن بدن ترقی پر ہے۔ چنانچہ حصول تعلیم کے بعد بہت سی عورتیں مختلف ملازمتوں سے بھی وابستہ ہوجاتی ہیں اور حکومت بھی عورتوں کی ملازمت پر دھیان دیتی ہے اور اسے ملازمت سے وابستہ کرتی اور جوڑتی ہے، ایسی صورت میں ایک امر یہ ہے کہ جب عورتوں کو اپنے آپ ملازمت ملے گی تو وہ سب اپنی ملازمتوں پر جائیں گی، اور شریعت کے اندر عورتوں کا اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر باہر نکلنا جائز و درست نہیں، لیکن اگر عورت بوقت نکاح عقد ہی کو اس شرط کے ساتھ طے کرلے کہ میں نکاح کرتی ہوں اس شرط کے ساتھ کہ مجھے وہ لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا، یا آئندہ ہونے والی ملازمت سے نہیں روکے گا، اور شوہر اس شرط کو قبول کرے تو شوہر کے لئے اس شرط کی پابندی ضروری نہیں ہوگی، اور اگر شوہر اس شرط کو قبول کرنے کے باوجود عورت کو سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے، یا نئی جو آئندہ ہونے والی ملازمت ہو اس سے روکتا ہے تو عورت پر شوہر کے اس حکم کی تعمیل ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ یہ شرط شرط فاسد ہے جس کا ایفاء لازم نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ اخراج من البلد کے سلسلہ میں ہے کہ اگر شرط پوری کرے۔ ورنہ کوئی ذمہ داری

☆ تربیت قضاء، امارت شرعیہ، پھلواری شریف پٹنہ

عائد نہیں ہوتی ہے ۔

او تزوج علی مهر مسمی وشرط لها شیئ آخر بان تزوجها بالف علی ان لا یخرجها من بلدها و علی ان لا یتزوج علیها فان وفی بالشرط فلها المهر المسمی الخ (مجلة الفقه الاسلامی ص ۵۲ ج ۷)

اس کے علاوہ فقہاء کرام کے اقوال و تصریحات سے بھی یہ فیصلہ سامنے آتا ہے کہ شوہر پر اس شرط کے قبول کرنے کے باوجود اس کی پابندی ضروری نہیں ۔ نیز شوہر اگر بیوی کو روکے تو اس پر اس کی تعمیل ضروری ہوجاتے ۔ اور عدم تعمیل کی صورت میں گنہگار ہوگی ۔ فتح القدیر میں ہے

وما عدا ذالک من زیارة الاجانب و عیادتهم و الولیمة لا یاذن لها و الا تخرج ولو اذن و خرجت کانا عاصیین (فتح القدیر ج ۵ ص ۳۸۵)

آگے مزید تصریح فرماتے ہیں کہ

ولکن اذا اراد ان تخرج لتعلم مسئلة من مسائل الوضوء والصلوة ان کان الزوج یحفظ المسائل ویذکر معها له ان یمنعها و ان کان لم یحفظ الاولیٰ ان یاذن لها احیانا وان لم یاذن فلاشئی علیه (شرح فتح القدیر ج ۲ ص ۳۵۸)

اسی طرح شامی کے اندر علامہ ابن عابدین نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ شوہر بیوی کو ان تمام کاموں سے منع کرسکتا ہے جن سے اس کے حق میں ضرر بالنقص پیدا ہوتا ہے جس کے کرنے کی صورت میں بیوی کو شوہر کے گھر سے باہر نکلنا لازم آئے گا ۔ **ینبغی تحریره ان یکون له منعها من کل عمل یؤدی الی تنقیص حقه او ضرره او الی خروجها من بیته ۔ (رد المحتار ج ۳ ص ۲۰۳)**

اور آیت قرآنی بھی موجود ہے عورت کے پردے سے متعلق اور احادیث و قرآن میں بہت ہی سختی کے ساتھ اس سے منع کیا ہے کہ عورت بغیر پردے کے باہر نکلے ۔ اور اب رہی ملازمت کی اور تعلیم کی بات ، اس کے متعلق احقر کی یہی رائے ہے کہ عورت تو پردے میں رہنے والی ہے اور اس کے لئے ہر حالت میں پردہ ضروری ہے اور اسلامی معاشرہ میں بھی اس کا خاص خیال رکھا جاتا ہے ۔ اگر کوئی عورت ملازمت کرتی ہے اور اس میں کوئی ضرر اس کو محسوس نہیں ہورہا ہے اور حجاب کا معقول انتظام ہو تو ملازمت کرسکتی ہے اور تعلیم کے غرض سے باہر نکل رہی ہے اور اس میں پردے کا انتظام ہے تو کوئی حرج نہیں ہے ۔ اور اگر اس کے باہر نکلنے میں اندیشہ ضرر ہے اور پردے کا معقول انتظام نہیں ہے تو وہ باہر نہیں نکل سکتی ہے اور ایسی حالت میں تعلیم کے

غرض سے بھی نہیں نکل سکتی ہے ۔اور ان کو شوہر روک بھی سکتا ہے اس کے روکنے پر شرعا کوئی پابندی نہیں لگاسکتی،یہاں پر ایفاء شرط ضروری نہیں ہے ۔ اگرچہ شوہر نے اس شرط کو قبول بھی کرلیا عقد نکاح کے وقت،ان کے شوہر کو جہاں پر ضرر ہوگا تو وہ بلا تامل اپنی بیوی کو ایسی ملازمت اور ایسی تعلیم سے روک سکتا ہے ۔ جیسا کہ اللہ تعالی نے پردے کے متعلق قرآن میں فرمایا ۔

ان تمام عبارتوں سے واضح ہوجاتا ہے کہ ایسی صورت میں شوہر روک سکتا ہے ۔ اس پر اس وقت ایفاء شرط لازم نہیں ہے ۔

واللہ اعلم بالصواب۔

نکاح میں عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط

مولوی سمیع اللہ قاسمی ☆

سوال ۳ ۔ ملازمت کرنے والی عورتیں اگر نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگاتی ہیں کہ شوہر انہیں لگی ہوئی ملازمت سے نہیں روکے گا، اور اس شرط کو ہونے والا شوہر عقد نکاح کے وقت قبول کرتا ہے تو اس طرح کی شرطیں شرعاً جائز اور درست ہیں، اور ان کو تیسری قسم کی شرائط میں شمار کیا جائے گا۔ اس سلسلے میں فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی خاتون کوئی ملازمت کرے یا صنعت و حرفت میں اپنے کو مشغول رکھے، دن کو مشغول رکھے اور رات کو گھر میں حاضر رہے، یا اس کا عکس یعنی الٹا کرتی ہے، ان تمام صورتوں میں شوہر کو سپردگی کامل نہیں ہے۔ اس لئے عورت کا ان پیشوں میں مشغول رہنا اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر، مثلاً ڈاکٹر ہے یا نرس ہے یا استانی ہے جائز نہیں ہے، شوہر اس سے روک سکتا ہے ہاں وہ اگر شوہر کی رضامندی سے ان کاموں میں مشغول ہے تو شوہر اس ناقص سپردگی کو خود قبول کرلیا ہے، اس وجہ سے اس طرح کی شرطیں جائز اور درست ہیں۔

لیکن اس ذیل میں یہ بات یاد رہنی چاہئے کہ اگر شوہر نے اس شرط کو قبول کر کے ایک بار اجازت دیدی ہے تو یہ اجازت دائمی نہیں ہوگی، بلکہ شوہر کو بعد میں روکنے کا اختیار ہوگا اور عورت پر اس حکم کی پابندی ضروری ہے، ورنہ شوہر پر اس کا نفقہ لازم نہیں ہوگا۔ اسی طرح سے اگر کسی شخص نے یہ جان کر بھی کہ اس کی ہونے والی

☆ تربیت قضاء، امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ

بیوی کہیں ملازمت کرتی ہے اس کے ساتھ نکاح کیا تو سمجھا جائے گا کہ وہ اس کے ملازمت کرنے پر راضی ہے اور اس کا نفقہ برقرار رہے گا، پھر اگر وہ اسے شادی کے بعد روک دے اور عورت اس حکم کی تعمیل نہیں کرتی ہے تو منع کرنے کے بعد کی مدت میں بصورت عدم تعمیل وہ مستحق نفقہ نہیں ہوگی۔

در مختار میں ہے

ولو سلمت نفسها بالليل دون النهار او عكس فلا نفقة لنقص التسليم قال فى المجتبى وبه عرف جواب واقعة فى زماننا انه اذا تزوج من المحترفات التى تكون بالنهار فى مصالحها و بالليل عنده فلا نفقة لها انتهى

یعنی اگر عورت اپنے کاموں میں مشغول رہتی ہے اور دن کو گھر میں حاضر رہتی ہے یا اس کا برعکس کرتی ہے، تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہے، اور مجتبیٰ میں ہے اسی سے اس کا بھی جواب سمجھ میں آجاتا ہے جو ہمارے زمانے میں واقع ہے کہ اگر ملازمت یا کسی طرح کا پیشہ اختیار کرنے والی سے شادی کرتا ہے جو کہ رات کو حاضر رہتی ہے اور دن کو اپنے پیشہ میں مشغول رہتی ہے تو ایسی صورت میں اس کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہے۔ اب ان عبارتوں سے مسئلہ کا پہلو یہ سامنے آتا ہے کہ ایسی شرطیں لگانا شرعاً جائز اور درست نہیں۔ لیکن شوہر کے لئے اس شرط کی پابندی ضروری نہیں ہے۔ اس وجہ کر کہ شوہر اس شرط کو قبول کرنے کے باوجود عورت کو سلسلۂ ملازمت سے روکتا ہے تو عورت کے لئے اس حکم کی تعمیل لازم اور ضروری ہے، اور اگر اس سے باز نہیں آتی ہے اور روکنے سے بھی نہیں رکتی ہے تو شوہر پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

نکاح میں شرط ملازمت اور اس کا حکم

مولوی محمد منصور عالم قاسمی ٭

جواب ۳ ۔ آج کل عورتوں میں ہر طرح کی اعلی تعلیم کا رواج ہوتا جارہا ہے اور تعلیم کے بعد بہت سی عورتیں مختلف ملازمتوں سے وابستہ ہوجاتی ہیں یا وابستہ ہونے کی جد و جہد میں لگی ہوتی ہیں ۔ ایسی عورتیں اگر نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگاتی ہیں کہ شوہر انہیں ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا ۔ اور اس شرط کو ہونے والا شوہر عقد نکاح کے وقت قبول کرتا ہے ۔ تو اس شرط کی پابندی شوہر کے لئے ضروری نہیں ہے ۔ اور یہ شرط شرعا درست نہیں ہے ۔ اگر شوہر اس شرط کو قبول کرنے کے باوجود عورت کو سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا ہے یا نئی ملازمت کرنے سے روکتا ہے تو عورت کے لئے شوہر کے اس حکم کی تعمیل ضروری اور لازمی ہے فقہاء کرام نے فرمایا کہ شوہر عورت کو سوت کاتنے سے روک سکتا ہے ۔ نفل روزہ بغیر شوہر کی اجازت کے نہیں رکھ سکتی ہے ۔ صرف غزل کی تخصیص نہیں ہے بلکہ شوہر ہر ایسے اعمال سے بیوی کو منع کرے گا جو اعمال کسب کمانے کا مقتضی ہو ۔ وجہ ممانعت یہ ہے کہ بیوی کا نان و نفقہ شوہر پر لازم ہے ۔ پھر کمانے کی کیا وجہ اور ضرورت ہے ؟ اسی طرح کسی غیر کے لئے بھی کوئی عمل نہیں کرے گی ۔ ذیل میں ملاحظہ ہو البحر الرائق کی عبارت

ان یمنع امراته من الغزل ولا تطوع للصلوٰة و الصوم بغیر اذن الزوج کذا فی الظهیریة ۔ ولا ینبغی تخصیص الغزل بل له ان یمنعها من الاعمال کلها المقتضیة لکسب لانها مستغنیة عنه لوجوب کفایتها علیه وکذا من العمل تبرعا لاجنبی بالاولی (البحر الرائق ج ۲ ص ۱۹۲)

٭ تربیت قضاء ، امارت شرعیہ ، پھلواری شریف پٹنہ

شوہر بیوی کو ہر اس چیز سے روک سکتا ہے جو اس کے اور اس کی بیوی کے حق میں خلل واقع ہو۔ چنانچہ بیوی کے پاس پہلے شوہر کا بچہ ہے اور بیوی اس بچے کو دودھ پلانا چاہتی ہے، اور تربیت کرنا چاہتی ہے تو شوہر کو حق ہے کہ بیوی کو دودھ پلانے سے روک دے۔ کیونکہ دودھ پلانے میں اور جاگنے میں تھکے گی۔ اور یہ تھکنا اور جگنا حسن کو کم کرے گا جو شوہر کا حق ہے۔ غور کرنے کا مقام یہ ہے کہ شریعت نے حقوق زوج کا کتنا خیال رکھا ہے۔ اگر بیوی ملازمت کے لئے نکلے گی تو یقینی بات ہے کہ پورے دن کی تھکی ماندی رہے گی جب شام میں آئے گی تو اپنے آرام و سکون کے فکر میں رہے گی۔ شوہر کا کیا خیال رکھے گی؟ بچے کی بھی صحیح تربیت نہیں کرسکے گی۔ گھر کا نظام بھی درست نہ رکھ سکے گی۔ جو عورت کا فریضہ ہے، حسب ذیل عبارت ملاحظہ ہو۔

قال الرملی اقول لو کان معها ولد من غیره و ارادت ان ترضعه و تربیه هل له منعها والذی یجب ان یقال ان له منعها یدل علیه ما فی التاتار خانیة عن الکافی فی اجارة الظئر۔ وللزوج ان یمنع امراته عما یوجب خللا فی حقه وما فیها ایضا نقلا عن العتابی ولانها فی الارضاع و السهر تتعب و ذالک ینقص جمالها و جمالها حق الزوج فکان له ان یمنعها حواله (البحر الرائق ج ۴ ص ۱۹۵)

حضرات فقہاء کرام نے عورتوں کو باہر نکلنے کے حدود بیان فرمائے ہیں کہ عورتیں شوہر کی اجازت سے کن کن صورتوں میں باہر نکل سکتی ہیں اور اس کے مواقع کیا ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ شوہر بیوی کو سات جگہوں میں باہر نکلنے کی اجازت دے گا۔ والدین کی زیارت و ملاقات۔ ان دونوں کی عیادت و تعزیت یا ان میں سے ایک کی عیادت و تعزیت اور محارم کی تعزیت و زیارت۔ عورت اپنے حق کے لئے جو کسی دوسرے پر ہو اور حج کے لئے بغیر شوہر کی اجازت کے بھی نکل سکتی ہے۔ ولیمہ میں شرکت کے لئے شوہر بیوی کو باہر نکلنے کی اجازت نہیں دے گا۔ اور نہ بیوی باہر نکل سکتی ہے اگر شوہر نے بیوی کو باہر نکلنے کی اجازت دیدیا اور بیوی نکل گئی تو دونوں گناہ گار ہوں گے۔ جن صورتوں میں عورتیں باہر نکل سکتی ہیں ان صورتوں میں کہیں یہ ذکر نہیں ملتا ہے کہ بیوی ملازمت کے لئے باہر نکل سکتی ہے۔ اگر عورتوں کو ملازمت کے لئے نکلنا جائز اور مناسب ہوتا تو ضرور فقہاء کرام ذکر فرماتے لیکن کہیں اس کا تذکرہ نہیں ملتا ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ عورتوں کا بغرض ملازمت باہر نکلنا درست اور مناسب نہیں ہے۔ ولیمہ جو سنت نبوی ہے اور دعوت قبول کرنا سنت ہے، لیکن اس میں عورتوں کی شرکت ممنوع ہے۔ وجہ ممانعت میرے خیال میں ابتلاء فتنہ اور معصیت ہے۔ (واللہ اعلم) جب سنت نبوی میں شرکت فتنہ اور معصیت کی وجہ سے ممنوع ہے۔ تو

ملازمت کے لئے باہر نکلنے کی اجازت کیسے دی جاسکتی ہے ۔ جب کہ بیوی کو اس کی ضرورت بھی نہیں ہے ۔ کیونکہ اس کا نفقہ شوہر پر لازم اور واجب ہے ۔

یجوز للرجل ان یاذن لها بالخروج الی سبعة مواضع : زیارة الابوین و عیادتهما و تعزیتهما او احدهما وزیارة المحارم فان کانت قابلة او کان لها علی آخر حق تخرج بالاذن و بغیر الاذن و لحج علی هذا او فیما عدا ذالک من زیارة الاجانب و عیادتهم و الولیمة لا یاذن لها ولا تخرج ولو اذن و خرجت کانا عاصیین ۔(حواله ۔ البحر الرائق ج ۲ ص ۲۱۲)

اگر کوئی عورت اپنے نفس کو دن میں شوہر کے حوالہ کرے ۔ لیکن رات میں حوالہ نہ کرے ۔ یا اس کے برعکس ۔ تو اس صورت میں بیوی نفقہ کی مستحق نہیں ہے ، اس لئے کہ تسلیم نفس ناقص ہے ۔ اس سے اس پیشہ ور عورت کا حکم معلوم ہوا ، جو دن کا اکثر حصہ کارخانہ میں گزارے ، اور رات شوہر کے ساتھ تو اس صورت میں بھی عورت نفقہ کی مستحق نہیں رہتی ہے ۔ اس سے پتہ چلا کہ عورت کے لئے تسلیم نفس کامل طور پر ضروری ہے ۔ ملازمت کی صورت میں ظاہر ہے کہ نفس کی تسلیم کامل نہیں ہوگی ، جو شوہر کا حق ہے ، اس لئے عورت بغرض ملازمت باہر نہیں نکل سکتی ہے ۔

اذا سلمت نفسها بالنهار دون اللیل او علی عکسه لا تستحق النفقة لان التسلیم ناقص ۔ قلت و بهذا عرف جواب و اقعة فی زماننا بانه اذا تزوج من المحترفات التی تکون عامة النهار فی الکار خانة و اللیل مع الزوج لا نفقة لها (البحر الرائق ج ۲ ص ۱۹۵) وقرن فی بیوتکن و لا تبرجن تبرج الجاهلیة الاولی ۔ اس آیت میں پردے کے متعلق اصلی حکم یہ ہے کہ عورتیں گھروں میں رہیں (یعنی بلاضرورت شرعیہ باہر نہ نکلیں) اور زمانہ جاہلیت کی طرح بے پردہ نہ پھریں ۔

اس آیت سے پردے کے متعلق دو باتیں معلوم ہوئیں ۔ اول یہ ہے کہ اصل مطلوب عنداللہ عورتوں کے لئے یہ ہے کہ وہ گھروں سے باہر نہ نکلیں ۔ ان کی تخلیق گھریلو کاموں کے لئے ہوئی ہے ۔ ان میں مشغول رہیں ۔ در اصل پردہ جو شرعاً مطلوب ہے وہ حجاب بالبیوت ہے ۔ اگرچہ ضرورت کے وقت باہر نکلنے کی اجازت ہے ، لیکن عورت کا ملازمت کے لئے شوہر کے موجود ہوتے ہوئے باہر نکلنا درست نہیں ۔ ضرورت کہتے ہیں جس کے بغیر ضرر ہو ۔ ظاہر ہے کہ عورتوں کے نہ نکلنے میں ضرر نہیں ہے ۔

پردہ سے متعلق تمام آیات و احادیث کا اصل مطلوب شرعی حجاب اشخاص ہے یعنی عورتوں کا وجود اور ان کی نقل و حرکت مردوں کی نگرانی میں مستور ہو ۔ ملازمت کی صورت میں اس حکم پر عمل کرنا مشکل اور دشوار ہے ۔ غور

فرمائیں جس شریعت نے نماز جیسی اہم عبادت کو مردوں کے ساتھ مسجد میں ابتلاء فتنہ اور معصیت کی وجہ سے ممنوع قرار دیا وہ شریعت عورتوں کو ملازمت کے لئے باہر نکلنے کی اجازت کیسے دے سکتی ہے ؟

جامع ترمذی میں حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **اذا خرجت المرأۃ استشرفها الشیطن** - عورت جب گھر سے نکلتی ہے ، تو شیطان اس کو تاک لیتا ہے - (یعنی اس کو مسلمانوں میں برائی پھیلانے کا ذریعہ بناتا ہے) اور ابن خزیمہ اور ابن حبان نے اس حدیث میں یہ الفاظ بھی نقل کئے ہیں **و اقرب ما تکون من وجه ربها وهی فی قعر بیتها** یعنی عورت اپنے رب سے سب سے زیادہ قریب اس وقت ہوتی ہے جب وہ اپنے گھر کے بیچ میں مستور ہو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اصل عورتوں کے لئے یہی ہے کہ وہ اپنے گھروں میں بیٹھیں ، باہر نہ نکلیں اور ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے - **لیس للنساء نصیب فی الخروج الا مضطرۃ** - یعنی عورتوں کا باہر نکلنے میں کوئی حصہ نہیں سوا اس کے کہ گھر سے باہر نکلنے کے لئے کوئی اضطراری صورت پیش آئے - اس حدیث میں اضطرار کی صورت میں نکلنے کی اجازت دی گئی ہے - غور کیجئے کیا ملازمت کے لئے عورتوں کا باہر نکلنا اضطرار ہے ؟ ظاہر ہے کہ یہ صورت اضطرار کی نہیں ہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورتیں ملازمت کے لئے نہیں نکل سکتی ہیں - میں تمام آیات و احادیث کے مطالعہ کے بعد اس نتیجہ پر پہونچا ہوں کہ عورتیں شوہر کے موجود ہوتے ہوئے گھر سے باہر ملازمت کے لئے نہ نکلیں خصوصاً یہ زمانہ پرفتن ہے جس میں ابتلاء معصیت و فتنہ و فساد کا عموم ہے - اس لئے وقت کی نزاکت کا خیال رکھتے ہوئے بلا ضرورت عورتوں کو ملازمت کی اجازت نہ دی جائے -

(واللہ اعلم بالصواب)

عقد نکاح میں خواتین کی طرف سے شرط ملازمت

مولوی نظام الدین قاسمی ٭

تعلیم و تعلم کا دروازہ ہر دور میں اسلام نے مردوں کی طرح عورتوں پر بھی کھلا رکھا ہے ، بلکہ ضروریات دین کے بقدر تحصیل علم کو فرض قرار دیا گیا ہے ، عہد رسالت میں اس کی طرف خاص توجہ دی جاتی تھی ، حضور نے خواتین کی تعلیم کے لئے ہفتہ میں ایک دن مقرر کر رکھا تھا جس کے نتیجہ میں عورتوں نے علم کے میدان میں اپنا یک خاص مقام بنالیا تھا ، اور اکثر مردوں کو عورتوں کی طرف مسائل کے سلسلہ میں رجوع کرنا پڑتا تھا ۔ تابعین کے دور میں بھی عورتوں کی ایک بہت بڑی تعداد تھی جو عہدہ قضاء و افتاء سے لے کر طب اور صنعت کے فن تک سے واقف تھیں ، لہذا اس دور میں بھی اگر خواتین علم کا حصول شریعت کے حدود میں رہ کر کریں تو جائز ہی نہیں بلکہ بہتر قدم ہوگا ، جس کی وجہ سے عورتوں کو عورتوں سے مسائل معلوم کرنے میں آسانی اور سہولت ہوگی ۔

اگر بیوی نے شوہر سے یہ شرط لگائی کہ اس کو لگی ہوئی ملازمت سے یا آئندہ متوقع ملازمت سے نہیں روکے گا ۔ تو اگر یہ شرط اسلام کے موافق ہوگی ، مثلاً پردہ کا اہتمام ہو ، باہر نکلنے کے لئے شوہر کی اجازت ہو ، جو مرد کا عورت پر ازدواجی حق ہے ۔ غیر محرم اور اجنبی مردوں سے اختلاط اور تنہائی کی نوبت نہ آتی ہو ۔

حضرت عبداللہ ابن مسعود کی بیوی سے مروی ہے کہ وہ اپنی کمائی سے اپنے شوہر اور اپنے اہل و عیال کی

٭ متخصص فی الفقہ دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد

کفالت کرتی تھیں (طبقات ابن سعد ج ۸ ص ۲۱۲)

تاہم چونکہ شریعت نے عورت پر مرد کا یہ حق رکھا ہے کہ وہ اس کی اجازت کے بغیر باہر نہ نکلے اور شریعت کا منشاء بھی یہی ہے کہ عورتیں گھر ہی کو اپنی محنت کا میدان بنائیں اس لئے یہ شرط واجب الایفاء نہ ہوگی، جیسا کہ شامی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں

بخلاف مالو شرط شرطا فاسدا کما لو تزوجته علی ان لا یطاها فانه یصح النکاح و یفسد الشرط (رد المحتار علی الدر (شامی) ج ۳ ص ۱۳۱ (کراچی)

مباحثہ

زیر بحث موضوع کے مختلف پہلوؤں پر دلائل کی روشنی میں
شرکائے سمینار کا تفصیلی مباحثہ

٦٠٥ ٣٠٠٣

اشتراط فی النکاح سے متعلق مباحثہ ٭

(اسلامک فقہ اکیڈمی کے آٹھویں سمینار منعقدہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ مورخہ ۲۲۔ ۲۲ اکتوبر ۱۹۹۵ء میں "اشتراط فی النکاح" ایک اہم موضوع تھا۔ اس سلسلہ میں تجویز مرتب کرنے کے لئے ایک ذیلی کمیٹی بنائی گئی اور اس نے درج ذیل تجاویز اجلاس کے سامنے پیش کی جو بعض ترمیمات کے ساتھ منظور ہوئیں جو اس مجموعہ مضامین میں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔ موضوع سے متعلق عرض مسئلہ اور پیش کردہ تجاویز پر جو بحثیں ہوئیں اور تبادلہ خیال ہوا ان کو ٹیپ ریکارڈ کی مدد سے منتقل کیاگیا جو ذیل میں درج ہیں، صحیح ٹیپ نہ ہونے کی وجہ سے اگر کوئی حصہ چھوٹ گیا ہو تو ادارہ اس کے لئے معذرت خواہ ہے)

ذیلی کمیٹی کی مجوزہ تجویز

قانون فطرت سے مطابقت مصالح انسانی کی پوری پوری رعایت، توازن و اعتدال، عدل و صلاحیت اور اہلیت کے مطابق حقوق واجبات کا متعین کرنا شریعت اسلامی کی نمایاں خصوصیت اور اس کا اولین امتیاز ہے۔ اسلام کے عائلی قوانین بھی اسی خصوصیات کے حامل ہیں اور انسان کی سماجی ضروریات اور مصالح کی پوری طرح تکمیل اور معاشرتی مشکلات اور دشواریوں کا نہایت متوازن حل پیش کرتے ہیں۔ مگر افسوس کہ احکام شریعت سے ناآگاہی اور اس پر عمل کرنے میں کوتاہی دوسری اقوام کی بعض رسوم سے تاثر اور خصوصیت سے نظام قسط کے فقدان کے

٭ ترتیب : جناب امین عثمانی منتظم اعلی اسلامک فقہ اکیڈمی دہلی

باعث ہمارے معاشرے میں بعض پیچیدگیاں پیدا ہو رہی ہیں۔ جن کو ہمیں شریعت کے دائرے میں رہتے ہوئے حل کرنا ہے۔ اس پس منظر میں نکاح کے ساتھ عورت کو حق طلاق کی تفویض اور مہر کے بعض مسائل کی بابت غور کیا گیا اور درج ذیل تجاویز منظور کی گئیں۔

نکاح کے وقت ایسی باتوں کی شرط لگانا کہ جن کو شریعت نے واجب و لازم قرار نہیں دیا ہے اور نہ ان سے منع کیا ہے۔ بلکہ ایسی شرطوں کے ذریعہ مرد اپنے بعض حقوق سے باز آجاتا ہے، ایسی شرطیں معتبر ہیں۔

۱ ۔ نکاح میں اگر ایسی شرطیں لگائی جائیں جو نکاح سے واجب ہونے والی ذمہ داریوں اور حقوق کو ہی مؤکد کرتی ہوں تو وہ معتبر ہیں۔ اور شوہر پر ان کو پورا کرنا واجب ہے۔

۲ ۔ نکاح کے وقت ایسی شرائط عائد کرنا جو عقد نکاح کے تقاضوں کے خلاف ہوں یا شریعت نے ان سے منع کیا ہو تو غیر معتبر ہیں، جیسے شوہر کا نفقہ نہ دینے کی شرط لگانا، یا جہیز تلک کی شرط لگانا، دوسری موجودہ بیوی کو طلاق دینے کی شرط لگانا، ایسی شرطیں معتبر نہیں۔

۳ ۔ اسلام نے انسانی فطرت، ضرورت اور مختلف مصالح کو پیش نظر رکھتے ہوئے تعدد ازدواج کی اجازت دی۔ لیکن زوجہ کے درمیان عدل کو واجب قرار دیا اور اگر عدل نہ کرنے کا خطرہ ہو تو ایک ہی بیوی پر اکتفاء کا حکم دیا گیا۔ موجودہ صورت حال یہ ہے کہ اکثر اوقات تعدد ازدواج کی صورت میں زوجہ کے درمیان عدل نہیں کیا جاتا، دوسری طرف مغرب کی تقلید میں تعدد ازدواج کو مطلقا ممنوع قرار دئے جانے کے لئے قانون سازی کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ حالانکہ یہ خود بسا اوقات فتنہ کا موجب ہوتا ہے، یہ صورت حال کہ ضرورت کے وقت بھی تعدد ازدواج ممنوع اور دوسری طرف تعدد ازدواج کی صورت میں عدل کا فقدان اور معاشرہ میں عورتوں پر ظلم کا رواج ہوجائے، شرعا قابل قبول نہیں۔ اس پس منظر میں اکیڈمی کا یہ سمینار طے کرتا ہے کہ نکاح کے وقت مصالح و مقاصد شریعت کو سامنے رکھتے ہوئے یہ شرط لگائی جاسکتی ہے کہ شوہر نکاح ثانی کی ضرورت محسوس کرنے پر دار القضاء یا کسی مستند یا متعین ادارے کے سامنے اپنی ضرورت پیش کر کے نکاح ثانی کی اجازت حاصل کرنے کے بعد ہی نکاح ثانی کرے، ایسی صورت میں شوہر پر اس شرط کا پورا کرنا واجب ہوگا۔

۴ ۔ شریعت نے طلاق کا اختیار انسان کی فطری صلاحیت اور معاشرتی ذمہ داریوں کا لحاظ کرتے ہوئے مرد کو دیا ہے، جو عقل و فطرت کا عین تقاضا ہے، تاہم مرد کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ خود زوجہ کو یا کسی تیسرے شخص کو طلاق کا مالک بناسکتا ہے، ایسی صورت میں اس عورت کو اپنے آپ پر یا اس تیسرے شخص کو عورت پر طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ لیکن اس تیسرے شخص کے طلاق واقع کرنے سے قبل مرد کا حق طلاق سلب نہیں ہوگا، بلکہ وہ خود بھی اس حق کے استعمال کا مجاز ہوگا۔

۵ ۔ عورت کو تفویض طلاق کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

الف۔ نکاح سے پہلے ہی تفویض طلاق کی جائے ۔ایسی صورت میں ضروری ہے کہ تفویض طلاق کو نکاح کے ساتھ مشروط کیا جائے کہ اگر میں تم سے نکاح کروں تو تم کو فلاں فلاں شرطوں کے ساتھ اپنے آپ پر اپنی طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

ب۔ نکاح کے وقت تفویض طلاق کی جائے ۔اس صورت میں ضروری ہے کہ تفویض طلاق کی شرط عورت یا اس کے ولی کی طرف سے پیش ہو اور مرد قبول عقد کے وقت اس شرط کو بھی قبول کرے۔

ج ۔ نکاح کے بعد بھی تفویض طلاق ہو سکتی ہے۔

د ۔ تفویض طلاق کے ذریعہ چونکہ عورت اپنے طلاق کی مالک ہوجاتی ہے ۔اس لیے یہ مسئلہ بہت نازک ہے ۔اور اندیشہ ہے کہ اگر تفویض کو غیر مشروط رکھا جائے تو اس حق کا غلط استعمال ہونے لگے ۔اس لئے اس کے ساتھ ایسی قیدیں بھی لگادی جائیں کہ اس کا شرعی و معاشرتی مصالح کے مطابق استعمال کیا جائے۔

اس مقصد کے حصول کے لئے مناسب ہوگا کہ دار القضاء یا اصلاح بین المسلمین کا کام انجام دینے والے کسی ادارے سے تصدیق کی جائے کہ شوہر نے اس کے ساتھ حقوق زوجیت ادا کرنے میں کوتاہی کی ہے ۔اور وہ تفریق کو مناسب سمجھتا ہے ۔اس کے بعد ہی عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اور اگر وہاں کوئی ایسا ادارہ موجود نہ ہو تو چند بابصیرت متدین اور احکام دین سے واقف افراد کے نام بھی لکھے جاسکتے ہیں جو شوہر کی جانب سے زیادتی اور حقوق زوجیت سے غفلت محسوس کریں تو عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

ہ۔ تفویض طلاق میں تین طلاق بطریق سنت یا ایک طلاق بائن کا حق تفویض کیا جائے ۔کیونکہ ایک دفعہ تین طلاقوں کا واقع کرنا طلاق بدعت اور سخت گناہ ہے۔

۶ ۔ طلاق کے واقعات کو کم کرنے اور اس کے بے جا استعمال سے بچانے کے لئے بہتر ہے کہ جہاں دار القضاء یا کوئی دوسرا معتبر ادارہ موجود ہو وہاں تفویض طلاق عورت کے بجائے اسی ادارے کو کیا جائے کہ اگر زوجین کے بابت وہ محسوس کرے کہ ان میں تفریق بہتر ہے تو وہ عورت پر ایک طلاق بائن واقع کردے۔

۷ ۔ اگر کسی معاملہ میں مرد کی طرف سے زیادتی کا اندیشہ ہو تو یہ درست ہے کہ نکاح کی دو صورتوں کے ساتھ مہر کی دو مقدار متعین کی جائے۔

مثلا اگر کہا جائے کہ فلاں خاتون کا مہر بیس ہزار ہوگا، اگر شوہر نے اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح کیا یا اس

منکوحہ کو طلاق دے دی، اور اگر ایسا نہیں کیا تو اس کا مہر دس ہزار ہوگا۔ ایسی صورت میں یہ شرط معتبر ہوگی۔ اور اگر مرد نے دوسرا نکاح کیا یا اس منکوحہ کو طلاق دے دیا تو مہر بیس ہزار روپے دینے ہوں گے ورنہ دس ہزار ہی واجب ہوگا۔ تاہم بہتر ہے کہ اس طرح کی شرطیں لگانے کے بجائے یہ قید لگادی جائے کہ اگر مرد نے دارالقضاء یا فلاں ادارے یا اشخاص کی اجازت کے بغیر دوسرا نکاح کیا یا طلاق دی تو بیس ہزار واجب ہوگا ورنہ دس ہزار، ایسی صورت میں اگر مذکورہ ادارہ یا شخص نے مصالح شرعی کے تحت محسوس کیا کہ واقعی اس کو دوسرے نکاح کی ضرورت ہے یا اس کے لئے طلاق دینے کے سوا چارہ نہیں اور اجازت دے دی تو مہر مقررہ مثلاً دس ہزار روپے ہی بطور مہر واجب ہوں گے۔

۸۔ اگر زوجین میں کوئی اختلاف پیدا ہوجائے تو شریعت نے تحکیم و ثالثی کا اصول مقرر فرمایا ہے، تاکہ زوجین کے درمیان ممکنہ حد تک موافقت و مصالحت کی راہ نکال جاسکے۔ اور اگر دونوں کا معروف طریقہ پر ایک ساتھ رہنا ممکن نہ ہو تو تفریق کا راستہ اختیار کیا جائے۔

مولانا سید نظام الدین صاحب

اس وقت جو حالات ہمارے سامنے ہیں اس کے تحت نکاح نامہ میں شرائط اور تفویض طلاق کا درج کیا جانا بالکل مناسب نہیں ہے۔ کیونکہ ایک تو آجکل یونہی رشتے نہیں ملتے۔ اور پھر ان شرطوں کے ساتھ کون نکاح کرنے پر آمادہ ہوگا، پھر نکاح کا جو ماحول ہوتا ہے وہ عام طور پر خوشگوار ماحول ہوتا ہے، اعتماد و انس کا ماحول ہوتا ہے، اس موقع پر تفویض طلاق کی بات لانے سے باہمی اعتماد کو ٹھیس پہونچے گی، اس سے مجھے اختلاف نہیں کہ شرعاً تفویض طلاق کی گنجائش ہے، لیکن نکاح کے وقت تفویض طلاق کو لکھا جانا نہ ضروری ہے نہ مناسب، بلکہ یہ مقاصد شریعت کے بھی خلاف ہے اس سے طلاق کم ہونے کے بجائے بڑھے گی۔ اور مردوں کی طرف سے ہونے کے بجائے عورتوں کی طرف سے زیادہ طلاق ہوگی، اس لیے آپ میرے اختلاف کو نوٹ کرلیں، میں اس کا قطعاً حامی نہیں ہوں کہ نکاح نامہ میں یا عقد نکاح کے وقت عورت کو مرد کی طرف سے یہ اختیار دیا جائے۔

مولانا مجاہد الاسلام صاحب

مسئلہ یہاں شرعی نقطہ نظر سے زیر بحث ہے، اور شرعاً غور کرنا ہے کہ اگر عورت یہ کہتی ہے کہ میں آپ سے اس شرط پر نکاح کرتی ہوں کہ فلاں فلاں حالات میں مجھے حق ہوگا کہ میں اپنے نفس پر طلاق دیدوں یا قاضی یا برادری کا سردار مطمئن ہوجائے کہ مجھ پر زیادتی ہوتی ہے تو میں اپنے آپ پر طلاق واقع کرلوں اور مرد نے کہا کہ میں نے تمہاری اس شرط کو قبول کیا تو یہ تفویض صحیح ہوگی یا نہیں۔

مولانا محمد رضوان القاسمی صاحب

میں اس موقع پر سب سے پہلی بات یہ کہنا چاہوں گا کہ یہ اہل علم و اہل افتاء حضرات کا معزز مجمع ہے ۔ اور اس میں کوئی ایسا فیصلہ نہ ہونا چاہئے جو ہندوستان کے موجودہ حالات میں بہت سارے فتنے کا موجب بنے ۔ اگر تفویض 39/11
وغیرہ کے مسئلے کو اگر نکاح نامے میں داخل کر دیا گیا ، اور یہ بھی احساس ہے میرا کہ یہ چیزیں جو آئیں گی وہ دراصل اس بات کا احساس دلاتی ہیں کہ طلاق کی شرح بہت بڑھ گئی وہ گویا اردن شوری وغیرہ مسلمانوں کے بارے میں جو لکھتے آرہے ہیں ہم اس پروپیگنڈہ سے متاثر ہوگئے ہیں اور اس پروپیگنڈے سے متاثر ہونے کی وجہ سے ہم نے یہ تمام جزئیات اور تفصیلات بیان کی ہیں ۔ ظاہر بات ہے آپ حضرات مالی دشواریوں کا تذکرہ کرتے ہیں کہ نکاح سب سے بابرکت وہ ہے جس میں سب سے کم خرچ ہو ، مالی دشواریاں اور دقتیں نہ ہوں ، لیکن ایسا نکاح جس میں ہم شرط لگائیں ذہنی طور پر بہت بار کا باعث ہوگا ، تو ایسا نکاح بھی کس طرح مطلوب ہو سکتا ہے ؟ تو میرے کہنے کا مقصد یہ تھا کہ جیسے مغربی ممالک نے مسلمانوں کے خلاف یا اسلامی تعلیمات کے خلاف پروپیگنڈہ کیا ہے ، اس میں بہت حد تک اس کو تقویت پہونچانے والے اجزاء موجود ہیں ، میرا اپنا احساس یہ ہے کہ اگر تفویض کی کوئی بات آتی ہے چاہے جو بھی اس کی صورت ہو ، طلاق کی شرح بڑھ جائے گی معاشرہ سدھرے گا نہیں بلکہ بگاڑ کی طرف چلا جائے گا ، اصلاح نہ ہوگی ، بلکہ اور فساد کا دروازہ کھل جائے گا ۔ اس لئے ہمیں نہایت محتاط انداز میں صرف جواز اور عدم جواز کو نہیں دیکھنا ہے ، بلکہ ہندوستان کے موجودہ چوکھٹے میں ان مسائل کو ہمیں دیکھنا ہے ، اور ان حالات کے اعتبار سے سب سے بہتر طریقہ تو وہی ہے ، ابھی بھی طلاق کی شرح پوری دنیا میں مسلمانوں میں سب سے کم ہے ۔

ہاں دارالقضاء کے مسئلے کو بڑھایا جائے ، تحکیم کی جو صورت ہو سکتی ہے اس کو اور اس جذبے کو آگے بڑھایا جائے ، میں جو کچھ عرض کرنا چاہتا تھا وہ یہ کہ اشتراط ہو لیکن یہ حق مرد اپنے علاوہ کسی دوسرے کو دے سکتا ہے اور اس میں نائب بنا سکتا ہے ، اس لئے اگر عورت عقد نکاح میں خاص الفاظ کے ساتھ اس حق طلاق کو تفویض کی صورت میں حاصل کرنا چاہے تو کر سکتی ہے ، مگر بہتر یہ ہے کہ یہ حق مطلق نہ دیا جائے بلکہ کچھ خاص شرائط پر دیا جائے ۔

اسلامک فقہ اکیڈمی کا یہ امتیاز اور اعزاز ہے کہ اس نے اختلاف رائے کو ہمیشہ برداشت کیا ہے ، سنا ہے اور گوارا کیا ہے ، اور اسی سے اس کا یہ امتیاز باقی ہے ۔

مولانا سید نظام الدین صاحب

دوسری بات جو ایک سے زیادہ شادی سے متعلق کی گئی ہے اس پر بھی غور کرنا چاہئے ، شریعت نے ایک

سے زیادہ شادی کی اجازت دی ہے، حکم نہیں دیا ہے اگر کسی نے غلط طریقہ پر دوسری شادی کی ہے تو اس کی سزا آپ کیا مقرر کرسکتے ہیں؟ سماج اس کو کیا سزا دے سکتا ہے؟، اور اس پر کیسے کیسے روک لگا سکتی ہے؟ وہ تو ضرور کیجئے، لیکن فقہی نقطۂ نظر سے محض جواز کی وجہ سے محض دس ہزار یا بیس ہزار مہر دینا مسئلہ کا حل نہیں ہے۔ یہ تو کچھ نہیں شوہر پچاس ہزار دے سکتا ہے، لیکن کیا اس سے عدل قائم ہوجائے گا؟

ہاں تحکیم کی جو بات کہی گئی ہے وہ سارے مسئلے کا حل ہے کہ آئندہ زوجین میں کبھی کوئی اختلاف ہوا تو اس میں نہ لڑکی عجلت کرے گی اور نہ لڑکا عجلت کرے گا۔ بلکہ یہ قرآن کے حکم کے مطابق اپنے اپنے خاندان سے حکمین منتخب کریں گے اور اگر اپنے اہل خاندان میں حکم نہ ہوں تو دارالقضاء یا علماء جو مستند ہوں، ان سے مشورہ کرنے کے بعد ہی کوئی اقدام کریں گے۔ یہ ضرور لکھا جانا چاہئے، کیوں کہ اس کی اجازت شریعت نے آپ کو دی ہے اور حل قرار دیا، اس کی میں تائید کرتا ہوں۔

کوئی خاتون

طلاق کا مسئلہ ہو یا وراثت کا یا خلع کا میرے خیال، میں ضروری چیز یہ ہے کہ لوگوں کو Educate کیا جائے ان کے ذہنوں میں یہ بات بٹھادی جائے کہ یہ غلط ہے یہ صحیح ہے، اس وقت یہ معاشرہ سدھرے گا اور سب سے بڑی چیز ہوتی ہے خوف خدا، جب انسان میں خدا کا خوف نہ ہو، نہ آخرت کا ڈر ہو تو وہاں نہ قانون کام آتا ہے نہ ہی کوئی تدبیر کام آتی ہے۔ وہ انسان اپنا راستہ خود بخود نکال لیتا ہے، سب سے پہلی چیز جو ہے وہ یہ ہے کہ ہم اسلامی قوانین سے واقف ہی نہیں ہیں، نہ تو خواتین واقف ہیں، نہ ہی ہمارے مرد واقف ہیں تو پہلے ضرورت یہ ہے کہ ان کو کسی نہ کسی طرح سے یا جس طرح مناسب سمجھتے ہیں آپ ان کو Educate کریں۔

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

میں آپ حضرات سے یہ پوچھ رہا ہوں کہ اگر ہم ان تفصیلات میں جائے بغیر صرف ان تین اصولوں کا ذکر کردیں کہ وہ شرائط جو مقتضائے عقد کے مطابق ہیں ان میں کوئی مسئلہ نہیں ہے وہ معتبر ہیں، اور جو شرائط مقتضائے عقد کے خلاف اور ممنوعات کی ہیں ان کا اعتبار نہیں ہوگا، اور ایسی شرائط جو ممنوع ہیں نہ مامور ہیں، ایسی شرائط کا لگانا جائز ہوگا، اگر ان تین باتوں پر اس تجویز کو ہم یہاں پر منظور کردیں تو کیسا رہے گا؟

مولانا قاری امداداللہ صاحب

ایک چھوٹا سا مسئلہ یہ ہے کہ طلاق، خلع اور فسخ تینوں چیزیں اسی غرض سے مشروع ہوئیں کہ بعد میں کوئی ایسی صورت حال پیش آئے تو مرد اور عورت دونوں اس سے فائدہ اٹھائیں جب وہ اسی غرض سے مشروع ہوئے تو پہلے سے تذکرہ کرنے کا کیا فائدہ ہے۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب

میں اپنے جائزے کے مطابق اس نتیجہ تک پہونچا ہوں کہ نکاح ثانی جیسا کہ میں نے ۹۰ فی صد کہا تھا، میں اس سے آگے بھی جانے کو تیار ہوں کہ نکاح ثانی کے بعد پہلی بیوی کے ساتھ عدل بہت دور کی بات ہے، واجب اور جائز حد تک بھی اس کے ساتھ انصاف نہیں ہوتا، اتنی بڑی معاشرتی حقیقت کو آپ نظر انداز کردینا چاہتے ہیں اور اس کا حل نہیں نکالنا چاہتے ہیں تو ظاہر ہے حل ہم اسی دائرے میں نکالیں گے جہاں تک فقہاء نے گنجائش ہمیں دی ہے، قانون سے اس کو ہم منع کروادیں گے کہ Poly gymy حرام ہے، نہیں کرسکتا کوئی بھی شخص، تو قانون ظاہر ہے بنے گا، پھر جو ضرورت کے حالات ہیں تو ان حالات میں بھی تعدد ازدواج نہیں ہوسکے گا۔ اس کا اثر معاشرہ پر بہت گہرا پڑے گا۔ آپ چاہیں گے تو مجھے کوئی اس میں تکلف نہیں ہے کہ اس پوری بحث کی جملہ تجاویز کو ختم کر دیا جائے تو ہم نے کوئی بحث ہی نہیں کی، بہر حال ہمیں ایک ایسی بات کہنی ہے جس پر عام لوگوں کا بھی اتفاق ہونا چاہئے، اس معاشرتی حقیقت کو کہ یہ میری ایک بہن نے کہا اللہ ان کو جزائے خیر دے، لیکن جیسا کہ آپ سب جانتے ہیں کہ ہم نے مسلم پرسنل لا بورڈ کے پلیٹ فارم سے امارت شرعیہ سے یا جہاں جہاں جو لوگ بھی ادارہ چلا رہے ہیں وہ مسلمانوں سے یہ بات بار بار کہہ رہے ہیں کہ عدل کرو، انصاف کرو۔ ان کو ان چیزوں کی دعوت دے رہے ہیں۔ وہ اپنی جگہ پر سب کچھ صحیح ہے، لیکن اس کے باوجود بھی یہ واقعات پیش آتے رہتے ہیں۔ اس لئے اس کے لئے کوئی قانونی تدبیر بھی تلاش کرنی ہوگی۔

میں نے کہا ان لوگوں سے کہ اگر تم واقعی مسلمانوں کو اس کا اطمینان دلادو کہ یونیفارم سول کوڈ دفعہ ۴۴ کے ذریعہ احکام شریعت میں تحریک و ترمیم نہیں کرو گے تو موجودہ معاشرتی مسائل کا حل خود اسلام کے سانچے میں ہم نکالنے کی پوزیشن میں ہیں، یہ خوف ہمارا ہے، اور اس خوف کی وجہ سے قدم بہت احتیاط سے اٹھانا پڑتا ہے۔ اس لئے اشتراطاتی النکاح کے یہ چند اصول بنتے اسی میں ایک قاعدہ یہ بھی ہے زیادتی مہر یا تخفیف مہر کا کہ دو صورتوں میں دو قسم کا مہر مقرر ہوسکتا ہے۔ مجھے جہاں تک یاد پڑتا ہے یہ لوگ زیادہ بتائیں گے کہ کچھ اور مسلک کے فقہاء

نے بھی غالباً زیادتی مہر اور قلت مہر والی بات لکھی ہے حنابلہ کا مسلک اشتراط کے بارے میں سب سے زیادہ جائز قرار دیا ہے ۔ ان حالات میں آپ لوگ غور کریں، دوسرا مسئلہ بالکل الگ ہے ۔ کہ نکاح نامہ کیا ہو، نہیں ہو؟ ظاہر ہے قطعی عملی چیز ہے، مرد کہیں پر راضی ہوگا، کہیں پر راضی نہیں ہوگا، نکاح نامہ کی بحث بالکل الگ ہے، میں اس سلسلے میں یہ صرف تین اصول بیان کر رہا ہوں کہ کس قسم کی شرطوں کا نکاح میں لگانا جائز اور کس قسم کی شرطوں کا لگانا نہیں جائز، کس قسم کی شرطیں معتبر، کونسی شرطیں غیر معتبر، یہ تین قسمیں جو تمام فقہاء نے لکھی ہیں، اس کو لکھ کر اصول کی حد تک چھوڑ دیا جائے، اب اس کے بعد اگر تفصیلات میں جانا ہے کہ عورت ملازمت کرنا چاہتی ہے یا ملازمت کر رہی ہے، اس سلسلے میں آپ لوگ کیا حکم دیں گے ۔ اگر مرد یہ شرط لگادے کہ ملازمت نہیں کرنی پڑے گی، بیوی کو نوکری سے روک سکتا ہے کہ نہیں؟ یا کس قسم کی نوکری کرے کس قسم کی نہیں؟ ان ساری تفصیلات کو ظاہر ہے کہ ہم آج طے نہیں کرسکتے اس کی روشنی میں آپ لوگوں کی جو رائے ہو وہ تجویز لکھی جائے ۔ یا اشتراط فی النکاح کی پوری شرط کو خارج قرار دیا جائے ۔

مفتی شبیر صاحب

حالات کے اعتبار سے چند باتیں کہنا چاہتا ہوں کہ ہمارے یہاں مغربی یوپی میں مراد آباد میں محکمہ شرعیہ عدالت موجود ہے ۔ اور عدالت میں ہم لوگ کام کرتے ہیں، تو یہ بات کہنا چاہ رہا تھا کہ میں خود مبتلا ہوں، اسی بات کی میں تشریح کرنا چاہ رہا تھا، ہمارے یہاں جتنے مقدمات آرہے ہیں، ان تمام مقدمات میں ایسا ہے کہ کم از کم ستر فیصد مقدمات ایسے ہیں جن میں عورت کی زیادتی کی وجہ سے یہ نوبت آتی ہے ۔ اور زیادہ سے زیادہ ۲۰ یا ۳۰ فیصد مقدمات ایسے ہیں کہ جن میں شوہر کی تعدی کی بنا پر یہ نوبت آئی ۔ ہمارے یہاں پورے سال میں ۲۰ یا ۱۰ مقدمات آجاتے ہیں، دوسری جگہوں سے بھی آتے ہیں، اس وقت جو ہمارے یہاں پانچ مقدمے چل رہے ہیں، ان میں سے دو شوہر کی طرف سے اور تین عورت کی طرف سے دائر کئے گئے ہیں ۔

مولانا عتیق احمد بستوی

یہ جو پوری بحث چل رہی ہے وہ اپنے دائرے سے ہٹ گئی ہے ۔ مسئلہ کیا ہے اور کیا شرعی حکم ہے؟ اس کے بجائے صورت حال اور مصالح کیا ہیں؟ اس پر گفتگو چل رہی ہے، میرا اپنا خیال ہے کہ ہم نے واپسی کا سفر شروع کردیا ہے، ہمارے بزرگوں نے جن حالات کی بنیاد پر گنجائش دیں، اور بہت سے مسائل کو انھوں نے حل کیا، ان حل کو ہم رفتہ رفتہ واپس لیتے چلے جارہے ہیں ۔ اس کا رجحان پایا جارہا ہے ۔ الحیلۃ الناجزۃ جو لکھی گئی ہے

اس میں تمام علماء اس وقت کے ممتاز اصحاب افتاء موجود تھے اور وہ لوگ وہ تھے کہ جن کے پاس پورے ہندوستان سے ہی نہیں بلکہ باہر سے سینکڑوں ہزاروں استفتاء آیا کرتے تھے ۔ اور ان کے فتاوی سے کئی جلدیں مرتب ہوچکی ہیں ، حضرت تھانوی ، مفتی شفیع صاحب ، مولانا عبد الکریم صاحب وغیرہ بہت سے حضرات ہیں جو اصحاب فتاوی تھے ، اور ہر ایک کے فتاوی کی کئی کئی جلدیں شائع ہوچکی ہیں ان حضرات کو جو اندازہ تھا اس وقت لے حالات کا کہ کیا واقعی عورتوں پر ظلم ہورہا ہے کہ نہیں ہورہا ہے ؟ ، ان حالات میں ان حضرات کو غور کرنا پڑا کہ جو گنجائشیں شریعت میں ہیں اور جن کی بنیاد پر ہم بندش لگاسکتے ہیں شوہر پر کہ وہ غلط طلاق نہ دے ، اور عورت کو نکاح کے بعد گویا اس طرح چھوڑ دیا جاتا ہے ، بسا اوقات کہ نکاح ہوگیا ، اب شوہر صاحب ہندوستان سے باہر چلے گئے ، اور ان کی واپسی نہیں ہورہی ہے اور نکاح بھی کب ہوتا ہے کہ صاحب ویزا آگیا ہے ، نکاح کردیجئے ، میرا بچہ جانے والا ہے ، اب نکاح کے بعد ان عورتوں کے شوہر چلے جاتے ہیں ، اس میں کثرت سے ایسا ہوتا ہے کہ وہ کئی کئی سال تک نہیں آتے ہیں ، میں چونکہ لکھنو میں دارالقضاء سے وابستہ ہوں ، ایسے مقدمات کثرت سے آتے ہیں ، وہاں کی عورتیں دعوی کرتی ہیں کہ چار سال ہوگئے شادی کو ، دس سال ہوگئے ، شوہر خبر نہیں لے رہا ہے ادھر شوہر کے گھر سے اس کی والدہ بہنیں شکایت کر رہی ہیں کہ ہم تو لینے آتے ہیں ، مگر اس نے نافرمانی کیا ، عورتیں لٹکی ہوئی ہیں ، یہ حالات جو ان حضرات کے زمانے میں تھے اس کا حل ان کے سامنے نہیں تھا ، دارالقضاء موجود نہیں تھے ، انہیں مشکلات کو حل کرنے کے لئے ان حضرات نے محنت کی اور بہت بڑا عظیم الشان کارنامہ انجام دیا ۔ حضرت تھانوی کے زمانہ میں شرعی پنچایت قائم کرنے کی بات ہوئی ، اب صورت حال یہ ہے آپ ذرا مجھے یہ بتائیں اور پوری دیانت داری کے ساتھ کہ اس دور میں جو مظالم عورتوں پر ہورہے تھے کیا آج مظالم میں کمی آگئی ہے ؟ اور اس وقت صورت حال یہ تھی کہ سماجی بندھن ہمارے اوپر تھا ، اگر کوئی طلاق کا اقدام کر رہا ہے ، برادری سے باہر تو اس کا کھانا پینا بند ، ان بندشوں کی وجہ سے طلاق دینے کی ہمت وہ آسانی سے کرتا نہیں تھا ، اور آج صورت حال کیا ہوچکی ہے کہ آدمی آزاد ہے جو چاہے کرے ، جس کا کسی دوسرے پر دباؤ نہیں ، سماجی دباؤ ختم ہونے کی بنا پر حالات میں تبدیلی آئی ہے ۔ اور مظالم میں اضافہ ہوا ہے ۔ میں آپ سے عرض کرتا ہوں کہ یہ پروپیگنڈہ جو لوگ بھی کر رہے ہیں کہ شرح طلاق اتنی ہے ، اتنی ہے ، اس سے ہرگز ہم متاثر نہیں ہیں ، اللہ کا فضل ہے ، اور اب بھی ہمارا مسلم سماج ان سے کہیں بہتر ہے ، ہر لحاظ سے ہمارے مسلم سماج کو بھی اس کا حق ہوتا ہے ۔ ہمارے مسلم سماج میں جو انصاف ہورہا ہے عورتوں کے ساتھ وہ کسی سماج میں نہیں ہورہا ہے ۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ ہمارے یہاں زیادتیاں ہیں ۔ اور جو حضرات دارالقضاء سے وابستہ ہیں ۔ ابھی کل گفتگو ہورہی تھی مفتی حبیب اللہ قاسمی بیٹھے ہوئے ہیں وہ اعظم گڑھ میں رہتے ہیں ۔ وہ وہاں کی صورت حال بیان کر رہے تھے ۔ کہ ہر گھر سے لوگ باہر گئے ہوتے ہیں اور

نہیں کیا کیا صورت حال ہے کہ بیان کرنے میں بھی شرم آتی ہے ۔ تو سوال یہ ہے کہ صورت حال جو ہے اس پر ہم کب تک پردہ ڈالتے رہیں گے ، کہ ہمارے فیصلے کی بنا پر ہمارے شرط عائد کرنے کی بنیاد پر یہ تاثر پریس میں ہوگا، وہ تاثر پریس میں ہوگا ، اگر یہ واقعہ ہے کہ زیادتیاں ہو رہی ہیں ، اور طلاق کے دینے میں بے احتیاطی ہوتی ہے تو بجائے اس کے ، پریس پر یہ تاثر پڑے گا وہ تاثر پڑے گا ، اس کے سد باب کی کوشش کیوں نہ کریں یہ تو میں نے مصالح کی بات کہی ، جہاں تک مسئلے کی بات ہے کہ گنجائش کیا ہے اور کس حد تک ، کون سی شرطیں عائد کی جاسکتی ہیں ؟ تو میں نے عرض کیا کہ مہر میں کمی کی اور زیادتی کی جو بات ہے ، اس کمی اور زیادتی کی بات کو صاحبین نے اختیار کیا ہے ۔ تو میرا خیال یہ ہے کہ یہ اس مسئلہ کا حل نہیں ہے کہ اگر ایک مرد مشروط نکاح نہیں کرنا چاہتا ، اس کو تو ہم لازم کر نہیں رہے ہیں کہ تم کو مشروط نکاح ہی کرنا ہے ، مسئلہ صرف اتنا ہے کہ جہاں پر دونوں فریق راضی ہیں ان شرطوں پر ، شرعا اس شرط کی گنجائش ہے کہ نہیں ، یہ شرطیں عائد ہوسکتی ہیں کہ نہیں ؟ میرا مقصد یہ ہے کہ صورت حال کی ایک تصویر ہمارے سامنے ایک قوت کے ساتھ آئی ، دوسرے کو ہم غور کریں کہ ہمارے یہاں سے کتنی زیادتیاں ہورہی ہیں ، اور دوسری افسوسناک بات کیا ہے کہ ان زیادتیوں کا جو بڑھاوا ہے اس کا تقاضا ہے کہ دار القضاء قائم ہو پورے ملک میں ، مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہمارے ذمہ داران بیٹھے ہوئے ہیں ، اس میں بڑی سست رفتاری ہے ، دار القضاء کہاں کہاں قائم ہے ؟ بہار و اڑیسہ میں یہ نظام قائم ہے ، لیکن پورے ہندوستان میں بہت سست رفتاری کے ساتھ کام ہورہا ہے ، اگر دار القضاء کی تحریک کو ہم آگے بڑھاتے تو شاید مظالم میں کمی آتی اور بے جا طلاق کا استعمال نہ ہوتا ، اس پوری صورت حال میں ہمیں اس مسئلہ پر غور کرنا چاہئے اور تنہا محض پریس کا یہ اثر پڑے گا ، یہ بنیاد بنے گی ، میرے، خیال میں یہ صورت حال ٹھیک نہیں ، اور حضرت مولانا نظام الدین صاحب نے جو بات فرمائی ہے تحکیم والی بات بھی ، اس بات میں بھی آخر طلاق کا ذکر آئے گا ، اگر نکاح کی تقریب میں کسی بھی عنوان سے طلاق کا ذکر آنا معیوب بات ہے اس سے ماحول خراب ہوگا تو تحکیم کی جو بات ہم لائیں گے اس وقت بھی ماحول خراب ہوگا ، بات وہی پیدا ہوگی ، چاہے تحکیم کی بات لائیں ، چاہے اشتراط کی باتیں ۔

حکیم ظل الرحمان صاحب

اس کا حل یہ ہے کہ تمام نکات رشتہ کے وقت طے کئے جائیں ، نکاح کے وقت نہیں ۔

مفتی نسیم صاحب

اس مسئلے میں زیادہ الجھاؤ پیدا ہو رہا ہے ، قاضی صاحب نے مسئلے کو جس حساب سے پیش کیا ہے میرا خیال یہ ہے کہ صرف اسی نقطہ نظر پر ہم اور آپ غور کریں ، نکاح کے وقت شرائط کی جو تفصیل ہے ، دو شرطوں پر تو سب لوگوں کا اتفاق ہے ، اس میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہے ۔ صرف ایک شکل ہے جس پر ہم کو اور آپ کو غور کرنا چاہئے اور جن حضرات کی اختلافی رائے ہو تو اس کو نوٹ کرلینا چاہئے ۔ خاص طور پر جو اصحاب افتاء ہیں ، ان سے رائے لینی چاہئے ، تیسری شکل جو ہے وہ شکل یہ ہے کہ ایسی شرط لگانا جس میں بیوی یا شوہر کا فائدہ ہو اور شرع اسلامی نے اس کے لگانے کو حرام قرار نہیں دیا ہو تو ایسی شرط نکاح میں لگانا درست ہوگا یا نہیں ، اور صرف اس شرط کی شرعی حیثیت کیا ہوگی ؟ اس سلسلے میں ظاہر ہے کہ فقہ حنفی ، شافعی یا مالکی میں واجب کی بات نہیں ملتی ، بلکہ فقہ حنبلی میں اس کی صراحت ملتی ہے کہ شرطیں لگانا درست ہے ، اور شوہر پر اس کو پورا کرنا بھی واجب ہے ۔ اسی چیز پر غور کیا جائے کہ یہ بات موجودہ حالات میں قابل قبول ہو سکتی ہے یا نہیں ؟

مولانا محمد رضوان القاسمی صاحب

مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ چونکہ حالات و واقعات دونوں طرف ہیں ، عورتوں کے بھی مظالم کم نہیں ہیں ، اور اس کی دلیلیں بہت پیش کی جا سکتی ہیں ، اس لئے مسئلے پر از سر نو مصالح اور مقاصد پر غور کر کے اس کی تشریح کی جائے ، دیکھا جائے کہ تشریح میں فائدہ ہے یا اس کو روکنا زیادہ بہتر ہے ، جو بھی شکل ہو اس پر از سر نو غور کیا جائے ، ملک کے حالات کو دیکھا جائے ، شہر کے حالات میں عورتوں کی ایسی بہت سی نظیریں پیش کی جا سکتی ہیں کہ بہت زیادہ زیادتیاں ہوتی ہیں ، مگر شوہر طلاق اس لئے نہیں دے سکتا کہ طلاق دے گا تو بڑی مشکلات میں آجائے گا ، قانونی طور پر ، معاشرتی طور پر ، اس کے اپنے تعلقات کے بنیاد پر ، اس لئے اس کی تشریح و تبیین سے پہلے اس کے مصالح اور مقاصد پر از سر نو غور کرلیا جائے ۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بحث یہ بات فرض کر کے کی جارہی ہے کہ ہر نکاح سے پہلے لامحالہ نکاح کی کوئی شرط یا مہر کے ساتھ کوئی شرط عائد کی جائے گی ، اصل میں صورت حال یہ پیش آتی ہے کہ بعض دفعہ تفویض طلاق کے ذریعہ یا مہر مشروط کے ذریعہ بھلے رشتے کو باقی رکھنے میں مدد ملتی ہے ، دارالقضاء میں ہم لوگوں کا تجربہ یہ ہے کہ بعض

دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ میاں بیوی کے درمیان کسی وجہ سے علاحدگی ہوگئی اور بچوں کی وجہ سے ہم لوگ یہ چاہتے ہیں کہ دو بارہ یہ رشتہ قائم ہوجائے ، تجدید نکاح کی گنجائش موجود ہوتی ہے ، لیکن عورت اپنے لئے خطرہ محسوس کرتی ہے ایسے موقع پر ہم لوگ تفویض طلاق کا فائدہ اٹھاتے ہوئے یا بعض شرطیں عائد کرتے ہوئے دوبارہ عورت کو اس بات پر آمادہ کرتے ہیں کہ اجڑے ہوئے گھر کو بسانے کی کوشش کی جائے میرا خیال ہے کہ مسئلہ کو صرف ایک پہلو سے دیکھا جارہا ہے ، اس تجویز کی وجہ سے مرد اس بات پر مجبور نہیں ہوجاتا ہے کہ لامحالہ وہ نکاح کے ساتھ شرطوں کو قبول ہی کرے مہر مشروط کو قبول ہی کرے یہ تو اس کے اختیار میں ہے اگر چاہے گا تو اس طرح نکاح قبول کرے گا ، ورنہ نکاح قبول نہیں کرے گا ، غیر معمولی حالات میں تجربات کی روشنی میں اس سے فائدہ اٹھایا جائے گا جب لوگوں کے علم میں یہ بات ہوگی کہ فلاں شخص سے رشتہ کرنے میں خطرہ ہے تو اس طرح کی شرطیں لگا کر آئندہ اس کی مضرات کو کم کیا جاسکتا ہے ، نہ نکاح نامہ میں اس مضمون کو لانا ہے اور نہ نکاح کے لئے اس کے مستقل اصول ہی قرار دینا ہے ، اس لئے یہ بات ناقابل فہم ہے یہ مصلحت کے منافی اور مصلحت کے خلاف کیسے ہے ؟ عام حالات میں بالخصوص دیہی علاقوں میں جہاں کہ تعلیم کا فقدان ہے ، صورت حال وہ ہے جو قاضی صاحب نے فرمایا ، ہمارے یہاں حیدرآباد میں بھی کافی مقدمات آتے ہیں اکثر حالات میں عورت کے مطابق فیصلہ کرنے پر آدمی مجبور ہوجاتا ہے ۔ ہر جگہ کے حالات مختلف ہیں ، مولانا مفتی نسیم صاحب نے جو بات کہی کہ حنفیہ کے یہاں نکاح کے وقت کی شرط لازم الایفاء نہیں ہے تو ایسا نہیں ہے ۔ اگر کسی شخص نے ایسی شرط کو منظور کرلیا ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی اس کا پورا کرنا واجب ہے ۔ علامہ عینی اور علامہ کشمیری کی صراحت موجود ہے ۔ فرق صرف یہ ہے کہ دیانتاً واجب ہے ، قضاءً کے طور پر واجب نہیں ہے ، پس حنابلہ اور حنفیہ کے درمیان وجوب میں اور لازم الایفاء ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف نہیں ہے ، اس کا نتیجہ اور اثر کیا مرتب ہوگا ؟ حنابلہ کے نزدیک عورت کو دعوی تفریق کا حق حاصل ہوگا ، اور حنفیہ کے یہاں مہر مسمی کے بجائے مہر مثل کا حق حاصل ہوگا ورنہ واجب الایفاء دونوں کے نزدیک ہے ، اس لئے جو تجویز لکھی گئی ہے ، وہ بہت محتاط انداز کے ساتھ لکھی گئی ہے ، اور اس میں قدم قدم پر اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ تفویض طلاق کا عورتیں غلط استعمال نہ کرپائیں ، یا مہر کی جو مقدار متعین کی جارہی ہیں ، بے موقع اس کا استعمال نہ کیا جائے ، اس طرح شرط کے بارے میں جو عبارت لکھی گئی ہے ۔ اس میں صرف یہ لکھا گیا ہے کہ اس شرط کو پورا کرنا مرد پر واجب ہے ۔ بس اس پر سکوت اور خاموشی اختیار کی گئی ہے ، اس طرح جو حقائق اور واقعات ہیں ، ان سے آنکھیں موند کر صرف امکانی خطرات کی وجہ سے اگر ہم جو بعض سہولتیں عورتوں کو فراہم کرسکتے ہیں ، فراہم نہ کریں تو جو اس ملک میں شریعت کے ڈاکہ زن بیٹھے ہیں ، اور جو چاہتے ہیں کہ اس ملک کے مسلمانوں کا مذہبی تشخص باقی نہ رہے ، ان کو اس بات کا موقع ملے گا کہ وہ زیادہ

سے زیادہ ہمارے خلاف مواد فراہم کریں ، اور ملک کی رائے عامہ کو ہمارے خلاف بگاڑنے کی کوشش کریں ۔ یہ نہیں ہے کہ اسلامی حکومت اگر ہوتی تب ہمارے لئے قانون کے نفاذ میں سہولت تھی ، اور ہندوستان میں چونکہ مسلمانوں کے ہاتھ میں اقتدار نہیں ہے اس لئے اس طرح کی دفعات کا لانا خلاف مصلحت ہے ۔ میں تو سمجھتا ہوں کہ ہندوستان جیسے حالات ہی میں یہ مصلحت کا زیادہ تقاضا ہے اس طرح کی دفعات کا لانا ، اگر اسلامی حکومت ہوتی اور اسلام کا صاف ستھرا آسان اور شستہ نظام عدل موجود ہوتا تو اس طرح کی شرطوں کی کوئی ضرورت نہیں تھی ، وہاں درہ فاروقی کام کرتا ، وہاں نہ مہر کی شرط کی ضرورت ہوتی اور نہ نکاح کے ساتھ کسی شرط کی ضرورت ہوتی ، اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ واقعات اور حقائق کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا جائے ، ان تمام شرطوں کے باوجود کسی مرحلہ پر مرد مجبور نہیں ہے ۔ وہ اس شرط کے قبول کرنے اور نہ کرنے میں اختیار رکھتا ہے ، عورتیں ٹھیک ہے کہ زیادتی کرتی ہیں لیکن مرد ا کو طلاق دینے کا اختیار رکھتا ہے ۔ جن صورتوں میں وہ عورتوں سے تنگ ہو اور ان میں نشوز کی کیفیت پائی جائے ۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

میں تیسری تجویز کی پرزور تائید کرتا ہوں ، یہ بہت مناسب تجویز ہے ، یہ بات کہنا کہ فلاں تجویز لانے سے کون سا عدل قائم ہوجائے گا یہ دراصل غلط بحث ہے ، قانون اور اخلاق کا جو فرق ہے اس کو ملحوظ نہ رکھنا ہے ، اخلاق کی کمی کو قانون پورا نہیں کرسکتا ہے ، مقصود یہ ہے کہ جائز قانون سازی کے ذریعہ سے اگر کچھ بے اخلاقیوں کو روکا جاسکتا ہے تو فقہ اکیڈمی کا یہی دائرہ ہے ، اور اس پس منظر میں یہ چیز بہت ہی مناسب ہے ، کنفیوزن شاید اس لئے بھی ہورہا ہے کہ ہماری نگاہ مخصوص چیزوں پر مرکوز ہے ، مہر کا اضافہ وغیرہ جائز شرطوں کو اگر ہم تھوڑا سا وسیع کردیں تو بات مزید واضح ہوسکتی ہے ، اور کچھ شرطیں ایسی ہیں جن کو نکاح کے وقت ہی لگایا جاسکتا ہے ۔ نکاح کے بعد ایک مدت گزر جانے کے بعد کوئی اس کا جواز باقی نہیں رہے گا ، لیکن اگر عورت اپنے حقوق کے تحفظ کے لئے کچھ جائز شرطوں کی گارنٹی چاہتی ہے ، اور اگر وہ چیز جائز ہے ، تو اس کو اس جائز حق سے محروم کرنے کا کس کو اختیار ہوسکتا ہے ، میں اس کی تین مثالیں آپ کے سامنے عرض کرتا ہوں ۔ عورت یہ شرط لگاتی ہے کہ وہ شادی کے بعد جوائنٹ فیملی (Jo intFamily) میں نہیں رہے گی ۔ مشترکہ خاندان میں دیہات میں جو مظالم عورتوں پر ہوتے ہیں جو شریعت اسلام کے لئے باعث ننگ ہے ۔ مسلمان معاشرے کی یہ صورت حال ہے کہ اس کے پیش نظر اگر کوئی پڑھی لکھی خاتون یہ مطالبہ کرتی ہے کہ شادی کے بعد وہ شوہر کے ساتھ جہاں رہے گی ، جب کہ اس کو مناسب مقام

فراہم ہوجائے گا۔ وہ چاہے تنگی سے ہی زندگی بسر کرے گی مگر وہ شوہر کے ساتھ ہی رہنا پسند کرتی ہے۔ بچوں کی پرورش اور دوسرے مسائل کے لئے شریعت کا منشاء یہی ہے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ شوہر بیوی کے حقوق کو نظر انداز کر کے دوسری چیزوں میں پیسہ خرچ کرتا ہے۔ تو اگر جائز شرطوں کے اضافے سے مسلمانوں کے معاشرے کا تحفظ ہوتا ہو تو کوئی حرج نہیں ہے اور مولانا عتیق صاحب نے جو بات کہی وہ بہت ہی اہم بات ہے کہ ہمارا معاشرہ اس وقت بکھرا ہوا ہے، اور خصوصی توجہ کا طالب ہے۔ آج سے پچاس سال پہلے بہت سی بندشیں تھیں، وہ بندشیں اب ٹوٹ رہی ہیں، اور ان بندشوں کے ٹوٹنے کے نتیجہ میں ہم کو کچھ تحفظات فراہم کرنے ضروری ہیں، گو اگر ان شرطوں کے اضافے سے یہ چیز پیدا ہوتی ہے تو ان شرطوں کا نکاح نامے میں اندراج ضروری نہیں ہے۔ ہر جگہ اس کا تذکرہ ضروری نہیں ہے، صرف بات یہ ہے کہ اگر عورت چاہتی ہے کہ کچھ شرطوں کا اضافہ ہوجائے اور یہ کہ یہ چیز جائز ہے تو ان کو اس حق سے محروم کرنے کا حق نہیں ہے۔ قانون اور اخلاق کے دائرے الگ الگ ہیں ان کو آپس میں ملانا نہیں چاہئے۔

مولانا ریاست علی صاحب

مسئلہ شرائط نکاح کا چل رہا ہے۔ تیسری شرط کے بارے میں قاضی صاحب کی رائے پہلے سے ہے کہ مجمل رکھا جائے، میری رائے ہے کہ اس میں ذرا تشریح ہونی چاہئے۔ اس لئے کہ ہم لوگ بھی محکمہ شرعیہ چلاتے ہیں، دارالقضاء چلاتے ہیں۔ میری معلومات کے مطابق اتر پردیش میں سب سے پرانا محکمہ شرعیہ ہاپوڑ میں ہے اور صوبہ راجستھان کے مقدمات خاص طور پر ہاپوڑ میں ہی آتے ہیں، اور راجستھان میں پورے صوبے محکمہ شرعیہ اور دارالقضاء میری معلومات کے مطابق نہیں ہے، راجستھان کے بعض خاندانوں میں رواج ہے کہ پورے خاندان کی بچیوں کے نکاح ایک ساتھ ہوجاتے ہیں۔ اگر کسی خاندان میں پچاس لڑکیاں ہیں تو بالغ اور نابالغ سب کا نکاح ایک ساتھ ہوجاتا ہے۔ والدین چونکہ نکاح کرتے ہیں تو نکاح تو لازم ہوگیا۔ لیکن جب بالغ ہوتے ہیں تو دونوں ایک دوسرے کے ساتھ رہنے کو تیار نہیں، لڑکی یا لڑکے کو کسی کو کوئی ایسی باتیں معلوم ہوجاتی ہیں تو وہ جانے کو تیار نہیں ہوتی۔ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ شرائط کچھ ہونی چاہئیں۔ اگر لڑکی کو عملی طور پر کوئی شکایت سامنے نہیں آتی یا لڑکی گئی ہی نہیں تو قاضی کیسے تفریق کرے گا، تو شرائط تو ہونی ہی چاہئے۔ لیکن ان شرائط کی تفصیل ضروری ہے۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

تفویض طلاق کے بارے میں تائید کرتا ہوں۔

مولانا انیس الرحمان قاسمی

میری رائے میں تو قاضی صاحب نے اصولی طور پر جو تین تجویزیں بیان فرمائی ہیں وہ صحیح ہیں اور ان میں کوئی شرعی نقص نہیں ہے۔ دلائل کے اعتبار سے بھی صحیح ہیں۔

مفتی ظفیر الدین صاحب

تین ہی پر محدود ہو، تجویز آگے نہ بڑھے۔ ورنہ اس میں اختلاف ہے۔ اس کی تائید کرتا ہوں، آگے کی تائید نہیں کرتا۔

مولانا عبد اللہ طارق صاحب

اس سلسلے میں میری رائے یہ ہے کہ اس میں دو چیزوں کا اضافہ کردیا جائے۔ ایک یہ کہ جو عورت یا اس کے اولیاء ضرورت محسوس کریں۔ دوسرے یہ کہ نکاح کے وقت نہیں بلکہ رشتہ ہونے کے وقت یہ معاملات طے کئے جائیں۔

مفتی عبد الرحمان صاحب

میری رائے بھی یہی ہے۔ تجاویز جو مرتب کی گئی ہیں۔ اس میں مصلحت دیکھنا لڑکے اور لڑکی والوں کا کام ہے۔ تو اس لیے یہ قید و بند ہوجانی چاہئے کہ نکاح کرنے کے وقت میں اگر وہ مناسب سمجھتے ہیں تو تفویض طلاق کر سکتے ہیں۔

مفتی حبیب اللہ قاسمی۔ اعظم گڑھ

میں اس سے اتفاق کرتا ہوں۔

مولانا قاضی صاحب

اس لئے ہم جب اس مسئلے کی تصویر کریں تو ہم کو تملیک اور توکیل کے فرق کو سامنے رکھتے ہوئے ایسی تعبیر

اختیار کرنی پڑے گی کہ جس میں اگر عورت کو حاصل ہونے والے اختیار کو ہم تھوڑا مشروط کرنا چاہیں قاضی یا امام یا کسی اور منصب کی صوابدیدی کے ساتھ، تو وہاں پر یہ کہنا ہوگا کہ اگر قاضی یہ محسوس کرے کہ میں نے اس کے حقوق میں کوتاہی کی ہے، اور وہ اجازت دے تو بیوی کو اختیار ہوگا کہ وہ طلاق واقع کرے۔ تو اس طرح کی صورتیں نکالی جاسکتی ہیں جو گنجائش ہمارے فقہاء کے یہاں موجود ہے۔ میرا عرض یہ کرنا ہے کہ خود فقہ حنفی میں جو بحث آئی ہے۔ اور بحث کا عام طور پر حوالہ دیا جارہا ہے یعنی زیادتی مہر اور قلت مہر کی یہ مسئلہ معروف ہے کہ نکاح کے بعد بھی مرد کو اس کا اختیار ہے کہ مہر میں اضافہ کردے اور عورت کو اس کا اختیار ہے کہ مہر میں کمی کردے۔ آج جو بحثیں چل رہی ہیں، کیا کورٹ کو یہ اختیار ہے کہ نہیں کہ وہ مہر کو بڑھادے، ظاہر ہے کہ یہ ایک عظیم فتنہ کی طرف نشاندہی کرتا ہے۔ اس لئے خود صاحب ہدایہ نے جس تفصیل کے ساتھ اس مسئلہ کو لکھا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ وہاں امام اعظم ابو حنیفہ اور صاحبین کے قول کے اختیار و عدم اختیار کی بحث کچھ اہم نہیں ہے، محض صرف اتنا سا فرق ہے کہ دونوں ہی اس طریقے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ مہر مسمی اول ہے، مسمی ثانی لازم نہیں ہوگا، بلکہ مثل لاگو ہوگا، اور آج کل یہ خود مسئلہ ہے کہ مہر مثل ہے کیا؟ اتنا فرق پڑچکا ہے کہ مہر مثل کا تعین ایک دشوار مسئلہ ہے۔ جیسی دونوں نے شرطیں لگائی ہیں اسی کا اعتبار ہوگا، اور اس کا کوئی بڑا فرق مسئلے پر نہیں پڑتا ہے۔ آپ قول امام صاحب کا اختیار کیجئے کوئی فرق نہیں، مہر زائد کا ذکر پہلے کردیا جائے گا اور مہر قلیل کا ذکر بعد میں کردیا جائے تو امام ابو حنیفہ اور صاحبین دونوں مل کر یہ کہیں گے کہ مہر زائد ادا کرو بلکہ اس میں ایک اور اچھی بات ہوجائے گی کہ عورت کی طرف سے گویا احسان ہوگیا کہ تم نے شادی دوسری نہیں کی، لہذا میں مہر بجائے ۲۰ ہزار کے دس ہزار قبول کرتی ہوں۔ یہ صورت حال جو ہے اس کا حل بہر حال فقہاء نکال سکتے ہیں، مجھے یہ عرض کرنا ہے آج اپنی بحث آپ معاشرے کی صحیح صورت حال کو سامنے رکھ کر اس خدشہ کو بھی سامنے رکھ کر کہ اگر کلی طور پر یہ اختیار دے دیا جائے تو مقصد شریعت کہیں فوت نہ ہوجائے، ایسا راستہ نکالنے کی کوشش کریں کہ اس وقت جو مسئلہ در پیش ہے اس کے حل میں مدد مل سکے، میں نے اس مداخلت کو ضروری سمجھا چونکہ بحث کا رخ، بہت تفصیل کی طرف خاص طور پر تفویض طلاق کی طرف جارہا تھا۔

مولانا جمیل نذیری

بات ہوگئی ہے اب مجھے کچھ بولنا نہیں اسی موضوع پر بولنا تھا۔ مگر اب کوئی فائدہ نہیں۔ جانے دیجئے۔

مولانا مفتی جنید عالم صاحب

یہاں پر دو مسئلے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر طلاق دی تو بیس ہزار اور نہیں دی تو دس ہزار، اور دوسرا مسئلہ نکاح ثانی کا ہے ——— دونوں مسئلوں میں میرے نزدیک فرق ہے۔ پہلے مسئلہ میں میرے خیال سے صاحبین کے قول کے مطابق عمل کرنا صحیح ہے اور دوسرے مسئلہ میں صحیح نہیں ہے۔ بلکہ امام صاحب کے قول کو اختیار کرنا چاہئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے مہر کو جو مشروع قرار دیا ہے، اور مہر مقرر کیا ہے اس کا مقصد بھی طلاق کے بے جا استعمال سے روکنا ہے، کاسانی نے اس کی صراحت فرمائی ہے۔ مہر کی مشروعیت کا مقصد یہی ہے کہ ادنی سی بات پر شوہر طلاق نہ دے دے۔ تو اگر اس طرح کی شرط لگائے جس سے وہ طلاق کے بے جا استعمال سے رک سکے تو میرے نزدیک درست ہے اور ضرورت کے مطابق اور حالات کے پیش نظر صاحبین کے نزدیک اس کی گنجائش ہے۔ نکاح ثانی کی صورت میں اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ مہر کا مقصد نکاح ثانی سے روکنا نہیں ہے۔ اس لئے اس کی صراحت نہیں ملتی ہے کہ مہر کا مقصد نکاح ثانی سے روکنا ہو۔ اور پھر یہ کہ یہاں پر ضرورت بھی نہیں ہے۔ ہندوستان کے عرف میں نکاح ثانی ایسے ہی معیوب ہے۔ اگر اس طرح کی پابندی لگاتے ہیں تو اور معیوب سمجھا جائے گا۔ اس بنیاد پر دونوں مسئلوں میں میرے نزدیک فرق ہے۔

مولانا یعقوب اسماعیل منشی

حضرات علماء کرام! یہ تفویض طلاق کے مسئلہ کے بارے میں جو بحثیں ہوئی ہیں، برطانیہ میں تقریبا ۳۰ سالوں سے مقیم ہوں اور وہاں پچھلے چند سالوں سے عائلی مسائل کے حل کے سلسلے میں ایک شرعی کونسل کے قیام کے ساتھ میری بھی وابستگی ہے۔ ہمارے یہاں کے کچھ پیچیدہ ایسے مسائل ہیں کہ جن مسائل کے سلسلہ میں ہم قاضی صاحب سے بھی مشورہ کرتے رہتے ہیں۔ لیکن مسئلہ چونکہ اس سلسلے کا تھا، میں یہ ضروری سمجھ رہا ہوں کہ اس بارے میں ہمارے یہاں کے بھی کچھ حالات رکھ دئے جائیں۔ تفویض طلاق جہاں تک میرا خیال ہے، یہ لزوم کے درجے میں نہیں ہے۔ یہ جواز کے درجے میں ہے، اگر اس کے عدم جواز کا مسئلہ کر دیا جائے تو اس کی وجہ سے اور بہت سارے مسائل پیدا ہونے کا خطرہ ہے، ہمارے یہاں جو واقعات ہیں وہ یہ ہیں کہ ہندوستان، پاکستان اور بنگلہ دیش کا جو طبقہ انگلستان میں مقیم ہے۔ وہ اپنے بچوں کی شادیاں اپنے رشتہ داروں میں ہی کرنا چاہتے ہیں، بچے بچیاں بھی ساتھ جاتی ہیں، خوش ہوتے ہیں، تیار ہوتے ہیں، اور شادی منعقد کرتے ہیں۔ شادی ہوگئی، اب اس کا

برطانیہ میں داخل ہونے کا ویزا یہ ایک ایسا مستقل مرحلہ ہے کہ بقول ہمارے' دوست کے جنت میں جانا آسان برطانیہ میں داخل ہونا مشکل۔ تو اس سلسلے میں مصیبت یہ ہوتی ہے کہ لڑکی والے عام طور پر لڑکے کے سلسلے میں زیادہ یہ ہوتا ہے کہ لڑکے والے آکر کوشش کرتے ہیں ویزے کے لئے۔ بس ایک مرتبہ حکومت کے قانون کے تحت میں لڑکوں کے سوال جواب میں لڑکا کوئی ایسی غلط بات کہہ جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ انٹرویو فیل ہوجاتا ہے اور وہ ویزا ریفیوز (Visa Refuse) کردیتے ہیں۔ اب اس کے بعد اپیل کا حق ہے لڑکی کو اب یہ بھی قانون بننے جارہا ہے اپریل ہی میں شاید، اگر یہ بن گیا تو اپیل کا حق بھی ختم ہوجائے گا۔ اب لڑکی والے پھر اپیل کرتے ہیں۔ اس میں خاصے مصارف ہوجاتے ہیں تقریباً کم سے کم دو ڈھائی ہزار پونڈ اس میں خرچ ہوتا ہے۔ اس کے بعد بھی بعض مرتبہ وہ ریفیوز (Refuse) ہوجاتی ہے چونکہ وہ لڑکے سے کچھ سوالات اس قسم کے کرتے ہیں اس وجہ سے اب جب یہ باتیں ہوجاتی ہیں تو لڑکی والے یوں کہتے ہیں کہ بھئی یہ مسئلہ مشکل ہے آپ طلاق دے دیں تو لڑکے والے کہتے ہیں کہ ہم طلاق دیں گے ہی نہیں۔ ایسے بھی واقعات ہوئے کہ لڑکی کو ہی وہاں بھیج دیا جائے۔ لڑکی والے کہتے ہیں کہ ہم لڑکی بھیج دیتے ہیں۔ پاکستان میں آپ رہو ساتھ میں۔ ویزا آجائے اب تک وہاں رہو۔ لڑکے نے کہا کہ منشاء تو وہاں آنا تھا، کیوں بلاؤں اس کو یہاں۔ اس لئے میں خرچہ کیوں برداشت کروں۔ جب طلاق کی بات آئی تو اس کے جو واقعات اور حقائق ہیں کہ خطیر رقم کے مانگنے کے باوجود وہ اس کے اوپر تیار نہیں ہوتے، اگر اس قسم کا شادی نامہ طے کیا جائے تو میرا خیال ہے کہ ہمارے یہاں تو ہمارے لوگوں کے یہاں اس سلسلے میں لڑکیوں کے لئے جان سے چھٹکارے کی شکل ہوسکتی ہے۔ ورنہ دو دو تین سال کی کوشش کے باوجود بھی نہیں ہوتا۔ میرے خیال میں اس کو نکاح نامہ میں رکھنا چاہئے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

یہ جو اشتراط فی النکاح کی بحث چل رہی ہے اس کا پس منظر جیسے آپ لوگوں کو معلوم ہے کہ عورتوں کے حقوق کے بارے میں بہت کوتاہیاں مردوں سے ہوتی ہیں یہ تو واقعہ ہے کہ طلاق کی جو شرح ہمارا پریس پیش کر رہا ہے، اور جس حد تک مظالم کی داستان سنارہا ہے مسلمانوں کی خواتین پر یہ زیادتیاں ہورہی ہیں، وہ تو بہت مبالغہ آمیز بات ہے، اور انھوں نے اپنے گھر کے عیب کو چھپانے کے لئے ہماری طرف رخ موڑدیا ہے، لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بے جا طلاق کے واقعات ایک ہی مجلس میں تین طلاق کے واقعات ہورہے ہیں اور ان کی شرح بڑھ رہی ہے۔ اسی کے ساتھ بہت سی شکلیں پیدا ہورہی ہیں مشکلات کی۔ لکھنؤ میں میرا قیام ہے دارالقضاء سے میرا تعلق

ہے۔ وہاں جو مقدمات آتے ہیں۔ ان مقدمات میں کثرت سے ایسے مقدمات ہوتے ہیں کہ نکاح ہوگیا اور شوہر چلے گئے سعودیہ عرب، کویت چلے گئے، اب وہ خبر نہیں لے رہے ہیں۔ اب دشواری کیا ہے مقدمہ دارالقضاء میں آتا ہے۔ یہ مسئلہ پیش آتا ہے کہ مدعا علیہ تو غائب ہے۔ اس پر کیسے نوٹس تعمیل ہو اور اگر نوٹس پہونچ بھی گئی تو حاضر نہیں ہوا تو غائب کے خلاف فیصلے ہم کیسے کریں۔ اس بنیاد پر بہت سی عورتیں اپنے حقوق سے محروم رہتی ہیں ان کے مقدمات یا تو ہم لیتے نہیں ہیں یا اس کے فیصلے میں خاصا وقت لگ جاتا ہے۔ تو یہ صورت حال کوئی نادر نہیں ہے، باہر ملکوں میں جانے کی بات کثرت سے ہو رہی ہے اور کمانے کی دھن میں شوہر کو واپسی کا موقع نہیں ہے اور اس مسئلے کا جو حل تھا کہ دارالقضاء کے نظام کو ہم فعال بنائیں، مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہم اس میں کوتاہی کر رہے ہیں اور بہت سست رفتاری کے ساتھ آگے بڑھ رہے ہیں۔ بہار، اڑیسہ کی بات میں نہیں کرتا، یوپی میں بہت کم اضلاع میں دارالقضاء ملے گا آپ کو، مقدمہ اگر ہمارے پاس آ بھی جائے تو بہت سی چیزیں ایسی پیدا ہوجاتی ہیں کہ ہم مقدمہ لینے کے موقف میں نہیں ہوتے، تو یہ مسئلہ تو کثرت سے موجود ہے سوال یہ ہے کہ ان مشکلات کا حل کیا صرف یہی ہے کہ ہم سمجھا دیں، وعظ و نصیحت کردیں یہ مسئلے کا حل نہیں ہے اگر گنجائش شریعت دیتی ہے اس طرح کے مشروط نکاح نامے کی جس میں جو شریعت کے مقاصد اور احکام نکاح و طلاق متاثر نہ ہوں اور کسی حد تک عورتوں کے حقوق کا تحفظ بھی ہوسکے تو ایسے نکاح نامے کو ہمیں مرتب کرنا چاہئے اور اسے آگے بڑھانا چاہئے۔ لیکن جو اصل کام ہے اصلاح معاشرہ کا وہ کام بھی مستقل جاری رہنا چاہئے، اور اسے آگے بڑھانا چاہئے۔ اور دارالقضاء کے قیام کی تحریک پورے ملک میں پھیلنی چاہئے۔ کہ ہر جگہ فعال دارالقضاء قائم ہو۔ میری رائے یہی ہے کہ اگر فقہاء کی تشریحات کے اعتبار سے، کتاب و سنت کے اعتبار سے گنجائش ہے اور میاں بیوی چاہتے ہیں اور اس مشروط نکاح نامہ کو قبول کرتے ہیں تو ظاہر بات ہے کہ جبر تو نہیں کرسکتے ہیں کہ اگر ایک شوہر مشروط نکاح نامہ قبول نہیں کرتا اور شرط کے ساتھ نکاح نہیں کرنا چاہتا ہے تو اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا لیکن بسا اوقات نکاح میں اس کی ضرورت پڑتی ہے اور اس کی گنجائش شریعت میں ضرور ہے، تو اسے ہم کیوں اختیار نہ کریں۔

مولانا سعود عالم قاسمی

یہ جو مسئلہ زیر بحث ہے یہ بڑا نازک مسئلہ بھی ہے اور ضروری بھی ہے، کہ آپ حضرات اس پر کھل کر گفتگو کریں اور میں تو گذارش کروں گا قاضی شریعت سے اور بورڈ کے محترم سکریٹری صاحب سے بھی، کہ اس پر تفصیل سے گفتگو ہونی چاہئے۔ صورتحال یہ ہے کہ جو سیلاب ہندوستان میں آرہا ہے۔ آنے والے وقتوں میں آپ ان کو فیس (Face) نہیں کر پائیں گے۔ حکومت کی طرف سے بھی اور خود عوامی رد عمل بھی جو پیدا ہورہا ہے

اس کو بچانے کے لئے ضروری ہے کہ آپ اس پر غور کریں، غور کرنے کے دو پہلو ہیں ۔ایک بات تو یہ ہے کہ قرآن کریم میں یہ یک طرفہ معاملہ نہیں ہے کہ آپ کو قوام بنادیا گیا۔ آپ کے جو حقوق عورتوں پر ہیں تو عورتوں کے بھی حقوق آپ کے اوپر ہیں، یہ جو نکاح ہے وہ سوشل کنٹکٹ (Social Contact) ہے یہ بیع نہیں ہے، ایک معاہدہ جو آپ کرتے ہیں اسے ایک شخص توڑتا ہے اور ایک استحصال کرتا ہے ۔اور آپ کے یہاں عائلی محکمہ ہے ایک شخص اپنے آپ کو قوام بنا کر وہ معاہدہ کو توڑتا ہے اور اس کے اللہ اور رسول نے جو احکام دئے ہیں ان کو توڑتا ہے ۔ ضروری یہ ہے کہ ایک طبقہ کو استحصال سے اور ظلم سے بچانے کے لئے کچھ اضافی قانون بنائے جائیں تو ان کو بنانا چاہئے ۔تاکہ شریعت کا وہ عادلانہ نظام برقرار رہے ۔ صورتحال یہ ہے کہ جو حضرات دارالقضاء سے متعلق ہیں، ان کے سامنے وہ مسائل جو ابھی پیش کئے گئے وہ تو آتے ہی ہیں سب سے بڑا مسئلہ اس وقت یہ ہے کہ ایک آدمی نے شادی کی، وہ بیوی کو رکھتا نہیں اور طلاق بھی نہیں دیتا، کیوں طلاق نہیں دیتا، اس لئے کہ وہ جائے گی کسی دارالقضاء میں خلع کرائے گی اور مہر معاف کردے گی ۔ اور اسے مہر نہیں دینا پڑے گا ۔اس وقت صورت حال عملاً یہ زیادہ پیچیدہ ہوتی جارہی ہے کہ عورت کو جو حق ملنا تھا طلاق کے بعد وہ اس حق سے بھی محروم کر دینا چاہتا ہے ۔اور ہماری عدالت بخوشی اس کا خلع کرادیتی ہے ۔ عورت تو مجبور ہے،اس کو جان چھڑانا ہے لیکن اس کے پیسے بھی جارہے ہیں ۔ ایسا ظاہر ہے ہندوستان کے معاشرے میں ایک عورت جو بیوہ ہوگئی جو مطلقہ ہے اس سے شادی کرنے کے لئے کون لوگ تیار ہوسکتے ہیں ۔ یہ سماجی مسئلہ ہے آپ اس پہلو پر غور کریں تو بجائے اس کے کہ ایک عورت کی پوری زندگی خراب ہو، کیوں نہ خراب کرنے والے کو ایسے قانون میں جکڑا جائے کہ وہ جرأت نہ کرسکے ۔ اس کے تین پہلو اور ہیں ۔ ایک تو یہ پہلو ہے کہ آپ کچھ عدالتیں یا آپ کا پرسنل لا بورڈ اس کو نافذ کرسکے ۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ اور یہ بڑا نازک مسئلہ ہے کہ آپ کچھ اختیارات گورنمنٹ آف انڈیا (Gort. of India) کو بھی دیں

شائد اس کو دینے کے لئے ہم مسلمان ابھی تیار نہیں ہیں، موجودہ حالات میں مثال کے طور پر آپ یہ کہتے ہیں تین طلاقیں بیک وقت اگر دی جائیں تو وہ نافذ تو ہو جائیں گی لیکن ہے غلط طریقہ ۔ اور حضرت عمر نے درے لگوائے، ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ درے حکومت کے ہاتھوں میں دے دیجئے کہ جو تین طلاق بیک وقت دیتا ہے تو اس کی ایسی دھنائی کریں کہ آنے والوں کو عبرت ہو ۔ اگر آپ یہ نہیں کریں گے تو یہ سلسلہ جاری رہے گا تیسری چیز یہ ہے اس سلسلے میں کہ آپ نکاح کے وقت کچھ شرطیں لگائیں، خواہ شرطوں کا تعلق اس سے ہو کہ عورت کہے کہ تم دوسری شادی کرو گے تو میرا مہر اتنا ہوگا اس کے علاوہ بھی شریعت کے مطابق جو ہمارے زمانے میں جائز ہیں کچھ شرطیں اور بھی لگائی جاسکتی ہیں ، جہاں تک میرا ناقص مطالعہ ساتھ دیتا ہے اور یہاں اگر تاریخ کے اساتذہ بیٹھے

ہیں تو وہ تائید کریں گے کہ میڈیول انڈیا (Medivåal India) میں عہد وسطی کے ہندوستان میں ایسی شرطیں لگائی جاتی تھیں نکاح ناموں کے اندر،اور خود ظاہر ہے کہ فقہ حنفی کا یہاں رواج زیادہ ہے ، ماضی قریب کی تاریخ میں یاد آتا ہے کہ یہاں جو نکاح نامہ پہلے چھپتے تھے ان میں بھی یہ ہوتا تھا ۰ اور تفویض طلاق بھی اس میں شامل ہوتی تھی ۰ تو ہم کیوں نہ اس پہلو پر غور کریں کہ آئے دن جو حالات ہیں خود ان میں اسلام کے عادلانہ نظام کو عائلی قوانین کو بچانے کے لئے ہم ان شرطوں کی طرف توجہ دیں ۔ ہمارے پرسنل لا بورڈ کے اندر قوت نافذہ نہیں ہے ۰ آپ صرف سفارش کرسکتے ہیں ۔ آپ کے سماج میں جو خرابیاں آرہی ہیں خواہ وہ غیر مسلموں کے تعلق سے یا ہماری اپنی نفسانی کمزوریوں کے نتیجہ میں آرہی ہیں یہ بات مسلم ہے کہ استحصال حد سے زیادہ بڑھ گیا ہے ۔

میری گذارش یہ ہے کہ آپ اس پہلو پر غور کریں کہ نکاح ناموں کے اندر ایسی شرطیں لگائی جائیں اور وہ اضافی بھی شرطیں ہوں اور اس زمانے کے مطابق عذر کریں یا ہر جگہ آپ کی ایسی عدالت قائم ہوجائے آپ کے پاس سفارشیں ہیں ۰ حکومت کے پاس قوت نافذہ ہے ۰ تو کوئی ایسی شکل ضرور نکلنی چاہئے کہ ان تینوں پہلوؤں سے اور اگر ایسا نہیں تو آپ صرف دس سال کے اندر دیکھیں گے کہ آپ اپنے اس نظام کو بچانے میں ناکام رہیں گے۔

مولانا شاہین جمالی صاحب

تفویض طلاق کا مسئلہ اصل میں طلاق " دے دو " کا نہیں ہے ۰ بلکہ " لے لو " کا ہے ۔ اردو میں اگر اس کو اس فرق کے ساتھ دیکھیں گے کہ شریعت نے عورت کو جو اختیار دیا ہے وہ طلاق " لے لو " کا ہے طلاق " دے دو " کا نہیں ہے ۔ جہاں تک نکاح نامے میں شرط کا تعلق ہے ۰ میرا خیال یہ ہے کہ اگر اس سلسلے میں یہ تجویز ہوجائے کہ نکاح نامے میں عبارت لکھی جائے کہ اگر میری طرف سے بیوی کے حقوق واجبہ کی ادائیگی میں کوتاہی ہو ۰ جس کی وجہ سے وہ مجھ سے علاحدگی ضروری سمجھتی ہو تو فلاں فلاں پانچ علماء سے وہ رجوع کرے اور وہ ضروری سمجھیں تو مجھ سے طلاق دلوالیں ۔ اور میں راضی نہ ہوں تو ان کو میری طرف سے طلاق دینے کا اختیار ہوگا ۔ اگر اس قسم کی کوئی عبارت نکاح نامہ میں لکھوالی جائے اور اس پر دونوں فریق راضی ہوں تو میرے خیال سے علماء ہی کے ہاتھ میں یہ اختیار ہوگا اور طلاق دلوالینا شوہر کے لئے اور عورت کے لئے مناسب ماحول میں ممکن ہوسکے گا ۔ اور اس شرط نامہ میں یہ بھی لکھ دیا جائے مرد کی طرف سے کہ واپسی کا مجھے اختیار نہیں ہوگا ۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

اگر عورت کو مطلق حق طلاق تفویض کر دیا جائے تو عورت اس کا غلط استعمال کرے گی ۔ جہاں تک شرائط کے تحقق کا سوال ہے وہ بھی بعد میں ایک موضوع بن جائے گا کہ شرطیں پائی گئیں یا نہیں پائی گئیں ۔ عورت چونکہ خلاصی چاہے گی وہ یہ کہے گی کہ شوہر کی طرف سے فلاں فلاں شرطوں کی خلاف ورزی ہوئی ہے ۔ اس لئے میں طلاق دینے کی مجاز ہوں ۔ اس لیے اس سلسلے میں دارالقضاء کے فیصلے کو یا کم سے کم مستند علماء کی رائے کو معتبر ماننا چاہئے ، مہر کے سلسلے میں جو بات کہی جارہی ہے اور فقہ کی تقریبا تمام ہی کتابوں میں خاص طور پر فقہ حنفی میں اور دیگر فقہی کتابوں میں اس کو بہت تفصیل سے لکھا گیا ہے کہ دو طرح مہر مقرر کیا جاسکتا ہے ۔ اگر شوہر نے دوسری شادی کی تو مہر کی یہ مقدار ہ اور اگر اس نے شادی نہیں کی تو مہر کی یہ مقدار ہوگی اس کی مختلف شکلیں ہیں ۔ اس سلسلے میں جو ہندوستان کے مخصوص حالات ہیں زیادتی مہر یہ ہمارے سماج میں مسئلہ کا حل نہیں ہے ۔ خاص طور پر اس وقت ہمارے سماج میں جو جہیز کی لعنت اور تلک اور سلامی کی لعنت ہے ۔ مرد اس سے ناجائز فائدہ اٹھائے گا ۔ اور وہ سلامی یا تلک لینے کے لئے بار بار دوسری یا تیسری شادی کر سکتا ہے ۔ حیدر آباد میں ایک ٹیکسی ڈرائیور کے ساتھ جارہا تھا میں نے اس سے بات کی میں نے اس سے یہ کہا کہ بھائی تم لوگ چھوٹی بچیوں کی شادی عرب شیخ سے کیوں کر دیتے ہو ۔ اس نے جو بات کہی وہ علماء حضرات کے لئے قابل توجہ ہے ۔ اس نے یہ کہا کہ مولانا ہوتا یہ ہے کہ ہم اپنی بچی کی شادی یہاں کسی شخص سے کرتے ہیں ۔ اس شادی میں لاکھ دو لاکھ روپیہ کم سے کم متوسط خاندان میں خرچ آتا ہے شادی کرنے کے بعد میری بیٹی چلی جاتی ہے اپنے سسرال ، مہینہ دو مہینہ وہ وہاں چین و سکون کی زندگی گزارتی ہے ، اس کے بعد میاں بیوی میں تلخی پیدا ہوجاتی ہے ، شوہر کیا کرتا ہے کہ جہیز کے سامان کو آہستہ آہستہ فروخت کرنا شروع کر دیتا ہے ۔ اور جب سارا سامان ختم کر دیتا ہے تو میری بیٹی کو طلاق دے دیتا ہے ۔ اب بیٹی میرے گھر پر آجاتی ہے ۔ تو دو لاکھ روپیہ تو میں پہلے خرچ کر چکا ہوں ۔ اور بعد میں اس بچی کا رشتہ کرنا بہت مشکل ہوجاتا ہے ۔ تو جب ہم عرب کے شیخ سے شادی کرتے ہیں تو سلامی دینے کی نوبت نہیں آتی بلکہ جو شیخ کی طرف سے مہر ادا کی جاتی ہے اس سے ہمارا گزارا ہوتا ہے ۔ تو اس سلسلے میں خاص طور پر سماج میں طلاق کے بے جا استعمال کو روکنے اور جہالت دور کرنے کی کوشش کی جانی چاہئے ۔ آخری مسئلہ جو اشتراط فی النکاح کا ہے اس وقت کا اہم موضوع ہے ، اس سلسلے میں میرا اپنا ذاتی رجحان یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کی فقہ میں سب سے زیادہ وسعت اور تفصیل فقہ حنبلی میں ہے ۔ امام ابو حنیفہ یا امام شافعی وغیرہ کے یہاں جو شرائط خود بخود نکاح کے ذریعہ یا نکاح کے ذیل میں آتی ہیں ان شرطوں کا اعتبار کرتے ہیں یہ مسئلے کا حل نہیں ہے ، مسئلہ کا حل خاص طور پہ جن مشکلات یا دشواریوں

سے اس وقت ہمارا سماج گذر رہا ہے، اگر ہم ان مسائل کو حل کرنا چاہتے ہیں تو فقہ حنبلی سے ہمیں استفادہ کرنا چاہئے، اور میں سمجھتا ہوں کہ اس میں کوئی حرج اور مضائقہ بھی نہیں کہ وہ شرطیں اگرچہ مقتضائے عقد کے موافق نہیں ہیں لیکن شریعت نے ایسی شرطوں کے لگانے کو حرام بھی قرار نہیں دیا ہے، اور ان شرطوں کے لگانے میں عورت کا فائدہ ہے تو ایسی شرطیں لگائی جاسکتی ہیں اور ایسی شرطیں جب لگادی جائیں تو دونوں فریق پر اس کو پورا کرنا ضروری ہوگا بس یہ میرا اپنا ذاتی خیال ہے۔

ڈاکٹر توقیر عالم صاحب

یہ اشتراط فی النکاح سے متعلق مجھے ایک بات کرنی ہے وہ یہ کہ جب طلاق ابغض المباحات ہے۔ اور یہ طلاق کوئی شجر ممنوعہ نہیں ہے تو یہ طلاق اس وقت بالکل مجبوری کے حالات میں ہوتی ہے جب کہ میاں بیوی کے درمیان سخت ناخوشگوار واقعات پیش آتے ہیں، یہ بات واضح ہے کہ اگر طلاق کے ذریعہ ایک شخص اور ایک عورت الگ ہوجاتی ہے، تو ظاہر ہے دونوں کو نکاح ثانی کا حق حاصل ہے۔ اور اس طرح سے کسی پر جبر نہیں ہے، دونوں کو حق حاصل ہے کہ وہ نکاح ثانی کرسکے لیکن ایک شخص جو معاشی لحاظ سے بدحال ہو اور نکاح کے وقت اس طرح کی کوئی مشروط رقم اس پر نافذ کردی جائے ایسی حالت میں تو اس طرح سے اس پر ایک ظلم ہے۔ میرے خیال سے مناسب نہیں ہے۔ میں شاہین جمالی صاحب کی اس رائے سے اتفاق کرتا ہوں کہ نکاح کے وقت نکاح نامے میں کوئی ایسی عبارت تحریر ہونی چاہئے کہ کم از کم وہ شخص زد میں نہ آئے، شکریہ

مولانا انیس الرحمان صاحب

نکاح میں جو شرطیں نفس نکاح کے لئے ضروری ہوتی ہیں ان کے علاوہ فریقین کچھ دیگر شرائط کا اضافہ کرسکتے ہیں یا نہیں۔ فقہاء نفس اشتراط کو جائز قرار دیتے ہیں۔ مگر اختلاف اس بارے میں ہے کہ کون سی شرطیں صحیح ہیں جن پر عمل کرنا ضروری ہے اور کونسی شرطیں فاسد ہیں جن پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے۔ یہاں سوال یہ ہے کہ کیا کوئی عورت نکاح کے وقت ملازمت کرنے کی شرط عائد کرسکتی ہے، کیا شوہر سے نکاح ثانی کرنے کی صورت میں مہر کے اضافے کی شرط لگاسکتی ہے یا اسی طرح عقد نکاح کے وقت طلاق کے حق کی شرط لگاسکتی ہے یا نہیں، فقہاء نے جو تشریحات کی ہیں ان کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ کسی خاتون کا ملازمت کی شرط عائد کرنا شروط فساد میں داخل ہے۔ اسی طرح نکاح ثانی کی صورت میں اضافہ مہر کی شرط صاحبین کے مسلک پر درست ہے، ایسا کیا جاسکتا ہے اسی طرح اگر کوئی خاتون عقد نکاح میں خاص الفاظ کے ساتھ نکاح کی طرف اضافت کرتے ہوئے حق طلاق کو تفویض کی صورت میں حاصل کرتی ہے تو یہ اسے اختیار ہے کہ فقہاء احناف کی تصریحات کی روشنی میں یہ صورت جائز ہے۔

مولانا مصطفیٰ مفتاحی

تفویض طلاق کے سلسلے میں ایک رائے یہ آئی کہ تفویض طلاق باطل ہے۔ اور اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔ مجھے عرض یہ کرنا ہے کہ یہ تو نص ہے کہ یہ امت ضلالت پر جمع نہیں ہوگی پوری ملت کے ہر طبقہ کا اس بات پر اتفاق اور اجماع ہے کہ جو مسائل منصوص نہیں ہیں ان میں استنباط کیا جائے گا۔ مسئلہ تفویض طلاق میرا خیال ہے کہ منصوص ہے۔ بالفرض اگر یہ منصوص نہ بھی ہو تو غیر منصوص ہونے کی بنا پر اس کو باطل اور غیر معتبر کہا جائے تو میرا خیال ہے کہ یہ صحیح نہیں ہوگا۔ بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے اس پر غور وفکر کرنا ہوگا۔ دلی سے نکلنے والے ایک پرچہ ترجمان میں میں نے پڑھا تھا جس میں یہ بات بتائی گئی تھی کہ تفویض طلاق بالکل ہی باطل ہے اور اس میں کئی ملکوں کی نظیر دی گئی تھی۔ مجھے عرض یہ کرنا ہے کہ جب یہ رائے ہی غلط ہے باطل ہونے کی، تو دوسرے ملکوں کی نظیر دیکھ کر کے اس غلط نظیر کی اتباع کی دعوت دینا بھی درست نہیں ہوگا۔ دوسری بات جو عرض کرنی تھی وہ یہ کہ جو ڈبل ڈبل مہر کی بات کی گئی ہے اس سلسلے میں یہ بات سمجھنے کی ہے، کہ ملک کے دو خطے ہیں ایک خطہ میں تلک کا رواج ہے۔ اور ملک کا دوسرا خطہ وہ ہے کہ جہاں تلک کی رسم وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے۔ وہاں ٹھیک سیدھے طریقہ سے شریعت کے مطابق نکاح عمل میں آتا ہے۔ لیکن وہاں دوسری خرابی ہے۔ میرا خیال ہے کہ ڈبل مہر والی تجویز درست نہیں ہے۔

مولانا بدر احمد مجیبی

میں تجویز کی تائید کرتا ہوں۔

مولانا شمس پیرزادہ صاحب

جو مسائل اس وقت پیدا ہورہے ہیں ہمارے معاشرے میں عورتوں کے حقوق کے تعلق سے ان کے ساتھ جو ناانصافی ہورہی ہے اور وہ جن مسائل میں گھری ہوئی ہیں ان کا کوئی مناسب حل تلاش کیا جائے، معاملات کو یونہی نہ رہنے دیا جائے کوئی اسکیم سوچی جائے لیکن وہ ایسی ہونی چاہئے جو شریعت کے دائرے کے اندر ہو۔ اور کوئی ہم ایسی چیز تجویز نہ کریں کہ جس سے کہ شریعت کے احکام متاثر ہوتے ہوں ہیں صرف یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ یہ طلاق قابل انتقال چیز نہیں ہے، اور اس کی کوئی دلیل قرآن وسنت سے نہیں ہے، طلاق جیسی چیز قابل انتقال نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ عظیم مصلحت پر مبنی ہوتی ہے۔ اور ان مصلحتوں کا لحاظ طلاق دینے والا ہی کرسکتا ہے۔ دوسرا نہیں کرسکتا۔ تو اس صورت میں جب کہ طلاق تفویض کردی جائے توکیل کی صورت میں تو یہ عظیم مصلحت فوت

ہوجائے گی۔ اور ہمیں صرف یہی نہیں دیکھنا چاہئے کہ قانونیت کس طرح پیدا کی جاسکتی ہے۔ بلکہ یہ دیکھنا چاہئے کہ مصلحتیں جو شریعت نے رکھی ہیں ان میں سے کوئی مصلحت فوت نہ ہوجائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر طلاق تفویض کی جاسکتی ہے عورت کو تو عورت کو بھی خلع کا حق ہے۔ تو کیا اگر کوئی عورت یہ کہتی ہے کہ میں اپنے شوہر کو خلع کا حق دے دیتی ہوں۔ اس طور سے کہ وہ جب چاہے خلع کا معاملہ کرے۔ اور مہر معاف ہوگا تو خلع کا حق تفویض کیا جاسکتا ہے مردوں کو۔ اور اگر کیا جاسکتا ہے تو مرد بھی یہ چاہیں گے کہ ایسی شرائط نکاح نامے میں لکھ دی جائیں تاکہ اس کو مہر دینا ہی نہ پڑے۔ وہ خلع کا اعلان کردے گا۔ تو اگر طلاق قابل انتقال ہے اگر تفویض کی جاسکتی ہے، تو خلع کی بھی تفویض کی جانی چاہئے۔ اور جو شرطیں آپ نکاح نامے میں لکھیں وہ جھگڑے پیدا کرنے والی آئندہ چل کر یہ باتیں پیدا ہوسکتی ہیں اور یہ شرطیں قابل عمل بات نہیں ہیں۔ ایسی صورت سوچنا چاہئے جس کو قبول کرنے کے لئے معاشرہ تیار ہو۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ جو مسائل پیدا ہورہے ہیں ان کا حل دوسری شکل میں تلاش کرنا چاہئے۔ مثلاً یہ کہ جو ظلماً طلاق دی جاتی ہے، اس پر کوئی تادیبی کاروائی ہونی چاہئے۔ طلاق کے تعسف کی صورت میں کوئی معاوضہ شوہر کو دینا ہوگا۔ اور معاوضہ کتنا دینا ہوگا یہ الگ بات ہے۔ کچھ اس قسم کی سزائیں تجویز کی جاسکتی ہیں کہ اس صورت میں جب کہ طلاق تعسف کو ظلماً یا ناحق قرار دیا گیا ہو، اور جس سے عورت کو ضرر واقع ہو۔ ہر طلاق پر نہیں۔ اس قسم کی چیزیں سوچی جاسکتی ہیں لیکن نکاح کے لئے شرائط نامہ تجویز کریں یہ تو کوئی قابل عمل بات ہی نہیں ہے۔

مولانا مجاہد الاسلام صاحب

میں سمجھتا ہوں کہ ہم سب اس پر متفق ہیں کہ جو معاشرہ میں مشکلات ہیں ان کا کوئی حل نکلنا چاہئے اور حل عملی ہونا چاہئے۔ اور مصالح شریعت کے مطابق ہونا چاہئے۔ تو اب جو کچھ بحث اب تک ہوچکی ہے اس بحث کی روشنی میں تو یہ بات واضح ہے کہ جو زیادتیاں خواتین پر ہوتی ہیں ان کو دور کرنے کا کوئی راستہ نکالنا چاہئے، ایک بنیادی جو اختلافی نقطہ نظر ہے کہ تفویض طلاق جائز ہے یا نہیں، اور اب جو پیرزادہ صاحب نے جو بات کہی کہ توکیل طلاق بھی درست نہیں، تو میں یہ سمجھتا ہوں کہ بات پر ذرا غور کرنا ہوگی کہ یہ محل اجتہاد ہو بھی سکتا ہے یا نہیں، اور جو مسئلہ خلع کا بتایا گیا ہے یہ تو روز ہم لوگ کراتے رہتے ہیں۔ خلع میں جو ایک مصیبت ہے وہ یہ ہے کہ میں اپنا مہر اس شرط پر معاف کرتی ہوں کہ شوہر مجھے طلاق دے دے۔ ظاہر ہے شوہر کی رضامندی ہی پر موقوف ہوگا بہت احتیاط کے ساتھ کبھی ہم لوگ اپنے دارالقضاء میں فقہ مالکی کے مطابق عمل کرتے ہیں کہ جب دیکھتے ہیں کہ

حالات ایسے ہیں ۔ طلاق ایک بری چیز ہے مگر طلاق ایک ضرورت بھی ہے ۔ اور شاید طلاق کی اجازت ہی کا نتیجہ ہے کہ ہمارے یہاں وہ فساد نہیں ہے جو غیر مسلم معاشرے میں ہے ۔ تو دونوں ہی چیزوں کو سامنے رکھتے ہوئے کوئی متوازن حل ہمارے دوستوں کو کل جب کمیٹی میں بیٹھیں تو ان کو نکالنا چاہیے تھا ۔ حل کا دو راستہ ہے ایک تو یہ کہ ہم باضابطہ ایک شرائط نامہ تیار کریں ۔ دیکھیں کہ وہ شرائط نامہ کس طرح کا ہوسکتا ہے کیا ہوسکتا ہے ، اور وہ مصالح شریعت سے ہم آہنگ ہوں اور دوسری چیز یہ بھی ہوگی کہ ہم یہ لکھیں گے کہ اگر کوئی شخص نکاح فلاں فلاں شرطوں پر کرتا ہے تو فلاں شرط معتبر ہوگی اور فلاں شرط معتبر نہیں ہوگی یعنی اس کی حیثیت ایک جزوی حیثیت ہے ۔

فیصلے

اشتراط فی النکاح

۱۔ نکاح میں اگر ایسی شرطیں لگائی جائیں جو نکاح سے واجب ہونے والی ذمہ داریوں اور حقوق ہی کو مؤکد کرتی ہوں تو وہ معتبر ہیں، اور شوہر پر ان کو پورا کرنا واجب ہے۔

۲۔ نکاح کے وقت ایسی شرائط عائد کرنا جو عقد نکاح کے تقاضوں کے خلاف ہیں یا شریعت نے ان سے منع کیا ہو، غیر معتبر ہیں، جیسے شوہر کا نفقہ نہ دینے کی شرط لگانا، یا جہیز و تلک کی شرط لگانا۔

۳۔ نکاح کے وقت ایسی باتوں کی شرط لگائی جائے کہ شریعت نے ان کو لازم و واجب قرار دیا ہے اور نہ ان سے منع کیا ہے، تو ایسی شرطوں کو پورا کرنا واجب ہے۔

ایک عملی قدم

اشتراط فی النکاح کے موضوع پر بحث کے نتیجہ میں اکیڈمی نے مسلم سماجی حالات و مسائل، ملک بھر کے شرعی دار القضاء میں دائر اور فیصل ہوئے مقدمات نیز سرکاری عدالتوں میں پیش مسلمانوں کے کیسز کے تناظر میں ایک تفصیلی نکاح نامہ تجویز کر کے تمام مکاتب فکر کے علماء و اصحاب افتاء نیز ماہرین قانون کے غور و خوض کے لئے جاری کیا اور بھیجا جس پر ملک کے مختلف حصوں سے ۴۰۰ سو اہم علماء نے اپنی رائے ظاہر کی اور نکاح نامہ میں درج مختلف دفعات اور شرائط کے علاوہ تفویض حق طلاق کے معاملہ پر اصول فقہیہ کے دائرہ میں گرانقدر آراء پیش کیں، جس میں اس جہت میں اقدام کی ضرورت کا اعتراف بھی شامل ہے، کیونکہ وہ قرآنی تصور خاندان اور طریقہ عدل فی المعاملات کے مطابق ہے۔

علماء کے تمام جوابات کو مد نظر رکھتے ہوئے اکیڈمی نے دوبارہ اس مسئلہ سے متعلق ایک جامع واضح تحریر اور منضبط نکاح نامہ علماء کی خدمت میں ارسال کیا جسے استفادہ کے لئے درج کیا جارہا ہے۔ ہندوستان کے موجودہ حالات نیز مسلمانوں میں علاقائی و تہذیبی و سماجی درجات کے تفاوت کے پس منظر میں منضبط نکاح نامہ کے نتیجہ خیز و مفید تر ثابت ہونے کی توقع ہے۔

(ادارہ)

٦٣٣

ازدواجی زندگی کی مشکلات اوران کے حل کی ایک کوشش

ایک بیوی کے موجود رہتے ہوئے دوسری خاتون سے نکاح کرنا شرعا جائز ہے، بشرطیکہ ہر دو بیویوں کے درمیان ناانصافی کا خطرہ نہ ہو، اگر اس بات کا اندیشہ ہو کہ شوہر دو بیویوں کے ساتھ برابر برتاؤ نہ کرسکے گا تو اسے ایک ہی بیوی پر اکتفا کرنا چاہئے، " فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة "(سورہ نساء) اور نص قرآنی کی رو سے یہ بات قطعا جائز نہیں کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو کالمعلقہ چھوڑ دے کہ اسے نہ شوہر والی کہا جاسکے اور نہ مطلقہ یا بیوہ، " فلا تمیلوا کل المیل فتذروھا کالمعلقة "(قرآن)

آج عام طور پر جب میاں بیوی کے تعلقات معتدل اور نارمل ہوں، دوسرا نکاح نہیں کیا جاتا بلکہ جب پہلی بیوی سے تعلقات بگڑتے ہیں تو عام طور پر اسے اس کے میکے بٹھادیا جاتا ہے یا پھر اس پر کوئی الزام یا تہمت لگائی جاتی ہے، اس کا کھانا خرچہ بند کردیا جاتا ہے اور دوسری طرف شوہر دوسری کسی عورت کو بیاہ کرلے آتا ہے، نہ وہ پہلی بیوی کو طلاق دیتا ہے نہ اس کے حقوق ادا کرتا ہے، بلکہ بسا اوقات اپنی پہلی بیوی سے پیدا ہونے والے بچوں کو بھی اس بیوی کے ذمہ چھوڑ دیتا ہے، ان کے اخراجات بھی ادا کرنے کی بات نہیں سوچتا ہے، جو لوگ عام سماج کے حالات پر نظر رکھتے ہیں وہ اس طرح روزمرہ پیش آنے والے واقعات سے خوب باخبر ہیں، ظاہر ہے کہ نکاح ثانی شرعا اجازت کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ اس سے فائدہ اٹھا کر اللہ کی کمزور مخلوق پر ظلم وستم روا رکھا جائے۔

کچھ تعداد ان لوگوں کی بھی ہے جو نکاح ثانی کے بندھے ٹکے انداز پر پہلی بیوی کو خرچ تو دیدیتے ہیں، لیکن اس کو بحیثیت شوہر جو محبت دینی چاہئے یا اس کے ساتھ جس طرح رہائش کرنی چاہئے اس سے بالکل گریز کرتے ہیں اس طرح شرعی اجازت کا ناجائز فائدہ اٹھایا جاتا ہے اور ہوس کے بندے اجازت پر عمل کرتے ہیں اور اللہ کے حکم عدل سے گریز کرتے ہیں، یعنی اللہ کے احکام میں کچھ کو مانتے ہیں اور کچھ سے انکار کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس صورت حال کی اصلاح ضروری ہے۔

دوسری طرف یہ بھی واقعہ ہے کہ نکاح ثانی کی اجازت بہت بڑی حکمت پر مبنی ہے بہت سے فتنوں کے دروازوں کو بند کرتی ہے، اور بہت سے معاشی ومعاشرتی اور نفسیاتی حالات ایسے ہیں جن میں نکاح ثانی ضروری ہوتا ہے، نکاح ثانی کے بعض اسباب تو ظاہر ہیں جو عام لوگوں کی سمجھ میں بھی آسکتے ہیں، مثلاً عورت کا جنون مطبق میں مبتلا ہونا یا کسی مرض مزمن کا شکار ہونا جس کی وجہ سے وہ فرائض زوجیت ادا کرنے کے لائق نہ ہو، لیکن بعض ایسے اسباب بھی ہوسکتے ہیں جو عام لوگوں کی نظروں سے مخفی ہوں لیکن شوہر اسے محسوس کرتا ہو، بعض اوقات سماجی اور معاشی حالات کا بھی تقاضا ہوتا ہے، اور بعض علاقوں میں کچھ عرصہ پہلے تک ایسے بڑے کسان جن کی جائداد اور پیداوار کا سنبھالنا مشکل کام ہوتا تھا وہ ایک سے زائد نکاح کرتے اور اس طرح گھر کے نظام کو بہتر طور پر چلانے کے لئے انہیں ایک سے زائد بیویوں کی ضرورت ہوتی، بعض اوقات ہنگامی حالات میں مردوں کی تعداد کا کم ہو جانا بھی متعدد خواتین کے ساتھ نکاح کا باعث بنا ہے، بعض اوقات ایک مرد اپنی جنسی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے ایک سے زائد قانونی شادی کر کے اپنے کو گناہ سے بچاتا ہے۔

ہندوستان کے موجودہ معاشرہ میں چند مستثنیات کو چھوڑ کر یہ بات تقریباً طے شدہ ہے کہ نکاح ثانی کے بعد ہر دو بیویوں کے ساتھ انصاف نہیں ہو پاتا ہے بلکہ ظلم کا ارتکاب ہوتا ہے۔

مذکور الصدر صورت حال کا اگر جائزہ لیا جائے تو نکاح ثانی کی اجازت کو منسوخ کرنا اس حکمت شرعی کو ترک کر دینا ہوگا جو شارع کی نظر میں اس جواز کیلئے رہا ہے، دوسری طرف اس جواز کے ناجائز استعمال سے جو معاشرہ میں ظلم وفساد برپا ہو رہا ہے اس کا بھی ازالہ ضروری ہے، حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اس طرح کی ازدواجی الجھنوں کو دور کرنے کے لئے ایک کابین نامہ کی تجویز رکھی تھی، اب جو حالات پورے ملک میں ہیں ان کو دو نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہئے، ایک تو مغربی تہذیب اور جدید افکار کے نتیجہ میں نکاح کو ایک ایسا رشتہ بنانے کی کوشش ہے کہ جس میں عورت ہر حیثیت سے خود مختار ہو، یہ آزادی نسواں کے ان نعروں کا نتیجہ ہے جو یوروپ میں خاندان کا شیرازہ منتشر کر چکے ہیں اور جنسی اباحیت کے راستہ پر مغربی تہذیب کو ڈال دیا ہے، ہمارے یہاں کا بھی بزعم خود دانشور طبقہ شعوری یا غیر شعوری طور پر نظر و فکر اور تنقید کے بغیر اس نظریہ پر ایمان لے آیا ہے، اس لئے وہ حقوق اور حدود کے ان شرعی قوانین سے گریز کرنا چاہتا ہے جن سے ایک اچھا خاندان نشوونما پا سکتا ہے، اور جس میں زوجین کی خلقی کیفیات اور ان کے فطری فرائض کو سامنے رکھتے ہوئے شریعت نے ہر دو کے لئے کچھ حدود مقرر کئے ہیں اور ایک دوسرے کے لئے کچھ حدود لازم کئے ہیں، اور پھر قانون کے ساتھ ساتھ اخلاقیات کو خاص اہمیت دی گئی ہے، نیز ہمہ تن تقوی کی تعلیم دی گئی ہے، خاص کر اس لئے کہ زوجین کے تعلقات امانت اور باہمی اعتماد پر مبنی ہیں، اور یہ رشتہ اس حد تک نجی ہے کہ اس پر قانون کی دخل اندازی کا کم سے کم امکان رہتا ہے، اسی لئے خطبہ نکاح میں جو آیتیں پڑھی جاتی ہیں، ان میں چار دفعہ تقوی اختیار کرنے کی تلقین کی گئی ہے کہ ظاہر و باطن اور جلوت وخلوت ہر جگہ کے احوال پر اللہ علیم وخبیر کی نظر ہے۔

لیکن اگر ایسے دکھوں کو نظر انداز کر دیا جائے تو بھی اس سچائی کو مان کر چلنا پڑے گا کہ تقوی کے فقدان اور قانون کے بے جا استعمال کی وجہ سے ازدواجی زندگی میں کئی الجھنیں کھڑی ہو جاتی ہیں، خاندان بکھر جاتا ہے، بچوں کی صحیح تربیت نہیں ہو پاتی، اور معاشرہ میں ظلم وبے انصافی کے پھیل جانے کی وجہ سے کئی طرح کے بگاڑ پیدا ہو جاتے ہیں، سرسری نظر میں اس طرح کے مسائل مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) پہلی بیوی کے رہتے ہوئے دوسری شادی کر لینا اور پہلی بیوی کو حقوق سے محروم رکھنا یا ہر دو بیویوں کے درمیان تعلقات میں برابری نہیں برتنا۔

(۲) طلاق جو ناپسندیدہ عمل ہے اور ضرورتاً مشروع کیا گیا ہے، اس کا بے محابا اور بے جا استعمال، اس طرح کہ طلاق جس کا استعمال بہت غور وفکر اور اصلاح حال کی ساری کوششوں کے ناکام ہونے کے بعد ہونا چاہئے تھا، محض وقتی جذبات سے مغلوب ہو کر بغیر غور وفکر اس کا استعمال کیا جاتا ہے۔

(۳) ہندوستانی معاشرہ میں طلاق کا صحیح شرعی طریقہ معروف نہیں رہا، اور بیک مجلس تین طلاق دیدی جاتی ہے، نہ یہ دیکھا جاتا ہے کہ عورت حالت طہر میں ہے یا حیض میں، اور سارے احکام شرعی کو نظر انداز کر کے طلاق دیدی جاتی ہے، یہ طریقہ قطعی طور پر ناپسندیدہ اور فتنے پیدا کرتا ہے۔

(۴) طلاق کے بعد یا تو بچے ماں سے چھین لئے جاتے ہیں یا پھر بچوں کی کفالت سے غفلت برتی جاتی ہے۔

(۵) مختلف ترکیبیں استعمال کر کے عورت کو مجبور کیا جاتا ہے کہ مہر معاف کر دے، بلکہ اوپر سے کچھ رقم دیکر

شوہر سے طلاق حاصل کرے،اس کے سامان جہیز واپس نہیں کئے جاتے اور اسے بے عزتی سمجھا جاتا ہے، جو ہدایا اور تحائف اسے ملتے ہیں اسے بھی ضبط کرلیا جاتا ہے،اور عورت ایسے جبر کا شکار ہوتی ہے کہ وہ سب کچھ چھوڑ کر علیحدگی قبول کرتی ہے، ظاہر ہے کہ شرع اسلامی اس طرح کے جبر کو سند جواز نہیں دے سکتی،اور" الا أن تکون تجارة عن تراض منکم " یعنی انتقال ملک کے لئے تراضی طرفین ضروری ہے،اور اسی رضا پر ممکن ہے کہ کوئی قانونی حکم لگایا جاسکے، لیکن کوئی مال مال طیب نہیں ہو سکتا اگر رضاء قلبی نہ ہو،جب تک حقیقی رضامندی کے ساتھ عورت اپنے کسی حق سے دستبردار نہ ہوجائے یا مرد کو کچھ نہ دے شوہر کے لئے وہ جائز و حلال نہیں" فان طبن لکم عن شئ منه نفسا فکلوه هنیئا مریئا" ،بعض اوقات شوہر اس طرح لاپتہ ہو جاتا ہے کہ اسکے مرنے جینے کی کچھ خبر نہیں رہتی۔

بعض اوقات اس کی زندگی کا پتہ تو رہتا ہے اور کبھی کبھی اس کے وجود کی خبر لگ جاتی ہے، لیکن وہ کہاں ہے، کیا کررہا ہے اس کا پتہ نہیں چلتا اور وہ اپنے اہل وعیال سے بالکل غافل رہتا ہے۔

(٦) بعض اوقات شوہر اپنی جابرانہ حیثیت استعمال کرتے ہوئے نہ بیوی کے حقوق ادا کرتا ہے اور نہ اسے طلاق دیکر علیحدہ ہی کرتا ہے کہ وہ اپنی زندگی کا کوئی اور نقشہ بنائے،اور عام طور پر انتقاماً اسے کالمعلقہ رکھتا ہے کہ نہ اسے بیوہ کہا جاسکتا ہے اور نہ شوہر والی کہا جاسکتا ہے۔

یہ اور اس طرح کے کئی سماجی مسائل ہیں جنہیں معاشرہ کی کمزوری اور تلخ حقیقتیں کہا جاسکتا ہے، قضاء شرعی کا مضبوط نظام بلاشبہ اس طرح کے مسائل کو حل کرنے میں بہت حد تک معاون ثابت ہوسکتا ہے، لیکن ہندوستان میں ابھی یہ نظام پورے ملک کے پیمانہ پر مستحکم نہیں ہوا ہے،اور جہاں ہے بھی وہاں کئی طرح کی قانونی مشکلات پیدا ہوتی رہتی ہیں۔

ان حالات میں اگر نکاح میں چند شرائط لگائی جاسکیں تو مشروط نکاح نامہ بہت ساری پیچیدگیوں کے سلجھانے میں مدد دے سکتا ہے، شرائط نکاح کے باب میں ظاہر ہے کہ وہ شرائط جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں، معتبر نہیں ہوں گی، لیکن نظر فقہی یہ کہتی ہے کہ نکاح کے ذریعہ حاصل ہونے والے حقوق اور ان حقوق کی عدم ادائیگی کی صورت میں پیدا ہونے والے ظلم کو رفع کرنے کے لئے جو شرائط لگائی جائیں گی وہ مقتضائے عقد کے خلاف نہیں ہوں گی، یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے بعض ایسی شرطوں کی اجازت دی ہے جن میں عورت کو ضرر سے محفوظ رکھا جاسکے۔

مثلاً فقہ حنفی کی صراحت کے مطابق مہر مسمی دو ہونا اور شرائط کے پورا کرنے کی صورت میں کم تر مہر مسمی اور شرائط کی خلاف ورزی کی صورت میں وہ مہر مسمی جو مہر مثل سے زائد ہو کا واجب ہونا،فرق صرف اتنا ہے کہ صاحبین ہر دو متعین (مسمی) مہر کو ہر دو حالتوں میں واجب الادا قرار دیتے ہیں، امام اعظم ابوحنیفہ پہلے ذکر کئے ہوئے مہر کو مسمی قرار دیتے ہیں اور دوسری صورت میں مہر مثل کے وجوب کے قائل ہیں، یہ ساری بحثیں مقالات میں آچکی ہیں، جن کے یہاں ذکر کی ضرورت نہیں ہے، مسئلہ پر اس طرح غور کرنا ہے کہ نکاح ثانی کی چھوٹ شریعت کے عدل کو مجروح کرتی ہے،اور غالب حالات میں عورت ظلم کا شکار ہوتی ہے اسی طرح بے محابا طلاق، عورت کو کالمعلقہ چھوڑ دینا نہ طلاق دینا اور نہ حقوق ادا کرنا عورت کے ساتھ ظلم ہے اور سماج میں اس طرح کی باتوں کا پیش آنا اب شاذ ونادر نہیں رہا ہے۔

ان حالات میں اور مندرجہ بالا تفصیلات کی روشنی میں منسلک نکاح نامہ کا مطالعہ کیا جائے اور اس کو قطعی صورت دیدی جائے جو احکام شرع کے مطابق ہو، جس میں مصالح شرع کی رعایت اور ممکن حد تک قانون کے بے جا استعمال سے پیدا ہونے والے اثرات سے تحفظ بھی ہو اور وہ معاشرہ کو صحیح خطوط پر قائم کرنے کا ذریعہ بنے۔

نکاح نامہ

شوہر کا نام مع ولدیت:

عمر:

پتہ:

موجودہ پیشہ / عہدہ:

نکاح اول یا نکاح ثانی:

دلہن کا نام مع ولدیت:

عمر:

پتہ:

نکاح اول یا نکاح ثانی:

نکاح ثانی کی صورت میں، کیا یہ نکاح پہلے شوہر کی وفات کے بعد یا طلاق حاصل کرنے کے بعد کیا جا رہا ہے

موجودہ پیشہ / عہدہ:

وکیل نکاح کا نام مع ولدیت (زوج کی طرف سے):

عمر:

پتہ:

پیشہ:

دلہن سے اجازت کے گواہ (۱):

نام مع ولدیت:

عمر:

پتہ:

گواہ نمبر (۲):

نام مع ولدیت:

عمر:

-

گواہ نکاح نمبر (۱): نام مع ولدیت:

عمر

پتہ:

پیشہ:

گواہ نمبر (۲):

عمر:

پتہ:

پیشہ:

مہر............اگر زوج نے زوجہ مذکورہ کی موجودگی میں دارالقضاء........کی رائے کے بغیر دوسرا نکاح یا زوجہ مذکورہ کو طلاق دی۔

ایسی صورت میں پیش نہ آنے کی صورت میں مہر کی مقدار.......ہو گی۔

اقرار نامہ

(۱) شوہر زوجہ دونوں مسلمان ہیں اور شرع اسلام کے پابند رہنے کا اقرار کرتے ہیں۔

(۲) میں.......... بنت.............. اقرار کرتی ہوں کہ جائز باتوں میں اپنے شوہر کی اطاعت کروں گی اور شوہر اور اس کے گھر والوں کے ساتھ بہتر اخلاق اور سلوک رکھوں گی اور نا موافق حالات میں بھی شوہر کی رفاقت کا حق ادا کروں گی۔

(۳) میں.......... ولد.............. اقرار کرتا ہوں کہ میں بیوی کے ساتھ معروف طریقہ پر زندگی بسر کروں گا اور ان تمام حقوق کو ادا کروں گا جو شریعت کی جانب سے مجھ پر واجب ہیں، نیز اگر مندرجہ ذیل باتوں میں سے کوئی بات پائی جائے اور دار القضاء.......... یا حکمین.......... یا جماعت مسلمین.......... یا برادری رپنچایت.......... باضابطہ یا غیر رسمی طور پر تحقیق کے بعد مطمئن ہو جائیں اور اپنے اطمینان کا تحریری اظہار کردیں تو زوجہ کو اسی وقت یا جب تک یہ صورت برقرار رہے، اس میں کبھی بھی اپنے اوپر ایک طلاق بائن واقع کر کے نکاح سے الگ ہو جانے کا اختیار حاصل ہوگا۔

۱۔ شوہر دو سال سے مفقود الخبر ہو

۲۔ ایک سال سے زوجہ کا نفقہ باوجود زوجہ کے مطالبہ کے ادا نہیں کرے

۳۔ ایک سال تک عورت کے مطالبہ کے باوجود بلاوجہ حق زوجیت سے غفلت برتے

۴۔ شوہر مجنون یں فاترالعقل یا متعدی جنسی مرض یا خطرناک غیر متعدی مرض میں مبتلا ہو

۵۔ شوہر زوجہ کے ساتھ ظالمانہ برتاؤ کرتا ہو جس میں یہ صورتیں بھی شامل ہیں

(الف) بیوی کو شدید زدو کوب کرتا ہو۔

(ب) دوسری عورتوں سے ناجائز تعلق رکھتا ہو۔

(ج) بیوی کو غیر اخلاقی فعل کرنے پر مجبور کرتا ہو۔

(۴) شوہر موجودہ زوجہ کے عرصۂ حیات میں اگر دوسری شادی کی ضرورت محسوس کرے تو دار القضاء یا مقامی ذمہ دار علماء یا برادری کے ذمہ داروں کے سامنے اس کی وضاحت کرے گا کہ وہ دوسرا نکاح کیوں کرنا چاہتا ہے اور کیا وہ دو بیویوں کی کفالت کی استطاعت رکھتا ہے اور وہ دو بیویوں کے درمیان حسب حکم شرع عدل کر سکے گا۔

(۵) اگر شوہر نکاح ثانی کرے تو اس بات کا پابند ہوگا کہ پہلی بیوی کے مطالبہ پر دوسری بیوی کے لئے علاحدہ رہائش کا انتظام کرے۔

(۶) پہلی بیوی کے بطن سے پیدا ہونے والی اولاد مدت حضانت میں اس سے علاحدہ نہیں کی جاسکتی، اور مدت حضانت کے بعد یہ ضروری ہوگا کہ بچوں کے مفاد کی رعایت کرتے ہوئے قاضی کے ذریعہ ان کی پرورش کے لئے مناسب حکم دیا جائے۔

(۷) زوجہ کی طرف سے مہر کی معافی کلی یا جزوی اسی صورت میں معتبر ہوگی جب کہ اس کا اطمینان ہو جائے کہ یہ معافی کسی بھی قسم کے دباؤ یا دلہن کی سادگی یا اس کی مسائل شرع سے لاعلمی کی بنیاد پر دھوکہ دے کر نہیں کرائی گئی ہے۔

(۸) شوہر طلاق دیتے وقت شرعی اسول کو پیش نظر رکھے گا، کسی سبب شرعی کے بغیر اور دار القضاء یا مقامی علماء سے مشورہ کے بغیر طلاق دینے سے اجتناب کرے گا، نیز اگر طلاق دینا ناگزیر ... میں ایک سے زیادہ طلاق نہیں دے گا۔

(۹) وہ تمام اشیاء جو شادی کے وقت یا اس کے بعد (نکاح اور طلاق ...) کے والدین، رشتہ داروں، شوہر کے اہل خاندان، شوہر کے رشتہ داروں، شوہر کے دوستوں ... طور پر حاصل ہوئی ہیں، زوجہ کی ملکیت مانی جائیں گی۔

(۱۰) ہم زوجین اقرار کرتے ہیں کہ خدانخواستہ ہم دونوں میں جب بھی کوئی نزاع پیدا ہو تو دار القضاء .... یا .... ثالث ہوگا اور تمام ازدواجی نزاعات بہ شمول طلاق، خلع، مہر، حضانت، نفقہ وغیرہ کی بابت صوابدید و اطمینان پر فیصلہ کا مجاز ہوگا۔

دستخط زوج:		دستخط زوجہ:
دستخط گواہ اول:	دستخط گواہ دوم:	دستخط قاضی

جدید فقہی مباحث

اوقاف

ترتیب

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ

اس کتاب میں وقف کے بنیادی اصول واحکام، استبدالِ وقف، نا قابل انتفاع اوقاف پر تعلیمی اور رفاہی اداروں کا قیام، مساجد اور قبرستان کی زائد اراضی کا تعلیمی اور رفاہی مقاصد کیلئے استعمال، اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف، موجودہ رائج انگریزی نظام کے قانون وقف کا جائزہ، آثار قدیمہ کی مساجد کا حکم، مساجد پر غیر مسلم انتظامیہ کی تولیت، قبرستان کا نا قابل استعمال ہو جانا، نیز ہندوستان میں اوقاف کے تعارف اور جائزہ پر اہم تحقیقات شامل ہیں۔

تاثرات

مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ العالی
مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی
شیخ الاسلام حضرت مولانا جسٹس مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

جلد۔۱۲

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون 34965877

مجمع الفقہ الاسلامی (الھند) Islamic Fiqh Academy (India)

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ: السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆دارالاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆ادارۃ المعارف دارالعلوم کورنگی 021-35032020

☆مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆مکتبہ معارف القرآن دارالعلوم 021-35031565-6

☆مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

☆ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، H-8/1 اسلام آباد

چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

''اسلامک فقہ اکیڈمی ہند'' ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ وصحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں''۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی

صدر دار العلوم کراچی

''مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کر سکے...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا''۔

چند تاثرات

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک مخفی جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم وفضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض ومقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض ومقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم ﷺ کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت ہے جسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ!

"اذا جاء نا امر ليس فيه امر و لانهى فما ذا تأمرنا فيه"

یا رسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آجائے، ایسا قضیہ سامنے آجائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں ایسے موقع پر مجھے کیا کرنا چاہئے۔ حضرت نبی کریم سرور عالم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقهاء العابدين ولا تمضوا فيه براى خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتویٰ کو محض انفرادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کا حکم سمجھو، یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم ﷺ نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام تر نئے مسائل کا حل ہمارے لئے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہو گیا ہے اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء عابدین کو جمع کیا ہے۔ مگر اس میں نبی کریم ﷺ نے دو صفتیں بیان فرمائی۔ ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں۔ دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج ومذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگادی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، نظریاتی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں، لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو، تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لئے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنالے، اس کے حکم بیان کردے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے۔ بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا، اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

فہرست

آیت قرآنی

﴿ لیس البر أن تولوا وجوهکم قبل المشرق والمغرب ولکن البر من آمن بـالله والیـوم الآخـر والـملئکة والکتاب والنبیین وآتی المال علیٰ حبه ذوی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل والسائلین وفی الرقاب ﴾

(سورة البقرة / ۱۷۷)

نیکی کچھ یہی نہیں کہ منہ کرو اپنا مشرق کی طرف یا مغرب کی طرف، لیکن نیکی تو یہ ہے جو کوئی ایمان لائے اللہ پر اور قیامت کے دن پر اور فرشتوں پر اور سب کتابوں پر اور پیغمبروں پر، اور دے مال اس کی محبت پر رشتہ داروں کو اور تیموں کو اور محتاجوں کو اور مسافروں کو اور مانگنے والوں کو اور گردنیں چھڑانے میں۔

حدیث وقف

﴿ عن ابنِ عُمرَ رضی اللّٰهُ عنهمَا اَن عمرَ بنَ الخطابِ أصاب أرضاً بِخيبرَ فأتى النبىَ ﷺ يستأمِرُهُ فيها فقالَ يا رسول اللّٰهِ إنى أصبتُ أرضاً بخيبر لمْ أصبْ مالاً قطُّ أنفسَ عنديْ منهُ فما تأمرنيْ به قالَ إنْ شئتَ حبستَ أصلها وتصدّقتَ بها قالَ فتصدّقَ بها عمرُ أنّهُ لا يُباعُ وَلاَ يُوهَبُ وَلاَ يُورَثُ ﴾.

(البخاری: كتاب الشروط ۔باب الشروط فی الوقف)

(حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ کو خیبر کی ایک زمین ملی، وہ نبی کریم ﷺ کے پاس اس سلسلہ میں مشورہ کرنے آئے اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! مجھے خیبر کی ایک ایسی زمین ملی ہے جس سے عمدہ کوئی مال کبھی مجھے نہیں ملا، آپ اس سلسلہ میں مجھے کیا مشورہ دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اس کی اصل کو روک لو اور اس (کی منفعت) کو صدقہ کردو، راوی کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس زمین کو اس طور پر صدقہ کردیا کہ وہ نہ فروخت کی جائے گی، نہ ہبہ کی جائے گی اور نہ اس میں وراثت چلے گی)۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

انسانی فلاح، مصیبت زدوں کی مدد، سماج سے فقر و افلاس کو دور کرنے کی کوشش، فاقہ کشوں تک روٹی پہونچانا، بیماروں کی تیمارداری اور ان کا علاج، یتیموں، بیواؤں اور بے سہارا لوگوں کی سرپرستی اور کفالت، لاوارث اموات کی عزت کے ساتھ تجہیز اور تدفین، مساجد کے نظام کو استوار رکھنا اور اس کے اخراجات کی کفالت کا مستقل نظم، قوم کے بچوں کو تعلیم اور ہنر سے آراستہ کرنا، مدارس و مکاتب اور صنعتی تربیت گاہوں کا قیام، اسپتال اور شفاخانوں کا جاری کیا جانا، قرض کے بوجھ تلے دبے ہوئے لوگوں کو قرض کی قید سے نجات دلانا وغیرہ ایسے سیکڑوں کام ہیں جن کو منظم اور مربوط طریقے پر انجام دیا جانا کسی بھی سماج کی فلاح کے لئے بنیادی ضرورتوں کا درجہ رکھتے ہیں۔

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

(الف) وما ادراک ماالعقبة فک رقبة اواطعام فی یوم ذی مسغبة یتیماً ذامقربة او مسکیناً ذا متربة ثم کان من الذین آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة (سورة البلد / ۱۲۔۱۷)

(اور تو کیا سمجھا، کیا ہے وہ گھاٹی، چھڑانا گردن کا، یا کھلانا بھوک کے دن میں، یتیم کو جو قرابت والا ہے، یا محتاج کو جو خاک میں رل رہا ہے، پھر ہووے ایمان والوں میں جو تاکید کرتے ہیں آپس میں تحمل کی اور تاکید کرتے ہیں رحم کھانے کی)۔

(ب) کلا بل لا تکرمون الیتیم ولاتحاضون علی طعام المسکین (سورة الفجر / ۱۷۔۱۸)

(کوئی نہیں! پر تم عزت سے نہیں رکھتے یتیم، اور تاکید نہیں کرتے آپس میں محتاج کو کھلانے کی)۔

(ج) فاما الیتیم فلاتقھر (سو جو یتیم ہو اس کو مت دبا) (سورۃ الضحیٰ/۹)

(د) فذلک الذی یدع الیتیم (سو یہ وہی ہے جو دھکے دیتا ہے یتیم کو) (سورۃ الماعون/۲)

(ھ) لاتعبدون الا اللہ وبالوالدین احسانا وذی القربی والیتامیٰ والمساکین (سورة البقرہ/۸۳)

(عبادت نہ کرنا مگر اللہ کی اور ماں باپ سے سلوک نیک کرنا اور کنبہ والوں سے اور یتیموں اور محتاجوں سے)۔

(د) وآتى المال على حبه ذوى القربىٰ واليتامىٰ والمساكين (سورۃ البقرہ/۱۷۷)
(اور دے مال اس کی محبت پر رشتہ داروں کو اور یتیموں کو اور محتاجوں کو)۔
(ز) وان تقوموا لليتامىٰ بالقسط (اور یہ کہ قائم رہو یتیموں کے حق میں انصاف پر) (سورۃ النساء/ ۱۲۷)

(ح) وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل (سورۃ توبہ/۶۰)
(اور گردنوں کے چھڑانے میں اور جو تاوان بھریں اور اللہ کے رستہ میں اور راہ کے مسافر کو)۔

اسی طرح حدیث نبوی علی صاحبہ الصلاۃ والسلام کے وسیع اور عظیم الشان ذخیرہ کے اندر ان تمام فلاحی اور انسانی خدمات کا ذکر موجود ہے۔ جناب رسول اللہ ﷺ نے صدقہ جاریہ کی ترغیب دی ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ انسان ایسی مفید خدمات انجام دے جس کا فائدہ محض وقتی نہ ہو بلکہ اس کے گذر جانے کے بعد بھی وہ فائدہ رسانی جاری رہے اور اس کا اجر وثواب بلا انقطاع اس کو مسلسل ملتا رہے۔

جناب نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

(۱) واذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث : صدقة جارية' اوعلم ينتفع به' او ولد صالح يدعوله (نيل الاوطار ۶/ ۱۲۷)

(جب آدمی مر جاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے سوائے تین عمل کے: ۱۔صدقہ جاریہ' ۲۔ایسا علم جس سے فائدہ اٹھایا جاتا رہے' ۳۔اور صالح اولاد جو اس کے لئے دعا کرے)۔

(۲) وعن ابن عمرؓ ان عمر اصاب ارضاً من ارض خيبر فقال : يا رسول الله ' اصبت مالاً بخيبر لم اصب قط مالاً انفس منه' فما تامرني ' فقال : " ان شئت حبست اصلها وتصدقت بها ' غير انه لايباع اصلها ولايبتاع ولايوهب ولايورث" قال : فتصدق بها عمر على الاتباع ولاتوهب ولاتورث وتكون فى الفقراء وذوى القربى والرقاب والضيف وابن السبيل ولاجناح على من وليها ان ياكل منها بالمعروف ويطعم غير ممول (رواه الجماعة)

(حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کو خیبر کی ایک زمین ملی تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ مجھے خیبر میں ایک مال ملا ہے جس سے بہتر مال مجھے کبھی نہیں ملا' تو آپ مجھے کس چیز کا حکم کرتے ہیں تو آپ نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اس کے اصل کو باقی رکھ کر اس (کی پیداوار) کو صدقہ کر دو مگر یہ کہ اس کی اصل نہ بیچی جا سکتی ہے' نہ خریدی جا سکتی ہے' نہ ہبہ کی جا سکتی ہے اور نہ اس میں وراثت جاری ہو سکتی ہے' ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اس کو صدقہ کر دیا اس شرط کے ساتھ کہ نہ وہ فروخت کی جائے گی' نہ ہبہ کی جائے گی اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی' اور (اس کی منفعت) فقراء' اہل قرابت' غلام کی آزادی' مہمان اور مسافر کے لئے ہوگی اور اس کے متولی کے لئے کوئی حرج نہیں کہ اس میں سے معروف طریقے پر کھائے اور کھلائے' اس کو اپنے لئے مال نہ بنائے)۔

(۳) وعن عثمان رضی اللہ عنہ ان النبی ﷺ قدم المدینة ولیس بها ماء یستعذب غیر بئر (رومة) فقال: "من یشتری بئر رومة فیجعل منها دلوه مع دلاء المسلمین بخیر له منها فی الجنة"' فاشتریتها من صلب مالی فجعلت دلوی فیها مع دلاء المسلمین (رواه النسائی والترمذی' وقال: حدیث حسن)

(حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ تشریف لائے' وہاں رومہ کے کنواں کے علاوہ کوئی میٹھا پانی نہیں تھا' آپ ﷺ نے فرمایا: کون بئر رومہ کو خرید کر اپنے ڈول کے ساتھ اس میں مسلمانوں کے ڈول کو بھی شریک کرے گا کہ اس کی وجہ سے جنت میں اس کے لئے خیر ہو؟ تو میں نے اپنے اصل مال سے اسے خرید لیا اور اس میں اپنے ڈول کے ساتھ مسلمانوں کے ڈول کو بھی شریک کرلیا)۔

(۴) واول وقف خیری عرف فی الاسلام هو وقف النبی ﷺ لسبع حوائط (بساتین) بالمدینة کانت لرجل یهودی اسمه مخیریق قتل علی راس اثنین وثلاثین شهراً من مهاجر رسول الله ﷺ وهو یقاتل مع المسلمین فی واقعة احد' واوصی: ان اصبت. ای قتلت. فاموالی لمحمد یضعها حیث أراه الله تعالیٰ' فقتل یوم احد. وهو علی یهودیته. فقال النبی ﷺ: (مخیریق خیر یهود)' وقبض النبی ﷺ تلک الحوائط السبعة فتصدق بها. ای وقفها. ثم تلاه وقف عمر' ثم تتابعت بعد ذلک أوقاف الصحابة (الاسعاف فی احکام الاوقاف' لبرهان الدین بن ابراهیم بن ابی بکر الطرابلسی /ص ۹، ۱۰)

(نبی کریم ﷺ نے مدینہ میں سات باغوں کو وقف کیا جو اسلام میں پہلا وقف خیری تھا' یہ باغ مخیریق نامی ایک یہودی کے تھے جو ہجرت نبی کے بتیسویں ماہ کے آغاز میں اس وقت مارا گیا جب وہ غزوہ احد میں مسلمانوں کے ساتھ شریک قتال تھا' اس نے وصیت کی کہ اگر میں مارا جاؤں تو میرے اموال محمد ﷺ کے لئے ہوں گے' وہ انہیں اللہ کی مرضی سے صرف کریں گے' احد کے دن یہودیت پر ہی وہ مارا گیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: مخیریق اچھا یہودی تھا' نبی کریم ﷺ نے ان ساتوں باغ کو قبضہ میں لیا پھر انہیں صدقہ (یعنی وقف) کردیا۔ پھر اس کے بعد حضرت عمرؓ کا وقف ہوا' پھر صحابہ کرام کے اوقاف مسلسل ہوتے گئے)۔

وقف کی روح بھی یہی ہے کہ کوئی بھی جائداد اس طرح رضائے ربانی کی خاطر کسی مصرف خیر کے لئے محبوس کردی جائے کہ اصل شئے محفوظ رہے اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی متعین مصارف خیر پر صرف ہوتی رہے لیکن وہ شئے جس کی اصل محفوظ نہ رکھی جاسکے بیع اور اجارہ وغیرہ کے ذریعہ جس کی ملکیت بدلتی رہے تو اس کا نفع پائیدار نہیں ہوگا۔ وقف کا ثبوت خود عہد نبوی اور عہد صحابہ میں ملتا ہے اور پورے عالم اسلام میں اور جملہ بلاد اسلامی میں اتنی جائدادیں وقف کی گئیں کہ وقف کا ایک وسیع نظام وجود میں آگیا' اور اسی لئے وقف سے متعلق بہت سے سوالات ہر دور میں پیدا ہوتے رہے جن کا تعلق املاک وقف کے تحفظ' ان کی افادیت میں اضافہ اور ان کے بہتر انتظام سے تھا۔

یہی وجہ ہے کہ فقہ اسلامی کا بہت بڑا ذخیرہ احکام وقف سے متعلق ہے۔

اس دور میں بھی اوقاف سے متعلق بہت سارے سوالات روز پیدا ہورہے ہیں جن میں سے کچھ سوالات کا تعلق اصحاب حرص وہوس سے وقف کی حفاظت سے ہے۔ اس طرح وقف کے بہتر انتظام، وقف کی افادیت میں اضافے اور ویران اوقاف کو مفید بنانے کی صورتیں، ان اہم موضوعات پر مجمع الفقہ الاسلامی الہند نے ایک اہم سیمنار مورخہ ۲۴/۲۵/۲۶/۲۷/ اکتوبر ۱۹۹۷ء کو ممبئی کے حج ہاؤس میں منعقد کیا۔ اس لحاظ سے یہ سیمنار بہت اہم تھا کہ اس میں ملک اور بیرون ملک سے صاحب نظر علماء اور دانشور شریک ہوئے۔

مجھے خوشی ہے کہ اس سیمنار میں پیش کئے جانے والے مباحث اور مناقشات کے فیصلوں کی یہ مفصل روداد ہم آپ کے سامنے پیش کررہے ہیں۔ اس میں وقف کے بنیادی اصول واحکام پر قیمتی تحریروں کے علاوہ اکیڈمی کی طرف سے بھیجا گیا سوالنامہ، مقالات کی تلخیص، عرض مسئلہ، نیز استبدال وقف، ناقابل انتفاع اوقاف پر تعلیمی اور رفاہی اداروں کا قیام، مساجد اور قبرستان کی زائد اراضی کا تعلیمی اور رفاہی مقاصد کے لئے استعمال، اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف وغیرہ دیگر اہم ترین سوالات پر علماء کے جوابات کے ساتھ ساتھ ہندوستان میں اوقاف کے موضوع پر ایک اہم تعارفی تحریر شائع کی جارہی ہے۔

مجھے یقین ہے کہ یہ مجموعہ فقہ اسلامی اور خاص کر فقہ اوقاف کے لٹریچر میں ایک اہم اضافہ ہوگا اور اس کی افادیت دیر اور دور تک محسوس کی جاتی رہے گی۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس خدمت کو قبول فرمالے اور ہم سب کو خیر کی توفیق عطا فرمائے۔

واللہ الموفق

مجاہد الاسلام قاسمی ۲/۴/ ۱۹۹۹ء، ۱۷/ شوال ۱۴۱۹ھ

وقف

بنیادی اصول واحکام

۱۔	مفتی نظام الدین اعظمی	صدر مفتی دارالعلوم دیوبند
۲۔	مولانا مفتی محمد حنیف	صدر شعبہ افتاء، جامعہ ریاض العلوم جونپور
۳۔	مولانا عبیداللہ اسعدی	جامعہ عربیہ، ہتھورا، باندہ۔ یوپی
۴۔	مفتی جنید عالم قاسمی ندوی	مفتی امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ
۵۔	شیخ عبدالحسن محمد العثمان	سکریٹری جنرل الامانۃ العامۃ للأوقاف، کویت

وقف کے بنیادی اصول واحکام

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب
صدر مفتی دارالعلوم دیوبند

وقف کے معنی ہیں:

حبس العین و صرف المنفعة فی جهة الخیر المؤبدة۔

اگر جہت خیر موبدہ نہ ہو بلکہ منقطعہ ہو تو وقف ہی جائز وصحیح نہ ہوگی۔

اس تعریف وقف سے بطور اشارۃ النص یہ بھی معلوم ہوگیا کہ وقف کار خیر ہی کے لئے اور ثواب ہی کے کام کے لئے ہونا ضروری ہے، یہیں سے حسب حکم شرع'' لاتبطلوا أعمالکم'' بھی معلوم ہوگیا کہ وقف صحیح ومنعقد ہو جائے تو خود واقف کو اس کے ختم کرنے وغیرہ کا حق نہیں رہے گا، اور فقہاء کرام نے اسی حکم کو بایں الفاظ نقل فرمایا ہے:

إن الوقف إذا تمّ لزم فلا یُملک ولا یُملّک ولا یُوهب ولا یُرهن الخ.

اور اسی کی جانب اشارہ اس فقہی قاعدہ میں ہے:

إن شرط الواقف کالنص فی المفهوم والدلالة ووجوب العمل به.

نیز اسی قبیل سے یہ قاعدہ بھی ہے:

إن مراعاة غرض الواقف واجبة۔

یعنی کوئی موقوف چیز معطل ہو جائے تو واقف کو جو ثواب اس موقوفہ سے ملتا تھا وہ فوت نہ ہو بلکہ وہ ثواب حاصل ہونے لگے یا بڑھ جائے اور وہ موقوف زندہ ہو جائے تو ایسا کر لینا ان فقہی اصول کے اشارہ سے جائز ہو جائے گا، مثلاً کسی نے تدفین موتیٰ کے لئے کوئی اراضی وقف کی اور کسی قانونی معذوری سے یا کسی اور وجہ سے ان اراضی میں تدفین بند ہو جائے تو بجائے تدفین موتیٰ کے اس قبرستان میں مسجد یا علم دین کی تعلیم کے لئے کوئی دینی درسگاہ قائم کردی جائے تو اس عمل سے بلاشبہ واقف کو جو ثواب ملتا تھا وہ ثواب بلکہ اس سے زائد ثواب ملنے لگے گا، اس لئے اس قبرستان میں مسجد کا بنالینا بلاشبہ جائز ہوگا۔

اس کی تائیدی مثالیں مسجد اقصیٰ کے اطراف میں زمین کے اندر انبیاء علیہم السلام کے مدفون ہونے سے ملتی ہیں، نیز خود حرم مکہ میں بھی اس کے جواز پر تاریخی شواہد موجود ہیں۔ اور یہی حکم وحال کسی دینی درسگاہ کی تعمیر کا بھی ہوگا، جس میں علوم دینیہ کی تعلیم دی جائے تو یہ بھی جائز ہوگا، اور اس کی دلیل آیت کریمہ'' یا أیها الذین آمنوا قوا

أنفسكم وأهليكم نارا'' سے بھی ملتی ہے، کیونکہ یہی چیز اسلام اور بعثت انبیاء کی اولین غایت ہے، اور ان کا یہی فریضہ اولیہ ہے، کیونکہ یہی چیز اپنے کو اور لوگوں کو جہنم سے اور جہنم کے عذاب سے بچانے کا طریقہ لازمی ہے، کیونکہ یہ مقصد علم دین کی تحصیل کے بغیر نہیں ہوسکتا، اور علم دین کی تحصیل بغیر علماء کے وجود کے نہیں ہوسکتی، اور علماء کا وجود بغیر علم دین پڑھے پڑھائے نہیں ہوسکتا، لہذا بطریق اقتضاء النص دینی مدرسہ کا قیام ضروری نکل آیا اور اس کی اجازت بھی نکل آئی، اس کام میں جو ثواب ہوگا وہ تدفین موتیٰ کے ثواب سے بڑھا ہوا ہوگا، لہذا جو ثواب واقف کو تدفین میت سے ملتا جب وہ ثواب اس سے بھی زیادہ واقف کو ملے گا تو یہ عمل منشاء واقف کے خلاف بھی نہ ہوگا، اور بلا شبہ جائز رہے گا۔

پس اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ دینی تعلیم کی درسگاہ میں وقتی حساب کتاب بقدر ضرورت کر لینا حتمی طور پر جائز رہے گا، البتہ اس قبرستان کو کسی ایسے کام ومصرف میں استعمال کرنا کہ اس سے واقف کا ثواب مطلوب اس کو نہ ملے یا کم ملے تو درست وجائز نہ رہے گا۔ جیسے وہاں تجارتی کاموں کی منڈی بنالینا، یا وہاں لوگوں کا ذاتی مکان بنالینا، یا دنیوی تعلیم کا اسکول یا کالج وغیرہ بنانا جائز نہ رہے گا، کیونکہ اس عمل سے واقف کا ثواب مطلوب حاصل نہ ہوگا، اور'' شرط الواقف كنص الشارع في المفهوم والدلالة و وجوب العمل '' کے خلاف ہوگا، لہذا اس قسم کے امور کی اجازت شرعاً کسی طرح نہ ہوگی۔

☆☆☆

وقف کے بنیادی اصول واحکام

مولانا مفتی محمد حنیف صاحب
صدر شعبہ افتاء، جامعہ ریاض العلوم جونپور

الوقف فی اللغة :وقف کے معنی لغت میں روکنے کے ہیں، پھر اسم مفعول یعنی موقوف کے معنی میں مشہور ہوگیا۔

الوقف لغة الحبس وهو مصدر ثم اشتهر فی الموقوف (الدر مع الرد ۳/۳۵۷)

الوقف فی الشرع: وقف کی شرعی تعریف میں حضرات صاحبین اور امام صاحب کا اختلاف ہے:

امام صاحب کے نزدیک ملکیت باقی رکھتے ہوئے منافع کو صدقہ کردینے کا نام شریعت میں وقف ہے۔

وشرعاً حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة عنده (درمختار ۳/۳۵۷)

اور حضرات صاحبین اور اکثر علماء کے نزدیک کسی چیز کو اللہ رب العزت کی ملکیت میں دے کر اس کے منافع کو اپنے پسندیدہ جائز مصارف پر صرف کرنے کا نام شریعت میں وقف ہے۔

وعندهما هو حبسها على حكم ملك الله تعالى وصرف منفعتها على من احب (درمختار ۳/۳۵۸)

حکمہ عند الامام: امام صاحب کے نزدیک صیغۂ وقف استعمال کرنے سے شئ موقوف وقف ہوجاتی ہے لیکن ملک ید واقف کی باقی رہتی ہے، اسی وجہ سے ملکیت کے احکام یعنی بیع، ہبہ، وراثت وغیرہ جاری ہوں گے، اور ملکیت سے اخراج کے لئے چار چیزوں میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے۔

والصحيح انه جائز عند الكل وانما الخلاف بينهم فی اللزوم و عدمه فعنده يجوز جواز الإعارة فتصرف منفعة إلى جهة الوقف مع بقاء العين على حكم ملك الواقف ولو رجع عنه حال حياته جاز مع الكراهة ويورث عنه (ردمختار ص ۳۵۸) وقال فالرقبة باقية على ملكه فی حياته وملك للورثة بعد وفاته فانه بحيث يباع ويوهب (ردمختار ۳۵۷)

اسباب خروج: چار جہتوں سے امامؒ کے نزدیک شئ موقوف سے واقف کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے:

(۱) موقوف اگر مسجد ہے تو اسکو الگ کردینے (حد بندی) سے واقف کی ملکیت ختم ہوکر اللہ رب العزت کی ملکیت میں داخل ہوجائے گی۔

(۲) قاضی لزومیت وقف کا فیصلہ کر کے متولی وغیرہ کے سپرد کردے۔

(۳) وقف کو اپنی وفات پر معلق کرنے کی صورت میں شئ موقوف ترکہ کے تہائی حصہ سے واقف کی ملکیت سے بعد وفات نکل جائے گی، اس تہائی موقوفہ حصہ میں وراثت جاری نہ ہوگی۔

الحاصل: یہ بعینہ وصیت کے حکم میں ہے، لہذا اسکو اپنی زندگی میں رجوع کا اختیار ہوگا۔ (تنبیہ: تعلیق بالوفات حقیقت میں زوال ملک کا سبب نہیں ہے)۔

(۴) کسی چیز کو اپنی زندگی اور بعد وفات دونوں میں ہمیشہ کے لئے وقف کر دینے سے واقف کی ملکیت بعد وفات شئ موقوف سے ترکہ کے تہائی حصہ کے اعتبار سے ختم ہو جائے گی، اگر رجوع نہ کیا تو اس پر وراثت بھی جاری نہ ہوگی، اور زندگی میں اس کی آمدنی تصدق کی نذر ہوگی جس کو پورا کرنا واجب ہے یعنی اس کی آمدنی کا صدقہ کرنا بوجہ نذر واجب ہے۔

والملک یزول عن الموقوف بأربعة: (۱) بافراز مسجد کما سیجی: (۲) وبقضاء القاضی لأنه مجتهد فیه و صورته أن یسلمه إلی المتولی (۳) أو بالموت إذا علقه به ای بموته کإذا متّ فقد وقفت داری علی کذا فالصحیح انه کوصیة تلزم من الثلث بالموت لاقبله (۴) أو بقوله وقفتها فی حیاتی وبعد وفاتی مؤبداً فإنه جائز عندهم لکن عند الإمام مادام حیا هو نذر بالتصدق بالغلّة فعلیه الوفاء وله الرجوع ولو لم یرجع حتی مات جاز من الثلث (الدر المختار ۳/۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳)

خلاصہ: حضرت امام صاحب کے نزدیک زوال ملکیت کے ذکر کردہ اسباب اربعہ میں سے دو سبب یعنی افراز مسجد اور قضاء قاضی ایسے ہیں جن سے فی الحال واقف کی ملکیت شئ موقوف سے ختم ہو جاتی ہے اور دو سبب ایسے ہیں جن سے فی الحال واقف کی ملکیت ختم نہیں ہوتی، بلکہ علی حالہ اس کی ملکیت پر باقی رہتی ہے جس کی وجہ سے اپنی زندگی میں واقف کو حق رجوع حاصل رہتا ہے، البتہ بعد وفات یعنی فی الحال رجوع نہ پائے جانے کی صورت میں شئ موقوف ترکہ کے ثلث کے بقدر ملکیت نکل جائے گی، جس پر وراثت جاری نہ ہوگی (کمافی الرد ۳/۳۶۴)۔

وحکمه عند الصاحبین: صاحبین اور اکثر علماء کے نزدیک صیغۂ وقف کے استعمال کرنے اور وقف کے تمام ہونے کے بعد وقف ہو کر واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے اور اللہ رب العزت کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے، اسی وجہ سے شئ موقوف کا ہبہ، وصیت اور اس کی بیع وغیرہ باطل ہے اور وراثت کے احکام اس پر جاری نہ ہوں گے، البتہ تمامیت وقف میں حضرت امام محمدؒ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے۔

وعندهما: هو حبسها علی ملک الله تعالی و صرف منفعتها علی من أحب فیلزم فلا یجوز له إبطاله ولایورث عنه و علیه الفتوی، وفی الحاشیة: وعندهما یلزم بدون ذلک وهو قول عامة العلماء وهو الصحیح ثم إن أبا یوسف یقول یصیر وقفا بمجرد القول لأنه بمنزلة

العتاق عنده و عليه الفتوى، و عند محمد: لا إلا بأربعة شروط ستأتي (الدر مع الرد ۳/۳۵۸)۔

شروط تمامیتِ وقف:

وعند محمد: حضرت امام محمدؒ کے نزدیک وقف کے تام ہونے کے لئے چار شرطیں ہیں، مندرجہ ذیل چاروں شرطیں جب پائی جائیں گی تو واقف کی ملکیت سے نکل کر اللہ رب العزت کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی پھر اس کی بیع ، ہبہ وغیرہ ناجائز ہو جائے گا۔

قال محمد إنما يجوز بأربع شرائط:

(۱) واقف اپنے قبضہ سے نکال کر متولی کے سپرد کردے۔

أحدها: أن يخرجه من يده ويسلمه إلى المتولي.

(۲) شئ موقوف مشترک نہ ہو بلکہ الگ ہو۔

والثاني: أن يكون في المفروز دون المشاع

(۳) شئ موقوف کے منافع میں سے اپنے لئے کوئی شرط نہ لگائے۔

والثالث: أن لا يشترط لنفسه شيئا من منافع الوقف.

(۴) ہمیشہ کے لئے وقف کردے۔

والرابع: أن يكون مؤبدا بأن يجعل آخره إلى فقراء المسلمين (تحفۃ الفقہاء ۳/۳۷۷)۔

و هكذا في الدر المختار: ولا يتم الوقف حتى يقبض ويفرز فلا يجوز وقف المشاع ويجعل آخره لجهة لا تنقطع، هذا بيان شرائطه الخاصة على قول محمد لأنه كالصدقة (درمختار ۳/۳۶۴-۳۶۵)

مذہب ابو یوسف: حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرائط مذکورہ میں سے تمامیت وقف کے لئے کوئی شرط نہیں ہے، ان کے نزدیک وقف، اعتاق کی طرح ہے جو صرف الفاظ وقف کے استعمال سے لازم وتام ہو جاتا ہے۔

على قول أبي يوسف ولا يشترط شئ من هذه الأشياء (تحفہ ۳/۳۷۷) وفي الدر: وجعله أبو يوسفؒ كالاعتاق (درمختار ۳/۳۶۵)

القول المفتی بہ: احتیاطاً فتوی کے لئے حضرت امام ابو یوسفؒ کا قول اختیار کیا گیا ہے، باوجود یکہ امام محمد اور امام ابو یوسفؒ دونوں حضرات کے قولوں پر حضرات متقدمین کی جانب سے فتوی کی تصریح موجود ہے لیکن احتیاط وآسانی حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول میں ہے اس لئے حضرات فقہاء نے ان ہی کے قول کو راجح کہا ہے۔

واختلف الترجيح والأخذ بقول الثاني أحوط وأسهل بحرو في صدر الشريعة والدر وبه يفتي(قوله واختلف الترجيح) مع التصريح في كل منهما بأن الفتوى عليه، لكن في الفتح إن قول أبي يوسف أوجه عند المحققين (درمختار ۳/۳۶۶)

خلاصہ: عبارت مذکورہ کا حاصل صرف اتنا ہے کہ مفتی بہ قول کے مطابق الفاظ کے استعمال کرنے سے وقف تام اور لازم ہو جاتا ہے، اس کی بیع، ہبہ وغیرہ ناجائز اور حرام ہو جاتی ہے۔

وقف جبری:

اگر کسی شخص نے کوئی چیز وقف تو نہیں کیا لیکن دوسرے کے قبضہ میں کوئی چیز دیکھی اور اسکو اس نے وقف کی چیز کہا اور قابض اس کے وقف ہونے سے انکار کرتا رہا، پھر وہی شخص جس نے وقف کی چیز کہا تھا اس کا مالک ہو گیا، خواہ بیع وشراء و ہبہ سے یا وصیت و وراثت سے مالک ہوا ہو، اس شخص کے ملک میں داخل ہونے کے بعد وہ چیز اگر وقف ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے تو بغیر وقف کئے اس کی ملکیت میں دخول سے وقف ہو جائے گی۔

أقر بأرض في يد غيره أنها وقف و كذّبه ثم ملكها صارت وقفا (درمختار ۵۵۹) قوله ملكها اى المقرولو بسبب جبرى قوله صارت وقفا مواخذة له بزعمه (شامی ۵۵۹/۶)۔

مثلاً اشیاء غیر منقولہ اور وہ اشیاء منقولہ جن کے وقف کرنے کا عرف ہو جیسے کتب وغیرہ، اگر ان کو کسی کے قبضہ میں دیکھ کر موقوفہ کہے اور قابض انکار کرے تو ایسی صورت میں جس نے وقف کی کہا ہے اگر وہ اس کا مالک ہو جائے تو وہ چیز وقف کی ہو جائے گی۔

جہات اوقاف:

جن کے لئے وقف صحیح و درست ہوتا ہے وہ تین ہیں:

(۱) صرف فقراء کے لئے وقف ہو۔

(۲) اولاً اغنیاء کے لئے بعدہ فقراء کے لئے وقف ہو۔

(۳) ایسا وقف ہو جس میں اغنیاء و فقراء دونوں برابر ہوں۔ (درمختار ۶۰۳/۶)

ایسے اوقاف جس میں دونوں برابر کے شریک ہوتے ہیں وہ مساجد اور دیگر رفاہی کام ہیں، مثلاً مساجد، مسافر خانہ، قبرستان، پل، نہر وغیرہ، یعنی ہر وہ چیز جس کی ضرورت فقراء و اغنیاء دونوں کو پڑتی ہو اور دونوں کے لئے وقف کرنے کا عرف ہو، تو ایسی صورت میں اگر واقف کسی کی تخصیص نہ کرے کہ یہ مدرسہ صرف غریبوں کے لئے ہے یا مسافر خانہ صرف محتاجوں کے لئے ہے بلکہ مطلق رکھے تو ایسی صورت میں المعروف كالمشروط کی بنا پر ان چیزوں کو اغنیاء اور فقراء دونوں کے لئے برابر مشترک سمجھا جائے گا، بغیر تخصیص کے تخصیص نہ ہوگی۔

في الدر كرباط و خان و مقابر و سقايات و قناطر و نحوذلك كمساجد و طواحين طست لاحتياج الكل لذلك (درمختار ۶۰۳/۶).

وزاد في الهداية أن الفارق بين الموقوف للغلة و بين هذا هو العرف فان أهل العرف يريدون بذلك في الغلة للفقراء وفي غيرها التسوية بينهم وبين الأغنياء (شامی ۶۰۳)

اور اگر ایسی چیز کے لئے وقف کیا جس کی ضرورت اغنیاء و فقراء دونوں کو برابر نہیں پڑتی ہے اور دونوں کے

لئے مشترک طور پر وقف کرنے کا عرف بھی نہیں ہے تو ایسے وقف میں اغنیاء صرف اس صورت میں داخل ہونگے جب واقف صراحت کے ساتھ اغنیاء کے شریک ہونے کو بیان کردے، یا عمومیت کی تصریح کردے کہ سب کے لئے ہے تو اغنیاء بھی فقراء کے تابع ہوکر داخل ہوجائیں گے، اور اگر اغنیاء کی تصریح یا عمومیت کی وضاحت نہ کرے تو اغنیاء ایسے وقف میں شریک نہ ہوں گے، مثلاً دوا کے لئے وقف ہو تو اگر اغنیاء کی تصریح یا عمومیت ہو تو اغنیاء علاج کرواسکتے ہیں ورنہ نہیں۔

بخلاف الأدوية فلم يجز لغني بلا تعميم أو تنصيص فيدخل الأغنياء تبعاً للفقراء قنية

قوله بخلاف الأدوية.. اى الموقوفة في التيمارخانة، فإن للحاجة إليها دون الحاجة إلى السقاية، فإن العطشان لو ترك شرب الماء يأثم، ولو ترك المريض التداوى لا يأثم (شامی ۶۰۳/)

شرائط صحت وقف: .

وقف کے صحیح ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں:

(۱) فسق وفجور میں وقف نہ ہو۔

(۲) صرف اغنیاء پر نہ وقف ہو۔

کیونکہ وقف ایک عبادت ہے جو شئ موقوف کو اپنی ملک سے نکال کر منافع کو علی الدوام صدقہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے، اس لئے اگر کار خیر میں وقف نہ کرے بلکہ فسق وفجور کے لئے وقف کرے یا صرف اغنیاء پر وقف کرے تو صدقہ وعبادت ہونے کی وجہ سے وقف درست نہ ہوگا (کما فی الشامیہ)

ويشترط أن يكون قربة في ذاته (شامی ۵۲۱/۶) ولو وقف على الأغنياء وحدهم لم يجز لأنه ليس بقربة (شامی ۵۱۹/۶)۔

حالات وقف: شئ موقوف کی پانچ حالتیں بنتی ہیں، لہذا پہلے ان کو ذکر کیا جاتا ہے بعدہ انشاءاللہ ان کے بیع واستبدال کا حکم مع شرائط ذکر کیا جائے گا:

(۱) شئ موقوف ایسی ہو جس کے بدلنے کی واقف نے اپنے لئے یا دوسرے کے لئے شرط لگائی ہو۔

الاول: أن يشترط الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه و غيره.

(۲) شئ موقوف ایسی ہو جس کے بدلنے کی واقف نے شرط تو نہ لگائی ہو (یعنی سکوت ہو یا عدم استبدال کی شرط ہو) لیکن وہ اس طرح ہو جائے کہ اس سے انتفاع کی کوئی صورت باقی نہ رہے۔ انقطاع انتفاع بالکلیہ خواہ آبادی کے منتقل ہونے یا انہدام اور لوگوں کی عدم ضرورت کی وجہ سے ہو یا کسی اور وجہ سے۔

والثاني: أن لا يشرطه سواء شرط عدمه اى سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بان لا يحصل منه شئ أصلا .

(۳) شئ موقوف کا اپنا ذاتی خرچ بھی اس کی آمدنی سے پورا نہ ہو سکے۔

الثالث: لا يفي بمؤنته.

(۴) شئ موقوف ایسی ہو جس سے انتفاع تو ہو رہا ہو لیکن بیع واستبدال کی صورت میں نفع زیادہ ہو یعنی اس کا بدل انفع ہو۔

الرابع: أن لا يشرطه أيضا لكن فيه نفع في الجملة و بدله خير منه ريعاً و نفعاً۔

(۵) شئ موقوف ایسی ہو جس کے استبدال و بیع کی نہ شرط ہو اور نہ ہی استبدال کی صورت میں نفع زیادہ ہو اور شئ موقوف سے انتفاع ہو رہا ہو۔ (شامی ۶/۵۸۳-۵۸۴)

بیع واستبدال:

پہلے بیع واستبدال کے شرائط بیان کئے جاتے ہیں پھر ذکر کردہ اشیاء موقوفہ کی قسموں کا حکم لکھا جائے گا۔

شرائط استبدال: وقف کو بدلنے اور فروخت کرنے کی نو شرطیں ہیں:

(۱) شئ موقوف سے انتفاع کی کوئی صورت باقی نہ رہے۔

الاول: أن يخرج عن الانتفاع بالكليه.

(۲) شئ موقوف کا کوئی ایسا فنڈ اور کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس کے ذریعہ اسکو قابل انتفاع بنایا جا سکے۔

الثاني :وأن لا يكون هناك ريع للوقف يعمر به .

(۳) بیع واستبدال کھلے ہوئے گھاٹے کے ساتھ نہ ہو۔

الثالث: أن لا يكون البيع بغبن فاحش.

(۴) بدلنے والا قاضی الجنۃ یعنی صاحب علم وتقوی وطہارت ہو اور قاضی کے فقدان کی صورت میں جو بھی بدلنے والا ہو اس کے لئے علم وعمل، تقوی وطہارت کا ہونا ضروری ہے۔

الرابع: أن يكون المستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم والعمل لئلا يحصل التطريق إلى إبطال أوقاف المسلمين كما هو غالب في زماننا.

(۵) مبدل منہ دراہم ودنانیر نہ ہو، یعنی ایسی چیز سے نہ بدلا جائے جس کے ضیاع کا اندیشہ ہو۔

الخامس: ويجب في زماننا أن يستبدل بعقار لا بدراهم ودنانير.

(۶) ایسے شخص سے بیع واستبدال نہ کیا جائے جس کے حق میں بائع کی شہادت مقبول نہ ہو، اور مشتری غیر مقبول الشہادۃ ہو بائع کے حق میں۔

السادس: وهو أن لا يبيعه ممن لا تقبل شهادته له (یعنی اپنے اولاد سے بیع نہ ہو وغیرہ)۔

(۷) بدل کی جگہ اور محل وقوع مبدل منہ سے ادنی وکمتر نہ ہو۔

السابع: يبيع إذا كانتا في محلة واحدة أو محلة أخرى خيرا وبالعكس لا يجوز .

(۸) مشتری بائع کی اولاد صغیرہ نہ ہو۔

الثامن: أن لا يبيع من ابنه الصغير فانه لا يجوز اتفاقاً كالوكيل بالبيع من ابنه الصغير.

(۹) بیع اپنے قرض خواہ سے اس کے قرض کے بدلے نہ ہو، یعنی وہ وقف کو ایسے شخص سے فروخت نہ کرے جس کا متولی (فروخت کرنے والے) کے ذمہ قرض ہو اور اسی قرض کے بدلے وقف کو فروخت کرے تو یہ جائز نہیں ہے۔

التاسع: أن لا يبيع الوقف ممن له على المستبدل دين باعه الوقف بالدين فانه لا يجوز علي قول أبي يوسف وهلال لأنهما لايجوز ان البيع بالعروض فبالدين أولى (شامی ۶/۵۸۶)

تنقیح:

شرائط استبدال کو ذکر کرنے کے بعد ان کے تنقیح کی ضرورت معلوم ہوئی اس لئے شرائط مذکورہ میں سے خاص طور سے قاضی اور عقارات سے بدلنے اور اپنے نابالغ بچے سے نہ فروخت کی شرطیں قابل ذکر ہیں، اس لئے فائدہ کے عنوان سے ان شرائط کی تنقیح کی جاتی ہے۔

فائدہ۔ ا:

امور اوقاف خواہ وہ بیع واستبدال ہوں یا دیگر امور اوقاف، تمام امور میں واقف اور اس کے وصی نہ ہونے کی صورت میں حضرات فقہاء قاضی کی شرط لگاتے ہیں۔ یہ شرط انتظامی ہے، اس شرط کے ذریعہ اوقاف کی حفاظت مقصود ہے، اسی لئے اگر قاضی سے وقف کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں قاضی کو امور اوقاف میں شریک نہیں کیا جائے گا، حضرات فقہاء نے اس زمانہ میں قاضیوں کی خیانت کی وجہ سے قاضی کو امور اوقاف میں شریک نہ کرنے کا فتوی دیا ہے، لہذا قاضی کے خائن یا اس کے نہ ہونے کی صورت میں دیندار عامۃ المسلمین کے مشورہ اور انتظام سے امور اوقاف انجام دیئے جائیں گے۔ كما في الشامية و حاشية البحر وغیرہ۔

وفي منحة الخالق: قوله فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره الخ.

قال الرملي: لاتنس ماقدمه بأسطر عن شمس الائمة الحلواني بنقل الذخير ة حين سئل عن أوقاف المسجد إذا تعطلت، هل للمتولي أن يبيعها ويشترى مكانها أخرى قال نعم و لقولهم الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة ولاتفاق المشائخ المتأخرين على أن الأفضل لأهل المسجد أن ينصبوا متوليا،ؤلا يعلموا القاضي في زماننا لما علم من طمع القضاة في أمور الأوقاف، صرح به في التتارخانية وغيرها في كثير من كتب المذهب (منحۃ الخالق/۲۱۷)

وفي الشامية: ذكر عن التتارخانية ما حاصله أن أهل المسجد لو اتفقوا على نصب رجل متوليا لمصالح المسجد فعند المتقدمين يصح ولكن الأفضل كونه بإذن القاضي ثم اتفق المتأخرون أن الأفضل أن لا يعلموا القاضي في زماننا لما عرف من طمع القضاة في أموال

الوقف (شامی۶/۶۴۴)

فائدہ۔۲:

اسی طرح عقارات سے بدلنے کی شرط حضرات فقہاء متاخرین نے اوقاف کی حفاظت کے لئے لگائی ہے ،لہذا اگر دراہم ودنانیر سے فروخت کر کے دوسرا وقف خرید لیا جائے تو یہ جائز ہے۔

قال في البحر: ولو شرط أن يبيعها ويشتري بثمنها أرضا أخرى ولم يزد صح استحسانا وصارت الثانية وقفا بشرائط الأولى (شامی/۵۸۵)

عقارات سے بدلنے کی شرط فقہاء متاخرین نے تغیر عرف و زمانہ کی بنا پر لگائی ہے کہ دراہم و دنانیر سے بدلنے میں اس زمانہ میں وقف کے ضیاع کا اندیشہ ہے کہ متولی خود کھا جائے دوسرا وقف نہ خریدے، ضیاع سے بچانے کے لئے متاخرین نے یہ شرط لگائی، چنانچہ قاضی خان سے جواز کی صراحت منقول ہے۔

قال الرملي: كيف يخالف قاضي خان مع صراحته بالجواز الخ (منحۃ الخالق/۲۲۳)

ويجب أن يزاد آخر في زماننا وهو أن يستبدل بعقار لا بالدراهم والدنانير فانا قد شاهدنا النظار يأكلونها وقل أن يشتري بها بدل ولم نر أحدا من القضاة يفتش على ذلك مع كثرة الاستبدال في زماننا (ص/۲۲۳)۔

فائدہ۔۳:

اپنے نابالغ بچے سے فروخت کرنے میں روایتیں مختلف ہیں:

ایک روایت میں یہ ہے کہ موکل کی اجازت کے باوجود وکیل کے لئے اپنے چھوٹے نابالغ بچے سے فروخت کرنا جائز نہیں کیونکہ والد ہی اپنے نابالغ بچے کا وکیل ہوتا ہے اور متولی ہونے کی وجہ سے اوقاف کا وکیل ہوتا ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ بیوع میں کوئی شخص جانبین کا وکیل نہیں ہوسکتا ہے۔ (بحر/۲۵۸)

وفي السراج: لو أمره بالبيع من هؤلاء فإنه يجوز إجماعا لا أن يبيعه من نفسه أو ولده الصغير او عبده ولا دين عليه فلا يجوز قطعا وإن صرح به المؤكل (شامی۴/۴۰۷)

دوسری روایت میں ہے کہ اگر موکل اجازت دے دے تو اپنے چھوٹے بچے سے فروخت کرنا جائز ہے۔

وان أمره الموكل أن يبيعه من نفسه وأولاده الصغار أو ممن لا تقبل شهادته فباع منهم جاز (شامی۴/۴۰۷) علامہ شامیؒ فرماتے ہیں دونوں قول میں تعارض ظاہر ہے تو معلوم ہوا کہ مسئلہ مذکورہ میں دو قول ہیں۔

ولا يخفى ما بينهما من المخالفة و ذكر مثل ما في السراج في النهاية عن المبسوط و مثل ما في البزازية في الذخيرة عن الطحاوي و كان في المسئلة قولين (شامی۴/۴۰۷)۔

لہذا اگر عامۃ المسلمین متولی کو اجازت دیں تو ایک روایت کے مطابق درست ہے دوسرے کے مطابق

نہیں۔

مذکورہ تینوں شرطوں کے علاوہ بقیہ جو شرائط ہیں وہ بھی وقف کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے ہیں جیسا کہ شرائط استبدال میں غور کرنے سے واضح ہے۔

احکام حالات وقف:

اب اشیاء موقوفہ کے احکام شروع کئے جاتے ہیں جیسا کہ حالات وقف کے تحت ان کا وعدہ کیا گیا تھا۔

(۱) شیٔ موقوف ایسی ہو جس کے بدلنے کی واقف نے اپنے لئے یا دوسرے کے لئے بدلنے کی شرط لگائی ہو، اس شرط کی بنا پر حق استبدال کے حاصل ہونے اور نہ ہونے کے سلسلے میں امام صاحب اور حضرات صاحبین کا اختلاف ہے، جو متفرع ہے اس مسئلہ مختلف فیہ پر جس میں واقف نے اپنے لئے تولیت وقف یا پیداوار وقف کی شرط لگائی ہو، تو امام محمدؒ کے نزدیک شرط تسلیم اور عدم تخصیص منافع کی شرط مفقود ہونے کی وجہ سے وقف درست نہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ صحت وقف کے لئے کوئی شرط نہیں ہے اس لئے وقف جائز و درست ہے۔

كما في الدر: وجاز جعل غلة الوقف أو الولاية لنفسه عند الثاني وعند محمد لا يجوز بناء على اشتراطه التسليم إلى متول (الدرالمختار مع الرد ۵/۵۸۲، ۵۸۳)۔

اسی اختلاف پر شرط استبدال لنفسہ کا مسئلہ بھی متفرع ہے۔ لیکن اس شرط کی بنا پر امام محمدؒ کے نزدیک وقف صحیح ہو جاتا ہے اور شرط باطل ہو جاتی ہے، وأبطل محمد الشرط وصحح الوقف (بحر/۲۸۱)۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط استبدال لنفسہ میں بھی وقف اور شرط دونوں صحیح ہیں۔

وفرع في الهداية على الاختلاف بين الشيخين شرط الأستبدال لنفسه فيجوزه أبو يوسف وأبطل محمد الشرط و صحح الوقف ۔ (بحر/۲۲۳، شامی ۴/۵۸۴)

القول المفتی بہ: شرط استبدال کی وجہ سے شیٔ موقوف کو فروخت کرنے کے سلسلے میں فتوی حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، لہذا شرط استبدال کی وجہ سے مذکورہ شرائط استبدال میں سے قاضی، خروج عن الانتفاع، عدم قدرت تعمیر، ان تینوں کے علاوہ بقیہ تمام شرائط استبدال کے ساتھ حضرت امام ابو یوسفؒ کے مذہب کے مطابق شیٔ موقوفہ کو ایک مرتبہ بدلنا جائز ہوگا، اگر دوسری مرتبہ بدلنے کی شرط سے سکوت ہو، اور اگر دوسری مرتبہ بھی بدلنے کی شرط مذکور ہو تو دوسری مرتبہ بھی بدلنا جائز ہے۔

(۱) جاز جعل غلة الوقف لنفسه عند الثاني و عليه الفتوى قوله و عليه الفتوى كذا قاله الصدر الشهيد وهو مختار أصحاب المتون ورجحه في الفتح واختار مشائخ بلخ وفي البحر عن الحاوي انه المختار للفتوى ترغيبا للناس في الوقف و تكثيرا للخير (شامی/۵۸۳)۔

(۲) ولو شرطه لا يلزم خروجه عن الانتفاع ولا مباشرة القاضي له وعدم ريع يعمر به كما لا يخفى (شامی/۵۸۶)۔

نوٹ: اگر واقف نے شئ موقوفہ کو فروخت کر کے اس کے ثمن سے دوسرا وقف خریدنے کی شرط لگائی تو یہ بھی جائز ہے۔

قال في البحر: ولو شرط أن يبيعها و يشتري بثمنها أرضا أخرى ولم يزد صح استحسانا وصارت الثانية وقفا بشرائط الأولى (شامی ۶/۵۸۵)

(۲) شئ موقوفہ ایسی ہو جس سے انتفاع کی کوئی صورت باقی نہ رہے تو اس کی چار قسمیں ہوتی ہیں، کیونکہ وہ شئ موقوفہ یا تو منقولہ ہوگی، یا غیر منقولہ، اگر غیر منقولہ ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ آمدنی کے لئے وقف ہو (۲) آمدنی کے لئے وقف نہ ہو۔ اور اگر منقولہ ہے تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) عمارت موقوفہ کا ملبہ ہو (۲) عمارت موقوفہ کے آلات ہوں۔ تو اس طرح سے چار شکلیں بنتی ہیں:

اقسام:

(۱) آمدنی کے اوقاف ہوں جو ویران ومنہدم ہو جائیں، جیسے دوکانیں اور زراعت کی زمین جو نا قابل کاشت ہو جائے۔

(۲) غیر آمدنی کے اوقاف ہوں، مثلاً مدارس، مساجد، مقابر وغیرہ۔

(۳) ملبہ اوقاف ہو یعنی عمارت موقوفہ کے وہ اجزاء جن کی ضرورت نہ رہ جائے ان کے خراب ہو جانے کی وجہ سے یا عمارت کے ویران ومنہدم ہو جانے کی وجہ سے، مثلاً اینٹ، پتھر وغیرہ۔

(۴) آلات وقف یعنی وہ چیزیں جو وقف کی ضروریات کے لئے ہوں، مثلاً فرش، چٹائی، پنکھا وغیرہ۔

اختلاف علماء: اقسام مذکورہ سے جب انتفاع نہ ہو سکے ان اوقاف کے ویران ومنہدم ہو جانے کی بنا پر، اور لوگوں کی عدم ضرورت کی وجہ سے، یا اس جگہ سے مسلمانوں کے ہجرت کر جانے کی بنا پر اوقاف معطل غیر منتفع ہو جائیں تو ان کے حکم میں حضرات صاحبین کا اختلاف ہے، اور امام صاحبؒ سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں کے قولوں کے مطابق روایت ہے۔

امام محمدؒ سے دو روایتیں منقول ہیں:

(۱) بطلان وقف ورجوع الی الواقف کی ہے یعنی وقف باطل ہو جائے گا اور واقف کی ملکیت میں چلا جائے گا۔

(۲) دوسری روایت عدم بطلان وقف وعدم رجوع الی الواقف کی ہے۔ پہلی روایت کو ضعیف کہا گیا ہے۔

قال في الذخيرة وفي المنتقع قال هشام سمعت محمدا يقول: الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه فيشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي . و أما عود الوقف بعد خرابه إلى ملك الواقف أو ورثته فقد قدمنا ضعفه (شامی ۴/۵۷۲)

قول ابن ہمام: علامہ ابن ہمام امام محمدؒ کے قول کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ویران اور منہدم

ہونے والے اوقاف دو طرح کے ہوتے ہیں:

(۱) ایک تو جس کی ویرانی اور انہدام کی وجہ سے واقف کا مقصود بالکل فوت ہو جاتا ہے، اور کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی جس کے ذریعہ واقف کے مقصود کو بحال کیا جاسکے، مثلاً دکان جو منہدم ہو جائے اور اس کے تعمیر کی کوئی صورت نہ ہو اور وہ خالی زمین کرایہ پر بھی نہ نکل سکتی ہو، یا مسافر خانہ، مدرسہ، یا حوض، تالاب وغیرہ جو کسی وجہ سے اس طرح ویران ہو جائے یا منہدم ہو جائے کہ ان کو دوبارہ آباد کرنے پر قدرت نہ ہو، تو اس کا حکم یہ ہے کہ ایسی حالت میں یہ سب اوقاف واقف کی ملک میں لوٹ جائیں گے۔

(۲) اور دوسرے اوقاف وہ ہوتے ہیں جن کی ویرانی اور انہدام سے واقف کا مقصود بالکل فوت نہیں ہوتا ہے بلکہ ویران اور منہدم ہونے کے بعد بھی ان کے ذریعہ سے کسی نہ کسی درجے میں واقف کے مقصود کو باقی رکھا جاسکتا ہے، مثلاً کوئی زمین وقف کی ہو اور لوگ ہجرت کر جائیں، یا کرایہ کے ہوٹل وغیرہ ہوں، منہدم ہونے کے بعد ان سے انتفاع ممکن ہے، مثلاً زمین میں پودے لگوا دیئے جائیں یا کسی کو کرایہ پر دے دے جو اس زمین اور جگہ پر تعمیر وغیرہ کر کے آمدنی حاصل کر کے زمین کا کرایہ ادا کرتا رہے، تو ایسے اوقاف جو منہدم ہونے کے بعد بھی واقف کے مقصود سے بالکل نہیں نکلتے ہیں ان کا حکم یہ ہے کہ وقف باطل نہیں ہوگا اور جو آمدنی حاصل ہوگی واقف کے بیان کردہ مصرف میں صرف کردی جائے گی، ایسے اوقاف واقف کے ملک میں واپس نہ ہوں گے۔

كما في الشامية نقلا عن الفتح، ذكر في الفتح: مامعناه انه يتفرع على الخلاف المذكور ما إذا انهدم الوقف وليس له من الغلة ما يعمر به فيرجع الى البانى أو ورثته عند محمد خلافا لأبي يوسف، لكن عند محمد إنما يعود إلى ملكه ما خرج عن الانتفاع المقصود الواقف بالكلية كحانوت احترق ولا يستاجر بشيء، و رباط وحوض محلة خرب وليس له ما يعمر به فاما كان معدا للغلة فلا يعود إلى الملك الا نقضه و تبقى ساحته وقفا توجر ولو بشيء قليل بخلاف الرباط ونحوه فانه موقوف للسكنى وامتنعت بانهدامه، أما دار الغلة فانها قد تخرب وتغير كوما وهى بحيث لو نقل نقضها ليستاجر أرضها من يبنى أو يغرس ولو بقليل فيغفل عن ذلك وتباع لواقفها مع أنه لا يرجع إليه منها إلاالنقض واستند في ذلك للخانية وغيرها ظاهر كلامه واعتمده (شامی ۵۴۹/۶)

عندابی یوسفؒ: امام ابو یوسفؒ سے اس سلسلے میں روایت یہ ہے کہ وقف ہو جانے کے بعد وقف کبھی باطل نہیں ہوتا، خواہ انتفاع کی کوئی صورت باقی رہے یا نہ رہے۔

واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثانى قوله عند الإمام والثاني فلا يعود ميراثا فلا يجوز نقله و نقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا (درمختار مع الرد ۵۴۸/۶)۔

البتہ اس صورت میں اشیاء موقوفہ سے انتفاع نہ ہو، اس کی بیع کے سلسلے میں امام ابو یوسفؒ سے دو

روایتیں منقول ہیں:

(۱) ان کو علی حالہ چھوڑ دینا واجب ہے، اسکو فروخت کرنا یا بعینہ ان اوقاف کو دوسری جگہ منتقل کرنا جائز نہیں۔

لا يجوز نقله و نقل ماله إلى مسجد آخر (شامی۶/۵۴۸)

(۲) ایسی اشیاء موقوفہ کو منتقل کرنا یا اس کی قیمت فروخت کر کے اسی جیسے دوسرے اوقاف میں استعمال کرنا واجب ہے۔

ولو خرب المسجد وما حوله وتفرق الناس عنه لا يعود الى ملك الواقف، عند أبي يوسف: ويباع نقضه بإذن القاضي ويصرف ثمنه إلى بعض المساجد (شامی۶/۵۴۹)۔

عندالامام: حضرت امام ابوحنیفہؒ سے حضرت امام محمدؒ کی روایت کے مطابق عدم انتفاع کی صورت میں بطلان وقف کی روایت، اور حضرت امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق عدم بطلان وقف کی روایت منقول ہے۔

قال في الإسعاف: ذكر بعضهم أن قول أبي حنيفة كقول أبي يوسفؒ وبعضهم ذكره كقول محمدؒ (شامی۶/۵۴۸)

حاصل:

امام محمدؒ کی دونوں روایتوں اور ابن ہمام کی توضیح کا یہ حاصل نکلتا ہے کہ بطلان وقف کی روایت ایسے اوقاف پر محمول ہے جن کے ویران اور انہدام یا لوگوں کے استغناء کی وجہ سے واقف کا مقصد بالکل ختم ہو جائے تو ایسے اوقاف ویران اور لوگوں کے مستغنی ہو جانے کی صورت میں واقف کی ملک میں لوٹ جائیں گے، خواہ اشیاء منقولہ کی قبیل سے ہوں یا غیر منقولہ کی قبیل سے ہوں، مثلاً مدارس، جہاد کے لئے وقف کی ہوئی سواری، مسجد کی چٹائی، پنکھا وغیرہ اور جیسے اوقاف کے ملبے وغیرہ۔ اور عدم بطلان کی روایت جو بروایت ہشام ہے ایسے اوقاف پر محمول ہے جن کے تعطل اور لوگوں کے استغناء سے واقف کا مقصود نہیں فوت ہوتا ہے، مثلاً زراعت کی زمین اور باغات، یعنی ایسے اوقاف جو حصول آمدنی کے لئے ہوں تو ان کے انہدام اور تعطل کے باوجود کسی نہ کسی درجہ میں واقف کا مقصود باقی رہتا ہے، لہذا ایسے اوقاف کا وقف باطل نہ ہوگا بلکہ اگر آمدنی بہت کم ہو جائے تو اسکو فروخت کر کے نیا وقف آمدنی کے لئے تیار کیا جائے، اگرچہ اس کی آمدنی پہلے والے سے کم ہو، البتہ اگر اس کی قیمت سے نیا وقف بھی تیار نہ ہو سکے تو اس صورت میں مقصود ختم ہو جانے کی وجہ سے واقف کی ملک میں لوٹ جائے گا۔

والحال أنه إن أمكن شراء شيء يستغل ولو قليلا أو إجارة الأرض بشيء ولو قليلا فعل وحفظ لعمارة مابقي ولو خرب الكل و تعذر أن يشترى بثمنه مستغل ولو قليلا حينئذ يرجع إلى الواقف (فتح القدیر۶/۲۳۸)

لہذا امام محمدؒ کی روایت کے مطابق غیر آمدنی کے اوقاف اور اوقاف کے ملبے جو کارآمد نہ ہوں اور اوقاف

کے دوسرے سامان تعطل یا استغناء کی صورت میں واقف کی ملک ہو جائیں گے، اسی طرح آمدنی کے وہ اوقاف بھی واقف کی ملک ہو جائیں گے جن کے انہدام و تعطل سے مقصد ختم ہو جائے اور اس کی قیمت سے بھی دوسرے وقف کی تیاری ممکن نہ ہو۔ البتہ آمدنی کے وہ اوقاف جن کی اجرت و قیمت سے مقصد کی بحالی ممکن ہو ایسے اوقاف کا وقف باطل نہ ہوگا بلکہ اس کے مقصد کو بحال کیا جائے گا۔

اور امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق وقف باطل نہ ہوگا، اور جواز بیع والی روایت کی بنا پر بیع واستبدال جائز ہے۔ لہذا تمام اوقاف جو منہدم یا مستغنی ہو جائیں ان کی بیع یا نقل واجب ہے۔

القول المفتی بہ:

اقسام مذکورہ میں سے قسم رابع بھی وقف کے آلات (سامان ضرورت وغیرہ) کے سلسلہ میں فتوی امام محمدؒ کے قول پر ہے کہ اگر آلات نا قابل انتفاع ہو جائیں تو اگر واقف یا اس کے ورثاء کو معلوم ہو تو ان کی ملکیت میں لوٹ جائیں گے ورنہ بحکم لقطہ ہیں، کما صرح به فی فتح القدیر (۲۳۸/٦) إن الفتوی علی قول محمد فی آلات المسجد والمراد بآلات المسجد نحو القندیل والحصیر (شامی ۵۴۹/) وهكذا فی البحر (۲۵۲/۵)۔

آمدنی کے یا غیر آمدنی کے اوقاف وملبۂ وقف میں قول مفتی بہ:

فرش اور چٹائی وغیرہ یعنی آلات وقف کے علاوہ وقف کی دوسری تمام چیزوں میں فتوی امام ابو یوسفؒ کی دونوں روایتوں پر مصرح ہے، متقدمین کا فتوی عدم جواز بیع و نقل پر ہے، یعنی ان لوگوں کے نزدیک وقف کے سامان کو فروخت کرنا یا بغیر فروخت کئے اس سامان کو ضرورت نہ ہونے کے وقت دوسرے وقف میں صرف کرنا جائز نہیں۔

(عند الثانی) لا يجوز نقله و نقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا، وهو الفتوى حاوی القدسی وأكثر المشائخ عليه مجتبى وهوا لأوجه فتح اھ (شامی ۵۴۸/)

اور متاخرین نے امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت پر فتوی دیا ہے یعنی جب وقف ویران اور منہدم ہو جائے اور لوگوں کو اس کی ضرورت نہ رہے تو اس کے سامان کو یا اس کی قیمت کو قریبی جہت کے دوسرے وقف میں صرف کر دیا جائے گا۔

ولو خرب المسجد وما حوله وتفرق الناس عنه لا يعود إلى ملك الواقف عند أبي يوسف فيباع نقضه بإذن القاضي ويصرف ثمنه إلى المساجد (شامی ۵۴۹/) وفی الدر: فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر عليه تفريع إلى قولهما، هذا التفريع إنما يظهر على ما ذكره الشارح من الرواية الثانية عن أبي يوسف وقدمنا أنه جزم بها في الإسعاف (درمختار مع الرد ۵۴۹/)۔

نوٹ: لیکن حضرات متاخرین مسجد کے سلسلہ میں امام ابو یوسفؒ کی روایت اولی کو ترجیح دیتے ہیں۔

حاصل: مسجد اور اسی طرح دوسری موقوفہ عمارتوں کے ملبے یعنی اینٹ، پتھر، کڑی وغیرہ کا حکم یہ ہے کہ اگر اسی موقوفہ کو تعمیر کرنا ممکن ہو تو اس کی تعمیر میں ان کو یا ان کی قیمتوں کو صرف کر دیا جائے گا، اور اگر اس وقف کی تعمیر ممکن نہ ہو تو اسی جہت کے کسی دوسرے قریبی وقف میں وہ اشیاء اگر قابل استعمال ہوں ورنہ ان کی قیمتوں کو لگا دیا جائے گا۔ دوسری جہت کے اوقاف میں صرف کرنا جائز نہیں۔

سئل شيخ الإسلام عن أهل قرية رحلوا أو تداعى مسجدها إلى الخراب وبعض المتغلبة يستولون على خشبه و ينقلونه إلى دورهم، هل لواحد لأهل المحلة أن يبيع الخشب بأمر القاضي ويمسک الثمن ليصرفه إلى بعض المساجد أو إلى هذا المسجد؟ قال: نعم، وحكى أنه وقع مثله في زمن سيدنا الإمام الأجل في رباط في بعض الطرق خرب ولا ينتفع المارة به، وله أوقاف عامرة فسئل هل يجوز نقلها إلى رباط آخر ينتفع الناس به، قال: نعم، لأن الواقف فرضه انتفاع المارة ويحصل ذلک بالثاني (شامی ۵۵۰/۶)

(۳) تیسری قسم یعنی جب موقوفہ اشیاء ایسی ہو جائیں کہ ان سے ان پر ہونے والا خرچ بھی حاصل نہ ہو سکے، چاہے وہ جائداد ہو یا دیگر اوقاف مستغلہ، انکا حکم دوسری قسم کا حکم ہے کہ یہ انتفاع سے بالکلیہ خارج ہیں، لہذا اس کی بیع واستبدال جائز ہے۔

أو لا يفي بمؤنته فهو جائز على الا صح (شامی ۵۸۴/۶)

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ شئ موقوفہ سے انتفاع ہو رہا ہو لیکن بیع واستبدال کی صورت میں نفع زائد ہو یعنی بدل انفع ہو، اس کے حکم میں حضرات علماء کے دو قول ہیں:

۱۔ استبدال کی صورت میں اگر نفع زیادہ ہو تو بیع واستبدال جائز ہے۔

الرابعة: أن يرغب انسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن صقعا فيجوز على قول أبي يوسف و عليه الفتوى الخ (شامی ۳۸۹/۳)۔

۲۔ اگر شئ موقوفہ سے انتفاع ہو رہا ہو تو اس کی بیع واستبدال جائز نہیں اگر چہ بدلنے میں نفع زائد ہو۔

والعمل على قول أبي يوسف معارض بما قاله صدر الشريعة نحن لا نفتي به وقد شاهدنا في الاستبدال مالا يعد و يحصى فإن ظلمة القضاة جعلوه حيلة لإبطال أوقاف المسلمين الخ (شامی ۳۸۹/۳)

ترجیح:

علامہ شامیؒ نے قول ثانی کو راجح قرار دیا ہے کیونکہ بیع واستبدال اگر شرط واقف کی بنا پر نہ ہو تو بغیر ضرورت کے جائز نہیں اس بنا پر کہ وقف میں اصل اشیاء موقوفہ کو علی حالہ باقی رکھنا ہے اصل کے خلاف بغیر ضرورت کے نہ کیا جائے گا اور جب انتفاع بالکل ختم ہو جائے تو مجبوراً وضرورتاً بیع جائز ہے، اور جب نفع بالکل ختم نہ ہو بلکہ انتفاع ہو رہا ہو

اور بدلنے میں نفع زائد ہوتو اس صورت میں بیع واستبدال صرف نفع کو زائد کرنے کے لئے مقصد وقف کے بالکل خلاف ہے، لہٰذا بیع ناجائز ہوگی۔

قال العلامة البيرى بعد نقله أقول وفى فتح القدير والحاصل أن الاستبدال إما عن شرط الاستبدال أولا عن شرطه فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم فينبغى أن لا يختلف فيه وإن كان لا لذلك بل اتفق انه أمكن أن يؤخذ بثمنه ما هو خير منه مع كونه منتفعابه فينبغى أن لا يجوز لان الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة . ولأنه لا موجب لتجويزه لأن الموجب فى الأول الشرط وفى الثانى الضرورة. ولاضرورة فى هذا إذ لا تجب الزيادة بل نبقيه كما كان الخ، أقول ما قاله هذا المحقق هو الحق والصواب (شامی۳/۳۸۹)

(۵) پانچویں قسم وہ اوقاف جن سے آمدنی جاری ہو اور واقف نے بدلنے کی شرط نہ لگائی ہو اور نہ ہی استبدال میں نفع زیادہ ہوتو ایسے اوقاف کی بیع باطل ہے۔ بیع کے بعد مشتری اگر اس سے نفع اٹھائے اور پھر بیع کو لوگ ختم کردیں اور مشتری کو اس کا ثمن واپس کردیں تو ایسی صورت میں جتنے دن مشتری نے اس وقف سے فائدہ حاصل کیا ہے اتنے دن کی اجرت مثل لازم ہوگی۔

وإذاصح الوقف لم يجز بيعه ولا تمليكه (ہدایہ/۶۴۰)۔

اگرچہ وہ اوقاف آمدنی حاصل کرنے کے نہ ہوں مثلاً مسجد ہو یا مدرسہ، کما صرح۔

و دخل مالو كان الوقف مسجداً أو مدرسة سكن فيه فتجب فيه أجرة المثل (شامی ۶۱۵/)

بطلان بیع وقف سے انتفاع کا حکم:

پانچویں قسم جس کا بیان سطور بالا میں ہوا اس سے انتفاع بیع کے باطل ہونے کی وجہ سے حرام ہے اور بیع کو ختم کردینا واجب ہے، اگر بیع کو فوراً ختم نہ کیا اور وقف سے نفع اٹھاتا رہا تو جب لوگ بیع کو ختم کرکے مشتری کا پیسہ واپس کریں گے تو جتنے دن فائدہ حاصل کیا ہے اتنے دن کی اجرت مثل لازم ہوگی۔

كما فى الشامى حتى لو باع المتولى دار الوقف فسكنها المشترى ثم أبطل القاضى البيع كان على المشترى أجرة المثل (فتح) وبه أفتى الرملى وغيره كما قدمناه وما فى الاسماعيلية من الإفتاء بخلافه تبعا للقنية فهو ضعيف كما صرح به فى البحر (شامی۶/۶۱۵)

خلاصہ:

بیع واستبدال کی سب پانچ صورتیں بنتی ہیں: (۱) واقف نے بدلنے کی شرط لگائی ہو، (۲) وقف سے انتفاع بالکل ختم ہوجائے خواہ وقف کی آمدنی صرف اتنی ہو جس سے وقف کا اپنا ذاتی خرچ بھی پورا نہ ہوسکے، (۳) کسی ایسے غاصب نے غصب کرلیا جس سے واپس لینا ناممکن ہو اور غاصب اس کا عوض دینے پر راضی ہو، (۴) وقف سے انتفاع

جاری ہو لیکن بیع واستبدال کی صورت میں واقف کی آمدنی زیادہ ہو جائے اور بدل مبدل عمدہ وانفع ہو، (۵) وقف سے انتفاع جاری ہو اور بدلنے کی صورت میں کوئی نفع بھی نہ ہو۔

حکم:

مذکورہ صورتوں میں سے تین صورتوں میں مفتی بہ قول کے مطابق بیع واستبدال ذکر کردہ شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ اور چوتھی صورت میں حضرات علماء کا اختلاف ہے۔ بہت سے علماء نے حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق بیع کو جائز کہا ہے اور اسی کو قول مفتی بہ بھی بتلایا ہے، اور بہت سے علماء نے بیع ناجائز وحرام کہا ہے، علامہ شامیؒ نے استدراک قائم کر کے صاحب فتح کے قول کے ذریعہ عدم جواز کو ترجیح دیا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں اگر بیع و استبدال کو جائز کہا جائے تو اس کے ذریعہ ابطال اوقاف کا دروازہ کھلے گا، نیز یہ استبدال بلاضرورت ہے کیونکہ اوقاف کا مقصود آمدنی کا بڑھانا نہیں بلکہ ان کو حالت سابقہ پر باقی رکھنا ہے تو خلاف مقصود کے ذریعہ بلاضرورت اس کے ضیاع کا اندیشہ کیوں پیدا کیا جائے، لہذا راجح عدم جواز ہے۔ پانچوں قسم کی بیع واستبدال بالاتفاق باطل ہے۔

نوٹ: بیع کے جواز وعدم جواز کا مدار صرف دو چیزوں پر ہے: ۱۔ شرط واقف، ۲۔ ضرورت، ان دونوں میں سے کوئی ایک پائی جائے تو بیع واستبدال جائز ہے ورنہ ناجائز ہے۔

إلا فی أربع الأولی لو شرطه الواقف، الثانية إذا غصبه غاصب وأجرى عليه الماء حتى صار بحرا فيضمن القيمة ويشترى المتولى بها أرضا بدلا، الثالثة أن يجحده الغاصب ولا بينة اى وأراد دفع القيمة فللمتولى أخذها يشترى بها بدلا، الرابعة أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن صقعا فيجوز على قول أبى يوسف و عليه الفتوى كما فى فتاوى قارى الهداية، قال صاحب النهر فى كتابه إجابة السائل قول قارى الهداية والعمل على قول أبى يوسف معارض، فما قال صدر الشريعة: نحن لا نفتى به وقد شاهدنا فى الاستبدال مالا يعد و يحصى فإن ظلمة القضاة جعلوه حيلة لإبطال أوقاف المسلمين وعلى تقديره فقد قال فى الإسعاف: المراد بالقاضى هو قاضى الجنة المفسر بذى العلم والعمل ولعمرى إن هذا أعز من الكبريت الأحمر وما أراه إلا لفظا يذكر فالأقوى فيه السدّ خوفا من مجاوزة الحد والله سائل كل إنسان .

وقف کے بدل کے احکام:

بدل کی سب پانچ صورتیں بنتی ہیں کیونکہ جس کو بدلا جائے گا دو حال سے خالی نہیں: (۱) یا تو وہ وقف کا ملبہ یعنی انقاض وقف ہوگا (۲) یا تو اوقاف ہوں گے، اگر اوقاف ہوں تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں: (۱) یا تو آمدنی کے لئے اوقاف ہوں گے (۲) یا تو آمدنی کے لئے نہ ہوں گے۔ پھر یہ بھی دو حال سے خالی نہیں: (۱) اصل وقف کو قائم کرنے کی ضرورت ہوگی (۲) یا نہ ہوگی۔

(۱) انقاض: اس کا حکم یہ ہے کہ اگر ان کے اوقاف موجود ہوں تو ان کو اگر قابل استعمال ہیں ورنہ اس کی

قیمت کو ان کے اوقاف میں صرف کیا جائے گا۔

فإن احتاج الوقف إلى عود النقض أعاده الحصول المقصود به وان استغنى عنه أمسكه إلى أن يحتاج إلى عمارته (ولا يجوز) وان تعذر إعادة عينه الى موضعه بيع و صرف ثمنه إلى المرمة صرفا للبدل إلى مصرف المبدل. ملخصا (بحرالرائق رص ۲۲۰)

غیرآمدنی کے اوقاف:

(۲) غیرآمدنی کے جس وقف کو بدلنا ضروری ہواس کا حکم یہ ہے کہ اس کے بدلے میں اسی نوع کا دوسرا وقف قرب وحسن مکانی کی رعایت کرتے ہوئے قائم کیا جائے جو بعینہ پہلے والے وقف کے درجہ میں وقف ہوگا۔

وفي الخانية الصحيح قول أبي يوسف لأنه شرط لا يبطل حكم الوقف لأن الوقف يحتمل الانتقال من أرض إلى أرض أخرى ويكون الثاني قائما مقام الأولى الخ (بحرالرائق ر۲۲۱)

(۳) غیرآمدنی کے جس وقف کو بدلنے اور فروخت کرنے کے علاوہ کوئی صورت نہ ہواور اس کے بدلے دوسرے وقف کا قیام عدم ضرورت یا کسی اور وجہ سے متعذر ہوتو اس کا حکم یہ ہے کہ اسی جہت کے دوسرے اوقاف میں اس کی قیمت اور بدل کو استعمال کیا جائے۔

رباط بعيد و استغنى عنه المارة و بجنبه رباط آخر، قال السيد الإمام أبو الشجاع تصرف غلته إلى الرباط الثاني كالمسجد إذا خرب واستغنى عنه أهل القرية فرفع ذلك إلى القاضي فباع الخشب وصرف الثمن إلى مسجد آخر جاز (شامی ر۵۵۰)۔

آمدنی کے اوقاف:

(۴) آمدنی کے جس وقف کو بدلنے اور بیع کرنے کے علاوہ اور کوئی صورت نہ ہوتو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے بدلے یا اس کی قیمت کے بدلے ایسا وقف حاصل کیا جائے جو پہلے وقف سے انفع یا کم سے کم اس کے مساوی ہو، اور اس کی آمدنی کو موقوف علیہم پر اگر موجود ہوں ورنہ اسی نوع کے دوسرے اوقاف میں استعمال کیا جائے۔

وإذا كانت موقوفة الاستغلال فالظاهر عدم اشتراط اتحاد الجنس على المنظور فيها كثرة الريع و قلة المرمة و قابلية البقاء. شرط آخر وهو اتحاد المحلة أو كون الثانية أحسن (منحۃ الخالق ر۲۲۳) لو اشترى ببدل الوقف فإنه يصير وقفا كالاولى على شروطه وإن لم يذكر شيئاً (شامی ر۶۲۷) في الخلاصة قال المسجد إذا خرب أو الحوض إذا خرب ولم يحتج إليه لتفرق الناس عنه صرفت أوقافه في مسجد آخر أو حوض آخر (شامی ر۶۲۶)

(۵) آمدنی کے جس وقف کو بدلنا لازم ہواور اسی جیسے دوسرے وقف کا قیام ناممکن ہوتو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا بدل اور اس کی قیمت موقوف علیہم ورنہ اسی جیسے دوسرے اوقاف میں استعمال کیا جائے۔

ونقل في الذخيرة عن شمس الائمة الحلواني انه سئل عن مسجد أو حوض خرب

ولا يحتاج إليه لتفرق الناس عنه هل للقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد أو حوض آخر فقال نعم و مثله في البحر عن القنية (شامی/۵۵۰)۔

اقسام اوقاف عامرہ: آباد اوقاف کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وقف حصول آمدنی کے لئے ہوں یا حصول آمدنی کے لئے تو نہ ہوں لیکن ان اوقاف کے لئے آمدنی کے اوقاف ہوں۔

(۲) اوقاف حصول آمدنی کے نہ ہوں اور نہ ہی ان کے لئے آمدنی کے اوقاف ہوں۔

احکام: پہلی قسم کا حکم: جس وقف کے پاس آمدنی ہو خواہ وہ آمدنی اسی وقف سے حاصل ہو یا ان پر موقوفہ اوقاف سے حاصل ہو تو اس سلسلہ میں کچھ تفصیل ہے:

(۱) کہ اگر واقف نے اس وقف کے اخراجات کے لئے آمدنی کا کوئی حصہ متعین نہیں کیا ہے تو آمدنی میں سے پہلے اس وقف کے اخراجات ضرور یہ نکالے جائیں گے اگر ضرورت ہو ورنہ اسکو موقوف علیہم کے اخراجات میں صرف کیا جائے گا۔

۱۔ الثاني عشر لو وقف على المساكين ولم يذكر العمارة يبدأ من الغلة بالعمارة و بما يصلحها وبخراجها و مؤنتها ثم يقسم الباقي على المساكين (۲۱۶/۵)۔

۲۔ فالمراد بالوقف الذي يبدأ من غلته بعمارته العين الموقوفة للغلة والعين الموقوف عليها كالمسجد إذ لا شك أن كلا موقوف عليه الغلة بمعنى أنهما مشروط صرف الغلة إلى عمارتها (تقریرات رافعی/۸۱) (شامی ۵۵۹/۶)۔

(۲) اور اگر واقف نے آمدنی سے اوقاف کے ذاتی اخراجات کے لئے حصہ مقرر کیا ہے یا مقرر نہیں کیا ہے لیکن آمدنی سے اخراجات وقف کی شرط لگائی ہے تو پہلے آمدنی سے اوقاف کے اخراجات کے لئے حصہ متعینہ یا جتنی ضرورت پڑسکتی ہو نکال لیا جائے گا اگر چہ فی الحال کوئی ضرورت نہ ہو کیونکہ آئندہ ضرورت پڑنے کا امکان ہے اور یہ ہو سکتا ہے کہ جب ضرورت ہو اسوقت آمدنی نہ رہے تو اسی وضع کردہ واقف کے ذکر کردہ مصارف میں شرائط واقف کی رعایت کے ساتھ صرف کیا جائے گا۔

لو شرط الواقف تقديم العمارة ثم الفاضل للفقراء أو للمستحقين لزم الناظر امساك قدر العمارة كل سنة وإن لم يحتجه الان لجواز أن يحدث حدث ولا غلة بخلاف ما إذا لم يشترطه فليحفظ الفرق بين الشرط وعدمه (درمختار ۵۲۶،۵۲۵/۶) وكذا في البحر لو اجتمع من الغلة مقدار ما يحتاج الأرض والمسجد إلى العمارة ويمكن العمارة بها و يفضل تصرف الزيادة إلى الفقراء على ما شرط الواقف (بحرالرائق ۲۱۶،۲۱۵/۵)

(۳) اوقاف کا خرچ نکالنے کے بعد اگر موقوف علیہم افراد اور جماعت متعینہ نہ ہوں تو اخراجات ضروریہ

کے بعد سب سے پہلے ان چیزوں پر صرف کیا جائے گا جو تعمیر سے معنوی طور پر زیادہ قریب ہیں یعنی جن کے نہ ہونے کی صورت میں تعطل وقف ہوجاتا ہے تو یہ بھی حقیقت میں عمارت سے ملحق ہیں پھر دوسرے مصالح میں صرف کیا جائے گا، مثلاً مسجد و مدرسہ پر وقف ہو تو اس صورت میں پہلے آمدنی سے اخراجات عمارت نکالے جائیں گے پھر امام و مؤذن اور معلمین مدرسہ کو ان کی کفایت کے بقدر دیا جائے گا، پھر چٹائی، روشنی، و دیگر مصالح وقف میں صرف کیا جائے گا۔

ویبدأ من غلته بعمارته ثم ما هو أقرب لعمارته كإمام مسجد و مدرس مدرسة يعطون بقدر كفايتهم ثم السراج و البساط كذلك الى آخر المصالح (درمختار ۵۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱)

قوله ثم ما هو أقرب لعمارته الخ اى فان انتهت عمارته و فضل من الغلة شئ يبدأ بما هو أقرب للعمارة وهو عمارته المعنوية التى هى قيام شعائره (شامی ۵۶۰) إلى قوله هذا إذا لم يكن معينا يعنى أن الصرف إلى ما هو أقرب إلى العمارة كالإمام ونحوه إنما هو فيما إذا لم يكن الوقف معينا على جماعة معلومين كالمسجد والمدرسة (شامی ۵۶۱/۶)

(۳) اور اگر موقوف علیہم افراد و جماعت متعینہ ہوں تو اس کے اخراجات نکالنے کے بعد آمدنی ان لوگوں پر صرف کردی جائے گی بغیر تقدم و تاخر کی رعایت کے، جیسے وقف علی الاولاد یا وقف علی الفقراء۔

اما لو كان معينا كالدار الموقوفة على الذرية أو الفقراء فانه بعد العمارة يصرف الريع إلى ما عينه الواقف بلا تقديم لأحد على أحد۔ فاغتنم هذا التحرير (شامی ۵۶۱)

اگر واقف نے وقف حصول آمدنی کے لئے کیا لیکن موقوف علیہم اسکو اپنی دوسری ضرورتوں میں استعمال کریں تو جائز ہے۔ ان کے ذمہ اجرت بھی نہیں لازم ہوگی، البتہ اخراجات وقف ان کے ذمہ ہوں گے، اور موقوف علیہم کا آمدنی کے علاوہ دوسری ضرورتوں میں استعمال کرنا جائز ہے۔

فلاعمارة على من له الاستغلال لأنه لا سكنى له فلو سكن هل تلزمه الأجرة الظاهر لا لعدم الفائدة إلا إذا احتيج للعمارة فيأخذها المتولى ليعمر بها (درمختار ۵۷۰، ۵۷۱)

قوله لأنه لا سكنى له قال فى البحر وظاهر كلام المصنف وغيره أن من له الاستغلال لايملك السكنى ومن له السكنى لا يملك الاستغلال إلى قوله قلت ويؤيده ان الخصاف سوى بين المسئلتين لكنه فرق بينهما فى محل آخر بأن من له الاستغلال له السكنى لأن سكناه كسكنى غيره بخلاف العكس لأنه يوجب فيها حقا لغيره ومن له الاستغلال إذا سكن لايوجب حقا لغيره وادعى الشرنبلالى فى رسالته أن الراجح هذا (شامی ۔۶ /۵۷۰، ۵۷۱)

نوٹ: اور اگر رہائش کے لئے وقف کیا تو اسکو حصول آمدنی کے لئے استعمال نہیں کیا جائے گا۔

(۶) اور اگر واقف نے حصول آمدنی کے لئے وقف کیا اور اس کے اخراجات کی شرط موقوف علیہم کے ذمہ رکھا تو یہ شرط کالعدم ہے۔

ولو شرط الواقف غلتها له و مؤنتها عليه صحّا و هل يجبر على عمارتها؟ الظاهر لا (درمختار ۵۷۱/۶، ۵۷۲) وفي الرد قلت علمت أن صحة الشرط غير صحيحة في عبارة التاتارخانية و تعليل الهداية شامل للشرط وغيره فهو دليل على عدم صحته إلى قوله لأن كلام الواقف لا يصلح ملزما له بتعميرها إذ لا ولاية له على المستحق (شامی ۵۷۲/۶)

حاصل یہ ہے کہ اگر وقف سے آمدنی ہو رہی ہو یا اس وقف کے پاس آمدنی کے دوسرے اوقاف ہوں تو اس کے اخراجات اسی کی آمدنی سے پورے کئے جائیں گے اگر چہ واقف نے اخراجات کی ذمہ داری موقوف علیہم کے ذمہ رکھی ہو۔

ابقاء وقف:

واقف نے آمدنی کے اوقاف کو جس عمل میں وقف کیا تھا اسکو اسی طرح باقی رکھا جائے گا، اگر باغات ہیں تو سوکھنے والے پودوں کی جگہ دوسرے نئے پودے لگائے جائیں گے، زراعت کی زمین ہے تو اس کو قابل زراعت رکھنے کی پوری کوشش کی جائے گی، اگر دوکان ومکانات ہیں تو ان کی اصلاح ومرمت وغیرہ، یہ سب اسی وقف کی آمدنی سے اپنی اسی حالت پر باقی رکھے جائیں گے، مکانات میں رنگ وروغن وغیرہ نہیں کرتا تھا تو بغیر موقوف علیہم کی اجازت کے نہیں کئے جائیں گے۔

وقف میں زیادتی: اور اگر اس وقف میں ایسی زیادتی کی ضرورت پڑے جس سے وقف کی آمدنی بڑھ جائے اور وقف کا اپنا خرچ کم ہو جائے جس میں موقوف علیہم کا فائدہ ہو تو ایسی زیادتی جس میں موقوف علیہم کا فائدہ ہو بغیر اجازت کے بھی جائز ہے۔ آمدنی میں اضافہ کرنے والی زیادتی ممنوع نہیں ہے اور نہ ہی اس کے لئے اجازت شرط ہے۔

ولو كان الوقف على معين فالعمارة في ماله بقدر ما يبقى الموقوف على الصفة التي وقفه فإن خرب يبنى كذلك ولا تجوز الزيادة بلا رضاء ولو كان على الفقراء فكذلك وعند البعض تجوز والأول أصح (ہدایہ ملخصا) وبه علم أن عمارة الوقف زيادة على ما في زمن الواقف لا تجوز بلا رضا المستحقين وظاهر قوله بقدر ما يبقى منع البياض والحمرة على الحيطان من مال الوقف إن لم يكن فعله الواقف وإن فعله فلا منع (شامی ۵۶۰)

وفي حاشية الشامية مطبوعة مكتبة زكريا: قوله منع البياض الحمرة الخ قال شيخنا وقد رأيت تقييد ذلك بما إذا لم يورث البياض والحمرة زيادة في الأجرة إن كان كذلك فلا منع ثم قال وهو تقييد حسن ويظهر أن الزيادة في أماكنه كذلك، حاشية الشامية للمحشي الشيخ عادل احمد عبد الموجود والشيخ على محمد مفوض (ص ۵۶۰)

جہت آمدنی کی تبدیلی کا حکم:

موقوفہ زمین میں اگر آمدنی میں اضافہ کرنے کے لئے دوکان یا مکان (ہوٹل) وغیرہ تعمیر کردئے جائیں یا مزروعہ زمین میں باغ لگادئے جائیں تو یہ سب امور انفع للوقف ہونے کی وجہ سے جائز ہیں۔ مثلاً شہر کے اندر خالی زمین وقف کی گئی اگر اس پر دوکان یا کرایہ کے مکانات تعمیر کردئے جائیں، یا مزروعہ زمین ہے جس کی کاشت میں دشواری ہوتی ہے اگر باغ لگادئے جائیں تو دشواری دور ہوجائے گی اور وقف کی آمدنی میں اضافہ بھی ہوجائے گا تو وقف کے فائدہ کے لئے جہت آمدنی کا تبدیل کردینا جائز ہے۔

كما في البحر: وإن أراد قيم الوقف أن يبني في الأرض الموقوفة بيوتا يستغلها بالإجارة لا يكون له ذلك لأن استغلال أرض الوقف يكون بالزرع ولو كانت الأرض متصلة ببيوت المصر يرغب الناس في استيجار بيوتها و تكون غلة ذلك فوق غلة الزرع والنخل كان للقيم أن يبني فيها بيوتا فيواجرها لأن الاستغلال بهذا الوجه يكون أنفع للفقراء (بحرالرائق ۵/۲۱۶)

فاضل آمدنی کا مصرف:

ایک وقف کی فاضل آمدنی کو دوسرے جہت کے وقف میں یا اسی جہت کے وقف میں استعمال کرنے کی سب چار صورتیں بنتی ہیں۔ ان میں سے دو جواز کی ہیں اور دو عدم جواز کی ہیں۔ اگر جہت متحد ہو تو ایک کی فاضل آمدنی دوسرے میں استعمال کرنا جائز ہے۔ اور اگر جہت مختلف ہو تو ایک کی فاضل آمدنی دوسرے میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

(۱) واقف اور جہت وقف دونوں متحد ہوں یعنی ایک ہی شخص نے ایک جہت پر متعدد وقف کئے، ایک وقف ایک مصلحت کے لئے اور دوسرا دوسری مصلحت کے لئے۔ مثلاً زید نے مدرسہ پر دو زمینیں وقف کیں، ایک زمین معلمین کی تنخواہ کے لئے اور دوسری مدرسہ کی عمارت کے لئے۔

إن الوقف و محل الوقف اعني الجهة إن اتحدت بأن كانا وقفا على المسجد، أحدهما إلى العمارة والآخر إلى إمامه أو مؤذنه (بحرالرائق ۵/۲۱۶)

حکم: اس صورت کا حکم یہ ہے کہ اگر ایک مصلحت سے آمدنی بچ جاتی ہے تو اسی جہت کی دوسری مصلحت میں فاضل آمدنی صرف کرنا جائز ہے۔

والإمام والمؤذن لا يستقر لقلة المرسوم للحاكم الدين أن يصرف من فاضل وقف المصالح والعمارة إلى الإمام والمؤذن باستصواب أهل الصلاح من أهل المحلة إن كان الواقف متحدا لان غرض الواقف إحياء وقفه و ذلك يحصل بما قلنا (بحرالرائق ۲۱۶)۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ واقف مختلف ہوں اور جہت وقف متحد ہوں یعنی چند لوگوں نے اپنی اپنی زمینوں کو ایک ہی جہت پر وقف کیا، مثلاً زید و عمرو و بکر نے مسجد یا مدرسہ پر اپنی اپنی زمین وقف کیا۔

حکم: اس صورت کا حکم بھی پہلی صورت کے حکم کی طرح ہے، یعنی ایک کے فاضل آمدنی کو دوسرے میں استعمال کرنا جائز ہے۔

مسجد له أوقاف مختلفة لا بأس للقيم أن يخلط غلتها وإن خرب حانوت فيها لا بأس بعمارته من غلة حانوت آخر اتحد الواقف أو لا (بحرالرائق وحاشیہ بحر ۵/۲۱۷)

(۳) تیسری قسم یہ ہے کہ واقف ایک ہو اور جہت مختلف ہو مثلاً زید نے ایک زمین مسجد کے لئے اور ایک زمین مدرسہ کے لئے وقف کیا، یا مکان کی ایک منزل رہائش کے لئے اور ایک منزل کرایہ کے لئے وقف کیا۔

اتحد الواقف واختلفت الجهة بأن بنى مدرسة و مسجدا وعين لكل وقفا (بحر/۲۱۶)

في الحاشية قال الرملي من اختلاف الجهة ما إذا كان الوقف منزلين أحد هما للسكنى والآخر للاستغلال (حاشیہ بحر/۲۱۶)

حکم: اس صورت کا حکم یہ ہے کہ ایک کی فاضل آمدنی دوسرے پر صرف نہیں کی جائے گی، بلکہ واقف کی شرط و مقصد کی اتباع واجب ہے۔

فلا يصرف أحد هما للآخر وهي واقعة الفتوى، تأمل (حاشیہ بحر/۲۱۶) وفضل من غلة أحدهما لا يبدل شرط الواقف.

(۴) واقف بھی الگ الگ ہوں اور جہت وقف بھی الگ الگ ہو، مثلاً چند لوگوں نے الگ الگ وقف الگ الگ جہت پر کیا، ایک نے مدرسہ پر دوسرے نے مسجد پر تیسرے نے مسافرخانہ پر۔

حکم: اس صورت کا حکم تیسری صورت کے حکم کی طرح ہے۔ ایک کی فاضل آمدنی دوسرے پر صرف کرنا جائز نہیں۔

وكذا إذا اختلف الواقف لا الجهة يتبع شرط الواقف (بحرالرائق/۲۱۷)۔

مذکورہ چاروں صورتوں اور ان کے احکامات سے یہ معلوم ہو گیا کہ ایک کی فاضل آمدنی کو دوسرے پر استعمال کرنا کس وقت جائز اور کس وقت ناجائز ہے۔ اب اس پر ہم تفریعاً چند مسئلہ ذکر کرتے ہیں۔

وقد علم بهذا التقرير اعمال الغلتين إحياء للوقف و رعاية شرط الواقف هذا هو الحاصل من الفتاوى (بحرالرائق/۲۱۷)

تفریع:

(۱) مسئلہ: اگر مسجد کی موقوفہ زمین قابل کاشت نہ رہ جائے اور اس میں مصالح عامہ کے لئے حوض یا تالاب بنادیا جائے تو لوگوں کے لئے اس کے پانی کو استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

أرض وقف على المسجد صارت بحال لا تزرع فجعلها رجل حوضا للعامة لا يجوز

للمسلمين انتفاع بماء ذلک الحوض، قنية (ہندیہ۲/۴۶۴)

(۲) مسئلہ:۔ مسجد کی آمدنی اس کی ضرورت سے زائد ہوتو اس کو فقراء ومساکین پر صرف کرنا جائز نہیں۔

الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لايصرف وإنه صحيح لكن اشترى به مستغلا للمسجد (ہندیہ۲/۴۶۳)

(۳) مسئلہ: وضو کے لئے وقف کئے گئے حوض سے پانی پینا جائز نہیں۔

إذا وقف للوضوء لا يجوز الشرب منه (ہندیہ۲/۴۶۵)

(۴) مسئلہ: مسجد کی آمدنی سے کپڑا خرید کر مساکین وفقراء کو دینا جائز نہیں اور دینے والے کے ذمہ ضمان آئے گا۔

ولو اشترى القيم بغلة المسجد ثوبا و دفع إلى المساكين لا يجوز وعليه ضمان ما نقد من مال الوقف (ہندیہ/۴۶۲)

زائد آمدنی جس کی حفاظت دشوار ہو: اگر کسی مسجد یا مدرسہ کے ایسے اوقاف ہوں جن کی آمدنی مسجد و مدرسہ وغیرہ کے خرچ سے زائد ہو اور آئندہ کے لئے بھی ضرورت محسوس نہ ہورہی ہو تو اس آمدنی کو دوسرے مدرسہ یا مسجد یعنی اسی جہت کے دوسرے اوقاف کی ضرورتوں میں خرچ کیا جائے گا۔

وعند أبي يوسف يباع ذلک ويصرف ثمنه إلى حوائج المسجد فإن استغنى عنه هذا المسجد يحول إلى مسجد آخر (بحرالرائق ۵/۲۵۲)

اور اگر اسی وقف (موقوف علیہ) کو آئندہ ضرورت پڑنے کا اور آمدنی نہ ہونے کا اندیشہ ہوتو بقدر ضرورت اس وقف کے لئے آمدنی کو محفوظ کیا جائے گا۔ الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لا يصرف وانه صحيح لكن يشترى به مستغلا للمسجد (ہندیہ/۴۶۳) تاکہ ضرورت کے وقت کام آئے، اور آمدنی کو محفوظ کرنے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ کوئی زمین اس وقف کے نام سے خرید لی جائے اور ضرورت کے وقت فروخت کرکے اس کی قیمت استعمال کی جائے۔ اما فيما اشتراه المتولي من مستغلات الوقف فانه يجوز بيعه بلا هذا الشرط إلى قوله والمختار أنه لا يكون وقفا فللقيم أن يبيعه متى شاء لمصلحة عرضت (منحۃ الخالق حاشیہ بحر)

وقف مجہول الجہتہ:

کسی زمین یا مکان ودوکان کا وقف ہونا لوگوں میں مشہور ہو کہ یہ چیز وقف کی ہے لیکن جہت وقف کا علم کسی کے پاس نہ ہو کہ یہ چیزیں کس مصرف کے لئے وقف کی گئیں تھیں تو انکا حکم یہ ہے کہ اس زمین کے سابقہ کاغذات اور پہلے کے منتظمین وقف کی فائلیں دیکھ کر معلوم کرنے کی کوشش کریں کہ وقف کس مصرف کے لئے تھا، اگر کسی طرح جہت وقف کا علم نہ ہو سکے تو ایسے اوقاف کی آمدنی کو فقراء پر صرف کیا جائے۔

فی الدر لو انقطع ثبوته فما كان فی دواوین القضاء(قوله انقطع ثبوته الخ) المراد علم أنه وقف بالشهرة ولكن جهلت شرائطه و مصارفه بأن لم يعلم حاله ولا تصرف قوامه السابقين كيف كانوا يعملون و إلى من يصرفونه فحينئذ ينظر إلى ما فی دواوین القضاة فإن لم يوجد فيها لا يعطى أحد ممن يدعى فيه حقا لم يبرهن۔ فان لم يبرهن يصرف للفقراء لأن الوقف فی الأصل لهم وقد علم مجرد كونه وقفا ولم يثبت فيه حق لغيرهم فيصرف إليهم (شامی ۶/۶۶۸)

حکم معلوم الجہۃ ومعدوم المصرف:

اگر وقف کی جہت معلوم ہو اور موقوف علیہم مفقود ہوں یا ان تک آمدنی کا پہونچانا دشوار ہو، مثلاً کسی مدرسہ یا مسجد یا مسافرخانہ کا وقف تھا اور اب وہ سب ختم ہوگئے، یا کسی بستی کے مصالح عامہ پر وقف تھا اور اس بستی کے لوگ معلوم نہیں کہاں گئے، یا ان کی جگہ معلوم تو ہو لیکن ان لوگوں تک پہونچانا دشوار ہو تو اس کا یہ حکم ہے کہ اسی جہت کے مصارف میں صرف کیا جائے، مدرسہ کا وقف دوسرے مدرسہ پر اور مسجد کا دوسری مسجد پر صرف کیا جائے۔ جہت کے معلوم ہوتے ہوئے دوسری جہت پر صرف کرنا جائز نہیں۔

فی رد المحتار حاصله أن المنقول عندنا أن الموقوف عليه إذا خرب يصرف وقفه إلى مجانسه فتصرف أوقاف المسجد إلى مسجد آخر و أوقاف الحوض إلى حوض آخر والا رصاد نظير الوقف (شامی ۶/۶۴۶)

حاصل یہ کہ بقدر ممکن واقف کے مقصد کی رعایت کی جائے گی، اسی لئے اگر موقوف علیہم کو فی الحال یا فی المآل اس فاضل آمدنی کی ضرورت ہو موقوف علیہ کے علاوہ دوسرے پر صرف نہ کیا جائے گا، اور اگر ضرورت نہ ہو تو اسی جہت پر صرف کیا جائے گا، لہذا اگر کسی آبادی کے لوگوں کے لئے وقف تھا تو چونکہ اس وقف کا اصل مقصود فقراء تھے اس لئے فقراء پر صرف کیا جائے گا۔

وقف کی دوسری قسم:

(۱) وہ اوقاف جو آمدنی کے لئے نہ ہوں بلکہ رہائش وغیرہ کے لئے ہوں تو ان کے اخراجات موقوف علیہم کے ذمہ ہوں گے۔

ولو كان الموقوف داراً فعمارته على من له السكنى ولو متعدداً من ماله لا من الغلة اذ الغرم بالغنم (درمختار/۵۶۸، ۵۶۹)

(۲) اور اگر موقوف علیہم فقیر ہوں یا خرچ نہ دیں اس وقت وقف کے اتنے حصے کو کرایہ پر دیدیا جائے گا جس سے وقف کی ضروریات پوری ہوسکیں۔

ولو بنى خانا واحتاج إلى المرمة روى عن محمد أنه يعزل منه بيت أو بيتان وتواجر و ينفق من غلتها عليه (بحر/۳۱۶)

(۳) اور اگر غیر آمدنی کے اوقاف کو موقوف علیہم آمدنی کے لئے استعمال کرنا چاہیں تو جائز نہیں، البتہ آمدنی کے اوقاف کو رہائش وغیرہ کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

من له السكنى لا يملك الاستغلال بلا خلاف واختلف في عكسه. والراجح الجواز كما حرره الشرنبلالي في رسالة (شامی ۶/۵۶۹)

تعمیر و مرمت: اگر موقوف علیہم کے پاس آمدنی ہو، خواہ اسی سے حاصل ہوتی ہو یا اس پر موقوفہ اوقاف سے حاصل ہوتی ہو تو آمدنی کو اگر تعمیر و مرمت کی ضرورت ہو تو اس پر صرف کیا جائے گا، اگر تعمیر ضروری ہے اور تاخیر کی گنجائش نہیں ہے تو سب سے پہلے تعمیر میں استعمال کیا جائے گا، اگر بچے تو ان لوگوں کو دیا جائے گا جن کو نہ دینے میں وقف کا نقصان ہو، اور اگر نہ بچے بلکہ پوری آمدنی تعمیر و مرمت ہی میں ختم ہو جائے تو کسی کو کچھ بھی نہ ملے گا، اور اگر تاخیر کی گنجائش ہے تعمیر میں جو سب سے زیادہ ضروری ہو اس کو مقدم کیا جائے گا بعدہ بقدر کفایت ان لوگوں کو دیا جائے گا جن کو نہ دینے میں وقف کا نقصان ہو، زمانہ تعمیر میں خواہ ضروری ہو یا ضروری نہ ہو بلکہ تاخیر کی گنجائش ہو ان لوگوں کو کچھ نہ ملے گا جن کو نہ دینے میں وقف کا نقصان نہ ہو، ایسے لوگوں پر تعمیر ہر حال میں مقدم رہے گی۔

والحاصل بما تقرر و تحرر انه يبدأ بالتعمير بالضروری حتى لو استغرق جميع الغلة صرفت كلها إليه و لايعطى أحد ولو إماما أو مؤذنا فإن فضل عن التعمير شئ يعطى ما كان أقرب إليه مما في قطعه ضرر بيّن و كذا لو كان التعمير غير ضروری بأن كان لا يؤدی تركه إلى خراب العين ولو أخر الى غلة السنة القابلة فيقدم الأهم فالأهم ثم من لا يقطع يعطى المشروط له إذا كان قدر كفايته وإلا يزاد أو ينقص وان لم يكن في قطعه ضرر بيّن قدمت العمارة ليه و إن أمكن تاخيرها إلى غلة العام القابل كماهو مقتضى إطلاق المتون ولا يعطى شئ أصلا (شامی ۶/۵۶۵)

آمدنی نہ ہو تعمیر کی ضرورت ہو:

اگر اوقاف کے پاس آمدنی نہ ہو خواہ اس وجہ سے کہ وہ آمدنی کے اوقاف نہ ہوں اور موقوف علیہم تعمیر و مرمت کا خرچ نہ دیں اپنے فقر کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے، یا وہ آمدنی کے اوقاف ہوں یا ان کی آمدنی کے لئے دوسرے اوقاف ہوں لیکن آمدنی حاصل نہ ہو، یا آمدنی تو ہو لیکن تعمیر و مرمت اس آمدنی سے نہ ہو سکے، تو ایسے اوقاف کا حکم یہ ہے کہ ان اوقاف کو اتنے دن کے لئے کرایہ پر دیدیا جائے گا جتنے دن کی آمدنی سے تعمیر وغیرہ ہو جائے۔ اور اگر کرایہ پر نہ اٹھے یعنی وہ ایسا ہو کہ لوگ اسکو کرایہ پر نہیں لیتے ہیں یا ایسی جگہ ہو جس کی وجہ سے کرایہ نہ ملے تو قرض لے کر تعمیر کی جائے، اور اگر قرض نہ ملے اور نہ ہی کرایہ حاصل ہو تو بعض کو فروخت کر کے بقیہ وقف کو تعمیر کیا جائے، چونکہ اول اجارہ ہے پھر قرض ہے، پھر بیع ہے، اس لئے پہلے اجارۂ وقف بعدہ استقراض للوقف اور پھر بیع وقف کو ذکر کیا جائے گا۔

احکام اجارۃ:

جب اوقاف کی تعمیر ومرمت کے لئے اتنی آمدنی نہ ہوجس سے وقف کی تعمیر ومرمت کی جائے تو ایسی صورت میں اوقاف کو اتنی مدت کے لئے جس کے کرایہ سے وقف کی تعمیر ومرمت ہوسکے کرایہ پر دینا جائز ہے، کسی خاص مدت کی تعیین ایسی صورت میں نہیں ہے، البتہ کرایہ پر دینے میں ایسا طریقہ اختیار کیا جائے جس سے وقف ضائع نہ ہو اور مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد کرایہ دار کو الگ کرنے کا اختیار باقی رہے۔

وفي فتاوی قاری الهداية : إذا لم تحصل عمارة الوقف إلا بذلک يرفع الأمر للحاكم ليؤجره اكثر اى إذا احتيج إلى عمارته من أجرته يؤجره الحاكم مدة طويلة بقدر مايعمر به (شامی ۲۰۶/)

چونکہ اوقاف کے اجارہ کی مدت فقہاء متقدمین نے متعین نہیں کی تھی لیکن بعد کے فقہاء نے وقف کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے مدت اجارہ کو متعین کردیا ہے۔ زراعت کی زمین کے لئے تین سال کی مدت اجارہ اور مکانوں وغیرہ کے لئے ایک سال مدت اجارہ متعین کی گئی ہے، لیکن جب مصلحت کا تقاضا ہو تو ایسی صورت میں کمی بیشی بھی کی جائے گی اور تجدید مدت کی علت وقف کو ضیاع سے بچانا ہے، لہذا اگر بغیر تجدید کے دوسری صورت سے یہ مقصد حاصل ہوجائے تو تجدید لازم نہ ہوگی۔

إن المختار أنه لا يجوز في الدور أكثر من سنة إلا إذاكانت المصلحة في الجواز وفي الضياع يجوز إلى ثلاث سنين إلا إذا كانت المصلحة في عدم الجواز وهذا أمر يختلف باختلاف الزمان والمواضع الخ، وأشار الشارح إلى أنه لا يخالف مافي المتن لأن أصل عدول المتاخرين عن قول المتقدمين بعدم التوقيت إلى التوقيت إنما هو بسبب الخوف على الوقف فإذا كانت المصلحة الزيادة أو النقص اتبعت وهو توفيق حسن (شامی ۲۰۶/۶)

اجرت متقدمہ: جس چیز کو کرایہ پر دے کر کرایہ پیشگی وصول کیا جائے اس کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ کرایہ پر دی جانے والی چیز موجود ہو اور کرایہ وصول کر لینے کے بعد شئی مستاجرہ کرایہ دار کے سپرد کرنے کی شرط ہو۔

۲۔ شئی مستاجرہ موجود ہو اور آئندہ کسی تاریخ معینہ پر سپرد کرنے کا معاملہ ہو اور اجرت کو پیشگی ادا کرنا شرط ہو۔

۳۔ شئی مستاجرہ موجود نہ ہو اور اجرت پیشگی وصول کر کے آئندہ کسی تاریخ میں سپرد کرنے کی شرط ہو۔

احکام: پہلی صورت کا حکم یہ ہے کہ پیشگی اجرت وصول کر کے شئی مستاجرہ کو سپرد کردینا جائز ہے، اور یہ عقد اجارہ لازم ودرست ہے۔

أما إذا شرط في تعجيلها ملكت بالشرط وجب تعجيلها الخ (بدائع ۲۰۲/۴)

دوسری صورت یعنی اجرت پیشگی وصول کرنا اورشئی مستاجرہ کوآئندہ کسی تاریخ میں سپرد کرنے کی شرط لگانا، اسکو اصطلاح فقہ میں اجارۃ مضافہ کہتے ہیں، اور اس کے حکم میں حضرات علماء کا اختلاف ہے، بعض علماء فرماتے ہیں کہ اجارہ مضافہ لازم ہوجاتا ہے، اور پیشگی اجرت کا وصول کرنا اور اس کی شرط لگانا درست ہے، وصول کرنے کے بعد اجرت کا مالک ہوجائے گا۔ اور بعض علماء یہ فرماتے ہیں کہ یہ اجارہ لازم نہ ہوگا، لہذا وصول کردہ اجرت بحکم قرض ہوگی، اجارہ کے لازم نہ ہونیکی وجہ سے جانبین کو عقد اجارہ کے ختم کرنے کا اختیار ہوگا۔ اقوال مذکورہ میں سے دونوں اقوال کی تصحیح حضرات علماء نے فرمائی ہے لیکن اول کو صحیح اور ثانی کو اصح کہا ہے اور یہی قول مفتی بہ بھی ہے، اور ضرورت کے وقت قول صحیح یعنی لزوم عقد پر فتوی کی گنجائش ہے۔

كما ذكر في الشامية مطلب في لزوم الاجارة المضافة تصحيحان. وقال: قال قاضي خان وذكر شمس الائمة السرخسي إن الاجارة المضافة تكون لازمة في إحدى الروايتين وهو الصحيح...ويؤخذ برواية الملك هنا للحاجة. قلت وقد ذكر الشارح في أواخر كتاب الإجارة أن رواية عدم اللزوم تأيدت بأن عليها الفتوى اى فتكون أصح التصحيحين لأن لفظ الفتوى في التصحيح أقوى. لكن أنت خبير بأن رواية عدم اللزوم هنا لاتنفع لأنه يثبت للمستاجر الفسخ فيرجع بماعجله من الأجرة وان قلنا انها تملك بالتعجيل فينبغي هنا ترجيح رواية اللزوم للحاجة نظير ماقاله قاضي خان في رواية الملك (شامی ۶/ ۶۷)

تیسری صورت یعنی شئی مستاجرہ موجود نہ ہو اور عقد اجارہ کے ذریعہ پیشگی اجرت وصول کرلی جائے اور شئی مستاجرہ کو آئندہ کسی تاریخ تک تعمیر وغیرہ کرکے سپرد کرنے کا معاملہ ہو یعنی غیر موجود کا عقد اجارہ۔ اس کے حکم کی صراحت نظر سے نہیں گذری، البتہ اصول سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ غیر موجود کا عقد اجارہ منعقد نہ ہوگا۔ اور وہ کالعدم ہوگا، اجرت بحکم قرض ہوگی اور مؤجر کو دوسرے سے عقد اجارہ کرنے کا اختیار رہے گا۔ دلیل یہ ہے کہ اجارہ میں معقود علیہ منفعت ہوتی ہے لیکن اس کی جگہ پر اس کے سبب یعنی شئی مستاجرہ کو رکھ کر معاملہ درست ہوجاتا ہے، لہذا جب معقود علیہ نہ ہوگا تو عقد اجارہ کس پر منعقد ہوگا۔

اور صاحب بدائع عقد اجارہ ہوجانے کے بعد معقود علیہ کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں عقد اجارہ کے بقاء اور عدم بقاء پر گفتگو کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ جو چیز یقین سے ثابت ہو تو اس کی بقاء کے لئے انتفاع کا وہم بھی کافی ہے، اور جو چیز یقین سے ثابت نہ ہو تو اس کے ثبوت کے لئے وہم کافی نہیں بلکہ یقین کی ضرورت ہے، لہذا جب معقود علیہ موجود نہ ہو تو صرف وجود کے وہم سے عقد اجارہ کیسے منعقد ہوگا۔

والأصل فيه أن العقد المنعقد بيقين يبقى لتوهم الفائدة لأن الثابت بيقين لا يزال بالشك كما أن غير الثابت بيقين لا يثبت بالشك (بدائع ۴/ ۱۹۶)

اجارۃ البعض لحفظ الکل: پورے وقف کی حفاظت کے لئے بعض حصہ کو کرایہ پر دینا، مثلاً پورے قبرستان کی حفاظت کے

لئے اس کے بعض حصہ پر دوکان تعمیر کروی جائے، تو ایسا کرنا جائز ہے۔

الثالث عشرة لو بنى حانا واحتاج إلى المرمة روى عن محمد انه يعزل منه بيت أو بيتان فتواجر و ينفق من غلته عليه (بحر/۲۱۶)

بعض علماء نے وقف کو ظالم کی دست درازی سے بچانے کے لئے اس کی بیع اور اس کے ثمن کو اس کی مثل میں صرف کرنے کا فتوی دیا، لیکن چونکہ اس فتوی سے ضیاع وقف کا اندیشہ تھا اس لئے اسکو فتوی کے لئے اختیار نہیں کیا گیا۔

کما فی البحر: وفی الفتاوی قیم وقف خاف من السلطان أو من وارث يغلب على أرض وقف يبيعها و يتصدق بثمنها و كذا كل قيم إذا خاف شيئاً من ذلک له أن يبيعه ويتصدق بثمنها. قال الصدر الشهيد والفتوى على أنه لا يبيع الخ (بحر/۵/۲۱۷)۔

جب وقف کو ظالم سے بچانے کے لئے بیع کی اجازت تھی تو اجارۂ بعض حکم شرع کے عین مطابق ہے اور شامی وغیرہ میں بھی اجارہ کی اجازت مصرح ہے۔

آمدنی کا حکم: جب وقف کے بعض حصہ پر بغرض حفاظت دوکان تعمیر کردی جائے تو دوکان سے حاصل ہونے والی آمدنی کا حکم یہ ہے کہ اس وقف کو جتنی ضرورت ہو اتنا تو اس کی ضرورت میں صرف کیا جائے۔ اور جو باقی بچے اس کے مثل دوسرے اوقاف میں صرف کیا جائے۔

یصرف ثمنه إلى حوائج المسجد فإن استغنى عنه هذا المسجد يحول إلى مسجد آخر (بحر/۵/۲۵۲)

قبرستان کی دوکان کی آمدنی:

قبرستان کی حفاظت کی غرض سے جب دوکان تعمیر کی جائے تو اس کی آمدنی کا بھی مصرف وہی ہوگا جو چند صفحہ پہلے گذرا، یعنی جتنی ضرورت ہو اس قبرستان میں صرف کی جائے اور بقیہ کو دوسری قبرستانوں کی حفاظت میں خرچ کیا جائے یہی اولی واحوط ہے۔

رفاہی کاموں میں استعمال:

قبرستان کی زمین پر تعمیر شدہ دوکانوں کی فاضل آمدنی کا محتاط مصرف تو دوسرے مقابر کی حفاظت ہے، البتہ علامہ عینیؒ کی قبرستان کے بارے میں ذکر کردہ علت سے معلوم ہوتا ہے کہ دوسرے رفاہی دینی کاموں میں استعمال کرنا جائز ہے، مثلاً مسجد کی ضروریات میں یا دینی مدارس وغیرہ میں۔

قال الحافظ العینیؒ: فان قلت هل يجوز أن تبنى المساجد على قبور المسلمين قلت قال ابن القاسمؒ لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى قوم عليها مسجدا لم أر بذلک بأسا و ذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا

درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين الخ (عمدۃ القاری ۴/۱۷۹)۔

وقف کے لئے قرض: وقف کی ضرورتوں کے لئے قرض لینا جائز ہے۔

شرائط: دوشرطوں کے ساتھ۔ (۱) قاضی (اوقاف کے منتظمین مسلم دیانتدار) کی اجازت ہو، (۲) وقف کو کرایہ پر دے کر اس سے کرایہ حاصل کرنا اور اس کی اجرت کو ضرورتوں میں استعمال کرنا بہت دشوار ہو۔

لا تجوز الاستدانة على الوقف إلا إذا احتيج إليها لمصلحة الوقف كتعمير و شراء بذر فيجوز بشرطين. الأول إذن القاضي . والثاني أن لا تيسر إجارة العين والصرف من أجرتها (درمختار ۶/ ۶۵۷)

قرض کی شکلیں اور ان کا حکم:

(۱) وقف کے پاس آمدنی ہو اور متولی اپنے پاس سے وقف کی ضرورتوں میں صرف کردے بغیر منتظم وقف کی اجازت کے، تو اس کا حکم یہ ہے کہ متولی اپنی خرچ کردہ رقم خود سے لے سکتا ہے دیانۃ، البتہ اگر منتظمین سے مطالبہ کرے گا تو گواہوں کے قیام کے بغیر نہ ملے گی۔

إن الناظر إذا أنفق من مال نفسه على عمارة الوقف ليرجع في غلته له الرجوع ديانة لكن لوادعى ذلك لايقبل منه بل لا بد أن يشهد أنه أنفق (شامی ۶/ ۶۵۸)

(۲) وقف میں ٹھیکہ پر تعمیر کروانا۔ مثلاً وقف کے پاس آمدنی نہ ہو اور وقف کو تعمیر کی ضرورت ہو تو متولی یا منتظمین وقف کسی بلڈر سے یہ معاملہ کرلیں کہ اس زمین پر تعمیر کردو، اس کے عوض میں تم کو اتنی رقم ملے گی۔ یا جو مصارف آئیں گے وہ وقف دے گا اور بطور اجرت کے اتنی رقم مزید ملے گی، یا تعمیر ہوجانے کے بعد اس کا اتنا حصہ آپ کو بطور ملک کے ملے گا، یعنی آپ اتنے حصہ کے مالک ہوں گے۔

حکم: مذکورہ صورتوں میں تعمیر پر آنے والے مصارف کے بقدر بلڈر کا وقف مقروض ہوگا اور جتنا خرچ آیا ہے وقف کے ذمہ قرض ہوگا، یا متعینہ رقم قرض ہوگی۔

اور معاملہ میں تعمیر کے بعد بعض حصۂ وقف کے اجارہ یا بیع کی شرط لگانا شرط فاسد ہوگی جو قرض میں باطل ہوجاتی ہے، لہذا بیع واجارہ کی شرط غیر معتبر ہوگی۔ اور شرط مذکور کی بنا پر بلڈر کو اجارہ یا بیع کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا اور مطالبہ ناجائز وحرام ہوگا۔ ''كل قرض جر نفعا فهو ربا'' (الحدیث) بعض حصہ کو بیع کی شرط کیساتھ بلڈر سے معاملہ کرنا ناجائز وحرام ہے کیونکہ اس میں بیع وقف ہے جو ناجائز ہے، اور اگر صرف عمارت کی بیع مانی جائے کہ جب تک اس حصہ کی عمارت موجود رہے گی بلڈر کو اس میں ہر طرح کے تصرفات کا حق ہوگا تو اجرت قفیز طحان کی قبیل سے ہوگی۔

دفع أرضه ليغرس شجرا على أن تكون الأرض والشجر بينهما نصفين لم يجز والشجر لرب الأرض وعليه قيمة الشجر (ہندیہ/۴۴۵)

بیع البعض لحفظ الکل: وقف کے بعض حصہ کو یا کسی وقف پر موقوفہ وقف کو پورے وقف کی حفاظت کے لئے فروخت کرنا جائز ہے۔ یعنی کوئی وقف منہدم ہونے کے قریب ہو یا منہدم ہوگیا ہو یا معطل ہوگیا ہو اور اس کی تعمیر اور اس کی حفاظت کا کوئی طریقہ نہ ہو سوائے بعض حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے تعمیر و تحفظ کیا جائے، نہ اجارہ پر اٹھ سکے نہ قرض مل سکے تو بقدر ضرورت وقف کو فروخت کرنا جائز ہے۔

فی الخیریة إن أمکن عمارة المسجد بغلتها شیئاً فشیئاً ولا یخشی انهدام المسجد یجب عمارته منها وان لم یمکن تباع و یعمر المسجد من ثمنها قال فی التتارخانیة نقلا عن فتاوی النسفی سئل عن أهل محلة باعوا وقف المسجد لأجل العمارة قال یجوز بأمر القاضی وغیره . هو موافق للقاعدة المشهورة إذ اجتمع ضرران قدم أخفهما ولا نعلم أحدا من علمائنا خالف فی هذه المسئلة لاسیما الواقف لهما متحدان (فتاوی خیریہ/۱۲۹، حاشیہ البحر منحۃ الخالق ۲۲۰/۵)

بیع البعض لمصالح الوقف: وقف کے بعض حصہ کو، موقوفہ جائداد وغیرہ کو وقف کی مصلحت یعنی توسیع، آمدنی میں اضافہ وغیرہ کے لئے فروخت کرنا جائز نہیں۔

قال الرملی أقول قال فی البزازیة بیع عقار المسجد لمصلحته لا یجوز (منحۃ الخالق ۲۲۱/۵)

معطلہ مقبرہ: وہ قبرستان جو آبادی کے اندر آگئے ہیں اور ان پر دفن کا سلسلہ موقوف ہو خواہ حکومت کے پابندی لگانے کی وجہ سے یا کسی اور وجہ سے، جب قبرستان میں دفن کا سلسلہ بالکل ختم ہو جائے تو اس کا حکم انقطاع انتفاع بالکلیہ کا حکم ہے، یعنی حضرت امام ابو یوسفؒ کے مفتی بہ قول کے مطابق اس کے بدلہ دوسرا قبرستان قائم کر دیا جائے۔

وعن الثانی ینقل إلی مسجد آخر باذن القاضی و مثله حشیش المسجد و کذا الرباط إلی أقرب مسجد أو رباط الخ (درمختار ۵۴۹/۶)

اور اگر اس کا بدلنا متعذر ہو تو اس قبرستان میں مسجد و مدرسہ اور دینی تعلیمی و تبلیغی مرکز قائم کر دئے جائیں۔ البتہ تمام قبروں کو برابر کر دیا جائے اور ان کو کھودا نہ جائے، اور بنیاد کی کھدائی میں جو ہڈیاں وغیرہ نکلیں ان کو احترام سے کسی جگہ دفن کر دے۔ اور مقبرہ کی زمین پر بیت الخلاء، استنجا خانہ وغیرہ اگر قبریں نئی ہوں تو قائم نہ کیا جائے۔

فی العمدة أن المقابر وقف من أوقاف المسلمین. والمسجد أیضا وقف من أوقاف المسلمین (عمدۃ ۱۷۹/۵) وحمل النهی علی الجلوس لقضاء الحاجة یراد به نهی التحریم وماذکره غیره من کراهة الوطأ الخ، یراد به کراهة التنزیه فی غیر قضاء الحاجة وتنتفی الکراهة مطلقا إذا کان الجلوس للقراءة الخ (شامی ۶۰۶/۱)

قبرستان کی مسجد:

مقبرہ میں جو مسجد موجود ہے اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) وہ زمین قبرستان کی ہو بعد میں ضرورتاً مسجد تعمیر کر لی

گئی ہو۔ (۲) وہ زمین قبرستان کی نہ ہو بلکہ مسجد کی ہو جس کو مسجد بنایا گیا ہو۔

پہلی قسم کا حکم: جو مسجد قبرستان کی زمین میں ضرورتاً تعمیر کی گئی ہو، اور اب اس کی توسیع کی تحت ضرورت ہو تو وہ قبرستان جس میں تدفین جاری ہے اگر فی الحال گنجائش توسیع کی ہو تو توسیع جائز ہے، اور جب قبرستان تنگ ہو جائے گا تو پوری مسجد کو قبرستان بنادیا جائے گا، یا جتنے کی ضرورت ہو اتنا قبرستان بنادیا جائے گا۔

وقد قال فی جامع الفصولین: المسجد الذی یتخذ من جانب الطریق لا یکون له حکم المسجد بل هو طریق بدلیل أنه لو رفع حوائطه کما کان قبله قلت الظاهر أن هذا فی مسجد جعل کله من الطریق (۲/۵۷۵)

دوسری قسم کا حکم: اگر وہ مسجد قبرستان کی زمین پر نہ ہو بلکہ شروع سے مسجد ہی بنائی گئی ہو تو وہ قبرستان جس میں تدفین جاری ہے اس میں توسیع اسی وقت جائز ہے جب کہ فی الحال اور فی المآل قبرستان میں اتنی گنجائش ہو کہ توسیع کے بعد بھی قبرستان تنگ نہ ہو اور آئندہ مسلمانوں کو توسیع سے ضرر لاحق نہ ہو۔

جعل شیء ای جعل البانی شیئاً من الطریق مسجدا لضیقه ولم یضر بالمارین جاز لأنها للمسلمین (۲/۵۷۴)

تنبیہ: علامہ شامیؒ کے ذکر کردہ مسئلہ سے قبرستان کی مساجد دو طرح کی ہوتی ہیں، اسی وجہ سے توسیع کے حکم میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے کہ جب پوری مسجد قبرستان ہو اور بعد میں مسجد بنائی گئی ہو تو ایسی صورت میں وہ حصہ مسجد اسی وقت تک رہے گا جب تک مسجد کی عمارت موجود ہو۔ اور اگر پہلے سے مسجد موجود ہو قبرستان کی زمین پر نہ ہو تو ایسی صورت میں توسیع شدہ زمین کو اصل کے تابع مان کر مسجد شرعی مان لیں گے، جو کبھی مسجدیت سے نکل نہ سکے گی، تو ایسی صورت میں توسیع کے لئے شرط ہوگی کہ وہ حصہ فی الحال اور فی المآل فاضل ہو لیکن تقریرات رافعی کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ جو توسیع ہوگی وہ مسجد شرعی نہ بنے گی، البتہ جو کراہت ہے راستہ وغیرہ میں نماز ادا کرنے کی وہ کراہت ختم ہو جائے گی، لہذا جب دیواریں اٹھادی جائیں گی تو وہ حصہ اپنی اصلی حالت میں لوٹ آئے گا، خواہ پوری مسجد وراستہ قبرستان میں ہو یا صرف توسیع شدہ حصہ قبرستان وراستہ ہو، دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ (تقریرات رافعی/۳۸۳،۳۸۴)

قوله قلت الظاهر ان هذا فی مسجد جعل کله من الطریق الخ. الظاهر ان حکم المسجدية فی صورتی جعل کل الطریق مسجدا أو بعضه متحققة فیهما بدون فرق بین المسئلتین لکن ما دامت حوائطه قائمة والا عاد طریقا فیهما کما یاتی ما یفید هذا مما کتبناه عقب هذا (تقریر/۸۳)

احکام مساجد:

چونکہ مساجد کے احکام دوسرے اوقاف کے احکام سے الگ ہیں، مثلاً امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسجد کے

لئے دوسرے اوقاف کی طرح قاضی کا فیصلہ ضروری نہیں، اور امام محمدؒ کے نزدیک تسلیم الی المتولی کی شرط نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں شیوع مانع مسجدیت ہے جب کہ دوسرے اوقاف میں شیوع مانع وقف نہیں، اس لئے ہم مسجد کے احکام کو الگ ذکر کر رہے ہیں۔

اعلم أن المسجد يخالف سائر الأوقاف في عدم اشتراط التسليم إلى المتولي عند محمد وفي منع الشيوع عند أبي يوسف وفي خروجه من ملك الواقف عند الإمام و إن لم يحكم به حاكم كما في الدرر وغيره (شامی ۴/۵۴۴)

سب سے پہلے مسجد ہونے کی شرائط ذکر کی جائیں گی کہ مسجد ہونے کے لئے کیا شرطیں ہیں اور علماء کا اختلاف کیا ہے اور قول مفتی بہ کیا ہے۔

شرائط:

۱۔ مسجد ہونے کے لئے تمام علماء کے نزدیک سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ بانی مسجد حصہ مسجد کو اپنی ملکیت کی دوسری زمینوں سے بالکل الگ کردے اور حدود مسجد کی حد بندی کردے کہ میں نے اتنے حصہ زمین و مکان کو مسجد بنایا، اگر حد بندی نہ کرے جس کی وجہ سے مسجد کا حصہ اس کی اور زمینوں سے الگ وممتاز نہ ہو تو مسجد نہ بنے گی۔

إن المسجد لو كان مشاعا لايصح اجماعا (شامی ۴/۵۴۵)

۲۔ حضرات طرفین کے نزدیک دوسری شرط یہ ہے کہ جس حصہ کو مسجد کے لئے وقف کرے اس میں نماز ادا کر لی جائے، کیونکہ حضرات طرفین کے نزدیک وقف کو متولی کے حوالہ کردینا ضروری ہے اور وقف مسجد میں نماز ادا کر لینا تسلیم الی المتولی کے قائم مقام ہے۔

أما الصلوة فيه فلأنه لابد من التسليم عند أبي حنيفةؒ و محمد فيشترط تسليم نوعه و ذلك في المسجد بالصلاة فيه أو لأنه تعذر القبض يقام تحقق المقصود مقامه (بحر ۵/۲۴۸)

البتہ ایک شخص کا نماز ادا کر لینا کافی ہے یا اذان و جماعت کے ساتھ نماز کا ادا کرنا مسجد ہونے کے لئے ضروری ہے۔ اس میں دو روایتیں ہیں اور دونوں ظاہر الروایہ ہیں:

۱۔ حضرات طرفین نے مسجد ہونے کے لئے نماز باجماعت کی شرط لگائی ہے۔

شرط الإمام و محمد الصلوة بجماعة (درمختار ۴/۵۴۵،۵۴۶)

اشتراط الجماعة لأنها مقصودة من المسجد ولذا شرط أن تكون جهرا بأذان و إقامة وإلا لم يصر مسجداً قال الزيلعي وهذه الرواية الصحيحة. إلى قوله و صححه في الخانية أيضا و عليه اقتصر في كافي الحاكم فهو ظاهر الرواية أيضا (شامی ۴/۵۴۶)

۲۔ حضرات طرفین کی دوسری روایت یہ ہے کہ نماز باجماعت مسجد ہونے کے لئے ضروری نہیں بلکہ واقف مسجد کے علاوہ کسی ایک شخص کا نماز ادا کر لینا کافی ہے۔

وقيل يكفي واحد و جعله في الخانية ظاهر الرواية (درمختار۶/۵۴۶)

في الحاشية وعليه المتون كالكنز والملتقى و غيرهما.

ولو صلى الواقف وحده فالصحيح انه لا يكفي. لأن الصلوة انما تشترط لأجل القبض للعامة و قبضه لنفسه لا يكفي فكذا صلاته فتح واسعاف (شامی۶/۵۴۶)

نوٹ: مسجد کے لئے وقف کردہ زمین میں اگر نماز ادا کی جائے بلکہ وہ زمین متولی کے حوالہ کردی جائے تو کیا وہ زمین مسجد ہو جائے گی یا نہیں اس مسئلہ میں بھی حضرات علماء سے دو روایتیں منقول ہیں:

ا۔ اگر مسجد کے لئے وقف کردہ زمین متولی یا عامۃ المسلمین کے قبضہ میں دے دی جائے تو اس زمین کے مسجد ہونے کے لئے نماز کی ادائیگی ضروری نہیں بلکہ متولی کے حوالہ کردینے سے مسجد بن گئی اور اسی روایت کو اکثر علماء نے ترجیح دیا ہے۔

علمت انه بالتسليم إلى المتولي يكون مسجدا دونها. اى دون الصلاة هذا هو الأصح كما في الزيلعي وغيره وفي الفتح وهو الاوجه لان بالتسليم إليه يحصل تمام التسليم اليه تعالى و كذا لو سلمه إلى القاضي أو نائبه كما في الأسعاف (شامی۶/۵۴۶)۔

دوسری روایت یہ ہے کہ مسجد کے لئے وقف کردہ زمین متولی یا عامۃ المسلمین کے سپرد کرنے سے مسجد نہ بنے گی بلکہ اس کے مسجد ہونے کے لئے نماز کا ادا کرنا شرط ہے۔

كما في الشامية: وقيل لا واختاره السرخسي (شامی۶/۵۴۶)

حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مسجد کے لئے زمین الگ کرنے کے بعد صرف اتنا کہنے سے بھی مسجد ہو جائے گی کہ میں نے اسکو مسجد بنایا۔ ان کے نزدیک نہ تو نماز کی ادائیگی مسجد ہونے کے لئے شرط ہے اور نہ ہی متولی و عامۃ المسلمین کے سپرد کرنا ضروری ہے۔ صرف اتنا کہہ کر زمین کو الگ کردینے سے مسجد ہو جائے گی۔

وبقوله جعلته مسجداً عند الثاني (درمختار۶/۵۴۵)

قول راجح: حضرت امام ابو یوسفؒ کا قول راجح ہے، لہذا کسی زمین کے مسجد ہونے کے لئے نماز کی ادائیگی یا تسلیم الی المتولی وعامۃ المسلمین ضروری نہیں بلکہ صرف مسجد کی حد بندی کردینے سے مسجد ہو جائے گی۔

قدم في التنوير والدرر والوقاية وغيرها قول أبي يوسفؒ و علمت أرجحيته في الوقف والقضاء (شامی۶/۵۴۶)

عیدگاہ و جنازہ گاہ: عیدگاہ اور جنازہ گاہ کے سلسلے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں جن کو مختصر طور پر ذکر کیا جارہا ہے:

جنازہ گاہ: جنازہ کی نماز پڑھنے کے لئے اگر کوئی شخص زمین وقف کردے تو اس کا حکم مسجد کا حکم ہے، واقف کی ملکیت سے نکل جائے گی جس کی وجہ سے اس کی بیع اور اس کی وراثت کوئی چیز نافذ نہیں ہوگی۔

فی الدر: ویزول ملکه عن المسجد والمصلی قوله والمصلی شمل مصلی الجنازة و مصلی العید قال بعضهم یکون مسجدا حتی إذا مات لا یورث عنه وقال بعضهم هذا فی مصلی الجنازة (شامی ۶/۵۴۵)

عیدگاہ:

عیدگاہ کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ عیدگاہ کے لئے اگر کوئی شخص زمین وقف کرے تو وہ واقف کی ملکیت سے نکلے گی یا نہیں اس کے احکام میں چند اقوال ہیں:

ا۔بعض لوگوں نے کہا کہ واقف کی ملکیت سے نکل جائے گی، اور اس پر مسجد کے احکام جاری ہوں گے۔ اس میں نہ تو وراثت جاری ہوگی اور نہ ہی اس کی بیع جائز ہوگی اور اس میں حائضہ ونفساء کا دخول بھی حرام ہوگا اور یہ مسجد ہوگی۔

۲۔اور بعض لوگوں نے یہ کہا کہ عیدگاہ کو مسجد کا حکم بالکل نہیں دیا جائے گا، البتہ امام کی اقتداء کے سلسلہ میں مسجد کے حکم میں ہوگی کہ اگر عید کی نماز میں عیدگاہ کے باہر کوئی شخص امام کی اقتداء کرلے اور صفوں کے اور مقتدی کے درمیان اگرچہ فصل ہوا اقتداء درست ہوجائے گی اور باہر سے اقتداء کرنے والے کی نماز صحیح ہوجائے گی۔

أما مصلی العید لا یکون مسجدا مطلقا وإنما یعطی له حکم المسجد فی صحة الاقتداء بالإمام وإن کان منفصلا عن الصفوف وفیما سوی ذلک فلیس له حکم المسجد (شامی ۶/۵۴۵)

وقال بعضهم یکون مسجدا حال أداء الصلوة لا غیروهو والجبانة سواء (شامی ۶/۵۴۵)

حکم: اس اختلاف کی بنا پر حضرات علماء نے فرمایا کہ مسجد کا حکم احتیاطا دیا جائے گا کہ اس سے جنبی اور حائضہ کو دور رکھا جائے گا۔

ویجنب هذا المکان عما یجنب عنه المساجد احتیاطا الخ (خانیة واسعاف) (شامی ۶/۵۴۵)

قول راجح: علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ قول اول یعنی عیدگاہ اور جنازہ گاہ کا مسجد ہونا راجح ہے کیونکہ قاضی خاں قول اشہر کو مقدم رکھتے ہیں اور قول اول مسجد ہونے کا ہے۔

والظاهر ترجیح الأول لأنه فی الخانیة یقدم الأشهر (شامی ۶/۵۴۵)

☆☆☆

وقف کے بنیادی اصول واحکام

مفتی عبید اللہ اسعدی صاحب
جامعہ عربیہ ہتھورا، باندہ، یوپی

اوقاف سے متعلق سوالات کا حاصل یہ ہے کہ اوقاف اوران کی آمدنی کو کیسے بامقصد بنایا جائے جب کہ بہت سے اوقاف تعطل کا شکار ہیں اور بہت سے کارآمد ہیں مگران کا نفع محدود ہے جب کہ اس میں وسعت ممکن ہے یا حالات کا تقاضا وسعت دینے کا ہے۔

اوقاف کا معاملہ یہ ہے کہ اوقاف ابدیت ودوام کے حامل ہوتے ہیں، بلکہ اس کے بغیران کو صحیح قرارنہیں دیا جاتا اوراسی لئے وقف اصلاً انہیں اشیاء کا ہوتا ہے جن کے لئے طبعی طور پر دوام واستقلال ہوتا ہے، بایں معنی کہ ایک لا محدود مدت تک ان کا بقا سوچا جاتا ہےاور سوچا جاسکتا ہے یہی وجہ ہے کہ وقف اصلاً زمین، کھیت، باغ ومکان وغیرہ کا ہو تا ہے۔

اوراسی ابدیت ودوام کی مقصدیت واہمیت کی وجہ سے جب کوئی وقف صحیح قرار پاتا ہے تو قیامت تک اس کی اس حیثیت کو ختم نہیں کیا جاسکتا، واقف یا اس کے ورثا اپنے ارادے ونیت سے رجوع نہیں کرسکتے اور نہ ہی اس کی خرید وفروخت کا حق رکھتے ہیں اسی لئے اوقاف کے لئے اس کے مطابق احکام جاری کئے گئے ہیں اور کئے جاتے ہیں۔

ان کی حفاظت وبقاء کی تدبیر کی جاتی ہے، اس کے لئے مرمت وتعمیر کی راہ بھی اپنائی جاتی ہے اور دوسری صورتیں بھی، وقف کی آمدنی کو اولاً حفاظت کی مد میں صرف کرنے کا حکم ہے، پھر خیر کے مصارف میں جو اسی کے لئے متعین کئے گئے ہوں، اوراگر حفاظت کا کام خود وقف کی آمدنی سے ممکن ہو تو اس کے لئے مختلف مناسب صورتیں تجویز کی گئی ہیں کہ ان سے کام لے کر وقف کی حفاظت بھی ہوتی ہے اوران کا کام ونفع بھی جاری رہتا ہے۔

وقف کا حاصل یہ نہیں کہ شئی موقوف کو آدمی اپنی ملک سے نکال کر بیکار چھوڑ دے جیسے جانور چھوڑے جاتے ہیں، بلکہ اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ اس کا انتفاع اب ذاتی وشخصی نہ رہ کر عام قومی اور ملی ہو گیا، اوراب تک آدمی اس سے اپنی دنیا کی ضرورت کی تکمیل کررہا تھا مگر وقف کر کے وہ اپنی آخرت کو سنوارتا ہے، خواہ وقف جس چیز کا اور جس شکل و صورت میں ہو۔

بہر حال وقف اوراس کے احکام کا حاصل ومفاد یہی ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے۔اور ظاہر ہے کہ اوقاف

جب تک اپنے مناسب حال پر ہیں اور واقف کے مقصد و شرط کے مطابق فائدہ دے رہے ہیں، خواہ کم ہو یا زیادہ اور کام آرہے ہیں تو ان سے تعرض اور ان میں تصرف ایک بیجا عمل ہے۔ لیکن جب ان کی صورت حال یہ ہو جائے کہ وہ مقصد کے مطابق کام بالکل بند کردیں، یا برائے نام ان کا کام رہ جائے، جس کے مختلف اسباب ہو سکتے ہیں، اور حالت یہ ہو جائے کہ موجودہ صورت حال کے باقی رہتے ہوئے کچھ کرنا، اور ان سے کسی طرح کا انتفاع یا مناسب انتفاع ممکن و متصور نہ ہو تو ان کے کام کو جاری رکھنے و کرنے کے لئے کوئی مناسب شکل و اقدام کا اختیار کرنا، تا کہ وقف اور اس کا مقصد زندہ و تابندہ رہے، اس کا کیا حکم ہے؟

اس کے تحت کئی صورتیں آتی ہیں:

ا۔ معطل و بیکار وقف کے حق میں تصرف، ۲۔ کارآمد مگر ناقص کے حق میں اور مزید آمدنی کے لئے تصرف، ۳۔ مصارف میں توسیع واقف کی طے شدہ صورتوں و مواقع میں وسعت و اضافہ کر کے، جیسے ایک مقصد کے لئے وقف زمین کا دوسرے کسی مقصد میں بھی استعمال کرنا، یا آمدنی کا دوسرے مقاصد میں صرف کرنا۔

فقہاء کی تصریحات جہاں وقف کی اس حیثیت کو واضح و نمایاں کرتی ہیں جس کا تذکرہ پیچھے کیا گیا ہے، وہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت حال میں مناسب اقدام و انتظام کی اجازت ہے۔ اور یہی بات معقول بھی ہے اس لئے کہ وقف کی حفاظت اور اس کے لئے مناسب تدابیر اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس اقدام و انتظام میں وقف کی جگہ کا تبادلہ جگہ کے بدلہ جگہ کا معاملہ کر کے یا خرید و فروخت کے ذریعہ، یہ سب شامل ہے، فقہاء نے صراحۃً اس کی اجازت دی ہے، اسی طرح زائد جگہ و آمدنی کو ان دوسرے مواقع و مصارف میں استعمال کرنا جن پر وقف کیا جاتا ہے اور جو عامۃ المسلمین و اسلام کے مصالح سے تعلق رکھتے ہیں، اس کی بھی ضرورت میں اجازت ہے، ضرورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جگہ بالکل خالی پڑی ہے، نہ اب تک اصل مصرف میں لگی نہ آئندہ عرصہ دراز تک متوقع ہے۔ اور یہ بھی کہ جگہ تو خالی نہیں پڑی، کسی شکل میں مستعمل ہے یا آئندہ جلد نوبت آسکتی ہے مگر دوسری ضرورت در پیش ہے جو اہم ہے، جیسے مسجد کی فاضل و زائد زمین پر مدرسہ قائم کرنا، یا قبرستان کی زمین پر مسجد یا مدرسہ کی تعمیر۔

کبھی آمدنی مصارف و مقاصد سے فاضل ہی نہیں بلکہ بہت زیادہ ہوتی ہے کہ جس کی طویل عرصہ تک حفاظت مسئلہ ہوتی ہے، نہ تو یہ سوچا جا سکتا ہے کہ شئ موقوف کی کسی ضرورت میں اس کو جلد کام میں لیا جا سکے گا اور نہ کسی جگہ کسی صورت میں رکھنے پر اطمینان کیا جا سکتا ہے، نہ عوام نہ حکام، کسی کی طرف سے اطمینان نہیں ہوتا، اور دوسری طرف اسی قبیل کے اوقاف مصارف کے محتاج ہوتے ہیں اور ان کے لئے مناسب آمدنی نہیں پائی جاتی، یا دوسرے دینی و ملی کام متقاضی ہوتے ہیں کہ ان کی طرف توجہ کی جائے۔

متدین اور قابل اعتماد متولیان و ذمہ داران اگر ضرورت کا احساس کر کے اس طرح کا کوئی اقدام کریں اور کوئی صورت اختیار کریں تو قدیم فقہاء، اور ماضی قریب و حال کے بعض فقہاء کی صراحتوں کے مطابق اس کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے جب کہ مقصد بیجا تصرف و استعمال نہیں بلکہ بیجا دست برد سے بچانا، اور واقف کے مقاصد کی حفاظت

کے ساتھ ان کو وسعت دینا، اوراس طرح اس کے لئے ذخیرہ آخرت وثواب کا بڑھانا مقصود ہو۔

ذیل میں فقہاء کی کچھ عبارات وفتاوی ذکر کی جارہی ہیں جن کی روشنی میں احقر نے یہ رائے قائم کی ہے۔

وقف کے احکام:

الأصح انه عنده جائز غير لازم كالعارية و عندهما هو حبسها على حكم ملك الله تعالى و صرف منفعتها على من أحب...... وعليه الفتوى (درمختار ۴/۳۳۸،۳۳۹)

صحیح یہ ہے کہ وقف امام صاحب کے نزدیک جائز تو ہے مگر لازم نہیں مانند عاریت، اور صاحبین کے نزدیک وقف شئ موقوف کا اللہ کی ملک میں کر دینا ہے اوراس کی منفعت کا جہاں طے کرے وہاں صرف کرنا..... اور فتوی اسی قول پر ہے (یعنی صاحبین کے قول پر)۔

في الدرر: الصحيح ان التابيد شرط اتفاقا لكن ذكره ليس بشرط عند أبي يوسف و عند محمد لابد أن ينص عليه ... وأما التابيد معنى فشرط اتفاقا على الصحيح و قد نص عليه محققو المشائخ (شامی ۴/۳۴۹)

صحیح یہ ہے کہ وقف میں تابید کا پہلو حضرات صاحبین کے نزدیک شرط ہے ہاں صراحت کرنے میں دونوں کے درمیان اختلاف ہے، مگر معنیً اس پر دونوں متفق ہیں۔

فإذا تم لا يملك ولا يملّك ولا يعار ولا يرهن (درمختار ۴/۳۵۲)

وقف جب صحیح ومکمل ہوجائے تو نہ اس کا کوئی مالک رہ جائے گا اور نہ کسی کو اس کا مالک بنایا جائے گا، نہ اس کو عاریت میں دیا جاسکتا ہے اور نہ رہن میں۔

وقف کی حفاظت اور تعمیر ومرمت:

ويبدأ من غلته بعمارته ثم ما هو أقرب لعمارته كإمام مسجد و مدرس مدرسة يعطون بقدر كفايتهم ثم السراج و البساط كذلك إلى آخر المصالح..... وإن لم يشترطه الواقف...... و تقطع الجهات للعمارة إن لم يخف ضرر (درمختار ۴/۳۶۷،۳۶۸)

اور وقف کی آمدنی کو شئ موقوف کی تعمیر میں لگائیں گے، پھر جو چیز اس قبیل کی ہو، جیسے مسجد کا امام اور مدرسہ کا مدرس وغیرہ ان کو بقدر ضرورت دیا جائے گا، پھر روشنی وفرش کے انتظام میں خواہ واقف نے شرط میں ذکر کیا ہو یا نہیں، اور تعمیر کی ضرورت کی وجہ سے دیگر چیزوں (مثلاً اشخاص) پر خرچ کو روک دیں گے (الا یہ کہ کوئی اہم جہت ومد ہو)۔

حتی کہ وقف اگر تعمیر ومرمت کا محتاج ہو تو لکھا ہے کہ یہ معاملہ بھی ہوسکتا ہے کہ کسی کے سپرد مال موقوف کو کر دیں کہ وہ اپنے خرچ سے بقدر ضرورت اس کی تعمیر ومرمت کرادے، اور پھر اس کی آمدنی سے اس پیسے کو وصول کرتا رہے۔

اور اگر وقف کسی معین شخص پر ہے، اور تعمیر کی ضرورت ہے اور آمدنی کی کوئی جہت نہیں ہے تو جس کے لئے

وقف ہے وہ اپنے ذاتی سرمایہ سے تعمیر کرائے (شامی ۴/۳۶۷)۔

جو عمارت محض سکونت ورہائش کے لئے وقف کی گئی ہو تو جن لوگوں کے لئے ہے وہ اپنے مال سے اس کا کام کرائیں، اور اگر وہ اس پر راضی نہ ہوں یا وسعت نہ رکھتے ہوں تو حاکم اس کو کرائے پر دے کر اس کی تعمیر ومرمت کا کوئی نظام بنائے اور بعد میں اس کو مستحقین کے سپرد کرے (درمختار ۴/۳۷۳)

علامہ شامی نے کافی گفتگو کے بعد اخیر میں فرمایا ہے:

والحاصل لما تقرر و تحرر انه يبدأ بالتعمير الضروری حتی لو استغرق جميع الغلة صرفت كلها اليه ولايعطی أحد ولو إماما ومؤذنا فإن فضل عن التعمير شئ يعطی ما كان أقرب اليه مما في قطعه ضرر بين وكذا لو كان التعمير غير ضروری بأن كان لا يؤدی تركه إلی خراب العين (شامی ۴/۳۷۰)

اور سابق تمام گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ آمدنی کو ضروری تعمیر میں پہلے لگایا جائے حتی کہ اگر ضروری تعمیر ساری آمدنی کھا جائے تو سب لگادیں گے اور کسی کو نہ دیں گے نہ امام کو نہ مؤذن کو، جب بچے گا تو قریبی مواقع میں صرف کیا جائے گا کہ جہاں صرف نہ کرنے میں کھلا ہوا نقصان ہو، اسی طرح جو تعمیر ضروری نہ ہو اس میں صرف نہیں کریں گے ،مثلاً وہ حصہ کہ جس کو چھوڑ دیں تو اس کی وجہ سے پورا وقف خراب وبرباد نہ ہو۔

وقف کا تبادلہ:

اعلم ان الاستبدال علی ثلاثة وجوه،الأول: أن يشرطه الواقف لنفسه أولغيره أو لنفسه وغيره فالا ستبدال فيه جائز علی الصحيح و قيل اتفاقا۔

والثانی: أن لايشرطه سواء شرط عدمه أوسكت لكن صار بحيث لا ينتفع با لكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أولا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز علی الأصح إذا كان باذن القاضی ورأيه المصلحة فيه.

والثالث: أن لا يشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا و نفعا وهذا لا يجوز استبداله علی الأصح المختار (شامی ۴/۳۸۴)

استبدال کی تین صورتیں ہیں: پہلی یہ کہ واقف اس کی اپنے لئے یا غیر کے لئے یا اپنے اور غیر دونوں کے لئے شرط لگائے تو قول صحیح پر بلکہ کہا جاتا ہے کہ بالاتفاق جائز ہے۔

دوسری یہ کہ شرط نہ لگائے خواہ خاموش رہے یا یہ کہ منع کی شرط لگائے، اور وقف کا حال یہ ہو جائے کہ اس سے کسی طرح فائدہ نہ اٹھایا جاسکے، یا یہ کہ اس کی ضروریات پوری نہ ہوتی ہوں تو بھی استبدال قول اصح پر جائز ہے۔ بشرطیکہ قاضی مصلحت سمجھے اور اجازت دے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ شرط تو نہیں، اور نہ ہی وقف معطل وبیکار ہے بلکہ نفع بخش ہے اور تبادلہ وبدلہ میں

بہتری دکھائی دیتی ہے تو قول اصح پر استبدال جائز نہیں ہے۔

اس سلسلہ کی شرطوں کی بابت گفتگو کرتے ہوئے شامی فرماتے ہیں:

لا یخفی أن هذه الشروط فیما لم یشترط الواقف استبداله لنفسه أو غیره فلو شرطه لا یلزم خروجه عن الانتفاع ولا مباشرة القاضی له ولا عدم ریع یعمر به کما لایخفی فاغتنم هذا التحریر (شامی ۳۸۶/۴، ۳۸۷)

مخفی نہ رہے کہ یہ شرطیں اس وقت ہیں جب کہ واقف استبدال کی شرط نہ لگائے، اور اگر اس کی طرف سے اس شرط کی صراحت ہے تو جواز کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وقف انتفاع سے نکل جائے اور نہ قاضی کی اجازت اور نہ آمدنی نہ ہونے کی کہ جس سے اس کو آباد کیا جاسکے۔

ایک موقع پر شامی نے وقف کے اندر اس انداز کے بعض تصرفات کے لئے لکھا ہے کہ ذمہ دار محلّہ کے اہل صلاح مسلمانوں سے مشورہ کرکے کرسکتا ہے (شامی ۳۶۰/۴)

شامی نے علامہ البیری سے نقل کیا ہے: فتح القدیر میں آیا ہے کہ استبدال یا تو استبدال کی شرط کی وجہ سے اور اس کے بعد ہوگا یا اس کے بغیر ہوگا، تو وقف کے انتفاع کی حد سے نکل جانے کی وجہ سے ہوگا، تو اس میں اختلاف نہیں کیا جاسکتا کہ یہ جائز ودرست ہے۔ اور اگر نہ تو شرط استبدال موجود ہے اور نہ ہی یہ بات کہ وقف سے انتفاع باقی نہ رہ جائے بلکہ بات صرف یہ ہے کہ اس سے اچھی آمدنی کی جگہ وذریعہ اس کے بدلے میں مل رہا ہے تو اس کو جائز نہ ہونا چاہئے اس لئے کہ وقف کا اپنے حال پر باقی رہنا ضروری ہے، تبادلہ کے مجوز دو ہی ہوسکتے ہیں، ایک شرط، دوسری ضرورت، اور یہاں دونوں میں سے کوئی موجود نہیں ہے اس لئے کہ زیادتی ضروری نہیں ہے، اصل کو باقی ومحفوظ رہنا چاہئے (شامی ۳۸۸/۴)

جو وقف آباد وکارآمد ہو، محض احسن وانفع حاصل کرنے کی بات ہو تو اس کو عموماً منع لکھا ہے۔ مگر بعض حضرات نے بشرط مصلحت اس کی گنجائش ذکر کی ہے اس بابت قاری الہدایۃ کا فتوی معروف ہے (شامی ۳۸۷/۴، ۳۸۸)

ایک وقف اور آمدنی کا دوسری جگہ صرف:

پچھلے نمبر کے تحت شامی کی جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس میں اصل شی موقوف کے نقل کرنے کے ساتھ اس کے اجزاء وٹوٹ پھوٹ کو دوسری جگہ استعمال کرنے ومنتقل کرنے کی بات بار بار آئی ہے۔ شامی کی نقل کے مطابق بہت سے حضرات نے اس کا فتوی دیا ہے، درمختار وغیرہ کی عبارت ہے:

ولو خرب ما حوله و استغنی عنه یبقی مسجداً عند الإمام والثانی أبدا إلی قیام الساعة وبه یفتی.... وعن الثانی ینقل إلی مسجد آخر بإذن القاضی و مثله... حشیش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما وکذا الرباط و البئر إذا لم ینتفع بهما فیصرف وقف المسجد

والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أوبئر أو حوض إليه، تفريع على قولهما (در مختار ۴/۳۵۸، ۳۵۹)

مسجد کا اطراف اگر غیر آباد ہو جائے اور مسجد سے بے نیازی ہو جائے تو بھی وہ حضرات شیخین کے نزدیک ہمیشہ کے لئے مسجد رہتی ہے، اور اسی پر فتوی ہے۔ اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اس کا سامان دوسری مسجد میں منتقل کر دیا جائے جب کہ قاضی کی اجازت ہو، اسی طرح حکم گھاس وچٹائی کا بھی ہے۔ اور سرائے وکنواں وغیرہ جب کہ بیکار ہو جائے تو ان سب کا وقف قریب کی مسجد یا سرائے یا کنویں وغیرہ میں صرف کیا جائے اور لگایا جائے گا۔

شامی نے لکھا ہے کہ ''اسعاف'' میں امام ابو یوسف کی دوسری روایت کو ہی اختیار کیا گیا ہے اور اسی کے مطابق خانیہ وغیرہ میں فتاوی آئے ہیں (شامی ۴/۳۵۹)۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ وقف کو تبدیل کرنا اس وقت درست ہے جب کہ ویران ہو جائے اور لائق انتفاع نہ رہ جائے خواہ زمین ہو یا عمارت، اور ذخیرہ میں بحوالہ منتقی امام محمد کا قول نقل کیا ہے کہ جب وقف مساکین کے لئے نفع بخش نہ رہ جائے تو قاضی اس کو بیچ کر اس کی جگہ دوسری (زمین ومکان) خرید لے، قاضی کے علاوہ کسی کو یہ حق نہیں ہے۔

شامی نے اس بابت بعض مسائل کی تفصیل کے ضمن میں کہا ہے:

يباع النقض بموضعين : عند تعذر عوده و عند خوف هلاكه. (بحر) (شامی ۴/۳۷۷)

وقف کی ٹوٹ پھوٹ وغیرہ کا بیچنا دو صورتوں میں درست ہے، ایک تو یہ کہ اب اس کا استعمال نہ ہو سکتا ہو، دوسرے ضیاع کا اندیشہ ہو۔

اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم الموقوف عليه بسبب خراب وقف أحدهما جاز للحاكم أن يصرف من فاضل الوقف الآخر عليه لأنهما حينئذ كشئ واحد و إن اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجدا و مدرسة و وقف عليهما أوقافا لا يجوز ذلك (در مختار ۴/۳۶۰)۔

اگر دو وقف ہیں اور واقف اور جہت وقف ایک ہے اور ایک کی آمدنی کم ہو گئی تو حاکم دوسرے وقف کی زائد آمدنی کو اس پر خرچ کرے، اس لئے کہ دونوں کی حیثیت ایک ہے۔ اور اگر واقف دو ہیں یا ایک مگر جہت دو، کہ ایک مسجد ایک مدرسہ، تو ایک کے وقف کا دوسرے کے لئے استعمال درست نہیں ہے۔

نقل في البحر عن الولوالجية: مسجد له أوقاف مختلفة لا بأس للقيم أن يخلط غلتها كلها وان خرب حانوت منها فلا بأس بعمارته من غلة حانوت آخر لأن الكل للمسجد ولو كان مختلفا لأن المعنى يجمعهما (شامی ۴/۳۶۱)۔

ولوالجیہ میں آیا ہے کہ کسی مسجد کے اگر کئی اوقاف ہوں تو نگراں سب کی آمدنی کو باہم ملا سکتا ہے، اور اگر

اس کی کوئی دوکان بیکار ہو جائے تو دوسری دوکان کی آمدنی سے اس کی تعمیر میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ سب مسجد کے لئے ہے، الگ ہونے کے باوجود دونوں میں ایک اتحاد و اجتماع ہے۔

فتاوی تاتارخانیہ میں فقیہ ابو اللیث کا فتوی نقل کیا ہے کہ اگر کسی سرائے تک پہونچنے کے لئے کوئی پل استعمال کیا جاتا ہو اور اس کے بغیر اس کے انتفاع اور اس تک پہونچنا ممکن نہ ہو اور وہ پل ٹوٹ جائے تو سرائے کی آمدنی سے اس پل کو بنایا جا سکتا ہے (تاتارخانیہ ۸۷۷/۵)۔

اسی طرح فقراء پر وقف کی آمدنی وقتی کار خیر میں صرف کی جا سکتی ہے، حتی کہ اس کی وجہ سے وقف کی مرمت وغیرہ مؤخر کی جا سکتی ہے اگر زیادہ نقصان نہ ہو ورنہ فاضل کو صرف کر سکتے ہیں، اسی طرح دیگر اوقاف میں گنجائش ہے، مگر جنس و نوع کا خیال رکھا جائے (تاتارخانیہ ۸۷۸/۵) اس طرح دیگر بعض حضرات سے مسجد کے اوقاف کی آمدنی کے علاوہ دوسرے اوقاف کی آمدنی کو دوسرے مصارف میں لگانے کی اجازت آئی ہے (۸۶۱/۵، ۸۸۰) لیکن امام ابو القاسم سے مسجد کے اوقاف کی آمدنی کو بالخصوص مسجد کے استغناء وغیرہ کی صورت میں فقراء پر صرف کرنے کی اجازت نقل کی گئی ہے (۸۵۲/۵، ۸۵۴)۔

یہ بعض فقہاء احناف کے اقوال و فتاوی ہیں جو قول ضعیف کی حیثیت رکھتے ہیں جن پر ضرورتاً عمل کی اجازت دیدی جاتی ہے۔

وقف کے طویل اجارے واستفادے کے بعض نظائر:

فقہ حنفی کی کتابوں میں ایسی کئی صورتیں ملتی ہیں جن میں وقف سے مستفید ہونے والا خاص حالات و انداز میں وقف پر خرچ کے بعد ایک طویل مدت تک اس سے استفادہ کا حق رکھتا ہے، اگر چہ ان صورتوں میں یہ حکم اتفاقی نہ ہو لیکن بہر حال اس کو ذکر کیا گیا ہے اور اس کو بہت سے حضرات نے اختیار بھی کیا ہے، اور ان کے لئے اصطلاحات متعین و مستعمل کی گئی ہیں، مثلاً:

۱۔ مرصد: جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک وقف جائداد محتاج تعمیر و مرمت ہوتی ہے اور کوئی سرمایہ اس کے لئے نہیں ہوتا تو ایک آدمی اپنا سرمایہ لگا کر اس سے استفادہ کو تیار ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے وہ بہت معمولی کرایہ دیتا ہے، اور یہ سلسلہ اس وقت تک چلتا ہے جب تک کہ مدت پوری کر کے، یا اوقاف کے ذمہ داروں کی طرف سے رقم ادا کر کے حساب نہ ہو جائے۔

۲۔ خلو الحوانیت: یعنی پگڑی کا تذکرہ بھی ان کتابوں میں اسی ضمن میں اور اوقاف کے اجارہ واستفادہ میں آیا ہے۔

۳۔ الحکر والمقاطعۃ: وقف زمین کی مالیت کے برابر رقم ادا کرنے کے بعد ماہانہ ایک کرایہ دے کر اس سے استفادہ۔ خود دینے والا رہے یا دوسرا۔ اس کرایہ میں رد و بدل بھی ہوتا رہتا ہے۔

۴۔ الکدک: وقف دوکان یا مکان میں ضرورت کے مطابق اپنے سرمایہ سے تعمیر اور پھر اس کے مطابق اس

سے مستقل یا طویل مدت تک استفادہ۔

ان سب صورتوں میں ملکیت نہیں ثابت ہوتی مگر حق استفادہ مستقل یا طویل مدت کے لئے مانا جاتا ہے اور کرایہ بھی ادا کیا جاتا ہے جو عموماً رواجی کرایہ (اجرت مثل) سے کم ہوتا ہے۔

۵۔ کھیتی وغیرہ کی زمین میں بھی اس انداز کی محنت وخرچ کرکے یہ حق حاصل کیا جاتا ہے، شامی میں ان مسائل کا تذکرہ مختلف مواقع میں آیا ہے، مثلاً (۶/۲۵، ۲۶۔ ۴/۳۶۷، ۳۹۱، ۴۰۲، و۵۲۱ تا ۵۲۴ وغیرہ۔ الفقہ الاسلامی ۸/۲۲۸ حاشیہ)۔

فقہ حنبلی کے بعض توسعات:

إن الوقف إذا خرب و تعطلت منافعه كدار انهدمت أو أرض خربت و عادت مواتا ولم تمكن عمارتها... ولا عمارة بعضه إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته. وإن لم يمكن الانتفاع بشئ منه بيع جميعه، قال أحمد فى رواية أبى داؤد: إذا كان فى المسجد خشبتان لهما قيمة جاز بيعهما وصرف ثمنهما عليه..... لأن فيما ذكرنا استبقاء الوقف بمعناه عند تعذر إبقائه بصورته فوجب ذلك.... وظاهر كلام الخرقى أن الوقف إذا بيع فأى شئ اشترى بثمنه مما يرد على أهل الوقف جاز سواء كان من جنسه أوعن غير جنسه لأن المقصود المنفعة لا الجنس لكن تكون المنفعة مصروفة الى المصلحة التى كانت الأولى تصرف فيها لأنه لا يجوز تغيير المصرف مع إمكان المحافظة عليه كما لا يجوز تغيير الوقف بالبيع مع إمكان الانتفاع به..... وما فضل من حصر المسجد وزيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل فى مسجد آخر أو يتصدق من ذلك على فقراء جيرانه وغيرهم... قال المروزى سألت أبا عبدالله عن بوارى المسجد إذا فضل منه الشئ أو الخشبة قال يتصدق به وأرى أنه قد احتج بكسوة البيت إذا تخرقت تصدق بها وقال فى موضع آخر كان شيبة يتصدق بخلقان الكعبة.... وروى أن شيبة جاء إلى عائشة فقال: يا أم المومنين إن ثياب الكعبة تكثر عليها فننزعها فنحفر لها آبارًا فندفنها فيها حتى لاتلبسها الحائض والجنب قالت عائشة: بئس ما صنعت ولم تصب، إن ثياب الكعبة إذا نزعت لم يضرها من لبسها من حائض أو جنب ولكن لو بعتها وجعلت ثمنها فى سبيل الله والمساكين فكان شيبة يبعث بها إلى اليمن فتباع فيضع ثمنها حيث أمرته عائشة وهذه قصة مثلها ينتشر ولم ينكر فيكون اجماعا ولأنه من مال الله تعالى لم يبق له مصرف فصرف إلى المساكين كالوقف المنقطع (المغنی ۵/۶۳۱، ۶۳۳، و۶۳۵، ۶۳۶ حذفاً واختصاراً)

وقف جب ویران وبیکار ہو جائے، مثلاً کوئی گھر گر جائے یا زمین بیکار ہو کر بنجر ہو جائے، اور اس کا آباد کرنا ممکن نہ رہ جائے، یا ساری عمارت اس طرح مخدوش ہو جائے کہ اس کی نئی تعمیر اس کے کچھ حصے کو بغیر فروخت کئے ممکن

نہ ہوتو باقی کو آباد کرنے کے لئے بعض کی فروخت درست ہے، اور اگر اس کے کسی حصے سے بھی انتفاع ممکن نہ رہ جائے تو کل کا بیچنا درست ہے۔ امام احمد نے ایک روایت میں فرمایا ہے کہ کسی مسجد کی اگر دو لکڑیاں قیمتی ہوں تو ان کو بیچ کر ان کی قیمت مسجد میں صرف کی جائے، ہماری دلیل یہ ہے کہ جب صورتاً وقف کا بقا ممکن نہ رہا تو معنی اس کے بقا، کی یہی صورت ہے (لہذا ایسے تصرفات درست ہیں)، وقف کو بیچنے پر جو بھی چیز اس کی قیمت سے خریدی جائے اور اس سے اہل وقف کو فائدہ پہونچایا جائے تو جائز ہے، خواہ اس سے اسی کی جنس کی چیز خریدی جائے یا دوسری، اس لئے کہ مقصود تو منفعت ہے خود جنس وصورت تو مقصود نہیں ہے۔ البتہ یہ منفعت اصل وقف کے محل ومصرف میں لگائی جائے گی، اس لئے کہ جب تک اصل مصرف پر صرف ممکن ہو اس کا بدلنا اسی طرح جائز نہیں جیسے اصل وقف کا بدلنا اور بیچنا جائز نہیں جب کہ اس سے انتفاع ممکن ہو۔

اور مسجد کی چٹائی اور تیل وغیرہ سے جو کچھ بچے اور مسجد کو اس کی ضرورت نہ ہو تو اس کو دوسری مسجد میں صرف کرنا درست ہے، اسی طرح فقراء پر صرف وصدقہ کرنا بھی خواہ مسجد کے پڑوسی ہوں یا نہ ہوں۔ امام احمد سے مسجد کی بوریوں کے متعلق پوچھا گیا کہ اگر کچھ زائد ہو یا لکڑی تو فرمایا کہ اس کو صدقہ کردیا جائے۔

اور اس کی دلیل ان کے نزدیک بیت اللہ کے غلاف کا معاملہ ہے کہ بیت اللہ کے کلید بردار حضرت شیبہ نے حضرت عائشہؓ سے آکر عرض کیا کہ بیت اللہ کے کپڑے بہت ہوجاتے ہیں تو ہم اس خیال سے کہ اس کو حیض والی عورتیں اور جنبی نہ پہنیں گڑھے کھود کر ان میں دفن کردیتے ہیں۔ فرمایا کہ تم یہ ٹھیک نہیں کرتے۔ اتار دینے کے بعد جو پہنے حرج نہیں ہے، اگر ایسا کرو کہ بیچ کر قیمت کوئی سبیل اللہ اور مساکین پر صرف کردیا کرو تو اچھا ہے۔ چنانچہ وہ ان کپڑوں کو یمن بھیج دیا کرتے تھے وہاں وہ بکتے تھے پھر ان کی قیمت حضرت عائشہؓ کے حکم کے مطابق صرف کی جاتی تھی، اور یہ قصہ وہاں چھپنے والا تھا نہیں لیکن کسی نے انکار نہیں کیا، پھر یہ کہ یہ اللہ کا مال ہے جس کا مصرف باقی نہیں رہا تو مساکین پر صرف کیا جائے گا، جیسے وہ وقف جس کی جہت منقطع اور ختم ہوجائے تو اس کو فقراء پر صرف کریں گے۔

اکابر علمائے ہند ومفتیان دیوبند کے خصوصی فتاوی:

ہندوستان کے اکابر ارباب افتاء اور بالخصوص ممتاز علمائے دیوبند نے وقف کی بابت جہاں عام احکام اور اصل مذہب کے مطابق فتاوی صادر کئے ہیں وہاں حالات اور گنجائشوں پر بھی نظر رکھی گئی ہے اور وسعت کے فتاوی بھی ان سے منقول ہیں۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ نے مسجد کی فاضل آمدنی کو ضرورت پر دوسری مساجد میں صرف کرنے ولگانے کی بار بار اجازت دی ہے (امداد الفتاوی ۶۱۳/۳ ۔ ۶۲۰) اور اگرچہ مدارس وغیرہ میں لگانے کی اجازت نہیں دی ہے، اور فرمایا ہے کہ علاقہ کی نہ سہی ملک کی دوسری محتاج مساجد موجود ہیں، مگر ایک موقع پر یہ بھی تحریر فرمایا ہے: اب آگے امر اجتہادی ہے کہ آیا وقت استغناء صرف دوسری مساجد میں صرف کرنے کا فتوی دینے سے احتمال ضیاع کا مرتفع ہوسکتا ہے یا نہیں۔ اگر ہوسکتا ہے تب تو دوسری جہات میں صرف کرنے کی اجازت نہ دی جائے گی۔ لأن اتحاد الجهة

مرجع کما فی الرسالۃ، ورنہ بضرورت اجازت دی جائے گی" وعلیہ بناء ما فی الرسالۃ (امدادالفتاوی ۶۱۹/۲) معطل قبرستان میں عوامی انجمن کی اجازت دی ہے۔ بعلت اشتراک معلوم ہوا کہ انجمن کا مکان وقفی نفع عام کے لئے مقبرہ کی جگہ بنانا جائز ہے (امداد۲/۶۰۰)

ایک فتوی میں تحریر فرماتے ہیں: روایات بالا سے معلوم ہوا کہ اصل اور راجح تو عدم جواز نقل ہے لیکن بعض علماء ضرورت میں جواز کے قائل ہوئے ہیں، سو بلاضرورت شدیدہ تو اصل مذہب کو چھوڑنا جائز نہیں اور ضرورت شدیدہ میں گنجائش ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جب ایک مسجد مستغنی عنہ ہو جائے اس کا وقف دوسری مسجد میں صرف کرنا بھی جائز ہے (امدادالفتاوی ۷۲۳/۲)

مولانا ظفر احمد صاحب نے اعلاء السنن میں کافی تفصیل کی ہے، اصل مذہب کی تقویت کے ساتھ المغنی کی گذشتہ عبارت مزید تفصیل کے ساتھ نیز بعض اجزاء پر تنقید کے ساتھ نقل کی ہے، اور اصل مسجد کو منتقل کرنے کی تو اجازت نہیں دی ہے، مگر فقہ حنفی کی بعض تصریحات اور آثار کی وجہ سے وسعت بھی ذکر فرمائی ہے، مثلاً راستے کو مسجد میں شامل کرنا، یا مسجد کے کسی حصہ کو راستہ بنانا، نیز مسجد سے متعلق و متصل صحن یا چبوترہ میں ردوبدل کہ صحن و چبوترہ کو مسجد بنادیا جائے اور مسجد کو صحن و چبوترہ۔

استاذی مفتی محمود حسن صاحب گنگوہیؒ نے ضرورت پر مسجد کا سامان منتقل کرنے ولگانے کی اجازت دی ہے، اور مقصود وقف کے فوت ہونے پر تبادلہ وقف کی بھی، نیز معطل قبرستان میں مسجد کی تعمیر کی بھی اجازت دی ہے (فتاوی محمودیہ ۴۱۵/۲، ۱۶۲/۱۴، ۱۹۸/۶)

استاذی مفتی نظام الدین اعظمی کے فتاوی میں ایسے مسائل اور وسعت کی بات بار بار آئی ہے، جس میں ضرورتاً موقوفہ زمین کے بیچنے، متروکہ قبرستان میں مسجد کی تعمیر (خواہ نئی ہو) یا توسیع، قبرستان کی حفاظت کے لئے دوکانوں کی چہاردیواری، اس کی فاضل آمدنی کا دوسرے مواقع میں صرف، نیز اس میں مدرسہ کی تعمیر، معطل قبرستان کو کسی طرح کارآمد بناکر اس کی آمدنی سے فائدہ اٹھانا سب کا تذکرہ آیا ہے۔ ایک مفصل فتوی میں فرماتے ہیں: اوقاف کی فاضل آمدنی سے گورستان کی حفاظت ومرمت کی جاسکتی ہے، نیز جو قبرستان تدفین سے متروک ہو چکے ہوں یا قانوناً دفن سے روک دئے گئے ہوں اور ان کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اس میں دینی ضرورت کے مطابق مسجد یا دینی مدرسہ قائم کرکے یا اس کو کسی ایسے کار خیر میں استعمال کرکے جس سے مسلم عوام اور بچوں کی مذہبی واقتصادی تربیت وترقی کا ایسا کام کیا جائے کہ اصل واقفین کو ثواب پہونچتا رہے (نظام الفتاوی جدید اول/۱۸۰، نیز ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۷۴، ۱۷۹)۔

مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری کے فتاوی بھی حالات وضرورت کی رعایت میں توسع پر مبنی ہیں، استبدال وتبادلہ کے جواز کے علاوہ (رحیمیہ ۷۳/۶) فاضل آمدنی کی بابت متعدد فتاوی میں فرمایا ہے کہ اگر واقعی موجودہ و آئندہ ضرورت سے فاضل آمدنی ہے اور رکھنے میں ضیاع کا اندیشہ ہے تو دوسرے مواقع میں صرف کریں مگر ایک جنس

کی آمدنی اسی میں صرف کریں، نیز یہ بھی فرمایا ہے۔ اور اس مقصد سے کہ آبادی مسجد میں اضافہ ہو اس زائد اور فاضل رقم سے مسجد کے متعلق دینی تعلیم کا مدرسہ بھی قائم کر سکتے ہیں (فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۵، ۱۸۷)۔

خلاصہ عبارات وفتاوی:

گذشتہ عبارات وفتاوی کا حاصل یہ ہے کہ اوقاف کا بقاء اہم واقدم ہے، لہذا ان کو ختم کرنے کی کوئی صورت اختیار کرنا درست نہیں ہے، لیکن جب ان کا حال یہ ہو جائے اور حالات ایسے ہوں کہ ان کا بقاء واقف کے مقصد کا ان سے پورا ہونا نیز اس کے لئے حصول ثواب کا سلسلہ جاری رہے، یہ سب وقف میں ردوبدل وتصرف کے ذریعہ ہی ممکن ہو تو مجبوراً اس میں تبادلہ وتصرف کے اقدامات درست ہیں، ان کی حفاظت وبقاء اور ابدیت ودوام کو اولیت واہمیت دینے کی شرط کے ساتھ اصل وقف کے حق میں بھی، اور اس کی آمدنی کے حق میں بھی، اور قبرستان وغیرہ کے حق میں بھی اور مسجد کے حق میں بھی، خود فقہ حنفی میں بھی توسعات ہیں اور ائمہ مذاہب سے منقول ہیں، اس لئے فقہاء احناف اور بعد میں ہمارے اکابر ومفتیان نے بھی ضرورت ومجبوری کے حالات میں اجازت دی ہے اور ساتھ ہی اصل مذہب کو بھی نمایاں کر کے ذکر کیا ہے اور اس کی تقویت بھی کی ہے۔ اور جب مقصد وقف کی بقاء وحفاظت ہو اور اصل صورت ممکن نہ رہ جائے، اور فقہ حنفی میں گنجائش نہ ہو تو فقہ حنبلی کے توسعات سے بھی فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، مثلاً ہمارے قدیم فقہاء نے تو ایک وقف کی آمدنی کو دوسری جگہ استعمال کرنے کی اجازت نہیں دی ہے یا شاید وباید ہی دی ہے۔ مگر امام احمد سے مسجد کے وقف کی آمدنی وفاضل اشیاء کو فقراء پر صرف کرنے کی اجازت منقول ہے، اور انہوں نے مسجد کے اوقاف کو صدقہ کرنے کے جواز میں بطور دلیل بعض آثار کو ذکر کیا ہے جن کا بعض علماء احناف نے جواب ضرور دیا ہے مگر وہ جواب احتمالی ہے، کوئی اثر وغیرہ نہیں، بجز حضرت عمرؓ کی معروف روایت کے جس سے وقف کے اصل حکم میں سب استدلال کرتے ہیں کہ اس کو بیچا نہیں جا سکتا وغیر ذلک تو اس کے تو سب قائل ہیں، سوال ضرورت کے مواقع کا ہے، اور اس کا کہ دوسری صورت انتفاع وبقاء کی نہیں بن رہی ہے اور اس صورت کے اختیار کرنے میں واقف اور ملت وامت سب کا فائدہ ہے۔

مولانا ظفر احمد صاحب نے دار الاسلام ودار الکفر کی نسبت سے جو فرق کا خیال ظاہر فرمایا ہے کہ دار الکفر میں اوقاف کو واقف وبانی کی ملک میں واپسی قرار دیا جائے، کیا اس سے بہتر یہ نہ ہوگا کہ دوسرے ائمہ بلکہ خود ہمارے بعض فقہاء وعلماء کی رائے پر عمل کرتے ہوئے ان کو امام ابو یوسف کی رائے پر وقف ہی برقرار رکھا جائے اور صورت بدل دی جائے جو ممکن ہو، مولانا نے مسجد کو چبوترہ بنانے کی بابت صاحب فتح القدیر کے قول کو یہ کہہ کر نقل کیا ہے کہ آخر جیسے مسجد کو چبوترہ بنانے کی بات ذکر کی گئی ہے، راستہ بنانے کی بات بھی نقل کی گئی ہے لیکن اس پر ان کو کوئی اشکال نہیں ہے، اور اس حکم کی تائید مولانا نے ضرورت کے احساس واعتبار کی بنا پر ہی کی ہے تو اسی کے تحت یہ گنجائش بھی ہونی چاہئے جس کی دوسرے حضرات نے صراحت بھی کی ہے۔

بعض حضرات نے مسجد کی زمین وآمدنی کو مدارس کے لئے استعمال کرنے کو منع کیا ہے، حضرت تھانوی کے

فتاوی میں بار بار آیا ہے، کچھ شامی وغیرہ کی عبارت بھی نقل فرمائی ہے کہ مدرس کی کیا حیثیت ونوعیت ہے (امداد الفتاوی ۶۲۰/۲، شامی ۳۶۷/۴، ۳۷۲) مبنی یہ کہ مدرسہ ومدرس کا مسجد کی آبادی میں کیا دخل، اور اس کے مصالح سے کیا تعلق؟ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور ہندوستان میں اس کا کھلا تجربہ ہے، اور دوسری جگہوں پر بھی محسوس کیا جا سکتا ہے کہ آج مساجد کی آبادی میں بالخصوص مساجد سے متصل ومتعلق مکاتب ومدارس کا بہت بڑا دخل ہے، بچوں کے حق میں بھی اور بڑوں کے حق میں بھی، اور پھر ہمارے ملک کے حالات اور فاضل اوقاف سے انتفاع کا بھی ایک تقاضا ہے اس کو محسوس کرتے ہوئے مفتی نظام الدین صاحب اور مفتی عبد الرحیم صاحب نے فاضل آمدنی کا، نیز فاضل زمین کا مدارس کے لئے استعمال کرنا درست قرار دیا ہے۔

اور حالات کو محسوس کر کے ان حضرات نے جو وسعت دی ہے اس کو دوسری اسی انداز کی چیزوں کے لئے بنیاد بنایا جا سکتا ہے، مثلاً مسجد کی فاضل زمین پر مدرسہ کی تعمیر، زمین تو ہمیشہ مسجد کی رہے گی، اور بہتر صورت یہ ہے کہ مسجد کو زمین کا کرایہ دیا جائے یا عمارت مسجد کی آمدنی سے تعمیر کرائی جائے اور اس عمارت کا کرایہ مسجد کو ملتا رہے، تاکہ براہ راست مسجد کا انتفاع پایا جائے، لیکن ضرورت وحالات کے تحت اگر بغیر کرایہ کے ایسا معاملہ کیا جائے جب کہ مسجد اس سے مستغنی ہو اور اس کی ضروریات کا پورا نظم بھی ہو تو اس میں کوئی حرج سمجھ میں نہیں آتا بلکہ بہتر ہے کہ اس سے مزید مسجد اور اس کے اوقاف کی حفاظت ہوتی ہے، اور واقف کے مقصد کی باحسن وجوہ تکمیل ہوتی ہے۔

رہ جاتی ہے یہ بات کہ وقف میں تبادلہ وغیرہ کے تصرف کے لئے فقہاء نے قاضی کی شرط، یعنی قاضی کے فیصلہ ونظر وحکم کی قید لگائی ہے، لیکن معروف ہے کہ ایسے بہت سے مسائل میں توسع اختیار کر لیا گیا ہے، معتمد و دیانتدار علماء وذمہ داران اور ارباب حل وعقد کو قاضی کی حیثیت ضرورتاً دی گئی ہے، لہذا ہندوستان میں اوقاف کے مسائل میں معتمد منتظمین کا فیصلہ معتبر ہوگا، اور مناسب ہوگا کہ یہ قید لگائی جائے اور توجہ دلائی جائے کہ وقف کے ذمہ داران ایسا فیصلہ کرنے میں صاحب نظر علماء سے رجوع کریں، ان کو شامل کریں یا کم از کم رابطہ واستفتاء کریں۔ شامی نے بعض معاملات میں محلہ کے مسلمانوں کی رائے کا ذکر کیا ہے اور ہمارے ارباب افتاء نے ایسے مسائل میں عموماً اس کا ذکر کیا ہے کہ ارباب حل وعقد و منتظمین جب مناسب سمجھیں یعنی ضروری و بہتر خیال کریں تو ایسے اقدام کریں۔ امداد الفتاوی (۶۳۷/۲) میں بھی کچھ اس بابت تفصیل آئی ہے کہ قاضی نہ ہو تو کیا کیا جائے گا۔

☆☆☆

وقف کے بنیادی اصول واحکام

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی صاحب
مفتی امارت شرعیہ، پھلواری شریف پٹنہ

فقہ اکیڈمی کی جانب سے اوقاف سے متعلق جو سوالات موصول ہوئے ہیں وہ یقیناً حالات اور وقت کے تقاضے کے مطابق بہت ہی اہم ہیں، ان سوالات کے جوابات لکھنے سے قبل چند باتیں بطور تمہید ذکر کی جاتی ہیں، جن سے جواب کے سمجھنے میں سہولت ہوگی۔

وقف کی لغوی اور شرعی تعریف:

وقف لغت میں روکنے کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں وقف کہتے ہیں: کسی شئ کو اپنی ملکیت سے نکال کر اس طرح محبوس کرنا کہ اصل شئ باقی رکھتے ہوئے اس سے انتفاع کیا جا سکے۔ یعنی اصل شئ محفوظ رہے اور اس کے منافع کو واقف کی صراحت کے مطابق صرف کیا جائے۔ نہایۃ المحتاج میں ہے:

"ھو لغة الحبس... وشرعا حبس مال یمکن الانتفاع بہ مع بقاء عینہ بقطع التصرف فی رقبتہ علی مصرف مباح موجود" (۳۵۵،۳۵۴/۵)

امام ابوحنیفہؒ کے دونوں شاگرد امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے وقف کی شرعی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"(وعند ھما ھو حبسھا علی) حکم (ملک اللہ تعالی و صرف منفعتھا علی من أحب) ولو غنیا" (الدر المختار علی ہامش رد المحتار کتاب الوقف ۳۵۸/۳)

یعنی وقف شئ کو اللہ کی ملکیت میں محبوس کرنا اور اس کی منفعت کو منشاء واقف کے مطابق صرف کرنا ہے، گرچہ مالدار ہی پر کیوں نہ ہو۔

امام ابوحنیفہؒ چونکہ عام حالات میں وقف کے لزوم کے قائل نہیں ہیں، جیسا کہ آئندہ اس کی تفصیل آرہی ہے، اس لئے وہ وقف کی شرعی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

(ھو) لغة الحبس و شرعا (حبس العین علی) حکم (ملک الواقف والتصدق بالمنفعة) ولو فی الجملة" (الدر المختار علی ہامش رد المختار کتاب الوقف ۳۵۸/۳)

یعنی اصل شئ کو واقف کی ملکیت میں باقی رکھتے ہوئے اس کے منافع کا صدقہ کرنا ہے، یہ صدقہ کسی بھی درجہ میں ہو۔ مثلاً اپنے اور اپنے اہل وعیال پر وقف ہو، اس کے بعد فقراء ومساکین پر یا مالداروں پر۔

وقف کا حکم:

ایک بحث وقف کی صحت اور عدم صحت کی ہے کہ کسی چیز کا وقف صحیح ہے یا نہیں؟ اگر صحیح ہے تو شی موقوف واقف کی ملکیت میں باقی رہتی ہے یا اس کی ملکیت سے نکل جاتی ہے؟ اور واقف کے لئے وقف کرنے کے بعد شی موقوف کی خرید وفروخت یا اس کا ہبہ یا کوئی دوسرا جائز تصرف جو اپنی ملکیت میں ہوتا ہے، شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کرام کے مختلف اقوال ملتے ہیں، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

۱۔ پہلا قول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی کوئی جائداد وغیرہ وقف کرنا چاہے تو وقف کرسکتا ہے۔ اس کا وقف صحیح ہوگا۔ اس پر تقریباً تمام اہل علم کا اتفاق ہے۔ بعض حضرات گرچہ عدم صحت وقف کے قائل ہیں، لیکن ان کے قول کا اعتبار نہیں ہے۔ روایات، آ ثار صحابہ اور اقوال فقہاء صحت وقف پر متفق ہیں۔

امام ترمذی حضرت عمر کے واقعہ وقف والی روایت کو نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

"والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم لا نعلم بين المتقدمين منهم في ذلک اختلافا في إجارة وقف الأرضين وغير ذلک" (ترمذی ۱/۱۶۵)۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وقف تو صحیح وجائز ہوتا ہے، لیکن لازم نہیں ہوتا۔ یعنی شی موقوف واقف کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے۔ واقف اس کو فروخت بھی کرسکتا ہے اور ہبہ بھی، ہر طرح کے جائز تصرف کا اختیار واقف کو ہوگا، اس کے انتقال کے بعد اس میں وراثت بھی جاری ہوگی۔ اس کے قائل حضرت امام ابوحنیفہؒ ہیں... البتہ دوصورتوں میں امام صاحب کے نزدیک بھی شی موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔

الف۔ واقف نے اپنی کوئی چیز وقف کرکے متولی کے حوالہ کردیا، پھر متولی سے اپنی چیز کا مطالبہ کیا اور متولی نے دینے سے انکار کردیا۔ جب معاملہ قاضی شریعت کے پاس پہونچا تو قاضی شریعت نے لزوم وقف کا فیصلہ دیا... اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک بھی وقف لازم ہوجائے گا اور شیٔ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جائے گی، اس لئے کہ یہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے اور مجتہد فیہ مسئلہ میں قضاء قاضی رافع خلاف ہے۔

ب۔ دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے یہ وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میری فلاں چیز وقف ہے، تو اس صورت میں وقف لازم ہوجائے گا، اور اس کے انتقال کے بعد اس میں وراثت جاری نہ ہوگی، لیکن اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ صورت درحقیقت وقف کی نہیں ہے بلکہ وصیت کی ہے، لہذا اس صورت میں وصیت کے تمام احکام نافذ ہوں گے۔ مالک اگر اپنی زندگی میں رجوع کرنا چاہے تو رجوع کرسکتا ہے۔

قال أبو حنيفة: لا يزول ملک الواقف من الوقف إلا أن يحكم به الحاكم أو يعلقه بموته فيقول إذا مت فقد وقفت داري على كذا" (ہدایہ ۲/ کتاب الوقف)

شرح فتح القدیر میں دوسری صورت کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"وأما تعليقه بالموت فالصحيح أنه لايزول ملكه إلا أنه تصدق بمنافعه مؤبداً فيصير

بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبداً فيلزم) وإن لم يخرج عن ملكه لأنه بمنزلته إذ لايتصور التصرف فيه ببيع و نحوه لما يلزم من إبطال الوصية وعلى هذا فله أن يرجع قبل موته كسائر الوصايا، وإنما يلزم بعد موته'' (شرح فتح القدیر ۶/۱۹۳)

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ شئ موقوف واقف ہی کی ملکیت میں رہتی ہے، اس کی ملکیت سے نکلتی نہیں ہے، البتہ واقف کوفروخت کرنے یا ہبہ وغیرہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس پر یا اس کے بعد مقرر کردہ متولی پر لازم ہے کہ شئ موقوف سے حاصل ہونے والے منافع کو واقف کی صراحت کے مطابق صرف کرے۔ یہ قول صحیح روایت کے مطابق امام مالکؒ کا ہے (دیکھئے کتاب المواہب الجلیل شرح مختصر الخلیل ۶/۱۸)

۴۔ چوتھا قول یہ ہے کہ وقف لازم ہو جاتا ہے اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل کر اللہ کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے، لیکن موقوف علیہ کی ملکیت میں نہیں آتی ہے۔ واقف نہ تو اس کو فروخت کرسکتا ہے اور نہ ہی ہبہ وغیرہ کرسکتا ہے، اور نہ ہی ان کے انتقال کے بعد اس میں وراثت جاری ہوسکتی ہے... یہ قول صاحبین (امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ) صحیح مذہب کے مطابق امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور جمہور صحابہ، محدثین اور علماء امت کا ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وقف کرتے ہی شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے، اور امام محمد کے نزدیک اس وقت نکلتی ہے جب کہ اس کو متولی کے حوالہ کر دیا جائے۔ فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے، اور علماء احناف کا عمل بھی اسی پر ہے۔

''وعندهما يلزم بدون ذلک وهو قول عامة العلماء وهو الصحيح ثم إن أبا يوسف يقول يصير وقفا بمجرد القول لأنه بمنزلة الإعتاق عنده وعليه الفتوى وقال محمد لا إلا بأربعة شـــــروط'' (ردالمختار کتاب الوقف۔ ۳/۳۵۸۔ مزید دیکھئے: نہایۃ المحتاج فی مذہب الامام الشافعی جلد پنجم کتاب الوقف۔ المغنی لابن قدامہ الحنبلی جلد پنجم کتاب الوقف۔ مواہب الجلیل فی مذہب الإمام مالک جلد ششم کتاب الوقف)

قول راجح: صاحب ہدایہ نے اس مسئلہ کو جس انداز سے بیان کیا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک امام صاحب کا قول راجح ہے، اس لئے کہ امام صاحب کے قول کی دلیل بعد میں بیان کرنا اور صاحبین کے دلائل کا جواب دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک امام صاحب کا قول راجح ہے، لیکن احادیث اور آثار صحابہ کی روشنی میں صحیح اور راجح قول جمہور کا معلوم ہوتا ہے۔ بہت سے صحابہ نے اپنی استطاعت کے مطابق وقف کیا، اور کسی سے بھی شئ موقوف کی واپسی یا اس کو فروخت کرنے اور اس کی قیمت کو اپنے مصرف میں لانے کا ثبوت نہیں ملتا ہے۔

علامہ علاء الدین الحصکفی نے ابن الکمال اور ابن الشحنہ کے حوالہ سے اسی قول پر فتوی نقل کیا ہے۔

درمختار میں ہے: (وعندهما هو حبسها على) حكم (ملک الله تعالى وصرف منفعتها على من أحب) ولو غنيا فيلزم فلا يجوزله إبطاله ولا يورث عنه عليه الفتوى ابن الكمال وابن الشحنة''۔

اورعلامہ شامیؒ نے فتح القدیر کے حوالہ سے اسی قول کو راجح قرار دیا ہے، اس لئے کہ بے شمار احادیث وآثار اس کی تائید میں ہیں، اور صحابہ، تابعین اور بعد کے علماء کا عمل بھی اسی پر رہا ہے۔

علامہ شامی ''قولہ علیہ الفتوی'' کے تحت لکھتے ہیں:

ای علی قولهما بلزومه قال فی الفتح والحق ترجح قول عامة العلماء بلزومه لأن الأحاديث والآثار متظافرة على ذلك، واستمر عمل الصحابة والتابعين ومن بعد هم على ذلك فلذلك ترجح خلاف قوله'' (ردالمحتار ۳/ ۳۵۸)

اس قول کی بنیاد عبداللہ بن عمرؓ کی روایت پر ہے کہ جب حضرت عمرؓ کو خیبر کی زمین حصہ میں ملی تو وہ حضور اکرم ﷺ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ یارسول اللہ ﷺ خیبر کی جو زمین حصہ میں ملی ہے وہ میرے نزدیک بہت ہی پسندیدہ مال ہے، میں اس کو اللہ تعالی کے راستہ میں صدقہ کرنا چاہتا ہوں، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اس کو صدقہ کردو، لیکن اصل زمین نہ تو فروخت کی جائے گی اور نہ ہبہ کیا جائے گا، اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی۔

''انه لا يباع أصلها ولا تباع ولا تورث ولا توهب'' (مسلم ۲/ ۴۱)

علامہ نووی نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:

''وفيه أن الوقف لا يباع ولا يوهب ولا يورث'' (نووی شرح مسلم ۲/ ۴۲)

محقق ابن ہمام نے شرح فتح القدیر میں وقف کرنے والے صحابہ کی ایک لمبی فہرست شمار کی ہے، جن کا عمل لزوم وقف کی تائید کرتا ہے۔ ملاحظہ ہو ان کی عبارت:

والحق ترجح قول عامة العلماء بلزومه لأن الأحاديث والآثار متظافرة على ذلك قولا كما صح من قوله عليه الصلوة والسلام لا يباع ولا يورث إلى آخره، وتكرر هذا في أحاديث كثيرة واستمر عمل الأمة من الصحابة والتابعين ومن بعد هم على ذلك أولها صدقة رسول الله ﷺ ثم صدقة أبي بكر و عمر و عثمان و علي والزبير و معاذ بن جبل و زيد بن ثابت و عائشة و أسماء أختها و أم سلمة و أم حبيبة و صفية بنت حيّ وسعد بن أبي وقاص و خالد بن وليد و جابر بن عبدالله و عقبة بن عامر و أبي أروى الدوسي و عبد الله بن الزبير، كل هؤلاء من الصحابة ثم التابعين بعدهم كلها بروايات و توارث الناس أجمعون ذلك فلا تعارض بمثل الحديث الذي ذكره على أن معنى حديث شريح بيان نسخ ما كان في الجاهلية من الحامي و نحوه، وبالجملة فلا يبعد أن يكون إجماع الصحابة العملي ومن بعدهم متوارثا على خلاف قوله فلذا ترجح خلافه الخ (شرح فتح القدیر کتاب الوقف ۶/ ۱۹۳)

علامہ ابن قدامہ نے المغنی میں عدم لزوم والے قول کو سنت نبویہ اور اجماع صحابہ کے خلاف قرار دیا ہے:

وهذا القول يخالف السنة الثابتة عن رسول الله واجماع الصحابة فان النبي ﷺ قال

لعمر فی وقفہ،لا یباع أصلها ولا یباع ولا یوهب ولا یورث. (المغنی لابن قدامہ ۵/۵۹۸)

خلاصہ یہ ہے کہ روایات اور آثار صحابہ کی روشنی میں صحیح اور راجح قول یہ ہے کہ وقف صحیح اور لازم ہوتا ہے، اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔ عقلاً بھی یہ بات سمجھ میں آتی ہے، اس لئے کہ وقف سے منشاء واقف یہ ہوتا ہے کہ اس کے انتقال کے بعد بھی اس کا نفع جاری ہو، جس کا ثواب اس کو ملتا رہے، اور یہ اس صورت میں ممکن ہے جب کہ لزوم وقف کا حکم دیا جائے، ورنہ اس کے انتقال کے بعد اس کے وارثین اس شئ کے مالک ہو جائیں گے اور مقصد فوت ہو جائے گا۔

شئ موقوف کی واپسی واقف یا اس کے وارثین کی طرف:

راجح اور مفتی بہ قول کے مطابق شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے اور اس پر ملکیت کے احکام جاری نہیں ہوتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا شئ موقوف کسی بھی حال میں کبھی بھی واقف یا اس کے وارثین کی ملکیت میں آتی ہے یا نہیں؟

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب شئ موقوف اپنی افادیت کھودے، اس سے موقوف علیہم کو استغناء و بے نیازی ہو جائے تو ایسی صورت میں اگر واقف زندہ ہو تو اس کی ملکیت ورنہ اس کے وارثین کی ملکیت کی طرف وہ لوٹ آتی ہے... مثلاً وقف کی عمارت منہدم ہو گئی اور اس کا غلہ نہیں ہے جس سے اس کی تعمیر ہو سکے، یا کسی بازار میں وقف کی دوکان ہے، وہ آگ لگنے سے اس طرح جل گئی کہ اس سے انتفاع ممکن نہیں اور نہ ہی کوئی شخص اس کو اجارہ پر لینے کے لئے تیار ہے، یا کسی محلہ میں موقوف حوض ہے جو خراب ہو گیا اور اس کو ٹھیک کرنے کے لئے غلہ نہیں ہے، یا مسافر خانہ ہے جو ویران ہو گیا یا اس کی عمارت منہدم ہو گئی، تو ان تمام صورتوں میں امام محمدؒ کے نزدیک مذکورہ موقوفہ مکان و دوکان اور حوض و مسافر خانے واقف اور اس کے انتقال کے بعد اس کے وارثین کی ملکیت کی طرف لوٹ جائیں گے۔

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ صورتوں میں بھی شئ موقوف واقف یا اس کے وارثین کی ملکیت میں نہیں آئے گی، بلکہ اگر موقوفہ دوکانیں یا مکانات یا حوض اور مسافر خانے بے مصرف اور ناقابل انتفاع ہوں تو ان کے فاضل اور ٹوٹے ہوئے آلات و دیگر سامانوں کو یا ان پر وقف جائداد کی آمدنی کو اسی جنس کے وقف پر جو اس سے قریب ہو صرف کیا جائے گا۔

مثلاً اگر حوض ہے تو قریب کے حوض پر اگر مسافر خانہ ہے تو قریب کے مسافر خانہ پر الاقرب فالاقرب کے اصول پر آمدنی صرف ہوگی۔ اسی طرح قدیم وقف کی عمارت منہدم ہو جائے تو اس کے انقاض مثلاً اینٹ اور لکڑیاں وغیرہ امام محمدؒ کے نزدیک واقف کے حوالہ کر دی جائیں گی، اس لئے کہ وہی مالک ہے... اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ قدیم وقف کی جدید تعمیر میں اگر ضرورت ہو تو اس میں استعمال کیا جائے گا، اگر ضرورت نہ ہو تو ان کو روک کر رکھا جائے گا، تاکہ ضرورت پڑنے پر ان کا استعمال ہو سکے، اور اگر مستقبل قریب میں ضرورت پڑنے والی نہ ہو اور رکھے رہنے میں ضیاع کا اندیشہ ہو تو قاضی شریعت کی اجازت سے ان کو فروخت کر کے ان کی قیمت نئی تعمیر میں صرف ہوگی،

اگراس کوضرورت نہ ہوتو قریب کے وقف پرصرف کیا جائے گا۔

اسی طرح مسجد کی گھاس اوراس کی چٹائیاں وغیرہ اگر نا قابل استعمال ہوں توامام محمدؒ کےنزدیک واقف اور اس کے انتقال کے بعداس کے وارثین مالک ہوجائیں گے...اورامام ابویوسفؒ کےنزدیک ان کودوسری قریب کی مسجد میں منتقل کردیا جائے گا، یاان کوفروخت کر کےان کی قیمت مسجد میں صرف کی جائے گی۔

استبدال وقف کاحکم:

شئ موقوف کے تبادلہ کا مسئلہ وقف کے اہم مسائل میں سے ہے۔ سوالنامہ کے زیادہ تر سوالات کے جوابات اسی پرموقوف ہیں۔اس لئے اس مسئلہ کوقدرے تفصیل سے بیان کیا جارہا ہے۔یہ تو مصرح ہے کہ وقف تام اور مکمل ہوجانے کے بعدشئ موقوف کوخرید وفروخت یا ہبہ کے ذریعہ یااس میں وراثت جاری کر کے وقفیت سے نہیں نکالا جاسکتا ہے،شرعاًاس کی اجازت نہیں ہے۔

فاذا تمّ ولزم لا یملک ولا یملک ولا یعارولایرھن (درمختار)(قوله لا یملک) ای لا یکون مملوکا لصاحبه ولا یملک ای لا یقبل التملیک لغیره بالبیع و نحوه لاستحالة تملیک للخارج عن ملکه الخ (ردالمحتار کتاب الوقف ۳/۳٦۷)

البتہ شئ موقوف کودوسری شئ سے بدلنا یاضرورتاًاس کوفروخت کر کے دوسری شئ خرید کراس کووقف قرار دینا درست ہے یانہیں؟اس سلسلہ میں فقہاء کرام نے تفصیلی بحث کی ہے،اوراس کی تین صورتیں ذکر کی ہیں:

ا۔ واقف نے بوقت وقف تبادلہ کی شرط لگادی ہو،خواہ اپنے لئے لگائی ہو یاکسی دوسرے کے لئے۔

۲۔ واقف نے بوقت وقف تبادلہ کی کوئی شرط نہیں لگائی، نہ اپنے لئے اور نہ ہی دوسرے کے لئے۔ یا باقاعدہ یہ صراحت کردی کہ کوئی بھی اس کا تبادلہ نہیں کرسکتا۔لیکن شئ موقوف بالکل نا قابل انتفاع ہے، یامعمولی نفع ہے بھی تواس نفع کے حاصل کرنے کے لئے اس پرہونے والے اخراجات اس سے زائد ہوتے ہیں۔

۳۔ واقف نے اپنے لئے یا غیر کے لئے تبادلہ کی شرط نہیں لگائی اورشئ موقوف قابل انتفاع بھی ہے،اس سے آمدنی حاصل ہوتی ہے،البتہ اس کوزیادہ نفع آور بنانے کے لئے اس کا تبادلہ دوسری نفع آورشئ سے کیا جائے۔

پہلی صورت:

جب کہ واقف نے بوقت وقف یہ شرط لگادی کہ ضرورت پڑنے پر میں خود یا فلاں شخص اس کودوسری شئ سے بدل کر یاشئ موقوف کوفروخت کر کےاس کی جگہ پردوسری شئ خرید کروقف کرسکتا ہے،تواس صورت میں واقف کی صراحت کےمطابق خودواقف کو یااس کے نامزدکردہ شخص کوشئ موقوف کے تبادلہ کا اختیار ہوگا،اورشرط کےمطابق شئ موقوف کوفروخت کر کےاس کی جگہ دوسری شئ خرید کروقف کرسکتا ہے۔

(وجاز شرط الاستبدال به) أرضا أخری حینئذ أو شرط بیعه ویشتری بثمنه أرضا أخری إذا شاء فإذا فعل صارت الثانیة کالأولی فی شرائطها وإن لم یذکرها (درمختار)

(قوله و جاز شرط الاستبدال) اعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه الأول ان يشترطه الواقف لنفسه أولغيره أولنفسه و غيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقا الخ (رد المختار كتاب الوقف ۳ /۳۸۷)

واقف کی شرط کے مطابق استبدال کا حق اس لئے ہے کہ واقف کی شرط شرعاً معتبر ہے، اگر وہ غلہ یا ولایت کی شرط اپنے لئے لگا دے تو اس کی یہ شرط درست ہوگی، جب اپنے لئے غلہ اور ولایت کی شرط درست ہے تو استبدال کی شرط بدرجہ اولی درست ہوگی... بلکہ کتب فقہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ جس طرح شارع کی نص پر عمل کرنا واجب ہے اسی طرح واقف کی شرط پر عمل کرنا بھی واجب ہے۔

"شرط الواقف كنص الشارع اى في المفهوم والدلالة ووجوب العمل به " (الدر المختار بامش رد المختار ۳/ ۴۱۶)

دوسری صورت:

دوسری صورت میں جب کہ واقف نے بوقت وقف اس طرح کی شرط نہیں لگائی۔ وقف نامہ کسی طرح کی شرط سے خاموش ہے۔ یا یہ شرط لگا دی کہ کسی کو بھی حتی کہ قاضی شریعت کو بھی تبادلہ کا اختیار نہیں ہوگا۔ لیکن شئ موقوف بالکل نا قابل انتفاع ہے یا معمولی نفع ہے جس کے حصول کے لئے اس سے زائد اخراجات ہوتے ہیں، اس صورت میں قاضی شریعت مصلحت سمجھ کر شئ موقوف کو نفع آور بنانے کے لئے اس کا تبادلہ دوسری شئ سے کر سکتے ہیں۔ یہ ان صورتوں میں سے ہے جن میں واقف کی شرط کی مخالفت قاضی شریعت کے لئے جائز ہے۔

" والثاني أن لا يشترطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أو لا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان باذن القاضي ورأيه المصلحة فيه" (رد المختار ۳/ ۳۸۷)

اس صورت میں تبادلہ کا اختیار اس لئے ہے کہ تبادلہ نہ کرنے کی صورت میں واقف کا مقصد فوت ہو رہا ہے، کیونکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ شئ موقوف کی آمدنی مساکین یا دیگر کار خیر پر جس کی اس نے صراحت کی ہے صرف کی جائے جس کا ثواب اس کو مرنے کے بعد بھی ملتا رہے، اور یہ اصل شئ کو باقی رکھتے ہوئے ممکن نہیں ہے، اور قاضی شریعت وقف کے مقاصد اور اس کے مصالح کے نگراں ہیں، اس کے تحفظ و بقا کے لئے کوشش قاضی شریعت کی ذمہ داری ہے، لہذا مقاصد وقف کے تحفظ و بقا کے پیش نظر قاضی شریعت اس کا تبادلہ دوسری شئ سے کر دیں گے یا ضرورت پڑنے پر اس کو فروخت کر کے دوسری شئ خرید کر اس کی جگہ پر وقف کر دیں گے۔

علامہ ابن قدامہ نے اس مسئلہ پر اچھی بحث کی ہے اور یہ لکھا ہے کہ اس صورت میں اصل شئ کو باقی رکھنے پر جمود اختیار کرنا مقصد واقف کو ضائع کرنا ہے جو صحیح نہیں ہے۔

" وجمودنا على العين مع تعطلها تضييع للغرض" (پوری بحث کے لئے دیکھئے: المغنی لابن

قدامہ ۵/۶۳۳)

اس صورت میں قاضی کو تبادلہ کا جو اختیار ہے وہ چند شرطوں کے ساتھ ہے:

۱۔ یہ اختیار اس قاضی کو ہے جو علم وعمل اور عدل میں ممتاز ہو، صاحب تقویٰ اور پابند شرع ہو۔

۲۔ شئ موقوف بالکلیہ نا قابل انتفاع ہو۔

۳۔ وقف کی کوئی آمدنی نہ ہو جس سے اس کی آبادکاری ہو سکے۔

۴۔ بیع غبن فاحش کے ساتھ نہ ہو۔

۵۔ قاضی کسی ایسے شخص سے تبادلہ نہ کرے جو اس کا قریبی رشتہ دار ہو یا پہلے سے اس کا قرض قاضی پر ہو۔

"والمعتمد انه بلا شرط يجوز للقاضى بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية وأن لايكون هناک ريع للوقف يعمر به وأن لا يكون البيع بغبن فاحش و شرط فى الإسعاف أن يكون المستبدل قاضى الجنة المفسر بذى العلم والعمل لئلا يحصل التطرق إلى إبطال أوقاف المسلمين كما هو الغالب فى زماننا...وأن لا يبيعه ممن لا تقبل شهادته له ولا ممن له عليه دين" (ردالمحتار ۳/۳۸۸)

تیسری صورت:

اس صورت میں جب کہ واقف نے استبدال کی کوئی شرط نہیں لگائی، نہ اپنے لئے نہ ہی کسی غیر کے لئے ،اور شئ موقوف قابل انتفاع بھی ہے البتہ اس کو زیادہ نفع آور بنانے کے لئے کسی دوسری نفع آور شئ سے اس کا تبادلہ کیا جائے ،اس صوت کے جواز اور عدم جواز کے سلسلہ میں فقہاء کرام کے دو قول ملتے ہیں:

الف: ایک صورت میں تبادلہ جائز نہیں ہے۔اس کے قائل امام ابوحنیفہؒ ہیں۔

ب: تبادلہ شرعاً جائز ودرست ہے، یہ قول امام ابو یوسف اور حضرت ہلال کا ہے، اور ایک روایت کے مطابق امام محمدؒ کا۔

عام طور پر کتب فقہ حنفی میں عدم جواز کے قول کو راجح اور مفتی بہ قرار دیا گیا ہے۔علامہ شامی نے ردالمحتار میں اور علامہ ابن ہمام نے شرح فتح القدیر میں عدم جواز ہی کے قول کو راجح قرار دیا ہے، علامہ ابن قدامہ نے بھی المغنی میں اسی قول کو راجح قرار دیا ہے، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

"وإن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت وكان غيره أنفع منه وأكثر رد على أهل الوقف لم يجز بيعه لأن الأصل تحريم البيع وإنما أبيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع مع إمكان تحصيله ومع الانتفاع وإن قل ما يضيع المقصود" (المغنی لابن قدامہ ۵/۶۳۴)

اور اگر مصلحت وقف بالکلیہ ختم اور بے کار نہ ہو بلکہ کم پڑ جائے اور اس کا بدل اس سے زیادہ نفع بخش اور اہل وقف کو زیادہ آمدنی دینے والا ہو تو اس کی بیع جائز نہیں ہے۔اس لئے کہ اصل بیع کی حرمت ہے۔اور بیع کی اجازت

ضرورتاً ہے تاکہ مقاصد وقف ضائع ہونے سے محفوظ ہو جائیں۔ اور جب تک انتفاع ممکن ہو گرچہ کم ہی کیوں نہ ہو مقصود ضائع نہ ہوگا۔

عدم جواز والے قول کی دو بنیادیں ہیں:

ایک تو یہ کہ قاضی حضرات دیانت دار اور صاحب تقوی نہیں ہوتے ہیں۔ اگر اس صورت میں تبادلہ کی اجازت دے دی جائے تو وہ بلا وجہ اور بلا ضرورت تبادلہ کر کے اوقاف کو ضائع کر دیں گے اور اس سے ناجائز فائدہ اٹھائیں گے۔ دوسری بنیاد یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو شئ موقوف کی وقفیت کو باقی رکھنا ضروری ہے۔ تبادلہ کی اجازت یا تو واقف کی شرط کی بنیاد پر ہو سکتی ہے یا ضرورت کی بنیاد پر، اور اس صورت میں کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ آمدنی کو بڑھانا ضرورت میں شامل نہیں ہے۔

علامہ شامی نے صاحب نہر کے حوالہ سے صدر الشریعہ کا فتوی نقل کیا ہے:

نحن لا نفتي به وقد شاهدنا في الاستبدال مالا يعد ويحصى فإن ظلمة القضاة جعلوه حيلة لإبطال أوقاف المسلمين (ردالمحتار ۳/۳۸۹)

علامہ ابن ہمام فتح القدیر میں تفصیلی بحث کے بعد فرماتے ہیں:

والحاصل أن الاستبدال إما عن شرطه الاستبدال وهو مسئلة الكتاب أو لا عن شرطه، فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم به فينبغي أن لا يختلف فيه كالصورتين المذكورتين لقاضي خان، وإن كان لا لذلك بل اتفق انه أمكن أن يؤخذ بثمن الوقف ماهو خير منه مع كونه منتفعا به فينبغي أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ماكان عليه دون زيادة اخرى ولأنه لاموجب لتجويزه لأن الموجب في الأول الشرط وفي الثاني الضرورة. ولا ضرورة في هذا إذ لاتجب الزيادة فيه بل تبقيه كما كان" (شرح فتح القدیر ۶/۲۱۲)

بعض فتاوی میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر بھی فتوی نقل کیا گیا ہے، جیسا کہ فتاوی قاری الہدایہ میں ہے، جس کو علامہ شامی نے نقل کیا ہے:

"الرابعة أن يرغب انسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن صقعا فيجوز على قول أبي يوسف وعليه الفتوى كما في فتاوى قارى الهداية" (ردالمحتار ۳/)

ایک روایت کے مطابق امام محمدؒ نے بھی تبادلہ اور بیع کی اجازت دی ہے:

وقد روى عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستبدال والقيم يجد بثمنها اخرى أكثر ريعا كان أن يبيعها ويشترى بثمنها ما هو أكثر ريعا" (منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق ۵/۲۳۲)

یہ مسئلہ منصوص نہیں ہے بلکہ مجتہد فیہ ہے، حالات اور ضرورت کے لحاظ سے اقوال فقہاء بھی مختلف ہیں اور

ترجیحات وفتاوے بھی مختلف ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اپنے زمانے کے قضاۃ کے حالات کو سامنے رکھ کر عدم جواز کا فتوی دیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے اپنے زمانے کے حالات اور تقاضے کو سامنے رکھ کر اور مزید مقاصد واقف کی حفاظت کی غرض سے جواز کا فتوی دیا ہے۔ ہمارے اس زمانہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی دینا اور اس پرعمل کرنا احسن معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس زمانہ کے قضاۃ سرکاری ہوتے ہوں اور ان میں ظلم وتشدد اور رشوت خوری عام ہو، لیکن ہمارے اس زمانہ میں چونکہ قاضی حضرات سرکاری نہیں ہیں اس لئے الحمد للہ جہاں بھی قضاء کا نظام ہے وہاں کے قاضی حضرات رشوت خوری وغیرہ کے مرض سے دور ہیں۔ خصوصا بہار واڑیسہ میں قضاء کا نظام بہت ہی مستحکم ہے اور یہاں کے قاضی حضرات نہایت ہی دیانتدار، صاحب تقوی اور علم وعمل اور عدل میں ممتاز ہیں۔ رشوت لیکر اوقاف کو ضائع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جہاں تک یہ سوال ہے کہ حتی الامکان وقف کی وقفیت کو باقی رکھنا ضروری ہے، اور تبادلہ کی گنجائش یا تو وقف کی شرط کی بنیاد پر ہے یا ضرورت کی بنیاد پر، اور یہاں پر کوئی ضرورت نہیں ہے... تو میرے خیال میں اس صورت میں تبادلہ عین منشاء واقف اور مقاصد وقف کے مطابق ہے، اور اس میں اس کا تحفظ وبقا بھی زیادہ ہے۔ ظاہر ہے کہ واقف کا مقصد تو یہی ہے کہ وقف کی آمدنی زیادہ سے زیادہ ہو تا کہ کار خیر پر صرف ہو اور اس کا ثواب اس کو زیادہ سے زیادہ ملے، اور اگر فروخت کر کے اس کو زیادہ نفع آور بنانے کی کوشش نہ کی جائے تو ممکن ہے کہ وہ آہستہ آہستہ معطل و بے کار ہو جائے، اور ایک ایسا وقت آئے کہ اس سے انتفاع ممکن نہ ہو، اور اس وقت یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے تبادلہ یا اس کو خریدنے کے لئے کوئی شخص تیار بھی ہو جائے، اگر کوئی تیار بھی ہو تو ممکن ہے کہ معمولی قیمت دے... اور چونکہ قاضی مصالح کا نگراں ہے اور ہر قاضی کو تبادلہ کا اختیار بھی نہیں ہے، بلکہ قاضی الجنۃ یعنی صاحب تقوی، علم وعمل اور عدل میں ممتاز قاضی کو اس کا اختیار ہے، اس لئے وہ یقینا مصالح کا خیال رکھ کر ہی تبادلہ کی اجازت دے سکتا ہے، لہذا اس صورت میں بھی راقم الحروف کی ناقص رائے میں حالات وضرورت کے پیش نظر امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہونی چاہئے۔ البتہ یہ واضح رہے کہ اگر معمولی نفع کا فرق ہو تو قاضی کو اس کی اجازت نہیں دینی چاہئے۔

بانی امارت شرعیہ بہار واڑیسہ حضرت مولانا ابوالمحاسن محمد سجادؒ نے اس صورت میں بھی قاضی شریعت کی اجازت سے تبادلہ کے جواز کا فتوی دیا ہے، چنانچہ وہ ایک استفتاء کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں: ''موقوفہ زمین کو بخیال زیادتی منافع تبدیل کرنا یا فروخت کر کے دوسری زمین خریدنا بحکم واجازت قاضی جائز ہے، بغیر اجازت وحکم جائز نہیں، پس اگر اس کی ضرورت ہے تو قاضی شریعت سے درخواست دے کر اور ثبوت بہم پہونچا کر اجازت حاصل کیجئے'' (مولانا سجاد صاحبؒ کا یہ فتوی مطبوعہ نہیں ہے۔ طباعت کے بعد انشاء اللہ جلد ہی منظر عام پر آنے والا ہے)

واضح رہے کہ اس صورت میں اختلاف صرف اراضی موقوفہ کے سلسلہ میں ہے، مکان موقوفہ کے سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، بالاتفاق اس کا تبادلہ جائز نہیں ہے۔ مکان کا قیاس زمین پر نہیں کر سکتے ہیں، اس لئے کہ اگر زمین کی پیداوار کم ہو جائے تو لوگ اس کو اجارہ پر لینے بلکہ بعض دفعہ خریدنے کے لئے بھی تیار نہیں ہوتے، اس کے بر

خلاف مکان اگر اس کا کچھ حصہ ویران ہو جائے تو بھی لوگ اس کو طویل مدت کے لئے اجارہ پر لے سکتے ہیں۔

"إن الخلاف في الثالث إنما هو في الأرض إذا ضعفت عن الاستغلا ل بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلا فإنه لايجوز حينئذ الاستبدال على كل الأقوال قال ولايمكن قياسها على الأرض فإن الأرض إذا ضعفت لا يرغب غالباً في استئجارها بل في شرائها أما الدار فيرغب في استئجارها مدة طويلة لأجل تعميرها للسكنى" (ردالمحتار ۳/۳۸۷)

استبدال کی مزید دوصورتیں:

مذکورہ بالا تین صورتوں کے علاوہ استبدال کی مزید دوصورتیں کتب فقہ میں ملتی ہیں:

الف۔ کسی شخص نے اراضی وقف کو غصب کیا اور اس پر پانی جاری کر دیا، یہاں تک کہ وہ سمندر ہو گیا، تو ایسی صورت میں غاصب ان اراضی کی قیمت کا ضامن ہوگا، اس قیمت سے دوسری اراضی خریدی جائیں گی جو پہلی اراضی کی جگہ پر وقف ہوں گی۔

ب۔ غاصب نے وقف کی جائداد دینے سے انکار کر دیا، اور متولی کے پاس کوئی بینہ بھی موجود نہیں ہے، پھر غاصب نے اس کی قیمت دینے کا ارادہ کیا تو متولی قیمت لے کر دوسری زمین خرید کر وقف کر دے گا۔

" لا يجوز استبدال العامر إلا في أربع" (درمختار) (قوله إلا في أربع) الأولى لو شرطه الواقف الثانية إذا غصبه غاصب و أجرى عليه الماء حتى صار بحرا فيضمن القيمة و يشتري المتولي بها أرضاً بدلاً الثالثة ان يجحده الغاصب ولا بينة اى و أراد دفع القيمة فللمتولي أخذها ليشتري بها بدلاً" (ردالمحتار ۳/۳۸۹)

شئ موقوف کے تبادلہ کا اختیار کس کو ہوگا:

جن صورتوں میں واقف نے تبادلے کی شرط اپنے لئے لگائی ہے یا کسی دوسرے کے لئے، ان صورتوں میں تبادلہ کا اختیار واقف کی شرط کے مطابق خود واقف کو یا اس کے نامزد کردہ شخص کو ہوگا۔ اور جن صورتوں میں واقف نے اپنے یا کسی غیر کے لئے کوئی شرط نہیں لگائی ہے اور شرعاً تبادلہ کی گنجائش ہے، ان صورتوں میں تبادلہ کا اختیار صرف قاضی شریعت کو ہوگا، جو علم وعمل اور عدل میں ممتاز ہوں۔

(وأما) الاستبدال ولو للمساكين آل (بدون الشرط فلا يملكه القاضي) والمستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم والعمل الخ (در مختار)

علامہ شامیؒ استبدال کی شرطیں بیان کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

" ولا يخفى ان هذه الشروط فيما لم يشترط الواقف استبداله لنفسه أو غيره فلو شرطه لا يلزم خروجه عن الانتفاع ولا مباشرة القاضي له ولا عدم ريع يعمر به كما لا يخفى فاغتنم هذا التحرير" (ردالمحتار ۳/۳۸۸)

اب رہا یہ سوال کہ جن مقامات پر قاضی شریعت موجود نہ ہوں وہاں پر یہ اختیار کس کو ہوگا، تو میرے خیال میں چونکہ متولی مصالح وقف کا نگراں اور محافظ ہے، اس لئے اگر متولی دیانتدار، صاحب تقوی اور پابند شرع ہے تو اس کو یہ اختیار ہونا چاہئے، لیکن وہ اس طرح کا تبادلہ اپنے علاقہ کے متدین اور صاحب تقوی علماء کی نگرانی میں کرے، اور اگر متولی بھی نہ ہو تو وہاں کے مسلمان کسی صاحب علم وعمل اور عدل میں ممتاز شخص کو اس کا متولی اور نگراں بنادیں، اور وہ تبادلہ کرے۔

فی الذخیرة سئل شمس الأئمة الحلوانی عن أوقاف المسجد إذا تعطلت و تعذر استغلالها هل للمتولی أن یبیعها ویشتری بثمنها مکانها أخری قال نعم" (منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق ۲۲۷/۵) "اتفاق المشائخ المتاخرین علی أن الأ فضل لأهل المسجد أن ینصبوا متولیا ولا یعلموا القاضی فی زماننا لما علم من طمع القضاة فی أمور الأوقاف صرح به فی التتارخانیة و غیرها فی کثیر من کتب المذهب" (منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق ۲۲۳/۵)۔

مسجد اور دیگر اوقاف میں فرق:

واضح رہے کہ تبادلہ وقف کے سلسلہ میں مذکورہ بالا پوری تفصیل مسجد کے علاوہ دیگر اوقاف یا خود مسجد پر وقف شدہ جائداد سے متعلق ہے، خود مسجد کے سلسلہ میں یہ تفصیل نہیں ہے، بلکہ مسجد مفتی بہ قول کے مطابق تا قیامت مسجد ہی رہتی ہے، اس کی مسجدیت کو باقی رکھنا ضروری ہے، کسی بھی حال میں، گرچہ اس کے ارد گرد آبادی ختم ہوگئی ہو، ایک شخص بھی نماز پڑھنے والا نہ ہو، پھر بھی نہ تو اس پر ملکیت کے احکام جاری ہوں گے، نہ اس کی خرید وفروخت جائز ہے، نہ اس کا تبادلہ اور نہ ہی اس میں کوئی ایسا کام کر سکتے ہیں جو احترام مسجد کے خلاف ہو۔

"(ولو خرب ماحوله واستغنی عنه یبقی مسجدا عند الإمام والثانی) أبداً إلی قیام الساعة (وبه یفتی) حاوی القدسی (درمختار) (قوله ولو خرب ماحوله الخ) ای ولو مع بقائه عامراً و کذا لو خرب ولیس له ما یعمر به وقد استغنی الناس عنه لبناء مسجد آخر (قوله عند الإمام والثانی) فلا یعود میراثا ولا یجوز نقله و نقل ماله إلی مسجد آخر سواء کانوا یصلون فیه أولا وهو الفتوی حاوی القدسی وأکثر المشائخ علیه مجتبی وهو الأوجه فتح" (رد المحتار ۳۷۱/۳)

منشاء واقف کی رعایت اور مقاصد وقف کا تحفظ وبقا ضروری ہے:

اوقاف کے سلسلہ میں منشاء واقف کی رعایت اور مقاصد وقف کا تحفظ وبقا ضروری ہے۔ یہ خیال رکھنا پڑے گا کہ واقف نے کس مقصد کے لئے وقف کیا ہے، جس مقصد کے لئے وقف کیا ہے اسی میں اس کا استعمال ضروری ہے، دوسرے مقاصد میں استعمال منشاء واقف کے خلاف ہے۔ مثلاً اگر مسجد کے لئے اراضی وقف ہیں تو ان اراضی کی پیداوار کو مسجد ہی پر صرف کرنی ہوگی، مدرسہ یا دیگر کار خیر میں صرف نہیں کر سکتے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ مقصد وقف کو ضائع ہونے سے بچایا جائے، کوئی ایسا کام نہ ہو جس سے مقصد وقف فوت ہوجائے، اگر کسی وجہ سے ضائع

ہونے کا اندیشہ ہو تو قاضی شریعت یا قاضی شریعت نہ ہوں تو متولی کی ذمہ داری ہے کہ ایسی کوشش کرے جس سے مقصد وقف کی حفاظت ہو سکے۔ مثلاً قدیم مسجد شہید کر کے نئی مسجد بنائی گئی، قدیم مسجد کے سامان مثلاً اینٹ یا لکڑیاں جن کی ضرورت نئی مسجد کو نہیں پڑی، اور ان کو فروخت نہ کرنے کی صورت میں ضائع ہونے کا یا چوری ہونے کا اندیشہ ہے تو اس صورت میں مقاصد وقف کے تحفظ و بقا کے پیش نظر قاضی شریعت کی اجازت سے وہ فروخت کر دی جائیں گی اور قیمت مسجد میں صرف ہوگی، یا کوئی قبرستان ہے جو بہت ہی وسیع ہے، مردے کم دفن ہوتے ہیں، کچھ حصہ پر غیروں نے قبضہ کر لیا ہے اور بقیہ حصہ پر بھی قبضہ کر لینے کا خطرہ ہے، تو ایسی صورت میں قبرستان کی حفاظت کی غرض سے چاروں طرف سے دوکان بنا کر کرایہ پر لگانے کی گنجائش ہے، قاضی شریعت کی اجازت سے ایسا کر سکتے ہیں۔

"على أنهم صرحوا بأن مراعاة غرض الواقفين واجبة" (ردالمحتار ۴۲۳/۳)

"وما انهدم من بناء الواقف وآلته صرفه الحاكم في عمارة الوقف إن احتاج إليه وإن استغنى عنه أمسكه حتى يحتاج إلى عمارته فيصرفه فيها لأنه لابد من العمارة ليبقى على التابيد فيحصل مقصود الواقف فإن مست الحاجة إليه في الحال صرفها فيها وإلا أمسكها حتى لايتعذر عليه ذلك أو إن الحاجة فيبطل المقصود وإن تعذر إعادة عينه إلى موضعه بيع و صرف ثمنه إلى المرمة صرفا للبدل إلى مصرف المبدل" (ہدایہ کتاب الوقف ۶۴۴/۲)

وقف کی فاضل آمدنی کا مصرف:

اس ذیل میں ایک اہم بحث یہ آتی ہے کہ ایک وقف کی فاضل آمدنی جو اس کی ضروریات سے زائد ہے، اور مستقبل قریب میں بھی اس کی ضرورت پڑنے والی نہیں ہے، تو ایسی صورت میں اس فاضل آمدنی کو کس مصرف میں صرف کیا جائے۔ مثلاً کسی مسجد پر کافی اراضی وقف ہیں، ان اراضی کی آمدنی ہر سال اتنی ہوتی ہے کہ مسجد کی ضروریات پر صرف ہونے کے باوجود بہت زیادہ بچ جاتی ہے، اس طرح ہر سال آمدنی میں اضافہ ہوتا رہتا ہے، جس کی ضرورت مسجد مذکور کو نہیں ہے، تو ایسی صورت میں مسجد مذکور کی موقوفہ اراضی سے حاصل ہونے والی فاضل آمدنی کو کس مصرف پر صرف کیا جائے؟... اس سلسلہ میں کتب فقہ میں یہ صراحت موجود ہے کہ ایک وقف کی آمدنی اولاً اسی وقف پر یا اس کی ضروریات پر صرف کی جائے گی، مثلاً مسجد پر موقوفہ جائداد کی آمدنی پہلے مسجد پر یا اس کی دیگر ضروریات جیسے امام و مؤذن کی تنخواہ یا اس کے لئے چٹائیاں یا تیل وغیرہ پر صرف کی جائے گی، لیکن اگر مسجد مذکور کی آمدنی اس کی ضروریات سے فاضل ہو جس سے مسجد کو بے نیازی ہو، یا مسجد کی گھاس یا اس کی چٹائیاں ہیں جن سے مسجد بے نیاز ہے، یا حوض یا مسافر خانہ یا کنواں ہے جس پر اراضی وقف ہیں، اور وہ حوض یا مسافر خانہ یا کنواں خراب و ویران اور بے مصرف ہو گیا، اس پر رقم صرف کرنے کی ضرورت نہیں۔ یا اس کی موقوفہ اراضی سے حاصل ہونے والی آمدنی بہت زیادہ ہے، جو اس کی ضروریات سے فاضل ہے، موقوفہ اراضی سے حاصل ہونے والی آمدنی کی حفاظت کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، اور مزید اراضی خریدنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی ہے، نیز رقم کو محفوظ رکھنے میں ضیاع کا اندیشہ ہے، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ

متولی وغیرہ اس کا بے جا استعمال کریں، تو ایسی صورت میں ایک وقف کی آمدنی اسی جنس کے وقف پر جو اس سے قریب ہو صرف کی جائے گی۔ مثلاً کسی مسجد کی فاضل آمدنی اس سے قریب کی مسجد یا اس کی ضروریات پر، پھر اس سے جو قریب ہو، اس طرح الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے پورے ہندوستان کی مساجد پر صرف ہوگی۔ یا حوض کی آمدنی قریب کے حوض پر، مسافر خانہ کی آمدنی مسافر خانہ پر، مدرسہ کی آمدنی مدرسہ پر صرف ہوگی۔ مسجد کی آمدنی مدرسہ پر یا مدرسہ کی آمدنی مسجد پر یا مسجد ومدرسہ کی آمدنی حوض یا مسافر خانہ یا کنواں پر صرف نہیں ہوگی۔

" (ومثله) في الخلاف المذكور (حشيش المسجد و حصره مع الاستغناء عنهما و) كذا (الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر) والحوض (إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر) أو حوض (إليه) (درمختار) قوله إلى أقرب مسجد أو رباط الخ، لف ونشر مرتب و ظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها" (ردالمحتار ۳/ ۳۷۱)

درمختار اور اس کے حاشیہ ردالمحتار میں اسی صفحہ کے بعد یہ صراحت بھی موجود ہے کہ اگر واقف اور جہت وقف دونوں متحد ہوں، تو ایسی صورت میں ایک وقف کی آمدنی دوسرے وقف پر صرف کر سکتے ہیں، مثلاً کسی شخص نے اپنی ایک زمین کسی مسجد کی تعمیر، چونہ گردانی وغیرہ پر وقف کی اور دوسری زمین اسی مسجد کے امام ومؤذن کی تنخواہ کے لئے وقف کی تو ایسی صورت میں چونکہ واقف اور جہت وقف دونوں متحد ہیں، اس لئے اگر امام ومؤذن کی تنخواہ اس پر موقوفہ اراضی کی آمدنی سے پوری نہیں ہو پاتی ہے تو دوسری اراضی جو اسی مسجد کی تعمیر یا چونہ گردانی وغیرہ پر وقف تھی اس کی آمدنی امام ومؤذن کی تنخواہ پر صرف ہوگی... اور اگر واقف یا جہت وقف دونوں میں سے کوئی ایک بھی مختلف ہو تو پھر ایک وقف کی فاضل آمدنی دوسرے وقف پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔ مثلاً دو آدمیوں نے الگ الگ مسجد بنائی یا ایک شخص نے ایک مسجد اور ایک مدرسہ بنایا اور ان دونوں پر کچھ اراضی وغیرہ وقف کیا تو مسجد کی فاضل آمدنی مدرسہ پر یا مدرسہ کی فاضل آمدنی مسجد پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔ اسی طرح اگر دو منزلہ عمارت وقف ہو، جس کی ایک منزل رہنے کے لئے اور دوسری منزل آمدنی حاصل کرنے کے لئے ہو تو یہ بھی جہت وقف کے مختلف ہونے کی صورت ہے، اس میں بھی ایک کی آمدنی دوسرے پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔

(اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم بعض الموقوف عليه) بسبب خراب وقف أحدهما (جاز للحاكم أن يصرف من فاضل الوقف الآخر عليه) لأنهما حينئذ كشئ واحد (وإن اختلف أحدهما) بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجدا و مدرسة ووقف عليهما أوقافا (لا) يجوز له ذلك (درمختار) (قوله اتحد الواقف والجهة) بأن وقف وقفين على المسجد أحدهما على العمارة والآخر إلى إمامه و مؤذنه والإمام والمؤذن لا يستقر لقلة المرسوم للحاكم الديني أن يصرف من فاضل وقف المصالح والعمارة إلى الإمام والمؤذن باستصواب أهل الصلاح من

أهل المحلة ان كان الوقف متحدا لأن غرضه إحياء وقفه و ذلك يحصل بما قلنا...(قوله بسبب خراب وقف أحدهما) اى خراب أماكن أحد الوقفين...(تنبيه) قال الخير الرملي أقول ومن اختلاف الجهة ما إذا كان الوقف منزلين أحدهما للسكنى والآخر للاستغلال فلا يصرف أحدهما للآخر وهى واقعة الفتوى (ردالمحتار ۳/۳۷۲)

حضرت تھانویؒ امدادالفتاوی میں اس طرح کے سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

رہا یہ کہ وہ مصالح مسجد سے بچ جاتا ہے اور اس کے جمع رکھنے میں احتمال ضیاع کا ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس فاضل کو دوسرے مساجد کے مصالح پر صرف کرنا چاہئے جو مسجد موقوف علیہ سے قریب ہو، اور اگر اس مسجد قریب میں بھی استغناء ہو تو پھر اس کے بعد جو مساجد قریب ہوں حتی کہ دوسری بلاد ہند کی مسجد تک اس کی محل ہیں (امدادالفتاوی ۲/۶۱۴)

دوسرے سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

مدرسہ جنس مسجد سے نہیں، اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اگر اس شہر میں حاجت نہ ہو تو دوسرے شہر کی مساجد میں صرف کریں جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے، اسی طرح بہ ترتیب۔ (امدادالفتاوی ۲/۶۱۸)

فتاوی دارالعلوم قدیم میں مفتی عزیزالرحمٰن صاحب، مفتی دارالعلوم دیوبند ایک سوال (مسجد کی موقوفہ اراضی میں واقف یا غیر واقف مدرسہ بنا سکتا ہے یا نہیں؟) کے جواب میں فرماتے ہیں: نہیں بنا سکتا۔ (فتاوی دارالعلوم قدیم ۵،۶/۲۵۳)

خلاصہ یہ ہے کہ ایک وقف کی فاضل آمدنی کو اسی نوع پر الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے صرف کریں گے، دوسرے وقف پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔

☆☆☆

وقف کے بنیادی اصول واحکام

شیخ عبدالمحسن محمد العثمان
سکریٹری جنرل الامانۃ العامۃ للأوقاف، کویت

أحمدک اللهم، شاکراً لسابغ فضلک، واستهدیک هادیاً قریباً منجیاً.... واصلي وأسلم علی رسولک نبی الرحمة، جاء بعقیدة التوحید، وشریعة العدل، وحضارة الأخلاق... وعلی آله وصحبه ومن سار علی هدیه إلی یوم الدین. وبعد...،

مجھے اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے ذمہ داروں کا شکریہ ادا کرتے ہوئے بے انتہا خوشی محسوس ہورہی ہے جس نے مجھے اس اہم سمینار کی سرگرمیوں میں شرکت کی پرخلوص دعوت دی...، امت مسلمہ کی موجودہ صورتحال کا تقاضا یہ ہے کہ ہم ایک اسلامی تہذیبی پروگرام کے آئینہ میں اپنے کو موجودہ زمانہ سے مربوط کرنے کی نوعیت پر غور وفکر کریں جس کے ذریعہ امت اسلامیہ کی وہ عظمت رفتہ پھر بحال ہوجائے جس کا تعلیم ومعاشرت کے مختلف میدانوں کے اندر ایک اہم حصہ رہا ہے۔

انسانی تہذیب کی تشکیل میں ہم اگر اپنی معاشرتی سرگرمیوں کے معیار کو بلند کرنے کے لئے کمربستہ ہیں تو ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم اصولوں اور اپنے کامیاب تاریخی تجربات سے بھرپور استفادہ کریں، تاکہ ہماری معاشرتی ترقی اور فلاح کو مزید سرگرم بنانے والے مناسب حال اسلامی تہذیبی نقشوں اور طریقہ کار کو درجہ کمال تک پہنچانے والی تدابیر اور راہیں ہم پر آشکارا ہوسکیں، ان تدابیر سے واقفیت حاصل کرنے کے لئے ان ترقیاتی کاوشوں پر نظر رکھنے کی ضرورت ہے جو سماج کے مختلف اداروں، خصوصاً ملکی سماجی اداروں کی طرف سے کی جارہی ہیں، اور یہ ایک امر واقعہ ہے کہ موجودہ زمانہ میں عالمی سطح پر ترقیاتی عمل کی باگ ڈور بڑی حد تک ان ہی اداروں کے ہاتھوں میں ہے، صورتحال کی اس نزاکت کا تقاضا ہے کہ ہم وقف کی سنت کو ایک مؤثر اسلامی ترقیاتی پروگرام کی حیثیت سے پھر سے زندہ کرنے کی کوشش کریں۔

اس مسئلہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے تین بنیادی عناصر ہیں:

۱۔ ہماری موجودہ زندگی میں اسلام کے بارے میں تصور

۲۔ ترقی کے بارے میں ہمارا موجودہ تصور

۳۔ موجودہ مسلم معاشرہ کے ترقیاتی نظام میں وقف کا مقام

ا۔ ہماری موجودہ زندگی میں ہمارا اسلامی تصور:

شاید کوئی یہ سوال کرے کہ کیا ہم اسلام کے بارے میں بحث کررہے..؟ اسلام تو اپنے اصول، مرجعیت، اقدار اور قوانین واحکام کے اعتبار سے معروف و مسلّم ہے۔

یہ سوال درست ہے، لیکن ہمارا موضوع بحث اس وقت وہ وسیع باب ہے جسے شریعت نے فقہ کے لئے چھوڑ دیا ہے... تاکہ ہم اپنی معاشرتی سرگرمیوں اور طرز زندگی میں اصولی اور فقہی اجتہاد کے ذریعہ زمانہ کے تقاضوں کو پورا کر سکیں، ہم لوگ اس بات کو محسوس کررہے ہیں کہ اس وقت مسلمان انفرادی اور اجتماعی طور پر دوسروں سے زیادہ فکری انتشار سے دوچار ہیں اور ان کی ایک بڑی اکثریت اس کا شکار ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ انتشار زبردست نقصانات کا سبب بنتا ہے اور ہر ایک الگ الگ مسلم معاشرہ کی ترقی کی راہ میں رکاوٹیں کھڑی کردیتا ہے اور پورے عالم اسلام کے لئے بھی ضرر رساں بنتا ہے.... یہ ایسا خسارہ ہے جس کا اندازہ ماہرین ترقیاتی پیمانہ کے ان معیاروں کے مطابق آسانی سے لگا سکتے ہیں جو موجودہ انسانی فکر کا ماخذ ہیں، ہمارے ناقص ادراک کے مطابق یہ حقیقت ہمیں مسلسل اسلام کے متعلق گفتگو کرنے پر مجبور کرتی ہے، یہ گفتگو خواہ مخصوص سمیناروں کی سطح پر ہو یا عام محفلوں اور مجلسوں کی سطح پر... موضوع کا نازک پہلو یہ ہے کہ ہمیں کس اسلام کے متعلق گفتگو کرنے کی ضرورت ہے؟...

بہت سے ماہرین عصر حاضر کو" انفارمیشن ایج" سے تعبیر کرتے ہیں، یہ تعبیر بڑی حد تک دقت نظر پر مبنی ہے، تحقیق ومطالعہ سے یہ بات ثابت ہوچکی ہے کہ ان معلومات کا حجم جو اس وقت صرف ایک سال میں مدون ہوتی ہیں اور جو عالمی سطح پر متداول ہوتی ہیں پوری طویل انسانی تاریخ کے مدون ومتداول علوم ومعارف سے زائد ہے، ہوسکتا ہے اس تخمینہ میں ہمارے درمیان اختلاف رائے ہو، لیکن اس میں کوئی دورائے نہیں کہ اس وقت روزانہ مختلف ذرائع سے علوم ومعارف کا بے پناہ ذخیرہ منظر عام پر آرہا ہے، یہ ذرائع ہی ان کی تخلیق کرتے اور ان دلالوں کی ایک بڑی تعداد کے درمیان ان کو رواج دینے کی کوشش کرتے ہیں جو دانستہ یا نادانستہ ان کو قبول کرتے ہیں۔

عصر حاضر کی اس مخصوص علامت کی طرف اشارہ کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ہم یہ جان لیں کہ بلاشبہ نشر و اشاعت کے مختلف مراکز، ذرائع ابلاغ اور ارسال وترسیل کی بے انتہا قوت اور برق رفتاری کا حامل انٹرنیٹ کے ذریعہ انجام دی جانے والی ان علمی سرگرمیوں میں اسلام کا تناسب قابل لحاظ حد تک پایا جاتا ہے۔

چنانچہ اسلام کے حدود اربعہ کی وہ تعیین جس کے متعلق ہم گفتگو کرنا چاہتے اور خوشخبری دینا چاہتے ہیں کہ اسلام اس انفارمیشن ایج میں ایسی اہم ضرورت بن چکا ہے جس کا دعوت الی اللہ کی فطرت تقاضا کرتی ہے.... اور چونکہ جو خود پیاسا ہو وہ دوسروں کی پیاس نہیں بجھا سکتا، اس لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم خود اپنی موجودہ زندگی میں اسلامی تصور اور حیثیت کو اجاگر کریں۔

جب انبیاء علیہم السلام اور خاتم النبیین محمد ﷺ نے فریضہ تبلیغ ادا کیا اور دینی اقدار کی ترسیخ اور اصول شریعت کی تطبیق کا ایک مکمل نمونہ ہمارے سامنے پیش فرمادیا، پھر صحابہ، تابعین اور تبع تابعین نے تاریخ اسلامی کے

مختلف ادوار میں اپنے حالات زمانہ کے مطابق بہتر طور پر اصول شریعت کی تطبیق کے اس مبارک عمل کو جاری رکھا اور جب خدائے بزرگ و برتر کی مشیت یہی ہے کہ دعوت الی اللہ کا عمل تا قیامت جاری رہے...تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی موجودہ زندگی میں اسلام کے تطبیقی تصورات ومفاہیم کے انتشار کا ازالہ کریں...اس لئے کہ فہم وتصور کا یہ انتشار ترقیاتی کاوشوں پر بہت ہی واضح اثر ڈالتا ہے بلکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ پسماندگی کی ایک علامت ہے جسے دور کرنا ضروری ہے۔

اگر ہمارے پاس بحیثیت امت مسلمہ اسلام کے واضح تطبیقی تصورات ومفاہیم نہیں ہیں جن پر ہمارے عوام الناس کا ایمان ہو اور اسلامی عدل کی طرف اپنے مقدمات میں وہ رجوع کرتے ہوں، اسلامی اخلاق سے آراستہ ہوں اور اسلامی طریقہ کے مطابق ہی دوسروں کے ساتھ ان کا رہن سہن اور ان کے معاملات ہوں، اور جب ہماری ہی جنس کے غیر مسلموں کے لئے ان تصورات کا احاطہ مشکل ہو تو اس صورت میں میرے اپنے اندازے کے مطابق بسا اوقات مسلم معاشرے سخت داخلی اور خارجی انتشار اور کشمکش میں مبتلا رہیں گے، اور یہ داخلی وخارجی کشمکش ترقیاتی عمل اور ان کے حصول کے لئے سم قاتل ہے۔

اسلامی اصولوں کے لئے موجودہ تطبیقی تصورات کے فقدان کی ایک مثال ہم بیان کرتے ہیں...شاید اس سے ہمارے موجودہ فکری انتشار کا اندازہ لگایا جا سکے۔اور زیر بحث مسئلہ کی ماہیت واضح ہو سکے۔یہ مثال مفہوم مال کے تعلق سے ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا ہم مال کے مفہوم کے کسی معاصر واضح اور متفقہ نقطۂ نظر یا اکثریت کے اتفاق پر مبنی نقطۂ نظر کے حامل ہیں، اس طور پر کہ اس کے مقابلہ میں کوئی دوسرا نظریہ شاذ کے درجہ میں ہو۔

ہر ایک کو معلوم ہے کہ سرمایہ دارانہ اور اشتراکی کیمپوں کے درمیان سرد جنگ اور جنگ کے نتیجہ میں ہر ایک کو اپنا حمایتی بنانے کی زبردست تگ ودو کے آغاز ہی میں مسلمانوں کے درمیان ایک فکری تحریک ظہور پذیر ہوئی جس کا خیال تھا کہ اسلام ایک اشتراکی مذہب ہے، اس کے بالمقابل ایک دوسری تحریک منظر عام پر آئی جس کا دعوی تھا کہ اسلام ایک سرمایہ دارانہ مذہب ہے، اور یہ صحیح ہے کہ ان دنوں ایک دوسرا فکری رجحان بڑھ رہا ہے جو اسلام کے حقیقی تصور مال اور سماج اور اداروں سے اس کے رابطہ وتعلق کی نوعیت کو واضح کرنے کی کوشش میں ہے، مگر اس طرز فکر کی خامی یہ ہے کہ یہ عرصہ دراز تک دنیا پر چھائے ہوئے ''اشتراکی اور سرمایہ دارانہ'' دونوں نظریوں میں سے ہر ایک کو اپنا ہمنوا بنانے والی تحریک کی ناکامی اور کمزوری سے قوت حاصل کرنے کی کوشش میں ہے، اس کی قوت کا سرچشمہ قوت وطاقت کے ذاتی عوامل نہیں ہے۔

ہم زخموں کو کریدنا نہیں چاہتے، بلکہ اسلام کے تصور مال کی آمیزش کی ایک مثال دینا چاہتے ہیں، نویں دہائی کی ابتداء میں اپنے مسلم عرب پڑوسی عراق کی طرف سے کویت پر کیا جانے والا حملہ اس کی ایک واضح مثال ہے، پڑوسی ملک پر حملہ کے دیگر وجوہ جواز کے ساتھ ساتھ ایک وجہ جواز مال کے غلط تصور کا استعمال بھی ہے، کیا بحیثیت امت

ہمارے فکری انتشار کی یہ ایک واضح دلیل نہیں ہے؟... اس انتشار کے ہوتے ہوئے مسلم معاشروں کی ترقی اوران کی ترقی کو بروئے کار لانے کے تقاضوں کی تکمیل کبھی نہیں ہوسکتی، یہ ملکوں اور ایک ہی سماج کے مختلف طبقوں کے درمیان بہت سے جھگڑوں کے برپا ہونے کا سبب ہے، اور تباہی، ہلاکت اور زوال کا باعث ہے، اسلامی اصولوں کے تطبیقی مفاہیم میں خلط والتباس کی زد بہت سارے ان فکری عناصر پر پڑتی ہے جن پر ہمیں موجودہ ترقیاتی نظریہ کی بنیاد رکھنی چاہئے... ان میں سے مثال کے طور پر چند یہ ہیں، ملکیت اور حقوق ملکیت کا تصور، استخلاف فی الارض کا تصور، معاشرہ میں وقف اور زکوۃ کا کردار، دعوت اور اجتہاد کا تصور، آزادی اظہار رائے اور حدود اختلاف رائے کا تصور، رفاہی امور کا تصور، فساد فی الارض اور جہاد کا تصور، اقتدار، ذمہ داری، شورائیت، اجماع اور اکثریت کے تصورات، اوران کے علاوہ دوسرے بہت سے امور جن کے لئے ایسے مفاہیم کی تلاش ہے جو شریعت کے مطابق ہوں، ہمارے اس دور میں قابل عمل ہوں، اور جن پر امت کا اتفاق ہو۔

۲۔ترقی کا موجودہ مفہوم:

ترقی سے ہماری کیا مراد ہے؟... ماہرین کی اصطلاح سے صرف نظر کرتے ہوئے اگر ہم اس سوال کا جواب دینا چاہیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ''ترقی'' کا لفظ عربی زبان کے ایک مفرد کی حیثیت سے صرف عصر حاضر میں معروف ہے، اور اگر غیر عربی زبان کے مطابق ''ترقی'' تغیر اور نمو کے عمل کا نام ہے تو میں پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ ترقی انسانی زندگی کی فطرت کا ایک حصہ اور پوری انسانی تاریخ میں ایک ثابت شدہ حقیقت ہے، اور لوگوں نے ہر دور میں زمان ومکان اور حالات کے اختلاف کے باوجود ترقی کے لئے ہمیشہ جدوجہد کی ہے۔

چنانچہ آج کا مسئلہ ترقی کے وجود کا نہیں ہے، اس لئے کہ ترقی تو موجود ہے اور ہر ایک تغیر ونمو کے عمل سے گذر رہا ہے، بلکہ آج کا اصل مسئلہ ترقی کے اغراض ومقاصد اور اس کے ذرائع ووسائل کا ہے، ہم کیوں کر نمو وتغیر کو قبول کریں اور کیسے قبول کریں؟ ترقی وتغیر کے لئے مختلف اسالیب کو ہمارے اختیار کرنے کے اسباب کیا ہیں؟ اور پھر ترقی وتغیر کے اس عمل میں نفع ونقصان کی مقدار کیا ہے؟

میرا خیال ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ اکثر لوگ میری اس رائے سے اتفاق کریں گے کہ ترقی کا کوئی ایک نمونہ نہیں ہے جس کی تقلید لازمی ہو، اس لئے کہ ہر قوم، بلکہ ہر شہر کی کچھ اپنی خصوصیات ہوتی ہیں اور ان کے تدریجی حالات ہوتے ہیں جن کے زیر اثر وہ اپنی طرف سے تیار کردہ ترقی کے نمونہ کی تشکیل کرتے ہیں، بلکہ بعض کے نزدیک خصوصیت کی رعایت اور تکمیل میں اس کے نفوذ کی وجہ سے معاملہ یہاں تک پہونچ چکا ہے کہ صرف معاشرتی ترقی (یعنی الگ الگ ہر چھوٹے معاشرے کی مقامی ترقی) پر روشنی ڈالی جارہی ہے، جیسا کہ ترقی کا کوئی ایک بنیادی مرکز یا ادارہ ہو جو علاقائی پیمانے پر ہو یا پورے مسلم معاشرے یا ملک یا اسٹیٹ کو شامل ہو۔

میں چاہتا ہوں کہ تنمیہ کے مسئلہ سے متعلق کچھ بنیادی مفاہیم کی طرف اشارہ کرتا چلوں، وہ یہ ہیں:

(الف) اس بات کی ضرورت کہ مسلمان اسلام کی قیادت کو تسلیم کریں

(ب) پسماندگی سے ترقی کے تعلق کی نوعیت کا مسئلہ

(ج) ترقیاتی سرگرمیوں کے معیارات

(الف) اس بات کی ضرورت کہ مسلمان اسلام کی قیادت کو تسلیم کریں:

تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ اس بات کی واضح رہنمائی کرتا ہے کہ مسلمانوں کی سرزمین میں اسلام کی جڑیں راسخ ہیں، اور اس کی شدید ضرورت ہے کہ امت کی تمام طاقتیں اور اس کے تمام اجتماعی ڈھانچے ٹھیک ٹھیک اسلام کو قبول کریں۔۔اس کی تاریخی مثال یہ ہے کہ سامراجی طاقت جنوبی امریکہ کی اقوام کا اپنی فکری جڑوں سے رابطہ اور تعلق کو توڑنے میں کامیاب ہوگئی ٹھیک اسی وقت قرب مسافت کے باوجود شمالی افریقہ اور بحیرۂ روم کے مشرق میں آباد مسلم قوموں کا اسلام سے تعلق توڑنے میں ناکام رہی، لہذا مسلم معاشرے کا اسلام کی سربراہی اور قیادت کو تسلیم نہ کرنا سخت نقصانات کا باعث ہوگا جس کے نتیجہ میں ہمیں ترقی کی سنجیدہ کوششوں کو کمزور کرنے کے سوا کچھ ہاتھ نہ آئے گا۔

(ب) ترقی کا پسماندگی سے رابطہ کی نوعیت کا مسئلہ:

یہ بات معلوم ہے کہ ترقی۔اپنے ایک مفہوم کے اعتبار سے۔پسماندگی کے ازالہ کا نام ہے، بالفاظ دیگر ہمیں اس پسماندگی کو سمجھنے کی ضرورت ہے جس کا ازالہ اور خاتمہ ہم چاہتے ہیں، اس سوال کا براہ راست، واضح اور صحیح جواب ہی دراصل میرے خیال میں ترقی کے منصوبوں کی مضبوط بنیاد بنے گا، میرا خیال ہے اس جواب کے بغیر ہم خالی خولی دائرہ میں گھومتے پھرتے رہیں گے۔

تہذیبی ادبار اور سماجی واقتصادی پسماندگی کے اسباب مختلف ہیں اور اس کے پیمانے متعدد ہیں جن میں سے اہم کا احاطہ مندرجہ ذیل امور میں ممکن ہے:

۱۔ مفاہیم میں خلط ملط، فکری حرکیت کا زمانے کے ساتھ چلنے سے باز رہنا، معاشرہ کی اصل اور حقیقی ثقافت سے حاصل شدہ کسی نئے اسلوب سے مسائل زمانہ کا مقابلہ کرنے سے پیچھے ہٹنا۔

۲۔ روایت پرستی اور دوسری تہذیبوں کی تقلید ان دونوں قسم کی انتہاپسندی کے درمیان فکری تحفظ۔

۳۔ سیاسی زندگی میں جاری مفاہیم اور ان کے انطباق میں معاشرہ کے تمام افراد اور جماعتوں کے اندر التباس، خصوصاً ان تطبیقات میں جن کا تعلق حقوق وفرائض کے مفاہیم سے ہے۔

۴۔ معاشرہ کے عمومی نظام میں کمزوری اور اس کی امن وسلامتی کو درپیش بڑھتے خطرات۔

۵۔ معاشرے کے مختلف عام وخاص اداروں کے انتظام وانصرام میں کمزوری، پالیسیوں کی گڑبڑی، کرپشن کا عام ہونا اور افراد و جماعتوں کے باہمی رابطہ اور لین دین پر منفی اقدار کا تسلط۔

۶۔ اجتماعی کفالت ونگہداشت کے فقدان اور غربت ومحرومی سے دوچار طبقوں کے ساتھ مسلسل زیادتی کے باوجود سرمائے اور آمدنیوں کی تقسیم میں پایا جانے والا زبردست تفاوت۔

۷۔ معاشرہ کے مختلف طبقات کے درمیان پائے جانے والے سماجی امتیازات کو مٹانے والی اجتماعی حرکت کی

مشینوں کا بند ہو جانا۔

۸۔ تعلیم وصحت اور خدمات عامہ کے معیار کی پستی اور بامقصد تفریح کے تصور کا فقدان۔

۹۔ تطبیقی علوم اور ثقافت سے عدم دلچسپی۔

۱۰۔ اقتصادی مساوات کے دونوں پہلوؤں طلب و رسد کے درمیان عدم توازن، جس کے نتیجہ میں سماج مختلف مشاکل میں پھنس کر رہ جاتا ہے جیسے افراط زر، آمدنیوں کی حقیقی قوت خرید کی گراوٹ، داخلی وخارجی قرضوں میں دب جانا جس کا بوجھ سال بسال بڑھتا ہی جاتا ہے۔، اور سماج کے بہت بڑے حصے میں غربت وافلاس کا عام ہونا۔

۱۱۔ اقتصادی تنوع میں عدم توازن، چنانچہ کبھی اقتصادیات یکرخی آمدنی اور نفع آمیز ہو کر رہ جاتی ہے، آمدنی کا معیار بڑھ جاتا ہے اور سماج میں پسندیدہ اور اختیاری بے روزگاری بڑی حد تک بڑھ جاتی ہے، اور عمومی طور پر کام کرنے والی طاقتوں کی سرگرمیوں کا معیار گھٹ جاتا ہے۔

۱۲۔ مختلف شعبہ جات، پیشوں اور معیارات کے درمیان کام کرنے والے عوامل کی باڈی کی تشکیل میں عدم توازن۔

۱۳۔ بیرونی تجارتی تعلقات کا خام مواد کی برآمدات اور مکمل بنی ہوئی مصنوعات کی درآمدات پر زور صرف کرنا

(ج) ترقیاتی سرگرمیوں کے معیارات:

فطری بات ہے کہ ترقیاتی منصوبہ اور اس کی تنظیم کے لئے سرگرمیوں کے معیارات کی ضرورت ہوگی۔ اس موقع پر خود بخود جو سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ کیا خالص اقتصادی تغیرات کے اشارات ہی سے ترقی کے نتائج کو پرکھنا ضروری ہے؟ جیسے: قومی آمدنی کی بڑھوتری کا اوسط اور ہر فرد کا اس میں حصہ، کام کا پروڈکشن، ذخیرہ اندوزی کا رجحان اور اس کا حجم، سرمایہ کاریوں کا حجم، یہ اور اس طرح کے دوسرے معیارات جن کا استعمال ہی بعض ملکوں کی اقتصادیات کی درجہ بندی کرتا ہے اور یہ طے کرتا ہے کہ یہ اقتصادی طور پر پسماندہ ہیں اور اس کے نتیجہ میں اس درجہ بندی سے نکلنے کے لئے یہ ممالک خالی خولی دائرے میں چکر لگاتے پھرتے ہیں، یہاں تک کہ اس درجہ بندی کی رو سے غریب ملک کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے "چونکہ فلاں ملک غریب ہے اس لئے وہ غریب ہے"۔

چند دہائیوں سے اکثر ماہرین اقتصادیات ترقی وپسماندگی کی درجہ بندی کے لئے ان معیارات کو استعمال کرتے آئے ہیں، بہت سے غریب اور امیر اور ان ملکوں کے تجرباتی مطالعہ کے بعد جن کو اس درجہ بندی کی رو سے ترقی پذیر ملک قرار دیا گیا تھا حالانکہ وہ مختلف قسم کی پسماندگی کے مظاہر میں مبتلا تھے اس خیال کی غلطی واضح ہو چکی ہے، یہ خیال اس لئے بھی درست نہیں کہ ہمیں اس وقت ایسے معیارات کی ضرورت ہے جو مسئلہ کے وسیع اطراف وجوانب سے ہم آہنگ ہوں۔

اس مقصد کے حصول کے لئے جب ہم اسلام کی طرف رجوع کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے پاس اس کے لئے ایک فکری وعملی دائرہ موجود ہے، اسلام اصول سازی کرتا ہے اور پھر زمان ومکان کے حالات سے ہم آہنگی کے لئے وسیع میدان چھوڑ دیتا ہے، اسلام اپنے اصولوں کی بنیاد پر ہمیں اس قابل بنادیتا ہے کہ ہم پسماندگی کے آثار کا ازالہ کریں اور ترقی کو بروئے کار لائیں، اور ایسا اس طرح کہ:

ا۔ اسلام تخلیق کی حکمت اور مخلوقات میں انسان کے مقام کے سلسلہ میں غور وفکر کی دعوت دیتا ہے، اسلام انسان کو اس پہلو سے بھی تدبر کی دعوت دیتا ہے کہ اسے اپنی ذات اور دیگر انسانوں اور مخلوقات کے تعلق سے بڑی بڑی ذمہ داریوں کا مکلف کیوں بنایا گیا ہے؟ اسی طرح اسلام مکمل طور پر فکری جمود کو رد کرتا ہے، اور ہر زمان ومکان میں مسلمانوں کو درپیش مسائل ومشکلات کا حل تلاش کرنے کے مقصد سے قوانین کی تشکیل، مفاہیم کی تجدید اور ان کی تطبیقی شکلوں کو بہتر سے بہتر بنانے کے لئے اجتہاد پر ابھارتا ہے۔

۲۔ فرائض کے تعلق سے مسلم معاشرہ کے افراد کے درمیان وحدت، فکری انتشار اسلام میں ممنوع ہے، انتہا پسندی اور غلو اعتدال پر مبنی اسلامی تعلیمات سے کوئی تعلق نہیں رکھتے، لہذا اس کی تعلیمات کے مطابق فکر، زندگی کے معاملات اور دوسری تہذیبوں سے تال میل میں انتہا پسندی اور غلو سے احتراز کی ضرورت ہے۔

۳۔ اسلام نے درست سیاسی زندگی کے لئے واضح اصول مقرر کئے ہیں، اور ان کے نفاذ کی تفصیلات کو ہر معاشرہ اور ہر زمانہ کے مناسب حال اجتہاد پر چھوڑ دیا ہے، مسلم معاشروں کی سیاسی زندگی میں کمزوری اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب معاشرے کے افراد اور اداروں کی طرف سے اسلامی اصولوں کی غلط تعبیر پیش کی جاتی ہے، خاص طور سے شریعت کے مقرر کردہ حقوق وفرائض کے مفاہیم کے تعلق سے جب کوئی غلط تصور سامنے آتا ہے۔

۴۔ اسلام نے حقوق وفرائض کے مفاہیم کی جو موزوں درجہ بندی کی ہے، اس کے نتیجہ میں معاشرہ کا عمومی نظام درست ہو جاتا ہے اور یہ معاشرہ کے امن کی ضمانت بھی ہے۔

۵۔ جہاں تک انتظامیہ کا تعلق ہے تو اسلام ہر ذمہ دار کو اپنے ماتحت کے ساتھ حسن سلوک پر ابھارتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ اغراض ومقاصد اور پالیسیوں کی واضح تعیین کی جائے۔ فرائض کی بجا آوری کا معیار بلند ہو، فساد اور خرابی کے تمام مظاہر سے دور رہا جائے اور افراد وجماعتوں کے باہمی تعامل میں مثبت اقدار کی حکمرانی اور بالا دستی تسلیم کی جائے۔

۶۔ اسلام نے (زکوۃ، وقف اور دیگر صدقات کے حوالے سے) دولت کی تقسیم میں توازن

اور عام اقتصادی اموراور تمام ہی محتاج اور کمزور طبقات کی اجتماعی نگہداشت اور کفالت کے عمل کو بروئے کار لانے سے متعلق ایک بیش بہا اور متوازن نظام پیش کیا ہے۔

۷۔اسلام نے رنگ، قومیت، انسان کی مالی حالت اور انسان اور انسان کے درمیان تفریق کرنے والے دیگر معیارات سے قطع نظر ہر انسان کو اس کے عمل کے مطابق افضل قرار دیتے ہوئے اجتماعی عمل کے ایسے معیارات ترتیب دیئے ہیں جو منتخب افراد کی صفوں میں شمولیت کی تنظیم کرتے ہیں۔

۸۔اور جہاں تک تعلیم، صحت، جسم و جان کے حقوق، اسی طرح محنت و فرائض کی ادائیگی اور کام کو جاری رکھنے میں معاون تفریح کے درمیان توازن کا مسئلہ ہے..تو ان تمام امور میں اسلامی تعلیمات واضح اور متعین ہیں...اسلام ان امور کو کمالیات نہیں بلکہ ضروریات کا درجہ دیتا ہے۔

۹۔اسلام نے لوگوں کو طلب علم کے لئے جدوجہد اور مختلف قوموں کی تہذیبوں اور ان کے علوم سے واقفیت حاصل کرنے کی ضرورت کی طرف توجہ دلائی، اسی طرح اسلام نے اپنے پیروؤں کو تلاش رزق، اپنی ضروریات کی تکمیل اور اس سلسلہ میں اسباب و ذرائع کو اختیار کرنے کی ترغیب دی..اور یہی وہ فلسفیانہ بنیاد ہے جو تطبیقی علوم کی تحریک کے پیچھے پوشیدہ ہے۔

۱۰۔اقتصادی میدان میں اللہ تعالی ہمیں محنت، پیداوار اور اعتدال کے ساتھ بغیر کسی تخریب اور ضیاع کے تمام موجودات اور مسخر اشیاء سے فائدہ اٹھانے کا حکم دیتا ہے...وہ ہمیں زندگی سے لطف اندوز ہونے کا حکم دیتا ہے لیکن خرچ میں اسراف کے بغیر...یہ حکم اس لئے ہے تاکہ معاشی مساوات کے دونوں پہلوؤں، آمد و خرچ کے درمیان توازن برقرار رہے۔

۱۱۔اقتصادیات کو متنوع بنانے کے سلسلہ میں مسلمانوں کو اس بات کا مکلف بنایا گیا ہے کہ رزق کے حصول کے لئے سرمایہ کے کسی ایک ذریعہ پر تکیہ کرنے کے بجائے مختلف ذرائع سے تلاش رزق کی کوشش کریں۔

۱۲۔اسلام میں عمل کی قدریں اور کام کرنے والے کا احترام، اسکے مرتبہ، اختیارات اور کام کی نوعیت سے قطع نظر ایک ایسی طاقتور بنیاد فراہم کرتا ہے جو کچھ متعین کاموں پر توجہ مرکوز کرنے اور دوسرے کاموں کو نظر انداز کرنے کے نتیجہ میں مختلف پیشوں، شعبوں اور معیارات کے درمیان کام کرنے والی قوتوں کے ڈھانچے کی تعمیر میں واقع ہونے والی خرابی کو دور کرتی ہیں۔

۱۳۔ جہاں تک مسلم معاشرے کے بیرونی تجارتی تعلقات کا معاملہ ہے تو اس میں منافع اور اشیاء کے تبادلہ میں بڑی حد تک ممکنہ توازن کا پایا جانا ضروری ہے۔

۳۔ موجودہ مسلم معاشرہ میں ترقیاتی عملی نظام میں وقف کا مقام:

یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ ترقی بغیر تبدیلی کے ممکن نہیں۔ وقف کا نظام شرعی اصولوں سے مربوط تغیر کے عمل کے لئے موزوں دائرہ کار فراہم کرتا ہے۔۔ اسی طرح یہ سماجی ذرائع اور وسائل کی تشکیل کا سامان فراہم کرتا ہے۔۔ خواہ وہ وسائل مادی ہوں یا بشری اور مخصوص فنی تجربات، اسلام ان ذرائع سے ترقی کے مقاصد کی تکمیل میں کام لیتا ہے، مندرجہ ذیل اہم اشارات سے یہ بات واضح ہوجائے گی۔

۱۔ تاریخ نے وقف اور ترقی کے درمیان گہرے رابطہ کا پتہ دیا ہے، چنانچہ اسلامی تاریخ کے روشن ادوار میں زندگی کے مختلف میدانوں میں انجام دیئے جانے والے بیشتر عظیم تہذیبی اور ترقیاتی کارناموں میں وقف کے نظام کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔۔۔ جو انہیں سرمایہ، محنت اور فنی تجربات کے ذریعہ تقویت پہنچایا کرتا تھا۔

۲۔ وقف کے ترقیاتی اقدامات سے واضح طور پر موجودہ اسلامی تہذیبی رجحانات کے اہم خطوط کی نمائندگی ہوتی ہے۔۔ وقف کا نظام اسلام کی ترقیاتی اقدار اور عبادت وعقیدہ کی اقدار کے درمیان ہم آہنگی کو ظاہر کرنے کی اصل اور حقیقی شکل ہے۔۔ ان ہی اقدار کی بنیاد پر اسلامی معاشرہ دوسرے معاشروں سے ممتاز ہوتا ہے۔

۳۔ نظام وقف کی ترقی سے اسلام کے اعلیٰ اخلاق واقدار کی حقیقت نمایاں ہوتی ہے۔۔۔ یعنی اسلام کے انسانی جذبہ کفالت، دوسروں کے ساتھ ہمدردی، ان کی خیر خواہی خواہ وہ ہمارے لئے غیر معروف اور ہم سے دور ہوں، اور اس کے برعکس وہ اقدار بھی ہیں جن سے انسانیت دوچار ہے یعنی مادی فائدے کا حریص ہونا اور افراد کی اپنی شخصی مصلحت کے ساتھ اختیارات کو اپنی حد تک مرتکز کرنے کے سلسلہ میں انتہا پسندی۔ اوقافی پروجیکٹس میں معاونین اہل خیر کی شرکت معاشرے کے مستطیع افراد کی سماجی ذمہ داریوں کے اصول کو واضح کرتی ہے۔ شرعی نقطہ نظر سے مال اللہ کی ملکیت ہے اور اس نے ہمیں مال کے سلسلہ میں اپنا جانشین بنایا ہے، اور سماجی نقطہ نظر سے اللہ نے صاحب ثروت افراد کو ان کے ماحول اور معاشرہ کے بہت سارے وسائل سے نواز رکھا ہے۔۔ ایمان کی صداقت انہیں اپنے ماحول اور معاشرہ کے تعلق سے ان کی ذمہ داریوں اور فرائض کا بہتر طور پر احساس دلاتی ہے، ایمان کی صداقت ہی ان کو اس بات کا شعور عطا کرتی ہے کہ ان کی ترقی واستحکام میں ماحول ومعاشرہ کا کیا کردار ہے؟ وقف کے نظام کے عام ہونے کی وجہ سے سرمایہ پر سے یہ قدیم تاریخی الزام رفع ہوجاتا ہے کہ اس کی وجہ سے انسان انانیت پسند ہوجاتا ہے، یا اپنے شعور کو کھو بیٹھتا ہے، یا اس کے ذریعہ انسان اپنے دوسرے بھائی کا استحصال کرنے کے لئے کچھ اختیارات حاصل کرنا چاہتا ہے۔۔۔ سرمایہ کی اپنی اجتماعی ذمہ داریوں کی طرف منتقلی موجودہ دور میں معاشرہ کی ترقی کی ایک نمایاں علامت ہے، اور یہی حال ہر زمانے میں رہا ہے۔

۴۔ تاریخ اسلام کے مطالعہ سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچ چکی ہے کہ وقف کا نظام سرکاری اور عوامی کا

وشوں کے درمیان ہم آہنگی اور تطابق پیدا کرنے، انہیں ایک مشترکہ مقصد پر مرکوز کرنے اور دونوں طرف کے شکوک و شبہات کے ازالہ کا ایک بنیادی اور اہم طریق کار تھا، تاریخ اسلام کے ہر روشن اور زریں عہد میں اوقاف نے دفاعی میدان میں، غریبی دور کرنے میں، علوم وثقافت کی ترقی میں، صحتی خدمات کے میدان میں، مزدوروں کی دیکھ ریکھ کرنے اور راستوں کو پرامن بنانے کے میدان میں، مملکت کی کوششوں کے ساتھ تعاون کیا ہے.. ان کے علاوہ دیگر اعلی تہذیبی اور معاشرتی فلاح و بہبود کے میدانوں میں بھی اوقاف کی خدمات مسلم ہیں۔

۵۔ وقف کا نظام مسلم معاشرہ کو اپنے مختلف طبقات اور گروہوں سے مربوط رہنے کا حقیقی موقع عطا کرتا ہے، چنانچہ خدمت عامہ کی بنیاد پر جس میں معاشرے کے تمام افراد کے حال و مستقبل کا مشترک مفاد پنہاں ہوتا ہے، وہ ایک دوسرے سے متحد ہوجاتے ہیں۔

۶۔ جہاں تک وقف کی اسکیموں کی تنفیذ و انتظام میں شرکاء کی رضاکارانہ کوششوں کا تعلق ہے. تو یہ شہریوں کے درمیان صحیح جمہوری نظام کو عملی جامہ پہنانے کی بہترین کوشش ہے، اور ہمیں کہنے دیجئے کہ جمہوریت کا مظاہرہ زبانوں اور نعروں سے پہلے عمل اور تعاون میں ہوجاتا ہے۔

۷۔ وقف کی اسکیموں کے ذریعہ خصوصی صلاحیتوں، مادی اور انسانی وسائل کی تنظیم کے نتیجہ میں انفاق عام کو صحیح رخ ملتا ہے، حکومت کے عام بجٹ کا بوجھ ہلکا ہوتا ہے، نہ صرف رفاہی امور میں انفاق کو مناسب جہت ملتی ہے بلکہ معاشرتی امور کے انتظام میں بھی انفاق کو صحیح رہنمائی حاصل ہوتی ہے.. صرف حکومت ہی کی ذمہ داری نہیں ہے کہ وہ تمام شہریوں کی ضروریات کی تکمیل کرے اور ان کی ضروری سہولتوں کی فراہمی پر مکمل خرچ کرے۔

۸۔ وقف کے ترقیاتی تجربہ کے تسلسل اور اس سے متعلق صلاحیتوں کے ارتکاز سے اوقافی اداروں کو تقویت حاصل ہوگی اور وہ بحران سے نمٹنے کا بہتر نظام بن جائیں گے، ایسا اس وقت ہوتا ہے جب وقف کے انتظامات میں سرگرم سرکاری اور قومی صلاحیتوں سے مشکلات کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے ہی ان سے نمٹنے کے منصوبوں کے سلسلہ میں فائدہ اٹھایا جائے.. اور قانونی پیچیدگیوں اور روٹینی طریقوں کو چھوڑ کر بحرانات سے مقابلہ کی ضروری تدابیر اختیار کی جائیں۔

۹۔ وقف اہم سماجی ترقیاتی شعبوں کے لئے مالی استحکام کی بہت معمولی رقم مختص کرتا ہے اور ان شعبوں کو حکومت کے مالیاتی نظام کے تغیرات سے محفوظ رکھتا ہے جو کبھی آمدنیوں کی قلت کی وجہ سے اور کبھی بحران اور ہنگامی صورتحال کے پیش آجانے کے نتیجہ میں زائد اخراجات کی وجہ سے مشکلات کا شکار ہوجاتے ہیں، اسی طرح کبھی کبھی خصوصی امداد بھی جو رضاکارانہ انفاق میں اضافہ کا ذریعہ ہوتے ہیں اقتصادی کساد بازاری اور بحران کے زمانے میں پیش آنے والے نامساعد حالات میں اپنا اہم رول ادا کرسکتی ہے۔ ایسے مواقع پر وقف ہی دکھوں کا مداوا اور معاشی تغیرات وحوادث سے نجات کا ضامن بن کر سامنے آتا ہے۔

۱۰۔ وقف ان افراد کے لئے جو اپنی وفات کے بعد اپنی اولاد کے تحفظ کے خواہشمند ہوتے ہیں اوقافی

ذخیرہ اندوزی کے ذریعہ اجتماعی تحفظ کی مختلف صورتوں میں سے ایک مؤثر صورت ہے، اس اعتبار سے وقف اولاد کے حق میں زندگی کی ضمانت کی ایک بہترین دستاویز ہے، نہ صرف ایک نسل کے لئے بلکہ آئندہ آنے والی تمام نسلوں کے لئے جب تک اس کی پیداوار کی مستحق اولاد دنیا میں موجود رہے گی اس وقت تک کوئی اس میں تصرف کرنے یا اسے اپنے لئے خاص کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ اس طرح اپنی اولاد وذریت کیلئے وقف کی ذخیرہ اندوزی آمدنی کو اس مبارک مقصد کی طرف پھیر دیتی ہے۔ اور اس طرح مال کے مالک اسراف وتبذیر کے مختلف راستوں سے اپنے سرمایہ کو بچانے میں کامیاب ہوجاتے ہیں۔

۱۱۔ افراد اور معاشرہ کے وقفی سرمائے سے ترقیاتی اسکیموں میں کام لینے کی صورت میں بڑھتی ہوئی جدید اور ترقی یافتہ مالی قوت حاصل ہوتی ہے، جس سے ملکی اقتصادیات کو سپورٹ ملتا ہے۔

۱۲۔ ترقی کے لئے کوشاں مختلف ممالک میں آج عام ہورہا ہے ''پراویٹائزیشن کے عمل'' کے نتیجہ میں ضمناً مرتب ہونے والے سماجی اور اقتصادی اثرات ومشکلات کے حل کی تلاش وجستجو میں وقف پوری سرگرمی کا مظاہرہ کرتا ہے، ان مسائل میں سرفہرست ایک طرف بے روزگاری کی صورتحال ہے اور دوسری طرف نوجوان طبقہ میں کام کی بھرپور طاقت وقوت ہے۔ ظاہر ہے کہ بے روزگاری اور نوجوانوں کی بیکاری کے مسائل سرمایہ کاری کے پرکشش میدان نہیں ہیں۔

۱۳۔ ''رضاکارانہ اور رفاہی شعبوں'' کے ذریعہ معاشرتی اساس کی تکمیل میں وقف کا ایک بڑا رول ہے۔ رضاکارانہ خدمت کا شعبہ دراصل سرکاری اور پرائیویٹ دونوں شعبوں کی تکمیل کرتا ہے اور جو آج پوری دنیا میں معاشرتی ترقی کے کارواں کو آگے بڑھانے میں اساسی حیثیت کا حامل ہوگیا ہے اور ترقیاتی عمل میں توازن پیدا کرنے کا یہ ایک مؤثر ذریعہ ہے۔ وقف اس تیسرے شعبہ کا اساسی جز بن کر اور اس میں نمایاں کردار ادا کرکے ان مسائل ومشکلات کے حل کا ایک بنیادی اور اہم عنصر بن گیا ہے جو اس شعبہ کی کارکردگی کو متاثر کرتے ہیں۔

اس کے اولین نقاط یہ ہیں:

۱۔ رضاکارانہ اور رفاہی شعبہ کی تحریک کے لئے ایک تنظیمی چھتر سایہ کی فراہمی..... باوجودیکہ بعض غیر سودی اداروں مثلاً کوآپریٹو جمعیتوں کا اپنا وفاق ہے جو ان کی قوتوں کو یکجا رکھتا اور ان کے وسائل سے استفادہ کو وسیع کرتا ہے۔ مگر مجموعی حیثیت سے ترقی پذیر ملکوں میں رضاکارانہ رفاہی شعبہ کے لئے تنظیمی وفاق مفقود ہے جو اس شعبہ کو زیادہ نمایاں کرتا اور سرکاری اور پرائیوٹ شعبوں کی تکمیل میں اس کے رول کو طاقتور بناتا۔

۲۔ ان رضاکارانہ اور رفاہی اداروں کے درمیان تعاون اور تال میل کے ذرائع پیدا کرنا کچھ لوگوں کے نزدیک اس وقت رفاہ عامہ کی تنظیموں اور اسلامی رفاہی اداروں کی تقسیم علاحدہ کی جاتی ہے، جب کہ یہ تمام ہی ادارے مسلم معاشرے سے تعلق رکھتے ہیں، اور اپنے پروگرام اور دائرہ کار کے اختلاف کے باوجود مسلم معاشرہ ہی کو اپنی خدمات پیش کرتے ہیں۔

۳۔ ہر ملک میں امور اوقاف کی نگرانی کرنے والے مرکزی ادارے سماجی مسائل اور ترقیاتی و رفاہی کاموں کے مختلف میدانوں سے متعلق معلومات کی کمی پر قابو پانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ اس دور میں ہر اسکیم اور منصوبہ کی افادیت کا دارومدار علمی تحقیقات پر ہے، خواہ وہ سرکاری اسکیمیں ہوں یا غیر سرکاری یا رضا کارانہ اور رفاہی، یہ کوئی پسندیدہ بات نہ ہوگی کہ رفاہی سرمائے کو (بشمول اوقاف کے سرمائے) غیر سوچے سمجھے پروجیکٹس پر ضائع کیا جائے۔ یا ان کو ان مقاصد کے لئے استعمال کیا جائے جو ترجیحات کی فہرست میں کسی نمایاں مقام کے حامل نہیں ہیں، اس سلسلہ میں بنیادی بات معلومات کی فراہمی ہے جن کے ذریعہ وقف کے نظام کو بہتر سے بہتر شکل دی جاسکتی ہے۔

۴۔ رضا کارانہ رفاہی ادارے کے لئے ایسے مناسب ماحول کی تشکیل جس سے مالیات کی فراہمی کے ذرائع اور نئے نئے رضا کار افراد کی تیاری میں مدد لی جاسکے۔ تمام ہی رفاہی تنظیمیں اور رضا کار ادارے لوگوں میں مقبولیت حاصل کرنے کے سلسلہ میں مد و جزر کے مختلف حالات سے گزرتے ہیں۔ یا تو مخصوص قائدانہ شخصیات سے وابستہ رہنے کی وجہ سے، یا مخصوص تاریخی حالات کی وجہ سے، یا از کار رفتہ مقاصد کو اپنا مطمح نظر بنانے کی وجہ سے... اس کے برعکس وقف ایک پائیدار، ہر زمانہ کا مطلوب اور اپنے متعلقہ اغراض کی تکمیل کے ذریعہ تنفیذی حرکیت کا ایک لچکدار نظام ہے، دوسرے الفاظ میں وقف ایک ایسا رفاہی اور رضا کارانہ عمل ہے جس کے اندر ہر زمانہ میں رضا کارانہ محنت کرنے والے اور مالی تعاون کرنے والے افراد پیدا کرنے کی پوری پوری صلاحیت موجود ہے۔

۵۔ رضا کارانہ اور رفاہی خدمت کے اداروں میں قیادت کی صلاحیت رکھنے والے افراد کے تسلسل کو تقویت پہنچانے کی کوشش اور اس کے انتظامات کے طریقوں کی تجدید... تسلسل اور دوام کی صفات جن سے وقف کے ادارے متصف ہوتے ہیں، رضا کار افراد کو تسلسل کے ساتھ اپنی خدمات پیش کرنے کا موقع دیتی ہیں۔ اسی کے نتیجہ میں عملی قیادت کرنے والے افراد سامنے آتے ہیں۔ یہ خصوصیت صرف وقف کے نظام کی ہے اور وقف کے سوا دوسرے نظاموں کو یہ خصوصیت حاصل نہیں ہے، دوسرے نظاموں کا حال یہ ہے کہ کبھی ان میں قیادت موجود ہوتی ہے اور کبھی خدمت کا جذبہ ہوتے ہوئے بھی ان ذمہ داریوں کو سنبھالنے کی طرف آدمی کا رجحان نہیں جاتا۔

۶۔ وقف کا نظام رضا کار اور رفاہی اداروں کو یہ موقع فراہم کرتا ہے کہ وہ حکومت کی ترقیاتی اسکیموں اور ان کے نفاذ کی پالیسیوں کی تشکیل میں شریک ہوں... اور ایسا وقف کی متعدد امتیازی خصوصیات کے پیش نظر ہوتا ہے... جن میں سے کچھ اہم خصوصیات یہ ہیں:

☆ امور اوقاف کی تشکیل حکومت کی انتظامی اور قانونی تنظیم کے ماتحت ہوتی ہے، حکومت ان کی تشکیل اور ان کے نگراں اداروں کے لئے اپنے قوانین لاگو کرتی ہے۔

☆ وقف کے اداروں کے اغراض و مقاصد ایک پائیدار حکمت عملی کے تابع ہوتے ہیں، وقف کی خصوصیت یہ ہے کہ اول روز ہی سے اس کے مقاصد متعین ہو جاتے ہیں۔ اور واقف کی وفات کے بعد ان اغراض میں ترمیم نہیں کی

جاسکتی۔

☆ وقف کے اداروں کا مالی استحکام...وقف کے سرمائے اپنے مقاصد پر وقف ہوتے ہیں، وقف کا یہ مالی استحکام وقف کے سرمائے کو ہمیشہ اچھے ثمرات عطا کرتا ہے... مالی استحکام ہی کی وجہ سے وقف منصوبہ بندی کرنے والے افراد کی نظر میں خدماتی اور ترقیاتی پروگراموں کو تقویت پہنچانے کا ایک مضبوط سہارا ہے۔

☆ وقفی سرمایوں کے ذرائع واضح ہوتے ہیں... ان کے اغراض و مقاصد اور وسائل میں شکوک وشبہات کے امکانات نہیں ہوتے۔

☆ عوامی توانائیوں کو ایک ایسے رخ پر منظم کیا جاتا ہے جو اغراض و مقاصد کے اعتبار سے حکومت کے ترقیاتی منصوبوں اور پالیسیوں سے ہم آہنگ ہوتا ہے۔

خاتمہ:

ہم خدا کا شکر ادا کرتے ہیں کہ اس نے ہمیں اسلام کی ہدایت عطا کی..اور ایسے طریقہ سے اسے سمجھنے کی توفیق بخشی جس سے ہمارا معاشرہ خیر سے مالا مال ہو جائے اور اس کے ذریعہ ہمیں ہر زمانہ کے حالات وظروف کے مناسب صورتحال کی تبدیلی کے لئے پرامن دائرہ کار اور ترقی کے وسائل فراہم ہوں... ہمارا فرض ہے کہ ہم اس نعمت پر اللہ کا شکر ادا کریں کہ اس نے ہمیں موجودہ تطبیقی تصورات اور عملی پروگراموں کے ذریعہ ان ربانی تعلیمات کی تنفیذ کا مکلف بنایا ہے۔ موجودہ تطبیقی تصورات اور عملی پروگراموں کے عام ضوابط میں ہم متحد ہیں، اس کے ساتھ ساتھ اسلام کی پوشیدہ ترقیاتی توانائیوں اور طاقتوں سے استفادہ کے طریقوں میں ہمارے درمیان اجتہاد کی بنیاد پر اختلاف رائے ہو سکتا ہے، اسلام کی خوابیدہ ترقیاتی توانائیوں میں سب سے زیادہ مؤثر اور فعال توانائی وقف ہے۔

آخر میں ہم خدا سے دعا کرتے ہیں کہ وہ ہماری امت کی فلاح و بہبود کے لئے کی جانے والی کوششوں کو کامیاب فرمائے... اور مختلف اسلامی معاشروں کی تمام سرکاری اور عوامی طاقتوں اور حلقوں سے پرزور اپیل کرتے ہیں کہ وہ حتی الوسع وقف کے ترقیاتی کارواں کو تقویت پہنچانے پر اپنے تمام تر مالی وسائل وذرائع کو صرف کریں.. اسی میں مسلم قوموں کا بہتر مستقبل مضمر ہے... اور موجودہ دنیا میں جہاں بے نظیر ''گلوبلائزیشن'' کی ہوائیں تیزی سے چل رہی ہیں، مسلمانوں کی تہذیب وثقافت کی بقا وتحفظ کا واحد ذریعہ بھی وقف کا نظام ہے۔

☆☆☆

سوالنامه

اوقاف سے متعلق چند اہم سوالات

ہندوستان کے مختلف صوبوں اور علاقوں میں مختلف مقاصد کے لئے بے شمار اوقاف ہیں جو زمانہ قدیم سے چلے آرہے ہیں، اوقاف کی دیکھ بھال کے لئے حکومت نے سنٹرل وقف بورڈ اور صوبائی وقف بورڈس بھی قائم کررکھے ہیں، مختلف صوبوں کے مختلف وقف ایکٹ ہیں اور مرکزی حکومت نے سنہ() میں نیا وقف ایکٹ بنایا، اس بات کی ضرورت شدت سے محسوس کی جارہی ہے کہ مختلف ریاستوں میں نافذ قانون وقف اور سنٹرل وقف ایکٹ کا جائزہ وقف کے شرعی احکام کی روشنی میں لیا جائے، اس سلسلہ میں مختلف ریاستوں میں نافذ قوانین وقف اور سنٹرل قانون وقف کے جائزہ کے لئے ماہرین قانون کو زحمت دی جارہی ہے، ان کی رپورٹس آنے کے بعد انشاء اللہ کچھ متعین سوالات آپ حضرات کی خدمت میں شرعی نقطہ نظر معلوم کرنے کے لئے ارسال کئے جائیں گے، فی الوقت اوقاف سے متعلق چند اہم سوالات جو بار بار اوقاف کے ذمہ داروں اور قانون وقف کے ماہرین کی طرف سے علماء کی خدمت میں وقتاً فوقتاً پیش کئے جاتے رہے ہیں، انہیں ذیل میں درج کیا جاتا ہے، ان مسائل پر آپ کی واضح و مدلل رائے مطلوب ہے،

سوال نمبر ا: بہت سے اوقاف (خصوصاً پنجاب و ہریانہ اور دہلی ومغربی یوپی میں) ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی طرف مسلمانوں کی آبادی منتقل ہوجانے کی وجہ سے ویران ہوچکے ہیں، اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہوگیا ہے۔ اس میں قبرستان، مدارس وخانقاہیں ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے، اس سلسلہ میں درج ذیل سوالات ہیں:

الف۔ ایسے اوقاف کو فروخت کرکے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے؟

سوال نمبرا:

ب۔ کیا ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کرکے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کرکے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟

ج۔ کیا شرعاً اس کی گنجائش ہے کہ ایسے ویران، ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کرکے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کردئے جائیں۔

سوال نمبر۲:

بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی

آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے، اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے، اس سلسلہ میں دو باتیں دریافت طلب ہیں:

الف: کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے، مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے؟

ب: کیا مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے؟ جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا۔

سوال نمبر ۳:

بہت سے اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے، جو سال بسال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے۔ جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جاسکتا ہے، اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے، تو کیا ایسی فاضل آمدنی کا دوسرے مواقع میں صرف کرنا درست ہوگا مثلاً:

الف: اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں؟

ب: دیگر ملی، دینی وعلمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں؟

سوال نمبر ۴:

بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہے، جو محلّہ کے اندر واقع ہے، اس کا معمولی کرایہ ملتا ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں۔ اور اس کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی۔ کیا ایسا کیا جاسکتا ہے کہ مکان موقوفہ کو فروخت کر کے ایسی کوئی بھی شکل اختیار کی جائے جس میں وقف کی آمدنی زیادہ ہوجائے؟

سوال نمبر ۵:

بہت سے اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں، مثلاً کوئی جاگیر، کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ خاندان ختم ہو گیا، یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے، یا کسی مسجد ومدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ۔ تو ان اوقاف کی آمدنی کا کیا مصرف ہوگا؟

سوال۔ نمبر ۶

الف: بعض اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں، اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے۔ اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف

پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کر دے کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہو گا، اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے، کیا شرعاً ایسا معاملہ درست ہے۔ اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں، اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے۔ اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے اگر کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کر لیا جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

ب: اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے، وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کی جا سکتی ہے، جب کہ اس کا مقصد وقف کی حفاظت ہے اور اس کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے؟

سوال نمبر ۷:

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین۔ جو کہ ضرورت سے زائد ہے۔ اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جا سکتی ہے کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو؟

سوال نمبر ۸:

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان ہو رہا ہے، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا، اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی ہے، اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہے۔ بلکہ قبضہ ہو رہا ہے۔ تو ان قبرستانوں کے لئے کیا حکم ہوگا۔ اور ان سے انتفاع کو باقی رکھنے کے لئے کیا صورت اختیار کی جا سکتی ہے؟

سوال نمبر ۹:

بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں۔ ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا ہے، شرعاً اس کا کیا حکم ہے، کیا حکومت کو اس طرح کا کوئی حق ہے؟

سوال نمبر ۱۰:

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو، اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے۔ جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے یہ کام کرایا جائے۔ جس میں قبرستان کے اطراف کا چند فٹ دوکانوں میں چلا جائے گا، کیا یہ درست ہوگا؟ اور بعد میں فاضل آمدنی مناسب مصارف خیر میں لگا دی جائے۔

سوال نمبر ۱۱:

آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے، جو ممکن ہے کسی زمانہ میں یہ تدفین کے لئے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کر

سکیں، اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، نیز قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے، تو کیا قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے؟ اور کیا اس میں ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید وقدیم قبروں کے حکم میں فرق ہے؟

سوال نمبر۱۲: ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں، اور شائد واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں، اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے، تو کیا مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست ہے؟

★★★

تلخیص مقالات

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تلخیص مقالات اوقاف

۱۔

الف: جو اوقاف مسلمانوں کی آبادی وہاں سے منتقل ہو جانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں، اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہو گیا ہے، نیز ان پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے، ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر متبادل وقف قائم کرنے کے جواز پر تقریبا تمام مقالہ نگار علماء کرام کا اتفاق ہے، کیونکہ وقف کا مقصد ہی اس کی نافعیت کو برقرار رکھنا ہے، موجودہ صورت میں یہ مقصد متبادل وقف قائم کرنے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے تو خواہ واقف نے اس کی اجازت دی ہو، یا نہ دی ہو، یا واقف کی کوئی صراحت نہ ہو، استبدال جائز ہوگا۔

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

قال هشام: سمعت محمداً يقول: الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (البحر الرائق ۲۱۹/۵)

متعدد حضرات نے استبدال وقف کی اجازت کے لئے علامہ شامی وغیرہ کی عائد کردہ شرائط کو ملحوظ رکھنا ضروری قرار دیا ہے جن میں اہم ترین یہ ہیں:

۱۔ اراضی وقف معمولی قیمت پر فروخت نہ کی جائیں، بلکہ مروجہ قیمت حاصل کی جائے۔

۲۔ تبادلہ اوقاف کا مجاز عام متولیوں کے بجائے دیانتدار و ذمہ دار ادارہ کو بنایا جائے، یا معتمد منتظمین صاحب نظر علماء سے رجوع کر کے قدم اٹھائیں (مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی جنید عالم ندوی، مولانا نازبیر احمد قاسمی وغیرہ)

ب: ایسے ویران اوقاف کو حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کرنا بھی مذکورہ نقطہ نظر اور اس کے دلائل کے تحت تمام حضرات کے نزدیک جائز ہے۔

ج: لیکن ایسے ویران اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنے کے مسئلہ میں مقالہ نگار علماء کرام کی آراء مختلف ہیں۔ بیشتر حضرات کی رائے میں مقاصد واقف کی رعایت ضروری ہے، فقہاء کرام نے اس کی صراحت فرمائی ہے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

إنهم صرحوا بأن مراعاة غرض الواقفين واجبة (رد المحتار ۴۴۵/۴) (مولانا نازبیر احمد قاسمی،

جناب شمس پیرزادہ، مولانا ایوب ندوی، مولانا شکیل احمد وغیرہ)

☆ بعض حضرات نے مقاصد واقف کی رعایت کا دائرہ وسیع کرتے ہوئے دینی تعلیم کے ادارے یا ایسے عصری تعلیمی ادارے جہاں دینیات و دینی تربیت کا بھی نظم ہو، قائم کرنے کی گنجائش ذکر کی ہے (مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا ظفر عالم ندوی، مفتی محبوب علی وجیہی وغیرہ)۔

۲۔

الف: مسجد پر وقف اراضی جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں، ان میں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کے ادارے کے قیام کے مسئلہ میں بیشتر حضرات کے نزدیک دینی تعلیم کے ادارے اور مدارس قائم کئے جاسکتے ہیں، ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ بالخصوص موجودہ زمانہ میں مسجد کی آبادکاری اور تحفظ کا سب سے اہم ذریعہ مدرسہ کا قیام ہے، لہذا مدرسہ کے قیام میں خود اراضی وقف کا تحفظ ہے، اور مقاصد واقف کی تکمیل بھی، دوسری جانب مسجد اور مدرسہ کا تصور تقریباً لازم ملزوم سا اس زمانہ میں ہو چکا ہے۔ (مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا حبیب اللہ قاسمی)۔

☆ جواز کے قائلین میں متعدد حضرات نے دینی ادارے کی قید نہیں لگائی ہے، بلکہ دینی یا عصری دونوں کے قیام کی اجازت دی ہے (مفتی محبوب علی وجیہی، حکیم ظل الرحمٰن، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا ایوب ندوی، مولانا عتیق احمد قاسمی)

☆ دوسری رائے کی رو سے ایسی اراضی پر تعلیمی ادارہ قائم کرنے کی گنجائش نہیں ہے، بلکہ زائد آمدنی اسی نوع کے دیگر اوقاف پر صرف کی جاسکتی ہے (مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا ظفر الاسلام، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا شکیل احمد وغیرہ)۔

☆ ۔ مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب نے اس مسئلہ پر معاصر اور ماضی قریب کے اکابر مفتیان کرام کے دونوں طرح کے فتاوے ذکر کر کے ان پر سیر حاصل تنقیدی گفتگو کی ہے، اور آخر میں ایسی اراضی پر دینی اداروں کے قیام کی رائے کو ہی راجح قرار دیا ہے۔

مسجد کے لئے وقف زمینوں اور مکانات کی زائد از ضروریات آمدنی بعض حضرات کی رائے میں دینی تعلیمی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے (مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا حبیب اللہ قاسمی)۔

☆ بعض لوگوں نے دینی تربیت کے ساتھ عصری تعلیم کے لئے استعمال کی بھی اجازت دی ہے (مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا شمس پیرزادہ)۔

☆ لیکن متعدد حضرات نے اس جواز سے اختلاف کرتے ہوئے ایسی زائد آمدنی کو اسی جنس کے مصارف یا باعتبار اقرب مصارف میں خرچ کرنے کی رائے دی ہے (مولانا ظفر الاسلام، مولانا جنید عالم ندوی)۔

۳۔

الف: اوقاف کی زائد از ضرورت آمدنی کو اسی نوع کے دیگر اوقاف میں صرف کے جواز پر تمام مقالہ نگار علماء کرام کا اتفاق ہے۔

ب: دیگر ملی دینی وعلمی کاموں میں ایسی آمدنی کے صرف کی بابت متعدد حضرات کی رائے یہ ہے کہ اگر ضرورت درپیش ہو تو یہ رقم ان کاموں میں خرچ کی جاسکتی ہے (ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی، مولانا ابو سفیان مفتاحی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا ایوب ندوی)۔

☆ دوسری رائے کی رو سے ایسے کاموں میں وہ رقم خرچ نہیں کی جاسکتی (مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا جنید عالم ندوی، مولانا عتیق احمد، مولانا ظفر احمد وغیرہ)۔

۴۔ کم منفعت بخش اوقاف کو فروخت کر کے ایسا متبادل وقف قائم کرنا جس سے زائد آمدنی حاصل ہو، بیشتر حضرات کے خیال میں درست ہے۔

☆ بعض حضرات کی رائے میں جب تک کوئی وقف کسی بھی درجہ میں منفعت بخش ہے، محض زائد آمدنی کی نیت سے اس کی فروختگی جائز نہیں ہوگی (مفتی محبوب علی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا ایوب ندوی، مولانا شکیل احمد، مولانا عتیق احمد بستوی)

۵۔ جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں، ان کی آمدنی کا مصرف اسی نوع کے دوسرے اوقاف یا قریب ترین نوع کے اوقاف ہوں گے۔ بعض حضرات نے مزید یہ وضاحت بھی کی ہے کہ اگر اسی نوع کے اوقاف نہ ہوں تو فقرا مصرف ہوں گے، کچھ لوگوں نے صدقات جاریہ کے کاموں میں صرف کرنے کی بات کہی ہے۔

۶۔ اوقاف کی مخدوش عمارتوں کی از سرنو تعمیر کے لئے کسی بلڈر سے ایسا معاملہ کہ ایک دو منزل اس کی ملکیت ہو گی اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے ہوں گی، متعدد حضرات کی رائے میں درست ہے (مولانا فضیل الرحمٰن، مولانا ظفر الاسلام، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا عتیق احمد)۔

☆ جبکہ بعض حضرات نے ایک دو منزل بلڈر کی ملکیت میں دینے کے بجائے اس سے کرایہ داری کا معاملہ کرنے کی رائے دی ہے، یعنی ایک محدود مدت تک عمارت کے مخصوص حصہ پر اس کا قبضہ رہے گا، جس دوران وہ اپنا خرچ وصول کرسکتا ہے، مالکانہ حقوق وقف ہی کے رہیں گے (مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا تنویر عالم قاسمی، حکیم ظل الرحمٰن، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی وغیرہ)۔

۷۔ وقف کی حفاظت کے لئے وقف کا کوئی حصہ فروخت کر کے آمدنی سے نئی تعمیر کرنے کے مسئلہ میں بھی بیشتر حضرات نے یہ رائے دی ہے کہ اگر حفاظت کی کوئی دوسری شکل نہ ہو تو ایسا کیا جاسکتا ہے۔

☆ بعض حضرات نے اس رائے سے اختلاف کیا ہے، اور وقف کی زمین فروخت کرنے کو درست قرار نہیں دیا ہے (مفتی حبیب اللہ قاسمی، حکیم ظل الرحمٰن، مولانا عبدالقیوم پالنپوری)۔

۸۔ مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین پر جو ضرورت سے زائد ہے، مدرسہ کی تعمیر کو متعدد حضرات نے درست قرار دیا ہے (مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، جناب شمس پیرزادہ)۔

☆ بعض حضرات نے کرایہ داری کا معاملہ کرنے کی رائے دی ہے تاکہ مسجد یا قبرستان براہ راست مستفید بھی ہوتے رہیں (مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا فضیل الرحمٰن، مولانا عتیق احمد)

☆ دوسرے متعدد حضرات نے اسے درست نہیں قرار دیا ہے (مولانا ظفر عالم ندوی، مولانا حبیب اللہ قاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، حکیم ظل الرحمٰن)

۹۔ ایسے غیر مستعمل قبرستان سے خواہ وہاں سے مسلم آبادی ختم ہو جانے یا آبادی کے اندر آ جانے کی وجہ سے استعمال متروک ہو، انتفاع کو باقی رکھنے کے لئے مختلف حضرات نے مختلف شکلیں تجویز فرمائی ہیں:

☆ ایک رائے یہ ہے کہ ایسے قبرستان کے گرد دیواریں اٹھا کر انہیں محفوظ کر دیا جائے (مولانا ظفر عالم ندوی، مفتی عبدالرحیم)۔

☆ دوسری رائے یہ ہے کہ اسے فروخت کر دیا جائے اور آمدنی سے دوسری جگہ قبرستان بنالیا جائے (مولانا حبیب اللہ قاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن، مولانا عتیق احمد، جناب شمس پیرزادہ، مولانا ایوب ندوی، مولانا شکیل احمد)۔

☆ تیسری رائے کے اندر یہ تفصیل ہے کہ اگر چہار دیواری سے تحفظ یقینی نہ ہو تو فروخت کر کے دوسری جگہ قبرستان بنایا جائے، اور تحفظ کے لئے مسجد یا مدرسہ یا رفاہی ادارہ بھی اس میں قائم کیا جا سکتا ہے (مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا جمیل احمد نذیری، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری)۔

۱۰۔ اس سوال کے جواب میں تمام مقالہ نگار حضرات کا اتفاق ہے کہ کسی بھی مسجد میں خواہ آثار قدیمہ کے تحت آتی ہو، نماز کی ادائیگی سے روکنے کا حکومت کو ہرگز اختیار نہیں ہے، مسلمانوں کو چاہئے کہ اس پابندی کو ختم کرائیں۔

۱۱۔ قبرستان کے تحفظ کے لئے پیشگی کرایہ کی رقم لے کر اطراف میں دوکانیں بنادی جائیں جن میں قبرستان کی چندفٹ زمین دوکان میں چلی جائے گی، بیشتر حضرات کے نزدیک یہ درست ہے۔

☆ قائلین جواز میں سے بعض حضرات نے یہ صراحت بھی کی ہے کہ یہ دوکانیں وقف ہوں گی (مولانا زبیر احمد قاسمی، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی)۔ مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی، جناب شمس پیرزادہ اور حکیم ظل الرحمٰن نے اس رائے سے اختلاف کرتے ہوئے اسے درست قرار نہیں دیا ہے۔

۱۲۔ قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کے جواز سے اکثر حضرات نے اتفاق کیا ہے، ان میں سے متعدد حضرات نے یہ تفصیل بھی کی ہے کہ قبرستان بہت کشادہ ہو یا ویران ہو، زیر استعمال قبرستان یا تنگ قبرستان میں اگر مسجد کی توسیع کی ضرورت درپیش ہو تو ستون اٹھا کر اوپر مسجد بنالی جائے تاکہ نیچے تدفین کا سلسلہ جاری رہے (مولانا عبید

اللہ اسعدی، مفتی محبوب علی وجیہی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی وغیرہ)۔

☆ مفتی حبیب اللہ قاسمی اور مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی کا خیال ہے کہ قبرستان کے اندر مسجد کی توسیع درست نہیں ہوگی کیونکہ قبرستان کے لئے وقف زمین میں مسجد بنانا درست نہیں، جو جگہ نماز پڑھنے کے لئے متعین کردی گئی ہے اس میں نماز تو ہو جاتی ہے لیکن شرعاً وہ مسجد ہی نہیں ہے۔

☆ مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب نے بھی قبرستان میں مسجد کی توسیع کی رائے سے اختلاف کیا ہے۔

۱۳۔ مساجد و مقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا

بیشتر مقالہ نگار حضرات کی رائے میں یہ درست ہے کیونکہ تولیت اوقاف کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔

ان میں سے متعدد حضرات نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر غیر مسلم ادارہ مناسب طریقہ پر دیکھ ریکھ انجام دے رہا ہو تو بہتر ہے، ورنہ وہاں سے نکالنے کی کوشش کی جائے۔

☆ بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ چونکہ تولیت کے لئے امانت شرط ہے، اور امانت کا تصور بغیر اسلام ممکن نہیں لہذا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست نہیں ہے (مولانا ظفر عالم ندوی، جناب شمس پیرزادہ)۔

☆ حکیم ظل الرحمٰن صاحب نے وضاحت کی ہے کہ کسی ہندو وقف بورڈ کا وجود میرے علم کے مطابق نہیں ہے، البتہ بعض مساجد کا انتظام غیر مسلم ادارے یا اشخاص کرتے ہیں، اور جب تک ان کا نظم ونسق درست ہے ان کی تولیت میں رکھا جا سکتا ہے۔

☆☆☆

عرض مسئلہ

جناب مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب	ندوۃ العلماء ۔ لکھنؤ
جناب مولانا ظفر عالم ندوی صاحب	ندوۃ العلماء ۔ لکھنؤ
جناب مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی صاحب	مالیرکوٹلہ ۔ پنجاب

عرض مسئلہ

بابت سوالنامہ اوقاف سوال ۱، ۲، ۳، ۴، ۷، ۹

مولانا عتیق احمد قاسمی۔ندوۃ العلماء لکھنؤ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد وعلى آله و أصحابه أجمعين

مجمع الفقہ الاسلامی الہند نے دسویں فقہی سمینار (منعقدہ بمبئی) کے لئے جو سوالنامہ جاری کیا اس کے پہلے محور میں اوقاف سے متعلق چند اہم سوالات ہیں، اوقاف سے متعلق سوالات میں سے سوال ۱، ۲، ۳، ۴، ۷، ۹ کا عرض مسئلہ میرے ذمہ کیا گیا ہے۔ اسی خدمت کو انجام دینے کے لئے کھڑا ہوا ہوں، یہ سوالات بنیادی طور پر اوقاف کے استبدال اور ایک وقف کی زائد زمین یا آمدنی دوسرے وقف پر صرف کرنے کے بارے میں ہیں۔

اوقاف کے موضوع پر مورخہ ۱۲ ستمبر ۱۹۹۷ء تک فقہ اکیڈمی کے آفس کو چالیس مقالات اور مختصر جوابات موصول ہوئے، بتیس مقالات و جوابات علماء اور اصحاب افتاء کے ہیں۔ ۶ مقالات ان ہونہار فضلاء مدارس کے ہیں جو دار العلوم سبیل السلام حیدر آباد کے شعبہ تخصص فی الفقہ میں زیر تربیت ہیں۔ ایک مقالہ جناب عبد الرحیم قریشی ایڈوکیٹ سکریٹری مسلم پرسنل لا بورڈ کا ہے جس میں انہوں نے نئے وقف ایکٹ کا جائزہ لے کر اوقاف کے زیر بحث مسائل میں غور و فکر کے چند پہلوؤں کی نشاندہی کی ہے، ایک تحریر جناب حکیم ظل الرحمن صاحب دہلی کی ہے جس میں انہوں نے مسائل اوقاف کے بارے میں اپنی رائے ظاہر کی ہے۔

۳۲ علماء و اصحاب افتاء جن کی تحریریں اوقاف کے موضوع پر اکیڈمی کو موصول ہوئیں ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں۔

- حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب۔ دار العلوم دیوبند
- مولانا زبیر احمد قاسمی۔ سیتامڑھی بہار
- مفتی محبوب علی وجیہی۔ رامپور
- مولانا عبید اللہ الاسعدی۔ ہتھورا باندہ
- مولانا خالد سیف اللہ رحمانی۔ حیدر آباد
- مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی۔ پنجاب
- مفتی شکیل احمد سیتاپوری۔ دار العلوم اسلامیہ بستی
- مولانا شمس پیرزادہ۔ بمبئی
- مولانا ظفر عالم ندوی۔ ندوۃ العلماء لکھنؤ
- مولانا ابوبکر قاسمی۔ شکر پور بہار

مولانا عبدالقیوم پالن پوری گجرات	مولانا محمد ایوب ندوی۔ بھٹکل
مفتی حبیب اللہ قاسمی۔ اعظم گڑھ	مولانا تنویر عالم قاسمی۔ سیتامڑھی بہار
مولانا ابراہیم فلاحی۔ گجرات	ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی۔ علی گڈھ
مولانا قدرت اللہ باقوی۔ (کرناٹک)	مولانا سمیع اللہ قاسمی۔ سیتامڑھی بہار
مولانا اسعد اللہ قاسمی۔ ٹانڈہ بادلی رامپور	مولانا عبداللطیف پالن پوری۔ گجرات
مولانا اقبال احمد قاسمی۔ شکرپور بہار	مولانا محمد نورالقاسمی۔ جے پور
مولانا عطاء اللہ صاحب۔ کوپاگنج مئو	مولانا ابرار خاں ندوی۔ جے پور
مولانا محمد مصطفیٰ آواپور۔ بہار	مولانا صدر عالم قاسمی۔ اعظم گڈھ
مفتی جمیل احمد نذیری۔ مبارکپور	مولانا ابوسفیان مفتاحی۔ مئو
مولانا ظفرالاسلام صاحب۔ مئو	مولانا قمرالزماں ندوی۔ پرتاپ گڈھ
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی۔ اکل کوامہاراشٹر	عتیق احمد قاسمی دارالعلوم۔ ندوۃ العلماء لکھنؤ

دارالعلوم سبیل حیدرآباد میں زیر تربیت فضلاء مدارس جن کے مقالات اوقاف کے موضوع پر موصول ہوئے ہیں ان کے اسماء یہ ہیں:

مولانا محمد ارشد قاسمی	مولانا محمد مستفیض الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد طاہر مظاہری	مولانا محمد شاہد سہرساوی
مولانا قمر عالم سبیلی	مولانا سید محمد ایوب سبیلی

دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد میں زیر تربیت فضلاء مدارس کے مقالات کے بارے میں اس تاثر کا اظہار ضروری سمجھتا ہوں کہ یہ مقالات کافی محنت اور مطالعہ کے ساتھ لکھے گئے ہیں، ان میں تحقیق وتحریر دونوں کا سلیقہ پایا جاتا ہے اور مقالہ نگاروں کے روشن مستقبل کی غمازی کرتے ہیں، اللہ تعالی ان ہونہار فضلاء مدارس کو دین کا خادم ومجاہد اور میدان تحقیق وتصنیف کا شہسوار بنائے۔ جناب مولانا رضوان القاسمی اور جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی قابل مبارکباد ہیں جن کی توجہات اور کوششوں سے فضلاء مدارس کی تربیت کا مفید تر کام دارالعلوم سبیل السلام میں انجام پارہا ہے۔

عرض مسئلہ بابت سوال نمبر ا

اوقاف کے سوالنامہ کا سوال نمبر ا۔ یہ ہے:

بہت سے اوقاف (خصوصا پنجاب، ہریانہ، دہلی ومغربی یوپی میں) ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی طرف مسلمانوں کی آبادی منتقل ہونے کی وجہ سے ویران ہوچکے ہیں، اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا

ناقابل عمل ہوگیا ہے، اس میں مساجد، قبرستان، مدارس وخانقاہیں ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے، اس سلسلے میں درج ذیل سوالات ہیں:

الف۔ کیا ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے؟

ب۔ کیا ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟

ج۔ کیا شرعاً اس کی گنجائش ہے کہ ایسے ویران، ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کردئے جائیں؟

اس سوال کے تمام اجزاء کا تعلق ان صوبوں اور علاقوں کے اوقاف سے ہے جہاں تقسیم ہند سے پہلے مسلمانوں کی بڑی آبادیاں تھیں، بڑے بڑے آباد اوقاف تھے لیکن تقسیم ہند کا حادثہ پیش آنے پر وہ صوبے اور علاقے مسلمانوں سے خالی ہوگئے، مساجد ومدارس ویران ہوگئے، ان پر دوسروں کا قبضہ ہوتا گیا، خانقاہیں اور ان کے اوقاف اجاڑ ہوگئے، سب سے برا حال طویل وعریض قبرستانوں کا ہوا، ان کا کوئی پرسان حال نہیں رہا، ناجائز قبضے بڑھتے گئے اگر ہمارے سامنے پنجاب، ہماچل پردیش، ہریانہ، دہلی کے اوقاف کا جائزہ ہوتا کہ تقسیم ہند سے پہلے وہاں کتنے اور کیسے کیسے اوقاف تھے اور تقسیم کے بعد ان کا کیا حشر ہوا، کتنے اوقاف باقی ہیں، کتنے ناپید ہوگئے اور کتنے معرض خطر میں ہیں تو صورت حال کی سنگینی سمجھنے میں زیادہ آسانی ہوتی۔

سوال نمبر ا۔ جز الف۔ ب کے جواب میں تمام حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ مساجد کے علاوہ دوسرے ویران اوقاف جن کی آبادکاری مستقبل میں بھی ممکن نظر نہیں آتی اور ان پر قبضہ غاصبانہ کا پورا خطرہ ہے تو انہیں فروخت کر کے متبادل اوقاف قائم کرنا یا دوسری زمین یا مکان ودوکان سے ان کا تبادلہ جائز ہے، اس بارے میں بہت سے حضرات نے ائمہ مذاہب کی تصریحات اور مختلف فقہاء اور اصحاب افتاء کی عبارتیں اور فتاوی پیش کئے ہیں۔

سوال نمبر ا۔ (الف، ب) میں ذکر کردہ صورتوں میں استبدال کی اجازت دینے کے بعد متعدد حضرات نے یہ بنیادی سوال اٹھایا ہے کہ اوقاف کے استبدال میں عام طور پر فقہاء اذن قاضی کی شرط لگاتے ہیں۔ بعض فقہاء نے اس سے بڑھ کر قاضی الجنۃ ہونے کی شرط لگائی ہے، ہر قاضی کے اذن کو کافی نہیں سمجھا ہے، ہندوستان میں بہت کم علاقوں میں نظام قضاء قائم ہے تو اذن قاضی کی شرط کس طرح پوری ہوگی، کیا وقف بورڈ کی اجازت اذن قاضی کی جگہ لے سکتی ہے؟

مولانا مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی اپنے مقالہ کے آغاز میں لکھتے ہیں:

اوقاف کے تعلق سے سوالات کے جوابات سے پہلے یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ: وقف کے مصرف میں تبدیلی، وقف کے تحفظ کے لئے اس کی فروخت اس طرح کے تمام معاملات میں قاضی اسلامی عدالت کے فیصلے کی شرط

رکھی گئی ہے۔ ہمیں ہندوستان کے موجودہ نظام میں اس کا بدل تلاش کرنا ہوگا، اتنے اہم معاملے کو وقف بورڈ کے ارکان یا افسران کی صوابدید پر چھوڑنا مناسب نہ ہوگا، وقف بورڈ کی رکنیت میں سیاسی مصلحتوں کو اہمیت دی جاتی ہے نہ کہ اہلیت وصلاحیت کو۔ قاضی یا اسلامی عدالت کا بدل کیا ہو اس کے لئے ایک صورت ''اوقاف کی شرعی کمیٹی'' ہو سکتی ہے، جس میں سرکردہ ماہرین قانون اور علمائے دین شامل ہوں۔

جناب عبید اللہ الاسعدی صاحب اذن قاضی کی شرط کے بابت لکھتے ہیں:

''رہ جاتی ہے یہ بات کہ وقف میں تبادلہ وغیرہ کے تصرف کے لئے فقہاء نے قاضی کی شرط یعنی قاضی کے فیصلہ ونظر وحکم کی قید لگائی ہے، لیکن معروف ہے کہ ایسے بہت سے مسائل میں توسع اختیار کر لیا گیا ہے، معتمد ودیانتدار علماء وذمہ داران اور ارباب حل وعقد کو قاضی کی حیثیت ضرور تادی گئی ہے، لہذا ہندوستان میں اوقاف کے مسائل میں معتمد منتظمین کا فیصلہ معتبر ہوگا، مناسب ہوگا کہ یہ قید لگائی جائے اور توجہ دلائی جائے کہ وقف کے ذمہ داران ایسا فیصلہ کرتے میں صاحب نظر علماء سے رجوع کریں، ان کو شامل کریں یا کم از کم رابطہ واستفتاء کریں، شامی نے بعض معاملات میں محلہ کے مسلمانوں کی رائے کا ذکر کیا ہے، اور ہمارے ارباب افتاء نے ایسے مسائل میں عموماً اس کا ذکر کیا ہے کہ ارباب حل وعقد ومنتظمین جب مناسب سمجھیں یعنی ضروری وبہتر خیال کریں تو ایسے اقدام کریں، امداد الفتاوی ۲ر۶۳ میں بھی کچھ اس بابت تفصیل آئی ہے کہ قاضی نہ ہو تو کیا کیا جائے''۔

بہر حال یہ مسئلہ کافی اہم اور نازک ہے کہ قاضی نہ ہونے کی صورت میں استبدال وقف کی اجازت کون دے سکتا ہے، جن صوبوں اور علاقوں میں مسلمانوں نے نظام قضاء قائم کر رکھا ہے وہاں کا مسئلہ تو کسی حد تک آسان ہے لیکن ہندوستان کے اکثر صوبے نظام قضاء سے محروم ہیں، متولی خواہ کتنا دیانت دار ہو، اسے اپنی صوابدید سے استبدال کی اجازت دینا درست نہیں۔ اگر استبدال وقف متولی کے دائرے کا عمل ہوتا تو فقہاء نے اذن قاضی کی شرط نہ لگائی ہوتی۔ متولیوں کو استبدال اوقاف کا اختیار دینے میں (خواہ یہ اختیار کتنی پابندیوں کے ساتھ دیا جائے) اوقاف کی تباہی اور بربادی ہے۔ وقف بورڈوں کی صورت حال محتاج بیان نہیں۔ عیاں راچہ بیان۔ وقف بورڈ کے افسران یا ارکان کی اجازت کو بھی اذن قاضی کا قائم مقام قرار نہیں دیا جا سکتا، ورنہ اوقاف کی صورت حال مزید بد سے بدتر ہوتی چلی جائے گی۔

حاکم مسلم اور قاضی کی عدم موجودگی میں فقہاء نے متعدد مسائل میں عامۃ المسلمین یا ارباب حل وعقد کو قاضی کے قائم مقام مانا ہے، مثلاً متولی کے عزل ونصب کے مسئلہ میں فقہاء کی ایسی صراحتیں ملتی ہیں، علامہ شامی نے فتاوی تاتارخانیہ کے حوالہ سے لکھا ہے:

إن أهل المسجد لو اتفقوا على نصب رجل متوليا لمصالح المسجد فنند المتقدمين يصح ولكن الأفضل كونه باذن القاضي ثم اتفق المتأخرون ان الأفضل أن لا يعلموا القاضي في زماننا لماعرف من طمع القضاة في أموال الأوقاف (ردالمحتار ۳ر۶۳۳)

مفتی جمیل احمد نذیری لکھتے ہیں: ''موجودہ زمانہ میں جب کہ قاضی موجود نہیں ہے، اکثر علاقوں کا یہی حال ہے، لہذا عوام بمنزلہ قاضی قرار پائیں گے، مساجد و مدارس اور اداروں کی کمیٹیاں عوام کی نمائندہ مانی جاتی ہیں، لہذا سارے عوام کو اکٹھا کرنے کے بجائے ان کمیٹیوں کا غور وخوض اور فیصلہ عوام کے فیصلہ کے درجہ میں ہوگا''۔

لیکن حالات سے باخبر اصحاب بصیرت سے یہ بات مخفی نہیں ہے کہ آج کل عموماً کمیٹیاں عوام کی نمائندہ کم ہوتی ہیں، اوقاف کے متولی اور اداروں کے ذمہ دار ایسی کمیٹیاں تشکیل دے لیتے ہیں جن میں عوام کی نمائندگی کا لحاظ کم سے کم ہوتا ہے۔ ایسے افراد کو کمیٹی کا ممبر بنایا جاتا ہے جو متولیان کے ہر فیصلہ اور رائے کی تصدیق وتصویب کریں، اس لئے میرے خیال میں استبدال وقف جیسے نازک مسئلے میں کمیٹی پر اعتماد کرنا اوقاف کے مفاد میں نہیں ہوگا، مناسب اور محتاط بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ ہر صوبہ یا ہر ضلع میں ایک کمیٹی بنادی جائے جس میں بالغ نظر علماء واصحاب افتاء، متدین و امانت دار ماہرین قانون شامل ہوں، یہ کمیٹی استبدال اوقاف کے مسائل کو دیکھے، اس کمیٹی کی تحقیق وتفتیش اور فیصلہ و اجازت کے بعد ہی متولی کو استبدال کا حق حاصل ہو، یہ کمیٹی تحقیق کرتے وقت اس علاقہ کے چند سرکردہ، دیانت دار مسلمانوں کو بھی شریک کار کرلے جہاں متعلقہ وقف واقع ہے۔

ہندوستان کے علماء کا اجماعی فیصلہ ہے کہ مسجد کی مسجدیت میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی، اس لئے مسجد کے استبدال کی شرعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔ آل انڈیا پرسنل لا بورڈ کے فیصلے کا حوالہ اس سلسلہ میں دیا جاسکتا ہے۔

فقہاء مجتہدین کی غالب اکثریت اسی رائے پر ہے، اس سلسلے میں مختلف فقہی مسالک کے مصنفین کی چند عبارتیں درج کی جاتی ہیں:

علامہ ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

استغنی عن الصلاة فیه اهل تلک المحلة او القریة بان کان فی قریة فخربت و حولت مزارع یبقی مسجدا علی حاله عند ابی یوسف وهو قول ابی حنیفة و مالک والشافعی (فتح القدیر جلد ۵/۴۴۶)

علامہ حصکفی الدر المختار میں تحریر فرماتے ہیں

ولو خرب ماحوله واستغنی عنه یبقی مسجدا عند الامام الثانی ابدا الی قیام الساعة و به یفتی (الدر المختار مع الشامی جلد ۴/۳۵۸)

امام نووی شافعی شرح المہذب میں تحریر فرماتے ہیں

وان وقف مسجدا فخرب المکان و انقطعت الصلوة فیه لم یعد الی الملک ولم یجز التصرف فیه (شرح المہذب ۱۵/۳۶۰)

مشہور شافعی فقیہ امام قفال شاشی ''حلیۃ العلماء فی معرفۃ مذاہب الفقہاء'' میں لکھتے ہیں

فان وقف مسجدا فخرب او خرب المکان الذی کان خلیه وانقطعت الصلاة فیه لم

يعد الى الملک ولم يجز التصرف فيه ولا يجوز نقضه ولا نقله الى غيره وبه قال مالک (جلد ۶ / ۳۷)

علامہ احمد بن یحییٰ الونشریسی مالکی "المعیار المعرب عن فتاوی علماء افریقیہ والاندلس وبلاد المغرب" میں لکھتے ہیں:

سئل (سيدى عبد الله المعبدوسی) عن مسجد قائم معطلت منفعة و خرب ما حوله من الدور لمن يصرف وقفه المجلس عليه والمسجد ما ترجى له عمارة فى الوقت اصلا وربعه اما ارض ارجزاء لمن يكون معل للجامع الاعظم او لا ثوب المساجد اليه او يبقى موقوفا؟ فاجاب اما المسجد المصكور فان احتاج الى بناء يقام به رسمه و تبقى عليه به حرمة المسجد مخافة د ثوره فانه يبنى من غلة احباسه وما فضل من ذلک فقيل يصرف الى اقرب المساجد اليه وقيل الى احوجها وان بعد و به افتى (۷/ ۵۶)

فقہ حنبلی کے بارے میں معروف بات تو یہی ہے کہ حنابلہ کے نزدیک ویران مساجد جن کے آباد ہونے کی کوئی امید نہ ہو ان کی فروختگی جائز ہے لیکن ابن حنبلؒ کا دوسرا قول جسے بعض حنبلی فقہاء نے راجح قرار دیا ہے یہ ہے کہ مسجد کی زمین کی بیع جائز نہیں ہے ہاں اگر مسجد کی عمارت کے بارے میں چوروں ڈاکوؤں وغیرہ کا خطرہ ہو تو اسے منتقل کیا جا سکتا ہے یا فروخت کیا جا سکتا ہے۔

ہریانہ و پنجاب وغیرہ کے ویران اوقاف خصوصاً ویران مساجد کے مسئلہ پر غور کرتے ہوئے اس پہلو پر نظر رکھنا بھی ضروری ہے کہ اس دور میں کسی علاقہ سے آبادی ختم ہونا پھر دوبارہ آباد ہو جانا پہلے زمانوں کی طرح مشکل نہیں رہا، پنجاب اور ہریانہ کے جو شہر تقسیم ہند کے وقت مسلمانوں سے کلیۃً خالی ہو چکے تھے وہاں اب دوبارہ مسلمان رفتہ رفتہ آباد ہو رہے ہیں، ملازمت اور تجارت کے سلسلے میں مسلمان وہاں آباد ہو رہے ہیں، پنجاب و ہریانہ کی زرعی، صنعتی ترقیات نے مزدوروں کا رخ اس علاقہ کی طرف موڑ دیا ہے، اس میں ایک بڑی تعداد مسلمانوں کی بھی ہے، پنجاب و ہریانہ کی فیکٹریوں اور کھیتوں میں مسلمان مزدور بھی کام کر رہے ہیں، اسی طرح شہروں ہی میں نہیں بلکہ قصبات اور دیہاتوں میں مسلمان کچھ نہ کچھ آباد ہو رہے ہیں اور جہاں بھی چند مسلمان جمع ہو جائیں مسجد ان کی سب سے پہلی دینی ضرورت ہے۔ ان بدلے ہوئے حالات میں ہمارے غور و فکر کا رخ یہ ہونا چاہئے کہ ان ویران مساجد کو کس طرح آباد کیا جائے اور ان کے تحفظ کے لئے کیا کیا قانونی اور عملی تدبیریں اختیار کی جائیں، اس پہلو کی طرف جناب عبدالرحیم قریشی صاحب سکریٹری آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ نے اپنے مقالہ میں متوجہ کیا ہے۔

میرے خیال میں فقہ اکیڈمی کو پوری صراحت اور قوت سے اس بات کا اعلان و اظہار کرنا چاہئے کہ مساجد کی فروختگی اور استبدال کسی حال میں جائز نہیں ہے، کیونکہ دلائل کے اعتبار سے یہ موقف مضبوط اور پختہ ہے، مصالح و حالات کے مطابق بھی ہے۔ ہندوستان میں مساجد پر غاصبانہ قبضہ کرنے اور انہیں مندروں میں تبدیل کرنے کی منظم

اور طاقتور تحریک چل رہی ہے، ایسے حالات میں استبدال مساجد کی گنجائش پیدا کرنا تمام مساجد واوقاف کو خطرہ میں ڈالنا ہے۔

سوال نمبرا۔ (ج) میں دریافت کیا گیا تھا: کیا شرعاً اس کی گنجائش ہے کہ ایسے ویران نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کر دئے جائیں؟

اس سوال کے جواب میں اکیس حضرات نے لکھا ہے کہ واقف کے مقاصد کی پابندی ضروری ہے، اس کی پابندی کئے بغیر مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم نہیں کئے جاسکتے، چند حضرات نے کچھ گنجائش ذکر کی ہے، لیکن ان حضرات کا منشا یہ نہیں ہے کہ فروخت شدہ اوقاف کی قیمت صرف کرنے میں واقف کے مقاصد کا لحاظ نہیں رکھا جائے گا۔

مولانا عبید اللہ الاسعدی لکھتے ہیں: تبادلہ میں اس کا لحاظ کیا جائے کہ اصل وقف کی جو جہت ہو اس کا نظم کیا جائے اس لئے کہ اس قسم کی ضرورت دوسرے مواقع میں پائی جاتی ہے..... استبدال اور تبادلہ کی اجازت ضرورت میں اور پابندیوں کے ساتھ ہے، اور ضرورت کی رعایت میں واقف کی عدم اجازت کا بھی خیال نہیں کیا گیا ہے مگر مقصد اہم ہے، مدارس، مسافر خانے اور اسپتال آج بھی بنائے جاسکتے ہیں، ان سے واقف کے مقصد کی کسی نہ کسی درجہ میں بہر حال تکمیل ہوگی، یتیم خانہ بھی ایک اہم ضرورت ہے، نیز چھوٹے پیانے کے ٹیکنکل ادارے جن سے معمولی گھرانے کے بچے اور بچیاں اور عورتیں ہنر سیکھ کر اپنی معیشت کا نظم کرسکیں، خالص عصری تعلیم کے اداروں کا قیام اپنے حالات کے اعتبار سے وقف اور اس کے مقاصد سے ہم آہنگ نہیں۔

مفتی محبوب علی وجیہی لکھتے ہیں: واقف کی شرائط نص شارع کے حکم میں ہیں، لہذا ان کی مکمل پابندی کی جائے، البتہ جہاں مصارف وقف موجود نہ ہوں یا ان کی تکمیل کے بعد کچھ رقم فاضل رہتی ہے تو وہ مسلمانوں کے تعلیمی اور رفاہی کاموں میں خرچ کر سکتے ہیں، اور ایسے پرانے اوقاف جن کی شرائط معلوم نہ ہوں ان کی آمدنی پہلے غرباء و مساکین اور پھر دینی و ملی ضروریات پر خرچ کی جاسکتی ہیں۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی لکھتے ہیں: حتی الامکان واقف کے مقاصد کی پابندی ضروری ہے تاہم مجوزہ شرعی کمیٹی یا قاضی کی اجازت سے مسلمانوں کے ایسے رفاہی اور تعلیمی اداروں پر خرچ کرنے کی گنجائش ہے جہاں دینی تربیت ہو۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی لکھتے ہیں: اس شرط کے ساتھ گنجائش ہے کہ واقف کے مقاصد کی پابندی دشوار ہو۔

مولانا ظفر عالم ندوی لکھتے ہیں: قاضی شریعت یا جماعت مسلمین کے فیصلہ سے تعلیمی یا رفاہی ادارہ قائم کرنے کی گنجائش ہے۔

مولانا عبدالعظیم اصلاحی لکھتے ہیں: ویران اور ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کرکے اگر مصلحت متقاضی ہو ان کے ذریعہ مسلمانوں کے لئے تعلیمی ورفاہی ادارے قائم کرنے میں حرج معلوم نہیں ہوتا۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوئی کہ تقریبا تمام ہی شرکاء ویران اوقاف کی قیمتوں کے صرف کرنے میں مقاصد وقف کی رعایت ضروری قرار دیتے ہیں اور اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ مقاصد وقف کا خیال کئے بغیر کیف ما اتفق کوئی بھی تعلیمی یا رفاہی ادارہ قائم کردیا جائے۔ مقاصد واقف کی پابندی دشوار ہو یا اس کے بعد فاضل رقم بچ جاتی ہو تو ایسی صورت میں کسی اور نیک کام میں صرف کرنا علیحدہ مسئلہ ہے جو یہاں زیر بحث نہیں ہے، قاضی شریعت یا شرعی کمیٹی بھی اجازت دینے میں اس بات کی پابند ہوگی کہ مقاصد وقف کا خیال رکھے کسی انتہائی مجبوری اور ضرورت ہی میں مقاصد وقف سے باہر صرف کرنے کی اجازت دے۔

سوال ۲ کا متن یہ ہے:

بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے اس سلسلے میں دو باتیں دریافت طلب ہیں۔

الف۔ کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے۔

ب۔ کیا مسجد کی زائد آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا۔

سوال ۲ (الف) کے جواب میں علماء اور اصحاب افتاء کے کئی موقف سامنے آئے ہیں:

ایک موقف یہ ہے کہ مسجد کی زائد اراضی میں نہ دینی تعلیم کے ادارے قائم کئے جاسکتے ہیں نہ عصری تعلیم کے ادارے، یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

مفتی شکیل احمد سیتاپوری	مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا عبداللطیف پالن پوری	مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا نورالقاسمی	مولانا ظفر عالم ندوی
مولانا عطاءاللہ قاسمی	

ان حضرات نے بطور استدلال فقہاء کی وہ عبارتیں پیش کی ہیں جن میں واقف کے مقاصد وشرائط کی پابندی لازم قرار دی گئی ہے اور ایک وقف کی فاضل آمدنی کو اسی جنس کے اوقاف میں لگانے کا حکم دیا گیا ہے، اس سلسلے میں حضرت تھانوی کا ایک فتوی بھی پیش کیا گیا ہے، حضرت تھانویؒ ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں: ”مدرسہ جنس مسجد سے نہیں، اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے۔ اگر اس شہر میں حاجت نہ ہو تو دوسرے شہروں کی

مساجد میں صرف کریں، جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے اسی طرح بہ ترتیب" (امدادالفتاوی ۲/۵۹۷)

دوسرا موقف یہ ہے کہ مسجد کی زائد اراضی جن کی مسجد کو فی الحال ضرورت نہیں ہے اور نہ ہی مستقبل قریب میں اس کی ضرورت ہوگی اس پر دینی تعلیم کے ادارے تو قائم کئے جاسکتے ہیں۔ عصری تعلیم کے ادارے قائم نہیں کئے جا سکتے، یہ موقف درج ذیل حضرات کا ہے:

حضرت مولانا نظام الدین صاحب۔ دارالعلوم دیوبند	مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا زبیر احمد قاسمی	مولانا تنویر عالم قاسمی (۱)
مفتی جمیل احمد نذیری	مولانا صدر عالم قاسمی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری	مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی	مولانا اقبال قاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی	مولانا اسعداللہ قاسمی

یہ موقف اختیار کرنے والوں کا استدلال سمجھنے کے لئے مولانا زبیر احمد قاسمی کے مقالہ کا ایک اقتباس پیش کرتا ہوں، موصوف لکھتے ہیں: یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ عمارۃ مسجد اور مصالح مسجد دونوں ایک ہی درجہ کے مساوی مصارف ہیں "والاصح ماقال الامام ظهير الدين ان الوقف على عمارة المسجد و مصالح المسجد سواء كذا في فتح القدير (فتاوی ہندیہ ۲/۴۶۲) اب اگر مصالح مسجد کے مصداق ومفہوم میں کچھ مزید عموم کردیا جائے اور کہا جائے کہ ہر وہ کام جس سے مسجد کی حفاظت، اس کی موقوفہ اراضی کو دوسروں کی دست برد سے بچانا اور مسجد کی آبادی میں آج یا کل اضافہ ہونا متوقع ہو سب ہی مصالح مسجد میں داخل ہیں تو پھر ہمارے خیال میں مسجد کی موجودہ ضروریات سے زائد زمین پر دینی مدرسہ کے قیام کی اجازت دی جاسکتی ہے، کیونکہ دینی ادارے سے دینی تعلیم کے نتیجے میں بہ ظن غالب عام طور پر مسجد کے محافظ، مصلی، امام، موذن اور دیگر صالح قسم کے خدام ہی پیدا ہوا کرتے ہیں جو یقیناً مسجد کی آبادی میں دخیل ومؤثر ہوتے ہیں اور انہیں لوگوں سے مساجد آباد رہا کرتے ہیں لیکن عصری تعلیم کے ادارے سے مساجد کے آباد کرنے والے افراد شاذ ونادر ہی نکلا کرتے ہیں۔ اس لئے خواہ مسجد کی موقوفہ زمین زائد از ضرورت ہو یا اس کی آمدنیاں، کسی کو عصری تعلیم کے ادارے کے قیام میں صرف کرنا جائز نہیں کہا جاسکتا، یہ مصالح مسجد سے بھی خارج ہیں، چنانچہ حال وماضی قریب کے بعض اکابر مفتیان کرام کے فتاوی بھی کچھ اس طرح کے ملتے ہیں۔

---

(۱) مولانا تنویر عالم قاسمی کے نزدیک مدرسہ کی فاضل اراضی میں دینی مدرسہ کے قیام کا جواز چند شرطوں کے ساتھ مشروط ہے: ا۔ وہ اراضی ویران اور ناقابل انتفاع ہو جائیں جس کی وجہ سے قبضہ ختم ہو جانے کا قوی خطرہ لاحق ہو... (۲) دوسری شرط یہ ہے کہ دینی ادارہ قائم کرنے کی ضرورت بھی ہو اور مدرسہ قائم ہونے کی صورت میں ان خطرات کے ختم ہو جانے کا ظن غالب ہو، اگر یہ شرطیں نہ پائی جائیں تو زائد زمین فروخت کر کے حاصل شدہ رقم سے دیگر مساجد کے لئے ذریعہ آمدنی پیدا کیا جائے۔

اس مؤقف کی تائید میں حضرت مفتی محمود الحسن صاحبؒ، مفتی عبدالرحیم صاحب، حضرت مفتی نظام الدین صاحب کے فتاوی بھی مختلف حضرات نے پیش کئے ہیں۔

بعض حضرات نے مسجد کی فاضل اراضی میں دینی تعلیم اور عصری تعلیم دونوں کے ادارے قائم کرنے کو درست قرار دیا ہے۔

مولانا عبدالعظیم اصلاحی　　　　مولانا شمس پیرزادہ۔ بمبئی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی لکھتے ہیں: مسجد پر وقف اراضی اگر کافی وسیع ہو اور بہ ظاہر طویل عرصہ تک مسجد کی توسیع کی ضرورت پڑنے کا امکان نہ ہو تو زائد اراضی میں دینی درسگاہ یا مسلمانوں کیلئے (بنیادی دینی تعلیم وتربیت کے ساتھ) مخصوص عصری تعلیمی ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے، البتہ ادارہ سے مسجد کو کچھ کرایہ بھی دلانا چاہئے تا کہ اس زمین کا نفع مسجد کی طرف لوٹے اور واقف کا منشا بھی پورا ہو۔

اسی سے ملتی جلتی رائے مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی نے بھی ظاہر کی ہے، موصوف لکھتے ہیں: زائد اراضی کرایہ پر لے کر اس میں دینی تعلیم یا عصری تعلیم کا ادارہ جس میں دینی تربیت ہو قائم کیا جا سکتا ہے، مولانا قدرت اللہ باقوی کی رائے ہے کہ ان اراضی کو دینی تعلیم کیلئے استعمال کی کوشش کی جائے، بصورت دیگر عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جائے۔

ظاہر ہے کہ اگر مدرسہ کی تعمیر کر کے اس کا کرایہ مسجد کو دیا جا رہا ہے تو مسئلہ زیادہ اختلافی نہیں رہ جاتا خواہ دینی مدرسہ ہو یا عصری تعلیم گاہ، جن حضرات نے مسجد کی زائد اراضی میں دینی مدرسہ اور عصری تعلیم گاہ دونوں کے قیام کی اجازت دی ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ عہد نبوی میں مسجد تعلیم گاہ بھی تھی اور مسجد کے احاطہ میں مدرسہ کا ہونا ایک معروف بات ہے، اس کے لئے واقف کی طرف سے صراحت کی ضرورت نہیں ہے، لیکن یہ دونوں باتیں ان لوگوں کے حق میں جاتی ہیں جو مساجد کی زائد اراضی پر صرف دینی تعلیم کے ادارے قائم کرنے کے حق میں ہیں، کیونکہ عہد نبوی میں مساجد میں دین ہی کی تعلیم ہوتی تھی، اور مساجد کے احاطہ میں اگر مدارس کا ہونا معروف ہے تو وہ دینی مدارس ہیں نہ کہ عصری تعلیم کے مدارس۔

مساجد کی فاضل اراضی کا مسئلہ مساجد کی فاضل آمدنی کی طرح ہے، دونوں کی نوعیت تقریبا یکساں ہے، اوقاف کی زائد آمدنی کے مسئلہ پر سوال ۳ (ب) کے تحت گفتگو آئے گی، وہاں اس مسئلہ پر مزید روشنی ڈالی جائے گی۔

سوال ۲ کا جز (ب) تھا: کیا مسجد کی زائد آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جا سکتی ہے جب کہ وقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کیلئے وقف کیا تھا؟

اس سوال کے جواب میں درج ذیل حضرات نے لکھا ہے کہ مسجد کی زائد آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال نہیں کی جا سکتی۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری　　　　مولانا تنویر عالم قاسمی

مولانا ظفر عالم ندوی
مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ایوب ندوی بھٹکلی
مولانا ابراہیم فلاحی۔ گجرات
مولانا عبدالقیوم پالن پوری
مولانا عبداللطیف پالن پوری
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا قمرالزماں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا نورالقاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا صدر عالم قاسمی

چند حضرات علماء کی رائے یہ ہے کہ مسجد کی فاضل آمدنی جس کی مستقبل قریب میں بہ ظاہر مسجد کو ضرورت نہ ہوگی دینی تعلیم اور مدرسہ میں صرف کی جاسکتی ہے۔

(۱) مولانا عبیداللہ اسعدی
(۲) مولانا اقبال قاسمی
(۳) مولانا ابوبکر قاسمی
(۴) مولانا اسعداللہ قاسمی
(۵) مفتی حبیب اللہ قاسمی۔

مفتی محبوب علی وجیہی لکھتے ہیں: دینی ادارہ یا عصری تعلیم کا مرکز جس میں دینیات بھی پڑھائے جاتے ہوں ان پر مساجد کی فاضل آمدنی خرچ کی جاسکتی ہے لیکن اگر کسی وقت مسجد کو اس فاضل رقم کی ضرورت پڑے تو پھر مسجد ہی میں خرچ کی جائے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب لکھتے ہیں: مسجد کی فاضل آمدنی دوسری مساجد اور جہاں مساجد نہیں ہیں وہاں مساجد کی تعمیر پر صرف کی جانی چاہئے، کیونکہ ہندوستان میں ابھی ہزار ہا ہزار دیہات اور قریہ جات ایسے ہیں جو مسجد کو ترس رہے ہیں.... وہاں مسجدوں کی تعمیر اور ان میں بنیادی دینی تعلیم کے لئے مکاتب کا انتظام مدارس اور عصری درسگاہوں کے قیام سے زیادہ اہم ہے۔

مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی کی رائے ہے: مسجد کی فاضل آمدنی بہ طور قرض لی جاسکتی ہے اور اس سے مسلمانوں کے مذہبی تعلیم کے ادارے یا عصری تعلیم اور ٹیکنکل تعلیم کا ادارہ جس میں دینی تربیت ہو قائم کیا جاسکتا ہے۔

مولانا ظفرالاسلام (مئو) لکھتے ہیں: قاضی یا جماعت مسلمین کی اجازت سے سارے فاضل پیسوں کو جن کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے الاقرب فالاقرب کا لحاظ کرتے ہوئے اس طرح کے دیگر مصارف پر جن میں احتیاج ہو خرچ کیا جاسکتا ہے۔

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی کی رائے ہے: مساجد کی فاضل آمدنی بہتر ہے دوسری مساجد پر خرچ کریں، اگر ضرورت نہ ہوتو دوسرے تعلیمی ورفاہی مقاصد میں خرچ کی جاسکتی ہے۔

جناب شمس پیرزادہ صاحب لکھتے ہیں: مسجد کی فاضل آمدنی کسی دوسری مسجد پر صرف کی جائے، اگر ایسی

صورت ممکن نہ ہو تو البتہ تعلیمی یا رفاہی مقاصد میں استعمال کی جائے۔

مساجد کی فاضل آمدنی کو دینی تعلیم اور دوسرے رفاہی کاموں پر خرچ کرنے کا مسئلہ پہلے دور میں بھی کافی معرکۃ الآراء رہا ہے، اس سلسلے کے مختلف سوالوں کے جواب میں حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نے مساجد کی فاضل آمدنی کو تعلیمی یا رفاہی کاموں میں صرف کرنے سے منع کیا ہے اور دوسری مساجد پر صرف کرنے کا حکم دیا ہے، اس کے برخلاف اس موضوع پر حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب نے ایک مفصل فتوی لکھا اور فتوی کے آخر میں بطور خلاصہ لکھا: ''مذکورہ بالا تحقیق کی بنا پر ایسی حالت میں کہ مسجد کے اموال کثیرہ جمع ہوں اور مسجد کو نہ فی الحال ان کی حاجت ہو اور نہ بظن غالب فی المآل، اور ان اموال کے اس طرح جمع رہنے میں ضائع ہوجانے اور متغلبین کے کھا اڑا جانے کا اندیشہ ہو تو یہ زائد از حاجت اموال جمع شدہ کسی دوسری محتاج مسجد میں خرچ ہوسکتے ہیں۔ اسی طرح ایسے دینی مدرسہ میں جو علوم شریعت، تفسیر، حدیث، فقہ وغیرہ کی تعلیم دیتا ہو خرچ کرنا جائز ہے'' (کفایت المفتی ۷/۲۷۵)

اس فتوی پر دیوبند اور دہلی کے اٹھارہ علماء کے تصویبی دستخط ہیں، ان میں مفتی عزیز الرحمٰن صاحب، علامہ انور شاہ کشمیری، مولانا شبیر احمد نعمانی، مولانا اعزاز علی صاحب جیسی بلند پایہ شخصیات بھی ہیں، لہذا اس فتوی کی حیثیت انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی اور دستاویزی ہے۔

مفتی کفایت اللہ صاحب نے اپنے بعض دوسرے فتاوی میں مساجد کی فاضل رقم کو بعض دوسرے دینی اور رفاہی کاموں میں صرف کرنے کی بھی اجازت دی ہے، مثلاً مدارس دینیہ کے طلبہ کو وظائف دینا، جائز و مباح علوم معاشیہ کے نادار وغیر مستطیع طلبہ کو وظائف دینا، مساجد میں مدارس دینیہ کا اجراء، دینی ضرورتوں کے تحت دارالمطالعہ کا قیام، ترک مجاہدین و مجروحین کی امداد وغیرہ۔

ماضی قریب اور حال کے ممتاز اصحاب افتاء میں سے مفتی محمود صاحب گنگوہیؒ، مفتی عبدالرحیم لاجپوری ور مفتی نظام الدین صاحب نے مساجد کی فاضل رقم کو دینی مدارس کے اجراء و امداد میں صرف کرنے کا بار بار فتوی دیا ہے۔

میرے خیال میں مساجد کی فاضل آمدنی اگر ضرورت ہو تو سب سے پہلے خود ان مساجد کو آباد کرنے میں صرف کی جائے، مثلاً جن مساجد کے آس پاس مسلمانوں کی آبادی نہیں ہے یا بہت معمولی ہے اس کی وجہ سے مسجد ویران رہتی ہے، بعض اوقات مسجد میں اتنے لوگ بھی نہیں ہوتے کہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھی جاسکے ایسی مساجد کی فاضل اراضی پر فاضل آمدنی سے دینی مدارس قائم کردیے جائیں تاکہ مساجد اچھی طرح آباد ہوجائیں اور مساجد کی اراضی اور جائدادوں پر غاصبانہ قبضہ کا خطرہ بھی کم ہوجائے۔

جو مساجد ہر طرح آباد ہیں اور ان کے پاس اتنی بڑی مقدار میں فاضل آمدنی ہے کہ مساجد کو مستقبل میں بھی اس کی ضرورت پیش آنے کی امید نہیں ہے نیز اتنی بڑی رقم جمع رہنے کی صورت میں اس کے خرد برد ہونے کا بھی قوی اندیشہ ہے ایسی مساجد کی فاضل آمدنی کو دوسری مساجد کی تعمیر یا محتاج مساجد کی امداد میں صرف کیا جائے۔

ہندوستان میں اب بھی بے شمار گاؤں ہیں جہاں مسلمانوں کی تھوڑی بہت آبادی ہونے کے باوجود کوئی مسجد یا مکتب نہیں ہے، ان مسلمانوں کے کان اذان کی آواز سے نا آشنا ہیں اور وہاں کے مسلمان اور ان کے بچے بچیاں کلمہ، ایمان، روزہ، نماز اور دین کے مبادی سے ناواقف ہیں، مساجد کی فاضل آمدنی سے ایسے گاؤں میں مساجد کی تعمیر کی جائے اور بنیادی دینی تعلیم کے مکاتب قائم کئے جائیں۔

کسی قانونی یا عملی دشواری کی وجہ سے اگر کسی مسجد کی فاضل آمدنی کو دوسری مساجد کی تعمیر یا امداد میں صرف کرنا ممکن نہ ہو یا ان پر صرف کرنے کے بعد بھی فاضل بچ رہی ہو تو اسے دوسرے دینی اور رفاہی کاموں میں صرف کیا جاسکتا ہے۔

عرض مسئلہ بابت سوال نمبر۳ (الف، ب)

سوال ۳ کا متن یہ ہے:

بہت سے اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہوتی ہے، جو سال بہ سال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے، جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جاسکتا ہے اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح و مرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے، تو کیا ایسی فاضل آمدنی کو دوسرے مواقع میں صرف کرنا درست ہوگا مثلاً

الف۔ اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں۔

ب۔ دیگر ملی، دینی وعلمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں۔

سوال ۳ (جز۔الف) کے جواب میں تمام حضرات متفق ہیں کہ اوقاف کی فاضل آمدنی اسی نوع کے اوقاف میں صرف کی جاسکتی ہے، مثلاً مساجد کی فاضل آمدنی مساجد میں، مدارس کی فاضل آمدنی مدارس میں، مسافر خانوں کی فاضل آمدنی مسافروں خانوں میں، لیکن (جز۔ب) کے جواب میں اختلاف ہے۔

اوقاف کی فاضل آمدنی دیگر ملی، دینی، علمی کاموں میں صرف کی جاسکتی ہے یا نہیں اس سلسلے میں کچھ حضرات کا جواب صریح نفی میں ہے، ان کے نام یہ ہیں:

مولانا زبیر احمد قاسمی

مولانا ظفر عالم ندوی

مولانا صدر عالم قاسمی

مولانا عبد اللطیف پالن پوری

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

مولانا تنویر عالم قاسمی

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

مولانا سمیع اللہ قاسمی

مولانا عطاء اللہ قاسمی

اس مسئلہ میں دوسری رائے یہ ہے کہ اگر اس نوع کے اوقاف کی ضرورت نہ ہو یا اس نوع کے اوقاف میں

صرف کرنے کی کوئی صورت نہ ہوتب دوسرے دینی، ملی کاموں پر فاضل آمدنی صرف کی جاسکتی ہے، اس میں بھی الاقرب فالاقرب الانسب فالانسب کا لحاظ کیا جائے، یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

مولانا عبیداللہ اسعدی — مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا عبدالقیوم پالن پوری — مولانا شمس پیرزادہ
مولانا ایوب بھٹکلی ندوی

تیسری رائے یہ ہے کہ اوقاف کی فاضل آمدنی کو دوسری نوع کے ملی، دینی اور تعلیمی کاموں میں صرف کیا جاسکتا ہے خصوصا دینی تعلیم کے اجراء وفروغ میں، اس رائے کے حاملین یہ حضرات ہیں:

مفتی حبیب اللہ قاسمی — مولانا ابوسفیان مفتاحی
مفتی جمیل احمد نذیری — مولانا عبدالعظیم اصلاحی
مولانا نورالقاسمی — مولانا ابرارخاں ندوی
مولانا قمرالزماں ندوی

مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی لکھتے ہیں: قاضی یا مجوزہ شرعی کمیٹی کی اجازت سے دوسرے دینی، ملی کاموں میں اوقاف کی فاضل آمدنی صرف کی جاسکتی ہے۔

مولانا ظفرالاسلام (مئو) کی رائے ہے: مسجد کی زائد آمدنی تو مسجد ہی میں صرف ہوگی، دوسرے اوقاف کی زائد آمدنی دیگر ملی ورفاہی اداروں میں خرچ کی جاسکتی ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی لکھتے ہیں: اگر اس نوع کے اوقاف میں ان کا استعمال ممکن نہ ہوتو ایسے رفاہی اور تعلیمی کاموں میں ان کا استعمال ہونا چاہئے جو غریب مسلمانوں کے لئے مخصوص ہوں کیونکہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہیں۔

مولانا ابوبکر قاسمی اور مولانا ابراہیم فلاحی کے نزدیک ضرورۃً اوقاف کی فاضل آمدنی دوسرے ملی اور رفاہی کاموں پر صرف کی جاسکتی ہے۔

عرض مسئلہ بابت سوال نمبر۔۴

سوال نمبر ۴ کا متن ہے:

بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسے پر کوئی مکان وقف ہے جو محلّے کے اندر واقع ہے، اس کا معمولی کرایہ ملتا ہے جس سے مسجد یا مدرسے کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں اور اس کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی، کیا ایسا کیا جاسکتا ہے کہ مکان موقوفہ کو فروخت کر کے ایسی کوئی بھی شکل اختیار کی جائے جس میں وقف کی آمدنی زیادہ ہوجائے؟

استبدال بالانفع کا مسئلہ فقہاء عہد قدیم میں بھی مختلف فیہ رہا ہے، اکثر فقہاء اس کو ناجائز کہتے ہیں۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور امام محمد کی یہی رائے ہے، ہاں امام ابو یوسفؒ کے پیش نظر اوقاف کو زیادہ نفع پہنچانا ہے، جمہور فقہاء کا استدلال دو باتوں سے ہے:

(۱) اوقاف میں اصل تابید اور عدم بیع ہے، استبدال کی گنجائش انتہائی مجبوری میں ہوتی ہے جب اوقاف کو خطرہ لاحق ہو یا اس کی منفعت کلیۃً ختم ہو چکی ہو اور یہاں اس درجہ کی ضرورت اور مجبوری نہیں ہے، وقف فی الجملہ منفعت بخش ہے اور اس سے واقف کے مقاصد کسی نہ کسی درجہ میں پورے ہو رہے ہیں۔

(۲) استبدال بالانفع کی اجازت سے اوقاف کی تباہی کا راستہ کھلتا ہے، بد دیانت متولیان اس بہانہ اوقاف کو کھا لیتے ہیں جیسا کہ ماضی میں ایسا بہت ہوا اور فقہاء نیز اصحاب افتاء نے اس پر خون کے آنسو بہائے۔ فقہ حنفی میں اوقاف کے مختلف فیہ مسائل میں عموماً امام ابو یوسف کے قول پر فتویٰ ہوتا ہے۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ جو قول وقف کے لئے زیادہ نفع بخش ہو اس پر فتویٰ ہوتا ہے، لیکن یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ استبدال بالانفع کی اجازت دینے میں اوقاف کا زیادہ فائدہ ہے یا اس پر بندش لگانے میں، فتاویٰ قاری الہدایہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو مفتی بہ کہا گیا ہے، لیکن علامہ ابن ہمام اور علامہ شامی وغیرہ استبدال بالانفع کے جائز نہ ہونے کو راجح قرار دیتے ہیں۔ جوں جوں متولیان اوقاف اور قاضیوں میں دیانت وامانت کی کمی آتی گئی متاخرین فقہاء احناف نے استبدال بالانفع کو ناجائز قرار دینا ہی اوقاف کے لئے مجموعی طور پر مفید سمجھا۔

اوقاف کے موضوع پر جن حضرات علماء واصحاب افتاء کے مقالات اور تحریریں موصول ہوئی ہیں ان کے درمیان بھی دو رائیں پائی جاتی ہیں۔

استبدال بالانفع کو ناجائز قرار دینے والے حضرات یہ ہیں:

مولانا عبید اللہ اسعدی
مفتی حبیب اللہ قاسمی
مولانا عبد القیوم پالن پوری
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا ایوب بھٹکلی ندوی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا عبد اللطیف پالن پوری
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا اقبال قاسمی
عتیق احمد بستوی
مولانا مصطفیٰ قاسمی
مولانا صدر عالم قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے ہے: کوئی دیانت دار ادارہ ہو تو گنجائش ہے لیکن حکومت کے وقف بورڈ کو اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

مولانا جمیل نذیری لکھتے ہیں: محتاط طریقہ سے گنجائش نظر آتی ہے لیکن سد اللذ رائع جواز کا عام فتویٰ نہیں دیا جاسکتا۔ مولانا نور القاسمی نے بھی اسی طرح کی رائے ظاہر کی ہے۔

درج ذیل حضرات نے استبدال بالانفع کو جائز قرار دیا ہے:

مولانا زبیر احمد قاسمی	مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی	مولانا ظفر الاسلام۔ مئو
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی	مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا ابوسفیان مفتاحی	مولانا شمس پیرزادہ
مولانا عبد العظیم اصلاحی	مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی	مولانا قدرت اللہ باقوی
مولانا قمر الزماں ندوی۔	

میرے نزدیک درج ذیل وجوہ کی بنا پر استبدال بالانفع کی اجازت نہ دینا ہی راجح معلوم ہوتا ہے۔

(۱) اوقاف میں اصل یہی ہے کہ انہیں فروخت نہ کیا جائے بلکہ حتی الامکان باقی رکھا جائے استبدال کی اجازت انتہائی ضرورت و مجبوری کی بنا پر ہوتی ہے، استبدال بالانفع میں ایسی کوئی مجبوری نہیں ہے۔

(۲) جمہور فقہاء کا مذہب استبدال بالانفع کی ممانعت کا ہے۔

(۳) استبدال بالانفع کی اجازت دینے میں خواہ یہ اجازت کتنی شرطوں اور پابندیوں کے ساتھ ہو اوقاف کو بیچ کھانے اور ان میں خرد برد کرنے کے مواقع بڑھ جائیں گے، موجودہ دور میں امانت و دیانت کا شدید قحط ہے، وقف بورڈوں کا نظام صحیح نہ ہونے اور غلط ہاتھوں میں چلے جانے کی وجہ سے دیانت دار افراد کا اوقاف کا متولی بننا اور رہنا مشکل ہو رہا ہے، دن بہ دن حالات بدتر ہوتے جارہے ہیں، ان حالات میں استبدال بالانفع کی اجازت اوقاف کی ابتری میں اضافہ کرے گی، استبدال بالانفع کی اجازت دینے میں جلب منفعت بلکہ ازدیاد منفعت ہے اور اجازت نہ دینے میں دفع ضرر ہے اور دفع ضرر جلب منفعت سے مقدم ہے۔

استبدال بالانفع کی بحث ختم کرنے سے پہلے دو باتوں کی طرف متوجہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

(۱) جن اوقاف کو کم منفعت سمجھ کر بیچنے کی بات سوچی جاتی ہے ان کے کم منفعت بخش ہونے میں اکثر خود ہمارا دخل ہوتا ہے، پچیس پچاس سال پہلے وقف کی کوئی جائداد کرایہ پر دی گئی، اس وقت جو کرایہ

(مثلاً دس بیس روپیہ) طے ہوا تھا وہی کرایہ اب بھی چل رہا ہے، حالانکہ مارکیٹ میں اس جیسی جائداد کا کرایہ بیس گنا ہو چکا ہے، اولاً تو کسی انتہائی مجبوری کے بغیر اتنے طویل زمانے کے لئے وقف کی جائداد کرایہ پر دینا درست نہیں ہے، اور اگر کسی مجبوری میں ایسا کرنا پڑا ہے تو متولیان اور کرایہ داروں کی ذمہ داری ہے کہ وقف گذرنے کے ساتھ کرایہ میں بھی اضافہ کریں، اکثر ایسا ہوتا ہے کہ نہ مسلمان کرایہ دار کے دل میں خوف خدا پیدا ہوتا ہے کہ میں وقف کی دوکان یا مکان کتنے معمولی کرایہ میں استعمال کر رہا ہوں نہ متولی کو فکر ہوتی ہے کہ کہہ سن کر معقول کرایہ مقرر کرائے۔ اوقاف کا کرایہ معقول اور مناسب کرنے میں اگر کچھ سرکاری قوانین حائل ہیں تو انہیں بدلوانے کی کوشش کرنی چاہئے۔

(۲) کسی وقف پراپرٹی کی آمدنی اگر اتنی قلیل اور مختصر ہے کہ خود اس وقف کے اخراجات اس آمدنی سے پورے نہیں ہوتے بلکہ قرض لے کر وقف کے اخراجات پورے کئے جا رہے ہیں اس طرح وقف پر قرض کا بار بڑھتا جا رہا ہے، اور متولی کی فکر و تدبیر اور جدو جہد کے باوجود اس وقت کی آمدنی بڑھنے کی مستقبل قریب میں کوئی امید نہیں ہے، ایسی وقف پراپرٹی کو فروخت کر کے دوسری زیادہ منفعت بخش جائداد خریدنا استبدال بالانفع کے قبیل کی چیز نہیں ہے بلکہ فائت النفع وقف کا استبدال ہے، اس لئے شرائط استبدال کی پابندی کے ساتھ اس وقف کے استبدال کی اجازت ہونی چاہئے۔

سوال نمبر ۷ کا متن ہے:

کیا کسی وقف شدہ مخدوش عمارت نئی تعمیر کیلئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کیلئے وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کی جا سکتی ہے، جب کہ اس کا مقصد وقف کی حفاظت ہے اور اس کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے؟

اس صورت معاملہ کو ان حضرات نے جائز کہا ہے:

مولانا زبیر احمد قاسمی	مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی	مولانا ظفر عالم ندوی
مولانا ظفر الاسلام۔ مئو	مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مفتی محبوب علی وجیہی	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی شکیل احمد سیتا پوری	مولانا ایوب ندوی بھٹکلی
مولانا شمس پیرزادہ	مولانا عبد العظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی	مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی	مولانا ابرار خاں ندوی

درج ذیل حضرات نے اس صورت معاملہ کو ناجائز قرار دیا ہے:

مفتی حبیب اللہ قاسمی	مولانا جمیل احمد نذیری
مولانا صدر عالم قاسمی	مولانا عبدالقیوم پالن پوری
مولانا سمیع اللہ قاسمی	مولانا نورالقاسمی
مولانا اقبال قاسمی	مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا ابوبکر قاسمی	مولانا عبداللطیف پالن پوری
مولانا عطاء اللہ قاسمی	مولانا قدرت اللہ باقوی

جناب مولانا عبیداللہ الاسعدی لکھتے ہیں کہ فقہ حنفی میں گنجائش نہیں ہے، ہاں انتہائی مجبوری اور ضرورت میں فقہ حنبلی سے اس کی گنجائش اختیار کی جاسکتی ہے۔

فقہ مالکی اور فقہ شافعی کے مطابق تعمیر وقف کی کوئی شکل نہ نکلنے پر بھی وقف کے بعض حصہ کو باقی کی تعمیر کے لئے فروخت کرنا درست نہیں ہے، فقہ حنبلی کے مطابق اس کی اجازت ہے جیسا کہ المغنی وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے، ابن قدامہ لکھتے ہیں:

ان الوقف إذا خرب وتعطلت منافعه كدار انهدمت أو أرض خربت وعادت مواتا ولم تمكن عمارتها .....إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته (المغنی ۶۳۱/۵، ۶۳۲)

فقہ حنفی کے معروف واصح قول کے مطابق ویران وقف کی تعمیر کے لئے اس کے بعض حصہ کی فروختگی جائز نہیں ہے، ناجائز کہنے والوں نے عام طور پر فتاوی عالمگیریہ کی اس عبارت کو پیش کیا ہے:

وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك (فتاوی عالمگیری ۴۱۷/۲)

بعض حضرات نے جامع الرموز کی یہ عبارت پیش کی ہے:

ولا يملك الواقف بالبيع ونحوه ولو لإحياء الباقي.

مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی نے سوال نمبر ۷ کے جواب میں لکھا ہے: ''تحفظ وقف کے لئے اس کی بھی گنجائش ہے مگر باجازت قاضی''۔ پھر جامع الرموز کی مذکورہ بالا عبارت نقل کی ہے، حالانکہ یہ عبارت گنجائش کے بجائے عدم گنجائش پر دلالت کرتی ہے۔

علامہ صدر الشریعہ صاحب شرح وقایہ کی صراحت کے مطابق بعض متاخرین فقہاء احناف نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ مجبوری کی صورت میں وقف کے کچھ حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے باقی وقف کی تعمیر و مرمت کرائی جائے، صدر الشریعۃ کی عبارت ہے:

اعلم أن بعض المتاخرين جوزوا بيع بعض الوقف إذا خرب لعمارة الباقي والاصح انه لا يجوز (شرح وقایہ ۳۵۴/۲)

مولانا عبدالحی فرنگی محلی رحمۃ اللہ علیہ عمدۃ الرعایۃ میں اس عبارت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

یعنی إذا خرب الموقوف ولم یکن فی غلته ما یعمر به جاز أن یبیع بعضا منه فیعمر الباقی بثمنه لأن فی بیع البعض إبقاء البعض وفی ترکه ذهاب کله واعدام انتفاع به ومن ابتلی ببلیتین یختار أهونهما (شرح وقایہ۲/۳۵۴، حاشیہ۔۱۰)

اوقاف کے مسائل میں فقہاء کی صراحتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے اوقاف کے تابید کے پہلو کو مدنظر رکھتے ہوئے کلا یا جزءا اوقاف کی فروختگی کی اجازت بالکل آخری درجہ کی مجبوری میں دی ہے، عام حالات میں یا معمولی پریشانیوں میں اس کی اجازت نہیں دی ہے، اس لئے ویران یا محتاج تعمیر وقف کی تعمیر یا مرمت کی ضرورت پر کوئی اور راستہ نہ ہونے کی صورت میں فقہاء نے یہ مشورہ دیا ہے کہ وقف جائداد مختصر یا طویل عرصہ کے لئے کسی کو کرایہ پر دے دی جائے اور اس کرایہ سے اس کی تعمیر یا مرمت کی جائے، فقہاء احناف نے مجبوری کی صورت میں مسجد کی چھت کو کرایہ پر اٹھانے کی اجازت دی ہے، یہ سب اسی لئے کیا ہے کہ اصل وقف پورا پورا کا برقرار رہے، اس لئے میرے خیال میں عام حالات میں تو اس کی اجازت نہیں دی جانی چاہئے کہ وقف کا ایک حصہ بیچ کر باقی کی تعمیر کر لی جائے، لیکن جہاں آخری درجہ کی مجبوری ہو، جدوجہد کے باوجود تعمیر وقف کی کوئی صورت نہ بن پارہی ہو، نہ اہل خیر متوجہ ہورہے ہوں، نہ کرایہ پر اٹھا کر تعمیر کی کوئی شکل پیدا ہورہی ہو اور نہ قرض پر تعمیر کے بقدر رقم مل پارہی ہو، اور وقف کے ویران پڑے رہنے میں اس کے لئے خطرہ ہو، ایسی مجبوری کی صورت حال میں فقہ حنبلی کے مطابق اور بعض متاخرین احناف کی رائے کے مطابق اس کی اجازت دی جانی چاہئے کہ وقف پراپرٹی کا کچھ حصہ فروخت کر کے باقی وقف کی تعمیر یا مرمت کر لی جائے۔

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ براہ راست وقف کی ہوئی زمین وجائداد اور وقف کی آمدنی سے خریدی ہوئی زمین وجائداد کے حکم میں بڑا فرق ہے۔ پہلی قسم کی زمین وجائداد کو فروخت نہیں کیا جاسکتا، اور دوسری قسم کی زمین وجائداد کو اصل وقف کی ضرورت ومصلحت سے فروخت کیا جاسکتا ہے، مثلاً مسجد کی آمدنی سے ایک زمین خریدی گئی، اور اب مسجد کی تعمیر نو کی ضرورت ہے تو اس خرید کردہ زمین کو فروخت کر کے مسجد کی تعمیر میں لگایا جاسکتا ہے۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

اما إذا اشتراه المتولی من مستغلات الوقف فانه یجوز بیعه بلا هذا الشرط (ای تعذر الانتفاع) لان فی صیرورته وقفاً خلافا والمختار انه لا یکون وقفاً فللقیم أن یبیعه متی شاء لمصلحة عرضت (ردالمحتار۳/۴۱۹)

عرض مسئلہ بابت سوال نمبر ۹

سوال نمبر ۹ کا متن یہ ہے:

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے ان کا استعمال بطور قبرستان

نہیں ہورہا ہے یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آگیا، اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہے بلکہ قبضہ ختم ہورہا ہے تو اب ان قبرستانوں کے لئے کیا حکم ہوگا اور ان سے انتفاع کو باقی رکھنے کے لئے کیا صورت اختیار کی جاسکتی ہے؟

اس سوال میں دو طرح کے قبرستانوں کی بابت دریافت کیا گیا ہے:

(۱) جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے ان کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہورہا ہے۔

(۲) جو قبرستان آبادی کے اندر آگیا اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی جس کی وجہ سے قبرستان کی اراضی پر ناجائز قبضہ ہورہا ہے۔

جواب تحریر کرنے والے بعض حضرات نے دونوں قسم کے قبرستان کو نفع بخش بنانے کی تدبیریں لکھی ہیں، بعض حضرات نے جواب لکھتے وقت صرف ایک قسم کے قبرستان کو پیش نظر رکھا اور اسی کو نفع بخش بنانے کا طریقہ بتایا۔

پہلے قسم کا قبرستان (جس کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہورہا ہے) سوال نمبر ۱ (الف، ب) کے ذیل میں آگیا، اس کا جواب وہی ہوگا جو سوال نمبر ۱ (الف وب) کے تحت دیا گیا یعنی اس قبرستان کو فروخت کر کے دوسری جگہ جہاں مسلمانوں کو قبرستان کی ضرورت ہو متبادل قبرستان بنا دیا جائے، خصوصاً اس وقت جب کہ قبرستان کی اراضی پر قبضہ غاصبانہ کا پورا خطرہ ہو، خطرہ نہ ہونے کی صورت میں اور نگہداشت ممکن ہونے کی صورت میں ایسا بھی کیا جاسکتا ہے کہ قبرستان کو کرایہ پر اٹھا دیا جائے یا اس میں باغبانی یا کاشت کی جائے اور اس کی آمدنی سے دوسرا قبرستان بنایا جائے یا دوسرے قبرستان پر اس آمدنی کو صرف کیا جائے۔

دوسرے قسم کے قبرستان کو مدنظر رکھتے ہوئے زیادہ تر جوابات تحریر کئے گئے ہیں، ان جوابات میں قبرستان کو نافع بنانے کے لئے مختلف تجویزیں پیش کی گئی ہیں، مثلاً:

(۱) قبرستان کا احاطہ کروادیا جائے اور اس میں دفن پر عائد پابندی ختم کرانے کی کوشش کی جائے۔

(۲) اسے فروخت کر کے دوسرا قبرستان بنالیا جائے۔

(۳) اس قبرستان میں مسجد، مدرسہ یا کوئی رفاہی ادارہ قائم کرلیا جائے۔

(۴) اس میں باغبانی یا زراعت کی جائے اور اس کی آمدنی دوسرے محتاج قبرستانوں پر صرف کی جائے یا مسجد مدرسہ وغیرہ میں صرف کی جائے۔

☆☆☆

اوقاف سے متعلق سوال نمبر ۵ اور نمبر ۶ کا عرض مسئلہ

محمد ظفر عالم ندوی، دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

مسئلہ اوقاف سے متعلق میرے ذمہ سوال نمبر ۵ اور ۶ کا عرض مسئلہ ہے، سب سے پہلے ہم مقالہ نگاروں کے نام، آراء اور دلائل ذکر کریں گے، پھر اپنی بات پیش کریں گے، میرے پاس جن حضرات کے مقالے آئے ہیں ان کے نام درج ذیل ہیں:

مولانا نظام الدین صاحب۔ صدر مفتی دار العلوم دیوبند
مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا عبید اللہ الاسعدی
مولانا اخلاق الرحمن قاسمی
مولانا محمد ایوب ندوی شافعی
مولانا عبد القیوم پالنپوری
ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
جناب حکیم ظل الرحمن
جناب ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مفتی حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد۔ دار العلوم بستی
مفتی محبوب علی وجیہی
مفتی فضیل الرحمن عثمانی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا صدر عالم قاسمی
مولانا ارشد قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا شاہد سبیلی
مولانا قمر عالم سبیلی
مولانا مستفیض الرحمن سبیلی
مولانا سید محمد ایوب سبیلی
مولانا مصطفیٰ قاسمی
مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا محمد اقبال قاسمی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا محمد طاہر مظاہری
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مولانا تنویر عالم قاسمی

ان علماء اور ارباب افتاء کی آراء اور دلائل ذکر کرنے سے قبل ہم سوال پڑھ دیتے ہیں تاکہ صورت مسئلہ ذہن میں تازہ رہے۔

سوال نمبر۵: بہت سے اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کوئی جاگیر کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ خاندان ختم ہوگیا یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ تو ان اوقاف کی آمدنی کا کیا مصرف ہوگا؟

اس سوال کے جواب میں اکثر مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ اسی نوع کے مصارف پر وہ آمدنی صرف ہوگی۔ یعنی اگر کسی خاص خاندان کے فقراء پر کوئی جائداد وقف تھی اور وہ خاندان ختم ہوگیا یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے تو اس کی آمدنی عام فقراء پر صرف ہوگی۔ اگر مسجد یا مدرسہ کے لئے وقف تھی تو اس مسجد کے نہ ہونے کی صورت میں اس سے قریب تر مسجد اور اس مدرسہ کے نہ ہونے کی صورت میں اس سے قریب تر مدرسہ پر صرف ہوگی۔

اس رائے کے حاملین درج ذیل حضرات ہیں:

مولانا زبیر احمد قاسمی	مولانا ابوبکر قاسمی	مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی	مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا عبداللہ الاسعدی	مولانا عطاء اللہ قاسمی	مولانا قمر عالم سبیلی
مولانا محمد اقبال قاسمی	مولانا ارشد قاسمی	مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا محمد نور القاسمی	مولانا عطاء اللہ قاسمی	مولانا صدر عالم قاسمی
مولانا ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی	مولانا ابراہیم فلاحی	مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا مستفیض الرحمٰن قاسمی	مولانا تنویر عالم قاسمی	مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مولانا ابرار خاں ندوی	مولانا ظفر الاسلام اعظمی	مولانا شاہد سہر ساوی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی	مفتی شکیل احمد سیتاپوری	جناب شمس پیرزادہ
مفتی حبیب اللہ قاسمی	مولانا سمیع اللہ قاسمی	

دلائل:

ان حضرات نے جو دلائل دیئے ہیں ان میں عام طور پر ردالمحتار کے حوالہ سے شرح الملتقی کی یہ عبارت ہے: "**یصرف وقفها لأقرب مجانس لها**" (ردالمحتار ۳/۳۷۲)۔ دوسری دلیل ردالمحتار ہی کے حوالہ سے یہ نقل کی ہے: "**وحکی أنه وقع مثله فی زمن الإمام الأجل فی رباط بعض الطرق خرب ولا ینتفع المارة وله أوقاف عامرة فسئل هل یجوز نقلها إلی رباط آخر لینتفع الناس به؟ قال نعم! لأن غرض الواقف انتفاع المارة ویحصل ذلک بالثانی**" (ردالمحتار ۳/۳۷۱) بعض حضرات نے قاضی خاں کے حوالہ سے یہی دلیل اس عبارت میں پیش کی ہے:

"رباط في طريق بعيد استغنى عنه المارة و بجنبه رباط آخر قال السيد الإمام أبوشجاع يصرف عنه إلى الرباط الثاني كالمسجد إذا خرب واستغنى أهل القرية فرفع ذلك إلى القاضي فباع الخشب و صرف الثمن إلى مسجد آخر جاز" (قاضی خاں علی الہندیہ ۳۱۵/۲)۔

کچھ حضرات نے البحرالرائق کی یہ عبارت بھی درج کی ہے:

"ولو وقف على إنسان بعينه أو عليه وأولاده أوعلى قرابته وهم يحصون أو على أمهات أولاده فمات الموقوف عليه فعلى الأول يعود إلى ورثة الواقف قال الناطقي إلى الاجناس وعليه الفتوى" (البحر ۲۰۳/۵)

بعض حضرات نے مزید جزئیات بھی درج کئے ہیں، لیکن حاصل استدلال ایک ہی ہے۔

مذکورہ رائے کے علاوہ بعض حضرات نے کچھ اور رائیں دی ہیں جو قدرے جدا ہیں، ہم ہر ایک کو ان کے ضروری دلائل کے ساتھ مختصراً ذکر کر رہے ہیں۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی کی رائے ہے کہ جن لوگوں پر یہ جائداد وقف تھی ان میں سے اگر کوئی بھی زندہ ہوگا تو ان کے لئے ان کا حصہ الگ کر دیا جائے گا اور جو آمدنی بچ جائے گی وہ فقراء پر صرف ہوگی۔ انہوں نے معارف السنن کے حوالہ سے مزید یہ بات بھی کہی ہے کہ فقراء پر صرف کرنے کے بجائے اس آمدنی سے اگر مدارس قائم کئے جائیں یا وہ آمدنی اشاعت علم میں صرف کی جائے تو اس کی بھی گنجائش ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے مماثل مصارف پر خرچ کرنے کے ساتھ فقراء پر صرف کرنے کی دو شکلیں پیش کی ہیں۔ ایک یہ کہ آمدنی براہ راست فقراء پر صرف ہو، دوسری یہ کہ اس آمدنی کو کسی ایسے رفاہی کام کے لئے استعمال کیا جائے جس سے استفادہ فقراء ہی کیلئے مخصوص ہو۔

ڈاکٹر قدرت اللہ صاحب کی رائے ہے کہ یہ آمدنی قومی ورفاہی کام کے لئے صرف کی جاسکتی ہے۔ مولانا ایوب صاحب ندوی شافعی کا خیال ہے کہ اس آمدنی کو واقف کے غریب رشتہ داروں پر صرف کیا جائے گا، چاہے عصبہ ہوں یا ذوی الارحام اگر وہ بھی مفقود ہوں تو اس آمدنی کو مصالح مسلمین پر صرف کیا جائے گا۔ جناب حکیم ظل الرحمٰن صاحب کی رائے ہے کہ اس طرح کی آمدنی کو جس کے مصارف ختم ہو چکے ہوں دیگر صدقات جاریہ پر صرف کر سکتے ہیں۔ جناب مفتی محبوب علی رامپوری نے اپنی رائے یہ پیش کی ہے کہ اگر ان اوقاف کے شرائط معلوم ہوں تو شرائط کے مطابق آمدنی صرف کی جائے گی۔ ورنہ مسلمان غرباء، تعلیم، علاج، مساجد و مدارس وغیرہ پر صرف کی جائے گی۔

جناب ابرار خاں ندوی نے ہم جنس مصارف پر صرف کرنے کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے اس نوٹ کا بھی اضافہ کیا ہے کہ اگر اس خاندان کے فقراء ایسی جگہ منتقل ہو گئے ہیں جو سابق بستی ہی میں شمار ہوتی ہے تو وہ اپنے حصے سے محروم نہیں کئے جائیں گے اور اگر اس جگہ کا شمار سابق بستی میں نہ ہو تو وہ حصے سے محروم ہونگے۔ انہوں نے فتاوی بزازیہ کے حوالہ سے یہ جزئیہ بھی نقل کیا ہے:

"وقف علی فقراء أقربائهم المقیمین بخوارزم فانتقلو إلی بلد آخر إن کان مما یحصون لا تنقطع وظیفتهم وإن کان لا یحصون تنقطع ثم إن بقی هناک منهم أحد یصرف الکل إلیه و إن لم یکن صرف الکل إلی الفقراء (بزازیہ علی الہندیہ ۲۷۷/۶)

جناب مولانا مصطفیٰ صاحب قاسمی نے تقریباً اسی طرح کا خیال ظاہر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر موقوف علیہ فقراء کسی دوسرے گاؤں میں منتقل ہوگئے ہوں تو وہ رقم ان فقراء تک پہونچانے کی سعی بلیغ کرنی چاہئے۔

جناب سید محمد ایوب سبیلی کا خیال ہے کہ اس آمدنی کو دوسرے مدارس، دینی، ملی ورفاہی کاموں پر صرف کر سکتے ہیں، البتہ ہم جنس پر صرف کرنا بہتر ہے۔

جناب مستفیض الرحمٰن صاحب نے ایک نکتہ یہ واضح کیا ہے کہ یہاں منشاء واقف ومنشاء شارع دونوں یکساں ہیں اس لئے اس وقف کی آمدنی کو ہم جنس مصارف پر بھی صرف کر سکتے ہیں اور دینی وعصری تعلیم گاہ پر بھی، اور ذمہ داران وقف کو اپنی صوابدید سے صرف کرنے کا بھی اختیار رہے گا۔ اگر وہاں وقف بورڈ ہو تو اس کے بھی حوالہ کیا جا سکتا ہے۔

ان تمام آراء اور دلائل کو اختصار سے ذکر کرنے کے بعد ناچیز اپنی بات بھی چند جملوں میں ظاہر کر دینا مناسب سمجھتا ہے، میرے نزدیک اس طرح کے اوقاف کی آمدنی اسی نوع کے مصارف پر صرف کی جائے گی جیسا کہ اکثر مقالہ نگاروں کی رائے ہے۔ جن حضرات نے دوسری رائیں دی ہیں ان کی آراء اور دلائل سے محسوس ہوتا ہے کہ اوقاف اور ان کے مصارف کو عام صدقات اور کار خیر کی طرح تصور کیا ہے، حالانکہ عام صدقات وکار خیر اور اوقاف میں بڑا فرق ہے، باب وقف میں منشاء واقف کو بڑی اہمیت حاصل ہے اسی لئے فقہا نے صراحت کی ہے: "قول الواقف کنص الشارع" أو "شرط الواقف کنص الشارع" اگر ہم اس بنیادی نکتہ کو سامنے رکھیں تو بات واضح ہو جاتی ہے کہ واقف کی منشاء جس مصرف میں صرف کرنے کی ہو اس وقف کی آمدنی کو اسی مصرف میں صرف ہونا چاہئے اور منشاء واقف کی رعایت اسی وقت ہو سکے گی جبکہ ہم جنس مصرف پر وہ آمدنی صرف ہو۔ اس باب کے تمام جزئیات و فتاوی اور فقہاء کی تصریحات کا احاطہ کرنے سے اسی رائے کی تائید ہوتی ہے۔ (ہذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب)

آئیے! اب سوال نمبر ۶ کو ذہن میں تازہ کرلیں:

بعض اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں، اوقاف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کر دے کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے۔ کیا شرعاً ایسا معاملہ درست ہے؟ اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں ہے اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے، اس زمین سے فائدہ اٹھانے کیلئے اگر کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کرلیا جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

اس سوال کے جواب میں مقالہ نگاروں کی رائیں مختلف ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ ایک رائے یہ ہے کہ بلڈر کی ملکیت میں ایک یا دو منزل کا دینا درست نہیں ہے، البتہ بلڈر کو بقدر اخراجات ایک خاص مدت تک کے لئے کچھ حصوں سے انتفاع کی اجازت دی جاسکتی ہے جو کرایہ کی شکل ہوگی۔

اس رائے کے حاملین میں درج ذیل حضرات ہیں:

مولانا زبیر احمد قاسمی	مولانا ابوسفیان مفتاحی	جناب ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا عبیداللہ الاسعدی	مولانا اسعداللہ قاسمی	جناب حکیم ظل الرحمن
مولانا ابوبکر قاسمی	مولانا عطاءاللہ قاسمی	مولانا عبداللطیف پالنپوری
مفتی جمیل احمد نذیری	مولانا تنویر عالم قاسمی	مولانا محمد نورالقاسمی
مولانا قمرالزماں ندوی	مولانا سمیع اللہ قاسمی	مولانا قمر عالم سبیلی
مولانا صدر عالم قاسمی	مولانا ارشد قاسمی	

ان حضرات نے عام طور پر درج ذیل دلائل پیش کئے ہیں:

(۱) ''وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن مابا ع ليس له ذلک'' (ہندیہ ۲/۴۱۷)

(۲) ''انهدم الوقف وليس له من الغلة ما يعاد به بناؤه دفع النقض إلى الواقف أو وارثه'' (بزازیہ علی الہندیہ ۶/۲۷۲)

(۳) ''أن الخان لو احتاج إلى المرمة آجر بيتاً أو بيتين وأنفق عليه'' (ردالمحتار ۳/۴۷۶)

(۴) شجرة جوز في دار وقف فخربت الدار لم يبيع القيم الشجر لأجل عمارة الوقف لكن يكرى الدار و يعمرها ويستعين بالجوز على العمارة لا بنفس الشجرة'' (فتاوی ہندیہ ۲/۴۱۷)

(۵) بعض حضرات نے شرح وقایہ کے حوالہ سے یہ عبارت بھی درج کی ہے، جس میں مفتی بہ قول کی بھی صراحت ہے:

''إعلم أن بعض المتأخرين جوزوا بيع بعض الوقف إذا خرب لعمارة الباقي والأصح أنه لايجوز ،فان الوقف بعد الصحة لا يقبل الملک كالحر لا يقبل الرقبة'' (شرح وقایہ ۲/۳۵۴)

۲۔ دوسری رائے یہ ہے کہ بلڈر سے اس طرح کا معاملہ وقف کے تحفظ ہی غرض سے کیا جارہا ہے اس لئے اس کی اجازت ہوگی، یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	مولانا محمد ایوب ندوی شافعی	مولانا محمد ابرار خاں ندوی

مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی	مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی	مولانا ابراہیم فلاحی
مفتی شکیل احمد دار العلوم بستی	مولانا مفتی حبیب اللہ قاسمی	مولانا محمد شاہد سنبھلی
جناب شمس پیرزادہ	مولانا محمد طاہر مظاہری	مولانا سید محمد ایوب سنبھلی
ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی	مولانا محمد اقبال قاسمی	مولانا مستفیض الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد شاہد سہرساوی		

ان حضرات نے اپنی رائے کی تائید میں درج ذیل دلائل ذکر کئے ہیں:

(۱) ''إن الوقف إذا خرب و تعطلت منافعه كدار انهدمت أو أرض خربت و عادت مواتا ولم تكن عمارتها أو مسجدا انتقل أهل القرية عنه صار في موضع لا يصلى فيه أو ضاق بأهله ولم يكن توسيعه في موضعه و تشعب جميعه فلم تكن عمارته، ولا عمارة بعضه إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته وإن لم يكن الإنتفاع بشيء منه بيع جميعه'' (المغنی ۶۳۲/۵)

(۲) ''وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز'' (فتاوی بزازیہ علی الہندیہ ۲۷۲/۶)

(۳) ''الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره'' (البحر ۲۳۲/۵)

(۴) مفتی عبد القیوم پالنپوری نے فتاوی ہندیہ کی یہ عبارت بھی درج کی ہے:

''وكذا وقف صحيح إذا خرب ولا ينتفع به وهو بعيد عن القرية لا يرغب أحد في عمارته ولا يستأجر أصله يبطل الوقف ويجوز بيعه، وإن كان أصله يستأجر بشيء قليل يبقى أصله وقفا،وهذا الجواب صحيح على قول محمدؒ فاما عند أبي يوسف ففيه نظر'' (ہندیہ ۳۶۵/۲) آگے ردالمحتار کی اس عبارت ''ويفتى بكل ما هو أنفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه'' سے اس مختلف فیہ قول میں انفع جواز کے پہلو کو بتایا ہے۔ جناب مفتی محبوب علی صاحب نے ''قانون العدل و الإنصاف'' کے حوالہ سے جواز کی یہ دلیل بھی دی ہے:ولا تباع الا إذا تعذر الانتفاع بها'' (ص ۱۷، مادہ ۳۶)

بعض حضرات نے کچھ جزوی شرطوں کے ساتھ جواز کی رائے کو ترجیح دی ہے اور دلائل بھی دیئے ہیں۔ لیکن سب کا حاصل یہی ہے کہ بلڈر سے اس طرح کا معاملہ کیا جاسکتا ہے۔

میرا خیال یہ ہے کہ عمارت کے کچھ حصے یا منزل کو مستقل طور پر بلڈر کی ملکیت میں دینا صحیح نہیں ہے، ہاں! جس قدر رقم اس کی تعمیر یا مرمت میں صرف ہوا اس کے عوض ایک خاص مدت تک انتفاع کیلئے کچھ حصے دیئے جا سکتے ہیں، البتہ اگر کوئی بھی بلڈر اس کیلئے تیار نہ ہو اور نہ ہی کوئی اور صورت مرمت یا تعمیر کی ہو اور مخدوش عمارت کے اس طرح رہنے سے وقف کا نقصان ہو تو ایسی صورت میں قاضی شریعت یا دیندار مسلمانوں کی جماعت جس میں عالم دین بھی ہو، کی اجازت سے اس مخدوش عمارت یا غیر نفع بخش زمین کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے دوسری عمارت یا کار

آمدزمین وقف کے لئے خریدی جاسکتی ہے۔ فقہاء کی تصریحات اس سلسلہ میں بکثرت ملتی ہیں، ہم یہاں چندضروری عبارتوں کی نقل پر اکتفا کرتے ہیں تاکہ اختصاراً مسئلہ کی وضاحت ہو جائے۔

علامہ شامیؒ ردالمحتار میں تحریر فرماتے ہیں:

''الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي فالحاصل ان الموقوف عليه السكنى إذا امتنع من العمارة ولم يوجد مستأجر باعها القاضي واشترى بثمنها ما يكون وقفا'' (ردالمحتار ۳۸۴/۳)

علامہ ابن عابدین ردالمحتار میں نقل کرتے ہیں:

''سئل عن وقف إنهدم ولم يكن له شيء يعمر منه ولا أمكن إجارته ولا تعميره هل تباع أنقاضه من حجر و طوب وخشب؟ أجاب: إن كان الأمر كذلك صح بيعه بأمر الحاكم ويشتري بثمنه وقف مكانه'' (ردالمحتار ۳۷۶/۴ جدید نسخہ)

مذکورہ تفصیلات کی روشنی میں ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ وقف کی مخدوش عمارت یا زمین بلڈر کے حوالہ کر کے مرمت یا تعمیر کا کام کرانا اوراس کے عوض چندمنزلیں بلڈر کی ملکیت میں دے دینا صحیح نہیں ہے، ہاں جب کرایہ کی شکل ممکن نہ ہوتب استبدال کی شکل باذن قاضی یا باذن جماعت اہل حل وعقد اختیار کی جاسکتی ہے۔ (ہذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب)

☆☆☆☆

عرض مسئلہ۔ اوقاف

مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی۔ مالیر کوٹلہ پنجاب

سوال ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۳

حضرات علماء کرام! ہم سب جانتے ہیں کہ قانون میں سب سے اہم چیز اس کا مقصد ہوتا ہے، مقصد کو پورا کرنے کے لئے اصول مقرر کئے جاتے ہیں اور اصولوں کے تحت احکامات دئے جاتے ہیں۔

قانون وقف کا مقصد آخرت کا اجر وثواب اور دنیا میں مخلوق کی نفع رسانی ہے۔ وقف کے ذریعے انسان اپنی عارضی ملکیت کو جو اس دنیا میں تصرف کرنے کے لئے اس کے خالق و مالک نے عطا کی ہے، مالک حقیقی کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ الوقف لا یملک۔ وقف کا کوئی انسان مالک نہیں ہوتا، اس کا مالک اللہ تعالی ہے۔ اور اسی لئے وقف کو بیچا نہیں جا سکتا، اس میں میراث جاری نہیں ہوتی، اور اس کا تحفظ اس طرح کیا جاتا ہے کہ وہ وقف کرنے والے کے لئے صدقہ جاریہ بنا رہے جس مقصد کے لئے وقف کیا گیا ہے وہ مقصد پورا ہوتا رہے اور اس کے ذریعہ سے زیادہ سے زیادہ لوگوں کو فائدہ پہنچتا رہے۔

اس وقت میں آپ کی خدمت میں وقف کے موضوع پر عرض مسئلہ کے لئے حاضر ہوا ہوں۔ وقف کے متعلق سوالات میں سے سوال نمبر ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۳ یہ چار سوال میرے سامنے ہیں۔

سوال نمبر ۸ یہ ہے کہ مسجد یا قبرستان کیلئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جا سکتی ہے کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو۔

اس سوال کے جوابات ۳۸ علماء کرام کی طرف سے دئے گئے ہیں جن میں سے ۲۴ علماء نے مسجد یا قبرستان کی وقف زمین پر مدرسہ کی تعمیر کو درست اور جائز قرار دیا ہے:

مولانا عبید اللہ اسعدی	مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی	مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی	مفتی محبوب علی وجیہی
مفتی ابوسفیان مفتاحی	مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا محمد قمر الزماں ندوی	مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عبد العظیم اصلاحی	مولانا شمس پیرزادہ
مولانا سمیع اللہ قاسمی	مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی	مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا محمد طاہر مظاہری | مولانا قمر عالم سبیلی
مولانا سید محمد ایوب سبیلی | ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد ایوب ندوی | مفتی نظام الدین۔ دارالعلوم دیوبند

دس علماءکرام نے اس کو ناجائز فرمایا ہے:

مولانا ظفر عالم ندوی | مفتی حبیب اللہ قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی | حکیم ظل الرحمٰن
مولانا عبدالقیوم پالنپوری | مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا عطاءاللہ قاسمی | مولانا محمد مطیع الرحمٰن
مولانا محمد شاہد سہرساوی | مفتی شکیل احمد سیتاپوری

اور چار حضرات نے مسجد اور قبرستان کی زمین میں فرق کرتے ہوئے ناجائز قرار دیا ہے۔

مولانا نورالقاسمی صاحب لکھتے ہیں کہ مسجد کی زمین پر جائز نہیں ہے قبرستان کی زمین پر جائز ہے۔

مولانا محمد اقبال قاسمی صاحب لکھتے ہیں کہ قبرستان کی زمین پر جائز نہیں ہے مسجد کی زمین پر درست ہے۔

مولانا مصطفیٰ قاسمی صاحب لکھتے ہیں مسجد کی زمین پر جائز نہیں ہے قبرستان کی زمین پر جائز ہے۔

مولانا عبداللطیف پالنپوری کے نزدیک جائز نہیں ہے، بوقت ضرورت کرائے کی صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔

جن حضرات نے اس کو جائز قرار دیا ہے ان میں سے اکثر کی دلیل علت مشترکہ ہے، کیونکہ مسجد اور قبرستان بھی وقف ہے اور دینی مدرسہ بھی وقف ہوتا ہے اس لئے اس پر مدرسہ کی تعمیر جائز ہونی چاہئے۔ اس سلسلہ میں سب سے محتاط رائے یہ ہے کہ مسجد یا قبرستان کے متولی یا اس کی انتظامیہ اس جگہ کو مدرسہ کی تعمیر کیلئے کرائے پر دے دے تاکہ واقف کا منشاء بھی فوت نہ ہو اور اس کا فائدہ بھی زیادہ عام ہو جائے جس سے واقف کے اجر وثواب میں مزید ترقی کی امید ہے۔

جن حضرات نے اس کو جائز قرار نہیں دیا ان کے پیش نظر یہ بات ہے کہ وقف کے مصرف کو بدلا نہیں جا سکتا۔

جن حضرات نے مسجد اور قبرستان کے وقف میں فرق کیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مدرسہ جنس مسجد سے نہیں ہے، البتہ قبرستان کی جائز زمین پر مدرسہ کی تعمیر کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

تمام دلائل کا وزن اپنی اپنی جگہ اہمیت رکھتا ہے اور آپ حضرات اچھی طرح جانتے ہیں کہ وقف کے سلسلے میں منصوص احکام بہت کم ہیں اور زیادہ تر مسائل کا تعلق اجتہاد اور مصالح عامہ سے ہے، اور غالباً اسی لئے وقف کے مصرف کو بدلنے کے سلسلے میں بہت ہی اہم شرط قضائے قاضی کی ہے، قاضی وقت مفاد عامہ کا نگراں ہوتا ہے، اسی لئے شریعت نے اس کو ترجیحی اختیارات دیئے ہیں۔

اس ملک میں اس سہولت سے محروم ہونے کی وجہ سے اور قوت نافذہ نہ ہونے کی وجہ سے جو مشکلات پیش آتی ہیں ہمیں اس مؤقر مجلس میں اس پر بھی غور کرنا چاہئے کہ کیا اس کا حل ایک باوقار اور معتبر وقف کونسل کی صورت میں ممکن ہے یا نہیں ہے۔

وقف کے تعلق سے سوال ۱۱ یہ ہے:

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو اس کے اطراف میں دو کانوں کی تعمیر کرادی جائے جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے یہ کام کرایا جائے۔ جس میں قبرستان کے اطراف کا چند فٹ دوکانوں میں چلا جائے گا کیا یہ درست ہوگا، اور بقیہ میں فاضل آمدنی مناسب مصارف خیر میں لگادی جائے؟

اس سوال کا جواب ۳۷ علماء کرام نے دیا ہے، حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب نے براہ راست جواب نہیں دیا بلکہ وقف کے متعلق بنیادی امور کا تذکرہ فرمایا ہے۔ ۳۷ میں سے ۳۳ حضرات نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور ۴ نے اس کو ناجائز کہا ہے۔

جواز کے قائلین یہ ہیں:

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
مولانا ظفرالاسلام اعظمی
مفتی حبیب اللہ قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا محمد قمرالزماں ندوی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عبدالعظیم اصلاحی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا نورالقاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا مصطفیٰ قاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا اسعداللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی
مولانا محمد مطیع الرحمٰن
مولانا محمد طاہر مظاہری
مولانا محمد شاہد سہرساوی
قمر عالم سہیلی
مولانا سید محمد ایوب

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی	مولانا محمد ایوب ندوی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری	

جن ۴ حضرات نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی	حکیم ظل الرحمٰن
مولانا شمس پیرزادہ	مولانا محمد اقبال قاسمی

جن حضرات نے اس کو جائز قرار دیا ہے ان کے سامنے وقف کا تحفظ اور اس کو ناجائز قبضوں سے بچانے کی یہ ایک مناسب صورت ہے، اور جن حضرات نے اس کو ناجائز فرمایا ہے ان کے پیش نظر یہ بات ہے کہ اس طرح قبرستان کے گرد دوکانیں بنانے سے نہ صرف یہ کہ اس کی شکل تجارتی ہو جائے گی بلکہ قبرستان کا سوگوار ماحول بھی متاثر ہوگا۔

وقف کے تعلق سے سوال نمبر ۱۲ یہ ہے:

آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے جو ممکن ہے کسی زمانہ میں یہ تدفین کے لئے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کر سکیں، اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، نیز قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے، تو کیا قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے؟ اور کیا اس میں ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید وقدیم قبروں کے حکم میں فرق ہے؟

اس سوال کے جوابات بھی ۳۸ علماء کرام سے موصول ہوئے ہیں جن میں ۳۵ علماء نے مسجد کی توسیع کو جائز قرار دیا ہے، اور صرف ۳ حضرات ہیں جنہوں نے اس سے اتفاق نہیں فرمایا۔

قائلین جواز کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مولانا عبید اللہ اسعدی	مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی	مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی	مولانا ظفر عالم ندوی
مفتی محبوب علی وجیہی	مولانا ابوسفیان مفتاحی
حکیم ظل الرحمٰن	مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا محمد قمر الزماں ندوی	محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عبد العظیم اصلاحی	مولانا عبد القیوم پالنپوری
مولانا سمیع اللہ قاسمی	مولانا نور القاسمی
محمد ابرار خاں ندوی	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

مولانا محمد اقبال قاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اسعد اللہ قاسمی
محمد مطیع الرحمٰن
محمد شاہد سہرساوی
سید محمد ایوب سبیلی
محمد ایوب ندوی
مفتی نظام الدین صاحب۔ دیوبند

مولانا مصطفیٰ قاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
محمد ارشد قاسمی
محمد طاہر مظاہری
قمر عالم سبیلی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری

قائلین عدم جواز کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مفتی حبیب اللہ قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ

مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی

بعض حضرت نے نئی اور پرانی قبروں میں بھی فرق کیا ہے اور بعض حضرت نے یہ صورت تجویز کی ہے کہ مسجد کی توسیع اس طرح کی جائے جس میں نیچے تدفین ہوتی رہے اور چھت ڈال کر اوپر سے مسجد کا کام لیا جائے۔ اس سلسلے میں نئی پرانی قبروں کے فرق کے علاوہ غالباً وارثوں کے جذبات سے بھی اس کا تعلق ہے اس لئے ان کی اجازت اور مرضی کے پہلو کو بھی ضرور سامنے رکھنا چاہئے۔

وقف کے سلسلے میں سوال نمبر ۱۳ یہ ہے:

ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں اور شاید واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم و نسق انجام دیتا ہے، تو کیا مساجد و مقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست ہے؟

اس سوال کے بھی ۳۷ علماء کرام نے جوابات عنایت فرمائے ہیں، حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب نے اس سوال کا جواب براہ راست تحریر نہیں فرمایا۔ ۳۷ میں سے ۲۲ حضرات نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور پندرہ نے اس کو ناجائز فرمایا ہے۔

جنھوں نے جائز قرار دیا ہے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا تنویر عالم قاسمی

مولانا زبیر احمد قاسمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی

مولانا ظفر الاسلام اعظمی	مفتی حبیب اللہ قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی	مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا ابوسفیان مفتاحی	حکیم ظل الرحمٰن ۔ دہلی
مفتی جمیل احمد نذیری	مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مولانا سمیع اللہ قاسمی	مولانا نورالقاسمی
محمد ابرار خاں ندوی	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا محمد اقبال قاسمی	مولانا مصطفیٰ قاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی	مولانا عبداللطیف پالنپوری
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی	مولانا محمد ایوب ندوی

جائز قرار دینے والوں نے اپنے موقف کی یہ دلیل دی ہے کہ جس طرح غیر مسلم کا وقف کرنا درست ہے اسی طرح اس کا متولی بننا بھی ناجائز نہیں ہے، البتہ بہتر یہی ہے کہ دیانت دار مسلم کو تولیت کا حق دیا جائے۔

جنہوں نے ناجائز قرار دیا ہے ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مولانا ظفر عالم ندوی	مولانا محمد قمر الزماں ندوی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی	مولانا عبدالعظیم اصلاحی
مولانا شمس پیرزادہ	مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا عطاء اللہ قاسمی	مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی	مولانا محمد مطیع الرحمٰن
مولانا محمد طاہر مظاہری	مولانا محمد شاہد سہرساوی
مولانا قمر عالم سبیلی	مولانا سید محمد ایوب
مفتی شکیل احمد سیتاپوری	

جن حضرات نے اس کو ناجائز کہا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ متولی ہونا بھی ایک طرح کی ولایت ہے اور مسلم پر غیر مسلم کو ولایت کا حق نہیں ہے۔

لیکن سوال جہاں تولیت اور ولایت کے فرق کا ہے وہاں یہ بھی ملحوظ رہنا چاہئے کہ یہ سوال ان اوقاف کے بارے میں ہے جو غیر مسلموں نے ہی وقف کی ہیں، اس لئے اگر وہ وقف کے مقصد کے مطابق دیانت وامانت کے ساتھ یہ خدمت انجام دے رہے ہیں تو ان کو اس سے محروم کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔

☆☆☆

استبدال وقف

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسماء گرامی

مولانا عبید اللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شبیر علی گجراتی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مفتی عبدالرحیم قاسمی
مولانا محمد سعود عالم قاسمی
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

استبدال وقف

سوال: بہت سے اوقاف (خصوصاً پنجاب و ہریانہ اور دہلی و مغربی یوپی میں) ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی طرف مسلمانوں کی آبادی منتقل ہوجانے کی وجہ سے ویران ہوچکے ہیں، اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہوگیا ہے۔ اس میں قبرستان، مدارس و خانقاہیں ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے، اس سلسلہ میں درج ذیل سوالات ہیں:

الف۔ ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے؟

ب۔ کیا ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟

جوابات

الف۔ ایسے اوقاف جو معطل و بیکار ہیں اور ناجائز قبضوں میں ہیں، ان کو کارآمد بنانے کے لئے دوسری کسی جگہ جہاں فائدہ اٹھایا جاسکے ان کا متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے۔

ملاحظہ ہو: عبارات نمبر ۳، نیز فتاوی علمائے دیوبند

ب۔ متبادل صورت کے لئے شخصی معاملہ یا حکومت و ادارے سے معاملہ سب درست ہے۔

شرنبلالی وغیرہ کے کہنے کے مطابق مسجد کے ماسوا تمام اوقاف میں نقل کی اجازت دی گئی ہے۔

ملاحظہ ہو: عبارات نمبر ۳، نیز فتاوی حضرت تھانوی و مفتی عبدالرحیم۔

مولانا عبید اللہ اسعدی

الف۔ وقف کی چیز کو بیچ کر دوسری چیز اس سے خرید کرنی یا خود موقوفہ شئ کا دوسری شئ سے تبادلہ کرنا فقہاء کے یہاں ''استبدال وقف'' کہلاتا ہے۔

اوقاف میں دو باتیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں، ایک وقف کرنے والے کی شرط، دوسرے خود وقف کی مصلحت، فقہاء نے واقف کی شرط کو شریعت کی شرط کے مماثل سمجھا ہے، بشرطیکہ اس میں کوئی خلاف شرع بات نہ ہو، وقف کی مصلحت سے مراد ہے مقاصد وقف کو باقی رکھنا، ان کو تقویت پہونچانا، اور ان کی نافعیت میں اضافہ کرنا، اس

لئے مصالح وقف کی اہمیت اور احکام وقف کی بابت اس کے اثرات محتاج اظہار نہیں۔ وقف کی تبدیلی کا مسئلہ بھی انہی دو جہتوں سے متعلق ہے۔

چنانچہ اگر خود وقف کرنے والے نے اپنے لئے یا کسی اور شخص کے لئے حق استبدال کی شرط لگادی تھی اور وقف میں تبدیلی کا حق باقی رکھا تھا، تب تو بالاتفاق متعلق شخص کو اس کا حق حاصل ہوگا، کیوں کہ یہ ایک جائز اور معتبر شرط ہے، اور استبدال کا عمل واقف کی شرائط کے دائرہ میں رہتے ہوئے کیا جارہا ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری کا بیان ہے:

واجمعوا انه إذا شرط الاستبدال لنفسه من أصل الوقف ان الشرط والوقف صحيحان ويملك الاستبدال (البحرالرائق ۵/۲۲۲)

اگر وقف کرنے والے نے ایسی کوئی شرط نہیں لگائی تو اس صورت میں اصولی طور پر وقف کا تبادلہ ممکن نہیں، کہ ایک تو اس سلسلے میں واقف کا منشا مؤید نہیں، دوسرے خود رسول اللہ ﷺ نے وقف کے بارے میں جو اصول متعین فرمایا ہے، وہ یہی کہ اس کی خرید وفروخت نہیں ہوگی، نہ کسی اور کو مالک بنایا جائے گا، بلکہ اصل شئ کو باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت کو مقررہ مصارف پر خرچ کیا جائے، "أن لا يباع أصلها ولا تبتاع ولا توهب ولا تورث" لیکن اگر مقاصد وقف کو جاری اور باقی رکھنا اس کے استبدال ہی پر موقوف ہو تو پھر یہ صورت استبدال کی ممانعت کے دائرہ میں نہیں آتی، کیوں کہ جب واقف نے اپنے وقف کا ایک منشا متعین کردیا ہے تو گویا یہ نگراں وقف کے لئے اس بات کی ہدایت ہے کہ وہ اس وقف کو ان مقاصد کے لئے مفید اور کارآمد بنائے رکھے، اور وقف کی افادیت، استبدال پر موقوف ہے تو گویا خود صاحب وقف کی طرف سے معنی اور دلالۃً استبدال کی اجازت ہے، نیز منشاء نبوی بھی یہی ہے کہ اصل وقف کو باقی رکھ کر اسکے نفع کو دیرپا بنایا جائے اور اس کی حفاظت یقینی ہو سکے، اب اگر وقف کی حفاظت اور اس کی نافعیت ہی استبدال پر موقوف ہو تو ظاہر ہے کہ استبدال وقف ہی سے منشاء نبوی کی تکمیل ہو سکے گی، لہذا وقف کی مصالح کی بناء پر استبدال، شارع علیہ السلام اور واقف کے مقصد ومنشاء کے موافق ہی ہے نہ کہ اس کے خلاف۔

یہ تو اس سلسلے میں اصولی گفتگو تھی، فقہی جزئیات بھی اسی سمت میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں، علامہ ابن ہمام نے اس سلسلے میں فقہاء کے مباحث کا تجزیہ یوں کیا ہے کہ اگر واقف کی طرف سے استبدال کی شرط ہو تب تو استبدال جائز ہے ہی، اگر واقف نے ایسی شرط نہ لگائی ہو تو ایک صورت تو یہ ہے کہ استبدال کے بغیر وقف سے نفع اٹھانا ہی ممکن نہ ہو، اس صورت میں بالاتفاق استبدال جائز ہے، فينبغي ان لا يختلف فيه، دوسری صورت یہ ہے کہ وقف تو اب بھی قابل انتفاع ہے لیکن استبدال کے ذریعہ اس کی نافعیت میں مزید اضافہ کیا جاسکتا ہے، ابن ہمام کا خیال ہے کہ یہ صورت جائز نہیں ہوگی۔

إنه أمكن أن يؤخذ بثمنه ما هو خير منه مع كونه منتفعا به فينبغي أن لا يجوز (ردالمحتار ۶/۵۸۹ مع تحقیق شیخ عادل وشیخ علی۔ بحوالہ فتح القدیر)

تاہم علامہ حصکفی نے چار صورتوں میں ایسی زمین کے استبدال کی اجازت دی ہے جو آبادکاری کے لائق

ہو، اوران میں سے ایک اس صورت کو بھی شمار کیا ہے کہ ارض وقف کی منفعت تو باقی ہو لیکن استبدال وقف کے ذریعہ اس کو زیادہ نفع خیز بنایا جاسکتا ہو، حصکفی کا بیان ہے: لایجوز استبدال العامر إلا فی الأربع.

شامی نے ان چار صورتوں کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے:

الأولی: لوشرطه الواقف. الثانیة: إذا غصبه غاصب و أجری علیه الماء حتی صار بحراً فیضمن القیمة، ویشتری المتولی بها أرضا بدلاً، الثالثة: ان یجحده الغاصب ولا بینة ای وأراد دفع القیمة، فللمتولی أخذها لیشتری بها بدلا، الرابعة: أن یرغب إنسان فیه یبدل أکثر غلة وأحسن صقعا، فیجوز علی قول أبی یوسف وعلیه الفتوی کما فی فتاوی قاری الهدایة (رد المحتار ۶/۵۸۸)

پس ابن ہمام کے بیان کے مطابق ایسے اوقاف کا استبدال بالاتفاق جائز ہے، فقہاء کے یہاں اس طرح کی بہت سی جزئیات موجود ہیں، علامہ ابن ہمام رقمطراز ہیں:

قال هشام: سمعت محمداً یقول: الوقف إذا صار بحیث لا ینتفع به المساکین فللقاضی أن یبیعه و یشتری بثمنه غیره ولیس ذلک الا للقاضی (البحر الرائق ۵/۲۱۹)

ابن نجیم ہی نے شمس الائمہ حلوانی کا نقطۂ نظر یوں نقل کیا ہے:

سئل عن شمس الائمة الحلوانی من أوقاف المسجد إذا تعطلت و تعذر استغلالها هل للمتولی أن یبیعها و یشتری مکانها أخری قال: نعم (حوالہ سابق)

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

لکن لایبیعها إلا بإذن الحاکم و ینبغی للحاکم إذا رفع إلیه ولا منفعة فی الوقف أن یأذن فی بیعها إذا رآه أنظر لأهل الوقف (فتح القدیر ۶/۲۲۸)

تاہم علامہ شامیؒ وغیرہ نے استبدال کی اجازت کے لئے جو شرطیں عائد کی ہیں ان کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے ان میں سے تین شرطیں فی زمانہ بڑی اہمیت کی حامل ہیں، ایک یہ کہ اراضی وقف معمولی قیمت پر فروخت نہ کی جائیں، بلکہ ان کی مناسب اور مروجہ قیمت حاصل کی جائے، أن لا یکون البیع بغبن فاحش۔ دوسرے بیع کی اجازت دیانت دار اور ذمہ دار ادارہ کو حاصل ہوگی، اگر عام متولیوں کو استبدال کا مجاز ٹھہرایا جائے تو تحفظ کے بجائے یہ اوقاف کا ضیاع ہوگا، فقہاء نے اس کے لئے ''قاضی جنت'' کی شرط لگائی ہے، اور قاضی جنت سے ایسا قاضی مراد لیا ہے جو علم اور عمل صالح دونوں کا حامل ہو، أن یکون المستبدل قاضی الجنة۔ تیسرے موقوفہ اراضی اور مکانات کے بدلے، مکانات اور اراضی ہی حاصل کی جائیں، روپے، پیسے سے تبادلہ نہ ہو، یا اگر ہو تو فوراً ہی اس سے غیر منقولہ جائداد خرید لی جائے، أن یستبدل بعقار لا بدراهم ودنانیر (رد المحتار ۶/۵۸۶)۔ کیوں کہ تجربہ ہے کہ جہاں کہیں موقوفہ اراضی کے بدلے نقد رقم ملتی ہے، نقد رقم ناجائز تصرف اور تغلب میں آجاتی ہے۔ وإلی الله

المشتکی۔

فقہاء حنفیہ کے علاوہ فقہاء حنابلہ کی رائے بھی یہی ہے کہ نا قابل انتفاع اوقاف کا استبدال جائز ہے، ابن قدامہ رقمطراز ہیں:

إذا خرب الوقف ولم يرد شيئاً واشترى بثمنه ما يرد على أهل الوقف وجعل وقفا كالأول... ان الوقف إذا بيع فأى شئ اشترى بثمنه مما يرد على أهل الوقف جاز سواء كان من جنسه أو من غير جنسه (المغنی ۵/۳۶۸-۳۶۹)

ابن ہمام نے جو اس صورت میں استبدال پر فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے تو اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس پر تمام ہی فقہاء متفق ہیں، غالباً ابن ہمام کا منشا فقہاء حنفیہ کا اتفاق کرنا ہے چنانچہ ابن قدامہ نے امام مالک اور امام شافعی سے مطلقا استبدال کا ناجائز ہونا نقل کیا ہے، قال مالك والشافعي لا يجوز بيع شئ من ذلك (المغنی ۵/۳۶۸)۔ شوافع کے مسلک کی خود فقہاء شوافع کی کتب میں صراحت نہیں مل پائی، البتہ مالکیہ کی صراحتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں امام مالک کے دو اقوال ہیں، ایک روایت ابوالفرج کی ہے:

عن مالك إن رأى الإمام بيع ذلك لمصلحة جاز ويجعل ثمنه في مثله وهو مذهب أبي حنيفة أيضا فعندهم بيع عقار الوقف إذا خرب يجعل ثمنه في مثله (الشرح الکبیر مع الدسوقی ۴/۹۱)

دوسرا قول عدم جواز کا ہے جو فقہ مالکی کی بنیادی ماخذ ''المدونہ'' میں منقول ہے، اور اہل علم پر مخفی نہیں کہ فقہاء مالکیہ عام طور پر امام مالک کی مدونہ کی روایت کی طرف رجحان رکھتے ہیں، اسی لئے اس مسئلہ میں بھی مالکیہ کا رجحان عدم جواز کی طرف محسوس ہوتا ہے (دیکھئے: حاشیہ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/۹۱)

زمین کے بدلہ زمین:

ب۔ وقف کا استبدال خواہ اس طرح ہو کہ فروخت کر کے اس سے دوسری چیز حاصل کر لی جائے یا دوسری زمین ہی اس زمین کے بدلے لے لی جائے دونوں ہی صورتیں درست ہیں اور دونوں کا حکم ایک ہی ہے، بلکہ یہ دوسری صورت زیادہ بہتر ہے، کیوں کہ اس میں اوقاف کے ضائع ہونے کا خطرہ کم ہے، اور یہ علامہ شامیؒ کے منشا کے عین مطابق ہے کہ اوقاف کا تبادلہ اراضی یا مکانات سے ہونا چاہئے، نہ کہ درہم ودینار سے۔

مساجد اور دوسرے اوقاف میں فرق:

فقہاء نے مساجد اور دوسرے اوقاف کے درمیان کچھ فرق کئے ہیں، ان میں بعض کا تعلق وقف کے ثبوت اور اس کی تکمیل سے ہے اور بعض کا تعلق مال وقف کے حکم اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات سے، مجموعی طور پر چار فروق کا ذکر آتا ہے:

ا۔ امام محمدؒ کے یہاں مشاع کا وقف مطلقا درست نہیں، امام ابو یوسفؒ مشترک ومشاع چیز کے وقف کرنے

کی اجازت دیتے ہیں، لیکن مساجد کی بابت امام ابو یوسفؒ بھی متفق ہیں کہ وقف مشاع درست نہیں ہے۔

۲۔ امام ابو یوسفؒ کے یہاں وقف کے درست ہونے کے لئے متولی کے حوالہ کرنا ضروری نہیں، امام محمدؒ کے یہاں ضروری ہے، لیکن مساجد کی حد تک امام محمد بھی متولی کو سپردگی ضروری خیال نہیں کرتے۔

۳۔ امام ابوحنیفہ کے یہاں وقف کی دوسری شرائط کے پائے جانے کے بعد بھی جب تک حاکم اس کے بارے میں وقف کے درست و نافذ ہونے کا فیصلہ نہ کردے تو وقف پایہ تکمیل کو نہیں پہنچتا، فیصلہ کے بعد ہی وقف کی ہوئی شئی سے واقف کی ملکیت ختم ہوتی ہے، لیکن مساجد کے بارے میں امام ابوحنیفہ بھی اس کے قائل ہیں کہ حاکم کے فیصلہ کئے بغیر بھی مسجد ہونے کا تحقق ہوجاتا ہے، اور مسجد کی موقوفہ زمین وقف کرنے والے کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔

یہ تینوں شرطیں وقف کے ثبوت اور تکمیل سے متعلق ہیں، اور علامہ شامیؒ نے اس کا اس طرح تذکرہ کیا ہے:

اعلم أن المسجد يخالف سائر الأوقاف في عدم اشتراط التسليم إلى المتولي عند محمد وفي منع الشيوع عند أبي يوسف وفي خروجه عن ملك الواقف عند الإمام وإن لم يحكم به حاكم (ردالمحتار ۳/۳۶۹، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۶/۲۳۲-۲۳۳)

مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد:

۴۔ اہم اور اساسی فرق مساجد اور دوسری موقوفہ اراضی کے درمیان یہ ہے کہ مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد بن جاتی ہے، خواہ مسجد ویران اور ناقابل استعمال ہوگئی ہو یا اس پر ظلماً قبضہ کرلیا گیا ہو، بہرصورت وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی، چنانچہ علامہ ابن نجیم رقمطراز ہیں:

في الخلاصة وفي فتاوى النسفي بيع عقار المسجد لمصلحة المسجد لايجوز وإن كان بأمر القاضي وإن كان خرابا (البحرالرائق ۵/۲۲۳)

یہی رائے فقہاء شوافع کی ہے، علامہ نووی کا بیان ہے:

أما المسجد فإنه إذا انهدم و تعذرت إعادته فإنه لايباع بحال لإمكان الانتفاع به حالا بالصلوة في أرضه (شرح مہذب ۱۵/۳۶۱)

اس سے بھی زیادہ واضح اور صریح نووی کی یہ عبارت ہے:

وإن وقف مسجدا فخرب المكان وانقطعت الصلوة فيه لم يعد إلى الملك ولم يجز التصرف فيه (شرح مہذب ۱۵/۳۶۰)

فقہ حنبلی کے ترجمان عالی مقام ابن قدامہ کا بھی یہی نقطہ نظر ہے:

إن المساجد لا تباع وإنما تنقل آلاتها (المغنی ۵/۳۶۷)

مولانا خالد سيف الله رحمانى

الف۔ متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے۔

ب۔ ایسے ویران اوقاف کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے لیکن استبدال وقف کی بنیادی شرط مسلمان قاضی عدل کی اجازت ہے جو ہندوستان کے اکثر علاقوں میں مفقود ہے، وقف بورڈ کو قاضی عدل کے قائم مقام نہیں بنایا جاسکتا، کیونکہ اس کی تشکیل خالص سیاسی بنیادوں پر ہوتی ہے، متدین اور امین افراد وقف بورڈ میں کم ہی پہنچ پاتے ہیں۔ مولانا عتیق احمد قاسمی

الف۔ غیر آباد وقف کو فروخت کر کے دوسری جگہ متبادل وقف قائم کرنا:

اوپر تمہید میں استبدال وقف سے متعلق پوری تفصیل بیان کی گئی ہے، جس کی روشنی میں اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر مذکورہ موقوفہ قبرستان مدارس اور خانقاہیں یا ان پر موقوفہ جائداد جو مسلمانوں کے وہاں سے منتقل ہو جانے کی وجہ سے ویران اور غیر آباد ہیں، اور ان پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے۔ اگر ان اوقاف کے کاغذات موجود ہیں اور ان کاغذات میں یہ صراحت موجود ہے کہ خود واقف کو یا اس کے نامزد کردہ شخص کو شئی موقوف فروخت کر کے متبادل وقف قائم کرنے کا اختیار ہوگا، بلاشبہ خود واقف کو یا اس کے نامزد کردہ شخص کو واقف کی شرط کے مطابق مذکورہ اوقاف کو فروخت کر کے دوسری جگہ متبادل وقف قائم کرنے کا اختیار ہوگا ۔ اور اگر وقف ڈیڈ میں اس طرح کی صراحت موجود نہیں ہے تو بھی چونکہ شئی موقوف فی الحال بے مصرف اور ویران ہے، مزید اس کے ضیاع کا اندیشہ ہے، اس لئے منشاء واقف کے تحفظ و بقا کے پیش نظر قاضی شریعت کی اجازت سے ان اوقاف کو فروخت کر کے دوسری جگہ متبادل وقف قائم کر سکتے ہیں۔ اگر قاضی شریعت موجود نہ ہوں تو پھر صاحب تقوی اور پابند شرع متولی اپنے علاقہ کے ایسے علماء کے مشورہ سے جو علم وعمل اور عدل میں ممتاز ہوں یہ کام کر سکتا ہے۔ اگر متولی بھی موجود نہ ہو تو پھر وہاں کے مسلمان کسی عالم باعمل اور عدل میں ممتاز شخص کو متولی بنادیں وہ یہ کام کر سکتا ہے۔

ب۔ کسی فرد یا حکومت سے تبادلہ:

ان اوقاف کا تبادلہ بھی شرعاً جائز و درست ہے، خواہ حکومت سے کریں یا کسی فرد سے، مذکورہ اوقاف کو حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔

فروخت کرنے یا تبادلہ کرنے میں مساجد اور دیگر اوقاف کے درمیان فرق ہے۔ مذکورہ صورت میں اوقاف کو فروخت کرنے یا تبادلہ کرنے کا جو اختیار ہے وہ عام اوقاف کا حکم ہے، مسجد کا یہ حکم نہیں ہے، چونکہ جس جگہ ایک مرتبہ مسجد بن جاتی ہے وہ جگہ تا قیامت مسجد کے حکم میں رہتی ہے، اس کی مسجدیت کو تا قیامت باقی رکھنا ضروری ہے، اس لئے نہ تو مسجد کی جگہ کو فروخت کر سکتے ہیں اور نہ ہی اس کا تبادلہ کر سکتے ہیں، اور نہ اس میں کوئی ایسا کام کر سکتے ہیں جو احترام مسجد کے خلاف ہو۔

مفتی جنید عالم قاسمی ندوی

مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ اولاً فقہاء کرام کی تصریحات اور فقہی روایات ہی نقل کردی جائیں تا کہ سوالوں کا باضابطہ جواب مدلل ہونے کے علاوہ مختصر انداز کا بھی کافی وشافی بن سکے:

الرواية الأولى : قال محمد الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه و يشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (بحرالرائق ۲۱۹/۵)۔ والثانية : إن أهل المسجد لو اتفقوا على نصب رجل متوليا لمصالح المسجد فعند المتقدمين يصح (شامی ۴۰۹/۳)۔ والثالثة: قال مولانا أشرف علي التهانوي قلت لما جاز نصب المسلمين متولياً مع وجود القاضي لبعض العوارض فكيف مع عدم القاضي (امدادالفتاوی ۶۱۵/۲)۔ والرابعة: والظاهر أن حكم عمارة أوقاف المسجد والحوض والبئر وأمثالها حكم الوقف على الفقراء (شامی ۳۸۲/۳)۔ والخامسة: مراعاة غرض الواقفين واجبة (شامی ۴۲۳/۳)۔ والسادسة: حاصله أنه يعمل بقول أبي يوسف حيث أمكن وإلا فبقول محمد (ایضا ۵۱۹) والسابعة: ولا يملك القاضي التصرف في الوقف مع وجود الناظر ولو من قبله (ایضا ۳۸۱)۔ والثامنة: ولو اشترى ببدل الوقف فإنه يصير وقفا كالاول على شروطه وإن لم يذكر شيئاً (ایضا ۶/ ۴۰)۔ والتاسعة: قوله إلى أقرب مسجد أو رباط، لف ونشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه (ایضا ۳۷۱)۔

مذکورۃ الصدر فقہی روایتوں کی روشنی میں سوال (۱) کے جوابات حسب ذیل ہیں:

الف۔ مسلمانوں کی آبادی منتقل ہوجانے کی وجہ سے جو اوقاف ویران ہو چکے ہیں اور اب بحالت موجودہ ان کی آبادی اور واقف کے مقصد کی تکمیل ناممکن بن چکی ہے، بلکہ ان اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کے قبضہ ودخل بڑھتے جانے کے سبب ان اوقاف کا وجود ہی خطرہ میں پڑ گیا ہے۔

خواہ وہ اوقاف، مدارس اور مساکین وفقراء پر ہوں، یا عین مدارس اور خانقاہ و مقابر ہی ہوں، تمام ہی قسم کے اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے منشاء و مقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے دوسرے مقام پر اسی نوع کا دوسرا متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس کے فروخت کرنے کا حق ہر عام وخاص کو نہیں ہوگا، بلکہ اگر متولی قدیم دیندار وامین موجود ہے تو وہ فروخت کرے گا، ورنہ قاضی شریعت، یہ بھی نہ ہوں تو عامۃ المسلمین جسے نیا متولی بنا کر اختیار دیں گے وہ بھی فروخت کر کے دوسرا متبادل وقف قائم کرسکتا ہے۔

ب۔ بیع نام ہی ہے ایک چیز کے عوض دوسری چیز لینے کا، تو جب مذکورہ بالا مسطورہ جواب سے اوقاف کے ناقابل انتفاع ہوجانے کی صورت میں تبادلہ کا جواز معلوم ہوگیا تو اسی سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ ویران اوقاف کو حکومت یا کسی بھی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد اوقاف کی تکمیل کی صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

اشیاء موقوفہ میں اس بات کی رعایت ضروری ہے کہ وہ اشیاء باقی رہیں اور ان سے حاصل شدہ نفع واقف کے منشاء کے مطابق کار خیر میں خرچ ہوتا رہے۔

اراضی وقف کے تبادلہ کا مسئلہ ان چند اہم مسائل میں سے ہے جن کی اہمیت ہر دور میں رہی ہے، اور علماء سلف نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، مسئلہ کی تین صورتیں ہیں:

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ واقف نے وقف کرتے وقت اس کی صراحت کردی ہو کہ اسے یا اس کے قائم مقام متولیان کو اراضی وقف کے تبادلہ کا اختیار ہوگا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے ایسی کوئی صراحت نہیں کی، وقف نامہ اس بارے میں ساکت ہے، یا واقف نے صراحت کردی ہو کہ خود وہ یا کوئی اور ان اراضی موقوفہ کا تبادلہ نہیں کرسکتا۔

پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

اول یہ کہ ان اراضی وقف سے کوئی نفع حاصل نہیں ہوتا ہو، یا نفع تو ہوتا ہو مگر اس نفع کو حاصل کرنے میں اخراجات نفع کے برابر یا اس سے بھی زائد ہوں۔

دوم یہ کہ اس جائداد سے کچھ نہ کچھ نفع تو ہوتا ہے لیکن اگر اس کا تبادلہ دوسری اراضی سے کردیا جائے تو نفع کے زائد ہونے کی توقع ہے۔

پہلی صورت میں جبکہ واقف نے اپنے لئے یا دوسروں کے لئے تبادلہ کا اختیار رکھا ہو، اگر اراضی وقف سے آمدنی ختم ہوگئی ہو تو اس اراضی کا دوسری ایسی اراضی سے تبادلہ کرنا جس سے نفع زیادہ حاصل ہو جائز ہوگا۔

و اعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه الأول أن يشترطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه و غيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقا (ردالمحتار ۳/۳۸۷)

فلو شرطه لايلزم خروجه عن الانتفاع و لا مباشرة القاضي و لاعدم ريع يعمر به كما لايخفى (ردالمحتار ۳/۳۸۸)

دوسری صورت کی پہلی شق میں اگر اراضی وقف سے کوئی نفع نہیں ہے یا خرچ نفع سے زائد ہے تو اگر چہ واقف نے اس کے تبادلہ کی اجازت نہ دی ہو یا تبادلہ پر روک لگائی ہو، لیکن قاضی مصلحت وقف کو دیکھتے ہوئے تبادلہ کی اجازت دے سکتا ہے۔

و الثاني أن لايشترطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لاينتفع به بالكلية بأن لايحصل منه شئ أصلا أو لايفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الاصح إذا كان باذن القاضي (ردالمحتار ۳/۳۸۷)

دوسری صورت کی دوسری شق میں جبکہ اراضی وقف کی آمدنی بالکل ختم نہ ہوئی ہو تو عام طور پر فقہاء تبادلہ کی اجازت نہیں دیتے ہیں، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی قاضی کی اجازت سے تبادلہ صحیح ہے، اور ایک

روایت امام محمدؒ سے بھی یہی ہے۔

الرابعة أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة و أحسن صقعا فيجوز على قول أبى يوسف و عليه الفتوى كما فى فتاوى قارى الهداية (ردالمحتار ۳/۳۸۹)

و قد روى عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنها أخرى أكثر ريعا كان له أن يبيعها و يشترى بثمنها ما هو أكثر ريعا (منحۃ الخالق علی البحر ۵/۲۲۷)

الف، ب۔ ایسے اوقاف جو مسلمانوں کے منتقل ہو جانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں، دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا نا قابل عمل ہو گیا ہے ایسے اوقاف کو حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے بدلہ میں دوسری اراضی حاصل کرنا یا اس کو فروخت کر کے دوسری زمین خرید کر اسکی جگہ پر وقف کرنا جائز ہوگا۔

تبادلہ کی اجازت مسجد کے علاوہ دوسرے اوقاف یا خود مسجد کے لئے وقف شدہ اراضی کے بارے میں ہے وہ زمین جس پر مسجد بنی ہوئی ہے، اور جس میں نماز پڑھی گئی ہو اس کو بدلنے کی اجازت نہیں ہے۔ اس لئے کہ مسجد مفتی بہ قول کے مطابق تا قیامت مسجد رہتی ہے۔

ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجدا.... أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتى حاوى لقدسى (درمختار ۳/۳۷۱)

مولانا عبد الجليل قاسمی

نیکی اور خیر کے کاموں کی بقاء، مقاصد شریعت کی تکمیل اور فقراء وضعفاء کی مدد جیسے اعمال خیر کے لئے اللہ تعالی شانہ نے جان و مال کو خرچ کرنے کی ترغیب دی ہے۔

خیر کے کاموں میں مال خرچ کرنے کے دو طریقے ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ وقتی ضرورت اور لازمی مصارف میں صدقات نافلہ و صدقات واجبہ خرچ کیا جائے تا کہ حاجتمندوں کی ضرورت پوری ہو۔ اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وقتی حاجت کی تکمیل کے ساتھ ساتھ اجتماعی ضرورت اور اپنے بعد آنے والی نسلوں کی ضروریات کا خیال کرتے ہوئے ٹھوس اموال کو ہمیشہ کے لئے وقف کر دیا جائے تا کہ اصل شی کو باقی رکھتے ہوئے اسکے منافع استعمال میں لائے جائیں اور اس سے واقف کو اس کی وفات کے بعد بھی ہمیشہ اجر و ثواب ملتا رہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث، صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له (مشکوۃ المصابیح)

رسول اللہ ﷺ نے صدقہ جاریہ چھوڑنے کی نہ صرف ترغیب دی ہے بلکہ عملی طور پر بھی اسے اختیار کر کے انسانیت کے لئے بہترین اسوہ چھوڑا ہے۔ اور اپنی زندگی میں ایسے آٹھ باغ جو مدینہ میں تھے وقف کیا (روى البيهقى انه صلى الله عليه وسلم جعل سبع حيطان بها بالمدينة صدقة على بنى عبد المطلب و بنى هاشم و ذكر الماوردى ثمانى حيطان) بلکہ اپنی زندگی کے تمام اندوختہ کو بھی وقف قرار دیا (ما ترک

رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بغلته البيضاء وسلاحه وأرضا جعلها صدقة، وروى أبو بكر قول النبي صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الأنبياء ما تركناه صدقة)(بخاری)اسی طرح آپ ﷺ کے صحابہ میں جتنے بھی اصحاب مال تھے انہوں نے بھی کسی نہ کسی خیر کے کام میں مکان وزمین وغیرہ وقف کیا(قال جابر بن عبد الله لم يكن أحد من أصحاب النبي ذو مقدرة إلا وقف)(المغنی لابن قدامہ ۵/۵۴۵)اور اس کا اثر بعد کی صدیوں میں بھی یہ رہا کہ تمام ایسی جگہوں میں جہاں مسلمان آباد ہوئے انہوں نے خیر کے کاموں میں زمین ومکان وغیرہ وقف کیا،اور آج عالم اسلام کا کوئی خطہ اس سے خالی نہیں ہے،یہی وجہ ہے کہ اوقاف کی حفاظت اور نگرانی کے لئے تمام اسلامی ممالک میں''وزارت اوقاف''اور وقف کے ادارے قائم ہیں۔

وقف کی صورت حال:

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اوقاف نے جہاں دینی تعلیم کی نشرواشاعت مسکینوں وبیواؤں کی مدد،مسافروں ومجاہدوں کی نصروحمایت اور اسلامی زندگی کی بقاء واستحکام میں ایک موثر کردار ادا کیا،وہیں یہ بھی حقیقت ہے کہ امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ اوقاف کی بڑی تعداد قلت پیداوار یا تعطل کا شکار ہوکر اپنا سابقہ کردار کھوچکی ہے۔ہوتا یہ ہے کہ وقف اپنی ابتداء میں چاہے وہ مکانات ہوں،زرعی اراضی ہوں یا باغات ہوں۔اپنی بہتر پیداوار وآمدنی کی وجہ سے مقاصد کے لئے بہت مفید ہوتا ہے،مگر بعد میں آہستہ آہستہ طول دہر سے مکان کی بنیاد جب کمزور ہوجاتی ہے پھر وہ منہدم ہوجاتا ہے،یا باغات واراضی کی دیکھ بھال کی کمی سے پیداوار صفر کے درجہ میں آجاتی ہے تو وقف اپنے مقصد میں ناکام ہوجاتا ہے،جب کہ ذاتی باغات یا اراضی میں نئے درخت اور پودے لگائے جاتے ہیں اور ان کی دیکھ بھال ہوتی ہے،اس لئے وہ زرخیزی کو باقی رکھتے ہیں۔علاوہ ازیں انقلابات دہر کی بنا پر کبھی پوری کی پوری آبادی وہاں سے منتقل ہوجاتی ہے اور اوقاف بنجر بن جاتے ہیں۔آج بیشتر ممالک کی اوقاف کی جائدادیں اپنے بنجر پنا،بوسیدگی،اور کھنڈر پنے کے ذریعہ پہچانی جاتی ہیں،بلکہ ایسے ممالک جہاں سے مسلمان مختلف سیاسی حالات اور ظلم وتشدد کی بنا پر نقل وہجرت سے دوچار ہوئے ہیں۔جیسے برما،ہندوستان،روس،صقلیہ وغیرہ وہاں تو اوقاف کی حالت یہ ہے کہ یا تو ظالمین وغاصبین کے قبضہ میں ہیں۔جس میں افراد بھی ہیں اور حکومتیں بھی یا اگر موجود ہیں تو بنجر پنا کا شکار ہوکر غیر نافع ہوگئے ہیں۔خود ہندوستان کی وہ ریاستیں جہاں سے مسلمان ۴۷ءیا اسکے قبل ہجرت کر گئے،یا شہید ہوگئے اور بستیاں ویران ہوگئیں جیسے ریاست پنجاب،ہریانہ،اترپردیش،وغیرہ کے بعض علاقے وہاں کی مساجد،اوران کی جائدادیں،مدرسے وخانقاہیں اور مسافرخانے وغیرہ سے متعلق سیکڑوں اوقاف ایسے ہیں جن پر افراد یا حکومتوں کا قبضہ ہوگیا ہے،اور جو باقی ہیں وہ معرض خطر میں ہیں،اوران کی حفاظت مشکل ہے،نیز ان کی واقفین کے منشا وارادوں کے مطابق ان کا استعمال بھی ناقابل عمل ہوگیا ہے،اس لئے یہ سوال انتہائی اہم ہے کہ ایسے اوقاف کا کیا کیا جائے؟

وقف کا حکم:

اوقاف کے بارے میں گرچہ شریعت اسلامی کا عمومی حکم یہی ہے کہ جب کسی کار خیر کے لئے وقف کیا

جائے۔ اور وہ وقف مکمل وصحیح ہوکر لازم ہوجائے تو واقف کے منشاء وارادہ کے مطابق اسکے منافع کا استعمال کیا جائے گا اور اصل شئ کو باقی رکھا جائے گا، چنانچہ امام برہان الدین مرغینانی، امام ابو یوسف اور امام محمد کے مسلک پر وقف کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(وهو) حبس العين على حكم ملك الله تعالى فيزول ملك الواقف عنه إلى الله تعالى على وجه تعود منفعته إلى العباد، فيلزم ولا يباع ولا يوهب ولا يورث (الہدایہ مع فتح القدیر ۲/۲۰۴) ومن اتخذ أرضه مسجداً لم يكن له أن يرجع فيه ولا يبيعه ولا يورث عنه (الہدایہ مع فتح القدیر ۲/۲۳۵)

لیکن سوال یہ ہے کہ واقف نے جس کار خیر کے لئے وقف کیا اور جن لوگوں پر اسکے منافع کو خرچ کرنے کا ارادہ کیا تھا اگر وہ افراد ہی ختم ہوجائیں تو ایسے اوقاف کو کیا کیا جائے، اگر اس حکم کو باقی رکھا جائے کہ نہ ان کو فروخت کیا جاسکتا ہے، نہ ھبہ کیا جاسکتا ہے اور نہ دینے والے کی ملکیت میں یا اس کی وفات کے بعد اسکے وارثین کی ملکیت میں وہ جائداد آسکتی ہے تو اوقاف کا تعطل لازم آئے گا۔ جیسے کسی آبادی میں مسجد تھی وہاں کی آبادی دوسری جگہ پر منتقل ہوگئی اور پھر وہاں دوسرے لوگ آکر آباد ہوگئے جو مسلمان نہیں ہیں ان کا مسجدوں پر قبضہ بھی ہوسکتا ہے، اسکے سامان ولکڑیاں اور اینٹ وغیرہ کو لوٹ بھی سکتے ہیں، اور اس جگہ کو رہائش وغیرہ کے لئے بھی استعمال کرسکتے ہیں، بلکہ ہندوستان کے مختلف علاقوں اور شہروں کی درجنوں مساجد غیر مسلمین کے زیر قبضہ جاچکی ہیں جن کو وہ رہائش خانوں یا مویشی خانوں وغیرہ میں تبدیل کرچکے ہیں، اس لئے ان ویران مساجد کے شرعی احکام پر غور کرنا ضروری ہے۔

ویران مساجد کا حکم اور استبدال وقف:

مساجد کی حیثیت ''بیت اللہ'' اور شعار اسلام کی ہے، ان کی حفاظت، دیکھ بھال، اور تعمیر وآباد کرنا ایمان والوں کا وصف ہے، اور ان کی تخریب اہل کفر کا کام ہے، اس لئے مسلمانوں کے اوپر ضروری ہوتا ہے کہ وہ اپنی نمازوں سے آباد کریں، اور اس کی ظاہری تعمیر وترقی میں حصہ لیں۔

امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، اور امام ابو یوسف (ایک قول کے مطابق) یہ کہتے ہیں کہ اگر مسجدیں بستی کے ویران ہونے کی وجہ سے ویران ہوجائیں یا دوسری مسجد کے بن جانے کی وجہ سے اس آبادی کو اس مسجد کی ضرورت نہ رہ جائے۔ بہر حال جو مسجد ایک بار بن گئی ہے اس کی مسجدیت ختم نہ ہوگی بلکہ تا ابد رہے گی۔

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الإمام والثاني، أبداً الى قيام الساعة (الدر المختار ۴/۳۵۸) وهو قول أبي حنيفة و مالك والشافعي فلا يعود ميراثا ولا يجوز نقله و نقل ماله الى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا، وهو الفتوى (حاوى القدسي) وأكثر المشائخ عليه (مجتبى) وهو الأوجه (فتح) الخ بحر، (رد المختار ۴/۳۵۸)

اور امام ابو یوسف کا دوسرا قول ہے کہ ایسی مسجد کے سامان کو قاضی کی اجازت سے فروخت کرکے اس کی

قیمت دوسری مسجد میں صرف کردی جائے۔

وعن الثاني: ينقل إلى مسجد آخر بإذن القاضي جزم به في الإسعاف حيث قال، ولو خرب المسجد وما حوله و تفرق الناس عنه لايعود إلى ملك الواقف عند أبي يوسف فيباع نقضه بإذن القاضي ويصرف ثمنه إلى بعض المساجد (ردالمحتار ۴/۳۵۹)

یہی ایک قول امام احمد کا ہے:

وعن أحمد يباع نقضه ويصرف إلى مسجد آخر (فتح القدیر ۶/۲۳۶)۔وقدروى علي بن سعيد عن الإمام أحمد ان المساجد لاتباع ولكن تنقل آلتها (مجموع في المناقلة والاستبدال۔تحقیق محمد سلیمان الأشقر/۵۱)

ایسا ہی قول بعض اصحاب شافعی سے منقول ہے:

ولهم في آلة الوقف كاخشابه ان تعطلت وجه لمساغ بيعها، وسوغوا نقل آلة المسجد إذا تعطل الانتفاع به بخراب المحلة ونحوه إلى مسجد آخر ولم يخرجوا الأول عن كونه وقفا (مجموع في المناقلة والا ستبدال۔تحقیق محمد سلیمان الأشقر/۵۱)

امام ابو یوسفؒ کے اس دوسرے قول کو مشائخ احناف میں سے امام ابو شجاع، شمس الائمہ حلوانی، شیخ الاسلام، علامہ ابن عابدین وغیرہ نے اختیار کیا ہے۔

وفي الخانية: رباط بعيد استغنى عنه المارة وبجنبه رباط آخر قال السيد الامام أبو شجاع تصرف غلته إلى الرباط الثاني كالمسجد إذا خرب واستغنى عنه أهل القرية فرفع ذلك إلى القاضي فباع الخشب و صرف الثمن إلى مسجد آخر جاز۔ ونقل في الذخيرة عن شمس الائمة الحلواني انه سئل عن مسجد أو حوض خرب لا يحتاج إليه لتفرق الناس عنه هل للقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد أو حوض آخر. قال نعم۔ و مثله في البحر عن القنية (ردالمحتار ۴/۳۵۹)

فتاوی خانیہ میں ہے کہ مسافر خانہ جو رہ گذر سے دور ہو اور گذرنے والے اس سے قریبی سرائے کی وجہ سے مستغنی ہوں تو سید الامام ابو شجاع کا قول ہے کہ اس کا سامان وغلہ دوسرے سرائے میں استعمال کیا جائے گا۔ جیسے کہ مسجد ویران ہو جائے اور گاؤں والوں کو اس کی ضرورت نہ ہو، پھر معاملہ قاضی کے سامنے پیش کیا جائے، اور وہ لکڑی فروخت کردے اور اس کی قیمت دوسری مسجد میں لگادے تو جائز ہے۔ نیز ذخیرہ میں شمس الائمہ حلوانی سے منقول ہے کہ ان سے ایسی ویران مسجد یا حوض کے بارے میں دریافت کیا گیا جس کی آبادی وہاں سے منتقل ہو گئی ہو اور لوگوں کو اس کی ضرورت نہ ہو تو کیا قاضی کے لئے یہ جائز ہے کہ اس کی اوقاف کو دوسری مسجد یا دوسرے حوض میں صرف کرے تو انہوں نے کہا، ہاں۔

علامہ ابن عابدین شامی اس مسئلہ پر اور لوگوں کی رائے نقل کرنے کے بعد اپنی رائے ظاہر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مسجد اور حوض کے درمیان کوئی فرق کئے بغیر مذکورہ بالا مشائخ کا اتباع کیا جانا چاہئے، جیسا کہ امام ابوشجاع اور امام حلوانی نے فتوی دیا ہے۔ و كفى بهما قدوة۔

اسکے بعد پھر ''ذخیرہ'' میں فتاوی نسفی کے حوالہ سے یہ ملا کہ شیخ الاسلام سے ایک ایسے محلّہ کے بارے میں سوال کیا گیا جس کے افراد اس جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو گئے ہیں اور اس کی مسجد خراب وخستہ ہو رہی ہے اور کچھ لٹیرے اس کی لکڑیوں کو اٹھا کر اپنے گھروں کو لے جا رہے ہیں تو کیا اس محلّہ کے رہنے والوں میں سے کسی کے لئے اس کی اجازت ہے کہ قاضی کی اجازت سے اس کی لکڑیوں کو فروخت کر دے اور اس کی قیمت کو محفوظ رکھے تاکہ کسی دوسری مسجد میں یا اسی مسجد میں پھر صرف کر سکے۔ تو انہوں نے جواب دیا، ہاں۔ (ردالمحتار ۴ر۳۶۰)

ا۔ مساجد کے بارے میں اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ویران وشکستہ مساجد کے سامان۔ مثلاً فرش، چٹائیاں، کتابیں، واٹر پمپ، پنکھا وغیرہ کو دوسری مساجد میں یا تو بعینہ منتقل کر دیا جائے یا اسے فروخت کر دیا جائے، جیسا کہ امام ابویوسف سے منقول ہے اور ایک قول میں امام صاحب بھی یہی کہتے ہیں، اور یہی فتوی شمس الائمہ حلوانی اور امام ابوشجاع نے دیا ہے۔ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

وأما الحصير و القنديل فالصحيح من مذهب أبي يوسف أنه لا يعود إلى ملك متخذه بل يحول إلى مسجد آخر أو يبيعه قيم المسجد للمسجد لأنه ما جعله مسجدا ليصلي فيه أهل تلك المحلة لاغيره بل يصلي فيه العامة مطلقا أهل تلك المحلة وغير هم. قال محمد ...... ولو جعل جنازة و ملاء ة و مغتسلا وقفا في محلة ومات أهلها كلهم ، لايرد إلى الورثة بل يحمل الى مكان آخر. فان صح هذا من محمد فهو رواية في الحصر والبواري انها لا تعود إلى الورثة (فتح القدیر ۶ر۲۳۷)

یہی مسلک علماء ہند میں مفتی کفایت اللہ دہلویؒ، حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ وغیرہ کا ہے (کفایت المفتی ۷ر۲۹۹۔۳۰۰)

۲۔ اور اگر مسجد ویران وشکستہ ہو جس میں لکڑیاں، اینٹیں، چھپر، لوہے، دروازہ وغیرہ ہوں جن کی ضرورت اس مسجد میں نہ ہو اور اسکے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو تو انہیں بھی امام ابوشجاع اور امام حلوانی کے فتوی پر عمل کرتے ہوئے دوسری مسجد میں بعینہ لگا دی جائے، یا ان کو فروخت کر کے ان کی قیمت لگا دی جائے۔

فقہاء کی عبارتوں سے انقاض مسجد کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ جہاں قاضی موجود ہو اس کی اجازت سے ہی اسکو منتقل کیا جائے، اور جہاں قاضی نہ ہو وہاں اہل محلّہ، یا وقف بورڈ، اصحاب فتوی کے مشورہ سے منتقل کریں یا فروخت کریں (قاضی خاں حاشیہ فتاوی ہندیہ ۳ر۳۴۲) لیکن فقہاء کی بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انقاض مسجد کی منتقلی کے لئے قاضی کی اجازت ضروری نہیں ہے، انقاض مسجد کو منتقل کرنے کے جواز کے قول کو مفتی کفایت اللہ صاحب،

مفتی عزیز الرحمن عثمانی، علامہ انور شاہ کشمیری وغیرہ نے بھی اختیار کیا ہے (فتاوی مظاہر علوم ر ۱۵۰)

مفتی کفایت اللہ صاحب ایک سوال کے جواب میں کہتے ہیں:

مساجد اگر ایسی حالت میں ہو جائیں کہ ان میں پنجگانہ جماعت نہیں ہوتی اور ان کی حاجت نہ رہی تو ان کو محفوظ مقفل کر کے چھوڑ دیا جائے، اور یہ اندیشہ ہو کہ لوگ اس کا سامان چرا کر لے جائیں گے تو ایسی چیزوں کو جو چرائی جاسکتی ہوں دوسری قریب ترین مسجد میں منتقل کر دینا چاہئے۔

ایک دوسرے جواب میں لکھتے ہیں: مسجد منہدم شدہ میں اگر وہ لکڑیاں کام میں نہ آسکیں تو دوسری مسجد میں یا مسجد کے موقوفہ مکانات میں استعمال کی جاسکتی ہیں (کفایت المفتی ۷ر ۲۹۹، ۳۰۰)

مولانا انیس الرحمن قاسمی

تقسیم ہند کے بعد ویران شدہ اوقاف:

ہندوستان تقسیم ہو جانے کے بعد پنجاب، ہریانہ، ہماچل پردیش، دارالسلطنت دہلی وغیرہ کے بے شمار اوقاف ویران ہو چکے ہیں جن میں مساجد، مدارس، قبرستان، خانقاہ غرضیکہ ہر قسم کے اوقاف شامل ہیں، پنجاب و ہریانہ میں لاکھوں مساجد میں غیر مسلموں کی فیملی رہتی ہے اور ہزاروں مساجد بند پڑی ہیں سینکڑوں مدارس پر مالکانہ قبضہ ہو چکا ہے قبرستانوں پر آبادیاں بس گئی ہیں نئی دہلی میں سینکڑوں چھوٹی بڑی مساجد بند پڑی ہیں اور جو مسلمان ان مقامات پر جا کر آباد ہو گئے ہیں ان کے لئے ان مساجد کو منجانب حکومت کھلوا دینا ضروری ہے مگر کھولی نہیں جارہی ہیں، اس صورت حال کو دیکھ کر ہر صاحب ایمان کے دل پر کیا اثر پڑتا ہوگا ہر دیکھنے والے کو معلوم ہے، انبالہ شہر میں کافی لمبی چوڑی ایک عمارت کو دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے جس میں باضابطہ سرکاری اسکول چل رہا ہے، معلوم ہوا کہ یہ مسجد تھی اور مسجد کے آثار موجود ہیں اور کئی مساجد جن کے مینار و محراب سب موجود ہیں مگر ان میں فیملی رہ رہی ہے جن کو از خود دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے، اللہ تعالی غیب سے کوئی شکل پیدا فرمائیں، تمام ہی مسلمانوں کو ان عبادت گاہوں کے بارے میں فکر کرنے کی ضرورت ہے۔

ویران مساجد کا تبادلہ:

جب کسی جگہ مسجد بن کر تیار ہو جاتی ہے اس وقت سے قیامت تک کے لئے وہ مسجد ہی رہتی ہے، اسکو کسی دوسرے امور میں منتقل کرنا کسی بھی انسان کے لئے جائز نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر وہ مقام ویران ہو جائے اور وہاں سے تمام مسلمان دوسری جگہ منتقل ہو جائیں اور پورا علاقہ اجاڑ ہو جائے، مسجد بالکل ویران ہو جائے اور اس پر اغیار کا قبضہ ہونا شروع ہو جائے تب بھی وہ مقام مسجد ہی کے حکم میں رہے گا، قیامت تک اس مقام کو کسی دوسرے امور میں منتقل کرنا جائز نہیں ہوگا، یہی صحیح اور مفتی بہ قول ہے۔

لہذا جو زمین ایک دفعہ مسجد میں داخل ہو جائے تو پھر اس کی عمارت باقی رہے یا نہ رہے، اس میں نماز ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو، وہ زمین تا قیامت مسجد ہی رہے گی اس کو عبادت کے علاوہ کسی اور کام میں لانا جائز نہیں، لہذا اس کو بیچنا،

کرایہ پر دینا، یا اس کا تبادلہ کرنا کوئی جائز نہیں۔ (مستفاد فتاوی رحیمیہ ۶؍۹۰)

اشکال: اس پر اشکال یہ ہوسکتا ہے کہ اگر مسجد کسی دوسری جگہ منتقل نہیں ہوسکتی ہے تو جن مساجد پر اغیار کے تغلب کی وجہ سے ان کا قبضہ ہے اور ان میں فیملیاں رہنے لگ گئیں ہیں اور حیض ونفاس اور جنابت کی حالت میں ان میں رہائش ہوتی ہے جو کہ مسجد کی بے حرمتی ہے اور ان میں سالہا سال سے نماز بھی نہیں ہوتی ہے تو اس کے باوجود ان مسجدوں کو یوں ہی چھوڑے رکھنے میں کیا فائدہ ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی جگہ ایک دفعہ مسجد بن جاتی ہے تو وہ قیامت تک مسجد ہی رہتی ہے اس میں نماز ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو، اس کی عمارت باقی ہو یا نہ ہو، وہاں مسلمان ہو یا نہ ہو، اس میں مسجد کا احترام باقی رہتا ہو یا نہ ہو، اس میں اغیار کے تغلب کی وجہ سے مالکانہ قبضہ بھی ہوگیا ہو، اس کو منہدم کرکے اس کی حقیقت بدل دی گئی ہو اور اس میں کھیتی کرنا شروع کردیا ہو وہاں پر دوسری عمارت بنائی گئی ہو، ہرحال میں وہ مسجد ہی رہے گی، اس کا فائدہ یہ ہے کہ جب کبھی وہ مسلمان کے قبضہ میں آجائے گی تو اس کو اس وقت مسلمان زندہ کرسکیں گے اور نماز کا سلسلہ دوبارہ شروع ہو جائے گا، اس کو علماء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

اور اگر مسجد کا علاقہ اجاڑ ہوجائے اور اس میں اس محلہ اور گاؤں والوں کی نماز کا سلسلہ منقطع ہوجائے کہ اگر وہ کسی گاؤں میں تھی، پھر وہ ویران ہوکر کھیت بن گئی تو علی حالہ مسجد ہی رہے گی، اور یہی حضرت امام ابو یوسف کا مذہب اور امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے (اعلاء السنن ۳؍۲۱۲)

ویران قبرستان، مدارس، خانقاہ کا تبادلہ:

اگر قبرستان، مدارس، خانقاہ وغیرہ ویران ہوجائیں، اور وہاں دور دور تک مسلمانوں کی کوئی آبادی نہ ہو، اور ایسی حالت میں حفاظت بھی نہیں ہو پاتی ہے اور حکومت بھی حفاظت میں کوئی دلچسپی نہیں لیتی ہے اور اغیار ان اوقاف پر مالکانہ قبضہ کا سلسلہ شروع کردیں تو اولاً حکومت سے ان کی حفاظت کی مانگ کی جائے، اگر اس میں کامیابی نہ ہوسکے تو ایسی نہایت مجبوری اور ناگزیر حالات میں قبضہ ناجائز سے حفاظت اور واقفین کے اغراض کو زندہ کرنے کیلئے مساجد کے متعلقہ اوقاف اور ملکیت اور افتادہ قبرستان اور مدارس کی وہ عمارتیں اور جائیداد جن پر ناجائز قبضہ ہونا شروع ہوگیا ہے ان کو متبادل قیمت پر فروخت کرکے دوسری جگہ جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے اور حفاظت کی بھی ذمہ داری ہے تو وہاں پر اسی جنس کے اوقاف کا سلسلہ جاری کرنا شرعاً جائز اور درست ہوگا، تاکہ افتادہ اوقاف پھر سے غرض واقف کے موافق زندہ ہوکر آباد ہوجائیں، نیز اگر مدرسہ تھا تو اس کی رقم سے مدرسہ، اگر قبرستان تھا تو اس کی رقم سے قبرستان بنادیا جائے، ہاں البتہ ہر ایک کی رقم سے مسجد بنانا بھی جائز ہوسکتا ہے کیونکہ مسجد اعلیٰ درجہ کا وقف ہے (مستفاد کفایت المفتی ۷؍۶۲)

اس کو اعلاء السنن میں اس طرح نقل کیا گیا ہے۔

وكذلك سائر الوقف عنده إلا أنها إذا خرجت عن انتفاع الموقوف عليهم به جاز استبدالها بإذن الحاكم بأرض أو دور أخرى تكون وقفا مكانها (اعلاء السنن ۱۳؍۱۱۴)

اور ایسے ہی ہر نوع کے وقف کا حکم حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، مگر موقوف علیہ کے اس سے فائدہ اٹھانے کے دائرہ سے نکل چکا ہو تو حاکم یا ذمہ داران کی اجازت سے دوسری زمین یا دوسرے مکان کے عوض میں تبادلہ جائز ہے جب کہ اس زمین یا مکان کو اس کے مقابلہ میں وقف ہی قرار دیا جائے۔

اور اس کو البحر الرائق میں علامہ ابن نجیم نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

سئل الحلوانی عن أوقاف المسجد إذا تعطلت وتعذر استغلالها للمتولی أن یبیعها ویشتری بثمنها أخری قال نعم الخ (البحر الرائق ۲۵۲/۵، فتاوی ہندیہ ۴۷۸/۲)

امام شمس الائمہ حلوانی سے مسجد کے اوقاف کے بارے میں پوچھا گیا جو بالکل معطل اور ویران ہو چکے ہوں اور ان سے آمدنی حاصل کرنا متعذر ہو گیا ہو تو کیا متولی کے لئے ان کو فروخت کر کے ان کی رقم سے دوسرا خرید لینا جائز ہوگا یا نہیں؟ تو فرمایا جی ہاں جائز ہوگا۔

یصرف وقفها لاقرب مجانس لها (شامی ۵۴۹/۶)

ان کی آمدنی کو ان سے قریب ترین ہم جنس اوقاف میں صرف کیا جائے۔

اسی کو عمدۃ القاری شرح بخاری میں ان الفاظ سے نقل فرمایا گیا ہے:

لو أن مقبرة من مقابر المسلمین عفت فبنی قوم علیها مسجدا لم أر بذلک بأسا وذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمین لدفن موتاهم لا یجوز لأحد یملکها فإذا درست واستغنی عن الدفن فیها جاز صرفها إلی المسجد لأن المسجد أیضا وقف من أوقاف المسلمین (عمدۃ القاری ۱۷۹/۴)

اگر مسلمانوں کے قبرستان میں سے کوئی افتادہ ہو جائے پھر اس میں لوگ مسجد بنا دیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور یہ اس لئے کہ قبرستان بھی مسلمانوں کے دفن کے کام کے لئے منجملہ اوقاف میں سے ایک وقف ہے، کسی کو اس کا مالک بننے کا حق نہیں ہے، لہذا جب پرانا اور افتادہ ہو جائے تو اس کو مسجد کے حق میں منتقل کرنا جائز ہے، اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے۔

اس کو شامی میں اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

الثالثة ان یجحده الغاصب ولا بینة ای وأراد دفع القیمة فللمتولی أخذها یشتری بها بدلا (شامی ۵۸۸/۶)

تیسری صورت یہ ہے کہ غاصب انکار کرے اور گواہ بھی نہ ہو اور وہ قیمت دینا چاہتا ہے تو متولی کے لئے قیمت لے کر اس کا متبادل وقف کی زمین خرید لینا جائز ہے۔

مساجد و دیگر اوقاف کا فرق اور غیر جنس میں خرچ:

مساجد اور دیگر اوقاف میں بڑا فرق ہے کہ مساجد کو بنیاد سمیت فروخت کرنا اور ان کا تبادلہ کسی حال میں

بھی جائز نہیں ہے اور دیگر اوقاف کا ناگزیر حالات میں تبادلہ جائز ہے، نیز جن اوقاف میں تبادلہ جائز ہے ان کا تبادلہ ہم جنس ہی میں جائز ہوتا ہے یا ان سے اعلیٰ اور ارفع اوقاف میں جائز ہوسکتا ہے، مثلاً اگر مدرسہ تھا تو تبادلہ میں مدرسہ ہی ہونا چاہئے یا مسجد، مگر قبرستان یا مسافر خانہ میں تبادلہ جائز نہ ہوگا، غرض کہ اقرب اجناس یا ارفع واعلیٰ اجناس میں جائز ہے ادنیٰ میں نہیں، جیسا کہ فقہاء کی عبارات سے واضح ہوتا ہے، اس کو اعلاء السنن میں اس طرح کے الفاظ سے نقل کیا گیا ہے:

والفرق بينها وبين المساجد أن المساجد لا تبطل بخرابها أو خراب ماحولها" واستغناء عنها الجهة التى عنيت له لأنها لم تجعل مساجد لأهل المحلة والقرية بل للعامة ولا يشترط، للمسجدية البناء بل العرصة وحدها مسجد كما لا يخفى بخلاف سائر الوقف التى سبلت ثمرتها فإنها إذا خربت و تعطلت منافعا تبطل الجهة التى عنيت له وهى إعانة الموقوف عليهم بغلتها (اعلاء السنن ۱۳/۲۱۴)

مساجد اور دیگر اوقاف میں بڑا فرق ہے کہ مسجدیں ویران ہو جائیں اور اس کے گرد ونواح اجاڑ ہو جائے اور جس مقصد کیلئے متعین کیا گیا ہے اس سے استغناء ہو جانے کی وجہ سے مسجد باطل نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ مساجد صرف محلہ یا ایک گاؤں کے لئے متعین نہیں ہوتیں بلکہ عامۃ المسلمین کے لئے وقف ہوتی ہیں اور شرعی مسجد کے لئے بناء اور عمارت شرط نہیں بلکہ تنہا خالی زمین بھی مسجد ہو سکتی ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے، اس کے برخلاف دیگر تمام اوقاف کے جن کے منافع کا سلسلہ ختم ہوگیا ہو، اس لئے کہ جب ایسے اوقاف ویران ہو گئے یا کئے گئے تو وہ مقصد ہی ختم ہو جاتا ہے اور مقصد ان کی آمدنی سے موقوف علیہم کی مدد ہوتی ہے۔

اس کو علامہ شامیؒ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

مبادلة الوقف بدار آخر انما يجوز إذا كانتا فى محلة واحدة أو محلة أخرى خيرا وبالعكس لايجوز (درمختار مع الشامی ۶/۵۸۶) وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أورباط أو بئر إليه وتحته فى الشامية يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۶/۵۴۹)

وقف کو دوسرے مکان سے بدلنا اس وقت جائز ہے جب کہ دونوں ایک محلہ میں ہوں یا دوسرے محلہ میں اس سے بہتر ہو، اور اس کے برعکس جائز نہیں ہے اور ایسا ہی موقوفہ چھاؤنی اور کنواں وغیرہ جب قابل انتفاع نہ رہ جائے تو مسجد کی موقوفہ زمین اور موقوفہ سرحدی چھاؤنی اور کنواں اور حوض کو اس کے قریب ترین اجناس میں منتقل کرنا جائز ہے، اور شامی میں ہے کہ ان موقوفہ اشیاء کو اقرب اجناس کی طرف منتقل کردیا جائے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

استبدال وقف:

مسائل وقف کے ذیل میں استبدال کی بحث نہایت ہی اہم اور قابل توجہ ہے۔ اسلامک فقہ اکیڈمی کے

وقف سے متعلق سوالنامہ کے زیادہ تر سوالات اسی سے متعلق ہیں۔ اس لئے اس بحث کو تفصیل اور وضاحت سے تحریر کرنا ضروری ہے۔ نصوص فقہیہ سے یہ صراحۃً ثابت ہے کہ وقف کے مکمل اور تام ہو جانے کے بعد اشیاء موقوفہ کی خرید و فروخت اور ہبہ درست نہیں ہیں، اور واقف کی موت کی صورت میں اس میں وراثت جاری نہیں ہوگی۔

ہدایہ میں ہے:

"واذا صح الوقف لم يجز بيعه ولا تمليكه" (ہدایہ، فتح القدیر علی ہامش ۲۰۵/۶)

علامہ علاء الدین الحصکفی نے تحریر کیا ہے: فإذا تم ولزم لا يملك ولا يعار ولا يرهن ۔ اور صاحب ردالمحتار نے "لا يملك" کے ذیل میں تحریر کیا ہے:

"اى لا يكون مملوكا لصاحبه ولا يملك اى لا يقبل التمليك لغيره بالبيع ونحوه" (ردالمحتار ۵۳۹/۶)

اب رہا یہ سوال کہ اشیاء موقوفہ کو دوسری اشیاء سے بدلنا یا ضرورتاً اسے فروخت کر کے دوسری اشیاء خرید کر کے اسے "وقف" قرار دینا جائز ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء نے تفصیل سے بحث کیا ہے۔

استبدال وقف کے سلسلہ میں فقہاء کے حسب ذیل اقوال ہیں:

مالکیہ ۔ امام مالکؒ کے نزدیک حسب ذیل دو صورتوں میں استبدال وقف بالکل ہی ممنوع ہے:

الف: ایک مسجد کا تبادلہ دوسری مسجد سے جائز نہیں ہے۔ استبدال مسجد کے عدم جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

ب: وقف عقار کی صورت میں ہو، اور اس سے اناج اور غلہ پیدا ہوتا ہو، تو ایسی صورت میں ارض موقوفہ کی بیع اور تبادلہ جائز نہیں ہوگا، البتہ مسجد، مقبرہ اور عام راستہ کی توسیع کی صورت میں ضرورتاً اراضی موقوفہ کا تبادلہ جائز ہوگا۔ فقہ مالکی کی معروف کتاب شرح مختصر خلیل میں ہے:

"لا بأس ببيع الدار المحبسة وغيرها، ويكره الناس السلطان على بيعها إذا احتاج الناس اليها لجامعهم الذى فيه الخطبة وكذلك إذا احتاج الطريق إليها ، وإذا كان النهر بجانب طريق عظيمة من طرق المسلمين التى يسلك عليها العامة فحضرها حتى قطعها فإن أهل تلك الأرض التى حولها يجبرون على بيع ما يوسع به الطريق" (شرح مختصر خلیل المسمی بالتاج والاکلیل ۴۲/۶)

عقار کی صورت میں اکثر فقہاء مالکیہ استبدال کے عدم جواز کے قائل ہیں، اگر چہ مقصد وقف فوت ہو رہا ہو، اور اراضی موقوفہ سے انتفاع و استغلال ختم ہو گیا ہو، البتہ اس صورت میں بعض مالکیہ استبدال کو جائز قرار دیتے ہیں۔

وقف منقول کی صورت میں مالکیہ کے نزدیک استبدال جائز ہے، امام مالکؒ سے منقول ہے:

"ماضعف من الدواب المحبسة فى سبيل الله تعالى حتى لايكون فيه قوة على الغزو بيع واشترى بثمنه ماينتفع به من الخيل فيجعل فى سبيل الله" (شرح مختصر خلیل المسمی بالتاج والاکلیل

(۴۱/۲

مالکیہ کے نزدیک عقار اور منقول کے استبدال میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عقار میں مستقبل میں انتفاع کی امید رہتی ہے جب کہ منقول میں انتفاع کی امید نہیں رہتی ہے، بلکہ ضیاع کا خطرہ رہتا ہے، اس لئے عقار میں تنگی اور منقول میں توسع سے کام لیا گیا ہے۔

شافعیہ: استبدال وقف کے بارے میں شافعیہ کی رائے مالکیہ کی رائے سے زیادہ قریب ہے، ان کے نزدیک بھی اس میں تشدد اور تنگی سے کام لیا گیا ہے۔ اگر عقار بالکل ہی قابل انتفاع نہ رہے تو اس صورت میں عقار موقوف کا استبدال درست ہوگا یا نہیں؟ اس میں شافعیہ کے دو قول ہیں:

ایک قول جواز کا ہے، اور دوسرا قول عدم جواز کا ہے، فقہ المذہب میں ہے:

وان وقف نخلة فجفت أو بهيمة فزمنت أو جذوعا على مسجد فتكسرت ففيه وجهان: أحدهما: لا يجوز بيعه كما ذكرنا في المسجد، والثاني: يجوز بيعه لأنه لا يرجى منفعته فكان بيعه أولى من تركه بخلاف المسجد (المہذب)

حنابلہ: حنابلہ کے نزدیک استبدال وقف میں زیادہ توسع سے کام لیا گیا ہے۔

حنفیہ: حنفیہ کے نزدیک استبدال وقف میں زیادہ توسع ہے، صرف مسجد کی حد تک توسع کا دروازہ بند کردیا گیا ہے، حنفیہ کے نزدیک استبدال کی حسب ذیل تین صورتیں ہیں:

۱۔ وقف کرتے وقت واقف نے اپنے لئے یا وقف کے متولی کے لئے استبدال کی شرط لگائی ہو، مثلاً وقف کرتے وقت واقف نے یہ کہا کہ میری یہ زمین وقف ہے اس شرط کے ساتھ کہ مجھے اس کے استبدال کا حق حاصل ہوگا، ایسی صورت میں وقف درست قرار پائے گا، امام ابو یوسف اور بعض روایات کے مطابق امام محمدؒ کے نزدیک استبدال کی شرط بھی درست قرار پائے گی۔ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ وقف درست قرار پائے گا اور شرط باطل قرار پائے گی، فقہائے حنفیہ میں سے ہلال اور خصاف بھی استبدال کی شرط کے جواز کے قائل ہیں، فتاوی قاضی خاں میں امام ابو یوسف اور امام ہلال کے قول کو صحیح قرار دیا گیا ہے۔

علامہ ابن ہمام نے استبدال وقف کے سلسلہ میں فقہاء حنفیہ کا نقطہ نظر اور مسلک مختار کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھا ہے:

"ولو شرط أن يستبدل بها أرضا أخرى تكون وقفا مكانها فهو جائز عند أبي يوسف و هلال والخصاف وهو استحسان وكذا لو قال على أن أبيعها واشترى بثمنها أخرى مكانها وقال محمد يصح الوقف ويبطل الشرط..وفي فتاوى قاضي خان قول هلال و أبي يوسف هو الصحيح" (فتح القدیر ۶/

شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں استبدال وقف کی مذکورہ بالا صورت کا تذکرہ کرتے ہوئے تحریر فرمایا

ہے، اگر واقف نے یہ شرط لگائی کہ اگر وہ چاہے تو ارض موقوفہ کا دوسری زمین سے تبادلہ کرسکتا ہے، تو یہ شرط امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہوگی، امام محمدؒ کے نزدیک اور یہی اہل بصرہ کا بھی قول ہے، وقف جائز ہوگا اور استبدال کی شرط باطل قرار پائے گی۔ اس لئے کہ یہ شرط بقاء وقف میں مؤثر نہیں ہوگی اور وقف اس کے ذریعہ تام جائے گا (المبسوط للسرخسی ۱۲؍۴۲)

علامہ ابن عابدین شامی نے البحرالرائق کے حاشیہ میں امام محمدؒ سے وقف اور شرط دونوں کے بطلان کا قول نقل کیا ہے (حاشیہ منحۃ الخالق علی البحرالرائق)۔

حنفیہ کا قول مختار یہ ہے کہ اگر واقف اپنے لئے یا متولی کے لئے استبدال وقف کی شرط لگادے تو وقف درست قرار پائے گا اور شرط بھی نافذ ہوگی، اس لئے یہ اس قسم کی شرط لزوم وقف اور اس کی تابید کے منافی نہیں ہے، جہاں تک وقف کے لزوم وتابید کا سوال ہے تو یہ کسی ارض معینہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کہ اس کے وقف کے زوال سے وقف زائل ہوجائے گا۔ وقف کا اصل مقصد یہ ہے کہ اصل شئ کو باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت موقوف علیہم پر صرف ہوتی رہے۔ اور یہ مقصد استبدال وقف کی صورت میں بھی حاصل رہتا ہے۔

استبدال کی شرط لگانے کی صورت میں واقف اور متولی کو اختیار ہوگا کہ وہ اراضی موقوفہ کا تبادلہ کرکے یا اسے فروخت کرکے دوسری اراضی وقف کرے اگرچہ قاضی کی طرف سے استبدال کی جازت حاصل نہ ہو، کیونکہ واقف کی شرائط شریعت اسلامی کی طرف سے دی گئی ولایت خاصہ کی وجہ سے نافذ قرار پاتی ہیں۔

اشتراط کی صورت میں واقف کو استبدال کا حق حاصل ہوگا چاہے شئ موقوفہ کی ذات سے فائدہ اور نفع کا سلسلہ جاری ہو۔

فقہاء حنفیہ کا اس بارے میں اتفاق ہے کہ مسجد کے بارے میں استبدال کی شرط درست نہیں ہے، اشتراط کی صورت میں وقف درست قرار پائے گا اور شرط باطل ہوگی۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے اپنے لئے یا غیر کے لئے استبدال کی شرط نہیں لگائی مگر وقف قابل انتفاع نہیں رہا، مثلاً وقف کا مکان منہدم ہوگیا، اور اس کی تعمیر کی کوئی صورت نہیں رہی، یا ارض موقوفہ قابل کاشت نہیں رہی، پیداوار سے زیادہ اس پر خرچ آرہا ہو تو آیا ایسی صورت میں استبدال وقف کی اجازت ہوگی یا نہیں، فقہاء حنفیہ کی اکثریت جواز کی قائل ہے۔ شمس الائمہ الحلوانی سے سوال کیا گیا کہ اگر اوقاف مسجد کی نافعیت ختم ہوگئی اور استغلال کی شکل باقی نہ رہے تو ایسی صورت میں متولی وقف کو اوقاف کو فروخت کرنے اور اس کی جگہ دوسری اراضی خریدنے کی اجازت ہوگی یا نہیں؟ انہوں نے فرمایا: ہاں۔ (انفع الوسائل ر۱۱۳)

امام محمد بن الحسن شیبانی سے بھی اس صورت میں استبدال وقف کا جواز ثابت ہے۔ فتاوی الطرطوسی میں ہے:

"وروی عن محمد أنه إذا ضعفت الأرض الموقوفة والقيم يجد بثمنها ما هو أكثر ريعا

فی المنتقی قال ھشام سمعت محمدا یقول فی الوقف: إذا صار بحیث لا ینتفع بہ المساکین فللقاضی أن یبیعہ ویشتری بثمنہ غیرہ ولیس ذلک إلا للقاضی" (انفع الوسائل/۱۱۳)

حسب ذیل دو صورتوں میں بھی متولی کو استبدال وقف اور وقف کی فروختگی کا حق حاصل ہوگا:

۱۔ غاصب نے وقف کی جائداد غصب کر لی، وقف کا متولی اس جائداد کی واپسی سے عاجز ہو، اور کسی دلیل سے غصب کا ثابت کرنا مشکل ہو، غاصب ارض موقوفہ کی قیمت کی ادائیگی پر آمادہ ہو، تو ایسی صورت میں غاصب سے ارض موقوفہ کا معاوضہ اور بدل لازمی طور پر قبول کر لیا جائے گا، اور اس کے ذریعہ عقار خرید کر کے مغصوب کے بدلہ میں اسے "وقف" قرار دیا جائے گا۔

۲۔ غاصب نے ارض موقوفہ کو غصب کر کے اس میں تالاب بنا دیا، اس طرح کہ وہ حصہ دریا کا جز بن گیا، جس کی وجہ سے وہ زمین قابل کاشت نہ رہی، اس صورت میں متولی غاصب سے ارض موقوفہ کی قیمت وصول کرے گا، اور اس سے دوسری زمین خرید کر کے اسے "وقف" کر دے گا۔

۳۔ استبدال وقف کی تیسری صورت یہ ہے کہ اوقاف قابل انتفاع اور قابل استغلال ہوں، اوقاف پر آنے والے مصارف سے زیادہ آمدنی اور فائدہ ہو، جسے مصارف وقف پر صرف کیا جاتا ہو، مگر اس کا امکان ہو کہ استبدال کے ذریعہ اوقاف کو زیادہ مفید اور نفع بخش بنایا جائے، یعنی اوقاف کے عدم تعطل کے باوجود صرف زیادہ مفید اور نفع بخش بنانے کی غرض سے اوقاف کی اراضی کا دوسری اراضی سے تبادلہ کیا جائے، اس صورت میں استبدال وقف جائز ہوگا یا نہیں؟۔ اس میں ائمہ احناف کا شدید اختلاف پایا جاتا ہے، امام ابو یوسفؒ اس صورت کے بھی جواز کے قائل ہیں، چنانچہ ذخیرہ میں ہے:

"روی عن أبی یوسف أنہ قال: لابأس باستبدال الوقف مما روی عن علی بن أبی طالبؓ أنہ وقف علی الحسن والحسین، فلما خرج إلی صفین قال إن نأت بھم الدار فبیعوھا وأقسموا ثمنھا بینھم" (المحاضرۃ فی الوقف/۱۶۴)

امام ابو یوسف کا استدلال یہ ہے کہ استبدال وقف کی صورت میں وقف کا زیادہ فائدہ ہے، کہ اس صورت میں استبدال وقف، مقصد وقف کے منافی بھی نہیں ہے، بلکہ عین مطابق ہے، فقیہ ہلال اس صورت کے عدم جواز کے قائل ہیں (المحاضرۃ فی الوقف/۱۶۴)

علامہ ابن الہمام حنفی بھی عدم جواز کے قائل ہیں، ان کے نزدیک استبدال وقف یا تو شرط کی وجہ سے جائز ہوگا یا پھر ضرورت کی بنیاد پر، مذکورہ صورت میں نہ تو واقف کی طرف سے شرط پائی جاتی ہے اور نہ ہی ضرورت کا تحقق ہے۔

فتح القدیر میں ہے:

"فینبغی أن لا یجوز (ای الاستبدال فی حال وجود غلۃ) لأن الواجب ابقاء الوقف

علـى مـا كـان عـليه دون زيادة أخرى ، ولأنه لا موجب لتجويزه لأن الموجب فى الاول الشرط وفـى الثـانـى الـضـرورـة ولا ضرورة فى هذا إذ لا تجب الزيادة فيه بل تبقيه كما كان" (فتح القدیر ۲۱۲/۶)

علامہ ابن عابدین شامی نے عدم جواز کے قول کو"اصح" اور "مختار" قرار دیا ہے (رد المحتار ۵۸۴/۶)۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی نے بھی عدم جواز کے قول ہی کو راجح اور مفتی بہ قرار دیا ہے (المغنی لابن قدامہ حنبلی ۶۳۴/۵) مگر فتاوی قاری الہدایہ میں امام ابو یوسف کے قول کو مفتی بہ قرار دیا گیا ہے...علامہ ابن عابدین شامی تحریر فرماتے ہیں:

"الـرابـعة أن يـرغـب الإنسـان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن صقعا فيجوز على قول أبى يوسف وعليه الفتوى كما فتاوى قارى الهداية" (رد المحتار ۶/)

شرائط استبدال:

استبدال وقف کی حسب ذیل شرطیں ہیں:

۱۔ وقف کا استبدال اور اس کی بیع غبن فاحش کے ذریعہ نہ ہو۔

۲۔ متولی ایسے شخص سے بیع کا معاملہ نہ کرے جس کے حق میں اس کی شہادت مقبول نہیں ہے، اور نہ ایسے شخص سے معاملہ کرلے جس کا دَین اس کے ذمہ ہو، اس لئے کہ دونوں صورتوں میں اس کا احتمال ہے کہ متولی وقف کی اصلی قیمت سے کم قیمت پر اسے فروخت کردے، لہذا موضع تہمت ہونے کی وجہ سے دونوں صورتوں میں اسے استبدال اور بیع سے روک دیا گیا ہے۔

۳۔ وقف کی فروخت کی گئی زمین کے مقابلہ میں خریدی گئی زمین زیادہ سودمند اور نفع بخش ہو (المحاضرة فی الوقف۔ ابوزہرة/۱۶۶۔۱۶۷)

۴۔ استبدال دنانیر ودراہم اور کرنسیوں کے ذریعہ نہ ہو بلکہ عقار ہی کے ذریعہ ہو۔

استبدال وقف کے لئے قاضی کی اجازت:

اشتراط کی صورت میں تو واقف کو شرط کی بنیاد پر استبدال وقف کا حق حاصل ہوگا، اور قاضی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوگی، البتہ عدم اشتراط کی صورت میں استبدال کا حق براہ راست واقف یا متولی کو حاصل ہوگا، یا اس کے لئے قاضی کی اجازت ہوگی..

فقہاء حنفیہ نے استبدال کو قاضی کی اجازت کے ساتھ مشروط قرار دیا ہے، اور یہ حق ہر قاضی کو نہیں دیا گیا ہے بلکہ قاضی الجنۃ کو اس کا مجاز ٹھہرایا گیا ہے، "قاضی الجنۃ" سے مراد وہ قاضی ہے جو صاحب علم وعمل اور صاحب زہد وتقویٰ ہو۔

صاحب اسعاف نے استبدال وقف کی بحث میں تحریر کیا ہے:

وأمـا إذا لـم يشترط فقد أشار فى السير إلى أنه لايملكه إلا القاضى إذا رأى المصلحة فـى ذلك، ويـجـب أن يـخـصـص بـرأى أول الـقـضـاة الـثلاثة الـمشار إليه بقوله عليه الصلوة

والسلام: ''قاض في الجنة وقاضيان في النار'' المفسر بذي العلم والعمل لئلا يحصل التطرق إلى إبطال الوقف، كما هو الغالب في زماننا'' (الاسعاف/۳۲)

علامہ ابن عابدین شامی نے بھی استبدال وقف کے جواز کے لئے قاضی الجنۃ کی اجازت کو ضروری قرار دیا ہے (ردالمحتار ۶/ ۵۸۷)

لہذا عدم اشتراط کی صورت میں شرائط استبدال کی رعایت کرتے ہوئے صاحب علم وعمل قاضی کی اجازت سے استبدال وقف درست ہوگا، قاضی الجنۃ کی اصطلاح بہت ہی مناسب اور تحفظ اوقاف کے لئے بہتر ہے، اگر علی الاطلاق تمام قضاۃ کو اس کا مجاز بنادیا جاتا تو اس کا غالب اندیشہ تھا کہ دنیادار قضاۃ ناجائز طور پر لوگوں کو اوقاف کی خرید وفروخت کی اجازت دے کر اوقاف کی املاک کے ضیاع وہلاکت کی راہ ہموار کرتے۔ بہار واڑیسہ یا ہندوستان کی وہ ریاستیں جن میں باضابطہ نظام قضاء قائم ہے، اور قضاۃ مقرر ہیں ان ریاستوں اور مقامات میں استبدال وقف کے لئے اذن قاضی ضروری ہوگا، البتہ جہاں باضابطہ نظام قضاء قائم نہیں ہے، وہاں مستند علماء، جو صاحب علم وعمل ہوں ان کی اجازت استبدال کے لئے کافی ہے۔

اوقاف کی فاضل آمدنی کا مصرف:

مسائل اوقاف کے ذیل میں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اوقاف کی فاضل آمدنی جو اس کے مصارف اور اس کی ضروریات سے زائد ہو، اور مستقبل قریب میں بھی ضرورت پڑنے کی توقع نہ ہو تو ایسی حالت میں فاضل آمدنی کا مصرف کیا ہوگا، اور اسے کہاں صرف کیا جائے گا۔ مثلاً کسی قبرستان، مدرسہ یا مسجد پر کافی اراضی وقف ہوں، اراضی موقوفہ میں دکانیں ہوں، اور آمدنی کے دیگر ذرائع ہوں، اوقاف سے حاصل شدہ آمدنی اس کے متعینہ مصارف پر صرف کرنے کے باوجود آمدنی کا کچھ حصہ بچ جاتا ہو، اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی صراحت کے مطابق اگر وقف سے حاصل آمدنی کی وقف کو آئندہ مستقبل قریب میں بھی ضرورت نہ ہو تو، الأقرب فالأ قرب کے قاعدہ کے مطابق مسجد کے وقف کی فاضل آمدنی کو اس مسجد سے قریب تر دوسری مسجد کی ضروریات پر صرف کیا جائے گا، قبرستان کے وقف کی فاضل آمدنی کو اس سے قریبی قبرستان کی ضروریات میں صرف کیا جائے گا، اسی طرح مدرسہ کے وقف کی فاضل آمدنی کو اس سے قریبی مدرسہ کی ضروریات میں صرف کیا جائے گا، پھر اس سے جو قریب ہو، ایک جنس کے اوقاف کی فاضل آمدنی اسی جنس پر صرف کرنا ضروری ہوگا، اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ مسجد کے وقف کی آمدنی قبرستان یا مدرسہ یا دیگر رفاہ عام کے کاموں کی ضروریات میں صرف کیا جائے۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

''سئل شمس الائمة الحلواني عن مسجد أو حوض خرب ولا يحتاج إليه لتفرق الناس هل للقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر قال نعم، ولو لم يتفرق الناس ولكن استغنى الحوض عن العمارة وهناک مسجد محتاج إلى العمارة أو عن العكس هل

یجوز للقاضی صرف وقف ما استغنی عن العمارة إلی عمارة ماهو محتاج إلی العمارة قال لا" (۴۷۸/۲)

علامہ ابن عابدین شامی نے تحریر فرمایا ہے:

"وظاهره أنه لا یجوز صرف وقف مسجد خرب إلی حوض و عکسه وفی شرح الملتقی یصرف وقفها لأقرب مجانس لها" (ردالمحتار ۵۵۱/۶)

البتہ اگر واقف اور جہت وقف دونوں میں اتحاد ہوتو ایسی صورت میں ایک وقف کی فاضل آمدنی دوسرے وقف پر صرف کی جاسکتی ہے، مثلاً ایک صاحب خیر نے اپنی ایک دکان کسی مسجد کی تعمیری ضروریات کے لئے وقف کی اور دوسری دوکان اسی مسجد کے امام ومؤذن اور دیگر عملہ کی تنخواہ کے لئے وقف کی تو ایسی صورت میں ایک موقوفہ دکان کی فاضل آمدنی دوسرے وقف کے مصرف میں صرف کی جاسکتی ہے، اور اگر واقف یا جہت وقف میں سے کسی ایک میں بھی اختلاف ہوتو ایسی صورت میں ایک وقف کی فاضل آمدنی دوسرے وقف پر صرف نہیں کی جاسکتی ہے، مثلاً ایک شخص نے دو مسجدیں الگ الگ بنائیں، یا ایک شخص نے اپنی طرف سے ایک مسجد اور ایک مدرسہ بنایا، دونوں پر اپنی اراضی وقف کی تو مسجد کی فاضل آمدنی مدرسہ کی ضروریات میں یا مدرسہ کی آمدنی مسجد کی ضروریات پر صرف کرنا درست نہیں ہوگا۔

درمختار میں ہے:

"(اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم بعض الموقوف علیه) بسبب خراب وقف أحدهما (جاز للحاکم أن یصرف من فاضل الوقف الآخر علیه. .وإن اختلف أحدهما بأن بنی رجلان مسجدین) أو رجل مسجداً و مدرسة ووقف علیهما أوقافا لایجوز له ذلک" (ردالمحتار ۵۵۱/۶)

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اوقاف کی فاضل آمدنی کا مصرف ذکر کرتے ہوئے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرمایا ہے:

"مدرسہ جنس مسجد سے نہیں، اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اگر اس شہر میں مسجد نہ ہوتو دوسرے شہر کی مساجد میں صرف کریں جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے اسی طرح بہ ترتیب (امداد الفتاوی ۶۱۴/۲)

حاصل کلام یہ ہے کہ اوقاف کی زائد اور فاضل آمدنی کو اسی جنس کے اوقاف کی ضروریات میں الأقرب فالأقرب کی ترتیب سے صرف کیا جائے گا، دوسری جنس کے اوقاف پر صرف کرنا درست نہیں ہوگا۔ تمہیدی کلمات کے بعد اصل سوالات کے جوابات تحریر کئے جاتے ہیں:

الف۔ غیر آباد وقف کا تبادلہ:

اگر موقوفہ قبرستان، مدارس، خانقاہیں یا ان پر موقوفہ اراضی وہاں کے مسلمانوں کے منتقل یا فسادات میں تباہ

و برباد ہوجانے کی وجہ سے ویران اور غیر آباد ہیں اور اوقاف کی املاک پر حکومت وقت یا غیر مسلموں کے قبضہ کا خطرہ ہے، اگر وقف نامہ میں واقف یا اس کے منتخب کردہ متولی کو اشیاء موقوفہ کی فروختگی اور تبادلہ کا اختیار دیا گیا ہو تو بلاشبہ واقف یا اس کے متولی کو واقف کے شرط کے مطابق اوقاف کے فروخت کرنے اور دوسری جگہ متبادل وقف قائم کرنے کا حق حاصل ہوگا، اور اگر "وقف نامہ" میں اس کی صراحت نہیں کی گئی ہو تو بھی چونکہ اشیاء موقوفہ فی الحال بے فائدہ اور ویران ہیں، ضیاع کا اندیشہ ہے، اس لئے تحفظ اوقاف، مصالح اوقاف اور منشاء واقف کی رعایت کرتے ہوئے قاضی شریعت (قاضی الجنۃ) کی اجازت سے مذکورہ اوقاف کو فروخت کرکے دوسری جگہ زیادہ مفید متبادل اوقاف قائم کرنے کی گنجائش ہوگی، قاضی شریعت کے موجود نہ ہونے کی صورت میں متدینین اور اصحاب زہد وتقوی علماء کی اجازت سے بھی تبادلہ کی گنجائش ہوگی۔

ب۔ اشخاص یا حکومت سے تبادلہ:

مذکورہ بالا صورت میں ویران اور بے مصرف اوقاف کا تبادلہ چاہے اشخاص سے کیا جائے یا مرکزی وریاستی حکومتوں سے، ہر صورت میں اوقاف کے تبادلہ اور مذکورہ اوقاف کو اشخاص یا حکومتوں کے حوالہ کرکے اس کے عوض دوسری اراضی یا مکانات حاصل کرکے مقاصد اوقاف کو باقی رکھنے کا طریقہ اپنایا جاسکتا ہے، اس میں شرعاً کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ مفتی نسیم احمد قاسمی

جو اوقاف ویران ہوچکے ہیں، مسلمانوں کی آبادی وہاں نہ ہونے کی وجہ سے ان کا آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق ان کو بروئے کار لانا ناقابل عمل ہوگیا ہے اور ان پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے، مساجد کے علاوہ ایسے تمام اوقاف کو فروخت کرکے واقف کے مقاصد کی رعایت کرتے ہوئے ان کی جگہ متبادل وقف ایسی جگہ قائم کرنا جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو شرع اسلامی کی رو سے جائز اور درست ہے، استبدال وقف کے سلسلہ میں فقہاء نے جو تفصیلات بیان کی ہیں ان کے پیش نظر سوال میں مذکور صورت کے جواز میں کوئی کلام نہیں ہے۔ علامہ ابن عابدین شامیؒ نے استبدال وقف پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

والثاني أن لا يشترطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أو لا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه (رد المحتار علی الدر المختار ۴/۳۸۴)۔

اس سلسلہ میں علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں بڑی تفصیلی بحث کی ہے، استبدال کی شرطوں، اس کے جواز وعدم جواز کے پہلوؤں کا جائزہ لیا ہے اور اس سلسلہ کے جزئیات کو بھی پیش کیا ہے، طوالت کے خوف سے علامہ موصوف کے کلام کو یہاں پیش کرنے سے گریز کیا جارہا ہے۔

مساجد و دیگر اوقاف میں فرق ہے، ویران یا غیر مفید ہونے کی صورت میں عام اوقاف کا استبدال درست ہے لیکن مساجد کا استبدال اور منتقلی جمہور فقہاء کی رائے کے مطابق ہرگز درست نہیں، علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں لکھا

ہے:

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثانى أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتى (درمختار۴/۳۵۸)

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے مزید وضاحت فرماتے ہوئے لکھا ہے:

وكذا لو خرب ماحوله وليس له ما تعمر به وقد استغنى الناس عنه لبناء مسجد آخر... فلا يعود ميراثا ولا يجوز نقله ونقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أو لا وأكثر المشائخ عليه وهو الأوجه (ردالمحتار علی الدرالمختار۴/۳۵۸)

علامہ ابن نجیم مصریؒ نے مسجد کی حیثیت متعین کرتے ہوئے امام ابو یوسفؒ کا قول عدم استبدال کا نقل کیا ہے، فرماتے ہیں:

وقال ابو يوسفؒ هو مسجد أبدا إلى قيام الساعة لا يعود ميراثا ولا يجوز نقله، ونقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا وهو الفتوى" (البحرالرائق ۵/۲۵۱)

فتاوی ہندیہ میں اسی طرح فتاوی قاضی خاں (ص/۱۷۵) وفتح القدیر (۶/۲۲۸) میں بہت سے جزئیات موجود ہیں جن سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ بوقت ضرورت بھی مسجد کا استبدال اور اس کی تبدیلی جائز نہیں۔ فتاوی ہندیہ سے ایک جزئیہ یہاں بطور نظیر درج کیا جاتا ہے تاکہ مسئلہ کی پوری نوعیت واضح ہو جائے:

ولو كان مسجد فى محلة ضاق على أهله ولا يسعهم أن يزيدوا فيه فسألهم بعض الجيران أن يجعلوا ذلك المسجد له ليدخله فى داره ويعطيهم مكانه عوضاً ماهو خيرله، فيسع فيه أهل المحلة قال محمدؒ لا يسعهم ذلك (فتاوی ہندیہ۲/۴۵۷)۔

اس جگہ یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ مسجد کا حکم الگ ہے اور اسکے اوقاف کا حکم الگ ہے، مساجد کے اوقاف کا حکم عام اوقاف کی طرح ہے، علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے واقدیؒ کے حوالہ سے لکھا ہے:

"والوقف على المسجد ليس كالمسجد فى حرمة البيع والاستبدال مطلقاً"۔

آگے فتاوی ظہیریہ کے حوالہ سے ایک فتوی نقل ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مساجد کے اوقاف کا حکم مساجد سے جدا ہے۔

سئل الحلوانى عن أوقاف المساجد تعطلت و تعذر استغلالها هل للمتولى أن يبيعها ويشترى بثمنها أخرى؟ قال: نعم" (اعلاءالسنن۱۳/۱۹۶)

مولانا ظفر عالم ندوی

الف۔ کیا ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے؟

یہ اوقاف جب مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں تو ان کو قائم رکھنے کی کوئی وجہ

نہیں، ان اوقاف کی زمینوں کی فروخت سے جو آمدنی ہو اس سے دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کردینا چاہئے، اس سلسلہ میں واقف کے مقاصد کا خیال رکھنا ضروری ہے الا یہ کہ کوئی مقصد غیر شرعی ہو۔

ب۔ کیا ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کرکے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کرکے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟

مساجد کا تقدس اور حرمت سب سے بڑھ کر ہے، قبرستان اور مقبروں کو مساجد کے مقام پر نہیں رکھا جاسکتا۔ مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد ہوتی ہے لیکن قبرستان اور مقبرے ایک مدت گزرنے کے بعد ضرورتاً ختم کئے جاسکتے ہیں۔ ایسا کرنے میں شریعت کا کوئی حکم مانع نہیں ہے۔ مولانا شمس پیرزادہ

الف۔ مذکورہ حالات میں ایسے اوقاف کو فروخت کرکے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کرنا نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ ضروری ہے۔

ب۔ بالکل اختیار کی جاسکتی ہے۔ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی

الف، ب۔ ناقابل انتفاع اوقاف کو فروخت کرکے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے، متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کرکے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کرکے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

والثانی أن لایشرطه سواء شرط عدمه أو سکت لکن صار بحیث لا ینتفع به بالکلیة بأن لایحصل منه شئ أصلاً أولا یفی بمؤنته فهو أیضاً جائز علی الأصح إذا کان بإذن القاضی ورأیه المصلحة فیه (ردالمحتار ۳؍۴۲۴)

استبدال کی دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے استبدال کی شرط نہ لگائی ہو، خواہ استبدال نہ کرنے کی شرط لگائی ہو یا اس سے سکوت اختیار کیا ہو لیکن موقوفہ جائداد بالکلیہ قابل انتفاع نہ ہو اور اس سے کچھ بھی حاصل نہ ہوتا ہو، یا اس سے اس کا خرچ نہ پورا ہوتا ہو، اس صورت میں بھی اصح مذہب کے مطابق استبدال جائز ہے اگر قاضی کی اجازت سے ہو اور وہ اس میں مصلحت سمجھے۔

موجودہ زمانہ میں جب کہ قاضی موجود نہیں ہیں، اکثر علاقوں کا حال یہی ہے، لہذا عوام بمنزلہ قاضی قرار پائیں گے (امداد الفتاوی ۲؍۶۱۵) مساجد و مدارس اور اداروں کی کمیٹیاں عوام کی نمائندہ مانی جاتی ہیں، لہذا سارے عوام کو اکٹھا کرنے کے بجائے ان کمیٹیوں کا غور وخوض اور فیصلہ عوام کے فیصلے کے درجہ میں ہوگا۔

البحرالرائق میں ہے:

والمعتمد انه بلا شرط يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية وأن لا يكون هناك ريع للوقف يعمر به وأن لا يكون البيع بغبن فاحش وشرط في الاسعاف ان يكون المستبدل قاضي الجنة المفسر بذى العلم والعمل كيلا يحصل التطرق إلى إبطال اوقاف المسلمين كما هو الغالب في زماننا الخ.... و يجب أن يزاد آخر في زماننا وهوان يستبدل بعقار لا بالدراهم والدنانير فانا قد شاهدنا النظار ياكلونها وقل ان يشترى بها بدل و لم نر أحداً من القضاة يفتش على ذلك مع كثرة الاستبدال في زماننا مع أنى نبهت بعض القضاة على ذلك وهم بالتفتيش ثم ترك (البحر الرائق ۵/۲۲۳)

معتمد یہ ہے کہ واقف نے استبدال کی شرط نہ لگائی ہوتو بھی قاضی کے لئے استبدال جائز ہے، بشرطیکہ جائداد موقوفہ انتفاع سے بالکلیہ نکل گئی ہواور وہاں پر وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہیں جس سے اسے آباد وتعمیر کیا جا سکے، اور بیع ،غبن فاحش کے ساتھ نہ ہو، اور اسعاف میں شرط لگائی ہے کہ استبدال کرنے والا قاضی جنت ہو، یعنی ایسا قاضی جوصاحب علم بھی ہواور صاحب عمل بھی ،تا کہ اوقاف مسلمین کے ضیاع وابطال کا راستہ نہ کھل جائے ،جیسا کہ یہی ہمارے زمانہ میں غالب ہے، اور ہمارے زمانہ میں ایک مزید شرط کا اضافہ ضروری ہے وہ یہ کہ استبدال ، جائداد غیر منقولہ سے ہو دراہم ودنانیر سے نہ ہو، اس لئے کہ ہم نے مشاہدہ کیا ہے کہ متولی حضرات نقد پیسے کھا جاتے ہیں اور بہت کم اس کے ذریعہ متبادل خریدا جاتا ہے، اور ہم نے کسی قاضی کونہیں دیکھا کہ وہ اس کی تفتیش کرے جب کہ ہمارے زمانہ میں بکثرت استبدال ہورہا ہے، حالانکہ میں نے بعض قاضیوں کواس پرآگاہ کیا، انہوں نے تفتیش کا ارادہ کیا، پھر ترک کردیا۔

النہر کی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ اگر پورا اطمینان ہو کہ دراہم ودنانیر ضائع نہیں ہوں گے اور ان کے عوض دوسری زمین خرید لی جائے گی تو دراہم ودنانیر سے بھی استبدال جائز ہے (درمختار ۳/۴۲۵)

وأجاز بعضهم الاستبدال به نقوداً مادام المستبدل قاضي الجنة (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸/۲۲۳)

بعض فقہاء نے نقود کے ذریعہ استبدال کی اجازت دی ہے جب کہ استبدال کرنے والا قاضی جنت ہو۔

استبدال کے جواز کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ:

أن لا يبيعه ممن لا تقبل شهادته له ولا ممن له عليه دين (ردالمحتار ۳/۴۲۵)

ایسے شخص کوفروخت نہ کرے جس کی گواہی اس کے حق میں قبول نہ ہواور نہ ایسے شخص کوفروخت کرے جس پراس کا قرض ہو۔

مزید یہ کہ جس علاقہ کی زمین بدلے میں لی جارہی ہے وہ علاقہ پہلے علاقہ سے بہتر مانا جاتا ہو (ایضاً)

البتہ مساجد کا معاملہ دوسرے اوقاف سے جدا ہے، اگر کسی مسجد کا وہی حال ہو جوسوال میں درج ہے، تو بھی

اس کی بیع وشراء جائز نہیں، اس کا متبادل قائم کرنے کی گنجائش نہیں، مسجد ابدالآباد کے لئے مسجد ہوتی ہے، محض احاطہ بندی یا باؤنڈری ہی کرا کے اسے محفوظ رکھا جائے، مگر محفوظ رکھنا بہر حال ضروری ہے، فتح القدیر میں ہے:

(قوله ولو خرب ماحول المسجد واستغنى عنه) اى استغنى عن الصلوٰة فيه أهل تلك المحلة أو القرية بأن كان في قرية فخربت وحولت مزارع يبقى مسجداً على حاله عند أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة و مالك والشافعي (فتح القدیر ۵/۴۴۶)

اگر مسجد کے آس پاس کا علاقہ ویران ہوجائے اوراس محلہ یا بستی کے لوگ اس مسجد میں نماز پڑھنے سے بے نیاز ہوجائیں، مثلاً مسجد جس بستی میں تھی وہ ویران ہوگئی اور کھیت بن گئی تو بھی مسجد علی حالہ مسجد باقی رہے گی، یہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، اور یہی قول امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا بھی ہے۔

درمختار میں ہے:

ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الإمام والثاني أبداً إلى قيام الساعة وبه يفتي (درمختار ۳/۴۰۶)

اگر مسجد کے اردگرد کا حصہ ویران ہوجائے تو بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قیامت تک مسجد رہے گی اور اسی پر فتوی ہے۔ مولانا جمیل احمد نذیری

الف۔ وہ اوقاف جہاں کے مسلمانوں کی آبادی کے منتقل ہوجانے کی وجہ سے ویران ہوچکے ہوں اور دور دور تک مسلم آبادی نہ ہونے کی وجہ اس اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہوگیا ہو، اس میں مساجد، قبرستان، مدارس، اور خانقاہیں، ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلم آبادی ہو متبادل اوقاف قائم کئے جاسکنے میں قدرے تفصیل ہے، جو مندرجہ ذیل ہے:

مساجد: جس جگہ مسجد قائم ہے اور جس زمین کا رقبہ کہ مسجد کے نام سے موسوم کردیا گیا ہے اور اس میں نماز ادا ہونے لگی ہے اس کی عمارت قائم رہے یا منہدم ہوجائے، اس وقت اس میں کوئی نماز پڑھے یا نہ پڑھے، اس جگہ کی مسلم آبادی رہے یا ویران ہوجائے اور مسلم آبادی کہیں اور منتقل ہوجائے، بہر حال وہ جگہ تا قیامت مسجد ہی رہے گی، تو اس مسجد کو فروخت کرنا اور فروخت کر کے کسی دوسرے مقام پر جہاں کہ مسلم آبادی ہو، متبادل وقف قائم کرنا یعنی مسجد منتقل کرنا جائز نہیں ہے، یہی ہمارے شیخین امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ وہ جگہ تا قیامت مسجد ہی رہے گی، نہ اسکو منتقل کرنا جائز ہے اور نہ وہ واقف کے ورثہ کے درمیان میراث بن سکتی ہے، چاہے اس میں لوگ نماز پڑھتے ہوں یا نہ پڑھتے ہوں، لہذا صورت مسئولہ میں مسجد کو اپنی حالت پر باقی رکھنے کے لئے پوری کوشش کیجائے اور محفوظ کردیا جائے تاکہ بے ادبی سے محفوظ رہے، اس باب میں فقہائے کرام کی تصریحات مندرجہ ذیل ہیں:

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الإمام والثاني أبداً الى قيام الساعة

وبـه يـفـتـى،حـاوى القدسى (وقال الشامى) فلا يعود ميراثا ولا يجوز نقله و نقل ماله إلى مسجد آخـر سـواء كانوا يصلون فيه أولا وهـو الـفـتـوى، حـاوى القدسى. وأكثر المشائخ مجتبى وهو الأوجـه (فـتـح) وكـذا فى البحر (۲۵۲،۲۵۱/۵) وبـه عـلـم أن الـفـتـوى على قول محمدؒ فى آلات المسجد. وعلى قول ابى يوسف فى تابيد المسجد. (درمختار۴۰۶/۳)

یعنی مسجد ویران ہوجائے اور وہاں کے باشندے اس سے بے نیاز ہوجائیں، اور صورت حال ایسی ہوگئی ہے کہ اس میں نماز نہیں پڑھی جاتی ہے یا یہ کہ مسلم آبادی کہیں اور منتقل ہو گئی ہے پھر بھی وہ مسجد ہی رہے گی ہمیشہ کے لئے، اس کا متبادل جائز نہیں ہے۔

والـفـتـوى عـلـى قول أبى يوسفؒ انه لا يعود إلى ملك مالك أبداً لأن المسجد وإن خرب وا ستغنى عنه أهله لا يعود إلى ملك البانى كذا فى المضمرات، اورنیز (فتاوی ہندیہ۴۷۰/۲) پر ہے:سـئـل القاضى الامام شمس الائمه محمود الا وزجندى عن مسجد لم يبق له قوم و خرب ما حوله واستغنى الناس عنه هل يجوز جعله مقبرة، قال لا.

یعنی مسجد کی ویرانی اور لوگوں کی بے نیازی کی صورت میں مسجد کو قبرستان بنانا جائز نہیں ہے۔ بلکہ وہ مسجد ہی تا قیامت رہے گی۔ کذا فی الحاشیۃ علی حامش الہندیۃ (۲۸۸/۳) وفی البدائع (۲۲۱/۶)

خلاصہ کلام:

خلاصہ یہ ہے کہ مفتی بہ قول کے مطابق صورت مسئولہ میں مسجد کو فروخت کر کے اس کی متبادل مسجد بنانا جائز نہیں ہے جوجگہ مسجد ہو چکی وہ تا قیامت مسجد ہی رہے گی چاہے مسلمانوں کی آبادی رہے یا منتقل ہوجائے، اس میں لوگ نماز پڑھیں یا نہ پڑھیں،

قبرستان:

صورت مسئولہ میں اس طرح کے قبرستان کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال کر کے کسی دوسری جگہ جہاں مسلم آبادی ہے اس کا متبادل وقف بشکل قبرستان وغیرہ قائم کیا جانا جائز ہے، کیونکہ پہلی قبرستان سے انتفاع کی کوئی بھی شکل نہیں ہے، بلکہ اہانت کی شکلیں موجود ہیں، لہذا اسے فروخت کر کے دوسری جگہ مسلم آبادی میں متبادل وقف قائم کرنے میں خیر محض اور نفع خالص ہے، اس سلسلے میں فقہاء رحمہم اللہ کی عبارتوں سے استدلال کیا جا سکتا ہے، چنانچہ در مختار مع شامی (۶۶۲/۱) میں ہے:

ويخير المالك بين إخراجه و مساواته بالأرض والبناء عليه إذا بلى وصار ترابا۔

اور (۶۶۷/۱) پر علامہ شامیؒ یہی عبارت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

و مقتضاه جواز المشى فوقه . وكذا فى البحر (۱۹۵/۱)۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ جب قبرستان بوسیدہ ہوجائے اور برابر ہو کر مٹی ہوجائے تو اس پر کھیتی کرنا اور عمارت

بنانا جائز ہے اور اس پر چلنا جائز ہے، جب کہ یہاں انتفاع کی شکل موجود تھی کہ مردے دفن کئے جائیں، اور جہاں پر قبرستان سے مسلمانوں کو کسی طرح کے انتفاع کی کوئی شکل نہ ہو بلکہ اسکو قبرستان باقی رکھنے میں اہانت کا یقین ہو تو ایسی صورت میں اسے فروخت کر کے دوسری جگہ مسلم آبادی میں متبادل وقف قائم کرنا جائز ہوگا، کیونکر نا جائز ہوگا، علامہ عینیؒ عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری (۱۷۹/۴) میں تعمیر مسجد نبوی سے متعلق ایک حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

وفيه جواز التصرف في المقبرة المملوكة بالهبة والبيع، فإن قلت: هل يجوز أن تبنى المساجد على قبور المسلمين ! قلت، قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى قوم عليها مسجداً لم أر بذلك بأساً، وذلك لأن مقابر المسلمين وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز أحد لأن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لايجوز تملكها لأحد فمعناهما على هذا واحد. وذكر أصحابنا أن المسجد إذا خرب ودثر ولم يبق حوله جماعة والمقبرة إذا عفت ودثرت تعود ملكا لأربابها فاذا عادت ملكا يجوز أن يبنى موضع المسجد داراً وموضع المقبرة مسجدا وغير ذلك، فإذا لم يكن لها أرباب تكون لبيت المال.

اس کا حاصل یہ ہے کہ جو قبرستان لوگوں کی ملکیت ہے اس سے انتفاع کی شکل نہ رہنے کی صورت میں اسکو فروخت کرنا جائز ہے، اور مسجد جب ویران ہو جائے اور اس کے آس پاس مسلم آبادی باقی نہ بچے اور قبرستان کے نشانات جب مٹ جائیں تو اگر وہ مملوک ہے تو مالکین کی ملکیت میں لوٹ آئیگی پھر مسجد کی جگہ گھر بنانا اور قبرستان کی جگہ مسجد وغیرہ بنانا جائز ہے، اور جب مالکین نہ ہوں تو بیت المال کے حوالے ہو جائے گی۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ جب قبرستان کے آس پاس کی مسلم آبادی کہیں دوسری جگہ منتقل ہو گئی ہو اور اس کے سبب قبرستان سے انتفاع کی کوئی شکل باقی نہ رہے بلکہ غیروں کے تسلط کے سبب اہانت کا یقین ہو تو ایسے قبرستان کو فروخت کر کے مقاصد واقف کی رعایت کرتے ہوئے اس کا متبادل وقف قائم کرنا جائز ہے کہ اسی میں خیر محض اور نفع خالص ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ ہے صورت مسئولہ میں قبرستان کو فروخت کر کے مقاصد واقف کی رعایت کرتے ہوئے اس کا متبادل وقف قائم کرنا جائز ہے۔

مدارس وخانقاہیں:

صورت مسئولہ میں مدارس وخانقاہیں جہاں واقع ہیں وہاں کی مسلم آبادی منتقل ہو جانیکی وجہ سے دور دور تک مسلم آبادی نہ ہونے کے سبب ویران ہو چکے ہیں جس کے سبب ان پر غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے بلکہ بڑھکر ان کو اپنے تصرف میں لا چکے ہیں اور بے حرمتی کر رہے ہیں، اور مسلمانوں کے لئے ان سے انتفاع کی کوئی شکل باقی نہیں ہے تو ایسی صورت میں ان مدارس وخانقاہوں کو مقاصد واقف کی رعایت کرتے ہوئے فروخت کر کے دوسری جگہ

مسلم آبادی میں ان کا متبادل وقف قائم کرنا جائز ہے، کہ اسی میں خیر محض اور نفع خالص ہے..واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں ایسی جگہوں کے مدارس وخانقاہیں فروخت کر کے دوسری جگہ مسلم آبادی میں اس کا متبادل وقف قائم کرنا جائز ہے..واللہ اعلم۔

ب۔ صورت مسئولہ میں ایسے اوقاف جن سے مسلمانوں کے انتفاع کی کوئی شکل باقی نہ رہ ہے اسے حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کرنے کی گنجائش نکالی جاسکتی ہے! واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: ایسے اوقاف کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کرنا درست ہے..واللہ اعلم۔ مولانا ابو سفیان مفتاحی

الف۔ اس زمانہ میں ایماندار اور دیانتدار آدمی کا ملنا بہت دشوار ہے اس لئے وقف کی بیع اور تبدیلی میں احتیاط بہت ضروری ہے، پس صورت مذکورہ میں مساجد کو چھوڑ کر بمجبوری اوقاف کو فروخت کر کے اس کی جگہ دوسرا وقف شرائط واقف کے مطابق کیا جاسکتا ہے، تاکہ واقف کی منشاء پوری ہوسکے اور اس کو اجر ملتا رہے، مگر شرط یہ ہے کہ اس تبدیلی کے لئے کسی جج یا ایسی اتھارٹی سے جو اس کی مجاز ہو، اجازت لے لی جائے، پس ایسے اوقاف جن کے ضائع ہونے کا خطرہ ظن غالب کے درجہ میں ہے یا ان کی آمدنی ختم ہوچکی ہے یا کسی غاصب کے قبضہ میں ہے جس سے اس کو چھڑانا ممکن نہیں ہے، ان کو فروخت کر کے اس رقم سے دوسری جگہ خرید کر شرائط وقف کے مطابق وقف کر دیا جائے، قانون العدل والانصاف مؤلفہ محمد قدری پاشا مطبوعہ مصر میں ہے:

إنما يجوز بيع الوقف يشترى بثمنه ما يكون وقفاً بدلا عنه إذا شرط الواقف استبداله سواء شرط له أو لغيره أو سوغت الضرورة والمصلحة للقاضي بيعه و الاستبدال به.

ب۔ اگر اس وقف سے مقاصد وقف حاصل نہ ہورہے ہوں تو حکومت یا کسی فرد کو دے کر اس سے بہتر منفعت کی چیز جس سے مقاصد وقف پورے ہوتے ہوں جج یا کسی مجاز اتھارٹی کی اجازت سے تبدیلی جائز اور درست ہے۔ كما بينته من قانون العدل والانصاف (ص ۱۶۔ مادہ ۳۵ ، اور ص ۶۳۔ مادہ ۱۳۳)

مساجد اور دیگر اوقاف میں فرق ہے، اوقاف کی تبدیلی ونتقلی باجازت جج وقف کی بقاء، احیاء اور ترقی کے لئے جائز ہے، لیکن مساجد کی بیع یا تبدیلی ممکن نہیں ہے کیونکہ مسجد بننے کے بعد وہ جگہ قیامت تک مسجد ہی رہتی ہے، اس کی مسجدیت میں کوئی فرق نہیں آتا ہے چاہے شکل وصورت کچھ بھی ہوجائے، فتاوی قاضی خاں میں ہے:

وعند ابی یوسف یبقی المسجد بعد خراب ماحوله مسجداً۔

اور شامی میں تحت قوله مثله حشيش المسجد و به علم أن الفتوى على قول محمد فى آلات المسجد ، وعلى قول أبى يوسف فى تابيد المسجد۔

اس لئے مسجد کی بیع یا تبدیلی ممکن نہیں ہے، کبھی بھی اللہ تعالی نے مسلمانوں کو موقع عطا فرمایا تو جن مسجدوں

پر غاصبانہ اور ظالمانہ قبضہ ہوگیا ہے ان سے واگذاشت کر کے ان کو مسجد ہی بنایا جائے گا، اس لئے محکمہ اوقاف وغیرہ کے لئے ضروری ہے کہ سرکاری کاغذات وغیرہ میں ان کو مسجد ہی لکھوایا جائے، البتہ ایسی مسجدیں جو ویران ہوگئیں تو ان کا سامان نکال کر دوسری حاجتمند مسجدوں میں لگایا جاسکتا ہے یا اس سامان کی قیمت دوسری مسجدوں میں خرچ کی جاسکتی ہے، شامی میں ہے:

جزم به الاسعاف حيث قال ولو خرب المسجد و ماحوله وتفرق الناس عنه لايعود إلى ملك الواقف عند أبي يوسف و يباع نقضه بإذن القاضي و يصرف ثمنه إلى بعض المسجد۔ مفتي محبوب علي وجيهي

الف۔ چونکہ "شرط الواقف كنص الشارع" ہے، اس لئے شرط واقف وجہت وقف ملحوظ رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر (اس موقوفہ کو فروخت کر کے) متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے۔

" قال في التنوير: و مثله حشيش المسجد وحصيره مع الاستغناء عنها والرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر، وقال الشامية لايجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه، و في شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها" (ردالمحتار ۳/۵۱۳)

تنویر وشامیہ کی عبارت سے جہاں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ موقوف علیہ سے اگر استغناء ہوجائے تو وقف کی آمدنی مجانس اقرب میں خرچ کی جائے گی وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ موقوفہ کو فروخت کر کے اس کا متبادل وقف کیا جاسکتا ہے، اسی کی تائید عالمگیری کے اس جزئیہ سے بھی ہورہی ہے:

" سئل شمس الائمة الحلواني عن مسجد أو حوض خرب ولايحتاج إليه لتفرق الناس هل للقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر قال نعم " (فتاوی ہندیہ ۲/۴۵۲) (بنایہ ۲/۱۰۰۷)

ب۔ ہاں اس کی گنجائش ہے کہ ویران اور ناقابل انتفاع اوقاف کو بیچ کر یا کسی فرد یا حکومت کے حوالے کر کے دوسری جگہ لے لی جائے، مگر ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ملحوظ رہے کہ حکومت وہ جگہ ملی ورفاہی مقاصد کے خلاف استعمال نہ کرے، مثلاً اس جگہ اسلحہ و بارود وغیرہ کے کارخانے قائم کردئے گئے جن کا مقصد مسلمانوں کو نقصان پہونچانا ہو، بہر حال اس سلسلہ میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ ثلاثہ کی اولاً آراء درج کردی جائیں:

ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثاني أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتى ....وعاد إلى الملك اى ملك الباني أو ورثته عند محمد (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۳/۵۱۳) اگر مسجد کا گردوپیش ویران ہوجائے اور اس سے مستغنی ہوجایا جائے تو بھی ہمیشہ قیامت تک کے لئے مسجد ہی رہے گی اور اسی پر فتوی ہے۔

دلائل کی رو سے شیخین کی بات میں قوت ہے، جیسا کہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

" فلا يعود ميراثا ولا يجوز نقله ونقل ماله على مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا وهو الفتوى حاوى القدسي وأكثر المشائخ عليه مجتبى وهو الأوجه فتح (شامی ۵۱۳/۳)

علامہ ابن تیمیہ تحریر فرماتے ہیں:

وإذا خرب مكان موقوف فتعطل نفعه بيع وصرف ثمنه في نظيره وكذلك إذا خرب بعض الاماكن الموقوف عليها (فتاوی ابن تیمیہ ۹۲/۳۱) علامہ ابن تیمیہ کا توسع مسئلہ مجوثہ پر غالباً اس اصل کے توسع کے باعث ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ " شرط الواقف كنص الشارع" اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں نکلتا کہ واقف کے منشاء کے مطابق عمل وجوبی ہے بلکہ یہ اصل وقف کی مراد پر دلالت کرنے میں مثل نص کے ہے۔

ومن قال من الفقهاء إن شروط الواقف نصوص كألفاظ الشارع فمراده أنها كالنصوص في الدلالة على مراد الواقف لا في وجوب العمل بها (فتاوی ابن تیمیہ ۴۷/۳۱)

فقہ حنفی کی مشہور کتاب بحر الرائق سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے:

وإنما الكلام الآن من شروط الواقفين فقد أفادوا هنا انه ليس كل شرط يجب اتباعه فقالوا هنا إن اشتراطه أن لايعزله القاضي شرط باطل مخالف للشرع وبهذا علم أن قولهم شرط الواقف كنص الشارع ليس على عمومه (۲۴۳/۵)

نیز عالم اسلام کے ایک متبحر عالم قاضی القضاۃ حضرت مولانا مجاہد الاسلام صاحب اطال اللہ عمرہ نے بحث و نظر کے ایک شمارہ میں بڑی تفصیل سے جائزہ لینے کے بعد فیصلہ دیا ہے کہ "موجودہ صورت حال یہ ہے کہ قدیم، مردہ اور غیر آباد قبرستانوں کو اگر لیز پر لگا دیا جائے تو ہزارہا قبرستان جو ابھی آباد ہیں اور ان کا تحفظ خطرہ میں ہے ایسے قبرستانوں کے تحفظ کی صورت نکالی جاسکتی ہے، لہذا میرے نزدیک شرع اسلام کی رو سے ایسے مردہ اور قدیم قبرستانوں کی تعمیرات یا کاشت کے لئے لیز پر دیا جاسکتا ہے، اور اس طرح کی آمدنی کو اولاً دیگر مقابر کے تحفظ، یا ایسے شہروں اور آبادیوں کے لئے قبرستان کی اراضی حاصل کرنے پر خرچ کرنا چاہئے جہاں قبرستان کی ضرورت ہے، اگر اس طرح کے مدات پر خرچ کے بعد رقم بچ جائے تو اسے مدارس، مسافر خانوں، نادار بچوں کی تعلیم اور دوسرے رفاہی کاموں پر خرچ کیا جاسکتا ہے (بحث ونظر ص ۱۰۵۔ ج ۵۔ شمارہ ۲۱)

حضرت مفتی رشید احمد صاحب کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ وقف غیر مسجد کا بصورت تعطل استبدال باذن قاضی جائز ہے، مفتی موصوف نے شامی کی یہ عبارت استدلالاً پیش کی ہے:

والثاني أن لا يشترطه سواء عدمه أو سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شيء أصلا أو لايفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان باذن القاضي ورأيه المصلحة فيه (احسن الفتاوی ۴۶۱/۶)۔

حنبلی مسلک کے ایک بڑے عالم منصور بن یوسف البہوتی اپنی کتاب (شرح الاقناع موسوم کشاف القناع صفحہ ۲۹۴) پر لکھتے ہیں:

فإن تعذر الإنفاق من الموقوف عليه لعجزه أو غلبته أو نحوهما بيع الوقف وصرف ثمنه في عين أخرى تكون وقفا لمحل الضرورة.

اس کی تائید فتاوی ابن تیمیہ (۲۲۶/۳۱) کے فتوی سے بھی ہوتی ہے:

قال في ترغيب القاصد .... الخامس إذا تعطل الوقف فله أحوال الثانية أن يبقى منه بقيته متمولة كالشجرة إذا عطبت والفرس إذا أعجف والمسجد إذا خرب فإن ذلك يباع ويصرف في تحصيله.

ابوالفرج ابن قدامہ مقدسی کی رائے بھی پیش خدمت ہے:

وجملة ذلك أن الوقف إذا خرب و تعطلت منافعه كدار انهدمت أو أرض خربت وعادت مواتا..... جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته وإن لم يمكن الانتفاع بشئ منه بيع جميعه (مغنی ابن قدامہ ۲۲۵/۶)۔ مولانا ظفر الاسلام اعظمی

الف۔ اوقاف کی بیع تو شرعاً جائز نہیں ہے، علامہ شامی کی رائے یہ ہے کہ بیع باطل ہے لیکن جن اوقاف کی بابت دریافت کیا گیا ہے ان کی بیع مجبوری کی وجہ سے جائز ہے، اور مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی ایسے دوسرے مقام پر جو ان اوقاف سے زیادہ قریب ہو متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے۔

مطلب بيع الوقف باطل لا فاسد (شامی ۳۹۴/۳) وكذا الرباط والبئر والحوض إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر (درمختار ۳۷۱/۳)

ب۔ ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد واقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جا سکتی ہے۔

اس سلسلے میں تمام اوقاف کا حکم یکساں ہے، خواہ وہاں مدارس کے اوقاف ہوں یا مساجد اور مقابر و خانقاہوں کے، واقف کے شرائط کی رعایت کرتے ہوئے ایسے تمام ویران غیر منتفع اوقاف کے معاوضہ یا تبادلہ کی شکل اختیار کی جا سکتی ہے (شامی ۳۸۷/۳)۔ مولانا حبیب الله قاسمی

فتاوی خیریہ (از شیخ خیرالدین بن احمد علی رملی ۹۹۳ـ۱۰۸۱ھ) میں ایسی مسجد کے متعلق جو کسی وجہ سے ویران اور غیر آباد ہو جائے مفصل بحث کی گئی ہے، عبارت یہ ہے:

إن المسئلة فيها خلاف بين الائمة الأسلاف، فقال أبو يوسفؒ: يبقىٰ مسجداً إلى قيام الساعة لايعود ميراثا ولا يجوز نقله ونقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أو لا.

الف۔ مقاصد وقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف ایسے اوقاف کوفروخت کر کے باجازت قاضی یا مجوزہ شرعی کمیٹی کی اجازت سے قائم کرنے کی گنجائش ہے۔

ب۔ ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان مقاصد وقف کو جاری رکھنے کے لئے حاصل کی جاسکتی ہے۔ مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی

الف،ب۔ جواوقاف ویران ہو چکے ہیں اور وہاں سے مسلمان منتقل ہو گئے ہیں یا جن پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے یا جہاں واقف کے مقاصد کی تحصیل تقریباً ناممکن ہوگئی ہے،ان اوقاف کوفروخت کر کے مقاصد کا خیال رکھتے ہوئے مسلمانوں کی آبادی میں متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے، نیز تفصیل مذکور کے مطابق اراضی کا اراضی سے تبادلہ بھی کیا جاسکتا ہے۔ مفتی شکیل احمد سیتاپوری

الف،ب۔ وقف کے سلسلے میں مسئلہ معروف ہے کہ:

الوقف لایباع ولا یوهب ولا یورث (ہدایہ ۶۱۷/۱)۔

پنجاب و ہریانہ و دہلی و مغربی (یوپی) کے بھی مسجد وغیر مسجد جملہ اوقاف کی نسبت اس پر ہی عمل مناسب ہے،اس وقت جب کہ صورت حال یہ ہے کہ مسلمان متولیوں اور ٹرسٹیوں کی طرف سے ان کا دیانتدارنہ انتظام بھی نہیں ہو پا رہا ہے۔ان میں خرد برد عام اور مالی بدعنوانیاں اس کے نظام کا حصہ بن چکی ہیں،ان حالات میں ان کی فروخت اور منتقلی دوسرے لفظوں میں ان اوقاف کوختم کرنے کے مترادف ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مخصوص حالات میں یہ اوقاف مسائل سے گھرے ہوئے ہیں لیکن ان کی فروخت ان کے مسائل کا کسی طرح حل نہیں ہے۔ بحمد اللہ ان علاقوں میں مسلمانوں کی آبادی ہونا شروع ہوگئی ہے،ضرورت اس کی ہے کہ پوری امت کی توجہ ان کی طرف مبذول ہو۔ مسلم پرسنل لاء بورڈ میں ان کے لئے الگ متحرک (Cell) بنایا جائے اور مسلمانوں کی تمام مذہبی اور سیاسی جماعتوں اور قوموں کے پروگراموں کا یہ لازمی حصہ بنیں۔ خلاصہ یہ کہ فروخت اور منتقلی کے بجائے ملت اسلامیہ ہند یہ ان کی حفاظت پر کمربستہ ہو،اس عمل میں امکانی کچھ اوقاف کا ضائع ہو جانا اس کے مقابلہ میں بہتر معلوم ہوتا ہے کہ عمومی خرید و فروخت کے ذریعہ بڑے پیمانے پر ان کے ضیاع کا خطرہ مول لیا جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اوقاف کا مقصود مخلوق کو نفع رسانی ہے۔ وہ کسی کی مملوک نہیں ہوتے ہیں بلکہ وہ ملکیت سے حُر کی طرح سے آزاد ہوتے ہیں،اسی لئے اوقاف پر ملکیت کے آثار، بیع، ہبہ، وراثت وغیرہ جاری نہیں ہوتے، البتہ مقصود یعنی انتفاع کے ختم ہونے کی صورت میں دوبارہ اس کے نفع کو جاری کرنے کے لئے بیع واستبدال کی اجازت حضرات فقہاء شروط وقیود کے ساتھ دیتے ہیں،اوران شروط وقیود کا اہم مقصد وقف کی ضیاع سے حفاظت ہے،لہذا حتی الامکان فقہاء کی ذکر کردہ شرائط کی پابندی واجب ہے۔ انہی شرائط میں سے ایک شرط منقولات سے عدم استبدال کی ہے،لہذا بقدر ممکن اس کی رعایت کرتے ہوئے روپیہ پیسہ سے وقف کو ہرگز نہ بدلا جائے،البتہ نفع کے بالکلیہ معدوم ہونے کی

صورت میں وقف کو غیر منقولات زمین ومکان وغیرہ سے بدل کر اسی وقف کو دوبارہ جاری کرنے کی اجازت ہے۔اور اگر اسی وقف کو کسی وجہ سے جاری کرنا ممکن نہ ہو تو نوع سابق کے قریبی اوقاف میں صرف کرنا جائز ہے دوسرے مصرف میں استعمال ناجائز ہے۔بیع واستبدال کے سلسلے میں مسجد کے علاوہ بقیہ تمام اوقاف خواہ وہ اوقاف مسجد ہوں یا دوسرے اوقاف سب کا حکم ایک ہے۔

الظاهر ان حكم عمارة أوقاف المسجد والحوض والبئر وأمثالها حكم الوقف على الفقراء (شامی ۶/۵۷۴)

الف۔ روپئے سے فروخت کرنے میں وقف کے ضیاع کا اندیشہ ہے اس لئے بقدر ممکن احتراز واجب ہے۔

ب۔ کی جاسکتی ہے۔نفس مسجد کے علاوہ بقیہ تمام اوقاف کا حکم ایک ہے۔

مولانامفتی محمد حنیف صاحب

منتقلی وقف کا حکم:

الف، ب۔آبادی کے منتقل ہونے کی وجہ سے مقصد وقف فوت ہو چکا ہے،ایسی صورت میں جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے،وہاں متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں علامہ ابن عابدین شامی کی یہ تحریر مشعل راہ کا درجہ رکھتی ہے:

لكن صار بحيث لاينتفع به بالكلية بأن لايحصل منه شئ أصلا أو لايفى بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضى ورأيه المصلحة فيه (ردالمختار ۶/۵۸۴)۔

استبدال وقف اسی صورت میں جائز ہے جب کہ مکمل طور پر اس وقف سے انتفاع کی صورت ختم ہو چکی ہو،اس طور کہ اس وقف سے کوئی شئ حاصل ہی نہ ہو،یا اس کے اخراجات بھی پورے نہ ہوتے ہوں تو صحیح تر قول کے مطابق جب قاضی کی اجازت ہو اور اس میں مصلحت بھی ہو تو استبدال جائز ہے۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ جب مقصد وقف فوت ہو گیا تو استبدال وقف کی گنجائش ہے،اسی طرح اگر واقف نے استبدال کی شرط لگادی ہو تو بھی جائز ہے،جیسا کہ علامہ حصکفی کی عبارت سے ظاہر ہے:

أو شرط بيعه ويشترى بثمنه أرضا أخرى (الدر على الرد ۶/۵۸۳)۔

یا واقف نے بیع کی شرط لگادی ہو تو اس کے ثمن سے دوسری زمین خریدنا بھی جائز ہے۔(درعلی الرد ۶/۵۸۳)

البتہ تیسری صورت یعنی جب کہ فی الجملہ وقف سے نفع ہو رہا ہو تو ایسی حالت میں استبدال کو فقہاء نے ناجائز قرار دیا ہے ،پس خلاصہ یہ ہے کہ جب واقف نے استبدال کی اجازت دی ہو یا وقف کا مقصد ہی فوت ہو چکا ہو تو دونوں صورتوں میں متبادل وقف قائم کرنے کی اجازت ہوگی،ہاں صرف زیادتی منفعت کے لئے استبدال وقف کی اجازت نہ ہوگی۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

الف۔ ایسی صورت میں ایسے اوقاف کو باستثناء مسجد فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے، جو اسی جنس کا ہو۔

علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

قوله وجاز شرط الاستبدال به اعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه،الأول:أن يشرطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه وغيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقا،والثاني:أن لايشرطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لاينتفع به بالكلية بأن لايحصل منه شئ أصلا أو لايفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه،والثالث:أن لايشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا ونفعا وهذا لايجوز استبداله على الأصح المختار كذا حرره العلامة قنالي زاده في رسالته الموضوعة في الاستبدال الخ (شامی ۶/۵۸۳)

صاحب البحر الرائق فرماتے ہیں:

نقل عن الشيخ الامام الحلواني في المسجد والحوض إذا خرب ولايحتاج إليه لتفرق الناس عنه انه تصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر (۵/۲۵۲)۔

شروط الاستبدال: إذا كان الوقف عقارا غير مسجد فالمعتمد أنه يجوز للقاضي الاستبدال به للضرورة بلا شرط الواقف بشروط ستة:

۱۔ أن يخرج الموقوف على الانتفاع به بالكلية اى يصبح عديم المنفعة .

۲۔ الا يكون هناك ريع للوقف يعمر به.

۳۔ الا يكون البيع بغبن فاحش.

۴۔ أن يكون المستبدل قاضي الجنة،وهو ذو العلم والعمل لئلا يؤدي الاستبدال إلى إبطال أوقاف المسلمين كما هو الغالب في الزمن الاخير.

۵۔ أن يستبدل به عقار لا دراهم و دنانير لئلا يأكلها النظار ولأنه قل أن يشترى بها الناظر بدلا وجاز بعضهم الاستبدال به نقودا مادام المستبدل قاضي الجنة.

۶۔ أن لا يبيعه القاضي لمن لا تقبل شهادته له ولا لمن له عليه دين خشية التهمة و المحاباة فإذا لم تتوافر هذه الشروط كان بيع الوقف باطلا لا فاسدا وإذا صح بيع الحاكم بطل وقفيته ما باعه ويبقى الباقي على ما كان (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۸/۲۲۱،۲۲۲)

مذکورہ بالا شروط کو ملحوظ رکھتے ہوئے فروخت کرنے کی اجازت ہے اور متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے۔

ب۔ جواب نمبر اول میں ذکر کردہ شرائط کی رعایت کرتے ہوئے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کیا

جا سکتا ہے۔

وفی القنية مبادلة دارالوقف بدار أخرى إنما يجوز إذا كانتا فی محلة واحدة أو محلة أخرى خيرا، ان أرض الوقف لوقل ريعها فللقيم أن يبيعها و يشترى بثمنها أرضا أخرى ريعها أكثر نفعا للفقراء فجوز استبدال الأرض بالأرض. (بزازیہ بامش علی ہندیہ ۲۵۴/۶)

اور مسجد میں کسی طرح تبدیلی جائز نہیں ہے۔

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الامام والثانی أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتی حاوی القدسی (شامی ۵۴۸/۶) مولانا شیر علی صاحب

الف، ب۔ خلاصہ اس سوال کا یہ ہے کہ جو اوقاف ویران اور معطل ہو چکے ہوں، وہاں سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہو چکی ہو، اوقاف سے نفع اور انتفاع کی کوئی صورت باقی نہ ہو تو ایسی صورت میں ان اوقاف کو کیا کیا جائے۔ یونہی معطل بیکار چھوڑ دیا جائے جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ اوقاف غیروں کی ملکیت اور استعمال میں آجائے گا، یا اس کے بدل واستبدال کی شرعی گنجائش ہوگی۔

جی ہاں ایسے اوقاف کا متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے، اگر اسکے بقا اور انتفاع کی کوئی شکل نہ ہو تو اس کو فروخت کر کے دوسرا متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے۔ قریب قریب تمام فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے۔ علامہ حصکفی درمختار میں لکھتے ہیں:

وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض (۳۵۲/۴)

اسعاف اور قاضی خاں کے حوالہ سے ہے:

رباط بعيد استغنى عنه المارة وبجنبه رباط آخر قال السيد الإمام أبو الشجاع تصرف غلته إلى الرباط الثانی (ص۳۵۹)۔

اسی طرح ایک اور مقام پر ہے:

حوض و بئر و رباط ودابة و سيف... فقد ذكر التتارخانية وغيرها جواز نقلها (صفحہ ۳۶۰)

اسی طرح ابن ہمام کی فتح القدیر میں بھی جائز لکھا ہے:

إذا ضعفت الارض عن الاستغلال و يجد القيم بثمنها اخرى مما أكثر ريعا كان له أن يبيعها و يشترى بثمنها ما هو أكثر ريعا (صفحہ ۲۲۱)۔

اسی طرح ابن ہمام نے ظہیریہ کے حوالہ سے لکھا ہے:

سئل الحلوانی عن اوقاف المسجد إذا تعطلت و تعذرت استغلالها هل للمتولی بيعها

و يشترى بثمنها أخرى قال نعم .

اسی طرح ابن ہمام نے ہشام کے واسطے سے امام محمد کی روایت نقل کی ہے:

وروى ابن هشام عن محمد أنه قال إذا صار الوقف بحيث لاينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره (صفحہ ۲۳۷)

اور جن لوگوں نے اس قول کو اختیار کیا ہے کہ واقف یا اس کے وارث کی جانب لوٹ آئے گا، اس قول کی تردید اور اسے غیر مفتی بہ قرار دیتے ہیں:

وعلى هذا لايفتى على قوله برجوعه إلى ملك الواقف و ورثته بمجرد تعطله و خرابه (صفحہ ۲۳۷) وهكذا في الشامي (۳۷۹/۴).

لہذا نہ واقف، نہ واقف کے وارثوں کی جانب لوٹایا جائے گا بلکہ اس کا متبادل وقف قائم کیا جائے گا۔

اسی طرح قاضی خان کے حوالے سے ابن ہمام لکھتے ہیں:

وقف على مسكين خرب ولاينتفع به ولايستاجر أصله يبطل الوقف ويجوز بيعه (صفحہ ۲۳۷)

اسی طرح ابن نجیم کی بحرالرائق میں ہے:

الوقف إذا صار بحيث لاينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (۲۲۳/۵۔۲۳۷)

اسی طرح منحۃ الخالق حاشیہ بحرالرائق میں علامہ شامی لکھتے ہیں:

سئل عن أوقاف المسجد إذا تعطلت هل للمتولي أن يبيعها و يشترى مكانها أخرى قال نعم (۲۲۳/۵، ۲۳۷/۵)۔

قاضی کی طرح متولی بھی معطل اوقاف کو فروخت کر کے اس کے بدلے دوسرے اوقاف کو خرید سکتا ہے۔

ابن نجیم نے بحرالرائق میں شمس الائمہ حلوانی کے قول کو نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

أوقاف المسجد إذا تعطلت و تعذر استغلالها هل للمتولي أن يبيعها ويشترى مكانا آخر قال نعم (۲۲۳/۵)

اسی طرح مجمع الانہر میں ہے:

حوض أو مسجد خرب و تفرق الناس عنه فللقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد أو حوض آخر (۷۴۹/۱)،

اسی طرح ہندیہ میں ہے:

وقف صحيح على أقوام مسمين خرب ولا ينتفع به وهو بعيد من القرية لا يرغب أحد

في عمارته ولا يستأجر أصله يبطل الوقف ويجوز بيعه (صفحہ ۲۸۰)

اسی طرح قاضی خاں میں ہے:

فإذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنها أرضا أخرى هي أنفع للفقراء وأكثر ريعا كان له أن يبيع هذه الأرض ويشتري بثمنها أرضا أخرى (۳۰۰/۳ برحاشیہ ھندیہ)

حاصل کلام:

فقہاء کی ان تمام عبارتوں سے معلوم ہوا کہ وہ اوقاف جو معطل اور ویران ہو جائے اس کا متبادل وقف اسے فروخت کر کے قائم کیا جا سکتا ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ اسے فروخت کر کے اسی جیسا وقف اختیار کیا جائے گا، اگر مسجد پر وقف تھا تو اس رقم سے خرید کر زمین یا مکان وغیرہ مسجد پر وقف کر دیا جائے گا، اگر سرائے خانہ یا حوض تھا تو اسی طرح سرائے خانہ یا حوض بنوا دیا جائے گا، اور قریبی مسجد پر اس کی آمدنی استعمال ہوگی۔ كذا في الشامي.

وفي شرح المنتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (صفحہ ۳۵۹) یعنی دونوں کی جہت ایک ہوگی۔

معطل ویران اوقاف کو لقطہ میں داخل کرنا:

فقہاء کے کلام میں اس کی بھی اجازت ملتی ہے کہ ایسے اوقاف کو لقطہ میں داخل کر دیا جائے۔ چنانچہ ابن نجیم کی بحر الرائق میں ہے:

حوض محلة خرب وصار بحال لا يمكن عمارته فهو للواقف ولورثته فإن كان واقفه وورثته لا تعرف فهو لقطة وزاد في فتاوى الخلاصة إذا كان كاللقطة يتصدقون به على فقير ثم يبيعه الفقير ثم ينتفع بثمنه (۲۲۴/۵)۔

ابن ہمام ہدایہ کی شرح فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

حوض محلة خرب وصار بحيث لا تمكن عمارته فهو للواقف ولورثته فإن كان واقفه وورثته لا تعرف فهو لقطة كذا في الخلاصه. إذا كان كاللقطة يتصدقون به على فقير ثم يبيعه الفقير فينتفع بثمنه (ص ۲۲۱)

خیال رہے کہ وقف کا ملک واقف کی جانب لوٹنا قول غیر مفتی بہ ہے:

وقال صدر الشهيد... لأن الوقف بعد ما خرج إلى الله تعالى لا يعود إلى ملك الواقف (فتح ۲۲۱)

اسی طرح علامہ شامی نے رجوع الی الوارث کو ضعیف اور نا قابل فتوی قرار دیا ہے:

وأما عود الوقف بعد خرابه إلى ملك الواقف أو ورثته فقد قدمنا ضعفه (۳۷۹/۴)۔

لقطہ اوراس کا مصرف:

ماقبل سے یہ معلوم ہوا کہ اوقاف معطلہ اور ویران کو فقہاء کرام کے ایک قول میں لقطہ مانا گیا ہے۔ اور لقطہ کا مصرف جہاں یہ ہے کہ فقراء پر تصدق ہو، وہاں علامہ ''حصکفی'' نے لقطہ کا مصرف بیت المال بھی بتایا ہے، یعنی لقطہ کا مال جس کا مالک نہ مل رہا ہو اسے بیت المال میں داخل کر دیا جائے۔ اور بیت المال کا مصرف عام نوائب المسلمین ہے جس میں رفاہی کام بھی داخل ہے۔

کذا فی الدر المختار : فهو مصرف جزية و خراج و مصرف زكوة و عشر مر في الزكاة و مصرف خمس وركاز مر في البر وبقي رابع وهو لقطة . وتركة بلا وارث (۲۱۹/۴)۔

الانتباہ: خیال رہے کہ ویران و معطل اور نا قابل انتفاع واستغلال اوقاف کے استبدال کی اجازت مطلقا کھلے عام ہر ایک کو ہر وقت اجازت نہیں ہے۔ بلکہ اس کے لئے فقہاء نے شرطیں ذکر کی ہیں جو متعدد مقام پر موضوع کے ذیل میں مذکور ہیں، جن میں لابدی شرطیں یہ ہیں:

۱۔ غبن فاحش کے ساتھ انتہائی کم قیمت میں فروخت نہ کیا جا رہا ہو۔

۲۔ اس کے بدلہ زمین ہی خریدی جائے، روپیہ پیسہ کی شکل میں یا غیر منقولہ شکل میں اسے نہ منتقل کیا جائے، کہ یہ قریب الہلاکت ہوتے ہیں اور جو ابقاء وقف اور انفع للوقف کے خلاف ہے۔

۳۔ ایسا متولی یا قاضی فروخت کر سکتا ہے جو نہایت صالح اور امانت دار ہو، جسکی تشریح فقہاء قاضی الجنۃ سے کرتے ہیں۔

علامہ زحیلی نے بھی ان شرطوں کو ذکر کیا ہے (الفقہ الاسلامی ۲۲۲/۸)۔

لہذا ان اوقاف کا استبدال نہایت احتیاط سے شروط مذکورہ کی رعایت کرتے ہوئے کیا جائے گا۔

مساجد اور دوسرے اوقاف میں فرق:

مفتی بہ اور محقق قول کے اعتبار سے مسجد کو منتقل یا فروخت یا اس کا متبادل دوسری مسجد میں نہیں کیا جا سکتا ہے۔

درمختار میں ہے:

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثانى أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتى.

علامہ شامی اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: لو خرب وليس له ما يعمر به وقد استغنى الناس عنه فلايعود ميراثا ولا يجوز نقله ونقل ماله إلى مسجد آخر.

حتی کہ لوگ نماز چھوڑ چکے ہوں۔ آبادی ختم ہونے کی وجہ سے یا اور کسی غلط اقدام مثلاً دوسروں کا غاصبانہ قبضہ ہو جانے کی وجہ سے، تب بھی اس کی مسجدیت باقی رہے گی۔

چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں: سواء كانوا يصلون فيه أولا ۔ اور اسی پر فتوی بھی ہے۔ وهو الفتوى. وأكثر المشائخ عليه وهو الأوجه (۳۵۸/۴)۔

نہ مسجد کی مسجدیت منتقل ہوسکتی ہے نہ مسجد کی تعمیر۔ چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں۔

انه لايجوز نقله و نقل ماله إلى مسجد آخر كما مر عن الحاوى (۳۵۹/۴)

شیخ سراج الدین نے بھی یہی فتوی دیا ہے۔

اسی طرح بزازیہ میں ہے: خربت القرية والمسجد ولا يصلى فيه أحد عند الثاني هو مسجد أبداً لأن كونه مسجدا لايتوقف في الابتداء على الصلوة عنده فكذا في البقاء (۲۷۰/۶)

اسی طرح ہندیہ میں ہے: والفتوى على قول أبي يوسفؒ انه لا يعود إلى ملك مالك أبدا، كذا في المضمرات (۴۵۸/۲) وإذا خرب المسجد واستغنى أهله وصار بحيث لا يصلى فيه ..قيل هو مسجد أبدا وهو الأصح كذا في خزانة (۴۵۸/۲)

اسی طرح فتح القدیر میں ہے: يبقى مسجداً على حاله عند أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة ومالك والشافعي.

فقہاء کرام کی ان تمام عبارتوں سے یہ بات بالکل منقح اور واضح ہوگئی کہ دیگر اوقاف اور مساجد میں فرق ہے۔ جب ایک مرتبہ مسجد مسجد بن جائے گی، شرعی مسجد ہوجائے گی تو پھر اب خواہ مدتوں ویران و معطل ہوجائے یا نماز متروک ہوجائے، در و دیوار منہدم ہوجائے، اس کی مسجدیت باقی رہے گی، مفتی بہ قول کے اعتبار سے مسجد ہی رہے گی۔ حتی کہ کفر و شرک کا غلبہ ہوجائے، اس میں بت رکھ دئے جائیں، نماز، ذکر، عبادت الہی متروک ہوجائے، شرعی مسجد کی حیثیت باقی رہے گی۔ کیا کعبہ پر ایک طویل زمانے تک مشرکین کا قبضہ نہیں رہا، بت نہیں رکھے گئے، پھر بھی مسجد رہی کہ جب اسلام کا اقتدار ہوا بت ہٹا کر اس کی مسجدیت باقی رکھی گئی۔

كذا في فتح القدير: واستدل أبو يوسف وجمهور العلماء بالكعبة فإن الإجماع على عدم خروج موضعها عن المسجدية والقربة (۲۳۷/۶)۔ مولانا محمد ارشاد القاسمی

مولانا ایوب ندوی

الف، ب۔ یہ بندے کے نزدیک جائز ہے۔

یہاں یہ بات بتانے کی قطعاً ضرورت نہیں ہے کہ تقسیم ملک کے بعد ۱۹۴۷ء میں مسلمانوں کی آبادی کے پاکستان کی طرف منتقل ہوجانے کے سبب تقریباً بہت سے اوقاف ویران ہوچکے ہیں، اور اگر کسی بستی میں کچھ اوقاف پائے بھی جاتے ہیں تو وہاں دور دراز تک مسلمانوں کی آبادی کے نہ ہوتے کے سبب ان اوقاف کی اراضی کو آباد رکھنا یا واقف کے منشا اور اس کے اغراض و مقاصد کے تحت ان اراضی کی پیداوار کو استعمال کرنا، ایک حد تک ناممکن سا ہوگیا

ہے، بلکہ دوسری طرف صورت حال یہ ہے کہ اس قسم کے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے۔

اوقاف کی خرید و فروخت اور اس میں تبدیلی کا شرعی حکم:

اب ایسی صورت میں اوقاف کے تحفظ کی خاطر سب سے پہلا سوال یہ ہوتا ہے کہ کیا ایسے قریب الہلاک اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے اغراض و مقاصد کو ملحوظ رکھتے ہوئے کسی دوسری جگہ جہاں مسلمانوں کی کثیر آبادی پائی جاتی ہو، اس کا متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں حضرات فقہاء کے کلام کو بغور پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے وہ اوقاف جو مسلمانوں کی آبادی کے منتقل ہو جانے سے بالکل ویران ہو چکے ہیں، اور وہاں پر مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور انہیں واقف کی منشا کے مطابق بروئے کار لانا ممکن نہیں رہ گیا ہے، تو اگر یہ اوقاف مساجد و مقابر موقوفہ کے علاوہ ہیں، تو انہیں چند شرائط کے ساتھ فروخت کر کے واقف کے مقاصد کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے ان کے متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے، اب وہ شرائط کیا ہیں اور استبدال کی کتنی صورتیں جائز ہیں، تو اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ والنظائر میں اور علامہ شامی نے رد المحتار میں شرح و بسط کے ساتھ کلام کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ استبدال کی پانچ صورتیں ہیں:

۱۔ اگر واقف نے وقف کے دوران ہی اپنے لئے یا کسی دوسرے شخص کے لئے استبدال کی شرط رکھی ہو تو صحیح قول کے مطابق بلا شبہ استبدال جائز ہے، شامی میں ہے:

اعلم أن الاستبدال على ثلاثة أوجه: الأول أن يشترطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه و غيره، فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقا... الخ (ردالمحتار ۳/۴۲۴) وفي الهندية إذا شرط في أصل الوقف أن يستبدل به أرضا أخرى إذا شاء ذلك فتكون وقفا مكانها فالوقف والشرط جائز عند أبي يوسفؒ وكذا لو شرط أن يبيعها ويستبدل بثمنها مكانها، وفي واقعات القاضي الإمام فخر الدين قول هلالؒ مع أبي يوسفؒ وعليه الفتوى، كذا في الخلاصة (فتاوی عالمگیری ۲/۳۹۹) وفي البزازية وإن قال الواقف وقفت على أن اشترى بثمنها أرضا أخرى إن احتاج إلى ذلك صح استحسانا لأن الأولى وإن تعينت للوقف قيمتها يقوم مقامها في الحكم (بزازیہ علی الہندیہ ۶/۲۵۶)۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ استبدال کی تو شرط نہ لگائی ہو، لیکن وہ وقف بالکل ویران ہو کر رہ گیا ہو، اور اس سے منتفع ہونے کی امید نہ ہو تو ایسی صورت میں بھی اصح قول کے مطابق استبدال جائز ہے، شامی میں ہے:

والثاني أن لا يشترطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أو لا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه (ردالمحتار ۳/۴۲۴) وفي البزازية شرط في أصل الوقف لا يستبدل أو البيع ؛

شراء أرض أخرى بثمنها صح الشرط والوقف عند الثانيؒ و عند محمد و هلالؒ الوقف جائز و الشرط باطل....وعليه الفتوى لأن الوقف يحتمل للانتقال من أرض إلى أرض، و ذكر القاضي قول هلال مع الثاني (بزازیہ علی الہندیہ ۲۵۶/۲)۔

۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ نہ واقف نے استبدال کی کوئی شرط لگائی اور نہ ہی وقف ویران ہوا ہے، بلکہ اس کو باقی رکھتے ہوئے کچھ نہ کچھ اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، تو اس صورت میں اصح اور مختار قول یہ ہے کہ استبدال جائز نہیں ہے۔

قال ابن عابدين في رد المحتار: والثالث أن لايشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة و بدله خير منه ريعا و نفعا وهذا لا يجوز استبداله على الاصح المختار كذا حرره العلامة قنالي زادة في رسالته الموضوعة في الاستبدال وأطنب فيها عليه الاستبدال وهو ماخوذ من الفتح أيضا كما سنذكره عند قول الشارح لايجوز استبدال العامر (ردالمحتار ۴۲۴/۳)۔

۴۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ اشیاء موقوفہ کو غاصب نے قبضہ کر کے اس میں ایسا تصرف کر دیا ہے کہ وہ اراضی نا قابل کاشت ہوگئی، اور اب وہ قیمت دینے پر رضامند ہے، یا غاصب نے اس زمین کے وقف ہونے کا انکار کر دیا اور اس پر متولی کے پاس کوئی بینہ نہیں ہے، لیکن غاصب قیمت دینا چاہتا ہے، تو ان صورتوں میں بھی متولی کے لئے جائز ہے کہ قیمت لے کر ان اراضی موقوفہ کے بدلہ دوسری جگہ زمین خرید لے۔

في رد المحتار نقلا عن الاشباه الثانية إذا غصب غاصب وأجرى عليه الماء حتى صار بحرًا فيضمن القيمة و يشتري المتولي بها أرضا بدلا، الثالثة أن يجحده الغاصب ولا بينة اى و أراد دفع القيمة فللمتولي أخذها ويشتري بها بدلا (ردالمحتار ۴۲۶/۳، الاشباہ والنظائر ۱۰۳۔ کتاب الوقف) وفي هامش الاشباه قوله يجحده الغاصب اى فيصالحه الناظر على مال صلحا عن انكار (ہامش الاشباہ ۳۰۱) وقال في الخانية فإن أرض الوقف إذا غصبها غاصب وأجرى الماء عليها حتى صار بحرًا لا يصلح للزراعة يضمن قيمتها ويشتري بقيمتها أرضا أخرى فتكون الثانية وقفاً على وجه الأولى (خانیہ علی الہندیہ ۳۰۶/۳) وفي البزازية غصب أرض الوقف غاصب وأجرى عليها الماء حتى صار بحرًا يضمن قيمتها ويشتري بالقيمة أرض أخرى ويكون وقفاً مكانها (بزازیہ علی الہندیہ ۲۵۶/۲)۔

۵۔ پانچویں صورت یہ ہے کہ اراضی موقوفہ کو کوئی شخص لینے کا خواہش مند ہے، اور وہ اس کے بدلہ میں اس سے بہتر اور زیادہ پیداوار والی زمین دینا چاہتا ہے، تو حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں استبدال جائز ہے، اور حضرات فقہاء نے اس قول کو مفتی بہ بھی کہا ہے۔

وفي الاشباه الرابعة أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن وصفاً فيجوز على

قول أبی یوسف و علیه الفتوی کما فی فتاوی قاری الهدایة (الاشباہ/۱۰۳، ردالمحتار/۳/۴۲۶)۔

مندرجہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حضرات فقہاء نے لوگوں کے بدلتے ہوئے حالات کو پیش نظر رکھ کر چند صورتوں میں استبدال کو جائز اور بعض جگہ استبدال کو ناجائز قرار دیا ہے، اور ساتھ ہی جس قول کے جواز وعدم جواز کا قول کہا ہے اس کے مفتی بہ ہونے کی تصریح بھی فرمادی ہے، علامہ ابن الہمام نے بھی مختصراً استبدال کے جواز وغیرہ پر کلام کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

والحاصل أن الاستبدال إما عن شرط الاستبدال أو لا عن شرطه فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم فينبغی أن لايختلف فيه وإن كان لا لذلک بل اتفق انه أمكن أن يوخذ بثمنه ما هو خير منه مع كونه منتفعا به فينبغی أن لايجوز لأن الواجب إبقاء الوقف علی ما كان عليه دون زيادة ولأنه لا موجب لتجويزه لأن الموجب فی الأول الشرط وفی الثانی الضرورة ولا ضرورة فی هذا (ای الثالث) إذ لاتجب الزيادة بل تبقيه كما كان الخ (فتح القدیر بحوالہ ردالمحتار/۳/۴۲۷) قال ابن عابدين أقول ما قاله هذا المحقق هو الحق والصواب (ردالمحتار/۳/۴۲۷) قال الراقم فی الرابع والخامس أيضا الضرورة، فافهم.

لیکن صاحب شرح وقایہ نے کتاب الوقف میں استبدال کے سلسلہ میں حضرات صاحبین کا اختلاف درج کرنے کے بعد لکھا ہے:

ونحن لا نفتی به فقد شاهدنا فی الاستبدال من الفساد ما لايعد و لايحصی فإن ظلمة القضاة جعلوه حيلة إلی إبطال أكثر أوقاف المسلمين وفعلو ما فعلوا .. الخ (شرح وقایہ/۲/۳۵۳، و مثلہ فی ردالمحتار/۳/۴۲۶)

مندرجہ سطور میں صدر الشریعۃ علیہ الرحمہ نے استبدال کی صورت میں جن مفسدات کی طرف اشارہ فرمایا ہے ان مفسدات کی پیش بندی کے لئے حضرات فقہاء نے آٹھ شرطوں کے ساتھ استبدال کو مشروط کہا ہے جو حسب ذیل ہیں:

شرائط استبدال:

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ وقف ویران ہوگیا ہو، اور اس کی آمدنی اور اس کا نفع بالکل ختم ہوگیا ہو۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ اس جگہ وقف کی کوئی دوسری بلند جگہ نہ ہو کہ جہاں دوسری تعمیر ہوسکے۔

(۳) وقف کی بیع اور اس کا استبدال غبن فاحش (بہت زیادہ گھاٹے) کے ساتھ نہ ہو۔

(۴) بدلنے والا قاضی علم وعمل دونوں کا جامع ہو، اور وہ استبدال ہی میں وقف کے لئے مصلحت سمجھتا ہو۔

(۵) اراضی موقوفہ کا تبادلہ دوسری اراضی ہی سے ہو، روپے پیسے، دراہم ودنانیر سے نہ ہو، اس لئے کہ اس صورت میں خطرہ ہے کہ کہیں بدلنے والے لوگ استبدال سے پہلے ہی وقف کے روپے کو ہضم نہ کر

جائیں۔

(۶) وقف کے تبادلہ کا معاملہ مقبول الشہادت شخص ہی سے کیا جائے، ایسے شخص سے نہ کیا جائے جس کی شرعاً شہادت قبول نہیں ہوتی ہے، لہذا اگر کوئی شخص چھوٹے بچے وغیرہ سے اوقاف کا تبادلہ کرے تو یہ جائز نہیں ہے، نیز وقف کے تبادلہ کا معاملہ ایسے شخص سے نہ کیا جائے جس کا دین بدلنے والے پر باقی ہو، کیونکہ خطرہ ہے کہ بدلنے والا کہیں وقف کو دین کے عوض فروخت نہ کردے، یا دوسرے لفظوں میں ممکن ہے کہ دائن اپنے دین کے عوض وقف کی اراضی کو رکھ لے اور بدلنے والے مدیون سے کہدے کہ میرے دین کے عوض تم ہی وقف کا ثمن ادا کردو، نیز حضرت امام ابو یوسفؒ نے جب وقف کی بیع سامان کے عوض کرنے کو نا جائز قرار دیا ہے، تو پھر وہ کیونکر دین کے عوض وقف کے فروخت کرنے کا فتویٰ دیں گے۔

(۷) ایک وقف مکان کا دوسرے مکان سے تبادلہ کرنے کے لئے صاحب قنیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ ایک ہی محلّہ کے اندر ہو، کیونکہ اگر وقف مکان کا تبادلہ دوسرے محلّہ کے مکان سے کیا جائے تو اگرچہ ممکن ہے کہ اس کی قیمت زیادہ ہو، لیکن دوسرے محلّہ میں واقع ہونے کی وجہ سے احتمال ہے کہ لوگوں کی رغبت اس سے کم ہو جائے، البتہ اگر دوسرا محلّہ پہلے محلّہ سے بہتر ہو، اور وہاں کے باشندے نیک ہوں، نیز تبادلہ کی وجہ سے آمدنی میں اضافہ ہو جانے کی توقع ہو تو اس صورت میں پہلے محلّہ میں واقع وقف مکان کو دوسرے محلّہ کے مکان سے بدل سکتے ہیں، ورنہ تبادلہ جائز نہیں۔

(۸) علامہ قنالی زادہ نے اپنے رسالہ میں استبدال کے جواز کے لئے آٹھویں شرط یہ ذکر کی ہے کہ بدل اور مبدل منہ ایک ہی جنس سے ہو، کیونکہ فتاویٰ خانیہ میں ہے کہ اگر خود واقف نے اپنے لئے وقف گھر کو کسی دوسرے گھر سے استبدال کی شرط لگائی ہو تو خود اس کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اس وقف گھر کا تبادلہ گھر کے بجائے کسی زمین سے کردے، یا اس کے برعکس معاملہ کرے، علامہ شامی فرماتے ہیں کہ بظاہر اس شرط کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ تبادلہ کی جس صورت میں خرچہ کم ہو اور آمدنی زیادہ آئے تو یہ تو اچھی بات ہے (مستفاد از ردالمحتار ۳/۴۲۵)

یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ حضرات فقہاء نے جس طرح بعض صورتوں میں واقف کو استبدال کی اجازت دی ہے، اسی طرح قاضی کو بھی دی ہے، لیکن صاحب فتاویٰ خانیہ کا کلام قاضی کے سلسلہ میں مختلف ہے، ایک جگہ انہوں نے بغیر واقف کی شرط کے مطلقاً قاضی کو استبدال کی اجازت دی ہے، اور کہا ہے کہ جہاں وہ مصلحت دیکھے وقف کا استبدال کرے، لیکن دوسری جگہ مطلقاً منع کیا ہے، اگرچہ وقف ویران ہی کیوں نہ ہو جائے، لیکن مفتی بہ قول یہ ہے کہ بغیر کسی شرط کے قاضی کے لئے استبدال کی شرعاً اجازت ہے، البتہ قاضی پر لازم ہوگا کہ وہ مندرجہ بالا شرائط کا لحاظ کر کے واقف وقف کا استبدال کرے، البتہ فقہ کی مشہور کتاب اسعاف سے نقل کرتے ہوئے فتاویٰ عالمگیری، اور ردالمحتار میں لکھا ہے کہ قاضی علم و عمل کا پیکر ہو، تاکہ ظالم قاضیوں کی طرف سے اوقاف مسلمین کے ابطال کا جو خطرہ صدرالشریعہ علیہ الرحمہ کے حوالہ سے بیان کیا گیا وہ سامنے نہ آئے۔

قال العلامة عبد الحی فی عمدة الرعاية الاستبدال بدون الشرط لايمكنه إلا للقاضی

الغير الجائز بشروط أحدها أن يخرج الموقوف عن الانتفاع بالكلية الخ (عمدۃ الرعایہ برحاشیہ شرح وقایہ ۲/۳۵۳)۔

یہاں یہ بات مدنظر رہے کہ مساجد ومقابر موقوفہ کا تبادلہ اگر چہ وہ ویران ہی کیوں نہ ہوجائیں، شرعاً جائز نہیں ہے۔

قال في الهداية ومن اتخذ أرضه مسجدًا لم يكن له أن يرجع فيه ولايبيعه ولايورث عنه (ہدایہ ۲/۶۲۵) و في الهندية نقلا عن فتاوى الحجة لو صار أحد المسجدين قديما و تداعى إلى الخراب فأراد أهل السكة بيع القديم و صرفه في الجديد فإنه لايجوز اما على قول أبي يوسفؒ فلأن المسجد وإن خرب واستغنى عنه أهله لايعود إلى ملك البانى (الى قوله) والفتوى على قول أبي يوسف..... كذا في المضمرات (ہندیہ ۲/۴۵۸) سئل القاضي الإمام شمس الائمة محمود الاوزجندى عن مسجد لم يبق له قوم و خرب ما حوله واستغنى الناس عنه هل يجوز جعله مقبرة قال لا وسئل هو أيضا عن المقبرة في القرى إذا اندرست ولم يبق فيها أثر الموتى لا العظم ولا غيره هل يجوز زرعها و استغلالها قال لا ولها حكم المقبرة، كذا في المحيط (فتاوی عالمگیری ۲/۴۷۰-۴۷۱) قال في هامش الهندية ، قوله لا، هذا لاينافي ما قاله الزيلعي في باب الجنائز من أن الميت إذا بلى وصار تراباً جاز زرعه، والبناء عليه، لأن المانع هنا كون المحل موقوفا على الدفن فلا يجوز استعماله في غيره، فليتأمل وليحرر (حاشیہ عالمگیری ۲/۴۷۱)۔

مندرجہ بالاتفصیلات کی روشنی میں سوال میں پوچھے گئے اجزاء کے جوابات حسب ذیل ہیں:

الف۔ ویران اوقاف کوفروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے، متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے (مستفاد از فتاوی عبدالحی /۲۶۷)

وفي البزازية وعن محمدؒ ضعفت الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنه أرضا أخرى أكثر ريعا منه له البيع و شراء ما هو أكثر منه ريعا (بزازیہ علی الہندیہ ۶/۲۷۱) وفي الخانية روى عن محمدؒ.... قال إذا ضعفت الأرض الموقوفة على الاستغلال والقيم يجد بثمنها أرضا أخرى هي أنفع للفقراء وأكثر ريعا كان له أن يبيع هذه الأرض ويشترى بثمنها أرضا أخرى جوّز رحمه الله تعالى استبدال الأرض بالأرض (فتاوی خانیہ علی ہامش الہندیہ ۳/۳۰۰)

ب۔ ویران اوقاف کوحکومت کے بجائے کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کوجاری رکھنے کی شکل شرعاً اختیار کی جاسکتی ہے۔

قال في رد المحتار فلو استبدل الحانوت بأرض تزرع و يحصل عنها غلة قدر أجرة الحانوت كان أحسن لأن الأرض أدوم وأبقى وأغنى عن كافة الترميم والتعمير... الخ (ردالمحتار

۴۲۵/۳)۔

فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مساجد و مقابر کا تبادلہ کسی حال میں جائز نہیں، البتہ دیگر ویران اوقاف کا تبادلہ شرعاً شرائط استبدال کو ملحوظ رکھ کر کیا جاسکتا ہے (والتفصیل کما مرّ) نیز مسجد، مدرسہ، حوض وغیرہ کے اوقاف کا حکم عام اوقاف کا ہے کہ ان کا تبادلہ شرائط استبدال کے ساتھ جائز ہے۔

مولانا ابو بکر قاسمی

الف، ب۔ جس جگہ مساجد قائم ہیں پھر ان کی عمارت رہے یا نہ رہے، اس میں نماز پڑھی جاتی ہو یا نہ پڑھی جاتی ہو، اس کے پاس سے مسلمانوں کی آبادی بالکل ختم ہو جائے یا باقی رہے وہ جگہ جمہور کے راجح مذہب کے موافق قیامت تک مسجد کے حکم میں رہے گی، اس کے کسی حصہ کو بیچنا، کرایہ پر دینا، رہن رکھنا یا اس کے ورثاء کو دینا جائز نہیں، لہذا جن علاقوں میں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہیں اور وہاں کی مساجد پر غیر مسلموں یا حکومت کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہو، ایسی مساجد کو حتی الامکان (قبضہ چھڑوا کر) اپنی حالت پر برقرار رکھنے اور محفوظ کرنے کی بھرپور کوشش کرنی چاہئے، اور ان کے سامان کے چوری ہو جانے کا خطرہ ہو تو یا عمارت توڑ دئے جانے کا یقین ہو تو اسے توڑ کر دوسری ضرورت مند قریب کی مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اور ان کی اصل جگہوں کو محفوظ کر لی جائے کہ بے حرمتی نہ ہو۔

حضرت مفتی عبد الرحیم صاحب لاجپوری مدظلہ تحریر فرماتے ہیں کہ جس جگہ مسجد قائم ہے اور جس رقبہ کو مسجد کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، اس کی عمارت قائم رہے یا نہ رہے، اس میں کوئی نماز پڑھے یا نہ پڑھے، اس جگہ بستی آباد رہے یا ویران ہو جائے ہر حال میں وہ جگہ علی الدوام تا قیامت مسجد ہی رہے گی، دوسری زمینوں کی طرح فنا نہ ہوگی بلکہ جنت میں پہنچا دی جائے گی، آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: "قد ذهب الأرضون كلها يوم القيامة إلا المساجد فإنها ينضم بعضها إلى بعض" یعنی قیامت کے روز ساری زمینیں فنا ہو جائیں گی، سوائے مساجد کے کہ وہ آپس میں مل جائیں گی (جامع صغیر سیوطی ۱۰۹/۱)

اس لئے فقہاء رحمہم اللہ فرماتے ہیں:

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الامام والثانى أبداً إلى قيام الساعة (وبه يفتى) (درمختار)۔

یعنی اگر اطراف مسجد منہدم اور ویران ہو جائے اور مسجد کی کوئی حاجت باقی نہ رہے تب بھی امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ جگہ ہمیشہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی اور اسی پر فتوی ہے۔

شامی میں ہے:

فلايعود ميراثاً ولايجوز نقله و نقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أو لا وهو الفتوى (ايضاً فيه) ولو خرب المسجد و ما حوله و تفرق الناس عنه لا يعود إلى ملك

الواقف عند أبي يوسف ، فيباع نقضه بإذن القاضي و يصرف ثمنه إلى بعض المساجد الخ (ايضاً فيه)قال في البحر و به علم أن الفتوى على قول محمد في آلات المسجد و على قول أبي يوسف في تابيد المسجد.....الخ۔ و المراد بآلات المسجد نحو القنديل و الحصير بخلاف أنقاضه لما قدمناه عنه قريباً من أن الفتوى على أن المسجد لايعود ميراثا و لايجوز نقله و نقل ماله إلى مسجد آخر (۵۱۳/۳)۔

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ تحریر فرماتے ہیں کہ جن مقامات کو مسلمان مساجد کی طرح وقف کر کے شرعی مسجد بنا لیتے ہیں، جمہور فقہاء (امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف وغیرہ) کے نزدیک اس قسم کی جگہوں کا حکم یہ ہے کہ وہ مکان اب قیامت تک کے لئے مسجد بن گیا، اس کو کسی صورت میں بھی بیچنا جائز نہیں ... چنانچہ مسلک شافعی کے امام خطیب شربینیؒ فرماتے ہیں: ولو انهدم مسجد و تعذرت إعادته أو تعطل بخراب البلد مثلا لم يعد ملكا و لم يبع بحال.... (مغنی المحتاج ۳۹۲/۲) اور فقہاء مالکیہ میں سے علامہ مواقؒ تحریر فرماتے ہیں: "وفي الطرر عن ابن عبدالغفور لايجوز بيع مواضع المساجد الخربة لأنها وقف ولا بأس ببيع نقضها" طرر میں ابن عبدالغفور سے یہ عبارت منقول ہے کہ ویران مساجد کی جگہوں کو بیچنا وقف ہونے کی بنا پر جائز نہیں، البتہ ان کا ملبہ بیچنا جائز ہے (التاج الاکلیل للمواق حاشیہ حطاب ۴۲/۶) (فقہی مقالات اول ص/۲۴۰ تا ۲۴۵)۔

مسجد کے علاوہ دوسرے اوقاف (مدارس، خانقاہیں، قبرستان یا ان پر اور مسجد پر وقف اراضی و مکانات) کو بھی جہاں تک ممکن ہو قانونی طور سے ان کی حفاظت کی کوشش کی جائے، اور اگر ان کی حفاظت کی کوئی صورت نہ ہو اور دوسروں کے غلط قبضہ کا یقین ہو تو ان اوقاف کا زمین یا قیمت لے کر یا دونوں لے کر تبادلہ کرنے کی گنجائش ہے۔

مولانا عبد القیوم پالنپوری

واقفین کا مقصد وقف سے یہی ہوتا ہے کہ خلق خدا جائداد موقوفہ سے فائدہ اٹھائے، لوگوں کی اجتماعی ضرورتوں کی تکمیل ہو جس کے نتیجہ میں خدائے عز و جل ہماری خطاؤں اور لغزشوں کو معاف فرمائے، اور مقصود اصلی آخرت کی کامیابی و کامرانی سے ہمکنار اور بہرور کرے، خواہ وہ انسان اپنی جائداد کو مساجد، مدارس، خانقاہوں وغیرہ میں سے جس نوع پر وقف کرے اس کا مقصد وہی ہوا کرتا ہے جو اوپر لکھا جا چکا ہے۔

موجودہ صورتحال میں سخت ضرورت ہے کہ اراضی موقوفہ کا جائزہ لیکر اس کی ویرانی و بربادی کو ختم کیا جائے، اور اس کی حفاظت کے اسباب مہیا اور فراہم کر کے اسے قابل انتفاع بنایا جائے، جہاں ان اراضی سے ملت کی اجتماعی ضرورتوں کو بروئے کار لانا ہے وہیں واقف کے منشاء و مقصد کی تکمیل بھی ہے۔

مذکورہ بالا تمہید کے بعد مرسلہ سوالوں کے جوابات یہ ہیں:

الف۔ وہ وقف جو اپنا مقصد کھو چکا ہے، ویرانی و بربادی کا شکار ہے، وہ اپنی موجودہ شکل میں نا قابل انتفاع ہے،

جس پر غیروں کا قبضہ وتسلط کا خطرہ یقینی درجہ تک پہونچ چکا ہے تو ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کرنے کی اجازت شریعت نے دی ہے، علامہ ابن نجیم مصریؒ ذخیرہ اور منتقی کی عبارت نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

والحاصل أن الموقوف عليه السكنى إذا امتنع من العمارة ولم يوجد مستاجر باعها القاضي واشترى بثمنها ما يكون وقفا (بحرالرائق، ۲۱۹/۵)

حاصل یہ ہے کہ جس شخص پر رہائش کے لئے وقف کیا جائے اگر وہ خود موقوف مکان کی تعمیر نہ کرائے اور نہ کرایہ دار ملے تو قاضی اس کو بیچ کر اس کی قیمت سے دوسری زمین و مکان خریدے جو وقف قرار پائے گا۔

ب۔ جب مشروط صورت میں اوقاف کی فروختگی کا ثبوت اور اس کا جواز اوپر معلوم ہو چکا تو پھر یہ سوال کہ ''کیا ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین و مکان حاصل کر کے الخ'' میرے خیال میں تحصیل حاصل اور عبث ہے۔

جس زمین پر مسجد قائم ہے وہ اوقاف کی زمین اور دیگر اوقاف کی زمین میں فرق یہ ہے کہ بوقت ضرورت تمام اوقاف کی زمینوں کو بالاتفاق فروخت کیا جا سکتا ہے، لیکن امام شیخینؒ کے نزدیک جس زمین پر مسجد قائم ہے اسے کسی حال میں فروخت کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

مسجد کے اوقاف اور دیگر یعنی مدارس، قبرستان وغیرہ کے اوقاف میں تبدیلی کا حق صرف قاضی کو ہے کہ قاضی حالات یعنی ضرورت شدیدہ، غیر شدیدہ کا جائزہ لیکر تبدیلی اور عدم تبدیلی کا فیصلہ کرے۔

قال في الذخيرة وفي المنتقى قال هشام سمعت محمداً يقول الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (بحر ۲۱۹/۵)۔

مولانا تنویر عالم قاسمی

الف۔ اصل یہ ہے کہ جب کوئی شئی شرعی قواعد کے مطابق وقف ہو جائے تو اس کی بیع ناجائز ہوتی ہے، جس زمین کو شرعی مسجد بنادی گئی اس کی بیع کسی حال میں درست نہیں، وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے وقف اور مسجد بن چکی، جائداد منقولہ جو کہ مسجد کی ملک ہے وہ اس بارے میں مسجد کے حکم میں نہیں، جب مسجد غیر آباد ہو جائے اور کوئی توقع اس کی آبادی کی نہ رہے اور اس جائداد کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کی بیع درست ہے، اور ایسی حالت میں بہتر یہ ہے کہ بعینہ اس جائداد کو کسی قریبی مسجد میں صرف کیا جائے، اگر یہ دشوار ہو تو اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت کو دوسری مسجد میں صرف کیا جائے، اور غیر آباد مسجد کا احترام باقی رکھنے کے لئے اگر اس کی چہار دیواری نہ ہو تو اس کا احاطہ بنایا جائے، جو جائداد غیر منقولہ زمین وغیرہ مسجد کے لئے خریدی گئی، مسجد کے غیر آباد ہونے یا ضرورت شدیدہ پیش آنے کے وقت اس کی بیع اہل محلہ کی رائے سے درست ہے، اور جو جائداد غیر منقولہ خود واقف نے وقف کی ہے اس کی بیع درست نہیں، بلکہ مسجد کے غیر آباد ہونے کی صورت میں اس جائداد کی آمدنی کو دوسری قریبی مسجد پر اہل محلہ کی رائے

سے صرف کرنا درست ہے (فتاوی محمودیہ۔۶ر۱۹)۔

اصل اور راجح تو عدم جواز نقل ہے، لیکن بعض علماء ضرورت میں جواز کے قائل ہوئے ہیں، سو بلا ضرورت شدیدہ تو اصل مذہب کو چھوڑنا جائز نہیں، اور ضرورت شدیدہ میں گنجائش ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جب ایک مسجد مستغنی عنہ ہو جائے تو اس کا وقف دوسری مسجد میں صرف کرنا بھی جائز ہے (امداد الفتاوی ۲ر۷۲۳)۔

ب۔ جس جگہ مسجد قائم ہے اور جس زمین کے رقبہ کو مسجد کے نام سے موسوم کیا گیا ہے اس کی عمارت قائم رہے یا منہدم ہو جائے، اس میں کوئی نماز پڑھے یا نہ پڑھے، اس جگہ کی بستی آباد رہے یا ویران ہو جائے، ہر حال میں وہ جگہ علی الدوام تا قیامت مسجد ہی رہے گی دوسری زمینوں کی طرح فنا نہ ہوگی بلکہ جنت میں پہنچادی جائے گی، لہذا صورت مسئولہ میں حتی الامکان مسجد کو اپنی حالت پر برقرار رکھنے کی سعی بلیغ کی جائے اور محفوظ کردیا جائے کہ بے ادبی سے مصئون ومحفوظ رہے۔ اگر سامان ضائع ہونے کا اندیشہ ہوتو اسے دوسری مسجد کے لئے ہٹالیا جائے، اگر عمارت توڑ دیئے جانے کا یقین ہوتو اسے بھی توڑ کر دوسری مسجد کے لئے رکھ لیا جائے، اور اصل جگہ محصور کرلی جائے تا کہ بے حرمتی سے محفوظ رہ سکے (رحیمیہ ۲ر۱۸۳)، بحالت مجبوری اسکو منظور کیا جا سکتا ہے کہ حکومت اس جگہ کے عوض دوسری مسجد بنوادے (فتاوی رحیمیہ ۲ر۱۸۹)۔ مفتی عبدالرحیم قاسمی، بھوپال

وقف کی حقیقت عرفیہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی زمین و جائداد وغیرہ کو اپنی ملکیت سے نکال کر اللہ تبارک و تعالی کے ملک میں ودیعت کردے تا کہ وہ شی موقوف باقی رہے اور اسکے منافع کو حسب تصریح واقف مصارف خیر میں صرف کیا جاتا رہے۔ قرون اولی سے وقف کرنے کا دستور چلا آرہا ہے، اسلاف کے بہت سارے اوقاف آج بھی مساجد، مدارس، خانقاہوں و مسافر خانوں وغیرہ کی شکل میں موجود ہیں۔

اوقاف کے منافع سے استفادہ حسب تصریح واقف لازم وضروری ہے جیسا کہ فقہاء کی صراحت ہے کہ شرط الواقف کنص الشارع (ردالمحتار ۳ر۴۵۶) واقف کی صراحت کے خلاف کسی وقف کو استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

فی زمانناً بہت سارے اوقاف سے استفادہ ناممکن ہو گیا ہے کیونکہ ان اوقاف کے دور دور تک مسلم آبادی نہیں ہے جو ان سے استفادہ کرے یا مسلم آبادی تو ہے مگر ان اوقاف پر کسی کا غاصبانہ قبضہ ہے، تو ان حالات میں ان اوقاف کی جگہ دوسرے اوقاف قائم کرنا جائز ہوگا یا نہیں اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی آراء حسب ذیل ہیں:

استبدال وقف کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ واقف وقف کرنے کے وقت استبدال کی شرط اپنے لئے یا دوسرے کے لئے یا اپنے اور دوسرے کے لئے لگائی ہو تو بالاتفاق وقف کا استبدال جائز ہے۔

۲۔ واقف نے وقف کرتے ہوئے استبدال کی نفی کردی ہو یا استبدال کے متعلق خاموش ہو (نہ اثبات کیا ہو اور نہ نفی) اور وقف اس حالت میں ہو کہ اس سے بالکلیہ نفع حاصل نہیں کیا جا سکتا ہو، تو باجازت قاضی استبدال جائز

ہوگا۔ یا کوئی شخص وقف پر غاصبانہ قبضہ کرلیا ہو یا کوئی ایسا کام کیا ہو مثلا باندھ باندھا ہو یا تالاب کی کھدائی کردیا ہو جس سے موقوفہ زمین سیلابی ہوگئی ہو اور قابل زراعت نہیں رہی، اس وقت غاصب زمین کا ضمان قیمتاً دے۔ یا غاصب نے تو غصب کرلیا مگر اس کا اعتراف نہیں کرتا اور نہ ہی متولی وقیم کے پاس بینہ ہو تو اس وقت غاصب کچھ دے رہا ہو، تو ان صورتوں میں استبدال جائز ہوگا۔

۳۔ واقف نے وقف کرتے وقت استبدال کی شرط نہیں لگائی ہے اور وقف سے فی الجملہ نفع حاصل ہو رہا ہو مگر اس حال میں ہو کہ اس کو فروخت کر کے دوسری جگہ وقف قائم کردیا جائے تو وقف کی آمدنی بڑھ جائے گی تو اس مقصد کے لئے استبدال اصح قول کے مطابق جائز نہیں ہے۔

خلاصہ یہ کہ استبدال دوصورتوں میں جائز ہے: (۱) شرط (۲) ضرورت

ضرورت کی وجہ سے جائز ہے مگر وہ چند شرائط کے ساتھ مشروط ہے:

۱۔ وہ وقف بالکلیہ قابل انتفاع نہ ہو

۲۔ مستبدل متولی یا قیم ہو۔

۳۔ استبدال باجازت قاضی ہو۔ ایسے قاضی کی اجازت جس کی دیانت وامانت مسلّم ہو اور علم وعمل میں فائق ہو۔

۴۔ فقدان قاضی کی صورت میں جماعت مسلمین کی اجازت سے ہو۔ جماعت مسلمین سے مراد ایسے افراد کی جماعت ہے جو دیانت وامانت وغیرہ کے اعتبار سے معتمد ہوں۔

اعلم ان الاستبدال على ثلاثة وجوه الأول أن يشترطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه وغيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقاً والثاني أن لايشترطه سواء شرط عدمه أوسكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لايحصل منه شئ أصلا ولا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه والثالث أن لا يشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعاً و نفعاً وهذا لايجوز استبداله على الأصح المختار كذا حرره العلامة قنالي زادة في رسالته الموضوعة في الاستبدال وأطنب فيها عليه الاستبدال وهو ماخوذ من الفتح (ردالمحتار ۴۲۴/۳)۔

وقد اختلف كلام قاضيخان في موضع جوزه القاضي بلا شرط الواقف حيث رأى المصلحة فيه في موضع منع منه ولو صارت الأرض بحال لاينتفع بها والمعتمد أنه بلا شرط يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية وأن لايكون هناك ريع للوقف يعمر به وأن لايكون البيع بغبن فاحش وشرط في الإسعاف أن يكون المستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم والعمل لئلا يحصل التطرق إلى إبطال أوقاف المسلمين كما هو الغالب في زماننا (رد

المختار ۴۲۵/۳)۔

حضرت مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی دامت برکاتہم ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

سوال: نئی عیدگاہ بننے کے بعد پرانی عیدگاہ بالکل ویران ہے ایا اسے مفت یا قیمتاً خرید کر مدرسہ میں داخل کرنا جائز ہے؟

جواب: اس میں اختلاف ہے کہ عیدگاہ بحکم مسجد ہے یا نہیں، ایسی ضرورت کے موقع پر قول ثانی انسب ہے اور وقف غیر مسجد کا بصورت تعطل استبدال باذن القاضی جائز ہے (شامی ۳۹۹/۳) تحقیق مذکور کے مطابق معطل عیدگاہ کی جگہ مدرسہ بنوانے کی صورت یہ ہو سکتی ہے کے اس عیدگاہ کے عوض اس کی قیمت کے برابر یا اس سے زیادہ قیمتی زمین کسی قریب تر شہری عیدگاہ کے لئے وقف کی جائے، یہ استبدال باذن قاضی ہو، اور فقدان قاضی کی صورت میں باتفاق جماعت مسلمین واللہ اعلم بالصواب (احسن الفتاوی ۴۶۱/۶)۔

حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری مدظلہ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

الجواب: واقف نے وقف نامہ میں فروخت کرنے کی اجازت دی ہو یا وقف اس حالت میں ہو کہ اس سے کوئی نفع حاصل نہ ہو سکے تو فروخت کرنے کی اجازت ہے، اگر کچھ بھی نفع حاصل ہو تو اسے فروخت کرنے کی شرعاً اجازت نہیں ہے۔ شامی میں ہے:

(قوله وجاز شرط للاستبدال به)اعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه الخ (بحوالہ شامی ۵۳۵/۳، فتاوی رحیمیہ ۷۳/۶)۔

استاذی حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہیؒ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

الجواب: حامدا و مصلیا! جو زمین مسجد کے مصارف کے لئے وقف ہو چکی ہے اس کی بیع ناجائز ہے، اس کی اجازت نہیں کہ اسکو فروخت کر کے اس سے زیادہ آمدنی کی زمین خریدی جائے۔

فإذا تم ولزم لا يملك ولا يملّك اى لا يقبل التمليك لغيره بالبيع ونحوه لاستحالة تمليك الخارج عن ملكه (شامی ۵۰۷/۳)

البتہ مسجد کی زمین پر کسی کا غاصبانہ قبضہ ہو جائے، اس کی واگذاری کرانا ممکن نہ ہو تو مجبوراً معاوضہ لے کر دوسری زمین خرید کر وقف کر دی جائے، یا اگر وقف شدہ زمین قابل انتفاع نہ رہے تب بھی اجازت ہے کہ اسکو فروخت کر کے اس کی قیمت سے دوسری زمین لے کر اس کو وقف کر دی جائے، پھر زمین، مکان و دوکان جو بھی مسجد کا تھا اور اس مجبوری کی وجہ سے فروخت کر دیا گیا اور اب وہ مسجد نہیں رہی اور خریدار نے کوئی اس میں غیر اسلامی حرکت کی تو وہ خود اس کا ذمہ دار ہے نہ کہ منتظمین (فتاوی محمودیہ ۲۱۹/۱۵)۔

ایک اور سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

الجواب: حامدا و مصلیا! واقف نے جب کہ وقف نامہ میں جائداد موقوفہ ہر قسم کے انتقال کو صراحتاً منع کر دیا ہے

تو متولی کو کسی طرح اس کے انتقال کا حق نہیں، البتہ اگر جائداد بالکل ناقابل انتفاع ہو جائے تو شرعی قاضی کو اس کا استبدال چند شرائط کے ساتھ جائز ہے۔

هذا إذا شرط الاستبدال في أصل الوقف وأما إذا لم يشترط فقد يخصص برأى أول القضاة الثلثة المشار إليه بقوله عليه الصلوة والسلام قاض في الجنة و قاضيان في النار المفسر بذى العلم والعمل لئلا يحصل التطرق إلى إبطال أوقاف المسلمين كما هو الغالب في زماننا (اسعاف ۲۷) والمعتمد يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية وأن لايكون هناك ريع للوقف يعمر به وأن لا يكون البيع بغبن فاحش كذا في بحر الرائق وشرط في الاسعاف أن يكون المستبدل قاضي الجنة المفسر بذى العلم كذا في نهر الفائق (فتاوی عالمگیری ۲/۹۹۱)

اورصورت مسئولہ میں مکان مذکورقابل انتفاع ہےاورایک رقم اس پرصرف کرنے کے بعدزیادہ آمدنی کی امید ہے،اورواقف نے مکان کی مرمت وغیرہ کے لئے ایک جز متعین کیا ہے۔الخ (فتاوی محمودیہ ۱/۵۱۸)

اسی سوال کے جواب میں حضرت مولانا سیدعبداللطیف نوراللہ مرقدہ(سابق ناظم مدرسہ مظاہرالعلوم سہارنپور)تحریرفرماتے ہیں:

وقف نامہ میں اصل چیز یہ ہے کہ شرائط واقف جن کی واقف نے تصریح کی ہوان کا اتباع کیا جائے کہ نص الواقف کنص الشارع کتب فقہ باب الوقف میں منجملہ مسلمہ اصول موضوعہ ہے،البتہ جن شرائط کی تصریح واقف نے نہ کی ہو، یا مبہم یا مجمل چھوڑی ہوان میں قاضی کے اجتہاداورتصرف کی گنجائش ہے،وقف نامہ ہذا میں مصارف اورشرائط کو بالکل واضح کردیا ہے،مجمل نہیں چھوڑا،اورجن صورتوں میں فقہاء کے کلام سے قاضی کوتصرف کاحق معلوم ہوتا ہے وہ خاص خاص صورتوں میں ہے،مثلاً موقوفہ چیزکا بالکل قابل انتفاع نہ رہنا،جوصورت مسئولہ میں مفقود ہے(فتاوی محمودیہ ۱/۵۲۰)۔

الف۔ عبارات بالا سے واضح ہوجاتا ہے کہ وہ اوقاف جونقل آبادی کی وجہ سے بالکل ویران ہوگئے ہوں اوران اوقاف کے قرب میں مسلمانوں کی آبادی بالکل ختم ہوگئی ہو، بلکہ ان اوقاف کے دوردورتک کوئی مسلمان آباد نہ ہو،اور ان اوقاف کوآباد کرنے والا کوئی نہ ہواورآئندہ بھی آباد ہونے کا امکان نہیں ہو،اوروہ اوقاف حکومت یاغیرمسلموں کے دست برد سے محفوظ نہ ہو،اور وہ اوقاف جومحفوظ ہوں مگرآئندہ محفوظ رہنے کی ضمانت نہ دی جاسکتی ہو،اوروہ اوقاف بالکل معطل ہوں، ناقابل انتفاع ہوں،تو ایسے اوقاف کوفروخت کرکے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہومتبادل وقف قائم کرلیا جائے۔

ب۔ ایسے ویران اوقاف کوحکومت یاکسی فرد کے حوالے کرکے اسکےعوض دوسری زمین یا مکان حاصل کرکے مقاصد وقف کوجاری کرنے کی شکل اختیارکی جائے۔ مولانا نذرتوحید مظاہری

وقف کے لغوی معنی:

الوقف فی اللغة الحبس عن التصرف

یعنی تصرف سے روکنے کا نام وقف ہے (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۱۵۳/۸)

وقف کی اصطلاحی تعریف:

وقف کی اصطلاحی تعریف میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وقف کہتے ہیں عین کا روکنا واقف کی ملکیت میں اور نفع کا صدقہ کرنا جس کو چاہے، حبس العين على تلك الواقف و تصدق بالمنفعة إلى من أحب إليه.

صاحبین کے نزدیک وقف کہتے ہیں عین کا روکنا اللہ تعالی کی ملکیت میں اور اس کے نفع کا صدقہ کرنا جس پر واقف چاہے حبس العين إلى حكم ملك الله تعالى والمنفعة على وجه تعود منفعته إلى العباد (فتاوی ہندیہ ۳۵۱/۲)

اور بحرالرائق میں ہے: حبس العين إلى حكم ملك الله تعالى وصرف منفعتها على من أحب، (البحرالرائق ۲۵۲/۵)۔

وقف کے تام اور لازم ہونے اور نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں وقف دو طریقے سے تام اور لازم ہوتا ہے: (۱) قضاء قاضی کے ذریعہ یعنی قاضی متولی مقرر کردے اور واقف اسے شئ موقوفہ دیدے۔ (۲) وصیت کے ذریعہ یعنی واقف یہ کہہ دے کہ فلاں چیز میرے مرنے کے بعد مسجد کے لئے یا مدرسہ کے لئے وقف ہے۔

ولا يلزم إلا بأحد الأمرين إما أن يحكم به القاضي أو يخرجه مخرج الوصية (شامی ۳۵۸/۴)

ان الإمام لم يقل بكون الوقف جائز غير لازم مطلقا بل هو عنده لازم إذا علقه الواقف بالموت أوقضى به القاضي (شامی ۳۶۱/۴)

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وقف اس وقت تام اور لازم ہوگا جب کہ واقف شئ موقوفہ کو متولی کے سپرد کردے تو اس کی ملکیت ختم ہوجائے گی اور وقف تام ہوجائے گا۔ (ہدایہ ۶۳۷/۲)

امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ شئ موقوفہ واقف کی ملکیت سے محض قول سے نکل جاتی ہے، اور وقف تام اور لازم ہوجاتا ہے، مثلاً واقف یہ کہے کہ میں فلاں چیز مسجد یا مدرسہ کے لئے وقف کرتا ہوں، تو محض اس کے قول کی بنیاد پر واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے اور وقف تام اور لازم ہوجاتا ہے، جس طرح اعتاق سے، محض غلام کو یہ کہہ دینے سے کہ میں نے تجھ کو آزاد کیا تو آزاد ہوجاتا ہے۔ (بنایہ شرح ہدایہ ۱۹۴/۶)

امام مالک وشافعیؒ اور اکثر اہل علم علماء کا قول بھی امام ابویوسف کے مطابق ہے اور ان کے یہاں بھی قول

سے وقف تام اور لازم ہوجاتا ہے، اور یہی مفتیٰ بہ قول ہے جیسا کہ اوپر کی عبارتوں سے واضح ہے۔

ارکان وقف:

وقف ایسے الفاظ خاصہ کے ذریعہ ہو جو وقف پر دلالت کرے، صاحب بحرالرائق نے اس طرح کے الفاظ تقریباً ستائیس ذکر کئے ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے (البحرالرائق ۵/۲۰۵)

سبب وقف:

تقرب إلى الله.

وقف کے شرائط:

(۱) عقل اور بلوغ کا ہونا، یعنی وقف کرتے وقت واقف کا عاقل و بالغ ہونا۔ (۲) حریت، یعنی واقف کا آزاد ہونا۔ (۳) قربت فی ذاتہ کا ہونا، یعنی شئ موقوفہ کو جس چیز پر وقف کیا جارہا ہو اس کا فی نفسہ باعث قربت ہونا ضروری ہے۔ (۴) وقف کرتے وقت شئ موقوفہ واقف کی ملکیت میں ہو۔ (۵) واقف بے عقلی اور قرض کی وجہ سے مجور نہ ہو۔ (۶) شئ موقوفہ متعین ہو مجہول نہ ہو۔ (۷) منجز ہو معلق نہ ہو، یعنی اس طرح نہ کہا ہو کہ اگر میرا لڑکا آئے گا تو میرا گھر وقف ہے وغیرہ۔ (۸) واقف شئ موقوفہ کو فروخت کرکے اپنے مصرف میں ثمن خرچ کرنے کی شرط نہ لگایا ہو۔ (۹) واقف نے وقف کرتے وقت خیار شرط نہ لگایا ہو۔ (۱۰) تابید یعنی شئ موقوفہ کو ہمیشہ ہمیش کے لئے وقف کیا ہو۔ یہ شرط تمام ائمہ کے نزدیک ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا وقف کرتے وقت ذکر کرنا ضروری نہیں ہے، فتوی بھی امام ابو یوسفؒ ہی کے قول پر ہے۔

الصحيح أن التابيد شرط اتفاقاً لكن ذكره ليس بشرط عند أبي يوسفؒ وعند محمدؒ لابد أن ينص عليه (شامی ۳/۳۶۵)

(۱۱) واقف ایسی جہت ذکر کرے جو کبھی بھی ختم ہونے والی نہ ہو۔ (۱۲) غیر منقولی اشیاء ہو جیسے زمین، گھر وغیرہ، منقولی اشیاء نہ ہو، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک منقولی اشیاء کا بھی وقف جائز ہے (فتاویٰ ہندیہ ۲/۳۵۷)

وقف کے متعلق جوابات دینے سے قبل بطور تمہید تبادلہ و فروخت کے سلسلہ میں کچھ باتیں عرض کی جاتی ہیں جن کو حضرت علامہ شامیؒ نے ذکر کیا ہے تاکہ سوالات کے جوابات سمجھنے میں آسانی ہو۔

تبادلہ اور خرید و فروخت کی قسمیں:

شئ موقوف کے تبادلہ اور خرید و فروخت کی پانچ صورتیں ہو سکتی ہیں:

پہلی قسم: واقف نے بوقت وقف شرط لگادی ہو کہ متولی یا میں خود اگر تبادلہ یا فروخت کی ضرورت محسوس کروں تو تبادلہ یا فروخت کرسکتا ہوں تو ایسی صورت میں شئ موقوف کا تبادلہ اور فروخت جائز ہے۔ (شامی ۳/۳۸۷)

دوسری قسم: واقف نے تبادلہ کی کوئی شرط نہ لگائی ہو، نہ ہی اپنے لئے اور نہ ہی کسی غیر کے لئے، لیکن شئ موقوف بالکل ناقابل انتفاع ہے تو اس کو فروخت کرکے اس کی جگہ پر دوسرا وقف قائم کرنا یا اس کا تبادلہ کسی دوسری شئ سے درست

ہوگا، لیکن تبادلہ یا فروخت کرنے کا اختیار ہر کس وناکس کو نہیں ہوگا بلکہ قاضی شریعت جو ذی علم باعمل ہو، اور قاضیٔ شریعت کے مفقود ہونے کی صورت میں جماعت مسلمین جو دین دار اور ذی علم ہوں ان کی اجازت سے تبادلہ یا فروخت جائز ہوگا۔ (شامی ۳/ ۳۸۷)

تبادلہ وفروخت کی تیسری صورت:

واقف نے شرط نہیں لگائی اور شئ موقوف بالکل ناقابل انتفاع بھی نہیں ہے لیکن جس شئ سے موقوف شئ کا تبادلہ کیا جارہا ہے، وہ زیادہ نفع بخش ہے تو اس صورت میں امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ استبدال جائز ہے، بعض حضرات نے اسی پر فتویٰ نقل کیا ہے، لیکن علامہ شامی نے صحیح اور معتمد قول یہ نقل کیا ہے کہ اس طرح کا تبادلہ جائز نہیں ہے اور خود ان کا رجحان بھی عدم جواز کی طرف ہے، اس لئے کہ اس زمانے میں قاضی حضرات میں پوری دیانت داری نہیں تھی جس کی وجہ سے حیلہ بہانہ کے ذریعہ اوقاف میں خرد برد کردیا کرتے تھے، اس طرح اوقاف ضائع ہوجایا کرتے تھے، اور ہر متولی کے اندر اتنی صلاحیت بھی نہیں تھی کہ وقف کے مسئلہ کو صحیح ڈھنگ سے پیش کرسکے، اب اس وقت کے حالات کے پیش نظر امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کرنا جیسا کہ بعض حضرات نے فتویٰ بھی نقل کیا ہے، زیادہ بہتر اور اقرب الی الفقہ معلوم ہوتا ہے، لیکن اس میں بھی قاضی شریعت جو ذی علم اور باعمل ہو اور قاضی کے مفقود ہونے کی صورت میں جماعت مسلمین جو دین دار اور احوال وقف سے واقف ہو ان کی اجازت ضروری ہوگی۔

استبدال کی چوتھی صورت:

شئ موقوفہ کو غاصب نے غصب کرلیا اور اس پر پانی بہایا، یہاں تک کہ وہ دریا ہوگیا اور قابل زراعت نہیں رہا تو غاصب اس کے قیمت کا ضامن ہوگا اور متولی اس سے دوسری زمین خرید کر وقف کرے۔ (فتح القدیر ۵/ ۵۸، شامی ۳/ ۳۸۹)

استبدال کی پانچویں صورت:

غاصب نے زمین غصب کیا اور وہ انکار کرتا ہے اور اس پر کوئی بینہ نہیں ہے اور غاصب کچھ رقم متولی کو دیتا ہے تو متولی اس رقم سے دوسری زمین خرید لے تو اس طرح کا تبادلہ اور فروخت جائز ہے۔ (شامی ۳/ ۳۸۹)

علامہ شامیؒ کے تبادلہ کی ان صورتوں کو ذکر کرنے کے بعد اب فقہ اکیڈمی کے سوالات کے جوابات پیش خدمت ہیں:

الف۔ ایسے اوقاف جہاں سے مسلمانوں کی آبادی منتقل ہوجانے کی وجہ سے ویران ہوچکا ہو اور دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق اسے بروئے کار لانا ناقابل عمل ہوگیا ہو تو ایسے اوقاف کو فروخت یا تبادلہ کرکے دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو وہاں مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے دوسرا متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے اس کی گنجائش ہے، یہ صورت علامہ شامیؒ کے ذکر کردہ تبادلہ کی بالکل دوسری صورت ہے۔

الثاني أن لا يشترطه سواء شرط عدمه أوسكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شي أصلا أو لايفي بمؤنته فهو جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه (شامی ۳/۳۸۷)

ب۔ اسی طرح ویران اوقاف کو کسی فرد یا حکومت کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری جگہ یا زمین حاصل کر کے متبادل وقف مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کیا جا سکتا ہے ان دونوں صورتوں میں قاضی شریعت یا جماعت مسلمین کی اجازت شرط ہوگی۔

مسجد اور دوسرے اوقاف میں فرق ہے، تبادلہ یا فروخت مسجد کے علاوہ اوقاف میں کیا جا سکتا ہے، مسجد اگر چہ آبادی ختم ہو جانے کی وجہ سے ویران ہوگئی ہو، منہدم ہوگئی ہو پھر بھی وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی، عمارت کے منہدم ہو جانے سے مسجدیت ختم نہیں ہوگی۔

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثاني أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتي (حاوی القدسی درمختار ۳/۳۷۱)

عند الإمام والثاني فلايعود ميراثا ولايجوز نقله ونقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا وهو الفتوى حاوى القدسي (شامی ۳/۳۷۱)

مولانا محمد سعود عالم قاسمی

الف، ب۔ وہ اوقاف جن سے واقف کے مقاصد بروئے کار لانا نا قابل عمل امر ہوا یسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

الف۔ اوقاف کے سلسلے میں اگر واقف نے وقف نامہ میں فروخت کرنے کی اجازت دی ہو یا وقف اس حالت میں ہو کہ اس سے کوئی نفع حاصل نہ ہو سکے یا وقف کے تحفظ کی کوئی صورت باقی نہ رہے اور اس پر غاصبانہ قبضہ ہو کر نفس وقف ہی کے باطل ہو جانے کا مظنہ ہو تو مجبوراً دوسری زمین سے اس کا تبادلہ کر لیا جائے یا اسے فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو متبادل وقف قائم کیا جائے۔

اعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه: الأول أن يشرطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه وغيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقا والثاني أن لا يشرطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لاينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شي أصلا أو لا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه والثالث أن لا يشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعاً و نفعاً وهذا لا يجوز استبداله على الأصح المختار كذا حرره العلامة قنالي زاده (شامی ۳/۳۸۷، فتاوی محمودیہ ۱۲/۲۸۸، فتاوی رحیمیہ ۶/۲۷)۔

ب۔ وقف کے احکام بہت نازک ہیں واقف کی غرض اور مقصد کا لحاظ اور اس کی شرائط کی پابندی ضروری ہے، لہذا جن صورتوں میں شریعت نے ویران اور ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کرنے کی اجازت دی ہے ان صورتوں میں مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں ضرورت ہو متبادل وقف قائم کرنا چاہئے۔ واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان اوقاف کی قیمت سے مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا جائز نہیں ہے۔

فإذا تم ولزم لايملك ولايملّك ولايعار ولا يرهن (درمختار) (قوله لايملک) ای لا يكون مملوكا لصاحبه ولا يملک ای لايقبل التمليک لغيره بالبيع ونحوه لاستحالة تمليكه الخارج عن ملكه ولا يعار ولا يرهن لاقتضاء هما الملک درر و يستثنى من عدم تمليكه مالواشترط الواقف استبداله (شامی ۳/ ۳۶۷)

وان اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجداً و مدرسةً ووقف عليهما أوقافا لا يجوز له ذلک (درمختار) (قوله لا يجوز له ذلک)ای الصرف المذكور (شامی ۳/ ۳۷۲) (احسن الفتاوی ۶/ ۴۲۲) (فتاوی محمودیہ ۱۸/ ۱۸۶)

مولانا عبد اللطيف پالنپوری

اوقاف کے سلسلہ میں حضرات فقہاء کے کلام کو پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ چند شرائط انہیں فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے، اب وہ شرائط کیا ہیں؟ تو اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم علیہ الرحمہ نے الاشباہ والنظائر میں اور علامہ شامی نے ''ردالمحتار'' میں شرح وبسط سے کلام کیا ہے جن کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

(۱) اگر واقف نے وقف کے دوران ہی اپنے لئے یا کسی دوسرے شخص کے لئے استبدال کی شرط رکھی ہو تو صحیح قول کے مطابق بلاشبہ استبدال جائز ہے۔

واعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه: الأول أن يشرطه الواقف لنفسه أولغيره أولنفسه وغيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح وقيل اتفاقا (ردالمحتار ۳/ ۴۲۴، وہکذا فی الفتاوی العالمگیریہ ۲/ ۳۹۹)

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے استبدال کی تو شرط نہ لگائی ہو، لیکن وہ وقف بالکل ویران ہو کر رہ گیا ہو اور اس سے منتفع ہونے کی امید نہ ہو تو ایسی صورت میں بھی اصح قول کے مطابق استبدال جائز ہے۔

'' والثانی ان لا يشرطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أو لا يفى بمؤنته فهو أيضا جائز على الصحيح إذا كان بإذن القاضى ورايه المصلحة فيه'' (ردالمحتار ۳/ ۴۲۴)

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ نہ واقف نے استبدال کی کوئی شرط لگائی اور نہ ہی وقف ویران ہوا ہے، بلکہ

اس کو باقی رکھتے ہوئے کچھ نہ کچھ اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے تو اس صورت میں اصح اور مختار قول یہ ہے کہ استبدال جائز نہیں ہے۔

" والثالث ان لا يشرطه ايضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا ونفعا وهذا لا يجوز استبداله على الأصح المختار كذا حرره العلامة قنالي زاده في رسالته الموضوعة في الاستبدال وأطنب فيها عليه الاستبدال وهو مأخوذ من الفتح . الخ (ردالمحتار ۳/۴۲۴)

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ واقف کے بعد اراضی موقوفہ کو کسی غاصب نے قبضہ کر کے ایسا تصرف کر دیا کہ وہ اراضی ناقابل کاشت ہوگئی، یا غاصب نے اس کے وقف میں ہونے کا انکار کر دیا اور اس پر متولی کے پاس کوئی بینہ نہیں ہے، لیکن غاصب قیمت دینا چاہتا ہے تو ان صورتوں میں بھی متولی کے لئے جائز ہے کہ غاصب سے قیمت لے کر ان اراضی موقوفہ کے بدلے میں دوسری جگہ زمین خرید لے۔

في رد المحتار نقلا عن الاشباه والنظائر (قولها إلا في أربع) الأولى لو شرطه الواقف، الثانية إذا غصبه غاصب وأجرى عليه الماء حتى صار بحراً فيضمن القيمة و يشترى المتولي بها أرضا بدلا ، الثالثة أن يجحده الغاصب ولا بينة اى وأراد دفع القيمة فللمتولي أخذها ويشتري بها بدلا " (ردالمحتار ۳/۴۲۶، الاشباہ والنظائر ۳/۱۰۳تا۱۰۴، فتاوی خانیہ ۳/۳۰۰، فتاوی بزازیہ ۳/۲۵۶)

(۵) پانچویں صورت یہ ہے کہ اراضی موقوفہ کو کوئی شخص لینے کا خواہش مند ہے، اور وہ اس کے بدلے اس سے بہتر اور زیادہ پیداوار والی زمین دینا چاہتا ہے تو حضرت امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ کے نزدیک اس صورت میں بھی استبدال جائز ہے، اور حضرات فقہاء نے اس قول کو مفتی بہ بھی قرار دیا ہے۔

في الاشباه: الرابعة أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن وصفا فيجوز على قول أبي يوسف و عليه الفتوى كما في فتاوىٰ قاري الهداية (الاشباہ والنظائر ۳/۱۰۳تا۱۰۴، ومثلہ فی رد المحتار ۳/۴۲۶)

مندرجہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حضرات فقہاء نے لوگوں کے بدلتے ہوئے حالات کو پیش نظر رکھ کر چند شرائط کے ساتھ استبدال کو جائز قرار دیا ہے اور ساتھ ہی قول جواز کے مفتی بہ ہونے کی تصریح فرمائی ہے، علامہ ابن الہمام نے بھی مختصراً استبدال کے جواز پر کلام کیا ہے، لکھتے ہیں:

والحاصل أن الاستبدال إما عن شرط الاستبدال أولا عن شرطه فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم فينبغي أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ماكان عليه دون زيادة ولأنه لاموجب لتجويزه لأن الموجب في الأول الشرط وفي الثاني الضرورة ولا ضرورة في هذا (في الثالث) إذ لاتجب زيادة بل تبقيه كما كان (قال ابن عابدين) أقول ما قاله هذا المحقق هو الحق الصواب (ردالمحتار ۳/۴۲۷، بحوالہ فتح القدیر)

لیکن صاحب شرح وقایہ نے کتاب الوقف میں استبدال کے سلسلہ میں حضرات صاحبین کا اختلاف درج کرنے کے بعد لکھا ہے :

ونحن لا نفتي به فقد شاهدنا في الاستبدال من الفساد وما لا يعد لا يحصى فإن ظلمة القضاة جعلوه حيلة إلى إبطال أكثر أوقاف المسلمين وفعلوا ما فعلوا (شرح وقایہ ۲/۳۵۳ تا ۳۵۴)

(ہم اس کا فتویٰ نہیں دیتے اس لئے کہ ہم نے استبدال کی صورت میں جو فساد دیکھا ہے اس کو بیان نہیں کیا جا سکتا، ظالم قاضیوں نے اس کو اوقاف کے ختم کرنے کا ایک بہانہ بنالیا ہے اور پھر جو سمجھ میں آیا کیا)۔

مندرجہ سطور میں صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے استبدال کی صورت میں جن مفسدات کی طرف اشارہ کیا ہے، ان مفسدات کی پیش بندی کے لئے حضرات فقہاء نے آٹھ شرطوں کا ذکر کیا ہے:

(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ وقف ویران ہو گیا ہو اور اس کی آمدنی اور اس کا نفع بالکل ختم ہو گیا ہو۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ اس جگہ وقف کی کوئی دوسری بلند جگہ نہ ہو کہ جہاں دوسری تعمیر ہو سکے۔

(۳) وقف کی بیع اور اس کا استبدال غبن فاحش (بہت زیادہ خسارہ) کے ساتھ نہ ہو۔

(۴) بدلنے والا قاضی علم و عمل دونوں کا جامع ہو۔

(۵) اراضی موقوفہ کا تبادلہ دوسری زمین ہی سے ہو، دراہم و دنانیر، روپے پیسے سے نہ ہو، اس لئے کہ اس صورت میں خطرہ ہے کہ کہیں بدلنے والے لوگ استبدال سے پہلے ہی روپے کو ہضم نہ کر جائیں۔

(۶) وقف کا تبادلہ ایسے شخص سے نہ کیا جائے جس کی شرعاً شہادت قبول نہیں ہوتی ہے، اور نہ ایسے شخص سے کیا جائے جس کا دین (قرض) بدلنے والے پر ہو، کیونکہ خطرہ ہے کہ بدلنے والا کہیں وقف کو دین کے عوض نہ فروخت کر دے، حالانکہ حضرت امام ابو یوسف علیہ الرحمہ نے وقف کی بیع سامان کے عوض کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، پھر وہ کیونکر دین کے عوض وقف کے فروخت کرنے کا فتویٰ دیں گے۔

(۷) ساتویں شرط یہ ہے کہ ایک وقف کا تبادلہ دوسرے وقف سے ایک ہی محلہ کے اندر کیا جائے، اور اگر دوسرے محلہ کے اندر کیا جائے تو شرط یہ ہے کہ وہ محلہ پہلے محلہ سے بہتر ہو، اگر بہتر نہ ہو تو پھر تبادلہ جائز نہیں ہے۔

(۸) آٹھویں شرط علامہ قنالی زادہ نے یہ ذکر کی ہے کہ بدل اور مبدل منہ ایک ہی جنس سے ہو، لیکن علامہ شامی فرماتے ہیں کہ بظاہر اس شرط کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جہاں تبادلہ کی صورت میں خرچ کم ہو اور آمدنی زیادہ آئے تو یہ اچھی بات ہے، یاد رہے کہ حضرات فقہاء نے جس طرح بعض صورتوں میں واقف کو استبدال کی اجازت دی ہے اسی طرح قاضی کو بھی اجازت دی ہے، لیکن صاحب فتاویٰ قاضی خاں کا کلام قاضی کے سلسلہ میں مختلف ہے۔

ایک جگہ انہوں نے بغیر واقف کی شرط کے مطلقاً قاضی کو استبدال کی اجازت دی ہے کہ جہاں وہ مصلحت دیکھے وقف کا استبدال کرے، لیکن دوسری جگہ مطلقاً منع کیا ہے، اگرچہ وقف ویران ہی کیوں نہ ہو جائے۔

لیکن مفتی بہ قول یہ ہے کہ بغیر کسی شرط کے قاضی کے لئے استبدال کی شرعاً اجازت ہے جب کہ وہ مندرجہ

بالاشرطوں کا لحاظ کرکے استبدال کرے، البتہ فقہ کی مشہور کتب ''اسعاف'' سے نقل کرتے ہوئے فتاویٰ عالمگیری اورردالمختار میں لکھا ہے کہ قاضی علم وعمل دونوں کا پیکر ہو، تاکہ ظالم قاضیوں کی طرف سے اوقاف مسلمین کے ابطال کا جوخطرہ اوپرصدرالشریعہ علیہ الرحمہ کی طرف سے پیش کیا گیا ہے وہ سامنے نہ آئے۔

یہاں پر یہ بات ملحوظ رہے کہ مساجد ومقابر کے اوقاف کا تبادلہ اگرچہ وہ ویران ہی کیوں نہ ہوجائیں شرعاً جائزنہیں ہے۔

سئل القاضي الإمام شمس الائمة محمود الأوزجندی عن مسجد لم يبق له قوم و خرب ما حوله واستغنى الناس عنه هل يجوز جعله مقبرة قال لا وسئل هو أيضا عن المقبرة فی القریٰ إذا اندرست ولم يبق فيها أثر الموتیٰ لاالعظم الخ (فتاویٰ ہندیہ۲/۴۷۰،۴۷۱، ۴۵۴۔۴۵۵، ہدایہ ۶۴۵/۲، المبسوط۶۴۵/۱۲، بزازیہ۲۷۰/۳)۔

الف ۔ ایسے اوقاف کوفروخت کرکے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسری جگہ پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہومتبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے، ایسے مراحل ونوازل کے مواقع کے سلسلہ میں صاحب فتاویٰ خانیہ علیہ الرحمہ لکھتے ہیں:

قال إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنها أرضا أخرىٰ هی أنفع للفقراء وأكثر ريعاً كان له أن يبيع هذه الأرض ويشتری بثمنها أرضا أخرىٰ جوّز رحمه الله تعالى استبدال الأرض بالأرض (الفتاوی الخانیہ۳۰۰/۳)

وقال شمس الأئمة السرخسی فی المبسوط: ومن ذلک أنه إذا شرط فی الوقف أن يستبدل به أرضا أخرى إذا شاء ذلک فهو جائز عند ابی یوسف وعند محمد وهو قول أهل البصرة الوقف جائز و الشرط باطل لأن هذا الشرط لا يوثر فی المنع من زواله والوقف يتم بذلک ولا ينعدم به معنى التابيد فی أصل الوقف فيتم الوقف بشروطه ويبقى الاستبدال شرطا فاسدا فيكون باطلا فی نفسه كالمسجد إذا شرط الاستبدال به أو شرط أن يصلى فيه قوم دون قوم فالشرط باطل واتخاذ المسجد صحيح فهذا مثله (المبسوط۴۱/۱۲، ۴۲)

ب ۔ ویران اوقاف کوحکومت کے بجائے کسی فرد کے حوالہ کرکے اس کے عوض میں دوسری زمین یا مکان حاصل کرکے مقاصد وقف کوجاری رکھنے کی شکل شرعاً اختیار کی جاسکتی ہے، قال ابن عابدین الشامی فی ردالمختار:

فلو استبدل الحانوت بأرض تزرع ويحصل منها غلة قدر أجرة الحانوت كان أحسن لأن الأرض أدوم وأبقى وأغنى عن كافة الترميم والتعمير بخلاف الموقوفة للسكن لظهور أن قصد الواقف الانتفاع بالسكن (ردالمختار۴۲۵/۳)

حضرات فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مساجد ومقابر موقوفہ اور دیگر اوقاف میں فرق ہے، مساجد و

مقابر موقوفہ کا تو تبادلہ کسی حال میں جائز نہیں ہے، البتہ دیگر عام ویران اوقاف کا تبادلہ شرعاً کیا جا سکتا ہے، نیز مسجد و مدرسہ وحوض وغیرہ کے اوقاف کا حکم عام اوقاف کا ہے کہ ان کا تبادلہ شرائط استبدال کے ساتھ جائز ہے۔

قال ومن اتخذ أرضه مسجدا لم يكن له أن يرجع فيه ولا يبيعه ولا يورث عنه لأنه يحرز عن حق العباد وصار خالصاً لله تعالى الخ (ہدایہ ۲/ ۶۴۵)

والظاهر أن حكم عمارة أوقاف المسجد والحوض والبئر وأمثالها حكم الوقف على الفقراء (ردالمحتار ۳/ ۴۱۹)

مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی

موقوف شئ خالص اللہ کی ملکیت ہوتی ہے، اس میں دوام وثبات ہوتا ہے، وقف کی اصل حضرت ابراہیمؑ کی ذات اقدس ہے، انہوں نے بیت اللہ شریف اور خانہ کعبہ کی زمین وقف کر کے خانہ کعبہ تعمیر فرمایا تھا (حاشیہ شرح وقایہ در بیان وقف) علامہ ابن ہمام نے صیغہ تمریض استعمال کرتے ہوئے یہ بات بھی کہی ہے کہ ارض کعبہ اس سے قبل ہی سے موقوف تھی۔

وقف صدقات ہی کی طرح خالص اللہ کی ملکیت ہوتی ہے، پھر اللہ کی جانب سے بندے اس کے مستحق ہو تے ہیں، وقف کے اندر اصل یہی ہے کہ وقف ایسی چیزوں کی ہونی چاہئے جس میں دوام ہوتا ہے اور زوال کو قبول نہیں کرتا ہے، بایں وجہ منقولی اشیاء کا وقف درست نہیں ہے، گرچہ شروط وقیود کے ساتھ منقولی اشیاء کا وقف بھی درست ہے، اب وقف کا جو بھی پہلو اختیار کیا جائے خواہ وہ غیر منقولی ہو یا منقولی ہو، ہر پہلو میں منافع للناس ہی مضمر اور پوشیدہ ہے، پھر وقف میں تملیک شرط ہے یعنی مالک بنانا، جس طرح صدقات وزکوۃ میں تملیک شرط ہے، یہ بات دیگر ہے کہ صورتوں میں قدرے اختلاف اور تفاوت ہے۔

اس تمہید وتقدیم کے بعد اب اوقاف کے بارے میں عرض یہ ہے کہ بہت سے وہ اوقاف جو مسلمانوں کی آبادی منتقل ہو جانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں، یا وہ اوقاف جہاں بھی ہیں وہاں دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق بروئے کار لانا ناقابل عمل ہو گیا، اس میں مساجد ومقابر خانقاہیں ہر طرح کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت اور غیر مسلمانوں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے۔

الف۔ ایسی صورتوں میں ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد وقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جا سکتا ہے اور منشاء حدیث کے خلاف بھی نہیں ہے۔

ب۔ ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض کسی دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کے جاری کرنے کی شکل اختیار کی جا سکتی ہے۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

اسلام ایک مکمل دین اور کامل دستور العمل ہے، جس میں انسان کے زندگی گذارنے کے لئے تمام اسباب

ووسائل فراہم اور مہیا ہیں، مذہب اسلام کا ایک خاص وصف یہ ہے کہ اس نے انسان کے معاشی مشکلات اور اقتصادی پریشانی کو دور کرنے کے لئے مختلف مدات کو متعین کیا ہے تاکہ انسان صحیح طریقے سے زندگی گذار سکے، ان مدات میں ایک اہم شعبہ اوقاف کا ہے جس میں ایک شخص اپنی جائداد کو للہ فی اللہ وقف کرتا ہے، تاکہ محتاج وضرورت مند اپنی ضرورتوں کو پوری کرسکیں، اسکے ساتھ ہی موجودہ دور میں حکومت اور متولیان وقف کی بے راہ روی اور حرص وہوس کی وجہ سے اوقاف کے چند نئے مسائل ابھر کر سامنے آگئے ہیں، ذیل میں ان سوالوں کے جوابات جدید وقدیم فقہ وفتاوی کی کتابوں سے دئے جارہے ہیں (واللہ من وراء القصد وهو يهدى السبيل)

الف۔ ایسے اوقاف کو جو مسلمانوں کی آبادی کے منتقل ہوجانے کی وجہ سے ویران ہوچکے ہیں اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں اگر وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہو، اور واقف کے مقاصد کو بروئے کار لانا ناقابل عمل ہوگیا ہو تو ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ اس صورت میں ہے جب اوقاف کے ضائع ہوجانے کا ظن غالب ہو، یا بالکل ہی ناقابل انتفاع ہوجائیں، تو فروخت کر کے ان کے بدلے میں متوازی ومماثل دوسری چیزیں خرید کر وقف کردی جائیں۔

قال هشام سمعت محمدا يقول الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (بحرالرائق ۵/۲۰۷)

ہشام کہتے ہیں کہ امام محمدؒ سے کہتے ہوئے سنا کہ جب وقف اس پوزیشن میں ہوجائے کہ اس سے مساکین فائدہ نہ اٹھاسکیں تو قاضی کو حق ہے کہ وہ اسکو بیچ دے اور اس کی قیمت سے اسی کے متوازی خرید لے، یہ حق صرف قاضی ہی کو ہے۔

عن شمس الأئمة الحلوانى ينقل الذخيرة حين سئل عن أوقاف المسجد إذا تعطلت هل للمتولى أن يبيعه ويشترى مكانه أخرى قال نعم. والمختار أنه يجوز بيعها إن احتاجوا إليه قال الفقيه أبو جعفر ينبغي أن يكون ذلك بأمر الحاكم احتياطا فى موضع الخلاف (بحرالرائق ۵/۲۰۷)

شمس الائمہ حلوانی نقل کرتے ہیں، جب ان سے اس مسجد کے اوقاف کے بارے میں سوال کیا گیا جو معطل اور بیکار ہو، کیا متولی کو یہ حق ہے کہ وہ اس کو بیچ کر دوسری خرید لے تو انہوں نے کہا ہاں، اور مناسب اور درست یہ ہے کہ بیچنا جب واقعتا ضروری ہو تو جائز ہے، فقیہ ابوجعفر کہتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ مختلف فیہ مقامات میں یہ حکم حاکم کی اجازت سے ہو۔

ب۔ ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے لیکن عمومی صورت میں نہیں، یہ اس صورت میں ہے جب اوقاف پر

حکومت اور غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہو اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہوں ان کو آباد کرنا ناممکن ہو گیا ہو۔

مولانا قمر الزماں ندوی

سوالات کے جوابات تحریر کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ استبدال وقف کے شرائط وحالات پر ایک نظر ڈال لی جائے تاکہ آگے مسائل کے حل کرنے اور اسے اچھی طرح سمجھنے میں مدد مل سکے۔

حنفی نقطہ نظر:

احناف کے نزدیک شرائط استبدال وقف تین ہیں:

۱۔ ایک تو یہ کہ واقف نے خود اپنے لئے یا کسی دوسرے شخص کے لئے یا اپنے ساتھ ساتھ دوسرے کے لئے بھی استبدال کی شرط لگادی ہو، بایں طور کہ جب چاہیں گے اس وقف کا تبادلہ کردیں گے، تو اس صورت میں استبدال جائز ہوگا۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے کوئی شرط نہیں لگائی، بایں طور کہ بالکل خاموش رہا یا عدم استبدال کی صراحۃً شرط لگادی، لیکن آگے چل کر وقف کی ایسی حالت ہوگئی کہ یا تو اس سے بالکلیہ استفادہ مفقود ہو گیا ہے یا صرف اتنا فائدہ ہوتا ہے کہ وہ سارا کا سارا وقف شدہ چیز کے خرچ میں صرف ہو جاتا ہے، تو ایسی صورت میں بھی استبدال وقف جائز ہے۔

۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ واقف نے کوئی شرط نہیں لگائی، بایں طور کہ بالکل خاموش رہا یا عدم استبدال کی شرط لگادی ہے، لیکن وقف سے کچھ نہ کچھ فائدہ بھی حاصل ہوتا ہے، اور استبدال میں فائدہ زیادہ نظر آتا ہے، تو ایسی صورت میں صحیح قول کے مطابق زیادہ فائدہ کے لئے استبدال جائز نہیں ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: رد المحتار ۳/۳۸۷)

مالکی مذہب:

مالکیہ نے اوقاف کی تین قسمیں بیان کی ہیں، اور ہر ایک کے لئے الگ الگ احکام بھی بیان کئے ہیں:

۱۔ مساجد کی خرید و فروخت کسی بھی حالت میں جائز نہیں ہے۔

۲۔ زمینوں (عقار) کی بھی خرید و فروخت جائز نہیں گرچہ وہ خراب ہو رہی ہوں، اور نہ ہی اسی جنس کی دوسری زمین سے ان کا استبدال جائز ہے، نیز ان کی لکڑیوں کی بیع بھی جائز نہیں ہے، ہاں اگر ان لکڑیوں کا موقوفہ زمین میں واپس آنا ممکن نہ ہو تو اسی جیسی دوسری موقوف زمین میں منتقل کرنا جائز ہے، مالکیہ کے مسلک کے اعتبار سے صرف ایک صورت میں موقوفہ زمینوں کو فروخت کرسکتے ہیں اور وہ ہے مسجد یا راستہ کو کشادہ کرنے کے لئے۔

۳۔ موقوفہ سامان یا جانور کو اس صورت میں فروخت کرنا جائز ہے جب کہ ان کی منفعت ختم ہو چکی ہو، بایں طور کہ جانور بوڑھاپے کی وجہ سے ناقابل انتفاع ہو گیا ہو، یا کپڑا اتنا پرانا ہو کہ اس کا استعمال ممکن نہ ہو۔ یہ مسلک تو مشہور مالکی فقیہ ابن القاسم کے مطابق ہے لیکن ایک دوسرے فقیہ ابن ماجشون ان سے اختلاف کرتے ہوئے

کہتے ہیں کہ ان کی بھی بیع جائز نہیں۔

شافعی فکر:

شوافع کے مسلک کی تفصیل کچھ اس طرح ہے:

۱۔ مساجد: ان میں تصرف کرنے کا کسی کو حق نہیں ہے، نہ خرید وفروخت کے ذریعہ اور نہ کسی دوسرے ذرائع سے، خواہ مسجد منہدم ہوگئی ہو یا محلّہ اور شہر کی آبادی ختم ہونے کی وجہ سے اس میں نماز ادا نہ کی جاتی ہو، ایسی صورت میں اس مسجد کے ''غلہ'' کو دوسری مسجد جو قریب ترین ہو لگایا جاسکتا ہے۔

۲۔ مسجد کی چٹائیاں: عدم انتفاع کی صورت میں ان کی بیع جائز ہے، لیکن ان کی قیمت مصالح مسجد پر ہی صرف کرنا ضروری ہوگا۔

۳۔ ان کے علاوہ موقوفہ جانور اور درخت وغیرہ، اگر ان سے انتفاع کی کوئی صورت نہ ہو تو فروخت کیا جاسکتا ہے بلکہ فروخت کردینا بہتر ہے اور ان کی قیمت فقراء ومساکین اور مصالح مسلمین میں صرف کردیا جائے۔

حنبلی مذہب:

اوقاف کی منفعت جب کالعدم ہوجائے تو فروخت کردینا جائز ہے، ہاں اگر ان سے تھوڑا بھی انتفاع ہو رہا ہو تو بیچنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اصلاً اوقاف کی بیع ناجائز ہے، اس کی اجازت صرف ضرورت اور اوقاف کے مقصود کو بچانے کے لئے دی گئی ہے، اسی طرح مساجد کو بھی صرف اس وقت منتقل کرنا جائز ہے جب کہ اس سے انتفاع ممکن نہ ہو (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸/۲۲۱ـ ۲۲۷)

پنجاب وہریانہ وغیرہ کے اوقاف کی منتقلی:

بہت سے اوقاف خصوصاً پنجاب وہریانہ، دہلی اور مغربی یوپی میں ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی طرف مسلمانوں کی آبادی منتقل ہوجانے کی وجہ سے ویران ہوچکے ہیں اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہو گیا ہے اس میں مساجد، قبرستان، مدارس اور خانقاہیں ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جا رہا ہے، ایسی صورت میں:

الف۔ اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے، چنانچہ علامہ شامی نقل فرماتے ہیں:

عن شمس الأئمة الحلوانی أنه سئل عن مسجد أو حوض خرب ولا يحتاج إليه لتفرق الناس عنه هل للقاضی أن يصرف أوقافه إلى مسجد أو حوض فقال نعم.. ولا سيما في زماننا فإن المسجد أو غيره من رباط أو حوض إذا لم ينقل يأخذ أنقاضه اللصوص والمتغلبون كما هو

مشاهد وكذلك أوقافه ياكلها النظار أو غيرهم ويلزم من عدم النقل خراب المسجد الآخر المحتاج إلى النقل إليه (ردالمحتار۳؍۳۷۲)

شمس الائمہ حلوانی سے مروی ہے کہ ان سے ایسی مسجد اور حوض کے بارے میں دریافت کیا گیا جو ویران ہو گئی ہو اور لوگوں کی آبادی ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کی ضرورت باقی نہ ہو تو کیا قاضی کو اختیار ہے کہ وہ ان کے اوقاف کو کسی مسجد یا حوض کی طرف منتقل کر دے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ جی ہاں اختیار ہے...اور خاص طور سے ہمارے زمانہ میں، اس لئے کہ اگر مسجد اور اس کے علاوہ مثلاً سرائے اور حوض جب منتقل نہ کی جائیں گی تو چور اور شرپسند عناصر اس وقف کی ٹوٹی پھوٹی چیز پر اپنا قبضہ جمالیں گے، جیسا کہ مشاہدہ ہے، اور اسی طرح اس کے اوقاف کو منتظمین وغیرہ کھا جائیں گے، اور منتقل نہ کرنے سے ایک خرابی یہ بھی لازم آئے گی کہ وہ مسجد جو ضرورت مند ہے وہ بھی ویران اور خراب ہو جائے گی۔

نیز دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں:

لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلا أو لايفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه (ردالمحتار۳؍۳۸۷)

لیکن اگر وقف کی یہ حالت ہوگئی ہو کہ اس سے انتفاع بالکل نہ ہو رہا ہو بایں طور کہ اس سے کچھ حاصل ہی نہ ہوتا ہو یا اس کی آمدنی سے وقف کی ضرورت بھی پوری نہ ہوتی ہو تو بھی صحیح قول کے مطابق تبادلہ جائز ہے جب کہ قاضی کی اجازت سے ہو اور قاضی اس میں مصلحت دیکھتا ہو۔

اور اس سلسلہ میں فقیہ عصر ڈاکٹر وہبہ زحیلی یوں روشنی ڈالتے ہیں:

إذا انهدم وقف ولم يكن له شئ يعمر منه ولا أمكن إجارته ولا تعميره ولم تبق إلا أنقاضه من حجر و طوب و خشب صح بيعه بأمر الحاكم (الفقہ الاسلامی وأدلتہ۸؍۲۲۱)

جب وقف منہدم ہوگیا ہو اور اس کی تعمیر کے لئے کچھ نہ ہو، اور نہ ہی اس کو اجارہ پر دینا ممکن ہو اور نہ ہی اس کی تعمیر ممکن ہو، اور سوائے اس کی ٹوٹی پھوٹی چیز مثلاً پتھر، اینٹ، اور لکڑی کے کچھ بھی باقی نہ ہو تو حاکم کی اجازت سے اسے فروخت کر دینا جائز ہے۔

علامہ شامی ایک جگہ یوں رقم طراز ہیں:

قال هشام سمعت محمداً يقول الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (ردالمحتار۳؍۳۸۲)

ہشام فرماتے ہیں کہ میں نے امام محمد کو کہتے ہوئے سنا کہ وقف جب اس حالت میں پہونچ جائے کہ اس سے مساکین کا فائدہ ختم ہو گیا ہو تو قاضی کو اختیار ہے کہ وہ اسے فروخت کر دے اور اس کے ثمن سے دوسری چیز خرید لے، اور یہ اختیار صرف قاضی کو ہے۔

ب ۔ نیز ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری رکھنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے، اس لئے کہ یہ بھی مبادلۃ المال بالمال ہے، گو دونوں کی جنس ایک ہے۔

مولانا محمد نور القاسمی

نظام اوقاف اسلام کا وہ نادر الوجود شاہکار ہے، قبل اسلام جس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، مصر و یونان میں بڑی بڑی تہذیبوں نے جنم لیا، جنہوں نے معاشی دنیا میں تہلکہ مچادیا، مگر وہ وقف کے تصور تک نہ پہونچ سکیں، افلاطون نے مدنیت کے قانون مرتب کرنے میں شہرۂ آفاق کارنامہ انجام دیا، مگر اس کی پرواز وقف کی اس عدیم المثال ایجاد تک نہ ہوسکی، دنیا کے بڑے بڑے فلاسفر، مصلحین، دانشوران اور سیاست دانوں نے سماج کی ترقی کا بیڑا اٹھایا مگر وقف کا نعم البدل پیش نہ کر سکے۔

صرف اور صرف اسلام ہی دنیا کا وہ تنہا مذہب ہے، جس نے امت کو اس عظیم نعمت سے نوازا، حضور ﷺ نے بذات خود مدینہ میں بہت ساری جائدادیں وقف کیں، صحابہ کرامؓ نے بھی اوقاف میں حصہ لیا، اور حضرت ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام کے اوقاف آج تک باقی ہیں (تفصیل کے لئے دیکھئے: مجمع الانہر ۷۳۰/۱)

تاریخ اوقاف کا مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اوقاف وہ نسخۂ کیمیا ہے، جس کے ذریعہ افلاس و تنگ دستی، غربت و ناداری کا علاج، اور معاشی و اقتصادی مسائل کی عقدہ کشائیاں کی جاتی ہیں اور یہ ایک ایسا قابل فخر تمدنی کارنامہ ہے جس کے ذریعہ غرباء کی امداد، مساکین کی اعانت، یتیموں کی سرپرستی، بیواؤں کی خبر گیری، قرض داروں کی گلوخلاصی اور بے سہارا طبقہ کی دستگیری ہوتی ہے، یہی نہیں بلکہ معاشی بدحالی میں پھنسے ہوئے اور ذہنی پستی میں دبے ہوئے لوگوں کو سماج میں آبرومندانہ زندگی بسر کرنے کی ضمانت بھی ہے۔

لیکن افسوس صد افسوس! کہ گردش زمانہ کے ساتھ ساتھ اس مجرب نسخہ کو فراموش کردیا گیا، اور ملت کے مفید و کارآمد منصوبے مال و دولت کا شکوہ کررہے ہیں، کیونکہ ملت کے بے شمار اوقاف ہماری غفلتوں کی وجہ سے ویران، ناقابل استعمال اور بے توجہی کا شکار ہیں۔ خدا جزاء خیر دے، ''اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا'' کے دردمند افراد کو، جنھوں نے اس جانب توجہ کی، اور ہندوستانی اوقاف کو قابل استعمال بنانے کے لئے کیا تدابیر اختیار کی جائیں؟ اس کے لئے اکیڈمی نے سوالات مرتب کر کے شرعی نقطۂ نظر معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔

خدا سے دعا ہے کہ سوالات کے جوابات عرض کرنے میں صحیح اور شرعی حل پیش کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اوقاف کا تبدیل کرنا:

الف ۔ موجودہ نازک حالات میں مقابر و خانقاہوں کو فروخت کرنا اور ان کو تبدیل کرنا کیسا ہے؟ اور کیا شریعت اسلامیہ میں اوقاف سے فائدہ اٹھانے کی خاطر اس کی گنجائش ہے؟ تو اس سلسلہ میں تھوڑی تفصیل اور شرائط ہمارے فقہاء نے بیان کی ہیں کہ:

اگر واقف زندہ ہے تو اسے اس کا کلی اختیار ہے کہ وہ اپنی وقف کردہ شئ کو بیچ کر اس کی جگہ دوسری چیز وقف کردے، لیکن اگر وقف کرنیوالا زندہ نہ ہو، اور اس نے وقف کو بیچنے کی نہ وصیت کی ہو، اور نہ ہی شرط لگائی ہو، بلکہ وقف کو بیچنے، تبدیل کرنے سے منع کیا ہے، یا منع نہ کیا ہو اور نہ ہی اجازت دی ہے بلکہ خاموش ہے، تو ایسی صورت میں اگر موقوف بالکل ویران وتباہ حالی کا شکار ہو جائے، مقاصد وقف فوت ہو رہے ہوں، اور انہیں بروئے کار لانے کے لئے اس کے علاوہ کوئی راستہ نہ ہو کہ انہیں بیچ دیا جائے اور اس کی جگہ اسی پیسے سے متوازی اور اسی طرح کا وقف جہاں آبادی ہے قائم کر دیا جائے، تو اس حالت میں صرف قاضی کو استبدال وقف اور اس کی خرید وفروخت کی اجازت ہے، اس کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے اجازت نہیں ہے۔

فقہ حنفی کے مایہ ناز فقیہ علامہ ابن عابدین (متوفی ۱۲۵۲ھ) ان صورتوں کا تذکرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

والثانی: أن لا یشرطه سواء شرط عدمه أو سکت لکن صار بحیث لاینتفع بالکلیة بأن لا یحصل منه شئ أصلاً أو لا یفی بمؤنته فهو أیضاً جائز علی الأصح، إذا کان بإذن القاضی ورأیه المصلحة فیه (دیکھئے: ردالمحتار ۳/۳۸۷، فتاوی ہندیہ ۲/۴۰۱، احکام الوصایا والاوقاف ۲۰۳)

دوسری صورت یہ ہے کہ وقف کرنے والے نے اس کو تبدیل کرنے کی شرط نہ لگائی ہو، اگر اس نے عدم استبدال کی شرط لگائی ہے یا اس سلسلہ میں بالکل خاموش رہا، لیکن موقوف شئ اس حال میں ہو کہ اس سے بالکل فائدہ نہ اٹھایا جا سکتا ہو، اس طور پر کہ اس سے اصلاً کوئی چیز حاصل نہ ہو یا اس کا خرچ اس سے پورا نہ ہوتا ہو تو اصح قول کے مطابق قاضی کی اجازت ہو اور اس کی رائے مصلحت پر مبنی ہو تو استبدال جائز ہوگا۔

نیز مشہور فقیہ علامہ ابن نجیم مصری (متوفی ۹۷۰ھ) تحریر فرماتے ہیں:

شرط الوقف عدم الاستبدال فللقاضی الاستبدال إذا کان اصلح (الاشباہ والنظائر، مجمع الأنہر ۱/۷۳۶)

شرط وقف عدم استبدال ہے اور استبدال کا حق صرف قاضی کو ہے اگر وہ استبدال کو بہتر سمجھے۔

نیز علامہ شامی نے قاضی جس کو استبدال وقف کا حق حاصل ہے اس کے لئے کچھ اوصاف کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے:

وشرط فی الإسعاف أن یکون المستبدل قاضی الجنة المفسر بذی العلم والعمل لئلا یحصل التطرق إلی أوقاف المسلمین کما هو الغالب فی زماننا (ردالمحتار ۳/۳۸۸، مجمع الأنہر ۱/۷۳۶)

اور اسعاف کے اندر شرط لگائی گئی ہے کہ تبدیل کرنے والا قاضی علم کے ساتھ عمل کا بھی پیکر ہو (یعنی علم و عمل کا جامع ہو) تاکہ مسلم اوقاف کے ضیاع کا باعث نہ ہو، جیسا کہ ہمارے دور میں اکثر ہو رہا ہے۔

لیکن یہ بات ذہن نشیں رہے کہ قاضی کے لئے ضروری ہوگا کہ اس ویران وقف کو تبدیل کرنے یا فروخت

کرنے کے بعد اسی کے متوازی ومماثل وقف قائم کرے، اور یہ دوسرا وقف اپنی تمام شرائط کے ساتھ جس طرح پہلا وقف تھا جاری ہوگا۔

فقہ حنفی کے رمز شناس فقیہ علامہ آفندی نے اس کو یوں ذکر کیا ہے:

وصح شرط أن يستبدل به اى بالوقف غيره اى يبيعه ويشترى بثمنه أرضا أخرى إذا شاء عند أبي يوسف استحسانا فإذا فعل صارت الثانية كالاولیٰ فی شرائطها (مجمع الأنہر ۱/۶۳۷، در مختار ۳/۳۸۷)

یہ شرط لگانا کہ وہ جب چاہے گا وقف کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے دوسری زمین خرید سکتا ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً درست ہے، لیکن جب وہ ایسا کرے گا تو دوسرا وقف پہلے وقف کی طرح ہوگا تمام شرائط کے اندر۔

نیز موجودہ دور کے مشہور عالم دین حضرت مفتی نظام الدین صاحب کا فتویٰ بھی یہی ہے، مفتی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''اگر ضائع ہوجانے کا ظن غالب ہوجائے یا بالکل نا قابل انتفاع ہوجائے تو اس کو فروخت کر کے اس کے بدلہ میں اسی موقوفہ کے متوازی ومماثل دوسری چیزیں خرید کر وقف کردی جائیں گی'' (نظام الفتاوی ۱/۶۰)

اوقاف کو حکومت کے حوالہ کرنا:

ب۔ اوقاف کے قرب وجوار میں مسلم آبادی نہ ہونے کے سبب جہاں یہ مسائل درپیش ہیں، ان کو حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کر کے اس کے عوض مناسب جگہ اس کے متوازی چیز لینے میں کوئی قباحت نہیں ہے، لیکن زیادہ بہتر اور مناسب ہے کہ اوقاف کو مسلمانوں کے ہاتھ فروخت کی جائے۔

مفتی کفایت اللہ صاحب کا معروف فتویٰ ہے:

''مسجد کا پرانا سامان اور ملبہ جو اسی مسجد کی تعمیر جدید میں کام نہ آسکتا ہو، فروخت کردینا جائز ہے، بہتر ہے کہ مسلمان کے ہاتھ فروخت کیا جائے اور اس کی قیمت کو اسی مسجد کی ضرورت تعمیر میں یا جس قسم کا سامان تھا، اسی کے مثل میں صرف کردیا جائے (کفایت المفتی)۔

مولانا ابرار خاں ندوی

الف۔ بہت سے اوقاف ویران ہوچکے ہیں اور جن مقامات پر اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا نا قابل عمل ہوگیا ہے تو کیا ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو وہاں متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے؟

اس کا حکم یہ ہے کہ وقف تام اور مکمل ہوجانے کے بعد اس کا بیچنا، خریدنا، ہبہ کرنا، رہن رکھنا وغیرہ کچھ بھی جائز نہیں، شامی میں ہے:

فإذا تم ای الوقف ولزم لا یملک ولا یملک ولا یعار ولا یرھن (شامی۳/۵۰۷)

ہاں اگر ضائع ہونے کا ظن غالب ہوجائے یا بالکل ہی نا قابل انتفاع ہوجائے تو اسکو فروخت کرکے اس کے بدلہ میں اسی موقوفہ کے متوازی ومماثل دوسری چیزیں خرید کر وقف کردی جائے (نظام الفتاوی۔۱۶۰)

ب۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالہ کرکے اسکے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کرکے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی کوشش کی جائے۔

شامی میں ہے:"وجاز شرط الاستبدال الخ" میں استبدال کی دوسری شرط یہ ذکر فرمائی ہے: "أن لا یشرطه الاستبدال سواء شرط عدمه أو سکت ولکن صار بحیث لا ینتفع به بالکلیة بأن لا یحصل منه شئ أصلاً أو لا یفی بمؤنته فهو أیضا جائز إذا کان بإذن القاضی ورأیه المصلحة فیه (شامی۳/۴۲۴)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ اگر وقف سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہو رہا ہو لیکن ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اسکو دوسری زمین یا مکان سے بدلنا جائز ہے، لیکن اس میں مسلم ذمہ داروں سے مشورہ اور رائے لینا بھی ضروری ہے۔

مولانا ابراهیم فلاحی بارڈولی

وقف کی حقیقت کیا ہے؟ کن اشیاء میں وقف صحیح ہے اور کن میں صحیح نہیں ہے؟ اس کی بتدریج تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

وقف کی لغوی تعریف:

اکثر لغت میں اس کی تعریف حبس سے کی ہے، یعنی ٹھہرنا، اور لسان العرب میں "خلاف الجلوس" یعنی بیٹھنے کے مقابلے میں کھڑے ہونے سے کیا ہے۔

وقف کی اصطلاحی تعریف:

وقف کی اصطلاحی تعریف اکثر کتب فقہ میں امام صاحب کے نزدیک یہ ہے:

حبس العین علی ملک الواقف والتصدق بالمنفعة علی الفقراء، وزاد فتح القدیر علی من أحب فیدخل فیه الغنی، وزاد فی الهندیة علی وجه تعود منفعتها إلی العباد۔

کسی سامان کو واقف کی ملکیت میں محصور کرکے اس کی منفعت کو فقراء پر صدقہ کرنا۔ "فتح القدیر" میں مزید ہے: منفعت کا صدقہ کرنا جس پر چاہے تو غنی بھی اس کے تحت داخل ہوجائے گا۔ اور "ہندیہ" میں ہے: اس طرح کردینا کہ منفعت بندوں کو پہونچتی رہے۔ اور صاحبین کے نزدیک وقف کی اصطلاحی تعریف حبس العین علی حکم ملک الله تعالی (سامان کو اللہ تعالی کی ملکیت کے حکم میں کردینا) ہے۔

وقف کا حکم:

چونکہ امام صاحب کے نزدیک وقف کی اصطلاحی تعریف "حبس العین علی ملک الواقف

والتصدق بالمنفعة علی الفقراء أو علی من أحب" ہے،اس لئے نہ وقف لازم ہوگا اور نہ شئ موقوف واقف کی ملکیت سے باہر ہوگی حتی کہ واقف کو شئ موقوف بیچنے اور ہبہ کرنے کا اختیار ہے، اور واقف کے مرنے کے بعد شئ موقوف میں وراثت بھی جاری ہوگی۔

لیکن تین صورتیں ایسی ہیں جن میں بالاتفاق شئ موقوف واقف کی ملکیت سے باہر ہو جاتی ہے:

(۱) کوئی شخص مسجد کے لئے وقف کرتا ہے تو شئ موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو جائے گی بالاتفاق۔

(۲) قضاء قاضی یعنی قاضی نے شئ موقوف ہونے کا فیصلہ کر دیا تو واقف کی ملکیت سے باہر ہو جائے گی۔

(۳) اگر واقف اپنی موت کے ساتھ معلق کر دے تو شئ موقوف واقف کی ملکیت سے باہر ہو جائے گی۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ وقف کی تعریف "حبس العین علی حکم ملک الله" ہے، لہذا جب واقف کا وقف کرنا صحیح ہو گیا تمام شرائط کے ساتھ تو وقف لازم ہو گیا، اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے باہر ہو کر اللہ تعالی کی ملکیت میں داخل ہوگئی۔

لیکن صاحبین کے مابین بھی تھوڑا اختلاف ہے: امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مطلقاً وقف کر دینے سے وقف ہو جاتا ہے اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ وقف کے اندر تسلیم شرط ہے اس لئے جب تک سپرد نہ کیا جائے یا استعمال میں نہ لے آیا جائے تب تک وقف لازم نہیں ہوگا اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے باہر نہیں ہوگی، لہذا جب تسلیم (سپردگی) ہو جائے یا شئ موقوف مستعمل ہونے لگے تو وقف لازم بھی ہو گیا اور شئ موقوف واقف کی ملکیت سے خارج بھی ہوگئی۔ لیکن اس صورت میں امام ابو یوسفؒ کا قول اقرب الی الفقہ اور راجح معلوم ہوتا ہے۔

مسجد اور دیگر اوقاف میں فرق:

مسجد کے اندر تو بالاتفاق شئ موقوف واقف کی ملکیت سے نکل کر اللہ کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک جب تک اس مسجد کے اندر نماز نہ پڑھے واقف کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے اور قبرستان، پیاؤ (پانی پینے یا پلانے کے نظم کی کوئی شکل)، حوض، مسافر خانہ، و دیگر اوقاف کے اندر امام صاحب کے نزدیک چونکہ وقف کی تعریف حبس العین علی ملک الواقف والتصدق بالمنفعة علی الفقراء ہے، لہذا مسجد کے علاوہ ان تمام صورتوں میں شئ موقوفہ واقف کی ملکیت سے نہیں نکلے گی، لہذا اس کو بیچنے اور ہبہ کرنے کا اختیار ہے اور اس میں وراثت بھی جاری ہوگی، ہاں دو صورتوں میں واقف کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور وقف لازم ہو جاتا ہے۔

(۱) قضاء قاضی، یعنی قاضی صاحب نے فیصلہ کر دیا ہے تو واقف کی ملکیت سے خارج ہو جائے گی اور وقف لازم ہو جائیگا:

(۲) تعلق بالموت، یعنی اپنے موت کے ساتھ متعلق کر دے کہ میرے مرنے کے بعد یہ شئ وقف ہے تو یہ وقف لازم ہو جائے گا، اور صاحبین کے نزدیک چونکہ وقف کی تعریف " حبس العین علی حکم ملک الله" یعنی

عین کا خاص کرنا اللہ تعالی کی ملکیت میں ہے، اس لئے ان تمام صورتوں میں وقف لازم ہو جائے گا اور شئی موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہوکر اللہ تعالی کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔

لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مطلقاً وقف کر دینے سے شئی موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور چونکہ امام محمدؒ کے نزدیک تسلیم (سپردگی) شرط ہے لہذا جب مسافر خانہ میں کوئی رہنے لگے یا قبرستان میں ایک بھی مردہ دفن ہو جائے یا اس کے علاوہ تسلیم (کسی شکل میں سپردگی) ہو جائے تو وقف لازم ہو گیا اور شئی موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو گئی۔

امام صاحبؒ کی دلیل:

حضور ﷺ کا قول ہے: "لا حبس عن فرائض الله" یعنی اللہ تعالی نے فرائض کے معاملہ میں جو حکم دیا ہے اس کے اندر وقف جاری نہیں ہوگا۔ یعنی اس کو خاص نہیں کیا جائیگا، اور جب کوئی شخص انتقال کرتا ہے تو اس کی متروکہ اشیاء کو اللہ تعالی نے اسکے وارثین میں تقسیم کرنے کا حکم دیا ہے، اور جب وارثین کا حق اس سے متعلق ہو گیا تو اس کو اس کے مرنے کے بعد کیونکر روک کر رکھا جا سکتا ہے، اور وہ دونوں صورتیں جن میں وقف لازم ہو جاتا ہے اس میں بیان کرتے ہیں کہ حاکم چونکہ مجتہد ہے اس وجہ سے اس کے حکم سے وقف لازم ہو جائے گا، اسی طرح سے تعلق بعد الموت میں چونکہ وصیت ثلث مال میں صحیح ہے اس لئے مرنے کے بعد معلق کرتا ہے تو وقف لازم ہو جائے گا۔

اس کے بعد دوسری دلیل دیتے ہیں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی شخص قبرستان کی زمین وقف کرتا ہے، اسی طرح سے پیاؤ یا مسافر خانہ وقف کرتا ہے تو قبرستان میں خود مدفون بھی ہو سکتا ہے اور مسافر خانہ میں بھی خود بھی ٹھہر سکتا ہے، اگر موقوف چیز اس کی ملکیت سے زائل ہو جاتی تو قبرستان میں اس کو دفن نہیں کیا جا سکتا تھا اور مسافر خانہ میں ٹھہر بھی نہیں سکتا تھا اس لئے کہ وہ مال غیر ہو گیا، لہذا وقف نہ لازم ہوگا اور نہ ہی واقف کی ملکیت سے خارج ہوگا لیکن وقف بہر حال صحیح ہو جائے گا، جیسا کہ عاریت میں رہتا ہے کہ شئی مستعار اس کی ملکیت میں رہتی ہے اور اس کے منافع کا حق دوسروں کو دیدیتا ہے، یعنی ملکیت تو مالک کی رہتی ہے لیکن اس کو شئی سے نفع حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے۔

صاحبین کی دلیل: ان کی دلیل یہ ہے کہ جب واقف نے کہا "وقفت داری" تو اس میں دو احتمال ہے، ایک تو یہ کہ وہ شے اس کی ملکیت میں ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ شئی موقوف اس کی ملکیت سے خارج ہو گئی، اور جب دونوں کا احتمال ہے تو ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح شمار کر کے کسی ایک پر عمل کیا جائے گا، لہذا جب ہم نے غور وخوض کیا تو ایک حدیث شریف سامنے آئی، جس کی بنا پر ہم نے دوسرے کو راجح قرار دیکر مسئلہ کو صاف کر دیا، حدیث شریف یہ ہے جب حضرت عمرؓ نے خیبر کی زمین کا وقف کرنا چاہا تو حضور ﷺ نے فرمایا تھا اس کے عین کو صدقہ کر دو، یہی محل استدلال ہے کہ جب تک شئی موقوف واقف کی ملکیت سے نہیں نکلتی تب تک صدقہ کا تحقق کس طرح ہوگا یعنی عین کا صدقہ کس طرح سامنے آئیگا، لہذا جب عین کا صدقہ ہو جائے گا تو وقف بھی لازم ہو جائے گا اور شئی موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو جائے گی، اب جب شئی موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو گئی تو نہ اس کو بیچنے اور نہ ہی اس کو

ہبہ کرنے کا اختیار ہے اور نہ ہی اس میں وراثت جاری ہوگی، یہی وجہ ہے اس کو ترجیح دینے کی۔

صاحبین کی دوسری دلیل یہ کہ ضرورت بھی یہی ہے کہ وقف لازم ہو جائے، اس لئے کہ جب تک وقف لازم نہیں ہوگا ہمیشہ کے لئے واقف کو وقف کا ثواب حاصل نہیں ہوگا بلکہ جب وہ شئ موقوف کو بیچ دیگا یا ہبہ کردے گا یا اس میں وراثت جاری ہوگی تو اس کا ثواب منقطع ہو جائے گا، لہذا جب تک وقف لازم نہیں ہوگا موقوف شے اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوگی اور اس کو ثواب نہیں ملے گا۔

اس کے بعد وقف کے شرائط کو بیان کرتے ہیں کہ کن کن شرطوں کی بنا پر وقف صحیح ہو جاتا ہے اور کون سی شرط ایسی ہے جس کی وجہ سے وقف فاسد ہو جائے گا اور کون سی شرط سے شرط فاسد اور وقف صحیح ہو جائے گا۔

شرائط واقف:

(۱) پہلی شرط تو یہ ہے کہ واقف آزاد ہو، اسی لئے اگر کوئی غلام وقف کرتا ہے تو اس کا وقف صحیح نہیں ہوگا بلکہ وقف باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہے، جو کچھ اس کے پاس ہے اس کے آقا کی ملکیت ہے۔

(۲) واقف بالغ ہو، اس لئے کہ اگر نابالغ وقف کرتا ہے تو اس کا وقف صحیح نہیں ہوگا، ہاں اس کا وقف موقوف رہیگا قاضی کی اجازت پر، اگر قاضی صاحب اجازت دیتے ہیں تو اس کا وقف بھی نافذ ہو جائے گا۔

(۳) واقف عاقل ہو، اسی لئے اگر کوئی مجنون، دیوانہ، پاگل کسی شئ کا وقف کرتا ہے تو اس کا وقف صحیح نہیں ہوگا، وجہ یہ ہے کہ وقف کہتے ہیں بغیر کسی عوض کے اپنے ملک کو زائل کرنا بنیت ثواب، اور نابالغ اور مجنون کا مال نقصان والے تصرفات کا محل نہیں ہے۔

(۴) یہ ہے کہ وقف کرتے وقت شئ موقوف واقف کی ملکیت میں ہو، لہذا اگر کوئی شخص ارض مغصوبہ کا وقف کرتا ہے تو اس کا وقف صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ جس چیز کا وقف کر رہا ہے اس کا وہ مالک نہیں ہے، اسی طرح سے اگر وہ بعد میں ارض مغصوبہ کا مالک بن جاتا ہے کسی وجہ سے بھی تو وقف درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ بوقت وقف شئ موقوف کا اس کی ملکیت میں موجود ہونا شرط ہے اور وہ شخص وقف کرتے وقت اس کا مالک نہیں تھا۔

(۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ وقف منجز ہو معلق نہ ہو، یعنی اس شرط کے ساتھ وقف کرتا ہے کہ اگر میرا لڑکا آ گیا یا فلاں شخص کا انتقال ہو گیا تو میری زمین وقف ہے تو وقف صحیح نہیں ہوگا، اس لئے وقف بلا شرط ہو اور صاف وضاحت کے ساتھ وقف کرے۔

(۶) یہ ہے کہ شئ موقوف معلوم ہو مجہول نہ ہو، یعنی جو چیز وقف کرتا ہے اس کا متعین کرنا ضروری ہے، لہذا اس کے برخلاف اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ میری زمین وقف ہے تو وقف درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ وقف کے اندر متعین کرنا ضروری ہے کہ کتنی اور کون سی زمین وقف کر رہا ہے ورنہ وقف باطل ہو جائے گا۔

(۷) یہ ہے کہ مجور علیہ نہ ہو، یعنی قاضی کی طرف سے اس کو تصرف سے منع نہ کیا گیا ہو، جیسا کہ کوئی

دیوانہ ہے یا مقروض ہے اس کی وجہ سے قاضی نے اس کو محجور علیہ قرار دیا ہے تو اس کا وقف صحیح نہ ہوگا۔

(۸) ایک شرط یہ بھی ہے کہ واقف شئی موقوف کی آخری جہت ایسی بیان کرے جو کبھی ختم ہونے والی نہ ہو، یہ شرط طرفین کے نزدیک ہے ان کے برخلاف امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ آخری جہت بیان فرمانے کی ضرورت نہیں بلکہ وہ اس کے بعد فقراء اور مساکین پر خود بخود وقف ہو جائے گی، مثلاً کوئی شخص کہتا ہے کہ میری فلاں زمین زید پر وقف ہے، اس کے بعد اتنا کہہ کر خاموش ہو گیا تو طرفین کے نزدیک وقف درست نہیں ہوگا، لیکن امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ زید کی اولاد کے بعد وہ شئی خود بخود فقراء پر وقف ہو جائے گی، بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

(۹) یہ ہے کہ وقف مؤبد ہو مؤقت نہ ہو، اس لئے کہ وقف کہتے ہیں غیر محدود طریقے پر اپنی ملکیت کو زائل کرنا اور موقت میں ایسا نہیں ہے، لہذا اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ میرے مرنے کے بعد ایک سال کے لئے زمین فقراء پر وقف ہے تو یہ وقف باطل ہو جائے گا۔

(۱۰) یہ ہے کہ وقف کو خیار شرط کے ساتھ معلق نہ کیا ہو، لہذا اگر کسی شخص نے خیار شرط کے ساتھ معلق کیا ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک تین دن تک خیار شرط ہے اس کے بعد خیار باطل ہو جائے گا، اور امام محمد مطلقاً خیار کو باطل قرار دیتے ہیں، یہ اختلاف مسجد کے علاوہ میں ہے ورنہ مسجد کے بارے میں بالاتفاق خیار باطل ہو جائے گا۔

(۱۱) یہ ہے کہ وقف کرتے وقت بیع کی شرط نہ لگایا ہو اس لئے کہ وقف کرنے سے شئی موقوف واقف کی ملکیت سے خارج ہو کر اللہ تعالی کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے، اور جب بیع کی شرط لگائے گا تو پھر اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوگی، اس وجہ سے کہ بیع کی شرط وقف میں جائز نہیں ہے۔

(۱۲) یہ ہے کہ وقف غیر منقول اشیاء میں ہو، جیسے زمین اور مکان وغیرہ، ہاں وہ اشیاء جو غیر منقولی کے تابع ہیں جیسے زمین کی کاشتکاری کے لئے ہل بیل کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ اس کے تابع ہے، لہذا اس طرح کی اشیاء غیر منقول کے تابع ہو کر وقف صحیح ہو جائے گا اس قاعدے کے تحت جس کو ہدایہ میں ذکر کیا گیا ہے۔

کم من شیء یثبت تبعا لم یثبت مقصوداً الخ (بہت سی چیزیں تبعاً تو ثابت ہوتی ہیں اور اصالۃً ثابت نہیں ہوتیں)

اوقاف کے اندر شرطوں کی بحث:

اب بیان کیا جاتا ہے کہ اوقاف کے اندر شرائط کی حیثیت کیا ہے، وقف کے اندر جتنی شرطیں ذکر کی گئیں ہیں تمام شرطیں پائی جاتی ہیں تو وقف صحیح اور درست ہو جائے گا، اور اگر تمام شرطیں نہیں پائی جاتی ہیں تو وقف باطل ہو جائے گا، لیکن بعض شرطیں ایسی ہیں جو کہ شروط فاسدہ کہلاتی ہیں، جنکی وجہ سے وقف صحیح اور شرط باطل ہو جاتی ہے۔ مثلاً وقف کی ایک شرط یہ ہے کہ واقف آزاد اور عاقل و بالغ ہو، لہذا اگر غلام یا مجنون اور بچہ وقف کرتا ہے تو وقف باطل ہے، اسی طرح سے وقف کے لئے شئی کا معلوم ہونا شرط ہے لہذا اگر کوئی شخص مجہول شئی کا وقف کرتا ہے تو وقف باطل ہو جائے گا۔

شرائط کی دوسری قسم میں اختلاف ہے، مثلاً کوئی شخص وقف کرتا ہے خیار شرط کے ساتھ تو اس کے بارے

میں امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وقف درست ہو جائیگا اور خیار کی شرط فاسد ہے، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے تین دن تک کے لئے خیار ہوگا اور تین دن گذر جانے کے بعد خیار باطل ہو کر وقف صحیح ہو جائے گا، یہی مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ موقوفہ اشیاء کے بدلنے کی شرط لگائے۔

شرائط کی تیسری قسم:

اگر کوئی شخص مسجد کے لئے زمین وقف کرتا ہے اور اس کے اندر کسی قسم کی شرط لگاتا ہے تو بالاتفاق وقف صحیح اور درست ہو جائے گا اور شرط فاسد قرار پائے گی۔

وقف کے الفاظ:

علامہ شامی نے ردالمحتار میں ذکر کیا ہے کہ وقف کے الفاظ تقریباً (۲۰) ہیں جن میں کچھ کا شمار انہوں نے کیا ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میری فلاں زمین کا غلہ ہمیشہ کے لئے وقف ہے، یا یہ کہتا ہے کہ میری فلاں جائداد زید پر موقوف ہے، اس کے بعد اس کی اولاد پر، اس کے بعد فقراء پر، اسی طرح سے یہ کہے کہ میری فلاں زمین فقراء پر صدقہ ہے، یا اپنے مرنے کے ساتھ معلق کر دیا کہ میری فلاں زمین فقراء پر وقف ہے تو اس کی تہائی مال میں سے وقف جاری کیا جائے گا۔ لیکن اصل لفظ جو ہے موقوفہ، یعنی موقوفہ کا لفظ استعمال کرنے سے بلا تامل وقف ہو جائے گا، یعنی یہ کہہ دینا ہی کافی ہے کہ میری فلاں زمین موقوف ہے "ارضی ھذہ موقوفۃ" اس طرح کے الفاظ کہہ دینے سے وقف صحیح ہو جائے گا، یہ اس صورت کے ساتھ خاص ہے جب کہ کسی معین شخص کے لئے وقف نہ کیا ہو، اگر معین شخص کے لئے وقف کیا ہے تو اس معین شخص کے مرنے کے بعد شئی مذکورہ خود بخود فقراء پر وقف ہو جائے گی۔ اس سلسلہ میں علامہ شامیؒ نے یہ ذکر کیا ہے کہ صدر الشہید کا قول یہ ہے کہ مشائخ بلخ کا اسی پر فتوی ہے، انہوں نے عرف کا اعتبار کیا ہے، عرف یہ ہے کہ جب انسان کسی معین شخص پر وقف کرتا ہے اور اسکے بعد کچھ نہیں ذکر کرتا ہے تو خود بخود شئی مذکور فقراء پر وقف ہو جائے گی، وجہ یہ ہے کہ عموماً وقف جو کیا جاتا ہے فقراء پر ہی کیا جاتا ہے۔

منقولی اشیاء کا وقف:

منقولی اشیاء کے اندر امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ کراع یعنی سواری کا جانور اور ہتھیار کے علاوہ کسی منقولی اشیاء میں وقف صحیح نہیں ہے، اور کراع اور اسلحہ کے بارے میں بھی فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اسمیں بھی وقف درست نہیں ہو لیکن چونکہ ان دونوں کے بارے میں نص وارد ہے اس وجہ سے اس کو جائز قرار دیا، اس لئے کہ وقف کے اندر تابید شرط ہے اور کراع و اسلحہ ہمیشہ رہنے والی چیز نہیں ہے، لہذا قیاس تو یہ کہتا ہے کہ وقف درست نہ ہو لیکن اس کے بارے میں حدیث ہے، حضور ﷺ نے فرمایا:

أما خالد فقد حبس أدرعا وأفراسا له في سبيل الله وأما طلحة حبس درعه في سبيله الـــــــخ (خالد نے اپنی زرہیں اور گھوڑے اللہ کے راستے میں دیدیے ہیں اور طلحہ نے اپنی زرہ اللہ کے راستے میں دیدیا ہے)

اس حدیث کی بنا پر ان دونوں میں وقف درست ہے، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ وہ شئ جس کو عرف عام میں وقف کیا جاتا ہے جیسے قرآن کریم، کلہاڑی وغیرہ، تو چونکہ شریعت میں عرف کا بہت بڑا دخل ہے اس وجہ سے عرف کا اعتبار کرتے ہوئے ان اشیاء میں بھی وقف درست ہو جائے گا۔ انکی دلیل "مارآہ المسلمون حسناً فهو عند الله حسن" اس لئے کہ مسلمان کسی برائی کو حسن نہیں کہہ سکتا ہے، اور امام محمد کا قول أقرب إلى الفقه معلوم ہوتا ہے یہی قول ہمارے یہاں مفتی بہ قرار پاکر فتوی اسی پر دیا جاتا ہے۔

غیر مسلم کا کیا ہوا وقف:

غیر مسلم کا کیا ہوا وقف صحیح اور درست ہے، لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ جس چیز کے لئے وقف کر رہا ہے وہ شئ ہمارے یہاں بھی قربت اور ان کے یہاں بھی قربت ہو یعنی باعث ثواب ہو، لیکن اگر کسی ایک کے یہاں قربت ہو اور دوسرے کے یہاں باعث قربت نہیں ہے تو صحیح نہیں ہے، دونوں کے نزدیک قربت ہونے کی مثال، جیسے کوئی غیر مسلم فقراء کے لئے وقف کرتا ہے تو ان کے یہاں بھی قربت ہے اور ہمارے یہاں بھی باعث ثواب ہے، اسی طرح بیت المقدس کے لئے وقف کو وہ بھی قربت مانتے ہیں، لہذا اس صورت میں وقف درست قرار پائیگا۔

مشترک اشیاء کا وقف:

مشترک اشیاء کا وقف صحیح بھی ہے اور نہیں بھی ہے، اگر مشترک اشیاء ایسی ہیں جو قابل تقسیم نہ ہو تو ایسی صورت میں بالاتفاق اشیاء کا وقف صحیح ہے، مثلاً چھوٹا کمرہ یا غسل خانہ ہے، اب اس میں دو آدمی شریک ہیں ان میں سے ایک اپنے حصہ کو وقف کرنا چاہتا ہے تو اس کا وقف بالاتفاق درست ہے اس لئے کہ یہ ایسی زمین ہے جو نا قابل تقسیم ہے۔

اور اگر مشترک اشیاء ایسی ہیں جو قابل تقسیم ہیں تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابو یوسف مشترک اشیاء کے وقف کو جائز قرار دیتے ہیں اس لئے کہ تقسیم قبضہ کو مکمل کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور ان کے نزدیک قبضہ شرط نہیں ہے، لہذا مشترک اشیاء کا وقف درست ہو جائے گا، اور امام محمد کے نزدیک چونکہ تسلیم (سپردگی) شرط ہے اور مشترک اشیاء میں تسلیم نہیں پایا جاتا ہے، لہذا مشترک اشیاء کا وقف صحیح نہیں ہے۔

شئ موقوف کا تبادلہ:

اگر واقف شئ موقوف کے تبادلے کی شرط لگاتا ہے تو امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر تبادلے کی شرط لگاتا ہے تو وقف صحیح ہو جائے گا اور شرط باطل ہو جائے گی، اسی طرح سے اگر شرط لگاتا ہے کہ شئ موقوف کو بیچ کر اس کی قیمت سے دوسری شئ خریدی جائے گی، تو امام ابو یوسف کے نزدیک یہ شرط بھی درست ہے، لیکن امام محمد فرماتے ہیں کہ وقف صحیح ہو جائے گا اور شرط فاسد ہو جائے گی، لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک بھی اس کو ایک ہی مرتبہ کا اختیار ہوگا، دوسری مرتبہ پھر اس کا تبادلہ کرنا چاہتا ہے تو اس کا اختیار نہیں ہے اس لئے کہ پہلی مرتبہ تبادلہ سے شرط ختم ہو گئی، اب شرط مفقود ہے اس لئے اختیار نہیں ہوگا۔

دلیل: فان شرائط الواقف معتبرة ما لم تخالف الشرع (واقف کی شرطیں اگر مخالف شرع نہ ہوں تو معتبر ہیں)

واقف کے کن کن شرطوں کی رعایت ضروری ہے:

واقف ایسی شرطیں لگاتا ہے جو کہ شرع کے مخالف نہ ہو تو قاضی کے لئے ایسی شرطوں کی رعایت ضروری ہے، مثلاً واقف اپنی جائداد کو وقف کرتا ہے اور شرط لگاتا ہے کہ اس زمین کا غلہ اس پر خرچ ہوگا تو یہ صحیح ہے، اسی طرح سے اگر یہ شرط لگاتا ہے کہ اس کی ولایت اسکے لئے ہے تو یہ شرط لگانا بھی صحیح اور درست ہے، اور ایسی شرطوں کی رعایت قاضی پر ضروری ہے، لہذا موقوفہ اشیاء کی ولایت اس کے لئے ثابت ہوگی۔

شئ موقوف کا مقصد اگر فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے:

امام محمدؒ کے نزدیک مطلقاً شئ موقوف کا مقصد اگر فوت ہو جائے، یا وقف کوئی ایسی پرانی چیز میں ہے جو بیکار پڑی ہوئی ہے تو یہ تمام اشیاء واقف کی طرف لوٹ آئیں گی بشرطیکہ واقف باحیات ہو، ورنہ اگر واقف کا انتقال ہو جائے تو اس کے ورثاء میں تقسیم ہوں گی، اور مسجد کے بارے میں امام صاحب اور امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر مسجد ٹوٹ جائے اور ویران ہو جائے اور وہاں پر کوئی مسلمان آباد نہیں ہے جو مسجد کی دوبارہ تعمیر نو کر کے آباد کرے تب بھی وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی، جب وہاں مسلمان پہونچنے لگیں تو ان کو اس جگہ پر مسجد بنانا ضروری ہوگا، لیکن امام ابو یوسف کی ایک ہدایت یہ ہے کہ اگر ان اشیاء کا مقصد فوت جائے تو چاہے وہ مسجد ہو، یا اوقاف کی دیگر اشیاء ہوں ان سب کو قاضی کے حکم سے بیچ کر قریب والی مسجد میں اس کے ثمن کو صرف کیا جائیگا، اسی طرح سے جو بھی اوقاف کی چیزیں بیکار پڑی ہوئی ہیں یا اس کا مقصد فوت ہو گیا ہے تو قاضی کے حکم سے اس کو بیچ کر اس ثمن کو قریب والے اوقاف میں صرف کیا جائے گا بشرطیکہ وقف کسی معین شخص کے لئے نہ ہو بلکہ عام فقراء کے لئے ہو۔

الف، ب۔ ایسے اوقاف کے استبدال کے سلسلے میں فرق ہے کہ اگر مساجد ہیں تو بالاتفاق وہ مسجدیں قیامت تک مسجد ہی رہیں گی اس سے مسجد کا حکم ختم نہیں ہوگا، بلکہ اس جگہ جب بھی مسلمان آ کر آباد ہونگے ان کے لئے اس جگہ مسجد تعمیر کرنا ضروری ہوگا۔ ہاں مسجد کے وہ سامان جو مصرف کے لائق نہیں اس کو قریب والی مسجد کی طرف منتقل کیا جاسکتا ہے، اور اس کے اندر بھی ارباب حل وعقد کے مشورہ سے اگر کیا جاسکتا ہے تو اس وقف کو منتقل کرنے کی اجازت دی جاسکتی ہے، اور دوسرے اوقاف کے سلسلے میں مسئلہ یہ ہے کہ اگر واقف کے مقاصد کو باقی رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر متبادل وقف قائم کیا جاتا ہے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے اس لئے کہ فقہاء کا قاعدہ ہے" شرط الواقف كنص الشارع"۔

جو مسجد غیر آباد ہو چکی ہے کہ وہاں نماز پڑھنے کی کوئی صورت نہیں رہی اس جگہ کو محفوظ کر دیا جائے، مفتی بہ قول کے مطابق وہ ہمیشہ مسجد ہی رہے گی، ہاں اس مسجد کا سامان دوسری مسجد میں یعنی کار آمد نہ ہو تو ارباب حل وعقد کی رائے سے اس سامان کو فروخت کر کے قیمت دوسری مسجد میں صرف کر دی جائے لیکن مسجد کا سامان بلا قیمت مدرسہ یا

مسافر خانہ وغیرہ میں صرف کرنا درست نہیں ہے۔شامی میں ہے:

ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الإمام والثاني أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتي، وروى الملك عن محمد وعن الثاني ينقل إلى مسجد آخر بإذن القاضي وكذا الرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض۔

قوله وخرب ما حوله اى ولو مع بقائه عامراً وكذا لو خرب وليس له ما يعمر وقد استغنى الناس عنه لبناء مسجد آخر قوله وعند الثاني جزم به في الاسعاف حيث قال لو خرب المسجد وما حوله وتفرق الناس عنه لا يعود إلى ملك الواقف عند أبي يوسف فيباع نقضه بإذن القاضي ويصرف القاضي إلى بعض المساجد قوله إلى أقرب مسجد أو رباط، لف ونشر مرتب وظاهره انه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه۔

اس پوری عبارت سے پورا مسئلہ صاف ہوجاتا ہے کہ مسجد اور دیگر اوقاف کے اندر فرق ہے، لہذا مسجد کے علاوہ ان اوقاف کے سامان کو جن کا مقصد بالکل فوت ہو چکا ہے دوسرے اوقاف کے اندر صرف کیا جا سکتا ہے، چاہے وہ اوقاف قبرستان ہو یا حوض یا مسافر خانہ کسی بھی قسم میں ہو، اور اگر بالکلیہ طور پر انتفاع منقطع ہو جائے تو قاضی شرعی جہاں قائم ہے ورنہ ارباب حل وعقد کو چند شرائط کے ساتھ اس کا متبادل وقف قائم کرنے کی اجازت ہے۔

والمعتمد انه يجوز القاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية وأن لا يكون هناك ريع لوقف يعمر به وأن لا يكون البيع بغبن فاحش كذا في البحر الرائق. وشرط في الاسعاف أن يكون المستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم۔

یعنی بالکلیہ طور پر نا قابل انتفاع ہے یا اس کی آمدنی اتنی نہیں ہورہی ہے جس سے اس کی تعمیر ہو سکے اور بیع بڑے خسارے سے بھی نہیں ہورہی ہے تو اس صورت میں قاضی جنت جو کہ ذی علم ہو اس کے حکم سے استبدال جائز ہے۔ایک بات باقی رہ جاتی ہے کہ اگر واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کئے جاسکتے ہیں یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ "شرط الواقف كنص الشارع" یعنی واقف کی شرط شارع کے نص کی طرح ہے۔

مولانا سميع الله قاسمی

اشیاء موقوفہ کا حکم:

الف، ب۔جب کسی شئ کو وقف کر دیا گیا تو وہ شئ واقف کی ملکیت سے نکل جانے کی وجہ سے نہ تو فروخت کی جاسکتی ہے نہ ہبہ کی جاسکتی ہے اور نہ ہی اس میں اجراء وراثت ہی ممکن ہے، نہ اس کا استبدال ہی جائز ہے۔

فإذا تم الوقف ولزم لا يملك ولا يرهن قوله لا يملك اى لا يقبل التمليك لغيره بالبيع ونحوه لاستحالة تمليكه الخارج عن ملكه (ردالمحتار ۳/۴۲۴) (ولو خرب ما حوله و استغنى

عنه يبقى مسجدا عند الامام والثاني) أبداً إلى قيام الساعة (ردالمحتار ۳/۵۱۳)

اشیاء موقوفہ میں تبادلہ کی گنجائش:

اگر کوئی ایسی صورت حال پیش آجائے کہ مقاصد اوقاف باقی نہ رہ سکیں، مثلاً وہ جگہیں جہاں یہ اوقاف ہیں مسلمانوں کے بالکلیہ ختم ہوجانے کی وجہ سے ویران ہوچکی ہوں، دور دور تک مسلمانوں کا نام ونشان نہیں ہے، اور ان اوقاف کا بروئے کار لانا مشکل ہوگیا ہو، اور ایسے اوقاف پر حکومت کا ناجائز قبضہ ہوتا جارہا ہو، تو ان مذکورہ صورتوں میں تین علتوں کی بناپر اوقاف کو فروخت کرنے یا کسی دیگر افراد کو حوالہ کرکے اس کے عوض متبادل اوقاف قائم کرنے کی احقر کے نزدیک گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

ایک علت تو مقاصد اوقاف کا معطل اور برباد ہونا ہے کیونکہ فقہاء کا اصول ہے "إن مراعاة غرض الواقف واجبة (ردالمحتار ۳/۴۶۴) (واقف کی غرض کی رعایت واجب ہے)۔

دوسری علت عدم حفظ اوقاف ہے جو کہ حکومت کے ناجائز قبضہ کی وجہ سے رونما ہورہی ہے۔

وفي فتح القدير فمن أرض الوقف إذا غصبها الغاصب وأجرى عليها الماء حتى صارت بحراً لا تصلح للزراعة يضمن قيمتها ويشترى بها أرضا أخرى فتكون أرضا مكانها الخ (فتح ۵/۴۳۹)

وقف کی زمین کو اگر کوئی غصب کرلے اور اس میں اتنا پانی ڈالے کہ وہ پانی کی زیادتی کی وجہ سے قابل کاشت نہ رہ جائے تو وہ قیمت کا ضامن ہوگا اور اس سے دوسری زمین خرید کر اس کو اس کی جگہ وقف قرار دیا جائے گا۔

تیسری علت فقدان منافع اوقاف ہے، کیونکہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ جب اوقاف کے منافع بالکلیہ مفقود ہوجائیں تو ان اوقاف کو فروخت کرکے بدل قائم کئے جاسکتے ہیں۔

والثاني لا يشرطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شئ أصلاً أو لا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز (ردالمحتار ۳/۴۲۴)

الفقه الاسلامي وأدلته کے اندر ہے: (شروط الاستبدال) أن يخرج الموقوف عن الانتفاع به بالكلية اى يصبح عديم المنفعة (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸/۲۲۲)

استبدال کے سلسلے میں اوقاف مساجد اور دیگر اوقاف کے حکم میں مساوات:

استبدال کے سلسلے میں اوقاف مساجد اور دیگر اوقاف کے احکام مساوی ہیں، یعنی جس طرح دیگر اوقاف کے مجبوری کی وجہ سے بدل قائم کئے جاسکتے ہیں اسی طرح مساجد کے اوقاف کے بھی بدل قائم کئے جاسکتے ہیں۔

مولانا محمد صدر عالم قاسمی

الف۔ ایسے اوقاف جو مسلمانوں کی اجتماعی نقل آبادی کے سبب ویران ہوچکے ہیں، یا اوقاف ایسے مقامات پر ہیں کہ دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں

بروئے کار لانا ناممکن ہو چکا ہے پھر بھی ایسے اوقاف کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

إذا صح الوقف لم يجز بيعه و لا تمليكه (ہدایہ ۶۴۰/۲)

نیز فتاوی عالمگیری میں ہے:

"الوقف مرسلا لم يذكر فيه شرط الاستبدال لم يكن له أن يبيعها و يستبدل بها وإن كان أرض الوقف سبخة لا ينتفع بها كذا في فتاوى قاضي خان" (الفتاوی الہندیہ ۴۳۰/۲)۔

ب۔ ہاں ایسے اوقاف کا استبدال جائز ہے یعنی ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کرلیا جائے، یہ عوض معوض کی نوع کا ہی وقف قرار پائے گا، اور معوض کے ہی مقاصد اس پر جاری ہوں گے۔

والمعتمد أنه يجوز للقاضي بشرط ان يخرج عن الانتفاع بالكلية و أن لا يكون هناك ريع للوقف يعمر به وأن لا يكون البيع بغبن فاحش كذا في البحر الرائق. (فتاوی عالمگیری ۴۳۰/۲)۔

استبدال وقف کے سلسلے میں مساجد اور دوسرے اوقاف کا حکم قطعاً یکساں نہیں ہے بلکہ دونوں میں بنیادی فرق ہے، اور وہ یہ کہ مساجد کے علاوہ دوسرے تمام اوقاف حتی کہ مساجد پر وقف جائداد کا استبدال بشرائط جائز ہے، لیکن مساجد کا استبدال جائز نہیں ہے، کیونکہ جو جگہ ایک بار مسجد ہوگئی وہ ابداً آباد تک مسجد ہی رہے گی، اور وہ جگہ شخصی تصرفات وملکیت سے خارج ہو کر حق تعالی کی ملک ہو جاتی ہے۔

قال الله تعالى: "إن المساجد لله"

وفي رد المحتار: إن المسجد إذا خرب يبقى مسجداً أبداً۔

مفتی اعظم مولانا کفایت اللہ صاحبؒ ایک استفتاء کے جواب میں لکھتے ہیں: جب مسجد کی جگہ ویران ہو جائے اور مسجد میں نمازی نہ رہیں اور اس کو آباد رکھنے کی کوئی صورت متصور نہ ہو تو اس کو مقفل کر کے محفوظ کر دیا جائے اور اس کا روپیہ کسی دوسری حاجتمند مسجد میں صرف کر دیا جائے (کفایت المفتی ۶۲/۷)۔

مولانا عطاء الله قاسمی

اوقاف کا شرعی حکم کیا ہے:

اوقاف کے بارے میں شریعت کا اصل حکم تو یہی ہے کہ واقف نے جس غرض کے لئے کوئی چیز وقف کی ہے وہ موقوفہ چیز اس دائرہ تک محدود رہے اس کو کسی دوسرے مصرف میں لانا یا اس کو فروخت کرنا یا دوسری جگہ سے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے، اس وجہ سے کہ فقہاء کرام اس بات کی صراحت کرتے ہیں کہ موقوفہ چیزوں میں واقفین کی غرض کی رعایت کرنا ضروری ہے، لہذا جس شخص نے مسجد کے لئے زمین وقف کی ہے تو وہ زمین مسجد ہی کی رہے گی اس کو مدرسہ میں تبدیل کرنا اور اس جگہ پر مدرسہ قائم کرنا جائز نہیں ہوگا، یہی دوسرے اوقاف کا حکم ہے، فقہاء فرماتے ہیں:

شرط الواقف كنص الشارع (شامی ۳/۴۵۶)

واقف کا شرط لگانا شارع کے حکم کے مانند ہے۔ واقفین کے غرض کی رعایت کرنا ضروری ہے۔ مراعاة غرض الواقفين واجبة (شامی ۳/۴۶۴)

غیر اسلامی ملک ہندوستان میں بہت سے اوقاف، مثلاً مساجد و مدارس وقبرستان وغیرہ ایسے ویران اور معطل ہوچکے ہیں کہ اب وہاں کوئی ایسی صورت حال نہیں پائی جاتی کہ ان کو آباد کیا جائے، یا تو اس لئے کہ وہ اوقاف ایسے علاقوں میں ہیں جہاں موجودہ دور میں مسلمان آباد نہیں ہیں بلکہ غیر مسلم لوگ آباد ہیں اور یا اس لئے کہ وہ غیر مسلموں کے قبضہ میں ہیں، تو ایسی صورت حال میں ان اوقاف کو شرعی اعتبار سے بروئے کار لانا ناممکن سا ہے، ایسی صورت میں واقفین کی رعایت کرتے ہوئے ان اوقاف کو بروئے کار لانے کے لئے ہمارے سامنے مندرجہ ذیل احکامات سامنے آتے ہیں، جن کو بالترتیب بیان کیا جاتا ہے:

مسجد کے بارے میں حکم:

جس جگہ مسجد قائم کردی گئی ہو وہ شرعی اعتبار سے مسجد بن جاتی ہے، اب اس کے بعد کسی وجہ سے وہ مسجد بالکل ویران اور برباد ہوجائے اور اس میں کبھی کوئی نماز نہ پڑھی جاتی ہو بلکہ مقفل ہو یا اور دوسرے کام اس مسجد میں کئے جانے لگے ہوں، یا ان میں دفاتر، اسکول وغیرہ قائم کردیئے گئے ہوں، یا جانور وغیرہ باندھے جانے لگے ہوں تو ایسی صورت میں معروف وراجح مسلک یہ ہے کہ جب ایک مرتبہ مسجد بن جاتی ہے تو وہ ہمیشہ مسجد ہی رہتی ہے، خواہ وہ کتنی ہی ویران و برباد ہوجائے پھر بھی شریعت کا اصل حکم یہی ہے کہ وہ مسجد ہی رہے، امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام شافعی، امام مالک رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے، صاحب فتح القدیر نے اس کو ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

ولو خرب ماحول المسجد واستغنى عنه اى استغنى عن الصلوة فيه أهل تلك المحلة أو القرية بأن كان فى قرية فخربت وحولت مزارع يبقى مسجداً على حاله عند أبى يوسف و هو قول أبى حنيفة ومالك والشافعى (فتح القدیر ۵/۴۴۶)

اور اگر مسجد کے اردگرد ویران ہوجائے اور لوگ محلہ والے یا گاؤں والے اس میں نماز پڑھنے سے بے نیاز ہوجائیں، اس طرح سے کہ گاؤں پوری طرح ویران ہوجائے اور ان جگہوں کو کھیت بنالیا جائے تو ایسی حالت میں بھی وہ مسجد ہی رہے گی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک، یہی قول امام ابوحنیفہؒ وشافعیؒ و مالکؒ کا ہے۔

دیگر اوقاف کا شرعی حکم:

تمام اوقاف کے بارے میں اصل حکم تو یہی ہے کہ جس مقصد کے لئے واقف نے کوئی شئی وقف کی ہے وہ واقف کی غرض کے مطابق اس دائرے تک محدود رہے اس سے تجاوز نہ کرے، اور اس کو کسی دوسری جگہ سے تبدیل کرنا یا فروخت کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ علامہ ابن نجیم مصریؒ کی مندرجہ ذیل عبارت سے معلوم ہوتا ہے:

ولو كان الوقف مرسلاً لم يذكر فيه شرط الاستبدال لم يكن له أن يبيعها ويستبدل بها

وإن كانت الأرض سبخة لاينتفع بها لأن سبيل الوقف أن يكون مؤبداً لا يباع (البحر الرائق ۲۰۶/۵)

اور اگر وقف مطلق ہے واقف نے بدلنے کی شرط ذکر نہیں کی تو اس کو فروخت کرنا اور دوسری جگہ سے تبادلہ کرنا جائز نہیں ہے، زمین اگر چہ دلدلی ہو جس سے کوئی فائدہ نہ ہوتا ہو، اس لئے کہ وقف کی راہ تو یہی ہے کہ موقوفہ زمین ابدی ہوتی ہے اس کو فروخت نہیں کیا جاتا۔

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ موقوفہ جگہ کو تبدیل کرنا یا فروخت کرنا صرف اس صورت میں جائز ہے جب کہ واقف نے وقف کرتے وقت یہ شرط لگادی ہو کہ اگر موقوفہ جگہ سے فائدہ نہ ہو تو اس کو تبدیل کرنے یا فروخت کرنے کی اجازت ہے، اس کے علاوہ فروخت کرنا یا دوسری جگہ سے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے۔

لیکن جب ہم دوسری طرف نظر کرتے ہیں تو اس بات کا خطرہ ہوتا ہے کہ اگر اس موقوفہ جگہ کا دوسری جگہ سے تبادلہ یا اس کو فروخت نہیں کیا جاتا تو اس جگہ پر غیر مسلموں اور شر پسندوں کا قبضہ ہو جائے گا اور اس جگہ سے غلط کام لئے جانے لگیں گے، تو ایسی صورت کے بارے میں فقہاء کرام سے کوئی صراحت منقول نہیں ہے، البتہ ویران شدہ مساجد وحوض ورباط وغیرہ کے انقاض کے بارے میں فقہاء لکھتے ہیں کہ ان کو قریبی مساجد وحوض ورباط وغیرہ میں خرچ کیا جائے تو یہ درست ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

والذي ينبغي متابعة المشائخ المذكورين في جواز النقل بلا فرق بين مسجد أو حوض كما افتىٰ به الإمام أبو شجاع والإمام الحلواني وكفىٰ بهما قدوة ولاسيما في زماننا فإن المسجد أو غيره من رباط أو حوض إذا لم ينقل يأخذه أنقاضه اللصوص والمتغلبون كما هو مشاهد وكذلک أوقافه يأكلها النظار أو غيرهم (ردالمحتار ۴۰۷/۳، بمعناہ فی البحر ۲۵۲/۵، الفتح ۴۴۶/۵)

اور مشائخ کی پیروی مناسب ہے نقل انقاض (بیکار ہو جانے والی اشیاء) کے بارے میں، مسجد اور حوض کے درمیان بلا فرق کئے، جیسا کہ نقل انقاض کا امام ابوشجاع اور امام حلوانیؒ نے فتویٰ دیا اور ہم کو ان دونوں کی اقتداء کافی ہے، خاص طور سے ہمارے زمانے میں، کیونکہ مسجد، رباط، حوض وغیرہ کے انقاض کو اگر منتقل نہیں کیا جائے گا تو اس پر شر پسند اور چور وغیرہ قبضہ کرلیں گے، جیسا کہ مشاہدہ ہے، اور ایسے ہی ان اوقاف کا حکم ہے جس کو متولی وغیرہ ہتھیالیں۔

اس عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ جب اوقاف بالکل ایسی حالت میں پہونچ جائیں کہ اب ان سے کچھ نفع کی امید نہ ہو اور واقفین کی غرض بھی اس سے پوری نہ ہوتی ہو تو ایسی صورت میں ان اوقاف کو فروخت کر کے یا دوسری جگہ سے تبدیل کر کے مسلمانوں کی آبادی میں (خاص طور سے جہاں پسماندہ لوگ ہوں) اس مصرف میں خرچ کیا جائے جس کے لئے واقف نے وقف کیا تھا تو یہ جائز ہے بلکہ ایسی جگہ میں خرچ کرنا واجب اور ضروری ہے (امداد الفتاوی ۶۷۱/۲)۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی

اوقاف کی ابتداء حضور اکرم ﷺ کے زمانہ میں ہوئی جو ایک ضابطہ اور ایک اصول بن گیا اور اسی ضابطے اور

اصول کے مطابق دنیا میں آج تک وقف کا باقاعدہ نظام مساجد، قبرستان، مکاتب، مدارس، اور مسافرخانہ وغیرہ کی شکل میں چلا آرہا ہے، جس کا مقصد عام لوگوں کو فائدہ پہونچانا ہوتا ہے (شامی ۳ر۳۵۷) لیکن کبھی کبھی اس کے ساتھ بڑی بڑی پیچیدگیاں بھی پیش آتی ہیں جن کو قرآن وحدیث اور اصول وقواعد کی روشنی میں حل کرنا ضروری ہوتا ہے۔

نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے متبادل وقف قائم کرنا:

کتب احناف سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر کسی علاقہ میں اوقاف نا قابل استعمال یا ویران ہو جائے جیسا کہ بعض جگہوں میں نقل آبادی کی وجہ سے ہوگیا ہے تو ایسے اوقاف کو حکومت یا کسی ادارہ یا کسی فرد کے حوالہ کر کے یا اس کو فروخت کر کے جہاں مسلمانوں کی آبادی موجود ہے وہاں متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں کہ اگر کوئی وقف شدہ زمین اس قابل ہو جائے کہ جس سے انتفاع ممکن نہ ہو تو اس کو کسی کے حوالہ کر کے اس کے عوض ان سے متبادل زمین حاصل کی جاسکتی ہے، نیز ذخیرہ اور منتقی کے حوالہ سے دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ ہشامؒ نے کہا کہ میں نے امام محمدؒ کو کہتے ہوئے سنا کہ اگر کوئی وقف کی زمین اس قابل ہو جائے کہ جس سے فائدہ نہ اٹھایا جاسکے تو قاضی کو چاہئے کہ اس نا قابل استعمال زمین کو فروخت کر کے اس کی جگہ کوئی متبادل وقف قائم کردے۔

ولو صارت الأرض بحال لا ينتفع بها جاز شرط الاستبدال به أرضا أخرى حينئذ (در مختار ۳ر۳۸۷)

في الذخيرة و في المنتقى قال هشام سمعت محمدا يقول إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي ..... كلام المشائخ ان محل الاستبدال عند التعذر (شامی ۳ر۳۸۲)

حنابلہ اور مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے کہ اگر وقف شدہ چیز نا قابل استعمال ہو جائے جس کو اگر اہل وقف کی طرف واپس کرنا چاہیں تو نہ کرسکیں یا اس کے باقی نہ رکھنے ہی میں کوئی مصلحت ہو تو اس کو فروخت یا کسی کے حوالہ کر کے اس کی جگہ اس کا کوئی متبادل قائم کیا جاسکتا ہے۔

إذا خرب الوقف ولم يرد شيئا بيع واشترى بثمنه ما يرد على أهل الوقف وجعل وقفا كالأول ... إن الوقف إذا بيع فأي شئ اشترى بثمنه مما يرد على أهل الوقف جاز سواء من جنسه أو من غير جنسه (المغنی ۵ر۳۶۹)

اگر وقف ویران ہو جائے اور اس سے آمدنی حاصل نہ ہو پائے تو اسے فروخت کردیا جائے اور اس کی قیمت سے کوئی ایسی چیز خریدی جائے جو اہل وقف پر لوٹادی جائے اور اس کو بھی پہلے وقف کی طرح وقف کردیا جائے، خواہ وہ وقف کی جنس سے ہو یا غیر جنس سے۔

رواية أبي الفرج عن مالك إن رأى الإمام بيع ذلك لمصلحة جاز ويجعل ثمنه في مثله (شرح الكبير ۴ر۹۱)

ابوالفرج کی امام مالکؒ سے روایت ہے کہ اگر امام موقوفہ جائداد کو فروخت کرنے میں مصلحت سمجھے تو اس کا ایسا کرنا جائز ہے لیکن اس کے ثمن کو اسی نوع کے اوقاف میں لگادے۔

مساجد اور دیگر اوقاف میں فرق:

مساجد اور دیگر اوقاف میں فقہاء احناف نے مختلف انداز اور مختلف طرز سے فرق کو ظاہر کیا ہے، امام ابو حنیفہؒ کا کہنا ہے کہ کوئی شخص جب کوئی چیز وقف کرتا ہے تو وہ اس کی ملکیت سے اس وقت تک نہیں نکلتی ہے جب تک حاکم اس کے نکلنے کا فیصلہ نہ کردے لیکن مساجد چونکہ محض اللہ تعالی کی خوشنودی اور رضا اور عبادت کے لئے وقف کی جاتی ہیں اس لئے یہ وقف کرتے ہی واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہیں، حاکم کے فیصلے کی اس میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔

امام محمدؒ کے نزدیک مساجد کے سواء دیگر اوقاف کے درست ہونے کے لئے شرط ہے کہ اس کو وقف کرنے کے بعد متولی کے سپرد کردیا جائے لیکن مساجد کا وقف بغیر متولی کے سپرد کئے درست ہوجائے گا۔

امام ابو یوسفؒ چونکہ اوقاف کے درست ہونے کے لئے متولی کو سپردگی شرط قرار نہیں دیتے اس لئے وقف مشاع جو قابل قسمت ہو اس کو جائز قرار دیتے ہیں لیکن مساجد اور مقابر میں وقف مشاع جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔

اعلم أن المسجد يخالف سائر الأوقاف في عدم اشتراط التسليم إلى المتولي عند محمد وفي منع الشيوع عند أبي يوسف وفي خروجه عن ملك الواقف عند الإمام وإن لم يحكم به حاكم. (شامی ۳۶۹/۳)

مسجد تمام اوقاف کے مخالف ہے متولی کی طرف سپردگی کی شرط نہ ہونے میں امام محمد کے نزدیک، اور وقف مشاع مسجد میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ممنوع ہے، امام صاحب کے نزدیک اوقاف واقف کی ملکیت سے نہیں نکلے گا جب تک حاکم نہ فیصلہ کردے لیکن مسجد میں ایسا نہیں ہے۔

مسلک شافعی و حنبلی:

امام شافعی اور امام احمدؒ کے یہاں بھی مساجد اور دیگر اوقاف میں فرق کیا گیا ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں کہ مساجد جب منہدم ہوجائیں اور نوبت یہ آجائے کہ ان کا اعادہ کبھی ممکن نہ ہوسکے تو اس کے باوجود اس کو فروخت کیا جاسکتا ہے نہ اس میں کسی طرح کا تصرف کیا جاسکتا ہے اور نہ اس کو مالک کی ملکیت کی طرف لوٹایا جاسکتا ہے، بخلاف دیگر اوقاف کے کہ جب وہ اس مرحلہ میں آجائے کہ اس سے انتفاع ناممکن ہوجائے تو اس کو فروخت کرکے اس کا متبادل قائم کیا جاسکتا ہے۔

ابن قدامہ نے بھی یہی بات تحریر کی ہے کہ مساجد جب اس مرحلہ میں آجائیں کہ ان میں نماز پڑھنا ناممکن ہوجائے تو اس کو فروخت نہیں کیا جائے گا بخلاف دیگر اوقاف کے کہ جب وہ اس قابل ہوجائیں کہ ان سے انتفاع ممکن نہ ہو تو ان کو فروخت کیا جاسکتا ہے۔

أما المسجد فإنه إذا انهدم و تعذرت إعادته فانه لايباع بحال لإمكان الانتفاع به حالا

بالصلوة في أرضه (شرح مہذب ۱۵/۳٦۱)

مسجد جب منہدم ہو جائے اور اس کا اعادہ متعذر ہو جائے تو اس کو کسی بھی حالت میں نہیں بیچا جائے گا، کیونکہ ممکن ہے اس زمین میں کبھی نہ کبھی نماز پڑھی جائے۔

وإن وقف مسجدا فخرب المكان وانقطعت الصلوة لم يعد إلى الملك ولم يجز التصرف فيه (شرح مہذب ۱۵/۳٦۰)

اگر کسی نے مسجد وقف کیا پس وہ جگہ ویران ہوگئی اور نماز پڑھنا اس جگہ میں بند ہوگیا تو وہ مالک کی ملکیت کی طرف نہیں لوٹے گی اور نہ اس میں تصرف جائز ہوگا۔

قال أبو بكر: وقدروى على بن سعيد أن المساجد لا تباع وإنما تنقل آلاتها (المغنی ۵/۳٦۸)۔

ابوبکر نے کہا کہ علی بن سعید کی روایت ہے کہ مساجد فروخت نہیں کی جائے گی، البتہ اس کے اسباب منتقل کئے جائیں گے۔ مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆

ناقابل انتفاع اوقاف سے تعلیمی ورفاہی اداروں کا قیام

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ابوبکر قاسمی
مفتی عبدالرحیم قاسمی
مولانا محمد سعود عالم قاسمی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا ایوب ندوی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا عطاء اللہ قاسمی

ناقابل انتفاع اوقاف سے تعلیمی ورفاہی اداروں کا قیام

سوال: کیا شرعاً اس کی گنجائش ہے کہ ایسے ویران، ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کردئے جائیں؟

جوابات

تبادلہ میں اس کا لحاظ کیا جائے گا کہ اصل وقف کی جو جہت ہو اس کا نظم کیا جائے اس لئے کہ اس قسم کی ضرورت دوسرے مواقع میں پائی جاتی ہے، اور وہ صورت اپنائی جائے کہ جس میں واقف کے مقصد اور صورت وشرط کی حتی الامکان رعایت پائی جائے۔

اس لئے کہ استبدال وتبادلہ کی اجازت ضرورت میں اور پابندیوں کے ساتھ ہے، اور ضرورت کی رعایت میں واقف کی عدم اجازت کا بھی خیال نہیں کیا گیا ہے مگر مقصد اہم ہے، مدارس، مسافر خانے اور اسپتال آج بھی بنائے جاسکتے ہیں، ان سے واقف کے مقصد کی کسی نہ کسی درجہ میں بہرحال تکمیل ہوگی، یتیم خانہ بھی ایک اہم ضرورت ہے، نیز چھوٹے پیمانے کے ٹیکنیکل ادارے جن سے معمولی گھرانے کے بچے وبچیاں اور عورتیں ہنر سیکھ کر اپنی حیثیت کا نظم کر سکیں۔ جیسا کہ مفتی نظام الدین صاحب کے فتاوی میں ذکر آیا ہے، خالص عصری تعلیم کے اداروں کا قیام اپنے حالات کے اعتبار سے وقف اور اس کے مقاصد سے ہم آہنگ نہیں۔ مولانا عبیداللہ اسعدی

اوقاف کا مقصد مسلمانوں کے فلاح وبہبود کی عمومی خدمت نہیں بلکہ واقف کی شرط کے دائرہ میں رہتے ہوئے اور اس کے منشا کی تکمیل کرتے ہوئے فلاحی کام کرنے کی گنجائش ہے، لہذا ضروری ہوگا کہ استبدال وقف کے بعد متبادل وقف کو انہی مقاصد میں استعمال کیا جائے، جن مقاصد کے لئے اسے وقف کیا گیا تھا، علامہ شامی نے اس سلسلے میں یہ اصول بیان کیا ہے:

وحاصله: ان المنقول عندنا أن الموقوف عليه إن خرب يصرف وقفه إلى مجانسه فتصرف أوقاف المسجد إلى مسجد آخر و أوقاف الحوض إلى حوض آخر (ردالمحتار ۳۶۵/۵)

لہذا واقف کے مقصد ومنشا کو نظر انداز کرتے ہوئے وقف کا استعمال درست نہیں، بلکہ مساجد سے متعلق اوقاف کو مساجد پر اور قبرستان کے اوقاف کو قبرستان ہی پر استعمال کرنا ضروری ہوگا، ہاں ویران مدارس اور تعلیم گاہوں کے اوقاف تعلیمی اغراض کے لئے استعمال ہوں گے، لیکن ان میں بھی یہ ضروری ہوگا کہ دینی درس گاہوں کے اوقاف

دینی تعلیم ہی کے لئے خرچ ہوں، کیوں کہ عام طور پر جو لوگ دینی تعلیمی ادارہ پر کوئی چیز وقف کرتے ہیں وہ اسی مقصد میں اس کے استعمال کے خواہش مند ہوتے ہیں۔

دوسرے فقہاء کا بھی یہی نقطہ نظر ہے، فقہاء مالکیہ میں علامہ علیش مالکی کا بیان ہے:

(شرطه) اي الواقف وجوبا (إن جاز) الشرط فيجب العمل به ولا يجوز العدول عنه إلا ان يتعذر فيصرف في مثله كما تقدم في القنطرة و نحوها (شرح منح الجلیل ۴/۶۴)

مولانا خالد سیف الله رحمانی

اس کی گنجائش نہیں ہے، اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد وقف ہی میں صرف کیا جانا ضروری ہے، واقف کے مقاصد کو نظر انداز کر کے دوسرے تعلیمی یا رفاہی کاموں میں صرف کرنا درست نہیں۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

مقاصد واقف کے خلاف کام کرنا:

چونکہ منشاء واقف اور مقاصد وقف کی رعایت ضروری ہے کوئی ایسا کام نہیں کر سکتے ہیں جو منشاء واقف اور مقاصد وقف کے خلاف ہو، لہذا صورت مذکورہ میں مذکورہ نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم نہیں کر سکتے ہیں، شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے۔

مفتی جنید عالم قاسمی ندوی

ویران نا قابل استعمال و انتفاع اوقاف کو فروخت کر کے اس کی آمدنی سے واقف کے منشاء و مقصد کی رعایت کئے بغیر مطلقاً تعلیمی و رفاہی ادارے قائم کرنا درست نہیں۔

فقہاء کی صراحت کہ سابق نا قابل انتفاع اوقاف کو فروخت کر کے اس کا جو بدل حاصل ہوگا اس سے جو چیز خریدی جائے گی بعینہ وقف سابق کے حکم میں ہوگی۔

پھر واقفین کے اغراض و مقاصد کی رعایت بھی ضروری ہے، اس لئے اولاً تو کوشش یہی کی جائے گی کہ ویران اوقاف مثلاً مساجد و مدارس، رباط، کنواں اور حوض وغیرہ کی قیمت سے مسجد و مدرسہ رباط و حوض وغیرہ ہی بنایا جائے، اور اگر حالات و موانعات کے سبب یہ ممکن نہ ہو تو اسی نوع کے دیگر قدیم محتاج اوقاف پر خرچ کیا جائے۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

اس طرح کے اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے منشاء کے خلاف مسلمانوں کے تعلیمی و رفاہی ادارے قائم کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ واقف کے منشاء کی رعایت بہر حال ضروری ہے، مشہور جزئیہ ہے:

شرط الواقف كنص الشارع اى في المفهوم و الدلالة و وجوب العمل به (درمختار ۳/۴۱۶)

على أنهم صرحوا بأن مراعاة غرض الواقفين واجبة (ردالمحتار ۳/۴۱۶)

مولانا عبد الجلیل قاسمی

ویران اوقاف کی آمدنی غرض واقف کے خلاف مصرف میں لگانا:

مساجد کے علاوہ دیگر ویران اوقاف کو فروخت کر کے اس کے متبادل اوقاف کا انتظام کرنا جائز ہے جیسا کہ ماقبل کی سرخیوں کے تحت گذر چکا ہے، اب سوال یہ ہے کہ ان ویران اوقاف کی رقم سے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر خلاف جنس دینی امور میں مثلاً تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا جائز ہو سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ غرض واقف کے خلاف عمل کرنا جائز نہیں ہے اس کی پابندی کرنا ذمہ داران وقف پر لازم ہوتا ہے، نیز شریعت نے واقف کی شرطوں کو نصوص شرعیہ کا درجہ دیا ہے اس لئے خلاف جنس کے لئے تصرف جائز نہیں ہوگا، اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

إنهم صرحوا بأن مراعاة غرض الواقفين واجبة الخ (شامی ۶/ ۶۶۵)

بے شک فقہاء نے اس کی صراحت کر دی ہے کہ وقف کرنے والوں کی غرض اور مقصد کی رعایت کرنا واجب ہوتا ہے۔

شرط الواقف كنص الشارع (شامی کراچی ۴/ ۴۳۳، شامی دیوبند ۶/ ۶۴۹)

واقف کی شرط شارع کی صراحت کے درجہ میں ہوتی ہے۔

اور الاشباہ والنظائر میں ہے:

شرط الواقف لأن مخالفته كمخالفة النص (الاشباہ والنظائر ص/ ۱۹۲)

اور الاشباہ میں واقف کی شرط کے متعلق لکھا ہے کہ اسکی مخالفت نص شرعی کی مخالفت کے مرادف ہے۔

اور شامی میں اس سے بھی واضح عبارت موجود ہے:

وهو أن يكون البدل والمبدل من جنس واحد (شامی ۶/ ۵۸۶)

اور وہ شرط یہ ہے کہ بدل اور مبدل منہ دونوں ایک ہی جنس کے ہوں۔

ہاں اتنی رعایت ضرور ہے کہ اگر بدل اپنے مبدل منہ سے زیادہ انفع اور ارفع ہے اور بدل زیادہ پائیدار اور زیادہ آمدنی کا ذریعہ ہے اور مقاصد وقف کے واضح خلاف بھی نہیں ہے تو خلاف جنس میں تبدیلی جائز ہے مگر اس کی آمدنی ہم جنس میں خرچ کرنا لازم ہوگا، اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

والظاهر عدم اشتراط اتحاد الجنس في الموقوفة للاستغلال لأن المنظور فيها كثرة الريع وقلق المرمة والمونة فلو استبدل الحانوت بأرض تزرع، ويحصل منها غلة أقدر أجرة الحانوت كان أحسن لأن الأرض أدوم وأبقى و أغنى عن كافة الترميم والتعمير بخلاف الموقوفة للسكن (شامی زکریا دیوبند ۶/ ۵۸۶ شامی کراچی ۴/ ۳۸۶)

اور ظاہر یہ ہے کہ اس میں اتحاد جنس کی پابندی لازم نہیں اس لئے کہ اسمیں کثرت نفع اور قلت مرمت اور قلت خرچ پیش نظر ہوتی ہے، لہذا جب دوکان کھیتی سے تبدیل کی جائے گی اور اس میں دوکان کے مقابلہ میں زیادہ

مقدار میں آمدنی ہے تو تبدیلی زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ زمین دائمی باقی رہتی ہے اور ترمیم وتعمیر سے بے نیاز ہوتی ہے برخلاف رہائش موقوفہ کے۔ مفتی شبیر احمد قاسمی

شرعی نقطۂ نظر سے واقف کے منشا اور مقاصد وقف کی رعایت ضروری ہے، لہذا استبدال اوقاف کی صورت میں بھی کسی ایسے کام کی اجازت نہیں ہوگی جو واقف کے منشا اور مقاصد اوقاف کے خلاف ہو، ویران اور نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی اور رعایت کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے لئے تعلیمی و رفاہی اداروں کا قیام درست نہیں ہوگا، ہر صورت میں منشاء واقف اور مقاصد وقف کی رعایت ضروری ہوگی۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ واقف کے مقاصد کی رعایت کرنا واجب ہے جب کہ وہ اصول شرع سے متصادم نہ ہوں، علامہ ابن عابدین شامیؒ تحریر فرماتے ہیں:

إنهم صرحوا بأن مراعاة غرض الواقفين واجبة (ردالمحتار ۴؍۴۴۵)

لیکن اگر قاضی شریعت یا دیندار مسلمانوں کی جماعت جس میں کم از کم ایک عالم دین ہو، کا اگر یہ فیصلہ ہو جائے کہ ویران اور نا قابل استعمال و نا قابل انتفاع اوقاف کو فروخت کر کے ان کی قیمت سے دینی تعلیمی ادارہ یا رفاہی ادارہ قائم کرنا بہتر ہے تو فقہ اسلامی کی رو سے اس کی اجازت ہوگی۔ مولانا ظفر عالم ندوی

واقف کے مقاصد کی پابندی ضروری ہے، الا یہ کہ کوئی مقصد خلاف شرع ہو، ایسی صورت میں کوئی جائز صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔ مولانا شمس پیرزادہ

ایک مقولہ یا اصول ہے "عبارة الواقف كنص الشارع" وقف کرنے والے کی عبارت شارع کے نص کی طرح ہے، اس کے مفہوم میں وجوب اور قداست شامل کر کے بعد کے لوگوں نے اوقاف سے متعلق بڑا جامد رویہ اپنایا ہے، حالانکہ اس کا مفہوم جیسا کہ علامہ ابن تیمیہؒ نے تحریر کیا ہے یہ ہے کہ وقف کرنے والے کی عبارت اپنے مفہوم کی دلالت میں ویسے ہی ہے جیسے شارع کی نص اپنے مفہوم کے سلسلہ میں قطعی ہوتی ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ واقف کی عبارت اپنے وجوب میں شارع کے نص کی طرح ہوتی ہے، اگر ایسا مفہوم لیا جائے تو ایک عام شخص کو شارع قرار دینے کے ہم معنی ہوگا، اس لئے ویران اور نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے اگر مصلحت متقاضی ہو تو اس کے ذریعہ مسلمانوں کے لئے تعلیمی و رفاہی ادارے قائم کرنے میں حرج نہیں معلوم ہوتا، اس سے واقف کے ثواب میں اضافہ ہی ہوگا، اس لئے کہ پہلی شکل میں اس سے منفعت موقوف ہوگئی تھی جس سے اس کا ثواب بھی موقوف ہوسکتا ہے۔ مولانا عبد العظیم اصلاحی

ویران، نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کرنے کے بعد ان کا متبادل اسی طور پر قائم کیا جائے جس سے واقف کا مقصد حاصل ہو، واقف کے منشاء و مقصد کی خلاف ورزی شرعاً جائز نہ ہوگی۔

اشباہ میں ہے:

شرط الواقف يجب اتباعه لقولهم شرط الواقف كنص الشارع اى فى وجوب العمل به و فى المفهوم والدلالة (غمز عيون البصائر شرح الاشباہ والنظائر ۲/۲۲۸)

واقف کی شرط واجب الاتباع ہے، فقہاء کا قول ہے کہ واقف کی شرط نص شارع کی طرح ہے، یعنی مفہوم اور دلالت میں اور عمل کے واجب ہونے میں نص شارع کی طرح ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

(قوله اى فى المفهوم والدلالة الخ) كذا عبر فى الاشباه والذى فى البحر عن العلامة قاسم فى الفهم والدلالة وهو المناسب لأن المفهوم عندنا غير معتبر فى النصوص (ردالمحتار ۳/۴۵۶)

اشباہ میں بھی مفہوم اور دلالت کے ہی الفاظ ہیں، لیکن البحر الرائق میں علامہ قاسمؒ سے فہم اور دلالت کے الفاظ منقول ہیں، یہی الفاظ مناسب ہیں کیونکہ مفہوم ہمارے نزدیک نصوص میں معتبر نہیں۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں تمام ایسے ویران اور ناقابل استعمال اوقاف فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کئے جانے کی شرعاً گنجائش نہیں ہے۔

علامہ عینیؒ شرح بخاری میں لکھتے ہیں:

و ذكر أصحابنا إذا خرب ودثر لم يبق حوله جماعة والمقبرة إذا عفت ودثرت تعود ملكا لأربابها فإذا عادت ملكا يجوز أن يبنى موضع المسجد دارا و موضع المقبرة مسجداً وغير ذلك فإذا لم يكن لها أرباب تكون لبيت المال (عمدۃ القاری ۴/۱۷۹)

یعنی مسجد اور قبرستان کے ویران ہونے کی صورت میں اور واقف کی ملک میں آ جانے کے بعد خود واقف کے لئے اپنی شئ مملوک میں مسجد کو گھر بنانے اور قبرستان کو مسجد بنانے کی اجازت ہے، اور غیر واقف کے لئے واقف کے مقاصد کی پابندی واجب ہے، اگر واقف کے مقاصد میں مسلمانوں کے تعلیمی ادارے یا رفاہی ادارے قائم کیا جانا شامل ہے تو بنا سکتے ہیں، ورنہ نہیں، کیونکہ واقف کے مقاصد کی رعایت واجب ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ (۴/۴۶۴) میں لکھتے ہیں:

مراعاة غرض الواقفين واجبة اور (۳/۴۰۵) پر لکھتے ہیں: فان شرائط الواقف معتبرة إذا لم تخالف الشرع وهو مالك فله أن يجعله ماله حيث شاء مالم يكن معصية، وله أن يخص صنفاً من الفقراء.

اور قواعد الفقہ کے (صفحہ ۸۵) پر ہے: شرط الواقف كنص الشارع فى وجوب العمل به وفى المفهوم والدلالة۔ اور الاشباہ والنظائر کے (صفحہ ۲۷۵) پر ہے: فيجب اتباع شرط الواقفين فى أوقافهم ۔

یعنی واقف کی شرط کی اتباع واجب ہے اس کے خلاف کرنا جائز نہیں ہے، واللہ اعلم...

خلاصہ کلام: صورت مسئولہ میں ایسے ویران و نا قابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی و رعایت کے بغیر مسلمانوں کے تعلیمی ادارے یا رفاہی ادارے قائم کرنیکی شرعاً گنجائش نہیں ہے ....واللہ اعلم۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی

واقف کی شرائط نص شارع کے حکم میں ہیں، لہذا ان کی مکمل پابندی کی جائے، البتہ جہاں مصارف وقف موجود نہ ہوں یا ان کی تکمیل کے بعد کچھ رقم فاضل رہتی ہے تو وہ مسلمانوں کے تعلیمی اور رفاہی کاموں میں خرچ کر سکتے ہیں، اور ایسے پرانے اوقاف جن کے شرائط معلوم نہ ہوں ان کی آمدنی پہلے غرباء و مساکین اور پھر دینی و ملی ضروریات پر خرچ کی جاسکتی ہے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

مساجد و غیر مساجد کے اوقاف میں فرق ہے جیسا کہ (امداد الفتاوی ۲/۵۹۲) پر حضرت تھانوی نے درمختار و شامی وغیرہ کی عبارتوں کو نقل فرمانے کے بعد لکھا ہے کہ وقف مسجد میں سے صرف انہیں مصارف میں صرف کرنا جائز ہے جن کو مسجد کی آبادی میں دخل ہے، نیز صفحہ مذکورہ کے حاشیہ پر حضرت نے لکھا ہے کہ "دوسال ہوئے کہ (المشیر جلد ۲، نمبر ۲۶، صفحہ ۱۰، کالم ۲) مورخہ ۱۱ر جولائی ۱۹۱۲ء میں میرا ایک لکھا ہوا جواب اس کے خلاف چھپ گیا سو وہ میری غلطی تھی، صحیح جواب یہ ہے کہ وقف مسجد میں سے مدرسہ میں صرف نہیں ہوسکتا۔ نیز (احسن الفتاوی ج ۶) کتاب الوقف میں کئی ایک استفتاء کے جوابات سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ دونوں کی حیثیت جداگانہ ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان ویران اوقاف کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی و رفاہی ادارے قائم کرنا درست نہیں۔

لأن شرط الواقف کنص الشارع (درمختار، الاشباہ والنظائر)

مفتی حبیب اللہ قاسمی

حتی الامکان واقف کے مقاصد کی پابندی ضروری ہے، تاہم کیونکہ وقف کا مقصد امور مذہبی سے متعلق ہوتا ہے اس لئے قاضی کی یا مجوزہ شرعی کمیٹی کی اجازت سے مسلمانوں کے رفاہی اور ایسے تعلیمی اداروں پر جن میں تربیت دینی ہو خواہ دینی تعلیم کے ساتھ عصری تعلیم بھی ہو خرچ کرنے کی گنجائش ہے۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

واقف کے مقاصد کی پابندی ضروری ہے، تعلیمی یا رفاہی ادارے نہیں قائم کئے جاسکتے۔

شرط الواقف کنص الشارع اتفق الفقهاء علی هذه العبارة (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸/۱۷۸) یعنی فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وقف کرنے والے کے شرائط نص شارع کی طرح قابل رعایت ہیں۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

نہیں۔ مقصود واقف کی رعایت بہرحال واجب ہے۔

مولانا محمد حنیف صاحب

منشاء واقف کی عدم رعایت:

عام حالات میں واقف کے منشا کی خلاف ورزی درست نہیں، لیکن بعض مواقع ایسے ضرور ہیں جہاں فقہاء نے منشاء واقف سے اختلاف کو بھی روا رکھا ہے، اور یہ اس وقت ہے جب کہ وقف کا مفاد اسی میں ہو، چنانچہ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

أو كان في الزيادة نفع للفقراء فللقاضي المخالفة دون الناظر (شامی: ۶/ ۵۸۷)

واقف کی شرائط کے خلاف کرنے میں فقراء کے لئے نفع ہو تو قاضی کو اس کی اجازت ہے نہ کہ نگران (متولی) کو۔

سوال سے ظاہر ہے کہ اگر واقف کے منشا کے خلاف عمل نہ کیا جائے تو فقراء ومساکین کا اس سے نفع اٹھانا تو درکنار بلکہ اوقاف کے ضائع ہونے کا یقین ہے، اس لئے مذکورہ صورت میں شرط واقف کی خلاف ورزی کی بھی گنجائش ہے۔ مولانا محمد رضوان قاسمی

وقف کے بعد مصرف بدلنا خود واقف کے لئے بھی جائز نہیں ہے، اس لئے ایک مصرف سے استغناء کے وقت اسی مصرف کے مماثل میں صرف کرنا چاہئے، وقف کے احکام بہت نازک ہیں، واقف کی غرض اور مقصد کا لحاظ اور اس کی عائد کردہ شرائط کی پابندی ضروری ہے۔ شرط الواقف كنص الشارع۔

(اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم بعض الموقوف عليه) بسبب خراب وقف أحد هما وجاز للحاكم أن يصرف من فاضل الوقف الآخر عليه لأنهما حينئذ كشئ واحد وإن اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجدا و مدرسة و وقف عليهما أوقافا (لا) يجوز ذلك اى الصرف المذكور (شامی ۴/ ۳۶۰ مطبوعہ کراچی)

اس لئے ان اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ مولانا شیر علی

جس مقصد کے لئے واقف نے وقف کیا ہو اس کی پابندی ضروری ہے۔

مولانا ایوب ندوی

ویران و ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے لئے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔

لأن مراعاة غرض الواقفين واجبة (ردالمحتار ۳/ ۴۶۴) شرط الواقف كنص الشارع (الاشباہ والنظائر تحت القاعدۃ الاولی ص/ ۵۵، قواعد الفقہ ۸۵، ردالمحتار ۳/ ۴۵۶) و بيع أرض الوقف لا

یجوز (فتاوی خانیہ علی الہندیہ ۳؍۳۱۰)

مولانا ابوبکر قاسمی

ویران نا قابل استعمال اوقاف کوفروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی ضروری ہے، واقف کے منشاء کی رعایت کئے بغیر کسی طرح کا تعلیمی یا رفاہی ادارہ قائم کرنا قطعاً درست نہیں، لہذا ایسے اوقاف فروخت کر کے واقف کے اغراض ومقاصد کے تحت نئے اوقاف قائم کرنے پڑیں گے جس کی تائید مندرجہ ذیل روایتوں سے ہوتی ہے۔

مراعة غرض الواقفين واجبة (شامی ۳؍۴۲۲)

(قوله إلى أقرب مسجد أو رباط الخ) لف و نشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه (شامی ۳؍۳۷۱)

مولانا تنویر عالم قاسمی

جس کام کے لئے واقف نے وہ قطعہ زمین وقف کیا ہے اسکے خلاف میں استعمال کرنا جائز نہیں، اور کسی کو بھی شرعاً یہ حق حاصل نہیں کہ واقف کی غرض کے خلاف کسی دوسرے کام میں اس وقف کو صرف کرے یا منتقل کرے۔

نص الواقف كنص الشارع (فتاوی محمودیہ ۶؍۲۱۰)۔

مفتی عبد الرحیم قاسمی

ویران ونا قابل استعمال اوقاف کوفروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کرتے ہوئے ان کی جگہ اسی طرح کے اوقاف قائم کئے جائیں (جیسا کہ ماقبل کی عبارتوں سے واضح ہے)۔

مولانا نذر توحید مظاہری

ویران اور نا قابل استعمال اوقاف کوفروخت یا تبادلہ کرنے میں واقف کے مقاصد کی پابندی کرنا ضروری ہے، واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر مسلمانوں کے رفاہی یا تعلیمی ادارہ قائم کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، شامی میں ہے:

متى ذكره للوقف مصرفاً لا بدّ أن يكون فيه تنصيص على حاجة وإن شرائط الواقف معتبرة إذا لم تخالف الشرع. (شامی ۳؍۳۷۶)

شرائط الواقف كنص الشارع ای فی المفهوم ودلالة وجوب العمل به (حوالہ مذکورہ)

مولانا سعود عالم قاسمی

اگر مسجد غیر آباد مقام پر ہے اس کا حکم بھی ایسا ہی ہوسکتا ہے ورنہ غیر مسلم حاوی ہو جائیں گے، اور ایسے ویران نا قابل استعمال اوقاف کوفروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کردیئے جائیں۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

ویران و نا قابل استعمال اوقاف کوفروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔

(قوله ويجعل آخر لجهة قربة لا تنقطع) يعني لابد أن ينص على التابيد عند محمد خلافا لأبي يوسف (ردالمحتار ۳/۳۹۹)

(شرط الواقف كنص الشارع) (ردالمحتار ۳/۴۵٦) مراعاة غرض الواقفين واجبة (رد المحتار ۳/۴٦۴) مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی

ویران، نا قابل استعمال اوقاف کوفروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنے کی گنجائش ہے اس شرط کے ساتھ کہ واقف کے مقاصد کی پابندی دشوار ہو کیوں کہ اوقاف کا مقصد منافع للناس ہے جو ہر دوصورت میں حاصل ہے۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

ویران نا قابل استعمال اوقاف کوفروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعے مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا درست نہیں ہے، واقف کے منشا کا خیال بہرحال ضروری ہے۔

مولانا قمرالزماں ندوی

ایسے ویران نا قابل استعمال اوقاف کوفروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم نہیں کئے جاسکتے ہیں، بلکہ انہی جیسا دوسرا وقف قائم کرنا ہوگا، اور اگر ممکن نہ ہوتو اس کی قیمت انہی جیسے دیگر اوقاف جو اس سے قریب ترین ہوں اس میں صرف کیا جائے گا (یہی مسلک علامہ ابن تیمیہ کا بھی ہے، فقہ السنۃ ۳/۳۸۴) چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه (الدرالمختار)

سرائے اور کنواں سے جب انتفاع ختم ہو جائے تو مسجد، سرائے اور حوض کے وقف کو قریب کی مسجد یا سرائے، کنواں یا حوض پر خرچ کیا جائے گا۔ مولانا محمد نور القاسمی

ویران اور نا قابل استعمال اوقاف کوفروخت کرنے کے بعد اسی کے مماثل وقف میں صرف کرنا ضروری ہوگا، واقف کے مقاصد کی خلاف ورزی کرنا، اوران کو دیگر امور دینی، علمی ملی اور رفاہی کاموں میں صرف کرنا درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ شریعت اسلامیہ نے واقف کے مقاصد اور شرائط کا اعتبار کیا ہے، جب کہ وہ شریعت کے خلاف نہ ہوں۔

محقق زماں علامہ شامی لکھتے ہیں:

لايجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه، وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار ۳/۳۷۱)

ویران و برباد مسجد کے وقف کو حوض میں صرف کرنا یا اس کے برعکس کرنا، جائز نہیں ہے، اور ''شرح الملتقی''

میں ہے کہ اس کے وقف کو اسی جنس کے قریب وقف میں صرف کیا جائے گا۔

نیز علامہ آفندی رقمطراز ہیں:

وفی القنية حوض أو مسجد خرب وتفرق الناس عنه فللقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر (مجمع الأنہر ۱/۴۹۷، نیز دیکھئے: الدر المختار ۳/۳۷۱)

''قنیہ'' میں ہے کہ حوض یا مسجد خراب یا بربادی کا شکار ہوجائیں اور لوگ وہاں سے دوسری جگہ چلے گئے ہوں تو قاضی کے لئے جائز ہے کہ ان کے اوقاف کو دوسری مسجد یا دوسرے حوض میں صرف کرے۔

فقہ حنفی کے مایہ ناز فقیہ علامہ شامی نے اس کی مزید صراحت یوں بیان کی ہے:

وفی الخانية: رباط بعيد استغنى عنه المارة وبجنبه رباط آخر قال السيد الإمام أبو شجاع تصرف غلته إلى الرباط الثاني كالمسجد إذا خرب واستغنى عنه أهل القرية ..... صرف الثمن إلى مسجد آخر (تفصیل کے لئے دیکھئے: ردالمختار ۳/۷/۲۔۳۷۱، درالمنتقی مع المجمع ۱/۴۹۸)

''خانیہ'' میں مذکور ہے کہ رباط دوری پر ہو اور گذرنے والا اس سے بے نیاز ہوجائے اور اس کے دوسری جانب دوسرا رباط ہو تو شیخ ابوشجاع فرماتے ہیں کہ اس کا منافع دوسرے رباط میں صرف کیا جائے گا، جس طرح مسجد غیر آباد و برباد ہوجائے، اور گاؤں کے لوگ اس سے بے نیاز ہوں تو قاضی اس کے سامان کو بیچ کر دوسری مسجد میں صرف کرے گا۔

مذکورہ بالا عبارات سے یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ ناقابل استعمال اور ویران اوقاف کو دوسرے علمی، دینی، تعلیمی امور میں صرف کرنا درست نہیں ہوگا، مگر قبرستان جو ناقابل تدفین ہوچکا ہو، اس کا حکم اس سے کچھ مختلف ہے جو انشاء اللہ آگے آئے گا۔ مولانا ابرار خاں ندوی

اور یہ سوال کہ واقف کے مقاصد کی رعایت کے بغیر ایسے اوقاف کو فروخت کرکے اس سے مسلمانوں کے تعلیمی، رفاہی ادارے قائم کرنا یہ جائز نہیں۔ کیونکہ واقف کی شرط کو نص شارع کے حکم میں مانا گیا ہے۔ شامی میں ہے:

"نص الواقف كنص الشارع فيجب اتباعه كما صرح به في شرح المجمع (شامی ۳/۴۹۷) مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی

استبدال اوقاف کے اندر مقاصد واقف کی پابندی:

فقہاء نے صراحت کی ہے: صرحوا بأن مراعاة غرض الواقف واجبة (ردالمختار ۳/۴۶۴) کہ واقف کے مقاصد کی پابندی بہرصورت ضروری ہے، اس لئے علی الاطلاق کسی وقف پر مسلمانوں کے تعلیمی ورفاہی ادارے قائم کرنے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ ہاں جہاں مقاصد اوقاف کا حصول ہو رہا ہو احقر کے نزدیک ان جگہوں میں اس کی گنجائش رہے گی۔ مولانا محمد صدر عالم قاسمی

مسلمہ فقہی قاعدہ" شرط الواقف كنص الشارع" کے پیش نظر واقف کے مقاصد کی پابندی بہت

ضروری ہے، اس لئے ویران اور نا قابل استعمال اوقاف کو اگر فروخت کر دیا گیا تو اس روپئے سے واقف کے خلاف مقصد تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم نہیں کئے جا سکتے بلکہ اس سے دوسری زمین خرید کر واقف کے مقاصد جاری کئے جائیں گے، اور اگر واقف کے شرائط و مقاصد معلوم نہ ہو سکیں تو فقراء و مساکین اس کے حقدار ہیں۔

مولانا عطاء الله قاسمی

منشاء واقف کی رعایت:

اگر کوئی یہ چاہے کہ اراضی اوقاف کو فروخت کر کے منشاء واقف کی رعایت کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کی تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کئے جائیں تو قائم نہیں کیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ واقف جو بھی شرط لگاتا ہے وہ معتبر سمجھی جاتی ہے، لہذا اس کی رعایت کی جانی چاہئے کیونکہ واقف جو شرط لگاتا ہے وہ وجوب عمل میں شارع کے نص کی طرح ہوتی ہے، لہذا اگر کوئی چیز واقف کی شرط کے مخالف ہو اس کو گویا شارع کے نص کے مخالف سمجھا جائے گا، اور اگر خدانخواستہ کوئی فیصلہ واقف کی شرط کے خلاف کر دیا جائے تو اس کو بلا دلیل سمجھا جائے گا، کیونکہ واقف کے جائز منشاء کی رعایت واجب ہے، چنانچہ ابن عابدین شامی رقم طراز ہیں:

وقال : لأن شرط الواقف معتبر فيراعى (شامی ۳/۳۸۶) **قال الحنفية شرط الواقف كنص الشارع اى فى الفهم والدلالة ووجوب العمل به .... إن كل ما خالف شرط الواقف فهو مخالف للنص والحكم به بلا دليل سواء أكان كلام الواقف نصا ام ظاهرا لأنه يجب اتباعه عملا بقول المشائخ شرط الواقف كنص الشارع** (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۸/۱۷۹)

مسلک مالکی:

محمد علیش نے شرح منح الجلیل میں لکھا ہے کہ اگر واقف کوئی شرط لگائے تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا بغیر کسی دشواری کے اس سے عدول کرنا جائز نہیں ہوگا، اس سے یہ بات بھی مترشح ہوتی ہے کہ واقف کے منشاء کی رعایت کی جائے گی۔

(شرطه) اى الواقف وجوبا (ان جاز) الشرط فيجب العمل به ولا يجوز العدول منه إلا أن يتعذر فيصرف فى مثله كما تقدم فى القنطرة ونحوها (شرح منح الجلیل ۴/۶۴)

واقف کا شرط لگانا وجوباً اگر شرط جائز ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور اس سے عدول کرنا نا جائز ہوگا، مگر یہ کہ اس پر عمل کرنا متعذر ہو جائے تو اسی کے مثل کی طرف لوٹا دیا جائے گا جیسا کہ پل وغیرہ کے مسائل میں گذرا۔

مولانا ارشد قاسمی

مساجد اور قبرستان کی زائد اراضی کا تعلیمی اور رفاہی مقاصد کے لئے استعمال

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبید اللہ اسعدی
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا عبد الجلیل قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن
مفتی شبیر احمد قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
مولانا شمس پیرزادہ
ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا مفتی محمد حنیف
مولانا محمد رضوان قاسمی
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ایوب ندوی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا عبد القیوم پالنپوری
مولانا تنویر عالم قاسمی
مفتی عبد الرحیم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مساجد اور قبرستان کی فاضل اراضی کا تعلیمی اور رفاہی مقاصد کے لئے استعمال

سوال: بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے، اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے، اس سلسلہ میں دو باتیں دریافت طلب ہیں:

الف: کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے، مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے؟

ب: کیا مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے؟ جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا۔

جوابات

الف۔ مسجد کی ضرورت و مصارف سے زائد و فاضل زمین دینی مدارس و اداروں کے قیام میں استعمال کی جاسکتی ہے، دینی مدارس سے مقصد وقف و واقف کی جو تکمیل ہوگی وہ عصری اداروں سے نہیں ہوسکتی۔

ب۔ مسجد کی ضرورت سے فاضل آمدنی جس کا مسجد میں آئندہ صرف کرنا جلدی سوچا نہیں جاسکتا اور حفاظت بھی اہم ہے، اس کو دینی تعلیم و مدرسہ کے لئے استعمال کرنا درست ہے، مسجد و مدرسہ ایک دوسرے سے اس طرح مرتبط ہیں کہ ایک سے دوسرے کی بقا ہے، اس لئے مسجد کی فاضل زمین یا آمدنی کو دینی تعلیم کی نشر و اشاعت کے کاموں میں لگانا درست و مناسب ہے، ہر عہد کے مسلمانوں نے مسجد کے ساتھ تعلیم و مدرسہ کا اور مدرسہ کے ساتھ مسجد کا نظام رکھا ہے اور یہ وقف کی حفاظت کا بھی ایک ذریعہ ہے۔

مفتی عبدالرحیم صاحب نے اس کی صراحت کی ہے، حضرت تھانوی کے کلام میں بھی گنجائش ہے، البتہ اس کا لحاظ کیا جائے کہ اس کی ضرورت اس محلہ و علاقہ میں اہم ہو تو خرچ و صرف میں اس کو ترجیح دیں ورنہ دوسری شدید ضرورتمند مساجد پر صرف کو مقدم رکھیں، اس کے بعد اس کام کو کریں۔

مولانا عبید الله اسعدی

مساجد کی اراضی اور آمدنی سے تعلیمی ادارہ کا قیام:

جیسا کہ مذکور ہوا، اصولی طور پر حتی المقدور واقف کے منشا کی رعایت ضروری ہے، اسی پس منظر میں علامہ حصکفی نے لکھا ہے:

حشيش المسجد وحصيره مع الاستغناء عنها وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد و الرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجداً و رباط أو بئر أو حوض.

علامہ شامیؒ نے اس پر اس نوٹ کا اضافہ کیا ہے:

فظاهره، أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه و في شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار ۵۴۹/۶)

غالباً یہی نقطۂ نظر دوسرے فقہاء کا بھی ہے، فقہ مالکی کے ترجمان علامہ دسوقی کا بیان ہے:

منقوض الحبس من الأحجار والآجر ... لا يجوز بيعه فإذا لم يمكن عودها فيما حبست فيه جاز نقلها في مثله (حاشیۃ الدسوقی ۹۱/۴، نیز دیکھئے: شرح منح الجلیل ۶۱/۴۔۶۲)

فقہاء شوافع میں امام نووی نے جو کچھ لکھا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شوافع بھی یہی رجحان رکھتے ہیں:

أما غير المنهدم فما فضل من غلة الموقوف على مصالحه يشترى به عقار ويوقف عليه (شرح مہذب ۳۶۱/۱۵)

ابن قدامہ حنبلی نے ایسی فاضل آمدنی کو اسی کے مماثل مصرف میں خرچ کرنے کے علاوہ فقراء پر بھی خرچ کرنے کی اجازت دی ہے:

ما فضل من حصر المسجد و زيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل في مسجد آخر و يتصدق من ذلك على فقراء جيرانه و غيرهم (المغنی ۳۷۰/۵)

یہ اجازت غالباً اس اصول پر مبنی ہے کہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہی ہوا کرتے ہیں، علامہ ابن تیمیہ نے حنابلہ کے مسلک کو مزید وضاحت سے اس طرح بیان کیا ہے:

كما يقول مثل ذلك في زيت المسجد و حصيره إذا استغنى عنها المسجد تصرف إلى مسجد آخر يجوز صرفها عنده في فقراء الجيران واحتج على ذلك بأن عمر ابن الخطابؓ كان يقسم كسوة الكعبة بين المسلمين فكذلك كسوة سائر المساجد (مجموعۃ الفتاوی ۲۱۳/۳۱)

پھر اس بات کو بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ تعلیم کسی بھی سماج کی نہایت اہم ضرورت ہے، اور قوموں اور ملتوں کے تحفظ کا سب سے بڑا ہتھیار ہے، اس لئے فقہاء نے جس زمانہ میں اپنی کتابیں لکھیں اور نئے پیش آمدہ واقعات پر شرعی احکام کا انطباق کیا، اس وقت طاقتور یا کمزور اور اچھی یا بری مسلم حکومت موجود تھی، جس نے تعلیمی نظام قائم کر رکھا تھا، اور عام مسلمان بڑی حد تک تعلیمی ادارے کے قیام سے مستغنی تھے، اب ہندوستان جیسے ممالک میں

مسلمانوں کوخود ہی اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا پڑے گا، اور عام طور پر مسلمانوں کی معاشی پسماندگی ایک ایسا کھلا راز ہے جس سے دوست ودشمن سبھی واقف ہیں۔

پس فقہاء کے مقرر کئے ہوئے اصول اور موجودہ زمانے کے مصالح کوملحوظ رکھتے ہوئے یہ بات درست معلوم ہو تی ہے کہ:

الف۔ مسجد پر وقف اراضی اگر کافی وسیع ہواور بظاہر طویل عرصہ تک مسجد کی توسیع کی ضرورت پڑنے کا امکان نہ ہوتو فاضل اراضی میں دینی درسگاہ یا مسلمانوں کے لئے مخصوص عصری تعلیمی ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے، البتہ ادارہ سے مسجد کو کچھ کرایہ بھی دلانا چاہئے تا کہ اس زمین کا نفع مسجد کی طرف بھی لوٹے، اور واقف کا منشا بھی پورا ہو۔

ب۔ مسجد کی فاضل آمدنی دوسری مساجد اور جہاں مساجد نہیں ہیں وہاں مساجد کی تعمیر پر صرف کی جانی چاہئے کیوں کہ ہندوستان میں ابھی ہزار ہاہزار دیہات وقریہ جات ایسے ہیں جو مسجد کوترس رہے ہیں، اور جہاں لوگوں کے کان اب بھی اذان کی آواز سے نا آشنا ہیں، وہاں مسجدوں کی تعمیر اور ان میں بنیادی دینی تعلیم کے لئے مکاتب کا انتظام مدارس اور عصری درسگاہوں کے قیام سے زیادہ اہم ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

الف۔ مسجد پر موقوفہ اراضی میں دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ مسجد کو آباد رکھنے کے لئے ایسے اداروں کے قیام کی شدید تر ضرورت ہو۔

ب۔ مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد میں استعمال نہیں کی جا سکتی۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

الف۔ مسجد کی موقوفہ فاضل اراضی میں دینی یا عصری ادارہ قائم کرنا:

مسجد کی موقوفہ اراضی میں گرچہ اس کی ضروریات سے فاضل کیوں نہ ہوں، کوئی بھی ادارہ قائم نہیں کر سکتے ہیں، خواہ وہ دینی ادارہ ہو یا عصری، شرعاً اس کی اجازت نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ منشاء واقف اور مقاصد وقف کے خلاف ہے، جب کہ منشاء واقف کی رعایت ضروری ہے۔

ب۔ مسجد کی فاضل آمدنی کا استعمال تعلیمی یا رفاہی ادارہ کے لئے:

اگر مسجد کی فاضل آمدنی ہے تو بہتر یہ ہے کہ اس سے مزید اراضی خرید کر وقف کر دیا جائے تا کہ آئندہ ضرورت پڑنے پر کام دے، اور اگر مزید اراضی خریدنے کی ضرورت نہیں ہے اور اس کے رکھے رہنے میں ضیاع کا اندیشہ ہے تو اس کو قریب کی مسجد یا اس کی دیگر ضروریات پر صرف کریں گے۔ اگر قریب کی مسجد کو ضرورت نہ ہو تو پھر اس سے قریب کی مسجد پر، اسی طرح الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے مساجد ہی پر وہ رقم صرف کی جائے گی۔ تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے مسجد کی فاضل آمدنی کا استعمال نہیں کر سکتے ہیں، اس سے احتراز لازم ہے۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

الف۔ مساجد پر وقف اراضی کا اصل مصرف تو یہی ہے کہ بوقت ضرورت اگر ممکن ہو تو نفس مسجد کی توسیع کی جائے یا اس کی آمدنی سے مساجد کی حقیقتاً تعمیر و مرمت ہو یا حکماً تعمیر و آبادی کی ضرورتیں پوری کی جائیں، مثلاً امام، مؤذن و دیگر خدام مسجد، فرش اور روشنی وغیرہ کا نظم کیا جائے، فقہاء لکھتے ہیں:

فیقدم أولا العمارة الضرورية ثم الأهم فالأهم من المصالح والشعائر (شامی ۳۷۷/۳)

قال أبو نصر للقيم أن يفعل ما في تركه خراب المسجد كذا في فتاوى قاضي خان (فتاوی ہندیہ ۴۶۲/۲)

بہر حال مصارف بالا تو فقہاء کی تصریحات سے ثابت ہیں، مگر سوال یہ ہے کہ مسجد پر وقف اراضی اگر فی الحال مسجد کی ہر قسم کی ضروریات سے زائد ہوں تو کیا اس زمین پر مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا کوئی ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے؟

اس کا جواب متقدمین فقہاء اور ماضی قریب کے معروف اکابر مفتیان کرام کی تصریحات وفتاوی سے نفی ہی میں نکلتا ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ عمارۃ مسجد اور مصالح مسجد دونوں ایک ہی درجہ کے مساوی مصارف ہیں۔

"والاصح ما قال الامام ظهير الدين أن الوقف على عمارة المسجد و مصالح المسجد سواء" كذا في فتح القدير (أيضا)۔

اب اگر مصالح مسجد کے مصداق ومفہوم میں کچھ مزید عموم کر دیا جائے اور کہا جائے کہ ہر وہ کام جس سے مسجد کی حفاظت اس کی موقوفہ اراضی کو دوسروں کی دست برد سے بچانا اور مسجد کی آبادی میں آج یا کل اضافہ ہونا متوقع ہو، سب ہی مصالح مسجد میں داخل ہیں تو پھر ہمارے خیال میں مسجد کی موجودہ ضروریات سے زائد زمین پر دینی مدرسہ کے قیام کی اجازت دی جا سکتی ہے۔

کیونکہ دینی ادارے سے دینی تعلیم کے نتیجے میں بظن غالب عام طور پر مسجد کے محافظ مصلی، امام مؤذن اور دیگر صالح قسم کے خدام ہی پیدا ہوا کرتے ہیں جو یقیناً مسجد کی آبادی میں دخیل و مؤثر ہوتے ہیں اور انہیں لوگوں سے مساجد آباد رہا کرتی ہیں۔

لیکن عصری تعلیم کے ادارے سے مساجد کے آباد کرنے والے افراد شاذ و نادر ہی نکلا کرتے ہیں، اس لئے خواہ مسجد کی موقوفہ زمین زائد از ضرورت ہو یا اس کی آمدنیاں۔ کسی کو عصری تعلیم کے ادارے کے قیام میں صرف کرنا جائز نہیں کہا جا سکتا، یہ مصالح مسجد سے بھی خارج ہیں، چنانچہ حال و ماضی قریب کے بعض اکابر مفتیان کرام کے فتاوی بھی کچھ اسی طرح کے ملتے ہیں، **هذا ما عندي والعلم عند الله**۔

ب۔ جب واقف نے اراضی و مکانات مساجد کے لئے وقف کیا ہے تو اس کی آمدنی مسجد کی تعمیر و مرمت اور دیگر ضرورتوں مثلاً امام مؤذن اور دیگر خدام فرش و روشنی وغیرہ کی تکمیل میں خرچ ہونی چاہئے، اگر ان تمام ضروری اخراجات سے بھی زائد آمدنی ہو اور مستقبل قریب میں اس کے خرچ ہونے کی توقع نہ ہو بلکہ ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو اسے کیف ما

اتفق کسی بھی دینی ادارے کے مدد وتعاون میں خرچ نہیں کرنا ہے بلکہ مصالح مسجد کے تحت اس مسجد کی کسی زائد از ضرورت زمین پر دینی مدرسہ قائم کردیا جائے اور پھر اس مدرسہ میں زائد آمدنیاں خرچ کی جائیں، لیکن دوسرے رفاہی ادارے کا قیام تو کسی تاویل کے تحت ہماری نظر میں صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ واللہ اعلم۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

الف۔ مسجد پر وقف اراضی میں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا تو جائز نہیں ہوگا، البتہ اگر یہ صورت اختیار کی جائے کہ ان اراضی سے مسجد کو جو آمدنی ہوتی ہے اتنا کرایہ مسجد کو دیا جائے۔ اور اجارہ پر ان اراضی کو حاصل کرکے ان پر مسلمانوں کے فائدے کے لئے کوئی ادارہ قائم کیا جائے، تو اس کی اجازت دی جاسکتی ہے، اگرچہ وقف کی اراضی کو طویل اجارہ پر دینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں وقف کے ضائع ہوجانے کا ڈر ہے مگر یہ اندیشہ کسی فرد کو دینے میں تو ہوسکتا ہے۔ مسلمانوں کے لئے رفاہی ادارہ قائم کرنے میں نہیں ہے۔

ب۔ مسجد کی آمدنی تعلیمی ورفاہی مقاصد کے لئے استعمال کرنا جائز نہیں ہوگا۔ منشاء واقف کی رعایت بہرحال ضروری ہے جیسا کہ اوپر گزرا۔

مولانا عبد الجلیل قاسمی

الف، ب۔ ویران مساجد کے اوقاف میں عصری تعلیمی ادارہ قائم کرنا:

ایسے ادارے جو خالص دینی نہیں جیسے عصری تعلیم کے ادارے، تو ایسے ادارے قائم کرنے کی ویسی ضرورت نہیں ہے جیسے کہ مدرسہ کی ہے، البتہ ایسے رفاہی شفاخانہ جو مسلمانوں کے لئے بالخصوص فقراء کے لئے ہوں تو ان کو بھی قائم کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، اس لئے اگر مصلحت عامہ اس کی متقاضی ہو اور ویران مساجد کے ایسے اوقاف کی اراضی موجود ہوں جن کے مصارف منقطع ہوگئے ہوں تو قاضی کی اجازت سے یا جہاں نظام قضاء نہ ہو وہاں وقف بورڈ ومتدین علماء کی اجازت سے قائم کیا جاسکتا ہے، گرچہ اصل اصول یہی ہے کہ ایسے اوقاف اسکے متماثل دیگر اوقاف ومصارف میں خرچ ہوں۔

ایسی ویران مساجد کی مسجدیت کو باقی رکھتے ہوئے اس کی حفاظت وبقاء اور آباد کرنے کے لئے وقتی طور پر اس میں دینی تعلیم کا نظم کیا جاسکتا ہے، بالخصوص اراضی مسجد کے اس حصہ میں جو مسجد سے خارج ہوتی ہے اس میں مدرسہ یا مکتب قائم کیا جائے۔ حضرت مولانا ابوالمحاسن محمد سجادؒ ایک فتوی میں لکھتے ہیں:

مسجد کے احاطہ میں زمین فاضل ہے اور وہ نماز پڑھنے کے لئے نہیں ہے یعنی حقیقتاً وہ مسجد نہیں تو اگر اس میں مدرسہ ومکتب بنایا جائے تو جائز ہے، بلکہ ان دونوں ضرور بنانا چاہئے تاکہ مسجد کی آبادی ہو اور بچے تعلیم پائیں (فتاوی امارت شرعیہ زیرطبع)

بہرحال آج کے دور میں مساجد کی آبادی اور تعلیم دین کی اشاعت کے لئے ویران مساجد میں درس دینا، اور اس سے ملحق اراضی میں دینی مدرسہ بنانا عین مصلحت شرعی ہے۔ اور واقف کی غرض اصلی ''تسبیل منفعت'' کی تکمیل ہے۔

آباد مساجد کی فاضل اراضی میں دینی وعصری ادارے قائم کرنا:

اور اگر ایسی مساجد جو آباد ہوں اور ان کی ضرورت سے زائد اوقاف ہوں تو ان کی فاضل وافتادہ اراضی میں اگر مدرسہ قائم کرنے کی ضرورت ہو تو متولی کی اجازت سے مدرسہ قائم کیا جاسکتا ہے جیسا کہ حضرت مولانا سجادؒ نے فتوی دیا ہے، البتہ دیگر اداروں کے قیام کی ضرورت دائمی ہو تو اسکے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ کرایہ پر مسجد کی فاضل اراضی کو حاصل کیا جائے پھر اس پر ادارہ قائم کیا جائے۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

الف۔ مسجد کی فاضل اراضی میں رفاہی ادارے کا قیام:

مسجد پر وقف شدہ اراضی جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں ان میں عصری تعلیم گاہ مثلاً جونیر ہائی اسکول، یا رفاہی ادارے مثلاً ہسپتال وغیرہ قائم کرنا جائز نہ ہوگا، ہاں البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ کمیٹی کی اجازت سے ان رفاہی امور کے لئے مناسب کرایہ لیکر یہ ادارے چلائے جائیں اور جائداد مسجد ہی کی ملکیت میں قائم رہے تو ایسی صورت میں جائز ہوسکتا ہے، اور اسی طرح کرایہ پر لے کر اپنی تعلیم گاہ بھی قائم کی جاسکتی ہے مگر بلا معاوضہ جائز نہیں ہوگا، یہ مسئلہ فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتا ہے:

جامع مسجد پر موقوفہ مال ہے اس کی آمدنی جمع ہوگئی ہے پھر اسلام پر کوئی حادثہ پیش آجائے جیسا کہ روم کا حادثہ ہے، اور اس حادثہ میں خرچہ کی ضرورت ہے تو اگر جامع مسجد کے وقف شدہ مال کی فی الحال مسجد کو ضرورت نہیں ہے تو حاکم کے لئے جائز ہے کہ اس مال کو اس میں خرچ کردے لیکن یہ بطور قرض ہوگا، تو گویا کہ یہ مال غنیمت سے قرض لینے کے درجہ میں ہوجائے گا۔ (قاضی خاں علی الہندیہ ۳/۲۷۸)

ب۔ مسجد کے اوقاف کی فاضل آمدنی کا مصرف:

مسجد کے اوقاف اور اس کی مملوکہ جائداد کی آمدنی اسی مسجد میں خرچ کرنا لازم ہوتا ہے لیکن اگر اس مسجد کی تمام ضروریات پر خرچ کرنے کے بعد کافی مقدار میں بچ جائے اور یوں ہی رکھی رہ جائے تو ایسی صورت میں اس فاضل آمدنی کو اس کے قریب ترین دوسری مسجد ہی میں خرچ کرنے کی گنجائش ہوتی ہے مگر مسجد کے علاوہ کسی دوسرے ادارے میں خرچ کرنا کسی حال میں جائز نہ ہوگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

یصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۶/۵۴۹)

مسجد کے وقف کی آمدنی اس کے قریب ترین جنس میں خرچ کرنا چاہئے۔

ہاں البتہ اگر اس کے پاس میں کوئی مسجد ضرورت مند نہیں ہے تو اس سے دور کی مسجد میں لگائی جائے، اور اگر دور تک بھی کوئی مسجد اور ضرورتمند نہیں ہے تو قریب کے دینی مدارس ومکاتب میں بھی خرچ کی جاسکتی ہے، اور اگر مدارس ومکاتب بھی نہ ہوں تو مصیبت زدہ فقراء میں بھی تقسیم کی گنجائش ہے، مگر اسکولوں، ہسپتالوں میں خرچ کرنا ہرگز جائز نہ ہوگا۔ اور یہ اس وقت ہے جب کہ واقف نے کوئی شرط نہ لگائی ہو اور متولی کو اختیار دیا ہو، یہ مسئلہ فقہاء کی اس

عبارت سے واضح ہوتا ہے۔

فی فضل يصرف إلى عمارة المسجد دهنه و حصيره وما فيه مصلحة المسجد على أن للقيم أن يتصرف في ذلك على ما يرى وإذا استغنى هذا المسجد يصرف إلى فقراء المسلمين فيجوز ذلك (قاضی خان علی الہندیہ ۲۹۸/۳)۔

لہذا جو فاضل رقم بچ جائے اس کو مسجد کی تعمیر اوراس کے تیل اور اس کی چٹائی اور ان امور میں جو مساجد کے مصالح میں سے ہوں خرچ کرے، اس شرط پر کہ جب متولی اور ذمہ دار کو یہ اختیار دیا ہو کہ وہ جہاں چاہے خرچ کرے ، اور جب یہ مسجد مستغنی ہوجائے تو مسلمانوں کے ضرورتمند فقراء میں صرف کردے تو جائز ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

الف۔ مساجد کی فاضل اراضی موقوفہ میں دینی یا عصری اداروں کا قیام:

مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہو اس میں کسی بھی طرح کے ادارہ کا قیام خواہ وہ دینی درسگاہ ہو یا عصری شرعاً اس کی اجازت نہیں ہوگی ،عدم جواز کی علت یہ ہے کہ واقف نے اپنی اراضی مسجد کی ضروریات کے لئے وقف کیا، کسی ادارے کے قیام یا اس کی ضروریات کے لئے نہیں، وقف میں منشاء واقف اور مقاصد وقف کی رعایت ضروری ہوتی ہے اس لئے اس طرح کے تصرف کی شرعاً اجازت نہیں ہوگی۔

ب۔ مساجد کی فاضل آمدنی کا استعمال:

مسجد کی آمدنی کو ضروریات مسجد ہی میں صرف کرنا ضروری ہے، اسے تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کرنا درست نہیں ہوگا، اگر کسی مسجد کے پاس فاضل اور ضروریات سے زائد آمدنی ہو اور مستقبل قریب میں مسجد کو اس کی ضرورت پڑنے کی امید نہیں ہو تو ایسی صورت میں مقاصد وقف کی رعایت کرتے ہوئے بہتر اور مفید طریقہ یہ ہے کہ اس رقم سے مزید اراضی خرید کر وقف کردیا جائے ،تاکہ ضرورت پڑنے پر اس سے کام لیا جا سکے، اور اگر مزید اراضی خریدنے کی ضرورت نہ ہو، اس کا تحفظ دشوار ہو اور اسے روک رکھنے میں ''ضیاع'' کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں اس کو کسی قریب کی مسجد یا اس کی دیگر ضروریات پر صرف کیا جائے گا، اور اگر قریب کی مسجد کو ضرورت نہ ہو تو اس سے قریب کی دوسری مسجد یا اس کی ضرورت پر صرف کیا جائے گا، اسی طرح ''الاقرب فالاقرب'' کے قاعدہ سے مساجد ہی پر اس رقم کا صرف کرنا ضروری ہوگا، اسے رفاہی یا تعلیمی اداروں کے مقاصد کے لئے استعمال کرنا درست نہیں ہوگا۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

الف۔ جو اراضی مسجد کے لئے وقف ہیں تاکہ ان سے مسجد کی ضروریات پوری ہوں لیکن فی الحال وہ مسجد کی ضرورت سے زائد ہیں، ان اراضی میں تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کرنا درست نہیں ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ جو اوقاف مصرف سے زائد ہیں ان کو قاضی شریعت کی اجازت سے اسی نوع کے اوقاف میں منتقل کرنے کی اجازت ہوگی لیکن غیر نوع میں منتقل نہیں کرسکتے۔ علامہ ابن عابدین شامیؒ نے صراحت کی

ہے:

لا یجوز صرف وقف المسجد خرب إلى حوض و عکسه، وفی شرح الملتقی یصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار ۳۵۹/۴)

علامہ ابن ہمامؒ نے بھی فتح القدیر میں صراحت کی ہے:

وهکذا نقل عن شیخ الإسلام الحلوانی فی المسجد والحوض إذا خرب ولا یحتاج إلیه لتفرق الناس عنه أنه یصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر .... (فتح القدیر شرح ہدایہ ۲۳۷/۶)

حضرت تھانویؒ نے ایک فتوی کے جواب میں وضاحت کی ہے کہ مذکورہ عبارت جو ردالمحتار کی ہے اگر چہ ویران اوقاف وویران مساجد کے سلسلہ میں ہے لیکن حکم کی بنیاد استغناء پر ہے، اس لئے یہ حکم عام ہے خواہ اوقاف ویران ہوں یا نہ ہوں، حضرت تھانویؒ کے الفاظ یہ ہیں:

قلت هذه الروایة وإن کانت منقولة فی صورة خراب المسجد وغیره لکن ما کان مبنی الحکم الاستغناء کان الحکم عاما وإن لم یخرب وهذا ظاهر عندی (امدادالفتاوی جدید ۵۹۳/۲)

مذکورہ تفصیلات کا حاصل یہ ہے کہ مسجد کی اراضی پر تعلیمی ورفاہی ادارہ قائم کرنا درست نہیں ہے، ہاں ان کی آمدنی دوسری ضرورت مند مساجد پر صرف کی جاسکتی ہے۔

ب۔ اسی طرح مسجد کی آمدنی بھی تعلیمی یا رفاہی مقاصد میں صرف نہیں کی جاسکتی ہے، فتاوی ہندیہ میں صراحت کے ساتھ یہ جزئیہ موجود ہے کہ مسجد کی زائد وفاضل آمدنی فقراء پر بھی صرف نہیں کی جاسکتی، جب کہ باب وقف میں اس کی گنجائش موجود رہتی ہے کہ جہاں جہت وقف ختم ہو جائے تو وہ اوقاف فقراء کے لئے ہو جاتے ہیں۔ فتاوی ہندیہ کی عبارت یہ ہے:

"الفاضل من وقف المسجد هل یصرف إلى الفقراء قیل لا یصرف وانه صحیح، ولکن یشتری به مستغلا للمسجد" (فتاوی ہندیہ ۴۶۳/۲)

مولانا ظفر عالم ندوی

الف۔ ایسی صورت میں زائد اراضی پر مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے کیونکہ مسجد کے احاطہ میں مدرسہ کا ہونا ایک معروف بات ہے اسکے لئے واقف کی طرف سے صراحت کی ضرورت نہیں۔

مغنی میں ہے: وما فضل من حصر المسجد وزیته ولم یحتج إلیه جاز أن یجعل فی مسجد آخر أو یتصدق من ذلک على فقراء جیرانه وغیرهم (مغنی ۲۳۵/۵)

مسجد کی چٹائیوں اور تیل میں جو بچ گیا اور اس کی ضرورت نہیں رہی اس کو دوسری مسجد کے لئے استعمال کیا

جا سکتا ہے، یا قریب کے فقراء وغیرہ پر صدقہ کیا جا سکتا ہے۔

اور فقہ السنہ میں علامہ ابن تیمیہ کا یہ قول نقل کیا گیا ہے:

وما فضل من ريع الوقف واستغنى عنه فإنه يصرف في نظير تلك الجهة كالمسجد إذا فضلت غلة وقفه عن مصالحه صرف في مسجد آخر لأن الوقف غرضه في الجنس والجنس واحد (فقہ السنۃ: السید سابق ۳/ ۵۲۹)

وقف کی آمدنی سے جو بچ گیا اور اس کو خرچ کرنے کی ضرورت نہیں رہی اسے اس جیسی دوسری چیز پر صرف کیا جا سکتا ہے، مثلاً مسجد کہ اگر اسکے وقف کی آمدنی اسکے مصالح پر خرچ کرنے کے بعد بچ جاتی ہے تو اسے دوسری مسجد پر صرف کیا جا سکتا ہے، کیونکہ واقف کا مقصد جنس پر صرف کرنے سے ہے اور اس صورت میں جنس ایک ہی رہتی ہے۔

ب۔ جو چیز مسجد کے لئے وقف کی گئی اس کی آمدنی مسجد ہی پر صرف ہونی چاہئے الا یہ کہ مسجد کے احاطہ میں مدرسہ ہو جیسا کہ معروف ہے۔ فاضل آمدنی کو کسی دوسری مسجد پر صرف کرنا چاہئے، اور اگر ایسی صورت ممکن نہ ہو تو البتہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ مولانا شمس پیرزادہ

الف۔ عہد نبوی میں مسجد تعلیم گاہ بھی رہی ہے، اس لئے مسجد پر وقف اراضی جو مسجد کی ضروریات سے زائد ہے مسلمانوں کے لئے دینی وعصری (نہ کہ دینی یا عصری) تعلیم کا ادارہ قائم کرنے میں کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا۔

ب۔ اگر مسجد کی آمدنی اس کے اپنے اخراجات سے بہت فاضل ہے تو بہتر یہ ہے کہ اسے دوسری مساجد پر خرچ کیا جائے۔ امام احمد بن حنبل نے حضرت علیؓ کی روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے لوگوں کو کسی مکاتب کے لئے رقم جمع کرنے پر ابھارا جو ضرورت سے کچھ زیادہ ہی جمع ہوگئی تو اس کو آپؓ نے دوسرے مکاتبین پر خرچ کرنے کا حکم دیا۔ البتہ اگر اسی طرح کا مصرف موجود نہ ہو تو خیر وثواب کے دوسرے کاموں پر خرچ کیا جا سکتا ہے، اور اگر تعلیمی ورفاہی مقاصد زیادہ توجہ کے طالب ہوں تو ان کو ترجیح دی جا سکتی ہے۔ مولانا عبد العظیم اصلاحی

الف، ب۔ مسجد کو زیادہ آباد کرنے کے لئے مسجد سے متعلق مدرسہ قائم کیا جا سکتا ہے۔

فتاوی رحیمیہ میں ہے:

''مسجد کی زائد رقم قریب کی حاجتمند مسجد میں اور مدرسہ کی زائد رقم نزدیک کے ضرورتمند مدرسہ میں استعمال کی جائے، اور مسجد کی آبادی میں اضافہ مقصود ہو تو زائد رقم سے مسجد سے متعلق مدرسہ بھی کھول سکتے ہیں (فتاوی رحیمیہ ۲/ ۱۸۷)

اگر مدرسہ کی رقم زیادہ ہو تو اس مدرسہ کو ترقی دی جائے، اس سے لامحالہ اس کے مصارف بڑھ جائیں گے اور زائد رقم کا مصرف نکل آئے گا۔

اسی طرح کا ایک فتوی، فتاوی محمودیہ میں بھی ہے، مفتی محمود حسن صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''اگر مسجد کی آمدنی کا روپیہ زیادہ، صرف کم، اور اتنا روپیہ ہر وقت موجود رہتا ہے کہ ضرورت شکست و

ریخت وغیرہ بسہولت پوری ہوسکے، اور روپیہ جمع رہنے میں خیانت کا قوی اندیشہ ہو تو اس روپے سے مسجد کے لئے جائداد، دوکانیں، زمین وغیرہ خریدلی جائیں۔ اگر اس میں دشواری ہو اور یا روپیہ جائداد خریدنے کے بعد بھی زائد بچ رہے تو پھر اسی مسجد میں دینی مدرسہ قائم کرلیا جائے تاکہ مسجد کی آبادی میں ترقی ہو، کیونکہ آبادی کو ترقی دینا مسجد کی بڑی مصلحت ہے (فتاوی محمودیہ ۱/۵۰۹)   مولانا جمیل احمد نذیری

الف۔   مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے فاضل ہیں، پھر بھی اسمیں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کے لئے ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے چند وجوہ سے واقف نے مسجد کے لئے وقف کیا ہے، فی الحال اگر چہ فاضل ہے لیکن آئندہ اس سے مسجد کی ضرورت متعلق ہوسکتی ہے، تو وقف میں تبدیلی لازم آئیگی، جو ناجائز ہے، اور واقف کا مقصود فوت ہوجائے گا، حالانکہ غرض واقف کی رعایت رکھنا واجب ہے چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں۔

مراعاة غرض الواقفين واجبة (۳/۶۱۴) ۔ نیز فرماتے ہیں: فبان شرائط الوقف معتبرة إذا لم تخالف الشرع (۳/۳۹۵) ۔ اور قواعد الفقہ میں ہے: شرط الواقف كنص الشارع في وجوب العمل به (صفحہ ۸۵) ۔ اور الاشباہ والنظائر میں ہے: فيجب اتباع شرط الواقفين في أوقافهم (صفحہ ۲۷۵)

واقف نے مسجد ہی کے لئے وقف کیا ہے، لہذا اگر فی الحال ضرورت مسجد سے فاضل ہے پھر بھی واقف کے مقصد کے خلاف دوسرا کام لینا جائز نہیں ہے، اور فتاوی ہندیہ میں ہے: وقف مسجد سے فاضل کو فقراء کو دینا درست نہیں ہے، لیکن اس فاضل شئ سے مسجد کی ضروریات کی چیزیں خریدی جاسکتی ہیں۔ معلوم ہوا کہ اس فاضل زمین پر دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے، عبارت یوں ہے:

الفاضل من وقف المسجد قيل يصرف وانه صحيح ولكن تشترى به مشتغلات للمسجد كذافي المحيط، سئل القاضي الإمام شمس الاسلام الأوزجنديؒ عن أهل المسجد تصرفوا في أوقاف المسجد يعني آجر والمشتغل وله متول، قال لا يصح تصرفهم ولكن الحاكم يمضي فيه ما فيه مصلحة المسجد أوفي وقف على مسجد صارت بحال لا تزرع فجعلها رجل حوضا للعامة لا يجوز للمسلمين انتفاع ماء بذلك الحوض كذا في القنية (۲/۴۶۳-۴۶۴)

مسجد پر موقوف زمین قابل کاشت نہ رہنے کی وجہ سے اگر کسی نے عوام کے لئے حوض بنادیا تو مسلمانوں کے لئے اس حوض کے پانی سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے، تو اسی طرح صورت مسئولہ میں دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: صورت مسئولہ میں مسجد کی فاضل زمین پر دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ اس کو ضروریات مسجد ہی کے لئے استعمال کیا جانا ضروری ہے، واللہ اعلم۔

ب۔   جب کہ واقف نے زمینوں اور مکانات کو مسجد کے لئے وقف کیا ہے تو مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال نہیں کی جاسکتی، نیز شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے، کیونکہ ایک وقف کی رقم و آمدنی دوسرے وقف میں

استعمال کرنا جائز نہیں ہے، درمختار میں ہے:

وإن اختلف احدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجدا أو مدرسة ووقف عليهما أوقافا لايجوز له ذلک ای الصرف المذکور (درمختار ۳/۴۰۸)

یعنی دو آدمیوں نے الگ الگ مسجد بنوایا، یا ایک ہی آدمی نے مسجد اور مدرسہ بنایا، اور دونوں پر کچھ اوقاف وقف کیا ہے تو قاضی کو حق نہیں ہے کہ ایک کے وقف کی آمدنی دوسرے پر خرچ کرے، لیکن اگر واقف نے وقف نامہ میں تحریر کیا ہے کہ ضرورت سے زائد آمدنی سے بوقت ضرورت دوسرے غریب حاجتمندوں کی امداد کریں اور کار خیر میں خرچ کریں تو واقف کی شرط کے موافق یعنی وقف نامہ میں جو تحریر ہے اس کے موافق دوسرے وقف کی امداد کرنا اور کار خیر میں خرچ کرنا صحیح ہوگا، البتہ اگر کوئی وقف بہت مالدار ہو تو وقف کو اچھی طرح جاری رکھتے ہوئے بھی زائد رقم اس قدر ہو کہ وقف کو اس رقم کی ضرورت نہیں ہے فی الحال، اور دوسرا وقف ضرورتمند ہے تو اس کو قرض دے سکتے ہیں۔

چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے: اما المال الموقوف علی المسجد الجامع لم تکن للمسجد حاجة فللقاضی أن یصرف فی ذلک لکن علی وجه القرض فیکون دیناً فی مال الفئ (۴/۴۶۲)

اگر کسی وقف کے خزانے میں روپئے اس طرح زائد ہوں کہ نہ ان کی فی الحال ضرورت ہے نہ آئندہ ضرورت پڑے گی اور یہ روپئے یوں ہی جمع رہے تو ضائع ہو جائیں گے، یا ناجائز استعمال ہوں گے اور واقف کا مقصد فوت ہو جائے گا، تو ایسی حالت میں قریب کے دوسرے حاجتمند اوقاف کو زائد روپئے امداد کے طور پر بلا قرض دینا جائز ہوگا، مگر اس صورت میں اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ مسجد کی زائد رقم و آمدنی قریبی ضرورتمند مسجد کو اور مدرسہ کی زائد رقم و آمدنی قریبی ضرورتمند مدرسہ کو دیا جائے، یتیم خانہ اور سرائے وغیرہ اوقاف کا بھی یہی حکم ہے، اور اس مقصد سے کہ آبادی مسجد میں اضافہ ہو اس سے زائد اور فاضل رقم سے مسجد سے متعلق دینی تعلیم کا مدرسہ بھی قائم کر سکتے ہیں۔ (فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۵)

خلاصہ کلام: صورت مسئولہ میں چونکہ یہاں واقف نے زمینوں اور مکانات کو مسجد کے لئے وقف کیا ہے اور واقف کے مقصد کی رعایت رکھنا واجب ہے، اور واقف کی شرط پر عمل کرنا ایسا ہی واجب ہے جیسے نص شارع پر، لہذا مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر واقف نے وقف نامہ میں یہ اجازت بھی تحریر کردی ہو کہ مسجد کی فاضل آمدنی سے دینی مدرسہ یا کوئی اور رفاہی کام کیا جا سکتا ہے تب درست ہے۔ واللہ اعلم۔

مولانا ابوسفیان مفتاحی

الف۔ دینی ادارہ یا عصری تعلیم کا مرکز جس میں دینیات بھی پڑھائے جاتے ہوں ان پر مساجد کی فاضل آمدنی خرچ کی جا سکتی ہے، لیکن اگر کسی وقت مسجد کو اس فاضل رقم کی ضرورت پڑے تو پھر مسجد میں ہی خرچ کی جائے گی کسی دوسرے ادارہ کو نہیں دی جا سکتی، کیونکہ واقف نے مسجد کے لئے وقف کی ہے، چنانچہ درمختار وغیرہ میں ہے: شرط الواقف کنص الشارع۔

ب۔ واقف کی شرط کے خلاف بلاضرورت عمل جائز نہیں ہے، لہذا مسجد کے لئے جو وقف ہے اس کو مسجد ہی پر خرچ کیا جائے، اماموں اور مسجد کے کارندوں کی تنخواہ میں ضرورت زمانہ کے اعتبار سے اضافہ کیا جائے، جس سے وہ مطمئن زندگی گذار سکیں، مسجد کی صفائی اور دیکھ ریکھ پر خرچ کیا جائے، اس کے بعد بھی اگر رقم بچے تو اہل محلہ کے مشورہ و اجازت سے یا وہ اتھارٹی جو اس کے نظم ونسق کے لئے مقرر ہو، اس کی اجازت سے یہ رقم تعلیمی اور رفاہی کاموں پر خرچ کی جاسکتی ہے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

الف۔ اگر وہ موقوفہ علی المسجد زمین زائد از ضرورت ہے تو اس پر مدرسہ یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم نہیں کیا جاسکتا، اس کی تائید احسن الفتاوی کے ایک سوال وجواب سے ہورہی ہے: ''اگر کسی نے یہ وصیت کی کہ میرے مرنے کے بعد میرا مکان مسجد میں دیدینا الخ......اب لوگوں نے یہ کہکر کہ مسجدیں تو دو ہیں اس پر مدرسہ بنوادیا تو کیا ایسا کرنا صحیح ہے؟ تو حضرت مفتی رشید احمد صاحب نے جواب دیا کہ وصیت کے مطابق مسجد ہی میں صرف کرنا ضروری ہے، مدرسہ بنانا جائز نہیں (احسن الفتاوی ۶/ ۴۲۱)

ب۔ مسجد کی آمدنی زائد از ضرورت ہوتے ہوئے بھی درج ذیل عبارت کی روشنی میں کسی ملی ورفاہی کاموں پر حتی کہ دوسری مسجد میں بھی صرف نہیں کی جاسکتی:

ولو لم يتفرق الناس ولكن استغنى الحوض عن العمارة وهناك مسجد محتاج إلى العمارة وعلى العكس هل يجوز للقاضي صرف وقف ما استغنى عن العمارة إلى عمارة ما هو محتاج إلى العمارة قال لا كذا في المحيط (عالمگیری ۲/ ۱۰۴۲)۔

لیکن چونکہ فی زمانہ زائد از ضرورت پیسوں کے ضائع ہونے کا اندیشہ قوی ہے جیسا کہ قیم اور منتظمین کی دیانت کے فقدان پر علامہ شامی اور دیگر محققین علماء اور صاحب افتاء نے قائم کیا ہے، اس لئے میری رائے یہ ہے کہ قاضی یا اس کے نہ ہونے کی صورت میں باتفاق جماعت مسلمین سارے پیسوں کو اقرب فالاقرب کا اعتبار کرتے ہوئے اسی طرح کے دیگر مصارف پر جن میں احتیاج ہو خرچ کیا جاسکتا ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

الف۔ مسجد کے اوقاف کو موقوفہ مسجد میں لگانا ضروری ہے، اگر مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہو تب ان اوقاف مسجد سے دینی وتعلیمی ادارہ کھولنا جائز ہے۔

ب۔ مسجد کی فاضل آمدنی جس کی فی الحال یا فی المآل ضرورت نہ ہو تو تعلیمی مقاصد کے لئے استعمال کرنا جائز ہے (دیکھئے: کفایت المفتی ۷/ ۲۷۵، ۳۰۱، ۳۰۲)

مفتی حبیب اللہ قاسمی

الف۔ مسجد کی ضروریات سے زائد جو اراضی ہے اس کو کرایہ پر لے کر اس میں دینی تعلیم یا عصری تعلیم کا ادارہ جس میں دینی تربیت ہو قائم کیا جاسکتا ہے۔

ب۔ مسجد کی زائد آمدنی سے بطور قرض رقم لی جاسکتی ہے اور اس سے مسلمانوں کے مذہبی تعلیمی ادارے قائم کئے

جاسکتے ہیں، یا عصری تعلیم ٹیکنیکل تعلیم کے ادارے جس میں تربیت دینی ہو قائم کئے جاسکتے ہیں۔

اما المال الموقوف على المسجد الجامع لم تكن للمسجد حاجة للمال فللقاضي أن يصرف في ذلك لكن على وجه القرض فيكون ديناً في مال الفئ (فتاوی عالمگیری ۴۶۴/۲)

اگر آمدنی زائد نہیں ہے تو مسجد کی آمدنی مسجد کی ضروریات پر ہی خرچ کی جائے گی۔

وإن اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجداً و مدرسة ووقف عليهما أوقافا لا يجوز ذلك (اى الصرف المذكور) (در مختار مع الشامی ۵۱۵/۳)

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

الف،ب۔ وما فضل من حصر المسجد و زيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل في مسجد آخر أو يتصدق من ذلك على فقراء جيرانه وغيرهم، وأرى أنه قد احتج بكسوة البيت إذا انخرقت تصدق بها (المغنی ۲۳۵/۵)

مسجد کی چٹائیاں اور اس کا تیل اگر ضرورت سے زائد ہو تو دوسری مسجد میں صرف کیا جاسکتا ہے، یا فقراء پر صدقہ کردیا جائے، جیسا کہ خانہ کعبہ کا پردہ جب بوسیدہ ہوجاتا ہے تو اسکو صدقہ کردیا جاتا ہے۔

مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی کاموں میں نہیں صرف کی جاسکتی۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

الف۔ مسجد پر وقف اراضی میں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم نہیں کیا جاسکتا، الا یہ کہ واقف کی طرف سے وقف نامہ میں اس کی صراحت ہو تو اس کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

ب۔ مسجد کے لئے وقف اراضی کی آمدنی کو تعلیمی اور رفاہی مقاصد کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا، متعلقہ مسجد سے زائد ہونے پر اسے قریب کی مستحق مساجد پر صرف کیا جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اوقاف غیر محتاج الیہ یعنی وہ اوقاف جن کی موقوف علیہم کو حاجت وضرورت باقی نہ رہ جائے، خواہ موقوف علیہم کے فقدان کی وجہ سے یا ازدیاد وقف اور تقلیل موقوف علیہم کی وجہ سے، توان اوقاف کا حکم اوقاف غیر منتفعہ کا حکم ہے، کیونکہ غیر انتفاع کی توضیح حضرات فقہاء نے تفرق ناس وعدم حاجت سے فرمائی ہے، اور غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر انتفاع کا مدار یعنی اصل علت عدم حاجت پر ہے، لہذا اشتراک علت کی وجہ سے حکم کا تعدیہ لازم ہے۔

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه الخ (قوله و لو خرب ما حوله) اى ولو مع بقائه عامرا وكذا لو خرب وليس له ما يعمر به وقد استغنى الناس عنه (شامی ۵۴۸/۲)۔

عبارت مذکورہ سے ظاہر ہے کہ غیر انتفاع کا مدار استغناء پر ہے، لہذا جس موقوف علیہ کے پاس وقف اس کی ضرورت سے اتنے زیادہ ہوں جن کی ضرورت موقوف علیہ کو نہ تو فی الحال ہو اور نہ آئندہ ضرورت پڑنے کی کوئی امید

ہو، تو اس کا حکم وقف غیر منتفع کا ہے، یعنی اگر وقف سے آمدنی ہو رہی ہو تو اس کی آمدنی کو اسی نوع کے دوسرے اوقاف میں استعمال کیا جائیگا، اور اگر آمدنی نہ ہو رہی ہو یا آمدنی ہو رہی ہو لیکن عدم ضرورت کی وجہ سے حفاظت دشوار ہو تو اسکو بدل کر کے اسی نوع کا دوسرا وقف قائم کیا جائے، ورنہ اسی نوع کے دوسرے اوقاف میں استعمال کیا جائے۔

وحكي أنه وقع مثله في زمن سيدنا الإمام الأجل في رباط في بعض الطرق خرب ولا ينتفع المار به وله أوقاف عامرة فسئل هل يجوز نقلها إلى رباط آخر ينتفع الناس به قال نعم لأن الواقف غرضه انتفاع المارة ويحصل ذلك بالثاني (شامی ۴/۳۷۲)

اوقاف غیر منتفع کی آمدنی اور اس کی قیمت کو دوسرے اوقاف میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

لايجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه (شامی ۶/۵۴۹)

اوقاف غیر محتاج الیہ (وقف مستغنی عنہ) کو دوسرے نوع کے اوقاف میں استعمال کرنا جائز نہیں۔

أرض وقف على المسجد صارت بحال لا تزرع فجعلها رجل حوضا للعامة لا يجوز للمسلمين انتفاع بماء ذلك الحوض. قنية (ہندیہ ۲/۴۶۴)

لہذا مسجد پر موقوفہ اوقاف کو جو مسجد کی ضرورت سے فاضل ہو دوسرے رفاہی کاموں میں استعمال کرنے کی گنجائش نہیں۔

الف۔ مسجد پر وقف اراضی میں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنے کی بالکل گنجائش نہیں۔

ب۔ مسجد کی آمدنی کو رفاہی مقاصد میں استعمال کرنا جائز نہیں۔

مولانا محمد حنیف صاحب

الف۔ مسجد کی زائد آمدنی کا حکم:

اس سلسلہ میں علماء احناف تو یہی کہتے ہیں کہ عین وقف کو باقی رکھتے ہوئے اس کی زائد از ضرورت آمدنی دوسرے دینی وملی اداروں میں لگائی جاسکتی ہے، جیسا کہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ ابن نجیم مصری نے مسلمان قیدی کی رہائی، غازیوں کی اعانت اور دیگر فقراء ومساکین کی حاجت روائی کا ذکر کیا ہے (البحر الرائق ۵/۲۰۹)

گو مذکورہ مثال میں دینی درسگاہ کی صراحت نہیں، لیکن اس سے اتنا ضرور واضح ہو رہا ہے کہ آمدنی کو دوسری جگہوں میں جہاں دینی وملی کام ہو رہا ہو، صرف کیا جاسکتا ہے، لہذا مدارس وغیرہ پر بھی صرف کی اجازت ہونی چاہئے، کیونکہ تعلیم وتربیت کے ذریعہ بھی مسلمانوں کی اعانت ہی ہو رہی ہے، یہی وجہ ہے کہ علامہ حصکفیؒ نے مسجد کی زائد آمدنی کو امام مسجد، مدرس اور مؤذن کی تنخواہ پر صرف کرنے کی اجازت دی ہے اور بہت خوب فرمایا ہے:

وفضل من الغلة شئ يبدأ بما هو أقرب للعمارة، وهو عمارته المعنوية التي هي قيام شعائره (در علی الرد ۶/۶۵۰)

بچی ہوئی آمدنی کوسب سے پہلے ان چیزوں پر صرف کیا جائے گا جو اس مقصد سے زیادہ قریب ہو یعنی جس سے دین کے شعائر کا قیام عمل میں آتا ہو۔

علامہ حصکفی کی عبارت " کإمام مسجد و مدرس یعطون بقدر کفایتھم " (درعلی الرد ۶/۵۵۹) کی تشریح کرتے ہوئے علامہ شامی علیہ الرحمہ نے امام و مدرس کو بھی شعائر دینیہ میں شمار کیا ہے، لہذا مقصد حقیقی و معنوی دونوں پر مسجد کی آمدنی خرچ کرنے کی گنجائش ہے، تو جب مدرس کی تنخواہ کی اجازت ہے تو تعمیر مدرسہ و مکاتب کی بدرجۂ اولی اجازت ہوگی، کیونکہ یہ صورت وقف کو باقی رکھنے کی ہے۔

ب۔ اگر آمدنی مسجد کے لئے خاص کردی گئی ہو:

جیسا کہ پہلے سوال کے تحت مذکور ہوا کہ بعض صورتوں میں وقف کے مفاد کے تحفظ کے لئے واقف کی خلاف ورزی بھی درست ہے، اور یہاں جو آمدنی جمع ہے، اس سے کچھ حاصل نہیں بلکہ نقصان ہی کا اندیشہ ہمہ وقت دامن گیر رہتا ہے، لہذا اس صورت میں بھی زائد آمدنی کو دینی و ملی مصالح پر صرف کیا جائے تو جائز ہی نہیں بلکہ بہتر ہوگا۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

الف۔ فقہاء کرام کہتے ہیں کہ ایک وقف کی آمدنی دوسرے وقف میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے، لیکن فقہاء کرام یہ بھی لکھتے ہیں کہ اگر ایک مسجد کا سامان بیکار پڑا ہوا اور ضیاع کا اندیشہ ہو تو اقرب المساجد میں منتقل کرنا جائز ہے۔

(حشیش المسجد و حصیرہ مع الاستغناء عنھما) و کذا (الرباط والبئر إذا لم ینتفع بھما فیصرف وقف المسجد و الرباط والبئر) والحوض (إلی أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إلیہ) (شامی ۴/۳۵۹)

اور ساتھ ساتھ حضرت علامہ یوسف بنوریؒ فرماتے ہیں کہ مسجد کا سامان اگر استعمال سے زائد ہو تو اسی مسجد میں جو مدرسہ یا مکتب ہو تو اس مسجد کا سامان اس مکتب و مدرسہ میں استعمال کیا جا سکتا ہے، اس پر نظر کرتے ہوئے موجودہ دور میں اسی مسجد و مدرسہ کے متولی اور کمیٹی والے دوسری جگہ جہاں ضرورت ہو مسجد و مدرسہ کی آمدنی سے وہی مسجد و مدرسہ اپنے زیر نگرانی قائم کر سکتے ہیں اور وہ مدرسہ و مکتب اسی مسجد کے لوازمات میں ہوں گے، یہ بندہ کی رائے ہے۔

ب۔ جب ایک وقف کی آمدنی دوسرے وقف میں استعمال کرنے کی شرعاً اجازت نہیں ہے تو پھر رفاہی کاموں میں کیسے استعمال کی جا سکتی ہے۔

مولانا شیر علی

الف۔ وقف کی ایک نوع کو دوسری نوع پر صرف کرنا درست نہیں۔ ہاں البتہ واقف ایک ہو، جہت ایک ہو تو فاضل آمدنی کو صرف کیا جا سکتا ہے۔

کذا فی مجمع الأنھر: إذا اتحد الواقف والجھة وقل مرسوم بعض الموقوف علیه جاز للحاکم أن یصرف من فاضل الوقف الآخر إلیه وإن اختلف أحدھما فلا (۱/۷۴۹)۔

اسی طرح ہندیہ میں ہے: کہ مسجد کی فاضل آمدنی کو فقراء کو نہیں دیا جا سکتا: الفاضل من وقف المسجد

هل يصرف إلي الفقراء قيل لا يصرف وإنه صحيح (۲/۲۶۳)

ابن نجیم کی بحرالرائق میں ہے: لا يجوز لمتولي الشيخونية بالقاهرة صرف أحد الوقفين للآخر . أما إذا اختلف الواقف أو اتحد الواقف واختلف الجهة بأن بنى مدرسة ومسجدا وعين لكل وقفا وفضل من غلة أحدهما لا يبدل شرط الواقف . وكذا اختلف الواقف لا الجهة يتبع شرط الواقف (۵/۲۳۴)۔

ہاں البتہ فاضل آمدنی کو مدرسہ پر یا دینی تعلیمی امور میں اس وقف صرف کیا جا سکتا ہے جب کہ فاضل آمدنی تعمیر اور ضروری اخراجات اور اسی طرح مزید مسجد کو آمدنی کے ذرائع کی ضرورت نہ ہو، اور زائد آمدنی سے خیانت کا اندیشہ ہو تو ضرورت سے زائد فاضل آمدنی کو مدارس پر اور دینی تعلیم پر خرچ کیا جا سکتا ہے۔ یہ اس وقت ہے جب کہ واقف نے کچھ شرط نہ لگائی ہو، اگر شرط لگا دی اور مصرف بیان کر دیا ہو تو دوسری جگہ اس کو صرف کرنا درست نہ ہوگا۔ چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

فإن انتهت عمارته وفضل من الغلة شئ يبدأ بما هو أقرب للعمارة وهو عمارته المعنوية التي هي قيام شعائره قال في الحاوي القدسي والذي يبدأ به من ارتفاع الوقف اي من غلة عمارته شرط الواقف أم لا ثم ما هو أقرب إلى العمارة وأعم للمصلحة كالإمام للمسجد والمدرس للمدرسة يصرف إليهم إلى قدر كفايتهم ...هذا إذا لم يكن معينا (۴/۳۶۷)

اسی طرح ایک دوسرے مقام پر فاضل اوقاف کے مصارف کو ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: فيقدم أولاً العمارة الضرورية ثم الأهم فالأهم من المصالح والشعائر بقدر مايقوم به الحال فإن فضل شئ يعطى بقيته المستحقين إذ لاشک أن مراد الواقف انتظام حال مسجده أو مدرسته لامجرد انتفاع أهل الوقف...هذا إذا لم يكن معينا.

پھر مزید لکھتے ہیں کہ فاضل آمدنی کو دین اور شعائر دین میں کہاں خرچ کیا جا سکتا ہے: يعني أن الصرف إلى ما هو أقرب إلى العمارة كالإمام ونحوه إنما هو فيما إذا لم يكن الوقف معينا على جماعة معلومين كالمسجد والمدرسة. اما لو كان معينا كالدار الموقوفة على الذرية أو الفقراء فانه بعد العمارة يصرف الريع إلى ما عينه الواقف بلا تقديم لأحد على أحد (۴/۳۶۸)۔

اس عبارت مذکورہ سے معلوم ہوا کہ اوقاف مساجد کی آمدنی جو ضرورت تعمیر و استغلال سے فارغ ہو مدارس پر جو مصالح اور شعائر میں داخل ہے صرف کیا جا سکتا ہے۔

ابن نجیم بحرالرائق میں لکھتے ہیں: ثم ما هو أقرب إلى العمارة وأعم للمصلحة كالإمام للمسجد والمدرس للمدرسة يصرف إليهم قدر كفايتهم۔

ظاہر ہے کہ مساجد کا احیاء تعلیم اور مدارس سے ہے، اسی وجہ سے مدارس اور علم دین کی اشاعت کو مصالح میں

شامل کیا گیا ہے۔ حاشیہ منحۃ الخالق میں لکھتے ہیں۔ انما هو عدم النفع الحاصل من انتظام مصالح المساجد باقامة شعائرها (صفحہ ۲۳۱)

پھر حاوی قدسی کی عبارت'' کذلک إلی آخر المصالح'' کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ای مصالح المسجد فیدخل المؤذن والناظر لأنا قدمنا انهم من المصالح وقدمنا أن الخطیب داخل تحت الإمام لأنه إمام الجامع فتحصل به أن الشعائر التی تقدم فی الصرف مطلقاً بعد العمارة الإمام والخطیب والمدرس والوقاد والفراش والمؤذن والناظر (ص۲۳۲)۔

اس عبارت سے بھی اس امر کی نشاندہی ہوئی ہے کہ اوقاف مسجد کی فاضل آمدنی کو مدارس اور مدرس پر لگایا جاسکتا ہے۔ ابن نجیم نے تو بحرالرائق میں لکھا ہے کہ کسی واقف نے دو وقف میں سے ایک مسجد کے صرف کے لئے اور ایک امام و موذن کے لئے وقف کردیا ہے، اور ادھر امام و موذن کی تنخواہ کم پڑتی ہے تو گنجائش ہے کہ وقف مسجد میں سے فاضل آمدنی کو امام و موذن پر جو مصالح مسجد میں داخل ہے خرچ کرسکتا ہے۔ اور اسی مصالح مسجد میں مسجد کا مدرسہ بھی داخل ہے۔ خیال رہے کہ عام مدرسہ نہیں بلکہ اسی مسجد کا مدرسہ اس فاضل آمدنی کا اولین مصرف ہوگا۔

علماء اکابر کے فتوی سے تائید:

فتاوی محمودیہ میں مفتی محمود صاحب نور اللہ مرقدہ نے بھی اس امر کی اجازت دی ہے کہ فاضل آمدنی کو مدارس میں لگایا جاسکتا ہے۔ چنانچہ سوال میں ہے:

ایک کثیر الاوقاف جامع مسجد ہو اور واقف سے کچھ شرائط منقول نہ ہوں، آمد مصارف سے بہت زیادہ ہو اور شکست و ریخت مسجد کے لئے روپیہ جمع و موجود ہو، اور زیادہ روپے جمع رہتے ہیں تو کیا ان اوقاف مسجد کی زائد آمدنی کو تعلیم دین اور تبلیغ اسلام اور تدریس علوم شرعیہ پر صرف کرسکتے ہیں؟

الجواب! حامداً ومصلیاً! صورت مسئولہ میں اگر مسجد کی آمدنی کا روپیہ زیادہ، صرف کم، اور اتنا روپیہ ہر وقت موجود رہتا ہے کہ ضرورت شکست و ریخت وغیرہ بسہولت پوری ہوسکے، اور روپیہ جمع رہنے میں خیانت کا قوی اندیشہ ہو تو اس روپیہ سے مسجد کے لئے جائداد، دوکانیں، زمین وغیرہ خریدلی جائیں۔ اگر اس میں دشواری ہو اور روپیہ جائداد خریدنے کے بعد بھی بچ رہے تو پھر اسی مسجد میں دینی مدرسہ قائم کرلیا جائے۔ تاکہ مسجد کی آبادی میں ترقی ہو۔ کیونکہ آبادی مسجد کو ترقی دینا مسجد کی بڑی مصلحت ہے۔ (فتاوی محمودیہ ۱/۵۰۹)

ب۔ مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی امور پر صرف کرنے کی اجازت نہیں:

كذا فی الهندیة: الفاضل من وقف المسجد هل یصرف إلی الفقراء قیل لایصرف وإنه صحیح (۲/۴۶۳)

اولاً مسجد کی آمدنی مساجد کے مصالح میں خرچ کی جائے گی اور مسجد کے مصالح میں رفاہی امور نہیں ہیں۔ البتہ مسجد میں مدرسہ ہو اور فاضل آمدنی تعمیر اور استغلال سے بھی زائد ہو اور جمع رکھنے کی بھی ضرورت نہ ہو تو تعلیم و تدریس

جومصالح میں داخل ہے حسب ضرورت خرچ کیا جاسکتا ہے۔جس کی تفصیل "الف" کے ذیل میں گذرچکی ہے۔

مولانا محمد ارشاد القاسمی

الف۔ ان اراضی کو دینی تعلیم کے لئے استعمال کرنے کی کوشش کی جائے،بصورت دیگرعصری تعلیمی ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے۔

ب۔ اگرموقوف علیہ مسجد کے ماتحت کوئی تعلیمی ادارہ ہوتو اس مسجد کی آمدنی کواس تعلیمی ادارہ پرخرچ کرسکتے ہیں، اگرموقوف علیہ مسجد کوآمدنی کی بالکل ضرورت نہ ہوتو دیگرمساجد پراس آمدنی کوخرچ کرنا چاہئے۔

مولانامحمد ایوب ندوی

الف،ب۔مسجد کی فاضل آمدنی واراضی کوتعلیمی ورفاہی کاموں میں استعمال کرنا:

جن مقامات پرمساجد ومدارس یامقابر کے لئے بڑے بڑے اوقاف ہیں،اورمسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے،مثلاً ایک مسجد ہے،اس کے لئے بہت سی زمینیں اورمکانات وقف ہیں،مسجد کےاوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے،اسی طرح مسجد کے پاس بہت سی فاضل اراضی ہیں،جن کی مسجد کونہ فی الحال ضرورت ہے،اورنہ تعمیرمسجد کے لئے آئندہ ضرورت پڑسکتی ہے،توکیامسجد کی فاضل اراضی پردینی یاعصری تعلیم کاادارہ قائم کیاجا سکتا ہے،نیزکیامسجد کی فاضل آمدنی تعلیمی یارفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے،جب کہ واقف نے ان زمینوں اورمکانات کومسجد کے لئے وقف کیا تھا،نیزان کی آمدنیاں بھی مسجد ہی کے لئے وقف تھیں،تواس سلسلہ میں عام طورسے فقہاء نے جوکچھ لکھا ہےاس کا حاصل یہ ہے کہ مسجد کی فاضل اراضی یاآمدنیوں کوتعلیمی ورفاہی ادارے کی تعمیر اوران کے مصارف میں خرچ کرناجائزنہیں ہے،البتہ اگرکسی جگہ سخت ضرورت ہو،اورمسجد کواس رقم کی ضرورت نہ ہو،تو بطورقرض کے مسجد کی فاضل رقم دی جاسکتی ہے،اسی طرح مسجد یادیگراوقاف کی فاضل آمدنی کواسی نوع کےقریبی اوقاف پرخرچ کیاجاسکتا ہے،لہذا ایک مسجد کی فاضل آمدنی دوسری مسجد کی ترقی وتعمیر میں اوراسی طرح ایک مدرسہ کی دوسرے مدرسہ میں ایک حوض کی دوسرے حوض کی تعمیر میں خرچ کی جاسکتی ہے،چنانچہ درمختار میں ہے:

حشيش المسجد وحصيره مع الاستغناء عنهما وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى اقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه، قال في رد المحتار وظاهره انه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار ۴۰۷/۳) وفي الخانية: إذا اجتمع من مال الوقف على الفقراء أو على المسجد الجامع ثم نابت الإسلام نائبة بأن غلبت جماعة من الكفرة فاحتيج في ذلك إلى مال لدفع شرهم قال رحمه الله تعالى ما كان من غلة المسجد الجامع يجوز للحاكم ان يصرف ذلك على وجه القرض إذا لم يكن للمسجد حاجة إلى ذلك المال ويكون ذلك دينا (فتاوی خانیہ علی الہندیہ ۳۱۲/۳)

لیکن حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب نے کفایت المفتی میں اس سلسلہ میں بزبان عربی ایک تفصیلی فتویٰ لکھا ہے، اور خود ہی عربی عبارت کا انہوں نے ترجمہ بھی فرمایا ہے، حضرت مفتی صاحب موصوف کے اس فتویٰ پر تقریباً انیس (۱۹) گرامی قدر علماء کے دستخط ثبت ہیں جس کے سبب حضرت مفتی صاحب کے اس فتویٰ کو ایک دستاویزی حیثیت حاصل ہوگئی ہے، لہٰذا مذکورہ تفصیلی فتویٰ کا ترجمہ من وعن مفتی صاحب مدظلہ ہی کے الفاظ میں لکھا جاتا ہے، البتہ حوالہ کی جو عبارتیں ہیں ان کو حتی الامکان من وعن نقل کیا جائے گا۔

جواب نمبر ۲۴۷: ان الحکم إلا لله، شرط واقف کی رعایت ضروری ہے، یہاں تک کہ فقہاء نے فرمایا ہے: شرط واقف مثل نص شارع کے ہے، اسی طرح اشباہ اور درمختار وغیرہ میں مذکور ہے، اور اسی قاعدہ پر فقہاء نے بہت سے احکام جزئیہ مہمہ متفرع کئے ہیں، پھر شرط کبھی تو صراحۃً ثابت ہوتی ہے، مثلاً واقف نے ایک شئی کسی مسجد معین پر وقف کر کے تصریح کر دی کہ دوسری چیز پر صرف نہ کی جائے، اور کبھی شرط کا ثبوت دلالۃً بحکم عرف ہوتا ہے، جیسے واقف نے کسی مسجد معین پر جائداد وقف کر دی اور یہ تصریح نہ کی کہ کسی دوسری چیز میں صرف کی جائے یا نہ کی جائے، اور یہ حکم ماہرین فقہ پر ظاہر ہے، پھر ہم دیکھتے ہیں کہ اوقاف کی زائد از حاجت آمدنی کے بارے میں کہ آیا وہ فاضل آمدنی کسی دوسرے مصرف میں خرچ ہوسکتی ہے یا نہیں، فقہاء کا اختلاف ہے، بعض فقہاء تو مطلقاً منع کرتے ہیں، اور بعض اس شرط سے اجازت دیتے ہیں کہ دونوں وقفوں کا واقف اور جہت وقف متحد ہو تو ایک کی فاضل آمدنی دوسرے پر خرچ ہوسکتی ہے، او ربعض فقہاء فرماتے ہیں کہ امام جیسی مصلحت دیکھے اس کے مطابق خرچ کرسکتا ہے، تو فقہاء کے یہ تین گروہ ہوتے، اور ان کے یہ تین قول ہوگئے۔ فرقہ اولی نے تو قاعدہ مذکورہ کو لیا، اور اس پر نہایت سختی سے عمل کیا، اور اس کے خلاف کی اجازت نہ دی۔ اور فرقہ ثانیہ نے ذرا نرمی برتی لیکن دونوں جانب کی رعایت مدنظر رکھی، یعنی قاعدہ مذکورہ کا بھی لحاظ کیا، اور ماحاصل اوقاف کو ضائع ہونے سے بھی محفوظ رکھنے کا خیال کیا۔ اور فرقہ ثالثہ نے امام وحاکم اسلام کو مختار بنادیا کہ وہ غرض واقفین کو ملحوظ رکھتے ہوئے جہاں مناسب سمجھے خرچ کرے، کیونکہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وقف کرنے والوں کی غرض یہی ہوتی ہے کہ ان کے اوقاف امور خیر اور خدا کی راہ میں خرچ ہوں، اور متعلقین کے کھانے کے لئے یا ضائع ہونے کے لئے نہ چھوڑ دیئے جائیں، فرقہ اولی اور فرقہ ثانیہ کے قول تو نہایت صاف اور ظاہر ہیں، اور روایات فقہیہ کے لحاظ سے نہایت قوی ومستحکم اور پھر ایک قول دوسرے سے اقوی ہے۔ مانعین کی دلیلوں میں سے اشباہ کی یہ عبارت ہے۔

صرح في البزازية وتبعه في الدرر والغرر بأنه لا يصرف فائض وقف لوقف آخر اتحد واقفهما أو اختلف (الاشباہ مطبوعہ دیوبند ص ۱۹۲)

بزازیہ میں تصریح ہے اور درر وغرر میں بھی اس کا اتباع کیا ہے کہ ایک وقف کی فاضل آمدنی دوسرے میں خرچ نہ کی جائے، خواہ دونوں کا واقف ایک ہو یا مختلف۔

ناقل حروف محمد ابوبکر عرض کرتا ہے کہ علامہ حموی نے حاشیہ اشباہ میں فتاوی بزازیہ، اور درر وغرر کی عبارت کے نقل کرنے کے سلسلہ میں علامہ ابن نجیم کی تغلیط کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ اگر واقف اور جہت میں اتحاد ہو تو ایک

وقف کی فاضل آمدنی دوسرے وقف پر خرچ کی جاسکتی ہے۔

قال المصنف لا یجوز صرف فائض الوقف اتحد واقفهما أو اختلف وهو یضاده فقد أساء فی النقل (الی قوله)قد أطلق صاحب هذا الکتاب المنع نقلا عن الدرر و الغرر والبزازیة والحال أن ما فی الدرر و الغرر نقلا عن البزازیة انما هو التفصیل (حاشیہ اشباہ للحموی ۱۹۲) قلت ما قال المحشی فهو الصحیح وانظر إلی البزازیة فی کتاب الوقف قبیل نوع فی الفاظ جاریة فی الوقف تحت نوع فی وقف المنقول (بزازیہ علی الہندیہ ۲۶۱/۶)۔

اور جولوگ کہ اتحاد واقف و جہت وقف کی صورت میں اجازت دیتے ہیں، منجملہ ان کی دلیلوں کے درمختار کی یہ عبارت ہے:

اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم بعض الموقوف علیه بسبب خراب وقف أحدهما للحاکم أن یصرف من فاضل الوقف الآخر علیه لأنهما حینئذ کشیئ واحد (درمختار مع ردالمختار ۴۰۸/۳)

واقف اور جہت وقف متحد، اور ایک وقف کی آمدنی کم ہو جانے سے اس کے موقوف علیہم کا وظیفہ کم ہو جائے تو حاکم کو جائز ہے کہ دوسرے وقف کی بچی ہوئی آمدنی سے خرچ کرے، کیونکہ اس صورت میں دونوں وقف شئ واحد کا حکم رکھتے ہیں۔ اور اس حکم کا معارض وہ حکم ہے جو فتاوی قاضی خاں میں ہے، وہ یہ ہے کہ ناظر کو جائز ہے کہ وقف کی فاضل آمدنی کو جہات خیر میں جس طرح مناسب سمجھے خرچ کرے۔

اور جولوگ کہ امام کو مطلقاً اجازت دیتے ہیں، ان کی دلیلوں میں حاشیہ حموی علی الاشباہ کی یہ عبارت ہے:

ویعارضه ما فی فتاوی الإمام قاضی خان فی أن الناظر له صرف فائض الوقف إلی جهات برّ بحسب ما یراه (حاشیہ حموی علی الاشباہ ص۱۹۲)

ان تمام بیانات سے ظاہر ہو گیا کہ مسئلہ اختلافی ہے، لیکن جب ہم نے اس پر اچھی طرح غور کیا تو ان اقوال مختلفہ کو جمع کرنے کی ایک صورت ہماری سمجھ میں آگئی وہ یہ ہے کہ مانعین غالباً اس صورت میں منع کرتے ہیں، جب کہ مسجد موقوف علیہ تعمیر کی محتاج ہو، خواہ فی الحال ہو یا فی المآل، جیسا کہ حاشیہ حموی میں اس کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے، حاشیہ مذکورہ کی عبارت یہ ہے:

قال بعضهم: الذی فیها (ای فی التاتارخانیة) لا یصرف القاضی الفاضل من وقف المسجد (ثم قال) والظاهر أن ذلک لجواز احتیاج المسجد إلی عمارة کثیرة فینبغی أن یعید لها ما صرف إلیها بشراء مستغل وینبغی أن یکون أوقاف المدارس والرباط فی حکمه بخلاف ما لیس من هذا القبیل من الأوقاف (حاشیہ حموی علی الاشباہ ص۱۹۲)

بعضوں نے کہا کہ تاتارخانیہ میں یہ مذکور ہے کہ قاضی وقف مسجد کی فاضل آمدنی خرچ نہ کرے، پھر محشی نے

کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ ممانعت کا حکم اس لئے ہے کہ مسجد کے محتاج تعمیر ہونے کا امکان ہے، اسلئے مناسب ہے کہ عمارت ممکنہ کے لئے اس قدر روپیہ رکھا جائے کہ بوقت ضرورت صرف کیا جا سکے، اور مناسب ہے کہ مدارس اور رباط کے وقف بھی اسی حکم میں ہوں، بخلاف ان اوقاف کے جو اس قسم کے نہیں۔

خاکسار کا کہنا ہے کہ اس عبارت میں ممانعت کے حکم کو معلل با حتیاج مسجد ہونا بیان کیا ہے، پھر محشی کا یہ قول 'مناسب' ہے، اس امر کی جانب مشیر ہے کہ عمارت ممکنہ کے لئے روپیہ جمع رکھنا امر مستحسن ہے، واجب نہیں، کیونکہ حاجت اگر چہ ماً لاً ممکن الوجود ہے لیکن فی الحال تو معدوم ہے، ورنہ وہ مال فاضل نہیں بلکہ مشغول ہوگا۔ اور مجوزین جو اجازت دیتے ہیں وہ اس صورت میں کہ وقف مستغنی ہو، پھر ان میں دو فریق ہو گئے، ایک فریق نے بصورت استغناء اجازت تو دی لیکن اتحاد واقف و جہت وقف کا لحاظ مدنظر رکھا تا کہ حتی الامکان شرط واقف کی رعایت ہو سکے، اور دوسرے فریق نے حفاظت مال وقف کے خیال کو مقدم رکھا، اور غرض واقف کی رعایت کی، کہ اس کا مال خدا کی راہ میں خرچ ہو اور فضول برباد نہ ہو، اور اس صورت میں بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینے کی حاجت نہیں کیونکہ ہر فریق کی نظر ایک خاص شرعی امر پر ہے، اور ہر ایک کا قبلہ توجہ ایک امر مستحسن ہے، پس مفتی کو گنجائش ہے کہ وہ واقعہ سوال میں جواز نقل کا فتوی دے، تا کہ خدا کے مال ضائع ہونے سے بچیں، اور ظالمین متغلبین کے ہاتھ سے محفوظ رہیں، جو کہ اوقاف کے مال بے باکی سے ہضم کر جاتے ہیں اور ڈکار بھی نہیں لیتے، پھر اگر تم چاہتے ہو کہ فریق ثالث کے قول کے مؤیدات معلوم کرو، تو ان روایات حدیثیہ اور فقہیہ کا بغور ملاحظہ ہو۔

روایات فقہیہ: فتاوی عالمگیری میں ہے کہ کسی کو راستہ میں سخت سردی لگی وہ کسی مسجد میں داخل ہوا، مسجد میں کسی شخص کی لکڑیاں رکھی تھیں، اس کی حالت یہ تھی کہ اگر آگ نہ سلگائے تو ہلاک ہو جائے، تو مسجد کی لکڑیاں سلگانا اولی ہے، اس سے کہ کسی غیر شخص کی لکڑیاں جلائے (عالمگیری)

خاکسار کہتا ہے کہ جب ایک شخص کی جان بچانے کے لئے مسجد کی لکڑیاں سلگانے کی اجازت دیدی گئی تو اگر ایک جماعت مسلمین کی جان بچانے کے لئے اموال مسجد خرچ کئے جائیں تو بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

وفي الهندية يجوز إدخال الحبوب وأثاث البيت في المسجد للخوف في الفتنة العامة، كذا في القنية (فتاوی عالمگیری بحوالہ الاشباہ ۲۱۲)

خاکسار کہتا ہے کہ دیکھو ضرورت شدیدہ کے وقت مسجد کو ایک ایسے کام کے لئے استعمال کرنا جائز ہو گیا جو غرض مسجد کے خلاف ہے۔ اور در مختار میں ہے کہ مسجد میں نقش و نگار سوائے محراب کے اور جانبوں میں بنانے کا مضائقہ نہیں ہے، چونے سے یا سونے کے پانی سے بشرطیکہ بنانے والا اپنے مال سے بنائے نہ کہ مال وقف سے کہ یہ حرام ہے، اور اگر متولی مال وقف سے نقش و نگار بنوائے، یا سفیدی کرائے تو ضامن ہوگا، ہاں اگر ظالموں کی طمع کا خوف ہو تو مضائقہ نہیں۔ اور ردالمختار میں ہے کہ مصنف کا یہ قول کہ طمع کا خوف ہو الخ، یعنی جب کہ متولی کے پاس مسجد کا مال جمع ہو جائے، اور مسجد کو تعمیر کی حاجت نہ ہو، ورنہ متولی ضامن ہوگا، جیسا کہ قہستانی میں نہایہ سے منقول ہے (در مختار مع ردالمختار

۱/۴۸۶تا۴۸۷)

خاکسار کہتا ہے کہ، دیکھو، مسجد کے استغناء عن العمارۃ اور مال کے ضائع ہونے کے خوف کی صورت میں ایک ایسے کام میں خرچ کرنے کی اجازت دیدی کہ بصورت عدم خوف ہلاک اس میں خرچ کرنے سے متولی ضامن ہو تا تھا، اور ردالمحتار کتاب الوقف میں پہلے شمس الائمہ حلوانی وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ جب کوئی مسجد ویران ہو جائے، اور اس کی حاجت نہ رہے تو اس کے اوقاف مسجد کی طرف منتقل کرنا جائز ہے، پھر فرمایا کہ مناسب یہی ہے کہ جواز نقل میں مشائخ مذکورین کا اتباع کیا جائے، اور مسجد اور حوض کا فرق نہ کیا جائے، جیسا کہ امام حلوانی اور امام ابوشجاع نے فتوی دیا ہے، اور ان دونوں کی اقتداء کافی ہے، بالخصوص ہمارے اس زمانے میں، کیونکہ مسجد یا رباط یا حوض خراب شدہ کا اسباب اگر نقل نہ کیا جائے تو چور اور متغلبین اسے اٹھالے جاتے ہیں، جیسا کہ مشاہدہ ہو رہا ہے، اور اس کے اوقاف کو خود متولی یا اوراشخاص کھا جاتے ہیں، اور اس کا اسباب نقل نہ کرنے سے دوسری محتاج مسجدیں بھی ویران رہ جاتی ہیں (ردالمحتار کتاب الوقف۳/۴۰۷)۔

اور فتاوی عالمگیری میں ہے کہ کچھ مال ہے جو سبیل خیر کے لئے اور غیر معین فقراء کے لئے وقف ہے، اور کچھ مال مسجد جامع کے لئے وقف ہے، اور ان دونوں کی آمدنی جمع ہے، پھر اسلام کو کوئی حادثہ پیش آیا، جیسے کہ روم کا حادثہ اور اس حادثہ میں خرچ کی حاجت ہوئی تو مسجد جامع کا جو مال ہے اس کا حکم یہ ہے کہ اگر مسجد کو فی الحال اس کی حاجت نہ ہو تو قاضی کو اختیار ہے کہ اس مال کو اس اسلامی حادثہ میں بطور قرض خرچ کرلے، اور پھر مال غنیمت میں سے ادا کردے، اور مال موقوف علی الفقراء کی تین صورتیں ہیں: کہ یا تو وہ محتاجوں میں صرف کیا جائے، یا اغنیائے مسافرین میں یا اغنیائے غیر مسافرین میں۔ پہلی اور دوسری صورت میں بغیر لحاظ قرض خرچ کرنا جائز ہے۔ اور تیسری صورت میں پھر دو صورتیں ہیں: اول یہ کہ کوئی قاضی اغنیاء غیر مسافرین میں خرچ جائز سمجھتا ہو، تو اسے بلا لحاظ قرض خرچ کرنا جائز ہے، دوسرے یہ کہ قاضی اسے ناجائز سمجھتا ہو تو بطور قرض خرچ کرلے، اور مال غنیمت پر دین رہے (واقعات حسامیہ)۔ (فتاوی ہندیہ۲/۴۶۴)

خاکسار کہتا ہے کہ اس قول سے کہ مسجد کو فی الحال حاجت نہ ہو، یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ اگر مسجد کو فی المآل بھی حاجت نہ ہو تو بلا لحاظ قرض بھی خرچ کرنا جائز ہوگا، اسی طرح وقف فقراء کا اغنیاء پر خرچ کردینا بھی اسی کا مؤید ہے، نیز کسی قاضی کے جائز سمجھنے سے خرچ کرنے کی اجازت دے دینا اس بات کی دلیل ہے کہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے مگر یہ سب باتیں ضرورت شدیدہ اور نائبہ عظیمہ پیش آنے کی حالت میں ہیں۔

روایات حدیثیہ:

منجملہ روایات حدیثیہ کے یہ روایت بھی ہے جو امام مسلمؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا، فرماتے تھے کہ:

لولا أن قومک حدیثو عهد بجاهلية أو قال بكفر لأنفقت كنز الكعبة فى سبيل

اللہ (مسلم شریف ۱/۴۲۹)

اگر تمہاری قوم ابھی قریب العہد بکفر نہ ہوتی تو میں کعبہ کا خزانہ سبیل خدا میں خرچ کر دیتا۔

اور منجملہ ان کے وہ روایت ہے جو امام بخاری علیہ الرحمہ نے اپنی صحیح میں ابو وائل سے روایت کی ہے، انہوں نے فرمایا کہ میں شیبہ کے ساتھ کعبہ میں کرسی پر بیٹھا تھا، تو انہوں نے فرمایا کہ اسی مقام پر حضرت عمر بیٹھے تھے، اور فرمایا تھا کہ میرا ارادہ ہوتا ہے کہ اس میں نہ چاندی چھوڑوں نہ سونا، سب تقسیم کر دوں (صحیح بخاری۔ باب کسوۃ الکعبہ ۱/۲۱۷)

خاکسار کہتا ہے کہ حضرت عمر کا تقسیم مال کعبہ کا ارادہ کرنا پہلی حدیث کے ان الفاظ کی تفسیر کرتا ہے، جو آنحضرت ﷺ نے فرمایا تھا کہ کعبہ کا خزانہ راہ خدا میں خرچ کر دیتا، اور اس تقریر سے یہ وہم بھی دور ہو جاتا ہے کہ حضرت عمر کا ارادہ محض حجت نہیں، کیونکہ انہوں نے خود اس ارادے کو چھوڑ دیا، جب کہ شیبہ نے کہا کہ تمہارے دونوں ساتھیوں نے ایسا نہیں کیا، تو حضرت عمر نے فرمایا کہ وہ دونوں شخص ایسے ہیں کہ ان کی اقتداء کی جاتی ہے، تو حضرت عمر کا یہ فرمانا اس پر دال ہے کہ تقسیم نہ کرنا ہی فعل پسندیدہ اور شارع علیہ السلام کی مرضی کے موافق تھا، اور تقسیم کرنا ممنوع تھا، اس لئے حضرت عمر نے بھی تقسیم نہ کیا، وجہ اس وہم کے دور ہونے کی یہ ہے کہ ترک انفاق آنحضرت ﷺ نے ایک خاص علت سے کیا تھا، اور وہ قریش کا قریب العہد بکفر ہونا ہے، جیسا کہ مسلم کی روایت میں اس کی تصریح ہے، تو حضرت عمر کا ارادہ آنحضرتؐ کے ارادہ کے مطابق اور ان کا ترک آنحضرتؐ کے ترک کے موافق واقع ہوا، اگر چہ آنحضرت ﷺ کے ترک کی وجہ اور تھی، اور وہ وجہ حضرت عمر کے زمانے میں موجود نہ تھی، لیکن انہوں نے بوجہ شدت شوق اقتضائے آثار پیغمبر آپ کا اتباع کیا۔

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ابن صلاح نے فرمایا: امام کو اختیار ہے کہ (غلاف کعبہ کو) بیچے یا یونہی مسلمانوں کو عطا کر دے، اور انہوں نے استدلال کیا اس واقعہ سے جواز رقی نے بیان کیا ہے کہ حضرت عمر ہر سال غلاف کعبہ اتارتے اور حجاج کو تقسیم کر دیتے تھے (حاشیہ بخاری۔ باب کسوۃ الکعبۃ ۱/۲۱۷)۔

خاکسار کہتا ہے کہ حضرت عمرؓ غلاف کعبہ اس لئے تقسیم کر دیتے تھے کہ کعبہ کو اس کی حاجت نہ تھی، کیونکہ اس پر تو ہر سال نیا غلاف چڑھایا جاتا ہے، تو اترا ہوا غلاف اگر تقسیم نہ کیا جاتا تو ضائع ہو جاتا، یا دربان بیچ کر اپنی حاجتوں میں خرچ کر لیتے، اور حضرت عمرؓ کے قول میں چاندی سونے سے مراد وہ خزانہ ہے جو کعبہ میں مدفون تھا، کعبہ کو جو مال دئے جاتے تھے وہ اس پر خرچ ہوتے تھے، اور جو بچتا تھا وہ اس میں دفن کر دیا جاتا تھا، جیسا کہ علامہ عینی نے قرطبی سے نقل کیا ہے۔ یہ تو اوقاف مساجد اور اس کے مثل کا حکم تھا، رہے اور اوقاف تو اس میں حاکم اسلام کو ذرا اختیار وسیع ہے۔

یہ تھیں وہ روایات حدیثیہ وفقہیہ جن سے قول ثالث کے لئے استناد واستیناس میں پیش کیا جا سکتا ہے، اور اسی وجہ سے مفتی کو گنجائش ہے کہ وہ اس قول پر فتوی دیدے، بشرطیکہ اس کو وقف کے لئے اصلح اور عامہ مسلمین کے لئے انفع سمجھے، جیسا کہ علامہ شامی نے مسجد کے سامان شکستہ نقل کرنے کے بارے میں امام حلوانی اور امام ابو شجاع کے قول کو

قابل اتباع بتایا ہے، باوجودیکہ اصل مذہب عدم جواز نقل ہے۔ اور یہ کیوں؟ صرف ضرورت شدیدہ کی وجہ سے۔

مذکورہ بالا تحقیق کی بنا پر ایسی حالت میں کہ مسجد کے اموال کثیر جمع ہوں، اور مسجد کو نہ فی الحال ان کی حاجت ہو، اور نہ ظن غالب فی المآل، اور ان اموال کے اسی طرح جمع رہنے میں ضائع ہو جانے اور متغلبین کے کھا اڑا جانے کا اندیشہ ہو، تو یہ زائد از حاجت اموال جمع شدہ کسی دوسری محتاج مسجد میں خرچ ہو سکتے ہیں، اسی طرح کسی ایسے دینی مدرسہ میں جو علوم شریعت تفسیر، حدیث، فقہ وغیرہ کی تعلیم دیتا ہو، خرچ کرنا جائز ہے (کفایت المفتی ۷/۲۶۵ تا ۲۷۵)

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب کے مندرجہ تفصیلی فتوی پر جن جلیل القدر علماء نے تائیدی دستخط کئے ہیں، ان میں علامہ انور شاہ کشمیری، علامہ شبیر احمد عثمانی، مفتی عزیز الرحمن دیوبندی، مفتی محمد سہول صاحب بھاگلپوری، مولانا مرتضی حسن چاندپوری اور مولانا اعزاز علی صاحب وغیرہم اکابر علماء بھی ہیں۔ اس مفصل فتوی میں مسجد کی فاضل آمدنی کے سلسلہ میں حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب نے روایات حدیث اور تصریحات فقہاء کی روشنی میں جو کچھ لکھا ہے، اور جس علت کی بنیاد پر مسجد کی فاضل آمدنی کو دوسری مسجد کی ضروریات یا دیگر رفاہی کاموں میں خرچ کرنے کی اجازت دی ہے اس کو پیش نظر رکھ کر غور کیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ اگر مسجد پر وقف اراضی فی الحال یا فی المآل مسجد کی ضرورت سے زائد ہو تو اس پر مسلمانوں کے لئے دینی تعلیم کا ادارہ قائم کرنا شرعاً جائز ہے، لیکن عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا مسجد کی اراضی پر جائز نہیں ہے، اگرچہ وہ زمین مسجد کی ضروریات سے فاضل ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ دینی ادارہ کی تعمیر درحقیقت مسجد کی معنوی تعمیر ہے، لیکن عصری تعلیم کے ادارہ کی تعمیر کی شرعاً یہ حیثیت نہیں ہے۔

یاد رہے کہ یہاں مسجد کی فاضل اراضی پر دینی ادارہ کے قائم کرنے کے جواز کا جو فتوی دیا گیا ہے وہ فتوی اگرچہ جمہور علماء اسلام کی تصریحات کے خلاف ہے، لیکن جائز قرار دینے کی علت یہ ہے کہ مسجد کی فاضل اراضی کے سلسلہ میں بہت سی جگہ دیکھا گیا ہے کہ لوگوں نے اسے غصب کر کے اپنا مکان وغیرہ بنالیا ہے، اور اس کے مالک بن بیٹھے ہیں، جب کہ کسی شخص کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ وقف زمین کا مالک ہو جائے، اور اگر مسجد کی فاضل اراضی پر دینی تعلیم کا ادارہ قائم کر دیا جائے تو اس صورت میں مسجد کا وقف بھی علی حالہ باقی رہتا ہے، علاوہ ازیں دینی ادارہ کی تعمیر مسجد کی معنوی تعمیر ہے، لہذا مذکورہ اسباب کی بنا پر احقر کے نزدیک مسجد کی فاضل اراضی پر دینی ادارہ کی تعمیر کی شرعاً گنجائش ہے، اور اس کی نظیر راقم سطور کے نزدیک پرانے قبرستان پر مسجد بنانے کا جواز ہے۔

مولانا ابوبکر قاسمی

الف، ب۔ مسجد پر وقف اراضی کی آمدنی مسجد کی ضروریات سے زائد ہے اس کی نہ فی الحال ضرورت ہے نہ آئندہ، تو مسجد کی آبادی کی غرض سے مسجد کے متعلق دینی تعلیم کا مدرسہ جاری کیا جائے اس آمدنی سے تو جائز ہے، اور اس سے بھی آمدنی بچ جائے اور اس کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو قریب کی پھر بعید کی علی الترتیب دیگر مساجد کی ضروریات میں صرف کی جائے، اس آمدنی کو مسجد سے غیر متعلق دینی مدرسہ میں خرچ کرنا یا اس رقم سے عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا یا رفاہی کاموں میں خرچ کرنا جائز نہیں ہے، فتاوی محمودیہ میں ہے: لیکن مسجد کی آبادی کے لئے مسجد سے متعلق مدرسہ دینی

قائم کرنا شرعاً درست ہے کہ یہ بھی مصالح مسجد میں سے ہے (محمودیہ، فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۵)۔ مساجد اور مقابر کی رقم دنیوی تعلیم کے (کالج اور اسکول میں پڑھنے والے) طلبہ کو بطور امداد دینا ناجائز ہے (فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۵)۔

مولانا عبد القیوم

شریعت نے منشاء واقف اور شرط کو نص شرعی کا درجہ دیا ہے، واقف کی شرط کے مطابق ہی شئ موقوف سے انتفاع اور اس کا استعمال درست ہوگا۔

شرط الواقف كنص الشارع اى في وجوب العمل به و في المفهوم والد لا لة (اشباہ ۱۹۵/ اقدیم نسخہ)

جس کا تقاضہ یہ ہے کہ شئ موقوف کا استعمال اسی خاص متعین نوع پر درست ہوگا جس پر واقف نے وقف کیا ہے اسکے علاوہ دوسرے وقف پر جائز اور درست نہ ہوگا، الا یہ کہ شئ موقوف ویران اور برباد ہو جائے اور اس سے انتفاع ختم ہو جائے تو ایسی صورت میں اس شئ موقوف کو بیچ کر حاصل شدہ رقم سے دوسری مناسب جگہ اسی نوع کے وقف پر خرچ کریں گے جس نوع پر واقف نے وقف کیا تھا، نوع کے تبادلہ کے ساتھ استعمال درست نہ ہوگا، جیسا کہ نمبر دو کی عبارت اس پر دال ہے (شامی ۳/۳۷۱)

مذکورہ بالا تمہید کے بعد عرض یہ ہے کہ ایسے مقامات جہاں مساجد کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، جنکی آمدنی مسجد کے مصارف سے بہت زیادہ ہے، تو کیا اس قسم کی اراضی پر جو فی الحال مسجد کی ضرورت سے زائد ہے مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے؟ مقصد وقف یہی ہے کہ حاصل شدہ آمدنی کو مسجد کے مصالح و ضروریات میں صرف کی جائے۔

لا شک أن مراد الواقف انتظام حال مسجده أو مدرسة لا مجرد انتفاع اهل الوقف (شامی ۳/۳۷۷)

فيقدم أولاً لعمارة الضرورية ثم الأهم فالأهم من المصالح والشعائر (شامی ۳/۳۷۷)

الف۔ سوال میں ذکر کردہ زائد اراضی پر صرف دینی ادارہ قائم کرنے کی اجازت ملنی چاہئے، بشرطیکہ وہ اراضی ویران اور ناقابل انتفاع ہو جائے جس کی وجہ سے قبضہ ختم ہو جانے کا قوی خطرہ لاحق ہو، خواہ وہ خطرہ حکومت کی طرف سے ہو یا عوام کی طرف سے، اور دوسری شرط یہ کہ دینی ادارہ قائم کرنے کی ضرورت بھی ہو، اور مدرسہ قائم کرنے سے وہ خطرات ٹل جائیں جو خطرات پیچھے بیان کئے گئے۔

اگر وہاں پر بتقاضائے حالات دینی ادارہ قائم کرنے کی فی الحال ضرورت نہیں لیکن زائد زمین مسجد کے قبضہ سے نکل جانے کا قوی خطرہ درپیش ہے تو ایسی صورت میں زائد زمین فروخت کر کے حاصل شدہ رقم سے دیگر مساجد کیلئے ذریعہ آمدنی کو حاصل کیا جائے ب۔ اور اگر وہاں پر مدرسہ کی ضرورت نہیں ہے اور نہ زائد زمین مسجد کے قبضہ سے نکل جانے کا اندیشہ ہے تو ایسی صورت میں حاصل شدہ زائد آمدنی کو صرف دیگر محتاج مساجد کے مصالح وضروریات

میں خرچ کرنے کی اجازت ملے گی۔

وجہ ظاہر ہے کہ آمدنی جمع ہوکر چند سالوں میں ایک بڑا سرمایہ بن جائے گی، جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ ہے، ایسی رقم خطرہ سے خالی نہیں ہے، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہوسکتا ہے اور منتظمین کی طرف سے خیانت کا بھی، یہ خطرات اس زمانہ میں تجربات ومشاہدات کی وجہ سے احتمالی نہیں رہے بلکہ واقعی ہو چکے۔

جب فقہاء نے ناجائز قبضہ کرنے والوں کے خوف وخطرہ سے اراضی کے انتقال کی اجازت دی ہے تو جب یہی خطرات آمدنی میں پیدا ہو جائے تو بدرجہ اولی آمدنی کا انتقال درست ہوگا۔

اوپر مشروط طور پر دینی ادارہ قائم کرنے کی اجازت اس لئے ہے کہ ہر واقف کا اصل مقصد، حصول ثواب اور رضائے خداوندی ہے، یہ مقصد صرف دینی ادارہ قائم کرنے میں علی حالہ برقرار رہتا ہے، اگر واقف زندہ ہوتا اور وہ اپنے وقف کردہ جائداد کی ویرانی کو دیکھتا تو کیا وہ دینی ادارہ قائم کرنے کی اجازت نہیں دیتا، یقیناً اجازت دیتا، لہذا زائد زمین میں مشروط طور پر دینی ادارہ کا قیام دلالۃً واقف کے منشاء ومقصد کے مطابق ہی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مولانا تنویر عالم قاسمی

الف، ب۔ جس وقف کی وہ آمدنی ہے اس کا وقف نامہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ واقف نے کس کس کام میں صرف کرنے کی اجازت دی ہے، ایک مسجد کے لئے مخصوص طور پر جو وقف ہو اس کی آمدنی دوسری مسجد میں صرف کرنا جائز نہیں، لیکن مسجد کی آبادی کے لئے مسجد سے متعلق مدرسہ دینی قائم کرنا شرعاً درست ہے کہ یہ بھی مصالح مسجد میں سے ہے ۔ هكذا يفهم مما في البحر الرائق (۲۱۵/۵)۔ دنیوی تعلیم مصالح مسجد میں سے نہیں اس میں خرچ کرنا درست نہیں دینی تعلیم خواہ قرآن کریم کی تعلیم ہو خواہ مسائل شرعیہ کی تعلیم ہو اور پھر چاہے عربی زبان میں ہو چاہے اردو میں چاہے گجراتی میں سب کا حکم ایک ہے (فتاوی محمودیہ ۱۸۶/۱۰)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

الف۔ ایسی اراضی جو مسجد پر وقف ہو اور جو فی الحال مسجد کی ضرورت سے زائد ہو تو ایسی اراضی پر منشاء واقف کے خلاف کوئی کام کرنا جائز نہیں ہے (جیسا کہ ماقبل کی عبارتوں سے واضح ہے)۔

ب۔ مسجد کی آمدنی یا اسی طرح وہ زمین ومکان کی آمدنی جو مسجد کے لئے وقف ہو منشاء واقف کے خلاف صرف کرنا جائز نہیں ہے۔

الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لا وانه صحيح ولكنه يشترى به مستغلا للمسجد (تاتارخانیہ ۸۶۱/۵)

مولانا نذر توحید

الف، ب۔ مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے۔ مسجد سے تعلیمی یا رفاہی کام لئے جاسکتے ہیں۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

الف۔ مسجد کی وقف اراضی میں چاہے وہ مسجد کی ضروریات سے زائد ہوں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے۔ بوقت ضرورت یہ صورت اختیار کی جاسکتی ہے کہ مسجد کے پیسے سے تعمیر کرلیں اور اسکو مدرسہ کے واسطے کرایہ پر لے لیں، مدرسہ کی جانب سے مسجد کو کرایہ ادا کردیا کریں، یا وہ زمین کرایہ پر لے کر مدرسہ تعمیر کیا جائے کہ زمین مسجد کی ہو جس کا کرایہ مدرسہ کی طرف سے ادا کردیا جایا کرے اور عمارت مدرسہ کی ہو۔ (فتاوی رحیمیہ ۹۵/۶، فتاوی محمودیہ ۲۲۰/۱۸، احسن الفتاوی ۴۲۲/۶)

ب۔ جب ایک مسجد کی آمدنی بلا مجبوری دوسری مسجد میں خرچ کرنے کی اجازت نہیں ہے تو پھر مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے کیسے استعمال کی جاسکتی ہے (فتاوی رحیمیہ ۱۸۵/۲، فتاوی محمودیہ ۱۶۶/۱۵) فتاوی عالمگیری میں ہے:

وقف المسجد هل يصرف الى الفقراء قيل لا يصرف وانه صحيح ولكن يشترى به مستغلا للمسجد (فتاوی ہندیہ ۴۶۳/۲)

ہاں اگر واقف نے وقف نامہ میں بوقت ضرورت زائد آمدنی کو دوسرے نیک کام میں استعمال کرنے کے لئے لکھا ہو تو شرط کے مطابق دوسرے وقف وغیرہ نیک کاموں میں خرچ کرنا جائز ہے ورنہ ناجائز ہے (فتاوی رحیمیہ ۱۸۴/۲)

مولانا عبداللطیف پالنپوری

جن مقامات پر مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے مثلاً ایک مسجد ہے، اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے تو مناسب یہ ہے کہ ایک وقف کا سامان دوسرے وقف میں منتقل کرنے کے مسئلہ میں امام ابو شجاع اور امام حلوانیؒ کے فتویٰ کی اتباع کی جائے کہ اس مسئلہ میں ان کے نزدیک مسجد یا حوض کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، خصوصاً ہمارے زمانے میں، اس لئے کہ مسجد، سرائے یا حوض وغیرہ کو اگر منتقل نہ کیا جائے تو اس کے شکستہ حصے چور اور غارت گر اٹھا لے جائیں گے، جیسا کہ مشاہدہ و تجربہ ہے، نیز خود اوقاف کے نگراں وغیرہ اسے کھا جائیں گے، اور منتقل نہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دوسری مسجد بھی جس کو اس کی ضرورت ہے ویران ہو جائے گی (اسکی تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے: ردالمحتار ۴۰۶/۳، ۴۰۷، ہدایہ ۶۴۲، ۶۴۴، المبسوط ۴۲/۱۲، تا ۴۳۔ فتاوی ہندیہ ۴۸۱/۲۔ بدائع الصنائع ۲۱۸/۶، ۲۲۱)

مسجد کی فاضل رقم کے سلسلے میں حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کا موقف:

سوال نمبر (۷/۱۹) کے جواب میں فرماتے ہیں:

الجواب: فى الدر المختار ،ومثله حشيش المسجد و حصيره مع الاستغناء عنها

وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه الخ، في رد المحتار لف ونشر مرتب فظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه، وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأ قرب مجانس لها (۳/۴/۵۷)

قلت وهذه الرواية وإن كانت منقولة في صورة خراب المسجد وغيره لكن ما كان مبنى الحكم الاستغناء كان الحكم عاما وإن لم يخرب وهذا ظاهر عندي۔

اس سے معلوم ہوا کہ صورت مسئولہ میں اس آمدنی کو دوسری مساجد میں بھی صرف کر سکتے ہیں لیکن ترتیب سے کہ اول اقرب مساجد میں اور اگر اس میں ضرورت نہ ہوتو پھر اسی طرح اقرب فالاقرب میں (امداد الفتاوی ۲/۵۹۳ تا ۵۹۴، احسن الفتاوی ۶/۴۲۶ تا ۴۲۷، رد المحتار مع الدر المختار ۳/۲۰۷)

مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی کا موقف:

اسی طرح کے سوال کے جواب نمبر (۲۳۷) میں آپ کے فتوی کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:

''مذکورہ بالا تحقیق کی بنا پر ایسی حالت میں کہ مسجد کے اموال کثیرہ جمع ہوں اور مسجد کو نہ فی الحال ان کی حاجت ہو اور نہ بظن غالب فی المآل، اور ان اموال کے اسی طرح جمع رہنے میں ضائع ہو جانے اور متغلبین کے کھا اڑا جانے کا اندیشہ ہوتو یہ زائد از حاجت اموال جمع شدہ کسی دوسری محتاج مسجد میں خرچ ہو سکتے ہیں، اسی طرح کسی ایسے دینی مدرسہ میں جو علوم شریعت تفسیر، حدیث، فقہ وغیرہ کی تعلیم دیتا ہو خرچ کرنا جائز ہے'' (کفایت المفتی ۷/۲۷۵، مسلم مع النووی ۱/۴۲۹۔ باب نقض الكعبه وبناء ها)

الف۔ مسجد کی اراضی موقوفہ پر جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے مسلمانوں کے لئے کوئی دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا شرعی نقطہ نظر سے ممنوع وحرام ہے۔

سئل القاضي الامام شمس الائمة محمود الاوزجندي عن مسجد لم يبق له قوم وخرب ما حوله واستغنى الناس عنه هل يجوز جعله مقبرة قال لا، وسئل هو أيضا عن المقبرة في القرى إذا اندرست ولم يبق فيها أثر الموتى لا العظم ولا غيره هل يجوز زرعها واستغلالها قال لا، ولها حكم المقبرة كذا في المحيط (فتاوی ہندیہ ۲/۴۷۰ تا ۴۷۱)

ب۔ مسجد کے اوقاف کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کرنے کی گنجائش ہے جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا، اسی طرح کے سوال کے جواب نمبر (۲۵۹) میں مفتی کفایت اللہ صاحب قلمبند فرماتے ہیں: جب کہ مسجد کی جمع شدہ رقم مسجد کی حاجت سے زیادہ ہو اور آئندہ بھی مسجد کو بظن غالب اس رقم کی حاجت پڑنے کا احتمال نہ ہوتو دوسری محتاج مسجد پر یہ رقم صرف کی جا سکتی ہے، اس اجازت میں وہ مقدار شامل ہوگی جس سے مسجد حالاً ومآلاً مستغنی ہو، واللہ اعلم (کفایت المفتی ۷/۲۹۷)۔

اور جواب نمبر (۲۵۶) میں ہے کہ جب مسجد کی آمدنی اس قدر کثیر ہو کہ مسجد کو اس کی نہ فی الحال حاجت ہو اور نہ فی المآل، تو ایسی حالت میں جمع شدہ زائد رقم کو کسی دوسری محتاج مسجد میں یا دینی تعلیم میں خرچ کیا جاسکتا ہے (کفایت المفتی ۳۰۰/۷)

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ رقمطراز ہیں: رہا یہ کہ وہ مصالح مسجد سے بچ جاتا ہے اور اس کے جمع رکھنے میں احتمال ضیاع کا ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس فاضل آمدنی کو دوسرے مساجد کے مصالح پر صرف کرنا چاہئے جو مسجد موقوف علیہ سے قریب ہو اور اگر اس مسجد قریب میں بھی استغناء ہو تو پھر اس کے بعد جو مساجد قریب ہوں حتی کہ دوسری بلاد ہند کی مساجد تک اس کی محل ہیں (امداد الفتاوی ۵۹۲/۲، فتاوی رحیمیہ ۱۸۴/۲ تا ۱۸۷)

عن عائشة زوج النبی ﷺ انها قالت سمعت رسول الله ﷺ یقول لو لا أن قومک حدیثو عهد بجاهلیة او قال بکفر لأنفقت کنز الکعبة فی سبیل الله ولجعلت بابها بالأرض ولأدخلت فیها من الحجر (مسلم ۴۲۹/۱ تا ۴۳۰)

حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اگر تمہاری قوم جدید الاسلام نہ ہوتی، یا فرمایا کہ اگر وہ کفر کے زمانہ سے قریب نہ ہوتے تو میں یقیناً کعبہ کا خزانہ راہ خدا میں خرچ کردیتا اور میں کعبہ کو از سر نو تعمیر کرتا اور حطیم کا حصہ اندر داخل کردیتا اور اس کے دو دروازے کردیتا کہ ایک سے لوگ داخل ہوں اور دوسرے سے باہر نکلیں اور دروازہ کو زمین سے ملادیتا۔

علامہ نووی اس حدیث کی توضیح وتشریح اس طرح فرماتے ہیں: وفیه دلیل لجواز إنفاق کنز الکعبة ونذورها الفاضلة عن مصالحها فی سبیل الله .... ومذهبنا أن الفاضل من وقف مسجد أو غیره لا یصرف فی مصالح مسجد آخر ولا غیره بل یحفظ دائماً للمکان الموقوف علیه الذی فضل منه فربما احتاج إلیه والله اعلم (نووی علی ہامش المسلم ۴۲۹/۱)

خلاصہ یہ کہ متقدمین کے فتویٰ سے ہٹ کر متاخرین محقق علماء کا دوسری رائے قائم کرنے کی علت یہ ہے کہ وقف اپنے مقاصد کو پورا نہیں کررہا ہے، اور اگر اسے یوں ہی چھوڑ دیا جائے تو غاصبین اس پر قبضہ کرلیں گے، درانحالیکہ دوسری مساجد کو ضرورت ہے، پس اگر اس ویران مسجد کے سامان دوسری ضرورت مند مساجد کو منتقل کرنا ممنوع قرار دیا جائے تو اس فتویٰ کے ذریعہ دوسری مساجد کو ویران کرنا لازم آئے گا، لہذا مصلحت شرع اس کی متقاضی ہے کہ اس انتقال کو درست قرار دیا جائے۔

مولانا محمد مصطفی قاسمی

بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی آبادی وہاں معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے، اس بارے میں دو باتیں پیش نظر رہے:

الف۔ مصارف سے زیادہ آمدنی ہم جنس ہی پرصرف کیا جائے، غیر ہم جنس میں صرف کرنے کی گنجائش نہیں ہے مگر انہیں شرطوں کے ساتھ جو مذکور ہوئے، مثلاً مسجد پر جو اراضی وقف ہیں فی الحال مسجد کی ضروریات سے بہت زیادہ ہیں تو دوسری مسجد میں صرف کیا جائے گا، دوسری قسم میں مثلاً مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم گاہ قائم کرنا اس کی اجازت حضرات فقہاء کے یہاں نہیں ملتی ہے۔

لا يجوز تغيير المصرف مع إمكان المحافظة عليه كما لايجوز تغيير الوقف بالبيع مع إمكان الانتفاع به (المغنی ۶۳۳/۵)

ب۔ واقف کے مقاصد کا لحاظ ممکن حد تک ضروری اور لازم ہے۔

وينظر في الوقف من شرطه للواقف (المغنی ۶۴۶/۵)

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

الف۔ ایسے مقامات جہاں مساجد اور مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہوں اور مسلمانوں کی آبادی بہت ہی معمولی رہ گئی ہو، مثلاً ایک مسجد ہے اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہوں، اور مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہو تو اس صورت میں اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ اگر مسجد میں اس کی ضرورت بالکل نہ ہو تو مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے، لیکن اصل مسئلہ یہ ہے کہ اوقاف کی زائد آمدنی وقف شدہ چیزوں ہی میں صرف کیا جائے، اگر واقف وقف کرتے وقت استبدال کی شرط نہیں لگائی تھی تو وقف تام ہوجانے کے بعد اس عبارت "واما الاستبدال ولو للمساكين بدون شرط فلايملك" کی وجہ سے یہ استبدال جائز نہ ہوگا۔

ب۔ مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کرنا اس صورت میں بالکل درست نہیں ہے، جبکہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا ہو۔

مولانا قمرالزماں ندوی

زائد از ضروریاتِ مسجد کا مصرف:

بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد اور مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں اور مسلمانوں کی آبادی وہاں معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے کہیں زیادہ ہے، ایسی زائد آمدنی سے جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے، اس سے نہ تو دینی یا عصری تعلیمی ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی مسجد کی آمدنی کو رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، بلکہ اس آمدنی کو مسجد کی مرمت وغیرہ میں صرف کیا جائے، نیز مصالح مسجد مثلاً امام، خطیب، مسجد کی لائٹ و روشنی اور چٹائی وغیرہ میں صرف کیا جائے گا، پھر بھی اگر کچھ بچ جائے تو دوسری قریب کی مسجد میں صرف کیا جائے گا، اس سلسلہ میں سب سے پہلے شیخ اشرف علی تھانویؒ (م: ۱۳۶۲ھ) کی عبارت ملاحظہ ہو:

"مدرسہ جنس مسجد سے نہیں، اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اگر اس شہر میں حاجت

نہ ہوتو دوسرے شہروں کی مساجد میں صرف کریں جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے، اسی طرح بہ ترتیب (امداد الفتاوی ۲/۵۹۶)

اورعلامہ علاء الدین حصکفیؒ (م:۱۰۸۸ھ) تحریر فرماتے ہیں:

ویبدأ من غلته بعمارته ثم ما هو أقرب لعمارته كإمام مسجد و مدرس مدرسة يعطون بقدر كفايتهم ثم السراج والبساط كذلك إلى آخر المصالح و إن لم يشترطه الواقف لثبوته اقتضاءً (الدر المختار مع الرد ۳/۳۷۶)

اس کی آمدنی پہلے اس کی عمارت پر اور پھر اس کو آباد کرنے والے ذرائع پر خرچ کی جائے گی، مثلاً مسجد کا امام اور مدرسہ کا مدرس ان کو انکی کفایت کے بقدر دیا جائے گا، پھر چراغ اور چٹائی پر خرچ کیا جائے گا، اسی طرح آخری مصلحت تک اگر چہ واقف نے اس کی شرط نہ لگائی ہو، اس لئے کہ یہ اقتضاء ثابت ہے۔

اس عبارت میں ''مدرس مدرسہ'' سے شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مدرسہ بھی مصارف مسجد میں شامل ہے، اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ اشرف علی تھانویؒ (م:۱۳۶۲ھ) رقمطراز ہیں:

''اس سے مراد یہ ہے کہ وقف علی المسجد میں امام وغیرہ مصارف ضروریہ سے ہے اور وقف علی المدرسہ میں مدرس وغیرہ مصارف ضروریہ سے ہے، اور یہ مراد نہیں کہ وقف علی المسجد میں یہ سب مصارف ہیں بلکہ دو ورق کے بعد ایک جزئی مصرح ہے کہ اگر مسجد کے وقف میں مدرس بھی مشروط فی الوقف ہو وہ خود مصارف لازمہ سے نہیں (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: امداد الفتاوی ۲/۵۹۷)۔

مولانا محمد نور القاسمی

اوقاف کی فاضل آمدنی کا مصرف:

الف، ب۔ اوقاف جن کی آمدنی مصارف سے زیادہ ہو، اور آئندہ بھی اس کا مصرف نظر نہ آرہا ہو، بلکہ اس طرح ذخیرہ اندوزی کا خطرہ ہے اور ذمہ داران اوقاف اور حکومت کی طرف سے دست درازی کا خدشہ بھی ہو، تو ایسی ضرورت سے زائد آمدنی کو کن امور میں صرف کر سکتے ہیں؟........ تو اس سلسلہ میں یہ بات ذہن نشیں رہے کہ مسجد کی فاضل آمدنی کو کسی دوسرے علمی، دینی، ملی کاموں میں بھی صرف کرنا درست نہیں ہوگا، بلکہ اس مسجد کی ضروریات سے زائد رقم کو دوسری مساجد میں صرف کریں گے، اگر وہاں کی مساجد کو ضرورت نہ ہو تو دوسرے مقامات میں مساجد کی ضروریات میں استعمال کرنا ہوگا۔

حکیم الامت حضرت تھانوی کا فتوی ملاحظہ ہو:

''مدرسہ جنس مسجد سے نہیں، اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اگر اس شہر میں حاجت نہ ہو، تو دوسرے شہر کی مساجد میں صرف کریں، جو زیادہ قریب ہو، اس کا حق مقدم ہے، اسی طرح بترتیب (امداد الفتاوی ۲/۵۹۶)

مولانا ابرار خان ندوی

الف۔ مسجد پر وقف اراضی جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے اس میں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اس میں مسجد کی آمدنی کے لئے مکان، دوکان وغیرہ تعمیر کی جائے تا کہ اس کی آمدنی کو مسجد کی ضروریات میں استعمال کیا جائے، عالمگیری میں ہے:

" الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لا يصرف وانه صحيح. ولكن يشترى به مستغل للمسجد كذا في المحيط (عالمگیری ۲/۴۶۳)

ب۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی کاموں میں استعمال کی جاسکتی ہے، جبکہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مسجد کی آمدنی مسجد ہی کے کام میں استعمال ہو گی۔ اسے تعلیمی اور رفاہی کام میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے، جب کہ واقف نے بھی اس کی اجازت نہیں دی ہو، اور اوپر شامی کی عبارت (۳/۴۹۷) " شرط الواقف كنص الشارع" سے بھی معلوم ہوا کہ اس کو دوسرے کاموں میں استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

مولانا ابراهیم فلاحی بارڈولی

الف۔ مسجد پر وقف اراضی جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں اسی مسجد میں دینی مدرسہ قائم کیا جاسکتا ہے تا کہ مسجد کی آبادی میں ترقی ہو کیوں کہ آبادی کو ترقی دینا بڑی مصلحت ہے۔

الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لا يصرف وانه صحيح ولكن يشترى به مستغل للمسجد (مسجد کے وقف کی فاضل آمدنی فقراء پر صرف کی جاسکتی ہے یا نہیں، صحیح قول یہ ہے کہ ایسا نہ کرے اس سے مسجد کی آمدنی کے ذرائع کا نظم کیا جائے)

اور عالمگیری میں دوسری جگہ فرمایا ہے:

الذى يبدأ من ارتفاع الوقف عمارته شرط الواقف أم لا ثم إلى ما هو أقرب إلى العمارة وأعم للمصلحة كالإمام للمسجد والمدرس للمدرسة (وقف کی آمدنی سب سے پہلے وقف کی عمارت و تعمیر پر لگے گی خواہ واقف نے شرط رکھی ہو یا نہ رکھی ہو، اس کے بعد پھر عمارت سے متعلق امور میں مثلاً مسجد کا امام اور مدرسے کا مدرس)

اور اگر یہ بھی دشوار ہو تو مسجد کی فاضل آمدنی دوسری مسجد میں صرف کی جاسکتی ہے لیکن مسجد کے علاوہ دیگر کاموں میں صرف کرنا جائز نہیں ہے۔

ب۔ چونکہ واقف نے مسجد کے ان مکانات کو جو مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا اس لئے واقف کے مقاصد کی رعایت ضروری ہے، لہذا دوسری تعلیمی یا رفاہی کاموں میں صرف کرنا جائز نہیں ہے، فقہ کا مشہور قاعدہ ہے: "فان شرائط الواقف معتبرة إذا لم تخالف الشرع" یعنی واقف کی شرط کا اعتبار کیا جائے گا اگر شریعت کے مخالف نہ ہو۔ دوسرا قاعدہ ہے: "شرط الواقف كنص الشارع اى فى وجوب

العمل به وفي المفهوم والدلالة الخ" (واقف کی شرط شارع کی نص کے درجہ میں ہے یعنی اس سے عمل کے واجب ہونے کے حق میں اور مفہوم و دلالت کے سلسلہ میں) لہذا اس صورت میں جب کہ واقف نے مذکورہ اوقاف کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا، اس لئے وقف کی آمدنی سے دوسری تعلیمی یا رفاہی کاموں میں صرف کرنا جائز نہیں ہوگا۔

مولانا سمیع اللہ قاسمی

الف۔ مسجد پر وقف اراضی جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں، اس زائد اراضی پر اگر کوئی دینی ادارہ قائم کرلیا جائے تو اس کی گنجائش اس وجہ سے معلوم ہوتی ہے کہ دونوں کے درمیان انتہا درجہ قرب اور مقاصد واقف جو کہ " **التقرب الی الله و حصول الثواب**" ہے موجود ہے۔

ب۔ مسجد کی زائد آمدنی کو علی الاطلاق تعلیمی یا رفاہی مقاصد میں صرف نہیں کیا جا سکتا، بلکہ الاقرب فالاقرب کا لحاظ کرتے ہوئے دیگر محتاج مساجد میں صرف کیا جائے گا، البتہ اگر اس نوع کے اندر ضرورت محسوس نہ ہو تو پھر جس نوع کے اندر مقاصد واقف کا حصول ہو رہا ہو وہاں صرف کیا جائے گا۔

مولانا صدر عالم

الف۔ مسجد پر وقف اراضی جو فی الحال مسجد کی ضرورت سے زائد ہیں ان پر مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیمی ادارہ نہیں قائم کیا جا سکتا ہے کیونکہ ایسا کرنا جہت وقف کی تبدیلی ہے، جسکا اختیار لزوم وقف کے بعد خود واقف کو بھی نہیں چہ جائیکہ کسی دوسرے کو۔

ما كان من شرط معتبر في الوقف فليس للواقف تغييره ولا تخصيصه بعد تقرره ولا سيما بعد الحكم (ردالمحتار ص ۶۸۵)

ب۔ مسجد اور مسجد کے اوقاف کی آمدنی صرف ان ہی مصارف میں خرچ کرنا جائز ہے جن کو مسجد کی آبادی میں دخل ہے اگر واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا ہے تو کسی دوسرے استعمال میں لانا جائز نہیں ہے۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی

الف۔ مساجد کی ضرورت سے زائد زمین و آمدنی کو کہاں خرچ کیا جائے:

جب مساجد کی زمین و آمدنی اتنی کثیر مقدار میں جمع ہو جائیں کہ فی الحال اس مسجد میں اس زمین و آمدنی کی ضرورت نہیں ہے اور آئندہ بھی بالفرض بوقت ضرورت اس جیسی دوسری مسجد تعمیر کی جائے تو وہ مسجد بھی تعمیر ہو جائے اور اس کے بعد بھی فاضل رقم و زمین بچ رہنے کی امید ہے تو ایسی صورت میں فقہاء کرام نے اجازت دی ہے کہ اس جیسی دوسری مسجد کا اندازہ کر کے باقی رقم مسلمان فقراء پر تقسیم کرنا جائز اور درست ہوگا، چنانچہ قاضی خاں فرماتے ہیں:

فما فضل من ذلک يصرف إلى عمارة المسجد ودهنه و حصيره و ما فيه مصلحة المسجد على ان القيم ان يتصرف في ذلک على ما يرى وإذا استغنى هذا المسجد يصرف إلى

فقراء المسلمين فيجوز ذلك لأن جنس هذه القربة مما لا ينقطع و يبقى ما بقي الاسلام (خانیہ علی الہندیہ ۲۸۸/۳ وہکذا خانیہ ۳۳۰/۳)

جو زائد آمدنی ہو وہ مسجد کی تعمیر، تیل، فرش وغیرہ میں صرف کی جائے اور مسجد کی جو دیگر ضرورتیں ہوں، متولی حسب مصلحت اس میں خرچ کرسکتا ہے اور جب وہ مسجد اس آمدنی سے مستغنی ہو جائے تو پھر مسلمان فقراء کو تقسیم کردی جائے، تو ایسا کرنا جائز ہے اس لئے کہ یہ بھی قربت میں داخل ہے، اور جب تک اسلام باقی رہے گا یہ قربت بھی ختم نہیں ہوگی۔

صاحب معارف السنن اس کی اور وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب مذکورہ بالا صورت میں رقم فاضل بچ جائے تو اس کے ذریعہ سے مدرسہ قائم کرنا اور اشاعت علم میں خرچ کرنا بھی جائز ہے، اگرچہ واقف نے اس کی صراحت نہ کی ہو۔

قال الراقم ومما تبين لي بعد فحص و بحث كثير أنه إذا اجتمعت أموال كثيرة تزيد على بناء المسجد فيجوز صرف الزائد إلى إنشاء مدرسة ونشر علم وإن لم يكن من شرط الواقف (معارف السنن ۳۰۱/۳)

مرتب نے کہا کہ جو بات بہت زیادہ بحث وتحیص کے بعد حاصل ہوئی ہے کہ جب اموال کثیرہ جمع ہو جائیں جوئی مسجد کی تعمیر سے بھی زائد ہو تو پھر زائد آمدنی کو مدرسہ قائم کرنے اور علم پھیلانے میں خرچ کرنا بھی جائز ہے، اگرچہ یہ واقف کی شرط میں نہ ہو۔

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہوئی کہ اگر بوقت ضرورت اعادہ مسجد سے زائد آمدنی بچ جائے تو اس زائد آمدنی کے ذریعہ مدرسہ قائم کرنا اور علم دین کی اشاعت میں صرف کرنا خواہ کسی طریقہ سے علم دین کی اشاعت کی جائے جائز اور درست معلوم ہوتا ہے۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی

مسجد پر موقوفہ اراضی جس کی آمدنی مسجد کے موجودہ اخراجات سے زیادہ ہو:

الف، ب۔ اگر کسی مسجد پر موقوفہ اراضی کی آمدنی مسجد کے موجودہ اخراجات سے زیادہ ہو یا مسجد پر موقوفہ اراضی کے علاوہ کسی اور وقف کی آمدنی اس کی ضرورت سے زیادہ ہو اور بظاہر آئندہ اس موقوفہ کام کے لئے اس زائد آمدنی کے استعمال کی ضرورت پڑنے کا امکان نہ ہو تو اس کے ذریعہ اگر مسلمانوں کا دینی یا عصری تعلیمی ادارہ یا اسی نوع کی دوسری چیز قائم کرنا چاہیں تو قائم کیا جاسکتا ہے۔

دلیل: قاضی خاں نے لکھا ہے کہ اگر کسی مسجد کی آمدنی اتنی زیادہ ہو کہ مسجد کو فی الحال اس کی ضرورت نہیں ہے تو اس کو فقراء مسلمین کو دیدیا جائے گا اور ایسا کرنا جائز ہے، اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اگر اس زائد آمدنی سے دینی یا عصری تعلیمی ادارہ قائم کرنا چاہیں تو قائم کر سکتے ہیں۔

إذا استغنى هذا المسجد يصرف إلى فقراء المسلمين فيجوز ذلك لأن جنس هذه

القربة مما لا ينقطع (خانیہ علی ہندیہ ۳۷۰/۵)

جب مسجد کی آمدنی زیادہ ہوجائے تو اس کو فقراء مسلمین کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور ایسا کرنا جائز ہے اس لئے کہ اس جنس کی قربت ان میں سے نہیں ہے جو منقطع ہوجائے۔

مسلک مالکی وحنبلی:

مسلک حنابلہ اور مالکیہ کی کتب سے بھی یہی بات مترشح ہوتی ہے کہ اگر اس زائد آمدنی سے دینی یا عصری تعلیمی ادارہ قائم کرنا چاہیں تو قائم کرسکتے ہیں۔

ابن قدامہ رقمطراز ہیں:

وما فضل من حصر المسجد وزيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل في مسجد آخر أو ليتصدق من ذلك على فقراء جيرانه وغيرهم (المغنی ۳۷۰/۵)

اگر مسجد کی چٹائی اور اس کے تیل میں سے کچھ بچ جائے اور مسجد کو اس کی ضرورت نہ ہو تو اس کو دوسری مسجد میں دے دینا جائز ہے یا اس کو مسجد کے قریب فقراء یا اس کے علاوہ فقراء کو دیدیا جائے۔

مسلک شافعی:

امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی وقف کی آمدنی اس کی ضرورت سے زیادہ ہو اور اس کو فقراء مسلمین کو دینا چاہیں یا اس سے دینی یا عصری تعلیمی ادارہ قائم کرنا چاہیں تو قائم نہیں کرسکتے جیسا کہ اس پر یہ عبارت دال ہے:

اما غير المنهدم فما فضل من غلة الموقوف على مصالحه يشترى به عقار ويوقف عليه بخلاف الموقوف على عمارته يجب ادخاره لأجلها (شرح مہذب ۳٦١/١۵)

جو کچھ موقوفہ آمدنی سے بچ جائے جو اس کے مصالح پر موقوف ہو اس کے ذریعہ زمین خریدی جائے گی اور اس پر وقف کردی جائے گی بخلاف اس وقف کی آمدنی کے جو موقوف ہو کسی وقف کی عمارت وتعمیر کے لئے، اس کا ذخیرہ کرنا اسی عمارت کے لئے واجب ہوگا۔

مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆

اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبید اللہ اسعدی	مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا عتیق احمد قاسمی	مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی	مولانا عبد الجلیل قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن	مفتی شبیر احمد قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی	مولانا ظفر عالم ندوی
مولانا شمس پیرزادہ	ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
مفتی جمیل احمد نذیری	مولانا ابوسفیان مفتاحی
مفتی محبوب علی وجیہی	مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مولانا حبیب اللہ قاسمی	مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری	مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا مفتی محمد حنیف	مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا شیر علی	مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ایوب ندوی	مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا عبد القیوم پالنپوری	مولانا تنویر عالم قاسمی
مفتی عبد الرحیم قاسمی	مولانا نذر توحید مظاہری
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی	مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی	مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی	مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی	مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا سمیع اللہ قاسمی	مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی	مولانا اسعد اللہ قاسمی

اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف

سوال: بہت سے اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے، جو سال بسال جمع ہوکر ایک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے۔ جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جا سکتا ہے، اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح و مرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے، تو کیا ایسی فاضل آمدنی کا دوسرے مواقع میں صرف کرنا درست ہوگا مثلاً:

الف: اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں؟

ب: دیگر ملی، دینی و علمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں؟

جوابات

الف، ب: اوقاف کی فاضل آمدنی کو اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں صرف کرنا مقدم ہے، عموماً فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے، اور اگر اس جنس کے مصارف موجود نہ ہوں تو پھر ان کاموں و مواقع میں صرف کریں جو اصل وقف سے اقرب اور اس سے زیادہ مناسبت رکھنے والے ہوں، اور اس میں واقف کے لئے بھی ثواب زیادہ ہو۔

مثلاً مسجد کی آمدنی کو محلہ و شہر کی دیگر ضرورتمند مساجد میں، اور ضرورت نہ پائی جائے تو مدارس کے لئے، اسی طرح اس کا عکس بھی ہے، نیز دیگر اوقاف میں بھی اس کا لحاظ کریں گے، اور ضرورت پر اس میں وسعت بھی برتی جا سکتی ہے جیسا کہ جواب نمبر (۱) کے تحت تفصیل آچکی ہے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی

الف، ب۔ سوال نمبر (۲) کے جواب میں اوقاف کی زائد آمدنی کے مصرف کی بابت اصولی بات آچکی ہے، وہی اصول اوقاف کی زائد آمدنی کے بارے میں جاری ہوں گے، یعنی اس زائد آمدنی کو ضیاع اور تغلب سے بچانے کے لئے اس کا استعمال اولاً اسی نوع کے اوقاف میں ہو، اور اگر اس نوع کے اوقاف میں اس کا استعمال ممکن نہ ہو تو پھر چونکہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہیں، اس لئے ایسے رفاہی اور تعلیمی کاموں میں ان کا استعمال ہونا چاہئے جو غریب مسلمانوں کے لئے مخصوص ہوں، واللہ اعلم۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

الف، ب۔ اوقاف کی فاضل آمدنی کو محفوظ رکھا جائے اور اسے اوقاف کی آئندہ پیش آنے والی ضرورت ہی میں صرف

کیا جائے، ہاں اگر فاضل آمدنی کے ضائع ہونے یا غلط ہاتھوں میں پہنچ جانے کا ظن غالب ہو تو اسی نوع کے دوسرے اوقاف کی ضروریات میں یا اسی نوع کا دوسرا وقف قائم کرنے میں فاضل آمدنی کو صرف کیا جا سکتا ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

ایک وقف کی فاضل آمدنی کا مصرف:

الف، ب۔ اس کا جواب بھی تقریباً آ ہی گیا ہے۔ اگر واقعۃً ایک وقف کی آمدنی اس کی ضروریات سے فاضل ہوتی ہے، اور ہر سال رقم جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بنتی جا رہی ہے، جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ ہے، بلکہ خطرہ سے خالی نہیں، تو ایسی صورت میں اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات پر وہ رقم صرف کی جائے گی، الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے صرف کرنی ہوگی۔ دیگر دینی، ملی اور علمی کاموں اور مساجد وغیرہ پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

الف۔ جب اوقاف کی آمدنی متعینہ مصارف سے بہت زائد ہوں، روزمرہ کی ضروریات میں اس کے خرچ کا امکان ہی نہیں اور آئندہ جمع ہوتے ہوتے ایک بڑا سرمایہ بنکر حکومت یا منتظمین کی دست درازی کا خطرہ پیدا کر دے تو ایسے اوقاف کی زائد آمدنیاں اسی نوع کے دیگر قریب تر اوقاف کی ضروریات میں خرچ کی جا سکتی ہیں، یعنی کسی مسجد کی زائد آمدنی دوسری قریب تر محتاج مسجد پر، اور مدرسہ و مقابر و خانقاہ کی زائد آمدنیاں قریب تر مدرسہ و مقبرہ و خانقاہ پر خرچ کی جا سکتی ہیں۔

فیصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلی أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إلیه (شامی ۳/۳۷۱)

ب۔ ایک نوع کے اوقاف کی زائد آمدنی دوسری نوع کے اوقاف کے ضروریات میں خرچ نہیں کی جا سکتی، اس لئے دیگر دینی، علمی اور ملی کاموں میں خرچ کی گنجائش نہیں، واللہ اعلم بالصواب۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

الف، ب۔ اگر کسی وقف کی آمدنی اس کے مصارف سے زائد ہے، اور طویل عرصہ تک اسکی حفاظت دشوار ہے اور آئندہ بھی مصرف میں خرچ ہونے کی امید نہیں ہے تو فاضل آمدنی اسی نوع کے دیگر اوقاف کی ضروریات میں صرف کی جائے گی، دوسرے دینی و علمی کاموں پر صرف کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ظاهره أنه لا یجوز صرف وقف مسجد خرب إلی حوض و عکسه وفي الشرح الملتقی یصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار ۳/۳۷۱)

حضرت تھانوی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

رہا یہ کہ وہ مصالح مسجد سے بچ جاتا ہے اور اس کے جمع رکھنے میں احتمال ضیاع کا ہے، تو اسکی صورت یہ ہے کہ اس فاضل کو دوسرے مساجد کے مصالح پر صرف کرنا چاہئے جو مسجد موقوف علیہ سے قریب ہو، اور اگر اس مسجد قریب

میں بھی استغناء ہو تو پھر اس کے بعد جو مساجد قریب ہوں حتی کہ دوسری بلاد ہند کی مساجد تک اسکی محل ہیں (امدادالفتاویٰ ۲/۶۱۴)

مدرسہ جنس مسجد میں سے نہیں اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اگر اس شہر میں حاجت نہ ہو تو دوسرے شہروں کی مساجد میں صرف کریں، جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے، اسی طرح بہ ترتیب (امداد الفتاویٰ ۲/۶۱۸)

مولانا عبد الجلیل قاسمی

اوقاف کی زائد آمدنی کا دوسرے مصرف میں خرچ کرنا:

الف، ب۔ ایسے اوقاف جو کسی مسجد یا درگاہ وغیرہ کار خیر کے لئے وقف ہوں اور ان کی آمدنی اتنی زیادہ ہو کہ جس مسجد یا درگاہ وغیرہ کے لئے وقف کیا گیا ہو اسکو نہ فی الحال ضرورت ہے اور نہ آئندہ اسکو ضرورت ہوگی اور آمدنی سال بسال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بنتی جا رہی ہو جس کی حفاظت بھی دشوار ہو، اور حکومت یا منتظمین کی طرف سے اس میں دست درازی و کھا جانے کا خطرہ بھی درپیش ہو تو سوال یہ ہے کہ ایسے اوقاف کی فاضل آمدنی کا کیا مصرف لیا جائے۔

۱۔ کیا اسی نوع کے دوسرے ضرورت مند اوقاف میں خرچ کیا جائے۔

۲۔ یا ان کے علاوہ بھی حسب ضرورت دیگر دینی و ملی کاموں میں خرچ کیا جائے۔

یہ ایسا مسئلہ ہے جو گذشتہ صدیوں میں پیش آیا تھا جس طرح آج کل درپیش ہے، اور فقہاء اسلام نے ہر دور میں اس کا جواب دیا ہے۔ مگر ان کا جواب متفقہ نہیں ہے بلکہ حالات و زمانہ کے اعتبار سے مختلف ہے، چنانچہ فقہاء احناف کے ایک طبقہ نے تو اس بنیادی نکتہ کو سامنے رکھا ہے کہ واقف نے جس کام کے لئے وقف کیا ہے اس کی پوری پوری پابندی کی جائے اور وقف کی آمدنی اسی وقف میں استعمال کی جائے، اور اسکے علاوہ کسی دوسرے وقف یا کسی دیگر، دینی و ملی مصرف میں خرچ نہ کی جائے، جیسا کہ فقہ حنفی کی معتبر کتب فتاویٰ (البزازیہ، اور الدرر) وغیرہ میں اس کی صراحت موجود ہے، لیکن فقہاء احناف کا دوسرا طبقہ جہت وقف اور واقف کے اتحاد کی صورت میں ایک وقف کی فاضل آمدنی دوسرے محتاج وقف میں خرچ کرنے کی اجازت دیتا ہے، چنانچہ الدرالمختار میں ہے:

اتحد الواقف والجهة وقل مرسوم بعض الموقوف عليه بسبب خراب وقف أحدهما جاز للحاكم أن يصرف من فاضل الوقف الآخر عليه، لأنهما حينئذ كشئ واحد، وإن اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجداً و مدرسة ووقف عليهما أوقافا لا يجوز له ذلك (الدرالمختار مع ردالمحتار ۴/۳۶۰)

واقف اور جہت وقف متحد ہو اور ایک وقف کی آمدنی کم ہو جانے سے اسکے موقوف علیہم کا وظیفہ کم ہو جائے تو حاکم کے لئے جائز ہے کہ دوسرے وقف کی بچی ہوئی آمدنی سے اس پر خرچ کرے کیونکہ اس صورت میں دونوں وقف شئی واحد کا درجہ رکھتے ہیں۔ اور اگر واقف یا جہت وقف مختلف ہو جیسے دو شخصوں نے دو مسجدیں بنائیں یا ایک شخص نے

ایک مسجد اور مدرسہ بنایا اور دونوں کے لئے وقف کیا تو ایک وقف کی آمدنی دوسرے پر صرف کرنا جائز نہیں ہے۔

فقہاء احناف کا تیسرا طبقہ اس صورت حال میں متولی اوقاف کو مطلقاً یہ اجازت دیتا ہے کہ ایک وقف کی فاضل آمدنی کو دوسرے وقف یا کار خیر میں صرف کر سکتا ہے، علامہ حموی لکھتے ہیں:

ویعارضه ما في فتاوى الامام قاضي خان من أن الناظر له صرف فائض الوقف إلى جهات برّ بحسب ما يراه.

اور عدم اجازت والے حکم کا معارض وہ قول ہے جو فتاوی قاضی خاں میں ہے کہ ناظر کو جائز ہے کہ وقف کی فاضل آمدنی کو جہات خیر میں جس طرح مناسب سمجھے خرچ کرے۔

علامہ حموی نے عدم اجازت والے قول کی توجیہ یہ کی ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ ممانعت کا قول اس صورت میں ہے جب کہ مسجد کو دیگر عمارتوں کی احتیاج ہو اور یہ ظاہر ہے کہ اسکے لئے روپیہ جمع کر کے رکھا جائے گا تا کہ بوقت ضرورت صرف کیا جا سکے، اور مناسب ہے کہ مدارس اور رباط کے اوقاف بھی اسی حکم میں ہوں۔

بہر حال فقہاء احناف کا وہ طبقہ جو ایک وقف کے مال زائد کو دوسرے وقف میں استعمال کرنے کی اجازت دیتا ہے، اس میں بھی بعض افراد تو اتحاد واقف واتحاد جہت کی شرط لگاتے ہیں، مگر بعض ایک مسجد کے مختلف اوقاف کو، چاہے واقف ایک ہو یا مختلف ایک ہی قرار دیکر خرچ کرنے کی اجازت دیتے ہیں، چنانچہ خانیہ میں ہے:

مسجد له أوقاف مختلفة لاباس للقيم أن يخلط غلتها كلها وإن خرب حانوت منها فلا باس بعمارته من غلة حانوت آخر لأن الكل للمسجد ولو كان مختلفا لأن المعنى يجمعها.

علامہ شامی نے البحر کے حوالہ سے اس قول کو نقل کرنے کے بعد یہ لکھا ہے، **و مثله في البزازيه "تأمل"**۔

اس طرح فقہاء احناف کی تصریحات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ "مجتہد فیہ" ہے اور اس بارے میں تین اقوال ہیں: پہلا قول عدم اجازت کا ہے، دوسرا قول مشروط اجازت کا ہے، اور تیسرا مطلق اجازت کا ہے۔ اور اسی آخری قول کو فقہاء ہند میں مفتی محمد کفایت اللہ دہلوی، مفتی عزیز الرحمن عثمانی، شیخ الہند محمود حسن، علامہ انور شاہ کشمیری، اور علامہ شبیر احمد عثمانی وغیرہ نے اختیار کیا ہے، مفتی کفایت اللہ صاحب کے تحریر کردہ کئی فتاوی پر ان اکابر نے دستخط کئے ہیں۔ ایک فتوی میں وہ لکھتے ہیں:

ایسی حالت میں کہ مسجد کے اموال کثیرہ جمع ہوں اور مسجد کو نہ فی الحال اس کی حاجت ہو اور نہ ظن غالب فی المآل، اور ان کے اموال کے اسی طرح جمع رہنے میں ضائع ہو جانے اور متغلبین کے کھا یا اڑا جانے کا اندیشہ ہو تو یہ زائد از حاجت اموال جمع شدہ کسی دوسری محتاج مسجد میں خرچ ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح کسی ایسے دینی مدرسہ میں جو علوم شریعت تفسیر، حدیث، فقہ وغیرہ کی تعلیم دیتا ہو خرچ کرنا جائز ہے۔

اس سلسلہ میں حضرت مفتی کفایت اللہ دہلوی نے فقہاء احناف کے ایسے کئی اقوال نقل کئے ہیں جس میں انہوں نے بعض صورتوں میں مسجد کے اوقاف سے ضرورت کے وقت قرض لینے، کسی فتنہ کے موقع پر مسجد میں اسباب و

سامان کے ساتھ رہنے، زائد آمدنی کی صورت میں مال کے ضائع ہونے کے اندیشہ سے مسجد کے نقش ونگار میں اسے استعمال کرنے، مسجد کی لکڑی کو جلا کر ٹھنڈک زدہ شخص کو اپنی جان بچانے کی اجازت دی ہے۔ یہ سارے اقوال فتاوی ہندیہ، الدر المختار اور ردالمختار وغیرہ کتب فتاوی میں منقول ہیں۔ ان اقوال کو نقل کر کے تیسرے قول کی تائید میں بعض احادیث کو نقل کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

منجملہ ان روایات حدیثیہ کے یہ روایت ہے جو امام مسلمؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ:

سمعت رسول اللہ ﷺ یقول" لولاان قومک حدیثو عہد بجاھلیۃ اوقال بکفر، لأنفقت کنز الکعبۃ فی سبیل اللہ"۔

میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا فرماتے تھے کہ اگر تمہاری قوم قریب العہد بکفر نہ ہوتی تو میں کعبہ کا خزانہ سبیل خدا میں خرچ کر دیتا۔

اور منجملہ ان کے وہ روایت ہے جو امام بخاری نے اپنی صحیح میں ابووائل سے روایت کی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ میں شیبہ کے ساتھ خانہ کعبہ میں کرسی پر بیٹھا تھا تو انہوں نے کہا کہ اسی مقام پر حضرت عمرؓ بیٹھے تھے اور فرمایا تھا کہ میرا ارادہ ہوتا ہے کہ اس میں نہ چاندی چھوڑوں نہ سونا، سب تقسیم کر دوں الخ۔

خاکسار کہتا ہے کہ حضرت عمر کا تقسیم مال کعبہ کا ارادہ کرنا پہلی حدیث کے ان الفاظ کی تفسیر کرتا ہے جو آنحضرت ﷺ نے فرمایا تھا کہ کعبہ کا خزانہ راہ خدا میں خرچ کر دیتا، اور اس تقریر سے یہ وہم بھی دور ہو جاتا ہے کہ حضرت عمر کا ارادہ مخفیہ حجت نہیں کیونکہ انہوں نے خود اس ارادہ کو چھوڑ دیا جب کہ شیبہ نے کہا کہ تمہارے دونوں ساتھیوں نے ایسا نہیں کیا تو حضرت عمر نے فرمایا کہ وہ دونوں شخص ایسے ہیں جن کی اقتدا کی جاتی ہے۔ تو حضرت عمر کا یہ فرمانا اس پر دال ہے کہ تقسیم نہ کرنا ہی فعل پسندیدہ اور شارع علیہ السلام کی مرضی کے موافق تھا۔ اور تقسیم کرنا ممنوع تھا۔ اس لئے حضرت عمر نے بھی تقسیم نہ کیا۔

وجہ اس وہم کے دور ہونے کی یہ ہے کہ ترک انفاق آنحضرت ﷺ نے ایک خاص علت سے کیا تھا۔ اور وہ قریش کا قریب العہد بکفر ہونا ہے۔ جیسا کہ مسلم کی روایت میں اس کی تصریح ہے، تو حضرت عمر کا ارادہ آنحضرت ﷺ کے ارادہ کے مطابق اور ان کا ترک آنحضرت ﷺ کے ترک کے موافق واقع ہوا، گرچہ آنحضرت ﷺ کے ترک کی وجہ اور تھی اور وہ وجہ حضرت عمر کے زمانہ میں موجود نہ تھی، لیکن انہوں نے بوجہ شدت شوق اقتضاء آثار پیغمبر آپ کا اتباع کیا۔

علامہ عینی نے لکھا ہے کہ علامہ ابن الصلاح کا قول ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ غلاف کعبہ کو بیچے یا یونہی مسلمانوں کو عطا کر دے، اور انہوں نے استدلال کیا اس واقعہ سے جو ازرقی نے بیان کیا ہے کہ حضرت عمر ہر سال غلاف کعبہ اتارتے اور حجاج کو تقسیم کر دیتے۔

خاکسار کہتا ہے کہ حضرت عمر غلاف کعبہ کو اس لئے تقسیم کر دیتے تھے کہ کعبہ کو اس کی حاجت نہ تھی، کیونکہ اس پر تو ہر سال نیا غلاف چڑھایا جاتا ہے۔ تو اترا ہوا غلاف اگر تقسیم نہ کیا جاتا تو ضائع ہو جاتا، یا دربان بیچ کر اپنی حاجتوں

میں خرچ کر لیتے اور حضرت عمر کے قول میں چاندی سونے سے مراد وہ خزانہ ہے جو خانہ کعبہ میں مدفون تھا، کعبہ کو جو مال دئے جاتے تھے وہ اس پر خرچ ہوتے تھے۔ اور جو بچتا تھا وہ اس میں دفن کر دیا جاتا تھا، جیسا کہ علامہ عینی نے قرطبی سے نقل کیا ہے، یہ تو اوقاف مساجد اور اسکے مثل کا حکم تھا۔ رہے اور اوقاف تو اس میں حاکم اسلام کو ذرا اختیار وسیع ہے۔ جیسا کہ متتبع پر ظاہر ہے۔

یہ تھیں وہ روایات حدیثیہ وفقہیہ جن سے قول ثالث کے لئے استفادہ واستیناس کیا جاسکتا ہے۔ اور اسی وجہ سے مفتی کو گنجائش ہے کہ وہ اس قول پر فتوی دیدے، بشرطیکہ اسکو وقف کے لئے اصلح اور عامۃ المسلمین کے لئے انفع سمجھے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے سامان شکستہ مسجد کے نقل کرنے کے بارے میں امام حلوانی اور امام ابوشجاع کے قول کو قابل اتباع قرار دیا ہے۔ باوجود یہ کہ اصل مذہب عدم جواز نقل ہے، اور یہ ضرورت کی بنا پر ہے (کفایت المفتی ۔ ۷)

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایسی مساجد یا اوقاف کی زائد آمدنی جسے ان مساجد یا اوقاف کو نہ فی الحال حاجت ہے اور نہ ظن غالب میں مستقبل میں اس کی ضرورت ہو تو اس آمدنی کو اسی نوع کے قریبی اوقاف میں جنکو ضرورت ہو خرچ کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر قریبی اوقاف کو بھی حاجت نہ ہو تو مسلمانوں کے لئے ان کے تعلیمی دعوتی وغیرہ امور میں صرف کیا جائے یا کسی دیگر مصرف خیر میں خرچ کیا جائے جو مسلمانوں کے لئے انفع ہو، بہتر ہے کہ ایسے اموال کے بارے میں اپنے شہر کے مفتی کے مشورہ سے وقف۔ کے متولی خرچ کریں۔ اور اگر مسجد ہو اور اس کی کمیٹی ہو تو باہمی مشورہ سے یا مصلیان کے مشورہ سے خرچ کیا جائے۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

غیر محفوظ آمدنی کا مصرف:

الف۔ جن اوقاف کی آمدنی ان کے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے جس میں ہر سال اضافہ ہی ہوتا رہتا ہے اور اس کی حفاظت بھی نہایت خطرناک ہوگئی ہے اس کو دوسرے مغائر اداروں میں خرچ کرنا جائز نہ ہوگا، بلکہ ہم جنس قریب ترین اوقاف میں صرف کرنا جائز ہوسکتا ہے، مثلاً اگر مسجد کے اوقاف کی آمدنی ہے تو قریب ترین مسجد میں، قبرستان کے اوقاف کی آمدنی ہے تو دوسرے قریب ترین قبرستان میں صرف جائز ہوسکتا ہے، اس کے برخلاف دوسرے اجناس میں جائز نہ ہوگا (مستفاد از کفایت المفتی ۷/۶۲، امداد الفتاوی ۲/۵۹۳، فتاوی محمودیہ ۱۲/۲۵۱)

ب۔ اور اگر دوسرے خلاف جنس اداروں کو ضرورت ہے تو بطور قرض لے سکتے ہیں، ہاں البتہ ایسی فاضل آمدنی کو غیر مستطیع نادار دینی طلبہ کو بطور امداد اور وظائف دینے کی گنجائش ہوسکتی ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۳) جیسا کہ قاضی خاں کی عبارت سے واضح ہوتا ہے:

واذا استغنى هذا المسجد يصرف إلى فقراء المسلمين فيجوز ذلك (قاضی خاں علی الہندیہ ۳/۲۷۸)

اور جب یہ اس سے مستغنی ہوجائے تو مسلم فقراء میں تقسیم کردیا جائے تو یہ جائز ہے۔

وفي الشامية قال صدقة موقوفة على فلان جاز ويصرف بعده إلى الفقراء (شامی ۵۳۶/۲)
اورشامی میں ہے کہ کہا کہ فلاں پر بطور صدقہ وقف ہے تو اس کے بعد فقراء کو دیدیا جائے گا۔
فما فضل يصرف إلى الفقراء (تاتارخانیہ ۷۴۹/۵)
لہذا جو فاضل ہو فقراء کو دیدیا جائے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

وقف کی فاضل آمدنی کا مصرف:

الف، ب۔ اگر واقعتہً کسی وقف کی آمدنی اس کی ضروریات سے فاضل اور زائد ہو اور ہر سال زائد رقم جمع ہو کر ایک بڑے سرمایہ کی شکل اختیار کر لیتی ہو، جس کی ایک لمبے عرصہ تک حفاظت ونگہداشت مشکل ہو، اس کے ضیاع کا بھی خطرہ لاحق ہو، اور اس زائد رقم کی نہ تو روز مرہ کی ضروریات کے اندر صرف کرنے کی ضرورت ہو اور نہ آئندہ حفاظت یا وقف کی اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے اس کی ضرورت پڑنے کی امید ہو تو ایسی صورت میں اس فاضل آمدنی کو اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں صرف کرنا ضروری ہوگا، دیگر ملی دینی، علمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں صرف کرنا درست نہیں ہوگا، ایک وقف کی فاضل آمدنی اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں ''الاقرب فالاقرب'' کے اصول پر صرف کی جائے گی۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

الف۔ وقف کی آمدنی اس وقف کے متعین مصارف سے زیادہ ہو اور اس زیادہ آمدنی کے مصرف کا اس کے متعین مصارف میں طویل عرصہ تک خرچ کرنے کا امکان نہ ہو تو اسی نوع کے مصارف میں اس زائد آمدنی کو صرف کرنا درست ہو گا۔ خصوصاً جب کہ اسکے ضائع ہونے اور اس پر حکومت کی دست درازی کا اندیشہ ہو تو اس وقت اس کا بچانا اور دوسرے اوقاف میں صرف کر دینا ہی اولی اور بہتر ہے۔

علامہ حصکفیؒ نے درمختار میں ویران اوقاف کی آمدنی کو دوسرے اوقاف میں صرف کرنے کے جواز پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

ومثله حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنها وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض (الدرالمختار ۳۵۹/۴)

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے اس کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:

لف و نشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار علی الدرالمختار ۳۵۹/۴)

جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا ہے کہ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے اسی قسم کے فتوی کے جواب میں اپنی رائے ظاہر کی ہے کہ درمختار یا ردالمحتار کی عبارتوں میں جواز کا پہلو اگر چہ ویران مساجد اور ویران اوقاف کے

سلسلہ میں ہے لیکن حکم کی بنیاد استغناء پر ہے اس لئے یہ حکم عام ہے، خواہ ویران اوقاف ہوں یا غیر ویران ہوں۔ (امداد الفتاوی جدید ۲/۵۹۳)

ب۔ لیکن اس نوع کے اوقاف کے علاوہ دوسری نوع مثلاً مسجد کی آمدنی ہے تو اسکو تعلیمی یا رفاہی کاموں پر صرف کرنا درست نہ ہوگا، جیسا کہ فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے، اس سلسلہ میں حضرت تھانویؒ کا ایک فتوی بہت ہی واضح ہے۔ راندیر، ضلع سورت کی ایک مسجد کی زائد آمدنی کے مصرف کے سلسلہ میں لوگوں نے آپ سے دریافت کیا کہ اس مسجد کی زائد آمدنی کے ضیاع کا اندیشہ ہے اور مسجد کو حاجت بھی نہیں ہے کیا اس سے دینی مدرسہ کی مدد کی جا سکتی ہے، جب کہ وہ مدرسہ مسجد سے علیحدہ ہو۔ حضرت تھانویؒ نے جو جواب دیا، میں ان ہی کے الفاظ کو نقل کر رہا ہوں۔

الجواب: مدرسہ جنس مسجد سے نہیں اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے اگر اس شہر میں حاجت نہ ہو تو دوسرے شہروں کی مساجد میں صرف کریں جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے، اسی طرح بہ ترتیب (امداد الفتاوی جدید ۲/۵۹۶)

مولانا ظفر عالم ندوی

الف۔ جی ہاں بالکل جائز ہوگا۔ کیونکہ واقف کا اصل منشاء جنس سے ہے اور اس صورت میں جنس ایک ہی رہتی ہے۔ اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو فاضل آمدنی کا کوئی مصرف نہیں رہ جاتا۔

ب۔ واقف نے جس مقصد کے لئے وقف کیا ہے اس سے ملتا جلتا مقصد اگر پورا کیا جا سکتا ہو تو اسے پورا کرنا ضروری ہے۔ اگر یہ صورت ممکن نہ ہو تو پھر اسے دیگر ملی، دینی و علمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں صرف کیا جا سکتا ہے۔

مولانا شمس پیرزادہ

الف۔ مذکورہ صورتحال میں فاضل آمدنی کو بلاشبہ اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں خرچ کیا جا سکتا ہے۔

ب۔ اور اگر ان سے زیادہ فوری توجہ کے مستحق ملی، دینی و علمی کام یا مساجد ہوں تو ان پر بھی خرچ کرنے میں حرج نہیں محسوس ہوتا، کسوۂ کعبہ بھی وقف ہوتا ہے مگر حضرت عمرؓ اسے تقسیم کر دیا کرتے تھے اور بعد کے ادوار میں بھی اس پر عمل رہا، اس سے معلوم ہوا کہ کوئی موقوف شئی کے ضائع یا بیکار جانے کا اندیشہ ہو تو اسے دوسری حاجات میں صرف کیا جا سکتا ہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

یہ سوال اور استبدال وقف کا سوال تقریباً ایک ہی جیسا ہے، پھر بھی یہ مسئلہ ذرا تفصیل کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔

درمختار میں ہے:

حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه (درمختار ۳/۴۰۷)

مسجد کی گھاس پھوس، لکڑیاں و چٹائیاں وغیرہ اگر ان کی ضرورت نہ ہو، ایسے ہی رباط، کنواں وغیرہ، جب

کہ ان سے منتفع نہ ہوا جائے، پس مسجد، رباط، کنویں اور حوض کے اوقاف، قریبی مسجد، رباط، کنویں اور حوض پر خرچ کئے جائیں گے۔

ردالمحتار میں ہے:

(قوله إلى أقرب مسجد أو رباط الخ) لف و نشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار علی الدر المختار ۳؍ ۴۰۷)

مسجد ورباط وغیرہ کا تذکرہ لف ونشر مرتب کے طور پر ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ ویران مسجد کا وقف، حوض پر، اور ویران حوض کا وقف مسجد پر صرف کرنا جائز نہیں ہے، اور شرح الملتقی میں کہ ان کے اقرب مشابہ میں صرف کیا جاسکتا ہے۔

قریبی مشابہ میں عیدگاہ کی ضرورت نہ رہنے پر، عیدگاہ کو مسجد بنانے کا فتوی، فتاوی رحیمیہ ج ۶ ص ۸۲ پر موجود ہے۔

نظام الفتاوی جلد دوم مطبوعہ دیوبند ص ۱۹۱ تا ۱۹۳ بعنوان ''ٹونک کے ایک وقف کا شرعی حکم'' میں مسجد کی زائد آمدنی کو، جس کے ضائع ہونے کا قوی اندیشہ ہو، مسلم ذمہ داروں کے مشورہ سے دوسرے اہم کار خیر میں خرچ کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب اعظمی مفتی دارالعلوم دیوبند کے ہی ایک فتوی کی نقل احقر کے پاس موجود ہے جس میں ایک غیر مستعمل عیدگاہ کو مسجد بنانے یا دینی تعلیم کے لئے دینی مدرسہ قائم کرنے کی اجازت دی گئی ہے، اور وجہ یہ لکھی ہے کہ: ''ان دونوں صورتوں میں واقف کا منشا تقرب الی اللہ اور حصول ثواب بذریعہ اکمل حاصل ہوگا، لہذا یہ دونوں عمل منشاء واقف کے خلاف نہ ہو کر جائز رہے گا۔

امداد الفتاوی جلد دوم ص ۵۷۹ پر ایک سوال وجواب بعنوان'' بنا نمودن مکان انجمن در قبرستان معطل'' یوں موجود ہے:

سوال نمبر (۷۰۲) ایک قبرستان عرصہ پچیس سال سے ویران پڑا ہے اور اس میں موتی ابھی دفن نہیں کئے جاتے، اب اس میں ایک مکان ''انجمن اسلام'' بنانا چاہتے ہیں تو یہ جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: عینی شرح بخاری میں ہے: قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجداً لم أر بذلك بأسا وذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضاً وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد.

جواب مذکور سے بعلت اشتراک علت معلوم ہوا کہ انجمن کا مکان وقفی نفع عام کے لئے اس مقبرہ کی جگہ بنانا جائز ہے۔

عینی کی مذکورہ عبارت سے علتِ مشترکہ ''وقف ہونا'' معلوم ہوا، اس سے پتہ چلا کہ استبدال وقف اور اوقاف کی زائد آمدنی کے صرف کے سلسلہ میں اس دوسری چیز کا نفع مسلمین کے لئے وقف ہونا بھی کافی ہوگا۔

امداد الفتاوی کے مذکورہ سوال و جواب کو مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ نے بھی اپنی کتاب ''موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی حل'' میں نقل کیا ہے، اور اس کا عنوان قائم کیا ہے:

''قبرستان کی موقوفہ زمین پر مسجد یا نفعِ عام کے لئے عمارت بنانا۔

مولانا جمیل احمد نذیری

الف۔ صورت مسئولہ میں جب بہت سے اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے تو اگر کسی وقف کے خزانہ میں روپئے اس طرح زائد ہوں کہ نہ ان کی فی الحال ضرورت ہے نہ آئندہ ضرورت پڑیگی، اور یہ روپئے یوں ہی جمع رہ جائیں گے تو ضائع ہو جائیں گے یا ناجائز استعمال ہوں گے اور واقف کا مقصد فوت ہو جائے گا تو ایسے حالات میں قریب کے دوسرے حاجتمند اوقاف کو زائد روپئے امداد کے طور پر دینا جائز ہوگا، مگر اس صورت میں اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ مسجد کی زائد رقم قریبی ضرورتمند مسجد کو اور مدرسہ کی زائد رقم قریبی ضرورتمند مدرسہ کو دیا جائے، یتیم خانہ اور سرائے وغیرہ اوقاف کا بھی یہی حکم ہے، اور اس مقصد سے کہ آبادی مسجد میں اضافہ ہو، اس زائد اور فاضل رقم سے مسجد کے متعلق دینی تعلیم کا مدرسہ بھی قائم کر سکتے ہیں۔ چنانچہ درمختار میں ہے:

وعن الثاني ينتقل إلى مسجد آخر باذن القاضي. ومثله حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أوبئر أوحوض إليه۔

اس پر علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

جزم به في الاسعاف حيث قال ولو خرب المسجد وما حوله و تفرق الناس عنه لا يعود إلى ملك الواقف عند أبي يوسف فيباع نقضه بإذن القاضي ويصرف ثمنه إلى بعض المساجد. قوله و مثله حشيش المسجد الخ اى الحشيش الذى يفرش بدل الحصير كما يفعل في بعض البلاد كبلاد الصعيد كما أخبرني به بعضهم، قال الزيلعي وعلى هذا حصير المسجد وحشيشه إذا استغنى عنهما يرجع إلى مالكه عند محمد و عند أبي يوسفؒ ينتقل إلى مسجد آخر وعلى هذا الخلاف الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما وصرح في الخانية بأن الفتوى على قول محمد، وقال في البحر: وبه علم أن الفتوى على قول محمدؒ في آلات المسجد وعلى قول أبي يوسف في تابيد المسجد والمراد بالات المسجد نحو القنديل والحصير.

علامہ شامیؒ کے اس تحریر سے واضح ہوگیا کہ صورت مسئولہ میں اسی نوع کے، اوقاف کی ضروریات میں فاضل آمدنی کو صرف کرنا جائز ہے، یہی فتوی دیا ہے امام ابوشجاع اور امام حلوانیؒ نے۔ اور علامہ شامیؒ اپنے بارے میں

فرماتے ہیں کہ میں نے اسی طرح کی صورت میں عدم جواز کا فتوی دیا تھا لیکن پھر جب مجھکو یہ خبر پہونچی کہ بعض ظالموں نے ان پتھروں کو اپنے لئے لے لیا تو میں اپنے فتوی پر شرمندہ ہوا، پھر ذخیرہ میں دیکھا کہ فتاوی نسفی میں مذکور ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ فاضل آمدنی کو اسی نوع کے اوقاف میں صرف کر سکتے ہیں، واللہ اعلم۔ اور آلات مسجد اور آمدنی کے باب میں امام محمدؒ کے قول پر فتوی ہے کہ استغناء کی صورت میں اس کو بیچنا جائز ہے اور بیچ کر قریبی ضرورتمند وقف میں لگانا جائز ہے۔

خلاصہ کلام: صورت مسئولہ میں اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں صرف کرنا جائز ہے، یہی مفتی بہ ہے۔ واللہ اعلم

ب۔ صورت مسئولہ میں دیگر ملی، دینی و علمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں فاضل آمدنی کو صرف کرنا جائز ہوگا، اس تفصیل کے ساتھ کہ مساجد کے اوقاف قریبی ضرورتمند مساجد میں صرف کریں، اور دینی و علمی کاموں کے اوقاف کو قریبی ضرورتمند علمی کاموں میں صرف کریں اور ملی کاموں کے اوقاف کو قریبی ضرورتمند ملی کاموں میں ہی خرچ کریں۔ لیکن علامہ شامیؒ کی تحقیق کے مطابق ایک وقف کی فاضل آمدنی کو دوسرے ضرورتمند اوقاف میں بغیر تفصیل کے صرف کرنا جائز ہے، اور اسی کو راجح کرنا چاہئے، علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

والذی ینبغی متابعة المشائخ المذکورین فی جواز النقل بلا فرق بین مسجد أو حوض کما أفتی به الإمام أبو شجاع و الإمام الحلوانی و کفی بهما قدوة، وفی شرح الملتقی یصرف وقفها لأقرب مجانس لها (۳/۴۰۷)۔

خلاصہ کلام: صورت مسئولہ میں ایسے اوقاف کی فاضل آمدنی کو دیگر دینی، ملی و علمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں صرف کرنا درست ہے۔ واللہ اعلم

مولانا ابو سفیان مفتاحی

ایسی فاضل آمدنی کا دیندار اور متقی لوگوں کی کمیٹی کے ذریعہ قاضی کی اجازت سے خرچ کرنا جائز ہے، چنانچہ فقہاء نے دیندار کو قاضی الجنۃ سے تعبیر کیا ہے۔

الف۔ اولاً اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں صرف کرنا ضروری ہے۔

ب۔ اس کے بعد اگر رقم بچے تو دینی، علمی، ملی اور کمزور مساجد وغیرہ میں خرچ کی جاسکتی ہے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

الف۔ جی ہاں، اسی طرح کے اوقاف کی ضروریات میں خرچ کیا جاسکتا ہے۔

الفاضل من وقف المسجد هل یصرف إلی الفقراء ؟ قیل لا یصرف وانه صحیح ولکن یشتری به مستغل للمسجد (محیط ۳/۲۴۱) أرض وقف علی مسجد صارت بحال لا تزرع فجعلها رجل حوضا للعامة لا یجوز للمسلمین انتفاع بماء ذلک الحوض (القنیة ۳/۲۴۱)

ب۔ اس کا جواب بین النفی والاثبات ہے، یعنی مسجد کی زائد آمدنی تو مسجد ہی میں خرچ ہوگی لیکن مسجد کے علاوہ کی زائد از ضرورت آمدنی مسجد میں بھی اور دیگر ملی ورفاہی اداروں، مدرسوں ونادار فقراء ویتامی پر خرچ کی جاسکتی ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

الف۔ عام حالات میں تو ایک نوع کے سامان اوقاف کو دوسرے نوع کے اوقاف میں یا اسی نوع کے دوسرے اوقاف میں استعمال کرنا جائز نہیں، لیکن سوال میں جن اوقاف کا تذکرہ ہے انکی فاضل آمدنی کو اسی نوع کے قریب ترین اوقاف کی ضروریات میں صرف کرنا جائز ہے۔

وفی شرح الملتقی یصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۳/۳۷۱)

ب۔ دیگر ملی ودینی وعلمی کاموں میں یا مساجد میں لگانا بھی جائز ہے (کفایت المفتی ۷/۲۷۵)

مفتی حبیب الله قاسمی

الف۔ ایسی جمع شدہ زائد آمدنی اسی نوع کے دوسرے اوقاف میں خرچ کی جاسکتی ہے۔

ب۔ دیگر ملی و دینی، علمی کاموں اور مساجد میں بھی خرچ کی جاسکتی ہے، یہ سب امور قاضی یا شرعی کمیٹی کی اجازت سے انجام دیئے جائیں۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

الف، ب۔ اوقاف کی فاضل آمدنی اسی نوع کے اوقاف میں صرف کی جاسکتی ہے، دیگر ملی و دینی وعلمی کاموں میں نہیں، اس لئے کہ مقاصد واقف نیز شرائط واقف کا لحاظ ضروری ہے۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

الف، ب۔ ہاں ایسے اوقاف کی زائد آمدنی کو الف وب میں خرچ کیا جاسکتا ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

وقف کی وہ فاضل آمدنی جس کی وقف کو نہ تو فی الحال ضرورت ہے اور نہ آئندہ ضرورت پڑنے کی امید ہے، مزید برآں اس کے ضیاع کا بھی اندیشہ ہو تو اس کا حکم اوقاف مستغنی عنہ کا حکم ہے، یعنی اس آمدنی کو اسی نوع کے دوسرے اوقاف کی ضرورتوں میں استعمال کیا جائے۔

وعند أبی یوسف یباع ذلک و یصرف عنه إلی حوائج المسجد فإن استغنی عنه هذا المسجد یحول إلی مسجد آخر (بحرالرائق ۵/۲۵۲)

الف۔ اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں استعمال کرنا جائز ہے۔

ب۔ دیگر ملی دینی علمی کاموں میں صرف کرنا جائز نہیں۔

مولانا محمد حنیف صاحب

جب کثیر مقدار آمدنی کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو:

الف، ب۔ ماقبل کے دونوں سوال بھی تقریباً یکساں ہیں اور ہر ایک کا تعلق آمدنی ہی کے تصرف سے ہے، اس سلسلہ

میں قاضی خاں کی عبارت چشم کشا ہے:

إذا استغنى هذا المسجد يصرف إلى فقراء المسلمين فيجوز ذلک لأن جنس هذه القربة مما لا ينقطع (خانیہ علی الہندیہ ۲۸۸/۳)

جب اس مسجد کو آمدنی کی ضرورت نہ رہے تو اسے فقراء مسلمین پر خرچ کیا جائے گا، اور اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی قربت ہے جو منقطع نہیں ہوتی۔

تقریباً فقہاء احناف نے مذکورہ صورت میں آمدنی کے تصرف کی اجازت دی ہے، چونکہ یہاں مصلحت بھی ایسی جگہوں پر تصرف کی متقاضی ہے، اور مصلحت کی تمام فقہاء نے اوقاف جیسے مسائل میں بہت حد تک رعایت کی ہے، جیسا کہ ابن نجیم وغیرہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے (البحر الرائق ۲۲۷/۵)

مولانا محمد رضوان قاسمی

الف، ب۔ ایک وقف میں استغناء کے وقت اسکے مماثل دوسرے ضرورت مند اوقاف میں خرچ کر سکتے ہیں الاقرب فالاقرب کی رعایت کرتے ہوئے۔

حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما و كذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه۔

لف ونشر مرتب و ظاهره أنه لايجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأ قرب مجانس لها (شامی مطبوعہ کراچی ۳۵۹/۴)

مولانا شیر علی

الف۔ اسی نوع کے اوقاف میں فاضل آمدنی کو صرف کیا جاسکتا ہے، كذا في الشامي:

جاز للحاكم أن يصرف من فاضل الوقف الآخر عليه لأنهما حينئذ كشئ واحد.

اسی طرح شامی نے بحر کے حوالہ سے بیان کیا ہے:

مسجد له أوقاف مختلفة لا بأس للقيم أن يخلط غلتها كلها وإن خرب حانوت منها فلا بأس بعمارته من غلة حانوت آخر لأن الكل للمسجد. هكذا في عبارة البحر (۲۳۴/۵)۔

ب۔ نہیں کر سکتے۔

كذا في الشامية إذا كان الوقف منزلين أحدهما للسكنى والآخر للاستغلال فلا يصرف أحدهما للآخر (صفحہ ۳۶۱)

مولانا محمد ارشاد القاسمی

الف۔ جائز ہے۔

ب۔ اس نوع کے اوقاف نہ ہوں یا انہیں ضرورت نہ ہو تو اس نوع سے قریبی نوع میں اس کی آمدنی خرچ کر سکتے ہیں۔

مولانا ایوب ندوی

دیگر اوقاف کی فاضل آمدنیوں کا حکم:

الف، ب۔ جن اوقاف کی آمدنی ان کے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے، جو سال بسال جمع ہوکر ایک بڑا سرمایہ بن جاتی ہے، اور اس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں خواہ یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا ہو یا منتظمین کی خیانت کا، دوسری طرف یہ آمدنی جن اوقاف کی ہے ان کی اصلاح و مرمت کے لئے اس رقم کی نہ فی الحال ضرورت ہو اور نہ آئندہ ہو، اور نہ ہی اس آمدنی کو مذکورہ اوقاف کی روزمرہ کی ضروریات ہی میں خرچ کیا جاسکتا ہو، تو ایسی صورت میں شریعت کا اصل حکم یہ ہے کہ مذکورہ اوقاف کی فاضل آمدنی کو اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں خرچ کیا جائے، البتہ اگر کسی جگہ کوئی حادثہ پیش آجائے، یا قوم وملت کا کوئی اہم کام درپیش ہو یا کسی جگہ کوئی مسجد تعمیر ہورہی ہو اور وہاں رقم کی ضرورت ہو، نیز کسی ملی و دینی اور علمی کاموں کی تکمیل کے لئے رقم درکار ہو تو ایسے موقع پر عام اوقاف کی فاضل آمدنیوں کو خرچ کرنے کی شرعاً گنجائش ہے، یہاں تک کہ مسجد کی بھی فاضل آمدنی کو غریب و نادار مسلمانوں کی امداد یا دیگر دینی و علمی کاموں میں خرچ کرنے کی بعض علماء و فقہاء نے اجازت دی ہے، چنانچہ کفایت المفتی میں متعدد فتاوی کے اندر حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب نے مسجد کی فاضل آمدنی کو دوسری مسجد کے علاوہ دیگر دینی و علمی کاموں میں خرچ کرنے کی نہایت صراحت و وضاحت کے ساتھ اجازت دی ہے، حضرت مفتی صاحب کا ایک طویل و مدلل فتوی اوپر درج کیا جاچکا ہے، ذیل میں چند اور فتاوی ملاحظہ ہوں:

الجواب ۲۳۶: جب کہ مسجد موقوف علیہ کا مال اس قدر جمع ہو جائے کہ مسجد کو نہ فی الحال اس کی ضرورت ہو اور نہ آئندہ ضرورت پڑنے کا اندیشہ ہو، اور جمع رہنے میں مال کے تلف ہو جانے کا بظن غالب خوف ہو، اور دوسری مسجد کو تعمیر کی حاجت ہو کہ بغیر تعمیر اس کی ویرانی کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں مسجد اول الذکر کا مال اقرب الی المساجد المحتاجہ الی العمارۃ میں لگا دینا جائز ہے (کفایت المفتی ۲۶۴/۷)

الجواب ۲۴۰: اگر مسجد کا مال اس قدر جمع ہو کہ مسجد اس کی نہ فی الحال محتاج ہو اور نہ بظن غالب فی المآل، اور اس رقم کے اس طرح جمع رہنے کی حالت میں طمع طامعین اور تصرف متغلبین کا اندیشہ ہو، تو بے شک یہ رقم موجودہ ضرورت میں جو اسلام اور مسلمین کے لئے ایک حادثہ اور نائبہ کبری ہے، خرچ ہوسکتی ہے، یعنی ترک و مجروحین و یتامی و بیوگان کی امداد کے لئے بھیجی جاسکتی ہے (کفایت المفتی ۲۷۸/۷)

الجواب ۲۵۳: اگر مساجد کی آمدنی مسجد کے مصارف کو پورا کرنے کے بعد اس قدر فاضل رہے کہ مسجد کو اس کی نہ فی الحال حاجت ہو اور نہ آئندہ اس کا خوف ہو کہ مسجد اس کی حاجتمند ہوگی، تو ایسی فاضل جمع شدہ رقم کو تعلیم میں خرچ کرنے کی گنجائش ہے، اگر دینی تعلیم کا مدرسہ مسجد ہی میں قائم ہو تو اس کی فاضل آمدنی کو اسی مدرسہ میں خرچ کرنا ایک طرح مسجد کی تعمیر معنوی میں داخل ہے، اور اگر مسجد سے خارج مدرسہ قائم ہو تو متولیان مسجد کی اس متفقہ رائے سے خرچ ہو سکتی ہے کہ مسجد اس سے مستغنی ہے (کفایت المفتی ۲۹۱/۷)

الجواب ۲۶۵: جب مسجد کی آمدنی اس قدر کثیر ہو کہ مسجد کو اس کی نہ فی الحال حاجت ہو اور نہ فی المآل تو

ایسی حالت میں جمع شدہ رقم کو کسی دوسری محتاج مسجد میں یا دینی تعلیم میں خرچ کیا جاسکتا ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۰)

الجواب ۲۶۵: مذکورہ سوال رقوم جو اوقاف متعلق مساجد کی آمدنی میں سے ضروریات مساجد پوری ہوتے کے بعد فاضل بچی ہوئی ہیں، اور بظاہر مساجد کو ان رقوم کی نہ فی الحال حاجت ہے اور نہ آئندہ احتیاج کا خطرہ ہے، ایسی رقوم سے مساجد میں مدارس دینیہ کا اجراء یا دینی ضرورتوں کے ماتحت دارالمطالعہ کا قیام جائز ہے، مسجد یا اس کی متعلقہ وقف عمارت میں تعلیم کا اجرا مسجد کی تعمیر معنوی میں داخل ہے، اور تعمیر مسجد شعائر اللہ میں شمار کی گئی ہے، اور مصرف وقف مسجد میں شامل ہے، ایسی رقوم کو مولود شریف یا تعزیہ یا مرثیہ خوانی پر خرچ کرنا جائز نہیں، اور کسی انجمن کی دینی ضروریات میں دینا اگر جائز بھی ہوتا ہم تعلیم پر خرچ کرنا بہتر اور افضل ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۲)۔

الجواب ۲۶۷: مساجد کے اوقاف کی آمدنی دراصل تو مساجد کے مصارف کے لئے ہوتی ہے، مگر جب آمدنی تمام مصارف پورے کرنے کے بعد بھی فاضل بچ جائے اور مساجد کو اس کی فی الحال بھی حاجت نہ ہو اور آئندہ حاجت پڑنے کا خوف بھی نہ ہو تو ایسی فاضل آمدنی نادار اور غیر مستطیع دینی طلبہ کو امدادی وظائف میں دی جاسکتی ہے، نیز جائز اور مباح علوم معاشیہ کے نادار اور غیر مستطیع طلبہ کو بھی دینا جائز ہے۔ دینی علوم کے نادار طلبہ زیادہ مستحق ہیں (کفایت المفتی ۷/۳۰۲)

الجواب ۲۶۷: مسجد کے اوقاف کی آمدنی کا اصل حکم یہ ہے کہ اسی مسجد پر صرف کیا جائے جس کے لئے وقف ہے، البتہ اگر آمدنی اتنی زیادہ اور رقم اتنی جمع ہوگئی ہو کہ مسجد کو نہ فی الحال اس رقم کی حاجت ہے اور نہ اس کا اندیشہ ہے کہ آئندہ مسجد کو اس رقم کی حاجت پڑے گی، تو اس زائد از حاجت رقم میں سے کسی دوسری محتاج مسجد کو امداد دی جا سکتی ہے، قبرستان کی مسجد یا جنازہ گاہ یا ان کی متعلقہ ضروریات میں کسی مالدار مسجد کی زائد از حاجت رقم سے امداد کرنا متولیان مسجد کے لئے سخت ضرورت کے وقت جائز ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۴) فتاوی عالمگیری میں ہے:

سئل نجم الدين فى مقبرة فيها أشجار هل يجوز صرفها إلى عمارة المسجد قال نعم إن لم تكن وقفا على وجه آخر قيل له فإن تداعت حيطان المقبرة إلى الخراب يصرف إليها أو إلى المسجد قال إلى ما هى وقف عليه (فتاوی عالمگیری ۲/۴۷۶)

وفى مجموع النوازل أشجار فى مقبرة يجوز صرفها إلى المسجد إن لم يكن وقفاً على جهة أخرى فإن تداعت حوائط المقبرة إلى الخراب لا يصرف اليه بل إلى الجهة الموقوفة إن عرفت (فتاوی بزازیہ علی ہامش الہندیہ ۶/۲۶۱)

قال فى الهندية تحت الوقف على المسجد: إن للقيم أن يتصرف فى ذلك على ما يرى وإذا استغنى هذا المسجد يصرف إلى فقراء المسلمين فيجوز ذلك كذا فى الظهيرية. رجل وقف أرضا له على مسجد ولم يجعل آخره للمساكين تكلم المشائخ فيه والمختار انه يجوز فى قولهم جميعا كذا فى الواقعات الحسامية (عالمگیری ۲/۴۶۰)

مولانا ابوبکر قاسمی

الف، ب۔ اسی نوع کے قریب کے پھر بعید کے علی الترتیب اوقاف پر خرچ کرنا جائز ہے، ان اوقاف کی آمدنی کو خلاف جنس پر علمی، ملی کاموں یا مساجد میں خرچ کرنا درست نہیں ہے، اگر اسی جنس کے اوقاف میں صرف کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے تو پھر مساجد، مدارس دینیہ وغیرہ کے مواقع میں صرف کرنا درست ہوگا (کذانی فتاوی محمودیہ ۱۲؍ ۲۵۱)

مولانا عبد القیوم پالنپوری

اوپر لکھا جاچکا کہ مقصدِ واقف اور شرطِ واقف نص شارع کے درجہ اور حکم میں ہے، جہاں تک ممکن ہو مقصد وقف فوت نہ ہونے پائے۔

الف، ب۔ اس لئے شئی موقوف کے مصارف سے زائد آمدنی (جس پر خیانت کا اندیشہ ہو) کو اسی نوع کے مصالح و ضروریات میں خرچ کرنے کی اجازت ہوگی، اسکے علاوہ دیگر ملی و دینی علمی وغیرہ امور میں صرف نہیں کرسکتے۔

مولانا تنویر عالم قاسمی

الف۔ اگر مسجد کی آمدنی کا روپیہ زیادہ صرف کم، اور اتنا روپیہ ہر وقت موجود رہتا ہے کہ ضرورت شکست وریخت وغیرہ بسہولت پوری ہو سکے اور روپیہ جمع رہنے میں خیانت کا قوی اندیشہ ہو تو اس روپے سے مسجد کے لئے جائداد ، دوکانیں، زمین وغیرہ خرید لی جائیں، اگر اس میں دشواری ہو یا روپیہ جائداد خریدنے کے بعد بھی زائد بچ رہے تو پھر اسی مسجد میں دینی مدرسہ قائم کرلیا جائے تاکہ مسجد کی آبادی میں ترقی ہو کیونکہ آبادی کو ترقی دینا مسجد کی بڑی مصلحت ہے ، اگر یہ بھی دشوار ہو تو اقرب مسجد میں صرف کیا جاسکتا ہے (محمودیہ ۱؍ ۵۰۹)

ب۔ مساجد کی وقف رقم یتیم خانہ میں بطور وقف نہیں دے سکتے، ایک وقف کے روپے دوسرے وقف میں استعمال کرنا جائز نہیں، ممنوع ہیں، درمختار میں ہے:

وإن اختلف أحدهما بأن بنى رجلان مسجدين أو رجل مسجدا و مدرسة ووقف عليهما أوقافا لا يجوز له ذلك اى الصرف المذكور.

یعنی دو شخص علیحدہ علیحدہ مسجد بنائے یا ایک ہی شخص نے مسجد اور مدرسہ بنایا اور دونوں کے لئے جدا جدا وقف کئے تو قاضی کو حق نہیں کہ ایک کے وقف کی آمدنی دوسرے وقف پر خرچ کرے (درمختار مع الشامی)

ہاں اگر واقف نے وقف نامہ میں تحریر کیا ہے کہ ضرورت سے زائد آمدنی سے بوقت ضرورت دوسرے غریب حاجتمند وقفوں میں امداد کریں اور کار خیر میں خرچ کریں واقف کی شرط کے مطابق، یعنی وقف نامہ میں جو تحریر ہے اسکے مطابق دوسرے وقف کی امداد کرنا اور کار خیر میں خرچ کرنا صحیح ہوگا، البتہ اگر کوئی وقف بہت مالدار ہو، وقف کو اچھی طرح سے جاری رکھتے ہوئے بھی زائد رقم اس قدر رہو کہ وقف کو اس رقم کی ضرورت فی الحال نہیں اور دوسرا وقف ضرورتمند ہے تو اس کو قرض دے سکتے ہیں۔

أما المال الموقوف على المسجد الجامع لم تكن للمسجد حاجة للمال فللقاضى أن يصرف فى ذلك لكن على وجه القرض فيكون ديناً فى مال الفئ (فتاوی عالمگیری)۔

اگر کسی وقف کے خزانہ میں روپے اس طرح زائد ہوں کہ نہ انکی فی الحال ضرورت ہے نہ آئندہ ضرورت پڑے گی، اور یہ روپے یونہی جمع رہیں تو ضائع ہو جائیں گے یا ناجائز استعمال ہوں گے اور واقف کا مقصد فوت ہو جائے گا تو ایسے حالات میں قریب کے دوسرے ضرورتمند اوقاف کو زائد روپے امداد کے طور پر (بلا قرض) دینا جائز ہو جائے گا، مگر اس صورت میں اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ مسجد کی زائد رقم قریبی ضرورتمند مسجد کو اور مدرسہ کی زائد رقم قریبی ضرورتمند مدرسہ کو دی جائے۔

یتیم خانہ اور سرائے وغیرہ اوقاف کا بھی یہی حکم ہے اور اس مقصد سے کہ آبادی مسجد میں اضافہ ہو اس زائد اور فاضل رقم سے مسجد سے متعلق دینی تعلیم کا مدرسہ بھی قائم کر سکتے ہیں (رحیمیہ ۱۸۵/۲)۔

مساجد اور مقابر کی رقم دنیوی تعلیم کے (کالج اور اسکول میں پڑھنے والے) طلبہ کو بطور امداد دینا ناجائز ہے (فتاوی رحیمیہ ۱۸۵/۲)۔ مفتی عبدالرحیم بھوپال

الف۔ جن اوقاف کی آمدنی متعین مصارف سے بہت زیادہ ہو اور سال بسال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بن جائے، خدانخواستہ وقف کی عمارت منہدم ہو جائے تو اس سرمایہ سے دوبارہ تعمیر کے بعد رقم بچ جائے اور اس کی حفاظت بھی مشکل ہو تو فاضل آمدنی اسی نوع کے اوقاف محتاج کی ضروریات میں صرف کرنا جائز ہوگا۔

وسئل أبوبكر عمن وقف أرضا له على عمارة المسجد وشرط أن ما فضل من عمارته يصرف إلى الفقراء فاجتمعت الغلة والمسجد غير محتاج إلى العمارة في الحال قال تحبس الغلة وهكذا كان يقول الفقيه أبو جعفر وقد ذكرنا هذه المسئلة قبل قال الفقيه أبو الليث والصحيح عندي أنه إذا اجتمع من الغلة مقدار ما احتاج المسجد والأرض للعمارة يمكن العمارة منها وتبقى زيادة شئ من الغلة تصرف الزيادة إلى الفقراء على ماشرط الواقف وفي العتابية قال الصدر الشهيد وهو المختار للفتوى (تاتارخانیہ ۸۵۶/۵)۔

مولانا نذر توحيد مظاهرى

الف، ب۔ اوقاف کی فاضل آمدنی دیگر ملی، دینی، علمی اور مساجد وغیرہ کے سلسلہ میں صرف کرنا درست ہے۔

ڈاکٹر قدرت الله باقوى

الف، ب۔ اگر وقف اس قدر مالدار ہو کہ اس مال کی اسکو نہ فی الحال ضرورت ہو نہ آئندہ، اور اگر دوسرے نیک کام میں استعمال نہ کیا جائے تو یہ مال ضائع ہو جائے گا یعنی ناجائز استعمال ہوگا اور واقف کا مقصد پورا نہ ہوگا تو ایسے وقف میں سے قریبی ضرورت مند وقف کو بطور امداد مفت دینا جائز ہے، صورت مذکورہ میں اس کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے کہ مسجد کی زائد رقم قریب کی حاجت مند مسجد میں اور مدرسہ کی زائد رقم نزدیک کے ضرورت مند مدرسہ میں استعمال کی جائے۔

و مثله ... حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو

حوض إليه (درمختار) (قوله إلى أقرب مسجد أو رباط الخ) لف و نشر مرتب و ظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۳/۳۷۱) (فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۷) (امداد الفتاوی ۲/۶۱۳ تا ۶۱۵)۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

جن اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے، جو سال بسال جمع ہوکرا یک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے، جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندرا سکے صرف کو سوچا جاسکتا ہے اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے، تو ایسے مراحل پر ایسی فاضل آمدنی کا دوسرے مواقع یعنی یتیم خانہ، مسافر خانہ، ہسپتال، دارالمطالعہ ولائبریری، خانقاہ ودارالاصلاح، مدارس اسلامیہ، نادار بچوں کی کفالت وتعلیم، نادار غیر مستطیع عصری علوم حاصل کرنے والے اسٹوڈنٹ (Student) اور دیگر رفاہی کاموں پر خرچ کیا جاسکتا ہے۔

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ ایک سوال کے جواب (۲۶۶) میں رقمطراز ہیں: مذکورہ سوال رقوم جو اوقاف متعلقہ مساجد کی آمدنی میں سے ضروریات مساجد پوری ہونے کے بعد فاضل بچی ہوئی ہیں اور بظاہر مساجد کو ان رقوم کی نہ فی الحال حاجت ہے اور نہ آئندہ احتیاج کا خطرہ ہے، ایسی رقوم سے مساجد میں مدارس دینیہ کا اجراء یا دینی ضرورتوں کے ماتحت دارالمطالعہ کا قیام جائز ہے، مسجد یا اس کی متعلقہ وقف عمارت میں تعلیم کا اجراء مسجد کی تعمیر معنوی میں داخل ہے اور تعمیر مسجد شعائر اللہ میں شمار کی گئی ہے اور مصرف وقف مسجد میں شامل ہے، ایسی رقوم کو مولود شریف یا تعزیہ یا مرثیہ خوانی پر خرچ کرنا جائز نہیں، اور کسی انجمن کی دینی ضروریات میں دینا اگر جائز بھی ہو، تاہم تعلیم پر خرچ کرنا بہتر اور افضل ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۱، ۳۰۲)

جواب (۲۶۷): مساجد کے اوقاف کی آمدنی دراصل تو مساجد کے مصارف کے لئے ہوتی ہے مگر جب آمدنی تمام مصارف پورے کرنے کے بعد بھی فاضل بچ جائے اور مساجد کو اس کی فی الحال بھی حاجت نہ ہو اور آئندہ حاجت پڑنے کا خوف بھی نہ ہو تو ایسی فاضل آمدنی نادار اور غیر مستطیع دینی طلبہ کو امدادی وظائف میں دی جاسکتی ہے، نیز جائز اور مباح علوم معاشیہ کے نادار اور غیر مستطیع طلبہ کو بھی دینا جائز ہے، دینی علوم کے نادار طلبہ زیادہ مستحق ہیں (کفایت المفتی ۷/۳۰۲)

الف۔ اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں خرچ کرنا جائز ہے۔

ب۔ دیگر ملی، دینی وعلمی کاموں اور مساجد اور قبرستان کی احاطہ بندی، دارالشوریٰ، والان وچوپال کی تعمیر ومرمت پر، مفلس وقلاش کے مکان کی تعمیر پر، مفلس ونادار بیوہ کی لڑکیوں کی شادی وبیماری پر اوقاف کی فاضل رقم کو خرچ کیا جاسکتا ہے۔

مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی

بہت سے اوقاف کی آمدنی متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے جو سال بسال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے، جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کے طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جا سکتا ہے اور نہ ہی آئندہ اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے، ایسی صورتوں میں:

الف۔ اسی نوع کی ضروریات میں صرف کیا جائے۔

ب۔ دوسری نوع کی ضروریات میں صرف کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

لا يجوز تغيير المصرف مع إمكان المحافظة عليه كما لا يجوز تغيير الوقف بالبيع مع إمكان الانتفاع به (المغنی ۶۳۳/۵)

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

ایسے اوقاف جن کی آمدنی متعین مصارف سے بہت زیادہ ہو اور سال بسال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بنتی جاتی ہو اور طویل عرصہ تک حفاظت دشوار ہی نہیں بلکہ خالی از خطرہ نہ ہو، تو ایسی صورت میں فاضل آمدنی کا دوسرے اوقاف کی ضروریات، نیز ملی ودینی، علمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں استعمال کرنا بالکل درست ہوگا، علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

حشيش المسجد وحصره مع الاستغناء عنهما وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر.... (شامی ۴۰۷/۴)

مسجد کی گھاس مسجد کی چٹائی اسی طرح رباط اور کنواں جب مسجد کی ضرورت سے زیادہ ہو اور اس سے انتفاع بھی ناممکن ہو تو مسجد کے وقف کو رباط اور حوض کو کسی قریبی مسجد یا رباط یا کنویں میں صرف کردینا چاہئے۔

مولانا قمرالزماں ندوی

دیگر اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف:

الف۔ بہت سے اوقاف ایسے ہیں جن کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہوتی ہے، جو سال بسال جمع ہو کر بڑا سرمایہ بنتی جاتی ہے جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہوتا ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جا سکتا ہے اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے، ایسی صورت میں فاضل آمدنی دوسرے مواقع میں صرف کرنا درست ہے، مثلاً اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں صرف کردیا جائے اور یہی بہتر ہے، چنانچہ مفتی نظام الدین اعظمی (حفظ اللہ) تحریر فرماتے ہیں:

''اس کی آمدنی سے دوسرے محتاج اعانت قبرستان پر خرچ کرنا یا مستقل دوسرا قبرستان قائم کرنا زیادہ قابل ترجیح ہوگا'' (نظام الفتاوی ۱۷۵/۱)

ب۔ نیز اس زائد آمدنی کو دیگر ملی، دینی وعلمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں بھی صرف کرنا جائز ہے، چنانچہ مولانا

موصوف (مدظلہ العالی) تحریر فرماتے ہیں:

''اور اگر دوسرا قبرستان محتاج اعانت نہ ہو تو اس کی آمدنی دینی مدارس پر خرچ کی جائے یا اس میں مسجد کی تعمیر کردی جائے یا دینی مدرسہ قائم کردیا جائے (نظام الفتاوی ۱/۱۷۵)

علامہ ابن تیمیہ کی عبارت اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو، وہ لکھتے ہیں:

فانه يصرف ريع الوقف عليه إلى غيره وما فضل من ريع وقف عن مصلحته صرف في نظيره أو مصلحة المسلمين من أهل ناحيته ولم يحبس المال دائما فلا فائدة (مجموعۃ الفتاوی ۱۸/۳۱)

کسی پر وقف شدہ چیز کی آمدنی اسی پر خرچ کی جائے گی اور جو اس کے مصالح سے بچ جائے اس کو اسی مثل میں یا اسی محلّہ کے مسلمانوں کی ضروریات میں خرچ کیا جائے گا اور مال کو بلا فائدہ ہمیشہ روکے رکھنا جائز نہ ہوگا۔

ملی و دینی اور علمی کام مثلاً مدارس و مکاتب کی تعمیر نیز مساجد بھی مصالح مسلمین میں سے ہیں لہٰذا ان میں صرف کرنے میں کوئی حرج نہیں، واللہ اعلم۔

مولانا محمد نور القاسمی

الف، ب۔ دیگر اوقاف کا حکم یہ ہے کہ ان کی فاضل آمدنی انہی جیسے اوقاف میں صرف کرنا تو درست ہے لیکن دیگر اوقاف میں خرچ کیا جائے، یہ جائز نہ ہوگا...... فتاوی ہندیہ کا یہ جزئیہ ملاحظہ ہو:

ولو لم يتفرق الناس ولكن استغنى الحوض عن العمارة، وهناك مسجد محتاج إلى عمارة أو العكس هل يجوز للقاضي صرف وقف ما استغنى عنه العمارة إلى عمارة ما هو محتاج إلى العمارة، قال، لا، كذا في المحيط.

لوگ گرچہ وہاں سے دوسری جگہ نہ گئے ہوں، لیکن حوض عمارت سے بالکل بے نیاز ہو اور وہاں کوئی مسجد ہو جس کو عمارت کی ضرورت ہے یا اس کے برعکس مسئلہ ہو، تو کیا قاضی کو یہ اجازت ہوگی کہ وہ وقف جس کو عمارت کی ضرورت نہیں ہے محتاج عمارت میں صرف کرسکے؟ وہ کہتے ہیں نہیں، یعنی قاضی کے لئے ایسا کرنا درست نہیں ہوگا، اسی طرح محیط میں بھی ہے۔

لیکن راقم کی ناقص رائے یہ ہے کہ جو آمدنی مصارف سے زائد ہو، اور جمع رہنے میں ضائع ہونے کا قوی اندیشہ ہو، تو اہل حل وعقد کے مشورہ سے اس کو دیگر تعلیمی وعلمی کاموں میں استعمال کرنا درست ہونا چاہئے، لیکن یہ اسی وقت اجازت ہوگی جب کہ منشاء واقف کے خلاف نہ ہو اور لوگوں کی جانب سے بے جا استعمال نہ کرنے میں اطمینان بھی ہو...... اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم مصری نے ایک جزئیہ نقل کیا ہے جس سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ اگر کسی نے گھر کو مسجد پر اس شرط کے ساتھ وقف کیا کہ اس کی فاضل آمدنی فقراء کے لئے ہوگی'' **اى على انه ما فضل من عمارته فهو للفقراء**''۔ اس کے بعد کثیر رقم جمع ہوا اور مسجد کو عمارت کی ضرورت بھی نہ ہو تو شیخ ابوبکر سے جب یہ مسئلہ دریافت کیا گیا کہ کیا اب اس زائد رقم کو فقراء پر صرف کریں گے، انہوں نے کہا، نہیں کرسکتے، رقم چاہے کتنی جمع کیوں نہ

ہو جائے، کہ بعد میں مسجد کو کبھی بھی ضرورت پیش آسکتی ہے، فقیہ ابو جعفر نے بھی اس سوال کا جواب یہی دیا، لیکن علامہ ابن نجیم کا رجحان جواز کا ہے:

ولكن الاختيار عندي إذا علم أنه قد اجتمع من الغلة مقدار ما لو احتاج المسجد والدار إلى العمارة أمكن العمارة منها، صرف الزيادة على الفقراء على ما شرط الواقف (الأشباه والنظائر)

لیکن میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہو جائے کہ پیسہ یا آمدنی اتنی مقدار میں جمع ہو چکی ہے کہ مسجد و گھر کو اگر عمارت کی ضرورت پڑی تو اس سے عمارت کی تعمیر ممکن ہے، تو واقف کی شرط کے مطابق زیادہ رقم فقراء پر صرف کی جائے گی۔ مولانا ابرار خان ندوی

الف، ب۔ صورت مسئولہ میں دوسرے ضرورت منداسی نوع کے وقف کو زائد آمدنی بطور قرض دی جائے۔ عالمگیری میں ہے:

" اما المال الموقوف على المسجد الجامع لم تكن للمسجد حاجة للمال فللقاضي ان يصرف في ذلك لكن على وجه القرض فيكون دينا في مال الفيء (عالمگیری ۲/۴۶۴)

اور اگر کسی وقف کے خزانہ میں روپیہ اس قدر زائد جمع ہو کہ نہ فی الحال ان کی ضرورت ہے نہ آئندہ ضرورت پڑے گی، اور یہ روپے یوں ہی جمع رہیں تو ضائع ہو جائینگے یا ناجائز استعمال ہوں گے اور واقف کا مقصد فوت ہو گا تو ایسے حالات میں قریب کے ضرورت مند وقف کو زائد رقم امداد کے طور پر (بلا قرض) دینا جائز ہوگا، مگر اس صورت میں اس کا خیال رکھنا چاہئے کہ مسجد کی زائد رقم قریب کی ضرورتمند مسجد کو، اور مدرسہ کی زائد رقم قریب کے ضرورت مند مدرسہ کو دی جائے، اور یتیم خانہ اور سرائے وغیرہ اوقاف کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اس مقصد سے کہ آبادی مسجد میں اضافہ ہو اس زائد و فاضل رقم سے مسجد کے متعلق دینی تعلیم کا مدرسہ بھی قائم کر سکتے ہیں (فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۰)

اس خلاصہ سے دونوں سوالوں کے جواب حل ہوئے ہیں کہ اولاً اسی نوع کے اوقاف میں فاضل رقم خرچ کی جاوے، اور ضرورۃً دوسرے رفاہی کام مثلاً مسجد کی آبادی کی خاطر مدرسہ کے لئے بھی زائد رقم استعمال کر سکتے ہیں۔

مولانا ابراهيم فلاحی بارڈولی

الف۔ اس سوال کے اندر چونکہ ایسی چیزوں کی صراحت موجود ہے جن میں اوقاف کی آمدنی اس کی متعینہ مصارف سے بہت زائد ہے اور سال بسال جمع ہو کر بہت بڑا سرمایہ بن گئی ہے جس کی بنا پر حکومت اور منتظمین، کی طرف سے خطرہ بھی ہے، لہذا اسی نوع کی ضروریات میں صرف کیا جاسکتا ہے، عالمگیری میں ہے:

الفاضل من وقف المسجد هل يصرف إلى الفقراء قيل لا يصرف وانه صحيح ولكن يشتري به مستغل للمسجد۔

ب۔ دیگر علمی، دینی اور ملی کاموں یا مساجد وغیرہ میں صرف نہیں کیا جاسکتا ہے۔

مولانا سميع الله قاسمی

الف،ب۔ وہ اوقاف جن کی آمدنی فاضل از ضرورت ہو، کثیر تعداد میں ہونے کی وجہ سے اس کی حفاظت دشوار ہوجائے تو ان آمدنیوں کے اصل مصارف ان کے انواع واجناس ہیں۔لیکن اگر کسی دوسرے نوع کے اندر غایت درجہ کا قرب اور غرض واقف کا ایفاء موجود ہے تو پھر ان دیگر انواع واجناس کی جانب منتقلی کی گنجائش ہے۔

مولانا صدر عالم

الف، ب۔جن اوقاف کی آمدنی اسکے مصارف سے زیادہ ہے اس فاضل رقم کو اسی نوع کے دوسرے اوقاف کی ضروریات میں خرچ کیا جا سکتا ہے، موقوف علیہ کی جنس کا دوسرا موقوف علیہ جو اس سے قریب ہے وہ زیادہ مستحق ہے ، پھر اس کے بعد کسی بھی خطہ میں اس نوع کا وقف ہو تو اس میں خرچ کیا جائے گا۔لیکن موقوف علیہ کے علاوہ دیگر ملی دینی وعلمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں خرچ کرنا جائز نہیں، کیونکہ ایسا کرنا جہت وقف کی تبدیلی ہوگی جس کا اختیار کسی کو نہیں ، نہ خود واقف کو اور نہ امام المسلمین کو۔

ما كان من شروط معتبرة في الوقف فليس للواقف تغييره ولا تخصيصه بعد تقرره ولا سيما بعد الحكم (ردالمحتار)

مولانا عطاء الله قاسمی

حکومت و منتظمین سے خطرہ کے وقت زائد آمدنی کا مصرف:

الف،ب۔ جو اوقاف ایسے ہیں کہ ان کی آمدنی اتنی کثیر مقدار میں جمع ہوجائے کہ ان اوقاف کے بارے میں لوگوں کا یقین ہو کہ ان اوقاف کو زائد آمدنی کی ضرورت نہیں پڑے گی، نیز حکومت و منتظمین کا بھی خطرہ ہے کہ حکومت ان اوقاف کو اپنے قبضہ میں لے کر اس سے دوسرے کام لے گی جو واقف کی منشاء کے خلاف ہوگا، اسی طرح منتظمین اس اوقاف کو قبضہ میں لے لیں گے تو اس سے بچنے کے لئے ان اوقاف کی زائد آمدنی کو دینی کاموں میں خرچ کرنا جائز اور درست ہوگا، جیسا کہ مندرجہ ذیل عبارت سے معلوم ہوتا ہے:

قال الراقم (إلى قوله) فيجوز صرف الزائد إلى إنشاء مدرسة ونشر علم وإن لم يكن من شرط الواقف و عبارة الخانية فيه صريحة وإن كان قيدها صاحب المهدية " بغير وقف المسجد" و يكاد يجب لو كان هناك مظنة لضياع مال المسجد المجتمع بغصب المتولي أو غيره (معارف السنن ۳/ ۳۰۱)

راقم نے کہا (الی قولہ) زائد آمدنی کو مدرسہ قائم کرنے اور علم کی اشاعت میں خرچ کرنا درست ہے اگر چہ یہ واقف کی شرط میں نہ ہو، اور خانیہ کی عبارت اس بارے میں صریح ہے اگر چہ صاحب مہدیہ نے ''بغیر وقف المسجد'' کی قید لگائی ہے، اور جب کہ مسجد کا مال ضائع ہونے کا اندیشہ اور گمان ہو تو پھر اس آمدنی کو مذکورہ جگہوں میں خرچ کرنا واجب ہے، کیونکہ متولی وغیرہ ایسی صورتوں میں ہتھیا لیتے ہیں۔

اس عبارت کے اندر صاحب مہدیہ کی قید ''بغیر وقف المسجد'' سے یہ بات عیاں ہے کہ غیر مسجد کے بارے

میں زائد آمدنی کو فقراء پر تقسیم کرنے کے صاحب مہدیہ بھی قائل ہیں، مسجد کے بارے میں نہیں، لیکن صاحب معارف السنن نے اس عبارت سے تمام اوقاف کا یہی حکم مراد لیا ہے، لہذا اس عبارت کو سامنے رکھ کر اس دور میں اگر مذکورہ عبارت کے مطابق عمل کی اجازت دی جائے تو اس کی وجہ سے مسلمانوں کو کافی فائدہ پہونچ سکتا ہے۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی

☆☆☆☆

کم آمدنی کے وقف کا استبدال

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبید اللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مولانا شیر علی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبد القیوم پالنپوری
مفتی عبد الرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبد الجلیل قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

کم آمدنی کے وقف کا استبدال

سوال: بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہے، جو محلہ کے اندر واقع ہے، اس کا معمولی کرایہ ملتا ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں۔ اور اس کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی۔ کیا ایسا کیا جا سکتا ہے کہ مکان موقوفہ کو فروخت کر کے ایسی کوئی بھی شکل اختیار کی جائے جس میں وقف کی آمدنی زیادہ ہو جائے؟

جوابات

اس کو عموماً پسند نہیں کیا گیا ہے، اور یہی رائے مناسب ہے، اس لئے کہ ہر مرحلہ میں وسعت ہونے پر حدود کا لحاظ بالکل باقی نہیں رہ جائے گا، اس لئے ضرورت کے مواقع میں بھی تبادلہ کی اجازت پابندی کے ساتھ دی گئی ہے۔

پھر یہ کہ مقصد آمدنی کا بڑھانا ہے، اور صورت حال یہ ہے کہ عموماً وقف کے مکانات کا کرایہ بہت معمولی چل رہا ہے، لوگ سالہا سال نہیں دسیوں سال اور پشتہا پشت سے قابض ہوتے ہیں اور بہت معمولی کرایہ ادا کرتے ہیں، جب کہ وقف کا ضابطہ یہ ہے کہ اجرت مثل پر یعنی رواجی اجرت جو ہوتی ہو اس پر معاملہ ہونا چاہئے، اسی لئے وقف کی زمین کو طویل عرصہ تک کے لئے کرایہ پر دینے سے منع کیا گیا ہے، اس لئے تبادلہ کے بجائے صحیح حال پر لانے کی سعی وکوشش کرنی چاہئے، اور اگر واقعتہً مسجد کی ضرورت سے زیادہ ہے اور موجودہ وقف کی آمدنی سے کسی طرح اس کی تکمیل نہیں ہو سکتی تو احسن کے ساتھ تبادلہ کو سوچا جا سکتا ہے، جیسا کہ بعض فقہاء کی رائے ہے۔ یہ ضرورت کی وجہ سے ضعیف روایت پر عمل کے تحت قرار دیا جا سکتا ہے۔ بلکہ ضرورت پورا نہ ہونے کی بنا پر یہ جواز استبدال کی معروف ومتفق علیہ صورتوں میں داخل ہے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی

کم آمدنی کے وقف کا استبدال:

کم آمدنی کے حامل وقف کو فروخت کر کے زیادہ آمدنی دینے والے متبادل وقف کا حصول کے سلسلے میں مشائخ احناف کا اختلاف ہے، اور علامہ شامی نے اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، ابن ہمام کا خیال ہے کہ جو وقف قابل انتفاع ہو زیادہ نفع کے لئے اس کا استبدال درست نہیں، شارح اشباہ علامہ البیری نے اسی کو حق وصواب قرار دیا ہے، اور اسی پر صدر الشریعہ کا فتوی ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ صورت درست ہے، اور بعض اہل علم نے اسی پر فتوی دیا ہے (دیکھئے: رد المحتار ۵۸۹/۶)

لیکن اگر فقہاء کی عبارت میں غواصی کی جائے اور عبارتوں کی تہہ میں اتر کران کے مقصد ومنشا کو سمجھا جائے تو محسوس ہوگا کہ ہردو رائے کے حاملین نے مصالح وقف کو ملحوظ رکھا ہے، جن حضرات نے زیادہ آمدنی کے لئے استبدال کی اجازت دی ہے، ان کا نقطۂ نظر تو واضح ہی ہے کہ اس صورت میں وقف کا مفاد ہے، اور جن حضرات نے منع کیا ہے انہوں نے بچشم سر اس حقیقت کا مشاہدہ کیا کہ خدا ناترس قضاۃ اور حکام نے اس کو وقف کی جائدادوں میں خرد برد اور تغلب کے لئے ایک حیلہ بنالیا ہے، اسی لئے ان حضرات نے ممانعت فرمائی کہ کم نفع آور صحیح وقف باقی تو رہے گا، ورنہ اندیشہ یہ ہے کہ سرے سے وقف ہی کا وجود باقی نہ رہے، اسی لئے شامی نے صدر الشریعہ کا قول نقل کیا ہے:

نحن لا نفتي به وقد شاهدنا في الاستبدال مالا يعد ولا يحصى فإن ظلمة القضاة جعلوه حيلة لإبطال أوقاف المسلمين (ردالمحتار ۶/۵۸۹-۵۸۸)

لہذا یہ مصالح پر موقوف ہے، اگر کوئی دیانتدار ادارہ اس کا ذمہ دار ہو تو ضرور اس کی گنجائش ہے، لیکن اگر حکومت کے وقف بورڈ کو اس کی اجازت دے دی جائے تو غالباً وہی کچھ ہوگا جس کا صدر الشریعہ نے رونا رویا ہے، بلکہ اس سے بڑھ کر دوسرے فقہاء کا رجحان عام طور پر اس کے جائز نہ ہونے کی طرف ہے، علامہ شمس الدین دسوقی مالکی رقمطراز ہیں:

(لا عقار) حبس من دور و حوانيت و حوائط و ربع فلا يباع ليستبدل به غيره (حاشية الدسوقي ۴/۹۱)

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ کا بیان ہے:

إن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت وكان غيره أنفع منه وأكثر رد على أهل الوقف لم يجز بيعه (المغنی ۵/۳۶۹)

مولانا خالد سیف الله رحمانی

اوقاف کو کم منفعت بخش ہونے کی وجہ سے فروخت نہیں کیا جاسکتا۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

وقف شدہ مکان کو فروخت کرنا:

اس سے قبل گذر چکا ہے کہ استبدال کی تیسری صورت میں جب کہ شئ موقوف قابل انتفاع ہے لیکن کم منفعت بخش ہے، اس کو زیادہ نفع آور بنانے کے لئے دوسری نفع آور شئ سے اس کا تبادلہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اور امام صاحبؒ کے نزدیک ناجائز۔ یہ اختلاف اراضی وقف کے سلسلہ میں ہے، مکان کے سلسلہ میں نہیں ہے۔ ایسی صورت میں موقوفہ مکان کا تبادلہ بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ لہذا مذکورہ صورت میں جو مکان کسی مسجد یا مدرسہ پر وقف ہو، اس کا تبادلہ کسی دوکان سے جو کسی تجارتی مقام پر ہو جائز نہیں ہے، گرچہ اس سے معمولی کرایہ آتا ہو، جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہ ہوتی ہوں۔

"إن الخلاف في الثالث إنما هو في الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلا فانه لا يجوز حينئذ الاستبدال على كل الأقوال قال ولا يمكن قياسها على الأرض فإن الأرض إذا ضعفت لا يرغب غالبا في استئجارها بل في شرائها أما الدار فيرغب في استئجارها مدة طويلة لأجل تعميرها للسكنى" (ردالمحتار ۳/۳۸۷)

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

جو اوقاف اپنی موجودہ شکل وحالت میں قابل انتفاع ہیں مگر ان کی منفعت کم درجہ کی ہے اور آمدنی اتنی قلیل ہوتی ہے کہ موقوف علیہم کی ضروریات کی تکمیل بھی نہیں ہو پاتی، اور اس کے متعلق یہ انداز وتوقع ہو کہ اگر اسے فروخت کر کے اس کا متبادل دوسرا وقف حاصل کیا جائے تو اس سے آمدنی بہت بڑھ جائے گی اور پھر موقوف علیہم کی ساری ضرورتیں فراغت وسہولت سے پوری ہوتی رہیں گی، تو ایسی صورت میں ان اوقاف کے تبادلہ وبیع کی اجازت ہوگی؟ تو اس کا جواب کتب فقہ میں اصح اور مختار قول کے مطابق نفی میں مذکور ہے:

لكن فيه نفع في الجملة و بدله خير منه ريعا و نفعاً لا يجوز استبداله على الاصح (شامی ۳/۳۸۷)

لیکن صاحب درمختار نے لکھا ہے کہ ایسے مسائل جن میں علماء کا اختلاف ہے ان میں ایسے قول پر فتوی دیا جانا چاہئے جو وقف کے لئے مفید تر ہو، يفتى بكل ماهو أنفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۳/۴۰۱)

اور اس کی روشنی میں علامہ شامی نے ایک سے زائد مسائل کا تذکرہ کرتے ہوئے مرجوح قول پر فتوی دیا جانا نقل کیا ہے اور آخر میں اسی صورت مسئولہ کا ذکر کیا ہے اور اس کا جواب بھی جائز ہی نکلتا ہے "منها عدم استبدال ما قل ريعه" (شامی ۳/۴۰۱)

اس لئے اگر واقعتاً مکان موقوفہ کی آمدنی کم تر ہو اور ضروریات کے لئے ناکافی ہو تو متولی یا قاضی اسے فروخت کر کے زائد آمدنی والا دوسرا مکان وغیرہ خرید کر متبادل وقف قائم کر سکتے ہیں۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

اراضی کا تبادلہ دوسری اراضی سے زیادہ نفع حاصل کرنے کے لئے جائز ہے یا نہیں، یہ تو مختلف فیہ ہے اکثر فقہاء نے اجازت نہیں دی ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور ایک روایت کے مطابق امام محمدؒ جواز کے قائل ہیں، لیکن اگر وقف کا مکان بالکل ناقابل انتفاع نہ ہو، صرف آمدنی کم ہو جائے تو زیادہ آمدنی کے لئے اس کا تبادلہ صحیح نہیں ہے۔

ان الخلاف في الثالث إنما هو في الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلا فانه لايجوز حينئذ الاستبد ال على كل الأقوال (ردالمحتار ۳/۳۸۷)

البتہ اگر مکان نا قابل انتفاع ہوتو اسکا تبادلہ کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ دوسرا مکان اسی محلّہ میں ہو یا اس سے اچھے محلّہ میں ہو، صرف آمدنی کا زائد ہونا جواز تبادلہ کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

وفي القنية مبادلة دار الوقف بدار أخرى إنما يجوز إذا كانتا في محلة واحدة أو محلة أخرى خيرا وبالعكس لايجوز و إن كانت المملوكة أكثر مساحة وقيمة وأجرة لاحتمال خرابها في ادون المحلتين لدنائتها، وقلة الرغبة فيها (ردالمحتار ۳/۳۸۸)

مولانا عبد الجليل قاسمی

اوقاف کی تبدیلی وفروختگی:

اوقاف کی جائدادوں کی بہتری اور منشاء واقف کی صوری یا معنوی تکمیل کے لئے ان کی تبدیلی یا فروختگی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، اس بارے میں فقہاء کرام نے بنیادی طور پر اوقاف کے بارے میں اس بنیادی اصول کو پیش نظر رکھا ہے کہ وقف کو برقرار رکھا جائے، اور اس کی بربادی یا ناجائز قبضہ وکھا جانے کی صورتوں پر بند لگاتے ہوئے جن قیود وشرائط کے ساتھ اجازت دی ہے اس کا خلاصہ حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب نے تحریر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اراضی وقف کے تبادلہ کا مسئلہ ان چند اہم مسائل میں سے ہے جنکی اہمیت ہر دور میں رہی ہے۔ مسئلہ کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت وہ ہے جسمیں واقف نے خود وقف کرتے وقت اس کی صراحت کر دی ہو کہ اسے یا اسکے قائم مقام متولیان کو اراضی وقف کے تبادلہ کا حق ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ واقف نے ایسی کوئی صراحت نہیں کی ہے، اور اس باب میں وقف نامہ خاموش ہے یا اسکی صراحت موجود ہے کہ واقف خود یا کوئی اور ان اراضی وقف کا تبادلہ نہیں کر سکتا، پھر اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو ان اراضی وقف سے بالکلیہ کسی طرح کی آمدنی اور نفع حاصل نہ ہو سکتا ہو، یا تھوڑی بہت آمدنی ہو بھی تو اس آمدنی کے حاصل کرنے پر ہونے والے اخراجات آمدنی سے زائد ہوں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس جائداد سے کچھ نہ کچھ آمدنی تو حاصل ہوتی ہے، لیکن اگر اس کا تبادلہ کر دیا جائے تو زیادہ آمدنی حاصل ہونے کی توقع ہے۔

پہلی صورت میں جب کہ واقف نے خود تبادلہ کا اختیار اپنے لئے یا دوسروں کے لئے رکھا ہوا اور اراضی وقف سے آمدنی حاصل نہیں ہوتی ہوتو اس اراضی کا تبادلہ کر کے دوسری اراضی حاصل کرنا جس سے وقف کو فائدہ پہنچے جائز ہے۔

دوسری صورت میں اگر بالکلیہ اراضی وقف آمدنی سے محروم ہے یا خرچ آمد سے زائد ہے تو اگر چہ واقف نے اسکے تبادلہ کی اجازت نہیں دی ہو، یا تبادلہ پر روک لگائی ہو، لیکن قاضی مصلحت وقت کو دیکھتے ہوئے تبادلہ کی اجازت دے سکتا ہے۔

اور تیسری صورت میں جب کہ اراضی وقف بالکل بے مصرف نہیں ہیں محض آمدنی کے اضافہ کے لئے تبادلہ چاہا جائے تو قول اصح اور مختار یہی ہے کہ ایسی صورت میں اضافہ آمدنی کی خاطر اراضی وقف کے تبادلہ کی اجازت نہیں

دی جاسکتی۔

واضح رہے کہ یہ حکم اراضی کا ہے، وقف کے مکانات کا نہیں، وقف کا مکان اگر اس کا کچھ حصہ ویران ہو جائے تو اسے باتفاق رائے نہیں بدلا جاسکتا۔

اعلم أن الاستبدال...... إلى قوله على كل الاقوال (ردالمحتار ۳/ ۵۳۶)

واضح رہے کہ اگر وقف نامہ میں واقف یا متولی وقف کے لئے تبادلہ اراضی وقف کی اجازت صراحتاً موجود ہو تب تو مطابق شرائط وقف واقف یا متولی مفاد وقت کو سامنے رکھتے ہوئے اراضی وقف کا تبادلہ کرسکتا ہے۔ اور اگر وقف نامہ میں تبادلہ کی اجازت مصرح نہیں ہے یا یہ صراحت موجود ہے کہ اراضی کا تبادلہ نہیں کیا جاسکتا، ان ہردو صورتوں میں اگر ضرورت داعی ہو تو حکم قاضی سے ہی تبادلہ ہوسکتا ہے کہ وہ مصالح کا نگراں ہے۔

اور قاضی کے حکم سے تبادلہ کے لئے ضروری ہے کہ:

(۱) اراضی بالکلیہ بے مصرف ہو جائیں۔

(۲) اور وقف کے پاس ایسی آمدنی نہ ہو جس سے ان اراضی کو دوبارہ آبادی کے قابل بنایا جاسکے۔

(۳) اراضی کے بدلہ اراضی ہی حاصل کی جائے کہ روپیہ پیسہ اگر لیا گیا تو اسکے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

(۴) اس کی بھی رعایت رکھنا چاہئے کہ یہ تبادلہ غبن فاحش کے ساتھ نہ ہو۔

(۵) قاضی یا متولی وقف کسی ایسے شخص کے ساتھ اراضی وقف کا تبادلہ نہ کرے جو اس کا ایسا قریبی رشتہ دار ہو جس کی شہادت اسکے حق میں مقبول نہ ہو، جیسے باپ، بیٹا، بیوی وغیرہ۔ اسی طرح ایسے شخص کے ساتھ بھی تبادلہ نہیں کیا جائے جس کا کوئی دین قاضی یا اس متولی وقف پر واجب ہو۔ فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اسی قاضی کو اختیار حاصل ہوگا جو علم وعمل اور عدل میں ممتاز ہو۔

(واما الاستبدال...... بدون الشرط فلا يملكه إلا القاضي) (درر) و شرط في البحر خروجه عن الانتفاع بالكلية و كون البدل عقارا و المستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم والعمل (درمختار ۳/ ۵۳۶، ۵۳۷) والمعتمد أنه بلا شرط يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية وأن لا يكون هناك ريع للوقف يعمر به وأن لا يكون البيع بغبن فاحش (ردالمحتار / ۵۳۷)

یہ مسئلہ کہ اگر اراضی وقف سے آمدنی تو حاصل ہوتی ہو لیکن اگر اس کا تبادلہ دوسری اراضی سے کرلیا جائے یا اسے فروخت کر کے دوسری اراضی حاصل کر لی جائے تو وقف کی آمدنی میں اضافہ ہوگا، کیا اضافہ آمدنی کے خیال سے اراضی وقف کا تبادلہ یا بیع درست ہوگا؟ اس بارے میں حضرت امام ابو یوسفؒ جواز کی طرف گئے ہیں۔ اور اسی قول پر مذکور الصدر فتویٰ مبنی ہے، لیکن عام طور پر علماء محققین بدلے ہوئے حالات میں اموال وقف میں بیجا تصرف اور اس کی بربادی کو دیکھتے ہوئے اس کی اجازت نہیں دیتے۔ اور ان کا کہنا یہ ہے کہ یہ جواز مبنی بر ضرورت ہے۔ اور اضافہ آمدنی

ضرورت نہیں، اس سے بڑی ضرورت وقف کی حفاظت اور اسکو اہل ہوس کی دست برد سے بچانا ہے۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

زیادہ منفعت کے لئے تبادلہ:

اگر وقف کی موجودہ شکل میں منفعت تو ہے مگر بہت معمولی مقدار میں ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے، اور اگر اس کو فروخت کر کے دوسری زمین یا مکان دوسری جگہ لے لیا جائے تو منفعت زیادہ ہوسکتی ہے جس سے ضروریات با آسانی پوری ہوسکتی ہیں تو کیا ایسی صورت میں زیادہ منفعت کے حصول کے لئے استبدال جائز ہوسکتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر وقف کی اراضی عمارتی شکل میں نہیں ہے بلکہ صرف سادی زمین ہے تو قول ضعیف کے مطابق انفع عوض میں تبدیلی جائز ہے۔ مگر قول راجح اور قول مفتی بہ کے مطابق انفع کے عوض میں بھی تبادلہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ غرض واقف کو حتی الامکان باقی رکھنا لازم ہوتا ہے اور جو وقف کم منفعت کے ساتھ اپنی جگہ باقی رہ سکتا ہے اس میں تبادلہ جائز نہیں ہوگا، اور اگر عمارتی شکل میں مکان یا دوکان وغیرہ ہے اور اس کی کچھ منفعت بھی باقی ہے تو بالاتفاق تبادلہ جائز نہیں ہے، اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

والثالث أن لا يشترط أيضا ولكن فيه نفع في الجملة و بدله خير منه ريعا و نفعا وهذا لا يجوز استبداله على الاصح المختار (قوله) ان الخلاف في الثالث انما هو في الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها و لم تذهب أصلا فانه لا يجوز حينئذ الاستبدال على كل الاقوال (شامی زکریا دیوبند ۶/۵۸۴)

اور تیسری صورت یہ ہے کہ واقف نے کوئی شرط نہیں لگائی لیکن شئ موقوف میں فی الجملہ نفع ہے اور تبادلہ میں زیادہ فائدہ اور زیادہ نفع ہے تو بھی صحیح اور مفتی بہ قول کے مطابق اس کا تبادلہ جائز نہیں ہے، اور بے شک تیسری صورت کا یہ اختلاف صرف زمین کے بارے میں ہے کہ جب آمدنی اس کی کمزور ہوجائے برخلاف دوکان و مکان (عمارت) کے جب کہ اس کے بعض حصہ کے خراب ہونے کی وجہ سے آمدنی کمزور ہوگئی ہے اور کلی طور پر منفعت ختم نہیں ہوئی تو اس وقت بیشک تمام اقوال پر تبادلہ جائز نہیں ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

وقف کردہ مکان کی فروختگی:

اگر شئ موقوف قابل انتفاع ہو مگر اس کی منفعت کم ہو، تو ایسی صورت میں اس وقف کو زیادہ نفع بخش اور مفید بنانے کے لئے دوسری نفع بخش چیز کے ذریعہ اس کا تبادلہ درست ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں ائمہ احناف میں سے امام ابو یوسفؒ جواز کے قائل ہیں، فقیہ ہلال اور دیگر ائمہ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں، امام ابوحنیفہؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ واضح رہے کہ یہ اختلاف اراضی موقوفہ کے استبدال کی صورت میں ہے، مکان کے سلسلہ میں نہیں ہے، محض نفع بخش

بنانے کے لئے مکان موقوف کا تبادلہ بالاتفاق جائز نہیں ہے، لہذا صورت مذکورہ میں کسی مسجد یا مدرسہ پر موقوف مکان کا تبادلہ ایسی دکان یا مکان سے جو کسی تجارتی یا مرکزی مقام پر واقع ہو جائز نہیں ہوگا، اگر چہ موقوفہ مکان سے معمولی کرایہ آتا ہو جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضروریات پوری نہ ہوتی ہوں۔

علامہ ابن عابدین شامی نے ارض موقوفہ اور مکان موقوف کے استبدال کے مابین فرق کرتے ہوئے تحریر کیا ہے۔

"ان الخلاف فی الثالث إنما هو فی الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلا فإنه لا يجوز حينئذ الاستبدال على كل الاقوال قال ولا يمكن قياسها على الأرض فإن الأرض إذا ضعفت لا يرغب غالبا فی استيجارها مدة طويلة لاجل تعميرها للسكنى" (ردالمحتار ۶/۵۸۴)

مولانا ظفر عالم ندوی

اگر کسی وقف کا مکان یا دوکان کم نفع بخش ہو اسکو فروخت کر کے زیادہ نفع بخش مکان یا دوکان خریدنا تا کہ وقف کی آمدنی زیادہ ہو جائے، اسکے جواز وعدم جواز کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان کافی اختلاف رہا ہے، عام طور پر فقہاء کی رائے عدم جواز کی ہے۔ علامہ ابن ہمامؒ نے عدم جواز کے پہلو کو ترجیح دی ہے، فتح القدیر میں وضاحت کی ہے:

ينبغی أن لايجوز (ای الاستبدال فی حال وجود غلة) لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة أخرى (فتح القدیر ۵/۴۲۹)

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے مزید وضاحت کرتے ہوئے زمین کے استبدال کو جائز تو قرار دیا ہے لیکن مکان کے استبدال کو ناجائز ہی قرار دیا ہے، موصوف فرماتے ہیں:

"ان الخلاف فی الثالث إنما هو فی الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلا فانه لا يجوز حينئذ الاستبدال على كل الاقوال"

مزید تشریح کرتے ہوئے آگے تحریر فرماتے ہیں:

ولايمكن قياسها على الأرض فان الأرض إذا ضعفت لا يرغب غالبا فی استئجارها بل فی شرائها أما الدار فيرغب فی استئجارها مدة طويلة لأجل تعميرها للسكنى (ردالمحتار ۴/۳۸۵، المبسوط للسرخسی ۱۲/۴۴)

علامہ شامیؒ نے زمین اور مکان کے سلسلہ میں جو فرق کیا ہے اور جو بنیاد بتائی ہے وہ یہ ہے کہ مکان کا استبدال اس لئے درست نہیں ہے کہ مکان قابل رہائش ہونے کی وجہ سے خواہ جہاں بھی ہو لوگوں کو کرایہ پر لینے میں رغبت رہتی ہے۔ لیکن اگر موجودہ دور میں مکان کے کرایہ کے سلسلہ میں عام لوگوں کا جو رجحان ہے وہ دیہات میں نہیں بلکہ شہر میں ہے، بلکہ دیکھا یہی جاتا ہے کہ موجودہ دور میں دیہات میں رہائش کے لئے مکان کرایہ پر لینے کا رواج ہی نہیں ہے، اس جائزہ سے یہ معلوم ہوا کہ فی زمانا دیہات میں مکان کے بجائے زمین ہی کے سلسلہ میں عام لوگوں کی

رغبت زیادہ ہوتی ہے، اس لئے رغبت والی بنیاد فی زماننا بہت کمزور ہوجاتی ہے، لہذا ناچیز کی رائے ہے کہ کم نفع بخش مکان جو دیہات میں ہو اسے فروخت کر کے اگر شہر میں زیادہ نفع بخش مکان دستیاب ہو تو اس کے خریدنے میں کوئی حرج نہیں ہے ... امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے کہ یہ انفع للواقف بھی ہے اور مقاصد وقف کے منافی بھی نہیں ہے۔ ذخیرہ میں صراحت ہے:

روی عن أبي یوسف أنه قال: لا باس باستبدال الوقف لما روی عن علی ابن طالبؓ انه وقف علی الحسن والحسین فلما خرج إلی صفین قال: إن نأت بهم الدار فبیعوها واقسمو ثمنها بینهم ولم یکن شرط البیع فی أصل الوقف (الذخیرہ بحوالہ محاضرات فی الوقف لأبی زہرة ۱۶۴)

امام ابوزہرہؒ نے صراحت کی ہے کہ فتوی قدیم زمانہ ہی سے اس صورت میں بھی جواز استبدال ہی کا رہا ہے:

"والفتوی من قدیم الزمان علی جواز الاستبدال فی هذه الحال کسابقتها وعلیه العمل فی المحاکم العربیة، إن استثنینا البلاد السعودیة فإن العمل فیها علی مقتضی المذهب الحنبلی، وإن الاستبدال فیه مصلحة ظاهرة" (محاضرات فی الوقف لأبی زہرة ۱۶۵)

مذکورہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ ناچیز کے نزدیک فی زمانناوہ مکان یا دوکان جو کم نفع بخش ہو اسے فروخت کر کے زیادہ نفع بخش مکان خریدنا درست ہے اور مصلحت وقف کے موافق ہے۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

ایسی صورت میں مکان فروخت کر کے دوکان خرید لینے کی گنجائش ہے، کیونکہ موجودہ آمدنی وقف کے لئے ناکافی ہورہی ہے۔ لیکن یہ صورت اختیار کرنے سے پہلے اس بات کی طرف سے اچھی طرح اطمینان کر لینا ضروری ہے کہ دوکان مستقل طور سے وقف رہے گی۔

مولانا شمس پیرزادہ

اگر موقوفہ جائداد بصورت موجودہ نفع بخش نہ رہی ہو یا جس کی منفعت بہت گھٹ گئی ہو تو اس کو اس سے بہتر جائداد میں بدلنا جائز ہوگا کیونکہ قدیم شکل میں باقی رکھنے کی صورت میں واقف کا مقصد اچھی طرح پورا نہیں ہو رہا ہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

اگر واقف نے وقف نامہ میں اس کی اجازت دی ہو تو جواز میں کوئی شبہ نہیں، لیکن اگر اجازت نہ دی ہو تو اس صورت میں اس کا جواز مختلف فیہ ہے۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ نے عدم استبدال کو اصح اور مختار قرار دیا ہے:

والثالث أن لا یشرطه أیضاً ولکن فیه نفع فی الجملة وبدله خیر منه ریعاً و نفعاً وهذا لا یجوز استبداله علی الاصح المختار (رد المحتار ۳/۴۲۴)

استبدال کی تیسری صورت یہ ہے کہ واقف نے شرط نہیں لگائی لیکن استبدال میں فی الجملہ نفع ہے اور اس کا بدل اس سے آمدنی اور نفع میں بہتر ہے، یہ استبدال اصح اور مختار مذہب کے مطابق جائز نہیں۔

علامہ شامی، علامہ حصکفیؒ کی درج ذیل عبارت ''لا یجوز استبدال العامر إلا فی أربع '' کے تحت لکھتے ہیں:

الاولى لو شرطه الواقف، الثانية إذا غصبه غاصب و أجرى عليه الماء حتى صار بحراً فيضمن القيمة و يشترى المتولى بها أرضاً بدلا، الثالثة أن يجحده الغاصب ولا بينة اى وأراد دفع القيمة فللمتولى أخذها ويشترى بها بدلاً، الرابعة أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة و أحسن صقعاً فيجوز على قول أبى يوسف و عليه الفتوى كما فى فتاوى قارى الهداية (ردالمختار ۴۲۶/۳)

پہلی صورت یہ ہے کہ واقف نے خود شرط لگائی تھی، دوسری صورت یہ ہے کہ کسی غاصب نے اسے غصب کر کے اس پر پانی چلا دیا اور وہ دریا بن گیا، لہذا غاصب قیمت کا ضامن ہوگا اور متولی اس سے اس کے بدلے میں کوئی زمین خریدے گا، تیسری صورت یہ ہے کہ غاصب غصب کا انکار کرے اور گواہ بھی نہ ہوں، لیکن غاصب قیمت دینا چاہے، لہذا اس صورت میں بھی متولی قیمت سے زمین خریدے گا، چوتھی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اس وقف میں ایسے بدل کے ذریعہ رغبت رکھے جس کا ماحصل بھی زیادہ ہو اور علاقہ وخطہ بھی پہلے سے اچھا ہو، لہذا ایسی صورت میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر استبدال جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے، جیسا کہ فتاوی قاری الہدایہ میں ہے۔

امام ابن ہمام لکھتے ہیں:

والحاصل أن الاستبدال إما عن شرطه الاستبدال وهو مسئلة الكتاب أو لا عن شرطه فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم فينبغى أن لا يختلف فيه كالصورتين المذكورتين لقاضى خان وإن كان لا لذلك بل اتفق انه أمكن أن يؤخذ بثمن الوقف ما هو خير منه مع كونه منتفعاً به فينبغى أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ماكان عليه دون زيادة أخرى ولأنه لاموجب لتجويزه لأن الموجب فى الأول الشرط وفى الثانى الضرورة ولا ضرورة فى هذا إذ لا تجب الزيادة فيه بل تبقيه كما كان (فتح القدیر ۴۴۰/۵)

خلاصہ یہ ہے کہ استبدال یا تو واقف کے استبدال کی شرط لگانے کی وجہ سے ہوگا، یہی مسئلہ ہدایہ میں مذکور ہے، یا پھر اس کی شرط کے بغیر ہوگا، پس اگر واقف موقوف علیہم کے انتفاع سے نکل چکا ہو تو مناسب یہ ہے کہ اس میں اختلاف نہ کیا جائے جیسے وہ دوصورتیں جو فتاوی قاضی خاں میں ذکر ہوئیں، لیکن اگر ایسا نہ ہو بلکہ ایسا اتفاق پڑا ہو کہ وقف کے ثمن سے وقف سے بہتر جائداد لی جاسکتی ہو، جب کہ وقف بھی قابل انتفاع ہو تو مناسب یہ ہے کہ یہ صورت جائز نہ ہو اس لئے کہ واجب وقف کا علی حالہ باقی رکھنا ہے، جائز قرار دینے کا موجب نہیں اس لئے کہ پہلی صورت میں

موجب شرط واقف تھی، دوسری صورت میں ضرورت تھی، اس تیسری صورت میں ضروری بھی نہیں کیوں کہ وقف میں زیادتی واجب بلکہ اس کو جس طرح تھا اسی طرح باقی رکھنا واجب ہے۔

قاری الہدایہ کے حوالہ سے جو جواز کا فتوی نقل ہوا ہے وہ عام محققین کے نزدیک احتیاط کے خلاف ہے، چنانچہ خود علامہ شامیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں:

ما أفتى به قارى الهداية من جواز الاستبدال إذا كان للوقف ريع مخالف لما مر في الشروط من اشتراط خروجه عن الانتفاع بالكلية (ردالمحتار ۴۲۶/۳)

وقف کی آمدنی کے باوجود، استبدال کے جواز کا قاری الہدایہ نے جو فتوی دیا ہے وہ ان شرطوں کے مخالف ہے جو گزریں، یعنی یہ شرط کہ استبدال اس وقت جائز ہے جب وقف بالکلیہ انتفاع سے نکل جائے۔

ایک اور جگہ اس قول، کہ صاحب علم وعمل قاضی کو اس کی اجازت ہے، پر صاحب نہر کا رد یوں نقل کرتے ہیں:

ولعمري ان هذا اعز من الكبريت الاحمر وما اراه الا لفظاً يذكر فالاحرى فيه السد خوفاً من مجاوزة الحد والله سائل كل انسان (ردالمحتار ۴۲۷/۳)

میری زندگی کی قسم! یہ کبریت احمر سے بھی زیادہ دشوار ہے، میرا خیال یہ ہے کہ یہ محض ایک لفظ ہے جس کا ذکر کر دیا جاتا ہے (ورنہ صاحب علم وعمل قاضی ملتے کہاں ہیں؟) پس زیادہ لائق ومناسب یہ ہے کہ اس طرح کا فتوی نہ دیا جائے حدود الٰہی کے تجاوز کے خوف سے، اور اللہ ہر ایک سے سوال کرنے والا ہے۔

دوسری جگہ علامہ بیریؒ کا قول نقل کرتے ہیں:

اقول ما قاله هذا المحقق هو الحق الصواب (ردالمحتار ۴۲۶/۳)

میں یہ کہتا ہوں اس محقق (امام ابن ہمامؒ) نے جو کہا ہے وہ حق اور درست ہے۔

یہی بات علامہ قنائیؒ سے بھی (ردالمحتار ۴۲۴/۳) پر نقل کی ہے:

خلاصہ یہ ہے کہ مسئلہ بڑا نازک ہے محتاط طریقہ سے گنجائش نظر آتی ہے، لیکن سداً للذرائع جواز کا عام فتوی نہیں دیا جاسکتا، جس کو ضرورت پیش آئے وہ اصحاب افتاء سے رجوع کرے، حالات بتائے، جو فتوی ملے اس پر عمل کرے۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں جو اوقاف دینی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہے الخ، یہ مکان جو مسجد یا مدرسہ پر وقف ہے وہ ان کی ضرورت پوری کرنے کے لئے ہے، اور اس وقف کی ضرورتیں پوری نہیں ہو پاتیں، اور واقف نے وقف نامہ میں یہ اجازت دے رکھی ہے کہ ضرورت پوری کرنے کے لئے جو چاہیں کرلیں، اور واقف کی شرط پر عمل کرنا واجب ہے، اور اس کے مقصد کی رعایت کرنا بھی لازم ہے، لہذا ایسے وقف کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دکان خرید لی جائے کہ اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوف کی

آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی تو اسکو فروخت کر کے اس کے تبادلہ میں کوئی ایسی شکل اختیار کرنا جس میں وقف کی زیادہ آمدنی ہوجائے اور ضرورتیں پوری ہوجائیں، جائز ہے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

اعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه، الاول أن يشرطه الواقف لنفسه أو لغيره فالاستبدال فيه جائز على الصحيح، وقيل اتفاقا. والثاني أن لا يشرطه الواقف سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار حيث لا ينتفع به بالكلية بان لا يحصل منه شئ أصلاً أو لا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح، إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه والثالث: أن لايشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة و بدله خير منه ريعا و نفعاً و هذا لا يجوز استبداله على الاصح.

اس کا حاصل یہ ہے کہ تبادلہ کی تین صورتیں ہیں: (۱) واقف نے تبادلہ کی شرط اپنے لئے یا اپنے غیر کے لئے لگائی ہے تو یہ جائز ہے، (۲) واقف نے عدم کی شرط لگائی ہے یا سکوت اختیار کیا لیکن وہ وقف بالکل قابل انتفاع نہیں ہے، اس طرح کہ اس وقف سے کچھ حاصل نہیں ہورہا ہے، یا اس کی ضرورت بھر حاصل ہورہا ہے، تو قاضی کی اجازت سے یا بر بناء مصلحت اس کا تبادلہ جائز ہے، تو ہمارا مسئلہ محوث عنہا اسی دوسری صورت کی قبیل سے ہے، لہذا اسکو قاضی کی اجازت سے یا مصلحت کی بناپر فروخت کر کے اس کے تبادلہ میں تجارتی مقام پر دکان خریدی جاسکتی ہے۔

شامی (۴۲۴/۳) میں ہے:

و في القنية: مبادلة دار الوقف بدار أخرى إنما يجوز إذا كانتا في محلة واحدة أو محلة الأخرى خيرا۔

یعنی ایک مکان موقوف کا تبادلہ دوسرے مکان سے جب کہ اس میں خیر و بھلائی ہوتو جائز ہے، چاہے دونوں ایک ہی محلہ میں ہوں یا دوسرا دوسرے محلہ میں ہو، اور ظاہر ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں اس کو فروخت کر کے تبادلہ میں دکان لینے میں خیر ہی مقصد ہے، لہذا جائز ہے۔

فلو استبدل الحانوت بأرض تزرع و يحصل منها غلة قدر أجرة الحانوت كان أحسن لأن الأرض أدوم وأبقى وأغنى عن كافة الترميم والتعمير.

وقف دکان کے بدلہ میں زمین خرید لینا بہتر ہے، لیکن ہمارے عہد میں زمین سے زیادہ مفید دکان ہے لہذا دکان خرید لینا جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں واقف کی اجازت کے ساتھ مکان موقوف کو فروخت کر کے تبادلہ میں کسی تجارتی مقام پر کوئی دکان خرید لینا جائز ہے تاکہ تمام ضرورتیں بآسانی پوری ہوجائیں۔ واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

جب تک وقف سے نفع حاصل ہورہا ہے اس وقت تک اس کی تبدیلی جائز نہیں ہے، جیسا کہ شامی میں ہے

: والثالث أن لا يشترطه أيضا و لكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا ونفعا وهذا لا يجوز استبداله على الأصح المختار، كذا حرره العلامة قنالي زاده في رسالته الموضوعة في الاستبدال ـ ولكن (اقول في هذا الزمان ان التبديل من الأ نفع يجوز ولو كان هذا غير الأصح عند الفقهاء) (محبوب علی عفی عنہ)

مفتي محبوب علي وجيهي

قاضی خاں، نسفی وخلاصہ میں عدم جواز ہے:

وفي الخلاصة وفي فتاوى النسفي عقار المسجد لمصلحة المسجد لايجوز أن يباع وإن كان بأمر القاضي وإن كان خرابا (بحرالرائق ۵/۲۰۶)

جب کہ شمس الائمہ حلوانی نے جواز کا فتوی دیا ہے نیز بعضوں نے مثلاً امام ظہیرالدینؒ نے جواز کا فتوی دیکر رجوع فرمالیا ہے، مشائخ میں سے بعض لوگ جواز کا فتوی اس وقت دیتے ہیں جب کہ شی موقوفہ سے انتفاع بالکل ختم ہوجائے، بعض کے نزدیک منفعت من کل الوجوہ معطل ہوجائے یا منفعت کم ہوجائے، بہر دونوع استبدال جائز ہے ـ حضرت امام محمدؒ سے روایات دیکھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ منفعت کی کمی کی صورت میں متولی کو اس بیع کا اختیار ہے، لیکن بتمامہا تعطل کی صورت میں خود قاضی کو اختیار ہے، صاحب قنیہ نے بھی جواز ہی کا فتوی دیا ہے:

" وفي القنية مبادلة دار الوقف بدار أخرى انما يجوز إذا كانتا في محلة واحدة أو تكون المحلة المملوكة خيرا من المحلة الموقوفة، وفي شرح منظومة ابن وهبان لو شرط الواقف أن لا يستبدل هل يجوز استبداله ؟ قال الطرطوسي إنه لا نقل فيه ومقتضىٰ قواعد المذهب ان للقاضي أن يستبدل إذا رأى المصلحة في الاستبدال (بحرالرائق ۵/۲۲۳)

(میرے خیال میں فقدان قضا کی صورت میں اتفاق جماعت مسلمین ضروری ہوگا)

بہرکیف صورت مسئولہ میں ازدیاد منفعت کی خاطر اوقاف کو فروخت کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ ائمہ کی عبارات مؤید ہیں: وقد روى عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنها أخرى أكثر ريعا كان له أن يبيعها ويشتري بثمنها ما هو أكثر ريعا (بحرالرائق ۵/۲۰۶)

حضرت امام محمدؒ سے روایت کی گئی ہے کہ جب موقوفہ زمین میں پیداوار زیادہ نہ ہو اور متولی کو ایسی زمین مل رہی ہو جو زیادہ پیداوار والی ہے تو اسے چاہئے کہ اسے فروخت کر کے دوسری زائد پیداوار والی زمین خرید لے ـ

وفي المنتقى قال هشام سمعت محمدا يقول الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (بحرالرائق ۵/۲۰۷)

نیز حضرت امام ابو یوسفؒ نے تو بدون کسی شرط کے استبدال کا فتوی دیا ہے:" ما في الخلاصة و في شرح الوقاية أن أبا يوسف يجوز الاستبدال في الوقف من غير شرط إذا ضعفت الأرض من

الربیع" (بحر ۵/۲۰۷)

لفظ ضعفت الارض سے معلوم ہوا کہ بتمامہا تعطل کے بغیر بھی اس کو بیچنا صحیح ہے اس کے قبل بھی ایک دوسرے سوال کے ضمن میں شمس الائمہ حلوانی کا فتوی نقل کیا جاچکا ہے، بحرالرائق کی عبارت" **وقد شاهدنا في الاستبدال من الفساد مالا يعد ولا يحصىٰ الخ**" اور دیگر کتب فقہیہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قیم (متولی) دیندار ہوں تو ایسا کرنا درست ہے ورنہ نہیں، کیونکہ اس رقم کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

جو زمین وقف کی جاتی ہے یا جو مکان وقف کیا جاتا ہے اس کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ بعینہ یہ زمین یا مکان باقی رہے اور اس سے منافع حاصل کئے جائیں وہ زمین یا مکان تجارت کے لئے نہیں دی جاتی ، لہذا اس کا فروخت کرنا اور زیادہ آمدنی کے لئے مکان کا دوسری جگہ خرید نا جائز نہیں الا یہ کہ موقوفہ مکان سے انتفاع ہی ختم ہوجائے (دیکھئے: فتاوی محمودیہ ۱۵/۱۷۵)

مفتی حبیب الله قاسمی

اصلاً وقف قابل بیع نہیں ہے، اور اگر اصولی طور پر اس کی اجازت دے دی جائے تو اندیشہ ہے کہ لوگ وقف کی بیع کرنے لگیں گے، قاضی یا قابل اعتماد شرعی کمیٹی کی اجازت سے ایسا کرنا ممکن ہے۔

مفتی فضیل الرحمن هلال عثمانی

اگر اوقاف سے معمولی آمدنی ہے تو آمدنی بڑھانے کے لئے اوقاف کو فروخت کرنا درست نہیں ہے۔

لكن تكون المنفعة مصروفة إلى المصلحة التي كانت الاولى تصرف فيها لانه لا يجوز تغيير المصرف مع إمكان المحافظة عليه كما لا يجوز تغيير الوقف بالبيع مع إمكان الانتفاع به (المغنی ۵/۶۳۳)

یعنی اوقاف کی آمدنی کا انہی مصالح میں صرف کرنا ضروری ہے جن میں وہ صرف کی جاتی تھی، کیونکہ حتی الامکان مصرف کو بدلنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ وقف کی بیع جائز نہیں ہے جب کہ اس سے انتفاع ممکن ہو۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

وقف مکان کو فروخت کر کے دوکان خریدنے کے بجائے اسی مکان کو دو منزلہ سہ منزلہ کر دیا جائے اور کرایہ بڑھا کر آمدنی بڑھانے کی کوشش کی جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اوقاف کا مقصود ان کو علی حالہ باقی رکھ کر اس کی آمدنی سے انتفاع کرنا ہے، آمدنی خواہ کم ہو یا زائد، جب تک آمدنی ہورہی ہے اس وقت تک آمدنی بڑھانے یا کسی دوسرے غرض کے لئے مفتی بہ اور قول راجح کے مطابق بیع و استبدال جائز نہیں، البتہ بوقت مجبوری حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کر کے استبدال کی گنجائش ہے۔

الثالث أن لايشترطه أيضا و لكن فيه نفع فى الجملة وبدله خير منه ريعا و نفعا هذا لا يجوز استبداله على الأصح المختار (شامی۴/۵۸۴)۔

مولانامحمد حنیف صاحب

نفع کی زیادتی کے لئے استبدال وقف کا حکم:

اوپر استبدال وقف کی تین صورتیں ذکر کی گئی ہیں، جن میں سے تیسری صورت یہی ہے کہ استبدال کی وجہ سے وقف کی آمدنی میں اضافہ ہوسکتا ہو، اس سلسلہ میں اکثر علماء احناف یہی فرماتے ہیں کہ محض نفع کی زیادتی کی غرض سے متبادل وقف قائم کرنا جائز نہیں، جیسا کہ ابن عابدین رقمطراز ہیں:

ولكن فيه نفع فى الجملة وبدله خير منه ريعا ونفعا وهذا لا يجوز استبداله على الاصح المختار (شامی ۶/۵۸۷)

لیکن اس وقف میں فی الجملہ نفع ہو اور اس کا بدل نفع و آمدنی کے اعتبار سے بہتر ہو، ایسی صورت میں صحیح تر اور مختار قول کے مطابق استبدال وقف جائز نہیں ہوگا۔

علامہ ابن نجیمؒ نے امام محمدؒ سے جواز نقل کیا ہے (البحر الرائق ۵/۲۲۳)، مگر حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ کی بابت علماء کی آراء میں خاصا اضطراب پایا جاتا ہے، بلکہ بعض فقہاء کے تو دونوں طرح کے اقوال ہیں، اس لئے اگر یہ کہا جائے کہ جواز وعدم جواز کا تعلق اپنے اپنے زمانہ اور احوال کے اعتبار سے تھا تو بے جانہ ہوگا، جیسا کہ علامہ ابن نجیم علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں:

أن أبا يوسفؒ يجوز الاستبدال فى الوقف من غير شرط إذا ضعفت الارض من الريع و نحن لا نفتى به و قد شاهدنا فى الاستبدال من الفساد مالا يعد ولا يحصى الخ (البحر الرائق ۵/۲۲۳)

امام ابو یوسفؒ کا قول استبدال وقف کے متعلق بغیر کسی شرط کے جواز کا ہے، اگر موقوفہ زمین کی آمدنی کم ہوجائے، لیکن ہم استبدال کا فتوی نہیں دیتے، کیونکہ ہم نے استبدال وقف کی شکل میں فساد و بگاڑ کے بے شمار واقعات دیکھے ہیں۔

استبدال کے ناجائز ہونے کی علت پر ہم غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہاں استبدال کو اوقاف کی بربادی وضیاع کا باعث بنالیا جاتا تھا، جب کہ یہاں مقصد اس کے برعکس ہے اور منشاء وقف کی افادیت کو بڑھانا ہے، نہ کہ ضائع کرنا، لہذا اس صورت میں بھی استبدال کو جائز ہونا چاہئے، خود علامہ شامی نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کیا ہے، فرماتے ہیں: " وعليه الفتوى" (ردالمحتار ۶/۵۸۸)۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

متولی وقف بسبب وجوہ مذکور فی السوال ایسا کرسکتا ہے بشرطیکہ یہ تبدیلی انفع ہو اور کسی خطرہ کا اندیشہ نہ ہو۔

وفی الاشباہ أیضا یتعین الافتاء فی الوقف بالأنفع له کما له فی شرح المجمع و حاوی القدسی.

علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

وفی القنیة مبادلة دار الوقف بدار اخری انما یجوز إذا کانتا فی محلة واحدة او محلة أخری خیرا وبالعکس لایجوز (۳۸۶/۴ مطبوعہ کراچی) ان أرض الوقف لو قل ریعها فللقیم أن یبیعها ویشتری بثمنها أرضا أخری ریعها أکثر نفعا للفقراء فجوز الاستبدال الأرض بالأرض (بزازیہ الہامش علی الہندیہ ۲۵۴/۶)

مولانا شیر علی

ضرورت کی وجہ سے کہ آمدنی کم ہے صرفہ پورا نہیں ہوتا، یا وقف کا نقصان ہو رہا ہے تو اس سے بہتر شکل اختیار کی جاسکتی ہے۔ اس وقف کو فروخت کرکے دوسرا حاصل کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ ابن نجیم بحرالرائق میں لکھتے ہیں:

ونقل عن شمس الائمة الحلوانی انه یجوز للقاضی والمتولی أن یبیعه ویشتری مکانه آخر وإن لم ینقطع ولکن یؤخذ بثمنه ما هو خیر منه للمسجد لا یباع.

اسی طرح امام محمد سے بھی یہ منقول ہے کہ آمدنی کم ہوجائے، زمین یا وقف مکان کمزور یا پرانا ہوکر نا قابل رغبت ہوجائے تو ایسی صورت میں اسے فروخت کرکے اس کے بدلہ اس سے بہتر صورت اختیار کی جاسکتی ہے تاکہ زیادہ نفع حاصل کیا جاسکے۔ ابن نجیم کی بحر میں ہے:

وقد روی عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقیم یجد بثمنها أخری هی أکثر ریعا کان له أن یبیعها ویشتری بثمنها ما هو أکثر ریعا (۲۲۳/۵)۔

اسی طرح ابن ہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے۔

إذا ضعفت الأرض عن الاستغلال ویجد القیم بثمنها أخری هی أکثر ریعا کان له أن یبیعها ویشتری بثمنها ماهو أکثر ریعا (۲۲۱/۶)

یہی عبارت فتاوی قاضی خان میں بھی ہے۔ علامہ شامی نے بھی جواز اور گنجائش کا قول نقل کیا ہے، اس مسئلہ پر مفصل کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اعلم أن الا ستبدال علی ثلثة وجوه. الاول أن یشرطه الواقف لنفسه أو لغیره فالاستبدال فیه جائز علی الصحیح. وقیل اتفاقا. والثانی أن لا یشرطه سواء شرط عدمه أو سکت لکن صار بحیث لاینتفع به بالکلیة بأن لا یحصل منه شیٔ أصلا أو لا یفی بمؤنته فهو أیضا جائز علی الأصح إذا کان باذن القاضی ورأیه المصلحة فیه والثالث أن لایشرطه أیضا ولکن فیه نفع فی الجملة وبدله خیر منه ریعا و نفعا وهذا لایجوز استبداله علی الاصح (ص ۳۸۴).

خلاصہ: خلاصہ یہ نکلا کہ قلت آمدنی کی وجہ سے صرفہ نہ نکل رہا ہو، ضرورتیں پوری نہ ہوتی ہوں تو فروخت باحسن جائز ہوگا۔ محض زیادتی نفع کے لئے گنجائش نہیں جیسا کہ الثانی اور الثالث کی عبارت سے واضح ہو رہا ہے۔

علامہ شامی نے حاشیہ منحۃ الخالق میں اس کی اجازت دی ہے: إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستبدال والقيم يجد بثمنها أخرى أكثر ريعا كان له أن يبيعها ويشترى بثمنها ما هو أكثر ريعا (۵/۲۲۷)۔

خیال رہے کہ اس قسم کے استبدال کی اجازت کم از کم دو لابدی شرطوں کے ساتھ ہوگی (۱) روپیہ یا جائداد منقولہ کی شکل نہ ہوگی بلکہ عقار اس کا متبادل وقف حاصل کیا جائیگا۔ (۲) ہر ایک کو اجازت نہ ہوگی بلکہ صالح دیانتدار متولی کو اجازت مل سکتی ہے۔

علامہ عبدالحی فرنگی محل نے بھی زائد انتفاع کی بنیاد پر (جب کہ اخراجات پورے نہ ہو رہے ہوں) اس سے بہتر شکل اختیار کرنے کی اجازت دی ہے۔ جیسا کہ مجموعۃ الفتاوی میں ہے:

الجواب: قاضی اگر مصلحتے در استبدال وقف داند متوان کرد... ودر اشباہ فی آرد.... الرابعة أن يرغب انسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن وصفا فيجوز على قول أبى يوسف و عليه الفتوى. اس سے معلوم ہوا کہ مصلحت اور منافع کی وجہ سے قاضی اور متولی فروخت کر کے انفع صورت اختیار کر سکتا ہے۔ (قدیم مجموعۃ الفتاوی ۳/۸۹)۔

خلاصہ: انفع للوقف کے مدنظر کہ ضرورتیں اور اخراجات پورے نہیں ہوتے تو استبدال کی شرطوں کے ساتھ استبدال کی اجازت ہے۔

مولانا محمد ارشاد القاسمی

جائز نہیں۔

مولانا ایوب ندوی

کم منفعت بخش اوقاف کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام میں دوکان خریدنا:

اگر کسی جگہ اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہے، جو محلہ کے اندر واقع ہے، جس کا معمولی کرایہ ملتا ہے، جس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی، مگر اس کے باوجود اس مکان موقوفہ یا مذکورہ اوقاف کو فروخت کر کے کسی دوسرے تجارتی مقام پر کوئی دوکان وغیرہ خریدنا شرعاً جائز نہیں ہے، اگرچہ اس شکل میں وقف کی آمدنی کے زیادہ ہوجانے کی امید ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن فتاوی خانیہ اور بزازیہ میں ایک جزئیہ امام محمد علیہ الرحمہ سے منقول ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کم منفعت والے وقف کو زیادہ منفعت والی زمین کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔

روى عن محمدؒ ما هو أعلى من هذا وهو ان أرض الوقف لو قل ريعها فللقيم أن يبيعها

ويشترى بثمنها أرضا أخرى ريعها أكثر نفعا للفقراء فجوّز استبدال الأرض بالأرض (بزازیہ علی الہندیہ ۶/۲۵۴)

مگر اصح اور مفتی بہ قول کے مطابق کم منفعت والے اوقاف کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ چنانچہ استبدال کی تیسری صورت کے ذیل میں اس مسئلہ کی تفصیل گذر چکی ہے۔

اور فقہ حنبلی میں بھی قلیل المنفعت اوقاف کو فروخت کر کے اس کا متبادل کثیر النفع وقف خریدنا جائز نہیں ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ نے المغنی میں لکھا ہے:

وإن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت و كان غيره أنفع منه وأكثر ردا على أهل الوقف لم يجز بيعه لأن الاصل تحريم البيع وانما أبيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع مع إمكان تحصيله ومع الانتفاع وإن قل ما يضيع المقصود (المغنی لابن قدامہ ۶/۲۲۷)

البتہ قلیل المنفعت اراضی موقوفہ میں زیادہ نفع کے حصول کے لئے عمارت بنا کر کرایہ پر دینا جائز ہے (کفایت المفتی ۷/۹۵ جواب ۸۴)

ولو كانت الأرض متصلة ببيوت المصر يرغب الناس في استيجار بيوتها وتكون غلة ذلك فوق غلة الزرع والنخيل كان للقيم أن يبني فيها بيوتا فيواجرها (فتاوی عالمگیری ۲/۴۱۴).

مولانا ابوبکر قاسمی

کسی مسجد و مدرسہ پر موقوفہ مکان یا زمین جس کی آمدنی کم ہو، اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے دوسرا مکان یا دوکان خریدنا جس سے آمدنی زیادہ ہو جائز نہیں ہے، البتہ موقوف مکان بالکل قابل انتفاع نہ ہو تو اس کو بیچ کر اس کی قیمت سے دوسرا مکان یا دوکان خرید کر وقف کر دینا جائز ہے، جیسا کہ ردالمحتار میں ہے:

والمعتمد انه (الاستبدال) بلاشرط الواقف يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية الخ (۳/۵۳۷) و فيه أيضاً : وفي الفتح والحاصل أن الاستبدال إما عن شرط الاستبدال أو لا عن شرطه ، فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم ، فينبغي أن لا يختلف فيه وإن كان لا لذلك ، بل اتفق انه أمكن أن يوخذ بثمنه ما هو خير منه مع كونه منتفعاً به ، فينبغي أن لايجوز ، لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة، ولأنه لاموجب لتجويزه لأن الموجب في الأول الشرط، وفي الثاني الضرورة ، ولاضرورة في هذا إذ لا تجب الزيادة بل تبقيه كما كان(اقول ما قاله هذا المحقق هو الحق الصواب) الخ كلام البيرى (رد المحتار ۳/۵۳۹)

مولانا عبد القیوم پالنپوری

ایسے اوقاف جو اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، اس کا معمولی کرایہ ملتا ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں، تو کیا اجازت ملے گی کہ اسکو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے جس سے اس کی آمدنی کئی گنا زیادہ آنے لگے، اور اس سے مدرسہ یا مسجد کی ضرورتیں بھی پوری ہونے لگے، اصح اور مختار مذہب کے مطابق ایسے اوقاف کو فروخت کرنا درست نہیں کیونکہ یہ اوقاف فی الجملہ قابل انتفاع ہے (شامی ۳/۳۸۷)

لیکن صاحب درمختار نے اس کی وضاحت فرمائی ہے کہ وہ مسائل وقف جن میں علماء کا اختلاف ہے ایسے قول پر فتوی دیا جائے جو وقف کے لئے مفید تر ہو۔

یفتی بکل ما هو أنفع للوقف فیما اختلف العلماء فیه (درمختار ۳/۴۰۱)

چنانچہ علامہ شامیؒ نے اس کی روشنی میں اس مقام پر بہت سے ایسے مسائل وقف ذکر کئے ہیں جن میں علماء کا اختلاف ہے اور مرجوح قول پر محض وقف کے فائدے کے پیش نظر فتوی دیا گیا ہے، اور ایسا ہی فتاوی بزازیہ میں ہے:

عن محمد ضعفت الموقوفة عن الاستغلال والقیم یجد بثمنه أرضا أخری أکثر ریعا منه له البیع وشراء ماهو أکثر منه ریعا (فتاوی بزازیہ بر عالمگیری ۶/۲۷۱)

مولانا تنویر عالم قاسمی

جب کہ اس کی مرمت میں روپیہ اس کی آمدنی سے زائد خرچ ہوتا ہے اور جدید تعمیر کی گنجائش نہیں تو اس کی منفعت مفقود ہے۔ ایسی حالت میں اس کو فروخت کر دیا جائے تو درست بلکہ قابل تحسین ہے، خاص کر جب کہ نو خرید کر دہ مکان سے آمدنی نسبۃً زیادہ ہوگی (فتاوی محمودیہ ۱۴/۱۶۲)۔

واما الاستبدال ولو للمساکین بدون الشرط فلا یملکه إلا القاضی وشرط فی البحر خروجه عن الانتفاع بالکلیة وکون البدل عقارا والمستبدل قاضی الجنة المفسر بذی العلم والعمل (الدر المختار علی رد المحتار ۳/۳۸۸)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

وہ اوقاف جو اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہوں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہو اور وہ محلہ کے اندر واقع ہو جس سے معمولی کرایہ ملتا ہو، اور اگر اسکو فروخت کر کے دوسری جگہ قائم کیا جائے تو زیادہ آمدنی ہو گی، تو ایسا کرنا جائز نہیں ہے (ماقبل کی عبارتوں سے واضح ہے)۔

مولانا نذر توحید مظاهری

کم منفعت بخش اوقاف فروخت کر کے موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ منفعت کے لئے جو دینی کاموں میں صرف کرنے کے بعد ضروری ہیں اس سلسلہ میں دوسری شکل زیادہ آمدنی کے لئے اختیار کی جا سکتی ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

جوزمین یا مکان کسی مسجد یامدرسہ پر وقف ہے، آمدنی کم ہونے کی وجہ سے اس کوفروخت کرکے کسی تجارتی مقام پر دوسرا مکان یا زمین خریدنا تا کہ وقف کی آمدنی زیادہ ہوجائزنہیں ہے۔

والحاصل أن الاستبدال إما عن شرط الاستبدال أو لا عن شرطه فإن كان لخروج الوقف عن انتفاع الموقوف عليهم فينبغي أن لا يختلف فيه وإن كان لا لذلك بل اتفق انه أمكن أن يؤخذ بثمنه ما هو خير منه مع كونه منتفعا به فينبغي أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة ولأنه لا موجب لتجويزه لأن الموجب في الاول الشرط وفي الثاني الضرورة ولا ضرورة في هذا إذ لا تجب الزيادة بل تبقيه كما كان . اقول ماقاله هذا المحقق هو الحق والصواب (شامی ۳/۳۸۹ ،فتاوی محمودیہ ۱۵/۳۱۹)۔

مولانا عبد اللطيف پالنپوری

کم منفعت بخش وقف کی بیع:

اگرکوئی وقف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہے، مثلاً کسی مسجد یا مدرسے پرکوئی مکان وقف ہے جو محلّہ کے اندر واقع ہے اس سے معمولی کرایہ ملتا ہے، جس سے مسجد یا مدرسے کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں اور اگر اس کو فروخت کرکے کسی تجارتی مقام پرکوئی دکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی مگر اس کے باوجود اس مکان موقوفہ یا مذکورہ اوقاف کو فروخت کرکے کسی دوسرے تجارتی مقام و مارکیٹ پر دکان خریدنا، مکان خریدنا، شرعی نقطہ نظر سے جائزنہیں ہے، اگرچہ اس شکل میں وقف کی آمدنی کے زیادہ ہوجانے کی امید ہی کیوں نہ ہو۔

وبيع ارض الوقف لا يجوز فكذلك ما كان تبعا له (الفتاوی الخانیہ ۳/۳۱۰)

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بیان فرمایا کہ میرے والد ماجد حضرت عمرؓ کو خیبر میں ایک قطعہ زمین ملی تو وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ مجھے خیبر میں ایک قطعہ زمین ملی ہے، وہ نہایت نفیس اور قیمتی ہے اس سے بہتر کوئی مالیت میں نے نہیں پائی، آپ اس کے بارے میں مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا اگر تم چاہو تو ایسا کرو کہ اصل زمین کو محفوظ (یعنی وقف) کردو اور اسکی پیداوار اور آمدنی کو صدقہ قرار دے دو۔

چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس کو اسی طرح وقف کردیا اور فی سبیل اللہ صدقہ قرار دیدیا اور طے فرمادیا کہ یہ زمین نہ کبھی بیچی جائے، نہ ہبہ کی جائے، نہ اس میں وراثت جاری کی جائے، اور اس کی آمدنی اللہ کے واسطے خرچ ہو، فقیروں، مسکینوں اور اہل قرابت پر اور غلاموں کو آزاد کرانے کی مد میں اور جہاد کے سلسلہ میں اور مسافروں اور مہمانوں کی خدمت میں اور جو شخص اس کا متولی اور منتظم ہو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ مناسب حد تک اس میں سے خود کھائے اور کھلائے بشرطیکہ اس کے ذریعہ مال جوڑنے اور مالدار بننے والا نہ ہو۔

عن نافع عن ابن عمر ... قال إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها قال فتصدق بها عمر انه لايباع أصلها ولا تباع ولا تورث ولا توهب قال فتصدق عمر في الفقراء وفي القربىٰ وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضيف ولا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف أو يطعم صديقا غير متمول فيه (بخاری ۳۸۸/۱ تا ۳۸۹، مسلم ۴۱/۲، ترمذی ۲۵۶/۱، نسائی ۱۲۶/۲، ابوداؤد ۳۹۸/۲، ابن ماجہ ۱۷۳/۲، فتح الباری ۳۶۸/۵ تا ۳۷۴) تشریح وتوضیح کے لئے دیکھئے (شرح معانی الآثار ۲۲۹/۲ تا ۲۳۰، الاشباہ والنظائر ۱۰۳ تا ۱۰۹)

یہ حدیث وقف کے باب میں اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے، ۷ھ میں خیبر جنگ کے نتیجہ میں فتح ہوا تھا، وہاں کی زمین عام طور سے بڑی زرخیز تھی، فتح کے بعد اس کی زمینوں کا قریباً نصف حصہ رسول اللہ ﷺ نے مجاہدین میں تقسیم کر دیا، حضرت عمرؓ کے حصہ میں جو قطعہ زمین آیا انہوں نے محسوس کیا کہ میری ساری مالیت میں وہ نہایت قیمتی اور گرانقدر چیز ہے، انہوں نے حضور اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر اس کے بارے میں رہنمائی چاہی تو آپ نے ان کو وقف کرنے کا مشورہ دیا تاکہ وہ صدقہ جاریہ رہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس کو وقف کر دیا اور اس کے مصارف بھی متعین فرما دیے، جمہور فقہاء نے وقف مسجد کی زمین کی بیع ناجائز ہونے اور مالک کی ملکیت میں دوبارہ نہ لوٹنے پر حضرت عمرؓ کے اس وقف کے واقعہ سے استدلال کیا ہے جو اوپر مذکور ہو چکی ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف، امام مالک، امام شافعی رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے، فقہاء مالکیہ میں سے علامہ مواق رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

ابن عرفة من المدونة وغيرها، يمتنع بيع ما خرب من ربع الحبس مطلقا .... وعبارة الرسالة، ولا يباع الحبس وان خرب .... وفي الطرر عن ابن عبد الغفور: لا يجوز بيع مواضع المساجد الخربة، لأنها وقف، ولا بأس بيع نقضها

ابن عرفہ مدونہ وغیرہ سے نقل کرتے ہیں کہ وقف مکان کی بیع مطلقاً جائز نہیں، اگرچہ وہ ویران ہو جائے ......اور رسالہ میں یہ عبارت درج ہے کہ وقف کی بیع جائز نہیں اگرچہ وہ ویران ہو جائے... طرر میں ابن عبد الغفور سے یہ عبارت منقول ہے کہ ویران مساجد کی جگہوں کو بیچنا وقف ہونے کی بنا پر جائز نہیں، البتہ ان کا ملبہ بیچنا جائز ہے (التاج والاکلیل للمواق، حاشیہ حطاب ۴۲/۶ بحوالہ فقہی مقالات ۲۳۱/۱ مولانا محمد تقی عثمانی زمزم بکڈپو، دیوبند)

فقہاء شوافع میں سے امام خطیب شربینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ولو انهدم مسجد، وتعذرت إعادته أوتعطل بخراب البلد مثلا، لم يعد ملكا ولم يبع بحال، كالعبد إذا عتق.... ولم ينقض إن لم يخف عليه لإمكان الصلاة فيه ولإمكان عوده كما كان .....فإن خيف عليه نقض، وبنىٰ الحاكم بنقضه مسجداً آخر إن رأى ذلك وإلا حفظه....

اگر مسجد منہدم ہو جائے اور اس کو دوبارہ درست کرنا ممکن نہ ہو یا اس بستی کے اجڑ جانے سے وہ مسجد بھی ویران ہو جائے تب بھی وہ مسجد مالک کی ملکیت میں نہیں آئے گی اور نہ اس کو بیچنا جائز ہوگا، جیسا کہ غلام کو آزاد کر دیئے

کے بعد اس کی بیع حرام ہوجاتی ہے، پھر اگر اس مسجد پر غیر مسلموں کے قبضے کا خوف نہ ہو تو اس کو منہدم نہ کیا جائے، بلکہ اس کو اپنی حالت پر برقرار رکھا جائے اس لئے کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ مسلمان دوبارہ یہاں آ کر آباد ہو جائیں اور اس مسجد کو دوبارہ زندہ کردیں... البتہ اگر غیر مسلموں کے تسلط اور قبضہ کا خوف ہو تو اس صورت میں حاکم وقت مناسب سمجھے تو اس مسجد کو ختم کردے اور اس کے بدلے میں دوسری جگہ مسجد بنادے اور یہ دوسری مسجد پہلی مسجد کے قریب ہونا زیادہ بہتر ہے اور اگر حاکم وقت اس مسجد کو توڑنا اور مسمار کرنا مناسب نہ سمجھے تو پھر اس کی حفاظت کرے (مغنی المحتاج ۳۹۲/۲)

فقہاء حنابلہ میں سے علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

وإن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية ، لكن قلت و كان غيره أنفع منه وأكثر ردا على أهل الوقف لم يجز بيعه لأن الأصل تحريم البيع وانما أبيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع مع إمكان تحصيله ومع الانتفاع وإن قل ما يضيع المقصود۔

اگر وقف کی مصلحت اور منفعت بالکلیہ ختم نہ ہوئی ہو، لیکن اس میں کمی آ گئی ہو اور دوسری صورت میں اہل وقف کے لئے زیادہ نفع بخش اور بہتر ہے، تب بھی اس وقف کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ وقف میں اصل بیع کی حرمت ہی ہے لیکن وقف کی مصلحت کے لئے اور اس کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے ضرورت کے وقت بیع اس وقت جائز ہے جب کہ بیع کا مقصد بھی تحصیل مقصود ہو لیکن اگر موجودہ حالت میں وقف کی بیع کے بغیر ہی اس سے نفع اٹھانا ممکن ہو، اگرچہ وہ نفع قلیل مقدار میں ہو تو اس صورت میں مقصود وقف بالکلیہ ختم ہونے کی وجہ سے اس وقف کی بیع جائز نہیں ہوگی (المغنی لابن قدامہ ۲۲۷/۹)

میرے نزدیک مندرجہ بالا تفصیل کے مطابق اس سلسلے میں جمہور کا مسلک راجح ہے، لہذا کسی مسجد کے شرعی مسجد بن جانے کے بعد یا وقف کے شرعی وقف بن جانے کے بعد اس کو بیچنا جائز نہیں، اگر مسجد کو بیچنے کی اجازت دیدی جائے تو پھر لوگ مسجدوں کو بھی گھر کی طرح جب چاہیں گے بیچ لیں گے اور مسجدیں ایک تجارتی سامان کی حیثیت اختیار کرلیں گی۔

مولانا محمد مصطفی قاسمی

بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسے پر کوئی مکان وقف ہے جو محلہ کے اندر واقع ہے اس سے معمولی کرایہ ملتا ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں مگر ایک صورت میں، اور وہ یہ کہ کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونیوالی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کہیں زیادہ ہوگی۔

اس بارے میں شرعی حل یہ ہے کہ اگر دوسرے مقام پر دوکان و مکان خریدنے کے نتیجے میں آمدنی کئی گنا زیادہ ہے تو فروخت کیا جاسکتا ہے اور اگر معمولی زیادتی ہے تو فروخت نہیں کیا جاسکتا ہے۔

وإن لـم تـتـعـطـل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت وكان غيره أنفع منه وأكثر رداعلى أهل الوقف لم يجز بيعه لأن الاصل تحريم البيع وانما أبيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع (المغنی ۶۳۴/۵)

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

وہ اوقاف جو اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہے لیکن اس کا کرایہ بہت معمولی ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں تو اس صورت میں اس کم منفعت بخش اوقاف کو فروخت کر کے دوسرے مقام پر اگر تجارتی دکان خرید لی جائے جس سے آنے والی آمدنی اس سے کئی گنا زیادہ ہو تو ایسا کیا جاسکتا ہے۔علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

وفي المنتقى قال هشام سمعت محمدا يقول الوقف إذا صار بحيث لاينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (شامی ۴۱۹/۴)

منتقی میں ہے ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام محمدؒ سے کہتے ہوئے سنا ہے کہ وہ وقف جب اس حیثیت میں ہو جائے کہ اس سے مساکین کا فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو تو قاضی کے لئے حق ہے کہ وہ اس کو بیچ دے اور اس کی قیمت سے دوسرا خرید لے اور یہ حق صرف قاضی کے لئے ہے۔

علامہ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں:

وقد روى إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستعمال والقيم يجد بثمنها أخرى أكثر ريعا كان له أن يبيعها ويشترى بثمنها ما هو أكثر ريعا.

اور روایت کی گئی ہے کہ جب موقوف شدہ زمین ہی استعمال کے لائق نہ رہے اور متولی اس کی قیمت سے دوسری جگہ اس سے زیادہ نفع بخش پائے تو اسکو حق ہے کہ وہ اسکو بیچ کر اس کی قیمت سے اس سے زیادہ نفع والے کو خرید لے۔

وعن شمس الائمة الحلوانى حين سئل عن أوقاف المسجد إذا تعطلت هل للمتولى أن يبيعها ويشترى مكانها أخرى قال نعم (بحر الرائق ۲۰۷/۵)

شمس الائمہ حلوانی سے مروی ہے کہ جب ان سے مسجد کے اوقاف کے سلسلے میں پوچھا گیا جب کہ وہ بیکار ہو گیا ہو تو کیا متولی کے لئے جائز ہے کہ وہ اسکو بیچ دے اور اس کی جگہ دوسری زمین خرید لے، انہوں نے کہا: ہاں!

مولانا قمر الزماں ندوی

اوقاف کو زیادہ منفعت بخش بنانے کے لئے فروخت کرنا:

بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسہ پر کوئی مکان وقف ہے جو محلّہ کے اندر واقع ہونے کی وجہ سے معمولی کرایہ ملتا ہے جس سے مسجد یا مدرسہ کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں، اور اس کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی

سے کئی گنا زیادہ ہوسکتی ہے، اس سلسلہ میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ایسے مکان موقوفہ کو فروخت کرکے وقف کی آمدنی بڑھانے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟ اس سلسلہ میں قاضی القضاۃ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق جو مفتی بہ ہے اس کو فروخت کرکے دوسری جگہ جو زیادہ منفعت بخش ہو خرید کی جاسکتی ہے، چنانچہ علامہ شامی نقل فرماتے ہیں:

الرابعة أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن صقعاً فيجوز على قول أبي يوسف و عليه الفتوى كما في فتاوى قارى الهداية (ردالمحتار ۳/ ۳۸۹، نیز ملاحظہ ہو: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۸/ ۲۲۲)

چوتھی صورت یہ ہے کہ لوگ زیادہ آمدنی اور بہترین جائے وقوع کی وجہ سے تبادلہ کے خواہاں ہوں تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے، جیسا کہ قاری الہدایہ کے فتاوی میں ہے۔

لیکن علامہ شامی آگے تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ چونکہ آج کل دیانتداری کا فقدان ہے اور ہر طرف ظلم وزیادتی کا دور دورہ ہے، دلوں میں خوف خدا کا نام ونشان تک نہیں، ذمہ دار اور ظاہراً اچھے لوگوں کا دامن بھی اس سے پاک نہیں، اس لئے آج کے دور میں سداً للذریعہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی دینا زیادہ مناسب ہے، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں:

وقد شاهدنا في الاستبدال مالا يعد ولا يحصى فان ظلمة القضاة جعلوه حيلة لإبطال أوقاف المسلمين وعلى تقديره فقد قال في الاسعاف المراد بالقاضي وهو قاضي الجنة المفسر بذي العلم والعمل ولعمري أن هذا أعز من الكبريت الأحمر وما أراه إلا لفظا يذكر فالأحرى فيه السد خوفا من مجاوزة الحد والله سائل كل إنسان (ردالمحتار ۳/ ۳۸۹)۔

استبدال کے سلسلہ میں ہم نے ان گنت مرتبہ مشاہدہ کیا ہے کہ ظالم قاضی اس استبدال کو مسلمانوں کے اوقاف کو باطل کرنے کا حیلہ بناتے ہیں، اسی وجہ سے اسعاف میں مصنف نے کہا کہ قاضی سے مراد قاضی الجنۃ ہے یعنی جس کے پاس علم اور عمل دونوں ہوں، لیکن میری جان کی قسم اب ایسے لوگ کہاں ملتے ہیں، بس یہ کہنے کی بات ہے، لہذا مناسب یہی ہے کہ حدود اللہ سے تجاوز کرنے کے خوف سے عدم جواز ہی کا فتوی دینا چاہئے، اللہ تعالی ہر انسان سے پوچھ گچھ کرنے والا ہے۔

اسی وجہ سے علامہ بیری کا قول نقل کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

قال العلامة البيري... فينبغي أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة ولأنه لاموجب لتجويزه لأن الموجب في الأول الشرط وفي الثاني الضرورة ولاضرورة في هذا إذ لا تجب الزيادة بل تبقيه كما كان (ردالمحتار ۳/ ۳۸۹)

علامہ بیری نے فرمایا کہ مناسب یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو اس لئے کہ وقف کو اسی حالت میں باقی رکھنا واجب ہے نہ کہ زیادتی کرنا، اور اس لئے بھی کہ اس کے جواز کی کوئی چیز متقاضی بھی نہیں ہے، پہلے میں تو تقاضا کرنے والی چیز شرط تھی اور دوسرے میں ضرورت اور یہاں کوئی ضرورت نہیں، اس لئے کہ زیادتی واجب نہیں بلکہ اس کو علی حالہ باقی

رکھنا واجب ہے۔

اور شرائط استبدال بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

والثالث أن لا يشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعاً و نفعاً وهذا لا يجوز استبداله على الاصح المختار (کتاب مذکور ۳/ ۳۸۷، نیز ملاحظہ ہو: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۸/ ۲۲۱)

اور تیسری شرط یہ ہے کہ واقف نے استبدال کی شرط نہ لگائی ہو لیکن اس میں فی الجملہ نفع بھی ہوتا ہو اور اس کا تبادلہ فائدہ کے اعتبار سے زیادہ بہتر ہو، تو بھی اصح اور مختار قول کے مطابق استبدال جائز نہیں۔

لیکن اگر واقعی دیانتداری کا مظاہرہ کرتے ہوئے اور اللہ تبارک وتعالی کے پکڑ سے خوف کھاتے ہوئے اوقاف کو زیادہ منافع بخش بنانے کی غرض سے اس کو فروخت کرکے دوسری جگہ خریدنے کا کوئی ذمہ دار شخص ارادہ رکھتا ہو تو اسے اس کی اجازت ہونی چاہئے جیسا کہ ابو یوسفؒ کا مسلک ہے، ورنہ نہیں۔

مولانا محمد نور القاسمی

اوقاف کو زیادہ منفعت بخش بنانے کی شکل:

ایسے اوقاف جن کی آمدنی کم منفعت بخش ہو، اور اس سے اس کی ضروریات کی تکمیل نہ ہوتی ہو، مثلاً مدرسہ یا مسجد پر کوئی مکان وقف تھا، لیکن وہ کسی محلہ یا دیہات کے اندر ہے، جہاں اس کی آمدنی اتنی تھوڑی ہے کہ مسجد یا مدرسہ کی ضرورت کا پورا ہونا مشکل ہے، تو ایسی صورت میں بہتر ہوگا کہ اس مکان موقوفہ کو فروخت کردیا جائے اور اس کے بدلے مارکیٹ یا کسی تجارتی مقام پر دوکان خرید لی جائے، جہاں اس کی آمدنی زیادہ ہو سکے، اور مسجد و مدرسہ کی ضروریات کو بآسانی پورا کیا جاسکے، یہ منشاء واقف کے خلاف بھی نہ ہوگا، کہ واقف کا اصل مقصد مدرسہ و مسجد کی ضروریات کی تکمیل تھا، اور یہ اس کے علاوہ ممکن نہیں ہے، لہذا یہ اس کے منشاء کے عین مطابق ہوگا۔

فقہ حنفی کے ترجمان علامہ شامی رقمطراز ہیں:

فلو استبدل الحانوت بأرض تزرع و يحصل منها غلة قدر أجرة الحانوت كان أحسن، لأن الارض أدوم وأبقىٰ وأغنىٰ عن كلفة الترميم والتعمير (ردالمحتار ۳/ ۳۸۸)

اگر حانوت کو قابل زراعت زمین سے تبدیل کیا جائے اور اس سے جو منافع حاصل ہوں، وہ حانوت کے منافع کے برابر ہوں تو یہ مستحسن اور بہت اچھا ہوگا، اس لئے کہ زیادہ پائیدار اور تادیر قائم رہنے والی ہے، اور اس سے اصلاح و مرمت اور ردوبدل کی پریشانی بھی ختم ہوجائے گی۔

نیز اصول فقہ کے ماہر عالم دین علامہ بدران ابوالعینین بدران، اس پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ زیادہ منفعت بخش چیز سے وقف کو تبدیل کرنا درست ہے، شیخ بدران رقمطراز ہیں:

إذا وجدت مصلحة في الاستبدال كما إذا كان الوقف منتفعاً به ولكن يراد استبداله بما هو أكثر نفعاً من جهة الغلة أو كثرة الثمن، وخالف محمد في ذلك لئلا يتخذ ذلك ذريعة

إلى ضياع الأوقاف، والعمل على قول أبي يوسف (أحكام الوصايا والاوقاف ۳۰۴)

وقف کی تبدیلی کسی مصلحت پر مبنی ہو کہ وقف منفعت بخش ہے، لیکن تبدیلی سے یہ مقصد ہو کہ اس سے زیادہ نفع حاصل ہوگا یا ثمن زائد مقدار میں ملے گا تو یہ جائز ہے، مگر امام محمدؒ کا اس میں اختلاف ہے کہ یہ کہیں ضیاع اوقاف کا ایک ذریعہ نہ بن جائے، لیکن عمل امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔

ایک دوسرے مقام پر علامہ شامی نے تحریر فرمایا ہے بلکہ حاوی القدسی کے حوالہ سے ایک جزئیہ نقل کیا ہے کہ ہر وہ صورت اختیار کی جا سکتی ہے جس میں وقف کا زیادہ سے زیادہ فائدہ ہو" صرح صاحب حاوی القدسی بانه یفی بکل ما هو أنفع للوقف (ردالمحتار ۳/۳۶۲)

اور علامہ ابن نجیم مصری نے یوں وضاحت کی ہے:

استبدال الوقف العامر لا يجوز إلا في مسائل... الرابعة: أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة و أحسن وصفا فيجوز على قول أبي يوسف، وعليه الفتوى كما في فتاوىٰ قارى الهداية (الاشباہ والنظائر ۱۹۴)

وقف عامر کا استبدال درست نہیں ہے مگر چند مسائل میں... چہارم یہ کہ کا ستبدال کی رغبت اس وجہ سے ہو کہ دوسری زمین باعتبار غلہ کے اس سے بہتر اور اوصاف کے اعتبار سے اس سے اچھی ہو، ان صورتوں میں استبدال امام ابو یوسف کے قول کے مطابق جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے، جیسا کہ فتاوی قاری الہدایہ میں ہے۔

نیز مولانا عبدالحی فرنگی محلی علیہ الرحمہ کا رجحان بھی اسی جانب ہے (مجموعہ فتاوی ۲/۱۱۳)

مولانا ابرار خان ندوی

صورت مسئولہ کا جواب یہ ہے کہ اگر واقف نے وقف نامہ میں فروخت کرنے کی اجازت دی ہو یا وقف اس حالت میں ہو کہ اس سے کوئی نفع حاصل نہ ہو سکے تو فروخت کرنے کی گنجائش ہے۔ اگر کچھ بھی نفع حاصل ہوتا ہو تو اسے فروخت کرنے کی شرعا گنجائش نہیں۔

شامی میں ہے:"وجاز شرط الاستبدال الخ. اعلم أن الاستبدال على ثلاثة وجوه، الأول أن يشترط الواقف لنفسه فالاستبدال فيه جائز في الصحيح وقيل اتفاقا. الثاني أن لا يشترطه سواء شرط عدمه أو سكت لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية بأن لا يحصل منه شيء أصلا أو لا يفي بمؤنته فهو أيضا جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورآيه المصلحة فيه، الثالث أن لا يشترطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا و نفعا وهذا لا يجوز استبداله على الاصح المختار (شامی ۳/۴۲۴)۔

مولانا ابراهيم فلاحی بارڈولی

اوقاف کی زمینوں کوفروخت کرنا جائز نہیں ہے،علامہ شامی فرماتے ہیں :بیع الوقف باطل لا فاسد اور چونکہ یہ مقاصد واقف کے خلاف بھی ہے اس بنا پر فروخت نہ کیا جائے ،اور شرح وقایہ میں ہے کہ اگر واقف شئی موقوفہ کے استبدال کی شرط لگاتا ہے تو اس کے اندر اختلاف امام ابو یوسفؒ کرتے ہیں ،وہ مطلق جواز کے قائل ہیں ان کے علاوہ باقی تمام فقہاء عدم جواز کے قائل ہیں ،اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر زمین کی آمدنی کم ہو جائے اور اس کے اندر بوحوتری بھی نہ ہو سکے تو بغیر شرط کے استبدال جائز ہے، ان کے علاوہ تمام فقہاء فرماتے ہیں کہ ہم جواز استبدال کا فتوی نہیں دے سکتے اس لئے کہ استبدال میں جوفساد آتا ہے وہ ہمارے مشاہدہ میں ہے جس کا شمار نہیں کیا جا سکتا ہے ۔اس لئے کہ ظالم قضاۃ نے مسلمانوں کے اکثر اوقاف کو باطل کرنے کے لئے استبدال کو حیلہ بنا کر اپنی مرضی کے مطابق عمل کرنا شروع کر دیا ہے۔

لیکن ان تمام صورتوں کے باوجود اصل مسئلہ جو سامنے آتا ہے وہ فتح کی عبارت سے سمجھ میں آ جائے گا۔

وقال فی الفتح :الاستبدال اما عن شرطه أو لا عن شرطه فإن كان لخروج الوقف عن الانتفاع الموقوف عليهم فينبغي أن لا يختلف فيه وإن كان لا كذلک بل اتفق إنه إمكن أن يوخذ بثمن ما هو خير منه مع كونه منتفعا به فينبغي أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة.

یعنی اگر بالکلیہ انتفاع ختم ہو جائے تو اس میں استبدال کے جواز کی اجازت دی جاسکتی ہے لیکن اگر بالکلیہ انتفاع ختم نہیں ہوتا ہے بلکہ انتفاع تو حاصل ہو لیکن اس صورت سے بہتر کی طرف استبدال کیا جاتا ہے تو اس میں استبدال کی اجازت نہیں ہوگی۔

مولانا سمیع اللہ قاسمی

کم منفعت بخش اوقاف کا استبدال:

اوقاف کے سلسلے میں اصل حکم تو یہی ہے کہ فی الجملہ کچھ بھی منافع حاصل ہو رہا ہو تو اس کے استبدال کی بالکل اجازت نہیں تاوقتیکہ بالکلیہ اس کے منافع معدوم ومفقود نہ ہو جائیں۔

والثالث أن لا يشرطه أيضا ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعا و نفعا وهذا لايجوز استبداله على الاصح المختار (ردالمحتار ۳/۴۲۴)

لیکن فقہاء امت کے بعض اقوال سے اس بات کی گنجائش مل رہی ہے کہ وہ اوقاف جن کی ضرورتیں کم منافع بخش جگہ پر واقع ہونے کی وجہ سے نہیں پوری ہو رہی ہوں تو زیادتی منفعت کی خاطر اس کو فروخت کر کے دوسری جگہ اس کا بدل قائم کیا جاسکتا ہے۔ بحر کے اندر ہے:

وإن كان للوقف ريع ولكن يرغب شخص في استبداله أن أعطى مكانه بدلا أكثر ريعا في صقع أحسن من صقع الوقف جاز (بحر ۵/۲۲۳)

اور فتح القدیر کے اندر ہے۔

وكذا أرض الوقف إذا قل نزلها بحيث لا تحتمل الزراعة ولا تفضل غلتها عن مؤنتها ويكون الصلاح في الاستبدال بأرض أخرى (فيشترى بها أرضا أخرى) (فتح القدیر/۵)

کنز الدقائق کے اندر امام محمدؒ کا قول مذکور ہے جو کہ اسی گنجائش کی جانب مشیر ہے:

"قد روى عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنها أخرى أكثر ريعا كان له أن يبيعها ويشترى بثمنها ماهو أكثر ريعا وقيل هذا إذا باعه الموقوف عليه لضرورة (الکنز مع البحر ۵/۲۱۹)

لیکن اگر اس مسئلے کی یوں تفصیل بیان کی جائے کہ اوقاف کی آمدنی اتنی کم ہے کہ اپنی ضرورت کے ایفاء کے لئے دوسرے سے قرض لینا پڑتا ہے اور ہر سال قرضے پہ قرضہ ہوتا جارہا ہے، ادائیگی قرض کی کوئی صورت موجود نہ ہونے کی وجہ سے غالب گمان ہے کہ ایک نہ ایک دن ان اوقاف کو فروخت کرنے کی نوبت آپڑیگی جو کہ تعطل اوقاف پر مبنی ہے تو ان مذکورہ مجبوری اور ضرورت کے پیش نظر ان اوقاف کو فروخت کر کے زیادہ منفعت بخش مقام پر اس کا بدل قائم کرنے کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

مولانا صدر عالم

جو اوقاف منفعت بخش ہیں اگرچہ کم ہی سہی انکو فروخت کرنا یا اس کا استبدال کرنا جائز نہیں، فتاوی عالمگیری میں ہے:

والمعتمد أنه يجوز للقاضي بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية (فتاوی عالمگیری ۲/۳۳۰)

مولانا عطاء الله قاسمی

کم منفعت والی موقوفہ جگہوں کو فروخت کر کے نفع بخش جگہ خریدنا:

جو مکانات یا دوکانیں وغیرہ دیگر اوقاف، مثلاً مساجد و مدارس وغیرہ پر وقف ہیں اور ان دوکان و مکانات سے کوئی خاطر خواہ منافع نہیں ہورہے ہیں حتی کہ جن اوقاف پر وہ دوکانیں وغیرہ وقف ہیں ان کے مصارف بھی ان کی آمدنی سے پورے نہیں ہوتے بلکہ مزید آمدنی کی ضرورت پڑتی ہے تو ایسی حالت میں ان اوقاف پر جو دوکانیں وغیرہ وقف ہیں ان کو فروخت کر کے نفع بخش دوکانیں و مکانات وغیرہ اگر خریدے جائیں جن کی وجہ سے مساجد کی آمدنی میں اضافہ ہو اور مساجد وغیرہ کے مصارف پورے ہو جائیں تو ایسا کرنا جائز اور درست ہے، علامہ ابن نجیم امام محمدؒ سے نقل کرتے ہیں:

وقد روى عن محمد إذا ضعفت الأرض الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنها أخرى أكثر ريعاً كان له أن يبيعها و يشترى بثمنها ما هو أكثر ريعاً (البحر الرائق ۵/۲۰۶)

امام محمدؒ سے مروی ہے کہ جب موقوفہ زمین پیداوار سے کمزور ہو جائے اور متولی اس کی قیمت کے بدلے

کوئی دوسری زیادہ پیداوار والی جگہ پاتا ہے تو متولی کے لئے اس جگہ کو بیچ کر اس کی قیمت سے کثرت پیداوار کی جگہ خریدنا جائز اور درست ہے۔

امام محمدؒ کی یہ روایت اگر چہ مفتی بہ نہیں ہے لیکن اس دور میں اگر امام محمدؒ کی اس روایت پر عمل کی گنجائش دی جائے تو مناسب ہے، اس لئے کہ ایسا کرنے کی وجہ سے آمدنی میں اضافہ ہوگا اور پھر اس کو کار خیر میں صرف کیا جا سکتا ہے۔

مولانا اسعد الله قاسمی

مسجد پر موقوفہ جائداد جس کی آمدنی کم ہے:

اگر مسجد کے ساتھ کوئی موقوفہ جائداد ہو لیکن اس کی آمدنی کم ہو اور اگر اس اصل موقوفہ جائداد کو فروخت کر کے دوسری جگہ جائداد حاصل کی جائے تو آمدنی بڑھ جائے گی تو کیا ایسا کرنا جائز ہے؟ اس سلسلے میں علامہ شامی نے لکھا ہے کہ یہ صورت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور عمل بھی اسی پر ہے، آگے لکھتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کا یہ قول صدر الشریعہ کے قول کے معارض ہے، ان کا کہنا ہے کہ ہم اصل موقوفہ جائداد کے استبدال یا فروخت کرنے کا فتوی نہیں دیں گے، کیونکہ ہمارا بار بار کا مشاہدہ ہے کہ ایسا کرنے کی صورت میں موقوفہ جائداد برباد ہو جاتی ہے، اور گویا بعض قاضیوں نے اس کو اوقاف مسلمین کے باطل کرنے کا حیلہ بنا لیا ہے، دوسری دلیل عدم جواز پر یہ دیتے ہیں کہ واجب اصل موقوفہ کو جوں کا توں باقی رکھنا ہے نہ کہ اس میں زیادتی کرنا مقصود ہے، علامہ شامی کا رجحان بھی مذکورہ صورت کے عدم جواز کی طرف ہے۔

قال قارى الهداية وإن كان للوقف ريع ولكن يرغب شخص في استبداله أن أعطى مكانه بدلا أكثر ريعا منه في صقع أحسن من صقع الوقف جاز عند أبي يوسف والعمل عليه .... والعمل على قول أبي يوسف معارض بما قاله صدر الشريعة ،نحن لانفتي به وقد شاهدنا في الاستبدال ما لا يعد و يحصى فإن ظلمة القضاة جعلوه حيلة لإبطال أوقاف المسلمين .... أمكن أن يؤخذ بثمنه ما هو خير منه مع كونه منتفعا به فينبغي أن لا يجوز لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة ... أقول ما قاله هذا المحقق الصواب (شامی ٣٨٩/٣)

مسلک حنبلی:

امام احمدؒ کے یہاں اصل موقوفہ چیزوں کو بلا ضرورت فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ موقوفہ جائداد کو آمدنی کی خاطر فروخت کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ آمدنی کی زیادتی کوئی ضرورت نہیں ہے، ابن قدامہ رقمطراز ہیں:

إن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت وكان غير أنفع منه وأكثر رد اعلى أهل الوقف لم يجز بيعه لأن الاصل تحريم البيع وانما أبيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع مع إمكان تحصيله ومع الانتفاع وإن قل ما يضيع المقصود (المغنی ٣٦٩/٥)

اگر وقف کی مصلحت مکمل ختم نہ ہوئی ہو تو اس کی بیع جائز نہیں (میں کہوں گا کہ) البتہ اگر اس کے علاوہ اس سے زیادہ فائدہ مند اور زیادہ آمدنی والا ہو تو بھی اس کی بیع درست نہیں، اور اس لئے کہ وقف میں اصل بیع کی تحریم ہے، اور بیع کو مباح ضرورت کی وجہ سے کیا گیا ہے، وقف کے مقصود کو ضیاع سے بچانے کی خاطر، اور جب اس سے انتفاع ممکن ہو اگر چہ کم ہو تو مقصود ضائع نہیں ہوگا۔

مسلک مالکی:

مالکیہ کے یہاں بھی مسجد پر موقوفہ جائداد جس کی آمدنی کم ہے، اس کی فروختگی درست نہیں ہے، چنانچہ حاشیہ الدسوقی میں ہے:

(لاعقار) حبس من دور و حوانیت و حوائط وربع فلایباع لیستبدل به غیره وإن خرب (حاشیہ الدسوقی ۴/۹۱)

موقوفہ گھر، دکانیں، دیواریں اور کھیت، گو خراب ہو اس کو فروخت کر کے اس سے استبدال جائز نہیں ہوگا۔

مولانا محمدارشد قاسمی

☆☆☆☆

جن اوقاف کے مصارف باقی نہ رہیں ان کا حکم

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مفتی عبدالرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفرالاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

جن اوقاف کے مصارف باقی نہ رہیں ان کا حکم

سوال: بہت سے اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں، مثلاً کوئی جاگیر، کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ خاندان ختم ہوگیا، یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے، یا کسی مسجد ومدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ۔ تو ان اوقاف کی آمدنی کا کیا مصرف ہوگا؟

جوابات

سوال نمبر (۱) کے تحت تفصیل آچکی ہے، ایسے اوقاف کا متبادل اختیار کیا جائے۔

مولانا عبید الله اسعدی

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو جائیں:

جیسا کہ اس سے پہلے ذکر آچکا ہے کہ اگر عین مسجد کے سوا کوئی وقف نا قابل استعمال ہو جائے تو اس کو اسی کے مماثل مصرف میں استعمال کیا جائے گا، ایک مسجد کی آمدنی دوسری مسجد میں، ایک مدرسہ کی آمدنی دوسرے مدرسہ میں، ایک خاندان کے فقراء کا وقف عام فقراء مسلمین میں، اور جو مصرف بالکلیہ ختم ہو جائے اس کے مماثل کوئی وقف ہی موجود نہ ہو تو پھر آخری مصرف فقراء ومساکین ہیں، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے:

فإذا خرب المسجد و خوى عن أهله فالغلة إلى الفقراء فيجوز (فتاوی بزازیہ علی ہامش الہندیہ ۶/۲۶۴)

فقراء پر خرچ کرنے کی صورت یہی ہے کہ یہ آمدنی ان پر تقسیم کردی جائے اور یہ بھی ہے کہ کسی ایسے رفاہی کام کے لئے اس آمدنی کو استعمال کی جائے جس سے استفادہ فقراء ہی کے لئے مخصوص ہو۔

مولانا خالد سیف الله رحمانی

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے انہیں اسی نوع کے دوسرے اوقاف پر صرف کیا جائے، اس نوع کے اوقاف نہ ہوں تو فقراء ومساکین پر صرف کیا جائے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

جہت وقف ختم ہو جانے کی صورت میں شئ موقوف کا مصرف:

اگر کوئی جائداد کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف ہو، اور وہ خاندان ہی ختم ہو جائے تو ایسی صورت میں اس موقوفہ جائداد کی آمدنی دوسرے فقراء ومساکین پر صرف ہوگی۔ اس لئے کہ جہت وقف ختم ہو جانے کی صورت میں اس کے حقدار فقراء ومساکین ہی ہوتے ہیں۔ اس مسئلہ کی بنیاد اس پر ہے کہ شرائط وقف میں سے ایک شرط تابید بھی

ہے۔ایسی جہت بیان کی جائے جوختم ہونے والی نہ ہو۔البتہ اس جہت کی صراحت ضروری ہے یانہیں؟ اس میں اختلاف ہے...امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کی صراحت ضروری ہے۔اگر بوقت وقف ختم نہ ہونے والی اس جہت کی صراحت نہ کی جائے تو وقف صحیح نہیں ہوگا...امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وقف صحیح ہوگا، اور وہاں پر بھی تابید مقصود ہوگی، یعنی جہت وقف ختم ہوجانے کے بعد اس کی آمدنی فقراء ومساکین پر صرف کی جائے گی، فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔

ولا يتم الوقف عند أبي حنيفة و محمد حتى يجعل آخره بجهة لا تنقطع أبدا وقال أبو يوسفؒ: إذا سمّى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء وإن لم يسمّهم...وقيل إن التابيد شرط بالاجماع إلا أن عند أبي يوسف لايشترط ذكر التابيد لأن لفظة الوقف والصدقة منبئة عنه لما بينا انه إزالة الملك بدون التمليك كالعتق ولهذا قال في الكتاب في بيان قوله و صار بعدها للفقراء وإن لم يسمّهم وهذا هو الصحيح (ہدایہ ۶۳۹/۲)

علامہ ابن ہمام نے شرح فتح القدیر میں برامکہ کے حوالے سے لکھا ہے:

قال ابو يوسف: إذا انقرض الموقوف عليهم يصرف الوقف إلى الفقراء (شرح فتح القدیر ۱۹۹/۶) **(ويجعل آخره لجهة) قربة (لا تنقطع) هذا بيان شرائطه الخاصة على قول محمد لأنه كالصدقة وجعله أبويوسف كالاعتاق واختلف الترجيح والأخذ بقول الثاني أحوط وأسهل بحر في الدار و صدر الشريعة وبه يفتى وأقره المصنف** (الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۳/ ۳۶۵-۳۶۶)

اور اگر کسی مسجد یا مدرسہ کے لئے وقف تھا، اور اب نہ وہ مسجد رہی اور نہ ہی مدرسہ، تو مسجد کے اوقاف کی آمدنی دیگر مساجد پر اور مدرسہ کے اوقاف کی آمدنی دیگر مدارس پر الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے صرف کی جائے گی۔ایک کی آمدنی دوسرے پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

جن اوقاف قدیمہ کے متعینہ مصارف ختم ہو چکے ہیں، مثلاً کسی خاص خاندان کے فقراء، کوئی خاص مسجد یا مدرسہ وغیرہ پر وقف شدہ املاک موجود ہیں لیکن نہ اس خاندان کے فقراء کا وجود اور پتہ ہے نہ مسجد و مدرسہ ہی کا، تو اب ان اوقاف کی آمدنیاں اسی نوع کے مصارف قریبہ پر خرچ کی جائیں گی، فقراء کا حصہ فقراء پر اور مسجد و مدرسہ کا حصہ قریب تر مسجد و مدرسہ پر۔

کیونکہ اس طرح واقف کے اصل مقصد و منشاء کی تکمیل ہوجاتی ہے جو واجب الرعایت بھی ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ نے ایک غیر آباد رباط کے اوپر اوقاف عامرہ کے متعلق حضرت امام اعظم کا ایک سوال وجواب بھی نقل کیا ہے: **هل يجوز نقلها إلى رباط آخر ينتفع الناس به قال نعم، لأن غرض الواقف انتفاع المارة و يحصل ذلك بالثاني** (شامی ۳۷۱/۱)

مولانا زبیر احمد قاسمی

اگر اراضی کسی خاندان کے فقراء کے لئے وقف تھی اور وہ خاندان ختم ہوگیا تو اب اسکی آمدنی دوسرے فقراء و مساکین پر خرچ کی جائے گی۔

و قال أبو يوسف سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء وإن لم يسمهم... وهذا هو الصحيح (ہدایہ ۲/۶۳۹)

اور اگر کسی مسجد یا مدرسہ پر وقف ہے اور وہ مسجد اور مدرسہ نہیں رہا تو اس سے قریب مسجد یا مدرسہ میں صرف کیا جائے گا۔ یعنی مسجد پر وقف اراضی کی آمدنی قریب تر مسجد میں اور مدرسہ پر وقف اراضی کی آمدنی قریب تر مدرسہ میں صرف کی جائے گی۔

مولانا عبد الجلیل قاسمی

مصارف منقطعہ کا حکم:

رہے ایسے اوقاف جن کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کوئی جاگیر کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ خاندان ختم ہوگیا، یا اسکے افراد دوسری جگہ منتقل ہوگئے۔ یا وقف کسی مسجد و مدرسہ کے لئے تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ تو ایسے اوقاف کی آمدنی کو بھی اسی نوع کے کسی دوسرے مدرسہ و مسجد یا فقراء پر خرچ کیا جائے، اگر آبادی بالکل اجڑ گئی ہو اور قریب میں اس نوع کا وقف یا مصرف نہ ہو تو دیگر جگہ کے مصرف خیر میں خرچ کیا جاسکتا ہے۔ مگر ایسے اوقاف کی آمدنی نئے مصارف میں خرچ کرنے کے لئے اگر قاضی ہو تو اس سے یا مفتی سے اجازت و فتوی لیکر خرچ کیا جائے۔

وفي الخانية رباط بعيد استغنى عنه المارة و بجنبه رباط، قال السيد الإمام أبو شجاع تصرف غلته إلى الرباط الثاني كالمسجد إذا خرب و استغنى عنه أهل القرية فرفع ذلك إلى القاضي فباع الخشب وصرف الثمن إلى مسجد آخر جاز.

اگر کوئی رباط (مسافر خانہ) دور پر واقع ہو، اور گذرنے والوں کو قریبی دوسرے رباط کی وجہ سے اس کی ضرورت نہ پڑتی ہو تو امام ابوشجاع کا قول ہے کہ پہلے رباط کے غلہ و آمدنی کو اس دوسرے رباط میں خرچ کیا جائے، جیسے کوئی ویران مسجد کہ اہل محلّہ کو اس کی حاجت نہ ہو، اور یہ معاملہ قاضی کے سامنے پیش ہوا اور قاضی نے اس کی لکڑی فروخت کردی اور قیمت دوسری مسجد میں خرچ کردی تو جائز ہے۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

مصرف ختم ہوگیا، آمدنی باقی، تو کیا کرے:

مسجد یا مدرسہ کے نام جو اوقاف ہیں ان کی آمدنی بدستور باقی ہے مگر موقوف علیہ یعنی وہ مسجد یا مدرسہ باقی نہیں ہے، اسی طرح خاندان یا علاقہ کے فقراء پر وقف تھا مگر وہ خاندان وہاں سے منتقل ہوگیا ہے یا بالکل ختم ہو چکا ہے تو ایسے حالات میں اوقاف کی آمدنی کو کہاں خرچ کیا جائے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسی قسم کے قریب ترین مصرف

میں خرچ کرنے کی گنجائش ہے، مثلاً اگر مسجد تھی تو اس کی آمدنی قریب ترین دوسری مسجد میں، یا مدرسہ تھا تو اس کی آمدنی قریب ترین دوسرے مدرسہ میں خرچ کی جاسکتی ہے خلاف جنس میں نہیں، نیز جس خاندان کے فقراء پر وقف کیا گیا تھا اگر وہ خاندان ملک چھوڑ کر دوسرے ملک میں چلا گیا ہے، یا ان میں کوئی بھی فقیر باقی نہیں ہے، اسی طرح جس علاقہ کے فقراء پر وقف کیا تھا وہ علاقہ اجاڑ ہوگیا، وہاں کوئی مسلمان فقیر نہیں ہے تو ان سب صورتوں میں وہاں سے قریب ترین دوسرے فقراء پر خرچ کردینا جائز ہے مگر خلاف جنس میں صرف کرنا درست نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتا ہے:

أفتى به الإمام أبو شجاع والإمام الحلواني وكفى بهما قدوة ولا سيما في زماننا فإن المسجد أو غيره من رباط أوحوض إذا لم ينقل يأخذ أنقاضه اللصوص والمتغلبون كما هو شاهد وكذلك أوقافه يأكلها النظار أو غيره ويلزم من عدم النقل خراب المسجد الآخر المحتاج إلى النقل إليه(شامی، طبع زکریا ۶/۵۵۰)

اس پر امام ابوشجاع اور شمس الائمہ حلوانی نے فتوی دیا ہے اور یہی دونوں قول کے لئے کافی ہے خاص کر ہمارے زمانے میں، اس لئے کہ مسجد اور اس کے علاوہ سرحدی چھاؤنی یا حوض جب انکی فاضل اشیا منتقل نہ کی جائیں تو چور ڈکیت قبضہ کرلیں گے جیسا کہ مشاہدہ ہے اور ایسا ہی اس کے اوقاف کو خود متولی وغیرہ کھا جائیں گے، اور نقل نہ کرنے میں دوسری ضرورت مند مسجد بھی ویران ہوسکتی ہے۔

نیز فقہاء کی اس عبارت سے بھی یہ مسئلہ واضح ہوتا ہے:

سئل شيخ الإسلام عن أهل القرية افترقوا و تداعى مسجد القرية إلى الخراب وبعض المتغلبة يستولون على خشب المسجد وينقلونه إلى دارهم هل لواحد لأهل القرية أن يبيع الخشب بأمر القاضي ويمسك الثمن ليصرفه إلى بعض المساجد أو إلى هذا المسجد قال نعم(وقوله) وخرب الرباط واستغنى الناس عنه يربط في رباط آخر هو أقرب الرباط إليه (ہندیہ ۲/۴۷۹) **إذا قال موقوفة فقط لانصرافه إلى الفقراء عرفا فهو مؤبد**(شامی زکریا ۶/۵۳۷) **قال صدقة موقوفة على فلان جاز ويصرف بعده إلى الفقراء** (شامی زکریا ۶/۵۳۶) **وما فضل من حصير وزيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل في مسجد آخر أو يتصدق من ذلك على فقراء جيرانه الخ** (إعلاء السنن ۱۳/۱۹۹)۔

شیخ الاسلام اسبیجابی سے سوال کیا گیا ایسی آبادی کے بارے میں کہ جہاں کے لوگوں نے منتشر ہوکر مسجد کو ویران چھوڑ دیا ہے اور بعض مخالف لوگ تغلب سے مسجد کی لکڑیاں اپنے یہاں منتقل کرنے لگے ہیں تو کیا وہاں کے کسی آدمی کے لئے جائز ہے کہ حاکم کی اجازت سے اس کو فروخت کرکے پیسہ کو روک لے تاکہ اس کو اس مسجد میں یا دوسری مسجد میں صرف کردے تو فرمایا کہ جی ہاں جائز ہے۔ اور سرحدی چھاؤنی ویران ہوجائے اور لوگ اس سے مستغنی ہو

جائیں تو اس کو دوسرے قریب ترین چھاؤنی میں منتقل کردیا جائے تو جائز ہے، جب صرف یہ کہا کہ وقف ہے، تو وہ فقراء کی طرف عرفاً منتقل ہو جائے گا پھر وہ ہمیشہ رہیگا۔ اور کہا کہ فلاں پر بطور وقف صدقہ ہے تو جائز ہے اور اس کے بعد فقراء کی طرف منتقل ہو جائے گا، اور جو چٹائی اور تیل سے زائد ہوا اور اس کی ضرورت بھی نہیں ہے تو اس کو دوسری مسجد میں منتقل کردینا جائز ہے یا پڑوس کے فقراء کو صدقہ کردے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

مصارف اوقاف کے ختم ہو جانے کی صورت میں اوقاف کا مصرف:

مصارف اوقاف کے ختم ہونے کی حسب ذیل دو صورتیں ہیں:

الف۔ کوئی جائداد کسی خاص خاندان کے فقراء ومساکین پر وقف تھی، ایک عرصہ گزرنے کے بعد وہ خاندان ہی ختم ہو گیا، تو ایسی صورت میں موقوفہ جائداد کی آمدنی دوسرے فقراء ومساکین پر صرف کی جائے گی، کیونکہ جہت وقف کے ختم ہو جانے کی صورت میں اس وقف کے حقدار فقراء ومساکین ہی ہوتے ہیں۔ شرائط وقف میں سے ایک شرط تابید بھی ہے، یعنی وقف کرتے وقت واقف وقف کی ایسی جہت کی صراحت کردے جو ختم نہ ہونے والی ہو، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تابید کی صراحت ضروری ہے، عدم صراحت کی صورت میں وقف درست نہیں ہوگا۔

فقہاء حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ عدم صراحت کی صورت میں بھی وقف درست قرار پائے گا اور وہاں پر بھی تابید مقصود ہوگی، اور جہت وقف کے ختم ہو جانے کی صورت میں اس کی آمدنی کے مصرف فقراء ومساکین قرار پائیں گے، امام ابو یوسفؒ ہی کا قول مفتی بہ ہے۔

لہذا جہت وقف کے انقطاع کی صورت میں وقف کی آمدنی دوسرے فقراء ومساکین پر صرف کی جائے گی، علامہ ابن الہمام نے تحریر فرمایا ہے:

قال أبو يوسف إذا انقرض موقوف عليهم يصرف الوقف إلى الفقراء (ويجعل آخره لجهة) قربة(لاتنقطع) هذا بيان شرائطه الخاصة على قول محمد لأنه كالصدقة وجعله أبو يوسف كالاعتاق واختلف الترجيح والأخذ بقول الثاني أحوط وأسهل بحر في الدار و صدر الشريعة وبه يفتى وأقره المصنف (شرح فتح القدیر ۶/۱۹۹)

ب۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی زمین یا جائداد کسی مسجد، مدرسہ، قبرستان یا رفاہی ادارہ پر وقف تھی، اور اب نہ ہی وہ مسجد باقی رہی اور نہ ہی مدرسہ وقبرستان اور رفاہی ادارہ، تو ایسی صورت میں ایک جنس کے اوقاف کی آمدنی کو اسی جنس کے اوقاف پر صرف کرنا ضروری ہوگا۔ مثلاً مسجد کے اوقاف کی آمدنی دیگر مساجد کے اوقاف پر، مدرسہ کے اوقاف کی آمدنی دیگر مدارس پر ''الاقرب فالاقرب'' کی ترتیب سے صرف ہوگی، ایک جنس کے اوقاف کی آمدنی کو دوسری جنس کے اوقاف پر صرف کرنا درست نہیں ہوگا۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

جواوقاف جن مصارف کے لئے ہیں، ان کی آمدنی ہم جنس اور انہی نوع کے مصارف میں صرف کی جائے گی، جیسا کہ فقہاء کی بعض اصولی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے، علامہ ابن عابدین شامیؒ نے شرح الملتقی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے:

يصرف إلى أقرب مجانس لها (ردالمحتار ۴/۳۵۹)

اور جواوقاف کسی خاص خاندان یا افراد کے لئے تھے ان کے ختم ہوجانے کے بعد وہ اوقاف عام فقراء کے لئے ہوجائیں گے۔ علامہ ابن قدامہؒ نے المغنی میں بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے:

قال أبويوسفؒ يرجع إلى الواقف وإلى ورثته إلا أن يقول صدقة موقوفة ينفق منها على فلان وعلى فلان فإذا انقرض المسمى كانت للفقراء والمساكين لأنها جعلها صدقة على مسمى فلا تكون على غيره (المغنی لابن قدامہ ۵/۶۲۳)

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے "الفقہ الاسلامی وأدلتہ" میں امام ابویوسفؒ کے اس قول کو جمہور کا قول مختار بتایا ہے:

أخذ الجمهور غير الحنفية بقول أبي يوسفؒ" (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸/۱۹۹)

فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اوقاف جو خاندان یا افراد کے لئے ہیں اگر اس خاندان یا افراد کا انقطاع ہوجائے اور جہتیں ختم ہوجائیں تو وہ اوقاف فقراء کے لئے ہوجاتے ہیں، چنانچہ علامہ حصکفیؒ درمختار میں لکھتے ہیں:

فلو وقف على أولاد زيد ولا ولد له أو على مكان هيأه لبناء مسجد أومدرسة صح (في الاصح) وتصرف الغلة إلى الفقراء إلى أن يولد لزيد أو يبنى المسجد (درمختار ۴/۴۳۰)

علامہ شامیؒ نے اس جگہ شرح کرتے ہوئے ایک اصولی بات بیان کی ہے، فرماتے ہیں:

علم من هذا أن منقطع الأول و منقطع الوسط يصرف إلى الفقراء" (ردالمحتار علی الدرالمختار ۴/۴۳۰)

فتاوی ہندیہ اور فتاوی قاضی خاں میں اس مسئلہ کے متعلق بعض صریح جزئیات بھی موجود ہیں، یہاں دو جزئیات ہم نقل کررہے ہیں:

إذا وقف وقفا مؤبدا واستثنى لنفسه أن ينفق من غلة هذا الوقف على نفسه وعياله وحشمه مادام حيا جاز الوقف والشرط جميعا عند أبي يوسفؒ فإذا انقرضوا صارت الغلة للمساكين كذا في الذخيرة (فتاوی ہندیہ ۲/۳۹۹)۔

"ولو قال على بني وليس له بنون فالغلة للفقراء وكذا لو قال على بناتي وله بنون فالغلة للفقراء ليس للبنين" (ہندیہ ۲/۳۷۵)

حاصل یہ کہ ایسے اوقاف جو کسی خاص خاندان یا خاص افراد کے لئے ہوں جب وہ خاندان ختم ہوجائے یا وہ افراد باقی نہ رہیں تو وہ اوقاف فقراء ومساکین کے لئے مقرر ہوجائیں گے، اور ان کی آمدنی انہی پر صرف کی جائے گی۔

مولانا ظفر عالم ندوی

ایسے اوقاف کی آمدنی کو ان سے ملتے جلتے مقاصد پر صرف کیا جاسکتا ہے، مثلاً ایک مسجد کی آمدنی کو دوسری مسجد پر اور ایک مدرسہ کی آمدنی دوسرے مدرسہ پر تاکہ وقف کا اصل مقصد پورا ہو۔

مولانا شمس پیرزادہ

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں ان کی آمدنی اسی نوعیت کے دوسرے مصارف پر خرچ کی جاسکتی ہے، مثلاً کوئی جائداد کسی مسجد یا مدرسہ کے لئے وقف تھی اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ تو دوسری مساجد یا مدارس پر خرچ کی جاسکتی ہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

اس کا جواب سوال نمبر (۳) کے جواب میں آگیا، وہ یہ کہ مسجد کے اوقاف کو کسی قریبی مسجد، مدرسہ کے اوقاف کو کسی قریبی مدرسہ اور فقراء کے اوقاف کو کسی قریبی جگہ کے فقراء پر خرچ کیا جائے۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں اوقاف کے مصارف ختم ہو جانے کی صورت میں ان اوقاف کی آمدنی کے لئے فقراء و مساکین مصرف ہوں گے، اور امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ جب کسی معین آدمی پر وقف ہو تو یہ وقف جائز ہے، اور جب وہ موقوف علیہ مرجائے اور مصرف ختم ہو جائے تو اس صورت میں یہ وقف واقف کے ورثہ کی طرف لوٹ جائے گا اور یہی مفتی بہ قول ہے، چنانچہ علامہ عینیؒ شرح کنز میں لکھتے ہیں:

عن أبي يوسف إذا على رجل بعينه جاز و إذا مات الموقوف عليه رجع الوقف إلى ورثة الواقف وعليه الفتوى، وقال في البرامكة :قال أبو يوسف: إذا انقرض الموقوف عليهم يصرف إلى المساكين فحصل عنه روايتان (عینی علی الکنز ۲۷۶/۱)۔

امام ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہو جاتی ہیں، ایک مصرف ختم ہونے کی صورت میں واقف کے ورثہ کی طرف لوٹا دیا جانا، دوسرے مساکین کو مصرف قرار دیا جانا۔ ان دونوں روایتوں میں سے دوسری روایت پر عمل کرنا بہتر ہوگا، کیونکہ وقف سے واقف کا مقصد قربت کا ارادہ ہوتا ہے، تو اس ارادہ کے لئے مناسب فقراء و مساکین ہو سکتے ہیں، كذا في البحر (۵/ ۱۹۸)

اور شرح وقایہ میں ہے: قال أبو يوسف يصح بدونه اى يصح الوقف بدون ذكر التابيد، وإذا انقطع صرف إلى الفقراء.

یعنی وقف کی وہ جہت جس پر وقف کیا گیا تھا وہ ختم ہوگئی تو اس وقف کے مصارف فقراء ہوں گے گرچہ واقف نے ان فقراء کا نام نہیں لیا ہے۔

اس تقریر سے واضح ہوا کہ اگر معین موقوف علیہم فقراء ہیں تو ان کے نہ ہونے کی صورت میں دوسرے فقراء مصرف ہوں گے، اور اگر موقوف علیہ مسجد ہے یا مدرسہ، تو مسجد و مدرسہ کے نہ ہونے کی صورت میں ان اوقاف کی آمدنی

کے لئے مصارف دوسری ضرورتمند مسجد یا مدرسہ ہوگا۔۔واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں اوقاف کے مصارف کے ختم ہوجانے کی صورت میں یہ تفصیل ملحوظ رہے گی کہ اگر موقوف علیہم فقراء تھے تو ان کے معدوم ہونے کی صورت میں دوسرے فقراء مصرف ہوں گے، اور اگر موقوف علیہ مسجد یا مدرسہ ہے تو ان کے نہ رہنے کی صورت میں دوسری ضرورتمند مسجد یا ضرورتمند مدرسہ مصرف ہوگا، واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

ایسی آمدنی کو مسلمان غرباء تعلیم، علاج، مساجد، مدارس اور نوازلات میں خرچ کیا جائے، اگر ان اوقاف کے شرائط مصارف معلوم ہوں تو ان مصارف کے انواع میں پہلے خرچ کیا جائے۔

مفتی محبوب علی وجیھی

مدرسہ و مسجد یا کسی خاندان کے افراد کے ختم ہوجانے کی صورت میں اس کی آمدنی اسی طرح کے مصارف میں خرچ ہوگی اس کے دلائل دوسرے جوابات کے ضمن میں گذر چکے ہیں۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

اگر کسی وقف کے مصارف ختم ہوجائیں، مثلاً کوئی چیز کسی مسجد یا مدرسہ پر یا فلاں خاندان کے فقراء پر وقف تھی، اور اب نہ وہ مسجد ہے اور نہ وہ مدرسہ ہے اور نہ وہ فقراء ہیں، تو ایسی حالت میں کسی دوسری حاجت مند مسجد یا مدرسہ یا فقراء کو ان اوقاف کی آمدنی کا مصرف قرار دیا جائے گا (دیکھئے: کفایت المفتی ۷/۲۷۹)

مفتی حبیب اللہ قاسمی

اسی سے ملتے جلتے دوسرے مصارف میں اس وقف کی آمدنی خرچ کر سکتے ہیں، مثلاً کوئی وقف کسی خاص مدرسے کے لئے تھا وہ مدرسہ باقی نہیں رہا تو وہ آمدنی دوسرے مدرسہ میں خرچ کی جا سکتی ہے۔

مفتی فضیل الرحمن ھلال عثمانی

اگر موقوف علیہ ناپید ہوجائے تو تمام ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اوقاف کی آمدنی واقف کے اقارب خصوصاً اس کے عصبات پر صرف کی جائے، اور اگر واقف کے اقارب موجود نہ ہوں تو اس کا مصرف فقراء اور مساکین ہیں۔

واتفق الشافعية والحنابلة مع الرأى السابق للمالكية على أن الموقوف يصرف عند انقراض الموقوف عليهم إلى أقرب الناس إلى الواقف فإن لم يكن للواقف أقارب أو كان له أقارب فانقرضوا صرف إلى الفقراء والمساكين وقفاً عليهم لأن القصد به الثواب الجارى على الدوام (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۸/۲۰۰)

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

جاگیر اگر فقراء کے لئے وقف تھی تو دیگر مسلمان فقراء و مساکین پر، اور اگر مسجد و مدرسہ پر وقف تھی تو دیگر مدارس اور مساجد پر اس کی آمدنی کو صرف کیا جائے۔ میکانزم باہمی مشورہ سے طے کیا جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اوقاف دوطرح کے ہوتے ہیں: (۱) موقوفہ علی الافراد (۲) موقوفہ علی غیر الافراد، مثلاً مساجد وغیرہ، تو اگر افراد موقوف علیہ ختم ہوجائیں تو ان پر موقوفہ اوقاف کی آمدنی فقراء پر صرف کی جائے گی۔

وفيه ما في الخانية وقف على ولديه ثم على أولادهما أبدا ما تناسلوا قال ابن الفضل إذا مات أحدهما عن ولد يصرف نصف الغلة إلى الباقي والنصف إلى الفقراء (شامی ۶۴۵)۔

اور اگر موقوف علیہ غیر افراد ہوں بلکہ رفاہی کام ہوں تو ان پر موقوفہ آمدنی اسی نوع کے دوسرے قریبی وقف میں استعمال کرنا واجب ہے:

فان لم يبرهن يصرف للفقراء الخ.

في الدر المختار: حاصله أن المنقول عندنا أن الموقوف عليه إذا خرب يصرف وقفه إلى مجانسه فتصرف أوقاف المسجد إلى مسجد آخر وأوقاف الحوض إلى حوض آخر الخ (شامی ۶/۲۶۶)۔

مولانا مفتی محمد حنیف

اس مسئلہ میں تقریباً تمام ائمہ مذاہب کا اتفاق ہے کہ ایسے اوقاف جن کے مصارف باقی نہ رہیں، دوسرے دینی ادارے یا کار خیر میں ان کو خرچ کیا جاسکتا ہے (بزازیہ علی الہندیہ ۶/۲۵۶)

مولانا محمد رضوان قاسمی

جو جائیداد وغیرہ کسی خاص خاندان پر وقف ہو اور وہ خاندان ختم ہو چکا ہو تو اس جائیداد کی آمدنی دوسرے فقراء پر جو ختم ہونے والے خاندان سے رشتہ میں قریب ہوں ان پر خرچ کیا جائے، اور ان کے نہ ہونے کی صورت میں آمدنی منتقل ہونے والے خاندان ہی کو پہونچایا جائے گا، اور مسجد ومدرسہ کے ختم ہونے کی صورت میں موقوفہ جائیداد کی آمدنی اقرب المساجد والمدارس جو محتاج ہوں ان پر صرف کیا جائے۔

مولانا شیر علی

خیال رہے کہ اس سوال میں دو جز ہیں:

(۱) اگر کوئی جاگیر یا اوقاف کسی خاص خاندان کے لئے وقف کیا گیا تھا اور خاندان ختم ہوگیا۔ تو اب اس وقف کا کیا ہوگا؟

(۲) مسجد ومدرسہ کے لئے وقف تھا وہ مسجد یا مدرسہ ختم ہوگیا۔ تو اب ان اوقاف کا کیا حکم ہوگا؟ دونوں کے جوابات الگ ہیں:

پہلے جز کا جواب یہ ہے کہ کسی خاص خاندان کے اوقاف جب کہ وہ خاندان ختم ہوجائے عام فقراء کی جانب منتقل ہوجائیں گے۔ اور اس کی آمدنی اس علاقے کے فقراء میں تقسیم کردیا جائے گا۔

ابن ہمام کی فتح القدیر میں ہے: **مالو وقف داره على سكنى قوم بأعيانهم أو ولده و نسله ما**

تناسلوا فإذا انقرضوا كانت غلتها للمساكين (۲۱۲/۶)۔

اسی طرح ہندیہ میں ہے: وكذا لو قال على ولدی وعلى من يحدث لی من الولد فإذا انقرضوا فعلى المساكين...وإن لم يبق له ولد صرفت الغلة إلى الفقراء (۳۷۱/۲)۔

رجل قال أرضی هذه صدقة موقوفة على ولدی كانت الغلة لولد صلبه يستوى فيه الذكر و الأنثى وإذا جاز هذا الوقف فما دام يوجد واحد من ولد الصلب كانت الغلة له لا غير فإذا لم يبق واحد من البطن الأول تصرف الغلة إلى الفقراء ۔

اس سے معلوم ہوا کہ خاندان کے ختم اور انقطاع کے بعد فقراء اس کے مصرف ہوں گے۔

دوسرے جز کا جواب یہ ہے کہ اگر مسجد یا مدرسہ پر وقف کیا گیا تھا تو اس کے انقطاع کے بعد قریبی مسجد و مدرسہ میں اس کے اوقاف کو منتقل کر دیا جائے گا۔

كذا فی الهندية رباط يستغنى عنه وله غلة فإن كان بقربه رباط صرفت الغلة إلى ذلک الرباط وإن لم يكن بقربه رباط يرجع إلى ورثة الذى بنى الرباط (۴۲۸/۲)۔

اسی طرح مسجد کے لئے حکم ہے کہ اس کے اوقاف کو قریبی مسجد کی جانب لوٹا دیا جائے گا۔

كذا فی مجمع النهر:

حوض أو مسجد خرب أو تفرق الناس عنه فللقاضى أن يصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر (۷۴۹/۱)

اسی طرح شامی میں ہے:

يصرف وقفها لأ قرب مجانس لها (۳۵۹/۴)۔

اس سے معلوم ہوا کہ مسجد یا مدرسہ کے اوقاف کو عدم ضرورت کی بنیاد پر قریبی اوقاف میں منتقل کر دیا جائے گا۔

مولانا محمد ارشاد القاسمی

اس آمدنی کے حقدار واقف کے غریب رشتہ دار ہوں گے چاہے عصبہ ہوں یا ذوی الارحام، اگر وہ بھی مفقود ہوں تو اس آمدنی کو مصالح مسلمین پر خرچ کیا جائے گا۔

مولانا ایوب ندوی

اگر کسی وقف کے مصارف ختم ہو جائیں تو اس کی رقم کہاں خرچ کی جائے:

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں، مثلاً کوئی جاگیر کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف تھی، وہ خاندان ختم ہو گیا، یا اس کے افراد ختم ہو گئے، یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے زمین وقف تھی، اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ تو ان اوقاف کی آمدنیوں کا مصرف یہ ہے کہ وہ جس قسم کے اوقاف کی آمدنیاں ہیں، اسی قسم کے دیگر قریبی اوقاف کے مصارف میں ان کو خرچ کیا جائے، مثلاً وہ وقف کسی خاندان کے فقراء کے لئے ہے، تو اس خاندان کے ختم ہونے پر اس

وقف کی آمدنی عام فقراء پر خرچ کی جائے اور ایک مسجد کے انہدام کے بعد اس کی آمدنی دوسری مسجد پر اور مدرسہ کے ختم ہو جانے پر اس کے وقف کی آمدنی دوسرے دینی مدرسہ پر خرچ کی جائے، البتہ یاد رہے کہ پہلے قریبی اوقاف کو دیا جائے، اور اگر اس قسم کے اوقاف کے مصارف اس شہر میں یا قریبی شہر میں نہ ہوں، تو دیگر شہروں میں جہاں اس جیسے اوقاف ہوں، وہ آمدنی کی رقم منتقل کر دی جائے، چنانچہ امداد الفتاوی جلد دوم سوال نمبر ۲۳ کے جواب کے ذیل میں مرقوم ہے:

الجواب: مدرسہ جنس مسجد سے نہیں اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے، اگر اس شہر میں حاجت نہ ہو تو دوسرے شہروں کی مساجد میں صرف کریں، جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے، اسی طرح یہ ترتیب (امداد الفتاوی ۲/۲۹۶)

فتاوی قاضی خان میں ہے۔

رباط في طرق بعيد استغنى عنه المارة وبجنبه رباط آخر قال السيد الإمام أبو شجاع رحمه الله تعالى يصرف غلته إلى الرباط الثاني كالمسجد إذا خرب و استغنى عنه أهل القرية فرفع ذلك إلى القاضي فباع الخشب وصرف الثمن إلى مسجد آخر جاز (فتاوی خانیہ علی ہامش الہندیہ ۳/۳۱۵)

وقال أبو يوسفؒ :إذا سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء (قدوری/۱۳۹)

وفي البزازية: وعن الحلوانيؒ في المسجد والحوض إذا خرب وتفرق الناس يصرف أوقافه إلى حوض و مسجد آخر (فتاوی بزازیہ علی الہندیہ ۶/۲۷۱)

وفيه أيضا وإن استغنى هذا المسجد يصرف إلى مسجد آخر (فتاوی بزازیہ ۶/۲۸۴)

وفي الدر المختار حشيش المسجد و حصره مع الاستغناء عنهما و كذا الرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه الخ، وفي الشامية وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه، وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (الدر المختار مع رد المحتار ۳/۴۰۷)

مولانا ابوبکر قاسمی

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کوئی جاگیر کسی خاص خاندان کے فقراء پر وقف تھی اور اب وہ خاندان دوسری جگہ منتقل ہو گیا ہو تو بھی اس کی آمدنی اسی خاندان کے فقراء پر صرف کی جائے، اور اگر وہ خاندان ختم ہو گیا ہے تو اس کی جنس یعنی دوسرے فقراء مسلمین اور مدارس کے طلبہ پر اس کی آمدنی صرف کی جائے، اور اگر وہ اوقاف کسی مسجد پر وقف تھے اور اب وہ مسجد باقی نہیں رہی اور وہاں مسلمانوں کی آبادی ہو تو ان اوقاف کی آمدنی سے اسی مسجد کی جگہ پر مسجد تعمیر کر کے آباد کیا جائے، اور اگر وہاں مسلم آبادی نہیں ہے تو ان کی آمدنی سے اولاً اس مسجد کی جگہ کو چہار

دیواری وغیرہ بنا کر محفوظ کرلی جائے تا کہ اس کی بے حرمتی نہ ہو اور غلط قبضہ کسی کا نہ ہو، اور بقیہ آمدنی قریب پھر بعید کی مساجد کی ضروریات میں صرف کی جائے، اسی طرح جو اوقاف کسی مدرسہ پر وقف تھے اور اب وہ مدرسہ نہیں رہا اور وہاں مسلمانوں کی آبادی ہے تو اس جگہ از سر نو مدرسہ قائم کیا جائے اس آمدنی سے، اور اگر وہاں مسلم آبادی نہیں ہے تو ان اوقاف کی آمدنی قریب کے مدارس ومکاتیب دینیہ کی ضرورتوں میں صرف کی جاوے۔

کما مر عن شرح الملتقی یصرف وقفها إلی أقرب مجانس لها (شامی ۳/۵۱۳) حاصله أن ما خرب تصرف أوقافه إلی مجانسه (ردالمحتار ۳/۵۷۴)

مولانا عبد القیوم

واقفین نے اپنی جائداد جس پر وقف کیا تھا وہ وقف کا مصرف ختم ہو چکا وہ متعین فقراء یا متعین مساجد ومدارس اب نہ رہے، سب معدوم ہو چکے تو ایسی صورت میں ان اوقاف کی آمدنی کو اسی نوع کے قریبی وقف پر خرچ کریں گے جس نوع پر واقف نے وقف کیا تھا۔

وحکی انه وقع مثله فی زمن سیدنا الإمام الأجل فی رباط بعض الطرق خرب ولا ینتفع المارة به وله أوقاف عامرة فسئل هل یجوز نقلها إلی رباط آخر ینتفع الناس به قال نعم لأن الواقف غرضه انتفاع المارة ویحصل ذلک بالثانی (شامی ۳/۳۷۴) وفی شرح الملتقی یصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۳/۳۷۱)

مولانا تنویر عالم قاسمی

موقوف علیہ اگر خاص خاندان ہو اور وہ ختم ہو جائے تو اس وقف کو دیگر فقراء کو دیا جائے گا، اسی طرح جس مسجد ومدرسہ کے لئے جائداد وقف ہو اس کے ختم ہونے کی صورت میں اس کے ہم جنس قریبی مماثل پر صرف کیا جائے گا۔

قال الشامی علم من هذا أن منقطع الأول و منقطع الأوسط یصرف إلی الفقراء (شامی ۳/۴۱۴) ان الموقوف علیه إذا خرب یصرف وقفه إلی مجانسه فتصرف أوقاف المسجد إلی مسجد آخر وأوقاف الحوض إلی حوض آخر (شامی ۳/۴۱۵)

مفتی عبد الرحیم بھوپال

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کوئی جاگیر جو کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی اور وہ خاندان ختم ہو گیا یا اسکے افراد ایسی دوسری جگہ منتقل ہو گئے کہ وہاں تک ان اوقاف کی آمدنی بھیجنا یا صرف کرنا دشوار تر ہو، یا کسی مسجد ومدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ تو ان اوقاف کی آمدنی اسی نوع کے مصارف پر خرچ کیا جائے۔ مثلاً فقراء مخصوص کے لئے وقف تھا تو ان کے فقدان کی صورت میں دوسرے قریب کے فقراء پر صرف کیا جائے اور مسجد ومدرسہ کے اوقاف کو دوسرے قریب محتاج مسجد ومدرسہ پر صرف کیا جائے۔

مولانا نذر توحید مظاهری

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں ان کی آمدنی قومی ورفاہی کاموں کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہوں تو ان اوقاف کی آمدنی ان کے ہم جنس قریبی مصارف میں خرچ کرنی چاہئے۔

(قوله إلى أقرب مسجد أو رباط)لف و نشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۳۷۱/۳)۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

جن کے اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کوئی جاگیر کسی خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی وہ خاندان ختم ہو گیا یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے، یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ، تو ان اوقاف کی آمدنی کا مصرف یہ ہے کہ جس قسم کے اوقاف کی آمدنی ہے اس قسم کے دیگر اوقاف کے مصارف میں آمدنی کی اس رقم کو خرچ کر دیا جائے۔

جن فقراء پر وقف کی گئی تھی اب بالفعل وہ لوگ ناپید ہیں تو دوسرے فقراء پر اس رقم کو خرچ کرنا چاہئے، اگر موقوف علیہ فقراء کسی دوسرے گاؤں میں منتقل ہو گئے ہیں تو رقم اس فقراء تک پہنچانے کی سعی بلیغ کرنی چاہئے، مسجد کے انہدام کے بعد اس کی آمدنی دوسری مسجد پر اور مدرسہ کے ختم ہو جانے پر اس کے وقف کی آمدنی دوسرے دینی مدارس اسلامیہ پر خرچ کرنی چاہئے، اراضی موقوفہ کی بیع کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے، ہاں اراضی موقوفہ کو کرایہ پر دیا جاسکتا ہے یا مکان بنوا کر کرایہ دار کو کرایہ پر دیا جاسکتا ہے۔

عن ابن عمر أن عمر وجد مالاً بخيبر فأتى النبي ﷺ فأخبره فقال إن شئت تصدقت بها فتصدق بها في الفقراء والمساكين وذي القربىٰ والضيف (بخاری ۳۸۹/۱، الاشباہ والنظائر ۱۰۳ تا ۱۰۹، ہدایہ ۶۳۶/۲ تا ۶۴۶، شرح وقایہ ۳۵۰/۲ تا ۳۵۵۔ قدوری ۱۳۸ تا ۱۴۰۔ الجوہرۃ النیرۃ ۲۱۴/۲ تا ۲۲۰)۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق اعظمؓ کو خیبر میں ایک قطعہ زمین ملی تو اس کے بارے میں آپ ﷺ سے مشورہ کیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر تم چاہو تو اس کی پیداوار اور آمدنی کو صدقہ قرار دیدو، چنانچہ آپ نے (آنحضرت ﷺ کے فرمان کے مطابق) اس زمین کو وقف کر دیا اور اس کی پیداوار اور آمدنی کو فقیروں، مسکینوں، قرابت داروں اور مہمانوں کی خدمت میں صدقہ قرار دیدیا۔

قال العلامة الحصكفي في الدر المختار الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه (الدر المختار مع الرد المحتار ۴۰۷/۳)۔

رباط في طريق بعيد استغنىٰ عنه المارة وبجنبه رباط آخر قال السيد الإمام أبو شجاع

رحمه الله تعالى تصرف غلته إلى الرباط الثانى كال مسجد إذا خرب واستغنىٰ عنه أهل القرية فرفع ذلک إلى القاضى فباع الخشب وصرف الثمن إلى مسجد آخر جاز (الفتاویٰ الخانیۃ ۳/۳۱۵)

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ کا موقف:

اگر مسجد کا مال اس قدر جمع ہو کہ مسجد اس کی نہ فی الحال محتاج ہو اور نہ بظن غالب فی المآل، اور اس رقم کے اسی طرح جمع رہنے کی حالت میں طامعین اور تصرف متغلبین کا اندیشہ ہو تو بیشک یہ رقم موجودہ ضرورت میں جو اسلام اور مسلمین کے لئے ایک حادثۂ عظمیٰ اور نائبہ کبریٰ ہے خرچ ہوسکتی ہے یعنی ترک مجروحین و یتامیٰ و بیوگان کی امداد کے لئے بھیجی جاسکتی ہے الخ (کفایت المفتی ۷/۲۷۸ تا ۲۷۹، جواب نمبر ۲۴۰)

میری اپنی رائے بھی یہی ہے کہ دوسری محتاج مساجد و مدارس اسلامیہ و بیوگان وغیرہ پر جمع شدہ رقم خرچ کی جاسکتی ہے۔

مولانا محمد مصطفی قاسمی

باقی وہ اوقاف جن کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کوئی جاگیر کسی خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ ختم ہو گیا یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے، یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اب نہ وہ مسجد ہے نہ ہی مدرسہ۔ ایسی صورتوں میں اسی جیسے مصرف میں متذکرہ اوقاف کے مصارف کو صرف کئے جائیں گے۔

لا يجوز تغيير المصرف مع إمكان المحافظة كما لا يجوز تغيير الوقف بالبيع مع إمكان الانتفاع به (المغنی ۵/۶۳۳)

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

ایسے اوقاف جن کے مصارف ختم ہو چکے ہوں مثلاً کوئی جاگیر کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، اور اب وہ خاندان ختم ہو گیا ہو یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے ہوں، یا مسجد یا مدرسہ کے لئے وقف تھا لیکن اب نہ وہ مسجد ہے اور نہ مدرسہ، ان تمام صورتوں میں اوقاف کی آمدنی کا مصرف اس سے قریب جو مسجد اور مدرسہ ہے یا وہاں کے جو فقراء ہیں وہ اس کے مستحق ہوں گے، لیکن اگر وہاں کے رہنے والے اور وہاں کی مسجد اور مدرسہ اس سے مستغنی ہو تو متولی وقف کو اس کی اجازت ہے کہ وہ اس آمدنی کو انہی مصارف میں دوسری جگہوں پر خرچ کرے۔ علامہ ابن نجیمؒ لکھتے ہیں:

إذا سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء ولو لم يسمهم هذا هو الصحيح عندنا.. ولا يعطى للفقراء شئ مادام الموقوف عليه حيا فإذا مات صرف للفقراء (بحر الرائق ۵/۱۹۸)

جب وقف کے اندر کوئی جہت (مد) ایسی متعین کرے جو ختم ہو جائے تو اس کے بعد وہ فقراء کے لئے ہو جائے گا اگرچہ اس نے اس کی صراحت نہ کی ہو، اور فقراء کو اس میں سے کچھ نہیں دیا جائے گا جب تک موقوف علیہ باقی

رہے، جب وہ مرجائے تو اس کو فقراء کی طرف منتقل کردیا جائے گا۔

مولانا قمرالزماں ندوی

اوقاف کے مصارف ختم ہوجانے کی صورت میں آمدنی کا مصرف:

بہت سے اوقاف ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے مصارف ختم ہو چکے ہوتے ہیں، مثلاً کوئی جاگیر کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی وہ خاندان اب ختم ہوگیا یا اس خاندان کے افراد دوسری جگہ منتقل ہوگئے، یا مثلاً کسی مسجد ومدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد باقی ہے اور نہ ہی مدرسہ، تو ایسے اوقاف کی آمدنی کا مصرف دوسرے فقراء ہوں گے یعنی محلہ، گاؤں اور شہر کے دیگر محتاج اور ضرورتمند لوگوں کے مصارف میں خرچ کیا جائے گا، جیسا کہ امام ابویوسفؒ کا قول ہے، چنانچہ علامہ داماد آفندی تحریر فرماتے ہیں:

وإذا انقطع المصرف صرف إلی الفقراء ولایعود إلی ملکه إن کان حیا وإلی وارثه إن کان میتاً (مجمع الانہر ۱/۷۳۴، نیز دیکھئے: شامی ۳/۳۶۶)

جب مصرف ختم ہوجائے تو فقراء کو دے دیا جائے گا، وہ نہ واقف کی ملکیت میں واپس آئے گا اگر وہ زندہ ہو اور نہ ہی اس کے مرنے کے بعد اس کے وارث کی ملکیت میں۔

اور علامہ حصکفی تحریر فرماتے ہیں:

واختلف الترجیح والأخذ بقول أبی یوسف أحوط وأسهل کما فی المنح عن البحر وبه یفتی کما فی الدرر و صدر الشریعة وفی الفتح انه أوجه عند المحققین (درالمنتقی بہامش المجمع ۱/۷۳۴، اور دیکھئے: درمختار مع الرد ۳/۳۶۶)

ترجیح میں اختلاف ہے، تاہم امام ابویوسفؒ کے قول کو اختیار کرنے میں زیادہ احتیاط بھی ہے اور آسانی بھی جیسا کہ منح میں بحر سے نقل کیا ہے، درر اور صدر الشریعہ میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے، اور فتح القدیر میں ہے کہ محققین کے نزدیک یہی زیادہ مناسب ہے۔

مولانا محمد نور القاسمی

مصارف ختم ہونے کے بعد اوقاف کا مصرف:

اوقاف کے مصارف ختم ہوجائیں مثلاً جس مدرسہ یا مسجد پر وقف تھا، اب اس مدرسہ یا مسجد کا نام ونشان تک باقی نہیں ہے، یا جن فقراء پر وقف کیا تھا وہ فقراء دنیا سے رخصت ہوگئے ہوں یا کسی دور دراز مقام پر منتقل ہوجائیں، تو ان اوقاف کی آمدنی کو فقراء پر صرف کیا جائے گا۔

علامہ داماد آفندی تحریر فرماتے ہیں:

وإذا انقطع المصرف صرف إلی الفقراء (مجمع الأنہر ۱/۷۳۴)

جب مصرف ختم ہوجائے تو اس کو فقراء پر صرف کریں گے۔

لیکن فقراء جن پر وقف تھا، اس سلسلہ میں یہ بات ملحوظ رہے کہ اگر وہ ایسی جگہ منتقل ہو جائیں جو ان کے مقام سے الگ بستی شمار ہوتی ہو، تو وہ وقف سے محروم تصور کئے جائیں گے اور اگر وہ جگہ جہاں منتقل ہو کر گئے ہیں وہ اسی بستی (سابق) میں شمار کی جاتی ہے تو وہ وقف سے محروم نہیں کئے جائیں گے۔ علامہ کرردی نے اس سلسلہ میں ایک اہم جزئیہ نقل فرمایا ہے:

وقف على فقراء أقربائهم المقيمين بخوارزم فانتقلوا إلى بلد آخر إن كان مما يحصون لا تنقطع وظيفتهم وإن لا يحصون تنقطع ثم إن بقي هناك منهم أحد يصرف الكل إليه وإن لم يكن صرف الكل إلى الفقراء (البزازیہ مع الہندیہ ٢٧٨/٦)

کسی شخص نے خوارزم میں مقیم اپنے رشتہ دار فقراء پر وقف کیا، پھر وہ لوگ (فقراء) دوسرے شہر منتقل ہو گئے، تو اگر اس شہر کو لوگ اسی میں سے (خوارزم میں) شمار کرتے ہیں تو ان کا وظیفہ ختم نہیں ہوگا، اور اگر اس کو خوارزم میں شمار نہیں کرتے ہیں تو ان کا وظیفہ ختم ہو جائے گا، لیکن اگر ان میں سے ایک بھی وہاں باقی ہے تو تمام کا تمام اسی کو دیدیا جائے گا، اور اگر کوئی بھی نہیں بچا ہے تو پورا فقراء ومساکین پر صرف کیا جائے گا۔

مولانا ابرار خان ندوی

صورت مسئولہ کا حکم یہ ہے کہ ان اوقاف کی آمدنی جب کہ اسکے مصارف اب باقی نہیں رہے تو قریب کے اسی نوع کے دوسرے اوقاف پر اسکو صرف کیا جائے۔

مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی

وہ اوقاف جن کے مصارف ختم ہو چکے ہیں مثلاً کسی معین خاندان کے فقراء کے لئے خاص جاگیر وقف کی گئی تھی یا مسجد یا مدرسہ کے لئے وقف کی گئی تھی، اور وہ خاندان یا مسجد یا مدرسہ بالکل ختم ہو چکے ہیں تو اس کا حکم یہ ہے کہ ان اوقاف کی آمدنی اسی نوع کے اوقاف میں صرف کی جائے گی یعنی اگر خاص مسجد ہے تو اس کی طرف سے مستغنی ہونے کی وجہ سے دوسری مسجد میں اس کی آمدنی صرف ہوگی، اسی طرح سے مدرسہ ہے تو دوسرے مدارس میں۔

وقال أبو يوسف إذا سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء وإن لم يسمهم۔

یعنی امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر وقف کرتے وقت ایسی جہت متعین کیا جو منقطع ہونے والا ہے تو اس کا وقف کرنا درست ہے، اور اس جہت کے منقطع ہو جانے کے بعد فقراء کے لئے وقف ہو جائے گا۔

وذلك مثل أن يقول جعلته صدقة موقوفة لله تعالى أبدا على ولد فلان وولد ولده ولم يذكر الفقراء ولا المسكين وذلك لأنه إذا جعلها لله فهذ وقفه أبدا لأن ما يكون لله فيصرف إلى المساكين فصار كما لو ذكره۔

لہذا وہ اوقاف جو کسی خاص فقراء کے خاندان کے لئے یا کسی بھی متعین شخص کے لئے وقف کئے گئے تھے جن کے مصارف اب ختم ہو چکے ہیں، ان تمام کو اسی نوع میں صرف کیا جاسکتا ہے شرعاً اس کی اجازت ہے۔

مولانا سمیع اللہ قاسمی

وہ اوقاف جن کے معینہ مصارف ختم ہو چکے:

بہت سے اوقاف ایسے ہیں جن کے معینہ مصارف ختم ہو چکے مثلاً کوئی جاگیر کسی معین خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی وہ خاندان ختم ہو گیا۔ تو اب اس کی آمدنی اور منافع دیگر فقراء کی جانب منتقل ہو جائیں گے۔ اور ان سے ان کے حوائج وضروریات پورے کئے جائیں گے، جیسا کہ فتح القدیر کی عبارت سے یہ چیزیں مستنبط ہو رہی ہیں:

وفي الفتح وقف على زيد ثم المساكين فرد زيد فهو للمساكين وكذا على زيد و عمر فرد أحدهما أو ظهر انه كان ميتا فنصيبه للمساكين (فتح ۴۵۱/۵)

اسی طرح اگر معین مدارس ومساجد پر وقف تھے، اور اب وہ مدارس ومساجد ختم ہو چکے تو اب ان کے منافع و آمدنی علی حسب الانواع والاجناس قریب تر مدارس ومساجد جو محتاج ہیں، پر صرف کئے جائیں گے۔

وفي البحر ولو وقف على إنسان بعينه أو عليه وأولاده أو على قرابته وهم يحصون أو على أمهات أولاده فمات الموقوف عليه فعلى الأول يعود إلى ورثة الواقف قال الناطقي إلى الأجناس وعليه الفتوى (بحر ۲۰۳/۵)

جیسا کہ ماسبق میں تحریر کیا جا چکا ہے اگر دیگر انواع سے اس نوع کو قریبی تعلق ہو اور غرض واقف کی پابندی ہو رہی ہو تو پھر دیگر اوقاف کی جانب منافع کے انتقال کی گنجائش ہو سکتی ہے، علماء کرام اس علت پر غور فرمالیں۔

مولانا صدر عالم

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں تو ان اوقاف کی آمدنی فقراء پر خرچ ہوگی۔

وشرط لتمامه ذكر مصرف مؤيد وقال أبو يوسف يصح بدونه وإذا انقطع صرف على الفقراء (شرح وقایہ ۳۵۴/۲)

مولانا عطاء الله قاسمی

مخصوص افراد پر وقف شدہ جائداد کا حکم:

جو جائدادیں یا اور دوسری چیزیں خاص خاندان یا خاص لوگوں پر وقف کی گئی ہیں تو اگر ان لوگوں میں سے جن پر وہ وقف ہیں کوئی ایک بھی زندہ ہوگا تو اس کے بقدر اس کا حصہ الگ کر کے اس کو دیا جائے گا اور جو باقی بچے گا اس کو فقراء پر تقسیم کرنا ضروری ہوگا، اور اگر وہ لوگ جن پر وہ وقف تھا ان میں سے کوئی بھی زندہ نہیں ہے بلکہ سب فوت ہو چکے ہیں یا ان کا حال معلوم نہیں ہے کہ وہ کہاں ہیں تو پھر تمام آمدنی فقراء پر تقسیم کرنا ضروری ہوگا۔

ولو جعل أرضه صدقة موقوفة على عبد الله و زيد فالغلة لهما ولو ماتا كانت الغلة كلها للفقراء وإن مات أحدهما كان النصف للفقراء (ہندیہ ۳۶۷/۲)

اور اگر زمین کو عبد اللہ اور زید پر وقف کیا تو اس کی آمدنی دونوں کے لئے ہوگی اور اگر دونوں فوت ہو گئے ہوں تو کل آمدنی فقراء پر تقسیم کی جائے گی اور اگر ان میں کا ایک فوت ہوا ہے تو نصف حصہ فقراء کو دیا جائے گا۔

لیکن یہاں صاحب معارف السنن کی عبارت ذہن میں رہے کہ فقراء کے بجائے اگر مدرسہ قائم کیا جائے یا اشاعت علم میں صرف کیا جائے تو بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے کیونکہ وہ بھی قربت میں داخل ہے۔

مسجد پر وقف شدہ زمین کا حکم:

جو مسجد ویران اور برباد ہو چکی ہے اور حال یہ ہے کہ لوگ اس مسجد میں اب نمازیں بھی نہیں پڑھتے ہیں اور اس مسجد پر کچھ زمین وقف ہے جس سے آمدنی ہو رہی ہے تو اس آمدنی کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اس آمدنی سے اسی مسجد جس پر وہ وقف ہے اس کی تعمیر میں صرف کی جائے تا کہ واقف کی غرض اس سے پوری ہوتی رہے، اس مسجد کے علاوہ اس آمدنی کو دوسرے کار خیر میں صرف کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس بارے میں فقہاء فرماتے ہیں:

مسجد انهدم وقد اجتمع من غلته ما يحصل به البناء قال الخصاف لا تنفق الغلة في البناء لأن الواقف وقف على مرمتها ولم يأمر بأن يبنى هذا المسجد والفتوىٰ على انه يجوز البناء بتلك الغلة (خانیہ علی الہندیہ ۲۹۲/۳)۔

جو مسجد منہدم ہو جائے اور اتنا غلہ (آمدنی) موجود ہو کہ جس کے ذریعہ اس مسجد کی تعمیر ہو سکے تو خصافؒ یہ کہتے ہیں کہ وہ آمدنی تعمیر میں صرف نہیں کی جائے گی کیونکہ واقف نے مسجد کی مرمت وغیرہ کے لئے وقف کیا ہے اور اس نے اس آمدنی سے مسجد کی تعمیر کا حکم نہیں دیا، اور فتویٰ یہ ہے کہ اس آمدنی سے مسجد کی تعمیر جائز ہے۔

اس عبارت سے یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ اگر مسجد پر کوئی جگہ وقف ہے اور واقف نے اس لئے وقف کیا ہے تا کہ اس کے ذریعہ اس مسجد کی مرمت وغیرہ ہوتی رہے تو اس کے ذریعہ تعمیر کی جائے گی، لیکن اگر تعمیر کسی وجہ سے متعذر ہو، مثلاً اب وہاں مسلمان نہیں رہتے ہیں تو ایسی صورت میں مسلمانوں کی آبادی میں وہ آمدنی اسی مصرف میں صرف کی جائے گی دوسرے کاموں میں صرف کرنا جائز نہ ہوگا، لیکن شرط یہ ہے کہ قاضی یا حاکم کی اجازت سے ہو، مگر اس ملک میں علماء اور مفتیان کی اجازت سے بھی منتقل کی جائے تو گنجائش معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہ دار الاسلام نہیں ہے۔

وعن الثاني ينقل إلى مسجد آخر بإذن القاضي (درمختار ۴۰۷/۳)

اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ دوسری مسجد میں منتقل کی جائے قاضی کی اجازت سے۔

مولانا اسعد الله قاسمی

جس وقف کا مصرف ختم ہو جائے:

اگر کسی وقف کا مصرف ختم ہو جائے مثلاً کوئی جائداد کسی مدرسہ پر وقف ہو اور اب وہ مدرسہ باقی نہیں رہا تو ایسے وقف کی آمدنی اسی نوع کے اوقاف جو دوسری جگہ واقع ہیں پھیر دیا جائے گا، اس پر علامہ شامی کی یہ عبارت دال ہے:

فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه وفي الرد لف ونشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۵۴۹/۶)

مسجد، خانقاہ، کنواں اور حوض کے وقف کو قریبی مسجد، خانقاہ، یا کنواں، یا حوض کی طرف پھیرنا جائز ہے، شامی میں ہے کہ یہ لف ونشر مرتب ہے اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ منہدم مسجد کو حوض یا حوض کو مسجد کی طرف لوٹانا جائز نہیں ہوگا۔

مسلک مالکی:

امام مالکؒ کا بھی مذہب یہی ہے کہ اگر کسی وقف کا مصرف ختم ہو جائے تو اس کی آمدنی کو اسی نوع کے اوقاف میں استعمال کیا جائے گا، چنانچہ ابوالبرکات ''الدردیر'' میں لکھتے ہیں کہ اگر کسی نے کچھ کتابیں کسی متعین مدرسہ پر وقف کیں اور اب وہ مدرسہ باقی نہیں رہا کہ وہاں کے لوگ اس سے استفادہ کرسکیں تو اسے دوسرے مدرسہ کو دیدیا جائے گا۔

أما كتب العلم إذا وقفت على من لا ينتفع بها كأمي أو امرأة فإنها لا تباع وإنها تنقل لمحل ينتفع بها فيه كالكتب الموقوفة بمدرسة معينة فتخرب تلك المدرسة و تصير الكتب لا ينتفع بها فإنها تنقل لمدرسة أخرى ولا تباع (الشرح الكبیر ۴/۹۱)

بہر حال علم کی کتابیں جب وقف کی جائیں اس شخص پر جو اس سے فائدہ نہ اٹھائے جیسے ان پڑھ یا کسی عورت پر تو اس کو فروخت نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو ایسی جگہ منتقل کیا جائے گا جو اس سے فائدہ اٹھا سکے، چنانچہ اگر کتابیں کسی متعین مدرسہ پر وقف کی جائیں اور وہ مدرسہ ویران ہو جائے اور ان کتابوں سے فائدہ اٹھانے والا نہ ہو تو اس کو دوسرے مدرسہ کی طرف منتقل کر دیا جائے گا لیکن فروخت نہیں کیا جائے گا۔

مسلک حنبلی:

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی وقف کا مصرف ختم ہو جائے تو اس کو فقراء و مساکین کی طرف منتقل کر دیا جائے گا، چنانچہ ابن قدامہ رقم طراز ہیں:

ولأنه مال الله تعالى لم يبق له مصرف فصرف إلى المساكين كالوقف المنقطع (المغنی ۵/۳۷۱)

مولانا محمدارشد قاسمی

☆☆☆☆☆☆

وقف کے بعض حصہ کو فروخت کر کے بقیہ کی تعمیر

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبید اللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبد اللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبد الجلیل قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبد القیوم پالنپوری
مفتی عبد الرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

وقف کے بعض حصہ کوفروخت کر کے بقیہ کی تعمیر

سوال۔الف: بعض اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں، اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے۔اورکوئی بلڈراس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کوڈھا کر نئے سرے سے چندمنزلہ عمارت اپنے مصارف پراس شرط کے ساتھ تعمیر کردے کہ اس کی ایک یا دومنزل اس کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہرقسم کے تصرف کا حق ہو گا، اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے، کیا شرعا ایسا معاملہ درست ہے۔اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں، اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے۔اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے اگر کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کرلیا جائے تواس کا کیا حکم ہے؟

ب: اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے، وقف شدہ زمین وجائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کی جاسکتی ہے، جب کہ اس کا مقصد وقف کی حفاظت ہے اوراس کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے؟

جوابات

الف۔ جب اس عمارت وزمین سے انتفاع کی کوئی مناسب صورت نہ بن سکے مثلاً یہ کہ زمین کو کرایہ پر دیدیا جائے یہ بھی انتفاع ہے، توایسا معاملہ کرنے کی گنجائش سمجھ میں آتی ہے کہ کوئی بلڈرتعمیر کر کے انتفاع کی شکل پیدا کردے اور وقف کی عمارت سے ہی اپنا معاوضہ حاصل کر لے، اس کے لئے صورت معاملہ اس طرح کی اختیار کی جائے کہ بتدریج زمین وعمارت سے بلڈر کا تعلق ختم ہوجائے، بجائے ایک دومنزل کی مستقل ملکیت کے وہ اپنا معاوضہ طے کرلے جس کوعمارت کی تیاری کے بعداس کی آمدنی سے یکمشت یا بتدریج لے لے۔

اس انداز کے بعض نظائر کا تذکرہ اس سے پہلے گذر چکا ہے ضرورۃً ان صورتوں کو گوارا کیا گیا ہے۔اگر بلڈراپنے کام کے عوض طویل اجارہ کا خواہشمند ہو،معمولی اجرت وکرایہ پرتوان صورتوں کے مطابق اس کو بھی گوارا کیا جاسکتا ہے۔

ب۔ وقف کی آبادی کے لئے اس کے کسی حصہ کوفروخت کرنا، وقف کی اصلاح نہیں بلکہ اہلاک ہے،اس لئے اس کی اجازت یا اس انداز کی کسی چیز کی صراحت فقہ حنفی کی کتابوں اورعلماء سے نہیں مل سکی، البتہ امام احمد سے اس کی اجازت ضرورت پرمنقول ہے،

جہاں واقعی ضرورت ہواور کوئی حل نہ نکلے، اوراوپر جوصورت ذکر کی گئی ہے اس طرح کا بھی کوئی معاملہ نہ ہوسکے تواس صورت کومحض وقف کی حفاظت وبقااور بازآبادکاری کی نیت سے اختیار کیا جاسکتا ہے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی

کچھ عمارت کے بدلہ نئی عمارت کی تعمیر:

الف۔ وقف کی مخدوش عمارت کی تعمیر نو کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ عمارت کا کچھ حصہ تعمیر کنندہ لے لے اور بقیہ مقصد وقف میں استعمال ہو، کیوں کہ اس میں وقف کا تحفظ اور مقصد وقف کی تکمیل ہی مقصود ہے، فقہاء کے یہاں اس طرح کی بہت سی صراحتیں موجود ہیں، کہ وقف کو کارآمد بنانے کے لئے اس کے کچھ حصے کو کرایہ پر لگانا، اس کے ملبہ کو فروخت کرنا بلکہ خود اس زمین کو فروخت کرنا درست ہے، فتاویٰ بزازیہ میں اس بات کو بڑی صراحت و وضاحت کے ساتھ لکھا گیا ہے:

بیع عقار المسجد لمصلحة لا یجوز وان بأمر القاضی وإن باع بعضه لإصلاح باقیه لخراب کله جاز (فتاویٰ بزازیہ ۲۸۱/۶)

نیز فقہاء حنابلہ میں علامہ ابن قدامہ کا بیان ہے:

فلم تمکن عمارته ولا عمارة بعضه إلا ببیع بعضه جاز بیع بعضه لتعمر به بقیته (المغنی ۳۶۸/۵)

ب: یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب عمارت کے بجائے خود زمین کا کچھ حصہ تعمیر نو کے لئے فروخت کرنا پڑے، البتہ اس بات کا لحاظ ضروری ہے کہ مسجد کی تعمیر نو میں خاص اس جگہ میں سے کوئی حصہ فروخت نہ کیا جائے جسے نماز کی ادائیگی کے لئے مخصوص کیا گیا تھا اور جو مسجد کے حکم میں داخل ہوگیا تھا۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

الف۔ سوال میں مذکور صورت معاملہ درست ہے لیکن ایسا انتہائی مجبوری میں کیا جاسکتا ہے پہلے کوشش کی جائے کہ بلڈر کو ایک دو منزلیں بہ طور ملک نہیں بلکہ بطور اجارہ دی جائیں۔

ب: یہ صورت معاملہ بھی درست ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

الف۔ کسی بلڈر سے اس شرط پر مکان بنوانا کہ اس کی ایک منزل یا دو منزل اس کی ہوگی:

اگر وقف کی عمارت مخدوش حالت میں ہے، اور وقف کے پاس اس کی تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے، اسی طرح وقف کی کوئی زمین ہے، جس پر کوئی عمارت نہیں ہے اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے، اور کوئی بلڈر مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے یا خالی زمین پر چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کرنے کے لئے تیار ہے کہ ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہوگا، اور بقیہ منزلیں وقف کے مصارف کے لئے ہوں گی، تو چونکہ اس صورت میں وقف کو کوئی نقصان نہیں ہے بلکہ فائدہ ہی فائدہ ہے، اور اس میں منشاء واقف اور مقاصد وقف کا تحفظ و بقا بھی ہے۔ اس لئے میرے خیال سے اس صورت کو جائز ہونا چاہئے اس طرح کا معاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ البتہ اس کا خاص خیال رکھا جائے کہ نیچے کی منزل وقف رہے، وہ بلڈر کی ملک نہ قرار

دی جائے۔اس میں فتنہ کا اندیشہ ہے۔

ب۔موقوف زمین کے کسی حصہ کوفروخت کرکے اس کی قیمت تعمیرات میں لگانا:

جب وقف تام ومکمل ہو جائے تو اس کوفروخت کر کے اس کی قیمت کسی مصرف پرصرف کرنا اور وقف کو وقفیت سے نکال دینا شرعاً جائز نہیں ہے۔شئ موقوف کی وقفیت کو باقی رکھنا خواہ اصلی حالت میں ہو یا اس کی جگہ پر اسی نوع کی دوسری شئ خرید کر ہو ضروری ہے۔لہذا مذکورہ صورت میں موقوفہ زمین وجائداد کے کسی حصہ کوفروخت کر کے اس کی قیمت مخدوش عمارت کی نئی تعمیر یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے یا نئی مسجد کی تعمیر پر صرف نہیں کر سکتے ہیں۔شرعاً اس کی اجازت نہیں ہوگی اس سے احتراز لازم ہے۔

علامہ ابن نجیم البحر الرائق میں خلاصہ اور فتاوی نسفی کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں:

"بيع عقار المسجد لمصلحة المسجد لا يجوز وإن كان بأمر القاضي وإن كان خرابا" (البحر الرائق ۲۲۳/۵)

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

الف۔ اوقاف کی عمارتیں مخدوش ہوں یا محض کوئی خالی زمین ہو اس پر کسی قسم کی کوئی عمارت ہی نہ ہو، اب اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر یا خالی زمین پر چندمنزلہ نئی عمارت کی تعمیر کی جائے تاکہ منفعت بڑھ جائے، یہ فی نفسہ جائز ہے، کمامرّ۔

لیکن سوال یہ ہے کہ متولی وقیم کے پاس خود وقف کا اتنا سرمایہ نہیں جس سے عمارت کی تعمیر کی جا سکے اس لئے وہ کسی بلڈر سے معاہدہ کرے جس میں یہ طے پائے کہ وہ بلڈر اپنے ذاتی سرمایہ سے چندمنزلہ عمارت بنائے اور اس کے بدلے میں عمارت کی ایک یا دو منزل بلڈر کی ملکیت ہوگی اس میں اس کو ہر قسم کے تصرفات کا حق ہوگا اور بقیہ دیگر منزلیں مصارف وقف کے لئے ہوں گی، تو کیا شرعاً ایسا معاملہ درست ہوگا؟

جہاں تک میں نے غور کیا ہم کو یہی سمجھ میں آیا کہ ہمیشہ کے لئے ایک دو منزل کی مالکانہ حیثیت بلڈر کو دے دینا کسی توجیہ سے درست نہیں ہے، ہاں اگر تحدید اور مدت کی تعیین کر دی جائے کہ اتنی مدت تک یہ ایک یا دو منزل تمہارے آزادانہ تصرف وقبضہ میں رہے گی تم اس سے ہر قسم کا نفع اٹھا سکتے ہو صرف فروخت نہیں کر سکتے ہو، اور اس مدت کے بعد تم کو دست بردار ہونا پڑے گا، تو ایک توجیہ کے تحت یہ معاملہ جائز ہو سکتا ہے۔

اور وہ توجیہ یہ ہوگی کہ متولی کی اجازت سے چونکہ بلڈر نے تعمیر عمارت کے مصارف اپنی ذاتی رقم سے پورے کئے ہیں اس لئے شرعاً اپنے صرف کردہ رقم کے بقدر رجوع ومطالبہ کا حق اس کو ملے گا، اب چونکہ متولی کے پاس اتنا سرمایہ نہیں کہ وہ یکمشت ادا کر دے اس لئے وہ یہ صورت اختیار کر رہا ہے کہ جتنی مدت میں اس ایک یا دو منزل سے بشکل کرایہ وغیرہ بلڈر کی صرف رقم پوری ہو جائے گی اتنی مدت تک کے لئے اسے بلڈر کے تصرف، قبضہ میں چھوڑ دیا جائے اس دوران وہ اس سے جس طرح چاہے نفع حاصل کرے لیکن مدت گذر جانے پر اس سے دست بردار ہونا ہوگا، یہ دراصل بلڈر کے حق یعنی تعمیر کے اخراجات کی ادائیگی کی ایک صورت ہوگی اور بس۔

یہاں یہ بات جوتقریباً مسلمہ ہے ضرور مستحضر رہے کہ زمین کے تابع ہوکر عمارات بھی وقف ہوا کرتے ہیں، اورفقہاء کی صراحت ہے:

إن لم يكن متولياً فإن بنى بإذن المتولي ليرجع فهو وقف وإلا فإن بنى للوقف فوقف وإن لنفسه أو أطلق فله رفعه إن لم يضر (شامی ۴۲۹/۳) **وإن أضر فهو المضيع ماله فليتربص إلى خلاصه** (الاشباہ والنظائر ۱۹۳)

بہر حال جب اذن متولی سے وہ بلڈر زمین موقوفہ پر تعمیر عمارت کرے گا تو وہ عمارت وقف ہی ہوگی اس لئے "لايباع ولا يوهب" کا حکم رہے گا، زیادہ سے زیادہ وہ اپنی رقم کے مطالبہ ورجوع کا حق رکھے گا، اور اگر بلا اذن متولی کے کوئی ارض موقوف پر تعمیر کرے گا تو وہ اس کی نیت کے مطابق وقف اور ذاتی بھی ہوسکتی ہے، مگر ذاتی ہونے کی صورت میں بلاضرر وقف تعمیر کا رفع ممکن ہو تو خیر، ورنہ وہ اپنے مال کا برباد کرنے والا بھی قرار دیا جاسکتا ہے کما تدل عليه الرواية السابقة۔

ب۔ کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے، یا وقف شدہ خالی زمین پر عمارت بنانے کے لئے یا محتاج تعمیر کی جدید تعمیر کے لئے وقف زمین و جائداد کا کچھ حصہ فروخت کرکے تعمیری کام کیا جاسکتا ہے، شرعاً اس کی گنجائش ہے، مگر شرط یہ ہے کہ ان تعمیرات کا اصل مقصد ومحرک محض ان اوقاف کی حفاظت ہو اور اس کی کوئی سبیل بجز فروختگی وتعمیر کے متصور نہ ہو۔

یہاں ایک خفیف سا شبہ مسجد کی تعمیر کے لئے اس پر وقف زمین کی فروختگی کے متعلق یہ ہوسکتا ہے کہ واقف کا مقصد مسجد پر زمین وقف کرنے سے عموماً یہی ہوتا ہے کہ اس زمین کو باقی رکھ کر اس کی آمدنی سے مسجد کی ضروریات پوری کی جاتی رہے اور فروختگی سے یہ مقصد بظاہر فوت ہوتا ہوا معلوم پڑتا ہے، مگر اس شبہ کا ازالہ اس طرح ہوسکتا ہے کہ اگر مسجد پر وقف زمین کلاً یا جزءاً خود خطرہ میں ہو اور اس کی حفاظت اور اس سے انتفاع بجز فروختگی کے ممکن نہ ہو تب تو یہ جائز اس لئے کہا جائے گا کہ دوسرا متبادل وقف بشکل مسجد قائم کیا گیا، اور اگر خود یہ زمین خطرہ میں نہ ہو مگر محتاج تعمیر مسجد کی حفاظت وبقاء بلا تعمیر جدید کے ممکن نہ ہو اور کوئی دوسرا راستہ تعمیر کا سامنے نہ ہو تو گرچہ یہ زمین بظاہر اس مسجد کے مصالح و ضروریات کے لئے وقف ہے مگر چونکہ عمارت مسجد اور مصالح مسجد ایک ہی درجہ میں ہیں، کما قالت الفقهاء: الوقف على عمارة المسجد و مصالح المسجد سواء "اس لئے اگر اس کی آمدنی سے تعمیر مسجد ممکن نہ ہو تو اس کی فروختگی بھی انشاء اللہ واقف کے منشاء ومقصد اور غرض کے خلاف نہ ہوگی، واللہ اعلم بالصواب۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

الف۔ اگر وقف کی عمارت مخدوش ہو اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہ ہو اور کوئی شخص مخدوش عمارت کی جگہ نئی عمارت کی تعمیر کے لئے تیار ہے اس شرط کے ساتھ کہ ایک یا دو منزل اسکی ملکیت ہوگی یا کوئی خالی زمین ہے اس سے انتفاع ممکن نہیں ہے اور مذکورہ شرط پر کوئی شخص عمارت بنانے کے لئے آمادہ ہے تو میرے خیال میں اس شرط کے ساتھ

اسکی اجازت دی جانی چاہئے کہ وہ شخص وقف کے مکان پر جتنا سرمایہ خرچ کر رہا ہے اس سے بہت زیادہ قیمت اس منزل کی نہ ہو جو اسکی ملکیت قرار دی جارہی ہے۔

ب۔ وقف شدہ اراضی کو فروخت کر کے مسجد کی تعمیر میں صرف کرنا جس سے اسکی آمدنی ختم ہو جائے جائز نہیں۔

بيع عقار المسجد لمصلحة المسجد لا يجوز و إن كان بأمر القاضي و إن كان خرابا (البحر الرائق ۲۲۳/۵)

البتہ اگر وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے وقف کے پاس سرمایہ نہیں ہے اور اس سے آمدنی حاصل کرنے اور اسکی حفاظت کا کوئی ذریعہ اس کے سوا نہیں ہے کہ اس کے ایک حصہ کو فروخت کر کے باقی حصہ کو محفوظ و قابل انتفاع بنایا جائے تو میرے خیال میں اسکی اجازت دی جانی چاہئے تاکہ وقف محفوظ بھی رہے اور اس سے آمدنی بھی حاصل ہو جو منشاء واقف کے مطابق خرچ ہو۔

وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز (منحۃ الخالق علی البحر ۲۳۷/۵)

مولانا عبد الجليل قاسمی

الف۔ بلڈر اور ٹھیکیدار سے تعمیر کرا کے بعض حصہ اسکو دیدینا:

بلڈر اور ٹھیکیدار کے ہاتھ اس طرح سودا کرنا ہرگز جائز نہیں ہے کہ تعمیر کے بعد دو ایک منزل ٹھیکیدار کی ملکیت میں منتقل ہو جائے، اس لئے کہ اس میں اصل وقف کا جز فروخت کرنا لازم آتا ہے، اور خدا کی ملکیت کو ختم کر کے بندہ کی ملکیت میں دینا لازم آتا ہے جو کسی طرح بھی جائز نہیں ہے، اور یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اس میں وقف کی حفاظت ہے بلکہ بعض اجزاء کو ہلاک کرنا ہے، ہاں البتہ کلی طور پر انتفاع ختم ہو جانے کی صورت میں تبادلہ کر کے کارآمد متبادل زمین یا عمارت حاصل کرنے کی اجازت ہو سکتی ہے جس کی تفصیل ویران اوقاف کے تحت گذر چکی ہے۔

یہ مسئلہ فقہاء کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے:

فإذا تم ولزم لايملك ولايملك ولا يعار ولا يرهن، وتحته في الشامية، لا يكون مملوكا لصاحبه ولايملك اى لا يقبل التمليك لغيره بالبيع ونحوه لاستحالة تمليك الخارج عن ملكه (درمختار ۳۵۲/۴)

لہذا جب وقف تام ہو کر لازم ہو جائے تو نہ کوئی مالک ہو سکتا ہے اور نہ کسی کو مالک بنایا جا سکتا ہے اور نہ ہی عاریت یا بطور رہن دیا جا سکتا ہے۔ اور شامی میں ہے، نہ واقف کی ملکیت ہو سکتی ہے اور نہ ہی غیر کو بیع وغیرہ کے ذریعہ سے مالک بنانے کی اس میں صلاحیت ہے، اس کی ملکیت سے خارج ہونے کی وجہ سے دوسرے کو مالک بنانا محال ہو چکا ہے۔

ب۔ وقف کے بعض حصہ کو فروخت کر کے بقیہ کی تعمیر:

اگر وقف کی عمارت مخدوش ہو گئی ہے اور اس کے پاس کوئی سرمایہ نہیں ہے تو بعض حصوں کو فروخت کر کے

بقیہ کی تعمیر جائز ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک ہے وقف کی ملکیت کہ جس کو وقف کی ترقیاتی اسکیم کے لئے خریدی گئی تھی یا کسی نے ترقی کے لئے ملکیت میں دے دیا ہے تو ایسی ملکیت میں سے فروخت کرکے اصل وقف کی تعمیر میں لگانا جائز ہے، دوسرا ہے نفس وقف، یعنی شئی موقوف اور اس کے اجزاء تو تعمیر اور ترقی کے لئے اصل وقف کا کوئی جز فروخت کرنا جائز نہیں ہے بلکہ موجودہ متولی سے کوئی کام نہیں ہو رہا ہے تو اس کو معزول کرکے دوسرے فعال شخص کا انتخاب لازم ہوگا، مگر وقف کا کوئی جز فروخت نہ ہوگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلک (تاتارخانیہ ۵/۴۸۷)

اور جب وقف کی زمین ویران ہو جائے اور ذمہ دار اس میں سے بعض کو فروخت کرکے اس کے پیسے سے بقیہ کی تعمیر کا ارادہ کرے تو اس کے لئے یہ عمل جائز نہیں ہے۔

البتہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ان سب امور کی اجازت ہے جس پر سعودیہ وغیرہ میں عمل ہو چکا ہے مگر ہمارے لئے نہ اس کا اختیار کرنا مناسب ہے اور نہ ہی حنفیہ کے مسلک کو چھوڑنے کی گنجائش ہے۔ اس کی تفصیل اعلاء السنن (۱۳/۲۰۸) میں موجود ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

الف۔ بلڈر سے اوقاف کی زمین پر اس شرط کے ساتھ مکان تعمیر کرانا کہ مکان کی ایک یا دو منزل اس کی ہوگی:

اگر کسی وقف کی عمارت خستہ اور مخدوش حالت میں ہو، وقف کے پاس اس کی از سر نو تعمیر کے لئے ضروری سرمایہ نہیں ہے، یا وقف کی کوئی زمین ہے جس پر مکان تعمیر نہیں ہے اور اس زمین سے پیداوار بھی نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی اور صورت ممکن ہے، ایسی صورت میں اگر کوئی بلڈر وقف کی مخدوش عمارت کو منہدم کرکے تعمیر جدید یا خالی زمین پر اپنے مصارف سے عمارت بنانے کے لئے اس شرط پر آمادہ ہو جائے کہ تعمیر شدہ مکان کی ایک یا دو منزل اس کی ذاتی ملکیت قرار پائے گی جس میں اسے ہر قسم کے تصرف کا حق حاصل ہوگا، اور بقیہ منزلیں مصارف وقف کے لئے ہوں گی، تو چونکہ ایسی صورت میں وقف موجودہ پوزیشن میں کسی بھی طرح قابل انتفاع نہیں ہے اس لئے اسے قابل انتفاع بنانے کے لئے بلڈر سے اس قسم کا کوئی معاملہ کیا جاتا ہے تو شرعاً وہ درست اور جائز قرار پائے گا، اس طرح کا معاملہ مقصد وقف اور منشاء واقف کے عین مطابق ہے، اور مقاصد وقف کا اس میں تحفظ بھی ہے، اس لئے میرے نزدیک معاملہ کی یہ صورت درست ہے، البتہ اس کا خیال رکھا جائے کہ مکان کے نیچے کی منزل ہر حال میں وقف ہی رہے، اسے بلڈر کی ملکیت قرار نہ دیا جائے۔

ب۔ ارض موقوفہ کے کسی حصہ کو فروخت کرکے اس کی قیمت تعمیرات میں صرف کرنا:

وقف کے تام و مکمل اور لازم ہو جانے کے بعد اس کی فروختگی اور اس کا ہبہ درست نہیں ہے ارض موقوفہ کو

فروخت کر کے اس کی قیمت کو تعمیرات میں لگانا، اور وقف کو اس کی واقفیت سے نکال دینا درست نہیں ہے۔ شئ موقوفہ کی وقفیت کو اپنی اصلی حالت میں یا اس کی جگہ پر اسی نوع کی دوسری چیز خرید کر کے وقف کی وقفیت کو باقی رکھنا ضروری ہے۔ لہذا صورت مسئولہ میں ارض موقوفہ کے کسی حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت کو مخدوش عمارت کی تعمیر جدید یا نئی مسجد کی تعمیر یا خالی زمین پر عمارت بنوانے یا نئی مسجد کی تعمیر میں صرف کرنا شرعاً درست نہیں ہوگا، اس سے اجتناب لازم و ضروری ہوگا۔ علامہ ابن نجیم نے تحریر کیا ہے:

"بيع عقار المسجد لمصلحة المسجد لا يجوز وإن كان بأمر القاضي وإن كان خرابا" (البحر الرائق ۲۲۳/۵)

مفتی نسیم احمد قاسمی

الف۔ اوقاف کی عمارتیں اگر مخدوش ہوں تو ان کو ڈھا کر نئے سرے سے تعمیر کے لئے اوقاف کے کسی حصہ کو تعمیر کے عوض میں بلڈر کو دینا، وقف کے بعض حصوں کو فروخت کرنا ہے جو اکثر فقہاء کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ فتاوی ہندیہ میں ذخیرہ کے حوالہ سے اس قسم کا صریح جزئیہ موجود ہے:

وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضها ليرمَّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك فإن باع القيم شيئا من البناء لم ينهدم ليهدم أو نخلة حية لتقطع فالبيع باطل (فتاوی ہندیہ ۴۱۷/۲)

لیکن اگر مخدوش عمارت کے ضائع ہو جانے اور گر جانے کا قوی اندیشہ ہو اور آئندہ مستقبل میں وقف میں اس کی گنجائش نظر نہ آتی ہو کہ اس کی مرمت یا تعمیر ہو سکے تو قاضی شریعت یا ان کے قائم مقام جماعت المسلمین اس عمارت کو بلڈر کے ذریعہ تعمیر کرانے اور کچھ حصے کو بلڈر کے دینے ہی میں بہتر سمجھتی ہو اور اس سے وقف کا فائدہ ہی ہو تو پھر اس کی گنجائش ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے عمارت بنوانے کے لئے وقف ہی کے کچھ حصہ کو بلڈر کو عوض میں دینے کی عام اجازت نہ ہوگی۔ بعض مخصوص حالات میں صرف قاضی یا ان کے قائم مقام جماعت المسلمین کو یہ اجازت حاصل ہوگی۔ لیکن وقف کی مصلحت کے پیش نظر ہوگی، عموماً اجازت نہ ہوگی۔

ب۔ اگر وقف کی حفاظت اسکے بغیر ممکن نہ ہو تو وقف شدہ زمین میں سے کچھ زمین کو فروخت کر کے وقف کی حفاظت کرنے کی گنجائش ہوگی۔

مولانا ظفر عالم ندوی

الف۔ اوقاف کے مقاصد کو ممکن حد تک پورا کرنے کی کوشش کرنا چاہئے۔ مخدوش عمارتوں کو اگر ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے تو وہ ڈھیر ہو جائیں گی اور اوقاف کا زبردست نقصان ہوگا۔ اس نقصان سے بچانے کے لئے بلڈر کے ساتھ ایسا معاملہ کرنا کہ وہ اپنے خرچہ پر عمارت تعمیر کر دے اور اس کے ایک دو منزل اپنے لئے رکھ لے جائز ہو سکتا ہے۔ واللہ اعلم

ب۔ جی ہاں اس صورت میں جائز ہوگا۔

مولانا شمس پیرزادہ

الف۔ موقوفہ عمارتیں جو بوسیدہ اور مخدوش حالات میں پڑی ہوئی ہیں انہیں گرا کر، اور اسی طرح وہ موقوفہ خالی زمینیں جن سے انتفاع کی کوئی صورت نہ ہو ان پر ایسی نئی عمارتوں کی تعمیر جس سے ان اوقاف کی آمدنی اور استعمال بڑھ جائے اور وہ اپنے مقاصد کو بطریق احسن پورا کرسکیں نہ صرف جائز بلکہ مطلوب ہوگا، بہتر ہوگا کہ اس کے لئے فنڈ کی کوئی صورت پیدا کی جائے، مثلاً چندے اور عطیات یا قرض کے ذریعہ، اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو ایسے بلڈرز سے معاہدہ کیا جاسکتا ہے جو اپنے سرمایہ سے اسے تعمیر کرے مگر اس عمارت کے کچھ حصوں کو اس کی مستقل ملکیت میں دینے کے بجائے اس کے دھیرے دھیرے انخلاء کا معاہدہ ہو، اسلامی معاشیات کے کچھ ماہرین نے اسی طرح کے مشورے دیئے ہیں اور بعض اسلامی ملکوں میں اس کا تجربہ بھی ہورہا ہے۔

ب۔ جب وقف کی حفاظت ممکن نہ ہو تو پورے کو فروخت کرکے اس کا متبادل قائم کیا جاسکتا ہے، تو اگر اس کے کسی چھوٹے سے حصے کو نکالنے سے بقیہ بڑا حصہ محفوظ و کارآمد ہوجائے تو اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

الف۔ دونوں صورتوں میں بیع درست نہیں، البتہ ایک دومنزل بلکہ پوری عمارت ہی اسی بلڈر کو کرایہ پر دی جاسکتی ہے، جو اس نے خرچ کیا ہے، کرایہ اسی سے وضع ہو۔

فتاوی عالمگیری میں ہے:

وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضاً منها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلک (رد المحتار ۱/۳/۴۲۶)

جب وقف کی زمین ڈھ جائے اور متولی چاہے کہ اس کا کچھ حصہ فروخت کرکے اسی پیسے سے باقی کی مرمت کرے، تو متولی کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔

اسی کتاب میں ہے:

شجرة جوز في دار وقف فخربت الدار لم يبع القيم الشجرة لأجل عمارة الوقف لكن يكرى الدار و يعمرها و يستعين بالجوز على العمارة لا بنفس الشجرة، كذا في السراجية (فتاوی عالمگیری ۲/۷/۴۱)

اخروٹ کا درخت جو وقف کے مکان میں ہو، مکان ڈھ گیا، تو متولی وقف کو تعمیر کرنے کے لئے درخت کو نہ بیچے، بلکہ مکان کو کرایہ پر دے اور کرایہ کے پیسے سے اس کی تعمیر کرائے اور اخروٹ کی قیمت سے بھی تعمیر میں مدد لے، لیکن بذاتِ خود اخروٹ کے درخت کو نہ فروخت کرے، ایسے ہی سراجیہ میں ہے۔

ب۔ اس کا جواب اوپر گذر چکا ہے، بیع کے بجائے اجارہ و کرایہ کی صورت اختیار کی جائے۔ (تفصیل کے لئے

دیکھئے: ردالمحتار ۳/ ۴۰۶-۴۱۹)

لیکن اگر وقف کی حفاظت، وقف شدہ زمین و جائداد کا کچھ حصہ فروخت کئے بغیر ممکن ہی نہ ہو، جیسا کہ سوال میں درج ہے، تو موقع ضرورت میں حنابلہ کے اس قول پر غور کیا جاسکتا ہے:

إن الوقف إذا خرب و تعطلت منافعه كدار انهدمت أو أرض خربت و عادت مواتاً ولم تمكن عمارتها أو مسجد انتقل أهل القرية عنه و صار في موضع لا يصلى فيه أو ضاق بأهله ولم يمكن توسيعه في موضعه أو تشعب جميعه فلم تمكن عمارته ولا عمارة بعضه إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته ولم يمكن الانتفاع بشئ منه بيع جميعه (المغنی والشرح الکبیر ۶/ ۲۲۵، الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸/ ۲۲۶)

وقف ویران ہوگیا اور اس کے منافع معطل ہوگئے، مثلاً ایک گھر تھا جو منہدم ہوگیا، یا زمین تھی ویران ہوکر بالکل ناقابل استعمال ہوگئی اور اس کی تعمیر ممکن نہیں ہے، یا کوئی مسجد تھی بستی والے وہاں سے منتقل ہوگئے اور وہ ایسی جگہ میں ہوگئی کہ اس میں نماز نہیں پڑھی جاتی، یا مسجد محلّہ والوں پر تنگ ہوگئی اور اس جگہ میں اس کی توسیع ممکن نہیں، یا سب لوگ وہاں سے منتشر ہوگئے پس اس کی پوری تعمیر یا بعض تعمیر، اس کے بعض حصہ کو فروخت کئے بغیر ممکن نہیں، لہذا اس کے بعض حصہ کی بیع جائز ہوگی تاکہ اس کا بقیہ حصہ تعمیر کیا جائے اور اگر اس سے کچھ بھی انتفاع ممکن نہ ہو تو پورے حصے کو فروخت کردیا جائے گا۔

مولانا جمیل احمد نذیری

الف۔ صورت مسئولہ میں جب کہ اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ بھی نہیں ہے کہ تعمیر کرائی جاسکے اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہوا کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کردے کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی، جس میں اسکو ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہوگا، اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے تو شرعاً ایسا معاملہ درست نہیں ہے، کیونکہ وقف پر کسی کی ملکیت نہیں ہوتی شرعاً۔

فإذا صح الوقف لا يملك ولا يملك (۳۵۴/۲) یعنی وقف واقف کا مملوک نہیں ہوتا، اور وقف کا بیع وغیرہ کے ذریعے کسی کو مالک نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ وہ قابل تملیک نہیں ہوتا، لہذا اس کی خرید و فروخت اور ھبہ کرنا جائز نہیں ہوگا، اور کسی کو وارث بھی نہیں بنایا جاسکتا۔ پھر لکھتے ہیں:

اعلم أن بعض المتأخرين جوزوا بيع بعض الوقف إذا خرب لعمارة الباقي والأصح أنه لا يجوز البيع فإن الوقف بعد الصحة لا يقبل الملك كالحر لا يقبل الرقية وقد شاهدنا فيه مثل ما شاهدنا في الاستبدال (۳۵۴/۲) یعنی وقف کی بیع جائز نہیں، نہ بعض کی نہ کل کی، کیونکہ وقف صحت کے بعد ملکیت کو قبول نہیں کرتا۔ اور عمدۃ الرعایہ میں ہے:

فلا یجوز بیعه ولا تملیکه بوجه من الوجوه وان تشتمل علی منافع ۔یعنی وقف کی بیع و تملیک کسی طرح بھی جائز نہیں ہے اگر چہ وہ فوائد و منافع پر مشتمل ہو، لہذا بلڈر کی یہ شرط لگانا کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی جس میں اسکو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا، جائز نہیں ہے بلکہ باطل ہے، اور اس شرط کے ساتھ معاملہ کرنا جائز نہیں ہوگا، ہاں ثواب کے لئے تبرع کر دے تو قابل مبارکباد ہوگا، اسی طرح اس وقف کی زمین کا بھی حکم ہوگا جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں ہے، اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے تو اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کیا جانا شرعاً جائز نہیں ہے، ہاں وہ بنیت ثواب بنوادے تو مستحق اجر و ثواب ہوگا اور ملکیت کی نیت سے بنوانا جائز نہیں ہے، کیونکہ وقف میں تملیک جائز نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں بلڈر سے ایسا معاملہ کرنا شرعاً جائز نہیں ہے، نہ مخدوش عمارتوں کی تعمیر کی وجہ سے نہ زمین سے فائدہ اٹھانے کی غرض سے، ہاں بنیت ثواب بنوادے تو مستحق اجر و ثواب ہوگا۔ واللہ اعلم

الف۔ صورت مسئولہ میں کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے نئی تعمیر کی جاسکتی ہے، ایسا کرنا جائز ہے، اور چونکہ اس فروختگی کا مقصد محض وقف کی حفاظت ہی ہے اور فروختگی کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے، چنانچہ شرح وقایہ میں ہے(۲/ ۳۵۴) **اعلم أن بعض المتاخرین جوزوا بیع بعض الوقف إذا خرب لعمارة الباقی** ۔یعنی متاخرین رحمہم اللہ نے وقف شدہ زمین و جائداد کے کسی حصہ کو فروخت کر کے باقی کی تعمیر کے لئے جائز رکھا ہے۔ گو کہ صاحب شرح وقایہ نے اس بیع کے ناجائز ہونے کو اصح کہا ہے لیکن صورت مسئولہ میں متاخرین کا قول انفع للوقف ہے، اور اوقاف میں انفع ہی کا لحاظ رکھا جاتا ہے، لہذا زیر بحث مسئلہ میں متاخرین کا قول ہی راجح ہونا چاہئے، چنانچہ عمدۃ الرعایہ حاشیہ نمبر(۱) پر ہے:

إذا خرب الموقوف ولم یکن فی غلة ما یعمر به جاز أن یبیع بعضا منه فیعمر الباقی بثمنه لأن فی بیع البعض إبقاء البعض وفی ترکه ذهاب کله و إعدام انتفاع به ومن ابتلی ببلیتین یختار أهونهما. یعنی وقف کے کسی حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت کے ذریعہ باقی کی تعمیر کرنے میں بعض وقف کو باقی رکھنا ہے اور بیع کو ترک کرنے اور ناجائز کرنے میں کل وقف کو ضائع کرنا اور اس کے ذریعہ انتفاع بالکلیہ ختم کرنا ہے، لہذا اس مقصد کے تحت وقف کے بعض حصہ کو فروخت کرنا جائز ہوگا اور اس کے ذریعہ نئی تعمیر کیا جانا جائز رہیگا، اور ضابطہ ہے کہ جو شخص دو مصیبتوں میں مبتلا ہو جائے تو وہ اہون اور ہلکی مصیبت کو اختیار کرے گا۔ اور صورت مسئولہ میں اہون ہے کہ اس بعض حصہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے باقی کی نئی تعمیر کی اجازت دیدی جائے اور اس میں واقف کا مقصد بھی حاصل ہو جائے گا، اور واقف کے مقصد کی رعایت رکھنا واجب ہے، چنانچہ علامہ شامی (۴۶۲/۳) نے لکھا ہے **مراعاة غرض الواقفین واجبة.** واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر

عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین یا جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے نئی تعمیر کی جا سکتی ہے۔ ایسا کرنا جائز ہے اسی میں واقف کے مقصد کی رعایت ہے جسکا لحاظ رکھنا واجب ہے اور وقف کو ضیاع سے بچانا بھی ہے۔۔۔واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

الف۔ بہتر صورت یہ ہے کہ بلڈر کو اس میں ملکیت کا حق نہیں دیا جائے، بلکہ اس کے نفع کے ساتھ ایک رقم طے کر لی جائے، اور تعمیر کے بعد اس کی آمدنی میں سے بلڈر کی طے شدہ رقم واپس کر دی جائے، ایسا بھی معاملہ ہو سکتا ہے کہ بلڈر تعمیر کے بعد کرائے داروں سے ایک بڑی رقم علاوہ کرائے کے طے کر کے لے لیتا ہے، کرایہ مالک یا متولی وصول کرتا ہے اور بڑی رقم بلڈر لے لیتا ہے، یہ بھی اگر ممکن نہ ہو تو پھر جیسا کہ آپ نے سوال میں لکھا ہے اس وقف کا کچھ حصہ بلڈر کو دے دیا جائے اور بقیہ حصہ کو وقف قرار دے کر اس کی آمدنی شرائط وقف کے مطابق خرچ کی جائے مگر اس میں پہلے قاضی کی اجازت ضروری ہے، چنانچہ قانون العدل والانصاف میں صفحہ ۱۷۱، مادہ ۳۶ میں ہے:

''ولا تباع إلا تعذر الانتفاع بها'' اور خالی زمین کا بھی یہی حکم ہے۔

ب۔ اس سوال کا جواب اوپر مذکورہ جز میں آ گیا، نیز ''الضرورات تبيح المحظورات'' کا قاعدہ بھی جواز کو چاہتا ہے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

الف۔ میرے خیال میں بلڈر سے اگر معاملہ یوں کر لیا جائے کہ تم تعمیر کروا دو اور اس میں سے اتنے حجرے یا اتنی دوکانیں تم بطور کرایہ لے لو، جب تمہاری تعمیری رقم پوری ہو جائے گی تو پھر تمہارا اس تعمیر سے کوئی سروکار نہ ہوگا، لیکن شاید بلڈر اس پر راضی نہ ہو، اس لئے دوسری صورت یہ سمجھ میں آتی ہے کہ پہلے معاہدہ کر کے اس کو وقف سے الگ کر کے جگہ دیدی جائے اور یہ جگہ نہ تو اوپر ہو نہ نیچے بلکہ سائڈ میں ممیز او مفرغا ہو تا کہ آئندہ کے لئے کسی طرح خدشہ نہ رہے۔

ب۔ گو کہ اس کا جواب من وجہ کئی ایک جوابات کے ضمن میں آ چکا ہے پھر بھی ثانیاً عرض ہے کہ اگر ان کی حفاظت کا کوئی بظاہر ذریعہ نہ ہو مثلاً چندہ وغیرہ نہ مل سکتا ہو تو ان اوقاف کا کچھ حصہ فروخت کر کے اس کی تعمیر حفاظت کی غرض سے واقف کے منشاء کے مطابق کرائی جا سکتی ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

الف۔ موقوفہ عمارتیں جب کہ مخدوش ہوں اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے پیسہ بھی نہیں ہے، اسی طرح موقوفہ زمین ناقابل انتفاع ہو تو ان حالات میں کسی بلڈر سے ایسا معاملہ کرنا جس میں وہ اپنی ملکیت کی کچھ شرط لگائے شرعاً جائز ہونا چاہئے کیونکہ یہاں مجبوری ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم، ویسے عام حالات میں ایسا معاملہ درست نہیں کیونکہ موقوفہ شئی کی بیع وملکیت درست نہیں تاہم بہتر شکل تو یہی ہے کہ برائے وقف چندہ لے کر عمارت کو بنوائے۔

ب۔ تجدید تعمیر کے لئے موقوفہ عمارت یا زمین کے کسی حصہ کو فروخت کر کے اس کی آمدنی کو شئ موقوفہ میں لگانا جائز نہیں۔ کفایت المفتی (۲۹۴/۷) میں مذکور ہے کہ اگر تجدید تعمیر ضروری ہو جائے تو اس وقت بھی کرایہ پر دینا جائز ہے۔ بیع جائز نہیں۔

مفتی حبیب اللہ قاسمی

الف۔ یہ وقف کے تحفظ کی صورت ہوگی اور اس کی گنجائش ہے۔

ب۔ تحفظ وقف کے لئے اس کی بھی گنجائش ہے مگر باجازت قاضی۔ "لا يملك الواقف بالبيع و نحوه ولو لإحياء الباقي" (جامع الرموز)

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

الف۔ وقف کی مخدوش عمارت کی تجدید کے لئے اگر اس کے سوا کوئی صورت نہیں ہے کہ کسی بلڈر کو اس کی ایک آدھ منزل دے دی جائے جس پر اس کو مالکانہ تصرف کا حق حاصل ہو تو بظاہر اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

ب۔ وقف کے بعض حصہ کو آباد کرنے کے لئے اس کے بعض حصہ کو فروخت کرنا درست ہے، ان دونوں جوابوں کے حوالہ میں وہی عبارت پیش کی جاسکتی ہے جو سوال اول کے جواب میں پیش کی جاچکی ہے۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

الف۔ اوقاف کی کسی عمارت یا اس کی کسی زمین کا کوئی حصہ کسی طور پر دینا درست نہیں۔ پھیلے ہوئے اوقاف کی زائد آمدنی سے مخدوش عمارت کی مرمت اور خالی زمین سے انتفاع کی صورتیں پیدا کی جائیں۔

ب۔ وقف جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے ایسا کوئی کام نہیں کیا جائے۔ یہ سارے کام اوقاف کی زائد آمدنی سے ہوں۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

الف، ب۔ وہ اوقاف جن کا انتفاع بالکلیہ ختم ہو جائے اور انتفاع کو جاری کرنے کے لئے نہ تو وقف مذکور کو کرایہ پر دینا ممکن ہو اور نہ قرض حاصل ہو تو اس پر موقوفہ اوقاف کی آمدنی کے بعض حصہ کو فروخت کرنا جائز ہے۔ لہذا صورت مسئولہ کا اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔

أهل المحلة باعوا وقف المسجد لأجل العمارة قال يجوز بأمر القاضي وغيره، هو موافق للقاعدة المشهورة إذا اجتمع ضرر ان قدم أخفهما الخ (فتاوی خیریہ/ ۱۲۹)

البتہ آمدنی کو بڑھانے کے لئے فروخت کرنا جائز نہیں۔

قال الرملي أقول قال في البزازية بيع عقار المسجد لمصلحته لا يجوز (منحۃ الخالق ۲۲۰/۵)

مولانا محمد حنیف صاحب

الف،ب۔ فقہاء نے بعض حصہ کی درستگی کے لئے بعض کی فروختگی کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ فتاوی بزازیہ میں ہے:

وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز (بزازیہ علی الہندیہ ۶/۲۷۱)

اگر وقف کا کچھ حصہ باقی کی مرمت کے لئے فروخت کرے اور پوری جائداد موقوفہ ویران ہوگئی ہو تو ایسا کرنا جائز ہے۔

لہذا اس صراحت کو سامنے رکھتے ہوئے مذکورہ صورت کو جائز ہونا چاہئے، واللہ اعلم بالصواب۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

الف۔ وقف جائیداد کا کل یا بعض حصہ ختم کرنا جائز نہیں ہے۔ سوال مذکور کے جواز کی صورت یہ ہے کہ بلڈر سے اس طرح معاملہ کیا جائے کہ یہ مخدوش مکان کو از سر نو تعمیر کرنے میں آپ کا کتنا خرچ ہوگا، جتنا خرچ ہوگا اسکو ہم جتنی نقد رقم موجود ہے وہ ادا کردیں گے اور بقیہ رقم اس مکان کے کرایہ سے آپ وصول کرتے رہیں گے جب آپ اپنی خرچ کردہ رقم وصول کرلیں تو آپ اس مکان سے دست بردار ہو جائیں گے، یا کوئی صاحب خیر قرض حسن کے طور پر اس بلڈر کی طے شدہ کل رقم ادا کردے اور بعد میں وہ اس بلڈنگ کے کرایہ سے رقم وصول کرلیں۔ یا اس بلڈنگ کو قرض دینے والے کو اتنی مدت تک کے لئے کرایہ پر دیدے جس میں اپنا قرض وصول کرلیں بشرط اعتماد۔

لأن استبقاء الوقف واجب ولا يبقى إلا بالعمارة (بدائع الصنائع ۶/۲۲۱)۔

ب۔ وقف شدہ زمین و جائیداد کو فروخت کر کے اسی وقف کے لئے نئے مکانات تعمیر کرنا اور مخدوش حال مکانات کی تعمیر کرنا، نیز اسی طرح مسجد پر وقف شدہ زمین و جائیداد فروخت کرنا مسجد کی مرمت کے لئے جائز نہیں ہے ،فقہاء کرام کی عبارتوں سے جیسے صاحب بزازیہ (۶/۲۷۱) کی عبارت: "بيع عقار المسجد لمصلحته لا يجوز وإن باع بأمر القاضي وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز" اس سے اگرچہ صورت مذکورہ میں فروخت کا جواز معلوم ہوتا ہے لیکن یہ اس وقت کی بات ہے جب اسلامی حکومت تھی اور قضاۃ و منتظمین میں دیانتداری غالب تھی اور قاضی کے پاس وسیع اختیارات تھے، جب کہ موجودہ دور میں ان چیزوں کا فقدان ہونے کی وجہ سے فروخت کی اجازت دینا ضرر سے خالی نہیں، اور پھر تو اوقاف کے فروخت ہونے کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہونے کا قوی اندیشہ ہے۔ لہذا میرے خیال میں اس کی اجازت نہ ہونی چاہئے اور مسائل کا یہ جملہ کہ تعمیر اوقاف کے بعض حصے کو فروخت کئے بغیر تعمیر ممکن نہیں یہ بات میرے نزدیک غیر مسلم ہے، اس لئے کہ اصحاب خیر بہت ہیں جو مساجد وغیرہ کی تعمیر کے لئے ہر وقت کوشاں رہتے ہیں۔

مفتی شیر علی

الف۔ اگر عمارت مخدوش حالت میں ہے تو اس کی ایک یا دو منزل کسی کی ملکیت میں دے کر اس سے تعمیر کا صرفہ لے کر تعمیر درست نہیں ہے۔ بلکہ کسی کرایہ دار سے پیشگی رقم لے کر اس کی تعمیر کرائی جائے چونکہ لوگ مکان و دوکان کے شدید محتاج ہونے کی بنیاد پر پیشگی رقم ادا کر کے اجارہ قبول کر لیتے ہیں، باقی خالی زمین ہو تو اسے عدم انتفاع کی شکل میں

فروخت کیا جاسکتا ہے۔اور بلڈر سے کسی منزل کو دے کر بھی معاملہ کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

فإن الأرض إذا ضعفت لایرغب غالبا فی استئجارها بل فی شرائها اما الدار فیرغب فی استئجارها مدة طویلة لأجل تعمیرها للسکنی (ص/۳۸۵)۔

اس سے معلوم ہوا کہ زمین کے نا قابل انتفاع کی شکل میں اس کے استبدال اور فروخت پر اختلاف ہے۔ اور علامہ شامی کی رائے اس کے استبدال کی جانب ہے۔اور صاحب منتقی کے بھی اطلاق سے زمین کا داخل جواز ہونا معلوم ہوتا ہے۔البتہ مکان کے مخدوش کا نہیں بلکہ اس کا حل کرایہ دار سے پیشگی رقم دے کر نکل سکتا ہے۔

کذا فی الشامی: محل الاستبدال إنما هو الأرض لا البیت... واعترضه الرملی بأن کلام المنتقی المذکور شامل للأرض والبیت فالفرق بینهما غیر صحیح (۳۷۹/۴)۔

اس سے معلوم ہوا کہ عمارت مکان اور زمین دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔علامہ شامی کی آخری رائے منحۃ الخالق میں بھی یہی معلوم ہوتی ہے۔

اسی طرح ہندیہ میں ہے:إذا خربت أرض الوقف وأراد القیم أن یبیع بعضا منها لیرمّ الباقی بثمن ما باع لیس له ذلک (۴۱۷/۲)۔

اس کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔

ب۔ حاصل اس سوال کا یہ ہے کہ مخدوش شدہ کی تعمیر جدید کے لئے کوئی رقم نہ ہو تو نئی تعمیر یا اصلاح اور ضروری مرمت کے لئے وقف کو بچانے کے لئے اس کا کوئی جز فروخت کردیا جائے اور اس کی رقم سے تعمیر واصلاح کی جائے تو یہ جائز ہے یا نہیں۔

خیال رہے کہ فقہاء کرام نے تعمیر اور مخدوش کی اصلاح اور ٹوٹ پھوٹ کی درستگی کے لئے ہر ممکن صورت اختیار کرنے کی اجازت دی ہے،تاکہ وقف کی بقا رہے،اس کے لئے اولاً یہ صورت ہے کہ اسے کچھ یوم کے لئے کرایہ پر لگادیا جائے اور حاصل شدہ رقم سے اصلاح ودرستگی کا سلسلہ شروع کیا جائے۔اگر یہ نہ ہوسکے تو پھر قرض حاصل کرکے درست کیا جائے۔اگر یہ دونوں شکل ممکن نہ ہو اور عمارت حد درجہ مخدوش ونا قابل استعمال ہوگئی ہو اور کہیں سے کوئی رقم نہیں مل سکتی ہو تو ایسی صورت میں اس کے کسی جز کو فروخت کرکے اس کی تعمیر واصلاح جو حد درجہ ضروری ہو کی جاسکتی ہے۔

اس کی ایک صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ کل مخدوش نا قابل استعمال واستغلال کو فروخت کرکے اس کی جگہ دوسری جائداد اختیار کی جائے۔دوسری شکل یہ ہے کہ کسی حصہ کو فروخت کرکے حاصل شدہ رقم سے تعمیر کی جائے تاکہ وقف باقی رہے۔

خیال رہے کہ اس مقام پر بعض فقہاء کی عبارت سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ کسی حصہ کو فروخت کرکے کل کی تعمیر جائز نہیں مگر غالبًا یہ قول اس صورت میں ہے جب کہ فروخت کے علاوہ کوئی ممکنہ صورت ہو۔ چونکہ فقہاء کی دوسری عبارت میں اس کا جواز منقول ہے۔

۱۔کل کے فروخت کی اجازت یعنی استبدال:

ولو لم يجد القاضي من يستاجرها لم أره وخطر لي أنه يخيره بين أن يعمرها أو يردها لورثة الواقف ... وفي فتاوى قارى الهداية ما يفيد استبداله أو رد ثمنه للورثة أو للفقراء۔

اسی طرح ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں: والحاصل أن الموقوف عليه السكنى إذا امتنع من العمارة ولم يوجد مستاجر باعها القاضي واشترى بثمنها ما يكون وقفا (۳۷۹/۴)۔

بعض مشائخ کے کلام سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ استبدال کا اختیار زمین میں تو ہے مگر دار اور بیت میں نہیں چونکہ مکان اور دکان کی عموماً لوگوں کو ضرورت ہوتی ہے، تعمیر کے لئے پیشگی رقم لگا کر یا دے کر مکان اور دوکان کو لوگ حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن علامہ رملی منتقی کی عبارت کے اطلاق سے ہر ایک کے استبدال کی اجازت دیتے ہیں اور فرق کو جو زمین اور دار و بیت و دکان کے درمیان قرار دیا گیا ہے رد کرتے ہیں۔ چنانچہ علامہ شامی اسے نقل کرتے ہیں:

واعترضه الرملي بأن كلام المنتقى المذكور شامل للأرض والبيت فالفرق بينهما غير صحيح (۳۷۹/۴)۔

اس سے معلوم ہوا کہ استبدال کا حق جس طرح زمین میں ہے اسی طرح کرایہ دار اور مکان جو نا قابل اجارہ وانتفاع ہو اس میں بھی ہوگا۔ اسی طرح منحۃ الخالق حاشیہ بحرالرائق میں ہے:

فالحاصل أن الفرق بين الأرض والدار غير صحيح (۲۳۷/۵)۔

خیال رہے کہ یہ اس وقت ہوگا جب کہ پیشگی رقم دے کر کوئی اسے حاصل کرنے کو تیار نہ ہو ورنہ تو اس کی اجازت نہ ہوگی۔ کہ "مهما أمكن ابقاء وقف" کے خلاف ہے۔ جیسا کہ ابن نجیم کی عبارت سے واضح ہے:

وظاهره أنه لا يجوز بيعه حيث ما أمكن إعادته (۲۳۷/۵)

اسی طرح بزازیہ کی عبارت سے بھی جواز مستنبط ہوتا ہے:

وعن الحلواني يجوز أن يباع ويشترى بثمنه آخر ويجوز للحاكم والمتولي (۲۷۱/۶ علی حامش الہندیہ)۔

اسی طرح صاحب ہدایہ نے بھی استبدال کی اجازت دی ہے:

وإن تعذر إعادة عينه إلى موضعه بيع وصرف ثمنه إلى المرمة صرفاً للبدل إلى مصرف المبدل (فتح القدیر)

اسی عبارت سے علامہ زحیلی نے بھی استبدال کا جواز ثابت کیا ہے (الفقہ الاسلامی ۲۲۲/۸)۔

۲۔اسی طرح جز بیچ کر اس کی رقم مرمت میں بھی صرف کرنا جائز ہے۔ جامع الوجیز میں ہے:

وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز (علی حامش الہندیہ ۲۷۱/۶)

جامع الوجیز کی اس عبارت سے اس بات کی اجازت معلوم ہوتی ہے کہ مخدوش یا خراب نا قابل اجارہ

واستقلال عمارت کے کسی حصہ کا فروخت کر دینا تا کہ باقی کی مرمت واصلاح ہو کر ابقاء استقلال وانتفاع کی شکل پیدا ہو جائے تو یہ کیا جا سکتا ہے۔ علامہ شامی منحۃ الخالق حاشیہ بحرالرائق میں بھی لکھتے ہیں:

قال في البزازية بيع عقار المسجد لمصلحة لا يجوز وإن بأمر القاضي وإن باع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز (حاشیہ بحرالرائق ۵/۲۳۷)۔

اس سے معلوم ہوا کہ شدید ضرورت کی صورت میں جب کہ مخدوش وقابل اصلاح وقف میں بغیر کسی حصہ کے فروخت کے تعمیر کی کوئی صورت نظر نہ آتی ہو تو اس کے کسی حصہ کو فروخت کر کے باقی کی تعمیر کی جا سکتی ہے تا کہ وقف کے باقی اور قابل انتفاع ہونے کی شکل پیدا ہو جائے۔

لأن الصرف إلى العمارة ضرورة إبقاء الوقف (فتح القدیر ۶/۲۲۲)۔

ایک اشکال اور اس کا دفاع:

صاحب ہدایہ نے جو مرمت اور اصلاح کے لئے فروخت کی اجازت دی ہے: وإن تعذر إعادة عينه إلى موضعه بيع وصرف ثمنه إلى المرمة (فتح القدیر ۲۲۴) اس پر ابن نجیم صاحب البحر نے لکھا ہے: وظاهره أنه لا يجوز ۔ جس کا مطلب بظاہر یہی ہے کہ صاحب ہدایہ کا فروخت کی اجازت دینا صحیح نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے جو فروخت برائے تعمیر کی اجازت دی ہے یہ اس وقت صحیح نہیں ہے جب کہ بلا فروخت کئے اس کی تعمیر اور ابقاء کی شکل ہو۔ چنانچہ اسی وجہ سے صاحب بحرالرائق نے وظاهره انه لا يجوز کو حيث أمكن أعادته کی قید سے مقید کیا ہے، جس کا واضح اور منقح مطلب یہ ہے کہ تعمیر واعادہ کی کوئی دیگر ممکن صورت نہ ہو۔ تب اجازت ہے ورنہ نہیں۔

چنانچہ ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

وإن تعذرت إعادته بأن خرج عن الصلاحية لذلك لضعفه ونحوه باعه وصرف ثمنه في ذلك إقامة للبدل مقام المبدل.

اگر مطلقاً یا ممکنہ صورت کے نہ ہونے کے باوجود فروخت کرنا ناجائز ہوتا تو صاحب ہدایہ کی اس عبارت کی وضاحت وتشریح کے بجائے تردید کرتے، اور کہتے والأصح لا يجوز مطلقاً لیکن ایسا نہیں کہا۔ اس سے بقید ضرورت جائز ثابت ہو گیا۔ اسی طرح ہندیہ میں جو ہے:

إذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك (۲/۴۱۷)

اس کا مطلب یہ ہے کہ تعمیر کی ضرورت ہوئی اس کا ایک حصہ فروخت کر کے تعمیر کرا لیا۔ اجارہ یا استدانہ کے ذریعہ رقم حاصل نہ کر کے ایسا کر لیا تو اس کی ضرورت نہیں، چونکہ اس طرح تو اوقاف ہی ختم ہو جائیں گے۔ یعنی بلا ضرورت شدیدہ کی صورت میں ہے۔ اور جب کوئی صورت نہ ہو تو مجبوراً کل کی بقاء کے لئے تھوڑے جز کی قربانی کی

جائے گی تا کہ وقف کا انتفاع واستغلال باقی رہے۔

مولانا محمد ارشاد القاسمی

الف، ب۔ جائز ہے۔

مولانا ایوب ندوی

الف۔اراضی وقف پر تعمیر کرنے کے عوض بلڈر کو وقف مکان کی کسی منزل کا مالک بنا دینا:

اگر اوقاف کی عمارتیں مخدوش ہوگئیں اور واقف کے پاس ان کی تعمیر کے لئے کوئی سرمایہ نہیں ہے، اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کر دے کہ اس کی ایک یا دو منزل بلڈر کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا حق حاصل ہوگا، اور بقیہ عمارتیں وقف کے مصارف کے لئے ہوں گی، تو شرعاً ایسا کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں ہے، اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے، تو ایسی صورت میں بھی اگر کسی بلڈر سے مذکورہ بالا معاملہ کیا جائے تو شرعاً اس کی بھی اجازت نہیں ہے، کیونکہ وقف زمین پر عمارت بنانے کے عوض بلڈر کو وقف مکان کی کسی منزل کا مالک بنا دینا درحقیقت اس مکان موقوفہ کو فروخت کرنا ہے، جس کی مذہب اسلام میں قطعاً گنجائش نہیں ہے، چنانچہ قاضی خان میں ہے:

ويجوز بيع الأشجار الموقوفة في أرض الوقف إذا لم تكن مثمرة بعد القلع، ولا يجوز قبل القلع لأنها قبل القلع متصلة بالأرض فتكون تبعا للأرض وبيع أرض الوقف لايجوز فكذلك ما كان تبعا له (خانیہ علی ہامش الہندیہ ۳/۳۱۰)

ب۔ایک وقف کو فروخت کر کے اس کی قیمت سے دوسرے وقف پر مکان کی تعمیر کرنا:

اگر کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا کسی خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کی جائے تو شرعاً اس کی اجازت نہیں ہے، اگر چہ اس کے فروخت کرنے کا مقصد وقف ہی کی حفاظت ہے اور اگر چہ بغیر فروخت کئے مذکورہ اوقاف کی تعمیر ممکن نہ ہو، کیونکہ حضرات فقہاء نے اوقاف کی فروختگی کے سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ایک وقف کی حفاظت و تعمیر کے لئے دوسرے اوقاف کی فروختگی جائز نہیں ہے، چنانچہ فتاوی بزازیہ میں ہے:

بيع عقار المسجد لمصلحة لايجوز وإن بأمر القاضي (بزازیہ علی الہندیہ ۶/۲۷۱)

قال في الهندية وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضها ليرم الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك (عالمگیری ۲/۲۱۷)

البتہ اگر وقف کی آمدنی سے کوئی زمین خریدی گئی تو متولی اس زمین کو فروخت کر کے وقف کی تعمیر میں لگا سکتا ہے۔

اشترى بمال الوقف دارا ثم باعه يجوز (فتاوی بزازیہ ۶/۲۵۵)

قال في رد المحتار أما إذا اشتراه المتولي من مستغلات الوقف فإنه يجوز بيعه بلا هذا الشرط (ای تعذر الانتفاع) لأن في صيرورته وقفا خلافا والمختار أنه لا يكون وقفا فللقيم أن يبيعه متى شاء لمصلحة عرضت (ردالمحتار ۴۱۹/۳)

نیز ایک وقف میں تعمیر کے لئے اسی وقف کی دوسری زمین کو یا خود اسی زمین کو کرایہ پر دینا جائز ہے بلکہ جو زمین شرعاً مسجد ہوگئی، اگر اس کی تعمیر کے لئے اس کو کرایہ پر دینا پڑے تو حضرات فقہاء نے اسے بھی جائز قرار دیا ہے۔

إن المسجد إذا احتاج إلى العمارة وآجره القيم لينفق من الأجرة يجوز (بزازیہ ۲۶۰/۶)

قال في رد المحتار ان الخان لواحتاج إلى المرمة آجر بيتا أو بيتين وأنفق عليه وفي رواية يؤذن للناس بالنزول سنة و يؤجر سنة أخرى ويرمّ من أجرته وقال الناطفي القياس في المسجد أن يجوز إجارة سطحه لمرمته وفي البرجندي والظاهر أن حكم عمارة أوقاف المسجد والحوض والبئر وأمثالها حكم الوقف على الفقراء (ردالمحتار ۴۱۹/۳، ومثلہ فی الہندیہ ۴۱۴/۲ مختصراً)

مولانا ابوبکر قاسمی

الف۔ اوقاف کی مخدوش عمارتیں یا خالی زمین کی کچھ بھی آمدنی ہوتی ہو تو مذکور فی السوال معاملہ بلڈر سے کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ علامہ بیری کے نقل کردہ نمبر (۴) عبارت سے معلوم ہوا:

لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة.... إذ لا تجب الزيادة بل تبقيه كما كان (شامی ۵۳۹/۳)۔

اگر اوقاف کی مخدوش عمارتیں یا خالی زمین بالکل قابل انتفاع نہیں رہی ہے اور وقف کی آمدنی سے اس کو قابل انتفاع بنانے کی کوئی صورت نہیں ہے تو کسی بلڈر سے اس طرح معاملہ کرنا کہ عمارت ڈھا کر یا خالی زمین پر اپنے صرفہ سے چند منزلہ عمارت بنائے گا اور اس کی ایک یا دو منزل اس کی ہوگی اور بقیہ منازل وقف کی ہوگی درست ہے، البتہ معاملہ کے وقت وقف کے زیادہ فائدے کو ملحوظ رکھتے ہوئے موجودہ منازل سے ایک دو زائد کی تعمیر کی شرط کی جائے اور بلڈر کے لئے اوپر والی منزل طے کی جائے، عالمگیری میں ہے:

علو وقف انهدم وليس له من الغلة مايمكن عمارة العلو بطل الوقف و عاد حق البناء إلى الواقف إن كان حيا و إلى ورثته إن كان ميتا كذا في المحيط (۳۶۰/۲) و كذلك وقف صحيح .... خرب و لا ينتفع به وهو بعيد عن القرية لا يرغب أحد في عمارته ولا يستأجر أصله يبطل الوقف و يجوز بيعه وإن كان أصله يستأجر بشئ قليل يبقى أصله وقفاً كذا في فتاوى قاضي خان وهذا الجواب صحيح على قول محمدٌ، فأما عند أبي يوسف ففيه نظر الخ (عالمگیری ۲۶۵/۲) وكذا يفتى بكل ما هو أنفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه ، حاوي القدسي (الدرالمختار ۵۵۵/۳ مع ردالمحتار)

ب۔ وقف زمین یا جائداد کی آمدنی اگر چہ قلیل ہو اس کے کسی حصہ کو محتاج تعمیر مسجد کے لئے یا خالی زمین پر عمارت

یا مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے بیچنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ واقف نے وقف کے وقت ان ضرورتوں کے لئے بیچنے کی اجازت دی ہو۔

وفی الفتاوی النسفیہ: سئل عن أهل المحلة باعوا وقف المسجد لأجل عمارة المسجد قال لایجوز بأمر القاضی وغیرہ (فتاوی عالمگیری ۳۶۰/۲)۔

ان کی تعمیر اسی جنس کے اوقاف کی فاضل آمدنی سے یا مسلمانوں کے عام چندے سے یا غیر جنس اوقاف کی فاضل آمدنی سے قرض لے کر کی جائے، اس لئے کہ قابل انتفاع اوقاف کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

مولانا عبد القیوم پالنپوری

الف۔ اوقاف کی وہ عمارتیں جو مخدوش ہونے کی وجہ سے نا قابل انتفاع ہیں اور نہ اوقاف کے پاس اتنی آمدنی ہے کہ جس سے تعمیر کر کے اس موقوفہ کو قابل انتفاع بنایا جا سکے تو ایسی صورت میں ملی حمیت کا تقاضا تو یہی ہے کہ مسلمان چندہ جمع کر کے اس کی تعمیر کو انجام دیں، بلڈر کے معرفت (محض اسکے تعمیر کی وجہ سے) ایک یا دو منزل کی فروختگی کی صحت سمجھ میں نہیں آتی، ہاں اگر یہ معاہدہ ہو جائے کہ ایک یا دو منزل وقت متعینہ تک کے لئے تصرف میں بطور کرایہ دار کے تم رہو گے، جب کرایہ کی مقدار تمہارے صرف کردہ رقم کے برابر ہو جائے گی تو تم اس عمارت سے اپنا تصرف ختم کر لو گے تو ایسی صورت میں اوقاف کی تعمیر اور اس سے وقت متعینہ تک بلڈر کا تصرف جائز اور درست معلوم ہوتا ہے۔

ب۔ اوقاف کی عمارت مخدوش یا خالی زمین ہونے کی وجہ سے وہ وقف نا قابل انتفاع ہو جائے، اسے کار آمد بنانے کے لئے وقف کی آمدنی میں نہ تو اتنی گنجائش ہے کہ اس سے عمارت کی تعمیر و مرمت کی جا سکے اور نہ اسکے علاوہ اور کوئی سبیل و ذریعہ ہے، اگر اسکو یونہی چھوڑ دیا جائے تو وہ وقف ضائع ہونے کا اندیشہ ہے تو ایسی صورت میں وقف شدہ زمین و جائداد کا وہ حصہ جو مصالح و ضروریات کے لئے ہیں، اس میں سے بقدر ضرورت فروخت کر کے اوقاف کی تعمیر یا مرمت کی اجازت ہوگی، جس سے وہ وقف قابل انتفاع ہو جائے۔

مولانا تنویر عالم قاسمی

الف۔ وقفیہ مخدوش عمارت کو اپنے مصارف سے تعمیر کرنے کے لئے بلڈر سے طے کرنا کہ چند منزلہ عمارت بنا کر دینے پر ایک یا دو منزل اسکے تصرف میں دی جائے گی بقیہ وقفیہ مصارف کے لئے رہے گی تو شرعاً اس معاملہ کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

کما هو مستفاد من عبارة الشامی أن مستأجر أرض الوقف إذا بنی فیها ثم زادت أجرة المثل زیادة فاحشة فاما أن تکون الزیادة بسبب العمارة والبناء أو بسبب زیادة أجرة الأرض فی نفسها ففی الأول لا تلزمه الزیادة لأنها أجرة عمارته و بنائه وهذا لو کانت العمارة ملکة أما لو کانت للوقف کما لو بنی بأمر الناظر لیرجع علی الوقف تلزمه الزیادة ولهذا قید بالمحتکرة وفی الثانی تلزمه الزیادة أیضا (شامی ۳۹۱/۳)۔

ب۔ وقف شدہ مخدوش عمارت یا وقفیہ زمین اور محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے قرض مل سکتا ہو تو قرض لیکر تعمیر کی جائے۔

والعمارة لابد منها فيستدين بأمر القاضي (فتاوی عالمگیری ۲/۴۲۴)

اور قرض کا انتظام نہ ہو سکے تو اس وقفیہ جائداد کا کچھ حصہ کرایہ پر دیکر اس کی آمدنی سے تعمیر کی جاسکتی ہے۔

ان الخان لو احتاج إلى المرمة آجر بيتا أو بيتين وأنفق عليه وفي رواية يؤذن للناس بالنزول سنة ويؤجر سنة أخرى ويرمّ من أجرته وقال الناطفي القياس في المسجد أن يجوز إجارة سطحه لمرمته والظاهر ان حكم عمارة أوقاف المسجد والحوض والبئر و أمثالها حكم الوقف على الفقراء (شامی ۳/۳۸۳)۔

کرایہ یا قرض وغیرہ کسی طرح سے تعمیر ممکن نہ ہو تو قاضی یا حاکم کی اجازت سے ایسے نا قابل استعمال اوقاف کو مفید اور کارآمد بنانے کے لئے ان کے بعض حصے کو فروخت کر کے تعمیر کرنے کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں، لہذا اس کی اجازت دی جائے گی۔

سئل عن وقف انهدم ولم يكن له شئ يعمر منه ولا أمكن إجارته ولا تعميره هل تباع أنقاضه من حجر وطوب وخشب أجاب إذا كان الأمر كذلك صح بيعه بأمر الحاكم ويشترى بثمنه وقف مكانه فإذا لم يمكن رده إلى ورثة الواقف إن وجدوا و إلا يصرف للفقراء (شامی ۳/۳۸۳)۔

اس سے معلوم ہوا کہ زمین پر بنی ہوئی بوسیدہ عمارت کے نکلے ہوئے ٹوٹے سامان کو فروخت کیا جائے گا اور مسجد کی اصل جگہ کو محصور کر کے محفوظ کر دیا جائے گا اور دیگر زمین اور اوقاف کی جائداد کو فروخت کیا جاسکتا ہے۔

لأنهم صرحوا باستبدال الوقف إذا خرب وصار لاينتفع به وهو شامل للأرض والدار قال هشام سمعت محمدا يقول الوقف إذا صار بحيث لاينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشترى بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي (شامی ۳/۳۸۳)۔

مفتی عبد الرحيم بهوپال

الف۔ جن اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہوں اور واقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہ ہو تو متولی وقف یا قیم وقف کے لئے جائز نہیں کہ کسی بلڈر کو اس شرط پر تعمیر کے لئے دیدے کہ ایک یا دو منزل تمہاری ہوگی اور تم کو مکمل تصرف کا اختیار ہوگا کوئی ایسی شکل اختیار کرنا جائز نہیں، اسی طرح زمین پر تعمیر اس شرط کیساتھ کرانا جائز نہ ہوگا۔

ولا تجوز الإجارة الطويلة على الوقف ولو احتيج إليها فالوجه في ذلك أن يعقد عقودا متفرقة مترادفة كل عقد على سنة فيكتب في الصك استأجر فلان بن فلان كذا ثلاثين عقدا كل عقد على سنة فيكون العقد الأول لازما ويكون العقد الثاني غير لازم وفي الذخيرة وبعض المشائخ زيفوا هذه الحيلة وفي الخانية و ذكر شمس الائمة السرخسي أن الإجارة

المضافة تكون لازمة في إحدى الروايتين هو الصحيح (تاتارخانیہ۵/۷۵۰)۔

الواقف اذا آجر الوقف اجارة طويلة ان كان يخاف على رقبتها التلف بسبب هذه الاجارة فللحاكم ان يبطلها وكذلك ان آجرها من رجل يخاف على رقبتها من المستاجر فينبغي للحاكم أن يبطل الاجارة (تاتارخانیہ۵/۷۵۲)۔

عبارت بالا سے مستفاد ہوتا ہے کہ وقف کو طویل مدت کے لئے اجارہ پر دینا جائز نہیں، اسی طرح طویل مدت کے لئے اجارہ پر لگانا جس سے مال وقف کے تلف ہو جانے کا اندیشہ ہو تو حاکم وقت ایسے اجارہ کو باطل قرار دے گا، اور ختم کردے گا اس مسئلہ میں یہی ہے کہ ایک یا دو منزل بالکل وقف سے خارج ہونا لازم آتا ہے اس لئے جائز نہ ہوگا۔

ب۔ کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کرنا جائز نہیں ہے۔

وفيه أيضا سئل عن أهل المحلة باعوا وقف المسجد لأجل عمارته قال لايجوز بأمر القاضي وغيره (تاتارخانیہ۵/۸۶۴)

مولانا نذر توحيد مظاهرى

الف، ب۔ مخدوش عمارت موقوفہ کو ڈھا کر آمدنی میں اضافہ کے لئے مقررہ وقت تک حوالہ کیا جا سکتا ہے، طویل مدت کے لئے ہرگز دی نہیں جا سکتی۔

ڈاکٹر قدرت الله باقوی

الف۔ اوقاف کی وہ عمارتیں جو مخدوش حالت میں ہیں ان کی تعمیر اوقاف کی آمدنی یعنی کرایہ سے ہونی چاہئے، ان عمارتوں کے بعض حصہ کو فروخت کر کے تعمیر کرنا صحیح نہیں ہے۔

وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن ماباع ليس له ذلك (فتاوی ہندیہ۲/۴۱۷)

الا یہ کہ وقف کی عمارت ایسی ہو کہ اس سے انتفاع بالکلیہ ختم ہو گیا ہو اور سرمایہ نہ ہونے کی وجہ سے نیز کرایہ پر دے کر بھی اس کی تعمیر نہ ہو سکتی ہو تو فقہاء نے ایسے وقف کو بیچ کر اس کے بدلے میں دوسرے وقف کو خریدنے کی اجازت دی ہے۔

وفي المنتقى قال هشام سمعت محمدا يقول الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي ان يبيعه ويشترى بثمنه غيره وليس ذلك إلا للقاضي. واما عود الوقف بعد خرابه إلى ملك الواقف أو ورثته فقد قدمنا ضعفه فالحاصل أن الموقوف عليه السكنى إذا امتنع من العمارة ولم يؤجد مستأجر باعها القاضي واشترى بثمنها مايكون وقفا الخ (شامی ۳/۳۸۲)

ب۔ وفی الفتاوی النسفية سئل عن أهل المحلة باعوا وقف المسجد لأجل عمارة المسجد قال لایجوز بأمر القاضی وغیرہ کذا فی الذخیرة (فتاوی ہندیہ۲/۴۶۳)۔

مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ سوال میں مذکور صورت بھی جائز نہیں ہے، وقف کی آمدنی ہی سے تعمیر ہونی چاہئے۔ اگر وقف سے انتفاع بالکلیہ ختم ہوگیا ہو تو اس کا استبدال جائز ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

الف۔ بعض اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں، اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ کردے کہ اس کی ایک یا دو منزل اسی کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے ہوں گے تو شرعی نقطہ نظر سے ایسا کرنا جائز نہیں ہے یعنی بلڈر کو نہ پہلی منزل اور نہ دوسری اس کو دی جائے گی، شرط الواقف کنص الشارع (ردالمحتار۳/۴۵۶) کے خلاف ہے، نیز "مراعاة غرض الواقفین واجبة" (ردالمحتار۳/۴۶۴) کے بھی خلاف ہے، سب سے بڑھ کر یہ ہے کہ احکام نبوی کے بھی خلاف ہے، اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے، جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے۔

اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے اگر کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کرلیا جائے تو شرعی نقطہ نظر سے ایسی صورت میں بھی اجازت نہیں دی جائے گی کیونکہ آپ ﷺ نے وقف کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ ایسی زمین کسی شخص کے معرفت نہ بیچی جائے گی نہ ہبہ کی جائے گی اور نہ اس میں وراثت جاری کی جائے گی (حجۃ اللہ البالغہ ۲/۱۱۶۔ اس کی تفصیلی تشریح وتوضیح کے دلائل دیکھئے: بخاری ۱/۳۸۸ تا ۳۸۹، مسلم ۲/۴۱ ، نووی مع مسلم ۲/۴۱ تا ۴۲، نسائی ۲/۱۲۶، ترمذی ۱/۲۵۶، ابوداؤد ۲/۳۹۸، ابن ماجہ ۲/۱۷۳، ردالمحتار ۳/۳۹۱ تا ۵۰۰، فتاوی ہندیہ ۲/۳۵۰ تا ۴۹۱، بدائع الصنائع ۶/۲۱۸ تا ۲۲۱، المبسوط ۱۲/۲۷ تا ۴۷، شرح معانی الآثار ۲/۲۲۹ تا ۲۳۰)

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ کا موقف:

سوال (۷۰۸) کے جواب میں رقمطراز ہیں: جب پہلی ہی بیع باطل ہے تو دوسری بیع جو اس پر مبنی ہے نیز باطل ہوگی (امداد الفتاوی ۲/۵۸۷)۔

یعنی کوئی دغاباز مکار متولی موقوفہ اراضی کو فروخت کردیا پھر عرصہ دراز کے بعد مشتری سے خرید کر اپنی ذاتی ملکیت میں لانا چاہتا تھا اس موقع پر حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ نے عدم جواز کا فتویٰ دیا تھا جو اوپر مذکور ہوا۔

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی کا موقف:

ایک سوال کے جواب (۹۶) کے تحت رقمطراز ہیں:

عیدگاہ اوقاف عامہ میں سے ہے اور وقف ہونے میں اس پر مسجد کے احکام جاری ہیں، پس اس کو عبادت

عامہ کے لئے تو استعمال کیا جا سکتا ہے، لیکن ذاتی منافع کے لئے کوئی اس پر قبضہ نہیں رکھ سکتا، اگر کسی غاصب نے اس پر جبراً قبضہ کرلیا ہو تو مسلمانوں کو حق ہے کہ اس کے قبضہ سے نکال لیں اور غرض صحیح میں استعمال کریں، غاصب اوقاف سے اوقاف کو واپس لینے کا حکم کتب فقہ میں مذکور ہے اور گذشتہ زمانے میں غاصب نے جس قدر روپیہ وقف کے ذریعہ حاصل کیا ہے وہ اس سے واپس لیا جائے گا اور وقف کے کام میں خرچ کیا جائے گا فقط (کفایت المفتی ۷/۱۰۷، ۱۰۸)

جواب (۳۰۱) مسجد اور مسجد کے متعلق موقوفہ زمین پر ذاتی تعمیر بنانا غصب وقف ہے، اس لئے اس کو خالی کرنا اور وقف میں شامل کرنا لازم ہے، ذاتی مکان کا دروازہ زمین وقف پر کھولنا بھی جائز نہیں (کفایت المفتی ۷/۳۳۱)

لہذا مذکور فی السوال کے مطابق اوقاف مساجد و مقابر وغیرہ کی بیع کا سوال ہے یعنی بلڈر کو وقف شدہ زمین کا مالک بنا دینا عمارت تعمیر کردینے کے صلے میں فروخت کردینے کے مترادف ہے، اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی ہے، البتہ یہ سوال اپنی جگہ قائم ہے کہ قدیم مساجد و مقابر کے وقف شدہ املاک جن سے نماز پڑھنے اور دفن موتیٰ کا مصرف عرصۂ دراز سے نہیں لیا جا رہا ہے اور نہ آئندہ یہ مصرف لئے جاتے کا امکان ہے ایسے مساجد و مقابر کی اراضی کو کیا کیا جائے۔

خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ اس کا قوی امکان ہے کہ ان اراضی پر غاصب لوگ قبضہ کرلیں گے جس کو ہٹانا ناممکن ہے، یا دشوار ترین معاملہ ہو جائے، میری رائے میں ایسے مساجد و مقابر کی اراضی کو کرایہ (LEASE) پر دیا جا سکتا ہے اور یہی اقرب الی الفقہ ہے، مثلاً کوئی عمارت وقف تھی اور وہ منہدم ہوگئی اور اب کوئی ایسا ذریعہ آمدنی نہیں جس کے ذریعہ دوبارہ اسے آباد کیا جائے تو امام محمد کے نزدیک وہ اراضی بانی یا ورثاء بانی کی طرف منتقل ہو جائے گی، اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی حیثیت وقف برقرار رہے گی، لیکن امام محمد کا قول بھی اس صورت میں ہے جب کہ قطعی طور پر مفاد وقف کا حصول ختم ہو چکا ہو، اگر کسی صورت میں بھی استفادہ ممکن ہے تو پھر وہ بانی کی طرف نہیں لوٹے گی (ردالمحتار ۳/۴۰۷، المبسوط ۳/۴۲ تا ۴۳، ہدایہ ۲/۶۴۵، فتاوی ہندیہ ۲/۴۵۸)

مثلاً دکان جل کر خاک ہوگئی، تعمیر کا خرچ نہیں اور اسے کرایہ پر لگانے کی کوئی صورت نہیں، لیکن اگر وہ اراضی ذریعہ آمدنی ہو سکتی ہے تو وہ وقف برقرار رہے گی، اور اسے اجارہ پر لگایا جا سکتا ہے (ردالمحتار ۳/۴۰۷ تا ۴۰۸، فتاوی ہندیہ ۲/۴۷۹ تا ۴۸۰، فقہ المشکلات ۲۴۳)

مخدوش شدہ عمارت اور غیر تعمیر شدہ والی زمین سے تبادلہ:

مخدوش عمارت کی بنا پر یا صرف خالی زمین ہے یعنی اس پر عمارت بنی ہوئی نہیں ہے اور نہ اس سے بالفعل انتفاع کی کوئی صورت ہے اگر اس کو کارآمد بنانے کے لئے کوئی ذریعہ ہو جائے تو مفاد وقف کا حصول جاری رہے، تو اس کے لئے کوئی مسلم یا غیر مسلم جتنی اراضی موقوفہ ہے اتنی مقدار والی اپنی زمین جس پر عمارت بنی ہوئی ہو اور وہ تبادلہ کرلیں تو یہ صورت جائز ہو سکتی ہے۔

الرابعة أن يرغب إنسان فيه ببدل أكثر غلة وأحسن وصفا فيجوز على قول أبي

یوسف و علیه الفتویٰ کما فی فتاویٰ قاری الهدایة (الاشباہ والنظائر ۲/۱۰۳تا۱۰۴)

شجرکاری کے ذریعہ انتفاع:

ایسی اراضی موقوفہ جو سوال میں مذکور ہے کسی ایسے شخص کو کرایہ پر دی جاسکتی ہے جو اپنے ذاتی مصارف سے مکان بنالے اور اس میں سکونت پذیر ہوجائے اور مصارف عمارت کو ماہانہ کرایہ جو متعین ہوجائے اس میں وضع کر لے تو ایسی صورت جواز کی ہوسکتی ہے، اگر چہ کرایہ کم حاصل ہو، یا ایسی زمین پر پھل دار درخت یا غیر پھل دار درخت لگائے جس سے مفاد وقف کا منشا باقی رہے تو یہ بھی صورت جواز کی ہے، مثلاً آم، لیچی، امرود، انگور، سیب، سنترہ، کیلا وغیرہ کا باغ لگالے یا شیشم، سال یعنی ساکھو، ساگوان، تلکا، وغیرہ کا درخت لگالے جس سے آمدنی وقف کو ہونے لگے بلا شبہ جائز ہے پھر اسی آمدنی سے عمارت کی تعمیر بھی ہوسکتی ہے (ردالمحتار ۳/۴۰۶) اگر اراضی موقوفہ پر آرچڈ کی شجرکاری ہوجائے تو سب سے زیادہ نفع حاصل ہونے لگے اسی یعنی آرچڈ درخت کی قیمت غیر ممالک میں بہت زیادہ ہے۔

منی پور آرچڈ کے درختوں کا روایتی علاقہ ہے:

اس درخت کی توصیف کا طائرانہ مطالعہ کرلیا جائے جو افادہ واستفادہ سے خالی نہیں ہے۔

منی پور کے مسحورکن پہاڑی سلسلے گھنے جنگلات اور سرسبز شاداب ڈھلانیں اور صاف وشفاف چمکتے ہوئے پانی کے چشمے آرچڈ کے پودوں کے لئے بہترین قدرتی ماحول فراہم کرتے ہیں، منی پور میں آرچڈ کے پودوں کی (۴۷۰) اقسام پائی جاتی ہیں اگر چہ آرچڈ کے پودے منی پور وادی کے بہت سے حصوں میں پائے جاتے ہیں تاہم پہاڑیاں آرچڈ کی خوبصورت اقسام کا روایتی مسکن ہیں۔

آرچڈ کے پودے نہایت سرد خطوں سے لے کر گرم خطوں میں اور سطح آب سمندر سے ۱۰۰۰۰ فٹ تک کی بلندی پر اگتے ہیں۔

ہندوستان میں آرچڈ کی ایک ہزار اقسام پائی جاتی ہیں، باغبانی کے لئے ان کی ایک بڑی اہمیت ہے، باغبانی کی بین الاقوامی تجارت میں بہت سی ہندوستانی اقسام کی مانگ ہے، قریبی ریاستوں میں اگنے والی بیشتر اقسام اور کچھ غیر ملکی اقسام جو ملیشیا اور فلپائن میں پائی جاتی ہیں، ریاست منی پور میں دستیاب ہیں، یہ زیادہ تر ٹنگ ہاؤ پال، جیری بام، سیناپتی، اکھرول، تامنگ لانگ، میں پائی جاتی ہیں، ریاست میں چھ قیمتی اقسام ایسی ہیں جن کا پودا غیر ممالک میں ۳۰۰ روپئے تک میں بکتا ہے، آرچڈ کے پودے اپنے خوبصورت شگوفوں کے لئے مشہور ہیں۔

میرے نزدیک اس قسم کے اراضی موقوفہ جو غیر آباد و یران ہوں ان پر جمیع اشجار کی شجرکاری کرنا بالخصوص آرچڈ کی شجرکاری کرنا جائز ہے انہیں تجارتی مقصد کے لئے استعمال کر کے غیر ملکی زرمبادلہ کمایا جاسکتا ہے، پھر اسی آمدنی سے اراضی موقوفہ پر مکان کی تعمیر بھی ہوجائے گی۔

ب۔ اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین وجائیداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کی جاسکتی ہے جب کہ اس کا مقصد وقف کی حفاظت ہے اور اس کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے۔ اس مجبوری کے باوجود شرعی نقطہ نظر سے وقف

شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے نئی تعمیر نہیں کی جاسکتی ہے اگر چہ اس میں مفاد وقف کا حصول ومنشاء ہے ، کیونکہ فقہاء عظام نے اوقاف کی فروختگی کے سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ ایک وقف کی حفاظت وتعمیر کے لئے دوسرے اوقاف کی فروختگی شرعی نقطہ نظر سے جائز نہیں ہے (الفتاوی البزازیہ ۳/۲۷۱) البتہ ایک وقف کی زمین میں تعمیر کرنے کرانے کی غرض سے اس کے دوسرے اوقاف کی زمین کو کرایہ پر دیا جاسکتا ہے (الفتاوی البزازیہ ۳/۲۶۰)

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کا موقف:

سوال (۷۳۸) کے جواب میں رقمطراز ہیں .... اس روایت سے معلوم ہوا کہ مسجد کسی وقت کسی کی ملک نہیں ہوسکتی اور اس کو کوئی شخص اپنی ملک بنا کر فروخت نہیں کرسکتا (امداد الفتاوی ۲/۶۰۹)

میری رائے بھی یہی ہے کہ وقف شدہ مساجد ومقابر اوقاف کی زمین کو فروخت نہیں کیا جاسکتا ہے، ہاں وقف شدہ زمین کو مفاد وقف کے لئے کرایہ پر دیا جاسکتا ہے ۔

مولانا محمد مصطفی قاسمی

الف ۔ صورت مسئولہ کا حل یہ ہے کہ اوقاف خالص اللہ کی ملکیت ہے کسی کو تصرف کا حق نہیں، ہاں صرف اس قدر گنجائش ہے کہ مخدوش اوقاف یا غیر تعمیر اراضی اوقاف زر کے نہ ہونے کے سبب اس کی تھوڑی مقدار فروخت کرنے کی اجازت ہے جس سے مکان یا مسجد تعمیر ہو جائے اور وقف کا مقصد انتفاع للناس پر عمل جاری ہو سکے، بلڈر کا معاملہ گویا مشتری جیسا ہوا، لہذا وقف مخدوش وغیرہ کو قابل انتفاع بنانے کے لئے بلڈر کا یہ عمل درست ہے اور ایسی موقوفہ اشیاء میں اجازت ہے۔

أو أرض خربت وعادت مواتا ولم تمكن عمارتها أو مسجد انتقل أهل القرية عنه وصار في موضع لايصلى فيه أو ضاق بأهله ولم يمكن توسيعه إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته ، وإن لم يمكن الانتفاع بشيء منه بيع جميعه (المغنی ۵/۶۳۲)

ب ۔ اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے محتاج تعمیر مسجد کے لئے وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے مسجد یا مخدوش دوسری عمارت کی تعمیر کی جاسکتی ہے جب کہ دوسرے ذرائع حاصل نہ ہوں۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

الف ۔ ایسے اوقاف جن کی عمارتیں مخدوش ہوں، اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے کوئی سرمایہ بھی نہ ہو، لیکن اگر کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہو جائے کہ اس مخدوش عمارت کو نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کرے گا کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی اور اسکو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے ، تو اس صورت میں اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ وقف شدہ زمین کسی کی ملکیت میں دینا درست نہیں ہے،

چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں کہ وقف شدہ زمین کا بیچنا، یا رہن میں رکھنا درست نہیں۔

انه لا يباع أصلها ولا تبتاع ولا تورث ولا توهب.

اوقاف کی چیزیں نہ بیچی جاسکتی ہیں اور نہ خریدی جاسکتی ہیں اور نہ وراثت اور ہبہ میں دی جاسکتی ہیں۔

آئندہ وہ زمین نہ تو بیچی جائے گی نہ خریدی جائے گی نہ اس میں وارثت جاری ہوگی اور نہ کسی کو ہبہ کی جاسکے گی۔ البتہ اس زمین کو اجرت پر دینا اور اس اجرت کی آمدنی سے وقف کی تعمیر کرنا درست ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ لکھتے ہیں:

قال في الخلاصة هذا دليل إذا احتاج إلى نفقة تواجر قطعة بقدر ما ينفق عليه ولا شك أن باحتياجه إلى نفقة لا تتغير أحكامه الشرعية ولا يخرج به عن أن يكون مسجدا (بحر الرائق ۳۰۲/۵)

خلاصہ میں لکھا ہے کہ یہ دلیل ہے کہ جب کسی نفقے کی ضرورت پڑے تو کسی حصہ کو اجرت پر رکھ دے اور وہ اتنی مقدار میں ہو جس سے وہ خرچ مکمل ہو جائے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وقف کے نفقے کے محتاج ہونے کی صورت میں اس کے شرعی احکام متغیر نہیں ہوتے اور.......

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

إن الخان لو احتاج إلى المرمة آجر بيتا أو بيتين وأنفق عليه (شامی ۳۷۶/۴)

اگر سرائے کی مرمت کی ضرورت پڑی تو ایک یا دو گھر اجرت پر رکھ دیا جائے گا جس سے اس پر خرچ کیا جائے۔

اسی طرح ایسے اوقاف جس پر کوئی عمارت نہ ہو اور اس سے انتفاع کی کوئی صورت نہ ہو تو اس زمین کو کچھ دنوں کے لئے اجرت پر رکھنا درست ہے جتنے دنوں میں اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے کوئی صورت نکل آئے۔ ہندیہ میں ہے:

وكذلك وقف صحيح على أقوام مسمين خرب ولم ينتفع به وهو بعيد عن القرية لا يرغب في عمارته فيجوز أن يستاجر بشئ قليل يبقى أصله وقفا (فتاوی ہندیہ ۴۸۰/۲)

اور اسی طرح وہ اوقاف صحیح جو کسی متعین قبیلہ اور جماعت کے لئے وقف ہو، خراب ہو جائے اور وہ قابل انتفاع نہ ہو اور وہ گاؤں سے اتنی دوری پر ہو کہ لوگ اس کی تعمیر کی طرف توجہ نہ دیتے ہوں تو جائز ہے کہ ان اوقاف میں سے کچھ حصہ کو اجرت پر دے دیا جائے جس سے اس اوقاف کو باقی رکھا جا سکے۔

ب۔ وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ، اس کا ملبہ یا اس کے انقاض کو اسی وقت فروخت کر کے نئی تعمیر کی جا سکتی ہے، جب کہ اس کے بغیر یہ ممکن ہی نہ ہو اور مسجد کے اوقاف کا اجرت پر دینا بھی ناممکن ہو یا وہ مسجد کے اوقاف ایسی جگہ پر ہوں جس سے فائدہ اٹھانا ناممکن ہو، ان صورتوں میں اس کی اجازت دی جا سکتی ہے، لیکن بہتر یہی ہے کہ اوقاف

کی زمینیں اجرت پر رکھ کر ہی مسجد یا اوقاف کی تعمیر کی جائے، فتاوی ہندیہ میں ہے:

حيث قال سئل عن وقف إنهدم ولم يكن له شئ يعمر منه ولا أمكن إجارته ولا تعميره هل تباع أنقاضه من حجر وطوب وخشب أجاب إذاكان الأمر كذلك صح بيعه بأمر الحاكم ويشترى بثمنه وقف مكانه (فتاوی ہندیہ)

ایسے وقف کے بارے میں سوال کیا گیا جو منہدم ہو جائے، اس کا تعمیر کرنا ناممکن ہو، اجرت رکھنا بھی ناممکن ہو، اور نہ ہی اس کی تعمیر ممکن ہو تو کیا اس کے اثاثہ کو بیچا جا سکتا ہے؟ جو پتھر، لکڑی، اینٹ، وغیرہ میں شامل ہے تو جواب دیا گیا کہ اگر معاملہ ایسا ہی ہو تو اس کی بیع حاکم کی اجازت سے صحیح ہے، اور اس کی قیمت سے اسی مکان کے مثل خریدے۔

مولانا قمر الزماں ندوی

الف۔ کسی بلڈر کو اوقاف مشروط طور پر حوالہ کرنا:

بعض اوقاف کی عمارتیں مثلاً مخدوش حالت میں ہیں اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے کہ اس کی از سر نو تعمیر کی جائے یا اس کی اصلاح و مرمت کا کام ہو سکے، لیکن کوئی عمارتی ٹھیکیدار اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کردیگا کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی جس میں اس (بلڈر) کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا اور بقیہ وقف کے لئے، ایسا معاملہ کرنا شرعاً جائز نہ ہوگا۔ یا کوئی موقوفہ زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں اور نہ ہی اس زمین سے انتفاع کی کوئی صورت ہے اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے کسی بلڈر سے مذکورہ معاملہ کرنا شرعی نقطہ نظر سے جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ متولی اور ذمہ دار حضرات کو اس بات کا اختیار نہیں کہ وہ وقف کا کچھ حصہ فروخت کر کے بقیہ کی ترمیم و اصلاح وغیرہ کرے، عالمگیری میں ہے:

إذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك (الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۱۷)

جب وقف کی زمین خراب ہو جائے اور متولی کا ارادہ ہو کہ اس میں سے بعض حصہ کو فروخت کر کے ثمن سے باقی کی ترمیم کرے یہ اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

جب ترمیم کے لئے بعض حصہ کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے تو اس کو اس بات کا اختیار دینا کیوں کر ممکن ہوگا کہ وہ بلڈر کو وقف کا ایک حصہ بطور ملک دے دے۔ ہاں اگر کسی بلڈر سے ایسا معاملہ ہو گیا ہو تو جس حصہ یا عمارت کے ملکیت بلڈر میں چلے جانے کی شرط ٹھہری تھی وہ اس کی ملکیت میں داخل تو نہیں ہوگی البتہ اس کے خرچ کو پورا کرنے کے لئے پوری (تیار شدہ) عمارت یا اس کا کچھ حصہ اس بلڈر کو بطور اجارہ دے دیا جائے تا کہ وہ اس سے فائدہ اٹھا کر اپنا سرمایہ وصول کر لے، واللہ اعلم۔

ب۔ ترمیم واصلاح کے لئے وقف کے بعض حصہ کی فروختگی:

اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین وجائداد کا کوئی حصہ فروخت کرکے اس سے نئی تعمیر کرنے کی فقہ حنفی میں کوئی گنجائش نظر نہیں آتی ہے، چنانچہ عالمگیری میں ہے:

وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك فإن باع القيم شيئا من البناء لم ينهدم ليهدم أو نخلة حية لتقطع فالبيع باطل فإن هدم المشتري البناء أو صرف النخلة ينبغي للقاضي أن يخرج القيم عن هذا ألوقف لأنه صار خائنا ثم القاضي إن شاء ضمن قيمة ذلك البائع وإن شاء ضمن المشتري فإن ضمن البائع نفذ بيعه وإن ضمن المشتري يبطل بيعه (الفتاوی الہندیہ ۲/ ۴۱۷)

جب وقف کی زمین خراب ہوجائے اور متولی کا ارادہ ہو کہ اس میں سے بعض کو فروخت کردے تاکہ ثمن سے اس کی ترمیم ہوجائے تو یہ اس کے لئے جائز نہ ہوگا، لہٰذا اگر غیر منہدم عمارت کا کچھ حصہ فروخت کردیا تاکہ اسے منہدم کردیا جائے یا شاداب کھجور کے درخت کو فروخت کیا تاکہ اسے کاٹ دیا جائے تو بیع باطل ہوجائے گی، چنانچہ اگر مشتری نے عمارت کو ڈھادیا یا کھجور کے درخت کو اکھاڑ دیا تو قاضی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس متولی کو اس وقف سے برطرف کردے اس لئے کہ وہ خیانت کرنے والا ہوگیا، پھر قاضی چاہے تو مشتری کو ضامن قرار دے، اور اگر چاہے تو اسی بائع کو ضامن قرار دے، اگر وہ بائع کو ضامن قرار دیگا تو اس کی بیع نافذ ہوجائے گی اور اگر مشتری کو ضامن قرار دیا تو اس کی بیع باطل ہوجائے گی۔

اس کی ازسرنو تعمیر کے لئے سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ موقوفہ زمین کو اجارہ پر دیدیا جائے اور حاصل شدہ آمدنی سے اس کی تعمیر کا سلسلہ شروع کردیا جائے۔

مولانا محمد نور القاسمی

الف۔ بلڈر سے معاملہ کرنا:

اسی طرح اوقاف کی مخدوش عمارتوں کا حکم ہوگا جن کے پاس تعمیر کے لئے کوئی سرمایہ نہ ہو کسی بلڈر سے اس طرح کا معاملہ کرلیا جائے کہ وہ ڈھا کر ازسرنو چند منزلہ عمارت تعمیر کردے اور اس تعمیر جدید کے تمام اخراجات کا بار اس (بلڈر) پر ہوگا، مگر اس کی ایک دومنزل عمارت اس کی ملکیت ہوگی جس میں ہر طرح کا تصرف کرنے کا حق اس کو ہوگا، اسی طرح زمین پر بلڈر سے اس طرح کا معاملہ کرنا جائز ہوگا، کیونکہ واقف کا مقصد وقف کرنے سے یہ تھا کہ اس سے فائدہ اٹھایا جائے، اور یہاں اس کے بغیر وقف کو قابل انتفاع بنانے کی کوئی صورت نہیں ہے۔

ب۔ اوقاف کی تعمیر کے لئے اس کے بعض حصہ کا بیچنا:

احناف کے مرجوح اور حنابلہ کے مفتی بہ قول کے مطابق اس بات کی اجازت ہے کہ وقف کی عمارت

مخدوش (حالت سے دوچار) ہو، اور وقف کے پاس اتنا سرمایہ نہ ہو کہ اس کی جدید تعمیر کرا کے قابل انتفاع بنایا جاسکتا ہو ،تو ایسی صورت حال کے وقت مخدوش عمارت کی تعمیر جدید کے لئے وقف کا کچھ حصہ فروخت کردینا جائز ہے، لہذا احتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے یا مخدوش عمارت کی جدید تعمیر کے لئے، یا وقف کی خالی زمین کو قابل انتفاع بنانے کی غرض سے اس پر عمارت تعمیر کرنے کے لئے وقف کے بعض حصہ کو فروخت کرنا درست ہوگا، اس لئے کہ اس کے بغیر وقف کو قابل انتفاع بنانے کا کوئی چارہ نہیں ہے۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی مسلک حنابلہ کی ترجمانی کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

لم تمكن عمارته ولا عمارة بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته وإن لم يمكن الانتفاع بشيء منه بيع جميعه (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۸/۲۳۶)

اور نہ اس کے کل کی تعمیر ممکن ہو اور نہ بعض کی، تو اس کے بقیہ کی تعمیر کے لئے اس کے بعض کو بیچنا جائز ہوگا، اور اگر سرے سے ہی بالکل کچھ انتفاع ممکن نہ ہو تو اس کے تمام کو بیچنا درست ہے۔

علامہ علاء الدین حصکفی حنفیہ کا مرجوح قول نقل کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

وفي صدر الشريعة: جوّز بعض المتأخرين بيع الوقف إذا خرب لعمارة الباقي والأصح أنه لايجوز (دار المنتقی شرح المنتقی ۱/۷۳۷)

صدر الشریعہ میں مذکور ہے کہ بعض متاخرین نے وقف مخدوش کو بقیہ حصہ کی تعمیر کے لئے بیچنا جائز قرار دیا ہے لیکن اصح یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔

موجودہ حالات میں اگر اس کی اجازت نہ دی جائے یا نہ دی گئی تو ہندوستان کے اوقاف اپنی اسی خستہ حالت میں پڑے رہیں گے، اور حکومت یا متعصب برادران وطن ان پر قبضہ کرنا شروع کردیں گے، لہذا حالات کا تقاضہ ہے کہ قول مرجوع کو اپنالیا جائے۔

مولانا ابرار خان ندوی

الف۔ بعض اوقاف کی عمارت مخدوش حالت میں ہے اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے۔ اور کوئی بلڈر اسکے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط پر تعمیر کردے کہ اس کی ایک یا دو منزلیں اس کی ہونگی، جس میں اسکو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا اور بقیہ وقف کے مصارف کے لئے، تو اس معاملہ کا شرعی حکم، نیز اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے۔ زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے کسی بلڈر سے اس طرح معاملہ کرلیا جائے تو ان دونوں معاملوں کا شرعی حکم یہ ہے کہ اگر وقف کی عمارت اس طرح مخدوش ہے، جو سوال میں ذکر کی گئی اور نہ ہی وقف کے پاس تعمیر کے لئے صرفہ ہے تو اس وقف کی عمارت میں سے ایک دو مکانات کرایہ پر دئے جائیں اور اس کی آمدنی سے وقف کی عمارت کی مرمت کی جائے۔

شامی میں ہے: ان الخان لو احتاج إلى مرمة آجر بيتا أو بيتين وأنفق عليه. وفي رواية يؤذن الناس بالنزول سنة ويؤجر سنة أخرى ويرمّ من أجرته (شامی ۳/۴۱۹)

معلوم ہوا کہ اس وقف عمارت سے جب تک اس طرح کا معاملہ ممکن ہو اس پر عمل کیا جائے اور اگر اس طرح کوئی مستاجر نہ ملے اور نہ ہی موجودہ مستاجر اس کی مرمت کے لئے تیار ہے تو شامی میں صراحت موجود ہے کہ اس وقف عمارت کو فروخت کر کے اس کی جگہ دوسرا وقف خرید لیا جائے۔ شامی کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

فالحاصل أن الموقوف عليه السكنى إذا امتنع من العمارة ولم يوجد مستأجر باعها القاضي واشترى بثمنها ما يكون وقفا (شامی ۳/۴۱۸)

جب اس وقف عمارت اور زمین کو اس حالت میں فروخت کرنے کی گنجائش ہے تو صورت مسئولہ تو اس سے اہون ہے اس میں وقف باقی رہتا ہے فروخت نہیں ہوتا۔ ہاں اسکے کچھ حصہ پر بلڈر کا تصرف ہوگا، لہذا شرعاً اس کی بھی گنجائش ہوگی۔ اور عالمگیری میں اس سے زیادہ صراحت موجود ہے۔ عالمگیری کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

ومن هذا الجنس منزل موقوف وقفا صحيحا على مقبرة معلومة فخرب هذا المنزل و صار بحال لا ينتفع به. فجاء رجل وعمر و بنى فيه بناء من ماله بغير إذن أحد فالأصل لورثة الواقف والبناء لورثة الباني كذا في المضمرات (عالمگیری ۲/۴۸۰)

ب۔ اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے وقف شدہ زمین وجائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کرنے کا مسئلہ یہ ہے کہ جب کہ وقف کی حفاظت کا مقصد ہو اور اس کے بغیر یہ ممکن نہ ہو تو اس کا حکم بھی اوپر مذکورہ جواب کے مانند ہے کہ اولاً اس تعمیر کو کسی کام کے لئے اجارہ پر دی جائے اور اس کی آمدنی سے اس کی مرمت کی جائے ورنہ اس کے لئے دوسری وقف شدہ زمین فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

عالمگیری میں ہے: وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضاً منها ليرمّ الباقي بثمن ما باع ليس له ذلك (عالمگیری ۳/۴۱۷)

اور شریعت میں تو اس صورت حال کی یہ بھی گنجائش ہے کہ اگر مسجد اس طرح محتاج تعمیر ہو تو مسجد کی چھت کو کرایہ پر دے کر اس کے کرایہ سے اس مسجد کی تعمیر کر لی جائے۔ جیسے شامی کی اس عبارت سے ظاہر ہے:

وقال الناطفي القياس في المسجد أن يجوز إجارة سطحه لمرمة (شامی ۳/۴۱۹)۔

لہذا جب تک اس وقف شدہ تعمیر کو ان طرق مذکورہ سے تعمیر کرنا ممکن ہو، وہاں تک کسی جائداد کو فروخت نہ کیا جائے۔

مولانا ابراهيم فلاحي بارڈولی

الف۔ ایسے اوقاف جو مخدوش حالت میں ہیں اور وقف کے پاس کوئی سرمایہ بھی نہیں ہے، جس سے اس کی تعمیر کی جاسکے کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ چند منزلہ عمارت بنائے اس شرط پر کہ ایک یا دو منزل میں اس کو ہر قسم کے

تصرف کا حق ہوگا، اوقاف کے اندر ان شرطوں کے ساتھ ان اوقاف کو تعمیر کے لئے دینا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وقف کے اندر تملیک نہیں ہے اور یہاں تملیک لازم آتا ہے جو کہ واقف کے مقاصد اور وقف کی شرط کے خلاف ہے، ہاں قاضی یا جہاں قاضی شرعی موجود نہ ہو ارباب حل وعقد کی رائے سے ان اراضی موقوفہ کو کرایہ پر دیا جا سکتا ہے جس کی آمدنی سے بعد میں ان اراضی پر عمارت بھی تعمیر ہو سکتی ہے۔

ب۔ وہ زمینیں جو مخدوش حالت میں ہیں اور اس کے پاس تعمیر کے لئے کوئی دوسرا ذریعہ بھی نہیں ہے اس کی تعمیر کے لئے اس زمین کا کوئی حصہ فروخت نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وقف شدہ اشیاء کا بیچنا باطل ہے جس سے بیع درست نہ ہوگی، فاسد نہیں ہے، اور جب وقف تام ہو جاتا ہے تو اس میں بیع و وراثت سب ممتنع ہو جاتی ہے، لہذا اس موقوفہ زمین کے کسی بھی حصہ کو بیچنا جائز نہیں ہے، بلکہ اس کو کرایہ پر دیا جائے اور اس سے جو آمدنی حاصل ہو اس کو جمع کر کے عمارت کی تعمیر کر دی جائے۔

مولانا سمیع اللہ قاسمی

الف۔ مخدوش شدہ عمارت کی نئی تعمیر کے لئے کسی بلڈر سے ایک یا دو منزل کی ملکیت کی شرط پر معاملہ کرنا درست نہیں ہے، بلکہ بطریق اجارہ معاملہ کیا جا سکتا ہے بایں طور کہ انہیں رقوم سے ان کے کرائے وضع ہوں۔

ب۔ اسی طرح مخدوش شدہ عمارت کی تعمیر کے لئے وقف کے بعض قطعہ کو فروخت کرنے کی بھی اجازت نہیں، بلکہ یہاں بھی حصول رقوم کی خاطر زمین کو کرائے پر دیا جا سکتا ہے۔

مولانا صدر عالم

الف، ب۔ وہ اوقاف جن کی عمارتیں مخدوش ہوں اور وقف کے پاس اس کی تعمیر کے لئے سرمایہ نہ ہو، اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے تو ایسے اوقاف کی تعمیر کے لئے کسی بلڈر یا کسی شخص سے اس شرط کے ساتھ معاملہ کرنا کہ تعمیر شدہ عمارت کی ایک دو منزل یا وقف زمین کا کچھ حصہ اس بلڈر کی ملکیت میں ہوگا اور اسکو ہر قسم کا تصرف کرنے کا حق ہوگا اور بقیہ عمارت مصارف وقف کے لئے ہو گی شرعاً اس شرط کے ساتھ معاملہ کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ وقف کی بیع ہوگی۔

اعلم أن بعض المتأخرين جوزوا بيع بعض الوقف إذا خرب لعمارة الباقي والأصح أنه لايجوز فإن الوقف بعد الصحة لا يقبل الملك كالحر لا يقبل الرقبة (شرح وقایہ ۲؍۳۵۳)

اس کی تعمیر کی بہترین صورت یہ ہے، فقہاء نے جس کی اجازت اس طرح دی ہے:

آجره الحاكم وعمره بأجرته ثم رده إلى مصرفه (شرح وقایہ)۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی بلڈر اس طرح معاملہ کرے کہ عمارت کا کرایہ وہ لیگا یہاں تک کہ اس کا خرچ کردہ سرمایہ حاصل ہو جائے گا اسکے بعد عمارت وقف کی ہو جائے گی تو جائز ہے۔

لأن استبقاء الوقف واجب ولا يبقى إلا بالعمارة فإذا امتنع عن ذلك أو عجز عنه ناب

القاضي منابه في استبقائه بالإجارة كالعبد والدابة إذا امتنع صاحبها عن الإنفاق عليها أنفق القاضي عليها بالإجارة كذا هذا (بدائع الصنائع ۶/ ۲۲۱)

اس لئے کہ وقف کا باقی رکھنا واجب ہے جو تعمیر کے ذریعہ ہی ہوسکتا ہے، تو جب متولی اس سے انکار کرے یا عاجز ہو تو قاضی اس کا نائب ہوگا اس میں، کہ اس کو اجارہ کے ذریعہ باقی رکھنے کی کوشش کرے مثلاً غلام یا جانور جب ان کا مالک ان پر خرچ نہ کرے تو قاضی کرایہ پر دیدے، اور کرایہ ان پر خرچ کیا جائے گا، اسی طرح یہ صورت بھی ہوگی۔

مولانا عطاء الله قاسمی

الف۔ خستہ حال اوقاف جن کی آمدنی نہیں ہے ان کا حکم:

ایسے اوقاف جو اپنی خستہ حالی کی بنا پر اس درجہ پر پہونچ گئے ہیں کہ ان کی ذرائع آمدنی کچھ نہیں ہے اور ان کو واقف کی غرض کے اعتبار سے بروئے کار لانے کی سعی کی جائے تو ان اوقاف کے پاس آمدنی نہ ہونے کے سبب کوئی ایسی صورت سامنے نہیں آتی کہ جس کی وجہ سے ان اوقاف کی آمدنی ہو اور اس کے ذریعہ ان اوقاف کو واقف کی غرض کے اعتبار سے بروئے کار لایا جائے، اس زمانہ میں بہت سی بلڈر پارٹیاں اس شرط پر تیار ہوتی ہیں کہ ہم ان اوقاف کی تعمیر کرائیں گے لیکن ایک یا دو منزل ہماری ہوگی، اب ہمارے سامنے دو باتیں آتی ہیں:

(۱) یا تو بلڈر پارٹی کے ذریعہ اوقاف کی تعمیر کرا کے ایک یا دو منزل اس کو دیدی جائے۔

(۲) اور یا ان اوقاف کو اسی حال میں رہنے دیا جائے۔

اب پہلی صورت تو اس لئے صحیح نہیں کہ اس میں موقوفہ زمین کو بلڈر پارٹی کے حوالہ کیا جا رہا ہے اور اس کی وجہ سے ایک یا دو منزل اس پارٹی کی ہو جائے گی، یہ اوقاف کے اندر تصرف کرنے کی وجہ سے ناجائز ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ان اوقاف کو ایسے ہی رہنے دیا جائے اس میں دوسری خرابی لازم آتی ہے کہ وہ واقف کی غرض کے اعتبار سے استعمال نہیں ہو رہی ہیں یا پھر ان پر حکومت وغیرہ کے قبضہ کا بھی اندیشہ ہے، تو اس پریشانی کو دور کرنے کے لئے علماء کرام نے ایک حل نکالا ہے کہ وہ موقوفہ خستہ حال جگہ یا تو کرایہ پر دیدی جائے یا پھر اس کو مکمل فروخت کر دیا جائے اور اس کے بدلہ دوسری جگہ خرید لی جائے، پھر دونوں سے جو آمدنی ہو اس کو اسی مصرف میں لایا جائے جس کے لئے واقف نے وقف کیا ہے، اور اگر یہ دونوں صورتیں ممکن نہ ہوں (نہ کرایہ پر دینا اور نہ فروخت کرنا) تو پھر موقوفہ زمین، واقف کے وارثین کو لوٹائی جائے جب کہ وہ زندہ ہوں اور اگر نہ ہوں تو پھر وہ آمدنی فقراء پر تقسیم کی جائے۔

فلو انهدم الوقف كله فقد سئل عنه قارى الهداية بقوله سئل عن وقف انهدم ولم يكن له شيء يعمر منه ولا أمكن إجارته ولا تعميره هل تباع أنقاضه من حجر وطوب وخشب أجاب إن كان الأمر كذلك صح بيعه بأمر الحاكم ويشترى بثمنه وقف مكانه فإذا لم يمكن رده إلى ورثة الواقف إن وجدوا وإلا صرف إلى الفقراء (البحر الرائق ۵/ ۲۲۰)

اگر وقف مکمل منہدم ہوجائے تو ایسے وقف کے بارے میں سوال کیا گیا کہ جس کے پاس کوئی ایسی چیز نہ ہو جس کے ذریعہ اس وقف منہدم کی تعمیر کی جائے اور نہ ہی اس کو کرایہ پر دینا ممکن ہو تو کیا اس کے انقاض یعنی پتھر، اینٹ اور لکڑی وغیرہ کو فروخت کیا جاسکتا ہے؟ تو جواب دیا کہ اگر معاملہ ایسا ہی ہے تو حاکم کی اجازت سے فروخت کرنا جائز ہوگا اور اس وقف کی قیمت کے بدلہ دوسری جگہ خریدی جائے گی، اگر یہ صورت ممکن نہ ہو تو پھر وہ آمدنی واقف کے ورثہ کو لوٹائی جائے گی اگر وہ موجود ہوں، ورنہ پھر فقراء ومساکین پر تقسیم کی جائے گی۔

اس عبارت سے یہ بات واضح ہوئی کہ بلڈر پارٹی کو ان کی شرط کے مطابق دینا جائز نہیں ہوگا، صرف کرایہ پر یا فروخت کیا جاسکتا ہے۔

ب۔ خستہ حال موقوفہ جگہ میں سے قدرے فروخت کر کے باقی کی مرمت کرنا:

جب وقف ایسی حالت میں پہنچ جائے کہ اس سے واقف کا مقصد فوت ہوجائے اور مرور زمانہ کی بنا پر صرف خالی جگہ پڑی ہو اور ذرائع آمدنی ایسے نہیں ہیں کہ جن کے ذریعہ اس وقف کی تعمیر کر کے واقف کی غرض کے اعتبار سے بروئے کار لایا جاسکے، ایسی صورت میں اگر اس زمین میں سے قدرے فروخت کی جائے تو اس کی وجہ سے تعمیر کا کام چل سکتا ہے، لہذا اگر ایسا کیا جائے اور اس میں سے قدرے فروخت کردی جائے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، فقہاء کرام فرماتے ہیں:

وإن تعذر إعادة عينه إلى موضعه بيع وصرف ثمنه إلى المرمة (ہدایہ مع الفتح ۵/۴۳۶)

اور اگر عین جگہ پر دوبارہ تعمیر متعذر ہوجائے تو اس کو فروخت کردیا جائے اور اس کی آمدنی مرمت میں صرف کی جائے۔

وإن تعذرت إعادته بأن خرج عن الصلاحية لذلك ضعفه ونحوه باعه و صرف ثمنه في ذلك (فتح القدیر ۵/۴۷۳)

اور اگر دوبارہ تعمیر متعذر ہوجائے اس طور پر کہ اس کے کمزور ہونے یا اور کسی وجہ سے اس کے اندر تعمیر کی صلاحیت نہ ہو تو اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت اسی میں صرف کی جائے۔

یہ عبارت اگرچہ اس بارے میں صریح نہیں ہے لیکن اس عبارت سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ اس کے قدرے حصہ کو فروخت کر کے اس کی مرمت میں صرف کیا جائے تو اس کی گنجائش ہے۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی

وقف کی مخدوش عمارت تعمیر کرنے والے کو اس کے عوض وقف کا کچھ حصہ بطور اجرت دینا:

الف، ب۔ صاحب بزازیہ نے لکھا ہے کہ اگر وقف منہدم ہوجائے اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ موجود نہیں ہے کہ جس سے اس کی تعمیر کرائی جائے تو اس کو ایسی ہی حالت میں واقف یا اس کے ورثاء کو واپس کردیا جائے گا، نیز یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کسی نے دکان یا بازار وقف کیا اور وہ جل گیا اور اس کی حالت ایسی ہوگئی کہ اس سے انتفاع ناممکن ہوگیا

تو ایسی صورت میں اس کو واقف یا اس کے ورثہ کو لوٹا دیا جائے گا، اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اگر کوئی وقف کی عمارت مخدوش حالت میں ہو اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ موجود نہیں، کوئی شخص اس بات کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت کی صورت میں تعمیر کر دے گا اور اس کے عوض ایک دو منزل اس کی ملکیت ہوگی تو ایسا کرنا درست نہیں ہوگا بلکہ مخدوش عمارت واقف کو واپس کر دی جائے گی۔

انهدم الوقف وليس له من الغلة ما يعاد به بنائه دفع النقض إلى الواقف أو وارثه احترق حانوت الوقف والسوق فصار بحال لا ينتفع بطل كونه وقفا وعاد إلى الواقف أو وارثه (بزازیہ علی ہندیہ ۶/۲۷۲)

اگر وقف منہدم ہو جائے اور وقف کے پاس آمدنی نہ ہو جس سے اس کی دوبارہ تعمیر کی جائے تو ناظر ملبہ کو واقف یا اس کے وارث کو دیدے گا، وقف کی دکان اور بازار جل جائے اور اس کی حالت ایسی ہو جائے کہ اس سے انتفاع نہ ہو سکے تو اس کا وقف ہونا باطل ہو جائے گا اور وہ واقف یا وارث کی طرف لوٹ جائے گا۔

مولانا محمدارشد قاسمی

☆☆☆☆☆

مسجد یا قبرستان کی زائد اراضی میں درسگاہ کا قیام

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن
مفتی نسیم احمد قاسمی
جناب شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مفتی عبدالرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمرالزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفرالاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

مسجد یا قبرستان کی زائد اراضی میں درسگاہ کا قیام

سوال: مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین۔ جو کہ ضرورت سے زائد ہے۔ اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو؟

جوابات

مسجد یا قبرستان کی فاضل زمین میں مدرسہ کا قیام آج کل کے حالات میں درست ہے، جیسا کہ مفتی نظام الدین صاحب و مفتی عبدالرحیم صاحب کے فتاوی میں آیا ہے، البتہ بہتر صورت یہ ہے کہ کرایہ کے معاملہ کی کوئی شکل اپنائی جائے تاکہ مسجد و قبرستان براہ راست بھی مستفید ہوتے رہیں، مفتی محمود صاحب نے اپنے فتاوی میں بار بار یہ بات فرمائی ہے، نیز مفتی عبدالرحیم صاحب نے بھی اس کو ذکر کیا ہے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی •

یہ سوال غالباً مکرر ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بظاہر مستقبل میں بھی مسجد یا قبرستان کو وہ زمین مطلوب ہو تو مدرسہ کی تعمیر کی گنجائش ہے، لیکن مدرسہ پر اس کا کچھ کرایہ بھی عائد کر دیا جائے گا کہ یہ کرایہ مسجد اور قبرستان ہی کی ضروریات پر صرف ہو اور اسی طرح واقف کے منشاء کی بھی تکمیل ہو اور مسلمانوں کے مصالح کی رعایت بھی۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین میں مدرسہ کی تعمیر نہیں کی جاسکتی، ہاں اسے کرایہ پر دیا جاسکتا ہے، ہاں اگر مسجد کی آبادی یا قبرستان کی حفاظت کے لئے وہاں مدرسہ کی تعمیر ضروری ہو تو گنجائش ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

مسجد یا قبرستان کی موقوفہ زمین پر مدرسہ کی تعمیر:

مسجد یا قبرستان کی موقوفہ زمین پر مدرسہ بنانا شرعاً صحیح نہیں ہے، گرچہ مسجد یا قبرستان کی ضروریات سے فاضل ہو، اس لئے کہ یہ منشاء واقف کے خلاف ہے۔ جب کہ منشاء واقف کی رعایت ضروری ہے۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

فقہاء نے قدیم قبرستان میں مسجد تعمیر کرنے کی اجازت دی ہے۔.لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت، فبنى قوم عليها مسجداً لم أر بذلک بأساً لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد (عمدۃ القاری ۶/ ۴۰۹)

مذکورہ بالا روایت میں قبرستان قدیم میں بناء مسجد کے جواز کی جو دلیل بیان کی گئی ہے وہ دونوں کا وقف من اوقاف المسلمین ہونا ہی ہے اور مدارس اسلامیہ بھی وقف من اوقاف المسلمین ہوا کرتے ہیں، اس لئے اشتراک علت کی بناپر کہا جا سکتا ہے کہ مسجد و مقبرہ کی زائد از ضرورت زمین پر مدرسہ کی تعمیر کی جا سکتی ہے۔

تعمیر مدرسہ سے آج کے دور میں ان اوقاف علی المساجد والمقابر کی حفاظت کا ایک یقینی سامان بھی ہو جاتا ہے، اور مساجد کے اعتبار سے تو اسے عین مصالح مسجد میں داخل سمجھا جا سکتا ہے جیسا کہ دوسرے سوال کے جواب میں نسبتاً تفصیل سے لکھا جا چکا ہے۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

اگر کسی قبرستان کی اراضی اسکی ضرورت سے زائد ہے اور آئندہ بہت دنوں تک اس کو مصرف میں لانے کی توقع نہیں ہے اور قبرستان کی مثلاً چہار دیواری کے لئے آمدنی کی ضرورت ہے تو میرے خیال سے زائد اراضی کو مدرسہ کے لئے اجارہ پر دیدینا اور اس میں مدرسہ تعمیر کرنا اور اس کے کرایہ کی آمدنی کو قبرستان کی حفاظت کے لئے خرچ کرنا مناسب اور جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر مسجد کی اراضی ہے تو اس کو بھی مدرسہ کی تعمیر کے لئے اجارہ پر دینا جائز ہوگا، جیسا کہ اوپر گزرا۔

مولانا عبد الجلیل قاسمی

ویران مساجد کے اوقاف میں دینی ادارہ قائم کرنا:

عام طور پر مساجد کے لئے اراضی اور عمارتیں بھی وقف ہوتی ہیں۔ جو مساجد ہی کی طرح دائمی ہوتی ہیں۔ لیکن یہ اوقاف دو طرح کے ہوتے ہیں۔ کچھ تو صرف کسی معین مسجد کے لئے ہو تے ہیں۔ لیکن ایسی صورت میں امام ابو حنیفہ و امام محمد کہتے ہیں کہ وقف صحیح نہیں ہے۔

ولا يتم الوقف عند أبي حنيفة و محمد حتى يجعل آخره لجهة لا تنقطع أبداً كالمساكين و مصالح الحرم والمساجد بخلاف ما لو وقف على مسجد معين ولم يجعل آخره لجهة لا تنقطع لايصح لاحتمال أن يخرب الموقوف عليه۔

لیکن امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ آخری جہت غیر منقطعہ کا تذکرہ اگر نہیں کیا گیا تو بھی وقف صحیح ہے اور موقوف علیہ کے ختم ہونے کے بعد وقف فقراء کے لئے ہو جائے گا۔

وقال أبو يوسف: إذا سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء وإن لم يسمهم.

بہر حال ان ویران مساجد کے اوقاف یا تو امام اعظم کے مسلک پر ہوں گے اور معین مسجد کے ساتھ دیگر مساجد کے لئے یا فقراء وغیرہ پر بھی صرف کا تذکرہ ہوگا۔ یا امام ابو یوسف کے مسلک پر ہوگا تو بھی یا تو معین وغیر معین مساجد شامل ہوں گی یا فقراء شامل ہوں گے۔ اس لئے ایسے ویران مساجد کے اوقاف کے وقف نامہ میں اگر صراحت ہو تو اسکے مطابق عمل کی کوشش ہوگی۔ اور جہاں وقف نامہ موجود نہ ہو اور نہ واقف ہو اور نہ ہی اسکے عہد کے لوگ ہوں

جن سے معلوم ہو سکے تو ایسے اوقاف کا پہلا حکم تو یہی ہوگا کہ دوسری مساجد میں ان کا غلہ صرف کیا جائے اور اگر وہ نہ ہوں یا ضرورت نہ ہو تو فقراء پر صرف کیا جائے۔

اب رہا یہ سوال کہ کیا ویسے ویران مساجد کے اوقاف کی اراضی یا مکان میں کوئی دینی ادارہ، مدرسہ، دعوت و تبلیغ کا مرکز یا مسلمانوں کے لئے اسکول، شفاخانہ، وغیرہ قائم کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔

اس بارے میں غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء نے اصل مسجد کے بارے میں جو بحث کی ہے کہ اس کی مسجدیت تا قیامت باقی رہے گی۔ یہ بات مساجد کے دیگر اوقاف کے بارے میں نہیں ہے۔ کیونکہ مسجد کی اصل جگہ کو تو باقی رکھنے کا حکم ہے چاہے وہ ویران ہو یا آباد۔ لیکن مساجد کے دیگر اوقاف کے استبدال و بیع کی خاص حالت میں اجازت ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ مسجد کی اصل جگہ کے کچھ مخصوص احکام ہیں جو مسجد کے دیگر اوقاف کے لئے نہیں ہیں۔ مثلاً مسجد میں رہائش اختیار کرنا۔ جنبی یا حائضہ کا اس میں داخل ہونا۔ بلند آواز سے بولنا، لڑنا جھگڑنا، خرید و فروخت کرنا۔ پاخانہ پیشاب کرنا۔ وغیرہ امور شنیعہ ناجائز ہیں، جب کہ مسجد کے دیگر اوقاف کی عمارتوں و اراضی کا یہ حکم نہیں ہے۔

اس لئے ویران مساجد کے اوقاف منقطعہ میں اگر مصلحت و ضرورت شرعی کسی دینی مدرسہ کے قیام کی متقاضی ہو تو قاضی شریعت کی اجازت سے اگر نظام قضاء ہو یا وقف بورڈ اصحاب علم کے مشورہ سے اس کی اجازت دیکر قائم کرائے۔ کیونکہ جسطرح مسجد مسلمانوں کی عمومی دینی ضرورت کے لئے ہوتی ہے اسی طرح مدرسہ بھی عمومی دینی ضرورت کے لئے ہوتا ہے، مولانا سجادؒ نے اپنے فتوی میں مسجد کی افتادہ اراضی میں مدرسہ قائم کرنے کی اجازت دی ہے، بلکہ اسے حالات کے پیش نظر ضروری قرار دیا ہے، بلکہ حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہیؒ نے ویران مسجد میں درس و تدریس کا نظام قائم کرنے اور چلانے کی اجازت دی ہے (فتاوی محمودیہ)۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

مسجد یا مستعمل قبرستان کی فاضل زمین میں یا افتادہ قبرستان میں مدرسہ کا قیام:

مسجد کی ملکیت یا وقف کی زمین میں اس شرط پر مدرسہ بنانا جائز ہے کہ مدرسہ اس زمین کی مناسب قیمت ادا کردے، بغیر معاوضہ جائز نہ ہوگا (فتاوی محمودیہ ۱/۲۳۱)

ليس للقيم أن يسكن فيها أحدا بغير أجر (تاتارخانیہ ۵/۷۴۹)

متولی کے لئے موقوفہ زمین میں کسی کو بلا کرایہ پر رکھنا جائز نہیں۔

اور اگر قبرستان کی فاضل زمین ہے اور آئندہ قبرستان کو اس کی ضرورت نہیں ہے اور لوگوں کے اس پر قبضہ جمانے کا خطرہ ہے یا قبرستان افتادہ ہو چکا ہے اس میں دفن کا سلسلہ باقی نہیں ہے تو اس پر مسجد یا مدرسہ قائم کرنا جائز ہے اس لئے کہ مسجد و مدرسہ قبرستان کے مقابلہ میں اعلی اور ارفع اوقاف میں سے ہیں، لہذا واقف کی غرض کی درحقیقت مخالفت نہیں ہے۔

اسی وجہ سے عمدۃ القاری وغیرہ میں افتادہ قبرستان میں مسجد بنانے کو جائز لکھا ہے، نیز حضرت تھانویؒ نے افتادہ قبرستان میں موقوفہ انجمن قائم کرنے کو جائز لکھا ہے (امداد الفتاوی ۲/۵۷۹، احسن الفتاوی ۶/۴۰۹)

لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى قوم عليها مسجدا لم أر بذلك بأساً (وقوله) فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين (عمدۃ القاری ۴/۱۷۹)

اگر مسلمانوں کا قبرستان افتادہ ہو جائے پھر اس میں لوگ مسجد بنا لیتے ہیں تو کوئی حرج نہیں۔ لہذا جب قبرستان پرانا ہو جائے اور وہاں دفن کی ضرورت نہ رہے تو اس کو مسجد کے کام میں لانا جائز ہے اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

مسجد یا قبرستان کی موقوفہ اراضی پر مدرسہ کی تعمیر:

مسجد یا مدرسہ کی موقوفہ اراضی پر مدرسہ کی تعمیر شرعاً درست نہیں ہے، چاہے زمین مسجد یا مدرسہ کی ضروریات سے زائد ہو، کیونکہ واقف نے اس زمین کو مسجد یا قبرستان کی ضروریات کے لئے وقف کیا تھا، مدرسہ کی تعمیر کے لئے نہیں ،منشاء واقف کی رعایت ضروری ہے۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

مسجد یا قبرستان کی جو زمین زائد ہے اور آئندہ اس کی ضرورت کا امکان بھی نہیں ہے، تو اس زائد زمین میں سے اسی نوع کا وقف قائم کیا جا سکتا ہے، اس میں مدرسہ بنانا درست نہیں۔

مولانا ظفر عالم ندوی

جی ہاں کی جا سکتی ہے۔ اور مسجد کے احاطہ میں بالعموم مدرسہ ہوتا ہی ہے اس لئے اس معروف شکل کا جواز واضح ہے۔

مولانا شمس پیرزادہ

کسی واقف کے پیش نظر تین مقاصد ہو سکتے ہیں:

۱۔ جائداد کو وہ جوں کا توں رکھنا چاہتا ہے، اپنے بعد اس کے حصے کے ذریعہ اس کا مٹنا اسے پسند نہیں ہے، اس مقصد کے پیچھے جائداد کی محبت ہے جو کوئی محمود و مستحسن مقصد نہیں ہے بلکہ قانون وراثت کی خلاف ورزی ہے۔

۲۔ دوسرا مقصد جس غرض کے لئے وقف کر رہا ہے اس کی حفاظت ہے۔

۳۔ اور تیسرا مقصد جو بنیادی اور اصل محرک ہونا چاہئے وہ ثواب اور صدقہ جاریہ ہے۔

موخر الذکر دونوں مقاصد ہی کے لئے وقف مشروع ہوا ہے، اب اگر جس غرض کے لئے وقف کیا گیا ہے وہ پوری ہو رہی ہے تو زائد از ضرورت زمین پر مدرسہ کی تعمیر کی جا سکتی ہے، واقف کا دوسرا مقصد تو پورا ہی ہو رہا ہے تیسرے مقصد یعنی ثواب میں اس سے کمی نہیں آئے گی بلکہ اضافہ ہی ہوگا، انشاء اللہ، ہاں مسجد و قبرستان کی آئندہ توسیع کی

ضرورت نظرانداز نہیں کرنا چاہئے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

اگر مسجد کی زمین ہو اور مسجد آباد نہ ہو، یا کم آباد ہو تو مسجد کو آباد کرنے یا مسجد کی آبادی کو بڑھانے کے لئے مسجد کی ضرورت سے زائد زمین میں مدرسہ قائم کیا جاسکتا ہے۔ (دیکھئے: فتاوی رحیمیہ ۲/۱۸۷، کفایۃ المفتی ۷/۱۰۰، ۳/۱۳۴، فتاوی محمودیہ ۱۰/۱۸۶)

غالباً نظام الفتاوی مطبوعہ دہلی میں بھی مسجد کی زمین میں مدرسہ قائم کرنے کے جواز کا ایک فتوی موجود ہے جو احقر کی نظر سے گذرا ہے، لیکن فی الحال احقر کے پاس نظام الفتاوی مطبوعہ دہلی، موجود نہیں، اس لئے بقید صفحہ حوالہ دینے سے معذور ہے۔

قبرستان کی زائد زمین، جس کی مدت مدید تک قبرستان کو ضرورت نہ معلوم ہوتی ہو، وہاں مدرسہ قائم کیا جاسکتا ہے، اور جواز کی یہ گنجائش عینی کی اس عبارت کی بنیاد پر ہے جس کا حوالہ تیسرے سوال کے جواب میں تفصیل سے گذر چکا ہے۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں کہ مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے تو اس زمین کے کار خیر میں استعمال ہونے کی نیت سے اس زمین پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے، چنانچہ علامہ عینی عمدۃ القاری کے (۴/۱۷۹) پر لکھتے ہیں:

قال ابن القاسم، لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجداً لم أر بذلک باساً و ذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد.

حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں کہ جواب مذکور سے بعلت اشتراک علت معلوم ہوا کہ انجمن کا مکان وقفی نفع عام کے لئے ہے، اس مقبرہ کی جگہ مسجد بنانا جائز ہے (امداد الفتاوی ۲/۵۷۹)۔

تو جب اس قبرستان کی جگہ جس کی ضرورت نہیں رہ گئی ہے اس طرح کہ اب اس میں مردے دفن نہیں کئے جاتے تو اس علت سے معلوم ہوا کہ جب قبرستان کی زمین ضرورت سے زائد ہے تو اس پر مسجد بھی بنانا جائز ہے اور مدرسہ بھی، اور اسی طرح مسجد کی وقف زمین ضرورت سے زائد ہے تو اس پر مدرسہ تعمیر کرنا جائز ہوگا.. واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے تو اس زمین کو کار خیر میں استعمال ہونے کی نیت سے اس زائد زمین پر مدرسہ کی تعمیر کرنا جائز ہے۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

جی ہاں جو زمین مسجد یا قبرستان کی ضرورت سے زائد ہے اس میں مدرسہ تعمیر کیا جاسکتا ہے، لیکن مدرسہ والوں سے ایک قانونی تحریر لینا ضروری ہے کہ اگر کسی وقت مسجد یا قبرستان کو اس زمین کی ضرورت ہوگی تو یہ زمین واپس لے لی جائے گی۔

مفتی محبوب علی وجیهی

بندہ کے خیال میں زائد از ضرورت قبرستان و مسجد کی وقف شدہ زمین پر مدرسہ کی تعمیر باتفاق جماعت مسلمین اس شرط کے

ساتھ ہوسکتی ہے کہ وہ تابیدانہ ہو، مسجد و قبرستان کو جب ضرورت ہوگی انخلاء ضروری ہوگا (فتاوی ظہیریہ، شامی ۵۳۰/۳، بحرالرائق ۲۱۶/۵، عمدۃ القاری ۹/۴-۱۷ نیز امداد الفتاوی ۵۷۹/۲، احسن الفتاوی ۴۱۴/۶) مشروط کا وجود تو مذکورہ فتاوی کی کتب میں ہے لیکن شرط کی قید احقر نے احتیاطاً لگادی ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

مسجد یا قبرستان کی موقوفہ زمین میں خواہ وہ زمین ان کی ضروریات سے فاضل ہوں اس میں مدرسہ کی تعمیر شرعاً درست نہیں۔

"لأن شرط الواقف كنص الشارع" دیکھئے: (فتاوی رحیمیہ ۹۵/۶)

مفتی حبيب الله قاسمی

اس کی بہتر صورت یہ ہے کہ اس جگہ کو کرایہ پر لے لیا جائے اور اس کو مدرسہ کی تعمیر کے لئے استعمال کیا جائے۔

مفتی فضيل الرحمن هلال عثمانی

مسجد یا قبرستان کے لئے جو زمین وقف کی گئی ہے اس کو مدرسہ کے لئے استعمال کرنا مقاصد واقف کے خلاف ہے اس لئے درست نہیں ہے۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین پر مدرسہ کی تعمیر نہیں کی جاسکتی، ہاں ان کے لئے تعمیر شدہ عمارت مدرسہ کو کرائے پر دی جاسکتی ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

مسجد پر موقوفہ زمین جو ضرورت سے زائد ہے اس پر مدرسہ کی تعمیر جائز نہیں۔

أرض وقف على المسجد صارت بحال لا تزرع فيجعلها رجل حوضا للعامة لا يجوز للمسلمين انتفاع بماء ذلک الحوض (ہندیہ)

البتہ قبرستان پر موقوفہ زمین جو ضرورت سے زائد ہو اگر آئندہ اس کی ضرورت پڑنے کی امید ہو تو عارضی دینی مدرسہ اور اگر اس کی ضرورت پڑنے کی کوئی امید نہ ہو تو دینی مدرسہ بنانا جائز ہے۔

لأنهما للمسلمين (بحوالہ عمدہ ۹/۴ ۷ام، امدادالفتاوی ۲/ ۵۷۹)

مولانا محمد حنیف صاحب

مسجد اور قبرستان کی موقوفہ اراضی پر مدرسہ کی تعمیر:

مسجد ہو یا قبرستان ہر ایک وقف کا مقصد دین کو تقویت پہونچانا اور امت کے لئے سہولت بہم کرنا ہے، اس لحاظ سے مساجد اور قبرستان کے اوقاف کے مقاصد فی الجملہ وہی ہیں جو مدارس اور درسگاہوں کے ہیں، اس لئے ان اراضی میں مدارس کا قیام درست ہے، جیسا کہ فقہاء نے قبرستان میں مساجد کی تعمیر کی اجازت دی ہے، مفتی عبدالرحیم لاجپوری مدظلہ نے اس سلسلہ میں عینی کی عبارت اس طرح نقل کی ہے:

فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين (عینی بحوالہ فتاوی رحیمیہ)

جب قبرستان ویران ہو جائے اور اس میں تدفین بھی نہ ہو رہی ہو تو اس قبرستان کو مسجد کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، کیونکہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ہی ہے۔

جو علت یہاں مسجد تعمیر کرنے کی بیان کی گئی ہے، بعینہ وہی علت مدرسہ کی تعمیر میں بھی موجود ہے، اس لئے علتِ مشترکہ کی بنا پر اگر مذکورہ صورت میں قبرستان میں مدرسہ کی تعمیر عمل میں آئے تو اس کی اجازت ہوگی۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

آئندہ کی ضرورت کا خیال رکھتے ہوئے ضرورت سے زائد زمین پر مدرسہ قائم کرنا جائز ہے کیونکہ اسمیں نمازیوں کی کثرت ذکر اللہ، تعلیم کے ساتھ ساتھ مسجد و قبرستان کی حفاظت بھی ہے اور تعامل بھی اسی پر چلا آرہا ہے، جیسے مدرسہ عالیہ فتحپوری دہلی، مدرسہ شاہی مرادآباد، مدرسہ منبع العلوم گلاوٹی بلندشہر، وغیرہ یہ سارے مدارس قدیم قبرستانوں کی اراضی میں قائم ہیں۔

مفتی شیر علی گجراتی

مسجد کی وقف زمین پر مسجد اور مصالح مسجد کے علاوہ دیگر اشیاء کا بننا درست نہیں ہے۔ گو اس وقت ضرورت نہ ہوگی مگر بعد میں جیسا کہ تجربہ شاہد ہے ضرورت ہوگی۔ اوقاف میں آئندہ مستقبل کی ضرورت کا خیال رکھا گیا ہے۔ چنانچہ مسجد کے ملبے اور انقاض کی بیع کو روک دیا گیا ہے کہ بعد میں ضرورت پڑسکتی ہے۔ ہاں البتہ مسجد کی فاضل ضرورت سے زائد زمین پر مدرسہ کی تعمیر ہوسکتی ہے کہ مدرسہ مصالح مسجد میں داخل ہے۔ مگر اس شرط کے ساتھ کہ مدرسہ مسجد کو کرایہ ادا کرے۔ مسجد کے اوقاف پر مدرسہ کو مالکانہ اختیار نہ ہوگا۔

علامہ شامی کی عبارت سے بھی مستفاد ہوتا ہے: **الصرف هو إلى ما هو أقرب إلى العمارة كالإمام و نحوه انما هو فيما إذا لم يكن الوقف معينا على جماعة معلومين كالمسجد و المدرسة......** اسی طرح ایک اور عبارت سے معلوم ہوتا ہے: **ثم الأهم فالأهم من المصالح و الشعائر**

بقدر ما يقوم به الحال (۳٦۸/۴).

چنانچہ فتاوی رحیمیہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: احاطہ مسجد کی تمام جگہ مصالح مسجد پر وقف ہوتی ہے۔ اس جگہ مدرسہ کی عمارت بنانے کے لئے اجازت دینا درست نہیں ہے (رحیمیہ ۹۵/۶)۔

اس سے معلوم ہوا کہ مسجد کی وقف زمین پر مصالح مسجد کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں بنائی جا سکتی، البتہ مصالح مسجد میں مدرسہ داخل ہے۔ جیسا کہ بعض فقہاء کی عبارتوں سے مستفاد ہوتا ہے، تو مدرسہ مسجد کی ملک رہ کر مصالح عامہ کے تحت بنایا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ علامہ ابن نجیم کی اس عبارت سے مستفاد ہے:

اى مصالح المسجد فيدخل المؤذن والناظر لأنا قدمنا أنهم من المصالح ..وقدمنا أن الخطيب داخل تحت الإمام لأنه إمام الجامع فتحصل به الشعائر التى تقدم فى الصرف مطلقا بعد العمارة الإمام والخطيب والمدرس والوقاد والفراش والمؤذن والناظر (بحر الرائق ۲۳۲/۵)

اسی طرح حاشیہ منحۃ الخالق میں ہے: **إنما هو عدم النفع الحاصل من انتظام مصالح المساجد بإقامة شعائرها** (بحر الرائق ۲۳۱/۵)۔

حضرت مفتی محمود صاحب کا بھی فتوی ہے کہ مسجد کی زمین پر مدرسہ (جو مسجد کے ملک میں ہوگا بنایا جا سکتا ہے) چنانچہ محمودیہ میں اسی قسم کے سوال ''مسجد کی زمین پر مدرسہ بنانا کیسا ہے'' کا جواب یہ ہے:

الجواب: حامداً ومصلیاً۔ جو زمین مسجد کے لئے وقف ہو اور وہاں مدرسہ بنانے کی ضرورت ہو تو مسجد کے پیسے سے تعمیر کرلیں اور اس کو مدرسہ کے واسطے کرایہ پر لے لیں۔ مدرسہ کی جانب سے مسجد کو کرایہ ادا کر دیا کریں۔ یا وہ زمین کرایہ پر لے کر مدرسہ تعمیر کرلیا جائے کہ زمین مسجد کو جس کا کرایہ مدرسہ کی طرف سے ادا کر دیا جایا کرے (فتاوی محمودیہ ۲۲۰/۱۸)

مولانا محمد ارشاد القاسمی

صورت مسئولہ میرے نزدیک جائز ہے۔

مولانا ایوب ندوی

مسجد یا قبرستان پر وقف شدہ فاضل اراضی پر مدرسہ بنانا:

مسجد یا قبرستان کے لئے ایک زمین وقف ہے، جو مسجد و قبرستان کی ضرورت سے زائد ہے اب اگر اس زمین پر اس ارادے سے مدرسہ بنا دیا جائے کہ وہ ضرورت سے فاضل زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو تو شرعاً اس کی گنجائش ہے یا نہیں تو اس سلسلے میں فقہائے احناف نے عام طور سے کتب فقہ و فتاوی میں جو کچھ لکھا ہے، اس کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جو زمین جس کام کے لئے وقف کی گئی ہو اس کو اسی مصرف میں استعمال کیا جائے کیونکہ فقہ و اصول کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ نص الواقف كنص الشارع (قواعد الفقہ ۸۵) و مراعاة غرض الواقفين واجبة (رد المحتار ۴٦۴)۔

حضرات فقہاء کے بیان کردہ مندرجہ بالا اصول کا تقاضا یہ ہے کہ مسجد یا قبرستان کے لئے جو زمین وقف ہو وہ اگرچہ ضرورت سے زائد ہو لیکن اس پر مدرسہ کی تعمیر کرنا جائز نہیں ہے (جامع بیان العلم ۲/۳۱) البتہ اگر واقف کی طرف سے صراحۃً یا دلالۃً مسجد و قبرستان کی زمین پر مدرسہ بنانے کی اجازت ہو تو پھر مدرسہ کی تعمیر جائز ہوگی، بلکہ دور حاضر میں عموماً ناخواندہ واقفین کی طرف سے دلالۃً اجازت پائی جاتی ہے، کیونکہ مسجد پر زمین وقف کرنے سے ان کا یہی مقصد ہوتا ہے کہ اس کی آمدنی مسجد، مصالح مسجد اور تعمیر مسجد وغیرہ میں خرچ کی جائے، اور ظاہر ہے کہ مدرسہ کی تعمیر مسجد کی معنوی تعمیر ہے، علاوہ ازیں اگر کوئی شخص مسجد کی فاضل اراضی پر مدرسہ بنا دیتا ہے، اور واقف کو اس کا علم بھی ہو جاتا ہے، مگر وہ خود اس پر نکیر نہیں کرتا، بلکہ بہت سی جگہ دیکھا گیا ہے کہ مسجد کی فاضل اراضی پر واقف سمیت گاؤں والوں کی اجازت سے مدرسہ بنا دیا گیا، اور پورے انہماک سے وہاں تعلیم ہو رہی ہے، بلکہ بہت سے شہروں میں بعض بڑے بڑے مدرسے مسجد ہی کے اطراف میں قائم ہیں وہاں پہلے سے مسجد تھی، اور مدرسہ بعد میں بنایا گیا، نیز زمانہ قدیم میں زیادہ تر طلبہ کی تعلیم و تربیت مسجد ہی کے اندر ہوتی تھی، بلکہ مسجد خود اس کا مرکز تھی، اور علامہ ابن عبد البر علیہ الرحمہ نے جامع بیان العلم میں ایک روایت نقل فرمائی ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ سے ایک ازدی شخص نے جہاد کے متعلق سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں تم کو جہاد سے بہتر چیز بتاتا ہوں: تبتنی مسجدا و تعلم فیه القرآن والسنة والفقه فی الدین (جامع بیان العلم ۲/۳۱) مسجد تعمیر کر کے اس میں کتاب و سنت اور دینی احکام کی تعلیم دو۔

مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد و قبرستان کی وہ فاضل اراضی جس کی مسجد و قبرستان کو نہ ابھی ضرورت ہے، اور نہ ہی آئندہ ضرورت پڑنے کا امکان ہے، مثلاً قبرستان میں لوگوں نے دفن کرنا چھوڑ دیا اور قبریں منہدم ہوگئیں، تو ان صورتوں میں مسجد و قبرستان کی فاضل اراضی پر مدرسہ کی تعمیر جائز ہے، اور اس سلسلہ میں قدرے تفصیل دوسرے سوال کے تحت گذر چکی ہے، نیز یہ بھی گذر چکا ہے کہ حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب کے نزدیک مسجد یا اس کی متعلقہ وقف عمارت میں تعلیم کا اجراء مسجد کی تعمیر معنوی میں داخل ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۲، جواب ۲۶۶) نیز آگے یہ مسئلہ آ رہا ہے کہ ویران قبرستان پر تعمیر مسجد و مدرسہ کی حضرات فقہاء نے اجازت دی ہے، البتہ اگر خود واقف نے زمین کو کسی معین مسجد پر وقف کر کے صراحت کر دی ہو کہ اس کی آمدنی کسی دوسری جگہ خرچ نہ کی جائے تو اس وقت اس کی مخالفت جائز نہ ہوگی۔

لأن شرط الواقف كنص الشارع فيجب اتباعه (ردالمحتار ۳/۴۹۷)

لیکن اگر مسجد و قبرستان کی فاضل اراضی پر کسی کے غصب کر لینے کا واقعی خطرہ ہو تو ایسی صورت میں بہرحال اس پر تعمیر مدرسہ کی اجازت دی جائیگی۔

مولانا ابوبکر قاسمی

مسجد کے لئے وقف زمین پر یا قبرستان کے لئے وقف زمین پر جو ضرورت سے زائد ہے مدرسہ تعمیر کرنا درست نہیں ہے، ولو لم يتفرق الناس ولكن استغنى الحوض عن العمارة وهناك مسجد محتاج

إلى العمارة أو على العكس،هل يجوز للقاضي صرف وقف ما استغنى عن العمارة إلى ماهو محتاج إلى العمارة،قال: لا، كذافي المحيط (عالمگیری۲/۳۶۴،۳۶۵)

بلکہ اس زمین کی آمدنی اسی مسجد یا قبرستان کے لئے محفوظ رکھی جائے اور رقم کے ضائع ہونے کا خطرہ ہوتو دوسری قریب کی مسجد یا قبرستان کی ضروریات میں صرف کی جائے۔

مولانا عبد القیوم پالنپوری

قبرستان کی موقوفہ زمین پر جوقبرستان کی ضرورت سے زائد ہے،فقہاء نے مسجد تعمیر کرنے کی اجازت دی ہے بشرطیکہ لوگوں نے اموات دفن کرنا چھوڑ دیا ہو،اور سابقہ قبروں کے نشانات مٹ گئے ہوں اور ایسا ہی اگر قبرستان کسی کامملوک ہوتو قبروں کے نشانات مٹ جانے کے بعد مالک کی اجازت سے مسجد بنانا جائز ہے۔

قال الحافظ العيني:فإن قلت هل يجوز أن تبنى المساجد على قبور المسلمين؟ قلت قال ابن القاسمؒ لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى قوم عليها مسجدا لم أر بذلک بأسا وذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لايجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد (عمدۃ القاری۴/۱۷۹،احسن الفتاوی۶/۴۰۹)

عبارت بالا میں قبرستان میں مسجد کے جواز کی دلیل یہ بیان کی گئی کہ قبرستان اوقاف مسلمین میں سے ہے جس کی منفعت عام ہےاوراس کی تملیک درست نہیں،ایسا ہی مسجد کا حال ہے۔

لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه.

مذکورہ بالا گفتگو میں جس دلیل سے مسجد کی تعمیر کودرست کہا گیا ہےاسی دلیل سے قبرستان کی جگہ میں مدرسہ کی تعمیرکودرست اور جائز کہا جائیگا، والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد، چنانچہ فتاوی محمودیہ میں ہے:

اگر وہ قبرستان مملوک ہےتو مالک کی اجازت سے دینی مدرسہ کی تعلیم درست ہے،اگر قبرستان وقف ہےتو منشاء واقف ہی میں اسکو استعمال کیا جائے،لیکن اگر وقف ہونے کے باوجود وہ جگہ ضرورت سے زائد ہےاور بیکار رہنے سے اندیشہ ہے کہ کوئی اس پر غلط تصرف کرے جس سے وقف ہی ضائع ہو جائے تو دینی مدرسہ کی تعمیر کرنا درست ہے (فتاوی محمودیہ۱۴/۱۴۸)۔

عبارت بالا میں قبرستان کی زائد از ضرورت جگہ پر جس دلیل سے مسجد اور مدرسہ کا جواز اوراس کی درستگی معلوم ہوئی اسی دلیل سے مسجد کی زائد زمین میں مدرسہ کی تعمیر کا جواز اوراس کی درستگی ہوگی۔

زمانہ اتنا بدل چکا ہے کہ حرام وناجائز جانتے ہوئے آخرت کی جوابدہی سے بےفکر ہوکر اراضی موقوفہ پر قبضہ ودخل لوگوں کا شیوہ بن چکا ہے،اگر اس زمین پر مدرسہ کی اجازت نہ دی جائے تو کوئی بعید نہیں کہ مستقبل قریب میں دوسروں میں ہضم ہوجائے۔

مولانا تنویر عالم قاسمی

مسجد کی آبادی کے لئے مدرسہ قائم کرنا مصالح مسجد میں ہے لہذا شرعاً مسجد میں مدرسہ قائم کرنا جائز ہے۔ قبرستان کی جگہ اگر ضرورت سے زائد ہے اور بیکار رہنے سے اندیشہ ہے کہ کوئی اس پر غلط تصرف کرے جس سے وقف ہی ضائع ہو جائے گا تو اس میں دینی مدرسہ کی تعمیر کرنا درست ہے (فتاوی محمودیہ ۱۴/۱۴۸)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہو اس پر مدرسہ یا کوئی اور مقصد کے لئے تعمیر کرنا جائز نہیں ہے، چونکہ وقف کو مقاصد وقف میں استعمال کرنا چاہئے اسکے خلاف جائز نہیں۔

مولانا نذر توحید مظاہری

ضرورت سے زائد مسجد وقبرستان کی آمدنی ہو تو کار خیر کے لئے استعمال کی جا سکتی ہے۔

ڈاکٹر قدرت الله باقوی

مسجد یا قبرستان کے لئے جو زمین وقف ہے اور وہ ضرورت سے زائد ہے، اس پر مدرسہ کی تعمیر جائز نہیں ہے۔ بوقت ضرورت کرایہ والی صورت اختیار کی جا سکتی ہے جس کی تفصیل دوسرے سوال کے جواب میں گزر چکی ہے۔ (احسن الفتاوی ۶/۴۳۳، فتاوی محمودیہ ۱۸/۲۲۰)۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے، اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جا سکتی ہے کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو؟ اگر اس نیک ارادے سے بھی مسجد کی زمین پر مدرسہ بنانا چاہے تو شرعی نقطہ نظر سے جائز نہیں ہے، کیونکہ جو زمین ایک دفعہ مسجد میں داخل ہو چکی ہے وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی کسی بھی ضرورت کے لئے اسے مسجد سے خارج نہیں کیا سکتا ہے، نبی اکرم ﷺ کا ارشاد گرامی مسجد بنانے کے سلسلہ میں یہ ہے:

عن عثمانؓ قال قال رسول الله ﷺ من بنى لله مسجدا بنى الله له بيتا في الجنة (رواه البخاري ومسلم) حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو کوئی اللہ کے لئے (یعنی صرف اس کی خوشنودی اور اس کا ثواب حاصل کرنے کی نیت سے) مسجد تعمیر کرائے تو اللہ تعالی اس کے لئے جنت میں ایک شاندار محل تعمیر فرمائیں گے۔

تشریح: حدیث وقرآن کے بہت سے ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ آخرت میں ہر عمل کا صلہ اس کے مناسب عطا ہوگا، اس بنیاد پر مسجد بنانے والے کے لئے جنت میں ایک شاندار محل عطا ہونا یقیناً قرین حکمت ہے (بخاری ۱/۶۴، مسلم ۱/۲۰۱، معارف الحدیث ۳/۱۸۱)

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی کا موقف:

سوال: ایک مسجد کافی وسیع ہے اس کا کچھ حصہ خارج کر کے اس میں امام مسجد کے لئے مکان تعمیر کرنا جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: جوز مین ایک دفعہ مسجد میں داخل ہوچکی ہے وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی کسی بھی ضرورت کے لئے اسے مسجد سے خارج نہیں کیا جاسکتا ہے۔

قال في شرح التنوير ولو خرب ماحوله واستغنیٰ عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثاني أبداً إلى قيام الساعة وبه يفتي .

وفي الشامية : (قوله ولو خرب ما حوله الخ) اى ولو مع بقائه عامراً وكذا لو خرب وليس له بأن يعمر به وقد استغنى الناس عنه لبناء مسجد آخر (ردالمحتار۳/۵۱۳) والله تعالى اعلم (احسن الفتاوی۶/۴۳۶)

عیدگاہ کی فاضل زمین پر مدرسہ بنانا:

حضرت مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی دامت برکاتہم سے سوال کیا گیا (مدرسہ کی تعمیر کے لئے عیدگاہ کی فاضل اراضی کا استعمال کرنا شرعاً جائز ہوتو مدرسہ کافی وسیع پیمانہ پر چلایا جاسکتا ہے) اس سوال کے جواب میں رقمطراز ہیں:

الجواب: بندہ نے صورت مسئلہ میں بار بار غور کیا مگر سمجھ میں یہی آیا کہ عیدگاہ کی زمین میں مدرسہ بنانا جائز نہیں، ہر چند سوچنے کے باوجود مجوزین حضرات کے خیال کی بنا سمجھ میں نہیں آتی ...... بہرکیف مسئلہ کی نوعیت بالکل واضح ہے جس میں ذرہ برابر شک وشبہ کی گنجائش نہیں، مع ہذا جو امور موجب خلجان ہو سکتے ہیں اثناء جواب میں ان کی تنقیح بھی کردی ہے الخ (تفصیلی دلائل کے لئے دیکھئے: احسن الفتاوی ۶/۴۳۳ تا ۴۳۶)

پرانی مسجد کو مکتب بنانا:

پرانی مسجد کو مکتب بنانا جائز ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی دامت برکاتہم فرماتے ہیں: مسجد جب ایک بار بن گئی تو وہ ہمیشہ مسجد ہی رہے گی، خواہ لوگ اس میں نماز پڑھیں یا نہ پڑھیں، لہٰذا اس کو مکتب بنانا جائز نہیں البتہ اس کی مسجدیت اور ادب واحترام کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس میں دین کی تعلیم دینا ان شرائط سے جائز ہے:

(۱) معلم اجرت لے کر نہ پڑھائے، بقدر ضرورت وظیفہ لے سکتا ہے۔

(۲) چھوٹے بے سمجھ بچوں کو مسجد نہ آنے دیا جائے۔

(۳) مسجد کے احکام اور ادب واحترام کا پورا اہتمام رکھا جائے۔

قال في التنوير : ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجداً.

وقال العلامة ابن عابدين رحمه الله تعالى : و لايجوز نقله ونقل ماله إلى مسجد آخر سواء كانوا يصلون فيه أولا وهو الفتوىٰ حاوى القدسي وأكثر المشائخ عليه مجتبى وهو الأوجه فتح الخ بحر (ردالمحتار۳/۳۸۲) والله تعالى اعلم (احسن الفتاوی۶/۴۵۶، ردالمحتار۳/۴۰۶)

زبدۃ الخلاصۃ: فقہاء عظام کی تشریحات وتوضیحات کی روشنی سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ اوقاف مساجد

کو فروخت کرنا یا اس کے اوپر کوئی دینی ادارہ یا عصری ادارہ قائم کرنا جائز نہیں ہے، یہی رائے میری بھی ہے۔

اوقاف قبرستان کی جگہ پر کوئی دینی ادارہ بنانا:

اگر کوئی قبرستان ویران پڑا ہوا اور اس میں موتی ابھی دفن نہیں کئے جاتے ہیں تو ایسے قبرستان کی اراضی مخروبہ پر مدرسہ کی تعمیر کردی جائے تا کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہوتی رہے تو شرعی نقطہ نظر سے اس کی گنجائش ہے، ایسی زمین پر انجمن اسلام کے لئے مکان بنانا، یا مسافر خانہ بنانا، ہسپتال بنانا وغیرہ جائز ہے تا کہ مفاد وقف کا منشاء باقی رہے اور کوئی غاصب اس کو غصب نہ کرنے پائے، سوال نمبر (۷۰۲) کے تحت حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ رقمطراز ہیں:

الجواب: عینی شرح بخاری میں ہے: **قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبني فيها مسجدا لم أر بذلك بأسا وذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد.**

جواب مذکور سے بعلت اشتراک علت معلوم ہوا کہ انجمن کا مکان وقلمی نفع عام کے لئے اس مقبرہ کی جگہ بنانا جائز ہے، واللہ اعلم (امداد الفتاوی ۵۷۹/۲)

پرانے قبرستان پر مسجد بنانا:

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی نے بھی پرانے قبرستان پر مسجد بنانے کا فتوی صادر فرمایا ہے:

اس قبرستان میں اگر لوگوں نے اموات کو دفن کرنا ترک کردیا ہو اور سابقہ قبروں کے نشان مٹ گئے ہوں تو وہاں مسجد بنانا جائز ہے، ایسے ہی اگر قبرستان کسی کا مملوک ہو اور اس میں قبریں مٹ چکی ہوں تو مالک کی اجازت سے وہاں مسجد بنانا جائز ہے (احسن الفتاوی ۴۰۹/۶)

مولانا محمد مصطفی قاسمی

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین ضرورت سے زائد ہے تو اسی طرح کے مصرف میں اسکولایا جاسکتا ہے غیر جنس میں نہیں، تفصیل پانچویں سوال کے تحت گزر چکی ہے۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہو اور اس درجہ میں ہو کہ مدتوں وہاں تدفین کی ضرورت نہ ہو اور نہ ہی آئندہ ضرورت متوقع ہو تو اس صورت میں حواشی قبرستان پر مدرسہ کی عمارت تعمیر کرنا احقر کی رائے میں درست اور جائز ہے کیوں کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو رہی ہے، لیکن یہ اس صورت میں ہے جب کہ قبرستان اور مسجد کی ضرورت سے واقعۃً فاضل ہو تبھی اس زمین کو دینی کاموں میں بھی بر سبیل مناسب با قاعدہ دیانۃً اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے ورنہ فی نفسہ کوئی صورت جواز کی نہیں ہے۔

مولانا قمر الزماں ندوی

مسجد یا قبرستان کی موقوفہ زمین پر مدرسہ کی تعمیر:

کیا مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضروریات سے زائد ہو اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے؟
اس سلسلہ میں مسجد کے اوقاف اور دیگر اوقاف میں فرق کرنا چاہئے کہ مساجد کے اوقاف تو صرف مصالح مسجد مثلاً اس کی ترمیم، امام ومؤذن اور خطیب وغیرہ کی تنخواہیں یا متولی وذمہ داران یا دوسری محتاج تعمیر مساجد کی ضروریات میں صرف کی جائیں، مدرسہ وغیرہ بنانے کی اجازت نہیں ہونی چاہئے، چنانچہ علامہ اشرف علی تھانوی (م: ۱۳۶۲ھ) لکھتے ہیں۔

''مدرسہ جنس مسجد سے نہیں اس لئے زائد رقم دوسری مساجد میں صرف کرنا چاہئے اگر اس شہر میں حاجت نہ ہوتو دوسرے شہروں کی مساجد میں صرف کریں جو زیادہ قریب ہو اس کا حق مقدم ہے اسی طرح بہ ترتیب'' (امداد الفتاوی ۲/۵۹۶)

ہاں دیگر اوقاف کی ضروریات سے زائد چیزیں مثلاً قبرستان کی موقوفہ زمین جو اس قبرستان کے مصارف سے زائد ہے اس پر مدرسہ کی تعمیر کی گنجائش ہے، چنانچہ حضرت مفتی نظام الدین صاحب (مدظلہ العالی) کی رائے ہے:

''اور اگر قبرستان محتاج اعانت نہ ہوتو اس کی آمدنی دینی مدارس پر خرچ کی جائے یا اس میں مسجد تعمیر کردی جائے یا دینی مدرسہ قائم کردیا جائے'' (نظام الفتاوی ۱/۱۷۵)۔ اور علامہ ابن تیمیہؒ کی تحریر بھی ملاحظہ ہو:

وما فضل من ريع الوقف عن مصلحته صرف في نظيره أو مصلحة المسلمين من أهل ناحيته ولم يحبس المال دائما بلا فائدة (مجموعۃ الفتاوی ۳۱/۹۳)

اور وقف کے منافع جو اس کی مصلحت سے بچ جائے اس کو اسی کے ہم مثل میں صرف کیا جائے گا یا اسی محلہ کے مسلمانوں کی مصلحت میں، اور مال کو بلا فائدہ ہمیشہ نہیں روکا جائے گا۔

یہ واضح رہے کہ مدارس ومکاتب دینیہ کا قیام بھی مصالح مسلمین میں سے ہے۔

مولانا محمد نور القاسمی

مسجد یا قبرستان کی زائد زمین پر مدرسہ قائم کرنا:

علماء ہند کا خیال ہے کہ مسجد کے لئے وقف زمین جو ضرورت سے زائد ہو اس پر مدرسہ قائم کرنا درست نہیں ہے۔
حضرت تھانوی علیہ الرحمہ کا فتوی ہے:

''ہرگاہ مسجد آباد است اگرچہ مستغنی ست آمدنی او در جائے دیگر صرف کردن درست نیست (امداد الفتاوی ۲/۴۲)

لیکن راقم کا خیال ہے کہ مسجد کے لئے وقف زمین جو ضروریات مسجد سے زائد ہے اس پر دینی مدرسہ قائم کردیا جائے تاکہ وہ زمین کار خیر میں استعمال ہو، فقہاء کی عبارات اور کتب کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد میں بچوں کی دینی تعلیم کا نظم کرنا اور مسجد کے اندر مکاتب چلانا درست ہے، تو مسجد کی زائد زمین پر دینی علوم کی تعلیم کی اشاعت کے مقصد کے تحت مدرسہ اسلامیہ کا قیام عمل میں لانا بدرجہ اول جائز ہونا چاہئے۔

وتعليم الصبيان فيه (اى المسجد) بلا أجر وبالأجر يجوز (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو:

الفتاوی البزازیہ مع الہندیہ ۶ / ۳۵۷)

مسجد میں بچوں کو علم سکھانا تنخواہ لے کر اور بلا تنخواہ لئے دونوں طرح جائز ہے۔

اسی طرح قبرستان پر وقف زائد زمین جس میں تدفین نہیں ہورہی ہے اور نہ آئندہ اس میں تدفین کی ضرورت متوقع ہے تو اس میں منشاء واقف کا خیال رکھتے ہوئے مدرسہ کی تعمیر درست ہوگی۔

مولانا ابرار خان ندوی

مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے اس پر مدرسہ کی تعمیر کا مسئلہ:

نظام الفتاوی میں لکھا ہے کہ جو قبرستان موقوفہ ہے اس کا حکم یہ ہے کہ جب تک اس میں مردے دفن کرنا ہی متعین ہو اس کے علاوہ کسی دوسرے کام میں لانا جس سے منشاء واقف فوت ہو تو درست و جائز نہیں (نظام الفتاوی ۱/۲۴۷)

یہی حکم مسجد کا بھی ہے کہ واقف نے اسکو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا دوسرے کام کے لئے نہیں تو اس کو دوسرے کام میں استعمال کرنا جائز نہیں۔

مولانا ابراھیم فلاحی بارڈولی

مسجد یا قبرستان کی وہ موقوفہ زمینیں جو ضرورت سے زائد ہیں ان پر اگر مدرسہ قائم کیا جاتا ہے تو اس کے جواز کی شکل نکل سکتی ہے اس لئے کہ مسجد یا قبرستان کی وہ موقوفہ زمینیں جو ضرورت سے زائد ہیں اگر وہاں دینی مدرسہ قائم کیا جاتا ہے تو اس سے آبادی میں ترقی ہوگی، اور ایک کار خیر میں استعمال ہورہی ہے جو کہ واقف کے مقاصد میں بھی داخل ہے۔

مولانا سمیع الله قاسمی

مسجد پر وقف زمین جو مسجد کی ضرورت سے زائد ہے اس پر مدرسہ کی تعمیر کی گنجائش اس وجہ سے معلوم ہورہی ہے کہ دونوں صورتوں میں غرض واقف جو کہ التقرب إلى الله و حصول الثواب ہے بطریق اکمل حاصل ہورہا ہے۔

مولانا صدر عالم قاسمی

اس سوال کا حاصل یہ ہے کہ مسجد یا قبرستان پر وقف زمین جو ضرورت سے زائد ہو اس پر دینی یا عصری علوم کی درسگاہ قائم ہوسکتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ کا استفتاء عصر حاضر کے نامور فقیہ حضرت مولانا رشید احمد صاحب دامت برکاتہم سے کیا گیا کہ عیدگاہ کی فاضل اراضی کو مدرسہ کی تعمیر کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس استفتاء کے جواب میں حضرت مفتی صاحب نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا خلاصہ کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔ حضرت مفتی صاحب مختلف نصوص فقہیہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

حاصل یہ کہ جملہ کتب معتبرہ میں وضاحت ہے کہ شرط واقف اور جہت وقف کے خلاف کرنا جائز نہیں، اگر موقوف علیہ سے استغناء ہوچکا ہو تو بھی وقف کی آمدنی موقوف علیہ کے مجانس اقرب پر صرف کی جائے گی اس حالت میں بھی جہت وقف کا بدلنا جائز نہیں۔

قال في التنوير و مثله حشيش المسجد وحصيره مع الاستغناء عنها والرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر (والحوض) إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر (أو حوض)إليه. وقال في الشامية (قوله إلى أقرب مسجد أو رباط الخ) لف ونشر مرتب وظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (ردالمحتار ۵۱۳/۳)

مذکورہ جزئیہ اگر چہ مصرف اول کے خراب ہوجانے سے متعلق ہے مگر مصرف اول سے اوقاف کی آمدنی اگر بہت زیادہ ہوتو اس کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ استغناء دونوں صورتوں کو جامع ہے۔ آگے لکھتے ہیں: خلاصہ یہ کہ اصل موقوف علیہ سے استغناء کے وقت بھی جہت وقف کا بدلنا جائز نہیں، اقرب مجانس پر صرف کرنا ضروری ہے۔ عالمگیریہ میں بھی اس قسم کا جزئیہ موجود ہے:

سئل شمس الائمة الحلواني عن مسجد أو حوض خرب ولا يحتاج إليه لتفرق الناس هل للقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر قال نعم و لو لم يتفرق الناس ولكن استغنى الحوض عن العمارة وهناك مسجد محتاج إلى العمارة أو على العكس هل يجوز للقاضي صرف وقف ما استغنى عن العمارة إلى ما هو محتاج إلى العمارة قال لا كذا في المحيط (عالمگیری ۳۵۲/۲)

اس عبارت میں اقرب مجانس کی تصریح نہیں، شرح التنویر اور شامیہ کے مذکورہ جزئیات میں وضاحت ہے کہ بحالت استغناء مسجد کا وقف قریب ترین مسجد پر اور حوض کا وقف قریب ترین حوض پر صرف کیا جائے (احسن الفتاوی ۴۳۶،۴۳۴/۶)۔

مولانا عطاء الله قاسمی

مسجد کی زائد جگہ میں مدرسہ قائم کرنے کا حکم:

مسجد پر جو زمین وقف ہے اس کے بارے میں اصل حکم تو یہی ہے کہ وہ زمین ہمیشہ مسجد ہی کی رہے، نہ ہی اس کو فروخت کرنا جائز ہے اور نہ ہی اس جگہ سے مسجد کے آداب کے خلاف کوئی کام لینا جائز، اور نہ ہی اس جگہ پر مدرسہ وغیرہ قائم کرنے کی اجازت ہے، البتہ ارباب فتاویٰ نے ایسی زائد زمین کے بارے میں یہ حل نکالا ہے کہ اگر وہاں مدرسہ وغیرہ قائم کرنے کا ارادہ ہے تو اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں اور دونوں جائز ہیں۔

پہلی صورت تو یہ ہے کہ مسجد ہی کی طرف سے اس جگہ پر تعمیر کردی جائے اور اس کا کرایہ متعین کردیا جائے اور مدرسہ کو متعینہ کرایہ دے کر ماہوار مدرسہ سے کرایہ وصول کیا جاتا رہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ تعمیر مسجد کی طرف سے نہ کی جائے بلکہ تعمیر کا مدرسہ خود کفیل ہو لیکن مدرسہ اس جگہ کا متعینہ کرایہ ادا کرتا رہے (مستفاد فتاوی محمودیہ ۲۸۴/۱۲، ۱۹۷/۱۵)

علامہ محمد یوسف بنوریؒ نے معارف السنن کے اندر مسجد کی زائد آمدنی کو مدرسہ اور علم کی اشاعت میں صرف کرنے کی اجازت دی ہے، لہذا اگر زمین کو بھی آمدنی کے حکم میں رکھا جائے تو پھر اس جگہ پر بغیر کرایہ کے مدرسہ قائم کرنا جائز اور درست ہوگا، عبارت درج ذیل ہے:

قال الراقم ومما تبين لي بعد فحص و بحث كثير أنه إذا اجتمعت أموال كثيرة تزيد على إعادة بناء المسجد أن احتيج إليه فيجوز صرف الزائد إلى إنشاء مدرسة ونشر علم وإن لم يكن من شرط الواقف (معارف السنن ۳۰۱/۳)

راقم نے کہا اور بہت غور وفکر کے بعد مجھے یہ بات واضح ہوئی کہ جب مسجد کے پاس اعادہ مسجد سے بھی زائد مال جمع ہو جائے جس وقت کہ مسجد کو اعادہ کی ضرورت پڑے تو اس زائد اموال کو مدرسہ قائم کرنے اور علم پھیلانے میں صرف کرنا جائز اور درست ہے اگر چہ وقف کے وقت واقف نے شرط نہ لگائی ہو۔

جو مسجد کا حکم ہے وہی قبرستان کی زائد زمین کا بھی حکم ہے ان دونوں کے درمیان میں کوئی فرق نہیں ہے، لہذا قبرستان کی زائد زمین پر بھی مدرسہ قائم کرنے کی اجازت ہوگی۔

مولانا اسعد الله قاسمی

مسجد یا قبرستان کی زائد موقوفہ اراضی پر مدرسہ کی تعمیر:

اگر کسی نے کسی خاص عمارت مثلاً مسافر خانہ یا خانقاہ وغیرہ کی تعمیر کے لئے کچھ سرمایہ وقف کیا اور تعمیر مکمل ہونے کے بعد کچھ سرمایہ بچ گیا تو اس کو کیا کرنا چاہئے؟ اس سلسلہ میں علامہ شامی لکھتے ہیں کہ اسی نوع کے قریبی اوقاف مثلاً مسجد کے امام یا مدرسہ کے مدرس کو دیدیا جائے گا، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مسجد یا قبرستان کی موقوفہ اراضی پر جو اس کی ضرورت سے زیادہ ہے مدرسہ کی تعمیر درست ہونی چاہئے، کیونکہ مدرسہ بھی مسجد اور قبرستان کی طرح رفاہ عام ہی کے لئے قائم کیا جاتا ہے۔

في الدر و يبدأ من غلته بعمارته ثم ما هو أقرب لعمارته كإمام مسجد و مدرس مدرسة(وفي الرد) فإن انتهت عمارته وفضل من الغلة شئ يبدأ بماهو أقرب للعمارة وهو عمارته ...... ثم ما هو أقرب إلى العمارة وأعم للمصلحة كالإمام للمسجد و المدرس للمدرسة (شامی ۳۷۶/۳)

وقف کی آمدنی کو سب سے پہلے وقف کی تعمیر ومرمت پر خرچ کیا جائے گا پھر ان اشیاء پر جو اس کی آبادی سے تعلق رکھتی ہوں مثلاً مسجد کے امام اور مدرسہ کے مدرس پر۔ (شامی میں ہے) کہ اگر مقصد وقف کا کام ختم ہو جانے کے بعد کچھ رقم بچ جائے تو پھر اس پر خرچ کیا جائے گا جو اس مقصد کے زیادہ قریب ہو (اگر پھر بھی کچھ بچ جائے) تو اس پر خرچ کیا جائے جو اس مقصد کے زیادہ قریب اور زیادہ مصلحت والا ہو مثلاً مسجد کا امام اور مدرسہ کا مدرس۔

مسلک مالکی: امام مالکؒ کے یہاں بھی مسجد یا قبرستان کی موقوفہ اراضی پر جو اس کی ضرورت سے زیادہ ہے، مدرسہ کی

تعمیر درست ہوگی کیونکہ شیخ محمد علیش نے اپنی کتاب میں سحنون، دحون، ابن رشد، اور ابن عرفہ کا فتوی نقل کیا ہے کہ اگر کسی نے کسی خاص مسجد وغیرہ کے لئے کوئی چیز وقف کیا اور وہ اس کی ضرورت سے فاضل ہو جائے تو اس کو دوسری مسجد کو دیا جاسکتا ہے، یہ صورت مسئولہ کے جائز ہونے پر دال ہے۔

فتیا سحنون فی فضل زیت المسجد انه یوقد منه فی مسجد آخر و فتیا دحون فی حبس حصن یغلب العدو علیه یدفع فی حصن آخر قال و ما کان لله تعالی واستغنی عنه یجوز جعله فی غیر ذلک الوجه مما هو لله تعالی وفتوی ابن رشد فی فضل غلات مسجد زائدة علی حاجته أن یبنی منها مسجد تهدم وقال ابن عرفة شبیه المصرف مثله إن تعطل (شرح منح الجلیل ۴/۶۲، ۶۱)

مسجد کے بچے ہوئے تیل کے بارے میں سحنون کا فتوی یہ ہے کہ اس کو دوسری مسجد میں جلایا جائے، وہ قلعہ جس پر دشمن کا غلبہ ہو اس کے وقف کے سلسلہ میں ابن دحون کا فتوی یہ ہے کہ اس کو دوسرے قلعہ میں دیدیا جائے، اور جو چیز اللہ تعالی کے لئے وقف ہو اور لوگ اس سے بے نیاز ہوں تو اس کو اسی نوع کے اوقاف میں استعمال کرنا جائز ہے، اور مسجد کی زائد آمدنی کے سلسلہ میں ابن رشد کا فتوی ہے کہ اس سے دوسری منہدم مسجد تعمیر کی جائے، اور ابن عرفہ کا کہنا ہے کہ موقوفہ چیز کے مصرف کا مماثل اسی کے حکم میں ہے اگر وہ بیکار ہو جائے۔

مسلک شافعی: امام شافعیؒ کے یہاں اگر کسی نے کسی خاص عمارت کی تعمیر کے لئے کچھ سرمایہ وقف کیا اور تعمیر کے بعد کچھ سرمایہ بچ جائے تو اس کو آئندہ کے لئے ذخیرہ بنا کر رکھنا واجب ہے، یہ اس بات پر دال ہے کہ مسجد یا قبرستان کی موقوفہ اراضی پر جو اس کی ضرورت سے زیادہ ہے مدرسہ کی تعمیر درست نہیں ہے، چنانچہ امام نووی رقم طراز ہیں:

أما غیر المنهدم فما فضل من غلة الموقوف علی مصالحه یشتری به عقار و یوقف علیه بخلاف الموقوف علی عمارته یجب إدخار لأجلها (شرح مہذب ۱۵/۳۶۱)

جو کچھ موقوف آمدنی سے بچ جائے جو اس کے مصالح پر موقوف ہو تو اس کے ذریعہ زمین خریدی جائے گی اور اس پر وقف کر دی جائے گی بخلاف اس موقوفہ عمارت کی آمدنی کے جو اس کی عمارت پر موقوف ہو اس کا ذخیرہ کرنا اسی عمارت کے لئے واجب ہے، فی زمانہ فتوی مسلک احناف و مالکیہ پر ہونا چاہئے کیونکہ جس طرح مسجد اور قبرستان کا وقف رفاہ عام کے لئے ہوتا ہے اسی طرح مدرسہ بھی رفاہ عام ہی کے لئے قائم کیا جاتا ہے، لہذا اس کی تعمیر مسجد یا قبرستان کی زائد موقوفہ اراضی پر درست ہونی چاہئے۔

مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆☆☆

اگر قبرستان ناقابل استعمال ہوجائے؟

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مفتی عبدالرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
جناب شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

اگر قبرستان نا قابل استعمال ہو جائے؟

سوال: جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان ہو رہا ہے، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا، اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی ہے، اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہے۔ بلکہ قبضہ ہو رہا ہے۔ تو ان قبرستانوں کے لئے کیا حکم ہوگا۔ اور ان سے انتفاع کو باقی رکھنے کے لئے کیا صورت اختیار کی جا سکتی ہے؟

جوابات

پہلے سوال کے تحت جو تفصیل آئی ہے اس کے مطابق تبادلہ یا کارآمد بنانے کی کوئی مناسب و مفید صورت اختیار کی جائے (خواہ قبرستان اس وجہ سے معطل ہوں کہ آبادی نہیں رہی، یا اس لئے کہ پابندی لگ گئی) مفتی نظام الدین صاحب کے فتاوی میں اس بابت کافی وضاحت وصراحت آئی ہے۔

مولانا عبید الله اسعدی

قبرستان نا قابل استعمال ہو جائے:

اگر قبرستان کے اطراف مسلمان آبادی کے ختم ہو جانے یا تدفین پر پابندی کی وجہ سے قبرستان قابل استعمال نہ رہا یا اس پر ناجائز قبضہ کا خطرہ ہو۔ اور عام طور پر ایسا قدیم قبرستان ہی میں ہوتا ہے۔ تو بوسیدہ ہڈیاں حتی المقدور جمع کر کے ایک جگہ دفن کر دی جائیں اور اس حصہ کو احاطہ بندی کے ذریعہ محفوظ کر دیا جائے، بقیہ حصہ فروخت کر دیا جائے اور بہتر ہے کہ جہاں مسلمانوں کو قبرستان کی ضرورت ہو وہاں اس کی قیمت سے قبرستان فراہم کیا جائے تا کہ منشاء وقف کی ممکن حد تک رعایت ہو سکے، اور اگر یہ مصرف موجود نہ ہو یا کم سے کم قریب کی مسلم آبادیوں میں اس کی حاجت نہ ہو تو فقراء پر خرچ کر دی جائے۔ ہشام کے واسطہ سے امام محمد کا قول گذر چکا ہے:

الوقف إذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه و يشتري بثمنه غيره (البحر الرائق ۲۰۷/۵)

نیز ابن نجیم کا بیان ہے:

قيم خاف من السلطان أو من وارث يغلب على أرض وقف يبيعها و يتصدق بثمنها و كذا كل قيم إذا خاف شيئاً من ذلك له أن يبيع و يتصدق بثمنها (حوالہ سابق)

دیگر مکاتب فقہ کا بھی یہی رجحان معلوم ہوتا ہے، ابن قدامہ لکھتے ہیں:

وإذا خرب الوقف ولم يرد شيئاً بيع و اشترى بثمنه ما يرد على أهل الوقف وجعل وقفا

کالأول (المغنی ۳۶۸/۵)

مولانا خالد سیف الله رحمانی

انہیں فروخت کر کے دوسرا قبرستان قائم کرلیا جائے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

غیرآباد قبرستان کا حکم:

اگر قبرستان، اردگرد کی مسلم آبادی ختم ہوجانے کی وجہ سے غیرآباد ہواور قبریں اتنی پرانی ہوں کہ مردے کو سڑگل جانے کا ظن غالب ہواوراس کے کچھ حصہ پر غیروں کا قبضہ ہوگیا ہو، اور بقیہ پر قبضہ کا خطرہ ہو، تو ایسی صورت میں قاضی شریعت کی اجازت سے اس پر ہروہ کام کر سکتے ہیں جس سے مقاصد وقف کا تحفظ ہو سکے۔ مثلاً قاضی شریعت کی اجازت سے اس پر کھیتی کی جائے، یا مکان یا چاروں طرف سے دوکانیں بنا کر کرایہ پر لگادی جائیں جس سے قبرستان کی حفاظت بھی ہو، اور بوقت ضرورت اس میں مردے دفن ہوسکیں، اس سے حاصل ہونیوالی آمدنی دوسرے قبرستانوں پر الاقرب فالاقرب کی ترتیب سے صرف کی جائے گی۔

"کما جاز زرعه والبناء علیه إذا بلی وصار ترابا، زیلعی" (الدرالمختار علی ہامش ردالمختار ۱/۶۰۲)

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

جن قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوچکی ہیں یا آبادیوں کے اندر وہ قبرستان گویا مکانوں سے گھر گیا ہے یا کسی دوسرے اسباب وموانع کے سبب اب اس میں میت کی تدفین نہیں ہورہی ہے اور بہ شکل قبرستان اس کا استعمال ہی بند اور حکومت کی طرف سے ممنوع ہے، اس لئے اس پر غلط عناصر کے قبضہ ودخل کا خطرہ پیدا ہوجائے تو ایسی صورت میں مدرسہ یا کوئی بھی رفاہی ادارہ قائم کر کے اس قبرستان سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، اور غیر لوگوں کے دست برد سے بچایا جاسکتا ہے، وہ مدرسہ اور رفاہی ادارہ بھی وقف ہی رہیں گے اور اس کا فائدہ عام مسلمانوں کو ہوگا۔

چنانچہ حضرت تھانوی علیہ الرحمہ نے اسی قسم کے ایک قبرستان کے متعلق ایک سوال کے جواب میں یہی فرمایا ہے کہ انجمن کا مکان وقفی نفع عام کے لئے اس جگہ بنایا جاسکتا ہے (امدادالفتاوی ۲/۵۷۹)

مولانا زبیر احمد قاسمی

جن قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوگئی ہوں اور اب اس کا استعمال بطور قبرستان کے نہیں ہورہا ہواور قبریں پرانی ہوگئی ہوں کہ ان کے سڑگل جانے کا ظن غالب ہواور قبرستان کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہوتو اس کو فروخت کر کے مسلمانوں کی آبادی سے قریب اراضی خرید کر بطور قبرستان استعمال کی جائے۔ اسی طرح اگر قبرستان آبادی کے اندر آگیا اور حکومت نے اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی ہے، اور اب اس میں مردے دفن نہیں کئے جاتے، اور اسی طرح اس کو باقی رکھنے میں ضیاع کا اندیشہ ہے تو اس صورت میں بھی اس کو فروخت کر کے آبادی

سے باہر اراضی خرید لی جائے اور اس کو بطور قبرستان استعمال کیا جائے۔

مولانا عبد الجلیل قاسمی

ویران مقابر کی اراضی کا استعمال:

قبرستان بھی مساجد کی طرح عام طور پر وقف ہوتے ہیں۔ اور کہیں ذاتی ونجی بھی ہوتے ہیں۔

ایسے قبرستان جس کی اراضی کسی کی ذاتی ملک ہو اور اس میں اپنے مردوں کو دفن کرتے ہوں مگر دوسروں کو دفن کی عام اجازت نہ ہو اور اس کی اراضی کو مالک نے اپنی ملک سے خارج نہ کیا ہو تو فقہاء اسکے بارے میں لکھتے ہیں کہ اگر قبریں جدید ہوں تو ان کا احترام کیا جائے، لیکن اگر اتنی پرانی ہوں کہ لاش مٹی بن چکی ہو تو اس کی سابقہ حرمت باقی نہیں رہتی ہے، اور مالک اراضی کو اس میں مالکانہ تصرف کا حق ہوتا ہے۔ چنانچہ علامہ زیلعی نے اس کی تصریح کی ہے کہ اگر نعش بوسیدہ ہوگئی اور مٹی بن گئی تو دوسرے کا اس قبر میں دفن، اس میں کاشت کرنا، اور اس پر عمارت بنانا جائز ہے۔

اراضی قبرستان کسی کی ذاتی ملک وشخصی تحویل میں نہ ہو بلکہ عام مسلمانوں کے لئے ہوں تو ایسے اراضی قبرستان وقف ہوتے ہیں، چاہے وقف صراحتاً کی گئی ہو یا موتیٰ کے دفن کی عام اجازت دے دی گئی ہو، امام محمدؒ کے قول کے مطابق قبرستان کے وقف کے لئے نہ زبان سے کہنا ضروری ہے نہ کسی متولی کا قبضہ ضروری ہے بلکہ عملاً کسی اراضی پر مردوں کو دفن کیا جانے لگے تو ملک زائل ہو جاتی ہے اور اس کی حیثیت عام وقف کی ہو جاتی ہے، یعنی قرائن وآثار سے اجازت کا واضح ہو جانا کافی، البتہ یہ ضروری ہے کہ اذن عام ملک خاص میں ہو، مشترک ومشاع جائداد میں نہ ہو۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے: امام ابو یوسفؒ کے نزدیک محض زبان سے کہہ دینے کی وجہ سے واقف کی ملک زائل ہو جائے گی، اور امام محمدؒ کے نزدیک جب لوگ سقایہ سے پانی کھینچنے لگیں، مسافر خانوں میں اور رباطوں میں ٹھہرنے لگیں، اور قبرستان میں تدفین شروع ہو جائے تب ملک زائل ہوگا (الہندیہ ۲/۳۵۰)

اور جب ایک بار قبرستان وقف ہو گیا تو ہمیشہ کے لئے وقف ہو گیا۔ اب نہ اس کی بیع درست ہے اور نہ کسی کی ذاتی ملک قرار دیا جا سکتا ہے۔ ہدایہ میں ہے:

اور جب وقف صحیح ہو گیا تو اب نہ اس کا فروخت کرنا درست ہے اور نہ کسی اور کو مالک بنانا (الہدایہ مع فتح القدیر)۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

ویران قبرستان کا حکم:

اگر کوئی قبرستان مسلم آبادی کے ختم ہو جانے کی وجہ سے ویران اور غیر آباد ہو جائے اور اس کی قبریں اتنی بوسیدہ اور پرانی ہو جائیں کہ مردوں کے سڑگل اور مٹی میں مل جانے کا ظن غالب ہو، اور اس قبرستان پر اپنوں یا غیروں کے قبضہ کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں اس طرح کے قبرستان کو قاضی شریعت کی اجازت سے مقاصد وقف کی رعایت کرتے ہوئے کسی دوسرے مصرف میں استعمال کیا جا سکتا ہے، مثلاً یہ کہ اسکو کاشت کے لئے استعمال کیا جائے، یا اس میں دکانیں تعمیر کر کے کرایہ پر دے دی جائیں۔ اس سے حاصل ہونے والی آمدنی دوسرے قبرستانوں پر "الاقرب

فالاقرب'' کی ترتیب سے صرف ہوگی۔ درمختار میں ہے:

کما جاز زرعه والبناء علیه إذا بلی وصار ترابا" (درمختار)

مفتی نسیم احمد قاسمی

ایسے قبرستانوں کے سلسلہ میں مسلمانوں کی دینی وملی ذمہ داری ہے کہ وہ انکی حفاظت کی ہر ممکن کوشش کریں اور چہاردیواری کردیں تاکہ قبضہ رہ سکے۔

مولانا ظفر عالم ندوی

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال قبرستان کے طور پر نہ ہورہا ہو اور اس پر ناجائز قبضہ کا خطرہ ہو تو اس کا کیا حکم ہوگا؟

اس صورت میں قبروں کو ڈھادینا ہوگا اور زمین کو فروخت کر کے اسکے بدل کے طور پر مسلمانوں کی آبادی میں جہاں ضرورت ہو نیا قبرستان بنانا ہوگا یا اس رقم کو دوسرے قبرستانوں کی مرمت وغیرہ پر صرف کرنا ہوگا۔

مولانا شمس پیرزادہ

جو قبرستان آبادی کے اندر آگیا ہے اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے اور جس پر آس پاس کے لوگوں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے اس کی حفاظت کے لئے پہلی فرصت میں باؤنڈری بنانے کی سعی وتدبیر ہونی چاہئے کہ فی الحال قبضہ رک جائے اور جب قبریں مٹ مٹا جائیں تو اس سے انتفاع کے لئے کوئی ملی، دینی وعلمی ادارہ قائم کردیا جائے یہ اس سے بہتر ہے کہ اس زمین کو دوسروں کے قبضہ کے لئے چھوڑ دیا جائے یا اسے ناپسندیدہ عناصر اپنا اڈا بنائیں۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

جو قبرستان، آبادی میں آجانے کی وجہ سے تدفین کے کام میں نہ آتا ہو اور حکومت کی طرف سے وہاں تدفین پر پابندی لگ گئی ہو، اس جگہ مسجد، مدرسہ یا کارخیر کا کوئی ادارہ قائم کر کے اس کے انتفاع کو باقی رکھا جاسکتا ہے۔

عینی کی عبارت تیسرے سوال کے ضمن میں گذر چکی ہے۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں کہ جس قبرستان کے اطراف سے مسلم آبادی ختم ہوچکی ہے یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آگیا ہے جس کے سبب اب اسکے استعمال اور اسمیں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے اور اس کی وجہ سے پھر ان پر قبضہ کا خطرہ ہے بلکہ قبضہ ہورہا ہے تو وہ قبرستان ہی کے حکم میں ہوگا اور ان سے انتفاع کو باقی رکھنے کی صورت یہ اختیار کی جاسکتی ہے اس کی چہاردیواری کردی جائے، کیونکہ ہمارے ملک میں بہت سے قبرستان ایسے ملیں گے جو آبادی میں آچکے ہیں تو لوگوں نے اس کی چہاردیواری کرالی ہے جس کے سبب وہ غیروں کے یا اپنوں کے قبضہ تسلط سے مامون و محفوظ ہیں اور یہ چہاردیواری حفاظت قبرستان کے لئے بہترین شکل ہے، اور جب یہ شکل ممکن نہ ہو سکے تو پھر یوں کہا جائے جیسا کہ علامہ شامیؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ اسکو قاضی کی اجازت سے فروخت کر کے اس کی قیمت سے دوسری جگہ

قبرستان خریدلیا جائے تا کہ اس سے انتفاع کی صورت رہے، اسی طرح فتوی دیا ہے امام ابوشجاع اور امام حلوائی نے بھی۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں وہ قبرستان قبرستان کے حکم میں ہوگا، ان سے انتفاع باقی رکھنے کے لئے دوصورتیں ہوسکتی ہیں۔(۱) یہ کہ آبادی میں ہونے اور قبضہ وتسلط کی صورت میں چہار دیواری کر دی جائے ۔(۲) اگر یہ ممکن نہ ہو سکے تو قاضی کی اجازت سے اسے فروخت کر کے اس کی قیمت سے دوسری جگہ قبرستان خرید لیا جائے۔ یہی فتوی دیا ہے امام ابوشجاع، امام حلوانی، اور علامہ شامیؒ نے، انتفاع کی ان دونوں صورتوں میں سے جو ممکن ہو اس پر عمل کرنا جائز ہے، یا ان سے انتفاع کے لئے ان پر دینی مدرسہ یا رفاہی کام مثلاً مسافر خانہ، یا خانقاہ بنائی جاسکتی ہے...واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

اگر وہ قبرستان وقف ہیں تو یہ قبضہ ناجائز ہے، بذریعہ عدالت اس قبضہ کو ختم کرایا جائے، اگر وہاں قبرستان کی ضرورت باقی نہیں ہے تو پھر اس کو فروخت کر کے دوسری جگہ جہاں ضرورت ہو اس رقم سے قبرستان بنوادیا جائے، اگر وہ قبرستان وقف نہیں ہے تو اس کے مالک کو اختیار ہے جو چاہے سو کرے، جب کہ وہ میت جو اس میں دفن ہوئی ہے گل سڑ گئی ہو، عالمگیری میں ہے:

إذا كان الميت بليا وترابا جاز عليه الزرع والبناء.

مفتي محبوب علي وجيهي

ایسے قبرستان جن پر حکومتی سطح پر رکاوٹیں ہورہی ہوں تو ان پر اس صورت میں اولاً مسجد یا کوئی دینی ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ یہ یقین ہوجائے کہ موتی کے اجزاء مٹی ہو چکے ہیں ۔

" وفي الشامية عن الزيلعي، لو بلي الميت وصار ترابا جاز دفن غيره وزرعه والبناء عليه الخ ومقتضاه جواز المشي فوقه (ردالمحتار ۱/۸۳۵)۔

اگر میت بوسیدہ ہو کر مٹی ہو جائے تو اس قبر میں دوسرے کو دفن کرنا جائز ہے حتی کہ اس کو بطور کھیتی استعمال کرنا اور اس پر تعمیر کرنا بھی جائز ہے۔ آگے لکھتے ہیں کہ جب اتنی گنجائش ہے تو اس پر چلنا تو بدرجہ اولی جائز ہوگا۔ شامیہ کی مذکورہ عبارت اس جواز کی دلیل تھی۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

مذکورہ صورت میں قبرستان کی زمین کو کھیت بنا کر یا باغ بنا کر اس کی آمدنی کو کسی دوسرے قبرستان کے ضروری مصارف میں خرچ کیا جائے اور اگر قبرستان کی زمین وقف نہ ہو تو مالک اپنے استعمال میں لاسکتا ہے (دیکھئے: کفایت المفتی ۷/۱۲۳)۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

اس جگہ کوفروخت کر کے دوسری جگہ لی جاسکتی ہے،مگر باجازت قاضی۔

وأما الاستبدال ولو للمساكين بدون الشرط فلا يملكه إلا القاضي (درمختار)

مفتی حبیب الله قاسمی

ایسے قبرستان جہاں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے، وہاں اگرکوشش بسیار کے باوجود پابندی ختم نہیں ہوتی تو ان کومسلمانوں کے ہاتھ فروخت کر کے قبرستان کے لئے متبادل جگہ خرید لی جائے۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

غیرآباد قبرستان کی حفاظت کوقریب اور وہ کفایت نہ کرے تو اس سے قریب کی مسلمان آبادی یقینی بنائے۔ قبرستان کا ہرحال میں آبادی کے اندر آجانا مسئلہ نہیں ہے۔ یہاں علی گڈھ میں سول لائن علاقہ میں ایسے کئی قبرستان ہیں ان کی حفاظت کو مستحکم کیا جائے۔ قلب شہر یا کسی نازک مسئلہ پیش آجانے کی صورت میں جب کہ اس کی حفاظت بالکل ناممکن ہو وہاں دوکانیں بنوا کر کے اس کی آمدنی کو عامۃ المسلمین کے لئے وقف کردیا جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

جن مقابر میں مردوں کودفن کرنا بند ہو اس میں مسجد یا دینی مدارس یا ان کے لئے باغات لگوانے کی اجازت ہے (امدادالفتاوی ۲/۹۷۵)

مولانامحمد حنیف صاحب

اگر تدفین پر پابندی عائد کردی جائے:

چونکہ وقف کا اصل مقصد فوت ہو چکا ہے اور ناجائز قبضہ کا بھی امکان ہے، اس لئے ایسے قبرستان سے انتفاع کی ہر وہ صورت درست ہے، جوفی الجملہ اسلام کی سربلندی اور مسلمانوں کے فلاح کا باعث ہو، جیسے مسجد ومدرسہ کی تعمیر، کوئی دینی وملی ادارہ، جس سے مسلمانوں کے مصالح وابستہ ہوں، اسی طرح اسے بیچ کر حاصل شدہ رقم فقراء پر بھی صرف کی جاسکتی ہے اور استبدال کی بھی اجازت ہوگی، جیسا کہ ابن نجیم وابن عابدین کی مذکورہ تحریر سے ظاہر ہے (دیکھئے: البحرالرائق ۵/۲۰۷، ردالمحتار ۶/۵۸۶)

مولانا محمد رضوان قاسمی

ایسے قبرستان کی زمین میں مسجد یا دینی مدرسہ قائم کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ بہت سی مساجد اور مدارس پرانے قبرستانوں میں تعمیر کئے جاچکے ہیں نیز قدیم مقبروں میں مساجد ومدارس بنانے کا تعامل امت میں چلا آرہا ہے اور کسی نے بھی اعتراض نہیں کیا خود حرم شریف میں مطاف (طواف کی جگہ) میں بھی انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی قبریں ہیں، جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے انکی اراضی خالی پڑی ہیں لیکن ان مسلمانوں کی ملکیت باقی ہوتو ان زمینوں کو بطور قبرستان استعمال کرنے کے لئے انکی اجازت ضروری ہے۔ صراحۃً ہو یا دلالۃً۔

مولانا شیر علی

ان قبرستانوں پر باغبانی کی جائے اور اس کی آمدنی دیگر قبرستانوں پر خرچ کی جائے۔

مولانا ایوب ندوی

ویران قبرستان پر قبضہ کے خطرہ کے وقت اس سے انتفاع کی جائز شکلیں:

جس قبرستان سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہو جانے کی وجہ سے اب اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہو رہا ہے، یا وہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا ہے، جس کے سبب اس کے استعمال کرنے اور اس میں تدفین کرنے سے سرکار نے پابندی عائد کردی ہے اور اب اس قبرستان پر قبضہ کا خطرہ ہے، بلکہ قبضہ ہو رہا ہے، تو ایسی صورت میں شرعاً گنجائش ہے کہ جب قبریں منہدم ہو جائیں تو اس زمین پر کوئی مسجد یا مدرسہ یا کوئی دینی انجمن یا کوئی رفاہی ادارہ قائم کر دیا جائے۔ اسی طرح غیر آباد قدیم قبرستان میں عمارت تعمیر کر کے اس کو کرایہ پر لگایا جا سکتا ہے، نیز جب قبریں منہدم ہو جائیں تو اس کو کھیت بنا کر یا اس میں باغ لگا کر اس کی آمدنی دیگر قبرستان کی حفاظت یا خریداری یا مساجد و مدارس کے مصارف میں اسی طرح عام غرباء پر خرچ کی جا سکتی ہے، اور ان تمام باتوں کی اجازت اکابر علماء کے فتاوی میں موجود ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ نے امداد الفتاوی میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے ویران قبرستان میں جہاں مردوں کو دفن نہیں کیا جاتا اسلامی انجمن کے مکان بنانے کے جواز کا فتوی صادر فرمایا ہے (امداد الفتاوی ۲/۷۹۵، سوال ۷۰۲) اسی طرح حضرت مفتی رشید احمد صاحب مدظلہ نے بھی احسن الفتاوی میں پرانی قبرستان میں مسجد بنانے کو جائز قرار دیا ہے (احسن الفتاوی ۶/۴۰۹) ایک دوسرے فتوی میں وقف قبرستان پر قبضہ کر کے اس کو فروخت کرنے وغیرہ کو ناجائز قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

الجواب: قبرستان کے لئے وقف زمین پر لوگوں کا قبضہ کرنا ناجائز ہے اور ان کی بیع و شراء باطل ہے، حکومت یا متولی پر ضروری ہے کہ اس جگہ کو فوراً خالی کرائے، اور یہ جگہ دفن کے کام نہ آتی ہو تو اس پر مسجد یا کوئی اور رفاہ عامہ کی چیز تعمیر کرے (احسن الفتاوی ۶/۴۱۴) آگے حضرت مفتی رشید صاحب نے بطور تائید کے عمدۃ القاری (۴/۱۷۹) کی عبارت نقل کی ہے جو ماقبل میں گذر چکی ہے۔

حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب مدظلہ نے ویران مقابر و اوقاف کے شرعی احکام کو بیان فرماتے ہوئے بحث و نظر کے شمارہ ۲۱ (ص/۱۰۵) میں لکھا ہے کہ موجودہ صورت حال یہ ہے کہ غیر آباد قدیم اور مردہ قبرستانوں کو اگر لیز پر لگا دیا جائے تو ہزار ہا قبرستان جو ابھی آباد ہیں، اور ان کا تحفظ خطرہ میں ہے، ایسے قبرستانوں کے تحفظ کی صورت نکالی جا سکتی ہے، لہذا میرے نزدیک شرع اسلام کی رو سے ایسے مردہ اور قدیم قبرستانوں کو تعمیرات یا کاشت کے لئے لیز پر دیا جا سکتا ہے۔ اور اس طرح کی آمدنی کو اولاً دیگر مقابر کے تحفظ یا ایسے شہروں اور آبادیوں کے لئے قبرستان کی اراضی حاصل کرنے پر خرچ کرنا چاہئے جہاں قبرستان کی ضرورت ہے، اگر اس طرح کے مدات پر خرچ کے بعد رقم بچ جائے تو اسے مدارس، مسافر خانوں، نادار بچوں کی تعلیم اور دوسرے رفاہی کاموں پر خرچ کیا جا سکتا ہے (بحث و نظر شمارہ ۲۱ جلد ۶ صفحہ ۱۰۵، فقہ المشکلات ص/۲۴۵، ۲۴۶)

قال في الهداية أن الميت إذا بلى وصار ترابا جاز زرعه والبناء عليه (ہدایہ ۳/۴۷۱۔ومثلہ في رد المحتار ۱/۶۵۹)

مولانا ابوبکر قاسمی

جس قبرستان کے اطراف سے مسلم آبادی ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہو رہا ہے اور اس میں قبریں پرانی ہوگئی ہیں، اگر وہ مملوکہ ہے تو مالک یا ورثاء، یا مالک معلوم نہ ہونے کی صورت میں مسلمانوں کے باہمی مشورہ سے اس کو بیچنا، کرایہ پر دینا، اس پر دوکانیں بنانا، یا اس کو بیچ کر اس کی قیمت مسجد یا مدرسہ میں صرف کرنا جائز ہے، اور اگر وہ وقف ہے اور اس پر قبضہ کا خطرہ ہے تو بونے کے لئے کرایہ پر دینا یا اس پر دوکانیں وغیرہ بنا کر کرایہ پر اٹھا دینا یا اس کو بیچ دینا جائز ہے، لیکن اس کی آمدنی یا قیمت سے ضرورت کی جگہ قبرستان کے لئے زمین خریدنا یا اسی جنس میں صرف کردینا ضروری ہے۔ لأن مراعاة غرض الواقفين واجبة ۔اگر دور اور نزدیک اس جنس میں صرف کی ضرورت نہیں ہے اور اس کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے تو مسجد یا مدرسہ میں ان رقوم کو صرف کرنا درست ہے۔

اسی طرح جو قبرستان آبادی میں آجانے کی وجہ سے اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے، اولاً اس پابندی کو ہٹانے کی کوشش کی جائے، کامیابی نہ ہونے کی صورت میں اگر وہ قبرستان مملوکہ ہے تو مالک یا اس کے ورثاء کی ملک ہونے کی بنا پر ان کو اس میں ہر قسم کا تصرف جائز ہے، اور اگر وہ وقف ہے اور مسلمانوں کو قبرستان کی ضرورت ہے تو باہمی مشورہ سے اس کو بیچ کر حاصل شدہ قیمت سے یا اس کو بونے کے لئے یا اس پر دوکانیں وغیرہ بنا کر کرایہ پر دینا اور اس کی آمدنی سے مسلمانوں کے لئے دوسرے قبرستان کے لئے زمین خریدنا جائز ہے، اور اگر قبرستان کی ضرورت نہیں ہے اور اس پر غاصبانہ قبضہ کا خطرہ ہے تو اس جگہ پر حسب ضرورت مسجد، مدرسہ یا مسافر خانہ وغیرہ بنانا جائز ہے۔

قال الزيلعي : ولو بلى الميت و صار ترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه (رد المحتار ۲/۲۳۳)

مولانا عبد القیوم پالنپوری

وہ قبرستان جس سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال متروک ہو جائے یا یہ کہ وہ قبرستان بیچ آبادی میں آجانے کی وجہ سے تدفین پر پابندی عائد کردی جائے جس سے اس پر قبضہ کا خطرہ ہے بلکہ قبضہ ہو رہا ہے ایسے بے مصرف قبرستان سے نفع اٹھانے اور وقف کو باقی رکھنے کے لئے ہر وہ تعمیر درست ہوگی جس میں دو شرطیں پائی جائیں۔ایک یہ کہ وہ تعمیر جدید جس مقصد کے لئے ہو قبرستان ہی کی طرح وقف رہے۔دوسری شرط یہ کہ اس کا نفع اجتماعی ضرورتوں پر مبنی ہو یعنی عام مسلمانوں کو حاصل ہو، بہتر یہ ہے کہ اس بے مصرف قبرستان پر مسجد یا مدرسہ بنا دیا جائے بشرطیکہ اس کی ضرورت ہو۔

ہمارا یہ استدلال عینی شرح بخاری کی مندرجہ ذیل عبارت سے ماخوذ ہے:

قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى مسجدا لم أر بذلک بأسا و ذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تملكيه لأحد فمعناهما على هذا واحد۔

ابن القاسم کا قول ہے کہ اگر مسلمانوں کا کوئی قبرستان ویران ہو جائے اور اس میں مسجد بنا دی جائے تو میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ قبرستان مسلمانوں کی تدفین کے لئے وقف ہوتے ہیں کوئی ان کا مالک نہیں بن سکتا، تو جب قبریں مٹ جائیں اور اس میں تدفین بند ہو جائے تو اس کو مسجد کے طور پر استعمال کر سکتے ہیں اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ہوتی ہے، کوئی اس کا مالک نہیں بن سکتا تو دونوں چیزیں ایک ہی ہیں۔

حضرت تھانویؒ سے ایک ویران قبرستان کے سلسلہ میں دریافت کیا گیا کہ اس زمین پر ایک مکان انجمن اسلام بنانا جائز ہے یا نہیں؟

حضرت تھانویؒ جواب میں مذکورہ بالا عینی کی عبارت نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

''جواب مذکور سے بعلت اشتراک علت معلوم ہوا کہ انجمن کا مکان وقفی لنفع عام کے لئے اس مقبرہ کی جگہ بنانا جائز ہے'' (امداد الفتاوی ۲/۵۷۹)

مولانا تنویر عالم قاسمی

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہ ہو رہا ہو، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا اس کی وجہ سے اب اسکے استعمال اور تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی تو ان قبرستان کو چہار دیواری سے محصور و محفوظ کر دیا جائے۔ فتاوی محمودیہ میں ہے:

اگر جانوروں سے حفاظت مقصود ہو یا یہ کہ اندیشہ ہو کہ بغیر احاطہ کے اس کی زمین دوسروں کے قبضہ میں چلی جاوے گی تو اس کی چہار دیواری بنالینا درست بلکہ بہتر ہے یہ اسراف اور تبذیر نہیں (فتاوی محمودیہ ۱۴/۳۱۴)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہو رہا ہو، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی ہو اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہو تو گویا یہ قابل انتفاع نہیں، اس کا انتفاع بالکلیہ ختم ہو گیا ہے، اس صورت میں فروخت کر کے اس کی جگہ دوسرا وقف قائم کر لیا جائے۔

مولانا نذر توحید مظاہری

آبادی میں داخل شدہ قبرستان سے انتفاع باقی رکھنے کے لئے ملی کار خیر کے لئے استعمال کرنے کی جائز صورتیں اختیار کی جا سکتی ہیں۔ ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

اگر قبرستان پرانا ہوجائے کہ میت مٹی بن چکی ہو اور اب وہاں تدفین بند ہوگئی ہے اور قبرستان بند ہونے کی وجہ سے تیز خالی پڑا رہنے کی وجہ سے اندیشہ ہو کہ اس پر کوئی غاصبانہ قبضہ کرلیگا تو پرانی قبروں کو ہموار کر کے اس پر مسجد یا اور کوئی رفاہ عامہ کی چیز تعمیر کرنا جائز ہے۔

ولو بلی المیت وصار ترابا جاز دفن غیرہ فی قبرہ وزرعه والبناء علیه (شامی ۱/۵۹۹)
فإن قلت هل یجوز أن تبنی المساجد علی قبور المسلمین ؟ قلت قال ابن القاسم رحمه الله تعالی لو أن مقبرة من مقابر المسلمین عفت فبنی قوم علیها مسجدا لم أر بذلک بأسا و ذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمین لدفن موتاهم لایجوز لأحد أن یملکها فإذا درست واستغنی عن الدفن فیها جاز صرفها إلی المسجد لأن المسجد أیضا وقف من أوقاف المسلمین لایجوز تملیکه لأحد فمعناهما علی هذا واحد (عمدۃ القاری ۴/۹/۷، انقلاعن احسن الفتاوی ۶/۴۱۴، فتاوی محمودیہ ۱۸/۲۱۲)۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہورہا ہے، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آگیا، اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے، اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہے بلکہ قبضہ ہورہا ہے تو ایسے پرخطر ماحول کے سامنے آجانے کے بعد شرعی نقطہ نظر سے ایسے قبرستان پر مفاد وقف کا خیال کرتے ہوئے کوئی دینی ادارہ قائم کردینا، انجمن کا مکان بنالینا، مسافر خانہ، یتیم خانہ بنادینا جائز ہے، تاکہ وقف کی وقفیت کا منشاء حاصل ہو اور غاصبوں کی غصبیت وملکیت سے مامون ومصئون ہوجائے۔

وقف قبرستان میں ذاتی تعمیر ممنوع:

اس سوال کے جواب میں حضرت مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی دامت برکاتہم رقمطراز ہیں:

الجواب: قبرستان کے لئے وقف زمین پر لوگوں کا قبضہ کرنا ناجائز ہے، اور ان کی بیع وشراء باطل ہے، حکومت یا متولی پر ضروری ہے کہ اس جگہ کو فوراً خالی کرائے اور یہ جگہ دفن کے کام نہ آتی ہو تو اس پر مسجد یا اور کوئی رفاہ عام کی چیز تعمیر کرے۔

قال الحافظ العینی رحمه الله تعالی : فإن قلت هل یجوز أن تبنی المساجد علی قبور المسلمین ؟ قلت قال ابن القاسم رحمه الله تعالی لو أن مقبرة من مقابر المسلمین عفت فبنی قوم علیها مسجدا لم أر بذلک بأسا وذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمین لدفن موتاهم لایجوز لأحد أن یملکها فإذا درست واستغنی عن الدفن فیها جاز صرفها إلی المسجد لأن المسجد أیضا وقف من أوقاف المسلمین لا یجوز تملیکه لأحد فمعناهما علی هذا واحد (

عمدۃ القاری ۴/۹۷۱، احسن الفتاوی ۶/۴۱۳، ۴۱۴)

وقال الزیلعی ولوبلی المیت وصار ترابا جاز دفن غیرہ فی قبرہ وزرعہ علیہ (ردالمحتار ۱/۶۵۹، فتاوی ہندیہ ۱/۱۶۷)

مولانا محمد مصطفی قاسمی

وہ قبرستان جس کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان ہورہا ہے اس بارے میں تو کچھ گفتگو ہی نہیں کیونکہ اپنے مصرف میں استعمال ہورہا ہے۔ گفتگو اس بارے میں ہے کہ قبرستان آبادی کے اندر آگیا اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور تدفین پر پابندی لگادی گئی ہے اور اس کی وجہ سے قبضہ اور تسلط بڑھتا جارہا ہے۔ یہاں پر دو باتیں سامنے آتی ہیں۔ ایک تو یہی کہ اوقاف جب خراب اور قابل استعمال اپنی موجودہ شکل میں نہ رہے تو اس کو فروخت کر کے کلا یا بعضا قابل استعمال بنایا جائے، یہاں پر اگر ایسا کیا جائے کہ فروخت کر کے دوسری جگہ قبرستان کے لئے جگہ خرید لی جائے تو یہاں دو صورت پیدا ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ لوگوں کا قبضہ، تو اس قبضہ کے بعد اس کا فروخت کرنا مشکل مسئلہ ہے، اگر آباد ہونے والے اور قبضہ جمانے والے فروختگی پر تیار بھی ہو جائیں تو انسانی جسم حیات وممات ہر دو صورتوں میں قابل تکریم ہیں، اب سابق میں مدفون اشخاص جو زیر زمین ہیں ان کی بے حرمتی لازم آتی ہے جو درست نہیں ہے۔ ایسی صورتوں میں صرف ایک صورت رہ جاتی ہے کہ ممکن کوشش کے ذریعہ عائد ہونے والی پابندی کو ختم کیا جائے، اس کے بعد بھی بات نہ بنے تو اس کو فروخت کر کے دوسری جگہ قبرستان کی زمین خرید کر انتفاع کی صورت بنائی جائے۔

"لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعها".

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

ایسا قبرستان جس کے اطراف مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان ہو رہا ہے یا قبرستان آبادی کے اندر آگیا جس کی وجہ سے اسمیں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی، اور قبضہ کا خطرہ ہو بلکہ قبضہ ہو رہا ہو تو اس صورت میں اس قبرستان سے انتفاع کی صورت یہ ہے کہ وہاں کوئی دینی یا رفاہی ادارہ قائم کر دیا جائے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو اس زمین کو فروخت کر کے اسی کے متوازی اور مماثل زمین خرید لی جائے اور قبرستان کی ضرورت کے لئے وقف کر دیا جائے، اور اگر قبرستان کی بالکل ضرورت نہ ہو تو دوسرے دینی، رفاہی، ملی کاموں میں اس کو لگایا جا سکتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر حکومت اور غیر مسلموں کے تسلط اور قبضہ کا خوف ہو تو اس صورت میں اس کو ختم کر دے اور اس کے بدلے دوسری جگہ بنادے اور اگر حاکم وقت اس کو توڑنا اور مسمار کرنا مناسب نہ سمجھے تو پھر اس کی حفاظت کرے۔

مولانا قمر الزماں ندوی

تدفین پر پابندی لگائے گئے قبرستان سے انتفاع کی شکل:

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہ ہو رہا ہو یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ جانے کی وجہ سے اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہو اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں ان سے انتفاع کی جتنی شکل ہوسکتی ہے اختیار کرنا ضروری ہے، مثلاً یہ کہ اس کو چہار دیواری سے محفوظ کر کے اس میں کل کے اندر باغ لگا دیا جائے، یا مثلاً اسی کے حواشی پر بیرون رخی دوکانیں اور اندر باغ لگادیا جائے اور اس کی آمدنی سے دوسرے قبرستان کی زمین خرید لی جائے یا دوسرا قبرستان ہو تو اس پر خرچ کیا جائے، یا اگر نہ دوسرے قبرستان کی ضرورت ہو اور نہ ہی دوسرا قبرستان محتاج اعانت ہو تو اس کی آمدنی دینی مدارس پر خرچ کیا جائے یا اس میں مسجد کی تعمیر کردی جائے یا مدرسہ قائم کردیا جائے یا نفع عام کے لئے کوئی رفاہی، دینی کام کیا جائے جس سے مسلم عوام اور بچوں کی مذہبی واقتصادی تربیت وترقی کا ایسا کام کیا جائے کہ اصل واقفین کو ثواب پہونچتا رہے، اس لئے کہ واقف کا قبرستان کے لئے زمین وقف کرنا مسلمانوں کے نفع عام کے لئے ہی تھا۔

مولانا محمد نور القاسمی

قبرستان میں تدفین پر پابندی ہو اس کا حکم:

قبرستان میں اگر تدفین کا عمل جاری ہے تو اس میں کوئی دوسرا عمل کرنا درست نہ ہوگا، لیکن کسی سبب سے اس میں تدفین کا عمل متروک ہوگیا ہو، مثلاً تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہو جس کی وجہ سے اس پر قبضہ کا خطرہ ہے، بلکہ خطرہ ہی نہیں قبضہ ہو رہا ہے تو ایسے قبرستان میں مدرسہ یا دینی، علمی، تحقیقی ادارہ کا قیام، یا مسجد ومسافر خانہ وغیرہ کی تعمیر کردی جائے تا کہ وہ ایک کار خیر میں استعمال ہوسکے، لیکن یہ عمل اسی وقت درست ہوگا جب یہ یقین اور ظن غالب ہوجائے کہ جسد میت مٹی ہوگیا ہوگا۔ فتاوی ہندیہ کی عبارت ذکر کی جاتی ہے، ملاحظہ ہو:

ولو بلى الميت وصار تراباً جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه (الفتاوى العالمگیریہ ۱/۱۶۷)

اگر میت اتنی پرانی ہو کہ مٹی ہونے کا ظن غالب ہو تو اس قبر میں دوسرے کو دفن کرنا، اور اس پر کاشت کرنا، عمارت تعمیر کرنا جائز ہے۔

نیز موجودہ دور کے معروف عالم مفتی نظام الدین صاحب کی رائے بھی یہی ہے، مفتی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

”جو قبرستان تدفین سے متروک ہوچکے ہوں، یا قانوناً دفن سے روک دیئے گئے ہوں، اور ان کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو، تو اس میں دینی ضرورت کے مطابق مسجد یا دینی مدرسہ قائم کرکے، یا اس کو کسی ایسے کار خیر میں استعمال کرکے جس سے مسلم عوام اور بچوں کی مذہبی واقتصادی تربیت وترقی کا ایسا کام کیا جائے کہ اصل واقفین کو ثواب پہونچتا رہے (نظام الفتاوی ۱/۱۸۰)

نیز یہی رائے استاد محترم مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی کی ہے، (موجودہ زمانہ کے مسائل کا شرعی

حل ۱۴۸/۱) کی عبارت سے مسئلہ کی بالکل وضاحت ہوجاتی ہے:

''اگر قبرستان پرانا ہوا اور اس میں تدفین بھی نہیں ہورہی ہو اور شدہ شدہ لوگوں نے قبضہ کرنا شروع کردیا ہو تو وہاں مسجد یا دینی مدرسہ بنادینا جائز ہے''۔

مولانا ابرار خان ندوی

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہو پارہا ہے یا یہ کہ قبرستان آبادی میں آگیا ہے اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے اور اس کی وجہ سے اس پر قبضہ کا خطرہ ہے لیکن قبضہ ہورہا ہے تو ان قبرستانوں کے لئے یہ حکم ہے کہ اگر قبرستان وقف ہو اور اس میں تدفین جاری ہو تو اس میں صرف تدفین کرنا چاہئے کسی اور کام میں استعمال کرنا درست نہیں۔ اور اگر اس میں تدفین ہوچکی ہو اور یوں ہی پڑے رہنے کی وجہ سے اس کے ضائع ہوجانے کا خطرہ ہو تو اس کی حفاظت کی خاطر کہ وہ ضائع نہ ہوجائے دینی تعلیم کا مدرسہ بنانا اور مسجد بنانا سب جائز ہوگا، البتہ کوشش یہ کی جائے کہ خالی جگہ میں تعمیر کی جائے ورنہ قبروں کا جب کہ وہ پرانی ہوچکی ہوں کہ میت کا جسم مٹی بن چکا ہوگا تو ان قبروں کا تاج ہٹا کر یا مٹی پاٹ کر اس کی کرسی اتنی اونچی کردی جائے کہ وہ قبریں زمین میں چھپ جائیں یہ درست ہے (فتاوی نظامیہ ۱/۳۲۷)

مولانا ابراهيم فلاحی بارڈولی

جس قبرستان کی آبادی ختم ہوگئی ہے یا قبرستان آبادی میں آگیا ہے اور حکومت اس پر پابندی عائد کردیتی ہے تو چونکہ وقف پر حکومت یا آبادی والوں کے قبضہ کا خطرہ ہے، لہذا ایسی صورت میں اس قبرستان کو اجارہ پر دے دیا جائے تاکہ واقف کے مقاصد کی رعایت بھی ہوجائے اور ایک عظیم خطرہ سے محفوظ بھی رہے۔

مولانا سميع الله قاسمی

پابندی عائد شدہ قبرستان سے انتفاع کی صورت:

جس قبرستان کے اطراف سے آبادی ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہورہا ہے یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آگیا ہے۔ جس کی وجہ سے اس کے استعمال پر پابندی عائد کردی گئی ہے، اور اس پر قبضہ کا خطرہ ہے بلکہ قبضہ ہورہا ہے تو چونکہ فقہاء کا اصول ہے۔ "ان مراعاة غرض الواقفين واجبة" (درمختار علی ہامش ردمختار ۳/۴۴۶) اس لئے اس کو علی حالہ اغیار کے قبضہ کے لئے چھوڑنا درحقیقت اسکو معطل اور منافع کو مفقود کرنا ہے جو کہ غرض واقف کے خلاف ہے۔

اس لئے ضروری ہے کہ ایسے تدابیر کئے جائیں جن سے بقاء غرض واقف اور بجائے اس کے تعطل کے اس کے منافع لوٹ سکیں، مثلاً اس کے اطراف میں باؤنڈری ڈال دی جائے، یا اطراف میں تعمیر کرادی جائے، اور اگر کسی طرح تحفظ ممکن نہ ہو تو پھر شریعت کے اندر بحالت مجبوری اس کے استبدال کی گنجائش تو موجود ہی ہے۔ اسکو فروخت کرکے دوسری جگہ اس کا بدل وقف قائم کرلیا جائے۔

مولانا صدر عالم قاسمی

جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادی ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہورہا ہے یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا ہے اس میں تدفین پر پابندی عائد کردی گئی ہے۔ نتیجہ کے طور پر قبرستان کی زمین پر غیروں کا قبضہ وتسلط ہوتا جارہا ہے اس طرح یہ قبرستان اگر وقف ہے تو تعطل کا شکار ہونے کی وجہ سے اس کا استبدال بشرائط بھی جائز ہے۔

والمعتمد انه يجوز للقاضی بشرط أن يخرج عن الانتفاع بالكلية (عالمگیری)

اور اگر وقف نہیں ہے بلکہ تدفین موتیٰ کے لئے استعمال ہوتا رہا ہے تو اس پر دوکان تعمیر کرا کے کرایہ پر چلایا جائے اور اس کی آمدنی فقراء ومساکین یا رفاہ عامہ کے کام پر خرچ کی جاسکتی ہے۔

لوبلی المیت وصار ترابا جاز دفن غیره وزرعه والبناء علیه ومقتضاه جواز المشی فوقه (شامی)

مولانا عطاء الله قاسمی

ویران قبرستان پر مساجد ومدارس قائم کرنے کا حکم:

جب قبرستان ویران ہوجائے کہ وہاں کے مسلمان دوسری جگہ چلے گئے ہوں یا وہ قبرستان آبادی کے اندر آجائے اور آبادی کے اندر آجانے کی بنا پر حکومت کی طرف سے تدفین پر پابندی عائد کردی جائے، تو ایسی صورت میں جو پرانی قبریں ہیں اگر وہ مٹی ہوگئی ہوں اور قبروں کے نشانات مٹ چکے ہوں تو ان قبرستان میں مساجد یا مدارس قائم کرنے کی اجازت ہے (امداد الفتاوی ۲/۵۷۹)

قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمین عفت فبنی فیها مسجداً لم أر بذلک بأساً و ذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمین لدفن موتاهم لا یجوز لأحد أن یملکها فإذا درست واستغنیٰ عن الدفن فیها جاز صرفها إلی المسجد لأن المسجد أیضا وقف من أوقاف المسلمین لایجوز تملیکه لأحد فمعناهما علی هذا واحد (عمدة القاری ۴/۱۷۹)

ابن القاسم نے کہا کہ اگر قبرستان جو مسلمانوں کا ہے مردوں سے پاک وصاف ہوجائے پھر وہاں مسجد تعمیر کی جائے تو میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا، اس لئے کہ مسلمانوں کے قبرستان تو مردوں کی تدفین کے لئے ہیں کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس قبرستان کو اپنی ملکیت میں لے لے، لہذا جب تدفین سے مستغنی ہوجائے تو اس کو مسجد میں صرف کرنا (لگانا) جائز ہے، اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کی موقوفہ ہوتی ہے، کسی کو اس کا مالک بنانا جائز نہیں ہے، لہذا اس معاملہ میں دونوں کا حکم یکساں ہے۔

مولانا اسعد الله قاسمی

جس قبرستان کے اطراف مسلمانوں کی آبادی ختم ہوچکی ہو:

اگر کسی وقف کی جائداد پر ناجائز قبضہ کا خوف ہو تو متولی کو چاہئے کہ اس کو فروخت کرکے اس کی قیمت کو

صدقہ کردے، نیز ابن عابدین شامی نے لکھا ہے کہ اگر کسی جگہ سے لوگ چلے گئے ہیں اور وہاں مسجد اور حوض ہے جس کی اب ضرورت باقی نہیں رہی تو قاضی کو چاہئے کہ اس کے اوقاف کو دوسری مسجد یا دوسرے حوض کی طرف منتقل کردے، گویا مذکورہ دونوں باتوں سے من جملہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کسی وقف کے لوگوں کو ضرورت باقی نہیں رہی یا اس پر ناجائز قبضہ کا خطرہ ہوتو اس کو فروخت کرکے اسی نوع کے اوقاف میں اس کی قیمت کو خرچ کیا جاسکتا ہے یا پھر فقراء ومساکین کو دیدیا جائے۔ اس تفصیل سے مسئولہ صورت واضح ہوجاتی ہے کہ اس کو فروخت کرکے اسی نوع کے اوقاف کی طرف لوٹا دیا جائے یا اگر چاہے تو فقراء ومساکین کو دیدیا جائے۔

نقل في الذخيرة عن شمس الائمة الحلواني انه سئل عن مسجد أو حوض خرب ولا يحتاج إليه لتفرق الناس عنه هل للقاضي أن يصرف أوقافه إلى مسجد آخر أو حوض آخر فقال نعم ومثله في البحر .

ذخیرہ میں شمس الائمہ حلوانی سے نقل کیا گیا ہے کہ ان سے ایسی ویران مسجد یا حوض کے بارے میں سوال کیا گیا جس کی لوگوں کو ضرورت باقی نہیں رہی کہ کیا قاضی ان اوقاف کو دوسری مسجد یا دوسرے حوض کی طرف لوٹا سکتا ہے تو جواب دیا ہاں لوٹا سکتا ہے، اسی کے مثل بحر میں ہے۔

قيم خاف من السلطان أو من وارث يغلب على أرض وقف يبيعها ويتصدق بثمنها وكذا كل قيم إذا خاف شيئا من ذلك له أن يبيع ويتصدق بثمنها (البحر الرائق ۲۰۷/۵)

اگر ناظر سلطان یا وارث سے خطرہ محسوس کررہا ہو کہ وقف کی زمین پر غلبہ پالے گا تو اسے بیچ کر حاصل شدہ رقم کو صدقہ کردے، ایسے ہی ہر وہ نگراں جو ایسی باتوں کا خوف کرے تو وہ اسے بیچ کر حاصل شدہ رقم صدقہ کرسکتا ہے۔

مسلک حنبلی: حنابلہ کی کتابوں سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ صورت مسئولہ میں انتفاع کی صورت یہ ہوگی کہ اس کو فروخت کرکے دوسری جگہ قبرستان خریدلیا جائے، یا دوسری جگہ واقع قبرستان میں لگادیا جائے، چنانچہ ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ اگر موقوفہ جائداد سے انتفاع ممکن نہ ہوتو اس کو فروخت کردیا جائے۔

الوقف إن لم يمكن الانتفاع بشئ منه بيع جميعه (المغنی ۳۶۸/۵)

اگر وقف سے انتفاع ممکن نہ ہوتو ان تمام کو فروخت کردیا جائے گا۔

مولانا محمدارشد قاسمی

☆☆☆☆☆

آثار قدیمہ کی مسجدیں

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
جناب شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مفتی عبدالرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

آثار قدیمہ کی مسجدیں

سوال: بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں۔ ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا ہے، شرعاً اس کا کیا حکم ہے، کیا حکومت کو اس طرح کا کوئی حق ہے؟

جوابات

جب قدیم مساجد آج بھی موجود ہیں اور ان میں نماز ادا کی جا سکتی ہے اور آباد کرنے والے بھی اطراف میں اور آس پاس موجود ہیں تو ان کو معطل چھوڑنا کسی طرح درست نہیں اور نہ حکومت کی طرف سے اس بابت پابندی کا لگانا۔ حکومت عمارت کی حفاظت کا نظام بنائے جو ممکن ہو، اور مسلمانوں سے بھی اس میں تعاون لے، مگر نماز کی ممانعت کا کوئی حق اس کو نہیں ہے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی

آثار قدیمہ کی مساجد:

شرعاً مسجد ہمیشہ کے لئے ہے، یہی رائے امام ابوحنیفہؒ، قاضی ابو یوسفؒ اور جمہور فقہاء کی ہے اور اسی پر فتوی ہے، حصکفی رقمطراز ہیں:

ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثاني أبداً إلى يوم الساعة وبه يفتى (الدر المختار ۶/۵۴۸، فتاوی ہندیہ ۲/۴۵۸)

امام نووی فرماتے ہیں:

أما المسجد فإنه إذا انهدم و تعذرت إعادته فانه لا يباع بحال لإمكان الانتفاع به حالا بالصلوة في أرضه (شرح المہذب ۱۵/۳۶۰)

اس لئے ان مساجد کا حکم بھی وہی ہے جو دوسری مساجد کا ہے، حکومت کا اس میں نماز کی ادائیگی سے روکنا ظلم اور مسلمانوں کے مذہبی حقوق میں مداخلت ہے اور بدنیتی پر مبنی ہے اس لئے کہ اگر مسجد آباد رہی اور نماز کا سلسلہ جاری رہا تو زیادہ بہتر طور پر مسجد کا تحفظ ہو سکتا ہے، آباد عمارتوں کی عمر ویران عمارتوں سے زیادہ ہوتی ہے، اس لئے مسلمانوں کا فریضہ ہے کہ وہ قانون وآئین کے دائرہ میں رہتے ہوئے حکومت سے ان مساجد کو کھولنے اور ان میں نماز کی اجازت دینے کا مطالبہ کریں۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

آثارقدیمہ کے زیر انتظام مساجد میں حکومت کی طرف سے نماز کی ادائیگی پر پابندی عائد کرنا ایک ظالمانہ عمل ہے، شریعت اس پابندی کی اجازت نہیں دیتی۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

مساجد میں نماز پڑھنے سے روکنے کا اختیار:

مساجد کی بنیاد ذکر الٰہی نماز وغیرہ کے لئے ہے۔ اس میں نماز پڑھنے سے روکنے کا اختیار کسی کو بھی نہیں ہے، نہ کسی فرد کو نہ ہی کسی حکومت کو۔ اس سے بڑھکر ظالم کوئی نہ ہوگا جو لوگوں کو مسجدوں میں نماز پڑھنے سے روکے... اللہ تعالی ارشاد فرماتا ہے:

"**ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها**" (سورہ بقرہ)

اس سے بڑھکر ظالم کون ہوگا جو مساجد میں اللہ کے ذکر سے روکے اور اس کو ویران کرنے کی کوشش کرے۔

لہذا صورت مسئولہ میں بعض مساجد کو محکمہ آثار قدیمہ کے زیرنگرانی قرار دے کر ان میں مسلمانوں کو نماز پڑھنے سے روکنا حرام اور بہت بڑا ظلم ہے۔ حکومت کو قطعاً اس طرح کا حق نہیں ہے، مسلمانوں پر لازم ہے کہ ان مساجد کی بازیابی کی پوری کوشش کریں۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

ان المساجد لله (سورہ جن)۔ **في بيوت أذن الله أن ترفع و يذكر فيها اسمه** (سورہ نور)۔ **ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه** (سورہ بقرہ) جیسی آیات قرآنی سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کی مسجدیں اللہ کو یاد کرنے اور اس کی عبادت ہی کے لئے موضوع ہیں، ان میں عبادت سے روکنا سراسر ظلم ہے بلکہ تمام دیگر ظالموں سے بڑھ کر ظالم ہیں وہ لوگ جو مسجدوں میں نماز وعبادت سے لوگوں کو روکیں۔

اس لئے وہ قدیم مساجد جو اپنی تاریخی اہمیت کی بناپر محکمہ آثار قدیمہ کے زیرنگرانی ہیں اور ان میں سے بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو ممنوع کردیا ہے یہ حکومت کا صریح ظلم ہے، حکومت کو اس طرح کا کوئی حق نہیں، مگر یہ حکومت ہی نرالی ہے جو مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کی جگہ سارے ہی حقوق کی پامالی کو اپنا حق سمجھتی ہے ۔"**اللهم خذها أخذ عزيز مقتدر**"۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

قدیم مساجد کو بند کرکے نماز سے روکنا:

مسجدیں چاہے قدیم ہوں یا جدید اللہ کی ملکیت ہیں، اس میں کسی حکومت یا کسی فرد کو مالکانہ اختیار نہیں ہے، اور حکومت ہند نے آثار قدیمہ کے نام سے چھوٹی بڑی ہزاروں مسجدوں کو مقفل کرکے مسلمانوں کو نماز پڑھنے سے روک رکھا ہے یہ حکومت ہند کی طرف سے مسلمانان پر سخت ترین ظلم اور زیادتی ہے، شریعت اسلامیہ میں حکومت کو اس کا کوئی حق نہیں ہے، تمام مسلمانوں کو مل کر حکومت ہند سے احتجاج کرکے ان تمام مساجد کو کھلوانا ضروری ہے۔ اللہ تعالی کا

ارشاد ہے:

ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها (سورہ البقرہ/۱۱۴)
اوراس شخص سے بڑا ظالم کون ہوگا جواللہ کی مسجدوں میں عبادت کرنے سے روک لگاتا ہےاوران کوویران کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

مساجد میں نماز پڑھنے سے روکنا:

مسجد اللہ کا گھر ہے جسے عبادت الٰہی، ذکر وتسبیح اور نماز کے لئے بنایا جاتا ہے، اس میں کسی شخص کونماز پڑھنے سے روکنے کا اختیار نہ تو کسی حکومت کو ہے اور نہ ہی کسی فرد کو، قرآن کریم میں مساجد کوویران کرنے اوران میں اللہ کے بندوں کوعبادت سے روکنے والوں کی مذمت کرتے ہوئے کہا گیا ہے:

"**ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها**" (سورۃ البقرۃ)

لہذا قدیم مساجد کوآثارقدیمہ کی تحویل میں قرار دے کران میں اہل ایمان کونماز پڑھنے سے روکنا حرام اور ظلم ہے، کسی بھی حکومت کواس طرح کا حق حاصل نہیں ہے، اہل اسلام کی ذمہ داری ہے کہ ان مساجد کی بازیابی کے لئے قانونی چارہ جوئی کریں۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

کسی بھی مسجد میں نماز ادا کرنے سے روکنے کا حق کسی بھی حکومت کونہیں ہے، اگر حکومت نے کسی مسجد میں نماز ادا کرنے سے روک دیا ہے تو یہ غیر قانونی عمل ہے، مسلمانوں کا اس صورت میں دینی فریضہ ہوگا کہ وہ اسکے خلاف حکومت سے احتجاج کریں۔

مولانا ظفر عالم ندوی

اگر مسجد مخدوش ہے اوراس کی وجہ سے حکومت نے اس کا استعمال روک دیا ہے تو اور بات ہے، ورنہ حکومت کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ قدیم مساجد میں نماز کی ادائیگی سے مسلمانوں کو روک دے۔

مولانا شمس پیرزادہ

"و من أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه"۔

محکمہ آثارقدیمہ اس طرح کی مساجد کی مرمت ونگہداشت اپنے ذمہ لے سکتا ہے مگر نماز سے روکنے کا اسے ہرگز حق نہیں ہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

شرعاً حکومت کواس قسم کا کوئی حق نہیں، مساجد کی آبادی ان کی عمارتوں کے باقی رہنے سے نہیں بلکہ نماز پڑھنے سے ہے، حکومت کا یہ فعل، ظلم وزیادتی ہے۔

و من أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه و سعى فى خرابها (سورہ بقرہ/۱۱۴)
نماز پڑھنے سے روکنا مسجد کو ویران کرنا ہے۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں کہ قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں تو ایسی مساجد بھی شرعاً مساجد ہی ہیں کسی بھی حکومت کو ان میں نماز کی ادائیگی کو منع کرنا جائز نہیں ہے اور حکومت کو نماز ادا کرنے سے روکنے کا کوئی حق نہیں ہے، کیونکہ مسجد خدا کا گھر ہے اور اللہ تعالیٰ ہی اس کا مالک ہے وہ کسی انسان کی ملک نہیں ہے، قرآن کریم میں ہے " وأن المساجد لله"۔ تو جب وہ اللہ تعالیٰ کی ملک ہیں اور اسی کی عبادت کے لئے مخصوص ہیں تو کسی حکومت کو ان کے اوپر مخالفانہ تسلط اور قبضہ اور ضبط کرنے کا حق نہیں ہے۔ حکومت انسانی املاک پر قبضہ کرلے تو کر لے اللہ تعالیٰ کی ملک پر قبضہ نہیں کرسکتی اور اگر جبر واستبداد سے قبضہ کرے تو وہ قبضہ شرعاً ناجائز اور کالعدم ہوگا، اور اسے لازم ہوگا کہ اسے واگذار کردے اور واگذاری کے عوض میں کوئی رقم وصول کرنی یا کوئی شرط عائد کرنا حکومت کا کوئی حق نہیں ہے۔ واللہ اعلم (کذا فی کفایۃ المفتی ۷/۳۱)۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ مساجد محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہوں یا نہ ہوں کسی بھی حال میں حکومت کو نماز کی ادائیگی سے روکنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

مسلمانوں پر خصوصاً مسلم ایم۔ ایل۔ اے اور ایم۔ پی وغیرہ اور جو بااثر مسلمان ہیں ان پر لازم ہے کہ وہ حکومت سے پرزور مطالبہ کریں، اور ان مساجد کو نماز کے لئے کھلوائیں، کیونکہ مساجد نماز اور عبادت کے لئے بنائی جاتی ہیں اور یہ وقف ہوتی ہیں، گورنمنٹ کا مسلمانوں کو ان میں نماز سے روکنا ظلم ہے، قرآن شریف میں ہے:

"ومن أظلم ممن منع مساجد الله"......... إلى آخره .

مفتی محبوب علی وجیہی

محکمہ آثار قدیمہ کے تحت آجانے کے بعد بھی حکومت کو قطعاً اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ نماز پڑھنے پر پابندی لگادے، یہ عمل واقف کی مرضی کے صریحاً مخالف ہے، اگر خود واقف چاہتا کہ اس میں نماز پڑھنے پر پابندی لگادے تو بھی اسے کوئی حق نہ تھا چہ جائیکہ قاضی یا حکومت وقت، بہر حال یہ ممانعت غیر شرعی ہے، اس طرح کی مساجد کو واگذار کرانے کے لئے محکمہ اوقاف سے مطالبہ کرنا اور اس کی بھرپور کوشش کرنا چاہئے پھر بھی اگر ناکامی ہو تو دلی طور سے حکومت کے اس رویہ پر نفرت کرے اور کوشش وسعی جاری رکھے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

حکومت یا کسی بھی آدمی کو یہ حق حاصل نہیں کہ مساجد میں نماز کی ادائیگی کو روک دے۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"أن المساجد لله" اوردوسری جگہ فرمایا: "ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن یذکر فیھا اسمه" ..الی آخره.

مفتی حبیب الله قاسمی

یہ حکومت کی زیادتی ہے، شرعاً وہ مسجد ہے اوراس کو مسجد کے طور پر استعمال ہونا چاہئے۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

آثار قدیمہ کے تحت آنے والی مسجدوں میں غیر آباد ہونے کی وجہ سے بت رکھدیئے گئے ہیں جو افسوسناک صورت حال ہے، اس کے لئے حکومت سے قانونی جنگ لڑی جائے اور کسی طرح ان کو آزاد کرایا جائے یا کم از کم ان میں نماز پڑھنے کی اجازت حاصل کی جائے، نماز پر پابندی لگانے کا حکومت کو کوئی حق نہیں ہے، آثار قدیمہ میں تو بہت سے مندر بھی آتے ہیں لیکن وہاں پوجاپاٹ پر کوئی پابندی نہیں ہے، جو حکومت مساجد میں نماز پڑھنے پر پابندی عائد کرتی ہے وہ ظالم و جابر حکومت ہے، جمہوری حکومت نہیں ہے، مساجد سے روکنا قرآن کی نظر میں فتنہ کبری اور ظلم اکبر ہے، بندہ اور خدا کے درمیان حکومت کو حائل ہونے کا کوئی حق نہیں ہے۔

"ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن یذکر فیھا اسمه وسعی فی خرابھا" ۔دوسری جگہ ارشاد ہے: "وصدّ عن سبیل الله وکفر به والمسجد الحرام وإخراج أھله منه أکبر عند الله والفتنة أکبر من القتل"۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

ایسی مساجد میں حکومت کی لگی پابندی کو مسلمانوں کو ختم کرانے کی کوشش کرنی چاہئے، البتہ حکمت، تدبر اور صبر وتحمل کے رشتے کو مضبوطی سے تھامے رکھا جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

بقدر استطاعت مسلمانوں کو ایسی مساجد میں نماز با جماعت پڑھنے کی کوشش کرنا واجب ہے، حکومت کو روکنے کا کوئی حق نہیں، یہ بہت بڑا ظلم ہے، کما قال الله تعالی: ومن أظلم .... إلی آخر الایة

مولانامحمد حنیف صاحب

محکمہ آثار قدیمہ کے تحت داخل شدہ مسجد کا حکم شرعی:

مسجد کے بارے میں حکم شرعی یہی ہے کہ مسجد ایک مرتبہ تعمیر ہوجانے کے بعد تا قیامت مسجد ہی کے حکم میں رہتی ہے، خواہ اس میں نماز ہورہی ہو یا نہ ہورہی ہو، علامہ حصکفی کا بیان ہے:

لو خرب ما حوله واستغنی عنه یبقی مسجداً عند الإمام والثانی أبدا إلی قیام الساعة وبه یفتی (درالمختار ۶/ ۵۴۸)

اگر مسجد کے اطراف (کی آبادی) ویران ہوجائے اوراس مسجد کی ضرورت نہ رہے تو بھی وہ امام صاحب

اور امام ابو یوسف کے نزدیک قیامت تک مسجد ہی کے حکم میں ہوگی، اسی پر فتوی ہے۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

مسجد خدا کا گھر ہے اور وہی اس کا مالک ہے، وہ کسی انسان کی ملک نہیں، ارشاد ربانی ہے: "وان المساجد لله" (یقیناً مسجدیں خاص خدا ہی کی ہیں) اور جب یہ خدا کی ملک ہیں تو کسی حکومت کو اس میں نماز پڑھنے سے روکنے کا کسی طرح کا کوئی حق نہیں، اسلامی شریعت میں مسجد کی حیثیت کسی میوزیم یا آثار قدیمہ کی نہیں کہ اسکو محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی دیکر اس میں نماز پڑھنے سے روک دیا جائے، اسلامی قانون کی رو سے جب کوئی جگہ ایک بار شرعاً مسجد کی شکل اختیار کر لیتی ہے تو تا قیامت وہ مسجد ہی باقی رہتی ہے، حکومت تو کیا خود واقف کو بھی اس میں نماز پڑھنے سے کسی کو روکنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ علامہ شامیؒ تحریر فرماتے ہیں:

ولو خرب ماحوله واستغنى عنه يبقى مسجداً عند الإمام والثاني أبدا إلى قيام الساعة وبه يفتى (درمختار ۴/۳۵۸)۔

نیز مسجد شعائر اللہ میں داخل ہے اور شعائر اللہ کی تعظیم کے ساتھ ساتھ مسلمان اس کی حفاظت کے بھی ذمہ دار ہیں، اس لئے اس کی تقدیس و تعظیم کو باقی رکھنے کے لئے مسلم قوم پر ہر ممکن کوشش کرنی ضروری ہے، نیز حکومت کے زیر کنٹرول اسی حالت میں رہنے دینا اور اس سے دست بردار ہو جانا شریعت کے خلاف اور اسلامی روح کے منافی ہے، لہذا حکومت کا اس انداز میں تسلط و قبضہ شرعاً ناجائز اور کالعدم ہوگا جو نا قابل قبول ہی نہیں بلکہ نا قابل برداشت ہے، اور انڈین قانون کے بھی خلاف اور جمہوریت کا کھلا مذاق ہے۔

مولانا شیر علی

حکومت کو منع کرنے کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔

مولانا ایوب ندوی

قدیم مساجد کو آثار قدیمہ قرار دیکر اس میں نماز کی ادائیگی سے روکنا:

ہندوستان کی جن قدیم مساجد کو ان کی تاریخی اہمیت کی بنا پر حکومت نے محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی کر دیا ہے، اور ان میں بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی سے لوگوں کو منع کر دیا ہے تو یہ سراسر ظلم ہے اور امر منکر ہے، جس کا ہرگز ہرگز حکومت کو حق حاصل نہیں ہے، اگر کوئی شخص قدرت رکھتا ہو کہ حکومت اور محکمہ آثار قدیمہ کے قبضہ تصرف سے مساجد مذکورہ کو نکال کر اس میں حسب سابق نماز جاری کرادے تو اس پر ایسا کرنا واجب ہے، اور اگر قدرت نہ ہو تو دل سے ناگواری اور عمل میں صبر کافی ہے (امداد الفتاوی ۲/۲۰۸ - ۲۰۹) اللہ رب العزت نے قرآن پاک میں مسجد میں اللہ پاک کو یاد کرنے سے روکنے یا مسجد کی ویرانی کی سعی کرنے والے کو سب سے بڑا ظالم کہا ہے، چنانچہ باری تعالی کا ارشاد ہے:

ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان

لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم فی الدنيا خزی ولهم فی الآخرة عذاب عظيم (سورہ بقرہ/۱۱۴)

اور اس شخص سے بڑھ کر کون ظالم ہوگا جو اللہ کی مسجدوں میں اس کے نام کی یاد سے روکے اور ان کی ویرانی کے در پے ہو، ایسے لوگ اس قابل ہیں کہ ان عبادت گاہوں میں قدم نہ رکھیں، اور اگر وہاں جائیں بھی تو ڈرتے ہوئے جائیں، ان کے لئے تو دنیا میں رسوائی ہے، اور آخرت میں عذاب عظیم۔

اس آیت کی تفسیر میں مفسرین نے مسجد کی ویرانی کے مفہوم میں مسجد کے انہدام اور اس کے تعطل دونوں کو شامل کیا ہے، چنانچہ جلالین میں ہے:

وسعی فی خرابها بالهدم والتعطيل (جلالین/۱۷)

اور امام ابو بکر جصاص فرماتے ہیں کہ مذکورہ آیت کا نزول مشرکین کے متعلق ہوا ہے، جنہوں نے مسلمانوں کو مسجد حرام میں ذکر خداوندی سے روکا اور مسجد کو ذکر وطاعت کے ذریعہ آباد کرنے سے روک کر اس کو ویران کرنے کی کوشش کی (احکام القرآن ۱/۲۰۷)

مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ مسجد کی تعمیر کے مفہوم میں جس طرح مسجد کی عمارت بنانا اور اس میں عبادت کرنا دونوں داخل ہے، اسی طرح مسجد کو ویران کرنے میں اس کو ڈھانا اور اس میں عبادت کرنے سے روکنا دونوں شامل ہے، لہذا مسجد خواہ نئی ہو یا پرانی، کچی بنی ہو یا پختہ ہو، اسی طرح اس کی کوئی تاریخی حیثیت ہو یا نہ ہو بہر حال وہ مسجد ہے، اور اس کا مالک صرف اللہ ہے، اور اس کی حیثیت شعار اسلام کی ہے، اب اگر وہ مسجد نہ کسی کی زمین پر غصب کر کے بنائی گئی ہے، اور نہ وقتی وعارضی ضرورت کے تحت اس کی تعمیر ہوئی ہے، اور نہ کسی فتنہ وفساد کے پیش نظر اس کو بنایا گیا ہے، بلکہ اس کو اراضی موقوفہ پر تقوی اور خدا ترسی کے جذبہ سے خلوص نیت کے ساتھ بنایا گیا ہے، تو وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی اور قیامت تک وہ کسی کی مملوک نہ ہوگی، چنانچہ اعلام الساجد میں ہے:

إذا تعطل المسجد بتفرق الناس عن البلد أو خرابها أو بخراب المسجد فلا يعود مملوكا (اعلام الساجد باحکام المساجد/۳۴۵)

اور شامی میں ہے:

ولو خرب المسجد وما حوله وتفرق الناس عنه لا يعود إلى ملك الواقف عند أبي يوسف (رد المحتار ۳/۴۰۷)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ مسجد کو آثار قدیمہ قرار دیکر اس میں نماز پڑھنے سے روکنا کسی حال میں جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی مسجد کے قریب مسلمانوں کی آبادی بالکل ختم ہو جائے اور وہاں کوئی نماز پڑھنے والا نہ پہونچے تو ایسی مسجد کو حفاظت کے پیش نظر مقفل کر دینا چاہئے، چنانچہ حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب نے کفایت المفتی میں لکھا ہے:

(الجواب ۲۶۲): مساجد اگر ایسی حالت میں ہو جائیں کہ ان میں پنجگانہ جماعت نہیں ہوتی، اور ان کی حاجت نہیں رہی تو ان کو محفوظ مقفل کر کے چھوڑ دیا جائے، اور یہ اندیشہ ہو کہ لوگ اس کا سامان چرا کر لے جائیں گے، تو

ایسی چیزوں کو جو چرائی جاسکتی ہوں، دوسری قریب ترین مسجد میں منتقل کردیا جائے، اور جب تک کوئی مسجد رفاہ عام کے کاموں میں لائی جاسکے اس کو منہدم کرنا درست نہیں (کفایت المفتی ۷/۲۹۹)۔

مولانا ابوبکر قاسمی

حکومت کو کوئی حق نہیں ہے کہ مسلمانوں کو ان میں نماز سے روکے، حکومت کو چاہئے کہ ان مساجد کو نمازیوں کے لئے کھول دے، اور مسلمانوں کو حسب المقدور ان کو کھلوانے کی کوشش کرنا چاہئے۔

مولانا عبد القیوم پالنپوری

جو مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں، جن میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کردیا ہے، حکومت کی طرف سے نماز پر پابندی ظلم اور زیادتی ہے، شرعاً یہ منع غلط ہے، مسجد کی بڑی اہمیت وہی ہے جس مقصد کے لئے مسجد تعمیر ہوئی ہے، قرآن پاک کی آیت "ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه" کے تحت علامہ آلوسی تحریر فرماتے ہیں:

وظاهر الآية العموم في كل مانع و في كل مسجد و خصوص السبب لا يمنعه (روح المعانی ۱/۳۶۳) اور (وسعى في خرابها) اى هدمها و تعطيلها (روح المعانی ۱/۳۶۴)

مولانا تنویر عالم قاسمی

تاریخی مساجد میں نماز ادا کرنے سے محکمہ آثار قدیمہ کا مسلمانوں کو روکنا بہت بڑا ظلم ہے، حکومت کو شرعاً و قانوناً مسلمانوں کو مسجد میں نماز پڑھنے سے منع کرنے کا حق نہیں۔

و كما كره غلق باب المسجد إلا لخوف على متاعه به يفتي قال في البحر وانما كره لأنه يشبه المنع من الصلاة، قال تعالى:" ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه" (شامی ۱/۴۴۱)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

جو مساجد تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی سے منع کردیا ہے تو حکومت کی طرف سے یہ ممانعت کرنا جائز نہیں ہے۔

ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها الخ (سورہ بقرہ/۱۱۴)

اور حکومت کو اس طرح منع کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔

مولانا نذر توحید مظاہری

تاریخی مساجد میں نماز سے روکنا حکومت کو ہرگز حق نہیں ہے جب کہ مندروں میں پوجا پاٹ کی اجازت دی جارہی ہے، یہ عدل کے خلاف ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

حکومت کو اس طرح کا کوئی حق نہیں ہے کہ مساجد کو آثار قدیمہ میں داخل کر کے نماز کی ادائیگی پر پابندی لگائے، ایسی مساجد کو حکومت کے قبضہ سے واگذار کرانا ازالہ منکر کا ایک جز ہے، اور اس کا مدار قدرت پر ہے، اگر کسی کو اس پر قدرت ہے تو اس پر واجب ہے، اور اگر قدرت نہ ہو تو دل سے ناگواری اور عمل میں صبر کافی ہے (امداد الفتاوی ۲۳۱/۲)۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں، ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا ہے تو شرعی نقطہ نظر سے یہ سراسر ظلم وستم اور تعدی کے مترادف ہے، ہرگز ہرگز حکومت ہند کو یہ حق حاصل نہیں ہے، اگر کوئی شخص اپنی شوکت وثروت کے اثر سے حکومت اور محکمہ آثار قدیمہ کے قبضہ وتصرف سے مساجد قدیمہ کو آزاد کرا کے اس میں نماز پڑھنا حسب سابق جاری کر دے تو ایسے شخص پر واجب ہے کہ حتی الامکان مسجد کو آزاد کرا کے دم لے، ان شاء اللہ جہاد فی سبیل اللہ کا ثواب ملے گا، اور اگر قدرت نہیں ہے تو چپ چاپ رہے، دل سے حکومت ہند کے رویہ کو برا سمجھے اور عمل میں صبر کافی ہے کوئی مظاہرہ وایجی ٹیشن نکالنا ٹھیک نہیں ہے جیسا کہ ۶/دسمبر ۱۹۹۲ کو بابری مسجد کے انہدام کا حادثہ عظمیٰ ہوا، وہ نااہل سیاستدانوں کی شرارت وخیانت کا نتیجہ تھا، ورنہ ایسا حادثہ کبریٰ ہرگز ہرگز وقوع پذیر نہیں ہوتا۔

''ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعىٰ في خرابها'' (سورۂ بقرہ/۱۱۴)۔

اور اس سے بڑا ظالم کون جس نے منع کیا اللہ کی مسجدوں میں کہ لیا جاوے وہاں نام اس کا اور کوشش کی ان کے اجاڑنے میں، ایسوں کو لائق نہیں کہ داخل ہوں ان میں مگر ڈرتے ہوئے ان کے لئے دنیا میں ذلت ہے اور ان کے لئے آخرت میں بڑا عذاب ہے۔

اس آیت سے جو چند ضروری مسائل واحکام نکلے ان کی تفصیل یہ ہے:

اول یہ کہ دنیا کی تمام مساجد آداب مسجد کے لحاظ سے مساوی ہیں جیسے بیت المقدس، مسجد حرام یا مسجد نبوی کی بے حرمتی ظلم عظیم ہے، اسی طرح دوسری تمام مساجد کے متعلق بھی یہی حکم ہے، اگرچہ ان تینوں مساجد کی خاص بزرگی وعظمت اپنی جگہ مسلم ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ مسجد میں ذکر ونماز سے روکنے کی جتنی بھی صورتیں ہیں وہ سب ناجائز وحرام ہیں۔ ان میں سے ایک صورت تو یہ کھلی ہوئی ہے ہی کہ کسی کو مسجد میں جانے سے یا وہاں نماز وتلاوت سے صراحۃً روکا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مسجد میں شور وشغب کر کے یا اس کے قرب وجوار میں باجے گاجے بجا کر لوگوں کے نماز وذکر وغیرہ میں خلل ڈالے، یہ بھی ذکر اللہ سے روکنے میں داخل ہے۔

تیسرا مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ مسجد کی ویرانی کی جتنی بھی صورتیں ہیں سب حرام ہیں، اس میں بھی جس طرح کھلے طور پر مسجد کو منہدم اور ویران کرنا داخل ہے اسی طرح ایسے اسباب پیدا کرنا بھی اس میں داخل ہے جن کی وجہ سے

مسجد ویران ہو جائے، اور مسجد کی ویرانی یہ ہے کہ وہاں نماز کے لئے لوگ نہ آئیں یا کم ہو جائیں (تفصیلی معلومات کے لئے دیکھئے: معارف القرآن ۱/۲۹۹ تا ۳۰۰)

غیر آباد مساجد کے احکام:

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ ایک سوال کے جواب نمبر (۲۶۳) میں رقمطراز ہیں:
مساجد اگر ایسی حالت میں ہو جائیں کہ ان میں پنجگانہ جماعت نہیں ہوتی اور ان کی حاجت نہیں رہی تو ان کو محفوظا مقفل کر کے چھوڑ دیا جائے اور یہ اندیشہ ہو کہ لوگ اس کا سامان چرا کر لے جائیں گے تو ایسی چیزوں کو جو چرائی جاسکتی ہوں دوسری قریب ترین مسجد میں منتقل کر دینا چاہئے اور جب تک کوئی مسجد رفاہ عام کے کاموں میں لائی جاسکے اس کو منہدم کرنا درست نہیں ہے (کفایت المفتی ۷/۲۹۹)

موقف حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ کا:

سوال (۷۳۸) (الف ۲) اگر کوئی شخص کسی مسجد پر مالکانہ تصرف رکھتا ہو، آیا یہ امر ضروری ہے یا نہیں کہ اس کے قبضہ تصرف سے وہ مسجد نکال لی جاوے اور اس کو بطور مسجد رکھا جائے؟

الجواب (الف ۲) یہ نکال لینا ایک فرد ہے ازالہ منکر کا سو اس کا مدار قدرت پر ہے، اگر کسی کو اس پر قدرت ہو تو اس پر واجب ہے اور اگر قدرت نہ ہو تو دل سے ناگواری اور عمل میں صبر کافی ہے، **ھذا ظاھر من القواعد الشرعیۃ** (امداد الفتاوی ۲/۶۰۸ تا ۶۰۹)۔

۱۹۴۷ء کے بعد ہندوستان میں مسجدوں کی جو بے حرمتی اور بربادی کی گئی، اس کی المناکی اب بھی آنکھوں سے دیکھی جاسکتی ہے، ۱۹۷۶ء میں حکومت ہند نے برنی کمیٹی مقرر کی تھی اس کی رپورٹ سے معلوم ہوا کہ اس وقت تک صرف دہلی کی تقریباً ایک سو چھہتر (۱۷۶) مسجدیں ایسی تھیں جن کے تصرف سے مسلمان محروم تھے، ان پر یا تو حکومت یا ہندوؤں کا قبضہ تھا، اور اب تک واگذاشت نہیں ہوسکی ہیں، دہلی مسلمان بادشاہوں کا بھی دار السلطنت رہا، لیکن کسی مستند حوالہ سے یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ یہاں ایک سو چھہتر مندروں کے تصرف سے ہندو محروم کر دیئے گئے تھے، ۱۹۷۹ء میں مغربی بنگال اسمبلی میں ایک سوال کے جواب میں بتایا گیا کہ صرف کلکتہ میں انسٹھ (۵۹) مسجدیں ایسی ہیں جن کے قبضہ سے مسلمان نہ صرف محروم ہیں بلکہ ان پر ہندوؤں کا تصرف ہے، اور بعض مسجدوں کو گوبر سے لیپا جاتا ہے، ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کی کسی تاریخ سے یہ پتہ نہیں چلایا جاسکتا ہے کہ صرف ایک شہر کے انسٹھ (۵۹) مندروں کی ایسی بے حرمتی کی گئی، اور اخباروں میں برابر ذکر آیا ہے کہ دہلی سے پاکستان کی سرحد تک نو ہزار مسجدیں ایسی ہیں جو غیر مسلموں کے تسلط میں ہیں (بابری مسجد/۱۴۵ تا ۱۴۶، دار المصنفین اعظم گڑھ)

مسلمانوں کو مساجد کے تصرف سے محروم کرنا آئین بھارت کے بھی خلاف ہے:

مذہب کی آزادی کا حق ۲۵:

(۱) تمام اشخاص کو آزادی ضمیر اور آزادی سے مذہب قبول کرنے، اس کی پیروی اور اس کی تبلیغ کرنے کا

مساوی حق ہے بشرطیکہ امن عامہ، اخلاق عامہ، صحت عامہ اور اس حصہ کی دیگر توضیحات متاثر نہ ہوں۔

(۲) اس دفعہ کا کوئی امر کسی ایسے موجودہ قانون کے نفاذ کو متاثر نہ کرے گا اور نہ وہ ایسے قانون کے بنانے میں مملکت کا مانع ہوگا جو کسی معاشی، مالیاتی، سیاسی یا دیگر غیر مذہبی سرگرمی کو جس کا تعلق مذہبی عمل سے ہوسکتا ہو منضبط کرے یا اس پر پابندی لگائے۔

مذہبی امور کے انتظام کی آزادی ۲۶:

اس شرط کے ساتھ کہ امن عامہ، اخلاق عامہ اور صحت عامہ متاثر نہ ہوں ہر ایک مذہبی فرقے یا اس کے کسی طبقے کو حق ہوگا۔ (الف) مذہبی اور خیراتی اغراض کے ادارے قائم کرنے اور چلانے کا، (ب) اپنے مذہبی امور کا انتظام خود کرنے کا، (ج) منقولہ اور غیر منقولہ جائداد کے مالک ہونے اور اس کو حاصل کرنے کا، (د) اور ایسی جائداد کا قانون کے بموجب انتظام کرنے کا۔ (بھارت کا آئین (یکم جنوری ۱۹۸۵ء تک ترمیم شدہ) (صفحہ ۴۶، دفعات ۲۵۔۲۶، ترقی اردو بیورو۔ نئی دہلی، طبع دوم ۱۹۸۵ء)

مولانا محمد مصطفی قاسمی

بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر مثلاً لال قلعہ کے اندر موتی مسجد، اورنگ آباد میں اورنگ زیبؒ کی اہلیہ محترمہ کے مزار کے اردگرد مسجد عالیشان۔ محکمہ آثار قدیمہ کی زیر نگرانی ہیں، ایسی بعض مساجد میں حکومت نے باقاعدہ نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا ہے۔ مذہبی چیزوں میں اس طرح کا کوئی حق حکومت کو نہیں ہے مگر اسکو حاصل کرنا بھی دشوار ہے اور خود سے فروخت کرنا بھی دشوار تر ہے، صرف ایک صورت رہ جاتی ہے وہ یہ کہ حکومت سے مطالبہ کیا جائے کہ یا تو اسمیں نماز پڑھنے کی اذن عام دی جائے ورنہ تو اسی طرح کی مسجد دوسری جگہ بنا دی جائے۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

وہ مساجد جو اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں ان میں سے بعض میں حکومت نے نماز کی ادائیگی سے منع کر دیا ہے، شرعاً اس کا مسئلہ یہ ہے کہ جو مسجد بن جاتی ہے وہ قیامت تک مسجد ہی رہتی ہے حکومت کو اس طرح کا کوئی حق نہیں کہ وہ مسجد میں نماز ادا کرنے سے روک دے، مسلمانوں کو اپنی مسجد کی بازیابی کے لئے اور دوبارہ نماز کی ادائیگی کے لئے پوری کوشش کرنی ہوگی، خصوصاً اس مسجد سے قریب رہنے والے لوگوں پر ضروری ہے کہ وہ قانونی طور پر حکومت کو مجبور کریں، اور دوبارہ نماز کی اجازت حاصل کریں، ورنہ ایسی مسجدوں کو آباد نہ کرنے کی وجہ سے تمام مسلمان گنہگار رہوں گے۔

"وان المساجد لله" قال المساجد كلها.

اور بے شک مسجدیں اللہ کے لئے ہیں، اور تمام مسجدیں اسمیں داخل ہیں، یعنی تمام مسجدیں اللہ ہی کے لئے ہیں۔

مولانا قمرالزماں ندوی

حکومت کا مساجد میں عبادت پر پابندی لگانا:

مسجد خدا کا مبارک گھر ہے جو خدا کی عبادت و بندگی، ذکر وتلاوت کے لئے بنائی جاتی ہے، اس میں کسی طرح کی لایعنی گفتگو اور غیر ضروری عمل کو ناپسند کیا گیا ہے، جو گھر خدا کی عبادت کے لئے تعمیر ہوا ہے وہ خدا کا گھر ہے، حکومت یا کسی فرد کے لئے بالکل جائز نہیں ہے کہ اس میں نماز کی ادائیگی پر پابندی عائد کرے، اگر کوئی حکومت ایسا اقدام کرتی ہے تو وہ ظالم ہے، ستم گر ہے بلکہ روئے زمین میں اس سے بڑھکر کوئی ظالم نہ ہوگا جو مساجد الہی میں نماز ادا کرنے سے روک دے، اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے:" **ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها**". ترجمہ: اور اس سے بڑا ظالم کون جس نے منع کیا اللہ کی مسجدوں میں کہ لیا جاوے وہاں نام اس کا اور کوشش کی ان کے اجاڑنے میں (سورۃ البقرۃ ۱۱۴/) اس آیت کی تفسیر اور شان نزول ذکر کرتے ہوئے علامہ شبیر احمد عثمانی نے لکھا ہے:

اس کے شان نزول نصاری ہیں کہ انہوں نے یہود سے مقاتلہ کر کے توریت کو جلایا اور بیت المقدس کو خراب کیا، یا مشرکین مکہ کہ انہوں نے مسلمانوں کو محض تعصب وعناد سے حدیبیہ میں مسجد حرام (بیت اللہ) میں جانے سے روکا، باقی جو شخص کسی مسجد کو ویران یا خراب کرے وہ اسی حکم میں داخل ہے (تفسیر عثمانی، سورۃ البقرۃ، صفحہ ۲۲، مجمع **خادم الحرمين الشريفين الملک فهد لطباعة المصحف**)

اس کی تفسیر یوں کی ہے:

والمراد بمنع المساجد أن يذكر فيها اسم الله منع من يأتي إليها للصلاة والتلاوة والذكر وتعليمه.. ويجوز أن يراد بالخراب تعطيلها عن الطاعات التي وضعت لها (فتح القدیر ۱/۱۳۱، نیز دیکھئے: تدبر قرآن ۱/۳۰۲)

مساجد کے اندر اللہ کا ذکر کیا جائے اس سے روکنے کا مطلب یہ ہے کہ جو اس میں نماز ادا کرنے، تلاوت و ذکر اور اس کو سیکھنے کی غرض سے آتا ہو اس کو روکا جائے، اور خراب کرنے کا یہ مطلب بھی لیا جاسکتا ہے کہ مساجد کو جس کے لئے بنا گیا ہے اس (طاعات) سے اس کو ختم کر دیا جائے۔

ومن أظلم ...... هذا استنكار و استبعاد لأن يكون أحد أظلم ممن فعل ذلک ای لا أحد أظلم ممن منع الناس من عبادة الله في بيوت الله (صفوۃ التفاسیر ۱/۸۹، نیز دیکھئے: الاساس فی التفسیر ۱/۲۲۲)

ومن اظلم... یہ استنکار اور بعید ہے کہ جو ایسا کرے اس سے بڑا کوئی ظالم ہوسکتا ہے؟ یعنی اللہ کے گھر میں جو لوگوں کو اللہ کی عبادت کرنے سے روک دے اس سے بڑا ظالم کوئی نہیں۔

مولانا ابرار خان ندوی

بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا ہے، شرعاً حکومت کو اس کا کسی طرح کوئی حق نہیں، ایسی صورت میں حکومت سے احتجاج کیا جائے اور نماز کی پابندی اٹھانے کی کوشش کی جائے۔

مولانا ابراهیم فلاحی بارڈولی

ایسی قدیم مساجد جو اپنی تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں ان میں سے جن مساجد میں حکومت نے نماز ادا کرنے سے منع کر دیا ہے شرعاً حکومت کو اس کی اجازت نہیں ہے، قرآن صاف طور پر اعلان کرتا ہے: "**ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم**" (البقرۃ)

ترجمہ: اس شخص سے زیادہ ظالم کون ہوگا جو خدائے تعالے کی مسجدوں میں ان کا ذکر کئے جانے سے بندش کرے اور ان کے ویران ہونے میں کوشش کرے ان لوگوں کو تو کبھی بے ہیبت ہو کر ان میں قدم بھی نہ رکھنا چاہئے تھا، ان لوگوں کو دنیا میں بھی رسوائی ہوگی اور ان کو آخرت میں بھی سزائے عظیم ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ مسجد میں ذکر و نماز سے روکنے کی جتنی بھی صورتیں ہیں وہ سب ناجائز و حرام ہیں۔

مولانا سميع الله قاسمى

محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی مساجد کے احکام:

وہ مساجد جن کے محکمہ آثار قدیمہ میں ہونے کی وجہ سے ان میں ادائیگی نماز سے روک دیا گیا ہے۔ حکومت کا یہ فعل مذموم اور مقاصد مساجد کے خلاف ہے۔ بلکہ یہ آیت کریمہ "ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى في خرابها..." الخ (سورہ بقرہ/۱۱۴) کے مرادف ہے، اس لئے حکومت کو اس کا کوئی حق نہیں ہے۔ مسلمانوں پر ضروری ہے کہ حکومت سے مطالبہ کر کے مقاصد مساجد کا اجراء کروائے، اور اپنی طاقت و وسعت کے مطابق حکومت کے ان منکرات کو دفع کرے اور اگر دفع کرنے کی بالکل طاقت و قدرت نہیں ہے تو پھر دل سے ناگواری کافی ہے۔ وهذا ظاهر من القواعد الشرعية.

مولانا صدر عالم

قدیم مساجد کا تاریخی اہمیت کی بنا پر محکمہ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے اور نہ ہی اس نگرانی سے جو مسجد کی شرعی حیثیت پر کوئی فرق پڑتا ہے، لیکن ان مساجد میں ادائیگی صلاۃ پر پابندی لگانے کا حق کسی کو یہاں تک کہ حکومت کو بھی نہیں ہے شرعی طور پر بہت بڑا ظلم اور منکر ہے، واضح رہے کہ ازالہ منکر حسب استطاعت و قدرت فرض ہے، جس کو قدرت ہے اس کے لئے واجب ہے کہ اس پابندی کو منسوخ کرائے۔ وهذا ظاهر من القواعد الشرعية.

مولانا عطاء الله قاسمى

حکومت کو قدیم مساجد میں نماز کی ادائیگی سے روکنے کا حکم:

شریعت اسلامی میں تاریخ کو باقی رکھنے کے لئے مساجد کو مقفل کرنے اور نمازوں سے روکنے کی کوئی حقیقت نہیں ہے اور نہ ہی ان کو روکنا جائز ہے بلکہ مساجد تمام کی تمام خواہ قدیم ہوں یا جدید، اللہ تعالی کی ملکیت ہوتی ہیں، مساجد میں کسی کا کوئی حق نہیں رہتا اور نہ ہی کوئی نماز سے روک سکتا ہے، چنانچہ فقہاء کرام فرماتے ہیں:

والمسجد خالص لله تعالى سبحانه ليس لأحد فيه حق قال الله تعالى " وأن المساجد لله " مع العلم بأن كل شئ له فكان فائدة هذه الإضافة اختصاصة به وهو بانقطاع حق كل من سواه عنه (فتح القدیر ۴۴۴/۵)

اور مسجد خالص اللہ تعالی کے لئے ہے اس میں کسی کا کوئی حق نہیں ہے، اللہ تعالی نے فرمایا ''اور بیشک ساری مساجد اللہ کی ہیں'' اس بات کو جانتے ہوئے کہ تمام چیزیں اسی کی ہیں، پس اس اضافت کا فائدہ مساجد کی خصوصیت ہے۔ اور یہ اللہ تعالی کے علاوہ دوسرے لوگوں سے انقطاع کے حق کو ثابت کرتا ہے۔ نیز جو لوگ نماز سے روک کر مساجد میں آثار قدیمہ کو باقی رکھنے کے لئے پابندی لگاتے ہیں وہ قرآن کریم کی اس آیت کے تحت داخل ہوں گے ایسے ہی لوگوں کے لئے آخرت میں عذاب عظیم ہوگا۔

''ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه و سعىٰ في خرابها أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين لهم في الدنيا خزى ولهم في الآخرة عذاب عظيم ''.

لہذا ارباب حل وعقد کو چاہئے کہ وہ حکومت سے مطالبات کریں کہ مسلمانوں کے جتنے شعائر اسلام ہیں ان پر سے پابندی ہٹائی جائے اور مسلمانوں کو کھلے طور سے چھوٹ دی جائے کہ وہ اپنے مذہب کے مطابق مساجد میں عبادت کریں۔

مولانا اسعد الله قاسمی

وہ مساجد جو محکمہ آثار قدیمہ کے تحت ہیں:

اللہ تبارک وتعالی کی عبادت کے لئے جو بھی عبادت گاہیں قائم ہیں خواہ وہ مساجد کی شکل میں ہوں یا خانہ کعبہ کی شکل میں، اس میں حکم ہمیشہ ہمیش عبادت گاہ ہی کا رہے گا، ایسا نہیں ہے کہ اگر وہ منہدم ہو جائے اور اس قابل ہو جائے کہ اس میں عبادتیں نہ کی جا سکیں یا وہ غیر مسلم یا حکومت کی نذر ہو جائے تو اس کا مسجد یا کعبہ ہونے کا حکم ختم ہو جائے گا بلکہ روز قیامت تک اس کا حکم جوں کا توں برقرار رہے گا، بنابریں جو بھی مساجد محکمہ آثار قدیمہ کے تحت ہیں اور حکومت نے ان میں نماز ادا کرنے پر پابندی لگادی ہے ان کا حکم قیامت تک مسجد ہی کا رہے گا، چنانچہ علاء الدین حصکفیؒ لکھتے ہیں:

ولو خرب ما حوله واستغنى عنه يبقى مسجدا عند الإمام والثاني أبدا إلى يوم الساعة (درعلی الرد ۳۷۱/۳)

اگر مسجد یا مسجد کے اردگرد کی چیز ویران ہو جائے تو بھی اس کا حکم روز قیامت تک مسجد ہی کا رہے گا، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک **لأن المسجد لا يخرج عن المسجدية أبدا** (شامی ۶/۵۷۶) مسجد ہمیشہ مسجد ہی کہلائے گی۔

إذا خرب المسجد واستغنى أهله وصار بحيث لا يصلى فيه عاد ملكا لواقفه أو لورثته حتى جاز لهم أن يبيعوه.. وقيل هو مسجد أبدا وهو الأصح كذا في خزانة المفتيين (ہندیہ ۲/۴۵۸)

جب مسجد ویران ہو جائے اور لوگ اس سے بے نیاز ہو جائیں اور مسجد اس قابل ہو جائے کہ اس میں نماز ادا نہ کی جائے تو وہ واقف یا اس کے وارث کی طرف لوٹ جائے گی یہاں تک کہ ان کے لئے جائز ہے کہ اس کو فروخت کردیں اور کہا گیا ہے کہ وہ ہمیشہ ہمیش مسجد ہی رہے گی اور قول اصح یہی ہے۔

مسلک شافعی: **أما المسجد فإنه إذا انهدم وتعذرت إعادته فانه لا يباع بحال لإمكان الانتفاع به حالا بالصلوة في أرضه** (شرح مہذب ۱۵/۳۶۰)

مسجد جب اس طرح منہدم ہو جائے کہ اس کی دوبارہ تعمیر مشکل ہو تو اس کو کسی بھی حالت میں فروخت نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ اس سے انتفاع فی الحال بھی یوں ممکن ہے کہ اس کی زمین میں نماز ادا کی جائے۔

مولانا محمدارشد قاسمی

☆☆☆☆☆

قبرستان کے تحفظ کے لئے دوکانوں کی تعمیر کے ذریعہ حصار بندی

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مولانا انیس الرحمٰن قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
جناب شمس پیرزادہ
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مفتی جمیل احمد نذیری
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا مفتی محمد حنیف
مولانا محمد رضوان قاسمی
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ایوب ندوی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مولانا تنویر عالم قاسمی
مفتی عبدالرحیم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

قبرستان کے تحفظ کے لئے دوکانوں کی تعمیر کے ذریعہ حصار بندی

سوال: قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو، اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے۔ جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے یہ کام کرایا جائے۔ جس میں قبرستان کے اطراف کا چندفٹ دوکانوں میں چلا جائے گا، کیا یہ درست ہوگا؟ اور بعد میں فاضل آمدنی مناسب مصارف خیر میں لگادی جائے۔

جوابات

قبرستان کی حفاظت کی غرض سے جب کہ اس کی چہار دیواری کی کوئی دوسری صورت ممکن نہ ہو تو اطراف میں دوکانیں بنا کر گھیرنا، اور دکانداروں سے سرمایہ لیکر اس کام کو کرنا درست ہے، اور اس کے لئے بیچنے کی صورت اختیار نہ کی جائے بلکہ کرایہ داری اور پیشگی کرایہ لیا جائے، فاضل آمدنی پیچھے آئی ہوئی تفصیل کے مطابق مناسب کارخیر میں لگائی جائے۔ یہ صورت معاملہ بھی ان فقہی نظائر کے تحت آئے گی، اوران کے مناسب ہے جن کا تذکرہ پانچویں اور چھٹے سوال کے تحت کیا گیا ہے۔

اسی طرح دوکانوں کے بنانے کی اجازت مفتی نظام الدین صاحب نے دی ہے۔

مولانا عبید الله اسعدی

قبرستان کے تحفظ کے لئے دوکانوں کا حصار:

وقف کے احکام میں وقف کے مصالح کے تحفظ کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، اسی لئے بعض مواقع پر فقہاء نے واقف کی شرائط کو بھی نظر انداز کرنے کی اجازت دی ہے اگر ان شرائط کی رعایت وقف کے مفاد میں نہ ہو، مثلاً واقف نے نا اہل شخص کو متولی مقرر کردیا اور شرط لگادی کہ اسے معزول نہ کیا جائے پھر بھی قاضی ایسے شخص کو تولیت سے سبکدوش کرسکتا ہے، یا شرط لگادی کہ وقف کی عمارت ایک سال سے زیادہ عرصہ کے لئے کرایہ پر نہ دی جائے لیکن کرایہ دار اس قلیل مدت کے لئے لینے میں رغبت نہ رکھتے ہوں، تو عدالت اس شرط کی خلاف ورزی کرسکتی ہے (ردالمحتار ۶/۵۸۷)۔

قبرستان کے پاس اگر خود اتنے وسائل نہ ہوں کہ احاطہ بندی کا کام ہو سکے تو اس طرح یہ پیشگی رقم لے کر دوکانوں کی تعمیر اور انہی دکانوں کے ذریعہ حصار بندی میں قبرستان کا تحفظ بھی ہے اور اس سے قبرستان کو آمدنی بھی حاصل ہوسکتی ہے، جس سے قبرستان کی نگرانی، روشنی اور راستہ کا انتظام یا لاوارث لاشوں کی تدفین وغیرہ کا کام لیا جاسکتا ہے، پس یہ قبرستان کے مفاد میں ہے اور ایسا کرنا جائز ہے۔ فقہاء کے یہاں اس بابت بعض صراحتیں موجود ہیں،

صاحب بزازیہ لکھتے ہیں:

أراد القيم أن يبنى فى الأرض الموقوفة حوانيت ليستغلها بالإجارة ليس له ذلك لأن استغلال الأرض بالزرع إليهم إلا إذا كانت الأرض متصلة بالمصر (فتاوی بزازیہ ۲۵۴/۶)

گویا دکان بنانے کی ممانعت نہیں ہے، بلکہ دیہات وقریہ جات میں دکان بنانے کی ممانعت ہے کیونکہ وہاں اول تو ان کا کرایہ پر لگنا دشوار ہوتا ہے اور اگر کرایہ دار مل جائیں تب بھی کرایہ خاطر خواہ وصول نہیں ہوسکتا، اس لئے وہاں زراعت زیادہ فائدہ بخش ہوتی ہے، شہر میں چونکہ کرایہ دار آسانی سے اور بہتر کرایہ کے ساتھ دستیاب ہوتے ہیں اس لئے صاحب بزازیہ نے یہاں اس کی اجازت دی ہے، پس جب قبرستان کے مفاد میں ایسی دکانوں کا بنانا ہے تو یہ بھی جائز ہوگا۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

قبرستان کی حفاظت کے لئے ایسا کیا جاسکتا ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

قبرستان کی حفاظت کی غرض سے کناروں میں دوکان بنانا:

جب کہ قبرستان کی چہاردیواری کے لئے قبرستان کے پاس کوئی رقم نہ ہو اور چہار دیواری نہ کرانے کی وجہ سے قبرستان غیر محفوظ ہو تو اس کے اطراف میں لوگوں سے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے کر دوکانیں بنا کر ان کو کرایہ پر لگا سکتے ہیں۔ شرعاً اس کی اجازت ہوگی۔ لیکن اس کے لئے قاضی شریعت سے اجازت لینی ہوگی، قاضی شریعت سے اجازت لئے بغیر یہ کام نہیں کر سکتے ہیں۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

اگر وقف قبرستان کی حفاظت کے لئے اس کی باؤنڈری بنانا ضروری ہو جائے اور اس کے لئے رقم کا کوئی نظم نہ ہو تو قبرستان کے اطراف میں سے کچھ حصہ پر ذریعہ آمدنی کے طور پر دکان بنانے کا پروگرام بنایا جائے اور اس کے لئے پیشگی کرایہ کے نام پر کچھ لوگوں سے رقم حاصل کر کے قبرستان کی چند فٹ زمین اطراف سے لیتے ہوئے اس پر دکان بنائی جائے تو یہ جائز اور درست ہوگا، لیکن یہ ساری دکانیں وقف ہی ہوں گی اور دکانوں سے بعد میں حاصل ہونے والی آمدنیاں جب قبرستان کی ضروریات سے زائد ہو جائیں گی تو اسے ایسے مصارف خیر پر صرف کرنا بھی جائز ہوگا جس کا نفع عام مسلمانوں کو پہونچے، مثلاً قریب کے دوسرے قبرستان کی باؤنڈری بنانے اور دیگر ضروریات میں خرچ کیا جائے، یا کسی مسجد ومدرسہ کی تعمیر ومرمت یا دوسری بنیادی ضرورتوں میں لگا دیا جائے۔

قبرستان کی حفاظت کے لئے باؤنڈری بنانا ضروری ہو اور اس کے لئے وقف کے پاس سرمایہ نہ ہو تو مناسب ہوگا کہ اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے اور اس کے لئے پیشگی رقم بطور کرایہ لے لی جائے اور اس آمدنی سے قبرستان کی باؤنڈری کرادی جائے۔

مولانا عبدالجلیل قاسمی

قبرستان چاہے قدیم ومردہ نا قابل استعمال ہو یا جدید وقابل استعمال ہو اسکے فروخت کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، البتہ اس پر غور کیا جاسکتا ہے کہ ایسے قدیم ومردہ قبرستان جن میں عرصہ دراز سے دفن موتی کا کام نہیں لیا جارہا ہے اور نہ آئندہ یہ مصرف لئے جانے کا بظاہر امکان ہے۔ خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ اس کا قوی امکان ہے کہ ان اراضی پر غاصبین کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے، اور آئندہ ان کے قبضہ کو ہٹانا ناممکن ہے یا بے حد دشوار ہے اور ان مقابر کے ختم ہو جانے ہی کا خدشہ یقینی ہے تو فقہاء احناف کے مشائخ متاخرین شمس الائمہ حلوانی اور امام شجاع کے اقوال سے استیناس کرتے ہوئے، اور زیلعی کے اس قول کے پیش نظر کہ جب قبر میں میت کی نعش بوسیدہ ہو کر مٹی میں مل جائے تو اس پر کھیتی کی جاسکتی ہے اور مکان بنایا جاسکتا ہے۔ فقہاء ہند میں مفتی کفایت اللہ دہلویؒ، مفتی نظام الدین صاحب۔ مفتی دارالعلوم دیوبند، حضرت مولانا قاضی مجاہدالاسلام قاسمی صاحب وغیرہ نے ایسے قدیمی نا قابل استعمال اور خطرہ غصب سے گھری ہوئی اراضی قبرستان میں مسجد ومکانات بنانے کی اجازت دی ہے۔

حضرت مفتی کفایت اللہ دہلوی لکھتے ہیں:

اگر یہ قبرستان زمین موقوفہ میں تھا جو دفن اموات کے لئے وقف تھی اسکو کسی دوسرے کام میں لانا جائز نہیں۔ ہاں اگر اس میں دفن اموات کی اجازت نہ رہی ہو تو جب کہ مردوں کے جسم مٹی ہو جانے کا گمان غالب ہو جائے اس وقت اس زمین کو کھیت یا باغ بنا کر اس کی آمدنی کو کسی دوسرے قبرستان کے ضروری مصارف میں صرف کیا جائے گا، اور اگر زمین وقف نہ ہو بلکہ مملوکہ ہو تو مالک آمدنی کو اپنے صرفہ میں لاسکتا ہے (کفایت المفتی ۱۳۳/۷)۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب لکھتے ہیں:

ہاں جو موقوفہ قبرستان اس حالت میں پہنچ گیا ہو کہ اس میں تدفین موقوف ہوگئی اور آئندہ اس کی توقع بھی نہ ہو کہ تدفین ہوگی بلکہ اسکے ضائع ہونے کا قوی خطرہ ہو گیا ہو تو اسکے اور اسکے واقف کے منشاء کے تحفظ و بقا کے لئے جو مناسب صورت ہو اختیار کرنا ضروری ہے، مثلاً یہ کہ اسکو چہاردیواری سے محفوظ کر کے اس میں کل کے اندر باغ لگا کر یا مثلاً اسکے حواشی پر بیرون رخی دکانیں بنوا کر اور اندر باغ لگا کر اس کی آمدنی دوسرے محتاج اعانت قبرستان پر خرچ کی جائے، اور اگر دوسرا قبرستان محتاج اعانت نہ ہو تو اس کی آمدنی دینی مدارس پر خرچ کی جائے یا اس میں مسجد تعمیر کر دی جائے یا دینی مدرسہ قائم کر دیا جائے (نظام الفتاوی ۱/۱۷۴۔۱۷۵)

حضرت مولانا قاضی مجاہدالاسلام صاحب لکھتے ہیں: پس پنجاب وغیرہ کی صورت حال جہاں سرے سے ان قبرستانوں کے ختم ہو جانے کا اندیشہ ہی یقینی ہے ایسے مجتہد فیہ مسائل میں کسی ایک پہلو پر اصرار جس سے دین کے عام مصالح مجروح ہوتے ہوں صحیح نہیں معلوم ہوتے۔

لہذا ایسے قدیم مقابر جو عرصہ سے غیر آباد ہیں اور آئندہ بھی ان کے آباد ہونے کی توقع نہیں ان پر عمارتیں بنا کر کرایہ پر لگائی جاسکتی ہیں، اور ان اراضی کو لیز پر بھی دیا جاسکتا ہے، تا کہ اصل اراضی وقف کی حیثیت سے باقی رہ سکے اور اس سے آمدنی حاصل ہوتی رہے۔

اوراس طرح کی آمدنی کو اولاً دیگر مقابر کے تحفظ یا ایسے شہروں وآبادیوں کے لئے قبرستان کی اراضی حاصل کرنے پر خرچ کرنا چاہئے جہاں قبرستان کی ضرورت ہے، اگر اس طرح کے مدات پر خرچ کے بعد رقم بچ جائے تو اسے مدارس، مسافر خانوں، نادار بچوں کی تعلیم میں اور دوسرے رفاہی کاموں پر خرچ کیا جاسکتا ہے (بحث ونظر جلد ۲، شمارہ ۱۰۳_۱۰۵)

اس بحث سے مقابر ومساجد کے علاوہ دیگر اوقاف مثلاً خانقاہ، سرائے وغیرہ جو ویران ہو گئے ہوں، اور ان کی اراضی موجود ہوں اور ان کے مصرف کا انقطاع ہو تو حسب ضرورت دینی ومصلحت شرعی قاضی کی اجازت سے مدارس وغیرہ ان میں قائم کئے جاسکتے ہیں، احکام شرع سے واقف دقیق النظر علماء پر یہ مخفی نہیں ہے کہ مساجد ومقابر کے علاوہ دیگر اوقاف کے احکام قدرے مختلف ہوتے ہیں۔

مولانا انیس الرحمن قاسمی

قبرستان کے کنارے دوکان بنا کر کرایہ پر دینا اور فاضل آمدنی کا حکم:

قبرستان اگر باؤنڈری کے بغیر محفوظ رہتا ہے تو اس زمین پر دوکانیں بنانا جائز نہ ہوگا بلکہ پوری زمین قبرستان ہی کے استعمال میں رہنا ضروری ہے اور بلاوجہ آمدنی بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہاں البتہ اگر باؤنڈری کے بغیر قبرستان کی حفاظت بہت دشوار ہے، لوگوں کے آہستہ آہستہ قبضہ کر لینے کا خطرہ ہے، اور قبرستان کے پاس اتنی رقم نہیں ہے کہ جس سے چہار دیواری کا نظم ہو سکے تو ایسی صورت میں اس کی گنجائش ہے کہ کنارے پر دوکانیں بنا کر کرایہ پر دیدیا جائے اور کرایہ دار سے پیشگی رقم اس شرط کے ساتھ لینا جائز ہے کہ یہ رقم آئندہ کرایہ میں مجری ہوتی رہے گی۔

وإذا أراد أن يبني فيها بيوتا يستغلها بالإجارة إن كانت أرض الوقف متصلة ببيوت المصر يرغب في استيجار بيوتها وتكون غلة ذلك فوق غلة الأرض والنخيل كان له ذلك (تاتارخانیہ ۵/۷۴۶)

اور جب وقف کی زمین میں مکانات بنوا کر آمدنی کے لئے کرایہ پر دینے کا ارادہ ہو تو اگر وقف کی زمین آبادی سے متصل ہے اور لوگ اس کے مکانات کو کرایہ پر لینے کے خواہش مند ہو سکتے ہیں اور زمین اور پیڑ کی آمدنی سے ان مکانات کی آمدنی زیادہ ہو سکتی ہے تو مکانات بنا کر کرایہ پر دینا جائز ہے۔ اور اس کی فاضل آمدنی دوسرے قبرستان میں خرچ کرنا لازم ہوگا اور اگر دوسرا قبرستان دور دور تک نہ ہو تو غیر مستطیع دینی طلبہ اور نادار فقراء میں تقسیم کرنے کی گنجائش ہے (کفایت المفتی ۷/۳۰۲) نیز ویران اور مستعمل قبرستان میں فرق ہے کہ مستعمل قبرستان کو اپنی جگہ باقی رکھنا لازم ہے اس کا تبادلہ جائز نہیں ہے اور ویران قبرستان کا تبادلہ جائز ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

حفاظت کی غرض سے اطراف قبرستان دکان کی تعمیر:

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ باؤنڈری اور چہار دیواری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو اور چہار دیواری نہ کرانے کی وجہ سے قبرستان غیر محفوظ ہو تو اس کے اطراف و جوار میں لوگوں سے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے کر دکانوں کی تعمیر اور ان کو کرایہ پر لگانے کی شرعاً اجازت ہوگی، البتہ اس کے لئے قاضی شریعت کی اجازت ضروری ہوگی، اور دکانوں سے حاصل ہونے والی آمدنی ضروریات قبرستان میں صرف کی جائے گی، فاضل آمدنی کو دوسری قبرستانوں کی ضروریات پر ''الاقرب فالاقرب'' کی ترتیب سے صرف کرنا ضروری ہوگا۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

قبرستان کی حفاظت کی غرض سے اگر ایسا کیا گیا ہے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے، بعد میں اس کی زائد آمدنی دوسرے قبرستانوں پر صرف کی جاسکتی ہے۔

مولانا ظفر عالم ندوی

قبرستان میں جن کے مردے دفن ہوتے ہیں ان کی یہ ذمہ داری ہے کہ فنڈ جمع کر کے قبرستان کے لئے باونڈری بنادیں اور یہ کام کسی وقف کی فاضل آمدنی سے بشرطیکہ وہ واقف کے مقصد کے خلاف نہ ہو کیا جاسکتا ہے۔

قبرستان تو آخرت کو یاد دلانے والی جگہ ہے اور دوکانیں دنیا کو یاد دلانے والی، اس لئے قبرستان کے احاطہ میں دوکانوں کی تعمیر کسی طرح صحیح نہیں۔

مولانا شمس پیرزادہ

بہتر ہوگا کہ جن کے مردے وہاں دفن ہوتے ہیں ان سے خصوصاً اور عام مسلمانوں سے عموماً چندے اور عطیات حاصل کر کے اس کی باؤنڈری کرادی جائے، لیکن یہ نہ ہوسکے اور حفاظت کا مسئلہ سنگین ہوجائے تو مذکورہ صورت اپنائی جاسکتی ہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

جائز ہے بشرطیکہ اگر قبریں دوکانوں میں جائیں تو وہ پرانی قبریں ہوں جن کے نشانات بالکل ختم ہوچکے ہوں (رد المحتار ۱/ ۶۶۲)

فاضل آمدنی مناسب مصارف خیر میں لگانے کے متعلق عینی کی عبارت جس کا بار بار تذکرہ آچکا ہے، نظیر بنائی جاسکتی ہے۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں قبرستان کی حفاظت کے لئے اطراف قبرستان میں جب کہ وہاں قبروں کے نشانات نہ ہوں دکان کی تعمیر کرنا درست ہے، اور تعمیر کے لئے سرمایہ نہ ہونے کی صورت میں پیشگی کرایہ کے طور پر لینا جائز ہے اور اس کے ذریعہ تعمیر کا یہ کام کرایا جاسکتا ہے اور دکانوں کی تعمیر کے سلسلے میں قبرستان کے اطراف کا چند فٹ جن پر قبریں

نہیں ہیں یا قبریں تھیں لیکن قدیم ہونے کی وجہ سے قبروں کے نشانات مٹ چکے ہیں تو یہ درست ہوگا، چنانچہ ملک العلماء امام کاسانیؒ لکھتے ہیں:

فان امتنع من العمارة ولم يقدر عليها بأن كان فقيراً آجرها القاضي وعمرها بالأجرة لأن استبقاء الوقف واجب لا يبقى إلا بالعمارة (بدائع الصنائع ۳۳۷/۶)

اورفتاوی ہندیہ میں ہے: ولو كانت الأرض متصلة ببيوت المصر يرغب الناس في استيجار بيوتها وتكون غلة ذلك فوق غلة الزرع والنخيل كان للقيم أن يبني فيها بيوتاً فيواجرها بخلاف ما إذا كانت الأرض الموقوفة بعيدة من بيوت المصر فان ثمة لا يكون للقيم أن يبني فيها بيوتا يواجرها (۴۱۴/۲)۔

اورفتاوی خانیہ میں ہے: أرض لأهل قرية جعلوها مقبره واقبروا فيها ثم إن واحدا من أهل القرية بنى فيها بناء لوضع اللبن وآلات القبر و أجلس فيها من يحفظ المتاع بغير رضا أهل القرية أو رضا بعضهم بذلك قالوا إن كان في المقبرة سعة بحيث لا يحتاج إلى ذلك المكان فلا باس به، وبعد ما بنى لواحتاجوا إلى ذلك المكان رفع البناء حتى يقبر فيه (۳۱۲/۳)(فتاوی ہندیہ ۴۶۷/۳)

فاضل آمدنی مصارف وقف سے زائد ہواوراس کے مماثل کوئی مصرف نہ ہوتو فقراء پر تقسیم کر سکتے ہیں، چنانچہ شرح وقایہ میں ہے: إذا انقطع صرف إلى الفقراء (۲۵۴/۲)

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ اطراف قبرستان میں جب کہ قبروں کے نشانات نہ ہوں تو دوکانوں کی تعمیر کرنا درست ہے اوراس کے لئے سرمایہ نہ ہونے کی صورت میں پیشگی کرایہ کے طور پر لینا جائز ہے اورتعمیر میں چندفٹ قبرستان کا چلا جانا جب کہ قبروں کے نشانات نہ ہوں تو درست ہے اور فاضل آمدنی مماثل وقف میں، ورنہ فقراء پر تقسیم کردیا جانا جائز ہے۔.واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

اگر چندفٹ زمین لینے سے مقاصد وقف پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور نہ اس جگہ پر قبروں کا نشان ہے تو حفاظت قبرستان اور مصارف قبرستان کے لئے دوکانیں بنانا جائز ہے اور کرائے داران سے پیشگی کرایہ لینا بھی جائز ہے۔

اوران دوکانوں سے حاصل ہونے والی آمدنی پہلے قبرستان کی دیکھ ریکھ اور تدفین کی سہولیات بڑھانے میں خرچ کی جائے ،اس کے بعد جو رقم بچے وہ کار خیر میں خرچ کی جاسکتی ہے ،لیکن اس میں غیر محفوظ قبرستانوں کی حد بندی اور حفاظت کواولیت دی جائے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

ہاں فتاوی وکتب فقہیہ سے اس کی اجازت معلوم ہوتی ہے اوراس کا حکم اس جزئیہ پر قیاس کرکے معلوم کیا جاسکتا ہے۔

ان يبنی فيها بيوتا فيواجرها لأن الاستغلال بهذا الوجه يكون أنفع للفقراء (بحر۵/۲۱۶)
دوسری دلیل: وبنی خانا واحتاج إلى المرمة روى عن محمد أنه يعزل منه بيت أو بيتان فتواجر و ينفق من غلتها عليه و عنه رواية أخرى إجارة الكل سنة ويسترم منها قال الناطفي قياسه في المسجد أن يجوز إجارة سطحه لمرمته كذا في الظهيرية (بحر۵/۲۱۶) (بنایہ۲/۹۹۹) میں بھی یہی مرقوم ہے۔

نیز ایک اور جزئیہ ہے جس پر مسجد کی زائد از ضرورت زمین پر راستہ بنانے کی گنجائش نکلتی ہے، اسی پر قیاس کرتے ہوئے ایسی زمین پر ملی یا رفاہی ادارے بھی قائم کئے جاسکتے ہیں۔

" نقل عن العتابية عن خواهر زاده إذا كان الطريق ضيقا والمسجد واسعا لايحتاجون إلى بعضه تجوز الزيادة في الطريق من المسجد لأن كلها للعامة" (ردالمحتار۳/۵۳۰، بحرالرائق ۵/۲۲۰)

درمختار کی کتاب الوقف کی عبارت " وإذا جعل تحته سردا بالمصالح جاز الخ" کے تحت حضرت تھانوی لکھتے ہیں کہ "اصل توجیہ ضرورت ہے، چنانچہ ہدایہ میں صاحبین سے بغداد اور رے میں داخل ہونے کے وقت اجازت کی ایک روایت اس کی شاہد ہے (امدادالفتاوی۲/۶۸۳) چنانچہ جب مسجد کی زمین کو مصالح کے تحت رفاہ عامہ میں استعمال کیا جاسکتا ہے تو قبرستان کی حفاظت کے لئے اس کی باؤنڈری کی تعمیر کی غرض سے کچھ زمین کے نکل جانے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

حکیم الامت حضرت تھانوی کا ایک استفتاء ہے جس میں انہوں نے معطل قبرستان میں انجمن اسلام کی تعمیر کی اجازت دی ہے اور علت یہ بیان کی کہ دونوں میں اشتراک علت ہے اس لئے انجمن کا مکان وقفی نفع عام کے لئے اس مقبرہ کی جگہ بنانا درست ہے۔ بحرالرائق (۵/۲۲۰) پر بھی ایک جزئیہ سے اس کی تائید ہوتی ہے: "قال في الهداية وإن تعذر إعادة عينه إلى موضعه بيع و صرف ثمنه إلى المرمة صرفا للبدل إلى مصرف المبدل"۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

قبرستان کی حفاظت کی اگر کوئی دوسری شکل نہ ہو تو مذکورہ شکل اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہئے لیکن پہلے کوشش یہ کی جائے کہ مسلمانوں سے چندہ وصول کر کے قبرستان کی باؤنڈری مکمل ہوجائے۔ واللہ تعالی اعلم۔

مفتی حبیب الله قاسمی

قبرستان میں دوکانیں بنانے کی اجازت نہیں ہے۔

مفتی فضیل الرحمن هلال عثمانی

قبرستان کی حفاظت کے لئے قبرستان کا کچھ حصہ دوکانوں میں چلا جائے تو یہ قبرستان ہی کا ایک مصرف ہوا،

راقم کے علم میں ایسے قبرستان ہیں جولب سڑک واقع ہیں اور ٹاؤن ایریا، یا میونسپلٹی نے وہاں جبراً دوکانیں بنوادیں اور مسلمان دیکھتے رہ گئے، لہذا اس طرح کے خطرات سے بچنے کے لئے باؤنڈری بھی تعمیر کی جاسکتی ہے اور دوکانیں بھی بنوائی جاسکتی ہیں، لیکن اس آمدنی سے دوسری جگہ مزید قبرستان کے لئے زمین خریدی جاسکتی ہے، دیگر مصارف خیر میں نہیں لگایا جاسکتا۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

ہاں یہ درست ہے، اس طرح قبرستان کے اطراف دوکانیں بنوائی جاسکتی ہیں۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

قبرستان کی حفاظت کے لئے اس کے کنارے دوکانیں بنوانا جائز ہے، اور اس کی آمدنی دینی رفاہی کاموں میں استعمال کیا جائے۔

مولانامفتی محمد حنیف

قبرستان کا احاطہ اور اس کے ساتھ دکانوں کی تعمیر:

اس صورت میں جہاں قبرستان کی حفاظت ہوگی، وہیں یہ آمدنی کا بہترین ذریعہ بھی ہوگا، ایسی صورت میں تو فقہاء نے اجارہ تک کو جائز قرار دیا ہے، لہذا قرض کی صورت تو بدرجہ اولی جائز ہوگی، جیسا کہ علامہ شامی نے مسافر خانہ وغیرہ کی مرمت کے لئے اس کے بعض حصہ کو کرایہ پر لگانے کی اجازت دی ہے (ردالمحتار ۵۷۴/۳/۶) اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم کی یہ عبارت بڑی واضح ہے:

لو بنى رجل بيتا في المقبرة لحفظ اللبن ونحوه إن كان في الأرض سعة جاز وإن لم يرض بذلك أهل المقبرة (البحرالرائق ۲۵۴/۵)۔

اگر کسی شخص نے قبرستان میں اس کی اینٹ وغیرہ کی حفاظت کے لئے مکان بنایا اور قبرستان میں گنجائش بھی ہے تو اگرچہ اہل قبرستان راضی نہ ہوں پھر بھی ایسا کرنا جائز ہے۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

اگر قبرستان میں عمل تدفین جاری ہو تو قبرستان کی حفاظت کے لئے کنارے پر دوکانیں اسی صورت میں بنائی جاسکتی ہیں جب کہ قبرستان اتنا وسیع ہو کہ جس جگہ پر دوکانیں بنائی جارہی ہوں نہ تو اس جگہ کی فی الحال عمل تدفین کے لئے ضرورت ہو نہ آئندہ اس کی ضرورت کی توقع ہو۔

اولاً باؤنڈری بنانے کی کوشش کی جائے، خود مسلمان آپس میں چندہ کرکے یا اصحاب خیر کی طرف رجوع کرکے ان کو اس کار خیر کی طرف متوجہ کیا جائے، اور اگر اس طرح بھی ممکن نہ ہو سکے تو پھر دفن اموات کے جاری ہونے کی صورت میں وہ زمین جس میں نہ فی الحال تدفین ہو رہی ہو اور نہ آئندہ متوقع ہو دوکانوں کو تعمیر کر سکتے ہیں کیونکہ یہ قبرستان ہی کی ملک ہے، اور فاضل آمدنی کو محتاج اقرب المقابر پر صرف کیا جائے گا۔

درمختار میں ہے: (ومثله) حشيش المسجد و حصيره مع الاستغناء عنهما، وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه الخ، قال الشامي لف و نشر مرتب و ظاهره أنه لا يجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض و عكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأقرب مجانس لها (شامی ۳۵۹/۴)۔

مفتی شیر علی گجراتی

اگر قبرستان ضرورت سے زائد ہوتو جائز ہے۔

مولانا ایوب ندوی

قبرستان کے اطراف میں اس کی حد بندی کی غرض سے دوکان تعمیر کرا کر کرایہ پر دینا:

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ اس کی حد بندی واحاطہ (باؤنڈری) بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو، اگر اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے، جس کے لئے بطور کرایہ کے پیشگی رقم لے لی جائے، اور اس رقم سے یہ کام کرایا جائے تو شرعاً ایسا کرنا جائز ہے، اگر چہ ایسا کرنے سے قبرستان کا چندفٹ حصہ دوکانوں میں چلا جائے گا، اور اس قبرستان کے متولی کو چاہئے کہ بعد میں جو فاضل آمدنی ہوا سے مناسب مصارف خیر میں صرف کردے۔ (بحث ونظر شمارہ۲۱، ص ۱۰۵، جلد ۶)

قال في الهندية وإذا أراد القيم أن يبني فيها قرية ليكثر أهلها و حفاظها ويحرث فيها الغلة لحاجته إلى ذلك كان له أن يفعل ذلك وهذا كان الخان الموقوف على الفقراء إذا احتيج فيه إلى خادم يكسح الخان ويفتح الباب ويسده فيسلم المتولي بيتا من بيوته إلى رجل بطريق الأجرة له ليقوم بذلك فهو جائز كذا في الظهيرية (فتاوی عالمگیری ۴۱۴/۲)

مولانا ابوبکر قاسمی

قبرستان کی چہار دیواری اور باؤنڈری بنانے کے لئے کوئی آمدنی نہیں ہے، تو قبرستان کی حفاظت کے لئے اس کے اطراف میں پیشگی کرایہ لے کر حسب ضرورت دوکانوں کی تعمیر کی گنجائش ہے کہ جس کے کرایہ سے چہار دیواری بنائی جا سکے، اور بقیہ آمدنی قبرستان کی ضروریات میں صرف کی جائے، حضرت مفتی محمود صاحب تحریر فرماتے ہیں: اگر قبرستان کے چہار طرف دوکانیں تعمیر کر کے ان کو کرایہ پر اٹھا دیا جائے اور کرایہ سے قبرستان کے مصارف پورے کئے جائیں تو اس کی گنجائش ہے جب کہ ان تعمیرات سے قبرستان میں تنگی واقع نہ ہو... سب کام باہمی مشورہ اور اتفاق سے کیا جائے (فتاوی محمودیہ ۳۰۴/۱۵)

مولانا عبد القیوم پالنپوری

اوقاف کی حفاظت اور اس کا اپنے مصرف میں استعمال ہونا دونوں شریعت میں اہم اور مقصود اصلی ہے، ایسا

قبرستان جو باؤنڈری نہ ہونے کی وجہ سے غیر محفوظ ہے، اس کی حرمت پامال اور ضائع ہورہی ہے، نیز اندیشہ ہے کہ اس پر قبرستان سے متصل مالک زمین آہستہ آہستہ قبضہ بڑھاتا چلا جائے، موجودہ صورتحال میں قبرستان کی حفاظت کے لئے (جب کہ باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو) اسکے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے جس کے لئے پیشگی کرایہ کے بطور لے لی جائے اور اس سے کام کرایا جائے جس میں قبرستان کے اطراف کا چندفٹ دوکانوں میں چلا جائے تو یہ طریقہ حفاظت درست ہے، لیکن یہ دوکانیں وقف کی ہوں گی، اس سے حاصل شدہ آمدنی اس کی ضروریات میں صرف ہوں گی، اور زائد آمدنی اسی نوع کی ضروریات میں استعمال ہوں گی۔

مولانا تنویر عالم قاسمی

قبرستان کی حفاظت کے لئے صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہوتو اسکے اطراف میں جہاں قبریں نئی نہ ہوں دوکانوں کی تعمیر کرنا جائز ہے۔

قال الزيلعي إن الميت إذا بلى وصار ترابا جاز زرعه والبناء عليه (فتاوی عالمگیری ۲ر۴۷۱)۔

پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے کر اس سے قبرستان کے اطراف میں اندرونی قبروں کی حفاظت کے لئے دکانیں بنانا جائز ہے۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

قبرستان کی باؤنڈری عند الشرع مطلوب نہیں ہے اور صرف باؤنڈری کرانے کے لئے مقاصد وقف کے خلاف کام کرنا پڑتا ہے جو شرعاً جائز نہیں ہے۔

البتہ قبرستان پر غاصبانہ قبضہ ہو رہا ہو یا بیجا تصرف ہو رہا ہو یا خطرہ لاحق ہوتو ان امور سے حفاظت کے لئے باؤنڈری دینا ہوتو دوکان بنائی جائے جب کہ کوئی نئی قبران دوکانوں میں نہ آئے اور اس کی آمدنی قبرستان کے مقاصد میں خرچ کیا جائے۔

حکومت وقت کو زندوں سے زیادہ مردوں کی حفاظت کی فکر ہے اس لئے مرکزی حکومت نے تمام قبرستانوں کی باؤنڈری کا قانون وضع کیا ہے اس لئے اس سے استفادہ کرتے ہوئے اس اسکیم سے باؤنڈری کرالی جائے، ان ممنوعات کے ارتکاب کی چنداں کوشش نہ کی جائے۔

مولانا نذر توحید مظاہری

قبرستان کی حفاظت کے لئے احاطہ بندی کے طور پر چندفٹ جگہ پر دوکانیں بنا کر اس کی حفاظت کرنا آج کل بہت ضروری ہے اس کی آمدنی مصارف خیر میں لگائی جاسکتی ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہوتو اس کے اطراف میں دوکانوں

کی تعمیر کر کے پیشگی کرایہ لینا اور اس کے ذریعہ باؤنڈری کا انتظام کرنا جائز ہے، اس کا خیال رہے کہ قبرستان کی چندفٹ جگہ جو دوکانوں کی تعمیر میں لی جائے اس میں کوئی تازہ قبر نہ ہو، نیز بعد میں فاضل آمدنی کو ایسی قبرستان کی ضرورت کے لئے محفوظ رکھا جائے اور اگر ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو کسی دوسرے قریبی قبرستان کی حفاظت میں صرف کیا جائے۔

ولو بلی المیت و صار ترابا جاز دفن غیرہ فی قبرہ وزرعہ والبناء علیہ (شامی ۱/۵۹۹)

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو، اس کے اطراف میں دکانوں کی تعمیر کرادی جائے جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لی جائے اور اس سے یہ کام کرایا جائے جس میں قبرستان کے اطراف کا چندفٹ دکانوں میں چلا جائے گا، کیا یہ درست ہوگا؟ شرعی نقطۂ نظر سے اوقاف کے مفاد کے مدنظر چندفٹ قبرستان کا حصہ لے کر دکان بنادی جائے اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی احاطہ بندی بھی ہو جائے گی تو بلاشبہ جائز ہے اور بعد میں فاضل آمدنی کو مناسب مصارف خیر میں لگادی جائے۔

وقال الزیلعی: ولو بلی المیت وصار ترابا جاز دفن غیرہ فی قبرہ وزرعہ والبناء علیہ (فقہ المشکلات ۲۴۰، ردالمحتار ۱/۶۵۹، فتاوی ہندیہ ۱/۱۶۷)

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ سوال کے جواب نمبر (۱۱۵) میں رقمطراز ہیں:

مقبرہ کی فارغ زمین میں ایسے طور پر درخت لگانا کہ اصل غرض یعنی دفن اموات میں نقصان نہ آئے جائز ہے، ان درختوں کے پھلوں کی بیع جائز ہوگی اور پھلوں کی قیمت قبرستان کے کام میں لائی جائے گی، جواز کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ درخت لگانے، ان کی حفاظت کرنے، پھلوں کے توڑنے، اور اس کے متعلقہ کاموں میں قبروں کا روندا جانا اور پامال ہونا نہ پایا جائے۔

درختوں کے لگانے میں قبرستان کا روپیہ خرچ کرنا جب کہ اس سے تجربہ کی بنا پر نفع کی امید ہے جائز ہے (کفایت المفتی ۷/۱۲۱) مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے یہ کام کرایا جائے جس میں قبرستان کے اطراف کا چندفٹ دوکانوں میں چلا جائے گا تو اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ یہ سب قبرستان کی حفاظت کے لئے کئے جارہے ہیں، اور یہ تو ایسی صورت ہے کہ قبرستان کے تنگ ہونے کی صورت میں تو زبھی دیا جاسکتا ہے، اور وقف کی درستگی کے لئے دوسرے ذرائع نہ ہونے کے سبب بعض حصہ کو فروخت کیا جاسکتا ہے تو متذکرہ صورت تو بدرجہ اولی جائز اور درست ہوگی۔ باقی باؤنڈری بن جانے کے بعد دوکان کی جو فاضل آمدنی ہے وہ قبرستان ہی کے مصارف میں خرچ کئے جاویں گے اور اگر اس قبرستان کو ضرورت نہیں تو دوسرے قبرستان پر صرف کیا جائے گا تفصیل سابق میں گزر چکی ہے۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو اس کے اطراف میں دکان کی تعمیر کرنا اور پیشگی کرائے کے طور پر رقم لے کر اس کام کو کرانا درست ہے، کیوں کہ اس صورت میں قبرستان کی حفاظت بھی ہو جائیگی اور زمین چندفٹ ہی دکانوں میں جائے گی، اب جو فاضل آمدنی ہوگی اس کو قبرستان کے دیگر مصارف یا اگر اس سے بہت زیادہ ہو تو دوسرے کار خیر میں صرف کیا جاسکتا ہے، مفتی نظام الدین صاحب نظام الفتاوی میں لکھتے ہیں:

''کہ اگر وہ زمین جس میں چوحدی قائم کی جارہی ہے وہ تدفین کی ضرورت سے زیادہ ہو اور آئندہ ضرورت متوقع نہ ہو تو اس صورت میں حواشی پر دکان بنا کر قبرستان کی حفاظت کر سکتے ہیں اور اس کی آمدنی جو قبرستان کی ضرورت سے فاضل ہو اسکو دیگر دینی کاموں میں بر سبیل مناسب اور باقاعدہ دیانۃ خرچ کر سکتے ہیں۔ (نظام الفتاوی ۱/۷ ۱۹)

مولانا قمرالزماں ندوی

قبرستان کی حفاظت کے لئے دوکانوں کی تعمیر:

قبرستان کی حفاظت کے لئے جس اقدام کی ضرورت ہو وہ عمل میں لانا ضروری ہے، اس میں تساہل وکاہلی اور لاپرواہی سے کام لینا قطعاً جائز نہیں، مثلاً اسکو چہار دیواری سے گھیر دینا چاہئے اگر چہار دیواری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو تو کم سے کم کانٹے دار تار وغیرہ سے ہی سہی اسے محفوظ کرنے کی کوشش کرنی چاہئے اور اگر تار سے کام نہ چلتا ہو اور چہار دیواری کے بنانے کا بھی کوئی ذریعہ نہ ہو، اور حکومت یا دیگر شر پسند لوگوں کی طرف سے قبضہ کا خطرہ ہو تو اس قبرستان کے اطراف بیرون رخی دوکانیں تعمیر کرادی جائیں، جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے کام کرایا جائے، ایسا کرنے میں کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا، گو اس کام میں قبرستان کے اطراف چندفٹ زمین دوکانوں میں چلی جائے گی اس لئے کہ اس قبرستان کی حفاظت کے لئے اور کوئی دوسری سبیل نظر نہیں آتی، بعد میں ان دوکانوں کی آمدنی اسی قبرستان کے مصارف میں خرچ کئے جائیں اور فاضل آمدنی دوسرے محتاج اعانت قبرستان یا دینی مدارس پر صرف کیا جائے یا مسجد اور مدرسہ کی تعمیر کردی جائے، یا دیگر مصارف خیر میں صرف کیا جائے۔ واللہ اعلم۔

مولانا محمد نور القاسمی

اطراف قبرستان دوکانیں تعمیر کرنا:

قبرستان کی حفاظت وصیانت کی خاطر باؤنڈری بنانا درست ہے لیکن اگر باؤنڈری کے بجائے اس کے اطراف دوکانوں کی تعمیر کرنا اور اس کے لئے قبرستان کی زمین استعمال کرنا پڑے تو ایسی شکل میں اگر زمین میں تدفین کی ضرورت نہ ہو اور نہ آئندہ ضرورت پڑنے کا امکان ہو تو اس پر دوکانوں کی تعمیر کرنا جائز ہے۔

مفتی نظام الدین صاحب اعظمی ایک استفتاء کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

''وہ خالی زمین اگر اس درجہ میں ہو کہ نہ تو اس وقت تدفین کی ضرورت ہے اور نہ آئندہ ضرورت متوقع ہے تو اس صورت میں حواشی پر دوکانیں بنا کر چوحدی قبرستان بھی محفوظ کر سکتے ہیں اور اس کی آمدنی جو قبرستان کی ضرورت

سے فاضل ہواس کو مذکورہ دینی کاموں (یعنی مدرسہ، یتیموں، بیواؤں، غرباء) میں بھی بہ سبیل مناسب اور بقاعدۂ دیانت خرچ کر سکتے ہیں، ورنہ کوئی صورت جواز کی نہ ہوگی" (نظام الفتاوی ۱؍۱۶۷)

مولانا ابرار خان ندوی

قبرستان کی حفاظت کے لئے باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو اور یہ شکل اختیار کی جائے کہ اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس رقم سے یہ کام کرایا جائے جس میں قبرستان کے اطراف کا چندفٹ حصہ دوکانوں میں چلا جائے گا تو کیا ایسا کرنا درست ہے؟ اور بعد میں فاضل آمدنی مصارف خیر میں لگادی جائے، تو اس کا حکم یہ ہے کہ قبرستان کے اطراف کا جو حصہ دوکان بنانے میں جا رہا ہے اس کی نہ تو فی الحال ضرورت ہے اور نہ تو آئندہ ضرورت متوقع ہے تو اس میں دوکانیں بنا کر قبرستان کو محفوظ کر سکتے ہیں۔ اور جو آمدنی قبرستان کی ضرورت سے فاضل ہو اس کو مصارف خیر میں استعمال کر سکتے ہیں۔

مولانا ابراهیم فلاحی بارڈولی

قبرستان کی باؤنڈری کے سلسلے میں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی دوسری صورت نہ ہو تو اطراف میں مکان کی تعمیر کے لئے اجارہ پر دے دیا جائے لیکن جب باؤنڈری مکمل ہو جائے تو اجارہ کو ختم کر کے دوبارہ قبرستان میں شامل کر دیا جائے، دوسرے مصارف میں خرچ کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ فقہ کا مشہور قاعدہ ہے:

"لان شرط الواقف يجب اتباعه لقولهم شرط الواقف كنص الشارع اى فى وجوب العمل به و فى المفهوم والدلالة" لہٰذا واقف کے مقاصد کی رعایت ضروری ہے۔

لأن الواجب إبقاء الوقف على ما كان عليه دون زيادة (واجب یہ ہے کہ وقف کو کسی زیادتی کے بغیر اپنے حال پر باقی رکھا جائے)

مولانا سميع الله قاسمی

قبرستان کی تعمیر کے لئے پیشگی کرایہ لینا:

قبرستان کی حفاظت کے لئے جب کہ باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو، اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کے لئے کسی سے پیشگی کرایہ لے کر اس طرح تعمیر کرائی جائے کہ قبرستان کے اطراف کے کچھ حصے تعمیر میں چلے جائیں۔ تو احقر کے نزدیک اگر اس حصے میں نئی قبریں ہیں تو پھر اس حصے میں تعمیر کی اجازت نہیں۔

وفى العالمگيرية ولو بلى الميت صار ترابا جاز دفن غيره فى قبره وزرعه والبناء عليه (عالمگیری ۱؍۱۵۶) وهكذا فى التبيين.

رہی بات فاضل آمدنی کے مصارف کی تو اس میں قدرے تفصیل کرنی پڑے گی۔ وہ یہ کہ اگر خود قبرستان کی ضرورت موجود ہو تو پھر اس آمدنی کو اس میں صرف کرنا چاہئے۔ شرح وقایہ کے اندر ہے:

ولنقضه إلى عمارته أو يدخر إلى وقت الحاجة إليها إن تعذر صرفه بيع وصرف ثمنه

إليها.

اور اگر قبرستان کی خود اپنی ضرورت موجود نہ ہو تو فاضل آمدنی کے بہتر مصارف ان کے انواع و اجناس ہیں۔

وفي الدر المختار ومثله حشيش المسجد وحصيره مع الاستغناء عنها وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض إليه الخ - وفي رد المحتار لف و نشر مرتب و ظاهره أنه لا يجوز صرف وقف المسجد خرب إلى حوض أو عكسه وفي شرح الملتقى يصرف وقفها لأ قرب مجانس لها (رد المختار ۳؍۴؍۵۷)

علاوہ ازیں جب کہ واقف کے غرض کی پابندی اور اس کے مقاصد کی حصول یابی اگر دوسرے انواع و اجناس کے مصارف خیر میں ہو رہی ہو تو ان دیگر مصارف خیر میں بھی ان کو صرف کرنے کی احقر کے نزدیک گنجائش ہے۔ کیوں کہ اوقاف کے کلی مسائل کے اندر غرض واقف کو سامنے رکھنا ضروری ہے، اس سے عدول جائز نہیں۔

مولانا صدر عالم

سوال میں مذکورہ صورت قبرستان کی حفاظت کے لئے اختیار کرنا درست ہے، البتہ اتنی احتیاط ضرور کرنی ہو گی کہ قبرستان کا جو حصہ دکان کے زیر استعمال آنے والا ہے اس میں مردہ دفن کرنا چھوڑ دیا گیا ہو اور سابقہ قبروں کے نشانات مٹ گئے ہوں۔ اس قبرستان کی فاضل آمدنی قبرستان ہی کی حفاظت اور مرمت میں خرچ ہو سکتی ہے کسی دوسرے مصرف میں نہیں۔

لأن استبقاء الوقف واجب ولا يبقى إلا بالعمارة فإذا امتنع عن ذلك أو عجز عنه ناب القاضي منابه في استبقائه بالإجارة كالعبد والدابة إذا امتنع صاحبها عن الإنفاق عليها أنفق القاضي عليها بالإجارة (بدائع الصنائع ۶؍۲۲۱)   مولانا عطاء اللہ قاسمی

قبرستان کے کنارے دوکانوں کی تعمیر کرانے کا کیا حکم ہے؟

اگر موقوفہ قبرستان کے کنارے خالی جگہ میں جہاں پر قبریں نہیں ہیں، وہاں دوکانوں کی تعمیر کی جائے جس کی آمدنی سے قبرستان کے مصارف پورے ہوتے رہیں لیکن شرط یہ ہے کہ ان دوکانوں کی وجہ سے قبرستان کی تدفین میں تنگی اور دشواری نہ ہو تو یہ جائز ہے، اب اگر قبرستان کے پاس اتنی رقم ہے کہ جس کی وجہ سے تعمیر ہو سکے تو ٹھیک ہے ورنہ پھر یہ صورت اختیار کی جا سکتی ہے کہ لوگوں سے پیشگی رقم لے کر وہاں دوکانوں کی تعمیر کرائی جائے اور ان دوکانوں کا مناسب کرایہ متعین کر دیا جائے جس سے قبرستان کے مصارف پورے ہوتے رہیں اور جو رقم پیشگی کے طور پر لی جائے اس کو آئندہ کرایہ میں محسوب کیا جاتا رہے (مستفاد از فتاوی محمودیہ ۱۵؍۳۰۴)

الاستدانة على الوقف لايجوز إلا إذا احتيج إليها لمصلحة الوقف لتعمير وشراء بذر (الاشباہ والنظائر ۲؍۲۲۳)

وقف کے لئے قرض لینا جائز نہیں ہے البتہ جب وقف کی مصلحت مقتضی ہوتو ضرورۃً قرض لینا جائز ہے جیسے کہ تعمیر یا (درختوں کے لئے) بیج خریدنا۔

اور اگر قبرستان کو آمدنی کی قطعاً ضرورت نہ ہوتو پھر ارباب حل وعقد اس آمدنی کو دیگر کار خیر میں صرف کریں تو یہ جائز ہے (فتاوی محمودیہ ۱۵/۳۰۶)۔

إن الناظر صرف فائض الوقف إلى جهات بر بحسب مایر اه (الاشباہ والنظائر ۲/۳۷۷)

ناظر کے لئے وقف کی زائد آمدنی کو دیگر کار خیر میں صرف کرنا جائز ہے جہاں مناسب سمجھے۔

اور اگر موقوفہ قبرستان کو کسی وقت اس جگہ کی ضرورت پڑے جہاں دوکانیں تعمیر ہوچکی ہیں تو پھر ان دوکانوں کوتوڑنا ضروری ہوگا اوران جگہوں کی ضرورت پڑنے پر قبریں بنائی جائیں گی، چنانچہ فقہاء فرماتے ہیں:

أرض لأهل قرية جعلوها مقبرة واقبروا فيها ثم إن واحداً من أهل القرية بنى فيها بناء (الى قوله) إن كان في المقبرة سعة بحيث لا يحتاج إلى ذلك المكان فلا بأس به وبعد ما بنى لو احتاجوا إلى ذلك المكان رفع البناء حتى يقبر فيه (ہندیہ ۲/۴۶۸)

اہل قریہ نے کسی زمین کو قبرستان بنادیا اوراس میں قبریں بھی بن گئیں، پھراسی گاؤں کے کسی شخص نے تعمیر کرلی (الی قولہ) تو اگر قبرستان میں گنجائش ہے اس طور سے کہ اس قبرستان کواس جگہ کی ضرورت نہیں تو جائز ہے، اوراگر تعمیر کرلینے کے بعد کسی وقت اس جگہ کی ضرورت پڑجائے تو پھروہ عمارت اکھیڑدی جائیگی اوراس جگہ بھی قبریں بنائی جائیں گی۔ مولانا اسعد اللہ قاسمی

جس قبرستان کی حفاظت کے لئے وسائل نہ ہوں:

اگر قبرستان کی حفاظت کے لئے وسائل نہ ہوں تو تاجروں سے پیشگی رقم لے کر چاروں طرف دکانیں بنادینا جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں قبرستان کا اگرچہ تھوڑا سا نقصان ہے کہ چندگز اراضی دکانوں میں چلی جائے گی لیکن فوائد زیادہ ہیں، اولاً یہ کہ وہ دکانیں قبرستان کی حصار بندی اور باؤنڈری کا کام دیں گی، ثانیاً یہ کہ ان دکانوں کی وجہ سے قبرستان کو ہمیشہ کرایہ ملتا رہے گا، اور کسی موقوفہ اراضی سے نفع حاصل کرنے کے لئے اس میں دکانیں تعمیر کرانا یا اس میں زراعت کرنا جائز ہے، چنانچہ صاحب بزازیہ رقم طراز ہیں:

أراد القيم أن يبنى في الأرض الموقوفة حوانيت ليستغلها بالإجارة ليس له ذلك لأن استغلال الأرض بالزرع إليهم إلا إذا كانت الأرض متصلة بالمصر (بزازیہ علی ہندیہ ۶/۲۵۴)

اگر ناظر یہ چاہے کہ موقوفہ زمین میں دکان بنائے تاکہ اس کو اجارہ پردے کر نفع حاصل کرے تو یہ اس کے لئے درست نہیں ہوگا اس لئے کہ ان کوزمین میں کھیتی کرکے نفع حاصل کرنا ہے، ہاں اگر زمین شہر سے متصل ہوتو پھر دکان بناکر نفع حاصل کرسکتے ہیں۔ مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆☆

قبرستان میں مسجد کی توسیع

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
جناب شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مفتی عبدالرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نور القاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعد اللہ قاسمی

قبرستان میں مسجد کی توسیع

سوال: آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے، جو ممکن ہے کسی زمانہ میں یہ تدفین کے لئے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کرسکیں، اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، نیز قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے، تو کیا قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے؟ اور کیا اس میں ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید وقدیم قبروں کے حکم میں فرق ہے؟

جوابات

جب مسجد کے لئے دوسری زمین کا حاصل کرنا یا آس پاس جگہ حاصل کر کے دوسری مسجد کا بنانا ممکن نہ ہو تو مجبوراً اس کی گنجائش سمجھ میں آتی ہے، اور بہتر معلوم ہوتا ہے کہ کھمبے دیکر اوپر مسجد ونماز کی جگہ بنادی جائے اور نیچے دفن کا سلسلہ جاری رہے، اگر قبرستان میں تدفین جاری ہے اور قبرستان بہت کشادہ نہیں ہے اور اگر ویران ہے یا یہ کہ کافی کشادہ ہے تو زمین سے ہی تعمیر کی اجازت ہوگی، ویران میں تو متعدد حضرات نے اجازت دی ہے (ملاحظہ ہو: فتاوی اکابر) اور آباد میں ضرورت سے فاضل ہونے والا مسئلہ ہے جس کے لئے گنجائش وجواز کی تفصیل گذر چکی ہے۔

پھر یہ کہ مسجد وقبرستان دونوں عامۃ المسلمین کے مصالح کے لئے ہیں اور قبرستان کے کسی حصے کا مسجد بنالینا واقف کے مقصد ثواب کے اعتبار سے بھی زیادہ مفید ہے۔ جب عام ضرورت کے تحت راستہ کو مسجد اور مسجد کے کسی حصہ کو راستہ اور چبوترہ کو مسجد اور مسجد کو چبوترہ بنالینے کی گنجائش فقہاء احناف نے بلکہ ائمہ احناف نے ذکر کی ہے، تو شدید ضرورت کے حال میں اس کی گنجائش عین ان صورتوں واحکام کے مطابق ہے (راستہ وغیرہ کی بابت ملاحظہ ہو: اعلاء السنن ج ۱۳ر)

مولانا عبيد الله اسعدی

قبرستان میں مساجد کی توسیع:

مسجد کی توسیع بھی ایک ضرورت ہے اور مسلمانوں کی قبروں کا احترام بھی ضروری ہے اس لئے نئی اور پرانی قبروں میں فرق کرنا ہوگا، ویران اور متروک قبرستان میں تو قبریں ہوتی ہی ہیں پرانی، جو قبرستان ابھی استعمال میں ہیں ان میں جدید وقدیم کی رعایت کرنی ہوگی، اور ایسے حصہ میں مسجد کی توسیع درست ہوگی جہاں قدیم قبریں ہیں، علامہ عینی فرماتے ہیں:

لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلک بأساً وذلک لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فلذا درست واستغنى من

الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لايجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد (عمدۃ القاری ۱۰/۱۵۲)

تاہم یہ شرط مسجد کی پہلی منزل کے لئے ہوگی، اگر مسجد دومنزلہ ہواور مسجد کی موجودہ حد کے باہر قبروں سے بچتے ہوئے ستون قائم کئے جاسکتے ہوں اور آگے تک چھت ڈالی جاسکتی ہوتو اس طرح آگے تک چھت ڈالنا بھی درست ہوگا کیونکہ ممانعت کی وجہ سے قبر پر نماز سے بچنا اور قبر کو بے حرمتی سے بچانا ہے اور یہ دونوں باتیں اس صورت میں نہیں پائی جاتیں، یہ حکم تو عام قبرستانوں کے لئے ہے، جو قبرستان کسی شخص یا خاندان کا خصوصی اور مملوکہ قبرستان ہو اس میں مالکان کی اجازت بھی ضروری ہوگی۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

قبرستان میں موجود مسجد کی توسیع:

اگر مسجد اور قبرستان دونوں کے الگ الگ کاغذات موجود ہیں، اور کاغذات میں مسجد اور قبرستان دونوں کے رقبہ کی صراحت ہے تو پھر اس کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ اور اگر کاغذات موجود نہیں تو پھر یہی سمجھا جائے گا کہ منشاء واقف رقبہ کی تحدید نہیں ہے، بلکہ یہ مقصد ہے کہ پوری زمین مردوں کی تدفین اور مسجد کے لئے وقف ہے۔ ضرورۃً مسجد کی توسیع بھی ہوسکتی ہے، اور مردے بھی دفن کئے جاسکتے ہیں۔ لہذا اگر قبرستان کے اندر کی مسجد کے اردگرد مردے کبھی دفن نہیں ہوئے ہیں یا مردے تو دفن ہوئے ہیں لیکن قبریں اتنی پرانی ہیں کہ مردوں کے سڑگل جانے کا ظن غالب ہے تو ایسی صورت میں مسجد کی توسیع قبرستان کی زمین پر کرسکتے ہیں۔ اور اگر قبریں نئی ہیں تو توسیع نہیں کرسکتے ہیں۔ البتہ بہتر یہی ہے کہ مسجد کو دومنزلہ اور سہ منزلہ بنا کر ضرورت پوری کرلی جائے تاکہ کسی طرح کا شبہ باقی نہ رہے۔

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی

اگر بعض بڑے شہروں میں کسی آباد قبرستان کے اندر جہاں آج تک تدفین کا سلسلہ جاری ہے کوئی چھوٹی سی مسجد زمانہ قدیم سے بنی ہوئی موجود ہے مگر آج کثرت آبادی کے سبب اس مسجد کی توسیع ضروری بن چکی ہے، تو دو شرطوں کے ساتھ اس مسجد کی توسیع کے لئے قبرستان کی زمین کا کچھ حصہ لیا جاسکتا ہے، پہلی شرط تو یہ کہ قبرستان کا حلقہ اتنا وسیع وعریض ہو کہ زمین کے اس حصہ کو گویا تدفین میت کی ضرورت سے زائد کہا جاسکتا ہو۔ دوسری شرط یہ کہ اس حصہ زمین پر کوئی تازہ قبر نہ ہو بلکہ اتنی پرانی قبریں ہوں کہ میت کا مٹی میں رل مل جانا یقینی ہو۔

اگر کوئی قبرستان ویران ہو، تدفین کا سلسلہ بند ہو، ایسے قبرستان میں بنی مسجد کی توسیع بلکہ بوقت ضرورت جدید مسجد کی تعمیر بھی جائز ہے، شرط صرف ایک یہ رہے گی کہ قبروں کے نشانات مٹ چکے ہوں اور مدفون مردے مٹی بن چکے ہوں، تازہ قبروں پر توسیع یا جدید تعمیر مسجد درست نہیں۔

لیکن اگر آباد قبرستان جس میں تدفین کا سلسلہ قائم ہے اس میں وسعت کم ہے، تدفین کی ضرورت سے زائد نہیں تو پھر اس میں سابقہ مسجد کی توسیع کے لئے بھی قبرستان کی زمین کو لینا صحیح نہیں رہے گا، کیونکہ قبرستان کے وقف سے واقف کی اصلی غرض تدفین میت کی ضرورت کی تکمیل ہوتی ہے جس کی رعایت " مراعاة غرض الواقفین واجبة " کے تحت لازم ہے، واللہ اعلم۔

مولانا زبیر احمد قاسمی

اگر اراضی قبرستان اور مسجد دونوں کے لئے وقف ہے تو دیکھا جائے گا کہ دونوں کے لئے اراضی کی تحدید ہے تو اس کے مطابق عمل ہوگا، لیکن اگر دونوں کے لئے زمین کی حد متعین نہیں ہے تو حسب ضرورت اراضی کا استعمال قبرستان و مسجد دونوں کے لئے ہوگا۔ اور مسجد کے پاس قبریں نہ ہوں یا اتنی پرانی ہوں کہ ان کے سڑگل جانے کا ظن غالب ہو تو توسیع کی جاسکتی ہے، اور دو منزلہ اور سہ منزلہ بنائی جائے تو زیادہ بہتر ہے کہ نماز کی ضرورت بھی پوری ہوگی اور قبرستان کی وسعت میں بھی فرق نہیں آئے گا۔

مولانا عبد الجلیل قاسمی

وسیع قبرستان میں واقع مسجد کی توسیع:

اگر قبرستان اور اس میں واقع مسجد دونوں کے کاغذات الگ الگ موجود ہیں جس میں قبرستان اور مسجد کی زمین کے رقبہ کی صراحت ہے تو ایسی صورت میں کاغذات کے مطابق عمل کیا جائے گا، کاغذات کی عدم موجودگی میں یہ سمجھا جائے گا کہ واقف نے دونوں کے لئے الگ الگ رقبہ کی تحدید نہیں کی تھی۔ بلکہ اس نے مردوں کی تدفین اور مسجد کے لئے زمین وقف کی تھی، ایسی صورت میں ضرورت پڑنے پر مسجد کی توسیع کی بھی گنجائش ہوگی۔ لہذا اگر قبرستان میں واقع مسجد کے اردگرد کبھی مردے دفن نہیں ہوتے یا مردوں کی تدفین تو ہوتی ہو لیکن قبریں بوسیدہ اور پرانی ہوں کہ مردوں کے مٹی میں مل جانے اور ان کے اجسام کے سڑگل جانے کا ظن غالب ہو تو ایسی صورت میں قبرستان کی زمین میں مسجد کی توسیع کی اجازت ہوگی، قبروں کے جدید ہونے کی صورت میں توسیع کی اجازت نہ ہوگی۔

مگر افضل و بہتر شکل یہ ہے کہ مسجد کی توسیع کے بجائے اسے حسب ضرورت دو منزلہ اور سہ منزلہ بنا کر ضرورت پوری کرلی جائے تاکہ کسی طرح کے شبہ کی گنجائش نہ رہے۔

مفتی نسیم احمد قاسمی

اگر قبرستان میں اس کی گنجائش ہے کہ مسجد کی توسیع کی جاسکے اور طویل عرصہ تک قبرستان کو اس جگہ کی ضرورت نہ پڑے تو مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے۔ اس کی نظیر فتاوی ہندیہ میں موجود ہے:

أرض لأهل قرية جعلوها مقبرة او اقبروا فيها ثم إن واحدا من أهل القرية بنى فيها بناء لوضع اللبن وآلات القبر وأجلس فيها من يحفظ المتاع بغير رضا أهل القرية او رضا بعضهم بذلك قالوا إن كان في المقبرة سعة بحيث لا يحتاج إلى ذلك المكان فلا بأس به (فتاوی ہندیہ ۲/۴۶۷)

ویران اور زیر استعمال قبرستانوں میں یقیناً فرق ہے، مگر صرف اسقدر کہ اگر ویران قبرستان کا استبدال بہتر ہو تو اسے فروخت کر کے دوسری جگہ جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو دوسرا قبرستان اس کی قیمت سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ لیکن زیر استعمال قبرستانوں کے فروخت کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔

اسی طرح جدید و قدیم قبروں میں بھی فرق ہے جدید قبریں خواہ موقوفہ قبرستان میں ہوں یا نجی زمین میں بلا عذر شرعی ان کو کھودنا یا ان میں عمارت بنوانا یا کھیتی کرنا درست نہیں ہے، لیکن اگر نجی زمین میں قدیم قبریں ہوں اور اتنی قدیم ہوں کہ ان کے سارے نشانات مٹ چکے ہوں تو ان قبروں کی جگہ تعمیر یا زراعت کے کام میں لانا درست ہے، علامہ ابن نجیم مصریؒ نے لکھا ہے:

"إذا بلى الميت وصار تراباً جاز زرعه والبناء عليه" (البحر الرائق ۱/۱۳۸، فتاوی ہندیہ ۱/۱۳۱ ، کتاب الجنائز)

لیکن اگر موقوفہ قبرستان ہے تو اس کی اجازت نہ ہوگی، جب کہ فقہاء نے صراحت کی ہے اور محیط کے حوالہ سے فتاوی ہندیہ میں شمس الائمہ محمود الاوزجندی کا فتوی نقل کیا گیا ہے:

وسئل هو أيضا عن المقبرة في القرى إذا اندرست ولم يبق فيها أثر الموتى لا العظم ولا غيره، هل يجوز زرعها واستغلالها قال : لا ولها حكم المقبرة (ہندیہ ۲/۴۷۱ کتاب الوقف)

مولانا ظفر عالم ندوی

قبرستان کی مسجد کی توسیع کا حکم:

زمین اصلاً قبرستان کے لئے وقف ہے اس لئے اس میں کمی کرنا کسی طرح مناسب نہیں، البتہ مسجد پر منزلیں چڑھائی جاسکتی ہیں۔

مولانا شمس پیرزادہ

کوئی حرج نہیں محسوس ہوتا، مسجد نبوی علی صاحبہ الصلاۃ والسلام کی تعمیر و توسیع میں نہ جانے کتنی قبریں آگئی ہیں، قبریں اگر ویران ہوں یا ویران ہو جانے دیں تو زیادہ اچھا ہے کہ کوئی جھجھک باقی نہ رہے۔

مولانا عبد العظیم اصلاحی

چونکہ وہ مسجد قبرستان میں پہلے سے ہی بنی ہوئی ہے لہذا وہ قبرستان سے متعلق ہوگئی، اس کے متعلق ہونے کی وجہ سے قبرستان کی زمین میں اس کی توسیع بھی جائز ہے، گویا قبرستان کی زمین قبرستان کے ہی کام میں آئی۔

اس جواز میں ویران اور زیر استعمال دونوں ہی قبریں داخل ہیں، البتہ مسجد کی توسیع صرف پرانی قبروں کی جگہ ہو سکتی ہے، ایسی قبریں جن کے مردوں کے متعلق اندازہ ہو کہ ہڈیاں بوسیدہ ہو چکی ہوں گی۔

ردالمحتار میں ہے:

ويخير المالك بين إخراجه و مساواته بالأرض كما جاز زرعه والبناء عليه إذا بلى و

صار ترابا، زیلعی (۱/۲۶۲)

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے جواب سے پہلے کافی تھی لیکن اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ جانے کی وجہ سے وہ ناکافی ہوگئی ہے بنابریں اس کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، نیز قبرستان میں تدفین کا سلسلہ بھی جاری ہے اور مسجد وقبرستان دونوں اوقاف مسلمین میں ہیں تو اس ضرورت شدیدہ کے سبب قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے، جائز ہے، لیکن اس میں ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید وقدیم قبروں کے حکم میں فرق ہے، جس کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

ویران قبرستان: ویران قبرستان جسمیں مردوں کے دفن کا سلسلہ بند ہو چکا ہے اور قبروں کے نشانات بھی مٹ چکے ہیں تو اس میں مسجد بھی بنائی جاسکتی ہے، اور بنی ہوئی مسجد کی اس کی زمین سے لیکر توسیع بھی کی جاسکتی ہے، جائز ہے، چنانچہ علامہ عینی عمدۃ القاری (۴/۱۷۹) میں لکھتے ہیں:

قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلک بأسا وذلک لأن مقابر المسلمين وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم ولايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لايجوز تمليكه لأحد فمعناهما على ذلک واحد.

قبر قدیم: اگر قبر قدیم ہے کہ قبروں کے نشانات مٹ چکے ہیں اور میت کے اجزاء نہ رہنے کا غالب گمان ہو تو قبر پر تعمیر یا زراعت یا اسکو برابر کر دینا یا اس پر مسجد بنانا جائز ہے، چنانچہ درمختار (۱/۶۶۲) میں ہے: إذا بلى الميت و صار ترابا جاز الزرع والبناء عليه۔

زیر استعمال قبرستان:

تو چونکہ قبر کا احترام باقی رکھنا لازم ہے اس لئے ایسے قبرستان پر نہ کوئی تعمیر جائز ہے اور نہ مسجد کی تعمیر ہی جائز ہے، ہاں اگر زیر استعمال قبرستان میں گنجائش ہے کہ اس جگہ کی ضرورت نہیں پڑے گی تو اس جگہ تعمیر مسجد وغیرہ جائز ہے، اور اگر تعمیر کے بعد اس جگہ کی ضرورت پڑ گئی تو عمارت کو اٹھا دیا جائے گا، تاکہ اس میں مردے دفن کئے جاسکیں، چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے:

أرض لأهل قرية جعلوها مقبرة واقبروا فيها ثم إن واحدا من أهل القرية بنى فيها بناء لوضع اللبن و آلات القبر و أجلس فيها من يحفظ المتاع بغير رضا أهل القرية أو رضا بعضهم بذلک قالوا إن كان في المقبرة سعة بحيث لايحتاج إلى ذلک المكان فلا بأس به، و بعد ما بنى لو احتاجوا إلى ذلک المكان رفع البناء ويقبر فيه كذا في فتاوى قاضيخان (ہندیہ ۲/۴۶۷)۔

جدید قبر: اگر قبر جدید ہے تو اس میں کوئی بھی تعمیر جائز نہیں ہے۔

اب زیر بحث مسئلہ ملاحظہ فرمائیں کہ قبرستان میں بنی مسجد کی اگر توسیع کی ضرورت ہو اور ویران قبرستان ہو یا قبر قدیم ہو کہ نشانات مٹ چکے ہوں تو ایسے قبرستان ویران کی زمین سے توسیع مسجد جائز ہے اور قبر قدیم ہے تو اس کو برابر کر کے مسجد میں شامل کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری کے (جلد ۴ صفحہ ۱۷۹) پر لکھا ہے، اور فتاوی ہندیہ کی عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے:

قوم بنوا مسجداً واحتاجو إلى مكان يقع المسجد وأخذوا من الطريق إن كان يضر بأصحاب الطريق لايجوز وإن كان لايضرهم رجوت أن لا يكون له بأس . كذا في المضمرات وهو المختار كذا في خزانة المفتيين (۴۵۶/۲)

ظاہر ہے کہ ویران قبرستان یا قبر قدیم سے توسیع کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہے، لہذا اس کی زمین سے توسیع کرنا جائز ہے تا کہ ضرورت پوری ہو جائے، اور اگر قبر جدید ہو یا زیر استعمال قبرستان ہو تو اس کی زمین سے یوں توسیع کر سکتے ہیں کہ قبروں کا احترام باقی رکھتے ہوئے جتنی زمین لینا ہے اس پر چھت لگادی جائے اور پھر اسکو توسیع کر کے مسجد میں شامل کرلیا جائے، کیونکہ اس کے بغیر ضرورت پوری نہ ہو سکے گی، اور اگر اس مسجد کے آس پاس کی زمین میں گنجائش ہے کہ وہاں مردے دفن نہیں کئے جاتے تو اس خالی زمین سے توسیع کرنا جائز ہے...واللہ اعلم۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے جس کی توسیع کی ضرورت ہے، تو اگر ویران قبرستان ہے تو اس کی زمین سے توسیع جائز ہے اور اگر قبر قدیم ہے تو توسیع کے لئے اسکو مسجد میں شامل کیا جاسکتا ہے اور اگر زیر استعمال قبرستان ہے اور مسجد کے آس پاس خالی جگہ ہے تو اس خالی جگہ سے توسیع جائز ہے اور اگر قبر جدید ہے اور مسجد سے متصل ہے تو بضرورت توسیع اس پر چھت لگا کر مسجد میں شامل کرنا جائز ہے..واللہ اعلم۔

مولانا ابو سفیان مفتاحی

اس صورت میں مسجد کی عمارت کو دو منزلہ سہ منزلہ کر دیا جائے، اگر اس سے بھی کام نہ چلے اور ضرورت و مجبوری دامن گیر ہو تو پھر پرانی قبروں کی جگہ پلر بنا کر تعمیر کر دی جائے، تا کہ قبرستان کی کم سے کم جگہ تصرف میں آئے، ویران قبرستان اور زیر استعمال قبرستان میں فرق ہے، جو کھلا ہوا ہے، جدید اور قدیم قبروں کے اندرونی قبرستان میں کوئی فرق نہیں ہے۔

مفتی محبوب علی وجیہی

قبرستان میں مسجد کی توسیع اس وقت کی جاسکتی ہے جب کہ یہ یقین ہو جائے کہ موتیٰ کے اجزاء مٹی ہو چکے ہیں، عینی شرح بخاری میں ہے: قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلك بأسا (عمدۃ القاری ۱۷۹/۴)

اس سے پہلے شامی کی عبارت گزر چکی ہے کہ "ولو بلى الميت وصار تراباً الخ" ایسی قبر پر تعمیر اور

کاشت تک ہوسکتی ہے تو پھر مسجد کی توسیع کیوں نہیں جائز ہوگی، بندہ کے خیال میں اگر قبرستان وسیع وکشادہ ہوتو اس کی اجازت دینی چاہئے ورنہ عدم جواز میں احتیاط ہے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

جوزمین کہ قبرستان کے لئے واقف نے وقف کی ہے اس کو دفن کے کام میں ہی لانا چاہئے اس میں مسجد بنا نا جائز نہیں، جو مسجد بنائی گئی ہے اس میں نماز تو ہوجاتی ہے مگر مسجد کا ثواب نہیں ملتا کیونکہ وہ باقاعدہ شرعیہ مسجد نہیں ہوئی، لہذا قبرستان میں بنی ہوئی مسجد کی توسیع کیسے جائز ہوگی (کفایت المفتی ۱۳۹/۷)

مفتی حبیب اللہ قاسمی

مسجد کی توسیع کے لئے قدیم یا جدید قبریں مسجد میں شامل کی جاسکتی ہیں، مفتی کفایت اللہؒ اور مفتی عزیز الرحمٰنؒ اور مفتی دارالعلوم دیوبند نے یہی فتوی دیا ہے۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

مسجد کی توسیع یا قبرستان کے لئے کسی عمارت کی تعمیر کے لئے ویران قبروں کی جگہ استعمال کی جاسکتی ہے لیکن جدید قبریں جب کے نشانات ظاہر ہیں ان پر تعمیر درست نہیں ہے۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

قبرستان کی مسجد میں توسیع نہ کی جائے اور قبروں سے تعرض نہ کیا جائے۔ آبادی کی مسجد کی ضرورت کو دوسرے ذریعہ سے حل کیا جائے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

اگر فی الحال گنجائش ہوتو توسیع کی اجازت ہے۔

مولانامحمد حنیف صاحب

قبرستان میں مسجد کی توسیع کا حکم:

ضرورۃً ایسا کرنا جائز ہے، فتاوی بزازیہ میں ہے:

وإن ضاق المسجد من أهله جائز للمتولي أن يدخل بعض منازل الوقف فيه ولو أدخله فيه بلا حاجة لايصير مسجدا (بزازیہ علی الہندیہ ۲۸۵/۶)

اگر اہل مسجد پر مسجد تنگ ہوجائے تو متولی کے لئے دوسرے اوقاف کو مسجد میں داخل کرنے کی اجازت ہے، ہاں اگر بغیر ضرورت کے داخل کیا تو اس کو مسجد میں شمار نہیں کیا جائے گا۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

حتی الامکان قبرستان کے باہر کہیں قریب میں مسجد کے لئے زمین حاصل کرنے کی کوشش کی جائے اور اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہوتو قدیم قبرستان کی زمین مسجد میں اس شرط کے ساتھ شامل کی جاسکتی ہے کہ آئندہ تدفین کے لئے

زمین تنگ نہ ہونے پائے اور جدید قبروں کا احترام بہر حال ضروری ہے۔

فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين (عمدۃ القاری ۴/۱۷۹)

مفتی شیر علی گجراتی

مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے:

لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى قوم فيها مسجدا لم أر بذلك بأسا و ذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن تملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين (عمدۃ القاری بحوالہ فتاوی محمودیہ ۷/۴۸۷)۔

مزید اس مسئلہ سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے کہ طریق مثل مقبرہ کے عام ہے اور توسیع کی وجہ سے طریق کو شامل کیا جاسکتا ہے۔ تو مقبرہ سے بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ **كذا في قاضي خان.**

قوم بنوا مسجدا واحتاجوا إلى مكان ليتسع المسجد فأخذوا من الطريق وأدخلوه في المسجد إن كان يضر ذلك بأصحاب الطريق فلا يجوز وإلا فلا بأس (ہندیہ ۲/۲۹۳)

توجیہ جواز یہ ہے کہ طریق اور مسجد دونوں عام مسلمانوں کے لئے ہیں۔ اسی طرح قبرستان بھی عامۃ المسلمین کے لئے ہے۔ لہذا قبرستان کی وہ زمین جو تدفین مردہ سے زائد ہے یا قدیم قبریں ہیں تو ان پران کی جگہوں کو مسجد کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ قبرستان بھی عام پر وقف ہے اور مسجد بھی عام لوگوں کی ضرورت کے لئے ہے۔

فتاوی محمودیہ سے بھی اس کا جواز ثابت ہوتا ہے کہ قبرستان کی قبر پرانی ہوگئی ہو، ہڈیوں کے بوسیدہ ہوجانے کا گمان ہوگیا ہو، اور وہاں قبر کی ضرورت نہ ہو تو برائے مسجد اسے اختیار کیا جاسکتا ہے۔ اور پرانی قبروں کی جگہ جب مسجد کی اجازت ہوگی تو توسیع مسجد کی بھی اجازت ہوجائے گی۔ کہ اوقاف مسلمین عام ضرورتوں کے ہوتے ہیں اور مسجد اور قبرستان مسلمانوں کی عام ضرورتوں میں ہے۔ فتاوی محمودیہ میں ہے:

وہاں (قبرستان کی زمین میں جب کہ وسیع ہو) مسجد بنانا شرعاً درست ہے۔ بشرطیکہ دفن موتی کے لئے اس جگہ کی حاجت نہ ہو، اور استدلال میں عمدۃ القاری شرح بخاری کا حوالہ پیش کیا ہے " **لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت الخ** (۱/۴۸۷)۔

اسی طرح ایک اور مقام پر توسیع مسجد میں قبرستان شامل کرنے کے متعلق لکھتے ہیں:

اگر زمین وقف ہے اور قبریں پرانی نہیں تو بھی شامل کرنا جائز نہیں۔ اگر قبریں پرانی ہو چکی ہوں کہ میت بالکل مٹی بن گئی، نیز وہاں اور مردوں کو دفن نہ کیا جاتا ہو تو اس کو مسجد میں شامل کرنا درست ہے۔ **ولو بلى الميت صار ترابا جاز دفن غيره وزرعه والبناء عليه قال ابن قاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين الخ** (ص ۴۸۹)

اس سے معلوم ہوا کہ مردوں کی تدفین میں خلل اور پریشانی نہ ہوتو مسجد کی توسیع درست ہے۔

پرانی اور نئی قبروں میں فرق:

نئی قبر ہوتو اس میں توسیع کی اجازت نہ ہوگی۔ چونکہ فقہاء کرام نے صار ترابا میں ہی اجازت دی ہے جیسا کہ ماقبل کی عبارت سے ظاہر ہے۔

مولانا محمد ارشاد القاسمی

مسجد سے متصل جگہ پر سلیب ڈال کر تہ خانے میں قبرستان جوں کا توں رہنے دیا جائے اور اوپر مسجد بنالی جائے تو جائز ہے۔

مولانا ایوب ندوی

قبرستان کی اراضی میں مسجد کی توسیع:

جب بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وہاں کی وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے، جو ممکن ہے کہ کسی زمانے میں تدفین کی غرض سے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ جب وہ قبرستان میں آئیں اور نماز کا وقت ہو جائے تو وہاں نماز ادا کرسکیں، اب اگر اس علاقہ میں مسلمانوں کی آبادی بڑھ گئی اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی، تو ایسی صورت میں قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کرنی شرعاً جائز ہے، باوجودیکہ اس قبرستان میں تدفین کا بھی سلسلہ جاری ہو، البتہ اس بات کا لحاظ کیا جائے کہ جہاں تک مسجد کی توسیع متوقع ہے اس کو چھوڑ کر تدفین کا عمل جاری رکھا جائے، لیکن یادرہے کہ اس زیر استعمال قبرستان میں اگر مسجد کے قریب والی جگہ میں کوئی جدید قبر ہے تو فی الفورمیت کے احترام کو ملحوظ رکھتے ہوئے مسجد کی توسیع نہ کی جائے، ہاں اگر قبر قدیم ہوگئی تو پھر فی الفور توسیع کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر ویران قبرستان ہے تو وہاں بھی شرعاً فی الفور مسجد کی تعمیر کی جاسکتی ہے، اسی طرح مسجد کی توسیع کرنی بھی جائز ہے، فتاوی رحیمیہ میں ہے:

الجواب: مسجد کی توسیع کے لئے پرانی قبریں اگر جماعت خانہ (مسجد شرعی) میں لینا ضروری ہوتو لے سکتے ہیں اس میں قبروں کی توہین نہ ہوگی، بلکہ صاحب قبر کی خوش نصیبی ہے اور سعادت مندی ہے، حرم شریف میں مطاف (طواف کی جگہ) میں بھی انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کی قبریں ہیں، جماعت خانہ میں جو قبریں شامل کی جائیں ان پر نشان بنانے کی ضرورت نہیں، ہموار کردی جائیں (فتاوی رحیمیہ ۸۴/۶)

قبروں کی جگہ کو مسجد میں شامل کرنے کے سلسلہ میں ایک دوسرے استفتاء (۱۶۷۳) کا جواب دیتے ہوئے حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب نے لکھا ہے کہ:

توسیع مسجد کے وقت ان پرانی قبروں کو زمین کے برابر کر کے شامل کر لینا بلا کراہت جائز ہے، اس سے قبروں کی بے حرمتی نہ ہوگی بلکہ مردوں کی روحیں خوش ہوں گی کہ نماز پڑھی جاتی ہے، (اسی استفتاء کے آخر میں لکھا ہے) کہ قبروں کے نشانات باقی رکھنا جائز نہیں (فتاوی رحیمیہ ۹۳/۶)۔

اور حضرت مفتی عزیز الرحمٰنؒ نے فتاوی دار العلوم قدیم میں پرانی قبروں کو مسجد کے صحن کے فرش میں شامل کر لینے کو جائز قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

(الجواب): قبروں کو برابر کر کے فرش مسجد میں لیا جاوے اس میں کچھ حرج نہیں ہے، اور کچھ کراہت نماز میں نہ ہوگی (فتاوی دار العلوم قدیم المعروف عزیز الفتاوی ۸/۶)

اسی طرح حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے غیر آباد قبرستان میں مسجد کی تعمیر کو جائز قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

(جواب ۱۳۷): اس صورت میں قبروں کو برابر کر کے اس کو مسجد میں شامل کر لینا مباح ہے، مگر قبروں کو کھودنا جائز نہیں، اور جو قبریں اتنی پرانی ہوں کہ ان اموات کی لاشیں مٹی ہوگئی ہوں، ان کو کھود کر برابر کر دینا جائز ہے، اور جو قبریں نئی ہوں یعنی ابھی تک ان کی لاشوں کا مٹی ہو جانا متیقن نہ ہو ان کو کھودنا جائز نہیں، ویسے ہی مٹی ڈال کر برابر کردیں، اور اوپر مسجد بنالیں تو مباح ہے (کفایت المفتی ۱۴۰/۷)

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ کے مندرجہ فتوی سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نئی قبروں پر بھی مٹی ڈال کر مسجد بنانا شرعاً جائز ہے، لیکن حضرات فقہاء کی تصریحات میں غور کرتے اور حدیث نبوی "انــزل عــن الـقـبـر لا تـؤذ صاحب القبر فلا يؤذيك" (ابن ماجہ۔ (حدیث ۱۵۶۵، شرح معانی الآ ثار ۳۲۸/۱) کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قبرستان میں مسجد کی تعمیر کے جواز کے مسئلہ کو پرانی یا ویران قبرستان کے ساتھ مخصوص رکھنا چاہئے۔

نظيـره مـاقـال الـزيـلـعي: ولو بلي الميت و صار ترابا جاز دفن غيره في قبره و زرعه والبناء عليه (فقہ المشکلات ص ۲۴۰، فتاوی عالمگیری ۱۶۷/۱، رد المحتار ۶۵۹/۱)

مولانا ابوبکر قاسمی

قبرستان اس لئے وقف ہوتا ہے کہ اس میں مردے دفن کئے جائیں، لہذا اس کے علاوہ کسی اور کام میں اس کو استعمال کرنا درست نہیں ہے، البتہ اگر قبرستان پرانا ہو جائے کہ میت مٹی بن چکے ہوں اور اب وہاں دفن کرنا بند کر دیا گیا ہو، نیز خالی پڑا رہنے سے اندیشہ ہے کہ اس پر کوئی غاصبانہ قبضہ کرلے گا تو پرانی قبروں کو ہموار کر کے حسب ضرورت مسجد، مدرسہ یا کوئی عمارت بنانے کی اجازت ہے (کذا فی محمودیہ ۲۱۲/۱۸۔ ۲۷۱)

اور سوال میں مذکور صورت کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے اور مسلمانوں کی آبادی بڑھ جانے سے ضرورت کے لئے کافی نہیں اور اردگرد بھی دوسری مساجد نہیں کہ ضرورت پوری ہو اور قبرستان اتنا وسیع ہے کہ اس کے کچھ حصہ کو مسجد میں شامل کرنے سے اس میں تنگی نہیں پیش آسکتی ہے تو قبرستان کے کچھ حصہ کو مسجد میں شامل کر کے مسجد کی توسیع کرنے کی گنجائش ہے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے:

فـي الـفـتـح : ولـو ضاق المسجد و بجنبه أرض وقف عليه أو حانوت جاز أن يؤخذ و يـدخـل فيـه... زاد فـي الـبـحـر عـن الـخـانـية بأمر القاضي و تقييده بقوله "وقف عليه" اى على المسجد يفيد أنها لو كانت وقفا على غيره لم يجز، لكن جواز أخذ المملوكة كرها يفيد الجواز

بـالأولـى لأن الـمسجد لله تعالى والوقف كذلک ، ولذا ترک المصنفؒ فی شرحه هذا القيد و كذا فی جامع الفصولين (ردالمحتار ۳/ ۵۳۱)

اور جس حصہ کو مسجد میں شامل کیا جائے اس میں قبریں نہ ہوں، یا اگر ہوں تو اتنی پرانی ہوں کہ میت مٹی بن گئی ہو، اگر قبریں نئی اور تازہ ہوں تو اس حصہ کو میت کے مٹی ہونے سے پہلے شامل کرنا درست نہیں ہے۔

مولانا عبد القيوم

وہ قبرستان جس میں تدفین کا عمل جاری ہے، اور زمین قبرستان کی ضرورت سے زائد بھی ہے ادھر پرانی چھوٹی سی مسجد ہے، جو نمازی کے لئے تنگ پڑ رہی ہے ضرورت ہے کہ اس کی توسیع کی جائے، کیا ایسی صورت میں توسیع کی اجازت ملے گی؟

مسجد کی توسیع کی اجازت اس وقت ملے گی کہ جس طرف مسجد کی توسیع کرنی ہے اس طرف قبریں نہ ہوں اگر قبریں ہوں تو وہ بوسیدہ ہو چکی ہوں، اور زمین قبرستان کی ضرورت سے زائد بھی ہے، ورنہ توسیع کی اجازت نہیں ملے گی جیسا کہ آٹھویں سوال کے تحت تفصیلی گفتگو گذر چکی ہے۔ مولانا تنویر عالم قاسمی

قبرستان قدیم اور ضرورت سے زائد ہو کہ اب اسمیں مردے دفن نہ کئے جاتے ہوں اور پہلے دفن شدہ مردے مٹی بن گئے ہوں تو اسمیں مسجد بنانا جائز ہے۔ فتاوی محمودیہ میں ہے: وہاں مسجد بنانا شرعاً درست ہے بشرطیکہ دفن موتیٰ کے لئے اس جگہ کی حاجت نہ ہو، اس کا لحاظ بھی ضروری ہے کہ قبریں نمازیوں کے سامنے نہ ہوں بلکہ درمیان میں دیوار حائل کردی جائے۔

لـو أن مـقبـرـة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلک بأسا و ذلک لأن الـمـقـابـر وقف مـن أوقـاف الـمـسـلـمـيـن لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد (فتاوی محمودیہ ۱/ ۴۸۷)۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

قبرستان میں مسجد ہو، اس کی توسیع کی جارہی ہو، اور اس کی توسیع میں پرانی قبریں آجائیں وہ پرانی قبریں کہ جس کی میت مٹی ہو چکی ہو تو اس طرح کی توسیع جائز ہے۔

قـال الزيلعي لو بلى الميت وصار ترابا جاز دفن غيره فی قبره و زرعه والبناء عليه (رد المحتار ۱/ ۶۵۹، بحر الرائق ۲/ ۱۹۵، نظام الفتاوی ۱/ ۱۶۱، احسن الفتاوی ۶/ ۴۰۹)

مولانا نذر توحید مظاہری

ضرورت پر مسجد کی توسیع کے لئے ویران وزیر استعمال قبرستان کی جگہ استعمال کی جاسکتی ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

قبرستان میں تدفین کا سلسلہ موقوف ہوجانے کی وجہ سے قبرستان ویران ہوچکا ہو، نیز قبریں اتنی پرانی ہوں کہ میت مٹی بن گئی ہو تو ایسے قبرستان میں مسجد کی توسیع جائز ہے۔ (احسن الفتاوی ۶/۴۱۳، فتاوی رحیمیہ ۶/۸۴)

اور اگر قبرستان میں تدفین جاری ہو اور تدفین کے لئے اس قبرستان کی ضرورت ہو تو اس میں مسجد کی توسیع جائز نہیں ہے۔ لأن نص الواقف كنص الشارع.

مولانا عبد اللطيف پالنپوری

آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے جو ممکن ہے کسی زمانہ میں یہ تدفین کے لئے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کرسکیں، اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، نیز قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے تو ایسی صورت حال میں اس قبرستان میں اگر لوگوں نے اموات کو دفن کرنا ترک کردیا ہو اور سابقہ قبروں کے نشان مٹ چکے ہوں تو وہاں مسجد بنانا جائز ہے، ایسے ہی اگر قبرستان کسی کا مملوک ہے اور اس میں قبور مٹ چکی ہوں تو مالک کی اجازت سے وہاں مسجد بنانا جائز ہے۔

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ ایک سوال کے جواب نمبر (۱۳۰) میں رقمطراز ہیں:

یہ زمین قبرستان کے لئے وقف تھی یا مملوکہ زمین جس میں اموات دفن کئے جاتے ہیں، اگر وقف ہے تو اس کو جب تک دفن کے کام میں لانا ممکن ہے کسی دوسرے کام میں لانا جائز نہیں، لیکن اگر دفن کے کام میں لانا اب ممکن نہیں رہا ہو تو پھر مسجد بنالینا جائز ہے، اور مملوک ہے تو مالکوں کی اجازت سے مسجد بن سکتی ہے (کفایت المفتی ۷/۱۳۶)

مسجد کی توسیع کے لئے قبریں ہموار کرکے وہ جگہ مسجد میں داخل کرنا:

حضرت مولانا قاری مفتی سید عبدالرحیم لاجپوری دامت برکاتہم سوال نمبر (۱۶۶۳) کے جواب میں رقمطراز ہیں:

مسجد کی توسیع کے لئے پرانی قبریں اگر جماعت خانہ (مسجد شرعی) میں لینا ضروری ہو تو لے سکتے ہیں اس میں قبروں کی توہین نہ ہوگی بلکہ صاحب قبر کی خوش نصیبی اور سعادت مندی ہے، حرم شریف میں مطاف (طواف کی جگہ) میں بھی انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کی قبریں ہیں، جماعت خانہ میں جو قبریں شامل کی جائیں ان پر نشان بنانے کی ضرورت نہیں، ہموار کردی جائیں (فتاوی رحیمیہ ۶/۸۴_۹۲تا۹۳)

وانه أمر ببناء المسجد فأرسل إلى ملأ من بني النجار فقال يا بني النجار ثامنوني بحائطكم هذا قالوا لا والله لانطلب ثمنه إلا إلى الله فقال أنس فكان فيه ما أقول لكم قبور المشركين وفيه خرب و فيه نخل فأمر النبي ﷺ بقبور المشركين فنبشت ثم بالخرب فسويت وبالنخل فقطع فصفّوا النخل قبلة المسجد وجعلوا عضادتيه الحجارة وجعلوا ينقلون الصخر وهم يرتجزون والنبي ﷺ معهم وهو يقول: اللهم لاخير إلا خير الآخرة. فاغفر للأنصار والمهاجرة (بخاری ۱/۶۱، مسلم ۱/۲۰۰)

قال العلامة النووی فی شرحه الکامل (قوله وبقبور المشرکین فنبشت) فیه جواز نبش القبور الدارسة وانه إذا أزیل ترابها المختلط بصدیدهم ودمائهم جازت الصلوة فی تلک الأرض وجواز اتخاذ مواضعها مسجدا إذا طیبت أرضه (نووی مع مسلم ۱/۲۰۰)

ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید وقدیم قبروں کے احکام الگ الگ ہیں، اب تک جو مسائل لکھے گئے ہیں وہ ویران قبرستان اور قدیم قبر کے تحت لکھے گئے، زیر استعمال قبرستان اور جدید قبر کی جگہ مسجد کی توسیع نہیں کی جاسکتی ہے کیونکہ اگر زیر استعمال قبرستان میں مسجد کی توسیع کردی جائے تو مردوں کی تدفین میں دقت پیش آئے گی، نیز جدید قبر کی جگہ توسیع کی جائے تو احترام میت کے خلاف ہے۔

عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ "کسر العظم للمیت ککسره حیا" مردہ کی ہڈی توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندہ کی ہڈی توڑنا (ابن ماجہ ۱/۲۹۶، حدیث ۱۶۱۶، باب ۶۳، ریاض طبع دوم ۱۴۰۴ھ، مؤطا امام مالک ص/۸۳)

"أذی المؤمن فی مماته کأذاه فی حیاته" مومن کو مردہ حالت میں تکلیف پہونچانا اس کی زندگی میں تکلیف پہونچانے کی طرح ہے (مصنف ابن ابی شیبہ ۳/۳۶۷)

عن عمرو بن حزم قال رآنی رسول الله ﷺ علی قبر فقال "انزل عن القبر لا تؤذ صاحب القبر فلا یؤذیک" "عمرو بن حزم الانصاریؓ سے روایت ہے کہ مجھ کو ایک قبر کے اوپر بیٹھے ہوئے حالت میں رسول اللہ ﷺ نے دیکھ لیا تو ارشاد فرمایا: قبر کے اوپر سے اتر جاؤ قبر والے کو تکلیف مت پہونچاؤ، تم کو بھی تکلیف نہیں پہونچائی جائے گی (شرح معانی الآثار ۱/۳۲۸ تا ۳۲۹، ابن ماجہ ۱/۲۸۷، حدیث ۱۵۶۵، باب ۴۵)

اس سلسلہ میں حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ ایک سوال کے جواب نمبر (۱۳۷) کے تحت یوں فرماتے ہیں: اگر قبرستان کی زمین دفن اموات کے لئے وقف ہے اور اس میں دفن اموات جاری ہے تو اس زمین کو دفن سے معطل کرنا اور مسجد میں شامل کرنا جائز نہیں، کیونکہ جس کام کے لئے وہ وقف ہے اور وہ کام اس میں جاری یا ممکن ہے تو جہت موقوف علیہا سے اس وقف کو معطل کرنا ناجائز ہے، اور اگر وہ زمین دفن اموات کے لئے وقف تو ہے مگر اب اس میں دفن اموات ممکن نہیں، مثلاً حکومت نے منع کردیا اور وہاں دفن کرنے کو قانونی جرم قرار دیدیا، تو اس صورت میں قبروں کو برابر کرکے اس کو مسجد میں شامل کرلینا مباح مگر قبروں کو کھودنا جائز نہیں، اور اگر قبرستان کی زمین وقف نہیں ہے بلکہ کسی کی مملوکہ ہے تو مالک کی اجازت سے اس کو مسجد میں شامل کرلینا جائز ہے، اور جو قبریں اتنی پرانی ہوں کہ ان اموات کی لاشیں مٹی ہوگئی ہوں ان کو کھود کر برابر کردینا جائز ہے، اور جو قبریں نئی ہوں یعنی ابھی ان کی لاشوں کا مٹی ہوجانا متیقن نہ ہو ان کو کھودنا جائز نہیں، ویسے ہی مٹی ڈالکر برابر کردیں اور اوپر مسجد بنالیں تو مباح ہے۔ (کفایت المفتی ۷/۱۴۰ تا ۱۴۱)

مولانا محمد مصطفی قاسمی

آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے۔ جوممکن ہے کہ کسی زمانہ میں یہ تدفین کے لئے آنے والوں کے لئے بنائی گئی ہوکہ وہ وہاں نماز ادا کرسکیں۔ اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے باقی آبادی کے بڑھ جانے کے نتیجے میں مسجد قبرستان کے توسیع کا جو مسئلہ ہے وہ اس لئے درست نہیں کہ ظاہر حال بتارہا ہے کہ قبرستان کی زمین میں مسجد ہے۔ ہاں اگر صورتحال سے معلوم ہوجائے کہ اتنی سی زمین مسجد ہی کے لئے وقف ہے تو تنگی کے پیش آنے کی بنا پر مسجد کی زمین کو فروخت کردیا جائے یا اسکو علی حالہ باقی رہنے دیا جائے اور دوسری جگہ دوسری مسجد بنانے کی سبیل نکالی جائے اور عام طور پر جہاں کہیں قبرستان کے اندر نماز پڑھنے کی جگہ متعین کردی جاتی ہے وہ مسجد ہی نہیں ہوتی بلکہ اس کا حکم دارالصلوۃ کا ہوتا ہے۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

بڑے شہروں میں جہاں وسیع قبرستان میں چھوٹی سی مسجد ہولیکن علاقہ میں آبادی بڑھ جانے کی وجہ سے مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہوتو اس سلسلہ میں شرعی حل یہ ہے کہ اگر قبرستان میں تدفین جاری ہے تو بہتر یہ ہے کہ قبرستان کے اندر مسجد کی توسیع نہ کی جائے لیکن جب قبرستان میں قبریں اتنی پرانی ہوجائیں کہ میت کے جسم کا مٹی بن جانا غالب ہوگیا ہوتو فقہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ اس پر تعمیر کرنا جائز ہے، جہاں تک مسجد کی توسیع کی ضرورت ہے تو اس کا ثواب بھی تدفین سے کم نہیں اس لئے ایسے قبرستان میں جس میں تدفین متروک ہوچکی ہو ویران اور ناقابل استعمال ہو اگرچہ موقوفہ ہو، اس میں مسجد کی توسیع بلاشبہ جائز ہے، اس صورت میں منشاء واقف کے خلاف بھی نہ ہوگا، صورت مسئلہ میں پرانی قبر کے نشان کو مٹا کر مسجد کی توسیع کرلی جائے اور اگر فتنہ وفساد کا اندیشہ ہو تو قبر کو بغیر توڑے اور منہدم کئے ہوئے مٹی اتنی اونچی پاٹ دیجائے کہ قبر اس میں چھپ جائے اور اس پر توسیع مسجد کردی جائے گی، عینی شرح بخاری میں ہے:

قال ابن القاسم لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلك بأسا لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين (امدادالفتوی ۱۰۹/۲)

ابن قاسمؒ کہتے ہیں کہ اگر مسلمانوں کا کوئی مقبرہ مٹ جائے اور وہاں کوئی مسجد بنالے تو میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا، اس لئے کہ قبرستان بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ہے ان کے موتیٰ کے تدفین کے لئے، تو کسی کے لئے درست نہیں کہ وہ اسکو اپنی ملکیت میں رکھ لے، لیکن جب وہ مٹ جائے اور تدفین سے مستغنی ہوجائے تو اس کا مسجد میں منتقل کرنا جائز اس لئے ہے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے۔

مولانا قمرالزماں ندوی

قبرستان میں مسجد کی توسیع:

بہت سے بڑے شہروں میں دیکھا گیا ہے کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد بنی ہوتی ہے جو ممکن ہے کسی زمانہ میں تدفین کے لئے آنے والے حضرات کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کرسکیں، اب یہ دیکھا جا رہا ہے کہ اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، تو کیا اس قبرستان کی زمین میں مسجد کی توسیع کرسکتے ہیں؟ اس سلسلہ میں تھوڑی تفصیل ہے کہ اگر اس قبرستان میں تدفین کا سلسلہ جاری ہے یا اس مسجد کے آس پاس جدید قبریں ہیں تو ایسی صورت میں دائیں بائیں آگے اور پیچھے اس مسجد کی توسیع کی گنجائش نظر نہیں آتی، اس لئے مسلمانوں کو چاہئے کہ اوپر کی منزلوں میں توسیع کریں ایک دو جتنی منزلیں چاہیں اوپر بنا سکتے ہیں اور اس طرح توسیع کا عمل کیا جاسکتا ہے، لیکن اگر قبرستان بہت پرانا ہوگیا ہے اور اس میں تدفین کا سلسلہ ختم ہوچکا ہے، یا قبرستان تو زیر استعمال ہو لیکن آس پاس کی قبریں اتنی پرانی ہوگئی ہوں کہ جسد میت کے مٹی ہوچکنے کا ظن غالب ہوچکا ہو تو اس قبر میں دوسرے مردہ کو دفن کرنا، اس پر کھیتی کرنا اور مکان بنالینا درست ہے، چنانچہ عالمگیری میں تبیین الحقائق سے نقل کیا گیا ہے:

لو بلی المیت وصار ترابا جاز دفن غیرہ فی قبرہ وزرعہ والبناء علیہ (الفتاوی الہندیہ ۱/۱۶۸، نیز ملاحظہ ہو: رد المحتار ۱/۶۰۲۔ کتاب الجنائز)

اگر میت گل کر مٹی ہوجائے تو اس کے علاوہ دوسرے میت کو اس کی قبر میں دفن کرنا جائز ہے، نیز اس پر کھیتی کرنا اور عمارت بنانا بھی جائز ہے جب کھیتی کرنا اور مکان بنانا جائز ہے تو اس پر مسجد کی توسیع اور تعمیر بلاشبہ جائز و درست ہوگی، چنانچہ "تاریخ الکعبۃ المعظمۃ" میں ہے:

مابین المقام والرکن وزمزم قبر تسعۃ وتسعین نبیاً۔ (ص/۱۶۷)

یعنی مقام ابراہیم اور رکن اور چاہ زمزم کے درمیان ننانوے نبیوں کی قبریں ہیں۔

اور اسی کتاب میں ہے کہ جب کسی نبی کی امت ہلاک کردی جاتی تھی تو نبی علیہ السلام بیت اللہ شریف کے پاس آکر پناہ لیتے تھے اور وہیں تا زندگی عبادت میں مشغول رہتے تھے، اور ظاہر ہے کہ نبی کی جس جگہ وفات واقع ہوتی ہے وہ اسی جگہ مدفون ہوتے ہیں، اور اب جب کہ ان قبروں کے نشانات صدیوں سے کسی کو معلوم نہیں تو کہنا پڑے گا کہ مسجد حرام کی توسیع میں زمانہ قدیم سے وہ قبریں حدود حرم میں آگئیں، اسی طرح حضرت اسماعیل علیہ السلام اور ان کی والدہ ماجدہ کی قبریں حطیم میں ہیں جو حدود مطاف میں ہے اور قبروں کا کوئی نشان نہیں، یہ باتیں اس بات کی دلیل ہیں کہ پرانی قبروں کے نشانات مٹا کر بھی توسیع مسجد و تعمیر جائز ہے۔

مولانا محمد نور القاسمی

قبرستان میں مسجد کی توسیع کرنا:

قبرستان کے اندر تعمیر شدہ مسجد تنگ ہوجائے تو اس کی توسیع کرنا درست ہوگا، لیکن اگر قبرستان زیر استعمال ہے خواہ قدیم ہو یا جدید اس میں مسجد کی توسیع کی گنجائش نہ ہوگی، البتہ قبرستان ویران، غیر استعمال ہو تو اس میں مسجد کی

توسیع جائز ہی نہیں بلکہ بہتر عمل ہوگا، کیونکہ فقہاء نے ویران قبرستان جس میں تدفین کا عمل بند ہو اس میں عمارت تعمیر کرنے، زراعت کرنے کی اجازت دی ہے (البحر الرائق ۲؍۲۱۰، ردالمحتار ۱؍۶۰۶، فتاوی عالمگیری ۱؍۱۶۷) تو اس میں مسجد کی توسیع بدرجہ اولی جائز ہوگی، اور اگر قدیم قبرستان ہو یا جدید، لیکن زیر استعمال ہو اور لوگوں کی بڑھتی ہوئی تعداد اور کثرت کے سبب توسیع کا عمل بہت ہی ناگزیر ہو، تو ایسی صورت میں مسجد کے اوپر دو منزلہ، سہ منزلہ عمارت تعمیر کر کے توسیع کی صورت اپنائی جاسکتی ہے، اس سلسلہ میں مسئلہ کی وضاحت کے لئے مفتی نظام الدین صاحب کی تفصیلی عبارت کا نقل کرنا مناسب ہوگا، مفتی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

" ولو بلی المیت الخ ۔اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب قبر اتنی پرانی ہو جائے کہ جسد میت کے مٹی ہو چکنے کا ظن غالب ہو جائے تو اس قبر میں دوسرے مردے کا دفن کرنا اور اس پر کھیتی کرنا اور مکان بنانا جائز ہے تو مسجد کی توسیع و تعمیر بلاشبہ جائز و درست ہوگی، چنانچہ " تاریخ الکعبة المعظمة (ص؍۱۶۷) میں ہے: ما بین المقام والرکن وزمزم قبر تسعة و تسعین نبیاً ۔ یعنی مقام ابراہیم اور رکن اور چاہ زمزم کے درمیان میں ننانوے نبیوں کی قبریں ہیں، اور اسی کتاب میں ہے کہ جب کسی نبی کی امت ہلاک کردی جاتی تھی تو وہ نبی بیت اللہ شریف کے پاس آکر پناہ لیتے اور وہیں تا زندگی متعبد ہو جاتے تھے، اور ظاہر ہے کہ نبی کی جس جگہ وفات واقع ہوتی ہے وہ اسی جگہ مدفون ہوتا ہے، اور اب جب کہ ان قبروں کے نشانات صدیوں سے کسی کو معلوم نہیں تو کہنا پڑے گا کہ مسجد حرام کی توسیع میں زمانہ قدیم سے ہی وہ قبریں حدود حرم میں آگئیں، اسی طرح اسمٰعیل علیہ السلام اور ان کی والدہ ماجدہ ہاجرہ کی قبریں دار حطیم میں ہیں، جو حدود مطاف میں ہے اور قبروں کا کوئی نشان نہیں ہے... یہ باتیں اس بات کی دلیل ہیں کہ پرانی قبروں کے نشانات مٹا کر بھی توسیع مسجد و تعمیر جائز ہے، اسی قسم کے مضامین "طبری" اور "البدایة والنہایة" صفحہ ۱۲۰۔ ۱۳۸۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲ میں اور جلد ۹ میں بھی ہیں ا(نظام الفتاوی ۱؍۱۶۲۔ ۱۶۳)۔

خلاصہ کلام یہ کہ قبرستان زیر استعمال نہ ہو بلکہ اس میں تدفین متروک ہو چکی ہو تو اس میں توسیع کرنا درست ہے، اور یہ توسیع کا عمل واقف کی منشاء کے خلاف بھی نہ ہوگا۔

مولانا ابرار خان ندوی

اس مسئلہ کا حکم بھی اوپر کی طرح ہے کہ مسجد کی توسیع میں اگر قبرستان کی اتنی زمین مستعمل ہو جس کی نہ فی الحال قبرستان کے لئے ضرورت ہے اور نہ آئندہ اس کی ضرورت متوقع ہو تو اس طرح اس کی توسیع کی جائے کہ قبریں نمازیوں کے سامنے نہ ہوں بلکہ درمیان میں دیوار مسجد حائل ہو (فتاوی محمودیہ بحوالہ عینی ۱؍ص ۲۸۷) البتہ نئی قبریں جہاں میت کا جسم مٹی نہ بنا ہو یہ تعمیر درست نہ ہوگی۔

مولانا ابراهیم فلاحی باردولی

صورت مسئولہ میں قبرستان کے حکم کے بارے میں فرق ہے، اگر قبرستان بالکل ویران ہو چکا ہے اور جس جگہ مسجد کی توسیع کرنا چاہتے ہیں، قبریں بہت پرانی ہیں کہ قبر کا کوئی نام ونشان نظر نہیں آتا ہے تو اس جگہ مسجد کی توسیع کی

جاسکتی ہے، اور اگر قبرستان زیر استعمال ہے اور اس جگہ قبریں نئی ہیں تو وہاں قبر کی جگہ مسجد کی توسیع جائز نہیں ہے۔

ولو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى غيرها مسجدا لم أر بذلك بأسا و ذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لا يجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد. ولو بلى الميت و صارترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه.

مولانا سميع الله قاسمی

قبرستان میں موجود مسجد کی توسیع:

کسی قبرستان میں چھوٹی سی مسجد ہے، اب جب کہ مسلمانوں کی آبادی بڑھ جانے کی وجہ سے اس کی توسیع کی ضرورت پڑگئی تو قبر کے مزید کچھ حصے شامل کر کے اس کی توسیع کی جاسکتی ہے۔ اس سلسلے میں آباد اور ویران دونوں اعتبار سے کچھ فرق نہیں، البتہ اس حصے میں جدید اور قدیم ہونے کے اعتبار سے فرق ہے۔

چنانچہ اگر قبر بالکل نئی ہے تو پھر اس حصے میں توسیع کی اجازت نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس سے قبر کی بے حرمتی ہوتی ہے۔ اور اگر قبریں پرانی اور بوسیدہ ہیں اور مردے مٹی ہوگئے ہیں تو اس حصے کو توسیع کے اندر شامل کر لینے کی جازت ہے حتی کہ حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ یہ تو صاحب قبر کی خوش قسمتی کی بات ہے کیوں کہ حرم کے مطاف میں بھی انبیاء کی قبریں ہیں (فتاوی رحیمیہ ۸۶/۶)

عالمگیری کے اندر ہے: "ولو بلى الميت وصار ترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه (عالمگیری ۱۵۶/۱، وہکذا فی التبیین ۲۴۶/۱)

مولانا صدر عالم

اگر اس قبرستان میں لوگوں نے مردوں کو دفن کرنا چھوڑ دیا ہو اور سابقہ قبروں کے نشانات مٹ گئے ہوں تو مسجد کی توسیع جائز ہے۔

ولو بلى الميت وصار ترابا جاز دفن غيره وزرعه والبناء عليه ومقتضاه جواز المشي فوقه (ردالمحتار ۵۳۸/۱)۔

مولانا عطاء الله قاسمی

قبرستان کی مسجد کو وسیع کرنے کا حکم:

جو مسجد کسی وقت قبرستان میں تعمیر کی گئی ہو تا کہ جو لوگ زیارت کے لئے قبرستان آئیں وہ نماز پڑھ لیا کریں، لیکن اب آبادی کے بڑھ جانے اور لوگوں میں زیادتی کے سبب وہ مسجد تنگ ہو جائے اور ایک عام مسجد کی طرح ہو جائے کہ جو لوگ زیارت کرنے والے نہیں ہیں وہ بھی اس میں آکر نماز پڑھنے لگیں تو ان وجوہات کی بنا پر اس مسجد کو

وسیع کیا جائے، تو اس شرط کے ساتھ مسجد کی توسیع کی گنجائش ہے کہ قبرستان کے اندر اس مسجد کے آس پاس قبریں نہ ہوں اور اگر کسی زمانہ میں رہی ہوں تو وہ مرور زمانہ کی وجہ سے مٹی ہو چکی ہوں اور اب ان قبروں کے نشانات بھی مٹ چکے ہوں تو اس صورت میں ارباب فتاوی کے کلام سے اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے (مستفاد از فتاوی محمودیہ ۱۵/۳۰۰)

واما المقبرة الدائرة إذا بنى فيها مسجد ليصلى فيه فلم أر فيه بأساً لأن المقابر وقف و كذا المسجد فمعناهما واحد (عمدۃ القاری للعینی ۴/۱۷۴)

اور پرانا قبرستان جب اس میں مسجد تعمیر کی جائے تا کہ لوگ اس میں نماز پڑھیں تو اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ قبرستان بھی وقف ہوتا ہے اور مسجد بھی، پس دونوں کا ایک ہی مطلب ہے۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی

قبرستان میں مسجد کی توسیع:

اگر وسیع قبرستان میں چھوٹی سی مسجد ہے اور آبادی کے قریب ہونے، نیز قریب میں دوسری مسجد نہ ہونے کی وجہ سے مسجد کی توسیع کی ضرورت ہے تو توسیع کی جائے گی کیونکہ جس طرح قبرستان اوقاف مسلمین میں سے ہے اسی طرح مسجد بھی اوقاف مسلمین میں سے ہے، اور جس طرح قبرستان کی تملیک جائز نہیں اسی طرح مسجد کی بھی تملیک جائز نہیں ہے، لہذا مسجد کی توسیع قبرستان میں جائز ہوگی لیکن شرط یہ ہے کہ جہاں مسجد کی توسیع کی جائے وہاں کوئی نئی قبر نہ ہو اور اگر پرانی قبر ہو تو توسیع کے وقت اس کو مٹا دیا جائے، چنانچہ صاحب عینی رقم طراز ہیں:

لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجدا لم أر بذلك بأسا وذلك لأن المقابر وقف من أوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فإذا درست واستغنى عن الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لأحد فمعناهما على هذا واحد (عینی ۱۰/۱۵۴)

اگر مسلمانوں کا کوئی قبرستان پرانا ہو جائے اور اس پر مسجد بنادی گئی تو میرے خیال میں اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ قبرستان میت کو دفن کرنے کے لئے مسلمانوں کے وقف میں سے ایک وقف ہے، اس کا کوئی مالک نہیں ہو سکتا، اس لئے اگر وہ پرانا ہو جائے اور اس میں دفنانے کی ضرورت نہ ہو تو اس کا استعمال مسجد کے لئے درست ہے اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے، اس پر کسی کی ملکیت جائز نہیں۔

لو بلى الميت وصار ترابا جاز دفن غيره في قبره و زرعه والبناء عليه (زیلعی ۱/۲۴۶)

اگر میت پرانی ہو کر مٹی ہو جائے تو اس قبر میں دوسری میت دفن کرنا اور اس کے اوپر کھیتی کرنا اور عمارت بنانا جائز ہے۔

مولانا محمد ارشد قاسمی

☆☆☆☆☆☆

مساجد پر غیر مسلم انتظامیہ کی تولیت

اس مسئلہ سے متعلق جواب دینے والے علماء کرام کے اسمائے گرامی

مولانا عبیداللہ اسعدی
مولانا عتیق احمد قاسمی
مولانا زبیر احمد قاسمی
مفتی شبیر احمد قاسمی
مولانا ظفر عالم ندوی
ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
مولانا ابوسفیان مفتاحی
مولانا ظفر الاسلام اعظمی
مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی
مولانا سلطان احمد اصلاحی
مولانا محمد رضوان قاسمی
مولانا محمد ارشاد القاسمی
مولانا ابوبکر قاسمی
مولانا تنویر عالم قاسمی
مولانا نذر توحید مظاہری
مولانا عبداللطیف پالنپوری
مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مولانا محمد نورالقاسمی
مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی
مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مولانا اسعداللہ قاسمی
مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
مفتی جنید عالم قاسمی
مولانا عبدالجلیل قاسمی
مفتی نسیم احمد قاسمی
مولانا شمس پیرزادہ
مفتی جمیل احمد نذیری
مفتی محبوب علی وجیہی
مولانا حبیب اللہ قاسمی
مفتی شکیل احمد سیتاپوری
مولانا مفتی محمد حنیف
مفتی شیر علی گجراتی
مولانا ایوب ندوی
مولانا عبدالقیوم پالنپوری
مفتی عبدالرحیم قاسمی
ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی
مولانا قمر الزماں ندوی
مولانا ابرار خاں ندوی
مولانا سمیع اللہ قاسمی
مولانا عطاء اللہ قاسمی
مولانا محمد ارشد قاسمی

مساجد پر غیر مسلم انتظامیہ کی تولیت

سوال: ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں، اور شائد واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں، اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے، تو کیا مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست ہے؟

جوابات

غیر مسلم کے وقف کو جب کہ مسجد وغیرہ کے لئے ہو درست قرار دیا گیا ہے، البتہ وقف کی تولیت وانتظام اس کے سپرد ہو اس بابت احقر کو کوئی چیز نہیں مل سکی، بظاہر تو یہ درست معلوم نہیں ہوتا۔ کہ وہ اپنے مذہب خاص کی وجہ سے نہ وقف کی اہمیت اور نہ موقوف علیہ کی عظمت، کچھ بھی اس درجہ میں نہیں رکھتا جو کہ ایک مسلمان کو ہوتی ہے، اور نہ ہی اس سے شرائط وقف کی تنفیذ میں وہ توجہ واہتمام متصور ہے جو اس کے لئے درکار ہوتا ہے۔

البتہ جو قدیم اوقاف غیر مسلموں کی تولیت وذمہ داری میں چلے آرہے ہیں ان کے حالات کا جائزہ لیکر فیصلہ کرنا مناسب ہے، اگر کام صحیح شرائط واحکام کے مطابق ہورہا ہے تو ان کے ہاتھ میں رہنے دیا جائے۔ ورنہ دوسری کارروائی کی جائے، اس لئے کہ اطلاقاً تصرف وتعرض میں فتنہ پیدا ہوسکتا ہے اور یہاں جو رواداری مطلوب ہے اس کے بھی خلاف ہے۔

مولانا عبید الله اسعدی

مساجد پر ہندو اوقاف کی تولیت:

بنیادی طور پر فقہاء نے تولیت کے لئے اسلام کی شرط نہیں رکھی ہے، شامی رقمطراز ہیں:

ویشترط للصحة بلوغه و عقله لا حریته و إسلامه (رد المحتار ۶/ ۵۷۹)

لیکن یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ نہیں ہے، کیونکہ یہ اشخاص پر نہ سہی لیکن اسباب واموال پر ایک طرح کی ولایت ہے اور غیر مسلم کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہوسکتی، اسی لئے رافعی کو شامی کے اس اطلاق سے اتفاق نہیں، وہ ابن نجیم کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

ینبغی أن یخص بوقف الذمی فان تولیة الذمی علی المسلمین حرام لا ینبغی اتباع شرط الواقف فیها (تقریر الرافعی مع الشامی ۶/ ۸۴)

ارشاد ربانی: "إنما یعمر مساجد الله من آمن بالله والیوم الآخر ..." سے بھی ایک حد تک رافعی کے نقطہ نظر کی تائید ہوتی ہے، گو "عمارة" سے معنوی عمارت بھی مراد ہوسکتی ہے جو نماز اور ذکر وعبادت سے عبارت ہے،

اور زیادہ احتمال اسی معنی کا ہے (گنجائش دونوں معنوں کی ہے، دیکھئے: مفاتیح الغیب للرازی ۷/۵۹۴) کیونکہ اگر تعمیر کے معنی مادی تعمیر کے ہوں تو پھر تعمیر مساجد میں غیر مسلم مزدوروں سے کام لینا بھی نادرست قرار پائے گا۔

زیادہ درست اور قرین جواز یہ معلوم ہوتا ہے کہ تولیت غیر مسلموں کی جائز تو ہے لیکن مکروہ تحریمی۔ جائز اس لئے کہ تولیت کا اصل مقصود حفاظت ونگہداشت اور انتظام ہے، متولی کو جو بعض تصرفات کے حق حاصل ہیں وہ ضمنی حیثیت رکھتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ نظم وحفاظت کا کام غیر مسلموں سے بھی لیا جاسکتا ہے، پھر اس کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ فتح مکہ کے موقع سے آپ ﷺ نے عثمان بن طلحہ کے ہاتھ سے کعبہ کی کلید حاصل کی اور پھر انہیں کو واپس فرمادی، حالانکہ اس وقت تک عثمان دامن اسلام میں نہیں آئے تھے، تو جب ایک غیر مسلم کلید بردار کعبہ ہوسکتا ہے تو عام مساجد کا متولی کیوں نہیں ہوسکتا؟... البتہ یہ کراہت سے خالی نہیں، کیونکہ کسی غیر مسلم سے اس بات کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ مساجد کے حقوق کی پوری پوری رعایت کرسکے گا۔

بالخصوص ہندوستان میں مساجد کا غیرمسلم انتظامیہ کے تحت رہنا خطرات و خدشات سے خالی نہیں، اس لئے مسلمانوں پر ایک اجتماعی فریضہ ہے کہ وہ ایسی مساجد کو مسلمان انتظامیہ کے تحت لانے کی سعی کریں... واللہ تعالی اعلم.

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

درست ہے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی

غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں مساجد ومقابر یا دیگر اوقاف کا رہنا:

غیر مسلم کا کیا ہوا وقف بھی صحیح ہے، البتہ اس کے وقف کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ جس کے لئے وقف کررہا ہے اس پر وقف کرنا اس کے نزدیک بھی باعث قربت ہو اور ہمارے نزدیک بھی۔ جیسے اپنی اولاد یا فقراء یا بیت المقدس پر وقف کرنا، اس کے نزدیک بھی باعث قرب ہے اور ہمارے نزدیک بھی، اگر اس کے نزدیک باعث قرب ہے لیکن ہمارے نزدیک نہیں۔ مثلاً مندر کے لئے وقف۔ یا ہمارے نزدیک ہے لیکن اس کے نزدیک نہیں۔ جیسے حج وغیرہ کے لئے تو وقف صحیح نہیں ہوگا۔ لہذا اگر کوئی غیر مسلم ثواب سمجھ کر کسی مسجد یا قبرستان کے لئے وقف کرتا ہے تو اس کا وقف صحیح ہوگا۔

"وأما الاسلام فليس من شرطه فصح وقف الذمي بشرط كونه قربة عندنا وعندهم كما لو وقف على أولاده أو على الفقراء أو على فقراء أهل الذمة فإن عمم جاز الصرف إلى كل فقير مسلم أو كافر وإن خصص فقراء أهل الذمة اعتبر شرطه كما نص عليه الخصاف" (البحر ۵/۲۰۲)

"(قوله بشرط كونه قربة عندنا و عندهم) الظاهر أن هذا شرط في وقف الذمي فقط

ليخرج مالو كان قربة عندنا فقط كوقفه على الحج والمسجد ماكان قربة عندهم فقط كالوقف على البيعة بخلاف الوقف على مسجد القدس فانه قربة عندنا وعندهم فيصح الخ" (منحۃ الخالق علی ہامش البحرالرائق ۲۰۴/۵)

اور جب غیرمسلم کا وقف صحیح ہے تو وہ اپنے اوقاف کا متولی بھی بن سکتا ہے، اس لئے کہ صحت تولیت کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔

"ويشترط للصحة بلوغه وعقله لا حريته وإسلامه لمافي الاسعاف" الخ (ردالمحتار مطلب فی شروط المتولی ۳۸۵/۳)

"ولا تشترط الحرية والاسلام للصحة لما في الاسعاف ولو كان عبدا يجوز قياساً واستحسانا والذمي في الحكم كالعبد الخ" (الفتاوی الہندیہ ۴۰۸/۲)

لہٰذا مذکورہ صورت میں اگر ہندوراجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد یا مقابر پر وقف کیا ہے اور نسلاً بعد نسل یہ تولیت ان کے خاندانوں میں آ رہی ہے، جس کی وجہ سے آج بھی وہ اوقاف غیرمسلم ادارہ کی تولیت میں ہیں تو ایسی صورت میں غیرمسلم ادارہ کی تولیت میں ان اوقاف کا رہنا صحیح ودرست ہے۔

مفتی محمد جنید عالم قاسمی

چونکہ صحت وقف کے لئے واقف کا اور تولیت وقف کے لئے متولی کا مسلمان ہونا ضروری نہیں، جیسا کہ فقہاء کی صراحت ہے:

أما الإسلام فليس بشرط (فتاوی ہندیہ ۳۵۲/۲)

و يشترط للصحة بلوغه وعقله لا حريته وإسلامه (شامی ۳۸۵/۳)

اس لئے ہندوراجاؤں نے مساجد پر یا دیگر اسلامی مقاصد کے تحت جو اراضی وقف کئے اور اس کی تولیت اپنے ہی کسی ہم مذہب کے سپرد کیا، سب عمل درست رہا، اور پھر نسلاً بعد نسل یہ تولیت مختلف متولیوں کی طرف منتقل ہوتے ہوئے آج کسی ہندو بورڈ کو حاصل ہے، تو اسے علی حالہ ہندو وقف بورڈ کی تولیت ونگرانی میں بھی چھوڑا جا سکتا ہے، وقف کا کوئی بھی متولی خواہ واقف کا متعین کردہ ہو یا کسی قاضی شریعت وغیرہ ہی کا، جب تک اس میں امانت داری رہے گی معزول نہیں کیا جا سکتا۔

آج مساجد ومقابر یا دیگر اسلامی مقاصد کے تحت جو اوقاف ہندوراجاؤں کی طرف سے قائم وموجود ہیں اور ہندو وقف بورڈ کے تحت اس کا انتظام چل رہا ہے، اگر تحقیقات سے ثابت ہو کہ بورڈ واقف کے شرائط ومنشاء کی رعایت و پابندی کرتے ہوئے سارا نظم ونسق انجام دے رہا ہے تو اس بورڈ یعنی غیرمسلم ادارہ کی تولیت میں چھوڑ دینا درست ہے، لیکن تحقیقات سے اس ادارہ کی خیانت معلوم ہو جائے، یا پھر عین مساجد ومقابر ہی پر کسی بیجا تصرف کا خطرہ محسوس ہو تو اس کی تولیت سے اوقاف کو نکالنا ضروری ہوگا، اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو اس وقف ہی سے مسجد ومقبرہ کا رشتہ منقطع

کردینا لازم ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مولانا زبیر حمد قاسمی

اگر کسی جگہ ہندوراجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر اراضی وقف کیا ہے، اب ان کی اولاد ہی میں کوئی ہندو اس کا متولی ہے تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ متولی کے لئے مسلمان کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

ویشترط للصحة بلوغه وعقله لا حریته و إسلامه کذا فی الاسعاف (ردالمختار ۳/۳۸۵)

ولاتشترط الحریة والإسلام للصحة کمافی الاسعاف (ہندیہ ۲/۴۰۸)

مولانا عبد الجلیل قاسمی

غیر مسلم کا وقف اور اس کی تولیت:

غیر مسلم اگر کار ثواب سمجھ کر مسجد کے لئے کوئی جائداد وقف کردے تو شرعی طور پر غیر مسلم کا وقف صحیح ہے، اور مسجد اور عبادت گاہوں میں انکی وقف کردہ اشیاء کا استعمال بلاکراہت جائز ہے (مستفاد از احسن الفتاوی ۶/۴۳۹، فتاوی محمودیہ ۱۰/۱۸۷)

لأنہ مباح بدلیل صحتہ من الکافر و تحتہ فی الشامیة، بل التقرب بہ موقوف علی نیة القربة فھو بدونھا مباح حتی یصح من الکافر کالعتق والنکاح (وقولہ) فإنہ لابد فیہ من أن یکون فی صورة القربة (درمختار مع الشامی۔ زکریا ۶/۵۲۱، شامی۔ کراچی ۴/۳۳۹)

اس لئے کہ کافر کی طرف سے صحیح ہونے کی وجہ سے مباح ہے اور اسکے نیچے شامی میں ہے کہ اس کے کار ثواب ہونے کا مدار

قربت کی نیت پر ہے، لہذا بغیر نیت کے صرف مباح ہے حتی کہ کافر کی طرف سے بھی صحیح ہوجاتا ہے جیسا کہ عتق اور نکاح صحیح ہوجاتا ہے اس لئے اس میں ضروری ہے کہ قربت کی صورت میں ہو۔

نیز غیر مسلموں کی تولیت بھی اوقاف میں جائز ہے اس لئے کہ تولیت کا مدار امانت داری پر ہے نہ کہ ایمان واسلام پر۔

مطلب شروط المتولی، ولاتشترط الحریة والإسلام للصحة کما فی الاسعاف ولو کان عبدا یجوز قیاسا واستحسانا والذمی فی الحکم کالعبد (ہندیہ ۲/۴۶، شامی زکریا ۶/۵۷۹)

متولی کی شرطوں کے تحت لکھا ہے کہ صحت تولیت کے لئے آزاد یا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے جیسا کہ اسعاف میں ہے اور اگر متولی غلام ہو تو قیاساً واستحساناً جائز ہے اور غیر مسلم ذمی حکم میں غلام کی طرح ہے۔

مفتی شبیر احمد قاسمی

اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا:

صحت وقف کے لئے مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے، غیر مسلم کا بھی وقف درست ہے، البتہ غیر مسلم کے

وقف کے درست ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ جس مقصد کے لئے وقف کر رہا ہے اس پر وقف کرنا اس کے نزدیک بھی باعث قربت ہو اور ہمارے نزدیک بھی، جیسے بیت المقدس کے فقراء یا اپنی اولاد پر وقف کرنا ہمارے نزدیک بھی باعث قربت وتقرب ہے اور اس کے نزدیک بھی، اگر اس کے نزدیک قربت ہو ہمارے نزدیک نہیں جیسے مندر پر وقف، یا ہمارے نزدیک تو باعث قربت ہو مگر اس کے نزدیک نہیں جیسے حج وغیرہ، تو ایسی صورت میں غیر مسلم کا وقف درست نہیں ہوگا، لہٰذا اگر کوئی غیر مسلم قربت وثواب سمجھ کر کسی مسجد یا قبرستان کے لئے اپنی کوئی جائداد وقف کر دے تو اس کا وقف درست اور صحیح قرار پائے گا۔ علامہ ابن نجیم مصری نے شرائط وقف کا تذکرہ کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

''وأما الإسلام فليس من شرطه فصح وقف الذمي بشرط كونه قربة عندنا وعندهم كما لو وقف على الفقراء أو على فقراء أهل الذمة فإن عمم جاز الصرف إلى كل فقير مسلم أو كافر وإن خصص فقراء أهل الذمة اعتبر شرطه كما نص عليه الخصاف'' (البحر الرائق ۲۰۴/۵)

علامہ ابن عابدین شامی نے حاشیہ بحر الرائق میں (قوله بشرط كونه قربة عندنا وعندهم) کی تشریح وتوضیح کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

''الظاهر ان هذا شرط في وقف الذمي فقط ليخرج مالو كان قربة عندنا فقط كوقفه على الحج والمسجد ماكان قربة عندهم فقط كالوقف على البيعة بخلاف الوقف على مسجد القدس فانه قربة عندنا وعندهم فيصح (منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق ۲۰۴/۵)

اور جب غیر مسلم وقف کرنے کی اہلیت رکھتا ہے اور اس کا وقف درست ہے تو وہ اپنے اوقاف کا متولی اور نگراں بھی بن سکتا ہے، کیونکہ تولیت اوقاف کی صحت کے لئے مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے غیر مسلم بھی اوقاف کا متولی بن سکتا ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی نے شرائط تولیت کا تذکرہ کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

''ويشترط للصحة بلوغه وعقله لاحريته وإسلامه لما في الاسعاف''.

فتاوی ہندیہ میں ہے:

''ولا تشترط الحرية والإسلام للصحة لما في الاسعاف ولو كان عبدا يجوز قياسا واستحسانا والذمي في الحكم كالعبد''

لہٰذا اگر ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد یا مقابر پر اراضی وقف کی ہیں اور ان اوقاف کی تولیت نسلاً بعد نسلٍ ان کے خاندانوں میں آ رہی ہے جس کی بنیاد پر آج بھی وہ اوقاف ہندو وقف بورڈ کی تولیت میں ہیں تو ایسی صورت میں غیر مسلم ادارہ اور ہندو وقف بورڈ کی تولیت میں ان اوقاف کا رہنا صحیح ودرست ہے:

مفتی نسیم احمد قاسمی

مساجد و مقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست نہیں ہے، اولاً تولیت کے جو شرائط فقہاء نے بیان کئے ہیں وہ غیر مسلم ذمہ داروں میں مفقود ہیں، خاص طور پر امین ہونے کی شرط بنیادی شرط ہے (البحر الرائق ۲۴۴/۵) بلاشبہ امانت کا تصور بلا ایمان ممکن نہیں۔

بالخصوص ہندوستان کے موجودہ حالات میں اس کی کسی طرح اجازت نہیں دی جا سکتی ہے، لہذا ایسے اوقاف جو ہندو وقف بورڈ کے تحت ہیں ان کے سلسلہ میں مسلمانوں پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ کوشش کر کے ہندو وقف بورڈ سے منتقل کرا کر مسلم وقف بورڈ میں داخل کرائیں۔

مولانا ظفر عالم ندوی

نہیں۔ غیر مسلموں کی تولیت میں مساجد وغیرہ اوقاف کا رہنا ہرگز درست نہیں۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے:

ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر (توبہ/۱۷)

''مشرکین اس لائق نہیں کہ وہ اللہ کی مسجد کو آباد کریں جب کہ وہ خود اپنے اوپر کفر کی گواہی دے رہے ہیں۔

مولانا شمس پیرزادہ

''**ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر**''

غیر مسلم ادارہ کی تولیت سے اس طرح کے اوقاف کو نکالنے کی جدوجہد ہونی چاہئے، مگر جب تک یہ نہیں ہو پاتا اس سے استفادہ کو رد نہیں کر سکتے۔

مولانا عبدالعظیم اصلاحی

مساجد و مدارس اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کو غیر مسلم ادارہ کی تولیت سے نکال لینا بہتر ہے، لیکن اگر اس میں مشکلات ہوں تو ہوں، ان کی تولیت میں رہنے دینے کی گنجائش ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ مطلب فی شروط المتولی کے تحت لکھتے ہیں:

والظاهر انها شرائط الاولوية لا شرائط الصحة وان الناظر إذا فسق استحق العزل ولا ينعزل كالقاضي إذا فسق لا ينعزل على الصحيح المفتىٰ به ويشترط للصحة بلوغه وعقله لا حريته وإسلامه (رد المحتار ۴۲۲/۳)

ظاہر یہ ہے کہ (فسق وغیرہ سے محفوظ ہونا) اولویت کی شرط ہے، صحت کی شرط نہیں، چنانچہ متولی اگر فاسق ہو جائے تو وہ مستحق معزولی ہو جائے گا، مگر بسبب فسق خود سے معزول نہیں ہوگا، جیسے قاضی، صحیح مفتیٰ بہ قول کے مطابق فسق کی وجہ سے از خود معزول نہیں ہوتا، اور تولیت کی شرائط صحت میں سے متولی کا بالغ و عاقل ہونا ہے، آزاد ہونا اور مسلمان ہونا شرط نہیں۔

مولانا جمیل احمد نذیری

صورت مسئولہ میں کہ ہندو نے مساجد پر اراضی وقف کی ہیں اور واقف کے ہندو ہونے کے سبب مساجد

ہندواوقاف کے تحت ہیں اور ہندووقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے تو مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں باقی چھوڑنا درست ہے، اس لئے کہ واقف ہندو ہے تو اگر وہ ہندووقف بورڈ مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے، اس طرح کہ وہ مسجد میں کسی طرح کی رخنہ اندازی نہیں کرتا، بلکہ وہ مسجد کے ساتھ مسجد کا معاملہ کرتا ہے، چنانچہ فتاوی ہندیہ (۳۵۳/۲) میں ہے:

ولو جعل ذمي دار مسجد الملسمين وبناه كما بنى المسلمون وأذن لهم بالصلوة فيه فصلوا فيه ثم مات يصير ميراثا لورثته و هذا قول الكل، كذا في جواهر الاخلاطي ۔یعنی واقف ذمی یا ہندو کے مرنے کے بعد یہ مسجد موقوف اس کے ورثہ کی میراث ہوگی تو اسی طرح اس کی تولیت بھی اس کے ورثہ کے ذمہ آجائے گی، واللہ اعلم۔

حضرت مفتی نظام الدین صاحب لکھتے ہیں کہ اگر کوئی غیر مسلم اپنی سمجھ وعقیدہ میں کوئی اچھا کام سمجھ کر کسی ایسے کام کے لئے کچھ دیدے یا وقف کردے جو مسلمانوں کے نزدیک وعقیدہ میں بھی نیک وقربت ہے تو وہ دینا اور وقف کرنا صحیح ونافذ ہوجاتا ہے، اور اسی ضابطہ شرعیہ کے مطابق یہودیوں کا وقف علی المسجد الاقصیٰ بھی صحیح ہے، اور زمانہ رسالتمآب ﷺ سے آج تک بلا اختلاف معتبر چلا آرہا ہے، اور اسی طرح زمانہ دراز سے ہندوراجاؤں کا وقف کرنا مساجد ومقابر اور عیدگاہوں پر اور مدارس دینیہ وغیرہ سیکڑوں کی تعداد میں موجود ہیں اور سب کے نزدیک صحیح ومعتبر ہیں، اگرچہ ان میں کسی ایک نے وقف کرنے کا لفظ نہیں کہا جب بھی حسب ضابطہ شرعیہ "ان العام بدلالة الحال كالمشروط بالمقال" وقف ہی مانا گیا ہے، لہذا اس کو بھی شرط کا درجہ وحکم دے سکتے ہیں (فتاوی نظامیہ ۱/ ۳۳۳)

اور واقف کا اپنے لئے تولیت کی شرط لگانا جائز ہے، یہی مفتی بہ قول ہے، لہذا واقف ہندو کا وقف مسجد وغیرہ کو اپنی تولیت میں رکھ کر اس میں نماز کی اجازت دینا صحیح ہے اور مسلمانوں کا نماز پڑھنا بھی صحیح ہے، اسی طرح قبرستان کا مسئلہ بھی ہے۔

خلاصہ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں چونکہ شرعاً ہندو کا وقف صحیح ومعتبر ہے اور واقف کا اپنی تولیت کی شرط لگانا بھی مفتی بہ قول کے اعتبار سے صحیح ہے، تو ایسی مساجد وقبرستان کو ہندو کی تولیت میں رہنا بھی صحیح ہے، اور غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا بھی صحیح ہے، واللہ اعلم۔ مولانا ابوسفیان مفتاحی

اوقاف مسلمین کا متولی غیر مسلم بھی ہوسکتا ہے بشرطیکہ عاقل بالغ اور امانت دار ہو، چنانچہ قانون العدل والانصاف صفحہ ۶۸، مادہ ۱۴۵ پر ہے:

يشترط لصحة التولية أن يكون القيم عاقلا بالغاً ولا يشترط الحرية ولا الإسلام، فالعبد أهل للنظر في ذاته و كذا الذمى فتصح توليته للنظر على الوقف۔

مفتی محبوب علی وجیهی

غیر مسلم متولی بن سکتا ہے کیوں کہ تولیت کی شرطوں میں سے بلوغ وعقل ہے نہ کہ آزاد و مسلمان ہونا " ویشترط للصحة بلوغه و عقله لا حريته وإسلامه لما في الاسعاف (ردالمحتار ۵۳۲/۳) ہاں اگر خیانت کا ثبوت ہو رہا ہے تو قاضی اسے معزول کردے گا" لايملک القاضي نصب متول آخر بلاسبب موجب لذلک وهو ظهور خيانة الأول أوشئ آخر " (شامی ۵۳۴/۳)

حضرت قاضی القضاۃ مولانا مجاہد الاسلام صاحب (مدظلہ واطال اللہ عمرہ) نے اپنی کتاب (اسلامی عدالت) میں اس مسئلہ پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے، بہر حال قاضی اگر مصلحت سمجھے تو بغیر خیانت کے بھی متولی کو معزول کرسکتا ہے۔" وذكر في البحر كلاما عن الخانية ثم قال عقبه و فيه دليل على أن للقاضي عزل منصوب قاض آخر بغير خيانة إذا رأى المصلحة" (شامی ۵۳۴/۳)

لیکن سوال یہ ہے کہ عزل تو اسی وقت ہوگا جب کہ قوت قاہرہ ہو اور یہاں موجودہ ہندوستان میں اس کا فقدان ہے تو اب کیا کیا جائے، بندہ کے خیال میں تین صورتیں سمجھ میں آتی ہیں: (۱) حکومت کو مجبور کیا جائے کہ ان اوقاف کو "مسلم وقف بورڈ" کے تحت کردیا جائے۔ (۲) اسے اگر وہ تسلیم نہ کرے تو اس پر زور دیا جائے کہ "اہل معرفت واصحاب رائے منتخبہ کمیٹی کو عزل ونصب کا اختیار دیدے۔ (۳) ہندوستانی عدلیہ کے سامنے ان متولیان کی خیانت ثابت کر کے ان کو معزول و معطل کرایا جائے۔

مولانا ظفر الاسلام اعظمی

مساجد ومقابر ودیگر اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کی تولیت غیر مسلم ادارہ کے ہاتھ میں ہونا شرعاً جائز ہے، تاہم خلاف اولی ضرور ہے۔

ويشترط للصحة بلوغه و عقله لا حريته وإسلامه لمافي الاسعاف (شامی ۳۸۵/۳)

مفتی حبیب اللہ قاسمی

ہندوستان کی وزرات اوقاف کا وزیر غیر مسلم ہے جب کہ اس میں اسلامی اوقاف بھی شامل ہیں۔

اوقاف کے سلسلہ میں ایک ضروری گذارش:

وقف بورڈ دینی رقم بینک میں رکھتے ہیں، بلکہ فکس ڈیپازٹ کراتے ہیں، اس پر سود ملتا ہے یہ سود کی رقم مذہبی اداروں، مسجدوں اور ملازمین کی تنخواہوں پر خرچ کی جاتی ہے، سود اور اصل سب خلط ملط رہتے ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ سود کی رقم الگ رکھی جائے۔ بورڈ کی جمع شدہ رقم پر بلا سودی منافع کی کوئی شکل اختیار نہیں کی جاتی۔ اس طرح ایک مذہبی ادارے میں کھلم کھلا سود کا سلسلہ ہے اس پر غور کیا جائے اور اوقاف کے لئے جائز راہ سامنے رکھی جائے۔

مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی

ہندو راجاؤں نے مساجد کے لئے جو اراضی وقف کی ہیں، وہ ہندو ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ فرمانروا ہونے کی حیثیت سے وقف کی ہیں، لہذا اس کو ہندو وقف بورڈ کے تحت نہیں رکھنا چاہئے، جس طرح مسلم حکمرانوں نے

مندروں کو اراضی دی تھیں جن کی دستاویزات موجود ہیں، لیکن واقف کے مسلم ہونے کی وجہ سے اس کو مسلم وقف بورڈ میں نہیں رکھا گیا۔

ہماری کوشش تو یہی ہونی چاہئے کہ وہ اوقاف غیر مسلم ادارہ کی تولیت سے نکل کر مسلم ادارہ کی تولیت میں آجائیں۔ ارشاد ربانی ہے:

"لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا"۔

وضاحت: اوقاف کی بیع کے عدم جواز پر بخاری شریف کی وہ حدیث پیش کی جاتی ہے جو حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ کو خیبر میں جو جائداد ملی اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرؓ کو مشورہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا

إن شئت حبست أصلها و تصدقت بها فتصدق بها عمر على أن لا تباع ولا توهب ولا تورث.

تو اس کی توجیہ میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا حبست اصلہا فرمانا یا حضرت عمر کا عدم بیع، عدم ہبہ اور عدم تورث کی شرط کے ساتھ وقف کرنا اس لئے تھا کہ اوقاف لوگوں کی دست برد سے محفوظ رہے اور اس کا صدقہ جاریہ ہونا متاثر نہ ہو، آنحضرتؐ اور حضرت عمرؓ کی تصریحات کا منشا اوقاف کو ناکارہ اور بے سود بنانا نہیں تھا، اور یہاں صورت حال یہ ہے کہ اگر اس کی بیع نہ کی جائے اور متبادل وقف کا انتظام نہ کیا جائے تو اوقاف بے سود اور ناکارہ ہو جائیں گے، یہاں خدانخواستہ کسی کی دخل اندازی اور تصرف کے لئے جواز فراہم کرنا پیش نظر ہے، بلکہ پیش نظر یہ ہے کہ کسی طرح اوقاف صدقہ جاریہ بنے رہیں اور ان کا فیض جاری رہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ راقم نے بیشتر جوابات میں حنابلہ کے مسلک پر بنیاد رکھی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہندوستان میں اوقاف کا حال زار اور مسلمانوں کی بے بسی دیکھ کر یہ بات سمجھ میں آئی کہ ایسے اضطراری حالات میں کیوں نہ امام احمدؒ کے مسلک پر عمل کرلیا جائے، یہاں اس مسلک کو اختیار کرنا اتباع ھوی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ شدید ضرورت کے تحت ہے، لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ چیز بھی قابل لحاظ ہے کہ ہندوستان میں اوقاف کے سرکاری ادارے اور متولیان اوقاف خیانت کے خوگر ہو چکے ہیں، اوقاف کی بیع کر کے اس رقم کو ہضم کرنے میں انتہائی بے باک ہیں، لہذا اگر سمینار میں اوقاف کی بیع کے جواز کا فیصلہ کیا جائے تو کچھ ایسی قیدیں لگادی جائیں جن کی بنا پر یہ طالع آزما اوقاف کو استحصال نہ کرسکیں۔

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

ہاں۔ ایسے اوقاف غیر مسلم کی تولیت میں رہ سکتے ہیں۔ مساجد میں غیر مسلموں کی اس درجہ شرکت میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

ذمی کومتولی بنانا جائز ہے کیونکہ حکومت اسلامیہ کواس پر قابو ہوگا جیسا کہ کتب فقہ میں مصرح ہے، حربی کو بنانا جائز نہیں، ہندستان میں غیر مسلم کومتولی بنانا جائز نہیں، اس لئے اس کی تولیت میں رہنا درست نہیں۔

مولانامحمد حنیف صاحب

اگر مسلم اوقاف کا متولی غیر مسلم ہو:

اس سلسہ میں فقہاء کے دونوں طرح کے اقوال ہیں، لیکن صحیح قول یہی ہے کہ مسلم اوقاف کو مسلمانوں ہی کی تولیت میں ہونا چاہئے، علامہ رافعی رقمطر از ہیں: فان تولية الذمى على المسلمين حرام (تقریر رافعی علی الرد ۲/ ۸۴) مسلمانوں پر ذمی کی تولیت حرام ہے۔

مولانا محمد رضوان قاسمی

مساجد و مقابر اور ایسے ہی اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں ہونا مالی حیثیت تک تو جائز ہے۔

ويشترط للصحة بلوغه و عقله...ولا تشترط الحرية والاسلام (البحرالرائق ۵/ ۲۲۶)

ويشترط للصحة بلوغه و عقله لا حريته واسلامه...ولو كان عبدا يجوز قياسا واستحسانا لأهليته فى ذاته بدليل أن تصرفه الموقوف لحق المولى ينفذ عليه بعد العتق لزوال المانع بخلاف الصبى ثم الذمى فى الحكم كالعبد (شامی ۴/ ۵۷۹)

فقہ کی ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ تولیت کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے تو جب ابتداً مسلمان ہونا شرط نہیں تو بقاء بقاعدہ "البقاء أسهل من الابتداء" بدرجہ اولی شرط نہ ہوگا، لیکن جہاں تک مسجد اور مدرسہ کے داخلی اور مذہبی امور میں نظم ونسق کا تعلق ہے مثلاً امام ومؤذن، مدرس اور اسی طرح نصاب تعلیم مقرر کرنا اس کی تولیت غیر مسلم ادارہ کے تحت رکھنا جائز نہیں ہے یہ تو صرف مسلمان ہی کر سکتا ہے۔

إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر... (التوبة)

مفتی شیر علی گجراتی

تولیت کے لئے اسلام شرط نہیں۔لہذا ہندوراجاؤں نے یا جاگیرداروں نے جو اراضی وقف کی ہیں ان کے نگراں اور متولی وہ یا اس کے وارثین یا غیر مسلم ادارے کی تولیت ہو درست ہے۔

علامہ شامی کی ردالمحتار میں ہے: ويشترط للصحة بلوغه وعقله لا حريته وإسلامه لما فى الاسعاف (۴/ ۳۸۱) فتاوی ہندیہ میں ہے: ولا تشترط الحرية والاسلام للصحة (۲/ ۴۰۸)

اسی طرح ابن نجیم بحرالرائق شرح کنز الدقائق میں تولیت کے لئے اسلام اور حریت کی شرط نہ ہونے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ولا تشترط الحرية والاسلام للصحة (ص/ ۲۴۵) البتہ بلوغ اور عقل شرط ہے۔ ويشترط للصحة بلوغه وعقله (ص ۲۴۴) البتہ امدادالفتاوی میں اسلام کو تولیت کے لئے شرط قرار دیا ہے۔

اکابر کے فتاویٰ سے اس کی تائید:

مفتی محمود صاحب نور اللہ مرقدہ نے بھی (ضرورت کی بنا پر جب کہ مسلمان سے ضیاع کا خوف ہو) غیر مسلم کا متولی ہونا درست قرار دیا ہے (دیکھئے: سوال نمبر ۵۶۳۔ ۱۵/۳۰۲)۔

مولانا محمد ارشاد القاسمی

اگر غیر مسلم میں امانت داری اور صلاحیت نظم ونسق پائی جائے تو غیر مسلم کی تولیت درست ہے۔

مولانا ایوب ندوی

کیا کوئی غیر مسلم اوقاف کا متولی ہوسکتا ہے؟

ہندوستان کی جن بعض ریاستوں میں ہندوراجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر اراضی وقف کی ہیں اور غالباً واقف کے ہندو ہونے کے باعث اب تک مساجد کی یہ اراضی ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق نظم ونسق کو انجام دیتا ہے لیکن چونکہ شرعاً مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست نہیں ہے، اس لئے اگر حکمت عملی سے کوئی شخص اوقاف مذکور کو غیر مسلم ادارہ کی تولیت سے نکال کر مسلم اوقاف کے زیر نگرانی اس کے انتظام وانصرام کو کرسکتا ہو تو کردے لیکن اس کام کے کرنے کے لئے کوئی فتنہ برپا کرنے کی شرعاً گنجائش نہیں ہے۔

یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ اس جگہ دو مسئلے الگ الگ ہیں، جن کا سمجھنا ضروری ہے ورنہ اشتباہ ہوسکتا ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم قربت وثواب کی نیت سے کوئی زمین کسی مسجد ومقبرہ وغیرہ پر وقف کرے تو یہ جائز ہے یا نہیں؟ نیز کوئی غیر مسلم کسی اوقاف کا واقف ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کوئی غیر مسلم کسی اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا متولی ہوسکتا ہے یا نہیں؟ تو جہاں تک غیر مسلم کے واقف ہونے کا مسئلہ ہے تو یہ شرعاً جائز ہے، قال فی الهندية فی كتاب الوقف واما الا سلام (للواقف) فليس بشرط (فتاویٰ ہندیہ ۲/۳۵۲، درمختار مع ردالمحتار ۳/۳۹۲ ومثلہ فی احسن الفتاویٰ ۶/۴۳۹) وفی شرح التنوير بدليل صحته من الكافر ۔البتہ غیر مسلم کا کسی بھی اسلامی وقف کا متولی ہونا جائز نہیں ہے، قال الله تعالى: وما كانوا أوليائه إن أولياء إلا المتقون (سورۃ الانفال/۳۴) ہاں اگر غیر مسلم نے وقف علی الاولاد وغیرہ کیا ہو تو اس صورت میں غیر مسلم متولی ہوسکتا ہے (فتاویٰ ہندیہ ۲/۴۰۸)۔

مولانا ابوبکر قاسمی

جو مسلم اوقاف ہندو وقف بورڈ کی زیر نگرانی اور تولیت میں ہیں ان کو قانونی چارہ جوئی سے مسلم سنی وقف بورڈ کی تولیت میں لانے کے لئے کوشش کرنی چاہئے، اگر کامیابی نہ ہو تو غیر مسلم کے متولی ہونے کو مجبوراً گوارہ کیا جاسکتا ہے، حضرت مفتی محمود صاحب گنگوہی تحریر فرماتے ہیں: "جب ایسی مجبوری ہے کہ وقف کے محفوظ رہنے اور انتظام برقرار رہنے کی صرف یہی صورت (یعنی غیر مسلم کو متولی بنانا) ہے تو مجبوراً برداشت کیا جاسکتا ہے (فتاویٰ محمودیہ ۱۵/۳۰۳)۔

اور علامہ شامیؒ نے نقل کیا ہے کہ متولی ہونے کی صحت کے لئے آزاد اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ لکھتے ہیں: ویشترط للصحة (ای لصحة التولیة) بلوغه وعقله لاحریته وإسلامه، ولو کان عبداً یجوز قیاسا و استحساناً لأهلیته فی ذاته .... ثم الذمی فی الحکم کالعبد الخ (ردالمختار ۳/۵۳۲)

مولانا عبد القیوم

مسلم وغیر مسلم دونوں کی طرف سے وقف درست ہے، وقف کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں "واما الاسلام فلیس بشرط" (الہندیہ ۲/۳۵۲) مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا (خواہ واقف مسلم ہو یا غیر مسلم) غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست ہے بشرطیکہ وہ اوقاف میں خیانت نہ کرے، مساجد ومقابر وغیرہ میں غیر شرعی تصرف نہ کرے، اوقاف کے متولی کا نصب وعزل امانت وخیانت پر موقوف ہے، خواہ وہ متولی مسلم ہو یا غیر مسلم۔

قال فی الاسعاف ولا یولی إلا أمین قادر بنفسه أو بنائبه لأن الولایة مقیدة بشرط النظر ولیس من النظر تولیة الخائن لأنه یخل بالمقصود (شامی ۳/۳۸۵)

مولانا تنویر عالم قاسمی

ہندو راجاؤں کی طرف سے کئے ہوئے اوقاف سے فائدہ حاصل کرنے اور ہندو وقف بورڈ کے ماتحت ان اوقاف کے رہنے سے کوئی مضائقہ نہیں، فتاوی محمودیہ میں ہے: کتنی ہی ہندو ریاستیں ہیں جہاں ان راجاؤں نے مسلمان رعایا کے لئے مسجدیں بنوا رکھی ہیں جن میں بغیر نکیر صدیوں سے نماز ہوتی ہے، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ خانہ کعبہ خود کفار کا تعمیر کیا ہوا تھا جس میں حضور اقدس ﷺ نے نماز ادا فرمائی، اور زمانہ فتوحات میں آچکے بعد خلفاء راشدین نے اس کی تعمیر کو تعمیر کفار ہونے کی وجہ سے بدلوانے کی ضرورت نہیں سمجھی (فتاوی محمودیہ ۱۰/۱۸۹)۔

دور حاضر میں جب مسلم وقف بورڈ ایکٹ کے تحت ہر ریاست میں قائم ہے تو اس کو ایسے اوقاف اپنے زیر تصرف لے لینا چاہئے یا ہندو وقف بورڈ سے مطالبہ کیا جائے کہ وہ مسلم اوقاف مسلم وقف بورڈ کے سپرد کردے۔ غیر مسلم ادارہ مقاصد وقف اور احکام شریعت کو پوری طرح انجام نہیں دے سکتا لہذا اس کے ماتحت مسلم اوقاف کا رہنا مناسب نہیں۔

مفتی عبد الرحیم بھوپال

جو اوقاف ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر وقف کی ہیں اور وہ ہندو وقف بورڈ کی نگرانی میں ہیں، وہ مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست وجائز ہے۔

(غیر مامون) قال فی الاسعاف لا یولی إلا أمین قادر بنفسه أو بنائبه لأن الولایة مقیدة بشرط النظر ولیس من النظر تولیة الخائن لأنه یخل بالمقصود وکذا تولیة العاجز لأن المقصود

لایحصل به ویستوی فیه الذکر والأنثی کذا الأعمی والبصیر وکذا المحدود فی قذف إذا تاب لأ نـه أمیـن وقـالـوا مـن طلب التولیة علی الوقف لا یعطی له وهو کمن طلب القضاء لا یقلد الخ والظـاهـر أنهـا شـرائط الأولویة لا شرائط الصحة وان الناظر إذا فسق استحق العزل ولا ینعزل کالقاضی اذا فسق لا ینعزل علی الصحیح المفتی به.... ویشترط للصحة بلوغه و عقله لاحریته وإسلامه لما فی الإسعاف (ردالمحتار ۴۲۲/۳)۔

مولانا نذر توحید مظاہری

غیر مسلموں کی موقوفہ کی ادارت میں مساجد، مقابر اور اسلامی مقاصد اسلامی آزادی کے ساتھ تولیت درست ہے۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

اصل یہ ہے کہ مساجد، مقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے تمام اوقاف مسلمانوں ہی کی تولیت میں ہوں اور مسلمان ہی اس کے تمام نظم ونسق کو انجام دیں، لیکن اگر یہ اوقاف زمانہ قدیم سے ہندوؤں کی تولیت میں چلے آرہے ہوں، اور اب ان اوقاف کو ان کی تولیت سے نکالنا ممکن نہ ہو بلکہ ان اوقاف کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو بدرجہ مجبوری اس کو برداشت کیا جاسکتا ہے (فتاوی محمودیہ ۳۰۲/۱۵)۔

مولانا عبد اللطیف پالنپوری

ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر اراضی وقف کی ہیں، اور شاید واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں، اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے، تو اس صورت میں مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست وجائز ہے، اگر کوئی شخص حکمت عملی سے ہندو اوقاف سے نکال کر مسلم اوقاف کی زیر نگرانی کردے یا خود ہندو اوقاف حق تولیت اور حق نگرانی اور ہر قسم کے حقوق سے دست بردار ہو جائے اور مسلم اوقاف کا اس پر تسلط وقبضہ مکمل طور پر ہو جائے تو فبہا، ورنہ نہیں، زبردستی ہندو اوقاف تولیت اور انتظام وانصرام کی باگ ڈور حاصل کرنے کے لئے بابری مسجد والا واقعہ رونما ہونے پاوے، نیز شرعی نقطہ نظر سے بھی زبردستی لینا جائز نہیں ہے کیونکہ تولیت اور انتظام وانصرام کے لئے اسلام شرط نہیں ہے۔

وأما الإسلام فلیس بشرط فلو وقف الذمی علی ولده ونسله وجعل آخره للمساکین جاز ویجوز أن یعطی المساکین وأهل الذمة وإن خص فی وقفه مساکین أهل الذمة جاز الخ (فتاوی ہندیہ ۳۵۲/۲، ردالمحتار ۴۲۱/۳تا۴۲۲)

حربی دخل دار الاسلام بامان ووقف جاز من ذلک ما یجوز من الذمی کذا فی الحاوی (فتاوی ہندیہ ۳۵۳/۲)

وقال العلامة ابن عابدین الشامی فی رد المحتار: ویشترط للصحة بلوغه وعقله لاحریته واسلامه کما فی الاسعاف (ردالمحتار ۴۲۲/۳)

مشعل راہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا:

جو لوگ قدیم سے زمیندار اور تعلقہ دار تھے اور جن کو ایرانی زبان میں مرزبان اور دہقان کہتے تھے، حضرت عمرؓ نے ان کی حالت اسی طرح قائم رہنے دی اور ان کے جو اختیارات اور حقوق تھے سب بحال رکھے (الفاروق ۲/۱۴۱)

علامہ شبلی نعمانی رقمطراز ہیں: جہاں تک ہم کو معلوم ہے عراق کے سوا حضرت عمرؓ نے اور کسی صوبے کی پیائش نہیں کرائی، بلکہ جہاں جس قسم کا بندوبست تھا، اور بندوبست کے جو کاغذات پہلے سے تیار تھے ان کو اسی طرح قائم رکھا، یہاں تک کہ دفتر کی زبان تک نہیں بدلی یعنی جس طرح اسلام سے پہلے عراق وایران کا دفتر فارسی میں، شام کا رومی میں، مصر کا قبطی میں تھا، حضرت عمرؓ کے عہد میں بھی اسی طرح رہا، خراج کے محکمہ میں جس طرح قدیم سے پارسی، یونانی اور قبطی ملازم تھے بدستور بحال رہے، تاہم حضرت عمرؓ نے قدیم طریقۂ انتظام میں جہاں جو کچھ غلطی دیکھی اس کی اصلاح کردی (الفاروق ۲/۴۲)

وقال الحسن لا يجوز للذمي وصية إلا الثلث قال ابن عباس أمر النبي ﷺ أن يحكم بينهم بما أنزل الله وقال الله تعالى وان احكم بينهم بما أنزل الله (بخاری ۱/۳۸۳)

وقف کا قربحکم وصیت کافر ہے، اور ہدایہ وغیرہ جملہ کتب میں لکھا ہے کہ اگر جہت وصیت عندا لکافر قربت ہو تو یہ وصیت جائز ہے، غیر مسلم اگر کار ثواب سمجھ کر وقف کرے تو اس کا وقف صحیح ہے، لہٰذا اگر غیر مسلم مساجد و دیگر اسلامی رفاہ عام کے لئے زمین وغیرہ وقف کردے تو اس کا وقف صحیح ہے، اسی طرح اس کا متولی و منتظم بننا اور رہنا بلا تردد صحیح و جائز ہے، اس سے خواہ مخواہ تولیت کو اپنے قبضہ میں کرنے کے لئے کوئی فتنہ برپا نہیں کرنا چاہئے۔

مسجد اور وقف کا متولی کیسا ہونا چاہئے؟

ایک استفتاء کے جواب میں حضرت مولانا مفتی سید عبدالرحیم لاجپوری دامت برکاتہم یوں رقمطراز ہیں:

کمیٹی کے اکثر ارکان وممبران غیر دیندار اور احکام وقف سے ناواقف ہوں گے تو احکام وقف کے خلاف فیصلے ہوں گے، اس لئے ایسی کمیٹی سے فقط ایک دیندار احکام وقف سے واقف متولی کا ہونا افضل ہے، کام زیادہ ہو، تنہا انجام دینا دشوار ہو تو متولی اپنا نائب رکھ سکتا ہے۔ (فتاویٰ رحیمیہ ۲/۱۵۷تا۱۵۸)

اہل علم و پابند صوم وصلوٰۃ اور پرہیز گار کے ہوتے ہوئے بے علم، بے عمل، فاسق وفاجر، داڑھی منڈائے، تو لیت اور اہتمام کے اور دینی سوسائٹی کی قیادت وسیادت کے اہل نہیں ہو سکتے، صحیح حق دار حاملین قرآن و پابند شریعت لوگ ہیں، حضرت امام مالک کا ارشاد ہے کہ مسلمانوں کی رہنمائی وہی کرسکتا ہے جس کی زندگی پیغمبر اسلام ﷺ کے اسوۂ حسنہ کا نمونہ ہو۔ اور حضرت علامہ ابن تیمیہ کا فرمان ہے کہ امت کا اتفاق ہے کہ عالم باعمل مسلمان سیادت وقیادت کا اہل ہے، اگر ایسا شخص میسر نہ ہو تو یہ منصب مجبوراً دو شخصوں میں سے ایک کے سپرد کیا جائے گا۔

(۱) عالم فاسق (یعنی عالم بے عمل) کو۔ (۲) جاہل متقی (بے علم باعمل) کو۔ (کتاب السیاسۃ الشرعیہ ص ۱/۷)

فتاویٰ ابن تیمیہ میں ہے: ولا يجوز تولية الفاسق مع إمكان تولية البر۔ یعنی نیک آدمی کے ملنے

کا امکان ہوتو فاسق کو سردار بنانا ناجائز ہے (فتاوی ابن تیمیہ ۱/۱۵۰)

آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة۔ یعنی جب اہم امور نااہل کو سپرد کئے جائیں تو قیامت کا انتظار کرو (بخاری ۱/۱۴)

نااہل متولیان مساجد و اوقاف کو برطرف کرنے کا مجاز کس کو ہے؟

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ سوال نمبر (۷۴۶) کے جواب کے تحت یوں رقمطراز ہیں: اور اگر متولی میں خیانت ثابت ہو خواہ وہ واقف کا مقرر کیا ہوا ہو، یا قاضی کا یا عام مسلمین کا اس کو معزول کر دینا واجب ہے اور یہ حق معزول کر دینے کا بھی اصل میں قاضی کو ہے۔

في الدر المختار و ينزع وجوبا بزازية (لو) الواقف .درر . فغيره بالأولى (غير مامون) أو عاجزاً أو ظهر به فسق إلخ مختصراً في رد المحتار . مقتضاه اثم القاضي بتركه الخ.

اوپر معلوم ہو چکا کہ عام مسلمین بجائے قاضی کے ہیں اس لئے اگر قاضی نہ ہو تو عام مسلمین کو یہ حق معزول کرنے کا حاصل ہے لیکن اگر عام مسلمین بذات خود اپنے اس اختیار شرعی کو نافذ کرنے پر قانوناً قادر نہ ہوں تو ان پر لازم ہے کہ حکام وقت سے استعانت کریں اور ان سے درخواست کرا کر متولی صالح کو مقرر کرا کر اگر وقف کے انتظام کی اصلاح کریں، پس یہ متولی صالح شرعاً مسلمین کے طرف سے ہوگا اور قانوناً حکام وقت کی طرف سے ہوگا۔

اوقاف اسلامی کو عمداً حکومت کو سپرد کر دینا جائز نہیں ہے:

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ ایک سوال کے جواب نمبر (۱۵۰) کے تحت یوں رقمطراز ہیں: اوقاف اسلامیہ کو حکومت کے قبضہ میں دے دینا اور متولیوں کے اختیارات حکومت کو تفویض کر دینا شرعاً درست نہیں ہے، متولیوں کی بے اعتدالی کو روکنے کے لئے حساب فہمی تو کی جا سکتی ہے لیکن ان کے شرعی اختیارات جو واقف نے دیئے ہیں سلب نہیں کئے جا سکتے۔ (کفایت المفتی ۷/۱۵۷، معارف القرآن ۴/۳۳۱، ہکذا فی فتاوی رحیمیہ ۶/۴۷)

زبدۃ الخلاصۃ:

کافر اگر قربت کی نیت سے مسجد تعمیر کرے یا مسجد کے لئے چندہ دے تو جائز ہے، آگے اس میں اختلاف ہے کہ مذہب واقف میں قربت ہونا شرط ہے یا کہ وقف کے خیال وعقیدہ میں قربت ہونا کافی ہے، راجح قول ثانی ہے:

قال في الهندية واما سببه فطلب الزلفى (الى قوله) واما الاسلام فليس بشرط.

وفي كتاب الوقف من شرح التنوير بدليل صحته من الكافر.

وفي الشامية حتى يصح من الكافر (الى قوله) بخلاف الوقف فانه لا بد فيه من أن يكون في صورة القربة وهو معنى ما يأتي في قوله و يشترط أن يكون قربة في ذاته إذ لو اشترط كونه قربة حقيقة لم يصح من الكافر (ردالمحتار)

وقف کافر بحکم وصیت کافر ہے اور ہدایہ وغیرہ جملہ کتب میں لکھا ہے کہ اگر جہت وصیت عندالکافر قربت ہوتو یہ وصیت جائز ہے۔

آیت کریمہ " ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله " سے کفار کی تعمیر مسجد کے عدم جواز پر استدلال صحیح نہیں، آیت کے سیاق وسباق اور شان نزول پر نظر ڈالنے سے واضح ہوجاتا ہے کہ اس میں مسجد حرام کی تعمیر اور سقایت حاج پر افتخار مشرکین کا رد ہے، اس طرح کہ مشرکین میں قبول عمل کی شرط (ایمان) موجود نہ ہونے کی وجہ سے ان کا یہ عمل مقبول نہیں اور عمل غیر مقبول پر فخر کرنا لغو ہے، اس آیت میں جواز وعدم جواز سے کوئی تعرض نہیں، لہذا " للمشركين" میں لام جواز نہیں بلکہ استحقاق وصلاحیت کا ہے، والتفصيل في بيان القرآن۔

اس سے معلوم ہوا کہ بعض مفسرین کا اس آیت سے عدم جواز ثابت کرنا صحیح نہیں، اس لئے کہ آیت کے سیاق وسباق وشان نزول کے خلاف ہونے کے علاوہ تصریحات فقہاء رحمہم اللہ تعالی سے بھی معارض ہے اور بوقت معارضہ مفسرین کا قول قابل قبول نہ ہوگا " فانه لكل فن رجال "۔

خانہ کعبہ کی تعمیر مشرکین کو برقرار رکھنے سے زیادہ قوی کون سی دلیل جواز پر ہوسکتی ہے؟ " فبأي حديث بعده يومنون"۔

غرضیکہ اگر کافر بنیت ثواب مسجد تعمیر کرے (یا مساجد ومقابر اور مدارس دینیہ وغیرہ پر اپنی اراضی وقف کرے) تو جائز ہے، البتہ اگر اس عمل کی وجہ سے مسلمانوں پر کفار کے افتخار واظہار منت کا اندیشہ ہوتو ان کے اس عمل کو قبول کرنا جائز نہ ہوگا (احسن الفتاوی ۶ / ۴۳۹ تا ۴۴۰، فتاوی ہندیہ ۲ / ۳۵۲، در المختار ورد المحتار ۳ / ۳۹۲ تا ۳۹۳)

میری رائے یہ ہے کہ کافر کا وقف کرنا اور اس کا متولی ومنتظم رہنا بلا شبہ جائز ودرست ہے، اس کی تولیت کی باگ ڈور کو اپنے تصرف وتسلط میں لینے کی سعی کرنا بہتر نہیں ہے اس سے احتراز کرنے کی ضرورت ہے۔

آیت کریمہ مذکورہ بالا سے مولانا مفتی محمد شفیع علیہ الرحمہ اور محمد علی صابونی نے کافر کی تعمیر مسجد اور متولی ہونے کے عدم جواز پر استدلال کیا ہے جو صحیح نہیں ہے (معارف القرآن ۴ / ۳۳۰ ـ ۳۳۱، روائع البیان ۱ / ۵۷۳ ـ ۵۷۴، بحوالہ احکام القرآن للجصاص ۳ / ۸۷)

مولانا محمد مصطفیٰ قاسمی

اوقاف کی تولیت کے لئے مسلم ہونا ضروری نہیں، اس لئے ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندو راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں، ہندو واقف ہونے کے باعث ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے، شرعاً اس کی اجازت ہے، چنانچہ فتاوی ہندیہ (۲ / ۳۱۵) میں اس بارے میں صراحت ہے کہ واقف کے لئے اسلام کے ساتھ متصف ہونا ضروری نہیں تو متولی ہونے کے لئے بدرجہ اولی ضروری نہیں۔

مولانا اخلاق الرحمن قاسمی

ان ریاستوں میں جہاں ہندو راجاؤں نے اور جاگیرداروں نے مساجد پر زمینوں کو وقف کیا ہے، اور شاید واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم و

نسق انجام دیتا ہے تو اس صورت میں شرعی مسئلہ یہ ہے کہ مساجد و مقابر کا غیر مسلم ادارے کی تولیت میں رہنا درست نہیں ہے۔ مسلمانوں کو چاہئے کہ حکومت سے کوشش کر کے ان اوقاف کو مسلم اوقاف کی تولیت میں شامل کرائے، جہاں تک ان مسجدوں اور مقابر میں نماز اور تدفین کا مسئلہ ہے تو بہر حال یہ جائز اور درست ہے اس میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ غیر مسلم کا متولی رہنا درست نہیں، اس کے لئے سنجیدہ اور مثبت انداز میں کوشش کرتے رہنا چاہئے کہ وہ اوقاف مسلمانوں کی تولیت میں آ جائیں۔ فتاوی ہندیہ میں درج ہے:

الصالح للناظر من لم يسأل الولاية للوقف وليس فيه فسق يعرف وفي الاسعاف لا يولى إلا أمين (فتاوی ہندیہ)

ناظر (متولی) کے لئے بہتر شخص وہ ہے جو ولایت کو نہ مانگے اور اسکے اندر معروف فسق ہو، اور اسعاف میں ہے کہ متولی صرف امین ہی بن سکتا ہے۔

خلاصہ بحث:

ہندوستان کی ان ریاستوں میں جہاں اب بھی مساجد و مقابر ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ان ریاستوں میں ہندو آبادی کی اکثریت ہے اور یہ ممکن نہ ہو کہ ان اوقاف کو مسلم اوقاف میں منتقل کیا جا سکے بلکہ اس کا خطرہ ہو کہ الگ کرنے کی صورت میں مسجد اور قبرستان سے بھی ہاتھ دھونا پڑیگا یا حکومت اس پر قبضہ کر لے گی تو اس صورت میں خاکسار کی رائے ہے کہ ہندو متولی جب مسجد کا صحیح نظم و نسق کر رہا ہو تو اس صورت میں مسجد اور قبرستان کو اس کی تولیت میں رہنے دینا چاہئے کیوں کہ خود فقہ کی کتابوں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ متولی کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، البتہ امین ہونا شرط ہے، چنانچہ ہندیہ میں ہے:

ولا تشترط الحرية والإسلام لصحته لما في الاسعاف (ہندیہ ۲/۴۰۸)

متولی کے صحت کے لئے حریت (آزادی) اور اسلام شرط نہیں ہے جیسا کہ اسعاف میں ہے۔

مولانا قمر الزماں ندوی

اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا:

اس سلسلہ میں نفی یا اثبات میں کچھ عرض کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شرائط تولیت پر ایک نظر ڈال لی جائے، دور حاضر کے مشہور عالم دین اور مذاہب اربعہ کے معتمد ناقل ڈاکٹر وہبہ زحیلی (حفظہ اللہ) نے لکھا ہے کہ ناظر و متولی کے لئے کل تین شرطیں ہیں: (۱) عدالت: یعنی دیانتداری کی صفت ناظر و متولی میں پائی جانی چاہئے، یہ جمہور کا قول ہے، حنابلہ عدالت کی شرط نہیں لگاتے ہیں۔ (۲) کفایہ: یعنی قوت کا ہونا بھی ضروری ہے تا کہ وہ ان تصرفات کے انجام دینے پر قادر ہو جن کا انہیں حق ہے، اسی قدرت میں بلوغ اور عقل کی شرط شامل ہے، البتہ مذکر ہونا شرط نہیں بلکہ عورت بھی تولیت کے فرائض انجام دے سکتی ہے۔ (۳) اسلام: یعنی اگر اوقاف مسلمانوں کے ہیں تو ان کا ناظر اور متولی بھی مسلمان ہونا چاہئے یا مسجد جیسی دینی اور مذہبی چیزوں کے لئے مسلمان متولی کا ہونا ضروری ہے، ہاں

اگر اوقاف غیر مسلم کے لئے ہیں تب غیر مسلم بھی ان کی تولیت کے فرائض انجام دے سکتے ہیں، یہ مسلک جمہور کا ہے تاہم حنفیہ اس تیسری شرط کے قائل نہیں ہیں (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۲۳۲/۸)۔ علامہ شامی بھی حنفیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ویشترط للصحة بلوغه وعقله لا حريته واسلامه لما في الاسعاف (ردالمحتار ۳۶۵/۳)

صحت تولیت کے لئے متولی کا بالغ ہونا اور عقل مند ہونا شرط ہے، اس کا آزاد ہونا اور مسلمان ہونا شرط نہیں ہے جیسا کہ اسعاف میں ہے۔

اوپر مذکور تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا جائز ہے، تاہم ہم مسلمانوں کو کوشش کرنی چاہئے کہ ایسے اوقاف کو مسلم وقف بورڈ کے تحت لائیں اور اس کوشش میں ہر فرد کو ایک دوسرے کا تعاون کرنا اپنا فریضہ سمجھنا چاہئے۔

مولانا محمد نور القاسمی

مسلم اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا:

اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا متولی غیر مسلم ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، مثلاً مساجد و مقابر وغیرہ کی دیکھ بھال، اس کا نظم ونسق سنبھالنا غیر مسلم ادارہ، یا ہندو وقف بورڈ انجام دیتا ہے اور اس میں کسی قسم کی خیانت سے اجتناب کرتا ہے تو اس کی تولیت میں رہنا جائز ہوگا، اس لئے فقہاء نے متولی کے لئے جن شرائط کا ذکر کیا ہے اس میں عقل وشعور، بالغ ہونا، اور نظم وضبط کے فرائض کو بحسن وخوبی انجام دینے کی صلاحیت (موجود ہو) ہے، آزاد اور مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے۔

شیخ بدران ابوالعینین بدران نے تولیت وقف کی تین شرائط کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

العقل والبلوغ والقدرة على إدارة الوقف إدارة محققة للغرض المقصود منه، ولايشترط فيه الإسلام ولا الحرية ولا الذكورة، لأنها من الإدارات المالية (احکام الوصایا والاوقاف ۳۰۷)

عقل وبلوغ اور اس کو یعنی وقف کو کما حقہ چلانے کی شرط لگانے اس کے مقصود اصلی کے حصول کے لئے ہے، اس میں نہ اسلام کی شرط ہے، نہ آزاد ہونے کی، اور نہ مرد ہونے کی، اس لئے کہ وقف مالی اداروں میں سے ایک ادارہ ہے۔

نیز فقہ حنفی کے رمز شناس فقیہ علامہ شامی رقمطراز ہیں:

ويشترط للصحة بلوغه وعقله، لا حريته وإسلامه (ردالمحتار علی الدرالمختار ۳۸۵/۳)

اس کے صحیح ہونے کے لئے اس کا بالغ ہونا اور عقل وشعور سے متصف ہونا شرط ہے، آزاد اور اسلام شرط نہیں ہے۔

لیکن دور حاضر میں مسلم اوقاف کا غیر مسلم کی تولیت میں رہنا مناسب نہیں معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ فقہاء

نے بیان کیا ہے کہ خائن شخص اوقاف کا متولی نہیں ہوسکتا ہے اور متولی سے خیانت ظاہر ہوتو اس کو معزول کردیا جائے گا، آج کل غیر مسلم پر اعتماد کرنا بڑا مشکل ہے، لوگوں سے عدل وانصاف اور ایمانداری کی صفات مفقود ہوچکی ہیں، خصوصاً غیر مسلم، کہ ان کی جانب سے اوقاف میں خیانت کرنے کا قوی خدشہ ہے، لہذا ایسے حالات میں غیر مسلم، مسلم اوقاف کا ذمہ دار نہیں ہوسکتا۔ مولانا ابرار خان ندوی

صورت مسئولہ کا جواب یہ ہے کہ اسکو حرام کہا گیا ہے۔ تقریرات الرافعی علی رد المحتار میں ہے:

ویشترط للصحة بلوغه و عقله لاحریته وإسلامه في منهوات الأنقروية هذا يدل على أن تولية الذمي صحيحة وينبغي أن يخص بوقف الذمي فإن تولية الذمي على المسلمين حرام لا ينبغي اتباع شرط الواقف فيها من خط ابن نجيم (تقریرات الرافعی ۲/۸۴)

لہذا ایسے اوقاف کے متعلق مسلمانوں کو کوشش کرنی چاہئے کہ وہ غیر مسلم کی تولیت سے نکل کر مسلمانوں کی تولیت میں داخل ہوجائے۔ مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی

وہ تمام اوقاف جو غیر مسلموں کی تولیت میں ہیں تو شریعت اس سے مانع نہیں ہے، چونکہ فتاوی ہندیہ میں شرائط وقف میں صرف عاقل وبالغ کی قید ہے:

و شرطه لصحته بلوغه و عقله لاحريته وإسلامه.

لہذا غیر مسلموں کی تولیت میں رہنا درست ہے، بیت اللہ اور بیت المقدس اس کی نظیر ہے جب کہ حضور پاک ﷺ نے اس پر کسی طرح کی نکیر نہیں کی تھی۔ مولانا سمیع اللہ قاسمی

اوقاف کا ہندوؤں کی تولیت میں رہنا:

وہ اوقاف جو اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آئے ہوں اور واقف کے ہندو ہونے کی وجہ سے ہندو ادارے کے ماتحت ہوکر انہیں کے نظم ونسق کے اندر ہوں تو ایسے اوقاف کا ہندو ادارے کی تولیت میں رہنا درست نہیں کیونکہ من جملہ شرائط تولیت میں سے امانت، دیانت اور فسق وفجور سے پاکیزگی بھی ہے۔ اور یہ تمام صفات کافروں میں اعلی طریقے پر موجود نہیں۔

بحرالرائق کے اندر ہے:"وفي الاسعاف لا يولى إلا أمين قادر بنفسه أو بنائبه لأن الولاية مقيدة بشرط النظر و ليس من النظر تولية الخائن لأنه يخل بالمقصود و كذا تولية العاجز لأن المقصود لا يحصل إلا به (بحر ۵/۳۲۶) مولانا صدر عالم

مساجد پر غیر مسلم کی تولیت:

ہندوستان کی بعض ریاستوں میں راجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں۔ اور واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے۔ میری ناقص رائے میں مساجد کا غیر مسلم ادارے کی تولیت میں رہنا درست نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں

دومسئلے ہیں ایک کافر کا مسجد بنانا یا مسجد کے لئے چندہ دینا۔ دوسرے مسجد کا غیر مسلم کے تصرف وتولیت میں باقی رہنا۔

اما سببه فطلب الزلفى... واما الإسلام فليس بشرط (فتاوی ہندیہ ۲/ ۳۱۷)

وأن يكون قربة في ذاته اى بأن يكون من حيث النظر إلى ذاته وصورته قربة، الى قوله. فأفاد أن هذا شرط لوقف الذمي فقط (کتاب الوقف، رد المحتار ۶/ ۵۲۴)۔

ان نصوص فقہیہ کی بنا پر کافر اگر قربت کی نیت سے مسجد تعمیر کرے یا مسجد میں چندہ دے تو جائز ہے۔ خانہ کعبہ کی تعمیر میں مشرکین کو برقرار رکھنے سے زیادہ قوی دلیل اور کیا ہو سکتی ہے۔ لیکن جواز کا یہ حکم اسی وقت تک ہے جب تک کہ مساجد پر تصرف وتسلط کا موجب نہ بنے، جیسے ہندو معماروں سے اجرت پر مسجد تعمیر کرانا، باوجودیکہ ہندو معمار حقیقی طور پر تعمیر کا مباشر ہے مگر یہ مباشرت ممنوع نہیں، جائز ہے۔ کیونکہ مزدوری پر کام کرنے سے کوئی شخص تصرف وتولیت کا مستحق نہیں ہوا کرتا۔

اور اگر مسجد کی تعمیر اور اس میں چندہ دینے سے کفار کا تصرف وتسلط ہو رہا ہو تو حرام ہوگا۔ اور اس میں یہ بھی ضروری نہیں کہ یہ تعمیر کفار کے مال سے ہو بلکہ اگر کوئی کافر مسلمانوں سے چندہ جمع کرے اور مسجد کی تعمیر کرے لیکن انتظام واہتمام میں خود مستقل ہو کسی مسلمان کو دخل نہ دینے دے تو یہ تعمیر بھی تعمیر ممنوع ہے، باوجودیکہ تعمیر مسلمان کے مال سے ہوئی ہو، کیونکہ اسلام کے مخصوص معابد پر کفار کا تصرف وتسلط ممنوع ہے۔

ایک تو اس وجہ سے کہ انکی تولیت وتسلط سے مسلمانوں کی کوتاہی اور قصور ظاہر ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ کافر بحیثیت کافر ہونے کے شعائر اسلام اور خانہ خدا پر تصرف وتسلط کا مستحق نہیں ہے۔

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے ان دونوں مسئلوں پر بحث کرتے ہوئے ایک لطیف استدلال کیا ہے:

آیت کریمہ: "ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله" سے اس تقدیر کے تعمیر سے تعمیر معروف مراد ہو، ثابت ہوتا ہے کہ اس میں حق تعالیٰ نے کفار سے حق تعمیر کی نفی فرمائی ہے اور تعمیر سے بھی تعمیر کا ایک اکثری لازم مراد ہے اور وہ تصرف وتسلط ہے۔

پس آیت شریفہ میں اس تعمیر کے استحقاق کی نفی ہے جو تصرف اور تسلط کو مستلزم ہو۔ اور یہی مطلب ہے کتب تفسیر کی ان عبارتوں کا جن میں کفار کے لئے مساجد کی تعمیر معروف کو ممنوع لکھا ہے (کفایت المفتی ۷/ ۹)

مولانا عطاء الله قاسمی

مساجد کا ہندو اوقاف کی تولیت میں رہنے کا حکم:

جو زمین وجائیداد غیر مسلموں نے مساجد کے لئے وقف کی ہیں وہ زمین مساجد کی ہوں گی اور ان کا وقف کرنا صحیح ہے اور درست ہے، لیکن ان مساجد کا غیر مسلم اوقاف کی تولیت میں رہنا درست نہیں ہے، اس لئے کہ اوقاف کی ولایت کا اختیار واقف کو رہتا ہے یا اگر واقف کسی کو وصی بنا دیتا ہے تو پھر ولایت کا حق وصی کو ہوتا ہے اور اگر وصی نہ ہو تو پھر ولایت قاضی کے لئے ہوتی ہے کہ وہ جس کو چاہے متولی مقرر کرے (امداد الفتاوی ۲/ ۶۱۴)۔

ولاية نصب القيم إلى الواقف ثم لوصيه ثم للقاضي (التنویر علی الدر ۳/۴۴۸)۔
متولی مقرر کرنے کی ولایت واقف کو ہوتی ہے پھر وصی کو پھر قاضی کو کہ جس کو چاہے متولی مقرر کرے۔
نیز قاضی کے شرائط میں یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو، لہذا غیر مسلم اوقاف مساجد کی تولیت کے مستحق نہیں ہیں، اس بنا پر مسلمانوں کو چاہئے کہ حکومت سے مطالبہ کریں اور ان سے مدد لیں کہ ہماری مساجد غیر مسلم اوقاف کی تولیت سے نکال کر مسلمانوں کو دی جائیں اور مسلمان پھر باہمی رضامندی سے جس کو چاہیں متولی مقرر کردیں یا مسلم اوقاف کے تحت داخل کردیں۔

حاصله أن أهل المسجد لو اتفقوا على نصب رجل متولياً لمصالح المسجد فعند المتقدمين يصح ولكن الأفضل كونه بإذن القاضي ثم اتفق المتأخرون ان الأفضل أن لا يعلموا القاضي في زماننا لما عرف من طمع القضاة في أموال الأوقاف (شامی ۴/۳۳۲)۔
اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اہل مسجد کسی کے متولی بنانے پر مصالح مسجد کی خاطر اتفاق کرلیں تو متقدمین کے نزدیک صحیح ہے لیکن افضل یہ ہے کہ قاضی کی اجازت سے ہونا چاہئے، پھر متاخرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اب افضل یہ ہے کہ قاضی کو نہ بتلائیں اس لئے کہ ہمارے دور میں قاضیوں کے اندر لالچ ہوگیا ہے جیسا کہ معروف ہے اور خاص طور سے اوقاف کے اموال میں زیادہ لالچ ہے۔
(الحاصل) اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مساجد ومقابر وغیرہ اوقاف کا غیر مسلم کی تولیت میں رہنا صحیح نہیں ہے۔

مولانا اسعد اللہ قاسمی

غیر مسلم کا مسلم اوقاف کا متولی ہونا:

اگر کوئی واقف کسی غیر مسلم کو مسلم اوقاف کا متولی بنادے یا اپنے وقف میں اس کی شرط لگادے تو اس کا غیر مسلم کو متولی بنانا درست نہیں ہوگا اور نہ اس کی شرط کی اتباع کی جائے گی، کیونکہ صاحب تقریر رافعیؒ نے لکھا ہے کہ ذمی اوقاف کا ذمی تو متولی ہوسکتا ہے لیکن مسلم اوقاف کا متولی نہیں ہوسکتا ہے، اس سے ہر شخص بخوبی اندازہ لگا سکتا ہے، جب ذمی مسلم اوقاف کا متولی نہیں ہوسکتا ہے تو وہ غیر مسلم جو ذمی نہیں مسلم اوقاف کا متولی کیسے ہوسکتا ہے۔

إن تولية الذمي صحيحة ينبغي أن يخص بوقف الذمي فإن تولية الذمي على المسلمين حرام لا ينبغي اتباع شرط الواقف فيها من خط ابن نجيم (تقریر الرافعی مع الشامی ۶/۸۴)
ذمی کا متولی بننا جائز ہے، مناسب ہے کہ اسے ذمی کے وقف کے ساتھ خاص کیا جائے کیونکہ ذمی کا مسلمان پر متولی بننا حرام ہے، مناسب ہے کہ اس میں واقف کے شرط کی اتباع نہ کی جائے۔

مولانا محمدارشد قاسمی

☆☆☆☆☆☆

ہندوستان میں اوقاف

تعارف و جائزہ

قانون وقف

تاریخ، مقاصد اور اہم نکات کا مختصر جائزہ

محمد عبدالرحیم قریشی
صدر کل ہند مجلس تعمیر ملت، سکریٹری آل انڈیا مسلم پرسنل لابورڈ

اسلامک فقہ اکیڈمی کے اس سمینار میں غور وفکر کا ایک اہم موضوع وقف ہے اور اوقاف سے متعلق کئی سوالات اس سمینار میں زیر غور ہیں، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ملک میں رائج قانون وقف کا جائزہ لیا جائے۔ اس جائزہ میں اس قانون اور اس قانون کے بارے میں عدالتی نکتہ آفرینیوں کے ایسے پہلو بھی سامنے آئیں گے جن سے ان سوالات پر غور و بحث میں مدد ملے گی جو اس سمینار کے موضوعات میں شامل ہیں۔ ان کے علاوہ وقف سے متعلق اہم مسائل کو سمجھا جاسکے گا۔

قانون وقف کے ارتقاء کی تاریخ:

وقف کا نظریہ کہ کسی مال متعین کو روک کر اس کی منفعت کو خیر کے کاموں میں صرف کیا جائے، یہ اسلام ہی کی دین ہے، اور ایسا کوئی نظریہ یا ادارہ دنیا کے کسی اور قانون میں نہیں پایا جاتا۔ وقف کا مقصد قرب الٰہی کا حصول ہے اور یہ ثواب جاریہ ہے اس لئے مسلم معاشروں میں مال وجائداد کو وقف کرنے کی روایت چلی آرہی ہے۔ ہندوستان میں بھی مسلمانوں کی آمد کے بعد اوقاف کے قیام کا سلسلہ شروع ہوا اور لاکھوں لاکھ اوقاف قائم ہوئے جن کی نگرانی حکومت کے مقرر کردہ قاضی کیا کرتے تھے اور ہر مملکت کے اندر واقع اوقاف کی عام نگرانی صدر الصدور کی ذمہ داریوں میں شامل تھی۔ قاضی اور دیگر خدمات شرعیہ پر مامور اصحاب صدر الصدور کے تحت اپنے فرائض انجام دیتے تھے۔ مغلیہ سلطنت کے زوال اور ملک میں افراتفری نے اوقاف کے اس نظام کو متاثر کیا۔ انگریزوں کے قبضہ کے ساتھ ساتھ یہ صورتحال ابتر ہوتی چلی گئی۔

ا۔ انگریز کے غلبہ کے بعد صورت حال:

یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ انگریزوں کا دہلی پر مکمل قبضہ ۱۸۵۷ء سے بہت پہلے شاہ عالم ثانی کے دور حکومت میں سن ۱۸۰۳ء☆ میں ہو چکا تھا۔ انگریزوں کی مدد سے ہی شاہ عالم ثانی نے دہلی کا تخت حاصل کیا تھا اور اس

☆ انگریزوں کے دہلی پر ۱۸۵۷ء سے پہلے مکمل قبضہ کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے ۳۰ رجون ۱۸۰۷ء کو ایک درخواست دہلی کے انگریز ریذیڈینٹ کے توسط سے سکریٹری پولیٹکل ڈپارٹمنٹ کو دی تھی کہ دہلی میں ان کی جائداد ضبط ہو چکی ہے وہ واگذاشت کی جائے۔ ۱۰ رجولائی ۱۸۰۷ء کو سکریٹری پولیٹکل ڈپارٹمنٹ نے ریذیڈینٹ کو جائزہ واگذاشت کرنے کی درخواست کی منظوری کی اطلاع دی اور حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کو دہلی میں دوبارہ رہنے کی اجازت مل گئی۔

کے بعد اکبر شاہ ثانی انگریزوں کا صرف وظیفہ خوار تھا۔ ان حالات میں اوقاف کی صورتحال مزید ابتر ہونے لگی ،انگریزوں نے بھی اس میں مداخلت سے احتراز کیا۔ لیکن ۱۸۱۰ء میں انگریزوں نے جب اس ابتری کو بڑھتے ہوئے دیکھا تو اوقاف اور عطیات کے تحفظ کے مقصد سے فورٹ ولیم (کلکتہ) کے ماتحت تمام علاقوں کیلئے ایک قانون وریگولیشن Regulation XIX of 1810 پاس کیا، اس کے ابتدائیہ میں یہ مقاصد بیان کئے گئے۔

"۔۔۔۔۔کہ انڈومینٹس کو معطی کے حقیقی منشاء اور مرضی کے مطابق
استعمال کیا جائے اور۔۔۔۔عوام کے استعمال اور سہولت کیلئے پلوں،
سرایوں، گھروں اور دیگر عمارات کی جو حکومت یا افراد کے صرفہ
سے تعمیر کئے گئے ہوں، نگہداشت اور مرمت کی جائے۔۔۔۔"

انڈومینٹس کے بارے میں اس ابتدائیہ میں یہ وضاحت کردی گئی کہ اس سے مراد مساجد، ہندو منادر، تعلیمی اداروں (کالجز) کی مدد اور دیگر مقدس اور منفعت بخش اغراض کے لئے سابقہ حکومتوں یا افراد کی جانب سے دی گئی اراضیات ہیں۔

اس ابتدائیہ سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ۱۸۱۰ء تک تعلیمی اداروں کی اوقافی جائدادیں بڑی تعداد میں موجود تھیں اور پلوں، سراؤں، گھروں وغیرہ کی قابل لحاظ تعداد ایسی تھی جو وقف تھے۔ ۱۸۱۷ء میں ایسا ہی قانون فورٹ سینٹ جارج (مدراس) کے تحت کے علاقوں میں نافذ کیا گیا (ریگولیشن ۷ بابت ۱۸۱۷، مدراس) ان قوانین کے ذریعہ ان تمام اوقاف کی عام نگرانی ونگہداشت بورڈ آپ ریونیو اور بورڈ آف کمشنرس کے تحت کردی گئی۔

۲۔ کمپنی حکومت کی پالیسی:

۱۸۶۳ء میں یہ پالیسی بدل دی گئی اور اس نظریہ کے تحت کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مذہبی اداروں کے ساتھ ایک عیسائی حکومت کا تعلق بے قاعدہ اور خلاف مصلحت ہے، برطانوی حکومت ہند نے قانون ACt XX of 1863 کے ذریعہ ۱۸۱۰ء اور ۱۸۱۷ء کے قوانین منسوخ کردیئے گئے اور ہندو مسلم مذہبی اوقاف کو حکومت کی نگرانی سے خارج کردیا گیا لیکن حکومت نے ان تمام اوقاف کو اپنے تحت رکھا جن کے مقاصد بالکلیہ مذہبی نوعیت کے نہیں تھے۔ اس قانون کے ذریعہ مذہبی اوقاف اور خیراتی "Charitable" اوقاف کے درمیان فرق پیدا کیا گیا۔ خیراتی اوقاف کو حکومت نے اپنے تحت رکھا، اور مذہبی اوقاف کو مکمل طور پر متولیوں کے حوالے کرنے کے لئے شرط یہ قرار دی گئی کہ یہ وقف صرف مذہبی اغراض کے لئے قائم کیا گیا ہو۔ یہ قانون اوقاف کی بڑی تباہی کا باعث بنا۔ سرکاری نگرانی کے اٹھ جانے سے متولیوں نے من مانی شروع کردی اور اوقاف کو اپنی ذاتی جائداد کی طرح بیچنا اور منتقل کرنا شروع کردیا، اور انگریزوں نے ان اوقاف کو جو تعلیمی اغراض کے لئے قائم کئے گئے تھے اور ملک کے گوشے گوشے بلکہ تقریباً ہر بڑے شہر میں پائے جاتے تھے، اپنے تحت لے کر ایک پالیسی کے تحت ان کو ختم اور ہڑپ کرنا شروع کیا جس سے مسلمانوں کی تعلیم کا اس وقت کا نظام ٹوٹ پھوٹ کر رہ گیا اور جس ملت میں تعلیم وخواندگی، مرد وخواتین میں عام تھی، اس میں

ناخواندگی بڑھتی گئی، اور یہی کیفیت پیدا کرنا انگریزوں کی پالیسی تھی۔ ۱۸۹۰ء میں خیراتی اوقاف کے لئے خیراتی اوقاف قانون Charitable Endowment Act 1890 پاس کیا گیا لیکن اس وقت تک کئی اوقاف ختم ہو چکے تھے۔ ان کی وقف کی حیثیت ختم کر دینے سے خیراتی اوقاف ٹرسٹ بن گئے اور ختم ہوتے گئے، کیونکہ ٹرسٹ میں دوامی برقراری کا کوئی تصور نہیں ہے۔

۳۔ وقف علی الاولاد:

قانون اسلامی کے تحت ایک شخص اپنی جائداد و مال کو نسلاً بعد نسلاً اپنی اولاد کی منفعت کے لئے وقف کر سکتا ہے کیونکہ اہل خانہ اور اولاد کی کفالت اور پرورش بھی کار خیر اور کار ثواب ہے، لیکن اولاد کی کفالت اور پرورش کو دیگر قوانین اور بالخصوص برطانوی قانون میں کار خیر (Charity) نہیں گردانا جاتا۔ برطانوی حکومت ہند میں عدالتیں چونکہ برطانوی قانون کے نظریات اور اصولوں کی پیروی کرتی تھیں اس لئے وقف علی الاولاد کا مسئلہ ایک قانونی نزاع بن گیا اور ۱۸۹۴ء میں ابوالفتح محمد اسحٰق بنام رساموئے دھر چودھری کیس میں پریوی کونسل نے وقف علی الاولاد کو وقف تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس فیصلہ کے خلاف مسلمانوں میں ناراضگی پیدا ہوئی۔ ملکہ وکٹوریہ اور وائسرائے کے نام مسلسل اور متعدد نمائندگیوں کے بعد پریوی کونسل کے اس فیصلہ کو زائل کرنے کے لئے ''مسلمان وقف جواز قانونی'' قانون The Musalman Wakf Validating Act of 1913 پاس کیا گیا جس کے ذریعہ وقف علی الاولاد کو وقف کی حیثیت میں تسلیم کیا گیا اور اس قانون کو استقدامی اثر (Retrospective Effect) دیا گیا۔

۴۔ قوانین اوقاف قبل آزادئ ملک:

۱۹۲۰ء میں خیراتی اور مذہبی ٹرسٹوں کے لئے ایک قانون The Charitable & Religious Trust Act پاس کیا گیا، لیکن اس کے ذریعہ اوقاف کے انتظام و نگرانی کا کوئی نظم قائم نہیں کیا گیا۔ ۱۹۲۳ء میں مسلمان وقف ایکٹ پاس کیا گیا جس کے ذریعہ متولیوں کو پابند کیا گیا کہ وہ ڈسٹرکٹ جج کو سالانہ آمدنی واخراجات کی تفصیلات پیش کیا کریں۔ ان عدالتوں کو حسابات کی تنقیح کے اختیارات بھی دیئے گئے، ملک میں مرکزی اور صوبائی سطح کے کئی قوانین بنائے گئے۔ دیسی ریاستوں میں مختلف قوانین رائج رہے، ان میں قابل ذکر یہ ہیں:

بنگال واڑیسہ مسلمان وقف ایکٹ	(۱۹۲۶ء)
بنگال وقف ایکٹ	(۱۹۳۴ء)
بمبئی مسلمان وقف ایکٹ	(۱۹۳۵ء)
یوپی مسلم وقف ایکٹ	(۱۹۳۶ء)
دہلی مسلم وقف ایکٹ	(۱۹۴۳ء)
بمبئی مسلمان وقفس (ترمیمی) ایکٹ	(۱۹۴۵ء)

بہار وقف ایکٹ (۱۹۴۷ء)

ملک کی سب سے بڑی دیسی ریاست مملکت آصفیہ نظام حیدرآباد میں ۱۳۴۹ فصلی کے دستور العمل کے تحت حکومت نے ہندو مسلم اوقاف کے انتظام ونگہداشت کو اپنے ہاتھ میں رکھا تھا۔ اس کے لئے محکمہ امور مذہبی قائم تھا اور جس طرح اس ریاست میں مذہبی وخیراتی اوقاف کا انتظام اوران کی نگہداشت ہوتی رہی ہے وہ اپنی نظیر آپ ہے، یہ قانون ریاست حیدرآباد میں جنوری ۱۹۵۵ء تک نافذ العمل رہا۔

۵۔ آزادیٔ ملک کے بعد قوانین وقف:

ملک کی آزادی کے بعد ۱۹۵۳ء میں اوقاف کے تحفظ اوران کی نگہداشت ونگرانی کے لئے پارلیمنٹ میں مشہور مسودہ قانون'' کاظمی بل'' پیش ہوا۔ اس بل پر عوامی رائے جاننے کے لئے ایک سلیکٹ کمیٹی تشکیل دی گئی۔ اس کمیٹی کی سفارشات کی روشنی میں قانون وقف بابت ۱۹۵۴ء کی پارلیمنٹ نے تدوین کی۔ اس قانون کی بعض دفعات اور بعض فقروں کی عدالتوں کی جانب سے قانون کے منشاء کے خلاف تشریحات اور فیصلوں کے اثر کو زائل کرنے کے لئے ترمیمات کا مطالبہ ہوتا رہا ہے، اور چند مطالبات کو قبول کرتے ہوئے ۱۹۵۹ء، ۱۹۶۴ء اور ۱۹۶۹ء میں ترمیمات کی گئیں لیکن اس قانون پر اعتراضات ہوتے رہے، اور اس قانون کے تحت قائم وقف بورڈس، اوقاف کے تحفظ و نگہداشت میں ناکام رہے۔ ۱۹۵۴ء کے مرکزی قانون کے باوجود مغربی بنگال میں بنگال وقف ایکٹ بابت ۱۹۳۴ء، یوپی میں یوپی مسلم وقفس ایکٹ بابت ۱۹۳۶ء اوراس کے بعد یوپی مسلم وقفس ایکٹ ۱۹۶۰ء نافذ العمل رہے۔ گجرات میں کچھ کے علاقہ میں اور مہاراشٹرا میں مرہٹواڑہ کے علاقہ میں قانون بابت ۱۹۵۴ء نافذ کیا گیا۔ ان دونوں ریاستوں کے باقی علاقوں میں بمبئی پبلک ٹرسٹ ایکٹ بابت ۱۹۵۰ء کا نفاذ کیا جاتا رہا ہے۔

اوقاف کے تحفظ میں ان قوانین کے تحت قائم بورڈس اور عہدہ داروں کی ناکامی پر مسلسل توجہ دلانے کے بعد مرکزی حکومت نے ۱۹۷۰ء میں وزارت قانون، انصاف وکمپنی امور کے تحت وقف انکوائری کمیٹی قائم کی۔ جس نے ۱۹۷۳ء میں ایک عارضی رپورٹ اور ۱۹۷۶ء میں آخری رپورٹ ایک نئے قانون کے مسودہ کے ساتھ پیش کی۔ ان رپورٹس اور سفارشی مسودہ کے جائزے کے لئے مختلف کمیٹیاں تشکیل دی گئیں۔ بالآخر ۱۹۸۴ء میں ایک نئے قانون کا بل پارلیمنٹ میں پیش اور منظور ہوا۔ اس پر صدر جمہوریہ نے بھی دستخط کر دیئے لیکن کئی گوشوں سے اس کی مخالفت ہوئی۔ چنانچہ حکومت ہند نے اس قانون کے نفاذ کو روکنے کا اعلان کیا۔ بعد میں اس قانون کے صرف دو دفعات کو نافذ کیا گیا جن میں سے ایک تخلیہ کنندگان کے چھوڑے ہوئے اوقاف کو وقف بورڈ کے تحت کرنے سے متعلق ہے، اور دوسری دفعہ کے ذریعہ قبضہ مخالفانہ کے خلاف مقدمہ دائر کرنے کی معیاد بڑھا کر (۳۰) سال کر دیا گیا۔

۶۔ قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء:

ایک نئے قانون وقف کے لئے مسلسل مطالبہ ہوتا رہا چنانچہ ۱۹۹۳ء میں حکومت نے پارلیمنٹ میں ایک مسودہ قانون پیش کیا اور جو بالآخر قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء کی شکل میں منظور ہوا اوراس کو سارے ملک میں نافذ العمل

قرار دیا گیا۔ حکومت ہند نے ۲۷ رو سمبر ۱۹۹۵ء کو بجز جموں وکشمیر سارے ملک میں یکم جنوری ۱۹۹۶ء سے اس قانون کے نفاذ کا اعلان کیا۔ البتہ اس قانون کا اطلاق درگاہ حضرت خواجہ صاحب اجمیر پر نہیں ہوگا جس کے لئے علیحدہ ۱۹۵۵ء کا قانون موجود ہے۔

قانون بابت ۱۹۹۵ء کے اہم نکات:

☆ اس قانون کے ذریعہ تمام ریاستوں میں اوقاف پر یکساں قوانین کا نفاذ ہوگا اور پچھلی صورت حال جو بعض ریاستوں میں الگ قوانین اور بعض ریاستوں کے دو مختلف حصوں میں دو قوانین نافذ تھے ختم ہو جائے گی۔

☆ اس قانون میں بھی کئی نقائص ہیں، جن کے تعلق سے آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ نے اپنے اجلاس اور کمیٹیوں میں غور کیا، اور ترمیمات کے لئے حکومت سے نمائندگی کی ہے، سطور ذیل میں ان ہی نکات کا ذکر ہے جو اس سمینار کے موضوع سے متعلق ہیں۔

ا۔ ٹرسٹ اور وقف: جس کے مستفید لہ میں غیر مسلم بھی شامل ہوں کیا اس کو وقف قرار دیا جاسکتا ہے؟

سپریم کورٹ نے کیس نواب زین یار جنگ بنام ڈائرکٹر آف انڈومنٹ (آندھرا پردیش) و دیگر (AIR 1963 SC. 985) میں اس سوال پر غور کیا کہ آیا نظام کی جانب سے قائم کردہ چیریٹیبل ٹرسٹ وقف ہے جس پر قانون وقف کا اطلاق کیا جاسکے یا اس قانون کے حیطہ اختیار سے باہر ایک عوامی خیراتی ٹرسٹ ہے۔ جسٹس گجیند رگڈ کر نے پانچ ججوں کے اجلاس کی جانب سے یہ فیصلہ سنایا کہ:

(الف) ٹرسٹ، وقف سے بالکل مختلف ہے۔ ٹرسٹ میں ٹرسٹ قائم کرنے والا، ٹرسٹ جائداد ٹرسٹیوں کو منتقل کرتا ہے جب کہ وقف میں موقوفہ شئے اللہ تعالی کی ملک میں دی جاتی ہے اور واقف کا حق ملکیت ختم ہو جاتا ہے۔

(ب) وقف کے مستفید لہ (Beneficiaries) افراد کے علاوہ اغراض بھی ہو سکتے ہیں، یہ اغراض قانون وقف ۱۹۵۴ء کی رو سے مسلم فرقہ کے فائدے سے متعلق ہونا چاہئے۔ نظامس چیریٹیبل ٹرسٹ عوام کو بلالحاظ مذہب وذات وعقیدہ فائدہ پہنچانے کے لئے قائم کیا گیا اس لئے یہ ٹرسٹ وقف نہیں ہے۔

اس فیصلہ کے اثر کو زائل کرنے کے لئے قانون میں لفظ مستفید لہ کی تعریف میں تبدیلی کر کے الفاظ ''مسلم فرقہ کے فائدے کے لئے'' کے بجائے ''مسلم لا میں تسلیم شدہ'' کے الفاظ داخل کرنے کی تجویز رکھی گئی، اور یہ ترمیم ۱۹۶۴ء کے ترمیمی قانون کے ذریعہ کی گئی۔ لیکن اہم مسئلہ یہ تھا کہ مذہبی اور خیراتی اغراض کے لئے مسلمانوں کی جانب سے قائم ٹرسٹ کو بھی وقف کی تعریف میں شامل کیا جائے۔ چنانچہ یہ تجویز رکھی گئی اور وقف انکوائری کمیٹی نے یہ سفارش کی کہ متولی کی تعریف میں ٹرسٹ اور سوسائٹی کو شامل کیا جائے۔ مسلسل کوشش اور کئی کمیٹیوں کی سفارش کے باوجود حکومت نے اسکو قبول نہیں کیا ہے اور ایسے ٹرسٹ اب بھی نئے قانون وقف کے دائرہ سے باہر ہیں۔

۲۔فہرست اوقاف کی قبضہ مخالفانہ کے خلاف قطعیت:

قانون وقف کی رو سے ریاستی حکومت سروے کمشنر کا تقرر کرتی ہے، اور سروے کمشنر قانون وقف کے آغاز نفاذ کی تاریخ پر ریاست میں موجود اوقاف کا سروے کرتا ہے (دفعہ ۴)۔ سروے کمشنر کی رپورٹ وصول ہونے پر حکومت یہ رپورٹ وقف بورڈ کو روانہ کرتی ہے اور وقف بورڈ جانچ کے بعد اس کو سرکاری گزٹ میں شائع کرواتا ہے (دفعہ ۵)۔ سرکاری گزٹ میں اشاعت کے ایک سال بعد فہرست میں شامل کسی جائداد وقف ہونے کے سوال پر وقف بورڈ یا متولی یا اس میں مفاد رکھنے والے شخص کا کوئی مقدمہ ٹریبونل میں سماعت کے لئے قابل قبول نہیں ہوگا۔

(الف) گذشتہ سال کرناٹک ہائی کورٹ نے کرناٹک وقف بورڈ بنام ریاست کرناٹک کیس (AIR1996. Kantk.55) میں یہ فیصلہ دیا کہ ایک سال کے اندر فہرست اوقاف میں اندراج کے خلاف مقدمہ دائر کرنے کی تحدید کا اطلاق حکومت پر نہیں ہوتا اور حکومت بحیثیت مدعی اس تحدید کی پابند نہیں ہے۔ اس فیصلہ نے بڑے مسائل پیدا کردیئے ہیں۔ ملک کے اکثر علاقوں میں، ان علاقوں میں جہاں مسلمانوں کی دیسی ریاستیں تھیں اور بالخصوص آندھرا پردیش کے علاقہ تلنگانہ، مہاراشٹرا کے علاقہ مرہٹواڑہ اور کے علاقہ حیدرآباد کرناٹک میں قبرستانوں اور عیدگاہوں کی زمینوں کو ریونیو ریکارڈس میں سرکاری ملک بتایا گیا ہے، اور ایسے اکثر علاقوں میں اوقاف کا سروے ہوچکا ہے اور فہرستیں سرکاری گزیٹوں میں شائع ہوچکی ہیں اور کئی مرتبہ نمائندگیوں کے باوجود ریونیو ریکارڈس میں گزٹ کے مطابق اندراجات نہیں کئے گئے۔ اس صورت حال کا استحصال کرتے ہوئے بعض بددیانت اور فرقہ پرست عہدہ داروں نے وقف کی ایسی اراضیات کو بے زمین و بے مکان غریبوں کی بہبودی کی اسکیمات کے تحت دلتوں اور دیگر پس ماندہ طبقات میں تقسیم کردیا۔ موجودہ دور کی زمینیں ہڑپ کرنے کے حرص کے مارے اور مسلمانوں سے عناد رکھنے والے بھی ایسے بددیانت عہدہ داروں کی ملی بھگت سے ایسی جائدادوں کو حاصل کررہے ہیں۔ آندھرا پردیش اسمبلی میں اوقاف کے اطلاق پر تیز و تند بحث کے بعد ایک کمیٹی تشکیل دی گئی جس نے جنوری ۱۹۹۷ء میں اپنی رپورٹ پیش کی۔ اس میں ضلع حیدرآباد کے ایک سابق کلکٹر و ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ کے بارے میں باوثوق حوالوں سے بتایا گیا کہ اس نے قبرستانوں کی زمینوں پر عمداً دلتوں کو بسایا۔ اس لئے ریاستی حکومتوں سے یہ مطالبہ کیا جانا چاہئے کہ اراضی اور جائدادوں سے متعلق وہ اپنے تمام ریکارڈس کو گزٹ شدہ فہرست ہائے اوقاف کے مطابق بنائے، اور مرکزی حکومت سے ایسی ترمیم کا مطالبہ کرنا چاہئے کہ کرناٹک ہائیکورٹ کے اس فیصلہ کا اثر زائل ہو اور تحدید کا اطلاق حکومتوں پر بھی ہو۔

(ب) فہرست وقف میں شامل کسی جائداد کے، اس کے وقف ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں نزاع ہو تو اس تعلق سے عذرداری کا حق وقف بورڈ یا متولی یا اس میں مفاد رکھنے والے ہر شخص کو حاصل ہے۔ یہی بات ۱۹۵۴ء کے قانون میں بھی تھی۔ تعریفات کی دفعہ میں ''وقف میں مفاد رکھنے والے شخص'' کی تعریف موجود ہے۔

راجستھان ہائیکورٹ نے رادھا کرشن بنام راجستھان وقف بورڈ کیس میں (AIR 1967 RAJ.) یہ فیصلہ دیا کہ سروے کمشنر کے فرائض تاریخ آغاز قانون نیز موجود اوقاف تک محدود ہیں۔ اس لئے یہ سوال

کہ ایک جائیداد وقف ہے یا نہیں کمشنر طے نہیں کرسکتا۔ اس فیصلہ کے خلاف مرافعہ میں سپریم کورٹ نے (AIR 1979 Sc. 289) فیصلہ کے اس حصہ کو رد کردیا کہ جب کمشنر کو سروے کرنے کا اختیار حاصل ہے تو اس میں یہ بات مخفی ہے کہ ان اختیارات کا استعمال کرتے ہوئے وہ اس کی چھان بین کرے گا کہ آیا ایک وقف موجود ہے، ہائیکورٹ نے صاف طور پر غلطی کی ہے۔ راجستھان ہائیکورٹ نے یہ فیصلہ بھی دیا تھا کہ فہرست وقف صرف ان کے خلاف قطعیت پاتی ہے جنھیں عذرداری کا حق ہے یعنی 'وقف بورڈ یا متولی یا اس میں مفاد رکھنے والے شخص' کے خلاف یہ فہرست قطعی قرار پائے گی، اور اجنبی پر یعنی جس کو قبضہ مخالفانہ حاصل ہے اور جو اس کو وقف ہی نہیں مانتا، اس پر اس تحدید کا اطلاق نہیں ہوگا۔ مرافعہ میں سپریم کورٹ نے فیصلہ کے اس جز کی توثیق کردی۔

اس فیصلہ کے اطلاق کو بے اثر کرنے کیلئے ۱۹۸۴ء کے قانون کے ذریعہ وضاحت کا اضافہ کیا گیا کہ الفاظ ''اس میں مفاد رکھنے والے ہر شخص'' میں ہر وہ شخص شامل ہے جو متعلقہ وقف میں مفاد نہ رکھتا ہو، لیکن ایسی جائداد میں مفاد رکھتا ہو اور جس کو سروے میں انکوائری کے دوران نوٹس کی تعمیل کے ذریعہ اپنے کیس کی نمائندگی کا معقول موقع دیا گیا ہو۔ یہ وضاحت ۱۹۹۵ء کے نئے قانون میں بھی موجود ہے، اس کے باوجود مخالف قابضین کے تعلق سے اس قانون میں تشنگی محسوس ہوتی ہے۔ اس لئے دو ترمیمات کی تجویز پیش کی گئی تھی کہ تعریفات کی دفعہ میں 'وقف میں مفاد رکھنے والے شخص' کی تعریف میں ان اشخاص کو جو قانون وقف کے تحت وقف بورڈ یا اس کی جانب سے مجاز کردہ کسی افسر کے جاری کردہ نوٹیفکیشن یا حکم سے شاکی یا متاثر ہوں، اور ایسے اشخاص کو جو جائداد وقف میں حقیت ملک یا کسی حق کا ادعاء رکھتے ہوں شامل کیا جائے۔ اس ترمیم کے علاوہ سروے کمشنر کے فرائض کی دفعہ '۴' ذیلی دفعہ ۳، میں انکوائری میں کسی جائداد کے وقف ہونے یا نہ ہونے کی انکوائری کو اس شرط کے ساتھ شامل کیا جائے کہ اس سے متاثر ہونے والے تمام فریقین کو ان کے عذرات کی سماعت کا معقول موقع دیا جائے گا۔ یہ ترمیمات قانون میں موجود ابہام کو دور کریں گی۔

۳۔ غیر مسلم اشخاص کے قائم کردہ اوقاف:

ہندوستان کے طول وعرض میں ایسے اوقاف بڑی تعداد میں موجود ہیں جن کو غیر مسلم اصحاب نے قائم کیا، جب کہ مسلم فرمانرواؤں نے غیر مسلم رعایا کیلئے منادر، گرودوارے، گرجا گھروں کی تعمیر میں مدد دی اور ان کو رقمیں اور اراضی کے عطیات وجاگیریں دیں۔ اسی طرح ہندو راجا، والیان ریاست، جاگیرداروں اور بڑے زمینداروں نے اپنی رعایا کے لئے مسجدیں، عاشورخانے اور عیدگاہیں بنوائیں اور زندہ و گذرے ہوئے بزرگان کے لئے خانقاہیں بنوائیں اور ان کے مزارات ومقبرے اور ان کے اطراف زائرین کی سہولتوں کے لئے عمارتیں تعمیر کروائیں اور ان کو وقف کیا۔ اسی طرح دیگر مخیر غیر مسلموں نے بھی اس نوعیت کے کام کئے۔ یہ ان کاموں کو اپنے اعتقاد کے لحاظ سے بھی نیکی اور پن کا کام جانتے تھے، ان اوقاف میں مذہبی فرائض یا متعلقہ رسومات کی انجام دہی کے لئے مشروط الخدمت معاشیں بھی دیں اور اکثر یہ معاشیں اراضی کی صورت میں دی گئی تھیں۔

قانون وقف ۱۹۵۴ء کی رو سے اسلام کو ماننے والے اشخاص یعنی مسلمانوں کے قائم کئے ہوئے اوقاف ہی

وقف متصور ہوں گے (دفعہ ۳ تعریفات شق 'ایل')۔ اس تعریف کی رو سے غیر مسلم اشخاص کے قائم کردہ اوقاف قانونی اعتبار سے اوقاف نہیں ہیں۔ ۱۹۸۴ء کے ترمیمی قانون کے ذریعہ 'اسلام کو ماننے والے شخص' کے الفاظ کے بعد 'یا کسی اور شخص' کے الفاظ کا اضافہ کیا گیا جس سے وقف کی تعریف میں وسعت پیدا ہوگئی، البتہ یہ شرط لگائی گئی کہ اگر وقف کرنے والے غیر مسلم کی وفات کے بعد، اس کے قانونی نمائندگان میں سے ایک یا زیادہ اس وقف کے قیام پر اعتراض کریں تو یہ وقف کالعدم ہوگا۔ اس وقت ایسے اوقاف کی بڑی تعداد ایسی ہے جن پر اس شرط کا اطلاق ہی نہیں ہوتا کیونکہ ان کے واقفین کو فوت ہوئے عرصہ گذر چکا ہے۔ ۱۹۸۴ء کی یہ ترمیم بہت موزوں اور مناسب تھی۔ لیکن اس کو نافذ نہیں کیا گیا اور ۱۹۹۵ء کے نئے قانون میں اس کو شامل بھی نہیں کیا گیا، چنانچہ ۱۹۵۴ء کے قانون والی صورتحال ہی برقرار ہے۔

ایک خیال یہ ہے کہ 'اسلام کو ماننے والے' کی شرط لگائی نہ گئی تو دوسرے فرقوں کے تمام خیراتی اور کئی مقدس انڈومینٹس قانون وقف کے تحت آجائیں گے کیونکہ ایسے خیراتی اور مقدس مقاصد کو مسلم لا میں بھی کار خیر اور کار ثواب گردانا جاتا ہے اور ان کو قانون وقف کے تحت لانا اس قانون سازی کا منشا نہیں ہے، لیکن یہ خیال زیادہ قابل اعتناء نہیں ہے کیونکہ جہاں تک دوسرے فرقوں کے 'مقدس' اغراض کا سوال ہے ان کو اسلامی قانون میں قطعاً 'مقدس' نہیں سمجھا جاتا۔ جہاں تک خیراتی مقاصد کا تعلق ہے اگر وہ مسلمانوں یا اوقاف سے وابستہ نہ ہوں تو ان کو موزوں الفاظ کے ذریعہ قانون وقف کے دائرہ اختیار سے باہر رکھا جاسکتا ہے۔ بہرحال غیر مسلم اشخاص کے قائم کردہ اوقاف کو قانون وقف کے تحت لانے کے لئے ترمیم ضروری ہے۔

۱۹۶۴ء میں قانون وقف ۱۹۵۴ء میں جو ترمیمات کی گئیں ان میں ایک نئی دفعہ ۶۶ (ج) کا اضافہ ہے جس کے ذریعہ قانون یہ بنایا گیا کہ ''اسلام کو نہ ماننے والے کسی شخص'' نے اگر ایک وقف کی مدد کے لئے کسی جائداد منقولہ یا غیر منقولہ کا عطیہ دیا ہو تو یہ عطیہ اس وقف کا جز متصور ہوگا۔ یہ وقف (الف) مسجد، عیدگاہ، امام باڑہ، درگاہ، خانقاہ یا مقبرہ یا (ب) مسلم قبرستان یا (ج) سرائے یا مسافر خانہ ہونا چاہئے۔ ۱۹۶۴ء میں داخل کی گئی دفعہ ۶۶ (ج) اب نئے قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء میں دفعہ ۱۰۴ ہے، اس دفعہ کی رو سے کوئی غیر مسلم کوئی مسلم وقف قائم نہیں کرسکتا، اور اگر وہ کرے تو اس پر قانون وقف کا اطلاق نہیں ہوگا۔ البتہ کسی مسجد، عیدگاہ، امام باڑے، درگاہ، مقبرے، قبرستان، سرائے یا مسافر خانہ کی مدد و سہارے کیلئے قابل انتقال یا ناقابل انتقال جائداد کا عطیہ دے سکتا ہے، جس پر قانون وقف کا اطلاق ہوگا۔

اس تعلق سے وقف انکوائری کمیٹی کی آخری رپورٹ میں کئے گئے اس تبصرے کو نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ:

> ''جب کہ غیر مسلم کی جانب سے اس دفعہ کی فہرست میں درج وقف کی مدد کے مقصد سے عطیہ میں دی گئی قابل انتقال یا ناقابل انتقال جائداد، جائداد وقف متصور ہوگی، ایک غیر مسلم کی طرف سے عطا کردہ یا مختص کردہ وقف، وقف متصور نہیں۔ صاف طور پر قانون کا یہ بھونڈا نظریہ ہے......یہ ہماری تاریخ کی منفرد خصوصیت ہے کہ مسلمان حکمرانوں نے مناور، آشرم، گوشالے اور گرودوارے بنائے یا ان کے لئے نگہداشت کی جاگیریں عطا

گیں، اور ہندو اور سکھ حکمرانوں نے نہ صرف مساجد، درگاہوں، امام باڑوں وغیرہ کی مدد کے لئے زمین اور جائدادیں عطا کیں بلکہ درحقیقت اس طرح کی مقدس جائدادیں عطا کیں اور ان کی تعمیر کروائی''۔

اس لئے ان کو وقف کی تعریف میں شامل کرنے کی تجویز مسلم پرسنل لا بورڈ نے پیش کی تھی۔ اس کے لئے نمائندگیوں کا سلسلہ جاری رہنا چاہئے۔

۴۔ وقف تعامل: Waqf By User

ایسے اوقاف کو جن کے وقف کئے جانے کا کوئی ثبوت موجود نہ ہو لیکن جن کا استعمال وقف کی حیثیت میں کیا جاتا رہا ہو ان کو قانوناً وقف کی تعریف میں شامل کیا گیا ہے۔ قانون کا تحفظ ایسی جائدادوں کو حاصل ہے۔ ملک میں موجود اوقاف کی ایک بڑی بھاری تعداد اس نوعیت کے اوقاف پر مشتمل ہے۔ جگہ جگہ موجود مساجد، قبرستانوں، مقبروں وغیرہ کے وقف کئے جانے کا کوئی ریکارڈ نہیں ملتا لیکن ان کا سابقہ یا موجودہ استعمال ہی ان کی نوعیت وقف کو ظاہر کرتا ہے، اس لئے ۱۹۵۴ء کے قانون میں وقف تعامل یا وقف بالاستعمال کو وقف کی تعریف میں شامل کیا گیا۔ مساجد، مقبرے، خانقاہیں، امام باڑے جیسے اوقاف تو اپنی عمارت یا اس کے باقیات و آثار ہی سے ظاہر ہو جاتے ہیں کہ یہ اوقاف ہیں۔ لیکن ان قبرستانوں کی صورت حال جو مدت سے ممنوع التدفین ہوں یا کسی وجہ سے جن کا استعمال نہ ہو رہا ہو اور مرور زمانہ کی وجہ سے قبروں کے نشان زیادہ نمایاں نہ ہوں، مختلف ہے۔ قبرستانوں کے وقف تعامل پر اہم فیصلہ پریوی کونسل کا بلھہ داس بنام نور محمد (AIR 1936 LUCK.85) کیس میں ہے کہ دستاویزی ثبوت کے طور پر خسرہ (KHASRA) میں اس زمین کا بحیثیت قبرستان اندراج کافی ہے، اور خسرہ یا ریونیو ریکارڈ میں ایسے اندراج کی عدم موجودگی میں اس زمین کے بطور قبرستان استعمال کے بارے میں تدفین کے کئی واقعات کی شہادت ضروری ہو گی اور اس سے یہ ثابت ہوگا کہ یہ زمین قبرستان ہے۔ تاہم اس فیصلہ میں یہ بھی کہا گیا کہ کسی زمین میں ایک فرد کی تدفین اس کو فوری اور لازمی طور پر قبرستان نہیں بنا دیتی۔ پنجاب ہائیکورٹ نے کیس پنجاب وقف بورڈ بنام پنچایت گڑھی برہمن (AIR 1971 PUNJ. 482) میں یہ فیصلہ دیا کہ ایسا وقف تعامل، جس کا ایک عرصہ سے اس حیثیت میں استعمال ترک کر دیا گیا ہو وقف باقی نہیں رہے گا۔

اس کیس میں دستاویزی اور زبانی شہادتیں موجود تھیں کہ زیر نزاع زمین قدیم قبرستان تھی۔ لیکن اس فیصلہ میں ایک ایسا نکتہ پیدا کیا گیا جس کا کوئی جواز قانون شریعت میں نہیں ہے اور جس کو اس سے پہلے کسی عدالت نے قابل اعتنا نہیں سمجھا کہ اگر تعامل ترک ہو جائے تو نوعیت وقف بھی ختم ہو جائے گی۔ چونکہ اس سمینار میں ہریانہ اور مغربی یوپی کے اوقاف کا مسئلہ زیر غور ہے اس لئے اس فیصلے کے بعض حصوں کو نقل کرنا مناسب ہوگا۔

فیصلہ میں کہا گیا ہے کہ:

''اکثر پیش کردہ نظائر...... تقسیم ملک کے پہلے برسوں کے ہیں یا ان دور دراز کی ریاستوں

کے ہیں جو ۱۹۴۷ء کی ملک کی تقسیم میں اس طرح راست متاثر نہیں ہوئیں جس طرح کہ ملک کا یہ حصہ متاثر ہوا ہے۔ ملک کی تقسیم سے پیدا شدہ حالات کی پیش بینی یا پیش قیاسی وہ عدالتیں نہیں کر سکتی تھیں جنھوں نے یہ فیصلے دیئے جن کا حوالہ (بطور نظیر) دیا گیا ہے۔ ان نظائر میں ظاہر کئے گئے کسی خیال کا مقصد زیر تصفیہ مقدمہ کو طے کرتا تھا اور اس اظہار خیال کو اس کے اپنے پس منظر میں دیکھنا چاہئے۔ عدالتیں ان غیر معمولی اور غیر متوقع حالات یا قانون و نظم کی صورتحال کی ابتری کا اندازہ نہیں لگا سکتی تھیں جو ملک کی تقسیم کے بعد پیدا ہوئی...... یہ صحیح ہے کہ چند میتوں کی تدفین ایک قطعہ زمین کو قابل احترام بنا دیتی ہیں لیکن ظاہر ہے کہ اس نقطہ نظر کے اختیار کرنے میں اس حقیقت پر غور نہیں کیا گیا کہ اس زمین پر تعمیرات کھڑی ہو چکی ہیں۔ اس فیصلہ میں تعامل کے بارے میں یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ...... جب ایک فریق تعامل پر اس جائداد کے وقف ہونے کی شہادت کے طور پر اعتبار کر رہا ہے تو ہم کو یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہئے کہ یہ تعامل ایک خاص وقت سے ترک ہو گیا تھا"۔

اس فیصلہ میں یہ بھی کہا گیا کہ:

......اگر زمین برسوں کے عرصہ پر پھیلے ہوئے تعامل سے ایک کردار اختیار کر لیتی ہے تو ایک خاص وقت پر اس تعامل کا ترک ایک وقت کی حیثیت میں اس زمین کے حرمت والے کردار کا ازالہ کر سکتا ہے جس سے گرام پنچایت کو دیہات کے موجودہ باشندگان کے فائدے کے لئے اپنی زمین قرار دینے کا جواز فراہم ہوتا ہے۔ اقلیتی فرقہ کی جانب سے اس کے استعمال کو ترک کر دینے کی وجہ سے اب زمین کا بحیثیت قبرستان انتظام و نگہداشت کرنے کے لئے کوئی نکتہ باقی نہیں رہا۔"

اس فیصلہ سے پیدا شدہ مشکلات پر وقف انکوائری کمیٹی نے غور کیا اور اس پیچیدگی کو ختم کرنے کی سفارش کی، چنانچہ ۱۹۸۴ء کے ترمیمی قانون کے ذریعہ ان الفاظ کا اضافہ کیا گیا کہ:

"لیکن ایسے وقف کی نوعیت وقف محض اس سبب سے ختم نہ ہوگی کہ اس کا تعامل ختم ہو چکا ہے۔ بلا لحاظ مدت عدم تعامل۔"

۱۹۹۵ء کے قانون وقف میں بھی یہ صراحت موجود ہے۔ تاہم یہ کہنا مشکل ہے کہ اس صراحت سے پنجاب ہائیکورٹ کے فیصلہ کے اس جز کا قانونی اثر ختم ہو جائے گا کہ اکے دکے قبروں کی موجودگی کی شہادت قیام وقف کی واضح شہادت کی عدم موجودگی میں، وقف تعامل کو ثابت نہیں کرتی۔ جہاں ایک وسیع قطعہ زمین میں ایک قبر یہاں اور ایک قبر وہاں دور دور موجود ہوں، قبروں کا کسی جگہ جم گھٹا نہ ہو تو یہ قرائنی شہادت وقف تعامل کو ثابت نہیں کرتی۔ تاہم وقف تعامل کے بارے میں یہ وضاحت کہ بلا لحاظ مدت ترک تعامل، یہ وقف قرار پائیں گے، اور اس کے ساتھ یہ بات

بھی پیش نظر رہے کہ دفعہ (۱۰۷) کی رو سے کسی وقف کی ناقابل انتقال جائداد کا قبضہ لینے کے لئے، مقدمہ دائر کرنے کے لئے اب کسی مدت کی تحدید نہیں رہی۔ قانون تحدید معیاد کا اطلاق ختم کر دیا گیا ہے۔ پہلے یہ معیاد ۲۰ سال تھی جس کا شمار قبضہ مخالفانہ کی تاریخ سے ہوتا تھا، وقتاً فوقتاً اس میں اضافہ کیا جاتا رہا۔ وقف انکوائری کمیٹی نے تحدید (Limitation) کے قانون سے اوقاف کو مستثنیٰ کرنے کی تجویز رکھی تھی کیونکہ ایسا استثناء بمبئی پبلک ٹرسٹ ایکٹ بابت ۱۹۵۰ء میں دیا گیا ہے۔ ۱۹۹۵ء کے قانون میں ان دفعات کی موجودگی سے ان اوقاف کو واگذاشت کرانے اور ان کا قبضہ حاصل کرنے کے مواقع نکلتے ہیں جن کی پنجاب، ہریانہ اور مغربی یوپی میں ویرانی سے فائدہ اٹھا کر حکومت یا غیر مسلم قبضہ کر چکے ہیں یا اس طرح کا اندیشہ جن کے تعلق سے پیدا ہو چکا ہے، ان اوقاف سے متعلق سوال پر غور کے دوران ان نکات کو بھی پیش نظر رکھا جائے۔

۴۔ وقف اراضی پر ترقیاتی تعمیر:

قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء کی دفعہ (۳۲) ایک طویل دفعہ ہے جس کی کئی ذیلی دفعات اور ان میں شقیں ہیں۔ یہ دفعہ بورڈ کے اختیارات اور فرائض سے متعلق ہے۔ ذیلی دفعات (۴) تا (۶) اراضی وقف سے متعلق ہیں۔ ذیلی دفعہ (۴) میں کہا گیا ہے کہ جہاں وقف بورڈ مطمئن ہو کہ کسی وقف اراضی کو شاپنگ سنٹر، مارکٹ، رہائشی فلیٹس یا ایسی ہی کسی نوعیت میں ترقی دینے کے قابل عمل امکانات موجود ہیں تو متعلقہ وقف کے متولی پر ایک نوٹس کی تعمیل کر کے اس کو ایسی مدت کے اندر جس کا ذکر نوٹس میں کر دیا جائے اور جو (۶۰) دن سے کم نہ ہو، یہ جواب دینے کے لئے کہا جا سکتا ہے کہ آیا وہ نوٹس میں صراحت کردہ ترقیاتی کام کو انجام دینے پر راضی ہے۔ دفعہ (ن) میں ہے کہ اگر کوئی جواب وصول ہو اور اس پر غور کرنے کے بعد بورڈ اس پر مطمئن ہو کہ متولی رضامند نہیں ہے یا اس کام کو روبہ عمل لانے کا اہل نہیں ہے تو حکومت کی منظوری حاصل کرنے کے بعد بورڈ اس جائداد کو لے سکتا ہے، اس کی عمارت اور اس کی تعمیرات کو منہدم کر سکتا ہے اگر اس کی رائے میں یہ انہدام ترقیاتی کام پر عمل آوری کے لئے ضروری ہو، اور اس ترقیاتی کام کو انجام دے سکتا ہو، اس کے لئے سرمایہ وقف فنڈ سے یا متعلقہ وقف کی جائدادوں کی ضمانت پر حاصل کیا جا سکتا ہے، ان جائدادوں پر بورڈ اپنا کنٹرول اور انتظام، اس پر کئے گئے اخراجات اور اس پر سود، ان تعمیرات کی نگہداشت کے اور دیگر جائز اخراجات کی اس جائداد کی آمدنی سے پابجائی ہونے تک رکھ سکتا ہے۔ شرط صرف یہ ہے کہ بورڈ متولی کو ہر سال، تحویل میں لینے سے پہلے کے تین سالوں کی آمدنی کی سالانہ اوسط کے حساب سے معاضہ ادا کرتا رہے۔ ذیلی دفعہ (۶) کہتا ہے کہ ترقی یافتہ جائداد کی آمدنی سے صراحت کردہ اخراجات کی پابجائی کے بعد یہ جائداد متولی کو منتقل کر دی جائے گی۔

قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء میں اس اضافہ کا مقصد وقف کی آمدنی میں اضافہ ہے، اس مقصد سے اتفاق کے باوجود بعض سوالات کا جواب تلاش کرنا ضروری ہے اور ان ہی جوابات کی روشنی میں قانون وقف کے اس جز کے بارے میں ملت کے موقف کو طے کرنا ہوگا، سوالات یہ ہیں:

الف) کیا وقف کو ترقی دینے کے لئے سود پر رقم حاصل کرنے کی اجازت دی جاسکتی ہے؟

ب) کیا اس بات کا اندیشہ نہیں ہے کہ شاپنگ سنٹر، مارکٹ، رہائشی فلیٹس وغیرہ کے کرایہ دار اگر زیادہ تر غیر مسلم ہوں تو آئندہ کسی وقت وقف کے لئے مشکلات پیدا ہوسکتی ہیں۔ اگر یہ نئی تعمیریں مسجد کے اطراف ہوں تو اذان پر اعتراضات کے علاوہ بھی کئی اور مشکلات پیدا کی جاسکتی ہیں۔ اور ایسی مشکلات کو دور کرنے میں وقف بورڈ بھی بے بس ہوسکتا ہے جب کہ قانون وقف اس کی اجازت دیتا ہے بورڈ کے کسی فیصلے کے چیف ایگزیکیٹو آفیسر اس عذر پر تعمیل نہ کرے اگر اس کے خیال میں ایسی تعمیل سے فساد یا نقض امن کا خطرہ ہے یا کسی انسانی جان، صحت وسلامتی کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہے (دفعہ ۲۶ (ج) شق iii) وقف بورڈ کے فیصلہ کی عدم تعمیل کے تعلق سے سیاسی اثر ونفوذ رکھنے والے ارکان اسمبلی یا دیگر سیاسی لیڈروں کے ذریعہ حکومت کی توثیق حاصل کرنا چیف ایگزیکیٹو آفیسر کے لئے مشکل نہیں ہے۔ اگر اس نوعیت کے اندیشے بے بنیاد نہیں ہیں تو کیا یہ شرط عائد کرنا ضروری نہ ہوگا کہ ان نئی تعمیروں کے کرایہ داروں کی اکثریت مسلمانوں کی ہو اور ان کو پابند کیا جائے کہ وہ کسی صورت کسی غیر مسلم کو اس کا قبضہ نہیں دیں گے۔

ج) قانون میں اس کی کوئی پابندی نہیں ہے، اس لئے کوئی وقف بورڈ، شاپنگ سنٹر یا مارکیٹ یا رہائشی فلیٹس تعمیر کرکے حق ملکیت کے ساتھ قیمت کی بالاقساط ادائیگی پر یا ایک مشت رقم کی ادائیگی پر دوکانیں اور رہائشی مکانات فروخت رک سکتا ہے۔ اس سے رقم تو حاصل ہوجائے گی لیکن ایک ناقابل انتقال جائداد وقف ختم ہوجائیگی۔ کیا اس طرح کے عمل سے اوقاف کا اتلاف نہیں ہوگا؟

د) ۱۹۹۵ء کا نیا قانون بھی اوقاف کے حقیقی مفادات کو پیش نظر رکھنے والے افراد کو بورڈ کا رکن بنانے میں ناکام رہا۔ آندھرا پردیش کے تجربے سے واضح ہوگیا کہ کاغذی مسلم تنظیموں کے ذریعہ برسر اقتدار جماعت اپنے ارکان کو نامزد کرسکتی ہے، اور متولیوں کے زمرے سے بھی اپنے ارکان یا اپنی پسند کے افراد کو منتخب کرواسکتی ہے۔ اب یہ واضح ہوچکا ہے کہ نئے قانون کے تحت بھی وقف بورڈ میں برسر اقتدار پارٹی سے تعلق رکھنے والے یا ان کے پسندیدہ سیاسی افراد کی اکثریت رہے گی، اور ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ کئی فیصلے محض سیاسی مفادات کے تحت ہوں گے۔ آج کل شہر کی زمینوں پر کثیر منزلہ کمرشیل یا رہائشی کامپلیکس کی تعمیر دولت پیدا کرنے کا سب سے اہم ذریعہ ہے۔ جائدادوں کی ترقیات دینے والوں (Builders and Estate Developers) کے لئے سیاست کاروں اور علاقے کے غنڈوں

اور دھونس بازوں کا تعاون لینا ضروری ہوتا ہے، اس دھندے میں سیاست کار بھی شریک ہوتے ہیں اور اس پورے گروہ کی نظریں شہر کی خالی جائدادوں پر چیل کی طرح لگی ہوتی ہیں۔ ایسی صورتحال میں اگر وقف بورڈ کے اختیارات پر کوئی پابندی عائد نہ کی گئی تو خالی زمینوں پران ترقیات کا مقصد مفاد وقف نہیں بلکہ سیاسی مفاد ہوگا۔

(ھ) تقریباً ہر شہر میں عام آبادی کے ساتھ مسلمانوں کی آبادی میں بھی اضافہ ہورہا ہے، جس کی وجہ سے قدیم مسجدیں ناکافی ثابت ہورہی ہیں، یا اب کافی ہیں تو امکان یہ ہے کہ مستقبل قریب میں یہ ناکافی محسوس ہوں۔ ایسی ہی کیفیت دیگر اوقاف کے بارے میں پیدا ہوسکتی ہے، اس کیفیت میں وقف کا مفاد اس میں ہوگا کہ اس خالی اراضی کو آئندہ توسیع کیلئے خالی رکھا جائے، اس صورت میں متولی کا انکار واجب ہوگا۔" ہر متولی کو بددیانت اور خائن قرار نہیں دیا جاسکتا لیکن قانون وقف ۱۹۹۵ء کے اکثر نکات کے پیچھے یہی ذہن کارفرما نظر آتا ہے کہ ہر متولی خائن اور بددیانت ہے"۔ اس لئے وقف بورڈ کو ہر صورت میں متولی کے انکار پر اوقاف کو اپنی تحویل میں لینے کا حق واختیار حاصل نہیں ہونا چاہئے۔

مختصر یہ کہ ۱۹۹۵ء کے قانون میں وقف بورڈ کے اختیارات ترقیاتی تعمیرات سے متعلق پہلو غور طلب ہے۔

۵۔ غیر درج فہرست اوقاف:

قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء میں اوقاف کے رجسٹریشن کو لازمی قرار دیا گیا اس کی ذمہ داری متولی پر عائد کی گئی (دفعہ ۳۶)، لیکن جو اوقاف رجسٹرڈ نہ ہوں ان کو اس قانون نے تمام حقوق سے محروم کردیا ہے۔ دفعہ (۸۷) میں کہا گیا ہے کہ جو وقف رجسٹرڈ نہ ہوں اس کے کسی حق کے استقرار اور نفاذ کے لئے کوئی دعویٰ، کوئی مرافعہ، کوئی قانونی ادعاء، کسی عدالت میں پیش نہیں کیا جاسکے گا۔

یہ دفعہ ان اوقاف کے لئے مضر اور نقصان دہ ہے جو وقف تعامل یا وقف بالاستعمال ہیں اور جن کا کوئی متولی یا سجادہ یا مجاور نہیں ہے۔ ایسے اوقاف بھی کافی تعداد میں ہیں۔ اس دفعہ میں ترمیم کی تجویز آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کی جانب سے پیش کی گئی تھی اور اس پر نمائندگیاں کی جاتی رہی ہیں۔ اس کے نقصان سے بچنے کی ایک شکل یہ ہے کہ عوام اور ایسے اوقاف کی خدمت کرنے والوں سے اپیل کی جائے کہ وہ ہر وقف کو درج رجسٹر کروائیں۔ درج رجسٹر کرنے کی درخواست ہر وہ شخص جو مسجد میں نماز پڑھتا ہو، عاشورخانہ یا امام باڑے میں عزاداری کے لئے جاتا ہو، درگاہ پر فاتحہ خوانی یا گل افشانی کرتا ہے غرض یہ کہ جو بھی مستفید لہ (Beneficiary) کی تعریف میں آسکتا ہے دے سکتا ہے۔

اس تحریر میں قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء کے ان نکات کا جائزہ لیا گیا ہے جن سے اس فقہی سمینار میں زیر بحث سوالات پر غور کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔ اس قانون میں کئی اور مفید و مضر دونوں طرح کے پہلو ہیں ان کو اس تحریر میں زیر بحث نہیں لایا گیا ہے۔

☆☆☆☆☆

قانون وقف بابت ۱۹۹۵ء کا ایک خاکہ

باب (۱)

مراتب ابتدائی

دفعہ۔۱ مختصر نام، وسعت اور تاریخ نفاذ

''۔۲ قانون کا اطلاق

''۔۳ تعریفات۔اس دفعہ میں اصطلاحات کے علاوہ ان الفاظ کی تعریف شامل ہے جو اپنے مخصوص معنی میں استعمال کئے گئے ہیں۔ جیسے مستفید لہ، متولی، وقف میں مفاد رکھنے والا شخص، وقف تعامل، وقف علی الاولاد۔

باب (۲)

اوقاف کا سروے

دفعہ۔۴ اوقاف کا ابتدائی سروے

''۔۵ فہرست اوقاف کی اشاعت

''۔۶ اوقاف کی نسبت نزاعات

''۔۷ اوقاف کی نسبت نزاعات طے کرنے کے ٹریبونل کے اختیارات

''۔۸ سروے کے اخراجات کی وصولی

باب (۳)

مرکزی وقف کونسل

دفعہ۔۹ مرکزی وقف کونسل کا قیام اور اس کا دستور

''۔۱۰ کونسل کا مالیہ

''۔۱۱ حسابات اور تنقیح

''۔۱۲ قواعد بنانے کا مرکزی حکومت کا اختیار

باب (۴)

بورڈ کا قیام اور اس کے فرائض

دفعہ۔۱۳ تشکیل

''۔۱۴ بورڈ کی ترکیب

''۔۱۵ عہدہ کی میعاد

باب (۵)
اوقاف کی رجسٹری

باب (۲)

اوقاف کے حسابات کا رکھنا

باب(۷)

بورڈ کا مالیہ

باب(۸)

عدالتی کارروائیاں

باب (۹)
متفرقات

ہندوستان میں وقف بورڈز کا نظام۔ایک رپورٹ

سالار محمد خان (ایڈوکیٹ)

ہندوستان میں اوقاف کا انتظام اور دیکھ بھال مختلف وقف قوانین کے مطابق صوبائی سطح پر وقف بورڈ کے ذریعہ عمل میں لایا جارہا ہے، حکومت ہند نے وقف ایکٹ ۱۹۹۵ کے ذریعہ اوقاف کے انتظام میں یکسانیت لانے کی کوشش کی ہے لیکن اب تک کئی صوبوں میں ۱۹۹۵ کے ایکٹ کو نافذ نہیں کیا گیا ہے۔ نتیجہ میں بیشتر صوبوں میں وقف ایکٹ ۱۹۸۴ء کے تحت اوقاف کا انتظام اور دیکھ بھال کیا جارہا ہے، درج ذیل وقف بورڈس یہ کام انجام دے رہے ہیں:

۱۔ آندھرا پردیش اسٹیٹ وقف بورڈ
۲۔ آسام بورڈ آف وقف
۳۔ بہار اسٹیٹ سنی وقف بورڈ
۴۔ کرناٹک بورڈ آف وقف
۵۔ کیرالہ بورڈ آف وقف
۶۔ کچھ وقف بورڈ
۷۔ مدھیہ پردیش وقف بورڈ
۸۔ منی پور وقف بورڈ
۹۔ مراٹھواڑا وقف بورڈ
۱۰۔ اڑیسہ وقف بورڈ
۱۱۔ پنجاب وقف بورڈ
۱۲۔ راجستھان وقف بورڈ
۱۳۔ تمل ناڈو وقف بورڈ
۱۴۔ تری پورہ وقف بورڈ
۱۵۔ دہلی وقف بورڈ
۱۶۔ انڈمان نکوبار وقف بورڈ
۱۷۔ دادرہ اور نگر حویلی وقف بورڈ
۱۸۔ لکشدیپ وقف بورڈ
۱۹۔ پانڈیچری وقف بورڈ
۲۰۔ یوپی سنی سینٹرل بورڈ آف وقف
۲۱۔ بورڈ آف ویسٹ بنگال

اس کے علاوہ کچھ صوبوں میں الگ شیعہ وقف بورڈ ہیں۔

اوقاف کے انتظام اور دیکھ بھال اور فروغ (Development) کے راستہ میں متعدد رکاوٹیں ہیں، ان میں سب سے سنگین ترین مسئلہ اوقاف کی جائداد پر ناجائز قبضوں کا ہے۔ ۱۹۶۰ء میں انٹر اسٹیٹ وقف کانفرنس کا افتتاح کرتے ہوئے اس وقت کے مرکزی وزیر برائے آبپاشی بجلی اور اوقاف جناب حافظ محمد ابراہیم نے کہا تھا: ''وقف سے متعلق آج کے سنگین مسائل میں سب سے مشکل اور پیچیدہ مسئلہ جائداد اوقاف پر غاصبانہ قبضہ ہے، یہ بھی تقسیم ملک کے نتائج میں ایک ہے جس کی وجہ سے متعدد افراد اوقاف کو چھوڑ کر پاکستان چلے گئے یا جانے کے لئے مجبور ہو گئے۔ ایسی متعدد جائداد کسٹوڈین کے قبضہ میں چلی گئی۔ حالانکہ اب عبادت گاہ اور دوسرے مقدس مقامات وقف بورڈ کے

حوالہ کئے جارہے ہیں۔ لیکن اب بھی متعدد ایسی جائدادیں ہیں جو غیر قانونی قبضہ میں ہیں اور جنہیں حاصل کرنے کے لئے مقدمہ بازی ناگزیر ہے۔''(۱)

تقریباً ۳۷ سال بعد بھی درج بالا جملے کم وبیش صادق سمجھے جاسکتے ہیں۔ نہ صرف ملک کی تقسیم کی وجہ سے اوقاف کی جائداد پر غاصبانہ قبضے ہوئے بلکہ مختلف دوسری وجوہات کی بنا پر اس طرح کے قبضے ہوئے ہیں، اور اب بھی یہ عمل جاری ہے۔ اس کی وجوہات میں اوقاف کی جائدادوں کا آبادی کے درمیان آجانا، زمین کی قیمتوں میں بے تحاشہ اضافہ، اوقاف کی دیکھ بھال کے لئے درکار وسائل کی کمی، اور متولیان کی بددیانتی اہم ترین ہیں۔

ہریانہ، پنجاب، ہماچل پردیش، اور مرکز کے زیر انتظام علاقہ چنڈی گڈھ میں ۳۵۵۸۹ جائداد اوقاف ہیں (۲)۔ دراصل اس علاقہ سے تقسیم ہند کے وقت بڑی تعداد میں مسلمانوں نے پاکستان ہجرت کی تھی جس کی وجہ سے بڑی تعداد میں جائداد اوقاف ناجائز قبضوں میں چلے گئے۔ متعدد اوقاف کو بشمول مساجد کو رہائش گاہوں، گردواروں، گوداموں میں تبدیل کردیا گیا، مثلاً ہریانہ کے انبالہ ضلع میں ۹۱ مساجد ہیں۔ لیکن ان میں سے صرف ۸ مساجد پنجاب وقف بورڈ کے پاس ہیں، باقی تمام مساجد ناجائز قبضہ میں ہیں (۳)۔ حالات کی سنگینی کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ ۱۹۶۵ء کے سروے کے مطابق ہریانہ پنجاب، ہماچل پردیش، اور چنڈی گڈھ میں ۳۴۲۲۳ وقف کی جائدادیں تھیں اور پنجاب وقف بورڈ کے مطابق یہ سروے قابل اطمینان نہیں تھا۔ اور تقریباً ۴۰ فیصد اوقافی جائدادوں کو اس سروے میں شامل نہیں کیا گیا۔ اس کے علاوہ سروے میں جن جائداد کو اوقاف کی جائداد تسلیم کیا گیا تھا ان میں سے اب تک ۴۰ فیصد ایسی ہیں جو کہ پنجاب وقف بورڈ کے زیر انتظام ہیں۔ تقریباً ۳۰ فیصد اوقافی جائدادیں حکومتی اداروں، پرائیویٹ اداروں اور دیگر افراد کے قبضے میں ہیں۔ جبکہ ۲۰ فیصد جائداد اوقاف ان صوبوں کے کسٹوڈین اور (Rehabilitation departments) نے فروخت کردئے ہیں ان صوبوں میں ۵۸۸ اوقافی جائدادیں حکومت کے ناجائز قبضوں میں ہیں، اس وقت پنجاب وقف بورڈ تقریباً ۱۴۳۶۲ مقدموں میں الجھا ہوا ہے۔ جس میں غاصبانہ قبضوں کو ہٹانا، جائداد سے غیر قانونی غاصبین کا انخلاء، اور کرایہ کی وصولی شامل ہیں (۴)۔

اترپردیش سنی وقف بورڈ کے زیر نگرانی تقریباً ۶ ہزار اوقاف ہیں۔ اس صوبے میں بھی اوقاف کی جائداد پر ناجائز قبضوں کا مسئلہ سب سے سنگین ہے۔ بورڈ کی رپورٹ کے مطابق وقف کی جائداد پر ناجائز قبضوں کی شکایتیں تقریباً روزانہ موصول ہوتی ہیں۔ اس وقت الہ آباد ہائی کورٹ کی الہ آباد بنچ کے زیر سماعت ۲۱۸ مقدمے ہیں جب کہ لکھنؤ بنچ کے زیر سماعت ۸۸ مقدمے ہیں، مختلف ضلعی عدالتوں میں ۵۳۲ مقدمے اور دیوانی عدالتوں میں ۸۵۵ اور منصف کی عدالتوں میں ۱۰۹۸ مقدمے زیر سماعت ہیں (۵)۔

دہلی میں وقف کمشنر کے سروے کے مطابق ۱۹۵۷ اوقاف کی جائدادیں ہیں، ان میں سے ۱۰۴۶ دہلی وقف بورڈ کے زیر انتظام ہیں۔ دہلی وقف بورڈ کے مطابق دہلی میں اوقاف کا ایک بڑا مسئلہ اوقاف کی جائداد، قبرستانوں، خانقاہوں، مساجد اور دیگر جائداد پر غاصبانہ قبضہ ہے (۶)، دہلی میں اوقاف کی جائداد سے متعلق مسئلہ ایک

منفرد مسئلہ ہے۔ انگریز حکومت کے خلاف مسلمانوں کی پہلی جنگ آزادی میں سرگرمی سے شرکت کی وجہ سے سزا کے طور پر جائدادوں کو انگریز حکومت نے زبردستی قبضہ کر لیا تھا۔ جن میں متعدد اوقافی جائدادیں بھی شامل ہیں، اس مسئلہ کے حل کے لئے ۲۳ رمئی ۱۹۵۶ء کو ایس ایم ایچ برنی کی صدارت میں ایک کمیٹی تشکیل دی گئی تھی۔ اس کمیٹی نے ۲۰۴ ایسی جائدادوں کی نشاندہی کی جن کے متعلق سرکاری محکموں اور دہلی وقف بورڈ کے درمیان مقدمے چل رہے تھے، ان میں سے ۱۲۳ جائدادیں دہلی وقف بورڈ کو منتقل کرنے کی سفارش کی گئی، جس کے نتیجے میں ۱۹۸۴ء میں یہ دہلی وقف بورڈ کو (Lease) پر منتقل کر دئے گئے، لیکن اس کا معنی یہ ہے کہ ان جائدادوں کی اصل ملکیت قانونی طور پر حکومت کے پاس رہے گی (۷)۔ اس کے علاوہ مختلف اوقاف بشمول مساجد دیگر افراد کے غاصبانہ قبضوں میں ہیں، اور زمین کی قیمتوں میں اضافہ اور آبادی بڑھنے کی وجہ سے اوقاف کی جائداد پر قبضوں کا عمل جاری ہے۔

مدھیہ پردیش میں اوقاف کی زمینوں پر ناجائز قبضوں کا مسئلہ کافی سنگین ہے، مدھیہ پردیش وقف بورڈ کے چیرمین ڈاکٹر نظام الدین صاحب کے مطابق اس صوبہ میں تقریباً ۷۵ فیصد اوقاف کی زمینیں سرکاری قبضوں میں ہیں (۸)۔ ان کے علاوہ متعدد افراد نے بھی اوقاف کی جائداد پر ناجائز قبضے کر لئے ہیں۔ ایسی جائداد میں بھوپال شہر میں (Capital Hotel) کے پیچھے ایک بڑا قبرستان بھی شامل ہے، اس قبرستان پر ایک بلڈر نے (Co-oprative society) کی آڑ میں کئی منزل کا شوپنگ کمپلیکس بنانا شروع کر دیا ہے۔ اس قبرستان کو بچانے کے لئے مقامی مسلمانوں کی طرف سے کوشش کی جارہی ہے لیکن ہائی کورٹ تک جانے کے باوجود کوئی قابل غور کامیابی نہیں مل سکی (۹)۔ مدھیہ پردیش میں اوقافی جائدادوں کی کل تعداد پندرہ ہزار ایک سو پچاس ہے، جن میں سے چودہ ہزار سات سو اکتالیس سنی اور چار سو شیعہ اوقاف ہیں (۱۰)۔ صوبہ میں اوقاف کی جائدادوں پر ناجائز قبضوں یا مقدموں کے متعلق کوئی ریکارڈ موجود نہیں ہے۔ کیونکہ اوقاف کے مسائل پر تمام تر مقدمے مقامی مسلمان یا متولین اپنے طور پر لڑتے ہیں، اس ضمن میں ایک اہم نقطہ یہ بھی ہے کہ مدھیہ پردیش وقف بورڈ نے صوبے میں ۷۵ فیصد اوقاف کی زمین حکومتی یا نیم حکومتی اداروں کے قبضے میں چلے جانے کے باوجود اس معاملہ میں کسی عدالت میں کوئی مقدمہ پیش نہیں کیا ہے، جس کی وجہ سے ایسی تمام جائدادیں مکمل طور پر حکومت کے قبضہ میں چلے جانے کا خدشہ ہے (۱۱)۔

آندھرا پردیش میں اوقاف کی دیکھ بھال آندھرا پردیش وقف بورڈ کے ذریعہ عمل میں لایا جاتا ہے۔ آندھرا پردیش میں اوقافی جائدادوں کی کل تعداد تقریباً ۳۵ ہزار سات سو نوے ہے۔ جن کی زمین کا رقبہ ایک لاکھ ۳۳ ہزار ایکڑ ہے (۱۲)۔ ناجائز قبضوں میں چلے گئے اوقاف اور ان سے متعلق مقدموں کے بارے میں وقف بورڈ نے کوئی اطلاع نہیں دی۔ چند اوقاف کے بارے میں مقامی طور پر کچھ شکایتیں موصول ہوئی ہیں جن کے مطابق ان اوقاف کی جائداد متولین غیر قانونی طور پر فروخت کرنے میں لگے ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ کئی جائدادیں حکومت کے اداروں کے قبضوں میں ہیں۔ ایک اطلاع کے مطابق پچاس ایسی جائدادیں ہیں جن کے بارے میں وقف بورڈ اور حکومت کے

اداروں کے درمیان مقدمے چل رہے ہیں۔

اڑیسہ میں اوقاف کی دیکھ بھال صوبائی وقف بورڈ کے زیر اہتمام ہے، اس صوبے میں تین ہزار چھ سو بیس اوقافی جائدادیں ہیں۔ وقف بورڈ کی اطلاع کے مطابق صوبہ میں پندرہ اوقافی جائدادوں پر ناجائز قبضہ ہو چکا ہے (۱۳)۔

آسام میں صرف ۶۷ اوقافی جائدادیں ہیں جن میں سے تین جائدادوں پر ناجائز قبضے ہو چکے ہیں۔ صوبے میں صرف سات اوقاف کی آمدنی پچاس ہزار سالانہ سے زائد ہے (۱۴)۔

بہار میں سنی اوقاف کی دیکھ بھال بہار اسٹیٹ سنی وقف بورڈ کرتا ہے، اس صوبے میں آج تک اوقاف کی جائداد کا سروے نہیں کیا گیا ہے۔ بحر حال اس وقت صوبے میں ۲۲۸۰ اوقافی جائدادیں سنی وقف بورڈ میں رجسٹرڈ ہیں۔ اس صوبے میں تین اوقاف صوبائی سنی وقف بورڈ کے انتظام میں ہیں۔ اس صوبے میں چار اوقاف پر ناجائز قبضے کی اطلاع صوبائی سنی وقف بورڈ کے دفتر سے ملی، ان میں سے ایک صوبائی بورڈ کے سیدھے انتظام میں تھا۔ اس صوبے میں ۱۳۵۱ اوقافی جائدادیں شہری علاقوں میں ہیں جہاں ناجائز قبضوں کو روک پانا بہت مشکل ہو رہا ہے۔ کئی اوقاف کے مقدمے مختلف عدالتوں میں زیر غور ہیں (۱۵)۔

مغربی بنگال میں اوقاف کی دیکھ بھال صوبائی وقف بورڈ کرتا ہے۔ اس صوبے میں اب تک اوقاف کا سروے نہیں کیا گیا ہے۔ حال ہی میں یہ سروے شروع کیا گیا ہے۔ ایک اندازے کے مطابق اس صوبے میں تقریباً ۸۰۰ اوقاف کی جائدادیں شہری علاقوں میں ہیں۔ اس صوبے کے وقف بورڈ کے پاس ناجائز قبضوں کے متعلق کوئی اطلاع نہیں ہے۔ حالانکہ وقف بورڈ یہ اعتراف کرتا ہے کہ صوبے میں اوقاف کی جائدادوں کا ناجائز قبضہ ہوا ہے۔ صوبے میں ۵۴ ایسی جائدادیں ہیں جنہیں غیر قانونی طور پر مختلف افراد کو منتقل کر دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اوقاف کی ۲۸ جائدادیں دوسری جائدادوں سے اولا بدلی کی گئی ہیں جس سے ایک اندازہ کے مطابق ۱۵ کروڑ روپے سے زیادہ کا نقصان ہوا ہے، ان میں سے زیادہ تر جائدادیں کلکتہ اور ہوڑہ شہر کی ہیں (۱۶)۔

کرناٹک میں اوقاف کی دیکھ بھال کرناٹک وقف بورڈ کے زیر انتظام ہے، کرناٹک میں تقریباً ۲۲ ہزار وقف کی جائدادیں ہیں (۱۷) پوری کوشش کے باوجود کرناٹک وقف بورڈ سے ان اوقاف کے متعلق اطلاعات حاصل نہیں کی جا سکی ہیں، لیکن دوسرے ذرائع سے موصول اطلاعات کے مطابق اس صوبے میں بھی اوقاف کی جائداد پر ناجائز قبضوں کا عمل جاری ہے، اطلاعات کے مطابق صرف چتردرگ ضلع میں ۱۱۲ اوقاف کی جائداد کو غیر قانونی قبضہ میں کر لیا گیا ہے۔ ان میں سے کچھ غاصبین حکومت کے ادارے ہیں جب کہ مختلف افراد بھی یہ قبضے کرنے میں شامل ہیں (۱۸)۔

کسی بھی جائداد کی دیکھ بھال، انتظام اور ترقی کے لئے مالی وسائل کی ضرورت ہوتی ہے، وسائل کی کمی کی وجہ سے نہ تو اطمینان بخش دیکھ بھال ہو سکتی ہے اور نہ ترقی۔ ہندوستان میں اوقاف کے انتظام اور ترقی میں دوسرا بڑا مسئلہ

وسائل کی قلت کا ہے۔اوقاف کی آمدنی کے ذرائع کافی محدود ہیں،عام طور پر اوقاف کی واحد آمدنی کا ذریعہ جائداد کا کرایہ ہوتا ہے۔ایک اندازے کے مطابق ہندوستان میں ڈھائی لاکھ سے زیادہ اوقاف ہیں،ان میں سے بیشتر اوقاف کی کوئی آمدنی نہیں ہے۔عام طور پر اوقاف کی دیکھ بھال اور انتظام کا کام مقامی طور پر متولین یا مقامی طور پر تشکیل شدہ کمیٹیاں انجام دیتی ہیں۔مختلف وقف قوانین کے تحت تشکیل شدہ وقف بورڈ اپنے دائرۂ اختیار میں موجود اوقاف کی دیکھ بھال کرتا ہے۔وقف بورڈ کچھ مخصوص حالات میں اوقاف کا براہ راست انتظام کا کام بھی انجام دیتے ہیں۔وقف بورڈ کی آمدنی کے دواہم ذرائع ہیں۔ایک ان کے براہ راست انتظام میں موجود اوقاف کی جائداد کو کرایہ پر دینے سے ہونے والی آمدنی،اور دوسرا ان کے دائرۂ اختیار میں موجود ۵ ہزار سالانہ سے زائد آمدنی والے اوقاف سے چھ فیصد سالانہ کی در سے وصولی کیا جانے والا (Contribution) ہے،اس کے علاوہ سنٹرل وقف کونسل مختلف ترقیاتی منصوبوں کے لئے وقف بورڈ کو قرض دیتی ہے۔سینٹرل وقف کونسل کی آمدنی کا ذریعہ صوبائی وقف بورڈ سے حاصل کردہ ان کی آمدنی کا ایک فیصد (Contribution) اور مرکزی حکومت سے ملنے والی امداد ہوتا ہے۔

ہندوستان میں پنجاب وقف بورڈ کے براہ راست انتظام میں تقریباً پندرہ ہزار اوقاف ہیں۔ملک کے کسی دوسرے وقف بورڈ کے براہ راست زیر انتظام میں اتنی بڑی تعداد میں اوقاف نہیں ہیں۔پنجاب وقف بورڈ کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ ان جائداد اوقاف سے ملنے والا کرایہ ہے۔۱۹۹۵/۹۶ کے مالی سال کے دوران اس وقف بورڈ کی آمدنی اس ذریعہ سے تقریباً چھ کروڑ روپے تھی،جب کہ مختلف اوقاف سے حاصل ہونے والے چھ فیصد سالانہ (Contribution) سے تقریباً ۴۲ لاکھ روپے حاصل ہوئے۔پنجاب وقف بورڈ ہندوستان کا سب سے دولت مند وقف بورڈ سمجھا جاتا ہے۔لیکن اس وقف بورڈ کی یہ آمدنی پنجاب،ہریانہ،ہماچل پردیش،اور چنڈی گڈھ میں موجود اربوں روپے کی جائداد اوقاف کو دیکھتے ہوئے کافی کم ہے (۱۹)۔

دہلی وقف بورڈ کے براہ راست زیر انتظام ایک ہزار ۳۶ جائدادیں ہیں اتنی بڑی تعداد میں جائداد ہونے کے باوجود ۹۵/۱۹۹۴ کے دوران دہلی وقف بورڈ کی آمدنی صرف ۲۱ لاکھ روپے تھی (۲۰)۔اور مقامی متولین کے زیر انتظام اوقاف میں صرف چار اوقاف ایسے ہیں جن کی آمدنی ۵۰ ہزار سالانہ سے زائد ہے،دہلی وقف بورڈ کی اتنی کم آمدنی ہونے کی ایک بڑی وجہ جائداد کا کرایہ معمولی ہونا اور جائداد پر ناجائز قبضے ہونا ہے،دہلی وقف بورڈ کرائے پر دی گئی جائدادوں کا کرایہ بھی پوری طرح وصول نہیں کرپاتا ہے (۲۱)۔

بہار اسٹیٹ سنی وقف بورڈ کی آمدنی ۱۹۹۵/۹۶ کے مالی سال کے دوران تقریباً ۱۶ لاکھ روپے تھی جس میں سے اس کی اپنی آمدنی تقریباً سوا چھ لاکھ روپے تھی،جب کہ ۱۰ لاکھ روپے حکومت کی طرف سے امداد کے طور پر ملا، ۱۹۹۶/۹۷ کے مالی سال کے دوران اس وقف بورڈ کی اپنی آمدنی تقریباً ۵ لاکھ ۷۰ ہزار روپے جو گذشتہ مالی سال سے ۵۰ ہزار روپے کم تھی،اس مالی سال کے دوران صوبائی حکومت نے پندرہ لاکھ روپے کی امداد اس وقف بورڈ کو دی اس کے باوجود بورڈ کے اخراجات پورے نہیں ہوسکے۔مارچ ۱۹۹۷ تک اس بورڈ پر تقریباً ۵۰ لاکھ روپے کا قرض تھا،نتیجۃً

مئی ۱۹۹۷ میں موصول ایک اطلاع کے مطابق وقف بورڈ کے ملازمین کو گذشتہ بارہ مہینوں سے تنخواہ نہیں دی جاسکی ہے (۲۲)۔

اڑیسہ وقف بورڈ کی آمدنی ۹۶/۱۹۹۵ کے مالی سال کے دوران تقریباً ۵۸ ہزار روپے تھی۔ جب کہ پورے صوبے میں صرف سات اوقاف ایسے ہیں جن کی آمدنی ۵۰ ہزار روپیہ سالانہ سے زائد ہے۔ صوبے میں شہری علاقوں میں ۱۳۰۰ اوقافی جائدادیں ہیں، ان اوقاف میں سے متعدد اوقاف کی آمدنی بڑھائی جاسکتی ہے (۲۳)۔

اتر پردیش سنی وقف بورڈ کی اپنی آمدنی ۹۶/۱۹۹۵ کے مالی سال کے دوران تقریباً ایک کروڑ ۶۳ لاکھ روپے تھی، جب کہ صوبائی حکومت نے دو کروڑ پچاس لاکھ روپے امداد فراہم کی تھی، اس کے باوجود بورڈ اپنے اخراجات پورے نہیں کرسکا، جسکے نتیجے میں ۹۵/۱۹۹۴ اور ۹۶/۱۹۹۵ کے مالی سال کے دوران ملازمین کی تنخواہیں اور بونس وغیرہ ادا نہیں کئے جاسکے۔ ٹیلیفون اور بجلی کے بل، وکلاء کی فیس، اسٹیشنری وغیرہ کے بل بھی اس دوران ادا نہیں کئے گئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پورے صوبے میں موجود ایک لاکھ ایک سو اکتیس اوقاف میں سے بیشتر اوقاف کی کوئی آمدنی نہیں ہے، بورڈ کے مطابق ۴۷ اوقاف ایسے ہیں جن کی سالانہ آمدنی ایک لاکھ روپے سے زائد ہے، جب کہ ۴۴ اوقاف ایسے ہیں جن کی آمدنی ۵۰ ہزار روپے سے زائد مگر ایک لاکھ سے کم ہے (۲۴)۔

آندھرا پردیش وقف بورڈ کی آمدنی ۹۶/۱۹۹۵ مالی سال کے دوران تقریباً ۹۰ لاکھ روپے تھی، جب کہ ۹۷/۱۹۹۶ مالی سال کے دوران یہ آمدنی ایک کروڑ گیارہ لاکھ روپے تھی، یہ آمدنی اس صوبے میں موجود تقریباً ۳۵ ہزار سے زائد اوقاف کو دیکھتے ہوئے کافی کم ہے۔ اس وقف بورڈ کے براہ راست انتظام میں چار سو انتیس اوقاف ہیں۔ یہ جائداد اوقاف مختلف افراد کو کرائے پر دی گئی ہے جنکا ماہانہ کرایہ ۵ روپیہ سے لے کر چار ہزار روپے تک ہے، سب سے زیادہ کرایہ دار سو روپے ماہانہ سے کم کرایہ ادا کرتے ہیں۔ ۳ ہزار ماہانہ سے زائد کرایہ دینے والے صرف چار کرایہ دار ہیں۔ پورے صوبے میں صرف ایک سو چودہ اوقاف ایسے ہیں جن کی آمدنی ۵۰ ہزار سالانہ سے زائد ہے (۲۵)۔

منی پور وقف بورڈ کی اپنی آمدنی ۹۵/۱۹۹۴ کے مالی سال میں تقریباً ۳۷ ہزار رہی ہے، جبکہ اس صوبے میں نامکمل سروے کے مطابق ۱۱۲۶ اوقاف ہیں، یہ وقف بورڈ اپنے اخراجات کے لئے صوبائی حکومت پر منحصر ہے (۲۶)۔

پانڈیچیری وقف بورڈ کا بھی کم وبیش یہی حال ہے۔ ۹۴/۱۹۹۳ کے مالی سال کے دوران اس وقف بورڈ کی آمدنی تقریباً ۲۲ ہزار روپے تھی، جب کہ صوبائی حکومت نے ۴۱ ہزار روپے کی امداد فراہم کی (۲۷)۔

کیرالہ وقف بورڈ کی اپنی آمدنی ۹۷/۱۹۹۶ کے مالی سال کے دوران تقریباً ۳۵ لاکھ روپے تھی، جب کہ صوبائی حکومت ۱۵ لاکھ روپے سالانہ کی امداد فراہم کرتی ہے، جب کہ صوبہ میں ۶ ہزار ۹۲۷ اوقاف ہیں جن کے تحت زمین کا رقبہ ۲۲ ہزار چار سو ساٹھ ایکڑ ہے۔ پورے صوبے میں تقریباً ۲۰۰ اوقاف ہی ایسے ہیں جن کی آمدنی ایک لاکھ سالانہ سے زائد ہے (۲۸)۔

مدھیہ پردیش وقف بورڈ کی آمدنی ۹۶/۱۹۹۵ کے مالی سال کے دوران تقریباً ۱۲ لاکھ ۵۴ ہزار روپے تھی

جبکہ ۱۵ لاکھ روپے کی امداد صوبائی حکومت سے اس وقف بورڈ کو حاصل ہوئی (۲۹)۔

آسام وقف بورڈ کی ۹۶/۱۹۹۵ کے مالی سال کے دوران آمدنی صرف ۵۷ ہزار روپے تھی۔ جبکہ ایک لاکھ روپے کی امداد صوبائی حکومت نے فراہم کی اس صوبے میں صرف ۶۷ اوقاف ہیں اور ان میں سے صرف سات اوقاف کی آمدنی ۵۰ ہزار روپے سالانہ سے زائد ہے۔ اس صوبے میں ۲۳ جائداد اوقاف شہری علاقوں میں ہیں (۳۰)۔

اس طرح کم و بیش ملک کے تمام وقف بورڈ کی آمدنی اور اخراجات کی حالت یکساں ہے، آمدنی اور اخراجات کا موازنہ منسلک ٹیبل کو دیکھ کر کیا جا سکتا ہے، ان وقف بورڈوں کی آمدنی ان کے اخراجات سے یا تو کافی کم ہے، یا اگر زیادہ ہے تو بھی اتنی زیادہ نہیں کہ اس سے کوئی ترقیاتی منصوبہ ہاتھ میں لیا جا سکے۔ اس کے علاوہ متولین کی بد دیانتی اور قانونی پیچیدگیاں اوقاف کے انتظام اور ترقی کی راہ میں بڑی رکاوٹیں ہیں، متولین کی بد دیانتی سے ہونے والے نقصان کو روکنے کے لئے وقف ایکٹ ۱۹۹۵ میں قانونی حل موجود ہے۔ جس کا سہارا لے کر مقامی مسلمان اس مسئلہ سے نپٹ سکتے ہیں۔ دیگر قانونی پیچیدگیوں میں صوبائی سطح پر موجود کرایہ داری سے متعلق قوانین، زمینوں سے متعلق حد بندی کے قوانین، میونسپلٹی کے نافذ کردہ ٹیکس اور شہری ترقیاتی منصوبے قابل ذکر ہیں، ان مشکلات کے حل کے لئے سیاسی اور قانونی راستے موجود ہیں لیکن اس کے لئے مسلمانوں میں سیاسی شعور کے ساتھ ساتھ وسائل کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اس طرح وسائل کی قلت بذات خود ایک بڑا مسئلہ ہے، اس مسئلے کی سنگینی کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اوقاف کی جائداد کی بازاری قیمت عموماً کافی زیادہ ہوتی ہے، اس لئے ان جائداد پر قبضہ کرنے والے لوگ بڑی رقومات اپنے قبضے کو بنائے رکھنے کے لئے خرچ کرتے ہیں۔ ایسے لوگ عام طور پر سماج کے بااثر لوگ ہوتے ہیں جو اپنا اثر و رسوخ بھی اس مقصد کے لئے استعمال کرتے ہیں، اس طرح اوقاف کی جائداد کو ناجائز قبضوں سے بچانے کے لئے بہتر دیکھ بھال کا متبادل نہیں ہے۔ بہتر دیکھ بھال کے لئے مالی وسائل کی ضرورت ہوتی ہے۔ مالی وسائل یکجا کرنے کے لئے اوقاف کی آمدنی کو بڑھانے کے لئے ترقیاتی منصوبے اپنانے کی ضرورت ہے۔ ایسے ترقیاتی منصوبوں کو بروئے کار لانے کے لئے مالی وسائل کی ضرورت پڑتی ہے۔

آج ملک میں بیشتر اوقاف کی آمدنی بہت کم ہے، کئی اوقاف کی کوئی آمدنی ہی نہیں ہے، اوقاف پوری طرح عوامی عطیات پر منحصر ہیں، چونکہ بیشتر اوقاف کی آمدنی بہت کم ہے اس لئے ان اوقاف کی دیکھ بھال نہیں ہو پاتی جس کی وجہ سے غاصبین کو ناجائز قبضہ کرنے میں آسانی ہوتی ہے۔ ناجائز قبضہ ہو جانے کے بعد ان جائداد کو دوبارہ حاصل کرنے کے لئے بھی مالی وسائل کی ضرورت پڑتی ہے، اس کی وجہ سے ان جائداد کو دوبارہ حاصل کرنا نہ صرف مشکل ہو جاتا ہے بلکہ بعض حالات میں صرف مالی مشکلات کی وجہ سے یہ جائداد وقف کے ہاتھ سے نکل جاتے ہیں، اگر قانونی چارہ جوئی سے ایسی جائداد کو حاصل کرنے کی کوشش کی جائے تو وقف کی تھوڑی سی آمدنی پر اور برا اثر پڑتا ہے اور اس کی وجہ سے اس وقف کی جائداد کی دیکھ بھال مزید متاثر ہوتی ہے جس سے بقیہ جائداد پر ناجائز قبضہ ہونے کے خطرات بڑھتے ہیں۔

Table

نمبرشمار	نام وقف بورڈ	اوقاف کی تعداد	ناجائز قبضے میں چلی گئی جائداد وقف	آمدنی ۱۹۹۴/۹۵ مالی سال بورڈ کی اپنی آمدنی	سرکاری امداد	اخراجات مالی سال ۱۹۹۴/۹۵
۱۔	آسام وقف بورڈ	۶۷ رجسٹرڈ وقف	۲	۲۳۸۲۹	۱،۰۰۰۰۰	۱۵،۳۵۷۸/۶۰
۲۔	بہاراسٹیٹ سنی وقف بورڈ	کل تعداد دستیاب نہیں لیکن بورڈ میں ۲۲۸۰ اوقاف رجسٹرڈ ہیں	تعداد دستیاب نہیں	۵۵۴۵۵۱/۷۵	۱۰،۰۰۰۰۰	۱۵۲۹۸۲۸/۸۵
۳۔	کرناٹک بورڈ آف وقف	۲۱۱۳۳	تعداد دستیاب نہیں	۲۵،۰۰۰۰۰	۶۷،۲۰۰۰	۸۰،۰۰۰۰۰
۴۔	کیرالہ وقف بورڈ	۶۷۹۲	کل تعداد ۹ جن کا رقبہ ۹۶۱ ایکڑ	۱۰،۹۹۸۸۱/۷۵	۱۵،۰۰۰۰۰	۱۷،۶۸۰۶۱/۰۰
۵۔	مدھیہ پردیش وقف بورڈ	کل تعداد ۱۵،۱۵۰	تقریباً ۷۵ فیصد جائداد اوقاف ناجائز قبضے میں	۱۰،۲۹۵۲۹	۱۱،۵۵۶۶۴	۲۴،۱۳۰۹۲
۶۔	مراٹھواڑا وقف بورڈ	تعداد دستیاب نہیں	تعداد دستیاب نہیں	۱۰،۰۱،۰۳۰/۰۰	....	۱۹،۰۴۱۴۴/۰۰
۷۔	منی پور وقف بورڈ	کل تعداد ۱۶۶ (سروے مکمل نہیں)	تعداد دستیاب نہیں	۳۷،۳۴۷	۵۰،۰۰۰	۵۷،۸۴۵/۱۵
۸۔	اڑیسہ وقف بورڈ	کل تعداد ۳۶۲۰	۱۵	۳،۹۴۱۸۵/۷۴	۲،۰۰۰۰۰	۴،۹۳۹۴۱
۹۔	پنجاب وقف بورڈ	کل تعداد ۳۵۵۸۹	تقریباً ۶۰ فیصد جائداد اوقاف	۷،۲۴۹۰،۳۱۱/۴۵	......	۴،۲۴۷۳۱۴۴/۹۸
۱۰۔	راجستھان وقف بورڈ	تقریباً ۲۵ ہزار	تعداد دستیاب نہیں	۲۷۱۰،۰۰۰	......	۴۰،۶۶۰۰۰
۱۱۔	تری پورہ وقف بورڈ	دستیاب نہیں	تعداد دستیاب نہیں	....	۹،۸۰،۰۰۰	۲۶،۱۱۰۰۰
۱۲۔	یوپی سنی سینٹرل وقف بورڈ	۱۰۰،۰۳۱	تعداد دستیاب نہیں	۲۰،۵۷۸۹۶/۷۹	.....	۶۰،۳۸۰۰۰
۱۳۔	وقف کمشنر مغربی بنگال	کل تعداد دستیاب نہیں	۵۴	۱۱،۴۲۴۴	۲۴،۰۰۰۰۰	۲۵،۴۸۵۶۶/۴۴
۱۴۔	انڈمان نکوبار وقف بورڈ	تعداد دستیاب نہیں	کل تعداد دستیاب نہیں	۱۰،۸۶۲	۳۰۲۰۰۰	۳،۲۶۱۰۲/۲۰

نمبرشمار	نام وقف بورڈ	اوقاف کی تعداد	ناجائز قبضے میں چلی گئی جائداداوقاف	آمدنی ۱۹۹۴/۹۵ء مالی سال بورڈ کی آمدنی	سرکاری امداد	اخراجات مالی سال ۱۹۹۴/۹۵ء
۱۵۔	دہلی وقف بورڈ	کل تعداد ۱۹۵۷	کل تعداد دستیاب نہیں لیکن کم از کم سات جائداد اوقاف مرکزی حکومت اور ۹۴ مساجد دیگر افراد کے ناجائز قبضے میں ہیں	۶۱,۱۷۱۳۴	.....	۳۹,۱۶۹۱۱/۳۵
۱۶۔	لکشدیپ وقف بورڈ	تعداد دستیاب نہیں	کل تعداد دستیاب نہیں	۱۳,۱۷۰۳۴	.....	۹,۸۵۶۷۱
۱۷۔	پانڈیچری وقف بورڈ	دستیاب نہیں	تعداد دستیاب نہیں	۲۶,۶۶۷	۱,۰۰۰۰۰	۱,۱۶۳۳۹/۸۰
۱۸۔	آندھراپردیش وقف بورڈ	۳۵,۷۰۰	تعداد دستیاب نہیں لیکن کم سے کم ۵۰ جائداداوقاف حکومتی اداروں کے قبضوں میں ہونے کی اطلاع ہے۔	۷۵,۶۶۳۳۰	......	۷۴,۶۵۴۵۴/۲۷

Source: Various reports. Central Waqf Council 94-95 and States Waqf Boards

مباحثہ

مناقشہ اوقاف

خطبة افتتاحية

القاضی مجاہد الإسلام القاسمی:

نبدأ البحث الآن حول موضوع الأوقاف و كما تعرفون أيها السادة! أن الوقف ثروة ثمينة للمسلمين فی جميع بلاد العالم، والأسف أننا قد ضيعناها بسبب قلة أمانتنا و بسبب قلة اهتمامنا بهذه الثروة العظيمة ـــ و أنتم تعرفون أن الوقف قد ثبت عن النبی صلی الله عليه وسلم، وأيضا ثبت عن الخلفاء الراشدين المهديين، والصحابة قد وقفوا أراضيهم للمصالح العامة و لخدمات الإنسانية، و تاريخ أوقافنا تاريخ رائع، والمعروف كذلك أن المسلمين قد خدموا الإسلام و خدموا المسلمين و خدموا الناس جميعا فی جميع مجالات الحياة من التعليم و التداوی للمرضی و غير ذلك من أعمال الخير عن طريق هذه الأوقاف .

و إن الوقف هو الحبس، والنكتة الأساسية فيه أن الأملاك يجب أن تكون محبوسة، لا تباع ولاتعار ولا توهب ، و يتسع نفعها لكل مصرف وقف الواقف عليه.

من الأسف أن الزمان قد تغير والأمانة قد ضيعت و صارت الأوقاف مصيدة لهؤلاء الذين قد ضيعوا الأمانة فما كان موقوفا و محبوسا قد بيع و ضيع فی الهند، يعيش المسلمون فيها منذ حوالی ألف سنين وانهم قد أقاموا خلالها أوقافاً كبيرة وفيها خدمات جليلة للأوقاف ، ولكن حينما انهارت قيمنا الخلقية أصبحنا مصداق القول: "أن لا إيمان لمن لا أمانة له و لا دين لمن لاديانة له" فضيعنا هذه الثروات الثمينة، بالإضافة إلی فی هذا الزمان خاصة أن نظام الحكومة الهندية هو نظام علمانی، و لا حاجة لها ولا علاقة لها بالتعليم الدينی.

أيها الإخوة ! إن أعدی الأعداء لنا هو الابتعاد عن الدين والجهل والفقر، نحن بحاجة الآن إلی مدارس كثيرة و إلی كتاتيب و مكاتيب فی جميع أنحاء الهند فی القری و الأرياف البعيدة عن المدن، والمسلمون هم الفقراء لايستطيعون أن ينفقوا علی هذا العمل العظيم. لو كانت الأوقاف حية ولو استعملنا هذه الأوقاف استعمالاً صحيحاً، والله لتتكفل هذه الأوقاف جميع مصارفنا فی سبيل التعليم و الخدمات الأخری التی يحتاج إليها المسلمون ، وهذه معضلة اشتريناها واكتسبناها بأنفسنا و بأيدينا۔ "وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم"۔

فالآن الأوقاف في يد الحكومة، وللحكومة الهندية تدخل كبير فيها، بالرغم من أنها شكلت لجنات الأوقاف، ولكن كما تعرفون أن الحكومة لا حاجة لها أن تصون هذه الأوقاف، فلذلك إذا شكلوا هذه اللجنات في الولايات أو في الحكومة المركزية فإنهم يرون فيها من هو قريب منهم ومن هو أقرب من أغراضهم .

لا ينبغي أن نتغاضى عند البحث على هذه القضية أن قانون الأوقاف هذا داخل في الأحوال الشخصية، والحكومة ملزمة والمحاكم القضائية ملزمة بأن تتبع في هذه الأمور الأحكام الشرعية الإسلامية الدينية، والحال أن الحكومة قد وضعت لها قوانين، فهذه القوانين فان كانت لصيانة الأوقاف، ومع هذا قد خرجت من الشريعة الإسلامية، مثلا:

استبدال الوقف كما صرح به الفقهاء أنه لا يجوز إلا بإذن القاضي، وأيضا قد صرحوا أنه حينما نتكلم لفظ "القاضي" في بعض الوقف، فالمراد به قاضي القضاة، ولكن كل هذه الأمور قد فوضت إلى لجنة الأوقاف التي شكلتها الحكومة الهندية أو حكومة الولايات المختلفة، فما كان بأيدي القضاة قد خرج من أيدي القضاة الذين يعرفون الدين و الذين يعرفون قوانين الشرع، الذين يتقون الله، والذين نرجو منهم الأمانة والديانة، فلذلك بيع كثير من الأراضي الوقفية و خرجت من أيدينا، ولا تنسون أن هناك مدنا خاصة مثل بنجاب و هريانة قد خرج المسلمون منها عند تحرير الهند، فآلاف من المساجد وآلاف آلاف من الأوقاف قد خرجت من أيدينا فيها، فقد ضيعنا هذه الثروة الغالية.

الآن نحن نحتاج إلى نظر في هذه القضية، كيف نصون و كيف نحفظ هذه الأوقاف؟ الحمد الله هنا في هذه الندوة المباركة يتواجد الأخ الشيخ عبد المحسن محمد العثمان وهو الأمين العام للأمانة العامة للأوقاف، وقد رأيت في البلاد الإسلامية ووجدت أوقاف المسلمين في الكويت أحسن حالا، و الحمد لله مسلمو الكويت لهم يد بالغة في الأمور الخيرية فوقفوا أوقافا كثيرة، وهولاء الرجال الكبار انهم استعملوا هذه الأوقاف و استثمروا فيها و بذلوا جهدهم لتنمية الأوقاف و الاستثمار بها، فصار كل وقف ذا ريع، والوقف الذي كان يحصل منه مثلا مائة روبية، الآن بدأيعود بريعه إلى آلاف آلاف روبية، فهذه بركة من الله بسبب الأمانة وبسبب حسن التدبير، بارك الله في إخواننا بالكويت الذين عملوا عملا كبيرا في هذا السبيل، فجزاهم الله خير الجزاء.

وهذه عبرة و هذا درس عظيم لنا أيها العلماء في الهند! يجب علينا أن ندرس هذه القضية في ضوء الفقه الإسلامي، ولاننسى مقاصد الشريعة الإسلامية ولاننسى قواعد الكلية ولا ننسى مقاصد الوقف ولا ننسى ماذا هو مقصود الواقف الحقيقي، وهل يجوز لنا أن نضيع هذه الأوقاف؟

وهل يجوز لنا أن نتركها خربانا؟ ما فيها أى عائد للمسلمين ، وقد قرأنا و درسنا في الفقه أن ما هو أكثر نفعا للمستحقين هو الأحسن وهو الذى يحب علينا أن نختاره، فبهذه الكلمات الوجيزة على هذه القضية قضية الوقف نرجو من الأخ الفاضل عبد المحسن محمد العثمان الذى هو الآن رئيس هذه الجلسة ـ نرجو منه إن شاء الله أن يسلط الضوء خاصة على طرق تنمية الأوقاف وطرق الاستثمار و طرق صيانة الأوقاف ، وقبل هذا كله نبدأ هذه الجلسة بتلاوة القرآن الكريم فأدعو الأخ المقرئ عبد الخالق أن يتفضل هنا مشكورا و يتلو بعض آيات القرآن الكريم، شكراً.

☆☆☆☆

عبد المحسن عثمان صاحب نے عربی زبان میں اپنے قیمتی خیالات پیش کئے ،

ان کی گفتگو کا خلاصہ

مولانا بدر الحسن قاسمی صاحب پیش کر رہے ہیں:

ہمارے فاضل مقالہ نگار و مقرر جناب عبد المحسن عثمان صاحب نے آپ کے سامنے، نظر تو یہ آ رہا تھا کہ مقالہ وہ لکھ کر لائے ہیں اسے پڑھ دیں گے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ جتنا انہوں نے اصل مقالہ سے نہیں پڑھا اس سے زیادہ اہم باتیں وہ تھیں جو بعد میں انہوں نے چند نکات کی شکل میں آپ کے سامنے رکھی ہیں، اتنی لمبی گفتگو کے بعد اس کا موقع تو نہیں ہے کہ لفظ بلفظ ان کے اس پورے لکچر کا یا ان کے اس مقالہ کا ترجمہ کیا جائے، زبان چونکہ انہوں نے جو استعمال کی ہے خالص ٹیکنکل اور آج کی ہے جو اس موضوع پر بولی جاتی ہے، اس لئے میں سمجھتا ہوں کہ سرسری طور پر دو باتیں آپ سے کہوں، ایک تو ان کا لکھا ہوا مقالہ ہے جس کا انگلش ترجمہ بھی وہ ساتھ لے کر آئے ہیں، اس میں انہوں نے تین چیزوں پر نظریاتی طور پر روشنی ڈالی ہے، پہلی چیز جو فی نفسہ اسلام کا مفہوم ہے، اور صحیح اسلام اگر لوگوں کے ذہنوں میں نہ ہو تو اس کے جو خطرناک نتائج ہوتے ہیں اس کو انہوں نے ظاہر کیا، اور اس پر خاص طور پر زور دیا کہ اس وقت کی جو دنیا ہے وہ معلومات کی دنیا ہے، اور انہوں نے کہا کہ انٹرنیٹ کے استعمال کرنے والے ایک شخص سے میں نے پوچھا کہ اس وقت جو معلومات انٹرنیٹ کے ذریعہ فراہم کی جاتی ہیں اس کی مقدار کتنی ہے، تو وہ کہنے لگا کہ ساری دنیا میں کیا استعمال ہو رہا ہے اس کے بارے میں تو میں نہیں کہہ سکتا، مگر میں ذاتی طور پر جو استعمال کرتا ہوں وہ اس کا ۴۴ ملین فل اسکیپ A4 سائز کاغذ پر جتنا میٹر لکھا جاتا ہے اتنا میں استعمال کرتا ہوں، یہ صرف ایک شخص کے استعمال کی بات ہے۔

پھر ایک ایسی دنیا جس میں ہم اس وقت زندگی گذار رہے ہیں اور جہاں ہمارے ارد گرد انفارمیشن اور معلومات کا دائرہ اتنا وسیع ہو گیا ہے، وہاں اسلام کی نشر و اشاعت یا اس کی تشریح کس نہج پر ہونی چاہئے تا کہ لوگ زیادہ سے زیادہ اس سے فائدہ اٹھا سکیں، یہ ایک سوال ہے۔

دوسری چیز وقف کا مفہوم، وقف کا ایک مفہوم تو ہم بھی سمجھتے ہیں، لیکن فی نفسہ وقف کا دائرہ کار کتنا بڑھ گیا ہے اس وقت اور خاص طور پر وقف کو انہوں نے جس انداز میں پیش کیا ہے کہ تہذیبوں کے بنانے میں وہ گویا سب سے زیادہ مؤثر ترین عامل کی حیثیت سے ہے۔

ایک مفہوم درمیان میں انہوں نے اور چھیڑا تھا، پسماندگی اور ترقی کا، کہ مختلف ملکوں یا مختلف قوموں کے درمیان پسماندگی اور ترقی کا جو معیار ہم نے اب تک سنا ہے یا معاشیات کے ماہرین جس کا ذکر کرتے ہیں اسلام کی تعلیمات اس سے کہیں زیادہ وقیع، دقیق اور شامل ہیں، ہم کو چاہئے کہ ان معیاروں پر بھی از سر نو غور کریں، اور اس ضمن

میں انہوں نے کویت پر عراق کے حملہ کا بھی ذکر کیا ہے کہ مال کا غلط مفہوم سمجھنے سے کیا نقصان ہوتا ہے یا یہ کہ اس طرح کی بعض دوسری جگہوں پر جیسے اشتراکیت اور سرمایہ دارانہ نظام ان دونوں کا ٹکراؤ مال کے غلط مفہوم کو سمجھنے کی وجہ سے ہوا۔

ایسے ہی انہوں نے یہ پوائنٹ بھی واضح کیا کہ وہ ممالک جہاں اسلام نہیں ہے وہاں سامراجی طاقتوں نے بہت جلد وہاں کی قوموں کا مزاج بدلنے میں کامیابی حاصل کی لیکن جہاں مسلمان ہیں وہاں ان کو وہ نہیں بدل سکے، تو اگر صحیح معنوں میں ہم ان کا استعمال کریں اسلام کو اچھی طرح پیش کریں، ترقی کا صحیح مفہوم رکھیں اور پسماندگی کو حل کرنے کے لئے ان اصولوں کا استعمال کریں جو اصول اسلامی ہیں، تو اس صورت کے اندر ان سب چیزوں کو دور کیا جاسکتا ہے۔

آخر میں انہوں نے ایک الگ مستقل مقالہ پڑھا وہ مقالہ لکھا ہوا نہیں تھا لیکن سوال ایسے تھے جس کے لئے مستقل اس طرح کا سمینار منعقد ہونا چاہئے، مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آپ نے جو میٹر تیار کر کے دیا تھا وقف کے موضوع پر اس کو انہوں نے بڑی گہرائی سے پڑھا تھا اور چونکہ ان کا موضوع یہی ہے اس لئے انہوں نے سوالات بڑے دقیق اور اہم قسم کے رکھے ہیں، پہلی چیز تو یہ کہ خود وقف کا مفہوم یہ ہے کہ عین کو باقی رکھ کر اس کی منفعت کو استعمال کیا جائے، موجودہ زمانہ میں اس مفہوم کے اندر کتنی وسعت ہے، کتنی معنویت ہے، مال فی نفسہ کیا حیثیت رکھتا ہے، حقوق مجردہ کی بحثیں آپ کے یہاں پہلے ہی آ چکی ہیں، آج کل کی دنیا میں مؤلفین کے حقوق، کمپیوٹر بنانے والے، ہوائی جہاز کی کمپنیاں اور دوسرے اس طرح کے حقوق اور مسائل جتنے ہیں ان سب کی وجہ سے اس کے اندر جو عموم پیدا ہو گیا ہے اس کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

ایک چیز اور انہوں نے کہی کہ ایک ہے وقف کا کرنے والا شخص، اور ایک ہے اس کا ارادہ، کیا ہم کو اس کا حق ہے کہ اس کے ارادہ کے اندر دخل انداز ہوں، جو آپ نے وقف کے مصارف متعین کئے ہیں یا جن پر بحث کی جاتی ہے، انہوں نے اس سلسلہ میں ان فقہی اصولوں کو بھی سامنے رکھا ہے، اور جو جدید پریشانیاں ہیں ان کو سامنے رکھتے ہوئے آپ کے سامنے سوالات رکھے ہیں۔ ان کا تجزیہ یہ بھی ہے کہ اس وقت کی دنیا میں صنعتی ممالک نے چھ ارب ڈالر بطور چندہ کے دیئے ہیں، بطور مساعدات کے دیئے ہیں، اس میں تقریباً دو تہائی حصہ وہ ہے جو پبلک سکٹر سے یا عام طور سے جو خیرات زکوۃ مغرب والے کرتے ہیں، ہمارے یہاں وہ چیز اس وقت تقریباً بند سی ہو گئی ہے، حالانکہ پرانی تاریخوں میں دیکھیں تو ہاسپٹل سے لے کر جتنے بھی معاملات و مسائل تھے وہ ساری چیزیں وقف کے ذریعہ سے پوری ہوتی تھیں، مامون کے زمانے میں اور دوسرے خلفاء کے زمانے میں جو زریں زمانے گذرے ہیں ان میں جو وقف کی حیثیت تھی اس کو ہم کیسے اب دوبارہ بروئے کار لاسکتے ہیں، تو وقف کا مفہوم، مصارف وقف کی تعیین، اور واقف کے ارادے کے اندر تصرف کرنے کا حق، ایک شخص وقف کرتا ہے تو اس کا کچھ خاص مقصد ہوتا ہے، اس مقصد کو نظر انداز کر کے ہم اپنی طرف سے تحریر کریں کہ تم اس وقف کو فلاں مصرف میں خرچ نہیں کر سکتے، ایسے ہی وقف کے لازم اور لازم نہ ہونے کے مسئلہ میں۔

ہمارے استاذ عبدالمحسن عثمان نے جو پوائنٹ رکھے ہیں وہ ایسے ہیں کہ ان پر سنجیدگی سے غور ہونا چاہئے، ان کے حل ہمارے سامنے آنے چاہئیں، ان پر آپ جیسے فقہاء زیادہ باریکی سے نظر ڈال سکتے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ وقت میں نے کچھ زیادہ لے لیا مگر ان کی باتیں ایسی تھیں جن کی وضاحت ضروری تھی۔

قاضی صاحب:

بہر حال آپ نے یہ خلاصہ سن لیا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اردو خلاصہ بھی قطعاً اس کے مضمرات اور اس کی اہمیت پر کافی نہیں ہے، مجھے یقین ہے کہ آپ اس کو غور سے پڑھیں گے، آج کے دور میں خاص طور پر الفاظ کے ساتھ جو کھلواڑ کیا جارہا ہے اور الفاظ کی حقیقتیں جس طرح مسخ کی جارہی ہیں اور مصطلحات شرعیہ کے ساتھ جو ظلم کیا جارہا ہے مصنف نے ان مصطلحات کی اہمیت اور دور حاضر میں ان مصطلحات کی تعبیر اور آج کے علمی انقلاب کے زمانے میں ان اہم ترین مصطلحات کو از سر نو سمجھنے کی طرف توجہ دلائی ہے، وقف کتنا بڑا کردار ادا کرسکتا ہے، چاہے وہ کلچرل، ثقافتی یا سوشل، اجتماعی، سماجی یا اقتصادی میدان میں وقف کے ذریعہ کتنا بڑا کام لیا جاسکتا ہے، پھر اس کے بعد ان جزوی مسائل کی طرف کہ لزوم وقف کے احکام اور عدم لزوم وقف کے احکام اور وقف کا ڈولپمنٹ اور جو ترقی پذیر ممالک ہیں ان کے مسائل، اور یہ بھی بات ہے کہ اگر زکوۃ کا نظام اور وقف کا نظام مسلمان ایمانداری سے پورے طور پر قبول کرلیں تو دنیا میں جو سود پر مبنی نظام اقتصادیات ہے اس کا سب سے بڑا حل آپ نکال سکتے ہیں، بہر حال یہ مقالہ آپ لوگوں تک پہنچے گا۔

جناب عبدالرحیم قریشی صاحب:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين۔

محترم مہمانان گرامی اور معزز سامعین!

اوقاف سے متعلق ہم اس سمینار میں بہت سے اہم مسائل پر گفتگو کریں گے اور اس گفتگو سے پہلے میں تمہیدی طور پر چند باتیں گوش گذار کرنا چاہتا ہوں اور جو باتیں میں آپ کے سامنے رکھ رہا ہوں وہ اس لحاظ سے غور طلب ہیں کہ ایک ملی درد رکھنے والا آپ کے سامنے یہ بات رکھ رہا ہے، پہلی بات تو یہ ہے کہ جب ہم ہندوستان کے اوقاف کے مسائل پر غور کریں تو ہمارے اپنے جو حالات ہیں، ہماری اپنی جو مصلحتیں ہیں، ہمارے اپنے جو ملی مصالح ہیں ان کو پیش نظر رکھیں، اور ظاہر ہے کہ بعض اوقات ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ جو باتیں مسلم ممالک میں اوقاف کے تعلق سے ہوئی ہیں وہ ہماری ملی اور دینی مصلحت کے خلاف ہو، اس بات کو بھی ہمیں پیش نظر رکھنا پڑے گا، اور میں سمجھتا ہوں کہ صرف اشاروں میں بات کرنا آپ جیسے علماء حضرات کے لئے کافی ہے، کہ وہاں اوقاف کے بارے میں جو رویہ رہتا ہے حکومتوں کا، یا کسی اور کا، ظاہر ہے کہ وہ رویہ ہم یہاں نہیں رکھ سکتے، کیونکہ وہاں کی بات تو یہ ہے کہ اگر وہاں کسی قسم کا کوئی تغیر ہوتا ہے اور بعد میں وہاں کے مسلمان محسوس کریں یا علماء کرام محسوس کریں کہ یہ تغیر اور تبدیلی غلط ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ اس کو بدلا جاسکتا ہے، لیکن یہاں اگر کوئی ایک تبدیلی ہو جائے گی تو پھر ہم بدلنے کے موقف میں نہیں ہوں

گے، ہم اپنی باتیں پیش کر کے قانون بناسکتے ہیں تو پھر اس کے بعد ہماری کوئی آواز پارلیمنٹ میں نہ ہونے کی وجہ سے ہم کچھ کر نہیں سکتے، اس بات کو ہم کو پیش نظر رکھنی پڑے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ اوقاف کے تعلق سے مختلف علاقوں کی مصلحتیں بھی الگ الگ ہیں جیسے پنجاب، ہریانہ اور ہماچل پردیش کا علاقہ ہے جس کے بارے میں سوال نامہ کا ایک حصہ بھی ہے، وہاں کی مصلحتیں کچھ اور ہیں، وہاں جو ہند کی تقسیم ہوئی، اس کے بعد جو حالات پیدا ہوئے اور اس کے بعد جو وہاں کی آبادی نے تخلیہ کیا، اور تخلیہ کے بعد ظاہر ہے کہ بہت سی مسجدیں اور اوقاف ویران ہو گئے، اوقاف ختم ہو گئے، تو سوال یہ ہے کہ اب وہاں کیا کیا جائے؟ مگر دوسرے علاقہ میں تو یہ ہے کہ اوقاف موجود ہیں، اور اوقاف کی موجودگی میں یہ ہوا کہ اوقاف کا اتلاف ہوا، اور تلف کرنے والا کون؟ جی ہاں خود مسلمان اس کے ذمہ دار ہیں، چاہے سجادہ نشین ہو، چاہے متولی ہو، چاہے کوئی ہو، غرض ہے تو مسلمان، دوسری طرف حکومت نے ہمیشہ ایسا مجہول وقف بورڈ تشکیل دیا کہ یہ وقف بورڈ یتیموں کی پناہ گاہ بن گیا، اس وقف بورڈ کو کوئی سیاسی کام نہیں دیا گیا پارلیمنٹ یا اسمبلی کا ٹکٹ نہیں دیا گیا اور ایسے شخص کو لا کر بٹھا دیا گیا وقف بورڈ میں جس کو وقف بورڈ سے کوئی دلچسپی نہیں، اگر آپ غور کریں تو ہمارے ملک میں جتنے بھی وقف بورڈ ہیں ان میں سے تقریباً نوے فیصد وقف بورڈ کے صدور ایسے ملیں گے کہ جن کو وقف کے مسئلہ سے کوئی دلچسپی نہیں ہے، یہ تو محض سیاسی سرپرستی کی بنیاد پر آگئے، جس پارٹی کی حکومت ہے اس نے اپنے آدمی کو لا کر بٹھا دیا، اور ظاہر ہے کہ ان کو اپنے سیاسی آقاؤں کی تعمیل کرنی ہوگی، یا تو اس کے سامنے یہ ہے کہ اس کو خود آگے چل کر بڑا سیاسی مفاد حاصل کرنا ہے، اسمبلی کا ٹکٹ لینا ہے، پارلیمنٹ کا ٹکٹ لینا ہے، کونسل میں آنا ہے، تو یہ تمام مصلحتیں ہیں، مثلاً اگر ہم پنجاب و ہریانہ کو سامنے رکھ کر کوئی آسان شکل نکال لیتے ہیں جس کے ذریعہ استبدال وقف ہو سکتا ہے، وقف کی نوعیت بدل سکتی ہیں، وقف کی جائداد میں نکھار آسکتا ہے تو اس کا اثر دوسرے حصوں پر کیا پڑے گا اس نوعیت کو پیش نظر رکھنا ہوگا، ایک علاقے کو آپ سامنے رکھ کر کوئی قانون نہ بنائیں بلکہ پورے ملک کو سامنے رکھ کر علماء کرام غور کریں، اب میں گفتگو کو آگے زیادہ بڑھانا نہیں چاہتا، چند باتیں آپ کے سامنے رکھنا چاہتا ہوں، اور یہ چند باتیں وہ ہیں جو ہم نے مسلمانان ہند نے بتوسط آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ بڑی کدوکاوش کے بعد حاصل کی ہیں، اور جو بڑی کدوکاوش کے بعد حاصل کی گئی چیزیں ہیں ان کو ہم پیش نظر رکھیں اور جو سوالات ہمارے سامنے رہے ہیں ان سوالات پر غور کیا جائے۔

ہندوستان میں جو وقف کی تعریف ہے، ایک ہے وقف کا یوزر، وقف تعامل، یا بعض لوگ وقف علی الاستعمال جس کا ترجمہ کرتے ہیں، یا دوسرے وقف بالتعامل جس کا ترجمہ کرتے ہیں، اور اب تک کا ۱۹۵۴ء سے جو قانون چلا آرہا تھا اس قانون میں صرف اتنا لکھا تھا کہ اگر کوئی وقف وقف تعامل ہے، وقف کا کوئی یوزر ہے تو یہ بھی وقف کی تعریف میں داخل ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں۔

لیکن اس کے بعد پنجاب میں ایک کیس ہوا اور اس کیس میں یہ ہوا کہ ایک قبرستان تھا اور قبرستان کے بارے میں دستاویز موجود تھی کہ وہ زمین قبرستان کی ہے، لیکن عدالت نے یہ کہا کہ استعمال ختم ہو چکا ہے، تعامل ختم ہو چکا

ہے، اور جب تعامل ختم ہو چکا تو ظاہر ہے کہ اس کے وقف کی نوعیت ختم ہو جائے گی، یہ وقف بالتعامل تھا، تعامل کی بنیاد پر، پریکٹس کی بنیاد پر، یوزر کی بنیاد پر، اور جیسے ہی یوزر اور پریکٹس ختم ہو گئی تو ظاہر ہے کہ اس کی نوعیت وقف ختم ہو جائے گی، یہ فیصلہ ہمارے لئے بڑا نقصان دہ ثابت ہوا، یہ پنجاب ہائی کورٹ کا فیصلہ تھا، چنانچہ جب وقف انکوائری کمیٹی بنی تو اس وقف انکوائری کمیٹی میں اس کی نمائندگی کی گئی، وقف انکوائری کمیٹی یہاں آنے کے بعد سنٹرل وقف کونسل میں جب بل زیر غور تھا، اس وقت نمائندگی کی گئی، ظاہر ہے کہ بہت سی مساجد ہیں مسجد کا کوئی وقف نامہ نہیں ہوتا، بہت سے قبرستان ایسے ہیں بلکہ بھی قبرستان ہیں جن کا کوئی ڈاکومنٹ نہیں ہوتا، چنانچہ ہم نے یہ چیز اس میں داخل کروائی اور کہا کہ یہ تعریف جو آپ نے کی ہے وہ جامع اور کافی نہیں ہے، بلکہ اس میں اس بات کا اضافہ کیا جائے کہ اگر یوزر اور تعامل ختم ہو جائے، اگر وقف کے لحاظ سے بحیثیت وقف اس کا استعمال ختم ہو جائے تب بھی یہ وقف باقی رہے گا، یہ جو منظوری ہے آپ کے وقف تعامل کی اس منظوری کو ختم کر کے اس کا اضافہ کیا جائے۔ یہ ہمارا بہت بڑا Achievement ہے جس کو ہم سمجھیں اور خصوصاً پنجاب اور ہریانہ کے مسئلہ پر غور کرتے وقت، کہ پارٹیشن کے وقت ایک مسجد تھی اب اوقاف کی حیثیت سے اس مسجد کا استعمال ختم ہو چکا لیکن آج ہم کو اس کا احساس ہے کہ وہاں پر مسجد تھی اور بحیثیت مسجد اس کا اندراج جائداد وقف میں ہونا چاہئے، تو وقف تعامل اور یوزر کے تعلق سے جو ترمیم بڑی کوشش کے بعد آج کے قانون میں ہم نے کروائی اور جو قانون میں آچکی ہے، اور اس وقت ۱۹۹۵ء کا جو قانون ہے اس میں یہ موجود ہے، تو ایسی صورت میں ہم دیکھیں اور اس چیز کو بھی ہم سامنے رکھیں کہ ہم اپنا اچیومنٹ جو ہم نے اپنی کوشش سے حاصل کی ہے کیا ہم اس کو ضائع کر دیں۔

اسی کے ساتھ ایک اور بات میں آپ کے سامنے رکھتا ہوں، علماء کرام اس پر غور کریں کہ پنجاب اور ہریانہ کی بات میں نہیں کہتا، دلی شہر کتنا پھیل گیا اور دلی شہر پھیلنے کے بعد کتنی قدیم مسجدیں ہیں جو آباد ہیں، بہت سے شہر ایسے ہیں جو پھیلے اور پھیلنے کے بعد وہ مسجدیں جن کے بارے میں سان وگمان بھی نہیں تھا کہ وہ آباد ہو سکیں گی مگر الحمد للہ وہ اب آباد ہو چکی ہیں، اس لئے آج اگر کوئی مسجد ویران ہے تو محض ویرانی کی بنیاد پر ان کو نہ بیچیں، پنجاب میں جو مسلمان آبادی پارٹیشن کے وقت یا پارٹیشن کے فوری بعد تھی، آج اس سے کہیں زیادہ ہے، امرتسر میں جو مسجدیں غیر آباد تھیں ان مسجدوں میں سے کئی مسجدیں آباد ہو چکی ہیں کیونکہ وہاں مسلمانوں کی آبادی بڑھی .... تو یہ قانون جو ۱۹۹۵ کا قانون ہے اس میں بہت سے نقائص ہیں لیکن ان نقائص کے باوجود ان میں چند چیزیں اچھی ہیں جن کو میں آپ کے سامنے رکھتا ہوں:

ایک تو آپ کے سامنے ہے وقف کا یوزر، جیسا کہ پہلے میں نے عرض کیا، دوسرے کوئی ایسی چیز جس کی منفعت عوام کے لئے ہو، اور جس منفعت کے لئے وہ چیز وقف کی گئی تھی اور اس میں واقف کا جو منشا تھا اگر وہ منشا کھو چکا ہے تو ایسی صورت میں اس سے قریب مقصد کے لئے اس جائداد کو، اس کی منفعت کو استعمال کیا جا سکتا ہے، اور یہ قانون وقف میں نہیں تھا، ہندوستان میں ظاہر ہے کہ راجا، مہاراجہ، نواب، جاگیردار انہوں نے بڑے اوقاف بنائے، بڑے

اوقاف قائم کئے اوران اوقاف کا منشا یہ تھا کہ قبیلہ کے غریبوں اور مسکینوں کی امداد کی جائے ،مکہ کے غرباء کی امداد کی جائے ،شہر حیدرآباد کے اندر ایک بہت بڑی بلڈنگ ہے جس کا نام ہے مکہ مدینہ علاء الدین وقف ،اس طرح کے ایک نہیں ہزار ہا وقف ہیں جن کا مقصد یہ تھا کہ مکہ مدینہ کے مسافروں اور غرباء کی امداد کی جائے ،اب اس کے بعد وہاں کی حکومت نے کہا کہ ہم اس کا پیسہ لینا نہیں چاہتے ،اس طرح اس وقف کا جو مقصد اور واقف کا جو منشاء تھا وہ تو فوت ہو گیا تواب کیا کیا جائے ،تو علماء نے کچھ فتوی وغیرہ دیا اس کی بنیاد پر اس کو طے کیا گیا۔اب اس وقت جو نیا قانون وقف ہے ۱۹۹۵ء کا ،اس نئے قانون وقف کے اندر اس شق کو ہم نے بڑی کوشش سے داخل کروایا، یہ جو نیا قانون ہے اس کی دفعہ ۳ ذیلی دفعہ ۲،اور شق بی ۳ میں ہے،اس میں یہ کہا گیا کہ اگر کسی وقف کا مقصد فوت ہو جائے اس کا حصول مشکل ہو،اس کو حاصل نہ کیا جا سکتا ہو تو ایسی صورت میں ایسے مقصد کے لئے استعمال کیا جائے جو اس مقصد کے مشابہ ہو یا اس مشابہ سے قربت رکھتا ہو ،اس کے بعد کہا گیا کہ اگر ایسا بھی نہیں ہوسکتا ہے تو For the porpuse of promotion of the knowledge or learning of the Muslim community، یا پھر ایسی صورت میں یہ جائداد اس کی منفعت اور اس کی آمدنی استعمال کی جاسکتی ہے مسلمانوں میں یا تعلیم میں ،اور تعلیم میں یہ قید نہیں کہ یہ تعلیم دینی تعلیم ہو یا عصری تعلیم ہو یا جس قسم کی بھی تعلیم ہو،اس اعتبار سے ہم موجودہ قانون میں جس نکتہ پر غور کر رہے ہیں کہ آمدنی میں اضافہ ہو جائے تو آمدنی میں اضافہ کے تعلق سے بھی دفعہ موجود ہے کہ ایک وقف کی آمدنی بڑھے،ایک وقف کی فاضل آمدنی ہے،منشاء وقف کی تکمیل کے بعد بھی آمدنی بچتی ہے تو اس میں انہوں نے کہا ہے کہ یہ جو زائد آمدنی ہے اسے واقف کے اصل منشاء کے مطابق استعمال کیا جائے ،اور پھر جو اس سے مشابہت رکھنے والے ہوں ان میں،اور پھر اس سے مطابقت رکھنے والے کسی اور مقصد کے لئے ،تو اس بات کو ہم پیش نظر رکھیں۔

اب جہاں تک جائداد کی تبدیلی اور خصوصاً جائداد کے انتخاب کا تعلق ہے تو قانونی موقف اس میں کیا ہے،قانونی موقف یہ ہے کہ اگر اس کا یہ ختم ہو گیا ہے تو اس کا پورا پروسیجر دیکھیں،لیکن اس پروسیجر میں ایک چیز ہم نے بڑی مشکل سے داخل کروائی ہے،اس لئے داخل کروائی کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہندوستان میں ایک جائداد مسجد کے لئے ،مسجد کی خدمت کے لئے ،امام کی خدمت کے لئے ،مؤذن کی خدمت کے لئے وقف کی گئی،اس کو متولیوں نے بیچ دیا،وقف بورڈ نے بیچ دیا،یہاں میں نام نہیں لوں گا ایک صاحب تھے مہاراشٹر کے جوائنٹ اوقاف تھے،انہوں نے ضلع بیڑ کے اندر ایک بہت بڑی پراپرٹی بیچ دی اور یہ کہہ کر بیچ دی کہ یہ پراپرٹی ایسی آبادی میں ہے جہاں جا کر کرایہ وصول کرنا مشکل ہے،اس کے بعد یہ ہوا کہ وہ آمدنی دھری کی دھری رہ گئی،وقف بورڈ کے دوسرے مصارف میں آگئی،جہاں ضرورت پڑی اور دیکھا پیسہ نہیں ہے اس میں سے لے لیا،اور وہ سارا کا سارا فنڈ ختم ہو گیا،تو جب یہ صورت حال سامنے آئی تو ہم نے کہا کہ کچھ پابندی تو لگائی جانی چاہئے ،چنانچہ موجودہ جو قانون ہے اس میں ہم نے اس بات کو منظور کروایا ہے اور یہ Elemination کا جو سیکشن ہے،اس کے اندر کسی صورت میں مسجد،درگاہ اور خانقاہ کے اندر کوئی استبدال اور کوئی منتقلی نہیں ہو سکتی ،نہ اس کو بیچا جا سکتا ہے نہ اس کو ہبہ کیا جا سکتا ہے نہ اس کو رہن رکھا جا سکتا ہے اور نہ کسی اور کو

دیا جاسکتا ہے، یہ اس کا قانونی موقف ہے۔ اب اس قانونی موقف کے سلسلہ میں میں نے پہلا نکتہ جو آپ کے سامنے پیش کیا اس نکتہ کو سامنے رکھئے کہ ایک جائداد ۱۵ اگست ۱۹۴۷ میں وقف کی، اس کے بعد اس کے وقف کی نوعیت کسی وجہ سے باقی نہیں رہی، لیکن قانون ہم کو اس بات کا حق دیتا ہے کہ ہم اس کو پھر واگذار کرائیں۔ اب یہاں ایک سوال آتا ہے کہ پنجاب اور ہریانہ میں بہت سی ایسی اوقافی جائدادیں ہیں جن کو ایڈمنسٹریٹروں نے قبضہ میں لے لیا، پاکستان میں جو لوگ منتقل ہوگئے ان کی پراپرٹی تخلیہ کنندگان کی پراپرٹی قرار پائی ہے، اور تخلیہ کنندگان کی جائداد کی حیثیت میں ظاہر ہے کہ جو قانون وقف اس بابت ان کے یہاں تھا اس کے راستے پر وہ نکل چلے، ایک خاص دفعہ اس نئے قانون جو ۱۹۹۵ کا قانون ہے اس میں ہم نے رکھا ہے جس میں ہم نے کہا کہ اس طرح کی جتنی بھی وقف کی پراپرٹی ہے جو کسی ایڈمنسٹریٹر کے پاس ہے یا گورنمنٹ کے کسی عہدیدار کے پاس ہے اور وقف بورڈ اس تحقیق کے بعد کہ اس جائداد کا استعمال پارٹیشن سے پہلے بحیثیت وقف ہوتا رہا ہے تو ایڈمنسٹریشن کم سے کم یہ کہہ سکتا ہے کہ اس کا پورا انتظام ہمارے حوالہ کیا جائے، اور اگر کہیں وقف بورڈ کمزور ہے تو ظاہر ہے کہ کچھ نہیں کیا جاسکتا، لیکن اس قانون میں بہت سے نقائص ہیں مثلاً اگر قبضہ مخالفانہ ہوجاتا ہے........ اور وقف کی پراپرٹی چلی جاتی ہے تو اس قانون میں وقف بورڈ کو یا وقف بورڈ کے کسی عہدیدار کو کوئی اختیار نہیں دیا ہے، ہم آندھراپردیش میں اس کے لئے کوشش کررہے ہیں کہ وہاں ایک نیا قانون وقف بنائیں، اور نئے قانون وقف میں اس کی کوشش کی جارہی ہے، چنانچہ کل ہی اس کی مشاورتی نشست تھی لیکن ہم نے اس کو ملتوی کرایا کہ ہم جنوری تک اس میں اور تجاویز دے کر اس کو بہتر بنائیں گے، لیکن آپ جب غور کررہے ہیں تو میری مخلصانہ گذارش یہ ہوگی کہ جہاں تک مسلم ممالک ہیں ان کا موقف الگ ہے، وہاں مسلمان ایک چیز اگر کھودیتا ہے تو پھر حاصل کرسکتا ہے، مگر یہاں ایک چیز کھونے کے بعد آپ حاصل نہیں کرسکتے۔ دوسرے یہ کہ جو مصلحتیں پنجاب اور ہریانہ کی ہیں وہ مصلحتیں وقف بورڈ کے ذریعہ حاصل کرنا ہوگا، اسی قانون وقف کے ذریعہ حاصل کرنا ہوگا، اور پھر پنجاب اور ہریانہ کی مصلحتوں کو سامنے رکھ کر کے آپ کوئی چیز طے کرتے ہیں تو یہ بھی دیکھئے کہ اس کے مضر اثرات ہندوستان کے دوسرے علاقوں پر کیا ہوں گے، جہاں پر لوگ نظریں لگائے بیٹھے ہیں کہ کسی طرح کوئی آسان سی شکل نکل جائے اور ہم اس وقف کی جائداد کو اپنی جائداد بنالیں اور اس پر قبضہ کرلیں، کیونکہ بہت سی وقف کی جائدادیں شہری آبادی میں آچکی ہیں، اس کی قیمتیں بہت کچھ بڑھ چکی ہیں، اور آج کل اسٹیٹ بلڈر یا اسٹیٹ ڈیلر، پراپرٹی ڈیلر، یا پراپرٹی بلڈر یہ سب لوگ اپنی للچائی نظریں لگائے ہوئے ہیں، تو ایسے موقعہ پر آپ سے گذارش ہے کہ بڑے احتیاط کے ساتھ تمام چیزوں کو سامنے رکھیں اور ہمیں ہندوستانی مسلمانوں کی مصلحتوں کو بھی پیش نظر رکھنا پڑے گا، اور میں سمجھتا ہوں کہ اسلامک فقہ اکیڈمی کی جانب سے جو نیا قانون وقف ایکٹ ہے اس کی کاپیاں آپ کے پاس بھیج دی جائیں گی تو اس پر آپ حضرات بہتر طور سے غور کریں، میں اس بات کو ضروری سمجھتا ہوں، شکریہ۔

قاضی صاحب:

مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ دو اہم خطاب اس موضوع پر ہوگئے ہیں، اس کے بعد موقع ہے کہ پہلے عرض پیش کیا

جائے آپ کے سامنے اوراس کے بعد صبح انشاء اللہ ہم لوگ پوری گفتگو کریں گے، حضرات شرکاء سے درخواست ہے کہ وہ اپنے نکات ضرور نوٹ کرتے جائیں، اس وقت جو بات مجھے عرض کرنی ہے وہ بہت اہم ہے، جس سوال کو اٹھایا ہے ہمارے جناب عبدالرحیم قریشی صاحب نے، اورابھی ابھی فیکس کے ذریعہ پنجاب وقف بورڈ نے چند سوالات کئے ہیں ، میں سمجھتا ہوں کہ ایک بات میں آپ پر واضح کردوں کہ آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ جو مسلمانوں کا عمومی نمائندہ تو ہے ہی، ا... ب علم ، اصحاب فتوی اور اصحاب فقہ کا ایک مرکزی ادارہ ہے جس کے کسی فیصلہ کو ایک اجماعی حیثیت مسلم معاشرے میں حاصل ہے، اس لئے ساری بحثیں تو ہم مسائل پر کریں گے انشاء اللہ، لیکن یہ بات کہ جو کچھ فیصلہ مسلم پرسنل لا بورڈ نے ۱۹۹۲ میں اپنے دلی کے اجلاس میں کردیا ہے، جو فیصلہ ساری عدالتوں میں دے چکے ہیں، سارے پریس کو دے چکے ہیں، ساری سرکار کو دے چکے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اس پورے ہاؤس کو باتفاق آراء بلا کسی ردوقدح کے یہ تسلیم کرلینا چاہئے کہ مساجد کی مسجدیت کو کبھی بدلا نہیں جاسکتا، مسجد نہ بیچی جاسکتی ہے، نہ مسجد عاریت دی جاسکتی ہے، اور نہ مسجد کی حیثیت میں کوئی تبدیلی کی جاسکتی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے اس فیصلہ کے بعد آج جو ہندوستان بھر کے اور ہندوستان کے باہر کے علماء بھی بیٹھے ہوئے ہیں ان سب کا یہ اجماع قرار پاتا ہے کہ مسجد بدلی نہیں جاسکتی، جگہ نہیں بدل سکتی، منتقل نہیں کی جاسکتی، مسجد بیچی نہیں جاسکتی، مسجد عاریت میں نہیں دی جاسکتی، اس فیصلہ پر آپ سب اتفاق کرتے ہیں تو یہ ایک اجماعی فیصلہ تسلیم کیا جانا چاہئے، میں امید کرتا ہوں کہ آپ سارے حضرات باتفاق رائے اس کی تائید کریں گے، اوراب اس مسئلہ پر کوئی بحث نہیں ہوگی، مسجد کے علاوہ جو دیگر مسائل ہیں ان پر ہم گفتگو کریں گے، اور آپ سب کی طرف سے یہ اجماعی فیصلہ پورے ملک کو پہنچ جائے گا کہ جو آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ نے ۱۹۹۲ء میں کیا تھا جہاں اکابر علماء جن میں بہت سے آج ہمارے بیچ نہیں رہے ہیں ان کا فیصلہ محقق ہے، محض وقتی مصالح پر مبنی نہیں ہے، آج پورے علماء ہند مجتمع ہوکر اس فیصلہ کی تائید کرتے ہیں اور اس فیصلہ کو دہراتے ہیں، یہ بات طے ہوگئی، میری بات ڈاکٹر وہبہ زحیلی اور دوسرے بزرگوں سے بھی اس موضوع پر ہوئی ہے وہ لوگ بھی اس کے ساتھ پورا پورا اتفاق رکھتے ہیں، تو اس اتفاقی فیصلہ کے بعد میں سمجھتا ہوں کہ آگے بحث جاری رہے گی، اب میں مولانا عتیق احمد قاسمی سے درخواست کرتا ہوں کہ اپنا پہلا عرض شروع کریں، اور ہم ہارون بھائی کی ہدایت کے مطابق وقت پر ختم کریں گے، اور ہوسکتا ہے تینوں عرض مکمل ہوجائے اور صبح مناقشہ اسی پر ہو، میں آپ حضرات کی تعریف کرتا ہوں کہ بڑے صبر آزما موضوع پر بہت ہی صبر کے ساتھ بیٹھ کر آپ نے دلچسپی کا ثبوت دیا ہے، یہ آپ کی علمی دلچسپی کی دلیل ہے، اللہ تعالی ہم کو اور آپ کو اجر جزیل عطا فرمائے۔ آمین۔

نوٹ: (جناب مولانا عتیق احمد قاسمی، جناب مولانا مفتی فضیل الرحمن ہلال عثمانی اور جناب مولانا ظفر عالم ندوی نے بالترتیب عرض پیش کئے جو اس کتاب میں اپنے مقام پر شامل ہیں)

مولانا عتیق احمد قاسمی:

اگر کچھ قانونی سوالات آپ کے ذہن میں ہوں جن کی وضاحت آپ ضروری سمجھتے ہوں تو پہلے وہ سوالات کر لئے جائیں، یہ ہماری خوش نصیبی ہے کہ جناب عبدالرحیم قریشی صاحب موجود ہیں جو قانون وقف کے ماہر بھی ہیں اور ہماری زبان میں ہم کو بات سمجھا سکتے ہیں، اس لئے جن حضرات کے ذہن میں کوئی قانونی سوال ہو جس کی وضاحت درکار ہو تو پہلے مرحلے میں وہ سوالات کر لئے جائیں، اس کے بعد میری درخواست یہ ہے کہ سوال نامہ آپ کے سامنے ہوگا جن حضرات کو بھی اپنی رائے دینی ہے کچھ وضاحتیں کرنی ہیں اگر وہ پہلے سے نوٹ کر لیں کہ کس سوال کے بارے میں کیا بات وہ کہنا چاہتے ہیں تا کہ ان کی بات مربوط اور مرتب ہو کہ فلاں سوال کے بارے میں ہم گفتگو کرنا چاہتے ہیں کہ اس میں ہماری یہ رائے ہے ہمارے یہ دلائل ہیں، اور تیسری بات یہ ہے کہ اختصار سے کام لیں، اس لئے کہ بہت سے حضرات ہیں جو اصحاب علم ہیں اور اصحاب فہم ہیں ان کے لئے اشارہ کافی ہوگا اور ہر ایک کو اس کا موقع مل پائے گا، تو پہلے مرحلہ میں میری درخواست ہے کہ جن کو قانونی وضاحت درکار ہو وقف کے قانون کے بارے میں وہ اپنا نام پیش فرمائیں اور ان کو دعوت دی جائے گی گفتگو کے لئے۔

قاضی صاحب:

حضرات علماء! اب ہم اوقاف سے متعلق مختلف مسائل پر بحث کا آغاز کرتے ہیں، اس موقعہ پر آپ کی توجہ چند نکات کی طرف منعکس کرنا چاہتا ہوں، پہلی بات تو یہ ہے کہ آپ سب حضرات جانتے ہیں کہ مسئلہ وقف پر نصوص کم سے کم تر ہیں، اوقاف کے احکام کی تفصیلات جو فقہاء کے یہاں ملتی ہیں وہ مجتہدات ہیں منصوصات نہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اس نکتہ پر اختلاف آپ لوگوں کو نہیں ہوگا۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کی طرف یہ قول منسوب کیا گیا ہے کہ وہ وقف کے جواز ہی کے قائل نہیں ہیں، لیکن محققین نے یہ بات ثابت کی ہے کہ امام صاحب جواز وقف کے قائل ہیں لزوم وقف کے قائل نہیں، اور جہاں تک مسئلہ مسجد کا ہے وہاں امام صاحب لزوم کے بھی قائل ہیں، دیگر ائمہ بھی وقف کے جواز اور لزوم کے قائل ہیں، اس طرح آپ کہہ سکتے ہیں کہ لزوم وقف تقریباً تمام ائمہ کے درمیان متفق علیہ ہے، تو مسئلہ اگر منصوص نہیں مجتہد ہے لیکن اس میں اگر علماء امت کا اجماع ہو چکا ہو تو خود ایک بڑی سند اور حجت کا درجہ رکھتا ہے، چونکہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اس لئے علماء کے درمیان اختلاف رائے بہت سی اشیاء میں ہوا ہے، دیکھنا یہ ہے ہم کو اور آپ کو بہت گہرائی کے ساتھ کہ پورے نظام وقف میں کن بنیادی باتوں کی رعایت جملہ ائمہ و مجتہدین فقہاء نے رکھی ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ یہ اصول اگر ہم سب کے سامنے حاضر ہوگا تو مسائل کا حل کرنا ہمیشہ ہمارے لئے آسان ہوگا، پہلا مسئلہ تو مشروعیت وقف کے مقاصد، اسباب المشروعیہ، مقاصد المشروعیہ اور وقف کرنے کے اس عمل کی شرعی حیثیت کا ہے، ہمارے یہاں اسلامی نقطہ نظر سے ہر عمل کے اندر رضائے خداوندی اور اجر آخرت مطلوب ہوتا ہے، وہ عمل جو شریعت نے واجب نہیں کیا ہے، اس کو بطور خود آپ کے اختیار پر چھوڑا ہے، اس عمل کو تبرع کہا جاتا ہے، پس وقف کی حیثیت شرع کی زبان میں ایک

تبرع کی ہے، مجھے یقین ہے کہ سارے علماء اس سے اتفاق کریں گے چونکہ یہ کوئی خاص اہم بات نہیں ہے۔

وقف کا مقصد شیٔ موقوف کو ہمیشہ باقی رکھنا، اور اس کے منافع مستحقین کے درمیان تقسیم ہونا، اصل شیٔ کو محفوظ رکھنا اور منافع کی تقسیم، یہ دو بنیادی جز ہیں اوقاف کے، بنیادی طور پر وقف میں یہ دو باتیں اہم ہیں، ایک ہے حبس عین، اب اس بحث کو چھوڑ دیجئے کہ "علی ملك الواقف أو علی ملك الله" میں اس تفصیل میں نہیں جانا چاہتا، لیکن حبس عین، عین شیٔ کا محفوظ رکھنا اور اس کے نفع کو عام کرنا، میں سمجھتا ہوں کہ اوقاف کے جملہ احکام و مسائل کے بارے میں کچھ طے کرتے وقت دو چیزوں کو بنیادی طور پر سامنے رکھنا ہے، ایک یہ کہ وہ شیٔ محفوظ رہے، دوسرے یہ کہ اس کا نفع عام سے عام اور زیادہ سے زیادہ ہوتا رہے، اگر ان دو مقاصد کو ملحوظ رکھیں گے تو بہت ساری الجھنیں ہماری خود بخود طے ہو جائیں گی انشاء اللہ، ایک تو اصل شیٔ موقوف کی حفاظت ہو وہ ضائع نہ ہونے پائے، اور دوسرے نفع اس کا جاری رہے بڑھتا رہے، تو گویا نافعیت اور انفعیت اور صیانت اصل وقف، یہ گویا ہمیں بنیادی طور پر تمام مسائل اوقاف میں غور کرتے وقت ذہن میں رکھنا چاہئے، اب اس روشنی میں اگر آپ تمام فقہاء کی پوری کتاب الاوقاف پڑھ جائیے تو میں یقین کے ساتھ کہتا ہوں کہ ہر فقیہ و مجتہد کی رائے دراصل اسی بنیاد کے تحت گھومتی ہے اپنے عہد کے اعتبار سے اپنے زمانے کے حالات کے اعتبار سے، جس فقیہ نے حفاظت وقف کے لئے جو ضرورت محسوس کی اس کا حکم دیا اور وقف کی نافعیت کے لئے جو ضروری سمجھا حکم دیا، یہی دراصل پوری روح اور خلاصہ ہے، آپ دیکھتے ہیں کہ اوقاف کے مسائل میں عام بات لکھی ہے لوگوں نے کہ آخری اختیار ناظر وقف اور متولی وقف کو نہیں بلکہ قاضی کو ہے، لیکن بعض نے یہ بھی لکھ دیا کہ نہیں نہیں قاضی سے بھی بچانا، زمانہ خراب ہے، قاضی سب بھی گڑبڑ ہو رہے ہیں، یعنی جب اس دور کے فقہاء نے حکومت کی طرف سے مقرر کئے ہوئے قاضیوں کی دیانت پر شبہ کیا تو انہوں نے قاضی سے بھی بچنے کی بات کہی، کیوں؟ تاکہ وقف محفوظ رہے، پس جملہ احکام ابواب وقف پر اگر آپ غور کریں گے تو یہی ملے گا، میں سمجھتا ہوں کہ یہ بنیادی نقطہ بھی آپ کے غور کرنے کا ہونا چاہئے، اور خوب اچھی طرح اللہ کے سامنے اپنے کو رکھ کر اس پر غور کریں کہ ہم کوئی فیصلہ ایسا نہ کریں جس سے وقف کی حفاظت مجروح ہو اور کوئی فیصلہ ایسا نہ کریں جس سے وقف کی نافعیت یا انفعیت متاثر ہو، یہ چیز ہمارے خیال میں بنیادی طور پر ذہن میں رہنی چاہئے تو بہت سی آسانیاں ہوں گی۔

ابھی پہلا سوال جو مولانا عتیق صاحب کا عرض ہے اس میں بحث ہے استبدال کی، تو سب سے پہلی بات یہ ہے کہ استبدال وقف کی کبھی ضرورت پڑ سکتی ہے "صار الوقف خربانا" وقف ایسا ویران ہو گیا کہ اب اس سے کوئی آمدنی نہیں تو اصل شیٔ محفوظ ہے مگر نافعیت ختم اس کی، اصل شیٔ محفوظ ہے لیکن نفع نہیں دے رہی ہے، آمدنی نہیں ہو رہی ہے، اس کے محاصل نہیں ہیں، تو یہاں پر فقہاء نے بڑی احتیاط کے ساتھ کہ کہیں اس کا غلط استعمال نہ کیا جائے، استبدال کی اجازت دی، دوسری صورت یہ ہے کہ وقف کی آمدنی تو ہے لیکن قلیل ہے، اگر اس وقف کو ہم Convert کریں، تبدیل کر کے ہم کسی دوسری جگہ وقف کی زمین حاصل کر لیں تو وہاں پر نفع بڑھ جائے گا، تو یہاں پر فقہاء کی دو رائے ہوئی، ایک رائے یہ ہے کہ اگر اصل نفع کچھ نہ کچھ جاری رہے تو زیادتی نفع کی خاطر وقف کی تبدیلی نہیں کر سکتے

، کچھ فقہاء کی رائے ہوئی کہ اگر انفعیت حاصل ہو جاتی ہے اطمینان کے ساتھ تو استبدال کی اجازت دی جا سکتی ہے۔ اور بہر صورت استبدال کے حکم کا اختیار قاضی کو دیا گیا، اور وہ بھی ہر قاضی کو نہیں بلکہ جو قاضی القضاۃ ہیں ان کو دیا فقہاء نے، تو یہاں بھی دیکھئے مسئلہ استبدال میں بھی نافعیت اور انفعیت اور شیٔ اصل موقوف کی حفاظت کو فقہاء نے سامنے رکھا ہے۔

اب میں ایک بات اور عرض کر دوں کہ ایک وقف کو بیچ کر نقد پیسہ حاصل کرنا ہے، مثلاً اتفاق سے ہمارے یہاں بہار میں اگر اوقاف میں کوئی تبدیلی کرنی ہو تو اس کی اجازت کی درخواستیں دار القضاء میں آتی ہیں، ابھی چلتے وقت بھی میں نے دو تین معاملات کو دیکھا ہے، ہمیشہ آتی رہتی ہیں درخواستیں، تو مثلاً ایک وقف کا معاملہ یہ تھا کہ وہاں پر زمین درمیان آبادی میں آ گئی اس کا کوئی منافع نہیں ہے، اس کو اگر ہم علاحدہ کر دیں تو دوسری جگہ ہم زمین لے لیں، ٹھیک ہے؟ میں نے کہا کہ پہلے آپ یہ لے کر آیئے کہ دوسری زمین آپ کہاں حاصل کریں گے، اس کا زرثمن کیا ہوگا اور جو ہم یہ بیچیں گے اس کا زرثمن کیا ہوگا، دونوں کا پہلے ہم مقابلہ کریں گے، اس کے بعد دیکھیں گے، اب تین چار ماہ بعد یہ درخواست آئی کہ جس زمین کو ہم لینا چاہ رہے تھے وہ زمین فروخت ہو گئی، میں نے وہیں پر مثل روک دی کہ جب تک پھر کوئی دوسری زمین سامنے نہیں آئے گی کہ اس کا معاملہ طے ہو اور دونوں رجسٹری ایک ساتھ ہوں، ایک طرف ہم بیع کریں اور دوسری طرف شراء کریں تاکہ اصل وقف مجروح اور متاثر نہیں ہونے پائے، جب تک یہ نہیں ہوگا ہم نہیں کریں گے، تو جناب والا ایسا نہ ہو اس لئے کہ پیسہ حاصل ہونے کے بعد پیسہ رہ ہی نہیں سکتا، اس پر خطرات ہوتے ہیں، اس لئے صیانت وقف کو بنیادی حیثیت دینا ہوگا، اس مسئلہ میں رائے کر لیجئے۔

اب اس سلسلہ میں عرض یہ کرنا ہے کہ ہمارے نزدیک صیانت وقف پر کوئی جھگڑا نہیں ہے، ابھی لوگوں کو یہ دیکھنا ہے کہ کوئی بھی ایسا حکم ہم نہیں دے سکتے جس میں اصل وقف کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو، اور دوسری بات یہ ہے کہ وقف کی آمدنی نہیں ہو اس کو کارآمد اور نفع بخش بنانے کے لئے استبدال ظاہر ہے کہ ہو سکتا ہے، تمام لوگوں نے صراحت بھی کی ہے اور ہم بھی سمجھتے ہیں.....۔

ہاں مسئلہ وہاں زیر بحث آئے گا جہاں پر صورت حال یہ ہو کہ آج ہزار روپئے آمدنی ہوتی ہے اگر ہم تھوڑی سی تبدیلی کر لیں تو لاکھ روپئے آمدنی ہو سکتی ہے تو زیادتی نفع کی خاطر ہم اس کی اجازت دے سکتے ہیں یا نہیں کہ وقف کا استبدال کیا جائے، اصل نفع کے لئے نہیں بلکہ زیادتی نفع کے لئے، اب یہاں پر یہ بحث ہوگی کہ اگر اصل وقف کے تحفظ کا پورا اطمینان نہ ہو، ایک شکل، اور اصل وقف کے تحفظ کا پورا اطمینان ہو پھر ایک عالم دونوں حالات میں کیا فتوی دے گا، اس کو آپ حضرات کو دیکھ کر طے کرنا ہے۔

جہاں تک مسئلہ مسجد کا ہے اس سے ہم لوگ فارغ ہو چکے ہیں، اب اس پر بحث کرنا ہے کہ مسجد کی اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے یا نہیں، یہ ہے پہلا سوال، دوسرا اسی کا حصہ ہے کہ مسجد کی آمدنی یعنی مسجد کے لئے اوقاف سے جو آمدنی حاصل ہوتی ہے وہ وقف جو کسی مسجد پر ہے

اس کے ذریعہ جو آمدنی حاصل ہے تو کیا مسجد کے اخراجات سے زائد ہونے کی صورت میں اس زائد آمدنی کو تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔

بہرحال دوستو! یہ ہے ساری بحث کا خلاصہ۔

سوال نمبر ایک میں جہاں تک مساجد کا تعلق ہے عین مسجد کا اس پر ہم اب کوئی بحث نہیں کریں گے، اس کے علاوہ جو مسائل ہیں ان پر اگر آپ بحث کرنا چاہیں گے تو اس کی گنجائش دی جائے گی۔

مولانا شیر علی صاحب:

وقف لازم نہیں ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، یہ بات درست نہیں ہے۔

قاضی صاحب:

اگر ایسا نہیں ہے تو بہت اچھا ہے، ہم یہ جانتے ہیں "إلا إذا قضى به" میں نے یہ کہا کہ: إن الأئمة قد اختلفوا في لزوم الوقف أو عدم لزومه، الإمام أبو حنيفة لم يقل بعدم جواز الوقف، قد نسبوا إلى الإمام أبي حنيفة أنه قائل بعدم جواز الوقف ولكن هذا ليس بصحيح، الصحيح أنه قائل بجواز الوقف ولكنه يقول إن الوقف لا يلزم بل يمكن أن يرجع الواقف من الوقف، فالاختلاف فيما بينهم في مسئلة لزوم الوقف وعدم لزومه لا في جواز الوقف أو عدم جوازه هذا ما قلت، الآن ماذا تقول۔ میں نے حنفی مسلک میں نہیں کہا۔

أنت تعرف ياشيخ أن الإمام أباحنيفةؒ إذا قال بقول، وقال أبو يوسف ومحمد بقول آخر، وقولهما أيضا جزء من مسئلة الأحناف، لأن كل ما نسب إلى هذين الامامين الصاحبين كأنه قول للإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فاختار أحدهما هذا وآخرهما هذا، كما نسب إلى الإمام الشافعيؒ أن هذا قول قديم وهذا قول جديد وهذا في مصر وهذا في بغداد، كلها أقوال للإمام الشافعي، وكذلك اختاره أبو يوسف أو محمد أو زفر أو فلان أو فلان، كلها أقوال للإمام أبي حنيفة رحمه الله، اختاره أحد من تلامذته۔

مولانا شیر علی صاحب:

اگر وقف لازم نہیں ہے تو وقف کا مقصد کیا رہا؟

قاضی صاحب:

میں نے کچھ نہیں کہا، میں نے تو کہا کہ خود حنفیہ کے یہاں مفتی بہ قول یہی ہے کہ وقف لازم ہوگا، یہ امام ابو یوسف کا قول ہے، امام محمد کا قول ہے، لزوم وقف کا قول مفتی بہ ہے احناف کے یہاں، اور پوری کتاب الوقف اسی پر مرتب ہے۔

کیا آپ کے علم میں یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کا ایک معروف قول عدم لزوم وقف کا ہے۔

مولانا شیر علی صاحب:

نہیں، میرے علم میں نہیں ہے۔

قاضی صاحب:

تو براہ کرام آپ کم سے کم شامی ضرور دیکھ لیں، آپ کے پاس سب کتابیں موجود ہیں، اسی لئے جب فقہاء احناف بحث کرتے ہیں تو لکھتے ہیں کہ شرائط الوقف علی قول الصاحبین، علی قولہما یہ بحث کرتے ہیں۔

تو خیر مولانا سلطان صاحب ایسا ہے کہ آپ کی توجہ چاہتا ہوں، سوال نمبر ا "الف" اور سوال نمبر ا "ب" کے بارے میں آپ گفتگو کریں، "ج" طے ہو چکا ہے کہ مساجد کا مسئلہ ختم ہے۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب:

مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ جو تلخیص مقالات کی دی گئی ہے یہ تلخیص یکطرفہ ہے، اور ظاہر ہے کہ بعد میں ریکارڈ نہیں بنتا ہے، یہاں پر عارض جو ہے مسئلہ کا جو مزید معلومات فراہم کرتا ہے یا حوالہ دیتا ہے وہ اس کے پاس رہ جاتے ہیں، جو چیز آپ کے پاس ریکارڈ بنتی ہے اور اس کی تلخیص ہوتی ہے، اس بنا پر اس کو نمائندہ ہونا چاہئے اور اس میں جملہ آراء کا تذکرہ ہونا چاہئے، یہاں پر ہریانہ، پنجاب، دہلی اور مغربی یوپی کے اوقاف کے حوالہ سے بات کہی جارہی ہے، مسئلہ بڑا نازک ہے، اور ہندوستان کے پس منظر میں فقہ کے اندر اوقاف کے سلسلے میں مشہور، معروف، مفتی بہ جو بھی قول ہے وہ یہ ہے کہ "الوقف لا یباع ولا یوهب ولا یورث، ہم سب جانتے ہیں اس کو، اس تلخیص میں اس کا حوالہ دینے کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کی گئی، اگر اس کے مقابلہ میں امام محمدؒ کی رائے قابل ترجیح ہے جیسا کہ اس میں تذکرہ کیا گیا ہے......، تو یہ کہنا چاہئے تھا کہ مشہور و معروف اور مفتی بہ جو قول ہے اس کے مقابلہ میں موجودہ حالات میں امام محمد کی رائے پر عمل کرنا زیادہ مناسب اور ہندوستان کے حالات میں زیادہ قرین مصلحت ہے، اس کا کوئی تذکرہ نہیں کیا گیا ہے، اب میں نے اس پر جو جواب لکھا تھا اس میں سے صرف چند سطریں میں آپ کے سامنے پڑھ دیتا ہوں، جس کا اس میں کوئی تذکرہ نہیں کیا گیا ہے،...... اس میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن رائے کا آنا اس میں ضروری ہے، آئندہ ریکارڈ اسی کی بنیاد پر بنتا ہے، میں نے یہ لکھا تھا اس پر کہ "الف" "ج" اور "د" جملہ شقوں کو شامل کرتے ہوئے وقف کے سلسلہ میں یہ مسئلہ معروف ہے کہ الوقف لا یباع ولا یوهب ولا یورث، پنجاب و ہریانہ اور دہلی و مغربی یوپی کے بیچ مسجد اور غیر مسجد جملہ اوقاف کی نسبت سے اسی پر ہی عمل مناسب ہے، اس وقت جب کہ صورت حال یہ ہے کہ مسلمان متولیوں اور ٹرسٹیوں کی طرف سے ان کا دیانت دارانہ انتظام نہیں ہو پا رہا ہے، اس میں خرد برد عام اور مالی بد عنوانیاں اس کے نظام کا حصہ بن چکی ہیں، ان حالات میں ان کی منتقلی یا فروختگی دوسرے الفاظ میں ان اوقاف کو ختم کرنے کے مترادف ہے، یہ صحیح ہے کہ مخصوص حالات میں یہ اوقاف مسائل سے گھرے ہوئے ہیں لیکن ان کی فروخت ان کے مسائل کا کسی طرح حل نہیں ہے، بحمد اللہ ان علاقوں میں مسلمانوں کی آبادی ہونا شروع ہوگئی ہے، ضرورت اس کی ہے کہ پوری امت کی توجہ ان کی طرف مبذول ہو، مسلم پرسنل لا بورڈ میں ان کے لئے الگ سے...... بنایا جائے اور

مسلمانوں کے تمام مذہبی، اور سیاسی جماعتوں اور......دیگر پروگراموں کا یہ لازمی حصہ نہیں، خلاصہ یہ کہ فروخت اور منتقلی کے بجائے ملت اسلامیہ ہندیہ اس کی حفاظت پر کمربستہ ہو، اس عمل میں امکانی کچھ اوقاف کا ضائع ہوجانا اس کے مقابلہ میں بہتر معلوم ہوتا ہے کہ عمومی خرید وفروخت کے ذریعہ بڑے پیمانے پر ان کے ضیاع کا خطرہ مول لیا جائے، میری اس رائے کا کوئی تذکرہ نہیں کیا گیا، میں سمجھتا ہوں کہ اس رائے سے اختلاف ہوسکتا ہے، اس کو مرجوح قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن وقف کے سلسلہ میں یہ رائے ظاہر کی جانی ضروری تھی۔

اس تلخیص کے نمائندہ نہ ہونے کی ایک دوسری مثال آگے دیکھیں کہ سوال نمبر۲ ہے کہ کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے، مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے، اس کے سلسلہ میں تمام رائے وہ نقل کی گئی ہیں جو جواب کی رائے ہے اس کی تلخیص کے اندر، خاکسار کی رائے جو اس سلسلہ میں ہے اس میں یہ لکھا ہے کہ مسجد پر وقف اراضی میں مسلمانوں کے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم نہیں کیا جا سکتا الا یہ کہ واقف کی طرف سے وقف نامہ میں اس کی صراحت ہوتو اس کی گنجائش نکل سکتی ہے، یہ میں صرف مثال دے رہا ہوں کہ اس رائے کا کوئی تذکرہ اس کے اندر نہیں ہے، اس وقت صورت حال یہ ہے کہ تمام آبادیوں میں مسجدوں میں جگہیں کم پڑ رہی ہیں، جو مسجدیں ہیں وہ چھوٹی ہورہی ہیں ان کو توسیع کرنے کا مسئلہ ہے، اب سوال یہ ہے کہ اگر دو ایکڑ زمین کہیں موجود ہے اور اس وقت وہ مسجد چھوٹی بنی ہوئی ہے، اور اس مسجد کے بجائے اس پر مدرسہ یا عصری ادارہ کے جواز کی بات اس میں کہی گئی ہے، کوئی کالج کھول دیا جائے، کچھ کردیا جائے، اور بیس سال کے بعد اس مسجد کی توسیع کا مسئلہ ہمارے سامنے آئے تو زمین ہمارے پاس نہ ہو یہ بڑی خطرناک بات ہے، تو اس میں علماء کی جو رائے ہو اس پر اتفاق ہوسکتا ہے یا یہ کہ کثرت رائے پر فیصلہ ہوسکتا ہے، لیکن خاکسار کی رائے یہ تھی کہ مسجد کے لئے وقف کردہ زمین میں کوئی ادارہ نہ مدرسہ قائم کرنا جائز ہے، اور عصری ادارہ کا تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے لیکن اس میں اس رائے کا بھی کوئی تذکرہ نہیں ہے، تو یہ عرض ہے کہ تلخیصات ذرا مکمل ہوں اور اس سے اس کو مربوط کیا جائے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب:

تلخیص کے سلسلہ میں ایک عرض یہ ہے کہ سوال نامہ ہمارا جاری ہوتا ہے سمینار سے کم از کم چھ سات مہینے پہلے اور اس بیچ میں اس کی ایک تاریخ متعین کی جاتی ہے سمینار کی تاریخ سے کم سے کم دو ڈھائی تین مہینے پہلے جب مقالے مانگے جاتے ہیں اور بار بار یاددہانی کرائی جاتی ہے۔ اور آخری تاریخ کے بعد پھر آگے مہلت دی جاتی ہے اور پھر یاددہانی کرائی جاتی ہے، اور پھر اس کے بعد سمینار سے تقریباً ڈیڑھ مہینہ پہلے یا دو مہینہ پہلے ایک نشست ہوتی ہے، اس وقت تک جتنے مقالات موصول ہوئے ہوں ان کو سامنے رکھتے ہوئے عرض کی ذمہ داری دی جاتی ہے اور اسی کے مطابق تلخیص ہوجاتی ہے، اس سے پہلے بھی سمینار میں گذارش کی جاچکی ہے اور اکیڈمی کی طرف سے بار بار خطوط جاتے ہیں لیکن بہت سے حضرات اب جب سمینار میں تشریف لاتے ہیں یا دو چار چھ دن پہلے اپنا مقالہ پہنچاتے ہیں تو ان کی آراء سے تلخیص میں یا عرض جو مرتب کیا جاتا ہے اس میں کسی طرح کا استفادہ نہیں ہوسکتا ہے اور پھر مجبوری ہوتی

ہے، وہ رائے نہیں آسکتی، ممکن ہے اشاعت میں وہ شامل ہو جائے لیکن اس موقع پر اس کا ذکر مجبوری ہوتی ہے، اور ہم پہلے بھی گذارش کرتے رہے ہیں اور اب بھی گذارش کرتے ہیں کہ ہمارے احباب مندوبین جو دلچسپی رکھتے ہیں، جو اب بھی لکھتے ہیں شرکت بھی فرماتے ہیں، ان سے گذارش کی جاتی ہے کہ کم سے کم اپنا قلمی تعاون اکیڈمی کو جیسے اور تعاون حاصل ہے اس طور پر دیں کہ جو وقت مقرر کیا جاتا ہے اس میں اپنی رائے جو کچھ بھی ہو اللہ جو دل میں ڈالے جو ان کا انشراح ہو کوئی پابندی تو ہوتی نہیں ہے وہ لکھ کر بھیج دیں، اچھا خاصا وقفہ ہوتا ہے تاکہ استفادہ اس سے اچھی طرح کیا جاسکے، اور یہ بدمزگی نہ پیدا ہو اور یہ خیال نہ پیدا ہو کہ میری رائے نہیں ذکر کی گئی، یہ ایک سوال نہیں ہے، اور بھی لوگ کہتے اور پوچھتے ہیں لیکن جب وقت پر مقالے نہیں آتے تو پھر وہ صحیح کام نہیں ہو پاتا، جن حضرات کے سپرد عرض کیا گیا ہے ان کے مقالے جو وقت پر آئے اور جو مقالات موجود تھے اکیڈمی نے اچھے خاصے اخراجات کے ساتھ سارے مقالے جس موضوع کا عرض جس کے پاس ہے ان سب کو پہونچائے، انہوں نے وقت لگائے اور مرتب کیا، اس لئے مولانا سلطان صاحب یا جو حضرات ہیں ان سے معذرت کے ساتھ ہم پھر گذارش کرتے ہیں کہ ہمارے جو سوال نامے جاری ہوتے ہیں ان کے جوابات وقت پر پہونچانے کی کوشش کیجئے تاکہ آپ بھی صحیح طور پر مستفید ہوسکیں اور ہم بھی مستفید ہوسکیں۔

اور جہاں تک سوال ہے اس کا ویسے تو ابھی گفتگو چل رہی ہے کہ فاضل زمین میں کیا اقدامات کئے جائیں، بات صحیح ہے، اس سوال نامہ میں بھی ایک سوال ہے کہ مسجدیں تنگ ہو رہی ہیں، قبرستان ادھر ادھر ہے تو کیا کریں، جہاں ایک طرف بڑی آبادی والے شہروں میں یا جہاں بہت تیزی سے آبادی بڑھ رہی ہے ترقی ہو رہی ہے، یہ صورت حال ہے کہ پانچ سال کے بعد دس سال کے بعد جو موجودہ مسجد ہے وہ تنگ ہو جاتی ہے، دو منزل یا تین منزل بنائی جاتی ہے یا بڑھائی جاتی ہے وہاں تو یقیناً یہ بات نہیں سوچی جاسکتی نہ وہاں کے لئے یہ سوال ہے، سوال بہت سی ایسی جگہوں کے لئے ہے کہ جہاں اس انداز کی بڑی آبادی ہے اور نہ حالات کے اعتبار سے یہ تصور ہے کہ دس بیس پچیس سال میں اس طرح کی کوئی صورت پیش آئے گی، اور زمین بہت کافی ہو تو اس کو وقف کی نسبت سے نفع بخش بنانے کے لئے جو ضرورت در پیش ہے کیا اس طرح کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے کہ زمین زائد پڑی رہے کسی طرح ہمارے کارآمد نہ ہو اور واقف کو بھی کوئی خاطر خواہ فائدہ نہ پہونچ سکے تو اس طرح کی صورت اختیار کرلیں تو کس حد تک درست ہوگا، تو عرض ہو چکا ہے، اور گفتگو بھی آگے ہوگی،

حکیم ظل الرحمن صاحب:

مقالات کی تلخیص جو ہمیں دی گئی ہے مطبوعہ اور جو عبارت پڑھی گئی ہے اس میں بہت اختلاف ہے......

مولانا عبیداللہ اسعدی صاحب:

یہ سن لیں کہ رات میں جو کچھ پڑھا گیا یا ابھی جو کچھ پڑھا گیا وہ تلخیص نہیں وہ عرض ہے، اس میں نوعیت بدل جاتی ہے، اگر یہ بات ہو کہ ہم نے رائے پیش کی تھی، فلاں تاریخ تک مقالہ پہونچا دیا تھا اور وہ رائے نہیں آئی، اور ا

قرارداد کا نام لینا بھی ضروری نہیں ہے، وہ نہیں فراہم کیا جاتا، وہ محدود رہتا ہے۔

مفتی فضیل الرحمٰن صاحب:

مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ بحث کے آغاز سے پہلے اوقاف کے تعلق سے ہمارے جتنے سوالات ہیں اور ان کے جوابات ہیں ان میں زیادہ تر ایسے سوال و جواب ہیں کہ ان کا تعلق بھی قاضی کی اجازت سے ہے، امارت شرعیہ بہار سے معاملہ کو الگ رکھ کے کہ وہاں کی صورت حال پورے ملک سے مختلف ہے، ملک کے جو دوسرے علاقے ہیں خاص طور پر پنجاب، ہریانہ، یا ہماچل پردیش وغیرہ کے علاقے اور وہاں ہمیں قاضی کی یا شرعی کمیٹی کی اس طرح کی سہولتیں حاصل نہیں ہیں تو وہاں کے بارے میں کوئی رائے قائم کی جائے اور کوئی تجویز رکھی جائے کہ قاضی کا بدل کیا ہوگا تا کہ ہم آگے جتنے بھی سوالات کے جوابات باذن القاضی ہیں........ بحث بھی ہو جائے گی جواب بھی آجائے گا کہ وہاں قاضی کی اجازت سے ایسا ہو سکتا ہے، اور قاضی ہے نہیں اور اجازت اس سے کیسے لی جائے تو وہ ہماری ساری بحثیں ایک نظری بحث ہو جائے گی عملی بحث نہیں بنے گی۔

قاضی صاحب:

یہ بڑا بنیادی اور اہم مسئلہ ہے جس کی طرف مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی صاحب نے توجہ دلائی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ وہ مسئلہ ہے جس کی طرف ہمارے اکابر علماء نے اولین زمانہ سے توجہ دی، آپ یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ ایک وقت ایسا آیا تھا کہ وہ تمام احکام شرعیہ جن کا تعلق قضاء قاضی سے ہے، جب ہندوستان میں مغلوں کا زوال ہوا اور انگریزوں کا اقتدار آیا تو آہستہ آہستہ نظام قضاء ختم ہو گیا، اور حقیقت یہ ہے کہ اسلامی زندگی کے لئے نظام قضاء ریڑھ کی ہڈی کا درجہ رکھتا ہے، اس لئے کہ بہ يقوم العدل والمسلم يحتاج فى حياته فى كل الآن إلى نظام القضاء الإسلامي، عدة من القضايا والمسائل فى حياة المسلم لا يمكن أن تطبق إلا أن يكون هناك قاض، فلذلك قد أفتى العلماء أن فى بلاد تغلب عليها الكفار يجب على المسلمين أن يتفقوا على واحد منهم يولّى قاضيا أو يكون هو الذى يقضى بينهم.

هناك قضايا لا نستطيع أن تنفذ أحكام الشريعة فيها بسبب فقدان الولاية الكاملة أو القوة القاهرة كما فى الحدود والقصاص لا يمكن لنا فيها تطبيق أحكام الشريعة، ولكن فى قضايا يمكن تطبيق أحكام الشريعة فيها على المسلمين بتراضيهم فى مثل هذه القضايا يجب على كل مسلم أن يفعل ما يستطيع ويرجو من الله تعالى أن يعطيه الاستطاعة فيما لايستطيع، هذا ما كتب الشيخ ابو المحاسن محمد سجادؒ ما نستطيع الآن يجب علينا أن نتعامل به وما لا نستطيع، نرجو ان الله سبحانه وتعالى سيوفقنا ويسهل لنا طريق تنفيذ الأحكام الشرعية وتطبيق الشريعة الإسلامية، ولذلك قد كتب الفقهاء أن القاضى يصير قاضيا بتراضى المسلمين، وهذا ما أفتى به الشيخ عبد العزيز المحدث الدهلوى بعد أن تسلط علينا الانجليز، هذا هو الأمر الأول والأساسى فى الهند ولذلك قررت جمعية

علماء الهند بل فی الحقیقة علماء الهند علی تاسیس الإمارة وتفویض منصب القضاء لأحد منهم ....

تعرفون أیها السادة!مع الأ سف أن بعضهم قد أفتوا فی زمان قدیم أن المسلمة إذا صارت مظلومة من جانب زوجها فلها ـ العیاذ بالله ـ أن ترتد، ولذلك أفتی الشیخ أشرف علی التهانویؒ أن بارتداد المرأة لاینفسخ نكاحها هذا أسف كبیر، ولكن علمائنا ولله الحمد من وجهة نظر الإمارة الشرعیة أو الجماعة العادلة من المسلمین قد خرجوا عن هذه القضیة و أسسوا الإمارة الشرعیة فی بیهار و أریسة، فالآن لو نحتاج إلی نظام القضاء الشرعی، فعلینا أولا أن نتفق فی كل ولایة علی أمیر منا وحدود عمله ما هو مستطاع فی هذا الزمان فی هذه الحكومة العلمانیة ، فما هو خارج من الاستطاعة لسنا بمكلفین، نحتاج إلی القضاء فی قضیة فسخ النكاح بسبب ان الزوج مفقود أو أنه مریض مرضا یضر بالمرأة أو لا ینفق علیها أو هومعسر أو هو ظالم أو هو متعسف، مثل ذلك من الوجوه والأ سباب لفسخ الزواج، كذلك نحتاج فی أمور الأوقاف إلی نظام القضاء الإ سلامی، ونظراً إلی هذه الحاجة الماسة قررت هیئة الأحوال الشخصیة لعموم الهند (مسلم برسنل لاء بورد) فی دورتها المنعقدة فی جیفور تاسیس نظام القضاء الشرعی فی جمیع بلدان الهند، والحمد لله قد بدأ العمل علی هذا و لكن فیها مشاكل تربیة القضاة و تدریب القضاة، و كل من نجد أهلا للقضاء نفوض إلیه القضاء، قضیة الأوقاف نحتاج فیها أیضاً إلی القضاء فعلینا أولا أن نحاول ونجتهد فی جمیع بلدان الهند أن نؤسس الإمارة الشرعیة ـ ومن سوء حظنا إذا لم نتفق علی أحد منا كأمیر فعلینا نحن جماعة المسلمین أن نفوض القضاء إلی أحد من العلماء ، فهذا هو الحل ...... لأن القضاء أصلا مصدره جماعة المسلمین، و الأمیر و الخلیفة نائب عن جماعة المسلمین، فإذا فقد الأمیر فقد رجع الاختیار إلی جماعة المسلمین فیجوز لجماعة المسلمین أن یفوضوا القضاء لأحد من العلماء، إذا لم یكن الأمیر فیمكن لنا أن نجعل قاضیا بتراضینا وهو الذی یقضی بیننا.

أیها السادة! إن القضاء هو الحكم، حقیقة القضاء هو الحكم بما أنزل الله فیما تنازع فیه المسلمون، فیما یتخاصم به المسلمون، هذا هو الحكم ....ـ

أما الالزام الحسی فهو خارج عن حقیقة الحكم كما صرح به القرافی وغیره من العلماء الأحناف، والطرابلسی قاضی القدس الشریف فی معین الحكام قد صرح بهذا أن الالزام المعنوی داخل فی حقیقة الحكم، والالزام الحسی لیس بداخل فیها، وكذلك حكم الأوقاف، أعرف أن بعضا من المسلمین یخرجون من أحكام الشریعة ویذهبون إلی المحاكم الرسمیة، ولكن مع هذا نعرف أن عامة المسلمین الآن فی الهند مع جمیع هذه الضلالات، المسلم لا یرضی بحكم غیر إسلامی الآن

أيضا، تعتمد على إيمانهم، وانهم يذهبون إلى القضاء الشرعي الإسلامي، لأنهم قد رضوا بالإسلام وقد رضوا بما قضى الله و رسوله كما ورد في القرآن: " فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤ منون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تاويلا" فعلينا أولا إذا اتفقتم على هذا أن نقول في قرارات هذه الندوة أنه في كل بلد يجب على المسلمين أن يفوضوا القضاء إلى أحد من العلماء الذين هم عارفون بأحكام الشريعة وفيهم ورع وفيهم تقوى، ولكن نقول هنا أنه مرة سأل سائل سيدنا علي رضي الله عنه:ما كان في زمن أبي بكر و زمن عمر۔ رضي الله عنهما۔ أي خصومة، الآن ماذا حدث في زمنك وفي زمن عثمان أن قد تغيرت الأحوال، فقال سيدنا علي۔ كرم الله وجهه۔ حينما كان أبوبكر و عمر خليفة للمسلمين كنا تحته أمة واحدة نطيعه، الآن نحن الأمراء وأنتم الأمة و هذا التغير بسبب تغير أحوال الأمة لا بسبب تغيره ،فعلينا ان نتنزل مثل هذا التنزل في شرائط القضاء وأهلية القضاء، نتنزل حسب ما يمكن و حسب الزمان، لا يمكن أن نطلب مثل القاضي شريح و مثل فلان و فلان و قاضي أياس ابن معاوية، الآن يمكن أن يكون فينا قضاة مثلكم أيها العلماء، والله يبارك فينا و يجعل لنا مخرجا " لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا" إن شاء الله، فعلينا يمكن أن يكون في التوصية أن المسلمين يجب عليهم أن يفوضوا القضاء لأحد من العلماء ، مثل ما يمكن و مثل مانجد في هذه الأحوال۔

و بعد ذلك إن لم يمكن و إلى وقت لا يمكن تفويض القضاء فهذا أحسن أن نجعل في كل بلد جماعة و لجنة للأوقاف مشتملة على العلماء الذين يعرفون أحكام الأوقاف، لأن كل عالم لا يعرف أحكام الأوقاف أيضا، لأن عندهم كل السؤال عن الصلاة والزكوة أو الطهارة، ولا يعرفون المعاملات، وإذا لم يطلع العلماء بهذه المسائل و القضايا فكيف يعرفون أحكامها، فعلينا أن نوصي في توصياتنا أولاً ما هو مطلوب في الشرع هو إقامة الامارة أو تأسيس القضاء الشرعي الإسلامي، وبعد ذلك إن لم يمكن هذا و آخر الاحوال..... أن يكون هنا لجنة للعلماء الذين يعرفون أحكام الأوقاف فيكون هو أحسن..

میں امید کرتا ہوں کہ ہمارے مولانا فضیل الرحمٰن صاحب کے اس اہم ترین سوال کے جواب میں ہمارا یہ مجمع الفقہ الاسلامی اس بات کو قبول کرے گا کہ اصل صورت تو یہ ہے کہ ہم شرعی امارت قائم کریں جیسا کہ ہمارے بزرگوں نے فتوی دیا تھا، وہ ممکن نہ ہو تو جماعت مسلمین اور علماء کے اتفاق سے ہم کسی کو قاضی مقرر کریں، اور اگر وہ بھی ناممکن ہے کہیں، ایسا نہیں کہ جو آسان ممکن ہو اس کے لئے ہم اس مشکل کو اختیار نہ کریں، ایسا لجنہ بنائیں ایک ایسی کمیٹی بنائیں ایک کونسل بنائیں جس کونسل میں ایسے متبحر علماء موجود ہوں جو مسائل اوقاف سے واقف ہوں......

مولانا فضیل الرحمٰن صاحب:

قاضی صاحب نے بہت اچھی بات فرمائی ہے، عرض یہ ہے کہ ہمارے یہاں وقف بورڈ کا ایک مستقل

قانون ہے، ہم اپنے طور سے کوئی لجنہ بنالیں، امارت شرعیہ بنالیں یا قاضی بنالیں تو کوئی ضروری نہیں ہے کہ وقف بورڈ ہماری ان باتوں کا یا ان فیصلوں کا پابند ہو، اس لئے اس وقت چونکہ مسئلہ وقف کا ہے، تو ہم اس پہلو سے سوچ سکتے ہیں کہ ہم ہندوستان کے جتنے اوقاف ہیں ان کے وقف بورڈ سے یہ کہیں کہ آپ اپنے یہاں ایک دفعہ قاضی کے تقرر کا بھی رکھیں اور اپنے یہاں قاضی مقرر کیجئے، جہاں جہاں وقف کے قانون کے لئے قاضی کی اجازت کی ضرورت پڑے اور مسائل وقف کے بارے میں سوالات کی ضرورت پڑے تو وہ قاضی آپ کی رہبری کرے گا اور وہ فیصلہ کرے گا، تو خود وقف بورڈ ہی اپنے امور کے لئے بھی اور مسلمانوں کے دیگر امور کے لئے بھی قاضی کا تقرر کرے، اور یہ میں آپ کی معلومات کے لئے عرض کردوں کہ تقریباً ہر دوسرے تیسرے سال مرکزی حکومت کی طرف سے وقف بورڈ کے پاس مراسلہ آتا ہے کہ آپ کے یہاں کوئی قاضی ہے یا نہیں اور وہ مراسلہ کئی بار میرے پاس بھی وقف بورڈ نے بھیجا تو ہم نے ان کو لکھ دیا کہ ہمارے یہاں تو باقاعدہ کوئی قاضی نہیں ہے، تو ایسا لگتا ہے کہ کسی مرحلہ میں کوئی ایسی بات آئی ہوگی وہ قانون بنا ہوگا یا کوئی تجویز آئی ہوگی اور وہی حکومت کے کاغذات میں بار بار اس کے سلسلہ میں خط وکتابت ہو جاتی ہے، تو اگر ہماری یہ اکیڈمی اس بات کا مشورہ دے اور مطالبہ کرے کہ وقف بورڈ اپنی طرف سے وقف کے امور کے لئے اور مسلمانوں کے دیگر امور کے لئے بھی ساتھ میں، لیکن اصل تقرر ان کا وقف کے امور کے لئے ہوگا، خود قاضی کا تقرر کرے تاکہ وہ اس کا پابند رہے۔

قاضی صاحب:

بہت اچھی بات ہے یہ لیکن جو دشواریاں ہیں وہ آپ جانتے ہیں کہ سرکار کے مقرر کئے ہوئے قاضی پر مسلمان اعتبار نہیں کریں گے، یہ ایک سچائی ہے اور یہ بہت بڑی سچائی ہے، آپ جانتے ہیں کہ آج جتنے وقف بورڈ بن رہے ہیں وہ سرکار (Oblige) کرنا چاہتی ہے، اور مجھے کہنے میں کوئی عذر نہیں ہے کہ جتنے قسم کے وہ بورڈ جس سے بڑے بڑے مالی منافع ہو سکتے ہیں وہاں پر مسلمانوں کو مقرر نہیں کیا جاتا ہے، اب مسلمان ورکر کو خوش کرنے کے لئے کیا چاہئے؟ تو حج کمیٹی ہے، وقف بورڈ ہے، مدرسہ بورڈ ہے، اور یہاں پر ان ہی لوگوں کو مقرر کیا جاتا ہے جو دراصل سیاسی لوگ ہیں اور جن کو پارٹیاں خوش کرنا چاہتی ہیں، ۱۹۶۷ء سے یہ مسئلہ چلا آرہا ہے، تو بسبب اہلیت وقف بورڈ کی رکنیت نہیں ملتی بلکہ سرکا کی وفاداری کے حساب سے ملتی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ نظام قضاء ان کے حوالہ کرنا بہت بڑی غلطی ہوگی۔

ہاں اب جو رجحان چلا ہے، اس میں ہم لوگوں نے بہت کوشش کی ہے کہ آہستہ آہستہ وقف بورڈ کو جمہوری کردار دیا جائے، اور اس میں کچھ سیٹیں انتخاب کے ذریعہ آئیں، تو جس طرح بار کونسل آف انڈیا ہے یا بار کونسل آف اسٹیٹ ہوا کرتی ہے وہ اپنے میں سے کسی مسلمان وکیل کو مقرر کرے گی، ارکان پارلیمنٹ کی نمائندگی اور ارکان اسمبلی کی نمائندگی وہاں اسپیکر کے ذریعہ طے ہوتی ہے، یہ اختیار نہیں دیا گیا کہ کم از کم مسلم ارکان ہی مل کر اپنے میں سے کسی کو منتخب کرتے، تو یہ کام تو آل انڈیا ملی کونسل یا جمعیۃ علماء ہند یا اس طرح کے اداروں کے لئے چھوڑ دیجئے، ہمارا کام علمی اور

فقہی ہے، کہ وہ اس بات کے لئے کوشاں ہوں کہ علماء کو اس بات کا اختیار دیا جائے کہ وہ ایسے علماء کو مقرر کرنے کے مجاز ہوں جن کو حکومت وقف بورڈ کا رکن مانے، اور اس میں اس کا اضافہ کیا جائے کہ چونکہ اس کا تعلق مسلم پرسنل لا سے ہے، اور ۱۹۳۷ء کے شریعت اپلیکیشن ایکٹ کے مطابق وقف بھی مسلم پرسنل لا میں آتا ہے جس میں مسلمان Govern ہوں گے اسلامی شریعت سے، نہ کہ کسی کسٹم اور عرف یا اور کسی قانون سے، اس لئے اس میں یہ بات لکھی جائے کہ وہ تمام مسائل جن کا تعلق شرعی احکام سے ہوگا انہیں ارکان کے فیصلے اور ان کی رائے کے مطابق وقف بورڈ کو فیصلہ کرنا چاہئے، میں جانتا ہوں کہ اس میں مشکلات ہیں لیکن یہ کوشش کی جانی چاہئے، میں سمجھتا ہوں کہ وہ ادارے جو ایسے موقعوں پر ہماری نمائندگی کرتے ہیں ہندوستان کی حکومت کے سامنے، اور خوش قسمتی ہے کہ رحمٰن خاں صاحب یہاں تشریف فرما ہیں، ممبر پارلیمنٹ بھی ہیں اور ملی درد رکھتے ہیں، اور خاص کر اوقاف کے مسائل سے ان کی خاص دلچسپی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ ان کا بھی ایک لکچر مختصر کراؤں گا ان حضرات کی مدد سے ان محاذ پر آہستہ آہستہ ہم کو کامیابی ہوسکتی ہے، اور قبل اس کے کہ میں اور لوگوں کو تکلیف دوں میں چاہوں گا کہ پانچ منٹ میں جناب عبد الرحیم قریشی صاحب اس موضوع پر روشنی ڈالیں۔

جناب عبد الرحیم قریشی صاحب:

محترم حضرات! جہاں تک قاضی کے مسئلہ کا تعلق ہے اور جو تفصیل جناب مفتی فضیل الرحمٰن صاحب نے پیش فرمائی ہے اس تعلق سے یہ عرض کروں گا کہ...... جس طرح قاضی صاحب نے فرمایا کہ اگر ہم وقف بورڈ کو یہ اختیار دیتے ہیں تو اس میں بڑی خرابی ہے، کیونکہ وقف بورڈ میں جیسے لوگ آتے ہیں...... اور ظاہر ہے کہ وہ ایسے شخص کو حاکم بنادے جس کے ذریعہ وہ جیسے چاہے کرلے فیصلہ دیکھا کر کے، فتوی لکھا کر کے..... اب ہماری کوشش یہ ہے جیسا کہ قاضی صاحب نے کہا کہ ہم نے وقف بورڈ میں جمہوری انداز میں مسلمانوں کی نمائندگی کے لئے کوشش کی ہے۔
(ٹیپ ریکارڈر میں آواز صاف نہیں ہے)

شیخ خالدمذکور عبد الله المذکور:

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على أشرف خلق الله، أما بعد!

فقد فهمت البارحة و هذا اليوم فيما عرض من موضوع الوقف عدة قضايا تواجه المسلمين في الهند.

أما القضية الأولى فهي متعلقة بالأمور الفقهية و الاجتهادات التي اختلف فيها الفقهاء بالنسبة للزوم الوقف أو عدم لزومه، وبالنسبة لاستبدال الوقف أو عدم استبداله، وهذه الأمور بحمد الله فيها سعة، و مادام الأمر في نطاق الاجتهاد كل يستند إلى دليل و كل يستند إلى وجهة نظر فلابأس بأن يؤخذ من هذه الأقوال الأحسن والأنسب والأصلح عند إخوتنا المسلمين الهند.

أما بالنسبة للقضية الثانية وهي مايتعلق باستبدال الوقف بالنسبة لأن يكون بحكم القاضي الذي أعرفه من البارحة حسب ما ترجم لي أن هناك قانونا ذكره الشيخ مجاهد الإسلام القاسمي يتعلق

بالوقف للمسلمين و أن هذا القانون المطوق يهدم أوقاف المسلمين لا أدري ما هو الإشكال الذي كان في عدم تطبيق هذا القانون أو في عدم النصوص التي تثبت هذا الحق للمسلمين.

أما الاقتراح الذي تفضل به الشيخ مجاهد الإسلام القاسمي حول أن لكل ولاية من ولايات الهند ظروفها، وانه يجب أن تشكل هناك لجنة أو يكون هناك قاضي يُتفق أو من القضاة المتفقهين في الدين من أصحاب الورع و التقوى، فهذا اقتراح جيد حتى ترجع الأمور إليهم في مسائل القضايا للوقف الموجود.

أما بالنسبة للمقابر و المساجد و ما يتعلق بها فهي باقية يعني الراجح فيها انها يعني لا تستبدل وانما تبقى و تكون للمسلمين سواء كانت على الحدود التي بين الهند و باكستان عندما انقسمت الهند إلى قسمين أو باقية الولايات الهندية الموجودة، فالمقبرة مادام هناك مكان للدفن فيها فهي تسوى و تستعمل سواء سويت من قبل الولاية أو من غير أهل الولاية و كذلك للمساجد.

و أما مسائل الأراضي الزراعيه...... كما قلت انها مسائل اجتهادية و المسائل الاجتهادية فيها سعة إن شاء الله، لكن مسئلة هنا في القاضي الذي يحكم وفق شريعة الله سبحانه و تعالى و أن يُضمن هذا إما بنص قانوني إن كان القانون مستقرا إلى اجتهاد الموضوع أو بانتخاب أو بتعليم هذا القاضي الشرعي الذي يكون في هذه الشروط الشرعية من قبل لجنة أو من قبل فقهاء و علماء هذه الولاية فجزا كم الله خيرا.

قاضی صاحب:

یہ بھی بحث ہی کا ایک حصہ ہے، اور جیسے مجھے اور آپ کو اختیار ہے بحث کرنے کا باہر سے آنے والے مہمانوں کو بھی بحث کا حق پہنچتا ہے اور ہمارے لئے خوشی کی بات ہے کہ ہم نے ان کی رائے بھی جان لی۔

جو مسئلہ زیر بحث ہے میں سمجھتا ہوں کہ مرتب طریقہ پر جن امور پر ہمارا اتفاق ہے ان میں بحث کی ضرورت شاید باقی نہیں رہی۔

تو پہلا سوال یہ ہے کہ بہت سے علاقے ایسے ہیں جہاں بدقسمتی سے مسلمان باقی نہیں رہے اور وہاں پر جو مشکل ہے وہ آپ جانتے ہیں، لیکن یہ بھی بڑی خوش قسمتی اور سعادت کی بات ہے کہ پنجاب جیسے علاقہ میں جہاں سوچا بھی نہیں جا سکتا تھا کہ وہاں پھر کبھی مسلمان آسکیں گے، اللہ کا شکر ہے کہ مزدور ہی کیوں نہ ہوں لیکن بڑی اچھی خاصی تعداد میں وہاں پر مسلمان تیزی کے ساتھ آتے جا رہے ہیں، ہمارے بہت ہی بزرگ دوست مولانا فضیل الرحمن ہلال عثمانی صاحب روزانہ اس سے دوچار ہیں، اور یہ خوشی کی بات ہے کہ بہت سی مسجدیں جو غیروں کے قبضہ میں جا چکی تھیں وہ آہستہ آہستہ ہماری طرف لوٹ کر آ رہی ہیں اور مسجدیں آباد بھی ہو رہی ہیں، اور ہم اپنے ان بزرگوں کے فقہی ژرف نگاہی کا اعتراف کرتے ہیں کہ جنہوں نے کہا تھا کہ مسجدوں کو بدلنا مت آج اگر چہ وہ ویران ہو چکی ہیں۔ وان کـــــان

اليـوم خربانا و لكن يمكن ان يجتمع المسلمون حوله و بعد ذلك نجد فيها مصليا أو ذاكراً۔ تو الحمدللہ ایسے واقعات پیدا ہورہے ہیں۔

اب رہا تعلق کہ مساجد سے متعلق اوقاف ہیں یا بڑے بڑے قبرستان ہیں یا دیگر رفاہی مقاصد کے لئے قائم کئے جانے والے اوقاف ہیں اب آبادی نہیں رہی، یا غیروں کا قبضہ غالب اندیشہ ہے کہ وہاں پر ہوجائے گا بلکہ ہو چکا ہے اور ہورہا ہے، ایسے اوقاف کے بارے میں یہ سوال ہے کہ هـل يـجـوز ان تستبدل هذه الأوقاف أى نبيعها ونشترى بثمنها وقفاً آخر، فهذا متفق عليه بين الفقهاء وأنها أنا إذا نستبدل شيئا من الأوقاف ونشترى منـه أرضا أخرى فيكون هذا البدل محل المبدل منه ويكون وقفا كما كان الأول وقفاً فيصرف دخله وتـصـرف مـحـاصله على ما صرح به الواقف فى الوقف الأول، فنرجو من جميع العلماء ان الوقف إذا صـار خـربـانـا لا يمكن ان يستعمل وليس له دخل وفيه خطر قوى للتغلب من غير المستحقين لا أقول مـن غيـر الـمسـلمين بل غير المستحقين لانا نحن المسلمين كما تعرفون قد تغلبنا الاوقاف وجعلناها أملاكـا شـخـصية ذاتية، وهذه جريمة كبيرة منا فإذا كان منا خوف على أنهم يتغلبون ويتصرفون فى هذه الأوقاف كتصرف الملك الشخصى فهل يجوز أن يباع و يشترى أرض أخرى وتصرف محاصله على ما صرح به الواقف فى الوقف الأول۔

کیا یہ ہمارے لئے جائز ہے کہ ایسے ویران اوقاف جن پر غیروں کے قبضہ کا خطرہ بھی ہے اور وہ آمدنی کے مواقع سے محروم بھی ہیں کیا ان کو فروخت کر کے دوسری زمین خرید لینا اور اس کو بھی انہیں مصارف کے لئے وقف سمجھنا اور وقف ماننا جن مصارف کے لئے پہلا وقف کیا گیا تھا تو کیا سارے علماء اس کے جواز سے متفق ہیں؟

جتنے جوابات اور مقالات آئے ہیں ان میں اس پر اتفاق ہے، میں امید کرتا ہوں کہ آپ سب حضرات اس پر اتفاق کا اظہار کریں گے تاکہ یہ مجمع علیہ مسئلہ لکھ دیا جائے کہ اگر وقف ویران ہے، وقف پر خطرہ ہے غیروں کے قبضہ کا، وقف کی نافعیت کو باقی رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ اس وقف کو بدل دیا جائے اور اس کی جگہ ایک نئی اراضی حاصل کر لی جائے، اور جو مصرف پہلے وقف کا تھا اسی مصرف پر اس دوسرے وقف کی آمدنی بھی خرچ کی جائے تو کیا یہ جائز ہے، آپ لوگ اس پر رائے دیں، سب لوگوں کا اتفاق ہے؟ الحمدللہ۔

قاضی صاحب:

میں نے عرض کیا کہ پیسہ نہیں بلکہ ہمیشہ ایک وقف کو فروخت کر کے دوسری اراضی اور جائداد کو حاصل کیا جائے، ظاہر ہے کہ یہ اجازت اسی حالت میں دی جاسکتی ہے جب پورا پورا اعتماد ہو، آپ جو اصول طے کریں گے اور علماء جو فتوی اس پر دیں گے اور قضاۃ جو فیصلہ کریں گے اس پر، تو ان کو اس شرط کی پابندی کرنی پڑے گی، ایسا نہ ہو کہ وقف کی نافعیت کے سامنے ہم اصل وقف کی حفاظت کو بھول جائیں، ٹھیک ہے، چلئے کوئی اشکال نہیں۔

حکیم ظل الرحمٰن صاحب:

......آپ نے یہ فرمایا کہ وقف بورڈ کو قاضی کا بدل قرار نہیں دیا جا سکتا، اور دوسری طرف حکومت کا یہ قانون موجود ہے کہ وقف بورڈ کی منظوری کے بغیر وقف کی کوئی جائداد منتقل نہیں ہو سکتی، اور اس کا بھی ایک طریقہ کار یہ کہ آپ پہلے اس کی ایک پراپرٹی ہیمنٹ جو ہوتی ہے...... پہلے سے، تو پھر سوال یہ ہے کہ اس کے طریق کار کیا ہوں گے، پہلے اس کی پراپرٹی کمیٹی ہوتی ہے............

قاضی صاحب:

طریق کار تو ہم سب جانتے ہیں، میں خود وقف بورڈ کا ممبر ہوں برسہابرس سے، آپ تفصیل نہ بتائیں آپ کہنا کیا چاہتے ہیں دراصل وہ بتائیے۔

حکیم صاحب:

وقف بورڈ کو قاضی کا بدل نہیں مانا جا سکتا اور اس کی اجازت کے بغیر پراپرٹی فروخت نہیں ہو سکتی تو پھر آخر اس کا کیا مطلب ہے؟

قاضی صاحب:

موجودہ قانون میں وقف بورڈ کو قاضی کا بدل قرار دیا گیا ہے قانونی طور پر، ہماری کوشش یہ ہوگی جیسا کہ پہلے بات آچکی ہے کہ موجودہ حالات میں قانونی جبر جہاں پر ہے وہاں پر ہم کچھ نہیں کر سکتے، لیکن کم از کم اگر وہی علماء جا کر کے وہاں پر بیٹھتے ہیں تو وہاں پر اوقاف میں حکم شرعی کی رعایت کریں گے، جس کا فیصلہ آپ کریں گے انشاء اللہ۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب:

اگر پنجاب اور ہریانہ کے اوقاف کو بالعموم ہم بیچنے کے جواز کے قائل ہوتے ہیں تو اس کی عملی صورت کیا ہوگی، یہ معاملہ کس کے ذریعہ حل ہوگا، ملت اسلامیہ ہند میں یا مسلمانوں میں کون قاضی یا کون ایسا نمائندہ گروہ ہے جس کے ذریعہ یہ معاملہ انجام پائے گا، اصل مسئلہ اس نزاکت کا ہے۔

قاضی صاحب:

اصل میں یہ مسئلہ نزاکت کا نہیں ہے، وقف بورڈ جو کر رہے ہیں وہ ہم سے فتوی بھی مانگنے کے محتاج نہیں ہیں، ان کے ذہن میں جو آرہا ہے وہ کر رہے ہیں، جہاں جہاں ہم لوگوں کے کچھ اختیارات چلتے ہیں ہم ان کو احکام شرعیہ کا پابند کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن جہاں پر یہ ممکن نہیں ہے وہاں پر ان کے جو مطلب میں آرہا ہے وہ کر رہے ہیں، میں ایک بات اور یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ہزار ہا مایوسی کے باوجود یہ ماننا پڑے گا کہ اس وقت پنجاب وقف بورڈ ہندوستان کا سب سے مال دار وقف بورڈ ہے، ایک تو خیر ان لوگوں نے محنت اور کوشش بھی کی اور ان کو کچھ اچھے لوگ وقت پر ایڈمنسٹریٹر کی حیثیت سے مل گئے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جہاں مصرف ہی نہ ہو وہاں تو آمدنی بچے گی ہی، وہاں کے مصارف کو ہی ختم کر دیا تو آمدنی کا بچنا لازمی تھا، لیکن پھر بھی اس کے باوجود جو احکام شریعت ہیں جن کی آپ

وضاحت کریں گے، اپنی تمام ممکنہ قوتوں کے ساتھ ان کی تنفیذ کے لئے کوشش کرتے رہنا ہمارا فرض ہوگا، لیکن اس کے باجود جہاں مجبوریاں ہیں وہاں مجبوریاں ہیں اللہ کے یہاں آپ بھی مکلّف نہیں ہیں، لیکن کوشش کرنا ہمارا فرض ہے جیسا کہ خود بھی آپ نے اپنے مقالہ میں لکھا ہے جو آپ نے ابھی دکھلایا تھا کہ حالات کو جوں کا توں قبول کرنے کے بجائے حالات کی تبدیلی کے لئے ہم کو کوشش کرنا چاہئے، اور یہ مبارک بات ہے۔

مولانا عبدالعظیم اصلاحی صاحب:

استبدال وقف کے سلسلہ میں جو محترم مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے ابھی اپنے فیصلے کا ذکر کیا کہ استبدال کے لئے یہ کرلینا چاہئے کہ وہ دست بدست ہو، یہ بہت اچھی چیز ہے، اور میرا خیال یہ ہے کہ ہم استبدال کی جو تجویز پاس کردیں اس میں یہ جز ہونا چاہئے۔

اگر اس علمی مجلس میں زباں بندی نہیں ہے تو میں معذرت کے ساتھ مساجد کے سلسلہ میں کچھ باتیں عرض کرنا چاہوں گا۔

قاضی صاحب:

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ یہاں زباں بندی کا سوال نہیں ہے لیکن جو مسئلہ مفروغ عنہا ہے اس کو زیر بحث لانا نہیں ہے۔

عبدالعظیم اصلاحی صاحب:

میں اپنے علم میں اضافہ کیے لئے بس یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ مساجد کے سلسلہ میں محترم قاضی صاحب نے فرمایا کہ یہ مسئلہ عرب اور تمام علماء ہند کی موجودگی میں ان کے نزدیک متفقہ علیہ ہے کہ اس کا استبدال جائز نہیں ہے، یہاں میں یہ عرض کرنا چاہوں گا کہ علامہ ابن تیمیہ نے اپنے فتاوی میں کئی جگہ احمد بن حنبلؒ کی روایت سے یہ لکھا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں کوفہ کی ایک مسجد تنگ پڑ گئی تھی تو اس کو امیر المؤمنین کی اجازت سے اس کے بدلہ میں ایک دوسری مسجد بنادی گئی اور پہلی مسجد کھجوروں کا بازار بن گیا، خود اس عہد میں سرزمین حجاز میں ہم نے دیکھا ہے کہ شاہراہوں کی تعمیر یا توسیع کے سلسلے میں حائل کتنی مساجد ہنادی گئیں، قاضی صاحب نے مسجد کے سلسلہ میں اتفاق کی رائے لکھی ہے، وہ ہندوستان کے موجودہ حالات کے پیش نظر ہو تو ٹھیک ہے لیکن اگر وہ مطلق رائے ہے تو امام احمد بن حنبل کی روایت اور عربوں کے نقطہ نظر کے بارے میں خاص طور سے میں مہمان علماء اور عرب علماء سے جاننا چاہوں گا۔

قاضی صاحب:

نمبر ا۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ جو واقعات اور قصہ آپ دہرا رہے ہیں ان واقعات کی سندی حیثیت اور مختلف مسئلوں پر بحث کرنی پڑے گی۔

نمبر ۲۔ یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ کوئی مسئلہ کسی عہد میں مختلف فیہ رہا ہو لیکن بعد کے علماء نے اس پر اتفاق رائے کرلیا ہو تو اس سے گریز نہیں ہونا چاہئے۔

نمبر۳۔ یہ کہ عرب ممالک کے بارے میں یہ تصور کہ وہ سراسراور سوفیصدان کا سارا عمل عین اسلام ہے، اور علماء ہند کے سامنے اس کوایک قبع کی حیثیت سے اس کو بطور نمونہ پیش کیا جائے تو ہم اس کو قبول کرنے کو تیار نہیں ہیں، صاف الفاظ میں ہم کہنا چاہتے ہیں، اور یہ حجت ایک واقعہ ہے اور میں نے آپ سے عرض کیا کہ آج کی بات نہیں ہے بلکہ مسلم پرسنل لا کا اجلاس بابری مسجد کے انہدام سے پہلے جب علماء اکٹھا ہوئے اور تقریباً ہر مسلک کے ممتاز ترین علماء جمع تھے اورانہوں نے ایک فیصلہ کیا اور میں سمجھتا ہوں کہ ان تمام حکم ومصالح کو آپ بھی سمجھتے ہیں، اس کے بعد اس مسئلہ کو متنازع فیہ بنانا صحیح نہیں ہے، جو فیصلہ اجماعی طور پر ہوا اس پر قائم رہنا چاہئے اور کل خود ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب نے صاف اور صریح الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار فرمایا، لا یباع ولا یوهب ولا یورث یہ ان کے الفاظ تھے، میں سمجھتا ہوں کہ اس کے بعد مزید اس مسئلہ پر کسی اور بحث کی گنجائش نہیں ہے۔

مولانا عتیق احمد بستوی قاسمی صاحب:

مساجد کی فاضل اراضی جن کی فی الحال ضرورت نہیں ہے اور نہ آئندہ ضرورت پیش آنے کی امید ہے ان فاضل اراضی پر مکاتب قائم کرنا، اور مدارس قائم کرنا یا اور تعلیمی ورفاہی ادارے قائم کرنا، یہ مسئلہ زیر بحث ہے، جن حضرات کو اس موضوع کے بارے میں اظہار خیال کرنا ہو فاضل اراضی پر مدارس ومکاتب قائم کرنے کی بات جو سوال نمبر۲ کے (الف) میں آئی ہے اس پر وہ اظہار خیال فرمائیں، اپنا نام پیش کریں۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب:

کچھ کہنے سے پہلے پنجاب وہریانہ کے وقف کے مسئلہ کے سلسلہ میں استبدال کی میری رائے نہیں ہے، میرا اختلاف نوٹ کیا جائے۔

مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب۔

ٹھیک ہے نوٹ کرلیا جائے گا آپ پریشان نہ ہوں۔

سوال نمبر۲ (الف) کے بارے میں کوئی اظہار خیال کرنا ہو، مسجد کی زائد اراضی جن کی فی الحال ضرورت نہیں ہے اور جو مسجد کے اوقاف ہیں ان میں مکاتب کی تعمیر کے بارے میں اگر کوئی بات کہنی ہو۔

حکیم ظل الرحمٰن صاحب:

ایک گراؤنڈ کی پوزیشن یہ ہے کہ پورے سال خالی پڑی رہتی ہے بعض جگہ تو یہ صورت حال پیش آئی کہ اس میں آر، ایس ایس کی پریڈیں ہونے لگیں اور کرکٹ کے میدان بن گئے، میں قصاب پورے کی عیدگاہ کا واقعہ تفصیل سے بیان کررہا ہوں کہ چار پانچ سال سے مسلسل آر، ایس، ایس کی پریڈیں ہونے لگی تھیں، پھر ہم لوگوں نے کسی طرح لوگوں سے مل ملاکران پریڈوں کو ختم کروایا، اوراس کے اندر ایک اسکول بھی ہے اس سے لگا ہوا تو مسئلہ یہ ہے کہ اگراس کی فاضل اراضی پر اس حیثیت سے کوئی تعمیر کردی جائے کہ پہلا گراؤنڈ جو ہے وہ نماز کے لئے وقف رہے اوراس کے اوپر دو تین منزلہ عمارت بن جائے تو کیا اس بات کی اجازت ہو سکے گی۔

مولانا عتیق احمد بستوی صاحب:

گویا آپ نے ایک سوال کھڑا کیا ہے، اس میں جو آپ کی رائے ہے اسے آپ لکھ کر دید یجئے انشاء اللہ بعد میں اس پر بھی غور کر لیں گے۔ سوال نمبر ۲۔ الف کے بارے میں جو اظہار رائے کرنی ہو کسی کو ہماری درخواست ہے خاص طور سے اصحاب افتاء سے، علما سے، وہ کچھ کہنا چاہیں مسجد کی زائد اراضی کے بارے میں تو اظہار فرمائیں۔

پروفیسر احسان الحق صاحب:

میں صورت مسئلہ کے بارے میں کچھ وضاحت چاہوں گا کہ جس کو فاضل اراضی سمجھا جا رہا ہے، آجکل عمارت کے برابر میں خالی جگہ چھوڑنا بھی عمارت کی ضرورت میں شامل ہے، خالی جگہ کو ضرورت سے زائد سمجھنا غیر مناسب ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر واقف نے مسجد کے لئے پلاٹ دیا ہے تو کہیں یہ شرع میں لکھا ہے کہ فاضل جگہ کو دوسرے مصرف میں لیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ عام طور سے واقف یہ کہتا ہے کہ میں یہ مسجد کے لئے جگہ دیتا ہوں، تو اس کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ جتنی اس میں تعمیر ہو وہ مسجد ہے اور جتنی جگہ خالی رہے تو وہ بھی مسجد ہی کے لئے ہوتی ہے۔

مولانا عتیق احمد صاحب:

ڈاکٹر احسان صاحب جو سوال پیش کر رہے ہیں وہ سوال نامہ میں پیش کر دیا گیا ہے اب جو اصحاب افتاء اور علماء ہیں ان کو کوئی نئی بات کہنی ہو وہ اپنی رائے دیں۔

سوال نمبر ۲ کا متن یہ تھا کہ بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے اس کے لئے بہت زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے اس سلسلہ میں دو باتیں دریافت طلب ہیں:

(الف) کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہیں مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے یہ گویا سوال نمبر ۲ کا جز الف ہوا، اسی کے بارے میں اگر اظہار رائے کسی کو کرنا ہو تو کرے۔

مفتی شبیر قاسمی صاحب مرادآباد:

موجود لوگوں میں سے جن لوگوں کی رائے اکثر آ گئی ہے اس کو طے کر کے اس پر تبصرہ کیجئے، مثلاً یہ کہ میری رائے یہ آئی ہے کہ دینی ادارہ قائم کرنے کی اجازت ہے اور عام رفاہی ادارہ قائم کرنے کی اجازت نہیں ہے، ایک رائے یہ بھی آئی ہے تمہید میں اس کے اوپر......

مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب:

جو موقف آچکے ہیں وہ آپ کے سامنے ہیں، عرض میں بتایا جاچکا ہے کہ تین آراء تقریبا اس سلسلہ میں آئی ہیں، ایک رائے تو یہ ہے کہ جو مسجد کے لئے زمین وقف ہے اس میں کسی قسم کا کوئی ادارہ قائم نہیں کیا جاسکتا، نہ مدرسہ نہ مکتب نہ کچھ، دوسرا موقف یہ ہے کہ دینی مکاتب قائم کر سکتے ہیں عصری تعلیم گاہوں کی اجازت نہیں ہے، تیسرا موقف

جو بعض حضرات نے ظاہر کیا ہے وہ یہ ہے کہ عصری تعلیم کے ادارے بھی قائم کئے جاسکتے ہیں لیکن شرط ہے کہ وہاں بنیادی دینی تعلیم کا نظم بھی ہو اور دینی تربیت بھی، گویا دینی تعلیم کے ساتھ عصری ادارے بھی قائم کئے جاسکتے ہیں، اور مناسب یہ ہے کہ اس زمین کا کرایہ بھی اس مسجد کو دیا جائے، تاکہ مسجد کو بھی اس کا فائدہ پہونچتا رہے، یہ تین موقف ہمارے سامنے آئے ہیں، اس کے بارے میں مزید کسی صاحب کو کچھ کہنا ہو جن کے مقالے نہیں آسکے تھے، جن کی رائے نہیں آسکی تھی وہ اپنی رائے پیش فرمائیں۔

قاضی صاحب:

جہاں تک میں نے تلخیص کو پڑھا ہے اور عرض کو سنا ہے، اس کی روشنی میں یہ بات سامنے آتی ہے کہ وہ اراضی جو مسجد کے مفاد کے لئے وقف کی گئی ہوں، اور مساجد پر جو وقف اراضی ہیں وہ ضرورت سے زائد ہیں، مسئلے دو الگ الگ ہیں، ایک پراپرٹی ہے جو ضرورت سے زائد ہے، اور ایک آمدنی ہے جو ضرورت سے زائد ہے، ابھی بحث ہے پراپرٹی کی، املاک اور اراضی کی، یہ اگر ضرورت سے زائد ہیں اور امت کو ضرورت ہے اس بات کی کہ وہاں پر تعلیمی ادارے قائم کئے جائیں، بیشتر ہمارے یہاں وہ مساجد ہیں الحمد للہ جن کے اردگرد اچھی خاصی اراضی موجود ہیں جو افتادہ رہتی ہیں اور اگر اس پر زراعت ہوئی بھی تو وہ برائے نام ہے، اور وہاں پر بسنے والی آبادی کی تعلیم کے لئے کوئی دوسری جگہ فراہم نہیں ہے تو کیا ایسی اراضی پر تعلیمی اداروں کے لئے مکان بنایا جاسکتا ہے اور اس کو امت کے لڑکوں کی تعلیم کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، یہ سوال ہے، اس سوال میں تھوڑی سی تنقیح ہے، ایک تنقیح تو یہ ہے کہ ہمارے یہاں جو خالص روایاتی طور پر تعلیم کے ادارے چلتے ہیں جن کو ہم مدارس اسلامیہ عربیہ کہتے ہیں، ایک تعلیمی ادارہ یہ ہے، دوسرا بنیادی مسئلہ تعلیم کے مکاتب کا ہے وہ بھی دینی تعلیم سے خاص متعلق ہے، اور تیسرا ہائی اسکول یا کالجز وغیرہ ہیں، جن میں عصری تعلیم دی جاتی ہے۔ چوتھا صنعتی تعلیم کے ادارے ہیں ٹکنیکل ایجوکیشن کے، پھر ٹکنیکل ایجوکیشن یا اسکول یا کالجز یا ریذیڈینشل اسکولس کی بھی دو نوعیتیں ہیں، خالص سیکولر انداز میں چلایا جانا، یا دیندار مسلمانوں کے ذریعہ ایسے اداروں کا قیام جس میں ہوسٹل میں لڑکوں کو اسلامی ماحول میں رکھ کر اور دین کی بنیادی تعلیم دیتے ہوئے ان کو جدید عصری علوم بھی سکھائے جائیں یا ٹکنیکل ایجوکیشن دیا جائے، اس طرح کے متنوع ادارہ ہوں، تو خالص مدرسہ قائم کرنا، خالص بنیادی تعلیم کے مکاتب قائم کرنا ...... ان کو تعلیم دے کر مشن اسکولوں، اور جنرل پبلک اور انگلش اسکولوں میں جانے سے بچایا جاسکے، اور چوتھے خالص سیکولر ایجوکیشن کے لئے کالجز یا ہائی اسکول کے قیام کی کوشش، یہ چار رخ ہیں۔

آپ کو مصالح امت اور احکام شرع کی بنیادی باتیں جو میں نے عرض کیں ان کو سامنے رکھ کر فیصلہ کرنا ہے، اس سلسلہ میں جو تجویزیں آئی ہیں ان میں عرض یہ کرنا ہے کہ اگر ضرورت سے زائد اراضی کو ایسے اداروں کو کرایہ پر دیدیا جائے تو غیروں کو اور دوسرے قسم کے مصارف کے لئے کرایہ پر دینے سے افضل ہے کہ امت کی تعلیم کا انتظام ہوگا، تو میں سمجھتا ہوں کہ اس میں تو کوئی شاید شرعی نقص نہ ہو کہ زائد اراضی جو افتادہ پڑی ہوئی ہیں ان میں بجائے اس کے کہ دکان کے لئے، ورکشاپ کے لئے، موٹروہیکلس کرنے کے لئے ہم مدرسہ قائم کرنے کے لئے اجازت دیں، یا جناب

رعایتی شرح پر جیسے آپ یہاں مثال کے طور پر جس حج ہاؤس میں بیٹھے ہیں، یہاں پر یہ تجویز ہے جو بڑے دیندار طبقے کی طرف سے ہمارے پاس آئی ہے، اور ہم نے یہاں کے وزیر خارجہ سے بات بھی کی ہے جو حج ہاؤس کے انچارج بھی ہیں کہ یہاں پر ایک بہترین قسم کا فلاحی اسپتال مسلمانوں کا قائم کیا جائے، اس کی دو منزلیں یا جتنی مناسب ہوں اس مصرف کے لئے دیا جائے اور چاہے قانوناً اس کو کچھ کہو، لیکن شرعاً تو یہ بھی وقف ہی ہے، تو کیا ہم اس کی اجازت دے سکتے ہیں کہ ہم اس کو یا تو رعایتی شرح کرایہ پر یا بغیر کرایہ کے ہم اس کو ایک بہترین فلاحی اسپتال جس کی ضرورت کا احساس اہل ممبئی کو زیادہ شدید ہوگا، اور دوسرے لوگوں کو بھی، جو حالات کا تقاضا ہے، تو اس طرح کے سوالات کھڑے ہو سکتے ہیں، اس لئے اگر ہم کرایہ پر کوئی چیز دیں گے تو اس میں شاید لگتا ہے کہ کوئی شرعی قباحت نہیں ہوگی، لیکن بحث وہاں آتی ہے کہ کیا ہم کرایہ نہ لیں اور اس طرح کے ادارے قائم کرنے دیں، اس کی اجازت آپ دیں گے یا نہیں، تو اب اس تنقیح کو سامنے رکھ کر مختصر الفاظ میں آپ حضرات اپنی رائے ظاہر کریں، نمبر۱۔ بنیادی دینی تعلیم کے مکاتب کا قائم کرنا، جس سے تعلیم دین کی اشاعت پورے ہندوستان میں ہم کر سکیں، نمبر۲۔ مدارس اسلامیہ عربیہ کا قیام جس سے ہم متخصصین اور متبحرین علم دین میں پیدا کریں، نمبر۳۔ رہائشی یا غیر رہائشی ایسے اسکول اور تعلیمی ادارے قائم کرنا جس میں دینی تعلیم لازم ہو اور، اسلامی ماحول میں ہم اپنی نسل کو جدید علوم سے بھی آشنا اور واقف کرا سکیں اور جدید علوم کو اس میں پڑھا سکیں، نمبر۴۔ خالص سیکولر تعلیم کے لئے ہائی اسکول یا کالجز وغیرہ قائم کرنا، یہ ایک سوال اور آگے آسکتا ہے میڈیکل کالج قائم کرنا، انجینئرنگ کالج قائم کرنا، یا اس طرح کے اور دوسرے ادارے، تو ان چار سوالات پر آپ لوگ جو سمجھتے ہیں نمبروار اپنی رائے دیدیں۔

مفتی اشرف علی صاحب:

اگر مسجد پر وقف اراضی سے وہ زمینیں مراد ہیں جو مسجد کے احاطے سے الگ ہیں، تو کرایہ پر تعلیمی اداروں کے لئے دینے کے جواز میں کوئی کلام نہیں ہے، لیکن اگر مسجد مسقف ہے اور پھر اس کے احاطے ہیں جو مسجد کا حصہ ہوتے ہیں تو اس کے بارے میں مجھے تامل ہے، اس لئے کہ مسجد کی ضروریات میں اضافہ ہو سکتا ہے آگے چل کر اس کی توسیع وغیرہ میں اس کی ضرورت ہوتی ہے، دوسری بات جو اس سوال کے تحت ہے کہ مساجد کی فاضل آمدنی کو دینی تعلیمی مقاصد کے لئے یا عصری تعلیم کے لئے استعمال کی اجازت نہیں دی جاسکتی، بلکہ دوسری ضرورت مند مساجد پر اس فاضل آمدنی کا صرف کرنا ضروری ہوگا۔

مفتی شبیر احمد قاسمی صاحب:

مسجد کے متصل جو اراضی ہیں ان اراضی میں جب تک مسجد کی توسیع کی ضرورت نہ ہو اس وقت تک مدرسہ اس شرط پر چلایا جائے کہ مدرسہ کچھ کرایہ مسجد کے نام پر جمع کرتا رہے تاکہ آئندہ مسجد کی توسیع کے وقت میں مدرسہ کو ختم کر کے مسجد کی توسیع کر دی جائے.........

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب:

میں نے اپنے مقالہ میں اس رائے کا اظہار کیا تھا کہ مساجد کے تحت مسلمانوں کے ساتھ مخصوص تعلیمی ادارے خواہ دینی ہوں یا عصری ہوں قائم کئے جاسکتے ہیں بشرطیکہ مسجد کو اس کا کرایہ ادا کرے۔

قاضی صاحب:

میں اس بات کو پھر واضح کروں کہ ضرورت سے زائد جو اراضی مسجد پر وقف ہیں جن کی مسجد کو فوری ضرورت نہیں ہے ان پر کرایہ لے کر کوئی بھی کام ہو، دوکان کھلوا سکتے ہیں کچھ اور کام کروا سکتے ہیں، مسجد کی آمدنی ہوگی، یہ مسئلہ تو میں نہیں سمجھتا کہ زیر بحث ہے یا مختلف فیہ ہوسکتا ہے، بحث یہ ہے کہ جن مقاصد کے لئے جن کا تعلق دینی تعلیم سے ہے یا مسلمانوں کے اس فلاح سے ہے، جس کا تعلق دینی تعلیم یا عصری تعلیم سے ہے اس کے لئے اس زائد اراضی کا استعمال ہوسکتا ہے یا نہیں، کرایہ کی بات نہیں، کرایہ تو استیجار ہے، یہ تو مسئلہ صاف ہے اس میں کسی شک کی بات نہیں ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب:

اس کو بغیر کرایہ کے اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی، مساجد کے تحت جو مکاتب قائم کئے جاتے ہیں بنیادی دینی تعلیم کے لئے اس کی تو اجازت ہے، یعنی مسجد کے تابع مکاتب دینی قائم کئے جاسکتے ہیں، باقی مدرسہ قائم کرنا اور تعلیمی ادارہ قائم کرنا اس پر صحیح نہیں ہوگا بغیر اجرت لئے ہوئے۔

مولانا زبیر قاسمی صاحب:

مسجد پر وقف اراضی اگر فی الحال مسجد کی ہر قسم کی ضروریات سے زائد ہوں تو اس زائد از ضرورت زمینوں کے اوپر دینی یا عصری تعلیم کا کوئی ادارہ قائم کرنا اس سلسلہ میں متقدمین فقہاء یا علمائے ہند کے موجودہ اکابر کے فتاوی کی تصریحات کے جواب نفی میں آتے ہیں، مگر ایک حقیقت جو میری سمجھ میں آتی ہے، ایک ہے وہ زمین جو وقف ہو علی عمارۃ المسجد، تو ہمارے یہاں ایک جزئیہ ہے فتح القدیر کا" إن الوقف علی عمارۃ المسجد و مصالح المسجد سواء " عمارت مسجد پر کوئی چیز وقف ہو تو ظاہر ہے کہ اس کے اخراجات یا اس کی آمدنیاں خرچ ہوں گی اسی کے اوپر، اور مصالح مسجد پر چونکہ بات ایک ہی ہوئی، تو عمارت مسجد اور مصالح مسجد تقریباً ایک ہی چیز ہے، اب مصالح مسجد کے اندر مثلاً مصلی ہیں، امام و مؤذن ہیں، یہ سارے کے سارے گویا مصالح مسجد میں داخل ہیں، اوقاف علی عمارۃ المسجد سے یہ ساری چیزیں پوری کی جاسکتی ہیں اور کی جاتی ہیں، تو میرا یہ خیال ہے کہ وہ زمین جو مسجد کے اوپر وقف ہے اور فی الحال مسجد کی ساری ضروریات سے فاضل ہیں ان پر ایسے دینی ادارے مستقلاً جن میں دینی تعلیم ہو وہ دراصل امام اور مؤذن اور مصلی وغیرہ ہی کو پیدا کرنا ہے، اور یہ مصلحت مسجد ہی میں داخل ہیں، اس لئے ایسا مدرسہ یا مکتب جس میں بنیادی دینی تعلیم ہو اس کے قیام کو ہم جائز سمجھتے ہیں، ایسا مکتب جو ابتدائی شکل کا ہو یا ایسا مدرسہ جو اس سطح کا ہو جس میں عصری علوم کا بھی انتظام ہو مگر ان کے اندر بنیادی دینی تعلیم کا بھی نظم ہو اور دینی تربیت کی بھی شرط ہو، اس شرط کے ساتھ اس قسم کے عصری علوم کے ادارے کے قیام کو میں صحیح سمجھتا ہوں، لیکن خاص عصری علوم کے لئے جہاں بنیادی دینی تعلیم

کا کوئی نظم نہ ہواور دینی تربیت کا کوئی نظم نہ ہو وہ میرے نزدیک جائز نہیں۔

مولانا شمس پیرزادہ صاحب:

مسجد کے احاطے میں جو فاضل زمین موجود ہے اور وہاں مدرسہ یا مکتب قائم کیا جاتا ہے دینی تعلیم کا، اس میں تو کوئی حرج کی بات نہیں ہے اور ایسا ہو بھی رہا ہے، اور اگر اس کے ساتھ عصری تعلیم کا انتظام کیا جاتا ہے تو وہ بھی کوئی قابل اعتراض بات نہیں ہے، اور آج کل جدید صورت یہ چل گئی ہے کہ دینی تعلیم کے ساتھ عصری علوم کا اہتمام کیا جاتا ہے، اب اگر بجائے اس کے کہ صرف دینی تعلیم ہو اور اس کے ساتھ عصری علوم کی اجازت نہ دی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم اجازت ہی نہیں دے رہے ہیں کسی ایسے مکتب کو اور کسی مدرسہ کو قائم کرنے کی، اس لئے کہ جدید عصری تقاضوں کے مطابق اس میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے کہ دینی تعلیم کے ساتھ عصری علوم بھی پڑھائے جائیں۔ البتہ اگر سیکولر ٹائپ کی کوئی تعلیم ہوتی ہے تو وہ مسجد کے احاطے میں ہرگز مناسب نہیں ہوگی۔

مولانا مصطفیٰ مفتاحی صاحب:

عہد نبوت میں مساجد کا استعمال کیسے ہوتا تھا اس کو ذہن میں رکھا جائے، عہد نبوت میں وسیع تر مقاصد کے لئے اس کا استعمال ہوتا تھا، قاضی کے فیصلے بھی مساجد ہی میں ہوا کرتے تھے، ابھی جو گفتگو ہو رہی ہے تو میری رائے یہ ہے کہ مدارس اور مکاتب کے قیام میں کوئی حرج نہیں ہے اور عصری علوم بھی اگر مفید انسانیت ہے تو وہ بھی دینی علوم ہیں، اس لئے عصری علوم کے لئے بھی فاضل زمین پر کسی ادارہ کے قیام میں کوئی حرج نہیں ہے الا یہ کہ کوئی ایسا ادارہ جس میں خالص سیکولر انداز کی تعلیم ہو تو اس کی اجازت نہیں، خلاصہ یہ کہ فاضل زمین پر خواہ دینی ہوں یا عصری، دونوں علوم کے ادارہ قائم کئے جاسکتے ہیں، کوئی حرج نہیں ہے۔

مولانا سعود عالم قاسمی صاحب:

یہ ایک اچھا سوال مولانا مصطفیٰ صاحب نے اٹھایا ہے میں ان ہی کے حوالہ سے عرض کر رہا ہوں، مساجد کا استعمال اسلام میں مختلف ایسے مقاصد کے لئے کیا گیا ہے جو اسلام کی ضرورتوں سے ہم آہنگ تھے، قیدیوں کو باندھا بھی گیا ہے، غنائم کی تقسیم بھی کی گئی، لیکن یہ اس وقت کی بات ہے جب مسجد نبوی ہی ایک ٹھکانہ تھی مسلمانوں کے لئے، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے ممبر بھی فراہم کیا......، لیکن بعد میں جیسے حالات بدلے یہ سارے امور منتقل ہوتے چلے گئے، قید خانے الگ بنے، جیل خانے الگ بنے، قضایا کے محکمے الگ بنے، یہاں تک کہ حضرت عمر فاروقؓ نے یہ کہا کہ جس کو شاعری کرنی ہو وہ مسجد کے باہر جائے، دیکھنا یہ ہے کہ کون سی چیز مسجد کے مقاصد سے ہم آہنگ ہے اور کون سی چیز ہم آہنگ نہیں ہے، جو چیزیں ان کے مقاصد سے ہم آہنگ ہیں ان کو باقی رکھا جائے، تعلیم مسجد سے عین ہم آہنگ ہے، چنانچہ نہ صرف یہ کہ عہد نبوی میں، بلکہ صحابہ کرام کے زمانے میں، تابعین عظام کے زمانے میں، بلکہ مسجد کا بعد کے عہد میں بھی تعلیمی کردار برقرار رہا ہے اور ہندوستان میں بھی برقرار رہا ہے، اس لئے ہم دینی تعلیم کو مساجد کے مقاصد سے الگ نہیں کر سکتے اور اس میں تعلیم گاہ کے قیام کی اجازت دینا ہوگی، رہی دوسری بات کہ تعلیم میں ہم تفریق

کر سکتے ہیں یا نہیں کر سکتے ،اور کر سکتے ہیں تو کہاں تک کر سکتے ہیں، اسلام ایک مکمل نظام زندگی ہے اور اسلامی تعلیم ایک یونٹی ہے، اس میں دین اور دنیا کی تفریق نہیں ہے، وہ تعلیم جو قرآن وسنت اور انسان کو اس کی معرفت اور کائنات کی معرفت عطا کرے اس کے ادارے قائم کریں، ہمارے زمانہ میں سیکولر تعلیم کے جو ادارے کہے جاتے ہیں جن کو آپ ٹیکنکل ادارہ کہہ سکتے ہیں یا پیشہ وارانہ تعلیم کے ادارے کہہ سکتے ہیں یا پروفیشنل تہذیب کے سنٹر کہہ سکتے ہیں، میرے خیال میں مسجد کے مقاصد سے یہ ہم آہنگ نہیں ہیں، لیکن قرآن کی تعلیم، قرآن کی تفسیر، فقہ کی تعلیم، عبادات کی تعلیم، صلاتیات کی تعلیم، یعنی وہ ساری تعلیم جو اقدار پرمبنی ہیں ان کی تعلیم کے ادارے قائم کرنے کی ہم اجازت دیں گے، اور وہ تعلیم جو مسجد کے مقاصد سے ہم آہنگ نہیں ہے اس پر پابندی لگانی پڑے گی ورنہ ہر کوئی مسجد کی زمین پر ایک ٹکنیکل ادارہ کھول کر بیٹھ جائے گا۔

مفتی فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی صاحب:

مولانا سعود عالم قاسمی صاحب نے جو بات کہی ہے میں اس کی تائید کرتا ہوں اور یہ بات میں نے اپنے مقالہ میں بھی عرض کی ہے کہ وہ چیزیں جو مسجد کے مزاج سے ہم آہنگ ہیں ان کو ہم قائم کرنے میں کوئی پابندی نہیں سمجھتے لیکن وہ چیزیں جو مسجد کے مزاج کو بدلنے والی ہوں اس سے تعلق نہ رکھتی ہوں ان کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

مفتی محبوب علی وجیہی صاحب:

میری رائے کے مطابق فاضل زمین میں دینی تعلیم کے ادارے قائم کئے جاسکتے ہیں، لیکن مسجد کی کمیٹی کے افراد کو بھی اس کے نظم میں شامل رکھا جائے تاکہ آئندہ چل کر اس زمین کے مسئلہ میں کوئی ملکیت کا دعوی نہ کرے۔

مولانا شاہین جمالی صاحب:

ایسا ہے کہ مسئلہ تعلیم کے غلبہ کا ہے اگر کسی ادارہ میں عصری تعلیم کا غلبہ ہے اور دینی تعلیم نہیں ہے اس میں تو یقیناً اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی، لیکن اگر عصری علوم برائے نام ہوں اور اس مقصد کے لئے مسجد کی زمین میں کوئی ادارہ قائم ہو تو سعود عالم قاسمی صاحب نے بات واضح کردی ہے اور یہی مناسب ہے اور میری رائے بھی یہی ہے۔

مولانا محی الدین صاحب:

اصل میں مسجد کی زائد اراضی پر دینی ادارہ، مکتب وغیرہ قائم کیا جاسکتا ہے، اور دنیوی تعلیم کے جو ادارے ہیں اگر سیکولر انداز کے ہیں تو اس کی اجازت میں تو بہت سے مسائل کھڑے ہوں گے لیکن دنیوی تعلیم اگر سیکولر طرز پر نہیں ہے صرف مسلم اس کو چلا رہے ہوں، چونکہ اس زمانے میں بہت سے خرافات ہوتے ہیں ایسے اداروں میں، اس لئے مسجد کی زمین پر یہ سب قائم کرنا تو درست نہیں ہے، البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ کچھ ادارے یا مسلم ہوسٹل وغیرہ جس کا مقصد یہ ہو کہ کالج وغیرہ کے طلبہ جو وہاں آکر رہیں اور جن کی دینی تربیت کی جاسکے، چونکہ اس کی بہت ضرورت ہے اس زمانے میں، یا کہیں شہر میں کالج وغیرہ ہیں اس میں مسلم طلبہ وغیرہ رہتے ہیں اور وہ دینی ماحول سے کٹے ہوئے ہوتے ہیں تو اگر کوئی ایسا ہوسٹل تربیت کے لئے قائم کیا جائے اور اس میں تربیت کی جائے اور باقاعدہ ان کو دینی تعلیم دی

جائے تو اس قسم کے ادارے کی اجازت ہوسکتی ہے۔

مولانا عبداللہ صاحب:

سب سے پہلی بات یہ ہے کہ اسلام میں نظام تعلیم جو ہے اس میں کوئی تفریق نہیں ہے، یہ تو بعد کی چیز ہے کہ عصری تعلیم ہو اور دینی تعلیم ہو، اصل ہمارا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا جو نظام تعلیم ہو، چاہے وہ صنعت سکھائی جائے یا حساب یا جغرافیہ اور اس کا اسلامائزیشن ہوتا ہے تو اس اسلامائزیشن کے بعد تو وہ دینی بن جاتا ہے، تو یہ ایک اہم بات ہے کسی بھی تعلیم کے سلسلہ میں، اگر اس میں اسلامی رنگ غالب ہے اس نظام تعلیم میں تو پھر یہ علوم بھی سکھلائے جاسکتے ہیں۔

مولانا یعقوب اسماعیل منشی صاحب:

جیسے ہمارے مولانا عبداللہ صاحب نے فرمایا، اس طرح کی تفریق نے ہمارے مسلم سماج کو بہت سخت نقصان پہونچایا کہ یہ دینی تعلیم ہے اور یہ عصری تعلیم ہے، اس میں کوئی شک نہیں، حالانکہ بدر کے قیدیوں کو حضورؐ نے فرمایا تھا کہ جو لوگ اس میں سے لکھنا پڑھنا جانتے ہوں وہ ہمارے مسلمانوں کو لکھنا پڑھنا سکھادے تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا، تو کیا انہوں نے توحید سکھائی تھی؟ وہ تو مشرکین تھے، تو اس طرح یہ جو ذہن ہے ہمارا، اس ذہن کو سب سے پہلے وسیع کرنا ہوگا، عصری تعلیم گاہوں کو یا اس کو عصری تعلیم کا نام دے کر اس طرح سے مسلمانوں کو اس سے الگ کیا گیا کہ جس کی وجہ سے مسلمانوں کے ذہن میں یہ بات آئی کہ ان عصری علوم سے بہت بڑا نقصان ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، ہم یہ سمجھتے ہیں کہ دنیوی تعلیم بھی ہماری تعلیم ہے، ایک طرف ہم یوں کہیں کہ عصری تعلیم بھی ہماری تعلیم ہے اور دوسری طرف ہم یہ کہیں کہ یہ عصری تعلیم ہے، یہ دنیوی تعلیم ہے اس سے بچو، یہ چیز میں سمجھتا ہوں کہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ تعلیم میں کوئی تفریق نہیں ہے، اگر مدارس اور مکاتب کے قائم کرنے کا جواز ہے تو عصری تعلیم گاہوں کا بھی جواز ہوگا اس میں کوئی تفریق نہیں ہے۔

مولانا قمر الدین صاحب:

اس بارے میں عرض یہ ہے کہ احاطہ مسجد جہاں مسجد کی ضروریات کا اس سے تعلق ہے تو اس میں اس قسم کا کوئی ادارہ قائم کرنے کی اجازت نہیں ہے، البتہ جو فاضل اراضی ہیں اس میں دینی تعلیم گاہیں قائم کرنا مسجد کمیٹی کی اجازت سے جائز ہے ورنہ مسجد کمیٹی کے جو اراکین ہیں اس میں اور دوسرے افراد میں نزاع پیدا ہوجائے گا، لیکن فاضل اراضی پر عصری تعلیم کے ادارے قائم کرنا جائز نہیں ہے۔

مفتی اسماعیل صاحب کنتھاریہ:

سب سے پہلے تو یہ سوچنا چاہئے کہ یہ زمینیں جو مسجد پر وقف ہوتی ہیں وہ لاستغلال الارض، لاستغلال المسجد یعنی مسجد کے لئے ذرائع آمدنی کے طور پر ہوتی ہے، تو پہلی بات یہ ہے کہ کیا واقف نے اس مقصد کے لئے وقف کیا تھا کہ اس کی آمدنی مسجد پر صرف ہوتی رہے تو مقصد واقف کے خلاف وہاں پر کوئی دینی ادارہ یعنی مکتب یا مدرسہ قائم کرنا

درست ہوگا؟ تو اس سلسلہ میں ایک بات یہ بھی ہے کہ مقاصد مسجد میں سے تعلیم اور وعظ وغیرہ بھی ہے اس لئے مسجد کی ایسی زمین پر جو فاضل ہے اگر کوئی دینی مدرسہ قائم کیا جائے تو درست ہے، باقی اس کی ملکیت تو وہ مسجد ہی کے پاس رہے مسجد سے ختم نہ کیا جائے، یہ قید اس لئے ضروری ہے کہ آج کل مسجد کا وقف، مدرسہ کا وقف ہے اور عموماً جہاں مکاتب کی تعلیم پہلے سے چلتی ہے وہاں پر مکتب کا وقف ہے، یہ بھی الگ ادارہ شمار ہوتا ہے اور کہیں کسی وقف بورڈ میں الگ سے اندراج ہوتا ہے، اس لئے اس کو مسجد ہی کی ملکیت میں رکھ کر مسجد کی خالی زمین پر مدرسہ ومکتب قائم کرنا درست ہے، البتہ عصری ادارہ قائم کرنا عصری تعلیم کے لئے یہ احقر کے نزدیک درست نہیں ہے، اس لئے کہ عصری تعلیم کے لئے اس کے پورے نصاب کو بھی دیکھنا پڑے گا، جس انداز سے عصری تعلیم دی جارہی ہے اس طریقے سے اگر رسمی مدارس یعنی سرکاری اسکول کے نہج پر اگر تعلیم دی جاتی ہے تو اس میں جو تاریخ ہے، اسی طرح سے جو زبان سکھانے والی کتاب ہوتی ہے اس میں عموماً ایسی باتیں ہوتی ہیں کہ شاید فرض کفایہ کے درجہ میں بھی اس کا جواز نہ ہو یعنی اس تعلیم کا کوئی ٹھکانہ نہیں کہ کیسی چیزوں کا تذکرہ ہوتا ہے اور کیسی چیزیں ہوتی ہیں، حساب کے اندر دیکھئے کہ وہ بھی عصری تعلیم کا ایک جز ہے اور بہت ضروری ہے فرائض وغیرہ کے سلسلہ میں، زکوۃ کے حسابات وغیرہ کے سلسلہ میں، لیکن حساب سکھانے کا جو طرز ہے وہ ہمارے یہاں عموماً سودی حسابات ہوتے ہیں تو اس کو جواز کے درجہ میں لکھا ہے کہ چونکہ وہ مجبوری ہے اس لئے حساب سکھایا جائے، کہنے کا مطلب یہ ہے کہ عصری تعلیم کے جو عناصر ہیں اس میں سے بعض چیزیں جیسے زبان، حساب، جغرافیہ ہے اس کا جاننا فرض کفایہ کے درجہ میں ہے لیکن جس نہج سے وہ پڑھایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ جو دوسرے فنون پڑھائے جاتے ہیں تاریخ وغیرہ اور زبان سکھانے کے لئے جو مضامین ہوتے ہیں ان کتابوں میں ایسی چیزیں ہیں کہ عصری تعلیم کا جو موجودہ نہج ہے اس کے لئے وہاں پر ادارہ قائم کرنا مسجد کی فاضل اراضی میں یہ درست نہیں ہے۔

مولانا مفتی مسرور صاحب:

جہاں تک مکاتب دینیہ اور مدارس عربیہ کا تعلق ہے ان کے قیام کے جواز میں کوئی شبہ نہیں، اور جہاں تک عصری علوم کی تعلیم کا سوال ہے جیسا کہ مجھ سے پہلے افاضل نے فرمایا اگر وہ عصری علوم کتاب وسنت سے متصادم نہیں ہیں اور نہج تعلیم بھی کتاب وسنت سے متصادم نہیں ہے تو ایسی حالت میں عصری تعلیم کا بھی جواز ہوسکتا ہے، جواز ہے۔

مولانا کمال احمد صاحب دیوریا:

یہ بحث جو چل رہی ہے عصری اور دینی تعلیم کے اداروں کے بارے میں تو دراصل تعلیم کوئی بھی ہو، تعلیم تو ایک وحدت ہے جس کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا، اور عہد صحابہ میں جیسا کہ ہمارے فضلاء نے ذکر کیا مثال کے طور پر بدر کے قیدیوں کی مثال دی وہ ہمارے لئے راہ ہے کہ آپ ﷺ نے بدر کے چند قیدیوں کو اس لئے رہا کردیا اور ان کی دیت یہ مقرر کی کہ ہمارے مسلمان بھائیوں کو جو دیگر زبان نہیں جانتے ہیں وہ زبان سکھائیں، اور ظاہر ہے وہ زبان جو سکھائی گئی وہ دینی زبان نہیں تھی، عربی زبان نہیں تھی...... اس سے تو ہم کو یہ روشنی ملتی ہے کہ جو زمین احاطہ مسجد کے

علاوہ ہے وقف کی ہے، جس طرح ہم مساجد اور مکاتب اور اسلامی ادارہ قائم کرنے کے قائل ہیں اسی طریقہ سے ہم کو عصری علوم کے جو مراکز ہیں ان کے قیام کی بھی اجازت دینی چاہئے، اس لئے کہ جس طریقہ سے آج مسلمانوں کو علماء و مفتیان کی ضرورت ہے ویسے ہی ہم کو ڈاکٹر کی بھی ضرورت ہے، انجینئر کی ضرورت ہے، سائنسداں کی بھی ضرورت ہے، سب سے بڑی بات یہ ہے کہ یہ سب ہمارے علوم ہیں ہمارے علم کو غیروں نے اپنایا ہے، میں یہ سمجھتا ہوں کہ جس طرح مدارس اور مکاتب کے قیام کی اجازت ہونی چاہئے، اسی طرح علوم عصریہ کے مراکز کی بھی اجازت ہونی چاہئے بشرطیکہ کوئی اسلامی رکاوٹ پیدا نہ ہو۔

مفتی محمد یحییٰ صاحب:

مدارس دینیہ کے لئے، مساجد کے لئے جو اراضی وقف ہیں اگر وہ مساجد کو حالاً اور مآلاً ضرورت نہیں ہے تو اس کو نمبر ۱، اور نمبر ۲، میں استعمال کیا جاسکتا ہے جائز ہے، بقیہ ۳، ۴، ۵ میں میرے نزدیک جائز نہیں ہے، لیکن نمبر ۱ اور نمبر ۲ میں شرط یہ ہے کہ جس کو بھی زمینیں دی جائیں مکتب یا مدرسہ کے لئے اس میں یہ شرط لگادی جائے کہ جس وقت بھی مسجد کو ضرورت ہوگی فوراً بلا کسی تاخیر کے خالی کرنا ہوگا ورنہ قانونی چارہ جوئی کرنی پڑے گی۔ نمبر ۱، اور نمبر ۲، میں اجازت ہے اس شرط کے ساتھ، نمبر ۳، ۴، ۵ میں جائز نہیں ہے۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب:

(آواز صاف نہیں ہے)

مفتی حبیب اللہ صاحب:

مسجد کی فاضل اراضی پر مدارس دینیہ اور مکاتب بنانے کی اجازت ہے، البتہ عصری علوم کی درس گاہیں قابل غور ہیں ان پر اہل علم حضرات نظرثانی فرمالیں، میرے نزدیک دینی مدارس و مکاتب کی طرح ان کی اجازت ہے۔

مولانا عبداللہ جولم صاحب:

دینی مدارس کے ساتھ عصری علوم اگر دینی ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے، خاص کر تفریق جو دینی تعلیم اور عصری تعلیم میں موجود ہے، اور عصری تعلیم میں مسلمان طلبہ بہت پائے جاتے ہیں دینی مدارس میں داخلہ لینے والوں کی تعداد بہت ہی کم ہوتی ہے اس طرح سے دینی مدارس میں عصری تعلیم کو داخل کرکے پڑھایا جائے تو پھر ٹھیک ہے، مستقل عصری تعلیم کے اعتبار سے اس کا قیام ایسی جگہوں پر صحیح نہ ہوگا۔

مفتی عبداللہ صاحب ہانسوٹ:

الحمدللہ، ہمارے ارباب فتاوی کی جو تحقیقات سامنے آئی ہیں غالباً جزئیہ مجوث عنہا سے ہماری بحث دور ہوتی جارہی ہے، اس کی اصل یہی ہے کہ اس کو بجائے دینی اور دنیوی علوم میں تقسیم کرنے کے نافع اور غیر نافع میں ہو، احادیث میں جو الفاظ وارد ہیں اگر اس میں محدود کردیا جائے تو میں سمجھتا ہوں کہ زیادہ پریشانی نہیں ہوگی اور یہی کہا جائے گا کہ جو علوم نافعہ کے لئے ہیں اس کا استعمال جائز، اور جو غیر نافعہ کے لئے ہیں وہ جائز نہیں، فجزاکم اللہ۔

قاضی صاحب:

میں اپنے ان دوستوں سے معافی چاہتا ہوں جو اظہار رائے کرنا چاہتے ہیں لیکن وقت کی کمی کے باعث ہم مجبور ہیں دوسرے موقعہ پر ہم ان سے بات کرائیں گے، میں خلاصہ کے طور پر چند باتیں عرض کرنا چاہتا ہوں اور امید کرتا ہوں کہ سارے حضرات ان پوائنٹس کو ضرور نوٹ کرلیں گے تا کہ ہم لوگ ایک اتفاقی نقطہ تک پہنچ سکیں، عجیب توارد ہوا ہے کہ میرے اور مولانا عبداللہ صاحب کے درمیان، میں ابھی بیٹھ کر سوچ رہا تھا کہ میں اپنی بات یہاں سے شروع کروں گا۔

اللهم إنى أسألك علما صحيحا نافعا وعملا صالحا متقبلا ورزقا واسعا حلالا طيبا والقول الثانى اللهم إنى أعوذ بك من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع، میں سمجھتا ہوں کہ هذا هو أساس الكلام۔

ہم لوگ بحث میں ذرا دوسری طرف نکل گئے، العلماء كلهم قد اتفقوا على ان العلم النافع ينبغى للمسلمين جميعا ولا يقول أحد منا ان علما نافعا يجب علينا ان نحترم له، كل علم ينفع فهو أساس للمسلمين، من طلب الحكمة فهى ضالة المؤمن۔

یہاں پر بحث ہے وہ دراصل یہ ہے کہ وقف مسجد پر ہم کیا کر سکتے ہیں کیا نہیں کر سکتے ہیں بیشک مسجد اسلامی تاریخ میں بہت ساری ضرورتوں کا مرکز رہی ہے، هذا معروف ان المسجد محل للعبادة ومحل للتعليم ومحل للجهاد وللحرب ولفلان ولفلان وللقضاء كل ذلك حينما كانت الحاجة داعية إليها، والاحوال لما تغيرت والامكنة توسعت فخرج القضاء من المسجد إلى دار القضاء وخرج التعليم من الصفة إلى المدارس، كذلك كل شئ خرج من محله ووصل إلى محله فكل هذا يبنى على الاحتياج إذا كان المسلمون فى محل لم يتيسر لهم أى موضع ومحل وأرض لأن يعلموا صبيانهم فماذا يفعلون هل يمكن ان نفتى انه حرام عليهم ان يدخلوا المسجد لتعليم الصبيان لا يمكن ذلك۔

اب عرض یہ کرنا ہے مجھے کہ مسئلہ کی تنقیح کے لئے اور بات کو ختم کرنے کے لئے یوں چلیں کہ بہت سی مساجد کے ساتھ واقف کی صراحت موجود ہے کہ تعلیم کا کام بھی اس کے ساتھ ہوگا فإذا صرح الواقف ان ما هو موقوف على المساجد يستعمل لتعليم الصبيان للمسلمين ايضا فلا حاجة إلى البحث ان قد صرح الواقف بها، وإن لم يصرح الواقف فماذا تفعل فهذا معروف بين علمائنا فى الهند ان جميع العلماء فى جميع الازمان قد علموا فى المساجد مثلاً المسجد الجامع فى دهلى، شاهى مسجد لاهور، مسجد مدرسة الذى أسسه شير شاه سورى على شاطئ نهر كنكا فى نتنه، وجميع العلماء كانوا يجلسون فى المساجد ويعلمون الطلاب، هذا هو المعروف والمتعامل فيما بين المسلمين من زمان قديم فصار كعرف ليس بعرف حادث بل هذا عرف قديم قد ثبت به ولا يمكن لاى عالم ان يفتى بأن كل هذا كان غير جائز۔

پس یہ بات بھی منقح ہے کہ تمام وہ مساجد جن میں صراحت موجود ہے اس میں کوئی پرابلم نہیں ہے، کوئی

دشواری نہیں ہے، اور مساجد میں وہ تعلیم جس کو ہم دینی کہہ رہے ہیں یہ معمول ومتعارف رہی ہے، اس لئے اگر کہیں بھی مسجد میں تعلیم دین کی دی جارہی ہے جو متعامل اور معروف ہے اس پر بھی کوئی اعتراض ہمیں نہیں ہونا چاہئے، اس کی صاف صاف اجازت دے دینی چاہئے، عین مسجد ہو یا حوالی مسجد میں کمرے بنے ہوئے ہوں، ہماری ساری مساجد جتنی بڑی بڑی مسجدیں ہیں ان میں ایسی عمارتیں موجود ہیں جہاں تعلیم دی جارہی ہے، ایسا فتوی نہ دیں ہم کہ جو ہو رہا ہے اس میں بھی مشکل پیدا ہو جائے۔

تیسری طرف ہم اس حاجت کو دیکھیں، کیا یہ سچائی نہیں ہے دوستو کہ ہمارے یہاں اسی، پچاسی فیصد مسلمان بچے جاہل بھی ہیں اور بدقسمتی سے ان کی تعلیم کا انتظام نہیں ہے، کیا ہم پوری قوم کے بچوں کو جاہل چھوڑ دیں، ظاہر ہے کسی کی بھی ایسی رائے نہیں ہوگی، لیکن جہاں پر ہمارے لئے علاحدہ جگہ کا انتظام ہوسکتا ہے وہاں ہم مکاتب، مدارس، اسکول سب قائم کر سکتے ہیں، اور جہاں پر کوئی صورت نہیں اور مسجد کی اراضی میسر ہے جو اس آبادی کے مصالح کے لئے ضروری ہے، پہلی کوشش کہ ایسے مکاتب ومدارس یا تعلیمی ادارے جو بھی ہم قائم کریں اس کو بذریعہ اجرت مسجد کمیٹی سے حاصل کرلیں تاکہ بلا اختلاف یہ شی صحیح ہو جائے، اور اگر یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ وہاں پر اجرت کیا دی جائے گی، وہاں تو دو دو پیسہ بھیک مانگ مانگ کر یوں ہی پریشان ہیں، برائے نام جیسے گورنمنٹ کرتی ہے کہ ایک روپیہ کرایہ رکھ دیتی ہے، ابھی راوڑ کیلا میں ہمارے دوستوں نے ۹۹ برس کے لئے دو ایکڑ زمین دی ہے اور دو روپیہ سالانہ کرایہ رکھا ہے اور ہم نے ۹۹ برس کے دو سو روپے ادا بھی کر دئے ہیں، تو اگر ایسی کوئی شکل ہے تو دوسری بات ہے، ورنہ ایسے تعلیمی اداروں کے لئے گنجائش ہونی چاہئے، ایسے مقامات کے لئے جہاں حاجت مسلمین اس کی متقاضی ہو، اب اس کے بعد اس کا غلط استعمال بھی ہوسکتا ہے، جیسا کہ بعض دوستوں نے کہا ہے اور یہ بالکل صحیح ہے، یہ بھی تجربہ کی بات ہے کہ عام طور پر جو کمیٹیاں ہیں مسجدوں کی، بہت جگہ ایسا ہوا ہے کہ انہوں نے مسجد کی اراضی کا اپنے من مانے اداروں کو قائم کر کے اس کو ذریعہ آمدنی بنانے کے لئے استعمال کیا ہے، اس لئے ہمارا جو بھی فتوی ہو اس میں اس طرح کے تجربات سے بچنے کے لئے احتیاط کی تحریر ضرور ہونی چاہئے، یہ بھی تجربہ ہے ملک کے مختلف علاقوں کا کہ وہ لوگ جو اللہ کا خوف نہیں رکھتے اور دین کے احکام کو سمجھتے نہیں کمرشیل ادارہ قائم کر کے اس کو ذریعہ آمدنی بناتے ہیں اور مسجد بے چاری محروم کی محروم رہتی ہے، نہ اس سے اس کو مصلی مل پاتے ہیں اور نہ اس کو آباد کرنے کے لئے ذرائع مل پاتے ہیں، اس لئے ان سارے مصالح کو سامنے رکھتے ہوئے آپ حضرات تجویز منظور کریں گے، میں امید کرتا ہوں اور یہ قطعاً ایک الگ بحث ہے، ہم کسی علم کو اپنے لئے اجنبی نہیں سمجھتے ہیں اور نہ یہ ہماری آج کی بحث کا موضوع ہے، ابھی چونکہ وقف کا مسئلہ آرہا ہے کہ اراضی وقف کا استعمال ہم ان کاموں کے لئے کر سکتے ہیں یا نہیں، ظاہر ہے کہ تعلیم قرآن کی خاص نسبت قرآن سے ہے، اور اپنی ساری وسعت ذہنی کے باوجود میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ میتھ اور سائنس کی تعلیم کو اتنا تناسب کہوں مسجد کے ساتھ جتنا تناسب مسجد کے ساتھ قرآن کی تعلیم کا ہے، اور پھر اس پر ہندوستان کے ماحول میں غور کرنا چاہئے، جہاں پر عصری سیکولر ایجوکیشن کے ادارے ہوں، ابھی اتر پردیش میں بی جے پی گورنمنٹ نے ایک

فیصلہ لیا ہے کہ پرائمری ایجوکیشن کے تمام اسکولوں میں سرسوتی کی مورتی لگی رہے گی اور ہر طالب علم جو وہاں پڑھنے آئے گا اس کو روزانہ ایک مالا ایک ہار لا کر اس کو پہنانا پڑے گا، جہاں اس سے ہماری پریشانی بڑھتی ہے وہاں ہماری ذمہ داریاں بھی بڑھتی ہیں کہ ان بچوں کو ہم مسجد یا مسجد سے ملحق اراضی میں پڑھنے کی اجازت دیں یا ان اسکولوں میں بھیجیں جہاں وہ جا کر مورتیوں پر مالا چڑھائیں گے، میں نہیں سمجھتا ہوں کہ اس کی کوئی اجازت دی جاسکتی ہے، پس آپ جو بھی فیصلہ کریں مصالح امت کو سامنے رکھ کر کریں، اور جو وہ بنیادی اصول ہیں کہ وقف کی صیانت وحفاظت اور وقف کی نافعیت کو سامنے رکھیں، اس گفتگو کے بعد میں اس سلسلہ میں ایک کمیٹی کا اعلان کر دوں گا، ابھی چند منٹ میں مولانا عتیق صاحب اور مولانا عبید اللہ صاحب لسٹ تیار کر کے دیں گے اس کے بعد پھر انشاء اللہ بحث ہوگی، اب اس بحث کو ختم کیا جاتا ہے، اگلی بحث شروع ہوگی۔

اور ایک مسئلہ یہ ہے اس پر توجہ دیں آپ حضرات کہ کچھ ایسی مساجد ضرور ملک میں ہیں، سو ہوں، دو سو ہوں پچاس ہوں، جن کے پاس...... ہوتی ہے، مال جامد پیدا ہو جاتا ہے، آمدنی زیادہ ہوتی ہے اور ضرورت مسجد کی پوری ہو رہی ہے، لیکن ایک بات ذہن میں رکھنی ہے کہ مسجد کی تزئین پر جتنا خرچ کرتا ہے متولی، مسجد کے امام کی تنخواہ پر خرچ نہیں کرتا، وہ بے چارہ ویسے ہی کے ویسے یتیم رہتا ہے، اس لئے جلدی سے ہم اس کو...... مانیں گے نہیں اور نہ مال جامد اس کو ماننے کو تیار ہیں، لیکن اگر کوئی ایسی مسجد ہو جس کے پاس اس کی تمام جائز اور واجب ضرورتوں کے علاوہ کافی بڑی رقم جمع ہے تو اہل دنیا کو آپس میں لڑنے کی بہت اچھی گنجائش ہے، اب سوال یہ ہے کہ وہ زائد آمدنی اس دینی یا عصری تعلیم کے یا دینی اور عصری تعلیم کے ادارے قائم کرنے پر صرف کی جاسکتی ہے یا نہیں، یا دیگر رفاہی مقاصد کے لئے خرچ کی جاسکتی ہے یا نہیں، جب کہ وقف میں صرف مسجد کی صراحت ہے اور کوئی صراحت موجود نہیں ہے، اس پر کون لوگ اظہار خیال کریں گے جو لوگ پہلے کر چکے ہیں ذرا وہ معذرت قبول کر لیں تو اچھا ہے۔

مولانا ابو بکر قاسمی صاحب:

میں مساجد کی فاضل اراضی کے سلسلہ میں کچھ عرض کرنا چاہ رہا تھا کہ اس سلسلہ میں دو بنیادی نقطوں کو پیش نظر رکھا جائے، ایک تو یہ کہ مساجد کے مقاصد کو ملحوظ رکھا جائے، دوسرے ہندوستان میں سرکاری اداروں کے بجائے آزاد ادارہ قائم کرنے کے سلسلہ میں مشورہ کیا جائے، اس لئے کہ ہمارے ہندوستان میں جو سرکاری ادارے یا مدارس ہیں ان کی جو صورت حال ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ ان اداروں کا مقصد دور حاضر میں تعلیم کے بجائے فقط معاش تک محدود ہو کر رہ گیا ہے، اسلئے آزاد ادارہ قائم کرنے کے سلسلہ میں تو اجازت دی جاسکتی ہے لیکن سرکاری ادارہ کے لئے نہیں۔ اور فاضل آمدنی کے سلسلہ میں میری رائے یہ ہے کہ پہلے تو مساجد پر خرچ کرنے کی کوشش کی جائے جیسا کہ ہمارے اکابر نے فرمایا ہے لیکن اگر مساجد وغیرہ موجود نہ ہوں اور تعلیم پر خرچ کرنے کی ضرورت پیش آ رہی ہو تو پھر دینی تعلیم کو مقدم رکھا جائے۔

کیرالا سے آئے ہوئے مہمان:

سوال یہ ہے کہ کیا مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے، میرے خیال میں اس میں کوئی ممانعت نہیں ہے، رفاہی مقاصد ایسے ہوں جو ہمارے لئے آج کل جائز امور پر چل رہے ہوں، اور رفاہی مقاصد سب سے اہم مقاصد ہیں اس ماحول میں مسلمانوں کے لئے جو اہم مقاصد ہیں ان مقاصد کو دیکھ کر وہاں کے علماء اور مفکرین سب کو مل کر طے کرنا چاہئے، اور قرآن اور حدیث کی روشنی میں جب غور کیا جائے تو مسجد کی ضروریات کے بارے میں مولانا سرور صاحب نے جو رائے پیش کی ہے أنا أوافقه على ما بين من آراء ه القيمة حول المسجد و ما يتعلق به۔

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی صاحب کیرالہ:

جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ مسجد قرطبہ اور مسجد غرناطہ اور وہ مساجد جو جامع کی حیثیت سے جہاں رفاہی اور مصالحتی اور مصاحبتی جتنے علوم تھے، وہ سب سکھائے جاتے تھے، اس لحاظ سے مسجد کی فاضل اراضی میں یا مسجد کی فاضل آمدنی میں تفریق کر کے عصری اور دینی علوم کو الگ کر کے کچھ طے کرنا ہمارے لئے جائز نہیں ہے، مساجد جو ہوتی ہیں وہ بھی امت کی ہوتی ہیں اور تعلیم بھی امت کے لئے دی جاتی ہے اس لئے اس کے مصالح بھی امت کے لئے ہیں۔

مفتی بشیر احمد صاحب میسور:

یہ جو مسئلہ زیر بحث ہے اس سلسلہ میں احقر کی رائے یہ ہے کہ جو فاضل آمدنی مساجد سے حاصل ہوتی ہے کمیٹی کے ذمہ داران کو اس پر تاکید کیا جائے کہ دینی ضروریات کے علاوہ اگر قوم کی بہبودی کے لئے دوسری ضرورت پڑے اس میں بھی خرچ کیا جائے، اگر عصری تعلیم کے ساتھ ساتھ دینی تعلیم ہو کہ جس سے دینی تعلیم کا غلبہ ہو استعمال کر سکتے ہیں۔

مفتی انور علی صاحب:

اوقاف کی جو فاضل آمدنی ہے سب سے پہلے اسی وقف کی نوع کے مصارف میں خرچ کیا جائے تا کہ واقف کی شرط کی زیادہ سے زیادہ رعایت ہو سکے۔

مولانا مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب:

مساجد کی فاضل آمدنی کا استعمال کیا ہوگا اس سلسلہ میں میری ذاتی رائے یہ ہے کہ ضروریات مسجد ہی میں اسے صرف کرنا ضروری ہوگا، تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، اگر کسی مسجد کے پاس اتنی زائد آمدنی ہو کہ جس کی مسجد کو نہ اس وقت ضرورت ہو اور نہ مستقبل قریب میں ضرورت ہو تو ایسی صورت میں مقاصد وقف کی رعایت کرتے ہوئے بہتر اور مفید طریقہ یہ ہوگا کہ مزید اراضی خرید کر اسی مسجد پر وقف کر دیا جائے اور اگر زمین خریدنا ممکن نہ ہو تو پھر ''الاقرب فالاقرب'' کے قاعدہ کے تحت اس سے قریب کی جو مسجد ہوگی اس کی ضروریات اور مصالح میں اس زائد آمدنی کو خرچ کرنا ہوگا۔

مولانا مفتی ابوسفیان صاحب:

مسجد کی فاضل آمدنی بوقت ضرورت دینی اداروں میں اور اوقاف کی چیزوں میں صرف کرنے کی اجازت ہے۔

مولانا وقار احمد صاحب:

اگر اوقاف کی آمدنی مسجد کی ضروریات سے زائد ہوتو پہلے واقف کی جو شرائط ہیں ان کی پوری رعایت ہو، ان شرائط کے بعد اگر آمدنی فاضل بچتی ہے تو دینی ضرورتوں میں خرچ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، دینی علوم ہوں، عصری علوم ہوں جن کی مسلمانوں کو اس وقت ضرورت پڑ رہی ہے اس پر خرچ کیا جاسکتا ہے۔

مفتی ارشاد قاسمی صاحب:

فاضل آمدنی کے سلسلہ میں فقہاء نے مصالح مسجد بیان کیا ہے، اور مصالح مسجد کی تشریح کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے "الامام والخطیب والمؤذن والوقاد والفراش والمدرس والناظر" اسی طرح عالم گیری میں بیان کیا گیا ہے کہ مصالح مساجد میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو مسجد کے ابقاء اور نفع کے لئے ہوں، چنانچہ کہا گیا ہے:

... کالامام للمسجد والمدرس للمدرسة " تو مدرسہ کے اوپر خرچ کرنے کے لئے تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ اس میں کوئی عدم گنجائش ہو، تمام حضرات نے مصالح مساجد میں تعلیم دین کو اور تعلیم قرآن کو داخل مانا ہے، چنانچہ حاشیہ منحۃ الخالق میں لکھا گیا ہے:

"إنما هو عموم النظر لمصالح المساجد ولاقامة الشعائر" اور ظاہر بات ہے کہ تعلیم دین ہمارے یہاں شعائر اسلام میں داخل ہے اس لئے مصالح مسجد میں تدریس، افتاء، تقریر وغیرہ سب داخل ہیں۔

مولانا شیر علی صاحب:

مسجد کی زائد زمین میں مدرسہ قائم کرنا یہ تو توارث چلا آرہا ہے اور یہ جائز ہے، اور مسجد کی زائد آمدنی کہاں خرچ کی جائے تو فقہاء کرام یہ لکھتے ہیں کہ اس جنس سے جو قریب ہے اس کو منتقل کیا جائے جس کو ضرورت ہو، یہی حال قبرستان کا ہے جو وہاں سے قریب ہے وہاں منتقل کیا جائے، اور مسجد کی آمدنی سے مدرسہ قائم کرنا یہ بھی جائز ہے کیونکہ یہ دونوں لازم ملزوم ہیں اور اس میں مسجد کی آبادی بھی ہے، اور ہندوستان میں یہ تعامل ہے کہ جہاں مسجد ہوگی وہاں مدرسہ بھی ہوگا اور ہمارے یہاں افغانستان میں تو مسجد ہی میں طلبہ پڑھتے ہیں کوئی مستقل مدرسہ نہیں ہوتا ہے اسی مسجد میں تعلیم ہوتی ہے تو مسجد کی آمدنی سے مدرسہ قائم کرنا درست ہے۔

جہاں تک واقف کے مقاصد کی بات ہے تو مشہور مسئلہ ہے کہ "شرط الواقف كنص الشارع" ہمارے یہاں عرف ہے کہ مدرسہ الگ سمجھتے ہیں اور اسلام اور دینی علوم علی الاعلان الگ سمجھتے ہیں، لہذا مدرسہ اور مسجد کی آمدنی سے کوئی کالج قائم کرنا یا اسکول قائم کرنا یا رفاہی ادارہ قائم کرنا یہ میرے خیال میں جائز نہیں ہے، اور واقف کی شرط جو ہے میرے نزدیک کنص الشارع ہے، یہ میری رائے ہے کہ مدرسہ قائم کیا جائے پھر اگر کچھ دین کی غرض سے طبعاً ایسی چیزیں رکھی جائیں تو گنجائش نکل سکتی ہے۔

قاضی صاحب:

مولانا نے اصولی بات یہاں پر فرمادی کہ کوئی وقف اگر اپنا مصرف کھودے تو اس کو قریب ترین مدات کی طرف منتقل کیا جائے یعنی ''الاقرب فالاقرب''کا اعتبار ہے یعنی وراثت کی ایک جھلک یہاں پر بھی موجود ہے، اب رہا کہ تحری اور اجتہاد کی ضرورت پڑے گی کہ کون اقرب ہے اور کون نہیں ہے، ہمارے یہاں تو اصولاً یہ قاضی کی ذمہ داری ہے اور قاضی کا نظام نہ ہو تو علماء اس کا فیصلہ کر سکتے ہیں ہر وقف کے لئے، اب اس وقت صرف ایک مسئلہ پر بہت ضروری سمجھتا ہوں کہ رائے دے دوں پھر کمیٹی جملہ مسائل اوقاف پر تجویز مرتب کرے گی۔

جہاں تک تعلق ہے استبدال وقف کی ان تمام شرائط کا جو ہمارے فقہاء نے لکھی ہیں، اگر ایک شی اپنا نفع کھو چکی ہے اس کو باقی رکھنے کا کوئی مصرف نہیں ہے، اس کی جگہ پر جملہ شرائط کی رعایت کرتے ہوئے دوسرے نفع بخش وقف کے قیام کی کوشش، اس پر تقریباً کہیں بھی ہمارے علماء میں اختلاف نہیں ہے، اس پر کئی رسائل موجود ہیں، بحث صرف وہاں پر ہے کہ نفع کم ہے زیادہ نفع حاصل کرنا ہے، مثال کے طور پر آج کل بہت سے شہروں میں ہماری بعض بلڈنگس ہیں، اور مان لیجئے کہ وہ غیر مسلم علاقہ میں چلی گئی ہیں، یا ان کا کرایہ بہت تھوڑا مل پاتا ہے، کہیں پانچ روپے، کہیں دس، اور کہیں بیس روپے، اگر ہم ان کو فروخت کر دیتے ہیں اور ان سے کوئی زمین دوسری مناسب جگہ پر حاصل کر لیں اور وہاں پر شاپنگ کمپلکس بنا دیں تو اس سے لاکھوں روپے کی آمدنی ہو سکتی ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ اصل نفع اگر چہ قلیل ہے لیکن قائم ہے، فتوی کی زبان میں یوں کہئے کہ اصل نفع اگر چہ قلیل ہے مگر قائم ہے، تو اس صورت میں اس کی نافعیت کو بڑھانے کے لئے استبدال وقف جائز ہوگا یا نہیں؟ پہلی صورت پر ہمیں زیادہ بحث نہیں کرنی ہے صرف اس پر آپ حضرات کی رائے ضرور جان لینی ہے کہ اگر اس کا اطمینان ہے کہ اس وقف کے استبدال کے ذریعہ اس کے نفع قلیل کو ہم نفع کثیر سے بدل سکتے ہیں اور مصارف چاہے مسجد ہوں مدرسہ ہوں، فقراء ہوں ان کے لئے ہم مفید تر بنا سکتے ہیں اس کی اجازت دی جا سکتی ہے یا نہیں؟ اس پر میں سمجھتا ہوں کہ آپ حضرات جلدی جلدی دو دو منٹ میں رائے دیدیں" انا اريد ان نتعرف من الأخ الدكتور خالد المذكور بهذه القضية ، الوقف لم يخرج عن النفع مطلقا ولكن نفعه قليل فهل يجوز لنا ان نستبدلها بما هو انفع لمصارف الوقف۔

الدكتور خالد المذكور:

..........إذا كان الوقف نفعه قليل فيجوز استبداله بوقف أو بأرض زراعية يكون نفعه كثيرا ان شاء الله لكن التعريف كذلك على المدارس التي تكون بقرب المساجد حتى ولو كان شرط الواقف ان يكون للمسجد و ....الشرعي والعلم الغير الشرعي أو العلم الاخروى والعلم الدنيوى هناك يعني تعبير دقيق عن هذا، كل ...ما عبر عنه الشيخ مجاهد ،......وهو العلم النافع او العلم المباح وما دام علم نافعا و علم مباحا .... بأن يدرس وبأن يتعلم و إذا كانت هناك اراضى ......وتكون عن حاجة المسجد فمن الممكن شرعاً استبدال هذه للإقامة لمدرسة او اقامة ....

للعلم الشرعی و غیر العلم الشرعی........

مولانا بدر الحسن قاسمی صاحب... خلاصہ:

وقف استبدال کا جہاں تک مسئلہ ہے اگر وقف کی آمدنی کو بڑھانے کے لئے اس کو بدلنا چاہتے ہیں تو اس کی اجازت ہے ہمارے یہاں، البتہ دوسرے مسئلہ میں جو مدارس کے قیام کے سلسلہ میں ہے کہ اگر علم نافع اور علم مباح ہے اور وہ مساجد جہاں پہلے سے مدرسہ قائم ہے اس میں علم دین اور علم دنیا کی تفریق کے بغیر صحیح تعلیم جو علم نافع اور علم مباح ہو اس کی تعلیم دی جانی چاہئے اس کی گنجائش ہے۔

مہمان کویت:

الحمد لله والصلاة والسلام علی رسول الله۔

یتفق بالنسبة لمنافع الوقف مادامت منافع الوقف کثیرة بشرعنا الإسلامی لکنه إذا تعطلت منافع الوقف ولم یکن هناك لحنة فیصرف علیه ولکن هناك مصلحة، وکما یقال فی الأمس، نص الواقف کنص الشارع، لکنه صرح الفقهاء وعندنا کذلك بمذهب أحمد بن حنبل وکذلك بغیر مذهب أحمد بن حنبل...... والافضل بشرط هذه المبدأ فلا جناح اذا وجد هناك نص لاحد الواقف .... وان ینبغی هناك ان تتوسع المنافع بخیرات بما یکون للمسلمین .... وهذه توسعة کثیرة ونحن عندنا فی الکویت بحمد الله الأمانة العامة للأوقاف صندوق فی عمل حوالیه کثیرة الأوقاف بها علوم القرآن وعیادة المرضی وللثقافة نعم وصندوق للصحة وعدة صنا دیق وقفیة لخیرات المسلمین وارتفاع لهم فجزاکم الله۔

مولانا عبدالعظیم اصلاحی:

فقد صرح علامة حافظ ابن عابدین فی شروط استبدال الوقف بالخط تکون ستة او سبعة ومنها ان یستبدل القاضی الذی یتصف بالعلم والعمل ومن شروط استبدال الاوقاف ....۔

مولانا شیر علی صاحب:

قاضی صاحب نے یہ فرمایا تھا کہ وقف کا نفع کم ہوگیا اور اس کا معمولی نفع ہے اس کو بدلا جاسکتا ہے یا نہیں ،تو فقہاء کرام نے بہت جگہ ذکر کیا ہے کہ لاأ نفع سے بھی بدلا جاسکتا ہے اور الٹا بھی کر سکتے ہیں، اور یہ بھی قاضی الجنہ کر سکتے ہیں، عالم باعمل ہے وہ کرے، اور یہ شبہ ہو کہ اگر وقف کو اس نے بیچ دیا یا بدل دیا اور اس کی جگہ زمین نہیں خریدا تو کیا؟ اس کے متعلق آپ حضرات خود سوچ لیں کیا ہونا چاہئے۔

مفتی شبیر صاحب:

اس سلسلہ میں حضرات فقہاء لکھتے ہیں کہ وقف کی دو قسم ہے، ایک زمین کی شکل میں ہے عمارتی شکل میں نہیں، اگر عمارتی شکل میں نہیں ہے تو اس بارے میں فقہاء کی دو رائیں ہیں، راجح قول کے اعتبار سے انفع کے لئے

استبدال جائز نہیں ہے اور قول مرجوح کے مطابق انفع کے لئے استبدال جائز ہے، لیکن اگر وقف عمارتی شکل میں ہے تو ایسی صورت میں کسی کے نزدیک بھی استبدال جائز نہیں ہے، الثالث ان لا یشرطه أیضا ولکن فیه نفع فی الجملة وبدله خیر منه ریعا ونفعا وهذا لا یجوز استبداله علی الاصح المختار وان الخلاف فی الثالث انما هو فی الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخرابها ولم تذهب أصلا فانه لایجوز حینئذ الاستبدال علی کل الاقوال۔

قاضی صاحب:

جس عبارت کو آپ نے نقل کیا ہے مولانا اس میں ایک بہت بڑی بات ہے آپ کے لئے اور حضرات علماء کے لئے، اور اس کی وجہ بھی بتادی ہے، یعنی حکم معلّل تو میں نہیں کہتا حکم موجّہ کہتا ہوں، وجہ یہ لکھی ہے کہ فانه لا یجوز حینئذ الاستبدال علی کل الاقوال، قال: ولا یمکن قیاسها علی الأرض فان الارض اذا ضعفت لا یرغب غالبا فی استیجارها بل فی شرائها اما الدار یرغب فی استیجارها مدة طویلة لأجل تعمیرها للسکنی ۔

یہ بحث انہوں نے کی ہے یعنی قیاس کیا ہے اس بات پر کہ زمین کا معاملہ جو ہے وہ عام طور پر حالات پر مبنی ہے کہ کوئی ایسی جگہ پر مکان واقع ہے جہاں کرایہ دار نہیں مل رہا ہے تو وہاں پر بغیر بیچے آپ کو چارہ نہیں ہے، اور کہیں زمین ایسی جگہ پر ہے کہ ہے تو وہ بے کار لیکن اس کے استیجار کے بہت سے خواہش مند موجود ہیں تو وہاں پر حکم بدل جائے گا، اس لئے ان صراحتوں کو ان حالات پر آپ ضرور تطبیق دیں جن میں آپ مبتلا ہیں، اس لئے کہ یہ سارے مسائل مجتہد فیہ ہیں، اور یہ دراصل ہر فقیہ نے اپنے زمانے اور اپنے شہر کے حالات کو سامنے رکھ کر یہ فتوی دیا ہے، اور جب حکم معلل میں ہمارے لئے موقعہ ہے تو یہ تو حکم موجہ ہے یعنی خود فقہاء نے اس کی توجیہ کردی ہے اس کو بھی اب آپ کو سوچ لینا ہوگا۔

مفتی شبیر احمد صاحب:

آپ نے جو فرمایا کہ اگر کرایہ پر مکان کو لینے والا وہاں پر ہے نہیں تو ایسی صورت میں تو میرے نزدیک بھی بیچنے کی اجازت ہے اس میں اختلاف نہیں ہے۔

قاضی صاحب:

قبل اس کے کہ اجلاس ختم ہو ہمارے لئے بڑی خوشی اور مسرت کی بات ہے اور خاص کر میں رحمت اللہ ندوی صاحب سے کہتا ہوں کہ وہ ڈاکٹر وہبہ صاحب کے پاس جا کر بیٹھ جائیں، اور تمام عرب علماء کے ساتھ ایک ایک مترجم فوراً بیٹھ جائیں، ابھی ہمارے دوست رحمٰن خان صاحب جو ممبر پارلیمنٹ بھی ہیں، اور میں اہمیت بتادوں کہ اس وقت گورنمنٹ آف انڈیا نے ایک بہت اہم کمیٹی بنائی ہے، دعاء کیجئے کہ اس سے ہم لوگ پورا فائدہ اٹھا سکیں، اس کمیٹی کے آپ چیئر مین ہیں، آپ حضرات جو بہت سارے فیصلے کریں گے اور ان کو جب آپ ان کے حوالہ کریں گے تو قانون وقف میں میں امید کرتا ہوں کہ ان کی کوششوں سے بہت سی ترمیمات ہم لا سکتے ہیں جو شرع کے ساتھ زیادہ

موافق ہوں یہ بہت اچھی بات ہے، میں نے ان کو خصوصی طور پر وقف کے مسئلہ پر گفتگو کرنے کے لئے بلایا تھا، میں سمجھتا ہوں کہ ہم لوگ ان کی بات سن لیں اور کیا مسائل ہیں اور کیا مشکلات ہیں اس کی روشنی میں ہم کو بہت سارے فیصلے کرنے میں مدد ملے گی اور ہماری واقفیت میں اضافہ ہوگا۔

عبدالرحمٰن خاں صاحب ممبر پارلیمنٹ:

علماء کرام، بزرگو اور بھائیو!

آج یہاں تمام حضرات اوقاف کے مسائل پر اور شرعی طریقہ سے کس طرح ملک میں اوقاف کے اداروں کو چلایا جائے اس سلسلہ میں آپ غور کررہے ہیں، اس دفعہ اتفاق کی بات ہے کہ پارلیمنٹ میں ایک سال پہلے اوقافی اداروں کے ناجائز استعمال اور جس طرح سے اوقافی اداروں کا غلط استعمال ہورہا تھا اور اوقافی جائداد اور خاص کر بنگلور میں بہت سے اوقافی اداروں کو کوڑیوں کے دام پر، جو کروڑوں روپے کی جائداد تھی، وقف بورڈ کی طرف سے ہی غلط استعمال ہورہا تھا تو پارلیمنٹ میں جب یہ بحث ہوئی اس وقت یہ طے کیا گیا کہ اس ملک میں قانون تو ہے اوقاف کا مگر اس کا استعمال صحیح نہیں ہے، پہلے ۱۹۵۴ میں اس کا قانون بنا اس کے بعد ۱۹۷۵ء میں ایک وقف انکوائری کمیٹی بنی، سارے ملک میں اس پر بحث ہوئی، ۲۰-۲۲ سال کے بعد ایک دوسرا قانون بنا اس کے بعد ۱۹۹۵ء میں یہ قانون جاری ہوا اور پہلی جنوری سے یہ قانون نافذ ہے اس ملک میں، مگر یہ محسوس کیا گیا ہے کہ جو قانون ہے اس میں اور زیادہ تبدیلیوں کی ضرورت ہے، اور اوقاف کے تحفظ کے لئے قانون میں اور زیادہ مضبوطی اور تبدیلیوں کی ضرورت ہے، اس لئے پارلیمنٹ میں یہ بحث آیا کہ ایک کمیٹی بنا کر اور اس کمیٹی سے ایک رپورٹ حاصل کرکے پھر اس قانون میں ترمیمات کئے جائیں، چنانچہ ایک جوائنٹ پارلیمنٹری کمیٹی بنائی گئی ہے، یہ کمیٹی دونوں راجیہ سبھا اور لوک سبھا سے مل کر بنی ہے، اور پہلی مرتبہ اس پچاس سال کی تاریخ میں مسلمانوں کے مسائل پر ایک جوائنٹ پارلیمنٹری کمیٹی پارلیمنٹ نے تشکیل دی ہے، اب سوال یہ ہے کہ اس کا ہم کس طرح استعمال کریں، قانون تو اپنی جگہ بن رہا ہے مگر پارلیمنٹ کو صحیح رہنمائی چاہئے کہ کس طرح کا قانون ہونا چاہئے، اب اس کمیٹی کے سامنے چھ نکات ہیں۔

پہلی شق Terms of Reference یہ ہے کہ وقف کی جائداد جو اس ملک میں ہے اس کی نشاندہی کی جائے کہ کون سی جائداد وقف کی ہے اور کون سی جائداد وقف کی نہیں ہے، اس لئے پہلے اس کا سروے ہوجائے کہ پورے ملک میں اور تمام ریاستوں میں اوقافی جائدادیں کون سی ہیں۔ دوسرے اوقافی جائداد جو ناجائز قبضوں میں ہے حکومت کے ناجائز قبضہ میں ہے متولیوں کے ناجائز قبضہ میں ہے اور بہت سے لوگوں کے ناجائز قبضہ میں ہے تو اس کو کس طرح حاصل کیا جائے، چاہے حکومت سے ہو یا جس کے ناجائز قبضہ میں ہو اس سے کیسے لیا جائے گا یہ بھی پارلیمنٹری کمیٹی کے سامنے ایک مسئلہ ہے اس کے اوپر غور ہورہا ہے۔ تیسرے آمدنی وقف کی جو ہے وہ بہت ہی کم ہے، یعنی بہت سی جائداد ایسی ہے جس سے آمدنی اور زیادہ ہوسکتی ہے مگر دوسرے قانون کی وجہ سے جیسے...... کنٹرول ایکٹ ہے، ایکویزیشن ایکٹ ہے یا دوسرے جو قانون ملک کے ہیں ان کی وجہ سے وقف کی آمدنی میں بہت ہی مشکلات آ

رہی ہیں، اب اس کو کس طرح سے کریں کہ وقف کو..... کنٹرول ایکٹ سے بری کیا جاسکے، اور جو اوقافی پراپرٹی ہے اس کو کیا ہم پبلک پراپرٹی ڈکلیر کرسکتے ہیں یعنی یہ ایک شخص کی جائداد نہیں بلکہ پبلک پراپرٹی ہے اللہ کی ملکیت ہے اس پر کسی ایک فرد کا حق حاصل نہیں ہے جیسا کہ گورنمنٹ کی پراپرٹی ہوتی ہے، پبلک پراپرٹی ہوتی ہے، تو اس پر جو قانون نافذ ہوتا ہے اس سے کسی کو اس جائداد کے حاصل کرنے کی گنجائش نہیں ہوتی ہے، اس طرح سے وقف کو پبلک پراپرٹی میں لایا جائے یا نہیں، یہ بھی ایک سوال کمیٹی کے سامنے ہے، اور اس کا علم ہم سبھی کو ہے کہ اوقاف بورڈ میں صحیح طرح سے کام نہیں ہورہا ہے تو ان کا جائزہ لیں کہ کیا وقف بورڈ اپنا صحیح کام کررہے ہیں یا نہیں، قانونی طریقے سے اور شرعی طریقہ سے کام کررہے ہیں یا نہیں؟ اس کا بھی جائزہ لے کر اوقاف بورڈ میں مضبوطی لانے کے لئے ہمیں یہ بھی کرنا ہے، اور اس کے بعد یہ کمیٹی ایک تفصیلی رپورٹ پارلیمنٹ کو پیش کرے، تاکہ ایک ایسا جامع قانون بنے جس سے اس جائداد اوقاف کا تحفظ بھی ہو اور صحیح استعمال بھی ہو اور مسلمانوں کی فلاح و بہبود کا کام انجام پائے، یہ کام گذشتہ سات آٹھ مہینوں سے چل رہا ہے اور اس کی بہت سی ذیلی کمیٹیاں بنی ہیں اور ہر کمیٹی کو الگ ریاستیں دی گئی ہیں، مجھے نو ریاستوں کے کمیٹیوں کی ذمہ داری دی گئی ہے، پنجاب، ہریانہ، ہماچل پردیش، دلی، ویسٹ بنگال، کرناٹک، آندھراپردیش یہ جو علاقے ہیں ہماری کمیٹی نے اس پورے علاقوں کا دورہ کیا ہے، وہاں پر تبادلہ خیال کیا ہے، پنجاب، ہریانہ میں وہاں پر جو اوقاف ہیں ان کے جو حالات ہیں اور پراپرٹی کا جو غلط استعمال ہورہا ہے اس کی تفصیل میں نہیں جاسکتے، اور ہماری کمیٹی کا اندازاہ ہے کہ اس وقت ہندستان میں پانچ لاکھ اوقافی ادارے ہیں، اگر اس کے ویلو اور قیمت کو دیکھتے ہیں تو گورنمنٹ کے اندازے کے مطابق پچاس ہزار کروڑ سے زیادہ بنتے ہیں، اور اتنی پراپرٹی ہمارے پاس ہے اب اسے کس طرح استعمال کرنا ہے اس کے لئے ہماری اور آپ کی پوری امت کی ذمہ داری ہے کہ ہم اس کی حفاظت کریں اور اس سے فائدہ اٹھائیں مگر پارلیمنٹ کو قانون بنانا ہے، ہم کو قانون میں تبدیلیاں لانا ہے، اگر رہنمائی کمیٹی کو نہیں ملے گی کہ ہم کس طرح کی تبدیلی چاہتے ہیں تو کل ہم کسی کو قصوروار نہیں ٹھہرا سکتے کہ یہ قانون صحیح نہیں ہے، تو میری آپ تمام علماء کرام سے گذارش ہے کہ اب جو ہمارا قانون ہے اس پر آپ غور کریں، ۱۹۹۵ء کا جو قانون ہے اس پر، اب اس قانون میں کن کن تبدیلیوں کی ضرورت ہے جو تبدیلی شرعی نقطہ نظر سے ضروری ہے اس سے متعلق اگر آپ بل بھی بنا کر دے سکتے ہیں تو یہ کمیٹی پارلیمنٹ کے سامنے اس پر غور کرنے کے لئے تیار ہے، آج میں آپ سے یہی گذارش کروں گا کہ اس کمیٹی سے فائدہ اٹھایئے کیونکہ سب سے اہم یہ ہے کہ اس کمیٹی میں ہر پارٹی کے لوگ ہیں اور میں چھ سات مہینے سے اس کمیٹی میں کام کررہا ہوں کسی کا کوئی اعتراض نہیں ہے کہ اچھا قانون بنایا جائے، نہ بی جے پی کا ہے، نہ شیوسینا کا ہے، نہ کسی پولیٹکل پارٹی کا ہے، ہر پولیٹکل پارٹی چاہتی ہے کہ وقف کا قانون مضبوط بنے اور صحیح ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ ہم کیا کریں، ہم اس قانون میں کس طرح مضبوطی لاسکتے ہیں اس لئے ہم اس کو صحیح رہنمائی کیسے دے سکتے ہیں کیونکہ ۱۹۷۵ء میں جو کمیٹی بنی تھی ہمارے ہی اختلافات سے ۲۰ رسال لگے، ۱۹۹۵ء کا قانون اب سامنے آیا ہے، جس میں بہت سی اچھی تبدیلیاں ہوئی ہیں، ٹربیونل آیا ہے، اوقاف کے جو جھگڑے دس دس پندرہ

پندرہ سال سے کورٹوں میں چل رہے تھے اب صرف اوقاف کیلئے ٹریبونل بن گیا ہے، اور لمیٹیشن ایکٹ تو پہلے ۱۲؍ سال کا تھا اب ۳۰؍ سال ہوا، اگر اوقاف کی پراپرٹی ہے اور سو سال سے بھی ناجائز قبضہ میں ہے تو اب وہ پراپرٹی واپس لی جا سکتی ہے۔ اور دوسرا جو آثار قدیمہ کا سوال ہوا تھا، ہمارے یہاں پر آرکیولوجیکل ڈپارٹمنٹ جو مساجد ڈکلیر کرتی ہے، آپ کو یہ جان کر خوشی ہوگی کہ اس کو ڈیفنس کے طور پر لایا گیا تھا اور تین گھنٹے ان سے ڈیفنس لیا گیا، اور یہاں پر یہ سوال آپ کے سامنے ہے کہ آثار قدیمہ کے تحت ہمارے آرکیولوجیکل ڈپارٹمنٹ کے پاس جو مساجد ہیں ان میں پھر نماز کا پڑھنا کیسے شروع ہو اور کس طرح سے ان کو حاصل کیا جائے، یہ کسی کا اعتراض نہیں کہ وہ آثار قدیمہ ہے اس کا تحفظ کیا جائے، اور وہاں میں نے خود آرکیولوجیکل ڈپارٹمنٹ پر یہ اعتراض کیا کہ آپ کو یا کسی کو کیا حق ہے کہ جب ایک واقف نے مسجد وہاں بنایا تو اس کے منشا کے خلاف کسی کو نماز پڑھنے سے روکنا، آپ کو اس کا کوئی حق نہیں ہے، تو اس میں قانوناً کوئی گنجائش نہیں مگر اس طرح کے قانون کو وہ انٹرپریٹ کر رہے ہیں کہ وہاں ہم اجازت نہیں دیں گے مگر ڈائرکٹر جنرل ہمارے سامنے اتنی باتیں کر چکے ہیں کہ قانون میں تو کوئی ایسی گنجائش نہیں ہے، مگر اس کے تحفظ کے لئے ہم کام کر رہے ہیں، اگر ہم صحیح طریقہ سے غور کر کے جذبات سے ہٹ کر قانونی موقف میں ہم لیں تو مجھے امید ہے کہ یہ بھی مسئلہ ہم حل کر سکتے ہیں انشاء اللہ، اس لئے میری گذارش آپ تمام سے یہی ہے کہ اس کے اوپر ہم زیادہ سے زیادہ توجہ دیں، کیونکہ یہ موقف اگر ہاتھ سے نکل گیا اور یہ قانون نہیں بنا تو پھر اس مسئلہ میں ہم الجھ کے رہ جائیں گے اور ہمارا کوئی مسئلہ حل نہیں ہوگا، [illegible] آپ تمام کا شکر گذار ہوں کہ آپ نے مجھے موقع دیا۔

ڈاکٹر وحید [illegible] صاحب:

(آواز صاف نہیں ہے)

قاضی صاحب:

[illegible] صاحب نے فرمائی، میں سمجھتا ہوں کہ سمینار کی طرف سے کہی جانی چاہئے، بہر حال اس سلسلہ میں ایک بنیادی کلام بنانا چاہئے کہ وقف احکام شرع اسلامی میں سے ایک حکم ہے اور اس کا ایک مستقل [illegible] مسلم پرسنل لا اس کی حفاظت کی ذمہ داری لے کہ ۱۹۳۷ء کے شریعت اپلیکیشن ایکٹ کے تحت کوئی [illegible] اس کی رعایت ضروری ہے کہ حکم شرع کی مخالفت نہ ہو، اس لئے علماء شریعت کا اس میں عمل دخل ضروری ہے، لہذا جدید وقف ایکٹ میں اگر کوئی ہم تبدیلی چاہتے ہیں تو اس میں اس پہلو کو ضرور سامنے رکھا جائے کہ ایسے علماء ہوں جو ماہرین شریعت ہوں اور وہ سرکار کے نامزد کردہ نہ ہوں بلکہ جو آج جمہوریت ہر سسٹم میں آرہی ہے اس کو سامنے رکھتے ہوئے ایسے علماء ہوں جن کو خود علماء بیٹھ کر منتخب کرلیں اور دعا کیجئے کہ ہم لوگ اتفاق کے ساتھ کرلیں۔

بہر حال میں ابھی دو اہم بات کہنا چاہتا ہوں، ایک تو یہ کہ جتنے سوالات اوقاف سے متعلق ہیں اور ایک بڑا اہم سوال آپ کا آگیا کہ جو موجودہ وقف ایکٹ ہے اس میں آپ کیا تبدیلی چاہتے ہیں جو مطابق شرع اور مقاصد وقف کی حفاظت کے لئے بہتر اور اس کی ترقی کے لئے بہتر ہو، میں سمجھتا ہوں کہ جو کمیٹی میں اس وقت بنانے جا رہا ہوں

وہ تمام مسائل سے دلچسپی ختم کرکے آج ہی شام سے یہ کمیٹی بیٹھ جائے، اور وہ ان مسائل پر بھی تجویزیں طے کرے اور ساتھ میں ہمارے عبدالرحیم قریشی صاحب ہیں ایک ایک پوائنٹ پر ان کی نظر ہے اور ہم طویل بحث بھی کرچکے ہیں موجودہ وقف ایکٹ پر، چند پوائنٹ ہی ایسے ہیں جن پر گفتگو کی سخت ضرورت ہے، میں سمجھتا ہوں کہ ان پر اپنی تجاویز اس سمینار کی طرف سے تیار کی جائے جو ہم جوائنٹ وقف کمیٹی کو بھیجیں، وزیر اوقاف کو بھیجیں اور کیا پتہ کہ آج بمبئی کی سرزمین پر جو ہم چند لوگ بیٹھ کر فیصلہ کررہے ہیں نظام وقف میں ایک بڑے انقلاب کی بنیاد بن جائے، ایسا تاریخ میں ہوا ہے اور ایسا ہوسکتا ہے، انشاءاللہ۔

ایسا ہے شمس پیرزادہ صاحب کہ جو نیا وقف ایکٹ بنا ہے وہ پورے ہندوستان کی تمام ریاستوں کے لئے مشترک ہے اور اس کو بہر قیمت ملک کی تمام ریاستوں میں نافذ ہونا ہے، یہ قانون موحد ہوگا وقف کا جو ہندوستان کی تمام ریاستوں میں نافذ ہوگا، اب اس میں ذرا بعض ریاستیں آگے پیچھے کررہی ہیں لیکن وقف ایکٹ کا جو قانونی نفاذ ہے دو چار مہینہ آگے پیچھے کرکے مجبور ہیں ساری ریاستیں کہ اسی ایک وقف ایکٹ کو پورے ہندوستان میں نافذ کریں اور یہ انشاءاللہ ہوجائے گا۔

مفتی عزیز الرحمٰن صاحب:

متولیوں کو یہ جو اختیار بیچنے کا خریدنے کا ہے اس سلسلہ میں یہ بات پہلے ذہن میں سب کے بٹھادی جائے کہ متولی وقف کا مالک نہیں ہوتا مالک خالص اللہ تعالی ہے اور وہ اللہ کا نائب بن کر سب کچھ کرتا ہے، جو خرید وفروخت اور جو تصرفات وہ کرتے ہیں سب اسی حیثیت سے کرتے ہیں۔

قاضی صاحب:

بہر حال جو کمیٹی اس موضوع پر بنائی گئی ہے وہ وقف سے متعلق جملہ سوالات اور موجودہ ۱۹۹۵ء وقف ایکٹ کو سامنے رکھ کر اپنی سفارشات تیار کرے گی، چونکہ یہ کام ذرا زیادہ اہم ہے اس لئے میری درخواست ہے کہ پرسوں کا انتظار کئے بغیر آج عصر کی نماز کے بعد آپ حضرات بیٹھ جائیں اس میں ہمارے دکتور وہبہ زحیلی صاحب، مولانا عبداللہ جولم صاحب، ڈاکٹر خالد مذکور صاحب، مولانا بدرالحسن قاسمی صاحب، شمس پیرزادہ صاحب، مولانا عتیق احمد صاحب، مولانا فضیل الرحمٰن ہلال عثمانی صاحب، مولانا ظفر عالم ندوی صاحب، مفتی اشرف علی صاحب، جناب عبدالرحیم قریشی صاحب اور جناب رحمٰن خان صاحب، گیارہ افراد پر مشتمل ہوگی یہ کمیٹی جو آج عصر بعد کام شروع کردے، مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب اس کے کنوینر ہوں گے، یہ بہت بڑا اہم کام ہے، اس سمینار کے ذریعہ میں سمجھتا ہوں کہ بہت بڑا تعمیری کام انجام دیا جاسکتا ہے، اللہ تعالی ہم کو اور آپ کو حق اور خیر کی توفیق عطا فرمائے (آمین)۔

☆☆☆☆

فیصلے

بابت مسائل اوقاف

فیصلے بابت: مسائل اوقاف

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کا دسواں فقہی سمینار ہندوستان کے شہر عروس البلاد ممبئی میں بمقام حج ہاؤس منعقد ہوا، اس سمینار میں چند دوسرے موضوعات کے ساتھ اوقاف کے چند اہم مسائل پر بھی غور وخوض اور مذاکرہ کیا گیا، اس موضوع پر فقہ اکیڈمی کے سوالنامہ کے جواب میں جو مقالات اور تحریریں آئیں اور شرکاء سمینار کی جو آراء سامنے آئیں ان سب کو پیش نظر رکھ کر دسویں فقہی سمینار کے شرکاء نے درج ذیل فیصلے کئے:

۱۔ اسلام میں نیکی کے کاموں اور خیراتی مقاصد کے لئے زمین، جائداد اور مال وقف کرنا بہت بڑا کار ثواب اور صدقۂ جاریہ ہے، اس لئے مسلمان جس ملک اور جس علاقہ میں بھی آباد ہیں، نیک کاموں کے لئے زمین، جائداد اور مال وقف کرتے ہیں، ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ بہت پرانی ہے، سیکڑوں سال سے ہندوستان کے ہر علاقہ میں آباد ہیں، اس لئے ہندوستان کے ہر صوبہ اور علاقہ میں مختلف دینی اور رفاہی وخیراتی مقاصد کے لئے مسلم اوقاف موجود ہیں، ان اوقاف کی حفاظت، انہیں ترقی دینا اور ان کی آمدنی وقف کرنے والوں کے مقاصد کے مطابق خرچ کرنا نیز اوقاف کی املاک سے غاصبانہ قبضہ ختم کرنا ہندوستانی مسلمانوں اور حکومت ہند کی اہم ترین ذمہ داری ہے۔

۲۔ اوقاف کے بارے میں اسلام کا اصل نقطۂ نظر یہ ہے کہ اوقاف دائمی ہوتے ہیں، اس لئے عام حالات میں ان کو فروخت کرنا یا منتقل کرنا جائز نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کا وقف کے بارے میں ارشاد ہے: "لا تبـــاع ولا تـوهـب ولا تورث" (نہ فروخت کیا جاسکتا ہے، نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے اور نہ اس میں وراثت جاری ہوسکتی ہے) لہذا اوقاف کی جائدادوں کو حسب سابق باقی رکھتے ہوئے انہیں نفع آور اور مفید بنانے کی ہر ممکن کوشش کی جانی چاہئے اور اس سلسلہ میں ایسے قانون بننے چاہئیں جس سے اوقاف کی جائداد کا پورا تحفظ ہو اور وقف کرنے والوں کے مقاصد کی رعایت کے ساتھ اوقاف کی افادیت اور نافعیت میں اضافہ ہو۔

۳۔ دوسرے اوقاف کے مقابلہ میں مساجد کو زیادہ تقدس واحترام حاصل ہے، مساجد کی فروخت اور منتقلی کسی حال میں درست نہیں، حتی کہ اگر مسجد ویران ہوجائے اور وہاں نماز ادا کرنے کا سلسلہ موقوف ہوجائے تو بھی وہ زمین جہاں مسجد کی عمارت تھی مسجد ہی رہتی ہے، اور اسے مسجد کا تقدس اور احترام حاصل ہوتا ہے وہاں مسجد بنانے اور اسے آباد کرنے کی کوشش کی جانی چاہئے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ان المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً" (سورۂ جن/۱۸)

"إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر" (سورۂ توبہ/۱۸)

۴۔ مساجد میں نماز کی ادائیگی سے روکنا بدترین ظلم اور گناہ ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "ومن أظلم ممن

منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى فى خرابها" (سورۂ بقرہ/۱۱۴)

کسی مسجد میں مسلمانوں کو خواہ کتنے طویل زمانہ سے نماز ادا کرنے سے روک دیا گیا ہو یا اس پر غاصبانہ قبضہ کرلیا گیا ہو یا عمارت منہدم کردی گئی ہو، اسلامی شریعت کی نظر میں وہ مسجد ہی رہتی ہے۔

۵۔ آثار قدیمہ کے تحت جو مساجد ہیں ان میں نماز کی ادائیگی کو روکنا شرعاً ظلم ہے، ارشاد باری ہے:

"ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى فى خرابها" (سورۂ بقرہ/۱۱۴)

٦۔ تقسیم ہند کے موقع پر ہندوستان کے بعض علاقوں (خصوصاً پنجاب، ہریانہ، دہلی اور مغربی یوپی کے بعض علاقے) سے بڑے پیمانے پر مسلمان پاکستان منتقل ہوگئے، ان علاقوں میں مسلمانوں کے مختلف النوع بڑے بڑے اوقاف (مساجد، مدارس، خانقاہیں، قبرستان، سرائے وغیرہ) ہیں، ان علاقوں میں اگر کچھ بھی مسلمان آباد ہیں تو ان کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ ان اوقاف کے تحفظ اور انہیں نفع آور بنانے کی جدوجہد کریں، جو آبادیاں مسلمانوں سے کلیۃً خالی ہوچکی ہیں، وہاں کے اوقاف کا تحفظ وہاں کے وقف بورڈ کی ذمہ داری ہے، اور قریبی مسلم آبادی کو ان کے تحفظ کی جدوجہد کرنی چاہئے۔

۷۔ مساجد کے علاوہ دوسرے وہ اوقاف جو ان مقامات میں واقع ہیں جہاں پر دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہوگیا اور ان اوقاف پر قبضہ غاصبانہ کا پورا خطرہ ہے، ایسے اوقاف کو فروخت کرکے دوسرے مقامات پر اسی نوع کے اوقاف قائم کرنا درج ذیل شرطوں کے ساتھ درست ہے:

الف: اس بات کی تحقیق کرلی گئی ہو کہ مسلمانوں کی آبادی ان مقامات سے کلیۃً ختم ہوچکی ہے، اور مستقبل قریب میں وہاں مسلمانوں کے آباد ہونے کی کوئی توقع نہیں ہے۔

ب: وقف جائداد کی فروختگی مناسب قیمت پر مارکیٹ ویلو کا لحاظ کرتے ہوئے کی جائے، اتنی کم قیمت پر اسے فروخت نہ کی جائے جتنی کم قیمت قیمتوں کے ماہرین نہیں لگا سکتے۔

ج: وقف کو فروخت کرنے والا متولی یا وقف افسر اس کی فروختگی اپنے کسی قریبی رشتہ دار یا کسی ایسے شخص کے ہاتھ نہ کرے جس سے اس کا مفاد وابستہ ہو، اسی طرح کسی ایسے شخص کے ساتھ فروختگی نہ کرے جس کا قرض یا مالی دین فروخت کرنے والے کے ذمہ لازم ہے۔

د: وقف جائداد کی فروختگی روپیہ پیسہ کے بجائے جائداد سے کی جائے اور اگر کسی قانونی یا عملی دشواری کی وجہ سے نقد روپیوں سے فروختگی کی جائے تو جلد سے جلد اس کے ذریعہ جائداد خرید کر متبادل وقف قائم کردیا جائے۔

ھ: وقف کے تبادلہ اور فروختگی کی اجازت شرائط استبدال کی تحقیق کرکے شرعی قاضی یا اوقاف کی ایسی شرعی کمیٹی دے جس میں مسائل اوقاف سے واقف متقی وخدا ترس علماء، مسلمان متدین ماہرین قانون ضرور شامل ہوں، موقوفہ جائداد کی فروختگی اور تبادلہ کے لئے وقف بورڈ یا وقف آفیسر کی اجازت شرعاً کافی نہیں ہے،

اس سلسلہ میں وقف ٹریبونل (Tribunal) کی اجازت شرعاً اس وقت معتبر ہوگی جب اس نے کم سے کم تین مستند مفتیان کرام کی رائے لینے اور مشورہ طلب کرنے کے بعد ان کے مشورہ کے مطابق فیصلہ کیا ہو۔

نوٹ: یہ وضاحت ضروری ہے کہ موقوفہ دوکان، زمین، جائداد کو فروخت کر کے جو دوکان، مکان، زمین، جائداد خریدی جائے گی وہ بھی انہیں مقاصد کے لئے وقف ہوگی، جن کے لئے پہلا وقف پراپرٹی وقف تھی۔

۸۔ الف: ویران غیر آباد اوقاف کی آمدنی مقاصد واقف کی رعایت کرتے ہوئے وقف نامہ میں مذکور مدات پر کی جائے اور اگر یہ مدات موجود نہ ہوں تو اس سے قریب ترین مدات پر صرف کیا جائے، منشاء واقف کا لحاظ کئے بغیر دیگر مصارف پر صرف کرنا درست نہ ہوگا۔

ب: اگر ویران غیر آباد اوقاف فروخت کرنے پڑیں تو ان کا متبادل وقف قائم کرنا ضروری ہوگا۔

۹۔ مسجد پر وقف زائد اراضی جن کی نہ مسجد کو فی الحال ضرورت ہے اور نہ آئندہ ضرورت پیش آنے کی امید ہے، ان اراضی پر دینی تعلیم کا مدرسہ یا مکتب قائم کرنا درج ذیل صورتوں میں درست ہوگا:

الف: مسجد آباد نہ ہو اور مدرسہ یا مکتب قائم ہونے میں مسجد کے آباد ہونے کی امید ہو۔

ب: مسجد پر موقوف زائد اراضی پر قبضہ غاصبانہ کا شدید خطرہ ہے اور دینی مدرسہ یا مکتب قائم ہونے کی صورت میں قبضہ کا خطرہ ٹل جائے گا۔

ج: جس آبادی یا محلہ میں مسجد واقع ہے وہاں مسلمان بچوں کے لئے کوئی دینی مدرسہ یا مکتب نہیں، دینی مدرسہ یا مکتب قائم کرنے کے لئے کوئی مستقل بندوبست بھی نہ ہو تو مسجد پر وقف زائد اراضی میں دینی مدرسہ یا مکتب قائم کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کے لئے مسجد کے متولی یا منتظمہ کمیٹی سے اجازت لے لی جائے، بہتر یہ ہے کہ خود مسجد کی کمیٹی ہی اس مکتب یا مدرسہ کا بندوبست کرے۔

۱۰۔ مساجد پر وقف اراضی جن کا مقصد مساجد کے لئے آمدنی فراہم کرنا ہے، ان کو مناسب کرایہ پر مسلمانوں کی دینی، عصری یا ٹیکنیکل تعلیم کے ادارے قائم کرنے کے لئے دیا جا سکتا ہے، لیکن معاملات اس طرح طے کئے جائیں کہ مساجد کی مالکانہ حیثیت مجروح نہ ہو۔

۱۱۔ جن مساجد کے پاس ان کے مصارف سے کہیں زیادہ آمدنی ہے اور یہ آمدنی سال بہ سال جمع ہو کر بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے، مستقبل قریب میں بھی مساجد کو اس زائد سرمایہ کی ضرورت پیش آنے کی امید نہیں ہے، تو مساجد کی ایسی زائد آمدنی کو دوسرے مقامات پر (جہاں ضرورت ہو) مساجد تعمیر کرنے یا محتاج مساجد کی امداد میں صرف کیا جائے، کیونکہ ہندوستان میں اب بھی ایسی بہت سی آبادیاں ہیں جہاں کوئی مسجد اور دینی مکتب نہیں ہے، مسلمان اذان کی آواز کو ترستے ہیں، مالدار مساجد کی فاضل آمدنی سے ایسی آبادیوں میں مساجد قائم کی جائیں۔

۱۲۔ مساجد کے مصارف کے لئے موقوفہ اراضی اور جائدادوں سے حاصل ہونے والی آمدنی کا ایک اہم مصرف مساجد کے ائمہ، مؤذنین اور دوسرے خدام بھی ہیں، شرکاء سمینار کا احساس ہے کہ بسا اوقات مساجد کی آمدنی

میں گنجائش ہونے کے باوجود ائمہ ومؤذنین وغیرہ کی تنخواہیں بہت کم رکھی جاتی ہیں جوان کی ضروریات کے لئے بالکل ناکافی ہوتی ہیں، اس لئے سمینار سفارش کرتا ہے کہ متولیان اور مساجد کے ذمہ داران ائمہ ومؤذنین وخدام مساجد کو بہتر سے بہتر اکرامیہ پیش کریں، اوران کی تنخواہوں کے مسئلہ کو مساجد کے ضروری مصارف میں شمار کریں۔

۱۳۔ دیگر اوقاف کی زائد آمدنی جن کی اوقاف کو نہ فی الحال ضرورت ہے اور نہ آئندہ ضرورت پیش آنے کی امید ہے اور اس کی حفاظت متولیان کے لئے بہت مشکل ہے، حکومت یا بددیانت افراد کی طرف سے دست اندازی یا قبضہ غاصبانہ کا خطرہ ہے، اوقاف کی ایسی زائد آمدنی کو اسی نوع کی مدات میں صرف کیا جائے مثلاً مدارس کی زائد آمدنی کو مدارس میں، مسافر خانوں کی زائد آمدنی کو مسافر خانوں میں صرف کیا جائے۔

۱۴۔ اگر کسی وقف کی آمدنی معقول ہو تو محض زیادہ سے زیادہ آمدنی حاصل کرنے کے لئے اس کی فروختگی درست نہیں کہ اصل وقف کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، البتہ اگر موقوفہ جائداد کی آمدنی اتنی قلیل ہو کہ وقف پراپرٹی کے ضروری اخراجات اس سے پورے نہ ہوتے ہوں بلکہ اس کے لئے قرض لینا پڑتا ہو اور اس موقوفہ جائداد کی آمدنی بڑھانے کی کوئی شکل نہ ہو، ایسی صورت میں تجویز (ے) میں ذکر کردہ شرائط (ب، ج، د، ہ) کی پابندی کے ساتھ موقوفہ جائداد کو فروخت کر کے زیادہ منفعت بخش جائداد خریدنا درست ہوگا، اگر واقف زندہ ہو تو اس سے اجازت لینا ضروری ہوگا۔

۱۵۔ جن اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ موجود نہیں ہے، اور نہ ہی مستقبل قریب میں حاصل ہونے کی امید ہے، ایسے اوقاف کے متولیان کسی بلڈر سے ایسا معاملہ کر سکتے ہیں کہ بلڈر اس شرط کے ساتھ عمارت تعمیر کرے کہ ایک خاص مدت تک وہ پوری عمارت یا اس کا ایک حصہ اس کے پاس بطور کرایہ رہے گا، اور اس طرح اسے سرمایہ کاری کا فائدہ حاصل ہو جائے گا، اس طرح معاملہ کرنا درست نہیں کہ چند منزلہ عمارت کی ایک منزل یا دو منزل کی ملکیت بلڈر کی طرف ہو جائے۔

۱۶۔ قبرستان کی حفاظت کے لئے اس کے اردگرد چہار دیواری تعمیر کرنے کا کوئی ذریعہ نہ ہو، ایسا کیا جا سکتا ہے کہ اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے، لیکن دوکانوں کا راستہ قبرستان کے باہر سے ہونا چاہئے، اس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے کر دوکانوں کی تعمیر کرائی جائے، دوکانوں سے حاصل ہونے والی آمدنی قبرستان کی حفاظت وضروریات میں صرف کی جائے، لیکن اس کا لحاظ رکھا جائے کہ دوکانیں تعمیر کرنے میں ایسی قبریں متاثر نہ ہوں جن کے نشانات باقی ہیں۔

۱۷۔ حکومت ہند نے مسلم اوقاف کے لئے جو پارلیمانی کمیٹی بنائی ہے اس کے سامنے وقف ایکٹ میں ضروری ترمیمات کا مسودہ پیش کرنے اور مفید تجاویز کے لئے یہ سمینار اسلامک فقہ اکیڈمی کے سکریٹری جنرل قاضی مجاہد الاسلام قاسمی سے سفارش کرتا ہے کہ اس کام کے لئے ایک کمیٹی تشکیل دیں، جو جلد از جلد ضروری ترمیمات اور تجاویز مرتب کر کے پارلیمانی کمیٹی کے سامنے پیش کرے، اور اس مسئلہ میں فقہ اکیڈمی کی نمائندگی کرے۔

☆☆☆

جدید فقہی مباحث

بعنوان

حج وعمرہ

ترتیب

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ

جلد ۔ ۱۳

ناشر:

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

مجمع الفقہ الاسلامی (الهند)	Islamic Fiqh Academy (India)

اجازت نامہ سلسلۂ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام: مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆دار الاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی 021-35032020

☆مکتبہ معارف القرآن دار العلوم 021-35031565-6

☆ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ H-8/1 اسلام آباد

☆ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-3735248

☆مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلاَ تَحْلِقُوْا رُؤُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضاً أو بِهٖ أذىً مِنْ رَأسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أو صَدَقَةٍ أو نُسُكٍ فَإذَا أمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إذَا رَجَعْتُمْ، تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ، ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أهْلُهُ حَاضِرِى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (سورہ البقرۃ/۱۹۶)

(اور حج وعمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو، پس اگر تم گھر جاؤ تو جو ہدی میسر ہو وہ پیش کر دو، اور اپنے سر نہ مونڈو جب تک ہدی اپنی جگہ نہ پہنچ جائے۔ جو تم میں سے بیمار ہو یا اس کے سر میں کوئی تکلیف ہو تو اس کے لئے روزے یا صدقہ یا قربانی کی شکل میں فدیہ ہے۔ جب اطمینان کی حالت ہو تو جو کوئی حج تک عمرہ سے فائدہ اٹھائے تو وہ قربانی پیش کرے جو میسر آئے، جس کو میسر نہ آئے تو وہ تین دن کے روزے دوران حج میں رکھے اور سات دن کے روزے واپسی کے بعد۔ یہ کل دس دن ہوئے، یہ ان کے لئے ہے جن کا گھر درجوارِ حرم میں نہ ہو)۔

فہرست مضامین

ابتدائیہ

﴿لَبَّیْکَ اَللّٰھُمَّ لَبَّیْکَ. لَبَّیْکَ لَاشَرِیْکَ لَکَ لَبَّیْکَ. اِنَّ الْحَمْدَ وَ النِّعْمَۃَ لَکَ وَالْمُلْکَ. لَاشَرِیْکَ لَکَ﴾

حاضر ہوں اے اللہ! حاضر ہوں۔ تیرا کوئی شریک نہیں۔ حاضر ہوں۔ بیشک سبھی تعریفیں اور نعمتیں تیری ہی ہیں۔ اور بادشاہت بھی۔ تیرا کوئی ساجھی نہیں۔

یہ ہے توحید کا وہ نغمہ جو دل مومن سے نکلتا ہے تو اللہ کی رحمت کو کھینچ لاتا ہے۔ ایک ذلیل بھاگا ہوا غلام، کائنات کے کسی گوشے میں راہ فرار نہیں پاتا اور اپنی عاجزی کے گہرے احساس کے ساتھ مالک الملک کی عنایتوں اور کرم فرمائیوں کے اعتراف کے ساتھ ہر دروازہ سے مایوس ہو کر، ہر مادی قوت سے رشتہ توڑ کر، اپنا ہوش کھو کر، بے خودی اور عشق، کیف اور مستی کے والہانہ جذبات کے ساتھ اپنے رب کے حضور اس شان کے ساتھ آتا ہے کہ اسے نہ اپنے کپڑوں کا ہوش ہے اور نہ اپنے بالوں کا، گرد وغبار سے اٹا ہوا یہ چہرہ جو اپنی ساری حیثیتوں کو فراموش کر کے، محبوب کے دروازہ پر پہونچ کر، اپنی حاضری کا اعلان کرتا ہے۔ اپنے مالک کے گھر کے گرد چکر لگاتا ہے۔ روتا ہے رلاتا ہے۔ کبھی عرفات میں حمد وثنا کرتا ہوا اپنی کوتاہی کی معافی چاہتا ہے۔ مزدلفہ میں قرب الٰہی کا خواہاں ہے۔ جمرات کو نہیں نفس کے شیطان کو کنکریاں مارتا ہے۔ جانور نہیں، حقیقۃً اپنے نفس کی قربانی دیتا ہے۔ صفا ومروہ کے درمیان دوڑ کر سنت عاشقان کو تازہ کرتا ہے۔ اور اس یقین کے ساتھ آتا ہے کہ اس در کے علاوہ کوئی در نہیں۔ اور یہ رحمان کا دروازہ ہے، ہم ہزار برے ہوں لیکن ہمارے گناہوں سے زیادہ وسیع اس کی رحمت کی چادر ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اللہ اگر عدل پر اتر آئے تو ہماری نجات ممکن نہیں ہے۔ اس لئے گھبرا کر کہتا ہے مالک! ہمیں آپ کا عدل نہیں، آپ کا فضل چاہئے۔ وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ ہماری کوتاہیوں کا ذخیرہ اتنا بڑا ہے کہ حساب شروع ہوا تو بہر حال پکڑے جائیں گے، اس لئے پکار کر کہتا ہے، مالک حساب نہ لیجئے ہم حساب دینے کی ہمت کہاں سے لائیں۔ ہم کو تو اپنے فضل وکرم سے حساب وکتاب کے بغیر معاف کر کے جنت دے دیجئے۔ بندہ جانتا ہے اللہ نے صحت دی۔ راستہ کو مامون بنایا۔ آنے جانے کے لائق دولت دی، مال بھی دیا اور جسم کی طاقت بھی۔ شکر مال کا بھی ضروری اور شکر جسم وجان کا بھی ضروری۔ اس لئے حج کو آیا ہے۔ اللہ کی عبادت میں اپنی جان بھی کھپاتا ہے اور اپنا مال بھی خرچ کرتا ہے۔ افسر ہو، تاجر ہو، حکمراں ہو، عالم وفاضل ہو، فقیر بے نوا ہو، سب اپنی امتیازی حیثیت کو مٹا کر، اپنی انانیت اور خودی کو قربان کر کے، ذلیل غلام کی طرح مالک کے دروازہ پر بھکاری بن کر آئے ہیں۔ اور اس یقین کے ساتھ آئے ہیں کہ یہاں سے کوئی خالی ہاتھ نہیں لوٹا ہے، ہم بھی

بخشش کا پروانہ لے کر جائیں گے، فضل الٰہی اور رحمت باری کی بارش ہم پر بھی ضرور ہوگی۔ اپنی عاجزی کا احساس، اپنی کوتاہیوں کا اعتراف، اللہ کی رحمت پر اعتماد، اور اس سے کچھ نہ کچھ لے کر ہی جائیں گے، اس کا یقین۔ پھر کیف و مستی، خود فراموشی اور عشق و محبت کے جذبات سے سرشار ہونا۔ یہی وہ جذبات ہیں اور یہ وہ ادائیں ہیں کہ اللہ تعالی اپنی رحمت کے خزانے کھول دیتا ہے، بڑے بڑے گنہگاروں کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں، اور حاجی دربار سے اس طرح لوٹتا ہے جیسے آج ماں کے پیٹ سے بے گناہ پیدا ہوا ہو۔ معصوم، صاف ستھرا، دھلا دھلایا، بڑی دولت لے کر لوٹتا ہے۔

نیت:

سب سے اہم بات یہ ہے کہ حج کیوں کریں۔ شہرت اور ناموری کے لئے؟ دولت اور مال کے لئے؟ سیر اور تفریح کے لئے؟ سیاسی مقاصد کے لئے؟ اگر یہ مقاصد ہیں تو ابھی راستہ سے واپس چلے جائیں۔ نہ پیسہ برباد کیجئے نہ وقت اور نہ اپنی جسمانی قوت۔ سفر حج تو محض اللہ کی رضا کے لئے کرنا چاہئے۔ اپنی مغفرت کے لئے۔ اپنے مالک کو راضی کرنے کے لئے۔ اس راہ کے مسافر کے لئے تو رضائے ربانی ہی اول و آخر منزل ہے۔ اس کو ان مادی مفادات کا کہاں ہوش۔ وادی عشق و محبت کے مسافر کے لئے تو پہلی شرط ہے ان تمام مادی اغراض سے بالاتر ہونا۔

شرط اول قدم آن است کہ مجنوں باشی

علامت آپ کے اخلاص کی یہ ہے کہ اگر آپ کی کیفیت یہ ہے کہ اگر آپ کو اس سفر سے دولت نہیں ملے ،شہرت نہیں ملے، کوئی دوسرا سیاسی فائدہ حاصل نہ ہو تو بھی آپ اس سفر سے باز نہیں آئیں گے۔ اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہو کہ یہ مادی فائدے حاصل ہوں تو آپ جائیں گے، نہیں تو نہیں جائیں گے، پھر آپ مخلص نہیں۔ فقیہ آپ کے حج کو ضابطہ کے کانٹوں پر تول کر صحیح کہہ دے تو کہہ دے، لیکن مقبولیت کے ترازو پر اس حج کا کوئی دام نہیں۔ کہ اللہ تعالی کے یہاں قیمت اعمال کی بندہ کی نیت پر متعین ہوتی ہے۔ پس اپنے دل کو جھانک کر دیکھ لیجئے۔ کہیں کوئی کھوٹ ہے تو اسے دور کر لیجئے اور اس سفر کا ارادہ محض اللہ کی رضا کے حصول کے لئے کیجئے (فمن أتى بعبادة لغرض دنيوى بحيث لو فقد لترکھا فليست بعبادة وإنما هى معصية۔ ملا علی قاری صفحہ ۳)

حج فرض ہے:

ارشاد باری تعالی ہے:

وللہ على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا. ومن كفر فإن الله غنى عن العلمين (القرآن)

لوگوں پر اللہ کا حق ہے کہ وہ اللہ کے گھر کا حج کریں، جس کو اس سفر کی استطاعت ہو اور جو (حج سے) انکار کرے (تو کیا کرے) اللہ سارے جہانوں سے بے پرواہ ہے۔

سیدنا ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیا گیا کہ آپ حج کی فرضیت کا اعلان کر دیں، لوگ پیدل اور طرح طرح کی سواریوں پر دور دور سے آئیں:۔

اذّن فی الناس بالحج یأتوک رجالا و علی کل ضامر یأتین من کل فج عمیق (القرآن)

اے ابراہیم! لوگوں میں حج کا اعلان کردیں۔ لوگ پاؤں پیدل اور ہر قسم کی سواریوں پر ہر دور دراز علاقہ سے آئیں۔

اور حضور اقدس جناب محمد رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے۔ اللہ کے تنہا معبود ہونے کی شہادت، نماز کا قائم کرنا، زکوۃ ادا کرنا، رمضان کا روزہ اور بیت اللہ کا حج جس میں استطاعت ہو (متفق علیہ)

اور فرمایا:

اپنے رب کی عبادت کرو، پانچ وقت کی نماز پڑھو، رمضان کا روزہ رکھو، اپنے رب کے گھر کا حج کرو اور اپنے مال کی زکوۃ خوشی خوشی دیا کرو، اپنے رب کی جنت میں داخل ہو جاؤ گے (مشکوۃ)۔

نیز ارشاد رسول ہے:

جو شخص حج فرض ادا کئے بغیر مر گیا، بغیر اس کے کہ اسے کوئی ظالم بادشاہ یا سخت مرض یا غالب دشمن سفر سے روکے۔ پس وہ مرے یہودی ہوکر، یا نصرانی ہوکر، یا مجوسی ہوکر (اس حدیث کو ابن جوزی نے موضوع کہا ہے لیکن ابن الحجر ہیثمی نے اسے صحیح قرار دیا ہے، دیکھئے حاشیہ ابن ہیثمی علی مناسک نووی)۔

پوری امت کا حج کے فرض ہونے پر اجماع ہے۔ اور اللہ کی نعمتوں کا شکر ضروری ہے، اس لئے حج کا ضروری ہونا عین عقل و قیاس کے مطابق ہے۔

حج کس پر فرض ہے؟

حج فرض عین ہے، عمر میں ایک بار ہر مسلمان عاقل و بالغ آزاد مرد و عورت پر، جس کے پاس اپنی ضروریات اصلیہ کے علاوہ اتنی دولت ہو کہ وہ آنے جانے کے اخراجات اور دوران سفر اپنے اہل و عیال کے اخراجات پورے کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ تندرست ہو کہ سفر کر سکے اور راستہ مامون ہو۔ عورت ہو تو اس کے لئے شوہر یا کسی محرم کا ساتھ ہونا ضروری ہے۔

حج کی فرضیت کیسی ہے؟

یہ ایک اہم سوال ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے یا علی التراخی۔ علی الفور فرض ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس سال موسم حج میں اس پر حج فرض ہو گیا، اسی سال اس کو حج کے لئے نکل جانا ضروری ہوگا، اگر وہ اس سال حج کے لئے نہیں نکلا تو وہ گنہگار ہوگا۔ یہ مسلک امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی قول زیادہ صحیح طور پر منقول ہے۔ امام مالکؒ کا مشہور قول، امام احمد بن حنبل سے معروف، اور شوافع میں مازنی کی یہی رائے ہے۔

اور وجوب علی التراخی کا مطلب یہ ہے کہ واجب تو ہو گیا۔ لیکن اسی سال ادا کرنا ضروری نہیں۔

بلکہ عمر میں کبھی بھی ادا کرے۔ مثلاً ظہر کا وقت دو گھنٹے ہے۔ وقت شروع ہوتے ہی نماز فرض ہو جاتی ہے لیکن آخر وقت تک نماز مؤخر کر سکتا ہے۔ اسی طرح حج دیر سویر، عمر میں کبھی بھی ادا کرلے، گنہگار نہیں ہوگا۔ امام محمد، امام شافعی اور ایک قول امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کا یہی ہے۔ دونوں ہی رائے کے پیچھے دلائل ہیں لیکن اتنی بات طے ہے کہ اگر کسی شخص پر حج فرض ہوگیا اور اس نے اس سال حج نہیں کیا، پھر آئندہ وہ مالی یا جسمانی معذوری کے باعث حج کرنے کے لائق نہیں رہا تو وہ گنہگار مرے گا۔ (اللہ ہم سب کی حفاظت فرمائے) (تفصیل کے لئے دیکھئے: المسلک المتقسط فی المنسک المتوسط لملا علی قاری رص ۴۴، بدائع الصنائع للکاسانی ۲/۱۲۰، وقال الکرمانی علی ھذا القول فلو لم یحج حتی مات فھل یأثم بذلک، فیه ثلاثه أوجه: أحدھا أنه لا یأثم بذلک لأنا إنما جوزنا التأخیر فلم یکن مرتکبا محظورا بعد ذلک، والثانی أنه یأثم لأنا إنما جوزنا التأخیر بشرط السلامته والأداء. وھذا أصح الأقوال الخ. ملتقی الأبحر شرح مجمع الأنھر ۱/۲۶۰)

واضح رہے کہ جن علماء نے مؤخر کرنے کو جائز بھی کہا ہے تو اسی شرط کے ساتھ کہ آئندہ اس کا پختہ ارادہ حج ادا کرنے کا ہو، وہ لوگ جن پر حج فرض ہے، ڈھیر ساری دولت رکھتے ہیں، ملک ملک کا سفر کرتے ہیں، لیکن حج نہیں کرتے ان کیلئے یہ اجازت نہیں ہے۔ وہ بہر حال گنہگار ہوں گے۔

استطاعت کا مطلب:

رہائشی مکان، فرنیچر، گھریلو سامان، پہننے کے کپڑے، سواری، آلات اور مشینری جس سے وہ روزی کماتا ہے، اور اسی طرح کی دوسری ضروری چیزیں ہر انسان کی بنیادی ضرورتیں ہیں۔ اسی طرح اہل وعیال کا خرچ اور امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق سفر حج سے واپسی کے بعد ایک سال تک کے اس کے اور اس کے اہل وعیال کے ضروری اخراجات کے لائق روپے اس کی بنیادی ضرورتوں میں شمار کئے جائیں گے۔ اسی طرح اس کے ذمہ واجب الاداء دین، یہاں تک کہ بیوی کا دین مہر بھی (معجل یا موجل) ایک قول کے مطابق منہا کرنے کے بعد اس کے پاس اتنی رقم ہو کہ اوسط معیار کے مطابق اس کے آنے جانے اور دوران سفر کے اخراجات پورے ہو جائیں تو اس پر حج فرض ہو گا (مناسک ملا علی قاری مع حاشیہ ارشاد الساری رص ۲۹)۔

اگر کسی شخص کے پاس اپنے اور اپنے متعلقین کی ضرورت کے لائق رہائشی مکان کے علاوہ اور مکانات بھی ہیں جنہیں وہ کرایہ پر لگاتا ہے، یا اراضی ہیں جنہیں افتادہ چھوڑ رکھا ہے، یا ان کی سالانہ پیداوار اس کی سالانہ ضروریات سے زائد ہوتی ہے۔ یا باغات ہیں جن کے پھل اس کی ضرورت سے زائد ہیں۔ یا دکانیں یا دوسرے ذرائع آمدنی ہیں، جو اس کی بنیادی ضرورت سے زائد ہیں تو ایسی صورت میں اس پر حج فرض ہوگا، اگر ان چیزوں کی فروخت سے حاصل ہونے والی قیمت حج کے اخراجات پورا کرنے کے لائق ہو۔ اور اگر اس کے پاس نقد روپے نہ ہوں تو ان چیزوں کو فروخت کرکے اس پر حج کے لئے جانا واجب ہوگا۔ (مناسک ملا علی قاری رص ۳۰)۔

اگر کسی کے پاس ایک ہی مکان ہے لیکن بہت وسیع یا بہت قیمتی کہ اسے فروخت کرکے ضرورت کے لائق

مکان بھی خرید سکتا ہے اور حج بھی کر سکتا ہے تو اس پر حج کیلئے یہ اعلیٰ وسیع اور معیاری مکان اور سامان کو فروخت کرنا واجب نہیں ہوگا (مناسک ملا علی قاری رص ۳۰)۔

سال بھر کے اخراجات کے لائق غلہ اور اناج ہے تو اسے حج کے لئے فروخت کرنا واجب نہیں ہے، ہاں سال بھر کے اخراجات سے زائد غلہ ہو اور اس زائد مقدار کو فروخت کر کے وہ اتنے روپے حاصل کر سکتا ہے جس سے حج کر سکے، تو اسے اس زائد غلہ کو فروخت کرنا ہوگا (مناسک ملا علی قاری رص ۳۰)۔

سواری اور دوران سفر اخراجات کے معیار کے سلسلہ میں ہر شخص کے معیار زندگی اور اس کی عادت ور ہائش کا اعتبار ہوگا کہ لوگوں کے حالات قوت برداشت کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ کچھ چیزیں ایک شخص کے لئے تعیش ہوتی ہیں تو دوسروں کے لئے وہی چیزیں ضروریات میں داخل ہوتی ہیں (ملا علی قاری بحوالہ ابن ہمام رص ۳۱)۔

صحت وتندرستی:

وہ شخص جو تندرست تھا اور مالی استطاعت بھی رکھتا تھا، لیکن اس نے غفلت برتی اور وقت پر فریضہ حج ادا نہ کیا اور معذور ہوگیا۔ آنکھیں چلی گئیں، مفلوج ہوگیا۔ ہاتھ یا پاؤں کٹ گئے۔ تو ایسے شخص کو بالاتفاق اپنی طرف سے مال خرچ کر کے دوسرے شخص کو اپنی طرف سے حج کرنے کے لئے بھیجنا ہوگا، اور اگر اتنا بھی موقع نہ ملا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ وصیت کر جائے کہ اس کے مال سے حج کرا دیا جائے (مناسک ملا علی قاری رص ۳۵)۔

اور اگر جس وقت مالی استطاعت حاصل ہوئی اس وقت وہ اندھا ہے، مفلوج ہے۔ بہت بوڑھا اور مریض ہے کہ سفر نہیں کر سکتا۔ تو راجح قول کے مطابق اس شخص کو اگر ایسا رفیق سفر مل جائے جو اس کے سفر میں اس کا معاون و مددگار ہو سکے، تو اس پر خود حج کو جانا، ورنہ کسی کو اپنے بدلہ حج میں بھیجنا یا آخر میں اپنے مال سے حج کرا دینے کی وصیت کرنا واجب ہوگا۔ (مناسک ملا علی قاری رص ۳۵)

محرم کی شرط:

حضور اقدس ﷺ نے عورت کو بغیر محرم سفر کرنے سے منع فرمادیا ہے۔ اس لئے کسی عورت کے لئے وہ جوان ہو یا بوڑھی، شوہر یا محرم کے بغیر حج کے لئے جانا جائز نہیں، اگر چلی گئی تو گنہگار اور نافرمان قرار پائے گی اگرچہ حج ہو جائے گا (مناسک ملا علی قاری رص ۳۷)۔

محرم مرد قابل اعتماد، عاقل و بالغ ہو جس سے اس عورت کا نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہو۔ خاندانی رشتہ کی وجہ سے، دودھ کے رشتہ کی وجہ سے یا سسرالی رشتہ کی وجہ سے، جیسے باپ، بھائی حقیقی یا سوتیلا، چچا، ماموں، بھتیجہ، دودھ بھائی، سسر، داماد (مناسک ملا علی قاری رص ۳۷)۔

ایسے فاسق شخص کے ساتھ سفر نہ کرے جو حرام و حلال کی تمیز نہیں کرتا۔ اور عزت آبرو کے معاملہ میں بے پرواہ ہے۔ چاہے وہ رشتہ میں محرم ہی کیوں نہ ہو (مناسک ملا علی قاری رص ۳۷)۔

چند نیک خواتین کا ساتھ ہو تو بھی عورت کو حج میں نہیں جانا چاہئے، اگرچہ کہ امام مالک اور امام شافعی کہتے

ہیں کہ قابل بھروسہ خواتین کا ساتھ مل جائے تو عورت بغیر محرم کے جاسکتی ہے (مناسک ملا علی قاری رص ۳۸)۔

سفر حج کی نزاکتوں اور آج کے روز بروز بگڑتے ہوئے اخلاقی حالات کے پیش نظر امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ہی عمل کیا جانا چاہئے۔ اور بغیر محرم عورت کو ہرگز حج کو نہیں جانا چاہئے۔ اگر شوہر یا محرم اپنے خرچ پر عورت کے ساتھ حج پر جانے کو آمادہ نہیں ہو اور عورت کے پاس مالی صلاحیت ہو تو اس پر شوہر یا محرم کا خرچ بھی دینا واجب ہوگا (مناسک ملا علی قاری رص ۳۸)۔

سفر حج:

حج کا ارادہ ہو تو چاہئے کہ تاریخ کے تعین اور دوسرے متعلق امور کے بارے میں استخارہ کرے۔ اور استخارہ کا طریقہ معروف ہے۔

ماں، باپ، بیوی اور دوسرے وہ رشتہ دار جن کے ساتھ حسن سلوک اس پر ضروری ہے انہیں راضی کر کے سفر کرے۔ عورت اپنے شوہر کو راضی کرے۔ شوہر کے لئے مستحب ہے کہ بیوی کے ساتھ حج کرے۔ حج اگر فرض ہو تو ماں باپ منع کریں جب بھی حج کرے (مناسک نووی رص ۲۵۔۲۶)۔

اپنے اہل وعیال کے لئے واپسی تک کے اخراجات کا انتظام کر جائے (مناسک ملا علی قاری رص ۳)۔

حج کے لئے خالص حلال آمدنی خرچ کرے، مال مشتبہ اور مال حرام ہرگز خرچ نہیں کرے۔ اگر مال حرام سے حج کرے گا تو یہ حج مقبول و مبرور نہیں۔ امام احمد بن حنبلؒ تو فرماتے ہیں کہ حج ہوگا ہی نہیں (مناسک نووی رص ۲۷)۔

سفر حج میں ممکن حد تک زیادہ روپے ساتھ رکھے تاکہ کشادہ دلی کے ساتھ دوسرے ضرورت مندوں کی مدد کرسکے (مناسک نووی رص ۳۱)۔

سامان سفر حج کی خریداری میں بھاؤ تاؤ نہ کرے اور نہ بخل سے کام لے خوش دلی کے ساتھ خرچ کرے کہ یہ عبادت ہے (مناسک نووی رص ۳۱)۔

سفر حج میں اپنا اپنا خرچہ علیحدہ رکھنا بہتر ہے۔ رفقاء حج ایک ساتھ کھا پی سکتے ہیں مگر یہ دیکھ لے کہ سبھی وسیع القلب اور فراخ حوصلہ لوگ ہوں کہ کسی کے زیادہ کھا لینے پر دوسرے کے دل میں تکدر نہ پیدا ہو (نووی رص ۳۲)۔

اگر کوئی سواری کرایہ پر لیں تو چھوٹا بڑا جو بھی سامان ہو، دکھا دیں۔ دھوکہ دے کر زیادہ سامان نہ لادلیں۔ ریل کے سفر میں قانوناً جتنا سامان لے جانا درست ہے اتنا ہی لے جائیں زیادہ سامان ہو تو وزن کرا کر زائد محصول ادا کر دیں (مناسک نووی رص ۳۵)۔

امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ:

جو حج کا ارادہ کرے اس کو چاہئے کہ وہ حج کا طریقہ اچھی طرح سیکھ لے۔ اور یہ فرض عین ہے اس لئے کہ عبادت اس کی صحیح نہیں ہوگی جو عبادت کا طریقہ نہیں جانتا ہو۔ اور مستحب ہے کہ کوئی ایسی واضح کتاب اپنے پاس رکھے

جومسائل واحکام ومقاصد حج کے لئے جامع ہو، اسے ہمیشہ پڑھتا رہے اور پورے سفر میں بار بار پڑھتا رہے تا کہ پوری طرح مسائل پر اس کی تحقیقی نگاہ ہو جائے، جو ایسا نہیں کرے گا ہمیں ڈر ہے کہ وہ بغیر حج کے لوٹے گا کہ کہیں کسی شرط میں اور کبھی کسی رکن میں خلل پیدا کر دے گا۔ اور بسا اوقات لوگ مکہ والوں کی تقلید کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ وہ مسائل حج جانتے ہیں، اور اس طرح وہ دھوکہ کھا جاتے ہیں، یہ سخت غلطی ہے (مناسک نووی رص ۳۷)۔

سفر حج میں ایسا ساتھی تلاش کریں جس کے ساتھ مزاج ہم آہنگ ہو، خیر کا طالب ہو، برائی سے دور رہنے والا ہو، آپ کچھ بھول جائیں تو وہ یاد دلائے، غلطی کریں تو اس پر ٹوکے، کسی عالم کا ساتھ ہو تو سب سے بہتر کہ وہ آپ کو اپنے علم وعمل سے فائدہ پہنچاتا رہے (مناسک نووی رص ۳۸)۔

دوران سفر ہمیشہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ عزت واکرام اور ایثار کا برتاؤ کریں، ہر آرام وراحت کے موقع پر دوسروں کو آگے اور اپنے کو پیچھے رکھیں۔ کوئی ناگوار بات کسی ساتھی سے ہو جائے تو اسے برداشت کریں۔ اگر بات ناقابل برداشت ہو اور اصلاح کی کوئی صورت نہ ہو تو خوبصورتی کے ساتھ علیحدہ ہو جائیں۔ (مناسک نووی رص ۳۸، ۳۹) خبردار خبردار بغض وعناد اور لڑائی فساد سے آپس میں بچتے رہیں کہ اس سے آپ کی عبادت خراب ہو جائے گی۔

روانگی:

اپنے سارے گناہوں سے توبہ کریں پورے خلوص کے ساتھ، جن گناہوں میں مبتلا ہوں انہیں فوراً چھوڑ دیں۔ جو گذر گیا اس پر شرمندہ ہوں۔ آئندہ کے لئے پھر نہ دہرانے کا عزم ہو۔ نماز چھوٹتی رہی ہے تو اس کی قضاء شروع کر دیں۔ اگر کسی کو دکھ پہنچایا ہے تو اس سے معافی مانگ لیں اور اسے منالیں۔ کسی کا کچھ باقی ہو تو اسے ادا کر دیں یا اس سے خوشی خوشی معاف کرالیں۔ جس کا حق تھا وہ مر گیا یا لاپتہ ہے تو اس کی طرف سے فقیروں کو صدقہ کر دیں اور نیت پختہ کرلیں کہ اگر کبھی اس کا وارث مل گیا یا غائب ہونے کی صورت میں وہ خود مل گیا تو اسے اس کا دین ادا کر دیں گے۔

سامان سفر میں ضرورت کے لائق کپڑے، بستر، لوٹا، گلاس، جانماز، ٹارچ، چاقو، سوئی، دھاگہ، قینچی، استرہ، آئینہ، کنگھی، سرمہ دانی، حج کی کتاب، کھانے کے لئے ضروری برتن ساتھ رکھ لیں۔

مستحب ہے کہ روانگی کے وقت اپنے گھر میں دو رکعت نماز پڑھیں، پہلی رکعت میں سورہ فاتحہ کے بعد قـل یـا أیها الکافرون، اور دوسری رکعت میں قـل هـو الله أحد پڑھیں۔ سلام کے بعد آیۃ الکرسی اور لایلف پڑھ لیں۔ پھر اللہ سے خوب جی لگا کر دعا مانگیں:

اے اللہ تو ہی میرے سفر کا ساتھی اور میرے غائبانہ میں میرے اہل وعیال اور میرے مال و دولت کا نگہبان ہے۔ اے اللہ! اس سفر میں نیکی، پرہیز گاری اور اپنے پسند کے کاموں کی توفیق عطا فرما۔ اے اللہ ہمارے لئے سفر کو آسان اور مختصر کر دیجئے اور اس سفر میں ہمیں سلامتی عقل کی، دین کی، بدن کی، مال واولاد کی عطا فرمائیے۔ اپنے گھر کا حج اور اپنے نبی کی زیارت کا موقع عطا فرمائیے۔ اے اللہ اس سفر میں اکڑ اور تکبر کے ساتھ نہیں نکلا ہوں۔ نہ

دکھانے اور شہرت کے لئے۔ میں تو آپ کی ناراضی سے بچنے کے لئے، آپ کو راضی کرنے کیلئے، فرض ادا کرنے کے لئے، آپ کے نبی کی سنت کی پیروی میں اور آپ سے ملاقات کے شوق میں نکلا ہوں۔ پس اے اللہ مجھ سے اس سفر کو قبول فرمائیے اور اشرف العباد سیدنا محمد ﷺ اور ان کی اولاد اور ان کے صحابہ پر رحمت نازل فرمایئے۔

عربی کے الفاظ یوں ہیں۔

اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل والمال، اللهم إنا نسئلک في مسيرنا هذا البر والتقوى ومن العمل ما تحب و ترضى. اللهم إنا نسئلک أن تطوى لنا الأرض وتهون علينا السفر وارزقنا في سفرنا هذا السلامة في العقل والدين والبدن والمال والولد و تبلغنا حج بيتک الحرام و زيارة نبيک عليه أفضل الصلاة والسلام. اللهم إني لم أخرج اشراً ولا بطراً ولارياءً ولا سمعة بل خرجت اتقاء سخطک وابتغاء مرضاتک وقضاء لفرضک واتباعا لسنة نبيک محمد ﷺ وشوقا إلى لقائک، اللهم فتقبل ذلک مني وصل على اشرف عبادک سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين أجمعين.

حج کے موضوع پر اردو میں بہت ساری اہم کتابیں شائع ہو چکی ہیں جن میں خصوصیت کے ساتھ مفتی سعید احمد صاحب کی معلم الحجاج، حضرت گنگوہیؒ کی زبدۃ المناسک اور مولانا شیر محمد جالندھری کی شرح زبدہ، مولانا منظور نعمانیؒ کی آپ حج کیسے کریں؟ مستند اور معتبر ہیں لیکن وقت کے گذرنے کے ساتھ حج کے باب میں کئی نئے مسائل پیدا ہوئے۔

دور حاضر میں حجاز مقدس کی تجارتی اہمیت، حجاج کی بے پناہ کثرت، ویزا اور ٹکٹ وغیرہ کی قانونی پابندیوں نے حج اور عمرہ کے مختلف مسائل کو علماء اور فقہاء کے لئے غور طلب بنادیا ہے، کیونکہ ان مسائل کے تعلق سے حج اور عمرہ کرنے والے مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ، جدہ وغیرہ میں تجارت یا ملازمت کی غرض سے رہنے والے، دشواریوں میں مبتلا ہوتے ہیں، بعض مسائل میں بعض فقہی مسالک پر عمل موجودہ حالات میں انتہائی دشوار ہے، جبکہ دوسرے فقہی مسالک میں یسر و سہولت کا پہلو پایا جاتا ہے، اس طرح کے چند مسائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو، لیکن جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں کیا ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں؟ اس سلسلے میں فقہاء مجتہدین کے مسالک اور دلائل کی تفصیل اور ترجیح کیا ہے۔

۲۔ آج کل تیز رفتار تجارتی سرگرمیوں اور وسائل آمد و رفت کی کثرت و سہولت کی وجہ سے اہل مکہ کا حدود حرم سے باہر جا کر پھر مکہ مکرمہ واپس آنا اور حجاز مقدس کے دوسرے شہروں (مدینہ منورہ وغیرہ) کے باشندوں کا مختلف اغراض سے بار بار مکہ آنا ہوتا ہے، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور بار بار مکہ، جدہ، مدینہ کے درمیان آمد و رفت کرتے ہیں، اسی طرح

تجارتی سامان لانے، لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا اور ارکان عمرہ کی ادائیگی وقت طلب اور دقت طلب ہے، جن فقہاء کے نزدیک حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لئے (خواہ وہ حج یا عمرہ کی نیت نہ رکھتا ہو) احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہونے کی پابندی ہے کیا ان کے نزدیک ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے؟ جنہیں تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ تجارت، ملازمت یا دوسرے مقاصد سے حرم مکی کے اندر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے۔

۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج (حج کے مہینے) شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست ہے یا نہیں، یعنی مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟

۴۔ جو حضرات ائمہ مکی کے لئے تمتع و قران کو جائز نہیں کہتے اور اسی کے ساتھ ساتھ میقات کے باہر سے مکہ مکرمہ جانے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج یا عمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا لازم قرار دیتے ہیں ان کے مسلک کے اعتبار سے ایک دشواری یہ پیش آتی ہے کہ مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہیں، اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے اشہر حرم میں میقات کے باہر گئے، پھر مکہ مکرمہ واپس ہونے لگے، اگر وہ احرام باندھے بغیر میقات کے اندر داخل ہوئے تو انہیں بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے دم دینا پڑے گا، اور اگر احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوئے تو احرام سے حلال ہونے کے لئے انہیں ارکان عمرہ ادا کرنے ہوں گے، اور اسی سال حج کرنے کی صورت میں تمتع کرنے کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا اور ایک ممنوع صورت کا ارتکاب ہوگا، اس صورت حال سے بچنے کے لئے حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کو پابند کرنا کہ اشہر حج شروع ہونے کے بعد میقات کے باہر نہ جائیں، تنگی اور دشواری کی بات ہے، کیونکہ اشہر حج کا عرصہ خاصا طویل ہے، اور اہل مکہ اپنی مختلف ضرورتوں کی بنا پر میقات کے باہر جانے پر مجبور ہوتے ہیں، اہل مکہ کی اس مشکل کا شرعی حل کیا ہے؟

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے یا نہیں؟

۶۔ حجاج کی غیر معمولی کثرت اور رمی جمرات کی جگہ انتہائی محدود ہونے کی وجہ سے رمی جمرات کا عمل خصوصاً بوڑھوں اور معذوروں کے لئے خاصا دشوار ہو گیا ہے، اس کی وجہ سے رمی جمرات میں نیابت کا رواج ہوتا جا رہا ہے، بعض لوگ مریض و معذور نہ ہونے کے باوجود محض کسل اور آرام پسندی کی وجہ سے کسی دوسرے کو رمی کے لئے بھیج دیتے ہیں، اس سلسلے میں درج ذیل امور دریافت طلب ہیں:

(الف) عمل رمی میں کوئی شخص دوسرے کی نیابت کر سکتا ہے یا نہیں؟

(ب) رمی میں اگر نیابت ہو سکتی ہے تو صرف مریض یا معذور کے لئے، یا ہر شخص کے لئے، اس معذوری کی کیا حد ہے جس کی وجہ سے نیابت جائز ہے، کیا محض ازدحام کے خوف سے نائب

بنانا درست ہے؟

۷۔ سعودی عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے بھی حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے، بعض لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دئے جاتے ہیں، کیا ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں، ان کا احرام کس طرح ختم ہوگا اور انہیں کیا کرنا ہوگا؟

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا مسنون؟ اس سلسلے میں ائمہ کے مسالک کی کیا تفصیل ہے۔

احناف کے مفتی بہ قول میں ترتیب کو واجب کہا گیا ہے اور ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہونے پر دم لازم قرار دیا گیا ہے۔ دور حاضر میں اس ترتیب کی رعایت میں دشواری یہ ہے کہ حجاج کے بے پناہ ازدحام، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے اور سواری نہ ملنے کی وجہ سے حجاج کے لئے (خصوصاً ضعیف ومعذور حجاج کے لئے) خود مذبح جاکر قربانی کرنا انتہائی مشکل ہوگیا ہے، اس لئے حجاج عام طور پر قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالہ کرکے فارغ ہو جاتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابتاً قربانی کا نظم کرتے ہیں اور حکومت کی طرف سے اس کے مجاز ہیں، قربانی کا نظم کرنے والے ان اداروں کے ذمہ داروں کے مسلک میں ترتیب واجب نہیں، اس لئے یہ لوگ بسا اوقات ترتیب کا خیال نہیں کرتے۔ ان حالات میں اگر رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب قائم نہ رہ سکے تو دم لازم ہوگا یا نہیں؟ مذکورہ بالا حالات کے پیش نظر کیا اس مسئلہ میں فقہ حنفی کے قول مرجوح کو اور دوسرے ائمہ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے؟

۹۔ آج عام طور پر معروف حج تمتع ہے، افراد یا قران شاذ ونادر ہے، کیا اس صورت میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور کیا جائے گا؟

حج بدل کرنے والے کے بارے میں درج ذیل باتیں دریافت طلب ہیں:

(الف) کیا حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے؟

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی لیکن حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیتا ہے تو تمتع کرسکتا ہے؟

(د) باذن الآمر یا بدون اذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع آمر کے مال میں لازم ہوگا یا حج بدل کرنے والے کے مال میں؟

(ھ) اگر حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے بھی تمتع کی گنجائش نہ ہو تو وہ حج بدل کرنے والا کیا کرے جسے حکومت کے نظم وقانون کے تحت ایام حج سے بہت پہلے حج کا سفر کرنا پڑے، اس کے لئے طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا انتہائی دشوار ہوتا ہے، کیا اس کی دشواری کا کوئی شرعی حل ہے؟

(د) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش ہے یا نہیں؟

۱۰۔ کوئی حج کرنے والی عورت حیض یا نفاس کی وجہ سے طواف زیارت نہ کر سکی، اس کے لئے پاکی کا انتظار ناقابل عمل ہے، کیونکہ اس کا ویزا نہیں بڑھ پا رہا ہے یا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی نہیں ہو پا رہی ہے یا نفقہ ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر انتظار کرنا مشکل ہے، ایسی عورت اگر طواف زیارت کئے بغیر واپس چلی جاتی ہے تو اس کا حج ترک رکن کی وجہ سے نامکمل رہتا ہے، دوبارہ اس کا وطن سے واپس آ کر طواف زیارت کرنا ناقابل عمل ہے، مثلاً اس میں دوبارہ آنے کی استطاعت نہیں ہے یا قانونی رکاوٹیں اس کے واپس آنے میں حائل ہیں، ایسی عورت کیا کرے؟

(الف) کیا اس کے لئے اجازت ہے کہ ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرے؟

(ب) اس نے اگر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کیا تو رکن ادا ہو گیا یا نہیں؟ دم لازم ہوگا یا نہیں؟

(ج) اگر دم لازم ہوگا تو بدنہ ذبح کرنا ہوگا یا بکرا کافی ہوگا؟

(د) اور دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے یا یہ کہ حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام پر بھی ادا کیا جا سکتا ہے؟

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو وہ ایام عدت میں عمرہ و حج ادا کر سکتی ہے یا نہیں؟

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا ایام حج، یعنی ۷، ۸ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہونچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور وہ منی چلا جاتا ہے، تو وہ مقیم ہوگا یا نہیں؟ جبکہ پہلے دونوں آبادیاں الگ الگ تھیں مگر اب مکہ مکرمہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی کے متصل ہو گیا ہے۔

۱۳۔ رمضان میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں، نیز سعودیہ وغیرہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتداء کا ہے کہ بلاد عرب میں عموماً وتر کی تینوں رکعات فصل کے ساتھ یعنی دو رکعات پر سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، تو اب دو ہی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر ایسا آدمی وتر کی نماز تنہا ادا کرے، یہ صورت مناسب معلوم نہیں ہوتی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ امام کی اقتداء میں وتر کو ادا کرے تو مذکورہ خرابی لازم آتی ہے کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتا ہے، تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ جماعت و مجمع کی رعایت میں وہ امام مسجد کی اقتدا کرے؟

یہ اور اس طرح کے بہت سے سوالات ہیں، جن کا حل پیش کرنا علماء و فقہاء کی ذمہ داری تھی اور ہے، اس لئے یہ سارے سوالات دسویں فقہی سیمینار منعقدہ بمبئی میں پیش کئے گئے۔ اس سلسلہ میں علماء نے تحقیق کے بعد جو بحوث لکھیں، مباحثے اور میٹنگ کے بعد جو فیصلے ہوئے وہ ہم اس جلد میں شائع کر رہے ہیں۔ میں اپنے رفقاء اکیڈمی کی غیر معمولی جد و جہد کے لئے شکر گذار بھی ہوں اور دعا گو بھی۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی

سکریٹری جنرل

۲۴ مارچ ۱۹۹۹ء مطابق ۵ ذی الحجہ ۱۴۱۹ھ

تلخيص

مقالات

تلخیص مقالات بابت حج وعمرہ

سوال نمبر ا:۔

اس میں تو کوئی شک نہیں کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو لیکن جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات، یا اس طرح کے دیگر اغراض ومقاصد سے حرم مکی میں داخل ہونے والے اشخاص کے لئے بھی کیا احرام ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں؟

اس سلسلے میں مقالہ نگاروں کی دو رائیں ہیں، بیشتر حضرات نے ضرورت، حاجت شدیدہ اور مشقت کی وجہ سے جمہور ائمہ کے مسلک کو راجح قرار دیتے ہوئے بغیر احرام میقات کے اندر داخل ہونے کی اجازت دی ہے، ان کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا محبوب علی وجیہی، مولانا جمیل احمد نذیری، اسعد اللہ قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا محمد ابرارالحق قاسمی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا صدر عالم قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا مصلح الدین بڑودوی، مولانا عزیر اختر قاسمی، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا ابرار خان ندوی، مولانا محمد نور قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا عبدالفتاح عادل، مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا محمد عمر فلاحی۔

ان حضرات نے عام طور پر حرج ومشقت سے متعلق آیات اور قواعد شرع اور فقہاء کی ملی جلی عبارتیں پیش کی ہیں، مثلاً:

(۱) لاینکر تغیر الأحکام بتغیر الزمان (خالد یوسف اللہ رحمانی)

(۲) ماجعل علیکم فی الدین من حرج (الآیة)

(۳) إن الدین یسر

(۴) إن الله یرید بکم الیسر ولایریدبکم العسر

(۵) رخص رسول الله ﷺ للضعفة من أهله فی ترک الوقوف بمزدلفة (اعلاء السنن ۱۰/۱۳۲)

(۶) من کان داخل المیقات، له أن یدخل مکة بغیر إحرام لحاجته لأنه یکثر دخوله مکة وفی إیجاب الإحرام فی کل مرة حرج بین (فتح القدیر ۲/۴۵۴)

(۷) لوأوجبنا الإحرام علی من یتکرر دخوله أفضی إلی أن یکون جمیع زمانه محرمافسقط

للحروج (المغنی ۲۶۸/۳)

اور مولانا شمس پیرزادہ، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا سید اسرارالحق سبیلی، مولانا محمد رئیس ندوی، مولانا شکیل احمد، مولانا قمرالزماں ندوی، مولانا راشد حسین ندوی وغیرہم نے بلا احرام دخول کی اجازت کے لئے مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کیا ہے:

(۱) عن جابر أن النبي ﷺ دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء بغير إحرام (مسلم نسائی ۴۳۹/۱)

(۲) عن أنس أن النبي ﷺ دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه المغفر، قال مالك ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم. يومئذ محرما (احمد، بخاری)

(۳) يجوز دخول مكة بغير إحرام لمن لم يرد حجا ولا عمرة سواء أكان دخوله لحاجة تتكرر كالحطاب والحشاش والسقاء والصياد وغيرهم أم لم يتكرر كالتاجر والزائر وغير هما سواء أكان آمنا أم خائفا (فقه السنته ۱۴۰/۵)، سواء كان دخوله لحاجة تتكرر أم لم يتكرر (مسلم مع النووی ۴۳۷/۱)

اور مولانا ظفرالاسلام، مولانا ارشاد القاسمی، مولانا فضل الرحمٰن قاسمی اور مفتی عبدالرحیم صاحبان نے جواز کے لئے حیلہ کی تجویز پیش کی ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اس صورت میں بھی احرام کی پابندی ضروری ہے، اس رائے کو مندرجہ ذیل حضرات نے اختیار کیا ہے:

مولانا عبیداللہ اسعدی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، خورشید انور اعظمی، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا عزیر اختر قاسمی، مولانا سعید الرحمٰن قاسمی اور مولانا ابوسفیان مفتاحی نے تاجر اور مواقع ضرورت کو اس حکم سے مستثنیٰ کیا ہے۔

دلائل:

(۱) قاعدہ ہے: قول وفعل میں تعارض کے وقت قول کو اور اباحت وحرمت میں حرمت کو ترجیح ہوتی ہے۔

(۲) عن خصيف بن سعيد بن جبير أن النبي ﷺ قال: لا يجاوز أحد الوقت إلا المحرم (مصنف ابن ابی شیبہ ۵۲/۴)

(۳) عن ابن عباسؓ قال: إذا جاوز الوقت فلم يحرم حتى دخل مكة رجع إلى الوقت فأحرم وإن خشي إن رجع إلى الوقت فانه يحرم ويهريق لذلك دما (مسند اسحاق بن راہویہ)

(۴) عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: هذه مكة حرمها الله عز وجل يوم خلق السموات والأرض لم تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار (نسائی

(۲۱۱/۵

(۵)قال الله : لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين (الآية)

سوال نمبر۲:

تاجروں، کمپنیوں کے ایجنٹوں، گاڑیوں کے ڈرائیوروں اور وہ حضرات جن کو روزمرہ حدود حرم عبور کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ ایسے لوگوں کے لئے ہر بار احرام باندھنا اور ارکان عمرہ ادا کرنا وقت طلب اور دقت طلب ہے، جن فقہاء کے نزدیک حج وعمرہ کی نیت نہ رکھنے والے کے لئے بھی احرام باندھ کر حرم میں داخل ہونے کی پابندی ہے ان کے نزدیک ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے؟

اس بارے میں اکثر مقالہ نگار حضرات نے ایسے لوگوں کے لئے احرام کو واجب قرار نہیں دیا ہے، ان کے نزدیک عدم وجوب کی اصل بنیاد حرج وتنگی ہے کہ ان لوگوں کو اگر ہر وقت احرام کا پابند قرار دیا جائے تو بہت بڑی تنگی اور مشقت وحرج کو دعوت دینا ہوگا جب کہ شریعت نے ''الحرج مرفوع'' اور ''إذا ضاق الأمر اتسع'' کہا ہے، مزید دلائل جواب نمبر ا کے تحت ملاحظہ فرمائیں۔

البتہ مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا ابراہیم فلاحی اور سعید الرحمٰن قاسمی صاحبان کی رائے عدم جواز کی ہے، جن میں مولانا عبداللطیف مظاہری نے صرف اہل مکہ کو تجارتی یا دیگر کسی مقاصد سے بغیر احرام آنے جانے کی ضرورۃً اجازت دی ہے اور اس پر حکم اباحت کو محدود کیا ہے۔

مولانا برہان الدین اور ابراہیم فلاحی صاحبان کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ محض قیاسی ہوتا تو اس کی گنجائش تھی اور واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ بلا احرام دخول حرم کی ممانعت منصوص ہے، نیز شعائر اللہ اور اس سرزمین کے تقدس وعظمت اور لوگوں میں عبادتوں کے رجحان کی کمی کا تقاضا یہ ہے کہ مزید اس کی تاکید کی جائے۔

المشقة والحرج انما يعتبران عند عدم النص.

المشاق على قسمين مشقة لاتنفك عنها العبادة غالباً......................فلاأثر لهافى إسقاط العبادات.

سوال نمبر۳:

مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟

اس مسئلہ پر مقالہ نگار حضرات کے قدر مشترک چار نقاط نظر ہیں:

پہلا نقطہ نظر:

اکثر کی رائے عدم جواز کی ہے کہ مکی اگر حج تمتع یا قران کرنا چاہے تو شرعاً اس کی گنجائش نہیں ہوگی، ان حضرات نے زیادہ تر درج ذیل آیت، احادیث اور عبارات فقہاء سے اپنی رائے مدلل کی ہے، جن میں مولانا زبیر احمد قاسمی،

مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا عبد اللطیف مظاہری، مولانا ثناء الہدی قاسمی، مولانا شکیل احمد، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا شبیر احمد قاسمی، مولانا عزیر اختر قاسمی، مولانا نور الحق رحمانی صاحبان کے نام شامل ہیں۔

دلائل:

(۱) فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام (بقرة/۱۹۶)

(۲) قال قتادة ذكر لنا ان ابن عباس كان يقول ياأهل مكة لامتعة لكم أحلت لأهل الآفاق وحرمت عليكم إنما يقطع أحد كم واديا أو قال جعل بينه وبين الحرام واديا يهل بعمرة (ابن کثیر ۱/۲۳۵-۲۳۶)

ابرار الحق قاسمی، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا صدر عالم قاسمی، مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی، مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا عبد الرشید قاسمی، مولانا فضل الرحمن قاسمی، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا محمد ابرار خان ندوی، محمد جنید احمد فلاحی۔

مولانا خورشید احمد اعظمی نے مکی کے لئے ایسا نہ کرنے کو بہتر سمجھا ہے اور مولانا ظفر الاسلام نے حیلہ اپنانے کا مشورہ دیا ہے۔

تیسری رائے:

(مولانا مصلح الدین بروڈوی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا منظور احمد قاسمی) کی ہے، مولانا مصلح الدین اور مفتی جمیل احمد نذیری صاحب کے نزدیک مکی کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے، اور مولانا منظور احمد، مولانا برہان الدین سنبھلی صاحبان نے بغیر احرام دخول حرم کو ممنوع قرار دیا ہے۔

دلائل:

☆فليس للمكي أن يدخل مكة من غير إحرام لأنه صار آفاقيا (بحر الرائق ۲/۳۱۹)

☆وقدروى عن ابن عمر أنه قال إنما التمتع رخصة لمن لم يكن له أهله حاضري المسجد الحرام ...... والمراد المتعة ولو كان المراد الهدى لقال وذلك على من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام أيضا فإن التمتع لأهل سائر الآفاق إنماهو تخفيف من الله وإزالة المشقة عنهم في إنشاء سفر لكل واحد منهما وأباح لهم الاقتصار على سفر واحد في جمعهما جميعا إذلو منعوا عن ذلك لأدى ذلك إلى مشقة وضرر وهلما لامشقة عليهم ولا ضرر في فعل العمرة في غير أشهر الحج (احکام القرآن للجصاص ۱/۲۸۸)

سوال نمبر ۵:

تمتع کرنے والے آفاقی، ظاہر ہے پہلے عمرہ ادا کرتے ہیں اور اس کے بعد حج کا احرام، تو درمیان میں جو وقت بچتا ہے اس میں مزید عمرے کر سکتے ہیں یا نہیں؟

اس کا جواب بیشتر مقالہ نگار حضرات نے اثبات میں دیا ہے کہ شرعاً اس کی اجازت ہے، اس دوران مزید عمرے کر سکتے ہیں اور بہت سے مؤیدات ودلائل اس کے جواز پر پیش کئے ہیں، بطور نمونہ چند ذکر کئے جا رہے ہیں:

دلائل:

☆أتموا الحج والعمرة لله مطلقا عن الوقت (بدائع ۲/۲۲۷)

☆عن ابن عباسؓ قال سمعت عمره يقول: لو اعتمرت ثم اعتمرت حججت لتمتعت (احکام القرآن للرازی ۱/۲۸۵)

☆وتصح في كل السنة ولكن يكره تحريما إنشائها بالإحرام في خمسة أيام بعد يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق للمنهى عنها فيها۔

☆أفادأنه يفعل مايفعل الحلال فيطوف بالبيت مابداله ويعتمر قبل الحج (ردالمحتار ۲/۲۶۸)

☆ عن عليؓ قال: في كل شهر عمرة (رواه الشافعی)

☆قال النبي ﷺ: تابعوا بين الحج والعمرة

☆ ويستحب الإكثار من الاعتمار (الایضاح ص ۲۶۳)

البتہ مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عزیر اختر قاسمی اور مفتی عبدالرحیم صاحبان کی رائے یہ ہے کہ مزید عمرہ نہ کرے تو بہتر اور احوط ہے اور مولانا منظور احمد قاسمی کی رائے میں عمرہ سے اولیٰ کثرت طواف ہے۔

وصرح في الباب بأنه لايعتمر اى بناء انه صار في حكم المكي ان المكي ممنوع من العمرة في أشهر الحج وإن لم يحج وهو الذى حط عليه كلام الفتح وخالفه في البحر وغيره بأنه ممنوع من العمرة إن حج من عامه (ردالمحتار ۲/۲۱۲)

سوال نمبر ۶ (الف۔ب):

رمی جمرات ارکان حج میں سے ایک رکن ہے؟ تو کیا اس کے لئے دوسرے شخص کو نائب بنانا درست ہے؟ نیز عذر کی کیا حد ہے؟ اس بابت تمام ہی مقالہ نگار حضرات کا اتفاق ہے کہ مجبوری اور معذوری کے وقت رمی جمرات کے لئے دوسرے اشخاص کو نائب بنانا درست ہے، اور عذر کی حد بندی کرتے ہوئے بیشتر حضرات نے صراحت کی ہے کہ عذر کی حد یہ ہے کہ معذور شخص کھڑے ہو کر نماز پڑھنے پر قادر نہ ہو اور مقام رمی تک از خود جانے کی صلاحیت وطاقت نہ رکھتا ہو تو ایسا شخص شریعت کی نگاہ میں معذور تصور کیا جائے گا، اسی طرح تمام ہی حضرات اس بات پر بھی متفق ہیں کہ

محض ازدحام جواز نیابت کے لئے عذر قرار نہیں پائے گا، نیز اس حکم میں مرد وخواتین سب برابر ہیں۔

جبکہ مولانا شمس پیرزادہ، مولانا نورالحق رحمانی، مولانا سید اسرارالحق سبیلی، مولانا محمد ایوب ندوی اور مولانا مصلح الدین کی رائے میں خواتین کے لئے اور مولانا اشتیاق احمد اعظمی، حکیم ظل الرحمٰن صاحبان کے نزدیک سن رسیدہ اور کمزور وناتواں اشخاص جنہیں بھیڑ میں دب کر جان کی ہلاکت کا خدشہ ہو، کے لئے ازدحام بھی عذر قرار پائے گا اور ان کے لئے کسی کو نائب بنانا درست ہوگا۔

دلائل:

☆عن جابرؓ أنه قال حججنا مع رسول الله ﷺ ومعنا النساء والصبيان فلبينا عن الصبيان و رمينا عنهم (رواہ احمد وابن ماجہ بحوالہ فقہ السنۃ ۱/۲۳۳)

☆والرجل والمرأة فی الرمی سواء إن رميها فی الليل أفضل فلاتجوز النيابة عن المرأة بغير عذر (بغیۃ المناسک ص۱۰۰)

☆قدتبين مماقدمناأنهم جعلوا خوف الزحام عذرالمرأة وظن به علة أوضعف فی تقديم الرمی قبل طلوع الشمس أوتأخيره إلی الليل لافی جواز النيابة فيهم لعدم الضرورةفلولم يرموا بأنفسهم خوف الزحام تلزمهم الفدية (حوالہ سابق)

☆وكذلک من عجز عن الرمی بنفسه لمرض أونحوه فإنه يستنيب من يرمی عنه ولاشئی عليه (فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۲۴۰)

سوال نمبر ۷:

حج کو جانے والے حضرات جو قانوناً گرفتار ہو جائیں وہ محصر کے حکم میں ہوں گے یا نہیں؟

اس بابت تمام حضرات ہم خیال ہیں کہ ایسے لوگ بھی حکماً محصر ہوں گے اور ان پر محصر ہی کے احکام جاری ہوں گے، اس کے ثبوت پر مقالہ نگار حضرات نے جو مواد ودلائل جمع کئے ہیں ان میں سے چند بطور نظیر پیش ہیں:

دلائل:

☆فقال قوم يكون الحصربكل حابس من مرض أوعدو و كسر وذهاب نفقة ونحوها مما يحصره ويمنعه عن المضی إلی البيت وهو قول أبی حنيفة وأصحابه و روی ذلک عن ابن عباس وابن مسعود وزيد بن ثابت وقال آخرون وهم الليث بن سعد ومالک وأحمد وإسحاق لايكون الإحصار إلا بالعدوفقط ولايكون بالمرض (عینی حاشیہ ابوداؤد ۱/۲۵۷)

☆السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر (فتح القدیر ۲/۱۲۵)

☆عن ابن عباسؓ إنما البدل علی من نقض حجه بالتلذذ فاما من حبسه عذر أوغير ذلک فانه يحل ولايرجع وإن كان معه هدی وهو محصر نحوإن كان لايستطيع أن يبعث وإن استطاع

ان يبعث به لم يحل حتى يبلغ الهدى محله (صحیح بخاری ۱/۲۴۳)

البتہ مولانا شمس پیرزادہ صاحب کی رائے میں ایسے لوگ محصر کے حکم میں نہیں آئیں گے، اور مفتی محبوب علی وجیہی نے ایسے محصروں پر حلال ہونے کے لئے ہدی کو لازم قرار نہیں دیا ہے اور مفتی عبدالرحیم نے ہدی کے حل میں بھی ذبح کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔

سوال نمبر ۸:

رمی، ذبح، حلق میں احناف کے یہاں ترتیب رکھنا ضروری ہے، آج کے مشکل ترین حالات میں ترتیب برقرار رکھنا انتظامی مجبوریوں کی وجہ سے مشکل ہو گیا ہے، تو کیا اس کے حل کے لئے عدم وجوب کے قائلین اور احناف میں صاحبین کے قول کو اختیار کیا جا سکتا ہے؟

اس مسئلہ میں مقالہ نویسوں کی جملہ دو رائیں ہیں:

پہلی رائے: ان میں زیادہ تر حضرات نے صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے مسلک پر حالات وزمان کے پیش نظر فتوی دینے کا عندیہ دیا ہے اور کچھ نے ترتیب کو واجب ہی نہیں قرار دیا ہے، جن میں چند اسماء گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی شبیر احمد قاسمی، مولانا ارشاد الحق قاسمی، مولانا ابوبکر قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا مصلح الدین بڑودوی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا جمیل احمد نذیری، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا محمد رئیس ندوی، مولانا نور الحق رحمانی۔

دلائل:

☆عن عبدالله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ وقف في حجة الوداع منى للناس يسئلونه فجاء رجل فقال لم اشعر فحلقت قبل أن أذبح فقال: اذبح ولاحرج فجاء ه آخر فقال لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي فقال: ارم ولاحرج، فماسئل النبي ﷺ عن شئ قدم ولاأخر إلاقال: افعل ولاحرج (متفق علیہ)

☆عن ابن عباس أن النبي ﷺ قيل له في الذبح والحلق والرمي والتقديم والتاخير فقال لاحرج (بخاری مع الفتح ۳/۴۴۵)

☆قال محمد: وبالحديث الذي روى عن النبي ﷺ فاخذ أنه قال لاحرج في شئ من ذلك وقال أبوحنيفة لاحرج في شئ من ذلك ولم يرفي شئ من ذلك كفارة إلافي خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذاحلق قبل أن يذبح قال عليه دم وأمانحن فلانرى عليه شيئا (درس ترمذی ۳/۱۵۲)

دوسری رائے: مولانا عبیداللہ اسعدی، مفتی محبوب علی وجیہی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا ظفر الاسلام، مفتی حبیب اللہ

قاسمی، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا منظور احمد قاسمی صاحبان کی ہے، ان میں مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مفتی عبدالرحیم قاسمی اور مولانا ابراہیم فلاحی نے ترتیب کو واجب قرار دیا ہے، اور مولانا عبیداللہ اسعدی، مفتی محبوب علی وجیہی اور منجملہ ان حضرات نے انتظامی امور کی ح پر زور دینے کی رائے دی ہے۔

دلائل:

قال السرخسي : إذا وافى منى يرى جمرة العقبةثم يذبح إن كان قارنا أومتقائم بالحلق لحديث عائشةأن النبيﷺقال إن أول نسكنا في هذا اليوم ان نرى ثم نذبح ثم نحلق ولأن الذبح والحلق من أسباب التحلل الاتر إن تحلل المحصر بالذبح فيقدم الرمي عليهمائم الذبح في معنى التحلل دون الحق فإن الحلق محظور الإحرو الذبح لافكان الذبح فعل ماعلى الحلق (مبسوط ۶۴/۴)

اعلم أن في يوم النحر أربعة نسك، رمي ونحر وطواف على ترتيب ماذكر والترتيب في الثلاثة الاواجب (العرف الشذی للانورشاہ الکشمیری ۱۸۲/۱)

سوال نمبر۹:

الف۔ کیا حج بدل کرنے والا تمتع کرسکتا ہے؟

تمام مقالہ نگاروں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آمر کی اجازت سے حج بدل کرنے والا حج تمتع کرسکتا ہے۔

ب۔ آمر کی صریح اجازت کے بغیر مامور حج تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟

اس بارے میں مقالہ نگار حضرات میں دوطرح کے رجحانات پائے جاتے ہیں، جن حضرات نے صراحۃً اجازت آمر کی ضروری قرار نہیں دیا ہے بلکہ دلالۃ اور عرف ورواج کی وجہ سے مامور کے لئے حج تمتع کی گنجائش نقل کی ہے ان کے اسماء درج ذیل ہیں:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا عزیر اختر قاسمی، مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا ابوبکر قاسمی، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا شبیر احمد قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا مصلح الدین بڑودوی، مولانا ثناء الہدی قاسمی، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا شکیل احمد قاسمی، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا رئیس ندوی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا عبداللطیف بری، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا عبدالفتاح عادل، مولانا اسعد اللہ قاسمی، حکیم ظل الرحمن، مفتی عبدالرحیم قاسمی۔

جن حضرات نے تمتع کے لئے آمر کی طرف سے صریح اجازت کو ضروری قرار دیا ہے، ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مولانا ارشاد الحق قاسمی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا سعید الرحمن قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا محمد ایوب ندوی، مفتی انور علی اعظمی، ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی،

مولانا محمد ابرارالحق قاسمی، مولانا محمد نورالقاسمی، مولانا فضل الرحمٰن افضل قاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی ولانا قمرالزماں ندوی، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا ظفرالاسلام اعظمی۔

☆ مولانا اشتیاق احمد اعظمی اور قمرالزماں ندوی صاحبان کی رائے میں اجازت کے باوجود تمتع نہ کرنا احوط اور بہتر ہے۔

ج۔ مامور کو اگر ظن غالب ہو کہ آمر سے وہ اجازت لیتا یا لے تو اسے تمتع کی اجازت مل جاتے یا دیدے گا تو اسے تمتع کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟

اس بابت بیشتر حضرات نے چونکہ شریعت نے بہت مسائل میں ظن غالب کا اعتبار کیا ہے اس لئے مامور کے لئے تمتع کی گنجائش ہوگی، البتہ مندرجہ ذیل علماء کی رائے یہ ہے کہ مامور سے حج جیسی اہم عبادت کی ادائیگی کا معاملہ متعلق ہے اس لئے صراحتاً اجازت ضروری ہوگی، محض ظن غالب کا اعتبار نہیں ہوگا:

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا خورشید انور اعظمی، مفتی انور علی اعظمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا سعید الرحمٰن قاسمی، مولانا محمد جنید احمد فلاحی۔

د۔ دم تمتع حج بدل کرنے والے مامور کے ذمہ ہوگا یا آمر کے؟

اس بارے میں بھی فاضل مقالہ نگاروں کی اکثریت مامور (حج بدل کرنے والے) کے ذمہ دم کے وجوب کی قائل ہے، دوسری رائے رکھنے والے علماء نے اس میں تفصیل کی ہے کہ اگر آمر کی اجازت سے تمتع کر رہا ہے تو دم اسی کے ذمہ لازم ہوگا اور بغیر اجازت یا کسی مجبوری کی وجہ سے ہے تو مامور اپنے مال سے دم ادا کرے گا جن کے اسماء مندرجہ ذیل ہیں:

مولانا ارشادالحق قاسمی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا محمد رئیس ندوی اور سید قدرت اللہ باقوی صاحبان نے دم آمر کے ذمہ لازم قرار دیا ہے۔

(ھ) آمر کی طرف سے تمتع کی اجازت بھی ہو اور قانونی دشواری کی وجہ سے وہاں پہلے جانا پڑتا ہے اور حج کی تاریخ آنے تک احرام میں رہنا بھی ایک مشکل مسئلہ ہے، اس پریشانی کا کیا حل ہوگا؟

اس کے جواب میں مقالہ نگاروں نے عام طور پر اس کے لئے تمتع کی گنجائش نقل کی ہے، جن میں ذیل کے اسماء شامل ہیں:

مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا ارشادالحق قاسمی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا نورالحق رحمانی، مفتی عزیز اختر قاسمی، مولانا محمد ابراہیم فلاحی۔

اور مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، مولانا نورالحق رحمانی کی رائے یہ ہے کہ عمرہ کے بعد طوالت واکتاہٹ سے بچنے کے لئے مدینہ چلا جائے اور حج کے قریب احرام باندھ کر حج کرے، مولانا اشتیاق احمد اعظمی کی رائے میں تمتع نہ

کرنا اولی ہے اور مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب کی رائے میں تمتع کی گنجائش ہوگی۔

و۔ میت کی طرف سے حج بدل میں تمتع کی گنجائش ہے یا نہیں؟

اس سلسلہ میں مقالہ نگار کے دو نقاط نظر ہیں:

پہلا نقطہ نظر:

اگر میت نے زندگی میں اجازت دی ہو یا ورثاء جو ان کی طرف سے حج کرا رہے ہوں ان کی طرف سے اجازت ہو تو تمتع کی گنجائش ہے ورنہ نہیں، اس نقطہ نظر کو اپنانے والوں میں:

مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا ارشاد الحق قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا عزیر اختر قاسمی، مولانا نور الحق رحمانی، مولانا ابوبکر قاسمی، عبدالقیوم پالنپوری، مولانا تنویر عالم قاسمی وغیرہ حضرات کے نام شامل ہیں۔

دوسرا نقطہ نظر:

میت کی طرف سے حج بدل کی بھی گنجائش اور تمتع کی بھی گنجائش ہے اور عرف ورواج اور مشقت کے پیش نظر اس کی اجازت ہوگی، اس نقطہ نظر کو مندرجہ ذیل حضرات نے اختیار کیا ہے:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا شمس پیرزادہ، مفتی شبیر احمد قاسمی، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا مصلح الدین بڑودوی، مولانا ثناء الہدی قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی، مولانا شکیل احمد قاسمی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا راشد حسین ندوی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی اور مولانا محمد رئیس ندوی۔

فریق اول کے دلائل:

إن الميت لو أمره بالتمتع المأمور صح ولايكون مخالفا: بلاخلاف بين الأئمة الأسلاف (ارشاد الساری رص ۳۰۴)۔

وبقي صورتان يكون بالقران فيها مخالفا أحدهما مالم ياذناله بالقران فقرن عنهما ضمن نفقتهما (بحر الرائق ۳ر۷۰)۔

ولكن مازادفي اللباب يوافقه مافي البحر وغيره من جواز التمتع عن الآمر إذاكان بأمره كماسيأتي عن قريب قيل: وعليه فله أن ياذن للمامور بالإفراد العمرة اوامنه ثم باتيان الحج عنه (غنیۃ المناسک ص ر ۱۸۵)

فریق ثانی کے دلائل:

وإلافجعل ثوابه له بعدالأداء إذبدون الأ داء به يقع الحج عن القائل بالاتفاق فهو ليس حاجاعنه بل هو فاعل ثواب حجه له والثواب إنما يحصل بعدالأداء فبطلت نيته له في الإحرام

فلا يحصل له ثواب إلا إذا جعل له بعدالأداء كماقالوا في مسائل الحج عن إيضاح بل لابدمن جعل ثوابه له بعدالأداء لمافي العبادة البدنية (غنیہ رص۴۶۲)

المعروف عرفا كالمشروط شرعاً

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع والافيصير مخالفافيضمن (الدرالمختار ۲ر۲۴۷)

سوال نمبر ۱۰:

الف۔ حائضہ عورت ناپاکی کی حالت میں طواف کرسکتی ہے یانہیں؟

ب۔ اگر کرلیا تو رکن ادا ہوگا یانہیں؟

ج۔ دم میں کیا واجب ہوگا؟

د۔ دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ ہی میں ضروری ہے یا باہر بھی اس کی گنجائش ہے؟

اس سوال کی تینوں شقوں ب، ج، د، میں تمام مقالہ نگار کا اتفاق ہے کہ اگر ناپاکی کی حالت میں بہ مجبوری حائضہ عورت طواف کرے تو رکن کی ادائیگی ہوجائے گی اور حج صحیح ہوگا اور اس جنایت کی وجہ سے دم دینا ضروری ہوگا اور دم میں چھوٹے جانور کافی نہیں ہوں گے بلکہ بڑے جانور، اونٹ، گائے، بھینس کا بدنہ دینا ہوگا، اور قربانی کا مکہ مکرمہ میں ہونا شرط ہے۔

جبکہ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی کی رائے میں اس حالت میں طواف کرنے سے رکن ادا نہیں ہوگا، مجوزین نے قاعدہ شرعیہ ''الضرورات تبیح المحظورات'' سے بھی اس کے جواز پر استدلال کیا ہے (مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا سعید الرحمٰن قاسمی)۔

تاہم سوال کی پہلی شق (الف) میں مقالہ نگار حضرات کی دو رائیں ہیں، مجوزین اور مانعین۔

مجوزین: کا کہنا ہے کہ چونکہ یہ اضطرار اور ضرورت کے درجہ کی چیز ہے اس لئے خواتین کو مجبوراً شرعاً اجازت ہوگی کہ وہ اسی حالت میں طواف کر کے دم دیدے، اس رائے کے حاملین میں مندرجہ ذیل حضرات ہیں:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا جمیل احمد نذیری، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا شکیل احمد، مولانا رئیس ندوی اور مولانا شبیر احمد قاسمی۔

دلائل:۔

الضرورات تبيح المحظورات (الاشباہ والنظائر)

ومن المعلوم أن الصلوات هي أكبر الوجبات على الإطلاق وتجب في اليوم والليلة خمس مرات وأجمع العلماء على اشتراط الطهارة لها وتباح بل تجب للحاجة لعدم الطهورين

فیصلی بغیر وضوء ولاتیمم ویصلی غیر القبلة للضرورة ویصلی العریان عندعدم مایستربه عورته ونحوذلک مماأجمع العلماء علی جواز فعل للضرورة وطواف الحائض أولیٰ من هذا کله (القول بجواز طواف الحائض لابن تیمیہ/۴۵)

مانعین: کا خیال ہے کہ ناپاکی کی حالت میں طواف معصیت ہے اگر عورت کرے گی تو ادا تو ہوجائے گا لیکن گنہ گار بھی ہوگی، اس لئے عورتوں کو اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ وہ اپنے ایام ممنوعہ میں طواف بیت اللہ کریں، اس نقطہ نظر کے حاملین میں مندرجہ ذیل حضرات شامل ہیں:

مفتی انور علی اعظمی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا شمس پیرزادہ، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا مصلح الدین بڑودوی، مولانا اسعداللہ قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری۔

دلائل:

افعل مایفعل الحاج غیر أن لاتطو بالبیت حتی تطهری (رواہ مسلم)

عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ قال: الحائض والنفساء إذا أتتا علی الوقت تغتسلان وتحرمان وتقضیان المناسک کلها غیر الطواف بالبیت قال أبو معمر فی حدیثه حتی تطهر (ابوداؤد، ترمذی)۔

سوال نمبر ۱۱:

ایام عدت میں خواتین حج یا عمرہ کرسکتی ہیں یا نہیں؟

اس سلسلہ میں مقالہ نگار میں دو طرح کے رجحانات پائے جاتے ہیں:

رجحان اول: یہ ہے کہ کسی معتدہ عورت کو اپنی عفت وعصمت کے لئے کوئی خطرہ نہ ہو، دوبارہ حج کے لئے سفر کے اخراجات مہیا ہونے کی مستقبل میں امید نہ ہو، آفاق سے نکل کر حرم کے قریبی علاقہ میں داخل ہوچکی ہو جہاں سے مکہ کی مسافت سفر یا اس سے کم ہو اور وہاں سے گھر واپسی بھی دقت آمیز ہو، وہاں کسی خاص مقام پر عدت کے ایام گزارنا بھی آسان نہ ہو، غرض مختلف طرح کی مجبوریاں دامن گیر ہوں تو خاتون تمام احتیاطی تدابیر کے ساتھ اپنے فریضہ حج وعمرہ ادا کرسکتی ہے ۔ [illegible] مندرجہ ذیل حضرات کا ہے:

مولانا عبیداللہ اسعد [illegible] لانا برہان الدین، مولانا خالد سیف [illegible] رحمانی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، مولا [illegible] سعید الرحمٰن قاسمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مفتی محمد انور علی اعظمی، مولانا نور الحق رحمانی، مولانا اسعداللہ قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا ارشاد الحق قاسمی، حکیم ظل الرحمٰن، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مولانا محمد ایوب ندوی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا ابوبکر قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا شکیل احمد سیتاپوری، مولانا شمس پیرزادہ اور مولانا محمد رئیس ندوی۔

دلائل:

وأتمو الحج والعمرة لله (الآية)

وإن حجت وهي في العدة جاز حجها وكانت بينها وبين مكة مسيرة سفر وبلدها أقل امنه او أكثر لكن يمكنها المقام في موضعها أو قريب منه وإلا فلا إحصار (بغیۃ المناسک/۱۶۷)

وقال أبو يوسف ومحمد إذا كان معها ذو محرم فلا بأس أن تخرج في عدتها (مختصر الطحاوی/ص ۲۱۹)

إذا مات المحرم والمرأ ة في الطريق فقال أحمد: إذا تباعدت مضت فقضت الحج، قيل له قدمت من خراسان فمات وليها ببغداد فقال تمضى إلى الحج وإذا كان الفرض خاصة فهو أكد......وهذا لأنها لا بدلها من السفر بغير محرم فمضيها إلى قضاء حجها أولى (المغنی/۲۴۰۔۲۴۱)

رجحان ثانی: یہ ہے کہ وہ محصر کے حکم میں ہوگی اور اس پر محصر کے احکام جاری ہوں گے حج وعمرہ نہیں کرے گی بلکہ عدت کے ایام پورے کرے گی، اس کے اپنانے والوں میں یہ حضرات ہیں:

مولانا ظفر الاسلام، مولانا عزیر اختر قاسمی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی اور مولانا صدر عالم قاسمی۔

دلائل:

قال ابن الهمام يتحقق الإحصار عندنا بالعدو وغيره كالمرض وهلاك النفقة وموت محرم المرأة وزوجها (المرقاۃ۔۲/۶)

فإن كانت في مصر قرت فيه إلى أن تنقض عدتها ولا تخرج وإن وجدت محرما خلافا لهما وإن كانت في قرية أو مفازة لا تأمن على نفسها فلها أن تمضي إلى موضع أمن ولا تخرج منه حتى تمضي عدتها الخ (ردالمحتار/۲/۱۴۶)

سوال نمبر ۱۲:

۷۔۸ ذی الحجہ کو مکہ مکرمہ پہونچنے والے حجاج کو پندرہ دن جو کم از کم مقیم ہونے کے لئے ضروری ہے، پورے ہونے سے قبل ہی ایام حج شروع ہوجاتے ہیں اور وہ منیٰ کا سفر کر لیتے ہیں، منیٰ اور مکہ کی آبادی بھی ایک دوسرے سے مل گئی ہے تو کیا ایسے حجاج پندرہ دن منجملہ پورے ہونے پر مقیم ہوں گے یا مسافر رہیں گے؟

اکثر مقالہ نگار حضرات کی رائے یہ ہے کہ چونکہ شہروں کا اتصال اور عدم اتصال بلدیہ عرف اور کارپوریشن کی حد بندی پر ہے اور وہاں کی بلدیہ نے ابھی تک دونوں کو متصل اور ایک شہر قرار نہیں دیا ہے اس لئے دونوں مقامات پر قصر ہی ہوگا اگر چہ مکہ میں پندرہ دن کا عرصہ گزر جائے لیکن منیٰ جانے پر قصر لازم ہوگا، نیز مکہ میں مدت اقامت مکمل ہونے پر اتمام ہوگا لیکن منیٰ میں چونکہ پندرہ دن رہنا نہیں ہوتا اس لئے وہاں قصر ضروری ہوگا، البتہ کچھ حضرات دونوں کو متصل

مانتے ہوئے پندرہ یوم پورے ہونے پر دونوں شہروں میں اتمام صلوۃ یعنی مقیم ہونے کے قائل ہیں، جن کے اسمائے گرامی ہیں:

مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا صدر عالم قاسمی، مولانا نور الحق رحمانی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، مفتی شبیر احمد قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی اور ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی۔

جبکہ مولانا عتیق احمد قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی صاحبان کے نزدیک اگر ایسا ہوگیا ہے اور دونوں شہر ل گئے ہیں، حکومت نے بھی دونوں کو ملادیا ہے تو ایسے لوگ مقیم ہوں گے ورنہ مسافر ہی رہیں گے، اور مولانا خورشید احمد اعظمی کی رائے میں اگر مسافت پوری ہوگی تو مقیم ورنہ مسافر۔

سوال نمبر ۱۳:

نماز وتر رمضان المبارک میں باجماعت مشروع ہے اور ادائیگی میں ائمہ مجتہدین ومتبوعین کے نزدیک بظاہر نوعیت میں خاصا فرق واقع ہوا ہے تو کیا ایک امام کے متبوعین کی دوسرے امام کی اقتدا وتر میں جائز ہے؟

اول: بیشتر یا اکثریت کی رائے یہ ہے کہ اپنی جماعت میسر نہ ہونے، تنہا ادا کرنے میں ثواب کم ہونے اور انتشار سے بچتے ہوئے مجمع اور جماعت کی رعایت کے پیش نظر وتر میں امام حرم کی اقتدا، جائز ہوگی اور وہ دو رکعت پر سلام نہ پھیر کر اپنی ایک رکعت پوری کرلے گا تو کوئی مضائقہ نہیں۔

دلائل:

☆ وإن اقتداء الحنفي بمن يسلم على رأس الركعتين في الوتر يجوز ويصلى معه بقيته لأن إمامه لم يخرجه بسلام عنده لانه مجتهد فيه (فتح القدیر ار۴۲۷)۔

وقال العلامه أنورشاه الكشميرى: وبالجملة فمذهب الحنيفة أنه لاوتر عندهم إلابثلاث ركعات بتشهدين وتسليم نعم لواقتدى حنفي بشافعي في الوتر وسلم ذلک الشافعي الإمام على الشفع الأول على وفق مذهبه ثم الوتره صح وترالحنفي عندابي بكر الرازى وابن وهبان (معارف السنن ۴؍۱۷۰)

وعلى قول الهندو انى يصح الاقتداء وإن لم يحتط وظاهره الجواز وإن ترک بعض الشروط عندنا (شامی ۲؍۸)

البتہ مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا تنویر عالم قاسمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا ابراہیم فلاحی اور مولانا عبدالرشید قاسمی صاحبان کی رائے اقتداء میں عدم جواز کی ہے ان حضرات کے نزدیک حنفی اپنی وتر علاحدہ ادا کرے اور مولانا اسعد اللہ

قاسمی کی رائے میں صرف حرم میں اس کی اجازت ہوگی دوسری مسجدوں میں نہیں۔

دلائل:

هذاالاقتداء إذاكان يحتاط فى مواضع الاختلاف كان يجدد الوضوء بخروج نحو دم إلى قوله وأن لايقطع وتره بسلام على الصحيح (طحاوی/ص۳۱۲)

واستشكله فى الفتح بأنه اقتداء المفترض بالمتنفل وإن لم يخطر عندالنية صفة النية أوغيرهابل مجرد الوتر كماهو ظاهر إطلاق التعيين لتقرر النفلية فى اعتقاده ورده فى البحر بما صرح به فى التعيين أيضامن أن الامام إن نوى الوتر وهو يراه سنة جاز الاقتداء، كمن صلى الظهر خلف من يرى أن الركوع سنة وإن نوى بنية التطوع لايصح الاقتداء، لأنه يصير اقتداء المفترض بالمتنفل (شامی ۱/۴۹۴)۔

☆☆☆☆☆

عرض مسئلہ بابت حج وعمرہ

☆ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، حیدرآباد
☆ مفتی انور علی اعظمی، مئو
☆ مولانا زبیر احمد قاسمی، سیتامڑھی
☆ مفتی جمیل احمد نذیری، مبارکپوری

عرض مسئلہ بابت حج وعمرہ

(سوال نمبر ۱، ۲، ۸)

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، حیدرآباد

حج وعمرہ سے متعلق جو مسائل زیر بحث ہیں، ان میں سوال نمبر ۱، ۲ اور ۸ کی بابت عرض مسئلہ کی ذمہ داری اس حقیر کو سونپی گئی ہے، ان مسائل سے متعلق اکیڈمی کو کل ۴۵ جوابات موصول ہوئے ہیں، جن میں انتالیس جوابات حضرات علماء وارباب افتاء کے ہیں اور چھ دار العلوم سبیل السلام حیدرآباد کے طلبہ تخصص فی الفقہ کے، افسوس کہ بعض مقالہ نگاروں کی رائے واضح نہیں ہے، چونکہ ان تمام حضرات کا فرداً فرداً تذکرہ موجب طوالت ہوگا، نیز چونکہ عام طور پر آراء میں ہم آہنگی اور موافقت پائی جاتی ہے، اس لئے ہر رائے کے ساتھ اس رائے کے قائلین کا ذکر بھی دراز نفسی سے خالی نہیں، اس لئے صرف ان حضرات کے ذکر پر اکتفا کیا جائے گا جن کا نقطہ نظر عمومی رائے سے مختلف ہو۔

سوال نمبر ۱ اور ۲ کا ماحصل قریب قریب ایک ہی ہے کہ اگر آفاقی یا خود مکی کو بار بار حدود میقات سے تجاوز کر کے حرم کی طرف آنا پڑتا ہو، تو کیا ایسے شخص کے لئے ہر بار نیا احرام باندھ کر میقات کے اندر آنا اور عمرہ کرنا ضروری ہوگا؟

اس سلسلہ میں عام رائے جو ہے اور از راہ حاجت ائمہ ثلاثہ کے قول پر فتویٰ دینے کی ہے، مولانا عبد اللطیف مظاہری، مولانا عبد الرحیم بھوپالی، مولانا ابراہیم فلاحی (گجرات) اور مولانا برہان الدین سنبھلی نے آفاقی اور مکی دونوں ہی کے حق میں احرام کو ضروری قرار دیا ہے، البتہ بوقت حاجت اس حیلہ کے اختیار کرنے کی اجازت دی ہے جو فقہ حنفی کی اکثر کتابوں میں موجود ہے، مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی نے آفاقی اور مکی میں فرق کیا ہے کہ آفاقی کے لئے تو احرام باندھ کر ہی آنا ضروری ہوگا، مکہ کے ٹیکسی ڈرائیور وغیرہ پر احرام باندھنا واجب نہ ہوگا۔

اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ جو شخص حج وعمرہ کے مقصد سے مکہ مکرمہ آئے، اس کے لئے احرام باندھ کر آنا ضروری ہے، اس پر بھی قریب قریب اتفاق ہے کہ ان لوگوں کے لئے جو ایندھن لاتے اور فروخت کرتے ہوں بلا احرام حرم میں واپس آنا جائز ہے، امام بخاریؒ نے اس سلسلہ میں تعلیقاً روایت نقل کی ہے (بخاری: ارباب دخول الحرم ومکۃ بغیر احرام) اور علامہ عینی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ خود امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے (عمدۃ القاری)، ان دونوں صورتوں کے علاوہ دوسرے لوگ جو میقات سے گذر کر حرم میں آئیں امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان کے لئے احرام باندھ کر آنا ضروری ہے، اگر بلا احرام میقات سے آگے بڑھ گیا تو واجب ہے کہ میقات تک واپس جائے اور احرام باندھ کر آئے یا دم جنایت ادا کرے۔ دوسرے فقہاء کی آراء نقل کرنے میں اہل علم کے یہاں تسامح!

اضطراب پایا جاتا ہے اور یہ باعث تعجب نہیں، کیونکہ ائمہ ثلاثہ اور بالخصوص امام شافعی اور امام احمدؒ کے یہاں کثرت اقوال ایک معروف بات ہے، اس لئے ضروری ہے کہ خود ان فقہاء کی کتابوں کی طرف رجوع کیا جائے، اور دیکھا جائے کہ ان حضرات کے یہاں معتبر اور صحیح تر قول کیا ہے، فقہ مالکی کا مستند ترین ماخذ مدونہ ہے، اور "مدونہ" سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور مقصد سے مکہ آئے، اس کے لئے احرام باندھ کر مکہ آنا مستحب ہے، قـــال مالک لا أحب لأحد من الناس أن يقدم من بلده إلى مكة فيدخلها بغير إحرام (المدونۃ الکبری ۳۰۳/۱)، فقہاء شوافع میں نووی کی کتاب "الایضاح" خاص مناسک ہی سے متعلق ہے، انہوں نے اس سلسلہ میں تین اقوال نقل کئے ہیں اور لکھا ہے کہ صحیح تر قول ایسے شخص کے لئے احرام کا مستحب ہونا ہے، فيه خلاف منتشر يجمعها ثلاثة أقوال: أصحها أنه مستحب (کتاب الایضاح ۱۹۷/)، البتہ فقہاء شوافع کے یہاں اپنے عمل کو فقہاء کے اختلاف سے بچاتے ہوئے بلا احرام آنے کی صورت میں دم ادا کردینا مسنون ہے، ويسن بتركه دم (الافصاح علی مسائل الایضاح ۱۲۱/)۔

حنبلی دبستان فقہ کے مستند ترین ترجمان ابن قدامہ نے امام احمدؒ کا دو قول نقل کیا ہے: ایک یہ کہ جو شخص حاجت متکررہ کے لئے داخل نہ ہو، اس کے لئے احرام باندھنا ضروری ہوگا: المكلف الذي يدخل لغير قتال ولا حاجة متكررة فلايجوز له تجاوز الـ يقات غير محرم به (المغنی ۱۱۶/۳)۔ گویا حاجت متکررہ کی بنا پر جسے مکہ آمد و رفت کرنا پڑے اس کے لئے بلا احرام دخول مکہ کی اجازت ہے، دوسرا قول امام احمد کا حج وعمرہ کے علاوہ صورت میں مطلق بلا احرام جواز کا ہے (حوالہ سابق)۔

ان حوالہ جات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جن شارحین حدیث اور مسالک فقہیہ کے ناقلین نے بلا احرام حرم میں داخلہ کے عدم جواز والے قول کو جمہور کا قول قرار دیا ہے، انہوں نے مختلف مکاتب فقہ کے ان اقوال کی بنا پر کہا ہے جو خود اصحاب مذہب کے نزدیک قول مرجوح ہے، جمہور کا نقطہ نظر یہی ہے کہ جو لوگ حج وعمرہ کے ارادہ سے حرم نہ آئے ہوں ان کے لئے احرام باندھ کر آنا مستحب اور مسنون ہے، نہ کہ واجب اور موجب دم۔

حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں ہی نقاط نظر پر وقیع منصوص اور معقول دلائل موجود ہیں، اور ائمہ مجتہدین کا کسی رائے کو قبول کرنا دراصل بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ رائے دلائل سے عاری اور علمی وزن سے خالی نہیں ہے، لیکن فریقین کے دلائل کی طرف محض اس لئے اشارہ کیا جاتا ہے تاکہ یہ واضح ہوجائے کہ مسئلہ استدلالی اعتبار سے بھی مجتہد فیہ ہے، نہ کہ قطعی۔

جو حضرات میقات کے باہر سے حرم آنے والوں کے لئے احرام کو ضروری قرار دیتے ہیں ان کی دلیلیں حسب ذیل ہیں:

(۱) حضرت سعید بن جبیرؒ نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ فرماتے ہیں: لا يجاوز أحد الوقت إلا المحرم (مصنف ابن أبی شیبہ ۵۲/۴) گو یہ روایت سعید بن جبیرؒ نے مرسلاً ذکر کی ہے، لیکن حافظ زیلعی نے مصنف ابن ابی شیبہ

ہی کے حوالہ سے عن سعید بن جبیر عن ابن عباس نقل کیا ہے، لیکن مصنف کے موجودہ نسخوں میں موجود نہیں، اس لئے ممکن ہے کہ مصنف کے بعض نسخوں میں یہ روایت مسنداً بھی نقل کی گئی ہو، کیونکہ بظاہر حافظ زیلعی جیسے متثبت اور متقن محدث پر اعتماد نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔

(۲) خود امام شافعی نے اپنی مسند میں حضرت عبداللہ بن عباس سے نقل کیا ہے کہ وہ بلا احرام میقات سے آگے بڑھنے والوں کو واپس لوٹا دیا کرتے تھے (مسند امام شافعی ۱۱۶)۔

(۳) حنفیہ کا خیال ہے کہ احرام کا مقصد حرم کی مبارک و میمون سرزمین کا احترام بھی ہے نہ کہ صرف حج و عمرہ، اور ظاہر ہے کہ یہ احترام ہر وارد حرم پر واجب ہے۔

جو حضرات احرام کو ضروری قرار نہیں دیتے ان کے پیش نظر یہ ہے کہ:

(۱) حضرت عبداللہ بن عباسؓ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نے میقات سے گذرنے والے لوگوں پر اس وقت احرام لازم قرار دیا جبکہ وہ حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوں۔

إن النبي ﷺ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة و لأهل نجد قرن المنازل و لأهل اليمن يلملم هن لهن و لكل آت أتى عليهن من غيرهن من أراد الحج والعمرة (عمدۃ القاری ۱۰/۲۰۵)۔

(۲) حضرت عبداللہ بن عمرؓ جب عمرہ کر کے مدینہ تشریف لائے اور قدید ہی میں معلوم ہوا کہ مدینہ پر فوج کشی ہو چکی ہے تو مکہ واپس گئے اور بلا احرام داخل ہوئے، اس روایت کو امام مالک اور امام محمد بسند متصل اور امام بخاریؒ نے تعلیقاً نقل کیا ہے۔

(۳) حضرت ابو قتادہؓ کا واقعہ صحاح ستہ میں بتفصیل موجود ہے، جو کہ حج سے متعلق دوسری ضروریات کے لئے بھیجے گئے تھے، انہوں نے میقات سے احرام نہیں باندھا تھا اور اسی لئے شکار بھی فرمایا تھا (نیل الاوطار ۲/۳۰۰)۔

(۴) غزوہ خیبر کے بعد آپ ﷺ نے حجاج بن علاط کو مکہ بھیجا ہے اور وہ بھی بلا احرام مکہ میں داخل ہوئے (نیل الاوطار ۲/۳۰۱)۔

(۵) احرام کا تعلق اصل میں حج و عمرہ کی عبادت سے ہے نہ کہ حرم شریف کے احترام سے، یہی وجہ ہے کہ احرام حج و عمرہ کی تکمیل ہی پر کھولا جاتا ہے، اگر احترام حرم کی بنا پر احرام ہوتا تو حل میں رہنے والوں کے لئے احرام ضروری ہوتا، ان دونوں نقاط نظر کے سلسلہ میں اہم منصوص اور معقول دلائل ہیں، اور گو فریقین نے ایک دوسرے کے دلائل کے جوابات بھی دیئے ہیں، لیکن یہاں تقابل اور ترجیح مقصود نہیں، بلکہ اس قدر عرض کرنا ہے کہ یہ دونوں ہی رائیں مناسب دلائل و براہین پر مبنی ہیں، اور نفس مسئلہ پر نہیں بلکہ موجودہ حالات کی روشنی میں ہمیں اس پر غور کرنا ہے۔

غور طلب نکات دو ہیں: اول یہ کہ جو حضرات احرام کو ضروری قرار دیتے ہیں، لیکن حل میں رہنے والوں اور ایندھن فروشوں (حطابین) کو مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، تو ان کا یہ استثناء کسی نص پر مبنی ہے اور وہ نص تعبدی ہے یا یہ استثناء معلول بالعلۃ ہے اور علت دفع حرج ہے؟ دوسرے کیا موجودہ حالات میں ڈرائیوروں اور تاجروں کو احرام

باندھ کر جانے کا پابند کرنے میں حرج محسوس کیا جاتا ہے، کیا وہ واقعی معتبر بھی ہے؟

یہ ایک حقیقت ہے کہ حل میں رہنے والوں اور ایندھن فروشوں کے لئے استثناء کوئی تعبدی حکم نہیں، بلکہ علت حرج ہی سے متعلق ہے، غور فرمایئے کہ حرم شریف کا احترام تو ان لوگوں کے لئے بھی ہے، جو حدود حرم کے اندر رہتے ہوں، بلکہ اگر میقات کے مفہوم کو آپ عام قرار دیں تو اہل حل کے لئے وہ حصہ بھی گویا میقات ہی ہے جہاں حرم کی ابتداء ہوتی ہے، جیسا کہ فقہاء لکھتے ہیں کہ جو شخص حل کے اندر ہو فوقتہ للحج والعمرة الحل (اللباب فی شرح الکتاب ۱/۱۸۰)۔

پس جن حدیثوں میں لا تجاوز الوقت إلا باحرام (نصب الرأیۃ ۳/۱۵) کا لفظ آیا ہے، وہ گویا آفاقی اور حلی دونوں ہی کو شامل ہے، اس سے بھی زیادہ صریح روایت بیہقی کی حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ہے: لایدخل أحد مكة إلا محرما، حافظ ابن حجر نے اس کی سند کو جید قرار دیا ہے (نیل الاوطار ۴/۳۰۰)، اس میں تو ہر اس شخص کے لئے احرام کو ضروری قرار دیا گیا ہے جو مکہ میں داخل ہونا چاہے وہ حدود میقات کے باہر سے آئے یا اندر سے، اب ظاہر ہے کہ جن فقہاء نے اہل حل کا اور ایندھن فروشوں کا اس سے استثناء کیا ہے وہ دفع حرج ہی کے تحت ہے، اسی لئے ابن ہمام کہتے ہیں:

من كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخول مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين (فتح القدیر ۳/۴۲۵)۔

لہٰذا اتنی بات تو واضح ہوگئی کہ یہ استثناء و تخصیص معلول بالعلۃ ہے، اور اہل حل اور ایندھن فروشوں کو مستثنیٰ کرنا دفع حرج کی علت پر مبنی ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ آج کل ڈرائیور اور تجار کی بار بار حرم میں آمد و رفت ایسا حرج ہے یا نہیں جو معتبر ہو؟ اس سلسلہ میں علامہ عینی کی یہ عبارت چشم کشا ہے:

وقال أبو عمر لا أعلم خلافا بين فقهاء الأمصار في الحطابين ومن يدمن الاختلاف إلى مكة ويكثره في اليوم والليلة أنهم لا يأمرون بذلك لما عليهم فيه من المشقة (عمدۃ القاری ۱۰/۲۰۵)۔

نیز مولانا عبدالحی لکھنوی رقمطراز ہیں:

ورخصوا للحطابين ومن يكثر دخولهم ولمن خرج منها يريد بلده ثم بدا له أن يرجع كما صنع ابن عمر (التعلیق الممجد ۲۱۹)۔

اس لئے جن لوگوں کو روزانہ ایک یا اس سے زیادہ دفعہ میقات سے گذر کر مکہ میں داخل ہونا پڑتا ہے، اس کے لئے واقعۃً یہ حرج ہے اور اس حرج کا معتبر ہونا خود فقہاء حنفیہ کی عبارت سے واضح ہے، اس لئے اس کا اعتبار کیا جانا چاہئے۔

ایک فقہی مذہب سے دوسرے فقہی مذہب کی طرف جزوی عدول کے لئے علماء اصول نے جن شرطوں کو ملحوظ رکھا ہے، ان میں دو باتیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں، اول یہ کہ وہ دوسری رائے بھی قوی دلیل پر مبنی ہو بقول علامہ علائی: إذا رأى القول المخالف لمذهب إمامه دليلا قويا راجحا (تیسیر التحریر ۴/۲۵۵)، اور دوسرے یہ کہ کوئی ضرورت اس عدول کی متقاضی ہو، علامہ شامی کا بیان ہے:

والحاصل أنه إذا أتفق أبو حنيفه وصاحباه على جواب لم يجز العدول عنه إلا لضرورة (رسم المفتی ۷)۔

یہ بھی ظاہر ہے کہ فقہاء جہاں مسائل فقہیہ میں ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف عدول کی بات کرتے ہیں وہاں ضرورت سے اضطرار یا اصطلاحی ضرورت مراد نہیں ہوتی، علامہ حصکفی نے سفر میں جمع بین الصلاتین کی اجازت بر بنائے ضرورت دی ہے، اور شامی نے اس ضرورت کی تشریح ایک گونہ مشقت سے کی ہے، وما فيه نوع مشقة (رد المحتار ۲/۳۵۶)۔

پس نصوص شارع میں تخصیص کے لئے جس درجہ کا حرج مطلوب ہوتا ہے، فقہاء کے اجتہادات میں ایک رائے سے دوسری رائے کی طرف عدول کے لئے اس درجہ کی ضرورت مطلوب نہیں، اور زیر بحث مسئلہ میں حرج کی جو کیفیت پائی جاتی ہے وہ اس عدول کے جائز ہونے کے لئے کافی ہے، اور جہاں تک حیلہ کی بات ہے تو اس حیلہ میں جو تکلف ہے وہ تو ظاہر ہی ہے، علاوہ اس کے خیال ہوتا ہے کہ فقہاء نے جہاں کہیں حیلوں کی رہنمائی کی ہے، وہاں کسی سخت ضرورت کی وجہ سے عارضی طور پر اس عمل کی گنجائش فراہم کرنا مقصود ہے، اب روز روز آنے والے تاجروں کو مشورہ دینا کہ وہ ہمیشہ اسی حیلہ سے کام لیا کریں اور حیلہ کو ایک مستقل عمل بنالیں درست نظر نہیں آتا، اس طرح دین کے بازیچۂ اطفال بن جانے اور شریعت کے اوامر ونواہی کی بابت بے حسی وبے احترامی پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہے۔

لہذا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) حرم میں عبادت کے علاوہ کسی اور مقصد سے داخلہ کے لئے احرام کا واجب ہونا یا نہ ہونا ایک اجتہادی مسئلہ ہے، جمہور فقہاء کے نزدیک احرام واجب نہیں، اور وہ بھی اپنی اس رائے کے لئے قوی دلائل رکھتے ہیں۔

(۲) حل میں رہنے والوں اور ایندھن فروشوں کے لئے بلا احرام داخل ہونے کی اجازت علت حرج پر مبنی ہے۔

(۳) ایسے لوگ جن کو روز میقات سے گذر کر حرم میں داخل ہونا پڑتا ہو، ان کا حرج اس درجہ کا ہے جو ایک فقہی مسلک سے دوسرے فقہی مسلک کی طرف جزوی انتقال کے لئے کافی ہے اور عدول اختلاف برہان پر مبنی نہیں، بلکہ اختلاف زمان پر مبنی ہے۔

لہذا فی زمانہ ان لوگوں کے لئے جن کو بار بار اور روزانہ حرم میں داخل ہونا پڑتا ہے بلا احرام داخل ہونا جائز ہونا چاہئے، ہذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب۔

سوال نمبر ۸ دس ذی الحجہ کے افعال میں ترتیب سے متعلق ہے، اس سوال سے متعلق بھی انہیں پینتالس حضرات کے جواب آئے ہیں، ان میں مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا ظفر الاسلام اعظمی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا عبد اللطیف مظاہری، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا حبیب اللہ قاسمی اور مولانا ابراہیم فلاحی کی رائے ہے کہ امام ابوحنیفہ کی رائے کے مطابق ان افعال میں ترتیب واجب ہے، دوسرے مقالہ نگاروں کے نزدیک موجودہ حالات میں مذبح کی دوری، ازدحام کی کثرت اور لوگوں کی جہالت و ناواقفیت کے باعث دیگر فقہاء اور صاحبین کے مسلک پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، جس کے مطابق افعال میں ترتیب واجب نہیں۔

اس سلسلہ میں فقہاء کے مذاہب کی تفصیل یہ ہے کہ طواف زیارت اور باقی تین افعال رمی، قربانی اور حلق کے درمیان بالاتفاق ترتیب واجب نہیں، اس پر بھی اتفاق ہے کہ حج إفراد ادا کرنے والے کے لئے چونکہ قربانی واجب نہیں ہے اس لئے اس کے حق میں قربانی میں بھی ترتیب ضروری نہیں، تمتع اور قران کرنے والے کے لئے ان تینوں افعال میں ترتیب کی رعایت مسنون ہے نہ کہ واجب، اور اسی بنا پر اگر ترتیب کی رعایت نہ کی گئی ہو تو دم واجب نہیں (المدونۃ ۱/۳۲۳، تحفۃ المحتاج ۱/۱۲۲، الاقناع ۱/۱۹۱) البتہ امام مالک نے رمی سے پہلے بال منڈانے والے پر فدیہ واجب قرار دیا ہے۔

فـمـا يـقـول مالک فيمن حلق قبل أن يرمي الجمرة؟ قال مالک عليه الفدية (المدونۃ الکبری ۱/۲۳)۔

اور حنابلہ نے جانتے بوجھتے ترتیب کی خلاف ورزی کو باعث کراہت کہا ہے (الاقناع ۱/۳۹۱) فقہاء احناف میں بھی صاحبین کے نزدیک ترتیب سنت ہے واجب نہیں، اس لئے اگر ان افعال میں تقدیم وتاخیر ہو جائے تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔

أما عندهما فعدم التاخير سنة حتى لو ذبح بعد التحلل بالحلق لا شئ عليه (ردالمحتار ۲/۲۵۰)۔

ان حضرات کا استدلال ان مشہور روایات سے ہے جو صحاح میں منقول ہیں، اور جن میں حلق قبل الذبح اور ذبح قبل الرمی کے بارے میں آپؐ نے "لاحرج" فرمایا، حرج سے یہ حضرات حرج دنیوی اور حرج اخروی دونوں ہی مراد لیتے ہیں، یعنی نہ ایسے شخص پر دم جنایت واجب ہوگی اور نہ وہ آخرت میں گنہ گار ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس ترتیب کی خلاف ورزی کی صورت میں دم جنایت بھی واجب ہوگا (دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/۱۳۳، المبسوط ۴/۶۵)۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کا قول ہے:

من قدم شيئا من حجه أو أخره فليهرق لذلک دما.

علامہ ترکمانی نے اس کو امام مسلم کی سند پر صحیح قرار دیا ہے (الجوہر النقی ۱/۴۷)۔

اس کے علاوہ جیسے نماز کے افعال جس ترتیب سے آپ سے ثابت ہیں یہی ترتیب ان کی ادائیگی میں ملحوظ ہے، اسی طرح ضروری ہے کہ حج کے افعال آپؐ سے جس ترتیب سے ثابت ہوں اسی ترتیب سے ان کی انجام دہی ضروری ہو۔

لیکن امام ابوحنیفہ کے نقطۂ نظر کی بابت دو باتیں ضرور ملحوظ رہنی چاہئیں، اول یہ کہ اگر کوئی شخص ترتیب کے مسئلہ سے واقف نہ ہو، اور عدم واقفیت کی بنا پر ترتیب کی خلاف ورزی کردے تو خود امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی اس پر کچھ واجب نہیں، فقہ کی متداول کتابوں میں اس بابت موجود نہیں لیکن خود امام محمد نے ''کتاب الحجۃ علی أہل المدینۃ'' میں پوری صراحت اور وضاحت کے ساتھ اس کا ذکر فرمایا ہے، فرماتے ہیں:

أخبرنا محمد عن أبی حنیفة فی الرجل یجهل وهو حاج فیحلق رأسه قبل أن یرمی الجمرة أنه لا شیء علیه وقال أهل المدینة إذا جهل الرجل فحلق رأسه قبل أن یرمی الجمرة افتدی (کتاب الحجۃ علی أہل المدینۃ ۲/۳۷۱،۳۷۲)۔

گویا امام ابوحنیفہ نے اس مسئلہ میں عالم اور جاہل کے درمیان فرق کیا ہے، امام محمد کا استدلال اس پر بڑا لطیف اور نفیس ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص کی روایت میں ہے:

جاء رجل فقال یا رسول الله لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح قال اذبح ولا حرج، قال آخر یا رسول الله لم أشعر فنحرت قبل أن أرمی قال ارم ولا حرج.

تو یہاں استفسار کرنے والے شخص نے عدم شعور یعنی عدم علم کی بنا پر ترتیب کی خلاف ورزی کی تھی، لہذا ''لا حرج'' کا حکم بھی ایسے ہی شخص کے ساتھ مخصوص ہوگا جو عدم علم کی بنا پر اس کا مرتکب ہوگا، گویا لم أشعر، لم أكن عالما بحکم الترتیب کے معنی میں ہے، امام بخاری کا ایک ترجمۃ الباب بھی امام محمد کے اس استدلال کو تقویت پہونچاتا ہے، بخاری نے حضرت عبداللہ بن عباس والی روایت پر یوں عنوان قائم کیا ہے: ''باب إذا رمی بعد ما أمسی أو حلق قبل أن يذبح ناسيا أو جاهلا''۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک بھی واجبات حج کا ترک اس وقت موجب دم ہوتا ہے جب بلا عذر واجب کو ترک کیا گیا ہو، گو اس سلسلہ میں مشائخ کے یہاں ایک گونہ اختلاف ہے لیکن کاسانی نے اسی کو ترجیح دیا ہے کہ عذر کی بنا پر ترک واجب موجب دم نہیں، کاسانی نے سعی بین الصفا والمروۃ کو واجب بتاتے ہوئے لکھا ہے:

إذا كان واجبا فإن تركه لعذر فلاشيء عليه وإن تركه لغير عذر لزمه دم لأن هذا حكم ترك الواجب فی هذا الباب (بدائع الصنائع ۲/۱۳۴)۔

علامہ شامی نے بھی جنایات کے باب میں شروع ہی میں بطور اصول اس کا ذکر فرمایا ہے (ردالمحتار ۲/۲۰۰) جس سے خیال ہوتا ہے کہ شامی کا رجحان بھی اسی طرف ہے، اس طرح اگر کوئی شخص ناواقفیت یا عذر کی وجہ سے ان افعال میں ترتیب قائم نہیں رکھ سکے تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق بھی اس پر دم واجب نہیں ہوگا، نیز یہ بات بھی

قابل لحاظ ہے کہ چونکہ خاص کر قربانی میں مطلقاً نیابت جائز ہے، اس لئے مذبح کی دوری چنداں مضر نہیں۔

پس جمہور اور صاحبین کی رائے بھی قوی دلیل پر مبنی ہے اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جن مسائل میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہو ان میں صاحبین کی رائے کو ترجیح دینا اصحاب افتاء کے یہاں کوئی نادر اور قلیل الوقوع امر نہیں، نیز مشائخ نے اس بات کو بھی تسلیم کیا ہے کہ صاحبین کا قول بھی دراصل امام ابوحنیفہ ہی کے ایک قول کی حیثیت رکھتا ہے لیکن ان سب کے باوجود بظاہر اس مسئلہ میں صاحبین کی رائے کی طرف عدول کی حاجت محسوس نہیں ہوتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) اس مسئلہ میں بھی فریقین کے پاس قوی دلائل موجود ہیں۔

(۲) اگر جہالت یا ناواقفیت کی وجہ سے ترتیب کی خلاف ورزی ہو تو امام ابوحنیفہ کے یہاں بھی یہ موجب دم نہیں۔

(۳) عذر کی بنا پر ترتیب کی خلاف ورزی کرنی پڑے تب بھی اس سے دم واجب نہیں ہوگا۔

(۴) جو لوگ ترتیب کے مسئلہ سے واقف بھی ہوں اور کوئی عذر ان کے لئے اس ترتیب پر عمل کرنے سے مانع نہ ہو ان کے لئے ترتیب واجب ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے۔

☆☆☆☆☆

عرض مسئلہ بابت حج وعمرہ

(سوال نمبر ۳، ۴، ۵، ۹)

مفتی انور علی اعظمی، مئو

سوال نمبر ۳:

مکہ مکرمہ میں مقیم اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہو تو اشہر حج کے شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست ہے یا نہیں یعنی مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں کل تینتالیس رائیں مرسلہ مقالات سے حاصل ہوئیں، ان میں سات حضرات مکہ میں مقیم شخص کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش سمجھتے ہیں، اور بقیہ چھتیس مقالہ نگار اس حق میں ہیں کہ ایسے شخص کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش نہیں ہے۔

حضرات مجوزین کے اسماء یہ ہیں:

مولانا اخلاق الرحمٰن، مولانا ایوب ندوی، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا عبد اللطیف کاکوسی، مولانا عتیق احمد بستوی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا ارشاد احمد۔

حضرات مانعین کے اسماء یہ ہیں:

مولانا خورشید انور بنارس، مولانا خورشید احمد مئو، مولانا اشتیاق احمد مئو، مولانا انور علی مئو، مولانا ابوسفیان مئو، مولانا برہان الدین سنبھلی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی محبوب علی، مفتی جمیل احمد نذیری، مفتی مصلح الدین بڑودہ، مولانا شاہین جمالی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا سراج الدین، مولانا تنویر عالم قاسمی، حکیم ظل الرحمٰن بھوپالی، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا قمر الزماں ندوی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا عبد العظیم اصلاحی، مولانا شکیل احمد بستوی، مولانا عبدالسلام ابوہریرہ سلفی، مولانا رئیس احمد ندوی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا اسعد اللہ قاسمی، مولانا محمد جنید احمد قاسمی، مولانا ابرار الحق، مولانا عبدالفتاح عادل، مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا فضل الرحمٰن افضل قاسمی، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا عبدالرشید گورینی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی مئو۔

جن حضرات نے اس مسئلہ میں جواز کا قول نقل کیا ہے، ان میں سے متعدد حضرات کا استدلال یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص کے اہل وعیال بھی مکہ ہی میں رہتے ہیں وہ تمتع کے ارادہ سے عمرہ کرنے کے بعد اپنے بال بچوں میں یعنی اپنے گھر میں رہے گا، لہٰذا اس کی جانب سے تمتع متحقق ہی نہیں ہوگا بلکہ المام صحیح ہو جانے کی بنا پر اس کا حج مفرد ہی

ہوگا، ان لوگوں نے شامی کی ایک عبارت سے استدلال کیا ہے:

أما التمتع فإنه لا يتصور للإلمام الذي يوجد منه بينهما (شامی ۲/۱۹۸)۔

اس مسئلہ میں علامہ شامی نے ایک طویل بحث کے بعد اسی رائے کو ترجیح دی ہے کہ مکی سے قران کا تصور تو ہوسکتا ہے، تمتع کا تصور نہیں ہوسکتا۔

صحیح بخاری میں "باب قول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن أهله حاضری المسجد الحرام" کے تحت ایک طویل حدیث میں یہ الفاظ منقول ہیں: "فإن الله أنزله فی كتابه وسنة نبيه ﷺ وأباحه للناس غير أهل مكة قال الله تعالىٰ ذلك لمن لم يكن أهله حاضری المسجد الحرام" (صحیح بخاری مع الفتح ۳/۳۴۶)۔

مصنف ابن أبی شیبہ میں مجاہد، عروہ، طاؤس، میمون اور امام زہری جیسے بڑے بڑے تابعین کے آثار منقول ہیں جو اہل مکہ کے لئے حج تمتع کے عدم جواز پر دال ہیں، ہدایہ اور فقہ حنفی کی دیگر کتب میں منقول ہے:

"ليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة" (ہدایہ مع الفتح ۳/۱۰)۔

مذکورہ جملہ عبارات اس بات پر صراحت کر رہی ہیں کہ مکی کے لئے تمتع اور قران درست نہیں ہیں، نیز یہ کہ مکی کے لئے متعہ متصور ہے، المام صحیح کو بنیاد بنا کر مکی سے تمتع کی نفی کرنا درست نہیں ہے، مزید وضاحت کی خاطر ملا علی القاری کی عبارت لباب سے نقل کی جاتی ہے، ملا علی القاری نے پہلے فقہاء احناف کے دونوں قسم کے اقوال نقل کئے ہیں یعنی تحقق متعہ کا قول اور بطلان متعہ کا قول، اس کے بعد تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "وفيه أن الجمع بين كلام أئمة المذاهب وقول المشائخ هو الأولىٰ بالاعتبار بأن نقول قولهم تمتعهم مرادهم بطل تمتعهم المسنون لا تمتعهم اللغوی بلا مرية عندهم وكذا تصريحهم فی الشرط بأن الشرط إنما هو فی التمتع المسنون لا لمطلق التمتع وإلا فلا معنى لوجوب الدم والله سبحانه وتعالىٰ أعلم"،

پھر ملا علی القاریؒ نے المام صحیح کا بھی جواب دیا ہے:

وأما الجواب عن الإلمام فهو أن إلمام أهل مكة ليس يضرهم لما وقع اتفاق علماء الأعلام من أن الآفاقی إذا كان معه أهل صح له التمتع وإنما يضره الإلمام إذا كان بعد فراغه من عمرته سافر إلى بلده أو قريته من نحو كوفة أو بصرة ونزل بأهله كما هو مقرر فی محله وهذا غاية التحقيق والله ولی التوفيق (شرح لباب لعلی القاری/۱۵۳)۔

ان دلائل کی بنا پر راقم السطور کی رائے یہی ہے کہ اہل مکہ کے لئے قران اور متعہ مکہ میں رہتے ہوئے درست نہیں ہے۔

سوال نمبر ۴:

جو حضرات ائمہ مکی کے لئے تمتع اور قران کو جائز نہیں کہتے اور اسی کے ساتھ ساتھ میقات کے باہر سے مکہ

مکرمہ جانے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج یا عمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا لازم قرار دیتے ہیں، ان کے مسلک کے اعتبار سے ایک دشواری یہ پیش آتی ہے کہ مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہیں، اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے اشہر حج میں میقات کے باہر گئے پھر مکہ مکرمہ واپسی پر اگر بغیر احرام باندھے میقات کے اندر داخل ہوں تو انہیں دم دینا پڑے گا، اور اگر عمرہ کے احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوں پھر عمرہ کے احرام سے حلال ہونے کے بعد اسی سال حج بھی کریں تو ایک ممنوع صورت کا ارتکاب ہوگا اور دم جنایت لازم ہوگا، اس صورت حال سے بچنے کے لئے حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کو پابند کرنا کہ اشہر حج شروع ہونے کے بعد میقات کے باہر نہ جائیں، تنگی ودشواری کی بات ہے، کیونکہ اشہر حج کا عرصہ خاصا طویل ہے، اہل مکہ کی اس مشکل کا حل تلاش کرنے کے لئے مقالہ نگاروں کی رائیں مختلف ہیں، اس موضوع پر تقریباً چونتیس جوابات موصول ہوئے۔

حضرات مجیبین کو ان کی آراء کی روشنی میں چار حصوں میں تقسیم کی جاسکتا ہے:

ا۔ بعض حضرات نے اس مشکل کا یہ حل پیش کیا ہے کہ ایسا شخص احرام کی پابندی سے مستثنیٰ ہے، احرام کی پابندی اس شخص کے لئے ہے جو حج یا عمرہ کے ارادہ سے میقات تجاوز کرنا چاہتا ہو، اس رائے کے قائلین مندرجہ ذیل حضرات ہیں:

مولانا عبدالسلام ابوہریرہ سلفی، مولانا رئیس احمد ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مفتی محبوب علی، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی۔

۲۔ دوسری رائے یہ ہے کہ ایسا شخص عمرہ کے احرام کے ساتھ مکہ میں داخل ہوگا اور عمرہ بھی کرے گا اور اسی سال حج بھی کرے گا اور اس پر دم جنایت بھی لازم نہیں ہوگا، کیونکہ مکی کی جانب سے تمتع متحقق ہی نہیں ہوگا، اس کے قائلین مندرجہ ذیل علماء کرام ہیں:

مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی اور مولانا عتیق احمد بستوی۔

۳۔ تیسری رائے یہ ہے کہ مکی کے لئے تمتع کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اگر اس کے اوپر حج فرض ہے تو اشہر حج میں میقات سے باہر نہ جائے اور اخروی نفع کے سامنے دنیوی خسارہ کو قبول کرے، اور اگر حج کی فرضیت سے سبکدوش ہو چکا ہے تو اس سال عمرہ پر اکتفا کرے اور حج نفل سے احتراز کرے، اس رائے کے قائل ہیں:

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی مئو۔

اس رائے کے قائلین میں مولانا شاہین جمالی اور قاری ظفر الاسلام کا خیال یہ ہے کہ ایسا شخص حیلہ کے ساتھ مکہ میں داخل ہو۔

۴۔ چوتھی رائے یہ ہے کہ ایسا شخص عمرہ کے احرام کے ساتھ حدود حرم میں داخل ہو اور عمرہ بھی کرے پھر حلال ہونے کے بعد اس سال حج بھی کرے اور خلاف مسنون امر کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے دم جنایت ادا کرے، اس کے قائلین ہیں:

مولانا اشتیاق احمد، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا انور علی اعظمی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا خورشید انور اعظمی مظہر العلوم بنارس، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا ابرار الحق صدیقی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا ارشاد احمد قاسمی، مولانا محمد نور القاسمی، حکیم ظل الرحمن۔

اس مشکل کے حل کے لئے احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کرنا ابن عباس کے اس اثر کے خلاف ہے، جس کو ابو الشعثاء نے روایت کیا ہے: انه رای ابن عباس رضی الله عنهما یرد من جاوز المیقات غیر محرم (مسند شافعی ر۱۶)۔

نیز علامہ شوکانی نے بیہقی کے حوالہ سے ایک حدیث کا ذکر کیا ہے اور حافظ ابن حجر نے اس کی سند کو جید کہا ہے، وہ یہ ہے: "لایدخل أحد مکة إلا محرما" (نیل الأوطار ۵ر۲۸)۔

اسی طرح یہ کہنا کہ یہ لوگ عمرہ بھی کریں اور حج بھی کریں ان کی جانب سے تمتع کا وجود متصور ہی نہیں ہے، اگر چہ علامہ شامی نے اس قول کی حمایت کی ہے مگر دوسرے فقہاء نے اس کا رد کیا ہے اور اس کی صراحت کی ہے کہ اہل مکہ کا اپنے اہل وعیال میں جانا المام صحیح نہیں ہوگا، لہذا ان سے بھی تمتع کا تصور ہے بلکہ اشہر حج میں دونوں کو جمع کرنے سے اس کا تحقق بھی ہوگا، لیکن ان کے لئے اس کی اجازت نہیں ہے جیسا کہ اس کے تفصیلی دلائل سوال نمبر (۳) کے عرض مسئلہ میں ذکر کئے گئے ہیں۔

ان کا اہل وعیال میں جانا المام صحیح نہیں ہوگا، ملا علی قاری اہل مکہ کے المام پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"وأما الجواب عن الإلمام فهو أن إلمام أهل مكة ليس يضرهم لما وقع اتفاق علماء الأعلام من أن الآفاقي إذا كان معه أهل صح له التمتع وإنما يضره الإلمام إذا كان بعد فراغه من عمرته سافر إلى بلده أو قريته من نحو كوفة أو بصرة ونزل بأهله كما هو مقرر في محله وهذا غاية التحقيق والله ولي التوفيق (شرح اللباب لملاعلی القاری ر۱۵۳)۔

ان دونوں اقوال کے بعد مذکورہ مشکل کے حل کا ایک راستہ احتیاط کا ہے کہ اہل مکہ یا تو اشہر حج کے شروع ہونے کے بعد سفر سے پرہیز کریں جبکہ انہیں فرض حج ادا کرنا ہو یا اس سال صرف عمرہ پر اکتفا کریں، اگر فرضیت حج سے سبکدوش ہو چکے ہوں اس کے باوجود اگر وہ نفلی حج کرنا ہی چاہتے ہیں اور حج کی فضیلت اور ثواب سے اپنے کو محروم نہیں رکھنا چاہتے تو ان کے لئے ایک راستہ یہ بچ جاتا ہے کہ عمرہ کا احرام باندھ کر جائز عمرہ کریں پھر عمرہ کے احرام سے حلال ہو کر حج بھی کریں اور دم دیں، اگر چہ ایسا کرنا خلاف سنت ہے لیکن اس کے بغیر چارہ نہیں، البتہ اگر حج کا زمانہ قریب ہو تو حج کے احرام کے ساتھ داخل ہوں اور صرف حج کر لیں جب بھی ان کے لئے کوئی دشواری نہیں پیش آئے گی۔

سوال نمبر ۵:

تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے یا نہیں؟

اس سوال کے جواب میں کل تینتالیس رائیں موصول ہوئیں۔

ان میں چونتیس مقالہ نگاروں کے نزدیک متمتع حج کا احرام باندھنے سے مزید عمرے کرسکتا ہے، پانچ حضرات نے اس کو خلاف اولیٰ کہا ہے، چار مقالہ نگاروں نے ممنوع قرار دیا ہے، مانعین میں جناب شمس پیرزادہ، مولانا عبدالرحیم بھوپالی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی اور مولانا فضل الرحمٰن افضل قاسمی ہیں۔

خلاف اولیٰ کہنے والوں میں مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا قمرالزماں ندوی، مولانا ابرارالحق دارالعلوم سبیل السلام، مولانا عبیداللہ اسعدی اور مولانا عتیق احمد بستوی ہیں۔

اسماء مجوزین:

مولانا خورشید احمد مئو، مولانا اشتیاق احمد دارالعلوم مئو، مفتی انور علی دارالعلوم مئو، مولانا ابوسفیان مفتاحی مئو، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا نورالقاسمی، مولانا عبدالفتاح عادل، مولانا مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی بنارس، مفتی محبوب علی رامپوری، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، قاری ظفرالاسلام، مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، مولانا عبدالقیوم پالن پوری، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا شکیل احمد دارالعلوم اسلامیہ بستی، مولانا عبداللطیف مظاہری، حکیم ظل الرحمٰن، مولانا محمد اسعداللہ قاسمی میرٹھ، مولانا راشد حسین ندوی، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا اسرارالحق سبیلی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا محمد ابرار خاں، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا جنید احمد فلاحی، مولانا رئیس احمد ندوی اور مولانا عبدالسلام ابوہریرہ سلفی۔

مانعین میں شمس پیرزادہ صاحب نے یہ دلیل دی ہے کہ اس کی کوئی مثال دور رسالت میں نہیں ملتی، خلاف اولیٰ کہنے والوں میں اکثر حضرات نے اختلاف سے بچنے کے لئے عمرہ کے ترک کو ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ طواف اور دوسری عبادات میں اپنے کو مشغول رکھے۔

وہ مجوزین جو مزید عمرے کو اولیٰ بتاتے ہیں، انہوں نے ابن قدامہؒ، امام نوویؒ اور متعدد حنفی فقہاء کی عبارات سے استدلال کیا ہے مثلاً لباب کی یہ عبارت اس مسئلہ میں بہت واضح ہے (ولا یکرہ الاکثار منہا) أی من العمرۃ فی جمیع السنۃ خلافاً لمالک (بل یستحب) أی الاکثار منها علی ما علیه الجمهور (ص ۲۶۵)۔

شرح مہذب میں امام نووی تحریر فرماتے ہیں: "فی مذاهبهم فی تکرار العمرة فی السنة مذهبنا أنه لا یکره ذلک بل یستحب و به قال أبو حنیفة و أحمد و جمهور العلماء من السلف والخلف الخ (کتاب المجموع شرح مہذب ۱۲۴/۷)۔

اور حافظ ابن حزم نے بھی المحلی میں اکثار عمرہ کو مستحب قرار دیتے ہوئے مانعین پر انتہائی بلیغ رد کیا ہے:

"والحج لا يجوز إلا مرة في السنة وأما العمرة فيجب الإكثار منها لما ذكرنا من فضلها واحتج من كره ذلك بأن رسول الله ﷺ لم يعتمر في عام إلا مرة واحدة قلنا: لا حجة في هذا لأنه إنما يكره ما حض على تركه وهو عليه السلام لم يحج مذ هاجر إلا حجة واحدة ولا اعتمر مذ هاجر إلا ثلاث عمر فيلزمكم أن تكرهوا الحج إلا مرة في العمر وأن تكرهوا العمرة إلا ثلاث مرات في الدهر وهذا خلاف قولكم وقد صح أنه كان عليه السلام يترك العمل و يحب أن يعمل به مخافة أن يشق على أمته أن يفرض عليهم (محلی لابن حزم ۷/۶۸، ۶۶۹)۔

حاشیہ (البحر الرائق ۲/۳۶۶) پر ہے: هذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة أيضا كالطواف"۔

درمختار کی عبارت کے ذیل میں علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں: "أقام بمكة حلالا (أي المتمتع) أفاد أنه يفعل ما يفعله الحلال فيطوف بالبيت ما بداله ويعتمر قبل الحج (۲/۲۶۸)۔

صحابہ کرام اور تابعین عظام کے آثار واقوال تکرار عمرہ کے استحباب پر دال ہیں، مغنی لابن قدامہ میں ہے:

"ولا بأس أن يعتمر في السنة مراراً أي ذلك عن علي وابن عمر وابن عباس وأنس و عائشة وعطاء و طاؤس و عكرمة والشافعي رحمهم الله (مغنی ۳/۲۲۶)۔

ان سارے دلائل اور آثار کی روشنی میں راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ متمتع اگر مزید عمرے کرنا چاہے تو کر سکتا ہے اس میں کوئی رکاوٹ نہیں۔

سوال نمبر۹:

(الف) کیا حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کر سکتا ہے؟

اس سوال کے جواب میں تقریباً پینتالیس جوابات موصول ہوئے، ان میں سبھی پینتالیس مقالہ نگاروں نے اجازت کی صورت میں تمتع کے جواز کا قول نقل کیا ہے۔

ایک مقالہ نگار مولانا اشتیاق احمد اعظمی نے اجازت کے باوجود تمتع نہ کرنے کو احوط کہا ہے، نفس جواز سے ان کو بھی اختلاف نہیں تو گویا آمر کی اجازت کی صورت میں تمتع کا جواز سبھی مقالہ نگار حضرات کے نزدیک متفق علیہ ہے۔

مولانا اشتیاق احمد صاحب نے اس مسئلہ میں حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری کی رائے کو ترجیح دی ہے، مولانا خلیل احمد صاحب مولانا ظفر احمد تھانوی کے فتوے کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں: بروئے مذہب حج عن الغیر ادا ہونے کے لئے حج میقاتی ہونا شرط ہے تو پھر جواز تمتع کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا، حضرت مولانا خلیل احمد صاحب کی عبارت سے تمتع کا عدم جواز مترشح ہوتا ہے۔ اس مسئلہ میں زمانہ حال کی نزاکت اور فقہاء کرام کی صراحتوں کا

تقاضہ یہی ہے کہ حج بدل کرنے والے پر تمتع کی روک نہ لگائی جائے، افراد کی پابندی بعض حالات میں حج بدل کرنے والے کے لئے پریشانی کا باعث ہوتی ہے، اور جب اجازت کی صورت میں اکثر و بیشتر فقہاء اور زمانہ حال کے مفتیان کرام اس کی اجازت دیتے ہیں اور عوام الناس کا تعامل بھی یہی ہے تو اس میں کسی قسم کا تردد بھی نہیں ہونا چاہئے، غنیۃ المناسک میں صراحت ہے: "إن الأمر بالحج تضمن الأمور بالحج بنفسه ومن بلده وبماله وبركوب أكثر الطريق و يجعل السفر له وبإفراد السفر له وبإحرامه من الميقات وكذا لو أمره بالعمرة فلو أحل بواحد فهو مخالف إلا إذا وجد الإذن (بغیۃ المناسک ۷۹/۱)۔

ملا علی القاری نے بھی شرح لباب میں صریح اجازت کی صورت میں تمتع کو درست کہا ہے، تحریر فرماتے ہیں: "(فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع) أي بأن نوى العمرة عن الميت ثم حج عنه فإنه يصير مخالفاً" آگے لکھتے ہیں: إلا أنه يشكل إذا أمر بإفراد العمرة ثم إتيان الحج بعده أو صرح بالتمتع في سفره أو بتفويض الأمر إليه (غنیۃ ۲۵۳)۔

زمانہ حال کے علماء میں مفتی کفایت اللہ، ابو المآثر مولانا حبیب الرحمن الاعظمی، مفتی عبد الرحیم لاجپوری وغیرہم نے آمر کی اجازت سے تمتع کو درست کہا ہے، حضرت مولانا حبیب الرحمن الاعظمی اپنی کتاب رہبر حجاج میں تحریر فرماتے ہیں: حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے قران یا تمتع کا احرام بھی باندھ سکتا ہے، اس مسئلہ میں کچھ اختلاف کتابوں میں مذکور ہے، اور چند اکابر نے تمتع کو اجازت کے بعد بھی ناجائز قرار دیا ہے، مگر صحیح یہ ہے کہ حج بدل کرنے والے کا تمتع کرنا آمر کی اجازت سے جائز ہے، پھر حضرت مولانا نے غنیۃ اور در مختار کی دو عبارتیں نقل کی ہیں (رہبر حجاج ۳۸)۔

حضرت مولانا حبیب الرحمن اعظمی نے عمدۃ المناسک مصنفہ مولانا سیر محمد صاحب سے نقل کیا ہے کہ آمر کو چاہئے کہ وہ اپنے مامور کو عام طرح اجازت دے دے کہ تمہاری مرضی پر ہے چاہے افراد با حج کرو یا قران یا تمتع، پھر حاشیہ میں اس کی تائید میں چند عبارتیں لکھی ہیں (ملاحظہ ہو: عمدۃ ۳۳۱-۳۳۲) اس لئے آمر کی صریح اجازت کی صورت میں تمتع کے جواز میں کوئی تردد نہیں رہ جاتا۔

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر تمتع کر سکتا ہے یا نہیں؟

حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر جبکہ ظن غالب یہ ہے کہ وہ اجازت نہیں دے گا محض عرف اور تعامل کو بنیاد بنا کر یا دلالۃً اجازت کو کافی سمجھ کر حج تمتع کر سکتا ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں تقریباً چھتیس (۳۶) رائیں دستیاب ہوئیں، ان میں تیئیس (۲۳) مقالہ نگاروں کی رائے یہ ہے کہ نہیں کر سکتا جبکہ تیرہ (۱۳) مقالہ نگار مذکورہ صورت میں تمتع کی گنجائش دیتے ہیں۔

اسماء مجوزین:

مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا اسعد اللہ قاسمی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی جمیل احمد نذیری،

مفتی مصلح الدین بڑودہ، مولانا زبیر احمد، مولانا عبدالسلام ابو ہریرہ، مولانا رئیس احمد ندوی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا عبیداللہ اسعدی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا عبدالرحیم بھوپالی، مولانا محبوب علی رامپوری۔

اسماء مانعین:

مولانا انور علی دارالعلوم مئو، مولانا اشتیاق احمد مئو، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا فضل الرحمن افضل، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا خورشید احمد مئو، مولانا تنویر عالم، مولانا محمد جنید احمد فلاحی، مولانا شاہین جمالی، مولانا محمد ابراہیم فلاحی، مولانا عبدالرشید، مولانا ابرارالحق صدیقی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا محمد عمر فلاحی، قاری ظفر الاسلام مئو، مولانا عبدالقیوم پالن پوری، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا عبدالفتاح عادل، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی اور ابوسفیان مفتاحی اور مولانا محمد ایوب۔

حضرات مجوزین نے اپنی دلیل میں عام طور پر تعامل "المعروف كالمشروط" یا اجازت بوجہ دلالت حال کو پیش کیا ہے، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے مبسوط سرخسی سے ایک جملہ نقل کیا ہے: "إذ يثبت الإذن دلالةً" اور اسے صاحبین کی رائے قرار دیا ہے، لیکن مسئلہ مذکورہ میں جز (الف) میں گذری بحث سے اندازہ ہوتا ہے کہ بڑی نزاکت ہے، صریح اجازت کے باوجود بھی بعض اکابر نے منع کیا ہے، فقہاء احناف کی کتب معتبرہ میں عام طور پر تمتع کا جواز باذن الآمر ہی مصرح ہے، لہذا اجازت لینا حج بدل کرنے والے کی ذمہ داری تھی، اجازت نہ لینے کی صورت میں وہی طریقہ اپنانا چاہئے جو اختلاف سے دور ہو، اگر آمر نے صرف حج کا حکم دیا ہے تو صرف حج کا احرام باندھے، ملا علی القاری لکھتے ہیں: (فلو أمره بالإفراد) أي للحج أو العمرة (فقرن) أي عن الآمر فهو مخالف ضامن عند أبي حنيفة وعندهما يجوز ذلك عن الآمر استحساناً.... (أو تمتع) أي بأن نوى العمرة عن الميت ثم حج عنه فإنه يصير مخالفاً إجماعاً على ما في البحر الزاخر ولعل وجهه أنه مأمور بتجريد السفر للحج عن الميت فإنه الفرض عليه (۲۵۳/)۔

موجودہ زمانہ کے علماء اور اصحاب افتاء میں سے جن حضرات نے تمتع کی اجازت دی ہے مثلاً مفتی کفایت اللہ صاحب، محدث کبیر مولانا حبیب الرحمن الاعظمی صاحب، مولانا ظفر احمد تھانوی صاحب، مفتی عبدالرحیم لاجپوری صاحب، ان سب لوگوں نے اجازت صریحہ کی صورت میں اس کو جائز کہا ہے، اس لئے بندہ کی رائے یہی ہے کہ غلبۂ ظن اور اجازت صریحہ نہ ہونے کی صورت میں حج بدل کرنے والا تمتع نہ کرے اس کی گنجائش نہیں ہے، مفتی کفایت اللہ تحریر فرماتے ہیں: جبکہ آمر نے کوئی صراحت نہیں کی ہے تو اس وقت بظاہر اس کا امر حج آفاقی پر محمول کیا جائے گا کیونکہ جب آمر خارج میقات کا رہنے والا ہو تو ظاہر یہی ہے کہ اس کا حکم ایسے ہی حج سے متعلق ہوگا جس کا احرام میقات سے باندھا گیا ہو، اور اس ظاہر حال کی دلالت سے مطلق حج عن المیقات کے ساتھ فقہاء نے مقید کیا ہے۔

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی لیکن حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیتا تو تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں چوالیس (۴۴) رائیں موصول ہوئیں، ان میں چھتیس (۳۶) حضرات ظن غالب کی بنا پر تمتع کے قائل ہیں اور چھ (۶) حضرات ظن غالب کے باوجود تمتع کی گنجائش کے حق میں نہیں ہیں۔

حضرات مجوزین:

مولانا انور علی مئو، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا زبیر احمد قاسمی کھواں، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا فضل الرحمن افضل حیدرآباد، مولانا خورشید احمد اعظمی مئو، مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی، مولانا عبدالرشید قاسمی، مولانا شکیل احمد بستی، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا مصلح الدین بڑودوی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی، مولانا ابوسفیان مفتاحی مئو، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا عبدالرحیم بھوپالی، حکیم ظل الرحمن دلی، مولانا عبدالفتاح عادل، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا محمد قمر الزماں ندوی، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا منظور احمد قاسمی شیخوپور، مولانا حبیب اللہ قاسمی، مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا محمد ابرار خاں ندوی، مولانا ابرار الحق صدیقی، مولانا عبداللطیف مظاہری، مولانا محبوب علی رامپوری، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا عبدالسلام ابوہریرہ، مولانا ارشاد الحق گورینی۔

حضرات مانعین:

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا محمد جنید احمد سبیل السلام حیدرآباد، مولانا قاری ظفر الاسلام دار العلوم مئو، مولانا اشتیاق احمد دار العلوم مئو، مولانا خورشید انور مظہر العلوم بنارس، مولانا محمد نور القاسمی جے پور۔

حضرات مانعین نے اپنے جواب میں بطور دلیل کے کوئی صریح جزئیہ خاص اس شق کے لئے ذکر نہیں کیا بلکہ زیادہ تر الف میں بیان کئے ہوئے دلائل کا حوالہ دیا ہے، لیکن اس سے اس جز پر استدلال غیر واضح معلوم ہوتا ہے کیونکہ شریعت مطہرہ نے غلبہ ظن کو بیشتر مسائل میں یقین کا درجہ دیا ہے، مثلاً استقبال قبلہ کے معاملہ میں، اور تیمم کے مسئلہ میں پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں، اور بھی بہت سے مسائل میں، لہٰذا اگر مامور کو گمان غالب ہے کہ آمر تمتع کی اجازت دے دیتا تو بندہ کے نزدیک غلبہ ظن کو جواز تمتع کی بنیاد بنانا درست ہے۔

(د) باذن الآمر یا بدون إذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع آمر کے مال میں لازم ہوگا یا حج بدل کرنے والے کے مال میں؟ تمام شقوں کی تفصیل کی جائے۔

مذکورہ بالا مسئلہ میں چند شقیں ہیں:

۱۔ آمر اپنی خوشی سے مامور کو دم تمتع کی رقم الگ سے دیدے یا اس کی صریح اجازت دیدے، اس صورت میں دم تمتع بالاتفاق آمر کے مال سے دینا جائز اور درست ہے۔

۲۔ آمر کی طرف سے اس مد میں رقم خرچ کرنے کی صریح اجازت نہ ہو تو اس صورت میں دم تمتع کس پر واجب ہوگا، اس سلسلہ میں کل تقریباً چالیس (۴۰) رائیں موصول ہوئیں، دو حضرات مولانا عبدالسلام ابوہریرہ اور مولانا رئیس احمد ندوی کی رائے ہے کہ دم تمتع ہر حال میں آمر پر ہوگا۔

پانچ اصحاب (مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا محمد عمر فلاحی، مولانا شکیل احمد، مولانا فضل الرحمن افضل قاسمی) کی رائے یہ ہے کہ اگر تمتع آمر کی اجازت سے کیا ہے تو دم تمتع آمر کے مال سے دے گا اور اگر بدون اذن الآمر کیا ہے تو دم تمتع اپنے مال سے دیگا، ان کے علاوہ تینتیس (۳۳) مقالہ نگاروں نے یہ رائے دی ہے کہ دم تمتع دونوں صورتوں میں مامور کے ذمہ ہے، ان کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا ابو سفیان مفتاحی مئو، مولانا خورشید انور بنارس، مولانا ارشاد گوریئی، مولانا ابرار الحق صدیقی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا نور القاسمی، مفتی حبیب اللہ، مولانا اسرار الحق سبیلی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا عبد اللطیف مظاہری، مولانا عبد الفتاح عادل، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا اشتیاق احمد، مولانا مصلح الدین بڑودہ، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا عتیق احمد بستوی، مفتی جمیل احمد نذیری، قاری ظفر الاسلام، مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا ابراہیم گجرات، مولانا مفتی انور علی، مولانا عبد الرشید گوریئی، مولانا خورشید احمد مئو، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا محمد جنید احمد، مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی، مولانا سراج الدین قاسمی۔

دم تمتع آمر پر لازم سمجھنے والے مقالہ نگاروں نے عام طور پر عقلی دلیل سے اپنا مدعا ثابت کیا ہے، ایک مقالہ نگار اختر ضیاء قاسمی نے فتاویٰ تاتارخانیہ کی ایک عبارت نقل کی ہے لیکن ان کے حق میں نہیں جاتی بلکہ ان کے خلاف جارہی ہے، وہ تحریر کرتے ہیں:

دم القران والتمتع والجنايات على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفاً فيضمن (۵۴۸/۲)۔

اس عبارت سے یہی واضح ہورہا ہے کہ آمر کی اجازت کی صورت میں دم قران اور دم تمتع و جنایات سب حاجی پر ہے نہ کہ آمر پر، اگر آمر نے اجازت تمتع کرنے کی دی ہے، ورنہ حاجی آمر کا مخالف ہوگا اور کل حرج کا ضامن ہوگا، لہذا مذکورہ عبارت ان لوگوں کی دلیل ہے جو دم تمتع حاجی کے ذمہ مانتے ہیں، اسی مفہوم کی عبارت درمختار علی الشامی ۲۴۸/۲ پر مذکور ہے، اور اکثر کتب فقہ حنفی میں اس کی صراحت موجود ہے۔

عقلاً بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ دم تمتع حاجی پر ہونا چاہئے کیونکہ وجوب دم کی وجہ ایک سفر میں دو عبادتوں کی ادائیگی سے نفع اٹھانا ہے اور یہ نفع مامور اٹھا رہا ہے نہ کہ آمر، لہذا دم کی ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہوگی۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اس میں کوئی تفصیل ہو تو اسے بھی تحریر فرمائیں۔

اس سوال کے جواب میں کل اکتالیس (۴۱) رائیں دستیاب ہوئیں، ان میں سے ایک صاحب مولانا عبد الفتاح عادل کے نزدیک اس کی گنجائش نہیں ہے، ایک دوسرے مقالہ نگار مولانا اشتیاق احمد دار العلوم مئو کی رائے میں تمتع نہ کرنا احوط ہے، بقیہ انتالیس (۳۹) مقالہ نگار حضرات کے نزدیک حج عن المیت کی صورت میں تمتع کرنے کی گنجائش ہے، ان کے اسماء گرامی یہ ہیں:

مولانا محبوب علی رامپوری، مولانا خورشید احمد مئو، مولانا انور علی مئو، مولانا عبدالرحیم بھوپالی، مولانا خورشید انور بنارس، مولانا عتیق احمد بستوی، مولانا عبیداللہ اسعدی، مولانا عبدالسلام ابوہریرہ، مولانا عبداللطیف مظاہری، حکیم ظل الرحمٰن، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا اسعد اللہ قاسمی، مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا عبد العظیم اصلاحی، جناب شمس پیرزادہ، مولانا ابرارالحق صدیقی، مولانا ابرار خاں ندوی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا شاہین جمالی، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا اسرارالحق سبیلی، مولانا تنویر عالم، مولانا زبیر احمد، مولانا قمرالزماں ندوی، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا مصلح الدین، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا محمد جنید احمد، مولانا خورشید احمد مئو، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مولانا ابوسفیان مفتاحی مئو، مولانا رئیس احمد ندوی۔

جواز کا قول نقل کرنے والے حضرات کے نزدیک تفصیلات میں کچھ اختلاف ہے:

۱۔ اگر میت نے تمتع کی وصیت کی ہو اور ترکہ کے ثلث سے اس کی گنجائش بھی ہو تو جواز تمتع پر یہ سارے حضرات بلا کسی شرط کے متفق ہیں۔

۲۔ اگر میت نے حج کی وصیت نہ کی ہو اور مال بھی نہ چھوڑا ہو، ورثاء اپنی خوشی سے تبرعاً حج کروا رہے ہوں یا خود کر رہے ہوں تو بھی جواز تمتع میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ اس صورت میں ورثہ آمر میں ان کی اجازت ضروری ہوگی۔

☆☆☆☆☆

عرض مسئلہ بابت حج وعمرہ

(سوال نمبر ۶، ۱۰)

مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب، سیتامڑھی

مناسک حج میں سے رمی جمرہ میں نیابت کا مسئلہ اور حیض ونفاس کیحالت میں طواف زیارت کا مسئلہ۔ انہیں دونوں مسئلہ کے عارض کی حیثیت سے میں آپ کے سامنے آیا ہوں۔

ان مسئلوں کے سوالوں کی ساری جزئیات وتفصیلات آپ حضرات کے علم میں ہیں ہی، اس لئے نفس جواب ہی کے متعلق مختصراً عرض ہے۔

پہلا مسئلہ: رمی جمرہ میں نیابت کے جواز وعدم جواز کا ہے، اس سلسلہ میں تقریباً چھیالیس مقالہ نگاروں کے مقالات ہمیں موصول ہوئے، مطالعہ کے بعد اس مسئلہ سے متعلق ایک نکتہ تو بالکلیہ اتفاقی نظر آیا، ہاں دوسرا نکتہ اختلافی رہا۔

اتفاقی نکتہ: بوجہ عذر رمی جمرہ میں نیابت جائز ہے، بلا عذر جائز نہیں، محض آرام پسندی، کسل مندی کے تحت صرف سہولت وآسانی کی خاطر رمی میں نیابت کی اجازت نہیں ہوگی۔

یہ جز چونکہ اتفاقی ہے اس لئے نہ تو اس کے متعلق دلائل کے نقل ہی کی کوئی ضرورت واہمیت ہماری سمجھ میں آتی ہے اور نہ ان چھیالیس علماء مقالہ نگاروں کے اسماء کی فہرست پیش کرنے میں ہی کوئی فائدہ محسوس ہوتا ہے، اس لئے یہ بساط تو لپیٹ دیا جائے۔

اختلافی نکتہ: عذر کی تحدید وتعیین اور ازدحام کے عذر قرار دیئے جانے اور نہ دیئے جانے میں مقالہ نگاروں کی چند رائیں سامنے آتی ہیں، مختصراً تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) مولانا خالد سیف اللہ رحمانی سبیل السلام حیدرآباد کا خیال ہے کہ عذر کی حتمی وقطعی تحدید وتعیین مشکل ہے، لوگوں کے حالات وعادات پھر مواقع ومقامات کے مختلف ہونے کے سبب ہر ایک کے حق میں الگ الگ عذر کے درجات ہو سکتے ہیں۔

(۲) مولانا عبدالسلام ابو ہریرہ سلفی بنارس فرماتے ہیں کہ اسے مبتلی بہ کی رائے پر چھوڑ دیا جائے وہ خود فیصلہ کرے گا کہ بنفس خود رمی جمرہ کی استطاعت اس کو ہے یا نہیں اور اسی کے مطابق وہ عمل کرے گا۔

(۳) ان دونوں حضرات کے سوا تقریباً بائیس حضرات مقالہ نگار کا خیال عذر کی تحدید وتعیین کے متعلق یہ ہے کہ جب وہ ایسا مریض وضعیف ہو کہ اس کے لئے قیام کے بدلے بیٹھ کر نماز پنجگانہ درست ہو جائے تو ایسے لوگوں کو معذور کہہ کر رمی جمرہ میں بھی نیابت کی اجازت دی جائے گی ورنہ نہیں، اس مسئلہ میں ان حضرات کا استدلال درج ذیل

جیسی عبارتوں سے ہے:

وحيد المرض أن يصير بحيث يصلي جالساً لأنه لا يستطيع الرمي راكباً ولا محمولا ، أما لأنه تعذر عليه الرمي أو يلحقه الضرر (بغية المناسک ۱/۳۳۶)۔

عن محمد إذا كان يصلي المريض جالساً رمى عنه ولا شئ عليه (ارشاد الساری لملاعلی قاری/۱۶۶)

اس نمبر تین میں مذکورہ رائے وخیال والے حضرات درج ذیل ہیں:

۱۔ مولانا برہان الدین سنبھلی، لکھنؤ
۲۔ مولانا حبیب اللہ قاسمی، مہذب پور اعظم گڈھ
۳۔ مولانا ارشاد قاسمی، ریاض العلوم جونپور
۴۔ مولانا خورشید انور اعظمی، مظہر العلوم بنارس
۵۔ مولانا عبداللطیف کاکوسی گجرات
۶۔ مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، میرٹھ
۷۔ مولانا عبدالقیوم پالنپوری، کاکوسی گجرات
۸۔ مولانا خورشید احمد اعظمی، رگھوناتھ پورہ مئو
۹۔ مولانا ظفر الاسلام، دار العلوم مئو
۱۰۔ مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتاح العلوم مئو
۱۱۔ مولانا راشد حسین ندوی، رائے بریلی
۱۲۔ مولانا منظور احمد القاسمی، شیخوپورہ اعظم گڈھ
۱۳۔ مولانا انور علی اعظمی، دار العلوم مئو
۱۴۔ مولانا عبیداللہ اسعدی، ہتھورا، باندہ
۱۵۔ مولانا قمر الدین ندوی، پرتاب گڈھ
۱۶۔ مولانا عتیق احمد بستوی، ندوۃ العلماء لکھنؤ
۱۷۔ مولانا ابراہیم فلاحی، گجرات
۱۸۔ مولانا سید مصلح الدین، بڑودہ گجرات
۱۹۔ مولانا نور قاسمی، جامعہ ہدایہ جے پور
۲۰۔ مولانا اسعد اللہ قاسمی، روضۃ العلوم ٹانڈہ
۲۱۔ مولانا محمد ایوب ندوی، بھٹکل
۲۲۔ مفتی عبدالرحیم، جامعہ حسینیہ خیر العلوم بھوپال

ہمارا خیال ہے کہ اگر کوئی مرض وضعف کے اس درجہ میں ہو کہ وہ قیام کی طاقت بھی نہ رکھے اور نماز تک بیٹھ کر ادا کر رہا ہو تو یہ ظاہر ہے کہ رمی پر بھی قادر نہ ہوگا اور اس کے حق میں نیابت فی الرمی یقیناً جائز ہو جائے گی اور اس میں کسی کا کوئی اختلاف بھی نہیں ہو سکتا، یہ صورت حال تو سب کے نزدیک یقیناً عذر کی مسلمہ ہی ہوگی۔

مگر جب سوال یہ ہوگا کہ اس کے علاوہ بھی کوئی دوسری صورت حال عذر کی ممکن ومتصور ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہوگا، مذکورہ بالا سارے حضرات علماء کرام چونکہ نیابت فی الرمی کے حق میں ازدحام کو مطلقاً عذر نہیں مانتے تو اس کا لازمی مطلب یہی نکل سکتا ہے کہ ان حضرات کے یہاں ازدحام سے پیدا شدہ صورت حال بھی ایسا عذر نہیں ہوگا جس سے رمی میں نیابت جائز ہو جائے، اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ وہ عذر جو مبیح نیابت فی الرمی ہے وہ منحصر اور مخصوص ہے بس اسی عدم استطاعت علی الرمی کے ساتھ۔

چنانچہ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ رمی جمرہ کی جگہ گو محدود ہے مگر وقت میں وسعت ہے، اس لئے وقت کی وسعت سے فائدہ اٹھا کر ازدحام کی اذیت سے بچا سکتا ہے، اگر وقت مستحب وجواز کی رعایت نہ ممکن ہو سکے تو ضعیفوں

اور عورتوں کے لئے طلوع شمس کے قبل یا غروب شمس کے بعد رات میں رمی کرنے کی اجازت ہوگی، گویا ان حضرات کے یہاں ازدحام اس حد تک عذر ہے کہ وقت مکروہ میں رمی بلا کراہت صحیح ہو جائے گی مگر نیابت کی گنجائش بہر حال نہ ہوگی۔

اس مسئلہ میں ان حضرات کا استدلال مندرجہ ذیل عبارت سے ہے:

قد تبين لما قدمنا انهم جعلوا خوف الزحام عذراً للمرأة ولمن به عذر أو ضعف في تقديم الرمي قبل طلوع الشمس أو تاخيره إلى الليل لا في جواز النيابة عنهم لعدم الضرورة فلو لم يرموا بأنفسهم لخوف الزحام تلزمهم الفدية (غنیۃ المناسک ر۱۰۰)۔

مسئلہ بالا میں تقریباً اکیس مقالہ نگار حضرات کا خیال ہے کہ وہ عذر جس سے رمی میں نیابت جائز ہو سکتی ہے صرف ایسا مرض وضعف ہی نہیں جس سے نماز پنجگانہ میں قیام کے بدلے بیٹھنے کی اجازت ہو جاتی ہے بلکہ اس کے ساتھ یہ عذر بھی مبیح نیابت ہو سکتا ہے کہ جب ازدحام سے ایسی صورت حال پیدا ہو جائے کہ اس ازدحام کے اندر کسی بھی مرض کے مریض یا بوڑھے کمزور مرد و عورت کے لئے اپنی کمزوری کے سبب قوت مدافعت کی کمی کے بنا پر کچل جانے، یا گر کر کسی عضو کے ٹوٹ پھوٹ جانے، یا دب جانے سے ایسی اذیت شدیدہ کا ظن غالب ہو جائے جو عادۃً ناقابل برداشت ہو تو ایسا ازدحام بھی ایک عذر ہوگا اور ان کے لئے رمی میں نائب بنانا جائز ہوگا، ان حضرات علماء کرام کے اسماء درج ذیل ہیں:

۱۔ جناب شمس پیرزادہ صاحب، ممبئی
۲۔ مولانا سراج الدین قاسمی سلیم پور مرادآباد
۳۔ مولانا تنویر عالم قاسمی، کھوا ں سیتامڑھی
۴۔ مولانا اخلاق الرحمن قاسمی، جامعہ اکل کوامہاراشٹر
۵۔ مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، ابابکر پور ویشالی
۶۔ مولانا جمیل احمد نذیری، مبارک پور، اعظم گڈھ
۷۔ جناب حکیم ظل الرحمن، دہلی
۸۔ مولانا عبدالرشید قاسمی، گورینی جونپور
۹۔ مولانا عمر فلاحی، سبیل السلام حیدرآباد
۱۰۔ مولانا ابرار خاں ندوی، جامعہ ہدایہ جے پور
۱۱۔ مولانا شکیل احمد، دارالعلوم بستی
۱۲۔ مفتی محبوب علی وجیہی، رامپور
۱۳۔ مولانا اشتیاق احمد اعظمی، دارالعلوم مئو
۱۴۔ مولانا فضل الرحمن، سبیل السلام حیدرآباد
۱۵۔ اختر ضیاء قاسمی، سبیل السلام حیدرآباد
۱۶۔ عبدالفتاح عادل، سبیل السلام حیدرآباد
۱۷۔ جنید احمد فلاحی، سبیل السلام حیدرآباد
۱۸۔ ابرارالحق صدیقی، سبیل السلام حیدرآباد
۱۹۔ اسرارالحق سبیلی، حیدرآباد
۲۰۔ ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
۲۱۔ مولانا زبیر احمد، اشرف العلوم سیتامڑھی (عارض مسئلہ)۔

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب نے سوال ۶ کا جواب ہی نہیں لکھا ہے اس لئے ان کی رائے واضح نہ ہو سکی۔

ان مذکورہ بالا اکیس حضرات کا استدلال غنیۃ المناسک ر۱۳۸ کی اس عبارت سے ہے:

(۱) اما ترک الواجب بعذر فلا شئ علیه ثم مرادهم بالعذر ما یکون من الله تعالیٰ فلو کانت من العباد فلیس بعذر بخلاف ما إذا منعه خوف الزحام فإنه من الله تعالیٰ فلا شئ علیه.

(۲) قد رخص رسول الله ﷺ للضعفة من أهله فی ترک الوقوف بمزدلفة (اعلاء السنن ۱۰/۱۳۶)۔

(۳) عند الحنفیة یجب بترک الوقوف بها دم لمن لیس له عذر ومن جملة الأعذار عندهم الزحام قاله الحافظ فی "الفتح" أیضا.

میں اب آخر میں چند باتیں عرض کردینا مناسب سمجھتا ہوں امید ہے کہ غور و بحث کر کے کسی فیصلہ تک پہونچنے میں ان نکات سے ضرور مدد ملے گی۔

(الف) جن حضرات نے ازدحام کو عذر نہ مانتے ہوئے غنیۃ المناسک کی عبارت سے استدلال کیا ہے، اس میں "خوف زحام" کا لفظ ہے، گویا محض خوف ازدحام عذر نہیں یہ بالکل صحیح کہا جاسکتا ہے۔

(ب) غنیۃ المناسک کی ہی دوسری عبارت جسے دوسرے حضرات نے اپنا مستدل بنایا ہے اس میں "خوف زحام" ہی سے ترک واجب پر لاشئ علیہ کہا گیا ہے۔

(ج) مگر اعلاء السنن میں جو فتح الباری سے حافظ کی عبارت نقل کی گئی ہے جو دوسری رائے والے حضرات کا مستدل ہے اس میں "من جملة" "الأعذار الزحام" کا لفظ ہے، گویا محض خوف زحام نہیں بلکہ وقوع ازدحام۔

(د) جب نماز جیسے فرائض میں قیام کا فریضہ بدل کر قعود ہوسکتا ہے "من تعذر علیه القیام لمرض حقیقی" کی صورت میں، یا مرض حکمی بأن خاف زیادته أو بطوء برئه بقیامه أو دوران رأسه أو وجد لقیامه ألماً شدیداً (درمختار ۱/۵۰۸) کی صورت میں، تو کیا رمی جمرات جیسے واجبات میں غایت ازدحام کے سبب کچل جانے کا ظن غالب، عضو کے ٹوٹ پھوٹ جانے کا خطرہ ہو، دب دبا کر اذیت شدیدہ سے دوچار ہونا متوقع ہو تو بھی بنفس خودرمی کے بدلے نائب بنانا شرعاً ممنوع ہی رہے گا۔

میرا خیال تو عورتوں کے حق میں یہاں تک ہے کہ ازدحام میں صرف دبنے دبانے اور مردوں سے دھکا کھائے بغیر اگر وہ رمی نہ کرسکے تو عورت کو اپنا نائب بنانے کی اجازت ہونی چاہئے۔

سوال نمبر ۱۰:

اگر کوئی عورت حالت حیض یا نفاس میں ہے، اور پاکی کا انتظار نا قابل عمل ہے تو کیا ناپاکی ہی کی حالت میں طواف زیارت کی اجازت ہوگی یا نہیں؟ اگر اجازت ہے تو دم میں کیا واجب ہوگا اور کیا دم کی ادائیگی کے لئے حدود حرم ضروری ہے؟

اس سلسلہ میں موصولہ چھیالیس مقالوں میں سوائے تین مقالہ نگار کے تمام ارباب افتاء اس بات پر متفق ہیں کہ بشکل مجبوری حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کرنے کی اجازت ملے گی اور رکن ادا ہو جائے گا لیکن دم

جنایت کے بطور دمہ میں بدنہ لازم ہوگا، اور اس دم کی ادائیگی حدود حرم میں ضروری ہوگی۔

ان حضرات نے مندرجہ ذیل عبارتوں سے استدلال کیا ہے:

۱۔ ولو حاضت قبل طواف الزيارة ولم تطهر وأراد الرفقة العود تهجم وتطوف حائضا و تذبح بدنة (منحۃ الخالق علی ہامش البحر ۵۷/۳)۔

۲۔ أی یجب بدنة لو طاف الركن جنبا كذا روى عن ابن عباسؓ، ولأن الجنابة أغلظ فيجب جبر نقصانها في البدنة إظهاراً للتفاوت بينهما والحيض والنفاس كالجنابة (بحر الرائق ۱۸/۳)۔

۳۔ حدثنا هناد، ثنا ابن أبي عروبة عن أبي معشر عن إبراهيم قال ما كان من دم فبمكة وما كان من صدقة أو صوم حيث شاء، أخرجه الإمام الطبرای في تفسيره (۳۶/۷) وسنده حسن صحيح ،قال الجصاص في أحكام القرآن له: لا خلاف بين الفقهاء أن الهدى لا يجزئ إلا بمكة و أن بلوغه الكعبة أن يذبحه هناک فی الحرم (اعلاء السنن ۳۳۵/۱۰)۔

اس رائے سے اتفاق رکھنے والے حضرات یہ ہیں:

۱۔ مفتی عبیداللہ اسعدی
۲۔ مولانا عتیق احمد قاسمی
۳۔ مولانا قمر الزماں ندوی
۴۔ مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی
۵۔ مولانا محمد ارشاد قاسمی
۶۔ مولانا عبدالرشید قاسمی
۷۔ مولانا سید اسرار الحق سبیلی
۸۔ مولانا عبدالسلام ابو ہریرہ سلفی
۹۔ مولانا برہان الدین سنبھلی
۱۰۔ مولانا اشتیاق احمد اعظمی
۱۲۔ مولانا سراج الدین قاسمی
۱۳۔ مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
۱۴۔ مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی
۱۵۔ مولانا جمیل احمد نذیری
۱۶۔ حکیم ظل الرحمٰن
۱۷۔ مولانا محبوب علی وجیہی
۱۸۔ مولانا عبدالفتاح عادل
۱۹۔ مولانا تنویر عالم قاسمی
۲۰۔ مولانا ابرار الحق صدیقی
۲۱۔ مولانا محمد جنید احمد فلاحی
۲۲۔ مولانا اختر ضیا قاسمی
۲۳۔ مولانا فضل الرحمٰن افضل قاسمی
۲۴۔ مولانا محمد عمر فلاحی
۲۵۔ مولانا ابرار خاں ندوی
۲۶۔ مولانا محمد نور القاسمی
۲۷۔ مولانا سید مصلح الدین قاسمی
۲۸۔ مولانا ظفر الاسلام
۲۹۔ مولانا خورشید احمد اعظمی
۳۰۔ مولانا منظور احمد قاسمی
۳۱۔ مولانا خورشید انور اعظمی

۳۲۔مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی
۳۳۔مولانا محمد ابراہیم فلاحی
۳۴۔مولانا عبدالقیوم پالنپوری
۳۵۔مولانا انور علی اعظمی
۳۶۔مولانا عبداللطیف مظاہری
۳۷۔مولانا راشد حسین ندوی
۳۸۔مولانا حبیب اللہ قاسمی
۳۹۔مولانا ابوسفیان مفتاحی
۴۰۔مولانا شکیل احمد سیتاپوری
۴۱۔مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۴۲۔ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی
۴۳۔مفتی عبدالرحیم قاسمی

اختلاف رائے رکھنے والے والے حضرات یہ ہیں:

۱۔ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
۲۔مولانا محمد ایوب صاحب ندوی شافعی۔

(یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ طواف زیارت کے لئے پاکی شرط ہے لہذا حیض ونفاس کی حالت میں طواف کسی طرح درست نہیں)۔

۳۔جناب شمس پیرزادہ صاحب۔

ان کے نزدیک حائضہ عورت کے لئے مکہ میں رک کر طواف زیارت کر لینا قابل عمل ہے، انہیں قانونی دشواریاں تسلیم نہیں، بصورت دیگر طواف زیارت کے لئے وہ کسی کو نائب بناسکتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک مناسک میں مجبوری کی صورت میں نیابت کی گنجائش ہے، موصوف نے بدائع جلد۲ کا مجمل حوالہ تحریر فرمایا ہے، لیکن احقر کو تلاش کے باوجود ایسی کوئی عبارت نہ مل سکی۔

ہمارا خیال ہے اس مسئلہ میں جن تین حضرات نے اختلاف رائے ظاہر کیا ہے، یہ اختلاف دراصل وہی قدیمی اختلاف ہے جو مشہور دبستان فقہ میں ائمہ احناف اور حضرات شوافع کے درمیان معروف ومتداول ہے، اور فقہ واصول فقہ میں ''الطواف کالصلوۃ'' وغیرہ عنوانوں سے استدلال اور پھر جواب استدلال کے مباحث ملتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

☆☆☆☆☆

عرض مسئلہ بابت حج وعمرہ

(سوال نمبر ۷، ۱۱، ۱۲، ۱۳)

مفتی جمیل احمد نذیری، مبارکپور

اس موضوع سے متعلق میرے سامنے ۴۶ مقالے ہیں، سوال نمبر ۷ یہ تھا:

سعودی عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے بھی حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے، بعض لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں، کیا ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں، ان کا احرام کس طرح ختم ہوگا اور انہیں کیا کرنا ہوگا؟

ایسے شخص کو تقریباً تمام مقالہ نگاروں نے محصر قرار دیا ہے اور وہی شرطیں ذکر کی ہیں جو محصر کی ہیں، صرف شمس پیرزادہ صاحب اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں "احصار تو اس صورت میں ہے جبکہ اس کا سفر حج یا سفر عمرہ صحیح ہو اور پھر دشمن یا مرض وغیرہ کی طرف سے رکاوٹ کھڑی ہو جائے"۔ ان کے نزدیک حکومت کی اجازت کے بغیر ایسے شخص کا احرام باندھنا صحیح تھا ہی نہیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ احرام کے صحیح اور قابل ہونے کے لئے کسی دوسرے شخص کی اجازت شرط نہیں، عورت شوہر کی اجازت کے بغیر، غلام آقا کی اجازت کے بغیر احرام باندھ لے، اس احرام کو بھی احرام کہا جائے گا، اور اس پر احرام کی پابندیاں بھی عائد ہوں گی، اگر شوہر یا آقا روک دے تو احصار ہوگا، اسی طرح حکومت کی پابندی کے باوجود، خواہ مصالح کے تحت ہی یہ پابندی ہو، اگر کوئی بلا اجازت احرام باندھ لے، حج کا ہو یا عمرہ کا، اس کے احرام کو بھی احرام ہی کہا جائے گا، اس پر احرام کے احکام نافذ ہوں گے، روک دیئے جانے پر محصر قرار دیا جائیگا۔

ارکان حج وعمرہ ادا کرنے سے جو رکاوٹ بھی پیدا ہو جائے وہ احصار ہے، خواہ مرض، دشمن، بادشاہ، یا کسی مانع قاہر کی طرف سے پیش آئے، مقالہ نگاروں نے مدلل انداز میں اس کی وضاحت کر دی ہے، ساتھ ہی مقالہ نگاروں نے صراحت کر دی ہے کہ یہ شخص محصر اس وقت قرار پائے گا جب رکن کی ادائیگی سے قبل گرفتار ہو گیا ہو، یعنی حج کے احرام میں وقوف عرفہ اور طواف زیارت سے قبل اور عمرہ کے احرام میں طواف سے قبل، اگر گرفتاری ان ارکان کی ادائیگی کے بعد ہوئی ہو تو محصر نہ ہوگا "و في الشريعة هو منع الوقوف والطواف" (البحر الرائق ۳/۵۳)۔

اگر احصار زائل نہ ہو تو اس شخص کا احرام کیسے ختم ہوگا؟ اکثر مقالہ نگاروں نے اس کے جواب میں درج ذیل احکام لکھے ہیں:

۱۔ اگر صرف حج یا عمرہ کا احرام باندھا تھا تو ایک قربانی (بکری، خصی، دنبہ وغیرہ) کی قیمت حرم میں بھیج

دے، اگر قارن ہوتو دو قربانیاں یاان کی قیمت بھیجے، اس قیمت سے وہاں قربانی کا جانور خرید لیا جائے اور حدود حرم میں کسی جگہ ذبح کردیا جائے، گرچہ ۱۰ ذی الحجہ سے پہلے ہی کیوں نہ ہو، ذبح کا وقت اور دن پہلے سے مقرر کرلیا جائے تاکہ اسی دن اسی وقت سے یہ اپنے کو احرام سے باہر سمجھے، خواہ بال کٹوائے یا نہ کٹوائے۔

۲۔ جس نے حج کا احرام باندھا تھا وہ ایک حج اور عمرہ کی قضا کرے گا، جس نے قران کا احرام باندھا تھا وہ دو عمرہ اور ایک حج کی قضا کرے گا، جس نے عمرہ کا احرام باندھا وہ صرف ایک عمرہ کی قضا کرے گا۔

حرم میں قربانی کی قیمت بھیجنے کے متعلق مولانا عبید اللہ اسعدی اور مولانا ارشاد قاسمی لکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص نہ ملے تو حرم میں قربانی کرانے کے بجائے ضرورۃً جہاں ہے وہیں قربانی کردے، اس گنجائش کے لئے ان حضرات نے عمدہ وزبدہ وغیرہ کا حوالہ دیا ہے۔

قربانی کرنے کے بجائے امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہدی کی قیمت کا غلہ بھی دے سکتا ہے، ہر مسکین کو نصف صاع دے (عمدۃ الفقہ ۲/ ۶۱۲) (مولانا ابراہیم فلاحی)۔

غلہ بھی نہ دے سکتا ہو تو ہر نصف صاع کے بدلے روزہ رکھے (محمد اسعد اللہ قاسمی)

یہ محصر بحق العبد ہے، بغیر ہدی کے احرام کھول دے، دم احصار کبھی بھی دیدے۔ (مولانا سراج الدین ندوی)

ایسے شخص کو مشروط احرام باندھنا چاہئے، یعنی احرام کے وقت یہ نیت کرلے کہ اگر پکڑ گیا تو حلال ہوجاؤں گا، اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ حلال ہونے کے لئے قربانی کی ضرورت نہ ہوگی۔

إن اشترط الإحلال عند الإحرام إذا حصر جاز له التحلل بغير هدى (شامی ۲/ ۵۹۱)۔

عن أبي حنيفة أن الاشتراط يفيد سقوط الدم (المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۲۴۴)۔

ایسے افراد کو یہ مشورہ دیا ہے مولانا عبید اللہ اسعدی، مفتی محمد عبد الرحیم اور مولانا محمد نور القاسمی صاحبان نے، احقر بھی اس مشورہ پر صاد کرتا ہے۔

سوال نمبر ۱۱:

سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہوگیا، تو وہ ایام عدت میں عمرہ و حج ادا کرسکتی ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں مقالہ نگاروں نے مختلف رائیں ظاہر کی ہیں:

۱۔ محصر ہے، دم دے کر حلال ہوجائے، **زاد في اللباب مما يكون محصراً أمور أخر منها العدة** (رد المحتار ۲/ ۲۵۳) مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا نور القاسمی، مولانا صدر عالم قاسمی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، جمیل احمد نذیری۔

۲۔ محصر ہے لیکن اگر اسی حالت میں حج وعمرہ کرے تو حج وعمرہ ہوجائے گا مگر گنہ گار ہوگی، **فإن حجت وهي في العدة جازت بالاتفاق و كانت عاصية** (مولانا ظفر الاسلام و مولانا عبد اللطیف مظاہری)۔

۳۔ حج وعمرہ کرسکتی ہے، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا محمد ایوب ندوی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا

ابوسفیان مفتاحی، حکیم ظل الرحمٰن، ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، مفتی محمد عبدالرحیم، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا محمد رئیس ندوی۔

۴۔ قانونی مجبوریوں اور سفر حج وعمرہ کی موجودہ مشکلات کے پیش نظر حج وعمرہ کرسکتی ہے۔

مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی، مولانا محمد ابراہیم فلاحی، مولانا محمد اسعد اللہ قاسمی، مولانا محمد عمر فلاحی، شمس پیرزادہ، مفتی محبوب علی، مولانا عبیداللہ اسعدی۔

۵۔ موجودہ حالات کے تحت ملک سے نکلنے کے بعد گنجائش ہے (مولانا محمد ارشاد القاسمی)۔

۶۔ مکہ پہونچنے سے قبل محصر کے حکم میں ہے، مکہ پہونچ کر دن میں حج کرسکتی ہے، رات میں اسی مقام پر عدت گذارے، مولانا قمر الزماں ندوی۔

۷۔ اگر گھر کے قریب ہے تو واپس آجائے، مکہ مکرمہ کے قریب ہے تو پہلے حج کرے، پھر عدت گذارے (مفتی شکیل احمد)۔

۸۔ امام شافعیؒ کے قول میں عورت مطلقاً حالت عدت میں حج یا عمرہ کرسکتی ہے (المجموع ۸/۳۳۵) (مولانا فضل الرحمٰن افضل قاسمی)۔

۹۔ شوافع وحنابلہ کے یہاں گنجائش ہے، احناف کے یہاں بھی سفر شرعی نہ ہو تو گنجائش ہے (مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب)۔

۱۰۔ جس جگہ شوہر کا انتقال ہوا ہے، مجبوری کی صورتوں میں جب وہاں سے منتقل ہونے کی شرعاً اجازت ہو، حج وعمرہ کی گنجائش ہے اگر رفقائے سفر میں کچھ ثقہ خواتین بھی ہوں جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے: یجوز لها الحج إذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالمرافقة (فتح القدیر ۲/۴۱۹) مولانا خالد سیف اللہ رحمانی۔

۱۱۔ ملک سے نکلنے کے بعد سفر حج وعمرہ کی گنجائش ہے، اگر رفقاء سفر میں کچھ ثقہ خواتین بھی ہوں جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے: یجوز لها الحج إذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالمرافقة (فتح القدیر ۲/۴۱۹) (مولانا خالد سیف اللہ رحمانی)۔

۱۲۔ مکہ کی دوری مسافتِ شرعی سے کم ہو تو حج وعمرہ کی گنجائش ہے، مفتی انور علی اعظمی، مولانا عبدالفتاح عادل، مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا سید مصلح الدین قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا ابرار الحق صدیقی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی۔

۱۳۔ اگر سفر شرعی سے آگے بڑھ چکی ہے تو گنجائش ہے (مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا محمد جنید احمد فلاحی)۔

مذکورہ بالا آراء کی روشنی میں سفر حج کی موجودہ مشکلات کو دیکھتے ہوئے احقر کے نزدیک قابل ترجیح رائے یہی ہے کہ ملک سے نکلنے کے بعد اگر شوہر کی وفات کا واقعہ پیش آتا ہے تو عورت کے لئے حج وعمرہ کی گنجائش ہونی

چاہئے، اس لئے کہ ملک سے باہر نکل جانے کے بعد کسی بھی شخص کا نہ ہر جگہ قیام ممکن ہے نہ اپنی مرضی سے واپسی ممکن ہے، جب وہاں رہنا ہی ہے تو حج وعمرہ ادا کرنے کی بھی اجازت ہونی چاہئے، پھر یہ کہ حج وعمرہ کی قضا بھی آسان نہیں، کیونکہ اسفار بھی دو ملکوں کے قوانین کے پابند بنا دیئے گئے ہیں، ایک وہ جہاں سے سفر ہوا ہے، دوسرا سعودی عرب، ظاہر ہے کہ حج وعمرہ کے سفر میں بھی کوئی شخص اپنی مرضی کا مالک نہیں رہا، ان دشواریوں کے پیش نظر ملک کی سرحد پار کرنے کے بعد عورت کو حج وعمرہ کی اجازت ہونی چاہئے، جیسا کہ زبدۃ الناسک ۳۶/، العرف الشذی علی الترمذی ۲۲۱/۱، فتاوی رحیمیہ ۲۳۸/۵ وغیرہ میں ہے۔

جہاں تک اصل مسئلہ کا تعلق ہے وہ وہی ہے جو محصر کا ہے مگر گنجائش واجازت موجودہ حالات کے مدنظر ضرورت وحاجت کی بنا پر دی جانی چاہئے۔

سوال نمبر ۱۲:

حج کا سفر کرنے والا ایام حج یعنی ۷۔۸ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہونچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵/یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں، اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے، تو وہ مقیم ہوگا یا نہیں؟ جبکہ پہلے دونوں آبادیاں الگ الگ تھیں مگر اب مکہ مکرمہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی کے متصل ہو گیا ہے۔

اس کے جواب میں بھی مختلف رائیں سامنے آئی ہیں، مولانا برہان الدین صاحب سنبھلی نے مکہ مکرمہ اور منیٰ کی آبادیوں کے اتصال کو تسلیم نہیں کیا، وہ لکھتے ہیں: ''آبادیوں کا فصل اب بھی موجود ہے، اگرچہ کم ہو گیا ہے''۔ لہذا مکہ اور منیٰ دونوں جگہ کا قیام مل کر ۱۵ دن کا ہو جائے تو یہ شخص مقیم نہ ہوگا، یہی رائے درج ذیل حضرات کی بھی ہے:

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مفتی محمد عبد الرحیم، مولانا ابراہیم فلاحی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا قمر الزماں ندوی، مولانا محمد ایوب ندوی، حکیم ظل الرحمن، مولانا منظور احمد قاسمی، مولانا جمیل احمد نذیری، مولانا عبد الرشید قاسمی، مولانا محمد ابرار خاں ندوی، مولانا انور علی اعظمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا ظفر الاسلام، مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی، ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی، مولانا جنید احمد فلاحی، مولانا نور القاسمی، مولانا زبیر احمد قاسمی۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اگر مکہ مکرمہ کی بلدیہ (کارپوریشن، میونسپلٹی) نے منیٰ کو مکہ کے ساتھ ملا دیا ہے تو منیٰ مکہ مکرمہ کا ایک محلہ شمار ہوگا اور منیٰ کا قیام مکہ کا قیام سمجھا جائے گا، یہ رائے ہے مولانا عتیق احمد قاسمی، مولانا ارشاد القاسمی، مولانا عبد القیوم پالن پوری اور مولانا محبوب علی کی، مولانا عبید اللہ اسعدی نے لکھا ہے کہ مکہ اور منیٰ انتظاماً ایک ہی کارپوریشن کے تحت ہیں، ان کا رجحان مقیم تسلیم کر لئے جانے کی طرف ہے۔

مولانا سراج الدین قاسمی اور مولانا محمد عمر فلاحی کی رائے ہے کہ اگر مکہ اور منیٰ کے مابین مقدار غلوہ یعنی ۱۳۷ء ۱۶ میٹر سے فاصلہ کم ہو تو مقیم ہوگا ورنہ مسافر۔

کچھ حضرات کے جواب سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے سوال میں درج دونوں آبادیوں کے اتصال کو

تسلیم کرلیا ہے اور اس اتصال سے دونوں آبادیوں کا ایک حکم لگا کر مقیم ہونے کی رائے دی ہے، مثلاً یہ حضرات شمس پیر زادہ، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا عبد الفتاح عادل، مولانا اختر ضیاء قاسمی، مولانا فضل الرحمن افضل قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا صدر عالم۔

مولانا رئیس ندوی لکھتے ہیں کہ مقیم نہ ہوگا لیکن حاجی ہونے کی وجہ سے قصر کرے گا۔

احقر کی رائے یہ ہے کہ اولاً حکومت سعودیہ نے منیٰ کو مکہ میں داخل کر کے دونوں آبادیوں کو مکہ کا نام دے کر منیٰ کو مکہ کا محلہ نہیں بنادیا، دوم دونوں آبادیاں نصاً الگ الگ ہیں، لہٰذا اتصال آبادی کے باوجود دونوں آبادیاں الگ الگ مانی جائیں گی اور دونوں جگہ ملا کر مدت اقامت ۱۵ دن ہو جائے تو بھی مقیم نہ ہوگا۔

سوال نمبر ۱۳:

رمضان المبارک میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں نیز سعودیہ وغیرہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتداء کا ہے کہ بلاد عرب میں عموماً وتر کی تینوں رکعات فصل کے ساتھ یعنی دو رکعت پر سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، تو اب دو ہی صورتیں ہیں: ایک یہ کہ اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر ایسا آدمی وتر کی نماز تنہا ادا کرے، یہ صورت مناسب معلوم نہیں ہوتی، دوسری صورت یہ ہے کہ امام کی اقتداء میں وتر کو ادا کرنے تو مذکورہ خرابی لازم آتی ہے کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتا ہے تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ جماعت و مجمع کی رعایت میں وہ امام مسجد کی اقتداء کرے؟

اس کے جواب میں اکثر لوگوں نے جماعت اور مجمع کی رعایت میں امام مسجد کی اقتداء کی رائے دی ہے۔

درج ذیل حضرات نے الگ پڑھنے کی رائے دی ہے:

مولانا برہان الدین سنبھلی، مولانا سید مصلح الدین قاسمی، مولانا ارشاد القاسمی، مولانا تنویر عالم قاسمی، مولانا عبد الرشید قاسمی، مولانا عبد القیوم پالن پوری، مولانا عبد اللطیف مظاہری، مولانا محبوب علی، مولانا منظور احمد قاسمی۔

اس کے برعکس مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا ابرار خاں ندوی، مولانا سراج الدین قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، مولانا اسعد اللہ قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا صدر عالم قاسمی اور جمیل احمد نذیری نے امام کی اقتداء میں نماز وتر ادا کرنے کی اجازت اس تدبیر کے ساتھ دی ہے کہ جب دو رکعت پر امام سلام پھیرے تو یہ نہ پھیرے بلکہ تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے، جب امام تیسری رکعت پڑھے تو اس کے ساتھ یہ بھی سلام پھیرے۔

ان حضرات کا استدلال ابوبکر جصاص رازی کی درج ذیل عبارت سے ہے: وجوزه أبو بكر الرازي و يصلي معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده و هو مجتهد فيه (البحر الرائق ۲/۳۹)۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: ومعنىٰ كونه لم يخرج بسلامه أن سلامه لم يفسد وتره لأن ما بعده يحسب من الوتر فكانه لم يخرج منه (رد المحتار ۱/۴۹۴)۔

مولانا محمد ابراہیم فلاحی نے نظام الفتاویٰ ۱/۲۷ کے حوالہ سے دوسری تدبیر یہ لکھی ہے کہ دو رکعت نفل کی نیت کرے اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد کھڑا ہو کر ایک رکعت اور ملا کر دو رکعت مکمل کرے۔

لیکن خیال رہے کہ اس صورت میں وتر اس کے ذمہ باقی رہے گی جو بعد میں پڑھنی ہوگی۔

احقر کا رجحان امام ابوبکر رازی کے قول کی طرف ہے اور پہلی تدبیر کو زیادہ پسند کرتا ہے۔

☆☆☆☆☆

مقالات

بابت حج و عمرہ

حج اور عمرہ کے حل طلب مسائل

مولانا عتیق احمد بستوی
دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

۲،۱۔ جو آفاقی حج یا عمرہ کے علاوہ کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ جانا چاہتے ہیں ان کے لئے بھی فقہاء احناف کے نزدیک ضروری ہے کہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہوں اور حج یا عمرہ کریں، یہ مسلک احناف کے علاوہ بعض دوسرے فقہاء کا بھی ہے، اس سلسلے میں احناف کے یہاں کوئی استثناء نہیں ملتا، لیکن میرے نزدیک ان حضرات کو احرام کی اس پابندی سے مستثنیٰ کیا جانا چاہئے جنہیں تجارت، ملازمت یا کسی اور وجہ سے بار بار مکہ مکرمہ سے خارج میقات آمد و رفت کرنی پڑتی ہے، کیونکہ ایسے لوگوں کے لئے ہر آمد و رفت پر میقات میں داخل ہوتے ہوئے احرام باندھنا اور عمرہ یا حج کرنا انتہائی حرج و مشقت کی بات ہے، ایسی حرج و مشقت کی صورت میں فقہ حنفی سے عدول کر کے دوسرے فقہاء کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے احرام کو لازم نہ قرار دینا خود فقہ حنفی کے اصول وضوابط کے مطابق ہے۔

۳،۴۔ جمہور فقہاء کے برخلاف احناف کے نزدیک مکی کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے۔ سوال نمبر ۴ میں مذکور مشکل کا حل علامہ شامی کی تشریح وتعبیر کے مطابق خود فقہ حنفی میں موجود ہے۔ علامہ شامی کا کہنا یہ ہے کہ فقہاء احناف کی عبارت "لاتمتع لمکی" کا مطلب یہ ہے کہ مکی کی طرف سے تمتع متصور ہی نہیں ہے، کیونکہ تمتع کی حقیقت یہ ہے کہ ایک ہی سفر میں اشہر حج میں الگ الگ احرام کے ساتھ اس طرح عمرہ اور حج کیا جائے کہ ان دونوں کے درمیان اپنے اہل کے ساتھ "المام صحیح" نہ ہو، اور مکی نے جب عمرہ کرنے کے بعد مکہ میں قیام کیا اس کے بعد احرام باندھ کر حج کیا تو عمرہ اور حج کے درمیان "المام صحیح" پایا گیا اس لئے تمتع نہیں پایا گیا، لہذا نہ دم تمتع لازم ہوگا نہ دم جنایت۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں فقہ حنفی میں دونوں قول ملتے ہیں، اختلاف سے بچنے کے لئے مناسب یہ ہے کہ مزید عمرے نہ کرے بلکہ جس قدر ہو سکے خانہ کعبہ کا طواف کرے، اذکار، نوافل، تلاوت وغیرہ میں وقت گذارے۔

۶ (الف، ب) : رمی میں نیابت صرف مریض یا ضعیف ومعذور کے لئے ہوسکتی ہے، محض ازدحام کے خوف سے کوئی عذر شرعی نہ ہونے کے باوجود خود رمی نہ کرنا بلکہ کسی کو نائب بنا کر رمی کرادینا درست نہیں ہے۔

۷۔ ایسے لوگوں پر محصر کے احکام جاری ہوں گے۔

۸۔ رمی، ذبح، حلق کی ترتیب کے مسئلہ میں سوال میں مذکور دشواریوں کی بنا پر صاحبین اور دوسرے ائمہ کے قول

کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔

۹۔ (الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کر سکتا ہے۔

(ب،ج) بہتر تو یہ ہے کہ حج بدل کرنے والا آمر سے صراحۃً حج بدل کی اجازت لے لے، لیکن اگر ایسا نہیں کر سکا تو دلالۃً اجازت بھی جواز تمتع کے لئے کافی ہے، خصوصاً جبکہ یہ عرف بن چکا ہے کہ آج کل حج پر جانے والے عموماً تمتع ہی کرتے ہیں اور آمر کی طرف سے حج تمتع کی اجازت دینے میں تنگی نہیں کی جاتی ہے۔

(د) دم تمتع مامور (حج بدل کرنے والے) کے ذمہ ہے، ہاں اگر آمر بطیب خاطر از خود دم تمتع کی قیمت دے دے تو آمر اسے قبول کر سکتا ہے۔

(ھ) مذکورہ بالا شقوں (الف، ب، ج، د) کے جواب کے بعد اس شق کے جواب کی ضرورت نہیں ہے۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں بھی تمتع کی گنجائش ہے، ہاں اگر میت نے صراحۃً حج اِفراد ہی کی وصیت کی ہو تو تمتع نہیں کیا جا سکتا۔

۱۰۔ (الف) سوال میں مذکور مجبوریوں اور دشواریوں کی بنا پر حیض یا نفاس والی عورت کے لئے ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے کی گنجائش ہے۔

(ب) رکن ادا ہو گیا۔

(ج) بدنہ ذبح کرنا ہوگا اور حرم میں ذبح کرنا ہوگا، کسی اور مقام پر نہیں۔

۱۲۔ مکہ اور منی کی آبادی اگر بالکل متصل ہو چکی ہو اور دونوں کی بلدیہ بھی ایک ہو یعنی انتظامی طور پر حکومت دونوں کو ایک شہر مانتی ہو تو سوال میں مذکور صورت میں انسان مقیم قرار پائے گا اور نمازوں میں قصر کے بجائے اتمام کرے گا، اور اگر مذکورہ بالا صورت حال نہ ہو تو قصر کرے گا۔

۱۳۔ امام ابوبکر جصاص رازی اور بعض دوسرے فقہائے احناف کی صراحت کے مطابق حنفی وتر میں ایسے امام کی اقتداء کر سکتا ہے جو اپنے مسلک کے مطابق دو رکعت پر سلام پھیر کر تین رکعت وتر پوری کرتا ہو۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے مسائل

مولانا عبید اللہ الاسعدی

ہتھورا، باندہ

ا۔ حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور غرض سے حرم میں داخل ہونے والے کا حکم:

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حج یا عمرہ کی نیت سے جو شخص حرم کے حدود میں داخل ہوگا بلکہ میقات کے حدود میں، تو اس کو احرام باندھ کر داخل ہونا چاہئے۔

لیکن جو لوگ کسی دوسری نیت سے حرم ومکہ کا قصد کرتے ہیں خواہ تجارت ہو یا زیارت وعیادت یا ملازمت وغیرہ، تو ان کے حق میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے یہاں اس میں وسعت ہے، اگر چہ کچھ تفصیل کے ساتھ ہو جیسا کہ الفقہ الاسلامی وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے، مگر احناف کے یہاں اس صورت میں بھی احرام کی پابندی ہے، اس کے بغیر حرم میں داخلہ منع ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ روایات وآثار میں اس کا حکم اطلاقاً بغیر کسی قید وتفصیل کے آیا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن عباس سے اس کو مرفوعاً وموقوفاً دونوں طرح روایت کیا گیا ہے، مرفوع روایت مصنف ابن ابی شیبہ وطبرانی کی ہے، اور موقوف بھی مصنف نیز امام شافعی وغیرہ کی ہے۔ مرفوع کے لئے حافظ نے کہا ہے "اسنادہ جید" اور موقوف کے لئے "اسنادہ صحیح"۔ (ملاحظہ ہو: نصب الرایہ ۱۵/۳، اعلاء السنن ۱۰/۱۷۔۱۸، فتح القدیر ۳۳۵/۲)

بقیہ سب فعلی روایات ہیں جو ظاہر ہے کہ محتملی ہیں، اسی لئے ابن ہمام نے کہا ہے: هذه المنطوقات أولى من المفهوم المخالف في قوله " ممن أراد الحج والعمرة "إن ثبت أنه من كلامه عليه السلام دون كلام الراوي (فتح القدیر ۳۳۵/۲)

یہ ارشادات ممن أراد الحج والعمرة کے مفہوم مخالف سے اولی ہیں جبکہ اس کا قول رسول ہونا قطعی نہیں بلکہ امکان ہے کہ راوی کا قول ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ دوسرے حضرات کے پاس وسعت کی بابت کوئی صریح دلیل موجود نہیں ہے۔ اور مسئلہ نہی اور محرم ومبیح، نیز قول وفعل کے تعارض کا ہے۔ محرم اور قول کو بمقابلہ مبیح وفعل ترجیح دی جاتی ہے۔

۲۔ بار بار اور بکثرت آنے جانے والوں کے لئے رخصت:

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اب حرم کی آمد ورفت بہت بڑھ گئی ہے، حرم والے اپنی ضرورتوں سے بار بار باہر جا کر واپس آتے ہیں اور باہر والے بھی آتے ہیں، کوئی ڈرائیور ہے، کوئی ملازم ہے، کوئی تاجر ہے اور روزانہ صبح وشام

ان کی آمد ورفت بلکہ دن میں بار بار ہوتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے ہر بار احرام وعمرہ یقیناً دقت طلب ہے، توان کے لئے رخصت وگنجائش کی کیا صورت ہوسکتی ہے؟

اس مسئلہ میں سب سے زیادہ تنگی فقہ حنفی میں ہے، اور فقہ حنفی کی رو سے ایسے لوگوں کے لئے کسی طرح کی گنجائش نہیں، چنانچہ ارباب افتاء اسی کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں۔

لیکن اس فتویٰ وحکم کے مبنی برزحمت وحرج ہونے سے، بالخصوص روز آنے والوں اور بار بار آنے والوں کے لئے انکارنہیں کیا جاسکتا، غور کرنے سے دو جہتیں رخصت کی سمجھ میں آتی ہیں:

ایک تو یہ کہ حدود میقات وحِل کے باشندوں کی آمد ورفت اور وسعت کی جو بنیاد فقہاء احناف نے ذکر کی ہے وہ ان لوگوں کے حق میں پورے طور پر بلکہ ماضی سے زیادہ متحقق ہے کہ پہلے حدود میقات وحل کے لوگ بھی اس کثرت سے، کہ روز آئیں اور دن میں بار بار آئیں، نہ آتے ہوں گے، اور آج وسائل کی کثرت وترقی نے دور کے لوگوں کی آمد ورفت بڑھادی ہے، تواشتراک ملت کی وجہ سے ایسے لوگوں کے لئے بھی رخصت ہونی چاہئے۔ ہدایہ میں ہے:

من كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما إذا قصد أداء النسک لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج (ہدایہ مع الفتح ۳۳۵/۲)

جوآدمی میقات کے اندر رہتا ہواس کو اجازت ہے کہ مکہ میں بغیر احرام داخل ہو اپنی ضرورت کے لئے، اس لئے کہ اس کا مکہ میں داخلہ کثرت سے ہوتا ہے توہر مرتبہ احرام کا مکلف بنانے میں کھلا ہوا حرج (مشقت) ہے، لہذا اس کا حکم اہل مکہ کی طرح ہوگا کہ ان کے لئے مکہ سے نکلنا اور پھر بغیر احرام واپس ہونا ان کی ضرورتوں کی وجہ سے درست ہے، لیکن اگر حج یا عمرہ کا ارادہ ہوتو احرام باندھنا ہوگا کہ یہ کبھی کبھی ہوتا ہے تواس میں کوئی حرج وپریشانی نہیں۔

اوراس گنجائش کا مبنیٰ وہ رخصت ہے جولکڑیاں جمع کرنے والوں کے حق میں مروی ہے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہے: لايدخل أحد مكة إلامحرما ورخص للحطابين (رواہ ابن ابی شیبہ، نصب الرایہ ۱۵/۳، الفقہ الاسلامی ۲۱۳/۳، عنایہ ۳۳۵/۲)۔

دوسری جہت یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں اس مسئلہ میں جو وسعت اور اجازت ورخصت ہے عموم کے ساتھ، اس سے فائدہ اٹھایا جائے، اور مذہب غیر پرعمل وافتاء کی بنیاد پراس کوگوارہ کیا جائے، اور یہ اس وجہ سے کہ عموم بلوی وعام ابتلاء کی وجہ سے ہی ایسی چیزوں کو بنیاد بنا کر رخصت دی جاتی ہے، اور آج اس مسئلہ میں (ابتلاء عام) اور پابند بنانے میں حرج ومشقت سے انکارنہیں کیا جاسکتا۔

فقہاء اور علماء محققین نے ایسے مسائل اور عبادات کے باب میں بھی ابتلاء کا اعتبار کرتے ہوئے قول

ضعیف یا قول غیر پر فتوی دیا ہے۔

مثلاً علماء دیوبند میں مولانا ظفر احمد نے حج کے مسائل میں ایک مسئلہ کے اندر حضرات صاحبین کے قول پر فتوی کو ذکر کیا ہے اور دوسرے میں شافعیہ کا قول ذکر کیا ہے، اور بنیاد ابتلاء عام کو بتایا ہے، اور یہ فتاوی انھوں نے تھانہ بھون میں حضرت تھانوی کی حیات میں لکھے ہیں۔

صاحبین کے قول پر فتوی قول مرجوح وضعیف پر عمل کے باب سے اس لئے ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں فتاوی امام صاحب کے قول پر ہے، اور وہ مسئلہ ہے آفاقی کا تمتع کے عمرہ سے حلال ہونے کے بعد مدینہ طیبہ وغیرہ چلا جانا جو اس کا وطن نہیں ہے، امام صاحب کے نزدیک اس سفر سے تمتع باطل نہیں ہوتا، اور امام ابو یوسف وامام محمد کے نزدیک باطل ہو جاتا ہے، اور کثرت سے لوگ بعد عمرۂ تمتع مدینہ طیبہ جایا کرتے ہیں، تو امام صاحب کے قول پر واپسی میں عمرۂ قباحت رکھتا ہے اس لئے کہ یہ مکی کے لئے اشہر حج میں حج کے ساتھ عمرہ، اور تمتع کا مسئلہ بنتا ہے، لیکن صاحبین کے قول پر نہیں کہ سفر سے سابق عمرہ کا تعلق حج سے ختم ہو گیا۔ مولانا فرماتے ہیں: جب ابتلاء عام ہے تو اس مسئلہ میں قول صاحبین پر فتوی دینا چاہئے (امداد الاحکام ۱۸۲/۲) اور حج بدل میں تمتع کی بابت شافعیہ کے قول پر جواز کو ذکر کیا ہے (امداد الاحکام ۱۸۶/۲)۔

مولانا شیر محمد صاحب نے دم احصار کے سلسلہ میں امام شافعی کے قول کی بنیاد پر توسع کو ذکر کیا ہے (عمدہ و زبدہ) نیز اس مسئلہ کے بیان میں بھی خصوصیت سے ڈرائیوروں کا اور ان کے لئے گنجائش کے طور پر حیلہ کا تذکرہ کیا ہے لیکن ساتھ ہی شوافع کا مذہب بھی ذکر کیا ہے کہ ان کے نزدیک دم لازم نہیں ہوگا، بعض حضرات نے حیلہ کے قبیل کی بعض چیزوں کا تذکرہ کیا ہے، لیکن اس سے کہیں بہتر امام شافعی وغیرہ کے قول کا اپنانا سمجھ میں آتا ہے جیسا کہ انھیں حضرات کے کلام میں اس کا اشارہ موجود ہے (عمدہ وزبدہ رص ۴۲۱)۔

۳۔ مکی کا قران وتمتع:

مکی جس سے مراد وہ شخص ہے جس کا مکہ وطن ہے یا جو مکہ میں قبل از اشہر حج مقیم ہے خواہ قیام کی جتنی مدت ہو، اس کے لئے حنفیہ کے نزدیک قران وتمتع کو منع کیا گیا ہے۔

لیکن اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر مسلسل مکہ میں قیام ہے حتی کہ حج کا زمانہ آگیا تو اب قران نہیں کرسکتا اور اگر اشہر حج سے قبل سفر کر کے کہیں جائے اور واپسی میں ارادہ کرلے اور پھر قران کا احرام باندھے تو قران درست ہے۔ خلاصہ یہ کہ اگر مکی شخص عین ایام حج میں حج کا احرام باندھنے کے موقع پر قران کا ارادہ کرے تو اس کو قران کی اجازت نہیں ہے۔

اور تمتع کا معاملہ یہ ہے کہ عمرہ اور حج دونوں کا احرام الگ الگ باندھا جاتا ہے، اور اگر قربانی کا جانور ساتھ میں موجود نہ ہو تو عمرہ کے بعد آدمی مکمل طور پر حلال ہو جاتا ہے کسی طرح کی کوئی پابندی نہیں رہ جاتی، البتہ گھر و وطن کی واپسی منع ہوتی ہے۔ اگر گھر چلا گیا اور پھر آیا تو سابق عمرہ کا تعلق حج سے منقطع ہو جائے گا اور اب جو حج کریگا وہ تمتع کا

نہیں ہوگا۔ جو شخص مکہ مکرمہ میں ہی مقیم ہے، وہیں اس کے اہل وعیال رہتے ہیں، وہ اگر تمتع کے ارادہ سے عمرہ کرے تو حلال ہونے کے بعد وہ اپنے گھر و وطن میں رہے گا، لہذا اس کا حج تمتع کا نہیں ہوگا بلکہ حج اِفراد ہوگا (شامی ۲/۵۳۹۔۵۴۱) اور ایک قول یہ ہے کہ ہو تو جائے گا لیکن غلط ہے اور مکروہ ہے، اسی لئے جبر اًدم واجب ہوگا۔

اشہر حج میں مکی کا عمرہ:

مکی شخص اگر اشہر حج میں عمرہ کرنا چاہے تو صرف عمرہ بہر حال قول راجح میں مکروہ نہیں ہے (شامی ۲/۴۷۳، رحیمیہ ۵/۲۲۳، زبدہ رص ۲۵۵)

۴۔ اشہر حج میں سفر کرنے والے اہل مکہ کیا کریں؟

حنفیہ جو حرم کے داخلے میں خواہ کسی وجہ و جہت سے ہو احرام کا پابند بناتے ہیں، اور جن کے مذہب پر اشہر حج میں سفر کرنے والے حضرات کے لئے جبکہ وہ حج کا اردہ رکھتے ہوں زحمت ہے کہ بغیر احرام حرم میں واپس نہیں آسکتے اس خیال سے کہ حج کرنا ہے تو عمرہ نہ کریں کہ تمتع کا ارتکاب لازم آئے گا اور مکی کے لئے تمتع منع ہے، اور احرام کے ساتھ آئیں اور عمرہ کریں تو مکی کے لئے تمتع کا محظور لازم آتا ہے۔

ان کے نزدیک یہ مسئلہ اس لئے اہم نہیں ہے کہ اشہر حج میں عمرہ کر کے حلال ہونے والا اگر عمرہ اور حج کے درمیان اپنے گھر و اہل وعیال میں پہنچ جائے تو اس کا تمتع نہیں ہوتا بلکہ حج اِفراد ہوتا ہے، لہذا مکی بصد شوق اپنی ضرورت سے اشہر حج میں مکہ و میقات سے باہر کا سفر کریں اور واپسی میں عمرہ کا احرام باندھ کر آئیں اور عمرہ کریں، اس کے بعد حج کا ارادہ رکھتے ہوں تو حج کر لیں، کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ عمرہ کے بعد وہ حلال ہو کر اپنے گھر و وطن اور بچوں میں ہونگے جس کی وجہ سے تمتع (عندالحنفیہ) باطل ہوجاتا ہے اور برقرار نہیں رہ جاتا۔ (جیسا کہ فقہاء حنفیہ نے عموماً صراحت کی ہے) (شامی ۲/۵۳۹، فتح القدیر ۲/۴۲۸، ۴۳۱)۔

۵۔ تمتع کرنے والے آفاقی کے لئے تعدد عمرہ:

تمتع کرنے والا آفاقی شخص تمتع کے عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد قبل حج مزید عمرے کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس بابت علماء احناف کا اختلاف ہے، قدیم فقہاء کا بھی اور بعد کے حضرات کا بھی۔

صاحب فتح القدیر و ملا سندھیؒ وغیرہ ممانعت کے قائل ہیں، اور صاحب بحر و علامہ شامی اور ملا علی قاری وغیرہ اجازت دیتے ہیں۔

مفتی سعید صاحب نے معلم الحاج میں ملا علی قاری وغیرہ کے قول کو اختیار کیا ہے، اور حضرت گنگوہی و مولانا شیر محمد صاحب وغیرہ نے صاحب فتح کے قول کی تقویت کی ہے (شامی ۲/۵۳۷، ۵۴۰، مناسک القاری رص ۱۵۶، معلم الحاج رص ۲۱۴، عمدہ و زبدہ رص ۳۱۳۔۳۱۹)

اس اختلاف کی وجہ سے احتیاط اسی میں ہے کہ عمرہ نہ کر کے طواف کی فضیلت حاصل کرے جیسا کہ حضرت گنگوہیؒ وغیرہ نے فرمایا ہے، باقی عمرہ کرلے گا تو گنجائش ہے، بالخصوص جو حاجی تمتع کے ارادہ سے عمرہ کرنے کے بعد

مدینہ طیبہ جائے اور پھر واپس ہو تو اس کو عمرہ کا احرام باندھ کر ہی آنا چاہئے۔

اس اختلاف کا مبنیٰ ایک دوسرا اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ مکی کو اشہر حج میں عمرہ کی ممانعت مطلقاً ہے یا یہ کہ جب وہ حج کا ارادہ رکھتا ہو تب ممانعت ہے، تاکہ اس کے لئے قران وتمتع کا مسئلہ نہ پیدا ہو۔

صاحب فتح القدیر وغیرہ اس کے لئے نفس عمرہ کو اور مطلقاً عمرہ کو مکروہ قرار دیتے ہیں، اور آفاقی متمتع مکی کا حکم رکھتا ہے، لہذا ان کے نزدیک اس کے لئے بھی ممانعت ہے، اور شامی وغیرہ کا رجحان یہ ہے کہ مکی کے لئے عمرہ کی ممانعت مطلقاً نہیں ہے، لہذا وہ گنجائش دیتے ہیں۔

۶۔ رمی میں نیابت:

(الف) عمل رمی میں نیابت کی اجازت ہے، مگر معاملہ یہ ہے کہ اس کا وقت بہت وسیع رکھا گیا ہے اور معذوروں کے لئے وسعت ورخصت بھی، لہذا نیابت کی اجازت توسعاً نہیں بلکہ مجبوراً دی جاتی ہے۔

(ب) اسی لئے یہ اجازت و نیابت صرف مریض ومعذور کے حق میں ہے اور اس کے معذور ومریض ہونے کی حد تک، اس لئے کسی صحتمند آدمی کی طرف سے یہ نیابت درست نہیں ہے، اور اگر رمی کا جو زمانہ ہے اس میں نیابۃً رمی کے بعد وہ آدمی صحتمند وقادر ہو گیا تو خود اس کے لئے دوبارہ رمی کرنا ضروری نہیں ہے، اور بغیر کسی عذر معقول کے نیابۃً رمی کرنے وکرانے کی بنا پر جزا لازم ہوگی، اور ازدحام کو اس کے لئے عذر نہیں سمجھا گیا ہے (زبدہ رص ۱۸۴، معلم الحجاج ر۱۸۱، احسن الفتاوی ۴ر۴۲۵)۔

غنیہ میں آیا ہے:

والرجل والمرأة في الرمي سواء إلا أن رميها في الليل أفضل فلا تجوز النيابة عن المرأة بغير عذر (شرح غنیہ رص ۲۰۰) (مرد وعورت دونوں رمی میں برابر ہیں، مگر عورت کے لئے رات کو رمی افضل ہے، اور عورت کی طرف سے بغیر عذر نیابت جائز نہیں ہے)۔

قد تبين مما قدمنا أنهم جعلوا خوف الزحام عذراً للمرأة ولمن به علة أو ضعف في تقديم الرمي قبل طلوع الشمس أو تأخيره إلى الليل لا في جواز النيابة عنهم لعدم الضرورة فلو لم يرموا بأنفسهم لخوف الزحام تلزمهم الفدية (غنیہ رص ۱۰۰)

(گزشتہ تفصیل سے ظاہر ہے کہ فقہاء نے بھیڑ کے خوف کو عورتوں اور معذوروں وکمزوروں کے لئے عذر قرار دیا ہے کہ وہ رمی سورج کے نکلنے سے پہلے کرلیں اور یا رات تک مؤخر کردیں، لیکن اس کو جواز نیابت کے حق میں عذر نہیں مانا ہے اس لئے کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں، لہذا اگر یہ لوگ خود رمی نہ کریں (محض) ازدحام کے خوف کی وجہ سے تو ان پر فدیہ لازم ہوگا)۔

خلاصہ یہ ہے کہ صرف ازدحام کی وجہ سے نیابت کی اجازت نہیں ہے، اس کا حل تو تاخیر کی رخصت ہے، اور نیابت کے حق میں معذور وہ شخص ہے جو کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت

تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہو کر جمرات تک آ سکتا ہے اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو اس کو خود رمی کرنا ضروری ہے دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں، ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے (عمدہ وزبدہ رص ۱۸۶، معلم الحجاج رص ۱۸۱، ۱۸۲)۔

۷۔ حالت احرام میں سرکاری پابندی کی وجہ سے واپسی:

سعودیہ میں رہنے والے جو حضرات بغیر اجازت عمرہ یا حج کا سفر کرتے ہیں اور حالت احرام میں وہ قانون کی زد میں آ کر واپس کر دئے جاتے ہیں، فقہ حنفی کی رو سے ان کو محصر قرار دیا جا سکتا ہے اور ان کے لئے احصار کے احکام ہوں گے، اس لئے کہ فقہ حنفی میں احصار کے اسباب میں بہت توسع ہے حتیٰ کہ شوہر کی طرف یا آقا کی طرف سے پابندی کا لگنا بھی اس کے تحت آتا ہے، اور قید ہونا نیز بادشاہ کا منع کرنا بھی (شامی ۲/۵۹۱، عالمگیریہ ۱/۱۵۵، معلم الحجاج رص ۲۶۶، تاتارخانیہ ۲/۵۳۵، ۵۳۶)۔

عمدہ وزبدہ نے احصار کے بیان وصورتوں میں جدہ یا کامران سے جہاز کے واپس کر دینے کو بھی ذکر کیا ہے (ص ۴۳۱)۔

لہذا ایسے لوگ احصار کا حکم رکھیں گے، ان کا حکم یہ ہے کہ دم دے کر حلال ہوں اور آئندہ موقع ملنے پر قضا کریں، حج کا احرام ہو تو حج کی اور عمرہ کا ہو تو عمرہ کی۔

فقہ حنفی کی رو سے دم کا جانور حرم میں ذبح کرنا ضروری ہے، مگر مجبوری میں کہ جب فوری طور پر یہ ممکن نہ ہو تو عمدہ وزبدہ میں حضرت گنگوہیؒ و مولانا شیر محمد صاحب نے گنجائش ذکر کی ہے کہ اپنے ٹھکانہ پر ہی جانور کو ذبح کرنے کا (اور گوشت کو صدقہ کرنے کا) نظم کرے، بعض فقہاء احناف نے اس کو ذکر کیا ہے، پھر یہ بھی ایک ضرورت ہے جس کی وجہ سے امام شافعی وغیرہ کے مذہب پر عمل کیا جا سکتا ہے (عمدہ وزبدہ رص ۴۳۱)۔

جو لوگ بغیر اجازت سفر پر نکلیں اور اندیشہ رکھتے ہوں ان کے حق میں 'عمدہ وزبدہ' کی تصریح کے مطابق ایک حل یہ ہے کہ احرام مشروط باندھیں کہ اگر پھنس گیا تو حلال ہو جاؤں گا۔ یہ گنجائش بھی فقہ حنفی کے معروف قول اور اصل مذہب کی رو سے نہیں ہے لیکن امام محمدؒ کی ایک روایت ہے، ضرورت پر عمل کی گنجائش ہوگی، عمدہ وزبدہ میں اس کو ذکر کیا ہے اور بحوالہ شرح اللباب و شرح کبیر عبارت بھی نقل کی ہے (عمدہ رص ۴۳۱، ۴۳۲، شرح اللباب رص ۲۷۹، کبیر رص ۲۴۰)۔

ایک بات یہ بھی لائق توجہ ہے کہ احصار کی صورت میں دم کے بعد حلال ہونے کی بات ہر حال میں نہیں ہے جیسا کہ علامہ شامی نے وضاحت فرمائی ہے، بلکہ اگر احصار کا سبب وعذر بندوں کی طرف سے ہو تو آدمی فوراً ہی حلال ہو جائے گا، اگرچہ دم واجب ہے اور اس کو ادا کرنا ہوگا، مگر دم دینے تک تاخیر وانتظار نہیں (شامی ۲/۵۹۱)۔

تو مذکورہ صورت تو اسی طرح کی ہے کہ اس میں رکاوٹ بندوں کی طرف سے ہے۔

۸۔ترتیب اور ذبح کا مسئلہ:

فقہ حنفی کی رو سے معروف ومفتی بہ قول کے مطابق قارن ومتمتع کے لئے دس ذی الحجہ کے اعمال (رمی وذبح وحلق) کے درمیان ترتیب واجب ہے اور اس کی خلاف ورزی پر دم واجب ہوتا ہے، آج کل حکومت سعودیہ نے سہولت کے لئے ادارے قائم کئے ہیں وہ قربانی کراتے ہیں، اور یہ محسوس کیا جاتا ہے کہ ان کے یہاں ترتیب واجب نہیں ہے جو فقہ حنفی کے حکم کے خلاف عمل ہوتا ہے اور دم واجب ہوتا ہے لہذا کیا کیا جائے؟

اولاً تو یہ کہ ادارہ اور اس کے نمائندے پیسے جمع کرتے وقت دن کی تعیین کرتے اور کراتے ہیں لہذا ان کی بات پر اعتماد کیا جانا چاہئے۔

ثانیاً خود قربانی کرنے والے صحتمند حضرات کو معذور حضرات اپنا وکیل بنادیں۔ خود اپنے ہاتھ سے ذبح کرنا تو ضروری ہے نہیں، اس لئے یہ مسئلہ ایسا سمجھ میں نہیں آتا کہ اس میں مذہب غیر وقول مرجوح کو اختیار کیا جائے جب کہ اس کے بغیر کام چل سکتا ہے۔

پھر یہ کہ ترتیب حکماً واجب ہے، اور واجبات حج میں عذر کی وجہ سے بہت توسع ہے، وہ عذر کی وجہ سے معاف بھی ہوجاتے ہیں۔ عورت، عمر دراز شخص، کمزور و بیمار تو عذر والے ہیں، ان کے حق میں اس کی وجہ سے یہ وجوب حکماً ساقط ہوجائے گا، تو فقہ حنفی کی رو سے ہی ان کو گنجائش ہے جیسا کہ مفتی نظام الدین صاحب نے اپنے فتاویٰ میں تحریر فرمایا ہے، اس لئے بھی مذہب غیر یا قول ضعیف پر عمل وفتویٰ کی ضرورت نہیں رہ جاتی، مفتی نظام الدین صاحب نے تفصیلی جواب دیا ہے، جس میں بنیادی بات اصحاب عذر کے لئے ترتیب کے سقوط اور عدم لزوم کی آئی ہے (نظام الفتاویٰ جدید اول رص ۱۵۷۔۱۵۸)۔

۹۔حج بدل اور تمتع وقران اور موجودہ حالات:

جب کوئی آدمی کسی کی طرف سے حج کرنے جاتا ہے تو عنوان چونکہ حج کا ہوتا ہے اس لئے وہ اسی کا مامور ومکلف ہوتا ہے، عمرہ حج سے الگ ایک عمل ہے جس کو حج کے ساتھ جمع کیا جاتا ہے بعض صورتوں میں، مگر حج بدل کا عنوان اس کو شامل نہیں، اس لئے عام بات یہی لکھی گئی ہے اور ذکر کی جاتی ہے کہ حج بدل کرنے والا صرف حج کرے، جس کا مطلب ہے کہ میقات سے حج کا احرام باندھے، اور ظاہر ہے کہ تمتع وقران میں عمرہ کا احرام ہوتا ہے، اور پھر یہ کہ تمتع وقران کی وجہ سے ایک خرچ بڑھتا ہے جو حج افراد میں نہیں ہوتا یعنی قربانی کا۔

لیکن اس کے ساتھ فقہاء کی تفصیلات وتصریحات سے ظاہر ہے کہ اس مسئلہ میں وسعت بھی ہے، اور حج بدل میں تمتع وقران دونوں کی گنجائش ہے، البتہ قربانی کے زائد خرچ کا ذمہ دار خود حج کرنے والا ہوگا، الا یہ کہ حج بدل کرانے والا اس کو برداشت کرنے کو تیار ہوجائے یعنی بخوشی اس کو منظور کرلے بالخصوص قران میں کہ اس میں میقات سے ہی حج کا احرام باندھا جاتا ہے، البتہ تمتع میں چونکہ حج کا احرام بعد میں مکہ سے باندھا جاتا ہے اور اس طرح حج کرنے والا آفاقی نہیں رہ جاتا بلکہ مکی ہوتا ہے جبکہ حج بدل کرانے والا آفاقی ہے اور یہ بات حج بدل کرانے والے

کے مقصد کے بالکل خلاف ہے، اس لئے بہت سے اکابر بعد اجازت بھی تمتع کی صحت سے انکار کرتے ہیں، اور اس اختلاف کی وجہ سے مولانا ظفر احمد صاحب و مولانا شیر محمد صاحب نے فرمایا ہے کہ بعد اجازت بھی اس سے بچنا اولی ہے، جیسے کہ اس میں ممانعت و تنگی کا جو قول ہے اس کے پیش نظر ان حضرات نے لکھا ہے کہ بہتر ہے کہ حج بدل کرانے والا ہر طرح کی اجازت دے یعنی عمومی طور پر حج کی بات کرے اور مکمل اختیار دے دے (شامی ۲ر۶۱۱، معلم الحجاج رص ۲۷۷، عمدہ وزبدہ رص ۴۵۵۔۴۵۷، امداد الاحکام ۲ر۱۸۷، احسن الفتاوی ۴ر۵۱۳، فتح القدیر ۳ر۲۷، ۷۳، نظام الفتاوی جدید اول رص ۱۵۱، جواہر الفقہ اول)۔

یہ تو اصل حکم ہوا، سوال موجودہ صورت حال کا ہے کہ آج حاجی سفر کے نظام میں بااختیار نہیں ہے اور کچھ مزاج بھی بن گیا ہے جس کی وجہ سے کثرت سے تمتع کی شکل ہی پائی جاتی ہے یا ممکن ہوتی ہے کہ آدمی سفر کر کے اصل ایام حج سے اتنے قبل مکہ پہونچتا ہے کہ اس وقت سے مسلسل احرام میں رہنا خواہ قران کا ہو یا افراد کا، آدمی کے لئے انتہائی زحمت طلب ہے اور دشوار کن بھی، اس لئے حاجی مجبور ہوتا ہے کہ عمرہ کے احرام کے ساتھ مکہ مکرمہ پہونچ کر عمرہ کر کے پھر حلال ہو جائے، پھر خواہ مکہ مکرمہ میں رہے یا مدینہ طیبہ چلا جائے، اس لئے عموماً حجاج تمتع ہی کیا کرتے ہیں۔

ایسی صورت حال میں جبکہ اپنا حج کرنے والے اسی خاص قسم کے حج پر مجبور ہیں یا مجبور سے ہیں، تو جسکو حج بدل کے لئے بھیجا و طے کیا جائے ظاہر ہے کہ اس کے حق میں حج افراد کے لئے بھیجنا نہیں سوچا جائے گا بلکہ عام حال کے مطابق جو حج عموماً ہو رہا ہے اس کے لئے بھیجنا متصور ہوگا، اس لئے کہ اجازت کے بعد اس میں وسعت ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا، اور اجازت کا جہاں اعتبار ہوتا ہے عرف و دلالت کی اجازت بھی کافی و معتبر قرار دی جاتی ہے الا یہ کہ صریح ممانعت پائی جاتی ہو، جیسا کہ کتب فقہ میں معروف ہے، لہذا حسب توفیق و موقع حج بدل کرنے والا، حج قران یا حج تمتع جو چاہے کرے، اجازت ہوگی۔

اب درج سوالات وشقوں کا جواب ملاحظہ ہو:

(الف) حج بدل کرنے والا، آمر (حج کرانے والے) کی اجازت سے تمتع کر سکتا ہے، اگرچہ بعض حضرات نے اختلاف کی وجہ سے احتیاط کی بنیاد پر بچنا اولی لکھا ہے (امداد الاحکام ۲ر۱۸۷)۔

(ب) آمر کی طرف سے صریح اجازت ضروری نہیں دلالۃً بھی کافی ہے، الا یہ کہ صریح ممانعت پائی جائے یا صریح حکم صرف حج کرنے کا کیا جائے تو تمتع نہیں کر سکتا، پھر حیلہ کرے یا از خود ایسا کرے اور دم دیدے جو کہ جبر کا دم ہوگا۔

(ج) اگر یہ خیال ہے کہ اجازت دیگا، گوارا کریگا اور خوش ہوگا تو بھی کافی ہے، یہ دلالۃً اجازت کے تحت داخل ہے۔

(د) جہاں تک سوال ہے دم یعنی قربانی کے خرچ کا، تو اسکے لئے لکھا ہے کہ اس کا وجوب بہر صورت حج کرنے والے پر ہوگا خواہ اس کو دم شکر قرار دیں یا دم جبر، اس لئے کہ دم شکر ہے تو دونوں عبادتوں کو فعلاً اس نے جمع کیا ہے، اور اگر دم جبر ہے تو غلطی و کوتاہی اس کی ہے۔

البتہ وہ خوشی سے منظور کرلے تو درست ہے، اور جب آمر (حج کرانے والا) خود اس کا حکم کرے، یا عرف و معمول کی وجہ سے اس کو متعین سمجھا جائے جیسا کہ آج کل ہے تو یہ خرچ آمر کو ہی برداشت کرنا چاہئے، جب سارا خرچ وہ دے رہا ہے تو یہ ایک خرچ کیوں نہ برداشت کرے۔

(ھ) تفصیل آچکی کہ حج بدل کرنے والے کو تمتع کی گنجائش ہے اس لئے کسی حل کے تلاش کی ضرورت نہیں رہ جاتی۔

اگرچہ معروف قول پر ہمارے علماء نے حیلہ کا بھی تذکرہ کیا ہے مگر خود ہمارے فقہاء بھی اس میں توسع کے قائل ہیں، اور فقہ حنفی میں تنگی کی صورت میں ضرورۃً حالات کو دیکھتے ہوئے دوسرے مذاہب کی وسعت واجازت سے بھی فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ مولانا ظفر احمد صاحب اس بابت ایک فتوی میں فرماتے ہیں: اس مسئلہ میں شافعیہ کے قول پر بھی مامور بالحج کو تمتع کرنا باذن الآمر جائز ہے بلکہ ان کے نزدیک اگر تمتع کی اجازت بھی نہ ہو اور تمتع کرلے تب بھی حج ہو جائے گا صرف اجرت میں کسی قدر کمی کردی جائے گی (اس کے بعد الوجیز کی روایت نقل کی ہے) (امداد الاحکام ۲/۱۸۶، ۱۸۷)۔

الفقہ الاسلامی میں حنابلہ کا مذہب بھی بغیر اجازت جواز کا ذکر کیا ہے، البتہ یہ لکھا ہے کہ اگر احرام مکہ مکرمہ سے باندھے تو ایک تو دم واجب ہوگا اور دوسرے میقات سے مکہ تک کے سفر (اور بظاہر ماقبل الاحرام) کے اخراجات واپس کرے گا (الفقہ الاسلامی ۳/۵۹، المغنی ۳/۲۳۴، ۲۳۵، شرح المہذب ۷/۱۳۲، ۱۳۳)۔

آمر کی صریح ممانعت اور صریح حکم کہ صرف حج کرنا، ان صورتوں میں یہ حیلہ کیا جاسکتا ہے کہ ابتداء جدہ کی اور وہاں قیام کی نیت کی جائے، اُس کے بعد حج کا وقت آنے پر حج کا احرام جدہ سے باندھا جائے (امداد الاحکام ۲/۱۸۶)

(و) میت (مردہ) کی طرف سے حج، اگر حج کرنے والا خود اپنی طرف سے کر رہا ہے تو معاملہ اس کے اختیار کا ہے جیسا حج چاہے کرے اور ثواب پہونچائے، اور اگر کسی کی طرف سے بھیجا جا رہا ہے تو بھیجنے والے کی رعایت کرنی ہوگی، اور وہ ساری تفصیل ہوگی جس کا تذکرہ تمہید اور (دفعہ الف تا ھ) میں آیا ہے، اس بابت احقر کو کوئی چیز نہ مل سکی۔

مفتی رشید احمد صاحب ایک فتوی میں فرماتے ہیں: آمر کی اجازت سے تمتع وقران بھی کرسکتا ہے مگر دم شکر مامور پر ہوگا، اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران و دم شکر کا اذن ثابت ہے اس لئے صراحۃً اذن ضروری نہیں، معہذا صراحۃً اذن حاصل کرلینا بہتر ہے (احسن الفتاوی ۴/۵۱۳)

دیگر حضرات نے بھی اسی طرح اجازت حاصل کرنے یا دینے کو ذکر کیا ہے، مفتی محمد شفیع صاحب نے بھی اپنے رسالہ میں جواز تمتع وقران کو ترجیح دی ہے اور اس کی تقویت کی ہے، تاہم اکابر کے اختلاف کی وجہ سے احتیاط کی

بات انہوں نے بھی ذکر کیا ہے (جواہر الفقہ اول)۔

خلاصہ یہ ہے کہ موجودہ صورت حال میں یہ اکابر بہر حال جواز کار جحان رکھتے ہیں، اور امام شافعی و امام احمد کے یہاں اجازت کے بعد قران و تمتع میں کوئی قباحت نہیں ہے اور دم حج کرنے والے پر ہی ہوگا، اور بدون اجازت بھی گنجائش ہے مگر تفصیل ہے، اس لئے اجازت ہی دینا اور لینا بہتر بلکہ ضروری ہے۔

۱۰۔ حیض اور طواف زیارت:

طواف کے لئے پاک ہونا ضروری ہے، اس لئے حیض و نفاس کی حالت میں طواف منع ہے، پھر اس کے لئے مسجد میں بھی داخل ہونا پڑتا ہے، ناپاکی کی حالت میں یہ بھی منع ہے، اور طواف زیارت رکن ہے جس کے بغیر حج نامکمل ہوگا، تو عورت کو پاکی کا انتظار کر کے اس طواف کو ادا کرنا چاہئے، البتہ طواف وداع چونکہ رکن نہیں، اس مجبوری کی وجہ سے اس کو چھوڑ دینے کی اجازت آئی ہے جیسا کہ معروف ہے۔

مگر کبھی عورت مجبور ہو سکتی ہے، اس مجبوری کا تصور قدیم عہد میں بھی تھا کہ قافلہ پہلے سے طے شدہ نظام کے مطابق حج کے معا بعد روانہ ہوگا، اور عورت اس حال میں نہ ہوگی کہ طواف زیارت پاکی کے ساتھ کر سکے، تو یا تو قافلہ کو چھوڑے جس کے بغیر سفر ہی ناممکن تھا یا اسی حال میں طواف کرے۔

اور اب بھی یہ مجبوری اہم ہے بلکہ مزید اہم کہ حکومت وویزے کی پابندیاں، ایک لمبا نظام سفر، جو مہینوں سے طے پاتا ہے بروقت اس میں ردوبدل بہت زحمت طلب ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ حج میں عورتوں کی تعداد معمولی نہیں ہوتی جس میں ایسے حال سے دوچار ہونے والی عورتیں بھی غیر معمولی تعداد کی حامل ہوں گی۔

تو ایسی صورت حال میں طواف کے لئے طہارت کی پابندی کے باوجود فقہ حنفی کی رو سے گنجائش ہے، اولاً تو طہارت کی اہمیت کے پیش نظر نظام سفر میں تبدیلی کی سعی کرنی چاہئے اور اتنا موقع نکالنا چاہئے کہ پاک ہو کر طواف کیا جا سکے۔

چونکہ حنفیہ کے یہاں طہارت، صحت طواف کے لئے شرط نہیں ہے بلکہ صرف واجب ہے، لہذا خواہ حدث اصغر ہو یا اکبر دونوں کے ساتھ طواف شرعاً معتبر و صحیح قرار پاتا ہے اگر چہ واجب کے ترک کی وجہ سے دم بھی واجب ہوگا، حدث اصغر کی حالت میں چھوٹا دم یعنی بکری، اور حدث اکبر یعنی جنابت وحیض کی حالت میں بڑا دم، یعنی گائے واونٹ واجب ہوگا۔ لہذا ایسی عورت اسی حال میں طواف کر لے اور دم ادا کرے یا اس کا نظم کرے اور سفر پر روانہ ہو جائے۔

سنن سعید بن منصور میں بسند صحیح روایت آئی ہے کہ ایک عورت حضرت عائشہؓ کے ساتھ طواف کر رہی تھی اسی درمیان اس کو حیض آنے لگا تو حضرت عائشہؓ نے اس کا طواف پورا کرایا (اعلاء السنن ۳۴۰/۱۰ بحوالہ فتح القدیر و نصب الرایہ)۔

رہ گئی بات ناپاکی کی حالت میں مسجد کے اندر داخلہ کی کہ مطاف مسجد حرام کے حدود کے اندر ہے، تو جب ضرورۃً طواف کی اجازت ہوگی تو اس کی بھی لزوماً ہوگی کہ طواف بغیر اسکے ممکن نہیں، اور پھر یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ کوئی

ناپاکی کی حالت میں مسجد سے گزر کر دوسری طرف جانے پر مجبور ہو، اور ایک بات یہ بھی کہ حج کے واجبات میں عذر کی وجہ سے بڑی وسعت آئی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بھی عذر ہے۔

اس مجبوری کی وجہ سے یہ گنجائش ان حضرات نے بھی دی ہے جن کے نزدیک طہارت شرط ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے حنابلہ و مالکیہ کا ایک قول دم کے ذریعہ تلافی کا ذکر کیا ہے (فتح الباری ۳؍۵۰۵)۔

میرا خیال ہے کہ اس بابت سب سے زیادہ تفصیل وتطویل شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے فتاوی میں آئی ہے، چنانچہ فتاوی کی جلد ۲۶ میں صفحہ ۱۷۶ سے ۲۴۸ تک مسلسل یہی بحث وگفتگو ہے اور کئی فتاوی آئے ہیں، شیخ نے اس میں اس بابت اختلاف کا تذکرہ کیا ہے اور بار بار امام احمد کی دوسری روایت وقول کو ذکر کیا ہے بلکہ اس کو بہت تفصیل و وضاحت سے مؤکد کیا ہے اور گنجائش واجازت کو اختیار کیا ہے، اور اس ضمن میں یہ بات بھی آتی ہے کہ حائض وجنبی کے لئے مسجد میں گزرنے یا ٹھہرنے کے حق میں امام شافعی وامام احمد کے یہاں کافی وسعت ہے، وضو کے ساتھ عورت مسجد کے اندر ٹھہر بھی سکتی ہے (فتاوی ۲۶؍۱۷۸)

لہذا طواف کرنے کی اجازت ہے جو طہارت کے اہتمام یعنی غسل ووضو کے ساتھ ممکن ہے، ان کے شاگرد رشید علامہ ابن القیم نے بھی ''اعلام الموقعین'' میں لمبی بحث کی ہے اور یہی موقف اختیار کیا ہے (اعلام الموقعین ۳؍۱۰۔۲۴)

خلاصہ یہ کہ یہ حکم جواز وگنجائش کا صرف فقہ حنفی کا ہی نہیں ہے بلکہ دوسرے مذاہب میں بھی وسعت ہے اور دوسرے مذاہب کے اکابر علماء وفقہاء نے اس کو اختیار کیا ہے، جس کی وجہ پابند بنانے کی صورت میں زحمتوں سے دوچار ہونا ہے جس کو شیخ نے بھی بار بار اپنے کلام وفتاوی میں ذکر کیا ہے۔

(الف) سفر کی مجبوری کی وجہ سے حیض ونفاس والی عورت کو ناپاکی میں طواف زیارت ادا کرنے کی اجازت ہے۔

(ب) اس ناپاکی کے حال کے طواف سے رکن ادا ہو جائے گا اگرچہ نقص کے ساتھ۔ اسی لئے بطور تلافی دم واجب ہوگا۔

(ج) اور دم بڑا یعنی گائے یا اونٹ کا ذبیحہ، بکری وبھیڑ کافی نہ ہوگی۔

(د) یہ دم جنایت (غلطی) کا ہے، اور اس کا قاعدہ یہ ہے کہ اس کا وجوب فوری نہیں ہوتا، اس میں تاخیر کی گنجائش ہے، بعد میں بھی نظم کیا جاسکتا ہے، اور اگر موت کا مرحلہ آ گیا تو وصیت لازم ہے، مرنے پر ورثہ بدون وصیت ادا کردیں تو کافی ہے۔

البتہ دم کا جانور حرم میں ہی ذبح کیا جاسکتا ہے، لہذا عورت واپسی سے قبل نظم کرے یا واپس ہو کر کسی آنے جانے والے کے ذریعہ اس کا انتظام کرے وکرائے۔

جنایات کے باب وبیان میں یہ تفصیلات موجود ہیں۔

۱۱۔ سفر حج وعمرہ میں شوہر کا انتقال:

سفر حج وعمرہ میں اگر کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو چونکہ اس کے لئے محرم کی معیت کی شرط ہے پھر عدت کا معاملہ واحکام بھی ہوتے ہیں، اس لئے اصل حکم تو اس کے لئے یہ ہے کہ اب آگے کے اعمال کو وہ روک دے اور بعد میں قضا کرے، اس کو بھی احصار کے اسباب میں شمار کیا ہے جیسا کہ معروف ہے (شامی ۲؍۵۹۰، ۵۹۱)۔

مگر عموماً حجاز کا سفر دور دراز اور مشکلات کا ہوتا ہے اور اب مشکلات میں اضافہ ہی ہوا ہے، اخراجات سفر بھی بہت بڑھ چکے ہیں، اس لئے ضرورت اس میں گنجائش کی، یعنی حج وعمرہ کو مکمل کرنے کی اجازت کی متقاضی ہے، یوں بھی بدون محرم اگر عورت حج کو جائے اور حج کرے تو حج ادا ہو جاتا ہے، بس یہ کہ کراہت تحریمی کے ساتھ (معلم الحجاج رص ۸۸) تو مشکلات کی وجہ سے یہ وسعت دینی چاہئے۔

پھر مشکلات وضرورت کی وجہ سے دوسرے مذاہب کی وسعت سے بھی فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، گزر چکا ہے کہ ہمارے علماء نے ان مسائل میں بھی ضرورت، پریشانی وابتلاء کی وجہ سے دوسرے مذاہب پر عمل کو ذکر کیا ہے اور اس کو اختیار کیا ہے۔

اور یہ ساری تفصیل خصوصیت سے اس صورت میں ہے جبکہ وفات کا قصہ مکہ یا جدہ کے علاوہ کہیں دوران سفر یا مدینہ طیبہ میں پیش آئے، اور اگر مکہ مکرمہ میں اور آس پاس پیش آیا ہے جدہ تک مثلاً، تو عمرہ کے ادا کرنے میں کوئی اشکال ہی نہیں کہ اعمال عمرہ سب مکہ مکرمہ میں ادا کئے جاتے ہیں، مکہ میں عورت ہے، اور نہیں ہے تو جہاں ہے وہاں سے آسکتی ہے، اتنی مختصر مسافت کا سفر ممنوع نہیں ہے۔

اور اگر حج کا موقع اور اس کا احرام ہے تو احرام تو عمرہ کر کے کھولا جاسکتا ہے بعد میں قضا کی نوبت آئیگی، جبکہ اس کو کسی بنیاد پر حج کی رخصت وگنجائش نہ دی جائے۔

رخصت وگنجائش کی ایک جہت یہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ عدت وفات میں عورت کو معاشی ضرورتوں کے لئے دن کے وقت میں رات تک کے لئے گھر سے باہر نکلنے وجانے کی اجازت ہے، رات اپنے مقام پر گزارنی لازمی ہے، تو یہ بھی سوچا جاسکتا ہے کہ رات کو مکہ مکرمہ کے قیام کا پابند بنا کر اس کو وقوف عرفہ اور رمی وغیرہ کی اجازت دے دی جائے، وہ دن میں جا کر ان اعمال کو انجام دے لے، اور اس طرح حج کو مکمل کر کے آئندہ سال یا بعد میں قضا کی شکل سے بچ جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس مشکل کا احساس اہل نظر نے ہر عہد میں کیا ہے اور بالخصوص موجودہ حالات میں، مولانا شیر محمد صاحب نے عمدہ میں تحریر فرمایا ہے: اس صورت میں دوسرے سال تک وہاں رہنا، اور اگر گھر کو واپس آئے تو پھر واپس جا کر حج کرنا، اور وہاں رہنے کی صورت میں سال بھر کا نفقہ موجود ہونا، اور واپسی کے وقت رفاقت کا ہونا وغیرہ بہت سی مشکلات پیش آئیں گی، تو یہ بھی اسی طرح معذور سمجھی جائے جیسے بوادی وغیرہ میں جہاں اقامت مشکل ہو تو مکہ مکرمہ کو چلے جانے کا جواز ہے، تو اب اس حالت میں عرفات پر حج کرنے کو جائے تو عذر ہوسکتا ہے ورنہ اس کو نہایت ہی مشکل پیش

آئے گی، اگر افعال عمرہ بجالاکر حلال ہوگی تو پھر حج کے لئے قضا کرنی لازم ہوجائے گی پھر اس کے لئے وہاں رہنا یا واپس آنا نہایت دشوار ہوگا۔ واللہ اعلم۔

کسی کتاب معتبر میں اس کے متعلق جواز کی گنجائش نظر سے گزری تھی لیکن اب بہت تلاش کرنے سے نہیں ملی، غالباً کبیر میں ہی کہیں عبارت تھی (عمدہ وزبدہ رص ۳۶)

مفتی عبدالرحیم صاحب نے مولانا شیر محمد صاحب کی مذکورہ تصریح کو بنیاد بنا کر گنجائش ذکر کی ہے یعنی حج کو پورا کرنے کی اجازت دی ہے (فتاوی رحیمیہ ۵/۲۳۸، ۲۳۹)۔

دوسرے مذاہب پر وسعت کا معاملہ یہ ہے کہ شوافع و مالکیہ کے یہاں حج فرض میں محرم وشوہر کی رفاقت کی شرط نہیں ہے بلکہ اطمینان بخش معاشرہ ورفقاء صرف عورتوں کا یا مخلوط کافی ہے (الفقہ الاسلامی ۳/۳۶)۔

البتہ عدت کی پابندی اہم ہے لیکن وسعت آئی ہے، المغنی میں آیا ہے:

وإذا مات محرم المراة في الطريق فقال أحمد :إذا تباعدت مضت فقضت الحج... قيل له: قدمت من خراسان فمات وليها ببغداد؟ فقال: تمضي إلى الحج وإذا كان الفرض خاصة فهو آكد... وهذا لأنها لابد لها من السفر بغير محرم فمضيها إلى قضاء حجها أولى لكن إن كان حجها تطوعا و أمكنها الإقامة في بلد فهو أولى من سفرها بغير محرم.

عورت کا محرم اگر راستہ میں فوت ہوجائے تو امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر دور تک جاچکی ہے تو سفر پورا کرے اور حج کرے، ان سے پوچھا گیا کہ ایک عورت خراسان سے چلی اور بغداد میں محرم مرگیا تو فرمایا کہ حج کو جائے بالخصوص اگر حج فرض ہو.... اس لئے کہ سفر تو اس کو بغیر محرم ہی کرنا ہوگا تو حج کو چلا جانا بہتر ہے، ہاں نفل حج ہو اور کسی جگہ قیام ممکن ہو تو یہ قیام سفر سے بہتر ہے۔

إذا خرجت للحج فتوفي زوجها وهي قريبة رجعت لتعتد في منزلها وإن تباعدت مضت في سفرها (المغنی ۳/۲۴۰، ۲۴۱)۔

عورت حج کو چلی اور اس کا شوہر مرگیا، اگر گھر سے قریب ہے تو واپس ہوکر عدت گزارے، اور اگر دور جاچکی ہے تو سفر کو جاری رکھے۔

واضح رہے کہ حنابلہ کے یہاں بھی ایک روایت وقول مثل شوافع و مالکیہ ہے کہ محرم کی شرط نہیں ہے۔

۱۲۔ مکہ مکرمہ ومنیٰ کا تعلق:

منیٰ کی آبادی مکہ مکرمہ سے اتصال کے باوجود اگر انتظاماً الگ ہے تو دونوں دو متصل شہروں کی طرح ہیں، لہذا اگر حاجی مکہ مکرمہ میں ۱۵؍دن کے قیام سے پہلے منیٰ جاتا ہے تو وہ مکہ مکرمہ میں مقیم نہیں ہوگا۔

اور اگر انتظاماً ایک ہیں کہ ایک ہی کارپوریشن وغیرہ کے تحت ہیں تو دونوں ایک شہر کے دو حصوں کی طرح ہیں، اس لئے مکہ مکرمہ آنے پر اگر شہر مکہ میں ۱۵؍دن سے کم رہا تو بھی منیٰ کی مدت قیام ملاکر وہ مقیم سمجھا جائے گا۔

اور خیال یہ ہے کہ دونوں کا بلدیہ وکارپوریشن ایک ہی ہے۔

۱۳۔ وتر میں حنابلہ وغیرہ کی اقتداء:

بلادعرب وغیرہ میں جہاں غالب اکثریت غیر احناف کی ہے اور وتر کی نماز وہ لوگ دو سلاموں سے ادا کرتے ہیں اور ایک سلام سے ادا کرنے والے امام نہیں ملتے تو اس صورت میں احناف اگر ایسے لوگوں کی اقتداء جماعت کی رعایت میں کریں جب کہ رمضان میں وتر کا باجماعت ادا کرنا ہی افضل قرار دیا گیا ہے (تاتارخانیہ ار۶۷۰) اور مجمع کی رعایت میں کہ لاکھوں کی تعداد میں اسی مسلک کے لوگ ہوتے ہیں یالحاظ نہ کرنے والے، تو درست ہے۔

متعدد فقہاء احناف نے اس کی اجازت دی ہے جیسا کہ درمختار و شامی وغیرہ میں آیا ہے (شامی ۲ر۷، ۸، البدائع) لیکن اجازت کے ساتھ ان حضرات نے قید لگائی ہے کہ اگر امام فصل نہ کرے تو اقتداء کی جائے گی ورنہ نہیں، چنانچہ ارباب افتاء نے بھی اس کو ذکر کیا ہے (امداد الاحکام ار۵۰۲، ۵۱۲)۔

لیکن صورت حال یہ ہے کہ دوسرے حضرات فصل کے ساتھ ہی وتر ادا کرتے ہیں، اور معاملہ جماعت کی فضیلت حاصل کرنے اور مجمع عام کی مخالفت سے بچنے کے لئے ایک درجہ ضرورت کا ہے، بالخصوص حرمین وحجاز وغیرہ میں، تو عمل بمذہب الغیر کے تحت فصل کی صورت میں بھی گنجائش سمجھ میں آتی ہے، اور فقہاء احناف میں امام ابوبکر جصاص رازی نے فصل کے ساتھ بھی اقتداء کی اجازت دی ہے۔

درمختار میں ہے:

وصح الاقتداء فيه بشافعي مثلا لم يفصله بسلام لا إن فصله على الأصح فيهما.

اور وتر کی نماز میں شافعی وغیرہ کی اقتداء صحیح ہے جبکہ وہ سلام کے ساتھ فصل نہ کرے اور فصل کرے تو درست نہیں، دونوں مسئلوں میں اصح قول پر۔

اس پر علامہ شامی فرماتے ہیں:

دونوں مسئلوں سے مراد شافعی کی اقتداء کا جواز ہے، اور یہ کہ عدم فصل کی شرط ہے برخلاف اس قول کے جو "ارشاد" میں آیا ہے کہ ہمارے فقہاء (احناف) اس پر متفق ہیں کہ یہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اقتداء المفترض خلف المتنفل ہے (وتر ہمارے نزدیک واجب ہے اور امام شافعی وغیرہ کے یہاں سنت ہے، تو فرض پڑھنے والا سنت و نفل والے کی اقتداء کر رہا ہے اور یہ ہمارے یہاں درست نہیں ہے)۔ اور عدم فصل کی شرط کا قول امام رازی کے قول کے خلاف ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ اقتداء فصل کی صورت میں بھی صحیح ہے، اس لئے کہ اس کا امام سلام کی وجہ سے نماز کی حرمت سے باہر نہیں ہوتا، اور مسئلہ مجتہد فیہ ہے، لہذا یہ اقتداء ایسے ہی صحیح ہے جیسے کہ کوئی حنفی ایسے امام کی اقتداء کرے جس کی نکسیر بہہ رہی ہو (تو امام کے عقیدہ و خیال کے مطابق اس کی نماز درست ہے لہذا حنفی اس کی اقتداء کرلے) (شامی ۲ر۸)۔

اصولی طور پر یہ مسئلہ مذہب میں مخالف کی اقتداء ہی کا ہے، راجح اس کا جواز ہے، پھر اس میں گفتگو کی گئی ہے کہ مقتدی کے مذہب کی رعایت کی قید کے ساتھ، یا یہ کہ امام کے مذہب پر نماز کی صحت کے ساتھ بھی کافی ہے، ہندوانی وغیرہ اسی کے قائل ہیں کہ امام کے مذہب پر اگر اس کا عمل درست وجائز ہے تو اقتداء درست ہے، جس کی شامی نے باب الامامۃ میں تفصیل فرمائی ہے۔

فصل کے باوجود اقتداء کی صحت کا معاملہ یہ ہے کہ یہ سلام (درمیان کا) سلام تحلل نہیں یعنی نماز کو ختم کرنے کے لئے نہیں بلکہ یہ سلام بھی تین رکعات نماز کا ایک عمل ہے جو درمیان نماز رکھا گیا ہے، چنانچہ فقہ حنفی کی رو سے بھی نمازی کا ہر سلام اس کی نماز کو باطل وختم نہیں کرتا، البتہ اگر امام صرف سلام ہی نہ پھیرے بلکہ درمیان میں گفتگو کرے اور دوسرے کام بھی تو اقتداء یقیناً محل نظر ہوگی اور اس صورت میں تو ممانعت ہی سمجھ میں آتی ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

وبالجملة فمذهب الحنفية أنه لا وتر عندهم إلا بثلاث ركعات بتشهدين و تسليم نعم لو اقتدى حنفي بشافعي في الوتر وسلم ذلك الشافعي الامام على الشفع الأول على وفق مذهبه ثم أتم الوتر صح وتر الحنفي عند أبي بكر الرازي وابن وهبان وفيه يقول ابن وهبان في منظومته:

ولوحنفي قام خلف مسلّم   لشفع ولم يتبع وتم فمؤتر

(معارف السنن ۴/۱۷۰)

خلاصہ یہ کہ احناف کا مذہب یہ ہے کہ وتر کی تین رکعات دو تشہد اور ایک سلام کے ساتھ ہیں، لیکن اگر کوئی حنفی وتر میں کسی شافعی کی اقتداء کرے اور وہ دو رکعت پر سلام پھیرنے کے بعد وتر کو پورا کرے تو ابوبکر رازی اور ابن وہبان کے نزدیک حنفی کی وتر درست ہے۔

فتح القدیر میں بھی اس بابت کچھ تفصیل آئی ہے، اور یہ کہ دوسرے بعض ممتاز فقہاء اور بعض مشائخ ابن ہمامؒ بھی اس کے قائل تھے، اور کہتے تھے کہ اس کی وجہ سے متقدمین (فقہاء احناف) میں سے کسی سے فساد صلاۃ کا حکم نقل نہیں کیا گیا ہے (فتح القدیر ۱/۳۸۱، نیز البحر الرائق ۲/۳۹، ۴۰)۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند حل طلب مسائل

مولانا نازبیر احمد قاسمی
مدرسہ اشرف العلوم، کنہواں، بہار

۱۔ اس سلسلے میں پہلے سوال کا جزء اول تو متفق علیہ ہے کہ حج وعمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے والے آفاقی کے لئے بغیر احرام میقات سے آگے بڑھنا موجب دم جنایت ہے ممنوع ہے، بلکہ تفصیل میں جزوی اختلاف سے صرف نظر کرکے کہا جاسکتا ہے کہ اس جنایت کا موجب دم ہونا ائمہ اربعہ کا اجماعی مسلک ہے۔ (الفقہ علی مذاہب الاربعہ ۱/۶۴۰)۔

لیکن سوال کا دوسرا جز کہ جو آفاقی حج وعمرہ کے بجائے تجارت وملاقات یا کسی دوسرے مقصد سے حرم مکی میں داخل ہونا چاہے تو کیا اس کے لئے بھی بلا احرام میقات سے تجاوز ممنوع ہی ہے؟

ظاہر ہے کہ اس میں حضرات ائمہ رحمہم اللہ کا اختلاف ہے۔

عندالاحناف تو اس صورت میں بھی ممانعت کا حکم باقی رہتا ہے اور یہ موجب دم جنایت ہی کہلاتی ہے، کیونکہ "عن ابن عباسؓ أن النبی ﷺ قال: لاتجاوزوا المیقات إلا باحرام، رواہ ابن أبی شیبہ (اعلاء السنن ۱/۱۸)۔ جیسی احادیث کا اطلاق اسی کا مقتضی ہے۔

اور پھر عقل کا تقاضہ بھی یہی ہے، جیسا کہ فقہاء احناف لکھتے ہیں:

لأن ھذہ البقعة الشریفة لھا قدر وخطر عند اللہ تعالی فالدخول فیھا یقتضی التزام العبادة إظھارًا لشرفھا علی سائر البقاع (بدائع ۲/۱۶۴)۔

البتہ حضرات حنابلہ وشوافع کے مسلک میں کچھ تفصیل نقل کی جاتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ حرم مکی میں داخلہ کی حاجت وضرورت بہ کثرت اور بار بار پڑتی ہے جسے اصطلاحاً حاجت متکررہ سے تعبیر کرتے ہیں، یا محض اتفاقاً اور کبھی کبھار، جسے حاجت غیر متکررہ کہتے ہیں۔

دونوں صورتوں میں امام احمد بن حنبل کے نزدیک بلا احرام دخول حرم اور تجاوز عن المیقات جائز ہے، جب کہ امام شافعی علیہ الرحمہ حاجت متکررہ میں تو بلا احرام دخول حرم کی اجازت دیتے ہیں، لیکن حاجت غیر متکررہ کے متعلق بعض شافعیہ سے اجازت کا تو دوسرے بعض اصحاب شوافع سے ممانعت کا دونوں ہی قول منقول ہیں (المغنی ۳/۲۱۸تا۲۲۰)۔

ان حضرات کے دلائل نقلیہ اور عقلیہ "المغنی ۳/۲۱۸ تا ۲۲۰" میں تفصیلاً دیکھے جاسکتے ہیں اور احناف کی طرف

سے ان دلائل کے جوابات وتوجیہات کے لئے بدائع ۲/۱۶۴، اور اعلاء السنن ۱۰/۱۸۰۔۱۹۰ لائق مراجعت ہے۔

مسئلہ بالا میں اپنا ذاتی خیال اور رجحان:

اپنا خیال یہ ہے کہ حنفی المسلک حضرات کے لئے حکم عزیمت تو وہی رکھا جائے جو فقہ حنفی میں مذکور ہے، لیکن حاجت متکررہ میں فقہ شافعی کے مطابق بطور رخصت اس کی اجازت ہونی چاہیے کہ وہ بلا احرام تجاوز عن المیقات کر کے حرم مکی میں داخل ہوسکتا ہے۔

کیونکہ **ما جعل علیکم فی الدین من حرج** (دین کے حق میں تم پر کوئی تنگی نہیں کی ہے)، **إن الدین یسر** (دین تو آسان ہے) **رخص رسول اللہ ﷺ للضعفۃ فی ترک الوقوف بمزدلفۃ** (حضور ﷺ نے اپنے گھر کے کمزور حضرات کو مزدلفہ کا وقوف ترک کرنے کی اجازت دی) (اعلاء السنن ۱۰/۱۳۶) **جاز ترک الواجب دفعاً للمشقۃ** (واجب کا چھوڑنا دفع مشقت کے لئے جائز ہے) (اشباہ نسخہ قدیم رص ۹۱)، **المشقۃ تجلب التیسیر** (مشقت سہولت کو لاتی ہے) اور **الحرج مدفوع ماشرع** (حرج شریعت میں دور کیا جاتا ہے) جیسے نصوص واصل کا یہی متقاضی معلوم ہوتا ہے۔ بعض نظائر فقہیہ سے بھی اس کی تائید ہوجاتی ہے۔

مثلاً وہ خدام جن کی آمد ورفت گھر میں بہ کثرت اور بار بار ہوتی ہے ان کے حق میں وجوب استیذان کا سقوط "دفعاً للحرج" ہے، بلی کے جوٹھے میں جو حکم تخفیف ہے وہ بھی دفع حرج پر مبنی ہے، اس لئے کسی ڈرائیور، یا تجارتی کمپنی کے ایجنٹ اور ہر وہ لوگ جن کی آمد ورفت حرم ومیقات کے اندر وباہر بہ کثرت اور تقریباً روزانہ ہی بار بار ہوا کرتی ہے، وہ بحکم رخصت مستثنیٰ قرار دئے جاسکتے ہیں۔

۲۔ سوال نمبر دو کا جواب تفصیل بالا میں آچکا کیونکہ اس کا تعلق حاجت متکررہ ہی سے ہے۔

فلو أوجبنا الإحرام علی کل من یتکرر دخولہ أفضی إلی أن یکون جمیع زمانہ محرماً فسقط للحرج. (المغنی ۳/۲۱۸)۔

اگر ہم اس شخص پر احرام کو لازم کردیں جو بار بار حرم کے اندر جاتا رہتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ پوری زندگی محرم ہی رہے، اس لئے حرج کی بناء پر اس سے احرام ساقط ہے۔

۳۔ آیت قرآنی "**ذلک لمن لم یکن أھلہ حاضری المسجد الحرام**" کی روشنی میں فقہ حنفی کی جو صراحت ہے **لا تمتع ولا قران لمکی** (بحر الرائق ۲/۳۶۶)، گو ایسی صراحت دوسرے دبستان فقہ میں تلاش کے باوجود نہ مل سکی، مگر دوسرے قرائن کے سبب ہمارا خیال ہے کہ مکی کے حق میں قران وتمتع کی ممانعت ائمہ اربعہ کا اجماعی مسلک ہے، کیونکہ آیت قرآنی "فمن تمتع بالعمرۃ إلی الحج فما استیسر من الھدی" اور حدیث شیخین "ذبح عن نسائہ البقر یوم النحر وکن قارنات" (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱/۶۸۸) (یوم النحر کو آپ ﷺ نے ازواج کی طرف سے گائے ذبح کی اس لئے کہ وہ سب قران کرنے والی تھیں) سے ہر متمتع اور قارن پر دم شکر کے طور پر

ہدی کا لزوم بالکل واضح ہے، مگر پھر چاروں وبستان فقہ میں اس کی بھی صراحت ملتی ہے کہ متمتع وقارن پر ہدی شکر کے لزوم کے لئے شرط ہے اس کا غیر مکی یعنی آفاقی ہونا (ایضاً) ،اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مکی کے لئے تمتع وقران کی اجازت کسی فقہ میں نہیں۔ اگر کوئی مکی تمتع وقران کرے گا تو یہ ایک جنایت ہوگی اور اس پر دم شکر نہیں بلکہ باجماع ائمہ اربعہ دم جنایت لازم آئے گا۔

۴۔ مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہوں اور انہیں اشہر حج میں میقات سے باہر جانا پڑے تو اس کی تین صورتیں ممکن ہیں:

(الف) کسی حاجت متکررہ کے سبب میقات سے باہر جانا پڑے تو ان کے لئے "دفعاً للحرج" رخصت وگنجائش ہے کہ وہ بلا احرام داخل ہوجائیں جبکہ اوپر مفصلاً لکھا جاچکا ہے اور اس صورت میں ان پر کسی بھی قسم کے دم جنایت کے لزوم کا سوال ہی پیدا نہ ہوگا۔

(ب) حاجت غیر متکررہ کے سبب میقات سے باہر جانا پڑے، مگر یہ شخص آج سے پہلے کبھی اپنا حج فرض ادا کرچکا ہے تو ایسا آدمی احرام باندھ کر واپس آئے اور عمرہ کرکے احرام کھول دے، اس سال حج ہی نہ کرے، قاعدہ شرعیہ "درء المفاسد أولى من جلب المصالح" کے تحت تمتع ممنوع، یا بلا احرام تجاوز عن المیقات میں سے کسی ایک جنایت کے ارتکاب کے مفسدہ سے بچنا ہی اس کا فریضہ ہوگا اور حج نفل کا ترک کردینا ہی اولی وانسب ہوگا۔

(ج) دشواری وپیچیدگی ہوگی اس صورت میں کہ اب تک وہ حج فرض بھی ادا نہ کرسکا ہے اور حاجت غیر متکررہ کے سبب میقات سے باہر جانا پڑے۔ ہمارا خیال ہے کہ اس صورت میں اسے حج فرض کی ادائیگی کی اہمیت مخصوص کرکے اشہر حج میں میقات سے باہر جانے کی جرأت ہی نہیں کرنی چاہے، ناگزیر ضرورتوں کو اپنے کسی نائب سے پوری کرنے، یا پھر اس ناگزیر حاجت وضرورت کی عدم تکمیل سے جو نقصان وخسارہ ہواسے دنیوی خسارہ سمجھ کر اخروی خسارہ یعنی حج فرض کے ترک وتاخیر، یا بلا احرام تجاوز عن المیقات کی جنایت کے مقابلہ میں سہل وغنیمت جانے اس موقع سے کوئی حیلہ، محض حیلہ فاسدہ ہی ہوسکتا ہے، لأن الله تعالى أعلم بالغياب والسر والعلن.

۵۔ آفاقی متمتع اپنے عمرۂ تمتع سے فارغ ہوکر احرام حج سے پہلے حسب سہولت اور حسب موقع وہمت جتنا عمرہ چاہے کرسکتا ہے، لاحرج فيه مصرح في كتب الفقه (منحۃ الخالق علی ہامش البحر ۲/۳۶۶)۔

۶۔ رمی جمرات واجبات حج میں سے ہے، جس میں عبادت بدنیہ کی حیثیت غالب ہے اور کسی بھی بدنی عبادت میں علی الاطلاق نیابت جائز نہیں۔

اس لئے رمی جمرات میں نائب بنانا صرف انہیں بوڑھے، مریضوں اور کمزور عورتوں کے لئے درست ہوگا جنہیں اپنی کمزوری کے سبب ازدحام کے اندر بذات خود رمی کرنے میں اپنی قوت مدافعت کی کمی کے سبب کچل جانے،

یا کسی عضو کے ٹوٹ پھوٹ جانے، یا ازدحام میں دب جانے سے ایسی اذیت شدیدہ پہونچنے کا ظن غالب ہو جو عادۃً ناقابل برداشت ہوتی ہے، عورتوں کے حق میں ازدحام کی وہ حالت جس میں مردوں کے ساتھ دھکے اور دبنے سے دوچار ہونا پڑے نیابت کے جواز کے لئے عذر کافی ہے۔

لیکن جو عورتیں بلا دھکے کھائے اور ازدحام سے دبے ہوئے رمی کرسکتی ہوں ان کے لئے نائب بنانا درست نہیں، اسی طرح جو جوان مرد بلکہ بوڑھے اور مریض اپنے اندر اتنی قوت مدافعت رکھتے ہوں کہ وہ ازدحام کے دھکوں کو سہار کر معمولی مشقت کا تحمل کرتے ہوئے بذات خود عمل رمی کو انجام دے سکتے ہوں اور اس قدر و قوت پر خود ان کا ضمیر و قلب شہادت دے تو ان کے لئے بھی محض آرام پسندی اور کسل کے سبب نائب بنانا درست نہیں۔

معمولی مشقت و تعب اور گرانی طبع سے آخر کون سی عبادت خالی ہے، ان ہلکی مشقت و تعب سے سہم کر نائب بنانا دراصل عبادت سے فرار کا ہم معنیٰ ہی کہلا سکتا ہے۔

دور حاضر میں رمی جمرات کے موقع سے ازدحام کا حل:

یہ حقیقت ہے کہ آجکل حجاج کی کثرت انتہائی غیر معمولی ہوگئی ہے اور رمی جمرات کی جگہ بس وہی انتہائی محدود کی محدود ہی ہے، جس کے سبب رمی جمرات کے موقع سے عام طور پر ازدحام میں دبنے اور کچل جانے کے حادثات ہوتے رہتے ہیں۔

لیکن میرا خیال ہے کہ اگر شریعت کی دی ہوئی وسعت و سہولت سے آنکھیں بند نہ کی جائیں تو اس طرح کے حادثات بھی کم ہوں گے اور ازدحام کا غیر معمولی ہونا بھی ختم ہوسکتا ہے۔

شریعت نے یوم نحر میں جمرہ عقبہ کی رمی کے اوقات بہت وسیع رکھے ہیں، مثلاً شام تک، بلا کراہیت عند الاحناف رمی ہوسکتی ہے اور رات میں مع الکراہیۃ۔

اگر صرف حنفی المسلک حجاج اپنے مسلک کے مطابق وسعت وقت سے فائدہ اٹھائیں اور قبل الزوال عمل رمی جمرہ عقبہ پر اصرار نہ کریں تو آدھا ازدحام کم ہو جائے اور خطرات ٹل جائیں، ضرورت ہے کہ کم از کم علمائے احناف فقہ حنفی کی اس سہولت اور وسعت وقت کی عام تبلیغ کریں اور حجاج کو واقف کرائیں۔

۷۔ عمرہ کے افعال چونکہ مختصر سے وقت میں ادا ہو جاتے ہیں اور اس کے لئے کوئی خاص وقت متعین بھی نہیں ہے، اسلئے احرام عمرہ کے بعد اس کی ادائیگی میں ایک حکومت مسلمہ کی رکاوٹ شاذ و نادر ہی موثر ہوسکتی ہے، تاہم اگر حکومت کی رکاوٹ سے، یا کسی مرض و عذر کے سبب کوئی محرم العمرہ افعال عمرہ ادا کرنے سے معذور ہو ہی جائے تو انہیں بھی محصر کہا جائے گا، یہ حلق کرا کے احرام کھول دے، بعد میں جب موقع ملے اس کی قضا کرنی ہوگی اور ادائے نسک سے پہلے احرام کھولنے کے نتیجہ میں دم واجب ہوگا، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور امام شافعی رحمہم اللہ سب یہی فرماتے ہیں، حصر حدیبیہ کا واقعہ بھی ان حضرات کی دلیل ہے۔

امام مالک معتمر کو حلال ہونے کی اجازت نہیں دیتے "لأنه لا يخاف الفوات" (المغنی ۳/۳۷۱)۔

ہاں افعال حج کے اوقات چونکہ ممتد اور مخصوص ہوتے ہیں، اس لئے سعودی حکومت میں رہنے والے غیر ملکی کے حق میں احرام حج کے بعد افعال حج کی ادائیگی میں حکومت کی رکاوٹ موثر ہو سکتی ہے۔ اب اگر کسی غیر ملکی محرم بالحج کو حکومت پکڑ کر تکمیل حج سے پہلے موضع اقامت پر واپس بھیج دے تو بظاہر اس کی تین صورتیں ممکن ہو سکتی ہیں:

(الف) وقوف عرفہ اور طواف رکن کے بعد یہ رکاوٹ سامنے آئے تو ظاہر ہے کہ حج مکمل ہو چکا ہے کچھ واجبات حج رہ گئے ہوں گے جو وجہ عذر متروک ہوں گے "فلاشي عليه، كما قال الصاحبان" (بحرالرائق ۳/۵۶)۔

(ب) طواف رکن سے پہلے مگر وقوف عرفہ کے بعد یہ رکاوٹ اور حکومت کی گرفت ہوئی ہوگی تو اسے باصطلاح شریعت محصر نہیں کہا جائے گا۔" كما قالت الفقهاء، لا احصار بعد ما وقف بعرفة" (کنز الدقائق) (عرفہ کے موقوف کے بعد انحصار نہیں ہوتا)، ایسے شخص کے متعلق ائمہ اربعہ کا اجماعی مسلک ہے کہ وہ جب تک طواف رکن ادا نہ کریگا فی حق النساء محرم ہی رہے گا۔ اس کے بعد تفصیلات میں جزوی اختلاف ہے، مثلاً امام مالک علیہ الرحمہ تو اسی سال کے شہر ذوالحجہ کی آخری تاریخ تک طواف رکن کی ادائیگی ضروری کہتے ہیں، اس مہینہ سے مؤخر کرے گا تو دم لازم ہو جائے گا۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱/۶۵۳)۔

لیکن بقیہ تینوں حضرات ائمہ چونکہ "لانهاية لآخر وقتها" (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱/۶۵۳) کے قائل ہیں اس لئے لزوم دم کا حکم تو نہیں لگاتے مگر احناف شہر ذوالحجہ ہی میں ادائیگی کو لازم کہتے ہیں، خواہ اس سال کے ذوالحجہ میں کرے یا آئندہ کسی سال میں، جبکہ امام احمد و شافعی شہر ذوالحجہ کی بھی تخصیص نہیں کرتے، جب جس مہینے میں چاہے وہ طواف رکن ادا کر کے فی حق انساء بھی حلال ہو سکتا ہے (ایضا)۔

(ج) حکومت کی طرف سے یہ رکاوٹ وقوف عرفہ سے بھی پہلے سامنے آجائے تو ظاہر ہے کہ حج کے دونوں ارکان (وقوف عرفہ اور طواف زیارت) معرض خطر میں آگئے تو ایسا شخص یقیناً باصطلاح شریعت محصر کہلائے گا، اور محصر بالحج کے لئے ایک راہ عمل تو تحلل بافعال العمرہ کا ہے جو یہاں حکومت کی پکڑ کے سبب ممکن ہی نہیں، تو اب وہ یہی کر سکتا ہے کہ کم از کم ایک دنبہ خرید کر حرم میں ذبح کر کے یا بذریعہ وکیل وقت متعینہ پر کرائے اس کے بعد حلق کر کے احرام سے نکل آئے، آئندہ قضا تو کرنی ہی ہوگی (کلہ مصرح فی کتب الفقہ)۔

غیر ملکی مقیم سعودی عربیہ کے لئے ایک خاص مخلص:

علامہ ابوقدامہ نے ایک فصل قائم کر کے لکھا ہے:

"وإن شرط في ابتداء الإحرام أن يحل متى مرض أو ضاعت نفقته أو نفدت أو نحوه، أو قال إن حبسني حابس فمحلي حيث حبستني، فله الحل متى وجد ذلك ولا شيء عليه لا هدي ولا قضاء ولا غيره فإن للشرط تاثيرا في العبادات الخ (المغنی ۳/۳۷۷)۔

اور اگر کوئی شخص ابتداء احرام میں شرط لگائے کہ اگر بیمار ہوا یا خرچ ضائع ہو گیا، یا ختم ہو گیا وغیرہ تو میں

احرام کھولدوں گا، یا کہا اگر مجھ کو کسی امر نے روکا تو جہاں روکا وہیں میرا احرام کھلے گا، تو ایسے شخص کو شرط کے پائے جانے پر حلال ہونے کا حق ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، نہ ہدی نہ قضاء اور نہ کچھ اور، یہ کہ شرط کا اثر عبادات میں بھی ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ ایک حدیث میں بھی آیا ہے کہ ضباعہ بنت زبیر نے جناب رسول ﷺ سے عرض کیا کہ میں حج کا ارادہ رکھتی ہوں مگر ہوں میں مریضہ، تو رسول اللہؐ نے فرمایا:

"حجی واشترطی ان محلّی حیث حبسنی "۔۔۔ اس حدیث اور "المغنی" کی مذکورہ بالا طویل عبارت سے تو اس کی دلیل ملتی ہے کہ اگر سعودیہ عربیہ میں مقیم غیر ملکی حضرات جنہیں بعض اوقات حکومت کی اجازت کے بغیر احرام حج باندھنے کے بعد رکاوٹ پیش آجاتی ہے اور اسے حکومت پکڑ کر واپس بھیج دیتی ہے اور وہ عجب مخمصہ میں پڑ جاتے ہیں، ایسے لوگ ابتداء احرام ہی میں یہ شرط لگائیں کہ اگر حکومت کی طرف سے افعال حج کی ادائیگی اور تکمیل سے پہلے کوئی رکاوٹ آئی تو وہی وقت مرے حلال ہوجانے کا ہوگا تو پھر یہ لوگ کسی پریشانی وزیر باری کے بغیر حلق کر کے احرام سے نکل سکتے ہیں۔

علامہ ابن قدامہ نے اس مسئلہ میں کسی امام کا اختلاف بھی نقل نہیں کیا ہے۔ ہمارے خیال میں اس مسئلہ و مخلص کی دیگر دبستان فقہ کی روشنی میں تحقیق کر کے غور و بحث کرنا چاہئے اور اس فقہی سیمینار سے اجماعی فیصلہ ضرور ہونا چاہئے۔

۸۔ افعال حج میں سے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب کا ضروری ہونا صرف امام اعظم ابوحنیفہ کا مسلک ہے، امام مالک علیہ الرحمہ گرچہ رمی اور حلق کے مابین وجوب ترتیب اور اس کے فوات سے "دم" کے قائل ہیں، مگر کم از کم حلق و ذبح کے درمیان تو ترتیب ان کے یہاں بھی سنت ہی ہے۔

اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ ذبح و حلق کے درمیان ترتیب کا مسنون ہونا ہی ائمہ ثلثہ اور احناف میں سے امام صاحبین کا اجماعی مسلک ہے (الشرح الکبیر مع المغنی ۳؍۴۶۱)۔

دور حاضر میں ذبح و حلق کے درمیان ترتیب کی رعایت مختلف وجوہ و اسباب کی بنا پر واقعتاً مشکل ترین کام ہو چکا ہے۔ اس لئے ہمارے خیال میں حدیث رسول اللہ ﷺ "قال رجل حلقت قبل أن أذبح قال اذبح و لا حــــرج " کے ظاہر نص سے استفادہ کرتے ہوئے ائمہ ثلثہ اور صاحبین علیہم الرحمہ کے اجماعی مسلک کو اختیار کر کے مقلدین ابی حنیفہ حجاج کرام کو اس کے لئے گنجائش و اجازت ہونی چاہئے کہ اگر یہ حجاج قربانی کی ذمہ داری حکومت وقت کے طرف سے مجاز اداروں کے سپرد کردینے کے بعد پہلے رمی کرلیں پھر حلق کرالیں تو ان پر کوئی دم واجب نہ ہوگا خواہ واقعہ کے اعتبار سے یہ نیابتاً ذبح والا فعل، رمی و حلق سے پہلے متحقق ہو یا بعد میں۔ "دفعاً للمشقة" ترک واجب تک کی رخصت خود فقہ حنفی میں بھی نظر آتی ہے۔

۹۔ جب آج کل عموماً حج تمتع ہی کیا جانا امر معروف بن چکا ہے تو جب تک آمر کی طرف سے صراحتاً حج افراد

کی تخصیص اور تمتع سے ممانعت نہ ہو "المعروف کالمشروط" کے قاعدہ سے مامور کے حق میں آمر کی طرف سے دلالۃً تمتع کی اجازت ہی سمجھی جائے گی۔ اس کے ساتھ ذیلی سوالات کے جوابات اس طرح ہوں گے:

(الف) آمر کی اجازت صریحہ سے حج بدل کرنے والا مامور تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) آمر کی اجازت صراحتاً نہ ہو، مگر حاجیوں کا تمتع ہی کرنا معروف بن چکا ہو تب بھی وہ مامور اپنے حق میں دلالۃً اجازت تصور کرکے تمتع کرسکتا ہے۔

(ج) اگر مامور کو ظن غالب ہے کہ آمر ہمارے تمتع سے ناراض نہ ہوگا بلکہ اس کا ہم کو مجاز ہی سمجھے گا، تب بھی صریح اجازت لئے بغیر وہ تمتع کرسکتا ہے۔

(د) دم تمتع تو بہرحال مامور کو اپنے مال سے ادا کرنا ہوگا، فقہ حنفی میں تو یہی صراحت ہے، بلکہ اگر صراحتاً یا دلالتاً کسی بھی قسم کی اجازت آمر کی طرف سے نہ ہو، افراد ہی کا اس نے حکم کیا ہو، تب تو احناف کے یہاں وہ مامور پورے مال کا ضامن بھی ہوگا، وہ مامور خواہ تمتع کرے یا قران (شامی ۲؍۲۴۷)۔

(ھ) جب آمر کی اجازت سے تمتع کی گنجائش ہو جاتی ہے تو احرام کے طویل ہونے اور کسی دشواری سے دوچار ہونے کا سوال ہی نہیں ہوسکتا۔

(و) اپنا حج فرض ادا کئے بغیر کوئی مرجائے تو امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے یہاں فرضیت حج ہی اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ ہاں اگر وہ حج کرنے کی وصیت کرگیا ہوگا تو ترکہ کے ثلث سے اس وصیت کی تکمیل جہاں سے ممکن ہوگی کرائی جائے گی۔۔۔۔۔ لیکن اگر وہ وصیت بھی نہ کرسکا تو ظاہر ہے کہ اس کی طرف سے حج بدل کرانا محض تبرعا وارث کی سعادت مندی ہوگی، اور اس صورت میں یہی ورثہ آمر بنیں گے، اور اگر ورثہ ہی حج بدل پر جانے والے کو صراحتاً یا دلالۃً تمتع کی اجازت دیدیں گے تو میت کی جانب سے تمتع بھی کیا جاسکتا ہے۔

اور امام شافعی اور امام احمد کے یہاں چونکہ موت سے حج فرض ساقط نہیں بلکہ اس کے ذمہ قرض رہ جاتا ہے، اسلئے اس کی ادائیگی پورے مال سے کرانی ورثہ کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ (المغنی ۳؍۱۹۶)۔

لیکن حج افراد سے بھی نفس فریضہ کی ادائیگی ہو جاتی ہے، اس لئے ہمارا قیاس یہ ہے کہ ان دونوں امام کے یہاں پورے مال سے حج افراد ہی کرانا ورثہ کی ذمہ داری ہوگی، لیکن مال میں وسعت ہو اور ورثہ راضی ہوں تو ورثہ کی اجازت سے تمتع کی گنجائش بھی ہوسکتی ہے۔ ویسے امام شافعی اور امام احمد علیہما الرحمہ کا مصرحہ مسلک تو یہی ہے کہ آمر کی اجازت کے بغیر تمتع کیا جاسکتا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

۱۰۔ (الف) حج کرنے والی خاتون حیض، نفاس کے سبب طواف زیارت نہ کرسکے اور اس کے لئے مکہ میں

ٹھہر کر پاک ہونے کا انتظار کرنا کسی سبب سے ممکن نہ رہے اور نہ دوبارہ وطن سے واپس آ کر اس رکن کی ادائیگی کا تصور کیا جاسکے تو ایسی خاتون کے لئے اسی ناپاکی کی حالت میں ہی طواف زیارت کر لینے کی گنجائش ہوگی۔

(ب) بحالت ناپاکی طواف زیارت کر لینے سے رکن حج ادا ہو جائے گا مگر جبراً للنقصان دم لازم آئے گا۔

(ج) یہ جنابت وناپاکی چونکہ اغلظ ہے اسلئے بدنہ ہی لازم آئے گا بکری، دنبہ کافی نہ ہوگا۔

(د) مقام ذبح کا حرم میں ہونا متعین اور ضروری ہے، خارج حرم کسی بھی دم کی ادائیگی صحیح نہیں ہوتی (بحرالرائق ۳/۵۷)۔

۱۱۔ سفر حج وعمرہ میں کوئی خاتون یا تو اپنے کسی محرم کے ساتھ ہوگی یا خود شوہر ہی اس کے ساتھ ہوگا، پھر احرام سے پہلے یا احرام حج کے بعد شوہر کی وفات کے سبب اس پر عدت وفات لازم آ جائے تو چونکہ عدت وفات فی منزل الزوج گذارنی ضروری ہے اور پوری مدت عدت میں گھر سے نکلنا بلا عذر جائز نہیں، اس لئے ایسی خاتون کو شوہر کے گھر تک واپسی پر اور گھر ہی میں رکنے پر شرعاً مامور ومکلف سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ دوران سفر احرام سے پہلے عدت وفات لازم آ جائے تو فقہ حنفی میں "رجوع إلی منزل الزوج" (شوہر کے گھر کو لوٹنا) یا "مضی إلی المقصد" (مقصد کی طرف بڑھنا) میں سفر شرعی کی مسافت ہونے نہ ہونے کے ساتھ محرم کے ہونے نہ ہونے اور پھر اس مقام کے صحرا اور آبادی ہونے کے علاوہ وہاں ہی مقیم ہو کر عدت گذارنا ممکن ہے یا نہیں وغیرہ وغیرہ، اختلاف احوال و مقام کی مختلف صورتوں میں مختلف احکام مذکور ہیں جن میں سے بعض صورت کے خروج وانتقال مکانی کی توجیہ "لیس بابتداء الخروج معنی" سے کی جاتی ہے تو بعض صورت میں عذر وحشت اور مسافرت وغربت کے سبب متوقعہ اذیت کا نکتہ پیش کر کے کہا جاتا ہے:

إن التربص علیٰ المعتدة في منزلها إن كان واجبا لكن يجوز الانتقال بعذر (ہدایہ ثانی/۴۲۹)۔

معتدہ اپنے گھر کے اندر رہنا اگر چہ واجب ہے مگر عذر کی وجہ سے منتقل ہونا جائز ہے۔

اور اگر یہ عدت وفات خاتون پر احرام حج کے بعد لازم آئے تو احناف اسے محصر کے حکم میں داخل کر دیتے ہیں:

أو احرمت ولامحرم معها لكن معها زوجها فمات زوجها فإنها محصرة هكذا في البدائع (ہندیہ ا/۲۵۵)۔

اس کا حاصل یہی نکلا کہ عورت محرمہ عدت وفات میں حج یا عمرہ نہیں کر سکتی، محصرہ کی طرح ہدی ذبح کر کے یا بذریعہ وکیل متعینہ وقت پر کرا کے قصر کر کے احرام کھول دے۔

لیکن علامہ ابن قدامہ نے المغنی ۹/۱۸۰ میں لکھا ہے:

إن مات زوجها بعد إحرامها بحج الفرض .... فإن كان وقت الحج متسعاً ولاتخاف فوته ولافوت الرفقة لزمها الاعتداد في منزلها لأنه أمكن الجمع بين الحقين فلم يجز إسقاط أحدهما، وإن خشيت فوات الحج لزمها المضي فيه وبهذا قال الشافعي، وقال أبو حنيفة يلزمها المقام وإن فاتها الحج لأنها معتدة فلم يجز لها أن تنشئ سفرا.

عورت نے حج فرض کا احرام باندھا اس کے بعد شوہر مر گیا تو اگر وقت میں وسعت ہو اور عورت کو حج کے فوت ہونے کا خوف نہ ہو اور نہ ساتھیوں کے فوت ہونے کا تو گھر میں عدت گذارنا لازم ہے، اس لئے کہ دونوں حقوق کے درمیان جمع کرنا ممکن ہے تو کسی کو ساقط کرنا جائز نہیں ہے اور اگر حج کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو سفر کا جاری رکھنا لازم ہے، یہی امام شافعی کا قول ہے اور امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ فوت کا خوف ہو تب بھی گھر میں رہنا لازم ہے اس لئے کہ وہ معتدہ ہے جس کے لئے سفر کرنا درست نہیں ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرات شوافع وحنابلہ کے یہاں وقت میں وسعت ہو اور رفقاء سفر کا ملنا بھی متوقع ہو تو عدت گذار کر حج کرلے گی ورنہ وہ عدت کے دوران ہی حج کر سکتی ہے۔

علامہ ابن قدامہ نے مذکورہ بالا عبارت میں امام ابوحنیفہ کا مسلک نقل کرنے کے بعد ان کی جو دلیل بیان کی ہے اس میں فلم يجز لها أن تنشئ سفرا' کا لفظ تحقیق طلب ہے۔

لفظ سفر سے مراد مطلق خروج عن البیت ہے یا سفر شرعی، اگر سفر شرعی مراد ہے تو اس کا ایک نتیجہ یہ نکل سکتا ہے کہ بلا سفر شرعی کئے اگر وہ معتدہ افعال حج کر سکتی ہے تو غالباً عندالاحناف بھی معتدہ حج ادا کرلیگی۔ بظاہر اس مراد کی تائید (ہدایہ ۴۲۹/۲) کے حاشیہ ۹ سے ہوجاتی ہے جس میں "عینی" کے حوالہ سے لکھا ہے "خروج المعتدة مادون السفر مباح" (سفر شرعی سے کم کے لئے معتدہ کا نکلنا درست ہے)۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ خود متن ہدایہ میں جو بات "زوجها في مصر" کی صورت میں محرم کے ہوتے ہوئے بھی مصر سے نکلنے نہ نکلنے کے جواز وعدم جواز کے متعلق امام اعظم اور صاحبین کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے، اس مسئلہ میں امام صاحب کی دلیل کے ضمن میں صراحت ہے کہ "ليس للمعتدة ذلك (أي خروج إلى مادون السفر) ۔۔۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ "المغنی" کی عبارت بالا میں "سفر" سے مراد سفر معنوی ہی ہے یعنی مطلق خروج عن البيت.

۱۲۔ مکہ اور منی جبکہ پہلے سے دو مستقل مقام کی حیثیت سے دو ناموں کے ساتھ موسوم ہے اور آج بھی گرچہ آبادیوں کے پھیلاؤ کے سبب دونوں جگہیں تقریباً مل جل گئی ہیں، تاہم دونوں کا نام الگ الگ ہونا ہی معروف اور عام وخاص کی زبانوں پر ہے اور اب تک کوئی ان دونوں کی آبادیوں کے مروجہ اتصال کے باوجود دونوں مقام کو ایک نہیں سمجھتا ہے اور نہ ایک ہی نام سے جاننے پہچاننے کا عرف ہی ہوا ہے تو ظاہر ہے کہ دونوں جگہیں علی حالہ دو مستقل مقام ہی سمجھے جائیں گی۔

اس لئے مکہ مکرمہ میں مسلسل پندرہ دنوں تک مسلسل رات گذارتے ہوئے قیام کی نیت کے ساتھ اگر نہیں ٹھہرے گا تو وہ مقیم نہیں ہوسکے گا۔ آج کل مکہ مکرمہ میں پندرہ دنوں کے قیام سے پہلے ہی منیٰ وغیرہ کی طرف حجاج روانہ ہوجاتے ہیں تو ایسے حاجی حضرات مقیم نہیں مسافر ہی رہیں گے۔

لو نوی الإقامة خمسة عشر يوماً في موضعين فإن كان كل منهما أصلاً بنفسه نحومكة ومنىٰ .... لايصير مقيماً. (ہندیہ ۱/۱۴۰، شامی ۱/۵۲۸)۔

اگر پندرہ دن قیام کا ارادہ ہو دو جگہوں میں اور ان میں سے ہر ایک مستقل ہو، جیسے مکہ و منیٰ تو مقیم نہیں ہوگا۔ ممکن ہے کہ آئندہ کبھی آج کا عرف بدل جائے اور مکہ و منیٰ کی آبادیوں کے اتصال کی بنا پر دونوں جگہیں ایک ہی نام سے معروف و مشہور ہوجائیں اور ایک ہی آبادی کے دو محلے سمجھے جانے لگیں تو پھر حکم بدل بھی سکتا ہے۔

۱۳۔ رمضان المبارک میں عمرہ کے لئے جانے والے اور سعودیہ عربیہ میں مقیم دیگر تمام احناف کے لئے میں جائز اور مناسب یہی سمجھتا ہوں کہ وہ مسجد حرمین کے ان اماموں کے اقتداء ہی میں باجماعت نماز وتر ادا کریں، جو وتر کو فصل کے ساتھ یعنی دو رکعت پر سلام کرکے ادا کرتے ہیں۔

اس مسئلہ میں حضرت انور شاہ، کشمیری علیہ الرحمہ کی تحقیق کو میں قول فیصل، اقرب إلی الحق والصواب تسلیم کرتے ہوئے قابل قبول اور لائق عمل مانتا ہوں۔

علامہ شامی (۱/۳۷۸، ۴۴۹) نے مختلف فی الفروع امام ومقتدی یعنی ایک امام کے مقلدوں کی اقتداء دوسرے امام کے مقلدین کے لئے جائز ہے یا ناجائز، اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے وہ اپنی جگہ موجود ہے اور ساری بحثیں اور تفصیلات یقیناً حضرت شاہ صاحب کشمیری علیہ الرحمہ کی نظر میں تھیں، تاہم مختصراً ان تفصیلات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے آپ فرماتے ہیں:

قلت والذي تحقق عندي أنه (أي الاقتداء) صحيح مطلقاً .... فإني لا أجد أحداً من السلف إذا دخل في المسجد أنه تفقد أحوال الإمام أوتسئل عنه، بيد أنهم يقتدون وينصرفون إلى بيوتهم بلا سؤال و جواب......... وكان شيخنا شيخ الهند محمود الحسن أيضاً يذهب إلى مذهب الجصاص "۔

مذکورہ بالا اقتباس سے بالکل صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام و مقتدی میں فروعی اختلاف جیسا بھی ہو، ایک دوسرے کی اقتداء ہر حال میں جائز اور درست ہے، یہی اسلاف کا تعامل و توارث تھا، علامہ جصاص کا مسلک بھی یہی تھا اور یہی مختار و پسندیدہ شیخ الہند کا بھی تھا۔

اور بات سچ یہی ہے کہ کوئی بھی مقلد دوسرے مقلد کی کسی بھی طریقہ پر ادا کی ہوئی کسی نماز کو قطعی باطل اور غیر صحیح نہیں کہہ سکتا۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ سے متعلق چند اہم مسائل

مولانا نور الحق رحمانی

۱۔ حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور ضرورت سے حرم مکی میں داخلہ کا حکم:

جو لوگ حج یا عمرہ کے ارادہ سے حرم مکی میں داخل ہونا چاہیں ان کے لئے تو تمام ائمہ وفقہاء کے نزدیک میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا ضروری ہے، لیکن جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات، مریض کی عیادت یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ میں یا حرم مکی کے حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں تو جمہور ائمہ (احناف، مالکیہ اور حنابلہ) کے نزدیک ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر میقات سے آگے بڑھیں۔ حضرت امام شافعیؒ مشہور قول کی رو سے ایسے لوگوں کے لئے احرام کو مستحب قرار دیتے ہیں، لازم قرار نہیں دیتے، صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد لقوله عليه الصلاة والسلام: لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما (الهدایہ مع الفتح ۲/۴۲۵۔۴۲۶)

پھر جب آفاقی ان میقات تک پہنچے اور مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ ہو تو اس پر لازم ہے کہ احرام باندھ لے خواہ حج یا عمرہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو۔

علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

وقد اختلف في جواز المجاوزة لغير عذر فمنعه الجمهور وقالوا لا يجوز إلا بإحرام من غير فرق بين من دخل لأحد النسكين أو لغيرهما و من فعل أثم و لزمه دم، وروى عن ابن عمر والناصر وهو الأخير من قولي الشافعي وأحد قولي أبي العباس أنه لا يجب الإحرام إلا على من دخل لأحد النسكين لا على من أراد مجرد الدخول (نیل الاوطار ۴/۳۰۰)۔

بغیر کسی عذر کے میقات سے تجاوز کرنے کے جواز کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ جمہور اس کے ممنوع ہونے کے قائل ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ احرام کے بغیر آگے بڑھنا جائز نہیں۔ ان کے نزدیک اس میں کوئی تفریق نہیں ہے کہ حج وعمرہ میں سے کسی عبادت کے لئے داخل ہو رہا ہے یا کسی اور مقصد سے۔ اور جو شخص احرام کے بغیر میقات سے آگے بڑھے گا گنہگار ہوگا اور اس پر دم واجب ہوگا۔ اور ابن عمر اور ناصر سے مروی ہے اور امام شافعی کا آخری قول یہی ہے اور ابو العباس کا ایک قول یہی ہے کہ احرام صرف اس شخص پر واجب ہے جو دونوں عبادتوں میں سے کسی ایک کے لئے داخل ہو، اور جو شخص محض داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہے اس پر احرام واجب نہیں ہے۔

المہذب میں ہے:

ومن حج أو اعتمر حجة الإسلام و عمرته ثم أراد دخول مكة لحاجة...وإن كان دخوله لتجارة أو زيارة ففيه قولان(أشهرهما) أنه لا يجوز أن يدخل إلا لحج أو عمرة...والثاني انه يجوز (المہذب مع المجموع ۱۰/۷)۔

جو شخص اسلامی حج اور عمرہ کر لے پھر کسی ضرورت سے مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ کرے...تو اگر اس کا داخلہ تجارت یا ملاقات کی غرض سے ہو تو اس سلسلے میں (امام شافعی کے) دو قول ہیں، زیادہ مشہور قول یہ ہے کہ حج یا عمرہ کے بغیر داخل ہونا جائز نہیں...اور دوسرا قول یہ ہے کہ جائز ہے۔

امام شافعی کے زیادہ مشہور اور صحیح قول کے سلسلے میں بھی اختلاف ہے، صاحب مہذب نے تو وجوب ہی کے قول کو اشہر قرار دیا ہے، البتہ علامہ نووی نے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ ابن القاص، مسعودی، بغوی اور دوسرے حضرات نے وجوب کو صحیح قرار دیا ہے، اور شیخ ابوحامد اور ان کے اصحاب، شیخ ابومحمد جوینی، غزالی اور اکثر لوگوں نے استحباب کے قول کو صحیح قرار دیا ہے۔ امام شافعی کی عام کتابوں میں اسی کی صراحت ہے۔ اس قول کی بنیاد پر ایسے لوگوں کے لئے بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا مکروہ ہے (المجموع شرح المہذب ۱۱/۷)۔

بہر حال امام شافعی کا مشہور اور راجح قول احرام کے استحباب کا ہے۔ جو حضرات ائمہ ایسے لوگوں کے لئے احرام کے بغیر میقات سے تجاوز کرنے کو جائز نہیں کہتے ان کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے:

عن ابن عباس ؓ أن النبي ﷺ قال: لا يجاوز الوقت إلا باحرام (فتح القدیر ۴۲۶/۲ بحوالہ مصنف ابن ابی شیبہ والطبرانی)۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ میقات سے بغیر احرام کے تجاوز نہ کیا جائے۔

یہ روایت مختلف طرق سے الفاظ کے تھوڑے فرق کے ساتھ (مصنف ابن ابی شیبہ، طبرانی، بیہقی ۲۹/۵، کتاب الام للشافعی ۱۱۸/۲ وغیرہ میں) مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے۔ کسی روایت میں "**لا يدخل أحدكم مكة إلا محرما ورخص للحطابين**" اور کسی میں "**لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما**" کے الفاظ ہیں۔

جمہور ائمہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں عام حکم دیا گیا ہے کہ کوئی شخص بغیر احرام کے میقات سے تجاوز نہ کرے۔ اس میں حج اور عمرہ کی کوئی قید نہیں ہے۔ لہذا یہ حکم ہر داخل ہونے والے کے لئے عام ہوگا۔ جمہور ائمہ میں سے امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبل نے لکڑی فروش جیسے ضرورت مندوں کو جنہیں باہر سے بار بار حدود حرم میں آنے کی ضرورت پیش آتی ہے اس حکم سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

صاحب ہدایہ نے دوسری عقلی دلیل یہ پیش کی ہے کہ میقات سے احرام کا وجوب بیت اللہ اور اس مقدس سرزمین کی تعظیم کے لئے ہے، اور تعظیم ہر داخل ہونے والے کے لئے ضروری ہے۔ خواہ کوئی حج وعمرہ کی نیت سے جائے

یا تجارت اور ملاقات وغیرہ کی غرض سے۔ واضح رہے کہ میقات سے احرام باندھنا حج کی شرط نہیں ہے، اگر ایسا ہوتا تو مکہ یا میقات کے اندر رہنے والوں کو حکم دیا جاتا کہ وہ میقات جا کر حج کا احرام باندھ کر آئیں جبکہ ایسا نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ میقات سے احرام کا حکم اس مقدس خطہ کی تعظیم وتکریم کی خاطر ہے، اور اس علت میں داخل ہونے والے تمام لوگ برابر ہیں اس لئے احرام سب کے لئے واجب ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ راجح قول کی رو سے حج وعمرہ کے علاوہ دیگر مقاصد کے تحت حرم مکی میں داخل ہونے والوں کے لئے احرام کو مستحب کہتے ہیں لازم نہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر رسول اللہ ﷺ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے تھے۔

عن جابرؓ أن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة و علیه عمامة سوداء بغیر إحرام (رواہ مسلم والنسائی)۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے۔ آپ سیاہ عمامہ باندھے ہوئے تھے۔

پتہ چلا کہ حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور مقصد سے کوئی مکہ میں داخل ہو تو اس پر احرام واجب نہیں ہے۔ ان کی دوسری دلیل مسلم شریف کی وہ روایت ہے جس میں آنحضور ﷺ نے اہل مدینہ کے لئے ذوالحلیفہ، اہل شام کے لئے جحفہ، اہل نجد کے لئے قرن، اور اہل یمن کے لئے یلملم کو میقات قرار دیا ہے، اور آگے فرمایا:

فهن لهن ولمن أتی علیهن من غیر أهلهن ممن أراد الحج والعمرة (مسلم، کتاب الحج، باب مواقیت الحج)۔

پس یہ میقات ان مقامات والوں کے لئے ہیں اور اسی طرح باہر کے ان لوگوں کے لئے ہیں جو ان سے ہو کر گزریں، ان لوگوں کے لئے جو حج وعمرہ کا ارادہ کرتے ہوں۔

علامہ نووی اس کی شرح میں فرماتے ہیں:

فیه دلالة للمذهب الصحیح فیمن مرّ بالمیقات لا یرید حجاً ولا عمرة أنه لا یلزمه الإحرام لدخول مکة (نووی علی المسلم رص ۳۴۲)۔

یہ حدیث مذہب صحیح پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص میقات سے گزرے اور حج وعمرہ کا ارادہ نہ ہو تو اس پر مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام ضروری نہیں ہے۔

جمہور کی طرف سے پہلی حدیث کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر آنحضور ﷺ کا بغیر احرام کے داخل ہونا حضور ﷺ کی خصوصیت تھی، جیسا کہ خود حدیث میں اس کی صراحت موجود ہے:

"مکة حرام لم تحل لأحد قبلی ولا لأحد بعدی وإنما حلت لی ساعة من نهار ثم عادت حراما"۔

مکہ حرام ہے، وہ نہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال ہوا ہے اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، اور میرے لئے بھی وہ دن کی ایک گھڑی میں حلال ہوا تھا پھر پہلے کی طرح حرام ہوگیا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مکہ اس دن صرف حضور ﷺ کے لئے حلال کیا گیا تھا۔ یہ آپ کی خصوصیت تھی آپ سے پہلے یا آپ کے بعد اب کسی کے لئے حلال نہیں ہے یعنی بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا۔ قتال اور جہاد کی غرض سے مکہ میں داخل ہونا بغیر احرام کے بالاجماع جائز ہے (فتح القدیر۔ فصل فی المواقیت ۲؍۴۲۷) معلوم ہوا کہ قتال اور جہاد حلت کی علت نہیں تھی وہ تو سب کے لئے ہے اس میں آنحضور ﷺ کی کیا خصوصیت ہے۔

امام شافعیؒ نے اپنی مسند میں ابوالشعثاء سے یہ روایت بھی نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ جن لوگوں کو بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرتے ہوئے دیکھتے تھے اسے واپس کردیتے تھے (فتح القدیر) صاحب فتح القدیر نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ ''امام محمد نے فرمایا کہ ہمیں حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ خبر پہونچی کہ حضرت عمرؓ مکہ سے قدید کی طرف نکلے پھر وہاں سے مکہ واپس ہوئے اور فرمایا: اسی طرح مکی اگر کسی ضرورت سے مکہ سے نکلے اور میقات تک پہونچ جائے لیکن اس سے آگے نہ بڑھے تو وہ وہاں سے بغیر احرام کے مکہ لوٹ سکتا ہے، لیکن اگر وہ میقات سے تجاوز کر جائے تو پھر اس کے لئے درست نہ ہوگا کہ وہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو (حوالہ سابق)۔

۲۔ اب آگے بار بار پیش آنے والی ضرورت کی بنیاد پر مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا مسئلہ ہے جس کا سوال نامہ میں تذکرہ ہے۔ یعنی تجارتی مقاصد کے لئے جو اہل مکہ کو حدود حرم سے باہر بار بار آنے جانے یا ٹیکسی ڈرائیور کو جو مکہ وجدہ اور مکہ ومدینہ وغیرہ کے درمیان آمدورفت کی ضرورت پیش آتی ہے، اسی طرح تجارتی سامان لانے اور لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمدورفت کرنی پڑتی ہے اور تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ حرم مکی میں آنا جانا پڑتا ہے تو فقہ حنفی کی تصریحات کی رو سے ایسے لوگوں کے لئے بھی میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کرنا جائز نہیں صرف وہ لوگ جو داخل میقات ہیں وہ بغیر احرام کے آمدورفت کر سکتے ہیں۔ چنانچہ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

(ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته) لأنه يكثر دخوله مكة ، وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بينّ فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم (الہدایہ مع الفتح ۲؍۴۲۷)۔

اور جو شخص میقات کے اندر ہو وہ اپنی ضرورت سے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو سکتا ہے، کیونکہ مکہ میں اس کا داخلہ کثرت سے ہوتا ہے، اور ہر مرتبہ احرام کے واجب کرنے میں کھلا ہوا حرج ہے، لہذا وہ مکہ والوں کی طرح ہو گیا جن کے لئے اپنی ضرورت سے مکہ سے نکلنا پھر مکہ میں داخل ہونا بغیر احرام کے جائز ہے۔

اور صاحب عنایہ اس کے ذیل میں لکھتے ہیں:

والأصل أنه ﷺ خص للحطابين دخول مكة بغير إحرام (العنایہ مع الفتح ۲؍۴۲۷)۔

اوراصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لکڑی بیچنے والوں کو بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کی رخصت دی ہے۔

البتہ امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک ایسی ضرورت کے تحت بغیر احرام کے داخلہ کی اجازت میقات سے باہر رہنے والوں کے لئے بھی ہے۔

علامہ ابن رشد مالکی حج وعمرہ کی نیت سے ان میقاتوں سے گزرنے والوں کے لئے بالاتفاق احرام کے لازم ہونے کا قول نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وأما من لم يردهما و مرّبها فقال قوم: كل من مرّبها يلزمه الإحرام إلا من يكثر تردادہ مثل الحطّابين و شبههم وبه قال مالک (بدایۃ المجتہد ۱/۲۳۷)۔

بہر حال جو شخص کہ حج وعمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو اور وہ ان میقاتوں سے گزرے تو اس کے لئے احرام لازم ہے سوائے ان لوگوں کے جن کی آمدورفت بار بار ہوتی ہے مثلاً لکڑی بیچنے والے اور ان کے مشابہ لوگ۔ امام مالکؒ اسی کے قائل ہیں۔

اور المدونۃ الکبری میں ہے:

وقال مالک: ولاأرى بأسا لأهل الطائف وأهل عسفان وأهل جدة الذين يختلفون بالفاكهة و الحنطة وأهل الحطب الذين يحتطبون ومن أشبههم لا أرى بأسا أن يدخلوا مكة بغير إحرام لأن ذلک يكبر عليهم (المدونۃ الکبری ۱/۳۷۸)۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ طائف، عسفان اور جدہ کے وہ لوگ جو میوے اور گندم لے کر بار بار آتے ہیں اور لکڑی والے اور ان کے مشابہ لوگ، تو میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا کہ وہ بغیر احرام کے داخل ہوں، کیونکہ یہ چیز (یعنی احرام کی پابندی) ان کے لئے پریشانی کا باعث ہوگی۔

ابن قدامہ حنبلیؒ لکھتے ہیں:

ولا يجوز لمن أراد دخول مكة تجاوز الميقات بغير إحرام إلا لقتال مباح أو حاجة متكررة كالحطاب ونحوه (المقنع ۱/۳۹۰)۔

جو شخص مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہو اس کے لئے میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کرنا جائز نہیں الا یہ کہ جائز لڑائی کے لئے یا بار بار پیش آنے والی ضرورت کے تحت کوئی داخل ہو، جیسے لکڑی بیچنے والا وغیرہ۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی ایک موقوف روایت میں جمالین اور حطابین کا استثناء موجود ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ ایسے ضرورتمند لوگ میقات کے باہر سے بھی بغیر احرام کے داخل ہو سکتے ہیں:

روى حرب عن ابن عباسؓ لا يدخل إنسان مكة إلا محرما إلا الجمالين والحطابين وأصحاب منافعها (الشرح الکبیر شرح المقنع ۱/۳۹۵)۔

حرب نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ احرام کے بغیر کوئی شخص مکہ میں داخل نہ ہو سوائے اونٹ لے جانے والوں اور لکڑی بیچنے والوں اور ان کے منافع کے مالکوں کے لئے۔

پس جس ضرورت اور علت کی بنیاد پر میقات کے اندر رہنے والوں کو احرام کے بغیر مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی اجازت فقہ حنفی میں دی گئی ہے، آج کے حالات نے وہی ضرورت سوال نامہ میں مذکور اہل حاجت یعنی ٹیکسی ڈرائیور، تجارتی سامان لانے لے جانے والوں اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کے لئے (جنہیں بار بار حدود حرم کے اندر آمدورفت کرنی پڑتی ہے) پیدا کردی ہے، لہذا علت کے اشتراک کی بنیاد پر یہاں بھی بغیر احرام کے انہیں داخلہ کی اجازت دینی ہوگی، اور امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے مسلک کی بنیاد پر ایسے ضرورت مندوں کے لئے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے اور حدود حرم میں داخل ہونے کا فتوی دینا ہوگا، ورنہ حرج اور مشقت لازم آئے گی جبکہ اللہ نے دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی ہے۔" وما جعل عليكم في الدين من حرج" (سورۃ الحج) اور فقہ اسلامی کے مشہور قاعدے ہیں: الحرج مدفوع، والضرر يزال، والمشقة تجلب التيسير، اور كلما ضاق اتسع۔

اس لئے دفع حرج، رفع مشقت اور ازالہ ضرر کے لئے ایسے حاجت مندوں کو احرام کے بغیر میقات سے تجاوز کرنے کی اجازت دینی ہوگی، اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع اور قران کا حکم:

مکہ مکرمہ میں مقیم شخص خواہ وہ مکہ کا باشندہ ہو یا تجارت و ملازمت وغیرہ کے سلسلہ میں وہاں مقیم ہوا گر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہو تو اس کے لئے حج کے مہینوں کے شروع ہو جانے کے بعد عمرہ کرنا احناف کے نزدیک درست نہیں ہے۔ دوسرے لفظوں میں مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش احناف کے نزدیک نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ (مالکؒ، شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ) کے نزدیک مکی کے لئے تمتع اور قران بلا کراہت درست ہے (فقہ السنہ ۱/۶۵۹) اور اس کی وجہ سے اس پر کوئی دم (دم تمتع یا دم جنایت) واجب نہیں۔

احناف کے نزدیک اگر مکی تمتع اور قران کرے گا تو وہ گنہ گار ہوگا اور اس کی وجہ سے اس پر دم لازم آئے گا، اور چونکہ یہ دم دم جنایت ہے اس لئے اس سے خود نہیں کھا سکتا۔ اس کے مستحق فقراء و مساکین ہیں۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں اللہ تعالی نے تمتع کا ذکر کیا ہے وہاں اخیر میں اس کی صراحت کردی ہے کہ یہ سہولت مسجد حرام کے باہر رہنے والوں یعنی آفاقیوں کے لئے ہے۔

فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم، تلك عشرة كاملة، ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام (البقرہ/۱۹۶)۔

اس آیت میں تمتع سے مراد تمتع اصطلاحی نہیں ہے بلکہ ایک سفر میں حج و عمرہ کو جمع کر کے فائدہ اٹھانا مراد ہے

جس میں تمتع اور قران دونوں داخل ہیں۔ اس آیت کے اخیر میں فرمایا گیا "ذلک لمن لم یکن أھلہ حاضری المسجد الحرام" یعنی ایک ساتھ حج وعمرہ دونوں سے انتفاع کی سہولت اور گنجائش ان لوگوں کے لئے ہے جو مسجد حرام کے قریب رہنے والے نہ ہوں۔

اور حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ "ذلک" کا مشار الیہ ہدی ہے جو قریب ہے، اور مطلب یہ ہے کہ تمتع اور قران کرنے کی وجہ سے دم تمتع یا اس کا بدل یعنی روزہ ان لوگوں پر لازم ہے جو باہر سے آتے ہیں، کیونکہ ان پر واجب تھا کہ حج کا احرام میقات سے باندھتے مگر جب انہوں نے میقات سے عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام میقات سے نہیں باندھا تو اس کی وجہ سے حج میں خلل پیدا ہوا جس کی تلافی شریعت نے دم کے ذریعہ کرائی، اور مکی کے لئے میقات سے حج کا احرام باندھنا واجب نہیں ہے اس لئے اگر وہ تمتع کرے تو اس کی وجہ سے اس سے حج میں کوئی خلل پیدا نہ ہوگا، اس بناپر نہ اس پر ہدی واجب ہوگی نہ اس کا بدل یعنی دس دنوں کا روزہ (التفسیر الکبیر ۳/۱۳۵)۔

امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں امام شافعیؒ کے مسلک کی پرزور وکالت کی ہے اور احناف کے دلائل کا جواب دیا ہے، لیکن شوافع کا استدلال چند وجوہ سے کمزور معلوم ہوتا ہے:

اول: یہ کہ ذلک اسم اشارہ بعید ہے، یہ ضمیر نہیں ہے جس کا قریب مرجع تلاش کیا جائے اور جسے زیادہ قریب کی طرف لوٹانا بہتر ہو۔ ذلک جب اسم اشارہ بعید ہے تو ابعد کو اس کا مشار الیہ قرار دینا بہتر ہے، اور وہ تمتع اور قران ہے جو "فمن تمتع" سے سمجھ میں آرہا ہے، نہ کہ ہدی جو کہ قریب ہے۔

دوم: نظم کلام سے بھی یہ بات واضح ہورہی ہے کہ ذلک کا مشار الیہ تمتع ہے نہ کہ ہدی، کیونکہ "ذلک لمن" کہا گیا "ذلک علی من" نہیں کہا گیا ہے، "لام" انتفاع کے لئے آتا ہے اور "علی" الزام کے لئے، یہ بھی اس بات کی طرف اشارہ کررہا ہے کہ ذلک کا مشار الیہ تمتع ہے، جس میں حاجی ایک سفر سے حج وعمرہ دونوں کا شرف اور فائدہ حاصل کرتا ہے، اگر اس کا مشار الیہ ہدی ہوتا تو اس کے لئے "ذلک علی من" کی تعبیر مناسب تھی، کیونکہ ہدی تو اس پر لازم ہورہی ہے۔

سوم: یہ کہنا کہ ذبح ہدی کا حکم اس نقص اور خلل کی تلافی کے لئے ہے جو میقات سے احرام نہ باندھنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے صحیح معلوم نہیں ہوتا، کیونکہ کسی عبادت میں نقص اور خلل تو حکم شرعی کی خلاف ورزی سے پیدا ہوتا ہے اور تمتع کی اجازت جب خود اللہ اور اس کے رسول نے دی تو پھر اس میں خلل پیدا ہونے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ قران میں تمتع کی اجازت تو اسی آیت سے ثابت ہے اور حدیث میں ابن عباسؓ کی روایت صحیحین میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے کہ مکہ پہنچنے کے بعد جو صحابہ اپنے ساتھ ہدی نہیں لائے تھے انہیں حکم دیا کہ عمرہ کر کے احرام سے حلال ہو جائیں پھر آٹھویں ذی الحجہ کو آپ نے ان صحابہ کو حج کا احرام باندھنے کا حکم دیا، اور اس طرح انہوں نے حج وعمرہ کو جمع کیا۔ تو اگر آفاقی کے حج کا احرام مکہ سے باندھنے سے حج میں کوئی خلل پیدا ہوتا تو رسول اللہ ﷺ بھلا انہیں یہ حکم کیونکر دے سکتے تھے۔ اور رسول اللہ ﷺ نے جو بھی حکم دیا وہ اللہ ہی کی طرف سے تھا اس لئے اس میں کسی نقص اور خلل کا سوال

ہی پیدا نہیں ہوتا۔

چہارم: اگر دم تمتع وقران دم جنایت ہے جو آفاقی پر میقات سے احرام نہ باندھنے کی وجہ سے ہے تو اس کا وجوب صرف متمتع پر ہونا چاہئے قارن پر نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اس نے تو حج کا احرام بھی میقات سے باندھا ہے۔ پھر تو اس کے حج میں کوئی خلل لازم نہیں آیا کہ جس کی وجہ سے دم کے ذریعہ اس کی تلافی کرائی جائے، جبکہ دم جس طرح متمتع پر ہے اسی طرح بالاتفاق قارن پر بھی ہے۔

پنجم: اگر تمتع کی وجہ سے حج میں خلل پیدا ہوتا ہے کہ متمتع کے حج کا احرام میقات سے نہیں ہو پاتا تو ایسی صورت میں وہ حج اِفراد سے افضل نہیں ہوسکتا جس میں وہ خلل نہیں ہوتا ہے، جبکہ امام شافعی تمتع کو نہ صرف اِفراد بلکہ قران سے بھی افضل قرار دیتے ہیں۔ ان کے اصول کی رو سے پھر تمتع کے قران اور افراد سے افضل ہونے کا قول نا قابل فہم ہے، اس لئے راجح قول یہی معلوم ہوتا ہے کہ دم تمتع اور قران دم شکر ہے جو ایک سفر اور ایک سال میں دو عبادتوں کی توفیق اور دو عبادتوں کو جمع کرنے کے شکرانے میں اس پر شارع نے لازم کیا ہے، اس لئے اس سے اس کا کھانا بھی جائز ہے۔ راجح قول کی رو سے رسول اللہ ﷺ قارن تھے اور آپ نے اپنی ہدی کا گوشت تناول فرمایا۔ دم جبر اور جنایت سے کھانا جائز نہیں، وہ صرف مسکینوں کا حق ہے، اور پھر جو عمل شارع کی اجازت اور حکم سے ہو اس میں نقص، خلل اور جنایت کا کیا سوال؟ حضرت ابن عباس کی روایت کا ترجمہ ہم ذیل میں نقل کر رہے ہیں جس سے رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام کے حج کی نوعیت واضح ہوتی ہے، اور اس کا پتہ چلتا ہے کہ حج تمتع اور قران کا حکم صرف آفاقیوں کے لئے ہے مکیوں کے لئے نہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان سے حج تمتع کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ مہاجرین وانصار اور ازواج مطہرات نے حجۃ الوداع میں احرام باندھا اور ہم نے بھی احرام باندھا، پھر جب ہم مکہ آئے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم لوگ اپنے احرام کو عمرہ بنالو، سوائے ان لوگوں کے جو ہدی ساتھ لائے ہیں، چنانچہ ہم نے بیت اللہ اور صفا ومروہ کا طواف کیا اور عورتوں کے پاس آئے اور (سلے ہوئے) کپڑے پہنے۔ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو لوگ قربانی کا جانور ساتھ لائے ہیں ان کے لئے حلال ہونا جائز نہیں یہاں تک کہ ہدی اپنے قربانی کی جگہ اور وقت میں پہنچ جائے، پھر آٹھویں ذی الحجہ کی شام کو آپ نے ہمیں حکم دیا کہ ہم حج کا احرام باندھیں، اور جب ہم حج کے ارکان سے فارغ ہوئے (یعنی وقوف عرفہ ومزدلفہ، اور رمی، نحر اور حلق سے) تو ہم (مکہ) آئے اور بیت اللہ اور صفا ومروہ کا طواف کیا، اور ہمارا حج مکمل ہوا اور ہم پر قربانی واجب ہوئی، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو شخص عمرہ کو حج کے ساتھ ملا کر فائدہ حاصل کرے تو اس پر اس ہدی کی قربانی واجب ہے جو اسے میسر آئے پس جو شخص اس کی وسعت نہ پائے تو حج کے زمانہ میں تین دنوں کے روزے رکھنے ہیں اور سات روزے اس وقت جب تم اپنے شہروں کی طرف لوٹ جاؤ۔ (دم تمتع میں) بکری کافی ہو جائے گی۔ پس صحابہ نے ایک سال میں دو عبادتوں یعنی حج وعمرہ کو جمع کیا بیشک اللہ نے اس کا حکم (یعنی تمتع وقران کا) اپنی کتاب اور اپنے نبی ﷺ کی سنت میں نازل کیا ہے۔ اور

اس (تمتع وقران) کو غیر اہل مکہ کے لئے (یعنی آفاقیوں کے لئے) مباح قرار دیا۔ اللہ تعالی فرماتا ہے: یہ حکم (یعنی تمتع وقران کا) ان لوگوں کے لئے ہے جو مسجد حرام کے پاس بسنے والے نہ ہوں۔ اور حج کے مہینے جن کا ذکر اللہ تعالی نے کیا ہے وہ شوال، ذی قعدہ، اور ذی الحجہ ہے، تو جو لوگ ان مہینوں میں تمتع کریں ان پر دم (دم تمتع) ہے، یا (دس دنوں کا) روزہ ہے (یعنی اگر جانور ذبح کرنے کی استطاعت نہ ہو) (بخاری)۔

صاحب فقہ السنۃ اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: اس حدیث میں اس کی دلیل ہے کہ اہل حرم کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے، اور یہ کہ وہ لوگ تنہا حج اور تنہا عمرہ کریں گے۔ حضرت ابن عباسؓ اور ابوحنیفہؒ کا مسلک یہی ہے (فقہ السنۃ ۶۵۹/۱) اس حدیث میں حضرت ابن عباسؓ نے صاف طور پر ذلک کا مشار الیہ متعین فرمادیا ہے کہ وہ قران اور تمتع ہے جو صرف غیر اہل مکہ کے لئے ہے۔ اور حضرت ابن عباس کا تفسیر اور تفقہ میں جو مقام ہے وہ مخفی نہیں، اس لئے رئیس المفسرین سے زیادہ بہتر تفسیر اور کیا ہوسکتی ہے، یہ احناف کے مسلک کے راجح ہونے کی کھلی دلیل ہے۔

۴۔ ابن عربی نے احکام القرآن میں تمتع کی صحت کے لئے آٹھ شرائط کا تذکرہ کیا ہے: اول یہ کہ حج وعمرہ دونوں کو جمع کرے، دوم یہ کہ دونوں عبادتیں ایک ہی سفر میں انجام پائیں، سوم یہ کہ ایک ہی سال میں ہوں، چہارم یہ کہ حج کے مہینوں میں ہوں، پنجم یہ کہ عمرہ حج سے مقدم ہو، ششم یہ کہ دونوں کا احرام ایک ساتھ نہ باندھا جائے (کہ یہ قران ہے) بلکہ حج کا احرام عمرہ سے فراغت کے بعد باندھے، ہفتم یہ کہ حج اور عمرہ دونوں ایک ہی شخص کی طرف سے ہو، ہشتم یہ کہ تمتع کا یہ عمل غیر اہل مکہ کی طرف سے ہو (احکام القرآن ۱۲۶/۱)۔

آگے فرماتے ہیں کہ ان میں سے بعض شرائط قرآن کریم کے ظاہر سے سمجھ میں آرہی ہیں، اور بعض اس سے مستنبط ہوتی ہیں، اور یہ اس لئے کہ اللہ تعالی کے فرمان "فمن تمتع" کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص عمرہ کو حج کے ساتھ ملا کر نفع اٹھائے، اور یہ انتفاع اس طور پر ہے کہ اسے حج اور عمرہ دونوں کے لئے دو مرتبہ سفر کرنا پڑتا، اور دو الگ الگ ارادوں سے آنا پڑتا۔ پس جبکہ اس نے ایک ہی سفر میں اور ایک ساتھ حج وعمرہ کیا تو اس نے نفع اٹھایا، اور یہ تمام شرائط انتفاع ہیں (حوالہ سابق)۔

تمتع کی صحت کے لئے مذکورہ بالا تمام شرائط تقریباً متفق علیہ ہیں، اس میں آٹھویں شرط یہ ہے کہ متمتع آفاقی ہو مکی نہ ہو۔ فقہ حنفی کی کتابوں (البحر الرائق، شامی وغیرہ) میں بھی یہ شرط مذکور ہے۔ اسی طرح تمتع کی صحت کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ حج وعمرہ دونوں ایک سفر میں ہو جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، اور یہ کہ حج وعمرہ کے درمیان المام صحیح نہ پایا جائے یعنی متمتع عمرہ کے افعال سے فارغ ہونے کے بعد اپنے گھر لوٹ کر نہ آئے، گھر لوٹ کر آنے سے تمتع باطل ہو جائے گا۔ حنفیہ کے نزدیک تو سفر کر کے گھر آنا تمتع کے لئے مبطل ہے، لیکن بعض دوسرے ائمہ کے نزدیک سفر کر کے میقات سے باہر چلا جانا بھی مبطل تمتع ہے خواہ گھر آئے یا نہیں۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

وإذا عاد المتمتع إلى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدی بطل تمتعه لأنه ألمّ بأهله فيما بين نسكين إلماما صحيحا و بذلک يبطل التمتع كذا روی عن عدة من التابعين (

ار۲۶۳۔ کتاب الحج، باب التمتع)۔

اور متمتع عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد اگر اپنے شہر لوٹ آئے اور وہ پہلے سفر میں ہدی اپنے ساتھ نہیں لے گیا تھا تو اس کا تمتع باطل ہو جائے گا کیونکہ وہ دونوں عبادتوں کے درمیان اپنے گھر آ گیا اور المام صحیح پایا گیا (یعنی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد اور ہدی ساتھ نہ لے جانے کی وجہ سے وطن واپس لوٹنے کے بعد دوبارہ مکہ کا حج کے واسطے سفر کرنا اس پر واجب نہ رہا کہ وہ احرام سے نکل گیا اور ہدی ساتھ ہونے کی صورت میں احرام سے حلال نہیں ہو سکتا تھا، اور اس صورت میں المام فاسد ہوتا ہے) اور المام صحیح کی وجہ سے تمتع باطل ہو جاتا ہے۔ متعدد تابعین سے یہی منقول ہے۔ اور پھر حاشیہ میں لکھا ہے کہ گھر آ جانے کی وجہ سے تمتع کے باطل ہونے کا قول امام طحاوی نے کتاب احکام القرآن میں سعید ابن المسیب، عطاء، مجاہد اور ابراہیم سے نقل کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا عمرہ کے بعد گھر آنا تمتع کو باطل کر دیتا ہے۔ اور مکی کے ساتھ صورت حال یہ ہے کہ وہ عمرہ کے افعال سے فراغت کے بعد اپنے گھر میں ہے، اس لئے اس کا عمرہ باطل ہو گیا، اس لئے مکی کے حق میں تمتع کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

إنهم صرحوا بأن عدم الإلمام شرط لصحة التمتع دون القران، وأن الإلمام الصحيح مبطل للتمتع، و مقتضى هذا أن تمتع المكي باطل لوجود الإلمام الصحيح بين إحراميه (حاشیہ رد المحتار ۱۹۸/۲)۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ گھر نہ آنا تمتع کی صحت کے لئے شرط ہے قران کی صحت کے لئے نہیں، اور یہ کہ المام صحیح تمتع کو باطل کر دیتا ہے، اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ مکی کا تمتع باطل ہے چونکہ اس کے دونوں احراموں (یعنی حج وعمرہ کے احراموں) کے درمیان المام صحیح پایا جاتا ہے۔

ائمہ ثلاثہ (ابوحنیفہ، مالک اور احمد بن حنبل) کے مسلک کی رو سے میقات سے باہر مکہ مکرمہ آنے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج وعمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا ضروری ہے۔ اس لئے مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہوں اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے حج کے مہینوں میں میقات سے باہر جائیں، پھر مکہ مکرمہ واپس آئیں تو انہیں عمرہ کا احرام باندھ کر ہی میقات کے اندر داخل ہونا چاہئے، اور عمرہ کے ارکان و اعمال ادا کرنا چاہئے، یہ عمرہ ممنوع نہیں ہوگا۔ اور نہ امسال حج کرنے کی وجہ سے وہ متمتع قرار پائے گا کیونکہ تمتع کی صحت کے لئے عمرہ کی ادائیگی کے بعد گھر نہ آنا شرط ہے، اور مکی اپنے گھر میں ہے اس بنا پر وہ متمتع نہیں ہو سکتا۔

مکی کو تمتع اور قران سے روکنے کی حکمت یہ ہے کہ جو لوگ باہر ملکوں سے مکہ آتے ہیں ان میں سے اکثر کو دوبارہ مکہ لوٹنا نصیب نہیں ہوتا (کم از کم اسی فی صد لوگ تو ایسے ہوتے ہیں) اس لئے شریعت نے ان کے لئے یہ گنجائش رکھی ہے کہ ایک ہی سفر میں حج کے ساتھ عمرہ بھی کر لیں کہ عمرہ کی مستقل فضیلت ہے اور استطاعت کی شرط کے ساتھ ایک قول اس کے وجوب تک کا ہے، حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں ہے کہ دو عمرے اپنے بیچ کے گناہوں کے لئے کفارہ ہیں (العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما) اور ایک حدیث میں حکم دیا گیا ہے کہ پے در پے حج اور

عمرے کرو کہ یہ دونوں فقر اور گناہوں کو اس طرح ختم کردیتے ہیں جیسے کہ بھٹی لوہے اور سونے چاندی کے میل کچیل کو دور کردیتی ہے۔

تابعوا بين الحج والعمرة فإنهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير خبث الحديد والذهب والفضة (ترمذی عن ابن مسعود)۔

اس لئے آفاقیوں کے لئے شریعت نے یہ گنجائش رکھی ہے کہ وہ ایک ہی سفر میں عمرہ کی فضیلت اور شرف بھی حاصل کرلیں کہ دوبارہ مکہ لوٹنا نصیب نہ ہو، اور جو لوگ مکہ میں ہیں ان کے لئے سال بھر عمرہ کا موقع ہے۔ حج کا زمانہ شروع ہونے کا بعد باہر سے حجاج کی آمد شروع ہو جاتی ہے، اگر مکہ والے بھی ان دنوں میں عمرہ کریں گے تو ازدحام زیادہ ہوگا اور عمرہ میں خود ان کو اور باہر سے آنے والے اللہ کے مہمانوں کو زحمت اور دشواری ہوگی، اس لئے طرفین کو مشقت اور مزاحمت سے بچانے کے لئے مکیوں کو تمتع سے منع کیا گیا۔ حتی کہ حج کا زمانہ شروع ہوجانے کے بعد تنہا عمرہ سے بھی روکا گیا، بل اختار أيضا منع المكي من العمرة المجردة في أشهر الحج وإن لم يحج (حاشیہ ردالمحتار ۱۹۸/۲)۔

اور مکہ کے باشندے یا مکہ میں مقیم حضرات اگر کسی ضرورت سے میقات کے باہر جائیں تو واپسی میں انہیں عمرہ کا احرام باندھ کر ہی آنا ہے، یہ حد ممانعت میں ہرگز داخل نہیں ہے بلکہ ضروری ہے۔ اور واقعی ضرورتوں کی بنیاد پر جو اہل مکہ حج کا ارادہ رکھتے ہیں انہیں باہر جانے سے باز نہیں رکھا جاسکتا کہ اس میں بہت حرج اور مشقت ہے "والحرج مدفوع" اور "المشقة تجلب التيسير"۔ پھر یہ کہ یہ عمرہ تمتع کے ارادہ سے نہیں ہے بلکہ ضرورتاً اور شریعت کے مقرر کردہ ضابطہ کی تعمیل کے طور پر ہے۔ اگر وہ عمرہ کے احرام کے بغیر میقات سے آگے بڑھیں تو شریعت کے اس ضابطہ کی خلاف ورزی ہوتی ہے جو اس مقدس سرزمین اور کعبۃ اللہ کی تعظیم و احترام کے طور پر شریعت نے مقرر کیا ہے، اور جمہور ائمہ کے نزدیک ایک محظور شرعی کا ارتکاب لازم آتا ہے اور اس پر دم واجب ہوتا ہے، اس لئے وہ بلا تکلف عمرہ کرے گا، اور جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا کہ وہ اس عمرہ کی وجہ سے اگر اسی سال حج بھی کرلے تو متمتع قرار نہیں پائے گا چونکہ المام صحیح دونوں احراموں کے درمیان پایا گیا جو تمتع کے بطلان کا سبب ہے، اس لئے اس صورت میں اس پر نہ دم جنایت لازم آئے گا نہ دم تمتع، ہاں جن لوگوں کو بار بار آمد و رفت کی ضرورت پڑتی ہے وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں۔

اس مسئلہ پر ایک دوسری جہت سے بھی غور کیا جاسکتا ہے۔ ایک فقہی قاعدہ ہے:

إن الشيء يعتبر ما لم يعد على موضوعه بالنقض والإبطال (اصول الامام الکرخی قاعدہ ۲۸)۔

مثلاً شریعت نے آقا کے مصالح کے تحفظ اور دفع ضرر کی خاطر اس کی اجازت کے بغیر اس کے غلام کے تصرف کو باطل قرار دیا ہے، لہذا اگر کوئی غلام اپنے مالک کی اجازت کے بغیر اپنی خدمات کے عوض ایک ہزار کے بدلے عقد اجارہ کرلے تو شرعاً اس کا یہ تصرف باطل ہوگا کیونکہ غلام کا مالک اس کا آقا ہے، اسے شریعت نے اپنے غلام کو اپنے مصالح میں استعمال کا حق دیا ہے، اور غلام کے اس طرح کے تصرفات سے اس کی مصلحت فوت ہوگی اور اسے ضرر لاحق

ہوگا، اس لئے شریعت اس کے تصرف کا اعتبار نہیں کرتی، لیکن اگر اجارہ کی مدت ایک ماہ گزر جائے تو غلام کا یہ تصرف شرعاً صحیح قرار پائے گا، کیونکہ اس فقہی قاعدہ کا مقصد اور غلام کے تصرف کو باطل قرار دینے کی غرض مولی سے ضرر کو دفع کرنی تھی، اور اجارہ کی مدت کے گزر جانے کے بعد مولی کی مصلحت کا تحفظ اس تصرف کو جائز قرار دینے میں ہے، اس لئے یہ اصول کہ مالک کی اجازت کے بغیر غلام کا تصرف باطل ہے، اب اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس اصول کا اعتبار کرنے میں اب مولی ہی کے حق کا ضیاع اور اس کا ضرر ہے کہ وہ ایک ہزار کی اجرت سے محروم رہ جائے گا، جبکہ اس جائز قرار دینے کی صورت میں وہ ایک ہزار کا مستحق ہوگا کیونکہ وہ اس کے غلام کی کمائی ہے جس کا شرعاً وہ مالک ہے۔

اسی طرح اہل مکہ کو اشہر حج (حج کے مہینوں) میں تمتع اور عمرہ سے روکنے کی حکمت مشقت اور ازدحام سے فریقین کو بچانا ہے۔ اور سوال میں مذکور صورت میں اس مکی کو عمرہ کی اجازت نہ دینے میں حرج اور ایک محظور شرعی کا ارتکاب لازم آتا ہے، اور حرم محترم کی عظمت واحترام پر مبنی اصول کی خلاف ورزی لازم آتی ہے کہ اسے میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کرنے کی صورت میں جنایت دینا پڑے گا، جس میں شرعی ضابطہ کی خلاف ورزی کے ساتھ اس کا مالی خسارہ بھی ہے کہ دم واجب ہوگا، اس لئے اس صورت میں سابق اصول کا جو دفع حرج ومشقت کے لئے تھا اعتبار نہیں کیا جائے گا کہ اس کے اعتبار کرنے ہی سے حرج لازم آ رہا ہے۔ اور اسے عمرہ کی اجازت دی جائے گی۔ اور تمتع کی شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ شخص متمتع قرار نہیں پائے گا، اور نہ دم جنایت لازم آئے گا۔ واضح رہے کہ اس صورت میں تمتع کے پائے جانے اور دم کے واجب ہونے کا قول بھی فقہ وفتاوی کی متداول کتابوں میں موجود ہے، مثلاً درمختار میں ہے:

ولو قرن او تمتع جاز و اساء و عليه دم جبر (۱۹۷/۲) اگر مکی نے قران یا تمتع کرلیا تو جائز ہو جائے گا لیکن اس نے برا کیا اور اس پر دم واجبر ہے۔ ہم نے اہل مکہ کو سوالنامہ میں مذکور حرج وتنگی سے نکالنے کے لئے مذکورہ بالا توجیہ اختیار کی ہے، اور یہ آسان صورت نظر آئی کہ حرج کی وجہ سے دم کو ساقط کیا جائے کہ دوسرے ائمہ تو دم کے قائل ہی نہیں ہیں، اور احناف نے بھی کسی نص کی بنیاد پر دم کو واجب نہیں کیا ہے بلکہ اس بنا پر کہ تمتع کی اجازت بنص قرآن وحدیث صرف آفاقیوں کے لئے ہے۔ مکی نے تمتع کر کے اس کی خلاف ورزی کی ہے اس لئے اس کی تلافی دم کے ذریعہ کی جائے گی۔ اس صورت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ دم کا وجوب صرف اس صورت میں ہو جبکہ بالقصد مکی تمتع یا قران کرے۔ اور اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ صورتاً تمتع کا وجود ہو جائے بغیر ارادے کے تو اس میں دم لازم نہ ہو کہ اس میں حرج اور مشقت ہے اور نیت کا اثر اعمال پر پڑتا ہے۔ اس کے علاوہ اس مشکل کا دوسرا حل یہ ہے کہ امام شافعی کے قول پر فتوی دیا جائے کہ احرام کا وجوب صرف حج وعمرہ کے ارادہ سے میقات کے تجاوز کرنے پر ہے، لیکن اس میں ان نصوص کی خلاف ورزی ہوتی ہے جن میں مطلقاً میقات سے تجاوز کرنے کی ممانعت ہے، اور یہ جمہور ائمہ کا مسلک ہے، یا یہ کہ امام مالک اور امام احمد جس طرح لکڑی والوں کو بغیر احرام کے داخلہ کی اجازت دی ہے اسی طرح ان لوگوں کو بھی دی جائے لیکن اس صورت میں حاجت متکررہ کا تحقق ضروری ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ ایسے لوگ میقات سے

احرام باندھ کر آئیں، اور عمرہ کے ارکان ادا کر کے حلال ہوں پھر حج کریں تو اس میں کسی نص شرعی کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی کہ وہ حسب قاعدہ احرام باندھ کر آیا۔ ظاہر ہے کہ مکہ میں مقیم شخص کو ضرورت کی بنیاد پر باہر جانے سے نہیں روکا جا سکتا ہے اور نہ اس سال حج سے روکا جا سکتا ہے کہ وہ فرض ہے، پس اس صورت میں یہ توجیہ بہتر ہے کہ یوں کہا جائے کہ مکی کے لئے وہ تمتع ممنوع اور موجب دم ہے جو تمتع کے ارادہ سے ہو نہ کہ وہ تمتع جو محض صورتاً ہو۔

۵۔ سفر حج میں آفاقیوں کے لئے ایک سے زائد عمرہ کرنے کا مسئلہ:

تمتع کرنے والے آفاقیوں کے لئے عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد اور حج کا احرام باندھنے سے قبل یا آفاقی حجاج کرام کے لئے حج سے فراغت کے بعد مزید عمرے ادا کرنے کا مسئلہ بھی حج کے اہم مسائل میں سے ہے، اور اس وقت وہ عوام وخواص کے درمیان بحث ومباحثہ اور فکر ونظر کا موضوع بنا ہوا ہے۔ مختلف بیرونی ممالک بالخصوص بر صغیر ہند و پاک اور بنگلہ دیش کے مسلمان بار بار عمرہ کرنے کے عادی ہیں اور فقہ کی متداول کتابوں میں اس کی اجازت ملتی ہے، جبکہ حرمین شریفین کے علماء اسے بہت سختی سے منع کرتے ہیں اور اسے بدعت اور معصیت قرار دیتے ہیں۔

مانعین کے دلائل یہ ہیں کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام سے ایک سفر میں ایک سے زائد عمرہ کرنے کا ثبوت نہیں ہے، اور رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام سے زیادہ عبادت اور خیر کا حریص اور کون ہو سکتا ہے۔ اگر ایک سفر میں بار بار عمرہ کرنا کوئی خیر وسعادت کی بات ہوتی تو آنحضور اور صحابہ کرام اس سے کیسے چوک سکتے تھے اور اسے کس طرح چھوڑ سکتے تھے اور دین میں یہی حضرات اصل ہیں اور ہمیں ان ہی کی اقتداء اور پیروی کا حکم دیا گیا ہے، لہذا ہمیں بھی ایک سفر میں ایک سے زیادہ عمرہ نہیں کرنا چاہئے۔

جبکہ جواز کے قائلین ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں عمرہ کی عمومی فضیلت بیان کی گئی ہے اور بار بار عمرہ کرنے کی ترغیب دی گئی ہے، اور کہا گیا ہے کہ دو عمرے اپنے بیچ کے گناہوں کے لئے کفارہ ہیں اور حج اور عمرہ فقر اور گناہ کو اس طرح دور کر دیتے ہیں جیسے بھٹی لوہے اور سونے چاندی کے میل کچیل کو۔ اور بدعت اسے کہتے ہیں جس کی دین میں کوئی اصل اور اساس نہ ہو، اور قرآن وحدیث میں نہ صرف عمرہ کی اجازت دی گئی ہے بلکہ اس کی غیر معمولی فضیلت اور اہمیت بیان کی گئی ہے، اور پے در پے عمرہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور سفر حج میں حج سے فراغت کے بعد عمرہ کا ثبوت خود آنحضور ﷺ کی اجازت سے موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہ صدیقہؓ کو تنعیم سے عمرہ کرنے کی اجازت دی اور ان کے بھائی حضرت عبد الرحمٰن کے ہمراہ انہیں تنعیم سے عمرہ کرایا تھا، یہ اس کے جواز کی کھلی نظیر اور دلیل ہے، اس لئے بہت سے فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے، اور خود رسول اللہ ﷺ نے اپنی حیات طیبہ میں حج تو ایک ہی کیا لیکن عمرے چار کئے جس سے اس کی کثرت وتعدد کا پسندیدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، یہ صحیحین کی روایت ہے جس کے راوی حضرت انسؓ ہیں۔

دلائل کی قوت دونوں طرف ایسی ہے کہ کوئی ایک فیصلہ کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے، لیکن دونوں طرف کے دلائل، اسلاف کرام کے تعامل اور ان کے ارشادات وفرمودات کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور وفکر کیا جائے اور اس کا غیر

جانبدارانہ تجزیہ کیا جائے تو مسئلہ کا حل دریافت ہو جاتا ہے اور دو انتہاؤں کے بیچ میں توسط اور اعتدال کی راہ نکل آتی ہے، اور وہ یہ کہ تمتع والے عمرہ سے فراغت کے بعد اور حج کا احرام باندھنے سے قبل آفاقی حجاج کے لئے مزید عمرے کرنا کم از کم مکروہ اور خلاف اولی تو ضرور ہے۔ قارن اور مفرد بالحج کے حق میں تو اس کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ انہوں نے میقات سے حج کا احرام باندھا ہے جو مزید کسی عمرہ سے مانع ہے۔ متمتع کے لئے عمرہ سے فراغت کے بعد مزید عمرے کرنا کراہت سے اسلئے خالی نہیں کہ اس میں وہی علت پائی جاتی ہے جس کی بنا پر اہل مکہ کو حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے سے روکا گیا ہے۔ یعنی اس عمرہ کی وجہ سے مزاحمت اور مشقت ہوگی اور بھیڑ کی وجہ سے باہر سے آنے والے حجاج کرام اور اللہ کے مہمانوں کو عمرہ کی ادائیگی خصوصاً صفا و مروہ کی سعی میں ازدحام اور دشواری کا سامنا کرنا پڑے گا، پھر یہ کہ عمرہ سے فراغت کے بعد ان کی حیثیت مکیوں کی سی ہوگئی اور وہ بعض مسائل میں مکیوں کے ساتھ لاحق ہو گئے کہ اب مکیوں کی طرح وہ حج کا احرام مکہ مکرمہ ہی سے باندھیں گے، اور انہیں میقات جانا نہیں پڑے گا، اس بنا پر حج کے قبل انہیں مزید عمروں سے پرہیز کرنا چاہئے۔ واضح رہے کہ اس سلسلہ میں فقہ حنفی کی کتابوں میں دونوں طرح کے اقوال ملتے ہیں۔ علامہ شامی نے لباب سے نقل کیا ہے کہ متمتع حج کے احرام سے قبل مزید عمرے نہیں کرے گا کیونکہ وہ مکی کے حکم میں ہو گیا اور مکی اگرچہ حج کا ارادہ نہ رکھتا ہو پھر بھی اس کے لئے عمرہ کرنا ممنوع ہے۔ صاحب فتح القدیر نے اسی قول کو ترجیح دیا ہے، لیکن صاحب البحر الرائق وغیرہ اس ممانعت کو اس صورت پر محمول کرتے ہیں جبکہ اس سال حج کا ارادہ ہو۔ اور صاحب غنیہ نے بالکل جائز لکھا ہے سوائے پانچ دنوں کے یعنی نویں ذی الحجہ سے تیرہویں تک، مجموعی لحاظ سے کراہت کا قول راجح معلوم ہوتا ہے (شامی ۲/ ۲۶۸، غنیہ ص ۱۱۵)

اور جہاں تک حج سے فراغت کے بعد مزید عمروں کا سوال ہے تو اس میں اتنا غلو صحیح معلوم نہیں ہوتا کہ روزانہ ایک عمرہ کیا جائے کہ احادیث و آثار اور سلف صالحین کے اقوال اور تعامل سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ ابن قدامہ حنبلی نے "المغنی" میں اس مسئلہ سے متعلق صحابہ کرام اور سلف صالحین کے اقوال و آراء نقل کئے ہیں جن سے اس مسئلہ پر روشنی پڑتی ہے۔ ہم ان میں سے کچھ کو ذیل میں نقل کرتے ہیں:

حضرت علیؓ ارشاد فرماتے ہیں کہ ہر ماہ ایک عمرہ کرنا چاہئے۔ اور خادم رسول حضرت انس بن مالکؓ کا معمول یہ تھا کہ جب ان کے سر میں بال جم جاتا تو عمرہ کے لئے نکلتے (اور سر کا بال عموماً ہفتہ دس دنوں میں اگ آتا ہے)، اور حضرت عکرمہؒ فرماتے ہیں کہ اس وقت عمرہ کرے گا جب اس کے بال پر استرہ کا چلنا ممکن ہو۔ اور حضرت عطاء تابعی کہتے ہیں کہ اگر چاہے تو ہر ماہ دو عمرے کرے۔ بہر حال کثرت سے مسلسل اور پے در پے عمرے کرنا تو ہم نے اسلاف کے جو اقوال نقل کئے ہیں ان کی روشنی میں اس کا استحباب ثابت نہیں ہوتا۔ اسی طرح امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جب عمرہ کرے تو ضروری ہے کہ سر کا حلق یا قصر کرائے اور سر کا مونڈنا دس دنوں میں ممکن ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دس دنوں سے کم میں عمرہ کرنا پسندیدہ نہیں ہے جبکہ ہمارے بعض اصحاب کثرت سے عمرہ کرنے کے قائل ہیں، اور سلف کے اقوال و احوال اس بات پر دلالت کر رہے ہیں جسے ہم نے نقل کیا ہے۔ اور اس لئے کہ نبی کریم

ﷺ اور ان کے اصحاب سے پے در پے عمرہ کرنا منقول نہیں ہے بلکہ ان سے اس پر انکار منقول ہے، اور حق ان کی پیروی کرنے میں ہے۔

طاؤس فرماتے ہیں کہ جو لوگ تنعیم سے عمرہ کرتے ہیں میں نہیں جانتا کہ انہیں اس پر اجر ملے گا یا عذاب ہو گا؟ ان سے پوچھا گیا کہ عذاب کیوں ہوگا؟ تو انہوں نے کہا کہ ایسے لوگ بیت اللہ کا طواف چھوڑ کر چار میل جاتے ہیں اور پھر واپس آتے ہیں اور چار میل آنے جانے میں جتنا وقت صرف ہوتا ہے اتنی دیر میں تو بیت اللہ کا دو سو مرتبہ طواف ہوسکتا ہے، اور جب بھی بیت اللہ کا طواف کرے گا تو طواف کے بغیر چلنے کے مقابلہ میں افضل ہوگا۔

اور نبی کریم ﷺ نے چار اسفار میں چار عمرے کئے ہیں۔ اور انہوں نے اپنے کسی سفر میں ایک عمرہ سے زیادہ نہیں کیا، اور نہ ان صحابہ میں سے کسی نے ایک سے زیادہ عمرہ کیا جو ان کے ہمراہ تھے۔ اور نہ ہم کو یہ خبر پہونچی کہ ان میں سے کسی نے بھی ایک سفر میں دو عمروں کو جمع کیا ہے، سوائے ام المومنین حضرت عائشہؓ کے کہ جب انہیں حیض آ گیا اور حیض کے باعث وہ تمام صحابہ کی طرح سے پہلا عمرہ نہ کرسکیں تو آپ ؐ نے انہیں تنعیم سے عمرہ کرایا، اس لئے کہ انہوں نے سمجھا کہ ان کے قران کا عمرہ (حیض کی وجہ سے حج سے قبل عمرہ نہ کرسکنے کی وجہ سے) باطل ہو گیا۔ اسی بنا پر انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے فرمایا: اے اللہ کے رسول! لوگ حج اور عمرہ کر کے لوٹیں گے اور میں صرف حج کر کے لوٹوں گی؟ چنانچہ آپ ﷺ نے انہیں عمرہ کرایا۔ اور اگر اس میں فضیلت ہوتی تو صحابہ اس کے ترک پر اتفاق نہ فرماتے (المغنی ۳/۲۳۷)۔

بہر حال ان اقوال و آراء کی روشنی میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ پے در پے عمرہ کرنے اور نہ کرنے کے سلسلے میں ان میں خود اختلاف ہے۔ زیادہ حضرات کا رجحان ترک کے اولی ہونے کی طرف ہے یعنی کثرت سے عمرے نہ کرنا افضل ہے، جبکہ کچھ لوگ مسلسل عمرہ کرنے کو پسندیدہ قرار دیتے ہیں، اور ایک ماہ میں ایک مرتبہ، دو مرتبہ اور دس دنوں میں ایک مرتبہ عمرہ کرنے کے قائل ہیں۔ بہر حال ان کے اقوال اور تعامل سے اس تشدد اور تصلب کا ثبوت نہیں ملتا جو اس دور کی خصوصیت ہے، ان کا اختلاف افضلیت اور اولویت ہی کے سلسلہ میں ہے، اور انہوں نے تسلسل کے ساتھ عمرہ کرنے کو ناجائز، حرام اور بدعت قرار نہیں دیا ہے۔ اور خود رسول اللہ ﷺ کا حجۃ الوداع کے موقع پر حج کے بعد مزید عمرے نہ کرنا اس کے عدم جواز کی دلیل نہیں ہوسکتی، ممکن ہے کہ آپ نے امت کو مشقت سے بچانے کے لئے ایسا نہیں کیا کہ کہیں یہ روایت نہ بن جائے اور لوگ اس کی وجہ سے مشقت میں نہ پڑ جائیں، اور اس کی مثال موجود ہے کہ بعض چیزوں کو پسندیدہ سمجھنے کے باوجود محض امت کی مشقت کا خیال کر کے آپ نے اس کا حکم نہیں دیا، مثلاً مسواک کے بارے میں آپ نے فرمایا: لولا أن أشق علی أمتی لأمرتهم بالسواک عند کل صلاۃ۔

اسی طرح رمضان کے مہینہ میں عشاء کے بعد آپ نے مسجد نبوی میں تراویح کی نماز پڑھی۔ کچھ صحابہ بھی شامل ہو گئے۔ اگلے دن اس سے بڑی جماعت ہوئی، اسی طرح جماعت بڑھتی گئی۔ چوتھے دن جب کافی لوگ مسجد میں جمع تھے آپ قصداً مسجد تشریف نہیں لائے اور اکٹھے فجر کی نماز کے لئے تشریف لائے، اور نماز کے بعد اس کی جو علت

بیان فرمائی اس کا منشا یہی تھا کہ امت کی سہولت اور اسے مشقت سے بچانے کے لئے آپ نے ایسا کیا، جبکہ نص قرآنی سے مطلق عمرہ کا ثبوت ملتا ہے، آپ نے اپنی زندگی میں حج ایک ہی کیا لیکن عمرے چار کئے جس سے فی الجملہ عمرہ کا تعدد اور اس کی کثرت کا شرعاً مطلوب ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اسی کے ساتھ آپ کے قولی ارشاد: تابعوا بین الحج والعمرۃ" میں اس کے تسلسل کے پسندیدہ ہونے کی مزید تائید ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ حضور ﷺ اور آپ کے اصحاب سے پے در پے عمرہ کرنا منقول نہیں زیادہ باوزن معلوم نہیں ہوتا جبکہ حضرت علی، حضرت انس، حضرت عکرمہ اور عطاء تابعی سے اس کے خلاف قول منقول ہے۔ اور پھر حضرت عائشہ کے واسطے اس کی اجازت دینا بھی اس کے جواز کی دلیل ہے خواہ یہ اجازت کسی عذر ہی پر مبنی ہو مگر وہ مزید عمرہ کے جواز کے لئے نظیر ہے۔ ہاں اس میں افراط اور غلو پسندیدہ نہیں ہے کہ اس میں اپنے لئے اور دوسروں کے لئے پریشانی ہے۔ لیکن ہفتہ دس دنوں پر ایک مرتبہ عمرہ کر لینے میں جبکہ سر کے بال کچھ جم جائیں کوئی شرعی مضائقہ معلوم نہیں ہوتا جیسا کہ بعض اسلاف کے اقوال سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ زیادہ بہتر یہی ہے کہ صرف طواف پر اکتفا کیا جائے کہ یہ بہت اہم عبادت ہے، اور اس کا موقع مکہ معظمہ کے قیام ہی تک ہے۔ اور اگر زائد عمرے کئے جائیں تو مُردوں کی طرف سے، زندوں کی طرف سے نہیں کہ جو لوگ بقید حیات ہیں ان کے وہاں پہنچنے کی توقع کی جاسکتی ہے، اس لئے ان کے لئے عمرہ کرنے کی ضرورت نہیں، اور کوئی کر لے تو اسے ممنوع نہیں کہا جاسکتا۔

خلاصہ کلام یہ کہ بدعت وہ عمل ہے جس کی دین میں کوئی اصل اور بنیاد نہ ہو، جیسے اہل بدعت کے یہاں بہت سی بدعات و محدثات کا رواج ہے جنہیں عبادت سمجھ کر کیا جاتا ہے، اور اس پر اجر و ثواب کی امید بھی رکھی جاتی ہے جبکہ وہ یکسر خانہ زاد اور باطل ہیں اور شریعت میں ان کی کوئی نظیر نہیں، بلکہ ان میں سے بہت سی چیزوں کے بارے میں صریح ممانعت احادیث میں موجود ہے۔ اور عمرہ کی فضیلت، اس کا باعث برکت وسعادت ہونا، کفارۂ ذنوب و معاصی ہونا، اور فقر و فاقہ کے خاتمہ کا سبب ہونا اور اس سلسلے کی ترغیبات کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، اسلئے اسے حرام و ناجائز قرار دینا اور اس سے اتنی شدت کے ساتھ روکنا مناسب نہیں، اس سلسلہ میں اعتدال کی راہ اختیار کرنا چاہئے۔

اور طاؤس تابعی کا یہ فرمانا کہ "جو لوگ تنعیم سے عمرہ کرتے ہیں میں نہیں کہہ سکتا کہ انہیں اس پر اجر ملے گا یا عذاب ہوگا" یہ بھی ان کا اپنا قیاس اور ذاتی رائے ہے جس کے مقابلے میں صحابہ و تابعین کے اقوال اور امت کا تعامل موجود ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ تنعیم سے عمرہ کرنے کا رواج شروع دور سے رہا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ کچھ اسلاف اس عمرہ کے مقابلہ میں طواف کو بہتر سمجھتے ہیں اور کچھ حضرات عمرہ کے بارے میں منقول فضائل اور وعدوں کی بنیاد پر عمرہ کو ترجیح دیتے ہیں۔ اسی طرح ان کا یہ تاثر کہ چار میل تنعیم سے آنے جانے میں جتنا وقت صرف ہوگا اتنی دیر میں دو سو طواف ہو جائیں گے تو یہ بھی ان کا اپنا تخیل ہے عمرہ کے ارادہ سے جانا اور آنا تنہا چلنا نہیں ہے بلکہ وہ عمرہ کا سفر ہے جس کی فضیلت کچھ کم نہیں۔ اور پھر یہ تو اس زمانہ کی بات ہے جب چار میل کی آمد و رفت میں کئی گھنٹے لگ جاتے تھے، اور اب تو تیز رفتار سواری کی وجہ سے آمد و رفت میں چند منٹ ہی صرف ہوتے ہیں۔ بہر حال بیت اللہ کے طواف

کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے اگر کوئی شخص اس میں مصروف رہے تو بڑی اچھی بات ہے کوئی اسے منع نہیں کرتا اور عمرہ کرنے پر مجبور نہیں کرتا، لیکن جو لوگ عبادتوں میں تنوع پیدا کرنے کے لئے کبھی کبھی عمرہ کرلیں تو شرعاً اس کی بھی گنجائش ہے۔

۶۔ رمی جمار میں نیابت کا مسئلہ:

مرض اور دوسرے معقول اعذار کی بنیاد پر رمی جمرات میں نیابت ہوسکتی ہے، خصوصاً مریضوں، عورتوں اور بوڑھوں کے لئے جو خود سے رمی نہیں کرسکتے، کیونکہ جو چیز انسان کی قدرت اور استطاعت سے باہر ہو شریعت اسے اس کا مکلف نہیں بناتی، اور جس عمل سے کسی کو سخت مشقت اور تنگی کا سامنا کرنا پڑے اس میں وہ اپنا نائب بنا کر اس سے انجام دلا سکتا ہے، لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ دوسرے کی طرف سے رمی کرنے والا پہلے اپنی رمی سے فارغ ہو جائے اس کے بعد معذور کی طرف سے رمی کرے۔ احناف اور مالکیہ نے کراہت کے ساتھ اس صورت کو بھی جائز لکھا ہے کہ ایک کنکری اپنی طرف سے مارے اور دوسری معذور کی طرف سے۔ صاحب البحر الرائق علامہ ابن نجیم فتح القدیر کے حوالے سے لکھتے ہیں:

وفي فتح القدير: من كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يده ويرمي بها أو يرمي عنه غيره، و كذا المغمى عليه، ولو رمى بحصاتين إحداهما لنفسه والأخرى للآخر جاز و يكره (البحر الرائق ۲/۳۷۵-۳۷۶)۔

فتح القدیر میں ہے کہ جو شخص ایسا مریض ہو کہ رمی نہ کرسکتا ہو اس کے ہاتھ میں کنکری رکھی جائے گی اور اس کے ہاتھ سے پھینکی جائیگی یا اس کی طرف سے کوئی اور رمی کرے گا، اسی طرح بے ہوش آدمی کی رمی کوئی اور کردے گا، اور اگر یکے بعد دیگرے دو کنکری پھینکی ایک اپنے لئے اور دوسری دوسرے کے لئے تو کراہت کے ساتھ جائز ہے۔

اوپر کی تمہید کی روشنی میں مذکورہ سوالات کے جوابات درج ذیل ہیں:

(الف) عمل رمی میں ایک شخص دوسرے کی نیابت کرسکتا ہے۔

(ب) رمی میں نیابت صرف مریض، معذور اور عورت کے لئے ہوسکتی ہے، ہر شخص کے لئے نہیں۔

وہ معذوری جس کی وجہ سے رمی میں نیابت جائز ہے اس کی حد یہ ہے کہ خود سے رمی نہ کرسکے یا ضعف اور مرض کی وجہ سے رمی میں شدید مشقت لاحق ہو۔ ازدحام عورتوں، مریضوں اور بوڑھوں کے حق میں عذر سمجھا جائے گا، صحت مند لوگوں کے حق میں نہیں۔ لہٰذا جو لوگ صحت مند ہونے کے باوجود محض کسل اور آرام پسندی کی وجہ سے رمی کے واسطے کسی دوسرے کو اپنا نائب بنائیں گے ان کی رمی درست نہیں ہوگی، اور واجب کے ترک کی بنا پر ان پر دم واجب ہوگا۔

۷۔ حالت احرام میں گرفتاری کا حکم:

سعودی عرب میں مقیم وہ غیر ملکی حضرات جو حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جائیں، احناف کے نزدیک ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں، کیونکہ ان کے

نزدیک جس طرح دشمن کے روکنے سے احصار متحقق ہوتا ہے اسی طرح مرض اور حبس کی وجہ سے بھی متحقق ہو جاتا ہے۔ اب احرام ختم کرنے کے لئے انہیں دم احصار دینا ہوگا یعنی چھوٹے جانور کی قربانی۔ اگر عمرہ کا احرام تھا تو دم کی قربانی کسی دن ہو سکتی ہے، لیکن قربانی حدود حرم میں ضروری ہے، اور حج کا احرام تھا تو دسویں ذی الحجہ سے قبل دم کی قربانی نہیں ہو سکتی، اور قربانی حرم کے اندر ضروری ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے احصار کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا:

فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محلّه (سورۃ البقرۃ)۔

اس آیت میں فرمایا گیا ہے کہ ہدی کے اپنے حلال ہونے کی جگہ پہنچنے سے قبل اپنا سر نہ منڈاؤ، اور قربانی کے حلال ہونے کی جگہ حرم ہے جیسا کہ دوسری آیت میں فرمایا گیا:

ثم محلّها إلى البيت العتيق (الحج)۔

اس لئے اگر عمرہ کا احرام ہے اور حرم کے اندر گرفتاری ہوتی ہے تو وہاں دم احصار ذبح کر کے حلال ہو جائے گا، لیکن اگر حج کا احرام ہے تو یوم النحر سے قبل اس کی قربانی نہیں ہو سکتی۔ اس صورت میں وہ اپنی طرف سے کسی کو ذمہ دار بنا دے اور اس سے کہہ دے کہ دسویں ذی الحجہ کو یا اس کے بعد کسی متعین دن میں اس کی طرف سے جانور قربان کر دے۔ متعینہ تاریخ میں جب ظن غالب ہو جائے کہ جانور ذبح ہو گیا ہوگا تو حلق کرا کر احرام سے نکل جائے۔ علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

فعلى المحصر إذا كان محرما بالحج أن يبعث بثمن هدى يشترى له بمكة فيذبح عنه يوم النحر فيحل من إحرامه. وهذا قول علمائنا رحمهم الله إن هدى الإحصار مختص بالحرم (المبسوط ۱۰۶/۴)۔

محصر اگر حج کا احرام باندھے ہوئے ہے تو اسے چاہئے کہ ہدی کی قیمت بھیج دے کہ اس کے لئے مکہ میں جانور خرید کر قربانی کے دن اسے اس کی طرف سے ذبح کر دیا جائے، پھر وہ اپنے احرام سے حلال ہو جائے گا۔ اور یہ ہمارے علماء رحمہم اللہ کا قول ہے کہ احصار کی ہدی حرم کے ساتھ خاص ہے، اس کی قربانی حرم کے باہر نہیں ہو سکتی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک احصار دشمن کے علاوہ کسی اور طریقے سے متحقق نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر محرم کے احرام نے وقت یہ شرط لگا دی تھی کہ اگر کوئی رکاوٹ پیش آجائے تو میں وہیں حلال ہو جاؤں گا جہاں اللہ تعالی مجھے روک دے (**فإن حبسني حابس فمحلي حيث حبستني**) جیسا کہ حضرت ضباعہ بنت الزبیر ابن عبدالمطلب کے واقعہ میں آتا ہے کہ وہ سر کے درد یا کسی اور تکلیف میں مبتلا تھیں اور خطرہ تھا کہ اگر احرام باندھ لیں اور بیماری کی وجہ سے حج نہ ہو سکے تو پریشانی ہوگی، اس موقعہ پر رسول اللہ ﷺ نے انہیں مشروط احرام باندھنے کا حکم دیا تھا۔ یہ واقعہ صحیحین میں مذکور ہے۔ اس روایت کی بنیاد پر امام شافعی فرماتے ہیں کہ مشروط احرام باندھنے کی صورت میں اگر گرفتاری یا اور کوئی رکاوٹ مرض وغیرہ پیش آجائے تو محرم حلال ہو جائے گا لیکن دم احصار ان کے نزدیک اسی جگہ ہو سکتی

ہے جہاں اسے گرفتار کیا گیا ہے خواہ وہ حل ہو یا حرم۔ اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک اگر احرام اس شرط کے ساتھ مشروط تھا تو گرفتاری کی صورت میں وہ وہیں حلال ہو جائے گا، اور ان کے نزدیک اس صورت میں کوئی صدقہ واجب نہیں ہے۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب کے وجوب وعدم وجوب کا مسئلہ:

امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اور ایک قول کی رو سے امام شافعیؒ کے نزدیک بھی متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، اس میں اگر تقدیم وتاخیر ہو جائے تو دم واجب ہو جاتا ہے۔ ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود کی اس روایت سے ہے:

من قدم نسکا علی نسک فعلیه دم.

جو شخص ایک نسک کو دوسرے پر مقدم کردے تو اس پر دم واجب ہے۔

ان حضرات کی عقلی دلیل یہ ہے کہ جس طرح میقات مکانی میں تاخیر ہو جائے اور کوئی شخص احرام کے بغیر میقات سے تجاوز کر جائے تو دم واجب ہوتا ہے۔ اسی یوم طرح النحر وغیرہ میں جس عمل کے لئے جو وقت مقرر ہے مثلاً رمی، نحر، حلق، ان میں اگر تاخیر ہو جائے تو اس صورت میں بھی قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ دم واجب ہونا چاہئے (الہدایہ مع الفتح ۲/۶۳)۔

امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور صاحبین کے نزدیک یہ ترتیب مسنون ہے واجب نہیں، اور خلاف ترتیب ہو جانے پر کچھ واجب نہیں۔ ان حضرات کا استدلال صحیحین کی درج ذیل روایت سے ہے:

عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: وقف رسول الله ﷺ فی حجة الوداع بمنی للناس یسألونه فجاء رجل فقال یا رسول الله لم أشعر فحلقت قبل أن أنحر فقال اذبح ولا حرج، ثم جاء رجل آخر فقال: یا رسول الله لم أشعر فنحرت قبل أن أرمی فقال: ارم ولا حرج، قال فما سئل رسول الله ﷺ عن شیء قدم ولا أخر إلا قال: افعل ولا حرج (صحیح مسلم ۱/۴۲۱۔ باب جواز تقدیم الذبح علی الرمی)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ حجۃ الوداع کے موقع پر منیٰ میں لوگوں کے لئے کھڑے ہوئے، لوگ آپ سے مسائل پوچھ رہے تھے۔ ایک شخص آیا اور اس نے کہا اے اللہ کے رسول! مجھے معلوم نہیں تھا اس لئے ذبح کرنے سے قبل میں نے سر منڈا لیا، آپ نے فرمایا: اب ذبح کرلو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ پھر ایک دوسرا آدمی آیا اور اس نے کہا اے اللہ کے رسول! مجھے خبر نہیں تھی اس لئے میں نے رمی سے قبل ذبح کرلیا، تو حضور ﷺ نے فرمایا: اب رمی کرلو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ راوی فرماتے ہیں کہ تقدیم وتاخیر کے سلسلہ میں جس چیز کے بارے میں بھی آپ سے سوال کیا گیا تو آپ نے یہی فرمایا کہ جو کام باقی رہ گیا ہے اسے کرلو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اس حدیث صحیح کی بنیاد پر یہ حضرات ائمہ یہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے تقدیم وتاخیر کی صورت میں فرمایا کہ کوئی حرج نہیں ہے، اور کوئی دم یا صدقہ واجب نہیں ہے۔

احناف اور مالکیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اس حدیث سے صرف یہ سمجھ میں آتا ہے کہ کوئی گناہ نہیں ہے، لاحرج سے گناہ اور فساد کی نفی ہوتی ہے، دم کے واجب ہونے کی نفی نہیں ہوتی، اور دوسری حدیث سے دم کا وجوب ثابت ہورہا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعد میں حضور ﷺ نے وجوب دم کا حکم بیان فرمایا ہو۔ دوسرے یہ کہ اس حدیث کے ایک راوی حضرت عبداللہ بن عباس بھی ہیں، انہوں نے اس حدیث کو ترتیب کی اباحت اور استحباب پر محمول نہیں کیا ہے بلکہ وجوب پر محمول کیا ہے۔ اور ترتیب کے خلاف ہونے کی صورت میں وہ بھی وجوب دم کے قائل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں جن لوگوں کا سوال کرنا منقول ہے وہ احکام شریعت سے ناواقف تھے، اس بناپر آپ کی سنت کے خلاف عمل ہوگیا، اس عدم واقفیت کی بنیاد پر آنحضور ﷺ نے انہیں معذور قرار دیا اور انہیں احکام معلوم کرنے کا حکم دیا (فتح القدیر ۲/ ٦٣)۔

احرام باندھنے کے بعد اگر سر میں جوئیں ہو جائیں تو اس عذر کی بنا پر شریعت نے سر منڈانے کی اجازت دی ہے لیکن فدیہ واجب کیا ہے کہ روزے رکھے یا صدقہ کرے، یا قربانی کرے، تو جب عذر کی وجہ سے قبل از وقت سر منڈانے پر فدیہ اور دم واجب ہوا تو بغیر عذر کے اگر نحر اور رمی سے قبل حلق کرالے تو دم بدرجہ اولی واجب ہونا چاہئے۔ لیکن دلائل کے لحاظ سے ترتیب کے عدم وجوب ہی کا قول راجح معلوم ہوتا ہے، اول تو اس لئے کہ ''لاحرج'' کا کلمہ ترتیب کے عدم وجوب پر صراحتاً دلالت کررہا ہے کیونکہ جو چیز واجب ہو اس کے ترک پر ''لاحرج'' نہیں کہا جاتا۔ کسی ایسی ہی چیز کے ترک پر لاحرج کہا جاسکتا ہے جو واجب نہ ہو۔ جو شئی واجب ہو اس کے ترک پر حرج کیسے نہیں ہوگا؟

دوم یہ کہ سند کے لحاظ سے وہ حدیث اس درجہ کی نہیں ہے جس سے دم کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ سوم یہ کہ لا حرج والی روایت حجۃ الوداع کی ہے جو لازماً بعد کی ہے، اور اگر دو حدیثوں میں تعارض ہو اور ایک مقدم اور دوسری کا موخر ہونا معلوم ہو تو بعد والی حدیث ناسخ ہوتی ہے، اس لئے ''لاحرج'' والی حدیث ماسبق کے لئے ناسخ ہوگی، اور یہ احتمال کہ بعد میں حضور نے وجوب دم کا حکم بیان کیا ہو بہت بعید ہے، اگر بیان فرمایا ہوتا تو روایت میں اس کا ضرور تذکرہ ہوتا۔ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ جو لوگ ناواقفیت کی وجہ سے حضور ﷺ سے اپنی غلطی کا تذکرہ کررہے ہیں حضور ﷺ ان سے یہ تو فرمادیں کہ اس صورت میں حج فاسد نہیں ہوا اور کوئی گناہ نہیں ہوا، اور اس کی وجہ سے دم ان کے ذمہ واجب ہو اس کا تذکرہ حضور ﷺ ان سے نہ فرمائیں۔ اور سر میں جوئیں ہوجانے کی صورت میں صدقہ یا دم کا وجوب اس لئے ہے کہ خود نص قرآنی نے بیان کردیا ہے بخلاف رمی، ذبح، حلق میں خلاف ترتیب ہوجانے کے کہ اس میں حدیث میں کسی دم کا تذکرہ نہیں ہے۔

بہر حال عام حالات میں تو اس ترتیب کی خلاف ورزی نہیں ہونی چاہئے، لیکن سوالنامہ میں جن اعذار کا تذکرہ ہے یعنی حجاج کا غیر معمولی اژدحام، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے کی وجہ سے اور سواری

نہ ملنے کی وجہ سے خود مذبح جا کر قربانی کرنے کی مشکلات، اسی طرح حکومت کے نمائندہ اداروں کے ذریعہ قربانی کا نظم جس میں ترتیب کی رعایت ناممکن ہے، ظاہر ہے کہ یہ واقعی مشکلات ہیں جن سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔ ایسی مجبوری کی وجہ سے خود فقہ حنفی کی کتابوں میں یہ مسئلہ مصرح ہے کہ ترتیب واجب نہیں رہتی اور اعذار کی بنا پر اگر کسی واجب کا ترک ہو جائے تو دم واجب نہیں، حتی کہ اگر وقوف مزدلفہ ازدحام کی وجہ سے چھوٹ جائے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور نہ کوئی گناہ ہے۔ چنانچہ علامہ شامی نے البحر الرائق کے حوالہ سے لکھا ہے:

إن واجب الحج إذا ترک لعذر لا شيء فيه حتى لو ترک الوقوف بمزدلفة خوف الزحام لا شيء عليه كالحائض تترک طواف الصدر (حاشیہ رد المحتار ۲/۲۳۵)۔

حج کا کوئی واجب عمل اگر کسی عذر کی وجہ سے چھوٹ جائے تو اس میں کچھ نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر وقوف مزدلفہ بھیڑ کے خوف سے چھوڑ دے تو اس پر کوئی دم نہیں ہے۔ جیسے کہ حائضہ عورت کا حیض کی وجہ سے طواف صدر چھوٹ جائے تو کچھ نہیں ہے۔

وأما ترک الواجبات بعذر فلا شيء عليه (غنیۃ الناسک فی بغیۃ المناسک ص ۱۳۸)۔

بہر حال کسی عذر کی بنا پر واجبات کو چھوڑنے میں کچھ واجب نہیں ہے۔

لہذا ایسے اعذار کی بنیاد پر اگر ترتیب کے خلاف عمل ہو جائے اور رمی، ذبح، حلق میں تقدیم وتاخیر ہو جائے تو اس میں نہ کوئی گناہ ہے نہ دم۔

۹۔ حج بدل میں تمتع اور قران کا حکم:

حج بدل میں جن فقہاء نے تمتع کو ناجائز قرار دیا ہے اس کی دو علتیں ذکر کی ہیں: ایک تو یہ کہ اگر ایک معذور اور عاجز شخص نے دوسرے کو اپنی طرف سے حج کے لئے بھیجا تو مامور اس بات کا مکلف ہے کہ وہ بھیجنے والے کی طرف سے میقاتی حج کرے، کیونکہ مثلاً کوئی ہندوستانی حج کے لئے جائے گا تو اس کی میقات یلملم ہے، وہ یلملم سے حج کا احرام باندھے گا، اور اس کا حج میقاتی ہوگا، اور تمتع کی صورت میں میقات سے عمرہ کا احرام باندھا جاتا ہے، پھر عمرہ کے افعال سے فراغت کے بعد حج کے لئے ۸؍ ذی الحجہ کو مکہ ہی سے احرام باندھا جاتا ہے تو اس صورت میں یہ حج مکی ہو جاتا ہے میقاتی نہیں رہتا۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

ولو أمره بالحج فاعتمر ثم حج من مكة فهو مخالف لأنه مأمور بحج ميقاتي (حاشیہ رد المحتار ۴/۳۲)۔

اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی طرف سے حج کے لئے بھیجا اور اس نے پہلے عمرہ کیا پھر مکہ سے حج کیا تو وہ آمر کے حکم کی خلاف ورزی کرنے والا ہے کیونکہ اسے میقاتی حج کا حکم دیا گیا تھا۔

شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں: وإذا كان أمر بالحج فبدأ و اعتمر في أشهر الحج ثم حج من مكة كان مخالفا في قولهم جميعا لأنه مأمور بأن يحج عن الميت من الميقات والمتمع بحج

من جوف مكة فكان هذا غير ما امر به (المبسوط)۔

اور اگر آمر نے حج کا حکم دیا تھا اور مامور نے اشہر حج میں پہلے عمرہ کر لیا پھر مکہ سے حج کیا تو امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے قول کی رو سے وہ حکم آمر کی خلاف ورزی کرنے والا سمجھا جائے گا، کیونکہ وہ اس بات پر مامور ہے کہ میت کی طرف سے میقات سے حج کرے اور تمتع کرنے والا جوف مکہ سے حج کرتا ہے اور یہ اس کے حکم کے خلاف ہے۔

اور دوسری علت حج بدل میں تمتع کے عدم جواز کی یہ ذکر کی گئی ہے کہ اس میں بھیجنے والے کے حکم کی خلاف ورزی ہے۔ جو معذور اپنی طرف سے کسی کو حج کے لئے بھیج رہا ہے، اس پر صرف فریضہ حج ہے اور اسی کی ادائیگی کا اس نے مامور کو حکم دیا ہے۔ لہذا اگر وہ قران یا تمتع کرتا ہے تو اس میں اس کے حکم کی مخالفت لازم آتی ہے جبکہ یہ حج میں آمر کا نائب ہے، اسے آمر کے حکم کے دائرہ میں رہ کر حج کرنا چاہئے اور اپنی طرف سے کوئی اضافہ نہیں کرنا چاہئے۔ پھر تمتع اور قران کی صورت میں دم تمتع اور قران بھی واجب ہوگا جس کا آمر مکلف نہیں ہے۔

جہاں تک پہلی علت کا تعلق ہے تو اگر اسے ضروری قرار دیا جائے تو پھر کسی آفاقی کے لئے حج تمتع جائز ہی نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ تمتع کی صورت میں عمرہ میقاتی ہوتا ہے اور حج مکی۔ حجۃ الوداع میں رسول اللہ ﷺ کا حج تو راجح قول کی رو سے قران تھا، مگر وہ صحابہ جو قربانی کا جانور ساتھ نہیں لے گئے تھے انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے حکم سے تمتع کیا تھا۔ اس سلسلہ میں صحیحین کی روایت درج ذیل ہے:

وقال ابن عمر تمتع الناس مع رسول الله ﷺ بالعمرة إلى الحج فلما قدم رسول الله ﷺ قال للناس: من لم يكن منكم الهدى فليطف بالبيت و بالصفا والمروة وليقصر ثم ليهل بالحج و يهدى فمن لم يجد هد يا فليصم ثلاثة أيام فى الحج و سبعة إذا رجع إلى أهله (متفق علیہ)۔

حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ لوگوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ عمرہ کو حج کے ساتھ ملا کر تمتع کیا۔ جب رسول اللہ ﷺ (مکہ) تشریف لائے تو آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ تم میں سے جو لوگ ہدی ساتھ نہیں لائے ہیں وہ بیت اللہ اور صفا و مروہ کا طواف کر کے سر کے بال کا قصر کرا لے پھر حج کا احرام باندھے اور ہدی ذبح کرے (یعنی دم تمتع)، اور جو شخص ہدی نہ پائے وہ تین دن حج کے زمانہ میں اور سات دن اپنے گھر لوٹنے کے بعد روزہ رکھے۔

تو جن صحابہ نے تمتع کیا ظاہر ہے کہ ان کا حج مکی ہوا میقاتی نہیں اور یہ عمل خود رسول اللہ ﷺ کے حکم سے تھا، اسلئے اسے غلط نہیں کہا جا سکتا، لہذا یہ دعوی کرنا بھی صحیح نہیں کہ آفاقیوں پر میقاتی حج ضروری ہے۔ اکثر ائمہ نے تمتع کو افراد سے افضل قرار دیا ہے۔ بلکہ امام شافعی کے نزدیک تو تمتع سب سے افضل ہے۔ اس لئے یہ علت اصل اور بنیادی نہیں ہے۔ اصل علت آمر کی مخالفت ہی ہے۔ اسی بنا پر میقاتی حج کی شرط خود آمر کے لئے بھی نہیں ہے، اس لئے کہ جس پر حج فرض تھا اگر وہ کسی ضرورت سے سفر کر کے مکہ جاتا اور پھر وہیں سے حج کر لیتا تو یہ حج بالاتفاق جائز ہوتا۔ معلوم ہوا کہ یہ علت اصل نہیں ہے۔ بنیادی چیز آمر کی مخالفت ہی ہے کہ اس نے صرف حج کا حکم دیا ہے اس لئے مامور کو صرف حج کرنا چاہئے، اور میقات سے حج کا احرام باندھنا چاہئے، اور تنہا حج کرنے کی صورت میں حج میقاتی ہوگا۔ لہذا

اگر تمتع کے عدم جواز کی جو اصل علت ہے یعنی آمر کی مخالفت، اگر وہ باقی نہ رہے تو پھر تمتع اور قران دونوں کو جائز ہونا چاہئے۔ پس اگر بھیجنے والا زندہ ہے اور اس نے مامور کو اجازت دے دی ہے کہ اپنی سہولت کو پیش نظر رکھ کر جون سا حج چاہے آمر کی طرف سے اجازت حاصل کرلے تو پھر مامور کے لئے تمتع کرنا بھی جائز ہوگا۔ اس لئے آمر اگر زندہ ہے تو مامور کو چاہئے کہ سفر سے قبل اگر تمتع کرنا چاہتا ہے تو آمر سے اس کی اجازت حاصل کرلے۔ اسی طرح آمر کو چاہئے کہ وہ جسے اپنی طرف سے حج کے لئے بھیجے اسے اس کی اجازت دے دے کہ جس حج میں سہولت ہو وہ اس کی طرف سے کرلے۔ ارشاد الساری مناسک ملا علی قاری میں ہے:

وينبغي للآمر أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حجّ عني كيف شئت مفردا أو متمتعا (ص ۳۰۴)

اور آمر کو چاہئے کہ معاملہ مامور کے سپرد کردے اور اس سے یہ کہہ دے کہ میری طرف سے جون سا حج چاہو کرلو، خواہ تنہا حج ہو یا تمتع ہو۔

فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

إذا أمر غيره بأن يحج عنه فينبغي أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول: حجّ عني بهذا المال كيف شئت، إن شئت حجة وإن شئت حجة و عمرة وإن شئت قرانا.. كيلا يضيق الأمر على الحاج (۱/۳۰۷)۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دے تو اسے چاہئے کہ معاملہ کو مامور کے سپرد کردے اور اس سے یہ کہہ دے کہ اس مال سے میری طرف سے جس طرح چاہو حج کرلو، اگر چاہو تو حج کرو اور اگر چاہو تو حج اور عمرہ دونوں کرو اور اگر چاہو تو قران کرلو، تا کہ معاملہ حاجی پر تنگ نہ ہو۔

لیکن آمر سے اجازت لینا اسی صورت میں ممکن ہے جب وہ زندہ ہو، اور اگر میت کی طرف سے حج بدل ہو رہا ہے تو پھر اس کی مختلف صورتیں ہیں۔ آیا میت پر حج فرض تھا یا نہیں، اگر حج فرض تھا تو اس نے اس کی وصیت کی یا نہیں؟ اگر اس پر حج فرض تھا اور وہ اس کی وصیت کر گیا ہے تو وہ آمر ہوا، اب اگر اس نے وصیت کے ساتھ اس کی بھی صراحت کردی تھی کہ مامور اپنی سہولت کو سامنے رکھ کر جون سا حج چاہے کرسکتا ہے تو پھر مامور کے لئے تمتع اور قران کی بھی اجازت نکل آئی۔ البتہ اگر اس نے صرف حج کی وصیت کی تھی اور تمتع یا قران کا کوئی تذکرہ نہیں کیا تھا جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے تو اس کی طرف سے حج تمتع جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں اصل آمر میت ہی ہے اور اب اس سے اجازت حاصل کرنا ممکن نہیں رہا، اور آمر کی اجازت کے بغیر تمتع کے عدم جواز پر ہمارے تمام ائمہ کا اتفاق ہے، اور اس صورت میں مامور تمتع کرے گا تو یہ حج آمر کی طرف سے نہیں ہوگا اور نہ اس صورت میں میت کے وارثوں کی اجازت معتبر ہوگی، لیکن اگر اس پر حج فرض نہیں تھا یا فرض تھا مگر اس نے وصیت نہیں کی اور اس کے وارثین اس کی طرف سے حج کرا رہے ہیں تو اس صورت میں وارثین کی حیثیت آمر کی ہوئی، ان کی اجازت سے مامور تمتع بھی کرسکتا ہے۔ قران تو با

جازت آمر بالاتفاق جائز ہے بشرطیکہ حج اور عمرہ دونوں آمر کی طرف سے ہو، اسی طرح حج بدل میں تمتع کی صحت کے لئے بھی حج وعمرہ دونوں کا احرام آمر کی طرف سے باندھا جانا ضروری ہے، لیکن اجازت نہ ہونے کی شکل میں امام اعظم کے نزدیک قران بھی صحیح نہیں، اور یہ حج آمر کی طرف سے واقع نہ ہوگا بلکہ مامور کی طرف سے واقع ہوگا، اور حج کا نفقہ اسے آمر کو لوٹانا پڑے گا، صاحبین نے اسے استحساناً جائز قرار دیا ہے۔ علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

ولو قرن مع الحج عمرة كان مخالفا ضامنا للنفقة عند أبي حنيفة و عندهما لا يصير مخالفا استحسانا لأنه أتى بالمأمور به وزاد عليه ما يجانسه فلا يصير مخالفا كالوكيل بالبيع إذا باع بأكثر مما سمى له من جنسه وأبو حنيفة يقول هو مأمور بانفاق المال في سفر مجرد للحج وسفره هذا ما تفرد بل للحج والعمرة جميعا فكان مخالفا كما لو تمتع (المبسوط)۔

اگر مامور نے حج کے ساتھ عمرہ کو ملا کر قران کر لیا تو وہ مخالفت کرنے والا ہوگا، امام ابوحنیفہ کے نزدیک نفقہ کا ضامن ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک استحساناً مخالف نہیں شمار کیا جائے گا، کیونکہ اس نے مامور بہ کو ادا کیا اور اس کے ساتھ اسی کے جنس کی ایک چیز کا اضافہ کر دیا لہٰذا وہ مخالف نہیں سمجھا جائے گا۔ جیسا کہ وہ شخص جسے کسی نے کسی شی کو فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا اور موکل نے جتنی قیمت میں بیچنے کو کہا تھا اس سے زیادہ میں بیچا۔ اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ وہ ایسے سفر میں مال خرچ کرنے کا پابند ہے جو صرف حج کے لئے ہو، اور اس کا یہ سفر صرف حج کے لئے نہیں رہا بلکہ حج اور عمرہ دونوں کے لئے ہو گیا لہٰذا وہ مخالفت کرنے والا شمار کیا جائے گا، جیسا کہ تمتع کرنے کی صورت میں۔

امام ابوحنیفہؒ کا قول قیاس پر مبنی ہے اور صاحبین استحساناً اس کے جواز کے قائل ہیں، اور اصول کی رو سے استحسان کو قیاس پر ترجیح حاصل ہوتی ہے، اس لئے صاحبین کے قول کی بنیاد پر قران کو جائز قرار دیا جائے گا۔ لیکن تمتع کی صورت میں چونکہ مخالفت دوہری ہو جاتی ہے یعنی حج کے ساتھ عمرہ کا ملانا اور میقاتی کے بجائے حج مکی کرنا، اس لئے اس صورت میں صاحبین بھی اسے ناجائز قرار دیتے ہیں۔

اس تمہید کی روشنی میں سوالنامہ میں مذکور سوالات کا جواب درج ذیل ہوگا:

حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور نہیں کیا جائے گا۔ فقہاء کی تصریحات کی روشنی میں آمر کی اجازت کے بغیر مامور کے لئے تمتع کرنا جائز نہیں ہوگا۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کر سکتا ہے۔

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع نہیں کر سکتا ہے۔

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت لئے بغیر حج بدل کرنے والا محض ظن غالب کی بنیاد پر تمتع نہیں کر سکتا ہے اور اس سلسلہ میں ظن غالب کا اعتبار نہیں ہوگا۔

(د) فقہاء کی تصریحات کی رو سے دم تمتع حج بدل کرنے والے مامور کے ذمہ ہوگا۔ ہاں اگر آمر اپنے مال سے دم تمتع ادا کرنے کی اجازت دے دے تو آمر کے مال سے ادا کرنا جائز ہوگا،

اس کی صراحت ملتی ہے کہ آمر نے حج بدل کے لئے جو مال مامور کے حوالہ کیا تھا اگر اس نے یہ کہہ دیا تھا کہ اس میں سے اگر کچھ بچ رہے تو وہ تمہارے لئے ہے، تو اس صورت میں اس کا استعمال اس کے لئے صحیح ہوگا اور وارثین کو لوٹانا ضروری نہ ہوگا۔ فتاوی قاضی خاں میں ہے:

فينبغي ان يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حجّ عني بهذا المال كيف شئت .. والباقي من المال لک وصية.. ولا يجب رد ما فضل على الورثة (۱/۳۰۷)۔

مناسب یہ ہے کہ معاملہ کو مامور کے سپرد کردے اور اس سے یوں کہے کہ اس مال سے جس طرح چاہو حج کرلو، اور جو مال بچ جائے وہ تمہارے لئے وصیت ہے، تو اس صورت میں باقی ماندہ مال کا وارثوں کی طرف لوٹانا واجب نہ ہوگا۔

تو جب آمر کی اجازت سے باقی ماندہ مال کا استعمال مامور کے لئے صحیح ہے تو اس کی اجازت سے دم تمتع کیوں نہیں دے سکتا، خوشدلی سے اجازت دیدینے کے بعد اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں رہتی۔

(ہ) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے تمتع کرسکتا ہے۔ آمر کی اجازت کے باوجود تمتع کے صحیح نہ ہونے کا قول مرجوح ہے۔ اس کی کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ اکثر فقہاء کی تصریحات اس کے خلاف ہیں۔ تمتع کے عدم جواز کی سب سے بڑی علت مخالفت آمر ہے جو اجازت مل جانے کے بعد باقی نہیں رہتی، اس لئے موجودہ دشواریوں کے پیش نظر جواز ہی کے قول کو اختیار کرنا مناسب ہے۔

(و) میت کی طرف سے حج کی صورت میں تمتع کی گنجائش صرف اس صورت میں ہوگی جبکہ میت نے اس کی صریح اجازت دیدی ہو یا حج کے لئے جس کو وصی بنایا ہو اسے اس کا پورا اختیار دیدیا ہو کہ وہ جس طرح چاہے حج کرادے، یا میت نے حج کی وصیت نہ کی ہو اور وارثین اپنے خرچ سے حج کرارہے ہوں اور انہوں نے مامور کو تمتع کی اجازت دیدی ہو لیکن اگر میت نے تمتع کی صریح اجازت نہیں دی تھی اور حج فرض اس کی وصیت کے مطابق اس کے مال سے کرایا جارہا ہے تو وارثین کی اجازت معتبر نہ ہوگی کہ اس صورت میں میت آمر ہے نہ کہ وارثین۔ اس صورت میں حج افراد یا قران کرنے ہی سے فریضہ ادا ہوگا۔

حکومت کی حج کمیٹی کے تحت جو حج ہوتا ہے اس میں سفر کی تاریخ طے کرنا اپنے اختیار میں نہیں ہوتا اس صورت میں جو لوگ میت کی طرف سے حج افراد یا قران کرنے کے پابند ہیں ان کے لئے ایک طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا دشوار ہوگا۔ اس کی دوسری متبادل صورتیں موجود ہیں مثلاً سعودی ایئر لائنس اور دیگر تنظیمیں جو اپنے طور پر حج کا نظم کرتی ہیں ان میں حاجیوں کے اختیار میں رہتا ہے کہ حج سے بالکل متصل تاریخوں میں سفر کریں۔ اس لئے ایسی صورت میں حکومت کی حج کمیٹی کے بجائے انہیں دوسرے ذرائع سے حج کرنا چاہئے۔ فقہاء کی تصریحات کی روشنی میں اس صورت میں حج تمتع کی گنجائش بالکل نہیں نکلتی۔

۱۰۔ حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کا حکم:

طواف زیارت جو فرض ہے اس کا اصل وقت دسویں ذی الحجہ سے بارہویں ذی الحجہ کی شام تک ہے۔ رمی، نحر اور حلق کے بعد طواف ہے۔ اور اس میں بلا عذر تاخیر کرنے سے امام اعظم کے نزدیک دم واجب ہوجاتا ہے۔ اور عمر بھر میں جب بھی ادا کردے ادا ہوجاتا ہے۔ اور حیض ونفاس جیسے اعذار کی بنا پر اگر تاخیر ہو تو اس میں کوئی دم نہیں ہے۔ اگر کوئی عورت طواف کے زمانہ میں حالت حیض یا نفاس میں ہو اور واپسی کی جو تاریخ مقرر ہے معمول کے مطابق اس وقت تک پاک ہونے کی امید نہ ہو اور کوشش کے باوجود واپسی کی تاریخ میں تبدیلی نہ ہوسکے تو ایسی صورت میں اس کے لئے طواف کرنا درست تو نہیں ہے کیونکہ طواف مسجد حرام کے اندر ہوتا ہے اور اس کے لئے طہارت واجب ہے اور حالت حیض ونفاس اور جنابت میں مسجد میں داخل ہونا حرام ہے، لیکن اس مجبوری کے پیش نظر جس کا سوال نامہ میں تذکرہ ہے اگر وہ طواف کرلے تو وہ ایک ممنوع فعل کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے گنہ گار تو ہوگی لیکن فریضہ ادا ہوجائے گا اور حج مکمل ہوجائے گا لیکن اس پر دم واجب ہوگا اور بڑے جانور کی قربانی دینی ہوگی۔ علامہ ابن الہمام لکھتے ہیں:

(ولأن الطواف في المسجد) يعني ولا يحل للحائض دخوله والحاصل أن حرمة الطواف من وجهين، دخولها المسجد و ترك واجب الطواف. فإن الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها أن تطوف حتى تطهر، فإن طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله تعالى ولزمها الإعادة فإن لم تعده كان عليها بدنة وتم حجها (فتح القدیر ۲۴/۳)

یعنی حائضہ عورت کے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں، خلاصہ یہ کہ حائضہ کے لئے طواف کی حرمت دو وجہ سے ہے: ایک اس کے مسجد میں داخل ہونے کی وجہ سے، اور دوسرے طواف کے واجب کو چھوڑنے کی وجہ سے، کیونکہ طواف میں طہارت واجب ہے، لہٰذا اس کے لئے پاک ہونے سے قبل طواف کرنا جائز نہیں، پس اگر وہ طواف کرلے تو گنہ گار اور اللہ تعالی کے عتاب کی مستحق ہوگی اور اس کے لئے پاک ہونے کے بعد طواف کا اعادہ لازم ہوگا۔ اگر اعادہ نہ کرے گی تو اس پر بدنہ (بڑے جانور مثلاً اونٹ یا گائے وغیرہ کا ذبح کرنا) واجب ہوگا اور اس کا حج مکمل ہو جائے گا۔

اس سے پتہ چلا کہ حالت حیض ونفاس میں بھی طواف کرنے سے فریضہ ذمہ سے ساقط ہوجائے گا، لیکن اگر مکہ سے روانگی سے قبل پاکی حاصل ہوگئی تو طواف کا لوٹانا واجب ہوگا اور اعادہ کرلینے سے دم ساقط ہوجائے گا لیکن اگر قانونی مجبوری کی وجہ سے اسے قیام کا موقع نہ ملا تو دم کے ذریعہ اس نقص اور گناہ کی تلافی ہوجائے گی۔

(الف) ایسی معذور عورت جس کا سوالنامہ میں تذکرہ ہے اس کے لئے ناپاکی کی حالت میں طواف کرنا درست نہیں۔

(ب) اگر اس نے ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرلیا تو اس کا رکن ادا ہوجائے گا لیکن دم لازم ہوگا۔

(ج) اور بدنہ (بڑا جانور) ذبح کرنا ضروری ہوگا۔

(د) اور دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہوگی، حرم مکہ سے باہر یا اپنے مقام پر دم دینے سے دم ادا نہ ہوگا۔ چونکہ یہ دم جنایت ہے اور ہدی اور دم جنایت کا مکہ مکرمہ میں ذبح کیا جانا ضروری ہے اس لئے کہ وہ مکہ کے مساکین کا حق ہے، جیسا کہ اللہ تعالی نے سورہ مائدہ میں حکم دیا ہے کہ حالت احرام میں کوئی شکار نہ کرے اور اگر شکار کر لے تو اس کے بدلے میں اسی قیمت کا جانور خرید کر اسے ذبح کرنے کا حکم دیا ہے، اور اس ہدی کے بارے میں فرمایا :ھدیابالغ الکعبۃ (سورہ المائدہ) یعنی وہ کعبہ (حرم مکہ) میں پہنچا کر ذبح کیا جائے۔

علامہ قرطبی لکھتے ہیں:

أما الھدی فلا خلاف فی أنہ لابد لہ من مکۃ لقولہ تعالی: ھدیا بالغ الکعبۃ (الجامع لأحکام القرآن ۳۱۶/۶)۔

بہر حال ہدی کے بارے میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کا مکہ میں ذبح کیا جانا ضروری ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا کہ ہدی کو کعبہ پہنچنا چاہئے۔

والھدی حق لمساکین مکۃ (حوالہ سابق) اور ہدی مکہ کے مساکین کا حق ہے۔

معلوم ہوا کہ دم جنایت کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ضروری ہے اور اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے، کیونکہ یہ مکہ کے مساکین کا حق ہے۔

۱۱۔ عدت کے دوران حج وعمرہ ادا کرنے کا مسئلہ:

حج کے وجوب کے لئے جو شرائط مردوں کے لئے ہیں وہی عورتوں کے لئے بھی ہیں۔ ان کے علاوہ ان کے لئے مزید دو شرطیں ہیں یعنی حج میں محرم کا ساتھ ہونا اور دوسرے اس کا عدت سے خالی ہونا، عدت خواہ شوہر کی وفات کی بنیاد پر ہو یا طلاق کی بنیاد پر (دیکھئے فتاوی تاتارخانیہ ۴۳۵/۲)۔

لہذا اگر سفر حج شروع کرنے سے قبل عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو اس صورت میں اس کے لئے سفر شروع کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ بحق شرع محبوس ہے، جس طرح بغیر محرم کے اس کے لئے حج کو جانا درست نہیں۔ لیکن اگر سفر شروع کرنے کے بعد شوہر کا انتقال ہو جائے تو بھی اس کی دو صورتیں ہیں: حج کا احرام باندھنے سے قبل انتقال ہو اہے یا حج کا احرام باندھنے کے بعد۔ آج کل حج وعمرہ کا سفر عام طور پر ہوائی جہاز کے ذریعہ ہوتا ہے، اور ہندوستان والوں کی پرواز چار مقامات سے ہوتی ہے: بمبئی، دلی، مدراس اور کلکتہ۔ اب اگر فرض کیا جائے کہ ایک مسلم خاتون اپنے شوہر کے ساتھ سفر کے لئے اپنے وطن سے کلکتہ روانہ ہوئی، اور کلکتہ میں شوہر کا انتقال ہو گیا تو اسے وطن واپس لوٹ آنا چاہئے کیونکہ ابھی اس نے احرام نہیں باندھا ہے اور اس کے حج یا عمرہ کا عمل شروع نہیں ہوا، اور معتدہ ہو جانے کی وجہ سے اس پر حج کی فرضیت نہیں رہی، اس لئے اس کا حکم وہی ہے جو گھر سے نکلنے سے قبل شوہر کے وفات ہو جانے کی

صورت میں ہے کہ اس کے لئے اب آگے سفر کرنا درست نہیں۔ لیکن اگر طیارہ کے پرواز کرنے کے بعد جہاز کے اندر وفات ہوتی ہے تو اب راستہ سے واپسی اس کے لئے ممکن نہیں، اب تو جدہ اسے پہنچنا ہی ہے اور جدہ احرام کے ساتھ ہی پہنچے گی، اور دوسری صورت یہ ہے کہ جدہ یا مکہ میں وفات ہو۔ اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر شوہر کا انتقال ایسی جگہ ہوا ہو جہاں سے مکہ کی مسافت، سفر شرعی کی مسافت سے کم ہو تو وہ اپنا سفر جاری رکھے گی۔ چنانچہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

أو كانت عدة الوفاة، ثم ينظر إن كان بينها و بين منزلها أقل من مسيرة سفر فعليها أن تعود إلى منزلها وإن كان بينها و بين مكة دون ذلك فعليها أن تمضى عليها (۲/۴۳۵)۔

یا عدت وفات ہو، پھر دیکھا جائے گا اگر اس کے درمیان اور اس کے گھر کے درمیان سفر شرعی سے کم کی مسافت ہو تو اس پر لازم ہے کہ اپنے گھر لوٹ آئے، اور اگر اس کے درمیان اور مکہ کے درمیان اس سے کم کی مسافت ہو تو اسے چاہئے کہ سفر جاری رکھے۔

اس لئے جدہ، یا مکہ یا ہوائی جہاز یا پانی جہاز پر اگر شوہر کا انتقال ہو جائے تو اس صورت میں حج کی گنجائش ہے، کیونکہ جدہ سے مکہ کی مسافت مسافت سفر سے کم ہے، اسی طرح مکہ سے منیٰ، مزدلفہ اور عرفات کا فاصلہ بیس کیلومیٹر کے اندر ہے جو سفر شرعی کی مسافت سے کم ہے اور عمرہ تو بیت اللہ کے اندر ہی ہوتا ہے۔

لیکن اگر مدینہ منورہ میں انتقال ہوتا ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں: حج سے قبل یا حج کے بعد۔ اگر حج کے بعد انتقال ہوا ہے تو حج مکمل ہو چکا ہے اور زیارت مدینہ بھی ہوگئی، لیکن اگر حج سے قبل انتقال ہوا ہے تو امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے لئے مدینہ سے مکہ جانا درست نہیں خواہ محرم کے ساتھ ہو، کیونکہ مدینہ سے مکہ کی مسافت سفر شرعی کی مسافت سے زیادہ ہے، اور مدینہ شہر ہے جنگل یا صحرا نہیں ہے جہاں جان و مال کو کوئی خطرہ لاحق ہو یا جہاں ٹھہر کر عدت گذارنا ممکن نہ ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں اگر محرم ہو تو وہ حج کے لئے مکہ جا سکتی ہے اور یہ مفتی بہ قول ہے، لیکن اگر محرم نہ ہو تو بالاتفاق اس کے لئے مکہ کا سفر کرنا درست نہیں۔ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

وإن كان من الجانبين مسيرة سفر فإنه ينظر إن كان في المصر فليس لها أن تخرج حتى تنقضى عدتها في قول أبى حنيفة وإن وجدت محرما وفى قولهما جاز أن تخرج إذا كان معها محرم و لا تخرج بغير محرم بالاجماع (۲/۴۳۵)۔

اور اگر دونوں جانب یعنی وطن اور مکہ دونوں طرف کی مسافت سفر شرعی کی مسافت ہو تو دیکھا جائے گا اگر شہر میں ہو تو جب تک عدت نہ گزر جائے اس کا وہاں سے نکلنا جائز نہیں امام ابوحنیفہؒ کے قول کی رو سے، خواہ اس کے ساتھ محرم ہو، اور صاحبین کے قول کی رو سے اگر محرم کے ساتھ ہو تو نکلنا جائز ہے اور بغیر محرم کے بالاتفاق نکلنا جائز نہیں۔

ہمارے فقہاء کا فتویٰ اور فیصلہ تو یہ ہے لیکن آج کی صورت حال کے پیش نظر اس میں کئی دشواریاں ہیں۔ ایک تو قانونی مجبوری ہے کہ حکومت کی طرف سے واپسی کی تاریخ مقرر ہے، چار ماہ دس دن قیام کر کے عدت گزارنے کی اجازت مدینہ یا مکہ یا جدہ میں نہیں مل سکتی، لازماً اسے عدت کے دوران وطن کا سفر کرنا ہی پڑے گا۔ دوسرا مسئلہ اس

طویل مدت کے لئے نفقہ فراہم ہونے کا ہے، بالفرض اس کا کسی طرح انتظام ہو بھی جائے اور حکومت کی طرف سے قیام کی اجازت مل بھی جائے تو کیا اس کے ساتھ جو محرم ہے یا وطن کے دوسرے لوگ جن کے ساتھ وہ ہے وہ اس کی خاطر مدینہ میں ٹھہر سکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ یہ بھی ممکن نہیں، جو لوگ وطن سے ساتھ آئے ہیں خواہ وہ محرم ہوں یا غیر محرم، وہ سب حج کے لئے آئے ہیں اور متعینہ تاریخ میں وہ مدینہ سے مکہ چلے جائیں گے، اس کی خاطر وہ اس طرح حج نہیں چھوڑ سکتے، اور ظاہر ہے کہ یہ اکیلی یہاں نہیں رہ سکتی اس میں وحشت اور مشقت ہے، اس کے برخلاف قافلہ کے ساتھ رہنا اس کے لئے نسبۃً آسان ہے۔ مسئلہ کا دوسرا رخ یہ ہے کہ اس پر اگر حج فرض ہے تو اس کی ادائیگی اس پر لازم ہے۔ اور حج نفل بھی ہے تو احناف کے نزدیک احرام باندھنے کے بعد اس کی تکمیل اس پر واجب ہے، اور فوت ہو جانے کی صورت میں اس کی قضا لازم ہے۔ اس طرح دو آزمائشیں اور دو بلائیں اس کے سامنے ہیں۔ اگر مدینہ سے حج کے لئے جائے تو حکم عدت کی خلاف ورزی لازم آتی ہے، اور مدینہ میں رہتی ہے تو قانونی دشواری اور وحشت واجنبیت اور تنہائی کے علاوہ حج چھوٹتا ہے۔ اور آئندہ اس فریضہ کی ادائیگی یقینی نہیں ہے کہ دوبارہ نفقہ کا فراہم ہونا، محرم کا ملنا اور قانونی لحاظ سے پانچ سال سے قبل اجازت کا ملنا مشکل ہے۔ پھر عدت کی حالت میں بھی چند دنوں کے بعد اسے سفر کرنا ہی ہوگا، اس لئے اس صورت میں اہون البلیتین کو اختیار کرنا ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ ساتھیوں کے ساتھ حج کے لئے چلی جائے گی۔ عدت کی حالت میں حج کرنے سے وہ شرعاً گنہ گار قرار پائے گی لیکن حج درست ہو جائے گا۔ چنانچہ صاحب ارشاد الساری الی مناسک الملاعلی قاری حسین بن محمد سعید المکی الحنفی لکھتے ہیں:

وان حجت وهی فی العدة جاز حجها و کانت عاصية (ارشاد الساری، ص ۳۹)۔

اور اگر وہ عدت کی حالت میں حج کرے تو اس کا حج صحیح ہو جائے گا لیکن وہ گنہ گار ہوگی۔

لہٰذا صورت مسئولہ میں اگر معتدہ حج یا عمرہ کرلے تو اس کا حج وعمرہ شرعاً درست ہوگا، یہ اور بات ہے کہ عدت کی وجہ سے گنہ گار ہوگی۔ اور مجبوری کی حالت کو اللہ دیکھ رہا ہے۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا اگر ایام حج ۷،۸ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ دن قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور اس نے مکہ پہنچ کر مکہ میں اقامت کی نیت نہیں کی اور منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مقیم نہیں ہوگا اور منیٰ وعرفات وغیرہ میں اسے چار رکعت والی نمازیں قصر کرنی پڑیں گی، الا یہ کہ مقیم امام کے پیچھے پڑھے، اور اگر اس نے مکہ پہنچ کر پندرہ دنوں قیام کی نیت کرلی اور مثلاً دس دن مکہ میں گزرنے کے بعد حج شروع ہوا اور پانچ دن منیٰ وعرفات وغیرہ میں گزرے تو اس صورت میں وہ مقیم شمار ہوگا اور نمازیں پوری پڑھنی ہوں گی، کیونکہ مکہ اور منیٰ وعرفات کے درمیان سفر شرعی کی مسافت نہیں ہے۔

۱۳۔ رمضان المبارک میں وتر حرمین شریفین میں پڑھنے کا مسئلہ:

وتر کی رکعات کی تعداد اور اسے فصل کے ساتھ یعنی دو رکعات پر سلام پھیر کر یا بلا فصل یعنی تینوں رکعات ایک سلام سے پڑھنے کا مسئلہ حدیث کے نہایت مشکل اہم اور معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے۔ اس سلسلہ میں

روایات میں بڑا اختلاف ہے۔ اور جس پہلو کو بھی اختیار کیا جائے دوسری روایات میں تاویل کرنی پڑتی ہے۔ احناف نے ایک سلام کے ساتھ تین رکعات پڑھنے کو اختیار کیا ہے کیونکہ اس میں مختلف روایات میں تطبیق کی صورت زیادہ نکلتی ہے اور پھر یہ کہ اس کی بنیاد حضرت عائشہؓ کی حدیث پر ہے۔ اور حضور ﷺ کا معمول عام طور پر وتر اخیر شب میں تہجد کے ساتھ پڑھنے کا تھا جو آپ گھر میں پڑھتے تھے۔ اس لئے اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت قابل ترجیح ہے کہ وہ اس کی عینی شاہد ہیں، لیکن جمہور ائمہ (مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ) کا مسلک فصل کے ساتھ تین رکعات پڑھنے کا ہے، اور اس کی بنیاد حضرت ابن عمرؓ کی حدیث پر ہے جسے امام ترمذی نے حسن صحیح قرار دیا ہے، اور بعض صحابہ وتابعین کا یہی عمل نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

قال أبو عيسى حديث ابن عمرؓ حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين رووا أن يفصل الرجل بين الركعتين والثالثة ويوتر بركعة وبه يقول مالك والشافعي وأحمد وإسحاق (ترمذی ۱/۶۱۔ ابواب الوتر)۔

ابوعیسی ترمذی فرماتے ہیں کہ ابن عمر کی حدیث حسن صحیح ہے اور اس پر عمل بعض اہل علم نبی ﷺ کے اصحاب اور تابعین کا ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ آدمی دو رکعتوں اور تیسری رکعت کے درمیان (سلام کے ذریعہ) فصل کرے اور ایک رکعت کو الگ سے پڑھے۔ امام مالک، شافعی، احمد اور اسحاق اسی کے قائل ہیں۔

اس لئے وتر فصل کے ساتھ پڑھنے کو غلط نہیں کہا جا سکتا جبکہ اس کی بنیاد ابن عمر کی صحیح حدیث پر ہے اور اس پر بہت سے اہل علم صحابہ وتابعین کا عمل رہا ہے۔ اس لئے اگر کبھی اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے فصل کے ساتھ وتر پڑھ لیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں، خاص طور پر حرمین شریفین کے اندر رمضان المبارک میں جماعت اور مجمع کی رعایت کرتے ہوئے امام حرم کی اقتداء میں نماز ادا کرنا بہتر ہے۔ حرمین شریفین کی جماعت کو چھوڑ کر تنہا وتر کی نماز ادا کرنا یا حرم سے باہر وتر کی جماعت کرنا کسی طرح مناسب نہیں۔

☆☆☆☆☆

حج ۔ نئے اور اہم مسائل

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
دار العلوم سبیل السلام، حیدرآباد

''حج'' ارکان اسلام میں سے ایک ہے، جس سے ایمان کی تجدید ہوتی ہے اور دل و نگاہ کو نیا یقین حاصل ہوتا ہے، شاید اسی لئے آپ ؐ نے اسلام کو بھی پچھلی زندگی کے گناہوں کے لئے کفارہ قرار دیا اور حج کو بھی ''**الاسلام یهدم ما کان قبله والحج یهدم ما کان قبله**''۔

عمر بھر میں ایک ہی بار صاحب استطاعت مسلمانوں سے یہ فریضہ متعلق ہے، اور اصل میں پانچ دن ہی اس عبادت میں صرف ہوتے ہیں، لیکن مسافرت، زبان و ماحول کی اجنبیت، موسم کی ناموافقت اور سب سے بڑھ کر لاعلمی اور ناتجربہ کاری، اور ان سب سے مستزاد نامانوس اور خیال و امید سے بھی بڑھ کر ازدحام، ایسی باتیں ہیں، جو ترقی کے اس دور میں بھی حاجی کو مشقت سے دوچار کرتی ہیں اور قدم قدم پر ارشاد نبوی ''الحج جہاد'' کی یاد تازہ ہوتی ہے۔

حج فرض ہونے اور کعبہ مطہرہ کے کفر و شرک کی آلائشوں سے پاک ہونے کے بعد آپ ؐ نے ایک ہی بار حج فرمایا ہے، یہی اول و آخر حج تھا، جس میں قریب ایک لاکھ جانثار آپ ؐ کے ساتھ تھے، اشارۂ غیبی سے آپ کو اندازہ ہو چکا تھا کہ شاید پھر اس عظیم مجمع سے آپ کی ملاقات نہ ہوگی، اس لئے آپ ؐ نصیحت بھی فرماتے جاتے تھے: ''**خذوا عنی مناسککم**''۔ صحابہ نے حسب معمول بلکہ معمول سے بڑھ کر آپ کے ایک ایک عمل کا بنظر غائر مشاہدہ کیا، اور علم کی اس امانت کو امت تک پہونچایا، اس لئے ''حج'' کے مسائل میں بہ مقابلہ دوسری عبادت کے فقہاء کے درمیان اختلاف کم ہے اتنا کم کہ جسے انگلیوں پر شمار کیا جاسکے۔

چونکہ یہ عبادت عمر میں ایک ہی بار فرض ہے، اور اس کی ادائیگی کے لئے جسمانی مشقت اور مالی قربانی دونوں ہی کا حصہ کثیر ہوتا ہے، شاید اسی لئے امام ابوحنیفہ نے خاص طور پر حج کے مسائل میں احتیاط کی روش کو قدم قدم ملحوظ رکھا ہے تاکہ یہ عبادت غیر مشکوک طریقہ پر انجام پاسکے، حج کے افضل ترین طریقہ کی بحث ہو، افعال حج میں ترتیب کا مسئلہ ہو، ایام قربانی کا مسئلہ ہو، مکہ میں کسی ضرورت سے آفاقی کا ورود ہو وغیرہ، ''احتیاط'' ہمیشہ آبلہ پائی کے راستہ پر لے جاتی ہے اور طبع دشوار پسند ہی کو راس آتی ہے، اس لئے موجودہ حالات میں حجاج کی کثرت اور مسائل حج سے عام حجاج کی ناواقفیت وغیرہ کی وجہ سے فقہ حنفی کے بعض مسائل میں مشکلات کا سامنا ہے، انہی کو مدنظر رکھتے ہوئے حج سے متعلق سوالات نہایت اہم اور فکر انگیز ہیں۔

تقلید ایک ضرورت ہے اور موجودہ عہد ہوئی و ہوس میں سفینۂ نوح کا درجہ رکھتی ہے لیکن جہاں خواہشات نفس کی اتباع کا جذبہ کارفرما نہ ہو اور علماء و اہل صلاح اجتماعی غور وفکر کے ذریعہ امت کی اجتماعی سہولت کے لئے بعض

مسائل میں جزوی طور پر ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کریں تو حرج نہیں یہ دین کی طرف عدول ہے نہ کہ دین سے بے دینی کی طرف! اسی پس منظر میں ان مسائل کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ وباللہ التوفیق

۲،۱۔ تجار کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کا مسئلہ:

اگر حرم محترم کا سفر حج یا عمرہ کے ارادہ سے کیا جائے تو میقات سے بلا احرام آگے بڑھنا جائز نہیں، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ اگر سفر کا مقصد تجارت، اہل مکہ سے ملاقات وغیرہ ہو، تو اس صورت میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک بلا احرام میقات سے آگے نہیں بڑھ سکتا (فتح القدیر ۲/۲۶) اور اگر بلا احرام آگے بڑھ گیا تو یا میقات تک واپس جائے اور احرام باندھ کر آئے، یا دم جنایت ادا کرے۔

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک احرام باندھنا مسنون تو ہے واجب نہیں، مناسک حج پر مشہور محدث امام نوویؒ کی کتاب الایضاح میں مذکور ہے:

ينبغي لمن يأتي من غير الحرم أن لا يدخل مكة إلا محرما لحج أو عمرة و هل يلزمه ذلك أم هو مستحب؟ فيه خلاف منتشر يجمعه ثلاثة أقوال أصحها انه مستحب (کتاب الایضاح ۱۹۷)

جو شخص غیر حرم سے آرہا ہو اس کو مناسب ہے کہ مکہ میں حج یا عمرہ کے احرام کے ساتھ داخل ہو، اور یہ کہ یہ حکم وجوبی یا استحبابی ہے اس میں کافی اختلاف ہے جو سمٹ کر تین اقوال میں آجاتا ہے جن میں صحیح ترین یہ ہے کہ مستحب ہے۔

امام مالک سے بھی یہی استحباب نقل کیا گیا ہے (المدونۃ الکبری ۱/۳۰۳) ابن قدامہ نے اسی طرف امام احمد کا رجحان نقل کیا ہے (المغنی ۳/۱۱۶)، البتہ اگر کسی شخص کو بار بار حرم میں آنا پڑتا ہو جب بھی فقہاء شوافع کے یہاں احرام باندھ کر آنا مسنون ہے، ترک احرام مکروہ ہے، اور ترک احرام کی وجہ سے دم ادا کرنا سنت ہے، تاکہ اپنے عمل کو فقہاء کے اختلاف سے بچایا جا سکے۔

سن له الإحرام منه و كره تركه و يسن بتركه دم وإن تكرر دخوله خروجا من خلاف من أوجبه كابن عباس و أبي حنيفه (الافصاح علی مسائل الایضاح ۱۲۱)

اس کے لئے احرام مسنون اور اس کا ترک مکروہ ہے، اور اس کے ترک کی وجہ سے دم دینا مسنون ہے، اگرچہ بار بار اس کو داخل ہونا پڑے، یہ اس لئے تاکہ ان لوگوں کے اختلاف سے نکل سکے جو اس کو واجب کہتے ہیں، جیسے حضرت ابن عباس اور امام ابوحنیفہ۔

احرام کے واجب نہ ہونے کے باوجود اسی وضاحت و تاکید کے ساتھ احرام کی اور نہ باندھنے کی صورت میں دم کی تاکید مجھے مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں نہ مل سکی۔

حنفیہ نے مصنف ابن ابی شیبہ کی اس روایت کو پیش نظر رکھا ہے جو عبداللہ ابن عباس سے منقول ہے کہ بلا احرام میقات سے آگے نہ بڑھا جائے، خود امام شافعی نے اپنی مسند میں عبداللہ ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ وہ بلا احرام میقات سے آگے بڑھنے والوں کو واپس لوٹا دیا کرتے تھے (مسند امام شافعی ۱۱۶) دوسرے فقہاء نے حضرت عبد

اللہ ابن عباس کی حدیث مرفوع "لا یجاوز الوقت إلا بإحرام" کو حج وعمرہ کے سفر پر محمول کیا ہے۔

دلائل سے قطع نظر اس میں شبہ نہیں کہ حنفیہ کی رائے زیادہ احتیاط پر مبنی ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ گذشتہ ادوار میں آفاقی کا ایک دن دو دن میں مکہ آنا ممکن نہیں تھا، اور نہ تجارتی روابط آج کی طرح تھے، موجودہ دور میں تیز رفتار سواریوں اور تجارتی روابط میں اضافہ نے ہفتہ عشرہ کے سفر کو چند گھنٹوں کا سفر بنادیا ہے، تو اس صورت حال میں جو لوگ بار بار تجارت یا ملازمت کی غرض سے مکہ آئیں ان کو احرام وعمرہ کا مکلف قرار دینے میں حرج کا پایا جانا ایک امر واقعہ ہے، اور خود اس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ نے حرج کو حکم کی بنیاد بنایا ہے۔

غور فرمایئے کہ حضور ﷺ کا ارشاد مطلق ہے کہ میقات سے آگے نہ بڑھا جائے "لا یجاوز الوقت" اور جیسے آفاقی کے لئے مقررہ مقامات میقات ہیں، اسی طرح جو لوگ میقات سے اندر رہتے ہیں ان کے لئے حل کا آخری علاقہ میقات ہی کے حکم میں ہے کہ اگر حج یا عمرہ کا قصد ہو تو اس سے پہلے احرام باندھ لینا ضروری ہے، اور قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ ان مقامات کے لوگوں کے لئے بھی بلا احرام مکہ جانے کی گنجائش نہ ہو، لیکن فقہاء نے اس حرج ومشقت کی رعایت کرتے ہوئے ان کو بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کی اجازت مرحمت فرمائی، ابن ہمام کی گفتگو ملاحظہ فرمایئے:

من كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين (فتح القدیر ۳/۳۲۵)۔

جو لوگ میقات کی حدود کے اندر رہتے ہیں ان کے لئے جائز ہے کہ وہ مکہ کے اندر اپنی ضرورتوں سے بغیر احرام داخل ہوں اس لئے کہ ان کا بار بار آنا جانا ہوتا ہے اور ہر مرتبہ احرام کو لازم کرنے میں کھلی ہوئی تنگی ہے۔

ان حضرات کے زمانے میں آفاقی کو مکہ میں عبادت کے علاوہ دوسری اغراض سے بار بار آنے کی نوبت کم آتی تھی، اس لئے نہ قابل لحاظ حرج تھا اور نہ اس کو دور کرنے کی ضرورت، پھر بھی فقہاء نے ان لوگوں کے لئے جو احرام کے ساتھ داخل ہونے میں مشقت محسوس کرتے ہوں، جواز کی ایک بالواسطہ صورت یعنی حیلہ کی رہنمائی کردی، جو فقہ حنفی کی اکثر کتابوں میں موجود ہے، علامہ بابرتی کا بیان ہے:

والحيلة لمن أراد من الآفاقي دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بني عامر أو غيره من الحل فلا يجب الإحرام (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۳/۳۲۶)۔

اور جو آفاقی بغیر احرام کے اندر داخل ہونا چاہے اس کے لئے حیلہ یہ ہے کہ وہ حل کے اندر کسی علاقہ بستان بن عامر وغیرہ کی نیت کرلے تو اس پر احرام واجب نہ ہوگا۔

اس حیلہ میں جو تکلف ہے وہ تو ظاہر ہی ہے، علاوہ اس کے خیال ہوتا ہے کہ فقہاء نے جہاں کہیں حیلوں کی رہنمائی کی ہے وہاں کسی سخت ضرورت کی وجہ سے عارضی طور پر اس عمل کی گنجائش فراہم کرنا مقصود ہے، اب روز روز آنے والے تاجروں کو مشورہ دینا کہ وہ ہمیشہ اس حیلہ سے کام لیا کرے اور حیلہ کو ایک مستقل عمل بنالے، درست نظر نہیں آتا، کہ اس طرح دین کے بازیچہ اطفال بن جانے اور شریعت کے اوامر ونواہی کی بابت بے حسی وبے احترامی پیدا

ہو جانے کا اندیشہ ہے۔

اس لئے اس حقیر کا خیال ہے کہ اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ کی رائے پر فتوی دیا جانا چاہئے، اور میرا تو خیال ہے کہ یہ ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول نہیں ہے، کہ عدول تو اس وقت ہوتا ہے جبکہ دلیل و برہان کا اختلاف ہو، یہ اختلاف زمان کی بنا پر اختلاف احکام ہے، ولا ینکر تغیر الأحکام بتغیر الزمان۔

۳۔ اہل مکہ کا حج تمتع:

حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اہل مکہ کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے، ان کو حج افراد ہی کرنا چاہئے: لیس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة (ہدایہ مع الفتح ۳؍۱۰) یعنی اہل مکہ کے لئے تمتع و قران نہیں ہے ان کے لئے تو صرف افراد ہے) جو حکم اہل مکہ کا ہے وہی حکم ان لوگوں کا ہے جو حدود میقات کے اندر رہنے والے ہوں (عنایہ مع الفتح ۳؍۱۰) حنفیہ نے اس سلسلے میں حضرت علی، حضرت عبداللہ ابن عمر اور حضرت عبداللہ ابن عباس کے آثار کو پیش نظر رکھا ہے (عنایہ مع الفتح ۳؍۱۰)۔

تاہم حنفیہ کے مسلک کی تفصیل دیکھی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اہل مکہ کی تین قسمیں کی ہیں:

اول: جو مکہ میں مقیم ہیں۔

دوم: جو حج کے مہینے شروع ہونے سے پہلے ہی میقات سے باہر کے سفر پر جاچکے ہیں۔

سوم: مکہ میں مقیم ہوا اور ماہ حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر سفر پر گیا ہو۔

پہلی قسم کے لوگوں کے لئے نہ تمتع کی گنجائش ہے اور نہ قران کی، اور اگر تمتع یا قران کرلے تو گنہگار ہوگا، اور تلافی کے لئے دم بھی واجب ہوگا، اور دم بھی اس شان سے واجب ہوگا کہ اگر تنگی اور عسرت کی وجہ سے ان کے بدلہ روزہ رکھنا چاہے تو اس کی بھی گنجائش نہ ہوگی (فتح القدیر ۳؍۱۱) لیکن یہ ان مشائخ احناف کے قول پر ہے جن کے نزدیک المام (بال بچوں کے ساتھ اپنے وطن میں بود و باش) حج تمتع کے لئے مانع نہیں ہے۔ دوسری صورت میں یعنی جب ماہ حج سے پہلے ہی میقات سے باہر کے سفر پر جاچکا ہو تو قران کی گنجائش ہے، تمتع کی نہیں۔

فإذا خرج إلى الكوفة وقرن صح بلا كراهة.... قال المحبوبي هذا إذا خرج إلى الكوفة قبل أشهر الحج (رد المحتار ۲؍۱۹۷)۔

اگر کوفہ کا سفر کرے اور قران کرے تو بغیر کراہت درست ہے، اور محبوبی کا کہنا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اشہر حج سے پہلے کوفہ کا سفر کرے۔

تیسری صورت میں جبکہ ماہ حج شروع ہونے کے بعد سفر پر گیا ہو تو قران بھی درست نہیں: "وأما إذا خرج بعدها فقد منع من القران" (رد المحتار ۲؍۱۹۷) یہ امام محمدؒ سے منقول ہے، لیکن فقہاء حنفیہ کا اس پر اتفاق نہیں، بعض حضرات کا رجحان اس صورت میں بھی قران کے جائز ہونے کا ہے، چنانچہ ابن ہمام ناقل ہیں:

وقد يقال: إنه لا يتعلق به خطاب المنع مطلقا، بل مادام بمكة، فإذا خرج إلى الآفاق

التحق بأهله لما عرف أن كل من وصل إلى مكان صار ملحقا بأهله كالآفاقي إذ قصد بستان بني عامر حتى جاز له دخول مكة بلا إحرام و غير ذلک (فتح القدیر ۱۴/۳، ۱۵)۔

اور کہا جاتا ہے کہ ممانعت کا تعلق اس کے ساتھ مطلقاً نہیں ہے بلکہ جب تک مکہ کے اندر رہے، لہٰذا اگر نکل کر آفاق میں چلا جائے تو وہ آفاقیوں میں ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ معروف ہے کہ جو جہاں پہونچا وہاں کے لوگوں کے حکم میں ہوتا ہے، جیسے کہ آفاقی اگر بستان بنی عامر کا ارادہ کرے تو اس کے لئے بغیر احرام مکہ کے اندر جانا درست ہے۔

اس وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض مشائخ حنفیہ نے ان اہل مکہ میں جو مکہ میں مقیم ہوں اور ان میں جو میقات سے باہر سفر پر گئے ہوں فرق کیا ہے، پہلی صورت میں قران اور تمتع کو منع کیا ہے، اور دوسری صورت میں اہل مکہ کو آفاقی کے حکم میں رکھا ہے، اور ان کے لئے تمتع اور قران کو جائز سمجھا ہے، ان حضرات نے ایک اجماعی مسئلہ کو اپنے قیاس کی بنیاد بنایا ہے، اسی لئے ابن ہمام کہتے ہیں: وأصل هذه الكلية الإجماع (فتح القدیر ۱۵/۳)

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکی کے لئے بھی تمتع اور قران کی گنجائش ہے، البتہ اگر مکی نے تمتع کیا تو اس پر دم تمتع واجب نہیں ہوگا، نووی رقمطراز ہیں:

إن المكي لا يكره له التمتع و القران وإن تمتع لم يلزمه دم (شرح مہذب ۱۶۹/۷)۔

مکی کے لئے تمتع و قران مکروہ نہیں ہے، اور اگر تمتع کرے تو اس پر دم لازم نہیں ہوگا۔

ابن سحنون نے امام مالک سے نقل کیا ہے:

والذين لا دم عليهم إن قرنوا أو تمتعوا في أشهر الحج إنما هم أهل مكة و ذي طوى لا غيرهم (المدونۃ الکبری ۱/۳۰۰)۔

جن لوگوں پر اگر وہ قران کریں یا تمتع کریں، دم نہیں ہوتا وہ مکہ اور وادی ذی طوی کے رہنے والے ہیں دوسرے نہیں۔

اور یہی نقطۂ نظر حنابلہ کا ہے (الروض المربع ۱۷۶/)۔

خیال ہوتا ہے کہ اہل مکہ میں سے جو لوگ حج کے مہینوں میں حدود میقات سے باہر کا سفر کرنے پر مجبور ہوں، ان کو سعادت حج کی محرومی سے بچانے کے لئے ائمہ ثلاثہ اور بعض مشائخ حنفیہ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، واللہ اعلم۔

۴۔ اہل مکہ کی مشکلات کا حل:

اگر حنفیہ کے مسلک کی تفصیل پیش نظر رکھی جائے تو اس مشکل کا حل آسان ہے، حنفیہ کا نقطۂ نظریہ ہے کہ اگر کوئی مکی حج کے مہینوں میں حدود میقات کے باہر جا کر مکہ واپس آئے اور عمرہ کرے اور پھر اسی سال حج کرے تو اس کا تمتع ہوگا ہی نہیں، کیوں کہ اہل مکہ کا مکہ آنا "المام صحیح" ہے، اور جب حج و عمرہ کے درمیان "المام صحیح" کی نوبت آجائے تو پھر وہ متمتع باقی نہیں رہتا، چنانچہ علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

لو احرم مكي بعمرة أو بهما و طاف للعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه لا يكون متمتعا ولا قارنا (فتح القدير ۳/۱۱)۔

اگر کوئی مکی عمرہ کا یا حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھے اور اشہر حج میں عمرہ کرلے پھر اسی سال حج کرے تو وہ متمتع اور قارن نہیں ہوگا۔

اور ہندیہ میں ہے:

لو خرج إلى الكوفة واهل بالعمرة واعتمر ثم حج لم يكن متمتعا (ہندیہ ۱/۲۳۹)۔

اگر کوفہ چلا جائے اور عمرہ کا احرام باندھے اور عمرہ کرے پھر حج کرے تو وہ متمتع نہیں ہوگا۔

اسی لئے قاضی ابوزید دبوسی نے لکھا ہے کہ مکی کے لئے تمتع ناقابل تصور ہے، اس لئے جہاں کہیں مکی کے لئے تمتع کی نفی کی گئی ہے، وہاں صرف یہ مراد ہے کہ اس پر دم تمتع واجب نہ ہوگا (ردالمحتار ۲/۱۹۸) حنفیہ کے یہاں یہی قول راجح ہے، گو بعض مشائخ حنفیہ کا خیال ہے کہ تمتع کے درست ہونے کے لئے "المام کا نہ ہونا" شرط نہیں ہے، ان حضرات کی رائے پر مکی کا حج تمتع ہو جائے گا، لیکن وہ گنہگار ہوگا اور اس پر دم جنایت واجب ہوگا، جن حضرات نے اہل مکہ کے تمتع پر دم واجب قرار دیا ہے وہ اسی قول پر مبنی ہے۔

۵۔ حاجی متمتع کے لئے حج سے پہلے مزید عمرے:

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اگر حج کا مہینہ شروع ہونے کے بعد مکہ آیا اور عمرہ کرلیا تو یہ عمرہ حج تمتع کے لئے کافی ہے، اگر اس کے بعد حج سے پہلے مزید نفل عمرہ کرنا چاہے تو اس کی گنجائش ہے، غالباً حدیث سے کہیں یہ ثبوت نہیں ملتا کہ اگر آفاقی دوبارہ حل سے عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کرے تو اس کا حج تمتع نہیں ہو سکے گا۔ جہاں تک فقہاء کی صراحتیں ہیں، تو دوسرے دبستان فقہ میں تو اس کے جواز کی صراحت موجود ہے، امام نووی فرماتے ہیں:

ثم المعتمر إن كان متمتعا أقام بمكة حلالا يفعل ما أراد من الجماع وغيره ما كان عليه حراما بالإحرام، فإذا أراد أن يعتمر تطوعا كان له ذلك و يستحب الإكثار من الاعتمار (کتاب الایضاح فی مناسک الحج والعمرۃ/۲۶۳)۔

پھر عمرہ کرنے والا اگر متمتع ہے تو مکہ کے اندر حلال ہو کر رہے اور جو چاہے (جماع وغیرہ) کرے یعنی وہ کام جو اس پر احرام کی وجہ سے حرام تھے، اگر وہ نفل عمرہ کرنا چاہے تو کر سکتا ہے اور مستحب ہے کہ کثرت سے عمرہ کرے۔

حنفیہ کی بعض عبارتوں سے یہ خیال ہوتا ہے کہ آفاقی کو دوبارہ عمرہ نہیں کرنا چاہئے، جیسے علامہ شامی کی یہ عبارت:

والحيلة لمن دخل مكة محرما بعمرة قبل أشهر الحج يريد التمتع أن لا يطوف بل يصبر إلى أن تدخل أشهر الحج ثم يطوف فإنه متى طاف وقع عن العمرة ثم لو أحرم بأخرى بعد دخول أشهر الحج وحج من عامه لم يكن متمتعا في قول الكل لأنه صار في حكم المكي

بدليل أن ميقاته ميقاتهم (رد المحتار مع الدر ۲/۲۱۱)۔

اور جو شخص مکہ کے اندر اشہر حج سے قبل عمرہ کے احرام کے ساتھ داخل ہو اور وہ تمتع کرنا چاہتا ہو تو اس کے لئے حیلہ یہ ہے کہ طواف نہ کرے بلکہ صبر کرے رکا رہے حتی کہ اشہر حج آ جائیں پھر طواف کرے، اس لئے کہ جب طواف کر لے گا تو عمرہ ہو جائے گا پھر اگر دوسرے عمرہ کا احرام باندھے (اشہر حج کے آنے کے بعد) اور اسی سال حج کرے تو سب کے نزدیک وہ متمتع نہیں ہوگا، اس لئے کہ اب وہ مکی ہو گیا کیونکہ اس کی میقات ان کی میقات ہے۔

لیکن اس عبارت کا تعلق حج تمتع کرنے والے کے عمرہ کرنے یا نہ کرنے سے نہیں ہے بلکہ اس بات سے ہے کہ جو شخص حج کے مہینوں سے پہلے مکہ آ گیا ہو اس کے لئے حج تمتع کرنے کی کیا صورت ہے؟ کیوں کہ حج تمتع میں ضروری ہے کہ عمرہ اشہر حج میں ہو، اور اس صورت میں حاجی اشہر حج سے پہلے ہی مکہ پہنچ جاتا ہے، اسی طرح ایک اور مقام پر علامہ شامی رقمطراز ہیں:

يزاد على الأيام الخمسة ما في اللباب و غيره من كراهة فعلها في أشهر الحج لأهل مكة ومن بمعناهم أي من المقيمين و من في داخل الميقات لأن الغالب عليهم أن يحجوا في سنتهم فيكونوا متمتعين وهم من التمتع ممنوعون (رد المحتار مع الدر ۲/۱۶۵)۔

پانچ دنوں پر، لباب وغیرہ کی تصریح کے مطابق، یہ اضافہ کیا جائے کہ اشہر حج میں عمرہ مکروہ ہے اہل مکہ کے لئے نیز ان لوگوں کے لئے جو ان کے حکم میں ہیں یعنی مکہ کے مستقل مقیم اور میقات کے اندر رہنے والے، اس لئے کہ غالب یہ ہے کہ وہ حج اس سال کریں گے تو متمتع ہو جائیں گے جبکہ تمتع سے ان کو روکا گیا ہے۔

اس عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ جن حضرات نے اشہر حج میں پہلے سے عمرہ نہ کیا ہو اور مکہ میں مقیم ہوں ان کو اب عمرہ نہیں کرنا چاہئے، کیوں کہ وہ اہل مکہ کے حکم میں ہیں، اور اہل مکہ کے لئے تمتع مناسب نہیں، غرض عمرہ سے روکنا مقصود نہیں، بلکہ جو لوگ پہلے سے مکہ میں مقیم ہوں ان کو تمتع سے روکنا مقصود ہے، اسی لئے شامی نے لکھا ہے: وإلا فلا منع للمكي عن العمرة المفردة في أشهر الحج إذا لم يحج في تلك السنة (رد المحتار مع الدر ۲/۱۶۵)۔ آفاقی چونکہ پہلے ہی حج تمتع کے لئے عمرہ کر چکا ہے اس لئے مزید نفل عمرے اس کے لئے جائز ہوں گے، کیوں کہ وہ ان عمروں کی وجہ سے متمتع حاجی نہیں ہوگا، بلکہ پہلے سے حاجی متمتع ہے، واللہ اعلم۔

۶۔ رمی میں نیابت:

(الف) حج ایک ایسی عبادت ہے کہ شریعت نے عجز و مجبوری کے وقت پوری عبادت ہی میں نیابت کی گنجائش رکھی ہے، رمی، اس عبادت کا ایک حصہ ہے، اسی لئے عذر اور عجز کی بناء پر رمی میں نیابت بدرجہ اولی درست ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (دیکھئے: فتح القدیر ۲/۴۱۸، المدونة الکبری ۱/۳۲۶، شرح مہذب ۸/۲۴۵، المغنی ۳/۲۵۶)۔

(ب) نیابت صرف مریض اور معذور ہی کے لئے درست ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں:

والمريض الذی لا يستطيع رمی الجمار يوضع الحصی فی كفه حتی يرمی به وإن رمی عنه اجزاه (کتاب الاصل ۴۲۹/۲)۔

اور جو بیمار خود رمی نہ کرسکتا ہو وہ اپنی ہتھیلی میں کنکری کو رکھے اور پھر پھینکے اور اگر کوئی دوسرا اس کی طرف سے کرے تو کافی ہے۔

یہ عذر کس درجہ کا ہو؟ اس کی صراحت نہیں، کاسانی نے صرف اس قدر لکھا ہے کہ ایسا مریض ہو جو رمی کرنے پر قادر نہ ہو "كالمريض الذی لا يستطيع الرمی" (بدائع الصنائع ۱۳۷/۲، المبسوط للسرخسی ۶۹/۴) اور یہ حقیقت بھی ہے کہ اس عذر کی تعیین وتحدید دشوار ہے، کیوں کہ مختلف لوگوں میں مشقتیں برداشت کرنے اور تکلیف کو انگیز کرنے کی صلاحیت بھی مختلف ہوتی ہے، نیز موسموں کے فرق سے بھی اس صلاحیت میں فرق واقع ہوتا ہے۔

بعض فقہاء نے تحدید کی کوشش کی ہے، خاص کر مالکیہ نے، امام مالک کی صراحت کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص کنکری پھینکنے پر قادر نہ ہو، یا قادر ہو لیکن وہاں تک چل کر نہ جاسکتا ہو، اور سواری میسر نہ ہو، یا سواری بھی میسر ہو لیکن سواری پر بھی بیٹھنے کی قدرت نہ ہو (المدونۃ الکبری ۳۲۶/۱) میرے خیال میں مالکیہ نے عذر کی حد بندی کی ہے، اس میں انضباط پایا جاتا ہے مگر دشواری یہ ہے کہ امام مالک کے یہاں اس صورت میں اس کی طرف سے نیابۃً رمی تو ادا ہو جائے گی لیکن دم دینا ہوگا۔

قال مالک و عليه الهدی لأنه لم يرم وإنما رمی عنه (المدونۃ الکبری ۳۲۶/۱)۔

شوافع نے نیابت کے لئے شرط لگائی ہے کہ مایوس کن مرض ہو، اگر ایام رمی ہی میں صحت یاب ہوجانے کی امید ہو تو پھر نیابت کی گنجائش نہیں (شرح مہذب ۲۴۳/۸) پھر شوافع کے یہاں بہتر طریقہ یہ ہے کہ حلال شخص کو یا ایسے شخص کو نائب بنائے جو اپنی رمی کر چکا ہو، اور اگر اپنی رمی نہ کیا ہو تو پہلے اپنی رمی کرکے پھر اس دوسرے شخص کی طرف سے رمی کرنی چاہئے (شرح مہذب ۲۴۵/۸)۔

فقہاء حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں کسی قدر وسعت معلوم ہوتی ہے، ابن قدامہ نے بیماری، قید اور دوسرے اعذار کی بناء پر رمی کی اجازت دی ہے۔

إذا كان الرجل مريضا أو محبوسا أو له عذر جاز أن يستنيب من يرمی عنه (المغنی ۲۵۶/۳)۔

جب کوئی شخص بیمار یا قیدی یا معذور ہو تو اس کی طرف سے نیابۃً رمی کی جائے گی۔

محض ازدحام کی وجہ سے رمی میں نیابت درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے رمی کے اوقات میں جو وسعت رکھی ہے اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے رمی کے لئے صحیح وقت کا انتخاب کیا جائے تو ازدحام سے بچا جاسکتا ہے، اور تجربہ ہے کہ وقت کے صحیح انتخاب کے ذریعے ضعیف اور بوڑھے لوگوں کو بھی رمی کرائی جاسکتی ہے، بنیادی طور پر تین صورتیں ہیں کہ جن میں رمی کی گنجائش ہے:

اول: یہ کہ کنکری پھینکنے کی بھی قوت نہ ہو۔

دوم: کنکری پھینک سکتا ہو لیکن بیس پچیس قدم بھی پیدل چلنا دشوار ہو، کیوں کہ آج کل جمرات کے حصہ میں پیدل چلے بغیر چارہ نہیں، اور وہ بھی خاصے فاصلہ تک پیدل چلنا پڑتا ہے۔

سوم: اپنے خیمے سے جمرات تک کا طویل فاصلہ پیدل طے کرنا دشوار ہو اور سواری دستیاب نہ ہو، گو تھوڑا بہت پیدل چلنے پر قادر ہو۔

بہر حال ضرورت اس بات کی ہے کہ حجاج کو تساہل اور تن آسانی سے بچنے کی تلقین کی جائے اور رمی کے اوقات کے سلسلے میں شریعت میں جو گنجائش اور آسانیاں ہیں ان سے واقف کرایا جائے۔

۷۔ جن کو حج سے روک دیا جائے؟

حجاج کی تعداد کو محدود کرنے کے لئے ان لوگوں کو ہر سال حج سے روکنا اور قانونی اجازت کا مکلّف بنانا۔ جو پہلے حج کر چکے ہیں۔ جائز ہے، اور ایک انتظامی مسئلہ ہے، شریعت نے جو اہل مکہ کو تمتع اور قران سے منع کیا ہے، اس کے پیچھے شاید یہ مصلحت بھی کارفرما ہے کہ اس طرح باہر سے آنے والے حجاج کو عبادت کے زیادہ مواقع مل سکیں گے، اور سہولت بہم پہنچے گی۔

ایسا شخص محصر کے حکم میں ہے، ابن ہمام نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کو سلطان روک دے وہ بھی محصر ہے: **السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر** (فتح القدیر ۲/۱۲۵) فقہاء شوافع میں امام نووی نے بھی سلطان کی طرف سے رکاوٹ کو احصار قرار دیا ہے (شرح مہذب ۸/۳۰۵) بلکہ امام شافعیؒ نے بنفس نفیس اس بابت گفتگو فرمائی ہے (کتاب الأم ۲/۱۶۳)۔

دوسرے فقہاء کے قول پر بھی وہ محصر ہی ہوگا، اس لئے کہ مرض کے مانع سفر ہونے کی صورت میں احصار کا حکم جاری ہوگا یا نہیں؟ اس میں گو اختلاف ہے، لیکن اگر کوئی شخص سفر میں رکاوٹ بن گیا ہو تو تمام فقہاء متفق ہیں کہ اس کے لئے احصار کا حکم ہوگا۔

حنفیہ کے یہاں احصار کا حکم یہ ہے کہ اس کی جانب سے حرم میں قربانی ہو جائے قربانی کے بعد ہی وہ حلال ہو سکے گا، قربانی یوم النحر سے پہلے بھی ہو سکتی ہے، صاحبین کے نزدیک قربانی، یوم النحر کو کی جائے گی (فتح القدیر ۲/۱۲۹) اور آج کل سعودی حکومت کی طرف سے یہ سہولت بھی فراہم کی جاتی ہے کہ جن لوگوں کو روک دیا جاتا ہے ان سے قربانی کے پیسے لے لئے جاتے ہیں اور ان کی طرف سے قربانی کا نظم کر دیا جاتا ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک جہاں سفر سے روکا گیا ہے وہیں قربانی کر لے، نہ قربانی کے لئے کسی وقت کی قید ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ حرم میں قربانی ہو (دیکھئے: شرح مہذب ۸/۳۰۲)۔

ایسے لوگوں کے لئے جو روک دیئے جانے کے خطرہ سے دوچار ہوں، بہتر صورت یہ ہے کہ احرام کا کپڑا پہننے کے بعد جب تک اس چوکی سے نہ گذر جائیں جہاں پولیس متعین ہوتی ہے اور خلاف قانون سفر کرنے والوں کو

واپس کرتی ہے اس وقت تک تلبیہ پڑھنے سے اجتناب کریں، کیوں کہ جب تک تلبیہ نہ پڑھے، احرام شروع نہیں ہوتا، اگر واپس کردیا جائے تو واپس ہوجائے، صاحب ہدایہ کا بیان ہے:

ولا يُعد شارعافي الإحرام بمجرد النية مالم يأت بالتلبية (ہدایہ مع الفتح ۲؍۴۳۷)۔

اور جب تک کہ تلبیہ نہ کہے تو محض نیت کی وجہ سے احرام کو شروع کرنے والا نہیں کہا جائے گا۔

۸۔ دس ذی الحجہ کے افعال میں ترتیب:

دس ذی الحجہ سے متعلق چار افعال ہیں: رمی، قربانی، بال منڈانا اور طواف زیارت۔ طواف زیارت کو چھوڑ کر ان تینوں افعال کے درمیان امام ابوحنیفہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے، اور اگر اس میں تقدیم وتاخیر رہ گئی تو دم جنایت بھی واجب ہوگا (بدائع الصنائع ۲؍۱۳۳، المبسوط ۴؍۶۵)۔

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ان تینوں افعال میں ترتیب کی رعایت مسنون ہے نہ کہ واجب، اور اسی بنیاد پر اگر ترتیب کی رعایت نہ کی گئی ہو تو دم واجب نہیں (المدونۃ ۱؍۳۲۳، تحفۃ المحتاج ۴؍۱۲۲، الاقناع ۱؍۳۹۱) البتہ امام مالک نے رمی سے پہلے بال منڈانے والے پر فدیہ واجب قرار دیا ہے، اور حنابلہ نے جانتے بوجھتے ترتیب کی خلاف ورزی کو باعث کراہت کہا ہے (الاقناع ۱؍۳۹۱)۔

فقہاء احناف میں بھی صاحبین کے نزدیک ترتیب سنت ہی ہے واجب نہیں، اگر ان افعال میں تقدیم و تاخیر ہوجائے تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔

أما عندهما فعدم التأخير سنة حتى لو ذبح بعد التحلل بالحلق لا شئ عليه (ردالمحتار ۲؍۲۵۰، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۲؍۱۴۱)۔

صاحبین کے نزدیک تاخیر نہ کرنا سنت ہے، لہذا اگر بال مونڈنے کے بعد قربانی کردی تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

جمہور اس روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں حجۃ الوداع کے واقعہ کا بیان ہے کہ مختلف حضرات سے دسویں تاریخ کے افعال حج میں ترتیب کی رعایت نہ ہوسکی اور انہوں نے آپ سے اس بابت دریافت کیا تو آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا: کہ کوئی حرج نہیں "افعل ولا حرج"۔ یہ حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہے، اور بظاہر اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ ترتیب کی خلاف ورزی کی وجہ سے حکم دنیا کے اعتبار سے بھی کوئی حرج نہیں یعنی دم واجب نہیں، اور حکم اخروی کے اعتبار سے بھی حرج نہیں یعنی گناہ نہیں، جمہور نے یہی معنی مراد لیا ہے، احناف کا خیال ہے کہ اس میں صرف گناہ کی نفی کی گئی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ دس ذی الحجہ کے افعال میں ترتیب کی رعایت قربانی گاہ کے فاصلہ کی وجہ سے بھی اور حجاج کی اکثریت کے مسائل حج سے ناواقفیت کے باعث بھی دشوار ہوتی ہے، اور جمہور کی رائے اس مشقت سے بچنے اور بچانے میں معاون ہے، اور یہ رائے بھی ایک قوی دلیل پر مبنی ہے، نیز صاحبین بھی اس رائے کے موافق ہیں اور

صاحبین کا قول بھی درحقیقت امام ابوحنیفہ ہی کا ایک قول ہوتا ہے، بلکہ جہاں صاحبین کی رائے ایک طرف اور امام صاحب کی رائے ایک طرف ہے وہاں بعض اہل علم کے نزدیک دونوں قول میں سے ایک پر فتوی دینے کی گنجائش ہوتی ہے، اس لئے فی زمانہ صاحبین کی رائے پر فتوی دینا اور اس پر عمل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۹۔حج بدل میں تمتع:

عام طور پر فقہاء حنفیہ کے یہاں یہ بات معروف ومتداول ہے کہ حج بدل میں تمتع کی گنجائش نہیں، لیکن فقہاء کی بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل میں بھی تمتع کی گنجائش ہے، چنانچہ علاء الدین حصکفی کا بیان ہے:

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآ مر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (الدر المختار علی ہامش الرد ۲/ ۲۴۷، نیز دیکھئے: تاتارخانیہ ۲/ ۵۴۸)۔

اور قران وتمتع وجنایت کا دم حج کرنے والے پر ہوتا ہے، اگر حج کرانے والے نے تمتع وقران کی اجازت دی ہو ورنہ تو وہ مخالفت کرنے والا ہوگا اور اس کی وجہ سے اس کو ضمان دینا پڑے گا۔

(الف) پس معلوم ہوا کہ اگر آمر کی اجازت سے حج تمتع کیا جائے تو ایسا کرنا درست ہے۔

(ب، ج) علامہ سرخسی کے بقول آمر کی طرف سے اگر قران کے لئے صراحتاً اجازت حاصل نہ ہو، جب بھی قران کی صورت میں حج بدل کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ کبھی دلالۃً بھی اجازت ہوتی ہے: إذ يثبت الإذن دلالة (المبسوط ۴/ ۱۵۵، نیز دیکھئے: فتح القدیر ۳/ ۱۵۳) اس سے معلوم ہوا کہ اجازت حج میں صراحت ضروری نہیں، صاحبین کی رائے پر دلالۃً بھی اجازت کافی ہے۔ ہمارے فقہاء کے زمانہ میں حج کی تینوں صورتیں: افراد، قران اور تمتع بکثرت مروج تھیں، آمدورفت کا نظام بھی اپنے قابو کا تھا، اور مشقت برداشت کرنے کا مزاج بھی زیادہ تھا اور اس کی صلاحیت بھی، ہمارے زمانہ میں حج تمتع عام ہے، اور عام طور پر جب کوئی شخص حج کے لئے جاتا ہے تو ذہن میں یہی بات ہوتی ہے کہ حج تمتع کا قصد ہوگا، آفاقی حضرات میں دس فیصد شاید ہی افراد یا قران کرتے ہوں، اس لئے مطلق حج کی اجازت دلالۃً تمتع کی اجازت متصور ہوگی، اور حج بدل کرنے والوں کے لئے تمتع کر لینا درست ہوگا۔

(د) تمتع اجازت سے کیا ہو یا بلا اجازت، دم تمتع مامور کے ذمہ ہوگا، کیوں کہ آمر پر عمرہ واجب نہیں ہے، اس لئے اس کا حقیقی ثواب حج بدل کرنے والے کو حاصل ہوگا، اس سلسلہ میں حصکفی کی عبارت گذر چکی ہے۔

(ھ، و) موجودہ زمانے میں چونکہ حجاج کی آمدورفت اس کی مرضی سے متعلق نہیں ہے اور طویل عرصہ تک حالت احرام میں رہنا باعث مشقت ہے اس لئے میت کی طرف سے بھی حج تمتع کیا جاسکتا ہے، فقہاء نے میت کی طرف سے تمتع کو اس لئے نادرست قرار دیا ہے کہ متوفی نے اس کا حکم نہیں دیا تھا: لأنه لم يأمره بذلك (المبسوط ۴/ ۱۵۵) فقہاء کی اس تعلیل وتوجیہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اگر خود متوفی نے حج تمتع کی اجازت دی ہو تو پھر اس کی جانب سے حج بدل میں تمتع درست ہوگا۔

اور اگر متوفی نے مطلق حج کی وصیت کی تھی تب بھی یہ دلالۃً اس کی طرف سے تمتع کی اجازت متصور ہوگی، غور کیا جائے کہ حج مطلق ہے، اور اس میں اِفراد، تمتع اور قران تینوں صورتیں شامل ہیں، تو جب مطلق لفظ بولا جائے تو اس کی دلالت اپنے تمام اِفراد پر ہوگی یا نہیں ہوگی!؟ ہاں اگر متوفی نے یہ کہا ہوتا کہ میقات ہی سے حج کا احرام باندھنے کی وصیت کرتا ہوں تو ضرور ہے کہ افراد ہوتا اور تمتع اور قران کی صورتوں کو شامل نہیں ہوتا۔

۱۰۔ ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت:

ایسی عورت کے لئے مجبوری کی وجہ سے ناپاکی کی حالت میں طواف کر لینے کی گنجائش ہے، کیوں کہ دوبارہ اس کا وطن سے واپس آ کر طواف کرنا دشوار ہے، اور جب تک طواف نہ کرے وہ اپنے شوہر کے لئے حرام ہے، اور فقہاء حنفیہ کے یہاں ناپاکی کی حالت میں طواف کیا جائے تب بھی طواف ہو جاتا ہے (تاتارخانیہ ۲/۵۱۶۔ ۵۱۷)۔

(ب، ج) البتہ دم واجب ہوگا اور دم میں بدنہ واجب ہوگا (تاتارخانیہ ۲/۵۱۶، ۵۱۷)۔

(د) نیز دم حرم میں ادا کرنا ہوگا (حوالہ سابق)۔

احناف کے علاوہ امام احمد سے بھی ایک قول اسی طرح کا منقول ہے، اور فقہاء شوافع نے بھی شافعی خواتین کو ابتلاء کی صورت میں اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ کی رائے پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے (فتح العلوم ۴/۴۱۹)۔

۱۱۔ سفر حج میں شوہر کا انتقال:

عدت کی حالت عبادت اور افعال حج میں مانع نہیں ہے بلکہ سفر کے لئے مانع ہے، اسی پس منظر میں فقہاء حنفیہ نے ایسی عورت کے لئے درج ذیل احکام دیئے ہیں:

(الف) اگر اس کا گھر مسافت سفر سے کم دوری پر ہو تو گھر لوٹ آئے۔

(ب) اگر مکہ مسافت سفر سے کم دوری پر ہو تو سفر حج جاری رکھے۔

(ج) اگر دونوں ہی طرف مسافت سفر کا فاصلہ ہو اور شہر میں ورود پذیر ہو یعنی ایسی جگہ اس کی عدت شروع ہوگئی جہاں اس کا ٹھہرنا اور قیام کرنا ممکن ہو اور محرم ساتھ نہ ہو تو وہیں عدت گذار لے، اور سلسلہ سفر منقطع کردے۔

(د) اگر محرم ساتھ ہو، تو صاحبین کے نزدیک محرم کے ساتھ سفر حج جاری رکھے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک سلسلہ سفر ختم کردے (تاتارخانیہ ۲/۴۳۵، فتح القدیر ۲/۴۱۹)۔

موجودہ زمانہ میں اپنے ملک کی حدوں سے نکلنے کے بعد، مکہ سے پہلے قانونی مشکلات کی وجہ سے نہ قیام ممکن ہوتا ہے اور نہ سفر سے واپسی آسان ہوتی ہے، پھر قافلہ حج میں بڑی تعداد میں خواتین ہوتی ہیں، ان کے ساتھ کسی خاتون کے رہنے میں فتنہ کے مواقع کم ہو جاتے ہیں، اس لئے اگر ہندوستان سے نکلنے کے بعد شوہر کی وفات ہوگئی تو سفر حج مکمل کر لینے کی گنجائش ہونی چاہئے، اور امام شافعی کی اس رائے کو اختیار کرنا چاہئے کہ اگر رفقاء سفر میں کچھ ثقہ خواتین بھی موجود ہوں تو عورت محرم کے بغیر بھی ان کے ساتھ سفر حج کر سکتی ہے۔

يجوز لها الحج اذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالموافقة (ہدایہ مع الفتح ۲/۴۲۰)۔

۱۲۔حاجی مقیم ہے یا مسافر؟

اس حقیر کا خیال یہ ہے کہ دو شہروں کا اتصال ان کو "ایک شہر" نہیں بناتا، بلکہ وہ دو الگ الگ شہروں ہی کے حکم میں ہے، شہر کی تحدید بنیادی طور پر عرف پر موقوف ہے، اور اس زمانہ کا عرف یہ ہے کہ بلدیہ شہر کے جو حدود متعین کرتی ہے اس کو شہر کی حد سمجھا جاتا ہے، تو جب تک بلدیہ مکہ اور منیٰ کو دو علیحدہ شہر تصور کرے ان کا حکم دو شہروں کا ہوگا۔ فقہاء کی ان جزئیات سے غلط فہمی میں نہ پڑنا چاہئے جن میں شہر سے متصل دیہات کو شہر کے حکم میں رکھا گیا ہے، کیوں کہ دیہات کی حیثیت شہر کے تابع کی ہے، اور دو شہروں کی حیثیت مستقل شہر کی ہے۔

لہذا اگر کوئی شخص ۸؍ذی الحجہ سے پندرہ دنوں قبل مکہ نہیں پہونچے تو وہ مسافر ہی شمار ہوگا اور قصر کرے گا، علامہ شامی نے اس کی وضاحت اس طرح فرمائی ہے

إنه إذا نوى الإقامة بمكة شهراً ومن نيته أن يخرج إلى عرفات و منى قبل أن يمكث بمكة خمسة عشر يوما لايصير مقيما لأنه لا يكون ناويا لإقامة مستقلة فلا تعتبر (منحۃ الخالق علی البحر ۲/۱۴۳)۔

جب مکہ کے اندر ایک ماہ قیام کا ارادہ کرے اور اس کی نیت یہ ہے کہ عرفات ومنیٰ کے لئے مکہ میں پندرہ دن کے قیام سے پہلے ہی جانا ہے تو مقیم نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ مستقل اقامت کی نیت نہیں کر رہا ہے لہذا نیت معتبر نہ ہوگی۔

۱۳۔مخالف مذہب امام کی اقتداء:

فقہاء کا اختلاف دراصل مسائل کے مجتہد فیہ ہونے کی علامت ہے، اور اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اختلاف صواب وخطا کا ہے نہ کہ حق وضلال کا، اس لئے ایسے مسائل میں توسع اختیار کرنا چاہئے، فقہاء حنفیہ میں ابوبکر جصاص رازی بڑے پایہ کے فقیہ ہیں، امام کرخی کے شاگرد ہیں، اور دو واسطوں سے امام محمد کے تلامذہ میں ہیں، ابوبکر جصاص رازی نے اس کی اجازت دی ہے کہ حنفی ایسے شافعی امام کے پیچھے نماز وتر پڑھ سکتا ہے جو فصل کے ساتھ نماز ادا کرتا ہو، ابن ہمام کے الفاظ ہیں:

إن اقتداء الحنفي بمن يسلّم على رأس الركعتين في الوتر يجوز ويصلي معه بقيته لأن إمامه لم يخرجه بسلام عنده لأنه مجتهد فيه (فتح القدیر ۱/۴۲۷، نیز دیکھئے البحر الرائق ۲/۳۹)۔

وتر میں دو رکعات پر سلام پھیرنے والے کی اقتدا، اگر حنفی کرے تو جائز ہے، اور بقیہ کو اس کے ساتھ پورا کرے، اس لئے کہ اس کا امام سلام کی وجہ سے نماز سے باہر نہیں نکلتا کیونکہ یہ ایک مجتہد فیہ معاملہ ہے۔

علامہ ابن ہمام نے اپنے شیخ سراج الدین کا بھی یہ نقطہ نظر نقل کیا ہے، اور خود ابن ہمام کا جھکاؤ بھی اسی طرف محسوس ہوتا ہے (حوالہ سابق) اس پر اس حدیث سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ امام ہی

کی نماز اصل کی حیثیت رکھتی ہے، الامام ضامن ۔ گویا امام کی نماز اس کے مسلک کے مطابق صحیح ہوجائے تو مقتدی کی نماز بھی کافی ہوجائے گی، حنفیہ نے اس اصول کو اقتداء کے اکثر مسائل میں برتنے کی کوشش کی ہے، اسی لئے اقتداء مفترض بالمتنفل کی اجازت نہیں دی گئی، کہا گیا کہ ایک فرض پڑھنے والا دوسری فرض پڑھنے والے کی اقتداء نہیں کرسکتا، تو جب دیگر مسائل میں امام کی نماز کو اصل مانا گیا ہے تو اس مسئلہ میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی
دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

۱۔ احناف کے تمام ائمہ نیز جمہور فقہاء کے نزدیک، امام شافعی کے علاوہ اور ائمہ کے نزدیک بھی (بلکہ امام شافعی کا پہلا قول) یہی ہے کہ باہر سے آ کر مکہ مکرمہ کے اندر بغیر احرام باندھے داخل ہونا ممنوع ہے جیسا کہ (بدائع الصنائع ۱۶۴/۲، طبع اول) میں حضرت عباسؓ کی یہ روایت: فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما (میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا کہ میقات سے بغیر احرام کے کوئی شخص تجاوز نہ کرے) نقل کرنے کے بعد صاحب بدائع لکھتے ہیں کہ:

لو أراد بمجاوزة هذه المواقيت دخول مكة لا يجوز له أن يجاوزها إلا محرما سواء أراد بدخول مكة النسک أو التجارة أو حاجة أخرى عندنا، وقال الشافعي إذا دخلها للنسک وجب عليه الإحرام وإن دخلها لحاجة جاز دخوله من غير إحرام، وجه قوله أنه تجوز السكنى بمكة من غير إحرام فالدخول أولىٰ لأنه دون السكنى ولنا ماروى عن النبي ﷺ أنه قال ألا إن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي... الحديث، والاستدلال به من ثلاثة أوجه، أحدها بقوله ﷺ ألاإن مكة حرام والثاني بقوله لا تحل لأحد بعدي والثالث بقوله ثم عادت حراما إلى يوم القيامة مطلقاً من غير فصل وروى عن ابن عباسؓ عن النبي ﷺ أنه قال لايحل دخول مكة بغير إحرام ولأن هذه بقعة شريفة لها قدر وخطر عند الله تعالىٰ فالدخول فيها يقتضي التزام عبادة إظهاراً لشرفها على سائر البقاع.

(اگر کسی نے ان مواقیت کو پار کر کے مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ کیا خواہ حج کے ارادہ سے ہو یا تجارت یا کسی دوسری ضرورت کی وجہ سے، ہمارے نزدیک بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں، اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر کوئی مکہ میں حج کے ارادہ سے داخل ہو تو اس پر احرام واجب ہے اور اگر کسی ضرورت کی وجہ سے داخل ہوا ہے تو بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے، جواز کی وجہ یہ ہے کہ مکہ میں بغیر احرام کے سکنی جائز ہے، تو دخول بدرجۂ اولی جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ سکنی سے کمتر ہے۔ ہماری دلیل جو آپ ﷺ سے روایت کی گئی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جان لو کہ مکہ اس دن سے قابل احترام ہے، جس دن اللہ تعالیٰ نے اس کو وجود بخشا، مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال نہیں اور نہ میرے بعد...... (الحدیث) اور تین طریقے پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔

(۱) ألا إن مكة حرام.

(۲) لاتحل لأحد بعدی (یعنی کہ کوئی بغیر احرام کہ میں داخل ہو)۔

(۳) ثم عادت حراما إلی یوم القیامة (قیامت تک کے لئے مکہ کی حرمت باقی رہے گی)۔اور حضرت ابن عباسؓ آپ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ بغیر احرام کے مکہ میں دخول حلال نہیں،اوراس لئے کہ یہ زمین کا وہ مقدس ٹکڑا ہے جس کی اللہ تعالیٰ کے نزدیک شرف وعزت اور قدر ومنزلت ہے،اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں داخل ہوتے وقت عبادت کا التزام ہوتا کہ دیگر تمام حصہ ٔزمین سے اس کا شرف مقام ممتاز رہے۔

اور ہدایہ(۲۱۴/۱) میں ہے:

الآفاقی إذا انتهی إلیها علی قصد دخول مکة علیه أن یحرم قصد الحج أو العمرة أولم یقصد عندنا لقوله علیه السلام لا یجاوز أحد المیقات إلا محرما ولأن وجوب الإحرام لتعظیم هذه البقعة الشریفة فیستوی فیه الحاج والمعتمر وغیرهما.

(ہمارے نزدیک آفاقی جب مکہ میں داخل ہونے کی غرض سے پہونچے تو اس کا محرم ہونا ضروری ہے خواہ حج یا عمرہ کا قصد کیا ہو یا نہ کیا ہو،اس لئے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے کہ محرم ہی میقات سے آگے بڑھ سکتا ہے اور اس لئے کہ احرام کا وجوب اس مقدس سرزمین کی وجہ سے ہے،لہٰذا اس میں حج وعمرہ کرنے والے اوران کے علاوہ دیگر تمام زائرین برابر ہوں گے)۔

اور نیل الاوطار(۲۸/۵) میں علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

وقد اختلف فی جواز المجاوزة بغیر عذر فمنعه الجمهور وقالوا لا یجوز إلا بإحرام من غیر فرق بین من دخل لأحد النسکین أولغیرهما ومن فعل أثم ولزمه دم، وروی عن ابن عمر والناصر (کذا) وهو الأخیر من قولی الشافعی وأحد قولی أبی العباسؓ أنه لا یجب الإحرام إلا علی من دخل لأحد النسکین لا علی من أراد مجرد الدخول، استدل الأولون بقوله تعالیٰ ـ"وإذاحللتم فاصطادوا".

(اور بغیر کسی عذر کے میقات سے آگے جانے کے جواز میں اختلاف ہے،جمہور فقہاء کے نزدیک میقات سے آگے بڑھنا ممنوع ہے،چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ بغیر احرام کے میقات سے آگے بڑھنا جائز نہیں ہے،خواہ حج وعمرہ کی غرض سے جانا ہو،یاان دونوں کے علاوہ کسی اور غرض سے،اور جو بغیر احرام کے جائے تو وہ گنہگار ہوگا اور اس پر دم لازم ہوگا، اور عبداللہ ابن عمر اوراسی طرح الناصر سے مروی ہے،اور امام شافعی کا آخری قول یہی ہے اور ابن عباس کا بھی ایک قول یہی ہے کہ احرام اس شخص پر واجب ہوتا ہے جو حج وعمرہ میں سے کسی کے ارادہ سے داخل ہوا ہو نہ کہ صرف داخل ہونے سے واجب ہوتا ہے،جمہور فقہاء نے اللہ تعالیٰ کے قول"اور جب تم حلال ہوجاؤ تو شکار کرو"سے استدلال کیا ہے)۔

اس دلیل پر نقد کرنے کے بعد علامہ شوکانی نے دوسری دلیل یہ ذکر کی ہے:

و استدلوا ثانیا بحدیث ابن عباسؓ عند البیھقی بلفظ "لا یدخل أحد مکة إلا محرما" قال الحافظ اسنادہ جید ورواہ ابن عدی مرفوعاً من وجھین ضعیفین ... وروی الشافعیؒ عنه أیضا أنه کان یرد من جاوز المیقات غیر محرم"

(نیل الأوطار ۵/۲۸ طبع دار الجیل، بیروت)۔

(جمہور کی دوسری دلیل ابن عباس کی وہ حدیث ہے جس کو بیہقی نے لفظ "لایدخل أحد مکة إلا محرما" (کہ مکہ میں محرم ہی داخل ہوگا) سے روایت کیا ہے، اس روایت کے سلسلہ میں حافظ ابن حجر نے کہا کہ اس کی اسناد جید ہے، اور ابن عدی نے اس کو دو ضعیف سندوں سے مرفوعاً روایت کیا ہے، اور امام شافعی نے ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ جو شخص بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرے گا اس کو لوٹا دیا جائے گا)۔

علاوہ ازیں فتح القدیر مع الکفایہ (طبع کوئٹہ پاکستان) میں اس پر تفصیلی بحث کی گئی ہے، اور اس سلسلہ کی روایات مع مآخذ نقل کی گئی ہیں، ان میں ایک روایت یہ بھی ہے:

عن ابن عباس قال إذا جاوز الوقت فلم یحرم حتی دخل مکة رجع إلی الوقت فاحرم وإن خشی إن رجع إلی الوقت فإنه یحرم و یھرق لذلک دما.

اس پر علامہ ابن ہمام نے یہ نوٹ لکھا ہے:

فھذہ المنطوقات أولیٰ من المفھوم المخالف فی قوله "ممن أراد الحج والعمرة" إن ثبت أنه من کلامه علیه السلام دون کلام الراوی (فتح ۲/۳۳۵)۔

(اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ آپ ﷺ کے کلام میں سے ہے راوی کا کلام نہیں ہے، تو رسول اللہ ﷺ کے اس قول "ممن أراد الحج و العمرة" میں منطوقات مراد لینا مفہوم مخالف سے بہتر ہے)۔

۲۔ جن فقہاء کے نزدیک بغیر احرام کے مکہ معظمہ یعنی حدود حرم میں داخل ہونا مطلقاً ممنوع ہے، ان کے نزدیک ان اعذار کی بنا پر بھی جو سوالنامہ میں مذکور ہیں، بغیر احرام کے مکہ جانا ممنوع ہوگا، البتہ اس کے لئے بعض حیلے اختیار کرنے کی اجازت حنفی کتب فقہ مثلاً عنایہ، کفایہ اور شامی ۲/۱۵۴-۱۵۵ وغیرہ میں مذکور ہیں، ایک یہ کہ حل کی نیت کرنا پھر وہاں سے مکہ معظمہ جانا وغیرہ، لیکن کتب فقہ میں (حل) سے مکہ معظمہ بغیر احرام کے جانے کی جو عقلی وجوہ اور حکمتیں بیان کی گئی ہیں، مثلاً بدائع میں مذکور یہ وجہ:

لأن مصالح أھل البستان (أی الحل) متعلق بمکة فیحتاجون إلی الدخول فی کل وقت فلو منعوا من الدخول إلا بالإحرام لوقعوا فی الحرج، وإنه منفی شرعا ...... ولو خرج من الحرم إلی الحل ولم یجاوز المیقات ثم أراد أن یعود إلی مکة له أن یعود إلیھا من غیر إحرام لأن أھل مکة یحتاجون إلی الخروج إلی الحل للاحتطاب والاحتشاش والعود إلیھا فلو ألزمنا ھم

الإحرام عند كل خروج لوقعوا في الحرج"۔

(اس لئے کہ اہل بستان (یعنی حل) کے مصالح مکہ سے متعلق ہیں، کیونکہ ان لوگوں کو ہمہ وقت وہاں جانے کی ضرورت پڑتی ہے، اگر انہیں بغیر احرام کے داخل ہونے سے روکا جائے تو وہ حرج میں پڑ جائیں گے اور شریعت نے حرج کو دور کیا ہے۔ اور اگر کوئی حرم سے حل کی طرف نکلتا ہے اور میقات پار کئے بغیر مکہ لوٹنے کا ارادہ رکھتا ہے تو وہ بغیر احرام کے مکہ لوٹ سکتا ہے، اس لئے کہ اہل مکہ کو لکڑیاں اور گھاس کے لئے حل کی جانب نکلنے اور پھر مکہ لوٹنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ لہٰذا اگر ہم ان کے لئے ہر خروج پر احرام لازم کردیں گے تو وہ حرج میں پڑ جائیں گے) ان سے تو یہ نکلتا ہے کہ اگر حل کے باہر مکہ والوں کو آنے جانے کی ایسی ہی شدید ضرورت پیش آ جائے جیسا کہ حل میں پیش آتی ہے تو انہیں حل کے باہر آفاق سے بھی بغیر احرام کے مکہ آنے جانے کی اجازت ہو، اگر مسئلہ صرف قیاسی ہوتا تو ایسا قول اختیار کر لینے کی گنجائش ہوتی، خاص طور سے اس اصول کی موجودگی میں جو بدائع الصنائع ۲/۱۵۹ میں بایں الفاظ بتایا گیا ہے " لأن الضرورة سبب لتخفيف الحكم وتيسيره"۔

لیکن مولانا ظفر احمد تھانویؒ نے علامہ شوکانی کی اس دلیل: "وقد كان المسلمون في عصره ﷺ يختلفون إلى مكة لحوائجهم ولم ينقل أنه أمر أحد منهم بإحرام" (اور مسلمان آپ ﷺ کے زمانہ میں مختلف ضرورتوں کے پیش نظر مکہ جایا کرتے تھے، لیکن یہ منقول نہیں ہے کہ ان میں سے کسی کو احرام کا حکم دیا گیا ہو) کا جواب دیتے ہوئے تحریر کیا ہے:

قلت إن أراد اختلاف من هو داخل الميقات إلى مكة فلا يرد علينا..... وإن أراد اختلاف من هو خارج الميقات فغير مسلّم فإن المواقيت بعيدة عن مكة بمراحل ولا تتعلق الحوائج الإنسانية ولا المدنية إلا بمصر قريب وتعلقها بالمصر البعيد نادر (اعلاء السنن ۱۰/۱۸)۔

میرا خیال ہے کہ اگر مکہ جانے سے مراد وہ شخص ہے جو میقات میں داخل ہو تو ہم پر اعتراض نہیں ہوگا، اور اگر اس شخص کا جانا مراد ہو جو میقات سے خارج ہے تو یہ تسلیم نہیں ہے، کیونکہ مواقیت مکہ سے بہت دور ہیں، اور انسانی اور شہری ضروریات شہر سے قریب ہی ہوا کرتی ہیں، اور شہر سے دور، بہت ہی نادر ہیں۔

اس صورت حال پر غور کرنے کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ جب اللہ تعالی نے اس بقعہ مبارکہ میں قیام کرنے، وہاں کاروبار یا دوسرے ذرائع کسب معاش اختیار کرنے کا موقعہ دیا ہے، تو اس کے انعام کا تقاضہ یا حق ہے کہ اس بقعہ سے متعلق دو خاص عبادتوں (حج، عمرہ) میں سے ایک ادا کرے، عموماً عمرہ میں بمشکل دو گھنٹے خرچ ہوتے ہیں، تو کیا ایک مسلمان تاجر، یا ٹیکسی ڈرائیور کے لئے دو گھنٹے نکال لینا مشکل کام ہے؟ جب کہ قہوہ خانوں، ہوٹلوں اور تفریح گاہوں میں روزانہ اس سے کہیں زیادہ عام طور سے وقت گذارتے ہیں یا گنوادیتے ہیں، دراصل احساس بیدار کرنے کی ضرورت ہے نہ کہ سہولت پسند بلکہ سہل انگار طبیعتوں کے لئے حیلے اور فرار کے راستے بجھانے کی، اللہ تعالی نے سورۃ القریش میں حرم کی مجاورۃ کی وجہ سے قریش کو جو مادی (تجارتی سفر وغیرہ کی) سہولتیں حاصل تھیں انہیں یاد دلا کر خود

اپنی عبادت کی طرف متوجہ کیا ہے:

لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف فليعبدوا ربَّ هذا البيت الذی اطعمهم من جوع و آمنهم من خوف. (اس واسطے کہ مانوس رکھا قریش کو مانوس رکھنا ان کو سفر سے جاڑے کے اور گرمی کے، تو چاہئے کہ بندگی کریں اس گھر کے رب کی جس نے ان کو کھانا دیا بھوک میں اور امن دیا ڈر میں)۔

کیا اس انداز خطاب میں مسلمان تاجروں اور پیشہ وروں کے لئے سامان موعظت نہیں ہے؟

علامہ شوکانی نے حجاج بن علاط کے واقعہ سے استدلال کرتے ہوئے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کا جواز ثابت کیا ہے، اس کا جواب دیتے ہوئے مولانا ظفر احمد تھانویؒ نے کیا خوب لکھا ہے:

يحتمل أن يكون قصة الحجاج قبل توقيت المواقيت لأن إتيانه مكة بعد فتح خيبر لجمع أمواله كاتما إسلامه ...... فقد قال بعضهم فرض (الحج) سنة تسع وقيل ست ومن قال فرض سنة ست لم يقم دليلا عن أنه كان قبل فتح خيبر أو بعده (إلاء السنن ۱۰/۱۸ خلاصہ)۔

(احتمال یہ ہے کہ حجاج والا واقعہ مواقیت کی تعیین سے پہلے کا ہو، اس لئے کہ فتح خیبر کے بعد ان کا مکہ آنا اپنے اسلام کو چھپا کر اپنا مال جمع کرنے کے لئے تھا، بعض نے کہا کہ حج کی فرضیت سن نو میں ہوئی اور بعض نے سن چھ کہا ہے۔ اور جنہوں نے حج کی فرضیت کو سن چھ میں کہا ہے انہوں نے اس سلسلہ میں کوئی دلیل نہیں دی کہ فرضیت حج فتح خیبر سے پہلے ہوئی یا بعد میں)۔

۳۔ مکہ میں متقل (مکی) کے لئے عندالاحناف جائز نہیں ہے۔

۴۔ مکی یعنی جو مکہ کا مستقل باشندہ ہو، یا اشہر حرم شروع ہونے سے قبل صحیح طریقہ سے مکہ مکرمہ آ کر مقیم ہو گیا ہو (زبدہ ۳۰۵) یا کم از کم ایک سال وہاں مقیم رہنے والا ہو (بدائع ۲/۱۶۵) سے مستفاد ہوتا ہے کہ اقامت مکہ پر ایک سال گذرنے سے مکی کے مخصوص احکام متعلق ہو جاتے ہیں) جس سال حج کرنے کا ارادہ کرے اس سال اشہر حج میں عمرہ نہ کرے، ظاہر ہے کہ حج و عمرہ اللہ تعالی کی رضا کے لئے ہی کئے جاتے ہیں اس کی رضا اسی میں ہے کہ مکی دونوں کو جمع نہ کرے جیسا کہ قرآن مجید کی سورۃ البقرۃ کی آیت: "فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى...... ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام" میں صاف طور سے بتایا گیا ہے کہ تمتع (اور قران) ان لوگوں کے لئے مشروع ہیں جو مسجد حرام (مکہ) کے باشندے نہ ہوں۔

احکام القرآن للجصاص میں اس آیت کریمہ کی تفسیر و تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

وقد روی عن ابن عمر أنه قال إنما التمتع رخصة لمن لم يكن له اهله حاضری المسجد الحرام ...... والمراد المتعة ولو كان المراد الهدی لقال "ذلک علی من لم يكن أهله حاضری المسجد الحرام" ...... وأيضا فإن التمتع لأهل سائر الآفاق إنما هو تخفيف من الله تعالى وإزالة المشقة عنهم فی إنشاء سفر لكل واحد منهما وأباح لهم الاقتصار على سفر واحد

فی جمعهما جمیعا إذ لو منعوا عن ذلک لأدی ذلک إلی مشقة وضرر ، وأهل مکة لامشقة علیهم ولاضرر فی فعل العمرة فی غیر أشهر الحج (احکام القرآن للجصاص ۱/۲۸۸) .

جبکہ مکی کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے جمع بین النسکین کی اجازت نہیں ہے، لہٰذا ایسا کرنے سے وہ گنہگا رہوگا، ظاہر ہے کہ یہ عبادتیں ''اجر'' کے لئے کی جاتی ہیں نہ کہ ''وزر'' کے لئے، اور یہ بھی بدیہی سا ہے کہ ایسے مکی نے حج ضرور کرلیا ہوگا، اور جو جمع بین الحج والعمرہ کا شائق ہے (اگر حج نہ کیا ہو تو وہ ایک سال صرف حج کرے اور عمرہ نہ کرے) تو پھر اسے عمرہ کے ساتھ حج کرکے گنہگار ہونے کی کیا ضرورت ہے؟ اس حکم میں تو اس کے لئے آسانی ہے نہ کہ مشقت، پھر مسلک سے عدول کی کیا ضرورت اس لئے سوال میں مذکور عبارت ''اہل مکہ کو پابند کرنا..... تنگی اور دشواری کی بات ہے'' بے محل اور غیر ضروری معلوم ہوتی ہے، کیونکہ ترک حج میں کوئی تنگی و دشواری نہیں کیونکہ ایسا کرنا صرف ایک سال ضروری ہوگا نہ کہ ہمیشہ، اور اگر اس نے ابھی حج فرض نہیں کیا ہے تو پہلے حج فرض ادا کرے اور حدود حرم کے باہر اشہر حج میں نہ جائے، جب حج فرض کے لئے دنیا بھر سے لوگ بے پناہ مشقتیں اٹھا کر اور کثیر رقم خرچ کرکے آتے ہیں، تو مکہ میں مقیم حج فرض ادا کرنے والے کے لئے صرف اتنی پابندی برداشت کرلینا کہ وہ صرف دو مہینہ دس روز تک حدود میقات سے باہر نہ جائے کیا دشوار ہے؟ اور یہ ''مشقت'' کے ذیل میں کیسے آسکتا ہے، ورنہ تو ایسی مشقت ہر شرعی حکم کی بجاآوری میں ہوتی ہے تو پھر سرے سے (تکلیف) ہی مرتفع کردی جائے۔

۵۔ اس مسئلہ میں فقہائے احناف کے درمیان بھی خاصا اختلاف نظر آتا ہے، علمائے دیوبند کی رائیں بھی مختلف ہیں، مولانا مفتی سعید احمد صاحب مظاہری (سابق صدر مفتی مظاہر علوم) نے اپنی شہرہ آفاق کتاب معلم الحجاج صفحہ ۲۲۱ پر دونوں قول نقل کرکے جواز کو ترجیح دی ہے، لیکن حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے جواہر الفقہ (۱/۴۹۲) میں صرف عدم جواز کا قول نقل کیا ہے، جس سے ان کا رجحان عدم جواز ہی متبادر ہے، اپنے اکابر میں مناسک کے ایک بہت بڑے عالم مولانا شیر محمد صاحب سندھی نے ''زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک'' میں اس مسئلہ پر بہت تفصیلی کلام کیا ہے، اس میں جواز کی گنجائش تو ذکر کی ہے لیکن بہتر نہ ہونے کا عندیہ دیا ہے (دیکھئے صفحہ ۳۰۶۔۳۱۶) بحث کا خلاصہ کرتے ہوئے اس میں لکھا ہے: ''پس بہتر یہی ہے کہ معتمر کو بعد عمرہ، تمتع کے حج سے پہلے ، دوسرا عمرہ نہ کرنا چاہئے (صفحہ ۳۱۶)۔

۶۔ (الف۔ب) صرف ایسے معذور کے لئے رمی میں اپنا نائب بنانے کی اجازت ہے جو نماز کھڑے ہوکر پڑھنے پر قادر نہ ہو بلکہ اس کے لئے بیٹھ کر فرض پڑھنے کا جواز ہو (زبدۃ/۸۸)، محض ازدحام کے خوف سے غیر معذور کو رمی کے لئے اپنا نائب بنانے کی اجازت نہیں ہے، البتہ دن کے بجائے رات کو رمی کرنے کی اجازت بعض مخصوص حالات میں مردوں کو بھی ہوسکتی ہے۔

۷۔ یہ لوگ بھی 'مُحْصَر' سمجھے جائیں گے، ان کے لئے بھی وہ تمام احکام ہوں گے جو'' محصر'' کے لئے عام کتب فقہ میں مذکور ہے۔

۸۔ اس سلسلہ میں راقم کا ایک تفصیلی مضمون ''البعث الاسلامی'' (عربی) میں چھپ چکا ہے، اس کا خلاصہ اردو کے ماہنامہ ''الفرقان'' وغیرہ میں بھی چھپا ہے۔

۹۔ بغیر آمر کی اجازت کے نہیں کرسکتا، کیونکہ حج بدل کرنے والا اصلاً تمتع نہیں کرسکتا، اس لئے بغیر اجازت کے تمتع نہ کرے یعنی آج کل کے محض نام نہاد عرف کی بنا پر (اگر چہ عرف بھی محل نظر ہے، کیونکہ ہمیشہ سے تمتع کا رواج زیادہ رہا ہے) تمتع کی اجازت نہ ہوگی۔

الف۔ کرسکتا ہے

ب۔ نہیں

ج۔ نہیں

د۔ حج بدل کرنے والے ہی پر دم تمتع آئے گا الا یہ کہ آمر صراحۃً دم کے لئے رقم ہدیہ کردے، لیکن حج بدل کرنے والا دم تمتع کے لئے آمر سے مطالبہ نہیں کرسکتا (فتاوی رحیمیہ ۳۲۴/۸)۔

ھ۔ جو شخص طویل احرام کی پابندیاں جھیلنے کا متحمل نہ ہو وہ حج بدل کے لئے نہ جائے، اس کے علاوہ دوسرے بہت سے اللہ کے بندے طویل احرام کی پابندیاں بخوشی برداشت کرنے کے لئے تیار ہوجائیں گے، ایسے ہی لوگوں کو بھیجا جائے جو اس کے لئے آمادہ ہوں، حج بدل کی پیشکش قبول کرنا ضروری نہیں ہے، جو تحمل نہ کرسکتا ہو وہ حج بدل کے لئے نہ جائے، پھر آج کل تو حج کمیٹی کے توسط سے جو لوگ حج کے واسطے جاتے ہیں وہ بہت سے بہت حج سے بیس پچیس روز پہلے ہی جاسکتے ہیں، ان کے لئے شرعاً پوری گنجائش ہے کہ وہ پہلے سیدھے جدہ سے مدینہ منورہ چلے جائیں، وہاں سے ایام حج کے قریب، حج کا احرام باندھ کر آئیں، اس طرح بمشکل آٹھ دس روز احرام کا پابند رہنا پڑے گا، ابھی چند سال قبل جب کہ بحری جہازوں سے لوگ حج کے لئے جاتے تھے بالعموم ہر حاجی کو دس پندرہ روز تک بلکہ اس سے بھی زیادہ احرام کی حالت میں رہنا پڑتا تھا، اور بہت پہلے تو مہینہ بھر یا اس سے زیادہ مدت تک، اور لوگ اسے بخوشی گوارا کرتے تھے، تو آج کل ہفتہ عشرہ کی پابندی کیونکر ناقابل برداشت مشقت قرار دی جاسکتی ہے۔

و۔ ورثاء کی اجازت سے بظاہر جائز ہونا چاہئے، ورثاء کی اجازت حج بدل میں تمتع کے جواز کے بارے میں بھی کافی ہونا علامہ شامی کی حسب ذیل عبارت سے مستفاد ہوتا ہے: ''لأن الوارث خليفة المورث'' (۲۳۹/۲) (اس لئے کہ وارث مورث کا خلیفہ ہے)۔

۱۰۔ (الف، ب، ج، د):

ناپاکی یعنی حیض ونفاس وغیرہ کی حالت میں اگر طواف ناگزیر ہو تو حدود حرم کے اندر اسے دم (بدنہ) دینا ضروری ہوگا، یہ گنجائش بھی صرف فقہ حنفی میں ہی ہے، بقیہ مکاتب فقہ میں تو طواف ہی کرنا ضروری ہے اس کے بغیر

صحبت حرام رہے گی اور حج ناکمل، جب تک طواف نہ کرے، اسی لئے اللہ کے رسول ﷺ کو جب ایک زوجہ مطہرہ (حضرت صفیہؓ) کے بارے میں معلوم ہوا کہ انہوں نے حیض آنے کی وجہ سے طواف نہیں کیا ہے (اور آپؐ کو گمان ہوا کہ انہوں نے طواف افاضہ نہیں کیا ہے) تو آپؐ نے فرمایا: "لعلها حابست" (ابوداؤد ۱/۲۷۴ مطبع مجیدی کانپور، باب الحائض تخرج بعد الافاضۃ) اس سے معلوم ہوا کہ طواف افاضہ کے لئے حائضہ کو مکہ مکرمہ میں ٹھہرنا ضروری ہے تاکہ پاک ہوکر طواف کرے، پھر وطن روانہ ہو۔

الف: اجازت ہے بدرجہ مجبوری۔

ب: رکن ادا ہوجائے گا اور دم (بدنہ) دینا لازم ہوگا (شامی ۲/۲۰۵)۔

ج: بدنہ (گائے یا اونٹ) ذبح کرنا ہوگا، بکرا نہیں (ایضا)۔

د: حدود حرم میں ادائیگی ضروری ہوگی اس کے باہر نہیں، ورنہ واجب ادا نہ ہوگا، جیسا کہ حج کی جنایات کے "دم" کا حکم ہے (جو تمام قابل ذکر کتابوں میں ملتا ہے)، حیض ونفاس وغیرہ کی حالت میں بھی طواف کرنے سے فریضہ ادا ہوجانے کا ذکر "بدائع الصنائع" میں یوں آیا ہے: "فأما الطهارة عن الحدث والجنابة والحيض والنفاس فليست بشرط لجواز الطواف وليست بفرض عندنا بل واجبة حتى يجوز الطواف بدونها (بدائع ۲/۱۲۹) (رہا حدث، جنابت، حیض اور نفاس سے پاک ہونا تو یہ ہمارے نزدیک جواز طواف کے لئے شرط نہیں ہے اور نہ کوئی فرض ہے بلکہ واجب ہے، اس کے بغیر بھی طواف جائز ہوجاتا ہے)۔

احناف کے نزدیک طواف کر لینے کے بعد، چاہے بحالت جنابت ہی کیا ہو، دم دینے سے قبل بھی جماع حلال ہوجائے گا، ردالمحتار میں ہے: "حل فی حق النساء بطواف الزیارة جنباً (شامی ۲/۲۰۵) (طواف زیارت عورتوں کے حق میں جنابت کی حالت میں بھی حلال ہے)۔

١١۔ اصل حکم شرعی تو یہی ہے کہ عورت کو جس جگہ اپنے شوہر کی وفات کی اطلاع ملے، اگر وہ جگہ اقامت کے لائق ہو یعنی وہاں قیام میں کوئی مانع طبعی، عقلی، شرعی نہ ہو، تو وہیں ٹھہر کر عدت گذارے، لیکن مجبوری کی صورتوں میں یعنی جب وہاں سے منتقل ہونے کی شرعاً اجازت ہو تو حج وعمرہ کی ادائیگی کے جواز کی گنجائش مستبعد نہیں، اگر معتدہ بحالت عدت عمرہ وحج ادا کرلے تو بہر حال حج وعمرہ صحیح ہوجاتا ہے۔

١٢۔ تقریباً تمام کتب فقہ میں مکہ ومنیٰ کو الگ الگ شہر قرار دیا گیا ہے، اور یہ بھی صراحت کی گئی ہے کہ ان دونوں جگہ مشترک طور پر پندرہ دن ورات قیام کرنے کی نیت سے ٹھہرنے والا مسافر ہی رہے گا، مقیم نہ ہوگا، آج بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ اب بھی مکہ ومنیٰ کی آبادیوں کے درمیان فصل موجود ہے، اگرچہ وہ پہلے کے مقابلہ میں کم ہوگیا ہے، دونوں کے درمیان فصل کا مشاہدہ ہر وہ شخص کرسکتا ہے جو وہاں جائے۔

١٣۔ یہ ایسا کوئی مسئلہ نہیں جو "فقہ اکیڈمی" میں موضوع بحث بنایا جائے، اس میں مذہب حنفی کی رعایت بہت ضروری ہے کیونکہ فقہ حنفی میں ایک رکعت مشروع ہی نہیں، اگر کوئی پڑھتا ہے تو وہ نامشروع کام کرتا ہے، پھر وتر کی

جماعت (رمضان میں) صرف مستحب ہے، واجب یا سنت مؤکدہ نہیں، بلکہ تراویح کی جماعت سے بھی کم درجہ ہے۔ شامی میں ہے:

والصحیح أن الجماعة فیها (فی الوتر) أفضل إلا أن سنیتها لیست کسنیة جماعة التراویح (۱/۴۷۷)۔

(اور صحیح یہ ہے کہ وتر میں جماعت افضل ہے مگر اس کی سنیت تراویح کی جماعت کی سنیت کی طرح نہیں ہے)۔ اور علامہ شامی نے تو یہ بھی صراحت کردی ہے کہ شافعی (غیر حنفی) امام کے پیچھے اقتداء کی صحت مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ امام وتر کی تینوں رکعتیں ایک ہی سلام سے پڑھے:

صح اقتداء متنفل بمتنفل و من یری الوتر واجبا بمن یراه سنة أی بشرط أن یصلیه بسلام واحد (شامی ۱/۳۹۷)۔

چنانچہ ماضی میں (چاروں مصلی ختم ہونے کے بہت بعد بھی) حرم شریف میں وتر کی جماعت احناف علیحدہ کرتے تھے، اور اس میں اکثریت یعنی کل حاضرین میں سے زیادہ تعداد، شریک ہوتی تھی جیسا کہ مولانا قاری حمید الدین صاحب سنبھلی (جو علامہ کشمیری کے شاگرد تھے) نے اپنے سفرنامہ میں نقل کیا ہے، یہ سفرنامہ "نصف صدی قبل کا سفرنامہ حج" کے عنوان سے کتابی شکل میں چھپ چکا ہے اس کے صفحہ ۵۰ پر ہے: تمام احناف اس (وتر کی) جماعت سے علیحدہ ہوکر "باب العمرۃ" کے قریب جمع ہوگئے اور وتر کی اپنی علیحدہ جماعت (ان کی جماعت ہوجانے کے بعد) کی، کیونکہ وہ حنبلی کہلاتے ہیں، وہ وتر کی تین رکعتیں دو سلام سے پڑھتے ہیں، ...... اس لئے حنفی ...... وتر کی جماعت علیحدہ کرتے ہیں، جب احناف وتر کی جماعت کے لئے علیحدہ ہوتے تھے تب معلوم ہوتا تھا کہ ماشاء اللہ احناف کس قدر ہیں، نصف سے زیادہ لوگ الگ ہوجاتے تھے (نصف صدی قبل کا سفرنامہ حج صفحہ ۵۰ مطبوعہ لکھنؤ)۔

علاوہ ازیں کتب فقہ حنفی میں صراحت ہے کہ اگر امام ایسی کوئی بات کرتا ہے جو موجب بطلان ہو یا ترک واجب وفرض لازم آتا ہو تو اس کی اقتداء جائز نہیں (دیکھئے شامی ۱/۳۸۷-۳۸۸-۳۸۹)۔

مزید قابل غور یہ ہے کہ متعدد معتبر کتب فقہ میں یہ واقعہ ملتا ہے کہ ایک زمانہ میں عرفات کے میدان میں امامت مکی امام کرتا تھا، اور وہ (باوجود ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مقیم ہونے کے) قصر پڑھتا تھا، تو تمام مسالک کے علماء نے اس کی اقتداء کرنے سے منع کیا، حالانکہ وہاں جماعت ومجمع کی رعایت زیادہ اہم ہے۔

اس جماعت میں شریک ہونے کے بارے میں امام نسفی نے فرمایا:

"العجب من أهل الموقف یتابعون إمام مكة فی القصر فأنیٰ یستجاب لهم أو یرجیٰ لهم الخیر وصلوتهم غیر جائزة"۔

اور شمس الائمہ فرماتے ہیں:

"كنت مع أهل الموقف فاعتزلت وصلیت كل صلوة فی وقتها و أوصیت بذلك

اصحابی".

(میں موقف والوں کے ساتھ تھا لیکن میں ہر نماز کو اس کے وقت میں الگ ہو کر پڑھتا اور اسی کی اپنے اصحاب کو وصیت کی)۔

(یہ تمام تفصیلات علامہ شامیؒ نے "مطلب فی شروط الجمع بین الصلاتین بعرفة" کے ذیل میں ذکر کی ہیں، جنہیں فتاویٰ رحیمیہ ۳۲۱/۸) میں نقل کر دیا گیا ہے)۔

اس صورت حال کا تقاضہ تو یہ ہونا چاہئے کہ فقہی اکیڈمی ایک تجویز منظور کرے جس میں حکومت سعودیہ سے مطالبہ کیا جائے کہ وہ سابق کی طرح حنفی نمازیوں کو رمضان میں وتر کی جماعت علیحدہ کرنے کی اجازت دے، یا امام حرم دو سلام کے بجائے ایک سلام سے تینوں رکعات پڑھائیں، جو ان کے مذہب (حنبلی) میں بھی بہر حال جائز ہے چاہے خلاف اولیٰ ہو، مگر فقہ حنفی میں تو دو سلام سے تین رکعت جائز و مشروع ہی نہیں۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے مسائل

مولانا انور علی اعظمی۔ مئو

۱۔ جولوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور ضرورت سے حرم مکی کے حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے بھی احرام باندھ ہی کر آگے بڑھنا ہے یا نہیں اس سلسلہ میں فقہاء مجتہدین کے مسالک اور دلائل اس طرح ہیں:

مسلک احناف: احناف کے نزدیک ہر شخص کے لئے چاہے وہ حج وعمرہ کا ارادہ رکھتا ہو یا نہیں بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔

ہدایہ میں ہے: **الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد** (ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

دلیل: ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں عبداللہ بن عباس سے روایت کیا ہے: **قال رسول الله ﷺ لا يجاوز أحد الميقات إلا محرم** (عینی شرح الہدایہ ۱/۱۴۰۴، التعلیق الصبیح ۳/۱۷۶)۔

نیز تعلیق صبیح میں ابوالشعثاء سے ابن عباس کا یہ عمل منقول ہے: **عن أبي الشعثاء انه رأى ابن عباس يرد من جاوز الميقات غير محرم** (۳/۱۷۶)۔

مسلک مالکیہ: امام مالک نے فرمایا کہ جو شخص مکہ میں بغیر احرام عمداً یا جہالۃً داخل ہو گیا تو اس نے برا کام کیا لیکن اس پر کوئی دم وغیرہ لازم نہیں عینی میں ہے: **قال مالك من دخل مكة غير محرم متعمداً أو جاهلا فقد أساء ولا شيء عليه** (عینی شرح ہدایہ ۱/۱۴۰۴)۔

دلیل: **أخبرنا مالك حدثنا نافع أن ابن عمر اعتمر ثم أقبل إذا كان بقديد جاءه خبر من المدينة فرجع فدخل مكة بغير إحرام** (مؤطا امام محمد/۲۱۹)۔

مسلک شوافع: امام شافعی کے نزدیک مکہ مکرمہ میں حج وعمرہ کے علاوہ دوسرے مقصد سے دخول ہو تو اس پر احرام واجب نہیں، امام نووی نے منہاج میں ایسے شخص کے لئے احرام کو مستحب قرار دیا ہے، اور ایک قول میں امام نووی نے وجوب بھی نقل کیا ہے، اور جس شخص کا دخول بار بار ہوتا ہو جیسے حطاب وصیاد، ان کو وجوب والے قول سے مستثنیٰ کیا ہے۔

وفي المنهاج للنووي: من قصد مكة غير محرم لاشك أنه يستحب له أن يحرم بحج أو عمرة وفي قول يجب الا يتكرر دخولها كحطاب أو صياد (عینی ۱/۱۴۰۴)۔

مسلک حنابلہ: اس سلسلے میں حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص مکہ مکرمہ میں بلا ارادہ قتال شرعی یا بلا حاجت متکررہ جانا چاہتا ہو تو اس کے لئے میقات سے بلا احرام جانا جائز نہیں، البتہ جو شخص بلا ارادہ قتال مباح یا حاجت متکررہ

کی بنا پر مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتا ہو تو اس کے لئے احرام باندھنا واجب نہیں۔

من دخلها لقتال مباح أو من خوف أو حاجة متكررة كالحشاش و الحطاب....

تیسرے اور چوتھے قول کی دلیل:

إن النبي ﷺ دخل يوم الفتح مكة حلالا وعلى رأسه المغفر و كذلك أصحابه ولم نعلم أحدا منهم أحرم يومئذ و كذلك روى أن ابن عمر دخلها بغير إحرام. لو أو جبنا الإحرام على كل من يتكرر دخوله أفضىٰ إلى أن يكون جميع زمانه محرما فسقط للحرج.

۲۔ جن فقہاء کے نزدیک حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لئے خواہ وہ حج وعمرہ کی نیت نہ رکھتا ہو، احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہونے کی پابندی ہے جیسے احناف، ان کے نزدیک بھی ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کرنا چاہئے جو تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ تجارت، ملازمت یا دوسرے مقاصد سے حرم مکی کے اندر آمدورفت رکھتے ہیں، ایسا نہ کرنے میں مذکورہ بالا لوگوں کے لئے بہت بڑا حرج لازم آئے گا اور حرج کو شریعت میں اٹھادیا گیا ہے، چنانچہ فقہاء احناف کے نزدیک میقات کے اندر رہنے والے لوگوں کو مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونے کی اجازت دفع حرج ہی کی بنیاد پر دی گئی ہے۔ ہدایہ میں ہے:

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن، فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم (ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

علامہ عینی اس عبارت کی شرح کرتے ہوئے یہ روایت پیش کرتے ہیں: روى عن ابن عباس أنه عليه السلام رخص للحطابين أن يدخلوها بغير إحرام والظاهر أنهم لا يجاوزون الميقات.

لیکن علامہ عینی کے مذکورہ احتمال "والظاهر أنهم لا يجاوزون الميقات" کے برخلاف (عالمگیری ۱۱۳/۲) پر یہ صراحت موجود ہے: وكذلك الآفاقي إذا صار من أهل البستان كذا في محيط السرخسي (عالمگیری ۱۱۳/۲)۔

۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج شروع ہونے کے بعد عمرہ نہیں کرسکتا یعنی مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش نہیں ہے، اور یہی حکم ان تمام لوگوں کا ہے جو مکی کے حکم میں آتے ہیں، فتح القدیر شرح ہدایہ میں حضرت عمر کا یہ قول منقول ہے:

وصح عن عمر أنه قال ليس لأهل مكة تمتع ولا قران (فتح القدیر ۲/۸)۔

اسی طرح درمختار میں ہے: والمكي ومن في حكمه يفرد فقط.

لیکن اگر مکی یا اس کے حکم میں آنے والا شخص باوجود ممانعت کے تمتع یا قران کرے تو فقہائے احناف کے نزدیک یہ دونوں عمل اس کی طرف سے واقع ہوجائے گا، البتہ ایسا کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا اور اس کے اوپر دم جبر

واجب ہوگا (فتح القدیر۲؍۴۲۸) میں یہ منقول ہے: قال فی تحفة ومع هذا لو تمتعوا جاز وأساؤا. أو عليهم دم الجبر ،اور اسی مفہوم کی عبارت (شامی۲؍۲۷۰) میں بھی موجود ہے۔

مکی کے حق میں تمتع اور قران کے عدم کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:

"ذلک لمن لم یکن اهله حاضر ی المسجد الحرام (بقرہ؍۹۶) مکی کے لئے قران اور تمتع کے ممنوع ہونے پر علامہ برہان الدین مرغینانی لکھتے ہیں: لأن شرعها للترفة بإسقاط إحدى السفرتين وهذا فی حق الآفاقی (ہدایہ ۱؍۲۴۳)۔

ملاعلی قاری اس مسئلہ میں متوطن مکی اور مکہ مکرمہ میں مقیم شخص کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں متوطن مکی کے لئے تمتع جائز نہیں ہے، ہاں جو شخص مکہ مکرمہ میں مقیم ہو اس کیلئے بعض صورتوں میں تمتع جائز ہے اور اس کا تمتع بالکل صحیح اور سنت کے مطابق ہوگا، اور اس کے اوپر جنایت کا دم نہیں ہوگا بلکہ دیگر تمتع کرنے والوں کی طرح صرف دم شکر واجب ہوگا، وہ تحریر فرماتے ہیں:

ولا يبعد أن يفرق بين المكی المستوطن وبين المكی المقيم فيمتنع تمتع الأول دون الثانی (شرح اللباب؍۱۵۴)۔

لہذا اگر مکہ میں اقامت کرنے والا شخص اشہر حج سے پہلے مکہ مکرمہ سے نکلا اور میقات کے باہر جا کر اپنی حاجت پوری کر کے اشہر حج میں عمرہ کے احرام کے ساتھ مکہ آیا اور پھر اسی سال حج بھی کیا تو کوئی حرج نہیں ہے، اس پر دوسرے متمتعین کی طرح صرف دم شکر ہوگا۔

۴۔ مکی شخص اشہر حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر جاسکتا ہے اور لوٹنے کے وقت عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ اور اسی سال حج کرنا چاہے تو حج بھی کرسکتا ہے، اس کے لئے اس مسئلہ میں کوئی تنگی اور دشواری نہیں ہے، احناف کے نزدیک اس کا یہ عمل خلاف سنت بھی نہیں ہوگا اور اس پر دم جنایت بھی لازم نہیں ہوگا، یہ تمتع اس صورت میں مسنون ہوگا، اس میں کسی طرح کی کراہت نہیں ہوگی، شرح لباب؍ص ۱۵۳ پر مذکور ہے:

إن المكی اذا خرج إلى بعض الآفاق لحاجة ثم رجع وأحرم بالعمرة فی أشهر الحج ثم حج من عامه لم يلزم الدم باتفاق الأربعة۔

پھر آگے لکھتے ہیں: والمراد بعدم لزوم الدم دم الجبر المتفرع على تركه السنة لأن دم المتعة سواء يكون شكرا عندنا وجبرا عند غيرنا فهو لازم اتفاقا (ص؍۱۵۳)

پھر اس سے آگے ملاعلی قاری اپنی اسی شرح میں لکھتے ہیں: فمقصوده إن تمتعه حينئذ مسنونا غير مكروه (شرح لباب؍ص ۱۵۳)۔

الغرض احناف اور دیگر ائمہ کے نزدیک مکی کے لئے جب ایسا کرنے کی گنجائش موجود ہے، احناف کے نزدیک مکی کا یہ تمتع مسنون اور غیر مکروہ ہے، لہذا اس میں تنگی اور دشواری کا کوئی مسئلہ سمجھ میں نہیں آتا۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرہ کرسکتا ہے، کیونکہ عمرہ ایک مستقل عبادت ہے اور اس کے لئے کسی مہینے اور تاریخ کی قید نہیں ہے، صرف سال کے پانچ دنوں میں جو حج کے مخصوص ایام ہیں عمرہ مکروہ ہے، اور وہ پانچ دن، یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق ہیں۔

متمتع آفاقی عمرہ ادا کر کے حلال ہو جائے گا اور مکہ مکرمہ میں مقیم رہیگا، لہٰذا حج سے پہلے دوسرے حلال اشخاص کی طرح سارے کام طواف اور عمرہ وغیرہ اس کے لئے جائز ہوگا۔

علامہ ابن نجیم تحریر فرماتے ہیں: هـذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز لها تكرارها لأنها عبادة مستقلة أيضا كالطواف.

علامہ شامی نے درمختار میں تحریر فرمایا ہے: فيطوف بالبيت ما بدا له ويعتمر قبل الحج (شامی ۲/۲۶۸)۔

علامہ ابوبکر جصاص رازی نے اپنی کتاب احکام القرآن میں عبداللہ بن عباس کے واسطے سے حضرت عمرؓ کا ایک اثر نقل کیا ہے:

عن عبدالله بن عباس رضي الله عنه قال سمعت عمر يقول : لواعتمرت ثم اعتمرت ثم اعتمرت ثم حججت لتمتعت (أحکام القرآن للجصاص ۱/۲۸۵)۔

دو عمروں کے درمیان فصل کا مسئلہ:

بعض حضرات کے نزدیک ایک سال میں صرف ایک مرتبہ کیا جاسکتا ہے، جیسے حسن بصری، ابن سیرین، امام مالک اور نخعی وغیرہم اسی کے قائل ہیں۔

قال النخعي: ما كانوا يعتمرون في السنة إلا مرة ولأن النبي ﷺ لم يفعله (مغنی ۳/۲۲۴)۔

صحابہ کرام کے ایک گروہ اور بہت سے تابعین اور فقہاء کے نزدیک ایک سال میں ایک سے زائد عمرہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، یہ قول حضرت علی، ابو عباس، انس، عائشہ، عطاء، طاؤس، عکرمہ اور امام شافعی رحمہم اللہ سے مروی ہے۔

پھر مجوزین کے درمیان دو عمروں کے مابین کتنا فصل ہونا چاہئے اس بابت مختلف آراء ہیں:

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک ماہ میں ایک عمرہ کی اجازت دی ہے۔

حضرت انس ایک عمرہ کے بعد حلق کراتے اور جب بال نکل آتا تو دوسرا عمرہ کرتے، حضرت عکرمہ کی رائے بھی یہی ہے۔

حضرت عطاء کے بقول پے در پے عمرہ غیر مستحب ہے۔

امام احمد کے نزدیک دس دن سے قبل تکرار عمرہ نہیں ہونا چاہئے۔

احناف کے نزدیک اسی طرح کی وسعت بھی ہے بلکہ اس سے زیادہ، آفاقی متمتع اپنی سہولت کے ساتھ حج سے پہلے بار بار عمرہ کرسکتا ہے اس میں کوئی حرج نہیں۔

۶۔(الف) عمل رمی میں نیابت مریض اور معذور کے لئے درست ہے:

رمی جمرات حج کے واجبات میں سے ایک واجب ہے، بلا عذر اس واجب میں نیابت درست نہیں، حاجی کو حتی الوسع اس کام کو خود انجام دینا چاہئے، البتہ جان کی حفاظت بھی شرع کے اہم مقاصد میں سے ایک مقصد ہے، اسلئے جہاں رمی میں اتلاف جان یا ضرر شدید کا اندیشہ ہو نیابت صرف اسی جگہ درست ہو سکتی ہے، بغیۃ المناسک میں رمی کی ادائیگی صحت کی شرائط بیان کرتے ہوئے مصنف تحریر فرماتے ہیں:

الشرط السادس: أن یرمی بنفسہ فلاتجوز النیابۃ فیہ عند القدرۃ (بغیۃ المناسک/۱۰۰)۔

ملا علی القاری شرح اللباب میں یہی بات پانچویں شرط بنا کر لکھتے ہیں:

الخامس أن یرمی بنفسہ فلا تجوز النیابۃ عند القدرۃ (شرح اللباب/۱۳۲)۔

معذورین کے لئے نیابت کا جواز مسند احمد اور ابن ماجہ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے:

وعن جابر رضی اللہ عنہ قال حججنا مع رسول اللہ ﷺ ومعنا النساء والصبیان فلبّینا عن الصبیان ورمینا عنھم (فقہ السنۃ للسید السابق ۱/۶۳۳)۔

(ب) نیابت فی الرمی میں معذوری کا معیار:

تحدید عذر میں سب سے پہلی بات یہ ہے کہ عذر من جانب العباد کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ اسی عذر کا اعتبار ہوگا جو من جانب اللہ ہو، جیسے محظورات احرام کا ارتکاب کوئی محرم کسی انسان کے مجبور کرنے سے کر ڈالے تو اسے گناہ تو نہیں ہوگا لیکن جزاء لازم ہوگی، چنانچہ بغیۃ میں یہ تفصیل مذکور ہے:

ثم مرادھم بالعذر مایکون من اللہ فلو کان من العباد فلیس بعذر حتی لو أکرہ علی محظورات الإحرام کالطیب واللبس فیجب علیہ الجزاء۔

پس یہ بات واضح ہوگئی کہ عذر وہی معتبر ہوگا جو من جانب العباد نہ ہو منجانب اللہ ہو، اور اس کی تحدید اس بات سے کی جائے گی کہ وہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے پر قادر نہ ہو بلکہ اس درجہ کو پہنچ جائے کہ بیٹھ کر نماز پڑھتا ہو، چنانچہ بغیہ کے اندر اس کی صراحت اس طرح ہے:

وحد المریض أن یصیر بحیث یصلی جالسا لأنہ لایستطیع الرمی راکبا ولا محمولا إما لأنہ تعذر علیہ الرمی أو یلحقہ بالرمی ضرر (بغیۃ المناسک/۱۰۰)۔

کیونکہ ایسا شخص نہ تو سوار ہو کر رمی کر سکتا ہے اور نہ ہی محمول ہو کر۔ لہذا اس کے لئے رمی متعذر اور دشوار ہو چکی ہے، یا کم از کم اتنی بات تو ضرور ہے کہ رمی کی بناء پر اسے ضرر لاحق ہو سکتا ہے، چنانچہ اگر مریض اٹھا کر مرمی کے پاس لے جایا جا سکتا ہے اور رمی کی وجہ سے مرض میں اضافہ کا اندیشہ نہ ہو اور اٹھا کر لے جانے والا موجود ہو یا اجرت پر کوئی آدمی مل جائے اور یہ اجرت پر قادر ہے تو ایسے شخص کی نیابت درست نہ ہوگی، بغیہ میں ہے:

فإن کان مریض لہ قدرۃ علی حضور المرمی محمولا ویستطیع الرمی کذلک من غیر أن

يلحق ألم شديد ولا يخاف زيادة المرض ولا بطوء البرء لا يجوز النيابة عنه(بغیۃ المناسک/۱۰۰) ،الا یہ کہ ایسے شخص کوسہارا دینے والا نہ ملے تواس کے لئے نیابت جائز ہوگی إلا أن لا يجد من يحمله /ص ۱۰۰)

عمل رمی میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں:

عمل رمی میں مرد عورت دونوں برابر ہیں،فرق صرف اتنا ہے کہ عورتوں کے لئے رات میں افضل ہے،لہٰذا بغیر عذر کے نیابت عن المرأۃ بھی جائز نہیں ہوگی۔

والرجل والمرأة في الرمي سواء إلا أن رميها في الليل أفضل فلا تجوز النيابة عن المرأة بغير عذر (بغیۃ المناسک/۱۰۰)۔

ازدحام کے خوف سے رمی میں عورت کی نیابت درست نہیں:

رمی میں نیابت مذکورہ تحدید کے ساتھ درست ہے، محض ازدحام کی وجہ سے کسی صحت مند عورت کا دوسرے سے رمی کرانا درست نہیں ہوگا،اور ایسا کرنے کی صورت میں عورت پر جزا لازم ہوگی،چنانچہ بغیہ میں مذکور ہے:

قد تبين مما قد منا أنهم جعلوا خوف الزحام عذراً للمرأة ولمن به علة أو ضعف في تقديم الرمي قبل طلوع الشمس أو تأخيره إلى الليل لافي جواز النيابة عنهم لعدم الضرورة فلو لم يرموا بأنفسهم لخوف الزحام تلزمهم الفدية (بغیہ/۱۰۰)۔

۷۔حکومت کا حج یا عمرہ سے روکنا بھی احصار ہے:

سعودی عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کو حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے، ایسے لوگ اگر حج یا عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد پکڑ کر واپس کر دیئے جائیں تو وہ بھی محصر ہیں کیونکہ جن اسباب سے احصار متحقق ہوتا ہے ان میں ایک سبب منع السلطان بھی ہے،بغیہ کے اندر مذکور ہے:

ويتحقق بكل حابس يحبسه ولو بمكة بالاتفاق بين أئمتنا على الأصح كالكسر والفرج والعرج ومنع السلطان (بغیۃ المناسک/۱۶۶)۔

محصر کا احصار کس طرح ختم ہوگا:

احصار کے بعد احرام سے نکلنے کے لئے محصر پر ضروری ہے کہ کسی شخص کے توسط سے ہدی کا جانور یعنی بڑے جانور کا ساتواں حصہ یا ایک چھوٹا جانور بھیڑ یا بکری حرم میں بھیجے،اور اس کے ذبح کی تاریخ اور وقت کی تعیین کرے،جب اس جانور کے ذبح ہونے کا وقت گذر جائے تو یہ شخص حلال ہو جائے گا،اس سے پہلے محصر حالت احرام میں رہے گا اور محظورات احرام سے بچے گا،البتہ محصر ہدی کے ذبح ہونے سے پہلے احصار کی جگہ میں رہ سکتا ہے اور اپنے اہل وعیال میں بھی جا سکتا ہے،اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى"

شرح اللباب میں ملا علی القاری یہ آیت ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

يجب عليه أن يبعث الهدى لقوله تعالىٰ فيذبح عنه وكيله نيابةً عنه فى الحرم ويجب أن يواعده يوما معلوماً يذبح حتى يعلم وقت إحلاله (ص/۲۳۶)۔

محصر کے حلال ہونے کے لئے حلق یا قصر ضروری نہیں ہے:

محصر کے لئے جانور کے ذبح ہوجانے کے بعد حلق یا قصر ضروری نہیں ہے لیکن اگر کرالے تو یہ بہتر ہوگا، لیکن اس کے علاوہ دوسرے محظورات احرام کے کرنے سے بھی اس کا احرام ختم ہوجائے گا، مثلاً مونچھ مونڈ لے، ناخن تراش لے وغیرہ (شرح اللباب/۲۴۱)۔

حلال ہونے کے صورت میں محصر پر کیا واجب ہوگا:

اگر محصر نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا تو اس پر ایک عمرہ کی قضا ہے، اگر حج کا احرام باندھا تھا تو اس کے ذمہ ایک حج اور ایک عمرہ ہے، اور اگر قران کی نیت سے احرام باندھا تھا تو اس پر ایک حج اور دو عمرے ہیں۔

۸۔ رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا سنت:

فقہ حنفی کے راجح اور مفتی بہ قول میں رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب کو واجب قرار دیا گیا ہے لیکن صاحبین کا قول ائمہ ثلاثہ کے مطابق ہے، ان کے یہاں ان امور میں ترتیب ائمہ ثلاثہ کی طرح سنت ہے واجب نہیں، اور ترتیب کے خلاف ہوجانے کی صورت میں دم واجب نہیں ہے، امام ابوحنیفہ سے اس مسئلہ میں اس مشہور قول کے علاوہ دوسرے اقوال بھی موجود ہیں، درس ترمذی کے حاشیہ میں کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ کے حوالہ سے مذکور ہے:

عن أبي حنيفة في الرجل يجهل وهو حاج فيحلق رأسه قبل أن يرمى الجمرة أنه لاشي عليه (باب الذى يجهل فيحلق رأسہ قبل أن يرمى جمرة العقبة)۔

تیسری روایت موطا امام محمد میں "باب من قدم نسکا قبل نسک" کے تحت منقول ہے:

قال محمد : وبالحديث الذى روى عن النبى ﷺ نأخذ أنه قال لا حرج فى شئ من ذلك وقال أبو حنيفة رحمه الله لا حرج فى شئ من ذلك ولم يرفى شئ من ذلك كفارة إلا فى خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال عليه دم وأما نحن فلا نرى عليه شيئاً (بحوالہ درس ترمذی ۳/۱۵۲۔۱۵۳)۔

حجۃ الوداع میں اس مسئلہ میں صریح روایتیں ملتی ہیں، ترتیب کے خلاف کرنے والوں نے آپؐ سے سوال کیا لیکن آپ نے جواب میں "لاحرج" فرمایا:

عن عبدالله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ وقف فى حجة الوداع بمنىٰ للناس فيسئلونه فجاءه رجل فقال لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح فقال: اذبح ولا حرج، فجاء آخر فقال لم أشعر فنحرت قبل أن أرمى فقال: ارم فلا حرج، فما سئل النبى ﷺ عن شئ قدم ولا أخر إلا قال افعل ولا حرج (متفق عليه بحوالہ التعليق الصبيح ۳/۲۴۲)۔

مختلف صحابہ کے جواب میں یہی جملہ ارشاد فرمانا اور دم کے وجوب کا حکم نہ کرنا اپنے ظاہر کے اعتبار سے وجوب دم کی نفی کرتا ہے، اگر واقعۃً وجوب دم ہوتا تو صریح سوال میں اس کے ذکر سے آپ کا سکوت بڑا تعجب خیز معلوم ہوتا ہے، سائل کے جملہ میں لم اُشعر مذکور ہے لیکن فقہ میں یہ بات مسلم ہے کہ عدم علم کی وجہ سے آدمی معذور نہیں مانا جاتا، زیادہ سے زیادہ یہ ہوسکتا تھا کہ حج ایک نئی عبادت ہے اس سے پہلا پہلا سابقہ ہے عدم علم کی وجہ سے عند اللہ بچ جائے لیکن اس کی وجہ سے شرائع اور احکام کی معافی کہ اللہ کے رسول ﷺ ایک واجب کو نسیاً منسیا کردیں اور اس کے بعد بھی اس کا ذکر کسی موقع پر نہ کریں شریعت کے مزاج سے مطابقت نہیں کرتا، شاید انہیں وجوہات کی بناپر شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے تحریر فرمایا:

والمعنى فيمن حلق قبل أن يذبح أو نحر قبل أن يرمي أو رمى بعد ماأمسى أو أفاض قبل الحلق أنه لا حرج ولم يأمر بكفارة والسكوت عند الحاجة بيان وليت شعرى هل فى بيان الا ستحباب صيغة أصرح من لا حرج ولا يتم التصريح إلابيان الرخص فى وقت الشدائد (حجۃ اللہ البالغۃ ۲/۶۵)۔

مذکورہ بالا تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حاجی مناسک حج اچھی طرح سیکھے سارا کام مرتب کرے، لیکن اس خاص مسئلہ میں اگر ترتیب بدل جائے اور وہ موجودہ صورت حال میں جس کی تفصیل سوال میں مذکور ہے تو اس پر دم واجب نہیں ہوگا، اور اس مسئلہ میں امام کی دوسری روایت جو صاحبین کے قول کے قریب ہے عمل کی گنجائش موجود ہے۔

۹۔ الف: آج عام طور پر دور دراز سے جانے والے لوگ حج تمتع کرتے ہیں ان کے لئے حج افراد یا قران شاذ و نادر ہے، پھر بھی حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا محض عرف کی وجہ سے تمتع کی تعیین نہیں کرتا، اس کے لئے صریح اجازت کی ضرورت ہے، کسی ایک علاقے کا عرف احکام شرع کو بدلنے کے لئے کافی نہیں ہے (الاشباہ والنظائر ۱۱۲) پر مذکور ہے:

التعارف الذى تثبت به الأحكام لا تثبت بتعارف بلدة واحدة.

حج فرض میں نیابت کے سلسلہ میں فقہاء احناف نے تقریباً بیس شرطیں ذکر فرمائی ہیں، منجملہ ان شرائط کے ایک یہ بھی ہے کہ مامور سفر کو اسی کام کے لئے خاص رکھے جس کا آمر نے حکم دیا ہے، مثلاً آمر نے حج کا حکم دیا ہے تو مامور یہ پہلے مکہ جاکر حج ادا کرے، اور اگر حج سے پہلے عمرہ کرلے گا تو یہ سفر حج کے لئے نہیں مانا جائے گا۔

ایک دوسری شرط فقہاء نے یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ حج کا حکم دینے کی صورت میں مامور کو میقات آمر سے احرام باندھنا ہوگا، اور تمتع کی صورت میں اس شرط کی خلاف ورزی لازم آئے گی، اس لئے مطلق حج کا حکم دینے کی صورت میں تمتع کرنا آمر کے حکم کی خلاف ورزی ہوگی، البتہ آمر کی اجازت کے بعد کوئی حرج نہیں ہے۔

غنیۃ المناسک میں ہے: إن الأمر بالحج تضمن الأمر بأمور بالحج بنفسه ومن بلده وبماله وبركوب أكثر الطريق وبجعل السفر له وبافراد السفر له وبإرامه من الميقات و كذا لو أمره بالعمرة فلو أحل بواحد فهو مخالف إلاإذا وجد الإذن (غنیۃ المناسک ۱۷۹)۔

ہندوستان کے مشہور علماء کرام کی رائے بھی یہی معلوم ہوتی ہے، مولانا ظفر احمد تھانوی نے "فتوی مظاہر العلوم" میں اس مسئلہ پر تفصیلی کلام کیا ہے، اور آمر کی اجازت کے بعد تمتع کے جواز کا فتوی دیا ہے، مولانا عبدالرحیم لاجپوری "فتاوی رحیمیہ" ۲؍۲۰۶ پر تحریر فرماتے ہیں کہ احوط اور ارجح یہ ہے کہ اجازت کے باوجود تمتع کا احترام نہ باندھا جائے لیکن بہر حال آمر کی اجازت کے ساتھ تمتع کر لینے کی گنجائش ہے جیسا کہ غنیۃ کی عبارت میں صراحتاً مذکور ہے۔

(ب) صریح اجازت کے بغیر محض اپنی آسانی کی خاطر حج بدل کرنے والے کیلئے درست نہیں ہے۔

(ج) شریعت نے بہت ساری جگہوں پر ظن غالب کو یقین کا درجہ دیا ہے، اگر آمر نے صریح اجازت نہیں لی لیکن دیانتداری کے ساتھ محض اپنی آسانی کے لئے نہیں، اس کا گمان غالب ہے کہ اگر میں آمر سے اجازت لیتا تو وہ تمتع کی اجازت دے دیتا اس صورت میں بھی مامور کے لئے تمتع کا جواز نکل سکتا ہے، لیکن ہمارے فقہاء کی مذکورہ تفصیل کو ملحوظ رکھتے ہوئے مامور کو چاہئے کہ آمر سے اس مسئلہ کو واضح کرے۔

(د) اگر چہ مامور بالحج آمر کی اجازت سے تمتع کرتا ہے پھر بھی اسے دم تمتع اپنے پاس سے ادا کرنا چاہئے، کیوں کہ اس دم کی بنیادی وجہ ایک سفر میں دو عبادتوں کی ادائیگی سے فائدہ اٹھانا ہے اور یہ فائدہ مامور بالحج کو مل رہا ہے، اس لئے بنیادی طور پر دم تمتع بھی اسی کے ذمہ ہے، إلا یہ کہ آمر نے اس کی بھی اجازت دے دی ہو، وہ اپنے مال کا مالک ہے، اس کی اجازت کے بعد اس کے پیسے سے دم تمتع دینا بھی جائز ہوگا۔

۱۰۔ حائضہ اور نفساء کے لئے حیض ونفاس کے دوران طواف زیارت جائز نہیں:

(الف) سوال میں لکھی ہوئی جملہ پریشانیوں کے باوجود حیض ونفاس کے دوران طواف زیارت جائز نہیں، اگر کرے گی تو گنہ گار ہوگی، ایسی عورت کو حتی الامکان حج کمیٹی کے ذریعہ ویزا بڑھانے کی کوشش کرنی چاہئے، اگر کوئی گنجائش ٹھہرنے کی نہیں نکل سکی اور بغیر زیارت واپس جانے سے حج نامکمل رہ جاتا ہے، دور دراز والوں کے لئے لوٹ کر آنا ایک غیر معمولی مسئلہ ہے، اس طرح کی مجبوری میں پھنس کر اگر کوئی عورت حیض ونفاس کے دوران طواف زیارت کر ہی ڈالے تو اگر چہ وہ گنہ گار ہوگی لیکن اس کا رکن ادا ہو جائے گا، اس کے گناہ کا تعلق اللہ رب العزت سے ہے اور انہوں نے ایک ضابطہ بیان کر دیا ہے: "لایکلف اللہ نفسا إلا وسعھا" اگر واقعی اس کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا تو اللہ رب العزت کی ذات سے پوری امید ہے کہ اس کا عذر قبول فرمائیں گے۔

فتح القدیر میں دو وجہوں سے ایسی عورت کے لئے طواف کو ناجائز کہا گیا ہے: ایک تو اس لئے کہ طواف مسجد میں کیا جاتا ہے اور حیض ونفاس کی حالت میں مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ طواف بذات خود بھی ایک عمل ہے جو طہارت کا متقاضی ہے، یعنی طہارت واجبات طواف میں سے ہے، لہذا ان دو امور کی وجہ سے ناجائز ہوگا، فتح القدیر کی عبارت اس طرح ہے:

الحاصل. أنه حرمة الطواف لوجهين: دخولها المسجد وترك واجب الطواف فإن الطهارة واجبة فيه فلا يحل لها أن تطوف حتى تطهر (فتح القدیر ۲؍۲۳۸)۔

(ب) اگر کوئی عورت حیض ونفاس کی حالت میں طواف زیارت کر ہی لے تو وہ منہی عنہ ہے اوراس کے ذمہ اعادہ لازم ہے، اگر اعادہ نہ کرسکی تو اس پر دم لازم ہے اور حج مکمل ہوجائے گا، فتح القدیر کی عبارت میں اس کی صراحت ہے:

فإن طافت كانت عاصية ولزمها الإعادة فإن لم تعده كان عليها بدنة وتم حجها (۲/۴۳۸)

علامہ شامی نے ابن امیر الحاج کی منسک کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

لو همّ الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟ قالوا يقال لها: لا يحل لك دخول المسجد ولو دخلت وطفت أثمت وصح طوافك وعليك ذبح بدنة وهذه مسئلة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء (شامی ۲/۲۵۷)۔

(ج) حالت ناپاکی یعنی جنابت، حیض ونفاس میں طواف زیارت کرنے والوں اور کرنے والیوں پر بدنہ کا ذبح کرنا واجب ہوگا، بکرا ناکافی ہوگا، درمختار میں ہے:

وتجوز الشاة (في الحج) في كل شئ إلا في طواف الركن جنبا أو حائضا (درمختار علی ہامش الشامی ۲/۳۴۳)۔

(د) دم کی ادائیگی حدود حرم کی میں ہوگی، اپنے مقام پر اسے نہیں ادا کیا جاسکتا، درمختار اور فقہ کی دوسری کتب میں اس کی صراحت موجود ہے: ويتعين الحرم للكل (۲/۳۴۴)۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں محرم کے مرنے پر عورت کب محصر ہوگی اور کب نہیں ہوگی؟

عدت حج وعمرہ ادا کرنے سے مانع نہیں، عدت طلاق یا وفات میں عورت کے لئے حج اور عمرہ ادا کرنے کی گنجائش موجود ہے۔

اس سلسلہ میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ عمرہ اور حج کے سفر میں شوہر یا دوسرا محرم جو عورت کے ساتھ ہے اگر مرجائے تو عورت محصر ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کی صراحتیں موجود ہیں، اگر زوج یا محرم کا انتقال ایسی جگہ ہو کہ اس مقام اور مکہ کے درمیان شرعی مسافت کی دوری ہے تو عورت محصر قرار پائے گی اوراس کے لئے آگے جانا ممنوع ہوگا، اوراگر ایسی جگہ انتقال ہوا کہ اس مقام اور مکہ کے درمیان شرعی مسافت کی دوری نہیں پائی جاتی تو عورت محصر نہیں ہوگی اوراس کے لئے حج اور عمرہ کرنا درست ہوگا، مثلاً اگر زوج یا محرم مکہ مکرمہ میں مرجائے تو عورت عدت کے دوران اپنے حج وعمرہ کے سارے کام انجام دے سکتی ہے، یا جدہ کے قریب انتقال ہوا ایسی جگہ جہاں سے مکہ مکرمہ کی دوری مسافت شرعی سے کم ہے تو عورت کے لئے مکہ جانا اور اپنے مناسک ادا کرنا درست ہوگا، بغیۃ المناسک میں ہے:

ومنه (من الإحصار) موت المحرم للمرأة في الطريق أو زوجها إذا كان بينها وبين مكة وبلدها أقل منه أو أكثر لكن يمكنها المقام في موضعها أو قريب منه وإلا فلا إحصار (ص/۱۶۷)۔

شرح اللباب میں ہے: السادس موت المحرم أو الزوج للمرأة وزاد في نسخة أن على مسيرة سفر من مكة ولا بدمن هذا القيد على القول الاصح (شرح اللباب/۲۳۳)، اورعلامہ شامی نے

اسی طرح کی عبارتیں لباب اور بحر کے حوالہ سے نقل کی ہیں۔

۱۲۔ مکہ اور منیٰ دو مستقل مواضع ہیں، اگر چہ مکہ شہر کی آبادی بڑھ جانے کی وجہ سے آج درمیان کا خلاء پر ہو چکا ہے، اور ممکن ہے کہ انتظامی امور میں مکہ مکرمہ کو ضلع کا ہیڈ کوارٹر اور منیٰ کو اس کا حصہ ہونے کی حیثیت ہو، لیکن فقہاء نے ان دونوں مواضع کو دو الگ الگ آبادیاں تسلیم کیا ہے ان کو مکہ کا تابع مانا ہے، فقہاء نے تابع ماننے کے لئے ایک معیار یہ بنایا ہے کہ ایک موضع کے لئے سکان کے جمعہ کی حاضری ضروری ہو اور انہیں جمعہ کے لئے دوسرے موضع میں جانا پڑے، دریافت کرنے پر یہ معلوم ہوا کہ اہل منیٰ جمعہ منیٰ ہی میں پڑھتے ہیں، پہلے منیٰ کوئی مستقل آبادی نہیں تھی اب ایک مستقل آبادی ہو چکی ہے، دوسرے یہ کہ منیٰ جانے والا حاجی ۹؍تاریخ کو عرفات جاتا ہے اور رات مزدلفہ میں گذارتا ہے اور صبح کو منیٰ میں آتا ہے، اس لئے بھی مکہ کے قیام اور منیٰ کے قیام کو الگ الگ حیثیت حاصل ہے، علامہ عینی لکھتے ہیں:

وفي المنية والتحفة هذا إذا كان كل واحد منهما أصلاً كمكة ومنىٰ أو كالكوفة والحيرة فإذا كان أحدهما تبعا لآخر بأن نوى الإقامة في المصر وفي موضع آخر تبع لها وهو ما يلزم ساكنيه حضور الجمعة يصير مقيما لأنهما مكان واحد (عینی ۲؍۹۲۵)۔

لہٰذا اگر مکہ میں پندرہ یوم کی اقامت کی نیت ہے تو حج کرنے والا شخص مقیم ہوگا اور مکہ اور منیٰ میں ملا کر پندرہ یوم اقامت کی نیت ہے تو وہ مسافر ہوگا۔

۱۳۔ حرمین میں رمضان میں وتر کی نماز جماعت سے ہوتی ہے، امام وتر کی دو رکعتوں کے بعد فصل کرتا ہے اور سلام کے بعد ایک رکعت پڑھتا ہے، حنفی مقتدی اس صورت میں کیا کرے۔ درمختار میں فصل کی صورت میں اقتداء کو ممنوع لکھا ہے، لیکن بہر حال مسئلہ مجتہد فیہ ہے، حرمین کی جماعت سے علیحدگی، درمیان صف سے نکلنا، جماعت مسلمین میں اختلاف کی ایک ظاہری شکل کا پیدا ہونا، یہ سب ایسی باتیں ہیں کہ اس سے اجتناب امت مسلمہ کے لئے ضروری ہے، حدیث میں اس کی گنجائش موجود ہے، حنفی فقیہ ابوبکر الرازی نے اس کو جائز قرار دیا ہے مبتلی بہ لوگوں سے دریافت کرنے پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ حرمین کی جماعت کی مخالفت یا اس سے علیحدگی ایک مشکل مسئلہ ہے، اس لئے احناف کو حدیث کی گنجائش کو مدنظر رکھتے ہوئے اس مسئلہ میں زیادہ شدت اپنانا مناسب نہیں معلوم ہوتا، البحر الرائق میں یہ عبارت ملتی ہے۔

وجوز أبو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لأن الإمام لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه كما لو اقتدت بإمام قدر عف (البحر ۲؍۳۹)۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے اہم اور مشکل مسائل

مفتی شبیر احمد قاسمی

جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

جدہ اور محاذات میقات بھی میقات ہیں:

سرکار دو عالم ﷺ کے مقرر کردہ کل پانچ میقات ہیں:

(۱) ذوالحلیفہ (۲) جحفہ جس کو اس زمانے میں رابغ کہتے ہیں، (۳) قرن المنازل (۴) یلملم (۵) ذات عرق، یہ پانچ مقامات حدیث میں میقات ہیں، بغیر احرام ان مقامات سے آگے بڑھنا جائز نہیں، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان میقاتوں کے محاذات کو بھی میقات کا حکم حاصل ہے یا نہیں؟ جیسا کہ طائف وجدہ وغیرہ محاذات میقات یا اس سے دوری پر واقع ہیں، ان کو میقات کے حکم میں قرار دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

تو اس سلسلے میں بعض علماء نے محاذات میقات کو حکم میقات میں تسلیم نہیں کیا ہے۔ مگر فقیہ العصر حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ مہاجر مدنی، حضرت تھانویؒ، علامہ ابن حجر مکی، علامہ ابن زیاد یمنی، اور صاحب غنیۃ الناسک وغیرہ نے محاذات میقات کو بھی میقات کے حکم میں قرار دیا ہے، اسی وجہ سے ان حضرات کے نزدیک جدہ اور طائف بھی میقات ہے، لہذا ساحلی علاقہ سے بحری جہاز سے پہنچنے والوں کے لئے نیز مغربی ممالک سے ہوائی جہاز سے پہونچنے والوں کے لئے مذکورہ علماء کبار کے نزدیک احرام باندھنا بلا کراہت جائز ہوگا، اور ان حضرات کی رائے زیادہ صحیح اور معتبر ہے اس لئے اس کو معمول بہ اور مفتی بہ قرار دیا جائے گا۔ (مستفاد امداد الفتاوی ۱۶۹/۲، فتاوی خلیلیہ ۹۲/۱، جواہر الفقہ ۴۷۸/۱ زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک رص ۶۱)۔

مگر شمالی شرقی اور شرقی جنوبی ممالک سے ہوائی جہاز سے جدہ پہونچنے والوں پر پہلے ہی سے احرام باندھ لینا لازم ہوگا، کیونکہ شمالی شرقی ممالک سے آنے والوں کے سامنے قرن المنازل یا یلملم یا ان کے محاذات آتے ہیں، ان پر وہیں سے احرام باندھنا لازم ہے، اور شرقی جنوبی ممالک سے آنے والوں کے سامنے ذوالحلیفہ یا ذات عرق یا ان کے محاذات آتے ہیں، ان پر وہیں سے احرام باندھنا لازم ہے، کیونکہ اول میقات سے بلا احرام گذرنا مکروہ تحریمی اور موجب دم ہے، ہاں البتہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسرے میقات میں جاکر احرام باندھنے کی وجہ سے دم ساقط ہو جائے گا، مگر کراہت بھی باقی رہتی ہے۔ (ایضاح المناسک رص ۸۵)۔

لو جاوز ميقاتا من المواقيت الخمسة يريد الحج أو العمرة فجاوزه بغير احرام ثم عاد قبل أن يحرم وأحرم من الميقات وجاوزه محرما لا يجب عليه دم بالإجماع (بدائع ۱۶۵/۲) وعليه العود إلى الميقات الذى جاوزه أو إلى غيره أقرب أو أبعد وإلى ميقاته الذى جاوزه أفضل الخ غنية الناسک رص ۳۰)۔

اگر پانچوں میقات میں سے کسی ایک سے بلا احرام تجاوز کر گیا ہے اور وہ حج یا عمرہ کا ارادہ بھی رکھتا ہے تو بلا احرام گذرنے کے بعد پھر احرام سے قبل کسی میقات میں آ کر احرام باندھ لیتا ہے اور پھر محرم بن کر گذرتا ہے تو بالاجماع دم لازم نہ ہوگا۔ اس پر گذرے ہوئے میقات یا کسی دوسرے میقات جو پہلے سے قریب ہو یا بعید اس پر لوٹنا لازم ہے اور اپنے میقات پر لوٹنا زیادہ افضل ہے۔

ا۔ آفاقی کا بلا احرام دخول مکہ:

آفاقی ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو میقات سے باہر کے رہنے والے ہیں، اگر یہ لوگ حج یا عمرہ کے ارادے سے مکہ المکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ کریں، تو تمام ائمہ کے نزدیک میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا واجب ہے، لہذا اگر بلا احرام میقات سے تجاوز کریں گے تو بالاتفاق ایک دم کفارہ میں واجب ہوگا، اور اگر دخول مکہ کا ارادہ ہے مگر حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں ہے، بلکہ دوستوں سے ملاقات یا تجارت یا کسی اور ضرورت کے لئے داخل ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں بلا احرام داخل ہونا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں علماء امت کے دو فریق ہیں:

فریق اول: حضرت امام حسن بصریؒ، امام بخاریؒ، ابن شہاب زہریؒ، داؤد بن علی اور اصحاب ظواہر کے نزدیک جو آفاقی حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا ہے اس کے لئے بلا احرام میقات سے گذر جانا جائز ہے اور اس پر کوئی دم یا کفارہ بھی نہیں ہے، ہاں البتہ احرام باندھ کر جانا مستحب ضرور ہے (عمدۃ القاری ۱۰/۲۰۵)۔

نیز حضرت امام شافعیؒ اور امام مالک کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، اور حضرت امام شافعیؒ کے یہاں یہی قول مفتی بہ اور معمول بہ ہے۔

فریق ثانی: حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام احمد بن حنبلؒ، سفیان ثوریؒ، ابوثور اور لیث بن سعد کے نزدیک، نیز حضرت امام مالکؒ اور امام شافعی کے قول مشہور کے مطابق جو آفاقی حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا ہے اس کے لئے بھی بلا احرام میقات سے گذر جانا جائز نہیں ہے، اگر گذر جائے گا تو حضرت امام شافعیؒ اور ابوثور کے نزدیک کفارہ یا دم لازم نہ ہوگا، مگر حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر ایک عمرہ یا حج کرنا لازم ہو جائے گا، اور بلا احرام گزرنے کی وجہ سے ایک دم بھی لازم ہو جائے گا۔ (نخب الافکار ۵/۱۹۴)۔

حاصل یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب آفاقی دخول مکہ کے ارادے سے میقات سے تجاوز کرے گا تو اس پر ایک حج یا عمرہ کرنا لازم ہو جاتا ہے، چاہے حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو یا نہیں، دونوں صورتوں میں حج یا عمرہ میں سے ایک عبادت لازم ہو جاتی ہے اس لئے بلا احرام تجاوز جائز نہیں ہوتا، اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر ارادے کے یہ عبادت لازم نہیں ہوتی، اس مسئلہ کو حضرات علماء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

مذهب الزهري والحسن البصري والشافعي في قول و مالك في روايته وابن وهب و داؤد بن علي واصحابه الظاهرية أنه لا باس بدخول المحرم بغير إحرام و مذهب عطاء بن أبي رباح والليث بن سعد والثوري وابي حنيفة واصحابه و مالك في رواية وهي قوله الصحيح

والشافعیؒ فی المشہور عنہ و احمد وابی ثور والحسن بن حی لایصلح لأحد کان منزلہ من وراء المیقات إلی الأمصار أن یدخل مکۃ إلا بالإحرام فإن لم یفعل أساء ولاشیٔ علیہ عند الشافعی وأبی ثور و عند أبی حنیفۃ علیہ حجۃ أو عمرۃ الخ(عمدۃ القاری ۲۲۴/۹، ۲۰۵/۱۰، نخب الافکار قلمی ۱۹۴/۵)۔

حضرت امام ابن شہاب زہری حسن بصری اور امام شافعی کے ایک قول میں اور امام مالک کی ایک روایت میں اور ابن وہب اور داؤد ابن علی اور اصحاب ظواہر کے نزدیک بلا احرام حدود حرم میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام اعطاء ابن ابی رباح، لیث بن سعد، سفیان ثوری، امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اور امام مالک کی راجح روایت میں اور امام شافعی کے قول مشہور اور امام احمد، امام ابوثور اور حسن بن حی وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ جس کا مسکن میقات سے باہر ہے اس کے لئے بلا احرام مکہ المکرمہ میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، اگر بلا احرام داخل ہوا تو اس نے بہت برا کیا۔ اور امام شافعی اور ابوثور کے نزدیک اس پر کوئی جرمانہ نہیں۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر ایک حج یا ایک عمرہ کرنا لازم ہے۔

لو أراد بمجاوزۃ ھذہ المواقیت دخول مکۃ لا یجوز لہ أن یجاوزھا إلا محرما سواء أراد بدخول مکۃ النسک من الحج أو العمرۃ أو التجارۃ أو حاجۃ أخری عندنا(بدائع ۱۶۴/۲)۔

اگر ان میقاتوں سے گذرتے وقت مکہ المکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ ہے تو احرام کے بغیر گذرنا جائز نہیں ہے، گذرتے وقت حج یا عمرہ کا ارادہ ہو یا تجارت یا کسی دوسری ضرورت کا قصد ہو ہر صورت میں ہمارے نزدیک احرام باندھنا لازم ہے۔

۲۔ میقات سے بلا احرام بار بار گذرنے کی ضرورت:

ماقبل کی تفصیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک آفاقی کے لئے بلا احرام میقات سے گذر جانا جائز نہیں ہے، حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں ہر صورت میں احرام لازم ہے، اور اسی طرح اگر مکی میقات سے آفاق میں جائے گا تو اس پر بھی واپسی میں احرام باندھنا لازم ہوتا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آج کل کے زمانہ میں کاروباری لوگوں کو کثرت کے ساتھ بار بار آنے اور جانے کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً اہل مکہ کو بار بار مدینہ جانا پڑتا ہے اور اہل مدینہ کو بار بار مکہ المکرمہ اپنے کاروبار کے لئے جانا پڑتا ہے تو اگر ان پر ہر مرتبہ احرام باندھ کر عمرہ کا حکم لگایا جائے گا تو شدید مشقت اور حرج لازم آجاتا ہے تو ان کے لئے شرعی طور پر کوئی رعایت اور گنجائش ہوسکتی ہے یا نہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ مہینے دو مہینے میں آتے جاتے ہیں ان کے حق میں تو کوئی گنجائش نہ ہوگی، البتہ جو لوگ روزانہ یا ہر ہفتہ آتے جاتے ہیں ان لوگوں کے لئے بلا احرام میقات سے گذرنے کے دو طریقے ہم کو نظر آتے ہیں:

طریقہ اول: ضرورت اور حاجت شدیدہ کی وجہ سے ان لوگوں کے لئے حضرت امام شافعیؒ، امام حسن بصریؒ، ابن شہاب زہریؒ، داؤد بن علی، عبداللہ بن وہب، ابوثور وغیرہ کے مسلک پر اس مسئلہ میں عمل کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

طریقہ دوم: حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ میقات کے باہر سے لکڑیاں لانے والے اورعمال اورتجار اور کمانے والے جو بار بار جاتے آتے ہیں ان کے لئے بلا احرام میقات سے گذرتے رہنے کی اجازت ہے۔ اسلئے کہ اگر ہر بار ان پر احرام کی پابندی لگائی جائے گی تو سخت مشقت کا خطرہ ہے، مصنف ابن ابی شیبہ اور نخب الافکار وغیرہ میں ابن عباس کی روایت اس طرح کے الفاظ سے مروی ہے:

عن ابن عباس قال لا يدخل أحد مكة إلا بإحرام إلا الحطابين والعماليين وأصحاب منافعهما الحديث (نخب الافکار قلمی ۲۱۹/۵، مصنف ابن ابی شیبہ ۲۱۱/۴، طحاوی شریف من عطاء ۴۳۸/۱، تلخیص الحبیر ۲۱۱/۱)۔

حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ کوئی شخص مکہ المکرمہ بلا احرام داخل نہیں ہوسکتا البتہ لکڑیاں لانے والے اور کمزور ملازمین اور کمائی کرنے والے بلا احرام گذر سکتے ہیں۔

اور حنفی مسلک کے فقہاء اور محدثین بھی ضرورت کی وجہ سے میقات کے باہر سے لکڑیاں لانے والوں اور ان کی طرح ضرورت سے بار بار آنے جانے والوں کے لئے بلا احرام میقات سے گذرنے کی گنجائش لکھتے ہیں اور اس طرح کے الفاظ نقل فرماتے ہیں:

كره الأكثر دخولها بلا إحرام ورخصوا للحطابين ومن أشبههم (اوجز المسالک ۲۳۲/۳، ۷، عمدۃ القاری ۲۰۵/۱۰، تخریج ہدایہ ۲۱۵/۱)۔

اکثر علماء نے بلا احرام داخل ہونے کو مکروہ کہا اور حطابین اور ان جیسوں کے لئے اجازت دی ہے۔

مذکورہ تفصیل سے ثابت ہوگیا کہ بار بار میقات سے باہر جانے والے کی اور بار بار مکہ المکرمہ میں اپنی ضرورت کے لئے داخل ہونے والے آفاقی کے لئے بلا احرام میقات سے گذرنا بلا کراہت جائز اور درست ہے، اور ان پر کوئی کفارہ بھی نہیں ہے۔

صاحب التسہیل الضروری لکھتے ہیں کہ تجارتی ضرورت کے لئے بار بار آنے جانے اور سواقین کے لئے بلا احرام میقات سے گذرتے رہنے کی گنجائش ہے:

لو سومح في ذلك لمن يحتاج إلى الدخول متكررٌ الكسب ما يحتاج إليه من نفقة عياله كالسواقين قياسا على الحطابين لكان له وجه (التسہیل الضروری ۱۸۲/۱)

اگر اس سلسلہ میں ایسے شخص کو گنجائش دی جائے جو اپنے بال بچوں کی معاشی ضروریات حاصل کرنے کے لئے بار بار داخل ہوتا رہتا ہے جیسا کہ ڈرائیور وغیرہ تو حطابین پر قیاس کرکے اس کے لئے گنجائش ہوسکتی ہے۔

۳۔(الف) مکی کا اشہر حج میں میقات سے باہر جا کر واپسی میں عمرہ کرنا:

اگر مکی اشہر حج میں میقات سے باہر کسی ضرورت کے لئے جاتا ہے تو واپسی میں اس کی تین شکلیں نظر آتی ہیں:

شکل ۱: وہ مکی واپسی میں میقات سے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہوتا ہے اور ارکان عمرہ ادا کرکے

حلال ہو جاتا ہے اور وہ اسی سال حج نہیں کرتا ہے تو اس پر کوئی کفارہ اور دم وغیرہ لازم نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے واپسی میں احرام کے ذریعہ میقات کا حق ادا کر دیا۔

المکی إذا خرج منها وجاوز المیقات لا یحل له العود بلا إحرام الخ (تاتارخانیہ ۴۷۵/۲)۔

مکی جب مکہ سے نکل کر میقات سے باہر تجاوز کر جائے تو واپسی میں بلا احرام تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔

شکل ۲: وہ مکی واپسی میں بلا احرام میقات سے گذر کر مکہ میں داخل ہو جاتا ہے تو بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے اس پر کفارہ میں ایک دم واجب ہو جائے گا، ہاں البتہ اگر دوبارہ میقات یا محاذات میقات میں جا کر احرام باندھ کر عمرہ ادا کرتا ہے تو واجب شدہ دم ساقط ہو سکتا ہے، اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

من جاوز آخر المواقیت بغیر إحرام ثم عاد إلیه وهو محرم ولبّیٰ فیه فقد سقط عنه الدم الذی لزمه بالمجاوزة بغیر إحرام لأنه قد تدارک ما فاته (البحر الرائق ۴۸/۳)۔

جو شخص آخری میقات سے بلا احرام تجاوز کر جائے پھر میقات پر لوٹ کر احرام کی حالت میں تلبیہ پڑھ لیتا ہے تو وہ دم اس سے ساقط ہو جاتا ہے جو بلا احرام تجاوز کی وجہ سے لازم ہو چکا تھا، اس لئے کہ اس نے مافات کو پالیا ہے۔

شکل ۳: وہ مکی واپسی میں میقات سے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہوتا ہے اور ارکان عمرہ ادا کر کے احرام کھول دیتا ہے اور پھر اسی سال حج بھی کر لیتا ہے تو یہ اس کا حج حج تمتع نہ ہوگا اور نہ ہی اس کو تمتع کا ثواب ملے گا اس لئے کہ حج تمتع کے لئے شرط یہ ہے کہ عمرہ اور حج ایسے ایک سفر میں کیا جائے کہ دونوں کے درمیان اپنے وطن نہ پہونچ جائے جس کو فقہاء المام صحیح کہتے ہیں۔

اور مکی جب میقات سے احرام باندھ کر مکہ پہونچ جاتا ہے تو لازمی طور پر اس کی طرف سے المام صحیح کا ثبوت ہو جاتا ہے اور حج اور عمرہ کے درمیان المام صحیح مفسد تمتع ہے، اس لئے مکی اگر تمتع کر بھی لیتا ہے تو اس کا تمتع صحیح نہ ہوگا اور اس پر ایک دم جبر بھی لازم ہو جائے گا جس کا گوشت کھانا اس کے لئے جائز نہیں ہے، اور دم جبر اس لئے لازم ہے کہ اس نے امر ممنوع کا ارتکاب کر لیا ہے۔

اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

لو اعتمر هذا المکی فی أشهر الحج و حج من عامه لا یکون متمتعا لانه ملمٌ بأهله بین النسکین حلالا إن لم یسق الهدی و کذا إن ساق الهدی لا یکون متمتعا بخلاف الآفاقی.. و مقتضی هذه أن تمتع المکی باطل لوجود الإلمام الصحیح بین إحرامیه سواء ساق الهدی أو لا (شامی ۵۶۸/۳، عنایہ ۱۵/۳)۔

اگر اس مکی نے اشہر حج میں عمرہ کر لیا ہے اور اسی سال حج بھی کر لیا ہے تو وہ متمتع نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے حج و عمرہ دونوں نسک کے درمیان وطن پہونچ کر حلال ہو کر اپنے اہل سے ملاقات کر لیا ہے اگر ہدی ساتھ میں نہ لایا ہو،

اور ایسا ہی اگر ہدی ساتھ میں لاتا تب بھی متمتع نہ ہوتا بخلاف آفاقی کے، اور اس کا متقضی یہ ہے کہ مکی کا تمتع باطل ہے دو احراموں کے درمیان المام صحیح پائے جانے کی وجہ سے، سوق ہدی کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

اس کو صاحب تاتارخانیہ ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں:

ومن كان داخل المواقيت فهو بمنزلة المكي و إنما لهم أن يؤدوا العمرة أو الحج قارنوا أو تمتعوا فقد أساؤا ويجب عليهم الدم لإسائتهم ولا يباح لهم الأكل من ذلك الدم (تاتارخانیہ ۲/۵۲۸)۔

اور جو میقاتوں کے اندر رہتا ہے وہ مکی کے حکم میں ہے اور یقیناً اس کو صرف عمرہ یا صرف حج کرنے کی اجازت ہے، لہذا جب قران یا تمتع کریں گے تو گنہگار ہوں گے اور اس گناہ کی وجہ سے ان پر دم لازم ہوگا، اور ان کے لئے اس دم کے گوشت میں سے کھانا جائز نہیں ہے۔

(ب) مکی کا میقات سے باہر جا کر واپسی میں حج قران کرنا:

اگر مکی اشہر حج آنے سے کافی پہلے میقات سے باہر ضرورت کے لئے چلا جائے اور اشہر حج آنے کے بعد واپسی میں میقات سے حج قران کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہو جائے اور آفاقی کی طرح احرام کی پابندی کر کے حج قران ادا کرتا ہے تو اس کا حج قران بلا کراہت صحیح ہو جائے گا، اس لئے کہ اشہر حج سے قبل میقات سے باہر جانے کی وجہ سے وہ مکی آفاقی کی طرح ہو گیا ہے، اور اگر اشہر حج میں میقات سے باہر جا کر واپسی میں میقات سے حج قران کا احرام باندھ لیتا ہے تو ایسی صورت میں اس کا حج قران جائز نہ ہوگا، اور دونوں صورتوں میں اس پر ایک دم واجب ہو جائے گا اور یہ دم دم جبر ہوگا اس کا گوشت کھانا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، حضرات فقہاء نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز و أساء وعليه دم جبر (درمختار ۳/۵۶۷) و تحته في الشامية فإذا خرج إلى الكوفة وقرن صح بلا كراهة لأن عمرته وحجته ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقي قال المحبوبي هذا إذا خرج إلى الكوفة قبل أشهر الحج وأما إذا خرج بعدها فقد منع من القران فلا يتغير بخروجه من الميقات وقول المحبوبي هو الصحيح (شامی ۳/۵۶۷، غنایہ ۳/۱۵)۔

مکی اور جو شخص مکی کے حکم میں ہے اس کے لئے صرف حج افراد جائز ہے، اگر حج قران یا حج تمتع کر لے تو جائز ہوگا لیکن گنہگار ہوگا اور ایک دم کفارہ بھی لازم ہوگا۔ اس کے تحت شامیؒ لکھتے ہیں کہ اگر وہ کوفہ جا کر واپسی میں حج قران کر لیتا ہے تو بلا کراہت صحیح ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کا عمرہ اور حج دونوں میقاتی ہو گئے اور وہ آفاقی کے حکم میں ہو گیا ہے۔ محبوبی نے کہا کہ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ اشہر حج سے قبل آفاق میں گیا ہو، اور اگر اشہر حج میں گیا ہے تو قران جائز نہ ہوگا، لہذا اس کا اشہر حج میں آفاق میں جانے کی وجہ سے مکی ہونے کا حکم ختم نہ ہوگا، اور محبوبی کا قول صحیح اور مفتی بہ ہے۔

(ج) مکی نے اشہر حج میں میقات سے باہر جا کر واپسی میں حج کا احرام باندھ لیا:

مکی اشہر حج میں میقات سے باہر جا کر واپسی میں حج کا احرام باندھ کر آئے تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ مکی نے مکہ سے باہر جاتے وقت واپسی میں حج کا احرام میقات یا حل میں باندھ کر آنے کا ارادہ کر رکھا ہے تو ایسی صورت میں اس پر کفارہ میں ایک دم دینا لازم ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کے حج کا میقات حدود حرم ہے، اس نے گویا اپنے میقات سے بلا احرام تجاوز کر لیا ہے جو موجب دم ہے۔

۲۔ مکی نے مکہ سے نکلتے وقت یہ ارادہ نہیں کیا کہ حدود حرم سے باہر حل یا آفاق میں جا کر حج کا احرام باندھنا ہے بلکہ اپنی مخصوص ضرورت کے لئے نکلا ہے اور چونکہ حج کا موسم ہے تو واپسی میں حل یا میقات سے بجائے عمرہ کے حج کا ارادہ کر لیا تو ایسی صورت میں اس کا حج اسی احرام کے ساتھ بلا کراہت جائز ہو جائے گا اور کوئی دم بھی لازم نہ ہوگا۔

اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

ولو خرج المكي من الحرم فأحرم بحجة يلزم دم لأن وقته في الحج الحرم على ما بينا الخ (تبیین الحقائق ۲/۴۷)وفي الهداية وإذا خرج المكي من الحرم يريد الحج و وقف بعرفة فعليه شاة لأن وقته الحرم وقد تجاوزه بغير إحرام و تحته في البناية قوله يريد الحج لأنه لو خرج من الحرم لأجل حاجة ثم أحرم بحج لشئ عليه عاد أو لم يعد لأنه لما خرج إلى ذلك الموضع لحاجة صار من أهله (بنایہ شرح ہدایہ ۱/۷ ۱۵۸)۔

اور اگر مکی حدود حرم سے باہر نکلا پھر حج کا احرام باندھ لیا تو اس پر ایک دم لازم ہو جائے گا اس لئے کہ اس کے حج کا میقات حدود حرم ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ جب مکی نے حرم سے حج کے ارادے سے نکل کر عرفہ میں وقوف کر لیا تو اس پر ایک دم ہے، اس لئے کہ اس کا میقات حدود حرم ہے اور اس نے بلا احرام اپنے میقات سے تجاوز کر لیا ہے۔ اور اس کے تحت بنایہ میں ہے کہ وہ حج کا ارادہ رکھتا ہو اس لئے کہ اگر حدود حرم سے کسی ضرورت کی وجہ سے نکلا ہے پھر حج کا احرام باندھ لیا ہے تو اس پر کوئی جرمانہ لازم نہیں ہے لوٹ کر آنا ہو یا نہ آتا ہو، اس لئے کہ جب وہ اس مقام میں کسی حاجت کے لئے نکلا تو وہ اس مقام والوں میں سے ہو گیا ہے۔

بے موقع احرام سے مکی پر تعدد دم:

مکی کے لئے قران یا تمتع کرنا جائز نہیں، اور حج کا احرام حدود حرم سے باہر جا کر باندھنا اور عمرہ کا احرام حدود حرم میں باندھنا جائز نہیں، لہذا اگر مکی حج قران یا تمتع کرتا ہے اور حج کا احرام حل میں جا کر اور عمرہ کا احرام حدود حرم میں باندھتا ہے تو ایسی صورت میں اس پر تین دم واجب ہو جائیں گے: (۱) قران یا تمتع کی وجہ سے (۲) حج کا احرام حل میں جا کر باندھنے کی وجہ سے (۳) عمرہ کا احرام حدود حرم میں جا کر باندھنے کی وجہ سے، یہ کل تین دم واجب ہو جائیں گے ان میں سے ایک کا بھی گوشت کھانا اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

ولو قرن المكي أو تمتع فاحرم للحج من الحل وللعمرة من الحرم فعليه ثلاثة دماء دمان لترك الوقتين و دم للقران أو للتمتع وهو دم جبر(غنیۃ الناسک ۳۰)

اور اگر مکی نے قران یا تمتع کر لیا ہے اور حج کا احرام حل میں جا کر اور عمرہ کا احرام حدود حرم میں باندھا ہے تو اس پر تین دم لازم ہو جائیں گے، دو دم بے موقع احرام باندھنے کی وجہ سے اور ایک دم قران یا تمتع کی وجہ سے، اور یہ دم دم جبر ہے اس لئے اس میں سے کھانا اس کے لئے جائز نہ ہوگا۔

۴۔ مکی کا میقات سے باہر جا کر واپسی میں احرام:

جب اہل مکہ میں سے کوئی میقات سے باہر جائے گا تو پھر واپسی میں اگر حج یا عمرہ کا ارادہ کرتا ہے تو سب کے نزدیک میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا واجب ہے اگر بلا احرام داخل ہوگا تو جرمانہ میں ایک دم واجب ہوگا۔

اور اگر حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا ہے تو حضرت امام شافعیؒ، امام حسن بصریؒ، ابن شہاب زہریؒ، داؤد بن علیؒ، ابن وہب اور ظاہریہ کے نزدیک احرام لازم نہیں ہے، اور حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک احرام باندھ کر داخل ہونا واجب ہے، بلا احرام داخل ہوگا تو ایک دم لازم ہو جائے گا۔

المكي إذا خرج منها وجاوز الميقات لا يحل له العود بلا إحرام لكن إحرامه من الميقات (شامی ۴۷۸/۲)۔

مکی نے مکہ سے نکل کر میقات سے باہر تجاوز کر لیا ہے تو اس کے لئے واپسی میں بلا احرام لوٹنا جائز نہیں ہے مگر اس کا احرام میقات سے ہوگا۔

عند الشافعي إنما يلزمه الإحرام إذا أراد دخول مكة للحج او للعمرة أما إذا كان لأمر آخر فلا يلزمه (تاتارخانیہ ۴۷۵/۲، بدائع ۱۶۴/۲)

اور امام شافعیؒ کے نزدیک احرام اس وقت لازم ہوتا ہے کہ جب حج یا عمرہ کا ارادہ کرتا ہو لہذا جب اس کے علاوہ کسی اور کام کے لئے ہو تو احرام لازم نہیں ہے۔

دم ساقط ہونے کی شکل:

اگر آفاقی بلا احرام میقات سے تجاوز کر کے حدود حرم اور مکۃ المکرمہ میں داخل ہو گیا ہے یا جو مکی میقات سے باہر جانے کے بعد بلا احرام میقات سے گذر کر مکۃ المکرمہ میں داخل ہو گیا ہو تو اس کے اوپر جرمانہ کا دم واجب ہو چکا ہے، اب اگر وہ دوبارہ کسی بھی میقات میں جا کر حج یا عمرہ کا احرام باندھ کر آئے گا تو واجب شدہ دم اس کے اوپر سے ساقط ہو جائے گا اور بلا احرام میقات سے گذرنے کا جو گناہ ہوا تھا وہ بھی ختم ہو جائے گا۔ اسی طرح گذرے ہوئے میقات کے محاذات یا اس سے دور جا کر بھی احرام باندھنا جائز ہے (غنیۃ الناسک ۳۰)۔

لو أحرم بعد ما جاوز الميقات قبل أن يعمل شيئا من أفعال الحج ثم عاد إلى الميقات

ولبیّ سقط عنه الدم(بدائع ۱۶۵/۲)من جاوز وقته غیر محرم ثم أتی وقتا آخر وأحرم منه أجزأه ولو کان أحرم من وقته کان أحب إلی (فتح القدیر ۴۲۶/۲)۔

اگر میقات سے بلا احرام گذر جانے کے بعد حج یا عمرہ کے کسی رکن کے ادا کرنے سے قبل حل یا حرم میں احرام باندھ لیا ہے پھر واپس میقات میں آ کر احرام کا تلبیہ پڑھ لیا ہے تو لازم شدہ دم اس سے ساقط ہو جائے گا۔ جو اپنے میقات سے بلا احرام تجاوز کر جائے پھر کسی دوسری میقات میں آ کر احرام باندھ لے تو جائز ہو جائے گا مگر اپنے میقات پر جا کر باندھنا زیادہ بہتر ہے۔

(س) وهل لسقوط الإثم والدم سبیل؟(ج) إذا جاوز المیقات من غیر إحرام یلزمه العود إلی میقاته الذی جاوزه أو إلی أی میقات أقرب أو أبعد. والأفضل أن یعود إلی المیقات الذی جاوزه فإذا عاد إلی المیقات وأحرم علیه بالحج أو العمرة سقط عنه الإثم والدم(التسهیل الضروری ۱۸۴/۱، غنیة الناسک ۳۰)۔

اور کیا گناہ اور دم کے ساقط ہونے کے لئے کوئی سبیل ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ جب بلا احرام میقات سے تجاوز کرے گا تو اس میقات پر لوٹ آئے جس سے گذرا تھا یا کسی بھی میقات پر جو قریب ہو یا بعید پہونچ جائے، اور افضل و بہتر یہی ہے کہ اسی میقات پر پہونچ جائے جہاں سے گذر کر آیا تھا، تو جب میقات پر جا کر حج یا عمرہ کا احرام باندھے گا تو واجب شدہ دم اور گناہ دونوں اس کے اوپر سے ساقط ہو جائیں گے۔

أی من جاوز آخر المواقیت بغیر إحرام ثم عاد إلیه وهو محرم ولبیّ فیه فقد سقط عنه الدم الذی لزمه بالمجاوزة بغیر إحرام لأنه قد تدارک ما فاته(بحر الرائق ۴۸/۳)۔

جو شخص آخری میقات سے بلا احرام گذر جاتا ہے، پھر احرام باندھ کر اس میقات پر لوٹ کر آتا ہے اور میقات میں احرام کی حالت میں تلبیہ پڑھ لیتا ہے تو اس سے وہ دم ساقط ہو جاتا ہے جو بلا احرام تجاوز کی وجہ سے واجب ہو چکا تھا اس لئے کہ اس نے اپنے فوت شدہ امر کو پالیا ہے۔

۵۔ متمتع کا حج سے پہلے بار بار عمرہ کرنا:

جو شخص حج تمتع کرتا ہے اس کا حج سے پہلے اشہر حج یعنی شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے عشرۂ اول میں بار بار عمرہ کرنا کیسا ہے؟ تو راجح اور صحیح قول کے مطابق حج سے قبل مذکورہ ایام میں بار بار عمرہ کرنا بلا کراہت جائز اور درست ہے اس میں کسی قسم کی قباحت نہیں (مستفاد از جز المسالک ۳۷۴/۳، غنیة الناسک ۱۱۵، معلم الحجاج ص ۲۲۱)۔

اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ویعتمر قبل الحج ماشاء وما فی اللباب لا یعتمر قبل الحج فغیر صحیح(غنیه ۱۱۵)۔

اور حاجی کے لئے جائز ہے کہ حج سے قبل جتنے چاہے عمرہ کرے، اور لباب میں جو حج سے قبل ممانعت لکھی ہے وہ صحیح نہیں ہے۔

اور جن علماء نے یہ کہا ہے کہ متمتع ارکان عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد جب دوسرا عمرہ کرے گا تو تمتع باطل ہو جائے گا، ان کا یہ قول صحیح نہیں ہے بلکہ جب دوسرا عمرہ کرے گا تو اس کے ذریعہ تمتع ہو جائے گا اور جب تیسرا عمرہ کرے گا تو اس کے ذریعہ علی ہذا القیاس جتنے عمرے کرے گا ان میں آخر والے کے ذریعے سے تمتع صحیح ہو جائے گا (فتاوی محمودیہ ۱۸۳/۱۳)۔

۶۔ رمی جمرات میں نیابت:

صحیح تندرست مرد یا عورت کی طرف سے رمی جمرات میں محض بھیڑ کی وجہ سے نیابت جائز نہیں ہے، ہاں البتہ عورتیں دن میں بھیڑ ہونے کی وجہ سے رات میں رمی کر سکتی ہیں اس میں کسی قسم کی قباحت نہیں ہے مگر نیابت جائز نہیں ہے، لیکن ایسے مریض اور کمزور اور بوڑھے اور اپاہج وغیرہ جو از خود جمرات تک پہنچ کر رمی کرنے پر قدرت نہیں رکھتے ہیں چاہے مرد ہو یا عورت ان کی طرف سے رمی جمرات میں نیابت جائز ہے اور رمی کرنے والا نائب جب ان کی طرف سے رمی کریں گے تو بوقت رمی انہیں کی طرف سے نیت بھی کر لیا کریں، البتہ بہتر یہی ہے کہ نائب پہلے اپنی رمی کرے اس کے بعد دوسرے کی طرف سے رمی کرے نیز نیابت کے ذریعے سے رمی ہو جانے کے بعد اگر معذور کا عذر زائل ہو جائے تو دوبارہ وقت کے اندر اندر از خود رمی کرنا لازم نہیں اور نا ہی ان کے اوپر کوئی فدیہ ہے، مگر صحیح تندرست کی طرف سے رمی جمرات میں نیابت کے ذریعے سے کر لیا تو دوبارہ کرنا لازم ہوگا اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

السادس أن يرمي بنفسه فلا تجوز فيه النيابةُ عند القدرة و تجوز عند العذر فلو رمى عن مريض بأمره أو مغمى عليه ولو بغير أمره أو صبي أو معتوه أو مجنون جاز (غنیۃ الناسک ۱۰۰)۔

چھٹا یہ کہ از خود رمی کرے، چونکہ رمی پر قادر ہوتے ہوئے اس میں نیابت جائز نہیں، اور عذر کے وقت نیابت جائز ہے، لہٰذا اگر مریض کی طرف سے اس کے حکم سے یا بے ہوش آدمی کی طرف سے گرچہ اس کے حکم کے بغیر ہو یا بچہ یا نیم پاگل یا مجنون کی طرف سے بغیر اجازت رمی کر لی جائے تو جائز ہے۔

وفي البدائع سواء رمى بنفسه أو بغيره عند عجزه عن الرمي بنفسه كالمريض (بدائع الصنائع ۱۳۷/۲) ولو رمى عنهم يجزيهم ذلك ولا يعاد إن زال العذر ولا فدية عليهم... الرجل والمرأة في الرمي سواء إلا أن رميها في الليل أفضل فلا تجوز النيابةُ عن المرأة بغير عذر (غنیۃ الناسک رص ۱۰۰)۔

اور بدائع میں ہے کہ چاہے از خود رمی کرے یا بوقت عجز اس کی طرف سے دوسرا کر دے یکساں حکم ہے اور اگر ان کی طرف سے رمی کر دی تو یہ جائز ہے۔ اور عذر زائل ہونے کے بعد اعادہ یا فدیہ لازم نہیں ہے...... مرد و عورت رمی میں برابر ہیں مگر عورت کا رات میں کرنا افضل ہے، لہٰذا بغیر عذر کے عورت کی طرف سے نیابت جائز نہیں ہے۔

۷۔ سعودیہ میں مقیم شخص کی حالت احرام میں گرفتاری:

اگر سعودیہ میں مقیم شخص چاہے وہ اقامت پر رہتا ہو یا یوں ہی حکومت کا قانون ہے کہ ہر شخص قانون کے اندر رہ کر حج یا عمرہ کرے گا لہذا خلاف قانون کسی کے لئے بھی اجازت نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی اقامہ والا کفیل کے ورقہ کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتا ہے یا غیر قانونی طور پر وہاں مقیم ہے وہ حالت احرام میں پکڑا جائے تو حکومت اس کو اسی حالت میں اس کے ملک روانہ کر دیتی ہے، تو ایسا شخص شرعاً محصر کے حکم میں ہوتا ہے، اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

من أحصر بمكة وهو ممنوع عن الطواف والوقوف فهو محصر لأنه تعذر عليه الإتمام و صار كما إذا أحصر في الحل (ہدایہ ۱/۲۹۵، فتح القدیر ۳/۱۲۵، ہندیہ ۱/۲۵۶)۔

جس شخص کو مکۃ المکرمہ میں حج یا عمرہ سے روک دیا جائے اور طواف اور وقوف عرفہ سے اس کو روک دیا جائے تو وہ شخص محصر ہے اس لئے کہ ارکان کی تکمیل اس پر دشوار ہے اور وہ شخص اس کے حکم میں ہوگا جس کو حل میں روک دیا گیا ہو۔

اگر وہ شخص حج کا احرام باندھ رکھا تھا اور اس نے ہدی بھیجنے سے قبل احرام کھول دیا ہے تو اس پر آئندہ ایک حج، ایک عمرہ اور ایک قربانی واجب ہو جائے گی اور اگر ہدی بھیجنے کے بعد احرام کھولا ہے تو دم واجب نہ ہوگا بلکہ ایک حج اور ایک عمرہ واجب ہوں گے، اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

فمن أهل بحج فأحصر فبعث بالهدي وحل كانت عليه حجة وعمرة (غنیۃ الناسک رص ۱۶۸)۔

لہذا جس نے حج کا احرام باندھ رکھا تھا پھر رکاوٹ پیش آ جائے تو وہ ہدی بھیج کر احرام کھولدیتا ہے تو اس پر ایک حج اور ایک عمرہ لازم ہو جائیں گے۔

اور اگر اس نے عمرہ کا احرام باندھ رکھا تھا اور اسی حالت میں پکڑا گیا ہے تو اگر اس نے ہدی بھیج کر احرام کھول دیا ہے تو ایک عمرہ قضا کرنا کافی ہوگا، اور اگر ہدی بھیجے بغیر احرام کھولا ہے تو ایک عمرہ اور دم لازم ہو جائیں گے، عمرہ قضاء کے طور پر اور دم بے وقت احرام کھولنے کی وجہ سے، اس کو حضرات فقہاء کرام نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

وعلى المحصر بالعمرة قضاء لا غير (غنیۃ الناسک ر۱۶۸)۔

محصر بالعمرہ پر صرف ایک عمرہ کی قضاء لازم ہے۔

۸۔ افعال حج میں ترتیب:

افعال حج میں سے یوم النحر میں (۱) جمرۂ عقبی کی رمی (۲) قارن یا متمتع کی قربانی (۳) حلق (۴) طواف زیارت، حضور اکرم ﷺ سے ان افعال کو علی الترتیب ادا کرنا صحیح روایات سے ثابت ہے، لہذا تمام امت کے نزدیک

ان افعال کو اسی ترتیب سے ادا کرنا درجہ سنت سے نیچے نہیں ہے، نیز اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ طواف زیارت کو ترتیب میں باقی رکھنا مسنون ہے کسی کے نزدیک واجب نہیں ہے، مگر سوال یہ ہے کہ طواف زیارت کے علاوہ باقی امور ثلاثہ میں ترتیب واجب ہے یا نہیں؟ اور ترتیب پلٹ جانے کی وجہ سے دم واجب ہوگا یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ترتیب پلٹنے کی دو صورتیں ہیں (۱) عمداً ترتیب بدل دی جائے (۲) جاہلاً یا نسیاناً بدل جائے، دونوں کی الگ الگ تفصیل یہ ہے:

عمداً ترتیب بدل دینا:

اگر بالقصد جان بوجھ کر امور ثلاثہ کی ترتیب بدل دی ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، نیز امام مالک، امام شافعی (نووی ۱/۴۲۱) اور امام احمد بن حنبل (البحر الرائق ۳/۲۴) کی ایک روایت کے مطابق اس پر ایک دم واجب ہو جائے گا، مگر حضرت امام شافعیؒ اور امام احمد اور امام مالک کے مشہور قول کے مطابق، نیز حضرت امام ابو یوسف، امام محمد بن حسن شیبانیؒ کے نزدیک اس پر دم واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ ترتیب ان سب کے نزدیک سنت ہے اور ترک سنت کی وجہ سے دم واجب نہیں ہوتا ہے، نیز حضرت ابن عباس کی جس روایت سے امام ابوحنیفہؒ نے استدلال فرمایا ہے وہ روایت ضعیف ہے، علامہ بدرالدین عینی طحاوی کی شرح نخب الافکار قلمی میں **ولا یصح ذلک عنہ** فرما کر ابن عباس کے اس اثر کو ضعیف قرار دیا ہے جس سے وجوب دم کا ثبوت ہوتا ہے (نخب الافکار قلمی ۵/۸۱)۔

ناواقفیت سے ترتیب بدل دینا:

اگر مسئلہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے یا بھول اور نسیان کی وجہ سے ترتیب بدل دی ہے تب بھی حضرت امام ابو حنیفہؒ کے قول مشہور کے مطابق دم واجب ہو جاتا ہے، جیسا کہ عام کتب فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول ملتا ہے، مگر امام محمد بن حسن الشیبانی نے کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول صراحت کے ساتھ نقل فرمایا ہے کہ اگر بھول اور نسیان یا ناواقفیت کی وجہ سے ترتیب بدل گئی ہے تو اس پر دم واجب نہیں ہوتا، نیز اس کے نیچے تعلیق میں حضرت العلامہ مفتی سید مہدی حسن صاحبؒ نے یہ نقل فرمایا ہے کہ ان تمام احادیث شریفہ کا مدار جن سے وجوب دم کا ثبوت ہوتا ہے اس بات پر ہے کہ جان بوجھ کر کے ترتیب بدل دی گئی ہو، اور اگر ناواقفیت اور لاشعوری کی وجہ سے ترتیب بدل گئی ہے تو وجوب دم کی روایات کے دائرہ میں نہیں آتا، ملاحظہ ہو کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ کی عبارت:

أخبرنا محمد عن أبی حنیفة فی الرجل یجهل وهو حاج فیحلق رأسه قبل أن یرمی الجمرة أنه لا شئ علیه (کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ ۲/۳۷۱)۔

حضرت امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہ سے نقل فرمایا ہے کہ جو حاجی ناواقفیت کی بنا پر ترتیب بدل دے، مثلاً جمرۂ عقبہ کی رمی سے قبل حلق کرلیتا ہے تو اس پر کوئی جرمانہ لازم نہیں ہے۔

اس کے نیچے مفتی سید مہدی حسن صاحب کی عبارت ملاحظہ فرمائیے:

فإن الأحادیث الواردة فی الباب إنما تدل علی من جهل عن شئ ولم یشعر به ثم فعل

خلافه فلا شيء عليه ولا دم ومن علم الترتيب بين الواجبات ثم خالفه عمداً وقدم الشيء أوأخره من موضعه فهو غير داخل في الأحاديث المذكورة(تعلیق کتاب الحجۃ علی المدینۃ ۲/۳۷۱)۔

اس باب میں وارد ہونے والی روایات سے اس شخص کا حکم ثابت ہوجاتا ہے کہ جس نے ناواقفیت سے ترتیب بدل دی یا بے خبری سے ترتیب بدل گئی ہو پھر اس نے خلاف ترتیب عمل کیا ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے اور نہ کوئی دم ہے، اور وہ شخص جو واجبات کے درمیان ترتیب کے مسائل جانتا ہے پھر جان بوجھ کر اس کے خلاف تقدیم وتاخیر کرتا ہے وہ شخص مذکورہ روایات میں داخل نہیں ہے (اس پر دم لازم ہوتا ہے)۔

نیز حضرات صاحبین، حضرت امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، حسن بصری، طاؤس بن کیسان، مجاہد بن جبر، سعید بن جبیر، عطاء بن ابی رباح، ابوثور، داؤد بن علی، ابن جریر طبری، قتادہ بن دعامہ، عبدالملک بن ماجشون اور جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں کہ بھول ونسیان اور جہالت سے ترتیب کے بدل جانے کی وجہ سے دم لازم نہیں ہوتا ہے، اس کو حضرات علماء امت نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

فإن أخل بترتيبها ناسياً أو جاهلا بالسنة فلا شيء عليه في قول كثير من أهل العلم منهم الحسن و طاؤس و مجاهد و سعيد بن جبير و عطاء وإليه ذهب الشافعي و أحمد و إسحاق وأبوثور و داؤد و محمد بن جرير الطبري وقال ابن عباس عليه دم وهو قول النخعي والحسن في رواية و قتادة و إليه ذهب أبو حنيفة والنخعي وابن الماجشون (معارف السنن ۶/۲۱۰، اوجز المسالک ۳/۱۵۷، نخب الافکار قلمی ۵/۸۱، نووی ۱/۴۲۱)۔

لہٰذا اگر بھول کر یا سنت سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ترتیب بدل دی ہے تو بہت سارے علماء کے نزدیک اس پر کوئی جرمانہ نہیں ہے، ان میں حسن بصری، طاؤس، مجاہد، سعید بن جبیر عطاء ہیں، اور یہی حضرت امام شافعی، احمد، اسحاق، ابوثور، داؤد، محمد بن جبیر یر طبری کا قول ہے، اور حضرت بن عباس نے فرمایا کہ اس پر دم لازم ہے، یہی ابراہیم نخعی، حسن بصری اور قتادہ کا ایک قول بھی ہے، یہی امام ابوحنیفہ، ابراہیم نخعی اور ابن ماجشون کا مسلک ہے۔

امام صاحب کے قول مشہور کی دلیل:

حضرت امام ابوحنیفہؒ ابن مسعود اور ابن عباس کے اثر سے استدلال فرماتے ہیں۔

عن ابن مسعود قال من قدم نسكا على نسك فعليه دم قلت هكذا هو في غالب النسخ ويوجد في بعضها ابن عباس وهو أصح ، و قال إبراهيم بن مهاجر ضعيف (نصب الرایہ ۳/۱۲۹)۔

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا جو شخص افعال حج میں سے کسی کو دوسرے پر مقدم و مؤخر کرتا ہے اس پر دم واجب ہے، ایسا ہی اکثر نسخوں میں ابن مسعود کا ذکر ہے اور بعض نسخوں میں ابن عباس کا ذکر ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے، اور فرمایا کہ اس کا راوی ابراہیم بن مہاجر ضعیف ہے۔

اس کو صاحب بحران الفاظ سے نقل فرماتے ہیں:

وهو الترتیب واجب عند أبی حنیفة ومالک و أحمد لأثر ابن مسعود أو ابن عباس من قدم نسکا علی نسک لزمه دم الخ(البحر الرائق ۳/۳۲، فیض الباری ۳/۱۱۹)۔

اور یہ ترتیب امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد کے نزدیک واجب ہے ابن مسعود یا ابن عباس کے اس اثر کی وجہ سے کہ جو شخص ایک عمل پر دوسرے عمل کو مقدم کرتا ہے اس پر دم لازم ہوگا۔

صاحب بحر نے جو حضرت امام مالک اور امام احمد کو امام ابوحنیفہ کے ساتھ شمار فرمایا ہے، یہ اس صورت میں ہے جب یہاں عمداً ترتیب بدل دینا مراد ہو ورنہ ان کی طرف نسبت درست نہ ہوگی۔

جمہور کی دلیل:

حضرات صاحبین اور جمہور کے نزدیک کسی بھی صورت میں ترتیب بدلنے کی وجہ سے دم لازم نہیں ہوتا ہے ،ان کی دلیل صحیح بخاری و مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمرو، حضرت عبداللہ بن عباس کی مرفوع روایت ہے، حضرت عبد اللہ بن عباس کی روایت میں بھول و ناواقفیت کی قید بھی موجود ہے، دونوں روایتیں حسب ذیل ہیں:

عن ا بن عباس ؓ أن النبی ﷺ سئل فی حجته فقال ذبحت قبل أن ارمی قال فأوما بیده قال ولا حرج قال حلقت قبل أن أذبح فاوما بیده ولا حرج(بخاری شریف ۱/۱۸،۱/۲۳۲)۔

حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ حضور ﷺ سے حجۃ الوداع کے موقع پر سوال کیا گیا کہ میں نے رمی سے قبل قربانی کر لی ہے تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، سائل نے کہا کہ ذبح سے قبل میں نے حلق کرا لیا ہے تو حضور ﷺ نے فرمایا کوئی حرج نہیں۔

عن عبد الله بن عمرو بن العاص ؓ أن رسول الله ﷺ وقف فی حجة الوداع بمنی للناس یسالونه فجاء ه رجل فقال لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح قال اذبح ولا حرج فجاء آخر فقال لم أشعر فنحرت قبل أن أرمی قال ارم ولا حرج فما سئل النبیؐ عن شئ قدم ولا أخر إلا قال افعل ولا حرج (بخاری شریف ۱/۱۸،۱/۲۳۲)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ حجۃ الوداع میں منیٰ میں لوگوں کے لئے تشریف فرما ہوئے تا کہ لوگ سوال کریں ایک شخص نے کہا کہ میں نے لاعلمی میں ذبح سے پہلے حلق کیا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ذبح کر لو کوئی حرج نہیں، دوسرے نے آ کر کہا میں نے رمی سے قبل قربانی کر لی ہے حضور ﷺ نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، اس تقدیم و تاخیر سے متعلق جو بھی سوال کیا گیا تو فرمایا کہ کرتے رہو کوئی حرج نہیں۔

اور حضرت امام محمدؒ نے مؤطا محمد میں صحیح روایات کی بنا پر اس پر زور دیا ہے کہ تقدیم و تاخیر کی وجہ سے کوئی کفارہ لازم نہ ہونا چاہئے۔

واما نحن فلا نری علیه شیئا .(موطا محمد ص ۲۳۵)۔

بہر حال ہم اس پر کوئی کفارہ لازم نہیں سمجھتے ہیں۔

اور صاحب بحر اس کو ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں:

وعندهما لا يلزمه شئ بتقديم نسک على نسک للحديث السابق (بحر الرائق ۲۴/۳ ہکذا فی الزیلعی ۶۱/۲)۔

اور صاحبین کے نزدیک افعال حج میں تقدیم و تاخیر کی وجہ سے کوئی کفارہ لازم نہیں ہے ماقبل کی حدیث کی وجہ سے۔

حاصل بحث:

اب پوری بحث پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ جمہور کے دلائل زیادہ مضبوط اور زیادہ صحیح ہیں، اور حضرت امام اعظمؒ کے قول مشہور کی دلیل میں صرف حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے اور وہ بھی متکلم فیہ ہے، اور قول غیر مشہور کی تائید میں کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ کی عبارت ہے، اور تطبیق کی بہترین شکل یہ ہو سکتی ہے کہ صحیحین کی مرفوع روایات میں کفارہ لازم نہ ہونے کی بات اس صورت میں ہے کہ جب لاعلمی یا بھول سے ترتیب بدل دی ہو اور حضرت ابن عباس کے اثر میں کفارہ اس وقت لازم سمجھا جائے جبکہ جان بوجھ کر ترتیب بدل دی ہو، لہذا ایسی صورت میں تمام روایات پر عمل کرنا سب کے نزدیک ممکن ہو سکتا ہے اس لئے اگر کوئی شخص لاعلمی یا بھول سے ترتیب بدل دے تو اس پر کوئی کفارہ لازم نہ ہونا چاہئے، اور جو شخص جان بوجھ کر ترتیب بدل دے گا اس پر کفارہ لازم ہو جائے گا ایسی صورت میں بہت سی دشواریاں ختم ہو سکتی ہیں، لہذا متمتع اور قارن اگر رمی، ذبح، اور حلق کے درمیان عمداً بلا عذر ترتیب بدل دے گا تو دم واجب ہوگا، اور اگر پریشان کن اعذار یا جہالت کی وجہ سے ترتیب قائم نہ رکھ سکے، تو صاحبین کے قول اور امام صاحب کے قول غیر مشہور پر عمل کی گنجائش ہوگی، اور ترتیب کے بدل جانے کی وجہ سے وجوب دم کا حکم نہ لگایا جائے۔

۹۔ حج بدل میں تمتع:

حج بدل میں مامور کو حج افراد ہی کرنا چاہئے تاکہ حج بدل حج آفاقی اور حج میقاتی ہو جائے، کیونکہ تمتع کرنے میں عمرہ تو عمرۂ آفاقی ہو جاتا ہے مگر حج حج آفاقی نہیں ہوتا بلکہ حج مکی ہو جاتا ہے، لیکن غور طلب بات یہ ہے کہ حج بدل میں مامور کلی طور پر آمر کی نیابت کرتا ہے اور آمر کو حج کی تینوں قسموں میں سے کسی بھی ایک کو اختیار کرنے کا حق حاصل تھا تو آمر جو فاعل مختار ہے وہ اگر اپنے مامور کو تینوں قسموں میں سے کسی ایک کا اختیار دے دے تو کیا اشکال ہے؟ اس لئے آمر کی اجازت سے حج بدل میں تمتع بھی بلا تردد جائز ہونا چاہئے، البتہ دم تمتع آمر کے مال میں سے لازم نہ ہوگا بلکہ مامور پر لازم ہوگا لیکن اگر آمر بخوشی ادا کرتا ہے تو یہ بھی جائز ہے، ہاں البتہ حج بدل میں حج افراد کرنا زیادہ افضل ہوگا (مستفاد جواہر الفقہ ۵۱۳/۱-۵۱۴، ایضاح المناسک ۱۷۲/۱، احسن الفتاوی ۵۲۳/۴) اور اس زمانہ میں آفاقی کا حج تمتع ہی کرنا زیادہ معروف ہے اس لئے عرفاً آمر کی طرف سے حج تمتع کی اجازت ثابت ہوتی ہے لہذا صراحت کے ساتھ اجازت کی ضرورت بھی نہیں (مستفاد احسن الفتاوی ۵۲۳/۴) نیز میت کی طرف سے حج بدل ہو تب بھی یہی حکم ہے جبکہ ورثاء سب مل کر بخوشی اس کی اجازت دیتے ہوں۔

امام فخر الدین قاضی خاں نے امام ابوبکر محمد بن فضل کا قول ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے:

قال الشیخ أبو بکر محمد بن الفضلؒ إذا أمر غیره بأن یحج عنه ینبغی أن یفوض الأمر إلی المأمور فیقول حج عنی بهذا المال کیف شئت إن شئت حجة وإن شئت حجة و عمرة وإن شئت قرانا والباقی من المال منی لک وصیة کیلا یضیق الأمر علی الحاج ولا یجب علیه رد ما فضل إلی الورثة (قاضی خاں ۱/۳۰۷)۔

شیخ ابوبکر محمد بن فضلؒ نے فرمایا کہ جب آمر اپنے غیر کو اس کی طرف سے حج کا حکم کرے تو مناسب یہی ہے کہ آمر مامور کو پوری طرح اختیار دے کر یہ کہے کہ میرے طرف سے اس مال سے جس طرح چاہے جونسا حج چاہے کرے، اگر چاہے صرف حج کرے اور اگر چاہے تو حج وعمرہ دونوں کرے اور چاہے تو قران کرے، جو کچھ بھی بچ جائے گا وہ میری طرف سے تم کو ہدیہ ہے تا کہ آمر کی طرف سے مامور پر کوئی تنگی نہ ہو، اور مامور کے اوپر بچا ہوا مال واپس کرنا لازم بھی نہ ہوگا۔

امام علاء الدین حصکفیؒ نے آمر پر دم شکر لازم نہ ہونے کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و دم القران والتمتع والجنایة علی الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع الخ (درمختار کراچی ۲/۶۱۱)۔

دم قران اور دم تمتع اور دم جنایت مامور پر لازم ہوتا ہے جب اس کو قران یا تمتع کرنے کی اجازت دی گئی ہو۔

ملا علی قاری ارشاد الساری میں آمر کی اجازت سے حج بدل میں تمتع کے بالاتفاق جائز ہونے کو ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں:

لأن المیت لو أمره بالتمتع فتمتع المأمور صح ولا یکون مخالفا بلا خلاف بین الأئمة الأسلاف (ارشاد الساری ملا علی قاری ۳۹۴، بحوالہ جواہر الفقہ ۱/۵۱۲)۔

اس لئے کہ اگر میت حج تمتع کا حکم کرے تو مامور کا حج تمتع کرنا صحیح ہوتا ہے، اور علماء اسلاف کے درمیان ایسی صورت میں کوئی اختلاف نہ ہوگا۔

۱۰۔ رفقاء اور جہاز کی روانگی کی وجہ سے حالت حیض میں طواف زیارت:

وقوف عرفہ اور طواف زیارت یہ دونوں ایسے ارکان ہیں کہ ان کے بغیر حج صحیح نہیں ہوتا، اس لئے شدید ترین اعذار کی وجہ سے بھی یہ دونوں رکن ساقط نہیں ہوتے اور نہ ہی ان کی طرف سے ایسی نیابت جائز ہے کہ جس میں حاجی کو عرفات یا مطاف میں جانے کی ضرورت نہ ہو، ان دونوں رکنوں کے علاوہ دیگر مناسک حج چاہے از قبیل واجبات ہوں یا سنن، شدید اعذار کی وجہ سے ذمہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اور ان میں سے بعض میں نیابت بھی جائز ہے، مثلاً وقوف مزدلفہ شدید ازدحام کی وجہ سے کمزوروں سے ساقط ہو جاتا ہے اور دم بھی لازم نہیں ہوتا (شامی کراچی ۲/۶۱۱)۔

اور حیض ونفاس کے عذر کی وجہ سے عورت سے طواف وداع ساقط ہو جاتا ہے اور دم بھی لازم نہیں ہوتا نیز ازدحام کی وجہ سے کمزوروں کی طرف سے رمی جمرات میں نیابت جائز ہے، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ کے

نزدیک طواف میں طہارت ازقبیل واجب ہے ازقبیل فرض یارکن نہیں ہے، تو جس طرح اعذار کی وجہ سے وقوف مزدلفہ ،طواف وداع وغیرہ کا وجوب معاف ہوجاتا ہے اسی طرح طواف میں طہارت کا وجوب بھی حیض یا نفاس کے عذر کی وجہ سے ساقط ہوجانا چاہئے ۔خاص طور پر جب قافلہ اور رفقاء سفر یا مقررہ جہاز اس کے پاک ہوجانے تک انتظار نہ کرے تو ایسے اعذار میں طہارت کا وجوب ساقط کیوں نہیں ہوتا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ واجبات دو قسموں پر ہیں:

(۱) وہ واجب جو عمل مستقل ہو کسی دوسرے عمل کا جز نہ ہو۔

(۲) وہ واجب جو عمل مستقل نہ ہو بلکہ کسی دوسرے عمل کا جز ہو۔

تو جو واجب کسی دوسرے عمل کا جز نہیں ہوتا بلکہ عمل مستقل ہوتا ہے وہ اعذار کی وجہ سے ذمہ سے ساقط ہوجاتا ہے جیسا کہ وقوف مزدلفہ کمزوروں سے ازدحام کے عذر کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے (شامی کراچی ۲/۵۱۱) اور طواف وداع حیض ونفاس کے اعذار کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے (تاتارخانیہ ۲/۵۲۲) اور کبھی اعذار کی وجہ سے نیابت بھی جائز ہوجاتی ہے، جیسا کہ رمی جمرات میں نیابت (بدائع الصنائع ۲/۱۳۷، فتح القدیر ۲/۴۹۸، غنیۃ الناسک ۱۰۰)۔

مگر جو واجب عمل مستقل نہیں ہے۔ اس کی طرف سے اعذار کی وجہ سے نیابت جائز نہیں ہے بلکہ خود اس کی ادائیگی لازم ہے اور طواف میں طہارت بھی اسی قسم کے واجبات میں سے ہے، اس لئے نہ اس میں اعذار کی وجہ سے نیابت جائز ہے اور نہ ہی ذمہ سے کبھی ساقط ہوتی ہے، لہٰذا عورت اگر روانگی کے اعذار کی وجہ سے حیض یا نفاس کی حالت میں طواف زیارت کرے گی تو طواف کا فریضہ تو اس کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا مگر ساتھ ساتھ جرمانہ میں ایک اونٹ یا گائے یا بھینس کی قربانی بھی واجب ہوجائے گی اور قربانی کا حدود حرم میں کرنا لازم ہوگا، البتہ موسم حج میں کرنا لازم نہ ہوگا بلکہ کسی بھی زمانہ میں کی جاسکتی ہے۔ (مستفاد فتاوی محمودیہ ۱۳/۱۷۷)۔

لو همّ الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا قالوا يقال لها لا يحل لك دخول المسجد وإن دخلت رطفت أثمت وصح طوافك وعليك ذبح بدنة وهذه مسئلة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء (شامی کراچی ۲/۵۱۹)۔

اگر قافلہ نے واپسی کا ارادہ کرلیا ہے اور عورت پاک نہیں ہوتی تو اس نے یہ مسئلہ معلوم کیا کہ اس حالت میں طواف کرسکتی ہے یا نہیں؟ تو فقہاء نے کہا کہ اس کو یہ مسئلہ بتلا دیا جائے کہ اس حالت میں مسجد میں داخل ہونا تمہارے لئے جائز نہیں اور اگر داخل ہوکر طواف کرلیا تو طواف تو صحیح ہوجائے گا مگر گنہگار بھی ہوجائے گی اور ایک بدنہ بھی کفارہ میں لازم ہوجائے گا، اور یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے جس میں عورتیں متحیر اور پریشان ہوجایا کرتی ہیں۔

لیکن اگر پاک ہونے کے بعد طواف کا اعادہ کرلیتی ہے تو جرمانہ بالکل ساقط ہوجائے گا۔ (مستفاد شامی کراچی ۲/۵۱۹، معارف السنن ۶/۳۵۸، البحر الرائق ۲/۳۷۰)۔

مرد کے لئے اعذار کی وجہ سے طواف زیارت میں تاخیر:

اگر کسی عذر کی وجہ سے کوئی واجب ترک ہوجائے تو دم واجب ہوگا یا نہیں؟ تو اس کی تفصیل یوں ہے کہ

اعذار دو قسم پر ہیں؟

(۱) وہ اعذار جو انسان کی طرف سے پیش آتے ہیں، تو اگر انسان کی طرف سے پیش آنے والے عذر کی وجہ سے واجب ترک ہوجائے تو ترک واجب کا کفارہ معاف نہ ہوگا بلکہ لازم ہوگا، جیسا کہ کسی نے زبردستی خوشبو لگادی، یا وقوف مزدلفہ سے روک لیا اور وقت گذر گیا، تو ایسی صورت میں ترک واجب کا دم لازم ہوجائے گا۔

(۲) وہ اعذار جو انسان کی طرف سے پیش نہیں آتے بلکہ اللہ کی طرف سے پیش آتے ہیں، تو ایسے اعذار کی وجہ سے واجب ترک ہوجائے تو دم لازم نہ ہوگا اور نہ ہی اس پر کوئی گناہ ہوگا، مثلاً ازدحام اور بھیڑ کی وجہ سے وقوف مزدلفہ ترک ہوجائے، یا حیض ونفاس یا مرض کی وجہ سے، یا گرفتاری کی وجہ سے یا ناگہانی حادثہ کی وجہ سے طواف زیارت میں تاخیر ہوجائے، یہاں تک کہ ایام نحر گذر جائیں اور طواف نہ کرسکے تو ایسی صورت میں ایام نحر کے اندر اندر طواف کرنے کا جو وجوب ہے اس کے ترک ہوجانے کی وجہ سے دم واجب نہ ہوگا اور نہ ہی گناہ ہوگا، اس لئے کہ ان اعذار میں انسان کا کوئی اختیار نہیں، لہذا ۱۴۱۷ھ میں منیٰ میں آگ لگنے کی وجہ سے جو لوگ زد میں آچکے ہیں اور ایام نحر گذرنے تک ہسپتالوں میں پڑے رہے ہیں یا ان کو طواف کرانے والا میسر نہ ہوا ہو تو ان لوگوں پر طواف زیارت میں تاخیر کی وجہ سے دم واجب نہیں ہوگا، اور نہ ہی ان پر کوئی گناہ ہوگا، حضرات فقہاء نے اس حکم کو اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

أما ترك الواجبات بعذر فلا شئ عليه، ثم مرادهم بالعذر ما يكون من الله تعالى، فلو كان من العباد فليس بعذر وقوله لو منعه الوقوف بمزدلفة مثلا فعليه دم بخلاف ما إذا منعه خوف الزحام فانه من الله تعالى فلا شئ عليه وقوله فيما ورد النص به وهو ترك الوقوف بمزدلفة بخوف الزحام أو الضعف، وتاخير طواف الزيارة من أيامه من حيض أو نفاس أو حبس أو مرض ولم يوجد له حامل أو لم يتحمل الحمل (غنیۃ الناسک/۱۲۸)۔

عذر کی بنا پر واجبات کے ترک ہونے سے کوئی چیز لازم نہیں ہوتی، پھر عذر سے ایسا عذر مراد ہے جو من جانب اللہ پیش آتا ہے، لہذا جو من جانب الناس پیش آتا ہے وہ کفارہ کو ساقط کرنے والا عذر نہ ہوگا، اگر وقوف مزدلفہ سے مثلاً دشمنوں نے روک لیا ہے تو اس پر دم لازم ہوگا، اس کے برخلاف اگر خوف ازدحام کی وجہ سے وقوف مزدلفہ ترک ہوجائے تو یہ عذر من جانب اللہ ہے اس لئے اس پر کوئی کفارہ لازم نہ ہوگا، لہذا جس عذر کے بارے میں نص وارد ہوئی ہے وہ من جانب اللہ عذر ہے، خوف ازدحام کی وجہ سے یا ضعف کی وجہ سے وقوف مزدلفہ ترک ہوجائے، اور طواف زیارت کا ایام نحر سے تاخیر ہوجانا حیض یا نفاس یا گرفتاری یا مرض وغیرہ کی وجہ سے، اور مریض کو اٹھا کر لے جانے والا بھی کوئی نہیں ہے یا اٹھائے جانے کا متحمل نہیں ہے تو یہ تمام اعذار من جانب اللہ ہیں۔

۱۱۔ اثناء سفر شوہر کا انتقال ہوجائے یا طلاق بائن ہوجائے تو عورت کیا کرے؟

اگر میاں بیوی ساتھ میں حج یا عمرہ کرنے جائیں، اور اتفاق سے ارکان حج یا ارکان عمرہ ادا کرنے سے قبل

شوہر کا انتقال ہو جائے یا عورت پر طلاق بائن یا طلاق مغلظہ واقع ہو جائے اور ساتھ میں عورت کا کوئی محرم بھی نہ ہو، تو ایسی صورت میں بحالت عدت بلا محرم عورت ارکان حج یا ارکان عمرہ ادا کر کے تکمیل کر سکتی ہے یا نہیں؟

تو اس بارے میں ہمارے سامنے کل سات شکلیں آتی ہیں، ان میں سے پانچ شکلیں جواز کی ہیں، اور ایک عدم جواز اور ایک اختلافی ہے، سب کی تفصیل حسب ذیل ہے:

شکل ۱: مکۃ المکرمہ پہونچنے کے بعد حادثہ پیش آ جائے، تو سب کے نزدیک بلا محرم عدت کی حالت میں حج یا عمرہ کے ارکان ادا کر کے تکمیل کرنا بلا کراہت جائز ہے، حضرات فقہاء نے اس مسئلہ کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

وإن كان بينها و بين منزلها مسيرة سفر فصاعداً و بينها و بين مكة دون ذلك فعليها أن تمضي عليها (تاتارخانیہ ۴۳۵/۲، بدائع الصنائع ۱۲۴/۲)۔

اور اگر جائے حادثہ سے عورت کا وطن مسافت سفر یا اس سے دوری پر ہے اور وہاں سے مکۃ المکرمۃ مسافت سفر سے کم پر واقع ہے تو عورت پر لازم ہے کہ ارکان کی تکمیل کرے۔

شکل ۲: مکۃ المکرمۃ پہونچنے سے قبل حادثہ پیش آ جائے، تو اگر جائے حادثہ سے مکۃ المکرمہ مسافت سفر سے کم پر واقع ہے تب بھی سب کے نزدیک بلا محرم مکۃ المکرمہ پہونچ کر حج یا عمرہ کی تکمیل کرنا عورت کے لئے جائز ہے۔ لہذا اگر جدہ پہونچنے کے بعد آفاقی عورت کے ساتھ ایسا واقعہ پیش آ جائے تو بھی عورت مکۃ المکرمہ پہونچ کر حج یا عمرہ کر کے آ سکتی ہے، اس لئے کہ مسجد حرام سے جدہ کی آبادی کے کنارے تک صرف ۶۷ کلومیٹر ہے اس سے مسافت پوری نہیں ہوگی، لہذا جس آفاقی عورت کا شوہر جدہ شہر میں داخل ہونے کے بعد فوت ہو جائے یا عورت پر طلاق بائن واقع ہو جائے، تو اس کے لئے بلا محرم مکۃ المکرمہ پہونچ کر حج یا عمرہ کی تکمیل کرنے میں کوئی اشکال نہیں ہونا چاہئے، جیسا کہ حضرات فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتا ہے:

وإن كان إلى مكة أقل من مدة سفر وإلى منزلها مدة سفر مضت إلى مكة لأنها لا تحتاج إلى المحرم في أقل من مدة سفر (بدائع الصنائع ۱۲۴/۲)۔

اور اگر جائے حادثہ سے مکۃ المکرمہ مسافت سفر سے کم ہے اور وطن مسافت سفر پر ہے تو عورت مکۃ المکرمہ پہونچ جائے اس لئے کہ مدت سفر سے کم میں عورت کو محرم کی ضرورت نہیں ہے۔

شکل ۳: جائے حادثہ سے مکۃ المکرمہ اور وطن دونوں مسافت سفر سے کم پر ہیں تو ایسی صورت میں سب کے نزدیک عورت کو بلا محرم مکۃ المکرمہ پہونچ کر حج یا عمرہ کرنے کا اختیار ہے اور یہ بھی اختیار ہے کہ وطن واپس آ جائے، لیکن اگر عورت نے احرام باندھ لیا ہے تو واپس نہ آئے بلکہ احرام کی شرائط کے مطابق ارکان کی تکمیل کے لئے ضرور مکہ مکرمہ پہونچ جائے تاکہ احرام کی جنایت سے محفوظ ہو جائے، اس مسئلہ کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

وأجمعوا أنه إذا كان دون مسيرة سفر من الجانبين فلها أن تختار إلى أيها شاءت (تاتارخانیہ ۴۳۶/۲، شامی زکریا دیوبند ۴۶۶/۳)۔

اور تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب دونوں جانب مسافت سفر سے کم ہوں تو عورت کو اختیار ہے کہ چاہے جانب مکہ کو اختیار کرے یا جانب وطن کو (یہ شکل صرف سعودی عرب کی عورتوں کے ساتھ پیش آسکتی ہے آفاقی کے ساتھ نہیں)۔

شکل ۴: ایسی جگہ حادثہ پیش آجائے جہاں رہ کر عدت گذارنے میں عورت کے لئے اپنی عفت نفس اور مال کی حفاظت کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے تو وہاں سے موضع امن میں پہونچ جانا سب کے نزدیک جائز ہے، تو ظاہر بات ہے کہ جدہ ائیر پورٹ اس کے لئے موضع امن نہیں بن سکتا ہے، اور مکہ المکرمہ سے جدہ ایئر پورٹ سو کلو میٹر سے زیادہ مسافت ہے اور عورت کی عفت اور امن کی جگہ وہاں پر مکہ المکرمہ سے زیادہ اور کوئی جگہ نہیں ہوسکتی ہے، اس لئے اگر جدہ ایئر پورٹ میں حادثہ پیش آجائے تو سب کے نزدیک قافلہ کے ساتھ مکہ المکرمہ پہنچ جانا اس کے لئے جائز ہو جائے گا، اور جب مکہ مکرمہ پہنچ جائے گی تو اس کے بعد بلا محرم حج یا عمرہ کرنا سب کے نزدیک اس کے لئے جائز ہوگا، نیز اسی طرح اپنے یہاں ایئر پورٹ سے جہاز کے اڑان کے بعد اگر حادثہ پیش آجائے تب بھی مکۃ المکرمہ پہونچ کر بلا محرم حج یا عمرہ ادا کرنا مذکورہ طریقہ سے جائز ہوگا، کیونکہ اڑان کے بعد اس حادثہ کی وجہ سے جہاز واپس نہیں ہوگا، وہاں پہونچنے کے بعد اس کے مکہ المکرمہ سے زیادہ موضع امن اور کوئی جگہ نہیں ہوسکتی۔ یہ مسئلہ حضرات فقہاء کی اس عبارت سے مستفاد ہوتا ہے:

وإن كانت مسيرة ثلاثة أيام إن شاءت رجعت وإن شاءت مضت سواء كان معها ولي أو لم يكن معناه إذا كان إلى المقصد ثلاثة أيام أيضا لأن المكث في ذلك المكان أخوف عليها من الخروج (ہدایہ ۲/۴۰۹)۔

اور جائے حادثہ دونوں طرف سے تین دن کی مسافت پر ہے تو عورت کو اختیار ہے چاہے وطن واپس ہو جائے یا مکہ مکرمہ پہونچ کر فریضہ ادا کرے اس کے ساتھ محرم ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں جائز ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ مقصد کا مقام تین دن کی مسافت پر ہے، اس لئے کہ اس مقام پر رکنا اس کے حق میں وہاں سے سفر کرنے سے زیادہ خطرناک ہے۔

وفي البناية الخوف عليها من خوف الخروج بغير محرم (بنایہ ۲/۴۳۸)۔

اور بنایہ میں ہے کہ بلا محرم سفر کرنے سے وہاں رک جانے میں زیادہ خطرہ ہے۔

وإن كان ذلك بالمفازة أو في بعض القرى لا تأمن على نفسها ومالها إن تمضي حتى تدخل موضع الأمن (تاتارخانیہ ۲/۴۳۶)۔

اور اگر یہ حادثہ جنگل یا گاؤں میں جہاں اس کے مال وعفت کی حفاظت نہیں، تو موضع امن میں پہونچ جانا لازم ہے۔

شکل ۵: اگر راستہ میں جہاز جدہ پہونچنے سے قبل کسی اور شہر میں اترتا ہے، مثلاً دبئی، ریاض، ظہران وغیرہ میں جہاز

اتر جائے اور وہاں حادثہ پیش آ جائے تو بھی جدہ پہونچ کر پھر وہاں سے مکہ مکرمہ پہونچ جانا جائز ہوگا کیونکہ دونوں جانب مسافت پر ہے اور جہاز چونکہ وطن کی طرف نہیں آئے گا بلکہ جدہ ہی اس کا رخ ہے، اور جائے حادثہ موضع امن نہیں ہے بلکہ نتیجۃً مکۃ المکرمہ ہی موضع امن بن جائے گا اسی لئے مکۃ المکرمہ پہونچ کر فریضہ ادا کرنا جائز ہو جائے گا، اسی طرح اگر مدینہ منورہ میں حادثہ پیش آ جائے تب بھی قافلہ کے ساتھ مکۃ المکرمہ پہونچ کر فریضہ ادا کرنا جائز ہو جائے گا، اس لئے کہ مدینہ منورہ میں اتنی مدت تک رو کنے کی اجازت نہیں ہوتی کہ جس میں وہ عدت گذار سکے، نیز وہ اس کے حق میں اجنبی ہونے کی وجہ سے موضع امن بھی نہیں ہے۔

(نوٹ) یہ پانچ شکلیں ایسی ہیں جن میں عورت کے لئے اسی حالت میں بلا محرم حج یا عمرہ کرنا جائز ہے، اور سات شکلوں میں سے ۶ عدم جواز کی ہے اور ساتویں اختلافی ہے جو ذیل میں درج ہیں:

شکل ۶: جائے حادثہ سے وطن مسافت سفر سے کم پر ہے اور مکۃ المکرمہ مسافت سفر یا اس سے زائد پر ہے اور وہاں سے وطن واپس آنے میں کوئی خطرہ یا رکاوٹ بھی نہیں ہے تو وطن واپس آ جانا لازم ہے، لہذا جو آفاقی اپنے یہاں کے ایئرپورٹ سے ستر پچھتر کیلو میٹر دوری پر رہتے ہیں ان کے ساتھ اگر حج آفس یا ایئرپورٹ میں طلاق بائن یا انتقال کا حادثہ پیش آ جائے تو وطن لوٹ جانا عورت پر لازم ہوگا، عدت کی حالت میں حج یا عمرہ کے لئے جانا محرم کے ساتھ بھی جائز نہ ہوگا، اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

فإن كان منزلها أقل من مدة سفر وإلى مكة مدة سفر فإنها تعود إلى منزلها (بدائع الصنائع ۲/۱۲۴) وفي التاتار خانية فعليها أن تعود إلى منزلها الخ (تاتارخانیہ ۲/۴۳۵)۔

لہذا اگر جائے حادثہ سے عورت کا وطن مسافت سفر سے کم پر ہے اور مکہ مکرمہ مسافت پر ہے تو وطن لوٹ جانا چاہئے، اور تاتارخانیہ میں ہے کہ عورت پر وطن لوٹ جانا لازم ہے۔

شکل ۷: ایسی جگہ حادثہ پیش آ جائے جہاں سے مکۃ المکرمہ اور وطن دونوں مسافت سفر پر ہیں اور یہ حادثہ ایسے شہر میں پیش آ جائے جس میں بظاہر اس کے لئے کوئی خطرہ نہیں ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک محرم کے ساتھ میں ہونے کے باوجود مکۃ المکرمہ جانا اس کے لئے جائز نہیں ہے، اور حضرات صاحبین کے نزدیک اگر محرم ساتھ ہو تو اس کے ساتھ مکہ مکرمہ پہونچ کر فریضہ کا ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

لہذا آفاقی کا وطن اگر اپنے یہاں کے ایئرپورٹ سے مسافت سفر پر ہے اور ایئرپورٹ پہونچ کر حادثہ پیش آ جائے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھر واپس آنا لازم ہوگا، یا آس پاس میں رشتہ دار رہتے ہوں تو وہاں جا کر عدت گذارنا لازم ہوگا، اور حضرات صاحبین کے نزدیک ساتھ میں محرم ہو تو ٹکٹ کینسل کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ ان کے ساتھ حج کر کے آ سکتی ہے، اس کو حضرات فقہاء کرام نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

وإن كان من الجانبين مسيرة سفر فإنه ينظر إن كان في المصر فليس لها أن تخرج حتى تنقضي عدتها في قول أبي حنيفة وإن وجدت محرما وفي قولهما جاز أن تخرج إذا كان

معها محرم ولا تخرج بغير محرم بالإجماع (تاتارخانیہ ۲/۴۳۵)۔

اور اگر جانبین میں مسافت سفر ہے تو دیکھا جائے کہ اگر ایسے شہر میں واقعہ پیش آیا ہے جو اس کے حق میں موضع امن ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عدت پوری ہونے سے قبل وہاں سے نکلنا جائز نہیں ہے اگر چہ اس کے ساتھ محرم بھی کیوں نہ ہو، اور حضرات صاحبین کے نزدیک اگر اس کے ساتھ محرم ہے تو اس کے ساتھ سفر کر سکتی ہے، اور بلا محرم کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

(نوٹ) معلوم ہوا کہ حضرت ابوحنیفہ کے نزدیک حکم عدت حکم محرم سے زیادہ اہم ہے، اور حضرات صاحبین کے نزدیک حکم محرم حکم عدت سے زیادہ اہم ہے۔

۱۲۔ حجاج کرام قیام مکہ کے زمانہ میں قصر کریں یا اتمام؟

یہاں یہ مسئلہ بھی اہمیت کا حامل ہے کہ حجاج مکہ المکرمہ کے قیام کے زمانہ میں نمازوں کا اتمام کریں گے یا قصر؟

تو اس بارے میں مسئلہ کی وضاحت یوں ہے کہ منیٰ کی آبادی ایک زمانہ تک مکہ المکرمہ سے بالکل الگ تھی اس لئے منیٰ اور مکہ میں اتحاد مکانی نہ ہونے کی وجہ سے حکم بھی دونوں کا الگ الگ تھا، اور اب دونوں کی آبادی متصل ہو جانے کی وجہ سے اتحاد مکانی ثابت ہو گیا ہے اس لئے دونوں کا حکم ایک ہوگا، مگر مزدلفہ اور عرفات دونوں اب بھی مکہ مکرمہ اور منیٰ کی آبادی سے بالکل الگ اور فاصلہ پر ہیں، اس لئے دونوں کا حکم بھی مکہ مکرمہ سے الگ ہوگا، لہذا اگر کوئی حاجی نویں ذی الحجہ یوم عرفات سے پندرہ روز قبل مکہ مکرمہ پہونچ جاتا ہے تو وہ وہاں قیام کے زمانے میں شرعی طور پر مقیم ہوگا، اور اس پر نمازوں کا اتمام لازم ہوگا، اور جو حاجی اتنے دن پہلے نہ پہونچ سکے بلکہ تیرہ یا چودہ دن قبل پہونچتا ہے تو وہاں کے قیام کے زمانے میں شرعی طور پر مسافر ہوگا اس لئے نمازوں کا قصر کرنا اس پر لازم ہوگا، ہاں البتہ اگر عرفات سے واپسی کے بعد مکہ المکرمہ میں مسلسل پندرہ روز یا اس سے زائد قیام کا جو حاجی ارادہ کرے گا اس پر عرفات سے واپسی کے بعد نمازوں کا اتمام کرنا لازم ہوگا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

إن الحاج إذا دخل مكة في أيام العشر و نوى الإقامة نصف شهر لاتصح لأنه لابد له من الخروج إلى عرفات فلا يتحقق الشرط (ہندیہ ۱/۱۴۰، حاشیہ چلپی علی التبیین ۱/۲۱۲)۔

بے شک جب حاجی عشرہ ذی الحجہ میں مکہ مکرمہ میں داخل ہو کر پندرہ روز اقامت کی نیت کرے گا تو نیت صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ درمیان میں عرفات جانا لازم ہے، لہذا پندرہ روز کے قیام کی شرط متحقق نہ ہوگی۔

فلما دخل إلى مكة أول العشر و نوى إقامة شهر لم تصح نيته أول المدة لأنه لا يحصل له إقامة خمسة عشر يوما إلا بعد رجوعه من منى فلذا أمره صاحب الامام بالقصر أول المدة وبالإتمام بعد العود. (بدائع ۱/۹۸، البحر الرائق ۲/۱۳۲، منحۃ الخالق ۲/۱۳۲)۔

لہذا جب شروع عشرہ میں مکہ مکرمہ میں داخل ہو جائے اور ایک ماہ قیام کی نیت کرے تو اول مدت میں نیت

صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ منی سے لوٹنے سے قبل پندرہ روز کا قیام ثابت نہیں ہوگا، اسی لئے امام اعظمؒ کے شاگردوں نے عیسی بن ابان کو اول مدت میں قصر اور پھر لوٹنے کے بعد اتمام کا حکم کیا تھا۔

۱۳۔ حجاز مقدس میں حنفی کا وتر میں امام حرم کی اقتداء کرنا:

حضرات حنفیہ کے نزدیک وتر کی تینوں رکعتیں ایک سلام کے ساتھ پڑھنا لازم ہے، دو رکعت پر سلام جائز نہیں ہے، مگر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دو رکعت پر سلام پھیر دینا پھر ایک رکعت مستقل ایک سلام کے ساتھ پڑھنا مسنون ہے، روایات و دلائل دونوں جانب موجود ہیں۔ اور حنفیہ کا راجح اور مفتی بہ قول یہی ہے کہ دو سلاموں کے ساتھ وتر پڑھنے والے کے پیچھے حنفی شخص کی نماز وتر صحیح نہیں ہوتی ہے، مگر مسلک حنفی کے طبقہ رابعہ کے مشہور ترین فقیہ حضرت امام ابوبکر رازی الجصاص (المتوفی ۳۷۰ھ) اور علامہ ابن وھبان نے فرمایا کہ حنفی شخص کی نماز وتر اس کے پیچھے صحیح ہو جائے گی، اس لئے کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔

اور مسجد حرام اور مسجد نبوی میں وتر کی نماز رمضان المبارک میں ہمیشہ دو سلاموں کے ساتھ ہوتی ہے، وہاں پر تراویح کے بعد جب وتر کی نماز با جماعت ہوتی ہے تو حنفیوں کے لئے بڑی دشواری پیش آتی ہے کہ مسجد حرام میں کسی طرح طواف میں لگ جانے کی شکل نکل سکتی ہے مگر مسجد نبوی میں کوئی شکل نہیں، یا حنفی کو جماعت میں شرکت کرنا ہو گا یا بیٹھا رہے یا الگ نماز پڑھے جس کی وجہ سے عملاً ایک بڑی جماعت کی مخالفت نظر آتی ہے، اس اضطرابی کیفیت میں خود حنفی شخص کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ ہماری وجہ سے اتنی بڑی جماعت کی ہیئت بدل رہی ہے اور افتراق پیدا ہو رہا ہے، اس لئے حجاز مقدس میں ان کے پیچھے حنفی کی وتر کی نماز صحیح ہو جانی چاہئے، اور صحت اقتداء کی دو دلیلیں ہم یہاں پیش کرتے ہیں:

دلیل نمبر ۱: ضرورت کے وقت قول غیر مشہور پر عمل کی گنجائش ہو جاتی ہے اور وہاں کی ضرورت سب کے سامنے واضح ہے، لہذا حضرت امام ابوبکر رازی اور علامہ ابن وہبان کی رائے کو اختیار کر کے حنفی شخص کے لئے حجاز مقدس میں وتر میں وہاں کے امام کے پیچھے اقتداء کرنا صحیح ہو جائے گا۔ اس کو حضرات فقہاء نے اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

فمذهب الحنفية أنه لا وتر عندهم إلا بثلاث ركعات بتشهدين و تسليم نعم لو اقتدى حنفي بشافعي في الوتر وسلم ذلك الشافعي الإمام على الشفع الأول على وفق مذهبه ثم أتم الوتر صح وتر الحنفي عند ابي بكر الرازي و ابن وهبان (معارف السنن ۴/۱۷۰)۔

پس حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان کے یہاں ایک سلام اور دو تشہد کے ساتھ ہی تین رکعت وتر شروع ہوتی ہے، ہاں اگر حنفی نے وتر میں شافعی امام کی اقتداء کر لی ہے اور امام نے اپنے مسلک کے مطابق دو رکعت پر بیٹھ کر پھر ایک رکعت کے ساتھ تکمیل کر لی ہے تو امام ابوبکر رازی اور ابن وہبان کے نزدیک حنفی کی وتر صحیح ہو جائے گی۔

وفي البحر لا يجوز اقتداء الحنفي بمن سلم من الركعتين في الوتر وجوزه أبو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه (تکملہ فتح

الملہم ۱/ ۶۳۶)۔

اور بحر میں ہے کہ وتر میں دو رکعت پر سلام پھیرنے والے کے پیچھے حنفی شخص کی اقتداء جائز نہیں اور امام ابو بکر رازی نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اور حنفی اس کے ساتھ وتر کی بقیہ رکعت بھی پڑھ لے اس لئے کہ اس کا امام اس کے نزدیک اپنے سلام کی وجہ سے نماز سے خارج نہیں ہوا، کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔

دلیل۲: حکم حاکم رافع خلاف ہوا کرتا ہے کہ وہاں پر حاکم وقت کی طرف سے دو سلام کے ساتھ وتر پڑھنے کا حکم ہے اور جس طرح وہاں کے رہنے والے حنفی پر حکم حاکم کی پابندی لازم ہے اسی طرح مختلف ممالک اور آفاق سے جو لوگ پہونچتے ہیں وہ بھی وہاں کے قوانین و احکام کی پابندی کا وعدہ کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ جب بھی کوئی وہاں کے اصول کے خلاف کرتے ہوئے نظر آجائے تو اس کو فوراً گرفتار کرلیا جاتا ہے، اور جب حاکم نے دو سلام کے ساتھ وتر پڑھنے کا حکم دے دیا تو مذاہب کا اختلاف بھی ختم ہو جائے گا اور حاکم کے حکم پر عمل بھی لازم ہو جائے گا، لہذا وہاں قیام کے زمانے میں حنفی کے لئے حاکم کے حکم کے مطابق اسی طرح دو سلام کے ساتھ وتر پڑھنا بھی جائز ہو جائے گا جس طرح وہاں کے لوگ پڑھتے ہیں، اور حاکم کا یہ حکم خلاف شرع بھی نہیں ہے کیونکہ چاروں اماموں میں سے تین کا قول اسی کے مطابق ہے، اس کو حضرات علماء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

إن حكم الحاكم رافع للخلاف في الأمور المجتهد فيها (تکملہ فتح الملہم ۱/ ۶۳۶)۔

پھر حاکم کا حکم مسائل مجتہد فیہ میں اختلاف کو ختم کر دیتا ہے۔

فكما أن النزاع يرتفع بالتعامل السابق فانه يرتفع أيضا بتقنين من قبل الحكومة (حوالہ سابق)۔

لہذا جس طرح تعامل ناس کی وجہ سے اختلاف مرتفع ہو جاتا ہے اسی طرح منجانب حکومت قانون سازی کی وجہ سے بھی اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

ابوسفیان مفتاحی
مفتاح العلوم مئو

۱۔ صورت مسئولہ کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں تو ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں، اور اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے قول کے دلائل نقلیہ وعقلیہ دونوں ہی بہت مضبوط وقوی ہیں، لہذا یہی قابل ترجیح ہے (بدائع الصنائع ۲/۱۶۴، فتح القدیر ۲/۳۳۵)

الا یہ کہ صرف تجارت کے لئے روزانہ آمد ورفت کرنی پڑتی ہے تو اس مجبوری کے تحت صرف ان تجار کے لئے بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے، واللہ اعلم۔

۲۔ صورت مسئولہ میں ایسے لوگوں پر احرام اور اس کی پابندی لازم کرنے میں تمام اوقات ان کو محرم رہنا پڑے گا جس میں حرج عظیم ہے، بنابریں ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کرنا جائز ہے کہ ان کے لئے بغیر احرام حدود حرم میں داخل ہونا جائز ہے "لأن الحرج مرفوع شرعاً" تو امام شافعی کے قول پر عمل کرنا جائز ہے چونکہ سنت رسول اللہ اور عمل سلف اسی کے مؤید ہیں۔

۳۔ اور مفتی عبدالرحیم صاحب حفظہ اللہ نے تمتع کی بھی گنجائش نکالی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں کہ اگر تمتع کرلیا تو حج میں خرابی نہ آئیگی یعنی فاسد نہ ہوگا البتہ دم دینا پڑے گا۔ (فتاویٰ رحیمیہ ۵/۲۲۱)۔

اس مسئلہ میں مکی کے لئے قران کی بھی گنجائش ہے یعنی مکی کیلئے اولیٰ وافضل تو حج افراد ہی کرنا ہے لیکن قران اور تمتع کی بھی گنجائش ہے کہ قران وتمتع کرنے پر حج فاسد نہ ہوگا، البتہ دم دینا پڑے گا جو دم جبر ہوگا۔

۴۔ صورت مسئولہ میں اپنی مختلف ضرورتوں اور تجارتی اغراض سے روزمرہ آنے جانے والوں کے لئے ہر بار احرام باندھنے میں حرج ومشقت ہے، اس لئے دفع حرج اور رفع مشقت کے لئے امام شافعیؒ کے قول کے مطابق بغیر احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی گنجائش ہے، یہی ان کے لئے شرعی حل ہے

۵۔ صورت مسئولہ میں تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرہ کرسکتا ہے، لیکن پانچ ایام یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق میں عمرہ کرنا مکروہ تحریمی ہے۔

۶۔ (الف) صورت مسئولہ میں عمل رمی میں کوئی شخص دوسرے شخص کی طرف سے اس کی اجازت سے و حکم سے نیابت کرسکتا ہے۔

(ب) صورت مسئولہ میں رمی میں نیابت صرف معذور یا مریض ہی کے لئے ہے ہر شخص کے لئے نہیں ہے، معذوری کی حد یہ ہے کہ کھڑے ہوکر نماز نہ پڑھ سکے اور پیدل یا سواری پر بھی

وہاں تک پہونچنا دشوار ہے۔اور خوف ازدحام کی وجہ سے نائب بنانا درست نہیں ہے۔

۷۔ سعودیہ عربیہ میں رہنے والے بعض غیر ملکی حکومت کی اجازت کے بغیر حج کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں تو ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں، ان کا احرام ذبح اور حلق اور بال کتروانے کے ذریعہ ختم ہوگا اور آئندہ ان کو حج کی قضا لازم ہوگی۔

۸۔ صورت مسئولہ میں مذکورہ حالات کے پیش نظر حنفیہ کے قول مرجوح اور دوسرے ائمہ رحمہم اللہ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے جب کہ حنفیہ میں صاحبین کے نزدیک بھی ترتیب سنت ہے، اس کے ترک پر دم لازم نہیں ہے، آج کل حجاج ازدحام یا دیگر پریشان کن اعذار کے پیش نظر ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو صاحبین کے قول پر عمل کی گنجائش ہے۔

۹۔ صورت مسئولہ میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع کرنے کی صورت ہے کہ کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات حج کی پابندیاں مشکل نظر آئیں تو اس کے لئے تمتع کر لینے کی بھی گنجائش ہے، اس لئے کہ یہ آزادی نہیں ہے کہ طول احرام سے بچنے کے لئے ایام حج کے بالکل قریب سفر کریں، ہر طرف حکومتوں کی پابندیاں شدید ہیں۔

(الف) حج بدل کا اصل حکم تو یہی ہے کہ مامور افراد کرے، لیکن آمر یا وصی تمتع کی اجازت دیدے تو تمتع بھی درست ہے، البتہ دم تمتع مامور اپنے مال سے ادا کرے گا الا یہ کہ آمر دم تمتع ادا کرنے کی بھی اپنے مال سے اجازت دیدے خواہ یہ اجازت صراحۃ ہو یا دلالۃ۔

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع نہیں کرسکتا کیوں کہ آمر کی مخالفت جائز نہیں ہے۔

(ج) صورت مسئولہ میں اجازت کے ظن غالب پر حج بدل کرنے والا تمتع کرسکتا ہے۔

ودم القران و دم الجناية على المأمور لأنه الجاني و صورة دم القران أن يأمره أحد بالقران أو يأمره إثنان أحدهما بالحج والآخر بالعمرة وأذنا له بالقران و أما إذا فعل ذلك بغير إذن فقد صار مخالفاً فيضمن النفقة و إنما كان دم القران على المأمور لأنه وجب شكراً لما وفقه الله تعالى عن الجمع بين النسكين وهو مختص به (۱/۱۱۱)۔

(د) باذن الآمر یا بدون إذن الآمر ہر دو صورتوں میں تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع حج بدل کرنے والے پر لازم ہوگا۔

(ھ) صورت مسئولہ میں حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے تمتع کی گنجائش ہے اور سوال میں مذکور دشواری کا شرعی حل یہی ہے کہ اس کے لئے تمتع کی گنجائش بنادی جائے

(و) اس کا جواب یہ ہے کہ حج عن المیت کی صورت میں قانونی دشواریوں کے پیش نظر تمتع کی گنجائش ہے۔

۱۰۔ (الف) صورت مسئولہ میں حائضہ یا نفساء عورت کو ان اعذار مذکورہ فی السوال اور مجبوریوں کے پیش نظر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کی اجازت ہے اور طواف صحیح ہوجائے گا اور حلال ہوجائے گی۔

(ب) صورت مسئولہ میں عورت کا ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کر لینے سے طواف صحیح ہوجائے گا اور رکن ادا ہوجائے گا لیکن دم لازم ہوگا۔

(ج) صورت مسئولہ میں بدنہ ذبح کرنا ہوگا، بکرا کافی نہ ہوگا۔

(د) صورت مسئولہ میں دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ اور حرم مکہ میں ہی ضروری ہے اور حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام جو حرم مکہ سے خارج ہو وہاں ادا نہیں کیا جاسکتا، اور اس ذبح کے لئے منیٰ شرط نہیں ہے بلکہ حدود حرم کافی ہے۔

۱۱۔ صورت مسئولہ میں ایسی عورت کے لئے تو اصل مسئلہ محرم ہوجانے کا ہے اور حلال ہوکر آئندہ حج کرنے کا ہے لیکن ناقابل برداشت دشواریوں ومجبوریوں کا سامنا کرنا پڑے گا اور پھر آئندہ حج کی استطاعت ہوگی کہ نہیں، لہذا امام احمد کے قول کے مطابق ایسی عورت ایام عدت میں صرف حج فرض ادا کرسکتی ہے اور مفتی عبدالرحیم حفظہ اللہ کے فتوے سے بھی یہی مترشح ہے لہذا ایسی عورت کے لئے صورت مسئولہ میں حج فرض کرنے کی گنجائش ہوگی اور اس کے لئے جائز ہے کہ وہ ایام عدت میں حج فرض ادا کرے یہی اولیٰ و بہتر ہے۔

۱۲۔ صورت مسئولہ میں حج کا سفر کرنے والا یعنی ۸/ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ پہونچا ہے کہ مکہ میں پندرہ یوم سے قبل ہی ایام حج شروع ہوجاتا ہے اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مقیم نہیں ہوگا بلکہ مسافر ہی رہے گا اگرچہ مکہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی سے متصل ہوگیا ہے کیوں کہ وہ اس کے باوجود دو دو مستقل شہر ہیں کہ مکہ کے نام سے نہیں جانا جاتا ہے نہ مکہ کا کوئی محلہ ہی ہے۔

۱۳۔ صورت مسئولہ میں سعودیہ میں مقیم احناف کو رمضان میں نماز وتر وہاں کے امام کی اقتدا میں ادا کرنے کی گنجائش ہے کیوں کہ اپنے مذہب کی رعایت میں تنہا پڑھنے سے یہ اولیٰ ہے کہ جماعت سے ادا کی جائے، اور تنہا پڑھنا بالکل مناسب نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

مولانا شمس پیرزادہ، بمبئی

۱۔ جو لوگ حج و عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں تو کیا ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں؟

حدیث میں میقات کا حکم جہاں بیان کیا گیا ہے وہاں یہ صراحت بھی ہے کہ:

ممن کان یرید حجا او عمرۃ (جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو)۔

یعنی میقات سے گزرنے والا حج یا عمرہ کی نیت سے گزر رہا ہو تو اسے میقات سے احرام باندھ لینا چاہئے، بالفاظ دیگر جو شخص حج یا عمرہ کی نیت سے گزر نہ رہا ہو اس پر احرام کی پابندی نہیں ہے۔ اس صریح حدیث کے بعد کسی اور دلیل کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اور نبی ﷺ کی عملی مثال بھی اس کی تائید میں موجود ہے، فتح مکہ کے موقع پر آپ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے تھے، ترمذی کی روایت ہے:

إن النبی ﷺ دخل یوم الفتح مکۃ وعلی رأسہ عمامۃ سوداء، وقال ھذا حدیث حسن صحیح (نبی ﷺ فتح کے دن مکہ میں داخل ہوئے تو آپ کے سر پر سیاہ عمامہ تھا، ترمذی کہتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے)۔

مغنی میں ہے:

من یرید دخول الحرم إما إلی مکۃ أو غیرھا فھم علی ثلاثۃ أضرب، أحدھا: من یدخلھا لقتال مباح أو من خوف أو لحاجۃ متکررۃ کالحشاش والحطاب وناقل المیرۃ والفیح ومن کانت لہ ضیعۃ یتکرر دخولہ و خروجہ إلیھا فھؤلاء لا إحرام علیھم لأن النبی ﷺ دخل یوم الفتح مکۃ حلالا وعلی رأسہ المغفر و کذلک أصحابہ ولم نعلم أحدا منھم أحرم یومئذ ولو أوجبنا الإحرام علی کل من یتکرر دخولہ أفضی إلی أن یکون جمیع زمانہ محرما فسقط للحرج وبھذا قال الشافعی (مغنی ۲۶۸/۳)۔

(جو شخص حرم میں داخل ہونا چاہتا ہو خواہ مکہ میں یا اس کے باہر، تو اس کی تین صورتیں ہیں: ایک وہ شخص جو جائز قتال کے لئے یا خوف کی وجہ سے یا بار بار پیش آنے والی ضرورت کی وجہ سے مثلاً گھاس والا، لکڑی والا یا کھانے کی چیزیں لانے والا، نیز وہ شخص جس کی وہاں ملکیت ہو جس کی وجہ سے بار بار جانا آنا پڑ رہا ہو تو ایسے اشخاص پر احرام کی پابندی نہیں ہے، کیوں کہ نبی ﷺ فتح کے دن مکہ میں داخل ہوئے تھے اور آپ کے سر پر مغفر تھا، اسی طرح صحابہ بھی داخل ہوئے تھے، اور ہمارے علم میں یہ بات نہیں ہے کہ ان میں سے کسی نے اس دن احرام باندھا تھا، اگر ہم ہر اس شخص پر جس کو بار بار داخل ہونا پڑتا ہو احرام کو واجب قرار دیں تو انہیں ہر وقت احرام کی حالت میں رہنا ہوگا لہذا یہ پابندی حرج کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے، اور یہی قول امام شافعی کا ہے)۔

۲۔ آج کل اہل مکہ کا حدود حرم سے باہر جا کر پھر مکہ مکرمہ واپس آنا ہوتا ہے نیز مدینہ منورہ وغیرہ کے باشندوں کا بھی مختلف اغراض سے بار بار مکہ مکرمہ آنا ہوتا ہے مثلاً ٹیکسی ڈرائیور، تجارتی سامان لانے لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے ایسے لوگوں کے لئے ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا اور ارکان عمرہ کی ادائیگی دقت طلب اور وقت طلب ہے، جن فقہاء کے نزدیک حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لئے خواہ وہ حج یا عمرہ کی نیت نہ رکھتا ہو احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہونے کی پابندی ہے، کیا ان کے نزدیک ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے؟

جہاں تک حنفی فقہ کا تعلق ہے اس معاملہ میں بڑی سختی ہے، علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

والمكي إذا خرج من مكة لحاجة له فلم يجاوز الوقت فله أن يدخل مكة بغير إحرام وإن جاوز لم يكن له أن يدخل مكة إلا بإحرام لمابينا أن من قصد إلى موضع فحاله في حكم الإحرام كحال أهل ذلك الموضع (المبسوط ۴/۱۷۰)۔

(مکہ کا رہنے والا اگر اپنی ضرورت سے مکہ سے باہر چلا جائے لیکن وقت (حرم) سے باہر نہ نکلے تو وہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو سکتا ہے، اور اگر حرم کے باہر چلا جائے تو وہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل نہیں ہو سکتا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ جو شخص کسی جگہ جانے کا ارادہ کرے تو اس کا معاملہ احرام کے حکم میں اس جگہ کے رہنے والے کے معاملہ جیسا ہی ہوگا)۔

لیکن یہ قول موجودہ حالات میں قابل عمل نہیں ہے اور اس کی پشت پر کوئی واضح دلیل بھی نہیں ہے لہذا اہل مکہ وغیرہ کی ان ضرورتوں کو دیکھتے ہوئے جو اس وقت پیش آ رہی ہیں اور چونکہ ان کے لئے ہر وقت احرام کی پابندی ایک ناقابل عمل بات ہے اور یہ پابندی تعطل پیدا کرنے کا موجب ہے اس لئے ان پر احرام کی پابندی نہیں ہونی چاہئے۔

اس سوال کا جواب کتاب وسنت کی روشنی میں وہی ہے جو اوپر سوال نمبر (۱) کے جواب میں بیان ہوا۔

۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو حج کے مہینے شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست ہے یا نہیں یعنی مکی کے لئے تمتع و قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟

علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

أما المكي فلأنه ليس له أن يتمتع بالنص لأن الله تعالى قال في ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام.

(جہاں تک مکہ میں رہنے والے کا تعلق ہے اس کے لئے تمتع جائز نہیں یہ نص قرانی ہے کیونکہ اللہ تعالی نے ایسے شخص کے بارے میں فرمایا ہے تمتع اس کے لئے ہے جس کے گھر والے مسجد حرام کے رہنے والے نہ ہوں)۔

نیز لکھتے ہیں:

ولو اعتمر هذا المكي في أشهر الحج ثم حج من عامه ذلک لا يکون متمتعا (المبسوط ۴/۱۶۹)۔

(اگر مکہ کا رہنے والا یہ شخص حج کے مہینوں میں عمرہ کرے پھر اسی سال حج کرے تو اس کی حیثیت تمتع کرنے والے کی نہیں ہوگی)۔

علامہ سرخسی کی رائے قرآن کی مذکورہ بالا آیت سے مطابقت رکھتی ہے لہٰذا مکہ کا رہنے والا اگر حج کے مہینوں میں عمرہ کرتا ہے تو اس کی حیثیت تمتع کرنے والے کی نہیں ہوگی بنا بریں اس پر ہدی دینے کی پابندی عائد نہیں ہوتی۔

۴۔ صورت مسئولہ کا جواب سوال نمبر (۳) کے جواب میں گزر چکا، اتباع قرآن وسنت کی ہونی چاہئے نہ کہ مسالک کی، موجودہ حالات میں جو مسائل پیدا ہو گئے ہیں ان کا اندازہ ایک ہزار سال پہلے کے فقہاء کو کہاں تھا، پھر ان کے اقوال پر جمے رہنا اور قرآن وسنت سے براہ راست تحقیق نہ کرنا محض تقلید جامد ہے اور مشکلات میں اضافہ کا باعث بھی۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے عمرے کر سکتا ہے یا نہیں؟

اس کی کوئی مثال دور رسالت میں نہیں ملتی کہ تمتع کرنے والے آفاقی شخص نے عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کئے ہوں، جب مکہ میں آدمی موجود ہو تو اس کا باہر جا کر عمرے کے قصد سے مکہ میں داخل ہونا سراسر تکلف ہے کیوں کہ عمرہ تو حقیقۃً خانہ کعبہ کی زیارت ہے، اور جب مکہ میں رہتے ہوئے زیارت کا فیض اٹھایا جا سکتا ہے تو باہر جا کر زیارت کے لئے آنا کیا معنی رکھتا ہے؟ البتہ اگر کوئی شخص عمرہ کرنیکے بعد حج کے مہینوں میں ضرورۃً میقات کے باہر چلا جائے مثلاً مدینہ کا سفر کرے تو واپسی میں میقات سے احرام باندھ کر دوسرا عمرہ ادا کر سکتا ہے کیونکہ یہ صورت تکلف کی نہیں ہے۔

رہا حضرت عائشہ کا عمرہ کے لئے مکہ سے تنعیم جانا تو یہ عذر کی بنا پر تھا اور یہ عمرہ حج کے بعد کیا گیا تھا۔

۶۔ (الف) عمل رمی میں کوئی شخص دوسرے کی نیابت کر سکتا ہے یا نہیں؟

عمل رمی میں کوئی شخص دوسرے کی نیابت عذر کی بنا پر کر سکتا ہے، جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

حججنا مع رسول الله ﷺ ومعنا النساء و الصبيان فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم (فقہ السنۃ ۱/۷۳۵)

(ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حج کیا اور ہمارے ساتھ عورتیں اور بچے تھے تو ہم نے بچوں کی طرف سے لبیک کہی اور ان کی طرف سے رمی کی)۔

مغنی میں ہے:

إذا كان الرجل مريضاً أو محبوساً أوله عذر جاز أن يستنيب من يرمي عنه (مغنی

۴۹۰/۳)۔

(اگر آدمی مریض ہو یا محبوس ہو یا اسے کوئی عذر ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ کسی ایسے شخص کو نائب بنائے جو اس کی طرف سے رمی کرے)۔

(ب) رمی میں اگر نیابت ہو سکتی ہے تو صرف مریض یا معذور کے لئے یا ہر شخص کے لئے، اس معذوری کی کیا حد ہے جس کی وجہ سے نیابت جائز ہے، کیا محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست ہے؟

علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

والمريض الذی لا يستطيع رمی الجمار يوضع الحصی فی كفه حتی يرمی به لأنه فيما يعجز منه يستعين بغيره وإن رمی عنه أجزأه بمنزلة المغمی عليه فإن النيابة تجری فی النسك كما فی الذبح (المبسوط ۶۹/۴)

(مریض جو جمار کی رمی نہ کر سکتا ہو اس کے ہاتھ میں کنکری رکھ دی جائے تا کہ وہ رمی کر سکے کیونکہ جس کام کے کرنے سے وہ عاجز ہو اس کے لئے وہ دوسرے شخص کی مدد لے سکتا ہے، اور اگر اس کی طرف سے کسی نے رمی کی تو وہ ادا ہو جائے گی کہ اس کا حال بے ہوش شخص کی طرح ہے اور وجہ یہ ہے کہ نسک میں نیابت چلتی ہے جس طرح ذبح کرنے میں نیابت جائز ہے)۔

اور بدائع میں ہے کہ معذور شخص کی طرف سے کسی دوسرے شخص کا رمی کرنا جائز ہے، اس سلسلہ میں مزید وضاحت ہے کہ:

لأن أفعال الحج تجری فيها النيابة كالطواف والوقوف بعرفة ومزدلفة والله اعلم (بدائع ۱۳۷/۲)۔

(کیوں کہ حج کے افعال میں نیابت روا ہے، مثلاً طواف اور عرفہ ومزدلفہ میں وقوف) نیابت صرف معذور شخص کے لئے ہے ہر شخص کے لئے نہیں، البتہ موجودہ حالات میں جب کہ حج کے لئے بیس بیس لاکھ کا اجتماع ہوتا ہے اور رمی کے دوران ازدحام کی وجہ سے حادثات ہوتے رہتے ہیں اور کتنے ہی لوگ کچلے جاتے ہیں اور اموات واقع ہوتی ہیں، ان لوگوں کے لئے جو ازدحام کی کثرت سے گھبراتے ہوں اور ازدحام میں چلنے کا حوصلہ نہ رکھتے ہوں بالخصوص عورتیں، بوڑھے ان کا رمی کے لئے کسی کو نائب بنانا درست ہوگا۔

۷۔ بہتر ہوتا اگر اس سوال کا جواب دارالافتاء ریاض سے حاصل کیا جاتا۔

علامہ سرخسی نے احصار کی تحقیق میں لکھا ہے:

فإن أهل اللغة يقولون إن الإحصار لا يكون إلا فی المرض ففی العدو يقال حصر فهو محصر وفی المرض يقال أحصر فهو محصر وقال الفراء رحمه الله تعالی يقال فی العدو

والمرض جميعا أحصر و حصر في العدو خاصة فقد اتفقوا على أن لفظة الإحصار تناول المرض (المبسوط ۴/۱۰۸)۔

(کیوں کہ اہل لغت کہتے ہیں احصار مرض کی صورت میں ہوتا ہے، اور دشمن کی طرف سے رکاوٹ پیش آجانے پر کہا جاتا ہے حصر اور وہ محصر ہوا، اور مرض میں کہا جاتا ہے احصر اور وہ محصر ہوا۔ فراء رحمہ اللہ تعالی کہتے ہیں: دشمن اور مرض دونوں رکاوٹوں کی صورتوں میں احصر کہا جاتا ہے، اور خاص طور پر دشمن کے تعلق سے حصر کا لفظ استعمال ہوتا ہے، لہذا اس بات پر سب اہل لغت متفق ہیں کہ لفظ احصار کا اطلاق مرض کی صورت میں بھی ہوتا ہے)۔

رہی قانونی رکاوٹ تو وہ اس زمانہ کا مسئلہ ہے، سعودی حکومت نے یہ پابندی حاجیوں کی کثرت سے پیدا ہونے والے مسائل کے پیش نظر عائد کی ہے اور حاجیوں کی مصلحت کا تقاضا یہی ہے کہ کچھ قانونی پابندیاں بھی عائد کی جائیں تاکہ حاجیوں کو ارکان کی ادائیگی میں غیر معمولی مشکلات کا سامنا کرنا نہ پڑے اور حادثات کم سے کم ہوں، لہذا اگر کوئی شخص حکومت سے اجازت لئے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھتا ہے تو اس کے اس فعل کو صحیح نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ یہ خلاف مصلحت ہے اور قانوناً اس کو اس کا حق نہیں ہے، لہذا حکومت اگر ایسے شخص کو پکڑ کر واپس بھیج دیتی ہے تو وہ محصر کی تعریف میں نہیں آتا اور اس پر ہدی کی پابندی نہیں ہے، احصار تو اس صورت میں ہے جب کہ اس کا سفر حج یا سفر عمرہ صحیح ہو اور پھر دشمن یا مرض وغیرہ کی طرف سے رکاوٹ کھڑی ہو جائے، واللہ اعلم۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب مسنون ہے واجب نہیں، اس لئے کہ حدیث میں آتا ہے:

عن ابن عباس قال كان النبي ﷺ يسئل يوم النحر بمنى فيقول لا حرج فسأله رجل فقال حلقت قبل أن أذبح قال اذبح ولا حرج وقال رميت بعد ما أمسيت فقال لا حرج (بخاری: کتاب المناسک)۔

(حضرت ابن عباس کہتے ہیں کہ نبی ﷺ سے یوم النحر کو منیٰ میں سوالات کئے جاتے تو آپ جواب میں فرماتے: کوئی حرج نہیں، ایک شخص نے پوچھا میں نے قربانی سے پہلے سر منڈا لیا، آپ نے فرمایا: قربانی کر لو کوئی حرج نہیں، اس نے کہا میں نے شام ہونے کے بعد رمی کی، آپ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں)۔

اس حدیث سے واضح ہوا کہ ترتیب مطلوب تو ہے لیکن اگر کسی وجہ سے ترتیب برقرار نہیں رہ سکی تو مذکورہ مناسک ادا ہو جائیں گے اس توسع کے بعد جو حدیث میں بیان ہوا ہے، فقہی تنگی پیدا کر کے لوگوں کے لئے مشکلات پیدا کرنا صحیح نہیں، موجودہ حالات میں منیٰ میں قربانی کرنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے اس لئے جو ادارے حکومت کی اجازت سے یہ خدمت انجام دے رہے ہیں ان کی یہ خدمت لائق قدر ہے، دار الافتاء ریاض سے وہاں کے مفتی اعظم شیخ عبد العزیز بن باز کا فتویٰ اس کے جواز میں شائع ہو چکا ہے۔

۹۔ عام طور پر معروف حج تمتع ہے افراد یا قران شاذ و نادر ہے کیا اس صورت میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا

عرفاً حج تمتع تصور کیا جائے گا"

جی ہاں عرف کا اعتبار کیا جائے گا اور حج بدل کے لئے جس کو بھیجا جائے گا اس کا تمتع کرنا صحیح ہوگا، نبی کریم ﷺ نے حج تمتع ہی کو ترجیح دی ہے، اور صحابہ کرام کو اس پر عمل کرنے کی ہدایت کی تھی، اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ حج بدل کرنے والا تمتع نہ کرے، حج کے ساتھ عمرہ کی تکمیل کا حکم قرآن نے دیا ہے "واتموا الحج والعمرة لله" (حج اور عمرہ اللہ کے لئے پورا کرو) (بقرہ/۱۹۶)۔

حج بدل میں حج کے ساتھ عمرہ کرنا اس حکم کے بالکل مطابق ہے، اس کے لئے آمر کی اجازت کی ضرورت نہیں۔ حج عن المیت کی صورت میں بھی تمتع ہی کیا جانا چاہئے۔

۱۰۔ کوئی حج کرنے والی عورت حیض یا نفاس کی وجہ سے طواف زیارت نہ کر سکی، اس کے لئے پاکی کا انتظار ناقابل عمل ہے کیوں کہ اس کا ویزا نہیں بڑھ پا رہا ہے یا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی نہیں ہو پا رہی ہے ایسی عورت کیا کرے؟

یہ بات صحیح نہیں کہ ویزا اس طرح ختم ہو جاتا ہے کہ حیض والی عورت کو طواف زیارت کا موقع نہیں ملتا، ویزا کی مدت موسم حج ہے جو کم از کم ذوالحجہ کے آخر تک رہتی ہے گویا حائضہ کو کم از کم بیس دن کا موقع طواف زیارت کے لئے مل جاتا ہے اس لئے کوئی قانونی دشواری نہیں ہے، رہا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی کا مسئلہ تو یہ بھی ممکن ہے، عام طور سے لوگ مقررہ تاریخوں میں تبدیلی کراتے رہتے ہیں، اور اس عذر کو کہ عورت حیض کی وجہ سے طواف زیارت نہیں کر سکتی ایرلائنز کے ذمہ داروں کے سامنے پیش کیا جائے تو وہ ضرور تاریخ تبدیل کر دیں گے۔

بصورت آخر حائضہ عورت طواف زیارت کے لئے اپنے ساتھی کو یا کسی اور شخص کو نائب بنا سکتی ہے کیونکہ مناسک میں مجبوری کی صورت میں نیابت کی گنجائش ہے۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو وہ ایام عدت میں عمرہ وحج ادا کر سکتی ہے یا نہیں؟

ایسی صورت میں عورت ایام عدت میں عمرہ وحج ادا کر سکتی ہے کیونکہ حج یا عمرہ کا سفر ایک معقول اور شرعی عذر ہے۔

۱۲۔ حج کے دوران منیٰ، عرفات اور مزدلفہ میں نماز قصر پڑھنا اور عرفات میں اور مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کرنا حج کے مناسک میں داخل ہے کیوں کہ نبی ﷺ کا یہی طریقہ رہا اور آپ نے اس موقع پر ایسی کوئی ہدایت نہیں دی کہ جو شخص مکہ میں مقیم رہا ہو وہ قصر یا جمع نہ کرے۔

۱۳۔ رمضان میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں نیز سعودیہ وغیرہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتداء کا ہے کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتا ہے تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ جماعت ومجمع کی رعایت میں وہ امام مسجد کی اقتداء کرے؟

اگر اس کا جواب حنفی مسلک کی رو سے مطلوب ہے تو حنفی علماء ہی اس کا جواب دے سکتے ہیں ورنہ شریعت نے تو امام کی اقتداء کرنے کا حکم دیا ہے، اور اختلافی مسائل میں اگر امام کی اقتداء نہیں کی گئی تو تفرقہ کی صورت پیدا ہو سکتی ہے۔

☆☆☆☆☆

مسائل حج وعمرہ

مفتی حبیب اللہ قاسمی
مہذب پور اعظم گڈھ

۱۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہراس شخص کے لئے جو مکہ میں داخل ہونا چاہے احرام کا باندھنا ضروری ہے خواہ اس کی نیت حج وعمرہ کے بجائے تجارت وملازمت ہی کی ہو، لیکن امام شافعی کے نزدیک صرف حج وعمرہ کا ارادہ کرنے والے پر بحالت احرام مکہ میں داخل ہونا ضروری ہے، تجارت وملازمت وغیرہ ضرورت کے لئے بحالت احرام مکہ میں داخل ہونا ضروری نہیں۔

چنانچہ ہدایہ ۱/۲۱۴ کتاب الحج میں ہے:

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوى فيه الحاج والمعتمر وغيرهما.

اورشامی (۲/۱۵۴) پر ہے: والمواقيت اى المواضع التى لا يجاوزها مريد مكة أى ولو لغير نسك كتجارة ونحوها كما يأتي.

امام شافعیؒ کی دلیل نقلی تو نہیں ملی لیکن عقلی دلیل ہدایہ کے حاشیہ پر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ احرام کی مشروعیت حج وعمرہ کے لئے ہوئی ہے، لہذا اگر حج یا عمرہ کی نیت کرے تو احرام واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

لأن الإحرام شرع لأحدهما فإذا نوى ذلك يجب وإلا فلا (حاشیہ ہدایہ ۱/۲۱۵۔ کتاب الحج)

دلیل کے اعتبار سے چونکہ حدیث "لايجاوز أحد الميقات إلا محرما" عام ہے، لہذا امام صاحب کا مذہب راجح معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ مدینہ طیبہ ودیگر قریبی شہروں کے رہنے والے جن کو روزانہ تجارتی حاجات وغیرہ کی بنا پر مکہ مکرمہ ایک بار یا کئی بار آنا جانا پڑتا ہے، ان حضرات کو احرام کی پابندی سے مستثنٰی کیا جانا چاہئے۔

چنانچہ (ہدایہ ۱/۲۱۴) پر ہے:

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله وفى إيجاب الإحرام فى كل مرة حرج بيّن فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج اورشامی میں ہے: وحل لأهل داخلها يعنى لكل من وجد فى داخل المواقيت دخول مكة غير محرم مالم يرد نسكا للحرج (شامی درمختار ۲/۱۵۵)۔

۳۔ مکی اور جو لوگ ان کے حکم میں ہیں، ان کے لئے قران وتمتع جائز مع الکراہۃ ہے۔

چنانچہ در مختار مع الشامی میں ہے:

والمکی ومن فی حکمہ یفرد فقط ولو قرن وتمتع جاز وأساء وعلیہ دم جبر (۱۹۷/۲)، وأساء ای صح مع الکراہۃ للنھی عنہ.

اور علامہ شامی اپنی کتاب میں در مختار کی مذکورہ عبارت کی شرح میں فرماتے ہیں:

وعلی ھذا فقول المتون لا تمتع ولا قران لمکی معناہ نفی المشروعیۃ والحل۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مکی کے لئے قران وتمتع جائز ہی نہیں (شامی ۱۹۸/۲) اور ہدایہ میں ہے:

لأن الجمع بینھما فی حق المکی غیر مشروع (ہدایہ ۲۷۰/۱)۔

۴۔ اہل مکہ کو چونکہ مختلف ضرورتوں کی وجہ سے اشہر حج میں میقات کے باہر جانا پڑتا ہے، لہٰذا جو مکی حج کرنا چاہتا ہو تو چونکہ اس کے لئے مجبوری ہے، لہٰذا شرعاً مکی کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جانا چاہئے جب کہ حج یا عمرہ کے علاوہ کسی ضرورت سے میقات کے باہر جا کر مکہ میں آنا چاہئے۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد مزید عمرے کرسکتا ہے لیکن وہ احرام اہل مکہ کی میقات سے باندھے، کیونکہ ایک عمرہ کرنے کے بعد وہ مکی کے حکم میں ہوگیا، لہٰذا مسجد عائشہ سے احرام باندھ کر عمرہ کر سکتا ہے، اگر چہ کثرت طواف کو فقہاء نے کثرت عمرہ پر ترجیح دی ہے۔

۶۔ (الف) عمل رمی میں نیابت جائز ہے۔

(ب) صرف معذور ومریض کے لئے نیابت چل سکتی ہے، ہر شخص کے لئے نہیں، معذوری کی حد یہ ہے کہ کوئی آدمی اتنا کمزور ہو کہ کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور پیدل یا سواری پر بھی وہاں تک پہنچنا مشکل ہو تو دوسرا آدمی اس کی طرف سے رمی نیابتاً کرسکتا ہے۔ لیکن محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست نہیں، جیسا کہ معلم الحجاج (صفحہ ۲۰۱) میں مذکور ہے۔

۷۔ احصار حقیقتاً تو اسی صورت میں ہوتا ہے جب کہ دشمن یا کسی مرض کی وجہ سے رک جائے، لیکن سعودیہ عربیہ میں غیر ملکیوں کے بلا اجازت حکومت حج کرنے کی صورت میں جب کہ حکومت ان کو پکڑ کر حج سے روک دے، ان کو بھی احصار کے حکم میں داخل ہونا چاہئے، اور ان کے حلال ہونے کی صورت یہ ہے کہ ہدی روانہ کردیں تا کہ حرم میں ذبح کی جائے:

والممنوع لو بمکۃ عن الرکنین محصر علی الأصح والقادر علی أحدھما لا أما علی الوقوف فلتمام حجہ بہ وأما علی الطواف فلتحللہ بہ کما مر (درمختار مع الشامی ۲۳۵/۲۔ باب الإحصار، طبع نعمانیہ)۔

البتہ یہ امر قابل غور ضرور ہے کہ قانونی پابندی کی خلاف ورزی اس انداز کی عبادات میں درست ہے یا

نہیں؟ اس پر شرکاء کو غور کرنے کی ضرورت ہے۔

۸۔ حضرت امام ابوحنیفہ وامام مالکؒ کے نزدیک رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے اس کے فوت ہونے سے دم واجب ہے، لیکن امام شافعی واحمدؒ کے نزدیک ترتیب مسنون ہے، چنانچہ مشکوۃ (۲۳۳/۱) کے حاشیہ ۴ پر ہے: واختلفوا فی أن هذا الترتيب سنة أو واجب فذهب جماعة ومنهم أبوحنيفة ومالک إلى الوجوب.

اور حدیث میں آپ علیہ السلام سے جو سوال کیا گیا کہ اگر کوئی ذبح سے پہلے حلق کرالے تو آپ ﷺ نے فرمایا: "لاحرج" اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ معلوم نہ ہونے کی وجہ سے آخرت میں کوئی گناہ نہ ہوگا باقی دم واجب ہے: والمراد بنفي الحرج نفي الإثم للجهل والنسيان لكن الدم واجب (حاشیہ مشکوۃ نقلا عن اللمعات)

والحاصل أن الطواف لا يجب ترتيبه على شئ من الثلاثة وإنما يجب ترتيب الثلاثة الرمي ثم الذبح ثم الحلق (شامی ۱۴۹/۲)۔

۹۔ حجاج کرام کے بارے میں جو حالات ذکر کئے گئے ہیں کہ جن سے ترتیب کی رعایت مشکل ہے، بنابریں فقہ حنفی کے قول مرجوح کو اختیار کئے جانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہئے۔

(الف) حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنے میں جب تک آمر قران وتمتع کی صراحت نہ کرے وہ یعنی حج بدل کرنے والا حج اور افراد کریگا، محض عرف کی وجہ سے اس صورت میں حج تمتع تصور نہیں کیا جائے گا۔

(ب) آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج بدل کرنے والا حج تمتع تو کرسکتا ہے کیوں کہ صراحتاً اذن ضروری نہیں ہے، لیکن صراحتاً اجازت لینا بہتر ہے۔

(ج) جب ظن غالب ہے کہ آمر حج تمتع کی اجازت دیدیتا ہے تو حج بدل کرنے والا حج تمتع کرسکتا ہے۔ احسن الفتاوی (۵۲۳/۴) میں ہے: "حج بدل کرنے والے کو حج افراد کرنا چاہئے، آمر کی اجازت سے قران وتمتع بھی کرسکتا ہے، اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہے، اس لئے صراحتاً اذن ضروری نہیں، مع ہذا صراحتاً اذن حاصل کرنا بہتر ہے"۔

(د) باذن الآمر وبغیر اذن الآمر دونوں صورتوں میں تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع حج بدل کرنے والے پر واجب ہوگا، چنانچہ درمختار مع الشامی میں ہے:

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج اى المأمور إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفاً فيضمن (شامی ۲۴۷/۲، ہدایہ ۲۷۸/۱)۔

(ہ) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے لیکن اگر آمر صراحتاً تمتع کی نفی

کردے تب ایسی صورت میں مامور کے لئے تمتع کی گنجائش نہیں بصورت تمتع ضمان لازم ہوگا۔

الرابع عشر عدم المخالفة فاو أمره بالافراد فقرن و تمتع ولو للميت لم يقع عنه ويضمن (شامی ۲/ ۲۳۹)۔

(و) میت کی جانب سے حج بدل کرنا جب کہ میت نے وصیت کی ہو یا حکم دیا ہو، حج بدل ہو جائے گا اور یہ جائز ہے، البتہ اگر میت کا وارث میت کی وصیت کے بغیر حج بدل کرا دے تو بھی میت کا حج فرض ادا ہونے کی امید ہے، رہی یہ بات کہ میت کی طرف سے حج تمتع کرنا تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر میت نے حج اِفراد کا حکم دیا ہو تو مامور کا حج بدل میں تمتع وقران کرنا جائز نہیں اور دریں صورت میت کا حج ادا نہیں ہوگا۔

۱۰۔ جب کسی عورت کو طواف زیارت سے قبل حیض یا نفاس شروع ہو گیا اور وہ عورت دوبارہ مکہ مکرمہ نہیں آ سکتی ہو اور ویزا نہیں بڑھ پا رہا ہو تو مذکورہ صورت میں عورت بحالت حیض ونفاس طواف زیارت کرلے اور اس پر بطور جنایت بدنہ واجب ہوگا، لیکن اس کا طواف زیارت صحیح ہو جائے گا اور وہ حلال ہو جائے گی۔

(الف) ناپاکی کی حالت میں اس کے لئے طواف زیارت جائز ہے۔

چنانچہ شامی میں ہے:

لو همّ الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟ قالوا يقال لها لا يحل لک دخول المسجد وإن دخلت وطفت أثمت وصح طوافک وعليک ذبح بدنة (شامی ۲/ ۱۸۴)۔

اور ہدایہ میں ہے: وإن كـان جنبـاً فعليـه بدنة (۱/ ۲۵۲)، مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی بحالت جنابت طواف زیارت کرے تو اس پر بدنہ واجب ہے۔

ولان الجنابة أغلظ من الحدث فيجب جبر نقصانها بالبدنة (ہدایہ ۱/ ۲۵۳)۔

(د) دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ ہی میں ضروری ہے اپنے مکان پر نہیں دے سکتی۔ وإن لـم يـعـد وبعث بدنة أجزأه لما بيّنا (ہدایہ ۱/ ۲۵۳)۔

۱۱۔ اگر سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو وہ عورت ایام عدت میں حج یا عمرہ نہیں کر سکتی۔

منها العدة فلو أهلت بالحج فطلقها زوجها ولزمتها العدة صارت محصرة ولو مقيمة أو مسافرة معها محرم (شامی ۲/ ۳۲۰)۔

معلم الحجاج (ص ۹۸) میں ہے کہ عدت خواہ طلاق کی ہو یا وفات کی سب کا حکم ایک ہے۔

۱۲۔ مذکورہ صورت میں جبکہ حاجی اتنے دن قبل پہونچا ہے کہ پندرہ دن کے قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتا ہے تو وہ شخص مسافر رہے گا۔

فلو دخل الحاج مكة أيام العشر لم تصح نيته (أي الإقامة) لأن يخرج إلى منىٰ

وعرفةفيقتصر إن نوىٰ فيه لكن بموضعين مستقلين كمكة ومنىٰ(درمختار مع الشامی ۱/۵۲۸)

مکہ منیٰ الگ الگ دو مستقل جگہیں ہیں اور کسی ایک شہر یا گاؤں میں پندرہ دن ٹھرنے کی نیت سے وہ مقیم ہوگا (ہدایہ ۱/۱۴۶)، البتہ بڑھتی ہوئی آبادی کے تحت حضرات اہل علم کو غور کرنا چاہئے کہ موجودہ صورت حال میں منیٰ کو مکہ کے مضافات میں داخل کیا جائے یا نہیں؟

۱۳۔ مسئلہ کے اعتبار سے تو کسی حنفی مقتدی کا ایسے امام کی اقتداء کرنا وتر میں جو دو سلام سے وتر پڑھتا ہو صحیح نہیں ہے، جیسا کہ درمختار مع الشامی میں ہے:

وصح الا قتداء فيه أى الوتر بشافعي مثلاً لم يفصله بسلام لا إن فصله على الأصح فيهما للاتحاد وإن اختلف الاعتقاد ولم يذكر الشارح تعليل اشتراط عدم الفصل بسلام اكتفاءً....من أن الأصح اعتبار اعتقاد المقتدى والسلام قاطع فى اعتقاده فيفسد اقتداء ه(درمختار مع الشامی ۲/۴۴۸، ۴۴۹)۔

لیکن اگر مجمع وجماعت کی رعایت میں وتر کی جماعت میں شامل ہوجائے اور دو رکعت پر امام سلام نہ پھیرے اور جب امام تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو تو یہ مقتدی حنفی بھی نیت سابقہ کے ساتھ کھڑا ہوکر تیسری رکعت میں شامل ہوجائے اور امام کے ساتھ سلام پھیر کر اپنی نماز مکمل کرے تو حنفی مقتدی کی وتر کی نماز درست ہوجائے گی۔ والله تعالى أعلم

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ سے متعلق مسائل

مولانا ظفر الاسلام

دار العلوم، مئو

۱،۲۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بغیر احرام کے میقات سے کسی صورت میں بھی تجاوز کرنا صحیح نہیں ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اگر حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور مقصد سے کوئی جارہا ہے تو میقات سے تجاوز صحیح ہے۔ ابوقدامہ تحریر کرتے ہیں:

من يدخلها لقتال مباح أو من خوف أو لحاجة كالحطاب والحشاش وناقل الميرة والفيح ومن كانت له ضيعة يتكرر دخوله وخروجه إليها فهؤلاء لا إحرام عليهم لأن النبیؐ دخل يوم فتح مكة حلالا وعلى راسه المغفر ولأنا لو أوجبنا الإحرام على من يتكرر دخوله أفضى إلى أن يكون في جميع زمنه محرما فقط للحرم وهذا مذهب الشافعي وقال ابو حنيفة لايجوز لأحد دخول الحرم بغير إحرام إلا من كان دون الميقات لأنه يجاوز الميقات مريدا للحرم فلم يجز بغير إحرام (مغنی وشرحہ ۳؍۲۱۸)۔

(جو شخص مکہ میں قتال مباح، یا خوف یا کسی ضرورت کی وجہ سے داخل ہوا جیسے لکڑیاں اور گھاس چننے والا اور غلہ منتقل کرنے والا، اور وہ شخص جس کو ایسا سامان ہو جس کو مکہ بار بار آنا جانا پڑتا ہے تو ان تمام لوگوں پر احرام نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ حلال ہوکر یوم فتح کو مکہ میں داخل ہوئے، اور آپؐ کے سر پر خود تھا، اسلئے اگر ہم اس شخص پر احرام کو واجب کرتے ہیں جس کی آمد ورفت بار بار ہوتی ہے تو یہ مفضی ہوگا اس کے پورے زمانہ میں محرم ہونے کی جانب، تو حرج کی وجہ سے ساقط ہوگیا، اور امام شافعیؒ کا یہی مذہب ہے، اور امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا کسی کے لئے جائز نہیں ہے، مگر وہ شخص جو میقات سے خارج ہو اس لئے کہ حرم کا ارادہ کرنے والے کے لئے میقات سے پار کرنا یہ بغیر احرام کے جائز نہیں ہے)۔

حضرت امام شافعیؒ نے اولاً چند صورتوں کا استثناء فرمایا ہے، اس کے بعد نقلی وعقلی دلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ آنحضور ﷺ فتح مکہ کے موقع سے بدون الاحرام مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے، نیز اگر احرام کو بہر صورت لازم کردیا جائے تو ایک طرح کا حرج لازم آئے گا۔ ابوبکر کاسانی کی بھی رائے یہی ہے:

وكذلك لو أراد وبمجاوزة هذه المواقيت دخول مكة لايجوزله أن يجاوزها إلا محرما سواء أراد بدخول مكة النسك من الحج أو العمرۃ أو التجارة أوحاجة أخرىٰ عندنا وقال الشافعي ان دخلها للنسك وجب عليه الإحرام وإن دخلها لحاجة جاز دخوله بغير إحرام ولنا ما روى عن النبیؐ أنه قال إلا أن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى لم تحل لأحد قبلي ولاتحل لأحد

بعدی و إنما أحلت لی ساعة من نهارثم عادت حراما إلی یوم القیامة والاستدلال به من ثلثة أوجه أحدها بقوله إلا أن مكة حرام والثانی بقوله لا تحل لأحد بعدی والثالث بقوله ثم عادت حراما إلی یوم القیمة مطلقا من غیر فصل وروی عن ابن عباس عن النبی ﷺ أنه قال لایحل دخول مكة بغیر إحرام ولأن هذه بقعة شریفة بها قدر وخطر عند الله تعالیٰ

اور اسی طرح اگر کسی نے ان مواقیت کو پار کر کے مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ کیا، خواہ حج وعمرہ کے ارادہ سے ہو، یا تجارت یا کسی اور دوسری ضرورت کی وجہ سے ہمارے نزدیک بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر کوئی مکہ میں حج وعمرہ کے ارادہ سے داخل ہو تو اس پر احرام واجب ہے، اور اگر کسی ضرورت کی وجہ سے داخل ہوا ہے، تو بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے، اور ہماری دلیل جو آپ ﷺ سے روایت کی گئی ہے کہ آپ ؐ نے فرمایا کہ جان لو! کہ مکہ اس دن سے قابل احترام ہے جس دن اللہ تعالیٰ نے اس کو وجود بخشا، نہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال ہوا اور نہ میرے بعد، اور تھوڑی دیر کے لئے یہ میرے لئے حلال کیا گیا، پھر قیامت تک کے لئے مکہ کی حرمت لوٹ آئی۔ اور تین طریقے پر اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے۔

(۱) آپ ؐ کا قول جان لو کہ مکہ قابل احترام ہے (۲) آپ ؐ کے قول میرے بعد کسی کے لئے حلال نہیں (۳) آپ کا یہ قول (جو بغیر فصل کے ہے) کہ قیامت تک کے لئے مکہ کی حرمت باقی رہے گی۔۔۔ اور حضرت ابن عباسؓ آپ ؐ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ؐ نے فرمایا کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا حلال نہیں، اور اس لئے کہ یہ زمین کا وہ مقدس ٹکڑا ہے، جس کی اللہ تعالیٰ کے نزدیک شرف وعزت اور قدر ومنزلت ہے (بدائع الصنائع ۱۶۴/۲)۔

حضرت امام حمد بن حنبل واسحاق بن راہویہ کے نزدیک بھی حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور غرض سے جانے والے کے لئے احرام ہے:

وحكی ابن المنذر عن الإمام أحمد بن حنبل فی الرجل یخرج لحاجة وهو لایرید الحج فجاوز ذا الحلیفة ثم أراد الحج یرجع إلی ذی الحلیفة فیحرم وبه قال إسحاق لأنه أحرم من دون المیقات فلزمه الدم.

۲۔ ابن منذر نے امام احمد بن حنبل سے روایت کیا اس آدمی کے بارے میں جو کسی ضرورت سے نکلا اور حج کا ارادہ نہیں رکھتا تھا، پھر وہ ذوالحلیفہ سے تجاوز کر گیا اور پھر حج کا ارادہ کیا تو وہ ذوالحلیفہ لوٹ کر احرام باندھے گا اور اسی کے اسحاق بن راہویہ قائل ہیں اس لئے کہ اس نے خارج میقات سے احرام باندھا ہے تو اس کو دم لازم ہوگا (مغنی و شرحہ ۲۱۸/۳)۔

ابن رشد قرطبی حضرت امام مالکؒ کا مذہب نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تجاوز بدون الاحرام حج وعمرہ کے ماسوا بکثرت ایاب وذہاب کی صورت میں جائز ہے (بدایۃ المجتہد لابن رشد قرطبی ۳۲۷/۱)۔

نیز فتاویٰ تاتارخانیہ (۴۷۵/۲) پر مرقوم ہے۔

دخول مكة فينبغي له ان يحرم من الميقات بحج أوعمرة سواء دخل مكة مريدا للنسك أو دخلها لحاجة من الحوائج وفي الجامع الصغير العتابي: وعند الشافعي إنما يلزمه الإحرام إذا أراد دخول مكة للحج أوللعمرة أما إذاكان لأمر آخر فلا يلزمه.

مکہ میں داخل ہونے والے کے لئے مناسب یہ ہے کہ حج، یا عمرہ کے لئے احرام میقات سے باندھے، خواہ مکہ میں داخل ہوا ہے حج وعمرہ کے رادہ سے، یا کسی ضرورت کی وجہ سے اور امام شافعی کے نزدیک احرام اس شخص کو لازم ہوتا ہے جو مکہ میں حج، یا عمرہ کے ارادہ سے داخل ہوا ہو اور اگر دوسری وجہ سے داخل ہوا ہے تو اس کو احرام لازم نہیں ہے۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی تجاوز بدون الاحرام ایک حیلہ سے ہوسکتا ہے وہ یہ کہ اولاً حل میں داخل ہو، پھر کسی ضرورت سے حدود حرم میں داخل ہو جائے بشرطیکہ حل میں اقامت کی نیت کی ہو

وعن أبي يوسف أنه شرط نية الإقامة بذلك المكان خمسة عشريوما فأما إذا نوى الإقامة أقل من خمسة عشر يوما فهوماض على سفره فلا يلتحق بأهل ذلك المكان ولا يدخل مكة بغير إحرام.

اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس میں مقام پر پندرہ دن ٹھہرنے کی شرط لگائی ہے، بہر حال جب اس نے اقامت کی نیت پندرہ دن سے کم کی کی ہے تو وہ اپنے سفر پر باقی ہے، لہذا وہ اس جگہ کے رہنے والوں کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا اور بغیر احرام کے مکہ میں داخل نہیں ہوگا (تاتارخانیہ ۲/۴۷۷)۔

مگر مذکورہ صورت میں چونکہ اقامت کی نیت بھی مشروط ہے اس لئے غیر معمولی پریشانی کا سامنا کرنا پڑے گا، غالباً اسی وجہ سے درج ذیل فقہاء وعلماء نے حل میں نیت اقامت کی شرط ختم کر کے مستقلا اجازت دیدی ہے۔

حضرت مفتی سعید احمد صاحب علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں کہ ”آفاقی (یعنی میقات سے باہر رہنے والا) میقات سے آگے کسی ایسی جگہ جو حرم سے خارج ہے اور حل میں ہے کسی ضرورت سے جانا چاہتا ہے، مکہ مکرمہ جانے، یا حج وعمرہ کرنے کی نیت نہیں ہے تو اس پر میقات سے احرام باندھنا واجب نہیں ہے، اور اس کے بعد وہ اس جگہ سے مکہ مکرمہ بلا احرام جا سکتا ہے (معلم الحجاج ۹۷)۔

صاحب درمختار علامہ علاء الدین حصکفی لکھتے ہیں:

أمالو قصد موضعا من الحل كخليص وحده حل له مجاوزته بلا إحرام فإذا حل به التحق بأهله فله دخول مكة بلا إحرام وهوا الحيلة لمريد ذلك إلالمأمور بالحج.

اگر حل میں سے کسی جگہ کا قصد کیا جیسے خلیص اور جدہ تو اس کے لئے بغیر احرام کے تجاوز کرنا جائز ہے، پھر جب وہ داخل ہوگیا تو اس کے باشندوں کے حکم میں لاحق ہو جائے گا، لہذا اس کے لئے مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے، اور وہ ایک حیلہ ہے اس کا ارادہ کرنے والے کے لئے الا یہ کہ وہ جو حج کے لئے مامور ہو (درمختار علی ردالمحتار ۲/۴۷۷)۔

مسائل حج کے ایک متبحر عالم مولانا شیر محمد صاحب سندھی مہاجر مدنی تحریر فرماتے ہیں: ''اس وقت میں عربستان میں جو موٹریں چلتی ہیں ان کے ڈرائیور، یا اونٹوں والے بدوی لوگ کئی بار مکہ معظمہ میں بغیر احرام آفاق سے آتے جاتے ہیں، تو احناف کے نزدیک ہر بار مکہ مکرمہ میں آنے سے ان پر نسک لازم ہوگی''

لقوله ابن عباس من جاوز الميقات بغير إحرام فعليه دم "

ابن عباسؓ کے قول کی وجہ سے کہ جو میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کرے تو اس پر دم واجب ہے۔

یہی مذہب امام احمد بن حنبل اور امام مالک کا بھی ہے:

" لقول النبی ﷺ من لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن من أراد الحج والعمرة ".

البتہ شوافع کے نزدیک اگر کسی کام کی غرض سے مکہ مکرمہ میں آئیں تو نسک لازم نہ ہوگی، اگرچہ آفاق سے آئے ہوں چونکہ یہ لوگ ابتلاء عام میں مبتلا ہیں اس لئے ان لوگوں کو یہ حیلہ کرنے سے جواز کی گنجائش ہے اور وہ یہ کہ حل میں کہیں معین مقام میں جانے کی نیت سے جائیں، پھر وہاں سے مکہ مکرمہ میں بغرض اپنے کام نوکری کی ادائیگی کے لئے بغیر احرام جاسکتے ہیں بندہ کے فہم ناقص میں تو موٹر ڈرائیوروں کو بہت وسعت ہے، کیوں کہ ان کا ہیڈ کوارٹر جدہ میں ہے مکہ مکرمہ سے آتے جاتے ضرور پہلے جدہ جانا پڑتا ہے، اولاً وہاں جانے کی نیت کرلیں اس کے بعد مکہ مکرمہ کی، اسی طرح مدینہ طیبہ سے واپسی کے وقت بھی اولاً حل میں کہیں مقام مخصوص کی نیت کریں بعد میں مکہ مکرمہ کی (زبدۃ المناسک مع اضافہ مفیدہ ۴۲۱)۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اہل اور داخل فی المواقیت تمتع وقران نہیں کرسکتا اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک وہ دونوں کرسکتا ہے، دلائل بایں طور ہیں:

وليس لأهل مكة ولا لأهل داخل المواقيت التي بينها وبين مكة قران ولا تمتع وقال الشافعي يصح قرانهم وتمتعهم وجه قوله تعالى :''فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى'' من غير فصل بين أهل مكة وغير هم ولنا قوله تعالى: "ذلک لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام على الخصوص حاضر والمسجد الحرام هم أهل مكة وأهل الحل الذين منازلهم داخل المواقيت الخمسة'' وقال مالک هم أهل مكة خاصة لأن معنى الحضور لهم وقال الشافعي هم اهل مكة ومن كان بينه وبين مكة مسافة لاتقصر فيها الصلواة وروى عن ابن عمر انه قال ليس لأهل مكة تمتع ولاقران .

اہل مکہ اور مواقیت میں رہنے والے کے لئے (جو مکہ اور میقات کے درمیان ہیں) قران اور تمتع نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان کا قران اور تمتع صحیح ہے اللہ تعالیٰ کے قول ''فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى'' کی وجہ سے میں اہل مکہ اور ان کے علاوہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا قول: ''ذلک لمن لم يكن أهل حاضر المسجد الحرام'' یہ خصوص پر ہے، اور وہ مسجد حرام ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا استدلال آیت مذکورہ سے بایں طور ہے کہ آیت مطلق ہے جس میں مکی وغیر مکی کی تخصیص نہیں، اس لئے مکی بھی تمتع وقران کر سکتا ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ وحضرت امام مالکؒ کی دلیل بھی نص قرآنی ہی ہے ''ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام'' جس سے آفاقی کو خاص کر دیا گیا ہے، بنابریں اہلی تمتع وقران نہیں کر سکتا، علامہ ابن رشد قرطبی لکھتے ہیں ''وأبو حنیفة یقول إن حاضری المسجد الحرام لایقع منهم التمتع وکره ذلک مالک'' (بدایۃ المجتہد ۱/۳۴۶) بدایۃ المجتہد کی ایک دوسری عبارت سے جس میں امام مالک کے نزدیک تمتع کی شرطیں مذکور ہیں چھٹی شرط یہ تحریر ہے کہ متمتع کا وطن مکہ نہ ہو' والسادس أن یکون وطنه غیر مکة'' (بدایۃ المجتہد ۱/۳۴۷) نیز علامہ ابن تیمیہ ''وجوب العمرة علی اهل مکة'' کے ضمن میں لکھتے ہیں:

ثم من هؤلاء من یقول مثل ذلک من أصحاب الشافعی أی وجوب العمرة علی أهل مکة قول ضعیف جداً مخالف للسنة الثابتة وإجماع الصحابة'' اسی کے متصلاً دوسرے صفحہ پر مرقوم ہے :''ولو کان أهل مکة کلهم أو بعضهم علی عهد النبی یخرجون إلی الحل فیعمرون فیه لنقل ذلک کما نقل خروجهم فی الحج إلی عرفات وهم یعتمرون بعدالحجة ولا قبلها أحد من أدنی الحل لاأهل مکة ولاغیرهم (فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۲۵۸-۲۵۹)۔

واضح ہو کہ اہلی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس نے مکۃ المکرمہ کو مستقل وطن بنالیا، دوسرا جسے مستقلا وطن نہیں بنایا، دوسروں کے احکام جداگانہ ہیں۔ پہلی صورت میں تمتع وقران نہیں کر سکتا جبکہ دوسری صورت میں جائز ہے۔ علامہ ابن عابدین شامی تحریر فرماتے ہیں:

نقل ابن عابدین عن اللباب فی بیان شرائط التمتع: التاسع عدم التوطن بمکة فلو اعتمر ثم عزم علی المقام بمکة أبدا لایکون متمتعا وإن عزم شهرین أی مثلا وحج کان متمتعا.

ابن عابدین نے لباب سے نقل کیا تمتع کے شرائط کے بیان میں نویں شرط مکہ میں وطن کا نہ ہونا، پس اگر عمرہ کیا، پھر مکہ میں ہمیشہ ہمیش ٹھہرنے کا ارادہ کیا تو وہ متمتع نہ ہوگا، اور مثلاً دو ماہ کا ارادہ کیا تو متمتع ہوگا (درالمختار ۲/۲۱۱)۔

نیز علامہ ابن الہمام کی بھی تحقیق یہی ہے کہ مکی تمتع وقران نہیں کر سکتا حضرت عبداللہ بن عباس کا اثر:

یاأهل مکة لا متعة لکم احلت لأهل الآفاق وحرمت علیکم''۔

اے اہل مکہ تمہارے لئے متعہ نہیں ہے، یہ آفاق والوں کے لئے حلال کیا گیا ہے اور تم پر حرام کیا گیا۔

اور ایک دوسری بروایت طاؤس:

''قال المتعة للناس إلا لأهل مکة ممن لم یکن أهله من الحرم'' بھی اسی کی تائید میں ہے۔ فرمایا کہ متعہ لوگوں کے لئے ہے، سوائے اہل مکہ کے، یعنی وہ لوگ جن کے اہل وعیال حرم میں نہ ہوں۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر مکی نے تمتع وقران کرلیا تو اس کا حکم کیا ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی آرا مختلف ہیں، احسن الفتاوی میں مفتی رشید احمد صاحب کہتے ہیں کہ" مناسک کی عام کتابوں میں تحریر ہے کہ مکی نے تمتع، یا قران کیا تو بکراہت تحریمہ صحیح ہوجائیگا اور اس پر دم شکر کے بجائے دم جبر واجب ہے، اس لئے اسے خود نہیں کھا سکتا مگر علامہ شامی کی تحقیق یہ ہے کہ حکم صحت بے الکراہۃ التحریمہ صرف قران کے لئے ہے مکی کا تمتع منعقد ہی نہیں ہوتا اس لئے تمتع کی صورت میں دم جبر واجب نہیں بطلان تمتع سے بطلان حج کا وہم نہ ہو (احسن الفتاوی ۴/۵۱۴) اس مسئلہ سے متعلق حضرت گنگوہی کی بھی رائے درج ذیل ہے:

" مکہ مکرمہ کے رہنے والوں یا میقات کے اندر حل میں رہنے والوں کو قران وتمتع جائز نہیں" یہ بات غنیۃ کے حوالہ سے حضرت موصوف " زبدۃ" کے ص ۳۰۵ پر تحریر کرنے کے بعد آگے خود لکھتے ہیں:" اسی طرح وہ آفاقی جو مکہ مکرمہ میں آ کر داخل ہوا اگر چہ اشہر حج میں کسی شرعی طریق کے بغیر احرام عمرہ کے آیا ہو، جیسے پہلے حل کی حد میں کسی حاجت کے لئے آیا تھا، پھر وہاں سے کسی کام کی غرض سے مکہ معظمہ میں بغیر احرام آیا، یا اشہر حج سے پہلے ہی مکہ میں داخل ہو کر عمرہ بجالا کر فارغ ہوا اور وہاں ٹھہر گیا، اس کے بعد اس پر اشہر حج واقع ہوئے تو اب مکہ والوں کے حکم میں ہے، پس اس کو بھی وہاں سے قران وتمتع کرنا منع ہے (زبدۃ المناسک/۳۰۵)۔

متمتع حج سے قبل مزید عمرے کرسکتا ہے معلم الحجاج ص ۲۱۴ کے حاشیہ پر مرقوم ہے: "وهذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة كالطواف "۔ نیز حضرت گنگوہی بحوالہ " مناسک المتوسط" لکھتے ہیں کہ" اس میں اختلاف ہے ملا رحمت اللہ سندھی نے" مناسک المتوسط" میں لکھا ہے کہ یہ معتمر حج سے پہلے دوسرا عمرہ نہ کرے اور ملا علی قاری نے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، کیوں کہ اس کی بنا اس پر ہے کہ مکی کو مفرد عمرہ بھی اشہر حج میں ممنوع ہے (جیسا کہ ابن الہمام کا مذہب ہے، چونکہ ملا رحمت اللہ ان کے تمیذ ہیں اس لئے اس کی اتباع کی وجہ سے مکروہ فرمایا ہو) حالانکہ مکی کو فقط تمتع وقران ممنوع ہے اور یہ متمتع آفاقی ہے اس کو عمرہ کرنا منع نہیں ہے۔ بلکہ تکرار عمروں کا اس کو جائز ہے کیوں کہ یہ مستقل عبادت ہے مثل طواف کے۔ اس کے بعد حضرت گنگوہی تحریر فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ جب آفاقی اشہر حج میں آ کر عمرہ کر چکا تو اس کا تمتع اس عمرہ سے منعقد ہوا، پھر اس کے بعد مکہ میں رہ کر دوسرا عمرہ کیا تو وہ مفرد ہوا اور مفرد عمرہ مکی کے لئے سارے سال میں کرنا جائز ہے، سواء روز عرفہ اور عید نحر اور ایام تشریق گیارہویں، بارہویں تیرہویں کے (زبدۃ المناسک/۳۱۳) سراج الفقہاء ابوبکر کاسانی کی تحریر سے بھی مزید عمرے کی وضاحت ہورہی ہے:" فإن السنة كلها وقت العمرة وتجوز في غير أشهر الحج وفي أشهر الحج لكنه يكره فعلها في يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق وأما الجواز في الأوقات كلها" فلقوله تعالى:" وأتموا الحج والعمرة لله مطلق عن الوقت" (بدائع الصنائع ۲/۲۲۷) احناف کی دلیل حضرت عائشہؓ کی وہ روایت ہے، جس میں انہوں نے مطلقا عمرہ کے جواز کا قول کیا ہے ولنا ماروی عن عائشة أنها قالت وقت العمرة السنة كلها إلايوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق والظاهر أنها قالت

سماعا من رسول الله لأنه باب لا يدرک بالاجتهاد (بدائع الصنائع ۲ ر۲۲۷) حضرت گنگوہی نے ایک جگہ اور تحریر فرمایا ہے کہ" جو متمتع عمرہ کرنے کے بعد حج کرنے سے پہلے مدینہ طیبہ کو چلا جائے تو واپسی میں ثانی عمرہ کرسکتا ہے یا نہیں؟ امام صاحب کے نزدیک بغیر وطن اصلی کے جانے کے اس کا سفر واحد ہی رہتا ہے، اس لئے اس واپسی میں مفرد حج کا احرام باندھ کر آنا چاہیے نہ قران کا نہ عمرہ کا۔ کیوں کہ وہ مکی کے حکم میں ہے، بعض وجوہ کے اعتبار سے، اس لئے قران تو نہ کرے باقی عمرہ ثانی کی گنجائش ہے کہ آفاق سے آرہا ہے (زبدۃ المناسک رص ۳۱۸) نیز آنحضور اکرم ﷺ کا ارشاد: "العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما" (ایک عمرہ دوسرے عمرہ تک کے درمیان واقع ہونے والی چیزوں کیلئے کفارہ ہے۔) اور عکرمہ کا ارشاد، يعتمر إذا أمكن الموسى في شعره (عمرہ کرے گا جب تک کہ ممکن ہو استرہ کا اس کے بال پر چلنا۔) عطاء بن ابی رباح کا قول: إن شاء اعتمر في كل شهر مرتين (اگر چاہے تو ہر ماہ دومرتبہ عمرہ کرے) بھی تعدد پر دلالت کررہا ہے۔

۶۔ ازدحام کا ہونا عذر کا باعث نہیں ہے، حضرت گنگوہی کہتے ہیں" جو شخص کھڑے ہو کر نماز نہیں پڑھ سکتا، یا جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت تکلیف ہوتی ہو وہ معذور ہے اسی طرح اگر اس کو آنے میں مرض بڑھ جانے کا اندیشہ، یا تکلیف ہوتی ہو وہ معذور ہے اور معذور دوسرے سے رمی کراسکتا ہے (زبدۃ ص ۱۸۶) معلم الحجاج کے ص ۱۸۱ پر بھی یہی مفتی اعظم سعید احمد صاحب علیہ الرحمہ نے تحریر فرمایا ہے۔ احسن الفتاوی میں حضرت مفتی رشید احمد صاحب سے ایک سوال اس طرح کیا گیا کہ" ایک شخص کے پاؤں پر چوٹ آگئی ہے جس کی وجہ سے وہ نقل وحرکت سے بالکل معذور ہوگیا اس لئے اس نے اپنی رمی نیابۃً دوسرے شخص سے کرائی اور کوئی دوسرا محرم مرد نہ ہونے سے اپنی بیوی اور لڑکی کی طرف سے بھی کسی دوسرے سے رمی کرالی تو کیا ان تینوں کی رمی صحیح ہوگئی۔ اس کا جواب مفتی صاحب نے یوں دیا" اگر سوار ہو کر بھی جمرات تک نہ جاسکتا ہو، یا سواری، یا کوئی اٹھا کر لے جانے والا نہ ملے تو اس کی رمی ہوگئی بیوی اور لڑکی کی طرف سے نیابۃً صحیح نہیں جمرات تک جانے کے لئے محرم ساتھ ہونا ضروری نہیں اس لئے ان پر دم واجب ہے۔ (احسن الفتاوی ۴ ص ر ۵۲۲) مذکورہ جزئیہ کی تائید علامہ ابن تیمیہ اور تاتارخانیہ کے فتاوی سے بھی ہو رہی ہے:

وكذلك من عجز عن الرمي بنفسه لمرض أو نحوه فإنه يستنيب من يرمي عنه ولا شيء عليه (اور اسی طرح وہ شخص جو بذات خود رمی کرنے سے عاجز ہو مرض کی وجہ سے یا اس جیسے عذر کی وجہ سے تو وہ نائب بنائے گا ایسے آدمی کو جو اس کی جانب سے رمی کرے اور اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔) (فتاوی ابن تیمیہ ۲۶ ر ۲۴۵) وفي الولوا لجية المريض لو وضع في يده ثم رمى عنه أو رمى رجل عنه أجزاه إن لم يقدر بنفسه (اور الولوالجیہ میں ہے کہ اگر مریض ہاتھ میں رکھ دیا جائے پھر اس کی جانب سے رمی کرے، یا کوئی دوسرا آدمی اس کی جانب سے رمی کرے تو وہ کافی ہے اگر بذات خود وہ قادر نہیں ہے۔) (فتاوی تاتارخانیہ ۲ ر ۴۶۳)

صورت مسئولہ میں وہ لوگ محصر ہیں بشرطیکہ یہ احصار وقوف عرفہ سے پہلے ہوا ہو، اگر وقوف عرفہ کے بعد یہ صورت پیش آئے تو یہ احصار نہ ہوگا اور اس نے اگر صرف حج کا، یا عمرہ کا احرام باندھا ہے تو کسی شخص کو ایک دم یا دم کی

قیمت دے تاکہ وہ اس کی طرف سے حرم میں ذبح کردے اور بعد ذبح یہ حلال ہوجائے، اس کے بعد اس کو آنے والے سال میں قضا کرنی ہوگی چاہے حج فرض ہو، یا نفل، اپنا حج ہو، یا بدل صحیح ہو، یا فاسد حر ہو یا غلام، البتہ غلام پر قضا کا ادا کرنا آزاد ہونے کے بعد ہوگا۔ علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

وأما وجوب قضاء ما أحرم به بعد التحلل الخ (بدائع الصنائع ۱۸۲/۲)

ابن قدامہ تحریر کرتے ہیں: أجمع أهل العلم على أن المحرم إذا حصره عدو من المشركين أو غيرهم فمنعوه الوصول إلى البيت ولم يجد طريقا آمنا فله التحلل وقد نص الله سبحانه بقوله "فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى" وثبت أن النبي ﷺ أمر الصحابة يوم حصروا في الحديبية وأن ينحروا ويحلقوا ويحلوا سواء كالإحرام بحج أوعمرة أو لهما في قول إمامنا وأبي حنيفة والشافعي وحكي عن مالك أن المعتمر لا يتحلل لأنه لا يخاف الفوات.

اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ محرم جب اس کو مشرکین میں سے کسی دشمن نے، یا ان کے علاوہ نے گھیر لیا اور وہ بیت اللہ تک جانے سے روک دیئے گئے ہوں اور نہ کوئی مامون راستہ پاتے ہوں، تو اس کے لئے حلال ہونا جائز ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کی صراحت کی ہے اپنے قول: "فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى" میں اور یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے اصحاب کو اس دن جس دن حدیبیہ میں وہ محصور ہوئے تھے حکم دیا کہ نحر کریں، حلق کرائیں اور حلال ہو جائیں خواہ احرام حج، یا عمرہ ہو، یا دونوں کا ہو، ہمارے امام کے قول کے مطابق اور ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے قول کے مطابق۔ اور امام مالکؒ سے بیان کیا گیا ہے کہ معتمر حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ فوات کا خوف نہیں ہے (المغنی وشرح ۳۷۱/۳)۔

حضرت گنگوہی فرماتے ہیں "جو شخص محصر ہوگیا اور حلال ہونا چاہتا ہے تو پھر وہ حرم میں ذبح کر کے حلال ہو لیتا ہے تو قضا اس کے ذمہ واجب ہوتی ہے (زبدۃ ص ۴۳۵)۔

نیز علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ اگر وہ فرض کا احرام باندھے ہوئے تھا اور محصر ہوگیا تو بالاتفاق تمام علماء کے نزدیک فریضہ ساقط ہوگا اس کو قضا کرنی ہوگی اور اگر نفل ہے تو اس میں ائمہ کا اختلاف ہے

"ولكن لم يسقط الفرض عنه بل هو باق في ذمته باتفاق العلماء ولو كان قد أحرم مايتطوع من حج أو عمرة فأحصر فهل عليه قضاؤه؟ على قولين مشهورين هما روايتان عن أحمد أشهرهما عنه أنه لا قضاء عليه وهوقول مالك والشافعي والثاني عليه القضاء وهو قول أبي حنيفة وكل من الفريقين احتج بعمرة القضية هؤلاء قالوا قضاها النبي ﷺ وأولئك قالوا لم يقضها المحصرون معه.

اور لیکن فرض اس کی جانب سے ساقط نہیں ہوگا بلکہ وہ اس کے ذمہ میں باقی ہے، اور علماء کا اس پر اتفاق ہے۔ اور اگر نفلی حج، یا عمرہ کا احرام باندھا، پھر محصر ہوگیا تو کیا اس پر اس کی قضاء ہے؟ تو دو مشہور قول ہیں اور امام احمد

سے دو روایت ہے ان دونوں میں سے مشہور روایت یہ ہے کہ اس پر قضاء نہیں ہے اور یہی قول امام مالکؒ اور شافعی کا ہے، اور دوسرا قول اس پر قضاء ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اور دونوں فریقین میں سے ہر ایک نے عمرہ قضاء سے استدلال کیا ہے، ان لوگوں نے کہا کہ آپؐ نے اس کی قضاء کی ہے اور ان لوگوں نے کہا ہے کہ آپؐ کے ساتھ محصورین نے اس کی قضاء نہیں کی ہے (فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۲۲۶)۔

یہ دم احصار اور اس کے ساتھ سارے دم حرم کے ساتھ خاص ہیں بالاتفاق جیسا کہ درج ذیل عبارت دلالت کرتی ہے:

وفسر القدوری .... ثم هذا الدم وجميع مايجب من الدماء يختص جوازها بالحرم باتفاق بين العماء

اور قدوری نے تفسیر کی ہے کہ پھر یہ دم اور دوسرے تمام دم جو واجب ہوتے ہیں باتفاق علماء اس کا جواز حرم کے ساتھ خاص ہوتا ہے (فتاوی تاتارخانیہ ۲/۵۳۶)۔

جمہور فقہاء وائمہ کی دلیل فرمان باری تعالیٰ: **فإن احصرتم فما استيسر من الهدى ولاتحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله**" ہے، جس سے مراد حرم ہے مگر امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک محلّہ سے مراد موضع حصر ہے مفتی ظفر احمد صاحب عثمانی تحریر کرتے ہیں:

"**اختلف السلف فى المحل ماهو فقال عبدالله بن مسعود وابن عباس وعطاء وطاؤس ومجاهد والحسن وابن سيرين هوا لحرم وهو قول أصحابنا والثورى وقال مالك والشافعى محله وموضع الذى أحصر فيه فيذبحه ويحل .**

محل کے سلسلہ میں سلف میں اختلاف ہے کہ وہ کیا ہے۔ تو عبداللہ بن مسعود، ابن عباس، عطاء، طاؤس، مجاہد، حسن اور ابن سیرین نے فرمایا کہ وہ حرم ہے، اور یہی قول ہمارے اصحابؒ اور امام ثوریؒ کا ہے، اور امام مالکؒ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ اس کا محل وہ جگہ ہے جس میں وہ احصار کیا گیا ہے، پس وہ اس کو ذبح کرے گا اور حلال ہو جائے گا۔ (احکام القرآن للشیخ ظفر احمد عثمانی ۱/۳۰۲)۔

رمی، نحر و حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، اگر بغیر عذر ترتیب ملحوظ نہ رکھی جائے تو دم دینا ہوگا۔

وأما الترتيب بينه وبين الرمى فسنة .

۱. بہرحال ترتیب تو اس کے اور رمی کے درمیان سنت ہے (ردالمحتار علی الدر ۲/۵۱۷)۔

ولو ترک شيئا من الواجبات بعذر لا شيء عليه على مافى البدائع .

اور اگر واجبات میں سے کسی چیز کو عذر کی وجہ سے چھوڑ دیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے، جیسا کہ بدائع میں ہے۔

نیز علاؤالدین حصکفی تحریر فرماتے ہیں:

فيجب فى يوم النحر أربعة أشياء الرمى ثم الذبح لغير المفرد ثم الحلق ثم الطواف .

نحر کے دن چار چیزیں واجب ہوتی ہیں، رمی، پھر مفرد کے علاوہ کیلئے ذبح، پھر حلق، پھر طواف (درمختار علی الرد ۵۵۵/۲)۔

وروی عن النبی ﷺ أنه قال أول نسكنا فی یومنا هذا الرمی ثم الذبح ثم الحلق

آپ ﷺ سے روایت کی گئی ہے کہ آپؐ نے فرمایا آج ہمارے حج کے احکام میں سب سے پہلے رمی، پھر، ذبح پھر حلق (بدائع ۱۵۸/۲)۔

وجوب ترتیب سے متعلق نص قص قرآنی: **فكلوا منها وأطعمو البائس الفقیر ثم لیقضوا تفثهم رتب قضاء التفث وهوا لحلق علی الذبح .**

بدون احصار کے اگر ذبح سے قبل حلق کرالیا جائے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہوگا اور صاحبین ودیگر ائمہ کے نزدیک کوئی حرج نہیں دیگر ائمہ کی دلیل "اذبح ولا حرج" ہے، مگر احناف کے دلائل قوی ہیں اور اسی پر فتوی ہے، چنانچہ حتی المستطاع ترتیب کی رعایت کرنی چاہیے، سعودیہ حکومت کی طرف سے جو کمپنیاں اس کام پہ مامور ہیں وہ بطاقۃ (کارڈ) دیتے وقت تعین کردیتی ہیں اس لئے اس وقت کے بعد ہی کچھ انتظار کر کے حلال ہوجانا چاہئے، نیز مدرسہ صولتیہ میں بھی اس ترتریب کا خاص خیال رکھا جاتا ہے، اس لئے اولاً تو حاجی صاحبان کو خود ہی منحر پہونچ کر قربانی کرنی چاہئے، اگر خود نہ کرسکیں تو ان محتاط اداروں کے سپرد کردینا چاہئے پھر بھی اگر کسی وجہ سے ترتیب ساقط ہوگئی تو فہم ناقص میں یہ بات آتی ہے کہ صاحبین کے قول مرجوح کے مطابق صحیح ہوجائے گا، لیکن بہتر یہ ہے کہ اس قول کا افشاء نہ کیا جائے، کیوں کہ اس کی بنیاد پر امام ابوحنیفہؒ کا قول راجح یکسر فراموش ہوسکتا ہے۔

۹۔ صاحب تنویر الابصار شارح درمختار فرماتے ہیں کہ دم قران وتمتع وجنایت حاجی (مامور) پر ہوگا۔

ودم القران والتمتع والجنایة علی الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع "

قران، تمتع اور جنابت کا دم حج کرنے والے پر ہے، اگر چہ آمر نے اس کو تمتع اور قران کی اجازت دی ہے۔

علامہ شامی اس کی وجہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

أما الأول فلأنه وجب شكرا علی الجمع بین النسكین وحقیقة الفعل منه وإن كان الحج یقع عن الآمر لأنه وقوع شرعی لا حقیقی .

بہرحال پہلا تو اس لئے کہ وہ حج وعمرہ کو جمع کرنے پر شکرانے کے طور پر واجب ہوا ہے، اور فعل کی حقیقت بھی اسی سے وابستہ ہے، اگر چہ حج آمر کی طرف سے ادا ہوا، اس لئے کہ یہ وقوع شرعی ہے نہ کہ حقیقی (ردالمحتار علی الدر المختار ۶۱۱/۲)۔

مامور جو دم دیتا ہے وہ دم شکر ہے اور چونکہ یہ فعل حج واقعۃً اسی سے صادر ہوا ہے، اسلئے دم شکر بھی حج بدل کرنے والا دے گا۔ مفتی رشید احمد صاحب بھی یہی تحریر فرماتے ہیں ''غیر کی طرف سے حج کرنے والے مامور کو افراد کرنا چاہئے، آمر کی اجازت سے تمتع وقران بھی کرسکتا ہے مگر دم شکر مامور پر ہوگا اور آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا

کردے تو جائز ہے (احسن الفتاوی ۴/۵۱۳) حضرت گنگوہی لکھتے ہیں۔ "دم قران اپنے مال سے دے آمر کے مال سے درست نہیں، ہاں اگر آمر اس سے نہ لے تو کچھ حرج نہیں (زبدۃ/ص ۴۵۵) آخون جان کی عبارت سے حج بدل کرنے والوں کے لئے بڑی سہولت پیدا ہوجاتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں "امر الائق آنکہ تفویض کند امر بسوئے مامور و گوید از من حج بکن بچہ کیف باشد خواہ افراد خواہ قران و تمتع" (حاشیہ زبدۃ/۴۵۷) آمر کو چاہئے کہ اپنے مامور کو ہر طرح اجازت دے دے کہ میری طرف سے جاکر حج کرو جس طریقہ سے بھی تیری مرضی اور سہولت ہو، حج افراد، حج تمتع و قران جو بھی کرو تو اس سے حج آمر کا ہوجائے گا، اگرچہ تمتع ہی کرے۔

حج کے مسائل کے ایک زبردست عالم مولانا شیر محمد صاحب سندھی کے نزدیک حج بدل میں تمتع نہ کرنا ہی بہتر ہے، لکھتے ہیں کہ "پھر بھی احتیاط اس میں ہے کہ حج بدل میں تمتع نہ کیا جاوے کہ مسئلہ مختلف فیہ ہے (زبدہ میں اضافہ مفیدہ/۴۵۶) حاشیہ معلم الحجاج ص ۲۷۷ کی عبارت بھی مذکورہ حکم کی تائید کرتی ہے۔ "بدل کرنے والے کو آمر کی بلا اجازت تو تمتع کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے، لیکن اگر آمر تمتع کی اجازت دیدے تو بعض علماء جائز کہتے ہیں، مگر محققین کی رائے یہی ہے کہ حج بدل کرنے والے آمر کی اجازت سے بھی تمتع نہیں کرسکتے اگر تمتع اجازت سے کرے گا تو گو ضمان نہ ہوگا لیکن آمر کا حج ادا نہ ہوگا، ملا علی قاری نے شرح لباب میں اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی نے زبدۃ المناسک میں عدم جواز ہی کو اختیار کیا ہے اور حضرت الاستاد مولانا خلیل احمد صاحب مہاجر مدنی شارح سنن ابی داؤد (برد اللہ مضجعہ) بھی عدم جواز ہی کا فتوی دیتے تھے، اسلئے حج بدل والوں کو محض سہولت اور احرام کی طوالت سے بچنے کے لئے تمتع کرکے آمر کے حج کو خراب نہ کرنا چاہئے کہ بدل کرنے والے کو خاص طور سے ہدایت کردے کہ تمتع نہ کرے۔

۱۰۔ ایسی عورت کو طواف زیارت بحالت حیض و نفاس کرلینا چاہئے اور بعد میں بدنہ دے دینا چاہئے "مـــن طاف للزيارة جنبا أو لم يعد فعليه بدنة."

جس شخص نے حالت جنابت میں طواف زیارت کیا اور نہیں لوٹایا تو اس پر بدنہ ہے (فتاوی سراجیہ علی ہامش قاضی خاں ۱/۲۰۵)۔

چونکہ طہارت شرط وجوب ہے اس لئے بدنہ سے اس کی کفایت ہوجائیگی، نامی شرح حسامی ص ۱۸۷ پر مذکور ہے:

"ای لم يجعل علماء نا الطهارة شرطافى طواف الزيارة حيث لايجوز بدونها".

یعنی ہمارے علماء نے طہارت کو طواف زیارت کے لئے شرط نہیں بنایا اس اعتبار سے کہ اس کے بغیر جائز نہیں ہوگا۔

علامہ ابن نجیم مصری "الاشباہ والنظائر" میں لکھتے ہیں: قال ابن نجيم ولم يجعل للحج إلا ركنين الوقوف والطواف وكذلك، قال بعض الحنفية إن الطهارة ليست واجبة فى الطواف بل سنة

.... وعلى قول هؤلاء فلايحرم الزيارة ولم يشترط الطهارة له (الاشباہ والنظائر/۱۲۹)۔

ابن نجیم نے کہا کہ حج کے لئے صرف دو رکن ہیں، وقوف اور طواف اور اسی طرح بعض حنفیہ نے کہا کہ طہارت طواف میں واجب نہیں ہے کہ بلکہ سنت ہے، .... اور ان لوگوں کے قول پر طواف زیارت حرام نہیں ہوگا، اور نہ طہارت کو اس کے لئے شرط قرار دیا ہے۔

نیز علامہ کاسانی کی بھی تحریر ملاحظہ ہو:

فالطهارة عن الحدث والجنابة والحيض والنفاس فليست بشرط لجواز الطواف ولست بفرض عندنا بل واجبة حتى يجوز الطواف بدونها وعند الشافعي فرض لايصح الطواف بدونها ولنا قوله تعالى: وليطوفوا بالبيت العتيق.

ہمارے نزدیک حدث، جنابت حیض اور نفاس سے پاک ہونا طواف کے جائز ہونے کے لئے شرط نہیں ہے اور نہ ہی کوئی فرض ہے، بلکہ واجب ہے اس کے بغیر بھی طواف جائز ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے، اس کے بغیر طواف صحیح نہیں ہوگا۔ اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا قول: "و ليطوفوا بالبيت العتيق"۔

زبدۃ کے حاشیہ پر محیط کی عبارت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے:

ذكر ابن أمير الحاج في منسكه امرأة حاضت قبل طواف الزيارة وعزم ركبها على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟ وهل إذا طافت يتم حجها أم لا؟ قالوا يقال لها لا يحل لك دخول المسجد فإن دخلت وطفت أثمت وصح طوافك وعليك ذبح بدنة وهذه المسئلة كثيرة الوقوع فتحير فيها النساء.

ابن امیر الحاج نے اپنے منسک میں ذکر کیا ہے کہ ایک عورت طواف زیارت سے پہلے حائضہ ہوگئی اور اب اس کا قافلہ کوچ کرنے کو ہے تو کیا وہ طواف کرے گی، یا نہیں؟ اگر طواف کرتی ہے تو اس کا حج پورا ہوا یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں حکم یہ ہے کہ لوگ اس سے کہیں گے کہ تیرے لئے مسجد میں داخل ہونا حلال نہیں، پس اگر تو داخل ہوگئی اور طواف کرلیا تو گنہگار ہوگی اور طواف صحیح ہوگیا اور تجھ پر بدنہ لازم ہوگیا یہ مسئلہ کثیرۃ الوقوع ہے جس میں عورتیں اکثر پریشان رہتی ہیں۔

مولانا تقی عثمانی صاحب مدظلہ لکھتے ہیں کہ کتب حنفیہ میں اس اشکال کا کوئی صریح حل احقر کی نظر سے نہیں گذرا، البتہ علامہ ابن تیمیہ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے ایسی عورت ناپاکی ہی میں طواف کرکے اور امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق دم دیکر اس کی تلافی کرے (درس ترمذی ۳/۲۱۸)، ابن تیمیہ کی عبارت ملاحظہ ہو:

فأجاب الحمد لله العلماء لهم في الطهارة هل هي شرط في صحة الطواف؟ قولان مشهوران أحدهما أنها شرط وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين والثاني ليست بشرط وهو مذهب ابي حنيفة وأحمد في الرواية الأخرى، فعند هؤلاء لو طاف جنبا أو

محدثا أو حاملا للنجاسة أجزاه الطواف وعليه دم وأبو حنيفة يجعل الدم بدنة إذا كانت حائضا أو جنبا فهذه التي لم يمكنها أن تطوف إلا حائضا أدنى مابعذر فإن الحج واجب عليها ولم يقل احد من العلماء أن الحائض يسقط عنها **الحج** وليس من أقوال الشريعة أن تسقط الفرائض للعجز عن بعض مايجب فيها كما لو عجز عن الطهارة في الصلاة (فتاویٰ لابن تیمیہ ۲۶-۲۴۳-۲۴۳)۔

پس اس نے جواب دیا اور تمام تعریف اللہ کے لئے ہے، طہارت کے بارے میں کہ کیا یہ صحت طواف کے لئے شرط ہے؟ یا نہیں؟ علماء کے دو مشہور قول ہیں: ان دونوں میں کا ایک تو یہ ہے کہ طہارت شرط ہے، اور یہی مذہب ہے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا، اور امام احمدؒ کی دو روایتوں میں سے ایک، اور دوسرا قول یہ ہے کہ شرط نہیں ہے، اور یہ مذہب ہے امام ابوحنیفہ کا اور امام احمدؒ کی دوسری روایت ہے، لہذا ان لوگوں کے نزدیک اگر حالت جنابت، یا حدث، یا نجاست کی حالت میں طواف کیا تو اس کا طواف کافی ہے، اور اس پر دم ہے، اور ابوحنیفہؒ نے دم میں بدنہ کو متعین کیا ہے جب حائضہ یا جنبی ہو، لہذا اس کو طواف کرنا ممکن نہیں مگر حالت حیض میں، اس لئے کہ وہ عذر سے زیادہ قریب ہے، کیونکہ حج اس پر واجب ہے، اور علماء میں سے کسی نے نہیں کہا کہ حائضہ سے حج ساقط ہوجاتا ہے، اور نہ اقوال شریعہ میں سے کہ فرائض بعض ایسے عذر کی وجہ سے جو فرائض میں واجب ہوتا ہے، ساقط ہوجاتے ہیں، جیسا کہ نماز میں طہارت سے عاجز ہونے کی صورت میں۔

مذکورہ حکم مغنی ابن قدامہ اور اس کی شرح سے بھی معلوم ہوتا ہے:

الطهارة من الحدث والنجاسة والستارة شرائط لصحة الطواف في ظاهر المذهب وهو قول مالك والشافعي وعن أحمد أن الطهارة ليست شرطا فمتى طاف للزيارة غير متطهر أعاد ما كان بمكة فإن خرج إلى بلده جبره بدم.......... وقال أبو حنيفة ليس شئ من ذلك شرطا واختلف أصحابه فقال بعضهم هو واجب وقال بعضهم هو سنة لأن الطواف ركن للحج فلم تشترط له الطهارة كالوقوف (مغنی وشرحہ ۳/۳۹۸)۔

ظاہر مذہب میں طہارت صحت طواف کی شرطوں میں سے ہے یہی قول امام مالک اور امام شافعی کا ہے اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک طہارت شرط نہیں ہے، لہذا اگر کوئی شخص بغیر طہارت کے طواف زیارت کرتا ہے تو جب تک کہ مکہ میں رہے اس طواف کا اعادہ کرے لیکن اگر وہاں سے نکلے تو اس کی تلافی دم سے ہوگی، حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ طہارت شرط نہیں ہے، اس کے بعد اس میں اختلاف ہے کہ وہ واجب ہے، یا سنت تو بعضوں نے واجب اور بعضوں نے سنت کا قول اختیار کیا ہے، کیوں کہ طواف حج کا رکن ہے جس میں طہارت کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ وقوف میں۔

نیز مفتی رشید احمد صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ اگر حاجی نے طواف زیارت نہ کیا اور پھر عمر بھر ادا نہ کرسکا تو

اس پر مرض الموت میں ایک بدنہ یعنی ایک اونٹ، یا گائے حرم میں ذبح کرنے کی وصیت کرنا واجب ہے (احسن الفتاویٰ ۴/۵۲۹)۔

اس سلسلہ میں علامہ شامی کی تحریر بھی ملاحظہ ہو:

قال فی الشامية ...... فلو مات قبل فعله فقد ذكر بعض المحشين من شرح اللباب للقاضی محمد عيد عن البحر العميق أنهم قالوا إن عليه الوصية ببدنة لأنه جاء العذر من قبل من له الحلق الخ.

شامی میں کہا ہے .... کہ اگر اس کے کرنے سے پہلے مرگیا، تو بعض محشی حضرات نے شرح اللباب للقاضی محمد عید عن البحر العمیق سے ذکر کیا ہے کہ فقہاء نے کہا کہ اس پر بدنہ کی وصیت ہے، اس لئے کہ یہ عذر آیا ہے اس شخص کی جانب سے جس کے لئے حلق ہے۔

نیز صاحب ہدایہ کی عبارت سے بھی بدنہ اور حرم دونوں کا اثبات ہو رہا ہے: **ولو رجع إلى أهله وقد طاف جنبا عليه أن يعود وإن لم يعد بعث بدنة أجزاه** ۔لفظ بعث دلالت کرتا ہے کہ وہ بدنہ حدود حرم میں ذبح کیا جائے گا۔

اسی طرح فتاوی تاتارخانیہ ۲/۵۳۶ پر مرقوم ہے:

وفسر القدوری...... ثم هذا الدم وجميع من الدماء يختص جوازها بالحرم باتفاق بين العلماء.

اور قدوری نے تفسیر کی ہے .... کہ پھر یہ دم اور وہ تمام دم جو واجب ہوتے ہیں ان کا جائز ہونا خاص ہے حرم کے ساتھ بالاتفاق۔

ساتھ ہی مفتی ظفر احمد صاحب عثمانی کی تحریر بھی پیش ہے: "**ولذلك اتفق الأئمة فی سائر الهدی أن لاينحر إلافی الحرم غير دم الإحصار**" اور اسی وجہ سے تمام ائمہ متفق ہیں کہ تمام ہدی حرم ہی میں نحر کئے جائیں سوائے حرم احصار کے (احکام القرآن ۱/۳۰۰)۔

۱۱۔ عورت عدت کی حالت میں (خواہ وہ عدت فسخ نکاح، موت، طلاق رجعی ہو یا بائن) حج کو نہیں جاسکتی، وہ عورت محصرہ ہے، چنانچہ حضرت گنگوہی بحوالہ عالمگیری تحریر فرماتے ہیں کہ "کسی عورت نے حج کا احرام باندھا اور اس کے ساتھ محرم نہیں ہے، لیکن اس کے ساتھ اس کا شوہر ہے، پھر اس کا شوہر مرگیا تو وہ عورت محصرہ ہے (زبدۃ بحوالہ عالمگیری ۲/۳۲)۔

اب اگر عورت اس احصار کی حالت میں حج کرتی ہے تو اس کے حکم کے سلسلہ پر مفتی سعید احمد صاحب رقمطراز ہیں "اگر وہ اسی حالت میں حج کرے گی تو حج ہو جائے گا لیکن گنہگار ہوگی (معلم الحجاج ۸۸) غنیۃ ولباب سے بھی یہی حکم معلوم ہوتا ہے "**فإن حجت وهی فی العدة جازت بالاتفاق وكانت عاصية**" (حاشیہ زبدۃ ص ۳۴)۔

۱۲۔ منیٰ کے مکہ مکرمہ کے ساتھ اتصال اور عدم اتصال سے مسئلہ پر کوئی فرق نہ پڑے گا اگر حاجی مکہ اس وقت پہونچتا ہے جب کہ یوم الترویۃ کو پندرہ دن سے کم ہے تو نماز میں قصر کرے گا، ورنہ نہیں۔ مفتی سعید احمد صاحب ''معلم الحجاج کے ص ۱۵۶'' پر لکھتے ہیں ''جو حاجی مسافر مکہ مکرمہ میں ایسے وقت آئے کہ آٹھویں تاریخ تک پندرہ روز سے کم ہے اور وہ مکہ مکرمہ میں پندرہ روز یا زیادہ کی اقامت کی نیت کرے تو اس کی نیت اقامت صحیح نہ ہوگی، وہ مسافر ہی رہے گا، کیوں کہ آٹھویں تاریخ کو وہ منیٰ اور نویں کو عرفات ضرور جائے گا۔ اس لئے ایسے شخص کو قصر کرنا چاہئے۔

۱۳۔ چونکہ فصل وعدم فصل دونوں ہی کے ساتھ روایات واحادیث بکثرت موجود ہیں، نیز غیر کے مذہب کی جانب عدول شخصی ضرورت کے تحت عبادات وطہارات کے، باب میں جائز ہے، اس لئے وتر امام حرم کے ساتھ پڑھنے کی گنجائش نکل سکتی ہے۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ سے متعلق مسائل

محمد رضوان القاسمی
دار العلوم سبیل السلام، حیدرآباد

۱،۲۔ حج وعمرہ کے قصد سے حدود میقات سے گزرنا ہوتو بالاتفاق میقات سے احرام باندھنا ضروری ہے، لیکن عبادت کے علاوہ کسی اور مقصد سے، مثلاً تجارت وغیرہ کی غرض سے حدود میقات میں داخل ہونا پڑے تو اس سلسلہ میں مشہور مسلک یہی ہے کہ میقات سے احرام باندھنا ضروری ہے، لیکن صورت حال یہ ہے کہ موجودہ حالات میں نت نئی ایجادات نے مسافتوں کے فاصلے کم کردئے ہیں، ایک ہی دن میں کئی مرتبہ پیشہ ور حضرات، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور وغیرہ کو حدود میقات میں آنا اور جانا پڑتا ہے، ایسے لوگوں پر ہر مرتبہ احرام کا لزوم جس مشقت وپریشانی کا باعث ہوگا، وہ محتاج بیان نہیں، اس لئے اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ کے اس قول کو اختیار کیا جائے جو جمہور کی رائے کے موافق ہے، جسے علامہ سرخسیؒ یوں نقل فرماتے ہیں:

"وإن أراد دخولها للتجارة أوطلب غريم له فله فيه قولان في أحد قوليه لا يجب عليه الإحرام ، لأن الإحرام غير مقصود لعينه بل لأداء النسك به بهذاالرجل غير قاصد اداء النسك فكان الحرم في حقه كسائر البقاع فكان له أن يدخلها بغير إحرام " (المبسوط ۴/۱۶۷)۔

امام ابوحنیفہ کے اس قول سے، واضح ہے کہ ایسے پیشہ ور حضرات جن کا بار بار حدود میقات میں داخل ہونا ہو، احرام باندھنا ضروری نہیں ہے، لہذا دفع حرج کی خاطر موجودہ حالات میں امام صاحبؒ کے اس قول کو اختیار کیا جائے تو قرین صواب ہوگا۔

۳،۴۔ تمتع وقران کے سلسلہ میں مسئلہ یہی ہے کہ مکی کے لئے تمتع کی بالکل گنجائش نہیں، البتہ قران کرنا چاہے تو کراہت کے ساتھ اس کی گنجائش ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

إن أهل مكة ومن في حكمهم لا يتصور منهم التمتع و يتصور منهم القران ، لكن مع الكراهة، (شامی ۲/۲۱۵)۔

علامہ شامی کے کلام سے معلوم ہوا کہ مکی کے لئے افراد ہی بہتر ہے، لیکن مکی کیلئے تمتع کی گنجائش نہ دینے کی صورت میں بالخصوص موجودہ زمانہ میں جس قدر مشقت وحرج ہے، وہ ظاہر ہے، کہ اشہر حج میں ناگزیر حالات میں میقات سے باہر نہ جانے کی پابندی نہیں لگائی جاسکتی، کیوں کہ ضروریات زندگی انسان کے ساتھ ہر وقت لگی ہوتی ہے، اس لئے کسی شدید ضرورت کی بناء پر میقات سے باہر جانے کی نوبت آئے اور اسی سال حج کا ارادہ ہو تو مکی کو تمتع کی اجازت دینا مناسب ہوگا، جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کی رائے ہے،

وإن خرج المقيم بمكة سنة لحاجة في أشهر الحج ثم دخل محرما بعمرة ندب أن لا

تلزمه" (کتاب النیل ۴/۲۶۳)۔

۵۔ متمتع آفاقی شخص اپنے عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد ازروئے شریعت کسی اور عمل میں مشغول نہیں ہے، اور نفس عمرہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرہ کرنا چاہے تو اس میں کوئی حرج نہیں، علامہ نووی کا بیان ہے:

ثم المعتمر إن كان متمتعا أقام بمكة حلالا يفعل ماأراد من الجماع وغيره ماكان عليه حرام بالإحرام فإذا أادأن يعتمر تطوعا كان له ذلك ويستحب الإكثار من الاعتماد، (کتاب الایضاح فی مناسک الحج والعمرۃ ۲۶۳)۔

۶۔الف،ب: اگر کوئی شخص کسی عذر کی بناء پر رمی نہ کر سکے تو رمی کے لئے کسی کو نائب بنانا درست ہے، کیوں کہ جب پورے حج میں نیابت درست ہے تو رمی حج کا ایک رکن ہے، اس میں عذر کی بناء پر نائب بنانا بدرجہ اولی درست ہوگا، جیسا کہ علامہ ابن ہمام تحریر فرماتے ہیں، ،ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يده و يرمي بهاأويرمي عنه غيره،، (فتح القدیر ۲/۴۹۸)۔

البتہ یہ ضروری ہے کہ طاقتور اور جوان محض مرض کے احتمال و وہم یا ازدحام کی وجہ سے تن آسانی کے لئے نائب نہ بنائیں، بلکہ مشقت بھی ہو تو وقت مستحب کی بجائے ایسے جائز وقت کا انتخاب کرنے کی کوشش کریں، جس میں رمی مباح قرار دی گئی ہے، جیسے غروب آفتاب سے دوسرے دن طلوع صبح سے پہلے تک کا وقت۔

۷۔ اول تو یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ اس طرح کے قوانین جو اجتماعی سہولت اور نظم ونسق کی اصلاح کے لئے بنائے گئے ہیں، اس کی خلاف ورزی سے بچنا چاہئے، تاہم احرام باندھ لیا اور پولیس نے ارکان حج ادا کرنے سے روک دیا تو یہ "محصر" سمجھا جائے گا، اس احصار کی وجہ سے حلال ہونے کے لئے جو دم دیا جائے گا، اسے حرم بھیجنا ضروری ہے، اور بعد میں اس کی قضاء بھی اس کے ذمہ لازم ہوگی، چنانچہ علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

المحصر في عرف الشرع هواسم لمن أحرم ثم منع عن المضي في موجب الإحرام سواء كان المنع من العدو أو المرض أوالحبس و غيرهامن الموانع " (بدائع ۲/۱۷۵۔۱۷۷)۔

وحكمه في الشرع ،ن يتحلل بشاة يبعثها إلى الحرم فقد ذبح هناك" (فتاوی تاتارخانیہ ۲/۵۳۵)

۸۔ یوم نحر کے اب ں میں امام ابوحنیفہ ترتیب کو واجب قرار دیتے ہیں اور ترک ترتیب پر دم لازم قرار دیتے ہیں، صاحبین (امام ابویوسف اور محمد) کے نزدیک ان افعال میں تقدیم وتاخیر سے دم لازم نہیں، چنانچہ صاحب اللباب لکھتے ہیں:

"ومن أخر الحلق عن وقته حتى مضت أيام النحر فعليه دم عند أبي حنيفة و كذلك إن أخر الطواف عنده عنها، وقالا لاشيئ عليه، وكذلك الخلاف في تأخير الرمي وفي تقديم

نسک علی نسک'' (اللباب فی شرح الکتاب ۱/۲۱۰)۔

آج کل احکام حج سے ناواقفیت، قربانی گاہ کی دوری کے تحت، قربانی کے اختیاری نظام میں سہولت کے تحت ان افعال میں ترتیب کا لحاظ دشوار ہوتا ہے، اس لئے موجودہ زمانہ میں صاحبین کے قول کے مطابق ان افعال حج میں ترتیب کا واجب نہ ہونا زیادہ قرین مصلحت نظر آتا ہے۔

۹۔ (الف): آمر نے مامور کو صراحۃً تمتع کی اجازت دی ہو تو مامور آمر کی طرف سے تمتع ادا کرسکتا ہے، ''ودم القران والتمتع والجنایات علی الحاج إن أذن له الآمر بالقران و التمتع، وإلا فیصیر مخالفا فیضمن (تاتارخانیہ ۲/۵۴۸)۔

(ب، ج): حج ایک عبادت ہے، اور عبادت میں کسی کو اختیار نہیں کہ دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کی طرف سے ادا کرے، لہذا آمر کی صریح اجازت کے بغیر مامور تمتع نہیں کرسکتا، چنانچہ محقق علامہ ابن ہمام کا بیان ہے:

ولا ولایة للحاج فی إیقاع نسک عنه لم یأمره به، ألا تری لو لم یأمر بشیئ لم یجز أداؤه عنه فکذا لم یأمره بالعمرة'' (فتح القدیر ۳/۱۵۳)۔

(د): آمر کی اجازت کے بغیر تمتع درست ہی نہیں، اگر آمر کی اجازت سے تمتع کر رہا ہو تب بھی دم تمتع آمر پر نہیں بلکہ مامور پر لازم ہوگا، کیوں کہ اصلاً براہ راست مامور ہی تمتع سے متمتع ہو رہا ہے، جیسا کہ تاتارخانیہ کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا'' ودم القران والتمتع والجنایات علی الحاج إن أذن له الآمر''

(ھ): حج بدل کرنے والا اجازت سے تمتع کرسکتا ہے، لہذا قانونی اعتبار سے افراد یا قران کی صورت میں جو دشواریاں پیش آسکتی تھیں، ان کا حل یہی ہے کہ آمر کی اجازت سے تمتع کرے،

(و): اگر میت نے حج وعمرہ کی وصیت کی ہے تب تو اس کی طرف سے تمتع درست ہے، لیکن اگر وصیت نہیں کی ہے تو اس کی طرف سے تمتع کی گنجائش نہیں، کیوں کہ عبادت اجازت کے بغیر دوسرے کی طرف سے ادا نہیں کی جاسکتی، اس سلسلہ میں علامہ سرخسیؒ کے کلام سے روشنی ملتی ہے۔

لأن العمرة التی زادها لایقع عن المیت لأنه لم یأمره بذلک ولا ولایة علیه للحاج فی اداء النسک عنه إلا بقدر أمره'' (المبسوط ۴/۱۵۵)۔

۱۰۔ الف، ب، ج، د:

طواف کے لئے طہارت ضروری نہیں، بغیر طہارت کے بھی طواف درست ہے، اسی لئے حالت حیض میں عورت طواف افاضہ کرلے تو یہ فرض طواف کے لئے کافی ہوگا، البتہ حالت حیض میں طواف کرنے کی وجہ سے دم جنایت کے طور پر بدنہ کی قربانی لازم ہوگی، اور چوں کہ دم کی ادائیگی حرم ہی میں ہوسکتی ہے، اس لئے حرم ہی میں قربانی ضروری

ہوگی، چنانچہ شامی میں ہے:

" ولو هم الركب على القفول ولم تطهر فاستفت هل تطوف أم لا ، قالوا يقال لهالايحل لک دخول المسجد وإن دخلت وطفت أثمت وصح طوافک و عليک ذبح بدنة" (الردالمحتار ۲/۱۹۹)۔

" وجميع ما يجب من الدماء يختص جواز ها بالحرم" (تاتارخانیہ ۲/۵۳۶)۔

۱۱۔ شوہر کی وفات کی وجہ سے عورت اپنے افعال حج یا عمرہ کو ترک نہ کرے، بلکہ اسی حالت میں حج یا عمرہ مکمل کرے، جیسا کہ "تاتارخانیہ" کی عبارت سے واضح ہے:

" وإن لز متها العدة بعد الخروج إلى الحج وهي مسافرة أو كانت عدة الوفاة إن كان بينها و بين منزلها مسيرة سفر فصاعدا وبينها وبين مكة دون ذلک فعليها أن تمضي عليها" (۲/۴۳۵)۔

۱۲۔ مذکورہ صورت میں اگر مکہ مکرمہ ومنی دونوں کو ایک ہی آبادی تصور کیا جائے تب بھی منی جانے کے بعد ۱۵ دن مکمل نہیں ہورہے ہیں، تو یہ شخص مسافر کے حکم میں رہیگا، اور اگر ۱۵ دن مکمل ہورہے ہیں تو مکان واحد ہونے کا اعتبار کرکے وہ شخص مقیم ہوجائے گا، چنانچہ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

إذا نوى الإقامة بمكة شهرا، ومن نيته أن يخرج إلى عرفات ومنى قبل أن يمكث بمكة خمسة عشر لايصير مقيما لأنه يكون ناويالإقامة، مستقبلة فلا يعتبر" (منحۃ الخالق علی البحر ۲/۱۴۳)۔

البتہ مکہ ومنی دونوں کو ایک ہی آبادی شمار کرے یا نہ کرے، اس سلسلہ میں ایک اصولی بات یہ ہے کہ شہر اور اس سے متصل آبادی کے درمیان کوئی مزرعہ وغیرہ یا قدر غلوہ کا فصل نہ ہو تو وہ آبادی اس شہر میں شامل سمجھی جائے گی، اس اصول کے مطابق مکہ ومنی میں اتصال ہے تو انہیں مکان واحد شمار کرنا چاہئے، ورنہ نہیں، چنانچہ فتاوی قاضی خاں میں ہے "إن كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر مجاوزة الفناء أيضا" (۱/۱۶۷)۔

۱۳۔ حرمین شریفین میں حنفی نقطہ نظر کے اعتبار سے ایک بڑی دقت یہ پیش آتی ہے کہ حرمین میں وتر کی نماز دو سلام کے ساتھ ہوتی ہے، اور احناف کے نزدیک وتر کی تین رکعات ایک ہی سلام کے ساتھ ہیں، اجتماعیت کو برقرار رکھنے اور حرم شریف میں جماعت کی فضیلت سے سرفرازی کے لئے مناسب ہوگا کہ اس مسئلہ میں مشہور حنفی فقیہ امام ابو بکر جصاص رازیؒ کی رائے پر عمل کرلیا جائے، جو فصل کے ساتھ وتر پڑھنے والے امام کی اقتداء کو درست قرار دیتے ہیں:

لايجوز اقتداء الحنفي بمن يسلم من الركعتين في الوتر، وجوزه أبوبكر الرازيؒ ويصلي معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه كمالو اقتدى بإمام قد رعف" (البحر الرائق ۲/۳۹)۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے متعلق اہم مسائل

مفتی محبوب علی وجیہی۔ رامپور

۱۔ صورت مذکورہ میں علماء احناف کے نزدیک مسئلہ تو یہی ہے کہ اگر کوئی میقات کے باہر سے آئے تو دخول مکہ کے لئے اس پر ضروری ہے کہ میقات سے احرام باندھے، لیکن وہ لوگ جو ملازمت یا کاروبار کی وجہ سے بار بار مکہ آتے اور جاتے ہیں ایسے لوگ اگر ہر بار احرام باندھ کر آئیں اور پھر عمرہ ادا کریں تو ان کے کاموں میں بڑا خلل واقع ہوگا اور اس مشقت سے نظم وانتظام درہم برہم ہوجائے گا، شریعت مطہرہ میں ایسی مشقت اور حرج مدفوع ہے۔ اور اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو اصول فقہیہ جو علماء احناف نے قائم کئے ہیں وہ بھی چاہتے ہیں کہ یہ حرج دفع کر دیا جائے۔

چنانچہ الاشباہ والنظائر کے القاعدۃ الرابعہ میں ہے: المشقة تجلب التيسير (مشقت آسانی کو کھینچتی ہے) اور خود قرآن پاک میں ہے:

"يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" (اللہ تعالیٰ تم سے آسانی چاہتا ہے اور تم سے سختی نہیں چاہتا)۔

اور دوسری جگہ ہے: "وما جعل عليكم في الدين من حرج"

(اور دین کے سلسلہ میں تم پر کوئی تنگی نہیں بنایا)، قال العلماء تخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع

(علماء نے فرمایا اسی قاعدہ کے تحت شریعت کی تمام رخصتیں نکلتی ہیں)۔

اور ہدایہ جلد اول کتاب الحج میں ہے: ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لانه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن فصار أهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما إذا قصد أداء النسک لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج.

(اور جو شخص میقات میں رہتا ہو اس کو مکہ میں بغیر احرام کے اپنی ضرورت کی وجہ سے داخل ہونا جائز ہے، اس لئے کہ مکہ میں اس کا دخول کثرت سے ہوگا اور ہر مرتبہ احرام کے واجب کرنے میں کھلی ہوئی تنگی ہے تو اس اعتبار سے اہل مکہ کے لئے ان کی ضرورت کی وجہ سے مکہ سے خروج ودخول بغیر احرام کے مباح ہوگیا، بخلاف اس صورت کے جب کہ حج کی ادائیگی کا ارادہ کرے، اس لئے کہ اس کا تحقق کبھی کبھی ہوتا ہے تو کوئی تنگی نہیں ہے)۔

صاحب ہدایہ کی اس تفصیل سے واضح ہوگیا کہ جو لوگ مکہ مکرمہ اکثر آتے جاتے ہیں اور میقات کے اندر رہتے ہیں اگر ان کے لئے احرام ضروری قرار دیا جائے تو وہ تنگی ورتکلیف میں مبتلا ہوجائیں گے، لہذا وہ اہل مکہ کے مثل ہیں، میقات یا اس کے اندر کے رہنے والے بلا احرام آجاسکتے ہیں، البتہ وہ عمرہ یا حج کی نیت سے جانا چاہیں تو بلا

احرام باندھے نہیں جاسکتے، کیوں کہ یہ کبھی کبھی ہوتا ہے، لہذا آج کی ضروریات اور کثرت آبادی اور قسم قسم کی تیز رفتار سواریوں نے مکہ میں آمد ورفت کو کثیر بنادیا، اور صاحب ہدایہ کی اس تعلیل کے پیش نظر ایسے لوگ جو ملازمت یا پیشہ وغیرہ کی ضرورت سے بار بار مکہ آتے جاتے ہیں انہیں احرام باندھنا معاف ہے ورنہ وہ لوگ مشقت میں پڑ جائیں گے، اور مشقت مدفوع ہے، البتہ عبادت کی نیت سے آئیں یا کبھی کبھار آنے کا اتفاق ہو تو احرام باندھ کر آئیں کیوں کہ اس میں مشقت نہیں پائی جاتی۔

۲۔ اس کا جواب پہلے سوال میں آچکا ہے اس لئے اب اس کی ضرورت نہیں رہی۔

۳۔ مکی کے لئے حج تمتع اور حج قران درست نہیں ہے، کیونکہ اس کو اس کی ضرورت نہیں ہے وہ جب چاہے عمرہ کرسکتا ہے، اس کی ضرورت صرف آفاقی کے لئے ہے، کیوں کہ وہ بار بار سفر کے کثیر مصارف برداشت نہیں کرسکتا، اس لئے شریعت مطہرہ نے اس کو یہ چھوٹ دی کہ ایک ہی سفر میں وہ دو عبادتوں سے فائدہ حاصل کرسکے لیکن اگر مکی حج تمتع یا قران کرے تو اس کا حج ہو جائیگا، مگر ایک دم بطور جرمانہ دینا پڑے گا۔

۴۔ وہ لوگ جو مکہ میں رہتے ہیں ان کے لئے یہ حیلہ ہے کہ یہ ایسے مقام کے قصد اور نیت سے واپس آجائیں جو حل میں ہے جیسے جدہ، پھر وہاں سے بلا احرام باندھے مکہ میں داخل ہو جائیں، چنانچہ درمختار کے کتاب الحج میں ہے:

اما لو قصد موضعامن الحل (بہر حال اگر حل میں سے کسی مقام کا ارادہ کرے)۔ اور ردالمحتار میں ہے:

قصداً أوليا كخليص وجدة حل مجاوزته بلا إحرام (جیسے خلیص اور جدہ تو اس کی آمد ورفت بغیر احرام کے حلال ہے)۔ اور اگر بار بار آنا جانا پڑتا ہے تو "الضرورات تبيح المحظورات" (ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کردیتی ہیں)۔ اور وہ دلائل جو اوپر آچکے ہیں ان کی روشنی میں بلا احرام باندھے مکہ میں آسکتا ہے مزید احتیاط یہ کرے کہ ایک دم جنایت دیدے اور پھر حج کے موقع پر حج إفراد کا احرام باندھ کر حج إفراد ادا کرے۔

۵۔ قوی اور صحیح بات یہ ہے کہ آفاقی عمرہ سے فارغ ہوکر اگر مزید عمرہ کرنا چاہے تو حج کا احرام باندھنے سے پہلے کرسکتا ہے، چنانچہ علامہ شامی اپنی کتاب ردالمحتار صفحہ (۲۶۸) باب التمتع میں فرماتے ہیں:

تنبيه: أفاد أنه يفعل مايفعله الحلال فيطوف بالبيت مابدا له ويعتمر من العمرة في أشهر الحج وإن لم يحج (معلوم یہ ہوا کہ وہ وہی افعال کرے جو غیر محرم کرتا ہے، چنانچہ بیت اللہ کا طواف کرے جو ہوسکے، اور حج کے مہینوں میں عمرہ کرے اگر چہ حج نہ کرے۔

۶۔ عبادت کی تین قسمیں ہے: ۱۔ بدنی، ۲۔ مالی، ۳۔ اور دونوں سے مرکب۔ بدنی میں نیابت کسی حال میں جائز نہیں ہے، جیسے نماز۔ عبادت مالی میں نیابت جائز ہے خواہ عذر ہو یا نہ ہو۔ اور جو عبادت دونوں سے مرکب ہے اس میں بلا عذر نیابت جائز نہیں، البتہ عذر میں حج جائز ہے، حج اور اس کے متعلق افعال اس تیسری قسم میں داخل ہیں لہذا اس میں نیابت بعذر درست ہے، جیسے حج بدل۔ اور بلا عذر درست نہیں ہے، پس ایسے بوڑھے اور کمزور جو جمرات تک نہیں جاسکتے، یہاں تک کہ وہ سواری پر بھی نہیں جاسکتے، یا سواری جمرات تک نہیں جاسکتی تو ان کے لئے رمی میں اپنا

نائب بنانا جائز ہے۔ایسے ہی وہ لوگ جو اپنی جسمانی بناوٹ یا قلبی امراض کی وجہ سے اس مجمع کی دھکا پیل کو برداشت نہیں کر سکتے وہ بھی اپنا نائب بنا سکتے ہیں۔

الاشباہ والنظائر میں ہے:**اعلم أن أسباب التخفيف في العبادات وغيرها سبعة** (جان لوکہ عبادات اور غیر عبادات میں تخفیف کے سات اسباب ہیں)،اس کا دوسرا سبب یہ ہے: **الثاني المرض ورخصه كثيرة** (دوسرا سبب مرض ہے اور اس کی رخصتیں بہت ہیں)

اسی کے تحت بیان کیا ہے: **والاستنابة في الحج وفي رمي الجمار** (اور حج و رمی جمار میں نائب بنانا)۔پس تندرست لوگ جو جمرات تک جا سکتے ہیں ان کے لئے ازدحام کے خوف سے نیابت درست نہیں ہے،ایسے لوگ نائب بنائیں گے تو ان کو دم دینا پڑے گا۔گیارہ اور بارہ تاریخ میں غروب آفتاب کے بعد بھی رمی کر سکتا ہے گو فقہاء نے اس کو مکروہ لکھا ہے،مگر فی زمانہ حجاج کی کثرت اور وقت کی کمی کو دیکھتے ہوئے کراہت کا قول بھی مرتفع ہو جاتا ہے۔عذر کی حد یہ ہے کہ ایسی بیماری اور کمزوری کہ جمرات تک نہ جا سکے۔

الف: عذر کی حالت میں دوسرے کو نائب بنانا جائز ہے۔

ب: ہر شخص کے لئے نائب بنانا جائز نہیں ہے اور نہ بھیڑ کے خوف سے نائب بنانا جائز ہے، معذوری کی حد یہ ہے کہ بیماری یا کمزوری کہ جمرات تک نہ جا سکے۔

۷۔ یہ لوگ اگر حالت احرام میں پکڑ لئے جائیں تو ان کے لئے محصر کا حکم ہے اور ان پر ہدی بھی نہیں ہے۔

کما فی الشامی: **واعلم أن كل من منع عن المضي في موجب الإحرام لحق فإنه يتحلل بغير الهدي فإذا أحرمته المرأة أو العبد بلا إذن الزوج أو المولى فلهما أن يحللهما في الحال كما سيأتي بيانه في آخر الحج ولا يتوقف على ذبح.**

(اور جان لو کہ جس کو کسی حق کی وجہ سے موجب احرام میں گزرنے سے روک دیا جائے تو وہ بغیر ہدی کے حلال ہو جائے گا،جب عورت یا غلام شوہر یا آقا کی اجازت کے بغیر احرام باندھیں تو ان دونوں کو چاہئے کہ فوراً حلال ہو جائیں جیسا کہ اس کا بیان حج کے اخیر میں آئے گا اور ان کا حلال ہونا ذبح کرنے پر موقوف نہیں ہوگا)۔

چونکہ یہ لوگ اس ویزا سے گئے ہیں جو کام کرنے کے لئے ہے حج اور عمرہ کرنے کے لئے نہیں ہے،ان کو اپنا کام بلا اجازت اس شخص کے جس کے یہ ملازم ہیں چھوڑنا جائز نہیں ہے،نہ ان کو حکومت کی بلا اجازت اس مقام کا چھوڑنا درست ہے،پس یہ بیوی یا غلام کے حکم میں ہے۔

۸۔ احناف کے نزدیک متمتع اور قارن کے لئے رمی،ذبح،حلق میں ترتیب واجب ہے،بقیہ اماموں کے نزدیک سنت ہے،اس لئے حنفی کے لئے لازم ہے کہ ان میں ترتیب قائم رکھے ورنہ اس کو دم دینا پڑے گا۔

میرے نزدیک گورنمنٹ کی طرف سے جو ادارے یا بعض سماجی کمیٹیوں کی طرف سے ادارے قربانی کی رقم جمع کرتے ہیں ان سے ذبح کا وقت طے کر لینا چاہئے،چنانچہ عموماً ایسا ہی ہوتا ہے اب وہ ادارہ ذمہ دار ہو گیا اور

قربانی کرنے والا بری الذمہ ہوگیا، اگر وہ اپنے وقت پر قربانی نہیں کرے گا اور یہ حلق کرالے گا تو اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی، اور درحقیقت یہ تحقیق بھی نہیں ہوسکتی کہ اس نے وقت معین پر قربانی نہیں کی اور وعدہ خلافی کی، پس مسلمان کو بے دلیل بدعہد اور جھوٹا قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۹۔ عام طور سے حج بدل میں بھیجنے والوں کو حج کی قیمتیں معلوم ہی نہیں ہوتی ہیں اس لئے یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ تمتع کے معنی اتنے عام ہوگئے ہیں کہ اس کو عرف میں داخل کرلیا جائے۔

الف: البتہ حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

ب: اجازت دو قسم کی ہوتی ہے صراحۃً اور دلالۃً۔

ج: اگر دلالۃً بھی آمر کی اجازت ہو تو حج تمتع ہوجائے گا، مثلاً اگر آمر سے کہتے تو وہ اجازت دیدیتا اور کوئی تامل نہ کرتا۔

د: دم تمتع مامور کے ذمہ میں ہوگا، لیکن اگر آمر نے مصارف حج کا اس کو مالک بنادیا تو پھر دم تمتع آمر کے مال میں سے ہوگا۔

ھ: اس کا جواب پہلے آچکا ہے کہ آمر کی اجازت سے حج تمتع جائز ہے خواہ دلالۃً اجازت ہو۔

و: بہتر تو یہی ہے کہ حج افراد کرے لیکن سفر کی صعوبت کی وجہ سے آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

۱۰۔ (الف) ایسی عورت ناپاکی میں طواف زیارت کرسکتی ہے۔

(ب) اس کا رکن ادا ہوجائے گا یعنی طواف افاضہ ادا ہوجائے گا اور اس پر دم واجب ہوجائے گا۔

(ج) اس کے ذمہ بدنہ ہوگا، بکرا وغیرہ سے کام نہیں چلے گا، ایک بدنہ (گائے یا اونٹ) ذبح کرے۔

(د) اس کی ادائیگی حرم میں ہی ضروری ہے، چنانچہ شامی میں ہے:

تنبیہ: نقل بعض المحشين من منسك ابن أمير الحاج لو همّ الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا قالوا يقال لها لايحل لك دخول المسجد وإن دخلت وطفت أثمت وصح طوافك و عليك ذبح بدنة الخ.

(بعض محشین نے منسک ابن امیر الحاج سے نقل کیا ہے کہ اگر قافلہ واپس ہونا چاہے اور کوئی عورت اس میں پاک نہ ہو تو پوچھا کہ وہ طواف کرے گی یا نہیں تو لوگوں نے کہا کہ اس سے کہا جائے کہ تم کو مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے اور اگر داخل ہوگئی اور طواف کرلیا تو گنہگار رہوگی اور طواف درست ہوگا لیکن اس پر (بدنہ) یعنی گائے یا بھینس ذبح کرنا واجب ہوگا۔

میں کہتا ہوں کہ وہ صاحب عذر ہے اور مجبور ہے قانون اس کے ہاتھ میں نہیں ہے نہ نظم اس کے اختیار میں ہے، لہذا اس کو بتایا جائے کہ وہ طواف کرے اور ایک بدنہ ذبح کرے اور گھر کو جائے، ان شاء اللہ گنہگار بھی نہ ہوگی۔

۱۱۔ درحقیقت جس کے شوہر کا انتقال سفر میں ہو جائے تو اگر اس کا وطن مدت سفر سے کم ہے تو وہ وطن واپس ہو جائے اور اگر جہاں جارہی ہے مثلاً مکہ، وہ مدت سفر سے کم ہے تو وہ وہاں چلی جائے، اب اس کے لئے محصر کا حکم ہوگا، اگر احرام باندھ لیا ہے تو ہدی ذبح کرنے کے بعد وہ حلال ہو جائے، عدت گذارے اگر ممکن ہو اور عدت کے بعد وطن چلی جائے، اور اگر وہاں عدت گزارنا ممکن نہ ہو تو وطن واپس چلی جائے ہدی ذبح ہونے کے بعد، اور آئندہ وہ حج کرے۔ اگر وطن کی مسافت مدت سفر سے کم ہو اور گھر لوٹنا چاہے جب بھی ہدی ذبح کرنا ہوگی جو مکہ میں ہی ذبح ہوگی، اگر حج ادا کرے گی یا عمرہ کریگی تو ادا تو ہو جائے گا مگر شریعت کی نظر میں اس نے نافرمانی کی۔ مگر میری رائے میں فقہ کے قواعد کلیہ اور شریعت کی آسانی پر نظر کرتے ہوئے وہ گنہگار یا نافرمان نہ ہوگی، بلکہ آج کل کے حالات کے مطابق اس کو اس کی اجازت دی جائے کہ وہ اگر مکہ میں پہونچ جائے تو ارکان ضروری ادا کر کے واپس جائے کیونکہ درمیانی طبقہ کے لوگ خصوصاً اس قدر وسعت نہیں رکھتے کہ دوبارہ حج کو آئیں۔

۱۲۔ اگر سعودی حکومت نے منیٰ کو مکہ میں شامل کر لیا ہے اور وہ حدود مکہ میں داخل ہو گیا ہے اور حاجی کے دونوں مقامات پر قیام کی مدت ۱۵ ار دن یا اس سے زائد ہو جاتی ہے تو وہ مقیم ہوگا، اور اگر حکومت نے منیٰ کو مکہ سے علیحدہ رکھا ہے تو پھر وہ مقیم نہیں ہوگا بلکہ احکام قصر اس پر جاری ہوں گے۔

۱۳۔ حنفی لوگ وتر کی نماز میں ان ائمہ کی اقتداء نہ کریں جو وتر کی دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیتے ہیں پھر ایک رکعت علیحدہ سے پڑھتے ہیں، ایسے لوگ یا تو اپنی جماعت علیحدہ قائم کریں یا تنہا وتر پڑھیں، چنانچہ درمختار صفحہ (۶۲۵) پر ہے کہ بعض فقہاء کے یہاں مطلقاً اقتداء درست نہیں ہے، لمافی الإرشاد من انه لایجوز اصلا باجماع أصحابنا. اور بعض اصحاب کے نزدیک ابتداءً تو اقتداء درست ہے لیکن وہ جب سلام کے ذریعہ فصل کرتا ہے تو اس کی اقتداء فاسد ہو جاتی ہے۔

اور اسی میں ہے: والسلام قاطع في اعتقاده فيفسد اقتدائه وإن صح شروعه معه إذ لا مانع منه في الابتداء (اور سلام اس کے اعتقاد کے مطابق قاطع صلوۃ ہے تو اس کی اقتداء فاسد ہو جائے گی گرچہ اسکا شروع کرنا اس کے ساتھ صحیح ہے اس لئے کہ شروع میں اقتداء سے روکنے والی کوئی چیز نہیں تھی)۔

ایک قول ضعیف یہ بھی ہے کہ مقتدی کا اعتبار نہیں، لہٰذا اسلام کے ذریعہ فصل کرنے سے بھی فساد پیدا نہیں ہوگا، لیکن اصح قول یہی ہے کہ حنفی شافعی کے وتر میں اقتداء نہ کرے کیونکہ سلام کے ذریعہ فصل سے اقتداء فاسد ہو جائے گی۔

☆☆☆☆☆

ذریعہ، اور دوسرے ظالم بادشاہ کے ذریعہ۔

اس کی تائید امام بخاری نے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے واقعہ سے کی ہے۔ حجاج بن یوسف کی ابن الزبیر کے خلاف لشکر کشی کے زمانے میں جب انہوں نے عمرہ کا ارادہ کیا تو ان سے عبیداللہ بن عبداللہ اور سالم بن عبداللہ نے کہا کہ۔

لا یضیر أن لا تحج العام إنا نخاف أن یحال بینک و بین البیت فقال....إن حیل بینی وبینه فعلت کما فعل النبی ﷺ۔ (بخاری ۲۴۳/۱)۔

دونوں حضرات نے کہا کہ آپ اس سال حج نہ کریں تو کوئی نقصان نہیں کیونکہ ہمیں ڈر ہے کہ آپ کو بیت اللہ جانے سے روک دیا جائے گا۔ اس پر ابن عمر نے فرمایا... اگر ایسا ہی ہوا تو میں بھی وہی کام کروں گا جو رسول اللہ ﷺ نے کیا تھا۔

اس سے صراحۃً معلوم ہوگیا کہ ابن عمر کے نزدیک دارالاسلام میں مسلم بادشاہ کے ذریعہ بھی احصار متحقق ہے۔

علامہ عینی نے امام ابو یوسف کے نقل کے برخلاف تمام احناف کا یہی قول قرار دیا ہے:

فقال قوم و هم عطاء بن أبی رباح وإبراهیم النخعی و سفیان الثوری یکون الحصر بکل حابس من مرض أو غیره من عدو و کسر رجل و ذهاب نفقة ونحوها مما یمنعه عن المضی إلی البیت و هو قول أبی حنیفة و أبی یوسف و محمد و زفر و روی ذلک عن ابن عباس و ابن مسعود و زید بن ثابت (عمدۃ القاری ۳۸/۵)۔

رہا ان کے احرام سے فارغ ہونے کا مسئلہ تو حنفیہ کے نزدیک اس کا طریقہ یہ ہے کہ کسی شخص کو ایک بکرے کی قیمت دے کر بھیجے جو جانور خرید کر حرم میں جا کر اس کی طرف سے مقررہ تاریخ میں ذبح کردے، تو احرام سے فارغ ہو جائے گا، اور اگلے سال اس پر حج یا عمرہ کی قضا لازم ہوگی۔

قال ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ یبعث وما ویحل به إذا نحر فی الحرم وهو قول أبی حنیفة و محمد أی یبعث الهدی إلی الحرم و یعین وقتا بمن یبعث علی هدیه للنحر والذبح فیحل فی ذلک الوقت و یخرج عن الإحرام ویقضی من قابل . إن حجا فحج وإن عمرة فعمرة. (معارف السنن ۳۴۹/٦)۔

ابن مسعودؓ و ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ قربانی کا جانور ہی بھیج دے اور اسی کے ذریعہ حلال ہو جائے جب کہ وہ حرم میں ذبح کردے، یعنی حرم کی طرف جانور بھیج دے اور جس کو بھیج رہا ہے اسی کے ہاتھوں ذبح یا نحر کا وقت متعین کر دے پس وہ اسی وقت حلال ہو جائے گا اور احرام سے فارغ ہو جائے گا، اور اگلے سال اس کی قضا کرے۔

امام ابو یوسف نے فرمایا کہ وہ حلق بھی کرے، لیکن نہیں کرتا تو اس پر کچھ دم وغیرہ واجب نہیں ہے۔ **وقال ابو یوسف یحلق. وإن لم یحلق فلا شیء علیه** (معارف السنن ۳۴۹/٦)۔

پیدل یا سوار ہوکر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہوکر جمرات تک آسکتا ہے اور مرض کی زیادتی یا تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو اس کو خود رمی کرنی ضروری ہے دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں، ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے۔ (معلم الحجاج رص ۱۸۵)

لیکن ازدحام (شدید بھیڑ) نیابت رمی کے لئے عذر نہیں ہے۔ حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب لکھتے ہیں:

لیکن ازدحام کی وجہ سے دوسرا شخص رمی نہیں کرسکتا، خود کنکری مارے، نہ مار سکے تو دم واجب ہوتا ہے، رات کے وقت ازدحام نہیں ہوتا، رات کو موقع پاکر رمی کرے مگر یہ وقت مکروہ ہے لیکن معذورین اور عورتوں کے لئے ازدحام کی وجہ سے بلا کراہت درست ہے۔ (فتاوی رحیمیہ ۵/۲۳۵، ۲۳۶)۔

۷۔ حکومت کی طرف سے غیر قانونی حج وعمرہ کرنے والوں کو واپس بھیج دینا بھی احصار کے حکم میں ہے۔ مولانا عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں:

الثالث أن حكم الإحصار عام زماناً و سبباً فيحصل حكمه، بكل حابس من مرض و عدو و كسر رجل، و ذهاب نفقة ونحوها مما يمنعه لمضي إلى البيت. وهذا قول ابن مسعود و رواية عن ابن عباس و به قال أصحابنا الحنفية (التعليق الممجد على مؤطا محمد رص ۲۳۷)۔

تیسرا قول یہ ہے کہ احصار کا حکم عام ہے زمانہ اور سبب کے اعتبار سے، لہذا احصار کا حکم ہر ایسی رکاوٹ کی وجہ سے ثابت ہوجائے گا جو بیت اللہ تک پہنچنے سے روک دے۔ جیسے مرض، دشمن کا خوف، ٹانگ ٹوٹ جانا، اخراجات سفر کا گم ہوجانا، اور اسی جیسے اسباب جو بیت اللہ پہنچنے سے مانع ہوں۔ یہی حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے اور یہی روایت ابن عباس کی بھی ہے اور اسی کے ہمارے حنفی حضرات قائل ہیں۔ آگے فرماتے ہیں:

وأرجح الأقوال هو القول الثالث (ایضا) اور سب سے راجح قول تیسرا قول ہے۔

اگرچہ امام ابویوسف نے امام اعظم سے اس مسئلہ کو دریافت کیا تو فرمایا کہ:

فأما اليوم فهي دار الإسلام فلا يتحقق الإحصار فيها۔ آج وہ دارالاسلام ہے لہذا اس میں احصار متحقق نہیں (المبسوط للسرخسی ۴/۱۱۴)۔

لیکن امام ابویوسف نے فرمایا:

وإنما أنا أقول إذا غلب العدو على مكة حتى حالوا بينه وبين البيت فهو محصر۔ اور میں یہ کہتا ہوں کہ جب مکہ پر دشمنوں کا غلبہ ہوجائے اور وہ حج یا عمرہ کرنے والے اور بیت اللہ کے درمیان حائل ہو جائیں تو وہ محصر ہے (ایضا)۔

اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ: قال أبو عمر الإحصار عند أهل العلم على وجوه منها المحصر بالعدو. و منها بالسلطان الجائر (عمدۃ القاری ۵/۳۸)۔

ابوعمر کہتے ہیں کہ احصار اہل علم کے نزدیک چند امور کے ذریعہ ہوتا ہے ان میں سے ایک دشمن کے

کہ مکی کے لئے بھی تمتع اور قران دونوں درست ہیں۔ (معارف السنن ۶/۵۹، ۶۰)۔

۴۔ اگر مکی شخص مکثرین للدخول والخروج میں سے ہے تو اس پر احرام کی کوئی پابندی نہیں، اور اگر اتفاقی ضرورت کی بنا پر میقات سے باہر جانا پڑا ہے تو اس سے مخرج کی صورت یہ ہے کہ بلا احرام گذر جائے اور حج کا احرام کسی میقات پر واپس جا کر باندھے اور تلبیہ پڑھے، اس سے دم بھی ساقط ہو جائے گا اور ارتکاب منہی عنہ کا اثم بھی مرتفع ہو جائے گا کیونکہ وہ اس ارتکاب پر مجبور تھا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ میقات کے باہر سے واپس ہوتے وقت کسی مقام حل میں قیام کا قصد کرے، پھر مکہ میں داخل ہو جائے کیونکہ وہ آفاقی کے حکم میں ہے جس کے لئے یہ حیلہ درست رکھا گیا ہے۔ (البحر الرائق ۲/۳۱۸، منحۃ الخالق علی ہامش البحر ص ۳۱۹، احسن الفتاوی ۴/۵۲۷، معلم الحجاج ۹۴)۔

۵۔ متمتع آفاقی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے۔

وهذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة أيضا كالطواف. (منحۃ الخالق علی ہامش البحر ۲/۳۶۶)۔

اور یہ متمتع آفاقی ہے جس کے لئے عمرہ ممنوع نہیں ہے پس اس کے لئے تکرار عمرہ جائز ہے کیونکہ یہ عبادت مستقلہ ہے طواف کی طرح۔

ایک سال کے اندر تکرار عمرہ کو امام اعظم اور امام شافعی نے مستحب قرار دیا ہے اور نویں ذی الحجہ سے تیرہویں ذی الحجہ تک (عرفہ سے ایام تشریق تک) مکروہ بتایا ہے، امام ابو یوسف نے یوم النحر کا استثنا کیا ہے۔ امام مالک نے ایک سال میں ایک سے زیادہ عمرہ کو مکروہ کہا ہے، امام احمد کے یہاں دس دن سے کم میں مکروہ ہے۔ (معارف السنن ۶/۳۲۳، ۳۲۴)۔

إن شيخ الاسلام قال إن العمرة بين العمرتين والإكثار من العمر إنه مكروه باتفاق السلف ولهذا لا ينبغي للإنسان أن يكررها دائما (دروس وفتاوی فی الحرم المکی ر۲۴۰، محمد بن صالح عثیمین)۔

دوسری جگہ خلاف سنت بتایا ہے:

إذن هذا التكرار أي العمرة الذي يوجد من بعض الناس خلاف السنة.

عمرہ کی تکرار کی اجازت جو بعض لوگوں کی طرف سے پائی جاتی ہے خلاف سنت ہے۔ (دروس وفتاوی فی الحرم المکی ر۲۴۳)۔

۶۔ الف. عمل رمی میں نیابت درست ہے: وإن رمی عنه أجزاه (کتاب الاصل للامام محمد ۲/۴۲۹)۔

ب: عمل رمی میں نیابت صرف مریض یا معذور کی طرف سے درست ہے۔

جہاں تک معذوری کی حد کا سوال ہے تو اس سلسلے میں مفتی سعید احمد صاحب لکھتے ہیں:

رمی کے بارے میں وہ شخص معذور اور مریض سمجھا جائے گا کہ جو کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک

لوٹنے کی مذکورہ بالاصورت میں بھی احرام کی پابندی نہیں ہے۔اسی طرح جن لوگوں کی ضرورۃً کثرت آمدورفت ہو جیسے ٹیکسی ڈرائیور، تجارتی سامان لانے والے اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹ یا غلہ اناج منتقل کرنے والے یا جن کی مکہ میں زمین جائداد ہو جس کے لئے بار بار آنا جانا پڑے (عمدۃ القاری ۴/۴۹۹) تو چونکہ ان کے لئے احرام کی پابندی میں مشقت ہے اس لئے وہ احرام سے مستثنیٰ ہوں گے، اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ :

لو وجب الإحرام على من يتكرر دخولها أفضى إلى أن يكون جميع زمنه محرما (عمدۃ القاری ۴/۴۹۹) اگر ایسے لوگوں پر احرام واجب قرار دیا جائے تو بات یہاں تک پہونچے گی کہ ساری عمر انہیں حالت احرام میں رہنا ہوگا۔

علامہ عینی لکھتے ہیں:

وقال ابو عمر لا أعلم خلافا بين فقهاء الأمصار في الحطابين و من يدمن الاختلاف إلى مكة و يكثره في اليوم والليلة إنهم لا يأمرون بذلك لما عليهم فيه من المشقة (عمدۃ القاری ۵/۱۰۹)۔

ابو عمر نے کہا کہ میں فقہاء امصار کے درمیان ایندھن فروخت کرنے والوں کا بار بار مکہ میں ہمیشہ آنا جانا ہوتا ہو اور رات دن اس کی کثرت رہتی ہو، ان کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں جانتا کہ انہیں اس کا (احرام کی پابندی کا) حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس میں ان کے لئے مشقت ہے۔

۳۔ تمام علماء احناف کے نزدیک مکی کے لئے اشہر حج میں عمرہ کرنا درست نہیں۔ حافظ ابن ہمام کو مکی کے قران اور تمتع کے سلسلہ میں تردد رہا کہ وہ عمرہ کر کے گنہگار ہوگا یا عمرہ بالکل ہی درست نہیں یا عمرہ درست ہے؟ پھر انہوں نے اولاً فساد کو راجح قرار دیا پھر بطلان کا قول اختیار کیا اور فرمایا کہ: **إنه مقتضى كلام الأئمة. و كلامهم أولى بالاعتبار** ۔کلام ائمہ کا یہی تقاضا ہے اور انہیں کے کلام کا اعتبار کرنا زیادہ بہتر ہے۔البتہ صاحب تحفہ، **وغاية البيان، والعناية، والسراج و شرح الاسبيجابي على مختصر الطحاوي** نے صحت مع الکراہت کو اختیار کیا۔لیکن بقول علامہ شامی بعد میں ابن ہمام نے صاحب بحر، والمنح والشرنبلالی والقاری کی طرح اس کی مخالفت کی۔مگر خود علامہ شامی نے "درمختار" میں مکی کے تمتع کو باطل قرار دیا، اور اس کے قران کو مع الکراہت جائز قرار دیا، اور فرمایا صاحب بدائع کے کلام سے یہی مستنبط ہوتا ہے پھر اسی موقف کو انہیں نے صراحۃً نہایہ اور اسرار دبوسی میں دیکھا (شامی کے مطابق قران مع الکراہۃ التحریمہ درست ہے اور اس پر دم جبر نہ کہ دم شکر)۔

علامہ انور شاہ صاحب کشمیری نے فرمایا: **هذا هو الحق عندي فإن الدليل يساعده. فإنهم صرحوا بأن الإلمام الصحيح مبطل للتمتع دون القران.**

بس یہی میرے نزدیک حق ہے کیونکہ دلیل اس کی موافقت کرتی ہے فقہاء نے صراحت کی ہے کہ المام صحیح (مکہ میں نا حل) تمتع کے لئے مبطل ہے قران کے لئے نہیں۔لیکن امام شافعی، امام مالک، اور امام احمد کا مذہب یہ ہے

بن ابی رباح، لیث بن سعد، سفیان ثوری، ابوحنیفہ اوران کے اصحاب، اور ایک روایت میں امام مالک اور یہی ان کا صحیح قول ہے اور مشہور روایت کے مطابق امام شافعی، امام احمد، ابوثور اور حسن بن حی کا مذہب یہ ہے کہ کسی بھی شخص کے لئے جس کی رہائش میقات کے باہر کے شہروں میں ہو یہ درست نہیں کہ مکہ میں بلا احرام داخل ہو، اگر وہ بلا احرام داخل ہو گیا تو اس نے برا کیا، پھر بھی امام شافعی اور ابوثور کے نزدیک اس پر دم واجب نہیں، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں اس پر حج یا عمرہ واجب ہے۔

اس مسئلہ میں جمہور فقہاء کے دلائل جو بلا احرام مکہ میں داخلہ کو ناجائز کہتے ہیں۔ اور مجوزین کے استدلالات کے جوابات کی بہتر تفصیل مولانا مفتی رشید احمد لدھیانوی نے جمع کر دی ہے، ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ بلا احرام داخلہ کا عدم جواز ہی راجح ہے۔

۲۔ حدود میقات کے اندر رہنے والوں کے لئے تو مکہ میں بلا احرام داخلہ کی عام اجازت ہے۔ شیخ عبدالغنی الدمشقی لکھتے ہیں:

(ومن كان منزله بعد المواقيت) اى داخلها و خارج الحرم (فوقته) للحج والعمرة (الحل) ويجوز لهم دخول مكة لحاجة من غير إحرام (اللباب فی شرح الکتاب ۱/۱۸۰)۔

قال محمد وبهذا نأخذ الخ (مؤطا محمد رص ۲۲۰)۔

البتہ میقات کے باہر رہنے والوں کے لئے جمہور کے نزدیک بلا احرام مکہ میں داخل ہونا جائز نہیں، لیکن اگر مختلف ضروریات کے لئے انہیں کثرت سے حدود حرم میں آنا جانا پڑتا ہے تو وہ احرام کی پابندی سے مستثنیٰ قرار دیئے جائیں گے۔

علامہ عینی فرماتے ہیں: إلا الحطابين ومن قرب منها مثل جدة و عسفان والطائف لكثرة تردد هم إليها وبه قال أبو حنيفة والليث وعلى هذا فلا دم عليه (عمدۃ القاری ۵/۱۰۹)۔

مولانا عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں: ورخصوا للحطابين ومن يكثر دخولهم ولمن خرج منها يريد بلده ثم بدا له أن يرجع كما صنع ابن عمر (التعلیق الممجد ۲۱۹/)۔

ایندھن فروخت کرنے والوں اور جو لوگ کثرت سے داخل ہوتے ہوں اور جو مکہ سے باہر نکل جائیں اپنے شہر جانے کا ارادہ کر کے پھر ان کو واپسی کا خیال ہو جائے تو ان سب لوگوں کے لئے فقہاء نے رخصت دی ہے۔ حضرت ابن عمر کا واقعہ بخاری نے بھی نقل کیا ہے اور اس سے بلا احرام داخلہ پر استدلال کیا ہے (بخاری ۱/۲۴۹)۔

لیکن امام محمد نے کچھ تفصیل نقل فرمائی ہے: حدثنا نافع أن ابن عمر اعتمر حتى إذا كان بقديد جاءه خبر من المدينة فرجع فدخل مكة بغير إحرام۔

حضرت ابن عمرؓ نے عمرہ کیا یہاں تک کہ مقام قدید تک پہنچ گئے تو انہیں مدینہ سے (فتنہ برپا ہو جانے کی) خبر ملی، تو واپس لوٹ گئے پھر مکہ میں بغیر احرام داخل ہوئے۔ معلوم ہوا کہ میقات سے باہر چلے جانے اور پھر واپس مکہ

حج وعمرہ کے چند حل طلب مسائل

مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی

حج اسلام کے ارکان خمسہ میں سے ایک اہم رکن ہے لیکن اس کے مسائل کثیر الجہات کثیر الاختلافات ہیں۔ حالات کے تغیر نے ان کو مزید گہرا اور پیچیدہ بنا دیا ہے، اور ضرورت متقاضی ہے کہ ان کا حل تلاش کیا جائے۔ ذیل میں ایسے چند مسائل کا حل ڈھونڈنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۱۔ اس مسئلہ میں علامہ عینی نے یہ تفصیل نقل کی ہے:

وقد اختلف العلماء في هذا الباب فقال ابن القصار واختلف قول مالك و الشافعي في جواز دخول مكة بغير إحرام لمن لم يرد الحج والعمرة فقالا مرة لا يجوز دخولها إلا بالإحرام لاختصاصها و مباينتها جميع البلدان إلا الحطابين ومن قرب منها مثل حدة والطائف و عسفان لكثرة ترددهم إليها. وبه قال أبو حنيفة والليث وعلى هذا فلا دم عليه نص عليه في المدونة وقالا مرة أخرى دخولها به مستحب لا واجب قلت مذهب الزهري والحسن البصري والشافعي في قول و مالك في رواية وابن وهب و داؤد بن على وأصحابه الظاهرية أنه لابأس بدخول الحرم بغير احرام و مذهب عطاء بن أبي رباح والليث بن سعد والثوري وأبي حنيفة وأصحابه و مالك في رواية وهي قوله الصحيح والشافعي في المشهور عنه وأحمد وأبي ثور والحسن بن حي لا يصلح لأحد كان منزله من وراء الميقات إلى المصار أن يدخل مكة إلا بالاحرام فإن لم يفعل أساء ولا شئ عليه عند الشافعي وأبي ثور عند أبي حنيفة عليه حجة أو عمرة (عمدۃ القاری ۱۰۹/۵)

علماء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے، ابن قصار نے کہا کہ امام شافعی و مالک کے اقوال حج وعمرہ کا ارادہ نہ کرنے والے شخص کیلئے مکہ میں بلا احرام داخل ہونے کے جواز میں مختلف ہیں۔ کبھی تو ان دونوں حضرات نے فرمایا کہ احرام کے بغیر مکہ میں داخل ہونا جائز نہیں، مکہ کی خصوصیت اور دوسرے شہروں سے (حکم میں) اس کے علیحدہ ہونے کی وجہ سے، البتہ مکہ اور اس کے قریب کے شہروں جدہ، عسفان، طائف سے ایندھن لاکر فروخت کرنے والوں کے لئے کثرت آمدورفت کی وجہ سے بلا احرام داخلہ درست ہے، یہی بات امام ابوحنیفہؒ اور لیث بھی فرماتے ہیں اور اس بناء پر ان پر دم بھی واجب نہیں، مدونہ میں اس کی صراحت ہے۔ اور کبھی امام مالک وشافعی نے فرمایا کہ احرام کے ساتھ داخلہ صرف مستحب ہے واجب نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ زہری، حسن بصری، اور ایک قول میں شافعی اور ایک روایت میں امام مالک اور ابن وہب اور داؤد بن علی اور ان کے اصحاب ظواہر کا مذہب یہ ہے کہ بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں، اور عطاء،

امام سرخسی نے فرمایا کہ اگر محصر اپنے جانور کے ذبح ہونے سے پہلے حلال ہو جائے تو اس پر ایک اور دم واجب ہوگا۔

وإن حل المحصر قبل أن ينحر هديه فعليه دم لإحلاله لأنه حل قبل أوانه (المبسوط للسرخسی ۱۱۲/۴)۔

قربانی کے علاوہ کسی اور طریقہ سے حلال نہیں ہوگا، کیونکہ نص قرانی سے جانور کے ذریعہ ہی حلال ہونا متعین ہے، لہذا اس کے علاوہ ذریعہ سے حلال نہیں ہوسکتا۔ جیسا کہ طواف زیارت عورت کے حلال ہونے کے لئے متعین ہے۔ لیکن اگر وہ اتنا غریب شخص ہے کہ جانور نہیں خرید سکتا تو حضرت عطاء نے اس کا طریقہ یہ بتایا کہ جانور کی قیمت کے اعتبار سے ہر مسکین کے حصے میں نصف متعین کر کے ہر مسکین کے کھانے کے بدلے میں ایک روزہ رکھے، اس طرح وہ جزائے صید کی ہدی کے درجہ میں حلال ہوسکتا ہے۔

وقال أبو يوسف في الأمالي وهذا أحب إلیّ (المبسوط للسرخسی ۱۱۳/۴)۔

امام ابو یوسف نے "امالی" میں فرمایا کہ یہی مجھے زیادہ پسند ہے۔ امام سرخسی نے فرمایا کہ:

ويجزئه في هدی الإحصار الجذع العظيم من الضأن والثنی من غيرها لما روی عن ابن عباس قال فما استيسر من الهدی شاة (المبسوط للسرخسی ۱۱۳/۴)۔

اور احصار کے جانور میں بھیڑ کا بچہ اور بھیڑ کے علاوہ سے دو دانت والا (بکرا) کافی ہے کیونکہ ابن عباسؓ نے فما استیسر من الہدی کی تفسیر میں ہدی کے معنی بکری بتائے ہیں۔

۸۔ یوم النحر میں چار مناسک حج ادا کئے جاتے (۱) رمی (۲) قربانی (۳) حلق (۴) طواف، حدیث میں چاروں اعمال اسی ترتیب سے مذکور ہیں۔ پس اگر ترتیب میں جہالت یا نسیان کی وجہ سے خلل واقع ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس پر دم واجب ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں علماء کے اقوال مختلف ہیں، جیسا کہ "المغنی" اور "عمدۃ القاری" میں اس کی تفصیل موجود ہے:

ترجمہ: عطاء، طاؤس، مجاہد، سعید بن جبیر اور حسن اس طرف گئے ہیں کہ اس پر کچھ واجب نہیں۔ یہی رائے امام شافعی، امام احمد، اسحاق، ابوثور، داؤد اور محمد بن جریر طبری کی ہے۔ اور ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اس پر دم واجب ہے، یہی قول نخعی اور ایک روایت کے مطابق حسن کا ہے، قتادہ بھی یہی کہتے ہیں۔ اور اسی طرف امام ابو حنیفہ، نخعی اور ابن ماجشون گئے ہیں۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ قارن ہے تو اس پر دو دم واجب ہیں: ایک تو دم قران، اور دوسرا دم جنایت۔ اور مالک، اوزاعی، ثوری کہتے ہیں کہ اگر ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ اور یہی صراحت حدیث میں ہے، اور ابن عبد البر نے یہی مسلک جمہور علماء کا نقل کیا ہے، اور اسی طرف امام ابو حنیفہ کے دونوں اصحاب امام ابو یوسف اور امام محمد گئے ہیں۔ پس ترتیب امام ابو حنیفہ کے نزدیک رمی، قربانی، اور حلق کے درمیان واجب ہے اور جمہور کے نزدیک مسنون ہے۔

امام ابوحنیفہ مطلقاً دم کو واجب قرار دیتے ہیں خواہ خلاف ترتیب عمداً کیا ہو یا نسیاناً اور جہالۃً۔ لیکن وجوب ترتیب پہلی تینوں صورتوں میں ہے نہ کہ طواف افاضہ میں۔ پس بقیہ مناسک پر اس کی تقدیم سے دم واجب نہیں ہوتا، البتہ قربانی کے تین دنوں سے موخر کرنے کی صورت میں دم واجب ہو جاتا ہے ہاں اگر مفرد بالحج ہو تو اس پر رمی اور حلق کے درمیان تو ترتیب واجب ہے ذبح میں ترتیب واجب نہیں۔ ذبح میں ترتیب (رمی، نحر، حلق کے درمیان) قارن اور متمتع پر واجب ہے (عمدۃ القاری ۷۴/۳۶، معارف السنن ۲۱۰/۶، ۲۱۱)۔

اس مسئلہ میں موجودہ حالات کی رعایت سے امام ابو یوسف اور امام محمد اور جمہور علماء کے مسلک کو اختیار کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں، امام محمد فرماتے ہیں:

وبالحديث الذى روى عن النبى ناخذ أنه قال لا حرج فى شئ من ذلك. وقال أبو حنيفة" لا حرج فى شئ من ذلك ولم ير فى شئ من ذلك كفارةً إلا فى خصلة واحدة. المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال عليه دم وأما نحن فلا نرى عليه شيئا (موطا محمد/۲۳۵، باب من قدم نسکا قبل نسک)۔

اور اسی حدیث کو جو نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ان میں سے کسی چیز (کی تقدیم و تاخیر) میں کوئی حرج نہیں، ہم اختیار کرتے ہیں، اور امام ابوحنیفہ" بھی فرماتے ہیں کہ ان میں سے کسی چیز میں کوئی حرج نہیں اور وہ اس میں کفارہ کو بھی واجب نہیں کہتے البتہ صرف ایک حالت میں جب کہ وہ قارن یا متمتع ہو اور ذبح سے پہلے حلق کرالے تو اس پر دم کو واجب قرار دیتے ہیں، اور بہر حال ہم اس پر کوئی چیز (دم) ضروری نہیں سمجھتے۔

موجودہ حالات میں دشواریوں کے پیش نظر امام ابو یوسف اور امام محمد کے قول پر فتوی دینا حنفیت کے خلاف نہیں ہے۔

۹۔ حضرت مفتی رشید احمد صاحب لکھتے ہیں:

اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہے اس لئے صراحۃً اذن ضروری نہیں، لہذا صراحۃً اذن حاصل کر لینا بہتر ہے۔ (احسن الفتاوی ۵۲۳/۴)۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کر سکتا ہے، جیسا کہ علامہ شامی اور صاحب درمختار کی عبارت سے واضح ہوتا ہے:

الرابع عشر عدم المخالفة. فلوأمره بالإفراد فقرن أو تمتع ولو للميت لم يقع عنه (شامی ۲۳۹/۲)

صاحب ''درمختار'' لکھتے ہیں:

(ودم القران) والتمتع (والجناية على الحاج) إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲۴۷/۲)۔

حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری ایک استفتاء کے جواب تحریر فرماتے ہیں:

الجواب: حج بدل کرنے والا ''افراد'' کی نیت کرے قران اور تمتع کی اجازت نہیں، ہاں جس کی طرف سے حج کرے اس نے قران (ایک ہی احرام سے حج وعمرہ کرنا) یا تمتع (کہ پہلے عمرہ کا احرام باندھے عمرہ سے فارغ ہو کر حج کا احرام باندھے اور حج کرے) اجازت دی ہو تو اس کے مطابق عمل کرسکتا ہے (مگر دم قران، دم تمتع خود کے ذمہ ہے) مختصر یہ کہ بلا اجازت کے قران وتمتع نہیں کرسکتا (فتاوی رحیمیہ ۳/۱۲۰)۔

حضرت مفتی سعید احمد صاحب مفتی اعظم مظاہر العلوم سہارنپور نے پندرھویں شرط (آمر کی مخالفت نہ کرنا) کے ذیل میں لکھا ہے:

البتہ قران آمر کی اجازت سے کرنا جائز ہے، لیکن دم قران اپنے پاس سے دینا ہوگا۔ آمر کے روپے سے دینا جائز نہیں اور تمتع کرنا اجازت سے بھی جائز نہیں۔ اگر اجازت سے تمتع کرے گا تو گو مامور پر ضمان نہ ہوگا لیکن آمر کا حج ادا نہ ہوگا (معلم الحجاج /۲۸۵)۔

اس پر مولانا شیر محمد صاحب نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے:

حج بدل کرنے والے کو آمر کی بلا اجازت تو تمتع کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں لیکن اگر آمر تمتع کی اجازت دے دے تو بعض علماء جائز کہتے ہیں، مگر محققین کی رائے یہی ہے کہ حج بدل کرنے والے کو آمر کی اجازت سے بھی تمتع کرنا جائز نہیں، اگر تمتع کرے تو گو ضمان نہ ہوگا لیکن آمر کا حج ادا نہ ہوگا۔ امام الناسکین ملا علی قاری نے ''شرح لباب'' میں اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے زبدۃ المناسک میں عدم جواز کو اختیار کیا ہے، اور حضرت الاستاد مولانا خلیل احمد صاحب مہاجر مدنی شارح سنن ابی داؤد بھی عدم جواز کا فتوی دیتے تھے (ایضا)۔

(ب) لیکن سوال یہ ہے کہ اگر یہ مسئلہ عدم مخالفت آمر کے ذیل میں آتا ہے تو جس طرح قران کی اجازت سے آمر کی مخالفت نہیں ہوتی ٹھیک اسی طرح تمتع کی اجازت سے اس کی مخالفت پیدا نہیں ہوتی، پھر دونوں میں جواز وعدم جواز کی تفریق کس بنیاد پر ہے؟ موجودہ دور حج تمتع کا دور ہے، اس دور میں اجازت آمر صراحۃً یا عرفاً سے جواز تمتع کا قول اختیار کرنا ہی انسب ہے، موجودہ محققین کا یہی فتوی ہے۔

(ج) اگرچہ شریعت میں ظن غالب کا اعتبار کیا گیا ہے اور موجودہ دور میں حج بمعنی حج تمتع کا عرف قائم ہو چکا ہے اس لئے صریح اجازت کے بغیر بھی حج بدل میں تمتع درست ہو جائے گا تاہم احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ آمر سے صریح اجازت لی جائے۔

(د) حج بدل میں تمتع باتفاق فقہاء احناف مامور کے مال میں ہوگا، اس لئے کہ حج مفروض سے زائد عمل کی ذمہ داری خود مامور نے قبول کی ہے لہذا اس زائد عمل پر دم شکر اسی کے ذمہ ہوگا، البتہ اگر آمر دم شکر کی قیمت بخوشی ادا کردے تو جائز ہے۔

(ھ) اول تو با جازت آمر حج تمتع کی گنجائش سطور بالا میں نقل کی جا چکی ہے تاہم اگر زیادہ احتیاط مطلوب ہو تو احرام کی طویل پابندیوں سے بچنے کے لئے یہ صورت اختیار کی جا سکتی ہے کہ شروع کی فلائٹ سے ٹکٹ بک کرائے اور براہ جدہ سیدھے مدینہ طیبہ پہنچ جائے اور ایام حج کے قریب دنوں میں مکہ مکرمہ آتے وقت ذوالحلیفہ سے حج افراد کا احرام باندھے۔ حضرت مفتی محمود حسنؒ صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند نے اسی صورت کے جواب میں لکھا ہے:

آمر کی اجازت سے ایسا کرنا درست ہے (فتاوی محمودیہ ۱۹۲/۳)

(و) متوفی کی طرف سے فرض حج ادا کرنے کے لئے اس کا امر ضروری ہے۔ بغیر امر کسی اجنبی نے حج کیا تو یہ حج کرنے والے کا ہوگا۔ البتہ اگر وارث میت نے متوفی کی وصیت کے بغیر اس کی طرف سے حج کیا تو اس سے متوفی کا فرض ادا ہونے کی امید ہے انشاء اللہ۔ لیکن اگر میت نے وصیت کر دی تو یقیناً بلا مشیت اس کی طرف سے فرض ادا ہو جائیگا۔ (رد المحتار علی الدر المختار ۲۳۹/۲)۔

حج عن المیت کے مسئلہ میں مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب فرماتے ہیں:

جو شخص حج کے لئے جائے تو بہتر یہی ہے کہ وہ صرف حج کا احرام باندھے۔ قانونی دشواریوں کے پیش نظر قران و تمتع کرنا چاہے تو اس کی بھی گنجائش ہے (فتاوی رحیمیہ ۲۳۵/۵)۔

۱۰۔ (الف) اس مسئلہ میں حضرت مولانا تقی عثمانی زید مجدہم لکھتے ہیں:

اگر کسی عورت کو طواف زیارت کرنے سے پہلے حیض آنے لگا تو اب اس کو رک کر اپنے پاک ہونے کا انتظار کرنا ہوگا، اور پاکی کے بعد طواف زیارت لازم ہوگا۔ اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔

ہمارے زمانے میں جبکہ حجاج کے آنے جانے ٹھہرنے کی تاریخیں اور اوقات مقرر ہیں اور ویزے کی محدود تاریخیں ہوتی ہیں، کسی حاجی کو ان تاریخوں اور اوقات کے بدلنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ ان حالات میں حیض ونفاس والی عورتیں اپنے زمانہ طہر میں طواف زیارت نہ کر سکی ہوں اور قانونی لحاظ سے ان کے لئے انتظار بھی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ کیا کریں؟ یہ مشکل بسا اوقات عورتوں کو پیش آتی ہے۔

کتب حنفیہ میں اس اشکال کا کوئی صریح حل احقر کی نظر سے نہیں گذرا، البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف کر لے اور امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق دم دے کر اس کی تلافی کرے (درس ترمذی ۲۱۸/۳)۔

علامہ ابن تیمیہؒ کی عبارت ذیل ہے:

ترجمہ: کیا طہارت صحت طواف کے لئے شرط ہے اس میں علماء کے دو مشہور قول ہیں۔

(۱) شرط ہے۔ یہی مذہب ہے امام مالک امام شافعی اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کا۔

(۲) شرط نہیں ہے۔ یہی مذہب ہے امام ابوحنیفہ اور دوسری روایت کے مطابق امام احمد کا۔

پس ان علماء کے نزدیک اگر کسی نے طواف کیا جنابت، حدث، یا نجاست اٹھائے ہونے کی حالت میں تو طواف ادا ہو جائے گا، اور اس پر دم واجب ہوگا۔

لیکن امام احمد کے اصحاب نے اختلاف کیا ہے کہ کیا یہ حکم ہے علی الاطلاق اس معذور کے حق میں جو جنابت بھول گیا؟

اور امام ابوحنیفہ اس صورت میں دم بدنہ (اونٹ یا گائے) کو واجب کہتے ہیں جب کہ طواف حائضہ یا جنبی نے کیا ہو۔ پس وہ عورت جس کے لئے ممکن نہ ہو کہ وہ طواف کر سکے مگر حیض کی حالت میں تو وہ طواف بحالت حیض میں بدرجہ اولی معذور ہے۔ کیونکہ اس پر حج فرض ہے اور علماء میں سے کسی نے بھی نہیں کہا کہ حائضہ سے حج ساقط ہو جائے گا، اور شریعت کی بات بھی نہیں ہے کہ فرائض بعض فرض کی ادائیگی سے عاجز ہونے پر ساقط ہو جاتے ہوں، جیسا کہ طہارت سے عاجز ہو جائے نماز میں۔

پس اگر عورت کیلئے ممکن ہو کہ مکہ میں اپنے پاک ہونے تک ٹھہر سکے اور طواف کر سکے تو یہ بلاشبہ اس پر واجب ہے۔ لیکن اگر ایسا ممکن نہ ہو اور اس پر دوبارہ واپسی کو واجب کر دیا جائے تو گویا اس پر ایک حج کے لئے دو سفروں کو واجب کرنا لازم آئے گا جب کہ اس عورت کا کوئی قصور نہیں اور یہ بات شریعت کے خلاف ہے۔ پھر اس کیلئے دوبارہ واپسی بھی ممکن نہیں مگر سواری کے ساتھ، اور ہر مہینہ میں حیض آنا اس کی فطری عادت ہے، پس اس صورت میں اس کا پاک رہنا یقیناً ناممکن ہے۔ اور شریعت کے اصول کا دارومدار اس بات پر ہے کہ عبادت کی شرطوں میں جس شرط کی ادائیگی سے بندہ عاجز ہو تو وہ شرط ساقط ہو جاتی ہے، جیسا کہ نمازی شرمگاہ چھپانے سے عاجز ہو، یا استقبال قبلہ یا نجاست سے پرہیز سے عاجز ہو، یا جیسا کہ طواف کرنے والا اپنے آپ طواف کرنے سے عاجز ہو سواری یا پیدل حالت میں، تو اس کو اٹھا کر طواف کرایا جائے گا۔

اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس کا طواف غیر معذور ہونے کی حالت میں بلا طہارت ادا ہو جائے گا اگرچہ دم دینا ہوگا جیسا کہ امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے اصحاب میں سے کہنے والے یہ کہتے ہیں، پس ان حضرات کا یہی قول بحالت عذر بدرجہ اولی اور زیادہ عمدہ ہے۔ رہا غسل کرنا تو اگر عورت نے کر لیا تو بہتر ہے جیسا کہ حائضہ اور نفساء احرام کے لئے کیا کرتی ہیں۔ واللہ اعلم (فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۲۴۲ تا ۲۴۴)۔

(ب) بحالت جنابت طواف زیارت کرنے سے بھی رکن ادا ہو جاتا ہے، یہ نہی عن الافعال الشرعیہ کی قبیل سے ہے، جس میں اصل صحت ہے، البتہ خلاف شرط کرنے کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔

(ج) دم بدنہ یعنی بڑے جانور یعنی اونٹ گائے کی قربانی لازم ہوگی کیونکہ جنایت بڑا ہے تو دم بھی بڑا چاہئے، بکرا کافی نہیں ہوگا: فلتفا حش النقصان قلنا يلزمه الجبر بالبدنة (المبسوط للسرخسی ۴/۳۹)۔

(د) دم کی ادائیگی یعنی نحر وذبح حدود حرم میں ضروری ہے، حرم مکہ سے باہر یا اپنے مقام پر درست نہیں۔ امام محمدؒ کی کتاب الاصل میں یہ قاعدہ کلیہ مذکور ہے:

وكل دم وجب عليه في شيء من أمر الحج والعمرة فإنه لا يجزئه ذبحه إلا بمكة أو حيث شاء من الحرم (کتاب الاصل یعنی المبسوط للامام محمد ۲/۴۳۴)۔

ہر وہ دم جو حج یا عمرہ سے متعلق واجب ہو پس اس کا ذبح کرنا کافی نہیں ہے مگر مکہ میں یا حدود حرم میں جہاں چاہے۔

البتہ مکہ میں یوم النحر سے قبل اور اس کے بعد بھی ذبح کردینا کافی ہے۔ یوم النحر میں ضروری نہیں ہے۔

ويجزئه ذبح ما وجب عليه من الدماء قبل يوم النحر و بعده بمكة (کتاب الاصل ۲/۴۳۴)۔

اور اگر تمام عمر بدنہ ذبح نہ کراسکے تو اس کے لئے حرم میں ذبح کی وصیت کرنا واجب ہے (ردالمحتار للشامی ۲/۱۹۸)۔

۱۱۔ عام طور پر فقہاء نے ایام عدت میں حج وعمرہ کی ادائیگی سے بھی منع کیا ہے۔ (ردالمحتار ۲/۱۴۶، فتاوی قاضی خاں ۱/۱۳۵، منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۲/۳۱۵)۔

لیکن فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر شوہر نے طلاق بائن سفر میں دی اور اس کے وطن اور مکہ مکرمہ کے درمیان مدت سفر یعنی تین روز کی مسافت سے کم ہے تو عورت کو اختیار ہے خواہ وطن واپس ہو جائے یا مکہ مکرمہ چلی جائے چاہے محرم ساتھ ہو یا نہ ہو یا شہر میں ہو یا جنگل میں ہو...اور اگر دونوں کے درمیان میں مدت سفر کی مسافت ہے اور شہر میں ہے تو اس کو اسی شہر میں عدت گذارنی چاہئے اگر چہ محرم بھی ساتھ ہو، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اور امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں اگر محرم موجود ہو تو عدت ختم کرنے سے پیشتر بھی اس کو اس شہر سے نکلنا جائز ہے (رد المحتار للشامی ۲/۱۴۶، معلم الحجاج ۸۶)۔

خط کشیدہ عبارت سے جو گنجائش مفہوم ہوتی ہے اس کے پیش نظر اس عورت کو افعال حج وعمرہ ادا کرنے کی اجازت دی جانی چاہئے، بلکہ محرم کی غیر موجودگی میں بھی ثقہ عورتوں کے ساتھ جیسا کہ امام شافعی فرماتے ہیں بعض مقامات حج تک تنہا بھی جیسے رمی جمرات کیلئے منی تک جانا جائز رکھا گیا ہے، تو اس مشکل ترین صورت حال میں عورت کو اگلے سال صعوبت سفر اور دیگر دشواریوں سے بچانے کے پیش نظر موجودہ سفر میں ہی ارکان کی ادائیگی کی اجازت ہونی چاہئے۔

مفتی سعید احمد صاحب نے لکھا ہے کہ:

عورت عدت کی حالت میں اگر حج کرے گی تو حج ہو جائے گا لیکن گنہگار ہوگی۔ (معلم الحجاج ۸۶)۔

حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب نے لکھا ہے کہ:

یہ اصل مسئلہ ہے مگر چونکہ حکومت کی جانب سے قوانین سخت ہو گئے ہیں اور نا قابل برداشت دشواریوں کا سامنا ہے اس لئے کتاب ''زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک'' (ص ۲۴، ۲۵) میں لکھا ہے ۔ الی قولہ ۔ تو یہ بھی اسی طرح معذور سمجھی جائے جیسے بوادی وغیرہ میں جہاں اقامت مشکل ہو تو مکہ مکرمہ چلی جانے کا جواز ہے، تو اب اس حالت میں عرفات پر حج کرنے کو جائے تو عذر ہو سکتا ہے ورنہ اس کو نہایت ہی مشکل پیش آئے گی ۔ اگر افعال عمرہ بجالا کر حلال ہو گی تو پھر حج کی قضا کرنی لازم ہو گی پھر اس کے لئے وہاں رہنا یا واپس آنا نہایت دشوار ہو گا ۔

کسی معتبر کتاب میں اس کے متعلق جواز کی گنجائش نظر سے گذری تھی لیکن اب بہت تلاش کرنے سے بھی نہیں ملی، غالباً کبیر میں یہ عبارت تھی ۔ (فتاوی رحیمیہ ۵/۲۲۸، ۲۲۹) ۔

۱۲ ۔ ایک ہی جگہ پر پندرہ یوم قیام اس طرح ہو کہ وہیں رات گزرے تب وہ شخص مسافر ہوگا اور مذکورہ بالا صورت میں چونکہ اس شخص کو پندرہ دنوں کے درمیان ہی عرفات اور مزدلفہ اور منیٰ جانا پڑتا ہے اس لئے وہ مقیم نہیں ہو سکتا ۔

مکہ مکرمہ اور منیٰ کے درمیان کا فاصلہ اگر ایک سو پچاس گز (۱۳۷،۱۶ میٹر) سے کم ہو اور درمیان میں زرعی زمین نہ ہو تب اس کو مکہ کے حکم میں شامل کیا جائے گا ورنہ نہیں ۔

فإن اتصل بمصر اعتبر مجاورته وإن انفصل بغلوة أو مزرعة فلا (رد المحتار ۱/۷۳۲) ۔

و ذكر في كتاب المناسك أن الحاج إذا دخل مكة في أيام العشر و نوى الاقامة نصف شهر لا يصح لأنه لا بد له من الخروج إلى عرفات فلا يتحقق الشرط (البحر الرائق ۲/۱۳۲) ۔

چنانچہ اب تک اہل فتویٰ حضرات مذکورہ بالا صورت میں پندرہ یوم کے قیام کو موجب عدم قصر نہیں ۔۔۔ (دیکھئے معلم الحجاج ص ۱۵۷، فتاوی محمودیہ ۳/۱۸۴)

دو سلام کے فصل سے وتر پڑھانے والے امام کے پیچھے حنفی کی اقتداء کو عام طور پر فقہاء احناف نے منع کیا ہے ۔

۔۔ن لا يقطع وتره بسلام على الصحيح (طحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۲۰ ۔ باب الوتر) ۔

۔ الاقتداء فيه (أي في الوتر) بشافعي (لم يفصله بسلام) لا إن فصله (على

۔۔ ۔

۔۔ نوریؒ نے نقل کیا ہے کہ:

۔۔افعي في الوتر وسلم ذلك الشافعي الإمام على الشفع الأول على ۔۔ حنفي عند أبي بكر الرازي وابن وهبان (معارف السنن ۴/۱۷۰) ۔

۔۔ ا کی اور اس شافعی امام نے اپنے مذہب کے مطابق پہلی دو رکعت پر سلام ۔۔ وہبان کے نزدیک حنفی کی اقتداء صحیح ہے، حنفی کی وتر صحیح ہوگی ۔

۔۔ لئے اقتداء کی صحت کا فتویٰ دیا جانا چاہئے ۔

م

رت کرے

ورت میں

رح وہ واجرام

داریوں کو پیش نظر

خلاصۂ بحث

۱۔ جو لوگ حج وعمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور غرض سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی میں داخل ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے احرام کی پابندی لازم ہے، یہی راجح مسلک ہے۔

۲۔ حدود حرم کے باہر جا کر مکہ مکرمہ کثرت سے آمد و رفت رکھنے والوں کیلئے بلا احرام مکہ میں داخلہ جائز ہے ورنہ ایسے لوگوں کیلئے شدید مشقت ہوگی بلکہ ان کو تمام عمر ہی حالت احرام میں رہنا پڑے گا جو شرعاً مدفوع ہے۔

۳۔ مکہ میں مقیم شخص کیلئے قران اور تمتع کی گنجائش ہے۔

۴۔ مقیم مکہ اشہر حج میں مکہ سے باہر جا کر واپس آنا چاہے تو احرام کی پابندی سے بچنے کے لئے کسی مقام حل کا قصد کرنا چاہئے، تاکہ وہ آفاقی کے حکم میں ہو کر بلا احرام مکہ میں داخل ہو سکے۔ یا میقات سے بلا احرام گذر جائے اور اس پر توبہ کرے اور کسی میقات پر واپس آ کر احرام باندھ کر تلبیہ کہہ لے، اس سے دم ساقط ہو جائے گا۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی عمرہ سے فارغ ہو کر حج سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے مگر ایسا کرنا خلاف سنت ہے۔

۶۔ عمل رمی میں نیابت صرف معذور و مریض کے لئے درست ہے۔ عذر کی حد یہ ہے کہ کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو یا جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو۔

۷۔ جو لوگ حکومت وقت کی طرف سے حج یا عمرہ کے احرام کی حالت میں واپس بھیج دیئے جائیں وہ محصر کے حکم میں ہیں، ان کے حلال ہونے کی صورت یہ ہے کہ وہ حرم میں متعینہ تاریخ پر قربانی کرالیں۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان امام ابو حنیفہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے۔ جمہور علماء اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمد کے نزدیک سنت ہے، خلاف ترتیب کرنے سے ان کے یہاں دم واجب نہیں، موجودہ صورت حال میں انہیں کے مسلک پر فتویٰ ہونا چاہئے۔

۹۔ حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے حج تمتع یا قران کرنا درست ہے، البتہ دم تمتع مامور ہو گا۔ آج کل حج عرفاً حج تمتع ہے، لہٰذا بر بنائے عرف صرف حج کے امر سے حج تمتع درست ہے، آمر سے اذن صری حاصل کرنا ضروری نہیں۔ زیادہ احتیاط مطلوب ہو تو شروع میں مدینہ طیبہ چلا جائے اور حج کے دنوں میں واپس آ وقت ذوالحلیفہ سے احرام باندھ لے۔ حج عن المیت میں بھی تمتع کی گنجائش ہے۔

۱۰۔ حج کرنے والی عورت حیض یا نفاس میں مبتلا ہو جائے تو مکہ میں ٹھہر کر طہارت کے بعد طواف زیا چاہئے۔ ایسا ممکن نہ ہو تو بحالت حیض ونفاس طواف زیارت کر لے، اس کا رکن ادا ہو جائے گا۔ البتہ اس ص بڑے جانور اونٹ یا گائے کی قربانی بطور دم جبر کرنی ہوگی جس کو حدود حرم میں ذبح کرنا ضروری ہوگا۔ اس ط سے فارغ ہو جائے گی۔

۔ سفر حج وعمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو بحالت عدت موجودہ قانونی دش

رکھتے ہوئے اس کوارکان حج ادا کرنے کی اجازت دی جانی چاہئے۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا ۸؍ذی الحجہ سے پہلے مکہ پہنچ کر پندرہ دن قیام کی نیت کرے تو اس سے وہ مقیم نہیں بنے گا۔ مکہ اور منیٰ کے درمیان ایک سو پچاس گز کا فاصل اور درمیان میں زرعی زمین ہو تو دونوں ایک شہر کے حکم میں شامل نہیں ہوں گے۔

۱۳۔ رمضان میں عمرہ کے لئے جانے والے حضرات اور مکہ مکرمہ میں مقیم احناف کے لئے کسی شافعی امام کی نماز وتر میں اقتداء جب کہ وہ دوسلام سے وتر پڑھتا ہو درست ہے، اگرچہ زیادہ حنفیہ اس کے برخلاف ہیں۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند حل طلب مسائل

مفتی جمیل احمد نذیری، مبارکپور

۱۔آفاقی کا بلا احرام حدود حرم میں داخل ہونا:

آفاقی یعنی میقات سے باہر رہنے والا شخص اگر حدود حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ حج یا عمرہ (جیسا موقع ہو) کا احرام باندھ کر حدود حرم میں داخل ہو۔

خواہ حرم میں اس کے آنے کا مقصد حج یا عمرہ ہو یا نہ ہو، خواہ وہ تجارت کے لئے آئے، کسی سے ملنے یا ملاقات کے لئے آئے، محض گھومنے پھرنے آئے، بہر حال اسے احرام باندھ کر ہی آنا ہے۔

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد (ہدایہ ۲۱۴/۱)

آفاقی جب مکہ پہونچے اور مکہ میں داخل ہونے کا قصد کرے تو احرام باندھے، حج کا قصد کرے یا عمرہ کا، یا کسی کا قصد نہ کرے۔

فتح القدیر میں ہے:

(قوله أو لم يقصد) بأن قصد مجرد الرؤية أو النزهة أو التجارة (فتح القدیر ۳۳۵/۲)۔

کسی کا قصد نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ محض دیکھنے یا تفریح یا تجارت کا قصد ہو۔

فتاوی عالمگیری میں ہے:

إذا دخل الآفاقي مكة بغير إحرام وهو لا يريد الحج أو العمرة فعليه لدخول مكة إما حجة أو عمرة فإن أحرم بالحج أو العمرة من غير ان يرجع إلى الميقات فعليه دم لترك حق الميقات (فتاوی عالمگیری ۲۵۳/۱)۔

جب آفاقی مکہ میں بغیر احرام داخل ہوا اور وہ حج یا عمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو تو اس پر مکہ میں داخل ہونے کی وجہ سے یا حج ہوگا یا عمرہ، پس اگر میقات پر واپس آئے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لے تو اس پر حق میقات ترک کرنے کی وجہ سے دم واجب ہوگا۔

چند سطروں کے بعد آگے لکھا ہے کہ اگر بار بار مکہ مکرمہ میں جانے کی ضرورت پیش آئے تو ہر بار حج یا عمرہ کا احرام باندھنا ہوگا۔

ولو جاوز الميقات قاصداً مكة بغير إحرام مراراً فإنه يجب عليه لكل مرة إما حجة أو عمرة (فتاوی عالمگیری ۲۵۳/۱)۔

اگر مکہ کا قصد کرتے ہوئے بغیر احرام کے کئی بار میقات پار کرے تو ہر مرتبہ اس پر حج یا عمرہ واجب ہوگا۔

درمختار میں ہے:

حرم تأخير الإحرام عنها لمن أي لآفاقي قصد دخول مكة يعني الحرم ولو لحاجة غير الحج (درمختار ۲/ ۱۶۷)۔

ہر اس آفاقی کے لئے احرام کو میقات سے مؤخر کرنا حرام ہے جو مکہ (مراد حرم) میں داخل ہونے کا قصد رکھتا ہو، خواہ حج کے سوا کسی اور ضرورت کے تحت سہی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک احرام کا وجوب اس خطہ مبارکہ کی عظمت کی وجہ سے ہے، اس عظمت کا خیال رکھنا اور اس کے شایان برتاؤ وسلوک ہر اس شخص پر لازم ہے جو اس خطہ مبارکہ میں داخل ہو رہا ہو خواہ حج یا عمرہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو، مگر اب داخل ہونے کی وجہ سے ان میں سے کسی ایک کا ارادہ کرنا پڑے گا۔

وتعظيمها لم يختلف بالنسبة إلى الحاج أو غيره (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۲/ ۳۳۵)۔

اس کی تعظیم حاجی یا غیر حاجی کے اعتبار سے مختلف نہیں ہے۔

چنانچہ اس سلسلے کی احادیث کریمہ اور آثار صحابہؓ بھی عام ہیں، حاجی وغیر حاجی، معتمر اور غیر معتمر میں فرق نہیں کرتے۔

عن ابن عباسؓ أن النبي ﷺ قال لا يجاوز الوقت إلا بإحرام (مصنف ابن ابی شیبہ)۔

عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ میقات کو بلا احرام پار نہ کیا جائے۔

عن أبي الشعساء أنه رأى ابن عباسؓ يرد من جاوز الميقات غير محرم (مسند شافعی)۔

ابوالشعساء سے مروی ہے انہوں نے عبداللہ بن عباسؓ کو دیکھا کہ وہ ان لوگوں کو لوٹاتے تھے جو میقات کو بلا احرام پار کرتے تھے۔

آفاقی کے اس حکم میں وہ لوگ بھی داخل ہیں جو مکی ہوں اور میقات سے باہر نکل گئے ہوں، یا حل کے رہنے والے ہوں اور میقات کے باہر آگئے ہوں۔

(قوله اي لآفاقي) اي من ألحق به كالحرمي والحلي إذا خرجا إلى الميقات كما يأتي فتقييده بالآفاقي للاحتراز عما لو بقيا في مكانهما فلا يحرم كما يأتي (ردالمحتار ۲/ ۱۶۷)۔

آفاقی اور جو لوگ آفاقی کے ساتھ ملحق ہیں جیسے حرمی اور حلی، جب یہ میقات کی طرف نکلیں، جیسا کہ عنقریب آئے گا، پس آفاقی کے ساتھ مقید کرنا اس حالت سے احتراز ہے جب یہ دونوں اپنی جگہ پر رہیں تو انہیں احرام نہیں باندھنا ہے۔

اسی کتاب میں ہے:

لأن المكي إذا خرج إلى الحل الذي في داخل الميقات التحق بأهله كما مرّ آنفا بشرط أن لا يجاوز ميقات الآفاقي وإلا فهو كالآفاقي لا يحل له دخوله بلا إحرام (ردالمحتار

۱۶۸/۲)۔

مکی جب اس حل کی طرف نکلے جو میقات کے اندر ہو تو وہ حل والوں کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے، جیسا کہ ابھی گذرا، بشرطیکہ آفاقی کی میقات پار نہ کرے، ورنہ وہ آفاقی کی طرح ہو جائے گا کہ اس کے لئے میقات میں داخل ہو جانا بلا احرام حلال نہیں۔

حدود حرم میں داخل ہونے والے کے لئے احرام کی حکمت و مصلحت کیا ہے، اسے درج ذیل عبارت کی روشنی میں سمجھیں:

قال في النهاية اعلم أن البيت لما كان معظما مشرفا جعل له حصن وهو مكة و حمى وهو الحرم وللحرم حرم وهو الميقات حتى لا يجوز لمن دونه أن يتجاوزه إلا بالإحرام تعظيما للبيت والأصل فيه أن كل من قصد مجاوزة ميقاتين لا يجوز إلا بالإحرام ومن قصد مجاوزة ميقات واحد حل له بغير إحرام بيانه أن من أتى ميقاتا بنية الحج أو العمرة أو دخول مكة لحاجة لا يجوز دخوله إلا بالإحرام لأنه قصد مجاوزة ميقاتين ميقات أهل الآفاقي و ميقات أهل الحل والحيلة لمن أراد من الآفاقي دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بني عامر أو غيره من الحل فلايجب الإحرام لأنه قصد مجاوزة ميقات واحد (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۳۳۴/۲)۔

نہایہ میں ہے کہ بیت اللہ شریف چونکہ صاحب شرف وعظمت ہے اس لئے اس کے لئے ایک قلعہ بنایا گیا جو مکہ ہے اور ایک حفاظت گاہ وسرحد بنائی گئی جو کہ حرم ہے اور حرم کے لئے بھی ایک حرم بنایا گیا جو میقات ہے۔ جو لوگ میقات کے باہر کے ہوں ان کے لئے جائز نہیں کہ وہ میقات کو بلا احرام پار کریں بیت اللہ شریف کی عظمت کا لحاظ کرتے ہوئے، اور اصل اس میں یہ ہے کہ جو شخص دو میقات پار کرنے کا قصد کرے اس کے لئے بلا احرام پار کرنا جائز نہیں اور جو شخص ایک میقات پار کرنے کا قصد کرے اس کے لئے بغیر احرام پار کرنا حلال ہے، اس کا بیان یہ ہے کہ جو شخص میقات میں حج یا عمرہ کی نیت سے یا کسی حاجت سے مکہ میں داخل ہونے کے لئے آیا اس کے لئے بلا احرام داخل ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ اس نے دو میقاتوں کے پار کرنے کا قصد کیا۔ ایک میقات آفاقی کی، دوسری میقات حل والوں کی، اور حیلہ یہ ہے کہ آفاقی میں سے جو شخص مکہ میں بلا احرام داخل ہونا چاہے وہ بستان بنی عامر وغیرہ کا قصد کرے جو حل میں ہے۔ لہذا اس پر احرام واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نے صرف ایک میقات پار کرنے کا قصد کیا ہے۔

لیکن محشی اس توجیہ سے اتفاق نہیں رکھتے، وہ کہتے ہیں:

أقول ظاهر الحديث إطلاق النهي عن مجاوزة الميقات بغير إحرام من غير تقييد بقصد مجاوزة ميقاتين و قصد دخول مكة كما لا يخفى (حوالہ مذکورہ)۔

میں کہتا ہوں ظاہر حدیث بلا احرام میقات پار کرنے کی ممانعت کا مطلق ہونا ہے، بغیر اس قید کے کہ وہ ایک میقات پار کرتا ہے یا دو میقات پار کرتا ہے اور مکہ میں داخل ہونے کا قصد کرتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہر شخص کو اپنی میقات سے بغیر احرام آگے بڑھنا حرام قرار دیا گیا ہے خواہ دو میقات کو پار کرنے کی توجیہ قبول کی جائے یا نہ کی جائے، اتنا تو ظاہر ہی ہے کہ جب کوئی شخص آفاقی ہو یا مکی، اپنی میقات سے آگے نکل گیا تو اس پر احرام لازم ہو گیا۔

یہ ساری تفصیلات امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق تھیں، لیکن امام شافعیؒ اس شخص کے لئے بلا احرام، حدودِ حرم میں داخل ہونے کی اجازت دیتے ہیں جو حج یا عمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو، گویا احرام ان کے نزدیک حج یا عمرہ کے قصد کے ساتھ مخصوص ہے۔

امام شافعیؒ کا استدلال فتح مکہ کے واقعہ سے ہے کہ آنحضرت ﷺ اور صحابہ کرامؓ بلا احرام مکہ میں داخل ہوئے تھے، مگر اس کا جواب احناف کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ یہ آنحضرت ﷺ کی خصوصیات میں سے تھا اور اسی دن کے ساتھ خاص تھا، جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے فتح مکہ کے خطبہ میں خود ہی ارشاد فرمادیا۔

"إن مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السمٰوت والأرض وإنها لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي و إنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيامة".

بیشک مکہ حرام ہے، اللہ نے اس کو اسی وقت سے حرام کر رکھا ہے جب آسمان اور زمین کو پیدا فرمایا، مجھ سے پہلے وہ کسی کے لئے حلال نہیں ہوا، نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا۔ میرے لئے بھی دن کی ایک ساعت کے لئے حلال ہوا تھا، پھر اس کی حرمت قیامت تک کے لئے لوٹ آئی۔

بہر حال جہاں تک دلائل کا تعلق ہے، امام ابوحنیفہؒ کا مسلک نہایت قوی ہے مگر دفع حرج اور رفع مضرت کے لئے باقتضائے ضرورت و حاجت امام شافعیؒ کا مسلک اختیار کیا جا سکتا ہے، جو صرف ارادہ حج و عمرہ کے وقت میں احرام کے وجوب کا ہے۔

۲۔ بار بار حدودِ حرم میں آنے والوں کے احکام:

ایسے لوگ جنہیں تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ تجارت، ملازمت یا دوسرے مقاصد سے حرم مکی کے اندر آمد و رفت کرنی ہوتی ہو، ان کے معاملے میں مسلک شوافع پر عمل کیا جائے، دفعاً للحرج و رفعاً للمشقة۔

۳۔ مکی کا حج کے مہینوں میں میقات سے باہر جانا:

احقر کا رجحان اس مسئلہ میں دم کے عدم لزوم پر ہے، اور اس کی وجہ وہ ضرورت و حاجت ہے جو سوال میں درج کی گئی ہے، یہاں بھی امام شافعیؒ کے مسلک پر عمل کرنا چاہئے۔

جن لوگوں کو بار بار حدودِ حرم میں آنا جانا پڑتا ہو یعنی داخل میقات رہنے والوں پر قیاس کرتے ہوئے حرج و مشقت سے بچانے کے لئے باقتضائے حاجت و ضرورت بلا احرام آنے جانے کی گنجائش دی جا سکتی ہے۔

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجة لأنه يكثر دخوله مكة و

في إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج (ہدایہ ۱/۲۳۵)۔

جولوگ میقات کے اندر (یعنی مکہ اور میقات کے درمیان) رہتے ہوں، انہیں اپنی ضرورت کے لئے بغیر احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہے اس لئے کہ انہیں مکہ میں بہت داخل ہونا پڑتا ہے اور ہر مرتبہ احرام واجب کرنے میں کھلا ہوا حرج ہے لہذا وہ اہل مکہ کی طرح ہو گئے جنہیں اپنی حاجت کے لئے مکہ سے نکلنا اور مکہ میں داخل ہونا بلا احرام جائز ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب حج یا عمرہ کا اردہ ہو، اسلئے کہ وہ کبھی کبھی ہوتا ہے لہذا اس میں کچھ حرج و مشقت نہ ہوگی۔

۴۔ مکی کے لئے تمتع اور قران:

مکی کے لئے قران وتمتع نہیں ہے، یہ دونوں صرف آفاقی یعنی میقات سے باہر رہنے والوں کے لئے ہیں۔

درمختار میں ہے:

والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر (درمختار ۲/۲۱۴، نیز دیکھئے معلم الحجاج رص ۲۱۵، ۲۱۷)۔

مکی اور جو اس کے حکم میں ہے وہ صرف افراد کرے گا، اگر قران کرے یا تمتع کرے تو جائز ہے، مگر اس نے برا کیا، اس پر دم جبر ہے۔

البحر الرائق میں ہے:

لكن صرح في التحفة بأنه يصح تمتعهم وقرانهم فإنه نقل في غاية البيان عنها أنهم لو تمتعوا جاز وأساؤوا ويجب عليهم دم الجبر وهكذا ذكر الاسبيجابي ثم قال ولا يباح لهم الأكل من ذلك الدم ولا يجزئهم الصوم إن كانوا معسرين فتعين أن يكون المراد بالنفي في قولهم لا تمتع ولا قران لمكي نفي الحل لا نفي الصحة وإن أوجب دم جبر لو فعلوا وهو فرع الصحة (البحر الرائق ۲/۳۶۵)

تحفہ میں صراحت ہے کہ مکی کا تمتع اور قران صحیح ہے، غایۃ البیان میں تحفہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر وہ لوگ تمتع کریں تو جائز ہے لیکن انہوں نے برا کیا، اور ان پر دم جبر واجب ہے، ایسے ہی اسبیجابی نے ذکر کیا ہے، پھر انہوں نے کہا ہے کہ ان لوگوں کے لئے اس دم سے کھانا مباح نہ ہوگا۔ اور اگر وہ لوگ تنگ دست ہوں تو روزہ رکھنا کافی نہ ہوگا، اس سے پتہ چلا کہ فقہائے احناف کے قول لاتمتع ولاقران سے مراد حلت کی نفی ہے، صحت کی نفی نہیں، اسی لئے اگر مکی تمتع یا قران کرلے تو دم جبر واجب ہوتا ہے اور دم جبر واجب ہونا صحت کی فرع ہے۔

۵۔ متمتع آفاقی کا مزید عمرے کرنا:

آفاقی جو کہ تمتع کر رہا ہو، اپنے عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کے احرام سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے، معلم الحجاج میں ہے:

''متمتع ایک عمرہ کے بعد دوسرا عمرہ حج سے پہلے کر سکتا ہے''۔

حاشیہ پر ہے:

قال في اللباب ولا يعمر قبل الحج وقال القاري في الشرح وهذا بناء على أن المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضا وقد سبق أنه غير صحيح بل انه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة كالطواف (معلم الحجاج رص۲۲۱۔مسائل تمتع)۔

لباب میں ہے کہ حج سے پہلے عمرہ نہ کرے، ملا علی قاری نے شرح میں کہا ہے کہ یہ اس بنا پر ہے کہ مکی کو صرف عمرہ کرنے سے بھی منع کیا گیا ہے، حالانکہ سابق میں گذرا کہ یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ مکی کے لئے صرف تمتع اور قران ممنوع ہے۔ اور یہ متمتع آفاقی ہے جسے عمرہ کی ممانعت نہیں ہے، لہذا اسے عمرہ کا تکرار جائز ہے، اس لئے کہ وہ طواف کی طرح عبادت مستقلہ ہے۔

۶۔ رمی جمار میں نیابت کا مسئلہ:

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

وتجوز الإنابة في الرمي لمن عجز عن الرمي بنفسه لمرض أو حبس أو كبر سن أو حمل المرأة فيصح للمريض بعلة لا يرجى زوالها قبل انتهاء وقت الرمي وللمحبوس و كبير السن والحامل أن يوكل عنه من يرمي عنه الجمرات كلها ويجوز التوكل عن عدة أشخاص على أن يرمي الوكيل عن نفسه أولاً كل جمرة من الجمرات الثلاث (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱۹۳/۳)۔

جو شخص خود رمی کرنے سے عاجز ہو اسے نائب بنانا جائز ہے۔ یہ عاجزی خواہ مرض کی وجہ سے ہو یا قید یا بڑھاپے یا عورت کے حمل کی وجہ سے۔ لہذا مریض کے لئے نائب بنانا ایسی علت کی وجہ سے جائز ہے جس کے اچھا ہونے کی، رمی کا وقت ختم ہونے سے پہلے امید نہ ہو، اور محبوس اور کبیر السن اور حاملہ اپنی طرف سے سارے جمرات کی رمی کے لئے وکیل بنا سکتا ہے، اور کئی شخصوں کی طرف سے بھی وکیل بننا جائز ہے، مگر یہ کہ وکیل سب سے پہلے خود رمی کرے، پھر نیابت والی رمی کرے۔

معلم الحجاج میں ہے:

''کسی دوسرے سے باوجود قادر ہونے کے بلا عذر رمی کرانی جائز نہیں، البتہ اگر مریض کسی دوسرے کو حکم کر دے، یا کوئی مجنوں و بے ہوش ہو یا بچہ ہو اور دوسرا شخص اس کی طرف سے رمی کرے تو جائز ہے، اور افضل یہ ہے کہ کنکری

اس شخص کے ہاتھ پر رکھدی جائے اور اس کو وہ خود پھینک دے یا اس کا ساتھی پھینک دے، مریض کی طرف سے رمی کرنے کے لئے اس کا حکم شرط ہے اور بے ہوش وغیرہ کے لئے حکم شرط نہیں۔

رمی کے بارے میں وہ شخص مریض اور معذور سمجھا جائے گا جو کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو، اور جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہو کر جمرات تک آ سکتا ہے اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے، تو اس کو خود رمی کرنی ضروری ہے دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں، ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے، دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے..... اگر معذور کا عذر دوسرے سے رمی کرانے کے بعد رمی کے وقت میں زائل ہو گیا تو دوبارہ خود رمی کرنا ضروری نہیں (معلم الحجاج ص ۱۸۴، ۱۸۵)۔

ہجوم و ازدحام عذر ہے یا نہیں؟ اور عورت و مرد سب کے لئے عذر ہے یا کسی ایک کے لئے ہے، یا کسی کے لئے نہیں۔

عبارات فقہ سے پتہ چلتا ہے کہ ازدحام کو کسی کے لئے عذر نہیں مانا گیا، نہ عورتوں کے لئے نہ مردوں کے لئے، چنانچہ الفقہ الاسلامی وادلتہ کی عبارت گزری، اس میں اعذار میں ازدحام کا کوئی تذکرہ نہیں، معلم الحجاج میں بھی کوئی تذکرہ نہیں، بلکہ اس کے برعکس یہ عبارت موجود ہے:

''مسئلہ: عورت کی طرف سے کسی دوسرے کو نائب بن کر ہجوم کی وجہ سے رمی کرنا جائز نہیں، اگر ہجوم کے خوف سے عورت نے رمی نہیں کی تو فدیہ واجب ہوگا (یہ لفظ فدیہ کے بجائے ''دم'' ہونا چاہئے)۔

اگر عورت دسویں تاریخ کو سورج نکلنے سے پہلے اور گیارہویں وبارہویں کو سورج غروب ہونے کے بعد رات میں ہجوم کے خوف سے رمی کرے تو مکروہ نہیں، اسی طرح ضعیف اور کمزور کا حکم ہے، ان کے علاوہ اور لوگوں کے لئے مکروہ ہے (معلم الحجاج ص ۱۸۶، ۱۸۷)۔

مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری مدظلہ لکھتے ہیں:

''ازدحام کی وجہ سے دوسرا شخص رمی نہیں کر سکتا، خود کنکری مارے، نہ مار سکے تو دم واجب ہوتا ہے، رات کے وقت ازدحام نہیں ہوتا، رات کو موقع پا کر رمی کرے، مگر یہ وقت مکروہ ہے، لیکن معذورین اور عورتوں کے لئے ازدحام کی وجہ سے رات کو بلا کراہت درست ہے (فتاوی رحیمیہ ۲۳۵/۵)۔

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب عثمانیؒ سے ایک سوال کیا گیا کہ:

''زید نے رمی جمرات ثلاثہ ۱۲/ تاریخ کو عورتوں کی طرف سے وکالۃً کی، کیونکہ قافلہ چل رہا تھا، عورتوں کا رمی کرنا بہت دشوار تھا، یہ رمی صحیح ہوئی یا نہیں، بحالت عدم صحت دم واجب ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں مفتی صاحب لکھتے ہیں کہ:

''رمی جمار واجب ہے اور ترک واجب اگر بسبب کسی عذر کے ہو تو اس میں کچھ نہیں آتا، کما فی رد المحتار و کذا کل واجب إذا ترکه بعذر لا شيء علیه کما فی البحر (شامی وہکذا فی باب المناسک

وغیرہ) پس اس صورت میں بسبب عذر ازدحام کے جو عورتوں کی رمی ترک ہوئی تو اس میں دم واجب نہ ہوگا'' (فتاوی دار العلوم دیوبند مدلل ومکمل ۶/۵۵۳)۔

جواب سے اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت مفتی صاحبؒ نے ازدحام میں عورتوں کی طرف سے نیابۃً رمی کو رمی تسلیم نہیں کیا بلکہ اسے ترک رمی قرار دیا، البتہ اس ترک کو بوجہ عذر ازدحام موجب دم نہیں کہا۔

گویا ازدحام کو ان اعذار میں مانا جن کی وجہ سے ترک واجب کے باوجود دم واجب نہیں ہوتا۔

احقر کی ادنی رائے یہ ہے کہ بالکلیہ ترک کو موجب دم نہ ماننے کے بجائے ازدحام کو نیابت کا عذر مان لینا بہتر ہے کیونکہ نائب کا فعل منوب عنہ کا فعل مانا جاتا ہے، علاوہ ازیں فی زماننا رمی میں جو ازدحام ہوتا ہے اور جس میں دن بہ دن شدت آتی جارہی ہے اس میں رات میں رمی کرنا بھی دشواریاں ہی پیدا کرے گا کیونکہ اس سے ترتیب کے مسائل بھی پیدا ہوں گے جو رمی، ذبح اور حلق کے درمیان واجب ہے، کیونکہ احقر کی معلومات کے مطابق رات میں مذبح بند ہو جاتا ہے۔ گویا ذبح کا کام ۱۱رذی الحجہ کو ہی ہو پائے گا جبکہ حلق کے بعد طواف زیارت کرنا ہے جو کہ ۱۰رذی الحجہ کو ہی افضل ہے، اور پھر ۱۰رکو ہی منیٰ واپس آکر رات گزارنی چاہیے۔

یہ ایسی مشکلات ہیں جن پر قابو پانا احقر کے خیال میں بہت دشوار ہوگا اس لئے عورتوں کے حق میں ازدحام کو عذر تسلیم کر لینا چاہیے، اور نیابت کی گنجائش ہونی چاہیے۔ واللہ اعلم

۷۔ حج یا عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد حکومت کی طرف سے روک دیا جانا:

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

والأكثر على أن الإحصار هو المنع سواء كان من خوف أو مرض أو عجز أو عدو واختاره في الكشاف وفي المغرب الحصر المنع من باب طلب يقال أحصر الحاج إذا منعه خوف أو مرض من الوصول لإتمام حجته أو عمرته وإذا منعه سلطان أو مانع قاهر في حبس أو مدينة قيل حصر هذا هو المشهور وفي الشريعة هو منع الوقوف والطواف (البحر الرائق ۳/۵۲)۔

اکثر فقہاء کے نزدیک احصار، رکاوٹ کا نام ہے، خواہ کسی خوف سے ہو یا مرض سے یا عاجزی سے یا دشمن کی وجہ سے ہو، اسی کو کشاف نے اختیار کیا ہے، اور مغرب میں ہے کہ حصر رکاوٹ کا نام ہے باب طلب سے، کہا جاتا ہے أحصر الحاج، جب اسے خوف یا مرض نے اس کا حج یا عمرہ پورا کرنے سے روک دیا ہو۔ اور جب کوئی بادشاہ یا مانع قاہر، قید میں یا کسی شہر میں روک دے تو کہا جاتا ہے حصر، یہی مشہور ہے، اور شریعت میں وقوف عرفہ اور طواف سے روک دیئے جانے کا نام احصار ہے۔

حج میں وقوف عرفہ اور طواف زیارت رکن ہیں، عمرہ میں طواف رکن ہے اور سعی واجب ہے، رکن کی ادائیگی میں خواہ وہ حج ہو یا عمرہ، رکاوٹ پڑ جانے میں احصار کا حکم عائد ہوتا ہے۔

إن العمرة يتحقق فيها الإحصار ولها ركن واحد وهو الطواف (ردالمحتار ۲/۲۵۲)۔

عمرہ میں بھی احصار کا تحقق ہوتا ہے اور اس کا صرف ایک رکن ہے، وہ طواف ہے۔

سعودی عرب میں رہنے والے غیر ملکی جنہیں حج و عمرہ کے لئے حکومت کی اجازت لینی ہوتی ہے اور بلا اجازت حج یا عمرہ کا احرام باندھ لینے اور پکڑ لئے جانے پر واپس کر دیئے جاتے ہیں وہ محصر کے حکم میں ہیں، اگر ان کا احصار زائل ہو سکے تو وہ درج ذیل صورتوں کے مطابق اپنے احرام سے باہر آ سکتے ہیں:

۱۔ اگر صرف حج یا صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا تو ایک قربانی (بکری، خصی، دنبہ وغیرہ) کی قیمت حرم میں بھیجد یں، اگر قارن ہوں تو دو قربانیاں یا ان کی قیمت حرم میں بھیج دیں، اس قیمت سے وہاں قربانی کا جانور خرید لیا جائے، یہ قربانی حرم میں کسی جگہ ذبح کر دی جائے، گو ۱۰ ذی الحجہ سے پہلے ہی کیوں نہ ہو، البتہ جانور یا قیمت بھیجتے وقت یہیں سے اس کے ذبح کا دن اور وقت مقرر کر دیں تا کہ اس دن اور اس وقت سے یہ لوگ اپنے کو احرام سے باہر سمجھنے لگیں، جانور ذبح ہوتے ہی ان لوگوں کا احرام ختم ہو جائے گا، خواہ بال کٹوائیں یا نہ کٹوائیں۔

۲۔ جس نے حج کا احرام باندھا تھا وہ ایک حج اور عمرہ کی قضا کرے گا، جس نے قران کا احرام باندھا تھا وہ دو عمرہ اور ایک حج کی قضا کرے گا، جس نے عمرہ کا احرام باندھا تھا وہ صرف ایک عمرہ کی قضا کرے گا۔

ویجب علیه ان حل من حجه ولو نفلا حجة بالشروع و عمرة للتحلل إن لم یحج من [illegible] عمرة وعلى القارن حجة وعمرتان إحداهما للتحلل (درمختار ۲/۲۵۴)۔

وإنما يجب ترتيب الثلاثة الرمي ثم الذبح ثم الحلق لكن المفرد لا ذبح عليه فيجب عليه الترتيب بين الرمي والحلق فقط (ردالمحتار ۲/۲۲۶)۔

رمی، ذبح اور حلق تینوں میں ترتیب واجب ہے، چونکہ مفرد پر ذبح نہیں ہے اس لئے اس پر صرف رمی اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے۔

اگر متمتع اور قارن نے مذکورہ تینوں چیزوں کے درمیان ترتیب کی رعایت نہ کی تو دم ہوگا۔

ویجب الدم بعد الرمي قبل الحلق فإن حلق قبله لزمه دم عند أبي حنيفةؒ (فتح القدیر ۲/۴۱۷)۔

واجب ہوتا ہے دم رمی کے بعد، حلق سے پہلے، پس اگر حلق ؎ سے پہلے کرائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہوگا۔

لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ عمومی اعذار مسائل میں گنجائش پیدا کرتے ہیں، لہذا سوال کے اندر جو صورت حال درج کی گئی ہے انہیں عمومی عذر مانا جائے گا اور علامہ ابن عابدین شامیؒ کی اس عبارت سے استدلال کرتے ہوئے ترتیب کے عدم وجوب اور دم کے سقوط کا حکم دیا جائے گا۔

لو ترک شيئا من الواجبات بعذر لا شيء عليه على ما في البدائع (ردالمحتار ۲/۲۱۷۔الجنایات)۔

اگر واجبات میں سے کوئی کسی عذر کی وجہ سے چھوڑ دے تو اس پر کچھ نہیں ہے جیسا کہ بدائع میں ہے۔

هذا حكم ترك الواجب في هذا الباب اه أي أنه إن تركه بلا عذر لزمه دم وإن بعذر فلا شيء عليه مطلقا (ردالمحتار ۲/۲۲۵)۔

یہ اس باب میں واجب کے ترک کا حکم ہے، یعنی بلا عذر ترک پر دم واجب ہوگا، اور عذر سے چھوڑنے پر مطلقاً اس پر کچھ نہ ہوگا۔

۹۔حج بدل میں تمتع:

آج کے دور میں ہندوستان سے جو حجاج جاتے ہیں، اگر حج سے پہلے پہونچ جانے کا امکان ہوتا ہے تو وہ عام طور پر حج تمتع کرتے ہیں، یہ چیز حجاج کے عرف وعادت اور تعامل میں داخل ہوچکی ہے، اگر کسی کو حج کے لئے بھیجتے ہیں تو بھی یہی تصور رہتا ہے کہ ہمارے ہی انداز میں یہ بھی حج کرے، اگر موقع ملے تو پہلے عمرہ کرے، پھر حج کرے، ورنہ حج کرے، پھر عمرہ کرے۔

لہذا جہاں حج بدل میں آمر نے کوئی صراحت نہ کی ہو وہاں اسی اذن عموم اور اختیار پر محمول کیا جائے گا بشرطیکہ حج سے پہلے والا عمرہ، آمر ہی کی طرف سے کیا ہو، بدليل العرف والعادة۔

جہاں آمر نے صراحت کردی ہو وہاں اس صراحت پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) صریح اجازت نہ ہو لیکن عرف وتعامل اسی طرح کا بن چکا ہو تو بھی حج تمتع کر سکتا ہے (ہکذا مستفاد من احسن الفتاوی ۴/ ۵۲۳)۔

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی، لیکن حج بدل کرنے والے کو ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دیدیتا، تو ایسی صورت میں بھی احقر کے خیال میں تمتع کرنے کی گنجائش ہے۔

(د) احسن الفتاوی کا یہ سوال وجواب ملاحظہ فرمائیں:

سوال: حج بدل کرنے والا اقران کرے یا تمتع یا افراد، بینوا توجروا۔

جواب: اس کو افراد کرنا چاہئے، آمر کی اجازت سے تمتع وقران بھی کر سکتا ہے، مگر دم شکر مامور پر ہوگا، اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے۔ اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہے، اس لئے صراحۃً اذن ضروری نہیں، معہذا صراحۃً اذن حاصل کرلینا بہتر ہے (احسن الفتاوی ۴/ ۵۲۳)۔

(ھ) حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب عثمانیؒ نے جواہر الفقہ حصہ اول (ص/ ۵۰۸، ۵۱۶) میں اس مسئلہ پر طویل بحث کی ہے، پھر خلاصہ بحث کے تحت موجودہ زمانہ میں حج وعمرہ میں حکومت کی سخت پابندیوں اور قوانین کی بندشوں کے باعث تمتع کر لینے کی گنجائش لکھی ہے (جواہر الفقہ ۱/ ۵۱۶۔ حج بدل کے احکام)۔

(و) اگر میت نے حج کی وصیت کی تھی اور وہ ایسی جگہ کا باشندہ تھا جہاں کا عرف وتعامل اذن عمومی واختیار کا ہو تو عدم صراحت کی صورت میں اذن عمومی واختیار پر محمول کیا جائے گا، اور صراحت کی صورت میں صراحت کے مطابق عمل لازم ہوگا۔

اگر حج کی وصیت نہیں کی تھی اور وارث یا غیر وارث حج کرا رہا ہے تو اسی وارث یا غیر وارث کے یہاں کے عرف وتعامل کا اعتبار ہوگا۔

اذن عمومی واختیار کا تعامل ہو یا عرف بن چکا ہو تو تمتع عن المیت کی گنجائش رہے گی خواہ صراحۃً اجازت نہ دی ہو۔

۱۰۔ حیض ونفاس والی عورت کے طواف زیارت کا مسئلہ:

جس مرد یا عورت نے حدث اصغر یا حدث اکبر کے ساتھ طواف زیارت کرلیا ہو اس کے احکام تفصیل کے ساتھ ہدایہ میں یوں بیان کئے گئے ہیں:

ترجمہ: افضل یہ ہے کہ جب تک مکہ میں رہے طواف کا اعادہ کرلے، اور اس پر ذبح نہیں ہے، اور بعض نسخوں میں ہے کہ اس پر اعادہ لازم ہے، لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ حدث میں اعادہ کا حکم استحباباً ہوگا اور جنابت میں ایجاباً ہوگا، اس لئے کہ جنابت کی وجہ سے نقصان بہت زیادہ ہے اور حدث میں کم ہے، پھر اگر حالت حدث میں طواف کرنے کے بعد اعادہ کیا ہو تو اس پر ذبح نہیں ہے اگرچہ ایام نحر کے بعد اعادہ کیا ہو، اس لئے کہ اعادہ کے بعد صرف شبہ

نقصان باقی رہا۔اور اگر حالت جنابت میں طواف کرنے کے بعد اعادہ کیا ہوا ایام نحر میں تو اس پر کچھ نہیں ہے کیونکہ اس کے وقت میں اعادہ کیا، اور اگر ایام نحر کے بعد اعادہ کیا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تاخیر کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا جیسا کہ ان کا مذہب معروف ہے۔اور اگر اپنے گھر لوٹ گیا اور جنابت کی حالت میں طواف کیا تھا تو اس پر لازم ہے کہ لوٹ کر آئے کیونکہ نقصان کثیر ہے لہذا نقصان کی تلافی کے لئے اسے لوٹنے کا حکم ہوگا اور احرام جدید کے ساتھ لوٹے ،اور اگر نہیں لوٹا اور بدنہ بھیج دیا تو بھی کافی ہو جائے گا جیسا کہ ہم بیان کر چکے کہ وہ نقصان کو دور کرنے والا ہے، مگر یہ کہ افضل لوٹنا ہی ہے (ہدایہ ۱؍۲۷۳۔باب الجنایات)۔

فتاوی عالمگیری میں ہے:

ترجمہ: اگر طواف زیارت بے وضو کرلے تو اس پر ایک بکری ہے اور اگر حالت جنابت میں کیا تو بدنہ واجب ہے، ایسے ہی اگر اکثر طواف جنابت یا حدث میں کیا تو یہی حکم ہے۔اور افضل یہ ہے کہ جب تک مکہ میں رہے طواف کا اعادہ کرے اور اس پر ذبح نہیں ہے، اور اصح یہ ہے کہ حدث میں اعادہ مندوب ہے اور جنایت میں واجب ہے، پھر اگر اعادہ کرلیا اور طواف حالت حدث میں کیا تھا تو اس پر دم نہیں ہے اگرچہ ایام نحر کے بعد اعادہ کیا ہو، اور اگر اعادہ کیا اور طواف جنابت میں کیا تھا تو اگر اعادہ ایام نحر میں کرلیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا اور اگر ایام نحر کے بعد اعادہ کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہوگا۔ایسے ہی کافی میں ہے۔اور بدنہ ساقط ہو جائے گا، ایسے ہی السراج الوہاج میں ہے، اور اگر اپنے گھر لوٹ آیا اور طواف جنابت میں کیا تھا تو اس کو احرام جدید کے ساتھ لوٹنا ضروری ہے ،اور گر نہیں لوٹا اور بدنہ بھیج دیا تو بھی کافی ہے لیکن لوٹنا افضل ہے، اور اگر گھر آ گیا اور حالت حدث میں طواف کیا تھا تو واپس آ کر طواف کرنا جائز ہے، اور اگر ایک بکری بھیج دے تو یہ افضل ہے۔ایسے ہی تبیین میں ہے (فتاوی عالمگیری ۱؍۲۴۶۔باب الجنایات)۔

ہدایہ اور عالمگیری کی مذکورہ عبارات سے اس عورت کا مسئلہ بالکل واضح ہے کیونکہ جنبی اور حائضہ ونفساء کا حکم ایک ہی ہے جب جنبی کا حکم آ گیا تو حیض ونفاس والی عورت کا حکم بھی آ گیا۔

البتہ سوال نامہ کی شقوں کا جواب الگ الگ درج ذیل ہے:

(الف) ایسی عورت کے لئے اجازت ہے کہ وہ ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرے، لیکن غسل کرے اور حفاظتی کپڑا وغیرہ باندھ لے۔

(ب) حیض ونفاس کی حالت میں ہی طواف زیارت ادا کرے اور دم دے دے، رکن ادا ہو جائے گا۔

یہ مسئلہ ایسا ہے کہ مذکورہ اعذار کی بنیاد پر غیر احناف بھی مسلک احناف کی پیروی پر مجبور ہیں۔چنانچہ ڈاکٹر وھبہ زحیلی اپنی کتاب الفقہ الاسلامی وادلتہ میں تحریر کرتے ہیں:

وإذا اضطرت المرأة اضطرارا شديداً لمغادرة مكة قبل انتهاء مدة الحيض أو النفاس ولم تكن قد طافت طواف الإفاضة فتغتسل وتشد الحفاظ الموضوع في أسفل البطن شداً

محكماً ثم تطوف بالبيت سبعاً طواف الإفاضة ثم تسعى بين الصفا والمروة سبعاً وعليها ذبح بدنة (وهى ما أتم خمس سنين من الإبل أو أتم سنتين من البقر) وذلك تقليدا للحنفية الذين يقولون بصحة الطواف حينئذ مع الحرمة، ووجوب إهداء البدنة (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱۶۳/۳)۔

جب عورت مکہ چھوڑنے پر حیض ونفاس کی مدت ختم ہونے سے پہلے ہی مجبور ہو جائے اور ابھی اس نے طواف افاضہ (زیارت) نہ کیا ہو تو وہ غسل کرے اور بچاؤ کی چیز پیٹ کے نیچے باندھ لے، پھر بیت اللہ شریف کا سات طواف، طواف افاضہ کرے، پھر صفا اور مروہ کے درمیان سات بار سعی کرے۔ اور اس پر ایک بدنہ ذبح کرنا ہے (یعنی ایسا اونٹ جو پانچ سال کا ہو چکا ہو یا ایسی گائے جو دو سال کی ہو چکی ہو) اور ایسا احناف کی تقلید میں کیا جائے گا جو کہتے ہیں کہ اس حالت میں حرمت کے باوجود طواف صحیح ہو جائے گا اور بدنہ بھیجنا واجب ہوگا۔

احقر کا خیال یہ ہے کہ اس مجبوری اور اضطرار کی حالت میں جب حیض ونفاس والی عورت طواف زیارت کرے تو ان احتیاطی تدابیر کا خیال رکھے، ڈاکٹر وھبہ نے جن کا ذکر کیا ہے۔

(ج) دم میں بکری کافی نہ ہوگی، بدنہ دینا ہوگا جیسا کہ تفصیلات بالا سے ظاہر ہے، مزید البحر الرائق میں ہے:

اى يجب بدنة لو طاف للركن جنبا كذا روى عن ابن عباس ولأن الجنابة اغلظ فينوب جبر نقصانها فى البدنة إظهارا للتفاوت بينهما والحيض والنفاس كالجنابة (البحر الرائق ۱۸/۳)۔

بدنہ واجب ہوگا، اگر رکن والا طواف حالت جنابت میں کرے، ایسے ہی عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے، اس لئے کہ جنابت اغلظ ہے لہذا اس کے نقصان کا تدارک بدنہ سے ہوگا، جنابت اور حدث کے درمیان فرق ظاہر کرتے ہوئے، اور حیض ونفاس جنابت کی طرح ہیں۔

(د) یہ دم اور ہر قسم کا دم حدود حرم میں ذبح کیا جائے گا (معلم الحجاج رص ۲۶۳)۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جانا:

عورت ایام عدت میں حج یا عمرہ نہیں کر سکتی۔ درمختار میں ہے:

ترجمہ: عورت پر حج فرض ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اس پر کسی طرح کی عدت نہ ہو، ردالمحتار میں ہے کہ ابن امیر الحاج نے ذکر کیا ہے کہ یہ شرط ادا ہے، اور یہی زیادہ ظاہر ہے۔ کسی عدت کے نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ نہ عدت وفات ہو، نہ عدت طلاق بائن، نہ عدت طلاق رجعی، کیونکہ یہ سب عدتیں سفر سے مانع ہیں۔ اگر یہ عدتیں سفر کے دوران پیش آ جائیں تو اگر طلاق رجعی ہو تو شوہر اس کو جدا نہ کرے، اور بائن ہو تو اگر عورت کے شہر اور مکہ کے درمیان مدت سفر سے کم ہو تو عورت کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ اپنے شہر جائے یا مکہ جائے، اور اگر ایک طرف مدت سفر ہو، دوسری طرف مدت سفر نہ ہو، تو دوسری طرف جانا متعین ہو گیا۔ اور اگر دونوں طرف مدت سفر ہو تو اگر کسی شہر میں ہو تو وہیں ٹھہر جائے، عدت ختم ہونے تک وہاں سے نہ نکلے اگر چہ کوئی محرم مل جائے، صاحبین کا اس میں اختلاف ہے، لیکن اگر کسی گاؤں یا جنگل میں ہو اور اپنے کو محفوظ و مامون نہ سمجھتی ہو تو امن کی جگہ پہونچ کر رک جائے، وہاں سے

عدت ختم ہونے تک نہ نکلے اگر چہ محرم موجود ہو امام ابوحنیفہ کے نزدیک، اور صاحبین کہتے ہیں کہ محرم موجود ہو تو نکل سکتی ہے (درمختار ۲/۱۵۹)۔

یہ عورت محصر مانی جائے گی اور حصار کے احکام اس پر صادق آئیں گے۔

ردالمحتار میں باب الاحصار کے تحت ہے:

زاد في اللباب مما يكون به محصرا أمور أخر منها العدة (ردالمحتار ۲/۲۵۳)۔

جن چیزوں سے حاجی محصر ہو جاتا ہے، لباب میں ان میں کچھ اور چیزوں کا اضافہ کیا ہے، انہیں میں سے عدت ہے۔

منحۃ الخالق میں ہے:

أما إذا أحرمت المرأة بحجة الإسلام ولا محرم لها ومنعها زوجها أو مات زوجها أو محرمها في الطريق وهي محرمة ولو بحج تطوع فإنها لا تحل إلا بذبح الهدى (منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۳/۵۴)۔

اگر عورت حج فرض کا احرام باندھے اور اس کے ساتھ محرم نہ ہو اور شوہر نے اسے منع کر دیا ہو یا راستہ میں شوہر کا انتقال ہو گیا ہو یا اس کے محرم کا انتقال ہو گیا ہو اور یہ عورت ابھی احرام میں ہو، اگر چہ نفل حج کا احرام ہو، وہ بغیر ہدی ذبح کئے حلال نہیں ہو سکتی۔

۱۲۔ دو شہروں کی آبادیوں کا اتصال اور سفر و اقامت کے احکام:

اس سلسلے میں چند عبارات فقہ عربی وارد و احقر کی نظر سے گزری ہیں، پہلے انہیں نقل کرتا ہوں، پھر نفس مسئلہ میں اپنی رائے ظاہر کروں گا۔

البحر الرائق میں ہے:

فإن كانت في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفي القديم كانت متصلة بالمصر لايقصر الصلوة حتى يجاوز تلك المحلة كذا في الخلاصة (البحر الرائق ۲/۱۲۷)۔

جس جانب سے نکلا ہے اس جانب شہر سے متصل کوئی محلّہ ہو اور زمانہ قدیم میں وہ شہر سے متصل تھا، تو نماز قصر اس وقت تک نہیں پڑھے گا جب تک اس محلّہ سے پار نہ ہو جائے، ایسے ہی خلاصہ میں ہے۔

لیکن علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ اس محلّہ کا آباد ہونا ضروری ہے، اگر وہ آباد نہ ہو، اس میں رہائش نہ ہو، یا وہ کھیت و باغ بن چکا ہو، تو اگر چہ کسی زمانہ میں شہر کے متصل ہونے کی وجہ سے شہر میں داخل تھا اور اس سے آگے بڑھے بغیر قصر کی گنجائش نہ تھی، مگر اب جب شہر سے الگ ہو چکا اور غیر آباد بن چکا ہے تو قصر کے لئے اس سے آگے بڑھ جانا ضروری نہ ہوگا، بلکہ متصل ہو تو بھی ضروری نہ ہوگا۔

لکھتے ہیں:

وأراد بالمحلة في المسئلتين ما كان عامراً أما لو كانت المحلة خرابا ليس فيها عمارة فلا يشترطه مجاوزتها في المسئلة الأولى ولو متصلة بالمصر كما لا يخفى فعلى هذا لايشترط مجاوزة المدارس التي في سفح قاسون إلاماكان له أبنية قائمة كمسجد الافرم والناصرية بخلاف ما صار منها بساتين و مزارع كالأبنية التي في طريق الربوة (ردالمحتار علی الدرالمختار ۱/ ۵۲۸)۔

محلّہ سے مراد دونوں مسئلوں میں آباد محلّہ ہے، لیکن اگر ویران ہو چکا ہو اور وہاں آبادی نہ ہو، تو پہلے مسئلہ میں اس محلّہ کو پار کرنا شرط نہ ہوگا (یعنی قصر کے لئے) اگر چہ شہر سے متصل ہو، جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان مدارس سے آگے بڑھنا قصر کے لئے شرط نہیں ہے جو قاسون کے دامن میں ہیں، مگر یہ کہ ان کی عمارتیں قائم ہوں جیسے مسجد افرم اور ناصریہ۔ برخلاف اس کے کہ ان میں سے جو باغ اور کھیت بن چکے ہوں جیسے وہ عمارتیں جو ربوہ کے راستہ میں ہیں۔

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

ولو كان للبلد محال كل محلة منفردة عن الأخرى كبغداد في الماضي فمتى خرج من محلته أبيح له القصر إذا فارق أهله وإن كان بعضها متصلا ببعض كاتصال أحياء المدن المعاصرة لم يقصر حتى يفارق جميعها.

ولو كانت قريتان متدانيتين(متقاربتين واتصل بناء أحدهما بالأخرى فهما كالواحدة وإن لم يتصل بناء هما فلكل قرية حكم نفسها (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲/ ۳۳۱)۔

اگر شہر کے کئی محلے ہوں، ہر محلّہ ایک دوسرے سے الگ ہو جیسے زمانہ ماضی میں بغداد تھا۔ پس جب اپنے محلّہ سے نکل جائے تو اس کے لئے قصر مباح ہو جائے گا، محلّہ والوں سے الگ ہو جانے کے بعد، اور اگر سب محلے ایک دوسرے سے متصل ہوں جیسے آج کے شہروں کے محلے، تو اس وقت تک قصر نہ کرے جب تک سب سے جدا نہ ہو جائے، اور اگر دو قریبی بستیاں ہوں اور ایک دوسرے سے مل گئی ہوں تو ایک بستی کے حکم میں ہوں گی، اور اگر ان دونوں کی عمارتیں متصل نہ ہوئی ہوں تو ہر بستی مستقل حکم رکھے گی۔

اسی مفہوم کی عبارت المغنی میں بھی موجود ہے (المغنی والشرح الکبیر ۲/ ۹۸)۔

مفتی رشید احمد صاحب لکھتے ہیں:

''اگر بستی سے شہر تک مسلسل عمارات نہیں بلکہ بقدر غلوہ (۱۶ء۱۳۷ میٹر) یا اس سے زائد خلا ہے، یا درمیان میں زرعی اراضی ہیں تو یہ مستقل آبادی شمار ہوگی، اس کے مکانات سے نکلنے پر قصر کا حکم شروع ہو جائے گا''۔

چند سطروں کے بعد پھر لکھتے ہیں:

''عبارات فقہ میں اتصال آبادی کا کوئی معیار نظر سے نہیں گزرا، بظاہر اس کا مدار رؤیت ظاہرہ پر ہے، یعنی دیکھنے میں اتصال نظر آئے، مگر وجود مزارع یا قدر غلوہ بہرکیف موجب انقطاع ہے''۔

دو سطروں کے بعد پھر لکھتے ہیں:

''البتہ فصل مذکور کے باوجود اگر عرف عام میں دو مقام ایک ہی شہر کے دو محلے سمجھے جاتے ہوں تو حکم اتحاد ہوگا''۔(احسن الفتاوی ۴/۷۳)۔

ایک اور استفتاء کے جواب میں لکھتے ہیں:

''دو بستیوں کے درمیان وجود مزارع یا قدر غلوہ (۱۶ء ۱۳۷ میٹر) علامت انقطاع ہے۔مع ہذا اگر دو مواضع عرف عام میں ایک ہی شہر کے دو محلے سمجھے جاتے ہوں تو فصل مذکور کے باوجود دونوں کو ایک موضع قرار دیا جائے گا''(احسن الفتاوی ۴/۷۴)۔

یہاں یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ شہروں، گاؤں، قصبوں کے حدود حکومت متعین کرتی ہے۔ بعض اوقات حکومت کی مقرر کردہ حد سے پہلے آبادی ختم ہو جاتی ہے کبھی بڑھ جاتی ہے، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کئی مقامات کو شامل کر کے حکومت کوئی ایک نام دیتی ہے۔

لہذا سفر و اقامت اور قصر و اتمام کا حکم درج ذیل امور کے تحت ہوگا:

۱۔کسی شہر یا گاؤں کے حدود اربعہ جو حکومت نے متعین کئے ہوں ان کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ آباد مکانات کا اعتبار ہوگا،خواہ وہ جھونپڑے ہوں،لہذا ان کے حدود سے نکلنے پر سفر کا اور ان کے حدود میں داخل ہونے میں مقیم ہونے کا حکم ہوگا۔

۲۔جن مختلف آبادیوں کو ملا کر حکومت نے کسی ایک آبادی کا نام دے دیا ہو،اس آبادی کے مکانات سے نکلنے پر سفر کا اور اس آبادی میں داخل ہونے پر مقیم ہونے کا حکم ہوگا۔

۳۔لیکن اگر کسی آبادی کا نام نص سے ثابت ہو اور اس کی کوئی مخصوص وجہ بھی ہو تو حکومت کا اسے کسی آبادی کے تحت لانا اور کسی بڑی آبادی کے ماتحت بنانا،اس کی الگ حیثیت کو ختم نہ کرے گا۔

لہذا سوال میں درج صورت حال میں اولاً تو حکومت نے منیٰ کو مکہ مکرمہ میں داخل کر کے دونوں آبادیوں کو مکہ مکرمہ کا نام نہیں دیا، دوم دونوں آبادیاں نصاً الگ الگ ہیں۔لہذا اتصال آبادی کے باوجود دونوں آبادیاں الگ الگ مانی جائیں گی،اور دونوں جگہ ملا کر مدت اقامت ۱۵ یوم ہو جائے تو بھی مقیم ہونے کا حکم نہ ہوگا۔

۱۳۔ایسے امام کی اقتدا جو نماز وتر میں دو رکعات پر سلام پھیر دیتا ہو:

امام کی اقتداء میں نماز وتر ادا کرے،لیکن جب دو رکعت پر امام سلام پھیرے تو یہ نہ پھیرے بلکہ کھڑا ہو کر تیسری رکعت پڑھ لے۔

البحر الرائق میں ہے:

لا یجوز اقتداء الحنفی بمن یسلّم من الرکعتین فی الوتر وجوزہ أبو بکر الرازی ویصلی معہ بقیۃ الوتر لأن إمامہ لم یخرج بسلامہ عندہ وھو مجتھد فیہ کما لو اقتدی بإمام قد رعف واشتراط المشائخ لصحۃ اقتداء الحنفی فی الوتر بالشافعی أن لا یفصلہ علی الصحیح

مفيد لصحته إذا لم يفصله اتفاقا (البحر الرائق ۳۹/۲)۔

حنفی کا وتر میں ایسے شخص کی اقتداء کرنا جائز نہیں جو دو رکعت پر سلام پھیر دے، لیکن ابوبکر رازی نے اسے جائز کہا ہے، اور بقیہ وتر اسی کے ساتھ پڑھے، اس لئے کہ اس کا امام اس کے نزدیک اپنے سلام سے نماز کے باہر نہیں ہوا اور یہ مسئلہ مجتہد فیہ بھی ہے، جیسے اگر کسی ایسے امام کی اقتدا کرے جسے نکسیر پھوٹی ہو، مشائخ کا حنفی کے لئے وتر میں شافعی امام کی اقتدا کے صحیح ہونے میں یہ شرط لگانا کہ فصل نہ کرے بالاتفاق اقتدا کے صحیح ہونے کا فائدہ دیتی جبکہ فصل نہ کیا ہو۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

ومعنى كونه لم يخرج بسلامه أن سلامه لم يفسد وتره لأن مابعده يحسب من الوتر فكأنه لم يخرج منه (رد المحتار ۴۹۴/۱)۔

اپنے سلام سے نماز سے باہر نہیں ہوا کا مطلب یہ ہے کہ اس کے سلام نے اس کی وتر کو فاسد نہیں کیا، اس لئے کہ اس کے بعد والا حصہ بھی وتر میں ہی شمار ہوگا، پس گویا وہ نماز سے باہر نہیں ہوا۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ سے متعلق حل طلب مسائل

سید مصلح الدین احمد قاسمی
دارالعلوم بڑودہ۔ گجرات

۱۔ وہ آفاقی شخص جو حج یا عمرہ کے ارادہ سے مکہ معظمہ جانا چاہتا ہو اس پر باجماع امت میقات سے احرام باندھنا واجب ہے اور میقات سے بلا احرام تجاوز کرنا موجب دم ہے۔ لیکن وہ آفاقی جو حج یا عمرہ کے علاوہ اور کسی غرض مثلاً تجارت، ملازمت، عیادت، ملاقات وغیرہ سے حرم مکہ یا مکہ معظمہ میں داخل ہونا چاہتا ہو اس شخص کے لئے بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک میقات سے احرام باندھنا واجب ہے، اور بلا احرام داخلہ موجب دم ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسے شخص کے لئے احرام باندھنا افضل ہے واجب نہیں۔

محاذی میقات شخص کا حکم:

وہ آفاقی شخص کہ مکہ معظمہ جاتے ہوئے اس کے خشکی، دریائی، فضائی راستہ میں پانچ میقاتوں میں سے کوئی میقات نہ پڑتا ہو اور دو میقاتوں کے درمیان سے اس کا گذر ہوتا ہو تو وہ غور وفکر اور تحری کرے، خوب کوشش کرے تا کہ اس کے راستہ کے قریب تر میقات کی محاذاۃ سے اس کا احرام واقع ہو سکے اور جو میقات اپنے سے قریب تر ہو اس کی

عمرہ کا بھی فائدہ اٹھایا اس کے ذمہ وہ ہدی جواسے میسر ہو، واجب ہے۔ آیت کریمہ میں یہ حکم عام ہے، اس میں مکی وغیر مکی کی کوئی تخصیص وقید نہیں۔

احناف کی دلیل "ذلك لمن يكن أهله حاضرى المسجد الحرام" (سورہ بقرہ) ہے، آیت کریمہ میں لام اختصاص کے لئے ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تمتع وقران مسجد حرام کے غیر حاضرین کے ساتھ مخصوص ہے۔

مسجد حرام کے حاضرین کا مصداق کون ہے؟

مسجد حرام کے حاضرین سے احناف کے نزدیک اہل مکہ اور اہل حل (داخل مواقیت خمسہ) مراد ہیں، مالکیہ کے نزدیک اس کا مصداق صرف اہل مکہ وذی طوی ہیں۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کا مصداق مکہ اور مسجد حرام سے غیر مسافت قصر کے باشندے ہیں۔ ان اقوال میں احناف کا قول راجح ہے کیونکہ داخل مواقیت خمسہ توابع مکہ میں سے ہیں، اس لئے کہ ان کے لئے مکہ معظمہ میں کسی حاجت کی بنا پر بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے، لہذا یہ لوگ مسجد حرام کے حاضرین کے حکم میں داخل ہیں، نیز عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اہل مکہ کے لئے تمتع و قران (جائز) نہیں۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ لباب المناسک سے قران کی صحت وجواز کی شرائط کے ذیل میں فرماتے ہیں:

السادس أن يكون آفاقيا ولو حكما فلا قران لمكي إلا إذا خرج إلى الآفاق قبل أشهر الحج (ردالمحتار ۲/۵۳۰) جواز قران کی چھٹی شرط یہ ہے کہ وہ شخص آفاقی ہو اگرچہ وہ حکماً آفاقی ہو، پس مکی شخص کے لئے قران جائز نہیں مگر اس صورت میں جب کہ وہ حج کے مہینوں سے پہلے آفاق میں چلا جائے۔

علامہ شامی لباب المناسک سے نقل کرتے ہوئے جواز تمتع کی شرائط میں فرماتے ہیں:

التاسع عدم التوطن بمكة فلو اعتمر ثم عزم على المقام بمكة أبدا لا يكون متمتعا وإن عزم شهرين اى مثلا و حج كان متمتعا. نویں شرط جواز تمتع کی یہ ہے کہ مکہ معظمہ میں وطن کا نہ ہونا، پس کسی نے عمرہ کر کے مکہ میں مقیم ہو جانے کا ارادہ کیا تو وہ متمتع نہ ہوگا۔

الحادى عشر أن يكون من أهل الآفاق والعبرة للتوطن فلو استوطن المكي في المدينة مثلا فهو آفاقي وبالعكس مكي ۔ جواز تمتع کی گیارہویں شرط یہ بتلاتے ہیں کہ وہ آفاقی ہو اور اس بارہ میں اعتبار وطن بنا لینے کا ہے، چنانچہ کسی مکی نے مدینہ کو وطن بنالیا تو وہ آفاقی شمار ہوگا اور کسی مدنی نے مکہ معظمہ کو وطن بنالیا تو وہ مکی کہلائے گا۔ (ردالمحتار ۲/۵۳۶)۔

۴۔ مکی کسی ضرورت کی بنا پر خارج میقات جا کر وہاں سے مکہ معظمہ واپس آرہا ہے تو وہ میقات سے احرام باندھ کر تمتع وقران کر سکتا ہے یا نہیں؟

اگر شوال شروع ہونے کے بعد مکہ معظمہ سے آفاق (خارج میقات) میں گیا تو وہاں سے واپسی میں وہ صاحبینؒ کے نزدیک تمتع وقران کر سکتا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ شخص بہ حکم مکی ہے اس لئے تمتع وقران نہیں کر سکتا

اسی پر فتوی ہے، لہذا ایسا شخص افراد ہی کرے۔

وأما الآفاقي إذا دخل الميقات أو دخل مكة بعمرة وحل منها قبل أشهر الحج فإن مكث بها حتى دخل أشهر الحج فهو كالمكي بالاتفاق وإن خرج إلى الآفاق قبل أشهر الحج فكالآفاقي بالاتفاق أو فيها فكالمكي عند أبي حنيفة إلا أن يعود إلى أهله وكالآفاقي عندهما كبير (غنیہ ۱۲۱)۔

آفاقی شخص جب میقات میں داخل ہوا، یا مکہ معظمہ میں عمرہ کا احرام باندھ کر داخل ہوا اور عمرہ کر کے حج کے مہینوں کے شروع ہونے سے پہلے حلال ہو گیا اور پھر حج کے مہینے یعنی شوال شروع ہونے تک مکہ معظمہ میں قیام پذیر رہا تو ایسا شخص امام صاحب اور صاحبین کے یہاں بالاتفاق مکی کے حکم میں ہے، اور اگر وہ افعال عمرہ سے فارغ ہو کر اشہر حج سے پہلے آفاق میں چلا گیا تو وہ بالاتفاق آفاقی کے حکم میں ہے، اور جو شخص عمرہ سے فارغ ہو کر شوال شروع ہونے کے بعد آفاق میں گیا تو وہ شخص امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آفاقی کے حکم میں ہے، مگر وہ آفاق میں اپنے وطن واپس لوٹ گیا ہو تو پھر وہ مکی کے حکم میں نہیں ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ شخص آفاقی کے حکم میں ہے۔

مناسک کی عام کتابوں میں تحریر ہے کہ مکی نے تمتع کیا یا قران کیا تو بکراہت تحریمیہ صحیح ہو جائے گا اور اس پر دم شکر کے بجائے دم جبر (جنایت) واجب ہے، اس لئے وہ خود اس میں سے نہیں کھا سکتا۔ مگر علامہ شامیؒ کی تحقیق یہ ہے کہ حکم صحت مع الکراہۃ التحریمیہ صرف قران کے لئے ہے، مکی کا تمتع منعقد ہی نہیں ہوتا، اس لئے تمتع کی صورت میں دم جبر (جنایت) واجب نہیں، بطلان تمتع سے بطلان حج کا وہم نہ ہو "لأن الأول لا يستلزم الثاني۔ وقال العلامة المخدوم محمد هاشم السندي: اختلاف در آنكه نهى در حق مكى به معنى عدم جواز است مع وجود صحت وانعقاد يا به معنى عدم صحت وانعقاد اصلا، وصحيح آنست كه قران در حق مكى منعقد مى شود و لهذا واجب مى شود بروے دم جبر للجناية نه شكر چنانكه در حق آفاقى. واما عمره پس منعقد نمى شود اصلا در حق او (الى قوله) ولهذا لازم نه باشد بروے دم دريں صورت، زيرا كه دم از لوازم تمتع است و چوں منتفى شد ملزوم منتفى گشت لازم او۔ (حیات القلوب ص ۹۸ بہ حوالہ احسن الفتاوی ۴/۵۲۵)۔

بہر حال مکی کی ضرورت کی بنا پر خارج میقات جا کر وہاں سے مکہ معظمہ واپس آ رہا ہو تو اس پر میقات سے احرام باندھنا ضروری ہے۔ حج تو عمر میں صرف ایک ہی مرتبہ فرض ہے اس لئے زندگی بھر میں ایک سال نیز اس کے بعد جب نفل حج کا ارادہ ہو اس سال اشہر حج میں خارج میقات سفر سے بچنے میں کوئی خاص دشواری اور تنگی نہیں، اور حج فرض ایک مرتبہ ادا کر چکنے کے بعد اشہر حج میں خارج میقات کا سفر کرنے کی صورت میں واپسی کے وقت میقات سے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ معظمہ واپس آتا رہے۔

سوال میں مذکور تنگی اور دشواری کی بنیاد پر مکی اور داخل میقات کے باشندوں کو تمتع وقران کی گنجائش نہیں۔

۵۔ آفاقی متمتع کے لئے افعال عمرہ سے فراغت کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے نفل عمرے کرنا جائز ہے۔

ولا يعتمر قبل الحج و قال القارى فى الشرح وهذا بناء على أن المكى ممنوع من العمرة المفردة أيضا قد سبق أنه غير صحيح بل أنه ممنوع من التمتع و القران وهذا المتمتع آفاقى غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرار ها لأنها عبادة مستقلة....... كالطواف (لباب المناسک، ص۱۵۶)۔

لباب المناسک کی عبارت میں صراحۃً مذکور ہے کہ آفاقی متمتع کیلئے تکرار عمرہ جائز ہے، اس لئے کہ عمرہ طواف کی طرح مستقل عبادت ہے۔

۶۔ حج کے افعال ومناسک میں اصل یہی ہے کہ آدمی بذات خودان کو بجالائے اور کسی کو نائب نہ بناوے۔ بنا بریں تندرست اور چلنے پر قادر شخص کو بذات خود رمی کرنی چاہئے، بلا عذر کسی دوسرے سے رمی کرانا موجب دم ہے۔ وإن طرحها طرحا أجزاه لوجود الرمى إلا أنه رمى خفيف فيجزئه وسواء رمى بنفسه أو بغيره عند عجزه عن الرمى بنفسه كالمريض الذى لايستطيع الرمى فوضع الحصى فى كفه فرمى بها أو رمى عنه غيره لأن أفعال الحج تجرى فيه النيابة كالطواف والوقوف بعرفة و مزدلفة (بدائع ۲/۱۳۷)۔

یعنی معذور وعاجز کے لئے دوسرے سے رمی کرانا جائز ہے کیونکہ بہ حالت عذر افعال حج میں نیابت جائز ہے چنانچہ ایسا مریض ومعذور کہ انتہاء وقت رمی تک اس کے مرض وعذر کے زائل ہونے کی بہ ظاہر امید نہ ہو، اسی طرح محبوس (قیدی) اور ایسا بوڑھا کمزور یا صرف کمزور کہ جو جمرات تک پیدل نہ چل سکتا ہو، یا چلنے میں نا قابل برداشت تکلیف ہو، نیز حاملہ عورت وغیرہ ایسے معذورین کے لئے کنکر مارنے کے لئے کسی کو وکیل بنادینا اور اس سے رمی کرانا جائز ہے۔ ایک آدمی کسی ایک شخص یا چند اشخاص کی طرف سے وکیل بالرمی (کنکر مارنے کا وکیل) بن سکتا ہے، لیکن اس صورت میں وکیل بالرمی پر لازم ہے کہ وہ تینوں جمرات کی رمی خود کی طرف سے کرنے کے بعد اپنے موکل کی طرف سے رمی کرے یعنی کنکر مارے۔

جوازِ نیابت کا معیار:

جمرات تک پیدل چلنے پر قدرت نہ ہونا یا چلنے سے نا قابل برداشت تکلیف کا ہونا یا قید ہونا وغیرہ ہے۔ سستی، آرام، سہولت پسندی اور صرف خوف ازدحام (بھیڑ کا خوف واندیشہ) شرعاً عذر معتبر نہیں، لہذا ایسی صورت میں دوسرے کسی سے رمی کرانے کی وجہ سے دم واجب ہوگا۔

۱۰/۱۱/۱۲/ ذی الحجہ میں سے ہر ایک دن کی رمی کا وقت دوسرے دن کی طلوع صبح صادق تک رہتا ہے لہذا رات کو گیارہ بارہ بجے دیر سے کنکر مارنے میں بھیڑ کا خوف وخطرہ خود بہ خود ختم ہو جاتا ہے، البتہ ۱۳/ ذی الحجہ کی رمی کا وقت زوال آفتاب سے غروب آفتاب تک رہتا ہے اور غروب آفتاب پر ختم ہو جاتا ہے۔

۷۔ احصار کے لغوی معنی روک دینا منع کرنا ہے۔ اور احصار کے شرعی معنی احناف کے نزدیک یہ ہیں کہ "محرم کو

حج کے دونوں رکن (وقوف عرفہ اور طواف زیارت) کی ادائیگی اور بجا آوری سے روکدینا"۔ اور جمہور کے نزدیک محرم کو تمام راستوں سے حج یا عمرہ کی تکمیل سے روک دینا، احناف کے نزدیک احصار، دشمن کے روک دینے کے ساتھ مخصوص نہیں، چنانچہ دشمن، بیماری، قید، ہڈی وغیرہ ٹوٹ جانا، لولالنگڑااور اپاہج ہوجانا وغیرہ عوارض وموانع، کہ جن کی بناپر محرم اپنے احرام کے مقتضیٰ (حج یا عمرہ) کی تکمیل سے عاجز ہو، اس سے احصار متحقق ہوجاتا ہے۔

جمہور کے نزدیک احصار، دشمن کے روک دینے کے ساتھ مخصوص ہے، ان کے نزدیک مذکورہ بالا اعذار میں سے کسی عذر کی بناپر تحلل (احرام سے حلال ہوجانا۔ احرام کھولدینا) جائزنہیں، محصر کواحصار کی بناپر تحلل (احرام فسخ کردینااور شریعت کے مقرر کردہ طریقہ سے احرام کی پابندیوں سے خودکوآزاد کرلینا) جائز ہے۔

محصر کی دوقسمیں ہیں: ایک تو وہ کہ ہدی (دم احصار) ذبح کئے بغیر حلال نہ ہوسکے، اور دوسرا محصر کہ ہدی کا جانور (دم احصار) ذبح کئے بغیر اس کے لئے حلال ہونا جائز ہو۔

ہروہ احصار کہ جوحق اللہ کی بناپر متحقق ہو اس سے حلال ہونے کے لئے ہدی کا ذبح کرنالازم ہے۔ اور ہروہ احصار کہ جوحق العبد کی بنیاد پرپیش آوے اس سے حلال ہونے کے لئے ہدی کا ذبح کرنالازم اور ضروری نہیں۔

سعودی عربیہ میں رہنے والے کسی غیرملکی نے حج کا احرام یا عمرہ کا احرام باندھااور مکہ معظمہ یاحرم میں داخل ہونے سے پہلے یاداخل ہونے کے بعد گرفتار کرکے واپس کردیاگیااور وہ وقوف بہ عرفہ اور طواف زیارت دونوں کی ادائیگی سے عاجز ہوتو ایسا شخص محصر ہے، اور اگر دونوں میں سے کسی ایک رکن کی ادائیگی پر قادر ہوتو وہ محصر کے حکم میں نہیں۔

محصر کاحکم:

اگراس شخص نے صرف حج یاصرف عمرہ کااحرام باندھاہےتوایک قربانی کی قیمت بھیج دے، اور اگرقران یعنی حج اور عمرہ دونوں کااحرام باندھاہےتو دوقربانیوں کی قیمت بھیج دےاوردن مقرر کردے کہ فلاں دن فلاں وقت یہ قربانی میری طرف سے حرم میں ذبح کردی جائے۔ یہ ضروری نہیں کہ یہ قربانی ایام نحر (۱۰، ۱۱، ۱۲رذی الحجہ) میں ہی کی جائے بلکہ اس سے پہلے یابعد میں بھی کی جاسکتی ہے۔ جب مقررہ وقت ودن گذرجائے تواحرام کھول دے۔ سرمنڈانا ضروری نہیں مستحب ہے۔ بعض نے صرف حرم میں احصار پیش آنے کی صورت میں سرمنڈاناواجب قراردیاہے۔ قول وجوب احوط وعدم وجوب ارجح ہے، پھرآئندہ سال قضاواجب ہے، اگرصرف عمرہ کااحرام تھاتوصرف عمرہ کی قضا واجب ہے، اور صرف حج (باِفراد) کااحرام باندھاتھاتوحج وعمرہ دونوں واجب ہیں، اور اگرحج اور عمرہ دونوں کااحرام باندھاتھایعنی قران کیاتھاتوایک حج اور دوعمرے بہ طور قضاواجب ہوں گے۔ (دیکھئے ردالمحتار ۵۹۲۳۲)۔

۸۔ متمتع وقارن کے لئے رمی۔ ذبح۔ حلق کے درمیان ترتیب صاحبینؒ اور دیگر ائمہؒ کے نزدیک مسنون ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

وإن كـان قـارنـا أو متمتعا يجب عليه أن يذبح و يحلق ويقدم الذبح على الحلق لقوله

تعالی" لیذکروا اسم الله علی ما رزقهم من بهیمة الأنعام فکلوا منها وأطعموا البائس الفقیر ثم لیقضوا تفثهم" رتب قضاء التفث وهو الحلق علی الذبح و روی عن النبی ﷺ أنه قال أول نسکنا فی یومنا هذا الرمی ثم الذبح ثم الحلق و روی عنه ﷺ أنه رمی ثم ذبح ثم دعا بالحلاق فإن حلق قبل الذبح من غیر إحصار فعلیه لحلقه قبل الذبح دم فی قول أبی حنیفة وقال أبو یوسف و محمد و جماعة من أهل العلم أنه لا شئ علیه.

صاحبینؒ وغیرہ کا استدلال یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ سے مسئلہ دریافت کیا گیا ایسے شخص کے بارے میں جس نے ذبح سے پہلے حلق کرالیا تھا تو آپ ﷺ نے جواب دیا کہ "اذبح ولا حرج" "ذبح کرلو اور کوئی حرج نہیں۔ لہٰذا اگر ترتیب واجب ہوتی تو البتہ اس کے ترک میں حرج واقع ہوتا۔ امام ابوحنیفہؒ ان کی دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ لاحرج میں حرج کی نفی ہے کفارہ کی نفی نہیں، اور گناہ کی نفی کفارہ کی نفی کو مستلزم نہیں، چنانچہ جو شخص سر میں تکلیف کی بنا پر حلق کرائے یا خطاءً حلق کرائے تو اس پر گناہ نہیں مگر کفارہ واجب ہے۔ بہرحال متمتع و قارن کے لئے بہ قول امام ابو حنیفہؒ (جو مفتی بہ ہے) ترتیب لازم ہے اور اس کا ترک موجب دم ہے۔

لیکن آج کل بے پناہ ہجوم و ازدحام، موسم کی شدت، قیامگاہ اور مذبح میں کافی دوری اور سواری نہ ملنا وغیرہ اعذار و دشواریوں کی بنا پر اگر حجاج ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو صاحبینؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہے۔

۹۔ حج بدل کا اصلی حکم تو یہی ہے کہ مامور بالحج افراد کرے لیکن آمر یا وصی کی اجازت سے قران اور تمتع کرنا بھی جائز ہے۔ میت پر حج فرض ہو یا نہ ہو اور میت نے حج بدل کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، ان تمام صورتوں میں آمر یا وصی کی اجازت سے مامور کو تمتع کرنا جائز ہے۔

آج کل عام طور پر حج تمتع معروف و معتاد و متعارف ہے، لہٰذا حج بدل میں مطلق امر بالحج، حج تمتع کی اجازت قرار دیا جاسکتا ہے لیکن احوط و انسب یہی ہے کہ آمر سے صراحت و وضاحت کرالی جائے اور حج بدل میں جانے والا شخص آمر سے ہر قسم کے احرام کی اجازت لے لے۔

قال الشیخ الامام أبو بکر محمد بن الفضلؒ إذا أمر غیره أن یحج عنه ینبغی أن یفوض الأمر إلی المأمور فیقول حج عنی بهذا المال کیف شئت إن شئت حجة وإن شئت عمرة وإن شئت قرانا (فتاوی قاضی خاں علی ہامش الہندیہ)۔

آمر کی اجازت سے یا بغیر اجازت کے تمتع یا قران کرنے کی صورت میں دم تمتع اور دم قران مامور پر خود کے مال میں سے واجب ہوگا، نیز اگر مامور بالحج سے موجب دم کوئی جنایت صادر ہوجائے تو دم جنایت بھی مامور پر خود کے مال میں سے واجب ہوگا، آمر کے مال میں سے واجب نہ ہوگا۔ ہاں اگر آمر کی جانب سے دم تمتع و قران اور دم جنایت کی اجازت (صراحۃً یا دلالۃً) ہو تو مال آمر میں سے ادا کیا جانا جائز ہے۔

و دم القران والتمتع و الجنایة علی الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع (قوله علی

الحاج) ای المامور أما الاول فلانه وجب شکرا علی الجمع بین النسکین (ردالمحتار)۔

۱۰۔ حالتِ حیض میں طواف زیارت:

بہ حالت حیض طواف زیارت کرنا (جو حج کا رکن اعظم ہے) بہت سنگین گناہ ہے، لہذا پاک ہونے کے بعد ہی طواف زیارت کر کے واپسی کی تمام ممکنہ تدابیر اختیار کرنا (مثلاً ٹکٹ اور ویزا وغیرہ کی تاریخ تبدیل کرا کے مدت بڑھا لینا اور روانگی کو موخر کرانا) اس کے ذمہ لازم اور ضروری ہے۔

لیکن اگر کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہو سکے اور دوبارہ وطن واپسی بھی مشکل ہو اور وہ عورت بہ حالت حیض طواف زیارت کر لے تو وہ بیشک سخت گناہ گار ہوگی، مگر اس کا یہ طواف زیارت شرعاً معتبر ہوگا اور وہ اپنے احرام سے پورے طور پر حلال ہو جائے گی۔

لیکن بہ حالت حیض طواف زیارت کرنے کی وجہ سے بہ طور دم جنایت ایک بدنہ یعنی بڑے جانور (اونٹ، گائے وغیرہ) کو ذبح کرنا اس کے ذمہ واجب ہوگا۔ نیز اس بڑے جانور کو حد حرم میں ذبح کرنا واجب ہے کیونکہ یہ دم جنایت ہے اور دم جنایت کا ذبح حد حرم کے ساتھ مخصوص ہے لہذا اور کسی جگہ خارج حرم ذبح کرنا معتبر نہ ہوگا۔

اگر وہ عورت مذکورہ بالا دم جنایت (بڑا جانور) ذبح کئے جانے سے پہلے کسی وقت بھی طواف زیارت کا اعادہ کر لے تو یہ دم جنایت اس سے ساقط ہو جائے گا۔

۱۱۔ سفر حج کے دوران معتدہ کا حکم:

عمرہ یا حج کے سفر کے دوران عورت پر عدت واجب ہو جائے تو عدت میں حج یا عمرہ کر سکتی ہے یا نہیں؟ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں کہ عورت پر وجوب حج کی مخصوص شرائط میں سے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عورت طلاق یا وفات کی عدت میں نہ ہو کیونکہ ارشاد خداوندی ہے: "ولا تخرجو هن من بیوتهن ولا یخرجن إلا أن یأ تین الخ...." (سورہ طلاق) یعنی معتدہ عورتوں کو ان کے گھر سے مت نکالو اور وہ خود بھی نہ نکلیں۔

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ اگر عورت کو سفر حج یا عمرہ میں عدت لازم آ جائے، پس اگر خاوند نے طلاق رجعی دی ہے تو خاوند کو دوران سفر اس سے جدا نہ ہونا چاہئے کیونکہ طلاق رجعی سے زوجیت زائل نہیں ہوتی جبکہ اس سے رجعت کر لینا بہتر ہے۔ اور اگر طلاق بائن یا وفات زوج کی وجہ سے دوران سفر حج یا عمرہ عدت لازم ہوئی ہے تو اس کے حکم کی تفصیل درج ذیل ہے:

جائے وفات و طلاق اور اس عورت کے وطن کے درمیان مدت سفر شرعی سے کم مسافت ہے اور اس جگہ اور مکہ معظمہ کے درمیان مدت سفر کی مسافت ہے تو وہ اپنے گھر واپس لوٹ جاوے۔

اور اگر اس جگہ سے مکہ معظمہ کی طرف مسافت سفر شرعی سے کم فاصلہ ہو تو مکہ معظمہ چلی جائے۔ اور اگر دونوں طرف مسافت سفر سے کم فاصلہ ہے تو اس کو اختیار ہے کہ وطن واپس چلی جاوے یا مکہ معظمہ چلی جاوے۔ اور اگر دونوں جانب مسافت سفر کا فاصلہ ہے، پس اگر وہ عورت شہر میں ہے تو وہاں سے اختتام عدت تک نکلنا محرم میسر ہو یا نہ

کے باوجود امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ محرم میسر ہو تو وہاں سے نکلنا جائز ہے، اور اگر محرم میسر نہ ہو تو بالاتفاق وہاں سے نکلنا جائز نہیں۔

دونوں جانب مسافت سفر کا فاصلہ ہونے کی حالت میں اگر وہ عورت جنگل یا ایسے دیہات میں ہے جہاں اس کو جان و مال کا خطرہ لاحق ہے تو اس غیر محفوظ جگہ سے مامون و محفوظ جگہ سفر کر کے منتقل ہو جانا اس کے لئے جائز ہے (بدائع ۲/۱۲۴)۔

۱۲۔ آجکل مکہ معظمہ کی آبادی کے پھیلاؤ اور منیٰ تک پہنچ جانے کی وجہ سے اگر منیٰ کو داخل شہر یا فناء شہر مان بھی لیا جائے پھر بھی مزدلفہ اور عرفات تو یقیناً مکہ معظمہ سے الگ خارج شہر جگہ ہے اسے تو فناء شہر نہیں کہا جا سکتا اور ہر حاجی ایک رات یقیناً مزدلفہ میں گذارتا ہے، لہذا مسئلہ کا حکم جو توسیع سے پہلے تھا وہی برقرار رہے گا اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی۔

وذكر في كتاب المناسك أن الحاج إذا دخل مكة في أيام العشر و نوى الإقامة لا يصح لأنه لابد له من الخروج إلى عرفات فلا تتحقق نية إقامة خمسة عشر يوماً فلا يصح (بدائع ۱/۹۸)۔

۱۳۔ رمضان شریف میں عمرہ کے لئے جانے والے نیز سعودی عربیہ میں مقیم حنفی المسلک لوگ اپنی وتر کی نماز رمضان شریف میں الگ سے منفرداً تین رکعت بہ یک سلام (بلا فصل) پڑھیں، امام کے ساتھ وتر کی نماز باجماعت بہ دو سلام (فصل کے ساتھ) نہ پڑھیں۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

خورشید انور اعظمی
جامعہ مظہر العلوم، بنارس

آج زمانہ کافی ترقی کر چکا ہے، زندگی کے ہر شعبہ میں نمایاں تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں، اور اس مشینی دور نے جہاں بہت سی سہولتیں مہیا کی ہیں، وہیں نت نئے مسائل بھی پیدا کر دئے ہیں، جس کے سبب شریعت اسلامیہ کے بہت سے احکام پر عمل کرنے میں دشواریاں پیش آتی ہیں، حج وعمرہ کی ادائیگی میں بھی بعض مقامات پر حجاج کرام کو مشکلات کا سامنا ہوتا ہے، یہاں انہیں مشکلات کو فقہ وفتاوی کے قدیم، مستند اور اہم مأخذ کی روشنی میں حل کرنے کی حقیر کوشش کی گئی ہے۔

ا۔ تجاوز میقات اقوال فقہاء کی روشنی میں:

حرم مکی ایک مقدس مقام ہے اس کی حیثیت دیگر مقامات سے مختلف ہے، دوسری جگہوں پر جانے کے لئے کسی آداب کا لحاظ کرنا ضروری نہیں ہے، مگر اس مقام مقدس کی عظمت وتقدیس کا تقاضا ہے کہ وہاں جانے کے کچھ آداب ہوں تاکہ عام مقامات اور اس کے درمیان امتیاز قائم رہے، اسی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے کچھ جگہوں کو بطور میقات متعین فرمایا کہ حرم میں داخل ہونے کے لئے وہاں سے احرام باندھ کر آگے بڑھنا واجب ہے، اس میقات سے باہر کے لوگوں کو آفاقی کہا جاتا ہے۔ آفاقی شخص اگر حج وعمرہ کی نیت سے میقات سے تجاوز کر رہا ہے تو اس کے لئے احرام کا باندھنا بالاتفاق واجب ہے، لیکن اگر اس کا ارادہ ملاقات، زیارت اور تجارت وغیرہ کا ہے تو اس سلسلے میں فقہاء کرام کے اقوال مختلف ہیں۔

بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز ہے:

اس کے قائل صاحب بذل المجہود کی صراحت کے مطابق امام شافعی اپنے قول اخیر میں، ابن عباس اپنے ایک قول میں، اور ابن عمر ہیں (بذل المجہود۔ ۳/۴۷) اور بقول علامہ عینی، امام زہری، حسن بصری، شافعی اپنے ایک قول میں، مالک ایک روایت میں، ابن وہب، داؤد بن علی اور ان کے اصحاب ظاہریہ ہیں (عمدۃ القاری ۵/۱۰۹) علامہ مروزی نے امام مالک اور اہل مدینہ کا یہی مذہب نقل کیا ہے (اختلاف العلماء) اور علامہ ابن حجر عسقلانی نے اسی کو امام شافعی کا مذہب مشہور قرار دیا ہے (فتح الباری ۴/۵۹)۔

بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے:

اس کے قائل جمہور علماء (بذل المجہود ۳/۴۷) اور بقول علامہ عینی عطاء بن ابی رباح، لیث بن سعد، ثوری، ابوحنیفہ، ان کے اصحاب، مالک اپنے قول صحیح میں، شافعی اپنے قول مشہور میں، احمد اور ابوثور ہیں (عمدۃ القاری ۵/۱۰۹) علامہ مروزی نے امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام احمد کا یہی مسلک نقل کیا ہے (اختلاف العلماء) اور علامہ ابن حجر

عسقلانی نے اسے امام ابوحنیفہ، امام احمد اور امام مالک کا قول مشہور بتایا ہے (فتح الباری ۴/۵۹)۔

دلائل مجوزین:

عن جابر أن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة وعلیه عمامة سوداء بغیر إحرام (صحیح مسلم ۱/۴۳۹)۔

(جابرؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے داخل ہوئے اور آپ ﷺ پر ایک کالی پگڑی تھی)۔

علامہ نووی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

هذا دلیل لمن یقول یجوز دخول مکة بغیر إحرام لمن لم یرد نسکا سواء کان لحاجة تکرر کالحطاب والحشاش والسقاء والصیاد وغیرهم أم لم تتکرر کالتاجر والزائر وغیرهما وسواء کان آمنا أو خائفا وأصح القولین للشافعی وبه یفتی أصحابه (شرح النووی علی مسلم ۱/۴۳۹)۔

(یہ دلیل ہے ان کی جو یہ کہتے ہیں کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز ہے ان کے لئے جو حج کا ارادہ نہ رکھتے ہوں خواہ بار بار پیش آنے والی ضرورت کی وجہ سے ہو، جیسے لکڑی چننے والا، گھاس کاٹنے والا، پانی پلانے والا اور شکار کرنے والا اور ان کے علاوہ، یا ایسی ضرورت ہو جو بار بار پیش نہ آتی ہو جیسے تاجر اور زائر وغیرہ، خواہ وہ مامون ہو یا نہ ہو، اور امام شافعیؒ کا صحیح قول یہی ہے، اور اسی پر ان کے اصحاب نے فتوی دیا ہے)۔

مجوزین حضرات اپنے مسلک کی تائید میں ایک دلیل یہ بھی پیش کرتے ہیں کہ جب مکہ کے اندر بغیر احرام کے سکونت اختیار کرنا جائز ہے تو بغیر احرام کے اس میں داخل ہونے کی اجازت تو بدرجہ اولی ہونی چاہئے، اس وجہ سے کہ داخل ہونا وہاں سکونت پذیر ہونے سے کم تر درجہ کا ہے (بدائع الصنائع ۲/۱۶۴)۔

تیسری دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے میقات کی تعیین کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: **فهن لهن ولمن أتی علیهن من غیر أهلهن ممن أراد الحج والعمرة** (صحیح مسلم ۱/۳۷۴)۔

(یہ ان کے لئے ہیں (یعنی میقات والوں کے لئے) اور ان لوگوں کے لئے ہے جو اہل میقات میں سے نہ ہوں لیکن حج وعمرہ کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں)۔

علامہ نووی اس حدیث کے ذیل میں لکھتے ہیں:

فیه دلالة للمذهب الصحیح فیمن مر بالمیقات لا یرید حجا ولا عمرة أنه لا یلزمه الإحرام لدخول مکة (شرح النووی علی مسلم ۱/۳۷۴)۔

(حدیث مذکور میں صحیح مذہب کی دلیل ہے اس شخص کے بارے میں جو بغیر حج وعمرہ کے ارادہ سے میقات سے گزرے، تو اس کے لئے مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام ضروری نہیں ہے)۔

دلائل مانعین:

عن ابن عباس أن النبی ﷺ قال لا تجاوزوا المیقات إلا بالإحرام (شرح نقایہ ۱/۱۸۸)۔

(ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز نہ کرو)

عن النبی ﷺ أنه قال ألا إن مكة حرام منذ خلقها الله تعالىٰ لم تحل لأحد قبلی و لا تحل لأحد بعدی وإنما أحلت لی ساعة من نهار ثم عادت حراماً إلى يوم القيامة". (بدائع الصنائع ۲/۱۶۴)۔

(آپ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جان لو کہ مکہ اس دن سے قابل احترام ہے جس دن اللہ تعالیٰ نے اس کو وجود بخشا مجھ سے پہلے نہ کسی کے لئے حلال ہوا نہ اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، اور میرے لئے تھوڑی دیر کے لئے حلال کیا گیا ہے، پھر قیامت تک کے لئے مکہ کی حرمت پہلی حالہ لوٹ آئی)۔

علامہ کاسانی نے اس حدیث سے تین طریقہ سے استدلال کیا ہے (۱) إلا إن مكة حرام سے (۲) لا تحل لأحد بعدی سے (۳) عادت حراما إلى يوم القيامة سے، یہ مطلق ہے اس میں حج وعمرہ اور غیر حج وعمرہ کی کوئی تفریق نہیں ہے (بدائع ۲/۱۶۴)۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اس مقام مقدس کے لئے احرام اس لئے واجب کیا گیا ہے کہ وہ قابل تعظیم ہے اور اس حیثیت سے حاجی و معتمر اور غیر حاجی و معتمر سب برابر ہیں (ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

وہ مبارک اور شریف مقام ہے، اللہ کے یہاں اس کی قدر و منزلت ہے، لہذا دیگر مقامات پر اس کی شرافت کو ظاہر کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں داخلہ بشکل عبادت ہو (بدائع ۲/۱۶۴)۔

مذکورہ بالا دلائل سے یہ بات عیاں ہوجاتی ہے کہ حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھنا ضروری اور لازم ہے، خواہ حج وعمرہ کی نیت سے وہاں جانا ہو یا کسی اور غرض سے، اس وجہ سے کہ اس مقدس سرزمین کی عظمت و شرافت کا یہی تقاضا ہے، تا کہ اس کے اور دوسرے مقامات کے درمیان فرق و امتیاز باقی رہے۔

اور رہا فتح مکہ کے دن آپ کا بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا تو یہ آپ کے لئے اور آپ کے صحابہ کے لئے اس وقت کے ساتھ مخصوص حکم تھا (شرح وقایہ ۱/۱۸۸، مرقاۃ ۶/۸)۔

اور رہی اہل مکہ کو مکہ میں بغیر احرام کے سکونت پذیر رہنے کی اجازت کی بات تو ان لوگوں کو اس کی اجازت اسی بنیاد پر ہے کہ وہ لوگ وہاں بسنے کے سبب اس کی تعمیر، حفاظت اور خدمت میں حصہ لیتے ہیں جس کی وجہ سے ان کا شمار تعظیم کرنے والوں میں ہوگیا ہے (بدائع ۲/۱۶۲)۔

۲۔ مکہ بار بار آنے جانے والوں کا مسئلہ:

یہ تو اپنی جگہ مسلم ہے کہ احترام مکہ کے پیش نظر وہاں جانے کے لئے احرام باندھنا از حد ضروری ہے، مگر عصر حاضر کی برق رفتار ترقیات نے انسانی زندگی کی بھاگ دوڑ کو بھی بہت تیز کردیا ہے، اور آمد و رفت کی سہولیات نے مختلف شہروں کو تجارتی اور معاشی بنیادوں پر باہم مربوط کردیا ہے، جس کی وجہ سے لوگ اپنی اپنی ضرورتوں کے تحت ان جگہوں

پر بار بار آنے جانے پر مجبور ہوتے ہیں، مکہ بھی ایک عظیم شہر ہے جہاں سے بہت سے لوگوں کی تجارتی ومعاشی ضرورتیں وابستہ ہیں اور انہیں وہاں جانے کا بار بار سابقہ پڑتا ہے اور ان میں کتنے ہیں جو میقات سے گزر کر ہی مکہ میں داخل ہو سکتے ہیں، اسی طرح بہت سے اہل مکہ اپنی ضرورتوں کے پیش نظر میقات سے باہر آنے پر مجبور ہوتے ہیں، اور بار بار ہوتے ہیں تو اصلی صورت میں اگر ان حضرات کو ہر بار احرام کا پابند بنایا جائے تو بہت ہی تنگی اور دشواری میں مبتلا ہو جائیں گے، اس لئے ضرورت ہے کہ فقہاء کرام کی تصریحات کی روشنی میں اس کا صحیح اور مناسب حل تلاش کیا جائے تاکہ امت حرج وتنگی سے محفوظ رہے۔

اس سلسلے میں فقہاء کرام کی تصریحات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی کے یہاں اگر کوئی شخص حج اور عمرہ کے ارادے سے نہیں بلکہ کسی اور ارادے سے مکہ جارہا ہے تو اس کے لئے احرام باندھنا ضروری نہیں، خواہ وہ کسی ضرورت کے تحت جارہا ہو، یہی ان کا مذہب صحیح ہے، چنانچہ علامہ نووی شرح مسلم میں تحریر فرماتے ہیں:

"وأما من لا يريد حجا ولا عمرة فلا يلزمه الإحرام لدخول مكة على الصحيح من مذهبنا سواء دخل لحاجة تتكرر كحطاب وحشاش وصياد ونحوهم أو لا تتكرر كتجارة وزيارة ونحوهما" (شرح صحیح مسلم للنووی ۱/۴۳۷)۔

(بہر حال جو شخص حج وعمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا ہے تو ہمارے صحیح مذہب کے مطابق مکہ میں داخل ہونے کے لئے اس پر احرام ضروری نہیں ہے خواہ ایسی ضرورت کی وجہ سے داخل ہو جو بار بار پیش آتی ہے جیسے لکڑی چننے والا، گھاس چننے والا، اور شکاری وغیرہ، یا بار بار پیش آنے والی نہ ہو جیسے تجارت کرنے والے اور زیارت کرنے والے وغیرہ)۔

اسی طرح امام احمد بن حنبل نے "حاجة متكررة" کے سبب بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کی اجازت دی ہے "العدة شرح العمدة" میں ہے:

"لا يجوز لمن أراد دخول مكة تجاوز الميقات غير محرم إلا لقتال مباح وحاجة تتكرر كالحطاب ونحوه" (العدة شرح العمدة ۱/۱۶۵، کشف القناع عن متن الاقناع ۲/۴۷)۔

(مکہ میں داخل ہونے والے کے لئے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے، مگر قتال مباح کی وجہ سے اور ایسی ضرورت کی وجہ سے جو بار بار پیش آتی ہو جیسے لکڑی چننے والا وغیرہ)

لیکن اگر تجارت وزیارت کے لئے جاتا ہو تو احرام ان کے یہاں لازم ہے، جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ نے اپنی تصنیف المحرر فی الفقہ میں اس کی صراحت فرمائی ہے، لکھتے ہیں:

"وإن قصدها لغير ذلک من تجارة ونحوها لزمه أن يدخلها محرما من الميقات" (المحرر فی الفقہ ۱/۲۳۵)۔

(اور اگر مکہ کا ارادہ کیا اس کے علاوہ کسی وجہ سے یعنی تجارت اور اس جیسی چیز تو اسکو مکہ میں میقات سے احرام کی حالت میں داخل ہونا ضروری ہے)۔

امام مالک نے بھی ان لوگوں کو بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے کی اجازت دی ہے جنہیں مکہ بار بار جانے کا اتفاق ہوتا ہے، اور جو لوگ تجارت یا کسی اور غرض سے وہاں جارہے ہوں تو ان کے لئے وہ بھی بغیر احرام کے جانے کی اجازت نہیں دیتے، شرح وقایہ میں ہے:

"ومذهب مالك يجوز مجاوزة الميقات بغير إحرام للذي يكثر تردداده إلى مكة كأهلها والمقيمين بها الذين يخرجون للمعاش، دون أهل الآفاق الذين إنما يقصدونها لحاجة أو تجارة" (شرح وقایہ ۱/۱۸۸)۔

(امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز ہے اس شخص کے لئے جس کی کثرت سے مکہ آمد ورفت ہو، جیسے اہل مکہ اور مکہ میں وہ رہنے والے جو معاش کے لئے نکلتے ہوں، نہ کہ وہ آفاقی جو مکہ کا ارادہ کئے ہوں کسی ضرورت یا تجارت کی وجہ سے)۔

ائمہ ثلاثہ کے مذاہب کی مذکورہ تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ یہ حضرات ایسے شخص کو بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کی اجازت دینے پر متفق نظر آتے ہیں جسے مکہ بار بار آنے جانے کا سابقہ پڑتا ہو۔

باقی رہے فقہائے احناف تو ان کی عام تصریحات سے یہی واضح ہوتا ہے کہ آفاقی کے لئے کسی بھی صورت میں بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے کی اجازت نہیں ہے، ہدایہ میں ہے:

"ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا" (ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

(ہمارے نزدیک آفاقی جب مکہ میں داخل ہونے کی غرض سے پہونچے تو اس کا محرم ہونا ضروری ہے خواہ حج وعمرہ کا قصد کیا ہو یا نہ کیا ہو)۔

ہاں اگر کوئی بغیر احرام کے مکہ جانا چاہتا ہو تو اس کے لئے ایک شکل یہ ہے کہ وہ پہلے "حِل" کا ارادہ کرے اور وہاں پہونچ کر پھر مکہ جانے کا ارادہ کرے تو ایسی صورت میں احرام کی ضرورت نہیں ہوگی، اس لئے کہ دفع حرج کے سبب اہل حل احرام کی پابندی سے مستثنیٰ ہیں، درمختار میں ہے:

"أما لو قصد موضعا من الحل كخليص وجدة حل له مجاوزته بلا إحرام فإذا حل به التحق بأهله فله دخول مكة بلا إحرام وهو الحيلة لمريد ذلك" (درمختار ۲/۱۶۷)۔

یہ تو آفاقی کے میقات سے تجاوز کرکے مکہ جانے کا مسئلہ تھا کہ اس سلسلہ میں فقہائے احناف کے یہاں کسی بھی حالت میں بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے کی اجازت کا ثبوت نہیں ملتا، لیکن اگر کوئی مکی اپنی ضرورت کے تحت مکہ سے باہر نکلے اور میقات سے بھی تجاوز کرجائے تو اس سلسلے میں صاحب البحر الرائق، رد المحتار (۲/۱۶۸) اور بدائع الصنائع (۲/۱۶۷) کے اعتبار سے وہ آفاقی کے حکم میں ہوگیا، اس کے لئے بغیر احرام کے مکہ آنے کی اجازت نہیں رہی، طحطاوی علی الدر المختار (ص/۸۲۶) میں بھی اسی کی تائید مذکور ہے، لیکن مجمع الانہر شرح ملتقی

الأبحر میں ہے کہ حطابین مکہ اگر میقات سے آگے بڑھ جائیں تو ان کے لئے احرام کی پابندی ضروری نہیں ہے، بغیر احرام باندھے مکہ آسکتے ہیں۔

اسی طرح علامہ عبدالعلی بحرالعلوم اپنی کتاب رسائل الارکان میں رقم طراز ہیں:

"وأما المكي إن خرج لحاجة ثم عاد فلا يجب عليه العود بالإحرام لأن وجوب دخول الآفاقي محرما إنما كان لتحية البيت ولا تحية في حق المكي ألا ترى أنه سقط عنه طواف القدوم في الحج" (رسائل الارکان ر۲۷۴)۔

(اگر مکی کسی ضرورت کی وجہ سے نکلا اور پھر لوٹا تو اس پر احرام کی حالت میں لوٹنا ضروری نہیں ہے، اس لئے کہ احرام کے ساتھ حرم میں داخل ہونے کا وجوب صرف آفاقی اور غیر مکی کے لئے ہے، اور احرام کا وجوب بھی صرف اس لئے ہے کہ وہ بیت اللہ کا سلام اور تحفہ ہے اور مکی کے حق میں (دن رات وہاں رہنے کی وجہ سے) یہ تحیہ نہیں ہے، اسی وجہ سے تو مکی سے حج میں طواف قدوم ساقط ہے)۔

العرف الشذی میں بھی حطابین وحشاشین کا استثناء امام ابوحنیفہ کی جانب منسوب کرتے ہوئے مذکور ہے:

"قال أبو حنيفة من مر على الميقات مريدا مكة يجب عليه الإحرام أراد الحج أو العمرة أولا إلا الحطابين والحشاشين وقال الشافعي لا يجب الإحرام إلا على من يريد أحدهما" (العرف الشذی ر۳۱۸)۔

(ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اس شخص پر احرام واجب ہے جو مکہ کا قصد کرتے ہوئے میقات سے گذرے، حج وعمرہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو سوائے لکڑی اور گھاس چننے والے کے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ احرام حج وعمرہ میں سے کسی کا ارادہ کرنیوالے ہی پر واجب ہوتا ہے)۔

الغرض وہ مکی جسے مکہ سے بار بار باہر نکلنے اور میقات سے تجاوز کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے، اس کے لئے تو فقہ حنفی کی مذکورہ تصریحات میں بھی احرام باندھے بغیر مکہ آنے جانے کی گنجائش نکلتی ہے، پھر اس وقت حطابین کی عادت یہ تھی کہ میقات کے اندر ہی رہتے تھے، اس سے تجاوز نہیں کرتے تھے اس لئے ان کی اس رخصت کو حل تک محدود رکھا گیا، جیسا کہ صاحب بدائع (۱۶۶/۲) علامہ کاسانی نے اس کی وضاحت فرمائی ہے، مگر آج جو لوگ حطابین کے حکم میں ہیں ان کی عادتیں میقات سے باہر جانے کی ہیں، لہذا اس رخصت میں عموم بہر حال ہونا چاہئے، اور ڈرائیور یا ایسے لوگ جنہیں میقات سے نکلنے کا بار بار سابقہ پڑتا ہو انہیں احرام کی پابندی سے مستثنیٰ ہونا چاہئے۔

باقی رہے ایسے آفاقی جنہیں مکہ بار بار آنے جانے کا اتفاق ہوتا ہے تو انہیں یا تو اس طرح کے مکی حضرات پر قیاس کرتے ہوئے احرام کی پابندی سے مستثنیٰ قرار دیدیا جائے یا بصورت دیگر موجودہ ضرورت کا لحاظ کرتے ہوئے امام شافعی وغیرہ کے فتویٰ پر عمل کیا جائے اور احرام کے بغیر آنے جانے کی انہیں اجازت دیدی جائے۔

۴،۳۔ مکی کے لئے تمتع اور قران کا مسئلہ:

اہل مکہ اور مکہ میں مقیم حضرات کے لئے صرف حج افراد کی اجازت ہے تمتع اور قران کی نہیں، ہدایہ میں ہے:

"وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة ومن كان داخل المواقيت فهو بمنزلة المكي حتى لايكون له متعة ولا قران" (ہدایہ ۱/۲۴۳)۔

(اور اہل مکہ کے لئے تمتع اور قران نہیں ان کے لئے صرف افراد ہے، اور جو مواقیت میں داخل ہے وہ مکی کے حکم میں ہے، لہذا ان کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے)۔

درمختار کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی مکی تمتع اور قران کرلے تو جائز ہے مگر گناہ گار ہوگا اور اس پر دم واجب ہوگا۔

"والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر" (در مختار ۲/۲۱۴)۔

(مکی اور جو اس کے حکم میں ہے صرف افراد کریگا، اور اگر قران اور تمتع کیا تو جائز ہے، اور اس نے برا کیا اور اس پر دم واجب ہوگا)

لیکن علامہ ابن عابدین شامی نے (رد المحتار ۲/۲۱۴) میں اس بات کو پسند فرمایا ہے کہ مکی کا تمتع باطل ہے، قران باطل نہیں، بلکہ اس کا قران کراہیت کے ساتھ جائز ہے، اور علامہ انور شاہ کشمیری کے نزدیک یہی قول برحق ہے (معارف السنن ۶/۲۹۴)۔

۵۔ متمتع ایک عمرہ کے بعد حج سے پہلے مزید عمرہ کرسکتا ہے:

اس مسئلے میں کہ تمتع کرنے والا حج سے پہلے ایک عمرہ کے بعد مزید عمرہ کرسکتا ہے یا نہیں؟ فقہاء کرام کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ علامہ سندھی نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف لباب المناسک میں اس کی اجازت نہیں دی ہے، تحریر فرماتے ہیں:

"ولا يعتمر قبل الحج" (ارشاد الساری/۱۹۳)۔

لیکن ملا علی قاری نے اپنی شرح لباب میں اس کی تردید فرمائی ہے اور کہا ہے کہ متمتع حج سے قبل ایک عمرہ کرنے کے بعد مزید عمرہ کرسکتا ہے، لکھتے ہیں:

"وهذا بناء على ان المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضا وقد سبق أنه غير صحيح بل أنه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاقي وغير ممنوع فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة" (ارشاد الساری/۱۹۳)۔

(اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ مکی عمرہ مفردہ سے بھی روکا گیا ہے، حالانکہ یہ بات گذر چکی ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ وہ تمتع اور قران سے روکا گیا ہے، اور یہ متمتع آفاقی ہے جو روکا نہیں گیا ہے، لہذا اس کے لئے اس کا تکرار جائز

ہے کیونکہ وہ ایک مستقل عبادت ہے)۔

دوسری جگہ اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے بصراحت لکھتے ہیں:

"والظاهر أن المتمتع بعد فراغه من العمرة لا يكون ممتنعا من إتيان العمرة فإنه زيادة عبادة" (ارشاد الساری ر۱۸۰)۔

(اور ظاہر یہ ہے کہ متمتع عمرہ سے فراغت کے بعد عمرہ کرنے سے مانع نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس میں عبادت کی زیادتی ہے)۔

مفتی سعید احمد صاحب نے معلم الحجاج (۲۳۸/۱) میں اور مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی صاحب رہبر حجاج (ص ۳۳ر) میں اسی نظریہ کی تائید فرمائی ہے، اور یہی صحیح بھی ہے، اس وجہ سے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے سال کے اندر کئی بار عمرہ کرنے کی اجازت دی ہے اور اس میں حاجی اور غیر حاجی کے درمیان تفریق نہیں کی ہے، التمہید میں ہے:

"قال أبو حنيفة وأصحابه: العمرة مباحة في السنة كلها إلا يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق قال والحاج وغيره في ذلك سواء" (التمہید ۱۹/۲۰)۔

(امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب نے فرمایا کہ عمرہ یوم عرفہ، یوم النحر اور ایام تشریق کے علاوہ پورے سال مباح ہے اور فرمایا کہ حج کرنے والے اور اس کے علاوہ سب اس میں برابر ہیں)۔

ایک سال کے اندر تکرار عمرہ کے سبھی فقہاء قائل ہیں، سوائے امام مالک کے کہ وہ اسے مکروہ جانتے ہیں، مگر علامہ ابن عبدالبر نے صراحت فرمائی ہے کہ مکروہ قرار دینے والوں کے پاس کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے، لکھتے ہیں:

قال أبو عمر: لا أعلم لمن كره العمرة في السنة مراراً حجة من كتاب ولا سنة يجب التسليم لمثلها" (التمہید ۲۱/۲۰)۔

(ابوعمر نے کہا کہ سال میں چند مرتبہ عمرہ کرنے کو مکروہ قرار دینے والوں کی کوئی دلیل کتاب وسنت میں مجھے نہیں ملی جس کا تسلیم کرنا ضروری ہو)

۶۔ عمل رمی میں نیابت کا مسئلہ:

اگر کوئی شخص معذور ہے تو دوسرا شخص اس کی طرف سے رمی جمار کرسکتا ہے، شریعت نے اس کی اجازت دی ہے، تبیین الحقائق میں ہے:

"جاز بفعل غيره إذا عجز" (تبیین الحقائق ۱۳۸/۲) (جب عاجز ہو تو دوسرے کے کرنے سے جائز ہوگا)۔

اسی طرح مبسوط میں ہے:

"المريض الذي لا يستطيع رمي الجمار يوضع الحصى في كفه حتى يرمي لأنه فيما يعجز عنه يستعين بغيره وإن رمى عنه أجزأه بمنزلة المغمى عليه فإن النيابة تجري في النسک

كما في الذبح" (مبسوط۴/۶۹)۔

(جو مریض رمی جمار کی طاقت نہ رکھتا ہو، تو اس کی ہتھیلی میں کنکری رکھ دی جائے تا کہ وہ رمی کرے، اس لئے کہ جس سے وہ عاجز ہے اس میں دوسرے سے مدد لے گا، اور اگر کسی نے اس کی طرف سے رمی کر دیا تو کافی ہوگا اور وہ بے ہوش کے درجہ میں سمجھا جائے گا اس لئے کہ نیابت حج وعمرہ میں جاری ہوتی ہے جیسا کہ ذبح میں)۔

لیکن یہ اجازت چھوٹے بڑے ہر عذر پر نہیں دی گئی ہے، بلکہ ایسا عذر شدید ہو کہ آدمی اپنے ضعف ومرض کے سبب کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے پر قادر نہ ہو اور نہ اس کے لئے سواری سے یا پیدل جمرات تک پہونچنا ممکن ہو، تب کوئی دوسرا شخص عمل رمی میں اس معذور شخص کی نیابت کر سکتا ہے، ملا علی قاری تحریر فرماتے ہیں:

"ثم المريض ليس على إطلاقه ففي الحاوي عن المنتقى عن محمد إذا كان يصلى المريض بحيث يصلي جالسا رمى عنه و لا شئ عليه" (ارشاد الساری/۱٦٦)۔

آگے لکھتے ہیں:

"ولعل وجهه أنه إذا كان يصلى قائما فله القدرة على حضور المرمى راكبا أو محمولا فلا يجوز النيابة عنه" (ارشاد الساری/۱٦٦)۔

(اور شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ کھڑے ہو کر نماز پڑھتا ہے تو اس کے لئے رمی کرنے کی جگہ حاضر ہونے کی قدرت ہے خواہ سوار ہو کر ہو یا اس کو اٹھا کر لے جایا جائے، تو اس کی نیابت جائز نہیں ہے)۔

اسی طرح مفتی سعید احمد صاحب معلم الحجاج میں تحریر فرماتے ہیں:

"رمی کے بارے میں وہ شخص مریض اور معذور سمجھا جائے گا جو کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہو کر جمرات تک آ سکتا ہے اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو خود رمی کرنی ضروری ہے، دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں، ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے، دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے" (معلم الحجاج/۱۸۵)۔

اور رہا خوف از دحام، تو یہ عذر نہیں ہے، اس کی بنیاد پر کسی کو نائب بنانا درست نہیں ہے، چنانچہ محدث کبیر حضرت مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی صاحب نے رہبر حجاج (ص/ ۴٦) میں، مفتی سعید احمد صاحب نے معلم الحجاج میں (ص/۱۸۴) میں، مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری نے فتاوی رحیمیہ (۵/۲۳۸) میں اس کی صراحت فرمائی ہے، لہذا عورتیں اور معذورین محض از دحام کے خوف سے کسی اور کو نائب نہ بنائیں بلکہ از خود رمی کریں، ہاں اگر از دحام کا اندیشہ ہو تو دن کے بجائے رات میں کریں، کہ ان کے لئے بلا کراہت جائز ہے۔

۷۔ حکومت سعودیہ کی جانب سے کسی کے بحالت احرام روک دیئے جانے کا حکم:

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حکومت سے اجازت لئے بغیر بعض لوگ احرام باندھ لیتے ہیں اور جب تفتیش ہوتی ہے تو انہیں حکومت کا عملہ واپس بھیج دیتا ہے اور وہ حج نہیں کر پاتے، ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہوتے ہیں، محصر کی تعریف ہے:

" المحصر محرم ممنوع عن المضى إلى إتمام أفعال ما أحرم لأجله" (عنایہ علی ہامش الفتح ۲/۲۹۵)۔

لیکن محصر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ حج کے دونوں رکن طواف زیارت اور وقوف عرفہ سے روک دیا گیا ہو، اگر صرف کسی ایک رکن روکا گیا ہو تو محصر نہیں ہوگا، مرقاۃ المفاتیح میں ہے:

" هو المنع عن الوقوف والطواف شرعا فإن قدر على أحدهما فليس بمحصر " (مرقاۃ ۲/۶)۔

(وہ وقوف اور طواف سے شرعاً روکنا ہے، اگر ان دونوں میں سے کسی پر قادر ہے تو وہ محصر نہیں ہے)۔

مفتی سعید احمد صاحب اس مسئلے کی تعریف کرتے ہوئے اس بات کی بھی وضاحت فرماتے ہیں کہ ایسے لوگوں کو کیا کرنا ہوگا، تحریر فرماتے ہیں:

" اگر مکہ مکرمہ میں ہی محرم کو کوئی ایسا مانع پیش آجائے کہ وقوف عرفات اور طواف زیارت دونوں نہ کر سکے تو وہ بھی محصر ہے، اگر صرف ایک سے روکا تو محصر نہ ہوگا کیونکہ اگر وقوف سے رکا ہے تو عمرہ کر کے حلال ہو جائے گا، اور اگر طواف زیارت سے رکا ہے تو یہ طواف ساری عمر میں ہو سکتا ہے، البتہ ایام نحر کے بعد کرنے سے دم واجب ہوگا" (معلم الحجاج ۲۷۲)۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب کا مسئلہ:

متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب قائم رکھنا امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب اور حضرات صاحبین کے نزدیک سنت ہے، مرقاۃ میں ہے:

"إعلم أن الترتيب بين الرمى و الذبح والحلق للقارن و المتمتع واجب عندأبى حنيفة و سنة عندهما" (مرقاۃ المفاتیح ۵/۳۶۳)۔

(جان لو کہ قارن اور متمتع کے لئے ترتیب رمی، ذبح اور حلق کے درمیان امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت ہے)۔

چنانچہ اگر کسی نے ترتیب کا لحاظ نہیں کیا اور ان میں تقدیم وتاخیر کر دی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر دم واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں، اسی طرح امام مالک، ثوری، اوزاعی، شافعی، احمد، اسحاق، ابوثور، داؤد، اور ابن جریر کا مسلک بھی صاحبین کا سا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک عدم ترتیب پر دم واجب نہیں ہوتا (عمدۃ القاری ۴/۷۳۶)۔

آج حج کے زمانہ میں زبردست ازدحام ہوتا ہے جس کے سبب ترتیب کا لحاظ کرنے میں حجاج کرام کو بہت سی دشواریاں پیش آتی ہیں اور بسا اوقات ترتیب قائم بھی نہیں رہ پاتی اور امام صاحب کے فتوی کے رو سے دم واجب ہو جاتا ہے، اس لئے حالات زمانہ کا لحاظ کرتے ہوئے مناسب ہوگا کہ حضرات صاحبین کے قول پر فتوی دیا

جائے، تاکہ امت تنگی سے محفوظ رہے۔

۹۔ حج بدل میں قران اور تمتع:

حج بدل کے صحیح ہونے کی بہت ساری شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مأمور (یعنی حج بدل کرنے والا) (آمر یعنی حج بدل کرانے والے) کے حکم کی خلاف ورزی نہ کرے، اگر اس نے ایسا کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حج آمر کے طرف سے نہیں ہوگا اور مأمور سارے اخراجات کا ضامن ہوگا، مثلاً آمر نے مأمور کو صرف حج کرنے کا حکم دیا اور اس نے قران یا تمتع کر دیا تو اس صورت میں اسے مخالف تصور کیا جائیگا اور وہ ضامن قرار پائیگا، لباب المناسک میں ہے:

لو أمره بالافراد فقرن أوتمتع لم يقع حجه عن الآمر ويضمن النفقة (لباب المناسک ۲۹۴)۔

(اگر اس کو افراد کا حکم دیا لیکن اس نے قران یا تمتع کیا تو اس کا حج آمر کی جانب سے نہیں ہوگا اور وہ نفقہ کا ضامن ہوگا)۔

علامہ ابن عابدین شامی اس مسئلے کی وجہ بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

" وجهه أنه لم يأت بالمأمور به لأنه أمره بسفر يصرفه إلى الحج لا غير فقد خالف أمر الآمر فضمن " (رد المحتار ۲/۲۶۸)۔

لیکن اگر حج بدل کرانے والے نے مامور کو تمتع کرنے کی بصراحت اجازت دیدی تو اس سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے، ملا علی قاری، مولانا رشید احمد گنگوہی وغیرہ کا خیال ہے کہ آمر کی اجازت سے بھی تمتع کرنے کی گنجائش نہیں ہے، لیکن صاحب البحر الرائق، لباب المناسک اور غنیۃ الناسک وغیرہ کی تصریحات سے پتہ چلتا ہے کہ آمر کی اجازت سے مأمور تمتع کر سکتا ہے، غنیۃ الناسک میں ہے:

" ولكن ما زاد في اللباب يوافقه ما في البحر وغيره من جواز التمتع عن الآمر إذا كان بأمره " (غنیۃ الناسک ۱۸۵)۔

نیز رد المحتار کی مندرجہ ذیل عبارت سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ آمر کی اجازت سے تمتع کرنے کی اجازت ہے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

ودم القران و التمتع و الجنايات على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن " (دار المحتار ۲/۲۶۸)۔

مفتی محمد شفیع صاحب نے اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کرنے کے بعد بہت واضح اور جچی تلی رائے دی ہے، اور تمتع کی گنجائش بتائی ہے، لکھتے ہیں:

"اگر چہ من حیث الدلیل رجحان اس کا معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل میں آمر کی اجازت سے قران اور تمتع دونوں جائز ہوں، اور فقہائے متاخرین میں صاحب لباب اور اس کے حاشیہ حباب وغیرہ میں اس کو اختیار بھی کیا گیا ہے، مگر ملا علی قاری اور حضرت گنگوہی قدس اللہ سرہ کا فتوی اس سے مختلف ہے، وہ تمتع کو باذن آمر بھی جائز قرار نہیں

دیتے، معاملہ ادائے فرض کا نازک ہے اس لئے احتیاط لازم ہے، جہاں تک ممکن ہو حج بدل میں افراد یا قران کیا جائے، تمتع نہ کریں لیکن اس زمانے میں حج وعمرہ کرنے میں عام آدمی آزاد نہیں کہ جب اور جس وقت چاہیں جاسکیں اور طول احرام سے بچنے کے لئے ایام حج کے بالکل قریب سفر کرسکیں، ہر طرف حکومتوں کی پابندیاں شدید ہیں، اس لئے اگر کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے تو اس کے لئے تمتع کر لینے کی بھی گنجائش ہے" (جواہر الفقہ ۱/۵۱۶)۔

پھر یہ اجازت بصراحت ہونی چاہئے، چنانچہ اگر صراحتاً اجازت نہیں دی اور مأمور نے تمتع یا قران کرلیا تو اسے مخالف تصور کیا جائے گا اور اس ضمن کے سارے اخراجات کا ضامن ہوگا، چنانچہ البحر الرائق کی اس عبارت سے یہ بات بہت صاف واضح ہوتی ہے:

"وبقي صورتان يكون بالقران فيهما مخالفا أحدهما ما لم يأذن له بالقران فقرن عنهما ضمن نفقتهما".

اگر آمر نے کوئی صراحت نہیں کی ہے تو اس سے حج افراد مراد ہوگا، چنانچہ مفتی کفایت اللہ صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"جبکہ آمر نے صرف حج کا امر کیا تو اس وقت بظاہر اس کا امر حج آفاقی پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ جب آمر خارج میقات کا رہنے والا ہے تو ظاہر یہی ہے کہ اسکا حکم ایسے ہی حج سے متعلق ہوگا جس کا احرام میقات سے باندھا گیا ہو، اور اس ظاہر حال کی دلالت سے مطلق حج کے امر کو حج عن المیقات کے ساتھ فقہاء نے مقید کیا ہے"۔ (کفایت المفتی ۴/۳۲۵)۔

اور مامور جب قران یا تمتع کرے گا تو ان کا دم اسی پر آئے گا آمر پر نہیں، خواہ اس نے آمر کی اجازت سے کیا ہو یا بغیر اجازت کے، درمختار میں ہے:

"دم القران والتمتع والجناية على الحاج" (درمختار ۲/۲۶۷) (قران، تمتع اور جنایت کا دم حاجی پر ہے)۔

لباب المناسک میں ہے:

"ولو أمر بالقران أو التمتع فالدم على المأمور" (لباب المناسک/۳۰۵)۔

(اور اگر اس کو حکم دیا ہے قران اور تمتع کا تو پھر دم مامور پر ہے)

باقی رہا حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش کا مسئلہ، تو اگر میت نے حج کی وصیت کی ہے تو اس میں حج بدل کی تمام شرطوں کا لحاظ کیا جائے گا، چنانچہ اگر اس نے تمتع کی صراحت نہیں کی ہے تو مامور کے لئے اس کے کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، اور اگر اس نے صراحتاً اس کی اجازت دیدی ہے تو مامور کے لئے تمتع کرنا صحیح ہوگا، ارشاد الساری میں ہے:

"إن الميت لو أمره بالتمتع فتمتع المأمور صح ولا يكون مخالفا بلا خلاف بين الأئمة الأسلاف" (ارشادالساری ۳۰۴)۔

(اگر میت نے مامور کوتمتع کا حکم دیا، پھر مامور نے تمتع کیا تو صحیح ہے اور وہ مخالفت کرنے والا نہیں ہے اور نہ اس سلسلہ میں ائمہ اسلاف کے درمیان کوئی اختلاف ہے)

اور اگر میت نے کوئی صراحت نہیں کی ہے تو ورثہ کی اجازت سے تمتع اور قران جائز ہوں گے وصی کی اجازت سے نہیں (کفایت المفتی ۳۶۲/۴)۔

۱۰۔حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت:

حالت حیض ونفاس میں طواف کرنا ممنوع ہے، مگر کسی مجبوری کے سبب اگر کوئی عورت طواف کر ہی لے تو طواف ہو جائیگا، ردالمحتار میں ہے:

" ويمنع حل الطواف لأن الطهارة له واجبة فيكره تحريما وان صح كما في البحر وغيره" (ردالمحتار ۲۱۴/۱)۔

(وہ طواف کے حلال ہونے کو روکتی ہے، اس لئے کہ طواف کے لئے طہارت واجب ہے پس وہ مکروہ تحریمی ہوگا اگر چہ صحیح ہے، جیسا کہ بحر وغیرہ میں ہے)۔

اور وہ عورت گناہگار تو ضرور ہوگی مگر اس طواف کے ذریعہ اس کا رکن ادا ہو جائیگا اور احرام سے نکل جائیگی، اور اس پر بدنہ (اونٹ یا گائے) واجب ہوگا۔

فتاوی محمودیہ میں ہے:

''ناپاکی کی حالت (حیض ونفاس اور جنابت) میں طواف کرنا حرام ہے، اس کو گناہ نہ سمجھنا خطرناک گناہ ہے، طواف زیارت ایسی حالت میں کرنے سے اونٹ یا گائے کا دم دینا واجب ہے، تاہم اس کا فریضہ حج ادا ہو جائیگا'' (فتاوی محمودیہ ۱۸۰/۱۳)۔

اور یہ دم حرم میں دیا جائے گا، تبیین الحقائق میں ہے:

والكل بالحرم اى كل دم يجب على الحاج يختص بالحرم" (تبیین الحقائق ۹۰/۲)۔

(اور تمام دم حرم میں دیئے جائیں گے یعنی حج کرنے والے پر تمام دم حرم ہی میں واجب ہوں گے)۔

۱۱۔سفر حج میں شوہر کے انتقال کے بعد معتدہ عورت کے حج کا مسئلہ:۔

اگر سفر حج یا عمرہ کے دوران کسی عورت کا شوہر انتقال کر گیا تو اس پر عدت واجب ہوگی، اور ایام عدت میں عورت پر حج واجب نہیں ہوتا، تاہم اگر کوئی عورت اس حالت میں بھی حج کرلے تو حج ہو جائیگا مگر گنہگار ہوگی، ارشاد الساری میں ہے:

" وإن حجت وهي في العدة جاز حجها وكانت عاصية" (ارشارالساری ۳۹)۔

(اور اگر اس نے عدت کی حالت میں حج کیا تو اس کا حج جائز ہے لیکن گنہگار ہوگی)۔

اور اگر وہ بحالت احرام تھی کہ اس کا شوہر انتقال کرگیا تو ایسی صورت میں وہ محصر قرار پائے گی اور حرم میں دم دے کر حلال ہوجائیگی البحر الرائق میں ہے:

" ولو احرمت المرأة بحجة ولا محرم لها ومنعها زوجها أومات عنها زوجها أومحرمها في الطريق وهي محرمة ولوبحج تطوع فإنها لا تحل إلا بذبح الهدي في الحرم" (البحر الرائق ۵۸/۳)۔

(اور اگر عورت نے حج کا احرام باندھا اور اس کا کوئی محرم نہ ہو یا اس کے شوہر نے اس کو روک دیا ہو یا شوہر مرگیا یا اس کا محرم راستہ میں مرگیا ، اور یہ احرام کی حالت میں ہے، اگر چہ نفلی حج ہی کیوں نہ ہو، تو وہ حرم میں ہدی ذبح کئے بغیر حلال نہیں ہوسکتی)

۱۲۔ پندرہ دن سے کم مکہ رہ کر منی جانے والا شخص مسافر ہوگا یا مقیم؟

اگر کوئی شخص مکہ اس وقت پہونچتا ہے کہ پندرہ دن گزارنے سے قبل ہی اسے منی چلے جانا ہے تو ایسی صورت میں وہ مقیم نہیں ہوگا، مسافر ہی رہیگا حتی کہ اگر وہ پندرہ روز ٹھہرنے کی نیت بھی کرلے تب بھی وہ مسافر ہی رہے گا اس کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا، البحر الرائق میں ہے:

" وذكر في كتاب المناسك أن الحاج إذا دخل مكة في أيام العشر ونوى الإقامة نصف شهر لا يصح لأنه لابد له من الخروج إلى عرفات فلا يتحقق الشرط" (البحر الرائق ۱۴۳/۲)۔

(اور کتاب المناسک میں ذکر کیا گیا ہے کہ حج کرنے والا ایام عشر میں مکہ پہونچا اور پندرہ دن اقامت کی نیت کی تو یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو عرفات جانا ضروری ہے، لہذا شرط متحقق نہیں ہوگی)۔

یہ تو سچ ہے کہ آج منی کی آبادی بڑھتے بڑھتے مکہ سے جا ملی ہے، مگر پھر بھی اس اتصال سے اس حکم میں کوئی فرق نہیں آئے گا، آج آبادیوں کی تعیین کے لئے حکومت کی جانب سے نشانات ہوتے ہیں، اور وہی آبادیوں کے اتصال وانفصال کے مدار ہوتے ہیں، پھر یہ حقیقت بھی محتاج بیان نہیں ہے کہ منی ایک مستقل آبادی ہے۔

پھر کتب فقہ میں اس طرح کی کوئی صراحت تو نہیں ملتی کہ منفصل آبادی اگر متصل ہوجائے تو اس سلسلے میں اس پر کیا حکم مرتب ہوگا، مگر ایسا ضرور ملتا ہے کہ اگر کوئی آبادی پہلے سے متصل تھی اور بعد میں علیحدہ ہوگئی تو اس شہر سے نکلنے میں قدیم اتصال کا اعتبار کیا جائے گا۔

البحر الرائق میں ہے:

" فإن كانت في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر ، أي القديم كانت متصلة بالمصر لايقصر الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة كذا في الخلاصة" (البحر الرائق ۱۳۹/۲)۔

(اور وہ نکل رہا ہے ایسے جانب سے جس جانب سے وہ محلہ شہر سے الگ ہے حالانکہ پہلے وہ شہر سے متصل

تھا تو نماز کی قصر نہیں کرے گا، جب تک وہ اس محلہ کو پار نہ کر جائے، اسی طرح خلاصہ میں ہے)۔

اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ قدیم اتصال وانفصال کا اعتبار ہونا چاہئے۔

۱۳۔نماز وتر میں کسی شافعی امام کی اقتداء کا مسئلہ:

نماز وتر میں کسی ایسے امام کی اقتداء کرنا جو دو رکعت پر سلام پھیر دیتا ہو علماء احناف کے مذہب صحیح کے مطابق جائز نہیں ہے۔علامہ ابن نجیم نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف البحرالرائق میں تحریر فرمایا ہے:

" المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعي في الوتر إن لم يسلّم على رأس الركعتين و عدمها إن سلّم "(البحرالرائق ۲/۴۲)۔

(صحیح مذہب یہ ہے کہ شافعی امام کی اقتداء کرنا وتر کی نماز میں صحیح ہے اگر وہ دو رکعت پر سلام نہ پھیرے، اور اس کی اقتداء درست نہیں ہے اگر دو رکعت پر سلام پھیر دے)

علامہ زیلعی نے بھی اس کی تصحیح کی ہے (البحرالرائق ۲/۴۲) لیکن علامہ ابوبکر رازی نے مسئلہ کے مجتہد فیہ ہونے کے سبب اس صورت میں بھی اقتداء کو جائز قرار دیا ہے، البحرالرائق میں ہے:

" وجوزه أبوبكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه كما لو اقتدى بامام قد رعف "(البحرالرائق ۲/۴۲)۔

(اور ابوبکر رازی نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اور (ان کا خیال ہے کہ) وتر کی بقیہ رکعت بھی اس کے ساتھ پڑھے اس لئے کہ دو رکعت پر سلام پھیرنے کی وجہ سے ان کے نزدیک امام نماز سے نہیں نکلتا، نیز یہ کہ یہ مسئلہ بجائے خود مجتہد فیہ ہے، لہٰذا اس کا حکم ویسے ہی ہوگا جیسا کہ اگر اقتداء کی جائے ایسے امام کی جس کی نکسیر پھوٹ گئی ہو)۔

اسی طرح مولانا محمد یوسف بنوری نے بھی علماء کی جانب منسوب کرتے ہوئے اس کے جواز کی بات نقل کی ہے، تحریر فرماتے ہیں:

" وكذلك صرحوا بجواز اقتداء الحنفي خلف الشافعي في الوتر إن سلّم " (معارف السنن ۱/۱۶۳)۔

(اور اسی طرح وتر کی نماز میں شافعی کے پیچھے اگر چہ وہ سلام پھیر دے حنفی کے اقتداء کرنے کے جواز کی صراحت کی ہے)۔

ان تمام تصریحات کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ہونا تو یہی چاہئے کہ اگر شافعی امام دو رکعت پر سلام پھیر دے تو اقتدار جائز نہ ہو، لیکن حرمین شریفین کی جماعت کا ثواب حاصل کرنے اور دوسری مصلحتوں کے پیش نظر اس کے جواز کی بات کہی جانی چاہئے اور ایک اجتہادی مسئلے میں تشدد کے بجائے تخفیف کا راستہ اپنانا چاہئے۔

خلاصۂ بحث:

۱۔ اگر کوئی آفاقی شخص حج وعمرہ کے ارادے سے نہیں بلکہ صرف ملاقات، زیارت اور تجارت کی غرض سے مکہ جارہا ہے تو اس سلسلے میں امام شافعی کا مذہب صحیح اور مشہور یہ ہے کہ اس کے لئے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک کسی بھی حالت میں بغیر احرام کے میقات سے آگے بڑھنا جائز نہیں، ویسے فقہاء کی اس میں مختلف روایات ہیں۔

۲۔ جن حضرات کو مکہ بار بار آنے کا اتفاق ہوتا ہے مثلاً ڈرائیور وغیرہ، ان کے لئے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے کی اجازت ہونی چاہئے، مکی کے لئے بعض کتب حنفیہ کی تصریحات کی روشنی میں، اور آفاقی کے لئے یا تو مکی پر قیاس کرتے ہوئے یا مذہب غیر پر فتوی دیتے ہوئے۔

۳۔ مکی کا تمتع باطل ہے، قران باطل نہیں۔

۴۔ جب اہل مکہ اور دوسرے وہ حضرات جنہیں مکہ بار بار جانے کا سابقہ پڑتا ہے، احرام کی پابندی سے آزاد ہوگئے تو اب کوئی مشکل نہیں رہی۔

۵۔ متمتع ایک عمرہ کے بعد حج سے پہلے مزید عمرہ کرسکتا ہے۔

۶۔ (الف) معذور شخص کی جانب سے کوئی دوسرا شخص رمی جمار کرسکتا ہے۔

(ب) یہ نیابت صرف مریض اور معذور کے لئے ہے، وہ بھی ایسا معذور جو کھڑے ہوکر نماز ادا کرنے پر قادر نہ ہو اور جمرات تک پیدل یا سواری سے جانے کی طاقت نہ رکھتا ہو، محض ازدحام کا خوف عذر نہیں ہے۔

۷۔ حکومت سعودیہ کی جانب سے بحالت احرام حج سے روک دیئے جانے والا شخص محصر ہے، بشرطیکہ حج کے دونوں رکن سے روک دیا گیا ہو۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان امام ابوحنیفہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت ہے، مگر آج کی حالت کے مدنظر صاحبین کے قول پر فتوی دیا جانا چاہئے۔

۹۔ (الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) آمر کی صریح اجازت ضروری ہے۔

(ج) غلبۂ ظن کافی نہیں ہے۔

(د) دم تمتع مامور پر ہوگا، خواہ اجازت سے ہو یا بغیر اجازت کے۔

(ہ) جب آمر کی اجازت سے تمتع کی گنجائش ہے تو کوئی مسئلہ ہی نہیں رہا۔

(و) اگر میت نے تمتع کا امر کیا ہے تو تمتع صحیح ہے، ورنہ نہیں، اور اگر اس نے اس کی صراحت نہیں کی ہے تو ورثہ کی اجازت سے تمتع جائز ہے وصی کی اجازت سے نہیں۔

(۱۰) (الف) حالت حیض میں عورت کے لئے طواف زیارت ممنوع ہے۔

(ب) لیکن اگر اسی ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرلے تو رکن ادا ہو جائیگا۔

(ج) اور اس پر بدنہ (اونٹ یا گائے) واجب ہوگا۔

(د) اس دم کی ادائیگی حرم میں ہوگی۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی عورت کا شوہر انتقال کر گیا تو ایام عدت میں اس پر حج واجب نہیں ہے لیکن کرلے تو حج ہو جائے گا مگر گناہگار ہوگی، اور اگر شوہر کا انتقال اس وقت ہوا جبکہ وہ احرام کی حالت میں تھی تو وہ محصر کے حکم میں ہوگی۔

۱۲۔ پندرہ دن سے کم مکہ رہ کر منی چلا جانے والا شخص مسافر ہی ہوگا۔

۱۳۔ نماز وتر میں کسی ایسے امام کی اقتداء کرنا جو دو رکعت پر سلام پھیر دیتا ہو جائز ہے، اس میں تشدد نہیں ہونا چاہیے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے حل طلب مسائل

مفتی شیر علی (گجرات)

ا۔ اگر کوئی آفاقی شخص مکۃ المکرمہ جانے کے ارادے سے میقات پر پہونچا تو ہمارے نزدیک اس پر احرام باندھنا واجب ہے خواہ اس کا ارادہ حج کا ہو یا عمرہ کا یا ان کے علاوہ تجارت وغیرہ کی غرض سے جانا چاہتا ہو، اور یہی امام احمدؒ کا مذہب ہے۔

امام شافعی و دیگر فقہاء فرماتے ہیں کہ جب حج یا عمرہ کی نیت سے میقات سے گذرنا ہو تو اس وقت احرام باندھنا واجب ہے ورنہ عام حالت میں مستحب ہے۔

وقال الشافعي إن دخلها للنسک وجب عليه الإحرام وإن دخلها لحاجة جاز دخوله من غير إحرام (بدائع الصنائع ۲/۱۶۴)۔

حنفی مذہب کی ترجمانی کرتے ہوئے صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات إلامحرما ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوى فيه الحاج والمعتمر وغير هما (ہدایہ/۲۳۵)۔

صاحب البحر الرائق تحریر فرماتے ہیں:

وشمل ما إذا كان قاصدا عند المجاوزة الحج أو العمرة أو التجارة أو القتال أو غير ذلک بعد أن يكون قد قصد دخول مكة لأن الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فاستوى فيه الكل وأما دخوله ﷺ مكة بغير إحرام يوم الفتح مكان مختصا بتلک الساعة بدليل قوله ﷺ في ذلک اليوم مكة حرام لم تحل لأحد بعد ی وإنما حلت لی ساعة من نهار ثم عادت حراما يعنى الدخول بغير إحرام (۲/۳۱۸)۔

وفي تنوير الأبصار: وحرم تأخير الإحرام عنها لمن قصد دخول مكة ولو لحاجة وقال الشامي في تشريح قوله ولو لحاجة كمجر د الرؤية والنزهة أو التجارة (شامی مطبوعہ بیروت ۲/۴۸۲)۔

علاء الدین سمرقندی تحریر فرماتے ہیں:

فمواقيت أهل الآفاق خمسة للحج والعمرة وهي مواقيت بيّنها رسول الله ﷺ تعظيما للبيت، حتى لايجوز للآفاقي التجاوز عن هذه المواقيت لدخول مكة لقصد الحج أو للتجارة ونحوها محرما (تحفۃ الفقہاء ۲/۳۹۴)۔

حنفیہ کی دلیل حضور ﷺ کا فرمان:

''لایجاوز أحد المیقات إلامحرماوأیضاعن ابن عباس أن النبی ﷺ قال لا تجاوزوا المواقیت إلا باحرام'' یہ حدیث حجت ہے اگر چہ حافظ ابن حجر نے خصیف راوی پر کلام کیا ہے اس لئے کہ صاحب إعلاء السنن مولانا ظفر تھانوی فرماتے ہیں:

قلت فماله وهو حسن الحديث على الأصل الذى أصّلنا غير مرة وقال ابن معين لا بأس به وقال مرة ثقة وقال ابن سعيد كان ثقة وأخرج البيهقى بلفظ . لايدخل أحد مكة إلا محرما قال الحافظ إسناده جيد ۔(نیل الأوطار)۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ احرام باندھنا اس مقدس سرزمین کی تعظیم کے پیش نظر واجب ہے نہ کہ حج وعمرہ کی شرط ہونے کی وجہ سے۔ یہی وجہ ہے کہ جولوگ میقات اور حرم کے درمیان میں رہتے ہیں ان پر بھی احرام باندھنا واجب ہے۔ بہرحال احرام کا وجوب حرم کی سرزمین کے معظم اور مکرم ہونے کی وجہ سے ہے، اور تعظیم میں سب برابر ہیں یعنی تعظیم حرم سب پر واجب ہے خواہ حج وعمرہ کا ارادہ ہو یا ان کے علاوہ تجارت وغیرہ کا۔

شوافع کی دلیل: إنه عليه السلام دخل يوم الفتح وعليه عمامة سوداء بغير إحرام (رواہ مسلم)۔

ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ جب مکہ میں قیام بغیر احرام کے جائز ہے تو دخول بلا احرام بدرجہ اولی جائز ہوگا اسلئے کہ یہ تو قیام سے اہون ہے: وجه قوله إنه تجوز السكنى بمكة من غير إحرام فالدخول أولى لأنه دون السكنى....، ترجیح ان تمام احادیث شریفہ کو سامنے رکھ کر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف کے مستدلات کے الفاظ عام ہیں لہذا عموم کا تقاضہ بھی ہے کہ ہر شخص پر احرام واجب ہونا چاہئے جو بھی میقات سے گذرے۔ جہاں تک شوافع کے مستدل حدیث کا تعلق ہے تو یہ آپ کی خصوصیت پر محمول ہے، اس تخصیص کی دلیل خود ایک دوسری روایت مشکوۃ (۱/۱۳۸) میں مذکور ہے۔

اورشوافع کی عقلی دلیل کا ضعف بھی واضح ہے، اور سکان حرام پر آفاقی کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اصل میں تو آفاقی کا مسئلہ ہے، اس لئے کہ سکان حرم تو ہمیشہ رہتے ہیں ان کو احرام کا پابند کرنے میں عظیم مشقت ہے ،پھر اس کا ایک جواب صاحب بدائع الصنائع دیتے ہیں:

وأهل مكة بسكناهم فيها جعلوا معظمين لها بقيامهم بعمارتها وسدانتها وحفظها وحمايتها لذلك أبيح لهم السكنى(۲/۱۶۴)۔

نیز حرم کی شعائر اللہ میں سے ہے اور شعائر اللہ کی تعظیم ہر مسلمان پر ضروری ہے لہذا تعظیم کا تقاضہ یہی ہے کہ احرام باندھ کر داخل ہو۔

اس لئے ان فقہی روایات اور احادیث کو سامنے رکھتے ہوئے یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز بہرصورت ناجائز ہے۔

۲۔ لا يجوز مجاوزة آخر المواقيت إلا محرما فإذا جاوزه بلا إحرام لزمه دم وأحد النسكين إما حج أو عمرة لأن مجاوزة الميقات بينة دخول الحرم بمنزلة إيجاب الإحرام على نفسه۔(البحرالرائق ۴۸/۳)۔

لا يجوز لأحد منهم أن يجاوز ميقاته إذا أراد الحج أو العمرة إلامحرما وكذلك لو أراد بمجاوزة هذه المواقيت ودخول مكة لا يجوز له أن يجاوزها إلا محرما سواء أراد بدخول مكة النسك من الحج أوالعمرة أو التجارة أوحاجة أخرى عندنا (بدائع الصنائع ۱۶۴/۲)۔

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أولم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لايجاوز أحد الميقات إلامحرما ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوى الحاج والمعتمر وغيرهما (ہدایہ ۲۳۵/۱)۔

كذا في الفتاوى التاتارخانية ۴۷۵/۲ كذافي الهنديه ۲۵۳/۱ كذا في خانية الهامش على الهندية ۲۸۴/۱ كذا في (إعلاء السنن ۱۸/۱۰)۔

فقہ کی ان عبارتوں سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہوجاتی ہے کہ آفاقی کو بدون احرام میقات سے تجاوز کرنے کی اجازت نہیں ہے، چاہے حج وعمرہ کا قصد ہو یا کوئی دوسری ضرورت ہو۔

اب رہا فتویٰ علی مذہب الغیر جیسا کہ زوج مفقود میں بعض متاخرین احناف نے امام مالکؒ کے مذہب پر فتوی دیا ہے، اور بھی اسی طرح دیگر وہ مسائل جن پر علماء احناف نے دوسرے ائمہ کے مذہب پر فتوی دیا ہے جب کہ زوج مفقود میں حنفی مذہب از روئے دلیل نہایت قوی اور غایت احتیاط پر مبنی ہے، یہ خروج عن المذہب یا بالفاظ دیگر فتوی علی مذہب الغیر اس وقت جائز ہے جب کہ اپنے مذہب میں عمل کرنے میں ضرر عظیم ہو اور ایسی صورت ہو کہ جس کا ازالہ ممکن نہ ہو جیسا کہ زوج مفقود میں۔

رہی ضرورت کی بات کہ ضرورت کے وقت افتاء علی مذہب الغیر جائز ہے تو جہاں تک ضرورت کا مسئلہ ہے تو یہ دفع مضرت کے لئے ہے، یعنی ضرورت کی بناء پر کسی حرام کے ارتکاب واستعمال کی اس وقت اجازت ہوگی جب کہ کسی ضرر کو دفع کرنا مقصود ہو کسی نفع کے حصول کے لئے نہیں، لہٰذا اگر ضرورت کی بنیاد مال ودولت کی بڑھوتری و زیادتی، اسراف، عیش پرستی، حفاظت مال واسباب ہو تو حرام کے ارتکاب واستعمال کی اجازت نہ ہوگی، جیسا کہ حضرت تھانویؒ امداد الفتاوی میں تحریر فرماتے ہیں، اور صاحب الاشباہ کا ایک قول بھی اس کی تائید کرتا ہے، زیادتی کے حق میں کوئی ضرورت نہیں پائی جاتی، یعنی ضرورت کا اعتبار صرف ضرورت پوری کرنے کے لئے ہوتا ہے مال ودولت میں اضافہ کرنے کے لئے نہیں۔(بحوالہ "الربا" لمولانا عبید اللہ اسعدی ر ۲۵۹)۔

ان اقوال وقیوادات اور ان تمام قیودات کی روشنی میں جو دوسرے ائمہ کے مذاہب پر فتوی دینے کے لئے ملحوظ ہیں بظاہر اس مسئلہ میں ضرورت کا تحقق اس درجہ کا نہیں ہے کہ حنفی مذہب چھوڑ کر دیگر ائمہ کے مذاہب پر فتوی دیا جائے۔

اب رہی یہ بات کہ پھر اس مسئلہ کا حل کیا ہے تو اگر واقعی ضرورت ہے جیسا کہ سوال سے ظاہر ہوتا ہے تو ضرورت وحاجت کا تعین نہ تو خود صاحب ضرورت کرسکتا ہے اور نہ ہی ہر کس وناکس، بلکہ شرعی قوانین واصول کی روشنی میں کوئی متدین عالم ماہر شریعت اور ایسا صاحب بصیرت شخص ہی کرسکتا ہے جو وہاں کے حالات سے بخوبی واقف ہو اور اس نے بچشم خود دیکھا ہو کہ واقعی لوگ ضیق وتنگی میں مبتلا ہیں، نیز یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ باعتبار نقل وعقل احناف کا مذہب اس سلسلہ میں نہایت قوی اور تعظیم شعائر اللہ پر مبنی ہے۔

ویسے جہاں تک ٹیکسی ڈرائیوروں کی کثرت آمد ورفت کا مسئلہ ہے تو اس کا ایک حل یہ بھی تو نکالا جاسکتا ہے کہ حل میں حدود حرم کے قریب ایک ٹیکسی ڈرائیور لائے اور پھر وہاں سے دوسری سواری کا نظم کیا جائے، اگر چہ موجودہ دور کے بعض علماء نے آفاقی کو بلا احرام مثلاً ٹیکسی ڈرائیور اور تجار کو حرج کی بناء پر داخل ہونے کی اجازت دی ہے لیکن ہمیں ان سے اتفاق نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ حرج کی وجہ سے اصل کو وہاں چھوڑا جاتا ہے جہاں اس کا کوئی بدل ہو جیسا کہ نماز میں قیام پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے بیٹھکر نماز پڑھنے کی اجازت ہے، اور بیٹھنے پر قادر نہ ہو تو لیٹ کر ادا کرے، اسی طرح پانی کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا بدل تیمم ہے، اور یہاں کوئی ایسا بدل نہیں ہے، جس کی وجہ سے اصل کو چھوڑ دیا جائے اور ضرورت بھی تحصیل اموال اور اس کے اضافہ کی ہے۔

۳۔ مکۃ المکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا مکروہ ہے اور اگر حج کا ارادہ نہ ہو تو مکروہ نہیں، شامی میں ہے:

(تنبیہ) یزاد على الأيام الخمسة ما في اللباب وغيره من كراهة فعلها في أشهر الحج لأهل مكة ومن بمعناهم: أي من المقيمين ومن في داخل الميقات لأن الغالب عليهم أن يحجوا في سنتهم، فيكونوا متمتعين وهم عن التمتع ممنوعون وإلا فلا منع للمكي عن العمرة المفردة في أشهر الحج إذا لم يحج في تلك السنة ومن خالف فعليه البيان (شرح اللباب ومثلہ فی البحر شامی ۳/۴۷۷ کذا فی زبدۃ المناسک ۱/۲۵۵)۔

مکی کے لئے قران وتمتع مکروہ ہے لیکن اگر کرلیا تو ادا ہو جائے گا اور دم جبر لازم ہوگا۔

(والمكي ومن في حكمه يفرد فقط) ولو قرن أوتمتع جاز وأساء وعليه دم جبر (شامی ۳/۵۶۷) **وليس لأهل مكة ولا لأهل داخل المواقيت التي بينها وبين مكة قران ولا تمتع...... ولو جمع المكي بين العمرة والحج في أشهر الحج فعليه دم لكن دم كفارة الذنب لادم نسك** (بدائع الصنائع ۲/۱۶۹ کذا فی الہندیہ ۱/۲۳۹)۔

۴۔ وہ مکی جس کا ارادہ اسی سال حج کا ہے اگر وہ اپنی کسی ضرورت کے لئے میقات سے باہر گیا تو اب چونکہ واپسی میں میقات سے بلا احرام گذرنا جائز نہیں ہے اس لئے احرام باندھنا ضروری ہوگا اور احرام سے حلال ہونے کے لئے ارکان عمرہ بھی ادا کرنا ضروری ہوگا، پھر جب اسی سال حج بھی کرے گا تو متمتع بھی ہو جائے گا، حالانکہ تمتع اس کے

لئے ممنوع ہے لیکن اس کا متمتع ہونا ضرورۃً یا ضمناً ہے اصلاً یا قصداً نہیں ہے، اور جو چیز ضرورۃً یا ضمناً ثابت ہوتی ہے اس کا حکم اس چیز سے جو اصلاً یا قصداً ثابت ہو مختلف ہوتا ہے، کتب فقہ میں اس کی بہت سی نظیریں موجود ہیں کہ ضمناً اور تبعاً ایک چیز جائز ہوتی ہے اور اصلاً و مستقلاً ناجائز ہوتی ہے، لہٰذا اس صورت میں اگر چہ دم جبر واجب ہوگا لیکن ضمناً یا تبعاً اس کے غیر ممنوع اور جائز ہونے کی گنجائش خاص طور سے اس وقت جبکہ اتنی طویل مدت تک مکہ سے نہ نکلنے میں حرج اور نقصان ہو نکل سکتی ہے، لہٰذا علماء اس پر غور فرمائیں۔'

۵۔ متمتع آفاقی ایک عمرہ کے بعد دوسرا عمرہ حج سے پہلے کرسکتا ہے (معلم الحجاج ۔۲۳۸)۔

اس لئے کہ نہایہ مبسوط بحر واخی زادہ وعلامہ قاسم وغیرہم نے اس کی تصریح کی ہے، پانچ ایام ممنوعہ کے سوا باقی تمام سال میں عمرہ کرنا بلا کراہیت جائز ہے اور اس بارے میں مکی اور آفاقی میں کوئی فرق نہیں ہے (بحوالہ عمدۃ الفقہ ۲۹۴/۴)۔

۶۔ (الف) عمل رمی میں ایک شخص دوسرے کی نیابت کرسکتا ہے۔ لأن أفعال الحج يجرى فيها النيابة (بدائع الصنائع ۲/۱۳۷)۔

(ب) یہ نیابت صرف مریض اور معذور کے لئے ہوسکتی ہے، و سواء رمى بنفسه أو بغيره عند عجزه عن الرمى بنفسه كالمريض الذى لا يستطيع الرمى فوضع الحصى فى كفه فرمى بها أو رمى عنه غيره (بدائع الصنائع ۲/۱۳۷)۔

اس معذوری کی حد یہ ہے کہ ایسا معذور ہو کہ کھڑے ہو کر نماز ادا نہ کرسکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سواری پر آنے میں سخت تکلیف ہو یا فرض میں زیادتی تاخیر سے صحت یاب ہونے کا خوف ہو یا سواری یا اٹھانے والا کوئی شخص نہ ملے تو ایسا شخص معذور ہے اور اس کی طرف سے دوسرا شخص رمی کرسکتا ہے، اور اگر مذکورہ بالا اعذار نہ ہوں تو خود رمی کرنا ضروری ہوگا اور اس کے لئے نیابت جائز نہ ہوگی، ازدحام کے خوف سے نائب بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے جس کو ازدحام کا خوف ہو رات کو رمی کرسکتا ہے، ویسے رات کو رمی کرنا مکروہ ضرور ہے لیکن معذورین اور عورتوں کے لئے ازدحام کی وجہ سے بلا کراہت جائز ہے، اگر خوف ازدحام کی وجہ سے خود رمی نہ کرے تو دم واجب ہوگا۔

قد تبين مما قدمنا أنهم جعلوا خوف الزحام عذراً للمرأة ولمن به علة أو ضعف فى تقديم الرمى قبل طلوع الشمس أو تأخيره إلى الليل لا فى جواز النيابة عنهم لعدم الضرورة فلو لم يرموا بأنفسهم لخوف الزحام تلزمهم الفدية (غنیۃ الناسک فی بغیۃ المناسک ۱۰۰)۔

۷۔ ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں لہٰذا محصر کے تمام احکام ان پر جاری ہوں گے۔

فى نهاية ابن الأثير يقال أحصره المرض أو السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر (فتح القدیر ۳/۵۲)۔

محصر سے کہا جائیگا کہ حرم میں ذبح کرنے کے لئے ہدی بھیج دے اور جس کے ساتھ ہدی بھیجے اس سے ایک

معین دن کا وعدہ کرلے کہ فلاں دن ذبح کرے اور جب محصر کو اس بات کا یقین ہو جائے کہ ہدی ذبح ہوگئی تو اپنے آپ کو حلال کرلے۔

يقال له ابعث شاة تذبح في الحرم وواعد من تبعته بيوم بعينه يذبح فيه ثم تحلل (ہدایہ ۲۹۳/۱)۔

۸۔ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور احناف میں سے صاحبین ان امور اربعہ میں ترتیب کی سنیت کے قائل ہیں جبکہ امام اعظمؒ اور امام مالکؒ ان امور میں ترتیب کو واجب قرار دیتے ہیں، موجودہ دور میں چونکہ بوجہ ازدحام ترتیب کی رعایت میں کافی دشواری درپیش ہے اور جبکہ صحیح روایت بھی موجود ہے جیسا کہ (افعل ولا حرج، افعل ولا حرج) ان امور پر نظر کرتے ہوئے صاحبین کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش نکل سکتی ہے، یہ بات ملحوظ رہے کہ امام صاحب کا مذہب باعتبار دلیل قوی ہے لہذا حتی الامکان ترتیب کا لحاظ کیا جائے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند حل طلب مسائل

اشتیاق احمد اعظمی

دارالعلوم، مئو

۱۔ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے والے کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو۔ لیکن حج وعمرہ کی نیت، جو لوگ نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم کے حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں تو اس سلسلے میں ان کے لئے احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھنا ہے یا نہیں، اس سلسلے میں فقہائے امت اور ائمہ مجتہدین کے درمیان اختلاف رائے ہے، جو درج ذیل ہے:

(۱) احناف: آفاقی شخص مکہ مکرمہ میں دخول کے ارادہ سے جب میقات پر پہونچے تو اسے بہرحال احرام باندھ کر ہی آگے بڑھنا ہوگا، خواہ اس کا قصد، حج یا عمرہ کا ہو یا نہ ہو، ہدایہ میں ہے:

الآفاقي إذا انتهى اليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد (۲۱۴/۱)۔

(۲) مالک: جو شخص مکہ مکرمہ میں بغیر احرام، عمداً، یا جہالۃً داخل ہوا تو اس نے برا کام کیا، لیکن اس پر کوئی دم لازم نہیں، عینی میں ہے،: **قال مالك: من دخل مكة غير محرم متعمداً أو جاهلاً فقد أساء ولا شئ عليه** (عینی شرح ہدایہ ۱۴۰۴/۴)۔

(۳) شافعی: جو شخص مکہ مکرمہ میں حج، یا عمرہ کا ارادہ کر کے داخل ہونا چاہتا ہے تو اس کے لئے میقات ہی سے احرام باندھ کر جانا واجب ہے۔ لیکن مکہ مکرمہ میں داخل ہونا کسی اور مقصد کے تحت ہو اور اس کی آمد و رفت مکرر اور بار بار ہوتی ہو تو اس پر احرام واجب نہیں۔ امام شافعی کا ایک دوسرا قول، مکہ مکرمہ میں دخول کے وقت استحباب احرام کا بھی ہے، جیسا کہ امام نووی نے منہاج میں لکھا ہے: **وفي المنهاج للنووي: من قصد مكة غير لا شك أنه يستحب له أن يحرم بحج أو عمرة وفي قولٍ يجب إلا أن يتكرر دخولها كحطاب و صياد** (۱۴۰۴/۴ عینی)۔

(۴) احمد: مکلف شخص اگر مکہ مکرمہ میں بلا ارادہ قتال مشروع، یا بلا حاجۃ متکررہ، جانا چاہتا ہو تو اس کے لئے میقات سے بلا احرام باندھے، تجاوز ناجائز ہے۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی تحریر فرماتے ہیں: **المكلف الذي يدخل بغير قتال ولا حاجة متكررة لا يجوز تجاوز الميقات غير محرم و به قال أبو حنيفة، .مض أصحاب الشافعي** (المغنی ۲۶۹/۴)۔

لیکن اگر کوئی شخص بارادہ قتالِ مباح، خوف یا حاجت متکررہ، مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتا ہو جیسے حشاش (گھاس اکٹھا کر کے فروخت کرنے والا) حطاب (لکڑہارا) **ناقل الميرة والفيح** (غلہ اور چارہ کو ایک جگہ سے دوسری

جگہ لانے اور لیجانے والا) یا ایسا شخص جس کی جائداد، حرم مکہ کی حدود میں ہو اور وہ ہر روز آمد و رفت رکھنے پر مجبور ہو تو ایسے تمام لوگوں پر احرام باندھ کر مکہ مکرمہ میں دخول واجب نہ ہوگا۔

من دخلها لقتال مباح أو من خوف أو لحاجة متكررة كالحشاش والحطاب وناقل الميرة والفيح ومن كانت ضيعته، يتكرر دخوله و خروجه إليها فهؤلاء لا إحرام عليهم (المغنی ۲۶۸/۴)۔

قول اول کے ادلہ:

وہ حدیث جسے ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اپنی سند کے توسط سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: لا يجاوز أحد الميقات الإمحرما" یعنی کوئی میقات سے بغیر احرام باندھے آگے نہ بڑھے، یہ حدیث طبرانی نے بھی اپنی معجم میں روایت کی ہے۔

عن أبي الشعثاء أنه رأى ابن عباسؓ: يرد من جاوز الميقات غير محرم (التعلیق الصبیح ۱۷۶/۳)۔

ابو شعثاء سے مروی ہے کہ انہوں نے ابن عباسؓ کو دیکھا کہ وہ ہر اس شخص کو جو میقات سے احرام باندھے بغیر آگے بڑھ جاتا تھا، اسے واپس لوٹا رہے تھے۔

عقلی دلیل: وہ یہ کہ احرام کا وجوب، اس مقدس سرزمین کے تقدس اور عظمت و احترام کے پیش نظر ہے، اس لئے وجوب احرام کے معاملہ میں، حاجی اور معتمر اور ان کے علاوہ دیگر تمام لوگ یکساں حکم رکھیں گے، عینی میں ہے:

ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريعة فيستوى فيه الحاج والمعتمر وغيرهما (۱۳۰/۴/۴)۔

دوسرے قول کی دلیل:

حضرت عبداللہ بن عمر کا فعل کہ وہ مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ جارہے تھے، راستہ پر ان کو ایسی خبر ملی جس کی بنا پر وہ مدینہ منورہ نہ جا کر مکہ کی طرف واپس لوٹ آئے اور مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہوئے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے اپنی مؤطا میں یہ باب قائم کیا ہے، باب دخول مكة بغير احرام" اور اس کے ذیل میں یہ روایت نقل کی ہے، اخبرنا مالك حدثنا نافع أن ابن عمر اعتمر ثم أقبل حتى إذا كان بقديد جاءه خبر من المدينة فرجع فدخل مكة بغير إحرام (۲۱۹ موطا امام محمدؒ)۔

تیسرے اور چوتھے قول کی دلیل:

۱۔ حج اور عمرہ کا قصد ہو تو بغیر احرام باندھے میقات سے تجاوز ناجائز ہونے کی دلیل وہی روایتیں ہیں جن کا ذکر قول اول کے ادلہ میں آچکا ہے۔

لیکن اگر حج و عمرہ کا قصد نہ ہو تو بغیر احرام باندھے، میقات سے تجاوز کے جواز کی دلیل، اس روایت کا مفہوم ہے جس میں یہ کلمات وارد ہوئے ہیں: فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن لمن كان يريد

الحج والعمرة (مشکاۃ شریف باب المناسک بحوالہ التعلیق الصبیح ۱۷۶/۳)۔

مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلویؒ حدیث کے ٹکڑے "لمن کان یرید الحج والعمرة" پر تحریر فرماتے ہیں: وفیه دلالة علی أن من مر بالمیقات لایرید حجاولا عمرة لا یلزمه الإحرام لدخول مکة کما هو الصحیح عند الشافعیة (۱۷۶/۳ التعلیق)۔

۲۔إن النبی ﷺ دخل یو الفتح مکة حلالا وعلی رأسه المغفر (متفق علیه) وفی روایة مسلم وعلی رأسه عمامة سوداء (تعلیق ۲۶۹/۳)۔

۳۔روی عن ابن عمر انه دخلها بغیر إحرام۔

۴۔اور اس لئے بھی مکہ مکرمہ میں احرام باندھ کر جانا واجب نہیں ہونا چاہئے کیونکہ وہ دو حرموں میں سے ایک ہے تو جیسے مدینہ منورہ جاتے وقت احرام باندھ کر جانا واجب نہیں ہوتا، اسی طرح مکہ مکرمہ میں جانے کے وقت بھی احرام واجب نہیں ہوگا۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں: دلالة أحد الحرمین فلم یلزمه الإحرام لدخوله کحرم المدینة (۲۶۹/۳ المغنی)۔

۵۔لو أوجبنا الإحرام علی من یتکرر دخوله أفضی إلی أن یکون جمیع زمانه محرما فقط للحرج (۲۶۹/۳ المغنی) یعنی بار بار مکہ آنے جانے والے شخص کو اگر احرام باندھنے کا مکلف بنادیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ ہر وقت احرام کی حالت میں رہے اور یہ حرج کی بات ہے، اس لئے دفع حرج کے پیش نظر احرام باندھ کر جانے کی قید اٹھالی جائے گی۔

ترجیح: دلائل کی روشنی میں قول اول راجح معلوم ہوتا ہے کہ ہر مکہ جانے والے شخص پر احرام باندھ کر جانا واجب ہونا چاہئے الا یہ کہ وہ لوگ جو روزانہ آمد ورفت رکھنے پر مجبور ہوں تو رفع حرج کے پیش نظر انہیں مستثنی کیا جانا چاہئے۔

۲۔ آج کل تیز رفتار تجارتی سرگرمیوں اور وسائل آمد ورفت کی کثرت وسہولت کی وجہ سے اہل مکہ کا حدود حرم سے باہر جا کر پھر مکہ مکرمہ واپس آنا اور حجاز مقدس کے دوسرے شہروں (مدینہ منورہ وغیرہ) کے باشندوں کا مختلف اغراض سے بار بار مکہ مکرمہ آنا ہوتا ہے، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور بار بار مکہ، جدہ اور مدینہ کے درمیان آمد ورفت کرتے ہیں، اسی طرح تجارتی سامان لانے لے جانے والے ملازمین، اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم سے باہر آمد ورفت کرنی ہوتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا اور ارکان عمرہ کی ادائیگی وقت طلب اور وقت طلب ہے، چونکہ فقہائے احناف کے نزدیک، حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لئے (خواہ وہ حج یا عمرہ کی نیت نہ رکھتا ہو) احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہونے کی پابندی ہے۔ تاہم ان جیسے حالات میں رفع حرج کے پیش نظر ایسے لوگوں کو صرف مستثنی کیا جاسکتا ہے جن کی واقعی روزانہ آمد ورفت رہتی ہو اور وہ اس کے لئے مجبور ہوں۔ کیونکہ فقہائے احناف نے خود، میقات کے اندر رہنے والے افراد کو بغیر احرام باندھے، مکہ میں

دخول کی اجازت صرف رفع حرج کے پیش نظر دے رکھی ہے، تو یہ بنیاد جب میقات سے باہر رہنے والوں کے لئے آج کل کے دور میں پائی جارہی ہے تو انہیں بھی احرام کی قید سے مستثنیٰ کیا جانا قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

ہدایہ میں ہے: ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجة لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم (۲۱۴/۱ ہدایہ)۔

علامہ عینی نے اس موقع پر شرح کرتے ہوئے یہ روایت ذکر فرمائی ہے: روى عن ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام رخص للحطابين أن يدخلوها بغير إحرام والظاهر أنهم لا يجاوزون الميقات فدل على أنه من كان داخل الميقات (۱۴۰۵/۲ عینی) یعنی حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے لکڑ ہاروں (حطابین) کو مکہ مکرمہ میں بغیر احرام باندھے، داخل ہونے کی اجازت دی تھی، علامہ عینی اس روایت کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ یہ امر ظاہر ہے کہ حطابین عام طور سے، میقات سے باہر نہیں جایا کرتے تھے، اس لئے اس روایت کا ماحصل یہ نکلا کہ یہ اجازت انہی لوگوں کو حاصل ہوگی جو میقات کے اندر رہتے ہوں۔ لیکن آج کے دور میں مندرجہ بالا تیز رفتار ترقی کو سامنے رکھ کر یہ کہنا مشکل نہیں کہ حطابین جو آپ (ﷺ) کے زمانہ میں اپنے کام کے سلسلے میں میقات کے اندر ہی آمدورفت رکھا کرتے تھے، ان کے بالمقابل آج کے پیشہ ور لوگ، میقات کے باہر اور اس سے کہیں زیادہ دور دراز کی مسافت میں آمدورفت رکھتے ہیں اور اپنے پیشہ کی بقا کے پیش نظر وہ اس کے لئے مجبور بھی ہیں، اس لئے ان حالات کو سامنے رکھ کر ہر ایسے شخص کو جس کی آمدورفت واقعی متکرر ہو اور وہ آنے جانے پر واقعی مجبور ہو تو اس کے حق میں رفع حرج کو بنیاد بنا کر احرام کی قید سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ دیگر فقہاء کرام کے مسلک میں اس باب میں توسع ہے۔

۳۔ مکی کے لئے قران وتمتع کا حکم:

مکہ مکرمہ میں مقیم شخص، اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست نہیں ہے، یعنی مکی اور ان تمام لوگوں کے لئے جو مکی کے حکم میں ہیں، تمتع، یا قران کی گنجائش نہیں ہے۔ ہدایہ کی شرح فتح القدیر میں حضرت عمرؓ کا قول لکھا ہے: وصح عن عمر أنه قال: ليس لأهل مكة تمتع ولا قران (۴۲۸/۲)۔

اور درمختار میں ہے: والمكي ومن في حكمه يفرد فقط (۲۷۰/۲ درمختار الشامی) یعنی مکی اور وہ شخص جو مکی کے حکم میں ہے، اسے صرف حج افراد کرنے کی اجازت ہے۔

لیکن مکی اور اس کے حکم میں آنے والا شخص، اگر قران، یا تمتع کر ہی لے، جس کی اس کے لئے شرعاً گنجائش نہیں تھی، تو فقہاء احناف اسے جنایت کا مرتکب گردانتے ہوئے اس کے تمتع وقران کو جواز کی حیثیت دیتے اور اس پر دم جبر واجب قرار دیتے ہیں۔ قال في التحفة: ومع هذا لو تمتعوا جاز وأساءوا وعليهم دم الجبر (۴۲۸/۲ فتح القدیر)۔

اورعلامہ شامی تحریر فرماتے ہیں: ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر (۲/۲۷۰شامی)۔

مکی کے حق میں تمتع وقران کے عدم جواز کی دلیل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: ذلک لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام (سورۃ البقرۃ آیہ رقم ۱۹۶)۔اور یہ (یعنی تمتع) اس شخص کیلئے ہے جس کے اہل وعیال، مسجد حرام یعنی کعبہ کے قرب میں نہ رہتے ہوں (ترجمہ از شیخ الہندؒ)۔

اور چونکہ قران وتمتع کی مشروعیت میں یہ علت کارفرما ہے کہ آفاقی حاجی کو بجائے دو مستقل سفر کے ایک ہی سفر میں، عمرہ وحج دونوں ادا کرنے کی سہولت حاصل ہو اور اس سہولت کی حصولیابی، آفاقی حاجی ہی کی صورت میں ہو سکتی ہے، اس لئے قران وتمتع، صرف آفاقی حاجی ہی کے لئے درست ہوگا، نہ کہ مکی اور ان لوگوں کے لئے جو مکی کے حکم میں ہوں۔ علامہ برہان الدین مرغینانی ہدایہ میں لکھتے ہیں:

لأن شرعهما للترفه بإسقاط إحدى السفرتين وهذا في حق الآفاقي (ہدایہ۱/۲۴۳)۔

۴۔ یہ بات مسلم ہے کہ مکی اور مقیم مکہ شخص کے لئے تمتع وقران کرنا درست نہیں ہے۔ اور میقات کے باہر سے، مکہ مکرمہ جانے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج، یا عمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر مکہ مکرمہ میں داخل ہونا ضروری ہے۔ اب مکہ مکرمہ میں مقیم حضرات، جو حج کا ارادہ رکھتے ہیں، اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے، میقات سے باہر گئے، پھر اشہر حج کے اندر، مکہ مکرمہ واپس لوٹنے لگے تو احرام باندھ کر آنا لازمی ہے۔ اور احرام سے حلال ہونے کے لئے، ارکان عمرہ کی ادائیگی کرنی ہوگی اور اگر اس سال، وہ حج بھی ادا کر لے تو ایسی صورت میں اس پر دم جنایت واجب نہ ہوگا باتفاق ائمہ اربعہ، لیکن تمتع کرنے کی وجہ سے، اس پر دم تمتع، عند البعض لازم ہوگا، ملاعلی قاری مناسک میں لکھتے ہیں:

وقد ذكر عزبن جماعة في منسكه: أن المكي إذا خرج إلى بعض الآفاق لحاجة ثم رجع وأحرم بالعمرة في اشهر الحج ثم حج من عامه، لم يلزمه الدم باتفاق الأربعة (شرح اللباب/ص۱۵۳)۔

یعنی عزبن جماعہ نے اپنی کتاب "منسک" میں ذکر کیا ہے کہ مکی جب اپنی بعض ضروریات کی وجہ سے کسی آفاقی علاقہ میں چلا جائے، پھر لوٹے اور اشہر حج میں عمرہ کا احرام باندھے (اور عمرہ مکمل ادا کرلے) اور پھر اسی سال حج بھی کرلے تو اس مکی پر باتفاق ائمہ اربعہ، دم لازم نہ ہوگا۔ یہاں جس دم کے عدم لزوم کی بات ہو رہی ہے، یہ وہ دم جبر ہے جس کا ترتب ترک سنت کے باعث ہوتا ہے، نہ کہ دم تمتع، کیونکہ دم تمتع کا لزوم بالاتفاق ہوا کرتا ہے، ہاں بعض فقہاء مثلاً حنفیہ اس کو دم شکر کہتے ہیں، اور غیر حنفی فقہاء اسے دم جبر کا نام دیتے ہیں، ملاعلی قاری لکھتے ہیں: والمراد بعدم لزوم الدم، دم الجبر المتفرع على تركه السنة، لأن دم المتعة، سواء كان شكرا عندنا أو جبراً عند غيرنا فهو لازم اتفاقا (شرح اللباب/ص۱۵۳)۔

مذکورہ بالا صورت میں مکی کا تمتع، بالکل درست ہے، اس میں کوئی کراہت ہے اور نہ ہی کسی طرح کی جنایت

، جس پر دم لازم ہو، البتہ اس مکی کے تمتع کی درستگی اور صحت کے لئے، ملا علی قاری نے ایک شرط لگائی ہے، وہ یہ کہ مکی کا تمتع اس وقت درست مانا جائے گا جب کہ اس کا مکہ مکرمہ سے باہر آفاق میں جانا اشہر حج سے پہلے ہوا ہو۔ چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں:

فمقصوده أن تمتعه حينئذ يكون مسنونا غير مكروه بلا خلاف لكن لا بد من قيد خروجه من مكة إلى الآفاق قبل اشهر الحج عندنا (شرح اللباب ۱۵۴۔۱۵۳)۔

پھر ملا علی قاریؒ اس سلسلے میں مکی اور مکہ میں مقیم شخص کے درمیان بھی فرق کرنے کے قائل ہیں، اور وہ یہ کہ مذکورہ بالا صورت میں، اصل مکی شخص کے حق میں تمتع کے جواز کے قائل نہیں (کیونکہ مکی شخص عمرہ سے فراغت کے بعد الماممجع کے زمرہ میں آجاتا ہے) ہاں جو شخص، مکہ مکرمہ میں مقیم ہو اس کے لئے مندرجہ بالا شکل میں تمتع کی اجازت دیتے ہیں اور اس کے تمتع کو بالکل صحیح، درست اور سنت کے مطابق قرار دیتے ہیں۔ ملا علی قاری رقم طراز ہیں:

ولا يبعد أن يفرق بين المكي المتوطن و بين المكي المقيم فيمتنع تمتع الأول دون الثاني (شرح اللباب ۱۵۳۔۱۵۴)۔

اس بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص، اگر اشہر حج کے آغاز سے قبل، مکہ مکرمہ سے نکل کر آفاق میں کسی جگہ چلا جائے اور ضرورت پوری کر کے اشہر حج میں مکہ مکرمہ میں واپس آئے، تو عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ مکرمہ میں عمرہ ادا کرے اور پھر حج اسی سال کرے تو وہ یقیناً متمتع ہوگا، اس پر کسی طرح کا دم جنایت واجب نہ ہوگا، بلکہ دیگر تمتع کرنے والوں کی طرح اسے بھی صرف دم شکر ادا کرنا ہوگا۔

۵۔ آفاقی متمتع کے عمرہ سے فراغت کے بعد اور حج کا احرام باندھنے سے قبل، مزید نفلی عمرہ کرنے کا حکم:

عمرہ ایک عبادت ہے اس کی ادائیگی کے لئے حج کی مانند شریعت نے مخصوص ایام کی تعیین وتحدید نہیں فرمائی ہے، بلکہ اس کی ادائیگی کے لئے پورے سال کے اندر صلاحیت موجود ہے، ہاں چند مخصوص ایام میں عمرہ کرنا مکروہ تحریمی ہے اور وہ پانچ دن ہیں، یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق کے تین دن، بغیۃ المناسک میں مولانا حسن شاہ تحریر فرماتے ہیں: **و تصح في كل السنة ولكن يكره تحريما انشاؤها بالإحرام في خمسة أيام: يوم عرفة و يوم النحر و أيام التشريق للنهي عنها فيها** (ص ۱۰۵)۔

رہا آفاقی متمتع شخص، تو جب وہ عمرہ ادا کر کے حلال ہو جائے گا اور پھر حج تک وہ مکہ مکرمہ میں مقیم رہے گا تو دوسرے اشخاص کی مانند، حج سے پہلے نفلی طواف اور نفلی عمرے ادا کر سکتا ہے۔ علامہ شامیؒ درمختار کی عبارت: أقام بمكة حلالا (أى المتمتع) کے ذیل میں تحریر فرماتے ہیں: **أفاد أنه يفعل ما يفعله الحلال فيطوف بالبيت ما بداله ويعتمر قبل الحج** (شامی ۲؍۲۶۸)۔

اور علامہ ابن نجیم اپنی شہرۂ آفاق تصنیف "البحر الرائق" میں رقم طراز ہیں:

هـذا الـمتـمتـع آلـافاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرار ها لأنها عبادة مستقلة أيضا كالطواف.

ابوبکر جصاص رازی نے حضرت عمرؓ کا ایک اثر، ابن عباس کی روایت سے نقل کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حج سے پہلے، عمرہ کے تکرار میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ عن ابن عباسؓ قال وسمعت عمر يقول: لو اعتمرت ثم اعتمرت ثم حججت لتمتعت (أحکام القرآن لجصاص الرازی ۲۸۵/۱)۔

حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد گرامی اس پس منظر میں ہے جب کہ ایام جاہلیت میں اشہر حج کے اندر عمرہ کرنا اُفجر الفجور تصور ہوتا تھا۔

دو عمروں کے درمیان کتنا فصل ہونا چاہئے:

دو عمروں کے درمیان کس قدر فصل ہونا چاہئے، اس ضمن میں علماء امت کے مختلف اقوال، ہمیں ملتے ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱۔ بعض حضرات کے نزدیک، ایک سال میں ایک صرف مرتبہ عمرہ کیا جاسکتا ہے، یہ قول حسن بصری، ابن سیرین، امام مالک اور امام نخعی کا ہے۔ قال النخعي: ما كانوا يعتمرون في السنة إلامرة، ولأن النبي ﷺ لم يفعله (۲۲۶/۳ المغنی لابن قدامہ)۔

۲۔ صحابہ کرام کی ایک جماعت اور دیگر علماء امت اس بات کے قائل ہیں کہ سال کے اندر عمرہ کی تکرار میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہ قول حضرت علی، ابن عمر، ابن عباس، انس، عائشہ رضی اللہ عنہم اور حضرت عطاء، طاؤس، عکرمہ اور امام شافعیؒ سے مروی ہے۔

پھر ان حضرات کے مابین اس امر میں اختلاف واقع ہے کہ دو عمروں کے مابین، کم از کم کتنا فصل ہو۔

(الف)۔ حضرت علی نے فرمایا، ہر ماہ میں ایک مرتبہ عمرہ کیا جاسکتا ہے۔

(ب)۔ حضرت انس کا معمول یہ تھا کہ ایک مرتبہ عمرہ کرنے کے بعد جب حلق کرا لیتے اور پھر بال اگ جاتا تو دوسرا عمرہ کرتے تھے۔ كان أنس إذا حمم رأسه خرج فاعتمر (المغنی ۲۲۶/۳)۔

(ج) عکرمہ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ عمرہ اس وقت کرتے تھے جب ان کے بال پر استرا چلنا ممکن ہوتا۔

(د) عطاء فرماتے ہیں کہ اگر چاہے تو ہر ماہ، دو مرتبہ عمرہ کر لے۔

(ھ) امام احمد کا خیال ہے کہ دس دن سے پہلے عمرہ کی تکرار نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ عمرہ کے بعد حلق، یا قصر کرنا واجب ہے اور دس یوم سے کم میں حلق کرانا ناممکن ہوگا۔ قال أحمد: إذا اعتمر فلا بد من أن يحلق أو يقصر وفي عشرة أيام يمكن حلق الرأس فظاهر هذا أنه لا يستحب أن يعتمر في أقل من عشرة أيام (المغنی ۲۲۶/۳)۔

۶۔ الف: عمل رمی میں نیابت:

رمی چونکہ مناسک حج میں سے ایک نسک ہے اس لئے جس طرح تمام افعال حج کو بشرط صحت وعدم مجبوری ومعذوری، حاجی خود ادا کرے گا، ایسے رمی بھی خود ادا کرنی ہوگی، بغیر معذوری کے خود سے نہ کرنا درست نہیں۔ لیکن مجبوری اور معذوری کی حالت میں نیابت جائز ہوگی۔ علماء کرام نے عمل رمی کی ادائیگی اور صحت کے لئے دس شرائط بیان کی ہیں، منجملہ ان شرائط کے، ایک شرط یہ بھی ہے کہ حاجی رمی خود کرے، چنانچہ بغیۃ المناسک میں ہے: الشـــرط السادس أن یرمی بنفسہ فلا تجوز النیابۃ فیہ عند القدرۃ (ص/۱۰۰)۔

شرح لباب اس کو پانچویں شرط شمار کرایا ہے چنانچہ اس کی عبارت یوں ہے: الخامس أن یرمی بنفسہ فلا تجوز النیابۃ عند القدرۃ (ص/۱۳۲)۔

مجبور ومعذور کے لئے، عمل رمی میں نیابت کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کیا جاسکتا ہے جسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں، وعن جابر رضی اللہ عنہ: قال حججنا مع رسول اللہ ﷺ ومعنا النساء والصبیان فلبینا عن الصبیان ورمینا عنہم (رواہ احمد وابن ماجہ بحوالہ فقہ السنہ لسید سابق ۱/۶۳۳)

(ب): رمی میں نیابت ہوسکتی ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، لیکن اس کی اجازت صرف معذور اور مریض تک محدود ہوگی۔ و تجوز (النیابۃ) عند العذر (ص/۱۰۰ بغیۃ المناسک)۔ واضح ہو کہ عمل رمی کی حیثیت وجوب کی ہے اور واجب کا ترک بغیر عذر صحیح نہیں۔ لیکن اگر کوئی معذوری ومجبوری میں ترک کرے تو اس پر کوئی دم لازم نہ ہوگا ۔ لو ترک شیئا من الواجبات لعذر لاشئ فیہ (بغیۃ المناسک /ص ۱۲۸) اور عذر سے مراد ہو عذر ہوگا جو منجانب اللہ ہو چنانچہ اگر عذر من جانب العباد ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا جیسے کسی کے جبر واکراہ کے باعث، کوئی اگر کسی محظورات احرام کا ارتکاب کرلے تو وہ شرعاً معذور نہ ہوگا مثلاً کسی کے دباؤ اور اکراہ کے نتیجہ میں، بحالت احرام، خوشبو لگالے یا لباس پہن لے تو دم واجب ہوگا۔

ثم مرادھم بالعذر ما یکون من اللہ تعالی فلو کان من العباد فلیس بعذر حتی لو أکرہ علی محظورات الإحرام کالطیب واللبس فیجب علیہ الجزاء (بغیۃ المناسک ص/۱۲۸)

مجبوری ومعذوری کی تحدید:

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ معذوری ومجبوری کی حد کیا ہوگی جس کے باعث نیابت، عمل رمی میں جائز ہو سکتی ہو تو اس کی تحدید فقہاء کرام کے یہاں ہمیں ملتی ہے۔

وحد المریض أن یصیر بحیث یصلی جالسا لأنہ لا یستطیع الرمی راکبا ولا محمولا إما لأنہ تعذر علیہ الرمی أو یلحقہ بالرمی ضرر (بغیۃ المناسک/ص ۱۰۰) (یعنی مریض اور معذور کی حد یہ ہے کہ وہ اتنا کمزور اور بیمار ہو جائے کہ نماز بیٹھ کر ہی پڑھ سکتا ہو، کیونکہ ایسا شخص نہ تو سوار ہو کر رمی کرسکتا ہے اور نہ اس صورت میں وہ رمی کرسکتا ہے کہ اسے دوسرا شخص لاد کر رمی تک لے جائے، یا تو اس کے لئے عمل رمی بالکل دشوار ہو

چکا ہو، یا یہ کہ وہ رمی کسی طرح کر لے سکتا ہے لیکن اس رمی کی وجہ سے اسے ضرر اور نقصان لاحق ہونے کا اندیشہ ہے)

چنانچہ اگر مریض کو لاد کر مرمی تک لے جایا جا سکتا ہے، اور وہ وہاں محمولاً ہو کر، بدون الم شدید کے رمی کر سکتا ہے اور اس عمل رمی کی وجہ سے اس کے مرض میں اضافہ کا اندیشہ ہے اور نہ صحت یابی میں تاخیر کا خدشہ، تو ایسے مریض اور معذور کے لئے عمل رمی میں نیابت درست نہ ہوگی، بغیۃ المناسک میں ہے:

فإن كان مريض له قدرة على حضور المرمى محمولا ويستطيع الرمى كذلك من غير أن يلحقه ألم شديد ولا يخاف زيادة المرض ولا بطوء البرء، لا يجوز (النيابة عنه/ص ۱۰۰)

ہاں اگر ایسا شخص، کسی سہارا اور مدد دینے والے کو نہ پاتا ہو تو اس وقت اس مریض کے لئے نیابت جائز ہو سکتی ہے۔ إلا أن لا يجد من يحمله (بغیۃ المناسک/ص ۱۰۰)۔

ازدحام کے خوف سے رمی میں نیابت کا حکم:

اگر حاجی اس قدر کمزور، ضعیف یا سن رسیدہ ہے کہ اسے یہ خوف لاحق ہے کہ اگر میں خود جا کر، بھیڑ میں رمی کروں تو جان کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہے، تو ایسی صورت میں اس کے لئے عمل رمی میں نیابت جائز ہو سکتی ہے۔ اس طرح کا فتوی ہمارے اکابر میں سے حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب اعظمی دامت برکاتہم نے دیا ہے (ملاحظہ ہو فتاوی نظامیہ ۱/۱۹۱)۔

۷۔ سعودیہ عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کیلئے بھی حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے، بعض لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر، حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں۔ ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہوں گے۔ بغیۃ المناسک میں ہے:

ويتحقق بكل حابس يحبسه ولو بمكة بالاتفاق بين ائمتنا على الأصح كالكسر والعرج والقروح و منع السلطان (ص/۲۶۹) (اور احصار کا تحقق ہر ایسے روکنے والے کے ذریعہ ہو جائے گا جو حاجی کو اعمال حج کی ادائیگی سے روک دے، اگرچہ یہ روکنا مکہ مکرمہ میں ہی کیوں نہ ہو، اور یہ حکم صحیح مسلک کے اعتبار سے ہمارے ائمہ کے درمیان متفق علیہ ہے، حابس کی مثال یہ ہے کہ حاجی کسی حادثہ کا شکار ہو کر لنگڑانے لگے، یا اس کا کوئی عضو ٹوٹ پھوٹ جائے، یا زخمی ہو جائے، یا یہ کہ بادشاہ وقت آگے بڑھنے، یا حج ادا کرنے سے روک دے)۔

چونکہ صورت مسئولہ منع السلطان کے ذیل میں آتی ہے، اس لئے اس پر احصار کا اطلاق ہوگا۔ ہاں اگر وہ جس راستہ اور چیک پوسٹ پر پکڑا گیا ہے اور واپس بھیج دیا گیا ہے، اس راستہ کے علاوہ کوئی راستہ مکہ مکرمہ جانے والا اختیار کر سکتا ہے، اگرچہ وہ راستہ طویل کیوں نہ ہو، تو اس صورت میں احصار نہ ہوگا، جیسا کہ آج کل سعودیہ کے مقیم لوگوں میں یہ بات مشہور و معروف ہے کہ عام ڈرائیور چونکہ مین روڈ ہی سے گذر کر مکہ مکرمہ جایا کرتے ہیں اور عام طور پر چیک پوسٹ مین روڈ پر ہی ہوا کرتے ہیں جہاں سے گذر کر بے اجازت جانے والوں کا پکڑا جانا تقریباً یقینی ہوا کرتا ہے، تاہم اس آڑے وقت میں اس کو اس مشکل سے نکالنے کے لئے کچھ دوسرے ڈرائیور اس طرح کا احرام باندھنے

والوں کا تعاون کرنے کیلئے آمادہ اور تیار ہوتے ہیں اور وہ انہیں غیر معروف اور طویل راستوں سے گذار کر مکہ مکرمہ پہونچادیا کرتے ہیں، اگر چہ وہ اس کا معقول اور واجبی، معاوضہ اور حق المحنت وصول کرتے ہیں، تو اس طرح کے محرمین کے لئے ان جیسی صورتوں کے ہوتے ہوئے، اول وہلہ میں احصار کا تحقق نہ ہوگا۔

محصر کا احرام کس طرح ختم ہوگا اور اسے کیا کیا کرنا ہوگا:

جس شخص نے حج، یا عمرہ کا احرام باندھا، پھر وہ محصر ہوگیا، تو جب وہ احرام سے حلال ہونا چاہے تو اس پر واجب ہے کہ وہ کسی شخص کو اپنا نائب یا وکیل بنا کر اس کے ذریعہ ہدی کا جانور حدود حرم میں بھیجے، وہ نائب، یا وکیل اس ہدی کے جانور کو اپنے موکل کی طرف سے حدود حرم میں ذبح کرے، نیز موکل کے لئے یہ بھی واجب ہے کہ وہ وکیل سے کسی خاص دن اور وقت کا تعین کر لے کہ اسی دن اور وقت میں وہ جانور ذبح کرے گا، تا کہ موکل کو اپنے حلال ہونے کے وقت کا علم رہے۔ شرح اللباب میں ہے:

إذا أحصر المحرم بحجة أو عمرة وأراد التحلل، يجب عليه أن يبعث الهدى لقوله تعالى: وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى" فيذبح عنه أي وكيله نيابة عنه في الحرم ويجب أن يواعده يوما معلوما يذبح فيه حتى يعلم وقت إحلاله (ص ۲۳۶)۔

محصر اگر قارن ہے تو اسے ہدی کے دو عدد جانور بھیجنے ہوں گے، ولو كان المحصر قارنا يبعث بهديين (شرح اللباب ص ۲۳۷)۔

اگر محصر، حج افراد کا احرام باندھے تھا اور احصار کے بعد حلال ہوگیا، تو اسے آئندہ ایک حج اور ایک عمرہ کرنا ہوگا۔

اگر محصر، عمرہ کے احرام سے حلال ہوا ہے تو اسے صرف ایک عمرہ، بعد میں کرنا ہوگا۔ اور اگر محصر قران کا احرام باندھے تھا اور وہ حلال ہوگیا ہے، تو اس کے ذمہ ایک حج اور دو عمرہ کرنا ہوگا۔ جیسا کہ فقہ کی اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے:

إن حل من حج، حج و عمرة، ومن عمرة عمرة، ومن قران حج و عمرتان (شرح الوقایہ ۲۸۶)۔

اگر مفرد بالحج احصار کی وجہ سے حلال ہوگیا، پھر اس کا احصار زائل ہوگیا اور اس نے اسی سال نیا احرام باندھ کر حج بھی کر لیا تو اسے قضائے حج کی کرنی ہے اور نہ اس پر عمرہ کرنا لازم ہے، لیکن امام صاحب سے حسن بن زیاد کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ اسے حج اور عمرہ دونوں کرنا ہوگا اور قضا کی نیت بھی لازم ہوگی۔ عینی شرح ہدایہ میں ہے:

المفرد بالحج إذا تحلل ثم زال الإحصار عنه فأحرم و حج من عامه فليس عليه نية القضاء ولا عمرة عليه وروى الحسن عن أبي حنيفة: أن عليه قضاء حجة و عمرة ولا بد من نية القضاء (۱۵۹۴/۲)۔

اور اگر حج نفل کی صورت میں احصار ہوا ہے تو اس پر حج اور عمرہ کی قضا واجب ہوگی، المحصر بالحج النفل يجب عليه قضاء حجة و عمرة (عینی شرح ہدایہ ۱۵۹۲/۲)۔

محصر ہدی کا جانور حدودِ حرم میں بھیجنے کے بعد کہاں رہے:

جب محصر ہدی کا جانور بھیج دے تو اسے اس جانور کے ذبح ہونے تک احصار والی جگہ میں ٹھہرنا واجب نہیں، بلکہ وہ اپنے اہل وعیال میں بھی لوٹ سکتا ہے، یا کہیں اور چاہے تو جا سکتا ہے، لیکن ان دونوں صورتوں میں سے جو بھی صورت اختیار کرے، اسے ہر حال میں جانور کے ذبح ہونے تک حالتِ احرام میں باقی رہنا ہوگا۔

وإذابعث المحصر الهدى فليس عليه أى وجوبا أن يقيم بمكانه أى المحصور فيه حتى يذبح بل له أن يرجع إلى أهله أو حيث شاء أى له أن يصير فى مكانه لكن فى الصورتين يكون محرما إلى وقت تحقق ذبحه (شرح اللباب ۲۳۹)۔

محصر کو ہدی کے جانور کے ذبح ہوجانے کے بعد اپنے احرام سے حلال ہونے کے لئے حلق کرانا ضروری نہیں ہے:

محصر کو جب اس بات کا یقین ہوجائے کہ اس کا وکیل جانور ذبح کر چکا ہوگا، تو اسے اپنے احرام سے نکلنے کے لئے حلق کرانا واجب نہیں ہے، بلکہ وہ ممنوعاتِ احرام میں سے اگر کوئی عمل کرے گا تو حلال ہوجائے گا، لیکن محض ہدی کے جانور کے ذبح ہوجانے سے وہ احرام سے باہر نہیں نکل سکتا۔ محصر کو حلال ہونے کے لئے گرچہ حلق کرانا واجب تو نہیں تاہم وہ اگر حلق یا قصر کے ذریعہ حلال ہو تو یہ امر مستحسن اور جائز ہوگا، ملا علی قاری لکھتے ہیں:

وإذا علم المحصر انه قد ذبح هديه بالحرم وأراد أن يتحلل يفعل ادنى ما يحظره من الإحرام من قص شارب أو قلم ظفر أو تطييب عضو ولا يجب عليه الحلق ولا التقصير خلفا عنه وإن فعله فحسن ولا يخرج من الإحرام بمجرد الذبح (شرح اللباب ص ۲۴۱)۔

دمِ احصار میں کون سا جانور کفایت کرے گا:

دمِ احصار کے طور پر جو جانور محصر کو بھیجنا واجب ہوتا ہے اس میں بدنہ، یا گائے کا ساتواں حصہ کفایت کر سکتا ہے اور مکمل ایک بکری بھی کافی ہو سکتی ہے، جمہور صحابہ اور فقہاء کا یہ مسلک ہے۔

لیکن حضرت عائشہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ دمِ احصار میں بکری کفایت نہیں کرے گی۔ عینی شرح ہدایہ میں ہے: الهدى بسبع بدنة أو بقرة أو شاة بكما لها وهو قول الجمهور وعن عائشة وابن عمر: لا تجزيه الشاة (۱۵۹۴/۲)۔

ہدی کے جانور میں باعتبار سن وعمر کے وہ شرط ملحوظ رکھنی ہوگی جو قربانی کے جانور میں معتبر ہوا کرتی ہے۔ فى السن يجزيه ما يجزى فى الأضحية عند الجمهور (عینی شرح ہدایہ ۱۵۹۴)۔

دمِ احصار کے ذبح ہونے کے لئے زمان ومکان کی قید ہے یا نہیں:

احناف کے نزدیک، دمِ احصار خواہ حج کی طرف سے ہو، یا عمرہ کی طرف سے، اس کا ذبح ہونا حدودِ حرم کے اندر متعین اور واجب ہے، لیکن دیگر ائمہ، مثلاً امام مالک، شافعی، حج اور عمرہ دونوں میں اور امام احمد، صرف عمرہ میں اس کے قائل ہیں کہ وہ شخص جہاں محصور ہوا ہے وہیں ہدی کا جانور ذبح کرے گا۔

ولا یجوز ذبح دم الإحصار إلا فی الحرم عندنا فی الحج و العمرة وقال الشافعی ومالک واحمد فی العمرة یذبح هدیه حیث أحصر (عینی ۲/۱۵۹۱)۔

رہا دم احصار میں وقت کا تعین تو فقہاء احناف کا اتفاق ہے کہ عمرہ کے دم احصار کا یوم النحر میں ذبح ہونا لازم نہیں، بلکہ اس سے قبل بھی اس کا ذبح جائز ہے اور یہی قول امام اعظم کا حج کے دم احصار میں ہے، لیکن صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ حج کا دم احصار یوم النحر میں ہی ذبح کیا جانا چاہئے۔ چنانچہ عینی میں ہے:

انه یجوز ذبحه قبل یوم النحر فی العمرة اتفاقا و کذا فی الحج عند أبی حنیفة وقال أبو یوسف و محمد وغیرهما انه لا یجوز قبل یوم النحر (۲/۱۵۹۱)۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے ترتیب کے سلسلہ میں ائمہ کے مسالک کی تفصیل:

یہ بات واضح ہے کہ حاجی کو یوم النحر میں کل چار واجب کام انجام دینے ہوتے ہیں: رمی، ذبح، حلق اور طواف زیارت، عینی میں ہے: واعلم أنه یفعل فی یوم النحر أربعة أشیاء الرمی والنحر والحلق والطواف (۲/۱۵۴۴)۔

ائمہ مسالک کا باہم اختلاف ہے کہ ان امور میں ترتیب ملحوظ رکھنا واجب ہے یا مسنون؟

پہلا قول: امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی فی قول: ان چاروں امور میں سے پہلے تین امر، رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے اور یہ وجوب قارن اور متمتع کے لئے ہے، علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں: والحاصل أن الطواف لا یجب ترتیبه علی شیء من الثلاثة وإنما یجب ترتیب الثلاثة: الرمی ثم الذبح ثم الحلق (۲/۲۸۶)۔

چونکہ مفرد بالحج کے ذمہ ذبح لازم نہیں اس لئے مفرد بالحج کے لئے صرف دو امر یعنی رمی اور حلق کے درمیان ترتیب لازم ہے، شامی میں ہے: لکن المفرد بالحج لا ذبح علیه فیجب علیه الترتیب بین الرمی والذبح فقط (۲/۲۸۶)۔

دوسرا قول: صاحبین اور امام شافعی کی دوسری روایت: ان چاروں امور میں ترتیب مستحب ہے، اگر قارن، یا متمتع نے حلق کو ذبح پر مقدم کر دیا تو ان حضرات کے نزدیک یہ فعل درست ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، لیکن اگر حلق کو رمی پر مقدم کر دیا تو امام شافعی کے نزدیک دم واجب ہوگا: وعلی قول آخر للشافعی مستحب أما لو قدم الحلق علی النحر جاز ولا یجب شیء عنده قولا واحدا و کذا عندهما ولو قدمه علی الرمی لزمه دم عند الشافعی (عینی ۲/۱۵۴۴)۔

تیسرا قول: امام احمد کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان امور میں سے اگر کسی کو دوسرے پر سہوا یا جہالۃ مقدم کر دیا تو اس پر کچھ واجب نہیں اور اگر ایسا عمداً کیا ہو تو امام احمد سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں یعنی ایک روایت میں دم واجب ہوگا، دوسری روایت میں دم کا وجوب نہیں ہوگا، وقال احمد لو قدم کل واجب علی الآخر ساهیا او

جاهلا لا شئ علیه وان کان عامدا ففی وجوب الدم روایتان (عینی ۲/۱۵۴۲)۔

امام اعظم کے نزدیک ان امور کے درمیان تقدیم وتاخیر سہواً وجہالۃً دونوں حالتوں میں موجب دم ہے اور یہ قول امام زفر اور امام مالک کا بھی ہے۔ وعند أبی حنیفة التقدیم والتأخیر یوجب الدم ساهیا أو جاهلا وبه قال زفر مالک (عینی ۲/۱۵۴۲)

اور تقدیم وتاخیر کی صورت میں صاحبین کے نزدیک کچھ واجب نہیں۔ وعند أبی یوسف و محمد لا شئ فی التقدیم والتاخیر (عینی ۲/۱۵۴۲)۔

احناف کے مفتی بہ قول میں ترتیب کو واجب کہا گیا ہے اور ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہونے پر دم لازم قرار دیا گیا ہے دور حاضر میں اس ترتیب کی رعایت میں دشواری یہ ہے کہ حجاج کرام کے بے پناہ ازدحام، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے اور سواری نہ ملنے کے باعث، حجاج بالخصوص ضعیف اور معذور حجاج کیلئے خود مذبح جا کر قربانی کرنا انتہائی دشوار اور مشکل ہوگیا، اس لئے حجاج عام طور پر قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالہ کر کے فارغ ہو جاتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابۃً قربانی کا نظم کرتے ہیں اور حکومت کی طرف سے اس کے مجاز ہیں۔ قربانی کا نظم کرنے والے ان اداروں کے ذمہ داروں کے مسلک میں ترتیب واجب نہیں، اس لئے یہ لوگ بسا اوقات ترتیب کا خیال نہیں کرتے۔ ان حالات میں اگر رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب قائم نہ رہ سکے تو مفتی بہ قول کے مطابق تو دم کا لزوم ہوگا۔ حجاج کرام کو ان اداروں کے ذمہ داروں سے وقت مقررہ پر ذبح کرنے کی تاکید کرنی چاہئے اور احتیاطاً ان اداروں کے ذمہ داروں کے بتائے اور متعین کئے ہوئے وقت ذبح کے کافی بعد حلق کا عمل اختیار کرنا چاہئے، لیکن ان ساری احتیاطی تدابیر کے باوجود اگر تقدیم وتاخیر ہو ہی جائے تو اس مسئلہ میں فقہ حنفی کے قول مرجوح یعنی صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے، بالخصوص جب کہ آنحضور ﷺ سے متعدد صحابہ کرام نے یوم النحر میں تقدیم وتاخیر کے سلسلے میں سوالات فرمائے تو آپ کا سب کو ایک ہی جواب تھا "لاحرج" مشکوۃ شریف میں یہ روایت ہے:

عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله ﷺ وقف فی حجة الوداع بمنیٰ للناس یسألونه فجاءه رجل فقال: لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح فقال: إذبح ولا حرج فجاءه آخر فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمی فقال: ارم ولا حرج فما سئل النبی ﷺ عن شئ قدم واخر الاقال افعل ولا حرج (متفق علیہ) بحوالہ التعلیق الصبیح ۳/۲۴۲)۔

صحابہ کرام کے استفتاء کے جواب میں آپ کا "لاحرج" فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب نہیں اور نہ ہی ترتیب کے چھوٹنے پر دم واجب ہے، کیونکہ اگر "لاحرج" سے مراد صرف رفع اثم ہوتا اور دم کا وجوب باقی رہتا تو آپ ﷺ دم کے واجب ہونے کو بالتصریح بیان فرماتے کیونکہ تاخیر البیان عن وقت الحاجة درست نہیں۔ ہمارے اس خیال کی تائید امام الہند حضرت مولانا شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے کلام سے ہوتی ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں:

وأفتى فيمن حلق قبل أن يذبح أو نحر قبل أن يرمي أو رمى بعد ما أمسىٰ أو أفاض قبل الحلق أنه لا حرج ولم يأمر بكفارة والسكوت عند الحاجة بيان وليت شعري هل في بيان الاستحباب صيغة أصرح ولا يتم التشريع إلا ببيان الرخص في وقت الشدائد (حجۃ اللہ البالغۃ ۶۵/۲)۔

شاہ صاحب نے بالکل وضاحت ہی فرمادی کہ استحباب کے بیان کے لئے لاحرج سے زیادہ کون سا صریح صیغہ ہوسکتا ہے، نیز یہ کہ دم کا حکم نہ دینا، اس کے عدم وجوب کے لئے کھلا ہوا بیان ہے۔

۹۔ آج عام طور پر معروف حج تمتع ہے، افراد، یا قران شاذ و نادر ہے۔ تاہم ایسی صورت میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور نہیں کیا جائے گا۔

اولاً تو اس وجہ سے کہ تمتع کا عام طور پر معروف و مشہور ہونا یہ ہمارے جیسے دور دراز ملکوں کے باشندوں کے لئے ہے، لیکن جو حضرات مکہ مکرمہ کے قرب و جوار، یا سعودی کے متصل ملکوں میں رہتے ہیں ان کے لئے حج کی ساری صورتیں قابل عمل اور معروف و مشہور ہیں، اس لئے صرف کسی خاص علاقہ کے رہنے والوں کا عرف شرعاً معتبر نہ ہوگا، کیونکہ فقہاء نے یہ صراحت کردی ہے: **التعارف الذي تثبت به الأحكام لا تثبت بتعارف أهل بلدة واحدة** (ص/۱۲۔ الأشباہ والنظائر)

دوسرے اس وجہ سے کہ جو شخص صرف مامور بالحج ہوتا ہے، اس کے لئے حج کے علاوہ عمرہ کرنا درست نہیں، کیونکہ اس صورت میں مخالفت آمر لازم آئے گی اور حج عن الغیر کی منجملہ شرائط میں سے ایک شرط عدم مخالفۃ الآمر بھی ہے۔ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

فإن المأمور بالحج ليس له أن يحرم بعمرة أي لأنه إذا اعتمر ثم احرم بالحج يصير مخالفا في قولهم كما في التتارخانية (۲/۲۲۱)

الف: حج فرض میں نیابت کے سلسلے میں فقہاء احناف نے تقریباً ۲۰ شرطیں ذکر فرمائی ہیں۔ ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مامور سفر کو مامور بہ ہی کے لئے خاص رکھے، مثلاً اگر آمر نے حکم دیا ہے حج کرنے کا تو مامور مکہ مکرمہ جاکر سیدھے حج ادا کرے، اگر حج سے پہلے عمرہ کرے گا تو یہ سفر عمرہ کے لئے مانا جائے گا نہ کہ حج کے لئے، ان شروط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مامور بالحج کو میقات آمر سے احرام باندھنا ہوگا، اور ایک شرط عدم مخالفۃ الآمر کی بھی ہے جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔

چنانچہ پہلی دو شرطوں کی روشنی میں حج بدل کرنے والے کو تمتع کی گنجائش نہیں نکل سکتی اگر اجازت دیدے تو مامور، قران، یا تمتع کرسکتا ہے اور یہ اس وجہ سے کہ باذن الآمر کی صورت میں عدم مخالفت آمر کی بنا پر اس کا قران و تمتع کرنا جائز ہوگا۔ غنیۃ المناسک میں ہے: **إن الأمر بالحج تضمن الآمر بأمور، بالحج بنفسه ومن بلده وبماله وبركوب أكثر الطريق ويجعل السفر له وبإفراد السفر له وبإحرامه من الميقات وكذا لو أمره بالعمرة فلو احل بواحد فهو مخالف إلا إذا وجد الإذن** (۱۷۹)۔

لیکن باذن الآمر کی صورت میں عدم مخالفت تو پائی گئی باقی اور شرطیں، مثلاً "إفراد السفر لـه" اور "إحرامه من الميقات" وغیرہ کا فقدان رہا، اور چونکہ بروئے مذہب، حج بدل میں حج کا میقاتی ہونا شرط ہے، اس لئے آمر کی اجازت کے باوجود تمتع کرنے سے مامور بالحج کو احتراز کرنا ہوگا کہ اسی میں احتیاط کا پہلو ہے۔

اردو فتاوی میں مولانا عبدالرحیم صاحب لاجپوری مدظلہ نے تحریر فرمایا ہے کہ احوط اور ارجح یہ ہے کہ اجازت کے باوجود تمتع کا احرام نہ باندھا جائے (فتاوی رحیمیہ ۲/۶۰)

مولانا ظفر احمد تھانوی نے فتاوی مظاہر علوم میں بڑی طویل گفتگو فرمائی ہے اور آمر کی اجازت کے بعد تمتع کے جواز کا فتوی صادر فرمایا ہے اور اس کی تصویب حضرت تھانویؒ نے بھی فرمائی ہے۔ (فتاوی مظاہر علوم ۱/۱۹۱) لیکن یہ فتوی جب مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ کی خدمت میں پیش ہوا تو آپ نے اس فتوی کی مخالفت فرمائی اور عدم جواز تمتع کی بات تحریر فرمائی۔ مولانا خلیل احمد صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"میری رائے حج عن الغیر کے جواز کی نہیں ہے اور جو عبارتیں آپ نے (مولانا ظفر صاحب) تمتع کے استدلال جواز میں لکھی ہیں اور جو عبارتیں اس قسم کی اور پائی جاتی ہیں میرے نزدیک اس مدعا کے لئے مفید نہیں" آگے لکھتے ہیں "بروئے مذہب حج عن الغیر ادا ہونے کے لئے حج میقاتی ہونا شرط ہے تو پھر جواز تمتع کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا، ملا علی قاری اپنی مناسک میں ماتن کا قول نقل کرتے ہیں:

وينبغي للآمر أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حج عني كيف شئت مفردا أو قارنا أو متمتعا" ملا علی قاری اس قول کی شرح میں لکھتے ہیں: وفيه أن هذا القيد سهو ظاهر إذ التفويض المذكور في كلام المشائخ مقيد بالإفراد والقران لا غير (۱/۱۹۱ فتاوی مظاہر علوم) (مولانا خلیل احمد کی بات یہاں مکمل ہوئی)

ملا علی قاری کی مندرجہ شرح والی عبارت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ملا سندی نے لباب میں تفویض کے ضمن میں "متمتعا" کی جو صراحت کی ہے وہ صحیح نہیں ہے، بلکہ وہ ان کا سہو ہے کیونکہ مشائخ کے کلام میں جو تفویض کی عبارت ملتی ہے اس میں صرف افراد اور قران کی تفویض ہے نہ کہ تمتع کی۔ چنانچہ ملا علی قاری نے اس کے بعد کلام المشائخ سے وہ عبارت نقل کی ہے، جس میں تفویض مقید بالقران والافراد ہے۔ ملاحظہ ہو (شرح اللباب ص/۲۶۰)

اس کے بعد ملا علی قاری نے فتاوی قاضی خاں کی ایک عبارت نقل کی ہے جس سے حج عن الغیر کی صورت میں تمتع کے جواز کا شبہ پیدا ہوسکتا تھا، اس لئے ملا علی قاری نے اسے ذکر کر کے پیدا ہونے والی غلط فہمی کو دور کر دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

وأما ما في فتاوى قاضي خان من التخيير بحجة أو عمرة أو حجة أو بالقران فلا دلالة على جواز التمتع إذ الواو لا تفيد الترتيب فيحمل على حجة و عمرة بأن يحج أولا عنه ثم يأتي بعمرة له إيضا فتدبر فإنه موضع خطر (شرح اللباب ۲۶۰)۔

فتاوی قاضی خاں کی عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ حج عن الغیر میں آمر، مامور کو اختیار دے کہ، یا تو حج کر

لو، یا عمرہ اور حج کرلو، یا قران کرلو (عمرۃ وحجۃ) سے تمتع کی گنجائش نہیں نکل سکتی کیونکہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے نہ کہ ترتیب کے لئے، اس لئے اس کو ''حجۃ وعمرۃ'' پر محمول کیا جائے گا، یعنی مامور پہلے آمر کی طرف سے حج ادا کرلے پھر آمر کی طرف سے عمرہ بھی ادا کرے (فیحمل علی حجۃ و عمرۃ بأن یحج أولا عنه ثم یاتی بعمرۃ له أیضا) ملا علی قاری نے آگے یہ جملہ بھی بڑھا دیا کہ: فتدبر فإنه موضع خطر'' جس سے اشارہ مقصود ہے کہ قاضی خاں کے ظاہر کلمات سے کوئی جواز مستنبط نہ کرے، چنانچہ انہوں نے اس کو پر خطر مقام قرار دیا۔

(ب) اوپر کے پورے بحث کی روشنی میں ظاہر ہے یہی کہا جائے گا کہ آمر کی صریح اجازت کے بعد بھی تمتع نہ کرنا ہی احوط وارجح ہے۔

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی لیکن حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دے گا۔ اس صورت میں بھی تمتع نہ کرنا ہی احوط وارجح ہوگا کیونکہ جب صراحۃً اجازت ہونے کی صورت میں، احوط وارجح عدم جواز تمتع ہے تو ظن غالب کی صورت میں گو احکام وہی ہوا کرتے ہیں جو یقین کی صورت میں، پھر بھی یہاں، احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ تمتع نہ کیا جائے۔

(د) اگر مامور بالحج، خلاف احوط وارجح باذن الآمر تمتع کر ہی لے تو دم تمتع مامور کو اپنے مال سے ادا کرنا ہوگا۔ اور اگر بدون اذن الآمر تمتع کیا ہے تو اس صورت میں مخالفت آمر کی بنا پر پورے حج کے نفقہ کا بھی ضامن ہوگا، اور دم تمتع تو ہر حال میں مامور کو اپنے مال سے ادا کرنا ہوگا۔

ولو أمرہ بأن یحج عنه فاعتمر ضمن لأنه خالف ولو اعتمر ثم حج من مکۃ یضمن النفقۃ (بدائع ۲؍۲۱۴)

اور دم تمتع، مامور کے مال سے ہوگا اس سلسلے میں درمختار کی یہ عبارت ملاحظہ ہو:

ودم القران والتمتع والجنایۃ علی الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا یصیر مخالفا (درمختار مع الشامی ۲؍۲۳۸)

(ھ) حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت کے بعد بھی احوط وارجح یہی ہے کہ وہ تمتع نہ کرلے۔ لیکن حج بدل کرنے والا جسے حکومت کے نظم وقانون کے تحت، ایام حج سے بہت پہلے، حج کا سفر کرنا پڑتا ہے اور اس صورت میں اسے طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا گو دشوار ہو تو اس کے لئے فقہاء کرام نے حیلہ شرعی پیش کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ:

مامور بالحج طول احرام سے بچنے کے لئے اپنے گھر سے روانہ ہوتے ہوئے چند روز جدہ میں قیام کرنے کی نیت کرے، اور اس سفر کو جدہ کا سفر قرار دے اور راستہ میں نہ عمرہ کا احرام باندھے، نہ حج کا، نہ اپنی طرف سے، نہ آمر کی طرف سے، اور بغیر احرام باندھے چند روز کے بعد جدہ کے قیام سے فارغ ہو کر مکہ مکرمہ چلا جائے اور عمرہ وغیرہ کچھ نہ کرے۔ صرف طواف وغیرہ بدون احرام کے کرتا رہے اور حج کا وقت آنے پر جدہ آکر حج کا احرام باندھ کر حج ادا کرے۔

یہ حیلہ مولانا ظفر احمد صاحب تھانویؒ نے مامور بالحج کے طول احرام سے بچنے کے لئے تحریر فرمایا ہے (فتاوی مظاہر العلوم ۱؍۹۰)۔

مذکورہ بالا حیلہ فقہ کی کتابوں سے ماخوذ ہے۔ چنانچہ البحر الرائق کے حاشیہ پر جو درج ذیل عبارت ہے اس سے یہ چیز مفہوم ہوتی ہے: فینبغی التفصیل وهو أن یجاوز المیقات بلا إحرام قاصدا البستان ثم دخل مکة ثم خرج إلی الحل وقت الإحرام فأحرم من المیقات عن الآمر یجوز لأنه صار آفاقیا (حاشیۃ ابن عابدین علی البحر ۲؍۳۱۸، شامی ۲؍۲۱۱)۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں بھی تمتع نہ کرنا احوط وارجح ہوگا۔ اس لئے کہ اگر میت پر حج فرض تھا تو حج بدل کرنے والا صرف حج ہی کرے نہ کہ تمتع، تا کہ اس کا حج، آفاقی ہو سکے اور سفر صرف مامور بہ کے لئے۔ اور یہ اسی وقت ہو سکے گا جب کہ وہ پہلے عمرہ نہ کرے۔ اور اگر وہ عمرہ کر لیتا ہے، تو اس کا سفر عمرہ ہی کے لئے مانا جائے گا، گو بعد میں وہ حج کر لے، کیونکہ فقہاء نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ: أن الأمر بالحج تضمن الأمر بأمور بالحج بنفسه ومن بلده و بماله و برکوب أکثر الطریق ویجعل السفر له و بإفراد السفر له و بإحرامه من المیقات فلو أحل بواحد فهو مخالف (بغیۃ المناسک ص؍۱۷۹)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ اگر میت نے حج کی وصیت کی ہے اور اس کے پاس مال بھی موجود ہے تو اس کی یہ وصیت اور اس کا یہ امر بالحج بھی چندان امور کو متضمن ہوگا جن کا ذکر مذکورہ بالا عبارت میں ہوا، حج بدل کرنے والے کے لئے جو میت کی وصیت اور اس کے امر بالحج کی تنفیذ کے لئے جا رہا ہے، اسے بھی ان مذکورہ بالا امور کا جن کا ذکر "بغیۃ" کی عبارت میں ہوا ہے، خیال رکھنا ضروری ہوگا، اگر ان میں سے کسی بھی امر میں خلل ہوگا تو مخالفت آمر کا تصور نا گزیر ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ حج عن المیت کی صورت میں بھی تمتع نہ کرنا احوط وارجح ہوگا۔

۱۰۔ حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کا حکم:

حج کرنے والی عورت، حیض ونفاس کی وجہ سے طواف زیارت نہ کر سکی، اس کے لئے پاکی کا انتظار نا قابل عمل ہے، کیونکہ اس کا ویزا نہیں بڑھ پا رہا ہے، یا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی نہیں ہو پا رہی ہے، یا نفقہ کے ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر انتظار کرنا مشکل ہے، اگر وہ طواف زیارت کئے بغیر وطن واپس چلی جاتی ہے تو اس کا حج ترک رکن کی وجہ سے نامکمل رہے گا۔ دوبارہ اس کا وطن سے واپس آ کر طواف زیارت کرنا نا قابل عمل، کیونکہ اس میں استطاعت نہیں، یا قانونی رکاوٹیں واپس آنے میں حائل ہیں۔

(الف) ان امور مذکورہ بالا کے ہوتے ہوئے بھی اس عورت کیلئے شرعا حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کی اجازت نہیں دی جا سکتی، کیونکہ حالت حیض وغیرہ میں طواف زیارت کی حرمت، دو امور کی وجہ

سے ہے، ایک تو اس کے لئے اس حالت میں دخول مسجد جائز نہیں۔ دوسرے یہ کہ طواف کے لئے طہارت واجب اور شرط ہے، بغیر طہارت کے طواف جائز نہیں ہوسکتا، فتح القدیر شرح ہدایہ میں ہے: الحاصل أن حرمة الطواف لوجهين دخولها المسجد و ترك واجب الطواف فإن الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها أن تطوف حتى تطهر (فتح القدیر ۲/۴۳۸)۔

(ب) اگر عورت حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کر ہی لے باوجود یکہ وہ منہی عنہ ہے، وہ طواف لازم الإعادہ ہوگا، اگر اعادہ نہ کرسکی تو اس پر دم جنایت کے طور پر بدنہ ذبح کرنا ہوگا اور اس طرح اس کا حج مکمل ہوجائے گا، علامہ ابن الہمام تحریر فرماتے ہیں: فإن طافت، كانت عاصية لعقاب الله تعالى ولزمها الإعادة فإن لم تعد، كان عليها بدنة وتم حجها (فتح القدیر ۲/۴۳۸)۔

اور علامہ شامی رقم طراز ہیں: عن منسك ابن أمير الحاج لو هم الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟ قالوا، يقال لها: لا يحل لك دخول المسجد وإن دخلت و طفت، أثمت وصح طوافك وعليك ذبح بدنة، وهذه مسئلة كثيرة الوقوع تتحير فيها النساء (شامی ۲/۲۵۲)۔

ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ اگر عورت ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرے گی تو گنہگار ہوگی، لیکن اس کا رکن فرض ادا ہوجائے گا اور اس پر دم جنایت واجب ہوگا۔

(ج) حالت ناپاکی میں طواف زیارت کرنے کی صورت میں بدنہ کا ذبح واجب ہوگا، بکرا نا کافی ہوگا۔ درمختار میں ہے: وتجوز الشاة (في الحج) في كل شيء إلا في طواف الزيارة (جنبا) أو حائضا (درمختار مع الشامی ۲/۳۴۳)۔

(د) دم کی ادائیگی اور جانور کا ذبح ہونا حرم مکی میں ضروری ہے، حرم مکی کی حدود سے باہر یا اپنے مقام پر اس دم کا ادا کرنا صحیح نہیں۔ درمختار میں ہے: ويتعين الحرم للكل (درمختار مع شامی ۲/۳۴۴)۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں، خاتون کے شوہر کا انتقال ہوگیا، اگر انتقال ایسے مقام پہ ہوا ہے کہ وہاں سے مکہ مکرمہ کی مسافت، مدت سفر جتنی ہے اور اس کا شہر خواہ مدت سفر کی مسافت سے کم پر ہو، یا زیادہ پر، لیکن اس عورت کے لئے اس مقام میں، یا اس سے کسی قریبی مقام میں ٹھہرنا ممکن ہو تو یہ عورت کے حق میں احصار ہوگا، اور اس وجہ سے وہ آگے مکہ مکرمہ نہیں جاسکتی اور نہ ہی وہ عمرہ یا حج کرسکتی ہے۔

اور اگر اس کے برعکس صورت ہو، یعنی مقام موت زوج اور مکہ مکرمہ کے درمیان کی مسافت، مدت سفر کی مسافت سے کم ہے، یا یہ کہ شوہر کا انتقال مکہ مکرمہ ہی میں ہوا ہو تو اس صورت میں عورت پر احصار کا حکم نہ لگے گا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ عورت تمام اعمال حج وعمرہ انجام دے سکے گی۔

بغیۃ المناسک میں ہے: ومنه (من الإحصار) موت المحرم للمرأة في الطريق أو زوجها إذا

كان بينها وبين مكة مسيرة سفر وبلدها أقل منه أو أكثر لكن يمكنها المقام في موضعها أو قريب منه وإلا فلا إحصار (ص ر ١٦٧)۔

شرح اللباب اور شامی میں بھی اس جیسی بات ملتی ہے۔ (دیکھئے شرح اللباب ص ر ۲۳۳ اور شامی ۲/۳۲۰)۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا، ایام حج سے اتنی مدت پہلے مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے قبل ہی ایام حج شروع ہوجاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے تو اگر مکہ مکرمہ اور منیٰ دونوں میں اقامت کی مدت مجموعی طور پر ۱۵ روز ہوجاتی ہے تو وہ مقیم شمار ہوگا، کیونکہ اب مکہ مکرمہ کی آبادی بڑھ کر منیٰ سے متصل ہوچکی ہے اور مکہ مکرمہ اور منیٰ دونوں، دو جگہ متصور نہیں ہوتیں۔ بلکہ دونوں کو ایک ہی جگہ سمجھا جاتا ہے کیونکہ منیٰ، اب مکہ ہی کا ایک محلہ بن چکا ہے چنانچہ منیٰ کا علاقہ حی العزیزیہ کے ذیل میں آتا ہے، بلدیہ بھی ایک ہے اس لئے منیٰ کو اب مکہ مکرمہ سے الگ اور علیحدہ تصور نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ہاں دو علیحدہ شہروں اور مستقلاً دو مختلف مقامات پر ملا کر مجموعی طور پر اگر ۱۵ یوم اقامت کی نیت ہو تو وہ شرعاً مقیم نہ ہوگا جیسا کہ ماضی میں منیٰ اور مکہ مکرمہ کا یہی حکم تھا۔ لیکن اب حالات کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی آچکی ہے۔

فقہاء کرام کی عبارتوں سے یہ مفہوم واضح ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص دو مختلف جگہوں میں مجموعی طور پر ۱۵ یوم اقامت کی نیت کرتا ہے تو وہ مقیم نہ ہوگا، بلکہ مستقلاً ایک شہر میں پندرہ یوم کی اقامت کی نیت ضروری ہے۔ ہاں پندرہ یوم اقامت کی نیت دو ایسی جگہوں میں کرے کہ ان میں ایک جگہ اصل ہو اور دوسری اس کے تابع اور ماتحت۔ تو اس صورت میں دونوں میں ملا کر بھی مجموعی مدت اقامت اگر پندرہ یوم ہوجاتی ہے تو یہ نیت اقامت معتبر ہوگی، اور وہ شخص مقیم ہوگا۔

علامہ عینی لکھتے ہیں: وفي المفيد والتحفة هذا إذا كان كل واحد منهما أصلا كمكة ومنى أو كالكوفة والحيرة فإذا كان أحدهما تبعا للآخر بأن نوى الإقامة في المصر وفي موضع آخر تبع لها وهو ما يلزم ساكنيه حضور الجمعة، يصير مقيما لأنهما مكان واحد (عینی شرح الہدایہ ۲/۹۷۵)۔

علامہ عینی نے اگر چہ مکہ و منیٰ دونوں کو دو مستقل جگہ شمار کیا ہے، لیکن یہ اس زمانہ کے اعتبار سے تھا، آج کل کے حالات میں منیٰ چونکہ مکہ مکرمہ کے تابع ایک محلہ بن چکا ہے، اس لئے اب دونوں جگہیں ایک ہی مقام کے حکم میں ہوں گی اور اب دونوں میں مجموعی طور پر ۱۵ ریوم کی نیت اقامت سے وہ شخص مقیم ہوگا۔

۱۳۔ رمضان میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں، نیز سعودیہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتدا کا ہے کہ بلاد عرب میں عموماً وتر کی تینوں رکعات، فصل کے ساتھ یعنی دو رکعات پر سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، تو اب دو ہی صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر ایسا آدمی وتر کی نماز تنہا ادا کرے۔ یہ صورت مناسب نہیں معلوم ہوتی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ امام کی اقتدا میں وتر ادا کرے تو یہ خرابی لازم آتی ہے کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتا ہے۔

مذکورہ بالا دونوں میں سے دوسری صورت اختیار کرنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس صورت میں حرمین کی جماعت اور مجمع کی رعایت میں امام مسجد کی وہ اقتدا کرے گا۔ جیسا کہ حرمین کی جماعت اور مجمع کی رعایت ای

میں وہ عصر کی نماز مثل اول پر ادا کرتا ہے۔ اور وتر میں وہاں کے امام مسجد کی اقتدا کی اجازت بعض فقہاء احناف نے دی بھی ہے۔ البحرالرائق میں ہے:

وجوزه أبو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده (۳۹/۲)۔

اس عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ ابوبکر رازی نے اقتدا کی اجازت دی ہے، اور درمیان وتر میں سلام پھیرنے کے بعد بھی حنفی مقتدی، اپنی بقیہ نماز وتر (**یعنی ایک رکعت**) امام کی اقتدا میں پوری کرے گا، کیونکہ درمیانی سلام کی وجہ سے اس کا امام نماز سے باہر نہیں ہوتا۔ اس لئے گویا اس نے مکمل نماز بغیر فصل کے ہی ادا کر لی۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند حل طلب مسائل

مولانا عبدالقیوم پالنپوری
جامعہ نذیریہ کاکوسی، گجرات

۲؍۱۔ حدود حرم سے باہر رہنے والے جو لوگ حج وعمرہ کی نیت نہیں رکھتے ہیں بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اور امام شافعیؒ کی مشہور روایت اور امام مالکؒ کے صحیح قول میں ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں۔

(اسی طرح جو اہل مکہ اور حدود حرم یا حل میں رہنے والے کسی ضرورت سے میقات سے باہر جائیں تو ان کے لئے بھی واپسی پر میقات سے احرام باندھ کر ہی آگے بڑھنا ضروری ہے)، البتہ امام شافعیؒ کے ایک قول اور امام مالکؒ کی ایک روایت میں اور امام زہریؒ، حسن بصری اور ابن وہب اور اصحاب ظواہر کے نزدیک میقات سے بلا احرام گذرنا جائز ہے، جیسا کہ حضرت علامہ شیخ الاسلام شبیر احمد عثمانیؒ تحریر فرماتے ہیں:

قوله ممن أراد الحج والعمرة الخ، استدل بمفهومه على أن الإحرام يختص بمن أراد الحج والعمرة، ففهومه أن المتردد إلى مكة بغير قصد الحج و العمرة لا يلزمه الإحرام وقد اختلف العلماء في هذا، فمذهب الزهري والحسن البصري والشافعي في قول ومالک في رواية وابن وهب و داؤد بن علي و أصحابه الظاهرية: أنه لا بأس بدخول الحرم بغير إحرام، و مذهب عطاء والليث بن سعد و الثوري وأبي حنيفة وأصحابه ومالک في رواية وهي قوله الصحيح والشافعي في المشهور عنه وأحمد وأبي ثور والحسن بن حي لا يصلح لأحد كان منزله من وراء الميقات إلى الأمصار أن يدخل إلا بالإحرام، فإن لم يفعل أساء ولا شئ عليه عند الشافعي وأبي ثور وعند أبي حنيفه عليه حج أو عمرة (فتح الملہم ۲۱۱/۳۔۲۱۲)۔

عبارت مذکورہ کے مفہوم سے اس پر استدلال کیا گیا ہے کہ احرام اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ جو آدمی حج وعمرہ کے ارادہ کے بغیر مکہ کا آنا جانا رکھے، اس پر احرام لازم نہیں ہے، اور اس بابت علماء کا اختلاف ہے، زہری، حسن بصری، امام شافعی (ایک قول کے مطابق) اور امام مالک (ایک روایت کے مطابق) اور ابن وہب نیز داؤد بن علی اور ان کے ظاہری اصحاب، ان سب کا مذہب یہ ہے کہ حرم کے اندر بغیر احرام داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور عطاء، لیث بن سعد، ثوری، امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب، امام مالکؒ (قول صحیح کے مطابق)، امام شافعی (مشہور قول کے مطابق)، امام احمد وابوثور اور حسن بن حی، ان سب کا مذہب یہ ہے کہ جو لوگ میقات سے باہر رہتے ہیں، ان کے لئے بغیر احرام حرم کا داخلہ درست نہیں ہے، اور اگر کوئی ایسا کرے تو امام شافعی وابوثور کے نزدیک برا تو کیا مگر اس پر کچھ واجب نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایسے شخص پر حج یا عمرہ لازم ہے۔

جولوگ حدودِ میقات سے باہر رہتے ہیں، اسی طرح وہ اہل مکہ، جو بغرض تجارت یا کسی مجبوری میں حدود میقات سے باہر بار بار آتے جاتے ہیں، ایسے لوگوں کے لئے اصل حکم یہ ہے کہ جب بھی یہ لوگ مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی نیت سے میقات سے آگے بڑھیں تو ان پر حج یا عمرے کا احرام لازم ہے، لیکن ڈرائیور اور تجارتی اغراض سے روزمرہ اور بکثرت آنے جانے والوں کے لئے ہر بار احرام میں حرج و مشقت ہے، اس لئے دفع حرج اور رفع مشقت کے لئے امام شافعیؒ کے قول کے مطابق بغیر احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی گنجائش ہے (تجویز ۲ چھٹا فقہی اجتماع دیوبند)۔

۳۔ مکی اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ صاحب زبدۃ المناسک حضرت مولانا شیر محمد سندھیؒ نے تحریر فرمایا: ''کہ مکی اشہر حج میں جمع نہ کرے، بصورت قران یا بصورت تمتع اگر چہ تمتع منعقد نہ ہو، البتہ انعقاد کی صورت میں دم جبر بھی ہوگا اور ممانعت ہر صورت میں باقی... پس جاننا چاہئے کہ مکی اشہر حج میں عمرہ کرلے پھر حج کرلے یہ تو سب کے نزدیک ممنوع ہے، یہ بھی ان علماء کے نزدیک جو مکی کے عمرہ (سے تمتع) کے منعقد ہونے کے قائل ہیں، وہ اس پر دم جبر لازم کہتے ہیں، اور جو منعقد ہونے کے قائل نہیں ہیں وہ دم جبر کا حکم نہیں فرماتے... عدم انعقاد کو جواز لازم نہیں... اس لئے علماء نے فرمایا ہے کہ مکی کو اشہر حج میں عمرہ نہ کرنا چاہئے اور عمرہ کرے تو حج نہ کرے اور اشہر حج کو عمرہ سے خالی رکھے (زبدۃ المناسک ۲/۲۱-۲۲-۲۳)۔

اور حضرت مفتی لاجپوری صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

اگر (حلی یا مکی کا) اسی سال حج کا ارادہ ہے تو عمرہ کرنا مکروہ ہے، اگر حج کا ارادہ نہیں تو مکروہ نہیں... زبدۃ المناسک میں ہے، مسئلہ: مکہ والوں کو اور جو شخص مکہ والوں کے حکم میں ہے یعنی داخل میقات رہنے والا (یا عین میقات پر رہنے والا) اور جو شخص کہ اشہر حج سے پہلے سے مقیم مکہ ہے (جیسے کہ آفاقی اشہر حج سے پہلے حلال ہوکر مکہ مکرمہ میں رہا ہو، پھر اس پر اشہر حج آگئے) ان کو عمرہ کرنا اشہر حج میں مکروہ ہے جو کہ اسی سال حج کرنا چاہے اور اگر اس سال حج نہ کرے تو عمرہ اشہر حج میں کرنا ان سب کو مکروہ نہیں (زبدۃ المناسک ۲/۲۵۵، فتاویٰ رحیمیہ ۵/۲۲۲)۔

۴۔ مکی اشہر حج میں کسی ضرورت سے میقات سے باہر جائے اور اسی سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اگر اس سے ممکن ہو تو میقات سے حج کا ہی احرام باندھے، یا میقات سے عمرہ کا احرام باندھ لے اور حج کے ارادہ کو ختم کردے اور اگر اس نے میقات سے عمرہ کا احرام باندھا اور اسی سال حج بھی ادا کیا تو اکثر احناف کے نزدیک تمتع منعقد ہوجانے کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا، لیکن علامہ شامیؒ کی تحقیق یہ ہے کہ تمتع منعقد نہیں ہوگا لہٰذا دم جنایت بھی واجب نہ ہوگا، چنانچہ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

فإذا خرج (المكي) إلى الكوفة وقرن صح بلا كراهة لأن عمرته وحجته ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقي، قال المحبوبي هذا إذا خرج إلى الكوفة قبل أشهر الحج، وأما إذا خرج بعدها فقد منع من القران... وقول المحبوبي هو الصحيح، نقله الشيخ الشلبي عن الكرماني، شرنبلالية، وإنما قيد بالقران، لأنه لو اعتمر هذا المكي في أشهر الحج من عامه لا يكون متمتعا

لأنه مسلم بأهله بين النسكين حلال إن لم يسق الهدى وكذا إن ساق الهدى لا يكون متمتعا... كذا في النهاية عن المبسوط ، هذا صريح في أن أهل مكة ومن في حكمهم لا يتصور منهم التمتع ويتصور منهم القران لكن مع الكراهة للإخلال بميقات أحد الإحرامين ، ثم رأيت مثل ذلك أيضا في كافي الحاكم... ونصه وإذا خرج المكي إلى الكوفة لحاجة ، فاعتمر فيها من عامة وحج لم يكن متمتعاً وإن قرن من الكوفة كان قارنا (رد المحتار ۲/ ۲۷۰-۲۷۲)۔

اگر مکی کوفہ کا سفر کرے اور قران کرے تو بغیر کراہت درست ہے، اس لئے کہ اس کا عمرہ اور اس کا حج اس صورت میں میقاتی ہوگا تو وہ آفاقی کے درجہ میں ہو جائے گا، محبوبی کا کہنا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ کوفہ کا سفر ایام حج سے پہلے کرے اور اگر اس کے بعد سفر کرے گا تو اس کو قران سے منع کیا جائے گا... اور محبوبی کا قول ہی صحیح ہے، اس کو شیخ شلبی نے کرمانی سے نقل کیا ہے، اور قران کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر یہی مکی اشہر حج میں اسی سال عمرہ کرے تو وہ متمتع نہیں ہوگا اس لئے کہ وہ حج وعمرہ دونوں عبادتوں کے درمیان اپنے گھر میں اور گھر والوں میں رہے گا، اس حال میں کہ وہ حلال (غیر محرم) ہوگا، خواہ قربانی کا جانور اس نے حاصل کر لیا ہو یا نہ کیا ہو، نہایہ میں مبسوط سے ایسا ہی نقل کیا ہے، اور اس سے یہ صراحت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے کہ اہل مکہ اور جو لوگ ان کے حکم میں ہوتے ہیں، ان کے حق میں تمتع ممکن نہیں ہے، ہاں قران ہو سکتا ہے اور وہ بھی کراہت کے ساتھ، اس لئے کہ اس کی طرف سے ایک احرام کی میقات کے حق میں خلل ضرور ہوگا، بعد میں "حاکم" کی کتاب 'الکافی' میں بھی مجھ کو یہی بات ملی، ان کے الفاظ یہ ہیں کہ اگر مکی کسی کام سے کوفہ جائے اور پھر اسی سال عمرہ کرے اور حج بھی تو متمتع نہیں ہوگا اور کوفہ سے قران کرے تو وہ قارن ہوگا (یعنی اس کا قران کرنا صحیح ہے)۔

اور صاحب عمدۃ الفقہ لکھتے ہیں: اس تیسری روایت کا ماحصل یہ ہے کہ اگر مکی نے حج کے مہینوں میں عمرہ کا طواف کر لیا، پھر اسی سال حج کیا یعنی تمتع کیا اور عمرہ وحج کے افعال ادا کئے، اس کا تمتع باطل ہو جائے گا یعنی وہ شرعاً متمتع نہ ہوگا بلکہ اس کا عمرہ بھی مفرد ہوگا اور اس پر کوئی جزاء واجب نہ ہوگی (عمدۃ الفقہ :مولانا زوار حسینؒ ۴/ ۲۸۰)۔

۵۔ راجح یہ ہے کہ تمتع کرنے والے آفاقی کے لئے عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرنا جائز ہے (کذا فی فتاوی محمودیہ)، فتاوی رحیمیہ کے حاشیہ میں لکھا ہے:

مسئلہ اختلافی ہے، دونوں طرف دلائل ہیں، مگر معلم الحجاج میں جس قول کو اختیار کیا ہے وہ راجح معلوم ہوتا ہے، لہذا اگر اس پر عمل کرے تو قابل مواخذہ نہ ہونا چاہئے، خصوصاً اس زمانہ میں، معلم الحجاج کے حاشیہ میں حضرت مفتی سعید احمد صاحب نے لکھا ہے:

قال في اللباب ولا يعتمر قبل الحج ، قال القاري في الشرح وهذا بناء على أن المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضا ، قد سبق أنه غير صحيح ، بل أنه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة ، فجاز له تكرارها ، لأنها عبادة مستقلة

کالطواف ۱ھ (فتاوی رحیمیہ ۲۹۷/۶۔۲۹۸)

(لباب میں ہے کہ حج سے پہلے عمرہ نہ کرے، ملاعلی قاری شرح میں کہتے ہیں: یہ اس لئے کہ مکی کو تبعاً عمرہ سے بھی منع کیا گیا ہے، اور گذر چکا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ اس کو تمتع اور قران سے منع کیا گیا ہے، اور ہر متمتع آفاقی ہے جس کے لئے عمرہ منع نہیں ہے، لہذا اس کے لئے عمرہ کی تکرار بھی جائز ہے، کیوں کہ عمرہ طواف کی مانند ایک مستقل عبادت ہے)۔

۶۔ جو مرد یا عورت اتنے معذور یا مریض ہوں کہ جمرات تک پیدل یا سواری سے نہ جا سکتے ہوں تو ان کی طرف سے ان کے امر سے دوسرا شخص نیابۃً رمی کرلے تو صحیح ہے، بغیر عذر محض کسل، آرام پسندی یا ازدحام کے خوف کی وجہ سے مرد یا عورت کا کسی دوسرے کو نیابۃً رمی کے لئے بھیجنا درست نہیں ہے، ان پر ترک رمی کی وجہ سے دم واجب ہوگا۔

فتاوی رحیمیہ میں لکھا ہے:

رمی جمار بوجہ مرض وضعف شدید کہ کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکے اور پیدل یا سواری پر بھی وہاں تک پہنچنا دشوار ہو تو دوسرا آدمی اس کی طرف سے رمی کرسکتا ہے (معلم الحجاج ۲۰۱) لیکن ازدحام کی وجہ سے دوسرا رمی نہیں کرسکتا ہے، خود کنکری مارے، نہ مار سکے تو دم واجب ہوگا رات کے وقت ازدحام نہیں ہوتا...معذورین اور عورتوں کے لئے ازدحام کی وجہ سے رات کو بلا کراہت درست ہے (۲۳۵/۵۔۲۳۶)۔

۷۔ جن لوگوں کو حالت احرام میں پکڑ کر حکومت ان کو ان کی جائے ملازمت یا اقامت واپس بھیج دیتی ہے، یہ لوگ بھی محصر کے حکم میں ہیں، چنانچہ عمدۃ الفقہ میں اسباب احصار میں سے تیسرا سبب قید ہونا یا بادشاہ کا منع کرنا (اگر چہ اس کا منع کرنا احرام باندھ لینے کے بعد ہو) بتایا ہے، لہذا یہ لوگ بھی محصر ہی ہیں، دوسرے محصر کی طرح ان کا احرام بھی ختم کرنے کی تفصیل یہ ہے کہ ان کے لئے جائز ہے کہ وہ احرام کھولے بغیر اپنی جائے ملازمت یا اقامت میں رہیں یہاں تک کہ وہ مانع زائل ہو جائے پھر مانع دور ہو جانے کے بعد اگر حج انکو مل سکے تو بہت اچھا، پس وہ افعال حج ادا کر کے حقیقی طور پر احرام سے باہر (حلال) ہو جائیں، اور اگر ان کو حج نہ مل سکے تو حج فوت ہو جانے والے شخص کی طرح عمرہ کے افعال یعنی طواف وسعی کر کے اور حلق کرا کر حکمی طور پر حلال ہو جائیں، اور ان پر ہدی واجب نہیں ہے، یہ حکم محصر بالحج کا ہے، اور اگر عمرہ کے احرام کی حالت میں محصر ہوئے ہیں تو عمرہ پر قدرت حاصل ہوتے ہی ان کا احصار زائل ہو جائے گا۔

اور اگر زوال احصار کے انتظار میں دقت ہو اور ہدی کے ساتھ جلد حلال ہونا چاہتے ہیں یا جلد احصار زائل ہونے کی کوئی امید نہیں تو ہدی کے ذریعہ حلال ہو جائیں، پس اگر صرف حج یا عمرہ کا احرام باندھا تھا تو کسی شخص کو ایک ہدی یا اس کی قیمت دے کر حرم میں بھیجے تا کہ وہ اس قیمت سے وہاں پر ہدی خریدے اور اس کو امر کرے کہ اس کی طرف سے حدود حرم میں ہدی ذبح کرلے، اور اگر قران کا احرام باندھا ہے تو دو ہدی بھیج کر حدود حرم میں ذبح کرائے، امام صاحبؒ کے نزدیک قربانی کے دن سے پہلے محصر بالحج کی ہدی کو بھی ذبح کرنا جائز ہے، اور وہ محصر حدود حرم میں نہیں

ہے تو ہدی کے ذبح کرنے کے بعد احرام سے باہر ہونے کے لئے حلق یا قصر شرط نہیں ہے، محض ہدی کے ذبح ہوتے ہی محصر کا احرام کھل جائے گا، اور اگر محصر مکہ یا حدود حرم میں ہے تو اس پر ذبح ہدی کے ساتھ حلق یا قصر کرنا بھی بالاتفاق ضروری ہے، اور ہدی سے حلال ہونے کی صورت میں محصر بالحج پر ایک حج اور ایک عمرہ کی قضا واجب ہے، اور قارن محصر پر دو عمرے اور ایک حج اور محصر بالعمرہ پر ایک عمرہ کی قضا واجب ہے (عمدۃ الفقہ ۴/۶۱۳ تا ۶۲۴ بحذف وتغییر)۔

۸۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر جو مفتیٰ بہ ہے، متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، اس کے ترک سے دم واجب ہوجاتا ہے، اور امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک ترتیب واجب نہیں ہے، اس کے ترک پر دم واجب نہیں اور ضرورت شدیدہ کے متحقق ہونے کے وقت اپنے مذہب کے غیر راجح قول یا دوسرے مسلک پر فتویٰ دینا اور عمل جائز ہے، لہذا جن لوگوں کو ان واجبات میں ترتیب قائم رکھنا سخت دشوار ہو ان کے لئے صاحبینؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہے، محض سہولت کی بنا پر صاحبینؒ کے قول پر عمل کی اجازت نہیں ہے۔

۹۔ (الف، ب، ج) حج بدل کرنے والا جہاں تک ممکن ہو حج افراد کرے یا قران کرے، تمتع نہ کرے، لیکن اگر آمر کی اجازت سے خواہ اجازت صراحۃً ہو یا دلالۃً ہو تمتع بھی درست ہے، آمر کی دلالۃً یا صراحۃً اجازت کے بغیر تمتع درست نہیں ہے، اس زمانہ میں عموماً تمتع ہی لوگ کرتے ہیں اور آمر کی طرف سے بھی کوئی پابندی نہیں ہوتی ہے، لہذا تمتع کی دلالۃً اجازت سمجھی جائے گی، الا یہ کہ کوئی آمر صراحۃً ممانعت کردے تو تمتع درست نہیں ہے، بہتر یہی ہے کہ صراحۃً آمر سے تمتع کی اجازت لے لے۔

(د) باذن الآمر یا بدون إذن الآمر مامور کے تمتع کرنے کی صورتوں میں دم تمتع حج بدل کرنے والے ہی پر واجب ہوگا، البتہ آمر اگر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو درست اور جائز ہے، مطالبہ کرنا درست نہیں ہے۔

(و) حج بدل عن المیت کی صورت میں بھیجنے والے یا وصی یا ورثاء کی اجازت سے مامور تمتع کرسکتا ہے، اور اس صورت میں بھی دم تمتع حج بدل کرنے والے کو اپنے پیسوں سے ادا کرنا ہوگا، الا یہ کہ بھیجنے والا یا ورثاء بخوشی دم تمتع کی قیمت دیدیں تو جائز ہے۔

۱۰۔ الف: اگر طواف زیارت سے پہلے کسی عورت کو حیض آجائے تو اس پر ایسی تدبیر اختیار کرنا ضروری ہے، جس سے وہ پاک ہونے کے بعد طواف زیارت کرکے ہی مکہ مکرمہ سے واپس ہو، جیسے ٹکٹ اور ویزا کی تاریخ بڑھانا یا حج کمیٹی سے روانگی کو موخر کرانا وغیرہ، اور اگر کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہوسکے اور دوبارہ وطن سے واپسی بھی مشکل ہو اور وہ حالت حیض ہی میں طواف زیارت کرلے تو اس کا رکن یعنی طواف زیارت ادا ہوجائے گا، شرعاً اس حالت میں اسے طواف زیارت کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس لئے گنہگار ہوگی، لیکن طواف زیارت ادا ہوجانے کی وجہ سے پوری طرح حلال ہوجائے گی اور اس پر ایک بدنہ یعنی بڑے جانور کی قربانی جنایت میں لازم ہوگی اور اس دم جنایت کی قربانی بھی حدود حرم میں کرنی ضروری ہوگی، شامی میں لکھا ہے:

(تنبیہ) نقل بعض المحشین عن منسک ابن أمیر الحاج: لو همّ الرکب علی القفول ولم تطهر فاستفتت ، هل تطوف أم لا؟ قالوا: یقال لها، لا یحل لک دخول المسجد ، وإن دخلتِ وطفت أثمت وصح طوافک وعلیک ذبح بدنة ، وهذه مسئلة کثیرة الوقوع یتحیر فیها النساء (ردالمحتار ۲/۴۸۲،نعمانیہ دیوبند)۔

بعض محشین نے ابن امیر حاج کی مناسک سے نقل کیا ہے کہ اگر قافلہ واپسی کا ارادہ کرے اور عورت پاک نہ ہوسکے اور فتویٰ حاصل کرے تو فقہاء نے کہا ہے کہ اس سے کہا جائے گا کہ تیرے لئے مسجد میں داخل ہونا منع ہے، اور اگر تو داخل ہوکر طواف کرے تو گناہ ہوگا مگر طواف ہوجائے گا ، اور تیرے اوپر ایک بڑے جانور کا ذبح کرنا لازم ہوگا یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے جس میں عورتیں پریشانی کا سامنا کرتی ہیں۔

۱۱۔ سفر حج میں کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہوجائے اور انتقال کی جگہ سے مکہ مکرمہ مسافت سفر یا اس سے زیادہ پر ہے (اور وہاں قیام ہوسکتا ہے) تو وہ عورت محصرہ ہے، اس کو وہاں عدت گذارنا ممکن ہو تو وہاں گذارے، ورنہ وطن واپس لوٹ جائے اور حرم میں ہدی کی قیمت بھیج کر ہدی ذبح کرائے اور ہدی کے ذبح ہونے کے بعد اس کا احرام کھل جائے گا۔

لو مات الزوج أو محرمها فی الطریق فلا تتحلل إلابالهدی (شامی ۲/۲۵۳)۔

اس صورت میں عمرہ کا احرام ہو تو بھی یہی حکم ہے کہ وہ عورت محصرہ ہے، اور اگر عمرہ کے سفر میں عورت کے شوہر کا انتقال ہوجائے اور مکہ مکرمہ مسافت سفر سے کم پر ہے یا مکہ مکرمہ میں شوہر کا انتقال ہوجائے تو یہ عورت محصرہ نہیں ہے، عمرہ کے افعال مکہ مکرمہ میں قیام کے دوران ادا کرنا صحیح ہیں، لہذا عمرہ ادا کرلے، اور اگر حج کے سفر میں عورت کے شوہر کا انتقال ہوجائے اور مکہ مکرمہ مسافت سفر سے کم پر ہے یا مکہ مکرمہ ہی میں قبل الحج شوہر کا انتقال ہوجائے تو یہ عورت محصرہ نہیں ہے لیکن حج کے ارکان کی ادائیگی کے لئے عدت میں سفر ہونے کی وجہ سے عرفات جانے کی اجازت شرعاً نہیں ہے، لہذا وہ وقوف عرفہ کے وقت کے گذر جانے کے بعد بغیر ہدی حلال ہوجائے اور مکہ مکرمہ میں قیام ہونے کی صورت میں عمرہ کے افعال ادا کر کے احرام کھول دے تو اس کی بھی اجازت ہے، ان صورتوں میں (خواہ عورت محصرہ ہو یا محصرہ نہ ہو لیکن عرفات جانے کی اجازت نہ ہو) اگر عورت نے حج کے ارکان وافعال ادا کرلئے تو حج صحیح ہوجائے گا۔ عمدۃ الفقہ (۴/۵۸) میں لکھا ہے:

باوجود عدت کے اگر (عرفات) جاکر حج کرلیا تو جائز ہوجائے گا، لیکن گنہگار ہوگی۔ اور زبدۃ المناسک کے حاشیہ میں لکھا ہے:

فإن حجت وهی فی العدة جازت بالاتفاق ، وکانت عاصیة و العدة أقوی فی منع الخروج من عدم المحرم حتی منعت ما دون السفر فإن لزمتها فی السفر (غنیۃ ۱/۲۳)۔

عمدۃ الفقہ میں مولانا زوّار حسین صاحب تحریر فرماتے ہیں:

محصرہ بعدت طلاق اور محصرہ بعدت وفات میں یہی فرق معلوم ہوتا ہے کہ عدت طلاق کی صورت میں مکہ معظمہ سے مسافت سفر پر ہونا نہ ہونا برابر ہے اور عدت موت کی صورت میں مکہ معظمہ سے مسافت سفر پر ہے تو محصرہ ہے ورنہ نہیں (عمدۃ الفقہ ۵۹/۴)

ثم هذا إذا كان بينها وبين مكة مسيرة سفر وبلدها أقل منه أو أكثر لكن يمكنها المقام في موضعها، و إلا فلا إحصار فيما يظهر (ردالمحتار ۲۵۴/۲)۔

اور حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم لاجپوری صاحب مدظلہ تحریر فرماتے ہیں: بحالت موجودہ محرم کے ساتھ بھی حج کے لئے عرفات جانے کی شرعاً اجازت نہیں۔

ومنها العدة، فلو أهلت بالحج فطلقها زوجها ولزمها العدة صارت محصرة ولو مقيمة أو مسافرة معها محرم (شامی ۳۲۰/۲)۔

ممکن ہو تو ایک سال رہ کر حج کر کے آئے یا آئندہ سال حج کیلئے واپس جائے، عذر شرعی کی وجہ سے نہ جا سکے تو حج بدل کی وصیت کر جائے، یہ اصل مسئلہ ہے، مگر چونکہ حکومت کی جانب سے قانون سخت ہو گئے ہیں اور ناقابل برداشت دشواریوں کا سامنا ہے، اس لئے کتاب زبدۃ المناسک میں لکھا ہے کہ:

''اگر چہ مکہ معظمہ ہی میں ہو تو عرفات پر نہ جائے، بلکہ عمرہ کے افعال بجالا کر حلال ہو، اور چاہے تو فوت ہونے وقت وقوف عرفہ کے حلال ہو جائے، اس مسئلہ میں بہت ہی مشکل پیش آئے گی.........الی قولہ.....تو یہ بھی معذور سمجھی جاوے، جیسے بوادی وغیرہ میں جہاں اقامت مشکل ہو تو مکہ مکرمہ چلے جانے کا جواز ہے، تو اب اس حالت میں عرفات پر حج کرنے کو جائے تو عذر ہو سکتا ہے ورنہ اس کو نہایت ہی مشکل پیش آئے گی، اگر افعال عمرہ بجالا کر حلال ہوگی تو پھر حج کی قضا کرنی ہوگی، پھر اس کے لئے وہاں رہنا یا واپس آنا نہایت دشوار ہوگا، واللہ اعلم، کسی کتاب معتبر میں اس کے متعلق جواز کی گنجائش نظر سے گذری تھی، لیکن اب بہت تلاش کرنے سے بھی نہیں ملی، غالباً کبیر میں کہیں عبارت تھی (زبدۃ ۲۴/۲۵۔۲۵، فتاوی رحیمیہ ۲۳۸/۵۔۲۳۹)۔

۱۲۔ حج کے لئے جانے والا اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہونچا ہے کہ ۱۴ یوم مکہ مکرمہ میں قیام کرنا ہے اور پندرہویں دن ۸/ذی الحجہ کو منیٰ جانا ہے تو وہ مقیم باقی رہے گا یا نہیں؟ اس بارے میں جواب یہ ہے کہ اگر حکومت سعودیہ نے منیٰ کی آبادی کو مکہ مکرمہ کے ساتھ لاحق کر دیا ہے اور مکہ مکرمہ کی بلدیت (کارپوریشن یا میونسپلٹی) کے ساتھ ملا دیا ہے تو منیٰ کی آبادی بھی مکہ مکرمہ کا ایک محلہ شمار ہوگی، اور یہ شخص مقیم رہے گا، اور اگر حکومت کے اعتبار سے اس کا انتظام مکہ مکرمہ سے علیحدہ ہے اور اس کا انتظام مکہ مکرمہ کے ساتھ ملحق نہیں تو یہ شخص مقیم نہیں ہوگا، چنانچہ فتاویٰ رحیمیہ میں لکھا ہے کہ:

''وطن اصلی یا وطن اقامت کی آبادی سے باہر ہو جانے پر شرعی مسافر کا اطلاق ہوگا، دوسری آبادی اگر چہ متصل ہو مگر وہ دوسری آبادی ہے، دونوں کے نام الگ ہیں، حکومت اور کارپوریشن (میونسپلٹی، نگر پالیکا) نے دونوں آبادیوں کے حدود الگ الگ مقرر کئے ہیں، اس لئے وہ دونوں دو مستقل آبادیاں شمار ہوں گی، اور اگر متصل ہونے کی

وجہ سے کارپوریشن نے دونوں کو ایک کردیا ہو تو وہ آبادی شہر کا محلہ ہے اور وہ محلہ شہر کا جز ہے، لہذا اب اس سے تجاوز ہونے پر مسافرت کے احکام جاری ہوں گے۔

شامی میں ہے:

وأشار إلى أنه يشترط مفارقة ما كان من توابع موضع الإقامة كربض المصر وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن ، فإنه في حكم المصر ، وكذا القرى المتصلة بالربض في الصحيح (شامی ۱/۷۳۲، فتاویٰ رحیمیہ ۶/۳۶۴)۔

۱۳۔ حرم مکی میں جبکہ غیر حنفی امام وتر کی تین رکعت فصل کے ساتھ ادا کرتا ہے تو مقتدی حنفی کو جماعت چھوڑ کر تنہا وتر کی نماز ادا کرنی چاہئے، فتاویٰ رحیمیہ میں لکھا ہے:

الجواب: صحیح قول یہ ہے کہ اگر شافعی امام وتر دو سلام سے ادا کرے تو حنفی مقتدی اس کی اقتداء نہ کرے، اسی میں احتیاط ہے۔ طحطاوی علی المراقی میں ہے:

وأن لا يقطع وتره بسلام على الصحيح (ص/۱۲۰، باب الوتر)۔

درمختار میں ہے: وصح الاقتداء فيه (في الوتر) بشافعي لم يفصله بسلام ، لا إن فصله (على الأصح) (درمختار ۱/۶۲۵، رحیمیہ ۶/۳۱۵)۔

☆☆☆☆☆

مسائل حج وعمرہ

عبداللطیف مظاہری
جامعہ نذیریہ، کاکوسی، گجرات

۱۔ جولوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے، بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم محترم میں داخل ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں، بغیر احرام کے میقات سے تجاوز جائز نہیں ہے، یہی ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء ومحدثین کا مسلک ہے، البتہ امام مالک وشافعیؒ سے جواز کی روایت ہے، لیکن امام شافعیؒ سے عدم جواز کی روایت مشہور ہے۔

فبهذا قلنا إن سنة الله تعالى في عباده أن لا يدخل الحرم إلاحراما و بأن من سمعناه من علمائنا قالوا فمن نذر أن ياتي البيت يأتيه محرما بحج أو عمرة(قال) ولا أحسبهم قالوه إلا بما وصفت وان الله تعالى ذكر وجه دخول الحرم فقال لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم و مقصرين (قال) فدل على وجه دخوله للنسك وفي الأمن وعلى رخصة الله في الحرب و عفوه فيه عن النسك. (الأم ۲/۱۴۱)۔

امام شافعی اپنی کتاب "الأم" میں فرماتے ہیں اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ اللہ کا حکم اس کے بندوں کی بابت یہ ہے کہ بندے حرم کے اندر حالت احرام میں ہی داخل ہوں، اور اس لئے کہ ہم نے علماء سے یہ سنا ہے وہ فرماتے ہیں کہ جو آدمی اس بات کی نذر مانے کہ وہ بیت اللہ کا سفر کرے گا تو اس کو حج یا عمرہ کے احرام کے ساتھ سفر کرنا ہوگا۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ انہوں نے یہ بات اسی وجہ سے کہی ہے جو ہم نے ذکر کی ہے، اور اس لئے کہ اللہ تعالی نے حرم کے داخلہ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے: "لقد صدق اللہ رسولہ..."؛ اس سے عبادت کے لئے اور امن کے حال میں داخلہ کا حکم اور جنگ کی حالت میں اور اس حال میں عذر کے حکم کا حال معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ تجارتی اغراض کی سہولت کی خاطر جمہور کے مسلک سے عدول جائز نہیں ہے، ہاں اگر اہل مکہ تجارتی اغراض اور دیگر ضرورتوں سے ان شہروں میں جائیں جو حدود حل میں داخل ہیں مثلاً جدہ، تو مکہ مکرمہ واپسی کے لئے احرام لازم نہ ہوگا جب تک کہ حج یا عمرہ کا ارادہ نہ ہو جیسا کہ کتب فقہ میں مصرح ہے۔

۳،۴۔ مکی کے لئے قران کی گنجائش نہیں ہے، رہا تمتع تو یہ مکی سے متصور ہی نہیں ہوسکتا، لہذا مکی اشہر حج میں عمرہ کرے یا میقات سے باہر جائے اور عمرہ کا احرام باندھ کر واپس آئے اور عمرہ کے افعال ادا کر کے احرام کھول دے پھر اسی سال حج بھی کرے تو شرعاً وہ متمتع نہیں ہوگا، کیونکہ مکی عمرہ کر کے اپنے اہل وعیال میں حلال ہو کر رہتا ہے جو کہ المام صحیح ہے، اور تمتع کے صحیح ہونے کے لئے حج اور عمرہ کے درمیان المام صحیح کا نہ ہونا شرط ہے، لہذا مکی سے تمتع کا تصور ہی نہیں ہوسکتا، بلکہ اس کا عمرہ بھی مفرد ہوگا اور حج بھی مفرد ہوگا اور اس پر کوئی دم واجب نہ ہوگا۔

وهذا قول ثالث لم أرمن صرح به لكن يدل عليه تصريح البدائع بعدم تصور تمتع المكى.... ثم رأيت مايدل على ذلك أيضا و ذلك ما فى النهاية عن الأسرار للإمام أبو زيد الدبوسى حيث قال ، لا متعة عندنا ولا قران لمن كان وراء الميقات على معنى أن الدم لا يجب نسكا أما التمتع فإنه لا يتصور للإلمام الذى يوجد منه بينهما...ثم رأيت مثل ذلك أيضا فى كافى الحاكم الذى هو جمع كتب ظاهر الرواية و نصه إذا خرج المكى إلى الكوفة لحاجة فاعتمر فيها من عامه و حج لم يكن متمتعا وإن قرن من الكوفة كان قارنا (شامی۲/۱۹۸،عمدۃ الفقہ۴/۲۸۰)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے۔

قال فى اللباب ولا يعتمر قبل الحج و قال القارى فى الشرح وهذا بناء على أن المكى ممنوع من العمرة المفردة أيضا قد سبق أنه غير صحيح بل أنه ممنوع من التمتع والقران و هذا المتمتع آفاقى غير ممنوع من العمرة فجازله تكرارها لأنها عبادة مستقلة كالطواف (معلم الحجاج/ص۲۱۴)۔

۶۔الف،ب: رمی جمرات میں صرف مریض یا معذور کی نیابت ہو سکتی ہے، ہر شخص کی نیابت نہیں ہو سکتی، اور رمی کے بارے میں وہ شخص مریض یا معذور سمجھا جائے گا کہ جو کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہو کر جمرات تک آسکتا ہے اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو اس کو خود رمی کرنی ضروری ہے، دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں ہے، ہاں! اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے (احسن الفتاوی۴/۵۳۴،عمدۃ الفقہ۴/۲۳۸،معلم الحجاج/ص۱۸۱)۔

۷۔ جو لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں یہ لوگ محصر کے حکم میں ہیں، اور ان کا احرام کھلنے کی صورت یہ ہے کہ یا تو وہ احصار کے زوال کا انتظار کریں اور احصار کے زوال کے بعد اگر حج مل سکے تو بہت اچھا ہے پس وہ افعال حج ادا کر کے حقیقی طور پر احرام سے حلال ہو جائیں، اور اگر اس کو حج نہ مل سکے تو حج فوت ہو جانے والے شخص کی طرح عمرہ کے افعال یعنی طواف وسعی کر کے اور حلق کرا کر حکمی طور پر حلال ہو جائے اور اس پر ہدی واجب نہیں ہے، اور یہ حکم اس وقت ہے جب کہ وہ حج کے احرام کی حالت میں محصر ہوا ہو، اور اگر عمرہ کے احرام کی حالت میں محصر ہوا ہو تو عمرہ پر قدرت حاصل ہوتے ہی اس کا احصار زائل ہو جائے گا اور اگر زوال احصار کے انتظار میں وقت ہو اور ہدی کے ساتھ جلد حلال ہونا چاہتا ہے تو یہ بھی جائز ہے تاکہ احرام میں زیادہ عرصہ تک رہنے کی تکلیف دور ہو جائے (عمدۃ الفقہ۴/۶۰۷۔۶۱۱)۔

۸۔ ومن أخر الحلق حتى مضت أيام النحر فعليه دم عند أبى حنيفةؒ و كذا إذا أخر طواف الزيارة وقالا لا شئ عليه فى الوجهين و كذا الخلاف فى تأخير الرمى و فى تقديم نسك على

نسک کالحلق قبل الرمی و نحر القارن قبل الرمی والحلق قبل الذبح (ہدایہ ۱/۲۷۶)۔

مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب چھوڑنے پر امام صاحبؒ کے نزدیک دم واجب ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک دم واجب نہیں ہوگا، اور ہمارے فقہاء متقدمین ومتاخرین اور ماضی قریب کے ارباب افتاء نے امام صاحبؒ کے قول کو اختیار فرمایا ہے جب کہ سوال میں مذکورہ اعذار ہر زمانے میں رہے ہیں، اور ہمارے زمانے میں اگر ان اعذار میں اضافہ ہوا ہے تو اسی کے مناسب حکومت کی طرف سے سہولتیں بھی مہیا کی گئیں ہیں۔ لہذا عام حجاج کے لئے محض سہولت کی خاطر ان اداروں میں رقم جمع کروانا جو ترتیب کا خیال نہیں رکھتے جائز نہیں ہے، ہاں! وہ معذورین جو دوسروں کے ذریعہ بھی اپنی قربانی نہیں کرواسکتے اور ان کے حق میں واقعۃً ضرورت شدیدہ کا تحقق ہو ان کے لئے صاحبینؒ کے قول پر عدم وجوب دم کا فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔

۹۔ (الف، ب، ج) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت کے بغیر بالاتفاق تمتع نہیں کرسکتا اور آمر کی اجازت سے تمتع کے بارے میں اختلاف ہے، بعض فقہاء جواز کے قائل ہیں اور بعض عدم جواز کے قائل ہیں، لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ حتی الامکان آمر کی اجازت کے باوجود حج افراد ہی کرلے، لیکن اگر احرام کے لمبا ہونے کی وجہ سے پابندیاں نبھانا دشوار ہو تو آمر کی اجازت سے تمتع بھی کرسکتا ہے، اور اجازت بھی صراحۃً ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ دلالۃً بھی کافی ہے، لہذا اگر کسی میت نے مطلقاً حج بدل کی وصیت کی ہو اور صراحۃً تمتع کی اجازت نہ دی ہو تو بھی ہمارے زمانے میں دلالۃً اجازت کے دیئے جانے کی وجہ سے تمتع کرسکتا ہے جب کہ احرام کے لمبا ہونے کی وجہ سے پابندیاں نبھانا دشوار ہو، اور اگر وارث اپنی طرف سے تبرعاً کسی کو حج بدل کے لئے بھیجے تو وارث کی اجازت کا اعتبار ہوگا۔

(د) تمتع باذن الآمر ہو یا بدون اذن الآمر بہرصورت دم تمتع مامور کے مال میں لازم ہوگا الا یہ کہ آمر اپنے مال میں سے دم تمتع کی اجازت دے تو آمر کے مال میں سے جائز ہے۔ (جواہر الفقہ ۱/۵۱۶، احسن الفتاوی ۴/۵۱۳)۔

(ھ) آمر کی اجازت سے گنجائش ہے۔

(و) اوپر تفصیل آگئی ہے۔

۱۰۔ (الف، ب، ج) سوال میں مذکورہ اعذار کی بنا پر حائضہ عورت سے طواف زیارت کے لئے وجوب طہارت کا حکم ساقط نہیں ہوسکتا کیونکہ آج کل جہازوں میں بعد کی تاریخوں میں نشست تبدیل کرائی جاسکتی ہے۔ حالت حیض میں طواف زیارت کرکے دم دینے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، لیکن اگر کوئی عورت حالت حیض میں طواف زیارت کرلے تو وہ پوری طرح حلال ہوجائے گی اور اس کے ذمے بدنہ (اونٹ یا گائے) کا ذبح کرنا واجب ہوگا، اور کفارہ دینے کے باوجود اس گناہ سے توبہ کرنا بھی لازم ہوگا۔

(تنبیہ) نقل بعض المحشین عن منسک ابن أمیر حاج لو ھمّ الرکب علی القفول ولم تطھر فاستفتت ھل تطوف أم لا قالوا یقال لھا لا یحل لک دخول المسجد وان دخلت و

طفت أثمت و صح طوافک و علیک ذبح بدنة وهذه مسئلة کثیرة الوقوع یتحیر فیها النساء (شامی ۱۸۴/۲، عمدۃ الفقہ ۵۲۷/۴)۔

(د) دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے۔

۱۱۔ سفر حج میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو عدت کی حالت میں اسے حج وعمرہ ادا نہیں کرنا چاہئے بلکہ محصر کی طرح دم دے کر حلال ہو جائے، پھر حج وعمرہ کی قضا کرے، لیکن اگر عدت کی حالت میں حج کر لیا تو حج ادا ہو جائے گا لیکن گنہگار ہوگی۔

ومع عدم عدة علیها مطلقاً أیة عدة کانت ابن ملک (قوله أیة عدة کانت) أی سواء کانت عدة وفات أو طلاق بائن أو رجعی (شامی ۱۴۶/۲، عمدۃ الفقہ ۵۸/۴، معلم الحجاج رص ۸۸)۔

۱۲۔ ایک آدمی ایسے وقت مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ آٹھ ذی الحجہ تک ۱۴ دن ہوتے ہیں اور آٹھویں ذی الحجہ کو پندرہواں دن ہے جس میں وہ منی جاتا ہے تو یہ آدمی مقیم ہے، کیونکہ منی کی آبادی اب مکہ مکرمہ سے متصل ہے لیکن اگر آٹھ ذی الحجہ تک ۱۳ دن ہوتے ہیں اور پندرھویں دن وہ عرفات جاتا ہے تو یہ آدمی مسافر ہوگا کیونکہ عرفات مکہ مکرمہ سے الگ ہے نیز وہاں آبادی نہیں ہے۔

۱۳۔ حرم مکی جس میں وتر کی نماز دو سلام سے ادا کی جاتی ہے، تو حنفی کے لئے وتر کی جماعت میں شرکت کی گنجائش نہیں ہے، حنفی وتر کی نماز تنہا ادا کرے۔

وصح الاقتداء فیه (أی الوتر) بشافعی مثلا لم یفصله بسلام لا إن فصله علی الأصح. (درمختار علی الشامی ۴۴۸/۱، فتاوی رحیمیہ ۲۱۵/۶)۔

☆☆☆☆☆

مسائل حج وعمرہ

خورشید احمد اعظمی
رگھوناتھ پورہ، مئو

مکہ مکرمہ "زادھا اللہ شرفا وعظما" جسے اللہ رب العزت نے ام القریٰ کی حیثیت بخشی ہے، اور جہاں وہ مقدس ومحترم بناء ابراہیمی ہے، جسے بیت اللہ شریف کہتے ہیں، اس بابرکت گھر کی عظمت اور اس کے تقدس واحترام کے سبب اللہ رب العزت نے زبان رسالت کے ذریعہ اس مقدس شہر کے اردگرد کچھ حدود اور مقامات کی تعیین کردی ہے، جنہیں میقات سے تعبیر کیا جاتا ہے کہ ہر چہار طرف سے آنے والے جو لوگ بھی اس حدود سے گذرتے ہوئے اس مقدس شہر میں داخل ہونا چاہتے ہیں وہ ان حدود پر پہونچ کر ایک خاص ہیئت یعنی حالت احرام میں ہی آگے بڑھیں۔ جو لوگ حج، یا عمرہ کے ارادہ سے آئے ہوں ان کے بارے میں تمام ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے کہ وہ بغیر احرام کے ان حدود سے تجاوز نہ کریں، بلکہ حالت احرام میں حرم مکی میں داخل ہوں۔

(۱) البتہ وہ لوگ جو حج، یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتے اور کسی دوسرے مقصد سے اس مقدس شہر میں داخل ہونا چاہتے ہیں، کیا ان پر بھی احرام ضروری ہے؟۔ اس سلسلہ میں ائمہ کے درمیان مختلف اقوال ملتے ہیں، تفصیل درج ذیل ہے:

(۲) حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک آفاقی شخص کے لئے ہر حال میں دخول حرم مکی کے وقت احرام واجب ہے، خواہ وہ عمرہ، یا حج کے ارادہ سے داخل ہورہا ہو، خواہ کسی اور مقصد، تجارت، یا زیارت کی غرض سے۔

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا۔

پھر جب آفاقی دخول مکہ کے ارادہ سے میقات پر پہونچے تو اس پر ضروری ہے کہ احرام باندھے، حج، یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو، یا نہ رکھتا ہو، ہمارے نزدیک (ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

صاحب ہدایہ نے دلیل میں ایک حدیث کا حوالہ دیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص بھی بغیر احرام میقات سے تجاوز نہ کرے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے بیہقی کے حوالہ سے ایک حدیث کا ذکر کیا ہے اور حافظ ابن حجر کے حوالہ سے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اس کی سند جید ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔

لا يدخل أحد مكة إلا محرما۔

(بغیر احرام کے کوئی بھی مکہ میں داخل نہ ہو) (نیل الأوطار ۵/۲۸)۔

نیز مسند امام شافعی رحمہ اللہ میں ابوالشعثاء کی ایک روایت ہے: أنه رأى ابن عباس رضي الله عنهما يرد

من جاوز المواقيت غير محرم (مسند شافعی ۱۶/۱)۔

(انہوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہما کو دیکھا کہ وہ اس شخص کو جو بغیر احرام کے میقات سے گذرتا واپس کر دیتے تھے)۔

ان جملہ احادیث مذکورہ میں چونکہ اطلاق ہے اور عموم ہے اس لئے اس میں قاصد حج وعمرہ اور انکا غیر سب شامل ہیں۔

صاحب ہدایہ نے دوسری دلیل یہ ذکر کی ہے کہ احرام کا وجوب اس بقعہ شریفہ کی تعظیم واحترام کی وجہ سے ہے، لہذا کوئی عمرہ وحج کے ارادہ سے داخل ہونا چاہے، یا کسی اور مقصد سے چونکہ اس بقعہ شریفہ کا قرب وجوار اسے حاصل ہوگا اس لئے اس پر احرام واجب ہے۔

(۲) امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی ہر اس شخص کیلئے جو ان حدود سے تجاوز کرنا چاہتا ہے، اس پر احرام واجب ہے، البتہ وہ شخص جس کی آمد ورفت بار بار ہوتی ہو، جیسے حطابین اور ان جیسے لوگ، وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔

(۳) اور یہی قول امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا بھی ہے۔

علامہ ابن رشد مالکی رحمہ اللہ قمطراز ہیں:

أما من لم يرد هما و مر بها فقال قوم كل من مر بها يلزمه الإحرام إلامن يكثر ترادادہ مثل الحطابين و شبههم و به قال مالك رحمه الله۔

(بہر حال وہ شخص جو ان دونوں کا، یعنی حج وعمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو اور ان مواقیت سے گذرے تو ایک قوم نے کہا کہ ہر وہ شخص جو ان سے گذرے اس پر احرام لازم ہے، الا یہ کہ اس کی آمد ورفت زیادہ ہو، جیسے حطابین اور ان جیسے لوگ، اور یہی امام مالک رحمہ اللہ نے بھی کہا ہے) (بدایۃ المجتہد ۳۹۸/۱)۔

الروض المربع کی عبارت یہ ہے کہ:

و لا يحل لحر مسلم مكلف أراد مكة أو النسك تجاوز الميقات بلا إحرام إلا لقتال مباح أو خوف أو حاجة تتكرر كحطاب ونحوه۔

اور کسی بھی مکلّف مسلمان کے لئے جو مکہ کا ارادہ کرے، یا حج وعمرہ کا، بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا حلال نہیں ہے، مگر جائز قتال کے لئے، یا کسی خوف کی وجہ سے، یا کسی ایسی ضرورت سے جو بار بار پیش آئے، جیسے حطاب اور اس جیسے (الروض المربع ۴۶۵/۱)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ان ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا درست نہیں، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی یہی نقل کیا ہے: "والمشهور عن الأئمة الثلاثة الوجوب" (فتح الباری ۵۹/۴، باب دخول الحرم ومكة بغير إحرام)۔

(۴) البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مشہور اور صحیح قول یہ ہے کہ احرام اس شخص پر واجب ہے جو حج، یا عمرہ کے

ارادہ سے مکہ میں داخل ہونا چاہتا ہواور جو حج، یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا اس پر احرام واجب نہیں، وہ بغیر احرام مکہ میں داخل ہوسکتا ہے۔

فالمشهور من مذهب الشافعي عدم الوجوب مطلقا وفي قول يجب مطلقا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مشہور مذہب علی الاطلاق عدم وجوب (احرام) ہے اور ایک قول کے مطابق احرام واجب ہے مطلقاً (یعنی حج وعمرہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو) (فتح الباری ۵۹/۴)۔

وأما من لا يريد حجا ولا عمرة فلا يلزمه الإحرام لدخول مكة على الصحيح من مذهبنا سواء دخل لحاجة تتكرر كحطاب، وحشاش وصياد ونحوهم أو لا تتكرر كتجارة وزيارة ونحوهما (الإمام النووی فی شرح مسلم ۸۲/۸)۔

بہرحال جو کوئی حج، یا عمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو، تو اس شخص پر ہمارے صحیح مذہب کے مطابق دخول مکہ کے لئے احرام ضروری نہیں ہے، عام اس سے کہ وہ ایسی ضرورت کے لئے داخل ہو جو متکرر ہو، جیسے لکڑی، یا گھاس چننے والے، یا شکاری، یا ان جیسے لوگ، یا وہ حاجت متکرر نہ ہو، جیسے تجارت اور ملاقات وغیرہ۔

امام نووی رحمہ اللہ نے امام شافعی رحمہ اللہ کے اس عدم وجوب والے قول کو دوسری جگہ استحباب احرام سے تعبیر کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

وإلا إذا دخل مكة أو حرمها لحاجة لا تتكرر من تجارة أو زيارة ونحوهما ففي وجوب الإحرام بحج أو عمرة خلاف العلماء وهما قولان للشافعي أصحهما استحبابه والثاني وجوبه (نووی شرح مسلم ۷۲/۸)۔

ورنہ جب مکہ یا حرم میں داخل ہو کسی ایسی ضرورت سے داخل ہو جو بار بار پیش نہ آتی ہو، جیسے تجارت، یا ملاقات وغیرہ تو حج، یا عمرہ کے احرام کے واجب ہونے میں علماء کا اختلاف ہے اور وہ دونوں قول ہیں امام شافعی رحمہ اللہ کے، ان میں کا زیادہ صحیح احرام کا مستحب ہونا ہے اور دوسرا اس کا واجب ہونا ہے۔

امام شافعیؒ نے بیان مواقیت کے سلسلہ میں مذکورہ حدیث کے اس جملہ سے استدلال کیا جس کے الفاظ مبارکہ یہ ہیں:

فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمرة (صحیح مسلم بشرح النووی ۸۳/۸)۔

انہوں نے "ممن أراد الحج والعمرة" کی قید کو احتراز پر محمول کیا ہے۔

نیز صاحب سبل السلام نے ایک عقلی دلیل بھی ذکر کی ہے کہ یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ حج اور عمرہ زندگی میں صرف ایک مرتبہ فرض، یا واجب ہے، ان لوگوں کے نزدیک جو عمرہ کو واجب کہتے ہیں، اب اگر ہر مرتبہ کے دخول مکہ پر عمرہ، یا حج کے احرام کو واجب کہا جائے تو حج، یا عمرہ کا عمر میں کئی دفعہ واجب، یا فرض ہونا لازم آئے گا جو متفق علیہ مسئلہ کے خلاف ہے۔

ولأنه قد ثبت بالاتفاق أن الحج والعمرة عند من أوجبها إنما تجب مرة واحدة فلو أوجبنا على كل من دخلها أن يحج أو يعتمر لوجب أكثر من مرة۔ (سبل السلام ۲۰۷/۱)۔

(اوراس لئے کہ بالاتفاق یہ بات ثابت ہے کہ جن لوگوں نے حج اور عمرہ کو واجب قرار دیا ہے، ان کے نزدیک صرف ایک مرتبہ واجب ہوتا ہے، تو اگر ہم جو بھی اس میں داخل ہو اس پر حج اور عمرہ کو واجب کردیں تو یقیناً ایک مرتبہ سے زائد واجب ہوگا)۔

جو شخص حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا، اس کے لئے احرام واجب نہ ہونے کا قول اصحاب ظواہر، نیز امام زہری اور حسن بصری رحمہ اللہ سے بھی منقول ہے۔

وفی روایة عن کل منهم لا یجب وهو قول ابن عمر والزهری والحسن وأهل الظاهر (فتح الباری ۵۹/۴)۔

(اوران میں سے ہرایک سے ایک روایت میں یہ ہے کہ واجب نہیں ہوگا، اور وہ ابن عمر، زہری وحسن اور اہل ظاہر کا قول ہے)۔

جمہور علماء مجتہدین کا قول تو یہی ہے کہ دخول حرم مکی کے لئے احرام علی الاطلاق واجب ہے، بلکہ بقول امام نووی رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی اگرچہ واجب نہیں، لیکن مستحب یہی ہے کہ احرام کی حالت میں ہی میقات سے تجاوز کرے۔

(۲) ایسے حضرات کے لئے جنہیں اپنی مختلف ضروریات کے باعث تقریباً روزانہ، یا ایک سے زائد مرتبہ مکہ مکرمہ آمدورفت کا اتفاق ہوتا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کے مطابق کوئی دقت نہیں، اوراسی طرح امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کے اقوال کے مطابق بھی کوئی پریشانی نہیں کہ ان کے وہاں بھی حاجات متکررہ کا استثناء موجود ہے، بدایۃ المجتہد ۳۹۸/۱، کی عبارت ہے:

"إلا من یکثر تردادہ مثل الحطابین وشبههم وبه قال مالك رحمه الله۔

(مگر وہ لوگ جن کی آمدورفت زیادہ رہتی ہے جیسے لکڑیاں چننے والے اوران جیسے لوگ، اوراسی کے قائل امام مالکؒ ہیں)۔

اوراسی طرح۔الروض المربع ۴۶۵/۱، کی عبارت میں بھی استثناء موجود ہے:

إلا لقتال مباح أو خوف أو حاجة تتكرر كحطاب ونحوه۔

لہٰذا ائمہ ثلاثہ امام مالک وامام شافعی وامام احمد رحمہم اللہ کے نزدیک ایسے لوگوں کے لئے گنجائش ہے کہ وہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوں۔

البتہ احناف کے یہاں وجوب احرام علی الاطلاق کا ذکر ملتا ہے اور اس سلسلہ میں کسی استثناء کا ذکر نہیں، سوائے اس شخص کے جو میقات کے اندر حل میں رہتا ہو، اس کے لئے اجازت ہے کہ وہ حج، یا عمرہ کے علاوہ اپنی دوسری کسی ضرورت سے مکہ میں بغیر احرام بھی داخل ہوسکتا ہے۔

ومن کان داخل المیقات له أن یدخل مکة بغیر إحرام لحاجته ، لأنه یکثر دخوله مکة ،

وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج۔ (ہدایہ/ ۱)۔

اور جو شخص میقات کے اندر ہو اس کے لئے اجازت ہے کہ وہ اپنی ضرورت سے بغیر احرام مکہ میں داخل ہو، اس لئے کہ مکہ میں اس کا داخل ہونا بار بار ہوگا، اور ہر مرتبہ اس پر احرام واجب کرنے میں حرج بین ہے، لہذا وہ اہل مکہ کی طرح ہو گیا کہ ان کے لئے مباح ہے مکہ سے نکلنا اور پھر بغیر احرام اپنی ضروریات سے داخل ہونا، بخلاف اس کے جب کہ وہ نسک کا ارادے کرے، اس لئے کہ وہ کبھی کبھی ہوتا ہے، لہذا کوئی حرج نہیں۔

مجمع الأنہر میں ہے:

(ويحل لمن هو داخلها) المواقيت (دخول مكة) لحاجة لا للنسك (غير محرم) لأن في إيجاب الإحرام عليها في كل مرة حرجا لأنه يكثر دخولها لحوائجه، فصار كالمكي بخلاف ما إذا دخل للحج۔

اور جو لوگ میقات کے اندر رہتے ہیں ان کیلئے ضرورت کے تحت بغیر احرام کے مکہ جانا جائز ہے، حج اور عمرہ کے لئے جانا جائز نہیں اس لئے کہ بار ہا ان پر احرام واجب کرنے میں حرج ہے کیوں کہ ضرورتوں کے تحت مکہ میں آمد و رفت بکثرت ہوتی ہے، لہذا وہ مکی کی طرح ہو گیا، اس صورت کے برعکس جب کہ وہ برائے حج مکہ جائے۔ (مجمع الأنہر ۱/ ۲۶۶)۔

ایسے شخص کے لئے جو کسی ضرورت سے مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا چاہتا ہے ایک حیلہ کی صورت ملتی ہے کہ وہ میقات کے اندر مقامات حل میں سے کسی مقام کے ارادہ سے میقات سے بلا احرام تجاوز کر جائے، اور پھر جب مقام مقصود پر پہونچے گا تو وہ ان لوگوں کے حکم میں ہو جائے گا جو میقات کے اندر رہتے ہیں، اور جس طرح ان لوگوں کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہے ویسے ہی اس کے لئے بھی بلا احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہوگا۔

(قيدنا بقصد مكة لأن الآفاقي إذا قصد موضعا من الحل كخليص يجوز له أن يتجاوز الميقات غير محرم وإذا وصل إليه التحق بأهله ومن كان داخل الميقات فله أن يدخل مكة بغير إحرام إذا لم يقصد الحج أو العمرة وهي الحيلة لمن أراد أن يدخل مكة بغير إحرام۔

(اور قید لگائی ہم نے قصد مکہ کی، اس لئے کہ آفاقی جب حل میں سے کسی مقام کا ارادہ کرے، جیسے خلیص تو اس کے لئے بغیر احرام میقات سے گذرنا جائز ہے اور جب میقات میں پہونچ جائے گا تو اہل میقات کے ساتھ ملحق ہو جائے گا اور جو شخص میقات کے اندر رہتا ہو بلا ارادہ حج وعمرہ بغیر احرام مکہ جا سکتا ہے اور جو شخص بغیر احرام مکہ جانا چاہے اس کے لئے یہی حیلہ ہے) (البحر الرائق ۲/ ۳۱۸)

لیکن موجودہ دور میں جب کہ ضروریات کی اس قدر فراوانی ہے کہ وقت تنگ ہو گیا ہے، یہ حیلہ مستقل ایک مسئلہ ہے اور اس کے اختیار کرنے میں خود حرج بین ہے۔

صاحب ہدایہ رحمہ اللہ کے مذکورہ قول میں داخل میقات رہنے والوں کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کی جو علت بیان کی گئی ہے، یعنی ہر ہر مرتبہ احرام واجب کرنے میں حرج کا واقع ہونا، جب کہ سبب احرام، یعنی عظمت بقعہ مبارکہ ہر ایک کے لئے برابر ہے، خواہ آفاقی ہو یا غیر آفاقی، اور قاصد حج وعمرہ ہو یا نہ ہو۔ اس علت پر غور کیا جائے تو یہ بہ نسبت پہلے کے آج کے لوگوں پر زیادہ صادق آتی ہے کہ ضروریات بڑھ گئی ہیں، وسائل آمد ورفت کی سہولت ہے، تیز رفتار سواریاں فراہم ہیں اور ایسے لوگ جو میقات سے باہر رہتے ہیں انہیں بھی بہ کثرت مکہ مکرمہ آمد ورفت رکھنی پڑتی ہے۔

لہٰذا مذکورہ علت اور موجودہ ضرورت ومجبوری کو سامنے رکھا جائے تو ایسے لوگوں کے متعلق جنہیں غایت درجہ مجبوری کی وجہ سے بار بار مکہ مکرمہ آنا جانا پڑے بلا احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی اجازت ہونی چاہئے، جب کہ ائمہ مجتہدین میں سے اکثر کے نزدیک حاجات متکررہ کا لحاظ کیا گیا ہے۔

واضح رہے کہ یہ رخصت چونکہ بدرجہ مجبوری ہے اس لئے ایسے لوگوں تک ہی محدود ہونی چاہئے جن کی ضروریات بغیر دخول مکہ پوری نہ ہوسکیں، جیسے ٹیکسی ڈرائیور، اس لئے کہ تجارتی ضروریات کی تکمیل کے دوسرے ذرائع ٹیلیفون، فیکس، ذرائع حمل ونقل موجود ہیں، اور زیارت وملاقات کوئی ایسی شدید ضرورت نہیں ہے کہ روزانہ درپیش ہو، اس مقدس جگہ کی عظمت اور اس کا احترام ایک مسلمہ حقیقت ہے، جس کا لحاظ حتی الوسع ضروری ہے۔

(۳) مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے لئے اشہر حج میں عمرہ کرنے میں بقول دیگر مکی کے لئے تمتع وقران کے جواز وعدم جواز میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔

اس سلسلہ میں اصل اللہ تعالیٰ کا قول "ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام" ہے اس آیت کی تفسیر میں علامہ ابن کثیر نے حضرت عبداللہ بن عباس کا یہ قول نقل کیا ہے: "يا أهل مكة لا متعة لكم أحلت لأهل الآفاق و حرمت عليكم" (اے اہل مکہ تمہارے لئے تمتع نہیں ہے، آفاقی کے لئے حلال ہے اور تم پر حرام ہے)، اسی طرح حضرت طاؤس تابعی کا بھی قول ہے: "المتعة للناس لا لأهل مكة من لم يكن أهله من الحرم" (تمتع اہل مکہ کے لئے نہیں ہے، ان لوگوں کے لئے ہے جس کے اہل وعیال حرم میں نہ ہوں) (تفسیر ابن کثیر ۱/۲۳۵)۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا مذکورہ قول امام بخاری رحمہ اللہ نے بھی اپنی صحیح میں ایک حدیث کے ضمن میں نقل کیا ہے، فرماتے ہیں: "وأباحه للناس غير أهل مكة" (صحیح بخاری مع الفتح ۳/۴۳۳)۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة خلافا للشافعي

اور اہل مکہ کے لئے نہ تمتع ہے اور نہ قران، اور ان کے لئے صرف افراد ہے خاص کر (یا احناف کے نزدیک ہے) بخلاف امام شافعیؒ کے (ہدایہ ۱/۲۴۳)۔

البحر الرائق میں صراحت ہے:

ولا تمتع ولا قران لمكي ومن حولها لقوله تعالى: ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام بناء على عود اسم الإشارة إلى التمتع لا إلى الهدى بقرينة وصلها باللام وهي تستعمل فيما لنا أن نفعله بخلاف الهدى فإنه علينا۔

(اہل مکہ اور جولوگ اس کے گردونواح میں رہتے ہیں، ان کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے، اللہ تعالی کے قول "ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام" کی وجہ سے، اور وہ اس بنا پر کہ (قواعد کی رو سے اسم اشارہ تمتع کی طرف لوٹے گا نہ کہ ہدی کی طرف، اس قرینہ کی بنیاد پر کہ وہ لام کے صلہ کے ساتھ آیا ہے، اور اس کا استعمال اسی جگہ ہوتا ہے جس کا بجالانا ہمارے لئے آسان ہو، (اور وہ تمتع ہے) برخلاف ہدی کے کہ وہ تو ہمارے اوپر لازم ہوتا ہی ہے، (جبرا) (البحر الرائق ۲/۳٦۵)۔

مذکورہ اقوال کی روشنی میں یہ واضح ہوگیا کہ مقیم مکہ مکرمہ کے لئے صرف حج افراد کی اجازت ہے، تمتع اور قران کرنا درست نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود اگر ان لوگوں نے تمتع، یا قران کیا تو اس سلسلہ میں فقہاء کرام عبارتیں وضاحت کرتی ہیں کہ وہ حج تمتع یا قران صحیح ہوجائیگا، البتہ یہ ایک گناہ کا کام ہوگا اس لئے دم جبر لازم آئے گا۔

"إنهم لو تمتعوا جاز وأساءوا ويجب عليهم دم الجبر"۔

(بلاشبہ اگر وہ لوگ تمتع کریں تو جائز ہے، لیکن گنہگار رہوں گے اور تلافی کے لئے دم واجب ہوگا)۔

آگے فرماتے ہیں:

فتعين أن يكون المراد بالنفي في قولهم "لا تمتع ولا قران لمكي" نفي الحل لا نفي الصحة ولذا وجب دم جبر لو فعلوا وهو فرع الصحة (البحر الرائق ۲/۳٦۵، ۳٦٦)۔

والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر۔

(مکی اور جو لوگ ان کے حکم میں ہیں صرف حج افراد کریں، اگر حج قران، یا تمتع کریں گے تو جائز ہے لیکن گنہگار رہوں گے اور ان پر دم جبر واجب ہوگا) (درمختار ۲/۲۰۷)۔

امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک مکی کے لئے تمتع کرنا جائز ہے، اور اس پر کوئی دم نہیں ہے۔

اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ ہے (الروض المربع ۱/۲۰۷)۔

وأبو حنيفة يقول: إن حاضري المسجد الحرام لا يقع منهم التمتع، وكره ذلك مالك (بداية المجتهد ۱/۲۰۷)۔

(امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ مسجد حرام کے قریب رہنے والوں کی جانب سے تمتع واقع نہیں ہوگا، اور امام مالکؒ نے اس کو ناپسند کیا ہے)۔

۴۔ مذکورہ بالا نصوص کی روشنی میں ان حضرات کے لئے جو مکہ مکرمہ میں مقیم ہیں تمتع کی اجازت نہیں معلوم ہوتی، بنابریں جو شخص اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے اسے اشہر حج میں عمرہ سے احتیاط کرنی چاہئے۔

اس دور ترقی میں جب کہ وسائل کی بھرمار ہے، ٹیلیفون، فیکس، ذرائع نقل وحمل کے ذریعہ تجارت وغیرہ کی

بہت سی ضروریات گھر بیٹھے پوری ہوسکتی ہیں، اگر اسے فریضۂ حج کی ادائیگی لازم ہے تو ایک سال وہ اس تنگی ودشواری کو جھیلے، آخر وہ لوگ جو دوسرے ممالک سے سفرِ حج پر جاتے ہیں، اپنا ڈیڑھ، دو مہینے کا نقصان برداشت کرتے ہیں، فریضۂ حج اور اس کے ثواب کی اہمیت کے پیش نظر دنیاوی معمولی نقصان برداشت کرنا ایک معمولی بات ہے، حج کی فرضیت عمر میں صرف ایک بار ہے، اس کے بعد پھر نفل ہی ہے، پھر مکہ مکرمہ میں مقیم ہونے کی فضیلت بجائے خود ایک بڑی چیز ہے، اس لئے وہ ایک سال فریضۂ حج کی ادائیگی کے لئے اشہرِ حج میں مکہ سے باہر جانے سے احتیاط کرے۔

عمرہ کے مواقع اس کے لئے بہت ہیں، عمرہ کی فضیلت اور اس کا ثواب بھی بہت ہے۔

فالحاصل أن المكي إذا أحرم بعمرة في أشهر الحج فإن كان من نية الحج من عامه فإنه يكون آثما لأنه عين التمتع المنهي عنه لهم ، فإن حج من عامه لزمه دم جناية لا دم شكر وإن لم يكن من نية الحج من عامه ولم يحج فإنه لايكون آثما بالاعتمار في أشهر الحج لأنهم وغيرهم سواء في رخصة الاعتمار في أشهر الحج۔

خلاصہ کلام یہ کہ مکی شخص جب اشہرِ حج میں عمرہ کا احرام باندھے تو اگر اس کی نیت اس سال حج کرنے کی ہو تو وہ گنہگار ہوگا، کیونکہ یہ بعینہ وہی تمتع ہے جس سے ان کو روکا گیا ہے، تو اگر وہ اس سال حج کرلے گا تو اس پر دم جنایت لازم آئے گا نہ کہ دم شکر، اور اگر اس کی نیت اس سال حج کرنے کی نہ ہو اور وہ حج نہ بھی کرے تب وہ اشہرِ حج میں عمرہ کرنے سے گنہگار نہ ہوگا، کیوں کہ مکی وغیر مکی اشہرِ حج میں عمرہ کرنے کی اجازت میں برابر ہیں (البحرالرائق ۲/۳۶۶)۔

اس کے باوجود اگر کوئی مکی شخص اشہرِ حج میں عمرہ کرتا ہے اور پھر اسی سال حج بھی کرتا ہے تو اس کا یہ حج صحیح ہوگا، اگرچہ اس کا یہ فعل معصیت ہوگا۔

فتعين أن يكون المراد بالنفي في قولهم "لا تمتع ولا قران لمكي" نفي الحل لا نفي الصحة ولذا وجب دم جبر لو فعلوا وهو فرع الصحة۔

(متعین ہوگیا کہ ان کے قول "لا قران والا تمتع لمكي" میں نفی حلال مراد ہے صحت کی نفی مراد نہیں ہے اور اسی وجہ سے اگر وہ لوگ کرلیں تو دم واجب ہوگا اور وہ صحت کی فرع ہے) (البحرالرائق ۲/۳۶۶)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے؟

اس سلسلہ میں عصر حاضر کے محدث فقیہ حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی رحمہ اللہ اپنی کتاب ''رہبر حجاج'' میں لکھتے ہیں:

''جس نے تمتع کے ارادہ سے عمرہ کا احرام باندھا، وہ عمرہ سے فارغ ہوکر زمانۂ قیام مکہ میں حج سے پہلے مزید عمرے بھی کرسکتا ہے، ملا علی نے ''المسلک المتقسط ۱۹۳'' میں اور علامہ شامی نے ''منحۃ الخالق'' میں نہایہ، مبسوط، بحرالرائق اور علامہ قاسم وغیرہم کے حوالہ سے اس کے جواز کی تصریح کی ہے اور صاحب ارشاد الساری نے ان جاہل معلموں پر سخت اعتراض کیا ہے جو پردیسی حاجیوں کو اس بڑے ثواب سے روک کر ان کی محرومی کا سبب بنتے ہیں (ارشاد

الساری/۱۹۴، رہبر حجاج/۲۵)۔

منحۃ الخالق علی البحر الرائق میں علامہ شامی "اللباب" کے حوالہ سے فرماتے ہیں:

وإن كان لم يسق الهدى وأحل بعد الحلق يفعل كما يفعل الحلال قال شارحه والظاهر أنه يجوز له الإتيان بالعمرة حينئذ لأنه غير ممنوع منها لكراهتها في الأزمنة المخصوصة وإنما كرهت العمرة للمكي في (أشهر الحج لأن الغالب أنه يحج فيبقى متمتعا مسيئا۔

اور اگر وہ ہدی نہ لے گیا اور حلق کے بعد حلال ہوگیا ہو تو وہ ایسا ہی کرے گا جیسا کہ حلال کرتا ہے، اس کے شارح نے کہا کہ: اور ظاہر یہ ہے کہ اب اس کے لئے عمرہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ مخصوص اوقات میں، اس کے مکروہ ہونے کی وجہ سے اس سے روکا گیا اور عمرہ مکی کے لئے اشہر حج میں مکروہ ہے اس لئے کہ غالب یہ ہے کہ وہ حج کرے گا گنہگار متمتع قرار پائے گا۔ (منحۃ الخالق علی ہامش البحر الرائق ۲/۳۴۴)۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ ہادویہ پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں: جب کہ وہ لوگ اشہر حج میں کراہت عمرہ کے قائل ہیں اور علت یہ بیان کرتے ہیں: أنها تشغل عن الحج في وقته ، علامہ شوکانی رحمہ اللہ ان کے رد میں فرماتے ہیں: وهذا من الغرائب التي يتعجب الناظر منها ، (اور یہ ان عجب چیزوں میں سے ہے، جس کو دیکھنے والا تعجب میں پڑ جاتا ہے)۔

"وأقام بمكة حلالا" أفاد أنه يفعل ما يفعله الحلال فيطوف بالبيت ما بدا له ويعتمر قبل الحج.

(اور مکہ میں قیام پذیر ہو حلال ہونے کی حالت میں، معلوم ہوا کہ وہ ان تمام افعال کو کرے گا جس کو حلال، آدمی کرتا ہے پھر بیت اللہ شریف کا طواف کرے جو اس سے ہو سکے اور حج سے پہلے عمرہ کرے (درمختار مع ردالمحتار ۲/۲۶۸)۔

۶۔ رمی جمار میں نیابت:

یہ ایک حقیقت ہے کہ رمی جمار کے وقت کثرت ازدحام کے سبب بوڑھے اور ضعیف لوگوں کو خاصی دقت ہوتی ہے، اور موجودہ دور میں مسائل دینیہ اور شرعی امور کے ساتھ قلت اہتمام کی وجہ سے لوگوں میں سہل پسندی پیدا ہوگئی ہے، اور بہت سے ایسے لوگ جو معذور نہیں ہوتے محض آرام پسندی اور کسلمندی میں ازدحام اور بھیڑ سے بچنے کی خاطر رمی جمار کے لئے دوسروں کو نائب بنا دیتے ہیں، حالانکہ ان کا یہ فعل کسی بھی طرح درست اور جائز نہیں ہے، رمی جمار میں نیابت فی نفسہ اگرچہ جائز ہے لیکن اس کی کچھ حدود اور شرائط ہیں، ہر کس و ناکس کے لئے جائز نہیں ہے۔

(الف) عمل رمی میں نیابت جائز ہے، اگر کوئی شخص مریض ہے تو اس کی اجازت سے دوسرا شخص اس کی طرف سے رمی کر سکتا ہے۔

اسی طرح بے ہوش آدمی، مجنون اور بچے کی طرف سے بھی رمی جائز ہے۔

نیابت رمی میں تفصیل یہ ہے کہ وہ شخص جس کی طرف سے رمی کرنی ہے، اگر اس لائق ہے کہ اس کو جمرات

تک لے جایا جاسکے اور اس کے ہاتھوں میں کنکری رکھدی جائے تو وہ کنکریاں پھینک دے گا، جمرات تک تو اس حالت میں اس کے ہاتھوں سے ہی رمی جمرات کرائی جائے گی، اور اگر وہ آدمی اس حد تک معذور ہے کہ وہاں تک لے نہیں جایا جاسکتا، یا کوئی لے جانے والا نہیں ہے، تب اسے کسی غیر کو بھیجنا درست ہوگا، فتح القدیر میں ہے:

ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يده وترمى بها أو يرمى عنه غيره وكذا المغمى عليه۔

(اور اسی میں سے یہ ہے کہ گویا وہ ایسا مریض ہے جو رمی کی طاقت نہیں رکھتا تو اس کے ہاتھ میں کنکری رکھی جائے اور وہ اس کو پھینکے، یا اس کی طرف سے دوسرا آدمی پھینک دے، اور ایسے ہی وہ شخص جس پر بے ہوشی طاری ہو (فتح القدیر ۳۹۲/۲)۔

شرح اللباب کے حوالہ سے أوجز المسالک شرح مؤطا امام مالک میں ہے:

أن يرمي بنفسه، فلا يجوز النيابة عند القدرة وتجوز عند العذر، فلو رمى عن مريض لا يستطيع الرمي بأمره أو مغمى عليه ولو بغير أمره أو صبي غير مميز أو مجنون جاز والأفضل أن توضع الحصى في أكفهم فيرمونها زاد في الغنية ولا يعاد إن زال العذر في الوقت ولا فدية عليهم وإن لم يرموا إلا المريض۔

وہ بذات خود رمی کرنے پر، قادر ہونے کی صورت میں نیابت جائز نہیں ہے اور عذر کے وقت جائز ہے، تو اگر کسی نے ایسے مریض کی طرف سے جو رمی کی طاقت نہ رکھتا ہو اس کے حکم سے رمی کی، یا ایسے شخص کی طرف سے جس پر بے ہوشی طاری تھی، اگر چہ اس کے حکم کے بغیر، یا غیر ممیز بچہ، یا پاگل کی طرف سے رمی کی تو جائز ہے اور افضل یہ ہے کہ کنکری ان کی ہتھیلیوں میں رکھی جائے، پھر وہ لوگ پھینکیں، غنیۃ میں یہ اضافہ ہے: اور انہیں لوٹایا نہیں جائے گا، اگر چہ وقت کے اندر ہی عذر ختم ہو جائے، اور ان پر کوئی فدیہ نہیں ہے اگر چہ انہوں نے رمی نہ کی ہو، سوائے مریض کے (أوجز المسالک ۲/ ۲۶۰)۔

(ب) مذکورہ بالا تفصیل سے یہ وضاحت ہوگئی کہ عمل رمی میں نیابت علی الاطلاق محض ازدحام اور بھیڑ کے خوف سے جائز نہیں ہے، بلکہ نیابت کی رخصت صرف مریض اور معذور لوگوں کے لئے ہے اور مریض کے معذور ہونے کی حد یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکے۔

وحد المريض أن يصير بحيث يصلي جالسا۔

(مریض کی تعریف یہ ہے کہ اس کی حالت ایسی ہو جائے کہ وہ بیٹھ کر نماز ادا کرے (بقیۃ المناسک ۱۰۰، معلم الحجاج /۱۸۵)۔

وعن محمد إذا كان المريض بحيث يصلي جالسا رمى عنه ولا شيء عليه۔

(امام محمدؒ سے مروی ہے کہ جب مریض کی ایسی حالت ہو جائے کہ وہ بیٹھ کر نماز ادا کرے تو اس کی طرف سے رمی کر دی جائے اور اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہوگا) (أوجز المسالک ۲/ ۲۶۱)۔

۷۔ ایسے لوگ جو سعودیہ عربیہ میں اقامت پذیر ہیں ان کو حج کرنے کے لئے حکومت سعودی عرب سے اجازت لینی پڑتی ہے، ان حضرات کو چاہئے کہ بغیر حکومت کی اجازت کے حج، یا عمرہ کا احرام نہ باندھیں، سعودی حکومت حج سے متعلق انتظامات میں اور حاجیوں کی آسانی اور آرام کے لئے ہر ممکن کوشش کرتی ہے۔ حکومت کے نظم و نسق میں اس کا تعاون کرنا ضروری ہے، اس نے حاجیوں کی سہولت کی خاطر ہی یہ نظم بنایا ہے کہ ہر شخص کو ہر سال حج کی اجازت نہیں دیتی۔

دوسری بات یہ ہے کہ جو غیر ملکی سعودی عرب میں مقیم ہیں انہیں اپنے وطن اقامت سے دوسرے شہر میں جانے کے لئے بھی اجازت لینی پڑتی ہے، یہ ان کے شہری اور ملکی نظم سے متعلق ہے جن کی رعایت ضروری ہے۔

اس لئے بغیر اجازت سفر کرنا، خواہ عمرہ، یا حج کے لئے ہی کیوں نہ ہو درست نہیں ہے باعث گناہ ہے، کیوں کہ پکڑ جانے کی صورت میں خود اپنے کو بھی مشقت میں ڈالنا ہے اور اپنے کفیل کو بھی پریشانی میں مبتلا کرنا ہے، اس لئے بغیر اجازت سفر نہیں کرنا چاہئے، ایسے لوگ اگر پکڑ لئے جائیں اور واپس بھیج دیئے جائیں دراں حالیکہ وہ حج، یا عمرہ کا احرام باندھے ہوئے ہوں، تو وہ محصر کے حکم میں ہوں گے، احصار کا حکم ان پر صادق آتا ہے، اور محصر کا حکم یہ ہے کہ یا تو وہ مانع کے زائل ہونے کا انتظار کرے اور مانع کے دور ہونے کے بعد حج مل جاتا ہے تو حج کرے ورنہ عمرہ کر کے حلال ہو جائے۔

اور اگر انتظار میں وقت ہے اور اس نے صرف حج، یا صرف عمرہ کا احرام باندھا ہے تو کسی شخص کو ایک دم (بکری) یا اس کی قیمت دے کر بھیجدے (جس کو اجازت ہو) اور اس سے تاریخ اور وقت کا تعین کرلے تا کہ وہ متعینہ وقت پر حدود حرم میں اس کو ذبح کرے، اگر قارن ہے تو اسے دو دم، یا اس کی قیمت بھیجنا ہوگا، نیز اس کو اختیار ہے، چاہے تو جہاں روکا گیا ہے وہ اسی جگہ رکا رہے، یا اپنے مستقر پر واپس چلا جائے اور پھر جب موقع اور اجازت ملے تو اس حج، یا عمرہ کی قضا کرنا ضروری ہے۔

احصار کے متعلق المناسک میں ہے:

ویتحقق بکل حابس یحبسه ولو بمکة بالاتفاق بین أئمتنا علی الأصح کالکسر والعرج والقرح والحبس ومنع السلطان ولو بنهیه۔

(اور احصار متحقق ہو جائے گا ہر ایسے روکنے والے کی وجہ سے جو اس کو روک دے، اگر چہ مکہ ہی میں، ہمارے اماموں کے درمیان صحیح قول کے مطابق اس پر اتفاق ہے، جیسے ہڈی کا ٹوٹنا اور لنگڑا ہونا اور زخم کا ہونا اور قید ہونا اور سلطان کا روکنے اس کے انکار کے باوجود) (بقیۃ المناسک/۱۶۶، شامی ۲/۳۲۰)۔

اس سے واضح ہو گیا کہ منع سلطان اور اس کی نہی سے بھی احصار متحقق ہوتا ہے۔

"لمن أحصر بعدو۔و مرض أن يبعث شاة تذبح عنه فيتحلل"۔

(جس کو دشمن یا بیماری کی وجہ سے روک دیا جائے وہ ایک بکری بھیجے جس کو اس کی طرف سے ذبح کر دیا

جائے گا، پھر وہ حلال ہو جائے گا)۔

ولیس المراد به بعث الشاة بعينها لأن ذلك قد يتعذر بل له أن يبعث بقيمتها حتى يشترى بها شاة فتذبح في الحرم ، وأفاد باقتصاره على بعث الشاة أنه لو لم يجد ما يذبح لا يقوم الصوم أو الإطعام مقامه بل يبقى محرما إلى أن يجد أو يطوف و يسعى بين الصفا والمروة ويحلق ۔

(اور اس سے بعینہ بکری کا بھیجنا مراد نہیں ہے، کیوں کہ بسا اوقات یہ مشکل ہو جاتا ہے، بلکہ اس کو چاہئے کہ بکری کی قیمت بھیج دے، تاکہ اس سے خرید کر حرم میں ذبح کر دیا جائے اور اس کے بکری کے بھیجنے پر اکتفاء کرنے سے معلوم ہوا کہ اگر وہ اس چیز کو نہ پائے جسے وہ ذبح کرے تو روزہ، یا کھانا کھلانا اس کے قائم مقام نہیں ہوگا، بلکہ وہ محرم رہے گا، یہاں تک کہ وہ اس چیز کو پالے، یا طواف کرے اور سعی بین الصفا والمروہ کرے اور حلق کروائے (البحر الرائق ۵۴/۳)۔

والمحصر بالحج إذا تحلل فعليه حجة وعمرة.... وعلى المحصر بالعمرة القضاء وعلى القارن حجة وعمرتان۔

(اور جس کو حج سے روک دیا جائے، جب وہ حلال ہو جائے تو اس پر ایک حج اور عمرہ واجب ہے اور جس کو عمرہ سے روک دیا جائے تو اس پر قضا واجب ہے اور قارن پر ایک حج اور دو عمرے واجب ہوں گے (ہدایہ ۲۷۴/۱)۔

معلوم ہوا کہ محصر کے حلال ہونے کی صورت یہ ہے کہ اس کی طرف سے حدود حرم میں جانور ذبح کیا جائے ،خواہ ایام نحر سے پہلے ہی کیوں نہ ہو، اور پھر حلال ہو جانے کے بعد جب سہولت ہو اس پر اس حج، یا عمرہ کی قضا لازم ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک نہ تو جانور کا حدود حرم میں ذبح ہونا ضروری ہے اور نہ ہی محصر پر اس حج، یا عمرہ کی قضا ہی لازم ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس سلسلہ میں تفصیل سے بحث کی ہے (فتح الباری ۱۲/۴)۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب:

دسویں ذی الحجہ یوم النحر کو حاجیوں کے ذمہ چار کام ہیں: جمرہ عقبہ کی رمی کرنا، پھر جانور کی قربانی کرنا، اس کے بعد حلق، یا تقصیر کرانا، پھر طواف افاضہ یعنی طواف زیارۃ جو فرض ہے، حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے:

أن رسول الله ﷺ رمى جمرة العقبة يوم النحر ، ثم رجع إلى منزله بمنى فدعا بذبح فذبح ثم دعا بالحلاق فأخذ بشق رأسه الأيمن فحلقه.... الحديث۔

(بلاشبہ نبی کریم ﷺ نے قربانی کے دن جمرہ عقبہ کی رمی کی، پھر منی میں اپنے قیام گاہ کی طرف لوٹے ،ذبیحہ کو منگایا اور ذبح کیا، پھر حلق کرنے والے کو بلایا اور اپنے سر کے داہنے حصہ کے ایک شق کو لیا پھر اس کا حلق کیا (سنن أبوداؤد ۲۰۳/۲، ۱۹۸۱)۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس حدیث کا مفہوم ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: وقد أجمع العلماء على مطلوبية هذا الترتيب (فتح الباری ۵۷۱/۳)۔

اس لئے افضل اور بہتر سبھی فقہاء کے نزدیک یہی ہے کہ ان امور کے درمیان ترتیب باقی رہے، لیکن اگر

اس ترتیب میں فرق پڑ جائے اور تقدیم وتاخیر ہو جائے تو اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ تقدیم وتاخیر کی وجہ سے متمتع یا قارن پر کوئی دم لازم آئے گا، یا نہیں؟

امام شافعی، امام احمد بن حنبل، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ ان امور مذکورہ میں صرف سنیت کے قائل ہیں، لہذا ان امور کی ترتیب میں خلل ہونے سے ان ائمہ کرام کے نزدیک متمتع، یا قران پر کوئی دم، یا فدیہ لازم نہیں آئے گا، کیوں کہ ان حضرات کے نزدیک ترتیب غیر واجب ہے۔

مذکورہ ائمہ کرام نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ مختلف حضرات نے یوم النحر کو حضور ﷺ سے مختلف امور کے متعلق سوالات کئے کہ میں نے فلاں کام پہلے کر دیا اور فلاں کام بعد میں کیا، آپ ﷺ نے ہر ایک کو یہی جواب دیا: "افعل ولا حرج"، ان حضرات نے عدم حرج کو عدم اثم اور عدم فدیہ دونوں پر محمول کیا۔

امام مالک اور امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ کے نزدیک ترتیب کے واجب ہونے کی وجہ سے خلاف ترتیب ہونے پر دم لازم ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک صرف رمی اور بقیہ امور ثلاثہ کے درمیان ترتیب واجب ہے، لہذا ذبح، حلق اور طواف افاضہ میں سے کسی بھی امر کو رمی پر مقدم کر دیا تو ان کے نزدیک دم واجب ہوگا، اور اگر رمی کو مقدم کیا اور پھر بقیہ امور کی ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہوئی تو کوئی دم نہیں ہوگا۔

اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک متمتع اور قارن کے لئے طواف زیارت کے علاوہ مذکورہ سبھی امور میں ترتیب واجب ہے، لہذا ان میں سے کسی ایک میں بھی تقدیم وتاخیر ہوگی تو دم لازم ہوگا۔

امام صاحب نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے فتویٰ سے استدلال کیا ہے:

عن ابن عباس رضی الله عنهما قال: من قدم شيئا من حجه أو أخره فليهرق لذلك دما۔

(ابن عباسؓ سے مروی ہے جو شخص اپنے حج میں سے کسی چیز کو مقدم کرے یا مؤخر کرے اس کو چاہئے کہ خون بہائے) (رواہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار ۱/۲۷۴)۔

یہ راوی کا فتویٰ ہے جو مذکورہ روایت "افعل ولا حرج" کے خلاف ہے جب کہ اس کی روایت بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ثابت ہے، لہذا اس اصول کے تحت کہ راوی کا فتویٰ خود اپنی روایت کے خلاف راجح اور مقدم ہوتا ہے ان امور کی تقدیم وتاخیر پر دم لازم آئے گا۔

ومن أخر الحلق حتى مضت أيام النحر فعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله وكذا إذا أخر طواف الزيارة وقالا لا شئ عليه في الوجهين، وكذا الخلاف في تأخير الرمي وفي تقديم نسك على نسك كالحلق قبل الرمي ونحر القارن قبل الرمي والحلق قبل الذبح۔

اور جس نے حلق کو مؤخر کیا یہاں تک کہ قربانی کے ایام ختم ہو گئے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر دم واجب

ہے، اور ایسے ہی جب طواف زیارت کو مؤخر کرے، اور صاحبین نے فرمایا دونوں صورتوں میں اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہے اور ایسے ہی اختلاف ہے رمی کے مؤخر کرنے اور ایک رکن کو دوسرے رکن پر مقدم کرنے میں، جیسے رمی سے پہلے حلق کرنا اور قارن کا رمی سے پہلے قربانی کرنا اور ذبح سے پہلے حلق کرنا) (ہدایہ ۱/۲۵۶)۔

واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک طواف زیارت میں ترتیب واجب نہیں ہے، طواف زیارت مذکورہ تینوں امور سے پہلے کرے، بیچ میں کرے، اس کے خلاف ترتیب ہونے سے کوئی دم لازم نہیں ہوگا۔

وأما عند الحنفية فقال ابن عابدين إن الطواف لا يجب ترتيبه على شئ من الثلاثة وإنما يجب ترتيب الثلاثة الرمى ثم الذبح ثم الحلق، لكن المفرد لا ذبح عليه فيجب عليه الترتيب بين الرمى والحلق فقط۔

(جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو ابن عابدینؒ نے فرمایا کہ طواف کی ترتیب تینوں چیزوں میں سے کسی پر واجب نہیں ہے اور صرف تین چیزوں کی ترتیب واجب ہے، رمی، پھر حلق، پھر ذبح، لیکن مفرد جس پر ذبح کرنا واجب نہیں ہے تو اس پر صرف رمی اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے (أوجز المسالک ۲/۱۵/۷)۔

غالباً اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے کہا ہے:

والعجب ممن يحمل قوله "ولا حرج" على نفى الإثم فقط ثم يخص ذلك ببعض الأمور دون بعض، فإن كان الترتيب واجبا يجب بتركه دم فليكن فى الجميع وإلا فما وجه تخصيص بعض دون بعض مع تعميم الشارع الجميع بنفى الحرج۔ (فتح الباری ۳/۵۷۱)

ٹھیک اسی کے برعکس شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب رحمہ اللہ ان لوگوں پر بھی تعجب کا اظہار فرماتے ہیں جو وجوب ترتیب کے قائل نہیں ہیں، لکھتے ہیں:

والعجب من هؤلاء الأئمة العظام أنهم لا يوجبون الترتيب فى هذه الأفعال الأربعة مستدلين بقوله عليه الصلاة والسلام: افعل ولا حرج، لكنهم يوجبون الترتيب بين رمى الجمرات فمن قدم الوسطىٰ على الأولىٰ، وهو داخل فيمن قدم شيئا أو أخر فلا يأخذون فيه قوله: افعل ولا حرج۔

(اور تعجب کی بات ہے ان بڑے اماموں پر کہ وہ لوگ ان چاروں افعال میں ترتیب کو واجب قرار نہیں دیتے، نبی کریم ﷺ کے قول "افعل ولا حرج" سے اس پر استدلال کرتے ہوئے، لیکن وہ لوگ جمرات کی رمی میں ترتیب کو واجب قرار دیتے ہیں تو جس نے اولیٰ پر وسطیٰ کو مقدم کیا وہ ان لوگوں میں داخل ہے جس نے کسی چیز کو مقدم کیا، یا مؤخر کیا، تو وہ لوگ اس میں ان کے قول "افعل ولا حرج" کو نہیں لیتے (حجۃ الوداع وجزء عمرات النبی ﷺ ر ۱۴۷)۔

شیخ زکریا رحمہ اللہ نے افعل "ولا حرج میں عدم حرج" سے مراد صرف عدم اثم پر استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے:

ومما يستدل به على أن المراد نفى الإثم فقط لا غيره ما رواه أبو داؤد كان رسول الله ﷺ

يقول: لاحرج إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم وهو ظالم فذلك الذي حرج وهلك فهذا ينادي بأعلى صوت أن المنفي هو الإثم فقط لأنه لم يقل أحد من السلف والخلف بوجوب الدم على من اقترض عرض مسلم ۔

جولوگ وجوب دم کے قائل نہیں اور صرف یہ کہتے ہیں کہ "لا حـــرج" سے مراد صرف نفی اثم ہے وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس کو ابوداؤد نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کوئی حرج نہیں اس شخص پر جو کسی مسلم شخص کی عزت پر حملہ کرے سوائے اس کے کہ وہ ظالم ہے اور یہی وہ چیز (ظلم) ہے جو حرج اور ہلاکت ہے، یہی اس بات کی واضح دلیل ہے کہ منفی صرف اثم اور گناہ ہے، اس لئے کہ سلف اور خلف میں سے کسی نے بھی کسی کی عزت پر حملہ کرنے والے شخص پر دم واجب ہونے کی بات نہیں کہی ہے (حجۃ الوداع وجزء عمرات النبی ﷺ ۱۴۶)۔

لیکن وہ موقع جب کہ صحابہ کرام نے ان امور کے متعلق آں حضرت ﷺ سے استفسار کیا مسئلہ کی وضاحت کا تھا پھر بھی آپ ﷺ نے محض رفع حرج پر اکتفاء کیا، وجوب فدیہ وغیرہ کی صراحت نہیں کی، واجب ہوتا تو آپ ﷺ ضرور بیان کرتے، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

لو كان واجبا لبينه ﷺ حينئذ لأنه وقت الحاجة ولا يجوز تأخيره ۔

(اگر واجب ہوتا تو نبی کریم ﷺ اس کو اسی وقت بیان فرمادیتے اس لئے کہ اس وقت ضرورت تھی اور اس کا مؤخر کرنا جائز نہیں تھا) (فتح الباری ۳/۵۷۱)۔

شاہ ولی اللہ صاحب علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

وأفتى فيمن حلق قبل أن يذبح أو نحر قبل أن يرمي أو رمى بعد ما أمسى أو أفاض قبل الحلق أنه لاحرج، ولم يأمر بكفارة والسكوت عند الحاجة بيان وليت شعري هل في بيان الاستحباب صيغة أصرح من لا حرج ولا يتم التشريع إلا ببيان الرخص في وقت الشدائد۔

(اور جس نے ذبح کرنے سے پہلے حلق کیا، یا رمی سے قبل قربانی کی، یا رات ہونے کے بعد رمی کی، یا حلق سے پہلے افاضہ کیا اس کے متعلق فتویٰ دیا کہ کوئی حرج نہیں ہے اور کفارہ کا حکم نہیں دیا، اور ضرورت کے وقت چپ رہنا بیان ہے اور کیا استحباب کے بیان میں لاحرج سے زیادہ صریح صیغہ ہوسکتا ہے؟، جب کہ سختیوں کے وقت میں رخصتوں کو بیان کئے بغیر تشریع پوری نہیں ہوتی (حجۃ اللہ البالغہ ۲/۶۵)۔

بہر کیف مذکورہ بالا تفصیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ "لاحرج" سے مراد "نفی الاثم" ہے، یہ جمیع علماء کا اتفاق ہے کہ اگر کسی متمتع اور قارن سے امور مذکورہ کی ترتیب میں خلل واقع ہوگیا تو آخرت میں اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔

البتہ وجوب فدیہ کے سلسلہ میں اختلاف ہے، اس لئے موجودہ دور کی مشکلات میں اگر کسی حاجی کے ساتھ یہ حادثہ پیش آجائے کہ اس کی ترتیب میں خلل واقع ہو، تقدیم وتاخیر ہوجائے اور اس کا اسے علم بھی ہوجائے اور اللہ تعالی نے اسے وسعت دی ہو تو بہتر یہ ہے کہ خلاف افضل ہونے کے سبب ایک دم دیدے۔

اور اگر وسعت نہ ہو، یا اسے علم ہی نہ ہو سکے تقدیم وتاخیر کا، تو اس کے حج میں کسی طرح کا فساد، یا کراہت نہیں لازم آئے گی، اور اللہ کی ذات سے امید ہے کہ مواخذہ نہیں فرمائیں گے۔

۹۔۔ حج بدل کرنے والا تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں خود علماء احناف کے درمیان اختلاف ہے، بعض حضرات اکابر نے آمر کی اجازت کے باوجود حج تمتع سے منع فرمایا ہے، بنابریں یہ مسئلہ دشوار ہو جاتا ہے، لیکن اکثر علماء کرام اور مفتیان کرام نے آمر کی اجازت سے حج تمتع کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

اسی جواز کے قول پر اعتماد کرتے ہوئے درج ذیل تفصیل کی جاتی ہے:

علامہ ابن عابدین رحمہ اللہ نے اپنے معروف رسالہ "نشر العرف فی بناء بعض الأحکام علی العرف" میں عرف کی دو قسم کی ہے، عرف عملی اور عرف قولی اور اس کی تفصیل کرتے ہوئے عرف عملی کی مثال میں یہ پیش کیا ہے کہ اگر کسی قوم میں گیہوں اور بھیڑ کے گوشت کھانے کی عادت اور عرف ہو اور ان میں سے کوئی آدمی کسی سے کہے کہ مرے لئے کھانا اور گوشت خرید دو تو وہ گیہوں اور بھیڑ کے گوشت پر ہی محمول ہوگا۔

ثم العرف عملی و قولی فالأول کتعارف قوم أکل البر ولحم الضأن والثانی کتعارفهم إطلاق لفظ لمعنی بحیث لا یتبادر عند سماعه غیره والثانی مخصص للعام اتفاقا کالدراهم تطلق ویراد بها النقد الغالب فی البلدة والأول مخصص أیضا عند الحنفیة دون الشافعیه فإذا قال اشترلی طعاما أو لحما انصرف إلی البر ولحم الضأن عملا بالعرف العملی کما أفاده فی التحریر۔ (مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۴)

لہذا موجودہ دور میں اگر کوئی شخص کسی کو حج کرنے کا حکم دے اور عرفاً حج بول کر حج تمتع ہی مراد ہوتا ہو تو حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا حج تمتع تصور کیا جائے گا۔

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب مدظلہ حج بدل سے متعلق ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

"اس کو افراد کرنا چاہئے، آمر کی اجازت سے تمتع وقران بھی کرسکتا ہے، مگر دم شکر مامور پر ہوگا، اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، اس زمانے میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہے اس لئے صراحۃً اذن ضروری نہیں، لہذا صراحۃً اذن حاصل کرلینا بہتر ہے (احسن الفتاویٰ ۴/)۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے، یا نہیں؟ اس میں خود علماء احناف کے درمیان اختلاف ہے، ملا علی قاریؒ، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی اور حضرت مولانا خلیل احمد صاحب رحمہم اللہ نے آمر کی اجازت کے باوجود عدم جواز کا ہی فتویٰ دیا ہے (معلم الحجاج ۲۸۴ حاشیہ (۲)۔

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ زبدۃ المناسک میں فرماتے ہیں:

اور تمتع کرنا کسی حال میں درست نہیں، اگرچہ آمر نے اذن دیا ہو، کیونکہ میقات آمر سے حج نہ ہووے گا، مگر جو تمتع اذن آمر سے کیا ہے تو ضمان نہیں آتا، گو حج آمر کا ادا بھی نہیں ہوتا (زبدۃ المناسک فی ضمن تالیفات رشیدہ ۶۴۷)۔

لیکن کثیر علماء کرام نے حج بدل کے صحیح ہونے کی شرائط میں "میقات آمر سے حج کرنے" کی شرط کا لحاظ نہیں کیا ہے اور آمر کی اجازت سے حج قران اور حج تمتع کرنے کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، صاحب احسن الفتاویٰ مولانا مفتی رشید احمد صاحب کا فتویٰ اوپر گذر چکا ہے، مفتی کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ اور مفتی عبدالرحیم صاحب نے بھی آمر کی اجازت سے تمتع کے جواز کا ہی فتویٰ دیا ہے۔

ملاحظہ ہو کفایت المفتی ۴/۳۲۵ وما بعدہا، نیز فتاویٰ رحیمیہ ۸/۳۱۳-۳۲۳، بقیۃ المناسک ۹۷/۶ میں "إلا إذا وجد الإذن" کی صراحت موجود ہے۔

محدث فقیہ ابوالمآثر حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی رحمہ اللہ رہبر حجاج میں لکھتے ہیں: "حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے قران، یا تمتع کا احرام بھی باندھ سکتا ہے، اس مسئلہ میں کچھ اختلاف کتابوں میں مذکور ہے، اور چند اکابر نے تمتع کو اجازت کے بعد بھی ناجائز قرار دیا ہے، مگر اصح یہ ہے کہ حج بدل کرنے والے کو تمتع کرنا آمر کی اجازت سے جائز ہے، غنیۃ المناسک میں ہے:

ولكن مازاد في اللباب يوافقه ما في البحر وغيره من جواز التمتع عن الآمر إذا كان بأمره كما سيأتي عن قريب، قيل وعليه فله أن يأذن للمأمور بأفراد العمرة أو لا منه ثم باتيان الحج عنه (۱۸۵)۔

لیکن لباب میں جس بات کا اضافہ کیا ہے اس کی تائید اس سے ہوتی ہے جو بحر وغیرہ میں ہے کہ آمر کی طرف سے تمتع جائز ہے جب کہ اس کے حکم سے ہو، جیسا کہ آگے آئے گا، کہا گیا ہے کہ اس بنیاد پر آمر کو یہ اختیار بھی ہے کہ وہ پہلے اپنی طرف سے صرف عمرہ کرنے کی اجازت مامور کو دے پھر اپنی ہی طرف سے حج کرنے کی۔

درمختار میں ہے کہ قران اور تمتع اور جنایت کا دم حج بدل کرنے والے کے ذمہ ہے، بشرطیکہ آمر نے اس کو قران وتمتع کی اجازت دی ہو اور عمدۃ المناسک مصنفہ مولانا شیر محمدؒ میں ہے کہ آمر کو چاہئے کہ وہ اپنے مامور کو عام طرح اجازت دیدے کہ تمہاری مرضی پر ہے چاہے افراد حج کرو یا قران یا تمتع، پھر حاشیہ میں اس کی تائید میں چند عبارتیں لکھیں ہیں (دیکھو ص ۴۴۱-۴۴۳)۔ (رہبر حجاج ۳۸)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ آمر کی اجازت سے حج بدل کرنے والا تمتع کر سکتا ہے۔

(ب) مذکورہ بالا تفصیلات سے معلوم ہوا کہ حج بدل کرنے والے کے لئے تمتع کے جواز میں باوجود آمر کی اجازت کے اختلاف ہے، البتہ بغیر آمر کی اجازت کے بھی علماء کا اتفاق ہے کہ اس کے لئے حج تمتع کرنا درست نہیں ہے۔

اوپر یہ بات بھی گذر چکی ہے کہ جب عرفاً حج بول کر حج تمتع ہی سمجھا جاتا ہو تو صرف حج کی اجازت سے تمتع کی اجازت متصور ہوگی۔

لیکن بہتر اور افضل یہ ہے کہ آمر مامور کو صراحۃً اجازت دیدے کہ وہ اپنی سہولت سے حج افراد، تمتع، یا قران کرے اور مامور کو چاہئے کہ وہ آمر سے صراحۃً اجازت حاصل کرے۔

(ج) شریعت نے چونکہ ظن غالب کا اعتبار کیا ہے، اس لئے اگر مامور کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کو حج تمتع

کی اجازت دے دیتا ہے تو وہ تمتع کرسکتا ہے، خاص کر اس صورت میں جب کہ عرفاً حج کا اطلاق تمتع پر ہوتا ہو۔

(د) حج بدل کرنے والا خواہ باذن الآمر تمتع کرے، یا بدون اذن الآمر، ہر حال میں دم تمتع حج کرنے والے مامور کے مال میں ہی لازم ہوگا، بلکہ اس صورت میں جبکہ آمر نے تمتع کی اجازت نہ دی ہو تو مخالفت آمر کی وجہ سے مامور پورے نفقہ حج کا ضامن ہوگا۔

(ودم القران) والتمتع (والجناية على الحاج) إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن۔

(قران وتمتع اور جنایت کا دم حج کرنے والے پر ہوگا، اگر آمر نے اس کو قران وتمتع کی اجازت دی ہے، ورنہ مخالفت کی صورت میں وہ ضامن ہوگا (درمختار مع ردالمحتار ۲/ ۳۳۹)۔

اور "البحر الرائق" میں ہے:

ودم الإحصار على الآمر ودم القران والجناية على المأمور) وأراد بالقران دم الجمع بين النسكين قرانا كان أو تمتعا كما صرح به في غاية البيان لكن بالإذن المتقدم۔

(احصار کا دم آمر پر واجب ہوگا اور قران وجنایت کا دم مامور پر، اور قران سے مراد حج وعمرہ کے مابین جمع کرنے کا دم ہے خواہ قران ہو، یا تمتع جیسا کہ "غایۃ البیان" میں اس کی صراحت ہے، لیکن گذشتہ اجازت کے ساتھ) (البحر الرائق ۳/ ۶۶)۔

البتہ اگر آمر دم تمتع کی بھی اجازت دیدیتا ہے تو دم تمتع آمر کے مال سے دینا جائز ہے۔

صاحب احسن الفتاویٰ مولانا مفتی رشید احمد صاحب کا فتویٰ گذر چکا ہے کہ: آمر کی اجازت سے تمتع وقران بھی کرسکتا ہے، مگر دم شکر مامور پر ہوگا، اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، اس زمانے میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہے، اس لئے صراحۃً اذن ضروری نہیں، مع ہذا صراحۃً اذن حاصل کرلینا بہتر ہے (احسن الفتاویٰ ۴/)۔

(ھ) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

(و) گذشتہ ابحاث میں گذر چکا ہے کہ حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے تمتع کرسکتا ہے؟ یہ حج بدل اگر میت کی طرف سے ہو، اور میت نے وصیت کی ہے حج کرنے کی اور اس کا ثلث مال متروکہ اس کی کفایت کرتا ہے کہ اس سے حج تمتع کرایا جائے اور ورثہ کی اجازت بھی ہے، تمتع کے لئے، نیز عرفاً حج کا اطلاق تمتع پر ہوتا ہو تو حج تمتع کیا جاسکتا ہے۔

اور اگر میت نے وصیت نہیں کیا ہے لیکن اس کے ورثہ اس کی طرف سے حج کرانا چاہتے ہیں تو یہ ان کی طرف سے تبرع ہے جس کا حق انہیں حاصل ہے، لہذا اگر ورثہ تمتع کی اجازت دیدیں تو میت کی طرف سے حج بدل کرنے والا تمتع کرسکتا ہے۔

صرف وصی کی اجازت سے تمتع درست نہیں ہوگا۔

۱۰۔ حالت حیض، یا نفاس میں طواف زیارت:

اس امر پر تو تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ طواف بیت اللہ کے لئے طہارت مسنون ہے، یا واجب، جیسا کہ ہدایہ میں ہے: "ثم قيل هي سنة والأصح أنها واجبة" (ہدایہ ۱/۲۵۱)۔

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ بغیر طہارت طواف کرنا جائز ہے، یا نہیں؟ چنانچہ امام مالک اور امام شافعی (اور ایسے ہی امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ) کے نزدیک بغیر طہارت کے طواف کرنا جائز نہیں، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بغیر طہارت طواف کرے تو طواف ہو جائے گا، مگر ناقص ہوگا دم کے ذریعہ اس کی تلافی کرنی ہوگی۔

واختلفوا في جواز الطواف بغير طهارة مع إجماعهم على أن من سنته الطهارة، فقال مالك والشافعي: لايجزئ طواف بغير طهارة لا عمداً ولا سهواً وقال ابو حنيفة يجزئي ويستحب له الإعادة وعليه دم۔

(بلا طہارت طواف کے جائز ہونے میں ائمہ نے اختلاف کیا ہے، باوجودیکہ اس پر اجماع ہے کہ طہارت طواف کی سنتوں میں سے ہے، امام مالکؒ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ بلا طہارت طواف کافی نہیں ہوگا، نہ جان بوجھ کر اور نہ بھولے سے، اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کافی ہو جائے گا، لیکن اس کے لئے اعادہ مستحب ہے اور اس پر دم واجب ہوگا) (بدایۃ المجتہد ۱/۳۱۹)۔

جن فقہاء کرام نے طواف کے لئے طہارت شرط مانی ہے وہ مختلف احادیث سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث ہے:

أن النبي ﷺ قال: الطواف حول البيت مثل الصلاة إلا أنكم تتكلمون فيه، فمن تكلم فيه فلا يتكلمن إلا بخير۔ (سنن ترمذی: باب ماجاء في الكلام في الطواف)۔

(بے شک نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ خانہ کعبہ کے اردگرد طواف کرنا نماز کی طرح ہے، لیکن تم لوگ اس میں بات چیت کر سکتے ہو، تو جو اس میں بات کرے وہ خیر ہی کی بات کرے)

اس حدیث کے مرفوع، یا موقوف ہونے میں اگر چہ اختلاف ہے پھر بھی اہل علم کا اس پر عمل ہے اور اس حدیث میں طواف کو نماز کی طرح بتلایا گیا ہے، لہذا نماز کی طرح اس کے لئے بھی طہارت ضروری ہے۔

دوسری حدیث: حضرت عائشہ کہتی ہیں جب وہ حج کے ارادہ سے چلیں اور مقام سرف پر پہونچیں اور حائضہ ہو گئیں تو رونے لگیں، آپ ﷺ نے ان سے فرمایا:

افعلي ما يفعل الحاج غير أن لا تطو في بالبيت حتى تطهري. (تم ان افعال کو کرو جو حاجی کرتا ہے مگر تم جب تک پاک نہ ہو جاؤ بیت اللہ کا طواف مت کرو) (صحیح مسلم مع شرحہ فتح الملہم ۳/۲۶۳۔۲۶۴، سنن الترمذی: باب ما جاء ماتقضي الحائض من المناسك)۔

تیسری حدیث حضرت اسماء بنت عمیسؓ کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: **اصنعي ما يصنع الحاج غير**

أن لا تطوفي بالبيت (بداية المجتہد ۱/۳۱۹)۔

اور چوتھی حدیث حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ہے:

أن النبي ﷺ قال: الحائض والنفساء إذا أتتا على الوقت تغتسلان وتحرمان وتقضيان المناسك كلها غير الطواف بالبيت قال أبو معمر في حديثه: حتى تطهر۔ (سنن الترمذی: باب ماجاء ما تقضی الحائض من المناسک حدیث نمبر ۹۴۵)۔

(نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ حیض اور نفاس والی عورتیں جب میقات پر آئیں تو دونوں غسل کر کے احرام باندھیں اور طواف بالبیت کے علاوہ تمام ارکان کو ادا کریں، ابومعمر نے اپنی حدیث میں فرمایا یہاں تک کہ پاک ہو جائے) (سنن ابوداؤد: باب الحائض تہل بالحج حدیث نمبر ۱۷۴۴)۔

یہ ساری احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ طواف کے لئے مرد، یا عورت کو حالت طہارت میں ہونا چاہئے، اگر چہ جو لوگ طہارت کو شرط نہیں مانتے وہ یہ توجیہ کرتے ہیں کہ طواف کے لئے چونکہ مسجد حرام میں داخل ہونا ضروری ہے اور مسجد میں جنبی، حائضہ یا نفساء کے لئے داخل ہونا جائز نہیں۔

اس لئے ایسی عورتیں جو طواف زیارت کے موقع پر حیض یا نفاس کے عذر میں مبتلا ہو جائیں تو انہیں حتی الامکان بھرپور کوشش کرنی چاہئے کہ ان حالات میں بیت اللہ شریف کے طواف سے احتیاط کریں، اگر چہ بغیر طہارت طواف کرنا جائز ہو، مگر حالت جنابت میں مسجد حرام میں داخل ہونا بھی گناہ عظیم ہے، جس سے احتراز ضروری ہے۔

ذمہ داران حج سے اس سلسلہ میں بات چیت کریں، ویزا کی تاریخ بڑھوائیں، جہاز کی تاریخ میں تبدیلی کروائیں، اپنی طاقت بھرپوری کوشش کریں کہ ان اعذار میں مبتلا ہوتے ہوئے طواف کی نوبت نہ آئے۔

(الف) اگر کوئی بھی صورت نہیں نکلتی ہے اور حالت جبر واضطرار کی سی ہے تو حالت حیض ونفاس میں ہی طواف زیارت کر لے۔

مولانا تقی عثمانی صاحب فرماتے ہیں: ''البتہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف کر لے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کے مطابق دم دے کر اس کی تلافی کر لے''۔ (درس ترمذی ۳/۲۱۸)۔

(ب) ہاں یہ طواف جو اس نے ناپاکی کی حالت میں کیا ہے، وہ قابل اعتبار ہے اس کی وجہ سے اس کا رکن (طواف افاضہ) ادا ہو گیا اور وہ اپنے شوہر کے حق میں حلال بھی ہو گئی، البتہ اس پر دم لازم آئے گا، حالت جنابت میں طواف کرنے کی وجہ سے، اس لئے حتی الامکان عذر حیض یا نفاس کے زائل ہونے کا انتظار کرے۔

واختار في المحيط أن بعث الدم أفضل لأن الطواف الأول وقع معتداً به وفيه منفعة للفقراء وإذا عاد للأول يرجع بإحرام جديد بناء على أنه حل في حق النساء بطواف الزيارة جنباً. (البحر الرائق ۳/۱۸)۔

ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لأنه أدخل النقص في الركن فكان أفحش من الأول فيجبر بالدم وإن كان جنبا فعليه بدنة كذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ولأن الجنابة اغلظ من الحدث فيجب جبر نقصانها بالبدنة إظهارا للتفاوت ۔

(اگر حالت حدث میں طواف زیارت کیا تو اس پر ایک بکری واجب ہوگی اس لئے کہ اس نے رکن میں نقص پیدا کردیا تو وہ پہلے سے زیادہ فحش ہوگیا، لہٰذا دم سے پورا کیا جائے گا اور چونکہ جنابت حدث سے زیادہ غلیظ ہے، لہٰذا اس کے نقصان کی تلافی بدنہ سے واجب ہوگی تفاوت کو ظاہر کرنے کے لئے) (ہدایہ ۱/۲۵۲)۔

(ج) ہدایہ کی مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہوا کہ بدنہ ہی ذبح کرنا ہوگا، بکرا کافی نہیں ہے۔

حیث قال: ووإن كان جنبا فعليه بدنة (ہدایہ ۱/۲۵۲)۔

نیز آگے باب الہدی میں ارشاد فرماتے ہیں:

"والشاة جائزة في كل شئ إلا في موضعين من طاف طواف الزيارة جنبا ومن جامع بعد الوقوف فإنه لايجوز فيهما إلا بدنة۔

(اور ہر چیز میں بکری جائز ہے دو جگہوں کے علاوہ جو شخص طواف زیارت کرے حالت جنابت میں، اور جو وقوف کے بعد جماع کرے، ان دونوں میں بدنہ کے علاوہ جائز نہیں ہے (ہدایہ ۱/۲۸۰)۔

(د) دم کی ادائیگی حرم مکہ میں ہی ضروری ہے، حرم مکہ سے باہر اپنے مقام پر ادا کرنے سے ساقط نہیں ہوگا، ہدایہ میں ہے:

ولا يجوز ذبح الهدايا إلا في الحرم لقوله تعالىٰ في جزاء الصيد: "هديا بالغ الكعبة" فصار أصلا في كل دم هو كفارة، ولأن الهدي اسم لما يهدى إلى مكان ومكانه الحرم قال عليه السلام منى كلها منحر وفجاج مكة كلها منحر۔

(غیر حرم میں ہدایا ذبح کرنا جائز نہیں ہے، شکار کی جزاء کے متعلق اللہ تعالیٰ کے قول "هديا بالغ الكعبة" کی وجہ سے، یہی تو اصل ہے ہر اس دم میں جو کفارہ ہے، اور اس لئے کہ ہدی کہتے ہی اس کو ہیں جسے کسی جگہ لے جایا جائے اور اس کی جگہ حرم ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا: پورا منی قربانی کی جگہ ہے اور مکہ کی ساری گلیاں منحر ہیں) (ہدایہ ۱/۲۸۱)۔

ایسی عورت جو حالت حیض ونفاس میں طواف کئے ہو قربانی یعنی دم سے پہلے اس طواف کا اعادہ حالت طہارت میں کرلے تو دم ساقط ہوجائے گا۔

۱۱۔ وہ عورت جو سفر حج میں چلی یا عمرہ کے ارادہ سے چلی اور درمیان سفر اس کے شوہر کا انتقال ہوگیا تو جس وقت وہ معتدہ ہورہی ہے، ایسی جگہ میں ہے کہ وہاں سے اس کا وطن مسافت شرعی یا اس سے زیادہ کی دوری پر ہے اور مکہ مکرمہ مسافت شرعی سے کم دوری پر ہے تو ایسی عورت اپنے سفر حج یا عمرہ کو پورا کرے گی، مکہ مکرمہ جائے گی اور حج یا عمرہ کی ادائیگی

کرے گی، اور اگر اس کا وطن مسافت شرعی سے کم دوری پر ہے تو وہ اپنے وطن لوٹے گی اور وہ محصر کے حکم میں ہوگی۔

فلو أحرمت وليس لها محرم ولا زوج فهي محصرة كما في اللباب والبحر ثم هذا إذا كان بينها وبين مكة مسيرة سفر وبلدها أقل منه أو أكثر لكن يمكنها المقام في موضعها و إلا فلا إحصار فيما يظهر۔

(اگر کسی عورت کے ساتھ محرم یا شوہر نہ ہو اور اس نے احرام باندھا تو وہ محصرہ ہے، جیسا کہ لباب اور بحر میں ہے، پھر یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس عورت اور مکہ کے درمیان کی شرعی مسافت ہو اور اس کا وطن اس سے کم دوری پر ہو یا زیادہ دوری پر لیکن اس کے لئے اس جگہ ٹھہرنا ممکن ہو، ورنہ احصار نہیں ہے اس صورت میں جیسا کہ ظاہر ہے (شامی ٢/٣١٩-٣٢٠)۔

مذکورہ عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر اس عورت کا وطن مسافت شرعی یا اس سے زیادہ دوری پر ہے لیکن وہ ایسی جگہ پر ہے کہ وہاں ٹھہر کر عدت گذار سکتی ہے تو اسے وہاں رک کر عدت گذارنا چاہئے، یہ اسی وقت ہے جب کہ مکہ کی دوری مسافت شرعی کے برابر یا اس سے زیادہ ہو۔

ہدایہ میں ہے:

وإذا خرجت المرأة مع زوجها إلى مكة فطلقها ثلاثا أو مات عنها في غير مصر فإن كان بينها وبين مصرها أقل من ثلاثة أيام رجعت إلى مصرها لأنه ليس بابتداء الخروج معنى بل هو بناء وإن كانت مسيرة ثلاثة أيام إن شاءت رجعت وإن شاءت مضت سواء كان معها ولي أو لم يكن ،معناه إذا كان إلى المقصد ثلاثة أيام أيضا لأن المكث في ذلك المكان أخوف عليها من الخروج إلا أن الرجوع أولى ليكون الاعتداد في منزل الزوج إلا أن يكون طلقها أو مات عنها زوجها في مصر فإنها لا تخرج حتى تعتد ثم تخرج إن كان لها محرم وهذا عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف و محمد رحمهما الله إن كان معها محرم فلا بأس بأن تخرج من المصر قبل أن تعتد۔

(جب عورت اپنے شوہر کے ہمراہ مکہ جائے پھر وہ اس کو تین طلاق دے دے یا اس کا شوہر مرجائے شہر سے باہر، تو اگر اس کے اور وطن کے درمیان تین دن سے کم کی مسافت ہے تو اپنے وطن کی طرف لوٹ جائے، کیوں کہ معنی اعتبار سے ابھی خروج کی ابتداء نہیں ہوئی ہے بلکہ وہ خروج کی بنیاد ہے (جہاں سے سفر شروع ہوتا ہے) اور اگر تین دن کی مسافت ہے تو اگر چاہے تو لوٹ جائے اور اگر چاہے تو چلی جائے، خواہ اس کے ساتھ کوئی ولی ہو یا نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ جب مقصد کے جانب بھی تین دن کی مسافت ہو، کیوں کہ اس جگہ ٹھہرنا نکلنے سے زیادہ اس پر خوفناک ہے لیکن لوٹ جانا زیادہ بہتر ہے، تا کہ عدت شوہر کے گھر میں گذارے، لیکن یہ اس صورت میں جب کہ اس کو طلاق دے، یا اس کا شوہر مر جائے وطن کے اندر تو وہ جب تک عدت نہ گذارے نہیں نکل سکتی، پھر اگر اس کے ساتھ محرم ہو تو نکل سکتی ہے اور یہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اگر اس عورت کے ساتھ محرم ہو تو عدت گذارنے

سے پہلے بھی وطن سے نکل سکتی ہے) (ہدایہ ۱/۴۰۹)۔

۱۲۔ وہ شخص جو سفر حج کے لئے نکلا ہے، مکہ مکرمہ میں ایسے وقت پہونچتا ہے کہ پندرہ یوم سے پہلے ہی منی کے لئے روانگی کا وقت آجاتا ہے تو اس میں ایک صورت تو یہ ہے کہ آٹھویں ذی الحجہ تک اسے پندرہ دن مل جاتا ہے تو اسے مقیم سمجھا جائے گا، کیوں کہ آج کل جب کہ منیٰ کی آبادی مکہ سے متصل ہوچکی ہے تو منیٰ کا قیام بھی مکہ کا ہی قیام مانا جائے گا، اور اگر آٹھویں ذی الحجہ کو لے کر بھی پندرہ دن نہیں ملتے تو اسے مسافر کہا جائے گا، اس لئے کہ پھر اسے عرفات جانا ہے جو الگ ایک بستی ہے۔

فإذا كان أحدهما تبعا للآخر بأن نوى الإقامة في المصر وفي موضع آخر تبع لها وهو ما يلزم ساكنيه حضور الجمعة يصير مقيما لأنهما مكان واحد۔

(پھر جب ان دونوں میں سے ایک دوسرے کے تابع، بایں طور کہ مصر میں اقامت کی نیت کرے اور ایسی جگہ میں جو اس کے تابع ہو، اور وہ ایسی جگہ ہو کہ اس کے رہنے والوں پر جمعہ میں حاضر ہونا لازم ہو تو وہ مقیم ہوجائے گا اس لئے کہ وہ دونوں ایک جگہ ہے (یعنی شرح ہدایہ ۱/۹۷۵)۔

یعنی اگر کوئی مسافر ایسی دو جگہوں پر رہنے کی نیت کرتا ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے تابع ہے اور اس کی نیت پندرہ دن کی دونوں جگہوں کو شامل کر کے ہے تو وہ مقیم سمجھا جائے گا۔

۱۳۔ یہ مسئلہ اس قاعدہ پر منحصر ہے کہ کسی شخص کا کسی شافعی مذہب امام کے پیچھے نماز پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر مولانا عبدالحیٔ صاحبؒ نے ہدایہ کے حاشیہ پر تفصیلی گفتگو کی ہے، نیز علامہ شامیؒ نے بھی اس پر سیر حاصل بحث کی ہے (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ہدایہ ۱۲۵/۱-۱۲۶، نیز شامی ۱/۶۲۵)۔

اس مسئلہ میں خود احناف کے مابین مختلف اقوال ملتے ہیں کہ اقتداء اور امامت میں کس کا اعتبار کیا جائے گا۔ مقتدی کے اعتقاد کا یا امام کے اعتقاد کا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

"وظاهر الهداية أن الاعتبار لاعتقاد المقتدي ولا اعتبار لاعتقاد الإمام"

اور ہدایہ کی ظاہر عبارت ہے کہ مقتدی کا اعتقاد معتبر ہے امام کے اعتقاد کا کوئی اعتبار نہیں ہے (شامی ۱/۶۲۵)۔

اسی قاعدہ کو سامنے رکھتے ہوئے فرمایا کہ اگر امام دو رکعت کے بعد سلام نہیں پھیرتا تو ایسے امام کی اقتداء صحیح ہے اور اگر دو رکعت پر سلام پھیر کر پھر تیسری رکعت کے لئے اٹھتا ہے تو ایسے امام کی اقتداء درست نہیں۔

ابوبکر رازی کا بھی قول نقل کیا ہے کہ اگر چہ امام دو رکعت پر سلام پھیرتا ہے پھر تیسر[illegible]ت کے لئے کھڑا ہوتا ہے کسی حنفی کا اس کی اقتداء کرنا درست ہے (شامی ۱/۶۲۵)۔

اس سلسلہ میں انہوں نے پہلے ایک بات لکھی ہے جو ان الفاظ میں ہے:

والذي يميل إليه القلب عدم كراهة الاقتداء بالمخالف ما لم يكن غير مراع في الفرائض لأن كثيراً

من الصحابة والتابعين كانوا أئمة مجتهدين وهم يصلون خلف إمام واحد مع تباين مذاهبهم۔

(اور وہ بات جس کی طرف دل کا میلان ہوتا ہے وہ مخالف کی اقتداء کا مکروہ نہ ہونا ہے جب تک وہ فرائض میں رعایت کرنے والا ہو، کیوں کہ بہت سارے صحابہ اور تابعین جو کہ ائمہ مجتہدین تھے وہ لوگ ایک امام کے پیچھے اختلاف مذاہب کے باوجود نماز پڑھتے تھے) (شامی ۱؍۵۲۷)۔

ظاہر ہے کہ حضور ﷺ سے وتر میں دو رکعت پر سلام پھیرنا ثابت ہے، لہذا ایسے امام کی اقتداء کرنا درست ہے جو دو رکعت پر سلام پھیر کر پھر تیسری رکعت پڑھتا ہے۔

عن عائشہؓ قالت: كان رسول الله ﷺ يسلم في كل ثنتين و يوتر بواحدة۔

(حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: نبی کریم ﷺ ہر دو رکعت میں سلام پھیرتے تھے اور ایک رکعت ملا کر وتر بنا دیتے) (سنن ابن ماجہ باب ما جاء فی الوتر برکعۃ)۔

خلاصہ مسائل حج وعمرہ

۱۔ میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنا:

(۱) حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آفاقی کیلئے بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا درست نہیں ہے، ہر وہ شخص جو میقات سے آگے بڑھنا چاہے اس پر احرام واجب ہے، خواہ وہ کسی بھی مقصد سے مکہ مکرمہ جا رہا ہو۔

(۲) حضرت امام مالک و امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ کے نزدیک بھی واجب ہے، البتہ وہ لوگ مستثنیٰ ہیں جنہیں کسی ضرورت کی بناء پر بار بار آمد و رفت کی ضرورت محسوس ہوتی ہو۔

(۳) امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک احرام صرف اس شخص پر واجب ہے، جو حج یا عمرہ کے ارادہ سے مکہ مکرمہ جا رہا ہو، البتہ ان کے یہاں بھی میقات سے آگے بڑھنے والے کے لئے علی العموم احرام مستحب ہے۔

۲۔ موجودہ دور میں جب کہ ضروریات بڑھ گئیں ہیں وسائل آمد و رفت کی سہولت ہوگئی ہے، بسا اوقات دن میں کئی مرتبہ مکہ مکرمہ آنے اور جانے کا اتفاق ہوتا ہے، ظاہر ہے ایسے لوگوں پر ہر ہر مرتبہ احرام لازم کرنا ان کو تنگی میں مبتلا کرتا ہے۔

دوسری طرف حرم مکی کا تقدس و احترام بھی لازم ہے، اس لئے بدرجۂ مجبوری ان حضرات کے لئے جو ایسے پیشے، یا ایسی ضروریات سے منسلک ہوں کہ بغیر دخول مکہ وہ پوری نہ ہو سکیں، اور بار بار مکہ مکرمہ آنا جانا پڑے اور ہر مرتبہ احرام لازم کرنے میں انہیں حرج اور تنگی ہو تو ایسے حضرات کے لئے جب کہ وہ حج یا عمرہ کا ارادہ نہ رکھتے ہوں، بلا احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی رخصت ہونی چاہئے۔

موجودہ دور میں وسائل کی فراوانی کے سبب تجارتی ضروریات تو بغیر سفر بھی پوری ہو جاتی ہیں، اس لئے تاجروں کے لئے یہ رخصت مناسب نہیں معلوم ہوتی۔

۳۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مکہ مکرمہ میں مقیم حضرات کے لئے تمتع کرنا جائز ہے، جب کہ امام مالک رحمہ اللہ اسے مکروہ فرماتے ہیں، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مکی کے لئے تمتع یا قران کی اجازت نہیں ہے، پھر بھی اگر یہ لوگ تمتع یا قران کرتے ہیں تو وہ صحیح ہوگا، البتہ اس ممنوع کے ارتکاب کی وجہ سے یہ لوگ گنہگار رہوں گے اور دم جبر لازم ہوگا۔

۴۔ حج اسلام کا ایک رکن عظیم ہے اور اس کے فضائل، ثواب، بہت ہیں، پھر وہ عمر میں صرف ایک بار ہی فرض ہے، جو لوگ مکہ مکرمہ میں مقیم ہیں، انہیں بیت اللہ کا جوار حاصل ہے، اشہر حج کے علاوہ پورا سال عمرہ کے لئے حاصل ہے، اس لئے جس سال انہیں حج فرض ادا کرنا ہو وہ دنیاوی منافع پر حج کے ثواب کو ترجیح دیتے ہوئے اس سال اشہر حج میں مکہ سے باہر جانے سے احتیاط کریں، اور ایک سال اپنی تجارت وغیرہ کا نقصان برداشت کریں یا اس کا کوئی دوسرا نظم کریں، آخر وہ لوگ جو دوسرے ممالک سے حج کے لئے جاتے ہیں کچھ اپنا دنیاوی نقصان کر کے ہی تو جاتے ہیں، دین میں یُسر و آسانی کا یہ مطلب تو نہیں کہ مسائل دین کو دنیاوی نظم کے مطابق بنایا جانے لگے۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کر سکتا ہے، اس میں کوئی کراہت نہیں، البتہ اسے اتنا لحاظ رکھنا چاہئے کہ اگر پہلے حلق کرایا ہے تو سر کے بال ظاہر ہو جائیں تب دوسرا عمرہ کرے، حضرت انسؓ کا عمل یہی تھا۔

۶۔ (الف) محض بھیڑ وازدحام کے خوف اور آرام پسندی کی وجہ سے رمی جمرات کے لئے کسی کو نائب بنانا درست نہیں ہے، اگرچہ فی نفسہ رمی جمرات میں نیابت معتبر ہے۔

(ب) رمی جمرات میں نیابت صرف ان حضرات کے لئے درست ہے جو کسی طرح سے جمرات تک نہیں پہونچ سکتے اپنے مرض یا کمزوری کی وجہ سے اور کوئی شخص انہیں وہاں تک لے جانے والا بھی نہ ہو، اور اس عذر کی حد یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ شخص کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو ایسے شخص کے لئے رمی جمرات میں کسی کو نائب بنانا درست ہے، اور اگر وہ اس لائق ہے کہ کسی بھی طرح جمرات تک پہونچ جائے اور اس کے ہاتھوں میں کنکری رکھدی جائے اور وہ کنکری پھینک سکے تو اس کے لئے کسی کو نائب بنانا درست نہیں ہے۔

اسی طرح بے ہوش، مجنون اور بچے کی طرف سے کسی دوسرے کا رمی کرنا درست ہے، خواہ مخواہ عورتوں کی طرف سے کسی اور کا رمی کرنا کافی نہیں ہوگا۔

۷۔ ایسے حضرات جو بغیر حکومت کی اجازت کے سفر حج یا عمرہ کے لئے نکل پڑیں اور پھر راستہ میں روک لئے جائیں تو یہ حضرات محصر کے حکم میں ہوں گے، کیوں کہ منع سلطان بھی احصار کے اسباب میں سے ہے، لہذا ان لوگوں پر محصر کے احکام نافذ ہوں گے۔

اور محصر کا حکم یہ ہے کہ یا تو وہ احصار کے زائل ہونے کا انتظار کرے اور زوال مانع کے بعد اپنے احرام کے

مطابق حج یا عمرہ کرے۔

اور اگر انتظار میں وقت ہے اور اس نے صرف حج یا صرف عمرہ کا احرام باندھ رکھا ہے تو کسی شخص کو ایک دم (بکرا) یا اس کی قیمت دے کر حرم بھیج دے اور اس سے تاریخ دن اور وقت کا تعین کرلے کہ فلاں دن فلاں وقت وہ اس جانور کو حدود حرم میں ذبح کرے اس متعینہ وقت پر جانور کے ذبح کے بعد وہ احرام سے نکل جائے گا، اسے حلق یا قصر کرانا ضروری نہیں ہے۔

اور اگر اس نے قران کا احرام باندھا ہے تو اسے دو دم بھیجنا ہوگا، واضح ہو کہ اس جانور کا ایام نحر میں ذبح کرنا ضروری نہیں ہے، اس سے پہلے بھی ذبح کیا جاسکتا ہے۔

۸۔ علماء احناف میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک متمتع اور قارن کے لئے، رمی، حلق اور ذبح کے درمیان ترتیب واجب ہے اور امام ابویوسف اور امام محمد بن حسن رحمہما اللہ کے نزدیک یہ ترتیب مسنون ہے۔

دیگر ائمہ متبوعین میں سے امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ بھی اس ترتیب کے مسنون ہونے کے قائل ہیں، جب کہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک تقدیم رمی واجب ہے۔

دور حاضر میں حجاج کرام کے لئے اس ترتیب پر عمل بڑا دشوار گذار ہے، عام طور پر لوگ قربانی کا نظم کرنے والے اداروں کے ذریعہ قربانی کراتے ہیں جو ان امور کے درمیان وجوب ترتیب کے قائل نہیں ہوتے، اور ہر حاجی کے لئے خود مذبح جاکر قربانی کرنا بڑی دقت اور دشواری کا باعث ہے۔

ادھر حجۃ الوداع میں صحابہ کرام سے ان امور کی ترتیب میں تقدیم و تاخیر ہوئی اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کا ذکر کیا کہ میں نے فلاں کام فلاں کام سے پہلے کرلیا اور فلاں کام فلاں کام کے بعد کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: "لا حرج" آپ ﷺ کے اس قول کو بعض علماء نے صرف نفی اثم پر محمول کیا ہے اور بعض نے نفی اثم اور نفی فدیہ دونوں پر، لیکن نفی اثم پر تو سبھی کا اتفاق ہے۔

لہذا موجودہ دور میں اگر یہ صورت پیش آئے اور متمتع یا قارن کو اس بات کا علم ہوجائے کہ اس کی ترتیب میں خلل ہوگیا ہے اور اسے وسعت ہے کہ افضل اور راجح پر عمل کرتے ہوئے اسے ایک دم دیدینا چاہئے، یہ اس کے لئے بہتر ہوگا۔

اور اگر وسعت نہیں ہے تو انشاء اللہ اس کے حج میں کسی طرح کا فساد یا کراہت نہیں آئے گی اور اللہ کی ذات سے امید ہے کہ وہ مواخذہ نہیں فرمائیں گے کہ نفی اثم پر جمیع علماء کا اتفاق ہے۔

۹۔ آج عام طور پر لوگ حج تمتع ہی کرتے ہیں اور موجودہ وقت میں کسی سے یہ کہنا کہ جاؤ فلاں کی طرف سے حج کردو، یہ اسی پر محمول ہوتا ہے، جو کثرت سے رائج ہے، اس لئے موجودہ وقت میں کسی کو حج بدل کے لئے بھیجنا عرفاً حج تمتع متصور ہوگا۔

(الف) راجح یہی ہے اور اکثر علماء احناف کا فتویٰ بھی یہی ہے کہ حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت

سے حج تمتع کر سکتا ہے۔

(ب) حج بدل کرنے والے کو چاہئے کہ اس سلسلہ میں آمر سے صراحۃً اجازت حاصل کر لے، لیکن اگر اس نے صراحۃً اجازت حاصل نہیں کی اور آمر نے بھی کوئی صراحت نہیں کی اور مطلقاً حج کے لئے کہا تو عرفاً یہ حج تمتع کے لئے اجازت متصور ہونی چاہئے۔

(ج) ظن غالب پر عمل کرتے ہوئے تمتع کر سکتا ہے۔

(د) حج بدل میں جانے والا متمتع یا قارن دم تمتع یا قران اپنے مال سے دے گا، آمر کے مال سے دینا جائز نہیں، البتہ اگر آمر اس کی اجازت دیدیتا ہے کہ دم تمتع یا قران بھی اسی کے مال سے دیا جائے تو دے سکتا ہے۔

موجودہ دور میں کسی کو حج بدل کے لئے بھیجنا عرفاً دم تمتع یا قران کی اجازت بھی متصور ہوگا، جیسا کہ مفتی رشید احمد کا فتویٰ مذکور ہے، صراحۃً اجازت حاصل کر لینا بہتر ہے اور حج بدل کرنے والے کو انتہائی دیانتداری سے خرچ کرنا چاہئے۔

(ھ) حج تمتع کر سکتا ہے، اس لئے مذکورہ پریشانی کا حل تو نکل ہی آیا۔

(و) میت کی طرف سے جو ورثہ حج کراتے ہیں، وہ ان کی طرف سے تبرع ہوتا ہے، اس لئے اگر ورثہ اجازت دیدیں تو میت کی طرف سے تمتع کیا جا سکتا ہے۔

۱۰۔ ایسی عورت جو حیض یا نفاس کی وجہ سے طواف زیارت نہ کر سکی اور اس کے ساتھ ایسی مجبوریاں ہیں کہ وہ انقطاع حیض یا نفاس تک مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر انتظار بھی نہیں کر سکتی کہ وہ پاک ہو کر طواف زیارت کرے اور دوبارہ وطن سے واپسی بھی مشکل ہو عدم استطاعت یا کسی اور مجبوری کی وجہ سے۔

(الف) تو ایسی عورت بدرجہ مجبوری ناپاکی کی حالت ہی میں ہی طواف زیارت کر لے، لیکن یہ یاد رہے کہ حالت جنابت یا حالت حیض ونفاس میں مسجد حرام میں داخل ہونا سخت گناہ ہے، اس لئے حتی الامکان یہی کوشش رہے کہ ناپاکی کی حالت میں مسجد حرام میں داخل نہ ہو اور ہر ممکن تدابیر کی جائیں کہ طواف زیارت پاکی کی حالت میں ہی ہو، حتی کہ اگر وطن سے دوبارہ آنا آسان ہو تو طہارت کی حالت میں ہی طواف زیارت کرے۔

(ب) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے رکن ادا ہو جائے گا، اس لئے کہ احناف کے نزدیک طواف کے لئے طہارت شرط نہیں ہے، البتہ حالت ناپاکی میں طواف کرنے کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔

(ج) حالت جنابت یا حالت حیض ونفاس میں طواف کرنے سے جو دم لازم آتا ہے اس میں بدنہ ذبح کرنا ضروری ہے شاۃ یعنی بکری سے کام نہیں چلے گا۔

(د) اس دم کی ادائیگی حدود حرم میں ضروری ہے، حدود حرم سے باہر ذبح کرنا کافی نہیں ہوگا، نیز اگر دوبارہ حالت طہارت میں طواف کا اعادہ کرلیا جائے تو یہ دم ساقط ہوجاتا ہے۔

۱۱۔ دوران سفر حج یا عمرہ اگر کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہوجائے تو اگر وہ ایسی جگہ ہے کہ اس کا وطن وہاں سے تین دن کی مسافت سے کم ہے تو اسے اپنے وطن واپس لوٹ کر اپنے شوہر کے گھر عدت گذارنی چاہئے ایسی حالت میں وہ محصر ہوگی اور محصر کے احکام اس پر لاگو ہوں گے۔ اور اگر اس کا وطن سفر شرعی کی مسافت یا اس سے زیادہ ہے اور مکہ مکرمہ مسافت شرعی سے کم پر ہے تو وہ اپنے حج یا عمرہ کو پورا کرے گی۔

اور اگر اس کا وطن نیز مکہ مکرمہ دونوں مسافت شرعی سے زیادہ پر واقع ہیں اور ایسی جگہ ہے کہ وہاں رک کر عدت گذار سکے تو اسے اس مقام پر عدت گذارنا چاہئے، ورنہ پھر اسے اختیار ہے چاہے تو اپنے وطن واپس لوٹ آئے اور چاہے تو مکہ مکرمہ جا کر حج یا عمرہ کو پورا کرے۔

۱۲۔ آج جب کہ مکہ مکرمہ کی آبادی پھیلتے پھیلتے منیٰ کی آبادی سے جا لگی ہے اور منیٰ مکہ مکرمہ شہر کے تابع ہوگیا ہے، اس حالت میں اگر کوئی حاجی ایسے وقت مکہ مکرمہ پہونچتا ہے کہ یوم ترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ تک بھی اس کے پندرہ دن نہیں ہوتے تو وہ مسافر ہی رہے گا اور اگر مذکورہ مدت تک مدت اقامت پوری ہوجاتی ہے تو وہ مقیم ہوگا۔

۱۳۔ ایسی حالت میں جب کہ امام کسی اور فقہی مسلک پر عامل ہو اور مقتدی حنفی ہو تو اس کی صحت اقتداء کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ آیا مقتدی کے اعتقاد کا اعتبار ہوگا یا امام کے اعتقاد، کا لیکن راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ جب ان مسائل کے بارے میں صحابہ کرام کے مابین خود اختلاف تھا اس کے باوجود وہ ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھتے تھے، اس لئے ترک جماعت سے بہتر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایسے امام کے پیچھے وتر کی نماز باجماعت پڑھ لی جائے جو اگرچہ دو رکعت پر سلام پھیر دیتا ہو اور پھر تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہوتا ہو۔

جب رسول اللہ ﷺ سے فصل کے ساتھ تین رکعت وتر پڑھنا ثابت ہے تو کیا ایسا نہیں ہوسکتا کہ وتر کی نماز میں اس سلام کو فاصل نہ مانا جائے اور یہ وتر کا ایک مخصوص طریقہ ہو۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند اہم گوشے

اخلاق الرحمٰن قاسمی
جامعہ اکل کلوا۔ مہاراشٹرا

دور حاضر میں حجاز مقدس کی تجارتی اہمیت، حجاج کی بے پناہ کثرت، ویزا اور ٹکٹ وغیرہ کی قانونی پابندیوں نے مختلف مسائل پیدا کر دیئے ہیں آج ہم انہی مسائل کے بارے میں کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں اللہ ہی سے درستگی کے امیدوار ہیں اور اللہ ہی بہترین مدد کرنے والا ہے۔

۱۔ اہل حل کا بغیر احرام مکہ المکرمہ میں داخل ہوتے رہنا:

حدود حرم سے باہر حدود میقات کے اندر رہنے والے کو اہل حل کہا جاتا ہے، یہ لوگ اگر حج وعمرہ کے ارادہ کے بغیر کسی اور مقصد کے لئے مکہ مکرمہ میں داخل ہو جائیں تو احرام باندھ کر لازم نہیں بلکہ بغیر احرام داخل ہو جانا جائز ہے۔ (ایضاح المناسک بحوالہ تاتارخانیہ ۲/۱۷۵)۔

لہذا جدہ وغیرہ والوں کے لئے بغیر احرام اپنی ضروریات کے لئے بار بار مکہ میں جاتے رہنا جائز ہوگا، کیونکہ اگر ہر بار آمد و رفت کی بنا پر احرام کی پابندی عائد کر دی جائے تو مشقت کو دعوت دینا ہوا جبکہ شریعت تو مشقت کے وقت تیسیر کی راہ بتلاتی ہے۔

الحرج شرعا مرفوع. ومن فروعه ما قرروه من أنه - إذا ضاق الأمر اتسع۔ (اصول الفقہ ۲۰۹/، عبدالوہاب خلاف)۔

۲۔ بار بار میقات سے باہر کاروبار کے لئے جانے والے مکی:

جب اہل مکہ اور حدود حرم کا رہنے والا میقات سے باہر تجاوز کرے گا تو واپسی میں اگر ڈائرکٹ حرم میں داخل ہونے کا ارادہ ہے اور حدود حل میں رکنے کا ارادہ نہیں ہے تو حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک میقات سے احرام باندھ کر جانا واجب ہے ورنہ ایک دم واجب ہوگا، چاہے وہ بار بار کا آنا جانا کیوں نہ ہو (شامی ۴/۴۷۸) لیکن حضرت امام شافعی کے نزدیک اگر اس نے حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں کیا تو اس پر احرام باندھنا لازم نہیں ہے (تاتارخانیہ ۲/۴۷۵، بدائع ۲/۱۶۴)۔

لیکن اگر اہل مکہ میں سے کسی شخص کو اپنی تجارت اور کاروبار کی غرض سے بار بار میقات سے باہر آنا جانا پڑتا ہے اور ہر بار احرام باندھنے میں مشقت اور دشواری میں مبتلا ہو جانا واضح بات ہے، تو ایسی صورتوں میں تیسیر کی راہ اپناتے ہوئے اور مشقت سے بچتے ہوئے اور ضابطہ شرعیہ "المشقة تجلب التيسير" کے تحت حضرت امام شافعیؒ کے مسلک کو اختیار کیا جا سکتا ہے کیونکہ شدید حاجت اور مشقت کی وجہ سے کسی بھی مسئلہ میں علماء کے مشورہ سے اپنے مذہب سے عدول کر کے غیر کے مذہب کو اختیار کر لینا جائز ہو جاتا ہے، حضرت تھانویؒ نے الحیلۃ الناجزہ ر۴۵ میں اس کی صراحت

فرمائی ہے، اسی طرح ایضاح المسالک میں بھی ہے (ص ر۱۶۰)۔

چھٹا فقہی اجتماع ادارہ مباحث فقہیہ جمعیت علماء ہند، منعقدہ دیوبند ۱۶ / ۱۷ / ۱۸ / ذیقعدہ ۱۴۱۷ھ مطابق ۲۶ / ۲۷ / ۲۸ / مارچ ۱۹۹۷ء نے بھی رفع حرج کے پیش نظر بغیر احرام داخل ہونے کی گنجائش بتلائی ہے (بحث ونظر شمارہ ۳۲ جلد ۸) جو اس طرح ہے:

جو لوگ حدود میقات سے باہر رہتے ہیں، اسی طرح وہ اہل مکہ (زادہا اللہ شرفا) جو بغرض تجارت یا ملازمت کسی مجبوری میں حدود میقات سے باہر بار بار آتے جاتے ہوں، تو ایسے لوگوں کا اصل حکم تو یہی ہے کہ جب بھی یہ لوگ حدود میقات سے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی نیت سے میقات سے آگے بڑھیں تو ان پر حج یا عمرے کا احرام لازم ہے، لیکن ڈرائیور اور تجارتی اغراض سے روزمرہ آنے جانے والوں کے لئے ہر بار احرام میں حرج ومشقت ہے، اس لئے دفع حرج اور رفع مشقت کے لئے امام شافعی کے قول کے مطابق بغیر احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی گنجائش ہے۔

۳۔ اہل مکہ کا اشہر حج میں عمرہ کرنا:

اہل مکہ کے لئے اشہر حج میں بار بار عمرہ کرنا بلا کراہت جائز ہے، اور پورے سال میں صرف پانچ دن عمرہ کرنا مکروہ ہے یعنی نویں ذی الحجہ سے تیرہویں ذی الحجہ تک اور ان پانچ دن کے علاوہ باقی سال کے تمام ایام میں مکی اور غیر مکی سب کے لئے بلا تفریق جائز اور درست ہے، لأن العمرہ جائزة فی جمیع السنة بلا کراهة إلا فی خمسة أیام لا فرق فی ذلک بین المکی والآفاقی (ایضاح المناسک ر ۱۷۱، بحوالہ غنیۃ الناسک رص ۱۱۵) یعنی مکی کے لئے اسی طرح غیر مکی کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش ہے۔

۴۔ حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کا حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر جانا:

جو حضرات ائمہ مکی کے لئے تمتع وقران کو جائز نہیں کہتے اور اسی کے ساتھ ساتھ میقات کے باہر سے مکہ مکرمہ جانے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج وعمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا لازم قرار دیتے ہیں ان کے مسلک کے اعتبار سے یہ دشواری پیش آتی ہے کہ مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہیں، اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے اشہر حرم میں حدود میقات سے باہر گئے، پھر مکہ مکرمہ میں واپس ہونے لگے، اگر وہ احرام باندھے بغیر میقات کے اندر داخل ہوئے تو انہیں بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے دم دینا پڑے گا، اور اگر احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوئے تو احرام سے حلال ہونے کے لئے انہیں ارکان عمرہ ادا کرتے ہوں گے، اور اسی سال حج کرنے کی صورت میں تمتع کرنے کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا، اور ایک ممنوع صورت کا ارتکاب ہوگا۔

لأن الجمع بینهما فی حق المکی غیر مشروع (ہدایہ ۲ر۲۹۰)۔

لہذا اس صورت حال سے بچنے کے لئے حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کو پابند کرنا کہ اشہر حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر نہ جائیں تنگی اور دشواری کی بات ہے کیونکہ اشہر حج کا عرصہ خاصا طویل ہے اور اہل مکہ مختلف ضرورتوں کی بنا پر میقات کے باہر جانے پر مجبور ہوتے ہیں، ایسی صورت میں حضرت امام شافعیؒ کے قول کو اختیار کرنے

کی رفع حرج اور دفع مشقت کے پیش نظر گنجائش ملتی ہے۔

المشقة تجلب التيسير، الحرج شرعاً مرفوع ومن فروعه إذا ضاق الأمر اتسع. (اصول الفقہ عبدالوہاب خلاف ر۲۰۹)۔

۵۔آفاقی کا احرام حج باندھنے سے پہلے بار بار عمرہ کرنا:

صرف پانچ دنوں میں یعنی نویں ذی الحجہ سے تیرہویں ذی الحجہ تک عمرہ مکروہ ہے، باقی دنوں میں بلاتفریق مکی رآفاقی ہر ایک کے لئے بلاکراہت درست ہے۔

لأن العمرة جائزة بلا كراهة إلا في خمسة أيام لا فرق بين ذلك بين المكي والآفاقي (غنیۃ المناسک رص ۱۱۵) نمبر ۳ کے ذیل میں بھی اس بارے میں بات آچکی ہے۔(ایضاح المناسک)۔

۶۔رمی جمرات میں نیابت:

قدرت ہوتے ہوئے نیابت درست نہیں ہے، اور جب ایسا عذر لاحق ہو کہ جو عذر رمی جمرات سے مانع ہو تو ایسی صورت میں نیابت جائز اور درست ہے، لہذا ایسے مریض، کمزور، بوڑھے اور اپاہج کی طرف سے رمی جمرات میں نیابت جائز ہے جو از خود جمرات تک پہنچ کر رمی کی قدرت نہ رکھتے ہوں، اور رمی کرنے والا نائب ان کی طرف سے بوقت رمی، رمی کی نیت کرے گا، البتہ اپنی طرف سے رمی پہلے کر لے اس کے بعد دوسرے کی طرف سے کرے۔

أن يرمي بنفسه فلا تجوز النيابة فيه عند القدرة وتجوز عند العذر فلو رمى عن مريض أو بغيره عند عجزه عن الرمي بنفسه كالمريض (بدائع ۲ر۱۳۷، غنیۃ المناسک رص ۱۰۰، ایضاح المناسک رص ۱۵۸)۔

ضابطہ شرعیہ "المشقۃ تجلب التیسیر" کے فروعات میں وہ تمام رخص شرعیہ آتے ہیں جن سے شارع کا مقصود مکلف کے لئے تخفیف وترفیہ اور رافت ورحمت ہوتی ہے اور جن اسباب کے وقوع سے تخفیفات کے احکام جاری ہوتے ہیں من جملہ ان میں ایک مرض بھی ہے، لہذا اس اصول اور ضابطہ کی روشنی میں بھی مریض ومعذورین کے لئے رمی جمرات کی نیابت کی اجازت ثابت ہوتی ہے۔(اصول الفقہ عبدالوہاب خلاف رص ۲۰۹)۔

۷۔زائرین حرم کے لئے احرام کے بعد موانع اور رکاوٹیں:

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حجاج اور زائرین حرمین شریفین احرام باندھنے کے بعد رکاوٹوں اور موانع اور اعذار کے پیش آنے کی وجہ سے زیارت حرم سے محروم ہو جاتے ہیں، یہ موانع کبھی مرض وغیرہ کے سبب ہوا کرتے ہیں اور کبھی دوسروں کے بیجا مداخلت کے نتیجے میں، جیسا کہ صلح حدیبیہ کے موقع سے آنحضرت ﷺ اور حضرات صحابہ کرام کو کفار نے مذہبی عناد کے باعث عمرہ کرنے سے روک دیا تھا اور آنحضرت ﷺ اور صحابہ نے اس احصار ومانع کے پیش آنے کے بعد احرام کو ختم اس طرح کیا کہ جو ہدی اپنے ہمراہ لے گئے تھے ذبح فرمایا اور ذبح کرنے کا حکم فرمایا اور اس طرح حلال ہوئے اور آئندہ سال عمرۃ القضا کیا۔احصار کے بارے میں حضرت حجاج ابن عمرو انصاری بیان فرماتے ہیں کہ

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: من کسر او عرج فقد حل و علیه الحج من قابل۔ انہی سے دوسری روایت میں" أومرض" کے اضافہ کے ساتھ ہے۔

علامہ عینی نے حصر کی حقیقت پر روشنی اس طرح ڈالی ہے:

اختلف العلماء فی الحصر بأی شئ یکون و بای معنی یکون فقال قوم یکون الحصر بکل حابس من مرض أو عدو وکسر و ذهاب نفقة ونحوها مما یحصره و یمنعه عن المضی إلی البیت وهو قول ابی حنیفةؒ واصحابه وروی ذلک عن ابن عباس وابن مسعود و زید بن ثابت وقال آخرون وهم اللیث بن سعد ومالک واحمد وإسحاق لا یکون الاحصار إلا بالعدو فقط ولا یکون بالمرض (عینی شرح بخاری حاشیہ ابوداؤد ا/۲۵۷)۔

اس وضاحت کے بعد یہ واضح رہے کہ ان دنوں جو سعودی عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے بھی حج کرنے کے لئے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے، بعض لوگ جو حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور قانون کی خلاف ورزی کرنے کے نتیجے میں حکومت کی پکڑ کی زد میں آ جاتے ہیں اور واپس بھیج دیے جاتے ہیں، محصر شمار کئے جاویں گے اور حلال ہونے کے لئے ہدی ارسال کرنا ہوگی، اور آئندہ حکومت کی اجازت ملنے پر حج یا عمرہ کا اعادہ لازم ہوگا، مذکورہ صورت میں محصر ہونا حضرات احناف کے یہاں ہے، دوسرے مسالک کے علماء صرف ایک صورت کے پائے جانے پر محصر ہونا بتلاتے ہیں یعنی دشمن کا خوف وخطر اور بیجا مداخلت، لہذا ان کے یہاں مذکورہ صورت میں گرفتار شدہ لوگ محصر نہیں ہوں گے، لیکن موجودہ صورت حال میں مالکیہ اور احمدیہ مسلک کے علماء کو بھی احناف کے قول کے اختیار کئے بغیر چارہ کار نہیں ہے جس کی وجہ ظاہر ہے۔

۸۔رمی، ذبح، اور حلق میں ترتیب:

حج کے ۲۲ واجبات ایسے ہیں جن کے ترک سے دم لازم ہوتا ہے ان میں رمی، ذبح، اور حلق، بھی ہیں جن میں ترتیب کو احناف کے مفتی بہ قول کے مطابق واجب بتلایا گیا ہے، یعنی رمی اولاً، ثانیاً ذبح، ثالثاً حلق، (شامی ۲/۲۶۷، فتح القدیر ۲/۶۵) لہذا ان میں اگر ترتیب کو باقی نہیں رکھا گیا تو دم دینا ضروری ہوگا، لیکن حضرات صاحبین کے نزدیک ترتیب کے ترک سے دم لازم نہ ہوگا، کیونکہ ترتیب ان کے یہاں سنت ہے (اور سنت کے ترک سے دم واجب نہیں ہوتا بلکہ واجب کے ترک سے ہوتا ہے) (درمختار ۲/۲۷)۔

دور حاضر میں اس ترتیب کی رعایت میں دشواری یہ ہے کہ حجاج کے بے پناہ ازدحام، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے اور سواری نہ ملنے کی وجہ سے حجاج کے لئے خصوصاً ضعیف ومعذور حجاج کے لئے، خود مذبح جاکر قربانی کرنا انتہائی مشکل ہوگیا ہے اس لئے حجاج عام طور سے قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالہ کر کے فارغ ہوجاتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابۃً قربانی کا نظم کرتے ہیں اور حکومت کی طرف سے اس کے مجاز ہیں، قربانی کا نظم کرنے والے ان ذمہ داروں کے مسلک میں ترتیب واجب نہیں اس لئے ترتیب کا اہتمام بھی نہیں کرتے۔ اس لئے

مزاج شریعت کے مطابق یسر وسہولت کا پہلو اختیار کرتے ہوئے اور حرج سے بچنے کی خاطر ان پریشان کن اعذار کے پیش نظر ضابطہ شرعیہ "المشقۃ تجلب التیسیر" (اصول الفقہ عبدالوہاب خلاف رص ۲۰۹) کے مطابق ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو دوسرے ائمہ کے قول کو اختیار کرنے کی گنجائش ملتی ہے، اسی طرح صاحبین کے قول یعنی احناف کے قول مرجوح پر عمل کی گنجائش ہے۔

چھٹا فقہی اجتماع کے تجویز نمبر ۳ کی عبارت بھی اسی طرح ہے:

"آج کل حجاج کے ازدحام یا دیگر پریشان کن اعذار کے پیش نظر اگر ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو صاحبین کے قول پر عمل کی گنجائش ہے" (بحث ونظر شمارہ ۳۳۔ جلد ۸ صفحہ ۱۰۵)۔

۹۔ حج بدل میں تمتع یا قران:

حج بدل میں صرف حج افراد کرنے کی اجازت ہوتی ہے، البتہ اگر آمر اجازت دیدے تو حج تمتع یا حج قران بھی کر سکتا ہے (ایضاح المناسک رص ۱۷۲ بحوالہ جواہر الفقہ ۱ر۵۱۳، ۵۱۴) اور دم شکر حج کرنے والے مامور کے مال میں سے لازم ہوگا، لیکن آمر اپنی خوشی سے اگر دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، اور اس زمانہ میں عرف یہی ہے کہ دم شکر آمر کی طرف سے دینے کی اجازت ہوتی ہے، اس لئے صراحۃً اجازت کی ضرورت نہیں، پھر بھی بہتر یہی ہے کہ صراحت سے اجازت حاصل کرلی جائے (ایضاح المناسک رص ۱۷۲ بحوالہ احسن الفتاوی ۴ر۵۲۳)۔

باقی اگر تحقیق سے آمر کے حال کا علم ہوجائے کہ ان کی طرف سے اجازت تمتع کی نہیں ہے تو مامور ہی پر دم تمتع لازم ہوگا، اور رہا حج عن المیت کی صورت میں تمتع کا مسئلہ تو عرفاً اجازت عن المیت سمجھی جائے گی اور بہتر یہی ہے کہ مامور خود ادا کرے۔

۱۰۔ حالت حیض میں طواف زیارت:

اگر طواف زیارت سے قبل کسی عورت کو حیض آجائے تو اس پر ایسی تدبیر اختیار کرنا ضروری ہے، جس سے وہ پاک ہونے کے بعد طواف زیارت کرنے کے بعد مکہ مکرمہ سے واپس ہو سکے جیسے ٹکٹ یا ویزا کی تاریخ بڑھانا، یا حج کمیٹی سے روانگی کو موخر کرانا وغیرہ، اور اگر کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہو سکے اور دوبارہ وطن سے واپسی بھی مشکل ہو اور وہ حالت حیض ہی میں طواف زیارت کرلے تو اگرچہ وہ گنہگار ہوگی لیکن اس کا یہ طواف زیارت شرعاً معتبر ہوجائے گا اور وہ پوری طرح حلال ہوجائے گی مگر اس پر ایک بدنہ (بڑے جانور) کی قربانی جنایت میں لازم ہوگی، اور اگر قربانی نہیں کی جاسکی اور وہ کسی بھی موقع پر طواف زیارت کا اعادہ کرلے تو بدنہ کا وجوب اس سے ساقط ہوجائے گا (چھٹا فقہی اجتماع۔ دیوبند تجویز نمبر ۵، بحث ونظر صفحہ ۱۰۵، شمارہ ۳۲ جلد ۸) جنایت میں جو قربانی لازم ہوگی اس کا حرم مکہ میں ذبح کرنا ضروری ہوگا پھر یہ کہ ایام نحر کے اندر قربانی ضروری ہے اگر ایام نحر کے باہر کیا تو دوہری جنایت ہوئی لہذا دوہری قربانی کرنی ہوگی (ایضاح المناسک رص ۱۶۴ بحوالہ شرح نقایہ ۱ر۲۱۴، مرقات ۵ر۳۲۳) اور جنایت کے نتیجہ میں جو بدنہ (یعنی ایک بڑا جانور گائے، بھینس یا اونٹ) ہوتا ہے اس کے لئے حدود حرم تو ضروری ہے لیکن موسم حج کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ کسی بھی زمانہ میں

اس کی قربانی کی جاسکتی ہے۔(ایضاح المناسک رص ۱۰۶ بحوالہ شامی ۲/۵۱۹، معارف السنن ۶/۳۵۸)۔

۱۱۔ سفرِ حج وعمرہ میں رکاوٹ:

سفرِ حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر یا محرم کا انتقال ہوجائے تو وہ محصر سمجھی جائے گی، ایسی حالت میں یعنی بلا محرم یا شوہر کے حج یا عمرہ ادا نہیں کرسکتی، اور محصر کے جو احکام ہیں تفصیلاً نمبرے میں مذکور ہوئے۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا مکہ میں پندرہ یوم قیام سے قبل منیٰ میں:

منیٰ وادی محسر سے جمرہ عقبہ تک دوطرفہ پہاڑوں کے درمیان ایک وسیع میدان ہے اور یہ میدان مسجد حرام سے ۳ میل کے فاصلہ پر ہے (ایضاح المناسک رص ۴۵) یعنی مکہ المکرمہ اور منیٰ کے درمیان مسافت سفر نہیں ہے اور ان دنوں تو دونوں کی آبادی متصل ہوگئی ہے یا کہا جائے کہ مکہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی کے متصل ہوگیا ہے، گویا اب دونوں ایک ہی جگہ ہیں۔

لہٰذا حج کا سفر کرنے والا جو ایام حج یعنی ۸/۷ رذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہونچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہوجاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مقیم ہوگا جبکہ اس نے پندرہ یوم مکہ مکرمہ میں ٹھہرنے کی نیت کی ہو، اور قیام مکہ و منیٰ کا مجموعہ پندرہ یوم یا زیادہ ہوجاتے ہوں۔

السفر الذی یتغیر به الأحکام أن یقصد مسیرة ثلاثه أیام و لیالیها (ہدایہ ا/۱۶۵) ولا یزال علی حکم السفر حتی ینوی الإقامة فی بلدة أو قریة خمسة عشر یوما أو أکثر وإن نوی أقل ذلک قصر (ہدایہ ا/۱۶۶)۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند مسائل اوران کا شرعی حل

محمد ثناء الہدیٰ قاسمی

ابابکر پور، ویشالی

تیز رفتار سواریوں کی وجہ سے حج وعمرہ کا سفران دنوں جتنا آسان ہوا ہے، ملکی ضابطے، حج کمیٹی، اور سعودی حکومت کے مقرر کردہ اصول، تغیر پذیر معاشرہ اور ہر دم رواں دواں زندگی نے عازمین کونت نئے مسائل سے دوچار کر دیا ہے، یہ مسائل اہم ہیں اور موجودہ حالات میں ان پر عمل انتہائی دشوار ہے، ضرورت ہے کہ ان مسائل اور دشواریوں کا شرعی حل پیش کیا جائے تا کہ امت مشقت وحرج سے نکلے اور شرعی یسر سے فائدہ اٹھا سکے، اس مقالہ میں ایسے ہی چند حل طلب مسائل زیر بحث آتے ہیں، واللہ الموفق وھوالمعین۔

۱۔ مکہ مکرمہ یا حرم مکی میں بغیر احرام داخلہ:

علماء امت اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کوئی حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی یا مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتا ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات میں داخل ہو، بدایۃ المجتہد میں ہے:

ولاخلاف أنه يلزم الإحرام من مرّبهذه المواقيت ممن أراد الحج أوالعمرة (بدایۃ المجتہد ۱/۳۲۷)۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جوان مواقیت سے حج یا عمرہ کے ارادہ سے گزرے اس پر احرام لازم ہے۔

البتہ اگر کوئی شخص تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتا ہے، اور وہ میقات اور مکہ کے درمیان رہتا ہے تو ایسا شخص اپنی ضرورتوں کے تحت بلا احرام مکہ میں داخل ہوسکتا ہے، اسی طرح اگر مکہ کا رہنے والا لکڑیاں یا گھاس پھوس لینے حل میں پہونچ گیا پھر مکہ میں داخل ہوا تو یہ شخص بلا احرام داخل ہوسکتا ہے۔

الصنف الثاني وهم الذين منازلهم في نفس الميقات أوداخل الميقات إلى الحرم فوقتهم الحل.... ولهم دخول مكة بغير إحرام إذا لم يريدوا نسكا (ارشاد الساری/۵۷)۔

دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جن کے گھر نفس میقات یا داخل میقات میں ہیں، ان کا میقات حل ہے..... اگر وہ نسک کا ارادہ نہیں رکھتے تو ان کو بغیر احرام مکہ میں دخول کی اجازت ہے۔

ہدایہ میں ہے:

"ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما إذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج" (ہدایہ/۲۱۴)۔

جو میقات کے اندر رہنے والا ہے اس کو اپنی ضرورت کے لئے بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے کی اجازت

ہے، اس لئے کہ اسے بکثرت مکہ میں داخل ہونا پڑتا ہے اور ہر مرتبہ احرام واجب کرنے سے واضح حرج لازم آئیگا، اس لئے وہ اہل مکہ کے حکم میں ہے، جن کے لئے مکہ سے نکلنا اور پھر اپنی ضرورت کے لئے مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا مباح ہے، بخلاف اس صورت کے کہ جب ادائیگی نسک کا قصد ہو، اس لئے کہ یہ صورت کبھی کبھی پیش آتی ہے، جس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۲۔ لیکن جو لوگ مکہ مکرمہ میں حج اور عمرہ کے علاوہ کسی اور غرض سے آفاق سے آتے ہیں، ان کے لئے بغیر احرام مکہ میں داخل ہونا امام ابوحنیفہؒ کے یہاں درست نہیں ہے، امام شافعیؒ کے یہاں احرام کی شرط صرف حج وعمرہ کے لئے دخول کی صورت میں ہے، دوسرے کسی اغراض سے دخول مکہ میں احرام ضروری نہیں ہے، دراصل امام ابو حنیفہؒ بیت اللہ کی تعظیم کے سلسلہ میں اوروں کی بنسبت زیادہ حساس ہیں، ان کا کہنا ہے کہ بیت اللہ کی تعظیم کے مسئلہ میں عازم اور غیر عازم دونوں برابر ہیں۔

"ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما، لأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوي فيه الحاج والمعتمر و غيرهما" (ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

آفاقی اگر ان (میقات) تک مکہ میں داخل ہونے کے ارادہ سے آیا تو اس پر احرام باندھنا ہمارے نزدیک لازم ہے، خواہ وہ حج یا عمرہ کا ارادہ کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی میقات سے بغیر احرام باندھے آگے نہ بڑھے، اور اس لئے بھی کہ احرام کا وجوب بقعہ شریفہ کی عظمت کے پیش نظر ہے، لہذا اس میں حاجی، معتمر اور دوسرے لوگ برابر ہوں گے۔

درمختار میں ہے: " وحرم تأخير الإحرام عنها كلها لمن قصد دخول مكة" (درمختار علی ہامش ردالمحتار)۔

دخول مکہ کے قاصد کے لئے ان تمام مواقیت سے احرام مؤخر کرنا حرام ہے۔

بدایۃ المجتہد میں ہے:

"وأما من لم يردهما ومرّ بها فقال قوم: كل من مرّ بها يلزم به الإحرام إلا من يكثر تردداه مثل الحطابين و شبههم وبه قال مالك و قال قوم: لا يلزم الإحرام بها إلا لمريد الحج أو العمرة" (بدایۃ المجتہد ۱/۲۳۷)۔

جو ان دونوں (حج وعمرہ) کا ارادہ نہ رکھتا ہو اور ان مواقیت سے گزرے تو اس سلسلہ میں بعض لوگوں نے کہا کہ جو بھی ان سے ہو کر گزرے گا اس پر احرام لازم ہوگا، البتہ جن کی آمد ورفت بکثرت ہوتی ہے، جیسے لکڑہارا وغیرہ وہ اس سے مستثنی ہیں)، یہی قول امام مالک کا ہے۔ ایک جماعت کہتی ہے کہ سوائے عازم حج وعمرہ کے کسی پر احرام لازم نہیں ہے۔

بدایہ کی اس عبارت میں جن لوگوں کے مذہب پر مرور میقات کے لئے احرام کو لازم قرار دیا ہے، ان کے نزدیک بھی "إلا من يكثر تردداه مثل الحطابين وشبههم" کا استثناء نقل کیا ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ جو لوگ

مکہ میں رہتے ہیں اور لکڑیاں یا گھاس پھوس لینے حل میں پہونچ جاتے ہیں، یا کسی دوسرے مقصد کے لئے میقات سے ان کو بار بار گزر کر مکہ آنا جانا پڑتا ہے، ایسے لوگ احرام کی پابندی سے مستثنی ہیں۔

اس کے علاوہ ایک حیلہ بھی فقہاء نے بیان کیا ہے کہ وہ لوگ جن کو میقات سے بار بار تجاوز کرنا پڑتا ہے، لوٹتے وقت آفاق سے بجائے مکہ کے حل کے کسی مقام کا قصد کریں اور وہاں سے مکہ کا عزم کریں، اس طرح حل صغیر میں رہنے والوں کی طرح بلا احرام انکے لئے بھی مکہ میں داخل ہونا درست ہوگا۔ درمختار میں ہے:

"ولو قصد موضعا من الحل كخليص وجدة حل له مجاوزته بلا إحرام فإذا حل به التحق بأهله فله دخول مكة بلا إحرام وهو الحيلة لمريد ذلك" (درمختار ۲/۱۵۴)۔

اگر حل کے کسی مقام کا قصد کرے جیسے خلیص اور جدہ، تو اس کے لئے بغیر احرام کے آگے بڑھنا حلال ہے، اس لئے کہ جب وہ وہاں پہونچے گا تو وہ ان کے ساتھ ملحق ہو جائے گا اور مکہ میں بلا احرام داخلہ کی اجازت ہوگی، اور یہ ایک حیلہ ہے اس شخص کے لئے جو ایسا کرنا چاہتا ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع اور قران:

تمتع اور قران کی حیثیت شریعت میں رخصت کی ہے، دور دراز سے سفر کر کے آنے والے لوگ عموماً حج وعمرہ کے لئے الگ الگ سفر کے متحمل نہیں ہوتے اس لئے شریعت نے ایک ہی سفر میں دونوں امور کی ادائیگی کی اجازت دی ،لیکن اہل مکہ اور داخل میقات کے باشندوں کے لئے یہ پریشانی نہیں ہے، اس لئے اللہ نے "ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام" کے ذریعہ مکی کے لئے تمتع اور قران کی نفی کر دی ہے۔ حضرت مفتی شفیع صاحب لکھتے ہیں:

"لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام" کا یہی مفہوم ہے کہ جس شخص کے اہل وعیال مسجد حرام کے قرب وجوار یعنی حدود میقات کے اندر نہیں رہتے، مقصد یہ ہے کہ اس کا وطن حدود میقات کے اندر نہیں ہے اس کے لئے حج وعمرہ کو اشہر حج میں جمع کرنا جائز ہے" (معارف القرآن ۱/۴۸۲)۔

ہدایہ میں ہے:

"وليس لأهل مكة تمتع ولا قران و إنما لهم إفراد خاصة خلافا للشافعيؒ والحجة عليه قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام ولأن شرعهما للترفة بإسقاط إحدى السفرتين وهذا فى حق آفاقي ومن كان داخل الميقات فهو بمنزلة المكى حتى لايكون له متعة ولا قران" (ہدایہ ۱/۲۴۳)۔

اہل مکہ کے لئے نہ تمتع ہے نہ قران، ان کے لئے صرف افراد ہے، بخلاف امام شافعیؒ کے، اور ان پر اللہ تعالی کا قول "ذلک لمن لم یکن أهله" حجت ہے اور اس لئے بھی کہ تمتع کی مشروعیت دونوں سفروں میں سے ایک کو ساقط کرنے کی سہولت کے لئے ہے، اور یہ آفاقی کے حق میں ہے، اور جو میقات کے اندر ہے وہ مکی کے حکم میں ہے

اس لئے اس کے لئے نہ تمتع ہے اور نہ قران۔

۴۔ مکی پر تمتع اور قران کی صورت میں دم جنایت:

اب اگر مکی نے اس وضاحت اور ممانعت کے باوجود قران کیا تو اس پر دم شکر کے بجائے دم جبر لازم آئے گا، اور یہ قران بکراہت تحریمہ صحیح ہوجائیگا، لیکن اگر اس نے تمتع کیا تو یہ تمتع علامہ شامی کی تحقیق کے مطابق منعقد ہی نہیں ہوگا، اس لئے تمتع کی صورت میں دم جبر بھی لازم نہیں آئیگا۔ یہاں پر یہ بات بھی یادرکھنی چاہئے کہ تمتع کے بطلان سے حج باطل نہیں ہوگا، اس لئے کہ پہلا دوسرے کے لئے لازم نہیں ہے۔ حیات القلوب میں ہے:

"واماعمرہ پس منعقد نمی شود اصلا درحق او.... لهذا لازم نه باشد بروے دم دریں صورت، زیرانکه دم ازلوازم تمتع است وچوں منتفی گشت ملزوم منتفی گشت لازم" (حیات القلوب/۶۸)۔

مکی کے حق میں تمتع والا عمرہ اصلاً منعقد ہی نہیں ہوتا، لہذا اس صورت میں اس پر دم لازم نہیں ہوگا، اس لئے کہ دم، تمتع کے لوازمات سے ہے اور جب ملزوم منتفی ہوگیا تو لازم بھی منتفی ہوجائیگا۔

اس صورت میں یہ بات ضرور غور طلب ہے کہ اشہر حج کا عرصہ طویل ہے اور اہل مکہ میقات سے باہر جانے پر مجبور ہیں، اس سلسلہ میں شریعت کے اصول رفع حرج کو دھیان میں رکھتے ہوئے جیسا کہ سوال ۲ کے جواب میں بدایہ کی عبارت سے پتہ چلتا ہے، ان حضرات کو احرام کی پابندی سے مستثنی کیا جاسکتا ہے، اس صورت میں اس حیلہ کو بھی کام میں لایا جاسکتا ہے جس کا ذکر سوال ۲ کے جواب میں کیا گیا ہے۔

۵۔ متمتع کے لئے حج سے پہلے دوسرا عمرہ کرنا:

تمتع کا جو طریقہ فقہ کی متداول کتابوں میں مرقوم ہے اس کے پیش نظر اشہر حج میں عمرہ سے فراغت کے بعد اور حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرنا درست نہیں ہے، مفتی شفیعؒ صاحب نے اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

''یہ یادرکھنا چاہئے کہ آفاقی لوگ جو اشہر حج میں (جو شوال سے ذی الحجہ تک ہے) احرام عمرہ باندھ کر داخل ہوئے اور عمرہ کرکے حلال ہوگئے ان کا یہ عمرہ تمتع کا ہوگا، اس عمرہ کے بعد حج سے پہلے کوئی دوسرا عمرہ یہ نہیں کرسکتے، حج سے فارغ ہونے کے بعد عمرہ کرسکتے ہیں۔ البتہ جو آفاقی آدمی اشہر حج سے پہلے یعنی شوال شروع ہونے سے پہلے مکہ مکرمہ میں عمرہ کا احرام باندھ کر آیا اور عمرہ کرکے حلال ہوگیا، اس کا یہ عمرہ تمتع کا نہیں ہے، اس لئے اس کو شوال شروع ہونے سے پہلے دوسرے عمرے کرنے کا بھی اختیار ہے'' (جواہر الفقہ، بحث مواقیت احرام ۱/۴۹۲)۔

۶۔ رمی میں نیابت:

صحت مند عازمین حج کے لئے رمی خود سے کرنا ضروری ہے، بوڑھوں اور معذوروں کے لئے نیابت کی اجازت ہے، اور ضعف [illegible] ائی کی وجہ سے ان کے حق میں محض ازدحام کے خوف سے بھی نائب بنانا در[illegible] [illegible] فقہاء

نے اس سلسلے میں جو کلیہ ذکر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ترک واجبات جو عذر من جانب اللہ ہو اس میں کوئی تاوان یا دم نہیں دینا پڑتا ہے، اور ازدحام کو ان اعذار میں شمار کیا گیا ہے جو من جانب اللہ ہوتے ہیں، غنیۃ الناسک میں ہے:

"وأما ترك الواجبات بعذر فلا شئ عليه ثم مرادهم بالعذر مايكون من الله تعالىٰ فلو كانت من العباد فليس بعذر..... بخلاف ما إذا منعه خوف الزحام فإنه من الله تعالىٰ فلا شئ عليه" (غنیۃ الناسک فی بغیۃ المناسک ر۱۳۸)۔

عذر کی وجہ سے واجبات کے ترک سے کچھ لازم نہیں آتا، عذر سے مراد وہ اعذار ہیں جو من جانب اللہ ہوں، اگر من جانب العباد ہوں تو وہ عذر نہیں ہے..... بخلاف اس صورت کے کہ ازدحام کا خوف اسے روک دے، تو یہ بھی منجانب اللہ ہے، اس لئے اس پر کچھ بھی لازم نہیں۔

اس بنا پر احقر کی رائے ہے کہ رمی میں محض ازدحام کے خوف سے بھی بوڑھے اور معذور لوگ نائب بنا سکتے ہیں، اور اسکی وجہ سے ان پر کوئی دم یا صدقہ وغیرہ لازم نہیں ہوگا، البتہ یہ ان لوگوں کے لئے درست نہیں جو خود سے رمی کرنے اور جمرات تک سخت دشواری اور مشقت کے بغیر جانے پر قادر ہوں۔

۷۔ ملکی قوانین کی وجہ سے روکے گئے عازمین حج وعمرہ:

قرآن کریم کی آیت "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا" کی تفسیر میں مفسرین نے استطاعت میں راستے کے پر امن ہونے کے ساتھ حکومتی اجازت اور ویزا کی بھی صراحت کی ہے، اس لئے ایسے لوگ جنہیں کسی وجہ سے سعودی حکومت نے ویزا نہیں دیا یا وہاں رہنے کے باوجود اجازت سے محروم رکھا ایسے لوگوں پر حج فرض ہی نہیں ہے، اس لئے ان حضرات کو جو سعودی عربیہ میں رہتے ہیں اور حکومت نے حج وعمرہ کی اجازت نہیں دی ہے، ایسے لوگوں کو سفر حج وعمرہ سے اجتناب کرنا چاہئے۔ البتہ اگر انہوں نے احرام باندھ ہی لیا اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس کر دئے گئے تو یہ محصر کے حکم میں ہوں گے اور انکو احرام کھولنے کے لئے وہی کچھ کرنا ہوگا جو محصر مرض اور دشمن کو کرنا ہوتا ہے، یعنی اسے ہدی بھیجنا ہوگا اور ہدی لے جانے والے سے ایک قرار اور وقت مقرر کرنا ہوگا جس میں وہ ہدی ذبح کیا جائے، ہدی کے ذبح کے بعد محصر حلال ہو جائیگا، اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

"وأتمّوا الحج و العمرة لله فان أحصرتم فما استيسر من الهدى و لا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله" (البقرہ ر۱۸٦)۔

اور پورا کرو حج اور عمرہ اللہ کے واسطے پھر اگر تم روک دئے جاؤ تو تم پر ہے جو کچھ میسر ہو قربانی سے اور حجامت نہ کرواپنے سروں کی جب تک نہ پہونچ چکے قربانی اپنے ٹھکانے پر۔

ہدایہ میں ہے:

"يقال له ابعث شاة تذبح في الحرم وواعد من تبعثه بيوم بعينه يذبح فيه ثم تحلل (ہدایہ ار۲۷۳)۔

اس سے کہا جائے گا کہ ایک بکری بھیج جو حرم میں ذبح کردی جائے اور جسے بھیجو اس سے ایک متعین دن کا وعدہ لے لو کہ اس دن وہ ذبح کردے پھر حلال ہو جاؤ۔

البتہ ہدی کا خرید کردینا ضروری نہیں ہے، بلکہ قیمت بھیج دینا بھی کافی ہے کہ وہاں خرید کر ذبح کردیا جائے، ہدایہ میں ہے:

"ولیس المراد بما ذکرنا بعث الشاة بعینها لأن ذلک قد تعذر بل له أن یبعث بالقیمة حتی تشتری الشاة هنالک وتذبح" (ہدایہ ۱/۲۷۳)۔

ہم نے جو کچھ ذکر کیا اس سے مراد بکری کا ہی بھیجنا نہیں ہے اس لئے کہ یہ کبھی دشوار ہوسکتا ہے، بلکہ اس کے لئے اسکی قیمت بھیجنا بھی جائز ہے، تاکہ وہاں وہ خریدی جائے اور ذبح کی جائے۔

۸۔ رمی، ذبح اور حلق کے مابین ترتیب کی رعایت:

متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کی ادائیگی علی الترتیب ضروری ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں علماء کا اتفاق ہے کہ سنت طریقہ تو وہی ہے جو حضور ﷺ نے حجۃ الوداع میں کیا اور جو رمی، ذبح اور حلق کی ترتیب کے ساتھ کتابوں میں مذکور ہے۔

"إن رسول الله صلی الله علیه وسلم رمی فی حجته الجمرة یوم النحر ثم نحر بدنه ثم حلق رأسه ثم طاف طواف الافاضة" (من حدیث جابر عند مسلم ومن حدیث أنس عند البخاری و مسلم)۔

رسول اللہ ﷺ نے اپنے حج میں قربانی کے دن جمرۃ کی رمی کیا، پھر بدنہ کا نحر کیا، پھر اپنا سر منڈایا، اس کے بعد طواف افاضہ کیا۔

البتہ اختلاف اس باب میں ہے کہ اس ترتیب کے ترک سے کوئی تاوان لازم آئیگا یا نہیں، امام مالک کا قول ہے کہ اگر کسی نے جمرۃ کی رمی سے پہلے حلق کروالیا تو اس پر فدیہ ہے، اور اگر ذبح سے پہلے حلق کرلیا یا ذبح رمی سے پہلے کرلیا تو اس پر کچھ فدیہ نہیں۔

کما ورد أن رسول الله صلی الله علیه وسلم حکم علی من حلق قبل محله من ضرورة بالفدیة فکیف من غیر ضرورة مع أن الحدیث لم یذکر فیه حلق الرأس قبل رمی الجمار (بدایۃ المجتہد ۲/۲۵۷)۔

جیسا کہ وارد ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو فدیہ کا حکم دیا جس نے ضرورتاً محل سے قبل حلق کروایا، تو بھلا بغیر ضرورت حلق محل سے قبل کرانے پر فدیہ کا حکم کیسے نہیں لگے گا، باوجودیکہ حدیث میں رمی جمار سے قبل حلق راس کا ذکر نہیں ہے۔

امام شافعیؒ، ابوداؤدؒ، اور ابوثورؒ کے یہاں ترتیب کے فوت ہونے سے کچھ بھی واجب نہیں ہوتا، البتہ امام ابو

حنیفہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے، اسی لئے اگر کسی نے رمی اور نحر سے پہلے حلق کرلیا تو اس پر دم ہوگا اور اگر وہ قارن ہے تو دو دم لازم آئے گا، جبکہ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اسے تین دم دینا ہوگا: ایک دم قران کا اور دو حلق قبل النحر اور قبل رمی کا۔

جن حضرات کے نزدیک ترتیب واجب نہیں ہے ان کی دلیل عبداللہ بن عمرو بن العاص کی وہ صحیح اور صریح روایت ہے جس میں ترتیب کے ترک پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "ولاحرج" ارشاد فرمایا ہے، اور جس کے الفاظ یہ ہیں:

"وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم للناس بمنى والناس يسألونه فجاءه رجل فقال: يا رسول الله لم أشعر حلقت قبل أن أنحر فقال عليه الصلوة والسلام: انحر ولا حرج، ثم جاءه آخر فقال: يارسول الله لم أشعر فنحرت قبل أن أرمى فقال عليه الصلوة والسلام: ارم ولا حرج، قال: فمايسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ من شئ قدم أو أخر إلا قال افعل ولا حرج (متفق علیہ)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ میں لوگوں کی خاطر ٹھہرے اور لوگ آپ ﷺ سے سوالات کرنے لگے، ایک آدمی آیا اور اس نے کہا: یارسول اللہ مجھے نہیں معلوم تھا میں نے نحر سے قبل حلق کروالیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: نحر کرو کوئی حرج نہیں، ایک دوسرے صاحب آئے اور انہوں نے کہا کہ یارسول اللہ میں نہیں جانتا تھا اس لئے رمی کے قبل نحر کردیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رمی کرلے کوئی حرج نہیں، راوی کہتے ہیں کہ اس دن تقدیم وتاخیر سے متعلق جس چیز کے بارے میں بھی دریافت کیا گیا، آپ نے فرمایا: (اب) کرلو کوئی حرج نہیں۔

ایک دوسری روایت ابن عباسؓ کی ہے، جس میں ذبح، حلق، رمی میں تقدیم وتاخیر کی شکل میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے 'لاحرج' کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں:

"إن النبي صلى الله عليه وسلم قيل له في الذبح والحلق والرمي والتقديم والتاخير فقال: لا حرج (متفق علیہ)۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ذبح، حلق، رمی، تقدیم اور تاخیر کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لاحرج۔

حضرت شیخ الہندؒ نے ان روایتوں کی تاویل کرتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ حدیث میں حرج کے معنیٰ "اثم" کے ہیں، صاحب قاموس نے بھی یہی معنیٰ ذکر کئے ہیں، اس صورت میں مطلب یہ ہوا "کہ فلا إثم علیک"۔ حضرت نے یہ بھی فرمایا کہ اس حدیث میں وجوب صدقہ کا ذکر نہیں ہے اور اس کے وجوب اور عدم سے حدیث خاموش ہے، فرمایا: کہ عدم واقفیت ابتداء اسلام میں عذر تھا لیکن ہمارے زمانہ میں یہ عذر نہیں ہے، پھر خود راوی حدیث نے وجوب فدیہ کا حکم دیا ہے، اور اصول حدیث کے اعتبار سے راوی کا فعل اس کی مرویات کا بیان ہوتا ہے، تقریر ترمذی میں ہے:

وفي قوله عليه السلام" لا حرج" لا دليل للشافعيؒ علينا لأن معنى الحرج الإثم ثم قاله صاحب القاموس فمعنى لا إثم عليك لأنك جاهل والجهل عذر يعني في ابتداء الإسلام فلا بحث

فی الحدیث عن وجوب الصدقة وعدمها بل الحدیث ساکت عنهما مع أن راوی الحدیث أفتی بوجوب الفدیة و فعل الراوی بیان لمرویه کما هو مقرر فی الأصول ولوسلم عدم وجوب الفدیة قوله علیه السلام لا حرج کما فهم الشافعی ففی زمان النبی صلی الله علیه وسلم لا لأن زمان النبی علیه السلام کان زمان ابتداء الاسلام و کان الجهل معتبرا وأما فی زماننا فلا" (تقریر ترمذی)۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "لاحرج" میں ہمارے خلاف امام شافعیؒ کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ حرج کے معنی اثم کے ہیں، صاحب قاموس بھی یہی کہتے ہیں، اس لحاظ سے معنی ہوگا کہ تیرے لئے کوئی گناہ کی بات نہیں کیونکہ تو ناواقف ہے اور ناواقفیت ابتداء اسلام میں عذر تھا، اس طرح حدیث میں صدقہ کے وجوب اور عدم وجوب سے بحث نہیں کی گئی ہے، بلکہ حدیث ان دونوں سے ساکت ہے، اس کے علاوہ خود راوی حدیث نے وجوب فدیہ کا فتویٰ دیا ہے، اور راوی کا فعل اس کے مرویات کے لئے اصول حدیث کے مطابق بیان ہوتا ہے، اور اگر آپ ﷺ کے ارشاد "لاحرج" کے پیش نظر فدیہ کا عدم وجوب تسلیم بھی کرلیا جائے جیسا کہ امام شافعیؒ نے سمجھا ہے، تو اس سے مراد زمانہ نبوت ہوگا نہ کہ آج کا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا زمانہ ابتداء اسلام کا زمانہ تھا اور اس زمانہ میں جہل قابل اعتبار عذر تھا، ہمارے زمانہ میں ایسا نہیں ہے۔

لیکن ان احادیث کو ہی سامنے رکھ کر امام محمدؒ ترتیب کے ساقط ہونے پر "لاحرج" کے قائل ہیں، اور انکے نزدیک "لاحرج" کا مطلب یہ ہے کہ نہ تو آخرت میں کوئی گناہ ہوگا اور نہ دنیا میں کوئی تاوان دینا ہوگا، یہ ترتیب قصداً چھوڑ دیا ہو یا نسیاناً، انکے نزدیک مسئلہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

قال محمد : وبالحدیث الذی روی عن النبی صلی الله علیه وسلم نأخذ أنه قال لا حرج فی شیء من ذلک (مؤطا امام محمد/۲۳۵)۔

امام محمدؒ نے فرمایا: نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جو احادیث مروی ہیں انہیں سے ہم نے یہ اخذ کیا ہے کہ ان میں سے کسی چیز میں کوئی مضائقہ نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا متمتع قارن پر ترتیب کو ضروری قرار دیتے ہیں، چنانچہ اگر کسی نے ذبح سے پہلے حلق کرالیا تو اس پر دم واجب ہوگا، مؤطا امام محمد میں ہے:

" وقال أبو حنیفة: لا حرج فی شیء من ذلک ولم یر فی شیء من ذلک کفارة الا فی خصلة واحدة المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن یذبح قال علیه دم" (مؤطا امام محمد)۔

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ ان میں سے کسی میں کوئی حرج نہیں، اور وہ ان صورتوں میں سے کسی میں کفارہ کے قائل نہیں سوائے ایک صورت کے، جو متمتع اور قارن کی ہے، جب وہ ذبح سے پہلے حلق کرلے تو فرماتے ہیں کہ اس پر دم ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباس کا اثر ہے، جس میں "من قدم من حجه شیئا

أو أخر فليهرق دما'' کے الفاظ آئے ہیں، اسے ابن ابی شیبہ نے ''عن طریق مجاہد عن ابن عباس'' سند حسن سے روایت کیا ہے، لیکن اس میں ابراہیم بن مہاجر ہیں جو ضعیف ہیں، امام طحاویؒ کی روایت کو ابن ابی شیبہ کی روایت سے سنداً زیادہ بہتر ہے، لیکن اس کے باوجود صحیحین کی ''لاحرج'' والی روایت کے بالمقابل اسے پیش نہیں کیا جا سکتا، طریق الرشد میں ہے:

''قال الحافظ ابن حجر في الدراية رواه ابن أبي شيبة باسناد حسن من طريق مجاهد عن ابن عباس فذكره و فيه إبراهيم بن مهاجر وهو ضعيف وأخرجه الطحاوي من وجه آخر أحسن منه ويعارضه ماثبت في الصحيحين من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص فيمن قدم شيئا أو أخره افعل ولا حرج.

حافظ ابن حجرؒ نے درایت میں کہا کہ اسے ابن ابی شیبہ نے مجاہد عن ابن عباس کے طریق سے باسناد حسن روایت کیا، پھر فرمایا کہ اس میں ابراہیم بن مہاجر ہیں جو ضعیف ہیں، اسکی طحاوی نے ایک دوسرے طریق سے تخریج کی ہے جو ابن ابی شیبہ کی روایت سے احسن ہے لیکن اسکی معارض وہ روایتیں ہیں جو عبداللہ بن عمرو بن العاص سے صحیحین میں مروی ہیں، جس میں تقدیم اور تاخیر کرنے والے سے ''افعل ولاحرج'' مذکور ہے۔

ان تمام بحث کو دیکھنے، سند و متن پر غور کرنے، نیز فقہ کے رفع حرج کے اصول کو سامنے رکھ کر یہ بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے کہ ترتیب کے ساقط ہونے سے دم لازم نہیں آئیگا۔ اور اس مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول پر فتوی دیا جا سکتا ہے۔

۹۔ حج بدل میں تمتع:

حج بدل میں آمر کے حکم اور اجازت کو بنیادی حیثیت حاصل ہے، اسی لئے فقہاء نے حج بدل کے باب میں جن شرائط کا ذکر کیا ہے اس میں ایک یہ بھی ہے کہ حج بدل کرنے والے کو اس کا حکم دیا گیا ہو یا کم از کم اجازت دی گئی ہو، اگر امر یا اجازت کے بغیر کسی نے حج بدل کر دیا تو فرض کی ادائیگی نہیں ہوگی، اسی طرح اگر ایک شخص نے کسی کو اپنی طرف سے الگ الگ حج وعمرہ کرنے کا حکم دیا اور اس شخص نے دونوں کو ملا کر قران کر لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس نے حج کرانے والے کے حکم کے خلاف کیا چنانچہ وہ خرچ کا ضامن ہوگا، معلوم ہوا کہ آمر کے حکم یا اجازت کے خلاف کرنے کی صورت میں حج بدل صحیح نہیں ہے اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ آمر کو چاہئے کہ وہ حج بدل کرنے والے کو عام اجازت دیدے کہ وہ جیسے چاہے حج کرے اور جس طرح چاہے خرچ کرے، اس عمومی اجازت کے نتیجہ میں حج بدل کرنے والا تمتع اور قران سب کر سکے گا۔ قاضی خاں میں امام ابوبکر محمد بن الفضل سے نقل کیا ہے کہ مامور کو عام اجازت دینا مناسب اور بہتر ہے تا کہ حج بدل کرنے والا کسی تنگی، مشقت اور حرج میں مبتلا نہ ہو اور بقیہ مال ورثاء کو لوٹانا واجب نہ ہو۔

''إذا أمر غيره بأن يحج عنه فينبغي أن يفوض الأمر إلى المامور فيقول حج عني بهذا

المال كيف شئت إن شئت حجة وإن شئت حجة و عمرة و إن شئت قرانا والباقي من المال لك وصية كيلا يضيق الأمر على الحاج ولا يجب ردّ ما فضل على الورثة" (قاضی خاں برحاشیہ عالمگیری طبع مصر ا ر ۳۰۷)۔

جب دوسرے کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دے تو مناسب ہے کہ تمام معاملات مامور کے سپرد کردے، اور کہے کہ اس مال سے میری جانب سے حج کرو جس طرح چاہو، چاہو تو صرف حج کرو اور چاہو تو حج اور عمرہ کرو اور چاہو تو قران، اور باقی مال تیرے لئے وصیت ہے، تاکہ حج بدل کرنے والے کو تنگی نہ ہو، اور جو بچ جائے اسے وارثوں پر لوٹانا ضروری نہ رہے۔

ارشاد الساری میں ہے:

"وينبغي للآمر أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حجّ عني كيف شئت مفردا أو متمتعا" (ارشاد الساری مناسک ملا علی قاری ۳۰۴)۔

آمر کے لئے مناسب ہے کہ وہ معاملہ مامور کے سپرد کردے اور کہے کہ میری جانب سے جیسے چاہو مفرد یا متمتع حج کرو۔

لیکن اگر آمر نے عام اجازت نہیں دی بلکہ صرف تمتع کرنے کی اجازت دی تو اجازت کے پائے جانے کی وجہ سے بلا اختلاف تمتع صحیح ہوگا، ارشاد الساری ہی میں ہے:

لأن الميت لو أمره بالتمتع فتمتع المأمور صح ولا يكون مخالفا بلا خلاف بين الائمة الأسلاف" (أيضا)۔

اس لئے کہ اگر میت نے تمتع کا حکم دیا اور مامور نے بھی تمتع کیا تو صحیح ہے اور وہ بلا اختلاف ائمہ اسلاف مخالف نہیں کہلائے گا۔

اجازت کی ایک شکل عرفاً بھی ہوتی ہے، ان دنوں چونکہ عام طور پر تمتع ہی معروف ہے، اس لئے اگر آمر نے نہ اجازت دیا ہے اور نہ ہی تمتع سے منع کیا ہے، اس صورت میں عرفاً اجازت متصور ہوگی اور حج تمتع صحیح ہوگا، لیکن بہتر یہی ہے کہ صراحۃً اجازت حاصل کرلیا جائے، اجازت کے باوجود مختار مذہب یہی ہے کہ دم قران، تمتع اور جنایت یہ سب مامور اپنے مال سے ادا کرے۔

"دم القران و التمتع و الجناية على الحاج إن أذن له الآ مر و إلا فيصير مخالفا فيضمن".

دم قران، دم تمتع اور دم جنایت حاجی پر ہے، اگر آمر نے اجازت دی ہے، ورنہ وہ مخالف اور ضامن ہوگا۔

البتہ اگر آمر نے مال کے سلسلے میں بھی عام اجازت دے دی ہے تو آمر کے مال سے تمتع کی ادائیگی کی جاسکتی ہے، حج عن المیت کی شکل میں اگر میت کی وصیت کی تکمیل مقصود ہے اور میت نے تمتع کرنے سے صراحۃً منع نہیں کیا ہے تو عرف کا خیال کرتے ہوئے تمتع کرسکتا ہے لیکن بہتر افراد ہے، وصیت کے بغیر اگر ورثاء حج بدل کرار ہے

ہیں تو یہ حج تبرع من الوارث ہے، اس لئے یہاں آمر ورثاء ہوں گے اور انکے حکم اور اجازت کا ہی اعتبار کیا جائیگا، لیکن اس صورت میں بھی دم قران، دم جنایت وغیرہ مامور کے ذمہ ہوگا۔ یہاں یہ بات ضرور ملحوظ رکھنی چاہئے کہ اگر آمر نے صراحۃً قران یا تمتع سے منع کردیا ہے تو افراد ہی کرنا ہوگا، کسی کی جانب سے کسی شخص خاص کا حج کرنا اس کی مرضی پر منحصر ہے، اب اگر کوئی آمر کی طرف سے حج بدل کو تیار ہوگیا ہے تو اسے ہر حال میں آمر کے حکم کی پابندی کرنی ہوگی، چاہے اسے طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا پڑے۔

ایک شبہ جو تمتع کی اجازت دینے پر پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ حج بدل کے شرائط میں فقہاء نے لکھا ہے مامور آمر کے وطن سے حج شروع کرے۔ تمتع کی صورت میں ایسا نہیں ہو پاتا، بلکہ حج مکی ہوجاتا ہے، میقاتی باقی نہیں رہتا۔ اس سلسلے میں یہ بات قابل غور ہے کہ حج بدل کرنے والا آمر کی نیابت کررہا ہے، آمر اگر خود حج کرتا تو اس کے لئے تینوں صورتوں کے اختیار کا حق ہوتا، اور افراد، قران، تمتع جو بھی کرتا درست قرار دیا جاتا، تو بھلا نائب کے لئے تینوں شکلیں کیوں جائز نہیں ہوں گی، رہ گئی بات یہ کہ آمر کے وطن سے حج شروع نہیں کیا گیا تو اس میں حرج ایک تو اس لئے نہیں ہے کہ فقہاء نے اسے شرط لازم نہیں مانا ہے، بلکہ عرفاً وطن سے حج شروع کرنے کی بات کہی ہے، دوسرے یہ کہ اگر اصیل خود میقات میں کسی ضرورت سے پہونچ جاتا اور حج کرلیتا (جیسا کہ سعودی عرب میں مقیم ہندستان سمیت دیگر ممالک کے لوگ کرتے ہیں) تو حج ادا ہوجاتا، باوجودیکہ حج اس کے وطن یا میقات سے نہیں کیا گیا ہے۔ لہذا اس بنیاد پر حج بدل کرنے والے کا حج بھی باوجودیکہ وہ آمر کے وطن سے نہیں کیا گیا ہے، درست ہوگا، خصوصاً اس شکل میں جبکہ آمر نے تمتع کی اجازت صراحتاً یا سکوتاً دے دی ہو، حضرت مفتی شفیعؒ صاحب نے اس بحث کے سارے دلائل کا تفصیلی جائزہ لینے کے بعد قول فیصل کے طور پر لکھا ہے:

''اگرچہ من حیث الدلیل رجحان اس کا معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل میں آمر کی اجازت سے قران وتمتع دونوں جائز ہوں اور فقہاء متأخرین میں صاحب لباب اور اس کے حاشیہ حباب وغیرہ میں اسی کو اختیار بھی کیا گیا ہے، مگر ملا علی قاریؒ اور حضرت گنگوہی قدس اللہ سرہ کا فتوی اس سے مختلف ہے، وہ تمتع کو باذن آمر بھی جائز قرار نہیں دیتے، معاملہ ادائے فرض کا نازک ہے، اس لئے احتیاط لازم ہے، جہاں تک ممکن ہو حج بدل میں افراد یا قران کیا جائے، تمتع نہ کریں لیکن اس زمانہ میں حج وعمرہ کرنے میں عام آدمی آزاد نہیں کہ جب اور جس وقت چاہیں جاسکیں، اور طول احرام سے بچنے کے لئے ایام حج کے بالکل قریب سفر کریں، ہر طرف حکومتوں کی پابندیاں شدید ہیں، اس لئے اگر کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے تو اس کے لئے تمتع کرنے کی بھی گنجائش ہے'' (جواہر الفقہ ۱/۵۱۶: حج بدل اور اس کے احکام)۔

احسن الفتاویٰ میں ہے:

''اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع، قران اور دم شکر کا اذن ثابت ہے، اس لئے صراحۃً ضروری نہیں، مع ہذا صراحۃً اذن حاصل کرلینا بہتر ہے'' (احسن الفتاویٰ: مفتی رشید احمد ۴/۵۲۳)۔

۱۰۔ حائضہ یا نفساء کے لئے طواف زیارت:

طواف کی صحت کے لئے طہارت کو شرط کا درجہ حاصل ہے، کیونکہ بیت اللہ کا طواف نماز کی طرح ہے، سوائے اس کے کہ نماز میں بولنے کی اجازت نہیں ہے، جبکہ طواف میں گفتگو کی جا سکتی ہے، اللہ کے رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا:

الطواف بالبيت صلاة إلا أنكم تتكلمون فيه (رواه الترمذي)۔

بیت اللہ کا طواف بھی ایک (طرح سے) نماز ہے البتہ تم اس میں بات کر سکتے ہو۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عائشہؓ جب دوران حج حائضہ ہوئیں، تو آپ ﷺ طواف کے علاوہ سارے اعمال حج کی ادائیگی کی اجازت دی اور فرمایا:

افعلی کما یفعل الحاج غیر أن لا تطوفی بالبیت حتی تطهری (رواہ البخاری ومسلم)۔

ویسے ہی کرو جیسے حاجی کرتے ہیں الا یہ کہ بیت اللہ کا طواف نہ کرو جب تک پاک نہ ہو جاؤ۔

اس زمانہ میں اس کا موقع تھا کہ حائضہ اور نفساء طہارت تک انتظار کر لیں، اور پھر طواف زیارت کے بعد واپسی عمل میں آئے، لیکن اب پاکی کا انتظار نا قابل عمل ہے، کیونکہ نہ تو ویزے کی مدت بڑھانا اپنے بس میں ہے اور نہ واپسی کے لئے مقررہ جہاز کی تاریخوں میں تبدیلی یا دوسرے جہاز میں سیٹ کنفرم کرانے پر اپنا قابو ہے، نفقہ کی قلت بھی انتظار کی اجازت نہیں دیتی، ایسے میں اگر وہ بغیر طواف کے واپس ہو جاتی ہے تو دوبارہ آکر طواف کرنا عام طور پر عدم استطاعت کی وجہ سے حائضہ یا نفساء کے لئے ممکن نہیں، اگر کسی طرح وہ نفقہ پر قابو پالیں تو دسیوں قانونی رکاوٹیں ہیں، مثلاً ہندوستان کو ہی لیجئے اگر طواف کے لئے سفر، حج کے ایام میں کرنے کا قصد ہو تو ایک حج کے بعد دوسرے سفر حج کے لئے پانچ سال کا وقفہ ضروری ہے، اور یہ قانون حج بدل کی صورت میں بھی ہے، عمرہ کے ارادہ سے سفر ہو تو وہ بھی آسان نہیں، بہت ساری پابندیوں سے جکڑا ہوا ہے، ایسے میں پانچ سال تک شوہر سے الگ رہنا عملاً ممکن نہیں ہے، اور خطرہ ہے کہ عورت گناہ میں مبتلا ہو جائے، ان حالات میں عورت کیا کرے یہ ایک اہم سوال ہے۔

الف، ب۔ شامی میں اس صورت حال میں بعض محشین کے حوالہ سے ابن امیر حاج کا مسلک نقل کیا ہے

> کہ اگر وہ پاک نہ ہو اور قافلہ کے ساتھ جانے کا ارادہ کرے اور مسئلہ دریافت کرے کہ وہ اس حالت میں طواف کر سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس سے کہا جائیگا کہ مسجد میں داخل ہونا تیرے لئے جائز نہیں ہے، اگر تو داخل ہو کر طواف کر لے تو گناہگار ہوگی البتہ تیرا طواف صحیح ہو جائے گا اور بدنہ لازم آئے گا۔

"لو هم الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا قالوا: يقال لها: لا يحل لك دخول المسجد وإن دخلت وطفت أثمت وصح طوافك فعليك ذبح بدنة" (شامی ۱۸۴/۲)۔

اگر قافلہ روانگی کا ارادہ کرے اور عورت پاک نہ ہو سکے، پھر وہ سوال کرے کہ طواف کرے یا نہ کرے، ایسی صورت میں لوگوں کا کہنا ہے کہ اس سے کہا جائے گا کہ تیرے لئے مسجد میں داخل ہونا حلال نہیں، اگر تو نے مسجد میں

داخل ہوکر طواف کرلیا تو گناہگار ہوگی، لیکن تیرا طواف صحیح ہوجائیگا اور تیرے اوپر بدنہ لازم آئیگا۔

(ج) اس جزئیہ سے معلوم ہوا کہ ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے رکن کی ادائیگی ہوجائے گی اور دم میں بدنہ لازم آئے گا، مبسوط سرخسی میں ہے:

و إن كان طاف للزيارة جنبا حتى رجع إلى أهله فإنه يعود إلى مكة ليطوف طواف الزيارة وإن لم يرجع إلى مكة فعليه بدنة لطواف الزيارة وعلى الحائض مثل ذلك ("مبسوط ۴/۴۱)۔

اگر جنابت کی حالت میں طواف زیارت کیا، اور اپنے گھر والوں کے پاس لوٹ آیا تو اسے طواف زیارت کے لئے مکہ جانا ہوگا، اور اگر مکہ واپس نہیں آیا تو اس پر طواف زیارت کے لئے بدنہ ہے، اور یہی حکم حائضہ کے لئے بھی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حالت جنابت میں طواف زیارت کے بعد مکہ لوٹ کر طواف کا اعادہ کرنا چاہئے، لیکن جیسا کہ اوپر مذکور ہے بدلے ہوئے حالات اور سفر کے قید و بند کی وجہ سے ان دنوں یہ ناقابل عمل ہے، اس لئے حائضہ یا نفساء کے لئے طواف کرنے کی صورت میں بدنہ کا لزوم باقی رہ جاتا ہے۔

ہدایہ میں بدنہ کے لزوم کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے ایسا ہی مروی ہے اور اس لئے بھی کہ جنابت حدث سے غلیظ ہے، حدث میں طواف کرنے سے بکری لازم ہوتی ہے، تو تفاوت کا تقاضہ ہے کہ جنابت میں بدنہ لازم ہو۔

ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة ..وإن كان جنبا فعليه بدنة كذا روى عن ابن عباسؓ ولأن الجنابة أغلظ من الحدث فيجب جبر نقصا نها بالبدنة إظهارا" للتفاوت" (ہدایہ ۱/۲۵۳)۔

حدث کی حالت میں اگر طواف زیارت کرے تو اس پر بکری ہے اور اگر جنبی تھا تو اس پر بدنہ ہے، ایسے ہی ابن عباس سے مروی ہے، اور اس لئے بھی کہ جنابت حدث سے زیادہ غلیظ ہے، لہذا اظہار فرق کے لئے اس کے نقصان کی تلافی بدنہ سے ہوگی۔

(د) اب یہ بدنہ کہاں ذبح کیا جائے گا؟ مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے یا یہ کہ حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام پر ادا کیا جاسکتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے، حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام پر اس دم کی ادائیگی نہیں ہوگی، ہدایہ میں ہے:

ولا يجوز ذبح الهدايا إلا فى الحرم لقوله تعالى فى جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة فصار أصلا" فى كل دم هو كفارة ولأن الهدى اسم يهدى إلى مكانه ومكانه الحرم" (ہدایہ ۱/۲۸۱۔ باب الہدی)۔

ہدایا کا ذبح حرم کے سوا کہیں جائز نہیں، اسکی وجہ شکار کے جزا میں اللہ تعالی کا قول "هديا بالغ الكعبة" ہے، پس یہ آیت ہر دم کفارہ کے لئے اصل قرار پائے گی اور اس لئے بھی کہ ہدی نام ہے اس جانور کا جسے اپنی جگہ لے جایا جائے اور اس کی جگہ حرم ہے۔

دیگر فقہاء نے بھی عام طور پر "بعث بدنہ" کا لفظ استعمال کیا ہے، جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بدنہ یا

بدنہ کی قیمت بھیجنی ہوگی اور اپنے مقام پر دم کی ادائیگی ناکافی ہوگی۔

۱۱۔ایامِ عدت میں عمرہ وحج کی ادائیگی:

سفرِ حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہوجائے اور وہ اتنی دوری پر ہے کہ "مسیرۃ ثلاثۃ ایام" سے کم میں اپنے گھر لوٹ سکتی ہے تو اسے عدت گزارنے کے لئے گھر لوٹ جانا چاہئے، لیکن اگر وہ سفر میں اتنی دور نکل گئی ہے کہ "مسیرۃ ثلاثۃ ایام" کے فاصلہ پر ہے یا اس سے زیادہ پر، تو اسے اختیار ہے، چاہے تو حج کی تکمیل کرے اور چاہے تو لوٹ جائے۔ ہدایہ میں ہے:

"وإذا خرجت المرأة مع زوجها إلى مكة فطلقها ثلاثا أومات عنها في غير مصر فإن كان بينها وبين مصرها أقل من ثلاثة أيام رجعت إلى مصرها لأنه ليس بابتداء الخروج معنى بل هو بنا وإن كانت مسيرة ثلاثة أيام إن شائت رجعت وإن شاءت مضت سواء كان معها ولي أو لم يكن" (ہدایہ ۱/۴۹۱: باب العدۃ)۔

جب عورت اپنے شوہر کے ساتھ مکہ کے لئے روانہ ہو اور وہ اسے غیر مصر میں طلاق ثلاثہ دیدے یا مرجائے تو اگر اس جگہ اور عورت کے مصر کے درمیان تین دن سے کم کی مسافت ہے، تو وہ اپنے مصر لوٹ آئے، اس لئے کہ معنیً یہ ابتداءِ خروج نہیں ہے بلکہ بنا ہے۔ اور اگر مسافت تین دن سے کم کی ہو تو اسے اختیار ہے چاہے تو لوٹ آئے چاہے تو آگے کا سفر جاری رکھے، خواہ اس کے ساتھ ولی ہو یا نہ ہو۔

اس اقتباس کی روشنی میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر عورت مکہ پہونچ چکی ہے اور وہاں ایسا حادثہ پیش آتا ہے تو اس کے لئے عمرہ وحج کی ادائیگی درست ہوگی، کیونکہ عدت میں سفر سے فوری واپسی ضروری نہیں ہے، اور بغیر محرم کے سفر کی ممانعت "مسيرة ثلاثة أيام" پر مبنی ہے، چونکہ وہ مکہ پہونچ چکی ہے، اور اب اس کا سفر "مسيرة ثلاثة أيـام" سے کم ہے، اس لئے بغیر محرم کے بھی حج کی ادائیگی ہوجائے گی، اس کے علاوہ عورت کا یہ سفر بقاءً ہے، ابتداءً نہیں، عدت کی حالت میں ابتداءِ سفر ممنوع ہے بقاء نہیں، اسی طرح عورت کا بغیر محرم کے حج کے سفر پر نکلنا غیر شرعی ہے نہ کہ سفر جاری ہونے کے بعد حادثہ کی وجہ سے بغیر محرم کا رہ جانا، البتہ ابھی سفر کا آغاز ہوا ہے، مثلاً گھر سے نکل گئی ہے لیکن ملکی حد سے باہر نہیں گئی ہے یا رجوع کے لئے "مسيرة ثلاثة أيام" سے کم کا فاصلہ ہے تو لوٹ آنا بہتر ہے۔

۱۲۔قیام کے لئے پندرہ دن کی نیت ضروری:

حج کا سفر کرنے والا ایامِ حج سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہونچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں پندرہ یوم قیام سے قبل ہی ایامِ حج شروع ہوجاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مقیم نہیں ہوگا، کیونکہ منیٰ کی آبادی کے متصل ہونے کے باوجود شہر کے حدود الگ الگ ہیں اور منیٰ کو مکہ کے محلّہ کی حیثیت حاصل نہیں ہے۔

۱۳۔ جماعت ومجمع کی رعایت میں امام مسجد کی اقتدا کرے۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے مسائل

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی، علی گڈھ

زمان و مکان کے تغیرات نے اسلام کے جس رکن سے متعلق سب سے زیادہ مسائل پیدا کئے ہیں وہ غالباً حج کا رکن ہے، اس سے متعلق ائمہ مجتہدین اور فقہاء متبعین نے جو مسائل مستنبط کئے اور جو رائیں اپنائیں وہ اپنے وقت کے حالات کے پیش نظر تھیں جبکہ تعداد حجاج چند لاکھ مشکل سے پہنچتی تھی، نہ چاہ زمزم زمین دوز کرنے کی ضرورت پیش آئی تھی، نہ مسعیٰ و مرمیٰ کو دومنزلہ بنانے کی حاجت تھی اور نہ ہی ان کی ایسی توسیع ہوئی تھی، مگر ان کوششوں کے باوجود مشکلات میں اضافہ ہوتا رہا جس کے نتیجہ میں اکثر ایام حج میں، اللہ محفوظ رکھے، کوئی نہ کوئی حادثہ رونما ہو جاتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ وہاں کے مسائل کا صحیح اندازہ آنکھوں سے دیکھنے کے بعد ہی ہوسکتا ہے، ایک زمانہ تھا کہ فقہاء نے یہ تک بتادیا تھا کہ ”کنکری کہاں سے کھڑے ہوکر کیسے پکڑ کر ماریں اور کہاں گرے یہ دیکھ لیں“، آج یہ حال ہے کہ آدمی جمرات کے راستہ میں کھڑا ہو جائے اور ریلا خود بخود اسے وہاں پہنچادے گا اور بس اپنے کو سنبھالتے ہوئے کسی طرح رمی کی سنت ادا کرلے، اسلامک فقہ اکیڈمی مبارک باد کی مستحق ہے کہ اس نے اس مسئلہ کو بھی اپنی بحث کا موضوع بنایا ہے، پیش کردہ سوالات کو حل کرنے کے لئے نصوص قرآنی اور احادیث و آثار کے علاوہ شریعت کے مزاج اور مقاصد کو بھی پیش نظر رکھنا چاہئے، اور مشکلات کے حل میں کوئی حرج نہیں کہ دوسرے فقہی مسالک کی رایوں کو بھی سامنے رکھا جائے، کیونکہ کسی مشکل کو حل کرنے کے لئے کوئی نئی رائے بنانے کے مقابلہ میں یہ کہیں بہتر ہے کہ مسلمہ مسالک کی کوئی رائے جو گرہ کشا ہو اپنالیا جائے کہ انہیں بھی ہم برحق سمجھتے ہیں اور انہوں نے بھی مسائل کے حل میں بنیادی ماخذ کا سہارا لیا ہے، اس مختصر تمہید کے بعد نمبروار سوالات کے جواب درج ذیل ہیں:

۱۔ رسول اللہ ﷺ نے میقات کی تعیین کے وقت فرمایا تھا کہ:

فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمرة (صحیح مسلم وغیرہ)۔

اس سے ظاہر ہے کہ یہ مواقیت ان کے لئے ہیں جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہے، ایسے شخص کے لئے لازم ہے کہ ان مواقیت سے بغیر احرام کے نہ گذرے، اب اگر کہیں کسی نے مطلق بھی احرام باندھ کر گذرنے کی بات کہی ہو تو اس حدیث سے اس کی تخصیص ہو جائے گی۔

۲۔ مذکورہ بالا وضاحت کے بعد ایسے لوگوں کے لئے کوئی مسئلہ ہی نہیں رہ جاتا جو حج یا عمرہ کی نیت کے بجائے تجارت و ملازمت یا اپنے کسی کام سے مکہ میں آمد و رفت رکھتے ہیں، اس کی تائید رسول اللہ ﷺ کے اسوہ سے بھی ہوتی ہے کہ فتح مکہ کے وقت جبکہ آپ حج یا عمرہ کی نیت سے نہیں تشریف لارہے تھے اس وقت احرام نہیں پہنا، مکہ مکرمہ

کے اندر آنے والے ہر شخص کو احرام کا پابند کرنا ایسی مشقتوں کا باعث ہوگا جن کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا، پابندی کی شکل میں یا تو آدمی آئے نہیں یا آئے تو احرام باندھ کر عمرہ یا حج بھی کرے، اس طرح ہم اس پر ایسی چیز لازم کریں گے جو شریعت نے نہیں کیا ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں اثبات یا نفی کا دارومدار آیت حج تمتع:

فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج و سبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام (سورۃ البقرہ) کے سمجھنے پر ہے۔ تعجب ہے کہ اتنے اہم حکم سے متعلق احادیث خاموش ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس مسئلہ میں متعدد رائیں ہیں مثلاً:

۱۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اہل مکہ کے لئے تمتع نہیں ہے۔

۲۔ امام مالکؒ نے اسے مکروہ سمجھا ہے۔

۳۔ حضرت ابن زبیرؓ نے تمتع سے مراد محصر کا تمتع لیا ہے۔

۴۔ کچھ دوسرے ائمہ نے اہل مکہ کے لئے تمتع جائز قرار دیا ہے لیکن ان پر ہدی نہیں ہے۔

اختلاف کی وجہ آیت کے آخری حصہ ذلك لمن لم يكن الخ کے تعلق کی تعیین پر ہے، یعنی جن لوگوں نے اسے حکم تمتع سے جوڑا ہے وہ اہل مکہ کے لئے تمتع جائز نہیں سمجھتے، اور جن لوگوں نے اسے ہدی اور صیام کے حکم سے متعلق کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ مکی تمتع تو کرسکتا ہے البتہ اس پر ہدی نہیں ہے، چونکہ آیت میں دونوں ہی معانی کا احتمال ہے، اور افراد کے جواز میں کوئی اختلاف اور شبہ نہیں اس لئے ناچیز کی رائے میں مکی کے لئے اولیٰ افراد ہے، لیکن تمتع کی واضح ممانعت مروی نہ ہونے کی وجہ سے بکراہیت جواز ہوسکتا ہے، مگر جو چیز آیت میں اس وقت مزید غور کی مستحق ہے وہ من لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام میں أهله کا لفظ ہے، آیت میں یہ نہیں ہے کہ من لم يكن حاضر المسجد الحرام، اس فرق کا کوئی فائدہ ہوسکتا ہے تو یہ کہ باہر سے مقیم لوگوں کے لئے (جن کے اہل وعیال میقات سے باہر ہوں) تمتع کی ممانعت یا ہدی کی چھوٹ (باختلاف اقوال) نہ ہو، یا وہ لوگ جو خود مکہ سے ہجرت کر گئے ہوں یا اپنے کاروبار وغیرہ کے سلسلہ میں میقات سے باہر رہتے ہوں لیکن ان کے اہل وعیال ابھی حاضری المسجد الحرام ہوں تو ان پر بھی تمتع منع ہو یا ہدی کی چھوٹ ہو۔

۴۔ میقات کے باہر سے مکہ آنے والے کے لئے، جیسا کہ اوپر (۱) میں تحریر کیا، صرف اس شکل میں احرام لازم ہے جبکہ وہ عمرہ یا حج کی نیت سے آرہا ہو:

ممن أراد الحج والعمرة.

خاص طور سے مکی جس کا گھر ہی وہاں ہے اور اسے باہر آنا جانا رہتا ہے احرام کی پابندی عائد کرکے ہم مزید کئی پیچیدگیاں پیدا کریں گے۔

۵۔ کر سکتا ہے، کیونکہ اس کی ممانعت نہیں آئی ہے، البتہ ''کثرت عمرہ'' کے مقابلہ میں ''کثرت طواف'' زیادہ فضیلت رکھتا ہے کہ ''عمرہ کی کثرت'' مسنون نہیں ہے۔

۶۔ (الف) عمل رمی میں بچوں کی طرف سے رمی کی نیابت کا ذکر حضرت جابرؓ کی حدیث میں آیا ہے:

حججنا مع رسول الله ﷺ ومعنا النساء والصبيان فلبيّنا عن الصبيان ورمينا عنهم (ابن ماجہ) اس سے معلوم ہوا کہ اس عمل میں نیابت ہو سکتی ہے۔

(ب) مریض و معذور کے علاوہ عورتوں کو بھی اجازت دی جا سکتی ہے اگر انہیں کوئی رمی کا ایسا وقت نہ مل سکے جس میں وہ مردوں کے ریلے سے بچ کر رمی کر سکیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ضعفاء و مرضیٰ و نساء کی خاص رعایت کی ہے لیکن بہتر ہے کہ وہ خود رمی کریں اور اس کے لئے ایسے وقت کا انتخاب کریں جس میں نسبۃً بھیڑ کم ہو خواہ وہ وقت غیر افضل ہی کیوں نہ ہو، صرف ازدحام کے خوف سے ہر شخص کو نائب بنانے کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔

۷۔ جو لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں ایسے لوگ بھی محصر کے حکم میں ہوں گے، اور ان پر وہی حکم لاگو ہونا چاہئے جو دیگر محصرین کے ہیں یعنی اس پاداش میں اپنا ہدی (یا اس کی رقم) مکہ بھیجوائیں اور جب وہاں انجام پا جائے تب احرام کھولیں اور پھر جب کھلے بندا نہیں حکومت سے اجازت ملے تب اس کی قضا کریں (یاد رہے کہ حکومت سعودی عرب ازدحام کو کم کرنے اور دور سے آنے والے حجاج کو سہولتیں فراہم کرنے کے لئے مقیمین کے نفلی حج پر پانچ سال کے لئے پابندی لگائی ہے)۔

۸۔ دیدہ و دانستہ اور بلا عذر ترتیب کی خلاف ورزی صحیح نہیں ہے لیکن مجبوری یا عدم علم کی وجہ سے ایسا ہو جائے تو حجۃ الوداع میں بے ترتیبی کے متعدد واقعات کے سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کے فرمان "افعلوا ولا حرج" (صحیح مسلم) کو اپناتے ہوئے حنفیہ کے قول مرجوح اور دوسرے ائمہ کے اقوال پر عمل کرتے ہوئے سوالنامہ کے مذکورہ احوال کے سلسلہ میں تقدیم و تاخیر کی گنجائش ہو سکتی ہے۔

۹۔ حج بدل کرنے والا آمر کا نائب و مامور ہوتا ہے اب یا تو آمر شروع ہی میں جس طرح کا حج چاہتا ہے بتلا دے ورنہ حج بدل کرنے والے کے حوالہ یہ چھوڑ دیا جائے کہ جس کو وہ افضل سمجھتا ہے یا جس کو وہ بخوبی انجام دے سکتا ہے وہ حج کرے۔

(الف) کر سکتا ہے، نہ کر سکنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

(ب) اگر آمر نے منع نہیں کیا ہے اور نہ یہ خیال ہو کہ اس کو اعتراض ہوگا تو کر سکتا ہے۔

(ج) کر سکتا ہے۔

(د) دونوں شکل میں ثواب تو آمر کو پہنچتا ہے اس لئے اس کے مال سے دم تمتع ہوگا، اگر اس کو کوئی اعتراض ہے تو پہلے ہی منع کر دے۔

(ھ) اس کی دشواری کا یہ حل ہے کہ وہ حج بدل کے لئے جائے ہی نہیں، شریعت نے اسے حج بدل پر جانے

کے لئے مجبور نہیں کیا ہے۔

(د) شریعت کے بنیادی ماٰخذ میں تو کوئی تفصیل ملی نہیں اس لئے معاملہ تخییر پر چھوڑ دینا چاہئے، ہم پابندیاں کیوں بڑھائیں۔

۱۰۔ (الف) طواف کے لئے نماز کی طرح پاکی کو شرط قرار دیا گیا ہے، خود رسول اللہ ﷺ نے بعض صحابیات کو "حتی تطهری" کہہ کر پاک ہونے تک طواف زیارت سے روک دیا، اس لئے اس حالت میں طواف زیارت کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

(ب) مذکورہ بالا بیان کی روشنی میں رکن ادا نہیں ہونا چاہئے اور دم دے۔

(ج) چونکہ طواف زیارت حج کے ارکان میں سے ہے اس لئے بدنہ ذبح کرے، اگر موقع مل سکے تو مکہ مکرمہ ہی میں دم دے، ورنہ اپنے مقام پر پہنچ کر کرے۔

نوٹ: یہاں دم کی ادائیگی اطمینان قلب کے لئے ہے ورنہ طواف زیارت کے ترک میں اس کا کوئی قصور نہیں ہے "هذا شيء كتبه الله على بنات آدم" اور سوالنامہ میں جو حالات لکھے ہیں وہ بھی اس کے بس سے باہر ہیں "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" انسان سے اس کی استطاعت بھر ہی التقویٰ کا مطالبہ کیا گیا ہے۔

"فاتقوا الله ما استطعتم. ." ۔" وما جعل عليكم في الدين من حرج".

۱۱۔ "احصار عدت" اور "اتمام حج" دونوں ہی فرمان خداوندی ہیں اور دونوں کے اسباب مہیا ہیں، چونکہ حج کا سبب پہلے سے موجود ہے اس لئے "وأتموا الحج والعمرة لله" کے حکم پر عمل کرتے ہوئے ایام عدت میں حج وعمرہ کی تکمیل کرے۔

۱۲۔ اگر پندرہ دن سے کم ایک مقام پر قیام رہتا ہے تو مسافر ہی رہے گا، آبادیوں کے مل جانے کا اعتبار کرنے کے بجائے ان کے علیحدہ تشخص اور احکام (انتظامی یا شرعی) کا اعتبار ہونا چاہئے، منیٰ کا جو حکم ہے وہ مکہ کا نہیں ہوسکتا، حرم وغیر حرم کی سرحدیں بھی ملی ہوتی ہیں لیکن احکام جدا ہیں، جہاں تک آبادیوں کے بڑھ کر ایک دوسرے سے مل جانے کا تعلق ہے بعید نہیں کہ وہ دن بھی آجائے جب مسافرت کی مقدار رکھنے والے بعض شہر بھی ایک دوسرے سے مل جائیں۔

۱۳۔ اگر آدمی حرم کے اندر ہی وتر ادا کرتا ہے تو بہتر یہ ہے کہ مجمع وجماعت کے ساتھ امام مسجد کی اقتداء کرے ورنہ اپنے مسلک کے حساب سے اپنے گھر پڑھے، اس طرح کے اختلافی مسائل جو کہ اختلاف روایات پر مبنی ہیں، ان میں ایک کی تردید اور ایک کا اثبات کے بجائے تخییر وترجیح کا حکم ہونا چاہئے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے مسائل

مفتی عبدالرحیم قاسمی، بھوپال

۱۔ تجارت یہ ملاقات یا کسی اور غرض سے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا قصد کرنے والے آفاقیوں کے متعلق امام اعظم ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کی تعظیم کا تقاضہ یہ ہے کہ آفاقی میقات سے حج یا عمرہ کا احرام باندھ کر ہی مکہ مکرمہ میں داخل ہوں، رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ کوئی شخص میقات سے آگے مکہ کی طرف بغیر احرام کے نہ بڑھے۔

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما (ہدایہ ۲۳۵/۱)

پھر آفاقی جب میقات پہونچ جائے مکہ میں داخل ہونے کے ارادہ سے تو اس پر احرام باندھنا واجب ہے، حج کا ارادہ کرے یا عمرہ کا یا ارادہ نہ کرے، ہمارے نزدیک، نبی کریم ﷺ کے فرمان "کوئی بغیر احرام کے میقات سے نہ گذرے" کی وجہ سے۔

امام شافعی کے نزدیک یہ پابندی صرف اس شخص کے لئے ہے جو عبادت حج یا عمرہ کے قصد سے مکہ مکرمہ کا ارادہ کررہا ہے، تجارت یا عزیزوں سے ملاقات یا تفریحی طور سے جانے والے پر احرام باندھ کر جانے اور کم از کم عمرہ ادا کرنے کی پابندی نہیں ہے (جواہر الفقہ ۴۶۸/۱)۔

فتاوی محمودیہ میں ہے کہ جو آفاقی مکہ یا حرم کا ارادہ رکھتا ہے اس کے لئے میقات سے بغیر احرام کے گذرنا جائز نہیں خواہ اس کا حج وعمرہ کا ارادہ ہو، خواہ سیاحت وتجارت وغیرہ کا ارادہ ہو، اگر گذر جائے تو اس کے ذمہ لازم ہے کہ کسی میقات پر آکر احرام باندھے ورنہ اس پر دم واجب ہوگا، اگر کسی کا قصد اول یہ ہو کہ حل میں کسی جگہ تجارت کے لئے جائے تو اس کے لئے احرام لازم نہیں بلا احرام حل میں جاسکتا ہے پھر اپنی تجارت وغیرہ سے فارغ ہوکر مکہ معظمہ میں بھی بغیر احرام کے داخل ہوسکتا ہے بشرطیکہ اداء نسک کا ارادہ نہ ہو، اگر اداء نسک کا ارادہ ہو تو حل سے احرام باندھ کر داخل ہو، اگر میقات پر گذرتے وقت قصد اول تو اداء نسک ہو یا دخول مکہ ہو لیکن مرور فی الحل کی مجبوری کی وجہ سے حل میں تجارت وغیرہ کی نیت کرے تو اس کے لئے میقات سے بلا احرام گذرنا جائز نہیں (فتاوی محمودیہ ۱۶۴/۹ نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: مبسوط للسرخسی ۱۶۷/۴، ردالمحتار ۲۲۹/۲)۔

۲۔ زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک میں ہے کہ موٹر ڈرائیوروں کو تو بہت وسعت ہے کیونکہ ان کا ہیڈ کوارٹر جدہ میں ہے مکہ مکرمہ سے آتے جاتے پہلے جدہ میں جانا پڑتا ہے پھر وہاں سے حکم نامہ لے کر جہاں کو جانا ہو جاتے ہیں، اور ڈرائیوروں کا مبادلہ بھی ہوتا ہے پس وہ لوگ مدینہ طیبہ سے واپسی کے وقت جدہ ہی میں جانے کی نیت کرلیں جب جدہ سے پھر مکہ مکرمہ کا حکم ہو تو اس کی تعمیل کی غرض سے بغیر احرام کے جاسکتے ہیں (زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۴۲۱/۲)۔

بعض کمپنیوں کے ہیڈ کوارٹر بھی جدہ میں ہیں، اور جن کے نہ ہوں ان کا مطالبہ کرکے ہیڈ کوارٹر جدہ وغیرہ

ایسی جگہ قائم کرانا چاہئے کہ ہر مسلک کے مطابق آسانی سے عمل ہو سکے۔

۳۔ مکہ والوں کو اور جو مکہ والوں کے حکم میں ہیں یعنی داخل میقات رہنے والے یا عین میقات رہنے والے اور جو اشہر حج کے پہلے مکہ میں مقیم ہیں جیسے آفاقی اشہر حج کے پہلے حلال ہو کر مکہ میں رہا ہو پھر اس پر اشہر حج آگئے ہوں ان کو عمرہ کرنا اشہر حج میں مکروہ ہے جو کہ اسی سال حج کرنا چاہئیں اور اگر اس سال حج نہ کریں تو عمرہ ان سب کو اشہر حج میں کرنا مکروہ نہیں۔ (زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۱/۲۸۱)۔

تمتع اور قران مکی کے لئے ممنوع ہے:

قال الشامی وعلی هذا فقول المتون ولا تمتع ولا قران لمکی معناه نفی المشروعية والحل ولا ينافی عدم التصور فی أحد هما دون الآخر والقرينة علی هذا تصريحهم بعده ببطلان التمتع بالإلمام الصحيح فيما لو عاد المتمتع إلی بلده و تصريحهم فی باب إضافة الإحرام بأنه إذا قرن ولم يرفض شيئا منهما أجزأه. (شامی ۲/۱۹۸)۔

علامہ شامی نے فرمایا اور اسی بنیاد پر متون کے قول اور تمتع وقران مکی کے لئے نہیں ہے، کا مطلب مشروعیت اور حلت کی نفی ہے۔ اور ان دونوں میں سے ایک میں دوسرے کے بغیر عدم تصور کے منافی نہیں ہے اور اس پر قرینہ ان کا صراحت اس کے بعد تمتع کے باطل ہونے کا صحیح طور پر مائل ہونے کی وجہ سے ان صورتوں میں کہ اگر متمتع اپنے وطن کو لوٹے۔ اور ان کی صراحت اضافہ احرام کے باب میں، بایں طور کہ وہ جب قران کرلے اور ان دونوں میں سے کسی ایک کو ختم نہ کرے تو اس کو کافی ہو جائے گا۔

مکہ مکرمہ کے رہنے والوں اور میقات پر یا میقات کے اندر حل میں رہنے والوں کو قران اور تمتع کرنا جائز نہیں (زبدۃ رص ۳۰۵)۔

۴۔ باہر نکلنے والے اہل مکہ میں سے جن حضرات کا اسی سال حج کا ارادہ ہے وہ مکہ واپسی کے وقت حج کا احرام باندھ کر اندر داخل ہوں اور حج کا ارادہ نہ ہونے کی صورت میں صرف عمرہ کی ادائیگی کافی ہوگی۔

لأن عمرته وحجته ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقی.

اس لئے کہ اس کا عمرہ اور حج دونوں میقات ہیں تو وہ آفاقی کے حکم میں ہوگیا۔

۵۔ جو متمتع عمرہ کرنے کے بعد حج کرنے سے پہلے مدینہ طیبہ کو چلا جائے تو امام اعظم کے نزدیک وطن اصلی جائے بغیر اس کا سفر واحد ہی رہتا ہے اس لئے اس کو مفرد حج کا احرام باندھ کر آنا چاہئے، اور صاحبین کے نزدیک پہلا تمتع باطل ہو گیا اب عمرہ کا احرام باندھ کر جاوے تو از سرنو متمتع ہوگا اور حج میں زیادہ دن ہوں تو عمرہ کا احرام باندھ کر جانے میں امام اعظم کے نزدیک بھی کوئی حرج نہیں، البتہ تمتع کے عمرہ سے فارغ ہو کر مکہ میں رہتے ہوئے حج سے پہلے مزید عمرے نہ کرے اس میں احتیاط ہے، اور ملا علی قاری نے جو فرمایا ہے اس کے موافق اور کسی کتاب میں منقول نہیں (زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۲/۳۱۸)۔

۶۔ قال السرخسي وإن رمى عنه أجزاه بمنزلة المغمى عليه فإن النيابة تجري في النسک كما في الذبح (مبسوط ۴/ ۶۹)۔

سرخسی نے کہا اور اگر رمی کیا اس کی جانب سے تو اس کو کافی ہو جائے گا اس شخص کے درجہ میں جس پر بے ہوشی طاری ہو اس لئے کہ نیابت حج وعمرہ میں جاری ہوتی ہے جیسا کہ ذبح میں۔

في الغنية قد تبين مما قدمنا أنهم جعلوا خوف الزحام عذرا للمرأة ولمن به علة أو ضعف في تقديم الرمي قبل طلوع الشمس أو تاخيره إلى الليل لا في جواز النيابة عنهم لعدم الضرورة فلو لم يرموا بأنفسهم لخوف الزحام تلزمهم الفدية (غنیہ ۱۰۰، بحوالہ زبدۃ المناسک ۱۸۳)۔

غنیہ میں ہے: ظاہر ہو گیا ان چیزوں کی وجہ سے جس کو ہم نے مقدم کیا کہ ان لوگوں نے ازدحام کے خوف کو عذر قرار دیا عورت کے لئے اور ان لوگوں کے لئے جس کو بیماری یا کمزوری ہو سورج طلوع ہونے سے پہلے رمی کے مقدم کرنے اور اس کے رات تک مؤخر کرنے میں، نہ کہ ان کی جانب سے ضرورت نہ ہونے کے باوجود نیابت کے جائز ہونے میں تو اگر وہ لوگ بذات خود ازدحام کے خوف سے رمی نہ کر سکیں تو ان پر فدیہ لازم ہوگا۔

جو شخص کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت تکلیف ہوتی ہو تو وہ معذور ہے، اس کو آنے میں مرض بڑھ جانے کا اندیشہ ہو تب بھی معذور ہے، اگر آنے میں مرض بڑھ جانے کا اندیشہ یا تکلیف نہ ہو تو اس کو خود آ کر رمی کرنا ضروری ہے، دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں، ہاں اگر سواری یا اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے اور معذور دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے۔ (اللباب ص ۱۶۶، غنیہ ص ۱۰۰، بحوالہ زبدہ مع عمدۃ ص ۱۸۶)۔

معذور کی طرف سے جو اور کوئی نیابۃً رمی کرے اس کے جائز ہونے کے لئے معذور کا امر کرنا شرط ہے، مگر بے ہوش اور چھوٹے بچے بے سمجھ اور مجنوں کی طرف سے بغیر امر کے جائز ہے (لباب بحوالہ زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ص ۱۸۷)۔

ازدحام کے خوف سے خواتین اور مریضوں اور کمزوروں کے لئے رمی کو طلوع شمس سے مقدم کرنے اور رات تک مؤخر کرنے کی گنجائش ہے، نائب بنانے کی اجازت صرف مذکورہ سخت مجبوری کی حالت میں ہے۔

۷۔ سعودی عربیہ میں رہنے والے غیر ملکی حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جائیں تو وہ محصر کے حکم میں ہیں، زبدۃ میں ہے کہ جدہ یا کامران وغیرہ سے حکام نے جہازوں کو روک دیا بلکہ واپس کر دیا تو اغنیاء وہاں جہاز ہی میں سے اگر بل سکا تو جانور لے کر ذبح کر سکتے ہیں یا واپس ہو کر وطن وغیرہ میں کر لیں گے، مگر مساکین کس طرح کریں تو اس کا حیلہ یہ لکھتے ہیں کہ جب حج کو جانا ہو تو احرام باندھنے کے وقت یہ شرط کر لے کہ اگر میں محصر ہو جاؤں تو حلال ہو جاؤں گا تو محصر ہونے کے وقت بدون ذبح کئے بھی حلال ہونے کی گنجائش ہوگی، البتہ مشہور مذہب وہی ہے کہ بغیر ذبح کئے حلال نہ ہوگا (زبدہ مع عمدہ ص ۴۳۲)۔

ونقل الكرماني والسروجي عن محمد أنه إن اشترط الإحلال عند الإحرام إذا أحصر

جاز له التحلل بغير هدی (شامی ۲/۲۳۳)۔

اور کرمانی وسروجی نے محمدؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ اگر احرام کے وقت ہی شرط لگاوے کہ جب وہ محصر ہو جائے گا تو حلال ہو جائے گا تو ایسے آدمی کے لئے بغیر ہدی کے حلال ہونا جائز ہے۔

احصار حل میں ہو اور حرم تک ہدی پہنچانے یا اس کی قیمت ادا کر کے ذبح کرانے کے ذرائع میسر نہ ہوں تو صاحب عین الہدایہ کی رائے کے مطابق حل میں بھی ذبح کرنا احرام کو ختم کرنے کے لئے کافی ہے، ہمارے نزدیک تو ضرورت اور تنگی کی وجہ سے جواز کی گنجائش نکلی اور امام شافعی کے مذہب میں تو مطلق جواز ہے، پس اس توافق سے بھی وسعت ہوئی (زبدہ مع عمدہ رص ۴۳۱)۔

۸۔ قارن اور متمتع کو پہلے جمرہ عقبہ کی رمی کرنا اس کے بعد ذبح یہ ترتیب واجب ہے، اور مفرد کو رمی اور حلق میں ترتیب واجب ہے (زبدۃ المناسک مع عمدہ رص ۱۹۳)۔

قال السرخسی إذا والی منی یرمی جمرة العقبة ثم بالذبح إن کان قارنا أو متمتعا ثم بالحلق لحدیث عائشةؓ أن النبی ﷺ قال إن أول نسکنا فی هذا الیوم أن نرمی ثم نذبح ثم نحلق ولأن الذبح والحلق من أسباب التحلل ألا تری إن تحلل المحصر بالذبح فیقدم الرمی علیهما ثم الذبح فی معنی التحلل دون الحلق فإن الحلق محظور الاحرام و الذبح لا فکان الذبح مقدما علی الحلق (مبسوط السرخسی ۴/۶۴)۔

سرخسی نے فرمایا کہ جب منیٰ پہونچ جائے تو جمرہ عقبہ کی رمی کرے پھر ذبح کرے اگر وہ قارن یا متمتع ہے، پھر حلق کرائے، حضرت عائشہؓ کی حدیث ''نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ آج ہمارے حج کے افعال میں سے پہلا یہ ہے کہ ہم رمی کریں پھر ذبح کریں پھر حلق کرائیں'' کی وجہ سے، اور اس لئے کہ ذبح اور حلق حلال ہونے کے اسباب میں سے ہیں، کیا نہیں دیکھتا ہے تو کہ اگر محصر ذبح کے ذریعہ حلال ہو جائے تو ان دونوں پر رمی کو مقدم کیا جاتا ہے، پھر ذبح حلال ہونے کے معنیٰ میں ہے نہ کہ حلق، کیونکہ حلق احرام کو روکنے والا ہے تو ذبح حلق پر مقدم ہو گیا۔

جو معذور قربان گاہ تک نہ پہنچ سکیں وہ ایسے اداروں کو ذبح کا مختار بنائیں جن کی نظر میں ترتیب واجب ہے جیسے مدرسہ صولتیہ وغیرہ تو ذبح کے متعین کردہ وقت کے بعد حلق کرانے کی اجازت ہوگی۔

۹۔ اگرچہ من حیث الدلیل آمر کی اجازت سے حج بدل میں قران اور تمتع دونوں کے جواز کا رجحان معلوم ہوتا ہے اور فقہاء متاخرین میں سے صاحب لباب اور اس کے محشی صاحب حباب وغیرہ اسی کو اختیار کرتے ہیں، مگر ملا علی قاری اور حضرت گنگوہی کا فتویٰ اس سے مختلف ہے وہ تمتع کو باذن آمر بھی جائز نہیں کہتے، معاملہ ادائے فرض کا نازک ہے، جہاں تک ممکن ہو حج بدل میں افراد یا قران کرنا چاہئے لیکن اس زمانہ میں حج وعمرہ کرنے میں عام آدمی آزاد نہیں کہ جب اور جس وقت چاہیں جا سکیں اور طول احرام سے بچنے کے لئے ایام حج کے بالکل قریب سفر کریں، ہر طرف حکومتوں کی پابندیاں شدید ہیں اس لئے اگر کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام

طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے تو اس کے لئے تمتع کر لینے کی بھی گنجائش ہے (جواہر الفقہ ۱/۵۱۶)۔

لأن الميت لو أمره بالتمتع فتمتع المأمور صح ولا يكون مخالفا بلا خلاف بين الأئمة الأسلاف كذا في الحباب (ارشاد الساری رص ۳۰۴، بحوالہ جواہر الفقہ ۱/۵۱۲)۔

اس لئے کہ اگر میت نے اس کو تمتع کا حکم دیا پھر مامور نے تمتع کیا تو صحیح ہے اور وہ مخالف نہیں ہوگا ائمہ اسلاف کے درمیان بغیر اختلاف کے، جیسا کہ حباب میں ہے۔

مذکورہ شرائط کے ساتھ الف، ب، ج، تینوں صورتوں میں تمتع کی گنجائش ہوگی۔

(د) بلا اجازت کیا تو تمتع کے دم کا سارا خرچہ مامور واپس کردے اور اجازت سے کیا تو خرچ کا مامور پر ضمان لازم نہ ہوگا۔

(و) حج عن المیت کرنے والے کو خود میت نے امر نہیں کیا ورثاء پہنچا رہے ہوں تو وہ حج کر کے میت کو ثواب پہنچا سکتا ہے اس صورت میں بھی تمتع کرنے کی گنجائش ہے۔

وإلا فجعل ثوابه له بعد الأداء إذ بدون الأمر به يقع الحج عن القائل بالاتفاق فهو ليس حاجا عنه بل هو فاعل ثواب حجه له والثواب إنما يحصل بعد الأداء فبطلت نيته له في الإحرام فلا يحصل له ثواب إلا إذا جعل له بعد الأداء كما قالوا في مسألة الحج عن أبو بن أيضا بل لابد من جعل ثوابه له بعد الأداء كما في العبادة البدنية (غنیہ حاشیہ زبدۃ ۲/۶۲)۔

ورنہ حج کا ثواب اس کو ادائیگی کے بعد ہوگا کیونکہ حج کے حکم کے بغیر فاعل کی جانب سے بالاتفاق واقع ہوگا تو وہ اس کی جانب سے حج کرنے والا نہیں ہے بلکہ وہ اپنے حج کے ثواب کو اس کے لئے پہنچاتا ہے اور ثواب ادائیگی کے بعد ہی حاصل ہوتا ہے۔ تو احرام میں اس کے لئے حج کی نیت باطل ہوگئی، لہذا اس کو ثواب نہیں حاصل ہوگا مگر جبکہ ادائیگی کے بعد اس کو پہنچایا جائے، جیسا کہ لوگوں نے کہا والدین کی جانب سے حج کرنے کے مسئلہ میں بھی، بلکہ ضروری ہے ادائیگی کے بعد میت کو ثواب پہنچانا جیسا کہ عبادت بدنیہ میں۔

۱۰۔ حیض کی حالت میں مسجد میں جانا سخت منع ہے، حج کے عظیم رکن طواف زیارت کو حیض میں کرنا بہت بڑا جرم ہے، لہذا روانگی کی تاریخ بڑھوا کر پاک ہونے تک رکی رہے اور پاکی کے ساتھ طواف زیارت کر کے حج پورا کرنا چاہئے، شرعاً حائضہ کو طواف کرنے کا حکم یا فتوی نہ دیا جائے کسی نے لاعلمی میں حیض کے وقت طواف زیارت کرلیا تو اس پر بدنہ ذبح کرنا ضروری ہے (زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۱/۲۰۶)۔

قال الكاساني فإن لم يعد إلى مكة لكنه بعث بدنة جاز لما ذكرنا أن البدنة تجبر النقص بالجناية (بدائع ۲/۱۳۳)۔

کاسانی نے کہا کہ اگر وہ مکہ نہ لوٹے لیکن اس نے (بدنہ) اونٹ یا گائے بھیج دیا تو جائز ہے اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کیا کیونکہ بدنہ جنایت کی کمی کو پورا کر دیتا ہے۔

قال السرخسی وعلی هذا لو طافت المرأة للزيارة حائضا فهذا والطواف جنباً سواء (مبسوط ۴/۳۹)۔

سرخسی نے کہا اور اسی بنیاد پر اگر عورت نے حالت حیض میں طواف زیارت کرلیا تو یہ اور حالت جنابت میں طواف برابر ہے۔

نقل بعض المحشین عن منسک ابن أمیر الحاج لو همّ الرکب علی القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا قالوا یقال لها لا یحل لک دخول المسجد وإن دخلت وطفت أثمت وصح طوافک وعلیک ذبح بدنة (ردالمحتار ۲/۱۸۴)۔

بعض محشین نے منسک ابن امیر الحاج سے نقل کیا ہے کہ اگر قافلہ لوٹنے کا ارادہ کرے اور اس میں کوئی عورت پاک نہ ہو تو اس نے پوچھا کہ کیا وہ طواف کرے گی یا نہیں؟ لوگوں نے کہا اس سے کہا جائے گا کہ تمہارے لئے مسجد میں داخل ہونا حلال نہیں ہے اور اگر داخل ہوگئی اور طواف کرلیا تو گنہگار ہوگی اور تمہارا طواف صحیح ہے لیکن تم پر بدنہ کا ذبح کرنا واجب ہے۔

مذکورہ عبارات سے مجبوری کے وقت طواف زیارت کرنے والی حائضہ پر مکہ میں بدنہ ذبح کرنے کا وجوب معلوم ہوتا ہے۔

۱۱۔ زبدہ میں ہے: اور عدت موت میں اگر مکہ معظمہ تین منزل کے راستہ پر ہے اور محرم بھی ساتھ نہیں تو بھی محصرہ ہے اور اگر مکہ معظمہ تین منزل سے کم پر ہے تو محصرہ نہیں (زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۱/۳۵، مزید تفصیل کیلئے دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/۱۴۳)

زبدۃ المناسک میں ہے جبکہ عورت کا زوج اس کو طلاق دیدے اور مکہ مکرمہ میں ہی ہو تو عرفات پر نہ جائے، اس صورت میں دوسرے سال تک وہاں رہنا اور اگر گھر کو واپس آئے تو پھر واپس جا کر حج کرنا اور وہاں رہنے کی صورت میں سال بھر کا نفقہ موجود ہونا اور واپسی کے وقت رفاقت کا ہونا وغیرہ بہت سی مشکلات پیش آئیں گی تو یہ بھی اسی طرح معذور سمجھی جاوے جیسے بوادی وغیرہ میں جہاں اقامت مشکل ہو تو مکہ مکرمہ کو چلے جانے کا جواز ہے، اب اس حالت میں عرفات پر حج کرنے کو جائے تو عذر ہو سکتا ہے ورنہ اس کو نہایت ہی مشکل پیش آئیگی، اگر افعال عمرہ بجالا کر حلال ہوگی تو پھر حج کے لئے قضا کرنی لازم ہو جائے گا، پھر اس کے لئے وہاں رہنا یا واپس آنا نہایت دشوار ہوگا۔ (زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ۱/۳۶)۔

۱۲۔ جو حاجی مسافر مکہ مکرمہ میں ایسے وقت آئے کہ آٹھویں تاریخ تک پندرہ روز سے کم ہیں اور وہ مکہ مکرمہ میں پندرہ روز یا زیادہ اقامت کی نیت کرے تو اس کی نیت اقامت صحیح نہ ہوگی وہ مسافر رہے گا کیونکہ آٹھویں تاریخ کو وہ منیٰ اور نویں تاریخ کو عرفات ضرورت جائے گا اس لئے ایسے شخص کو قصر کرنا چاہئے (معلم الحجاج ص ۱۵۷)۔

۱۳۔ **قال الشامی والذی یمیل إلیه القلب عدم کراهة الاقتداء بالمخالف مالم یکن غیر**

مراع فی الفرائض إلی قوله یرید جماعة أکمل من هذه الجماعة (شامی۱/۳۷۹)۔

شامی نے کہا: اور وہ بات جس کی طرف دل مائل ہوتا ہے مخالف کی اقتداء کا مکروہ نہ ہونا ہے جب وہ فرائض میں رعایت کرنے والا ہو۔

قال الشامی ومعنی کونہ لم یخرج بسلامہ إن سلامہٗ لم یفسد وترہٗ لأن ما بعدہٗ یحسب من الوتر فکانہ لم یخرج منہ (ردالمحتار۱/۴۴۹)۔

شامی نے فرمایا: اور کونہ لم یخرج بسلامہ کا مطلب یہ ہے کہ اسکا سلام اس کے وتر کو فاسد نہیں کرے گا کیونکہ جو چیزیں اس کے بعد ہیں اس کا شمار وتر میں سے ہے تو گویا وہ اس سے نہیں نکلا۔

خلافیات کی رعایت کرنے والے مخالف مسلک امام کی اقتداء کی جائے اور امام کے ایک رکعت پر سلام پھیر دینے کے بعد مقتدی اپنی دو رکعت پوری کرلے اس کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے لیکن اکمل جماعت کے انتظار اور ہم مسلک امام کی اقتداء جماعت سے اعراض نہیں، لہٰذا امام حنفی میسر ہو تو اس کے پیچھے تین رکعت وتر کی جماعت میں شامل ہونا چاہئے۔

☆☆☆☆☆

مسائل حج وعمرہ کا حل

ڈاکٹر قدرت اللہ باقوی

عصر حاضر میں حجاز مقدس کی تجارتی اہمیت، حج بیت اللہ کی بے پناہ کثرت، ویزا اور ٹکٹ کی قانونی پابندیوں کی دشواریوں سے بچنے کے لئے فقہی مسائل کا حل اس طرح ہوسکتا ہے:

۱۔ حج وعمرہ کی نیت کے بغیر صرف تجارت یا کاروباری مقصد یا کسی سے ملاقات کے لئے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں احرام باندھ کر ہی آنا شرط نہیں ہے۔

۲۔ اہل مکہ کا حدود سے نکل کر بار بار آنے والے طریقہ پر احرام کی پابندی لگانا ٹھیک نہیں، انہیں مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہوسکتی ہے۔

۴۔ حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کو اشہر حج میں میقات سے باہر جانے کی اجازت ہوگی مگر احتیاطاً ایک دم دیدے۔

۵۔ حج کے احرام سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے۔

۶۔ الف: عمل رمی میں نیابت ہوسکتی ہے۔

(ب) ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست ہوسکتا ہے، اسلئے کہ ازدحام سے کسی خطرہ کا خوف لاحق رہتا ہے۔

۷۔ سعودی عربیہ میں رہنے والے غیر ملکی اجازت کے بغیر حج کرتے ہوئے پکڑے جائیں تو وہ محصر کے حکم ہوں گے، یہ قربانی دے کر احرام ختم کرسکتے ہیں جیسا کہ حدیبیہ میں ہوا تھا۔

۸۔ رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب تو ہے مگر حکومت کے مجاز اداروں کی ذمہ داری اختیار کی جاسکتی ہے۔

۹۔ الف: حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) صریح اجازت کے بغیر تمتع نہیں کرسکتا ہے۔

(ج) اگر ظن غالب پر تمتع کرلے تو حج بدل کرنے والے کے مال سے دم دینا لازم ہوجائے گا۔

(ھ) آمر کی اجازت نہ ہو اور حج سے پہلے سفر ہوگیا ہے، طویل عرصہ تک احرام کی پابندی مشکل ہے، حج کے ایام تک اپنے مال سے دم دینے کی اگر قوت ہو تو حج بدل کا احرام دوبارہ باندھ سکتا ہے۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں دم دینے کی خود میں ہمت ہو تو تمتع کی گنجائش ہے ورنہ نہیں۔

۱۰۔ ایسی عورت کو ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرکے گھر دم دینے کی گنجائش ہوسکتی ہے۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں شوہر کے انتقال پر ایام عدت میں حج یا عمرہ کر سکتی ہے۔
۱۲۔ مکہ میں ۱۵؍دن سے زیادہ ہونے سے وہ مقیم ہوگا، منیٰ میں قصر کی ضرورت نہیں ہے۔
۱۳۔ حنفی امام حرم کی اقتداء میں فصل کے ساتھ وتر ادا کرے ورنہ جماعت کے ثواب سے محروم ہو جائے گا۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

محمد ایوب ندوی شافعی، بھٹکل

۱۔ جو شخص حج یا عمرہ کی نیت سے حدود حرم میں داخل ہو اسے حالت احرام میں داخل ہونا ضروری ہے ورنہ ضروری نہیں ہے، یہ مسلک امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ اور صحابہؓ فتح مکہ کے موقع پر بلا حالت احرام داخل ہوئے تھے، حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی منقول ہے۔

۲۔ جو شخص مکہ میں رمضان، سے مقیم ہو وہ اشہر حج میں عمرہ کرسکتا ہے یعنی وہ تمتع یا قران کرسکتا ہے لیکن اسے دم تمتع نہیں دینا ہوگا۔

۳۔ مسلک امام شافعی اور امام احمد پر عمل کرنا بہتر ہے۔

۴۔ کرسکتا ہے۔

۵۔ اکثر شوافع علماء نے اس بات کی صراحت کی کہ اگر وہ شخص رمی جمار کے آخری دن وقت جواز تک خود رمی نہ کرسکتا ہو تو وہ دوسرے کو نائب بنا سکتا ہے۔

آج کل چوتھے دن بعد عصر منی بالکل خالی ہو جاتا ہے اور تقریباً ہر بوڑھا و بچہ رمی جمار کرسکتا ہے لہٰذا محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست نہیں۔

۶۔ ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہوں گے، وہ ایک بکری ذبح کریں گے اور اس سے تحلل کی نیت کریں گے (کتاب الایضاح فی المناسک)

۷۔ شوافع کے نزدیک رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہے، لہٰذا آج کل کی دشواری کیوجہ سے مسلک شوافع پر عمل کیا جاسکتا ہے۔

۸۔ حج تمتع آمر کی اجازت سے ہوگا۔

۹۔ حیض ونفاس کی حالت میں طواف زیارت کسی طرح درست نہیں، اگر اسے کسی وجہ سے جانا پڑے تو وہ دوبارہ آ کر طواف زیارت کرے گی۔

۱۰۔ ادا کرسکتی ہے۔

۱۱۔ وہ مقیم نہیں ہوگا۔

۱۲۔ جمع اور جماعت کی رعایت کرے، امام مسجد کی اقتداء کرنا بہتر ہے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے مسائل

مولانا سلطان احمد اصلاحی، علی گڈھ

۱۔ حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے مطلق احرام کی شرط چاہے حج یا عمرے کی نیت ہو یا نہ ہو، صرف حضرات حنفیہ کے یہاں ہے:

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد (ہدایہ ۱/۲۱۴۔ رشیدیہ دہلی)۔

دیگر ائمہ بالخصوص امام شافعیؒ کے نزدیک میقات کے اندر داخل ہونے کے لئے احرام کی شرط صرف اس کے لئے ہے جس کا حج یا عمرے کا ارادہ ہو، اور جس کی اس کی نیت نہ ہو احرام کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے:

الشافعي عنده إنما يجب الإحرام عند المقيات إذا دخل مكة بحجة أو عمرة لأن الإحرام شرع لأحدهما فإذا نوى ذلك يجب وإلا فلا (ہدایہ ۱/۲۱۵ علی الہامش)۔

بدایہ میں یہ تفصیل نام لئے بغیر ہے:

وقال قوم: لا يلزم الإحرام إلا لمريد الحج أو العمرة الخ (بدایۃ المجتہد ۲/۳۲۵)۔

اسی موقع پر امام مالک کے اس مسلک کی وضاحت بھی ہے کہ لکڑی فروش وغیرہ جنہیں کثرت سے حدود حرم میں آنا جانا پڑتا ہو ان کے لئے بھی احرام کی ضرورت نہیں ہے:

ولا خلاف انه يلزم الإحرام من مرّ بهذه المواقيت ممن أراد الحج أو العمرة و أما من لم يردهما ومرّ بهما فقال قوم كل من مر بهما يلزم الإحرام إلا من يكثر ترداده مثل الحطابين وشبههم، وبه قال مالك (بدایہ حوالہ سابق)۔

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ کے مسلک کی جو تفصیل ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہدایہ اور دیگر حنفی مراجع میں دخول حرم کے لئے مطلق احرام کی شرط کی جو بات کہی گئی ہے دراصل وہ اُس طرح نہیں ہے، بلکہ حدود حرم میں بار بار آنے جانے کی ضرورت کے لئے امام صاحب کے یہاں بھی رخصت ہے اور اس کے لئے احرام ضروری نہیں ہے۔

(النوع الثالث) المكلف الذي يدخل... ولا حاجة متكررة فلا يجوز له تجاوز الميقات غير محرم، وبه قال أبوحنيفة و بعض أصحاب الشافعي (مغنی ۳/۲۶۹)۔

جبکہ دوسروں کے یہاں بھی ڈھیل معروف ہے:

وقال بعضهم: لا يجب الإحرام عليه و عن أحمد ما يدل على ذلك الخ (مغنی حوالہ سابق)۔

اس تفصیل کی روشنی میں بار بار کی ضرورت والوں کے لئے تو فقہ حنفی میں بھی احرام کی شرط متفقہ نہیں رہ جاتی

ہے، باقی تینوں ائمہ کی رائے پہلے ہی سے اس کے حق میں ہے، تجارت یا ملاقات کی اتفاقیہ ضرورت کے سلسلے میں بھی حضرت امام شافعیؒ اور دیگر ائمہ کی رائے پر ہی عمل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جن کے یہاں احرام کی شرط حج اور عمرہ کے ساتھ ہی ہے، مسئلے کی دیگر تفصیلات سے اگر چہ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں کی تجارت یا ملاقات کی ضرورت اس نوعیت کی نہ ہو کہ انہیں بار بار اور انتہائی کثرت سے مکہ آنا جانا پڑتا ہو، ان کے لئے احرام کی پابندی ہی زیادہ اولی اور انسب ہے، لیکن اسے اولی اور انسب کی حد تک ہی رکھنا بہتر ہے، واجب قرار دینا مناسب نہیں ہے، بالخصوص فی زمانہ دینداری میں جو اضمحلال ہے اس کے پیش نظر آسانی اور رخصت کا مسلک ہی بہتر اور مناسب ہے، مزید آمد و رفت کی کثرت وعدم کثرت کو متعلق فرد کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے، اس کا فیصلہ وہ خود کرے کہ اس کے مطابق احرام کی مذکورہ رخصت سے فائدہ اٹھائے یا نہ اٹھائے۔

۲۔ تفصیل بالا کے مدنظر مکہ کے اندر یا باہر کے جن لوگوں کا مختلف اغراض سے بار بار مکہ آنا جانا ہو اور ان کی حج یا عمرے کی نیت نہ ہو، ائمہ ثلاثہ کی ان کے لئے رخصت واضح ہے کہ اندریں صورت انہیں احرام باندھنے کی حاجت نہیں ہے، فقہ حنفی جس کی معروف رائے اس کے برعکس ہے اس میں بھی حضرت امام اعظمؒ کی اس رائے کے مطابق جس میں بار بار کی ضرورت کی صورت میں احرام سے رخصت کی گنجائش نکلتی ہے (مغنی ۲۶۹/۳) اس مسلک میں بھی اس کی گنجائش پیدا ہوتی ہے، اگر چہ دینداری کے موجودہ اضمحلال کے پیش نظر جس کا اشارہ اوپر گذرا، ہمارے نزدیک قابل ترجیح ہے کہ بار بار کی ضرورت سے قطع نظر حج یا عمرہ نہ کرنے کی صورت میں ملاقات یا تجارت وغیرہ کی مطلق ضرورت سے بھی احرام کی عدم پابندی کی دیگر ائمہ کی رائے پر عمل زیادہ بہتر اور قرین حالات ہے، دریں حالیکہ میقات کے اندر رہنے والوں کے لئے پریشانی اور زحمت سے بچانے کے مقصد سے اہل مکہ کی طرح انہیں بھی مکہ میں بلا احرام داخل ہونے کی اجازت فقہ حنفی میں پہلے سے موجود ہے:

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجة لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج لحاجة منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم الخ (ہدایہ ۲۱۴/۱)۔

آج کے دور میں بالکل یہی زحمت آفاقی کے لئے ہے، پس اس رخصت کو اس کے لئے بھی عام کر دینا مناسب ہے۔

۳۔ جمہور علماء کے اتفاق سے مکی کے لئے تمتع یا قران جائز نہیں:

واتفق العلماء على أن من لم يكن من حاضرى المسجد الحرام فهو متمتع (بدایۃ المجتہد ۳۳۲/۱)۔

یہی رائے حضرت امام اعظمؒ کی بھی ہے، البتہ امام مالکؒ کے یہاں یہ صرف مکروہ ہے:

وأبو حنيفة يقول: إن حاضرى المسجد الحرام لا يقع منهم التمتع، وكره ذلك

مالک (بدایہ ۱/۳۳۳)۔

یہی حکم قران کا بھی ہے:

والقارن الذی یلزمہ ھدی المتمتع ھو عند الجمھور من غیر حاضری المسجد الحرام (بدایہ ۱/۳۳۵)۔

۴۔ اوپر کی گفتگو کی روشنی میں اس کا جواب واضح ہے، مکہ میں مقیم جن حضرات کے کام کی نوعیت ایسی ہو کہ سال کے تمام دنوں میں انہیں بار بار مکہ آنا اور جانا پڑتا ہے، فقہ حنفی سے ہٹ کر ان کے لئے رخصت معلوم ہے کہ ان کے لئے احرام کی پابندی ضروری نہیں ہے، اسی طرح حج یا عمرہ نہ کرنے کی نیت کی صورت میں بھی فقہ شافعی و دیگر کی رائے صاف ہے کہ اندریں صورت احرام واجب نہیں ہے، البتہ اسی کی بنیاد پر اہل مکہ کی تقسیم کرنے کی ضرورت ہے، کاروبار اور ملاقات وغیرہ کے لئے ہر ایک کی ضرورت لازماً بار بار آنے جانے کی نہیں ہوتی ہے، حج کا عرصہ، شوال، ذی قعدہ اور معروف قول کے مطابق دسویں ذی الحجہ کل دو ماہ دس دن ہے، جو بہت زیادہ نہیں ہے کہ آدمی کے لئے اس میں اپنے شہر سے نکلے بغیر چارہ نہ ہو، پس جو لوگ ایسا کرسکیں انہیں احتیاط کرنی چاہئے، البتہ ڈرائیور، سبزی فروش اور دیگر کاروباری جو سال کے باقی دنوں کی طرح ان ایام میں بھی ایسے ہی بار بار مکہ سے باہر اور پھر واپس آنے کے لئے مجبور ہوں، ان کے لئے ان فقہاء کے مسلک پر عمل کی اجازت دینا اولیٰ ہے جن کے ہاں ایسے ضرورت مندوں کے لئے احرام کی شرط نہیں ہے، کاروبار اور ملاقات وغیرہ کی اس سے ہٹ کر صورت کے لئے معاملہ کو متعلق فرد یا افراد کی صوابدید پر چھوڑنا چاہئے، حج اور عمرہ کی نیت نہ ہونے کی صورت کا معاملہ پہلے سے ہی واضح ہے کہ اس کے لئے احرام کی ضرورت نہیں ہے، پس اہل مکہ میں اسی سال حج کا ارادہ کرنے والا دو ماہ دس دن مکہ سے باہر نہ آئے جائے، الا یہ کہ وہ بار بار کی ضرورت والے لوگوں کی صف میں آتا ہو، سو اس کی رخصت معلوم ہے، مکی کے لئے ایک رائے تمتع اور قران کے جواز کی بھی ہے (بدایۃ المجتہد ۱/۳۳۲-۳۳۵) اور اس صورت میں اس کے لئے دم نہیں ہے (بدایہ ۱/۳۳۲) مخصوص حالات میں مکی کے لئے اس رخصت سے بھی فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہونی چاہئے، جہاں تک ممکن ہو دم سے بچانے کی راہ نکلنی چاہئے۔

۵۔ ایک ہی سال میں ایک سے زائد بار عمرے کے سلسلے میں علماء کا اختلاف معلوم ہے، حضرت امام مالکؒ کے یہاں سال میں مستحب ایک ہی عمرہ ہے، ایک ہی سال میں دو یا تین کو وہ مکروہ کہتے ہیں، البتہ امام شافعیؒ اور حضرت امام اعظمؒ کے یہاں اس میں کراہیت کا کوئی پہلو نہیں ہے۔

واختلفوا فی تکریرھا فی السنة الواحدة مراراً فکان مالک یستحب عمرة فی کل سنة ویکرہ وقوع عمرتین عندہ أو ثلاثاً فی السنة الواحدة، وقال الشافعی و أبو حنیفة لا کراھیة فی ذلک (بدایہ ۱/۳۲۶)۔

اس کے لحاظ سے تمتع کرنے والا آفاقی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید

عمرے کرسکتا ہے، الا یہ کہ موجودہ دور کے غیر معمولی ازدحام کے پیش نظر منتظمین حج کی طرف سے اس سے بچنے کی سفارش ہوتو اندریں صورت لوگوں کو زحمت سے بچانے کے مقصد سے ایک عمرہ پر اکتفاء کرنا ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

۶۔ (الف) رمی کے عمل میں ایک شخص دوسرے کی نیابت کرسکتا ہے۔

(ب) نیابت کے جواز کے لئے مریض اور معذور کے ساتھ محبوس کا بھی ذکر ہے، یعنی یہ کہ جو شخص کسی شدید مجبوری سے رمی جمرہ کے لئے نہ جاسکے، لیکن مناسب ہے کہ اسے بہت عام نہ کیا جائے، محض ازدحام کے ڈر سے نائب بنانا درست نہیں ہے۔

إذا كان الرجل مريضا أو محبوساً او له عذر جاز أن يستنيب من يرمى عنه (المغنی ۳ر۴۹۰)۔

البتہ بیاری اور عذر کی صورت میں بھی بہتر ہے جیسا کہ کہا گیا ہے کہ نائب کے ہاتھ میں کنکری اپنے ہاتھ سے رکھے جس سے کہ اس عمل میں اس کی بھی یک گونہ شرکت ہوجائے، قاضی ابویعلیٰ کی رائے کے الفاظ ہیں:

قال القاضي: المستحب أن يضع الحصى في يد النائب ليكون له عمل في الرمى الخ (حوالہ سابق)۔

۷۔ ہاں ایسا شخص "محصر" کے حکم میں ہوگا، وہ دم احصار کے طور پر قربانی کا جانور یا اس کی قیمت کسی کے ہاتھ بھیج دے، جس سے اس کی طرف سے حرم میں قربانی کردی جائے، اس وقت تک اس کے لئے احرام سے تحلل جائز نہ ہوگا، لیکن کسی وجہ سے وہ اس کے لئے اس سے پہلے مجبور کردیا جائے تو ساتھ ہی وہ دم جنایت بھی ادا کرے، دونوں ہی صورتوں میں آئندہ حج یا عمرہ وہ اس وقت کرے جبکہ حکومت کی طرف سے باقاعدہ اس کو اس کی اجازت مل جائے، اصحاب امر کی معروف میں اطاعت واجب ہے، اور موجودہ دور کے حالات ومصالح کے مدنظر حکومت کا یہ حکم معروف میں داخل ہے، اور ہر مسلمان کے لئے اس کی پیروی لازم ہے۔

۸۔ صورت مسئولہ میں رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب قائم نہ رہنے پر دم لازم نہیں ہوگا، حالات مندرجہ کے پیش نظر فقہ حنفی کے قول مرجوح اور دیگر ائمہ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے، ترتیب کے عدم قائلین میں صرف امام شافعی کے علاوہ عطاء ابو یوسف اور ابوثور ہیں (المغنی لابن قدامہ ۳ر۴۳۶) اور موجودہ حالات میں ان کی رائے پر ہی عمل کیا جانا مناسب ہے، نیز ملاحظہ ہو (مغنی ۳ر۴۵۲)۔

۹۔ شریعت میں عرف کا دخل ہے، اس لئے اس وقت مطلق حج سے اگر حج تمتع مفہوم ہوتا ہے تو حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا حج تمتع ہی سمجھا جائے گا، ہاں بہتر ہوگا کہ روانگی سے قبل اس کی صراحت ہوجائے جس سے کہ شبہ زائل ہوجائے۔

باقی شقیں:

(الف) ہاں! کرسکتا ہے۔

(ب) عرفاً حج تمتع مفہوم ہونے کی صورت میں کرسکتا ہے، لیکن بہتر ہے کہ صراحت پیشگی کرالی جائے۔

(ج) ہاں! تمتع کرسکتا ہے۔

(د) آمر کی طرف سے صریح طور پر تمتع کی ممانعت نہ کی گئی ہو تو دم تمتع آمر کے ہی مال میں لازم ہوگا۔ ودم المتعة والقران إن أذن له في ذلك على المستيب (مغنی ۳/۲۳۲-۲۳۳)۔

(ہ) آمر کی اجازت سے حج بدل کرنے والے کے لئے تمتع کی گنجائش ہے، اس لئے صورت مسئلہ میں قران کی طویل عرصہ کی پابندی اس کو جھیلنے کی ضرورت نہیں ہے، اشہر حج شروع ہونے سے قبل جانے کی صورت میں پہنچنے کے ساتھ ایک عمرہ کرلے، بعد ازاں حج کے ساتھ عمرہ کرکے تمتع کی صورت پیدا کرلے، سال میں ایک سے زیادہ عمرے کی گنجائش ہے، اس کا فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، تفصیل پہلے آچکی ہے۔

(و) اصولی طور پر زندہ اور مردہ کے حج بدل میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے (مغنی ۳/۲۳۲، بدایۃ المجتہد ۱/۳۲۰) اس لئے حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش نہ ہونے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

۱۰۔ صورت مسئولہ میں چونکہ اضطرار ہے اس لئے:

(الف) ایسی عورت ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرکے اپنا حج مکمل کرلے۔

(ب) بوجہ اضطرار اس کا رکن ادا ہو جائے گا اور اس پر دم لازم نہ ہوگا۔

(ج) دم لازم ہی نہیں تو بدنہ اور بکرا کا سوال ہی نہیں۔

(د) یہ شق بھی اپنے آپ زائل ہو جاتی ہے۔

۱۱۔ مکی ہونے کی صورت میں وہ اپنے کو محصر کے حکم میں سمجھے اور اگلے سال اپنے حج رعمرہ کی تکمیل کرے، آفاقی ہونے کی صورت میں وہ ایام عدت میں حج اور عمرہ کرلے، بنابریں کہ وہ اضطرار کی شکار ہے اور دوسرے سال آکر حج اور عمرہ کی تکمیل اس کے لئے بوجوہ دشواریوں کی باعث ہے۔

۱۲۔ منیٰ کی آبادی کے مکہ سے متصل ہو جانے پر دونوں ایک ہی مقام متصور ہوں گے، اور دونوں میں ملاکر ۱۵/دن پورا ہونے پر ہی وہ شخص مقیم سمجھا جائے گا۔

۱۳۔ صورت مسئولہ میں مسجد اور حرمین میں وتر جس طرح ادا کی جاتی ہے ویسے ہی ادا کرے اپنے مسلک کی پیروی کی خاطر مسجد اور حرمین سے الگ ہوکر علیحدہ وتر ادا نہ کرے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند حل طلب مسائل

راشد حسین ندوی، رائے بریلی

۱۔ جولوگ حج وعمرہ کے بجائے تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد کے لئے حرم مکی میں داخل ہونا چاہیں ان کے لئے میقات سے احرام باندھنا واجب ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر علماء کے تین مسلک ہیں:

(۱) احناف اور مالکیہ کے نزدیک واجب ہے (ہدایہ، مدونہ ۳۰۲/۱)

(۲) شوافع اور حنابلہ کا مفتی بہ قول مطلقاً عدم وجوب کا ہے۔

(۳) انھیں حضرات کا دوسرا قول یہ ہے کہ خائف، مجاہد اور متکرر الدخول کے لئے واجب نہیں، بقیہ پر واجب ہے (مغنی ۲۱۸/۳۔۲۱۹، شرح مسلم ۳۴۴/۱)۔

ان حضرات کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) صحاح میں حضرت ابن عباس سے منقول روایت کا مفہوم مخالف:

"فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن وأراد الحج والعمرة (بخاری ومسلم ۳۷۴/۱)

(یہ میقاتیں ان لوگوں کے ہیں جو وہاں رہتے ہیں نیز وہاں نہ رہنے والے جو گذریں ان کے لئے ہیں جبکہ ان کا اردہ حج وعمرہ کا ہو) اور یہ حضرات مفہوم مخالف سے استدلال کرنے کے قائل ہیں۔

(۲) عن انس أن النبی ﷺ دخل يوم الفتح وعلى رأسه المغفر" (مسلم وبخاری مع فتح الباری ۱۷/۴)۔

(حضور ﷺ فتح کے دن مکہ کے اندر اس حالت میں داخل ہوئے کہ آپ کے سر پر خود تھا)۔

(۳) عن جابر بن عبد الله أن النبی ﷺ دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء (مسلم ۴۳۹/۱)۔

(فتح کے دن رسول اللہ ﷺ مکہ کے اندر اس حالت میں داخل ہوئے کہ سر پر کالا عمامہ تھا)۔

جبکہ احناف کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ میں منقول حضرت ابن عباس کی روایت:

إن النبی عليه السلام قال: لا تجاوزوا الوقت إلا باحرام".

(میقات سے آگے احرام کے بغیر نہ جاؤ)۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ، مسند شافعی اور مسند اسحاق ابن راہویہ میں منقول حضرت ابن عباس کے آثار"

انه يرد من جاوز الميقات غير محرم" (بحوالہ نصب الرایہ ۱۵/۳)۔

(جو شخص میقات سے آگے بغیر احرام جائے واپس کردیا جائیگا)

(۳) صاحب ہدایہ نے عقلی دلیل بھی دی ہے کہ احرام تعظیم بقعہ کے لئے ہے، اور اس میں سب لوگ برابر ہیں (۳۳۴/۲ مع الفتح)۔

اور فریق اول کا جواب اس طرح دیا ہے کہ پہلی دلیل ہمارے اصول کے اعتبار سے لائق استدلال نہیں، پھر ہمارے دلائل صریح اور منصوص ہیں وہ ان کا مقابلہ نہیں کر سکتی (فتح)۔

دوسری اور تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم اس روز کے لئے نبی کریم ﷺ کے لئے مخصوص تھا، لا تحل لأحد... الحدیث سے اس کا اشارہ ملتا ہے (مرقاۃ) لیکن پہلے فریق کے دلائل انصاف کی بات ہے کہ دل کو زیادہ لگتے ہیں، اس لئے کہ مسلم میں ابن عباسؓ اور ابن شریح کی روایت میں "لم یحل القتال" کا لفظ صراحۃ ہے، اور مسند اسحاق کے حوالہ سے حضرت ابن عباس کا جواز منقول ہے، اس میں خشی کا مفعول مقدر سیاق کے مطابق "فوات الحج" ہے، اس طرح ان آثار کا اطلاق حج وعمرہ پر جانے والوں کے لئے ہوگا۔ رہا "لا تجاوزوا" تو اس کے حکم عام سے علت حرج کی بنیاد پر داخل میقات کے باشندے مخصوص کر لئے گئے، تو اسی علت نیز نبی کریم ﷺ کے عمل سے دوسرے بھی مخصوص ہو سکتے ہیں، پھر یہ احادیث پہلے فریق کی احادیث کے مقابلہ میں کمزور ہیں، مثلاً خصیف ضعیف ہیں (تقریب، کتاب الضعفاء وغیرہ) اور "لا تجاوزوا" کو عام مخصوص عنہ البعض مان لیں تو تمام احادیث میں تطبیق ہو سکتی ہے۔

۲۔ کیا جا سکتا ہے، اور اس کے دو طریقے ہوں گے:

(۱) جس علت حرج کی بنیاد پر داخل میقات کے باشندوں کو وجوب احرام کے حکم سے مستثنیٰ رکھا گیا، باوجودیکہ ان کی بھی اپنی میقات ہے، اسی علت کا تعدیہ کر کے ان لوگوں کو ان پر قیاس کیا جائے۔

(۲) امام محمد کے مؤطا میں درج قول کی مفہوم مخالف کا اعتبار کر کے اس کی اجازت دیجائے، وہ قول یہ ہے: لاینبغی لأحد أن یجاوزھا إذا أراد حجا أو عمرۃ إلا محرما" (۲۳۴/۲۔۲۳۶)۔

(کسی کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ جب وہ حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو تو بغیر احرام ان سے آگے جائے)۔

واضح رہے کہ عبارت فقہاء میں مفہوم مخالف معتبر ہے (علم اصول الفقہ لخلاف)۔

۳۔ (۱) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک درست ہے۔

(۲) احناف اور مالکیہ کے نزدیک درست نہیں۔

پھر احناف کے یہاں عدم جواز کی روایت کے دو مفہوم بیان کئے جاتے ہیں: (۱) نفی وجود (۲) نفی حل۔ صاحب بدائع اور ابن الہمامؒ نے احتمال اول کو اور اکثر مشائخ نے احتمال ثانی کو ترجیح دی ہے، اور علامہ شامی نے قران کے لئے دوسرے احتمال کو اور تمتع کے لئے پہلے احتمال کو راجح قرار دیا ہے، اور اس کی دلیل یہ دی ہے کہ صحت تمتع کے لئے عدم المام شرط ہے، اور مکی کبھی اس سے خالی نہیں ہو سکتا، اسی لئے کافی وغیرہ میں صراحت ہے کہ وہ کوفہ چلا جائے تو قران صحیح ہو جائے گا، لیکن تمتع صحیح نہیں ہوگا (۱۹۸/۲)۔

مجھے یہ قول راجح معلوم ہو رہا ہے، اور اس کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ مکی قران کرے تو ہو جائے گا اور دم

جبر لازم ہوگا، تمتع صحیح ہی نہیں ہوگا۔

۴۔ قران وتمتع کے سلسلہ میں احناف کا مسلک مجھے کتاب وسنت سے بھی راجح معلوم ہوتا ہے، اور پہلے گزر چکا ہے کہ اس کے لحاظ سے تمتع کی گنجائش نہیں ہے، اس لئے احقر سمجھتا ہے کہ اس مسئلہ کا حل یہی ہے کہ نمبر (۱) میں بیان کردہ تخریج یا ترجیح کی شکل اپنائی جائے۔

۵۔ امام شافعی اور احمد کے یہاں کرسکتا ہے (مغنی)، امام مالک کے یہاں نہیں کرسکتا (مدونہ)، احناف کے یہاں جواز کا بھی قول ملتا ہے اور عدم جواز کا بھی، عدم جواز کے قائلین کا استدلال فتح القدیر کی اس عبارت سے ہے جس میں مکی کو ایام حج میں عمرہ مفردہ سے بھی منع کیا گیا ہے، لیکن راجح قول پہلا ہے، اس لئے کہ تمام معتبرات میں باستثناء ایام خمسہ پورے سال کو عمرہ کا وقت بتایا گیا اور تکرار کی اجازت بھی دی گئی ہے (شامی، ہندیہ) اور اکثر مشائخ نے اس کی اجازت دیتے ہوئے صاحب فتح کی تردید کی ہے، اور مکی کو بھی ایام حج میں عمرہ مفردہ کرنے کی اجازت دی ہے (نہایہ، مبسوط، بحر، قاضی زادہ، منحہ وغیرہ)۔

۶۔ (الف) ائمہ اربعہ کے نزدیک کرسکتا ہے (ہدایہ ۱/۳۳۶، مغنی ۳/۵۱۹)۔

(ب) ازدحام کے خوف سے نیابت درست نہیں، یہ سہولت ان اصحاب اعذار کے لئے ہے جو کھڑے ہوکر نماز نہ پڑھ سکتے ہوں اور سواری پر بھی وہاں نہ جاسکتے ہوں "مریض لایستطیع الرمی" (ہندیہ) کا یہی مفہوم ہے۔

۷۔ احناف کے نزدیک یہ شخص مفرد کے حکم میں ہوگا، اگر مفرد ہے تو ایک ہدی، قارن ہے تو دو ہدی یا ان کی قیمت حرم بھیجے اور قربانی کا وقت متعین کرالے، اس کے بعد حلال ہوجائے گا، حلق یا تقصیر ضروری نہیں ہے (ہندیہ، شامی، خانیہ) اس کے بعد آئندہ قارن کو ایک حج دو عمرے، اور مفرد کو ایک حج اور ایک عمرہ کرنا پڑے گا (شامی، خانیہ) اور اگر چاہے تو حالت احرام میں باقی رہے، بعد میں موقع ملے تو عمرہ کرکے حلال ہوجائے۔

۸۔ امام شافعی، امام احمد ابن حنبل، صاحبین اور جمہور کے نزدیک ترتیب مسنون ہے (مغنی)۔

(۲) امام ابوحنیفہ، حضرت قتادہ وغیرہم کے نزدیک ترتیب واجب ہے۔

(۳) امام مالک کے نزدیک رمی کے بعد حلق کرنا واجب ہے، بقیہ چیزوں میں ترتیب مسنون ہے (مدونہ)۔

جمہور کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں خلاف ترتیب یہ اعمال کرنے پر "لاحرج" فرمایا گیا، اور امام صاحب کا استدلال حضرت ابن عباس کے اس اثر سے ہے "من قدم شيئا من حجه أو أخره فليهرق لذلك دما"، اسی طرح "فمن كان منكم مريضاً" کی دلالت سے بھی ان کا استدلال ہے، اور لاحرج کا مطلب ان کے نزدیک نفی اثم ہے نہ کہ نفی فدیہ۔

لیکن میں سمجھتا ہوں کہ دفع حرج ومشقت کے لئے صاحبین کا قول اختیار کرلینے کی گنجائش ہے (مقدمہ شرح الوقایہ، اشباہ)۔

۹۔ جی ہاں اگر عرف یہی ہے تو حج تمتع ہی تصور کیا جائے "لأن الثابت بالعرف كالثابت بدليل شرعي" (رسائل ابن عابدین)۔

(الف) مختلف فیہ مسئلہ ہے، لیکن صحیح قول کے مطابق کرسکتا ہے، جامع صغیر، خانیہ، شامی، بحر کی عبارات سے صاف طور سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

(ب) موجودہ عرف کے تحت اجازت ہونی چاہئے۔

(ج) موجودہ عرف کی وجہ سے کرسکتا ہے۔

(د) دم تمتع تمام شکلوں میں مامور کے ذمہ ہوگا (ہندیہ، خانیہ، جامع صغیر)۔

(ھ) اس طرح کی دشواری پیش ہی نہیں آئے گی۔

(و) موصی خود صراحۃً یا عرفاً اجازت دے تو گنجائش ہے۔

"**الحاج عن الميت إذا كان مأموراً بالقران ، كان دم القران على الحاج**" (فتاویٰ خانیہ علی الہامش ۱/۳۱۱)۔

وأراد بالقران دم الجمع بين النسكين ، قرانا كان أو تمتعاً كما صرح به في غاية البيان (بحر ۳/۷۶)۔

۱۰۔ الف: صورت مسئولہ میں اہون البلیتین کو اختیار کرتے ہوئے اجازت ہوگی، اس کی اجازت شامی کی عبارت "لو هم الركب ... وإن دخلت وطفت الخ" سے سمجھ میں آرہی ہے (۲/۱۸۴)۔

(ب، ج) رکن ادا ہوجائے گا، لیکن اس پر دم میں بدنہ لازم ہوگا، "إذ لا شك في وقوع الأول معتداً به" (بحر ۳/۱۸) وکذا فی الہندیہ والخانیہ)۔

(د) دم کی ادائیگی کے لئے حرم کی شرط ہے (بحر، ہدایہ، فتح)۔

۱۱۔ اس کی گنجائش ہے، بشرطیکہ مکہ مسافت سفر سے کم پر واقع ہو (شامی ۲/۶۲۲) و خروج ... المتوفى عنها زوجها ما دون السفر مباح (فتح) یا اس کا گھر اور مکہ دونوں مسافت سفر پر ہوں لیکن وہ جگہ ویرانہ ہو، قیام کے لائق نہ ہو، اور وہاں سے مکہ تک کوئی بستی بھی ایسی نہ ہو (شامی، فتح، ہندیہ) لیکن اگر موضع وفات سے اس کا گھر مسافت سفر سے کم پر واقع ہو تو جانے کی اجازت نہیں ہوگی، اسی طرح موضع وفات سے اس کا وطن اور مکہ دونوں مسافت سفر پر ہوں، لیکن وہ جگہ لائق قیام ہے، یا وہ جگہ تو ایسی نہیں ہے لیکن آگے کوئی ایسی جگہ ہے، تو امام صاحب کے نزدیک وہ حج کے لئے نہ جائے، صاحبین کے نزدیک دوسرا محرم موجود ہو تو جاسکتی ہے، امام صاحب کا بھی قول اول یہی ہے (شامی، فتح، ہندیہ)۔ لہذا ضرورت پڑنے پر اس کے مطابق فتوی دیا جاسکتا ہے۔

كما يفهم من عبارة مقدمة شرح الوقاية لفرنگی محلی.

۱۲۔ اگر دونوں آبادیاں بالکل متصل ہوگئی ہیں تو اب منیٰ کی حیثیت مکہ کے ایک محلّہ جیسی ہوگی، اور مذکورہ شخص

مقیم کے حکم میں ہوگا (شامی، ہندیہ اور بحر کی عبارات سے یہی معلوم ہوتا ہے)۔

۱۳۔ اس مسئلہ پر امام رازی کا قول جواز کا ہے، لہٰذا صحاح کی احادیث نیز حرم میں ترک جماعت سے ہونے والی بے توفیقی اور محرومی کا خیال کرتے ہوئے ان کے قول پر عمل کیا جاسکتا ہے، اس کی تائید صحابہ کرامؓ کے عمل سے بھی ملتی ہے کہ مختلف مسلک رکھتے تھے، لیکن ان اختلافات اور اجتہادی مسائل کی بنیاد پر کسی امام کی اقتداء ترک کرنا ان سے ثابت نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے مسائل

محمد ارشاد القاسمی، جونپور

۱۔ جولوگ حرم مکہ میں داخل ہورہے ہوں خواہ ان کی نیت حج وعمرہ کی نہ ہو بلکہ تجارت وملاقات یا اور کسی مقصد سے جانا ہورہا ہو، ان پر بھی عندالاحناف احرام کی پابندی لازم ہے، اس کے خلاف کی صورت میں ان پر دم لازم آئے گا۔ ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء کے یہاں وہ بلا احرام کے داخل ہوسکتے ہیں ان پر دم نہیں۔

ہدایہ میں ہے:

ثـم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج والعمرة أو لم يقصد عندنا (بنایہ ۴۵۴/۳)۔

فتح القدیر میں ہے:

من أتى ميقاتاً منها لقصد مكة وجب عليه الإحرام (۴۲۶/۲)۔

ولزوم الدم بالتاخير اى بتأخر الإحرام عنها (شرح اللباب/۵۵)۔

۲۔ وہ حضرات جو حج وعمرہ کی نیت سے نہیں آرہے ہوں، اور ان کو کثرت سے حرم مکی میں آمد ورفت کی ضرورت پڑتی ہو، ان میں متعدد بار آتے جاتے رہتے ہوں، جیسے ڈرائیور، ایجنٹ وغیرہ، وہ اس احرام کے قاعدہ سے مستثنیٰ کئے جاسکتے ہیں۔

كـذا فـي عـمدة القاري، قال أبو عمر لا أعلم خلافاً بين الامصار في الحطابين ومن يدمن الاختلاف إلى مكة ويكثره في اليوم والليلة لايؤمرون بذلك لما عليهم فيه من المشقة (۳۹۰/۸)۔

الہدی الساری حاشیہ فیض الباری میں ہے:

ولـمـعـارض الأدلة اختـلـف قـول الـعـلـمـاء والاحتيـاط للإحرام إلا من كثر دخوله فيرتفع المشقة (۱۳۹/۳)۔

۳۔ مقیم مکہ جو حج کا ارادہ رکھتے ہوں، اشہر حج کے بعد ان کے لئے عمرہ کرنا اور تمتع وقران کی گنجائش ہے۔

والـمكي يعتمر في أشهر الحج لا يكره له ذلك، ولكن لا يدرك فضيلة التمتع (حاشیۂ ارشاد الساری/۱۸۴)۔

وقد بينا أن المكي إذا خرج من الميقات ثم قرن حجة وعمرة كان قارناً (ص/۱۸۵۔ أيضاً)۔

ابن نجیم لکھتے ہیں:

وبهـذا عـرف أنـه يتصور الجمع بين العمرة والحج في حق المكي لكن لا على وجه التمتع والقران (أي المسنون) (منحۃ الخالق ۳۹۳/۲)۔

۴۔ مقیم مکہ جو اسی سال حج کا ارادہ رکھتے ہوں، وہ کسی ضرورت سے اشہر حرم میں میقات سے باہر گئے تو وہ عمرہ کے احرام سے میقات میں داخل ہو کر حرم مکی میں آسکتے ہیں اور حج کی وجہ سے ان پر دم جنایت لازم نہیں۔ کذا فی شرح اللباب:

إن المكي إذا خرج إلى بعض الآفاق لحاجة ثم رجع وأحرم بالعمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه لم يلزمه الدم باتفاق الأربعة (ص/١٩١)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی عمرہ سے فارغ ہو کر احرام حج سے قبل مزید عمرے بلا کراہت کر سکتا ہے۔ علامہ شامی حاشیہ بحر الرائق میں ذکر کرتے ہیں:

وهذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لأنها عبادة مستقلة أيضاً كالطواف (منحۃ الخالق حاشیہ بحر الرائق ٢/٣٩٣)۔

۶۔ الف: عمل رمی میں دوسرا شخص شرطوں کے ساتھ رمی کر سکتا ہے۔

ب: مریض اور معذور کے لئے کوئی نائب بن کر رمی کر سکتا ہے۔ اور معذوری کی حد یہ ہے کہ وہ چلنے اور جمرات تک جانے کی صلاحیت وطاقت نہ رکھتا ہو، حاملہ عورت جو حمل کی وجہ سے، اور ہر ضعیف جو جمرات تک نہ جا سکتے ہوں، اسی طرح محبوس قیدی کی جانب سے بھی نیابت ہو سکتی ہے۔

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے: تجوز الإنابة في الرمي لمن عجز عن الرمي بنفسه لمرض أو حبس أو كبر سن وللمحبوس و كبير سن والحمل أن يوكل عنه من يرمي عنه الجمرات كلها (ص/١٩٣)۔

ازدحام کی وجہ سے نیابت نہیں ہو سکتی، ازدحام کوئی معقول عذر نہیں، کما فی الفتاوی الرحیمیہ۔ ازدحام کی وجہ سے دوسرا شخص رمی نہیں کر سکتا (۵/۲۳۶)۔

۷۔ جسے حکومت پکڑے اور گرفتار کرے یا واپس کردے وہ محصر ہو جائے گا۔

ان کا احرام اس طرح ختم ہوگا کہ وہ حرم میں قربانی کے لئے بکرا یا اس کی قیمت بھیج دیں، اور آئندہ عمرہ کی صورت میں عمرہ یا حج کی صورت میں عمرہ وحج کی قضا کرنا ہوگی۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس کے خلاف پر دم واجب ہے، صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ترتیب مسنون ہے، اور ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء مجتہدین کے نزدیک مسنون اور اس کے خلاف پر دم نہیں ہے، مصالح ناس وزمانہ ودفع حرج او روقت کی رعایت کرتے ہوئے صاحبین کے قول پر فتوی کی گنجائش ہے، چونکہ احناف کے مسلک میں حضرات صاحبین کا قول عدم وجوب کا ہے، اسی طرح دیگر جماہیر بھی اسی کے قائل ہیں اس لئے مذکورہ بالا حالات کے پیش نظر اس قول کو لیا جا سکتا ہے۔ ابن نجیم لکھتے ہیں:

وعندهما لا يلزم شيء بتقديم نسك على نسك (بحر الرائق ٣/٢٦)۔

طحطاوی علی الدر المختار میں ہے:

وعندهما لایلزم بالتأخیر فی المناسك شیئ (۵۲۵/۱)۔

ابن ہمام لکھتے ہیں احتمال ہے کہ صاحبین کا مسلک سنیت ترتیب کا ہو:

وإن ذلك الترتیب مسنون لا واجب والحق أنه یحتمل أن یکون کذلك (فتح القدیر ۶۲/۳)۔

لہذا: لو أفتی مفت بشیئ من هذه الأقوال فی مواضع الضرورة طلباً للتیسیر کان حسناً (شامی ۲۴/۱)۔

اسی طرح:

المفتی إنما یفتی بما یقع عنده من المصلحة (عمدۃ الرعایۃ ۱۴/)۔

۹۔ آج کل کسی کو حج بدل کے لئے بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور کیا جائے گا جبکہ یہی رائج ہے، اور شرعاً آمر کی اجازت سے مشروع بھی ہے کہ افراد کی صورت میں طول احرام کا برداشت کرنا مشکل ہے۔

(الف) آمر کی اجازت سے تمتع کرسکتا ہے، قاضی خاں میں ہے:

فیقول حج عنی بهذا المال کیف شئت إن شئت حجة وإن شئت حجة و عمرة (علی حاشیہ عالمگیری ۳۰۷/۱)۔

جواہر الفقہ میں ہے:

آمر اجازت دیدے تو قران وتمتع دونوں جائز ہونا چاہئے (۵۱۳/۱)۔

(ب) صریح اجازت کے علاوہ دلالۃ وعرفاً اگر اجازت متصور ہو تو تمتع کرسکتا ہے۔

(ج) تعلقات یا ایسے احوال ہوں جن کی بنیاد پر ظن غالب ہو کہ اس کی اجازت بلاشبہ ہو جائے گی تو تمتع کی اجازت ہے۔

(د) بہر صورت مامور کے ذمہ ہوگا، آمر تبرعاً دیدے تو فبہا ورنہ مطالبہ نہیں کرسکتا۔

(ھ) تمتع کی گنجائش ہے اس لئے کوئی پریشانی نہیں۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں میت کی اجازت ہو تو تمتع کرسکتا ہے۔

(ب۔ج) احسن الفتاوی میں ہے: اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہے، اس لئے صراحۃ اذن ضروری نہیں۔ معہذا صراحۃ اذن حاصل کرلینا بہتر ہے (۵۱۳/۴) یا عام اجازت لے لے تو تمتع کی گنجائش نکل آئے گی، کما فی شرح اللباب:

قال الشیخ الإمام أبو بکر محمد بن الفضل إذا أمره غیره أن یحج عنه ینبغی أن یفوض الأمر إلی المأمور (ص ۳۰۴)۔

(د) شرح لباب میں ہے:

حتی لو أمره بالقران أو التمتع فالدم علی المأمور (ص ۳۰۵) وفی رد المحتار: ودم التمتع والقران علی الحاج (۶۱۱/۲)۔

اگر آمر اس کو قران یا تمتع کا حکم کرے تو دم مامور (حج کرنے والے) پر ہوگا۔

(و)۔افراد کے حکم کی صورت میں قران وتمتع درست نہ ہوگا، فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع ولو للميت لم يقع عنه۔

اور اجازت سے ہو جائے گا:

لأن الميت لو أمره بالتمتع فتمتع المأمور صح ولا يكون مخالفا (ارشاد الساری ص ۲۰۴)۔

۱۰۔ اگر کوئی عورت طواف زیارت نہ کر سکی کہ حیض یا نفاس شروع ہو گیا، ادھر مدت اقامت کی تاریخ ختم ہوگئی کہ رک نہیں سکتی، پاکی کے انتظار تک رہنا اس کے اختیار میں نہیں، دوبارہ آ کر اس فریضہ کو ادا کرنا استطاعت سے باہر ہو، تو ایسی عورت اسی حالت میں گناہ سمجھتے ہوئے غسل کر کے مضبوطی سے کپڑا باندھ کر طواف کر کے حلال ہو جائے۔

الف۔ ہاں صورت مذکورہ میں ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

لو همّ الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا، قالوا يقال لها لا يحل لك دخول المسجد وإن دخلتِ وطفت اثمتِ وصح طوافك (شامی ۵۱۹/۲)۔

ب۔ ہاں رکن ادا ہو جائے گا اور دم لازم ہوگا۔

كما في الشامي: وصح طوافك و عليك ذبح بدنة (۵۱۹/۲)۔

ج۔ بدنہ یعنی گائے اونٹ ذبح کرنا ہوگا، بکرا کافی نہ ہوگا۔

والشاة تجوز في كل شيء إلا في طواف الركن جنبا (البحر الرائق ۲۶/۳) فإذا طلب من المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كالناقة (بحر الرائق ۳۸۳/۲)۔

د۔ قربانی کی ادائیگی مکہ میں ہی ہوگی۔ احکام القرآن میں ہے:

ذبحه في الحرم بالاتفاق سواء وجب شكراً أو جبراً (۲۶۷/۲)۔

درمختار میں ہے: ويتعين الحرم لا منى (۶۱۶/۲)۔

۱۱۔ سفر حج میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا اور مکہ مکرمہ قریب ہے، سفر شرعی کی مسافت میں نہیں ہے تو یہ عورت حج کر سکتی ہے۔

حاشیہ شرح لباب میں ہے:

أو مات عنها فإن كان إلى منزلها أقل من مدة السفر وإلى مكة فإنه يجب أن تعود إلى منزلها وإن كانت إلى مكة مضت إلى مكة (ص ۴۰، ہکذا فی الشامیۃ ۵۳۸/۱)۔

وإن حجت وهي في العدة جاز حجها و كانت عاصية (ارشاد الساری إلی مناسک بلاعلی قاری ص ۳۹)۔

۱۲۔ منیٰ کی آبادی کے اتصال سے اس وقت توابع شہر اور فناء شہر میں داخل ہو کر مقیم ہوگا جبکہ اتصال سے وہاں

عرفاً اور حکومت وسرکاری امور میں بھی اسے شہر مکہ کے تابع سمجھا جانے لگے، مطلق اتصال موثر نہیں، کذافی جواہر الفقہ، جن کے نام اور احکام اور تمام کاروبار جدا ہوں ایک جگہ متصور نہ ہوں گے (۲۹۱/۴)۔

۱۳۔ احناف وتر میں شوافع کی اقتداء اس وقت نہیں کر سکتے جبکہ وہ فصل سے پڑھتے ہوں۔

علامہ ابن نجیم بحر میں ذکر کرتے ہیں:

فظهر بهذا أن المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعي في الوتر إن لم يسلم على رأس الركعتين وعدمها إن سلم (۴۲/۱، ہکذا فی فتح القدیر ۳۸۱/۱، الشامی ۸/۲)۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند اہم مسائل

مولانا محمد ابرار خان ندوی

جامعہ ہدایہ، جے پور

۱۔ حرم مکی میں دخول کیلئے احرام:

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حدود حرم میں داخل ہونے کیلئے ضروری ہے کہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو، لیکن جو لوگ حج یا عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتے ہیں، بلکہ تجارت، ملاقات، یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی میں داخل ہونا چاہتے ہیں، تو کیا ان پر ضروری ہوگا کہ احرام باندھ کر ہی میقات کے اندر جائیں؟ تو اس مسئلہ میں فقہاء کرام کے مابین اختلاف ہے، ذیل میں فقہاء کے مسالک اور ان کے دلائل اور راجح قول کو ذکر کیا جاتا ہے۔

احناف کا مسلک:

اس سلسلہ میں حنفیہ کا مسلک ہے کہ آفاقی کے لئے بلا احرام باندھے ہوئے حدود حرم یعنی میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے، خواہ حج وعمرہ کی نیت سے آئے یا کسی اور مقصد کے تحت داخل ہو۔

فتاوی ہندیہ میں احناف کے مسلک کو ان الفاظ میں ذکر کیا ہے:

لا یجوز للآفاقی أن یدخل مکة بغیر إحرام نوی النسک أو لا، ولو دخلها فعلیه حجة أو عمرة کذا فی محیط السرخسی فی باب دخول مکة بغیر إحرام (فتاوی ہندیہ ۱/۲۲۱)

آفاقی کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ بغیر احرام مکہ میں داخل ہو، خواہ حج کا قصد ہو یا نہ ہو، اور اگر داخل ہوگیا تو اس پر حج یا عمرہ ضروری ہوگا، اسی طرح محیط سرخسی کے اندر باب دخول مکة بغیر احرام کے تحت ذکر کیا ہے۔

نیز فقہ حنفی کے ترجمان علامہ ابن عابدین تحریر فرماتے ہیں:

وحرم تاخیر الإحرام عنها کلها لمن أی للآفاقی قصد دخول مکة یعنی الحرم ولو لحاجة غیر الحج (رد المحتار ۲/۵۴۱)۔

آفاقی شخص جو مکہ میں داخل ہونا چاہتا ہو اس کے لئے میقات سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے، چاہے حج کے سواء کسی اور ضرورت سے آئے۔

نیز ملک العلماء علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

وکذلک لو أراد بمجاوزة هذه المواقیت دخول مکة لا یجوز له أن یجاوزها إلا محرماً سواء أراد بدخول مکة النسک من الحج أو العمرة أو التجارة أو حجاة أخری عندنا (بدائع الصنائع ۲/۱۶۴، نیز ملاحظہ ہو: الخانیہ مع الهندیہ ۱/۲۸۴)۔

اسی طرح اگر ان میقات کو عبور کرنے سے مقصود مکہ میں داخل ہونا ہے تو بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا جائز

نہ ہوگا چاہے مکہ میں داخلہ حج یا عمرہ کی عبادت کے لئے ہو یا تجارت یا کسی اور ضرورت کے لئے ہو۔

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل حضور ﷺ کی وہ حدیث ہے، جس میں آپ ﷺ نے ارشادفرمایا: کہ بلا احرام مکہ میں داخلہ ممنوع ہے، اسی طرح آپ کا وہ ارشاد گرامی، کہ مکہ کو خدا رب العزت نے اس کے تعمیر کے دن سے لے کر تا قیامت حرام قرار دیا ہے، صرف ایک مرتبہ میرے لئے حلال کیا گیا، اس کے بعد ہمیشہ کے لئے حرام قرار دے دیا گیا، نیز وہ دنیا کا عظیم ومبارک خطہ ہے، جس کو خدائے برتر نے شرف ومنزلت کا اعلیٰ مقام عطاء کیا ہے، اس کی عظمت و تقدس کا تقاضا ہے کہ وہاں احرام کے بغیر داخل نہ ہوا جائے۔

ملک العلماء علامہ کاسانی نے احناف کے دلائل کو بڑی شرح وبسط کے ساتھ ذکر کرتے ہوئے یوں لکھا ہے۔

ترجمہ: اور ہماری دلیل حضور ﷺ سے روایت کردہ وہ حدیث ہے، کہ آپؐ نے فرمایا: کہ مکہ اسی دن سے حرام ہے جب سے اللہ نے اس کو پیدا فرمایا، مجھ سے پہلے نہ کسی کے لئے حلال ہوا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، صرف دن کے چند لمحہ میرے لئے حلال کیا گیا، پھر تا قیامت اس کی حرمت لوٹ آئی، حدیث" اس حدیث سے تین طریقہ سے استدلال کیا جا سکتا ہے، پہلا آپ کا یہ فرمانا کہ مکہ حرام ہے، دوسرا آپؐ کے قول کے میرے بعد کسی کیلئے حلال نہ ہوگا، اور تیسرے آپ ﷺ کا ارشاد کہ پھر قیامت تک کے لئے اس کی حرمت لوٹ آئی، آپ ﷺ کا یہ فرمان مطلق ہے اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ حضور ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے ارشادفرمایا کہ مکہ میں احرام کے بغیر داخلہ منع ہے اور اس لئے بھی احرام ضروری ہے کہ یہ مقدس خطہ اس کا خدا کے یہاں بہت بڑا مقام اور اس کی قدر ومنزلت ہے، لہذا اس میں داخلہ کا یہ تقاضہ ہے کہ اس میں عبادت کے ساتھ داخل ہوا جائے تا کہ تمام روئے زمین پر اس کے مقام اور شرط کا اظہار ہو سکے۔ (بدائع الصنائع ۲/۱۶۴، نیز دیکھئے: ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

حنابلہ کا مذہب:

لیکن اس سلسلہ میں حنابلہ کے یہاں سہولت ہے کہ حج یا عمرہ کی نیت نہ ہو بلکہ کسی اور مقصد مثلاً جہاد اسلامی، تجارت، یا کوئی ضرورت جو بار بار پیش آتی ہو، اس کے لئے حرم مکی میں احرام کے ساتھ داخل ہونا ضروری نہیں ہے۔

معروف حنبلی فقیہ علامہ ابن قدامہ نے مسلک حنابلہ کو بہت تفصیل اور وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ موصوف لکھتے ہیں:

ترجمہ: دوسری قسم: جو لوگ حرم میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتے ہوں یا مکہ کا ارادہ ہو یا مکہ کے علاوہ کا، ان کی کل تین قسمیں ہیں: نمبر ایک وہ لوگ جو مکہ میں داخل ہونا چاہتے ہیں کسی مباح جنگ کی وجہ سے، یا خوف کی بنا پر یا کسی ایسی ضرورت کی وجہ سے جو بار بار پیش آتی ہو، مثلاً گھاس اور لکڑی جمع کرنے والا، یا خوراک وغذا لے جانے والا، بادشاہ کا سفیر، یا کسی کی وہاں جائداد ہو جس کی وجہ سے وہاں بار بار آمد ورفت ہوتی ہے تو ان افراد پر احرام ضروری

نہیں ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے داخل ہوئے تھے، اور آپ ﷺ کے سر پر خود تھا، اور اسی طرح آپ ﷺ کے صحابہ بھی تھے، ان میں سے کسی کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ اس نے اس دن احرام باندھا ہو، اور جن لوگوں کو بار بار داخل ہونا پڑتا ہے، اگر ان پر ہم احرام کو ضروری قرار دیں، تو ان کو ہر وقت احرام کی حالت میں رہنا پڑے گا (جس سے وہ تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے) اس لئے حرج کی وجہ سے یہ ساقط ہو گیا، یہی امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ (المغنی ۲۱۸/۳)۔

مذکورہ عبارت سے حنابلہ کا مسلک بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ اگر ان پر جو بار بار حدود حرم میں آتے جاتے ہیں احرام کو لازم قرار دیا جائے تو ساری عمر وہ احرام سے چھٹکارا نہ حاصل کر سکیں گے، اس طرح امت تنگی و پریشانی میں مبتلا ہو جائے گی، اس لئے امت کی پریشانی کو دیکھتے ہوئے ان پر سے احرام کی پابندی ختم کر دی گئی ہے، اور اس سلسلہ میں حنابلہ کی دلیل تاریخ اسلام کا وہ روشن اور مبارک دن ہے جس دن آپ ﷺ اور آپ ﷺ کے ہمراہ صحابہ کرام "لا تشريب عليكم اليوم وأنتم الطلقاء" کا اعلان کرتے ہوئے مکہ معظمہ میں داخل ہوئے تھے، اس دن سارے لوگ جنگی اسلحوں سے لیس تھے، حضور ﷺ اور صحابہ میں سے کوئی احرام باندھے ہوئے نہیں تھا۔

معروف فقیہ علامہ ابن قدامہ ترمذی شریف کی روایت سے استدلال کرتے ہوئے یوں تحریر فرماتے ہیں:

ولنا ما ذكرناه، وقد روى الترمذي ان النبي ﷺ دخل يوم الفتح وعلى رأسه عمامة سوداء وقال هذا حديث حسن صحيح (المغنی ۲۱۹/۳)۔

ہم اپنی دلیل بیان کر چکے ہیں، اور امام ترمذی علیہ الرحمہ نے روایت کیا ہے کہ آپ ﷺ فتح مکہ کے دن اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ ﷺ کے سر پر کالا عمامہ تھا، اور ترمذی کہتے ہیں کہ "ہذا حدیث حسن صحیح"۔

لیکن بلا ضرورت، یا ضرورت بار بار پیش آنے والی نہ ہو، بلکہ شاذ و نادر کبھی کبھار داخلہ کی ضرورت پڑے تو اس کے لئے احرام باندھنا ضروری ہوگا۔

النوع الثالث: المكلف الذي يدخل لغير قتال ولا حاجة متكررة فلا يجوز له تجاوز الميقات غير محرم، وبه قال أبو حنيفة (المغنی ۲۱۹/۳)۔

تیسری قسم: وہ مکلف انسان جس کا مکہ میں داخلہ نہ کسی جنگ کیلئے ہو اور نہ بار بار پیش آنے والی ضرورت کے وجہ سے ہو تو ایسے شخص کے لئے بلا احرام میقات کا عبور کرنا جائز نہ ہوگا، یہی قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے۔

مالکیہ کا نقطہ نظر:

حج وعمرہ کے علاوہ کسی دوسرے مقصد سے میقات سے بلا احرام تجاوز کرنا، اس سلسلہ میں علماء مالکیہ کی رائے مختلف ہے، بعض مطلق جواز کے قائل ہیں، اور بعض کا رجحان یہ ہے کہ ضرورت بار بار پیش آتی ہو جس کی وجہ سے بار بار میقات سے گزرنا پڑتا ہو تو بلا احرام داخل ہونے کی اجازت ہوگی، ورنہ نہیں۔

فقیہ مالکی علامہ ابن رشد نقل فرماتے ہیں:

ترجمہ: اور کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کی نیت سے میقات سے گزرے اس پر احرام ضروری نہیں ہے، لیکن اگر کوئی حج یا عمرہ کی نیت کے بغیر وہاں سے گزرے، تو کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ہر وہ شخص جو میقات سے گزرے اس پر احرام ضروری ہے، البتہ وہ حضرات اس سے مستثنیٰ ہوں گے جن کی آمد و رفت کثرت سے ہو، جیسے لکڑہارا اور اس جیسے دوسرے لوگ، یہی مسلک امام مالکؒ کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ احرام ضروری نہیں ہے، سوائے اس شخص کے لئے جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھے، یہ سارے احکام غیر مکی کے لئے ہیں (بدایۃ المجتہد ۱/۳۲۵)۔

شوافع کا نقطۂ نظر:

امام شافعیؒ کا رجحان اور زاویہ فکر وہی ہے جو حنابلہ کا ہے، کہ حج و عمرہ کے سوا تجارت، کسب معاش، یا اس جیسی دیگر ضروریات اور امور مہمہ کے پیش نظر مکہ مکرمہ، یا حدود حرم میں داخلہ کے لئے ضروری نہیں ہے کہ احرام باندھکر ہی میقات کو پار کیا جائے، احرام کے بغیر میقات سے تجاوز کرنا جائز اور درست ہوگا۔

سیدنا امام شافعیؒ نے اپنی کتاب ''کتاب الام'' کے اندر اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے فتح مکہ کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ اور آپ کے ہمراہ عاشقان اسلام اور آپ کے شیدائیوں کی کثیر تعداد تھی، وہ سب کے سب بلا احرام کے مکہ میں داخل ہوئے، یہ واقعہ اس بات کی بین دلیل اور واضح ثبوت ہے کہ بلا احرام بھی داخل ہونا جائز ہے۔

امام شافعیؒ تحریر فرماتے ہیں:

ترجمہ: مکہ کی اس سلسلہ میں سب سے جداگانہ حیثیت ہے کہ جو شخص وہاں داخل ہونے کے لئے آئے وہ بغیر احرام کے داخل نہ ہو، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب میں سے بعض نے لکڑہارے اور ان لوگوں کے لئے جو اپنے اہل و عیال کے منافع یا خود کمائی کرنے والوں کے لئے اس بات کی رخصت دی ہے، اور میرا خیال ہے کہ اس قول کا سب سے بہترین محمل یہ ہے کہ ان لوگوں کا مکہ میں داخل ہونا کسب معاش کے لئے ہے نہ کہ کسی نیکی کے لئے اگر ان کے لئے رخصت اس وجہ سے ہے کہ مکہ میں ان کا داخلہ عبادت یا حج و عمرہ کے قصد سے نہیں ہے، اور فقہاء اس پر متفق ہیں کہ ان کا داخل ہونا وہاں ہمیشہ رہنے والے کی طرح ہے، تو جو اس طرح ہوگا اس کے لئے رخصت ہے، اور انہوں نے نبی ﷺ کے اس عمل سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے دن داخل ہوئے اس حال میں کہ آپ بلا احرام کے تھے (کتاب الام ۲/۱۴۲)۔

ترجیح:

حجاز مقدس کے مختلف مقامات کے باشندوں اور دیگر جگہوں کے افراد کو حج و عمرہ کے علاوہ بہت سی ضروریات کی خاطر مکہ مکرمہ آنا جانا پڑتا ہے، مثلاً تجارت پیشہ افراد، سواری لے جانے والی گاڑیوں کے ڈرائیور، صنعتی کمپنیوں کے ایجنٹ وغیرہ، ان پر احرام کی پابندی عائد کرنا اور بلا احرام میقات کے اندر داخلہ سے روکنا، ان کے لئے پریشانی کا باعث ہوگا، خصوصاً حدود حرم یا مکہ مکرمہ کے باشندوں کے لئے تجارت کرنا تقریباً ناممکن ہوگا، اس لئے اس

سلسلہ میں جمہور کے مسلک کو اپنانا بہتر ہوگا کیونکہ دشواری اور سخت تنگی کے وقت دوسرے مسلک کو اختیار کرنا جائز ہوتا ہے، اس لئے کہ جمہور حج وعمرہ کے علاوہ دیگر ضروریات کے لئے بلا احرام داخلہ کی اجازت دیتے ہیں۔

۲۔ بار بار میقات میں آمد و رفت:

جن افراد کو مکہ مکرمہ بار بار آنا پڑتا ہے، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور، صنعتی کمپنیوں کے ایجنٹ، تجارت پیشہ اشخاص کو حدود حرم کے اندر باہر آمد و رفت کرنی پڑتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا اور ارکان عمرہ کی ادائیگی وقت طلب اور پریشانی کا باعث ہو، تو ایسے حضرات کی دشواری کا کیا حل ہو، اس سلسلہ میں گو فقہاء احناف کے یہاں اس کی قطعاً اجازت نہیں ہے کہ کوئی بھی شخص خواہ کسی بھی مقصد سے آئے حرم میں بلا احرام داخل نہیں ہوسکتا۔

لیکن اصول وقواعد پر نظر ڈالنے اور کتب اصول فقہ کا مطالعہ کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ فقہاء احناف نے حرج وتنگی، حاجت وضرورت کے وقت بہت سارے مسائل میں آسانی اور سہولت کا پہلو تلاش کیا ہے، اور اس میں جواز کی راہ اختیار کی ہے، مثلاً نجس اشیاء سے علاج کرانا، (اشباہ ونظائر رص ۷۵) ڈاکٹر کے لئے مریض کا ستر عورت دیکھنے، اور اضطراری کیفیت کے وقت شراب نوشی کا مباح ہونا وغیرہ وغیرہ (بدائع الصنائع ۱۲۳/۵، مجمع الانہر ۵۳۸/۲، قاضی خاں ۴۰۴/۳)۔

اور اس سلسلہ میں اصول فقہ کا معروف قاعدہ ہے: "المشقة تجلب التيسير". اس قاعدہ کے ذیل میں شیخ علی احمد الندوی رقمطراز ہیں:

أن الشريعة الإسلامية تتوخى دائما رفع الحرج عن الناس وليس في أحكامها يجاوز قوى الإنسان الضعيفة (القواعد الفقہیہ رص ۲۶۶)۔

شریعت اسلامیہ ہمیشہ حرج کو لوگوں سے رفع کرنا چاہتی ہے، اور اس کے احکام انسان کے ناتواں اور کمزور قوی کے مقابلہ میں بھاری نہیں ہیں۔

راقم کا خیال ہے کہ سب سے بہتر ہوگا کہ امام شافعی کا مسلک اختیار کرلیا جائے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع اور قران کا حکم:

اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ مکی تمتع یا قران کرسکتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ یعنی احناف کے علاوہ دیگر ائمہ ثلاثہ مکی کے لئے تمتع یا قران کی اجازت دیتے ہیں:

واتفق الثلاثة على أنه يصح الحج بكل وجه من الأوجه الثلاثة المشهورة وهي: الإفراد والتمتع والقران لكل مكلف على الإطلاق من غير كراهة وقال أبو حنيفة: المكي لا يشرع في حقه التمتع والقران ويكره له فعلهما (رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمۃ ۱۳۱/۱، الدین الخالص ۲۵۲/۹)۔

ائمہ ثلاثہ اس بات پر متفق ہیں کہ مطلقاً بلا کسی کراہت کے ہر مکلف بندے کے لئے اجازت ہے کہ وہ حج

کی تینوں مشہور صورتوں افراد، تمتع، اور قران میں سے کوئی بھی ادا کرسکتا ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مکہ میں رہنے والے کیلئے تمتع اور قران کی اجازت نہیں ہے، بلکہ اس کے لئے ان کا کرنا مکروہ ہوگا۔

نیز فتاوی ہندیہ میں مسلک احناف کو اس طرح بیان کیا گیا ہے:

وليس لأهل مكة تمتع و قران وإنما لهم الإفراد خاصة كذا في الهداية، و كذلك أهل المواقيت ومن دونها إلى مكة في حكم أهل مكة كذا في السراج الوهاج (الفتاوى الهندية ۲۳۹/۱، التسهيل الضروري لمسائل القدوري ۱۶۹/۱)۔

مکہ کے باشندوں کے لئے تمتع وقران کرنا جائز نہیں ہے ان کے لئے صرف افراد ہے، اسی طرح ھدایہ میں ہے، اور اسی طرح میقات کے اندر رہنے والے اور ان کے علاوہ مکہ کے قرب وجوار کے افراد، اہل مکہ کے حکم میں ہوں گے، سراج الوھاج میں بھی یہ مسئلہ اسی طرح مذکور ہے۔

نیز علامہ ابن عابدین نے لکھا ہے:

إذ القارن لايكون إلا آفاقيا (فتاوی شامی ۱۹۱/۲، ہدایہ مع الفتح ۱۰/۳)۔

کہ قارن صرف آفاقی شخص ہی ہوسکتا ہے۔

۴۔ اہل مکہ کا اشہر حج میں حرم سے باہر آمد ورفت:

اشہر حج میں اہل مکہ کو بہت ساری ضروریات کے تحت میقات سے باہر جانا پڑتا ہے پھر مسلک احناف پر عمل کرنے کی صورت میں یہ دشواری پیش آتی ہے کہ بلا احرام کے میقات کو تجاوز نہیں کرسکتے، اور اگر احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوتے ہیں تو اسی سال حج کرنے کی صورت میں دم تمتع دینا ہوگا، اور ایک ممنوع صورت کا ارتکاب ہوگا۔

راقم گزشتہ صفحہ سوال ۲ کے جواب میں تحریر کرچکا ہے کہ حج وعمرہ کے علاوہ دیگر ضروریات کے لئے مکہ مکرمہ یا حدود حرم میں داخل ہونے والے کے سلسلہ میں امام شافعی علیہ الرحمہ کے مسلک پر فتوی دیدیا جائے کہ بلا احرام داخل ہونے کی اجازت ہوگی، اور بلا احرام داخل ہونے میں دم جنایت سے بچا جاسکے گا، اور اس مسئلہ کا حل اور پریشانیاں و سوالات رفع ہوئیں گے، لہذا اس مجبوری اور دشواری کو مدنظر رکھتے ہوئے امام شافعی علیہ الرحمہ کا مسلک اپنانا مناسب ہوگا، اور حالات کا تقاضا بھی یہی ہے۔

امام شافعیؒ کا مسلک انہی کی زبانی ملاحظہ ہو:

فأما البريد يأتي برسالة أوزور أهله وليس بدائم الدخول فلو استأذن فدخل محرما، كان أحب إليّ، و إن لم يفعل، ففيه المعنى الذي وصفت أنه يسقط به عنه ذلك (کتاب الأم ۱۴۲/۲)۔

پوسٹ مین جو خطوط لے کر آتا ہو یا اپنے اہل وعیال کی زیارت کے مقصد سے آئے، اور ہمیشہ آنا جانا نہ ہوتا ہو، تو اگر وہ شخص اجازت حاصل کرکے احرام باندھ کر داخل ہو تو مستحسن ہوگا، اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا ہے تو کوئی حرج نہیں کہ اس سے احرام کی پابندی ساقط ہوجائے گی۔

۵۔ متمتع آفاقی کا ایک سے زائد عمرے کرنا:

تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد احرام حج باندھنے سے قبل مزید عمرے کرنا چاہتا ہے تو اس کے لئے کھلی اجازت ہے کہ حج کا احرام باندھنے سے پہلے جتنے عمرے کرنا چاہے کر سکتا ہے۔

صاحب "غنیۃ الناسک" اس پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

ویعتمر قبل الحج ماشاء، ومافی اللباب لا یعتمر قبل الحج فغیر صحیح (غنیۃ الناسک رص ۱۱۵)۔

حج کا احرام باندھنے سے قبل جس قدر عمرہ کرنا چاہے اجازت ہے، اور لباب" کے اندر حج سے قبل عمرہ کا عدم جواز ذکر کرنا، وہ درست نہیں ہے۔

۶۔ رمی جمرات میں نیابت کا حکم:

شریعت اسلامیہ نے بعض افعال حج میں نیابت کی اجازت دی ہے انہیں میں سے ایک عمل رمی جمرات کا بھی ہے، جسکی ادائیگی کو واجب قرار دیا گیا ہے، علامہ کاسانی نے اس کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے:

إن أفعال الحج تجری فیه النیابة، کہ افعال حج میں نیابت جائز ہے (بدائع الصنائع ۲ر۱۲۷)۔

لیکن مسئلہ صرف نیابت کا نہیں ہے، بلکہ شریعت نے اس کو کچھ شرائط کے ساتھ مقید بھی کر دیا ہے، تاکہ لوگ سستی و کاہلی، عیش پسندی اور آرام طلبی کی خاطر نیابت کا عمل شروع کر دیں، اور حج جو اسلام کا اہم فریضہ ہے، اور قرآن وحدیث میں اس کے بے شمار فضائل بیان کئے گئے ہیں وہ عیش پسندی اور کاہلی کی نظر نہ ہو جائے۔

لہٰذا عمل رمی میں نیابت درست ہے، لیکن یہ گنجائش اور رخصت صرف مریض، ضعیف، معمر حضرات، حاملہ عورت، اور قید خانہ میں بند لوگوں کے لئے ہے، اور اس معذوری کی حد یہ ہے کہ وہ رمی جمرات کے میدان تک جانے سے عاجز ہو، خود رمی کرنے پر قدرت نہ ہو تو نائب بنانا جائز ہوگا، یعنی مرض بڑھ جانے یا مرض پیدا ہو جانے کا قوی اندیشہ ہو تو وہ معذور ہے (زبدۃ المناسک ناقلاً عن اللباب ر۱۶۵)۔

عالم اسلام کے معروف عالم دین ڈاکٹر وھبہ الزحیلی رقم فرماتے ہیں:

وتجوز الإنابة فی الرمی عجز عن الرمی بنفسه لمرض أو حبس أو کبر سن أو حمل المرأة..... ویجوز التوکل عن عدة أشخاص علی أن یرمی الوکیل عن نفسه أولاً کل جمرة من الجمرات الثلاثة (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۳ر۱۹۳، بدائع ۲ر۱۲۷)۔

ایسا شخص جو مرض، قید، یا عمر زیادہ ہونے کے سبب، یا عورت کے پیٹ میں بچہ ہوا سکی بنا پر خود رمی نہ کر سکتی ہو، اس کے لئے رمی میں نائب بنانا جائز ہے، اور ایک شخص چند افراد کی جانب سے وکالت کر سکتا ہے، بشرطیکہ وہ اپنی طرف سے تینوں جمرات کی رمی پہلے کر لے۔

لیکن نوجوان مرد یا عورت کا محض ازدحام کے خوف سے رمی میں نائب مقرر کرنا درست نہ ہوگا، البتہ

عورت کے لئے اس کی اجازت ہوگی کہ شوہر انکی جانب سے رمی کرسکتا ہے، خواہ ازدحام ہو یا نہ ہو۔

شیخ محمد متولی الشعراوی اس کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

یجوز أن تنوب عن زوجتک فی رمی الجمار ولو لم یکن الطریق مزدحما (الفتاوی کل مایھم المسلم فی حیاته ویومه وغده ۳۱۲/۶، مکتبۃ القرآن قاہرہ)۔

تم (شوہر) اپنی بیوی کی جانب سے رمی جمار میں نیابت کرسکتے ہو، خواہ راستہ میں ازدحام ہو یا نہ ہو۔

۷۔ حالت احرام میں حکومت کی جانب سے روکنے پر احصار کا حکم:

سعودی عرب میں مقیم غیر ملکی باشندوں کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ حج وعمرہ کے لئے پہلے حکومت سے اجازت لیں، ورنہ بلا اجازت حج یا عمرہ کا جو لوگ احرام باندھ لیتے ہیں، حکومت انہیں اسی حال میں قید کردیتی ہے، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سعودی حکومت جو مسلمان ہے اس کی جانب سے حالت احرام میں حج یا عمرہ سے روکنا کیا احصار سمجھا جائے گا۔؟

فقہاء احناف کے نزدیک احصار خواہ مسلمان کی جانب سے ہو یا کافر کی طرف سے، یا مرض میں اضافہ کا خطرہ ہو، یا عورت کے پاس محرم نہ ہو، سب احصار میں داخل ہیں اور اس سے حلال ہونے کے لئے حرم میں بکری یا اس کی قیمت کا بھیجنا ضروری ہے۔

یکون الحصر عند الحنفیین بکل حابس عن البیت من عدو ولو مسلما.... وقال مالک و شافعی الإحصار لایکون إلابالعدو (الدین الخالص ۲۷۲/۹، مجمع الأنہر ۳۰۵/۱)۔

حنفیہ کہ نزدیک احصار بیت اللہ سے روکنے والی ہر شئی سے ہوگا، جیسے دشمن خواہ مسلمان ہو، امام مالک و شافعی کہتے ہیں کہ احصار صرف دشمن کی جانب سے ہوتا ہے۔

۸۔ رمی ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب:

متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا مسنون، تو بعض حضرات وجوب کے قائل ہیں، بعض سنت قرار دیتے ہیں، اس سلسلہ میں اختصار کے ساتھ فقہاء کرام کے مسالک کو بیان کرنے کی کوشش کی جائیگی۔

حنفی نقطہ نظر: فقہاء احناف رمی، ذبح، اور حلق کے مابین ترتیب کو واجب قرار دیتے ہیں، اور ترتیب کے خلاف کرنے کی صورت میں دم واجب ہوتا ہے (فتح القدیر ۶۶/۳، دارالفکر بیروت) البتہ مفرد کے لئے ترتیب صرف رمی اور حلق میں ضروری ہوگی۔

علامہ ابن عابدین بڑے واضح انداز میں لکھتے ہیں:

و إنما یجب الترتیب الثلاثة، الرمی، ثم الذبح، ثم الحلق، لکن المفرد لا ذبح علیه، فیجب علیه الترتیب بین الرمی والحلق فقط (ردالمحتار ۲۰۹/۲، التسہیل الضروری لمسائل القدوری ۱۵۰/۱)۔

تین چیزوں کے درمیان ترتیب ضروری ہے، پہلے رمی، پھر ذبح، (اس کے بعد) پھر حلق، لیکن مفرد پر قربانی نہیں ہے، اس لئے صرف رمی اور حلق کے درمیان ترتیب ضروری ہے۔

مالکی نقطہ نظر: لیکن اس سلسلہ میں مالکیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ترتیب مستحب ہے، شیخ عبدالرحمان الجزائری مالکیہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وأما مندوباته: منها رمي جمرة العقبة حين وصوله إلى منىٰ و بعد طلوع الشمس .....وفعل الذبح والحلق قبل الزوال يوم العيد وتأخير الحلق عن الذبح (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۱/۶۷۱، دار احیاء التراث العربی بیروت)۔

مستحبات حج میں سے ہے کہ منیٰ پہونچنے کے وقت طلوع شمس کے بعد جمرۃ العقبہ کی رمی کریگا، اور عید کے دن زوال سے پہلے پہلے حلق اور قربانی کرنا، البتہ حلق کو قربانی سے مؤخر کرے گا۔

مگر اس سلسلہ میں مالکیہ کا راجح قول سنت ہونے کا ہے:

والراجح أن الترتيب بين أعمال يوم النحر سنة (الدین الخالص ۹/۷۷۱)۔

مگر راجح یہی ہے کہ یوم النحر کے اعمال کے درمیان ترتیب مسنون ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے:

امام ابو یوسف، امام محمد، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا مذہب ہے کہ ترتیب مسنون ہے، ترتیب کے برعکس کرنے کی صورت میں کوئی جنایت لازم نہ ہوگی۔

امام اہل سنت محقق سید امین محمود خطاب تحریر فرماتے ہیں:

ترجمہ: امام ابوحنیفہ اور ابن ماجشون مالکی کے نزدیک رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، امام ابو یوسف، امام محمد، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا کہنا ہے کہ ترتیب مذکور سنت ہے، اسی لئے رمی اور ذبح سے پہلے حلق کرنے، اسی طرح قارن کے لئے رمی کرنے سے قبل قربانی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع سے ایک شخص نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ اے اللہ کے رسول! میں نے ذبح کرنے سے قبل رمی کرلی ہے، تو آپ ﷺ نے ہاتھ سے اشارے کرتے ہوئے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، اس حدیث کو بیہقی اور کتب سبع میں روایت کیا گیا ہے سوائے ترمذی کے، اور یہاں مذکورہ حدیث میں مسند احمد کے الفاظ ہیں، اور امام مسلم نے بھی ابن عمرو وغیرہ کے حوالہ سے روایت کیا ہے (الفتح الربانی ۱۲/۲۰۶، مسلم نووی ۹/۵۷، تکملۃ المنہل العذب ۱۴۴)۔

احناف کے قول مرجوح کو اختیار کرنا:

فقہاء احناف کے مفتی بہ قول کے مطابق یوم النحر کے اعمال میں ترتیب کو لازم قرار دیا گیا ہے، یعنی پہلے رمی جمرۂ عقبہ، پھر ذبح، پھر حلق کرائے، ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہو تو دم واجب ہوتا ہے، لیکن آج کے احوال کے پیش نظر

ترتیب کا باقی رکھنا مشکل ہوگیا ہے، دشواری کے یہ وجوہات ہیں کہ حج کے بے پناہ ازدحام وہجوم، قیام گاہ سے مذبح کا کافی دور ہونا، گرمی کی شدت اور سواری نہ ملنے کی وجہ سے حاجی کا خود اپنی قربانی کرنا بہت متعذر رہوتا ہے۔

لہذا راقم کا خیال ہے کہ ان اعذار کے پیش نظر صاحبین کے مسلک کو اختیار کیا جانا چاہئے، اور عذر کی بنیاد پر واجب ترتیب کو چھوڑنے سے کوئی دم بھی واجب نہ ہوگا۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

إن ترک واجب بعذر مسقط للدم (فتاوی شامی ۲/۲۰۶، داراحیاء التراث العربی، بیروت)۔

عذر کے سبب واجب کا ترک کرنا دم کو ساقط کر دیتا ہے، نیز یہی رائے مفتی نظام الدین صاحب کی بھی ہے۔

ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ ترتیب بین الرمی والذبح والحلق اگر چہ واجب فی نفسہ ہے، لیکن عذر شرعی کی وجہ سے اگر چھوٹ جائے یا ٹوٹ جائے اور اس پر عمل نہ ہو سکے تو اس پر دم جنایت وغیرہ یا کوئی وزر یا کفارہ وغیرہ لازم نہ آئیگا، بلکہ ادائیگی حج بلا کراہت مکمل ہو جائیگی (نظام الفتاوی ۱/۱۵۷، اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا)۔

نوٹ۔ بوقت مجبوری فقہ حنفی میں گنجائش موجود ہے، اور ائمہ احناف میں سے امام ابویوسف وامام محمد کا قول بھی ترتیب کے عدم وجوب کا ہے، تو اس مسئلہ میں احناف ہی میں سے صاحبین کے قول کو اختیار کر لیا جائے، تو دوسرے ائمہ کی تقلید اور ان کے مسلک کو اپنانے کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے۔

۹۔ حج بدل میں تمتع:

جس شخص پر حج فرض ہو لیکن مجبوری واعذار کے سبب خود حج نہ کر سکتا ہو بلکہ اپنی نیابت میں کسی کو حج بدل میں بھیجنا چاہتا ہے، تو چند شرائط کے ساتھ فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے، تاہم یہاں ایک سوال ابھرتا ہے کہ حج بدل کرنے والا کیا حج تمتع یا قران کر سکتا ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں تھوڑی تفصیل ذکر کی جاتی ہے۔

اگر آمر مأمور کو حج تمتع یا قران کی اجازت دے دے تو مامور کو تمتع وقران دونوں کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ آمر خود حج کرے تو وہ افراد، تمتع وقران میں سے جو چاہے کر سکتا ہے، اسی طرح اسکو اختیار ہے کہ اس میں سے جس کا نائب بنانا چاہے بنا سکتا ہے، لیکن آمر کی اجازت کے بغیر حج تمتع یا قران جائز نہ ہوگا، اگر کسی نے کر لیا تو حج آمر کی مخالفت کی وجہ سے اس کا نہ ہوگا بلکہ مامور کا ہوگا، اور اس صورت میں مامور پر ضمان بھی لازم آئیگا۔

دبستان فقہ حنفی کے ممتاز فقیہ علامہ شامی رقم فرماتے ہیں:

الرابع عشر: عدم المخالفة فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع ولو للميت لم يقع عنه ويضمن النفقة (رد المحتار ۲/۲۳۹)۔

چودہویں شرط یہ ہے کہ آمر کی مخالفت نہ کی جائیگی اگر آمر نے اسکو حج افراد کا حکم دیا ہے، لیکن اس نے تمتع یا قران کیا تو خواہ یہ حج میت کی جانب سے کیوں نہ ہو اس کا حج نہ ہوگا اور مامور اخراجات کا ضامن ہوگا۔

دم تمتع مامور پر ہوگا:

حج بدل کرنے والا تمتع آمر کی اجازت سے کرے یا بلا اجازت کرے، دونوں ہی صورت میں دم تمتع مامور پر واجب ہوگا، اجازت کی صورت میں گو حج آمر کی جانب سے ادا ہو جائیگا مگر دو عبادتوں کو ایک ساتھ ادا کرنے کا عمل مأمور انجام دے رہا ہے، اس لئے اصل فعل مامور سے صادر ہوا لہذا دم بھی مامور کے مال میں ہوگا، اور اگر آمر کی اجازت کے بغیر تمتع کیا گیا تو اس میں بھی دم تمتع مامور پر ہوگا اور حج بھی اسی کا ہوگا، جس کے سبب اس پر ضمان لاگو قرار دیا گیا ہے۔

علامہ داماد آفندی اس پر روشنی ڈالتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ودم المتعة والقران على المأمور لأنه موقوف لأداء النسكين ، والمأمور مختص بهذه النعمة، لأن حقيقة الفعل منه وإن كان الحج يقع على الآمر، لأنه وقوع شرعي ووجوب دم الشكر سبب عن الفعل الحقيقي الصادر عن المأمور (مجمع الأنہر ۱/۳۰۹، الدین الخالص ۹/۳۹)۔

دم تمتع وقران مأمور پر ہوگا، کیونکہ یہ دو عبادتوں کی ادائیگی پر موقوف ہوتا ہے، اور اس نعمت کے لئے مامور خاص ہے، اس لئے اصل فعل اسی سے متعلق ہے، اور اگر چہ حج آمر کا ادا ہوگا کیونکہ شرعی اعتبار سے اس کا وقوع ہوا ہے اور دم شکر کے واجب ہونے کا سبب اصل فعل کا پایا جانا ہے اور وہ مامور کے ذریعہ صادر ہو رہا ہے (لہذا دم شکر بھی مامور ہی کے ذمہ ہوگا)۔

نیز علامہ شامی بلا اجازت آمر حج تمتع کی صورت میں اس پر ضمان واجب ہوتا ہے، اسکی وجہ اور سبب کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ووجهه أن لم يأت بالمأمور به، لأنه أمره بسفر يصرفه إلى الحج لا غير فقد خالف أمر الآمر فضمن (رد المحتار ۲/۲۴۷، فتح القدیر ۳/۱۵۳)۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ آمر نے اس کو جس چیز کا حکم دیا تھا وہ اس کو بجا نہیں لایا، اس لئے کہ اس نے صرف حج کا حکم دیا تھا اس کے علاوہ کسی اور چیز کا نہیں، مگر اس نے آمر کے حکم کی خلاف ورزی کی ہے، لہذا اس پر ضمان واجب ہوگا۔

نیز معروف فقیہ شیخ علامہ علاء الدین حصکفی تحریر فرماتے ہیں:

ودم القران و التمتع والجناية على الحاج (أي المأمور شامي) إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (الدر المختار ۲/۲۴۷، در المنتقی مع المجمع ۱/۳۰۹)۔

اگر آمر نے حج تمتع یا قران کی اجازت دی ہو تو تمتع، قران اور جنایت کا دم مامور کے ذمہ ہوگا، اگر آمر نے اجازت نہ دی ہو تو وہ آمر کی خلاف ورزی کرنے والا ہوگا، اور اس کو ضامن قرار دیا جائیگا۔

اسی طرح حج بدل کرنے والے نے آمر سے صریح اجازت تو نہیں لی ہے مگر اس کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دیدیگا، تو صرف گمان غالب کی بنیاد پر حج تمتع جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ مسئلہ آمر کی جانب سے حج فرض

کی ادائیگی کا ہے، کہ اگر بعد میں آمر نے اجازت نہ دی تو اس کی جانب سے حج ہی نہ ہوگا، لہذا صرف ظن غالب کی بنیاد پر تمتع نہ کرنا چاہئے۔

اور جہاں تک اس کا تعلق ہے کہ آج کل عام طور پر معروف حج تمتع ہی ہے، اس لئے صریح اجازت کے بغیر حج بدل میں عرفاً تمتع سمجھنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ مسئلہ فرض کی ادائیگی کا ہے، اور بہت نازک ہے، لیکن راقم کا خیال ہے کہ اس زمانہ میں حج وعمرہ کرنیکی عام آدمی کو اجازت نہیں ہے، ہر طرف حکومت کی پابندیاں، ویزا اور سرحد عبور کرنے کے بے شمار مسائل درپیش ہیں، نہ جانے کتنی قانونی رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں، اس لئے عرف کا اعتبار کرتے ہوئے تمتع کی اجازت ہونی چاہئے۔

حج عن المیت میں تمتع کی گنجائش:

حج عن المیت میں تھوڑی تفصیل ہے، جس کو ذیل میں بیان کیا جاتا ہے:

(۱) اگر میت پر حج فرض تھا، اس نے حج بدل کی وصیت کی ہو، اور ترکہ سے تمام متعلقہ حقوق ادا کرنے کے بعد اتنا حصہ بچ جائے جو حج بدل کے لئے کافی ہو، خواہ حج بدل میت کے گھر سے کیا جائے یا میقات سے، جہاں سے ممکن ہو، اس صورت میں مامور کو حج قران وتمتع کرنا درست نہ ہوگا، اور نہ ورثاء کی اجازت موصی کی اجازت سمجھی جائے گی، بلکہ ہر حال میں حج إفراد کرنا ضروری ہوگا۔

(۲) اگر آمر یعنی میت پر حج فرض نہ تھا، لیکن اس نے حج بدل کی وصیت کی ہو، اور اس کے مال سے تمام متعلقہ حقوق ادا کرنے کے بعد ترکہ اتنی مقدار میں موجود ہو کہ اس کے مکان سے نہ سہی، راستہ کے ہی کسی حصہ سے حج بدل میقاتی کرایا جاسکتا ہے، اور ورثا کے لئے یہ ممکن بھی ہے تو ورثاء پر حج بدل ضروری ہوگا، لیکن مامور کے لئے قران و تمتع کی اجازت نہ ہوگی۔

(۳) آمر پر حج فرض نہ تھا، اور نہ ہی اس نے حج کی وصیت کی ہو، یا کی ہو مگر میت کے مال سے متعلق حقوق کو ادا کرنے کے بعد اتنا روپیہ بھی نہ بچ سکے جس سے مکی کو ہی حج کرایا جاسکے تو اس صورت میں ورثاء پر حج بدل کرانا ضروری نہ ہوگا، اگر ورثاء تبرعاً اپنی جانب سے حج بدل کرادیں تو مستحسن ہے اور اس میں قران وتمتع سب کرنا جائز ہے۔

یہ بات یہاں بھی ملحوظ رہے کہ حج عن المیت کی جن صورتوں میں تمتع کی اجازت ہے اس میں دم تمتع مامور کے ذمہ ہوگا (نظام الفتاوی ۱/۱۵۱-۱۵۲، اسلامک فقہ اکیڈمی) اور میت کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع کرنا قطعاً جائز نہ ہوگا، اگر کرلیا گیا تو یہ حج میت کا نہ ہوگا، اور مامور کو ضمان ادا کرنا ہوگا۔

دبستان فقہ حنفی کے معروف فقیہ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع ولو للميت لم يقع عنه ويضمن النفقة (ردالمحتار ۲/۲۳۹)۔

اگر آمر نے مامور کو افراد کا حکم دیا ہو لیکن وہ تمتع یا قران کرلے تو یہ حج اس کا نہ ہوگا خواہ میت ہی کے لئے کیا جائے، اور وہ نفقہ کا ضامن قرار پائیگا۔

نیز فقہ حنفی کے ممتاز محقق علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں:

إذا لم تكن العمرة عن الميت صارت عن نفسه وصار كأنه نواها عن نفسه ابتداء وبمثله امتنع التمتع لعدم وقوع العمرة عن الميت (فتح القدیر ۳/۱۵۳، دار الفکر بیروت)۔

جب عمرہ میت کی جانب سے نہ ہوتو وہ خود اس کی جانب سے ہوگا، اور یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ وہ ابتداء میں عمرہ کی نیت اپنی طرف سے کرتا، اور اس طرح کی صورتوں میں تمتع ممنوع ہوتا ہے، کیونکہ عمرہ میت کی طرف سے ادا نہیں ہوتا ہے۔

۱۰۔حیض ونفاس کی حالت میں طواف زیارت کرنا:

حالت ناپاکی میں طواف زیارت کرنا گرچہ درست نہیں ہے، لیکن ایسی حالت میں طواف زیارت کر لینا چاہئے، اور کر لینے سے رکن ادا ہو جائیگا، البتہ بدنہ لازم ہوگا، اور بدنہ یعنی دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں کرنا ضروری ہے۔

دبستان فقہ حنفی کے مایہ ناز فقیہ شمس الأئمہ سرخسی رقمطراز ہیں:

وإن كان طاف للزيارة جنبا حتى رجع إلى أهله فإنه يعود إلى مكة ليطوف طواف الزيارة وليس له أن يدخل مكة بغير إحرام فليزمه إحرام جديد لدخول مكة وإن لم يرجع إلى مكة فعليه بدنة لطواف الزيارة وعلى الحائض مثل ذلك للزيارة (مبسوط للسرخسی ۴/۴۱، فتح القدیر ۲/۴۶۲)

اگر طواف زیارت حالت جنابت میں کیا ہو یہاں تک کہ اپنے اہل وعیال کے پاس لوٹ آئے، تو ایسے شخص کو مکہ واپس جا کر طواف زیارت کرنا ہوگا، اور وہ از سر نو احرام باندھے بغیر مکہ میں داخل نہ ہوگا، اگر وہ مکہ دوبارہ نہیں جاتا ہے تو پھر طواف زیات کے عوض بدنہ دینا ہوگا، اور طواف زیارت کے سلسلہ میں یہی حکم حائضہ عورت کا ہے۔

نیز شیخ برہان الدین مرغینانی نے لکھا ہے کہ بدنہ اگر مکہ بھیج دے تو بھی کافی ہو جائیگا، البتہ افضل ہے کہ مکہ جا کر دوبارہ طواف زیارت کیا جائے۔

وإن لم يعد وبعث بدنة أجزاه لمابينا أنه جابر إلا أن الأفضل هو العود (ہدایہ مع الفتح ۳/۵۴، البحر الرائق ۳/۲۰)۔

اگر وہ واپس مکہ نہ جائے بلکہ بدنہ بھیج دیتا ہے تو یہ کافی ہوگا، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ اس کی تلافی کرتا ہے، ہاں البتہ افضل اور بہتر یہ ہے کہ واپس جا کر طواف زیارت کیا جائے۔

یہی رائے مولانا شبیر احمد قاسمی کی بھی ہے، مولانا لکھتے ہیں:

"لہذا اگر عورت روانگی کے اعذار کی وجہ سے حیض یا نفاس کی حالت میں طواف زیارت کریگی تو طواف کا فریضہ تو اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا، مگر ساتھ ساتھ جرمانہ میں ایک اونٹ یا گائے یا بھینس کی قربانی بھی واجب ہو جائے گی، اور قربانی کا حدود حرم میں کرنا لازم ہوگا (ایضاح المناسک ۱۰۶)۔

۱۱۔ایام عدت میں حج وعمرہ:

کوئی خاتون اپنے شوہر کے ساتھ حج یا عمرہ کرنے کے لئے جارہی تھی کہ راستہ میں شوہر کا انتقال ہوگیا، تو یہ عورت محصر کے حکم میں ہوگی، اور وہ عدت کے ایام کو گزارے گی، ان ایام میں اس کے لئے حج یا عمرہ کرنا درست نہ ہوگا۔

امام اہل سنت سید امین محمود خطاب تحریر فرماتے ہیں:

یکون الحصر عندالحنفیین بکل حابس عن البیت من عدو ولو مسلما أوموت محرم أوزوج لامرأة فی الطریق (الدین الخالص ۲۷۲/۹)۔

احناف کے نزدیک احصار ہر اس چیز سے ہوگا جو بیت اللہ سے روک دے، دشمن سے خواہ مسلمان ہو، یا راستہ میں محرم یا شوہر کا انتقال ہو جائے، لیکن صاحبین کا مسلک ہے کہ راستہ میں شوہر کا انتقال ہو جائے اور اس کے ساتھ کوئی دوسرا محرم موجود ہو تو وہ وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہوسکتی ہے، مگر امام صاحب کہتے ہیں کہ مطلقاً اس کو کہیں جانے کی اجازت نہ ہوگی۔

فإن للمرأة أن تخرج إلی مادون السفر بغیر محرم ولیس للمعتدة ذلک فلما حرم علیها الخروج إلی السفر بغیر محرم ففی العدة أولی (مجمع الأنہر ۴۷۲/۱)۔

عورت سفر سے کم مسافت پر بلا محرم۔ کے جاسکتی ہے، لیکن معتدہ کے لئے اس کی اجازت نہیں ہے، جب اس کے لئے بلا محرم نکلنا ناجائز ہے تو عدت کی حالت میں بدرجہ اولی جائز نہ ہوگا۔

۱۲۔منیٰ ومکہ میں ۱۵یوم قیام کا حکم:

ایام حج شروع ہونے سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہونچ جائے کہ مکہ مکرمہ میں پندرہ یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہوجاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے، پھر دونوں کے قیام کی مدت ۱۵یوم سے زائد ہوتی ہو تو کیا وہ شخص مقیم سمجھا جائیگا یا مسافر ہوگا؟ یہ سوال اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ پہلے مکہ مکرمہ اور منیٰ شہر کی آبادی الگ الگ تھی مگر اب مکہ شہر کی آبادی پھیل کر منیٰ کی آبادی سے متصل ہوگئی ہے۔

فقہاء کرام کی کتابوں کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر پندرہ یوم قیام دو مقامات پر کیا اور وہ دونوں مقام مستقل اپنی الگ جداگانہ حیثیت رکھتے ہیں جیسے مکہ اور منیٰ ہے تو وہاں قیام کرنے والا شخص مقیم نہیں ہوگا، اس کے برعکس اگر ان دونوں جگہوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے تابع ہو تب تو وہ مقیم کے حکم میں ہوگا۔

فتاوی ہندیہ میں ہے: ولونوی الإقامة خمسة عشر یوما فی موضعین فإن کان کل منهما أصلا بنفسه نحو مکة ومنیٰ والکوفة والحیرة لا یصیر مقیما، و إن کان إحداهما تبعا للآخر حتی تجب الجمعة علی سکانه یصیر مقیما .

اگر دو جگہوں میں پندرہ دن قیام کی نیت کرے، تو ان میں سے ہر ایک مستقل ہو جیسے مکہ ومنیٰ، کوفہ اور حیرہ تو وہ مقیم نہیں ہوگا، لیکن اگر ان سے ایک دوسرے کے تابع ہو، یہاں تک کہ اس کے باشندوں پر جمعہ کی نماز واجب ہوتی

ہو، تو ایسا شخص وہاں مقیم کے حکم میں ہوگا۔

۱۳۔ وتر میں شافعی امام کی اقتداء کرنا:

فقہاء کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شافعی امام وتر کی نماز فصل کے ساتھ ادا کرتا ہے، اس لئے حنفی کے لئے شافعی کی اقتداء کرنا درست نہ ہوگا، اس لئے کہ احناف کے مسلک کے مطابق اس طرح نماز پڑھنے سے فاسد ہوجاتی ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں: وفی حاشیة الأشباه للخیر الرملی الذی یمیل إلیه خاطری القول بعدم الکراهة إذا لم یتحقق منه مفسد (ردالمختار ۱/۳۷۸)۔

خیر الرملی کے حاشیہ اشباہ میں ہے، اور میرا قلب بھی اسی طرف مائل ہے کہ اگر اس سے کوئی مفسد صلاۃ عمل سرزد نہ ہو تو اقتداء شافعی بلا کراہت جائز ہے۔

مگر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حنفی مقتدی حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر کیا تنہا نماز ادا کریگا، اور اپنے آپ کو جماعت حرمین کے ثواب سے محروم رکھے؟ تو اس مسئلہ کا حل فقہاء نے بیان کردیا ہے کہ دو رکعت تو شافعی المسلک امام کی اقتداء میں ادا کریگا، اور جب امام سلام پھیرے تو یہ سلام نہیں پھیریگا، بلکہ اپنی رکعت مسبوق کی طرح مکمل کرے۔

علامہ داماد آفندی رقمطراز ہیں:

ویتبع المؤتم الحنفی القنوت إماما شافعیا، قانت الوتر ولو بعد الرکوع وفیه اشعار بأنه لا یتابعه فی السلام إذا سلم علی الرکعتین بل یتم صلاته، کمافی القنیة (مجمع الأنہر ۱/۱۲۹)۔

حنفی مقتدی دعاء قنوت میں شافعی المسلک امام کی اتباع کریگا، خواہ وہ قنوت رکوع کے بعد پڑھے، اس سے یہ واضح ہوگیا کہ جب وہ دو رکعت پر سلام پھیریگا تو وہ سلام پھیرنے میں اسکی اتباع نہیں کرے گا، بلکہ وہ اپنی نماز پوری کرے گا۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ سے متعلق مسائل

مولانا ابراہیم فلاحی بارڈولی

۱۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک آفاق سے آنے والے شخص کے لئے جو مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا قصد کرے خواہ یہ قصد کسی دنیوی غرض، تجارت یا عزیزوں سے ملاقات کی نیت سے کیا ہو، مگر بیت اللہ شریف کی تعظیم کا تقاضہ یہ ہے کہ جب بھی وہ مکہ مکرمہ میں داخل ہو تو میقات سے حج یا عمرہ کا احرام باندھکر داخل ہو اور بیت اللہ کے عمرہ یا حج کا حق ادا کرے۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی شخص میقات سے آگے مکہ کی طرف بغیر احرام کے نہ بڑھے۔

معلم الحجاج میں لکھا ہے:

مسئلہ: اگر کوئی شخص مسلمان، عاقل، بالغ جو میقات سے باہر رہنے والا ہے اور مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہے، خواہ حج یا عمرہ کی نیت سے ہو یا اور کسی غرض سے میقات پر سے بلا احرام باندھے آگے گذر جائے گا تو گنہگار ہوگا، اور میقات کی طرف لوٹنا واجب ہوگا، اگر لوٹ کر میقات کی طرف نہ آیا اور میقات کے آگے ہی سے احرام باندھ لیا تو ایک دم دینا واجب ہوگا اور اگر میقات پر واپس آکر احرام باندھا تو دم ساقط ہو جائے گا۔ (معلم الحجاج ۹۱)۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک یہ پابندی صرف اس شخص کے لئے ہے جو حج یا عمرہ کے قصد سے مکہ مکرمہ کا قصد کرے۔ کسی تجارت کی غرض یا عزیزوں سے ملاقات یا تفریحی طور پر جانے والوں کے لئے احرام باندھ کر جانا اور کم از کم عمرہ کرنے کی پابندی نہیں ہے۔

بدائع کی عبارت ملاحظہ ہو:

أما الصنف الأول فميقاتهم ما وقت لهم رسول الله ﷺ لا يجوز لأحد منهم أن يجاوز ميقاتهم إذا أراد الحج أو العمرة إلا محرما.

ولنا ما روى عن النبي ﷺ أنه قال ألا إن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي. وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيامة. والاستدلال به من ثلاثه أو جه: أحدها بقوله ﷺ ألا إن مكة حرام والثاني بقوله لا تحل بعدي. والثالث بقوله ثم عادت حراما إلى يوم القيامة مطلقا من غير فصل.

و روى عن ابن عباسؓ عن النبي ﷺ أنه قال لا يحل دخول مكة بغير إحرام ولأن هذه بقعة شريفة لها قدر وخطر عند الله تعالى فالدخول فيها يقتضي التزام عبادة إظهارًا لشرفها على سائر البقاع.

وأهل مكة بسكناهم فيها جعلوا معظمين لها بقيامهم بعمارتها و سدانتها وحفظها و حمايتها لذلك أبيح لهم السكنى (بدائع ۱۶۴/۲)

مذکورہ بالا بدائع کی عبارت سے پتہ چلا کہ صورت مسئولہ میں بلا احرام باندھے آگے گذرنا ہر ایک کے

لئے ممنوع ہے۔ اور حضرت امام شافعیؒ کی دلیل کہ انه تجوز السکنی بمکة من غیر إحرام الخ ۔ یعنی یہ کہ جب مکہ میں رہنا اہل مکہ کے لئے بغیر احرام کے جائز ہے تو دخول مکہ بغیر احرام تو بدرجہ اولی جائز ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ کا عالی فرمان ہے: سن لو! کہ اللہ تعالی نے جب سے مکہ مکرمہ (کعبۃ اللہ) بنایا ہے تب سے وہ حرمت والا ہے، نہ تو وہ مجھ سے پہلے والوں کے لئے حلال رہا اور نہ ہی میرے بعد والوں کے لئے، ہاں! چند ساعت کے لئے وہ میرے لئے حلال ہوا تھا پھر وہ قیامت تک کے لئے حرام ہوگیا۔ اس روایت سے تین طریقوں سے استدلال کیا جاتا ہے: اولاً یہ کہ حضور اقدس ﷺ نے لفظ اُلا کے ذریعہ سے فرمایا: ''الا إن مكة حرام''۔۔ دوسرا یہ کہ میرے بعد بھی وہ کسی کے لئے حلال نہ ہوگا۔ تیسرا یہ کہ میرے لئے کچھ ساعت کے لئے حلال ہوا تھا (ضرورۃً) پھر وہ قیامت تک کے لئے حرام ہوگیا، معلوم ہوا کہ اس کی حرمت ابدی ہے۔

دوسری دلیل حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: دخول مکہ بلا احرام جائز نہیں ہے۔ اور وجہ بھی اس کی ظاہر ہے کہ مکہ مکرمہ ایک مبارک جگہ ہے، اللہ رب العزت کے نزدیک اس کی قدر و منزلت ہے، لہذا مکہ مکرمہ میں داخل ہونا یہ اس بات کا متقاضی ہے کہ حج یا عمرہ کی عبادت کے التزام کے ساتھ ہو، تا کہ روئے زمین کی تمام جگہوں کے مقابلہ میں اس کے شرف کا اظہار ہو، لہذا بلا احرام میقات سے گذر کر حرم میں داخل ہونا جائز نہیں۔

لہذا سوال مذکور کا جواب یہ ہی ہوگا کہ جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا اور کسی مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام کے ساتھ ہی میقات سے آگے بڑھیں۔

۲۔ صورت مسئولہ کے بارے میں حضرت مفتی شفیع صاحبؒ جواہر الفقہ میں رقم طراز ہیں:

مسئلہ: کوئی مکہ المکرمہ اور حدود حرم کا رہنے والا اگر حدود حرم سے باہر آفاق میں کسی وجہ سے چلا جائے تو اب اس کا حکم بھی آفاقی کے مانند ہوگا، اگر وہ وہاں سے مکہ مکرمہ یا حدود حرم میں جانے کے قصد سے حدود مواقیت کے اندر آئے گا تو اس پر لازم ہے کہ میقات یا محاذات میقات سے احرام باندھ کر آئے، بغیر احرام کے داخل ہونا آفاق میں جانے کے بعد اس کے لئے بھی جائز نہیں (جواہر الفقہ ۱/۴۹۲۔۴۹۳)۔

لہذا ٹیکسی ڈرائیور وغیرہ کے لئے جو بار بار مکہ مکرمہ، جدہ، مدینہ المنورہ کے درمیان آمد و رفت کرتے ہیں اسی طرح تجارتی سامان لانے لے جانے والے ملازمین، تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو حدود حرم کے اندر باہر آمد و رفت کرنی ہوتی ہے ایسے لوگوں کے لئے بھی ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا ضروری ہے، وہ اس سے مستثنی نہیں۔

رہ گیا سوال یہ کہ اس میں دقت و حرج ہے تو حرج کی وجہ سے احکام میں جو فرق آتا ہے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہاں کوئی نص نہ ہو، اور یہاں نص موجود ہے دخول مکہ بلا احرام جائز نہیں۔ الاشباہ میں ہے: ''المشقة والحرج انما يعتبران عند عدم النص (الاشباہ/ص ۸۳)

اور الاشباہ میں اسی قاعدہ کے فائدہ نمبر ایک کے تحت لکھا ہے:

المشاق على قسمين. مشقة لا تنفک عنها العبادة غالبا۔ اس کے جزئیات بیان فرمانے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

فلا أثر لها في إسقاط العبادات۔ اوردوسری ''مشقة تنفک عنها العبادات'' غالباً'' اس کے دو درجے ذکر کئے ہیں: مشقة عظيمة قادحة فهي موجبة للتخفيف، مثلا إذا لم يأمن للحج طريق إلا من البحر و كان الغالب عدم السلامة لم يجب الثاني مشقة خفيفة. فهو لا أثر له و لا الالتفات إليه. لان تحصيل مصالح العبادات أولى من دفع هذه المفسدة التي لا أثر لها (الاشباه ۸۲)۔

لہٰذا مذکورہ بالاشکل کو مشقت کی قسم اول میں شمار کیا جائے گا کہ 'لا تنفک عنها العبادات غالباً فلا أثر لها في إسقاط العبادات۔ لہٰذا بلا احرام حدود میقات سے تجاوز کرنے سے دم لازم ہوگا۔

۴۔ مکی کے لئے تمتع وقران کی گنجائش ہے یا نہیں:

مکی اور حدود حرم میں رہنے والوں کے لئے تمتع وقران کی گنجائش نہیں ہے۔ (عمدۃ الفقہ ر ص ۲۸۰، کتاب الحج)۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ معارف القرآن میں تحریر فرماتے ہیں: اسلام سے پہلے عرب اہل جاہلیت کا خیال یہ تھا کہ جب حج کے مہینے شروع ہوجائیں یعنی ماہ شوال شروع ہوجائے تو ان ایام میں حج وعمرہ کو جمع کرنا سخت گناہ ہے، اس آیت کے آخری حصہ میں ان کے اس خیال کی اصلاح اس طرح کردی گئی کہ حدود میقات کے اندر رہنے والوں کے لئے تو حج وعمرہ دونوں کو اشہر حج میں جمع کرنا ممنوع رکھا گیا کیونکہ انکو اشہر حج کے بعد دوبارہ عمرہ کے لئے سفر کرنا مشکل نہیں، لیکن حدود میقات کے باہر سے آنے والوں کے لئے جمع کرنا جائز قرار دیا گیا کہ دور دراز سے مستقل عمرہ کے لئے سفر کرنا ان کے لئے آسان نہیں (معارف القرآن ۱ر۴۲۶)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے یا نہیں؟ اس کا حکم یہ ہے کہ آفاقی حاجی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد دوسرے مزید عمرے کرسکتا ہے۔ عمدۃ الفقہ میں لکھا ہے: ''یہ جو عمدۃ المناسک میں مذکور ہے کہ تمتع کرنے والا تمتع کا عمرہ ادا کرلینے اور اس کے احرام سے فارغ ہونے کے بعد حج سے پہلے اور عمرے نہ کرے''۔ شارح اللباب ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ یہ اس بنا پر کہا گیا ہے کہ مکی کو صرف عمرہ سے بھی منع کیا گیا ہے، لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔ مکی تمتع اور قران سے منع کیا گیا ہے عمرہ اس کے لئے ممنوع نہیں ہے، اور یہ متمتع تو آفاقی ہے جو کہ عمرہ سے منع نہیں کیا گیا ہے، لہٰذا اس کے لئے تکرار عمرہ جائز ہے، کیونکہ عمرہ بھی طواف ہی کی طرح ایک مستقل عبادت ہے۔

دوسری بات یہ کہ ہمارے تمام اصحاب کے نزدیک ایام ممنوعہ خمسہ کے علاوہ باقی تمام سال میں عمرہ کرنا بلا کراہت جائز ہے، اور اس بارے میں مکی اور آفاقی میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ بحر میں اس کی صراحت ہے (عمدۃ الفقہ ر ص ۲۹۴، کتاب الحج، اور دیکھئے: منحۃ الخالق ۲ر۳۹۳)۔

لہٰذا جو جاہل معلمین ایسے متمتع آفاقی کو جو اپنے ساتھ ہدی نہیں لایا اس کو حج سے پہلے عمرہ کرنے سے منع

کرتے ہیں یہ صحیح مذہب کے خلاف ہے، اور وہ آفاقی حاجیوں کو ایک ایسی عظیم عبادت سے محروم کرنے کا سبب بنتے ہیں جوان کو اپنے ممالک میں میسر نہیں آسکتی، اور اکثر ان کے پاس حج کے بعد وقت اتنا تنگ ہوتا ہے کہ عرفات و منیٰ سے مکہ مکرمہ واپس آنے کے بعد ان کو عمرہ کرنا ممکن نہیں ہوتا (کذا فی عمدۃ الفقہ ۴/۲۹۴، کتاب الحج)۔

لہٰذا خلاصہ یہ ہوا کہ تمتع کرنے والا حاجی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کے احرام سے قبل دوسرے نفلی عمرے کرسکتا ہے۔

۶۔ الف: عمل رمی میں نیابت کا مسئلہ:

رمی کی صحت کے لئے آٹھ شرائط ہیں:

(۱) کنکریوں کو پھینکنا (جمرات پر رکھ دینا نہیں) صرف جمرات پر رکھ دینے سے رمی ادا نہیں ہوگی۔

(۲) ہاتھ سے رمی کرنا، کمان یا پاؤں سے رمی کرنا جائز نہیں۔

(۳) کنکری کا جمرات سے متصل یا قریب گرنا، اگر دور گرے تو جائز نہیں ہوگا۔

(۴) کنکری کا پھینکنے والے کے عمل سے گرنا، اگر کنکری کسی کی پشت پر ٹھہر گئی اور اس کی حرکت سے گری تو رمی درست نہ ہوگی، اعادہ واجب ہوگا۔

(۵) ساتوں کنکریوں کو علیحدہ علیحدہ مارنا، اگر دفعۃً واحدۃ سات ماردی تو ایک ہی شمار ہوگی، نیز یہ مکروہ بھی ہے اور اعادہ بھی واجب ہے۔

(۶) کنکریوں کا جنس زمین سے ہونا، یعنی جس سے تیمم درست ہے اس سے رمی بھی درست ہے۔

(۷) رمی کے وقت کا ہونا، قبل الوقت رمی جائز نہیں۔

(۸) رمی خود کرنا، قادر ہونے کے باوجود بلا عذر رمی میں نیابت جائز نہیں، البتہ عذر کی وجہ سے نیابت درست ہے، لہٰذا کسی مریض کی طرف سے اس کے حکم سے یا غشی والے کی طرف سے اس کے امر سے یا امر کے بغیر، یا ناسمجھ بچہ یا نیم پاگل یا مجنوں کی طرف سے رمی میں نیابت جائز ہے۔

ب: رمی میں نیابت کے لئے مریض سے مطلق طور پر ہر مریض مراد نہیں ہے، بلکہ مریض کی حد یہ ہے کہ اگر مریض ایسا ہو کہ کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو تب اس کی نیابت میں دوسرا رمی کرسکتا ہے، وہ سوار ہو کر بھی رمی نہ کرسکتا ہو یا یہ کہ اس کے لئے سواری میسر نہ ہو اور رمی کرنے سے اس کو اندیشہ مضرر ہو، لہٰذا اگر مریض کھڑا ہو کر نماز پڑھ سکتا ہو یا کمزور ہونے کے باوجود سواری میسر ہے اور اس کو شدید ضرر کا بھی اندیشہ نہیں ہے اور نہ ہی مرض کی زیادتی اور دیر میں صحت یاب ہونے کا خوف ہے تو ایسے شخص کی طرف سے رمی میں نیابت جائز نہیں، لیکن کوئی سواری یا اٹھانے والا نہ ملے تو رمی میں نیابت جائز ہوگی۔

معلوم ہوا کہ یہ حکم عام نہیں ہے بلکہ معذور کے لئے ہے، اور مرد وعورت دونوں کے لئے ہے، لیکن عورت کے لئے رات میں رمی کرنا بہتر ہے، لہٰذا عورت کو بھی بلا عذر رمی میں نیابت نہیں کروانی چاہئے۔

اور فقہاء نے تو عورت، بیمار وضعفاء کے لئے ہجوم کے خوف کو عذر قرار دیتے ہوئے قربانی کے دن طلوع سے قبل رمی کر لینے کو یا پہلے تین دن رات تک رمی کو مؤخر کرنے کو اور چوتھے دن زوال سے قبل رمی کر لینے کو جائز کہا ہے، ان کی طرف سے نیابت کو عدم ضرورت کی وجہ سے جائز نہیں کہا گیا، پس اگر یہ لوگ ہجوم کے خوف کی وجہ سے خود رمی نہیں کر سکتے تو ان پر فدیہ لازم ہوگا۔ (عمدۃ الفقہ ۲۳۵/۴ تا ۲۴۰)

۷۔ سعودیہ میں مقیم غیر ملکیوں کی حالت احرام میں گرفتاری کا حکم:

حصر کا معنی مفردات القرآن للراغب میں یہ ہے: الحصر والإحصار المنع من طريق البيت. فالإحصار يقال في المنع الظاهر كالعدو والمنع الباطن كالمرض والحصر لا يقال إلا في المنع الباطن (مفردات)۔

اور شرعاً حصر کا معنی وقوف عرفہ اور طواف زیارت سے روکنا ہے۔ البحر میں احصار کی یہ تعریف ہے:

وفي الشريعة هو منع الوقوف والطواف (البحر الرائق ۵۷/۳)۔

اور احصار کے آٹھ اسباب عمدۃ الفقہ میں مذکور ہیں جن کو اختصار سے ذکر کیا جاتا ہے:

(۱) کسی مسلمان یا کافر دشمن کا حج سے روکنا، اور اس راستہ کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہ ہو یا یہ کہ راستہ تو ہو لیکن اس میں ضرر کا معتبر درجہ کا اندیشہ ہو یا دوسرا راستہ طویل ہو۔

(۲) کسی ایسے درندہ کا اندیشہ ہو جس کے دفع کرنے سے عاجز ہو۔

(۳) قید ہونا یا بادشاہ کا منع کرنا، اگرچہ منع کرنا احرام باندھ لینے کے بعد ہو۔

(۴) ہڈی ٹوٹ جانا یا اتنا لنگڑا ہو جانا کہ سفر نہ کر سکے۔

(۵) پیدل یا سواری پر چلنے کی وجہ سے مرض کی زیادتی کا ظن غالب ہو۔

(۶) عورت کے محرم یا شوہر کا راستہ میں فوت ہو جانا جبکہ مکہ مکرمہ وہاں سے مسافت سفر یا اس سے دور ہو۔

(۷) نفقہ کا ہلاک ہو جانا، لیکن اگر وہ سفر کے خرچ کے بغیر پیدل چلنے پر قادر ہے مثلاً یہ کہ وہ مکہ مکرمہ یا عرفات کے قریب ہے، تو وہ محصر نہیں، اور اگر وہ پیدل چلنے پر قادر نہیں تو وہ محصر ہے۔ اس کو اس حالت میں احرام سے باہر ہونا جائز ہے، ورنہ پیدل چلے اور لوگوں سے سوال کرے۔

(۸) سواری کے جانور کا ہلاک ہو جانا، بشرطیکہ وہ پیدل چلنے پر قادر نہ ہو اور نہ اس کے پاس جانور خریدنے کا نفقہ ہو۔

(۹) احرام باندھنے کے بعد شروع ہی سے پیدل چلنے سے عاجز ہونا جبکہ اس کو صرف نفقہ پر قدرت ہو، سواری کے جانور کی قدرت نہ ہو، اس وقت وہ محصر شمار ہوگا۔

(۱۰) مکہ مکرمہ یا عرفات کا راستہ بھول جانا، لیکن اگر وہ کسی ایسے شخص کو پائے جو اس کو راستہ بتادے تو وہ محصر نہیں ہوگا۔

(۱۱) شوہر کا زوجہ کو نفل حج یا واجب لغیرہ یا عمرہ سے روکنا جبکہ زوجہ کی اجازت کے بغیر احرام باندھا ہو، بخلاف فرض حج کے۔

(۱۲) احرام باندھنے کے بعد عورت پر عدت طلاق واجب ہونا خواہ وہ مقیم ہو یا مسافر اور خواہ وہ مکہ مکرمہ میں ہو یا اس سے باہر، اور اگرچہ اس کے ساتھ محرم بھی ہو اس پر واجب ہے کہ جہاں اس پر عدت طلاق واقع ہوئی وہیں رات بسر کرے، پس اگر وہ مکہ مکرمہ میں ہے تو عرفات کے لئے نہ جائے اور وقوف عرفات کے بعد جب حلال ہونا چاہے تو جب چاہے عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہو جاوے (عمدۃ الفقہ ۶۱۰/۴، احصار کا بیان)۔

لہذا صورت مسئولہ میں کوئی شخص اس طرح پکڑا جائے گا وہ محصور کے حکم میں ہوگا۔

اب رہ گیا ان کے احرام کھولنے کا مسئلہ: احصار کا حکم یہ ہے کہ اگر احرام باندھنے کے بعد وقوف عرفہ سے قبل یہ صورت پیش آئی ہے تب تو وہ محصر شمار ہوگا، اور اگر اس نے وقوف عرفہ کر لیا تھا اس کے بعد پکڑا گیا تو محصر نہ ہوگا۔ لہذا جو شخص وقوف عرفہ سے قبل پکڑا گیا اس کا حکم یہ ہے کہ وہ احرام کھولے بغیر اپنی جگہ (جدہ وغیرہ) واپس آ جاوے اور احرام کی حالت میں رہے یہاں تک کہ وہ رکاوٹ دور ہو جائے، اس کے بعد اگر اس کو کسی طریقہ سے حج مل سکتا ہے تو افعال حج ادا کر کے حلال ہو جائے۔ اور اگر اس کو حج نہ مل سکے تو حج فوت ہو جانے والے شخص کی طرح عمرہ ادا کر کے حلال ہو جائے، اس پر ہدی واجب نہیں ہے۔

اور اگر ایسی صورت میسر نہ ہو کہ وہ عمرہ یا حج کے افعال ادا کر سکے، بلکہ اس کا احصار برابر باقی رہا تو اگر اس نے صرف حج یا صرف عمرہ کا احرام باندھا ہو تو اس پر واجب ہے کہ کسی کو ایک ہدی یا اس کی قیمت دے کر حرم بھیجے تاکہ اس قیمت سے وہاں ہدی خریدے اور اس کی طرف سے حدود حرم میں جا کر ہدی ذبح کرے۔

اور اگر محصر کو قربانی کا جانور نہ مل سکے یا اس کی قیمت میسر نہ ہو، یا کوئی ایسا شخص نہ مل سکے جس کے ہاتھ ہدی کا جانور بھیج سکے تو وہ میسر آنے تک احرام کی حالت میں رہے گا، جب میسر ہو جاوے تو وہ اس کے ذریعہ احرام سے حلال ہو جائے یا مکہ مکرمہ جا کر عمرہ کے افعال ادا کر کے احرام سے حلال ہو جائے۔

لیکن اگر کوئی شخص ہمیشہ اسی حالت پر رہا کہ نہ وہ مکہ مکرمہ جانے پر قادر ہے اور نہ ہی ہدی روانہ کرنے پر قادر ہے تو وہ ہمیشہ احرام ہی میں رہے گا جب تک کہ وہ قادر نہ ہو جائے، یہ ہمارے طرفینؒ کا ظاہری مذہب ہے، امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اگر اس کے پاس ہدی نہ ہو تو ہدی کی قیمت کے مطابق غلہ صدقہ کر دے اور ہر مسکین کو نصف صاع دے، اور اگر اس کے پاس غلہ بھی نہ ہو تو ہر نصف صاع کے بدلہ ایک روزہ رکھے اور پھر حلال ہو جائے، امام ابو یوسفؒ نے امالی میں کہا ہے کہ یہ میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے اس لئے کہ اس میں بہت بڑی تنگی سے نجات مل جاتی ہے، لہذا ضرورت کے وقت اس پر عمل کی گنجائش ہے۔ (عمدۃ الفقہ ۶۱۲/۴)۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب کے وجوب اور سنت کا اختلاف:

اس باب میں حضرت امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ ان افعال ثلاثہ میں ترتیب مسنون ہے، واجب نہیں،

اور اس کے ترک کی وجہ سے دم واجب نہیں ہوتا، یہ ہی ہمارے صاحبین کا مسلک ہے، امام مالکؒ کے یہاں بھی بعض میں ترتیب واجب ہے، اور امام احمدؒ کے یہاں اگر عمداً ترتیب ترک کردے تو دم واجب ہوگا سہواً ترک ہونے سے دم واجب نہ ہوگا، اور حضرت امام اعظمؒ کے یہاں عمداً وسہواً دونوں صورتوں میں دم واجب ہوگا۔

علامہ کشمیریؒ نے العرف الشذی (۱۸۲/۱) میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی اس حدیث "إن رجلا سأل رسول الله ﷺ قال حلقت قبل أن أذبح فقال اذبح ولا حرج وسأله آخر فقال نحرت قبل أن أرمي فقال ارم ولا حرج (ترمذی شریف ۱۸۲/۱) تشریح میں لکھی عبارت سے یہ پتہ چلا کہ احناف کے یہاں ترتیب واجب ہوگی، اور ان تینوں افعال میں تقدیم وتاخیر کی وجہ سے دم واجب ہوگا۔ رہ گیا یہ سوال کہ مذبح اور قیام گاہ کی دوری کی وجہ سے عورتوں اور ضعفاء کا مذبح جانا دشوار ہے اس لئے وہ ترتیب کو ترک کردے یہ درست نہیں، کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کسی ایک دیندار، متقی پرہیزگار آدمی کو وکیل بنا دیا جائے کہ ہماری طرف سے قربانی کردے اور وہ وکیل جب قربانی سے فارغ ہوجاوے تو فوراً مطلع کردے تاکہ وہ اپنے باقی ماندہ افعال سے فارغ ہوجاوے۔ لہذا ایسے اعذار جن کا بدل ممکن ہو اس میں کسی واجب کو چھوڑنا جائز نہیں، عذر کی وجہ سے واجب چھوڑ سکتے ہیں۔

كذا في الشامية من اللباب لو ترك شيئا من الواجبات بعذر لا شئ عليه على ما في البدائع.

اور اعذار سے مراد وہ اعذار ہیں جو منجانب اللہ ہوں جیسے مرض (كذا في الشامية) اور ازدحام، مذبح وغیرہ کا دور ہونا مراد نہیں۔

۹۔ حج بدل میں تمتع کا حکم:

یہ بات تو ظاہر ہے کہ عبادت کی تین قسمیں ہیں:

(۱) محض مالی عبادت جیسے زکوۃ، صدقۃ فطر، عشر وغیرہ، (۲) محض بدنی عبادات جیسے نماز، روزہ، اعتکاف، قرأت قرآن وغیرہ، (۳) وہ عبادات جو مالی اور بدنی دونوں سے مرکب ہوں جیسے حج۔

پہلی قسم میں محض مالی عبادت اس میں مکلف کی طرف سے قدرت و عجز یعنی اختیار و اضطرار دونوں حالتوں میں نیابت جاری ہوسکتی ہے، یعنی خواہ وہ خود اس کے ادا کرنے پر قادر ہو یا نہ ہو اپنے نائب کے ذریعہ ادا کی جاسکتی ہے۔ اور محض بدنی عبادات میں کسی بھی حالت میں نیابت جاری نہیں ہوسکتی، چنانچہ نسائی شریف کی روایت ہے: لا يصم أحد عن أحد ولا يصل أحد عن أحد (اخرجہ النسائی عن ابن عباس)۔

اور جو بدنی اور مالی سے مرکب عبادت ہے اگر وہ واجب ہے جیسے حج فرض یا حج منذور، تو اس میں صرف عجز کی وجہ سے نیابت جاری ہوسکتی ہے نہ کہ حالت قدرت میں، اور اس میں بھی شرط یہ ہے کہ وہ عذر تاموت قائم رہے، اس لئے کہ حج تمام عمر میں ایک مرتبہ فرض ہے۔

اور فقہاء کرام نے حج فرض وواجب کی نیابت کے جواز کے لئے ۲۰ شرائط ذکر کئے ہیں، اگر ان میں سے ایک بھی شرط فوت ہو تو حج بدل ادا نہ ہوگا، اور منجملہ ان ۲۰ شرائط میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ آمر کی مخالفت نہ ہو۔

یعنی جب تک آمر مامور کو حج قران یا تمتع کی اجازت نہ دے مامور کو حج قران یا تمتع ادا کرنا جائز نہ ہوگا، اگر بلا اجازت حج کرے گا تو حج بھی آمر کا نہ ہوگا بلکہ مامور کا ہوگا اور اس صورت میں مامور پر ضمان لازم آئے گا۔ شامی میں باب الحج عن الغیر کے تحت لکھا ہے: الرابع الامر ای بالحج فلا یجوز حج غیره بغیر إذنه (شامی ۲/۲۵۹)

(الف) اب رہ گیا سوال یہ کہ حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج بدل کرسکتا ہے یا نہیں؟

اس کا جواب درمختار کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اجازت سے قران و تمتع کرنا جائز ہے۔

و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (درمختار ۲/۲۶۷، ۲۶۸)۔

(ب) دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا آمر کی صریح اجازت ضروری ہے؟

اس کا جواب نظام الفتاوی میں ہے کہ اگر آمر نے قران اور تمتع کی اجازت دے دی ہے خواہ مجملاً ہی دی ہو، مثلاً بایں طور کہ تم کو اختیار ہے کہ میری طرف سے جس طرح چاہو حج بدل کرآؤ، تو اس صورت میں مامور کو قران و تمتع کرنا جائز ہوگا، لیکن دم قران و تمتع و جنایت مامور کے ذمہ رہے گا، مامور کو اپنے ذاتی مال سے ادا کرنا ضروری ہوگا (نظام الفتاوی رص ۱۱۱)۔

(ج) رہ گیا سوال کہ غلبہ ظن کی کیا حیثیت ہے؟

تو الاشباہ میں لکھا ہے:

أما أكبر الرأي و غلبة الظن فهو الطريق الراجح إذا أخذ به القلب وهو المعتبر عند الفقهاء كما ذكره اللامشي في أصوله . و غالب الظن عندهم ملحق باليقين وهو الذي يبتنى عليه الأحكام يعرف ذلک من تصفح كلامهم في الأبواب. صرحوا في نواقض الوضوء بأن الغالب كالمتحقق. و صرحوا في الطلاق بأنه إذا ظن الوقوع لم يقع وإذا غلب على ظنه و قع (الاشباہ رص ۷۳)۔

معلوم ہوا کہ فقہاء کے یہاں اس کا اعتبار ہوتا ہے اور اس کو یقین کا درجہ حاصل ہے، لہذا جب آمر کی طرف سے ظن غالب اجازت کا ہے تو تمتع و قران کی گنجائش ہوگی۔

(د) رہ گیا یہ مسئلہ کہ باذن آمر و بلا اذن آمر کی صورت میں دم قران و تمتع کا حکم یہ ہے کہ بدون اذن آمر کی صورت میں تو پورے مال حج کا ضمان مامور پر ہوگا، اور اذن آمر کی صورت میں دم قران و تمتع مامور کے ذمہ ہوگا جیسے کہ اوپر کی صراحت سے معلوم ہوا۔

(ھ) حج بدل کرنے والے کو آمر کی اجازت سے تمتع کی گنجائش ہے لہذا اس کے جواب کی ضرورت نہ رہی۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کا مسئلہ، اس کی کئی صورتیں ہیں مثلاً:

۱۔ میت پر حج فرض نہیں تھا اور حج کی وصیت کی، اور حقوق مقدمہ کی ادائیگی کے بعد تہائی ترکہ کی مقدار اتنی ہے کہ میت کے مکان سے نہ سہی راستہ ہی سے حج بدل کرایا جا سکتا ہے، اور ایسا کرنا ورثاء کی قدرت میں بھی ہو تو ورثاء کو ایسا کرنا ضروری ہے، اور اس حج بدل کرنے والے مامور کے لئے قران وتمتع کی اجازت نہ رہے گی، اور موصی کے ورثاء کی اجازت قران وتمتع کے لئے کافی نہ ہوگی۔

۲۔ اگر میت پر حج فرض نہ ہو اور نہ اس نے حج کی وصیت کی ہو، یا وصیت تو کی ہو مگر حقوق مقدمہ واجبہ کی ادائیگی کے بعد اتنی مقدار بھی مال نہ چھوڑا ہو جس سے حج مکی ہی سہی، کی جاوے، اس صورت میں کسی وارث پر حج بدل کرانا ضروری نہیں، اگر حج بدل کرادے تو کرا سکتا ہے بلکہ مستحسن ہے، اور اس میں قران وتمتع دونوں کر سکتا ہے۔

۳۔ اور اگر وصیت تو کی ہے لیکن ترکہ بالکل نہ چھوڑا ہو کہ مکی حج بھی ہو سکے، یا ترکہ کافی چھوڑا ہے لیکن وصیت نہیں کی تو اگر چہ اس پر فرض حج باقی رہا ہو مگر اس صورت میں ورثاء پر کسی قسم کا حج مکی یا میقاتی کرانا ضروری نہ رہے گا، البتہ اگر ورثاء اپنی طرف سے تبرع کردیں تو بہتر واحسن ہوگا، اور اللہ تعالی نے وسعت دی ہو تو کرانا چاہئے (اور اس میں بھی تمتع وقران کی گنجائش ہوگی) (عمدۃ الفقہ)۔

۱۰۔ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کا حکم:

طواف زیارت کو ایام قربانی سے مؤخر کرنے میں کراہت اور دم کا وجوب اس صورت میں ہے کہ طواف زیارت کو بلا عذر مؤخر کردے، لیکن اگر عذر کی وجہ سے مؤخر ہو جاوے تو کچھ واجب نہیں، یہاں تک کہ اگر کسی عورت کو ایام نحر سے قبل حیض شروع ہوا اور ایام نحر گذرنے تک وہ حیض کی حالت میں رہی تو تاخیر کی وجہ سے اس پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا۔

لہذا صورت مسئولہ میں بھی حیض اور نفاس والی عورت طواف زیارت نہ کر سکے تو اس پر بھی دم کا وجوب اس وقت ہوگا جبکہ وہ امکان کے باوجود تاخیر کرے، لہذا اگر کوئی حیض والی عورت قربانی کے آخری دن میں غروب سے قبل ایسے وقت حیض سے پاک ہوئی کہ ایسے وقت میں وہ غسل کے لوازمات مثلاً غسل کرکے مسجد الحرام میں آکر طواف زیارت پورا یا اکثر حصہ ادا کر سکے لیکن اس کے باوجود اس نے ایسا نہ کیا تو اس پر دم تاخیر واجب ہوگا، اور اگر حیض سے پاک ہونے کے بعد اس کو اس قدر وقت نہ ملا تو اس پر طواف زیارت نہ کرنے سے کچھ بھی واجب نہیں۔

منسک ابن امیر الحاج میں لکھا ہے کہ اگر کوئی قافلہ واپس لوٹنے کا ارادہ کرے اور اس قافلہ کی کوئی عورت حیض سے پاک نہ ہوئی ہو اور وہ فتوی دریافت کرے کہ وہ طواف زیارت کرے یا نہ کرے؟ اور اس حالت میں طواف زیارت ادا کرنے سے اس کا حج ادا ہوگا یا نہیں؟ تو فقہاء نے کہا ہے کہ اس کو کہا جائے کہ تیرے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، اس کے باوجود اگر تو داخل ہوگئی اور طواف زیارت کرلیا تو گنہگار ہوگی اور تیرا طواف صحیح ہوگا، اور تجھ پر ایک بدنہ (سالم اونٹ یا گائے) ذبح کرنا واجب ہوگا، یہ مسئلہ کثیر الوقوع ہے، عورت اس مسئلہ میں حیران وپریشان ہو جاتی ہے۔شامی کی عبارت ملاحظہ ہو:

نقل بعض المحشين عن منسك ابن أمير الحاج لو همّ الركب على القفول ولم

تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا. قالوا يقال لها لا يحل لك دخول المسجد وإن دخلت و طفت أثمت و صح طوافك وعليك ذبح بدنة. و هذه المسئلة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء (شامی ۲/۱۹۸)۔

جاننا چاہئے کہ حدث اکبر یعنی حیض ونفاس کی حالت میں مسجد میں جانا سخت گناہ ہے اور اس حالت میں مسجد جا کر بیت اللہ شریف کا طواف کرنا تو اور سخت گناہ ہے، اس لئے اس پر اس طواف کا اعادہ کرنا یا سالم اونٹ یا گائے ذبح کرنا واجب ہے، اور کفارہ دینے کے باوجود اس گناہ سے توبہ کرنا ضروری ہے، اس لئے حیض یا نفاس والی عورت کو اپنے اوپر سے فرض اتارنے اور پوری طرح حلال ہونے کے لئے جان بوجھ کر ایسا ناجائز اور حرام فعل کرنا نہایت قبیح ہے، اس کو چاہئے کہ پاک ہونے تک وہاں ٹھہرے اور شرعی حکم کے مطابق پاک ہو کر طواف زیارت کر کے حج پورا کرے۔ محض سستی اور سہولت پسندی کی وجہ سے ہرگز حالت حیض میں طواف زیارت نہ کرے۔ آج کل جہازوں کی کثرت سے اور کوشش کر کے جہازوں میں بعد کی تاریخوں میں نشست تبدیل کرائی جاسکتی ہے۔ لیکن اگر مسئلہ نہ جاننے کی وجہ سے ایسی حالت میں طواف زیارت کر لیا تو حکما اس کا حج پورا ہو جائے گا وہ احرام سے حلال ہو جائے گی اور اس پر سالم اونٹ یا گائے کا ذبح کرنا واجب ہوگا لیکن جان بوجھ کر ایسی حالت میں طواف زیارت کرنے کا حکم اور فتوی نہیں دیا جائے گا۔ اور ایسی صورت میں یہ نیت اور ارادہ کرنا کہ بعد میں جزا اور فدیہ دے کر سبک دوش ہو جائیں گے ایسا کرنا ہرگز جائز نہیں ہے، یہ گناہ فدیہ سے معاف نہیں ہوگا۔

لیکن سوال کے مطابق اس کا رکنا کسی طرح بھی ممکن نہ ہو، حکومت کی طرف سے پابندی عائد ہو، اور اس کی اور اس کے محرم کی روانگی کی تاریخ تبدیل نہ ہو سکتی ہو اگر وہ ایسے حالات میں ہے تو مجبوراً طواف زیارت کر لے گی اور کفارہ ادا کر دے گی، تو حضرت امام احمدؒ کی ایک روایت کے مطابق اس کا حج پورا ہو جائے گا، احرام سے حلال ہو جائے گی اور بدنہ واجب ہوگا، لیکن یہ معاملہ مبتلی بہا عورت اور اس کے قافلہ پر موقوف ہے کہ وہ خود اس کا فیصلہ کریں کہ ان کو ٹھہرنا ممکن ہے یا نہیں۔

اس خلاصہ سے سوال کے پہلے تینوں اجزاء کا حکم واضح ہو گیا کہ مذکورہ اعذار اگر یقینی ہوں تو مجبوراً ناپاکی کی حالت میں طواف کر لے، اس صورت میں رکن کراہت کے ساتھ ادا ہو جائے گا، توبہ لازم ہوگی اور ایک بدنہ ذبح کرنا لازم ہوگا۔

اور سوال کی چوتھی شق کہ دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہونا ضروری ہے یا اپنے مقام پر بھی کر سکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حدود حرم میں دم کو ذبح کرنا بالاتفاق شرط ہے خواہ وہ ہدی شکرانہ (قران وتمتع) کی ہو یا سزا کی ہو، سب کا یہی حکم ہے (عمدۃ الفقہ رص ۱۰۱، کتاب الحج)

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو وہ ایام عدت میں عمرہ و حج ادا کرے یا نہیں؟

شامی میں احصار کے بیان میں لکھا ہے: ومنها العدة فلو أهلت بالحج فطلقها زوجها و لزمتها

العدة صارت محصورة ولو مقيمة أو ــ الفرقة معها محرم (شامی ۲/۳۲۰)۔

ایسی صورت کے لئے حکم یہ ہے کہ ممکن ہو تو ایک سال رہ کر حج کر کے آئے یا آئندہ سال حج کے لئے واپس جائے، اور اگر عذر شرعی کی وجہ سے نہ جا سکے تو حج بدل کی وصیت کر جائے یہ اصل مسئلہ ہے، (بعد چند سطور کے فرماتے ہیں) لیکن اس مسئلہ میں اس وقت بہت ہی مشکل پیش آئے گی جب عورت اپنے خاوند کے ساتھ مکہ مکرمہ میں ہو اور اس کا خاوند اس کو وہاں طلاق دے دے اور وہ عورت عرفات نہ جائے، یہ عورت بھی اسی طرح معذور سمجھی جانی چاہئے، جیسے جنگل وغیرہ میں اقامت مشکل ہو تو مکہ معظمہ چلے جانے کا جواز ہے، تو اب اس حالت میں عرفات میں جائے تو جواز ہو سکتا ہے ورنہ اس کو نہایت ہی مشکل پیش آئے گی، اگر وہ افعال عمرہ بجالا کر حلال ہو گئی تو پھر حج کی قضا لازم ہو گی پھر اس کے لئے وہاں رہنا یا واپس آنا نہایت دشوار ہو گا۔

کسی معتبر کتاب میں اس کے متعلق جواز کی گنجائش نظر سے گذری تھی لیکن اب بہت تلاش کرنے سے بھی نہیں ملی غالباً کبیری میں کہیں یہ عبارت تھی (عمدۃ الفقہ ص ۰۰، کتاب الحج)۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا ایام حج یعنی ۸ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے قبل ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے تو اب اس کو مسافر شمار کیا جائے یا مقیم؟ جبکہ پہلے دونوں آبادیاں الگ الگ تھیں مگر اب مکہ مکرمہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی سے متصل ہو گیا، اس کا حکم یہ ہے کہ دیکھا جاوے کہ اگر مکہ مکرمہ سے منیٰ تک مسلسل عمارات نہیں بلکہ بقدر (غلوہ ۱۶ء۱۳۷ میٹر) یا اس سے زائد خلا ہے یا درمیان میں زرعی اراضی ہے تو یہ مستقل آبادی شمار ہو گی۔

عبارات فقہ میں اتصال آبادی کا کوئی معیار نظر سے نہیں گزرا، بظاہر اس کا مدار رویت ظاہرہ پر ہے یعنی دیکھنے میں اتصال نظر آئے مگر وجود مزارع یا قدر غلوہ بہر کیف موجب انقطاع ہے، کیونکہ فناء مصر صحت جمعہ میں اگر چہ مطلقاً بحکم مصر ہے مگر حکم قصر میں وجود مزارع یا قدر غلوہ الحاق بالمصر سے مانع ہے، البتہ فصل مذکور کے باوجود اگر عام عرف میں دو مقام ایک ہی شہر کے دو محلے سمجھے جاتے ہوں تو حکم اتحاد ہو گا (احسن الفتاویٰ ۴/۷۳)۔

اس سے معلوم ہوا کہ مکۃ المکرمہ اور منیٰ کے درمیان کم از کم قدر غلوہ کا فاصلہ تو ضرور ہے، اور عرف میں بھی دونوں کو مستقل آبادی سمجھا جاتا ہے، لہذا مذکور حاجی منیٰ میں رہتے ہوئے بھی مسافر ہی ہو گا۔

۱۳۔ بلاد عرب اور حرمین میں امام کے پیچھے وتر ادا کرنے کا مسئلہ بہت ہی اہم ہے، اگر جماعت کے ساتھ وتر نہ پڑھے تو بہت ہی برا معلوم ہوتا ہے اور اگر پڑھے تو دو سلام سے پڑھنا لازم آتا ہے، اس صورت میں یہ کرے کہ امام کے ساتھ پہلی دو رکعت میں نفل کی نیت کرے، اور جب امام تیسری رکعات کے لئے کھڑا ہو تو اس وقت بھی دو رکعت نفل کی نیت سے کھڑا ہو اور امام کے سلام کے بعد مسبوق کی طرح اپنی ایک رکعت پڑھ لے، اور اللہ سے اپنی جماعت کر لے تاکہ دونوں محظورات سے محفوظ ہو (نظام الفتاویٰ ۱/۷۲)۔

☆☆☆☆☆

حج اورعمرہ کے چند اہم مسائل

مفتی شکیل احمد سیتاپوری
دارالعلوم الاسلامیہ بستی

۱؍۲۔ عن جابر أن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة وعلیه عمامة سوداء بغیر إحرام ۔ (رواہ مسلم والنسائی)۔

وعن أنس أن النبی ﷺ دخل مکة عام الفتح وعلی رأسه المغفر ، قال مالک ولم یکن رسول الله ﷺ یومئذ محرماً (رواہ احمد والبخاری)۔

پہلی حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ مکہ مکرمہ میں فتح مکہ کے دن بغیر احرام کے داخل ہوئے درانحالیکہ آپ کے سر مبارک پر سیاہ عمامہ تھا۔

دوسری حدیث یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ مکہ مکرمہ میں فتح مکہ کے سال اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ کے سر مبارک پر خود یعنی لوہے کی ٹوپی تھی، امام مالک فرماتے ہیں کہ اس دن رسول اللہ ﷺ مُحرم نہیں تھے۔

یہ دونوں حدیثیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ مکہ مکرمہ میں حرب کے لئے بغیر احرام کے داخل ہونا جائز ہے۔

یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قتال کا جواز تو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ مخصوص تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جواز قتال کا اختصاص تسلیم ہے، لیکن دخول بلا احرام کا جواز تو مختص نہیں تھا کیونکہ اس اختصاص پر کوئی نص وارد نہیں، لہذا یہ جواز امت کے لئے بھی ثابت ہوگا، علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

والحدیثان تدلان علی جواز دخول مکة للحرب بغیر إحرام ، وقد اعترض علیه بأن القتال فی مکة خاص بالنبی ﷺ ، ویجاب بأن غایة ما فی هذا الحدیث اختصاص القتال به ﷺ وأما جواز المجاوزة فلا (نیل الأوطار ۴؍۳۰۰)۔

آگے چل کر امام شوکانی لکھتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کے عہد مبارک میں مسلمان مکہ مکرمہ میں بغیر احرام کے آتے جاتے رہتے تھے اور کہیں منقول نہیں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی کو احرام باندھے رہنے کا حکم دیا ہو، جیسے حجاج بن علاط رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوقتادہ رضی اللہ عنہ کا واقعہ کہ انہوں نے میقات کے اندر نیل گائے کا شکار کیا اور وہ بغیر احرام کے تھے اور حج سے پہلے رسول اللہ ﷺ نے ان کو ایک مقصد کے تحت بھیجا تھا چنانچہ انہوں نے میقات کو بغیر احرام کے پار کیا اور رسول اللہ ﷺ نے ان کے اس عمل پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، نیز جب تک دلیل نہ قائم ہو براءت اصلیہ کے استصحاب کی رو سے عدم وجوب احرام برقرار رہے گا۔

وقد کان المسلمون فی عصرہ ﷺ تختلفون إلی مکة لحوائجهم ولم ینقل أنه أمر أحدا منهم بإحرام کقصة الحجاج بن علاط وکذلک قصة أبی قتادة لما عقر حمار الوحش

داخل الميقات وهو حلال، وقد كان أرسله لغرض قبل الحج فجاوز الميقات لا بنية الحج ولا العمرة فقرره ﷺ لا سيما مع ما يقضي بعدم الوجوب من استصحاب البراءة الأصلية إلى أن يقوم دليل ينقل عنها (نیل الأوطار ۳۰۱/۴)۔

علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے تخریج کی ہے کہ "لا يدخل أحد مكة بغير إحرام إلا الحطابين والعمالين وأصحاب منافعها" یعنی احرام کے حکم سے مزدور پیشہ لوگ اور جن کو مکہ مکرمہ معیشت کے لئے بار بار آنا پڑتا ہے وہ مستثنیٰ ہیں، نیز امام مالک مؤطا میں لائے ہیں کہ "إن ابن عمر جاوز الميقات غير محرم" یعنی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما میقات سے بغیر احرام کے گذرے۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷۳/۳ میں ہے:

من كان يتكرر دخوله كالحطاب والحشاش والصياد والسقاء والبريد ونحوهم، يجوز دخوله بغير نسك لما روى ابن عباس "لا يدخل أحد مكة إلا محرما ورخص للحطابين" ولأن في إيجاب الإحرام على هؤلاء مشقة.

ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ جو شخص مکہ مکرمہ میں قتال مباح کے لئے یا کسی خوف کی بنا پر یا حاجت مکررہ کی وجہ سے جیسے گھسیارے، لکڑہارے اور اناج اور سبزی لانے والے یا وہ جن کا ایسا پیشہ ہے، جس کی وجہ سے انہیں بار بار آنا جانا پڑتا ہے، یہ لوگ اگر مکہ مکرمہ میں داخل ہوں تو ان کے ذمہ احرام نہیں ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ فتح مکہ کے دن مکہ مکرمہ میں حلال ہونے کی صورت میں داخل ہوئے اور آپ کے سر مبارک پر خود تھا، اسی طرح آپ کے اصحاب میں سے کوئی احرام میں نہیں تھا، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر ان کے ذمہ احرام لازم کر دیا جائے جنہیں بار بار آنا پڑتا ہے تو وہ زندگی بھر احرام ہی میں رہیں گے، اس لئے حرج کی بنا پر احرام ساقط ہو جائے گا، امام شافعی رحمہ اللہ بھی اسی کے قائل ہیں:

من يدخلها لقتال مباح أو من خوف أو لحاجة متكررة كالحشاش والحطاب وناقل الميرة والفيج ومن كانت له ضيعة يتكرر دخوله وخروجه إليها فهؤلاء لا إحرام عليهم لأن النبي ﷺ دخل يوم الفتح مكة حلالاً وعلى رأسه المغفر وكذلك أصحابه ولم نعلم أحداً منهم أحرم يومئذ ولو أوجبنا الإحرام على كل من يتكرر دخوله أفضى إلى أن يكون جميع زمانه محرماً فسقط للحرج وبهذا قال الشافعي (المغنی ۲۶۸/۳)۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش نہیں معلوم ہوتی، حافظ ابن کثیر نے امام ابن جریر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ائمہ کا اس پر اجماع ہے کہ مکی کے لئے تمتع نہیں ہے۔

البتہ آ وہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے مکی کے لئے یہ حیلہ نکالا تھا کہ وہ باہر چلا جائے اور حرم سے کافی دور جا کر عمرہ کا احرام باندھ لے لیکن ابن حزم ظاہری کہتے ہیں کہ ان کے اہل وعیال مکہ مکرمہ میں رہتے ہیں، وہ چاہے مسافرت کی مسافت طے کر لے مکی ہی رہے گا، اور "أهله حاضري المسجد الحرام" میں شمار ہوگا اور

اس کو تمتع کا حق حاصل نہیں ہوگا، وقولہ تعالی:

"ذلک لمن لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام" قال ابن جرير واختلف أهل التأويل فيمن عنىٰ بقوله (لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) بعد إجماع جميعهم على أن أهل الحرم معنيون به وأنه لا متعة لهم. وقال قتادة ذكر لنا أن ابن عباسؓ كان يقول يا أهل مكة لا متعة لكم أحلت لأهل الآفاق وحرمت عليكم إنما يقطع أحدكم واديا أو قال يجعل بينه وبين الحرم واديا ثم يهل بعمرة. (ابن کثیر ۱/۲۳۵-۲۳۶)۔

امام ثعالبی نے بھی "ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام" میں ذلک کا مشار إلیہ رخصت تمتع کو قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہی راجح معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ لمن کا لفظ اور خاص کر لام مکسور رخصت ہی کے موقع پر استعمال ہوتا ہے:

تكون الإشارة إلى التمتع وحكمه فكان الكلام ذلك الترخيص لمن لم، ويتأيد هذا بقوله (لمن لم) لأن اللام أبداً إنما تجيء مع الرخص (الجواہر الحسان فی تفسیر القرآن للثعالبی)۔

۴۔ سوال دوم کے جواب میں اس کی وضاحت کی جاچکی ہے کہ احرام کی پابندی اسی کے لئے ہے جو حج اور عمرہ کے ارادہ سے آرہا ہے، جو حج اور عمرہ کا ارادہ نہیں رکھتا وہ بغیر احرام کے آسکتا ہے، اس پر احرام واجب نہیں ہے، سوال چہارم میں صورت مسئلہ یہ ہے کہ مکی اشہر حج میں میقات سے باہر گیا اور وہ اس سال حج کا ارادہ بھی رکھتا ہے وہ واپسی میں میقات پر پہونچ کر کیا کرے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بغیر احرام کے مکہ آجائے، پھر جب حج کے لئے احرام باندھنے کا ارادہ کرے تو اسی میقات پر جاکر احرام باندھے، اگر وہ ایسا کرلے گا تو اس پر دم نہیں آئے گا۔

لو جاوز الشخص ميقاتاً من المواقيت الخمسة يريد الحج أو العمرة بغير إحرام ثم عاد قبل أن يحرم وأحرم من الميقات وجاوزه محرماً لا يجب عليه دم بالإجماع لأنه لما عاد إلى الميقات قبل أن يحرم وأحرم التحقت تلك المجاوزة بالعدم وصار هذا ابتداء إحرام منه (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۳/۷۶)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے دوسرا عمرہ کرسکتا ہے، حنفیہ ایام تشریق کے سوا ہر تاریخ میں اور ہر روز عمرہ کی اجازت دیتے ہیں، امام شوکانی نے باب باندھا ہے، "جواز العمرۃ فی جمیع السنۃ" اس کے تحت روایت لائے ہیں۔ عن علی رضی الله عنه قال فی کل شهر عمرة (رواہ الشافعی)۔

باب اور اس کے تحت روایت کا حاصل یہ ہے کہ عمرہ پورے سال اور ہر مہینہ میں ہوسکتا ہے، حیاۃ القلوب فی زیارۃ المحبوب جو فارسی زبان میں حنفیہ کے نزدیک مناسک پر عمدہ ترین کتاب ہے اور جس کو حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ نے اپنے اہتمام میں شائع کروایا تھا، اس میں ہے: وقت جواز عمره ایام سال تمام است إلا آنکه مکروه است تحریماًإن شاء، إحرام عمره در ایام خمسه أعنی روز عرفه

روز عید نحر و أیام تشریق ثلاثه بعد از عید نحر واما اگر ادا کرد عمره دریں ایام خمسه باحرام سابق مکروه نباشد کذا فی البحر العمیق (ص/۲۳۰)۔

لیکن بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ طواف کعبہ عمرہ سے افضل ہے، چنانچہ اسی کتاب میں ہے: مسئله اختلاف کرده اند علماء درانکه عمره افضل است از طواف کعبه در اوقات جواز عمره یا آنکه طواف افضل است از عمره و شیخ ابن حجر مکی گفته که معتمد آن ست که عمره افضل است از طواف، شیخ علی قاری گفته که اظهر آنست که طواف افضل است بواسطه بودن او مقصود بذات ومشروعیت او در جمیع حالات (ص/۲۳۶)۔

۶۔ حیاۃ القلوب فی زیارۃ المحبوب (ص ۲۱۳) میں ہے: "چهارم آنکه رمی نماید بنفس خود پس جائز نباشد دروے نیابت باوجود قدرت وجائز است در وقت عجز پس مغمیٰ علیه ومریض که استطاعت رمی نه دارند جائز است رمی دیگرے برائے ایشان بطریق نیابت

یعنی رمی کی چوتھی شرط یہ ہے کہ بذات خود رمی کرے، لہذا قدرت کے باوجود اس میں نیابت جائز نہیں ہے، اور عدم قدرت کے وقت جائز ہے، لہذا بے ہوش اور وہ بیمار جو رمی کی استطاعت نہیں رکھتا، ان کے حق میں جائز ہے کہ کوئی دوسرا ان کی طرف سے نائب ہوکر رمی کردے" وتجوز الإنابة في الرمي لمن عجز عن الرمي بنفسه لمرض أو حبس أو كبر سن أو حمل المرأة" (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۳/۱۹۳)، جو بذات خود رمی سے قاصر ہو وہ نائب بنا سکتا ہے مثلاً بیمار، قیدی، کبیر السن اور حاملہ عورت۔

إذا كان الرجل مريضاً أو محبوساً أو له عذر جاز أن يستنيب من يرمي عنه (المغنی ۳/۴۹۰)۔

بیمار اور قیدی اور معذور کے لئے نائب بنانا جائز ہے۔

جمرات پر ازدحام کثیر دیکھنے کے بعد یہ بات دل میں آتی ہے کہ "أو لـه عـذر" کی فہرست میں وہ شخص بھی آجاتا ہے جو نہایت ناتواں ہے، اگر چہ سن رسیدہ نہیں ہے اور اسے قوی اندیشہ ہے کہ میں بھیڑ کی دھکا مکی کا تحمل نہ کرسکوں گا اور مجمع کے پیروں تلے روندا جاؤں گا، یا وہ شخص جو انتہائی ضعیف القلب اور مجمع کثیر سے گریزاں طبیعت کا حامل ہے اور اسے قوی اندیشہ ہے کہ وہ غیر معمولی اختلاج میں مبتلا ہو جائے گا۔

لیکن کسل اور آرام پسندی کی بنا پر استنابت ہرگز جائز نہیں ہے، بیمار اور معذور کے حق میں بھی بعض مالکیہ کا قول ہے کہ وہ نائب مقرر کرنے کی صورت میں دم ادا کریں۔

۷۔ سعودیہ عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کو سرکاری اجازت نہ لینے کی وجہ سے اگر حالت احرام میں گرفتار کرلیا جائے تو وہ محصر ہیں، ان کے لئے حکم یہ ہے کہ حرم میں اونٹ یا گائے یا بکری کی ہدی ذبح کریں اور خود نہ ذبح کرسکیں تو کسی کو نائب بنا کر ذبح کرنے کی تاریخ اور وقت مقرر کرلیں، اس وقت کے گذر جانے کے بعد حلق کروائیں اور حلال ہو جائیں اور آئندہ عمرہ اور حج کی قضا کریں، "فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا

رؤوسکم حتی یبلغ الھدی محلہ" اس کی تفسیر کرتے ہوئے امام ابوالسعود حنفی اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں:

والمراد كل منع من عدو أو مرض أو غيرهما عند أبي حنيفة رضي الله عنه لما روى عن النبي ﷺ من كسر .أو عرج فعليه الحج من قابل ، ومعنىٰ "فما استيسر من الهدى" أن المحرم إذا أحصر وأراد أن يتحلل تحلل بذبح هدى تيسر عليه من بدنة أو بقرة أوشاة وعندنا يبعث به إلى الحرم ويجعل للمبعوث بيده يوم إمارة فإذا جاء اليوم وظن أنه ذبح تحلل. (تفسیر أبي السعود ا/۲۰۶)۔

۸۔ مؤطا امام محمد (ص ۲۲۹) میں "باب من قدم نسكاً قبل نسك" کے تحت وارد ہے:

ان رسول الله ﷺ وقف للناس عام حجة الوداع يسألونه فجاء رجل فقال يا رسول الله لم أشعر فنحرت قبل أن أرمى قال: ارم ولا حرج، وقال آخر يا رسول الله لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح قال: اذبح ولا حرج، فما سئل رسول الله ﷺ عن شئ يومئذ قدم ولا أخر إلا قال افعل ولا حرج.

قال محمد وبالحديث الذى روى عن النبى ﷺ نأخذ أنه قال لاحرج فى شئ من ذلك وقال أبو حنيفة رحمه الله لاحرج فى شئ من ذلك ولم ير فى شئ من ذلك كفارة إلا فى خصلة واحدة المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال عليه دم وأما نحن فلا نرىٰ عليه شيئاً.

یعنی رسول اللہ ﷺ لوگوں کی خاطر حجۃ الوداع میں ایک جگہ ٹھہر گئے تا کہ لوگ آ کر مسائل دریافت کر لیں تو ایک آدمی آیا اور اس نے کہا کہ اے اللہ کے رسول میں نہیں جان سکا اور میں نے رمی سے پہلے ذبح کر دیا تو آپ نے فرمایا: کوئی مضائقہ نہیں اب رمی کر لو، دوسرے نے کہا اے اللہ کے رسول میں نہیں سمجھ سکا میں نے ذبح کرنے سے پہلے حلق کروالیا، آپ نے فرمایا: کوئی حرج نہیں اب ذبح کرلو، اس دن کسی شئ کی بھی تقدیم وتاخیر کے بارے میں آپ سے دریافت کیا گیا تو آپ نے یہی فرمایا کہ کوئی مضائقہ نہیں اب کرلو۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسی حدیث کو ہم لیتے ہیں کہ اس طرح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ بھی یہی فرماتے ہیں کہ اس تقدیم وتاخیر میں کوئی مضائقہ نہیں اور نہ اس میں کوئی کفارہ یا دم ہے، لیکن ایک صورت ہے کہ متمتع اور قارن جب ذبح کرنے سے پہلے حلق کر والیں تو ان کے نزدیک اس پر دم عائد ہوتا ہے، لیکن ہم اس پر کسی چیز کو عائد نہیں کرتے، مؤطا کے محشی عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے "نحن" یعنی ہم کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: أنا وأبو يوسف وغيرهما۔

یعنی ترتیب کے عدم وجوب کے قائل صرف صاحبین ہی نہیں اور دیگر ائمہ احناف بھی ہیں، امام شوکانی نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے اور قائلین وجوب ترتیب کے ایک ایک جز کا معقول جواب دیا ہے، عجیب اتفاق ہے کہ اس مسئلہ میں امام اعظم رحمہ اللہ یکہ وتنہا کھڑے ہیں، کوئی مسلک ان کا ہمنوا نہیں حتی کہ صاحبین اور دیگر ائمہ احناف بھی ان کے ساتھ نہیں ہیں (نیل الاوطار ۵/۷۳۔۷۴)۔

امام ابن حزم ظاہری لکھتے ہیں کہ رمی، حلق، ذبح، طواف اور سعی میں جس کو چاہیں آپ مقدم کردیں اور جس کو چاہیں مؤخر کردیں اس میں کوئی حرج نہیں ہے:

وجائز في رمي الجمرة والحلق والنحر والذبح وطواف الإفاضة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة أن تقدم أيها شئت على إيها شئت لا حرج في شيء من ذلك (المحلی ۱۹۱/۵)۔

۹۔ حج بدل کرنے والے کو اگر مستنیب نے کسی خاص قسم کے ساتھ پابند نہیں کیا ہے تو وہ المعروف کالمذکور کے تحت تمتع پر محمول ہوگا، اور حج بدل آج کل اسی طرح مروج ہے، دم تمتع اور اگر مستنیب نے قران کا حکم دیا ہے تو دم قران آمر کے مال میں لازم ہوگا، نائب کے مال میں نہیں، ہاں اگر آمر نے صراحۃً تمتع یا قران سے منع کردیا ہے تو دم نائب کے مال سے دیا جائے گا:

ودم المتعة والقران إن أذن له في ذلك على المستنيب لأنه إذن في سببهما وإن لم يؤذن له فعليه (المغنی ۲۳۳/۳)۔

میت کی طرف سے حج تمتع کیا جاسکتا ہے۔ متى توفي من وجب عليه الحج ولم يحج وجب أن يخرج عنه من جميع ماله مايحج به عنه ويعتمر (المغنی ۲۳۲/۳)۔

۱۰۔ عورت نے طواف زیارت نہیں کیا اور وہ حائضہ یا نفساء ہوگئی اور انتظار کی گنجائش نہیں ہے تو وہ غسل کرے اور پائجامہ کے نیچے لنگوٹ باندھے، پھر طواف کرے اور سعی بین الصفا والمروۃ کرے اور بدنہ ذبح کرے یعنی پانچ سال کا اونٹ یا دو سال کی گائے۔

وإذا اضطرت المرأة اضطراراً شديداً لمغادرة مكة قبل انتهاء مدة الحيض أو النفاس ولم تكن قد طافت طواف الإفاضة فتغتسل وتشد الحفاظ الموضوع في أسفل البطن شداً محكماً ثم تطوف بالبيت سبعاً طواف الإفاضة ثم تسعىٰ بين الصفا والمروة سبعاً وعليها ذبح بدنة (وهي ما أتم خمس سنين من الإبل أو أتم سنتين من البقر) وذلك تقليداً للحنفية الذين يقولون بصحة الطواف حينئذ مع الحرمة و وجوب إهداء البدنة (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۱۶۳/۳)۔

۱۱۔ عورت کے شوہر کا سفر حج میں اگر انتقال ہوجائے تو اگر وہ اپنے گھر سے قریب ہے تو واپس آجائے اور اگر بعید ہے اور مکہ مکرمہ سے قریب ہے تو پہلے حج کرے، پھر عدت گذارے، شوہر کی وفات ادائیگی حج سے مانع نہیں ہوگی۔

وإذا خرجت للحج فتوفي زوجها وهي قريبة رجعت لتعتد في منزلها وإن تباعدت مضت في سفرها. (المغنی ۲۴۱/۳)۔

بیوی اگر اعتکاف منذور میں ہو اور شوہر کا انتقال ہوجائے تو امام مالک اور ربیعۃ الرائی کے نزدیک وہ اپنا اعتکاف پورا کرے، اعتکاف سے فارغ ہونے کے بعد عدت گذارے اس لئے کہ اعتکاف منذور بھی واجب ہے، اور شوہر کے گھر عدت گذارنا بھی واجب ہے، اور صورت یہ ہے کہ وہ اعتکاف شوہر کے مکان کے سوا کسی دوسرے مکان

میں کئے ہوئے ہے، یہاں دو واجب متعارض ہوگئے لہذا جو پہلے واجب ہوا وہ پہلے ادا کیا جائے گا، اسی طرح حج کا مسئلہ ہے، حج پہلے واجب ہوا، عدت بعد میں واجب ہوئی، لہذا حج پہلے ادا کیا جائے گا۔

قال ربيعة ومالک وابن المنذر أن المعتكفة إذا توفي زوجها تمضي في اعتكافها حتى تفرغ منه ثم ترجع إلى بيت زوجها فتعتد فيه لأن الاعتكاف المنذور واجب والاعتداد في البيت واجب فقد تعارض واجبان فيقدم أسبقهما (المغنی ۳/۲۰۷)۔

☆☆☆☆☆

بعض مسائل حج وعمرہ

مفتی عزیز الرحمٰن، بجنور

دخول مکہ بلا احرام:

احرام حج وعمرہ کے لئے ایسا ہی ہے جیسا کہ نماز کے لئے تکبیر تحریمہ، لیکن بلا حج اور عمرہ کی نیت سے کسی دوسری ضرورت سے مکہ معظمہ میں بلا احرام کے داخلہ میں ہمارے اور دیگر ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ دونوں فریق کا استدلال احادیث سے ہے۔ ہمارے نزدیک حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے:

لاتجاوزوا الميقات بغير إحرام (بلا احرام کے میقات سے تجاوز نہ کرو)۔

اس کو ابن ابی شعبہ نے روایت کیا ہے جبکہ حضرات شوافع نے حضرت انسؓ کی وہ روایت نقل کی ہے جس میں مذکور ہے:

ان النبی ﷺ دخل مكة يوم الفتح وعلى رأسه المغفر.

نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے دن مکہ میں اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ کے سر پر خود موجود تھا۔

قال الطيبي دل على جواز الدخول بغير إحرام لمن لايريد النسك وهذا أصح قول الشافعي (مرقاۃ ۸/۵)۔

طیبی کہتے ہیں کہ یہ حدیث اس شخص کے لئے جس کا مناسک ادا کرنے کا ارادہ نہ ہو بغیر احرام کے (مکہ میں) دخول کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ اور یہ امام شافعی کا صحیح قول ہے۔

علماء احناف نے اس بارے میں ایک حیلہ نقل کیا ہے کہ اگر کوئی آفاقی داخل میقات بستان بنی عامر میں کسی کام سے جائے اور اس کا ارادہ حج یا عمرہ کا نہ ہو تو وہ مکہ معظمہ میں کسی دوسری ضرورت سے بلا احرام کے داخل ہوسکتا ہے، اس حیلہ کو درمختار میں اور ہدایہ میں اور مناسک ملا علی قاری میں بھی نقل کیا گیا ہے لیکن اس حیلہ کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہے، امام یوسف نے پندرہ دن کے قیام کی قید لگائی ہے:

وعن أبي يوسف لو نوى الإقامة خمسة عشر يوماً فالجواب على ما ذكر يعني إن نوى أن يقيم به خمسة عشريوما جاز له أن يدخل مكة بغير إحرام لأنه صار وطنا له.

امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر اس نے پندرہ دن قیام کرنے کی نیت کرلی تو پھر جواب وہی ہوگا جو اوپر ذکر کیا گیا یعنی اگر اس نے مکہ میں پندرہ دن کے قیام کی نیت کرلی تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہو جائے اس لئے کہ مکہ اس کے لئے اب بحیثیت وطن ہوگیا۔

لیکن دوسرے حضرات نے اس قید کا انکار کیا ہے:

سواء نوی الإقامة خمسة عشر یوماً أو لم ینو (البنایہ ۱۵۸۲، مطبوعہ نولکشور)۔
خواہ پندرہ دن کے قیام کی نیت کرے یا نہ کرے۔

اس سے حیلہ جواز اور رخصت کا پہلو نمایاں ہو رہا ہے۔ اور موجودہ زمانہ میں ضرورت اور حرج کی وجہ سے اسی کو اصولاً ترجیح دیا جائے۔

وقال أبو عمر لا أعلم خلافاً بین فقهاء الأمصار فی الحطابین ومن یدمن الاختلاف إلی مکة ویکثره فی الیوم واللیلة أنهم لا یؤمرون بذلک لما علیه فیه المشقة (فتح الملہم ۳/۳۱۲)۔

ابو عمر کہتے ہیں کہ لکڑیاں جمع کرنے والے اور جو مکہ ہمیشہ اور کثرت سے آتے جاتے رہتے ہیں ان کے سلسلہ میں مصری فقہاء کے درمیان کسی اختلاف کا مجھے علم نہیں ہے۔

علامہ ابو عمر بن عبد البر نے یہ تاثر دیا ہے کہ حج اور عمرہ کے علاوہ دوسری ضروریات سے آفاقی حضرات جو بار بار آتے جاتے رہتے ہیں بر بنائے مشقت ان پر احرام نہیں ہے، لیکن ہمارے مشائخ میں سے حضرت شیخ الہندؒ بر بنائے۔ علت تعظیم بقعۂ مبارکہ اس صورت میں بھی احرام کو کہا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ:

۱۔ بہر صورت احرام باندھ کر مکہ معظمہ میں داخل ہونا چاہئے خواہ حج و عمرہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو۔

قال محمد فی الأصل أما إذا أراد الآفاقی وفی الخانیة ومن کان خارج المیقات، دخول مکة فینبغی له أن یحرم من المیقات بحج أو عمرة سواء دخل مکة مریداً للنسک أو دخلها الحاجة من الحوائج (التاتارخانیہ ۲/۴۷۵)۔

امام محمد سے کتاب الاصل میں منقول ہے کہ جب آفاقی نے ارادہ کیا، اور خانیہ میں ہے کہ وہ شخص جو میقات سے باہر ہے اور وہ مکہ میں داخل ہونا چاہتا ہو تو اسے چاہئے کہ وہ میقات سے ہی حج یا عمرہ کا احرام باندھے خواہ وہ مکہ میں مناسک ادا کرنے کے ارادہ سے داخل ہو یا اپنی کسی ضرورت کے لئے داخل ہو۔

۲۔ وعند الشافعی إنما یلزمه الإحرام إذا أراد دخول مکة للحج أو للعمرة أما إذا کان لأمر آخر فلا یلزمه الإحرام ومن کان أهله فی المیقات أو داخل المیقات جاز له دخول مکة بغیر إحرام لحاجة من الحوائج وکذا من کان أهل مکة خرج منها لحاجة له نحو أن یستطاب وما أشبهه جاز له أن یدخلها بغیر إحرام (۲/۴۷۵)۔

امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر وہ حج یا عمرہ کے لئے مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو اس پر احرام باندھنا لازم ہے، لیکن اگر کسی دوسرے کام کا ارادہ ہو تو پھر احرام لازم نہیں ہے، اور جس کے گھر والے میقات کے پاس یا میقات کے اندر ہوں تو اس کے لئے کسی ضرورت کی خاطر بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز ہے، اور اسی طرح اہل مکہ میں سے کوئی اپنی ضرورت کے لئے مکہ سے باہر نکلے مثلاً ...تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ پھر بغیر احرام

کے مکہ میں داخل ہو جائے۔

میرے نزدیک امام محمد کے قول میں ینبغی کی قید اور در مختار اور ہدایہ میں حیلہ بستان بنی عامر سے یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ علامہ ابن عبدالبر نے علت مشقت کو جو ملحوظ رکھا ہے اس کی بنا پر بلا احرام کے داخلہ کو رات ودن کی آمد ورفت میں دیگر ضروریات کے لئے ترجیح حاصل ہونا چاہیے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۳۔ مکی جبکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کا میقات حرم ہی ہے، اپنے میقات سے باہر جائے گا اور آئے گا کہ حج کا ارادہ اس نے ساقط نہ کیا ہوگا تو اس کو دم ادا ہی کرنا پڑے گا جیسا کہ سوال کی عبارت میں ہے، اگر یہ دم سے بچنا چاہتے ہیں تو باہر سے باہر احرام باندھ کر عرفات چلے جائیں۔

فعلى من كان حنفيا منهم أن يحرم بالحج قبل أن يدخل الحرم وإلا فعليه دم لمجاوزة الميقات بغير إحرام .... إلى قوله..... إذا أحرم هؤلاء مكة كما هو معتادهم وتوجهوا إلى عرفة ينبغي أن يسقط غرم دم المجاوزة لوصولهم أول الحل ملبين لأنه عود منهم إلى ميقاتهم مع الإحرام والتلبيه وذلك المسقط لدم المجاوزة . اللهم إلاّ أن يقال لا يعد هذا عوداً منهم إلى الميقات لأنهم لم يقصدوا العود إليه لئلا في ما لزم بالمجاوزة بل قصدوا العرفة ولم أجد من تعرض لذلك، والله اعلم . (ارشاد الساری ۱/۵۸)۔

اہل مکہ میں سے جو حنفی ہے اس پر یہ ہے کہ وہ حرم میں داخل ہونے سے پہلے حج کا احرام باندھ لے ورنہ بغیر احرام کے میقات کو پار کرنے کی وجہ سے اس پر دم لازم آئے گا.......... اور اگر ان لوگوں نے مکہ میں احرام باندھا جیسا کہ عام طور پر وہ کرتے ہیں اور عرفہ چلے گئے تو ان کے تلبیہ کرتے ہوئے حل میں پہونچنے کے بعد دم تجاوز کا فدیہ ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ عمل احرام اور تلبیہ کے ساتھ میقات کی طرف ان کا لوٹنا ہے، اور یہ چیز دم تجاوز کو ساقط کر دیتی ہے۔

۴۔ ترتیب افعال یوم النحر :

اعلم أن الترتيب بين الرمي و الذبح والحلق للقارن والمتمتع واجب عند أبي حنيفة وسنة عندهما وكذا تخصيص الذبح بأيام النحر ،وأما تخصيص الذبح بالحرم فإنه شرط .

جاننا چاہئے کہ قارن اور متمتع کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت ہے، اور اسی طرح ذبح کو ایام النحر کے ساتھ خاص کرنا بھی ہے، لیکن ذبح کو حرم کے ساتھ خاص کرنا تو یہ شرط ہے۔

والترتيب بين الحلق والطواف ليس بواجب وكذا بين الرمي والطواف ، فما قيل إن الترتيب بين الرمي والحلق والطواف واجب ليس بصحيح (مرقاة ۵/۳۶۳)۔

حلق اور طواف کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہے اور اسی طرح رمی اور طواف کے درمیان بھی، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ رمی، حلق اور طواف کے درمیان ترتیب واجب ہے صحیح نہیں ہے۔

اس باب میں متعدد احادیث ہیں اور شراح احادیث نے اس مسئلہ پر بہت طویل کلام کیا ہے۔

وروی عن ابن عباس من قدم شیئاً علی شیء فعلیه دم وبه قال سعید بن جبیر وذهب الشافعی وصاحبا أبی حنیفة وجمهور السلف والعلماء وفقهاء أصحاب الحدیث إلی عدم وجوب الترتیب بین الوظائف المذکورة (فتح الملہم ۳/۳۴۱)۔

حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ جس نے کسی کو کسی پر مقدم کردیا تو اس پر دم ہے، اور سعید بن جبیر بھی اسی کے قائل ہیں، لیکن امام شافعی، صاحبین، جمہور علماء سلف اور محدثین فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ مذکورہ وظائف کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ کا مستدل یہ آیت مبارک ہے: ''ویذکروا اسم الله فی أیام معلومات علی ما رزقهم من بهیمة الأنعام فکلوا منها وأطعموا البائس الفقیر ثم لیقضوا تفثهم ولیوفوا نذورهم ولیطوفوا بالبیت العتیق.

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس نص سے ترتیب واجب ہے جبکہ حضرات صاحبین اس آیت اور دوسری احادیث سے ترتیب کو مسنون قرار دیتے ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اس طویل حدیث جو حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قربانی کے بارے میں ہے ذکر فرمانے کے بعد تحریر فرمایا ہے:

ثم أوحی الله إلی محمد أن اتبع ملة إبراهیم حنیفاً وقد اتبع محمد ﷺ ملة إبراهیم کما أمره الله تعالیٰ فأدی المناسک حسبما کان إبراهیم أداها وقال خذوا عنی مناسککم. وقال وهو مشاعرکم فإنکم علی إرث من إرث أبیکم إبراهیم کما قال الله تعالی ملة أبیکم إبراهیم وهذا کله یدل علی وجوب المتابعة هذین النبیین (فتح الملہم ۳/۳۴۲)۔

پھر اللہ تعالیٰ نے محمدؐ کے پاس وحی بھیجی کہ ''اتبع ملة ابراہیم حنیفا'' تو محمد ﷺ نے ملت ابراہیمی کی اتباع کی جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو حکم دیا، لہٰذا آپؐ نے مناسک حج اسی کے مطابق ادا کئے جیسا ابراہیمؑ نے ادا کیا تھا، اور فرمایا: "خذوا عنی مناسککم" تم لوگ مجھ سے اپنے مناسک حاصل کرلو، اور فرمایا۔ یہی تمہارے مشاعر ہیں جو تمہیں تمہارے باپ ابراہیم سے وراثت میں ملے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "ملة أبیکم إبراهیم" اور یہ تمام چیزیں ان دونوں نبیوں کی اتباع کے وجوب پر دلالت کرتی ہیں۔

بہرحال حنفیہ ہی کے یہاں مسئلہ مختلف فیہ ہے، حضرات صاحبین سنیت کے قائل ہیں اور امام اعظم وجوب کے۔ اسلئے ضرورت کے وقت اشخاص اور حالات کا لحاظ رکھتے ہوئے حکم دینا چاہئے یعنی دم اور عدم دم کا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

حج میں نیابت:

حج چونکہ ایک مرکب عبادت ہے جو مال اور بدن دونوں سے ادا کی جاتی ہے اسلئے حضرات حنفیہ کے

نزدیک اس میں نیابت جائز ہے۔

اس باب میں دو حدیث ہیں ایک امرأۃ من خثعم والی اور دوسری أتی رجل النبی ﷺ والی، ان دونوں کو مشکوۃ شریف نے روایت کیا ہے، ان دونوں احادیث سے حضرات فقہاء نے متعدد احکامات استنباط کئے ہیں مثلاً حج بدل جس کی طرف سے کیا جارہا ہے وہ قریبی رشتہ دار یعنی لڑکا ہے یا غیر ہے، مرنے والے نے وصیت کی ہے یا نہیں، یا اگر آمر ہے تو وہ کون سے حج کا امر کررہا ہے۔ اس باب میں حج بدل کرنے والا مامور اور کرانے والا آمر کہلاتا ہے، ظاہر ہے اس بارے میں حج بدل کرنے والے کا اپنا اختیار نہیں ہے۔ وہ ویسا ہی کرسکتا ہے جیسا کہ اس کو حکم دیا گیا ہے، اگر اس کے خلاف کرے گا تو مال کا ضامن ہوگا۔

حج کے اقسام میں تین قسم کے حج ہیں، افراد، تمتع اور قران۔ پہلے اور تیسرے حج میں احرام اور اس کی پابندیاں مسلسل چلتی ہیں جبکہ تمتع میں درمیان میں احرام سے باہر آنے کا موقع ملتا ہے، فائدہ اس میں یہ ہے کہ ایک ہی سفر میں حج اور عمرہ دونوں ادا کئے جاتے ہیں۔ آمر چونکہ عام طور سے مطلقاً حج کو بھیجتا ہے اس کو قید نہیں کرتا، مامور اپنی سہولت کے لئے یا فضیلت کے لئے تمتع یا قران کرتے ہیں اس لئے حضرات فقہاء نے فرمایا ہے۔

الف۔ **إذا أمرہ غیرہ بالإفراد بحجۃ أو عمرۃ فقرن فھو مخالف ضامن فی قول ابی حنیفۃ وقال أبویوسف ومحمد یجزیٔ عن الآمر استحسانا.**

اگر کسی اور نے اس کو افراد حج یا عمرہ کا حکم دیا اور اس نے قران کرلیا تو وہ خلاف ورزی کرنے والا قرار پائے گا، اور امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ضامن ہوگا، امام ابویوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ حکم دینے والے کی طرف سے استحساناً یہ عمل کافی ہوجائے گا۔

ب۔ **ولو أمرہ بالحج فاعتمر ثم حج من مکۃ فھو مخالف فی قولھم وفی الخانیۃ لا یجوز ذلک عن حجۃ الإسلام عن نفسہ** (التاتارخانیۃ ۲/۵۴۶)۔

اور اگر اس کو حکم دیا تھا حج کا اور اس نے عمرہ کرلیا پھر مکہ سے حج کیا تو سب کے نزدیک خلاف ورزی کرنے والا ہوگا، اور خانیہ میں ہے کہ ذاتی فریضۂ حج کی صورت میں یہ جائز نہ ہوگا۔

ج۔ **یصیر مخالفاً للقران أو التمتع** (درمختار ۲/۲۴۸)۔

قران یا تمتع کی خلاف ورزی کرنے والا ہوگا۔

درمختار میں قران کے بارے میں استحسان کی قید کو ملحوظ نہیں رکھا۔ جبکہ استحساناً قران جائز ہے کیونکہ اس میں حج ادا ہوجاتا ہے اگرچہ دم قران مامور پر ہی ہوتا ہے۔

حج تمتع کے بارے میں ملا علی قاری نے المناسک میں بیان کیا ہے کہ اگر حج تمتع آمر کی اجازت سے بھی کیا ہے تب بھی حج ادا نہ ہوگا اگرچہ ضمان مامور پر نہ ہوگا، ہمارے مشائخ میں سے حضرت مولانا گنگوہی اور حضرت مولانا خلیل احمد صاحب نے بھی عدم جواز ہی کو کہا ہے (ارشاد الساری بحاشیہ ۲/۲۸۷-۲۹۰)۔

ہمارے مشائخ نے تمام امور کوملحوظ رکھتے ہوئے ہر حال میں عدم جواز کا حکم دیا ہے۔ رہا دشواریوں کا پیش آنا اس کے کوئی معنی نہیں ہیں، اس کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ مسئلہ مذکورہ میں جب اصل کی اجازت ہی سے کچھ نہیں بنتا تو وارث وغیرہ کی اجازت کوئی معنی نہیں رکھتی، واللہ تعالی اعلم بالصواب۔

طواف زیارت اور حائضہ:

الف: طواف زیارت حج کا رکن ہے بغیر اس کے حج مکمل نہیں ہوتا، اگر چہ وقوف عرفات جو حج کا رکن اول ہے اس کے مقابلہ میں طواف زیارت کم اہم ہے۔

طواف الزيارة يسمى طواف الركن والإفاضة وطواف الحج وطواف الفرض وطواف يوم النحر لكون وقوعه فيه أفضل وهو ركن لا يتم الحج إلا به لكنه دون الركن الأعظم وهو الوقوف بعرفة لفوات الحج بدونه بخلاف الطواف فإنه مستدرك بأدائه في وقته الموسع إلى آخر عمره أويلزم بدنة بفوته عند موته إن أوصى باتمام الحج (مناسک ملاعلی قاری ۹۱)۔

ب۔ اس کے بعد معلوم ہے کہ طواف البیت کو جناب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

الطواف بمنزلة الصلاة إلاأن الله أباح فيه النطق فمن نطق فلا ينطق إلابخير رواه الحاكم في المستدرك والطبراني وفي رواية الطواف بالبيت صلوة إلا أن الله أباح فيه الكلام.

طواف نماز کے درجہ میں ہے، مگر اللہ نے اس میں گفتگو کرنے کی اجازت دی ہے، تو جو کوئی گفتگو کرے تو بھلی بات کرے۔

ج۔ ملاعلی قاری نے واجبات طواف میں ذکر کیا ہے:

ترجمہ: یعنی وہ افعال جن کے بغیر طواف درست ہے اور ان کے ترک کی وجہ سے دم کے ذریعہ تلافی کی جائے گی، سات ہیں: پہلا حدث اکبر واصغر سے طہارت ہے، یعنی ان دونوں میں کفارہ اور اثم کے اعتبار سے تفریق کی صورت.... میں إلی قولہ۔ جبکہ طواف تمام شرائط کے اعتبار سے نماز کی طرح ہے، آپ کے استثنائی عمل کے ساتھ یعنی ترک استقبال اور جواز مشی وغیرہ، پھر جب ثابت ہوگیا کہ نجاست حکمیہ سے پاکی ضروری ہے تو اگر اس نے نجاست حکمیہ سے طاہر نہ ہونے کی حالت میں طواف کیا تو ہمارے نزدیک درست ہے، اور امام احمد کے نزدیک اس کے لئے یہ جائز نہیں، اور وہ گنہگار ہوگا اور اس پر اعادہ واجب ہے، اور اعادہ نہ کرنے کی صورت میں جزا، یہی حکم ہر اس واجب کا ہے جسے ترک کردیا گیا ہو۔ (مناسک ۳)۔

د۔ **فصل في محرماته الطواف اى جنس الطواف حال كون الطائف جنبا أو حائضا أو نفساء حرام أشد حرمة إلى قوله ولا مفسد الطواف انما مبطله......** (مناسک ۱۱۲)۔

محرمات طواف کے سلسلے میں ایک فصل، جنس طواف حالت جنابت یا حالت حیض ونفاس میں سخت حرام ہے......

ھ۔ روی عنه أن عليه صدقة فلو أنه لم يعد الطواف حتى رجع إلى أهله فعليه إن كان جنبا بدنة وإن كان محدثا فعليه شاة (التاتارخانیہ)۔

ان سے روایت ہے کہ اس کے ذمہ صدقہ ہے، تو اگر اس نے طواف کا اعادہ نہیں کیا اور اپنے گھر واپس چلا گیا تو جنبی ہونے کی صورت میں اس کے ذمہ ایک بدنہ ہے اور محدث ہونے کی صورت میں بکری۔

وفي الهداية لو رجع إلى أهله وقد طاف جنبا عليه أن يعود وإن لم يعد بعث بدنة أجزأه إلا أن الأفضل العود (التاتارخانیہ ۲/۵۱۷)۔

اور ہدایہ میں ہے کہ اگر وہ گھر واپس ہوگیا اور اس نے حالت جنابت میں طواف کرلیا تھا تو اسے واپس آنا ہوگا، اور اگر واپس نہیں آیا اور ایک بدنہ بھیج دیا تو بھی کافی ہے، اگرچہ واپسی ہی بہتر ہے۔

و۔ ولو انقطع دمها اى دم الحائض بدواء أولا أى لا بدواء أولم ينقطع ، أى بالكلية فاغتسلت أولا أى أوما اغتسلت وطافت ثم عاد دمها في أيام عادتها ، يصح الطواف ولزمها بدنة وكانت عاصية أى نتبين لدخول المسجد ونفس الطواف وعليها أن تعيده طاهرة من الحدثين فإن إعادته سقط ما وجب اى من البدنة وعليها التوبة ....۔

اور اگر حائضہ کا خون دوا کے ذریعہ یا بغیر دوا کے رک گیا یا بالکلیہ نہیں رکا، پھر اس نے غسل کیا یا نہ کیا اور طواف کرلیا، پھر اس کے معمول کے دنوں میں اس کا خون عود کرآیا تو ایسی صورت میں طواف درست ہوگا اور اس پر بدنہ لازم ہوگا، اور وہ دو وجوہ سے گنہگار ہوگی: ایک تو دخول مسجد کی وجہ سے اور دوسرے نفس طواف کی وجہ سے، اور اس پر لازم ہے کہ دونوں حدثوں سے پاک حالت میں طواف کا اعادہ کرے، تو اگر اس نے اعادہ کرلیا تو واجب شدہ بدنہ ساقط ہوجائے گا، اور اس پر معصیت سے توبہ لازم ہے۔

مذکورہ بالا اقتباسات سے طواف زیارت کی رکنیت اور اس کے ترک پر یا حالت جنابت یا حیض میں کرنے کی برائی اور معصیت اور جرمانہ ثابت ہے کہ طواف دوبارہ کرنا ہوگا یا بدنہ ادا کرنا ہوگا، اس کے بغیر چھٹکارا نہیں، اگر ممکن نہ ہو تو اس کے اہتمام کی وصیت کرنی لازم ہے، بہر صورت ادائیگی ضروری ہے۔ آسان صورت یہی ہے کہ ان ایام میں یا تو انتظار کرنا چاہیے یا انجکشن کے ذریعہ خون بند کرلینا چاہئے۔ انتظار کی صورت میں سعودی انتظامیہ اور ہندوستانی سفارت خانہ کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

☆☆☆☆☆

کاپی-28-جدید فقہی مباحث ج ۱۲ حج وعمرہ

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

محمد ابوالحسن علی
دارالعلوم مائلی والا بھروچ۔ گجرات

۱۔حج یا عمرہ کی نیت کئے بغیر حدودِ حرم میں داخلہ:

احناف کے نزدیک حج وعمرہ کے علاوہ تجارت اور دیگر حاجات کے لئے بھی حدودِ حرم میں داخل ہونے کے لئے میقات سے احرام باندھنا ضروری ہے۔حضرت امام شافعیؒ وامام مالکؒ کے نزدیک بغیر احرام کے دخول جائز ہے،البتہ امام شافعیؒ سے عدم جواز کی روایت بھی مشہور ہے،بعض علماء نے تو جمہور فقہاء ومحدثین کا مسلک عدم جواز کا ثابت کیا ہے،البتہ امام مالکؒ وشافعیؒ سے جواز کی روایت بھی نقل کی گئی ہے۔

دلائل احناف:

آیت کریمہ: لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم و مقصرين ۔امام شافعیؒ اس آیت سے عدم جواز ثابت کرتے ہوئے تفصیلی گفتگو فرماتے ہیں کہ تمام انبیاء کرام علیہم السلام ہمیشہ احرام کے ساتھ تشریف لائے ہیں،کسی بھی نبی کے بارے میں بغیر احرام کے آنا ثابت نہیں ہے اور نہ آپ ﷺ (سوائے فتح مکہ مکرمہ کے) بغیر احرام کے داخل ہوئے ہیں۔ان دلائل کی وجہ سے ہم نے یہ کہا ہے کہ سنت اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے بارے میں یہی ہے کہ بندے بغیر احرام کے داخل نہ ہوں،اور ہم نے اپنے علماء سے سنا ہے کہ اگر کسی نے بیت اللہ کی منت مانی تو اس کو حج یا عمرہ کے احرام کے ساتھ آنا ضروری ہے۔

امام شافعیؒ اس کی وجہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انہوں نے ان ہی دلائل کی وجہ سے احرام کی شرط لگائی جو میں نے ذکر کی،اور حق تعالیٰ نے بھی دخول حرم کی کیفیت ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الخ.... قال الشافعيؒ فدل على وجه دخوله للنسک وفي الأصل وعلى رخصة الله تعالى في الحرب و عفوه فيه عن النسک.

آگے اور وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس آیت میں دلالت ہے اس بات کی طرف کہ مکہ مکرمہ اور دوسرے شہروں میں فرق ہے کہ تمام بلاد اس بات میں یکساں ہیں کہ وہاں بغیر احرام کے داخل ہوتے ہیں اور مکہ مکرمہ اس بات میں منفرد ہے کہ وہاں بغیر احرام کے داخل نہیں ہو سکتے ہیں (کتاب الام ۲ ؍ ۱۴۱)۔

اس روایت سے اور اس کے بعد والی طویل عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام شافعیؒ احناف کی طرح عدم جواز ہی کے قائل ہیں۔کیونکہ آگے جو عبارت جواز پر دلالت کرتی ہے اس میں بھی استثنائی شکلیں ہیں،مثلاً لکڑی چننے والے،ضرورت مند،لڑائی سے بچنے والے وغیرہ کے لئے تاویل کی ہے اور وہ بھی خود حضرت امام شافعیؒ کا قول نہیں بلکہ آپ کے ساتھیوں کا قول نقل کیا ہے۔

إلا أن من أصحابنا من يخص للحطابين، ومن دخلها أياما لمنافع أهلها والكسب لنفسه ورأيت أحسن مايحمل هذا القول إلى أن انتياب هؤلاء مكة انتياب كسب لا انتياب تبرر، وأن ذلك متتابع كثير متصل فكانوا يشبهون المقيمين فيها.

آگے علامہ ذکر کی کہ یہ غلام ہوں گے جو حج کے سلسلے میں غیر ماذون ہوں گے۔ پس جبکہ فرض حج غلام سے ساقط ہوسکتا ہے تو احرام بھی ساقط ہو جائے گا (حوالہ بالا ۱۲۱/۲) مگر ہمارے بعض ساتھی لکڑی چننے والوں اور اس میں اس کے باشندوں کے فائدے کے لئے اور اپنی کمائی کے لئے داخل ہونے والوں کے لئے تخصیص کرتے ہیں، میرا خیال ہے کہ اس قول کا سب سے بہتر محمل یہ ہے کہ ان لوگوں کا مکہ آنا کسب کی خاطر ہے، نہ کہ عبادت کی خاطر، اور یہ پیہم، کثرت سے اور بار بار پیش آتا ہے تو یہ لوگ وہاں کے مقیم باشندوں کے مشابہ ہوگئے۔

وفي المنهاج للنوويؒ من قصد مكة غير محرم لاشك أنه يستحب له أن يحرم بحج أو عمرة: وفي قول يجب إلا أن يتكرر دخولها بحطاب و صياد: وفي المغني قال أحمدؒ لا يدخلها أحد بغير احرام و عنه ما يدل على أن الإحرام مستحب (النہایہ شرح الہدایہ ۳۲/۲)۔

امام نووی کی کتاب "المنہاج" میں ہے: جس نے احرام کے بغیر مکہ کا قصد کیا تو کوئی شک نہیں کہ اس کیلئے حج یا عمرہ میں احرام باندھنا مستحب ہے، اور ایک قول کے مطابق واجب ہے، مگر یہ کہ بار بار داخل ہونا پڑتا ہو، جیسے لکڑی چننے والے اور شکاری کے لئے، اور مغنی میں ہے امام احمد نے فرمایا: بغیر احرام کے کوئی اس میں داخل نہ ہوگا اور ان ہی سے ایک روایت ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ احرام مستحب ہے۔

نیز احادیث کا عموم "لا يجاوز احد الميقات إلا محرما، (ہدایہ) کوئی شخص احرام کے بغیر میقات سے آگے نہ بڑھے۔ "لايجاوز الوقت الا باحرام" (مصنف ابن ابی شیبہ طبرانی) اسی طرح مسند شافعی میں ہے: حضرت عبداللہ بن عباسؓ میقات سے بغیر احرام کے گذرنے والوں کو واپس کرتے تھے، یہی روایت حضرت ابن عباسؓ سے ابن ابی شیبہ اور اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں ذکر کی ہے۔ (إعلاء السنن ۱۸/۱۰) وكذا في الفتح لابن الهمام۔ یہ تمام روایات منطوقہ اس روایت کے مفہوم مخالف سے استدلال میں اولی ہوگی جس روایت میں احرام کے لئے حج وعمرہ کا لفظ صراحۃ مذکور ہے، جبکہ اس روایت میں یہ تحقیق بھی باقی ہے کہ وہ راوی کا کلام ہے، یا آپ ﷺ کا کلام ہے، کچھ حضرات نے اس کو راوی کا کلام مانا ہے کہ حدیث مرفوع نہیں ہے، نیز حدیث شریف کے مرفوع تسلیم کرنے کے بعد بھی احادیث منطوقہ کے مقابلہ میں مخالف مفہوم قابل اعتبار نہ ہوگا۔

احناف کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ احرام مقام کی عظمت وشرافت کے پیش نظر ہے اور وہ علت باقی ہے، لہٰذا احرام لازمی ہوگا، حاجی وغیر حاجی اس میں برابر ہیں (فتح القدیر ۴۲۶-۴۲۷/۲)۔

علامہ کاسانی آپ کی حدیث شریف "ألا أن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي إنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيامة (الحديث)۔

خبردار مکہ حرام ہے اس وقت سے جب اللہ نے اس کو پیدا کیا تھا، مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال نہ ہوا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، صرف میرے لئے دن کے ایک وقت میں حلال کیا گیا اور پھر قیامت تک کے لئے اس کی حرمت واپس ہوگئی۔

سے تین طرح استدلال کرتے ہیں۔(۱) ألا إن مكة حرام (۲) لا تحل لأحد بعدي (۳) ثم عادت حراما إلى يوم القيامة مطلقا من غير فصل "سے" اور: روى ابن عباسؓ عن النبي ﷺ أنه قال لا يحل دخول مكة" بغير احرام سے بھی (آپ ﷺ نے فرمایا: بغیر احرام مکہ میں داخل ہونا جائز نہیں) (بدائع ۱۶۴/۲)۔

اسی طرح کے دلائل تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق میں مذکور ہیں۔ البتہ اس میں ابن عباسؓ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے: لا يدخل أحد مكة إلا بإحرام (الحديث) (تبیین الحقائق ۷/۲) اعلاء السنن میں الفاظ ہیں: لا يتجاوز أحد المواقيت إلا بإحرام۔ بیہقی کے الفاظ: لا يدخل احد مكة إلا محرما ہیں (اعلاء السنن ۱۷/۱۰)۔

مجوزین کے دلائل:

حدیث شریف کے الفاظ "لمن كان يريد الحجة والعمرة" سے معلوم ہوا کہ حج وعمرہ کے علاوہ کے ارادے سے آنے والے کیلئے احرام کی ضرورت نہیں ہے، حدیث ابن عباسؓ أنه عليه الصلوة والسلام قال: فيهن أي هذه المواضع لهن اى لأهل هذه المواضع و لمن اتى عليهن من غير أهلهن لمن كان يريد الحجة والعمرة (الحديث متفق عليه)۔

آپ ﷺ نے فرمایا ان مقامات اور ان کے باشندوں کیلئے اور ان مقامات کے باشندوں کے علاوہ ان لوگوں کیلئے جو حج اور عمرہ کے ارادے سے یہاں آئیں۔

(۲) وفي مسلم والنسائي: أنه عليه الصلوة والسلام دخل يوم الفتح مكة و عليه عمامة سوداء بغير إحرام" آپ ﷺ نے حج وعمرہ کے علاوہ بنیت فتح مکہ احرام نہیں باندھا تھا (فتح القدیر ۴۲۶/۲)۔

مسلم اور نسائی میں ہے کہ آپ ﷺ مکہ میں اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ کے سر مبارک پر کالی پگڑی تھی اور آپ بغیر احرام کے تھے۔

(۳) حدیث ابن عباسؓ: لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما" میں ایک راوی خصیف کو بعض نے ضعیف کہا ہے۔ قال الحافظ في الدراية: و فيه خصيف إلى اخره۔

مجوزین کے دلائل پر گفتگو:

إعلاء السنن میں اس کا جواب دیتے ہوئے نقل کیا گیا ہے: قلت فماله ؟ وهو حسن الحديث على الأصل الذي أصلناه غير مرة قال ابن معين لابأس به وقال مرة ثقة وقال ابن سعيد كان ثقة" (میں کہتا ہوں: پھر کیا بات ہے؟ وہ اس اصول کے اعتبار سے جس کو ہم ایک سے زائد بار اپنا چکے ہیں، حسن الحدیث کے درجہ میں ہے، ابن معین کہتے ہیں: اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کبھی کہتے ہیں ثقہ ہے۔ اور ابن سعید کہتے ہیں وہ ثقہ تھے۔ (كذا

فی التہذیب ۴۲/۳-۱۴۳) وأخرجه البیهقی بلفظ: لا یدخل أحد مكة إلا محرما قال الحافظ وإسناده جید (نیل الاوطار۱۸/۴، اعلاء السنن ۱۰/۱۷)۔

اور بیہقی نے ان الفاظ میں اس حدیث کی تخریج کی ہے، کوئی شخص مکہ میں داخل نہ ہو مگر حالت احرام میں، حافظ کہتے ہیں: اس حدیث کی سند عمدہ ہے۔

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ تضعیف کے سلسلہ میں حافظ ابن حجرؒ کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: قلت قد ضعفه البعض ووثقه جماعة وأخرجه ابن عدی من وجهین ضعیفین وأخرجه الشافعیؒ عن ابن عباسؓ بإسناد صحیح جید. لكنه موقوف قلت فهذا الموقوف الصحیح یشعر بصحة مرفوع خصیف (فتح الملہم ۲۱۲/۳)۔

میں کہتا ہوں: بعض نے اس کو ضعیف کہا ہے اور بعض نے ثقہ، اور ابن عدی نے دو ضعیف طرق سے اس حدیث کی تخریج کی ہے، اور امام شافعی نے ابن عباسؓ سے اس حدیث کی تخریج کی ہے صحیح اور عمدہ سند کے ساتھ، لیکن وہ موقوف ہے، میں کہتا ہوں: یہ صحیح موقوف روایت خصیف کی مرفوع روایت کی صحت کا پتہ دیتی ہے۔

(۱) دلیل اول کا جواب گذر چکا ہے۔

(۲) فتح مکہ والی روایت کا جواب قائلین عدم جواز یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ آپ ﷺ کیلئے اس وقت کے ساتھ مختص ہے حکم عام نہیں ہے جیسا کہ روایت کے الفاظ خود دلالت کرتے ہیں۔ لا تحل لأحد قبلی ولا لأحد بعدی۔ نیز دوسری روایت صحیح بخاری کی جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: فإن ترخص أحد لقتال رسول الله ﷺ فیها فقولوا إن الله تعالی أذن لرسول الله ﷺ ولم یأذن لكم فدل علی عدم جواز قیاس غیره علیه۔

تو اگر کوئی رسول اللہ ﷺ کے قتال سے رخصت حاصل کرنے لگے تو کہدو کہ اللہ تعالی نے اپنے رسول کو اجازت دی تھی، تم کو اجازت نہیں دی تھی، اس سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ کے علاوہ کو آپ ﷺ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔

وقال محمدؒ فی الموطأ: إن النبی ﷺ دخل مكة حین فتحها غیر محرم ولذلك دخل وعلی رأسه مغفر وقد بلغنا أنه حین أحرم من حنین قال هذه العمرة لدخولنا مكة بغیر إحرام یعنی یوم الفتح فكذلك الأمر عندنا من دخل مكة بغیر إحرام فلا بد له من أن یخرج فیهل بعمرة أو بحجة لدخول مكة بغیر إحرام وهو قول ابی حنیفةؒ والعامة من فقهاءنا (ص ۲۴۱) قلت و بلاغات المجتهد حجة لا سیما عند أصحابه و أتباعه فهذا خاتمة الكلام، قاطعة لعرق النزاع (إعلاء السنن ۱۸/۱۰، بدائع ۱۶۴/۲، فتح القدیر ۴۲۶/۲)۔

امام محمد موطا میں فرماتے ہیں: آپ ﷺ فتح مکہ کے وقت مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہوئے، اسی وجہ سے آپ ﷺ اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ ﷺ کے سر پر خود تھا، ہمیں روایت پہونچی ہے کہ آپ ﷺ نے حنین سے

احرام باندھا، فرمایا: یہ عمرہ مکہ میں ہمارے بغیر احرام دخول کے لئے ہے، یعنی فتح مکہ کے روز، یہی معاملہ ہمارے نزدیک ہے، جو شخص بغیر احرام مکہ میں داخل ہوا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ نکلے، پھر حج یا عمرہ کی تسبیح پڑھے، مکہ میں بغیر احرام داخل ہونے کے لئے یہ امام ابوحنیفہ اور ہمارے عام فقہاء کا قول ہے۔

میں کہتا ہوں: مجتہد کے اجتہادات حجت ہیں، خصوصا اس کی پیروی کرنے والوں اور اس کے متبعین کے نزدیک، یہی خاتمہ کلام ہے اور نزاع کو ختم کرنے والا ہے۔

امام مالکؒ کا بھی صحیح قول عدم جواز کا ہے: وزعم ابن عبد البر أن أكثر الصحابة والتابعين على القول بالواجب" (تنظیم الاشتات ۱۶۸/۳) ابن عبدالبر کے خیال میں بھی اکثر صحابہ وتابعین کا قول وجوب کا ہے۔

مذکورہ نقلیہ وعقلیہ دلائل کے پیش نظر، نیز حضرت امام شافعیؒ وامام مالکؒ سے بھی عدم جواز کی روایت کے منقول ہونے کی وجہ سے احناف ہی کے قول کو ترجیح دی جانی چاہئے۔

۲۔ احناف کا مسلک اس سلسلہ میں وہی ہے جو جواب نمبر ایک میں مذکور ہے، البتہ دفع حرج ودفع مشقت کے لئے حضرت امام شافعیؒ وامام مالکؒ کے قول کے مطابق ٹیکسی ڈرائیور، ملازمین اور تجارتی کمپنی کے ایجنٹ وغیرہ جن کو بار بار حدود حرم میں آمد ورفت کرنی ہوتی ہے، بغیر احرام کے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی اجازت ہونی چاہئے۔

کتب احناف میں بھی میقات کے اندر رہنے والے حضرات کے لئے بغیر احرام داخل ہونے کی اجازت کو حاجت وضرورت پر محمول کیا ہے، ہدایہ میں ہے: (ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجة) لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين، فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف ما اذا قصد أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج (ہدایہ علی الفتح ۴۲۷/۲)۔

(اور جو میقات کے اندر رہنے والا ہو، اس کے لئے جائز ہے کہ ضرورت کی بنا پر مکہ میں بغیر احرام داخل ہو) اور ہر مرتبہ احرام کو واجب کرنے میں واضح حرج ہے، تو یہ مکہ کے باشندوں کی طرح ہو گیا جن کے لئے ضرورت کی بنا پر اس سے بغیر احرام نکلنا اور اس میں داخل ہونا جائز قرار دیا گیا ہے، برخلاف اس کے کہ اگر عبادت کی ادائیگی کی نیت سے داخل ہوا ہو، اس لئے کہ اس کا تحقق کبھی کبھی ہوتا ہے، لہذا کوئی حرج نہیں۔

عنایہ میں لکھا ہے: والأصل أنه ﷺ رخص للحطابين دخول مكة بغير إحرام (عنایہ مع الفتح ۴۲۶/۲)۔

اصل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے لکڑی چننے والوں کے لئے بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے کی رخصت دی ہے۔

علامہ عینیؒ بنایہ شرح ہدایہ میں روایت ذکر کرتے ہیں: روى عن ابن عباسؓ أنه عليه الصلوة والسلام رخص للحطابين أن يدخلوها بغير إحرام والظاهر أنهم لا يجاوزون الميقات (بنایہ ۳۳/۴، فدل انہ من کان داخل المیقات)۔

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے لکڑی چننے والوں کو بغیر احرام داخل ہونے کی رخصت دی

ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ وہ میقات سے آگے نہ بڑھیں۔

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ خارج میقات سے بغیر احرام کے دخول کے عدم جواز کی وجہ ذکر کرتے ہوئے علامہ شوکانیؒ کے جواب میں عدم حرج ہی ذکر کرتے ہیں:

قال الشوكاني وقد كان المسلمون في عصره ﷺ يختلفون إلى مكة لحوائجهم ولم ينقل أنه أمر احدا منهم بإحرام لقصة الحجاج بن علاء و كذلك قصة ابى قتاده لما عقر حمار الوحش داخل الميقات وهو حلال فجاوز الميقات لابنية الحج ولا العمرة فقرره ﷺ، قلت إن أراد اختلاف من هو داخل الميقات إلى مكة لحوائجهم فلا يرد علينا لجواز دخولهم مكة بلا إحرام عندنا وإن أراد اختلاف من خارج الميقات فغير مسلم فإن المواقيت بعيدة عن مكة بمراحل ولاتتعلق الحوائج الانسانيه والمدنية إلا بمصر قريب وتعلقها بالمصر البعيد نادر.

شوکانی کہتے ہیں: بے شک مسلمان نبی ﷺ کے عہد میں اپنی ضروریات کے لئے مکہ آتے جاتے تھے، اور یہ منقول نہیں ہے کہ آپ ﷺ نے ان میں سے کسی کو احرام کا حکم دیا ہو، جیسے حجاج بن علاء کا قصہ، اسی طرح ابو قتادہ کا قصہ جب انہوں نے میقات کے اندر میقات سے تجاوز کر کے حلال ہونے کے بعد بغیر حج وعمرہ کی نیت کئے جنگلی گدھے کو ذبح کر دیا تھا تو نبی ﷺ نے ان کے اس عمل پر سکوت فرمایا تھا، میں کہتا ہوں: اگر مکہ آنے جانے سے مراد ان کا آنا جانا ہے جو اپنی ضروریات کے لئے وہاں آتے جاتے ہیں اور وہ میقات کے اندر ہیں تو اس صورت میں ہم پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ ہمارے نزدیک بغیر احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہے، اور اگر ان کی آمد ورفت مراد ہے جو میقات سے خارج ہوں تو یہ تسلیم نہیں، اس لئے کہ مواقیت، مکہ سے کئی منزل دور ہیں، اور انسانی اور تمدنی ضروریات قریب کے شہر ہی سے متعلق ہوتی ہیں، اور دور کے شہر سے ان کا تعلق شاذ ونادر ہوتا ہے۔

الغرض فقہاء احناف نے اہل حل کے لئے بغیر احرام کے دخول کی وجہ حوائج ضروریہ اور رفع مشقت کو قرار دیا ہے اور گذشتہ زمانوں میں حوائج ومسائل محدود تھے جبکہ آج کے ترقی یافتہ دور میں پوری دنیا سمٹ کر ایک شہر بن گئی ہے۔

نیز احناف کے اصول میں "المشقة تجلب التيسير" اور "الحرج مدفوع" وغیرہ سے اس کی گنجائش نکلتی ہے، لہذا میقات سے تجاوز کرنے کے بعد بھی اشد ضرورت اور کثرت سفر والوں کو تو گنجائش دی جائے، مگر جو لوگ بہت کم سفر کرتے ہوں وہ اس گنجائش سے غلط فائدہ نہ اٹھائیں کیونکہ میقات سے احرام کے ساتھ گذرنے کی روایات بہت، موکد و مسلسل ہیں جن کا لحاظ کرنا چاہئے، جیسا کہ جواب نمبر ایک میں کسی قدر اس کی تفصیل گذر چکی۔

۳۔ مکی کا تمتع اور قران کرنا:

صاحب ہدایہ لکھتے ہیں: وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة خلافا للشافعيؒ والحجة عليه قوله تعالى "ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام" (سورہ بقرہ ۱۹۶) ولأن شرعيتهما للترفه بإسقاط إحدى السفرتين وهذا في حق الآفاقي ومن كان داخل الميقات وهو

بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران (ہدایہ۔ا، کتاب الحج ص ۲۶۳)۔

اہل مکہ کے لئے نہ تمتع ہے اور نہ قران، بلکہ ان کے لئے صرف افراد ہے، برخلاف امام شافعیؒ کے سورہ بقرہ کی اس آیت سے ان کے خلاف دلیل لیتی ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے "یہ (رعایت) ان لوگوں کے لئے ہے جن کے اہل وعیال مسجد حرام کے پاس رہنے والے نہ ہوں" اور اس لئے کہ اس کی مشروعیت ترفہ کے لئے دونوں سفروں میں سے کسی ایک کے اسقاط پر ہے، یہ دور کے رہنے والے (آفاقی) کے حق میں ہے، جو میقات کے اندر ہو وہ مکی کے درجہ میں ہے، یہاں تک کہ اس کے لئے نہ تمتع ہوگا اور نہ قران۔

درمختار میں ہے: والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر ولا يجزيه الصوم ولو معسرا.

مکی اور جو اس کے حکم ہے صرف افراد کرے گا اور اگر اس نے قران یا تمتع کر لیا تو جائز ہے اور اس نے غلط کیا، اور اس کے ذمہ تلافی کا دم لازم ہوگا، اور اس کے لئے روزہ کافی نہ ہوگا، خواہ تنگدست ہی ہو۔

علامہ شامی فرماتے ہیں: هذا ما دام مقيما فإذا خرج إلى الكوفة وقرن صح بلا كراهة لأن عمرته وحجته ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقي: قال المحبوبي هذا إذا خرج إلى الكوفة قبل أشهر الحج وأما إذا خرج بعدها فقد منع من القران فلا يتغير بخروجه من الميقات . وإنما قيد بالقران لأنه لو اعتمر هذا المكي في أشهر الحج من عامه لايكون متمتعا لأنه ملم بأهله بين النسكين حلالا إن لم يسق الهدي وكذا إن ساق الهدي لا يكون متمتعا (شامی ۲/۲۱۴)

یہ اس وقت ہے جب وہ مقیم ہو، تو اگر وہ کوفہ کی طرف نکل گیا اور اس نے قران کر لیا تو درست ہے، بغیر کسی کراہت کے، اس لئے کہ اس کا عمرہ اور حج دونوں میقات سے جڑے ہوئے ہیں، تو یہ آفاقی کی طرح ہو گیا، محبوبی کہتے ہیں: یہ اس وقت ہے جب اشہر حج سے پہلے کوفہ کی طرف نکل گیا ہو اور اگر اس کے بعد نکلے تو اسے قران سے روکا جائے گا، لہذا وہ میقات سے نکلنے کی وجہ سے متغیر نہ ہوگا، اور قران کی قید اس لئے ہے کہ اگر اس مکی نے اسی سال اشہر حج میں عمرہ کیا تو وہ متمتع نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ دو عبادتوں کے درمیان اپنے گھر والوں میں جا کر آرام کر کے حلال ہو گیا، اگر چہ ہدی ساتھ نہیں لے گیا، اور اسی طرح اگر لے گیا تو وہ متمتع نہ ہوگا۔

حاصل یہ کہ علامہ شامیؒ کی تحقیق (بحوالہ مبسوط) کے مطابق یہ لوگ قران کر سکتے ہیں، تمتع نہیں کر سکتے، قران کے لئے، البتہ یہ شرط ہے کہ وہ اگر اشہر حج سے پہلے میقات سے باہر (کوفہ وغیرہ) گیا، تو مثل آفاقی ہونے کی وجہ سے قران صحیح ہے اور اگر اشہر حج میں گیا تو اب قران سے بھی روکا جائے گا۔

اور تمتع کے سلسلہ میں یہ وضاحت ہے کہ اگر متمتع عمرہ سے فارغ ہو کر اپنے گھر چلا گیا اور ساتھ میں ہدی نہیں لایا تو تمتع باطل ہے، کیونکہ اس نے دو عبادتوں کے درمیان اپنے گھر والوں میں جا کر آرام وراحت حاصل کر لی اور اس سے تمتع باطل ہو جاتا ہے: "كذا روى عن عدة من التابعين" امام طحاویؒ نے احکام القرآن میں حضرت سعید بن

المسیبؒ، عطاء ابن ابی رباحؒ، مجاہدؒ، اورابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ متمتع عمرہ سے فراغت کے بعد اگر گھر لوٹ جائے تو اس کا تمتع باطل ہوجاتا ہے،، البتہ حضرت حسنؒ کے نزدیک وہ متمتع باقی رہتا ہے (بنایہ شرح ہدایہ ۲۲۶) فقہائے کرام کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ مکی نے تمتع یا قران کیا تو بکراہت تحریمیہ صحیح ہوجائے گا اوراس پر دم شکر کے بجائے دم جبر واجب ہے، لہٰذا وہ خود نہیں کھاسکتا، مگر علامہ شامیؒ کی تحقیق یہ ہے کہ صحت مع کراہت تحریمیہ صرف قران کے لئے ہے، اور مکی کا تمتع منعقد ہی نہیں ہوتا اس لئے تمتع کی صورت میں دم جبر واجب نہیں، البتہ بطلان تمتع سے بطلان حج کا وہم نہ ہو، علامہ سندھیؒ فرماتے ہیں: واما عمرة پس منعقدہ نمی شود اصلا درحق او الی قولہ ولہٰذا لازم نہ باشد بروئے دم دریں صورت زیرا کہ دم از لوازم تمتع است، چوں منتفی گشت ملزوم منتفی گشت لازم او (حیاۃ القلوب ص ۶۸، بحوالہ احسن الفتاوی ۵۱۵/۴)۔

اور جہاں تک عمرہ کا تعلق ہے تو وہ اس کے حق میں بالکل منعقد نہیں ہوگا، الی قولہ ... اسی لئے اس صورت میں اس پر دم واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ دم تمتع کے لوازم میں سے ہے، اور جب ملزوم منتفی ہوگیا تو اس کا لازم منتفی ہوجائے گا۔

مکی کو تمتع وقران سے منع کرنے کی وجہ عند الاحناف معلول بعلت ہے، اسی وجہ سے وہ علت (التـرقـه بـإسـقـاط إحدى السفرتين) ختم ہونے کی صورت میں (مثلاً مکی کے میقات کی طرف سفر کرکے واپسی میں) قران کرنا صحیح ہوجاتا ہے" لأن عـمـرتـه و حـجـه مـيـقـاتيان فصار بمنزلة الآفاقي "علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: ولعل وجهه ان القران المشروع ما يكون بإحرام واحد للحج والعمرة معا والإلمام الصحيح ما يكون بين إحرام العـمـرة وإحرام الحج وهكذا يكون في التمتع دون القران، فمن هذا قلنا إن تمتع الـمـكي باطل دون قرانه. وهذا قول ثالث لم أر من صرح به لكن يدل عليه تصريح البدائع بعدم تصور تمتع المكي (شامی ۲۱۴/۲)۔

غالباً اس کی صورت یہ ہے کہ مشروع قران وہ ہے جو حج اور عمرہ کے لئے ایک ساتھ احرام باندھنے کے ساتھ ہو، اور المام صحیح وہ ہے جو عمرہ کے احرام اور حج کے احرام کے درمیان ہو، اور یہ تمتع میں ہوتا ہے، قران میں نہیں، اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ مکی کا تمتع باطل ہے اس کا قران نہیں، یہ تیسرا قول ہے، میں نے اس کی صراحت کرنے والا نہیں پایا، لیکن اس پر بدائع کی وہ وتصریح دلالت کرتی ہے جو مکی کے تمتع کے عدم تصور سے متعلق ہے۔

دوسری جگہ تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے حاکم کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں:

وإذا خـرج الـمـكي إلى الكوفة لحاجة فاعتمر فيها من عامه وحج لم يكن متمتعا وإن قـرن مـن الـكـوفة كـان قـارنـا. وعـلـى هـذا فـقـول الـمتون ولا تمتع ولا قران لمكي معناه نفي المشروعية والحل ولا تنا في عدم التصور في أحدهما دون الآخر والقرنية على هذا تصريحهم بعده لبطلان التمتع بالإلمام الصحيح فيما لو عاد المتمتع إلى بلده وتصريحهم في باب إضافة الإحرام بأنه إذا قرن ولم يرفض شيئا منهما أجزاه (شامی ۲۱۵/۲، فتح القدیر ۱۷/۳۔۱۶۔۱۵)۔

اور جب مکی کسی ضرورت کے لئے کوفہ کی طرف نکلے اور اسی سال عمرہ اور حج کرے تو وہ متمتع نہ ہوگا اور اگر

اس نے کوفہ سے قران کیا تھا تو قارن ہوگا۔ اسی وجہ سے متون کے اس قول: مکی کے لئے نہ تمتع ہے نہ قران، اس کا مفہوم مشروعیت اور حلت کی نفی ہے...............، اس کا قرینہ اس کے بعد ان کی تصریح ہے، جو المام صحیح سے متعلق تمتع کے بطلان کے سلسلہ میں ہے، اس صورت میں جب متمتع اپنے شہر کی طرف لوٹ گیا ہو، اور اضافہ احرام کے باب میں ان کی یہ تصریح کہ جب اس نے قران کیا ہو اور ان میں سے کسی چیز کو رد نہ کیا ہو تو اس کے لئے کافی ہو جائے گا۔

الغرض علامہ ابن ہمامؒ وعلامہ شامیؒ کے طویل محققانہ کلام کا حاصل یہی معلوم ہوتا ہے کہ تمتع وقران سے مکی کو روکا جائے" ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام سے ابن ہمام بہت خوش اسلوبی کے ساتھ مکی کو روکتے ہیں) اسی لئے احناف کا مسلک یہی ہے کہ مکی کو قران وتمتع سے روکا جائے،، البتہ المام وعدم المام کی قید سے اور اس پر دم جبر کے وجوب سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ قران وتمتع کرلے تو ادا ہو جائے گا، اور پھر تمتع کے سلسلہ میں بقول علامہ شامیؒ بحوالہ بدائع صاحب بدائع حاکم کی تصریح کے مطابق ان کا تمتع ہی ادا نہیں ہو رہا ہے، نیز قران کا صحیح ہونا اور تمتع کا صحیح نہ ہونا بھی تمتع کے ادا نہ ہونے کی طرف مشیر ہے۔

۴۔ ماقبل کی طویل گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ جب مکی کا تمتع ہی باطل ہے تو ملزوم کے باطل ہونے سے بقول علامہ سندھیؒ لازم یعنی دم جبر بھی باطل ہو جائے گا۔ لہذا سوال میں مذکور صورت میں اس کا میقات سے احرام باندھ کر عمرہ کرنے سے اس پر دم جبر لازم نہیں ہوگا، اور ظاہر آچا ہے اس کو تمتع کہا جائے لیکن وہ صحیح نہ ہوگا، نیز تمتع وقران سے بالا رادہ (اور وہ بھی معلول بعلت) روکا ہے اور مذکورہ صورت میں اضطراراً اس کو عمرہ کرنا لازم آتا ہے، علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں:

وقد يقال إنه لا يتعلق به خطاب المنع مطلقا بل مادام بمكة فإذا خرج إلى الآفاق إلتحق بأهله لما عرف أن كل من وصل إلى مكان صار ملحقا بأهله كالآفاقي إذا قصد بستان بني عامر حتى جاز له دخول مكة بلا إحرام و غير ذلک، وأصل هذه الكلية الإجماع على ان الآفاقي إذا قدم بعمرة في أشهر الحج إلى مكة كان إحرامه بالحج من الحرم وإن لم يقم بمكة إلا يوما واحدا فإطلاق المصنف حينئذ هو الوجه (فتح القدیر ۱۵/۳-۱۴)۔

اور کہا جاتا ہے کہ اس سے مطلقاً ممانعت کا خطاب متعلق نہیں ہے، بلکہ اس صورت سے متعلق ہے جب وہ مکہ میں ہو اگر وہ آفاق کی طرف نکل گیا تو وہاں کے باشندوں سے ملحق ہو گیا، اس لئے کہ معروف ہے کہ جو کسی جگہ پہونچ گیا تو وہ وہاں کے باشندوں سے ملحق ہو گیا، جیسے آفاقی جب وہ بنی عامر کے باغ کا قصد کرے یہاں تک کہ اس کیلئے مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا جائز ہے وغیرہ ذلک۔ اس کلیہ کی بنیاد یہ اجماع ہے کہ آفاقی جب اشہر حج میں عمرہ کی نیت سے مکہ آئے تو اس کا احرام حج حرم سے ہوگا، اگرچہ مکہ میں صرف ایک ہی روز قیام کرے، اس وقت مصنف کے اپنے کلام کو مطلق رکھنے کا مطلب ہوگا کہ انہوں نے ایک صورت مراد لی ہے۔

ان دونوں مثالوں اور قاعدے سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اب وہ میقات سے باہر جانے کی وجہ سے مکی ہی

نہیں رہا بلکہ آفاقی ہوگیا، اور آفاقی کے لئے تمتع یا قران کرنا بلا کراہت جائز ہے، لہذا اب اس پر دم جبر کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

جواب ۵۔ حج کا احرام باندھنے سے پہلے متمتع کیلئے مزید عمرہ کرنے کی گنجائش ہے، کیونکہ جن ایام میں عمرہ کرنے سے روکا گیا ہے وہ ایام تشریق ویوم ترویہ ہیں۔ حضرت شیخ زکریاؒ فرماتے ہیں:

وعند ابی حنيفة تكره العمرة فی خمسة أيام يوم عرفة والنحر وأيام التشريق وقال أبو يوسف يكره فی أربعة ايام، عرفة، أيام التشريق، انتهى، وفی شرح المهذب مذهبنا أنه لا يكره تكرار العمرة فی السنة بل يستحب وبه قال أبو حنيفةؒ وأحمدؒ و جمهور العلماء من السلف والخلف (حجۃ الوداع ۲۱۳)۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک پانچ دنوں میں عمرہ مکروہ ہے، یوم عرفہ، یوم النحر، ایام تشریق اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ چار دنوں میں مکروہ ہے، یوم عرفہ اور ایام تشریق، شرح مہذب میں ہے، ہمارا مسلک یہ ہے کہ ایک سال میں عمرہ کی تکرار مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے، ابوحنیفہ احمد اور جمہور علماء سلف وخلف کا قول یہی ہے

راجح قول یہی ہے کہ متمتع آفاقی یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق کے علاوہ باقی دنوں میں نفلی عمرہ بدون حرج کرسکتا ہے (غنیۃ المناسک) مصنف ارشاد الساری شیخ عبدالغنی تحریر فرماتے ہیں: کہ ناواقف متمتع حجاج کو جاہل علم نفلی عمرہ سے روکتے ہیں۔ یہ حالت ہے غریب ناواقف حجاج کی کہ ایسی عبادتوں سے محروم رہتے ہیں، جس کو وہ لوگ اپنے وطن میں نہیں کر سکتے، ایک بڑی عبادت سے محروم رہتے ہیں (۱۹۴) لہذا عمرہ کرنے میں حرج نہیں، جائز ہے، احقر کا عمل یہی ہے (عبدالرحیم فتاوی رحیمیہ ۷۲/۲)۔

۶۔ مرد، عورت، بیمار، ضعیف سب خود اپنے ہاتھ سے رمی کریں، کسی کو نائب بنا کر رمی کرانا بغیر عذر شرعی جائز نہیں ہے، اور عذر معتبر صرف ایسی بیماری یا کمزوری ہے جس کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہو، یا جمرات تک سوار ہو کر پہنچنے میں بھی سخت تکلیف ہو، یا مرض کے شدت اختیار کرنے کا قوی اندیشہ ہو، یا پیدل چلنے پر قدرت نہیں اور سواری ملتی نہیں، ایسا شخص معذور ہے، وہ اپنی طرف سے دوسرے آدمی کو نائب بنا کر رمی کرا سکتا ہے (غنیۃ ۱۰۰ بحوالہ احکام حج مفتی شفیع صاحب)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں: تجوز الإنابة فی الرمی لمن عجز عن الرمی بنفسه لمرض أو حبس أو كبر سن أو حمل المرأة فيصح للمريض بعلة لا يرجى زوالها قبل انتهاء وقت الرمی وللمحبوس و كبر السن والحامل أن يوكل عنه من يرمی عنه الجمرات كلها ويجوز التوكل عن عدة أشخاص على أن يرمی الوكيل عن نفسه أولا كل جمرة من الجمرات الثلاث (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱۹۳/۳)۔

رمی میں ان کے لئے جو مرض یا حبس، یا بوڑھاپے اور اگر عورت ہو تو حمل کی وجہ سے خود سے رمی کرنے سے معذور ہوں، نیابت جائز ہے، چنانچہ مریض کے لئے کسی ایسی بیماری کی بنا پر انابت جائز ہے، جس کے ختم ہونے کی

امید رمی کے وقت کے ختم ہونے سے پہلے نہ ہو، محبوس، کبیر السن اور حاملہ کے لئے یہ صورت ہے کہ ان کی طرف سے ایسے لوگوں کو وکیل بنایا جائے گا جو ان کی طرف سے رمی کریں، کئی اشخاص کی طرف سے بھی توکل جائز ہے بشرطیکہ وکیل سب سے پہلے اپنی طرف سے تینوں کنکریاں مار لے۔

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں: ومن كان مريضاً لا يستطيع الرمي يوضع في يده و يرمى بها أو يرمي عنه غيره و كذا المغمى عليه (فتح القدیر ۲/۴۹۸)۔

اور جو مریض ہو اور رمی پر قادر نہ ہو، اس کے ہاتھ میں کنکریاں رکھی جائیں گی اور وہ خود سے رمی کرے گا، یا اس کی طرف سے کوئی دوسرا رمی کر دے گا، یہی صورت بیہوش آدمی کے لئے بھی ہے۔

بدائع میں ہے: **وسواء رمى بنفسه أو بغيره عند عجزه عن الرمي بنفسه كالمريض الذى لا يستطيع الرمي فوضع الحصى فى كفه فرمى بها أو رمى عنه غيره لأن أفعال الحج تجرى فيها النيابة كالطواف والوقوف بعرفة و مزدلفة . والله اعلم** (بدائع الصنائع ۲/۱۳۷)۔

رمی چاہے خود سے کرے یا مجبوری کی وجہ سے اپنی طرف سے دوسرے سے کرائے دونوں حکماً برابر ہیں، اس کی مثال اس مریض کی سی ہے جو رمی پر قادر نہ ہو، تو اس کی ہتھیلی میں کنکری رکھ دی جائے اور وہ اس سے رمی کرے، یا اس کی طرف سے کوئی اور رمی کرے، اس لئے کہ اعمال حج میں نیابت جاری ہوتی ہے۔ جیسے طواف، وقوف عرفہ اور مزدلفہ۔

عالمگیری میں ہے: **مريض لايستطيع الرمي توضع الحصاة في يده ليرمي به او يرمي عنه غيره بامره كما في محيط السرخسي (۲۳۶/۱)**۔

مریض جو رمی کی استطاعت نہ رکھتا ہو، اس کے ہاتھ میں کنکری رکھ دی جائے گی، تا کہ وہ اس سے رمی کرے یا اس کی طرف سے اس کے حکم سے کوئی اور رمی کرے۔

معلم الحجاج میں ہے: رمی کے بارے میں وہ شخص مریض و معذور سمجھا جائے گا جو کھڑا ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہو کر جمرات تک آ سکتا ہے اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو اس کو خود رمی کرنا ضروری ہے دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے، دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے (معلم الحجاج ۸۲۔۱۸۱)۔

نیابت کے لئے محض ازدحام عذر نہیں، لہٰذا جو لوگ دس ذی الحجہ کو طلوع آفتاب سے زوال تک ازدحام کی وجہ سے رمی نہ کر سکیں اور زوال کے بعد یا غروب آفتاب کے بعد رمی کرنے پر قادر ہوں ان کے لئے کسی کو نائب بنا کر رمی کرانا جائز نہیں، وہ گیارہ ذی الحجہ کی صبح سے پہلے خود رمی کریں۔

البتہ ازدحام مکروہ اوقات میں رمی کی گنجائش و جواز کے حق میں عذر ہے، لہٰذا اس کی وجہ سے مکروہ اوقات میں عورت، بیمار، اور ضعیف آدمی کے لئے رمی کرنا درست اور جائز ہے۔

لیکن نیابت کا عذر نہ ہونے کی صورت میں محض ازدحام کی وجہ سے کوئی رمی نہیں کرے گا، تو اس پر دم واجب ہوگا، چاہے ایک دن کی رمی نہ کرے یا تینوں دنوں کی رمی نہ کرے، دم ایک ہی واجب ہوگا۔ وہ روایات جن سے مکروہ اوقات میں ضعفاء اور عورتوں کے حق میں فقہائے کرام نے گنجائش نکالی ہے ابن ہمام نے نقل کی ہیں:

(۱) قال الطحاوی حدثنا ابن أبی داؤد قال حدثنا المقدمی حدثنا فضیل بن سلیمان حدثنا موسی بن عقبة أخبرنا کریب عن ابن عباسؓ أن رسول الله ﷺ کان یأمر نساءه و ثقله صبیحة جمع أن یفیضوا مع أول الفجر بسواد ولا یروا الجمرة إلا مصبحین.

ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی عورتوں کو حکم دیتے تھے.... جمعہ کی صبح کو کہ ابتدائے فجر کے اندھیرے ہی میں افاضہ کرلیں اور رمی نہ کریں مگر صبح کے وقت۔

(۲) کان رسول الله ﷺ یقدم ضعفاء أهله بغلس و یأمرهم أن لا یرموا الجمرة حتی تطلع الشمس.

رسول اللہ ﷺ اپنے گھر والوں میں سے کمزوروں کے پاس اندھیرے ہی میں آتے اور انہیں حکم دیتے تھے کہ وہ رمی نہ کریں یہاں تک کہ سورج طلوع ہو جائے۔

صاحب ہدایہ نے شوافع کی موید ایک روایت ذکر کی ہے۔ إن النبی ﷺ رخص للرعاء أن یرموا لیلا۔

بے شک نبی ﷺ نے چرواہوں کو رخصت دی کہ وہ رات ہی میں رمی کرلیں۔

ابن ہمام دار قطنی سے ضعیف سند کے ساتھ اس میں زیادتی نقل کرتے ہیں:

وأیة ساعة شاء وأمن النهار. و حمله المصنف علی اللیلة الثانیة والثالثة لما عرف أن وقت الرمی کل یوم إذا دخل من النهار إمتدا إلی آخر اللیلة التی تتلو ذلک النهار فیحمل علی ذلک (فتح القدیر ۲/۵۰۰)۔

اور دن کے جس حصے میں چاہیں۔ مصنف نے اس کو دوسری اور تیسری رات پر محمول کیا ہے، اس لئے کہ معلوم ہے کہ ہر روز رمی کا وقت دن کے دخول سے اس دن کے بعد میں آنے والی رات کے آخری حصہ تک ممتد ہوتا ہے تو اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

(۷) احصار: سعودی میں رہنے والے غیر ملکیوں کو حالت احرام میں حرم سے واپس کرنا۔

احصار کے سلسلے میں فقہائے کرام کے درمیان اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک احصار صرف دشمن ہی سے ہوگا، بیماری وغیرہ سے نہیں ہوگا۔ قلت و هذا قول مالك والشافعی وإسحاق وأحمد فی روایة (بنایہ ۴/۳۸۶)۔

اور احناف کے نزدیک ہر وہ شخص جو احرام باندھے پھر اس کو احرام کے مقتضیات پر عمل کرنے سے روکا جائے، دشمن، بیماری، قید، عضو کا ٹوٹ جانا، یا اس کے علاوہ کوئی بھی مانع ہو۔ وفی عرف الشرع هو اسم لمن أحرم ثم منع عن المضی فی موجب الإحرام سواء کان المنع من العدو أو المرض أو الحبس أو

الكسر أو العرج و غير ها من الموانع من إتمام ما أحرم به حقيقة أو شرعاً وهذا قول أصحابنا وقال الشافعي لا إحصار إلا من عدو (بدائع ۲/۱۷۵، بنایہ ۴/۳۸۶) اس عموم کی وجہ سے عندالاحناف سعودی میں رہنے والے غیر ملکی کو رہنا بھی احصار میں سے شمار کیا جائے گا۔

البتہ اگر قارن، یا مفرد طواف، یا وقوف دونوں میں سے کسی ایک پر قادر ہے تو محصر نہ ہوگا، اگر وقوف عرفہ کر لیا اور طواف زیارت سے روک دیا گیا، تو اس کا حج ہو گیا، بال منڈوا کر احرام کھول دے، لیکن جب تک طواف نہ کرے گا عورت حلال نہ ہوگی، اور طواف زیارت جب چاہے کر سکتا ہے، لیکن ایام نحر گذرنے کے بعد کرے گا تو ایک دم تاخیر کا واجب ہوگا اور اگر صرف وقوف سے روکا گیا تو جب تک حج کا وقت باقی ہے انتظار کرنا چاہئے جب حج فوت ہو جائے تو عمرہ کے افعال کر کے حلال ہو جائے۔

الغرض احصار میں عرفات اور طواف دونوں سے، یا رکن عمرہ یعنی طواف سے روکنا ضروری ہے۔ احصار کے بہت سارے اسباب کتب فقہ میں مذکور ہیں، ان میں بادشاہ کا منع کرنا بھی ہے جو غیر ملکی پر صادق آتا ہے۔

محصر کا حکم:

جب اسباب احصار میں سے کوئی سبب کسی میں پایا جائے تو وہ شرعاً محصر ہوگا، اس کو اولاً اس مانع کے زوال کا انتظار کرنا ہے، اور حج، یا عمرہ کرنا ہے اور اگر مانع دور ہونے کا کوئی امکان نہیں ہے، مثلاً حکومت نے واپس ہی کر دیا تو اب اگر صرف حج، یا صرف عمرہ کا احرام باندھا ہے تو کسی شخص کو ایک دم، یا دم کی قیمت دے دے تاکہ وہ حرم میں جا کر ذبح کر دے اور تاریخ اور وقت متعین کر دے۔

محصر کو احرام کھولنے کے واسطے بال کٹانے یا منڈوانے کی شرط نہیں ہے، ذبح کے وقت مقرر پر صرف ذبح ہی سے حلال ہو جائے گا البتہ منڈوانا مستحسن ہے، اب اگر قارن ہے تو دو دم واجب ہوں گے۔

اگر وقت مقررہ سے پہلے حلال ہو گیا یعنی وقت مقررہ سے پہلے کوئی فعل موجب جنایت کر لیا یا معلوم ہوا کہ ذبح حرم میں نہیں ہوا ہے تو کفارہ جنایت واجب ہوگا۔

دم احصار ایام نحر میں ذبح کرنا شرط نہیں، البتہ حرم میں ذبح ہونا شرط ہے (بدائع ۲/۱۷۹) اور احصار دور ہونے کے بعد اس کی قضاء کرنا لازم ہے، اور یہ وجوب قضاء ہر محصر پر ہے، خواہ حج فرض ہو یا نفل، اپنا حج ہو یا حج بدل، حج صحیح ہو یا فاسد، دم احصار کے بدلہ میں روزہ رکھنا یا صدقہ دینا کافی نہیں۔ مذہب مشہور یہی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ اگر ہدی نہ ملے تو اس کی قیمت لگا کر ہر مسکین کو نصف صاع صدقہ دے دیا جائے، اگر صدقہ بھی نہ دے سکتا ہو تو ہر نصف صاع کے بدلہ ایک روزہ رکھے پھر حلال ہو جائے، ضرورت شدیدہ کے وقت اس پر عمل کی گنجائش ہے۔

احصار کے دو حکم اصلی ہیں: (۱) احرام سے حلال ہونے کے جواز کی شکلیں (۲) وجوب قضاء فالإحصار يتعلق به أحكام لكن الأصل فيه حكمان أحدهما جواز التحلل عن الإحرام والثاني وجوب قضاء (بدائع ۲/۱۷۷، بنایہ ۴/۳۸۶-۳۹۴)۔

۸۔ متمتع وقارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے، جبکہ دیگر ائمہ، نیز صاحبین کے نزدیک سنت ہے، تفصیل مذاہب یہ ہیں: امام صاحبؒ اور امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق واجب ہے، اور امام شافعیؒ کے دوسرے قول کے مطابق مستحب ہے، اگر نحر پر حلق کو مقدم کیا تو جائز ہے اور کوئی چیز واجب نہیں ہوگی" هذا عند الشافعیؒ و کذا عند الصاحبین" اور اگر رمی پر حلق کو مقدم کیا تو امام شافعیؒ و امام مالک کے نزدیک دم لازم ہوگا۔ امام احمدؒ کے نزدیک کسی کو بھی کسی پر مقدم کیا سہوا، یا جہالت کی وجہ سے تو کوئی چیز واجب نہیں اور عمداً کیا ہے تو امام احمدؒ کے نزدیک وجوب کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، اور امام صاحبؒ کے نزدیک سہو و جہالت و عمد سب صورتوں میں تقدیم و تاخیر کی وجہ سے دم واجب ہوگا۔ (النہایہ شرح ہدایہ ۴/۲۹۵)۔

وجوب ترتیب کے دلائل ذکر کرتے ہوئے علامہ ظفر احمد عثمانیؒ روایت کے الفاظ یوں نقل کرتے ہیں:

عن انسؓ أن النبی ﷺ أتی منی فأتی الجمرة ورماها ثم أتی منزله بمنی فنحر ثم قال للحلاق خذ و أشار إلی جانبه الأیمن، ثم الأیسر أخرجه الخمسة (ہدایہ ۱۹۸)۔

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ منیٰ آئے اور جمرہ آئے اور وہاں رمی کی، پھر منیٰ میں اپنی قیام گاہ پر آئے اور قربانی کی، پھر نائی سے کہا اپنے دائیں جانب اشارہ کرتے ہوئے اسے لے لو، پھر اسی طرح بائیں طرف کے بارے میں ارشاد فرمایا۔

اس حدیث شریف میں "الفاء" اور "ثم" کا استعمال ہوا ہے اور اصول کی کتابوں میں ان کو ترتیب کے لئے مانا گیا ہے، جس سے ان افعال کا مرتب ہونا ثابت ہوتا ہے، اور کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا ہے۔ کہ آپ ﷺ نے اولاً جمرہ کی رمی فرمائی، پھر ذبح، پھر حلق فرمایا: اور آپ ﷺ نے فرمایا: خذوا عنی مناسککم"۔ مجھ سے اپنے مناسک سیکھ لو۔ لہذا یہ تینوں کی ترتیب پر دلالت کرتا ہے اور جب تک کوئی دلیل عدم وجوب پر دلالت نہ کرے ترتیب ثابت رہے گی، غرض جو روایت عدم ترتیب کے قائلین ذکر کرتے ہیں جس میں آپ ﷺ سے ایک صحابیؓ نے آکر عرض کیا کہ میں نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اذبحوا ولا حرج" پھر دوسرے صحابی نے آکر عرض کیا میں نے رمی سے پہلے ذبح کرلیا تو آپ ﷺ نے فرمایا" ارم ا ولا حرج" (متفق علیہ) دوسری روایت میں اسی طرح کے تقدیم و تاخیر والے اعمال کے سوال کے جواب میں ہر مرتبہ میں افعلوا ولا حرج علیکم فرمایا تو ان روایات میں گناہ کی نفی ہے کیونکہ یہ عمل نسیاناً غیر شعوری طور پر ہوا تھا۔ اس کی دلیل ابوداؤد کی روایت کے الفاظ میں ہے۔: لا حرج لا حرج الإعلی رجل اقترض عرض رجل مسلم فهو ظالم فذلك الذی حرج و هلك (۲/۱/۱/۲۸۳)۔

کوئی حرج نہیں، کوئی حرج نہیں، مگر اس شخص پر جس نے کسی مسلمان کے ناموس پہ دست درازی کی تو وہ ظالم ہے، تو ایسا آدمی حرج میں پڑا اور ہلاک ہوگیا۔

یہ حدیث صراحۃً اثم کی نفی کرتی ہے اور دم اور اعادہ کا ذکر نہ ہونا عدم وجوب پر دلیل نہیں ہے، کیونکہ اسی

روایت کے ایک روای حضرت ابن عباسؓ عدم ترتیب کی صورت میں دم لازم کرتے ہیں اور اباحت کے معنی مراد نہیں لیتے، نیز حدیث شریف میں طواف سے قبل سعی کرنے کے سلسلہ میں بھی ''فلا حرج'' کا لفظ ہے، حالانکہ تمام علماء کا طوف سے پہلے سعی کے باطل ہونے پر اتفاق ہے، اور طواف کے بعد اس کا اعادہ لازمی ہے، لہذا نفی حرج سے نفی اثم مراد لیا جائے نہ کہ نفی اعادہ اور نفی دم مراد ہوگا۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ کا کثرت سے تقدیم وتاخیر کے سلسلہ میں سوال کرنا ہی حضرات صحابہ کرامؓ کے نزدیک اس کے واجبی ہونے کی دلیل ہے، اس کے جواب میں آپ ﷺ کا ''فلا حرج'' فرمانا ان کو تسلی دینے کے لئے تھا نہ کہ وجوب دم کی نفی کے لئے، کیونکہ حضرات صحابہ کرامؓ کی یہ شان تھی کہ غیر واجبی چیز کے بارے میں کثرت سے سوال کیا کرتے (اعلاء السنن ۱۰/۱۶۰)۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے: من قدم شيئا من حجه أو أخره فليهرق لذلك دما، وهذا مسند صحيح على شرط مسلم (الجوہر النقی ۱/۳۴۷) وقال الحافظ في الدراية (ص ۲۰۸) اخرجه ابن أبي شيبة بإسناد حسن وأخرجه الطحاوي من وجه آخر أحسن منه عنه اه قلت والأحسن من الحسن لا يكون إلا صحيحا فما له لا يصححه (اعلاء السنن ۱۰/۱۵۹)۔

جس نے اپنے حج میں سے کسی چیز کو مقدم یا مؤخر کیا تو وہ ایک دم ادا کرے، یہ مستند اور مسلم کی شرط کے مطابق صحیح حدیث ہے، اور حافظ نے درایہ میں کہا: ابن ابی شیبہ نے بہتر سند کے ساتھ اس کی تخریج کی، اور طحاوی نے اس سے بہتر ایک دوسری سند سے اس کی تخریج کی، میں کہتا ہوں: جو حدیث حسن سے بھی احسن ہو وہ صحیح ہوتی ہے، پھر کیا چیز مانع ہے کہ اس کو صحیح نہ کہا جائے۔

ابن ہمامؒ امام صاحب کی طرف سے ''افعل ولا حرج'' کے جواب میں اسی طرح نفی اثم وفساد مراد لیتے ہیں اور اس کو ابتدائے اسلام کے واقعات میں شمار کرتے ہیں:

وإنما عذرهم بالجهل لأن الحال كان إذ ذلك في ابتداء ه وإذا احتمل كلا منهما (الترتيب مسنون أو واجب) فالاحتياط اعتبار التعيين والأخذ به واجب في مقام الاضطراب ليتم الوجه لأبي حنيفةؒ ويؤيده ما نقل عن ابن مسعودؓ من قدم نسكا على نسك فعليه دم بل هو دليل مستقل عندنا.

ابن ہمام آیت کریمہ سے بھی لطیف طریقہ سے استدلال کرتے ہیں۔ وأما الا ستدلال بد لالة قوله تعالى "فمن كان مريضا او به اذى من رأسه ففدية. فان إيجاب الفدية للحلق قبل أوانه حالة العذر لو جب الجزاء فمع عدم العذر بطريق الاولى (فتح القدیر ۳/۶۳،۶۲)۔

ان کا عذر ناواقفیت کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ یہ حال اس کی ابتدا میں تھا، اور جب دونوں میں سے ہر ایک (ترتیب واجب ہے یا مسنون) کا احتمال ہو تو احتیاط اعتبار تعیین میں ہے، اور اس کو اخذ کرنا مقام اضطراب میں واجب ہے، جس سے امام ابوحنیفہ کے مسلک کی ہی دلیل فراہم ہوتی ہے اور اسکی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو ابن

مسعودؓ سے مروی ہے: جس نے کسی نسک کو کسی نسک پر مقدم کیا تو اس کے ذمہ ایک دم ہے بلکہ وہ ہمارے نزدیک مستقل دلیل ہے۔

اور جہاں تک اللہ تعالی کے اس قول کی دلالت سے استدلال کا تعلق ہے (جس کا ترجمہ یہ ہے) تو جو کوئی مریض ہو، یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو وہ روزہ، یا صدقہ یا قربانی کا فدیہ دے، تو قبل از وقت حلق کرانے کی وجہ سے فدیہ کا ایجاب عذر کی حالت ہے، جس سے جزا واجب ہوتی ہے، تو عدم عذر کی صورت میں تو بدرجہ اولی واجب ہوتی ہے۔

علامہ عینیؒ "فلا حرج" کے جواب میں فرماتے ہیں:

قلت إنه متروک الظاهر لأنه لا یدل علی القضاء أیضا و یجوز أن یکون السائل مفردا و تقدیم الذبح علی الرمی لا یوجب علیه شیئا وفی المستصفی کان هذا فی ابتداء الإسلام حین لم یستقر أفعال المناسک. ولأن نفی الحرج لا یقتضی انتفاء الکفارة کما لو تطیب أو خاف من عدو (البنایہ ۴/۷۹۷-۲۹۶)۔

میں کہتا ہوں: یہ متروک الظاہر ہے، اس لئے کہ یہ قضاء پر بھی دلالت نہیں کرتا، اور جائز ہے کہ سائل مفرد ہو، نیز یہ کہ رمی پر ذبح کی تقدیم کی وجہ سے کچھ واجب بھی نہیں ہوتا، اسی طرح مستصفی میں ہے، یہ ابتدائے اسلام میں تھا، جب مناسک کے افعال پوری طرح ثابت نہیں ہوئے تھے۔ اور اس لئے کہ نفی حرج انتفاء کفارہ کی مقتضی نہیں ہے، جیسا کہ اگر کسی نے خوشبو استعمال کرلیا، یا دشمن سے خائف ہوا۔

حاصل یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول دلائل کے اعتبار سے قوی ہے، اور حضرات صاحبینؒ، نیز دیگر ائمہ کرام "فلا حرج" والی روایات کثیرہ کی بنیاد پر ترتیب کی سنیت کے قائل ہیں ابن ہمامؒ بھی امام صاحبؒ کی دلیل نقل کرتے ہوئے صاحبین کے قول کو احتمال کے درجہ میں صحیح قرار دیتے ہیں۔

آج کل ازدحام اور قربانی میں پریشانی، نیز قربان گاہ کا دور ہونا، دھوپ کا شدید ہونا، معقول شخص کا بطور نائب نہ مل سکنا، جو قربانی کر سکے، نیز قربان گاہ میں شدید ازدحام کا ہونا، حکومت کے ادارے کو خود حنبلی، یا غیر مقلد ہونے کی وجہ سے ترتیب کا قائل نہ ہونا عوام کا اس مسئلہ سے ناواقف ہونا (جو وجوب کی نفی نہیں کرتا لیکن کثرت ابتلاء عسر کو یسر میں تبدیلی کا باعث ہوتا ہے) اور پریشان کن عذر واقعی کی بنا پر حضرات صاحبین کے قول پر عمل کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جو حضرات اس ترتیب کو قائم رکھ سکتے ہیں اور کسی مشقت شدیدہ کے بغیر اپنے کسی ایک آدمی کو وکیل بنا کر قربان گاہ پہنچا سکتے ہیں ان کو ترتیب پر عمل کرنا چاہئے "فلا حرج" کے الفاظ نبوی ﷺ خود دلالت کرتے ہیں کہ افضل تو ترتیب ہی ہے۔

۹۔ حج بدل کرنے والے کا تمتع کرنا:

حج بدل کے شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ آمر کی مخالفت نہ کرے، شامی میں ہے:

الرابع عشر عدم المخالفة فلو أمره بالإ فراد فقرن او تمتع ولو للمیت لم یقع عنه و یضمن النفقة (۲/۲۶۰) درمختار میں ہے: و دم القران أو التمتع علی الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا

فيصير مخالفا فيضمن ۔ علامہ شامیؒ اس کی وجہ ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے مامور بہ کو ادا نہیں کیا، کیونکہ آمر نے صرف حج کے ادا کرنے کا حکم دیا ہے نہ کہ اس کے علاوہ کا، پس اس نے آمر کے امر کی مخالفت کی، لہٰذا وہ ضامن ہوگا، محیط میں یہ بھی اضافہ ہے کہ عمرہ آمر کی طرف سے ادا نہ ہوگا کیونکہ اس نے عمرہ کا حکم ہی نہیں دیا، پس گویا اس نے حج تو آمر کی طرف سے کیا، عمرہ اپنی طرف سے کیا اور یہ مخالفت ہوگئی، ولو أمره بالحج فاعتمر ثم حج من مكة يصير مخالفا لأنه مأمور بحج ميقاتي ولو أمره بالعمرة فاعتمر ثم حج عن نفسه لم يكن مخالفا بخلاف ما إذا حج أولا ثم اعتمر (۲۶۸/۲، ۲۶۸/۲، ۲۶۷-۲۶۸) يصير مخالفا بالقران أو التمتع كما مر (۲۶۹/۲)

چودھویں شرط عدم مخالفت، تو اگر آمر نے افراد کا حکم دیا اور اس نے قران یا تمتع کرلیا چاہے کسی مرحوم شخص ہی کی طرف سے، یا اس کی طرف سے نہ واقع ہوگا اور نفقہ کا ضامن ہوگا، اور قران و تمتع کا دم حاجی پر ہوگا اگر اسے آمر نے قران یا تمتع کا حکم دیا ہو، ورنہ وہ مخالفت کرنے والا ہوگا، پس وہ ضامن ہوگا، اور اگر اس کو حکم دیا حج کا تو اس نے عمرہ کرلیا، پھر مکہ سے حج کرلیا تو وہ مخالفت کرنے والا ہے اس لئے کہ وہ مامور ہے حج میقاتی کا، اور اگر اسے عمرہ کا حکم دیا تو اس نے عمرہ کیا پھر اپنی طرف سے حج کیا تو وہ مخالفت کرنے والا نہ ہوگا، برخلاف اس کے جب وہ پہلے حج کرے پھر عمرہ کرے، تو وہ قران، یا تمتع کی وجہ سے مخالفت کرنے والا ہوگا، جیسا کہ گذر چکا۔

فقہائے کرام کی عبارات کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ قران و تمتع کا عدم جواز مخالفت آمر کی بنیاد پر ہے، اور فقہی عبارات میں اگرچہ قران کا ہی ذکر ہے تمتع کا ذکر نہیں ہے، لیکن علت چونکہ ایک ہی ہے (یعنی عدم مخالفت) لہٰذا بعض فقہاء نے دونوں کو یکساں شمار کیا ہے، البتہ اکثر فقہاء کرام نے صرف قران کا جواز ثابت کیا ہے اور تمتع کو اجازت کے باوجود ناجائز قرار دیا ہے، اس سلسلہ میں قاضی خاں کی ایک عبارت پر فقہائے کرام میں کافی بحث ہوچکی ہے۔

قاضی خاں کی عبارت یہ ہے:

وقال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضلؒ إذا أمر غيره أن يحج عنه ينبغي أن يفوض الأمر إلى المأمور فيقول حج عني بهذا المال كيف شئت حجة وإن شئت حجة وعمرة وإن شئت قرانا والباقي من المال مني لك وصية كي لا يضيق الأمر على الحاج ولا يجب عليه رد ما فضل إلى الورثة.

شیخ امام ابوبکر محمد بن الفضل نے فرمایا: جب کسی نے اس کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تو چاہئے کہ معاملہ مامور کے سپرد کردیا جائے تو وہ کہے: میری طرف سے اس مال سے تم جس طرح چاہو ایک حج یا اگر چاہو تو ایک حج اور عمرہ کرلو اور اگر چاہو تو قران، اور باقی مال میری طرف سے تمہارے لئے وصیت ہے، تاکہ حاجی کو دشواری پیش نہ آئے اور جو کچھ بچ رہے اسے واپس لوٹانا اس کو لوٹانا نہ پڑے۔

عبارت کے ظاہر سے حج کی تینوں اقسام کا جواز معلوم ہوتا ہے بلکہ آپ نے آمر کو ہدایت فرمائی کہ ایک

مامور کو عام اجازت دے دے تا کہ اس کو اعمال حج میں تنگی ودشواری پیش نہ آئے۔

اور نیابت خود دلالت کرتی ہے کہ جو امور آمر کے لئے جائز ہوں وہ مامور کے لئے بھی جائز ہونے چاہئیں بصرف قران کا باذن آمر جائز ہونا اور تمتع کا جائز نہ ہونا اس کی کوئی فقہی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔

ماقبل میں شامی کی عبارت سے تمتع وقران کا جو فرق معلوم ہوتا ہے کہ قران میں حج وعمرہ دونوں آمر کی میقات سے ہوتے ہیں اور تمتع میں حج آمر کی میقات سے ادا نہیں ہوتا، لیکن اس میں بھی جب علت مخالفت آمر معلوم ہوتی ہے تو اب اجازت سے وہ علت بھی باقی نہیں رہے گی۔

لیکن کتب فقہ میں باذن آمر تمتع کے جواز کی صریح عبارات مذکور نہیں ہیں، لہذا فقہائے کرام نے تمتع کے عدم جواز ہی کو ذکر کیا ہے لیکن اس زمانہ میں حج وعمرہ میں حکومتوں کی پابندیوں، اور طول احرام کے باعث اگر کسی پر احرام طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے یا ایام حج کے بالکل قریب سفر کرنے سے کوئی عذر مانع ہو تو اس کے لئے تمتع کر لینے کی بھی اجازت ہے۔

(ب) آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع نہیں کر سکتا ہے،، البتہ آمر چونکہ اکثر جاہل ہوتے ہیں ان کو اس سلسلہ کا کوئی علم نہیں ہوتا ہے نہ وہ اقسام حج کا علم رکھتے ہیں نہ فرق جانتے ہیں اگر ان کو فرق سمجھایا جاوے اور اس کی دشواریوں کا پتہ چل جائے تو ضرور وہ تمتع کی صراحت کریں گے، لہذا کچھ فقہائے عصر نے عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت سمجھا ہے، اور وہ صراحۃً اذن کو ضروری سمجھتے نہیں ہیں، پھر بھی صراحۃً اذن حاصل کر لینا بہتر ہے۔

(د) کتب فقہیہ کی صراحت کے اعتبار سے مامور نے افراد کے بجائے تمتع کیا تو آمر کی مخالفت کی صورت میں ضمان واجب ہوتا ہے اور حج مامور کا ہوگا، اسی طرح اگر قران کر لیا تو بھی مخالف ہوگا اور ضمان دینا ہوگا،، البتہ قران آمر کی اجازت سے کرنا جائز ہے، لیکن دم قران اپنے پاس سے دینا ہوگا آمر کے روپے سے دینا جائز نہیں۔ اور تمتع کرنا اجازت سے بھی جائز نہیں اگر اجازت سے تمتع کرے گا تو مامور پر گو ضمان واجب نہ ہوگا لیکن آمر کا حج ادا نہ ہوگا۔

لیکن جیسا کہ ماقبل میں تمتع کی گنجائش کا ذکر کیا گیا اس اعتبار سے تمتع باذن الآمر کی صورت میں دم تمتع حج بدل کرنے والے کے مال سے لازم ہوگا، شامی میں درمختار کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے: ودم القران والتمتع والجناية على الحاج" إن أذن له ا. الآمر بالقران والتمتع والا فيصير مخالفا فيضمن . قوله على الحاج اى المامور اما الأول فلأنه وجب شكرا على الجمع بين النسكين و حقيقة الفعل منه وإن كان الحج يقع عن الآمر لأنه وقوع شرعي لا حقيقي وأما الثاني فباعتبار أنه تعلق بجنايته أفاده في البحر (شامی ۲/۲۶۸)۔

اور دم قران وتمتع اور جنایت حاجی کے ذمہ ہے، اگر آمر نے اس کو قران اور تمتع کا حکم [illegible]، ورنہ وہ مخالفت کرنے والا ہوگا، پس ضامن ہوگا، ان کے قول حاجی کے ذمہ کا مفہوم مامور ہے، جہاں تک پہلے کا تعلق ہے تو اس وجہ سے کہ وہ شکراً واجب ہوا، دونسک کے درمیان جمع کرنے کی وجہ سے، اور حقیقۃً فعل تو اسی کی طرف سے ہے، اگر چہ حج

آمر کی طرف سے واقع ہورہا ہے، اس لئے کہ وقوع شرعی وقوع حقیقی نہیں، رہا دوسرا تو اس اعتبار سے ہے کہ وہ اس کی جنایت سے متعلق ہے۔

باذن الامر کی صورت میں علامہ شامیؒ کے قول کے اعتبار سے تو مامور ہی پر دم آئے گا۔

کنز الدقائق میں ہے: ودم الاحصار علی الآمر و دم القران و دم الجناية على المأمور۔ علامہ زیلعیؒ اس کی شرح میں لکھتے ہیں: والمأمور هو المختص بهذه النعمة لأن حقيقة الفعل عنه۔ أما إذا فعل بغير إذن فقد صار مخالفا فيضمن النفقة (تبیین الحقائق ۸۶/۲)۔

دم احصار آمر کے ذمہ ہے، اور دم قران اور دم جنایت مامور کے ذمہ ہے، اور مامور اس نعمت کے ساتھ مختص ہے، اس لیے کہ حقیقۃً فعل اسی کی طرف سے ہے۔ رہا اس وقت کا معاملہ جب اس نے بغیر اجازت کیا تو وہ مخالفت کرنے والا ہوا، پس وہ نفقہ کا ضامن ہوگا۔

بدون اذن الآمر تو فقہاء کے قول کے مطابق حج کرنا ہی صحیح نہیں ہے، اس صورت میں تو نفقہ کا ذمہ دار ہوگا،

(وإلا فيصير مخالفا فيضمن) هذ القول ابی حنيفة و وجهه أنه لم يأت بالمامور به لأنه أمره بسفر يصرفه إلى الحج لا غير فقد خالف أمر الآمر فضمن (بدائع) زاد في المحيط لأن العمرة لا تقع عن الأمر لأنه ما أمره بها فصار كأنه حج عنه واعتمر لنفسه فيصير مخالفا (شامی ۲/۲۶۷)۔

یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس نے مامور بہ کو انجام نہیں دیا، اس لئے کہ آمر نے اس کو ایسے سفر کا حکم دیا تھا جو اسے صرف حج کی طرف پھیرتا ہو تو اس نے آمر کی مخالفت کی، لہٰذا وہ ضامن ہوگا، محیط میں اضافہ ہے: اس لئے کہ عمرہ آمر کی طرف سے واقع نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اس نے اس کو اس کا حکم نہیں دیا ہے، تو ایسا ہی ہوا گویا اس نے اس کی طرف سے حج کیا اور اپنے لئے عمرہ کیا تو وہ مخالفت کرنے والا ہوگا۔

لہٰذا اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ مامور کے مال سے ہی دم تمتع لازم ہوگا۔

(ھ) اس دشواری کا حل یہی ہے کہ آمر کی اجازت سے تمتع کی گنجائش دی جائے۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں تفصیل یہ ہے کہ جس پر حج فرض ہوا اگر اس نے مرتے وقت وصیت کی ہو کہ میری طرف سے حج تمتع کرانا تو ایسی صورت میں حج تمتع کرنے سے آمر کی جانب سے حج ہوجائے گا۔

ورثاء کی اجازت سے تمتع کرنے کی صورت میں مامور کیلئے روپیہ واپس کرنا لازم نہیں ہے، لیکن آمر کا حج ادا نہ ہوگا اور اگر میت نے باوجود حج فرض ہونے کے وصیت نہیں کی ہے، اور اس کی طرف سے اس کے بیٹے وغیرہ بطور احسان کے خود، یا کسی دوسرے کو بھیج رہے ہیں تو اب تمتع، قران وغیرہ حج کرا سکتے ہیں، اب اجازت وعدم اجازت کی کوئی شرط نہیں لازم ہوگی، بلکہ اور بھی بہت سی وہ شرطیں لازم نہیں ہوگی جو آمر کی طرف سے بھیجنے کی شکل میں لازم ہوتی ہیں۔

اور اگر والدین یا کسی میت پر حج فرض نہیں تھا اور بیٹا صاحب حیثیت ہونے کی وجہ سے خود، یا کسی کو بھیج رہا ہے تو اس کو حج بدل تو نہیں کہیں گے، کیونکہ خود ان پر حج فرض نہیں تھا، لیکن ایصال ثواب کے لئے ایسا کرنا مستحب ہے،

اس صورت میں بھی بیٹا تمتع وغیرہ کوئی بھی حج کی نیت سے بھیج سکتا ہے، اس شکل میں بھی حج بدل کی تمام (یعنی بیسوں) شرطوں کا لحاظ ضروری نہیں ہے، مکہ مکرمہ سے بھی یہ حج کراسکتے ہیں اور تمتع کی بھی گنجائش ہے۔

۱۰۔ ہمارے نزدیک (یعنی احناف) طہارت جواز طواف کے لئے شرط نہیں ہے، اور نہ فرض ہے، بلکہ واجب ہے، مولانا بنوریؒ معارف السنن میں فرماتے ہیں: قال شيخنا وقد أفتى الحافظ ابن تيمية للمرأة التي لا تستطيع البقاء بعد الحج ولم تطف للإفاضة بأنها تطوف طواف الإفاضة في حال طمثها و تهرق الدم و تحل على مذهب أبي حنيفة۔

ہمارے شیخ نے فرمایا: اور حافظ ابن تیمیہؒ نے اس عورت کے حق میں فتوی دیا ہے جو حج کے بعد نہ ٹھہر سکتی ہو اور طواف افاضہ نہ کرسکتی ہو کہ وہ حالت حیض میں طواف افاضہ کرلے اور دم ادا کردے، اور امام ابوحنیفہ کے مسلک کے مطابق حلال ہوجائے۔

مولانا بنوریؒ (۲۲۵/۲۶) فتاوی ابن تیمیہ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں خلاصہ: إن من حاضت قبل طواف الإفاضة فعليها أن تحتبس حتى تطهر و تطوف إذا أمكن ذلك، هذا إذا كانت الطرق آمنة والبقاء متيسر من جهة الآمر والقافلة ثم ذكر و اما هذه الاوقات فكثير من النساء لا يمكنهن الإحتباس لوجوه فهذه المسئلة عمت بها البلوى فهذه تطوف وهي حائض و تجبر بدم او بدنة على مذهب ابي حنيفةؒ واحمد في إحدى الروايتين عنه إلى آخر ماقال (معارف السنن ۵۹۴/۶، فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۲۵-۲۲۴)۔

جو طواف افاضہ سے پہلے حائضہ ہوجائے تو اس پر ضروری ہے کہ طاہرہ ہونے اور طواف کرنے تک ٹھہرے اگر ممکن ہو تو، یہ اس وقت ہے جب راستے پرامن ہوں اور آمر و قافلہ کی طرف سے ٹھہرنا آسان ہو، پھر انہوں نے ان اوقات کا ذکر کیا ہے، چنانچہ بہت سی عورتیں کئی وجوہ سے نہیں ٹھہر سکتی ہیں، تو یہ مسئلہ عموم بلوی سے تعلق رکھتا ہے تو وہ حالت حیض میں طواف کرلے گی اور امام ابوحنیفہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد کے مسلک کے مطابق ایک دم، یا بدنہ دے گی۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں: فأما الطهارة عن الحدث والجنابة والحيض والنفاس فليست بشرط لجواز الطواف وليست بفرض عند نابل واجبة حتى يجوز الطواف بدونها (۱۲۹/۲) وقدروى عن ابن عباسؓ أنه قال البدنة تجب في الحج في موضعين أحدهما إذا طاف جنبا والثاني إذا جامع بعد الوقوف وإذا لم تكن الطهارة من شرائط الجواز فإذا طاف وهو محدث أو جنب وقع موقعه حتى لو جامع بعده لا يلزمه شئ لأن الوطي لم يصادف الإحرام لحصول التحلل بالطواف، هذا إذا طاف بعد أن حلق أو قصر ثم جامع (بدائع ۱۲۹/۲)۔

جہاں تک طہارت عن الحدث اور جنابت اور حیض ونفاس کا تعلق ہے تو وہ جواز طواف کے لئے شرط نہیں

ہے اور نہ ہمارے نزدیک فرض ہے حتی کہ اس کے بغیر جائز ہے۔ اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: حج میں دو موقعوں پر بدنہ واجب ہوتا ہے، ایک اس وقت جب حالت جنابت میں طواف کرلیا ہو، دوسرے اس وقت جب وقوف کے بعد جماع کرلیا ہو، اور جب طہارت شرائط جواز میں سے نہیں ہے تو اگر اس نے حالت جنابت یا حدث میں طواف کرلیا تو وہ اپنے محل میں واقع ہوا، یہاں تک کہ اگر اس کے بعد جماع کرلیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے، اس لئے کہ وطی احرام سے مصادف نہیں ہوئی طواف سے تحلل کے حصول کی وجہ سے، یہ اس صورت میں ہے جب حلق، یا قصر کے بعد طواف کیا ہو، پھر جماع کیا ہو۔

مذکورہ عبارات سے پتہ چلتا ہے کہ احناف کے یہاں طہارت فرض نہیں ہے، لہذا:

(الف) انتہائی مجبوری کی حالت میں (سوال میں مذکور مجبوریوں کے علاوہ بھی) جب ایام حیض کے ختم ہونے تک قیام مشکل ہو تو بدرجہ مجبوری ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے کی گنجائش ہے۔

(ب) رکن ادا ہوگیا لیکن دم (بدنہ) واجب ہوگا، عند الاحناف احکام شرعیہ اپنی ممانعت کے باوجود مشروعیت کا تقاضا کرتے ہیں۔

لہذا القول علامہ کشمیریؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ، نیز صاحب بدائع کے تفریعی جزئیات کے بموجب رکن ادا ہو جائے گا لیکن بقول ابن عباس بدنہ واجب ہوگا۔

(ج) بکرا کافی نہ ہوگا بلکہ بدنہ واجب ہوگا، کیونکہ طواف زیارت فرض ہے، لہذا اس کو بے وضو کیا تو بکرا اور ناپاکی (جنابت وحیض ونفاس) کی حالت میں کیا تو بدنہ واجب ہوگا، علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

غير أنه إن كان محدثا فعليه شاة وإن كان جنبا فعليه بدنة لأن الحدث يوجب نقصانا يسيرا فتكفيه الشاة لجبره كما لو ترك شوطا وأما الجنابة فإنها توجب نقصانا متفاحشا لأنها أكبر الحدثين فيجب لها أعظم الجابرين وقدروى عن ابن عباسؓ أنه قال البدنة تجب في الحج في موضعين أحدهما إذا طاف جنبا والثاني إذا جامع بعد الوقوف (بدائع ۱۲۹/۲)۔

ہاں مگر یہ کہ محدث ہو تو اس کے ذمہ ایک بکری ہے اور اگر جنبی ہو تو بدنہ، اس لئے کہ حدث معمولی نقصان کا موجب ہے، تو اس کی تلافی کیلئے بکری کافی ہے، جیسا کہ ایک شوط چھوڑ دینے کی صورت میں ہے، جہاں تک جنابہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک نقصان متفاحش کا موجب ہے اس لئے کہ وہ اکبر الحدثین ہے تو اس کے لئے اعظم الجابرین واجب ہوگا۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: بدنہ حج میں دو موقعوں پر واجب ہوتا ہے، ایک اس صورت میں جب حالت جنابت میں اس نے طواف کیا ہو، دوسرے اس صورت میں جب وقوف کے بعد جماع کیا ہو۔

(د) جتنے مسائل میں دم واجب ہونے کا ذکر ہے، ان سب میں ضروری ہے کہ جانور حدود حرم کے اندر ذبح کیا جائے۔ حرم سے باہر ذبح کرنا کافی نہیں، اور ذبح شدہ جانور کا صدقہ کرنا لازم ہے، اس میں خود کھانا، یا اغنیاء کو کھلانا جائز نہیں، دم جنایت کی قیمت دینا جائز نہیں، جانور کی قربانی حرم میں کرنا واجب ہے، البتہ جہاں دم اور

الطعام میں اختیار دیا ہے اس میں دم کی قیمت ادا کرنے سے ادائیگی ہو جائے گی، اگر مفلسی کے سبب دم، یا صدقہ میسر نہ ہوتو یہ کفارہ اس کے ذمہ واجب رہتا ہے، جب میسر ہوادا کرے، یہ حکم بلا عذر کی شکل میں ہے، اور اس کو روزہ رکھنے کا اختیار نہیں ہے، بلکہ کفارہ ہمیشہ باقی رہے گا، لیکن اگر عذر سے جنایت کا ارتکاب کیا ہے تو دم اور صدقہ کے بجائے تین روزے بھی کافی ہیں۔ (احکام حج ر۱۰۵ بحوالہ زبدۃ) جزاء جنایات اور کفارات کا فوراً ادا کرنا واجب نہیں ہے، مگر افضل ہے کہ جلد ادا کرے، مرنے سے پہلے ادا نہ کرسکا تو وصیت کرنا واجب ہے (معلم الحجاج ۲۱۹، احکام الحج بحوالہ زبدہ ر۸۷، اور دیکھئے بدائع ۲ر۲۲۴)۔

۱۱۔ عورت کے لئے وجوب حج کے شرائط مردوں سے دو اعتبار سے مخالف ہیں (۱) محرم کا ہونا (۲) عدت کا نہ ہونا، علامہ کاسائی بدائع میں تحریر فرماتے ہیں: وإذا خرج مع امرأته مسافرا فطلقها في بعض الطريق أو مات عنها فإن كان بينها وبين مصرها الذي خرجت منه أقل من ثلاثة أيام و بينها و بين مقصدها ثلاثة أيام فصاعدا رجعت إلى مصرها لأنها لو مضت لاحتاجت إلى إنشاء سفر وهي معتدة ولو رجعت ما احتاجت إلى ذلك فكان الرجوع أولى وإن كان بينها و بين مصرها ثلاثة أيام فصاعدا وبينها و بين مقصدها أقل من ثلاثة أيام فإنها تمضي لأنه ليس في المضي إنشاء سفر وفي الرجوع إنشاء سفر و المعتدة ممنوعة عن السفر (۳ر۲۵۷)

اور جب اپنی بیوی کے ساتھ سفر کرتا ہوا نکلا، پھر اس نے راستہ میں اسے طلاق دے دی، یا اس کو چھوڑ کر مر گیا تو اگر اس عورت کے درمیان اور اس شہر کے درمیان جہاں سے وہ نکلی ہے تین دنوں سے کم مدت کی مسافت ہے اور اس کے درمیان اور اس کی منزل کے درمیان تین، یا اس سے زائد دنوں کی دوری ہے تو وہ اپنے شہر واپس آ جائے گی، اس لئے کہ اگر جانے کو جاری رکھے گی تو وہ نئے سفر کے آغاز کی محتاج ہوگی جبکہ وہ معتدہ ہے، اور گھر واپس آ جائے گی تو اسے اس کی ضرورت پیش نہ آئے گی، لہذا رجوع ہی اولی ہے، اور اگر اس کے درمیان اور اس کے شہر کے درمیان تین دنوں سے زائد کی مدت کی مسافت ہے اور اس کے درمیان اور اس کے منزل کے درمیان تین دنوں سے کم مدت کی مسافت ہے تو وہ سفر جاری رکھے گی، اس لئے کہ سفر جاری رکھنے میں انشائے سفر نہیں ہے اور رجوع میں انشائے سفر ہے اور معتدہ کو سفر سے روکا گیا ہے۔

اگر شوہر نے سفر میں طلاق بائن دی، یا اسکی موت واقع ہوگئی تو جس طرف مدت سفر کم ہو ادھر جائے جس طرف مدت زیادہ ہو ادھر نہ جائے، کیونکہ عدت میں سفر سے اس کو روکا گیا ہے اور یہ انشاء سفر کے حکم میں ہوگا۔ اگر ایک طرف مدت سفر کی مسافت سے کم ہے تو عورت اسی طرف لوٹ جائے جدھر مدت کم ہو، امام صاحب کی یہ روایت ہے کہ اگر دونوں کے درمیان میں مدت سفر کی مسافت ہے اور شہر میں ہے تو اس کو اسی شہر میں عدت گذارنا چاہئے۔ چاہے محرم بھی ساتھ میں موجود ہو، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر محرم موجود ہو تو عدت ختم کرنے سے پہلے بھی اس کو شہر سے نکلنا جائز ہے۔

اور اگر کسی گاؤں، یا جنگل میں عدت لازم ہوگئی اور وہاں جان و مال کا خطرہ ہے تو اس جگہ سے کسی ایسے گاؤں، یا شہر میں جانا کہ جہاں امن ہو جائز ہے، لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک پھر اس جگہ سے بلا عدت ختم کئے جانا جائز نہیں ہے اگر چہ محرم بھی موجود ہو اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر محرم موجود ہو تو جانا جائز ہے (بدائع ۳؍۲۰۷)۔

عورت کے لئے محرم ہی کی طرح عدت سے فراغت بھی وجوب حج کے شرائط میں سے ہے، اسی لئے امام صاحب محرم کی موجودگی میں بھی عدت، اسی شہر میں ختم کرنے کا حکم فرماتے ہیں، لیکن آج کل احوال بدل گئے ہیں، حکومت کے قانون پھر، عورت کا تنہا سفر کرنا وغیرہ بے شمار پریشانیوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے، لہذا جب وہ مکہ مکرمہ پہنچ گئی ہے تو بہتر یہی ہے کہ حج ادا کرے ویسے بھی ہمارے یہاں بغیر محرم و عدت میں حج ادا کرنے والی عورت عام احوال میں سخت گنہگار ہوتی ہے لیکن اس کا حج ادا ہو جاتا ہے، یہ اجازت نہیں بلکہ مجبوری کی وجہ سے گنجائش (علی اصول مذہب الإمام) ہے۔

۱۲۔ منیٰ کے سلسلہ میں صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: (وإذا نوى المسافر أن يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لم يتم الصلوة) لأن اعتبار النية في موضعين يقتضي اعتبارها في مواضع وهو ممتنع لأن السفر لا يعرى عنه إلا إذا نوى المسافر أن يقيم بالليل في أحدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لأن إقامة المرأ مضافة إلى مبيته (ہدایہ مع فتح القدیر ۲؍۴۴)

اور جب مسافر یہ نیت کرے کہ مکہ اور منیٰ میں پندرہ دن ٹھہرے گا تو اتمام صلوۃ نہ کرے گا۔ اس لئے کہ دو مقامات پر نیت کا اعتبار کئی مقامات میں اس کے اعتبار کا متقتضی ہے، اور یہ ممنوع ہے، اس لئے کہ سفر اس سے خالی نہیں ہوتا۔ ہاں اگر مسافر یہ نیت کرے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک مقام پر رات میں قیام کرے گا تو اس میں داخل ہونے سے وہ مقیم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ آدمی کی اقامت اس کے رات گزارنے کی جگہ میں شامل کی جاتی ہے۔

علامہ ابن ہمامؒ صلوۃ الجمعہ کے سلسلہ میں شیخین اور امام محمدؒ کے اختلاف کو ذکر کرتے ہوئے شیخین کی دلیل: ولهما أنها تتمصر في أيام الموسم" پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے منیٰ کے عارضی مصر ہونے کی دلیل ذکر کی ہے۔ یہ نہیں کہا کہ منیٰ مکہ کے فناء میں سے ہے "دون التعليل بان منىٰ من أفنية مكة لأنه فاسد لأن بينهما فرسخين و تقدير الفناء بذلك غير صحيح۔

وہ ایام حج میں مصر کے حکم میں ہو جاتا ہے، بغیر اس علت کے کہ منیٰ مکہ کی مسلم آبادیوں میں سے ہے اور یہ غلط ہے، کیونکہ مکہ اور منیٰ کے درمیان دو دو فرسخ کا فاصلہ ہے، اور اس طرح مسلم آبادی کا تعین درست نہیں ہے۔

نیز امام محمدؒ کی عبارت جو صاحب ہدایہ نے ذکر کی ہے اس کو بھی ابن ہمام نے ذکر کرتے ہوئے دونوں کو دو الگ مقام قرار دیا ہے۔ فعلم اعتبار هما شرعا موضعين۔ (فتح القدیر ۲؍۵۴، تبیین الحقائق ۲؍۲، بدائع ۱؍۹۸، بنایہ عینی ۳؍۵۴، ۴۷، ۳۶)۔

لہذا اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ دونوں شرعاً دو الگ الگ مقامات ہیں۔

کچھ حضرات نے منیٰ میں جواز جمعہ پر دلیل قائم کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ (جس کو اگر چہ محققین: ابن

ہمام وصاحب ہدایہ نے رد کیا ہے) کہ شیخین کے نزدیک منیٰ مکہ مکرمہ کے توابع میں سے ہے: وقال بعض مشائخنا إن الخلاف بين أصحابنا في هذا بناء على أن المنىٰ من توابع مكة عندهما وعند محمد ليس من توابعها وهذا غير سديد لأن بينهما أربعة فراسخ وهذا قول بعض الناس في تقدير التوابع فأما عندنا فبخلافه على مامر

اور ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ ہمارے اصحاب کے درمیان اس بنیاد پر اختلاف ہے کہ منیٰ شیخین کے نزدیک مکہ کے توابع میں سے ہے اور امام محمد کے نزدیک توابع مکہ میں سے نہیں ہے، اور یہ درست نہیں ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان چار فرسخوں کی مسافت ہے، یہ توابع کی تقدیر میں بعض لوگوں کا قول ہے، ہمارے نزدیک اس کے خلاف معاملہ ہے جیسا کہ گزر چکا۔

اصل وجہ یہ ہے کہ شیخین کے نزدیک منیٰ ایام حج میں شہر کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، جبکہ عرفات کی یہ حیثیت نہیں ہے، امام محمدؒ عید کے وجوب کے سقوط کو دلیل بناتے ہیں، والصحيح أن الخلاف فيه بناء على أن المصر الجامع شرط عندنا إلا أن محمدا يقول إن المنى ليس بمصر جامع بل هي قرية فلا تجوز الجمعة بها كما لا تجوز بعرفات (بدائع ۱؍۲۶۰)۔

اور صحیح بات یہ ہے کہ اس امر میں اختلاف اس بنیاد پر ہے کہ مصر جامع ہمارے یہاں قیام جمعہ کے لئے شرط ہے، البتہ امام محمد کہتے ہیں کہ منیٰ مصر جامع نہیں ہے بلکہ صرف ایک قریہ ہے، لہذا اس میں جمعہ جائز نہیں ہوگا، جس طرح عرفات میں جائز نہیں ہے۔

فقہائے متقدمین کی عبارات کا حاصل یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے منیٰ میں اقامت کو اقامت مکہ مکرمہ شمار نہیں لیا، بلکہ اس کو مستقل مکان شمار کرتے ہوئے دونوں کی اقامت کے پندرہ روز کو اقامت شرعی نہیں سمجھا ہے، بلکہ اس کو مسافرت ہی سمجھا ہے، البتہ اس میں جمعہ کے صحیح ہونے کے سلسلے میں کچھ فقہائے کرام نے (ماقبل میں) (بدائع کا حوالہ گذر چکا ہے) منیٰ کو فنائے مکہ میں شمار کیا ہے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: ولأن منى من أفنية مكة وتوابعها لأنها في الحرم و توابع الشئ يقوم مقام ذلك الشئ و أما عرفات فإنها من الحل وليست من فناء مكة و بينها و بين مكة أربعة فراسخ (۵۵/۳)۔

اور اس لئے کہ منیٰ مکہ کی مسلم آبادیوں اور اس کے توابع میں سے ہے، اس لئے کہ وہ حرم میں ہے، اور کسی چیز کے توابع اس اصل چیز کے قائم مقام ہوتے ہیں، جہاں تک عرفات کا تعلق ہے تو وہ حل میں سے ہے، اور وہ مکہ کے فناء میں سے نہیں ہے اور اس کے درمیان اور مکہ کے درمیان چار فرسخوں کی مسافت ہے۔

اگرچہ علامہ عینیؒ نے صاحب ہدایہ کی دو جگہ کو مقام اقامت ٹھہرانے والی عبارت میں مکہ مکرمہ اور منیٰ کو علیحدہ علیحدہ مقامات شمار کیا ہے۔

حاصل کلام یہ کہ فقہاء کرام نے منیٰ کو فنائے مکہ میں سے شمار نہیں کیا ہے، لیکن سب کے نزدیک حلت اس کا

فنائے مکہ میں سے نہ ہوتا تھا، اب جبکہ مکہ مکرمہ کی آبادی اور منیٰ کی آبادی متصل ہوگئی ہے تو وہ علت نہیں رہی جس کی بنیاد پر دونوں دو علیحدہ موضع سمجھے گئے تھے، لہٰذا اب دونوں کو ایک موضع سمجھتے ہوئے اقامت سفر میں دونوں کو شمار کیا جانا چاہئے۔

پھر بھی اس سلسلہ میں سعودی حکام، یا وہاں کے مقیمین حضرات سے اس کی تحقیق کرلی جائے کہ وہاں کے بلدیہ کے اعتبار سے دونوں کا حکم کیا ہے، کیونکہ بظاہر ابھی بھی دونوں کے درمیان کچھ فاصلہ تو ضرور نظر آتا ہے، لیکن اب تو ترفیہ کے طور پر بھی لوگ دور دور تک مکانات بناتے ہیں اور ایک ہی شہر اپنے رقبہ کے اعتبار سے دور تک پھیلا ہوا ہوتا ہے، لہٰذا اس سلسلہ میں مسئلہ کا مدار وہاں کے ذمہ داروں سے تحقیق پر منحصر رہے گا۔

۱۳۔ وتر کی نماز کا مسئلہ:

درمختار میں ہے: **و مخالف كشافعي لكن في وتر البحر إن تيقن المراعاة لم يكره أو عدمها لم يصح وإن شك كره،** علامہ شامی "**لكن في وتر البحر**" کے تحت فرماتے ہیں: **هذا هو المعتبر لأن المحققين جنحوا إليه و قواعد المذهب شاهدة عليه و قال كثير من المشائخ إن كان عادته مراعاة مواضع الخلاف فجاز وإلافلا. ذكره السندي المتقدم ذكره. قلت وهذا بناء على أن العبرة لرأى المقتدى وهو الأصح و قيل لرأى الإمام وعليه جماعة.**

اگر اسے مراعات کا تیقن ہو تو مکروہ نہیں، یا عدم مراعات کا تیقن ہو تو درست نہیں، اور اگر شک ہو تو مکروہ ہے۔ یہی معتبر ہے اس لئے کہ محققین اسی کی طرف مائل ہیں اور مذہب کے اصول اس پر شاہد ہیں اور بہت سے مشائخ کا کہنا ہے کہ اگر اس کی عادت مواضع اختلاف کی رعایت کرنا ہے تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ سندی نے اسے بیان کیا ہے، میں کہتا ہوں: یہ اس بنا پر ہے کہ اعتبار مقتدی کی رائے کا ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے اور کہا گیا ہے کہ اعتبار امام کی رائے کا ہے اور یہ ایک جماعت کا مذہب ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اگر وہ نماز کے فرائض و شرائط و ارکان کی رعایت کرتا ہے تو اس کے پیچھے اقتداء کرنا صحیح ہے، چاہے وہ واجبات و سنن کی رعایت نہ کرتا ہو (كما ظاهر من سياق كلام البحر) علامہ شامیؒ منیہ کے حوالہ سے اسی طرح ذکر کرتے ہیں: فيجوز مالم يعلم منه ما يفسد الصلوة على اعتقاد المقتدى عليه الإجماع إنما اختلفت الكراهة ـ

تو جائز ہے جب تک کوئی ایسی چیز نہ جانی جائے جو مقتدی کے اعتقاد کے مطابق مفسد صلاۃ ہو، اس پر اجماع ہے، اختلاف تو کراہت میں ہے۔

علامہ بیریؒ نے اگر چہ انفراد کو افضل کہا ہے اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ وہ مسلک غیر والا امام اپنی نماز میں ایسے کام کرے گا جس کا اعادہ ہمارے نزدیک واجب ہوگا، یا مستحب ہوگا۔ لیکن ان کے علاوہ نے اس کو رد کیا ہے، شوافع کے نزدیک بھی غیر کی اقتداء ان شرطوں کے ساتھ جائز ہے۔

وإن الا نفراد أفضل لو لم يدرك إمام مذهبه (۴۱/۱)۔

اور انفراد افضل ہے، اگر اپنے مسلک کے امام کو نہ پائے۔

شیخ سندیؒ شاگرد ابن ہمامؒ بھی فرماتے ہیں: الاحتياط في عدم الاقتداء به ولو مراعيا۔

اور احتیاط اس کی اقتدا نہ کرنے میں ہے، اگر چہ وہ رعایت کرنے والا ہو۔

علامہ شامیؒ آخری فیصلہ کی بات بیان فرماتے ہیں کہ میرا دل اس طرف مائل ہے اگر وہ فرائض کی رعایت کرتا ہے تو اس کی اقتداء مکروہ نہیں ہے: لأن كثيرا من الصحابة والتابعين كانوا ائمة مجتهدين وهم يصلون خلف إمام واحد مع تباين مذاهبه (۱/۲۱۷)۔

اس لئے کہ بہت سے صحابہ اور تابعین ائمہ مجتہدین تھے، اور وہ اختلاف مسالک کے باوجود ایک امام کے پیچھے نماز پڑھتے تھے۔

درمختار میں وتر کے بیان میں ہے کہ وتر میں اقتداء صحیح ہے۔ (اس کے علاوہ میں بدرجہ اولی صحیح ہے) جب تک مقتدی کے اعتقاد کے مطابق فساد ظاہر نہ ہو، البتہ آگے عبارت میں ہے (بشافعیؒ) مثلا (لم يفصله بسلام) لا إن فصله (على الأصح) فيهما للاتحاد وإن اختلف الاعتقاد (۱/۴۹۴)۔

مثلاً کسی (شافعی) کی اقتداء (جس نے سلام سے فصل نہ کیا ہو) اس لئے کہ اس کا فعل (زیادہ صحیح قول کے مطابق) ان دونوں میں اتحاد کیلئے ہے، اگر چہ اعتقاد مختلف ہو۔

یعنی اگر سلام سے فصل کرتا ہے تو اقتداء صحیح نہیں ہے۔

و في اشتراط عدم فصله خلافا لما في الارشاد من أنه لا يجوز أصلا باجماع أصحابنا لأنه اقتداء المفترض بالمتنفل وخلافا لما قاله الرازي من انه يصح وإن فصله ويصلي معه بقية الوتر لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه (۱/۴۹۴)۔

اور اس کے عدم فصل کے اشتراط کی صورت میں، برخلاف اس کے جو ارشاد میں ہے: یعنی یہ کہ اصلا ہی جائز نہیں ہمارے اصحاب کے اتفاق سے، اس لئے کہ یہاں اقتداء مفترض خلف المتنفل ہے، اور برخلاف رازی کے قول کے، یعنی یہ کہ صحیح ہے اگر چہ اس نے فصل کیا ہو اور اس کے ساتھ بقیہ وتر پڑھی ہو، اس لئے کہ اس کے نزدیک اس کے امام نے خروج بالسلام نہیں کیا اور یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔

حاصل کلام یہ کہ فصل سلام کی صورت میں ائمہ احناف میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک پھر بھی اقتداء صحیح ہے اور بعض کے نزدیک اقتداء مفترض بالمتنفل نیز سلام کا قاطع صلوۃ ہونا (مقتدی کے اعتقاد میں) ان علتوں کی وجہ سے اقتداء صحیح نہیں ہے، اس شکل میں اب اگر حرم شریف کے کسی حصہ میں حنفیوں کی علیحدہ جماعت کا امکان ہو اور حکومتی رکاوٹ نہ آتی ہو تو افضل یہ ہے کہ علیحدہ جماعت سے وتر پڑھی جائے ورنہ حرم شریف کے احترام اور ثواب کو مدنظر رکھتے ہوئے بہتر یہ ہے کہ امام حرم کے پیچھے ہی نماز پڑھے۔ لیکن یہ صرف حرم محترم کے ساتھ مشروط رکھا جائے دوسری جگہوں میں انفرادی ہی پڑھی جائے، کیونکہ قواعد مذہب اس کی اجازت نہیں دیتے، البتہ اختلاف فقہاء اور حنفیت کی مظلومیت نے اس مسئلہ میں رخصت کا پہلو بھی باقی رکھا ہے۔

☆☆☆☆☆

حج کے بعض غور طلب مسائل اور ان کا شرعی حکم

مولانا اعجاز احمد قاسمی
دملہ، مدھوبنی، بہار

ا۔دخول حرم کے لئے احرام کی شرط:

آفاقی (میقات سے باہر رہنے والے لوگ) اور ملحق بالآفاقی (حرمی اور حلی جب میقات سے باہر چلے جائیں) حج وعمرہ کے ارادہ سے نہیں بلکہ تجارت، زیارت، ملاقات وغیرہ کی نیت سے حرم مکہ میں داخل ہونا چاہتے ہیں تو احناف کی رائے یہ ہے کہ اس شخص کے لئے بلا احرام میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔ درمختار کی عبارت ہے:

و حرم تأخير الإحرام عنها أى كلها لمن أى الآفاقى قصد دخول مكة يعنى الحرم ولو لحاجة غير الحج (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/۱۵۸)۔

میقات سے بلا احرام آگے بڑھنا آفاقی کے لئے جو مکہ یعنی حرم میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہے خواہ حج کے علاوہ کسی اور ضرورت سے ہو حرام ہے۔

الآفاقى إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا (ہدایہ ۱/۲۱۴)۔

مکہ میں داخل ہونے کے ارادہ سے آفاقی جب میقات تک پہونچے تو اس پر واجب ہے کہ وہ احرام باندھ لے، اس کا ارادۂ حج یا عمرہ ہو یا نہیں احناف کے نزدیک۔

حضرت امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ حج وعمرہ کی نیت سے مکہ میں داخل ہونے والے آفاقی پر ہی میقات سے احرام باندھنا واجب ہے، مگر ان دونوں کے علاوہ کسی اور نیت سے قاصد مکہ کے لئے میقات سے احرام واجب نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل مسلم ونسائی شریف کی وہ روایت ہے جس میں راوی نے بیان کیا ہے کہ اللہ کے رسول فتح مکہ کے دن مکہ میں اس حال میں داخل ہوئے کہ آپ کے سر مبارک پر کالی پگڑی تھی اور آپ بغیر احرام کے تھے۔

إنه عليه السلام دخل يوم الفتح و عليه عمامة سوداء بغير إحرام (بحوالہ فتح القدیر ۳/۳۳۴)۔

لیکن اس روایت سے حضرت امام شافعیؒ کا استدلال اس لئے درست نہیں ہے کہ یہ اسی ساعت کے ساتھ خاص تھا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: مکہ حرام ہے مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال نہیں تھا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے، صرف میرے لئے دن کے اس ساعت میں حلال تھا پھر حرمت لوٹ آئی۔

صاحب فتح لکھتے ہیں:

كان مختصا بتلك الساعة بدليل قوله عليه الصلاة والسلام فى ذلك اليوم مكة حرام لم تحل لأحد قبلى ولا لأحد بعدى وإنما حلت لى ساعة من نهار ثم عادت حراما (فتح القدیر ۳/۳۳۴)

دوسری طرف مصنف ابن ابی شیبہ میں عبداللہ ابن عباس کی ایک روایت ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: لا یجاوز الوقت إلا بإحرام و کذلک رواہ الطبرانی.
کوئی شخص بلا احرام میقات سے آگے نہ بڑھے، اور یہ روایت مطلق ہے، قاصد حج وعمرہ وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے۔ ومارواہ الشافعیؒ کلام الراوی و کلام الشارع أرجح من کلام الراوی.
صاحب ہدایہ فرماتے ہیں کہ: لأن وجوب الإحرام لتعظیم هذه البقعة الشریفة فیستوی فیه الحاج والمعتمر وغیرهما (ہدایہ ۱/۲۱۴) احرام کا وجوب اس موضع محترم کی تعظیم کی خاطر ہے تو اس میں حاج، معتمر، زائر اور تاجر سب برابر ہیں۔

۲۔ معذور کا حکم:

باوجودیکہ احرام کی شرط عام ہے، ہر قاصد مکہ کے لئے میقات سے احرام باندھنا ضروری ہے اور یہی قول ارجح اور مفتی بہ ہے، مگر بعض خاص حالات میں جس کا ذکر سوال میں کیا گیا ہے (وسائل آمدورفت کی کثرت بغرض تجارت وملازمت بار بار مکہ آمدورفت بالخصوص ڈرائیوروں اور ایجنٹوں کی روزانہ کئی بار میقات سے باہر جانے اور آنے کی ضرورت وغیرہ) حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور غرض سے مکہ بار بار آنے والے حضرات کے لئے بلا احرام دخول کی گنجائش ہے۔ ہر بار احرام باندھنے اور ارکان عمرہ کی ادائیگی کے بعد حلال ہونے پر پابند کرنے میں ضیق بین اور حرج لازم ہے۔ احرام کا وجوب ان حالات میں وقت طلب بھی ہوگا اور دقت طلب بھی، پس المشقة تجلب التیسیر، والضرر یزال جیسے اصول شرعیہ اور لا یکلف الله نفسا إلا وسعها، یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر جیسے نصوص شرعیہ کی روشنی میں شرعی حدود کے اندر امت کو حرج وتنگی سے بچانا عین مزاج شریعت ہے۔
احناف نے حرج وتنگی کی بنا پر ہی غیر آفاقی کے لئے حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور نیت سے حدود حرم میں داخل ہونے کے لئے احرام کی شرط نہیں لگائی ہے، ورنہ تعظیم بقعہ شریفہ ہر ایک کے لئے برابر ہے۔
ہدایہ میں ہے: لأن یکثر دخوله مکة وفي إیجاب الإحرام في کل مرة حرج بیّن فصار کأهل مکة حیث یباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغیر إحرام لحاجتهم.
اس لئے کہ ان کا مکہ میں داخل ہونا کثرت کے ساتھ ہوتا ہے اور احرام کے ہر بار واجب کرنے میں حرج بین ہے، جیسے اہل مکہ کہ ان کے لئے مکہ سے نکلنا اور داخل ہونا حاجت کی وجہ سے بلا احرام جائز ہے، حاصل یہ ہوا کہ تنگی اور حرج ہی اصل بنیاد ہے جس کی وجہ سے مکی حرمی اور حِلّی کے لئے بلا احرام دخول کی اجازت دی گئی، اور فی زمانہ تیز رفتار سواریوں کی وجہ سے جتنی مسافت ہفتوں اور مہینوں میں طے کی جاتی ہے اب گھنٹوں میں طے کی جارہی ہے، اور اس کی ضرورت خاص ڈرائیوروں اور ایجنٹوں اور تاجروں کے لئے عام ہے اور ایک دن میں کئی بار ان کو آنا اور جانا پڑتا ہے، پس یہ میقات کے اندر رہنے والوں کی طرح ہوگئے کہ ان کا دخول بکثرت ہوتا ہے اور ہر بار احرام باندھنے میں حرج وتنگی ہے۔
لیکن وہ لوگ جن کا بار بار مکہ آنا جانا نہیں ہوتا، وہ کبھی کبھار مکہ آتے ہیں، ہفتہ دو ہفتہ مہینہ دو مہینہ میں

آتے ہیں، خواہ ان کا ارادہ حج وعمرہ کا نہ ہو، میقات سے احرام باندھ کر آگے بڑھنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ ان حضرات کے لئے کوئی حرج اور تنگی کا باعث نہیں ہے۔

لأنه يتحقق احيانا فلا حرج ۔خلاصہ کلام یہ کہ اصلاً کسی آفاقی کے لئے بلا احرام میقات سے آگے بڑھنا جائز نہیں ہے (خواہ اس کا ارادہ عمرہ وحج کا نہ ہو) ہاں وہ لوگ جن کے لئے تنگی اور دشواری ہے ان کے لئے بلا احرام دخول مکہ درست ہے، یہ خروج عن المذہب نہیں ہے بلکہ تغیر حکم بتغیر علت کے قبیل سے ہے۔

۳۔مکی کے لئے تمتع اور قران:

عام کتب فقہ میں لکھا ہے کہ مکی کا تمتع اور قران بکراہت تحریمہ صحیح ہے۔ گویا فعل تمتع اور قران تو درست ہوجائے گا مگر کراہت تحریمی کی وجہ سے بجائے دم شکر کے دم جبر واجب ہوگا، اس لئے وہ خود اس کو نہیں کھا سکتا۔ درمختار میں ہے:

والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/۲۰۲)۔

مکی اور جو مکی کے حکم میں ہے صرف إفراد کریں گے اگر انہوں نے تمتع یا قران کیا تو جائز ہو جائے گا مگر گنہگار ہوگا اور اس پر دم جبر واجب ہوگا۔ مگر علامہ شامیؒ کی تحقیق بدیع یہ ہے کہ کراہت تحریمی کے ساتھ صحت کا حکم صرف قران کے لئے ہے تمتع کے لئے نہیں، اس لئے مکی کا تمتع منعقد ہی نہیں ہوتا وہ فاسد اور باطل ہے، شامی میں ہے:

أقول قد كنت كتبت على هامشها بحثا حاصله أنهم صرحوا بأن عدم الإلمام شرط لصحة التمتع دون القران وأن الإلمام الصحيح مبطل للتمتع دون القران و مقتضى هذا أن تمتع المكي باطل لوجود الإلمام الصحيح بين إحراميه سواء ساق الهدى أو لا لأن الآفاقي إنما يصح إلمامه إذا لم يسق الهدى و حلق لأنه لا يبقى العود إلى مكة مستحق عليه والمكي لا يتصور منه عدم العود إلى مكة لكونه فيها إلى أن قال بخلاف القران فإنه يتصور منهم لأن عدم الإلمام فيه ليس بشرط (ردالمحتار ۲/۲۰۳)۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے شرنبلالیہ کے حاشیہ پر تحریر کردیا ہے کہ فقہاء نے اس بات کی تصریح کردی ہے کہ تمتع کی صحت کے لئے عدم المام کی شرط ہے نہ کہ قران کی صحت کے لئے، اور یہ کہ المام صحیح مبطل تمتع ہے نہ کہ مبطل قران، جس کا تقاضا یہ ہے کہ احرام حج وعمرہ کے درمیان المام صحیح کے پائے جانے کی وجہ سے مکی کا تمتع باطل ہو خواہ اس نے سوق ہدی کیا ہو یا نہیں۔ آفاقی کے لئے المام کی صحت کے لئے عدم سوق ہدی اور حلق کی شرط اس لئے ہو کہ اب اس پر مکہ لوٹنا واجب نہ رہا، اور مکی سے عدم عود إلی مکہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ وہ مکہ میں موجود ہے (تو اس کے لئے سوق وعدم سوق سے مسئلہ پر کوئی فرق نہیں پڑے گا) برخلاف قران کے کہ مکیوں سے قران کا تصور ممکن ہے اس لئے کہ قران میں عدم المام کی شرط نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ یہ بات مسلم ہے کہ تمتع کی صحت کے لئے عدم المام کی شرط ہے۔ آفاقی کا المام جو

مبطل تمتع ہے اس وقت صحیح ہوتا ہے جب سوق ہدی نہ کیا ہو، اس لئے کہ اگر سوق کر چکا ہے تو ایام نحر میں ذبح کے لئے رجوع الی مکہ ضروری رہتا ہے جس کی وجہ سے گھر والوں سے ملنا صحیح نہیں ہوا، اور کمی سے عدم رجوع الی مکہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ وہ مکہ میں موجود ہے پس اس کا المام ہر حال میں صحیح ہے اور المام صحیح تمتع کو باطل کر دیتا ہے۔ ثابت ہوا کہ مکی کا تمتع باطل ہے، مگر قران اس لئے درست ہے کہ اس کی صحت کے لئے عدم المام کی کوئی شرط نہیں ہے اور کراہت اس لئے کہ دو احرام میں سے کسی ایک میں اس نے ضرور خلل پہونچایا۔

لأنه إن جمع بينهما في الحرم فقط أخل بشرط إحرام العمرة فإن ميقاته الحل وإن احرم بهما من الحل فقد أخل بمبقات الحجة لأن ميقاتها الحرم (شامی ۲/۲۰۳)۔

اس لئے کہ اگر اس نے دونوں نسک کو صرف حرم کے احرام کے ذریعہ ادا کیا تو اس نے عمرہ کے احرام میں خلل پہونچایا اس لئے کہ اس کا میقات حل ہے، اور اگر دونوں کو ادا کیا ہے احرام حل سے تو اس نے حج کے احرام میں خلل پہونچایا جس کا میقات حرم ہے، جس خلل کی وجہ سے اس پر دم واجب ہوگا۔

۴۔ اشہر حج میں قاصد حج مکی کا میقات سے احرام باندھنا:

اس بات کے واضح ہو جانے کے بعد کہ تمتع مکی باطل ہے اور قران بکراہت درست ہے، ایسے مکی کے لئے جو اشہر حج میں میقات سے باہر جارہا ہے اور اسی سال حج کا ارادہ بھی ہے سوال میں موجود دشواری کا حل یہ ہے کہ وہ عمرہ کا احرام باندھ کر میقات سے آگے بڑھے تاکہ بلا احرام تجاوز عن المیقات کے وزر سے بچ سکے اور ارکان عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حلال ہو جائے اور پھر اسی سال حج کے احرام سے حج ادا کرے تو ایسی صورت میں اس کا تمتع نہیں ہو سکے گا چونکہ بین النسکین المام صحیح پایا جارہا ہے، اور دم جبر صحت کی فرع ہے اور جب تمتع صحیح نہیں تو دم جبر بھی واجب نہیں۔ لأن إيجاب دم الجبر فرع الصحة (شامی) حیات القلوب میں علامہ محمد ہاشم السندی فرماتے ہیں کہ تمتع کے باطل ہونے سے حج کا باطل ہونا لازم نہیں آتا۔ وہ فرماتے ہیں:

وصحیح آنست کہ قران در مکی منعقد میشود ولهذا واجب می شود بروے دم جبر للجنایت نہ شکر چنانکہ در حق آفاقی واما عمرہ پس منعقد نمی شود اصلا در حق او (الی قولہ) ولهذا لازم نباشد بروے دم دریں صورت زیرا کہ دم ازلوازم تمتع است و چوں منتفی گشت ملزوم منتفی گشت لازم او (حیاۃ القلوب رص ۶۸ بحوالہ احسن الفتاوی)۔

اور صحیح یہ ہے کہ قران مکی کے حق میں منعقد ہو جاتا ہے اسی لئے اس پر دم جبر واجب ہوتا ہے نہ کہ دم شکر جیسا کہ آفاقی کے حق میں، اور رہا عمرہ تو وہ اس کے حق میں بالکل منعقد ہی نہیں ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے اس پر اس صورت میں دم نہیں ہے، اس لئے کہ دم لوازم تمتع میں سے ہے اور جب ملزوم منتفی ہوگیا تو اس کا لازم بھی منتفی ہوگیا۔

خلاصہ کلام یہ کہ مکی عمرہ کا احرام باندھ کر آتا ہے تو اس کا نہ تمتع ہوتا ہے تاکہ دم جبر واجب ہو اور نہ بلا احرام میقات سے تجاوز کرتا ہے تاکہ اس کی وجہ سے دم واجب ہو۔

۵۔ متمتع عمرہ کے بعد مزید عمرہ نہیں کرسکتا:

متمتع آفاقی عمرہ تمتع سے فارغ ہوجانے کے بعد حج ادا کرنے سے پہلے مزید عمرے نہیں کرسکتا اس لئے کہ وہ شخص عمرہ سے حلال ہونے کے بعد مکہ میں مقیم ہوگیا اور بحکم مکی وہاں موجود ہے، اور مکی کے لئے حکم یہ ہے کہ اشہر حج میں کوئی عمرہ نہیں کرسکتا اگر وہ اسی سال حج کا ارادہ رکھتا ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

وصرح في اللباب بانه لا يعتمر أى بناءً على انه صار في حكم المكي وأن المكي ممنوع من العمرة في أشهر الحج وإن لم يحج وهو الذى حط عليه كلام الفتح و خالفه في البحر وغيره بانه ممنوع منها إن حج من عامه (شامی ۲/۲۰۰)۔

لباب میں اس بات کی تصریح ہے کہ وہ اب مزید عمرے نہیں کرے گا اس لئے کہ وہ مکی کے حکم میں ہوگیا، اور اشہر حج میں مکی کو عمرہ سے روک دیا گیا ہے گو وہ حج کا ارادہ نہیں رکھتا، یہ فتح کے کلام کا خلاصہ ہے، اور بحر وغیرہ میں اس کی مخالفت کی گئی ہے کہ عمرہ سے مکی کو اس وقت روکا جائے گا جب وہ اسی سال حج کرنا چاہتا ہو۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

وإلا فلا منع للمكي عن العمرة المفردة في أشهر الحج إذا لم يحج تلك السنة ومن خالف فعليه البيان (شامی ۲/۱۵۶)۔

اگر اسی سال حج کا ارادہ نہ ہو تو مکی کو عمرہ مفردہ سے اشہر حج میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے اور جو اس کی مخالفت کرے تو اس پر بیان واجب ہے۔

اور صورت مسئولہ میں اسی سال وہ حج کا ارادہ رکھتا ہے اس لئے کوئی عمرہ نہیں کرسکتا۔ عمرہ تمتع سے فارغ ہونے کے بعد اب صرف حج کا احرام باندھے گا، اس بیچ جتنا طواف چاہے کرسکتا ہے۔

۶۔ رمی جمرات میں نیابت:

محل رمی انتہائی محدود اور وقتاً بھی تنگ ہے، دوسری طرف لوگوں کی غیر معمولی کثرت ہوتی ہے جس کی وجہ سے یہ وظیفہ انتہائی دشوار ہوگیا ہے، خاص کر بوڑھوں، عورتوں اور مریضوں کے لئے اور بھی جان لیوا اور سخت تکلیف دہ ہے، احداث مرض یا ازدیاد مرض کا باعث ہو جاتا ہے، ان حالات میں معذورین کے لئے فقہاء نے رمی میں نیابت کو جائز قرار دیا ہے۔

وتجوز اى النيابة في الرمي عند العذر (غنیۃ المناسک فی بغیۃ المناسک ص ۱۰۰)۔

یعنی رمی میں بوقت عذر نیابت جائز ہے۔ زبدۃ المناسک میں ہے کہ جو شخص کھڑا ہو کر نماز نہیں پڑھ سکتا یا جمرات تک پیدل یا سوار ہو کر پہونچنے میں سخت تکلیف ہو یا مرض کے پیدا ہو جانے یا بڑھ جانے کا قوی اندیشہ ہو تو وہ معذور ہے محض آرام پسندی اور سہولت کی خاطر کسی دوسرے کو رمی کا نائب اور وکیل بنانا جائز نہیں ہے۔ اگر محض کسل کی بناء پر بلا عذر شرعی رمی میں نائب بنایا اور نائب نے رمی کیا تو یہ رمی آمر کی جانب سے نہیں ہوئی، اس لئے کہ ایسے شخص کے لئے نیابت جائز ہی نہیں ہے، اور اس پر ترک رمی کی وجہ سے دم جبر واجب ہوگا۔ خوف ازدحام ان لوگوں کے لئے

عذر بن سکتا ہے، جن کے بارے میں غالب گمان یہ ہو کہ وہ بھیڑ سے ایسا متاثر ہو جائے گا کہ یا تو مرض پیدا ہو جائے گا یا مرض بڑھ جائے گا، یا وہ سخت جسمانی اذیت میں مبتلا ہو جائے گا، یا بھیڑ کی صعوبت کو جھیل نہیں سکے گا جیسے کہ وہ عورت، بوڑھا اور کمزور انسان جو گو پیدل یا سوار جمرات تک جا سکتا ہے مگر جمرات تک پہونچنے میں دشواریوں اور صعوبتوں کو بھیڑ کی وجہ سے غالباً نہیں برداشت کر سکتا تو ان حضرات کے لئے بھی رمی میں نیابت جائز ہے۔

وأما ترك الواجبات بعذر فلا شئ عليه ثم مرادهم بالعذر ما كان من الله تعالى فلو كان من العباد فليس بعذر (إلى قوله) بخلاف إذا منعه خوف الزحام فإنه من الله فلا شئ عليه (غنیۃ المناسک رص ۱۳۸)۔

واجبات کا ترک عذر کی وجہ سے ہو تو اس پر کچھ نہیں ہے پھر عذر سے مراد وہ ہے جو منجانب اللہ ہو، پس اگر منجانب العباد ہو تو وہ عذر نہیں ہے۔ (إلى أن قال) برخلاف اس صورت کے کہ جب اس کو خوف ازدحام روک دے تو وہ من جانب اللہ ہے، پس اس پر کچھ واجب نہیں۔ پس خوف ازدحام ان لوگوں کے لئے عذر ہے جو غالب گمان میں بھیڑ کی وجہ سے سخت تکلیف اور نا قابل برداشت جسمانی اذیت میں مبتلا ہو سکتے ہیں۔ جیسے بوڑھے اور عورتیں وغیرہ۔ مگر وہ لوگ جو جسمانی اعتبار سے کافی تندرست و توانا ہیں جن کے بارے میں غالب گمان یہ ہے کہ وہ عام حالات میں بھیڑ کی وجہ سے نا قابل برداشت اذیت اور سخت تکلیف میں مبتلا نہ ہوں گے الا بعارض تو ایسے حضرات کے لئے محض امکان کی وجہ سے ازدحام عذر نہیں ہوگا، کمزوروں، عورتوں، بوڑھوں کے حق میں ازدحام کے عذر ہونے کی وجہ سے نیابت کی گنجائش کے باوجود بہتر یہ ہے کہ یہ حضرات رات کے وقت رمی کر لیں، اس وقت بھیڑ نہیں رہتی تو یہ وقت رمی کا مکروہ وقت ہے، مگر مجبوروں کے لئے یہ کراہت بھی ختم ہو جائے گی۔

۷۔ سعودیہ میں رہنے والے غیر ملکی کا بلا اجازت حج کا احرام باندھنا:

سعودی عرب میں رہنے والے غیر ملکیوں کو حج کرنے کی حکومت سے اجازت لینی پڑتی ہے، یہ ایک ملکی قانون ہے جس سے قانون وانتظام میں مدد ملتی ہے، اس جیسے قانون عام انسانوں اور حجاج کرام کے مفاد کی ہی خاطر ہوتے ہیں لہذا اس کی رعایت اخلاقاً اور شرعاً ہر شخص پر واجب ہے۔ مگر کسی نے بلا اجازت حکومت احرام باندھ لیا اور وہ قانونی زد میں آ گیا اور اس کو وطن واپس کر دیا گیا تو وہ محصر حکمی ہے۔ احصار حکمی کا حکم یہ ہے کہ وہ فوراً حلال ہو جائے اس کا تحلل عن الإحرام ذبح پر موقوف نہیں رہے گا، اور حلال ہو جانے کے بعد قربانی کا جانور کسی کی معرفت مکہ بھیج دے، اگر محرم بالحج تھا تو اس پر آئندہ سال حج وعمرہ دونوں واجب ہوگا، اور اگر وہ محرم بالعمرہ تھا تو صرف عمرہ واجب ہوگا۔ علامہ شامیؒ نے ایک ضابطہ لکھا ہے وہ فرماتے ہیں:

اعلم أن كل من منع عن المضى فى موجب الإحرام لحق العبد فإنه يتحلل بغير الهدى فإذا أحرمت المرأة أو العبد بلا إذن الزوج أو المولى فلهما أن يحللا هما فى الحال ولا يتوقف على ذبح وعلى المرأة أن تبعث الهدى أو ثمنه إلى الحرم وعليها إن كان إحرامها بحج حج و

عمرة.... وإن لعمرة فعمرة (شامی ۲/۲۳۸)۔

جان لو کہ جو شخص احرام کے بعد مکہ جانے سے روک دیا گیا حق عبد کی وجہ سے تو وہ بغیر ہدی کے حلال ہو جائے گا، پس کوئی عورت یا غلام بلا اذن زوج یا مولی احرام باندھ لے تو ان دونوں کو حق ہے کہ دونوں کو فوراً حلال کر دیں اور تحلل ذبح پر موقوف نہیں رہے گا اور عورت پر واجب ہوگا کہ ہدی یا اس کی قیمت حرم بھیج دے اور اس پر حج اور عمرہ واجب ہوگا اگر اس کا احرام حج تھا اور عمرہ واجب ہوگا اگر اس کا احرام عمرہ کا تھا۔ صورت مسئولہ میں بھی شخص مذکور حق عبد کی وجہ سے ارکان سے روک دیا گیا ہے، اس لئے کہ ملکی قانون مفاد عامہ اور حجاج کی سہولت کی خاطر ہے تا کہ نظم و انتظام میں کسی طرح کی کوئی دشواری پیش نہ آئے، پس ملکی قانون کی وجہ سے بلا اجازت حج کا احرام باندھنا اس عورت اور غلام کے احرام باندھنے کی طرح ہے جو بلا اجازت زوج ومولی احرام باندھ لے اور پھر مولی اور شوہر کی ممانعت کے بعد اسے احرام کھول دینا پڑے۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب:

رمی، ذبح اور حلق کے درمیان حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور ترک واجب موجب دم ہوتا ہے۔ حضرات صاحبینؒ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ترتیب واجب نہیں بلکہ وہ فقط مستحب ہے جس کے ترک سے دم واجب نہیں ہوتا ہے۔ پہلا قول ارجح اور دلیل کے اعتبار سے مضبوط ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر "من قدم نسكا على نسك لزمه دم" اور جناب کریم ﷺ کا قول "خذوا عني مناسككم" وغیرہ وجوب کے لئے مفید ہے۔ اور دوسرے قول کا مستدل "لم اشعر حلقت قبل أن أذبح" کے جواب میں قول رسول "افعل ولا حرج" ہے، مگر اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ "ولا حرج" میں حرج منفی سے مراد اثم کی نفی ہے اسلئے کہ راوی کے قول میں "لم اشعر" کا لفظ موجود ہے، انہوں نے عذر پیش کیا کہ مناسک کی ضروریات کو نہ جاننے کی وجہ سے ذبح سے پہلے حلق کروالیا۔ تو اس کے جواب میں اللہ کے رسول ﷺ نے عذر کو قبول کرتے ہوئے فرمایا "افعل ولا حرج"۔

صاحب بحر کی تحریر ہے: والمراد بالحرج المنفي الإثم بدليل أنه قال لم اشعر فعذرهم لعدم العلم بالمناسک (بحرالرائق ۳/۲۳)۔

لہذا قول اول مفتی بہ ہے، لیکن فی زمانہ سواری کی عدم سہولت، گرمی کی شدت اور بے پناہ ہجوم کی وجہ سے نیابت عام اور شائع ہو چکی ہے۔ حجاج عام طور پر قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالے کر کے فارغ ہو جاتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابۃً قربانی کا نظم کرتے ہیں، اور وہ لوگ ترتیب کا خیال نہیں رکھ پاتے ہیں یا وہ لوگ خود ترتیب کے قائل نہیں ہیں جس کی وجہ سے عام طور پر رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب نہیں رہ پاتی ہے۔ ان حالات میں حاجی کو چاہئے کہ اگر وہ مذبح تک جا کر قربانی کر سکتا ہے تو ترتیب کا لحاظ کرتے ہوئے مناسک ادا کرے، اگر گرمی کی شدت، ازدحام، سواری کی عدم سہولت اور طبیعت کی گھبراہٹ وغیرہ کی وجہ سے خود مذبح جا کر قربانی کرنا انتہائی مشکل اور سخت

تکلیف دہ ہے اور وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ خود مذبح تک جائے گا تو مذکورہ حالات میں وہ ذہنی اور جسمانی اضطراب کا شکار ہوگا، تو وہ ان حالات میں ذبح میں نائب بنا سکتا ہے۔ نیابت کے بعد اگر ترتیب قائم نہیں رہ پاتی ہے تو گو قول مفتی بہ کی بنیاد پر ترتیب واجب فی نفسہ ہے لیکن اعذار مذکورہ کی وجہ سے (خصوصاً ضعیفوں، عورتوں اور کمزوروں کے لئے) ترک واجب سے نہ تو کوئی دم واجب ہوگا اور نہ ہی وہ مرتکب اثم ہوگا۔ جیسا کہ صحابی نے عدم علم کو عذر بنا کر پیش کیا (قطع نظر اس کے کہ عدم علم عذر ہے یا نہیں اگر ہے تو کب اور کہاں) تو رسول اکرم ﷺ نے عذر کو قبول کرتے ہوئے فرمایا کہ ''فلا حرج'' جس سے ثابت ہوا کہ عذر کی وجہ سے ترک واجب موجب دم اور اثم نہیں ہوتا۔

اما ترک الواجبات بعذر فلا شئ عليه (إلى أن قال) وإذا منعه خوف الزحام فإنه من الله فلا شئ عليه (غنیۃ المناسک، ص ۱۳۸)۔

واجب کا ترک اگر عذر کی وجہ سے ہو تو تارک پر کچھ واجب نہیں ہے، اور جب کسی کے لئے ازدحام کا خوف کسی واجب کے ترک کا ذریعہ بن جائے تو چونکہ وہ بھی من جانب اللہ ہے اس لئے اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔

۹۔ حج بدل میں تمتع کا حکم:

(الف) آمر نے مامور کو قران یا تمتع کی اجازت صراحتاً دے دی ہو یا اس کو اختیار کلی دے دیا ہو کہ جس طرح چاہو حج کرلو، تو اجازت کے بعد قران اور تمتع اگرچہ جائز ہو جائے گا لیکن دم قران اور تمتع خود مامور کے ذمہ واجب ہوگا، وہ اس کو اپنے ذاتی مال سے ادا کریگا، اس لئے کہ اس ادائے نسکین سے مامور نے فائدہ حاصل کیا، لہذا اس کے شکریہ میں اس کو دم دینا چاہئے۔

قال الشامي: فلأنه وجب شكرا على الجمع بين النسكين و حقيقة الفعل منه وإن كان الحج يقع عن الآمر (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲؍۲۵۳) و فی الدر المختار و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع (حوالہ سابق)۔

دم قران اور دم تمتع اسی طرح دم جنایت حج کرنے والے پر واجب ہوگا اگر آمر نے تمتع اور قران کی مامور کو اجازت دی ہو۔

(ب) آمر نے مامور کو تمتع اور قران کی نہ تو صراحتاً اجازت دی اور نہ دلالۃً اور اجمالاً تو مامور کے لئے تمتع اور قران کی شرعاً اجازت نہیں ہے، اگر بلا اذن آمر تمتع کرتا ہے تو وہ تمتع آمر کا نہ ہوا اور نہ ہی حج آمر کا ہوگا، وہ سفر مامور کا اپنا سفر مانا جائے گا اور اخراجات سفر مامور کے ذمہ ہوں گے، اگر اس نے آمر کی رقم صرف کردی ہے تو وہ مامور کے ذمہ واجب الاداء ہے گی۔ وإلا فيصير مخالفا فيضمن کے تحت میں علامہ شامی ضمان کی وجہ لکھتے ہوئے کہتے ہیں:

وجهه أنه لم يأت بالمأمور به لأنه أمره بسفر يصرفه إلى الحج لا غير فقد خالف أمر الآمر فضمن (بدائع، شامی ۲؍۲۵۳)۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے مامور بہ کو انجام نہیں دیا اس لئے کہ اس کو ایسے سفر کا حکم ملا تھا جس کو حج کے لئے

ہی صرف کیا جاتا نہ کہ اس کے علاوہ کے لئے تو اس نے تمتع اور قران کرکے امر آمر کی مخالفت کی پس وہ ضامن ہوگا۔

(ج) مامور کو آمر نے صراحتاً تمتع کی اجازت تو نہیں دی مگر ظن غالب ہے کہ وہ اجازت دے دے گا، اور اس نے تمتع کرلیا، بعد میں اس نے اجازت دے دی تو حج آمر کی جانب سے ہوگا اور دم شکر مامور پر واجب ہوگا۔ اسی طرح اجازت صراحتاً نہیں مگر دلالۃً مل گئی تو دلالت کا حکم صراحت کی طرح ہوگا۔ فی زماننا عام طور پر حج تمتع معروف ہے، افراد اور قران شاذ ہے۔ پس لوگوں کا عام معمول (عرف) آمر کی طرف سے تمتع کا اذن ہے پس دلالت عرفی کی وجہ سے صراحت اذن کی ضرورت نہیں رہی۔ صراحتاً اذن لے لینا بہتر ہے۔

(د) اوپر تحریر کیا جاچکا ہے کہ باذن الآمر تمتع کی صورت میں دم شکر آمر کے مال میں واجب نہ ہوگا بلکہ یہ دم مامور پر واجب ہوگا۔

لأنه وجب شكرا على الجمع بين النسكين و حقيقة الفعل منه (شامی) ہاں اگر بخوشی دم شکر خود ہی مال سے ادا کردے تو جائز ہے مگر اس پر حق نہیں ہے، اور اگر آمر کی صراحتاً اور دلالۃً اجازت کے بغیر مامور نے تمتع کیا تو دم تمتع کے ساتھ تو حج کا خرچہ بھی متمتع پر لازم ہوگا، اور حج بھی آمر کا نہ ہوگا۔

(ہ) حج عن المیت کے سلسلہ میں حکم یہ ہے کہ اگر آمر پر حج فرض تھا اور اس کا وصیت کے بعد انتقال ہوگیا اور بعد ادائیگی دیون وغیرہ کل متروکہ کا تہائی حج کے خرچ کے لئے کافی ہے تو اس کا متعین کردہ شخص حج کرے گا ورنہ ورثہ کے لئے ضروری ہے کہ کسی کو آمر کی طرف سے حج کے لئے بھیجیں۔ وصیت آمر نے کی مگر متروکہ کے تہائی کے ذریعہ گھر سے مکہ تک پہونچ کر حج کرنا ممکن نہیں تو جہاں سے وہ رقم کافی ہوسکتی ہو تو ورثہ کے لئے وہاں سے کسی کو بھیجنا ضروری ہوگا۔ ورثہ اپنی طرف سے کچھ مال ملا کر گھر سے ہی کسی کو بھیج دیں تو زیادہ بہتر ہے، مذکورہ بالا صورتوں میں تمتع یا قران درست نہیں، افراد ہر حال میں ضروری ہے۔ میت نے اگر وصیت کی مگر اس نے کوئی ترکہ نہ چھوڑا اتنا بھی نہیں کہ مکی کے ذریعہ حج کرایا جاسکے، یا مال بہت چھوڑا اگر وصیت نہیں کی تو ورثہ پر کسی قسم کا کوئی حج کرانا ضروری نہیں، اگر وہ حج کرادیں تو زیادہ بہتر ہے۔ اگر آمر پر حج فرض نہیں تھا مگر حج کرانے کی وصیت فرمادی اور تہائی مال اخراجات حج کا متحمل ہے تو تمتع اور قران کی اجازت نہیں رہے گی، اور اگر تہائی کافی نہیں ہے تو ایسی صورت میں حج بدل کرانا ضروری نہیں ہے اور اگر کرادے گا تو لائق تحسین عمل ہے، ایسی صورت میں حج تمتع اور قران دونوں کراسکتا ہے (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/۲۴۸-۲۴۹)۔

۱۰- حیض ونفاس کی حالت میں طواف زیارت:

حیض ونفاس کی وجہ سے ایام نحر میں عورت طواف نہیں کرسکی اور ایام نحر کے بعد پاک ہوئی اور طواف کی گنجائش ہے تو طواف کرلینا چاہئے، طواف کی قضا کے بعد مافات کی تلافی ہوچکی، لہذا کوئی دم واجب نہیں۔ اور اگر طواف کرنے کا موقع نہیں مل سکا اور ویزہ نہ بڑھ پایا اور ساتھیوں کے چھوٹ جانے کی وجہ سے مکہ میں پاکی کا انتظار کرنا مشکل ہوگیا اور وہ وطن لوٹ آئی اور پاکی یا ناپاکی کسی حالت میں بھی طواف نہ کرسکی تو جب تک جدید احرام کے ساتھ طواف نہیں کرے گی احرام حج سے باہر نہ ہوگی۔

(الف) وہ عورت جس کے لئے مکہ میں رہ کر انتظار ممکن نہ رہا اور اس کے لئے سفر ناگزیر ہوگیا اور فی زماننا واپس لوٹ کر آنا مزید دشواری اور پریشانی کا باعث ہے، نفقہ کا مسئلہ ہے، قانونی دشواریاں ہیں، ذی رحم کا ساتھ رہنا ضروری ہے وغیرہ ذلک، توان حالات میں بحالت ناپاکی طواف کر لینے میں گو دخول مسجد اور طواف بلا طہارت کا وزر آتا ہے (جس کی تلافی ہوسکتی ہے) لیکن وطن سے لوٹ کر دوبارہ مکہ آنے کی شدید ترین دشواریوں سے (جو بسا اوقات ممکن نہ ہوسکے گا) بچ جائے گی، لہذا حیض ونفاس والی عورت کو اَہون البلیتین کو اختیار کرتے ہوئے اسی حالت میں طواف کر لینا چاہئے۔

(ب) حالت حیض میں طواف کر لینے سے رکن ادا ہو جاتا ہے گو یہ ادا ادائے ناقص ہے، جس کی تلافی ذبح بدنہ سے ہو جائے گی اور نقص عظیم کی تلافی کے لئے بکرا کافی نہیں ہے۔ مبسوط السرخسی کی عبارت ہے:

وإن لم يرجع إلى مكة فعليه بدنة لطواف الزيارة وعلى الحائض مثل ذلک (مبسوط السرخسی ۴؍۴۰)۔

حالت جنابت میں طواف کر لینے کے بعد اعادہ کے لئے مکہ لوٹ نہ سکا تو اس پر بدنہ واجب ہوگا۔ اور حائضہ پر اسی کے مثل واجب ہے۔

صاحب ہدایہ کی رائے یہ ہے کہ وطن واپس چلے جانے کے بعد طواف کے لئے لوٹنا افضل ہے، جس کے بعد ذبح بدنہ کی ضرورت نہیں رہے گی مگر بعث دم بھی کافی ہو جائے گا۔ مگر اس زمانہ میں خاص کر عورتوں کے لئے سفر کی پیچیدگیوں اور قانونی دشواریوں اور کثرت اخراجات وغیرہ جیسے اعذار کی وجہ سے بدنہ کا بھیج دینا زیادہ بہتر اور راجح ہوگا۔ صاحب محیط نے بعث دم کو ہی افضل بتایا ہے:

وفي الهداية أن العود إلى الإعادة أفضل وفي المحيط أن بعث الدم أفضل (البحر الرائق ۳؍۲۰)۔

حالت حیض میں طواف کرنے سے دوسرا نقص مسجد حرام میں بلا طہارت داخل ہونے کی وجہ سے آیا جس کی تلافی دم سے نہ ہوگی اس پر اثم آئے گا۔ یہ جاننے کے باوجود کہ اس کے لئے مسجد میں داخل ہونا حرام ہے داخل ہوگئی، پس وہ ارتکاب حرام کی وجہ سے متصف بالإثم ہوگئی۔ دم کے ذریعہ ارکان حج کی ادائیگی میں نقص کی تلافی ہوسکتی ہے اثم کی نہیں۔ علامہ شامی نے کسی مفتی کا فتوی تحریر فرمایا ہے:

إن دخلت وطفت أثمت وصح طوافک فعليک ذبح بدنة (شامی ۲؍۱۸۴)۔

اگر تو مسجد میں داخل ہوئی اور تو نے طواف کر لیا تو گنہگار ہوگی البتہ تیرا طواف صحیح ہوگیا اور تجھ پر بدنہ کا ذبح واجب ہوگیا۔ اور گناہ کی تلافی توبہ سے ہوسکتی ہے لہذا ذبح بدنہ کے ساتھ رفع اثم کے لئے عورت کو توبہ بھی کرنا ہوگا۔

(د) دم کی ادائیگی مکہ (حرم) میں ضروری ہے یہ دم جنایت ہے اور دم جنایت مؤقت بالمکان ہے۔

(و) يتعين (الحرم) لا منى للكل " کے تحت علامہ شامی فرماتے ہیں:

بيان لكون الهدى مؤقتا بالمكان سواء كان دم شكر أو دم جناية لما تقدم أنه اسم لما

يهدى من النعم إلى الحرم (شامی۲/۲۵۷)۔

یہ ہدی کے موقت بالمکان ہونے کا بیان ہے خواہ وہ دم شکر ہو یا دم جنایت، اس وجہ سے جو گذر چکا کہ ہدی نام ہے اس جانور کا جس کو حرم کی جانب بھیجا جائے۔

فقہی عبارات میں ''بعث دم'' کا لفظ ملتا ہے جس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ بدنہ کا حرم کی جانب بھیجنا ضروری ہے، اللہ تعالی نے جزائے صید کے متعلق فرمایا ہے''هديا بالغ الكعبة'' ہدی کو کعبہ بھیجنا چاہئے۔

۱۱۔ سفر حج میں محرم عورت کے شوہر کا انتقال:

ایسی عورت جس کا شوہر سفر میں انتقال کر گیا یا اس کے شوہر نے اس کو طلاق دے دی، اس طرح اس پر شرعاً عدت واجب ہوگئی۔ اب ایام عدت میں عورت کے لئے ارکان حج کی ادائیگی درست نہیں ہے، عدت میں محرم کے ساتھ بھی عرفات جانے کی اجازت نہیں ہے۔ ''عدت'' وفات کے بعد فوراً شروع ہو جاتی ہے اس لئے اسے مؤخر نہیں کیا جا سکتا۔ ابتداء العدة فى الطلاق عقيب الطلاق والوفاة (شامی۲/۸۳۹)۔

عدت کی ابتداء طلاق میں طلاق کے بعد اور وفات میں وفات کے بعد شروع ہو جاتی ہے۔ اب اگر مکہ معظمہ میں محرم کے ساتھ عدت پوری کرنا ممکن ہو تو وہیں پوری کرے ورنہ وطن واپس لوٹ آئے۔

منها العدة: فلو أهلت بالحج فطلقها زوجها ولزمتها العدة صارت محصرة ولو مقيمة أو مسافرة معها محرم (شامی۲/۲۳۹)۔

محصر کی صورتوں میں سے ایک عدت ہے اگر عورت نے حج کا احرام باندھا پھر اس کے شوہر نے اس کو طلاق دے دی اور اس پر عدت لازم ہوگئی تو وہ محصر ہے اگر چہ مقیم ہو یا ایسی مسافر ہو کہ اس کے ساتھ محرم بھی ہو۔

ثابت ہوا کہ کسی بھی حال میں ایام عدت میں ارکان حج ادا نہیں کر سکتی۔ آئندہ سال حج کرنا ممکن ہو تو کر لے گی۔ بالفرض آئندہ سال کسی وجہ سے حج کرنا ممکن نہ ہو سکے تو وصیت کر جائے۔

۱۲۔ منیٰ مکہ کا ایک حصہ ہے:

حج کا سفر کرنے والا اتنی مدت قبل مکہ پہونچا کہ ۱۵ یوم سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے تو ایسی صورت میں بھی وہ شخص مقیم رہیگا، اس پر مسافرت کے احکام جاری نہ ہوں گے، اگر ارکان حج کی ادائیگی کے لئے مکہ اور منیٰ میں کم از کم پندرہ یوم رہنا ناگزیر ہو، اس لئے کہ منیٰ فناء مکہ میں سے ہے اور وہ حرم کا حصہ ہے۔ اللہ تعالی نے فرمایا: ''هديا بالغ الكعبة'' کعبہ سے مراد منیٰ ہے اس لئے کہ وہ مکہ کے تابع ہے، اسی وجہ سے ہدایا اور ضحایا مکہ میں نہیں بلکہ منیٰ میں ذبح کئے جاتے ہیں، جیسا کہ ہدایہ کے حاشیہ پر ہے:

إن منىً من فناء مكة فإنه من الحرم قال الله تعالى هديا بالغ الكعبة سماه باسم الكعبة تبعا له لما أن الهدايا والضحايا لا تنحر بمكة بل بمنىً فدلّ ذلك على أنه فى حكمها (علی ہامش الہدایہ۱/۱۹۸)۔

عبارات مذکورہ سے ثابت ہوتا ہے کہ منیٰ مکہ کا ایک حصہ ہے، لہٰذا ان دونوں جگہوں میں ۱۵ ریوم قیام ہوجاتا ہے تو وہ مقیم ہوجائیگا، بالخصوص ایام حج میں منیٰ مکہ سے اتنا جڑ جاتا ہے کہ دونوں آبادی حکماً ایک ہوجاتی ہے۔

۱۳۔ سعودی میں مقیم احناف کے لئے وتر میں امام کی اقتداء:

حنفی حضرات اگر مکہ میں امام کی وتر میں اقتدا نہ کریں اپنی نماز الگ شروع کردیں تو یہ صورت اچھی معلوم نہیں ہوتی، اس لئے اپنی نماز وتر جہاں مناسب ہو پڑھ لیں، مگر امام کی اقتداء صوری ترک نہ کریں، اگر جماعت میں شریک ہوتے ہیں تو رکعت نفل کی نیت کر کے شریک ہوجائیں، دو رکعت پر جب امام سلام پھیرے تو یہ اپنی نماز ختم کر دیں، اور مستقل دو رکعت نفل کی نیت سے اگلی ایک رکعت میں شامل ہوجائیں، امام ایک رکعت پر سلام پھیر دے تو یہ دوسری رکعت مسبوق کی طرح پوری کرلیں۔

☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

محمد قمر الزماں ندوی
پرتاب گڈھ (یوپی)

اسلام ایک مکمل دین اور کامل دستور العمل ہے، زندگی کے تمام شعبوں میں انسانوں کی کامل رہنمائی کرتا ہے، اور یہ آخری شریعت ہے جس میں قیامت تک پیش آنے والے تمام مسائل ومشکلات کا شرعی حل موجود ہے، اس حقیقت کا انکشاف کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے۔

"الیوم أکملت لکم دینکم وأتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الإسلام دینا"

آج میں نے تمہارے دین کو تمہارے لئے مکمل کردیا اور تمہارے اوپر اپنی نعمت پوری کردی اور تمہارے لئے دین اسلام کو پسند کیا۔

لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہی یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلامی شریعت کے بنیادی سرچشموں (قرآن وحدیث) میں موجود احکام وتعلیمات کثیر ہونے کے باوجود محدود ہیں، دنیا کے تمام ممالک میں اور قیامت تک ہر زمانے میں پیش آنے والے تمام مسائل ومشکلات کا حل قرآن وحدیث میں صراحۃً ذکر نہیں ہے، زندگی کا کارواں رواں دواں ہے، ہر زمانے میں بہت سے نئے مسائل سامنے آتے ہیں، جوامت مسلمہ کے علماء وفقہاء سے جواب کے طالب ہوتے ہیں، اللہ تعالی نے اسلام کو آخری دین بنایا، اس لئے کتاب وسنت میں ایسے اصول وکلیات بیان فرمادیئے جو قیامت تک پیش آنے والے حوادث ومسائل میں امت مسلمہ کی کامل رہنمائی کرسکتے ہیں، کتاب وسنت میں جو اسلامی شریعت کا بیش قیمت سرمایہ موجود ہے اس کی روشنی میں امت مسلمہ کے فقہاء ومجتہدین نے ہر دور کے نت نئے مسائل کا حل تلاش کیا، ان کے بارے میں احکام شریعت سے پردہ اٹھایا، اور اسلامی شریعت کی برتری اور جاودانی کا روشن ثبوت مہیا کیا۔

بیسویں صدی کے اختتام میں نئے مسائل کے حل میں اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے جو بیڑا اٹھایا ہے اور جس ذمہ داری کو اپنے کندھے پر لیا ہے، یقیناً وہ قابل ستائش اور لائق تحسین ہے، سردست اکیڈمی کی جانب سے حج وعمرہ کے نئے مسائل، بیع بالتقسیط اور اوقاف کے چند نئے مسائل سے متعلق جو سوالات موصول ہوئے ہیں، ان سوالوں کے جوابات قدیم وجدید کتب فقہ کے حوالے سے دئے جارہے ہیں۔

۱۔ حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے، کہ احرام باندھ کر ہی میقات کے اندر داخل ہو، چاہے وہ حج کی نیت کرے یا نہ کرے، اور اگر کوئی شخص بغیر احرام باندھے حرم کے اندر داخل ہوگیا تو اس پر حج اور عمرہ کرنا ضروری ہو گیا، احناف کے تمام فقہاء کا یہی مسلک ہے، چنانچہ ہندیہ میں ہے:

ولا یجوز للآفاقی أن یدخل مکة بغیر إحرام نوی النسک أو لا فلو دخلها فعلیه حجة وعمرة کذا فی المحیط للرخسی.

آفاقی شخص کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ بغیر احرام کے مکہ کے اندر داخل ہو خواہ وہ حج کا ارادہ رکھتا ہو یا نہیں تو اگر وہ داخل ہو گیا تو اس پر حج اور عمرہ کا کرنا ضروری ہوگا۔ (اسی طرح محیط کے اندر ہے)

خانیہ میں ہے:

الآ فاقي ومن كان خارج الميقات إذاقصد مكة لحجة أو عمرة و لحاجة لا يجاوز الميقات إلا محرما.

آفاقی یا وہ شخص جو میقات سے باہر ہو جب وہ مکہ مکرمہ کا قصد حج یا عمرہ کے لئے کرے یا کسی ضرورت کے لئے تو وہ میقات سے بغیر احرام کے تجاوز نہ کرے۔

اگر کوئی شخص بغیر احرام کے مکہ اور حرم میں داخل ہو گیا تو اس پر حج اور عمرہ واجب ہو گیا، فتاوی خانیہ میں ہے۔

ولو جاوز الآفاقي الميقات بغير إحرام كان عليه حجة أو عمرة (فتاوی خانیہ)۔

اگر آفاقی میقات میں بغیر احرام کے داخل ہو گیا تو اس پر حج یا عمرہ لازم ہو گیا۔

شافعیہ: البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ تفصیل ہے کہ اگر کوئی شخص حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو، لیکن جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کے حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں تو انکے لئے احرام کا باندھنا ضروری نہیں ہے، چنانچہ صاحب تاتارخانیہ مسلک شافعیؒ کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

إنمايلزم الإحرام إذاأراد دخول مكة للحج أو للعمرة أماإذا كان للآخر فلا يلزم.

بے شک احرام تو اس پر لازم ہے، جو حج یا عمرہ کے ارادے سے مکہ میں داخل ہوا گر کسی اور وجہ سے داخل ہو تو اس پر لازم نہیں۔

مالکیہ: مالکیہ کے یہاں بھی میقات سے گزرنے کے لئے احرام کا باندھنا ضروری ہے، اگر بدون احرام مکہ کے اندر داخل ہو گیا تو اس پر دم لازم ہوگا۔

قالوا متى مر بميقات من هذه المواقيت وجب عليه الإحرام منه فإن جاوزه بدون إحرام لزمه دم. (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۱/۵۷۹)۔

فقہاء مالکیہ کہتے ہیں جو کوئی ان میقات سے گزرے تو اس پر احرام ضروری ہے اگر بغیر احرام کے گزر گیا تو دم لازم ہو جائے گا۔

حنابلہ امام شافعیؒ کی طرح امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اگر حج اور عمرہ کے ارادے سے مکہ جا رہا ہے، تو احرام باندھنا ضروری ہے اور اگر کسی اور مقصد سے جا رہا ہے تو احرام ضروری نہیں۔

ولكل من مر بها أوحاذاها فمن مر بميقات منها قاصدا النسك وجب عليه الإحرام منه ولا يجوزه بدون إحرام (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ)۔

تو ہر وہ شخص جو اس جگہ سے گزرے یا اس کا سامنا ہو حج کی نیت سے تو اس پر احرام وہاں سے واجب ہے اس کے لئے جائز نہیں کہ بغیر احرام کے گذرے۔

آخری بات:۔ جو لوگ حدود میقات سے باہر رہتے ہیں، اسی طرح اہل مکہ جو بغرض تجارت یا ملازمت کسی مجبوری سے حدود میقات سے باہر بار بار آتے جاتے ہیں، تو ایسے لوگوں کا اصل حکم یہی ہے، کہ جب بھی یہ لوگ مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی نیت سے میقات سے آگے بڑھیں تو ان پر حج یا عمرہ کا احرام لازم ہے، لیکن ڈرائیور اور تجارتی اغراض سے روز مرہ آنے جانے والوں کے لئے ہر بار احرام باندھنے میں حرج ومشقت ہے، اس لئے دفع حرج اور رفع مشقت کے لئے امام شافعیؒ کے قول کے مطابق بغیر احرام مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی گنجائش ہے۔

۲۔ حقیقت یہ ہے کہ موجودہ دور میں تیز رفتار تجارتی سرگرمیوں اور وسائل آمد ورفت کی کثرت وسہولت کے وجہ سے اہل مکہ کا حدود حرم سے باہر جاکر پھر مکہ مکرمہ واپس آنا اور مدینہ منورہ کے باشندوں کا مختلف اغراض سے بار بار مکہ مکرمہ آنا ہوتا ہے، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور بار بار مکہ، جدہ، مدینہ کے درمیان آمد ورفت کرتے رہتے ہیں، اسی طرح تجارتی سامان لانے لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمد ورفت کرنی ہوتی ہے، اگر ایسے لوگوں کو ہر بار میقات میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھنے کو لازم قرار دیا جائے، خواہ حج یا عمرہ کی نیت ہو یا نہ ہو تو یقیناً ان لوگوں کو دقت وپریشانی کا سامنا کرنا پڑیگا، چونکہ شریعت اسلامی میں حرج کو قابل دفاع سمجھا گیا ہے، اس لئے امام شافعیؒ کے قول کو سامنے رکھتے ہوئے فتویٰ دیا جاسکتا ہے، ان کے نزدیک اگر حج یا عمرہ کی نیت سے حدود حرم میں داخل ہو رہا ہے تو احرام شرط ہے، ورنہ احرام باندھنا ضروری نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایسے لوگوں کو جنہیں تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ تجارت، ملازمت یا دوسرے مقاصد سے حرم مکی کے اندر آمد ورفت کرنی ہوتی ہے، ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے، چنانچہ ہندیہ میں اس کی واضح دلیل موجود ہے۔

ومن كان داخل الميقات كالبستاني له أن يدخل بمكة لحاجة بلا احرام إلا إذا أراد النسك فالنسك ....إلا بالإحرام ولا حرج فيه.

تو جو شخص داخل میقات ہے جیسے بستانی تو اس کے لئے کسی ضرورت کے تحت بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا درست ہے، مگر جب حج کا ارادہ ہو تو اس صورت میں بغیر احرام کے نہ گزرے، اسمیں کوئی حرج بھی نہیں ہے۔ آگے مزید صراحت ہے۔

وكذلك المكي إذا خرج إلىٰ الحل للاحتطاب أو الاحتشاش ثم دخل مكة يباح له الدخول بغير إحرام وكذا الآفاقي إذا صار من أهل البستان. (الفتاوی الہندیہ ۱/۲۲۱)۔

اسی طرح مکی اگر حل کی طرف لکڑی اور گھاس کے لئے جائے تو اس کے لئے مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونا مباح ہے اسی طرح آفاقی جب وہ اصحاب بستان میں سے ہوگیا ہو۔

۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست نہیں ہے، فقہاء نے اسے مکروہ لکھا ہے، لیکن اگر حج کا ارادہ نہیں ہے تو پھر عمرہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں۔

کما یکرہ فعلها فی أشهر الحج لأهل مكة سواء كانوا متوطنين بها أو مقيمين إذا أرادوا الحج (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱/۶۱۷)۔

اشہر حج میں اس فعل کا کرنا مکروہ ہے، اہل مکہ کے لئے چاہے وہ وہاں کا متوطن ہو یا مقیم ہو جبکہ اس سال حج کا ارادہ ہو۔

کیا مکی کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش ہے؟

جمہور فقہاء کے نزدیک مکی کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش نہیں ہے، ان کے لئے حج افراد ہی ضروری ہے، البتہ بعض فقہاء نے ان کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش دی ہے جمہور فقہاء کے نزدیک اہل مکہ کے لئے افراد ہی زیادہ بہتر اور ضروری ہے، چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے۔

وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد كذا في الهداية (ہندیہ ۱/۲۱۹)

اہل مکہ کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے۔ بلکہ ان لوگوں کے لئے افراد ہے، جیسا کہ ہدایہ میں ہے۔

۴۔ جواب نمبر ۲ میں جو تفصیلات درج ہیں اس سلسلے میں احقر کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں اہل مکہ کو تمتع اور قران کی عمومی اجازت نہیں دی جانی چاہئے، لیکن اگر واقعۃً ضرورت کا تحقق ہو جائے اور دفع مشقت کا ازالہ ہی مقصود ہو تو شخصی طور پر اس کی اجازت دی جائے کہ مکی افراد یا تمتع کرلیں، ورنہ کیا ضروری ہے کہ مکی شخص اس سال حج بھی کرے، اگر اس نے احرام سے حلال ہونے کے لئے عمرہ کرلیا تو پھر اس سال حج نہ کرے، بلکہ آئندہ سال حج کرے۔

۵۔ تمتع کرنے والا شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے، لیکن مزید عمرے نہ کرنے ہی کو فقہاء نے زیادہ بہتر اور مستحسن قرار دیا ہے، مفتی شفیع صاحب جواہر الفقہ میں لکھتے ہیں۔

''آفاقی شخص جو اشہر حج میں (شوال سے ذی الحجہ تک) احرام عمرہ باندھ کر داخل ہو اور عمرہ کرلے حلال ہوگا، اس کے لئے یہ عمرہ تمتع کا ہوگا اس عمرہ کے بعد حج سے پہلے کوئی دوسرا عمرہ نہیں کرسکتے حج سے فارغ ہونے کے بعد عمرہ کرسکتے ہیں'' (جواہر الفقہ)

۶۔ حجاج کی غیر معمولی کثرت اور ''رمی جمرات'' کی جگہ انتہائی محدود ہونے کی وجہ سے ''رمی جمرات'' کا عمل بوڑھوں اور معذوروں کے لئے خاصا دشوار ہوگیا ہے یہی وجہ ہے کہ آج کل ''رمی جمرات میں نیابت کا رواج ہوتا جارہا ہے، اس سلسلے میں جو سوالات درج ہیں اس کے جوابات لکھے جارہے ہیں۔

(الف) عمل ''رمی'' میں کوئی شخص دوسرے کی نیابت کرسکتا ہے یا نہیں؟

عمل ''رمی'' میں عمومی طور پر نیابت بالکل درست نہیں، البتہ چونکہ مذہب اسلام انسان کو اس کی حیثیت

سے زیادہ مکلف نہیں بناتا ہے اس لئے مخصوص حالات میں اور مخصوص اشخاص کے لئے مخصوص صورتوں میں نیابت کی اجازت دی جاسکتی ہے، چنانچہ فقہاء نے مریض اور معذور لوگوں کے لئے اس کی اجازت دی ہے، چنانچہ عالمگیری میں ہے،

مریض لا یستطیع الرمی أو توضع الحصاة فی کفه لیرمی به یرمی عنه غیره بأمره کذا فی المحیط للسرخسی (فتاوی ہندیہ ۱/۲۳۶)۔

ایسا مریض جو رمی کی استطاعت نہ رکھتا ہو یا ''رمی'' کے لئے اپنی ہتھیلی میں کنکری نہ اٹھا سکتا ہو تو اس کے بدلے دوسرا ''رمی'' کریگا۔

(ب)۔ ''رمی'' میں اگر نیابت ہوسکتی ہے تو صرف مریض یا معذور کے لئے یا ہر شخص کے لئے؟

''رمی'' میں نیابت ہر شخص کے لئے جائز نہیں صرف مریض یا معذور کے لئے نیابت ہوسکتی ہے، محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا احقر کے نزدیک درست نہیں۔

معذوروں کی حد کیا ہے؟

فقہ کی کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ''رمی'' میں معذوری کی حد یہ ہے کہ وہ شخص بالکل نحیف، کمزور اور معذور ہو خود سے پتھر اٹھا کر پھینکنے کی صلاحیت سے بھی محروم ہو، یا عمر اتنی زیادہ ہو کہ اس کے لئے ''رمی جمرات'' کے لئے جانا مشکل ہو جائے تو اس صورت میں نیابت جائز ہے، اس کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ غالب گمان یہ ہو کہ اگر ''رمی جمرات'' کے لئے نکلے گا تو واپس لوٹنا مشکل ہو جائیگا، محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست نہیں ہے، فقہاء لکھتے ہیں:۔

''مریض لا یستطیع الرمی أو توضع الحصاة فی کفه لیرمی به''

ترجمہ: ایسا مریض جو نہ ''رمی'' کی استطاعت رکھتا ہو اور نہ خود سے رمی کے لئے ہتھیلی میں کنکری اٹھانے پر قادر ہو۔

غور طلب امور:

واقعہ یہ ہے کہ موجودہ دور میں حجاج کی اتنی کثرت ہوگئی ہے اور ''رمی'' کی جگہ انتہائی محدود ہے اور نص شرعی سے ''رمی جمرات'' کے لئے جو وقت ہے وہ ناکافی ہے، اور اتنے محدود وقت میں ایک زبردست مجمع جہاں کئی لاکھ لوگ جمع ہوں، اس عمل کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے، اگرچہ ''رمی جمرات'' کے وقت کی تحدید نص سے ثابت ہے، لیکن اس سلسلے میں احقر کی ایک رائے ہے کہ اگر نص معلول بالعلة ہو تو ''رمی جمرات'' کے وقت میں توسیع کی گنجائش ہونی چاہئے، تاکہ بہتر طریقے سے ''رمی جمرات'' کی ادائیگی ہو سکے ورنہ حکومت وقت کو چاہئے کہ ہر ملک سے اتنے ہی لوگوں کو حج کی اجازت دے جتنے میں آسانی سے یہ عمل ہو جائے۔

۷۔ سعودی عربیہ میں جو لوگ غیر ملک کے رہتے ہیں ان کے لئے بھی حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے، اگر کوئی شخص بغیر حکومت کی اجازت کے عمرہ یا حج کا احرام باندھ لے اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیا

جائے تو ایسے لوگ بھی محصر کے حکم میں ہوں گے۔ چنانچہ خانیہ میں ہے:

المحصر من أحرم ثم منع عن مضى فى موجب الإحرام سواء كان المنع من العدو أو المرض أو الحبس أو القيد سواء كان من المسلم أو الكافر أو غيرها من الموانع من إتمام ما أحرم به حقيقة أو شرعا وهذا قول أصحابنا كذا فى البدائع.

محصر وہ ہے جس نے احرام باندھا ہو پھر وہ جب احرام کے پورا کرنے سے روک دیا گیا ہو چاہے یہ روکنا دشمن کی طرف سے ہو، مرض کی وجہ سے ہو یا قید کی وجہ سے ہو، مسلم کی طرف سے ہو، یا کافر کی طرف سے ہو، یا اس کے علاوہ احرام کے پورا کرنے سے حقیقتاً یا شرعاً کوئی مانع ہو، یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے اسی طرح بدائع میں بھی ہے۔ (خانیہ)

محصر کا احرام کب ختم ہوگا؟ اگر اس نے صرف حج کا یا صرف عمرہ کا ارادہ کیا ہے، تو قربانی کی قیمت دیکر حلال ہو جائے، اگر قران یعنی حج وعمرہ دونوں کی نیت کی ہے اور احرام باندھا ہے تو دو قربانیوں کی قیمت دے، ایام نحر میں قربانی ضروری نہیں ہے، بعد میں بھی قربانی کر سکتا ہے، جب یہ وقت مقرر گزر جائے تو احرام کھول دے سر منڈوانا ضروری نہیں مستحب ہے پھر اس پر آئندہ سال قضا واجب ہے، اگر صرف حج کا ارادہ کیا تھا تو حج کی قضا واجب ہے، اگر عمرہ کی نیت کی تھی تو عمرہ کی قضا اور اگر دونوں کی نیت کی تھی تو دونوں کی۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے ''رمی'' ذبح اور ''حلق'' کے درمیان امام ابوحنیفہؒ کے قول پر جو مفتی بہ ترتیب لازم ہے، اس کے ترک سے دم واجب ہو جاتا ہے، ہندیہ میں ہے۔

ويجب تقديم الرمى على الحلق للمفرد وغيره وتقديم الرمى على الذابح أو الذبح على الحلق بغير المفرد والحاصل إنما يجب الثلثة الرمى ثم الذبح ثم الحلق لكن المفرد لا ذبح عليه فيجب عليه الترتيب بين الرمى والحلق فقط.

تو رمی کا مقدم کرنا حلق پر مفرد اور غیر مفرد کے لئے واجب ہے رمی کا مقدم کرنا ذبح پر، اور ذبح کا حلق پر غیر مفرد کے لئے واجب ہے، خلاصہ کلام یہ کہ تینوں ''رمی'' پھر ذبح اور پھر حلق یہ واجب ہیں لیکن مفرد پر ذبح نہیں تو اس پر ترتیب واجب ہے رمی اور حلق کے درمیان۔

ترتیب کے سلسلے میں ائمہ اربعہ کی تفصیلات:

ترتیب کے سلسلے میں ائمہ اربعہ میں صرف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس کے ترک پر دم لازم ہے لیکن ائمہ ثلاثہ امام شافعیؒ، امام مالکؒ، اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ترتیب سنت ہے، اور مستحسن ہے، خود صاحبینؒ ترتیب کو سنت قرار دیتے ہیں۔ الفقہ علی المذاہب الاربعہ ''المغنی'' اور المدونہ میں تفصیل موجود ہے۔

غور طلب مسئلہ:

حقیقت یہ ہے کہ اگر ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہونے پر دم لازم قرار دیا جائے تو دور حاضر میں اس ترتیب کی رعایت میں دشواری یہ ہے کہ حجاج کی بے پناہ کثرت، موسم کی شدت، قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے اور سواری کی

نہ ملنے کی وجہ سے حجاج کے لئے خصوصاً جو ضعیف و معذور ہوتے ہیں، خود مذبح جاکر قربانی کرنا انتہائی مشکل ہوگیا ہے، اس لئے حجاج عام طور پر قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالے کردیتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابۃً قربانی کا نظم کرتے ہیں، اور حکومت کی طرف سے اس کے مجاز ہیں قربانی کا نظم کرنے والے کے مسلک میں ترتیب واجب نہیں اس لئے بسا اوقات ترتیب کا خیال نہیں کرتے ان حالات میں اگر "رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب قائم نہ رہ سکے، تو احقر کی رائے ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک جبکہ یہ ترتیب واجب نہیں ہے اس کے ترک پر دم لازم نہیں ہوتا ہے، فتویٰ دیا جاسکتا ہے، کیوں کہ صاحبینؒ کا یہ قول بھی خود امام ابوحنیفہؒ ہی سے روایت کردہ ہے، اور خصوصاً ان حالات کو سامنے رکھتے ہوئے جو سوال میں درج ہیں صاحبینؒ ہی کے قول پر فتویٰ دینا زیادہ بہتر اور مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۹۔ آج عام طور پر معروف حج تمتع ہے افراد یا قران شاذ و نادر ہے۔ کیا اس صورت میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع کہا جائے گا۔

ضرورت مسئلہ اگرچہ معروف حج تمتع ہے، لیکن اس کے باوجود عرفاً حج تمتع تصور نہیں کیا جائے گا بلکہ حج بدل میں جانے والے شخص "افراد" یعنی صرف حج کا احرام باندھے جس کی طرف سے حج کر رہا ہے اگر وہ قران کی اجازت دیدے تو قران کرسکتا ہے، لیکن دم قران (قربانی) کا خرچ خود برداشت کرنا ہوگا تمتع کے بارے میں اختلاف ہے، اور احوط یہ ہے کہ حج بدل کرنے والے کو اجازت کے باوجود تمتع کا احرام نہ باندھنا چاہئے سوائے اس کے کہ کوئی مجبوری ہو۔

(الف): کیا حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے تمتع کرسکتا ہے؟

حج بدل کرنے والے کو اگر آمر کی صریح اجازت مل جائے اور اس سے حج تمتع کرنے کو کہا ہو تو حج تمتع کر سکتا ہے، لیکن حج تمتع کرنا زیادہ بہتر نہیں ہے۔

البتہ فتاویٰ قاضی خان میں امام ابوبکر محمد بن فضل سے جو نقل کیا گیا ہے اس کا ظاہر یہی ہے کہ آمر کی اجازت سے حج کی تینوں قسمیں افراد، قران، تمتع سب جائز ہیں بلکہ ان کی ہدایت یہ ہے کہ آمر کو چاہئے کہ مامور کو عام اجازت دیدے تاکہ اسکو عمل میں تنگی اور دشواری پیش نہ آئے، خانیہ میں ہے:

وینبغي للآمر إذا أمر غیرہ بأن یحج عنہ فلینبغي أن یفوض الأمر إلی المأمور فیقول حج عني بهذا المال کیف شئت (فتاوی قاضی خان ۱/۳۰۷)

آمر کے لئے مناسب ہے کہ جب وہ کسی کو اپنی جانب سے حج کرنے کا حکم دے تو اس کے لئے مناسب ہے کہ اس معاملہ کو مامور کے سپرد کردے تو وہ کہے کہ میری جانب سے اس مال کے ذریعہ حج کرو جو حج کرنا چاہو۔

خلاصہ یہ کہ حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے لیکن بہتر افراد ہی ہے۔

(ب): حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع نہیں کرسکتا ہے؟

اگر آمر کی اجازت کے بغیر قران کرلے تو باتفاق فقہاء یہ حج آمر کا ادا نہیں ہوگا بلکہ مامور کا ہوجائے گا اور

مامور پر نفقہ حج کا ضمان عائد ہوگا۔

فلو أمر غيره بالإفراد فحج عنه الغائب قارنا أو متمتعا لم يقع عنه يضمن النفقة التي صرفت له (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۱/۶۳۶)

اگر اس نے دوسرے کو حج افراد کا حکم دیا تو، اس نے حج قران کرلیا یا تمتع ادا کیا تو اس کی جانب سے ادا نہیں ہوگا اور نفقہ کا ضامن ہوگا جو کچھ خرچ کیا گیا ہے۔

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی لیکن حج بدل کرنے والے کا گمان ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دے گا اس کے باوجود تمتع کرنا اس کے لئے بہتر نہیں ہے، البتہ بعض فقہاء اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔

(د) باذن الآمر یا بدون إذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع آمر کے مال میں لازم نہیں ہوگا، بلکہ حج بدل کرنے والے کے مال میں دم لازم ہوگا، لیکن اگر آمر دم تمتع بھی ادا کرنے کی اجازت دے دے خواہ یہ اجازت صراحۃً ہو یا دلالۃً تو اس صورت میں دم تمتع آمر کے مال سے ادا کیا جائے گا، البتہ بدون إذن الآمر کی شکل میں تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع ہر حال میں مامور کے ذمہ لازم آئے گا۔

والأصل فيه أن كل دم يجب على المأمور بالحج يكون على الحاج لأنه سببه وأما دم الإحصار فعلى المنيب لأن الإحصار لا اختيار للمأمور فيه (الفقہ علی المذاہب الاربعہ)

اس میں اصل یہ ہے کہ ہر دم جو مامور پر حج میں واجب ہو تو وہ حج کرنے والے پر ہوگا اس لئے کہ وہ اس کا سبب بنا، ہر حال دم احصار وہ آمر پر لازم ہوگا اس لئے کہ احصار میں اس کا کچھ دخل نہیں ہے، یعنی مامور کا۔

(ہ) اگر حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی طرف سے تمتع کی گنجائش نہ ہو تو اس صورت میں حج بدل کرنے والے پر حج افراد ہی کرنا جائز ہے، صورت مسئلہ میں جو تفصیل ہے اس کے حل کی صورت یہ ہے کہ حج بدل کرنے والا آمر سے تمتع کی اجازت لے ورنہ پھر اس کے لئے تمتع کی گنجائش نہیں ہوگی، موجودہ دور میں چونکہ حج کے لئے آمدورفت عام طور پر ہوائی جہاز ہی سے ہوتی ہے جس میں طویل عرصہ احرام کی پابندیوں کو برداشت نہیں کرنا پڑتا ہے اس لئے اس کو دشواری اور مشقت سمجھ کر تمتع کی اجازت دینا مناسب نہیں ہے۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش نہیں ہے، لیکن اگر آمر نے مرتے وقت یہ وصیت کردی ہو کہ حج تمتع ہی کیا جائے تو حج تمتع کی گنجائش ہے، اسی طرح حج محجوج عنہ کا وصی حج بدل کرنے والے کو تمتع کی اجازت دے دے تو پھر وہ تمتع کر سکتا ہے، بہر حال ان تمام صورتوں میں تمتع کے مقابلے میں حج افراد ہی کو فقہاء نے زیادہ بہتر قرار دیا ہے من حیث الدلیل رجحان اس کا معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل میں آمر کی اجازت سے قران اور تمتع دونوں جائز ہیں، اور بعض فقہاء متاخرین نے اس کو اختیار بھی کیا ہے، مگر ملا علی قاریؒ اور حضرت گنگوہیؒ کا فتوی اس سے مختلف ہے، وہ تمتع کو باذن آمر بھی جائز قرار نہیں دیتے ہیں، لہذا اس صورت میں احتیاط لازم ہے جہاں تک ممکن ہو حج بدل میں افراد یا قران کیا جائے تمتع نہ کرے۔

غور طلب امور:

لیکن ان تمام تفصیلات اور حالات کو سامنے رکھتے ہوئے احقر کی رائے ہے کہ اگر حج بدل کرنے والے کو ضرورت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے خصوصاً جب حکومت کی طرف سے پابندیاں سخت ہوں اور حج اور عمرہ کرنے میں آدمی آزاد نہ ہو تو اس کے لئے تمتع کرنے کی بھی گنجائش ہے۔

۱۰۔ اگر زیارت طواف سے قبل کسی عورت کو حیض آجائے، جس کی وجہ سے وہ عورت طواف زیارت نہ کرسکی تو اس صورت میں ایسی تدبیر اختیار کرنا ضروری ہے جس سے وہ پاک ہونے کے بعد طواف زیارت کر کے ہی مکہ مکرمہ سے واپس ہو سکے، جیسے ٹکٹ اور ویزا کی تاریخ بڑھانا یا حج کمیٹی سے روانگی کو مؤخر کروانا وغیرہ اور اگر کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہو سکے اور دوبارہ وطن سے واپسی بھی مشکل ہو اور وہ حالت حیض ہی میں طواف زیارت کرلے تو اگر چہ وہ گناہگار ہوگی لیکن اس کا یہ طواف زیارت شرعاً معتبر ہو جائے گا، اور وہ پوری طرح حلال ہو جائے گی، مگر اس پر ایک بدنہ لازم ہوگا اور اگر قربانی نہیں کی جا سکی اور وہ کسی بھی موقعہ پر طواف زیارت کا اعادہ کرلے تو بدنہ کا وجوب اس سے ساقط ہو جائے گا۔

سوالوں کے جوابات:

(الف) اگر کوئی عورت طواف زیارت سے پہلے ناپاک ہو جائے، تو اس کے لئے ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت درست نہیں ہے اگر جان بوجھ کر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرلے تو وہ گنہگار ہوگی، لیکن اگر نہ جانتے ہوئے وہ حالت حیض ہی میں طواف زیارت کرلے تو وہ اس صورت میں بھی گنہگار ہوگی البتہ رکنیت ادا ہو جائیگی۔

(ب) اس نے اگر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرلیا تو شرعاً یہ معتبر ہو جائے گا، اور رکن بھی ادا ہو جائیگا، حالت حیض میں طواف زیارت کرنے کی وجہ سے وہ گناہگار ہوگی اس پر دم لازم ہوگا۔

(ج) اگر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرلیا، تو اس صورت میں دم لازم ہونے کی وجہ سے بدنہ کا ذبح کرنا ضروری ہے بکرا ذبح کرنا کافی نہ ہوگا۔

(د) دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ اور حدود حرم میں ضروری ہے حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام پر ادا کرے تو درست نہیں ہوگا۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں اگر کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو کیا وہ ایام عدت میں حج وعمرہ ادا کرسکتی ہے، اس سلسلے میں تفصیلات حسب ذیل ہیں کہ اگر احرام باندھنے سے پہلے شوہر کا انتقال ہو گیا تو اب وہ عمرہ وحج ادا نہیں کرسکتی، کیوں کہ عورت کے لئے محرم کا ہونا ضروری ہے اور اس مقام پر رات کا گزارنا ضروری ہے، لیکن اگر وہ حج اور عمرہ کے لئے احرام باندھ چکی ہے، اور شوہر کا انتقال ہو جائے تو اس صورت میں وہ محصر کے حکم میں ہوگی اب وہ عمرہ وحج ادا نہیں کرسکتی۔

لیکن اگر عورت حدود حرم کے اندر کسی ایسی جگہ پر مقیم ہے، اور وہیں اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو وہ عورت

اسی مقام پر عدت گزارے گی، اس صورت میں اس کے لئے گنجائش ہے کہ دن میں حج کے اعمال ادا کرے اور رات میں اس مقام پر عدت گزارے۔

وإذا أحرمت و لا زوج لها ومعها محرم فمات محرمها وإن أحرمت ولا محرم معها ولكن معها زوجها فمات زوجها فإنها محصرة هكذا في البدائع.

اگر کسی عورت نے احرام باندھا اس کے ساتھ اس کا شوہر نہ تھا یا اس کے ساتھ محرم تھا لیکن محرم کا انتقال ہو گیا، یا اس کے ساتھ شوہر تھا لیکن وہ مرگیا تو وہ محصر ہو جائے گی اسی طرح بدائع میں ہے۔

۱۲۔ اگر حج کا سفر کرنے والا ایام حج یعنی سات آٹھ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ پندرہ یوم سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں وہ منی چلا جاتا ہے تو وہ مقیم ہوگا، یا نہیں؟ جب کے دونوں آبادیاں الگ الگ تھیں مگر اب مکہ شہر پھیلتے ہوئے منی کے آبادی کے متصل ہو گیا ہے، صورت مسئولہ میں حج کا سفر کرنے والا مسافر ہی رہیگا مقیم نہیں ہوگا، کیوں کہ اب بھی مکہ اور منی کی آبادی متصل نہیں ہے بلکہ دونوں میں فاصلہ قائم ہے، احقر نے اس سلسلے میں کئی مستند علماء سے دریافت کیا ان کے ذریعہ معلوم ہوا کہ منی اور مکہ شہر میں اب بھی فاصلہ باقی ہے۔

۱۳۔ رمضان میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں، نیز سعودیہ وغیرہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتداء کا ہے کہ بلاد عرب میں عموماً وتر کی تینوں رکعات فصل کے ساتھ یعنی دو رکعات پر سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہے، تو اب دو ہی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد وحرمین کی جماعت کو چھوڑ کر اپنا آدمی وتر کی نماز تنہا ادا کرے، یہ صورت مناسب معلوم نہیں ہوتی ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ امام کی اقتداء میں وتر کو ادا کرے تو مذکورہ خرابی لازم آتی ہے، کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتے ہیں۔ تو کیا اسکی گنجائش ہے کہ جماعت ومجمع کی رعایت میں وہ امام مسجد کی اقتداء کرے؟

جواب: صورت مسئولہ میں فقہ حنفی کی رو سے کسی حنفی کے لئے ایسے امام کی اقتداء جو وتر کی تینوں رکعات میں فصل کے ساتھ یعنی دو رکعت پر سلام کے ساتھ فصل کے ساتھ ادا کرتے ہیں، درست نہیں ہے، کیوں کہ احناف کے یہاں تبرا نماز درست نہیں، تبرا ایک رکعت والی نماز کو کہتے ہیں، اور ایک رکعت والی کوئی نماز احناف کے یہاں مشروع نہیں۔

غور طلب مسئلہ:

لیکن اس سلسلے میں خاکسار کے نزدیک مناسب صورت معلوم یہ ہوتی ہے کہ امام کی اقتداء ہی میں وتر ادا کرے، تاکہ اجتماعیت اور مجمع کی رعایت ہو سکے، لیکن جب تنہاء ادا کرے تو اس صورت میں کافی انتشار اور بدنظمی پیدا ہوتی ہے، اس لئے اس صورت میں اسکی اجازت دی جانی چاہئے کہ وتر میں امام مسجد کی اقتداء کرے کیوں کہ رمضان المبارک میں وتر کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا ہی مستحب ومسنون ہے، لہذا اس سلسلہ میں تشدد اور بیجا سختی مناسب نہیں۔

☆☆☆☆☆

حج و عمرہ کے مسائل کا حل

عبدالسلام ابو ہریرہ سلفی

جامعہ سلفیہ۔ بنارس

۱۔ واضح ہو کہ جو لوگ حج یا عمرہ کا ارادہ نہ رکھتے ہوں بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہوں، ان کے لئے احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہونا ضروری نہیں ہے۔

امام بخاری نے صحیح بخاری میں یہ باب باندھا ہے "**باب دخول الحرم و مكة بغير إحرام**" یعنی مکہ اور حرم میں بغیر احرام کے داخل ہونے کا باب۔

اس باب کے تحت امام بخاری نے دو حدیثوں کا ذکر کیا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے: "**عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ دخل عام الفتح وعلى رأسه المغفر، فلما نزعه جاء رجل فقال إن ابن أخطل متعلق بأستار الكعبة فقال اقتلوه**" جس سال مکہ فتح ہوا، رسول اکرم ﷺ خود پہنے ہوئے مکہ میں داخل ہوئے، یعنی فتح مکہ کے موقع پر نبی آخر الزماں ﷺ بغیر احرام باندھے ہوئے مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے۔

نیز اسی باب کے ضمن میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر بھی موجود ہے کہ: "**ودخل ابن عمر حلالا وإنما أمر النبي ﷺ بالإهلال لمن أراد الحج والعمرة ولم يذكر للحطابين وغيرهم**" یعنی حضرت عبداللہ بن عمرؓ بلا احرام باندھے مکہ معظمہ میں داخل ہوئے اور سید المرسلین حضرت محمد ﷺ نے احرام کا حکم انہی لوگوں کو دیا جو حج اور عمرہ کے ارادے سے آئیں اور لکڑ ہاروں وغیرہ کیلئے ایسے حکم کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ (صحیح بخاری ۱/۲۴۹)

اور صحیح بخاری و صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: "**هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن لمن كان يريد الحج والعمرة**" (متفق علیہ) اس حدیث اور اس معنی کی متعدد حدیثوں کا مفاد یہی ہے کہ جو حج و عمرہ کے ارادے سے مکہ معظمہ میں داخل ہوں انہی کے لئے احرام باندھنا ضروری ہے۔

سید سابق "فقہ السنۃ" میں لکھتے ہیں: "**يجوز دخول مكة بغير إحرام لمن لم يرد حجا ولا عمرة، سواء أكان دخوله لحاجة تتكرر كالحطاب والحشاش والسقاء والصياد وغيرهم أم لم تتكرر كالتاجر والزائر وغيرهما، سواء أكان آمنا أم خائفا**" (فقہ السنۃ ۵/۴۰ ادار البیان، کویت)۔

اور امام نووی شرح مسلم میں رقم طراز ہیں: "**في حديث الباب دليل لمن يقول بجواز دخول مكة بغير إحرام لمن لم يرد نسكا سواء كان دخوله لحاجة تتكرر أم لم يتكرر**" (صحیح مسلم مع النووی ۱/۴۳۷، اور تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: فتح الباری ۴/۵۰، ۵۴، مرعاۃ المفاتیح بشرح مشکاۃ المصابیح ۶/۲۴۲۔۲۴۶)۔

۲۔ سوال نمبر ۲ کا تعلق پہلی شق سے ہے، اس کی تفصیل جواب نمبر ۱، میں ملاحظہ فرمائیں۔

۳۔ مکہ والوں کے لئے حج تمتع اور قران کرنا درست نہیں، قرآن مجید کی سورہ بقرہ میں ارشاد ربانی ہے:

فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج و سبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام (سورہ بقرہ: ۱۹۶)۔

یعنی جو تم میں حج کے وقت تک عمرے سے فائدہ اٹھانا چاہے یعنی حج تمتع کرے تو جو قربانی میسر ہو کرے اور جس کو قربانی نہ ملے وہ ایام حج میں تین روزے رکھے اور سات روزے جب واپس ہو جائے یہ پورے دس دن ہوئے۔ یہ حکم اس شخص کے لئے ہے، جس کے اہل وعیال مکہ میں نہ رہتے ہوں یعنی یہ حکم آفاقیوں کے لئے (مکہ کے علاوہ والوں کے لئے) ہے نہ کہ مکہ میں مقیم اشخاص کے لئے۔

تفسیر فتح القدیر میں علامہ شوکانی اس آیت کے ضمن میں لکھتے ہیں: "الإشارة بقوله "ذلك" قيل هى راجعة إلى التمتع، فتدل على أنه لا متعة لحاضرى المسجد الحرام كما يقول أبو حنيفة وأصحابه" (فتح القدیر للشوکانی ۱/۱۹۷) یعنی آیت میں مذکور "ذلک" کا مشار الیہ "تمتع" ہے، جو کی کے لئے حج تمتع کے عدم جواز پر دلیل ہے، جیسا کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا کہنا ہے۔

تفسیر طبری میں حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، عطاء اور ربیع وغیرہ کے اقوال بہت ہی صراحت کے ساتھ مذکور ہیں، ہم یہاں صرف حضرت ابن عباسؓ کا قول نقل کرتے ہیں، تفصیل کے لئے ہمارے بحوالہ مقامات کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔

إن ابن عباس كان يقول: يا أهل مكة إنه لا متعة لكم أحلت لأهل الآفاق و حرمت عليكم، إنما يقطع أحدكم واديا أو قال يجعل بينه و بين الحرم واديا ثم يهل بعمرة" (تفسیر طبری ۱/۲۵۵، ۲۵۷)۔

یعنی حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا اس بارے میں فتوی حرمت کا ہے۔

تفسیر قرطبی میں ہے: "و ذلك إشارة إلى التمتع والقران للغريب عند أبى حنيفة وأصحابه، لا متعة ولا قران لحاضرى المسجد الحرام عندهم و من فعل ذلك كان عليه دم جناية لأ يأكل منه، لأنه ليس بدم تمتع" (تفسیر قرطبی ۲/۴۰۴)۔

اور اسی نوع کی بات صاحب تفسیر المنار نے مذکورہ آیت کے ضمن میں لکھی ہے (دیکھئے تفسیر المنار ۲/۲۲۳)۔

تفسیر ابن کثیر میں اہل حاضری المسجد الحرام کے لئے حج تمتع نہ کرنے پر اجماع مذکور ہے:

"بعد إجماع جميعهم على أن أهل الحرم معنيون به وأنه لا متعة لهم" (تفسیر ابن کثیر ۱/۳۰۷) یعنی اس پر تو اجماع ہے کہ حرم والے تمتع نہیں کر سکتے۔

حافظ ابن کثیر اپنی بات کو جاری رکھتے ہوئے امام شافعی کا عندیہ ابن جریر کے حوالہ سے لکھتے ہوئے رقم طراز ہیں:

واختار ابن جرير فى ذلك مذهب الشافعى أنهم أهل الحرم و من كان منه على

مسافة لا يقصر فيها الصلاة، لأن من كان كذلک يعد حاضراً لا مسافراً" (تفسیر ابن کثیر ۱/۳۰۸)۔

یعنی امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اہل حرم اور جو اتنے فاصلے پر ہوں کہ وہاں کی لوگوں کے لئے نماز قصر کرنا جائز نہ ہو ان سب کے لئے یہی حکم ہے، اس لئے کہ سب حاضر کہے جائیں گے، ان کے علاوہ مسافر۔

صحیح بخاری میں "باب قول الله عزو جل ذلک لمن لم يكن أهله حاضری المسجد الحرام" کے تحت ایک طویل حدیث میں یہ الفاظ منقول ہیں: "فإن الله أنزله في كتابه و سنة نبيه ﷺ وأباحه للناس غير أهل مكة قال الله تعالى ذلک لمن لم يكن أهله حاضری المسجد الحرام" (صحیح بخاری مع الفتح ۳/۳۴۶)۔

یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ حکم اپنی کتاب میں اتارا اور اس کے پیغمبر نبی آخر الزماں ﷺ نے اس کو جاری کیا، اور مکہ والوں کے سوا اور لوگوں کے لئے یہ جائز رکھا، کیونکہ اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے یہ حکم ان لوگوں کے لئے ہے، جن کے گھر والے مسجد حرام کے پاس نہ رہتے ہوں۔

سید سابق "فقہ السنہ" میں اس طویل حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وفي هذا الحديث دليل على أن أهل الحرم لا متعة لهم ولا قران وأنهم يحجون حجا مفردا ويعتمرون عمرة مفردة، وهذا مذهب ابن عباس وأبي حنيفة لقول الله تعالى "ذلک لمن لم يكن أهله حاضری المسجد الحرام" (فقہ السنہ ۵/۸۲)۔

عین الہدایہ میں ہے: "وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة" (عین الہدایہ ۱/۱۳۳۰) یعنی اہل مکہ کے واسطے تمتع اور قران نہیں ہے ان کے لئے صرف حج افراد خاص ہے۔ اور آگے چل کر صفحہ ۱۳۳۱ پر لکھتے ہیں: "ومن كان داخل المواقيت فهو بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران" اور جو میقات کے اندر رہتے ہوں وہ بمنزلہ مکی ہیں، ان کے واسطے تمتع اور قران نہیں ہے۔

اور مصنف ابن ابی شیبہ میں مجاہد، عروہ، طاؤس، میمون اور امام زہری جیسے اجلہ تابعین کے آثار موجود ہیں جو اہل مکہ کے لئے حج تمتع کے عدم جواز پر دال ہیں (مصنف ابن ابی شیبہ ۴/۸۸، ۸۹)۔

۴۔ ہمارے لئے حل یہی ہے "ممن أراد الحج والعمرة" اس کی تفصیل جواب (نمبر ۱) میں ملاحظہ فرمائیں۔

۵۔ ذخیرہ کتب حدیث میں یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہجرت کے بعد صرف ایک حج کیا جس کو حجۃ الوداع کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور اس میں تقریباً ایک لاکھ صحابہ کرام کا جم غفیر بھی موجود تھا، لیکن اتنی بڑی جمعیت کے باوجود نہ تو کسی صحابی نے مزید عمرہ کیا اور نہ ہی آپ ﷺ نے اس کا حکم دیا، اگر مزید عمرہ کرنا مسنون و مستحب اور افضل ہوتا تو ترک مزید عمرہ پر سب متفق و متحد نہ ہوتے، اور نہ ہی کسی بھی حدیث یا نص صریح سے مزید عمرے کا ثبوت ملتا ہے۔ ہاں حضرت عائشہ صدیقہؓ کے بارے میں یہ منقول ہے کہ سفر واحد میں دو عمرہ کیا یعنی پہلا والا عمرہ

حیض آنے کی بناء پر باطل ہوگیا تھا اس لئے رسول اکرم ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰنؓ کے ساتھ مقام تنعیم بھیج کر دوبارہ عمرہ کرنے کا حکم دیا۔

علامہ ابن قدامہ ''المغنی'' میں لکھتے ہیں: "وقد اعتمر النبی ﷺ أربع عمر فی أربع سفرات لم یزد فی کل سفرة علی عمرة واحدة ولأحد ممن معه، ولم یبلغنا أن أحدا منهم جمع بین عمرتین فی سفر واحد معه إلا عائشة حین حاضت فأعمرها من التنعیم، لأنها اعتقدت أن عمرة قرانها بطلت، ولهذا قالت یا رسول الله یرجع الناس بحج و عمرة وأرجع أنا بحجة فأعمرها لذلک، ولو کان فی هذا فضل لما اتفقوا علی ترکه (مغنی ۳/ ۲۲۶، ۲۲۷)۔

لیکن صحابہ کرام اور تابعین عظام اور جمہور علماء کے آثار واقوال تکرار عمرہ یعنی مزید عمرہ کے استحباب پر دال ہیں، المغنی لابن قدامہ میں ہے: ولا بأس أن یعتمر فی السنة مرارا، روی ذلک عن علی وابن عمر وابن عباس وأنس و عائشة وعطاء و طاؤس و عکرمة والشافعی (مغنی ۳/ ۲۲۶)۔

اور شرح مہذب میں امام نووی رقمطراز ہیں: "فی مذاهبهم فی تکرار العمرة فی السنة، مذهبنا أنه لا یکره ذلک بل یستحب، وبه قال أبو حنیفة وأحمد و جمهور العلماء ومن السلف والخلف" اھ (کتاب المجموع شرح المہذب ۷/ ۱۲۴، ۱۲۵)۔

اور حافظ ابن حزم نے ''المحلی'' میں اکثار عمرہ کو مستحب قرار دیتے ہوئے عدم جواز کے قائلین پر بلیغ انداز میں تردید کی ہے، لکھتے ہیں:

والحج لا یجوز إلا مرة فی السنة وأما العمرة فنحب الإکثار منها لما ذکرنا من فضلها.........واحتج من کره ذلک بأن رسول الله ﷺ لم یعتمر فی عام إلا مرة واحدة قلنا: لا حجة فی هذا لأنه إنما یکره ما حض علی ترکه وهو علیه السلام لم یحج مذ هاجر إلا حجة واحدة، ولا اعتمر مذ هاجر إلا ثلاث عمر فیلزمکم أن تکرهوا الحج إلا مرة فی العمر وأن تکرهوا العمرة إلا ثلاث مرات فی الدهر، وهذا خلاف قولکم و قد صح أنه کان علیه السلام یترک العمل وهو یحب أن یعمل به مخافة أن یشق علی أمته أو أن یفرض علیهم (محلی لابن حزم ۷/ ۶۸، ۶۹)۔

اس عبارت کا مفاد یہ ہے کہ نبی آخر الزماں ﷺ کا کوئی کام کرنا یا نہ کرنا ہی جواز یا عدم جواز کی دلیل ہے تو رسول اکرم ﷺ نے ہجرت کے بعد ایک حج اور تین عمرے کئے، پس ایک حج اور تین عمرہ سے زائد کرنا کسی بھی شخص کے لئے پوری زندگی میں جائز نہیں، لہذا صحیح بات یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اس کام کو مستحب اور بہتر سمجھتے ہوئے بھی ترک کر دیا محض اس خوف سے کہ یہ امر میری امت کے لئے دشوار اور مشکل بن جائے یا ان کے لئے فرض یا واجب قرار دے دیا جائے۔

اور صاحب ''مرعاۃ'' شیخ الحدیث علامہ عبید اللہ مبارکپوریؒ بغیر کسی پہلو کو راجح قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں: "قلت: قد ذهب إلی جواز تکرار العمرة واستحباب الإکثار منها الشافعی وأبو حنیفة

وكرهه مالك إلا مرة في سنة واحمد في دون عشرة أيام كما تقدم في كلام ابن قدامة، ويؤيده ما أخرجه الشافعي عن أنسؓ أنه كان إذا حمم رأسه خرج فاعتمر (مرعاة المفاتیح ۱۹۸/۶)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے ہم اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ آدمی کی اپنی صوابدید پر ہے چاہے تو مزید عمرہ کرے یا نہ کرے۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: شفاء الغرام ۱/۱۷۹، ۱۸۰، الایضاح رص ۴۲۱، القری لقاصد أم القری ر۲۹۷، ۲۹۸، زاد المعاد ۹۲/۲۔۹۵، فقہ السنۃ ۲۴۴/۵، نیل الأوطار للشوکانی ۷/۵، المسلک المتقسط رص ۳۸، فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۴۵، ۲۶۸، ۲۷۱، الدراری شرح الدرر البھیہ ۱/۱۷۰، حجۃ النبی ﷺ للعلامۃ احمد عبد الغفور عطار ۳۶۸، ۳۶۹)۔

۶۔ رمی جمرات میں کسی غیر معذور شخص کی (یعنی محض آرام پسندی وکسل پسندی وسستی اور تکاسلی برتنے والے شخص کی) نیابت درست اور جائز نہیں ہے بلکہ صرف معذور اور مریض ہی کی نیابت ہو سکتی ہے۔

کتاب المجموع شرح المہذب میں یہ عبارت منقول ہے:

من عجز عن الرمي بنفسه لمرض مايوس أو غير مايوس، جاز أن يستنيب من يرمي عنه لأن وقته مضيق (مجموع ۱۷۵/۸)۔

اور علامہ ابن قدامہ "مغنی" میں لکھتے ہیں: "إذا كان الرجل مريضا أو محبوسا أو له عذر جاز أن يستنيب من يرمي عنه" (مغنی لابن قدامہ ۴۹۰/۳) یعنی چاہے کوئی مرد ہو یا عورت عمل رمی میں اس کی نیابت اسی صورت میں درست ہو سکتی ہے جبکہ وہ مریض ہو یا محبوس ہو یا معذور ہو۔

اور معذوروں کی جانب سے رمی جمار کرنے کے متعلق سنن ابن ماجہ میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے:

"عن جابرؓ قال: حججنا مع رسول الله ﷺ ومعنا النساء والصبيان، فلبينا عن الصبيان و رمينا عنهم" (سنن ابن ماجہ ۱۰۱۰/۲، حدیث ر۳۰۳۸، کتاب المناسک، باب الرمی عن الصبیان، مکتبہ علمیہ بیروت)۔

راوی حدیث حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کی معیت میں حج کیا اور ہمارے ساتھ عورتیں اور بچے بھی تھے، پس ہم نے بچوں کی جانب سے تلبیہ پکارا اور رمی جمار کیا۔

اور عالم عرب کے مفتی اعظم علامہ شیخ عبد العزیز بن عبد اللہ بن باز اپنی کتاب "التحقیق والإیضاح" میں لکھتے ہیں:

"ويجوز للعاجز عن الرمي لمرض أو كبرسن أو حمل أن يوكل من يرمي عنه لقول الله تعالى " فاتقوا الله ما استطعتم" هؤلاء لا يستطيعون مزاحمة الناس عند الجمرات و زمن الرمي يفوت ولا يشرع قضاؤه فجاز لهم أن يؤكلوا بخلاف غيره من المناسك (التحقیق والایضاح لکثیر من مسائل الحج والعمرۃ علی ضوء الکتاب والسنۃ ۶۵۔۶۶)۔

یعنی بیمار یا بڑھاپے یا حمل کے سبب اگر رمی سے عاجز ہوں تو انہیں دوسروں کو رمی کے لئے اپنا وکیل بنانا جائز ہے، کیونکہ ارشاد الٰہی ہے "اللہ سے ڈرو اپنی استطاعت کے مطابق" اور ان کا لوگوں کے ہجوم میں جمرات تک پہونچنا اور کنکریاں مارنا ممکن ہی نہیں، اور رمی کا ایک خاص وقت ہے اور اس کی قضاء بھی نہیں، پس ایسی صورت میں اس قسم کے افراد کے لئے کسی کو یہ کام سونپنا درست ہوا برخلاف دوسرے اعمال حج کے۔

آدمی کی اپنی صوابدید پر ہے کہ خلوص دل سے یہ فیصلہ کرلے کہ حقیقۃً اور واقعۃً رمی جمار کی استطاعت نہیں یعنی ہم اس پر قادر نہیں، شریعت میں اس کی کوئی حد متعین نہیں کی گئی ہے۔

محض ازدحام اور بھیڑ کے خوف سے نائب بنانا درست نہیں ہے کیونکہ حجۃ الوداع کے موقع پر نبی آخر الزماں ﷺ کی معیت میں تقریبا ایک لاکھ سے زائد حجاج کرام موجود تھے، تو کیا ازدحام اور بھیڑ نہیں تھی؟ اس لئے یہ حکم صرف معذوروں ہی کے لئے ہے۔

۷۔ غیر ملکی حضرات جو سعودی عرب میں مقیم ہوں حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا جب ضروری ہے جیسا کہ استفتاء سے ظاہر وعیاں ہے تو بلا اجازت حکومت سعودیہ حج وعمرہ کا احرام باندھ لینا اپنے آپ پر ظلم کرنے کے مترادف ہے، سعودی عربیہ میں مقیم غیر ملکی لوگوں کو چاہئے کہ حکومت سے اجازت ومنظوری لینے کے بعد ہی حج وعمرہ کا احرام باندھیں۔

اس کے بعد واضح ہو کہ حکومت سعودیہ کی اجازت طلبی کے بغیر احرام باندھ لیا اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیا گیا یعنی جب احرام باندھ چکا ہے تو محصر کے حکم میں ہے، فقہ السنہ میں سید سابق رقم طراز ہیں:

وذهب أكثر العلماء منهم الأحناف وأحمد إلى أن الإحصار يكون من كل حابس يحبس الحاج عن البيت من عدو أو مرض يزيد بالانتقال أو الحركة، أو خوف، أو ضياع النفقة، أو موت محرم الزوجة في الطريق، وغير ذلك من الأعذار المانعة، حتى أفتى ابن مسعود رجلا لدغ بأنه محصر واستدلوا بعموم قوله تعالى "فإن أحصرتم" وإن سبب نزول الآية إحصار النبي ﷺ بالعدو، فإن العام لا يقصر على سببه، وهذا أقوى من غيره من المذاهب (فقہ السنۃ ۵/۲۶۰)۔

احرام ختم کرنے کی صورت یہ ہے، صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے:

"عن ابن عباسؓ إنما البدل على من نقض حجه بالتلذذ، فأما من حبسه عذر أو غير ذلك فإنه يحل ولا يرجع وإن كان معه هدى وهو محصر نحره إن كان لا يستطيع أن يبعث وإن استطاع أن يبعث به لم يحل حتى يبلغ الهدى محله (صحیح بخاری ۱/۲۴۳، باب من قال لیس علی المحصر بدل)۔

حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ قضا اس پر لازم ہے جو عورت سے صحبت کر کے اپنا حج توڑ لے، لیکن جس کو کوئی عذر ہو جائے، دشمن روکے یا کچھ اور۔ تو وہ احرام کھول ڈالے اور قضا نہ کرے، اور اگر اس کے ساتھ قربانی ہو اور اس کو حرم میں نہ بھیج سکے تو وہیں نحر کردے، اور اگر حرم تک بھیج سکتا ہے تو جب تک قربانی وہاں نہ پہونچ جائے احرام نہیں کھول سکتا۔

اور امام مالک وغیرہ کا کہنا ہے کہ جب حج کرنے والا محصر ہو گیا تو جہاں کہیں چاہے قربانی کر دے اور سر منڈ والے، اس پر قضا لازم نہیں کیونکہ نبی کریم ﷺ اور آپ ﷺ کے اصحاب نے نحر کیا اور وہیں سر مونڈ وایا، اور اس میں سے کسی کو قضا کا حکم نہیں دیا۔

اور اگر احرام کے وقت "اللهم محلي حيث حبستني" کی شرط لگا رکھی ہے تو اس پر نہ دم ہے اور نہ ہی روزہ ہے۔ جیسا کہ سید سابق نے حدیث ضباعہ بنت زبیر کے ضمن میں یہ صراحت کی ہے: "إذا اشترطه في إحرامه فله أن يتحلل وليس عليه دم ولا صوم" (فقہ السنہ ۲۶۳/۵)۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: صحیح بخاری مع الفتح ۴/۲۔۸، صحیح مسلم مع النووی ۳۸۵/۱)۔

۸۔ جس مسئلے میں ارشادات نبویہ کتب حدیث میں صراحت کے ساتھ منقول ہوں اس امر اور معاملہ میں حدیث نبوی ہی کو اپنانا چاہئے، ائمہ کے مسالک اور اقوال الرجال کے پیچھے نہیں پڑنا چاہئے۔

دسویں ذی الحجہ یوم النحر کو متمتع اور قارن کے لئے افضل یہ ہے کہ حاجی پہلے جمرہ عقبہ کی رمی کرے پھر جانور ذبح کرے، پھر حلق یا تقصیر کروائے، لیکن اگر ترتیب میں فرق آ جائے تب بھی کوئی مضائقہ وقباحت اور حرج کی بات نہیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی اجازت مرحمت فرمائی ہے۔

صحیح مسلم میں امام مسلم نے یہ باب باندھا ہے "باب جواز تقديم الذبح على الرمي والحلق على الذبح وعلى الرمي و تقديم الطواف عليها كلها" یعنی رمی، قربانی اور حلق کی تقدیم وتاخیر کرنے کے جواز کا باب۔ اس باب کے ضمن میں کئی حدیثیں لائے ہیں لیکن ہم صرف ایک ہی حدیث پر اکتفا کرتے ہیں، تفصیل کے لئے ہماری محولہ کتابوں کی طرف رجوع کر سکتے ہیں: "عن ابن عباسؓ أن النبي ﷺ قيل له في الذبح والحلق والرمي والتقديم والتأخير فقال لا حرج"۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے قربانی، حلق اور رمی میں تقدیم وتاخیر کے متعلق پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کوئی حرج نہیں۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: صحیح بخاری مع الفتح ۴۴۵/۳، صحیح مسلم مع النووی ۴۲۱/۱، نیل الأوطار للشوکانی ۱۵۲/۵، ۱۵۵، التحقیق والایضاح لکثیر من مسائل الحج والعمرۃ للشیخ ابن باز ص ۶۲)۔

۹۔ شریعت میں عرف کا اعتبار ہے جب شرط نہیں لگائی گئی ہے تو حج تمتع کر سکتا ہے۔

(الف) آمر کو خود متعین کرنا چاہئے۔

(ب) عرف عام کی بنیاد پر کر سکتا ہے اور افضل بھی حج تمتع کرنا ہے۔

(ج) حج بدل کرانے والے کی ذمہ داری ہے کہ وہ ہدایت کرے۔

(د) سب آمر کے ذمہ ہے یعنی تمام کا تمام خرچہ۔

(ھ) آمر نے اجازت نہیں دی ہے تو مشکل کو جھیلے، دوسری بات یہ کہ آمر کو حج بدل کرانے والے پر احسان کرتے ہوئے سہولت اور نرمی ہی کے پہلو کو اپنانا چاہئے۔

(و) افضل ہونے کی وجہ سے تمتع کی گنجائش ہے۔

۱۰۔ اس قسم کی حائضہ ونفساء عورتوں کے لئے ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے کی گنجائش ہے۔اس سلسلے میں سب سے پہلی بات یہ ہے کہ جب حیض وغیرہ آنے کا خطرہ ہوتو دوایا انجکشن حفظ ماتقدم کے طور پر استعمال کرلیں۔

دوسری بات یہ کہ اس قسم کی عورتوں کا مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر پاکی کا انتظار کرنا یا اپنے وطن واپس آ کر دوبارہ پھر طواف زیارت کے لئے جانا بہت ہی دشوار،مشکل اور ناقابل عمل فعل ہے،اس لئے ایسی عورتوں کا طواف افاضہ کرلینا ہی صحیح اور درست ہے۔

حافظ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیمؒ وغیرہ نے بہت ہی صراحت کے ساتھ جواز کا فتویٰ صادر فرمایا ہے،شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

"ومن المعلوم أن الصلوات هي أكبر الواجبات على الإطلاق و تجب في اليوم والليلة خمس مرات، وأجمع العلماء على اشتراط الطهارة لها و تباح بل تجب للحاجة لعادم الطهورين فيصلي بغير وضوء ولا تيمم ويصلي إلى غير القبلة للضرورة ويصلي العريان عند عدم ما يستر به عورته ونحو ذلك مما أجمع العلماء على جواز فعله للضرورة و طواف الحائض اولى بالجواز من هذا كله (القول بجواز طواف الحائض لشیخ الاسلام ابن تیمیہ،ص ۴۵)۔

اور صفحہ ۵۵ پر خلاصہ کلام اور اپنا فیصلہ لکھتے ہوئے رقم طراز ہیں:

" والحاصل أن القول بأن هذه المرأة العاجزة عن الطهر ترجع محرمة، أو تكون كالمحصر، أو يسقط عنه الطواف الفرض أو الحج كله أو تلزم بالتخلف عن رفقتها والجلوس بمكة حتى تطهر وتطوف كل هذه الأقوال مخالفه لأصول الشرع مع أنني لم أعلم إماما من الأئمة صرح بشئ منها في هذه الصورة" (القول بجواز طواف الحائض،ص ۵۵)

حافظ شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ کی عبارت کا مفاد یہ ہے کہ نماز جیسی اہم،مہتم بالشان اور عظیم ترین عبادت معذور ومجبور قسم کے لوگ بغیر وضو،بغیر تیمم اور برہنگی وننگے ہونے کی حالت میں ادا کر سکتے ہیں،یعنی مجبوری ومعذوری کی بناء پر تمام علماء اسلام نے اس کے جواز کا حکم دیا ہے،تو اسی طریقے سے حائضہ اور نفساء عورت بھی طواف افاضہ بحالت مجبوری کرسکتی ہے،اس کے جواز میں کسی قسم کا شبہ نہیں بلکہ یہ مسئلہ جواز کا زیادہ مستحق وحقدار ہے۔(تفصیل کے لئے ""اعلام لابن قیم" ملاحظہ فرمائیں)۔

۱۱۔ سفر حج وعمرہ میں جس عورت کے شوہر کا انتقال ہوگیا،ایسی عورت بصورت مجبوری حج وعمرہ ادا کرسکتی ہے، کیونکہ اس سلسلے میں سب سے پہلی بات یہ ہے کہ عورت کو مستقر ہی میں عدت گزارنی ہے،دوسری بات یہ کہ وطن آنے کے لئے ذومحرم بھی ہونا چاہئے،تو اس صورت میں اگر عورت کسی محرم کی معیت میں گھر واپس آسکتی ہے تو لوٹ آنا ہی اولی اور افضل ہے،ورنہ کارواں اور قافلہ کے ساتھ حج وعمرہ سے فارغ ہونے کے بعد ہی واپس آ کر عدت گذارے۔

علامہ ابن قدامہ ''المغنی'' میں لکھتے ہیں: ''قال الإمام أحمد: وإذا خرجت للحج فتوفی زوجها وهي قريبة رجعت لتعتد في منزلها وإن تباعدت مضت في سفرها'' (مغنی ۳/۲۱۴۱)۔

امام السنہ امام احمد بن حنبلؒ کا فتوی اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جب عورت رخصت سفر باندھ چکی اور سفر حج و عمرہ میں نکل چکی اور اسی حالت سفر میں شوہر کا انتقال ہو گیا تو اگر وہ ابھی گھر سے قریب ہی ہے تو لوٹ آئے ورنہ اپنے سفر کو جاری وساری رکھے اور حج وعمرہ کرے۔

اور ''مواہب الجلیل'' میں یہ عبارت ہے: قال المالكية: إذا خرجت مع زوجها لحج الفريضة فمات أو طلقها في ثلاثة أيام أو نحوها إنها ترجع إذا وجدت ثقة ذا محرم أو ناسا لأباس بهم، وإن بعدت أو كانت أحرمت أو أحرمت بعد الطلاق أو الموت، وسواء أحرمت بفرض أو نفل أولم تجد رفقة ترجع معهم فإنها تمضي (مواہب الجلیل ۲/۵۲۶)۔

۱۲۔ آبادی الگ الگ ہی مانی جائے گی گرچہ متصل ہو جائے، جب حج پر جارہا ہے تو محض حاجی ہونے کی بناء پر قصر کرے گا، خواہ مکی ہو یا غیر مکی۔

۱۳۔ ہر وہ انسان جو اپنے آپ کو شریعت مطہرہ اور ملت بیضاء کا پابند اور اس کے نافذ وصادر کیے ہوئے احکام کے مطابق عمل کرنے کا دعویدار ہو، اس کو ہر وقت ہر جگہ (خواہ بلاد عرب میں ہو یا کہیں بھی) اور زندگی کے ہر موڑ پر کتاب وسنت یعنی قانون الٰہیہ اور فرمان نبویہ ہی کو اپنانا چاہئے، اور نصوص شرعیہ کے مقابلے میں اپنے مذہب ومسلک اور امام وپیر اور بزرگ کی رعایت اور ان کا پاس ولحاظ کئے بغیر کتاب وسنت پر عمل پیرا ہونا چاہئے۔

اس کے بعد واضح ہو کہ بہت ساری احادیث صحیحہ کے مجموعہ سے تین رکعت وتر پڑھنے کی دو صورتیں مستفاد ہوتی ہیں:

پہلی صورت: دو رکعت پر قعدہ کر کے سلام پھیر دیا جائے اور دوسرے تحریمہ کے ساتھ ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کر کے سلام پھیر دیا جائے۔

صحیح بخاری میں ہے: ''صلاة الليل مثنى مثنى فإذا أردت أن تنصرف فاركع ركعة توتر لك ما صليت'' (صحیح بخاری مع فتح الباری ۲/۴۷۸) یعنی رات کی نماز دو دو رکعت پڑھی جائے پھر جب اس نماز کا سلسلہ ختم کرنا چاہو تو ایک رکعت آخر میں پڑھ لو۔ یہ ایک رکعت آخر والی نماز تمہاری پڑھی ہوئی تمام سابقہ نمازوں کو وتر بنادے گی۔

''صلاۃ اللیل مثنی مثنی'' کا مطلب یہ ہے کہ ہر دو رکعت پر سلام پھیر دے، دریں صورت جو آدمی تین رکعت وتر پڑھنی چاہے وہ دو رکعت پر سلام پھیر کر پھر تیسری رکعت پڑھے یعنی تین رکعت والی نماز وتر دو سلام اور دو قعدہ کے ساتھ پڑھی جائے۔

دوسری صورت: ایک سلام اور ایک ہی قعدہ سے تینوں رکعت پڑھے، کیونکہ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے:

"عن عائشة قالت كان النبی ﷺ يوتر بثلاث لا يقعد إلا في آخرهن" (سنن بیہقی ۲۸/۳ ۷، واخرجہ الحاکم کمافی مرعاۃ المفاتیح بشرح مشکاۃ المصابیح ۲۷۴/۴)۔

یعنی رسول اکرم ﷺ تین رکعت وتر پڑھتے تو صرف آخری رکعت میں قعدہ کرتے، اس کے پہلے دوسری رکعت میں قعدہ نہیں کرتے، تا کہ نماز مغرب سے اس کی مشابہت نہ ہو کیونکہ تین رکعت وتر کو مغرب کی طرح پڑھنے سے خود ہمارے رسول اللہ ﷺ نے ممانعت کردی ہے (ملاحظہ ہو: مرعاۃ المفاتیح ۲۷۴/۴، ۲۷۵)

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے مسائل اوران کا شرعی حل

سید اسرار الحق سبیلی، حیدرآباد

حج ایک اہم اسلامی فریضہ ہے، آج کے دور میں ذرائع حمل ونقل کی جتنی سہولت ہوگئی ہے، اتنے ہی لوگوں کی آمدورفت کی کثرت اور بھیڑ کی وجہ سے بہت سے مسائل پیدا ہوگئے ہیں، اس لئے ضروری ہے کہ موجودہ حالات کے تناظر میں حج وعمرہ کے پیچیدہ مسائل کا جائزہ لیا جائے، اور قرآن وحدیث کی روشنی میں ان کا مناسب حل پیش کیا جائے، تاکہ حجاج کرام کا حج شریعت کے مطابق ہو، اور بہت حد تک انہیں تنگی وحرج سے بچایا جاسکے۔

میقات سے گذرنا:

حنفیہ کے نزدیک آفاقی کے لئے جو مکہ میں داخل ہونا چاہتے ہیں، میقات سے احرام باندھنا ضروری ہے، چنانچہ علامہ برہان الدین مرغینانی کہتے ہیں:

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها (الميقات) على قصد دخول مكة، عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا (ہدایہ مع فتح القدیر ۲؍۴۲۵-۴۲۶ باب الاحرام)۔

آفاقی جب مکہ میں داخل ہونے کے ارادہ سے میقات پہونچے، تو اس پر احرام باندھنا ضروری ہے، خواہ اس کا ارادہ حج وعمرہ کا ہو یا نہ ہو۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک اگر براہ راست مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ نہ ہو اور میقات کے بعد حدود حرم سے پہلے کسی شہر کا قصد کرے، تو میقات سے بغیر احرام باندھے گذرنا جائز ہے، اسی طرح مکہ میں داخل ہونے کے لئے اس کو احرام باندھنے کی ضرورت نہیں۔

الآفاقي إذا جاوز الميقات لا يريد دخول مكة وإنما أراد موضعا آخر وراء الميقات خارج الحرم، فله أن يدخلها بغير إحرام، ...ثم إذا وصل ذلك المكان يدخل مكة بغير إحرام (الفتاوی التاتارخانیہ ۲؍۴۷۷، الفصل الرابع فی بیان مواقیت الاحرام)۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک:

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر حج وعمرہ مقصود نہ ہو تو احرام ضروری نہیں، فقہاء مالکیہ میں علامہ احمد دردیر لکھتے ہیں:

ولا دم عليه في تركه ولو صرورة، إن لم يقصده حال مجاوزته الميقات بدخوله مكة نسكا بحج أو عمرة بأن قصد بدخوله التجارة مثلا (الشرح الکبیر ۲؍۲۵ مع حاشیہ الدسوقی)۔

احرام نہ باندھنے والے پر دم واجب نہیں، اگر چہ اس آدمی نے کبھی حج نہ کیا ہو، جبکہ میقات سے گذرتے وقت مکہ میں حج یا عمرہ کا ارادہ نہ کیا ہو، بلکہ تجارت وغیرہ کا ارادہ ہو۔

شوافع کے نزدیک بھی احرام باندھنا محض مستحب ہے، چنانچہ علامہ یحیی بن شرف نووی بیان کرتے ہیں:

من أراد دخول الحرم لحاجة لا تكرر كالتجارة، والزيارة، وعيادة المريض، قد ذكرنا ان الأصح عندنا أنه يستحب له الإحرام، ولا يجب سواء قربت داره من الحرم أم بعدت، وبه قال ابن عمر (المجموع شرح المہذب ۱۶/۷)۔

جو کبھی کبھار ضرورت کی بنا پر حرم میں داخل ہونے کا ارادہ کرے، جیسے تجارت، زیارت اور مریض کی عیادت وغیرہ، تو ہمارے یہاں صحیح تر مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کے لئے احرام باندھنا مستحب ہے، واجب نہیں ہے، خواہ حرم مکی سے اس کا گھر نزدیک ہو یا دور، سیدنا عبداللہ بن عمرؓ اسی کے قائل ہیں۔

فقہ حنبلی کے ترجمان علامہ عبداللہ بن احمد بن قدامہ لکھتے ہیں:

المكلف الذي يدخل لغير قتال ولا حاجة متكررة فلا يجوز له تجاوز الميقات غير محرم، وبه قال ابو حنيفة وبعض أصحاب الشافعي، وقال بعضهم لا يجب الإحرام عليه، وعن احمد ما يدل على ذلک (المغنی ۱۷/۳)

وہ مکلف شخص جو نہ تو جنگ اور نہ بار بار پیش آمدہ حاجت کی خاطر حرم میں داخل ہونا چاہتا ہو، اس کے لئے بغیر احرام میقات سے گزرنا جائز نہیں۔ امام ابوحنیفہ اور کچھ شوافع اسی کے قائل ہیں۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایسے آدمی پر احرام واجب نہیں، امام احمد سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

حنفیہ کے دلائل:

علامہ ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں یہ حدیث نقل کی ہے:

حدثنا أبو بكر قال: حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصيف بن سعيد بن جبير أن النبي ﷺ قال: لا يجاوز أحد الوقت إلا المحرم (مصنف ابن ابی شیبہ ۵۲/۴)۔

آپ ﷺ نے فرمایا سوائے محرم کے کوئی میقات سے نہ گزرے۔

امام شافعیؒ نے اپنی مسند میں سیدنا عبداللہ بن عباس کا یہ عمل نقل کیا ہے۔

أخبرنا ابن عيينة عن عمرو عن أبي الشعثاء أنه رأى ابن عباسؓ يرد من جاوز الميقات غير محرم (مسند امام شافعی، مصنف ابن ابی شیبہ، بحوالہ فتح القدیر ۴۲۶/۲)۔

ابوشعثاء نے سیدنا ابن عباس کو دیکھا کہ جو بغیر احرام کے میقات سے آگے بڑھتا آپ اس کو لوٹا دیتے۔

اور اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں ابن عباس کا یہ اثر نقل کیا ہے:

أخبرنا فضيل بن عياض عن أبي سليم عن عطاء عن ابن عباسؓ. قال: إذا جاوز الوقت فلم يحرم حتى دخل مكة، رجع إلى الوقت فأحرم، وإن خشي إن رجع إلى الوقت، فانه يحرم ويهريق لذلک دما (مسند اسحاق بن راہویہ بحوالہ: فتح القدیر ۴۲۶/۲)۔

سیدنا ابن عباس نے فرمایا جو شخص بغیر احرام میقات سے بڑھ گیا ہو اور مکہ پہونچ گیا ہو تو وہ میقات لوٹ آئے اور احرام باندھ لے۔ اگر میقات سے لوٹنے میں حج فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو وہیں احرام باندھ لے اور دم ادا کرلے۔

عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: هذه مكة حرمها الله عز وجل يوم خلق السماوات والأرض، لم تحل لأحد قبلي ولأحد بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار (سنن نسائی ۲۱۱/۵، باب قتل الحیۃ فی الحرم)۔

آپ ﷺ نے فرمایا اللہ تعالی اس مکہ کو زمین وآسمان کی پیدائش کے دن سے حرام قرار دیا، مجھ سے پہلے اور نہ میرے بعد کسی کیلئے حلال قرار دیا گیا، البتہ صرف میرے لئے دن کے ایک پہر میں حلال قرار دیا گیا۔

جمہور کے دلائل:

عن جابر أن رسول الله ﷺ دخل مكة وقال قتيبة: دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء بغير إحرام (صحیح مسلم ۴۳۹/۱)۔

جابرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ فتح مکہ کے دن مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے اور آپ کے سر پر کالا عمامہ تھا، اور بغیر احرام کے تھے۔

عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه مغفر (مسلم ۴۳۹/۱)۔

سیدنا انس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ فتح مکہ کے سال مکہ میں داخل ہوئے اور آپ کے سر پر خود تھی۔

أن ابن عمر دخل مكة بغير إحرام: عبداللہ بن عمر بغیر احرام مکہ میں داخل ہوئے۔

دلائل کا جائزہ:

اگر احناف اور جمہور کے دلائل پر غور کیا جائے تو کئی اعتبار سے جمہور کے دلائل قابل ترجیح معلوم ہوتے ہیں:

حنفیہ جو کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے میقات سے بغیر احرام گزرنے سے منع فرمایا ہے (لا يجاوز الوقت إلا بإحرام) اس حکم کو عام نہیں کہہ سکتے، کیونکہ میقات کے اندر رہنے والے اس حکم سے مستثنی ہیں، کسی حدیث میں یہ صراحت نہیں ملتی کہ میقات سے باہر کے تمام لوگوں کیلئے احرام باندھ کر گزرنا ضروری ہے، اس لئے ایسی احادیث کو حج وعمرہ کرنے والوں کے حق میں مانا جاسکتا ہے، چنانچہ اس متفق علیہ روایت میں آپ نے میقات کی تحدید کرتے ہوئے حج وعمرہ کا ارادہ رکھنے والوں کی صراحت کی ہے:

عن ابن عباسؓ أن النبي ﷺ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلملم، هن لهن ولمن أتى عليهن من غيرهن ممن أراد الحج أو العمرة، ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ حتى أهل مكة من مكة. (بخاری ۲۰۷/۱)۔

سیدنا ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اہل مدینہ کی میقات ذوالحلیفہ، اہل شام کی جحفہ، اہل نجد کی قرن منازل، اور اہل یمن کی میقات یلملم مقرر کی اور فرمایا: ان لوگوں کی میقات ہے اور ان کی بھی جو دوسری جگہ سے

ان میقاتوں سے گزریں، جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوں، اور میقات کے اندر رہنے والے جہاں سے چاہیں احرام باندھیں، اور اہل مکہ مکہ سے احرام باندھیں گے۔

علامہ محمد بن اسماعیل صنعانی نے بھی اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے حج وعمرہ کا ارادہ نہ رکھنے والوں کے لئے احرام کو غیر واجب قرار دیا ہے:

وفی قوله: "ممن أراد الحج أو العمرة" ما يدل أنه لا يلزم الإحرام إلا من أراد دخول مكة لأحد النسكين، فلو لم يرد ذلک جاز له دخولها من غير إحرام (سبل السلام: ۲/ ۳۷۷)۔

۲۔حرم مکی میں بار بار آنا جانا:

جولوگ میقات کے اندر یا میقات کے باہر رہتے ہیں، اور ان کو بار بار تجارت، ملازمت وغیرہ کے لئے حرم مکی آنا جانا پڑتا ہے، ان کیلئے احرام باندھ کر میقات میں داخل ہونا اور بار بار عمرہ کرنا ضروری نہیں ہوگا، چنانچہ آپ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے لکڑی چننے والوں کو بغیر احرام کے حرم میں آنے کی اجازت دی ہے۔

انه رسول الله ﷺ رخص للحطابين دخول مكة بغير إحرام.

اس لئے کہ جس علت کی بنا پر اہل مکہ اور میقات کے اندر رہنے والوں کیلئے مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھنا ضروری نہیں، وہ علت (حرج ومشقت) یہاں بھی پائی جاتی ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ کی بیان کردہ علت پر غور کیا جائے:

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم، بخلاف ما إذا قصد أداء النسک، لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج (الہدایہ مع الفتح ۲/ ۳۴۷)۔

جولوگ میقات کے اندر ہوں، ان کے لئے ضرورت کی خاطر بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے کی اجازت ہے، اسلئے کہ ان کو اکثر مکہ جانا ہوتا ہے، ہر مرتبہ احرام کو واجب کرنے میں بہت تنگی ہے، گویا یہ اہل مکہ کی طرح ہیں، کہ ان کو ضرورت کے لئے مکہ سے نکلنا اور بغیر احرام داخل ہونا مباح ہے، لیکن جب وہ ادائیگی حج کا ارادہ کریں (تو احرام ضروری ہے) اس لئے کہ حج کبھی کبھی کیا جاتا ہے، اس میں کوئی تنگی کی بات نہیں۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حرج ومشقت کی وجہ سے احرام باندھنا ضروری نہیں رہتا، صورت مسئولہ میں حرج بدرجہ اتم موجود ہے۔

علامہ نووی شافعی لکھتے ہیں:

فالحاصل أن المذهب أنه لا يجب الإحرام لدخول مكة على من دخل مكة لتجارة ونحوها مما لا يتكرر، ولا على من يدخل لمتكرر كالحطاب والبريد و نحوه (المجموع ۷/ ۱۲)۔

خلاصہ یہ کہ جو لوگ کبھی کبھار تجارت وغیرہ کے لئے مکہ میں داخل ہوں یا بار بار داخل ہوں، جیسے لکڑ ہارا اور ڈاک رساں وغیرہ، ان کے لئے مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام ضروری نہیں۔

اور علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

من يدخلها لقتل مباح أو من خوف أو لحاجة متكررة كالحشاش والحطاب و ناقل الميرة والفيح، ومن كانت له ضيعة يتكرر دخوله و خروجه إليها، فهؤلاء لا إحرام عليهم (المغنی ۳/۱۱۶)۔

مکہ میں جو مباح قتل، خوف یا بار بار کی ضرورت کی وجہ سے داخل ہو، جیسے گھاس بیچنے والا، لکڑ ہارا اور سامان پھیری کرنے والا وغیرہ، اور جس کا سامان مکہ میں ہو، جس کی وجہ سے بار بار مکہ میں جانا ہو، تو ایسے لوگوں کے لئے احرام ضروری نہیں۔

فی زمانہ بڑھتے ہوئے تجارتی روابط اور تیز رفتار ذرائع مواصلات کی وجہ سے ہر بار مکہ آنے والوں کو احرام وعمرہ کا مکلف قرار دینا سخت حرج ومشقت کا باعث ہے، اس لئے ائمہ ثلاثہ کی رائے پر عمل کرنا مناسب نظر آتا ہے۔

۳۔ اہل مکہ کا حج تمتع یا قران:

اہل مکہ اور جو لوگ میقات کے اندر رہتے ہیں، ان کے لئے حج تمتع اور قران کرنے کی گنجائش ہے، لیکن مکروہ ہے۔

والمكي و من في حكمه يفرد فقط، ولو قرن أو تمتع جاز وأساء (الدر المختار ۳/۵۶۷، العنایہ مع الفتح ۳/۱۱)۔

مکہ والے اور جو ان کے حکم میں ہیں، صرف حج افراد کریں گے، اگر انہوں نے حج قران یا تمتع کیا تو جائز ہے، لیکن گناہ ہے۔

۴۔ اہل مکہ کے قارن پر دم کا وجوب:

یہاں دو مسئلے توجہ طلب ہیں: اول یہ کہ مکہ اور اس کے اطراف رہنے والے اگر حج تمتع یا قران کرلیں، تو ان پر دم واجب ہوگا یا نہیں؟ دوسری بات یہ کہ مکہ اور میقات کے اندر رہنے والے لوگ اگر حج کے مہینوں میں میقات سے باہر گئے، تو کیا ان کے لئے احرام باندھ کر ہی میقات سے گزرنا ضروری ہوگا؟

حنفیہ کے نزدیک اہل مکہ اور میقات کے اندر رہنے والے متمتع اور قارن پر دم واجب ہوگا، چنانچہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

فالحاصل أن المكي إذا أحرم بعمرة في أشهر الحج، فان كان من نيته الحج من عامه، فإنه يكون آثما لأنه عين التمتع المنهي عنه لهم، فإن حج من عامه لزمه دم جناية لا دم شكر (البحر الرائق ۲/۳۹۳)۔

خلاصہ یہ کہ جب مکہ میں رہنے والا حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھے، تو اگر اسی سال اس کا ارادہ حج کا ہو تو گنہ گار ہوگا، کیونکہ اس نے تمتع کو متعین کر دیا، جس سے اہل مکہ کو روکا گیا ہے، چنانچہ اگر اس نے اسی سال حج کیا، تو دم جنایت لازم ہوگا نہ کہ دم شکر۔

البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دم واجب نہیں، چنانچہ مالکیہ کا مذہب منقول ہے:

قال ابن القاسم وقال مالک: فمن تمتع من أهل مكة في أشهر الحج أو قرن فلا هدى عليه (المدونۃ الکبری ۱/۳۰۰)۔

ابن قاسم کہتے ہیں: امام مالک نے فرمایا اہل مکہ کے جو لوگ حج کے مہینوں میں تمتع کریں یا قران کریں تو ان پر ہدی واجب نہیں۔

فقہ شافعی کے اہم ترجمان علامہ نووی لکھتے ہیں:

إذا خرج المكي إلى بعض الآفاق لحاجة، ثم عادو احرم بالعمرة منه أو من ميقات و حج من عامه فلا دم عليه (المجموع ۷/۱۸۳)۔

مکہ کا رہنے والا جب کسی کام سے باہر گیا، پھر لوٹتے وقت وہاں سے یا میقات سے احرام باندھ لیا، اور اسی سال حج کیا، تو ہمارے نزدیک اس پر دم واجب نہیں۔

اور فقہ حنبلی کے ترجمان علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

ومن شرط وجوب الدم عليه (المتمتع) أن لا يكون من حاضري المسجد الحرام في جمهور العلماء (المغنی ۳/۲۴۳)۔

متمتع پر دم واجب ہونے کے لئے جمہور علماء کے نزدیک شرط ہے کہ وہ مسجد حرام کے قریب رہنے والا نہ ہو۔

دلائل پر نظر:

حنفیہ کے استدلال کے مطابق "ذلک لمن لم یکن أهله حاضري المسجد الحرام" کا تعلق تمتع اور قران سے ہے، شریعت نے آسانی کی خاطر تمتع اور قران کی اجازت دی ہے، اور اس آسانی کی ضرورت صرف آفاقی کو ہے، اہل مکہ کو نزدیکی کی وجہ سے پہلے ہی سے آسانی حاصل ہے، لہٰذا تمتع یا قران کی ممانعت کے باوجود ان کو حج تمتع یا حج قران کرنے کی وجہ سے بہ طور جنایت دم دینا پڑے گا (دیکھئے: البحر الرائق ۳۹۳/۲، ہدایہ ۱۳/۲، العنایہ ۱۳/۲)۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اہل مکہ وغیر اہل مکہ سب کے لئے جائز ہے، کیونکہ زمانہ جاہلیت میں لوگ حج کے مہینہ میں عمرہ کرنے کو حرام سمجھتے تھے، تو قرآن پاک نے " فمن تمتع بالعمرة إلى الحج" کہہ کر تمتع اور قران کی اجازت دی، اور تمتع وقران کرنے والوں کے قربانی یا روزہ کو واجب قرار دیا، اور "ذلک لمن لم یکن أهله حاضري المسجد الحرام" سے اہل مکہ اور ان کے اطراف کے لوگوں کو قربانی یا روزہ سے مستثنی قرار دیا۔ (دیکھئے: المغنی ۳/۲۴۵)۔

دوسری بات یہ ہے کہ اہل مکہ اگر کسی ضرورت سے حج کے مہینوں میں میقات سے باہر گئے اور اسی سال ان کو حج کرنے کا ارادہ ہے، لیکن ابھی حج کا وقت آنے میں بہت دیر ہے، ایسی صورت میں ان کو احرام باندھ کر میقات سے گزرنے کا پابند کرنا، جبکہ بار باران کو میقات سے باہر جانے کی ضرورت پڑتی ہے، بہت دشواری اور تنگی کی بات ہوگی، فقہاء احناف نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ اگر حج کے ارادہ سے مکہ میں داخل ہو رہا ہو تو احرام باندھنا ضروری ہوگا، اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اگر فی الحال حج کا ارادہ ہو، تب تو احرام باندھنا ضروری ہوگا، لیکن اگر کچھ دنوں بعد حج کا ارادہ ہو تو احرام ضروری نہ ہو، جیسے میقات کے اندر رہنے والا اگر اسی سال حج کا ارادہ رکھتا ہو، لیکن ابھی کسی دوسرے کام سے حرم میں داخل ہو تو اس کے لئے بغیر احرام حرم میں داخل ہونا درست ہوگا، چنانچہ فقہاء کی عبارت پر غور فرمائیں:

وحل لأهل داخلها يعني لكل من وجد في داخل المواقيت دخول مكة غير محرم ، مالم يرد نسكا للحرج كما لو جاوزها حطابو مكة (الدرالمختار ۳/۴۸۲-۴۸۳)۔

میقات کے اندر رہنے والے لوگوں کے لئے مکہ میں بغیر احرام تنگی کی وجہ سے جائز ہے، جب تک کہ حج کا ارادہ نہ کریں، جیسا کہ مکہ کے لکڑہاروں کو بغیر احرام میقات سے آگے بڑھنے کی اجازت ہے۔

اور علامہ مرغینانی لکھتے ہیں:

ومن كان داخل الميقات، له أن يدخل مكة لحاجته...بخلاف ما إذا قصد أداء النسک لأنه يتحقق أحيانا فلا حرج (الہدایہ: ۲/۲۴۷)۔

جولوگ میقات کے اندر ہوں ان کے لئے کسی کام سے مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا جائز ہے... لیکن جب حج کا ارادہ ہو تو جائز نہیں، اس لئے کہ یہ کبھی کبھار کیا جاتا ہے، اس وقت کوئی پریشانی کی بات نہیں۔

۵۔ تمتع کرنے والے آفاقی کا مزید عمرہ کرنا:

حج تمتع کرنے والے آفاقی شخص کو تمتع کا عمرہ کرنے کے بعد اور حج سے پہلے یعنی آٹھویں ذی الحجہ سے پہلے تک مزید عمرے کرنے کی گنجائش ہوگی، اس لئے کہ متمتع پہلا عمرہ اور حلق یا قصر کرنے کے بعد حلال ہو جاتا ہے، حلال شخص کے لئے مزید عمرے کی گنجائش ہے، اور مزید یہ کہ وہ آفاقی بھی ہے، اس کو بار بار عمرہ کا موقع نہیں مل سکتا، بہت سے حاجی ایسے بھی ہوتے ہیں، جو ایام حج سے بہت پہلے حرام آجاتے ہیں، اور ۱۳ر ذی الحجہ کو ان کی فلائٹ ہوتی ہے، علامہ ابن عابدین شامی نے درمختار باب التمتع میں متمتع کے ارکان عمرہ ادا کرنے کے بعد حلال ہونے کے ذیل میں لکھا ہے:

افاد أنه يفعل ما يفعل الحلال، فيطوف بالبيت ما بدا له، ويعتمر قبل الحج (رد المختار ۳/۵۶۴)۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ متمتع وہ کام کر سکتا ہے جو حلال (غیر محرم) شخص کرتا ہے، چنانچہ وہ جتنا چاہے طواف کرے، اور حج سے پہلے عمرہ کرے۔

اور علامہ داؤد بن یوسف لکھتے ہیں:

لا بأس بالعمرة في السنة كلها ما خلا خمسة يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق (فتاوی غیاثیہ/۵۸)۔

پانچ دن: یوم الاضحیٰ اور ایام التشریق کے سوا پورے سال عمرہ کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

۶۔رمی جمرات کی نیابت:

جمرات پر کنکری خود سے مارنے کے بجائے دوسرے کو نائب بنانا درست ہے، لیکن نائب بنانا اسی وقت درست ہوگا، جبکہ کوئی عذر ہو، مثلاً کنکری مارنے والا بیمار ہو، یا سن رسیدہ ہو، یا اگر کنکری مارنے میں لگ جانے سے طواف زیارت فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو، کمزور اور عورتوں کے لئے بھیڑ کی وجہ سے رمی کے لئے دوسرے کو نائب بنانا درست ہوگا، البتہ جو لوگ تندرست ہیں، ان کے لئے بغیر عذر دوسرے سے رمی کرانا درست نہیں ہوگا، چنانچہ علامہ علاؤ الدین کاسانی لکھتے ہیں:

سواء رمى بنفسه أو رمى لغيره عند عجزه عن الرمي بنفسه (بدائع الصنائع ۲/۱۳۷)۔

چاہے خود رمی کرے، یا خود سے عاجز ہونے کی صورت میں دوسرے سے رمی کرائے۔

اور شمس الائمہ سرخسی لکھتے ہیں:

لأنه فيما يعجز يستعين بغيره ، وإن رمى عنه أجزاه ، بمنزلة المغمى عليه، فإن النيابة تجرى في النسک کما في الذبح (المبسوط ۴/۶۹)۔

جو کام خود نہیں کیا جا سکتا، اس میں دوسرے سے مدد لی جا سکتی ہے، لہذا اگر دوسرے نے اس کی طرف سے رمی کر دی، تو کافی ہو جائے گی، جیسے کوئی بے ہوش ہو جائے کیونکہ حج میں نیابت جائز ہے، جیسے ذبح میں جائز ہے۔

آج کل ذبح میں جتنی دشواری نہیں ہوتی، اتنی دشواری رمی میں ہوتی ہے اس لحاظ سے معمولی عذر کی بنا پر بھی نیابت جائز ہونی چاہئے، لیکن جن لوگوں کو کوئی عذر نہ ہو، محض جلدی اپنے گھر جانے کے لئے کسی کو نائب بنا کر منیٰ سے رخصت ہونا جائز نہیں ہوگا۔

۷۔حالت احرام میں گرفتاری:

جو لوگ بلا اجازت حج کا احرام باندھیں اور حکومت ان کو گرفتار کر لے، ایسے لوگ ''محصر'' کے حکم میں ہوں گے، چنانچہ علامہ عالم بن العلاء دہلوی لکھتے ہیں:

المحصر هو الممنوع عن الوصول الى بيت الله تعالى بعد الإهلال بحجة أو عمرة ، وفي الخانية لمرض أو عدو كافر أو مسلم (فتاوی تاتارخانیہ ۲/۵۳۵)۔

''محصر'' ایسا آدمی ہے، جس کو حج یا عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد بیت اللہ جانے سے روک دیا گیا ہو، فتاویٰ خانیہ میں ہے کہ مرض کی وجہ یا دشمن کی وجہ سے رکنے کی نوبت آئی ہو، خواہ دشمن کافر ہو یا مسلمان۔

ایسے محصر شخص کے لئے حالت احرام سے نکلنے کے لئے حرم ہدی بھیجنی پڑے گی، جب اس کو معلوم ہو جائے

کہ ہدی ذبح ہوگئی ہوگی تو احرام سے حلال ہو جائے، ایسے شخص پر حلق یا قصر ضروری نہیں، اگر کرلے تو بہتر ہے۔

۸۔ رمی، ذبح اور حلق کی ترتیب:

حج تمتع اور قران کرنے والوں کے لئے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رمی جمار، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک سنت ہے:

ومن أخر الحلق حتى مضت أيام النحر فعليه دم عند أبي حنيفة، وكذلك لو أخر الزيارة عنده، وقالا: لاشئ عليه، وكذلك الخلاف في تأخير الرمي وفي تقديم نسك على نسك، كالحلق قبل الرمي ونحر القارن قبل الرمي والحلق (اللباب ۱/۲۱۰)

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ترتیب مسنون ہے، چنانچہ علامہ شیخ محمد عرفہ الدسوقی لکھتے ہیں:

ترجمہ: پھر ذبح کے بعد حلق مستحب ہے، اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ترتیب مستحب ہے، اور حلق تو فی نفسہ واجب ہے، جاننا چاہئے کہ یوم النحر میں جو افعال کئے جاتے ہیں، اور وہ رمی، پھر ذبح اور پھر حلق ہیں، ان تینوں چیزوں کے درمیان ترتیب مقصود ہونے پر علماء کا اتفاق ہے، اور ذبح کے بعد حلق مستحب ہونے میں قارن اور مفرد کے درمیان کوئی فرق نہیں (حاشیہ دسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۴۶)۔

اور علامہ نووی لکھتے ہیں:

وأما الأعمال المشروعة يوم النحر فهي أربعة: رمي جمرة العقبة، ثم ذبح الهدى، ثم الحلق، ثم الذهاب إلى مكة لطواف الإفاضة وهي على هذا الترتيب مستحبة، فلو خالف فقدم بعضها على بعض جاز وفاته الفضيلة (کتاب الایضاح فی مناسک الحج والعمرۃ ۳۱۱)۔

دسویں ذی الحجہ کو جو کام کئے جاتے ہیں، وہ چار ہیں: جمرہ عقبہ کی رمی، پھر ذبح، پھر حلق اور پھر مکہ جا کر طواف افاضہ کرنا، یہ اسی ترتیب کے ساتھ مستحب ہے، اور اگر اس کے خلاف کیا، اور کسی کو پہلے اور کسی کو بعد میں کردیا تو جائز ہے لیکن فضیلت حاصل نہیں ہوئی۔

اور ابن قدامہ لکھتے ہیں:

وفي يوم النحر أربعة أشياء: الرمي، ثم النحر، ثم الحلق، ثم الطواف والسنة ترتيبها هكذا، فان النبي ﷺ رتبها كذلك (المغنی ۳/۲۳۰)۔

عید الاضحیٰ کے دن چار کام ہیں: رمی، پھر قربانی، پھر حلق اور پھر طواف، یہ ترتیب اسی طور پر مسنون ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے اسی ترتیب سے کیا ہے۔

آج کل حج میں جس قدر بھیڑ بھاڑ ہوتی ہے، اور ہر ایک کا مذبح تک پہونچنا آسان نہیں ہوتا، اس لحاظ سے صاحبین اور جمہور فقہاء کے قول کو اختیار کر لینا چاہئے، اس وجہ سے بھی کہ صاحبین اور جمہور کا مسلک حدیث سے صراحۃً ثابت ہے، صاحب شریعت نے صاف طور پر تقدیم و تاخیر کی وجہ سے کوئی چیز لازم نہیں کی ہے، چنانچہ بخاری

ومسلم وغیرہ کی روایت ہے:

عن عبد الله بن عمرو بن العاصؓ أن رسول الله ﷺ : وقف فی حجة الوداع، فجعلوا يسألونه، فقال رجل: لم أشعر، فحلقت قبل أن إذبح قال: إذبح، ولا حرج فجاء آخر فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمی، قال ارم ولا حرج، فما يسئل يومئذ عن شئ قدم ولا أخر إلا قال: افعل ولا حرج (بخاری ۱/۲۳۴)۔

۹۔حج بدل کے احکام:

ایک آدمی نے کسی کو حج بدل کے لئے بھیجا، اور اس نے حج افراد، تمتع یا قران کی صراحت نہیں کی، تو عرف کا لحاظ کرتے ہوئے اور "المعروف عرفا كالمشروط شرطا" کے قاعدہ کے مطابق اس حج کو "حج تمتع" شمار کیا جاسکتا ہے، اس لئے آج کل پچانوے فیصد سے زائد لوگ حج تمتع کرتے ہیں، صاحب فتاوی تاتارخانیہ کی مذکورہ ذیل عبارت سے اس مسئلہ پر روشنی حاصل کی جاسکتی ہے:

ولو أمره بالحج مطلقا فحج المأمور ماشيا فهو مخالف ، لأن مطلق الأمر بالحج فيما بين العباد ينصرف إلى ما فرض الله تعالى على عباده وذلک الحج راكبا (تاتارخانیہ ۲/۵۴۶)۔

اگر آمر نے مطلق حج کا حکم دیا، اور حج بدل کرنے والے نے پیدل حج کیا تو اس نے خلاف ورزی کی، اس لئے حج کا مطلق حکم لوگوں کے معاشرہ میں اس طرف محمول کیا جائے گا، جو اللہ نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے، وہ سواری کے ساتھ حج کرنا ہے۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے، علامہ حصکفی لکھتے ہیں:

و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران و التمتع (الدرالمختار ۴/۳۲)۔

اگر آمر نے قران اور تمتع کی اجازت دی تو قران اور تمتع کی قربانی اور دوسری جنایت کا خرچ حج کرنے والے کے ذمہ ہوگا۔

(ب) حج تمتع کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر تمتع کرسکتا ہے، علامہ عالم بن علاء انصاری دہلوی لکھتے ہیں:

وإذا أمر غيره بالإفراد بحجة فقرن، فهو مخالف ضامن فی قول أبی حنيفة، وقال أبو يوسف و محمدؒ يجزئ عن الآمر استحسانا و هذا الخلاف فيما إذا قرن عن الآمر (فتاوی تاتارخانیہ ۲/۵۴۶)۔

اگر آمر نے صرف حج یا عمرہ کا حکم دیا اور مامور شخص نے قران کرلیا تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خلاف ورزی کرنے والا اور ضامن ہوگا، امام ابویوسف اور امام محمدؒ کہتے ہیں: بہ طور استحسان آمر کی طرف سے قران جائز ہو

جائے گا، جبکہ اس نے آمر ہی کی طرف سے قران کیا ہو۔

(ج) آمر کی طرف سے حج تمتع کی صریح اجازت نہیں ملی، لیکن حج بدل کرنے والے کا غالب گمان ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیتا، تو تمتع کر سکتا ہے۔

(د) حج تمتع کرنے والا آمر کی اجازت سے تمتع کر رہا ہو یا اس کی اجازت کے بغیر، دونوں صورتوں میں قربانی حج کرنے والے کے مال سے کی جائے گی، چنانچہ صاحب درمختار فرماتے ہیں:

و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (الدرالمختار ۴؍۳۲)۔

قران اور تمتع کا دم اور دوسرے جنایت حاجی کے مال سے لازم ہوگی، اگر آمر نے قران یا تمتع کی اجازت دی ہو، ورنہ وہ خلاف کام کرنے والا اور ضامن ہوگا۔

(ذ) حج بدل کرنے والا میت کی طرف سے حج کرے، یا زندہ آدمی کی طرف سے، دونوں کا حکم برابر ہے، **فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع ولو للميت** (ردالمحتار ۴؍۱۷) لہٰذا اگر تاتارخانیہ کی عبارت کے مطابق صاحبین کے استحسان والے قول پر عمل کیا جائے (تاتارخانیہ ۲؍۵۴۶) تو مردہ و زندہ دونوں اس میں شامل ہوں گے، اور دونوں کی طرف سے بغیر اجازت تمتع کرنا صحیح ہوگا۔

۱۰۔ طواف زیارت کے وقت ناپاکی کا حکم:

(الف) جو عورت یوم النحر سے لے کر گھر واپس ہونے تک ناپاکی کی حالت میں رہی، اور اس کے لئے پاکی کی حالت کا انتظار قانونی یا معاشی مجبوری کی وجہ سے ممکن نہیں، ایسی عورت ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کر سکتی ہے۔

(ب) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے حج کا رکن ادا ہو جائے گا۔

(ج) ناپاکی کی حالت میں طواف کرنے اور اس کی قضا نہ کرنے کی صورت میں بدنہ (بڑا جانور) ذبح کرنا ضروری ہوگا۔

چنانچہ علامہ شامی لکھتے ہیں:

نقل بعض المحشين عن منسك ابن أمير الحاج: لو همّ الركب على القفول ولم تطهر، فاستفتت هل تطوف أم لا؟ قالوا: يقال لها: لا يحل لك دخول المسجد وإن دخلت و طفت أثمت و صح طوافك و عليك ذبح بدنة، وهذه مسالة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء (ردالمحتار ۳؍۵۳۹)۔

کچھ محشیوں نے ابن امیر حاج سے نقل کیا ہے کہ قافلہ والوں نے واپسی کا ارادہ کر لیا، اور عورت پاک نہیں ہوئی، اس نے فتوی مانگا کہ کیا وہ طواف کر سکتی ہے یا نہیں؟ اس سے کہا گیا: ایسی عورت کے لئے مسجد میں داخل ہونا

جائز نہیں، اگر اس نے مسجد میں داخل ہوکر طواف کرلیا تو گنہگار ہوگی، اور اس کا طواف درست ہوجائے گا، اور بدنہ ذبح کرنا ضروری ہوگا۔ یہ مسئلہ عورتوں کو بہت پیش آتا ہے جس سے وہ پریشان ہوجاتی ہیں۔

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ نے اس مسئلہ پر کافی تفصیل سے بحث کی ہے، چنانچہ ان کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

فهذه "المسألة" التي عمت بها البلوى فهذه إذا طافت وهي حائض و جبرت بدم أو بدنة، أجزأها ذلك عند من يقول: الطهارة ليست شرطا، كما تقدم في مذهب أبي حنيفة و أحمد في إحدى الروايتين (مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/۲۲۵)۔

یہ مسئلہ ابتلاء عام کی شکل اختیار کرگیا ہے، چنانچہ ایسی عورت اگر ناپاکی کی حالت میں طواف کرلے اور دم یا بدنہ کی قربانی دے دے تو ان لوگوں کے نزدیک جائز ہے جو کہتے ہیں: طواف کیلئے طہارت شرط نہیں، جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے، اور امام احمد سے ایک روایت ایسی ہی منقول ہے۔

(د) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے پر جو بدنہ لازم ہوگا، اس کی ادائیگی حرم کے حدود میں ہی کی جائے گی، علامہ سرخسی کے مطابق:

و جميع ما يجب من الدماء يختص جوازها بالحرم باتفاق بين العلماء (المبسوط ۴/۱۳۶)

باتفاق علماء تمام واجب قربانیوں کی ادائیگی صرف حرم میں ہی جائز ہوگی۔

۱۱۔ سفر حج میں شوہر کا انتقال:

حج یا عمرہ کے سفر میں کسی عورت کا شوہر انتقال کرجائے تو اس کی تین حالت ہوگی:

(۱) جس جگہ شوہر کا انتقال ہوا ہے وہاں سے عورت کا گھر سفر شرعی سے کم ہو تو وہ اپنے گھر لوٹ آئے۔

(۲) اگر مقام وفات اور گھر کے درمیان سفر شرعی (۴۸ میل/۸۹ کلومیٹر) یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو، اور وہاں سے مکہ مکرمہ سفر شرعی سے کم ہو، تو عورت اپنا سفر جاری رکھے اور حج کرلے۔

(۳) لیکن اگر مقام وفات سے گھر اور مکہ مکرمہ دونوں سفر شرعی کی دوری پر ہو، اور وہ جگہ شہر ہو تو عورت وہاں سے نہ نکلے، بلکہ وہیں عدت گزارے، اگر اس کا محرم موجود ہو تب بھی امام اعظمؒ اس عورت کو نکلنے کی اجازت نہیں دیتے ہیں، جبکہ صاحبین محرم کے ساتھ اس کو سفر حج کی اجازت دیتے ہیں۔

اور اگر صحرا یا گاؤں میں شوہر کا انتقال ہوا ہو، اور وہ جگہ جانی و مالی اعتبار سے مامون نہ ہو، تو عورت وہاں سے مامون جگہ میں جاکر عدت گزار سکتی ہے، لیکن وہاں سے کہیں نکل نہیں سکتی ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک عورت محرم کے ساتھ نکل کر حج کرسکتی ہے (فتاوی تاتارخانیہ ۲/۴۳۵، المغنی ۳/۲۴۱، ۷/۵۳۱)۔

امام طحاوی نے اس مسئلہ میں صاحبین کی رائے کو ترجیح دی ہے:

وقال أبو يوسف و محمد: إذا كان معها ذو محرم فلا بأس أن تخرج في عدتها، لأنها ليست في منزلها، وبه نأخذ (مختصر الطحاوی/۲۱۹)۔

۱۲۔ مکہ اور منیٰ میں اقامت کی نیت:

یہ حقیقت ہے کہ آج منیٰ مکہ مکرمہ کی آبادی سے بالکل قریب ہوگیا ہے، اس لئے اگر آج کل مکہ اور منیٰ میں مجموعی طور پر پندرہ دن رہنے کی نیت ہو تو پوری نماز (اتمام) پڑھی جائے۔

فقہاء نے اتمام سے جو منع کیا ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانہ میں منیٰ مکہ کی آبادی سے بہت دور تھا، چنانچہ صاحب فتاوی سراجیہ لکھتے ہیں:

رجل قدم بمكة حاجا في عشرة الأضحى وهو يريد أن يقيم بها سنة، فإنه يصلي ركعتين، حتى يرجع من منىٰ، لأن نية الإقامة الحال لا يعتبر بها، لأنه يحتاج إلى أن يخرج إلى منىٰ لقضاء المناسك ، فصار بمنزلة نية الإقامة في غير موضعها (الفتاوی السراجیہ/۱۱)۔

لیکن یہ بات نہیں رہی، منیٰ کا شمار اب شہر مکہ میں ہی ہوتا ہے۔

۱۳۔ دو سلام سے وتر پڑھنے والے کی اقتداء:

سعودی عرب وغیرہ کے علاقے جہاں تمام مساجد میں وتر دو سلام سے پڑھی جاتی ہے، ایسی مساجد میں اور خصوصاً حرمین شریفین میں امام کے ساتھ دو سلام سے وتر پڑھ لینا بہتر ہوگا، اس لئے کہ اختلافی مسائل میں نماز پڑھانے والے کے مسلک کے مطابق نماز پڑھنے کی گنجائش ہے، امام ابوبکر جصاص رازی نے شوافع کے پیچھے وتر کی نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے، علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

لا يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلم من الركعتين في الوتر وجوزه أبو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر، لأن إمامه لم يخرج بسلامه عنده، وهو مجتهد فيه، كما لو اقتدى بإمام قد رعف (البحر الرائق ۲/۴۲)۔

حنفی کی اقتداء ایسے امام کے پیچھے جو وتر کی دو رکعت پر سلام پھیرتا ہے، جائز نہیں، امام ابوبکر رازی نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ امام حنفی کے خیال کے مطابق سلام کی وجہ سے نماز سے باہر نہیں ہوا، اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے، جیسا کہ نکسیر پھوٹنے والے امام کی اقتداء کے بارے میں اختلاف ہے۔

خلاصۂ بحث

۱۔ تجارت، ملاقات وغیرہ کی غرض سے مکہ جانے والوں کے لئے میقات سے احرام باندھ کر گذرنا ضروری نہیں ہونا چاہئے۔

۲۔ اہل مکہ کا حدود میقات سے باہر جانے کے بعد دوبارہ احرام باندھ کر مکہ آنا ضروری نہیں۔

۳۔ مکہ میں مقیم لوگ حج تمتع یا قران کر سکتے ہیں، لیکن مکروہ ہے۔

۴۔ مکہ میں رہنے والے جو لوگ اسی سال حج کا ارادہ رکھتے ہوں، اور وہ حج کے مہینے میں میقات سے باہر

گئے، توان کے لئے احرام باندھ کر مکہ آنا ضروری نہیں، جبکہ فی الحال ان کا حج کا ارادہ نہ ہو۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی پہلا عمرہ کرنے کے بعد حج سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے۔

۶۔ (الف) رمی جمار دوسرے کی طرف سے کی جاسکتی ہے۔

(ب) عورت اور کمزور لوگوں کے لئے ازدحام کے وقت دوسرے سے رمی کرانی درست ہے۔

۷۔ بغیر اجازت حج کرنے والے اگر احرام کی حالت میں گرفتار ہوجائیں تو وہ ''محصر'' کے حکم میں ہوں گے، وہ کسی کے ذریعہ حرم میں قربانی کراکر احرام سے نکل جائیں گے۔

۸۔ متمتع اور قارن کیلئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب کے بارے میں صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے مسنون والے قول کو اختیار کرلینا چاہئے۔

۹۔ حج بدل کو عرفاً حج تمتع تصور کیا جاسکتا ہے۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے۔

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر بھی تمتع کرسکتا ہے۔

(ج) آمر کی صریح اجازت نہیں ملی، لیکن ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیتا، تو حاجی تمتع کرسکتا ہے۔

(د) حج کرنے والا آمر کی اجازت سے تمتع کرے یا بغیر اجازت، دونوں صورتوں میں دم تمتع حاجی کے مال سے لازم ہوگا۔

(ھ) حج بدل کرنے والے کو آمر کی اجازت یا بغیر اجازت، دونوں صورتوں میں حج تمتع کی گنجائش ہے۔

(و) میت کی طرف سے حج بدل کرنے میں بھی تمتع کیا جاسکتا ہے۔

۱۰۔ (الف) مجبوری کی صورت میں عورت ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرسکتی ہے۔

(ب) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے رکن حج ادا ہوجائے گا۔

(ج) ناپاکی میں طواف زیارت کرنے سے بدنہ لازم ہوگا۔

(د) بدنہ حدود حرم میں ہی ذبح کیا جائے گا۔

۱۱۔ سفر حج میں شوہر کا انتقال ہوجائے اور محرم ساتھ ہو تو عورت حج وعمرہ کرسکتی ہے، جبکہ مقام وفات سے گھر سفر شرعی (۸۹ کلومیٹر) سے کم نہ ہو۔

۱۲۔ مکہ مکرمہ میں ۱۵ دن قیام سے پہلے ہی منیٰ جانا ہوا، اور مکہ ومنیٰ میں مجموعی طور پر ۱۵ دن یا اس سے زیادہ قیام ہو، تو ایسا شخص مقیم کے حکم میں ہوگا۔

۱۳۔ دو سلام سے وتر پڑھنے والے امام کے پیچھے وتر کی نماز پڑھی جاسکتی ہے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند جدید مسائل اوران کا شرعی حل

مولانا ابوبکر قاسمی

شکر پور بھروارہ، دربھنگہ

حج مذہب اسلام کا ایک اہم رکن ہے، اس کا منکر اسی طرح کافر ہے جس طرح نماز وروزہ کی فرضیت کا منکر کافر ہے، قرآن وحدیث میں حج کی بہت تاکید آئی ہے، بلکہ مسند دارمی میں ایک حدیث ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس شخص پر حج فرض ہوجائے اور اس کے لئے حج کرنے سے کوئی چیز مانع نہ ہو لیکن پھر بھی وہ شخص حج نہ کرے تو ایسا شخص چاہے تو یہودی بن کر مرے یا نصرانی بن کر مرے (مشکوۃ ۲۲۲/۱) ظاہر ہے کہ اس حدیث پاک میں اس شخص کے لئے کس قدر وعید شدید ہے جو حج کے اپنے اوپر فرض ہوجانے کے باوجود اس کو انجام نہ دے، اسی لئے علمائے اسلام نے حج اور عمرہ کے مسائل کو خصوصی اہمیت دی ہے، اور اس موضوع پر مستقل کتابیں اور رسائل تصنیف کئے ہیں۔

۱۔ حج وعمرہ کے ارادہ کے بغیر بدون احرام کے حرم مکی میں داخل ہونے کا شرعی حکم:

اس میں تو کسی امام کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو، البتہ جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے ہیں بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد کے لئے حرم مکی یا مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتے ہیں، کیا ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں؟ تو اس سلسلے میں فقہاء مجتہدین کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک مکہ مکرمہ یا حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص پر احرام باندھنا واجب ہے، خواہ وہ حج وعمرہ کے ارادہ سے مکہ میں داخل ہو یا اس کے علاوہ کسی اور نیت سے مکہ میں داخل ہو، چنانچہ عمدۃ الاحکام کی شرح تیسیر العلام میں ہے:

اختلفوا في وجوبه على من أرادالدخول بغير نسک کدخوله لتجارة أوسكن أوغير ذلک فذهب الأئمة الثلاثة أبو حنيفةومالک وأحمدإلى وجوب الإحرام على من دخله سواء كان لنسک أو غيره (تیسیر العلام شرح عمدۃ الاحکام لعبداللہ بن عبدالرحمٰن بن صالح آل بسام ۴۶۸/۱)۔

لیکن حضرت امام شافعیؒ کا مشہور قول، امام مالک کی ایک روایت، داؤد ظاہری، ابن حزم، امام زہری، حسن بصری اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ جو شخص مکہ میں حج وعمرہ کے علاوہ کسی اور نیت سے داخل ہو تو اس پر احرام باندھنا واجب نہیں ہے، ابن مفلح نے فروع میں امام احمد کی اسی روایت کو ظاہر روایت قرار دیا ہے۔

وذهب الإمام الشافعي في المشهور عنه إلى جواز الدخول بلاإحرام لمن لم يردالحج أوالعمرة وهومذهب الظاهرية ونصره ابن حزم في المحلى وهو روايةالإمام أحمد، اختارها شيخ الاسلام ابن تيمية وأبو البقاء بن عقيل قال ابن مفلح في الفروع وهي ظاهره (حوالہ بالا، نیز

دیکھئے، فتح الباری ۴؍۷۱)۔

حاشیہ بخاری میں امام شافعیؒ کا قول وجوب احرام کا نقل کیا گیا ہے (حاشیہ بخاری ۱؍۲۴۹) لیکن تیسیر العلام اور فتح الباری کے حوالہ سے جو اوپر امام شافعی کا قول نقل کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حاشیہ بخاری میں امام شافعیؒ کا مشہور قول جو وجوب احرام کا مطلقاً نقل کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔

جوائمہ مکہ میں دخول کے لئے مطلقاً وجوب احرام کے قائل ہیں ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱)قال الله تعالیٰ لقد صدق الله رسوله الرئويابالحق لتدخلن المسجدالحرام إن شاء الله آمنين محلقين رئوسكم ومقصرين (سورہ فتح ۲۷)

امام شافعیؒ نے کتاب الام میں جہاں میقات سے بغیر احرام کے مجاوزت کی ممانعت کو ثابت کیا ہے وہیں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں دخول حرم کے طریقہ کو بیان فرمایا ہے (کتاب الام ۲؍۱۴۱)۔

(۲)روى ابن ابى شيبة والطبرانى عن ابن عباسؓ مرفوعالايجاوزأحدالميقات إلامحرما قال الحافظ وفى اسناده ضعيف قلت قدضعفه البعض و وثقه جماعة وأخرجه ابن عدى من وجهين ضعيفين وأخرجه الشافعيؒ عن ابن عباسؓ باسناد صحيح جيدلكنه موقوف قلت فهذا الموقوف الصحيح يشعر بصحة مرفوع ضعيف (فتح الملہم ۳؍۲۱۲، بحوالہ احسن الفتاوی ۴؍۵۴۱، حاشیہ مشکوٰۃ ۱؍۲۲۱)۔

(۳)أخرجه البيهقى بلفظ لايدخل أحدمكة إلامحرماقال الحافظ واسناده جيد (اعلاء السنن ۱۰؍۱۲، نیل الاوطار ۴؍۱۸، بحوالہ احسن الفتاوی ۴؍۵۴۱، تیسیر العلام ۱؍۴۸۶، شرح معانی الآثار للطحاوی ۱؍۴۶۱، باب دخول الإحرام ہل یصلح بغیر احرام)۔

اور جن حضرات علماء وفقہاء نے حاجی ومعتمر کے علاوہ دیگر اشخاص کے لئے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کو جائز قرار دیا ہے ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) عن ابن عباس أن النبیﷺ وقت لأهل المدينة ذالحليفة ولأهل الشام الجحفة ولأهل نجدقرن المنازل ولأهل اليمن يلملم هن لأهلهن ولكل آت أتى عليهن من غيرهن من أرادالحج والعمرة فمن كان دون ذلك حيث انشأحتى أهل مكة من مكة (بخاری شریف ۱؍۲۰۷، مسلم ۱؍۳۷۴، مشکوٰۃ ۱؍۲۲۱)

قال الحافظ بن حجر فى الفتح فيه دلالة على جوازدخول مكةبغيرإحرام (فتح الباری ۳؍۴۵۲)۔

(۲)عن جابربن عبدالله الانصارى أن رسول اللهﷺ دخل مكة وقال قتيبة دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء بغيرإحرام (مسلم شریف ۱؍۴۳۹)۔

(۳)مالک عن نافع أن عبدالله بن عمرأقبل من مكة حتى إذا كان بقديد جاء ه خبرمن

المدينة فرجع فدخل مكة بغير إحرام (مؤطاامام مالک، جامع الحج رص ۱۶۵)۔

یہاں تک دونوں فریق کے دلائل بیان کئے گئے، اگر ان دلائل کو غور سے پڑھا جائے تو ہر ایک کا جواب ممکن ہے، مثلاً جولوگ وجوب احرام کے قائل ہیں ان کی پہلی دلیل اپنے مدعا میں واضح نہیں ہے، دوسری دلیل واضح ہے لیکن قدرے کمزور ہے، تیسری دلیل اگرچہ اس کی سند جید ہے، لیکن ظاہر ہے کہ حضرات حنفیہ نے اس حدیث کے عام حکم وجوب احرام سے حل میں رہنے والے کو خاص کیا ہے، اوراس کے لئے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف إذا قصد أداء النسک لأنه يتحقق أحيانا فلاحرج (ہدایہ ار۲۳۵)۔

نیز جب قائلین وجوب نے تیسری حدیث کو قیاس کے ذریعہ غیر اہل کے لئے مخصوص قرار دیا ہے تو بدرجہ اولی ان کی دوسری دلیل کو عدم وجوب کے قائلین کی پہلی دلیل کے ذریعہ حج وعمرہ کرنے والوں کے ساتھ مخصوص قرار دیا جاسکتا ہے۔ اور عدم وجوب احرام کے قائلین نے جو دلائل اپنے مدعا کے ثبوت میں پیش کئے ہیں، ان کا جواب یہ ہے کہ اس میں حدیث کے مفہوم مخالف سے استدلال کیا گیا ہے جبکہ قرآن وحدیث میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے، خصوصاً اس صورت میں جبکہ وہ مفہوم منطوق کے خلاف ہو، نیز معاوضہ کے وقت منطوق کو ترجیح دی جاتی ہے، علاوہ ازیں ارادۂ نسک سے ارادۂ حرم مراد ہے، کیونکہ دونوں کے درمیان تلازم ہے، چنانچہ جس طرح نسک کی عظمت کے پیش نظر احرام ضروری ہے اسی طرح حرم کی عظمت بھی احرام کا متقاضی ہے، نیز اس حدیث میں میقات کا بیان کرتے ہوئے حج وعمرہ کے ارادہ کا ذکر کرنا اس بات پر متنبہ کرنے کے لئے ہے کہ مسلمان کی شان یہ ہونی چاہئے کہ جب وہ حرم میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو ضرور اس کا ارادہ حج یا عمرہ کرنے کا ہونا چاہئے، اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا حضور پاک ﷺ کے ساتھ مخصوص تھا، اب کسی شخص کے لئے بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز نہیں، چنانچہ مؤطاامام مالک کے حاشیہ میں ہے:

وأجاب من منعه عن دخوله ﷺ بغير إحرام بكونه خاصابه ﷺ (مؤطاامام مالک رص ۱۶۵)۔

اور حضرت امام محمدؒ نے تو مؤطا محمد میں ذکر کیا ہے کہ حضور پاک ﷺ فتح مکہ کے موقع پر جو بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے تھے، تو آپ ﷺ نے اس کے عوض حنین سے احرام باندھ کر عمرہ کیا تھا (مؤطاامام محمد رص ۲۴۱)۔

اور عدم وجوب احرام کے قائلین کی تیسری دلیل کا جواب علمائے احناف کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ مقام قدید جہاں سے ابن عمرؓ فتنہ کی خبر سن کر بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوگئے تھے، وہ مکہ اور میقات کے درمیان واقع ہے۔

وتاويله عند الحنفية أن قديد واقع بين الميقات ومكة (حاشیہ مؤطاامام مالک جامع الحج ص ۱۶۵)۔

الغرض یہاں تک جو کچھ عرض کیا گیا اس کے پڑھنے سے صاف محسوس ہوتا ہے کہ مکہ میں بغیر حج وعمرہ کے

ارادہ سے داخل ہونے والے شخص کے متعلق وجوب احرام اور عدم وجوب کے قائلین کی طرف سے جو دلائل دیے گئے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا جو جواب دیا گیا ہے اس کے پس منظر میں کسی فریق کے قول کو بالکل بے بنیاد نہیں کہا جاسکتا اور نہ ہی کسی فریق کے دعوی کو زیادہ قوی قرار دیا جاسکتا ہے، البتہ امام شافعیؒ نے کتاب الام میں لکھا ہے کہ بغیر احرام کے میقات سے مجاوزت ممنوع ہے، حضرات انبیاء حج کرتے ہوئے حرم کی تعظیم میں ننگے پاؤں اور پیدل چل کر آیا کرتے تھے، اور کسی نبی سے منقول نہیں ہے کہ وہ بیت اللہ میں بغیر احرام کے داخل ہوئے ہوں اور نہ ہی یہ گزشتہ امتوں سے منقول ہے، اور خود حضور ﷺ فتح مکہ کے علاوہ جب بھی مکہ میں داخل ہوئے تو احرام کے ساتھ داخل ہوئے، اور حضرات علماء نے کہا ہے کہ جو شخص بیت اللہ پہونچنے کی نذر مانے تو اس پر لازم ہے کہ حج وعمرہ کا احرام باندھ کر آئے، اور کسی عالم سے میں نے اس کے خلاف نہیں سنا اور خود اللہ تعالیٰ نے حرم میں داخل ہونے کا ذکر کرتے ہوئے احرام کے ساتھ آنے اور حلق وقصر کرانے کا تذکرہ فرمایا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ امن کی حالت میں یا نسک کرنے کے ارادے سے حرم میں داخل ہونے کا طریقہ کیا ہے، البتہ لڑائی کی حالت میں احرام کی حالت میں داخل ہونا معاف کردیا گیا ہے (کتاب الام ۲/۱۴۱)۔

حضرت امام شافعیؒ کے مندرجہ ارشاد کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ مکہ میں دخول کے لئے وجوب والے قول کو راجح ہونا چاہئے، چنانچہ حضرت مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاوی میں وجوب احرام کے دلائل اور حضرت امام شافعیؒ کے مندرجہ قول کو نقل کرنے کے بعد عدم وجوب احرام کے قائلین کے دلائل کا تفصیلی جواب دیتے ہوئے بدون ارادہ نسک کے بھی دخول حرم پر وجوب احرام کے قول کو ترجیح دی ہے (احسن الفتاوی ۴/۵۴۲-۵۴۵)، یاد رہے کہ فتح مکہ کے موقع پر بغیر احرام کے مکہ میں حضور پاک ﷺ کی خصوصیت منصوص ہے، جیسا اوپر عرض کیا گیا دراصل جو لوگ غیر حاجی وغیر معتمر کے لئے مکہ میں داخل ہوتے ہوئے وجوب احرام کے قائل نہیں ہیں ان کا کہنا ہے کہ:

احرام بذات خود مقصود نہیں ہے بلکہ ادائے نسک کے لئے ہے، لہذا جو شخص بدون ارادہ نسک کے حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے اس کے حق میں حرم اور دیگر مقام برابر ہے، لہذا اس کے لئے بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا جائز ہے، لیکن قائلین وجوب کا کہنا ہے کہ حرم قابل احترام اور بابرکت جگہ ہے اور اس میں دخول کے لئے احرام کا وجوب تعظیم ہی کے پیش نظر ہے، لہذا اس حکم میں تاجر وحاجی وغیرہ سب برابر ہوں گے۔

لأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فيستوي فيه التاجر والمعتمر وغيرهما (شامی ۲/۱۵۱، ہدایہ ۱/۲۳۵) ومن قال بعدم وجوب الإحرام فهم يقولون: لأن الإحرام غير مقصود لعينه بل لأداء النسك به وهذا الرجل غير قاصد أداء النسك فكان الحرم في حقه كسائر البقاع فكان له أن يدخلها بغير إحرام (المبسوط ۴/۱۶۷)۔

راقم سطور کی ناقص رائے یہ ہے کہ حرم کا شمار شعائر اللہ میں ہوتا ہے اور شعائر اللہ کی تعظیم کا خود اللہ رب العزت نے حکم دیا ہے، اور ایک جگہ ارشاد فرمایا:

ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب (سورۃ الحج ۳۲)۔

لہذا اس حکم خداوندی کے پیش نظر حرم میں داخل ہوتے وقت حرم کی تعظیم کا تقاضا ہے کہ احرام کا التزام کیا جانا چاہئے، چنانچہ خود حضرت امام شافعیؒ وغیرہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ میقات سے باہر رہنے والے لوگوں میں سے کسی شخص کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو، اگر کوئی شخص اس کے خلاف کرے گا تو گناہ گار ہوگا لیکن اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا، البتہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے شخص پر وجوب دم کے ساتھ حج یا عمرہ کرنا واجب ہوگا۔

لايصلح لأحد كان منزله وراء الميقات إلى الأمصار أن يدخل مكة إلا بإحرام فإن لم يفعل أساء ولاشيء عليه عند الشافعي وأبي ثور وعند أبي حنيفة عليه حجة وعمرة (حاشیہ بخاری ۱/۲۴۹)۔

بغیر ارادہ نسک کے مکہ میں داخل ہونے کی صورت میں احرام باندھنے نہ باندھنے کے سلسلہ میں حضرات فقہاء کا جو اختلاف نقل کیا گیا وہ صرف وجوب وعدم وجوب کا ہے، ورنہ حرم مکہ میں داخل ہوتے ہوئے مطلقاً احرام کی مشروعیت پر تمام علماء کا اتفاق ہے، چنانچہ تیسیر العلام میں ہے:

اجمع العلماء على مشروعية الإحرام لمن أراد دخول الحرم سواء كان دخوله لنسك أو غيره (تیسیر العلام ۱/۴۸۵)۔

۲۔ بار بار آنے جانے والوں کے لئے بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کا شرعی حکم:

اس سلسلہ میں حضرات فقہاء کے اقوال کو بغور پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام فقہی مذاہب میں ایسے لوگوں کے لئے گنجائش ہے خصوصاً ڈرائیور، اور تجارتی اغراض سے روزمرہ آنے جانے والے لوگ جن کے لئے ہر بار احرام باندھنے میں حرج ومشقت ہے، اس لئے مذکورہ اشخاص سے دفع حرج اور رفع مشقت کرتے ہوئے ان کو بغیر احرام کے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی شرعاً گنجائش ہے (بحث ونظر: شمارہ ۳۲، صفحہ ۱۰۴)۔

چنانچہ صاحب ہدایہ وغیرہ فقہائے احناف نے حرج ومشقت ہی کے سبب حل میں رہنے والے لوگوں کو بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کو جائز قرار دیا ہے، البتہ اگر مذکورہ اشخاص حج وعمرہ کے ارادہ سے مکہ مکرمہ میں داخل ہوں تو اس صورت میں ان کے لئے احرام باندھ کر جانا واجب ہوگا۔

ومن كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين فصار كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام لحاجتهم بخلاف إذا قصد، أداء النسك لأنه يتحقق أحيانا فلاحرج (ہدایہ ۱/۲۳۵، ومثلہ فی فتاوی رحیمیہ ۵/۲۲۵)۔

وقال الإمام البخاري في صحيحه عند ذكر دخول الحرم ومكة بغير إحرام ودخل ابن عمر حلالا وإنما أمر النبي ﷺ بالإهلال لمن أراد الحج والعمرة ولم يذكره للحطابين

وغیرھم (بخاری ۱/۲۴۹)۔

وقال ابن حجر فی فتح الباری: وفیمن یتکرر دخوله خلاف مرتب وأولی بعدم الوجوب والمشهور عن الأئمة الثلاثة الوجوب، وفی روایة عن کل منهم لایجب ..... وجزم الحنابلة باستثناء ذوی الحاجات المتکررة واستثنی الحنفیة من کان داخل المیقات (فتح الباری ۴/۷۱)۔

۳۔ اہل مکہ اور داخل میقات والوں کے لئے اشہر حج میں عمرہ کرنے کا حکم:

مکہ میں یا داخل میقات میں مقیم حضرات خواہ وہ وہاں کے باشندہ ہوں یا اشہر حج سے پہلے وہاں آ کر حلال ہونے کے بعد مقیم ہوگئے ہوں، یہ سب حضرات اگر حج کا ارادہ رکھتے ہوں تو اسی سال ان کے لئے اشہر حج آ جانے کے بعد عمرہ کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر اس سال حج کا ارادہ نہ ہو تو اشہر حج میں بھی یہ حضرات عمرہ کر سکتے ہیں، البتہ ایام تشریق میں عمرہ کرنا کسی شخص کے لئے جائز نہیں ہے، ہاں جس شخص کا حج فوت ہوگیا ہو وہ ایام تشریق میں بھی عمرہ کر کے احرام سے حلال ہوسکتا ہے (معلم الحجاج رص ۲۰۵، مسائل عمرہ)۔

زبدۃ المناسک میں ہے:

مسئلہ: مکہ والوں کو اور جو شخص مکہ والوں کے حکم میں ہے یعنی داخل میقات رہنے والا (یا عین میقات پر رہنے والا) ہے، اور جو شخص کہ اشہر حج کے پہلے سے مقیم مکہ ہے، جیسے کہ آفاقی اشہر حج سے پہلے حلال ہوکر مکہ میں رہا ہو، پھر اس پر اشہر حج آ گئے، ان کو عمرہ کرنا اشہر حج میں مکروہ ہے جو کہ اسی سال حج کرنا چاہے، اور اگر اس سال حج نہ کرے تو عمرہ اشہر حج میں کرنا ان سب کو مکروہ نہیں (زبدۃ المناسک ۱/۲۵۵، بحوالہ فتاوی رحیمیہ ۵/۲۲۲)۔

فتاوی رحیمیہ میں ہے: اگر اس سال حج کا ارادہ ہے تو عمرہ کرنا مکروہ ہے اگر حج کا ارادہ نہیں تو مکروہ نہیں (حوالہ بالا)۔

شامی میں ہے:

یزاد علی الأیام الخمسة مافی اللباب وغیرہ من کراهة فعلها فی أشهر الحج لأهل مکة ومن بمعناهم ای من المقیمین ومن فی داخل المیقات لأن الغالب علیهم أن یحجوا فی سنتهم فیکونوا متمتعین وهم عن التمتع ممنوعون وإلافلامنع للمکی عن المفردة فی أشهر الحج إذالم یحج فی تلک السنة ومن خالف فعلیه البیان شرح اللباب ومثله فی البحر (ردالمحتار ۲/۱۶۵)۔

اب یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ مکی کے لئے حج قران یا تمتع کی شرعاً گنجائش ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں مناسک کی عام کتابوں میں تحریر ہے کہ مکی نے تمتع یا قران کیا تو بکراہت تحریمیہ صحیح ہوجائے گا، اور اس پر دم شکر کے بجائے دم جبر واجب ہے، اس لئے اس سے وہ خود نہیں کھا سکتا، چنانچہ درمختار میں ہے:

(والمکی ومن فی حکمه یفرد فقط) ولوقرن أوتمتع جاز وأساء وعلیه دم

جبر (درمختار مع ردالمحتار ۲؍۲۱۴)۔

مگر علامہ شامیؒ کی تحقیق یہ ہے کہ حکم صحت مع الکراہیۃ التحریمیہ صرف قران کے لئے ہے، مکی کا تمتع منعقد ہی نہیں ہوتا، اس لئے تمتع کی صورت میں دم جبر واجب نہیں، البتہ یہاں بطلان تمتع سے بطلان حج کا وہم نہ ہونا چاہئے۔

۴۔ مکی یا مکہ میں مقیم آفاقی اگر حج کا ارادہ رکھتا ہو، اور پھر اشہر حج میں سفر کرے تو اس کے لئے کیا حکم ہے؟

اس سلسلہ میں حضرات فقہاء کی تصریحات کی روشنی میں احقر کی ناقص رائے یہ ہے کہ اگر حج کے ایام قریب ہوں، اوران حضرات کو چاہئے کہ میقات سے گذرتے وقت حج إفراد کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہوں، کیونکہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکہ میں مقیم آفاقی اگر چہ وہ اشہر حج میں مکہ مکرمہ سے باہر آفاق میں چلا جائے لیکن پھر بھی وہ بحکم مکی باقی رہتا ہے، اور ظاہر ہے کہ مکی کے لئے تمتع وقران جائز نہیں ہے، اس لئے ایسا شخص میقات سے گزرتے ہوئے فقط حج کا احرام باندھ کر مکہ مکرمہ میں داخل ہو، کیونکہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول ہی مفتی بہ ہے، البتہ اگر حج کے ایام بعید ہوں اور حج کا احرام باندھ کر میقات سے مکہ آنے کی صورت میں اطالہ احرام کی گنجائش ہے، تو اس صورت میں شخص مذکور کے لئے حضرات صاحبین کے قول پر عمل کرتے ہوئے تمتع کرنے کی گنجائش ہے، کیونکہ حضرات صاحبین کے نزدیک مکہ میں مقیم آفاقی کے اشہر حج میں میقات سے باہر آفاق میں جانے کی صورت میں وہ شخص بحکم آفاقی ہو جاتا ہے، اور ظاہر ہے کہ آفاقی کے لئے حج تمتع کرنا جائز ہے، یاد رہے کہ مندرجہ صورت میں مطلقاً حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول مفتی بہ ہے، لیکن دور حاضر کے حالات کے پیش نظر چونکہ مکہ میں مقیم آفاقی کو دقت و پریشانی ہوسکتی ہے اس لئے مذکورہ تفصیل کے مطابق اس کے لئے عمل کرنے کی گنجائش ہے، چنانچہ مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاوی میں لکھا ہے: ''اگر (کوئی آفاقی) شوال شروع ہوجانے کے بعد مکہ مکرمہ سے آفاق میں گیا تو عند الصاحبین'' تمتع وقران کرسکتا ہے، عند الإمامؒ یہ شخص بھی بحکم مکی ہے، اس لئے تمتع وقران نہیں کرسکتا، اسی پر فتوی ہے، لہذا إفراد کرے، البتہ نظم حکومت کے تحت مجبور ہو اور اطالہ احرام مشکل ہو تو تمتع کی گنجائش ہے۔

وأما الآفاقی (إلی قوله) وإن خرج إلی الآفاق قبل أشهر الحج فإن مكث بها حتی دخل أشهر الحج فهو كالمكي بالاتفاق أو فيها فكالمكي عند أبي حنيفة إلا أن يعود إلی أهله وكالآفاقي عندهما، كبير (غنیہ ۱؍۱۲۱، احسن الفتاوی ۴؍۵۱۴)۔

مندرجہ بالا سطور میں جو حکم مکہ میں مقیم آفاقی کے سلسلہ میں بیان کیا گیا تقریباً وہی حکم مکی کے لئے ہے کہ اگر کوئی مکی حج کا ارادہ رکھتا ہے اور اس کو کسی ضرورت سے اشہر حج میں آفاق جانے کی ضرورت پیش آ گئی تو وہ شخص میقات سے گذرتے ہوئے صرف حج کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہو، اور حج کر کے حلال ہو جائے، لیکن ظاہر ہے کہ ایسا اس وقت ممکن ہے جبکہ حج کے ایام قریب ہوں، لیکن اگر حج کے ایام قریب نہ ہوں اور پہلے سے حج کا احرام باندھنے کی صورت میں احرام کے طویل ہونے کے سبب وہ شخص تنگی و پریشانی میں مبتلا ہوسکتا ہو، تو اس کو چاہئے کہ میقات سے

گذرتے ہوئے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہو اور عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہو جائے، اور جب حج کے ایام قریب ہوں تو پھر حج کا احرام باندھ کر حج کرلے، اور اس پر اس صورت میں دم واجب نہ ہوگا، کیونکہ مکی کا تمتع منعقد ہی نہیں ہوتا، اس لئے اگر چہ بظاہر یہاں اس کا حج تمتع کی شکل میں نظر آتا ہے لیکن تمتع صحیح نہ ہونے کے سبب تمتع کی صورت میں اس پر دم جبر واجب نہ ہوگا، اور بطلان تمتع سے یہاں پر بطلان حج کا وہم نہیں ہونا چاہئے۔

لأن الأول لايستلزم الثاني قال الطحاوي فوقفنا من قول أبي حنيفة وأصحابه على أن المكي لامتعة ولاشئي عليه لها (اختلاف العلماء ۱۶۶/۲)۔

شیخ محمد ہاشم سندھیؒ نے حیات القلوب میں لکھا ہے:

لازم نباشد برد ے دم دریں صورت زیرانکہ دم از لوازم تمتع است وچوں مکی گشت ملزوم مکی گشت لازم او (حیات القلوب رص ۶۸، بحوالہ احسن الفتاوی ۵۱۵/۴)۔ أوقال في الدر المختار والمكي ومن في حكمه يفرد فقط، وفي ردالمحتار لو اعتمر هذا المكي في أشهر الحج من عامه لايكون متمتعا لأنه ملّم بأهله بين النسكين (ردالمحتار ۲۱۴/۲)

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی عمرہ سے فراغت کے بعد حج سے قبل مزید عمرہ کرسکتا ہے یا نہیں؟

حج تمتع کرنے والا آفاقی عمرہ سے فراغت کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے جتنے عمرے کرنا چاہے کرسکتا ہے، البتہ ہر عمرہ الگ الگ احرام باندھ کر کیا جائے، اور جب ایک عمرہ کے افعال پورے کر لئے جائیں تو اس کے بعد دوسرے عمرے کا احرام باندھا جائے ایک احرام کے ساتھ ایک سے زیادہ عمرہ نہیں کیا جاسکتا، نیز ایک عمرہ کا طواف وسعی کرنے کے بعد جب تک بال اتار کر احرام نہ کھولا جائے دوسرے عمرے کا احرام باندھنا بھی جائز نہیں (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۹۱/۴)۔

چنانچہ معلم الحجاج میں مسائل تمتع کے تحت یہ مسئلہ مندرج ہے:

مسئلہ: متمتع ایک عمرہ کے بعد دوسرا عمرہ حج سے پہلے کرسکتا ہے (معلم الحجاج رص ۲۲۱)۔

۶۔ رمی میں نیابت کی شرط:

یہ صحیح ہے کہ حجاج کی غیر معمولی کثرت اور رمی جمرات کی جگہ کے انتہائی محدود ہونے کی وجہ سے رمی جمرات کا عمل خصوصاً بوڑھوں کے لئے اسی طرح مریضوں اور معذوروں کے لئے خاصا دشوار ہوگیا ہے، لیکن محض حجاج کی کثرت لوگوں کے ازدحام، اور رمی جمرات کی جگہ کی تنگی کے سبب کسی شخص کو رمی جمرات میں نیابت کی اجازت نہیں دی جاسکتی خصوصاً ان لوگوں کے لئے جو مریض ومعذور نہ ہونے کے باوجود محض کسل مندی اور آرام پسندی کی وجہ سے کسی دوسرے شخص کو رمی کے لئے بھیج دیتے ہیں، چنانچہ مفتی رشید احمد صاحب نے رمی میں جواز نیابت کی شرط کی بابت احسن الفتاوی میں ذیل کے سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے۔

سوال: ایک شخص کے پاؤں میں چوٹ آگئی جس کی وجہ سے وہ نقل حرکت سے بالکل معذور ہوگیا، اس

لئے اس نے اپنی رمی دوسرے شخص سے نیابۃً کرائی، اور کوئی دوسرا محرم مرد نہ ہونے کی وجہ سے اپنی بیوی اور لڑکی کی طرف سے بھی کسی دوسرے مرد سے رمی کرائی تو کیا تینوں کی رمی صحیح ہوگئی۔ بینوا توجروا۔

الجواب: اگر سوار ہوکر بھی جمرات تک نہ جاسکتا ہو یا سواری یا کوئی اٹھا کر لے جانے والا نہ ملے تو اس کی رمی ہوگئی، بیوی اور لڑکی کی طرف سے نیابۃً رمی صحیح نہیں، جمرات تک جانے کے لئے محرم کا ساتھ ہونا ضروری تھا اس لئے ان پر دم واجب ہے۔ (احسن الفتاوی ۴/۵۲۴)۔

رمی میں نیابت والے مسئلہ کو حضرت مفتی سعید احمد صاحبؒ نے معلم الحجاج میں تفصیل سے لکھا ہے، جو ذیل میں درج کیا جاتا ہے، حضرت مفتی صاحب موصوف تحریر فرماتے ہیں کہ:

(رمی کے صحیح ہونے کی دس شرائط میں سے چھٹی شرط) خود رمی کرنا (ہے) کسی دوسرے سے بلا عذر باوجود قادر ہونے کے رمی کرانی جائز نہیں، البتہ اگر مریض کسی دوسرے کو حکم دے، یا کوئی مجنوں و بے ہوش ہو یا بچہ ہو اور دوسرا شخص اس کی طرف سے رمی کرے تو جائز ہے، اور افضل یہ ہے کہ کنکری اس شخص کے ہاتھ پر رکھ دی جائے، اور اس کو وہ خود پھینک دے، مریض کی طرف سے رمی کے لئے اس کا حکم شرط ہے، اور بے ہوش وغیرہ کے لئے حکم شرط نہیں۔ مسئلہ رمی کے بارے میں وہ شخص مریض اور معذور سمجھا جائے گا کہ جو کھڑا ہوکر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات تک پیدل یا سوار ہوکر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو، اگر سوار ہوکر جمرات تک آسکتا ہے، اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو اس کو خود رمی کرنی ضروری ہے، دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں، ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو، تو معذور ہے دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے۔ مسئلہ: جو شخص دوسرے کی طرف سے رمی کرے اول اس کو اپنی سات کنکریاں پوری کرنی چاہئیں، اس کے بعد دوسرے کی طرف سے مارے، اگر اس طرح رمی کی کہ ایک کنکری اپنی طرف سے ماری اور اس کے بعد دوسری دوسرے کی طرف سے تو جائز ہے لیکن مکروہ ہے، اور گیارہویں، بارہویں، تیرہویں کو اول تینوں جمرات کی رمی اپنی طرف سے کرے، اس کے بعد تینوں کی رمی دوسرے کی طرف سے کرے۔

مسئلہ: اگر معذور کا عذر دوسرے سے رمی کرانے کے بعد رمی کے وقت میں زائل ہوگیا تو دوبارہ خود رمی کرنا ضروری نہیں ہے، مسئلہ: معتوہ (کم عقل) مجنون بچہ اور بے ہوش اگر بالکل رمی نہ کریں تو ان پر فدیہ واجب نہیں، البتہ اگر مریض رمی نہ کرے گا تو ترک رمی کی جزا واجب ہوگی (معلم الحجاج: شرائط رمی رص ۱۸۵)۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر عورت ازدحام کی وجہ سے رمی جمار نہ کرسکے تو کیا اس کی طرف سے دوسرا شخص رمی کرسکتا ہے تو اس سوال کا جواب دیتے ہوئے حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب نے فتاوی رحیمیہ میں لکھا ہے:

ازدحام کی وجہ سے دوسرا شخص رمی نہیں کرسکتا، خود کنکری مارے، نہ مار سکے تو دم واجب ہوتا ہے، رات کے وقت ازدحام نہیں ہوتا، رات کو موقع پاکر رمی کرے مگر یہ مکروہ وقت ہے، لیکن معذورین اور عورتوں کے لئے ازدحام کی وجہ سے رات کو بلا کراہت درست ہے (فتاوی رحیمیہ ۵/۲۳۵، ۲۳۶)۔

اسی طرح احسن الفتاوی میں ہے کہ: ''عورتوں، مریضوں، ضعیفوں کے لئے بوقت شب رمی بلا کراہت

جائز ہے۔" (احسن الفتاوی ۴/۵۲۴)۔

حضرت مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ نے آپ کے مسائل اوران کا حل میں رات کے وقت رمی کرنے کے سلسلہ میں لکھا ہے: طاقتور مردوں کورات کے وقت رمی کرنا مکروہ ہے، البتہ عورتیں اور کمزور مرد اگر عذر کی بنا پر رات کو رمی کریں توان کے لئے نہ صرف جائز بلکہ مستحب ہے (آپ کے مسائل اوران کا حل ۴/۱۳۱)۔

منتخبات نظام الفتاوی جلد اول میں ہے:

جو شخص کھڑے ہوکر نماز پڑھ سکتا ہو یا جمرات تک پیدل یا سوار ہوکر آنے میں سخت تکلیف ہو یا مرض بڑھ جانے کا یا مرض پیدا ہوجانے کا قوی اندیشہ ہوتو وہ معذور ہے (زبدۃ المناسک نا قلاعن اللباب رص ۱۶۵) اگر معذور کا عذر دوسرے سے رمی کرانے کے بعد رمی کے رہتے ہوئے زائل ہوجائے تو بھی دوبارہ خود رمی کرنا ضروری نہیں رہتا (زبدۃ المناسک رص ۱۶۶، بحوالہ منتخبات نظام الفتاوی ۱/۱۵۷)

غنیہ میں ہے: وتجوز ای النیابة فی الرمی عند العذر (غنیہ رص ۱۰۰، تفصیل کے لئے دیکھئے: مبسوط ۴/۶۹، مختصر اختلاف العلماء ۲/۱۶۱)

اخرج ابن ماجه عن جابر قال حججنامع رسول اللهﷺ ومعنا النساء والصبيان فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم (ابن ماجہ باب الرمی عن الصبیان ۲/۲۱۸، حدیث ۳۰۷۴، ترمذی ۱/۱۸۵)۔

قال فی معارف السنن وأماالرمی عن الصبيان فمحمول على غيرالمميز وأمامن يميز ويعلم ماهية الرمی وكيفيته ولوبالتعليم فيرمی عن نفسه ولايجزئ الرمی عنه (معارف السنن ۶/۳۱۵، ۳۱۶)

کیا ہجوم کے وقت خواتین کی کنکریاں دوسرا مار سکتا ہے؟

سوال: کیا خواتین خود کنکری مارنے کے بجائے دوسروں سے کنکریاں مرواسکتی ہیں۔

الجواب: رات کے وقت رش نہیں ہوتا، عورتوں کواس وقت رمی کرنا چاہئے، خواتین کی جگہ دوسرے کا رمی کرنا صحیح نہیں، البتہ اگر کوئی ایسا مریض ہو کہ رمی کرنے پر قادر نہ ہوتو اس کی جگہ رمی کرنا جائز ہے (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۴/۱۳۲)۔

۷۔ حکومت کی اجازت کے بغیر احرام باندھنے والا شخص اگر روک دیا جائے تو وہ محصر ہے:

سعودی عرب میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے اگر وہاں کی حکومت نے حج کے انتظام کو درست رکھنے کے لئے حکومت سے اجازت لینے کو ضروری قرار دیا ہے تو ایسی صورت میں جو لوگ حج یا عمرہ ادا کرنا چاہتے ہیں ان کو چاہئے کہ وہ حکومت سے اجازت لینے کے بعد ہی حج وعمرہ کے لئے جائیں، اگر کسی نے حکومت کی اجازت کے بغیر حج وعمرہ کا احرام باندھ لیا اور حکومت نے حالت احرام ہی میں اس کو پکڑ کر واپس کر دیا، تو ایسا شخص شرعاً محصر کے حکم میں ہے، چنانچہ معلم الحجاج میں احصار کے اسباب میں بادشاہ کے منع کرنے کو ذکر کیا ہے (معلم الحجاج رص ۲۷۳) لہذا ایسے شخص کو چاہئے کہ اگر وہ حج افراد کا یا عمرہ کا احرام باندھ رکھا ہوتو ایک بکری یا اس کی قیمت اور اگر حج قران کا احرام باندھ رکھا ہوتو

دو بکری یا اس کی قیمت سے بکری خرید کر حرم میں بھجوا دے، اور جس شخص کے ذریعہ حرم میں بکری یا اس کی قیمت بھجوائے اس کو ایک وقت متعین کر کے کہہ دے کہ فلاں وقت تک اس کی طرف سے بکری کی قربانی کر دی جائے، یا خود ہی حرم شریف پہونچ کر محصر اپنی قربانی کو ذبح کرلے کیونکہ دم احصار والی قربانی کے ذبح کرنے کے بعد ہی محصر احرام سے حلال ہوتا ہے، بغیر دم احصار ذبح کئے ہوئے محصر احرام سے حلال نہیں ہوسکتا، چنانچہ قرآن پاک میں باری تعالی کا ارشاد ہے:۔

ولاتحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله (البقرة/۱۹۶)۔

اس آیت قرآنی سے معلوم ہوا کہ محصر بغیر جانور ذبح کئے ہوئے احرام سے حلال نہیں ہوسکتا، بلکہ حضرات فقہاء نے لکھا ہے کہ جب تک محصر دم احصار کو ذبح نہ کرے اس وقت تک وہ محصر ہی رہے گا، اگر اس اثناء میں اس نے ممنوعات احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرلیا تو اس پر وہ چیز واجب ہوگی جو محرم پر اس کے ارتکاب سے واجب ہوتی ہے، جبکہ وہ محرم غیر محصر ہو، یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب محصر جانور ذبح کردے تو کیا اس کے بعد اس پر احرام سے حلال ہونے کے لئے حلق یا قصر واجب ہے یا واجب نہیں ہے تو اس سلسلہ میں حضرات طرفین کے نزدیک اس پر حلق یا قصر واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے، چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

وأما الحلق فليس بشرط للتحليل في قول أبي حنيفة ومحمدؒ وإن حلق فحسن كذا في البدائع (فتاوی عالمگیری ۱/۲۵۵)۔

اور بعض حضرات علماء نے لکھا ہے کہ محصر پر سر نہ منڈانے کا عدم وجوب اس صورت میں ہے جبکہ احصار حل میں ہو، اور اگر حرم میں احصار ہو تو حضرات طرفین کے نزدیک بھی احرام سے حلال ہونے کے لئے حلق واجب ہوگا (دیکھئے: رد المحتار ۲/۲۵۴)۔

یہاں پر یہ بات اچھی طرح یاد رہے کہ اگر محصر حج کا احرام باندھے ہوئے تھا، احصار کے سبب اس کو حج سے رکنا پڑا اور پھر اسی سال اس کو حج کرنے کا موقع مل گیا تو اس پر صرف حج واجب ہے، اور اگر محصر کو اس سال حج کا موقع نہیں مل سکا تو اس پر آئندہ سال ایک حج اور ایک عمرہ واجب ہے، اور اگر محصر عمرہ کا احرام باندھے ہوا تھا تو اس پر صرف ایک عمرہ واجب ہے، اور اگر حج قران کا احرام باندھے ہوا تھا اور اسی حالت میں محصر ہوگیا تو اس پر دو عمرہ اور ایک حج واجب ہے، حضرت مفتی رشید احمد مدظلہ نے احصار کے مسائل کا تذکرہ کرتے ہوئے احسن الفتاوی میں لکھا ہے:

اگر اس نے (محصر نے) صرف حج یا عمرہ کا احرام باندھا ہے تو ایک قربانی کی قیمت بھیج دے، اور اگر قران یعنی حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھا ہے تو دو قربانیوں کی قیمت بھیجے اور دن مقرر کرے کہ فلاں دن فلاں وقت یہ قربانی میری طرف سے حرم میں ذبح کی جائے تو یہ ضروری نہیں کہ یہ قربانی ایام نحر (۱۰، ۱۱، ۱۲) ذی الحجہ ہی میں کی جائے، بلکہ اس سے قبل یا بعد بھی کی جاسکتی ہے، جب یہ مقرر وقت گزر جائے احرام کھول دے، سر منڈانا ضروری نہیں مستحب ہے، بعض نے صرف حرم میں احصار کی صورت میں سر منڈانا واجب قرار دیا ہے، قول وجوب احوط اور عدم وجوب ارجح ہے، پھر اس پر آئندہ سال قضا واجب ہے اگر صرف عمرہ کا احرام تھا تو صرف عمرہ کی قضا واجب ہے، اور اگر صرف حج کا احرام تھا تو حج وعمرہ دونوں واجب

ہیں، اور حج وعمرہ دونوں کا احرام تھا تو ایک حج اور دو عمرے قضا میں واجب ہیں (احسن الفتاوی ۴/۵۰۹)۔

کنز الدقائق کے حاشیہ میں ہے:

الإحصار وهو لغة المنع......وفي الشرع منع عن الوقوف والطواف والأولى أن يعرف الإحصار بأنه منع المحرم عن المضي على إتمام أفعال ماأحرم لأجله (حاشیہ کنز الدقائق ص ۹۳)۔

احصار لغت میں رکنے کو کہتے ہیں اور شریعت میں احصار وقوف عرفہ اور طواف سے رکنے کا نام ہے، اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ احصار کی تعریف اس طرح کی جائے کہ محرم کا اس کام کے پورا کرنے سے رک جانا ہے جس کا اس نے احرام باندھا تھا۔

وفي قواعد الفقه الإحصار في اللغة المنع والحبس وفي الشرع هو المنع عن المضي في أفعال الحج والعمرة بعد الإحرام سواء كان بعدأو بالحبس أو بالمرض أو هو عجز المحرم عن الطواف والوقوف (قواعد الفقہ ص ۱۶۲)۔

احصار کی مندرجہ تعریف سے معلوم ہوا کہ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والا شخص اگر اپنے ارادہ کی تکمیل سے روک دیا جائے تو وہ محصر ہو جاتا ہے۔

۸۔ متمتع وقارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق میں ترتیب کا حکم:

دسویں ذی الحجہ کو حاجی چار کام کرتا ہے: (۱) رمی (کنکری مارنا)، (۲) قربانی (قارن اور متمتع کے لئے)، (۳) حلق یا قصر، (۴) طواف زیارت۔ حضور پاک ﷺ سے ان چاروں افعال کا بالترتیب کرنا ثابت ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ کی طویل حدیث میں اس بات کی صراحت موجود ہے (مسلم ۱/۳۹۹، ابوداؤد ۱/۲۷۲، ترمذی ۳/۱۴۶)، اب یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان چاروں کاموں کے درمیان ترتیب واجب ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں حضرات فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ سے اس سلسلہ میں تین روایات مروی ہیں:

(۱) شروع کے تین کاموں میں ترتیب واجب ہے، اور اس ترتیب کے عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے، البتہ طواف زیارت کو بقیہ مناسک یا ان میں سے کسی پر مقدم کرنے پر کوئی دم نہیں ہے، چنانچہ مبسوط سرخسی میں ہے:

من قدم نسكا على نسك كان حلق قبل الرمي أونحر القارن قبل الرمي أو حلق قبل الذبح فعليه دم عند أبي حنيفة (مبسوط ۴/۴۱، ۴۲)۔

مبسوط کی اس عبارت میں مطلقاً فساد ترتیب سے دم کا حکم لگایا گیا ہے، اور فساد ترتیب عام ہے، خواہ عامداً ہو یا ناسیاً جاہلاً۔

(۲) حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ عمداً فساد ترتیب سے دم کا وجوب ہوگا، جاہلاً یا ساہیاً یا ناسیاً فساد ترتیب سے کوئی دم واجب نہ ہوگا، چنانچہ امام محمدؒ نے کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ میں حضرت امام ابوحنیفہ کا یہی

مذہب نقل کیا ہے:

عن ابی حنیفۃ فی الرجل یجھل وھو حاج فیحلق رأسہ قبل أن یرمی الجمرۃ أنہ لاشئی علیہ (کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ، باب الذی یجہل فیحلق ۲/۳۷۱)

(۳) حضرت امام ابوحنیفہؒ کی تیسری روایت یہ ہے کہ فساد ترتیب خواہ جاہلاً ہو یا ناسیاً ہو یا عامداً کسی بھی صورت میں دم واجب نہیں ہے، البتہ اگر قارن یا متمتع نے حلق قبل النحر کرلیا ہوتو صرف اس صورت میں دم کا وجوب ہوگا، اوراس صورت میں بھی عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً یا ساہیاً کی کوئی تصریح نہیں ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ متمتع اور قارن نے اگر حلق قبل النحر کرلیا تو بہرصورت دم واجب ہوگا، خواہ یہ فساد ترتیب عامداً ہو یا ناسیاً ہو یا جاہلاً ہو۔ چنانچہ امام محمدؒ نے مؤطا میں امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:

وقال أبوحنیفۃ لاحرج فی شئی من ذلک ولم یرفی شئی من ذلک کفارۃ إلافی خصلۃ واحدۃ المتمتع والقارن إذا حلق قبل ان یذبح قال علیہ دم (مؤطا محمد، باب من قدم نسکا قبل نسک رص ۲۳۵)۔

حضرت مولانا عبدالحئی فرنگی محلی نے مؤطا محمد کے حاشیہ التعلیق الممجد میں مؤطا کی مندرجہ عبارت کے تحت لکھا ہے کہ ''إلا فی خصلۃ واحدۃ'' میں حصر غیر حقیقی ہے (حاشیہ مؤطا محمد المعروف بہ التعلیق الممجد رص ۲۳۵) لیکن مذکورہ حصر کو حضرت مولانا عبدالحئی صاحب نوراللہ مرقدہ کا حصر غیر حقیقی کہنا ظاہر کے خلاف ہے، نیز تکلف سے خالی نہیں ہے (حاشیہ درس ترمذی ۳/۱۵۲)۔

یہاں تک حضرات امام ابوحنیفہؒ کے تین اقوال نقل کئے گئے، عام کتب حنفیہ میں حضرت امام ابوحنیفہ کا مسلک پہلی روایت کے مطابق نقل کیا گیا ہے، اوراسی پرفتوی بھی ہے (کمافی اللباب فی شرح الکتاب للمیدانی ۱/۲۰۶)۔

اور مندرجہ بالامسئلہ میں حضرات صاحبین سے دوروایتیں مروی ہیں:

(۱) جامع صغیر کی شرح میں صدرالشہیدؒ نے لکھا ہے کہ حضرات صاحبین کے نزدیک اگر قارن نے حلق قبل الذبح کرلیا ہوتو اس پرایک دم جنایت واجب ہے (منحۃ الخالق علی البحرالرائق لابن عابدین باب الجنایات ۳/۲۴)۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین کے نزدیک ترتیب کے ٹوٹنے پردم واجب ہوگا، یاکم ازکم قارن کے حلق قبل الذبح کرلینے کی صورت میں دم کا وجوب ہوگا، اور جامع صغیر میں بھی قارن کے حلق قبل الذبح کرلینے کی صورت میں حضرات صاحبین کا قول وجوب دم کا منقول ہے، کہ اس پرایک دم واجب ہوگا (جامع صغیر رص ۱۳۳، باب فی الحلق والتقصیر) اگرچہ اس کے دم جنایت ہونے کی صراحت نہیں ہے۔

(۲) لیکن مبسوط سرخسی میں صاحبین کا مسلک لایلزمہ الدم بالتقدیم والتاخیر بیان کیا گیا ہے (مبسوط ۴/۴۲، باب الطواف) یعنی مناسک اربعہ میں تقدیم وتاخیر اورفساد ترتیب سے کچھ واجب نہ ہوگا، چنانچہ خود امام محمد نے مؤطا میں اپنا مسلک ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

قال محمد بالحديث الذی روی عن النبی ﷺ ناخذ انه قال: لاحرج فی شئی من ذلک (الی قوله) وأمانحن فلانری علیه شیئا، ۱۵۱ (مؤطا محمد ص ۲۳۵)۔

اور علامہ ابن الہمام نے بھی فتح القدیر میں صاحبین کا مسلک یہی نقل کیا ہے کہ:

والدم الذی یجب عندھما دم القران لیس غیر لاللحلق قبل أوانه (فتح القدیر ۲/۲۸۵، باب الجنایات)۔

مندرجہ بالا تصریحات کی روشنی میں حضرات صاحبین کے نزدیک راجح یہی ہے کہ ترتیب کے ٹوٹنے سے دم واجب نہیں ہے، امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے حلق کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر دم ہے، لیکن اگر حلق کو نحر پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طواف زیارت کو رمی پر مقدم کیا تو درست نہ ہوگا، لہذا اس کو چاہئے کہ پہلے رمی کرے پھر نحر کرے، پھر طواف زیارت دوبارہ کرے (المغنی ۳/۴۴۸)۔

لہذا دور حاضر کے حالات میں متمتع وقارن حجاج ازدحام یا دیگر پریشان کن اعذار کے پیش نظر اگر رمی، ذبح اور حلق میں ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو ان کے لئے عدم وجوب دم کے سلسلہ میں صاحبین کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے (تجویز ۳ چھٹا فقہی اجتماع ادارہ مباحث فقہیہ جمعیت علماء ہند، بحوالہ بحث ونظر شمارہ ۳۳، نظام الفتاوی ۱/۱۵۷)۔

۹۔حج بدل میں تمتع وقران کا حکم:

حج بدل میں افراد بہتر ہے، لیکن اگر آمر حج بدل میں تمتع وقران کی اجازت دیدے تو یہ بھی جائز ہے، اور اجازت کے لئے صراحۃ اجازت دینا ضروری نہیں ہے بلکہ دلالۃ اجازت بھی کافی ہے، لہذا اگر دور حاضر میں معروف حج تمتع ہو اور اس صورت میں کسی کو حج بدل کے لئے بھیجا اب اگر اس نے آمر کی بغیر صریح اجازت کے عرف کے سبب حج بدل میں تمتع کرلیا، تو شرعا ایسا کرنا جائز ہے، البتہ صراحۃ اجازت حاصل کرلینا زیادہ بہتر ہے۔

چنانچہ حضرت مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاوی میں حج بدل میں تمتع وقران کا شرعی حکم تحریر فرماتے ہوئے لکھا ہے:

سوال: حج بدل کرنے والا قران کرے یا تمتع یا افراد، بینوا توجروا۔

جواب: اس کو افراد کرنا چاہئے، آمر کی اجازت سے تمتع وقران بھی کرسکتا ہے، مگر دم شکر مامور پر ہوگا اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہوتا ہے، اس لئے صراحۃ اذن ضروری نہیں، معہذا صراحۃ اذن حاصل کرلینا بہتر ہے۔ فقط واللہ تعالی اعلم (احسن الفتاوی ۴/۵۱۳)۔

حضرت مفتی صاحب موصوف کے مندرجہ فتوی سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حج بدل میں آمر کی اجازت سے تمتع وقران دونوں جائز ہے، وہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ دم شکر مامور پر واجب ہوگا، ہاں اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، نیز اس دور میں حج بدل میں تمتع وقران کے جواز کے لئے آمر کی صراحۃ اجازت ضروری نہیں ہے،

بلکہ اس زمانہ میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران اور دم شکر کا اذن ثابت ہوتا ہے، تاہم سفر شروع کرتے ہوئے مامور کو خود چاہئے کہ آمر سے حج بدل میں تمتع وقران کی صراحۃً اجازت حاصل کرلے تاکہ آگے چل کر کوئی اشتباہ پیش نہ آئے، اور خود آمر کو بھی چاہئے کہ مامور کی اجازت دیدے کہ یہ مال لیجئے اور آپ جس طرح حج کرنا پسند کیجئے اور مناسب سمجھئے میری جانب سے حج بدل کرلیجئے، اور حج کے بعد جو مال باقی رہے آپ اس کو اپنے استعمال میں رکھ لیجئے، میں نے آپ کو اس کا بخوشی مالک بنادیا ہے، اب اس صورت میں مامور کو مکمل اختیار ہوجائے گا کہ وہ جس طرح چاہے حج کرے۔

یہاں پر یہ بات ملحوظ رہے کہ اوپر جو کچھ درج کیا گیا ہے کہ حج بدل میں مامور آمر کے دلالۃً اذن سے تمتع اور قران دونوں کرسکتا ہے، اس سلسلہ میں اکابر علماء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ ملا علی القاری، صاحب غنیہ، نیز اکابر علمائے دیوبند میں حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی، اور حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری صاحب بذل نے حج بدل میں آمر کی اجازت کے باوجود تمتع کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، ہاں حج بدل میں آمر کی اجازت سے قران کرنے کو سب نے جائز کہا ہے، لیکن دلائل میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آمر کی اجازت سے حج بدل میں جس طرح قران جائز ہے اسی طرح تمتع کا جواز بھی راجح ہے فتاوی قاضی خاں میں امام ابوبکر محمد بن الفضل کا جو کلام منقول ہے اس کا ظاہر یہی ہے کہ آمر کی اجازت سے مامور کے لئے حج کی تینوں قسمیں إفراد، تمتع اور قران سب جائز ہیں، بلکہ ان کی ہدایت یہ ہے کہ آمر کو چاہئے کہ مامور کو عام اجازت دیدے تاکہ اس کو عمل میں کوئی تنگی اور دشواری پیش نہ آئے۔ (فتاوی قاضی خاں ار۳۰۷)۔

اسی طرح غنیۃ الناسک میں ہے:

زاد في اللباب يوافقه مافي البحر وغيره من جواز المتمتع حق الآمر إذا كان بأمره. اھ (غنیہ رص ۱۸۴)۔

نیز غنیۃ الناسک میں ہے: لو أمره بالتمتع على القول بجواز النيابة فيه (غنیہ رص ۱۷۹، بحوالہ جواہر الفقہ ۱ر۵۱۲، ۵۱۳)۔

مندرجہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ باذن الآمر حج بدل میں تمتع جائز ہے، علاوہ ازیں جب عجز کے وقت شریعت نے حج میں نیابت کو جائز قرار دیا ہے، اور حج بدل کو مشروع قرار دیا تو اب جس طرح خود آمر کے لئے حج کی تینوں قسمیں جائز ہیں، اسی طرح آمر کے حکم سے مامور کے لئے بھی بوقت عجز آمر حج کی تینوں قسموں کی اجازت ہوگی، اب اگر کوئی کہے کہ تمتع کی صورت میں حج میقاتی نہیں ہوپاتا ہے، ہاں عمرہ میقاتی ہوتا ہے، لہذا حج بدل میں تمتع کی اجازت مامور کو نہیں دی جاسکتی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب خود آمر حج تمتع کرتے تو اس وقت بھی یہ صورت پیش آتی ہے، لیکن اس کے باوجود اس کے لئے حج تمتع کو جائز قرار دیا گیا ہے، لہذا مامور کے لئے بھی آمر کی اجازت سے حج بدل میں تمتع کی شرعاً گنجائش ہوگی۔

مگر چونکہ معاملہ ادائے فرض کا ہے اس لئے احتیاط لازم ہے، جہاں تک ممکن ہو حج بدل میں إفراد یا قران کیا

جائے، تمتع نہ کیا جائے، البتہ دور حاضر میں آدمی حج وعمرہ کرنے کے سلسلہ میں آزاد نہیں ہے کہ جب اور جس وقت چاہے حج کے لئے چلا جائے، اور طول احرام سے بچنے کے لئے ایام حج کے بالکل قریب سفر شروع کرے بلکہ ہر طرف سے حکومت کی پابندیاں شدید ہوتی ہیں، اس لئے اگر کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات کی پابندی **مشکل نظر آئے** تو اس کے لئے تمتع کر لینے کی بھی گنجائش ہے (مستفاد از جواہر الفقہ ۱/۵۱۶)۔

مندرجہ ذیل تفصیلات کی روشنی میں سوال میں پوچھے گئے اجزاء کے جوابات ذیل میں بالترتیب لکھے جاتے ہیں:

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کر سکتا ہے، البتہ دم تمتع خود اس کے ذمہ واجب ہوگا (فتاوی رحیمیہ ۳/۱۲۰، ۸/۳۱۳)۔

شامی میں ہے:

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع (قوله على الحاج) اى المامور أما الأول فلأنه وجب شكرا على الجمع بين النسكين (ردالمحتار ۲/۲۶۷-۲۶۸)۔

(ب) حج بدل کرنے والوں کو اگر آمر کی طرف سے حج تمتع کرنے کی صراحۃً یا دلالۃً اجازت ہو تو کر سکتے ہیں ورنہ نہیں، البتہ بہتر یہ ہے کہ حج کرنے سے پہلے تمتع کرنے کی صریح اجازت حاصل کر لی جائے (احسن الفتاوی ۴/۵۱۳)

(ج) اگر مامور نے آمر سے حج تمتع کرنے کی صریح اجازت نہیں لی، لیکن اس کو ظن غالب ہو کہ اگر وہ اس سلسلہ میں آمر سے اجازت لیتا یا اس سے دریافت کرتا تو وہ اسے تمتع کرنے کی اجازت دیدیتا تو اس صورت میں وہ حج بدل میں تمتع کر سکتا ہے۔

(د) حج بدل میں تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع مامور یعنی حج بدل کرنے والے کے مال میں واجب ہوگا، اگر چہ حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت ہی سے تمتع کیوں نہ کر رہا ہو، البتہ اگر آمر بخوشی دم شکر کی قیمت ادا کردے تو جائز ہے، اور اگر مامور بدون اذن الآمر حج بدل میں تمتع کرے گا تو اس صورت میں خود حج ہی آمر کا نہ ہوگا بلکہ مامور کا ہوگا، اس لئے مامور ہی پر دم تمتع کا وجوب ہوگا، البتہ اس صورت میں مامور پر آمر کے پیسے کو خرچ کردینے کا ضمان واجب ہوگا (منتخبات نظام الفتاوی ۱/۱۵۰)۔

شامی میں ہے:

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (شامی ۲/۲۶۷)۔

(ھ) اگر حج بدل کرنے والا مامور آمر کی اجازت سے حج بدل میں تمتع کرے تو اس صورت میں جیسا کہ ماقبل میں عرض کیا جا چکا ہے کہ اگر چہ بعض علماء کا اختلاف ہے، لیکن چونکہ دلائل کی قوت کی وجہ سے مجوزین کا قول راجح

ہے کہ حج بدل میں آمر کی اجازت سے حج کی تینوں قسمیں جائز ہیں، البتہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ مامور حج بدل میں حج افراد کرے، لیکن اگر حکومت کے نظم ونسق اور قانون کے تحت ایام حج سے بہت پہلے حج کا سفر کرنا پڑے اور مامور کے لئے طویل عرصہ تک احرام کی پابندیوں کو جھیلنا انتہائی دشوار ہو تو اس صورت میں مامور کے لئے حج بدل میں تمتع کر لینے کی بلاشبہ گنجائش ہے (جواہر الفقہ ۱/۵۱۲)۔

(د) حج بدل اگر میت کی طرف سے کیا جارہا ہو، میت نے حج کی وصیت کی ہو اور خود میت نے مال بھی چھوڑا ہو، نیز میت ہی نے حج بدل میں تمتع کرنے کی مامور کو اجازت بھی دے دی ہو، تب تو تمتع جائز ہے، لیکن اگر میت نے اجازت نہیں دی، تو اس صورت میں مامور پر صرف حج افراد کا احرام باندھ کر حج کرنا لازم ہوگا، اگر مامور اس کے خلاف کرے گا تو اسے تاوان دینا ہوگا، چنانچہ فتاوی شامی میں ہے:

الرابع عشر عدم المخالفة فلو أمره بالإفراد فقرن أو تمتع ولو للميت لم يقع عنه ويضمن النفقة (شامی ۲/۲۶۰)۔

البتہ اگر حج بدل کی میت نے وصیت نہیں کی، یا وصیت کی لیکن مال نہیں چھوڑا، اور اس صورت میں میت کے ورثا اپنے مال سے کسی کو میت کی طرف سے حج بدل کے لئے بھیج رہے ہوں، اور انہوں نے حج بدل کرنے والوں کو تمتع وقران کی اجازت دیدی ہو تو جائز ہے (منتخبات نظام الفتاوی ۱/۱۵۲)۔

علامہ سرخسی نے مبسوط میں لکھا ہے:

وهدى المتعة عليه في ماله وكذلك إن أمره بالقران رجل واحد لأن الهدى نسک وسائر المناسک على الحاج فكذا هذا النسک (مبسوط ۴/۱۵۸)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حج بدل کے لئے جو شخص کسی کو بھیج رہا ہو اس کی اجازت سے مامور کے لئے حج بدل میں تمتع وقران جائز ہے۔

۱۰۔ اس سوال میں جن مشکلات کا ذکر کیا گیا ہے ظاہر ہے کہ دور حاضر میں عورتوں کو بسا اوقات ایسی مشکلات پیش آجاتی ہیں، تو اس سلسلہ میں اس مشکل کا کوئی صریح حل بالاستقلال عام طور سے کتب فقہ حنفی میں درج نہیں ہے، البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس کا یہ حل نکالا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف زیارت کر لے، اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق بدنہ کی قربانی کر کے اس کی تلافی کر لے (مستفاد از درس ترمذی ۳/۲۱۸)۔

چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ کا ایک مفصل فتوی مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ میں حسب ذیل الفاظ کے ساتھ مندرج ہے:

الحمدلله، العلماء لهم في الطهارة هل هي شرط في صحة الطواف؟ قولان مشهوران أحدهما إنها شرط وهو مذهب مالک والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين، والثاني ليست بشرط وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد في الرواية الأخرى. فعند هؤلاء لو طاف جنبا أو محدثا أو حاملا للنجاسة أجزأه الطواف وعليه دم لكن اختلف أصحاب أحمد هل هذا مطلق في

حق المعذور الذی نسی الجنابة؟ وأبو حنیفة یجعل الدم بدنة إذا کانت حائضا أو جنبا فهذه التی لم یمکنها أن تطوف إلا حائضا أولی بالعذر فإن الحج واجب علیها ولم یقل أحد من العلماء إن الحائض یسقط عنها الحج ولیس من أقوال الشریعة أن تسقط الفرائض للعجز عن بعض ما یجب فیها کما لو عجز عن الطهارة فی الصلاة. فلو أمکنها أن تقیم بمکة حتی تطهر وتطوف وجب ذلک بلاریب فأما إذا لم یمکن فان أوجب علیها مرة ثانیة کان أوجب علیها سفران للحج بلاذنب وهذا بخلاف الشریعة، ثم هی أیضا لا یمکنها أن تذهب إلا مع الرکب وحیضها فی الشهر کالعادة فهذا لا یمکنها أن تطوف طاهرا البتة، وأصول الشریعة مبنیة علی أن ما عجز عنه العبد من شروط العبادات یسقط عنه کما لو عجز المصلی عن ستر العورة واستقبال القبلة أو تجنب النجاسة وکما لو عجز الطائف أن یطوف بنفسه راکبا وراجلا فانه یحمل ویطاف به. ومن قال إنه یجزئها الطواف بلا طهارة إن کانت غیر معذورة مع الدم کما یقوله من یقوله من أصحاب أبی حنیفة وأحمد فقولهم لذلک من العذر أولی وأحری. وأما الاغتسال فإن فعلته فحسن کما تغتسل الحائض والنفساء للاحرام. والله أعلم (مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۲۶/ ۲۲۴،۲۲۲ نیز دیکھئے: بدائع ۲/ ۱۹، شامی ۲/ ۱۹۹)۔

مندرجہ تفصیل کی روشنی میں سوال میں پوچھے گئے اجزاء کے جوابات یہ ہیں:

(الف، ب) حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کا حکم:

اگر طواف زیارت سے قبل کسی عورت کو حیض آ جائے تو اس پر ایسی تجویز اختیار کرنا ضروری ہے، جس سے وہ پاک ہونے کے بعد طواف زیارت کر کے ہی مکہ مکرمہ سے واپس ہو سکے جیسے ٹکٹ اور ویزا کی تاریخ بڑھانا یا حج کمیٹی سے روانگی کو مؤخر کرانا وغیرہ اور اگر کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہو سکے اور دوبارہ وطن سے واپسی بھی مشکل ہو اور وہ حالت حیض ہی میں طواف زیارت کر لے تو اگرچہ گنہگار ہوگی لیکن اس کا یہ طواف زیارت شرعاً معتبر ہو جائے گا، اور وہ پوری طرح حلال ہو جائے گی مگر اس پر ایک بدنہ یعنی بڑے جانور کی قربانی جنایت میں لازم ہوگی اور اگر قربانی نہیں کی جا سکی اور وہ کسی بھی موقع پر طواف زیارت کر لے تو بدنہ کا وجوب اس سے ساقط ہو جائے گا۔ (تجویز ۵ چھٹا فقہی اجتماع ادارہ مباحث فقہیہ جمعیت علماء ہند بحوالہ بحث ونظر ص ۱۰۵، شمارہ ۳۲)۔

(ج) حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کرنے سے بدنہ کا وجوب:

اگر کسی عورت نے مندرجہ اعذار کی بنا پر حالت حیض ونفاس میں طواف زیارت کیا تو اس پر بدنہ کا وجوب ہوگا، بکرا ذبح کرنا کافی نہ ہوگا، بدنہ گائے یا اونٹ کو کہتے ہیں۔

قال فی الهندیة: ولو طاف طواف الزیارة محدثا فعلیه شاة وإن کان جنبا فعلیه بدنة (عالمگیری ۱/ ۲۴۵)۔

وفی فتح القدیر لو طافت المرأة للزیارة حائضا فهو کطواف الجنب سواء (فتح القدیر ۲/۲۶۲)۔

اگر دوران حمل عورت کو خون آجائے یا عورت حالت استحاضہ میں ہو ان دونوں صورتوں میں وہ طواف زیارت کرسکتی ہے (مؤطا امام محمد رص ۲۲۳ باب المستحاضۃ، فقہ السنہ رص ۴۵۸)۔

(د) حالت حیض میں طواف زیارت کرنے کی صورت میں جو دم واجب ہوتا ہے اس کو کہاں ذبح کیا جائے:

حالت حیض میں طواف زیارت کرنے کی صورت میں جو بدنہ واجب ہوتا ہے اس کا حدود حرم میں ذبح ہونا ضروری ہے، اگر خود سے وہاں جا کر بدنہ کو ذبح نہ کرسکے تو کسی کے ذریعہ وہاں جانور بھجوا کر اس کے واسطہ سے ذبح کروائے، ہدایہ میں ہے:

ولا یجوز ذبح الهدایا إلا فی الحرم (ہدایہ ۱/۳۰۱، مختصر اختلاف العلماء ۲/۲۲۲)۔

ایام حج کے دوران ارکان حج وعمرہ کی ادائیگی کی نیت سے حیض ونفاس روکنے والی دوا کا استعمال کرنا:

اگر کوئی عورت حج کے لئے مکہ گئی، اور اس کے پاس وقت کم ہو، دوسری طرف اس کو ایام حج میں حیض آنے کا خطرہ ہو جس کے سبب طواف زیارت نہ کرسکنے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں کیا عورت کے لئے جائز ہے کہ وہ ایام حج میں حیض ونفاس روکنے والی دوا استعمال کرے، تو اس سلسلہ میں حضرات علماء وفقہاء کے اقوال کو پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مانع حیض ونفاس دوا عورت کے لئے مضر نہ ہو تو وہ اسے ایام حج کے دوران استعمال کرسکتی ہے، چنانچہ حضرت مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانویؒ نے لکھا ہے کہ:

اگر کوئی تدبیر ایام کے روکنے کی ہوسکتی ہے تو پہلے اس سے اس کا اختیار کرلینا جائز ہے (آپ کے مسائل اور ان کا حل ۴/۱۴۸، ۴/۲۱)۔

اسی طرح حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم لاجپوری نے بھی ایام حج کے دوران مانع حیض دوا استعمال کرنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ حضرت نے فتاوی رحیمیہ جلد ششم میں لکھا ہے:

اگر وقت کم ہو، اور طواف زیارت کا وقت نہ مل سکتا ہو، اور باوجود کوشش کے حکومت سے مہلت ملنے کا امکان نہ ہو تو استعمال کی گنجائش ہے، مگر صحت پر برا اثر پڑنے کا اندیشہ ہے، اور اس کا مشاہدہ بھی ہے، اس لئے حتی الامکان استعمال نہ کرے، الا یہ کہ بالکل ہی مجبور ہوجائے (فتاوی رحیمیہ ۶/۴۰۴)۔

حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب ہی نے ایک دوسرے فتوی میں مانع حیض دوا استعمال کرنے کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ اگر عورت کے لئے مانع حیض دوا کا استعمال مضر نہ ہو، عورت اسے برداشت کرسکتی ہو اور اس کا تجربہ بھی ہو تو دوا مانع حیض استعمال کرنے کی صورت بھی اختیار کی جاسکتی ہے (حوالہ بالا ۸/۲۷۹)۔

حضرت مفتی عبدالرحیم صاحب ہی نے ایک دوسرے فتوی میں مانع حیض دوا استعمال کرنے کے سلسلہ میں

لکھا ہے کہ اگر عورت کے لئے مانع حیض دوا کا استعمال مضر نہ ہو، عورت اسے برداشت کرسکتی ہو اور اس کا تجربہ بھی ہو تو دوا مانع حیض استعمال کرنے کی صورت بھی اختیار کی جاسکتی ہے (حوالہ بالا ۸/۲۷۹)۔

حالت حیض میں طواف وداع کا حکم:

حیض ونفاس کی وجہ سے عورت سے طواف وداع ساقط ہوجاتا ہے (مسلم ۱/۴۲۷، درس ترمذی ۳/۲۱۶)۔

اگر دوران طواف حیض آجائے تو عورت کیا کرے:

اگر کوئی عورت طواف زیارت کررہی تھی اور اسی درمیان اس کو حیض آ گیا تو ایسی صورت میں اگر عورت کے لئے پاکی کی حالت میں طواف کرنا ممکن ہو تو طواف کو مؤخر کردے اور اگر اس کو موقع نہ ہو تو پھر اسے چاہئے کہ اپنے طواف کے عمل کو پورا کرلے، اور اس صورت میں اگر طواف کا اکثر شوط حالت حیض میں ادا ہوا ہو تو بدنہ واجب ہے، اور اگر اقل شوط حالت حیض میں ادا ہوا ہے تو ایک بکری حرم میں ذبح کے لئے بھیجے، فتاوی عالمگیری الباب الثامن فصل پنجم میں ہے:

ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة، وإن كان جنبا فعليه بدنة، وكذالو طاف أكثره جنباأومحدثا (عالمگیری ۱/۲۴۵) ولو طاف أقله جنباورجع إلى أهله يجب الدم وتجزيه الشاة (حوالہ بالا ۱/۲۴۶) وحكم الحيض مثل حكم الجنابة فافهم.

طواف زیارت میں نیابت کا حکم:

طواف زیارت خود کرنا فرض ہے، اگرچہ اس کو کوئی شخص یا سواری اٹھائے ہی کیوں نہ ہو، لیکن اس میں نیابت جائز نہیں ہے، ہاں بیہوش کے لئے طواف زیارت میں نیابت درست ہے (زبدۃ المناسک ۱/۱۸۰)۔

شامی میں ہے:

وكونه اى طواف الزيارة بنفسه ولو محمولا فلايجوز النيابة إلالمغمى عليه (شامی ۲/۱۹۸ بحوالہ فتاوی رحیمیہ ۵/۲۲۸)۔

اگر طواف زیارت میں نیابت جائز ہوتی تو حائضہ عورت کو بھی اس کی اجازت دی جاسکتی تھی کہ وہ کسی کے ذریعہ اپنا طواف زیارت کروالے لیکن شرعاً ایسا کرنا جائز ہی نہیں ہے۔

۱۱۔ اگر سفر حج یا عمرہ میں کسی عورت کے خاوند کا انتقال ہوجائے تو وہ کیا کرے؟

اگر کسی خاتون کے شوہر کا انتقال سفر حج یا عمرہ شروع کرنے سے پہلے ہوجائے یا شوہر نے اس کو طلاق دیدیا ہو تو اس کے لئے عدت گزارنا واجب ہے، اور سفر کا آغاز کرکے حج یا عمرہ کرنا جائز نہیں ہے، چنانچہ مؤطا امام مالک میں ہے کہ:

عن سعيدبن المسيب أن عمربن الخطاب كان يردالمتوفى عنهن أزواجهن من البيداء يمنعهن الحج (مؤطا امام مالک رص ۲۱۷)۔

امام محمدؒ نے مؤطا محمد میں مذکورہ روایت کو بیان فرمانے کے بعد لکھا ہے:

قال محمد :وبهذا نأخذ وهو قول أبي حنيفة والعامة لاينبغي لامرأة أن تسافر في عدتها حتى تنقضي من طلاق أو موت، اھ (موطاامام محمد: باب المرأة تسافر قبل انقضاء عدتہا،ص ۲۶۴)۔

دراصل عدت کا آغاز تو طلاق ووفات کے بعد ہی ہوجاتا ہے اگرچہ عورت کو اس کا علم نہ ہو، چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

ابتداء العدة في الطلاق عقيب الطلاق وفي الوفاة عقيب الوفاة فإن لم تعلم بالطلاق والوفاة حتى مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها (عالمگیری ۱/۵۳۱تا۵۳۲، درمختار مع الرد ۲/۶۶۲، ہدایہ ۲/۴۲۵)۔

نیز حج کا تو بدل ممکن ہے لیکن عدت کا بدل ممکن نہیں ہے، لہٰذا جب عورت حالت عدت میں ہو تو اس کے لئے سفر کا آغاز کسی طرح جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر کسی عورت نے حج کا احرام باندھ لیا پھر اس کے بعد اس کے شوہر کا انتقال ہوگیا، یا اس کے شوہر نے اسے طلاق دیدی، تو یہ عورت حضرات فقہاء کی تصریحات کے مطابق محصرہ ہوجائے گی کیونکہ حضرات فقہا نے احصار کے اسباب میں عدت کو بھی شمار کیا ہے، چنانچہ شامی باب الاحصار میں ہے:

منها العدة فلو أهلت بالحج فطلقها زوجها ولزمتها العدة صارت محصرة ولو مقيمة أو مسافرة معها محرم (شامی ۲/۲۵۳)۔

لہٰذا مذکورہ عورت پر واجب ہے کہ وہ دم احصار قربان کرکے احرام سے حلال ہوکر عدت گزارے، شامی میں ہے:

لوفات زوجها أو محرمها في الطريق فلاتتحلل إلا بالهدي، اھ (حوالہ بالا)۔

لیکن دور حاضر میں چونکہ حکومت کا قانون نہایت سخت ہے، اور حج کے اخراجات ناقابل برداشت ہوتے ہیں، نیز عورت کے لئے فی الفور گھر لوٹنا بھی آسان نہیں ہے، اس لئے اگر عورت حج یا عمرہ مکمل کرکے گھر لوٹے، تو اس صورت میں اگرچہ عورت گناہ گار ہوگی، لیکن اس کا حج ادا ہوجائے گا، چنانچہ ارشاد الساری الی مناسک القاری میں ہے:

وإن حجت وهي في العدة جاز حجها وكانت عاصية (ارشاد الساری،ص ۳۹، بحوالہ فتاوی رحیمیہ ۵/۲۳۸)۔

یہاں پر یہ بات پیش نظر رہے کہ عورت کے لئے وجوب ادائے حج کی شرائط مرد ہی کے مثل ہے البتہ عورتوں کے سلسلے میں دو اور شرطیں ہیں: (۱) ایک شرط یہ ہے کہ اس کے ساتھ شوہر یا کوئی محرم ہو، (۲) دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عورت معتدہ نہ ہو یعنی عدت سے خالی ہو۔ چنانچہ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے:

والمرأة في وجوب الحج عليها كالرجل غيرأن لها شرطين شابة أوعجوزا، أحدهاأن يكون خروجها مع زوجها أومع ذي رحم محرم، والشرط الثاني أن تكون خالية من العدة عدة وفاة كانت أوعدة طلاق والطلاق بائن أو رجعي (فتاوی تاتارخانیہ ۲/۴۳۶، ومثلہ فی الدرالمختار ۲/۱۵۹)۔

پہلی شرط کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ کی یہ روایت ہے:

لاتحج المرأة إلامع زوجها أومحرم (مصنف ابن ابی شیبہ ۳/۲۸۶) اور دوسری شرط کی دلیل اوپر گزر چکی ہے۔

لیکن یہاں یہ مسئلہ تحقیق طلب ہے کہ کونسی عدت مانع سفر حج ہے، تو اس سلسلہ میں حضرات فقہاء نے صراحت کی ہے کہ سفر حج سے مانع وہ عدت ہے جو آغاز سفر سے پہلے عورت پر لازم ہو، مثلاً ایک عورت حج کے لئے جانا چاہتی تھی، ابھی اس نے سفر شروع نہیں کیا کہ شوہر وفات پا گیا، یا اس کے خاوند نے اس کو طلاق دیدی تو اس صورت میں وہ عورت دوران عدت اپنے گھر سے سفر حج کے لئے نہیں نکل سکتی، چنانچہ درمختار میں ہے:

والعبرة لوجوبها اى العدة المانعة من سفرها وقت خروج أهل بلدها (درمختار ۲/۱۵۹)۔

لیکن اگر سفر حج شروع کر دینے کے بعد عورت پر عدت کا وجوب ہوا تو اس صورت میں عورت کیا کرے، تو اس سلسلہ میں کتب فقہ وفتاوی میں بہت کچھ تفصیل مندرج ہے، لیکن ان سب کا حاصل یہی ہے کہ عورت کسی مناسب جگہ ٹھہر کر عدت گزارے، اور حج کے سفر کو ملتوی کردے اگر چہ عورت کے ساتھ کوئی محرم ہی کیوں نہ ہو، اور اس صورت میں عورت محصرہ ہوگی، جیسا کہ اوپر لکھا گیا، مگر حضرات صاحبین کے نزدیک اگر عورت کے ساتھ کوئی محرم ہوتو وہ اپنے سفر حج کو جاری رکھ سکتی ہے، اور امام طحاویؒ نے اس مسئلہ میں مختصر طحاوی میں صاحبین کی رائے کو راجح قرار دیا ہے (مختصر طحاوی ص ۲۱۹) اور حضرت امام مالک کے نزدیک اگر احرام باندھنے کے بعد عورت پر عدت لازم ہوئی ہوتو وہ اپنا سفر جاری رکھے گی (المغنی ۷/۵۳۱) نیز حضرت امام احمدؒ کے نزدیک اگر عورت بارادہ حج گھر سے نکلی، اور دوران سفر اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو اگر وہ عورت سفر شرعی کی مسافت طے کر چکی ہوتو وہ اپنے سفر حج کو جاری رکھے (المغنی ۳/۲۴۱)۔

مندرجہ تفصیل کے پیش نظر دور حاضر میں اگر عورت آفاق کی رہنے والی ہوتو حضرات صاحبین کے قول کو اختیار کرتے ہوئے اس معتدہ عورت کو سفر حج جاری رکھنے کی گنجائش ہوگی، جس کی عدت سفر حج شروع کرنے کے بعد لازم ہوئی، جیسا کہ اوپر گذرا، اور توقع ہے کہ ایسے ناگزیر حالات میں اللہ تعالی اپنے قدرت کاملہ اور مغفرت عامہ واسعہ سے رفع اثم فرمادیں۔

۱۲۔ کیا ایام حج کے دوران مکہ میں پندرہ دن اقامت کی نیت کرنے والا مسافر ہوگا؟

اگر کوئی مسافر حاجی ایام حج یعنی ۷، ۸ ذی الحجہ سے اتنا پہلے مکہ مکرمہ پہونچا کہ مکہ مکرمہ میں اس کے پندرہ دن قیام سے قبل ہی ایام حج شروع ہو گئے، اور وہ منی چلا گیا تو ایسا شخص شرعاً مقیم نہ ہوگا، کیونکہ کسی شخص کے مقیم ہونے کے لئے ایک جگہ پندرہ دن ٹھہرنے کی نیت کرنا لازم ہے، اور یہاں ظاہر ہے کہ مسافر حاجی جو مکہ مکرمہ ایام حج سے پندرہ دن قبل نہیں پہونچتا ہے، وہ مکہ پہونچنے کے بعد اگر چہ وہاں پندرہ دن ٹھہرنے کی نیت کرلے، لیکن وہ دوران حج ایک جگہ پندرہ دن ٹھہر کر رات نہیں گذار سکتا ہے، کیونکہ اسے اس دوران منی، مزدلفہ اور عرفات وغیرہ جانا ہوگا، اور یہ سب جگہیں مکہ مکرمہ کی آبادی کے پھیلنے کے باوجود مکہ سے متصل نہیں ہیں، کیونکہ دو آبادیوں کے متصل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ ان کے درمیان کھیت یا کم از کم ایک غلوہ (الغلوة مقدار رمية سهم وتقدر بثلاث ماة ذراع إلى

اربعماۃ۔المعجم الوسیط،ص۲۶۰)یعنی تین یا چار سو ذراع کا فاصلہ نہ ہو(احسن الفتاوی۴/۳۷)اور یہاں مکہ،منیٰ اور عرفات کے درمیان آبادی کے بڑھنے کے باوجود اس قدر فاصلہ پایا جاتا ہے۔

لہذا ایام حج کے دوران مکہ مکرمہ میں پندرہ دن اقامت کی نیت کر کے رہنے والا شخص مقیم نہ ہوگا بلکہ مسافر ہی رہے گا(مستفاد از فتاوی رحیمیہ ۱/۲۳۷،تفصیل کے لئے دیکھئے: معراج الدرایہ ، فتاوی عالمگیری ۱/۱۴۰، مبسوط ۱/۲۳۶،درمختار ۱/۵۸۱)۔

۱۴۔حنفی مقتدی کا دوسلام سے نماز وتر پڑھانے والے امام کی اقتدا کرنا:

احناف میں سے جو لوگ رمضان میں عمرہ کرتے ہیں،یا سعودیہ عربیہ میں مقیم ہیں،وہ لوگ اگر نماز وتر ایسے امام کی اقتداء میں ادا کریں جو عموماً وتر کی تین رکعات فصل کے ساتھ یعنی دو رکعت پر سلام پھیرنے کے ساتھ پڑھاتے ہوں تو شرعاً ایسے امام کی اقتداء جائز ہے،کیونکہ ایک سلام سے یا دو سلام سے تین رکعت نماز وتر پڑھنے پڑھانے کا حضرات ائمہ کے درمیان مجتہد فیہ ہے،دوسری طرف تمام ائمہ برحق ہیں،اس لئے تمام ائمہ کو برحق ماننے کے باوجود صرف اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر نماز وتر تنہا ادا کرنا مناسب نہیں ہے۔

وقال أبوبكر الرازي يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلم على الركعتين في الوتر يقنت في الوتر: لأن إمامه لايخرج بسلامه عنده :لأنه مجتهد فيه كمالو اقتدى بإمام قدر عف وهو يعتقد أن طهارته باقية(حاشیہ ہدایہ ۱/۱۴۵)۔

رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں اگر نماز وتر جماعت کے ساتھ پڑھی جاتی ہے تو امام وتر کو فصل کے ساتھ پڑھتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجتہد فیہ معاملہ میں اس قسم کا فصل گوارا کیا جاسکتا ہے،علاوہ ازیں ہر امام نے اپنے مسلک کی تائید میں حدیث وآثار سے استدلال کیا ہے،اور ہر فریق کی پیش کردہ حدیث صحیح بھی ہے،اس لئے اس مسئلہ میں کسی امام کے مسلک کو غلط بھی نہیں کہا جاسکتا،چنانچہ حضرت مولانا محمد تقی صاحب نے ترمذی شریف کی شرح درس ترمذی میں وتر سے متعلق احادیث ومسائل اور اختلاف فقہاء کو شرح وبسط کے ساتھ بیان فرمانے کے بعد آخر میں ذکر کیا ہے کہ:

وتر کی روایات ذخیرہ حدیث کی مشکل ترین روایات میں سے ہیں،اور ائمہ مجتہدین کے مذاہب میں سے کوئی مذہب ایسا نہیں ہے جو ان تمام روایات پر بلا تکلف منطبق ہو جائے،ہر مذہب کو کسی نہ کسی روایت میں خلاف ظاہر توجیہ کرنی پڑتی ہے،جہاں تک رکعات وتر کے درمیان فصل کے مسئلہ کا تعلق ہے تو مجموعی طور پر روایات حدیث کو دیکھنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روایات حدیث میں فصل اور عدم فصل دونوں طریقوں کی گنجائش موجود ہے(درس ترمذی ۲/۲۳۲،۲۳۳) لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ نے عدم فصل والی روایت کو اختیار فرمایا کیونکہ وہ قواعد کلیہ کے مطابق ہے۔

مندرجہ تفصیلات کی روشنی میں راقم سطور کے نزدیک فصل کے ساتھ نماز وتر کو ادا کرنے والے امام کی اقتداء میں ماہ رمضان میں ادا کرنا جائز ہے،البتہ بہتیرے علماء نے ایسی صورت میں اقتداء کو ناجائز کہا ہے،چنانچہ اسی بنیاد پر

حضرت مفتی نظام الدین صاحب مدظلہ نے منتخبات نظام الفتاوی میں حنفی مقتدیوں کو اپنی نماز وتر الگ جماعت کر کے ادا کرنے کا فتوی دیا ہے۔ سوال و جواب کی عبارت حسب ذیل ہے:

سوال: رمضان المبارک میں شافعی حضرات وتر باجماعت ادا کرتے ہیں، اور دو رکعت ایک سلام سے اور ایک رکعت دوسرے سلام سے تو کیا ان کی اقتدا حنفی کر سکتے ہیں؟

جواب: حنفی حضرات اپنی جماعت وتر بعد میں جہاں مناسب ہو علیحدہ کریں، اگر ان کے ساتھ جماعت میں شریک ہونا ہی پڑے تو دو رکعت نفل کی نیت کر کے شریک ہوں اور دوسری رکعت کے سلام پر اپنی یہ نماز ختم کر دیں، اور پھر مستقل دو رکعت نفل کی نیت کر کے شریک جماعت ہو جائیں اور جب امام سلام پھیرے تو اپنی ایک رکعت مثل مسبوق کے پوری کر لیں۔ (منتخبات نظام الفتاوی ۱/۸۵، ۸۷)۔

یہاں حضرت مفتی نظام الدین صاحب نے نماز وتر کی جماعت علیحدہ کرنے کے سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے، اس پر عمل جہاں مشکل ہے وہیں اتحاد مسلم، اخوت دینی اور مزاج شریعت کے خلاف بھی ہے، اور ایسے نازک حالات میں کسی خاص فقہی مسلک پر جمود و اصرار مناسب نہیں ہے، اگرچہ عبادت میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ نماز وتر تینوں رکعت بغیر کسی فصل کے ادا کیا جائے، تاہم کتب حدیث میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ حدیث موجود ہے:

کان رسول اللہ ﷺ یفصل بین الوتر والشفع بتسلیمۃ ویسمعنا ھا (آثار السنن ۲/۷، قال النیموی رواہ احمد باسناد قوی)

اس لئے اگر اس حدیث نبوی کے پیش نظر فصل کے ساتھ نماز وتر ادا کرنے والے امام کی اقتداء میں باجماعت نماز وتر ادا کرنے کو جائز قرار دیا جائے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے چند مسائل

مولانا منظور احمد القاسمی
مدرسہ شیخ الاسلام شیخوپور اعظم گڈھ

۱،۲۔ جولوگ حدود میقات کے باہر رہنے والے ہیں اور حج یا عمرہ کی نیت کے بغیر مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں مثلاً تجارت وملاقات کی غرض سے یا کسی اور مقصد سے، یا وہ اہل مکہ جو حدود میقات سے باہر آ کر حج یا عمرہ کی نیت کے بغیر حرم میں داخل ہونا چاہتے ہیں، تو ایسے لوگوں کے حکم کے بارے میں فقہاء مجتہدین کے درمیان دوطرح کے مسلک پائے جاتے ہیں: ایک مسلک تو یہ ہے کہ ان کے لئے بھی احرام باندھنا ضروری ہے، بغیر احرام باندھے میقات سے آگے بڑھنا جائز نہیں ہے، اور یہ ائمہ احناف کا مسلک ہے جو تمام کتب حنفی میں مذکور ہے۔ اور دوسرا مسلک یہ ہے کہ ایسے لوگوں کے لئے بغیر احرام کے حرم مکی میں داخل ہونے کی اجازت ہے، اور یہ مسلک حضرات شوافع کا ہے۔

فقہاء احناف کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں مطلقاً بغیر احرام باندھے حرم میں داخل ہونے کی ممانعت ہے، ان میں سے دو حدیث علامہ کاسانیؒ نے (بدائع الصنائع ۱۶۴/۲) پر نقل کی ہیں:

عن النبی ﷺ أنه قال ألا إن مكة حرام منذ خلقها الله تعالى لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيامة۔

اور دوسری حدیث: **روى عن ابن عباسؓ عن النبي ﷺ لا يحل دخول مكة بغير إحرام۔**

نیز علامہ ابن الہمام صاحب فتح القدیر نے بھی چند احادیث نقل کی ہیں جن میں سے دو حدیث میں نقل کرتا ہوں:

عن ابن عباسؓ أن النبي ﷺ قال لا يجاوز الوقت إلا بإحرام وعن أبي الشعثاء أنه رأى ابن عباسؓ يرد من جاوز الميقات غير محرم (فتح ۳۳۵/۲)۔

فقہاء احناف کے عقلی دلائل بھی ہیں، وہ یہ کہ حرم مکی کی شرافت اور اس کا تقدس متقاضی ہے کہ جب بھی اس میں دخول ہو تو عبادت احرام کے ساتھ ہو تاکہ بنسبت دوسری جگہوں کے اس کی عظمت وشرافت کا اظہار ہو، نیز وجوب احرام اس بقعہ مبارکہ کی تعظیم کے پیش نظر ہے، اس لئے اس سلسلہ میں وہ لوگ جو حج وعمرہ کے ارادہ سے حرم مکی میں داخل ہورہے ہیں یا حج وعمرہ کی نیت کے بغیر کسی اور ضرورت سے داخل ہورہے ہیں برابر ہیں، جیسا کہ بدائع الصنائع میں ہے:

لأن هذه بقعة شريفة لها قدر وخطر عند الله تعالى فالدخول فيها يقتضي التزام عبادة إظهارا لشرفها على سائر البقاع (۱۶۴/۲)۔

اور ہدایہ (۲۳۵/۱) پر ہے: **ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة فيستوي فيه الحاج و**

المعتمر وغیرھما۔ (وہکذا فی البحر الرائق ۳۱۹/۲)۔

حضرات شوافع کی دلیل وہ دو حدیث ہیں جنہیں علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں اور امام نووی نے المجموع شرح المہذب میں نقل کیا ہے:

لأن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة حلالا وعلی رأسه المغفر. وقد روی الترمذی باسناده أن النبی ﷺ دخل یوم فتح مکة وعلی رأسه عمامة سوداء وقال حدیث حسن صحیح (فتح ۳۳۵/۲، المجموع ۱۰/۷۔۱۱)۔

حضرات شوافع کی عقلی دلیل یہ ہے کہ چونکہ احرام کی مشروعیت حج وعمرہ کے لئے ہوئی ہے، اس لئے جب ان دونوں میں سے کسی ایک کی نیت ہوگی تو احرام واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ (حاشیہ ہدایہ ۲۳۵/۱)۔

اب رہی بات دلائل کی ترجیح کی تو عام حالت میں احناف کے دلائل قوی اور راجح ہیں، کیونکہ حضرات شوافع کی مستدل حدیث کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ فتح مکہ کے روز تھوڑی دیر کے لئے حرم میں بغیر احرام کے داخل ہونا آپ ﷺ کے لئے حلال کر دیا گیا تھا اس لئے آپ ﷺ بغیر احرام کے داخل ہوئے تھے جیسا کہ اس بات کی تائید ''إنما أحلت لی ساعة من نهار ثم عادت حراما إلی یوم القیامة'' (الحدیث) سے ہو رہی ہے۔

لیکن مسئلہ یہاں پر عام حالت کا نہیں ہے بلکہ اس خاص حالت کا ہے جو لوگ حدود میقات سے باہر رہتے ہیں اور بغرض تجارت وملازمت یا کسی اور ضرورت سے بار ہا اور آئے دن انہیں حرم میں داخل ہونا پڑتا ہے، یا اسی طرح سے وہ اہل مکہ جو بغرض تجارت وملازمت یا کسی اور ضرورت کے پیش نظر بار بار حدود میقات سے باہر آتے جاتے ہیں، تو ایسی حالت میں حضرات شوافع کے مسلک پر بر بنائے ضرورت ورفع حرج عمل کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ اس سلسلہ میں ایک تو وہ حدیث قابل غور ہے جسے کفایہ، المغنی اور المجموع میں نقل کیا گیا ہے، جو حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ سے مروی ہے، اس میں حطابین کو بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونے کی رخصت دی گئی ہے:

روی ابن عباس انه قال لا یدخل مکة إلا محرما ورخص للحطابین. وفی الکفایة انه ﷺ رخص للحطابین دخول مکة بغیر إحرام.

چنانچہ اسی حدیث کی روشنی میں المغنی میں یہ مسئلہ ہے کہ من یدخلها لقتال مباح أو من خوف أو لحاجة کالحطاب والحشاش و ناقل المیرة والفیح ومن کانت له ضیعة یتکرر دخوله و خروجه إلیها فلا إحرام علیهم.

پھر آگے فرماتے ہیں: لأنا أوجبنا علی من یتکرر دخوله أفضی إلی ۔ یکون فی جمیع زمنه محرما فسقط للحرج ۔ اور المجموع شرح المہذب میں ہے: وإن کان دخوله لحاجة تتکرر کالحطابین والصیاد ین جاز بغیر نسك لحدیث ابن عباس ولأن فی إیجاب الإحرام علی هؤلاء مشقة۔

دوسری بات یہ قابل غور ہے کہ حدودمیقات میں رہنے والوں کے لئے بغیر حج وعمرہ کی نیت کے اپنی کسی ضرورت کے پیش نظر بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونا خود احناف کے نزدیک بھی جائز ہے، اوراس کی دلیل میں وہی حدیث ذکر کی گئی ہے، جس میں حطابین کورخصت مل گئی ہے۔ چنانچہ صاحب کفایہ نے تحریر فرمایا ہے: (ومن كان داخل الميقات) ظاهر والأصل انه ﷺ رخص للحطابين دخوله مكة بغير إحرام ۔ اوراس کی علت حضرات احناف بھی یہی بیان کرتے ہیں کہ چونکہ حدودمیقات میں رہنے والوں کے لئے بار بار حرم میں آنے جانے کی ضرورت پیش آتی ہے اس لئے دفع حرج اور رفع مشقت کے واسطے ان کو اجازت ہے، جیسا کہ ہدایہ میں ہے:

لأنه يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بين (ہکذا فی بدائع الصنائع ۲/۱۶۷)۔

لہذا جس علت کی بنیاد پر حطابین وصیادین وحشاشین نیز داخل میقات رہنے والوں کو بغیر احرام کے دخول حرم کی اجازت دی گئی ہے فی زمانہ وہی علت ان لوگوں کے حق میں بھی پائی جاتی ہے جو حدود میقات کے باہر رہنے والے ہیں یا اہل مکہ ہیں اورانہیں بار بار میقات سے باہر آنے اور حرم میں داخل ہونے کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اس لئے سوال نمبر(۱) ونمبر(۲) میں جن لوگوں کے بارے میں مسئلہ دریافت ہے ایسے لوگوں کے لئے بہتر اور عزیمت یہ ہے کہ جب بھی حدود حرم میں داخل ہوں تو احرام باندھ کر داخل ہوں لیکن اگر اس عزیمت میں حرج، تنگی ومشقت محسوس کریں تو بر بنائے دفع حرج و رفع مشقت بغیر احرام کے داخل ہونے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، نیز حضرات شوافع کے مذہب میں چونکہ مطلقاً جواز بھی ہے، اس توافق سے بھی وسعت ہوئی۔

۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص کے لئے اشہر حج شروع ہونے کے بعد عمرہ کرنا ائمہ احناف کے نزدیک مکروہ ہے، یعنی مکہ والوں کو اور جو لوگ اہل مکہ کے حکم میں ہیں ان کے لئے تمتع وقران مکروہ ہے اگر کریں گے تو دم جبر لازم ہوگا جیسا کہ تمام حنفی کتب فقہ میں یہ مسئلہ مذکور ہے۔ احناف کی دلیل اللہ تعالی کا قول " ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام" ہے اور احناف ذلک کا مشارالیہ تمتع قرار دیتے ہیں۔ فدلت الآية أن التمتع مشروع لمن كان من أهل الآفاق ۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ان لوگوں کے لئے تمتع وقران درست ہے لیکن دم واجب نہیں ہے، اور حضرات شوافع بھی اسی آیت سے استدلال کرتے ہیں جو آیت احناف کی مستدل ہے لیکن یہ حضرات آیت میں ذلک کا مشارالیہ تمتع نہیں بلکہ ہدی قرار دیتے ہیں۔ حتى يصح تمتع المكي و من بمعناه ۔ لیکن علامہ عینیؒ نے احناف کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے حضرات شوافع کے استدلال کا جواب دیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

وإنما قلنا إن ذلك إشارة إلى التمتع لأن موضوعه في كلام العرب للبعيد والقرآن نزل على لسانهم والذي ذكره الخصم أنه إشارة إلى الهدي غير موجه لأنه خالف ما استعمله العرب والذي ذكره قريب لا يصلح حقيقة له والتمتع المفهوم من قوله فمن تمتع يصلح ذلك فصار إليه لأن العمل إذا أمكن بالحقيقة لا يصار إلى المجاز بالاتفاق فتكون الآية حجة عليه (البنایہ ۴/۲۲۵)۔

اس لئے احناف کے نزدیک مسئلہ یہی ہے کہ مکہ والے کی اور جو لوگ اہل مکہ کے حکم میں ہیں ان کے لئے تمتع وقران مکروہ ہے، چنانچہ زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک میں بھی یہی ہے، مسئلہ: مکی کو اور داخل میقات رہنے والے کو (خواہ عین میقات پر رہتا ہو) اور جو کوئی پہلے اشہر حج سے مکہ میں حلال ہو کر رہتا ہے اس کو تمتع جائز نہیں ہے۔ (ص ۳۰۸)۔

۴۔ صورت مسئولہ میں مکہ مکرمہ میں مقیم حنفیوں کے لئے (جبکہ وہ اسی سال حج کا ارادہ رکھتے ہوں) یہ مشکل ضرور ہے کہ اگر اشہر حج میں وہ میقات سے باہر جاتے ہیں اور پھر بغیر احرام کے مکہ میں آتے ہیں تو احناف کے نزدیک بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے ایک ممنوع صورت کا ارتکاب لازم آئے گا اور دم دینا پڑے گا، اور اگر احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوتے ہیں تو احرام سے حلال ہونے کے لئے انہیں ارکان عمرہ ادا کرنے ہوں گے اور چونکہ اسی سال حج بھی کرنے کا ارادہ ہے تو حج کرنے کی صورت میں تمتع ہو جانے کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا اور اس صورت میں بھی ممنوع کا ارتکاب لازم آئے گا۔ اور اگر ان دونوں ممنوع صورتوں سے بچنے کے لئے اہل مکہ کو پابند کیا جائے کہ اشہر حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر نہ جائیں تنگی و دشواری کی بات ہے، کیونکہ اشہر حج کا عرصہ خاصا طویل ہے اور اہل مکہ خصوصاً موجودہ زمانے میں اپنی مختلف ضرورتوں کی بنا پر میقات کے باہر جانے پر مجبور ہوتے ہیں، اس لئے تیسری صورت اختیار کرنے میں تو انتہائی دشواری ہے، اور رہی پہلی دونوں صورتیں تو ان میں ممنوع کا ارتکاب لازم آرہا ہے۔

لہذا اگر ارکان حج کی ادائیگی کا زمانہ قریب ہے یعنی احرام کی پابندیاں اتنی طویل و مدید نہ ہوں کہ اس پر ناقابل برداشت حرج لازم آئے تو اسے چاہئے کہ حج کا احرام باندھ کر داخل حرم ہو اور اسی احرام سے حج ادا کرے۔ اور اگر مدت اتنی طویل ہے کہ احرام کی پابندیاں اس کے لئے باعث حرج ہوں گی تو رفع حرج کے لئے بغیر احرام کے حرم میں داخل ہونے کا مسئلہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے اس پر عمل کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ حرم کے تقدس اور دلائل کی قوت کو پیش نظر رکھتے ہوئے امکان بھر اس کی کوشش کرے کہ بغیر احرام کے داخل نہ ہو۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرہ کر سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں خود احناف کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک میں ہے: اس میں اختلاف ہے، ملا سندھی نے مناسک المتوسط میں لکھا ہے کہ یہ متمتع حج سے پہلے دوسرا عمرہ نہ کرے، اور ملا علی قاری نے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کی بنا اس پر ہے کہ مکی کو مفرد عمرہ بھی اشہر حج میں ممنوع ہے (جیسا کہ ابن الہمام کا مذہب ہے) حالانکہ مکی کو فقط تمتع وقران ممنوع ہے، اور یہ متمتع آفاقی ہے اس کو عمرہ کرنا منع نہیں بلکہ تکرار عمروں کا اس کو جائز ہے کیونکہ یہ مستقل عبادت ہے مثل طواف کے، اس سے معلوم ہوا کہ جو آفاقی اشہر حج میں آکر عمرہ کر چکا تو اس کا تمتع اس عمرہ سے منعقد ہوا پھر اس کے بعد مکہ میں رہ کر دوسرا عمرہ کیا تو وہ منفرد ہوا اور مفرد عمرہ مکی کے لئے سارے سال میں کرنا جائز ہے سوائے پانچ دن کے۔

اور علامہ ابن الہمام اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ یہ آفاقی جب عمرہ سے حلال ہوکر مکہ میں رہا تو یہ بعض احکام میں اب مکی کا حکم رکھتا ہے، اب اگر حج سے پہلے دوسرا عمرہ ادا کرے گا تو یہ دوسرا عمرہ اشہر حج میں کرنا اس لئے ممنوع ہوگا کہ اس نے مکہ والوں کے حکم میں ہوکر اشہر حج میں باوجود حج کا ارادہ رکھتے ہوئے یہ عمرہ کیا ہے پس اس کو مفرد عمرہ نہ کہا جائے گا۔

عام طور سے فقہاء احناف نے حضرت ملا علی قاری کی تحقیق کو ترجیح دی ہے، چنانچہ حضرت مفتی سعید احمد صاحب نے معلم الحجاج میں اور محدث کبیر حضرت مولانا حبیب الرحمن الاعظمی نے رہبر حجاج میں اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ محدث کبیر الاعظمی فرماتے ہیں: ''جس نے تمتع کے ارادہ سے عمرہ کا احرام باندھا وہ عمروں سے فارغ ہوکر زمانہ قیام مکہ میں حج سے پہلے مزید عمرے بھی کرسکتا ہے، ملا علی نے المسلک المتقسط ص ۱۹۳ میں، اور علامہ شامی نے منحۃ الخالق میں نہایہ، مبسوط، بحر الرائق اور علامہ قاسم وغیرہم کے حوالہ سے اس کے جواز کی تصریح کی ہے۔ (رہبر حجاج رص ۳۴)۔

اس تحقیق کی رو سے تمتع کرنے والا آفاقی جو ایام حج سے بہت پہلے مکہ مکرمہ پہونچ گیا اور حج کے بعد فورا اس کی روانگی ہے حج کے بعد عمرہ کرنے کا اسے موقع نہیں مل سکتا ہے تو وہ مزید عمروں کے ثواب سے محروم نہ ہوگا، البتہ جسے ایام حج کے بعد بھی کچھ دنوں تک مکہ مکرمہ میں رہنے کا موقع مل رہا ہے تو اس کے لئے اَب یہ معلوم ہوتا ہے کہ حج سے پہلے مزید عمرہ کرنے کے بجائے طواف کی کثرت کرے اور حج کے بعد عمروں کا اہتمام کرلے۔

۶۔ الف: رمی جمار چونکہ واجب ہے اس لئے بغیر عذر عمل رمی میں کوئی دوسرا نیابت نہیں کرسکتا ورنہ بسبب جنایت دم لازم آئیگا، جیسا کہ تمام کتب فقہ وفتاوی میں مصرح ہے۔

ب: البتہ عذر کی وجہ سے نیابت درست ہے اور اس پر دم لازم نہ ہوگا: لو ترك شيئا من الواجبات بعذر لا شي عليه (شامی باب الجنایات، وہکذا فی البحر)۔

اب رہی یہ بات کہ اس معذوری کی کیا حد ہے تو اس سلسلہ میں زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک ص ۱۸۶ پر بیان کردہ حد اوضح معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے: ''مسئلہ: جو شخص کھڑے ہوکر نماز نہ پڑھ سکتا ہو اور جمرات پیدل یا سوار ہوکر آنے میں سخت تکلیف ہوتی ہو تو وہ معذور ہے، اگر اس کو آنے میں مرض بڑھ جانے کا اندیشہ یا تکلیف نہ ہو تو اب اس کو خود آکر رمی کرنی ضروری ہے اور دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں ہے، ہاں اگر سواری یا اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے اور معذور دوسرے سے رمی کراسکتا ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ محض ازدحام کا خوف عذر نہیں ہے، اس لئے محض ازدحام کے خوف سے عورت یا ضعفاء کو نیابتاً دوسروں سے رمی کرانا درست نہیں ہے۔ چنانچہ زبدۃ المناسک میں یہ مسئلہ لکھا ہوا ہے: ''اور عورت کو یہ جائز نہیں کہ فقط ازدحام کی وجہ سے اس کی طرف سے نیابتاً رمی کرائی جائے سوائے کسی اور عذر و بیماری وغیرہ کے جس کی وجہ سے وہ خود رمی نہ کرسکتی ہو۔ نیز شرح غنیہ میں ہے:

والرجل والمرأة في الرمي سواء إلا أن رميها في الليل أفضل فلا تجوز النيابة عن المرأة بغير عذر (زبدة رص ۱۸۴)۔

لہذا عورتیں اور ضعفاء، رات میں رمی کرلیا کریں گو کہ اقویاء کے لئے یہ وقت مکروہ ہے لیکن معذورین اور عورتوں کے لئے ازدحام کی وجہ سے بلاکراہت درست ہے، بارہویں تاریخ کو بعد فجر قبل طلوع آفتاب یہ لوگ رمی کر لیں ان کے لئے یہ وقت مکروہ نہیں (ہکذا زبدۃ وفتاوی رحیمیہ وغیرہ) عذر مذکور کے بغیر یہ لوگ عمل رمی میں کسی دوسرے کو نائب نہ بنائیں۔

۷۔ سعودیہ عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں میں سے جو لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور انہیں حالت احرام میں پکڑ کر واپس کردیا جاتا ہے وہ لوگ محصر کے حکم میں ہیں، کیونکہ فقہاء احناف کے نزدیک جو محصر کی تعریف ہے وہ ان پر صادق آرہی ہے:

المحصر من أحرم ثم منع عن مضى في موجب الإحرام سواء كان المنع من العدو أو المرض أو الحبس أو الكسر أو القرح أو غيرها من الموانع من إتمام ما أحرم به حقيقة أو شرعاً (فتاوی ہندیہ)۔

لہذا ان لوگوں کو بھی احرام سے نکلنے کی وہی ساری شرطیں ملحوظ رکھنی ہوں گی جو تمام کتب فقہ وفتاوی میں مذکور ہیں، یعنی اولاً محصر موانع کے زوال کا انتظار کرے اگر مانع زائل ہوجائے تو جاکر حج یا عمرہ کرلے ورنہ حرم میں ہدی بھیج کر اور ذبح کرواکے حلال ہوجائے، اگر ہدی کے ذریعہ حلال ہوا ہے اور اس نے حج افراد کا احرام باندھا تھا تو پھر اسے آئندہ سال ایک حج وعمرہ قضا کرنا ہوگا، اور اگر وہ صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا تو صرف عمرہ کی قضا ہے، اور اگر اس نے حج قران کا احرام باندھا تھا تو دو ہدی بھیج کر ذبح کرائے اور پھر اسے قضاء ایک حج اور دو عمرہ لازم ہوگا۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان امام اعظم ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ترتیب واجب ہے ترک ترتیب سے دم لازم ہوتا ہے اور یہی مفتی بہ قول ہے۔ جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ ترتیب سنت ہے اور ترک سنت سے دم واجب نہیں ہوا کرتا ہے اس لئے ان کے نزدیک ترک ترتیب سے دم لازم نہیں ہوگا۔

فتاوی کے اصول کے مطابق صورت مسئولہ میں امام صاحب کے مفتی بہ قول ہی پر عمل ہونا چاہئے، قول مرجوح اور دوسرے ائمہ کے قول کو اختیار کرنے کا جواز سمجھ میں نہیں آتا، کیونکہ اس سلسلہ میں جس دشواری اور مشقت کا نام لیا جاتا ہے وہ سفر حج کے لوازم میں سے ہے وہ ناقابل تحمل نہیں ہے، بس صرف اتنی بات ہے کہ لوگوں کو احرام کھولنے کی جلدی ہوتی ہے، طبیعتوں کو عبادت کی پابندیاں گراں گذرتی ہیں اس لئے چاہتے ہیں کہ جلد از جلد احرام سے آزاد ہوجائیں، انہیں احرام ہی بھاری معلوم ہوتا ہے، اگر پابندیوں کو توڑنے کا یہی رجحان اور انداز رہا تو کل کو یہ بھی سوال اٹھ سکتا ہے کہ احرام میں بہت حرج ہے اس لئے بغیر احرام ہی حج ہونا چاہئے، حالانکہ تھوڑا سا صبر کریں شام کے وقت رمی کریں پھر ذبح وحلق کریں یا ضعفاء وعورتیں رات میں رمی کریں (کیونکہ ان کو اس کی اجازت ہے) پھر دوسرے روز

ذبح وحلق یا قصر کریں تو جس مشقت ودشواری کو سوال میں ذکر کر کے مسئلہ دریافت کیا گیا ہے تجربہ ہے کہ وہ مشقتیں و دشواریاں نہیں پیش آئیں گی اور رمی، ذبح وحلق کے درمیان ترتیب بھی باقی رہ سکتی ہے۔ بہر کیف متمتع اور قارن رمی، ذبح اور حلق میں ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو مفتی بہ قول کے مطابق دم لازم ہوگا۔

۹۔ حج بدل کے مسائل پر غور کرتے وقت یہ بات ضرور پیش نظر رکھنی چاہئے کہ اس کے سلسلہ میں جو شرطیں اور پابندیاں عائد کی گئی ہیں ان کا تعلق اہمیت کے ساتھ اس حج بدل سے ہے جو واقعی حج فرض کا بدل اور اس کی شرائط کے ساتھ ہو، اور اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص پر حج فرض ہوا اور وہ اپنی معذوری کی وجہ سے حج نہیں کر سکتا تو اپنے خرچ سے وہ دوسرے کو حج کے لئے بھیجے، یا اگر وہ فوت ہو چکا ہے اور اس نے اتنا مال چھوڑا ہے کہ اس کے تہائی حصہ سے حج کرایا جائے تو ان دونوں صورتوں میں حج بدل کی پابندیاں اور شرطیں قابل لحاظ ہیں، کیونکہ اس سے فریضہ کی ادائیگی متعلق ہے۔

اور آج کل جس حج بدل کا عموماً رواج ہے وہ حج بدل بالمعنی المذکور نہیں ہوتا، بلکہ یا تو نفلی حج بدل ہوتا ہے یا ایصال ثواب کے لئے ہوتا ہے، اس میں حج بدل کی تمام شرطوں کا لحوظ رکھنا اتنا اہم نہیں ہے، جتنا حج فرض میں ہے۔ اور حج بدل بالمعنی المذکور چونکہ خال خال واقع ہوتا ہے اس لئے اس میں شرطوں کا لحاظ کچھ دشوار نہیں ہے، اب بھی ایسے ذرائع ہیں کہ آدمی صرف اِفراد کا احرام باندھ کر حج کی قریبی تاریخوں میں جا سکتا ہے، تو ان ذرائع کو استعمال کرنا ہی بہتر ہے نہ یہ کہ حج بدل کے شرائط کو تبدیل کریں۔

(الف، ھ) کیا حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کر سکتا ہے؟ تو اس سلسلہ میں خود احناف کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ جواہر الفقہ میں مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے سارے اختلافات مع دلائل جمع کر دیے ہیں، اور پھر اخیر میں ایک اعتدال کی راہ نکالی ہے اور وہی بہتر ہے اسی پر عمل کرنا چاہئے۔ وہ فرماتے ہیں: "معاملہ ادائے فرض کا نازک ہے اس لئے احتیاط لازم ہے جہاں تک ممکن ہو حج بدل میں افراد یا قران کیا جائے تمتع نہ کریں لیکن اس زمانہ میں حج وعمرہ کرنے میں عام آدمی آزاد نہیں کہ جب اور جس وقت چاہیں جا سکیں اور طول احرام سے بچنے کے لئے ایام حج کے بالکل قریب سفر کریں، ہر طرف حکومتوں کی پابندیاں شدید ہیں اس لئے کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے تو اس کو تمتع کر لینے کی گنجائش ہے"۔ نیز صاحب فتاوی رحیمیہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں جو حج کے لئے جائے تو بہتر یہی ہے کہ صرف حج کا احرام باندھے، قانونی دشواریوں کے پیش نظر قران یا تمتع کرنا چاہے تو اس کی بھی گنجائش ہے۔

(ب) محققین کی رائے کے مطابق عام حالات میں (یعنی جبکہ اِفراد کرنے میں کوئی دشواری و مشکل نہ ہو) حج بدل کرنے والے کو آمر کی اجازت سے بھی تمتع کرنا جائز نہیں، اگر تمتع اجازت سے کرے گا تو گو ضمان نہ ہوگا لیکن آمر کا حج ادا نہ ہوگا، امام الناسکین ملا علی قاری نے شرح لباب میں اور حضرت

مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ نے زبدۃ المناسک میں عدم جواز ہی کو اختیار کیا ہے، اور حضرت الاستاذ مولانا خلیل احمد صاحب مہاجر مدنیؒ بھی عدم جواز ہی کا فتوی دیتے تھے (حاشیہ معلم الحجاج ص ۲۸۴) جب اجازت کے بعد بھی تمتع کرنا درست نہیں ہے تو بغیر اجازت کے کیسے درست ہو سکتا ہے الا یہ کہ ایسی دشواری وقانونی مشکل ہو جسے مفتی محمد شفیعؒ کے حوالہ سے اوپر لکھا جا چکا ہے۔

(ج) اس شق کا جواب (الف) اور (ب) میں ہو گیا ہے۔

(د) اگر حج بدل کرنے والا مجبوراً تمتع کر رہا ہے اور آمر کی طرف سے اس کی اجازت بھی ہے تو اس صورت میں دم تمتع آمر کے مال میں لازم ہوگا، درحقیقت اس سلسلہ میں اصل بات یہی ہے کہ آمر سے دم تمتع کے سلسلہ میں صریح اجازت وعدم اجازت معلوم کر لی جائے بس اتنا اگر کر لیا جائے تو پھر معاملہ آسان ہے کہ دم تمتع کس کے مال میں لازم ہوگا۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں بھی مذکورہ دشواریوں کے پیش نظر تمتع کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

۱۰۔ الف: صورت مسئولہ میں اولاً تو عورت پر یہ بہت ضروری ہے کہ ایسی کوشش وتدبیر کرے کہ جس سے وہ پاک ہونے کے بعد طواف زیارت کر کے ہی مکہ مکرمہ سے واپس جائے، اور یہ صورت کچھ زیادہ مشکل نہیں (کچھ مشکلات تو حج کے لوازم میں سے ہیں) مسئلہ صرف حیض سے متعلق ہے اور اس کی مدت پھر زیادہ نہیں ہے تھوڑی سی کوشش سے موقع مل جاتا ہے، مسلمانوں کی حکومت ہے معاملہ اتنا دشوار نہیں ہے جتنا سوال سے ظاہر ہو رہا ہے، اس لئے اس مسئلہ میں مجبوری کا نام لے کر گناہ کی اجازت نہیں دی جائے گی ورنہ سہولت پسند طبیعتیں معمولی معمولی اعذار کو بہانہ بنا کر ارتکاب گناہ پر جری ہو جائیں گی، جیسا کہ عموماً دیکھا جا رہا ہے کہ جن جگہوں پر مجبوری کا نام لے کر لوگوں نے سہولت پیدا کر دی ہے وہاں کھلم کھلا گناہوں کا ارتکاب ہو رہا ہے، حج میں اس کا مشاہدہ بہت ہوتا ہے اس لئے مجبوری کا نام لے کر ایک بڑے گناہ کی اجازت ہرگز نہیں ہونی چاہئے، بلکہ یہ اس پر محمول کر دیا جائے کہ باوجود کوششوں کے اگر کوئی صورت نہ بن پڑے تو. وہاں کے مقامی علماء سے مسئلہ پوچھ کر عمل کریں۔

(ب) اگر کوئی صورت نہ بن پڑے اور مقامی علماء نے کسی کو حالت حیض میں طواف زیارت کرنے کی اجازت دے دی تو اس صورت میں رکن ادا ہو جائے گا، طواف زیارت شرعاً معتبر سمجھا جائے گا اور وہ مکمل طور پر حلال ہو جائے گی، اور اس پر دم لازم ہوگا:

ولو فعلته كانت عاصية معاقبة و تحل به من إحرامها بطواف الزيارة و عليها بدنة كطواف الجنب (البحر الرائق: باب الحیض ۱/ ۱۹۷)۔

البتہ وہ اگر قربانی نہیں کر سکی اور وہ کسی بھی موقع پر طواف زیارت کا اعادہ کر لیا تو دم کا وجوب ساقط ہو جائے گا۔ (زبدۃ المناسک، ص ۲۷۰)۔

(ج) بدنہ لازم ہوگا (شامی، بحر، ہدایہ، بدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک)۔

(د) دم کی ادائیگی حرم میں ضروری ہے خارج از حرم نہیں (شامی، ہدایہ وغیرہ)۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو وہ ایام عدت میں عمرہ وحج ادا کر سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں شامی وفتاوی ہندیہ وغیرہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عورت محصرہ کے حکم میں ہے لہذا اگر ممکن ہو تو ایک سال رہ کر حج کر کے آئے یا آئندہ سال حج کے لئے واپس جائے اور اگر عذر شرعی کی وجہ سے نہ جا سکے تو حج بدل کی وصیت کر جائے، اور اسی طرح اگر عمرہ کا احرام تھا تب بھی اگر ممکن ہو تو عمرہ کر کے ہی واپس ہو بعد عدت کے۔

لیکن درحقیقت آج کل قانونی دشواریوں اور حکومت کی پابندیوں کے باعث اس پر عمل کرنا خاصا دشوار ہے، اس لئے زبدۃ المناسک مع عمدۃ المناسک میں تحریر کردہ مسئلہ پر عمل بہتر معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اس میں ہے: "تو یہ بھی اسی طرح معذور سمجھی جائے جیسے بوادی وغیرہ میں جہاں اقامت مشکل ہو تو مکہ مکرمہ چلے جانے کا جواز ہے تو اب اس حالت میں عرفات پر حج کرنے کو جائے تو عذر ہو سکتا ہے ورنہ اس کو نہایت ہی مشکل پیش آئے گی، اگر افعال عمرہ بجالا کر حلال ہوگی تو پھر حج کے لئے قضا کرنی لازم ہو جائے گی۔ پھر اس کے لئے وہاں رہنا یا واپس آنا نہایت دشوار ہے (ص ر ۳۶)۔

لہذا سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو جائے اور اوپر مذکورہ صورت نہ بن پڑے تو اسے ایام عدت میں محض حج وعمرہ کے ضروری افعال کرنے کی گنجائش ہونی چاہئے مزید اسے دوسرے افعال مثلاً مدینہ منورہ وغیرہ جانا جائز نہیں ہے۔

۱۲۔ سفر شرعی طے کر کے حاجی مکہ مکرمہ اس وقت پہونچا کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے قبل ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں تو اس صورت میں وہ اس وقت تک مسافر رہے گا جب تک کہ منی وعرفات سے واپس نہ آ جائے اور پھر وہ ۱۵ یوم ٹھہرنے کی نیت نہ کر لے۔ لہذا ایسی صورت میں اگر مکہ مکرمہ پہونچتے ہی اقامت کی نیت کر لی تو یہ نیت لغو اور غیر معتبر ہو گی۔ اور اگر ایام حج شروع ہونے سے ۱۵ یوم قبل مکہ مکرمہ پہونچا یا اور ان یام میں وہیں اقامت کی نیت کر لی تو وہ مقیم ہوگا۔

إن الحاج إذا دخل مكة في أيام العشر ونوى الإقامة نصف شهر لا يصح لأنه لابد له من الخروج إلى عرفات فلا يتحقق الشرط (بحر ۲ر۱۳۲)۔

اور رہی یہ بات کہ اب مکہ مکرمہ شہر پھیل کر منی کی آبادی سے متصل ہو گیا ہے تو پھر بھی چونکہ عرفاً دونوں آبادیاں جدا جدا اور دونوں مستقل آبادی سمجھی جاتی ہیں، بلکہ شرعاً بھی دونوں آبادیاں الگ اور ہر ایک مستقل آبادی ہے جیسا کہ لیالی رمی میں منی ہی میں رہنے کا حکم ہے منی میں رات نہ گذارنا بلکہ کہیں اور مثلاً مکہ وغیرہ میں رات گذارنا مکروہ ہے۔ اور اسی طرح سے یہ بھی مسئلہ ہے کہ اپنا سامان ومتاع سفر وغیرہ پہلے ہی مکہ بھیج دینا اور خود منی میں رہنا مکروہ ہے، لہذا ان دونوں مسئلوں سے معلوم ہوتا ہے کہ شرعاً بھی مکہ مکرمہ اور منی دونوں الگ الگ مقصود آبادیاں ہیں ورنہ لیالی رمی کو مکہ مکرمہ میں گذارنا اور اسی طرح سے خود منی میں رہتے ہوئے مکہ مکرمہ سامان وغیرہ بھیج دینا مکروہ نہ ہوتا۔

اس لئے آبادی کے متصل ہو جانے سے حکم میں فرق نہیں ہوگا وہی حکم ہوگا جو پہلے تھا، ورنہ تو آبادی ایک ماننے کی صورت میں لیالی رمی کو مکہ مکرمہ میں گذارنا اور خود منی میں رہتے ہوئے سامان مکہ مکرمہ میں بھیج دینے کا مسئلہ بھی سامنے آئے گا۔

۱۳۔ جو شافعی امام تین رکعات وتر کو دو سلام سے پڑھتا ہے اس کی اقتداء حنفیوں کو کرنی چاہئے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں شافعی امام کا موضع خلاف میں احتیاط کی شرط کے باوجود خود فقہاء احناف میں دو طرح کے مسلک ہیں۔ایک مسلک تو یہ ہے کہ اقتداء درست ہے جیسا کہ علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں، اور مولانا عبد الحئی صاحب فرنگی محلی نے ہدایہ کے حاشیہ میں اور صاحب بحر نے البحر الرائق میں امام ابوبکر الرازی کا قول نقل کیا ہے:

وقال أبو بكر الرازي يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلّم على الركعتين في الوتر يقنت في الوتر لأن إمامه لايخرج بسلامه عنده لأنه مجتهد فيه .

اور دوسرا مسلک یہ ہے کہ اقتداء درست نہیں ہے، چنانچہ طحطاوی، درمختار، شامی، محیط، فتح اور بحر میں عدم اقتداء کا قول ہے اور اسی کو صحیح اور اصح قرار دیا ہے۔جیسا کہ طحطاوی کی عبارت ہے:

صحة الاقتداء إذا كان يحتاط في مواضع الاختلاف كأن يجدد الوضوء بخروج نحو دم إلى قوله وأن لايقطع وتره بسلام على الصحيح (ص/۳۱۲)۔

اور بحر میں ہے: فمراده من الأول هو قوله في شروط الاقتداء بالشافعي ولا يقطع وتره بالسلام هو الصحيح (۳۹/۲) اور درمختار میں ہے: صح الاقتداء فيه بشافعي لم يفصله بسلام على الأصح.

نیز جنہوں نے جواز کا فتوی دیا ہے وہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ شافعی امام وتر مطلق کی نیت کرے، وتر تطوع یا مسنون کی نیت نہ کرے۔

اور چونکہ اس بات کی رعایت کہ امام مطلق وتر کی نیت کرتا ہے یا وتر تطوع و مسنون کی، قدرے دشوار ہے، اس لئے بھی عدم جواز کا قول ہی زیادہ صحیح ہے، چنانچہ صورت مسئولہ میں ایسے امام مسجد کی اقتداء نہ کی جائے۔

☆☆☆☆☆

مسائل حج و عمرہ

محمد اسعد اللہ قاسمی میرٹھی، ٹانڈہ، رامپور

۱۔ آفاقی کا بلا احرام دخول مکہ:

جو لوگ مکہ مکرمہ کے باشندے نہیں ہیں اور نہ ہی حل کے رہنے والے ہیں، بلکہ میقات سے باہر کے آفاقی لوگ ہیں، اگر وہ تجارتی اغراض سے، یا اور کسی غرض سے مکہ مکرمہ جانا چاہتے ہیں تو ان کے لئے میقات سے احرام باندھ کر گذرنا واجب اور ضروری ہے، خواہ ان کا حج وعمرہ کا ارادہ ہو، یا نہ ہو بہر حال ان پر لازم ہے، بلا احرام ایسے لوگوں کے لئے بھی مکہ مکرمہ میں داخل ہونا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اگر میقات سے بلا احرام تجاوز کرے گا تو جرمانہ کے طور پر دم دینا لازم اور ضروری ہوگا، فقہاء کرام فرماتے ہیں:

لو أراد بهذه المواقيت دخول مكة لا يجوز له أن يجاوزها الا محرما سواء أراد بدخول مكة للنسک من الحج أو العمرة أو التجارة أو حاجة أخرى عندنا (بدائع الصنائع ۱۶۴/۲)۔

اگر کسی کا میقات سے تجاوز کر کے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ ہو تو اس کے لئے احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھنا جائز ہے، خواہ اس کا ارادہ دخول مکہ مکرمہ سے حج وعمرہ کا ہو، یا تجارت، یا اور کسی ضرورت سے ہو، یہ ہمارے (احناف کے) نزدیک ہے۔

البتہ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مکہ مکرمہ میں حج وعمرہ کے ارادہ سے نہیں جاتا، بلکہ کسی تجارتی غرض، یا اور کسی غرض سے مکہ مکرمہ جاتا ہے تو ایسے شخص کے لئے احرام باندھ کر میقات سے گذرنا ضروری نہیں ہے اور نہ ہی اس پر جرمانہ میں کوئی دم لازم ہوگا۔

وقال الشافعي إن دخلها النسک وجب عليه الإحرام وإن دخلها لحاجة جاز دخوله من غير إحرام وجه قوله أنه تجوز السكنى بمكة من غير إحرام فالدخول أولى لأنه دون السكنى (بدائع الصنائع ۱۶۴/۲)۔

اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر حج وعمرہ کے ارادہ سے مکہ مکرمہ میں داخل ہوتا ہے تو اس کے لئے احرام ضروری ہے، اور اگر کسی دوسری ضرورت سے داخل ہوتا ہے تو بلا احرام داخل ہونا جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جب مکہ مکرمہ میں بلا احرام سکونت جائز ہے تو پھر بدرجہ اولی دخول جائز ہوگا۔

من يدخلها لقتال مباح أو من خوف أو لحاجة متكررة كالحشاش والحطاب وناقل الميرة والفيح ومن كانت له ضيعة يتكرر دخوله وخروجه إليها فهؤلاء لا إحرام عليهم (إلى قوله) ولو أوجبنا الإحرام على كل من يتكرر دخوله أفضى أن يكون جميع زمانه محرما فسقط للحرج وبهذا قال الشافعي (المغني لابن قدامہ ۲۲۷/۳)۔

جو شخص مکہ مکرمہ میں مباح قتال، یا خوف، یا اور کسی ایسی ضرورت سے داخل ہوتا ہے جو ضرورت بار بار ہوتی ہے، جیسے کہ گھاس کاٹنے والا، لکڑی چننے والا، غلہ وغیرہ کو منتقل کرنے والا۔ یا ایسا شخص کہ جس کا کھیت وغیرہ ہو اور اس کو بار بار آنے جانے کی ضرورت پڑتی ہو تو ان لوگوں پر احرام باندھنا لازم نہیں ہے (الی قولہ) اگر ہم احرام کو ہر ایسے شخص پر واجب کردیں جو بار بار آتا جاتا ہو تو وہ ہر وقت محرم ہی رہے گا لہذا یہ حرج کی بنا پر ساقط کردیا گیا، اسی کے قائل امام شافعیؒ ہیں۔

(الحاصل) جو آفاقی حضرات بار بار تجارتی اغراض سے ڈرائیور ہونے کی بنا پر مکہ مکرمہ جاتے ہیں، احناف کے یہاں ایسے لوگوں پر بھی احرام ضروری ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک گنجائش ہے، لہذا ایسے حضرات کے لئے دفع مشقت کی خاطر امام شافعیؒ کے مسلک پر عمل کرنے کی گنجائش ہے "ادارۃ المباحث الفقہیہ جمعیۃ علماء ہند کے چھٹے اجتماع منعقدہ ۱۶/۱۷/۱۸ ذی قعدہ ۱۴۱۷ھ بمقام شیخ الہند ہال دیوبند میں دفع مشقت کی خاطر امام شافعیؒ کے مسلک کو اختیار کیا گیا ہے۔

۲۔ مکی کا میقات سے باہر بار بار جانے کی وجہ سے احرام:

جو لوگ مکہ مکرمہ کے باشندے ہیں مگر وہ تجارتی اغراض، یا اور کسی ضرورت سے بار بار میقات سے باہر جاتے ہیں اور پھر مکہ مکرمہ واپس ہوتے ہیں اور ان لوگوں کا حج وعمرہ کا ارادہ بھی نہیں ہے، تو بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کو میقات سے احرام باندھنا واجب ہوگا، ورنہ جرمانہ میں ایک دم لازم ہوگا۔

المکی إذا خرج منها وجاوز المیقات لا یحل له العود بلا إحرام لکن إحرامه من المیقات (شامی ۲/۱۶۹)۔

مکی جب مکہ مکرمہ سے باہر جائے اور میقات سے بھی تجاوز کر جائے تو اس کے لئے بغیر احرام کے لوٹنا جائز نہیں ہے، لیکن احرام میقات سے ہی باندھنا پڑے گا۔

امام شافعیؒ کے یہاں مکی کے بارے میں بھی گنجائش ہے اور احناف کے نزدیک مکی کو بھی احرام باندھنا ضروری ہوگا، لہذا اس مسئلہ میں بھی امام شافعیؒ کے مسلک پر دفع مشقت کی خاطر عمل کرنے کی گنجائش ہے اور اس مسئلہ میں بھی "ادارۃ المباحث الفقہیہ" کے تحت اجتماع میں عمل کی گنجائش دی گئی ہے، اور اسی کو دفع مشقت کی خاطر اختیار کیا گیا ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع وقران کا کیا حکم ہے؟

مکی حضرات کے لئے احناف کے نزدیک تمتع وقران صحیح نہیں ہے، بلکہ مکی کے لئے صرف حج افراد ہی مشروع ہے، اور عمرہ ایام حج کے علاوہ دوسرے ایام میں کرتا ہوگا، لیکن اگر کوئی مکی حج تمتع یا قران کر لیتا ہے تو کراہت کے ساتھ اس کا حج ہو جاتا ہے اور اس پر دم جبر لازم ہوتا ہے، یہ دم شکر نہیں ہے بلکہ دم شکر کے علاوہ ہے، چنانچہ فقہاء کرام فرماتے ہیں:

والمکی ومن فی حکمه یفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعلیه دم جبر (درمختار ۲/۲۱۴، ومثلہ فی البحر ۲/۳۶۵، ۳۶۶)۔

مکی اور جو مکی کے حکم میں ہیں ان پر صرف حج افراد ہے، اگر وہ قران، یا تمتع کر لیں گے تو کراہت کے ساتھ جائز ہوگا اور اس پر دم جبر لازم ہوگا۔

البتہ امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ مکی کے لئے حج اور تمتع کرنا بھی جائز ہے، اور تمتع یا قران کر لینے کی وجہ سے ان کے نزدیک دم جبر بھی لازم نہیں ہے۔

وقال الشافعي لهم التمتع و القران ولكن لا دم عليهم (کفایہ علی الفتح ۲/ ۴۲۸، و بمثلہ فی الزیلعی ۲/ ۴۸)۔

اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان کو تمتع اور قران کرنا بھی جائز ہے اور ان پر دم جبر بھی نہیں ہے۔

مکی کے لئے علی الاطلاق امام شافعیؒ کے مسلک پر عمل کی عندالاحناف گنجائش نہیں۔

۴۔ مکی کے لئے اشہر حج میں سفر میں جاکر واپسی میں کیا حکم ہے؟

مکی کے لئے عندالاحناف حج افراد ہی مشروع ہے، تمتع یا قران مکی کے لئے درست نہیں ہیں، البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک مکی کے لئے تمتع اور قران کی بھی اجازت ہے۔

اب جو مکی حضرات ایسے ہیں کہ وہ حج کا ارادہ رکھتے ہیں اور پھر کسی غرض ضروری کی بنا پر وہ اشہر حج میں میقات سے باہر جاتے ہیں تو اب ایسے لوگوں کے لئے کہ جن کا ارادہ حج کا ہے۔ تمام ہی ائمہ کے نزدیک ان کو میقات سے احرام باندھنا ضروری اور لازم ہے، بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے، لہذا ایسے حضرات کے لئے بغیر احرام کے دخول مکہ مکرمہ کی اجازت اور گنجائش نہیں دی جاسکتی، کیونکہ سبھی ائمہ اس پر متفق ہیں کہ ایسے لوگوں کے لئے احرام باندھنا ضروری ہے، اب صرف یہی صورت رہ جاتی ہے کہ مکی کے لئے عندالاحناف تمتع وقران کی گنجائش نہیں اور عندالشوافع تمتع وقران کی گنجائش ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

(ولا تمتع ولا قران لمكي ومن يليها) وهم أهل مادون المواقيت إلى الحرم وقال لسافعي لهم التمتع و القران لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة (الآية) فيدخل تحتها كل أحد من أهل مكة و غيرهم (زیلعی ۲/ ۴۸، مثلہ فی الکفایہ علی الفتح ۲/ ۴۲۸)۔

اور تمتع اور قران مکی کے لئے اور جو میقات سے حرم تک رہنے والے ہیں ان کے لئے مشروع نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان کے لئے بھی تمتع اور قران کی اجازت ہے، اللہ تعالی کے قول "فمن تمتع" (الآیۃ) کی وجہ سے، کیونکہ اس کے اندر اہل مکہ اور غیر اہل مکہ سب ہی داخل ہیں۔

لہذا ایسی مجبور کن حالت میں مشقت اور دشواری کو دفع کرنے کی خاطر امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق مکی کے لئے تمتع کی اجازت دی جائے تو مناسب معلوم ہوتا ہے، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ احناف کے نزدیک اگر کوئی مکی تمتع یا قران کر لیتا ہے تو اس کا تمتع وقران جائز ہے، لیکن برا ہے اور اس پر دم جبر بھی لازم ہے۔

والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر و في

الشامی: ای صح مع الکراھة للنھی عنه (الدرمع الرد۲/۲۱۴)۔

اور مکی اور جو مکی کے حکم میں ہیں ان پر صرف حج افراد ہے، اگر تمتع یا قران کر لیں گے تو جائز ہوگا اور برا ہوگا اور جرمانہ میں دم جبر بھی لازم ہوگا، اور شامی میں ہے کہ کراہت کے ساتھ ممانعت کی وجہ سے ہے۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ احناف بھی مکی کیلئے تمتع وقران کے کسی نہ کسی درجہ میں صحیح ہونے کے قائل ہیں اگر چہ کراہت کے ساتھ ہی ہے، اور دم جبر بھی ہے (فتاوی)۔

۵۔آفاقی متمتع کے لئے اشہر حج میں تکرار عمرہ کا حکم:

جو آفاقی شخص تمتع کر رہا ہے اور عمرہ سے فارغ ہو جاتا ہے اس کے بعد پھر وہ عمرہ بار بار کرتا رہتا ہے تو اس کے لئے کثرت سے عمرہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے بلا کراہت درست ہے، اور جو اس کا سب سے آخری عمرہ ہوگا اسی عمرہ کے ذریعہ اس کا تمتع ہو جائے گا، جو لوگ حج سے پہلے عمرہ کو صحیح نہیں کہتے ان کا قول اس سلسلے میں مفتی بہ نہیں ہے ،مفتی بہ قول یہی ہے کہ تکرار عمرہ بلا کراہت درست ہے۔ چنانچہ فقہاء فرماتے ہیں:

وھذا المتمتع آفاقی غیر ممنوع من العمرة فجاز له تکرارھا لأنھا عبادة مستقلة أیضا کالطواف (منحۃ الخالق ۲/۳۶۶)۔

اور یہ آفاقی متمتع ہے عمرہ سے کوئی رکاوٹ نہیں ہے، اس کے لئے عمرہ کا تکرار جائز ہے، اس لئے کہ طواف کی طرح یہ بھی مستقل عبادت ہے۔

یہ عبارت اس سلسلہ میں بالکل صریح ہے اور عمرہ کے مستقل الگ عبادت ہونے کا اس عبارت سے پتہ چل رہا ہے۔

٦۔رمی جمرات میں نیابت کا مسئلہ:

جو شخص صحیح سلامت اور تندرست ہو اور وہ اپنا کسی کو رمی میں نائب بناتا ہے ازدحام کی بنا پر، تو ایسے شخص کی طرف سے رمی میں نیابت جائز نہ ہوگی، اور نہ ہی جو نیابت کے ذریعہ رمی ہوئی ہے وہ اس کی طرف سے شمار ہوگی، بلکہ ایسے شخص کو از خود جا کر رمی کرنا ضروری ہے۔

السادس: ان یرمی بنفسه فلا تجوز النیابة فیه عند القدرة (غنیۃ الناسک/۱۰۰)۔

چھٹے یہ کہ خود جا کر رمی کرے کیونکہ قدرت کے باوجود رمی میں نیابت جائز نہیں ہے۔

اسی طرح اگر تندرست عورت رمی میں اپنا نائب بناتی ہے تو اس کے لئے بھی نائب بنانا جائز نہیں ہے، اور ازدحام، کوئی عذر شرعی نہیں ہے کہ جس کی وجہ سے نیابت جائز ہو جائے، بلکہ اگر عورت بھیڑ کی وجہ سے خوف کرتی ہے تو رات میں رمی کرنا اس کے لئے جائز ہے بلکہ عورت کے لئے رات میں ہی رمی کرنا افضل ہے، فقہاء فرماتے ہیں:

الرجل والمرأة فی الرمی سواء إلا أن رمیھا فی اللیل أفضل فلا تجوز النیابة عن المرأة بغیر عذر (غنیۃ الناسک/۱۰۰)۔

عورت اور مرد رمی کے سلسلے میں یکساں ہیں، مگر عورت کا رات میں رمی کرنا افضل ہے اور عورت کی طرف

سے بغیر عذر کے نیابت جائز نہیں۔ البتہ جو شخص مریض ہو، یا اتنا لاغر اور کمزور ہو کہ اس سے جمرات تک پہونچنا دشوار اور وقت طلب ہے تو ایسا شخص اگر کسی کو نائب بنادے اور وہ شخص اس مریض، یا کمزور کی طرف سے رمی کردے تو یہ جائز اور درست ہے، چنانچہ فقہاء کرام فرماتے ہیں:

ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع الحصى في يده ويرمي بها أو يرمي عنه غيره وكذا المغمى عليه (فتح القدیر ۲/۳۹۴، وبمعناہ فی البدائع ۲/۱۳۷)۔

اور جو شخص مریض ہو جس کو رمی کی استطاعت نہ ہو تو اس کے ہاتھ میں کنکری رکھی جائے اور اس رمی کرائی جائے، یا کوئی دوسرا شخص رمی کردے، یہی حکم اس کا ہے جس کو غشی طاری ہو۔

۷۔ سعودیہ میں رہنے والے غیر ملکی کے حج میں حکومت کی طرف سے رکاوٹ:

جو لوگ سعودیہ کے باشندے نہیں ہیں بلکہ دوسرے کسی ملک کے باشندے ہیں، لیکن بغرض تجارت یا ملازمت، ویزا کے ساتھ سعودیہ میں رہتے ہیں تو ایسے لوگوں کو حج کے لئے حکومت سے اجازت لینا پڑتی ہے، اور جو لوگ بغیر اجازت لئے چوری چھپے حج کے لئے جاتے ہیں بسا اوقات حکومت ان کو پکڑ لیتی ہے اور حج سے روک کر واپس بھیج دیتی ہے، پھر اس سال ان کو حج کا موقع نہیں ملتا ہے تو ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہوں گے، اب امام ابو حنیفہ کے مسلک کے مطابق ان کے حلال ہونے کی یہ صورت ہے کہ وہ اپنی ہدی منحر بھیجیں گے اور جو وقت طے ہوا ہے اس وقت وہ ہدی منحر میں ذبح کردی جائے گی اور وقت مقررہ میں جب ذبح ہو جائے گی تو اس کے بعد یہ حضرات حلال ہو جائیں گے اور پھر آئندہ سال ان کو حج کرنا لازم ہوگا اور ساتھ میں عمرہ بھی ادا کرنا پڑے گا۔

إذا أحصر المحرم فمنعه من المضي جاز له التحلل ويقال له إبعث شاة تذبح في الحرم وواعد من تبعثه بيوم بعينه يذبح فيه ثم تحلل (اوجز المسالک ۷/۵۵)۔

جب محرم کو آگے جانے سے روک دیا جائے تو اس کے لئے حلال ہونا جائز ہے، اور اسے یہ کہا جائے گا کہ ایک بکری حرم میں بھیجو جو وہیں ذبح کی جائے گی اور وہ دن طے کرلیا جائے کہ جس دن اس کو ذبح ہوتا ہے، پھر وہ حلال ہو جائے گا۔

نیز امام ابو حنیفہؒ کے مسلک میں اگر ہدی کو منحر نہیں بھیجتا ہے تو پھر وہ محرم ہی رہے گا، خواہ اس طرح سے کتنے ہی سال گذر جائیں لیکن وہ بغیر ہدی کے منحر بھیجے حلال نہیں ہو سکتا، یا پھر اس کو خود جا کر ارکان عمرہ ادا کرنے ہوں گے اس کے بعد وہ حلال ہوگا۔

البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر ہدی نہیں ملتی ہے تو لوگوں سے معلومات کر کے ہدی کی قیمت اندازے سے لگوائی جائے پھر اس سے غلہ خرید کر نصف نصف صاع ایک ایک مسکین کو دیا جائے اور اگر اسکے پاس روپئے وغیرہ نہیں ہیں تو پھر نصف صاع کے بدلے ایک روزہ رکھے اور جتنے نصف صاع اس قیمت کے اندر بنتے ہیں اتنے ہی روزے رکھنے پڑیں گے، جب روزے مکمل کرے گا تو پھر وہ حلال ہو جائے گا۔

وروى عنه إن لم يجد هديا قوم الهدى طعاما فيتصدق على كل مسكين نصف صاع وإن لم يكن عنده طعام صام لكل نصف صاع يوما فيتحلل به (اوجز المسالک ۷/۵۸)۔

امام شافعیؒ کا مسلک اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جہاں احصار ہوا ہے وہیں ہدی ذبح کر دے منحر بھیجنے کی ضرورت نہیں ہے۔

وينحر موضع الحصر عند الإمام الشافعي وهو رواية أخرى للإمام أحمد المختار في فروعه (اوجز المسالک ۷/۵۷)۔

امام شافعیؒ کے نزدیک جہاں حصر ہوا ہے وہیں ہدی ذبح کر دی جائے گی، اور یہی امام احمدؒ کی ایک روایت ہے جو ان کے فروعی مسائل میں مختار روایت ہے۔

اس دور میں امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر عمل تو بہت دشوار اور مشکل ہے، کہاں سے وہ ہدی خریدے اور کہاں سے ایسے شخص کو پکڑے جو اس کو حرم میں لے جا کر ذبح کرے، ایسی حالت میں اب یا تو امام ابو یوسفؒ کی مرجوح روایت پر عمل کرے، یا پھر عدول عن المذہب کرے، لیکن جب مذہب کے اندر مرجوح روایت موجود ہے تو اس کے لئے عدول عن المذہب تو ہو نہیں سکتا، اب یہی شکل رہ جاتی ہے کہ امام ابو یوسفؒ کی مرجوح روایت پر دفع مشقت کی بنا پر عمل کی اجازت دی جائے تو مناسب ہے، اس کی وجہ سے ایسے لوگوں کی پریشانی دفع ہو سکتی ہے۔

۸۔ رمی، ذبح، حلق، طواف کے درمیان ترتیب کا مسئلہ:

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک۔ رمی۔ ذبح۔ حلق۔ اور طواف کے درمیان ترتیب قائم رکھنا مسنون ہے اگر ان میں سے کسی ایک کو آگے پیچھے کر دے گا تو اس کی وجہ سے جرمانہ میں کوئی دم لازم نہیں ہوگا، صرف سنت کا ترک لازم آئے گا اور فضیلت سے محروم رہے گا۔

ففي المغني: في يوم النحر أربعة أشياء: الرمي ثم النحر ثم الحلق ثم الطوف والسنة ترتيبها هكذا (إلى قوله) في قول كثير من أهل العلم منهم الحسن... والشافعي وإسحاق (اوجز المسالک ۸/۱۵۰)۔

مغنی میں ہے: یوم النحر میں چار کام ہیں: (۱) رمی (۲) نحر (۳) حلق (۴) طواف اور سنت اسی ترتیب سے ہے (الی قولہ) بہت سے اہل علم قول میں، ان میں حسن بصری کے ہیں...... اور شافعی اور اسحاق ہیں۔

إذا حلق قبل أن يذبح لا شئ عليه وهو نص الحديث و نقله ابن عبد البر عن الجمهور وإليه ذهب أبو يوسف و محمد صاحبا أبي حنيفة فالترتيب واجب عند أبي حنيفة و لكنه في الثلاثة الأول و مسنون عند الجمهور (معارف السنن ۶/۲۱۱)۔

جب ذبح سے پہلے حلق کر دے تو اس کے ذمہ کچھ نہیں ہے، اور یہ نص حدیث ہے اور اسی کو ابن عبد البر نے جمہور سے نقل کیا ہے، اور اسی طرف امام ابو یوسفؒ و محمدؒ گئے ہیں جو امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہیں۔ پس ترتیب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے لیکن پہلی تین میں (رمی۔ ذبح۔ حلق) اور جمہور کے نزدیک مسنون ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک رمی کو حلق اور طواف سے مقدم کرنا تو واجب ہے لیکن اس کے علاوہ مندوب ہے ،لہذا اگر کوئی شخص رمی سے قبل حلق یا طواف کرے گا تو جرمانہ میں دم لازم ہوگا۔اور اگر طواف کو حلق سے، یا حلق کو نحر سے مقدم کردے تو اس کی وجہ سے جرمانہ لازم نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رمی، نحر، حلق کے درمیان ترتیب قائم رکھنا واجب ہے، طواف وجوب سے مستثنیٰ ہے، لہذا اگر کوئی طواف ان تینوں سے مقدم کرے گا تو اس کی وجہ سے جرمانہ لازم نہیں ہوگا۔

وأما عند الحنفيه فقال ابن عابدين أن الطواف لا يجب ترتيبه على شئ من الثلاثة وإنما يجب ترتيب الثلثة الرمى ثم الذبح ثم الحلق (اوجز المسالک ۱۵۱/۸،معارف السنن ۲۱۱/۶)۔

اور رہا حنفیہ کے نزدیک تو علامہ ابن عابدین شامی نے کہا کہ طواف کی ترتیب واجب نہیں ہے بلکہ ترتیب صرف تین کے درمیان ہوگی: (۱) رمی (۲) ذبح (۳) حلق۔

(الحاصل) ان مذکورہ عبارات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس کے ترک سے دم بھی لازم ہے۔اب اس دور میں حجاج اپنی سہولت کی بنا پر ذبح کے روپے ان اداروں کو دیدیتے ہیں جو ذبح کے کام پر مامور ہیں، اور وہ اپنے مسلک کے مطابق ترتیب مسنون ہونے کی وجہ سے یہ قائم نہیں رکھتے ، ایسی صورت میں جب حجاج ترتیب قائم نہ رکھ سکیں تو دفع مشقت کی بنا پر صاحبینؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہے۔''ادارۃ المباحث الفقہیہ جمیعۃ علماء ہند'' کے چھٹے اجتماع میں صاحبین کے مسلک پر دشواری کی وجہ سے عمل کی گنجائش دی گئی ہے۔

۹۔حج بدل میں تمتع یا قران کرنے کا حکم:

حج بدل کا اصل حکم تو یہی ہے کہ آمر کی طرف سے مامور حج اِفراد ادا کرے۔لیکن اگر آمر بخوبی تمتع یا قران کی اجازت دیتا ہے تو پھر مامور کے لئے تمتع وقران بھی درست ہے، لیکن دم تمتع، دم قران، دم جنایت حج بدل کرنے والے پر ہوگا آمر پر نہ ہوگا۔

و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع (درمختار ۲۶۷/۲، ومثلہ فی البحر ۶۶/۳)

اور دم قران، دم تمتع، دم جنایت حج کرنے والے پر ہوگا، اگر حج بدل کرنے والے کو آمر نے قران اور تمتع کی اجازت دی ہے۔

اور اگر آمر اپنی رضامندی سے حج بدل کرنے والے کو دم شکر کی قیمت ادا کردے۔تو یہ بھی جائز اور درست ہے (احسن الفتاوی ۵۲۳/۴)۔

آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج بدل میں تمتع دم کا حکم:

آج کل عام طور پر لوگ حج تمتع ہی کرتے ہیں، حج اِفراد شاذ و نادر ہی کرتے ہیں۔لہذا اگر آمر آج کل کے

کو حج بدل کے لئے بھیجے تو عرفاً تمتع یا قران ہی مراد ہوتا ہے پس بغیر صریح اجازت کے تمتع وقران کرنا درست ہے، اگر چہ صراحۃً اجازت لے لینا بہتر ہے، اسی طرح آج کل آمر کی طرف سے دم شکر کی بھی عرفاً اجازت ہے، اور اگر آمر دم شکر کی قیمت سے انکار کرے تو پھر مامور اپنے مال سے ادا کرے (احسن الفتاوی ۴/۵۲۳)۔

المعروف عرفا كالمشروط شرعا (الاشباہ والنظائر ۱/۱۵۶)۔

عرفاً جو معروف ہو وہ شریعت میں مشروط کے مانند ہے۔ ''ادارۃ المباحث الفقہیہ جمعیۃ علماء ہند'' کے چھٹے اجتماع میں حج بدل کرنے والے کے لئے عرفاً تمتع کی اجازت دی گئی۔

حج عن المیت کی صورت میں تمتع کا حکم:

حج عن المیت کی صورت میں بھی اصل حکم یہی ہے کہ حج افراد کیا جائے، جیسا کہ آمر نے حکم دیا ہے، مگر اس زمانہ میں چونکہ تمام ہی لوگوں کا تقریباً عرف یہی ہے کہ حج تمتع کرتے ہیں، لہذا حج عن المیت کی صورت میں بھی تمتع کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

حالت حیض میں طواف زیارت:

طواف زیارت ایسا رکن ہے کہ اس کے لئے پاکی شرط ہے، ناپاکی کی حالت میں طواف کرنا جائز نہیں ہے، لہذا اگر کسی عورت کو طواف زیارت سے قبل حیض شروع ہو جائے تو اس کے لئے طواف کو موخر کرنا جائز ہے اور جرمانہ بھی نہیں ہے، نیز اس کے لئے ضروری ہے کہ ایسی تدابیر اختیار کرے کہ وہ طواف زیارت کر کے ہی واپس ہو لیکن اس دور میں ویزا وغیرہ بڑھانا ناممکن ہے، ایسی صورت میں اگر کوئی عورت حالت حیض میں ہی طواف زیارت کر لے گی تو اس کا طواف درست ہو جائے گا، لیکن جرمانہ میں ایک اونٹ، یا گائے، بھینس کی قربانی لازم ہوگی، اور یہ قربانی حدود حرم میں کرنا لازم ہے اور اگر حیض کی حالت میں طواف زیارت کر لینے کے بعد اس نے قربانی نہیں کی اور پھر کسی وقت جا کر پاکی کی حالت میں طواف کر لیتی ہے تو اس قربانی کا وجوب بھی ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

لو هم الركب على القفول ولم تطهر فاستفتت هل تطوف أم لا؟ قالوا يقال لها لا يحل لك دخول المسجد وإن دخلت و طفت أثمت وصح طوافك و عليك ذبح بدنة وهذه مسئلة كثيرة الوقوع يتحير فيها النساء (ردالمحتار ۲/۱۹۹)۔

اگر ہم سفر لوگ واپسی کا ارادہ کریں اور عورت پاک نہیں ہوئی تو اب وہ پوچھتی ہے کہ کیا وہ طواف کرے گی یا نہیں؟ فقہاء نے کہا اس سے کہا جائے گا تیرے لئے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے اگر داخل ہو کر طواف کرے گی تو گنہگار ہوگی اور طواف صحیح ہو جائے گا اور بدنہ کی قربانی لازم ہوگی اور یہ ایسا کثیر الوقوع مسئلہ ہے کہ جس میں عورتیں حیران ہیں۔

''ادارۃ المباحث الفقہیہ'' کے چھٹے اجتماع میں اس مسئلہ کا بھی یہی حل نکالا گیا ہے کہ وہ حالت حیض میں ہی طواف کر لے اور جرمانہ میں ایک بدنہ (اونٹ یا گائے) کی قربانی کرے۔

دوا کے ذریعہ حیض روک کر طواف زیارت:

اگر کوئی عورت حالت حیض میں یا حالت حیض سے قبل مانع حیض دوا استعمال کر لیتی ہے اور اس کی وجہ سے اس کا حیض رک جاتا ہے اور پھر وہ طواف زیارت کر لیتی ہے تو اس کا طواف بلا کراہت درست ہو جائے گا اور جرمانہ بھی لازم نہ ہوگا۔ (مستفاد از فتاوی رحیمیہ ۲۰۴/۶، ایضاح المناسک ر۱۰۸)۔

۱۱۔ عورت کے شوہر یا محرم کا سفر حج میں انتقال ہو جائے تو کیا کرے؟

اگر سفر حج میں کسی عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو ایسی صورت میں ہمارے سامنے فقہاء کرام کی بیان کردہ کئی شکلیں آتی ہیں:

شکل ۱۔ سفر حج میں عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے، خواہ وہ عورت اس وقت شہر میں ہو، یا کسی دیہات جنگل وغیرہ میں، بہر صورت اس کے لئے یہ حکم ہے کہ اگر اس عورت کا گھر اور جہاں یہ حادثہ پیش آیا ہے ان دونوں کے درمیان مدت سفر سے کم ہو، اسی طرح حادثہ کی جگہ اور مکۃ المکرمہ کے درمیان مدت سفر سے کم ہو تو اس عورت کے لئے اختیار ہے کہ اگر وہ حج کرنا چاہتی ہے تو حج کرے اور اگر گھر واپس ہونا چاہتی ہے تو گھر واپس ہو جائے، اس کے لئے کوئی ایک جانب لازم نہیں ہے اور اس کے ساتھ محرم بھی ضروری نہیں۔

شکل ۲۔ جہاں شوہر کا انتقال ہوا ہے اس جگہ اور عورت کے گھر دونوں کے درمیان مدت سفر یا اس سے زائد کی مسافت ہے تو بھی عورت کو اختیار ہے کہ اگر وہ جا کر حج کرنا چاہے تو حج کرلے اور اگر وہیں سے گھر واپس ہونا چاہے تو گھر واپس ہو جائے، اس صورت میں بھی کوئی محرم ساتھ ہو یا نہ ہو لیکن یہ واقعہ دیہات وغیرہ میں پیش آیا ہو۔

شکل ۳۔ شوہر کا انتقال دیہات وغیرہ میں نہیں ہوا بلکہ کسی شہر میں ہوا ہے اور عورت کے گھر اور مکۃ المکرمہ کے درمیان مدت سفر کی مسافت ہے، یا اس سے زائد ہے تو اس سلسلے میں احناف کے مابین اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ یہ فرماتے ہیں کہ عورت اس شہر سے نہیں نکلے گی بلکہ اسی شہر میں عدت پوری کرے گی، خواہ اس کے ساتھ کوئی ذی رحم محرم بھی موجود ہو، اور صاحبینؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ذی رحم محرم موجود ہے تو پھر وہ شہر سے نکل کر اس محرم کے ساتھ حج کر سکتی ہے، بغیر محرم کے نہیں جائے گی بلکہ وہیں رہے گی۔

شکل ۴۔ شوہر کا انتقال ایسی جگہ ہوتا ہے جہاں سے اس کے مکان کی دوری مدت سفر سے کم ہے اور مکۃ المکرمہ کی دوری مسافت سفر ہے، یا اس سے زائد ہے، تو ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ وہ گھر واپس ہو جائے گی حج کے لئے نہیں جائے گی، یہ گویا ایسے ہی ہے کہ وہ اپنے شہر کے اندر ہی ایک جگہ سے دوسری جگہ چلی جائے۔

شکل ۵۔ شوہر کا انتقال ایسی جگہ ہوا ہے جہاں سے مکۃ المکرمہ مدت سفر سے کم کی دوری پر ہے اور اس کا مکان مدت سفر کی مسافت پر ہے، یا اس سے زائد ہے، تو ایسی صورت میں وہ حج کرنے کے لئے چلی جائے گی اور حج کے فرائض وواجبات مکمل طور سے ادا کرے گی، خواہ محرم ہو یا نہ ہو، فقہاء نے اس قید کی صراحت نہیں کی۔

(الحاصل) ان پانچ شکلوں میں سے شکل اول، شکل ثانی اور شکل خامس میں تو کوئی مشقت اور پریشانی

نہیں ہے، اس کو حج کر کے ہی واپس گھر لوٹنا چاہئے، حج سے پہلے نہیں لوٹنا چاہئے۔

شکل ثالث میں احناف کا اختلاف ہے، محرم ہونے کی صورت میں امام ابو یوسف وامام محمدؒ کے قول پر دفع مشقت کے لئے اگر اجازت دی جائے تو مناسب اور بہتر ہے۔

شکل رابع میں حج کی کسی کے یہاں گنجائش نہیں ہے، نیز شکل ثالث میں محرم نہ ہونے کی صورت میں اور شکل رابع میں اگر حج فرض ہے تو پھر بغیر محرم کے حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی رائے کے مطابق اگر اجازت دے دی جائے تو پھر اس کی وجہ سے ایسی عورت کو کافی سہارا مل سکتا ہے اور وہ اپنا فریضہ حج ادا کر سکتی ہے، چنانچہ علامہ کشمیریؒ عرف الشذی کے اندر "باب كراهية أن تسافر المرأة وحدها" کے تحت فرماتے ہیں:

واعلم أن الحديث في السفر في غير سفر الحج (الى قوله) والمحقق أن يدار الأمر على الفتنة وعدمها ويحول الأمر إلى رأى من ابتلى به ولا يكون فيه تحديد الأيام وهذا ما تحقق لي من المذهب وإن لم يصرح به أحد (عرف الشذی علی الترمذی ۱/۲۲۱)۔

اور جان لو! کہ حدیث سفر کے بارے میں ہے، سفر حج کے بارے میں نہیں (الی قولہ) اور تحقیق یہ ہے کہ معاملہ کا مدار فتنہ ہونے اور فتنہ نہ ہونے پر ہے اور معاملہ کو اس کی طرف پھیر دیا جائے گا جو اس میں مبتلا ہے، اور اس میں ایام کی تحدید نہیں ہے اور یہ وہ تحقیق ہے جو مجھے مذہب سے معلوم ہوتی ہے، اگر چہ اس کی کسی نے صراحت نہیں کی۔

علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ کی رائے سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ حکم مذہب کا ہی ہے اگر چہ مذہب کے کسی عالم نے اس کی صراحت نہیں کی۔

۱۲۔ سفر حج میں منیٰ کے اندر قصر کا حکم ہے یا نہیں؟

منیٰ میں حاجی کے لئے جو نماز قصر کرنے کا حکم ہے اس کی علت عند الاحناف سفر میں ہونا ہے، حج میں ہونا نہیں ہے، امام شافعی وامام احمد بن حنبلؒ بھی اسی کے قائل ہیں، البتہ امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ منیٰ میں نمازوں کا قصر حج کی بنا پر ہے سفر کی بنا پر نہیں، اسی وجہ سے امام مالکؒ کے نزدیک حج کے موقع پر مکی بھی جب منیٰ جائے گا تو اس کو وہاں قصر نماز ادا کرنی ہوگی اتمام نہیں کرے گا۔

اب بات یہ رہ جاتی ہے کہ اس دور میں ترقیات کر لینے کی وجہ سے مکہ المکرمہ اور منیٰ دونوں کی آبادی مل گئی ہے اور ان دونوں مقامات کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں ہے تو کیا صورت مسئولہ کے اعتبار سے اس کو قصر کرنا ہوگا، یا اتمام؟

اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ مکہ المکرمہ اور منیٰ کی آبادی مل جانے کے باوجود دونوں شہر الگ الگ حکم میں ہیں دونوں کے نام بھی مختلف ہیں، لہذا مسافر حج کے لئے منیٰ کے اندر قصر کرنا ضروری ہوگا، اتمام صلوۃ درست نہیں، عرف میں بھی دونوں کو الگ الگ ہی سمجھا جاتا ہے، اس سلسلے میں فقہاء کرام فرماتے ہیں

وإن كانا مصرين نحو مكة ومنى أو الكوفة والحيرة أو قريتين أو أحدهما مصر والآخر قرية لا يصير مقيما لأنهما مكانان متباينان حقيقة وحكما (بدائع الصنائع ۱/۹۸)۔

اور اگر دو شہر ہوں جیسے مکہ المکرمہ اور منیٰ ہے، یا کوفہ اور حیرہ ہے، یا دو دیہات ہوں، یا ایک شہر ہو دوسرا دیہات تو وہ مقیم نہیں ہوگا، اس لئے کہ دونوں جگہیں حقیقۃً وحکماً الگ الگ ہیں۔

(الحاصل) مسافر حاجی کے لئے منیٰ کے اندر قصر ہے اتمام درست نہیں، اور جو مسافر حاجی نہیں ہے بلکہ قریب کا ہی رہنے والا ہے تو اس کے لئے اتمام ضروری ہوگا قصر درست نہیں، نیز جو مسافر حج کرنے والا ہے، وہ منیٰ کے اندر ہی نہیں رہے گا بلکہ اس کو عرفات، مزدلفہ وغیرہ بھی جانا ہوگا تو اس کے لئے اتمام صلوٰۃ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

رمضان المبارک میں شافعی امام کی اقتداء میں حنفی کا وتر:

اگر کوئی شخص رمضان المبارک کے مہینے میں حجاز مقدس کا سفر بغرض عمرہ، یا اور کسی ضرورت سے کرتا ہے اور حجاز مقدس میں اکثر مساجد میں دوسرے مسلک کے لوگ امام ہوتے ہیں اور وہ حضرات وتر دو سلام کے ساتھ پڑھتے ہیں، بایں طور کہ پہلے دو رکعت پڑھ کر سلام پھیرینگے اس کے بعد ایک رکعت الگ سلام سے پڑھیں گے، اور احناف کے نزدیک وتر ایک سلام سے پڑھنا واجب ہیں، ایسی حالت میں اگر کوئی حنفی مسلک کا آدمی شافعی امام کے پیچھے، یا حنبلی امام کے پیچھے اقتداء کرے تو اس حنفی شخص کی شافعی امام کے پیچھے وتر میں اقتداء درست نہ ہوگی یہی صحیح قول ہے جبکہ وہ دو سلام سے وتر پڑھائے۔

فظهر بهذا أن مذهب الصحيح صحة الا قتداء بالشافعي في الوتر إن لم يسلم على راس الركعتين وعدمها إن سلم (البحر الرائق ۲/۳۹، ومثلہ فی الزیلعی ۱/۱۷۱)۔

البتہ امام ابوبکر رازی اور ابن وہبان کا قول یہ ہے کہ حنفی کا اقتداء کرنا ایسے شافعی کے پیچھے جو دو سلام سے وتر پڑھائے درست ہے، لیکن حنفی دو رکعت پر سلام نہیں پھیرے گا بلکہ تین پر ہی سلام پھیرے گا۔

نعم لو اقتدى حنفي بشافعي في الوتر وسلم ذلك الشافعي الامام على الشفع الاول على وفق مذهبه ثم أتم الوتر صح وتر الحنفي عند أبي بكر الرازي وابن وهبان (معارف السنن ۴/۱۷۰، مثلہ فی البحر ۲/۳۹)۔

(الحاصل) ہمارے سامنے دو عبارتیں آئیں احناف کے نزدیک تو اقتداء صحیح نہیں ہے اور ابن وہبان اور ابوبکر رازی شافعی کے نزدیک صحیح ہے، ایسی صورت میں یہ بات تو بالکل مسلم ہے کہ مسجد حرام اور مسجد نبوی ان دونوں مسجدوں کا ثواب تمام مساجد سے بڑھا ہوا ہے، جیسا کہ احادیث نبویہ میں وارد ہے اور دوسری مساجد کو یہ فضیلت حاصل نہیں ہے، دوسری طرف جماعت سنت موکدہ ہے اور اس کا بھی بڑا ثواب ہے، لہذا مسجد حرام و مسجد نبوی میں جماعت کا ثواب حاصل کرنے کے لئے حنفی کو شافعی کی اقتداء کرنے کی امام ابوبکر رازی اور ابن وہبان کے قول کے مطابق اجازت دی جائے تو مناسب اور بہتر ہے، اور حجاز مقدس کی دیگر مساجد کے بارے میں یہی معمول رکھا جائے کہ حنفی کی اقتداء شافعی کے پیچھے وتر میں درست نہیں ہیں جبکہ وہ شافعی امام دو رکعت پر سلام پھیرتا ہو، اور اگر تین رکعت پر ہی سلام پھیرتا ہے تو پھر بلا کراہت ہر جگہ درست ہے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ سے متعلق چند اہم مسائل

مولانا محمد سعید الرحمٰن قاسمی

امارت شرعیہ پھلواری شریف، پٹنہ

۱۔ بلا احرام حرم مکی میں دخول کا حکم:

جو لوگ حج یا عمرہ کے علاوہ تجارت یا ملاقات یا کسی دوسرے مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں ان کے لئے احرام باندھ کر حرم مکی یا مکہ مکرمہ میں داخل ہونا ضروری ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی دو رائیں ہیں:

جمہور فقہاء، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور ایک قول کے مطابق امام شافعیؒ اس بات کے قائل ہیں کہ آفاقی کے لئے حج وعمرہ کے علاوہ کسی بھی دوسرے مقصد سے حرم مکی یا مکہ مکرمہ میں دخول کیلئے احرام باندھنا واجب ہے۔ بغیر احرام باندھے ہوئے میقات سے تجاوز جائز نہیں ہے۔ چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

إذا أراد وا دخول الحرم لحاجة أخرى غير النسک فجمهور الفقهاء والحنفية والمالكية والحنابلة وهو قول عند الشافعية يرون وجوب الإحرام عليهم بأحد النسكين ولا يجوز لهم مجاوزة الميقات بغير إحرام (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۸۷/۱۷)۔

امام شافعیؒ کا دوسرا قول جو ان کے یہاں مشہور ہے وہ یہ ہے کہ آفاقی شخص جبکہ وہ حج وعمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو بلا احرام میقات سے تجاوز کر سکتا ہے، اس پر احرام باندھنا واجب نہیں ہے، البتہ ایسے شخص کیلئے احرام باندھنا مستحب ہے۔ ''المحلی'' میں ہے:

فمن مر على أحد هذه المواقيت وهو لايريد حجا ولا عمرة فليس عليه أن يحرم (المحلی ۶۴/۷)۔

نیز الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے۔

وفي قول آخر للشافعية وهو المشهور عندهم أنه يجوز دخول الحرم للآفاقي أيضا بغير إحرام لكنه مستحب له أن يحرم (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۸۷/۱۷)۔

جمہور کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل نقلی حضور اقدس ﷺ کا ارشاد: ''لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما'' ہے، یعنی کوئی شخص میقات سے بغیر احرام باندھے تجاوز نہ کرے، اور ان کی دلیل عقلی یہ ہے کہ وجوب احرام اس مقدس جگہ کی تعظیم کی وجہ سے ہے، اور یہ تعظیم ہر آنے والے پر واجب ہے اور اس میں حاجی و غیر حاجی سب برابر ہیں۔

ہدایہ میں ہے:

الآفاقی إذا انتھی إلیھا علی قصد دخول مکة علیه أن یحرم قصد الحج أو العمرة أولم یقصد عندنا لقوله علیه السلام لا یجاوز أحد المیقات إلامحرما ولأن وجوب الإحرام لتعظیم ھذہ البقعة الشریفة فیستوی فیه الحاج والمعتمر وغیر ھما (ہدایہ ۱/۲۳۵، فتح القدیر ۲/۴۲۷)۔

امام شافعیؒ کی دلیل:

امام شافعیؒ کی دلیل حضور اقدس ﷺ کا عمل ہے کہ نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے موقع پر بغیر احرام باندھے حرم مکی میں داخل ہوئے تھے، اگر حج وعمرہ کے علاوہ دوسرے مقصد سے دخول کے لئے بھی احرام باندھنا واجب ہوتا تو آپ ﷺ بغیر احرام باندھے داخل نہیں ہوتے، یہ دلیل ہے اس بات کی کہ حج وعمرہ کے علاوہ دوسرے مقصد سے داخل ہونے کیلئے احرام باندھنا واجب نہیں ہے۔

لأن النبی ﷺ دخلھا یوم الفتح بغیر احرام (شرح فتح القدیر ۲/۴۲۷)۔

قول راجح: راقم الحروف کے نزدیک جمہور فقہاء کرام کا قول راجح ہے، اور اس کی دو وجہیں ہیں: ایک تو یہ کہ امام شافعیؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نبی کریم ﷺ کی خصوصیت تھی، اور یہ ان کی خصوصیت ہونا خود نبی کریم ﷺ کے فرمان سے ثابت ہوتا ہے، جو انہوں نے فتح مکہ کے موقع پر اپنے خطبہ میں فرمایا تھا کہ بیشک مکہ حرام ہے، اور اللہ تعالی نے جس دن سے آسمان وزمین کو پیدا فرمایا، اس دن سے حرام قرار دیا گیا، اور مجھ سے پہلے کسی کیلئے حلال نہیں کیا گیا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے، اور میرے لئے بھی دن کے چند لمحے کیلئے حلال کیا گیا۔ پھر قیامت تک کیلئے اس کی حرمت لوٹ آئی، یہ پوری تفصیل شرح فتح القدیر میں موجود ہے۔

اور ترجیح کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء کرام کی دلیل قولی حدیث ہے اور امام شافعیؒ کی دلیل فعلی حدیث ہے، اور اصول حدیث کا مسلمہ ضابطہ ہے کہ جب قولی وفعلی حدیث میں تعارض ہو تو قولی حدیث کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ لہذا آفاقی جو حج وعمرہ کے علاوہ دوسرے مقصد سے حرم مکی یا مکہ مکرمہ میں داخل ہونا چاہتا ہو، اس کیلئے بھی احرام باندھنا واجب ہے، بلا احرام باندھے داخل ہونا جائز نہیں ہے۔

علامہ شامی اپنی شہرہ آفاق کتاب ''ردالمحتار'' میں رقم طراز ہیں:

(قوله مرید مکة) ای ولو لغیر النسک کتجارة ونحوھا (ردالمحتار ۲/۱۵۲)۔

۲۔ ٹیکسی ڈرائیور یا ایجنٹ یا تاجر کے لئے بلا احرام حدود حرم میں داخلہ کا حکم:

کتب فقہ میں یہ جزئیہ صراحتاً مذکور ہے کہ لکڑی چننے والا یا گھاس کاٹنے والا حدود حرم میں بلا احرام داخل ہو سکتا ہے، اس کے لئے شرعاً اس کی اجازت ہے، اس لئے کہ اگر اس کی اجازت نہیں دی جاتی تو تنگی اور حرج لازم آتا، کیونکہ ان لوگوں کو بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمد ورفت کرنی پڑتی ہے، لہذا فقہاء کرام نے "الحرج مرفوع" اور "الضرر یزال" (الاشباہ والنظائر ۱/۱۳۹) کے اصول کے تحت ان لوگوں کے لئے بلا احرام حرم مکی میں داخلہ کی اجازت دی

ہے، چنانچہ درمختار میں ہے:

"حل لا هل داخلها.... دخول مكة غير محرم مالم يرد نسكا للحرج كما لو جاوز ها حطابو مكة (درمختار ۲/۱۵۵)۔

نیز فتاوی کی مشہور کتاب الفتاوی الہندیہ میں ہے:

وكذلك المكي إذا خرج الى الحل للاحتطاب أو الاحتشاش ثم دخل مكة يباح له الدخول بغير إحرام (الفتاوی الہندیہ ۱/۲۲۱)۔

لہذا میری ناقص رائے میں جن فقہاء کے یہاں حدود حرم میں بلا احرام داخل ہونا جائز نہیں ہے، ان کے نزدیک بھی فقہ کے مسلمہ اصول "الحرج مرفوع" و "الضرر يزال" اور "الضرورات تبيح المحظورات" کے تحت ٹیکسی ڈرائیور جو بار بار مکہ، جدہ، مدینہ کے درمیان آمدورفت کرتے ہیں، اسی طرح تجارتی سامان لانے اور لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے وہ ایجنٹ جنہیں بار بار حدود حرم کے اندر باہر آمدورفت کرنی پڑتی ہے، اگر ان کو احرام باندھنے کا پابند کیا جائے تو تکلیف مالا یطاق لازم آئے گا، اور لوگ دقت وپریشانی میں مبتلا ہوں گے، اس لئے ان لوگوں کو بھی لکڑی چننے والے اور گھاس کاٹنے والے کی طرح مستثنی قرار دینا چاہئے اور ان کے لئے ضرورۃً بلا احرام حدود حرم میں داخلہ کی اجازت ہونی چاہئے۔

۳۔ مکی کے لئے عمرہ:

ایسے مکی کے لئے جو اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہو اشہر حج میں عمرہ کرنا مکروہ ہے۔ جیسا کہ علامہ محمد بن عابدین اپنی شہرہ آفاق کتاب "ردالمحتار" میں تحریر فرماتے ہیں:

يزاد على الأيام الخمسة ما في اللباب وغيره من كراهة فعلها في أشهر الحج لأهل مكة ومن بمعناهم اى من المقمين و من في داخل الميقات لأن الغالب عليهم أن يحجوا في سنتهم فيكونوا متمتعين و هم عن التمتع ممنوعون والا فلا منع للمكي عن العمرة المفردة في أشهر الحج إذا لم يحج في تلك السنة (ردالمحتار ۲/۱۵۲)۔

نیز علامہ ابن نجیم "البحر الرائق" میں لکھتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مکی جب اشہر حج میں عمرہ کا احرام باندھے تو اگر اس کی نیت اسی سال حج کرنے کی ہے تو گنہگار ہوگا، اس لئے کہ یہ عین تمتع ہے جس سے منع کیا گیا ہے، اگر اس سال حج کرے گا تو دم جنایت لازم آئیگا (البحر الرائق ۲/۳۹۳)۔

اور عصر حاضر کے ممتاز عالم دین حضرت مفتی عبدالرحیم لاجپوری صاحب اپنی کتاب "فتاوی رحیمیہ" میں لکھتے ہیں، اہل مکہ جو حج کا ارادہ رکھتے ہوں ان کے لئے اس سال عمرہ کرنا مکروہ ہے، اگر حج کا ارادہ نہیں تو مکروہ نہیں (فتاوی رحیمیہ ۵/۲۲۲)۔

۴۔ سوال میں مذکور شخص متمتع نہیں ہوگا، اس لئے کہ متمتع ہونے کے لئے ضروری ہے کہ حج وعمرہ دونوں ایک

ہی سفر میں کیا جائے، اور دونوں کے درمیان المام صحیح نہ کرلے، اور جب مکی نے المام صحیح کرلیا ہو اور پھر حج کررہا ہو تو وہ متمتع نہیں کہلائے گا، اور مذکورہ مکی شخص ایک ممنوع شئی کا ارتکاب کرنے والا نہیں کہلائے گا اور عمرہ کرنے کی وجہ سے اس پر دم جنایت لازم نہیں ہوگا، اس سلسلہ میں ہدایہ کی عبارت ملاحظہ ہو:

المكي إذا خرج إلى الكوفة وأحرم بعمرة و ساق الهدى حيث لم يكن متمتعا لأن العود هناك غير مستحق عليه فصح إلمامه (ہدایہ ۲۶۳/۱، نیز دیکھئے: ردالمحتار ۱۹۷/۲)۔

مکی کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش نہیں ہے۔ ليس لأهل مكة تمتع وقران وإنما لهم الإفراد خاصة (الفتاوی الہندیہ ۲۳۹/۱)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فراغت کے بعد مزید عمرے کرسکتا ہے یا نہیں؟

تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے قبل مزید عمرے کرسکتا ہے، شرعاً بلا کراہت جائز و درست ہے، چنانچہ یہ مسئلہ غنیۃ المناسک میں صراحۃً مذکور ہے۔ ملاحظہ ہو عبارت:

ويعتمر قبل الحج ماشاء الله أما في اللباب ولا يعتمر قبل الحج فغير صحيح لأنه بناء على أن المكي ممنوع من العمرة المفردة وهو خلاف مذهب أصحابنا جميعا لأن العمرة جائزة في جميع السنة بلا كراهة إلا في خمسة أيام لا فرق في ذلك بين المكي والآفاقي (غنیۃ المناسک، ص ۱۱۵)۔

یعنی حج سے پہلے جتنا عمرہ کرنا چاہے کرے، بہرحال لباب میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ حج سے پہلے عمرہ نہ کرے یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو مکی کیلئے صرف عمرہ بھی ممنوع ہوگا، حالانکہ یہ قول ہمارے تمام اصحاب کے خلاف ہے، اس لئے کہ عمرہ پانچ ایام کے علاوہ پورے سال میں بلا کراہت جائز ہے، اور اس میں مکی اور آفاقی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

نیز مفتی عبدالرحیم صاحب کا بھی فتوی جواز کا ہے، چنانچہ وہ فتاوی رحیمیہ میں اس طرف کے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

''راجح قول یہی ہے کہ اشہر حج میں متمتع آفاقی یوم عرفہ و یوم نحر اور ایام تشریق کے علاوہ باقی دنوں میں نفلی عمرہ بدون حرج کرسکتا ہے (غنیہ المناسک)، مصنف ارشاد الساری شیخ عبدالغنی تحریر فرماتے ہیں کہ: ناواقف متمتع حجاج کو جاہل معلم نفلی عمرہ سے روکتے ہیں یہ غلط ہے، غریب ناواقف حجاج ایسی عبادت سے محروم رہتے ہیں، لہذا عمرہ کرنے میں حرج نہیں، جائز ہے، احقر کا عمل یہی ہے (فتاوی رحیمیہ ۷۲/۲)۔

۶۔ رمی میں نیابت سے متعلق احکام:

(الف) عمل رمی میں ایک شخص دوسرے کی نیابت کرسکتا ہے، یہ شرعاً جائز و درست ہے۔

(ب) عمل رمی میں نیابت صرف مریض اور معذور کے حق میں ہے، ہر شخص کیلئے نیابت جائز نہیں ہے۔ مریض اور معذور سے مراد ایسا شخص ہے جو خود سے رمی کی استطاعت وقدرت نہ رکھتا ہو، چنانچہ علامہ ابن نجیم ''البحر

الرائق'' میں اور علامہ ابن ہمام ''شرح فتح القدیر'' میں تحریر فرماتے ہیں:

ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع الحصى في يده و يرمي بها او يرمي عنه غيره (البحر الرائق ۳۷۵/۲، شرح فتح القدیر ۴۹۸/۲)۔

ازدحام کی وجہ سے نیابت جائز ہے یا نہیں؟

ازدحام عذر ہے یا نہیں؟ اور اس کی وجہ سے عمل رمی میں نیابت جائز ہے یا نہیں؟ اس کا حکم معلوم کرنے سے پہلے ایک مسئلہ ذہن نشین کر لینا چاہئے: جو علامہ ابن نجیم مصری نے ''البحر الرائق'' میں تحریر فرمایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر عورت ازدحام کی وجہ سے وقوف مزدلفہ چھوڑ دے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے، تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگر عورت ازدحام کی وجہ سے رمی چھوڑ دے تو اس صورت میں بھی اس پر کچھ واجب نہ ہو۔

ان المرأة لو تركت الوقوف بالمزدلفة لأجل الزحام لا يلزمها شئ فينبغي أنها لو تركت الرمي له لا يلزمها شئ والله سبحانه تعالى أعلم (البحر الرائق ۳۷۶/۲)۔

گویا انہوں نے ازدحام کو عذر تسلیم کیا ہے، اس لئے کہ ترک واجب اگر عذر کی وجہ سے ہو تبھی کچھ واجب نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ یہ مسئلہ کتب فقہ میں صراحتاً مذکور ہے:

(قوله لا شئ عليه) وكذا كل واجب إذا ترك لعذر لا شئ عليه (ردالمحتار ۱۷۹/۲)۔

اور علامہ شامی نے محیط کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ازدحام مطلقاً عذر ہے، یہ کوئی صرف عورت کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ اطلاق کی وجہ سے اس میں مرد بھی شامل ہو گئے، یعنی اگر مرد بھی ازدحام کی وجہ سے رمی نہ کر سکے تو اس پر بھی کچھ واجب نہیں ہے، عبارت ملاحظہ ہو:

''**ولم يقيد في المحيط خوف الزحام بالمرأة بل أطلقه شمل الرجل** (ردالمحتار ۱۷۸/۲)۔

لہٰذا مذکورہ بالا عبارت کی روشنی میں راقم الحروف کی ناقص رائے یہ ہے کہ جب ازدحام کی وجہ سے رمی ساقط ہو جاتی ہے تو اس کی وجہ سے خواہ مرد ہو یا عورت نیابت بدرجہ اولیٰ جائز و درست ہونی چاہئے۔

۷۔ حکومت کسی کو حج سے روک دے تو وہ محصر ہے یا نہیں؟

حکومت اگر کسی شخص کو ارکان حج ادا کرنے سے روک دے تو ایسا شخص محصر ہوگا یا نہیں؟ اس کو جاننے سے پہلے احصار کی لغوی و شرعی تعریف کا جاننا ضروری ہے۔ احصار کے لغوی معنی روکنے کے ہیں: '' **الإحصار هو لغة المنع** (درمختار ۲۳۳/۲)۔

احصار کی شرعی تعریف:

محرم کا وقوف اور طواف سے کسی عذر شرعی کی وجہ سے رک جانا۔

وفي الشرع عبارة عن منع المحرم عن الوقوف والطواف بعذر شرعي (الجوہرۃ النیرۃ ۱۸۰/۱)۔

فتاویٰ کی مشہور کتاب ''الفتاوی الہندیہ'' میں اس کی تعریف بہت واضح الفاظ میں کی گئی ہے۔ محصر وہ ہے

جس نے احرام باندھا ہو، پھر احرام کی وجہ سے جو چیزیں واجب ہوتی ہیں ان کی ادائیگی سے روک دیا گیا ہو، خواہ یہ رکنا دشمن یا مرض یا قید کر لینے یا زخم یا اعضاء کے ٹوٹ جانے یا کسی اور وجہ سے ہو۔

المحصر من أحرم ثم منع عن مضى في موجب الإحرام سواء كان المنع من العدو أو المرض أو الحبس أو الكسر أو القرح أو غيرها (الفتاوى الہندیہ ۱/۲۵۵)۔

مذکورہ بالا تعریف سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ احرام باندھنے کے بعد ارکان کی ادائیگی سے روک دیا جانا خواہ کسی بھی وجہ سے ہو حصر کہلائے گا۔ لہذا صورت مسئولہ میں سعودیہ عربیہ میں مقیم غیر ملکی جو حکومت کی اجازت کے بغیر حج وعمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں پکڑ لئے جانے پر حکومت اسے واپس بھیج دیتی ہے، تو ایسے لوگ بھی محصر کے حکم میں داخل ہیں، ان پر محصر کے احکام جاری ہوں گے۔

محصر کا حکم:

ایسا شخص جو حج یا عمرہ کی ادائیگی سے روک دیا گیا ہو اس کے احرام کے ختم کرنے کی صورت یہ ہے کہ وہ شخص کسی کی معرفت ہدی، یا اس کی قیمت بھیج دے اور یہ ہدایت کر دے کہ اس کو فلاں دن ذبح کر دینا، تو جس دن وہ جانور ذبح کر دیا جائے گا اس کے بعد یہ شخص حلال ہو جائے گا (دیکھئے: فتاوی ہندیہ ۱/۲۵۵)۔

۸۔ رمی، ذبح اور حلق کے درمیان قارن و متمتع کے لئے ترتیب کا حکم:

قارن اور متمتع کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا مسنون؟ اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی دو رائیں ہیں: امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ ان کے درمیان ترتیب واجب ہے، ان میں تقدیم وتاخر کی وجہ سے دم لازم آئے گا، اور امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اسحقؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک ان چیزوں کے درمیان ترتیب مسنون ہے، ان میں تقدم وتاخر کی وجہ سے دم لازم نہیں ہوگا۔

اعلم أن الترتيب بين الرمي والذبح والحلق للقارن والمتمتع واجب عند أبي حنيفة وسنة عندهما (مرقاۃ المفاتیح ۳/۲۴۲)۔

امام ابوحنیفہؒ و دیگر حضرات کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے، انہوں نے فرمایا کہ جو شخص ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کر لے اس پر دم واجب ہے۔

ولأبي حنيفةؒ حديث ابن مسعودؓ قال من قدم نسكا على نسك فعليه الدم (شرح فتح القدیر ۳/۶۲)۔

مذکورہ صورت میں دم کا واجب ہونا یہ دلیل ہے اس بات کی کہ رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، اس لئے کہ ترک واجب ہی سے دم لازم ہوتا ہے، اگر مذکورہ چیزوں کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہوتی تو تقدم و

تاخر کی وجہ سے دم کے وجوب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

امام شافعیؒ وغیرہ کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے، جس میں ہے کہ نبی کریم ﷺ لوگوں کی وجہ سے منیٰ میں ٹھہرے ہوئے تھے اور لوگ آپ سے سوال کر رہے تھے، اتنے ہی میں ایک شخص آیا اور کہا میں نے رمی سے پہلے نحر کرلیا تو اس کے جواب میں آپ ﷺ نے فرمایا: تم کرو، کوئی حرج نہیں ہے۔

عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه ﷺ وقف للناس بمنى يسألونه فجاء رجل وقال نحرت قبل الرمى فقال عليه الصلاة والسلام افعل ولا حرج (حوالہ مذکور)۔

نبی کریم ﷺ کا "افعل ولا حرج" فرمانا دلیل ہے اس بات کی کہ ان امور کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہے۔ اگر ترتیب واجب ہوتی تو آپ ﷺ "لا حرج" کا جملہ استعمال نہیں فرماتے۔

"افعل ولا حرج" سے امام شافعیؒ کا استدلال ان چیزوں کے درمیان ترتیب کے مسنون ہونے کا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ حدیث شریف میں جو "لاحرج" استعمال ہوا ہے۔ اس سے مراد گناہ ہے کفارہ نہیں اور ضرورۃ گناہ کی نفی سے کفارہ کی نفی لازم نہیں آتی، جیسا کہ یہ مسئلہ محقق ہے کہ اگر کسی شخص نے تکلیف کی وجہ سے اپنے سر کا حلق کرالیا تو اس پر کفارہ واجب ہے، البتہ وہ گنہگار نہیں ہوگا۔

ولا حجة لهم فى الحديث لأن قوله لا حرج المراد منه الإثم لا الكفارة وليس من ضرورة انتفاء الإثم انتفاء الكفارة ألا ترى أن الكفارة تجب على من حلق رأسه لأذى به ولا إثم عليه (بدائع الصنائع ۲/۱۵۸)۔

لیکن حالات کے پیش نظر سوال میں مذکور دشواریوں اور مجبوریوں میں اس کے وجوب کا فتویٰ دینا مناسب معلوم نہیں ہوتا، ورنہ لوگ بہت زیادہ حرج و تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے، لہذا حالات کے پیش نظر فقہ کے مسلمہ اصول "الحرج مرفوع" "الضرر يزال" کی روشنی میں میری ناقص رائے یہ ہے کہ صاحبین کے قول پر عمل کی گنجائش ہونی چاہئے۔

۹۔ صورت مسئولہ میں آج کے اس دور میں بھی جبکہ معروف حج تمتع ہے اور افراد و قران شاذ و نادر ہے کسی کو حج بدل کے لئے بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور نہیں کیا جائے گا، اور اس کیلئے تمتع کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ تمتع کے جائز ہونے کے لئے صریح اجازت ضروری ہے، محض عرف کافی نہیں ہے۔

(الف) حج بدل کرنے والا تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟

حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے، شرعاً جائز و درست ہے، اور ایسا ہی رجحان حضرت مفتی محمد شفیعؒ کا ہے، چنانچہ وہ اپنی کتاب "جواہر الفقہ" میں تحریر فرماتے ہیں:

اجازت آمر کے ساتھ قران اور تمتع جائز ہونا چاہئے (جواہر الفقہ ۱/۵۱۰)۔

نیز موجودہ دور کے ممتاز عالم دین اور فقیہ النفس حضرت مولاٰ نا مفتی نظام الدین صاحب بھی اس کے جواز کے قائل ہیں، چنانچہ وہ نظام الفتاوی میں اس طرح کے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

اگر آمر محجوج عنہ نے قران یا تمتع کی اجازت دیدی ہے، خواہ مجملا ہی دی ہو، مثلا بایں طور کہ تم کو اختیار ہے میری طرف سے جس طرح چاہو حج بدل کر آؤ تو اس صورت میں مامور کو حج تمتع و قران دونوں کرنا جائز رہے گا۔ (منتخبات نظام الفتاوی ۱/۱۵۱)۔

(ب) صریح اجازت کے بغیر حج تمتع:

حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع نہیں کرسکتا ہے، البتہ اگر اجازت اجمالا ہو، بایں طور کہ آمر، حج بدل کرنے والے سے یہ کہے کہ تم کو اختیار ہے، جس طرح چاہو میری طرف سے حج بدل کر سکتے ہو، یا اس طرح کا کوئی جملہ استعمال کرے، تو پھر مامور کیلئے حج تمتع کی اجازت ہوگی۔

(ج) ظن غالب کو اجازت کا درجہ حاصل ہوگا یا نہیں؟

ظن غالب کو صریح اجازت کا درجہ نہیں دیا جاسکتا ہے، لہذا محض ظن غالب کی وجہ سے حج بدل کرنے والا تمتع نہیں کرسکتا ہے، یہ از روئے شرع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ تمتع کے لئے صریح اجازت ضروری ہے، جب تک صراحتا اس کی اجازت نہ ہو حج تمتع کرنا جائز نہیں ہوسکتا ہے۔

(د) باذن الآمر یا بدون اذن الآمر کی صورت میں دم کس پر ہوگا:

کتب فقہ میں یہ مسئلہ صراحتا مذکور ہے کہ باذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع حج بدل کرنے والے پر لازم ہے، اس کو اپنے مال سے ادا کرنا پڑے گا نہ کہ آمر کے مال سے۔

و دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع (الدرالمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/ ۲۴۷)۔

اور جب باذن الآمر کی صورت میں دم تمتع حج بدل کرنے والے پر لازم ہے تو بدون اذن الآمر کی صورت میں بدرجہ اولی دم تمتع اس پر لازم ہوگا۔ گویا حج بدل کرنے والا باذن الآمر یا بدون اذن الآمر تمتع کرے دونوں صورتوں میں حج بدل کرنے والے پر ہی دم لازم ہوگا۔ اور وہ اپنے مال سے ادا کرے گا۔

(ھ) سوال ۹ کے ''الف'' کے جواب میں یہ مسئلہ لکھا جاچکا ہے کہ حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے تمتع جائز ہے، تو پھر اس میں جو سوال ذکر کیا گیا ہے، اس کے جواب کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کا حکم:

حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ:

۱۔ اگر میت پر حج فرض تھا اور اس نے حج بدل کی وصیت کردی تھی اور اس کا تہائی ترکہ بعد ادائیگی حقوق

متقدمہ علی الارث میت کے مکان سے حج بدل کے لئے کافی ہے۔

۲۔ وصیت تو کی لیکن تہائی ترکہ بعد ادائیگی حقوق متقدمہ علی الارث مکان میت سے حج کے لئے کافی نہیں ہے، البتہ خارج میقات سے بھیجنے کے لئے کافی ہے اور خارج میقات سے بھیجنا ورثاء کی قدرت میں ہے یا مذکورہ صورت میں ورثاء اپنے ذاتی مال سے کسی کو میت کے مکان سے حج بدل کیلئے بھیج دے۔

۳۔ اگر میت پر حج فرض نہیں تھا لیکن اس نے حج بدل کرانے کی وصیت کر دی اور تہائی ترکہ بعد ادائیگی حقوق متقدمہ علی الارث اتنا ہے کہ میت کے مکان سے نہ سہی، راستہ ہی کے کسی حصہ سے حج بدل میقاتی کرایا جاسکتا ہے اور وہ ورثاء کی قدرت میں بھی ہو۔

مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں مامور کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش نہیں ہے، مامور قران یا تمتع نہیں کر سکتا ہے۔

(۴) اگر میت پر حج فرض نہیں تھا، اور نہ ہی اس نے حج کی وصیت کی یا وصیت تو کی مگر تہائی ترکہ کی مقدار بعد ادائیگی حقوق متقدمہ علی الارث اتنی ہے جس سے میت کی طرف سے حج مکی ہی کروایا جاسکتا ہے اور ایسا کرانا ورثاء کی قدرت میں بھی ہو۔

(۵) اگر میت پر حج فرض نہیں تھا اور نہ ہی اس نے حج کی وصیت کی یا وصیت تو کی مگر تہائی ترکہ بعد ادائیگی حقوق متقدمہ علی الارث اتنی نہیں ہے جس سے میت کی طرف سے حج مکی ہی سہی کرایا جاسکے، اور ایسی صورت میں ورثا اپنی ذاتی رقم سے حج بدل کرادیں۔ تو ان تمام صورتوں میں مامور کے لئے قران وتمتع کی گنجائش ہے (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: منتخبات نظام الفتاوی ۱/۱۵۱، ۱۵۲)۔

۱۰۔ طواف زیارت سے قبل عورت کو حیض یا نفاس آجائے تو کیا کرے؟

(الف) اگر کسی عورت کو طواف زیارت سے قبل حیض یا نفاس آجائے تو وہ طواف زیارت نہ کرے، بلکہ پاکی کا انتظار کرے جب پاک ہو جائے تو اس کے بعد طواف زیارت کرے، یہ مسئلہ کتب الفقہ میں بالکل مصرح ہے۔

البتہ اگر عورت کے لئے اتنی دیر انتظار کرنا ناقابل عمل ہو، خواہ ویزا نہیں بڑھ پا رہا ہو، یا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی نہیں ہو پارہی ہو یا نفقہ ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر انتظار کرنا دشوار کن ہو، نیز اگر بغیر ارکان ادا کئے اپنے وطن واپس چلی آتی ہے تو دوبارہ آنے کی استطاعت نہیں ہے، یا کوئی قانونی رکاوٹیں حائل ہیں تو ایسی صورت میں اس کو پابند کرنا کہ حیض ونفاس سے پاکی حاصل کرنے کے بعد ہی طواف زیارت کرے، یہ عورت کو اپنی وسعت سے زیادہ کا مکلف بنانا ہے، حالانکہ اللہ تعالی کسی انسان کو اس کی وسعت سے زیادہ کا مکلف نہیں بناتا ہے۔ لہذا صورت مسئولہ میں میرا خیال یہ ہے کہ مذکورہ مجبوریوں میں عورت کے لئے حالت حیض ونفاس میں قرآن کریم کی آیت "لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعها" (سورہ بقرہ/۲۸۶) اور فقہاء کرام کے مسلمہ اصول

"الضرورات تبيح المحظورات" اور "الضرر يزال" کی روشنی میں طواف زیارت کی اجازت ہونی چاہئے، اور اس صورت میں عورت گنہگار بھی نہیں ہوگی۔

(ب) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے رکن ادا ہوگا یا نہیں؟

ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے رکن ادا ہو جائے گا، البتہ دم لازم آئے گا، یہ جزئیہ کتب فقہ میں صراحتاً مذکور ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمام "شرح فتح القدیر" میں تحریر فرماتے ہیں:

فإن طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله تعالى ولزمها الإعادة فإن لم تعده كان عليها بدنة وتم حجها (شرح فتح القدیر ۲۳/۳، البحر الرائق ۳۹۸/۲)۔

یعنی اگر عورت حالت حیض میں طواف زیارت کرلیتی ہے تو گنہگار ہوگی اور اس کا اعادہ لازم ہوگا، اگر اس کا اعادہ نہیں کرتی ہے تو بدنہ لازم ہوگا اور اس کا حج مکمل ہو جائے گا۔

(ج) کیا دم میں بدنہ ہی لازم ہوگا؟

دم میں بدنہ ہی ذبح کرنا ہوگا بکرا کافی نہیں ہوگا، جیسا کہ یہ مسئلہ شرح فتح القدیر میں مذکور ہے:

"**والشاة جائزة فی كل شیء الا فی موضعين من طاف طواف الزيارة جنبا ومن جامع بعد الوقوف بعرفة فإنه لا يجوز فيها إلا بدنة**" (شرح فتح القدیر ۱۶۱/۳)۔

یعنی دو جگہوں کے علاوہ تمام میں بکری کافی ہے، اور وہ دو جگہیں یہ ہیں: جس نے طواف زیارت حالت جنابت میں کیا ہو، اور جس نے وقوف عرفہ کے بعد جماع کیا ہو، پس ان دونوں صورتوں میں بدنہ کے علاوہ دوسری چیز جائز نہیں ہے۔

(د) کیا دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ضروری ہے؟

دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے، حرم مکہ سے باہر اپنے مقام پر ادا نہیں کیا جا سکتا ہے، شرعاً اس کی اجازت نہیں ہوگی، چنانچہ علامہ قرطبی "الجامع لاحکام القرآن" میں آیت قرآنی "**هديا بالغ الكعبة**" (سورہ مائدہ ۹۵) کی پوری تفسیر بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

أما الهدی فلا خلاف أنه لابد له من مكة (الجامع لاحکام القرآن ۳۱۶/۶) یعنی اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ہدی کے لئے مکہ مکرمہ ضروری ہے۔

۱۱۔ دوران سفر شوہر کا انتقال ہو جائے تو حج وعمرہ کا حکم:

اگر عورت نے اپنے خاوند کے ساتھ سفر حج وعمرہ شروع کیا اور دوران سفر شوہر نے اس کو طلاق دیدی یا اس کا انتقال ہو گیا تو اب وہ عورت کیا کرے گی، آیا اپنے وطن واپس آ جائے گی یا سفر حج وعمرہ جاری رکھے گی، اس سلسلہ میں تاتارخانیہ میں تفصیل یہ ذکر کی گئی ہے:

۱۔ جہاں شوہر کا انتقال ہوا ہے یا جس جگہ اسے طلاق دی گئی ہے، وہاں سے اس کے وطن کی مسافت سفر

شرعی (۴۸ میل، ۷۷ کیلومیٹر) سے کم ہے تو وہ اپنے وطن لوٹ آئے گی۔

۲۔ اگر اس کے وطن کی مسافت اس جگہ سے سفر شرعی کی مسافت سے زیادہ ہے اور اس جگہ سے مکہ کی مسافت سفر شرعی کی مسافت سے کم ہے تو وہ اپنا سفر حج جاری رکھے۔ اگر دونوں طرف سے سفر شرعی کی مسافت ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے، جس جگہ اس کے خاوند کا انتقال ہوا ہے یا جس جگہ اس کو طلاق دی گئی ہے وہ شہر ہے تو اس صورت میں ایسی عورت کا حکم کیا ہوگا، اس میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ دوران عدت اس کے لئے اس جگہ سے نکلنا دونوں جانب میں سے کسی جانب بھی جائز نہیں ہے، خواہ محرم کے ساتھ یا بلا محرم، صاحبین امام ابو یوسف و امام محمد فرماتے ہیں کہ محرم کے ساتھ نکلنا جائز ہے اور مطلق نکلنے کا جملہ اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ خواہ وطن کی طرف لوٹے یا سفر حج جاری رکھے دونوں جائز ہے۔ البتہ بلا محرم نکلنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، دوسری صورت اگر وہ جگہ جہاں شوہر کا انتقال ہوا ہے یا جس جگہ طلاق دی گئی ہے جنگل یا دیہات ہے جہاں عورت کو اپنی جان و مال کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں عورت کو اختیار ہے چاہے تو وہاں سے اپنا سفر جاری رکھے یہاں تک کہ امن کی جگہ پہونچ جائے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ موضع امن پہونچنے کے بعد عدت گذرنے سے پہلے سفر جائز نہیں ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ محرم کے ساتھ جا سکتی ہے (تاتارخانیہ ۲/۴۳۶)۔

ان تمام تفصیلات کی روشنی میں یہ امر ثابت ہوا کہ اگر کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ایسی جگہ ہو جائے جہاں سے وطن کی مسافت سفر شرعی سے کم ہو تو ایسی صورت میں عورت وطن لوٹ آئے، اس کے لئے سفر کو جاری رکھنا جائز نہیں ہے، اور اگر وہاں سے مکہ کی مسافت سفر شرعی سے کم ہے تو اپنا سفر جاری رکھے، اور اگر کسی ایسی جگہ انتقال ہوا جہاں سے وطن اور مکہ دونوں طرف کی مسافت سفر شرعی کی مسافت ہے، تو جہاں شوہر کا انتقال ہوا ہے اگر وہ شہر ہے اور اس کے ساتھ کوئی محرم نہیں ہے، تو بالاتفاق سفر جاری رکھنا جائز نہیں ہے، اس پر اسی جگہ عدت گذارنا لازم ہے، اور اگر وہ جگہ جنگل یا دیہات ہے جہاں جان و مال کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے یا وہ جگہ شہر ہے اور دونوں صورتوں میں اس کے ساتھ محرم موجود ہے تو ایسی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عورت موضع امن پہونچ کر سفر روک دے جبکہ جنگل اور دیہات میں اور اگر شہر میں ہو تو سفر جائز نہیں ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک سفر جائز ہے۔ مذکورہ صورت میں میری ناقص رائے میں مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین کے قول پر فتوی دیا جانا چاہئے اور اس کے لئے سفر حج و عمرہ جاری رکھنے کی اجازت ہونی چاہئے، جیسا کہ خود امام طحاویؒ نے صاحبین کے قول کو راجح قرار دیا ہے، اور اس حالت میں جو عورت حج کرے گی اس کا حج ادا ہو جائے گا، البتہ گنہگار ہوگی۔

وإن حجت وهي في العدة جاز حجها وكانت عاصية (ارشاد الساری الی مناسک ۳۹)۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا مکہ میں پندرہ دن قیام سے پہلے منیٰ چلا جائے تو مقیم ہوگا یا نہیں؟

چونکہ مکہ اور منیٰ دونوں الگ الگ مستقل آبادیاں ہیں، اگرچہ آبادیاں پھیلتے پھیلتے دونوں متصل ہو گئی ہیں

تو ایسی صورت میں جب تک کہ کسی ایک جگہ پندرہ دن یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت نہ ہو اس وقت تک آدمی وہاں مقیم نہیں ہوسکتا ہے، لہذا صورت مسئولہ میں حج کا سفر کرنے والا مسافر شخص مکہ مکرمہ میں پندرہ یوم قیام سے پہلے ہی منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مقیم نہیں ہوگا بلکہ مسافر ہی رہے گا اور اس پر مسافر کے احکام جاری ہوں گے (درمختار ۱/۵۲۸)۔

۱۳۔ حنفی مقتدی کے لئے حرم میں وتر با جماعت کا حکم:

وتر کی تین رکعت نماز ایک سلام سے پڑھی جائے یا دو سلام سے، اس میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک وتر کی نماز ایک سلام سے پڑھی جائے گی، البتہ دیگر ائمہ کرام کے نزدیک وتر کی تین رکعت نماز دو سلام سے پڑھی جائے گی۔

جمہور ائمہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت ہے کہ وہ وتر کی تین رکعات نماز دو سلاموں سے پڑھا کرتے تھے، اور اس عمل کو نبی کریم ﷺ کی طرف سے منسوب فرماتے تھے۔

إنه كان يفصل بين شفعه و وتره بتسليمة وأخبر ابن عمر أن النبي ﷺ كان يفصل ذلك (آثار السنن)

اور حنفیہ کے مذکورہ مسئلہ کی بنیاد (حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث ہے) وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نماز وتر کی دو رکعت پر سلام نہیں پھیرتے تھے۔

إن رسول الله ﷺ وسلم كان لا يسلّم في ركعتي الوتر (نسائی شریف ۱/۲۴۸)۔

نیز صحابہ کرام کی ایک بڑی جماعت جن میں حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حذیفہ بن الیمان، حضرت انس، حضرت ابی ابن کعب جیسے جلیل القدر صحابی ایک سلام سے تین رکعات پڑھنے کے قائل تھے، حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت پر عمل دو وجہ سے راجح معلوم ہوتا ہے: ایک تو یہ کہ دو سلام سے پڑھنے والی روایت صرف عبداللہ بن عمر سے مروی ہے، جبکہ صحابہ کی ایک بڑی جماعت ایک سلام سے پڑھنے کی قائل تھی، دوسری وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ وتر کی نماز گھر پر ادا فرمایا کرتے تھے، اور گھر کے حالات کے بارے میں حضرت عائشہؓ سے زیادہ کون جان سکتا ہے، لہذا نبی ﷺ کے وتر کے بارے میں حضرت عائشہ سے زیادہ کون واقفیت رکھ سکتا ہے۔ البتہ حرم میں وتر پڑھنے والے حنفی شخص کے لئے میری رائے میں جماعت کی فضیلت اور خود حرم میں نماز پڑھنے کی فضیلت کی وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام مسجد کی اقتداء میں جماعت کے ساتھ وتر کی نماز ادا کرے، اس صورت میں فصل کے ساتھ وتر پڑھنے کی گنجائش ہونی چاہئے اور بعد میں اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہونی چاہئے۔ ورنہ جماعت اور حرم میں نماز پڑھنے کی فضیلت سے محروم رہنا لازم آئے گا، جو بہت بڑی بدنصیبی کی بات ہوگی۔

☆☆☆☆☆

حج کے مسائل واحکام

محمد اشتیاق عالم حلیمی

امارت شرعیہ، پٹنہ

۱۔ تمام ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حرم کی میں داخل ہونے والے شخص کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو، البتہ وہ لوگ جو حج وعمرہ کا ارادہ نہیں رکھتے، بلکہ کسی دوسرے مقصد سے حرم کی کے حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں، مثلا تجارت، ملاقات، زیارت، وغیرہ تو کیا ان حضرات کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں یا بغیر احرام کے بھی حدود حرم میں داخل ہو سکتے ہیں؟

اس سلسلہ میں ائمہ کرام کے مذاہب مختلف ہیں۔

جمہور فقہ امام ابوحنیفہؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اور ایک قول کے مطابق امام شافعیؒ، یہ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ آفاقی شخص کے لئے مطلقا حرم کی میں داخل ہونے کے لئے احرام ضروری ہے، بغیر احرام باندھے ہوئے میقات سے تجاوز جائز نہیں ہے۔ چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

إذا أرادوا دخول الحرم لحاجة أخرى غير النسك فجمهور الفقهاء والحنفية والمالكية والحنابلة و هو قول عند الشافعية يرون وجوب الإحرام عليهم بأحد النسكين ولا يجوز لهم مجاوزة الميقات بغير إحرام (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۸۷/۱۷)۔

جب آفاقی شخص کسی دوسری غرض سے حج یا عمرہ کے علاوہ حرم کی میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو جمہور فقہاء، حنفیہ، مالکیہ حنابلہ اور شافعیہ کے ایک قول کے مطابق احرام باندھنا ضروری ہے بغیر احرام کے میقات سے آگے گذرنا جائز نہیں۔

امام شافعیؒ کا دوسرا قول جس کو ہوالمشہور عندہم سے بیان کیا گیا ہے کہ آفاقی شخص بغیر احرام کے بھی حرم میں داخل ہوسکتا ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ احرام باندھ کر ہی حرم میں داخل ہو۔

وفي قول آخر للشافعية وهو المشهور عندهم ان يجوز دخول الحرم للآفاقي ايضابغير إحرام لكنه يستحب له ان يحرم (الموسوعۃ الفقہیہ ۱۸۷/۱۷)۔

امام شافعیؒ کے دوسرے قول کے مطابق آفاقی کے لئے جائز ہے کہ بغیر احرام کے بھی حرم میں داخل ہوں لیکن مستحب یہ ہے کہ احرام باندھ لے۔

ہدایہ میں حنفیہ کا مسلک اس طرح مذکور ہے:

الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد عندنا لقوله لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة

الشريفة فيستوى فيه الحاج أو المعتمر وغير هما (ہدایہ ۱/۲۳۵)۔

آفاقی جب مکہ معظمہ کے پاس پہنچ جائے اور مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ ہو تو اس پر ہمارے نزدیک احرام باندھنا واجب ہے حج یا عمرہ کا ارادہ ہو یا نہ ہو، بوجہ نبی کریم ﷺ کے فرمانے کے کہ'' میقات سے آگے کوئی نہ بڑھے مگر احرام کی حالت میں'' اور اس وجہ سے بھی کہ احرام کا وجوب اس مقدس سرزمین کی تکریم کی غرض سے ہے، پس اس میں تمام لوگ برابر ہیں۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:

لا يجوز للآفاقي أن يدخل مكة بغير إحرام نوى النسک أولا ولو دخلها فعليه حجة أو عمرة كذافي محيط السرخسي في باب دخول مكة بغير إحرام (فتاوی ہندیہ ۱/۲۲۱)۔

آفاقی کے لئے بغیر احرام مکہ معظمہ میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، نسک کی نیت کرے یا نہ کرے، اور اگر داخل ہو گیا تو اس پر حج یا عمرہ لازم ہوگا محیط سرخسی میں ایسا ہی مذکور ہے: مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہونے کے باب میں۔

ان حضرات کی دلیل حضور اکرم ﷺ کا فرمان: "لا يجاوز أحد الميقات" میقات سے کوئی شخص بغیر احرام کے نہ گذرے، نیز ان حضرات کی عقلی دلیل بھی ہے، وہ یہ کہ احرام باندھنے کا وجوب اس مبارک جگہ کی تعظیم و تکریم ہے نہ کہ حج وعمرہ، اور اس میں تمام لوگ برابر ہیں۔

لنا: قوله عليه الصلاة والسلام لا يجاوز أحد الميقات إلا محرما ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة لا لأنه شرط للحج (العنایہ ۲/۴۲۷)۔

ہماری دلیل: حضور ﷺ کا فرمان کہ میقات سے کوئی آگے تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھ کر، اور نیز احرام باندھنے کا وجوب اس مقدس جگہ کی تعظیم میں ہے، نہ اس لئے کہ احرام حج کے لئے شرط ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل حضور اقدس ﷺ کا عمل ہے کہ نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے موقع پر بغیر احرام باندھے حرم مکی میں داخل ہوئے تھے اگر کسی اور مقصد سے حج وعمرہ کے علاوہ داخل ہونے کے لئے بھی احرام باندھنا ضروری ہوتا تو آپ ﷺ بغیر احرام کے مکہ مکرمہ میں داخل نہیں ہوتے۔ یہ دلیل ہے کہ حج وعمرہ کے علاوہ دوسرے مقصد سے داخل ہونے کے لئے احرام باندھنا واجب نہیں۔

لأن النبي ﷺ دخلها يوم الفتح بغير إحرام (العنایہ مع شرح فتح القدیر ۳/۴۲۶)۔

نبی کریم ﷺ فتح مکہ کے موقع سے بغیر احرام کے داخل ہوئے۔

ہماری دلیل دو وجہوں سے راجح ہے:

(۱) ایک پہلی وجہ وہ ہے جو اصول حدیث کی کتابوں میں ہے کہ جہاں قولی و فعلی حدیث میں تعارض ہو تو قولی حدیث کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل قولی ہے، اور امام شافعیؒ کی دلیل حضور ﷺ کا عمل ہے، جو حدیث فعلی ہے۔

(۲) ترجیح کی دوسری وجہ جس کو علامہ ابن الہمام صاحب ''فتح القدیر'' نے اپنی شہرہ آفاق کتاب فتح القدیر

میں ذکر کیا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کا فتح مکہ کے موقع پر احرام نہ باندھنا اور بغیر احرام کے حرم مکی میں داخل ہونا یہ حضور ﷺ کی خصوصیات میں سے تھا۔ جیسا کہ خود آپ ﷺ فتح مکہ کے موقع پر اپنے خطبہ مبارکہ میں فرمایا تھا۔

ان مكة حرام وإنما أحلت لى ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيمة (العنایہ مع شرح فتح القدیر ۲/۴۲۷)۔

بیشک مکہ حرام ہے (محترم) اور میرے لئے دن کے تھوڑے وقت میں حلال کیا گیا، پھر اسکی حرمت قیامت تک جوں کی توں لوٹ آئی۔

اس حدیث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ حضورﷺ کے لئے اس خاص موقع سے بغیر احرام کے دخول کو حلال کر دیا، پھر ہمیشہ کے لئے اس کو ختم کر دیا۔ پوری تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ (شرح فتح القدیر ۲/۴۲۷)۔

۲۔ اس سلسلہ میں اصل مذہب ہے تو یہی ہے کہ خارج میقات شخص کے لئے دخول مکہ کے لئے احرام باندھنا ہر حال میں لازم وضروری ہے، جیسا کہ تمام تر تفصیلات اوپر مذکور ہو چکی۔

البتہ صاحب فتح القدیر نے مذکورہ تفصیلات ذکر کرنے کے بعد ایک قاعدہ ذکر کیا ہے۔ جس سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ ضرورۃً بلا احرام حرم میں داخل ہونے کی گنجائش ہے۔

والأصل أنه عليه الصلاة والسلام رخص للحطابين دخول مكة بغير إحرام (شرح فتح القدیر ۲/۴۲۷)۔

نبی کریم ﷺ نے لکڑی چننے والے کے لئے رخصت دی ہے کہ بغیر احرام مکہ معظمہ میں داخل ہوں، نیز فقہ کی کتابوں میں یہ جزئیہ موجود ہے کہ گھاس کاٹنے والا لکڑی چننے والا حدود حرم میں بلا احرام داخل ہو سکتا ہے۔ اس کے لئے شرعاً اس کی اجازت ہے، اور اس کی علت یہ ذکر کی گئی ہے کہ اگر اس کی اجازت نہ دی جائے تو حرج وتنگی لازم آئے گی، حالانکہ شریعت نے پریشانی وتنگی کو ختم کر دیا ہے۔ لہذا صورت مسئولہ میں ایسے شخصوں کے لئے جن کو بار بار حرم کے اندر آمد ورفت کرنی پڑتی ہے ان سے حرج وتنگی ختم کر کے بغیر احرام کے دخول کی گنجائش ہوگی۔

نیز فقہاء کرام کے اصول "الضرر يزال" و "الحرج مرفوع" (الاشباہ والنظائر ۱۳۹) کے تحت بھی دخول کی گنجائش ہونی چاہئے، اور ایسے موقع پر دوسرے امام کے مسلک کو اختیار کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہونی چاہئے، ارشاد ربانی ہے۔ ما جعل عليكم في الدين من حرج" (القرآن) اور فرمان رسول ﷺ ہے کہ دین میں آسانی وسہولت ہے، چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے:

وكذلك المكي إذا خرج إلى الحل للاحتطاب أو الإحتشاش ثم دخل مكة يباح له الدخول بغير إحرام (الفتاوی الہندیہ ۱/۲۲۱)۔

مکی شخص جب حل کی طرف نکل جائے، لکڑی اکٹھا کرنے کے لئے یا گھاس گڑھنے کے لئے، پھر مکہ میں داخل ہو تو اس کے لئے بغیر احرام کے داخل ہونا مباح ہے۔

۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص کے لئے عمرہ کرنا اسی وقت صحیح ودرست ہے جب اسی سال حج کا ارادہ وقصد نہ رکھتا ہو، اگر اسی سال حج بیت اللہ کا قصد ہے تو پھر ایسی صورت میں عمرہ کرنا اس کے لئے مکروہ ہوگا۔ شامی میں ہے:

ويزاد على الأيام الخمسة ما في اللباب وغيره من كراهة فعلها في أشهر الحج لأهل مكة ومن بمعناهم أي من المقيمن ومن في داخل الميقات لأن الغالب عليهم أن يحجوا في سنتهم فيكونوا متمتعين وهم عن التمتع ممنوعون وإلا فلا منع للمكي عن العمرة المفردة في أشهر الحج إذا لم يحج في تلك السنة ومن خالف فعليه البيان (ردالمحتار ۲/۱۵۲)۔

ایسا ہی رجحان علامہ ابن نجیم مصری کا بھی معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اپنی مایہ ناز کتاب البحر الرائق شرح کنز الدقائق میں تحریر فرماتے ہیں:

فالحاصل أن المكي إذا أحرم بعمرة في أشهر الحج فإن كان من نيته الحج من عامه فإنه يكون أثما لأنه عين التمتع المنهي عنه لهم فإن حج من عامه لزمه دم جناية (البحر الرائق ۲/۳۹۳)۔

مکی شخص جب اشہر حج میں عمرہ کا احرام باندھ لے اگر اسی سال حج کی نیت ہو تو گنہگار ہوگا کیونکہ یہ تمتع ہے جس سے مکی کو منع کیا گیا ہے اگر اسی سال حج کرلیا تو دم لازم ہوگا۔

فتاوی رحیمیہ میں زبدۃ المناسک کے حوالہ سے اسی کو اختیار کیا گیا ہے۔ زبدۃ المناسک میں ہے، مسئلہ: مکہ والوں کو اور جو شخص مکہ والوں کے حکم میں ہے، یعنی داخل میقات رہنے والا (یا عین میقات پر رہنے والا) اور جو شخص کہ پہلے اشہر حج سے مقیم مکہ ہے (جیسے آفاقی اشہر حج سے پہلے حلال ہوکر مکہ میں رہا ہو، پھر اس پر اشہر حج آگئے) ان کو عمرہ کرنا اشہر حج میں مکروہ ہے جو کہ اسی سال حج کرنا چاہے، اور اگر اس سال حج نہ کرے تو عمرہ اشہر حج میں کرنا ان سب کو مکروہ نہیں (زبدۃ المناسک نقلا عن فتاوی رحیمیہ ۱/۲۵۵)۔

خلاصہ یہ کہ مکی اور داخل میقات شخص کے لئے صرف حج افراد کی گنجائش ہے، تمتع اور قران کی صورت میں دم جنایت لازم ہوگا۔ درمختار میں ہے:

والمكي ومن في حكمه يفرد فقط ولو قرن أو تمتع جاز وأساء وعليه دم جبر (درمختار مع الشامی ۲/۲۷۰)۔

مکی اور جو شخص مکی کے حکم میں ہو وہ صرف حج افراد کرے، اگر تمتع یا قران کیا تو کراہت کے ساتھ جائز ہوگا اور اس پر دم جنایت واجب ہوگا۔ (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: فتاوی ہندیہ ۱/۲۳۹، ہدایہ ۱/۲۶۳، رحیمیہ ۵/۲۲۳)۔

۴۔ صورت مسئولہ میں شخص مذکور متمتع نہیں ہوگا، کیونکہ متمتع کے لئے ضروری ہے کہ حج وعمرہ دونوں ایک ہی سفر میں کرے اور دونوں کے مابین المام صحیح نہ کرے اور جب کسی مکی نے المام صحیح کرلیا، پھر حج کررہا ہے تو یہ متمتع نہیں ہوگا، اور ایسا مکی شخص نہی ممنوع کا مرتکب بھی نہ ہوگا اور عمرہ کرنے کی صورت میں اس پر دم جنایت بھی لازم نہ ہوگا۔ صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں۔

المكي إذا خرج إلى الكوفة وأحرم بعمرة و ساق الهدى حيث لم يكن متمتعا لأن العود هناك غير مستحق عليه فصح إلمامه (ہدایہ ۱/۲۶۳)۔

مکی جب کوفہ کی طرف خروج کرے اور عمرہ کا احرام باندھے اور ہدی بھی لے جائے تو اس صورت میں یہ متمتع نہیں ہوگا اسلئے کہ اس موقع سے لوٹنا غیر مستحق ہے پس اس کا المام صحیح پایا گیا۔ علامہ شامی رقم طراز ہیں:

إنما قيد بالقران لأنه اعتمر هذا المكي في أشهر الحج في عامه لا يكون متمتعا لأنه ملم بأهله بين النسكين حلالا إن لم يسق الهدى و كذا إن ساق الهدى لا يكون بخلاف الآفاقي إذا ساق الهدى ثم ألم باهله محرما كان متمتعا لأن العود مستحق عليه فيمنع صحة إلمامه وأما المكي فالعود غير مستحق عليه وإن ساق الهدى فكان إلمامه صحيحا فلذلك لم يكن متمتعا كذا في النهاية في المبسوط (ردالمحتار ۲/۱۹۷)۔

۵۔ تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے قبل مزید عمرہ کرسکتا ہے، صرف پانچ دن نہیں کرسکتا، ان ایام میں جس کو ایام تشریق کہتے ہیں، اگر کرے گا تو مکروہ ہوگا۔ چنانچہ غنیۃ المناسک میں یہ جزئیہ صراحۃً موجود ہے۔

ويعتمر قبل الحج ماشاء الله أما في اللباب ولا يعتمر قبل الحج فغير صحيح لأنه بناء على أن المكي ممنوع من العمرة المفردة وهو خلاف أصحابنا جميعا لأن العمرة جائزة في جميع السنة بلا كراهة إلا في خمسة أيام لا فرق في ذلك بين المكي والآفاقي (غنیۃ الناسک/۱۱۵)۔

حج سے پہلے جتنا عمرہ کرنا چاہے اللہ توفیق دے کرسکتا ہے، اور لباب میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ حج سے پہلے عمرہ نہ کرے یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ مکی کے لئے عمرہ کے ممنوع ہونے والی بات اس بات پر مبنی ہے کہ اس کے لئے تنہا صرف عمرہ کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے جبکہ یہ بات بھی ہمارے جملہ ائمہ کی تصریح کے خلاف ہے، کیونکہ عمرہ پانچ ایام کے علاوہ پورے سال بلا کراہت صحیح ہے اور اس میں مکی اور آفاقی کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔

نیز فتاوی رحیمیہ میں بھی اسی کو اختیار کیا گیا ہے جیسا کہ فتاوی رحیمیہ میں س طرح کے ایک سوال کے جواب میں مفتی عبدالرحیم صاحب مدظلہ نے فرمایا (فتاوی رحیمیہ ۲/۷۲)۔

۶۔ عمل رمی میں ایک شخص دوسرے شخص کی نیابت کرسکتا ہے۔ شرعاً اس کی گنجائش ہے۔ يجوز فيها عند الجمهور النيابة عند العجز والضرورة (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/۲۸)۔

جائز ہے نائب بنانا عذر اور ضرورت کے وقت، جمہور کے نزدیک معلم الحجاج میں ایسا ہی مذکور ہے (معلم الحجاج نقلا عن فتاوی رحیمیہ ۵/۲۳۰)۔

(ب) نیابت رمی میں صرف مریض یا معذور کے لئے ہے، بغیر عذر نائب بنانا صحیح نہیں ہے، کیونکہ فعل رمی واجب ہے اور واجب کو بغیر عذر ترک کرنا یا اس کا نائب بنانا صحیح نہیں۔

تجوز النيابة في الرمي عند العذر (غنیۃ الناسک ۱۰۰) عذر کے وقت رمی میں نیابت جائز ہے۔
معذوری کی حد یہ ہے کہ ایسا شخص کھڑے ہوکر نہ نماز پڑھ سکتا ہو، یا بے ہوش ہوگیا ہو، یا جمرات تک جانے کی طاقت وقدرت نہ ہو یا مریض ہو۔

وحد المريض بحيث يصلي جالسا لأنه لا يستطيع الرمي راكبا ولا محمولا إما لأنه تعذر عليه الرمي أو يلحقه بالرمي ضرر (ایضا)۔

مریض کی حد یہ ہے کہ وہ بیٹھ کر نماز پڑھتا ہو، اس لئے کہ سوار ہوکر رمی کرنے کی طاقت نہ ہو اور نہ اٹھا کر یا اس پر رمی متعذر ہوگئی ہو یا رمی کرنے میں اس کو ضرر لاحق ہو۔

ان حضرات کے لئے دو صورتیں ہیں (۱) یا تو ان سے خود رمی کروائی جائے جس کی شکل یہ ہو کہ ان کے ہاتھ میں کنکری رکھی جائے اور ان سے پھینکوایا جائے یا کوئی دوسرا شخص ان کی نیابت کردے۔

وفي الفتح ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يده و يرمي بها أو يرمي عنه غيره وكذا المغمى عليه ورمى بحصاتين إحداهما لنفسه والأخرى للآخر جاز و يكره (شرح فتح القدیر ۲/۴۹۸)۔

فتح میں ہے کہ وہ شخص جو مریض ہو اور رمی کرنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو اس کے ہاتھ میں کنکر رکھا جائے اور اس کے ہاتھ سے پھینکوایا جائے یا کوئی دوسرا اس کی جانب سے پھینک دے، اسی طرح بے ہوش شخص، اور دو کنکری مارے گا ایک اپنی طرف سے اور دوسری دوسرے کے لئے تو بھی جائز ہے، اسی طرح کا مسئلہ بحرالرائق ۲/۶۷ـ۳۷۵، الموسوعۃ الفقہیہ ۲۳/۱۶۶، نظام الفتاوی ۱/۱۴۰ میں موجود ہے۔

البتہ یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ ازدحام عذر ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں کئی رائیں سامنے آتی ہیں، کچھ رائے ازدحام کے عدم عذر پر دال ہے۔ وہیں کچھ اہم رائیں بھی ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ ازدحام عذر ہے مفتی عبد الرحیم صاحب لاجپوری اس سلسلے میں رقم طراز ہیں: کہ صحیح قول یہ ہے کہ ازدحام عذر نہیں، اگر ازدحام ہو تو ان کے نزدیک رات کو موقع پاکر رمی کرے، گو یہ وقت مکروہ ہے لیکن معذورین اور عورتوں کے لئے رات کو ازدحام کی وجہ سے بلا کراہت درست ہے (فتاوی رحیمیہ ۵/۲۳۶)۔

لیکن موجودہ ازدحام کی وجہ سے یہ رائے درست نہیں معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ شامی، بحر وغیرہ کے مطالعہ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ان حضرات نے ازدحام کو عذر تسلیم کیا ہے، چنانچہ البحرالرائق میں یہ جزئیہ موجود ہے:

أن المرأة لو تركت الوقوف بالمزدلفة لأجل الزحام لا يلزمها شئ فينبغي أنها لو تركت الرمي له لا يلزمها شئ والله سبحانه تعالى أعلم (البحرالرائق ۲/۳۷۵)۔

کہ اگر عورت ازدحام کی وجہ سے وقوف مزدلفہ چھوڑ دے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے، تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اگر عورت ازدحام کی وجہ سے رمی چھوڑ دے تو اس صورت میں بھی اس پر کچھ واجب نہ ہو۔

نیز کتب فقہ میں یہ مسئلہ صراحۃً موجود ہے:

(قوله لا شئی علیه) و کذا کل واجب إذا ترک لعذر لا شئ علیه

کسی واجب کو عذر کی وجہ سے چھوڑنے کی صورت کچھ نہیں ہوتا ہے۔

اور علامہ شامیؒ نے تو محیط کے حوالہ سے ازدحام کو مطلقاً عذر مانا ہے، کیونکہ صاحب محیط نے مطلقاً ازدحام کو عذر تسلیم کیا ہے۔

اور قاعدہ ہے ''المطلق یجری علی إطلاقه'' ۔ کہ مطلق ہر فرد کو شامل ہوتا ہے۔لہذا اس اطلاق کی وجہ سے مرد بھی شامل ہوں گے یعنی اگر مرد بھی ازدحام دبھیڑ و بھاڑ کی وجہ سے رمی نہ کر سکے تو کسی کو اپنا نائب بنادے، چنانچہ علامہ شامی رقم طراز ہیں:

ولم یقید فی المحیط خوف الزحام بالمرأة بل أطلقه فشمل الرجل (ردالمحتار ۱۷۸/۲)۔

محیط میں ازدحام کے خوف کو عورت کے ساتھ مقید نہیں کیا بلکہ اس کو مطلق رکھا ہے تو اس صورت میں مرد کو بھی شامل ہوگا۔

لہذا صورت مسئولہ میں مذکورہ بالا عبارتوں کی روشنی میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ازدحام کی وجہ سے نائب بنانا صحیح ہے، کیونکہ ازدحام بھی تمام اعذار کی طرح ایک عذر ہے۔

اور اس میں مرد وعورت سب برابر ہیں، البتہ مناسب یہ ہے کہ اختلاف سے بچتے ہوئے محتاط طریقہ اختیار کرے اور ہر ممکن سعی کرے کہ عمل رمی خود کرے کسی کو نائب نہ بنائے، کیونکہ واجب ہے اور واجب کا بلا عذر ترک یا نیابت صحیح نہیں۔

۷۔ ایسے لوگ جو حالت احرام میں کسی مجبوری کی بناء پر پکڑ کر واپس بھیج دیئے جائیں تو کیا وہ لوگ محصر کے حکم میں ہوں گے یا نہیں؟ اس کو سمجھنے کے لئے اور ایسے لوگوں کے حکم کے جاننے کے لئے پہلے احصار کے لغوی واصطلاحی معنیٰ کو سمجھیں۔

احصار کے لغوی معنیٰ منع کرنے اور روکنے کے ہیں۔ الإحصار هو لغةً المنع (الفتاوی الہندیہ ۲۳۳/۲)۔

احصار کے اصطلاحی وشرعی معنیٰ۔

وفی الشرع عبارة عن منع المحرم عن الوقوف والطواف لعذر شرعی (الجوہرۃ النیرہ ۱۸۰/۱)۔

شریعت میں احصار کا مطلب محرم کا عذر شرعی کی بنا پر وقوف عرفہ اور طواف سے روک دینا۔

فتاوی ہندیہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے:

المحصر من أحرم ثم منع عن مضی فی موجب الإحرام سواء کان المنع من العدو أو المرض أو الحبس أو الکسر أو القرح أو غیرها (الفتاوی الہندیہ ص ۲۵۵)۔

محصر وہ شخص ہے، جس نے احرام باندھا ہو، پھر احرام کی وجہ سے جو چیزیں واجب ہوتی ہیں ان کی ادائیگی سے روک دیا گیا ہو، خواہ یہ رکنا دشمن، بیماری، قید کر لئے جانے یا کسی اعضاء کے ٹوٹنے یا اور کسی وجہ سے ہو۔

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ایسا شخص جو ارکان حج کی ادائیگی سے روک دیا جائے یا کسی مجبوری یا معذوری کے پیش آنے کی وجہ سے وہ خود رک جائے، ایسا شخص شرعاً محصر ہے۔

لہذا صورت مسئولہ میں وہ لوگ جو حکومت سے اجازت لئے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور پھر حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں۔ ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہوں گے، اور ان پر احصار کے احکام جاری ہوں گے۔

محصر کا حکم:

محصر شخص کا حکم یہ ہے کہ کسی دوسرے شخص کے واسطہ سے ہدی یا اس کی قیمت بھیج دے اور اس کو ایک دن متعین کر کے بتلادے کہ فلاں دن میری جانب سے ذبح کر دے، تو جس دن وہ جانور ذبح کر دیا جائے گا اس دن محصر شخص حلال ہو جائے گا، جب تک وہ ذبح نہ کرے گا اس وقت تک حلال نہ ہوگا۔

اما حكم الإحصار فهو أن يبعث بالهدى أو بثمنه يشترى به هديا أو يذبح عنه ومالم يذبح لا يحل وهو قول عامة العلماء. ويجب أن يواعد يوما معلوما يذبح عنه فيحل بعد الذبح ولا يحل قبله (فتاوی ہندیہ ۱/۲۵۵)۔

احصار کا حکم یہ ہے کہ محصر شخص ہدی یا اس کی قیمت کہ ہدی خریدا جا سکے بھیج دے، اور اس شخص کی جانب سے ذبح کرے اور جب تک ذبح نہ کرے گا حلال نہیں ہوگا، اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ اور واجب ہے کہ ایک متعین دن کا وعدہ کروالے کہ اس روز ذبح کر دے، پس حلال ہو جائے گا ذبح کے بعد ذبح سے قبل حلال نہ ہوگا۔

رمی، ذبح، حلق کے مابین ترتیب کا حکم:

متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح، حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا سنت، اس بارے میں فقہاء حضرات کے دو گروہ ہیں۔

ایک گروہ ترتیب کا وجوب کے قائل ہے۔ اس میں امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور علماء کی ایک جماعت ان حضرات کے ساتھ ہے، ان فقہاء کرام کا کہنا ہے کہ ترتیب مذکورہ بالا امور میں واجب ہے، اور جب واجب ہے تو تقدیم وتاخیر سے دم لازم ہوگا۔

إعلم أن الترتيب بين الرمى والذبح والحلق للقارن والمتمتع واجب عند ابى حنيفةؒ و سنة عندهما (مرقاۃ المفاتیح ۳/۲۴۲)۔

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ رمی، ذبح اور حلق کے درمیان قارن اور متمتع کے لئے ترتیب واجب ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، اور صاحبینؒ کے یہاں سنت ہے۔

دوسری جماعت جس میں امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اور اسحاقؒ بن راہویہ اور صاحبینؒ بھی شامل ہیں ان حضرات فقہاء کے نزدیک امور مذکورہ کے مابین ترتیب واجب نہیں بلکہ سنت ہے، لہذا بصورت تقدیم وتاخیر دم لازم نہ ہوگا، چنانچہ ملاعلی قاری نے "مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ" میں دونوں مسلکوں کو واضح انداز میں ذکر فرمایا ہے۔

قال الطيبيؒ افعال يوم النحر اربعة، رمى العقبة ثم الذبح ثم الحلق ثم طواف الإفاضة فقيل هذا الترتيب سنة وبه قال الشافعيؒ و أحمد بن حنبل و إسحاق لهذا الحديث فلا يتعلق بتركه الدم وقال ابن جبير أنه واجب وإليه ذهب جماعة من العلماء و به قال أبو حنيفة ومالک (مرقاۃ المفاتیح ۳/۲۴۲)۔

یوم نحر کے چار افعال ہیں، جمرہ عقبہ کی رمی، اس کے بعد ذبح، پھر حلق، پھر طواف افاضہ، امام شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ نے ان افعال کے درمیان ترتیب کو مسنون گردانا ہے، پس تقدیم وتاخیر کی صورت میں دم متعلق نہ ہوگا، اور ابن جبیر نے کہا کہ ترتیب امور مذکورہ اربعہ کے مابین واجب ہے، اور یہی مسلک امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل:

ان حضرات ائمہ کی دلیل حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی وہ روایت ہے جس میں آیا ہے کہ اگر کوئی شخص ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کردے تو اس پر دم واجب ہوگا۔

ولأبي حنيفةؒ حديث بن مسعودؓ قال من قدم نسكا على نسک فعليه دم (فتح القدیر ۳/۶۲)۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث جس میں حضور ﷺ نے فرمایا جس نے ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کردیا اس پر دم لازم ہوگا۔

امام شافعیؒ وغیرہ کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی روایت ہے، جس میں مذکور ہے کہ نبی کریم ﷺ منیٰ میں لوگوں کی وجہ سے وقوف فرمائے ہوئے تھے اور صحابہ کرامؓ آپ ﷺ سے سوال کررہے تھے اور مسئلہ دریافت کررہے تھے اسی اثناء میں ایک صحابی تشریف لائے اور انہوں نے اپنا حال ذکر کیا کہ میں نے رمی سے پہلے نحر کرلیا تو اس کے جواب میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا "افعل ولا حرج" کہ تم کرو اس میں کوئی حرج نہیں۔

عن عبد الله بن عمرو بن العاصؓ انه ﷺ وقف للناس بمنىٰ يسألونه فجاء رجل وقال نحرت قبل الرمي فقال عليه الصلاة والسلام إفعل ولا حرج (فتح القدیر ۳/۶۲)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ لوگوں کے واسطے منیٰ میں ٹھہرے اور لوگ آپ ﷺ سے سوال کررہے تھے، اسی درمیان ایک آدمی آیا اور آپ ﷺ سے پوچھا کہ میں نے رمی سے پہلے نحر کرلیا آپ ﷺ نے فرمایا کرو کوئی حرج نہیں۔

حضور اکرم ﷺ کا "افعل ولا حرج" فرمانا سنت کی دلیل ہو سکتی ہے دلیل وجوب نہیں، باوجودیکہ

احناف کا مفتی بہ قول وجوب ترتیب کا ہے لیکن دور حاضر میں اس کی رعایت میں حرج عظیم ہے، اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے۔ ما جعل عليكم في الدين من حرج. (الآية).

اور حدیث میں ہے "الـدين يسـر" دین میں آسانی وسہولت ہے تنگی نہیں، ان روایات کے پیش نظر اور امت کو دشواری و پریشانی سے بچانے کے لئے حنفیہ کے قول مرجوح کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

ایسا ہی رجحان حضرت مفتی نظام الدین صاحب دامت برکاتہم کا معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں، کہ ذبح میں نیابت کا رواج عام اور شائع ہے، جیسا کہ آپ کی عبارت[۴] سے معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب "بين الرمي والذبح والحلق" گرچہ واجب فی نفسہ ہے، لیکن عذر شرعی کی وجہ سے چھوٹ جائے تو اس پر دم جنایت وغیرہ لازم نہ آئے گا، بلکہ ادائیگی حج بلا کراہت ہو جائیگی (نظام الفتاوی ۱/۱۵۷)۔

۹۔ کسی شخص کو حج بدل کے لئے بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور کیا جائے گا، چونکہ آج کل عام طور سے حج تمتع رائج و شائع ہے اور عرف کے سلسلہ میں مسلمہ قاعدہ ہے: المعروف كالمشروط۔

(الف) حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے، جیسا کہ مفتی شفیع احمد صاحبؒ کی ایک عبارت سے مفہوم ہوتا ہے، چنانچہ وہ اپنی کتاب "جواہر الفقہ" میں تحریر فرماتے ہیں اجازت آمر کے ساتھ قران اور تمتع جائز ہونی چاہئے (جواہر الفقہ ۵۱۰)۔

نیز ایسا ہی رجحان مفتی نظام الدین صاحب مدظلہ العالی کا معلوم ہوتا ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو نظام الفتاوی ۱/۱۵۱)۔

(ب) آمر کی اجازت سے حج بدل کرنے والا حج تمتع کرسکتا ہے، خواہ اذن آمر صراحۃً ہو، یا اجمالاً، بصورت دیگر گنجائش نہ ہوگی۔ نظام الفتاوی میں ہے۔ اگر محجوج عنہ نے قران یا تمتع کی اجازت دے دی، خواہ مجملاً ہی دی ہو، مثلاً یں طور کہ تم کو اختیار ہے کہ میری طرف سے جس طرح چاہو حج بدل کرآؤ تو اس صورت میں مامور کو حج تمتع وقران دونوں کرنا جائز رہے گا (نظام الفتاوی ۱۵۱)۔

بلکہ مناسب یہ ہے کہ حج بدل کرنے والے کو پورا اختیار دے دے کہ جس طرح تم چاہو کرو حج تمتع یا حج قران، تا کہ حج بدل کرنے والے شخص کو پریشانیوں کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

وينبغي أن يفوض الأمر إلى المامور فيقول حج عني بهذا المال كيف شئت ان شئت حجة وإن شئت حجة و عمرة وإن شئت قرانا والباقي من المال وصية كيلا يضيق الأمر على الحاج (قاضی خان علی الہندیہ ۱/۳۰۷)۔

اور مناسب یہ ہے کہ معاملہ کو مامور کو سپرد کردے اور کہہ دے کہ تم میری طرف سے اس مال کے بدلہ جس طرح چاہو حج کرو، اگر چاہو تو حج کرو، یا حج وعمرہ کرو اور اگر چاہو قران کرو، اور باقی مال کی وصیت کردے، تا کہ حج

بدل کرنے والا ضیق میں نہ پڑے۔

(ج) ظن غالب کو یقین کا درجہ دیا جاتا ہے، لہذا صورت مسئولہ میں حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر سے حج تمتع کی اجازت لیتا تو آمر اجازت دیدیتا تو اس صورت میں حج بدل کرنے والا تمتع کرنے کا مجاز ہوگا۔

(د) باذن آمر تمتع کرنے سے حج آمر کی جانب سے ہوگا اور عمرہ مامور کا ہوگا اور مامور کو دم تمتع اپنے مال سے دینا ہوگا۔

دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/۲۴۷)۔

قران، تمتع، اور جنایت کا دم حج کرنے والے پر ہوگا، اگر چہ قران، تمتع کی اجازت دے دیا ہو، ورنہ مخالف آمر شمار ہوگا اور مامور مال کا ضامن ہوگا۔

اور اگر آمر اجازت نہ دے پھر بھی تمتع کر لے تو اس صورت میں آمر کی مخالفت کی وجہ سے حج بھی مامور کی جانب سے ادا ہوگا اور مامور مال کا ضامن ہوگا۔

ولو أمره بالإفراد فقرن او تمتع ولو للميت لم يقع عنه ويضمن النفقة (ایضا ۲۳)۔

اور اگر آمر نے مامور کو حج افراد کا حکم دیا تھا مگر اس نے قران یا تمتع کر لیا گر چہ میت کے لئے کیا ہو، پھر بھی میت کی جانب سے واقع نہ ہوگا اور مامور مال کا ضامن ہوگا۔

(ھ) اس شق کا جواب تفصیل کے ساتھ اوپر مذکور ہو چکا کہ آمر کی اجازت سے تمتع کی گنجائش ہے، اور اس مسلک کو دلیل کے اعتبار سے راجح قرار دیا ہے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو (جواہر الفقہ)۔

(و) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش ہے، یا نہیں اس سلسلے میں قدرے تفصیل ہے۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب نے اپنی کتاب میں پانچ صورتیں ذکر کی ہیں، کچھ میں مامور کو تمتع یا قران کی گنجائش ہے اور کچھ میں تمتع، قران کی گنجائش نہیں، طوالت کی غرض سے ان تمام شکلوں کو نہیں لکھا جا رہا ہے (نظام الفتاوی ۱۵۲، ملاحظہ ہو)۔

۱۰۔ طواف زیارت سے قبل عورت کو حیض آ جائے تو وہ کیا کرے۔

(الف) اگر کسی عورت کو طواف زیارت سے قبل حیض، یا نفاس آ جائے تو وہ طواف زیارت نہ کرے، کیونکہ طواف زیارت مسجد میں ادا کیا جاتا ہے اور حائضہ کو مسجد میں داخل ہونے سے منع کیا گیا ہے، چنانچہ فتح القدیر میں ہے:

لان الطواف فی المسجد والحائض ممنوعة عن دخوله (فتح القدیر ۳/۲۳)۔

بلکہ پاکی کا انتظار کرے، پاک ہو جانے کے بعد طواف زیارت کرے البتہ اگر اتنی دیر عورت کے لئے

نا قابل برداشت ہو، خواہ جس مجبوری کی بناء پر ہو، تو اس صورت میں "الضرورات تبیح المحظورات" کے قاعدہ کے تحت طواف زیارت کی اجازت ہونی چاہئے اور اس صورت میں عورت گنہگار بھی نہ ہوگی۔

حیضها لا یمنع نسکا إلا الطواف ولا شئ بتأخیره إذا لم تطهر إلا بعد أیام النحر فلو طهرت فیها بقدر أکثر الطواف لزمها الدم بتأخیره (درمختار ۴/۱۹۰)۔

عورت کا حیض صرف مانع طواف ہے اور اس کے موخر کرنے سے کچھ لازم نہ آئے گا، جب ایام نحر تک پاک نہ ہو، اگر ایام نحر میں اکثر طواف کے مقدار پاک ہو جائے تو طواف کے موخر کرنے کی صورت میں دم لازم ہوگا۔

(ب) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت سے رکن ادا ہو جائے گا مگر گنہگار ہوگی اور اعادہ لازم ہوگا، بصورت عدم اعادہ ایک بدنہ دینا پڑے گا اور حج ادا ہو جائے گا۔

فإن طافت کانت عاصیة مستحقة لعتاب الله تعالی و لزمها الإعادة فإن لم تعده کان علیها بدنة وتم حجها (فتح القدیر ۳/۲۳)

پس اگر بحالت حیض طواف کرلیا تو گنہگار ہوگی اور اللہ کے عتاب کا مستحق ہوگی اور اعادہ لازم ہوگا اگر اعادہ نہ کیا تو اس پر بدنہ واجب ہوگا اور اس کا حج مکمل وتام ہو جائے گا۔

(ج) حالت حیض میں طواف زیارت کرنے کی صورت میں بکرا کافی نہ ہوگا بلکہ بدنہ ذبح کرنا لازم ہوگا۔

والشاة جائزة فی کل شئ إلا فی موضعین من طاف طواف الزیارة جنبا و من جامع بعد الوقوف بعرفة فإنه لا یجوز فیها إلا بدنة (فتح القدیر ۳/۱۶۱)۔

بکری دوجگہوں کے علاوہ ہر چیز میں (۱) جنبی شخص بحالت جنابت طواف زیارت کرے (۲) وقوف عرفہ کے بعد جماع کرے، ان دونوں صورتوں میں بدنہ واجب ہوگا۔

(د) دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ضروری ہے حرم مکہ سے باہر یا اپنے مقام پر ادا نہیں ہوگا، چنانچہ صاحب الجامع الأحکام القرآن "هدیا بلغ الکعبة" کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

أما الهدی فلا خلاف أنه لا بد من مکة، لقوله تعالی هدیا بلغ الکعبة.

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ہدی کی ادائیگی مکہ مکرمہ ہی میں ہوگی، باری تعالی کے ارشاد: "هدیا بلغ الکعبة" کی وجہ سے۔

۱۱۔ دوران سفر شوہر کا انتقال ہو جائے تو حج وعمرہ کا حکم۔

کسی عورت نے اپنے شوہر کے ساتھ سفر حج وعمرہ شروع کیا، پھر کسی وجہ سے اسی حالت میں اس کے شوہر نے اس کو طلاق دے دی یا خاوند کا انتقال ہو گیا تو اب اس صورت میں عورت کیا کرے؟ آیا وطن واپس آ جائے، یا اپنا سفر جاری رکھے تو اس سلسلہ میں تاتارخانیہ اور مختصر الطحاوی میں یہ تفصیل ذکر کی گئی ہے:

۱۔ اگر جہاں سے اس کے شوہر کا انتقال ہوا ہے، وہاں سے اس کے وطن کی مسافت سفر شرعی ۴۸ میل سے کم ہے تو وہ اپنے وطن واپس آ جائے۔

۲۔ اور اگر اس کے وطن کی مسافت اس جگہ سے سفر شرعی کی مسافت سے زیادہ ہے اور مکہ معظمہ کی دوری کم ہے تو وہ اپنا حج جاری رکھے۔

۳۔ اگر اس جگہ سے دونوں جانب سفر شرعی کی مسافت ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: جہاں سے اس کے شوہر کا انتقال ہوا ہے وہ شہر ہے تو اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بحالت عدت اس کے لئے خروج کسی جانب جائز نہیں، خواہ محرم کے ساتھ یا بلا محرم۔ بعد انقضاء عدۃ نکل سکتی ہے۔

من خرج بزوجته من بلده يريد الحج بها فمات عنها في بلد من البلد ان و بينها و بين بلدها الذي خرجت ثلثة ايام فصاعدا فإنها تخرج ما كانت في عدتها فلا بأس أن يخرج إذا انقضت عدتها وهذا قول ابي حنيفةؒ (مختصر الطحاوی ۲۱۹)۔

جو شخص اپنے شہر سے اپنی بیوی کے ساتھ حج کے ارادہ سے نکلا اور وہ شخص کسی شہر میں مر گیا اور اس عورت اور اس کے شہر کے مابین جہاں سے وہ نکلی ہے تین دن، یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہے تو عدت میں نکل سکتی ہے اور کوئی حرج نہیں کہ عدت کے ختم ہونے کے بعد خروج کرے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں محرم کے ساتھ نکلنا جائز ہے، اور اسی قول کو علامہ طحاویؒ نے راجح قرار دیا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ شہر جنگل یا دیہات جہاں ہو، اسے اپنی جان و مال کا خطرہ درپیش ہو، تو ایسی صورت میں عورت مختار ہوگی کہ اپنا سفر جاری رکھے یہاں تک کہ موضع امن کو پہنچ جائے، حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ موضع امن پہنچ جانے کے بعد عدت گذرنے سے قبل سفر جائز نہیں، امام صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ محرم کے ساتھ سفر کر سکتی ہے۔

مذکورہ پوری تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: تاتارخانیہ ۲/۴۳۶، مختصر الطحاوی ۲۱۹، خلاصہ یہ کہ عدت کی حالت میں حج کرنا جائز ہے لیکن گنہگار ہوگی۔

وإن حجت وهي في العدة جاز حجها و كانت عاصية (ارشاد الساری الی مناسک الملا علی قاری ۳۹)۔

اگر عورت نے بحالت عدت حج کیا تو اس کا حج ادا کرنا جائز ہوگا اور گنہگار ہوگی۔

۱۴۔ چونکہ منیٰ اور مکہ دونوں مستقل آبادیاں ہیں، گو بڑھتے بڑھتے دونوں مل گئی ہیں تو ایسی صورت میں جب تک کسی ایک جگہ پندرہ دن، یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت نہ ہو اس وقت تک آدمی وہاں مقیم نہیں ہو سکتا ہے، لہذا صورت مسئولہ میں مسافر شخص مکہ مکرمہ میں پندرہ یوم قیام سے قبل منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مقیم نہیں ہوگا بلکہ مسافر ہی شمار کیا جائے۔

أو ينوي..... إقامة نصف شهر ... بموضع واحد صالح لها... فيقصر إن نوى الإقامة

في أقل منه أي من نصف شهر أو نوى فيه لكن في غير صالح كبحر أو جزيرة أو نوى فيه لكن بموضعين مستقلين كمكة و منى'(درمختار ۱/۵۲۸)۔

۱۳۱۔حرم میں وتر کی نماز:

نماز وتر ایک سلام سے ادا کی جائے یا دو سلام سے اس میں شدید اختلاف ہے: حنفیہ کے نزدیک نماز وتر ایک سلام سے پڑھی جاتی ہے، البتہ دوسرے حضرات کے یہاں وتر کی تین رکعت فصل کے ساتھ پڑھی جاتی ہے، دو رکعت ایک سلام سے پھر ایک رکعت مستقل طور پر پڑھی جاتی ہے۔اور ہر ایک کے اپنے اپنے دلائل ہیں۔

جمہور ائمہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا فعل ہے کہ وتر دو سلام سے پڑھتے تھے اور اپنے اس عمل کا انتساب حضور اکرم ﷺ کی طرف کیا کرتے تھے۔

أنه كان يفصل بين شفعة و وتره بتسليمة وأخبر ابن عمر أن النبي ﷺ كان يفصل ذلک(آثار السنن نقلا عن درس ترمذی)۔

نبی اکرم ﷺ شفع اور اس کے وتر کے درمیان فصل کرتے تھے۔

اور حنفیہ کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے:

أن رسول الله ﷺ كان لا يسلم في ركعتي الوتر (نسائی شریف ۱/۲۴۸)۔

رسول اللہ ﷺ وتر کی دو رکعت پر سلام نہیں پھیرتے تھے۔

نیز صحابہ کی ایک بڑی تعداد جس میں حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ شامل ہیں یہ حضرات بھی ایک ہی سلام سے تینوں رکعتیں پڑھتے تھے۔

نیز حضرت عائشہؓ کی روایت کو ترجیح مزید اس وجہ سے بھی ہے کہ حضور ﷺ وتر کی نماز گھر میں پڑھا کرتے تھے اور حضرت عائشہؓ سے زیادہ گھر کی واقفیت کون رکھتا تھا۔

البتہ حرم میں وتر پڑھنے والے حنفی شخص کے لئے باوجودیکہ ہمارا مسلک وصل کے ساتھ پڑھنے کا ہے لیکن جماعت کی فضیلت اور خود حرم میں نماز پڑھنے کی فضیلت کی بناء پر مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ شخص مذکور امام حرم کی اقتداء کرلے اور فصل کے ساتھ وتر پڑھے۔جب گنجائش سمجھ میں آتی ہے تو بعد میں اعادہ کی بھی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے مسائل

سراج الدین قاسمی
گڑھی سلیم پور، مرادآباد

۱۔ حج وعمرہ کی نیت سے، بغیر حدود حرم میں داخلہ:

اگر حج یا عمرہ کی نیت سے کوئی شخص حدود حرم میں داخل ہونے کا ارادہ کرتا ہے تو باتفاق فقہاء کرام میقات سے احرام باندھنا اس شخص کے لئے ضروری ہے۔

لیکن اگر کوئی شخص حج یا عمرہ کی نیت سے نہیں بلکہ اپنی کسی اور غرض سے مثلاً سیاحت، ملاقات، تجارت وغیرہ سے حدود حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے تو اب میقات سے اس شخص کے لئے احرام باندھنا ضروری ہے کہ نہیں؟ اس سلسلہ میں حضرات ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ وامام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا ضروری ہے، امام شافعیؒ کا ایک قول یہی ہے لیکن ان کا راجح ترین قول یہ ہے کہ ایسی صورت میں اس شخص کو میقات سے احرام باندھنا ضروری نہیں ہے۔

۲۔ کثرت آمد ورفت کی وجہ سے احرام کی پابندی سے مستثنیٰ:

صورت مسئولہ میں امام شافعیؒ کے مذہب کی بنیاد پر تو کوئی دقت اور پریشانی ہے ہی نہیں کیونکہ ان کے نزدیک صرف حج یا عمرہ کے لئے احرام ضروری ہے، لیکن امام ابوحنیفہ وغیرہ حضرات کے مذہب کی بناء پر پریشانی یہ ہے کہ اگر ہر مرتبہ احرام باندھتے ہیں تو احرام باندھنا اور پھر اس احرام کو کھولنے کے لئے ارکان عمرہ ادا کرنا یہ بڑا مشکل مسئلہ بن جائے گا جبکہ دن میں بار بار حدود حرم آنا جانا ہوتا ہے، اور اگر احرام نہیں باندھتے ہیں تو پھر بغیر احرام حدود حرم میں داخلہ کی وجہ سے ہر بار دم جنایت لازم ہوگا، یہ بھی ایک بہت بڑی پریشانی ہے، لہذا ایسی صورت حال میں عدول عن المذہب یعنی امام شافعیؒ کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے ایسے حضرات کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے اور احرام نہ باندھنے کی گنجائش دی جاسکتی ہے۔

۳۔ مکی کے لئے تمتع یا قران:

اہل مکہ اور داخل میقات رہنے والے حضرات اگر حج تمتع یا قران کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کر سکتے ہیں اور دم جنایت بھی نہیں ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان حضرات کو تمتع یا قران کرنے کی اجازت نہیں ہے صرف حج افراد ہی کر سکتے ہیں، لیکن اگر اس کے باوجود یہ حضرات تمتع یا قران کر لیتے ہیں تو پھر احناف کے مفتی بہ قول پر یہ تمتع یا قران جائز تو ہو جائے گا لیکن اس تمتع یا قران کے کرنے کی

وجہ سے گناہ ہوگا اور دم جنایت لازم ہوگا۔

۴۔اہل مکہ کی ایک مشکل کا شرعی حل:

احناف کے مذہب پر اشہر حج شروع ہو جانے کے بعد اس مکی آدمی کے واسطے پریشانی ہے جو اسی سال حج بھی کرنا چاہتا ہے، پریشانی یہ ہے کہ اب یہ آدمی اگر اپنی کسی ضرورت سے مکہ سے باہر جا کر واپس آئے گا تو احرام باندھ کر آنا ضروری ہے، پھر اس احرام کے کھولنے کے لئے اس کو ارکان عمرہ ادا کرنا پڑیں گے تو اب اس کا ہونے والا حج تمتع ہو جائے گا جو ممنوع ہے، جس کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا اور اگر احرام نہیں کھولتا ہے تو اس کا ہونے والا حج قران ہو جائے گا جو کہ ممنوع ہے، نیز اس صورت میں حالت احرام میں باقی رہنے کی وجہ سے اور مزید پریشانیاں سامنے آجائیں گی، اور اگر بغیر احرام کے مکہ میں آتا ہے تب بھی بغیر احرام کے دخول حرم کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا، اور اس کو پابند کرنا کہ اشہر حج شروع ہونے کے بعد حج کرنے تک مکہ سے باہر نہ جائے یہ تکلیف مالایطاق ہے جو کہ درست نہیں ہے، لہذا ان تمام مشکلات اور پریشانیوں کا شرعی حل صرف یہ ہے کہ عدول عن المذہب کیا جائے یعنی امام شافعیؒ کے مذہب کو اختیار کیا جائے۔

لیکن اب اس کی دو شکلیں ہیں: ایک تو یہ ہے کہ امام شافعی کے مذہب کے مطابق مکی کے لئے حج تمتع و قران کی اجازت دے دی جائے، دوسری شکل یہ ہے کہ بغیر احرام کے دخول کی اجازت دیدی جائے۔

خاکسار کے نزدیک دوسری شکل کو اختیار کرنا زیادہ مناسب اور سہل معلوم ہوتا ہے، کیونکہ پہلی شکل کے مطابق اجازت دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ اب جب بھی یہ مکی آدمی مکہ سے باہر آکر مکہ میں داخل ہوگا تو احرام باندھنا ضروری ہوگا اور پھر ارکان عمرہ ادا کرنے ہوں گے جس کے لئے کچھ نہ کچھ وقت ضرور درکار ہوگا، پھر اس کا حج تمتع یا قران ہو جائے گا اور اس پر دم شکر واجب ہوگا۔

اور اگر دوسری شکل کو اختیار کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ اس مکی آدمی کو باہر سے مکہ آتے وقت بغیر احرام کے آنے کی اجازت ہے تو اس میں کچھ بھی نہیں کرنا پڑتا ہے۔

بہر حال صورت مسئولہ میں امام شافعی کے مذہب پر احرام نہ باندھنے کی گنجائش دی جائے گی۔

۵۔آفاقی متمتع حج کے احرام سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے:

صحیح بات یہ ہے کہ حج سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے جتنے چاہے کرسکتا ہے اور اس کے حج تمتع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، چنانچہ اگر ایک کے بعد دوسرا عمرہ کرلیا تو دوسرے کے ذریعہ تمتع درست ہو جائے گا اور اگر دوسرے کے بعد تیسرا عمرہ کرلیا تو تیسرے کے ذریعہ تمتع ہو جائے گا یعنی جو عمرہ حج سے متصل ہوگا اسی کے ذریعہ تمتع درست ہو جائے گا۔

۶۔رمی جمرات میں نیابت:

(الف) واضح رہے کہ فی نفسہ رمی جمرات میں نیابت درست ہے۔

(ب) یہ نیابت ہر شخص کے لئے جائز نہیں ہے بلکہ صرف مجبور ومریض کے لئے درست ہے، اور صرف ازدحام اور بھیڑ کا ہونا جس کی وجہ سے کچھ پریشانی آتی ہے، صحیح سالم خاص طور سے نوجوانوں کے لئے عذر ومجبوری نہیں کہلائے گی بلکہ اس عذر ومجبوری کا معیار یہ ہے کہ اگر مقام رمی پر رمی جمرات کی جائے تو جان کا خطرہ ہو یا ایمان کا خطرہ ہو جیسے کہ کوئی بوڑھا ہے یا اپاہج ہے کہ اگر وہ مقام پر جاکر رمی کرتا ہے تو ازدحام کی وجہ سے خطرہ ہے کہ یہ صاحب واپس ہی نہ آپائیں گے بلکہ ہوسکتا ہے کہ جان سے ہاتھ دھونے پڑجائیں۔ اسی طریقہ سے عورت کہ وہ ازدحام کے باوجود رمی جمرات تو کرسکتی ہے لیکن اس کو اپنے ایمان کا خطرہ ہے تو ایسی حالت میں نیابت درست ہے، محض کسل اور سستی کی وجہ سے نیابت جائز نہیں ہے۔

۷۔ حکومت کی اجازت کے بغیر احرام باندھنا اور حالت احرام میں گرفتاری:

سعودیہ میں مقیم غیر ملکی جو حکومت کی اجازت کے بغیر احرام باندھ کر حکومت کی گرفت میں آگیا اور اس کو واپس کردیا گیا تو وہ احصار کی دو قسموں میں سے دوسری قسم میں داخل ہوگا، کیونکہ اس کو جو احصار پیش آیا ہے وہ اللہ کے حق کی وجہ سے نہیں بلکہ بندہ کے حق یعنی حکومت وقت کے حق کی وجہ سے پیش آیا ہے، بایں طور کہ حکومت نے اجازت نہیں دی تھی اور اس نے احرام باندھ لیا تو اب حکومت کو معلوم ہوا تو اس نے اس کو روک دیا اور پھر اس کو روکنے کا پورا حق حاصل ہے، جیسا کہ عورت اور غلام اپنے شوہر یا آقا کی اجازت کے بغیر احرام باندھ لیں اور ان کو روک دیا جائے۔

چنانچہ اب یہ محصر فی الفور بغیر ہدی کے احرام کھول دے گا، فی الحال حلال ہونے کے لئے ہدی ضروری نہ ہوگا، نیز حلق وتقصیر بھی ضروری نہ ہوگا، البتہ اگر کرالے گا تو بہتر ہوگا اور اس پر دم احصار ضرور آئے گا جو بعد میں کبھی بھی ادا کردے گا۔

نیز احصار ختم ہوجانے کے بعد اس محصر پر قضا بھی ضروری ہوگی، اگر اس نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا تو صرف عمرہ کی قضا کرے گا، اور اگر حج کا احرام باندھا تھا تو ایک حج اور ایک عمرہ کی قضا ہوگی، اور اگر یہ قارن تھا تو ایک حج اور دو عمرے کی قضا ضروری ہوگی۔

اور احصار ختم ہوجانے کے بعد اگر حج کا وقت باقی ہے اور یہ محصر اسی سال حج کرنا چاہتا ہے تو پھر اسی سال حج کا احرام باندھ کر حج ادا کرے گا اور صرف حج ادا کرے گا، عمرہ ضروری نہ ہوگا، نیز اب قضا کی نیت بھی ضروری نہ ہوگی۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب:

موجودہ زمانہ میں حجاج کرام کی غیر معمولی کثرت وازدحام، موسم کی شدت، مذبح کی دوری، سواری کا انتظام نہ ہونے کی وجہ سے عموماً سب کے لئے اور خصوصاً کمزوروں کے لئے مذبح جاکر از خود قربانی کرنا بہت مشکل ہوچکا ہے تو عام طور پر ایسا کیا جاتا ہے کہ دوسروں کو قربانی کرنے کی ذمہ داری سپرد کردی جاتی ہے اور قربانی کا وقت مقرر کرکے بتادیا جاتا ہے، لیکن دوسرے حضرات اس مقررہ وقت کا یا تو لاابالی پن کی وجہ سے خیال نہیں کرتے یا ان کے مسلک کے اعتبار سے تقدیم وتاخیر درست ہوتی ہے تو اس وجہ سے یہ حضرات قربانی کو مؤخر کردیتے ہیں جبکہ ادھر

قیام گاہ پر اس مقررہ وقت کی وجہ سے حاجی یہ سمجھ کر کہ قربانی ہو چکی ہے حلق کرا لیتے ہیں حالانکہ قربانی ابھی نہیں ہوئی ہوتی ہے بلکہ بعد میں ہوتی ہے تو اب ایسی شکل میں احناف کے مفتی بہ اور راجح قول کے اعتبار سے دم واجب ہوتا ہے جس کی وجہ سے حرج شدید لازم آتا ہے۔

لہٰذا اس مجبوری و پریشانی کے پیش نظر احناف کے قول مرجوح یعنی امام صاحب ہی کی ایک روایت اور حضرات صاحبین و دیگر ائمہ ثلاثہ کے قول کو اختیار کر لینے کی گنجائش نکالی جا سکتی ہے اور ترتیب کے ترک پر دم کے عدم وجوب کا فتویٰ دیا جا سکتا ہے۔

۹۔ حج بدل میں تمتع وقران:

صورت مسئولہ کا حکم یہ ہوگا کہ آج کے دور میں جبکہ حج تمتع کا رواج پڑ چکا ہے اور افراد یا قران بہت کم ہو چکا ہے، کسی کو حج بدل کے لئے بھیجنا عرفاً تمتع ہی تصور کیا جائے گا۔

(الف) آمر کی اجازت سے حج بدل کرنے والا حج تمتع کر سکتا ہے۔

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر (کنایۃً اجازت کے ساتھ) حج تمتع کر سکتا ہے۔

(ج) آمر سے مامور نے صریح اجازت نہیں لی لیکن حج بدل کرنے والا یہ غالب گمان رکھتا ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیگا اور دیدیتا ہے تو تمتع کر سکتا ہے (مستفاد احسن الفتاویٰ ۴/۵۲۳)۔

(د) بعض فتاویٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ آمر دم تمتع اگر بخوشی ادا کرے تو پھر یہ دم آمر پر ہی آئے گا، اسی طریقہ سے تمتع کی اجازت کے ساتھ ساتھ اگر آمر مامور کو دم تمتع خود ادا کرنے کی بھی اجازت دیدیتا ہے تب بھی دم تمتع آمر پر ہی آئے گا پھر یہ اجازت آمر نے صراحۃً دی ہو یا کہ عرفاً و کنایۃً اجازت ہر دو شکلوں میں دم تمتع آمر ہی کے مال میں سے دیا جائے گا جیسا کہ آج کل تمتع کا رواج ہو چکا ہے تو عرفاً آمر کی طرف سے دم تمتع کی بھی اجازت سمجھی جائے گی۔

الاشباہ میں ہے: لأن المعروف كالمشروط (الاشباہ والنظائر ۱/۱۵۶)۔

(و) اس سلسلہ میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر میت نے وصیت ہی حج تمتع کی کی تھی اور اس کے ثلث مال میں اس کی وسعت بھی ہے تو حج عن المیت میں حج تمتع ہی کرنا ضروری ہوگا۔

اور اگر وصیت تو تمتع کی نہیں کی البتہ موصی کو تمتع کی اجازت دے دی تھی تو تب بھی تمتع کی اجازت ہوگی، اسی طرح اگر صراحۃً اجازت تو میت نے نہیں دی تھی لیکن عرف و رواج حج تمتع ہی کرنے کا ہو تو وہاں پر بھی حج عن المیت میں تمتع کی گنجائش ہوگی، یعنی حج عن المیت کا حکم اس سلسلہ میں حج بدل کی طرح ہوگا کیونکہ حج عن المیت حج بدل ہی کی ایک شکل ہے۔

۱۰۔ حیض یا نفاس کی حالت میں طواف زیارت کا حکم:

(الف) اس عورت کے لئے گنجائش ہے کہ اسی حالت میں طواف زیارت کرے، ضابطہ مشہور ہے:

الضرورات تبیح المحظورات۔

(ب) ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرنے سے رکن ادا ہوجائے گا البتہ گناہ ہوگا جس کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔

(ج) دم میں بدنہ یعنی بڑا جانور ذبح کرنا ہوگا، بکری یا بکرا کافی نہیں ہوگا۔

(د) اور دم کی ادائیگی مکہ ہی میں ضروری ہے، کما قال الزیلعی: کل دم یجب علی الحاج یختص بالحرم لقوله تعالی هدیا بالغ الکعبة و لا تحلقوا رؤوسکم الآیة (زیلعی ۲/۹۰)۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں اگر شوہر کا انتقال ہوجائے:

تمام تفصیلات دیکھنے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مقام وفات سے اگر مکہ مسافت سفر سے کم اور گھر مسافت سفر پر ہو یا دونوں کم کم ہوں تو باتفاق حنفیہ عدت ہی میں حج یا عمرہ کرنے کی اجازت ہے، اور اگر دونوں مسافت سفر پر ہوں تو پھر امام صاحب کے نزدیک اجازت مطلقاً نہیں اور صاحبین کے نزدیک محرم کے ساتھ ہونے پر اجازت ہے ورنہ تو نہیں۔

اسی کے ساتھ یہ بات پیش نظر رہے کہ اگر اس سال یہ خاتون حج یا عمرہ نہ کرپائے جس کا احرام باندھ کر چلی تھی تو آئندہ اس کی قضا ضروری ہوگی۔

۱۲۔ مکہ اور منیٰ دونوں جگہ پندرہ یوم قیام کی نیت سے مقیم ہوگا کہ نہیں؟

صورت مسئولہ کا حکم یہ ہے کہ مکہ اور منیٰ کی آبادی اگر اتنی متصل ہوچکی ہے کہ مذکورہ مقدار سے کم فاصلہ باقی ہے تو یہ آدمی مقیم ہوجائے گا اور اگر اتنی مقدار سے زائد فاصلہ ہے تو یہ آدمی مقیم نہیں بلکہ مسافر شمار ہوگا۔

۱۳۔ وتر کی نماز میں شافعی المسلک امام کی اقتداء کا مسئلہ:

صورت مسئولہ کا جواب یہ ہے کہ جماعت وحرمین کے ثواب کو پانے کے واسطے ابوبکر رازی کی روایت اور دیگر روایات پر عمل کرتے ہوئے شافعی المسلک امام کی یہاں پر اقتدا کرنے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

☆☆☆☆☆

حج وعمرہ کے مسائل

مولانا عبدالرشید القاسمی، جونپور

۱۔ فقہائے احناف اس پر متفق ہیں کہ آفاقی کو بلا احرام جانا جائز نہیں خواہ حج یا عمرہ یا ضرورت متکررہ یا غیر ضرورت متکررہ کے لئے جانا چاہے۔

۲۔ فقہائے احناف متفق ہیں کہ میقات سے باہر رہنے والے کو بلا احرام مکہ اور حدود حرم میں جانا جائز نہیں، چاہے ضرورت متکررہ ہو یا غیر ضرورت متکررہ ہو، اور اہل میقات کے لئے ضرورت متکررہ کیوجہ سے بلا احرام جانا جائز ہے۔

دلائل: جناب رسول کریم ﷺ نے حطابین اور اصحاب فواکہ وغیرہ کو بلا احرام جانے کی اجازت فرمائی ہے کیوں کہ ان لوگوں کو احرام باندھنے میں مشقت اور حرج ہے اور حرج ومشقت میں ڈالنا شریعت کے منافی ہے۔

نیز جناب رسول کریم ﷺ نے حضرت معاذ سے فرمایا '' **یسرو لا تعسر** '' آسانی پیدا کرنا اور مشقت میں نہ ڈالنا۔

حضرت امام شافعی کا ایک قول جس کو علامہ نووی اور علامہ سید سابق اور حضرت شیخ الحدیث رحمہم اللہ نے مفتی بہ بتلایا ہے، نیز امام مالک کی ایک روایت اور امام احمد ابن حنبل اور سفیان ثوری اور صاحبین اور امام ابوحنیفہ اور فقیہ ابواللیث اور امام ابوعمرو کے بقول فقہاء امصار میں کچھ اختلاف نہیں، اور حضرت شہاب زہری، حسن بصری، ابن وہب، داؤد ابن علی اور اہل ظاہر یہ رحمۃ اللہ علیہم اجمعین کا مذہب یہ ہے کہ میقات سے باہر رہنے والے کو رات ودن میں بکثرت ضرورت متکررہ کی بناء پر بلا احرام مکہ جانا جائز ہے۔

ان تمام جلیل القدر ائمہ کے دلائل یہ ہیں:

(۱) جناب رسول کریم ﷺ فتح مکہ کے موقع پر مکہ میں تشریف لائے اس حال میں کہ آپ کے سر مبارک پر کالا عمامہ تھا، دوسری روایت میں ہے کہ آپ کے سر مبارک پر مغفر تھا، یہ دلیل فقہاء احناف کی دلیل سے علیحدہ ہے۔

(۲) جناب رسول اللہ ﷺ نے مواقیت کو انھیں لوگوں کے لئے مقرر فرمایا ہے جو ان سے حج یا عمرہ کی نیت سے گذریں، لہٰذا اس صورت میں احرام کا باندھنا واجب ہوگا اور جو حج یا عمرہ کی نیت سے ان مواقیت سے نہ جائے بلکہ کسی ضرورت کی بناء پر جائے تو بلا احرام جانا جائز ہو۔

(۳) جناب رسول اللہ ﷺ نے حطابین اور اصحاب فواکہ اور غلہ وغیرہ لے جانے والے کے لئے بلا احرام داخل ہونے کی اجازت دی ہے کیونکہ ان پر احرام کا واجب کرنا حرج عظیم اور مشقت میں ڈالنا ہے۔

لہٰذا فقہائے احناف کا مفتی بہ قول یہ ہے کہ اہل مواقیت کو اسی دلیل اور علت کی بناء پر بلا احرام جانے کی اجازت دی گئی ہے، غور طلب بات یہ ہے کہ فقہائے احناف کی جو علت ہے وہی علت بقیہ تمام ائمہ کی بھی ہے، لہٰذا علت اور دلیل ثالث دونوں مشترک ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ احناف نے حطابین کی جو اجازت دی ہے اس میں اہل مواقیت کو مستثنیٰ کردیا ہے، اور مستثنیٰ کی وجہ بھی یہ ہے کہ اہل مواقیت ہی کو بکثرت مکہ میں جانے کی ضرورت پڑتی ہے۔

لہٰذا صورت مسئولہ نمبر (۱) میں جن ضرورتوں کو بیان کیا گیا ہے، مثلاً تجارت، ملاقات وغیرہ، اور صورت مسئولہ نمبر (۲) میں جن ضرورتوں کو بیان کیا گیا ہے ان کے اندر بعینہ یہی علتیں پائی جارہی ہیں، اور بقیہ ائمہ خصوصاً حضرت امام شافعی کے مطابق دلیل اور علت یہ عام ہے، چاہے میقات کا باشندہ ہو یا مکہ کا یا میقات کے اندر یا باہر کا یا کسی اور شہر کا، جب ضرورت متکرر ہ پائی جائے گی تو اس صورت میں بلا احرام مکہ اور حدود حرم میں جانا جائز ہے، لہٰذا ٹیکسی ڈرائیور، ٹینکر ڈرائیور، ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں وغیرہ کو بلا احرام جانا جائز ہے۔

نیز سوال نمبر (۱) میں ملاقات یا تجارت کی غرض سے جانے کی بات کہی گئی ہے، لہٰذا حضرات شوافع کے نزدیک احرام باندھنا مستحب ہے، اور امام مالک اور احمد ابن حنبل کے نزدیک احرام ضروری ہے۔

لہٰذا اگر صرف ملاقات یا کبھی کبھار تجارت کے لئے جانا ہے تو بلا احرام جانا جائز نہیں ہے۔ اور سوال نمبر (۲) میں جو ضرورتیں بیان کی گئی ہیں ان میں بلا احرام جانا جائز ہے۔

اجازت کی حد یہ ہے کہ ڈرائیور، ایجنٹ اور ملازم حضرات دن میں تین یا چار چکر لگائیں یا روز ہی آمد ورفت کریں یا ہر دوسرے دن آئیں، ان شکلوں میں بلا احرام مکہ اور حدود حرم میں داخل ہونا جائز ہے، اور اگر ہفتہ میں ایک مرتبہ یا پندرہ روز وغیرہ کے بعد جانے کی ضرورت پڑتی ہے تو بلا احرام جانا جائز نہیں، کیوں کہ اس صورت میں حرج اور مشقت نہیں ہے، اور جناب رسول اللہ ﷺ نے بلا احرام جانے کی اجازت فرمائی ہے اس میں حرج اور مشقت ہے۔

۳۔ امام اعظم اور بعض تابعین کے نزدیک تمتع صرف آفاقیوں کے لئے جائز ہے، مکی اور جو مکی کے حکم میں ہیں ان کے لئے تمتع کی اجازت نہیں بلکہ فقہائے احناف نے تو اس گنجائش کو بھی خارج از امکان کردیا کہ حدود میقات کے ادھر تک رہنے والوں کے لئے بھی تمتع کی اجازت نہ ہوگی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک تمتع مکی اور غیر مکی سبھی کے لئے جائز ہے۔

آیت مذکورہ ''ذلک لمن لم یکن ...... الآیۃ'' کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، ذلک کا مشار إلیہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ''فمن تمتع'' ہے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ''ذلک'' کا اشارہ وجوب قربانی ہے، نیز حاضری المسجد الحرام سے مراد امام اعظم کے نزدیک مکہ اور جوار مکہ اور حدود میقات کے ادھر تک رہنے والے ہیں، اور امام شافعی کے نزدیک حاضری المسجد الحرام سے مراد مکہ سے قصر نماز کی مسافت تک رہنے والے ہیں۔

لہٰذا یہ ایک امر مجتہد ہے یعنی مکہ مکرمہ میں مقیم شخص کے لئے سہولت کی اجازت دی جائے وہ یہ ہے کہ مکی اور مقیم شخص کے لئے تمتع کی گنجائش ہے اگر تمتع کرنا چاہے تو کرسکتا ہے لیکن اولی اور افضل یہ ہے کہ تمتع نہ کرے اس لئے کہ تمتع کی معنی فائدہ اٹھانے کے ہیں، اور اصطلاح فقہ میں تمتع کہتے ہیں دو افعال کو ایک ہی سفر میں ادا کرنا، لہٰذا آفاقی کے لئے تمتع جائز ہے بلا کسی اختلاف کے، مگر مکی اور مقیم شخص کے لئے تمتع کی گنجائش ہے۔

(۱) یہ بات واضح ہے کہ مسلک احناف میں تمتع صرف آفاقیوں کے لئے ہے مکی اور مقیم شخص کے لئے تمتع کی اجازت نہیں بلکہ فقہائے احناف نے تو اس گنجائش کو بھی خارج از امکان کردیا کہ حدود میقات کے ادھر تک رہنے والوں کو بھی تمتع کی اجازت نہیں۔

(۲) آیت مذکورہ کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے، امام اعظم کے نزدیک ''ذلک'' کا مشار الیہ فمن تمتع ہے، اور

امام شافعی کے نزدیک "ذلک" کا اشارہ وجوب قربانی ہے۔

(۳) حاضری المسجد الحرام سے مراد حنفی کے نزدیک مکہ ، جوار مکہ اور حدود میقات کے ادھر تک رہنے والے ہیں، اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک حاضری المسجد الحرام سے مراد مکہ سے قصر مسافت تک رہنے والے ہیں۔

(۴) "ولیس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة" تمام کتب حنفیہ کا متن یہی ہے، اس متن میں تین احتمال ہیں:

پہلا احتمال یہ ہے کہ مکی اور مقیم شخص کے لئے تمتع اور قران جائز نہیں۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ مکی اور مقیم شخص اشہر حج میں مطلقاً عمرہ نہ کریں۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ مکی اور مقیم شخص نے تمتع کر لیا تو جائز ہے مگر تمتع کی فضیلت سے محروم رہیں گے۔

۵۔ إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. استدلال تو وہی صحیح ہے جس میں احتمال نہ ہو اور جب احتمال ہو گیا تو استدلال باطل ہو جائے گا، پھر یہ احتمال حضرات فقہاء نے پیدا کئے ہیں جن کی دقیقہ نظری اہل دنیا کو مسلم ہے پھر اگر باطل نہ کہا جائے تو کم از کم استدلال مضبوط نہیں رہے گا۔

(۶) علامہ ابن ہمام کے بھی دو قول ہیں قول اول جواز کا اور قول ثانی عدم جواز کا، لہذا مشہور قول اور راجح عدم جواز کا ہے اور مرجوح اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ مکی اور مقیم شخص کو تمتع کی اجازت ہے۔

(۷) لہذا سوال نامے میں جس تنگی اور دشواری کی بات کی گئی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اشہر حج میں مکہ مکرمہ میں مقیم شخص کو پریشانیاں لاحق ہوتی ہیں اور ان پریشانیوں کو دور کیا جا سکتا ہے ائمہ ثلاثہ اور غیر مفتی بہ اقوال پر عمل کر کے، لہذا مکی اور مقیم شخص کے لئے تمتع اور قران کی گنجائش ہے۔

۴۔ حنفی مقیم کا اشہر حج میں میقات سے باہر جانا:

مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہیں اگر وہ اپنی کسی ایسی ضرورت سے اشہر حرم میں میقات کے باہر گئے جس میں تکرار پائی جاتی ہو مثلاً ڈرائیور یا ملازمت یا ایجنٹ کے قبیل سے ہو پھر وہ مکہ مکرمہ میں داخل ہونے لگے تو یہ ان کے حق میں ناقابل تحمل مشقت موجود ہے اور چونکہ ان حضرات کو اسی سال حج بھی کرنا ہے لہذا ان حضرات کو امام شافعی کے مذہب پر عمل کرنا جائز ہے یعنی بلا احرام مکہ میں واپس بھی آ جائیں اور تمتع بھی کر لیں، جواز کی تفصیلات سوال نمبر (۱،۲،۳) میں گذر چکی ہیں لہذا بلا کسی کراہت کے واپس آنا جائز ہے، اور اس اجازت کی اصل علت مشقت اور حرج ہے، اور مشقت وحرج کی بناء پر حضرت امام شافعی نے اجازت دی ہے۔

امام دار الہجرۃ امام مالک ؒ کے نزدیک بھی بلا احرام داخل ہونے کی اجازت ہے، فرماتے ہیں کہ کوئی مکہ سے نکلا اور قریب کی جگہ سے ضرورت پوری کر کے لوٹ آیا تو بلا احرام مکہ جانا جائز ہے۔

لہذا مکہ میں مقیم حنفیوں کے لئے جو مشکل بیان کی گئی ہے اس میں کثرت دخول اور ضرورت متکررہ اور حرج ومشقت پائی جارہی ہے، اس بناء پر اس کے لئے امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک بلا احرام میقات سے واپس آنا اور مکہ میں جانا اور تمتع یا قران کرنا جائز ہے کیونکہ احرام کی صورت میں اس شخص پر ناقابل تحمل مشقت اور حرج ہے۔

۵۔ امام بخاریؒ نے بخاری میں "باب من اعتمر قبل الحج" قائم کیا ہے اور کتب حنفیہ میں مفتی بہ قول یہی ہے کہ سال کے سوائے پانچ دنوں کے تمام دنوں میں عمرہ کرنا جائز ہے، نیز حضرات شوافع اور حنابلہ نے بھی یہی فتوی دیا ہے بلکہ شوافع کے نزدیک تو یہ بھی جائز ہے کہ اگر کوئی شخص ایک دن میں کئی بار عمرہ کرے تو جائز ہے، احناف اور شوافع اور حنابلہ کی دلیل حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالی عنہا کی حدیث ہے کہ جس میں آپ نے حضور اکرم ﷺ کے حکم سے ایک ماہ میں دو مرتبہ عمرہ کیا، نیز صحیحین کی دو حدیثیں اور ہیں: اعتمر ﷺ أربع عمر الخ. العمرة إلى العمرة، یہ اور بات ہے کہ دلیلوں میں سب سے قوی دلیل حدیث عائشہ ہے، اور دوسرے دلائل اتنے واضح نہیں ہیں لہذا تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج سے پہلے جمہور کے نزدیک مزید عمرہ کرسکتا ہے پوری پوری گنجائش ہے۔

۶۔ الف: عمل رمی میں دوسرے شخص کو نائب بنا سکتے ہیں۔

ب: رمی میں نیابت صرف مریض اور معذورین اور ازدحام کے خوف سے ہوسکتی ہے محض کسل اور آرام پسندی کی وجہ سے نائب بنانا جائز نہیں ہے۔

۷۔ سوالنامہ میں سعودیہ عربیہ میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے بھی حج کرنے کی حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے اور بعض لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرے کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دئے جاتے ہیں، اس پریشانی کا ذکر کیا گیا ہے، لہذا ایسے لوگ بھی، صحابہ میں سے عبداللہ ابن مسعود، ابن عباس، زید ابن ثابت اور تابعین میں سے عطاء، ابراہیم نخعی سفیان ثوری نیز فقہائے احناف کے نزدیک محصر کے حکم میں ہیں، کیونکہ علامہ ابن ہمام اور علامہ شامی وغیرہ نے یوں فرمایا ہے: أي السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر " یعنی جب بادشاہ اس شخص کو اس کے مقصد سے روک دے تو محصر ہوگیا، لہذا غیر ملکیوں کو حکومت جو بلا اجازت ہونے کی بناء پر روک دیتی ہے تو یہ محصر کے حکم میں ہے (فتح القدیر ۱۲۵/۳) نیز اختلاف مسالک میں یہ بات گذر چکی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک اسباب احصار مختلف ہیں ان میں سے سبب عدو بھی ہے، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی سبب احصار عدو ہے، لہذا حکومت کا غیر ملکیوں کو حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دینا یہ متفقہ سبب ہے، اب رہا مسئلہ کہ یہ کیسے ختم ہوگا تو احناف کے نزدیک حل یہ ہے کہ حرم میں ہدی بھیج دے اور ذبح کا وقت متعین کرلے، نیز اسی وقت میں حلال ہوجائے اور شوافع کے نزدیک مسئلہ آسان ہے کہ وہیں ذبح کرے حلق یا قصر بھی کرائے، لیکن اگر کوئی اس صورت میں ہو کہ نہ ہدی بھیج سکتا ہے اور نہ ہدی کا انتظام کرسکتا ہے، تو اس صورت میں امام ابو یوسف کے مسلک پر عمل کرے گا کہ صرف حلق کرا کر حلال ہوجائے گا اور آئندہ سال قضاء کرے گا۔

۸۔ کیا ترتیب بین الرمی والذبح والحلق واجب ہے:

پہلے مذاہب اربعہ ملاحظہ فرمائیں:

مذہب امام ابوحنیفہ:

امام اعظم کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس ترتیب کے عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے البتہ طواف زیارت کسی پر مقدم کرنے کی وجہ سے کوئی دم نہیں ہے۔

امام سرخسی اپنی مشہور کتاب مبسوط سرخسی میں مسلک امام اعظم کی یوں ترجمانی فرمارہے ہیں:

من قدم نسكاعلى نسک کان حلق قبل الرمی أو نحر القارن قبل الرمی أو حلق قبل الذبح فعليه دم عند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ (مبسوط سرخسی ۴/۴۱-۴۲)۔

مذہب امام مالکؒ:

اگر قارن نے حلق کو رمی پر مقدم کیا تو دم واجب ہے لیکن اگر حلق کو نحر پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طواف زیارت کو رمی پر مقدم کیا تو درست نہ ہوگا، لہٰذا پہلے رمی کرے پھر نحر کرے پھر طوفاف زیارت۔

فاذا قدم الا فاضة على الرمی أجزا طوافه وبهذاقال الشافعي وقال مالک لا تجوز الإفاضة والرمی ثم لينحر ثم ليفض (المغنی ۳/۴۴۸)۔

مذہب شافعیہ وحنابلہ:

حضرات شوافع اور حنابلہ کی راجح روایت یہ ہے کہ رمی، قربانی اور حلق کا وقت یوم النحر کے نصف لیل سے ہوجاتا ہے، لیکن سنت رمی کو مقدم کرنا ہے پھر قربانی پھر حلق پھر طواف افاضہ۔

وقال الشافعية والحنابلة في الراجح من الروايتين عندهم يدخل وقت الرمی والذبح والحلق بنصف ليلة النحر لكن السنة تقديم الرمی فنحر فحلق فالطواف إفاضة (الفقہ الاسلامی ۲/۲۰۹)۔

۹۔ الف۔ حج بدل کرنے والے کو جب تک آمر حج قران یا تمتع کی اجازت نہ دیدے مامور کو حج قران یا تمتع کرنا جائز نہ ہوگا۔

ب۔ حج بدل کرنے والے کو آمر نے قران اور تمتع کی اجازت دیدی ہے خواہ مجملاً ہی دی ہو مثلاً بایں طور کہ تم کو اختیار ہے کہ میری طرف سے جس طرح چاہو حج بدل کر آؤ تو اس صورت میں مامور کو حج تمتع اور قران دونوں کرنا جائز رہے گا۔

ج۔ مامور نے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی لیکن حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دیدیگا تو تمتع کرنا جائز ہے۔

د۔ باذن الآمر یا بدون اذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع کے بارے میں فرق ہے۔ اگر آمر نے صرف تمتع کی اجازت دی ہے تو دم تمتع مامور کے مال میں سے ہوگا اور اگر دم تمتع کی بھی اجازت دی تو دم تمتع آمر کے مال میں سے ہوگا۔

ھ۔ اگر حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے بھی تمتع کی گنجائش نہ ہو تو بھی حج بدل کرنے والا تمتع کرسکتا ہے کیونکہ آج حکومت کے قوانین شدید تر ہیں ہر شخص سفر کا خود مجاز نہیں ہے پھر احرام کی پابندیوں کا جھیلنا انتہائی دشوار ہے لہٰذا ابلا اجازت آمر تمتع کرنے کی گنجائش ہے۔

د۔ حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش دو حال سے خالی نہیں:

ا۔اگر وصیت کی ہے مگر تہائی ترکہ بعد ادائیگی حقوق میت کے مکان سے کافی نہ ہو تو خارج میقات سے بھیجنا کافی ہوگا، نیز جس حج کی وصیت کی ہے مامور پر وہی لازم ہوگا۔

۲۔ہاں اگر ورثاء اپنے ذاتی مال سے تبرع کے طور پر حج بدل کرا رہے ہیں تو ورثاء کی اجازت سے تمتع کی گنجائش ہوگی چونکہ اس زمانے میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع کا اذن ثابت ہے اس لئے صراحتاً اذن ضروری نہیں۔

۱۰۔کیا حالت حیض میں طواف زیارت کی گنجائش ہے:

اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ طواف زیارت حج کا رکن ہے بلا اس کے حج ادا نہیں ہوگا کیوں کہ ارشار باری ہے:"ولیطوفوا بالبیت العتیق" امام عبدالبر نے فرمایا کہ حج کے فرائض میں سے طواف زیارت ایک فرض ہے، علماء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں۔

الف۔ حائضہ اور نفساء کے لئے اجازت ہے کہ ناپاکی کی حالت ہی میں طواف زیارت کرلیں، کیونکہ شریعت اسلامیہ آسانی پیدا کرنا چاہتی ہے نہ کہ دشواری۔

ب۔ حائضہ اور نفساء نے ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرلیا تو رکن ادا ہو جائے گا اور دم لازم ہوگا جیسا کہ حضرات فقہاء نے صراحت کی ہے۔

ج۔ نیز یہ دم جو لازم ہوگا وہ بدنہ یعنی اونٹ، گائے، بھینس وغیرہ ہوگی، بکرا کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

د۔ اور اس دم کی ادائیگی حرم میں ضروری ہے، حرم مکہ سے باہر اگر کہیں دم دیا گیا ہے تو وہ ادا نہیں ہوگا۔

۱۱۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ باب الاحصار میں سے ایک مسئلہ عدت بھی ہے کہ اگر کسی عورت نے حج کا احرام باندھا پھر شوہر نے طلاق دیدی جس سے عدت لازم ہوگئی لہٰذا اب وہ عورت محصرہ کے حکم میں ہوگئی اگرچہ وہ مقیمہ ہو یا مسافرہ، نیز اس کے ساتھ کوئی محرم بھی ہو، صاحب درمختار فرماتے ہیں کہ" او موت محرم" یعنی کوئی عورت کہ اس کا شوہر سفر حج میں انتقال کر گیا تو وہ محصرہ ہوگئی، اب اس کے وطن اور مکہ کے درمیان مسافت سفر کم ہے تو وہ عمرہ کر کے واپس ہو جائے گی اور اگر زیادہ ہے تو وہ محصرہ ہو جائے گی۔

لہٰذا ایسی عورت کے لئے ممکن ہو تو ایک سال روک کر آئے یا آئندہ سال واپس جائے، اگر عذر شرعی کیوجہ سے نہ جا سکے تو حج بدل کی وصیت کر جائے، مگر چونکہ آج کے احوال میں حکومت کے قوانین سخت ہو گئے ہیں اور بہت سی ناقابل برداشت دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، لہٰذا شوہر کے انتقال کے وقت مکہ معظمہ میں ہو تو عرفات نہ جائے بلکہ افعال عمرہ ادا کر کے حلال ہو جائے اور حلال ہونے کے بعد واپس چلی آئے اور آئندہ سال جا کر قضا کرے۔

اس سے معلوم ہوا کہ مسافت قصر یا اس سے زائد کا سفر عورت کو بغیر محرم کے یا شوہر کے کرنا جائز نہیں ہے، یہ عام اور مطلق ہے، سفر حج میں جانے والی عورت کے لئے بھی ہے، لہٰذا سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو جائے تو وہ ایام عدت میں عمرہ اور حج ادا کرسکتی ہے، چونکہ آٹھ ذی الحجہ کو جو مناسک حج ادا کرنیکے لئے جانا پڑیگا وہ مسافت قصر سے بہت کم ہوگا اور مخالفت والا حکم جو حدیث پاک سے منقول ہے لاگو نہ ہوگا، کیونکہ منی کا سفر ہوگا تو وہ صرف چار میل کا ہوگا پھر منی، عرفات، مزدلفہ کا سفر ہوگا وہ آٹھ تو میل سے زیادہ کا نہ ہوگا، اسی طرح حدود حرم کے ہر

مقام سے کہیں سے بھی مسافت قصر نہ ہوگی، لہذا اگر عورت مکہ یا جوار مکہ میں ہے اور وہاں شوہر کا انتقال ہوا ہے تو اس کے لئے حج اور عمرہ کرنا جائز ہے کیونکہ اگر روک دیا جائے گا تو وہ بہت سی پریشانیوں میں مبتلا ہو جائے گی، اور اگر عورت مسافت قصر کا سفر یا اس سے زائد کا سفر طے کر کے حج ادا کرے گی تو بھی فریضۂ حج بکراہت ادا ہو جائے گا۔

۱۲۔ کیا منیٰ میں قصر ہے یا اتمام؟

جمہور ائمہ کے نزدیک منی میں قصر سفر کی بناء پر جائز ہے، طے یہ کرنا ہے کہ منی مکہ سے کتنی مسافت پر ہے معلوم ہوا کہ منی چار میل کی دوری پر ہے، لہذا احناف کا اصول یہ ہے کہ اگر پندرہ روز یا اس سے زائد کسی آبادی میں اقامت کی نیت کر لی ہے تو قریب کی آبادی میں قصر نہیں کر سکتا ہے۔ قریب سے مراد اتنی دوری ہے کہ جتنے میں قصر کی اجازت نہ ہو، اور منی مکہ سے چار میل پر ہے، لہذا منی عرفات اور مزدلفہ اور پھر منی میں حاجی کے لئے قصر جائز نہیں ہے اور اگر مکہ میں پندرہ روز قیام نہیں کیا ہے تو ان مذکورہ مقامات پر قصر کرنا جائز ہے۔ اور ابھی یہ بات عرض کی جا چکی ہے کہ مکی اور جوار مکہ کے باشندوں کے لئے منیٰ میں قصر کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ حضور نے جو قصر کیا تھا وہ سفر کی بنا پر تھا، اور مکی اور جوار مکہ کے باشندے منیٰ سے قریب ہیں، معلوم ہوا کہ قصر کی علت شرعی بعد ہے، مکی اور جوار مکہ کے لئے یہ شرعی بعد نہیں پایا جاتا ہے، لہذا جو حاجی ایام حج سے پندرہ روز قبل مکہ میں قیام کر چکا ہے وہ مکی کے حکم میں ہے، اسی بنا پر منی وغیرہ میں قصر کی اجازت نہیں ہے، اور اگر پندرہ یوم سے قبل ہی وہ منی چلا جاتا ہے تو چونکہ وہ مسافر شرعی ہے لہذا قصر کرے گا، اور احناف کے اصول کے مطابق جب قریب کی آبادی میں قصر کی اجازت نہیں ہے تو دونوں کے ایک ہو جانے کی بناء پر کیونکر اجازت ہوگی۔ نیز مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اگر کوئی شخص چار روز کہیں قیام کر لے تو نماز پوری پڑھے گا، لہذا چار روز سے قبل کوئی حاجی منی چلا جائے تو قصر کرے گا یہی احناف کا بھی فتویٰ ہے۔

۱۳۔ علامہ ابن ہمام حنفیہ کے ترجمان اور قول راجح اور مفتی بہ کے امین ہیں فرماتے ہیں کہ جماعت اور مجمع کی رعایت میں حنفی مقتدی کے لئے شافعی امام کے پیچھے وتر کی نماز میں دو وجہ سے اقتداء جائز نہیں ہے۔

ایک تو یہ کہ فقہاء احناف کا اس پر اجماع ہے کہ فرض پڑھنے والے کے لئے نفل پڑھنے والے کے پیچھے اقتداء جائز نہیں ہے، اور وتر میں دو مسئلے بنیادی پیش آتے ہیں:

(۱) فقہاء احناف کے نزدیک وتر کی نمازوں میں فصل جائز نہیں ہے، نیز حضرات شوافع کے یہاں عملاً فصل ضروری ہے، بغیر فصل کے کوئی امام اور مقتدی ان کے یہاں وتر کی نماز نہیں پڑھتا ہے۔

(۲) احناف کے نزدیک مفتی بہ قول یہ ہے کہ وتر کی نماز واجب ہے اور شوافع وغیرہ کے نزدیک وتر کی نماز نفل ہے، لہذا شافعی امام بنیت نفل امامت کرے گا اور حنفی مقتدی بنیت واجب پڑھے گا، اور عملی اعتبار سے احناف کے نزدیک وتر کی نماز واجب بمعنی فرض ہے، لہذا حرمین میں حنفی مقتدی کے لئے بالکل گنجائش نہیں ہے کہ وہ امام اور جماعت اور مجمع کی رعایت میں شافعی امام کے پیچھے اقتداء کریں، کیوں کہ اس میں مذکورہ بالا دونوں خرابیاں پیدا ہوں گی، لہذا حنفی مقتدیوں کو تراویح کے بعد علیحدہ ہو کر منفرداً یا جماعتاً وتر کی نماز پڑھنی ہوگی۔

☆☆☆☆☆☆

حج اور عمرہ کے چند حل طلب مسائل

مولانا محمد صدر عالم قاسمی
مبارکپور اعظم گڑھ

۱،۲۔ آفاقی یعنی میقات سے باہر رہنے والا اگر حدود حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ حج وعمرہ یعنی جیسا موقع ہو، کا احرام باندھ کر حدود حرم میں داخل ہو۔ خواہ حرم میں داخل ہونے کا مقصد حج وعمرہ ہو، یا تجارت و ملاقات، یا ان کے علاوہ کوئی اور مقصد ہو۔

ہدایہ میں ہے:

ثم الآفاقي إذا انتهى إليها على قصد دخول مكة عليه أن يحرم قصد الحج أو العمرة أو لم يقصد (ہدایہ ۱/۱۱۴)۔

پھر آفاقی جب اس تک دخول مکہ کے قصد سے پہونچ جائے تو اس پر واجب ہے احرام باندھنا، خواہ قصد حج کا ہو یا عمرہ کا، یا ان دونوں کا قصد نہ ہو۔

امام شافعیؒ کے نزدیک احرام حج وعمرہ کے ارادہ رکھنے والوں کے ساتھ مخصوص ہے، لہذا وہ اس شخص کو بغیر احرام حدود حرم میں داخل ہونے کی اجازت دیتے ہیں جو حج وعمرہ کا ارادہ نہ رکھتا ہو، بلکہ اس کی غرض دخول مکہ سے تجارت ہو، یا ملاقات، یا محض سیر وتفریح۔

ان کا استدلال فتح مکہ کے واقعہ سے ہے کہ خود حضور ﷺ اور آپ کے صحابہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے تھے۔ اس کا جواب احناف کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ یہ حضور ﷺ کے خصوصیات میں سے ہے۔ اور اس دن کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیسا کہ فتح مکہ کے خطبہ میں خود آپ ﷺ نے صراحت کردی ہے:

إن مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموات والأرض وانها لم تحل لأحد بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيامة (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۲/۳۳۵)۔

بے شک مکہ محترم ہے اللہ نے اس کو اسی دن سے محترم بنایا ہے جس دن آسمان وزمین کو پیدا فرمایا۔ اور وہ میرے بعد کسی کے لئے حلال نہیں بے شک اس کو میرے لئے دن کے ایک ساعت میں حلال کیا گیا، پھر اس کی حرمت قیامت تک کے لئے لوٹ آئی۔

دلائل کے اعتبار سے حنفیہ کا مسلک بالکل قوی اور مضبوط ہے، جیسا کہ ماقبل کی تفصیلات سے قدرے وضاحت ہوئی۔ البتہ سوال میں درج حرج ومشقت کے پیش نظر احقر کا رجحان یہ ہے کہ ٹیکسی ڈرائیور، تجارتی سامان لے جانے والے ملازمین، تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں اور ان لوگوں کے سلسلے میں جن کو بار بار حدود حرم میں آنا جانا پڑتا ہے، امام شافعی رحمہ اللہ تعالی کے مسلک پر عمل کیا جاسکتا ہے۔

۴،۳۔ مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر حج (حج کے مہینے) شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست نہیں ہے، یعنی مکی کے لئے تمتع، یا قران کی گنجائش نہیں ہے۔

ہدایہ میں ہے:

(وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة) خلافا للشافعي والحجة عليه قوله تعالى: "ذلک لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام" ولأن شرعهما للترفة بإسقاط إحدى السفرتين وهذا فى حق الآفاقى ومن كان داخل الميقات فهو بمنزلة المكى حتى لايكون له متعة ولا قران. (ہدایہ مع الفتح ۴۲۹/۲)۔

اہل مکہ کے لئے نہ تمتع ہے اور نہ قران، بلکہ ان کے لئے خاص طور سے إفراد ہے، اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ اور حجت ان کے خلاف باری تعالیٰ کا قول: " ذلک لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام" ہے، اور اس لئے کہ ان دونوں کو شریعت نے دو سفروں میں سے ایک کو ساقط کر دینے کی سہولت کی بنا پر مشروع کیا ہے۔ اور یہ آفاقی کے حق میں ہے اور جو شخص میقات کے اندرون ہو وہ بھی مکی کے درجے میں ہے حتی کہ ان کے لئے نہ تو تمتع ہے اور نہ ہی قران۔

فتح القدیر میں ہے:

ترجمہ: اسی کے موافق وہ بات ہے جو غایۃ البیان کے اندر ہے، وہ یہ کہ اہل مکہ کے لئے نہ تو تمتع ہے اور نہ ہی قران، ان میں سے جو بھی تمتع کرے یا قران کرے اس کے اوپر دم ہے اور وہ دم جنایت ہے اس کو نہیں استعمال کرسکتا ۔ صحیح روایت ابن عمرؓ سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اہل مکہ کیلئے نہ تو تمتع ہے اور نہ قران، اور صاحب تحفہ نے عرض کیا کہ باوجود اس کے کہ اگر تمتع کر لیتا ہے تو درست ہے، البتہ گنہ گار ہوگا اور اس کے ذمے دم جبر ہوگا، ہم ان شاء اللہ حاکم کے کلام کو مصرح طور سے ذکر کریں گے (فتح القدیر ۴۲۸/۲، اور تفصیل کے لئے دیکھئے: عنایہ مع الفتح ۴۲۸/۲)۔

۵۔ احقر کے نزدیک سوال میں درج مکی کے ان اعذار اور تنگی و دشواریوں کے پیش نظر مکی کے لئے امام شافعی رحمہ اللہ کے مسلک پر عمل کی گنجائش ہے بدلیل دفع الحرج ورفع المضرة۔

تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے پہلے اگر مزید عمرے کرنا چاہے تو اس کی اجازت نہیں ہے، ورنہ اس کا تمتع باطل ہو جائے گا۔

درمختار میں ہے:

أفاد أنه يفعل مايفعله الحلال فيطوف بالبيت ما بدا له ويعتمر قبل الحج و صرح فى اللباب بأنه لا يعتمر أى بناء على أنه صار فى حكم المكى وان المكى ممنوع من العمرة فى أشهر الحج و إن لم يحج وهو الذى حط عليه كلام الفتح وخالفه فى البحر وغيره بأنه ممنوع من العمرة إن حج من عامه (درمختار ۲۱۲/۴)۔

فائدہ دیتا ہے اس بات کا کہ وہ د   ؔمال کرے جو حلال کرتا ہے، پس طواف بیت اللہ کرے جو کچھ اس کے لئے ظاہر ہو۔ اور عمرہ کرے حج سے پہلے اور لباب کے اندر تصریح ہے یہ کہ وہ عمرہ نہیں کرے گا، یعنی بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ وہ مکی کے حکم میں ہو گیا اور مکی اشہر حج میں ممنوع من العمرہ ہے۔ اگر چہ وہ حج نہ کیا ہو اور وہ وہی ہے جو کلام فتح سے ظاہر ہے اور اس کی مخالفت بحر وغیرہ کے اندر اس طرح ہے کہ وہ ممنوع من العمرہ ہے، اگر وہ اسی سال حج کیا ہو۔

الفقہ الإسلامی وادلتہ میں ہے:

فإذا كان يوم التروية (الثامن من ذى الحجة) أحرم بالحج من المسجد الحرام ندبا ويشترط أن يحرم من الحرم لأن التمتع فى معنى المكى وميقات المكى فى الحج: الحرم، كما تقدم فى المواقيت، ثم يفعل مايفعله الحاج المنفرد (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲۲۱/۳)۔

پس جب ترویہ کا دن ہو جائے (آٹھویں ذی الحجہ) تو مسجد حرام سے ندباً حج کا احرام باندھے اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے۔ اسلئے کہ متمتع مکی کے معنی میں ہے، اور مکی کا میقات حج میں حرم ہے جیسا کہ مواقیت کی بحث میں بیان ہوا، پھر وہ افعال کرے جو حاجی منفرد کرتا ہے۔

مزید تائید کے لئے صاحب ''معلم الحاج'' کی عبارت پیش کی جارہی ہے جس کو انھوں نے شرائط تمتع کے تحت ذکر کیا ہے:

مکہ مکرمہ یا اس کے آس پاس کسی جگہ قیام کرتے ہوئے حلال ہونے کی حالت میں حج کے مہینے شروع نہ ہونا اسی طرح احرام باندھ کر عمرہ کا طواف حج کے مہینوں سے پہلے کرنے کے بعد بھی حج کے مہینے شروع نہ ہونا اگر مکہ مکرمہ میں حلال ہونے کی حالت میں حج کے مہینے شروع ہو گئے، یا احرام کے بعد عمرہ کا اکثر طواف کرنے کے بعد حج کے مہینے شروع ہو گئے اور پھر حج کیا۔ یا دوسرے عمرہ کا احرام باندھا اور اس کے بعد حج کیا تو تمتع نہ ہوگا۔ البتہ اگر وطن چلا گیا اور پھر لوٹ کر آیا اور عمرہ کا احرام باندھا اس کے بعد حج کیا تو تمتع ہو جائے گا۔ (معلم الحجاج ۲۱۸، شرائط تمتع)۔

۶۔ (الف) عمل رمی جمار میں نیابت درست ہے لیکن یہ نیابت صرف معذور یا مریض کے لئے ہے۔ عام حالات میں اس کی گنجائش نہیں، لہذا محض ازدحام یا کسل پسندی کی بناپر نیابت درست نہ ہوگی۔

(ب) معذوری کی حد: آدمی اس حال میں ہے کہ کھڑے ہو کر نماز نہیں پڑھ سکتا ہے۔ پیدل یا سوار ہو کر بھی جمرات تک نہیں پہونچ سکتا، یا پہونچ تو سکتا ہے لیکن سخت تکلیف کا اندیشہ ہے۔

معلم الحجاج میں شرائط رمی کے تحت لکھا ہوا ہے:

(شرط ہے) خود رمی کرنا: کسی دوسرے سے باجود قادر ہونے کے بلاعذر رمی کرانی جائز نہیں۔ البتہ اگر مریض کسی دوسرے کو حکم دے، یا کوئی مجنوں و بے ہوش ہو، یا بچہ ہو اور دوسرا شخص اس کی طرف سے رمی کرے تو جائز ہے۔ اور افضل یہ ہے کہ کنکری اس شخص کے ہاتھ پر رکھدی جائے اور اس کو وہ پھینک دے، یا اس کا ساتھی پھینک دے۔ مریض کی طرف سے رمی کے لئے اس کا حکم شرط ہے۔ اور بے ہوش وغیرہ کے لئے حکم شرط نہیں۔

رمی کے بارے میں وہ شخص مریض اور معذور سمجھا جائے گا جو کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو، اور جمرات

تک پیدل یا سوار ہوکر آنے میں سخت تکلیف کا اندیشہ ہو۔ اگر سوار ہوکر جمرات تک آ سکتا ہے اور مرض کی زیادتی اور تکلیف کا اندیشہ نہیں ہے تو اس کو خود رمی کرنا ضروری ہے، دوسرے سے رمی کرانا جائز نہیں۔ ہاں اگر سواری یا کوئی شخص اٹھانے والا نہ ہو تو معذور ہے، دوسرے سے رمی کرا سکتا ہے۔ (معلم الحجاج ر۱۸۵)۔

۷۔ چونکہ حنفیہ کے نزدیک احصار کے اطلاق کے اندر عموم ہے اسلئے احقر کی ناقص رائے یہ ہے کہ جو غیر ملکی بلا اجازت حکومت حج کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں محصر کے حکم میں ہیں۔ بحرالرائق میں ہے:

والأكثر على أن الإحصار هوالمنع سواء كان من خوف أومرض أوعجز أو عدو و اختاره الكشاف .

اکثر لوگوں کی رائے اس بات پر ہے کہ احصار وہ رکنا ہے، خواہ کسی خوف یا مرض کی وجہ سے ہو یا عجز اور عدو کی وجہ سے ہو، اس کو صاحب کشاف نے اختیار کیا ہے (البحرالرائق ۳ر۵۳)۔

منحۃ الخالق میں ہے:

ترجمہ: (وقولہ ومن الاحصار) اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ وہ داخل ہے مصنف کے کلام میں، کیونکہ اس کو مقدم کیا ہے اس بات سے کہ نہیں مراد ہے خاص عدو یا مرض، بلکہ مراد ہر روک دینے والی چیز ہے، پس ان دونوں کے علاوہ اس کے اندر داخل ہوگا، مساوات یا اولویت کے دلالت کے طریقے پر، جیسا کہ یہاں ہے، اس کی جانب قریب ہی اشارہ کیا جائے گا..... ممکن ہے اس کا داخل کرنا ان کے قول "بعدو" کے تحت بایں طور کہ مراد قاہر ہو، مگر ظاہر یہ ہے کہ ان کا کلام اس محصر کے سلسلے میں ہے جس کا تحلل ہدی پر موقوف ہے جیسا کہ عنقریب آرہا ہے۔ (منحۃ الخالق ۳ر۵۴، اور دیکھئے الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۲۸۶۳)۔

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

حلال ہونے کی صورتیں: جب یہ محصر کے حکم میں ہے تو اس کے حلال ہونے کی صورتیں وہی ہوں گی جو دیگر محصرین کی ہیں، وہ یہ کہ اگر مکان احصار سے بیت اللہ تک پہونچنا ممکن ہو تو عمل عمرہ یعنی طواف کے ذریعہ حلال ہوگا اور اگر یہ متعذر ہو تو پھر ذبح ہدی ہی حلال ہونے کے لئے کافی ہے، حلق اور قصر لازم نہیں۔

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

وأما ما تحلل به فإن أمكنه الوصول إلى البيت تحلل بعمل عمرة وإن تعذر عليه ذلك ذبح الهدى فليبعث عند الحنفية بالهدى أو بثمنه يشترى بها هديا فيذبح عنه و ما لم يذبح لايحل سواء عند الحنفية شرط عند الإحرام الإحلال بغير ذبح عند الإحصار أولم يشرط. (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۲۸۹، ۲۹۱)۔

اور بہرحال وہ چیز جس کے ذریعہ حلال ہوا جاتا ہے، پس اگر اس کو بیت اللہ تک پہونچنا ممکن ہو تو عمل عمرہ

سے حلال ہو جائیگا۔ اور یہ اگر اس پر متعذر ہو تو ہدی کو ذبح کرے گا۔ پس امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر ہدی کو بھیجے گا یا اس کی قیمت جس کے ذریعے ہدی کو خریدے گا اور اس کی جانب سے ذبح کیا جائے گا، جب تک ذبح نہیں کیا جائے گا حلال نہیں ہوگا، خواہ حنفیہ کے نزدیک احرام کے وقت احلال بغیر الذبح عند الإحصار کی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔

البتہ ہدی کے ذبح کے لئے ضروری ہے کہ حرم میں ذبح کیا جائے۔ حدود حرم سے باہر ذبح کا اعتبار نہیں ہوگا۔

الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

ترجمہ: بہر حال ہدی کے ذبح کرنے کی جگہ عند الحنفیہ حرم ہے، اللہ تعالی کے فرمان کی وجہ سے "ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله" اگر تمام جگہ اس کا محل ہوتا تو محل کا ذکر کرنا بے فائدہ تھا، اور اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا" ثم محلها إلى البيت العتيق " یعنی وہ بقعہ جس میں بیت اللہ ہے، پس ان کے نزدیک دم احصار کا ذبح کرنا صرف حرم ہی میں درست ہوگا، پس بکری کو بھیجے گا جو حرم میں ذبح کی جائے گی، اور اس سے جو اس کو لے جائے گا متعین کرے گا کہ فلاں وقت میں اس کو ذبح کرے گا، اور پھر حلال ہو جائے گا ممنوعات احرام سے، اور جائز ہے محصر بالعمرہ کے لئے کہ بکری جہاں چاہے ذبح کرے، بہر حال صدقہ اور صوم تو وہ دونوں بھی جاری ہونگے جس جگہ میں چاہے گا (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/۲۸۹)۔

۸۔ متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح اور حلق کے درمیان ترتیب احناف میں سے امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے جبکہ صاحبین (امام ابو یوسف وامام محمد) اس ترتیب کے وجوب کا انکار کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ تبدیلی ترتیب کے باوجود دم کا قول نہیں کرتے۔

ہدایہ میں ہے:

فإن حلق القارن قبل أن يذبح فعليه دمان عند أبي حنيفة دم بالحلق في غير أوانه لأن أوانه بعد الذبح و دم بتأخير الذبح عن الحلق و عند هما يجب عليه دم واحد وهو الأول ولا يجب بسبب التأخير شئ على ماقلنا۔ (ہدایہ ۱/۲۷۷)۔

اگر قارن ذبح سے پہلے حلق کرلے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر دو دم واجب ہونگے ایک دم حلق کا اس کے علاوہ وقت میں، اسلئے کہ اس کا وقت ذبح کے بعد ہے، اور ایک دم حلق سے ذبح کو موخر کردینے کی وجہ سے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس پر صرف ایک دم لازم ہے اور وہ اول ہے، اور تاخیر کے سبب سے کچھ بھی واجب نہیں ہوگا جیسا کہ ہم نے عرض کیا۔

البتہ احناف کا مفتی بہ قول امام اعظمؒ کا قول ہے، جبکہ صاحبین کا قول مرجوح ہے۔ لہذا قارن اور متمتع کے لئے ضروری ہے کہ پہلے جمرۃ العقبہ کی رمی کرے، پھر قربانی کرے، پھر سر منڈوائے۔

ردالمحتار میں ہے:

(وقوله ولو حوب الترتيب) اى الترتيب الثلاثة الرمى ثم الذبح ثم الحق على ترتيب حروف

ذلك .... أما الطواف فلا يجب ترتيبه على شيء منها وأما المفرد فلا دم عليه فيجب عليه بين الرمي الحلق كما قدمنا ذلك في واجبات الحج (ردالمحتار ۲/۲۰۹)۔

(اور صاحب کتاب کا قول لوجوب الترتیب)........بہر حال طواف پس اس کی ترتیب ان میں کچھ بھی جب نہیں ہے اور بہر حال مفرد تو اس پر دم نہیں ہے، اس لئے اس پر رمی اور حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے، جیسا کہ ہم نے قبل ذکر کیا کہ یہ واجبات حج میں سے ہے۔

اگر متمتع اور قارن نے مذکورہ تینوں چیزوں کی رعایت نہ کی تو دم لازم ہوگا۔

فتح القدیر میں ہے:

ويجب الدم بعد الرمي قبل الحلق فإن حلق قبله لزمه دم عند أبي حنيفة (فتح القدیر ۲/۲۱۷)۔

اور واجب ہے دم رمی کے بعد حلق سے پہلے، پس اگر اس سے قبل حلق کر لیا ہو تو اس کو دم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک لازم ہوگا۔

لیکن حجاج آج کل ازدحام یا دیگر وہ اعذار جو سوال میں درج ہیں، کے پیش نظر ترتیب کو باقی نہ رکھ سکیں تو احقر کا رجحان ہے کہ صاحبین کے قول پر عمل کی گنجائش ہے۔

لیکن اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کہ عمومی اعذار کی وجہ سے مسائل میں گنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔لہٰذا سوال میں مذکور اعذار کو عمومی اعذار مانا جائے۔اور اس کی وجہ سے دم کے سقوط کا قول کر لیا جائے۔

شامی کے اندر ہے:

ولو ترك شيئاً من الواجبات بعذر لاشيء عليه ما كان في البدائع۔(ردالمحتار ۲/۲۱۷)۔

اگر واجبات میں سے کچھ بھی کسی عذر کی بنا پر ترک کر دیا تو اس پر کچھ بھی نہیں ہے، جیسا کہ بدائع میں ہے۔

۹۔ تمام شقوں کی تفصیلات حسب ذیل ہیں:

اصل حکم تو یہی ہے کہ حج بدل کرنے والا اگر تمتع کرنا چاہے تو آمر سے اس کی اجازت لے لے۔ بصورت اجازت تمام مصارف ونفقات آمر کے ذمے ہوں گے، اور اگر آمر کی اجازت نہیں لیا اور تمتع کر لیا تو پھر تمام اخراجات اسی کے ذمے لازم ہوں گے، اسی طرح اگر باذن آمر تمتع کیا ہے تو دم تمتع بھی آمر کے سپرد ہوگا اور بغیر اذن آمر کی صورت میں اس دم کا بوجھ خود حج بدل کرنے والے کو برداشت کرنا پڑے گا۔

درمختار میں ہے:

ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع وإلا فيصير مخالفا فيضمن (درمختار ۲/۲۶۷، ۲۶۸)۔

اور دم قران اور دم تمتع اور دم جنایت حاجی کے ذمہ ہے، اگر آمر بالقران اور آمر بالتمتع نے اجازت دی ہو، ورنہ تو وہ مخالف ہو جائے گا اور ضمان بھرے گا۔

ردالمحتار ہی کے اندر ہے: (قوله وضمن النفقة الخ) أما الدم فهو على المأمور على كل حال بحر (ردالمحتار ۲/۱۶۸)۔

(صاحب درمختار کا قول وضمن النفقۃ) بہر حال دم تو وہ ہر حال میں مامور کے ذمہ ہوگا۔

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ہندوستان سے جو حجاج جاتے ہیں، اگر ایام حج سے پہلے پہونچ جاتے ہیں تو عام طور پر تمتع کرتے ہیں۔ اور یہ چیز ان کے عرف وعادت میں داخل ہو چکی ہے۔ ٹھیک اسی طرح آمر جب کسی کو حج بدل کے لئے بھیجتا ہے تو وہ بھی یہی تصور کرتا ہے کہ یہ اگر پہلے پہونچ سکے گا تو پہلے عمرہ کرلیگا، پھر حج کرے گا، یا پھر پہلے حج کر کے بعد میں عمرہ کرے گا۔

تو جہاں آمر کی جانب سے کوئی صراحت موجود نہ ہو تو وہاں اسی عام اجازت واختیار پر محمول کیا جائے گا" بدلیل العرف والعادۃ"۔ لہذا آمر کی جانب سے بغیر کسی صراحت کے بھی اگر حج بدل کرنے والا تمتع کر لیتا ہے، تو احقر کے نزدیک موجودہ صورتحال کے مطابق (جیسا کہ ماقبل میں گذرا) اس کی گنجائش ہے۔ البتہ جہاں آمر کی جانب سے صراحت موجود ہو تو پھر صراحت پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اس کی تائید "احسن الفتاوی" کے درج ذیل فتوے سے ہو رہی ہے:

سوال: حج بدل کرنے والا قران کرے یا تمتع یا افراد، بینوا توجروا۔

الجواب: اس کو افراد کرنا چاہئے۔ آمر کی اجازت سے تمتع وقران کرسکتا ہے، مگر دم شکر مامور پر ہوگا۔ اگر آمر بخوشی دم شکر ادا کردے تو جائز ہے۔ اس زمانے میں عرفاً آمر کی طرف سے تمتع وقران ودم شکر کا اذن ثابت ہے، اس لئے صراحتاً اذن ضروری نہیں۔ مع ہذا صراحۃً اذن حاصل کرنا بہتر ہے۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم (احسن الفتاوی ۴/۵۲۳)۔

ان تفصیلات سے سوال کی چوتھی شق بھی واضح ہوگئی کہ دم تمتع بھی عرفاً اذن ثابت ہونے کی وجہ سے آمر ہی کے ذمہ آئے گا۔

حج عن المیت کے سلسلے میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اگر میت نے حج کی وصیت کی تھی اور وہ ایسی جگہ کا رہنے والا تھا، جہاں کا عرف وتعامل اذن عمومی ہو تو عدم صراحت کی صورت میں اذن عمومی پر محمول کیا جائے گا۔ اور صراحت کی صورت میں صراحت کے مطابق عمل لازم ہوگا۔

اور اگر میت نے حج کی وصیت نہیں کی تھی اور وارث یا غیر وارث حج کر رہا ہے تو اس وارث یا غیر وارث کے یہاں کے عرف وتعامل کا اعتبار ہوگا۔

۱۰۔ (الف، ب) سوال میں ذکر کردہ اعذار کی بنا پر حائضہ اور نفساء اگر طواف زیارت اسی ناپاکی کی حالت میں کرلے اور دم دے دے تو شرعاً معتبر مانا جائے گا، البتہ اس کی وجہ سے طہارت کا وجوب ساقط نہ ہوگا، کیونکہ تلافی کی صورت بشکل دم بدنہ موجود ہے۔

فتاوی عالمگیری میں ہے:

ترجمہ: اگر طواف زیارت محدث ہونے کی حالت میں کیا تو اس پر ایک بکری واجب ہے، اور اگر

جنبی ہونے کی حالت میں تو ایک بدنہ، اور ایسے ہی اگر اس کا اکثر حصہ جنبی، یا محدث ہونے کی حالت میں کیا تو افضل یہ ہے کہ طواف کو لوٹالے جب تک مکہ میں رہے اور اس پر ذبح واجب نہیں۔ اور اصح یہ ہے کہ حدث کی حالت میں ندباً لوٹا ئے گا، اور جنابت کی حالت میں وجوباً پھر اگر اس کا اعادہ کرے اور حدث کی حالت میں طواف کرلے تو اس پر دم نہیں، اور اگرچہ اس کا اعادہ ایام نحر کے بعد کرے۔ اور اگر اس کا اعادہ ایام نحر میں کرے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ اور اگر اس کا اعادہ ایام نحر کے بعد کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دم واجب ہوگا، جیسا کہ "کافی" میں ہے اور اس سے بدنہ ساقط ہوجائے گا، جیسا کہ "سراج الوہاج" کے اندر ہے، اور اگر اپنے اہل میں لوٹ جائے اس حال میں کہ حالت جنابت میں طواف کیا تھا تو واجب ہے یہ کہ لوٹے اور لوٹے جدید احرام کے ساتھ، اور اگر نہ لوٹ سکے اور بدنہ بھیج دے تو کافی ہوگا مگر یہ کہ لوٹ کر آنا افضل ہے، اور اگر اپنے اہل میں لوٹ گیا اس حال میں کہ حدث کی حالت میں طواف کرلیا تھا تو اگر لوٹے اور طواف کرے تو درست ہے، اور اگر بکری بھیج دے تو یہ افضل ہے، جیسا کہ تبیین میں ہے۔ (فتاوی عالمگیری ۱/۲۴۶)۔

عالمگیری کی مذکورہ عبارت سے حائضہ اور نفساء کا حکم بالکل واضح ہے کیونکہ جنبی، حائضہ اور نفساء تینوں کے احکام یکساں ہیں۔

(ج) دم میں بکری کافی نہیں ہوگی بلکہ بدنہ دینا پڑیگا، جیسا کہ ماقبل کی تفصیلات سے واضح ہے، ویسے بحر الرائق کی عبارت بھی نقل کردی جاتی ہے۔

أی یجب بدنة لو طاف للرکن جنبا کذا روی عن ابن عباس و لأن الجنابة أغلظ فیجب جبر نقصانها فی البدنة إظهارُ للتفاوت بینهما و الحیض و النفاس کالجنابة (البحرالرائق ۳/۱۸)۔

یعنی واجب ہے بدنہ اگر رکن کا جنبی ہونے کی حالت میں طواف کرے، ایسے ہی ابن عباسؓ سے مروی ہے، اور اس لئے کہ جنابت اغلظ ہے، پس واجب ہے اس کے نقصان کا جبر بدنہ کے ذریعہ ان دونوں اور حیض ونفاس کے درمیان تفاوت کو ظاہر کرنے کے لئے جنابت کی طرح۔

(د) اس دم کی اور ہر قسم کے دم کی ادائیگی حدود حرم میں ہی کی جاسکتی ہے، حرم مکہ سے باہر نہیں۔ (معلم الحجاج ۲۶۳)۔

۱۱۔ سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا اگر انتقال ہوگیا تو اب وہ خاتون محصر کے حکم میں ہوگی۔ لہذا احکام احصار اس پر عائد ہوں گے۔ (البحرالرائق ۳/۵۴)۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا ایام حج یعنی ۷۔۸۔ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵/ یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہوجاتے ہیں اور وہ منی چلا جاتا ہے تو وہ مقیم نہیں ہوگا، بلکہ اس پر احکام سفر عائد ہوں گے (تفصیل کے لئے دیکھئے: منحۃ الخالق ۲/۱۳۲)۔

لیکن موجودہ صورت حال کے مطابق جبکہ منی اور مکہ کی آبادیاں آپس میں متصل ہوگئی ہیں، احقر کا رجحان یہ ہے کہ اس شخص کو مقیم مانا جائے۔ جیسا کہ "صاحب مراقی الفلاح" کی عبارت سے یہ بات مستنبط ہورہی ہے۔

مراقی الفلاح میں ہے:

(و) يشترط أن يكون قد (جاوز) أيضا (مااتصل به) أي بمقامه (من فنائه) كما يشترط مجاوزة ربضه وهو ماحول المدينه من بيوت ومساكن فإنه في حكم المصر وكذا القرى المتصلة بربض المصر يشترط مجاوزتها في الصحيح. (مراقی الفلاح ر۱۰۱)۔

اور شرط لگائی جاتی ہے یہ کہ وہ تجاوز کرے نیز اس چیز سے جو اس سے متصل ہے، یعنی اس کے مقام یعنی اس کے فناء سے، جیسا کہ شرط لگائی جاتی ہے اس کے ربضہ سے تجاوز کرنے کی۔ اور وہ جو شہر کے اردگرد میں ہو اور مساکن میں سے، اس لئے کہ وہ شہر کے حکم میں ہے۔ اسی طرح وہ بستی بھی جو شہر کے ربضہ سے متصل ہو، شرط لگائی جاتی ہے اس کے مجاوزت کی بھی صحیح قول کے مطابق۔

۱۳۔ چونکہ احناف کا یہ اجماعی مسئلہ ہے کہ شوافع کی اقتداء اسی وقت تک جائز ہے جب تک کہ اس اقتداء سے علی حسب اعتقاد المقتدی فساد نماز لازم نہ آئے، ورنہ اقتداء جائز نہیں۔

ردالمحتار میں ہے:

وظاهر كلام المنيه أيضاحيث قال أما الاقتداء بالمخالف في الفروع كالشافعي فيجوز مالم يعلم منه مايفسد الصلوٰة على اعتقاد المقتدى عليه، الإجماع إنما اختلف في الكراهة (ردالمحتار ر۱ر۴۱۶)۔

کلام المنیہ کا ظاہر اس طرح ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ بہر حال فروع کے اندر مخالف مذہب کی اقتداء کرنا، جیسے کہ امام شافعی کے مذہب کی، تو جائز ہے اس وقت تک جب تک علم نہ ہو جائے اس چیز کا جو مقتدی کے اعتقاد کے مطابق مفسد صلوۃ ہے، اس پر اجماع ہے اور کراہت کے اندر اختلاف ہے۔

وتر کی نماز کو شوافع المسلک امام کی اقتداء میں ادا کرنا اسی قبیل سے ہے جس سے علی حسب اعتقادی الحنفیہ فساد لازم آتا ہے اس لئے وتر کی نماز شوافع المسلک امام کی اقتداء میں ادا کرنا درست نہیں ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: ردالمحتار ر۱ر۴۹۴)۔

البتہ سوال میں ذکر کردہ اعذار کے پیش نظر احقر کا رجحان اس بات کی طرف ہے کہ امام رازی کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

☆☆☆☆☆

فیصلے

بابت حج و عمرہ

فیصلے

بابت: حج وعمرہ کے مسائل

۱- حج اسلام کا ایک اہم رکن ہے، جو عمر بھر میں ایک ہی دفعہ فرض ہے، عام طور پر حجاج کو اس کے لئے طویل سفر کی مشقت بھی اٹھانی پڑتی ہے اور کثیر اخراجات بھی برداشت کرنے ہوتے ہیں، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اس کا اجروثواب بھی بے حد رکھا ہے اور آپ ﷺ نے اس عبادت کو ایک طرح کا جہاد قرار دیا ہے، پس حجاج کو چاہئے کہ وہ اس راہ کی مشقتوں کو ایک سعادت سمجھ کر برداشت کریں، افعالِ حج میں زیادہ سے زیادہ احتیاط کے پہلو کو ملحوظ رکھیں اور جن مسائل میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے اور ایک میں توسع اور دوسرے میں احتیاط کا پہلو ہے تو ایسی صورت حتی الوسع اختیار کرنے کی کوشش کریں کہ اس کا عمل دونوں ہی آراء کے مطابق درست قرار پائے اور اس عظیم عبادت کی انجام دہی میں تن آسانی اور سہل انگاری سے بچا جائے۔

۲- حدود میقات سے باہر رہنے والے ہوں یا مکہ اور حل میں رہنے والے، اگر حدود میقات کے باہر سے مکہ کی نیت کر کے میقات سے آگے بڑھیں تو ان پر لازم ہے کہ وہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں، خواہ وہ حج اور عمرہ کی نیت سے جائیں یا کسی اور مقصد سے۔

موجودہ حالات میں جبکہ تجار، دفاتر میں کام کرنے والے، ٹیکسی چلانے والے اور دیگر پیشہ وارانہ کام کرنے والے کبھی ہر روز، کبھی ہر دوسرے، تیسرے دن اور بعض لوگوں کو تو ایک دن میں ایک سے زیادہ دفعہ حرم میں داخل ہونا پڑتا ہے، ایسی حالت میں اس طرح کے لوگوں کو ہر بار احرام اور اداء عمرہ کی پابندی بے حد مشقت طلب اور دشوار ہے، اس لئے ان حضرات کے لئے بغیر احرام باندھے حدود حرم میں داخلہ کی گنجائش ہوگی۔

۳- جو لوگ مکہ کے اصلاً رہنے والے ہیں یا وہاں مقیم ہیں، اصلاً ان کے لئے تمتع نہیں ہے، اس لئے انہیں اشہر حج میں عمرہ نہیں کرنا ہے، وہ شخص جس پر اس سال حج فرض ہے اور وہ اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے اسے اشہر حج میں میقات کے باہر جانے سے پرہیز کرنا چاہئے اور اگر وہ تجارتی، دفتری اور اپنی پیشہ وارانہ مجبوریوں کے باعث باہر جانے پر مجبور ہے تو وہ تجویز (۲) پر عمل کرتے ہوئے میقات سے اندر داخل ہوتے ہوئے احرام نہ باندھے اور عمرہ نہیں کرے۔

مکہ میں مقیم سے مراد وہ لوگ ہیں جو اشہر حج کے شروع ہونے سے قبل صحیح طریقہ سے مکہ میں آ کر مقیم ہو گئے یا کم از کم ایک سال سے وہاں اقامت پذیر ہوں۔

۴- تمتع کرنے والے آفاقی حجاج حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرہ کر سکتے ہیں۔

۵- رمی جمرات کے سلسلہ میں عام طور پر آج کے زمانہ میں حجاج میں جو بات رواج پارہی ہے کہ وہ معمولی اعذار بلکہ بغیر عذر بھی خود رمی کو نہیں جاتے اور دوسروں کو نائب بنادیتے ہیں، جملہ علماء اس پر متفق ہیں کہ اس صورت میں حج کا ایک واجب ترک ہوجاتا ہے، یہ نیابت شرعاً معتبر نہیں ہے اور ایسا کرنے والے پر دم واجب ہے، ہاں وہ لوگ جو جمرات تک چل کر جانے کی طاقت نہیں رکھتے یا بہت مریض اور کمزور ہیں ایسے لوگوں کے لئے نائب بنانا جائز ہے۔

۶- محض اژدحام عذر نہیں ہے، اس کا بہتر حل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس اژدحام میں جاکر رمی کرنے کا متحمل نہیں تو وہ وقت مسنون کے بعد وقت جواز بلکہ زیادہ دشواری میں وقت کراہت میں بھی رمی کرسکتا ہے، اس کے لئے یہ مکروہ بھی نہیں ہوگا۔

۷- حنفیہ کے قول راجح کے مطابق ۱۰رذی الحجہ کے مناسک میں رمی، ذبح اور حلق کو ترتیب کے ساتھ انجام دینا واجب ہے اور صاحبین اور اکثر فقہاء کے یہاں مسنون ہے، جس کی خلاف ورزی سے دم واجب نہیں، حجاج کو چاہئے کہ جہاں تک ممکن ہو ترتیب کی رعایت کو ملحوظ رکھیں تاہم اژدحام اور موسم کی شدت، اور مذبح کی دوری وغیرہ کی وجہ سے صاحبین اور دیگر ائمہ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، لہٰذا اگر یہ مناسک ترتیب کے خلاف ہوں تو بھی دم واجب نہیں ہوگا۔

۸- دنیا بھر سے لاکھوں حجاج موسم حج میں مکہ پہنچتے ہیں اور مناسک حج ادا کرتے ہیں۔

الف: حج کے جملہ انتظامات کی ذمہ داری حکومت سعودیہ پر ہے، حج ایک اجتماعی عبادت ہے، اس کو نظم وضبط کے ساتھ ادا کیا جانا ضروری ہے، لاکھوں انسانوں کے قیام وسفر، ان کی صحت، جان ومال کا تحفظ بغیر نظم وضبط کے ممکن نہیں ہے، ایسے حالات میں حکومت سعودیہ بہت سی انتظامی پابندیاں عائد کرتی ہے جس سے حاجیوں کی تعداد اتنی رکھی جاسکے جس کا انتظام بہتر طور پر ہوسکے، حکومت سعودیہ کے انتظامی احکامات کی پابندی تمام ہی لوگوں پر ضروری ہے، یہ امر بالمعروف ہے جس کی اطاعت لازم ہے لہٰذا حکومت سعودیہ کے احکام وضوابط کے مطابق سعودیہ میں مقیم مسلمانوں کو اگر ہر سال حج کرنے سے منع کیا جائے تو اس کی پابندی شرعاً ضروری ہے۔

ب: اگر کوئی شخص ان پابندیوں کی مخالفت کرتے ہوئے بھی احرام حج باندھ کر میقات سے آگے بڑھ جائے اور پھر پکڑا جائے اور اسے انتظامیہ واپس کردے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو شرعاً محصر عن الحج کا ہے یعنی اسے حرم میں ایک دم دینا واجب ہوگا اور جس تاریخ اور جس وقت پر حرم میں اس کی طرف سے دم احصار ادا کیا جائیگا اس وقت وہ احرام کی پابندیوں سے باہر آسکے گا۔

۹- اگر اصطلاح شرع کے مطابق واقعی حج بدل ہو تو اس صورت میں عام اصول کے مطابق حج افراد ادا کیا جاتا

چاہئے، لیکن حج بدل کرنے والے کو چاہئے کہ حج بدل کرانے والے کو مسئلہ سمجھا کر اس سے حج تمتع یا مطلق حج کی اجازت حاصل کرلے، اگر کسی وجہ سے اس نے اس کے لئے اجازت نہیں لی تو چونکہ عام طور سے حج تمتع کیا جاتا ہے، خود حج کرانے والا اگر حج کرتا تو سہولت کی بنیاد پر حج تمتع کرتا، لہٰذا عرف وعادت کے پیش نظر مامور کے لئے حج تمتع کی اجازت ہوگی، اس صورت میں میقات سے عمرہ کا احرام بھی آمر کی طرف سے کرنا ہوگا اور اس صورت میں دم شکر بھی آمر کے خرچ سے ادا کیا جائے گا۔

۱۰- اگر طواف زیارت سے قبل کسی عورت کو حیض یا نفاس آجائے اور اس کے طے شدہ پروگرام کے مطابق اس کی گنجائش نہ ہو کہ وہ حیض یا نفاس سے پاک ہو کر طواف زیارت کر سکے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ ہر طرح اس کی کوشش کرے کہ اس کے سفر کی تاریخ آگے بڑھ سکے تاکہ وہ پاک ہو کر طواف زیارت ادا کرنے کے بعد اپنے گھر واپس جاسکے، لیکن اگر ایسی ساری ہی کوششیں ناکام ہو جائیں اور پاک ہونے سے پہلے اس کا سفر ناگزیر ہو جائے تو ایسی حالت میں وہ طواف زیارت ادا کرسکتی ہے، یہ طواف زیارت شرعاً معتبر ہوگا، اور وہ پورے طور پر حلال ہو جائیگی، لیکن اس پر ایک بدنہ (بڑے جانور) کی قربانی بطور دم جنابت حدود حرم میں لازم ہوگی۔

۱۱- سفر حج میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا اور اس نے ابھی احرام نہیں باندھا ہے اور اس کے لئے وطن واپسی ممکن ہے تو وہ اپنے وطن واپس جا کر عدت گزارے اور اگر احرام باندھ چکی ہے یا واپسی کا سفر دشوار ہے تو وہ ایام عدت میں حج وعمرہ ادا کرلے۔

۱۲- حج کا سفر کرنے والا ایام حج سے اتنا پہلے مکہ مکرمہ پہنچ رہا ہے کہ مکہ مکرمہ میں پندرہ یوم قیام سے پہلے ہی حج شروع ہو جاتا ہے اور منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مسافر ہوگا، اسے چار رکعت والی نمازوں میں قصر کرنا ہوگا۔

۱۳- بلاد عرب میں عموماً وتر کی تین رکعتیں دو سلام سے ادا کی جاتی ہیں، احناف کے لئے بھی ایسے امام کی اقتداء میں نماز وتر ادا کرنے کی گنجائش ہے، اگر امام وتر کی تین رکعتیں دو سلام سے ادا کرے تو حنفی مقتدی دو رکعت کے بعد سلام نہ پھیرے اور امام کے ساتھ تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے۔

☆☆☆☆☆

فہرست مضامین

رفع حرج، تخفیف و ترخیص، اعتدال و توازن، تسامح، اباحت قابل ذکر ہیں جو اہم ترین اساس کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اسلام نے بندوں کے مفادات و مصالح اور ضروریات کی مکمل رعایت رکھی ہے، اس لئے مقاصد شریعت میں رفع حرج، دفع ضرر اور مصالح کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ فقہاء نے ان اصولوں کی روشنی میں امت کی ضرورتوں کا دائرہ متعین کرتے ہوئے ان کا حل پیش کرنے اور دین، نفس، عقل، مال اور نسل کی حفاظت و رعایت رکھنے کے لئے ہر پہلو پر غور و خوض کیا اور اپنے قیمتی اجتہادات پیش کئے۔

موجودہ دور میں جہاں افراط و تفریط نے اس قدر سر اٹھایا کہ ایک جانب شریعت کی سہولتوں، رخصتوں کو قبول کرنے سے انکار ہے تو دوسری طرف حرام کو حلال کرنے پر اصرار ہے، ان رجحانات و حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اکیڈمی نے فقہاء و اصولیین کے اس مہتم بالشان اصولی موضوع کو اپنا موضوع بنانا ضروری سمجھا۔ چنانچہ علماء نے اس اصول کی مختلف جہتوں اور ابعاد پر غور و خوض کیا اور سیرحاصل بحث کی۔

یہ کتاب اصلا ضرورت و حاجت کے اصول پر مبنی "منتخب مقالات" کا مجموعہ ہے۔ اللہ اسے اہل علم کے لئے مفید و نافع بنائے۔ آمین

اللهم ارنا الحق حقا و ارزقنا اتباعه و ارنا الباطل باطلا و ارزقنا اجتنابه۔

مجاہد الاسلام قاسمی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

''اسلامک فقہ اکیڈمی ہند'' ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ و صحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں''۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی

صدر دارالعلوم کراچی

''مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کر سکے..... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا''۔

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک مخفی جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم وفضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض ومقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

سوال نامہ بابت ساتواں فقہی سیمینار

بتاریخ ۴ تا ۷ر نومبر ۱۹۹۴ء، بمقام دارالعلوم ماٹلی والا، بھروچ، گجرات

ضرورت وحاجت

۱۔ "ضرورت" لغت اور اصطلاح شرع میں، اور فقہاء کے یہاں اس کے مواقع استعمال ومصداق۔

۲۔ "حاجت" لغت اور اصطلاح شرع میں، اور فقہ میں اس کے مواقع استعمال ومصداق۔

۳۔ "ضرورت" اور "حاجت" کے درمیان فرق اور ان کا باہمی تعلق۔

۴۔ شریعت میں ضرورت کا اعتبار۔

۵۔ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل واثر۔

۶۔ محرمات پر اثرانداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کا حکم کیا ہے؟
یہ تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہوتی ہے یا رفع حرمت تک، نیز یہ کہ صرف اجازت کی حد تک ہے یا وجوب کی حد تک؟

۷۔ ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط وضوابط؟

۸۔ ضرورت پر مبنی حکم کی کیا حیثیت ہوتی ہے، یا وہ نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت ہوتی ہے؟

۹۔ ضرورت کے اسباب یعنی وہ امور کیا ہوتے ہیں جو کہ ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں؟

۱۰۔ "عرف" اور "عموم بلویٰ" کا ضرورت سے کیا تعلق ہے؟ یہ مستقل اصول ودلائل ہیں یا یہ کہ ان پر احکام کی بنا اور ان کا اعتبار ضرورت ہی کے تحت ہے؟

۱۱۔ ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے یا یہ کہ چند ابواب ہی ضرورت کی تاثیر کا محل ہیں، جن مواقع میں ضرورت اثرانداز ہوتی ہے ان کی اصولی تحدید ہونی چاہئے۔

۱۲۔ حقوق العباد ومعاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت حاصل ہوتی ہے یا نہیں؟

۱۳۔ ضرورت اور حاجت کے درمیان جو اصطلاحی فرق ہے اس کو مدنظر رکھتے ہوئے اس وضاحت کی ضرورت ہے کہ محرمات کی اباحت

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابتدائیہ۔ازمولانا مجاہدالاسلام قاسمی رحمۃ اللہ علیہ

اسلام ایسا عادلانہ آسمانی دین ہے جو انسانی زندگی کی ہمہ جہت ترقی کا ضامن ہے، خالق کائنات انسان کی جملہ ضرورتوں، حاجتوں سے پورے طور پر باخبر ہے اس لئے شریعت اسلامی میں ان تمام پہلوؤں کا نہایت حسن وکمال کے ساتھ احاطہ کیا گیا ہے، جن کے ذریعہ انسان کی رہنمائی ہوتی ہے اور اس کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں اور وہ راست جہت میں سنورتا اور ترقی کرتا ہے، اللہ تعالیٰ نے شریعت اسلامی میں تا قیامت انسانی آبادی کے لئے رہنمائی ورہبری کی لافانی، ابدی قوت رکھی ہے، شریعت کی یہ خصوصیت اور صفت ہر شک وشبہ سے بالاتر ہے۔

رب العالمین نے امت مسلمہ کو جن خصائص سے نوازا ہے ان میں ایک خصوصیت قیادت کی بھی ہے، امت کا یہ کردار بہت سی صلاحیتوں اور جوہر کا متقاضی ہے اللہ نے قرآن وسنت کی صورت میں امت کو ایسی کلید عطاء کی ہے جس کے ذریعہ تمام مسائل کا مداوا ہوتا ہے۔

اللہ نے جن کو تفقہ عطا کیا انہوں نے ہر عہد میں امت کی رہنمائی کی، اور بدلتے ہوئے حالات میں انفرادی واجتماعی امور میں واضح ہدایات پیش کیں۔ پندرہ سو سال کی اسلامی تاریخ گواہ ہے کہ فقہاء نے ہر دور میں اپنا خون جگر جلا کر اور قرآن وسنت کے بحر معانی میں ڈوب کر مسائل کا حل پیش کیا اور اصول وقواعد فقہیہ مرتب کئے، نیز احکام کے استنباط میں پوری زندگی قربان کردی، اللہ کے ان بندوں کا پیش کردہ عظیم فقہی وعلمی سرمایہ امت کا بہت بیش قیمت اور قابل فخر سرمایہ ہے، اسلام کے پائندہ وتابندہ اصولوں میں امت مسلمہ کے مصالح وحقوق کا مکمل لحاظ رکھا گیا ہے، چنانچہ ان درخشاں اصولوں میں عدل، تسہیل وتیسیر، رفع حرج، تخفیف وترخیص، اعتدال وتوازن، تسامح، اباحت قابل ذکر ہیں جو اہم ترین اساس کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اسلام نے بندوں کے مفادات ومصالح اور ضروریات کی مکمل رعایت رکھی ہے، اس لئے مقاصد شریعت میں رفع حرج، دفع ضرر اور مصالح کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ فقہاء نے ان اصولوں کی روشنی میں امت کی ضرورتوں کا دائرہ متعین کرتے ہوئے ان کا حل پیش کرنے اور دین، نفس، عقل، مال اور نسل کی حفاظت ورعایت رکھنے کے لئے ہر پہلو پر غور وخوض کیا اور اپنے قیمتی اجتہادات پیش کئے۔

موجودہ دور میں جہاں افراط وتفریط نے اس قدر سر اٹھایا کہ ایک جانب شریعت کی سہولتوں، رخصتوں، کو قبول کرنے سے انکار کیا ہے تو دوسری طرف حرام کو حلال کرنے پر اصرار ہے، ان رجحانات وحالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اکیڈمی نے فقہاء واصولیین کے اس مہتم بالشان اصولی موضوع کو اپنا موضوع بنانا ضروری سمجھا۔ چنانچہ علماء نے اس اصول کی مختلف جہتوں اور ابعاد پر غور وخوض کیا اور سیر حاصل بحث کی۔

یہ کتاب اصلاً ضرورت وحاجت کے اصول پر مبنی ''منتخب مقالات'' کا مجموعہ ہے۔ اللہ اسے اہل علم کے لئے مفید ونافع بنائے۔ آمین اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ.

مجاہدالاسلام قاسمی

تلخیص مقالات ضرورت و حاجت

لغوی تعریف

۱۔ لغت کی مشہور کتاب الصحاح للجوہری میں ضرورت کے معنی اس طرح بیان ہوئے ہیں :

رجل ذو ضارورة و ضرورة ای ذو حاجة (الصحاح ۲/۴۸۳)

اس لفظ کا مادہ "ضر" ہے۔ یہ لفظ "ض" کے زبر اور پیش دونوں کے ساتھ پڑھنا منقول ہے۔ بعض اہل لغت نے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے' بعض حضرات کا خیال ہے کہ پیش کے ساتھ اسم ہے اور زبر کے ساتھ مصدر' یہ لفظ نقصان کے معنی میں ہے اور نفع کی ضد ہے' اس مادہ سے نکلنے والے تمام ہی الفاظ میں یہ معنی ملحوظ ہے (خالد سیف اللہ رحمانی) سخت پریشانی' سخت تنگی اور نقصان' کا مفہوم اس لفظ میں شامل ہے۔

اصطلاحی تعریف

اصطلاح شرع میں ضرورت کے مفہوم پر روشنی ڈالتے ہوئے اکثر مقالہ نگار حضرات نے الاشباہ والنظائر کے شارح علامہ حموی کی درج ذیل تعریف نقل کی ہے :

فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب' و هذا يبيح تناول الحرام۔

(حاشیہ حموی ۱۳۲ الاشباہ و النظائر لابن نجیم) 'مولانا برہان الدین صاحب)

بعض حضرات نے الموافقات سے امام شاطبی کی درج ذیل تعریف نقل کی ہے :

فاما الضرورة فمعناها انه لابد منها في قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا

على استقامة بل على فساد و تهارج و فوت حياة و في الآخرة فوت النجاة و النعيم و الرجوع بالخسران المبين

(الموافقات ۲/۴'۵)(مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب)

بعض حضرات نے دونوں تعریفیں نقل کی ہیں۔ ضرورت کی مذکورہ بالا دونوں تعریفات کے درمیان باریک فرق پر جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے تفصیلی گفتگو کی ہے۔ آپ کی رائے میں کچھ لوگوں نے ضرورت کو اس اضطرار کے ہم معنی قرار دیا ہے' جس کا خود قرآن مجید میں ذکر ہے اور جس میں انسان کی ہلاکت بالکل نگاہوں کے سامنے ہوتی ہے' علامہ حموی اور شیخ مصطفیٰ زرقاء وغیرہ کی تعریفات اس مفہوم کو واضح کرتی ہیں' بعض حضرات کے یہاں ضرورت کی تعریف میں کسی قدر توسع ہے' اور وہ تمام باتیں جو نظام حیات کو مختل کردیں اور ان کی وجہ سے مفاسد پیدا ہو جائیں' یہ سب ضرورت کے زمرہ میں داخل ہیں' شاطبی کی مذکورہ بالا تعریف اسی رجحان کی حامل ہے اور شیخ ابو زہرہ (اصول الفقہ صفحہ ۳۴۸) اور شیخ عبد الوہاب خلاف (علم اصول الفقہ صفحہ ۱۹۹) وغیرہ کی تعریفات میں بھی ابو اسحاق شاطبی کی پیروی کی گئی ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ صاحب کی رائے میں اگر صاحب ہدایہ اور دوسرے فقہاء کے اطلاقات اور خود اصولیین کے یہاں ضرورت کی تعبیرات پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن کے حکم اضطرار کو سامنے رکھ کر فقہاء نے اس کو ایک اصول قرار دیتے ہوئے ضرورت کو ایک وسیع تر اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کیا ہے' لہٰذا ضرورت محض کیفیت اضطرار کا نام نہیں بلکہ زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق اساسیات اور ان کے تحفظ کے لئے دئے گئے مستقل اور عارضی احکام بھی ضرورت میں داخل ہوں گے۔

(خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)

حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ مال اور حفظ عقل کی تکمیل کے لئے مشروع کئے گئے احکام جو شریعت کے مقاصد پنجگانہ ہیں، ان کے تین مدارج ہیں، ضرورت، حاجت اور تحسین، اس طرح اصطلاحی ضرورت قرآن مجید کی اصطلاح "اضطرار" سے وسیع تر مفہوم کی حامل ہو کر زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق ہو جاتی ہے۔ (خالد سیف اللہ رحمانی صاحب، عبد اللہ خالد صاحب)

مواقع استعمال و مصداق

فقہاء کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال اور مصداق کے ضمن میں اکثر مقالہ نگار حضرات نے ضرورت کی اصطلاحی تعریف اور اس کی مثالوں کا تذکرہ کیا ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب اور مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب نے طہارت کے باب میں صاحب ہدایہ وغیرہ کی چند جزئیات کا تذکرہ کیا ہے، جن میں صحرائی کنوؤں کا جانوروں کے فضلہ سے نجس نہ ہونے، غیر ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ لگے کپڑے کے حکم، قلیل نجاست اور کثیر نجاست کے حکم میں فرق، آستین سے قرآن شریف کو چھونے اور دیگر دینی کتابوں کو چھونے کے حکم میں فرق وغیرہ جیسے مسائل میں "ضرورت" کو بنیاد بنایا گیا ہے۔

حاجت

لغوی تعریف

۲۔ حاجت کا مادہ لغت میں ح، و، ج ہے، اس میں سلامتی کا معنی بھی ہے اور حاجت مندی کا معنی بھی۔ دوسرا معنی زیادہ معروف ہے، اصل میں حاجت کے معنی محتاج ہونے کے ہیں، مگر انسان جس شئے کا حاجت مند ہو وہ بھی "حاجت" کہلاتی ہے۔

"ان الحاجة تطلق على نفس الافتقار وعلى الشئ الذى يفتقر اليه۔"

(تاج العروس ۲؍۲۴، ۲۵) (خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)

بعض مقالہ نگار حضرات نے وضاحت کی ہے کہ لغوی طور پر ضرورت اور حاجت یہ دونوں الفاظ تقریباً مترادف ہیں اور ایک کی جگہ دوسرے کا استعمال و اطلاق ہوتا رہتا ہے۔

(زبیر احمد قاسمی صاحب، اختر امام عادل صاحب)

اصطلاحی تعریف

حاجت کی اصطلاحی تعریف امام شاطبی، علامہ سیوطی، علامہ حموی اور دیگر مصنفین کے حوالہ سے مقالہ نگار حضرات نے ذکر کی ہے۔ شاطبی کی تعریف کے الفاظ ہیں:

"واما الحاجيات فمعناها انها تفتقر اليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المودى في الغالب الى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب"۔ (موافقات ۲؍۵)

سیوطی کے الفاظ ہیں:

"والحاجة كالجائع الذى لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير انه يكون فى جهد ومشقة" (الاشباہ، صفحہ ۱۷۶)

حموی کے الفاظ بھی تقریباً یہی ہیں۔

مواقع استعمال

حاجت کا مصداق وہ امور ہوتے ہیں جن میں تنگی، حرج اور مشقت واقع ہو۔ فقہاء ان کا استعمال ان ہی جگہوں پر کرتے ہیں جہاں نص شرعی موجود نہ ہو۔

ضرورت اور حاجت میں فرق

۳۔ ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق کو مختلف مقالہ نگار حضرات نے مختلف انداز سے واضح کیا ہے۔

○ دینی و دنیوی مصالح کی حفاظت جن چیزوں پر موقوف ہو جائے اور ان کا اختیار کرنا انسانوں کے لئے بالکلیہ ناگزیر اور لابدی بن جائے، دوسرے لفظوں میں جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو مختل ہونے سے محفوظ رکھا جائے، وہ ضرورت ہے —— اور جن چیزوں کے بغیر انسان ہلاکت کا تو نہیں لیکن سخت مشقت اور دشواری و تنگی کا شکار ہو جائے، وہ حاجت ہے۔ گویا دونوں کے درمیان مرتبہ کا فرق ہے۔

"الفرق بین الحاجة و الضرورة ان الحاجة و ان کانت حالة جهد و مشقة فهی دون الضرورة و مرتبتها ادنی منها و لایتانی منها الهلاک"

(الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶؍ ۲۴۷)

یہ فرق تقریباً تمام حضرات نے مختلف اسلوب والفاظ میں بیان کیا ہے۔

○ ضرورت کی وجہ سے حرام لعینہ مباح ہو جاتا ہے، اور حاجت کی بناء پر حرام لغیرہ مباح ہوتا ہے۔

(تنویر عالم قاسمی صاحب، نسیم اختر ندوی صاحب، عارف مظہری صاحب، اسرار الحق سبیلی صاحب، اختر امام عادل صاحب)

○ حاجت کا وقوع عموماً معاملات اور حقوق العباد میں ہوتا ہے، جب کہ ضرورت کا تعلق عموماً حقوق اللہ سے ہوا کرتا ہے۔

(مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب)

○ ضرورت کی بناء پر ثابت اباحت صرف مضطر کے لئے ہوتی ہے، جب کہ حاجت کی وجہ سے ملنے والی اباحت سے محتاج وغیر محتاج دونوں فائدہ اٹھاتے ہیں۔

(مولانا اخلاق الرحمٰن صاحب، مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب، مولانا اقبال احمد قاسمی صاحب)

○ ضرورت کی بناء پر تمام حرام قطعیہ منصوصہ میں اباحت ثابت ہوتی ہے اور حاجت کی بناء پر حرام قطعی منصوص کی اباحت ثابت نہیں ہوتی، احکام میں تخفیف ہوتی ہے۔

(مفتی عبد الرحمٰن صاحب، اعجاز احمد قاسمی، عزیز اختر صاحب، آل مصطفیٰ مصباحی صاحب، نسیم الدین قاسمی صاحب، ابو سفیان صاحب)

○ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب فرماتے ہیں کہ اکثر اوقات عملی طور پر ضرورت اور حاجت کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔

دونوں میں تعلق

مذکورہ بالا نقطہائے اختلاف کے علاوہ ضرورت و حاجت کے درمیان باقی تمام قدریں مشترک ہیں۔

○ ضرورت کی طرح حاجت بھی زندگی کے تمام ابواب میں موثر ہوتی ہے۔ انفرادی و اجتماعی جہتیں رکھتی ہے اور بہت سے اصولی قوانین و احکام کے لئے بنیاد بنتی ہے۔ (مولانا اختر امام عادل صاحب)

○ حاجت تکملہ ہے ضرورت کا' اور تحسین تکملہ ہے حاجت کا۔ لہٰذا اگر ضرورت میں خلل واقع ہوگا تو اس کا اثر حاجت و تحسین کے اندر بھی ظاہر ہوگا۔

(نعیم اختر ندوی قاسمی صاحب)

ضرورت کا اعتبار

۴۔ قرآن کی بے شمار تصریحات و اشارات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی شریعت کا عمومی مزاج یسر و سہولت کا ہے' اسلامی شریعت میں انسانی ضرورت کا خوب خوب اعتبار کیا گیا ہے اور اسی مقصد کی تکمیل کے لئے تمام مواقع میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ چنانچہ یسر و سہولت کے متعلق قرآنی آیات (حج۔۷۸' مائدہ۔۶' بقرہ۔۱۸۵' نساء۔۲۸' توبہ۔۹۱) اور اضطرار کے مواقع پر رخصت سے متعلق آیات (بقرہ۔۱۷۳' مائدہ۔۳' انعام۔۱۴۵' نحل۔۱۱۵' انعام۔۱۱۹) نیز یسر و سہولت اور تخفیف و رخصت سے متعلق مروی متعدد احادیث کا اس سلسلہ میں مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔
(عتیق احمد قاسمی صاحب' ظفیر الدین مفتاحی صاحب' نسیم الدین قاسمی صاحب' خالد سیف اللہ رحمانی صاحب وغیرہ)

شیخ وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

"الضرورۃ نظریۃ متکاملۃ تشمل جمیع احکام الشرع یترتب علیھا اباحۃ المحظور و ترک الواجب۔"

(الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۵۱۴) (مولانا اسرار الحق سبیلی صاحب)

اباحت محرمات میں ضرورت کا اثر

۵۔ قرآن کریم کی متعدد آیات اور احادیث و روایات اس بات کو صاف طور پر واضح کرتی ہیں کہ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل و اثر ہے' البتہ اس دخل و اثر کی مختلف شکلیں ہیں اور ضرورت کے اعتبار و اثر کے لئے مختلف حدود و شرائط بھی ضروری ہیں۔

تاثیر ضرورت کی مختلف حدیں

۶۔ محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کا اعتبار اور اس کی تاثیر کس حد تک ہوتی ہے؟ اس کا جواب تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے مختلف اسلوب میں دیتے ہوئے بتایا ہے کہ مختلف شکلوں میں تاثیر کی حدیں مختلف ہوا کرتی ہیں ــــــ اس پوری بحث کی مختلف شکلوں کو مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب نے مرتب انداز میں واضح کیا ہے۔ ان کی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے:

احکام شرعیہ کی بنیادی طور پر دو قسمیں معروف ہیں۔ مامورات اور منہیات۔

الف : احکام اگر مامورات کی قسم سے ہوں اور ان کے خلاف عمل سے صرف حق شارع متاثر ہوتا ہو جیسے کلمہ کفر' نبی کی توہین' حرم کے شکار کو مارنا' نماز و روزہ توڑنا' تو اضطراری حالت میں یہ امور فی نفسہ حرام ہوتے ہوئے بھی دائرۂ رخصت میں آجائیں گے' یعنی بقائے حرمت کے باوجود رفع اثم ہوگا۔ ("یرخص لہ لکن یوجر لو صبر") ھدایہ)

ب : اگر احکام از قبیل منہیات ہوں اور خلاف ورزی سے بندے کا حق بھی متاثر ہوتا ہو جیسے ناحق قتل' زنا' مسلمان کے مال کو ضائع کرنا ــــ تو اس کی دو شکلیں ہیں:

ا۔ اگر حق العبد کی تلافی ممکن ہو جیسے اتلاف مال مسلم کی تلافی بصورت ضمان ممکن ہے تو اضطرار کی صورت میں بقائے حرمت کے ساتھ

رخصت حاصل ہوگی۔ **یرخص لہ لکن یوجر لو صبر (ھدایہ و شامی)**

۳۔ لیکن اگر تلف شدہ حق عبد کی تلافی ممکن نہ ہو جیسے قتل و زنا تو اس کی رخصت کبھی نہ ہوگی 'لا یرخص و العمل بہ حرام۔ (ہدایہ و شامی)

ج : اگر از قبیل منہیات ہوں اور خلاف ورزی سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو جیسے خنزیر و مردار کھانا' شراب نوشی وغیرہ' تو بحالت اضطرار بطور استثناء مباح ہو جاتے ہیں یعنی رفع اثم اور رفع حرمت دونوں ہو جاتے ہیں اور محظور پر عمل واجب ہو جاتا ہے۔

اس تفصیل کی مختصر لیکن مزید وضاحت مولانا خالد سیف اللہ صاحب نے کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

الف : محرمات منصوصہ کے ذریعے رفع اثم کیا گیا ہو تو یہ رخصت مباح ہوگی اور حکم صرف رفع گناہ کا ہوگا۔

ب : محرمات منصوصہ کی ایک خاص قسم کو نص نے حرمت ہی سے مستثنیٰ کردیا ہو۔ ایسی رخصت واجب ہوگی اور حکم رفع حرمت کا ہوگا۔

ج : محرمات منصوصہ کے عموم سے ضرورت کی بنا پر فقہاء نے کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو تب بھی حکم رفع اثم کا ہوگا اور یہ رخصت محض جائز ہوگی۔

د : قیاس اور اجتہادی ممنوعات سے فقہاء نے کسی ضرورت کی بناء پر کسی خاص صورت کا استثناء کیا تو اب حکم رفع حرمت کا ہوگا اور اس پر عمل کرنا جائز ہوگا اور اجتناب احوط ہوگا' کیونکہ حرمت و ممانعت قیاس پر مبنی ہے اور دفع حرج و رفع مشقت کا حکم منصوص ہے اور نص کو قیاس پر فوقیت حاصل ہے۔

اعتبار ضرورت کی شرطیں

۷۔ ضرورت کے اعتبار کے لئے درج ذیل شرطیں ذکر کی گئی ہیں۔ اکثر حضرات نے تمام شرطوں اور بعض نے ان میں سے بعض شرائط کا تذکرہ کیا ہے۔

(۱) ضرورت بالفعل موجود ہو' آئندہ اس کے وقوع کا اندیشہ معتبر نہیں ہے۔

(۲) کوئی جائز متبادل موجود نہ ہو۔

(۳) استعمال نہ کرنے پر ہلاکت جان یا عضو کا اندیشہ ہو۔

(۴) ہلاکت کا خطرہ موہوم نہ ہو۔

(۵) حرام کے استعمال سے جان کا بچ جانا یقینی جیسا ہو۔

(۶) ضرورت پر عمل کرنے سے اساسیات و مبادیات دین کی مخالفت نہ ہوتی ہو۔

(۷) بقدر ضرورت سے زائد استعمال نہ کیا جائے۔

(۸) اس حکم کے ارتکاب سے اس درجہ یا اس سے بڑے کسی مفسدہ کے ارتکاب کی نوبت نہ آتی ہو۔

مختلف حضرات نے اس سلسلہ کے شرعی ضوابط و قواعد بھی ذکر کئے ہیں' جو یہ ہیں:

---- **الضرر لا یزال بالضرر۔**

---- **یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام۔**

—— اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما۔

—— اذا تعارضت مفسدة و مصلحة قدمت دفع المفسدة غالبا۔

—— المصلحة تراعی اذا غلبت علی المفسدة۔

—— ما ابیح للضرورة یقدر بقدرها۔

—— ما جاز بعذر بطل بزواله۔

—— اذا زال المانع عاد الممنوع۔

—— المشقة تجلب التیسیر۔

—— الحرج مدفوع۔

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت

۸— ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت کے سلسلہ میں اکثر حضرات نے اختصاراً جواب دیتے ہوئے انہیں نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت قرار دیا ہے۔

○ جب کہ درج ذیل حضرات کی رائے میں ضرورت پر مبنی حکم نصوص شرعیہ اور قواعد سے ثابت ہوتا ہے' وہ ابتداء" علاحدہ طور پر دیا جاتا ہے' مختار کے لئے حرمت کا حکم ہے اور مضطر کے لئے حلت کا۔ لہٰذا یہ استثنائی صورت نہیں ہے۔

مولانا مفتی عبد الرحمن صاحب' بنگلہ دیش

مولانا نسیم الدین قاسمی صاحب' حیدر آباد

مولانا شہباز عالم ندوی صاحب' حیدر آباد

○ مولانا خالد سیف اللہ صاحب کی رائے میں ضرورت و حاجت کے تحت دئے گئے بعض احکام تو منصوص اور کتاب و سنت سے اصولاً مشروع ہیں۔ جیسے بیع معدوم کی ممانعت کے باوجود بیع سلم' اجارہ' استصناع کی اجازت' یہ مستقل حکم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کچھ وہ ہیں جن سے غیر معمولی حالات میں وقتی طور پر حرمت اٹھالی گئی ہے۔ جیسے حالت اضطرار میں اکل میتہ وغیرہ کی اجازت' اس کی حیثیت استثنائی ہے۔

○ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی صاحب نے بھی دونوں قسموں کے احکام میں فرق کرتے ہوئے رائے دی ہے کہ وہ احکام جن میں ضرورت کی بناء پر رفع حاجت ہوتا ہے' وہ نصوص اور قواعد شرعیہ سے استثنائی حیثیت رکھتے ہیں' لیکن وہ احکام جہاں بربنائے ضرورت رفع اثم ہوتا ہے ان کی حیثیت استثناء کی نہیں ہوتی' جیسے **اکراہ علی تلفظ الکفر** کی صورت میں کلمہ کفر نہ بولنا اور مار دیا جانا باعث اجر ہے۔

۹— بیشتر حضرات کی رائے میں شریعت کے مقاصد خمسہ ضرورت کے اسباب و دواعی بنتے ہیں۔

○ بعض حضرات نے صرف خطرۂ جان کو ضرورت کا سبب بتایا ہے۔

' اس سے فزوں تر مفسدہ کا ذریعہ نہ بن جائے۔ "**الضرر لا یزال بالضرر**" کا منشا یہی ہے۔ امام عبد العزیز بخاری کے اس بیان سے اس پر

(مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب' مولانا مجیب الغفار صاحب' مولانا طاہر مدنی صاحب' مولانا نعیم الدین صاحب۔

○ بعض نے بھوک اور اکراہ کو احکام ضرورت کا داعی قرار دیا ہے۔

مفتی عبدالرحمٰن صاحب' مولانا اخلاق الرحمٰن صاحب' مولانا محمد حسین آسی صاحب' مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب)

○ مولانا اقبال قاسمی کے نے بھوک' اکراہ اور فقر کو اسباب ضرورت میں شمار کیا ہے۔

○ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب کی رائے میں ضرورت اور حاجت کے بعض اسباب منصوص ہیں' یہ وہی ہیں جن کو اصولیین نے "عوارض اہلیت" کا نام دیا ہے یا جن کو "اسباب رخص" کہا جاتا ہے۔

۱۰۔ اس سوال کے جواب میں مقالہ نگار حضرات کی رائیں مختلف ہیں۔

○ ایک رائے یہ ہے کہ عرف اور عموم بلوی ضروری اور حاجی احکام کی اصلی بنیادیں ہیں۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب	مولانا طاہر مدنی صاحب
مولانا مفتی عبدالرحمٰن صاحب	مولانا شہباز عالم ندوی صاحب
مولانا اقبال قاسمی صاحب	مولانا نعیم اختر صاحب
مولانا عبداللہ خالد صاحب	

○ دوسری رائے یہ ہے کہ عرف اور عموم بلوی مستقل احکام ہیں' ان پر مبنی احکام ضرورت کے تحت نہیں ہیں' کیونکہ:

الف: عرف منصوص علیہ امور میں معتبر نہیں ہوتا۔

ب: عرف نص کے معارض ہو تو نا قابل قبول ہوتا ہے۔

ج: عموم بلوی مختلف فیہ مسائل میں نیز متفق علیہ امور میں ہے صرف باب طہارت و نجاست میں باعث تخفیف ہوتا ہے' جب کہ ضرورت ان سب سے بالاتر ہے' وہ محرمات قطعیہ میں بھی اثر انداز ہوتی ہے۔

(آل مصطفیٰ مصباحی صاحب' برہان الدین صاحب)

اس رائے کے اختیار کرنے والے حضرات درج ذیل ہیں:

مولانا برہان الدین صاحب

مولانا آل مصطفیٰ مصباحی صاحب

مولانا عزیر اختر صاحب

مولانا محبوب علی وجیہی صاحب

مولانا حبیب اللہ قاسمی صاحب

مولانا اسرار الحق سبیلی صاحب

مولانا فضل الرحمن رشادی صاحب

مولانا ابوسفیان صاحب
مولانا محمد مصلح صاحب
مولانا مجیب الغفار اسعد صاحب
مولانا ابوبکر قاسمی صاحب

○ بعض حضرات کی رائے میں عرف و عموم بلوی مستقل اصول و دلائل ہونے کے باوجود ضرورت کے ساتھ ان کا گہرا رابطہ ہے۔

مولانا اختر امام عادل صاحب
مولانا اخلاق الرحمان صاحب
مولانا نعیم الدین صاحب
مولانا امیر عالم قاسمی صاحب

○ درج ذیل حضرات نے عرف و عموم بلوی اور ضرورت کے درمیان بیت و میت کا رشتہ بتایا ہے۔

مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب
مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب
مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب

۱۱- تمام مقالہ نگار حضرات متفق ہیں کہ حرام لعینہ از قبیل حق العبد جیسے قتل نفس، زنا وغیرہ کے علاوہ تمام ہی ابواب فقیہ میں ضرورت اپنی ان تحدیدات کے ساتھ (جنکا فقہی قواعد و ضوابط کے ذریعہ اظہار ہوتا ہے) اثر انداز ہوتی ہے اس کی اصولی تحدید کی کچھ تفصیل سوال نمبر۶ کے جواب کی تلخیص میں بھی آگئی ہے۔

۱۲- مقالہ نگار حضرات کی متفقہ رائے ہے کہ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں بھی ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے، البتہ اس سلسلہ کی شرائط اور تحدیدات کی رعایت ضروری ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، مقالہ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)۔

۱۳- حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب نے اپنے تفصیلی مقالہ میں علمائے امت کے اختلافات نقل کئے ہیں، اور بتایا ہے کہ امام الحرمین جوینی، امام عزالدین بن عبدالسلام، امام شاطبی اور امام غزالی کی رائے میں حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے۔ جب کہ علامہ سیوطی، علامہ حموی اور دور حاضر کے شیخ مصطفی زرقاء کی رائے میں حاجت خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی، ان کی بنا پر منصوص حکم ترک نہیں کیا جائے گا، ہاں شریعت کے عمومی قواعد اور قیاس کی مخالفت حاجت کی وجہ سے درست ہے۔

مقالہ نگار حضرات میں سے قاضی محمد حسین آسی صاحب نے پہلے نظریہ کے مطابق اپنی رائے دی ہے اور مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب کی رائے میں حاجت اپنے مفہوم اعتباری کے ساتھ ضرورت کی قائم مقامی نہیں کرسکتی ہے۔

بقیہ تمام حضرات کے نزدیک حاجت بعض حالات میں ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ البتہ اس امر کی بعض حضرات نے وضاحت کی ہے کہ حاجت کی وجہ سے صرف حرام لغیرہ کی اباحت ثابت ہوتی ہے' (مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب' مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب) اور مولانا ابوبکر قاسمی کی رائے میں حاجت صرف دفع مضرت کے لئے مبیح محرمات ہوسکتی ہے جلب منفعت کے لئے نہیں ہوسکتی ہے۔ ان حضرات کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عرفجہ بن اسعد کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کی اجازت دی تھی۔

(۲) آپ ؐ نے اہل عرینہ کو اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی۔

(۳) حضرت عبدالرحمن بن عوف کو آپ ؐ نے خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت دی۔

ان تینوں مثالوں میں اصطلاحی ضرورت نہیں بلکہ صرف حاجت پائی جارہی ہے۔

(مولانا عبداللہ خالد صاحب' مولانا ابوبکر قاسمی صاحب)

اور مشہور فقہی قاعدہ ہے' الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ (مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)

۱۴- حاجت کو ضرورت کا درجہ دینے کے لئے درج ذیل شرائط کی رعایت ضروری ہے

(۱) نصوص قرآنیہ اور احادیث میں اس حاجت کے اعتبار کی تصریح موجود ہو' جیسے بیع سلم کا جواز اور حالت مرض اور لڑائی میں ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت۔

(۲) اصل حکم محتمل یا مجتہد فیہ ہو' جیسے عورت کا چہرہ دیکھنا۔

(۳) مقصد تک رسائی کے لئے کوئی دوسرا جائز راستہ موجود نہ ہو یا موجود ہو مگر مشقت شدیدہ سے دوچار ہونا پڑے۔

(۴) مقدار حاجت سے زیادہ وسعت و گنجائش نہ دی جائے' (مفتی عبدالرحمن صاحب)

(۵) شخصی ضرورت و حاجت کے تحت دیئے گئے احکام استثنائی اور عارضی ہوتے ہیں لیکن اجتماعی ضرورت و حاجت کے تحت دیئے گئے احکام مستقل حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔ (خالد سیف اللہ رحمانی صاحب)

۱۵- جن دو حضرات کے نزدیک حاجت ضرورت کے قائم مقام نہیں ہوتی ہے ان کے نزدیک علاج معالجہ کے باب میں ان رخصتوں میں بظاہر اصطلاحی حاجت نظر آتی ہے وہ بباطن اصطلاحی ضرورت ہے۔

بقیہ حضرات کے نزدیک چونکہ حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے' اس لئے اس سوال کی ضرورت نہیں رہ جاتی ہے۔

○ مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب کی رائے میں علاج معالجہ کے باب میں بظاہر اصطلاحی حاجت کی بنیاد پر ملنے والی رخصتوں کی

توجیہ یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ یہاں دراصل مصالح تحسینی کی رعایت پر مصالح ضروری یا حاجی کو ترجیح دی گئی ہے' علامہ شاطبی نے تحسینات کی مثالوں میں عادات کی مثال میں ماکولات نجسہ و مشروبات خبیثہ وغیرہ کو شمار کیا ہے۔

۱۶۔ ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط کا تذکرہ سوال نمبر ۷ کے جواب میں بیشتر مقالہ نگار حضرات نے کیا تھا' جو جواب نمبر ۷ کی تلخیص میں گذر چکا ہے۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی رائے میں اہل علم نے اس سلسلہ میں دو قواعد کو اساسی حیثیت دی ہے: "المشقۃ تجلب التیسیر" اور "الضرر یزال" پہلا قاعدہ منصوص احکام' عبادات اور حقوق اللہ کے ابواب میں پیدا ہونے والی مشقتوں اور مشکلات کی بناپر ہونے والی مراعات و تخفیفات سے متعلق ہے' اس کے ذیل میں آنے والے قواعد کی روح کو درج ذیل تین امور میں سمیٹا جاسکتا ہے۔

الف: تنگی' مشقت اور ضرورت احکام میں باعث کشائش ہے

ب: ضرورت پر مبنی احکام کی سہولت بقدر ضرورت ہوگی۔

ج: مشقت و حرج کی وجہ سے کسی نص کا اہمال درست نہیں ہوگا۔

دوسرا قاعدہ "الضرر یزال" غالباً حقوق الناس' معاملات اور اجتہادی و مصلحی احکام سے زیادہ متعلق ہے' اس کے ضمن میں آنے والے قواعد سے درج ذیل امور متفرع ہوتے ہیں!

الف: ضرر کو بقدر امکان دور کیا جائے گا۔

ب: دو میں سے کمتر ضرر کو اور ضرر عام کے مقابلہ میں ضرر خاص کو گوارہ کیا جائے گا۔

ج: ایک ضرر کو دور کرنے میں اسی درجہ کا دوسرا ضرر پیدا ہو تو اس سے اجتناب برتا جائے گا۔

د: دفع مفسدہ کو جلب منفعت پر ترجیح دی جائے گی۔

مولانا آل مصطفیٰ مصباحی صاحب کی رائے میں تین مشہور قواعد کلیہ ضرورت سے متعلق ہیں :

(۱) الضرورات تبیح المحظورات

(۲) ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا

(۳) ماجاز لعذر بطل بزوالہ

۱۷۔ چونکہ یہاں کوئی سوال نہیں قائم کیا گیا ہے اس لئے بعض مقالہ نگار حضرات نے انہیں باتوں کے اعادے پر اکتفا اور بعض نے گریز سے کام لیا ہے۔

۱۸۔ اگر امت کی اجتماعی حاجات اس درجہ میں پہنچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیئے جانے پر تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے اتفاق ظاہر کیا ہے۔

○ حاجت کی تین قسمیں ہوسکتی ہیں: انفرادی حاجت' خصوصی حاجت اور عمومی حاجت' لیکن عام طور پر حاجت خاصہ کی تعریف میں انفرادی حاجت اور خصوصی یعنی کسی خاص شہر یا پیشہ کے لوگوں کی مشترکہ حاجت دونوں ہی شامل کی گئی ہیں۔

○ مولانا خالد سیف اللہ صاحب نے ذکر کیا ہے کہ بعض اہل علم کا خیال ہے کہ انفرادی حاجت معتبر نہیں ہے' کیونکہ مشقت ایک اضافی چیز ہے اور ہر فرد کی مشقت کی تحدید خاصی دشوار ہے۔

○ مولانا اخلاق الرحمان قاسمی صاحب نے بھی انفرادی حاجت کے عدم اعتبار کی رائے دی ہے۔

○ مولانا برہان الدین صاحب کا خیال ہے کہ حاجت کو ضرورت کا درجہ اجتماعی حاجات ہی میں دیا جانا کتب فقہ میں منقول ملتا ہے' نہ کہ شخصی حاجات کے بارے میں' لیکن جب کوئی اجتماعی حاجت ضرورت کا درجہ حاصل کرلیتی ہے تو وہ شخصی طور پر بھی حاجت نہیں' ضرورت قرار دی جائے گی' امام الحرمین جوینی کی عبارت ہے۔

"الحاجة فی حق احاد الناس کافة تنزل منزل الضرورة فی حق الواحد المضطر"

(القواعد الفقیہ للدکتور علی احمد ندوی صفحہ ۱۰۹)

خصوصی (بشمول دونوں مفہوم) اور عمومی دونوں حاجتوں کو ضرورت کا درجہ دئے جانے کی متعدد مثالیں مختلف مقالہ نگار حضرات نے ذکر کی ہیں' چند یہ ہیں :

حاجت عمومی کی مثالیں: بیع سلم' حمام میں اجارہ حسل' مزارعت' مساقات' خیار تعیین' خیار شرط' استصناع' جنگ کے موقع پر ریشمی کپڑے پہننے وغیرہ کی اجازت۔

حاجت خصوصی کی مثالیں: خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننے' بدبو سے بچنے کے لئے چاندی کے بجائے سونے کی ناک لگوانے' اہل بخارا کے لئے بیع بالوفاء وغیرہ کی اجازت۔

(مولانا عبداللہ خالد صاحب' مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب' مولانا اظہار الحق صاحب وغیرہ)۔

عرض مسئلہ بابت:

ضرورت و حاجت کی حقیقت اور ان کے درمیان فرق

از --- خالد سیف اللہ رحمانی

"ضرورت" سے ہماری مراد اس وقت وہ ضرورت ہے جس کی وجہ سے فقہاء بعض محرمات اور ممنوعات کی جواز کا فیصلہ کرتے ہیں کہ "الضرورات تبیح المحظورات" اس کی وضاحت اس لئے مناسب ہے کہ اصولیین نے ضرورت کی بنا پر مقلدین کے لئے ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف جزوی عدول کی بھی اجازت دی ہے لیکن وہاں معمولی درجہ کی ضرورت بھی کفایت کرجاتی ہے' چنانچہ حصکفی نے ازراہ ضرورت جمع بین الصلاتین کی اجازت دی ہے' اور شامی نے اس ضرورت کا مصداق ان الفاظ میں متعین کیا ہے:

الظاهر انه اراد به الضرورة ما فيه نوع مشقة (١) -

اس وضاحت کے ساتھ اب فقہاء اور اصولیین کی اصطلاحی ضرورت پر غور کیجئے۔

دو تعریفیں:

جدید و قدیم علماء اصول نے ضرورت کی جو تعریف کی ہے اگر بہ نظر غائر اس کا جائزہ لیا جائے تو یہ دو قسموں کی ہیں' کچھ لوگوں نے ضرورت کو اس اضطرار کا ہم معنی قرار دیا ہے جس کا خود قرآن مجید میں ذکر ہے' ابن ہمام کے الفاظ میں "**فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب**" (٢) اس کو الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ سیوطی نے نقل کیا ہے (٣) اور بہت سے دوسرے اہل علم بھی الفاظ کے معمولی فرق اور تغیر و تصرف کے ساتھ یہی کہتے گئے ہیں' موجودہ دور کے محقق علماء میں شیخ مصطفیٰ زرقاء کا رجحان بھی اسی طرف ہے (٤) اور سیمینار کے بہت سے مقالہ نگار نے بھی ابن ہمام کی اسی تعریف کے نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے۔

اس کے مقابلہ وہ اہل علم ہیں جن کے یہاں ضرورت کی تعریف میں کسی قدر توسع نظر آتا ہے اور ان کی نگاہ میں ضرورت صرف ایسے اضطرار ہی میں منحصر نہیں ہے جس میں انسان کی ہلاکت بالکل نگاہوں کے سامنے ہو بلکہ ایسی باتیں جو نظام حیات کو مختل کردیں اور ان کی وجہ سے مفاسد پیدا ہو جائیں یہ سب ضرورت کے زمرہ میں داخل ہیں' اس نقطہ نظر کی طرف اشارہ گو امام غزالی کے یہاں بھی ملتا ہے' لیکن غالباً پہلی بار اس کو پوری وضاحت کے ساتھ محقق شاطبی نے بیان فرمایا اور کہا:

"فاما الضرورة فمعناها انها لابد منها في قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد و تهارج و فوت حياة و في الآخرة فوت النجاة و النعيم و الرجوع بالخسران المبين" (٥)

ضرورت یہ ہے کہ دینی اور دنیاوی مصلحت کے لئے اس کے بغیر کوئی چارہ نہ ہو بایں طور کہ اگر وہ نہ ہو تو دنیاوی مصلحت ٹھیک طرح سے انجام پذیر نہ ہو بلکہ اس میں اضطراب اور بگاڑ پیدا ہو جائے وہ زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھے اور آخرت میں نجات، آرام و آسائش میسر نہ ہو اور وہ بالکل گھاٹے میں پڑ جائے۔

ہمارے زمانہ کے اکثر محقق علماء اسی طرف رجحان رکھتے ہیں جن میں امام ابو زہرہ اور شیخ عبد الوہاب خلاف کے نام خصوصیت سے قابل ذکر ہیں(٦)۔ سیمینار کے کچھ مقالہ نگاروں نے شاطبی کی اس تعریف کو اختیار کیا ہے، بعض بزرگوں نے ضرورت کے کچھ درجات قائم کئے ہیں۔ جیسے حرج، مشقت شدیدہ، احتیاج شدید، اضطرار انفرادی، اضطرار اجتماعی، اکراہ ملجی، اکراہ غیر ملجی اور مخمصہ وغیرہ۔ یہ بھی دراصل اس نقطہ نظر کی تائید و تصویب ہے کہ "ضرورت" قرآن کی اصطلاح "اضطرار" کے ہم معنی نہیں بلکہ ایک مستقل فقہی اصطلاح ہے۔

ان تعریفات کا فرق:

اب اس سے پہلے کہ ان دونوں آراء میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے، اس بات پر غور کرلینا چاہیے کہ ان دونوں تعریفات میں بنیادی اور اساسی فرق کیا ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں تعریفوں میں دو اساسی فرق ہیں: اول یہ کہ ابن ہمام کی تعریف کے مطابق "ضرورت" محض ہلاکت نفس سے حفاظت کے لئے کسی فعل کے ارتکاب پر مجبور ہو جانے کا نام ہے، اس طرح ضرورت کا تعلق ایک طرف اضطرار کی کیفیت سے ہے اور دوسری طرف یہ صرف تحفظ نفس سے متعلق ہے، زندگی کے دوسرے شعبوں سے اس کا تعلق نہیں ـــ ضرورت کی جو تعریف شاطبی وغیرہ نے کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت کے بنیادی مقاصد پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس، جس میں جان اور عزت و آبرو، حیثیت عرفی اور عزت نفس بھی شامل ہے، حفظ نسل، حفظ مال، حفظ عقل، ان مقاصد خمسہ کا نفس حصول اور بقا جن امور پر موقوف ہے، وہ "ضرورت" ہیں، اس طرح ضرورت صرف جان بچانے ہی کا نام نہیں بلکہ زندگی کے تمام شعبوں کی اساسیات ضرورت میں داخل ہیں، نیز اب ضرورت اضطرار کی طرح محض وقتی اور ہنگامی حکم ہی نہ ہوگی بلکہ مختلف شعبہ ہائے حیات سے متعلق بنیادی احکام بھی ضرورت میں داخل ہوں گے۔

ضرورت کے معتبر ہونے سے متعلق نصوص فقہی اصول و قواعد اور کتب فقہیہ میں ضرورت کے مواقع پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ضرورت کی بابت ان دونوں اصطلاحات میں شاطبی کی بیان کردہ اصطلاح زیادہ درست اور صحیح ہے۔

ا۔ لغت:

کسی اصطلاح کا مفہوم متعین کرنے میں اس کے لغوی معنی کی جو اہمیت ہوتی ہے، وہ محتاج اظہار نہیں بلکہ بعض دفعہ تو فقہاء اخبار آحاد کے "ظاہری متبادر معنی" کو بھی دلالت لغت کی وجہ سے قابل تاویل کہتے ہیں، چنانچہ حنفیہ نے "عریہ" کو "بیع" نہیں بلکہ "ہبہ" کی

ایک خاص صورت قرار دیا ہے' اس لئے پہلے ہمیں "ضرورت" کے لغوی معنی پر غور کرنا چاہیے۔ "ضرورت" کا اصطلاحی مفہوم متعین کرنے میں لغت سے مدد لینے کی اس بات سے بھی تقویت پہونچتی ہے کہ فقہاء نے ضرورت سے متعلق فقہی قواعد کی اصل حدیث نبوی **"لاضرر ولاضرار"** کو مانا ہے(۷)' ضرورت سے متعلق قواعد کی اصل روح وہی "دفع ضرر" ہے جس کو اس حدیث نبوی میں بیان فرمایا گیا ہے۔

ازروئے لغت "ضرورت" کا مادہ "ضر" ہے' یہ لفظ "ض" کے زبر کے ساتھ بھی پڑھنا منقول ہے اور پیش کے ساتھ بھی' بعض اہل لغت نے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے' بعض حضرات کا خیال ہے کہ پیش کے ساتھ اسم ہے اور زبر کے ساتھ مصدر۔۔۔ یہ لفظ نقصان کے معنی میں ہے اور نفع کی ضد ہے' اس مادہ سے نکلنے والے تمام ہی الفاظ میں یہ معنی ملحوظ ہے "ضریر" کے معنی اپاہج کے ہیں۔ ضراء کا لفظ قرآن میں "سراء" کے مقابلہ میں استعمال کیا گیا ہے' یہاں ضراء سے جانی و مالی نقصان مراد ہے۔ اسی لئے "ضر" کے معنی دبلاپے کے بھی بیان کئے گئے ہیں کہ یہ بھی ایک نقص جسمانی ہے' ابوالدقیس نے "ضرر" کا معنی خوب بیان کیا ہے کہ **"کل ما کان من سوء حال و فقر او شدة فی بدن"** نقصان تنگی اور مشقت انسان کو ہمیشہ حاجت مند بناتی ہے' اب بات اسی مناسبت سے تنگی و مشقت سے انسان کی احتیاج تک پہونچی اور "ضرورت" کے معنی ہی "حاجت" کے ٹھہرے' جس کی جمع ہے "ضرورات" کہ **الضرورة الحاجة تجمع علی الضرورات**"(۸)

ضرورت کے لغوی معنی سے مترشح ہے کہ یہ قابل لحاظ نقصان کا نام ہے' چاہے جسم سے متعلق ہو یا دوسرے انسانی احوال و عوارض سے' ازروئے لغت یہ اس اضطرار کے ہم معنی نہیں جو قرآن مجید نے سورہ بقرہ ر ۱۷۳' مائدہ ر ۳' انعام ر ۱۴۵ میں مراد لیا ہے۔

۲۔ نصوص:

اب ذرا ایک نظر ان نصوص پر ڈالئے جن سے فقہاء "ضرورت" کے معتبر ہونے پر استدلال کرتے ہیں اور ان میں شارع نے جو الفاظ استعمال کئے ہیں' اس کی روح پر غور کیجئے' اس سلسلہ کی بنیادی نص **"لایکلف اللہ نفسا الا وسعها"** (بقرہ ر ۲۸۶) ہے' اس ارشاد ربانی کے مطابق اللہ تو صرف "وسع" ہی کا حکم دیتے ہیں' اب سوال یہ ہے کہ کیا وسع انسان کی آخری درجہ کی مقدور کا نام ہے کہ انسان درجہ اضطرار میں پہونچے بغیر سہولت کا حقدار نہیں ہو سکتا' امام فخرالدین رازی کہتے ہیں:

"انه ما یقدر الانسان علیه فی حال السعة و السهولة لا فی حال الضیق و الشدة و اما اقصی الطاقة فیسمی جهدا لا وسعا(۹)

"وسعت" یہ ہے کہ انسان کسی کام کو سہولت اور آسانی سے کر سکے' اس کے کرنے میں تنگی اور پریشانی نہ ہو' رہی آخری درجہ کی قوت کو بروئے کار لاکر کوئی کام انجام دینا تو اسے "جہد" کہا جائے گا "وسعت" نہیں۔

ضرورت کے معتبر ہونے کی بابت واضح نصوص دو ہیں جو "نفی حرج" سے متعلق وارد ہیں:

و ما جعل علیکم فی الدین من حرج (۱۰)

ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج (۱۱)

امام ابوبکر جصاص رازی تو ان آیات کی بنا پر دلائل و نصوص میں تعارض کے وقت ان نصوص کو قابل ترجیح سمجھتے ہیں' جو مآل کار نفی حرج کا باعث ہوں' فرماتے ہیں:

" لما کان الحرج هو الضیق و نفی الله عن نفسه ارادة الحرج بنا ساغ الاستدلال بظاهر فی نفی الضیق و اثبات التوسعة فی کل ما اختلف فیه من احکام السمعیات لیکون القائل بما یوجب الحرج و الضیق محجوجا بظاهر هذه الآیة (۱۲)

جب "حرج" تنگی کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ نے خود اس کی نفی کر دی ہے کہ وہ ہم سے تنگی نہیں چاہتا ہے تو اس سے بظاہر اس پر استدلال کرنا ممکن ہے کہ نصوص میں اگر تعارض ہو جائے تو اسے اختیار کیا جائے گا جس میں وسعت و سہولت ہو پریشانی اور تنگی نہ ہو' اور جو شخص اسے ترجیح دیتا ہو جس کی وجہ سے تنگی اور دشواری آتی ہو وہ بظاہر اس آیت کے خلاف کرنے والا ہوگا۔

ان آیات کا ہرگز یہ منشاء نہیں کہ "وسع" و "حرج" کی حدود کی تعیین کے لئے ہر انسان کے ہاتھ میں میزان دیدی جائے کہ وہ اپنی نفسانیت اور ہوس کے ہاتھوں ان کو تولتا رہے کہ ایسا کرنا "اباحیت" کے دروازے کو کھولنے کے مرادف ہوگا' لیکن جب فقہاء نے "ضرورت" سے متعلق قواعد کی اساس و بنیاد اور ماخذ و اصل ان نصوص کو بنایا ہے تو اس سے ظاہر ہے کہ فقہاء کے یہاں ضرورت ایک مستقل اصطلاح ہے جو بہ مقابلہ اضطرار کے عام اور انسانی زندگی کے مختلف شعبوں تک وسیع ہے۔

دوسری نصوص "بعثت بالحنیفیة السمحة" (۱۳) یسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا (۱۴) ان خیر دینکم الیسرة (۱۵) اور حضرت عائشہ کا ارشاد کہ "ما خیر رسول اللہ بین امرین الا اختار ایسرهما مالم یکن اثما" (۱۶) میں اس شریعت کے اس مزاج و مذاق کا جن الفاظ میں تعارف کرایا گیا ہے' ان کی حقیقت و لغوی مصداق پر غور کیا جائے تو شاید اس کی مزید تائید و تصویب ہو جائے۔

اصول کی روشنی میں:

اب اس مسئلہ پر اصولی نقطہ نظر سے بھی غور کرنا چاہیے کہ فقہی اصول اور فقہی قواعد اس باب میں ہماری کیا رہنمائی کرتے ہیں؟--- فقہاء حنفیہ کے یہاں ایک اہم ماخذ شرعی "استحسان" ہے' استحسان کی گویا پانچ قسمیں کی گئی ہیں: استحسان بالنص' استحسان بالقیاس الخفی' استحسان بالاجماع' استحسان بالضرورة' استحسان بالعرف۔ مصدر استحسان کی اصل روح جس سے اس اصل فقہی کی اصل شناخت قائم ہے اور جس کے ذریعہ شریعت کے مقاصد عامہ کی تکمیل کی جاتی ہے اور شرعی احکام کو شرعی حکمتوں اور مصلحتوں سے ہم آہنگ رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ وہ یہی استحسان بالضرورة اور استحسان بالعرف ہے۔ یہاں استحسان بالضرورة کی ان مثالوں پر غور کیا جائے جو اہل علم نے نقل کی ہیں تو صاف معلوم ہوگا کہ یہاں اضطرار سے کم درجہ کی ضرورت مراد ہے۔ چنانچہ شیخ مصطفیٰ زرقاء کہتے ہیں:

" انما المراد هنا بالضرورة فی استحسان الضرورة الحاجة الی الایسر و الی ما هو اقرب الی دفع الحرج و اکثر توافقا مع

مقاصد الشريعة العامة و ان لم يتوقف عليه صيانة الانفس عن الهلاک و صيانة الاموال عن الضياع۔ '' (الاستصلاح و المصالح المرسلة فی الشريعة الاسلامية و اصول فقهها ص: ۲۹)

استحسان بالضرورۃ میں "ضرورت'' سے مراد زیادہ آسانی کی حاجت اور چیز کا حصول جو "دفع حرج'' سے زیادہ قریب ہو اور شریعت عامہ کے مقاصد سے زیادہ موافق ہو گو اس پر جان اور مال کی ضیاع سے حفاظت موقوف نہ ہو۔

قواعد کی روشنی میں:

"ضرورت'' سے متعلق جو فقہی قواعد اہل علم نے بیان کئے ہیں' ان میں دو قاعدے بنیادی اہمیت کے حامل ہیں:

۱- الضرورات تبيح المحظورات

۲- ما ابيح للضرورة يقدر بقدرها

قواعد فقہ سے متعلق کتب میں ان دونوں قواعد کے ذیل میں آنے والی جزئیات پر نگاہ ڈالیں تو صاف معلوم ہو گا کہ اس میں وہ احکام بھی داخل ہیں جو اضطراری نوعیت کے ہیں اور وہ بھی جو اس سے کم درجہ کے ہیں' وہ بھی جن کا مقصد حیات انسانی کا تحفظ ہے اور وہ بھی جن کا مقصد دوسری ضروریات کا تحفظ ہے۔

اسی طرح وہ قواعد جو دفع ضرر اور درء مفاسد سے متعلق ہیں ان کو بھی فقہاء نے "ضرورت'' سے ہم رشتہ رکھا ہے۔ اس سے بھی اس امر کی نشان دہی ہوتی ہے کہ ضرورت ایک وسیع فقہی اصطلاح ہے نہ کہ محض اضطرار کا لغوی ترجمہ' اسی طرح فقہاء کے اس معروف قاعدہ پر غور کیا جائے کہ " الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة' ۔ ظاہر ہے کہ حاجت کا ضرورت کے درجہ میں آجانا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ ضرورت اور حاجت کے درمیان مشقت کے اعتبار سے کوئی بڑا فاصلہ نہیں ہے۔ یہاں تک کہ محققین کو اعتراف کرنا پڑا کہ ضرورت اور حاجت کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہے جیسا کہ آمدی' زرکشی' رازی اور امام الحرمین وغیرہ کی صراحتیں ذکر کی جائیں گی۔

اگر ضرورت کا وہی مفہوم ہوتا جو ابن ہمام کی طرف منسوب ہے تو ضرورت اور حاجت کی سرحدیں اتنی قریب نہ ہوتیں کہ اہل نظر کے لئے ان میں امتیاز مشکل اور دشوار ہو جائے۔

فقہاء کا استعمال:

اب اس اصطلاح کو سمجھنے کے لئے فقہاء کے استعمال پر بھی ایک نظر ڈالنی چاہیے اور فقہاء الفاظ کے استعمال میں جس درجہ احتیاط برتتے ہیں اس کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ فقہی عبارتوں میں اسی احتیاط اور ناپ تول کی رعایت کے پیش نظر ان کے کلام میں منطوق کی طرح مفہوم کو بھی معتبر مانا گیا ہے۔۔۔۔ ضرورت سے متعلق فقہاء کے اطلاق کو ذکر کیا جائے تو بات خاصی طویل ہو جائے گی'

اس لئے بطور نمونہ ہدایہ سے چند مثالیں نقل کی جاتی ہیں۔ فرماتے ہیں کہ جن جانوروں میں بہتا ہوا خون نہ ہو' جیسے بھڑ وغیرہ' پانی میں ان کا مرجانا موجب نجاست نہیں' کیونکہ اس میں ضرورت ہے "**لان فيه ضرورة**" (ہدایہ ار ۲۰)' ناخوردنی پرندے کی بیٹ مقدار درہم سے بڑھ جائے پھر بھی نماز میں حارج نہیں کہ "**ان التخفيف للضرورة**" (ہدایہ ار ۶۰)' کھلی جگہوں کے کنوؤں میں جانوروں کے فضلہ کی اتنی مقدار گر جائے جو دیکھنے والوں کی نگاہ میں زیادہ نہ ہو تو از راہ ضرورت معاف ہے۔ "**جعل القليل عفوا للضرورة**" (ہدایہ ار ۳۶)' کتب شرعیہ کو جنبی اور محدث کے لئے خود اپنی آستین سے چھونا جائز ہے "**لان فيه ضرورة**" (ہدایہ ار ۴۸)' صاحبین نے ریشمی کیڑوں کی خرید و فروخت کی اجازت دی ہے "**لمكان الضرورة**" (ہدایہ ۳ر۳۸)' خنزیر کے بال سے چمڑے وغیرہ کی سلائی کے لئے ضرورت کی بنا پر اجازت دی گئی ہے' "**يجوز الانتفاع به للخرز للضرورة**" (ہدایہ ۳ر۳۹) بلکہ ابن ہمام نے تو فقیہ ابو اللیث سے اس کے خریدنے کا بھی جواز نقل کیا ہے اور دلیل وہی ضرورت ہے۔ (فتح القدیر ۶ر ۶۲)

پس ان تمام مباحث کا حاصل یہ ہے کہ شریعت کے مقاصد خمسہ حفظ دین' حفظ نفس' حفظ نسل' حفظ عقل اور حفظ مال کا نفس حصول اور بقا نیز ان میں حارج شدید تر مشقت کا ازالہ جن امور پر موقوف ہو وہ "ضرورت" ہے' "ضرورت" ایک مستقل فقہی اصطلاح ہے جو بہ مقابلہ اضطرار کے اپنے مصداق و اطلاق کے اعتبار سے عام بھی ہے اور اپنے دائرۂ اثر کے لحاظ سے وسیع بھی۔۔۔ "حاجت" ہی کی طرح "ضرورت" کا تعلق بھی چونکہ مشقت ہی سے ہے' اور مشقت میں علاقہ و مقام انفرادی و اجتماعی حاجات' احوال و ظروف اور معاشی معیار کے اعتبار سے تفاوت واقع ہوتا رہتا ہے۔ شاطبی کے بقول:

"**المشاق تختلف بالقوة و الضعف و بحسب الاحوال و بحسب قوة العزائم و ضعفها و بحسب الازمان و بحسب الاعمال۔** (**الموافقات** ار ۲۱۳)

قوت و ضعف' حالات' ارادے کی پختگی و کمزوری' زمانہ اور اعمال کے اعتبار سے مشقتیں مختلف ہوا کرتی ہیں۔

اس لئے جو احکام ضروریہ منصوص نہ ہوں' ان کی بابت ہر زمانہ کے حالات کو پیش نظر رکھ کر ہی فیصلہ کیا جا سکتا ہے' ظاہر ہے کہ ہوا و ہوس کے اس دور میں عوام کو اور عام مبتلی بہ کو اس بارے میں فیصلہ کا مجاز قرار دینا نفسانیت کے دروازے کو کھولنے کے مرادف ہوگا' انفرادی طور پر اہل علم اور ارباب افتاء کو ایسے امور میں فیصلہ کرنے کی اجازت دینا بھی مناسب نہیں ہوگا اور اس سے بے راہ روی کی راہ کھل جانے کا اندیشہ ہے بلکہ یہ بات مناسب ہوگی کہ ایسے احکام ضروریہ جن میں نصوص سے تخصیص یا شریعت کے قواعد عامہ سے استثناء کی صورت پیدا ہوتی ہو اور حالات اس کے متقاضی ہوں تو علماء اور فقہاء اجتماعی طور پر ان پر غور کریں اور اہل علم اور ارباب فقہ کی ایک معتدبہ جماعت اس بات کا فیصلہ کرے کہ موجودہ حالات میں یہ صورت ضرورت کے درجہ میں داخل ہے یا نہیں؟

حاجت کی تعریف:

حاجت کی تعریف کی بابت عام طور پر فقہاء کے درمیان اتفاق رائے پایا جاتا ہے اور اسی نسبت سے ہمارے فاضل مقالہ نگار

حضرات بھی اس مسئلہ میں قریب قریب یک قلم اور یک زباں ہیں۔ ابن ہمام، حموی، سیوطی اور مختلف اہل علم نے اس اصطلاح پر بحث کی ہے لیکن اس اصطلاح کی کماحقہ وضاحت اور تشریح کے لئے ہم پھر ابو اسحاق شاطبی کا سہارا لیں گے، ان کا بیان ہے:

" و اما الحاجيات فمعناها انها مفتقرة اليها من حيث التوسعة و رفع الضيق المودي في الغالب الى الحرج و المشقة اللاحقة بفوت المطلوب فاذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج و لكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة (۱۷)

حاجیات سے مراد یہ ہے کہ کشاکش اکثر اوقات حرج کا باعث بننے والی تنگی اور مقصود سے محرومی کی تکلیف سے نجات کے لئے اس کی حاجت محسوس کی جائے کہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو مکلفین فی الجملہ حرج و مشقت سے دوچار ہو جائیں، لیکن یہ مشقت اس درجہ کی نہیں ہوتی ہے جو عام طور سے مصالح عالیہ میں پائے جاتے ہیں۔

شاطبی نے اپنی اس تعریف میں نہ صرف حاجت کا مفہوم متعین کیا ہے بلکہ یہ وضاحت بھی کردی ہے کہ اس کے مواقع کیا ہیں یعنی حاجت کا دائرۂ اثر عبادت سے بڑھ کر عادات و معاملات یہاں تک کہ جنایات تک وسیع ہے۔ شاطبی کی اسی تعریف کو الفاظ و تعبیر کے کسی قدر فرق کے ساتھ شیخ ابو زہرہ نے اس طور بیان کیا ہے کہ ضرورت کے مقابلہ اس کا تشخص بھی واضح ہو سکے، فرماتے ہیں:

هو الذي لا يكون الحكم الشرعي فيه لحماية اصل من اصول الخمسة، بل يقصد دفع المشقة او الحرج او الاحتياط لهذه الامور الخمسة (۱۸)

اب حاجت کی اصطلاح کو ان الفاظ میں تعبیر کر سکتے ہیں کہ مقاصد پنجگانہ سے متعلق وہ احکام "حاجت" ہیں جن کا مقصد ان کے حصول میں حائل مشقتوں کو دور کرنا یا ان مقاصد کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ہے۔

یہ تو تعریف حاجت کی انفرادی حیثیت میں ہے لیکن اگر اسی درجہ کا حرج اجتماعی طور پر پیدا ہو جائے تو ضرورت کے درجہ میں آجاتی ہے، بقول سیوطی "**الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة**" (۱۹) ضمان درک، بدل خلو، بیع بالوفاء، خیار نقد ثمن، خیار غبن فاحش، اجرت سمسار اور اجرت حمام وغیرہ اسی اجتماعی کے قبیل کے احکام ہیں، امام الحرمین نے "غیاثی" میں اور حافظ عزالدین بن عبد السلام نے "قواعد الاحکام" میں، شاطبی نے "الاعتصام" میں اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، لیکن یہ اس وقت ہماری گفتگو کا موضوع نہیں ہے، اس موضوع پر مستقل عرض مسئلہ آپ کے سامنے آئے گا۔

اصل میں "ضرورت" اور "حاجت" دونوں ہی کا تعلق مشقت سے ہے اور مشقت ایک اضافی شی ہے، اس لئے مشقت و حرج کی قطعی کوئی ایسی حد قائم نہیں کی جاسکتی جس کا تمام لوگوں پر اطلاق ہو سکے بلکہ علاقہ و مقام، تہذیب و تمدن، مختلف طبقات کے معاشی معیار اور مختلف پیشوں سے تعلق رکھنے والوں کی قوت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہی ضرورت و حاجت کی تعیین کی جاسکتی ہے، ایسا بھی ممکن ہے کہ مسلمان جہاں اکثریت میں ہوں، وہاں ایک چیز ان کے لئے ضرورت و حاجت کا درجہ نہیں رکھتی ہو اور جہاں اقلیت میں ہوں، وہاں وہی چیز "حاجت" بن جائے۔ شاطبی نے کئی مواقع پر اس نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"المشاق تختلف بالقوة و الضعف و بحسب الاحوال و بحسب قوة العزائم و ضعفها و بحسب الازمان و بحسب الاعمال(۲۰)"

قوت و ضعف' حالات' ارادے کی پختگی و کمزوری' زمانہ اور اعمال کے اعتبار سے مشقتیں مختلف ہوا کرتی ہیں۔

حافظ عزالدین بن عبدالسلام نے مشقت کے موضوع پر خاصے شرح و بسط کے ساتھ کلام کیا ہے(۲۱)' اس موقع پر ان کی عبارت نقل کرنا طوالت کا باعث ہوگا۔ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک تو وہ مشقت ہے جو لازمی طور پر احکام شرعیہ کے ساتھ پائی جاتی ہیں' یہ مشقت بجائے خود مقصود ہے اور معمول کی مشقت یا مشقت معتادہ ہے' ظاہر ہے کہ بندہ اس مشقت کا مکلف ہے اور یہ احکام میں باعث تخفیف نہیں ہے۔

دوسری قسم کی مشقت وہ ہے جو احکام شرعیہ کے ساتھ لازمی طور پر نہیں پائے جاتے' یہ تین قسم کی ہے' ایک تو شدید درجہ کی مشقت "مشقت عظیمہ فادحہ"۔ ایسی مشقت کے احکام میں موثر ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ دوسرے بالکل معمولی درجہ کی مشقت' جس سے اجتناب میں کوئی بڑی دشواری نہیں ان کا کوئی اعتبار نہیں۔۔۔۔ تیسرے ان دونوں کے درمیان کی مشقت' اس درجہ کی مشقت میں ہی دراصل فقہاء کی قوت فیصلہ کا امتحان ہے کہ یہ کبھی مشقت عظیمہ سے قریب ہوتی ہیں وہاں ان کا اعتبار کیا جاتا ہے اور کبھی مشقت خفیفہ سے قریب وہاں ان کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

گویا حرج و مشقت کا دور کرنا شریعت کا منشاء ہے' حرج شدید ضرورت ہے اور اس سے کمتر درجہ کا حرج "حاجت" ہے' اور کم تر درجہ کا حرج بھی اگر اجتماعی اور عمومی سطح کا ہو تو وہ حرج شدید ہی کے حکم میں ہے' لیکن حرج ایک اضافی اور نسبتی شئی ہے' اس لئے اس کی قطعی تحدید ممکن نہیں'

ضرورت و حاجت کے درمیان فرق:

"ضرورت" اور "حاجت" کے درمیان بنیادی طور پر یہی فرق ملحوظ ہے کہ جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو خلل ہونے سے محفوظ رکھا جاتا ہے' وہ ضرورت ہے اور جو ضرورت کے درجہ کے احکام میں پیدا ہونے والی مشقت کے ازالہ یا احتیاطی پیش بندی کے طور پر دیئے گئے ہوں' وہ "حاجت" ہیں۔ ضرورت میں مشقت شدیدہ ہوتی ہے اور حاجت میں نسبتاً کم درجہ کی مشقت' لیکن اکثر اوقات عملی طور پر ضرورت اور حاجت کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہو جاتا ہے' اسی لئے امام فخرالدین رازی کا بیان ہے:

"ان کل واحدة من هذه المحرمات قد يقع فيه ما يظهر كونه من ذلك القسم و قد يقع فيه ما لا يظهر كونه بل يختلف ذلك بحسب اختلاف الظنون"(۲۲)

ان محرمات میں سے ہر ایک میں کبھی ایسی بات پیش آجاتی ہے جس سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ پہلی قسم میں شامل ہے اور کبھی یہ

خیال ہوتا ہے کہ یہ اس میں داخل نہیں بلکہ یہ اذہان و آراء کے اعتبار سے مختلف ہوا کرتا ہے۔

اور علامہ بدرالدین زرکشی لکھتے ہیں:

" و قد يشتبه كون والعة في مرتبة الضرورة او الحاجة لتقاربهما و قد قال بعض الاكابر ان مشروعية الاجارة على خلاف القياس فنازعه بعض الفضلاء و قال: انها في مرتبة الضرورة لانه ليس كل الناس قادرا على المساكن بالملك و لا اكثرهم و المسكن مما يكن من الحر و البرد من مرتبة الضرورة (۲۳)

ان دونوں کے باہم قریب ہونے کی وجہ سے کبھی یہ پتہ ہی نہیں چلتا کہ یہ ضرورت ہے یا حاجت' چنانچہ کچھ اکابر نے کہا ہے کہ اجارہ کی مشروعیت خلاف قیاس ہے تو دوسرے لوگوں نے تردید کی اور کہا کہ یہ ضرورت میں داخل ہے' اس لئے کہ ہر شخص مملوکہ مکان میں رہائش پر قادر نہیں بلکہ اکثر لوگ اس کی قدرت نہیں رکھتے اور مکان جو سرد و گرم سے بچاتا ہے ضرورت کے درجہ میں ہے۔

یہ تو ضرورت اور حاجت کے درمیان اصطلاحی فرق ہے' جس کے متعلق عام طور پر اتفاق رائے پایا جاتا ہے۔۔۔۔ اصل قابل توجہ بات یہ ہے کہ ضرورت اور حاجت کے احکام میں کیا فرق ہے؟ اس سلسلہ میں بہ حیثیت مجموعی اہل علم سے تین رائیں منقول ہیں:

اول یہ کہ محرمات تو ضرورت کی وجہ سے جائز ہوتی ہیں اور عبادات میں حاجت کی وجہ سے بھی تخفیف کا حکم لگایا جاتا ہے' جیسے روزہ میں مشقت کی وجہ سے افطار کی اجازت' اس کے قائل سیوطی اور حموی ہیں(۲۴)۔۔۔ لیکن ظاہر ہے کہ ضرورت اور حاجت پر مبنی احکام سے اس نقطہ نظر کی تائید نہیں ہوتی' شاطبی صراحت و وضاحت کے ساتھ حاجت کے بارے میں کہتے ہیں:

" و هي جارية في العبادات و العادات و المعاملات و الجنايات (۲۵)

دوسری رائے یہ ہے کہ جن چیزوں کی ممانعت منصوص ہو' ان کی اجازت تو ضرورت کی بنا پر حاصل ہوتی ہے اور جن امور کی ممانعت قیاس پر مبنی ہو یا شریعت کے عمومی قواعد کے خلاف ہونے کی بنا پر ان سے منع کیا جاتا ہو' ان کی اجازت حاجت کی بنا پر بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ رائے مشہور محقق اور فقیہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی ہے(۲۶)۔۔۔ واقعہ یہ ہے کہ حاجت کے درجہ کے احکام اسی نوعیت کے ہیں' تاہم کتب فقہ میں ایسی مثالیں بھی کافی تعداد میں موجود ہیں جن میں حاجت کی بنیاد پر منصوص احکام میں بھی استثنائی صورت پیدا کی گئی ہے' جیسے حاجت کی بنا پر استقراض بالربح' اور علاج کی غرض سے کشف عورت کی اجازت وغیرہ۔

تیسری رائے یہ ہے کہ ضرورت کی بنا پر حرام لعینہ بھی جائز ہو جاتی ہے اور حاجت کی بنا پر صرف حرام لغیرہ' حنفی علماء اصول کی تحریروں میں اس کی طرف اشارہ ملتا ہے اور ماضی قریب کے فقہاء میں ابوزہرہ نے اس پر وضاحت و صراحت کے ساتھ روشنی ڈالی ہے (۲۷)۔۔۔ میرا خیال ہے کہ یہی تیسرا نقطہ نظر زیادہ جامع اور واضح ہے اور فقہی نظائر سے اس کی تصدیق ہوتی ہے کہ محرمات لعینہ تو مشقت شدیدہ کے بغیر جائز نہیں ہوتی' لیکن حرام لغیرہ نسبتاً کم درجہ کی مشقت کی وجہ سے بھی جائز ہو جاتی ہیں۔

پس خلاصہ عرض یہ ہے کہ:

۱۔ شریعت کے مقاصد خمسہ حفظ دین' حفظ نفس' حفظ نسل' حفظ عقل' اور حفظ مال کا حصول و بقا جن امور پر موقوف ہو' وہ

"ضرورت" ہیں، ضرورت اضطرار کے ہم معنی نہیں ہے، بلکہ ایک مستقل فقہی اصطلاح ہے اور اضطرار سے کم تر درجہ کے حرج و نقصان سے بھی اصطلاحی ضرورت پیدا ہو جاتی ہے۔

۲- مقاصد پنجگانہ سے متعلق وہ احکام حاجت ہیں جن کا مقصد ان کے حصول میں حائل مشقتوں کو دور کرنا یا ان مقاصد کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ہو۔

۳- ضرورت اور حاجت کی حقیقت میں بنیادی فرق مشقت کی کمی اور زیادتی ہے، حاجت میں بہ مقابلہ ضرورت کے کم تر درجہ کی مشقت پائی جاتی ہے، اس طرح حاجت عام اور ضرورت اس کے مقابلہ خاص ہے، البتہ کم تر درجہ کی مشقت بھی اگر اجتماعی اور عمومی نوعیت کی ہو تو ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔ چونکہ ضرورت و حاجت کا مدار مشقت پر ہے اور مشقت ایک اضافی چیز ہے جس کے لئے کسی قطعی حد کی تعین ممکن نہیں اس لئے ضرورت اور حاجت کے درمیان بھی کوئی قطعی حد فاصل قائم نہیں کی جاسکتی۔

۴- ہر زمانہ کے فقہاء اور ارباب افتاء کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے علاقہ اور عہد کے احوال کو سامنے رکھ کر طے کریں کہ کون سے امور ضرورت بن گئے ہیں اور کون سے امور حاجت ہیں؟--- چونکہ یہ مسئلہ بڑا نازک ہے اور اس کی وجہ سے بعض اوقات نصوص کی تخصیص بھی کی جاتی ہے، اس لئے مناسب ہے کہ علماء انفرادی طور پر اس بارے میں فیصلہ کرنے کے بجائے اجتماعی طور پر اس کی بابت فیصلہ کریں۔

۵- ضرورت کی بناء پر حرام لعینہ کی اجازت ہوتی ہے اور حاجت کی بناء پر حرام لغیرہ کی بھی۔

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) رد المحتار ۲/۳۵۶، (۲) غمز عیون البصائر ۱/۲۷۷، (۳) الاشباہ و النظائر ۱۷۷، (۴) المدخل الفقہی العام-۱ (۵) الموافقات ۲/۳-۵، (٦) اصول الفقہ لابی زہرہ ۳۴۸، علم اصول الفقہ-۱۹۹، (۷) الاشباہ و النظائر ۸۵، (۸) تاج العروس ۳/۳۹- ۳۴۸، لسان العرب ۴/۸۴- ۴۸۳، مجمع البحرین ۳/۳۷۳، مادہ ضرورت، (۹) تفسیر کبیر ۱۴/۷۹، (۱۰) حج-۷۸ (۱۱) مائدہ-٦، (۱۲) احکام القرآن للجصاص- ۲/۳۹۱ (۱۳) مسند احمد ۵/۲٦٦، (۱۴) بخاری، باب صب الماء علی البول فی المسجد، (۱۵) مسند احمد عن ابی قتادہ ۳/۷۹، (۱٦) بخاری، کتاب المناقب، باب صفۃ النبی، (۱۷) الموافقات ۲/۵، (۱۸) اصول الفقہ لابی زہرہ، ۴۹-۳۴۸، (۱۹) الاشباہ و النظائر-۱۸۰، (۲۰) الموافقات ۱/۱۳، (۲۱) قواعد الاحکام ۲/۷ تا ۱۰، (۲۲) المحصول فی علم الاصول ۵/۱٦۱ مع تحقیق طہ جابر العلوانی، (۲۳) البحر المحیط ۵/۲۱۱، (۲۴) الاشباہ و النظائر للسیوطی ۱۷٦، غمز ۱/۲۷۷، (۲۵) الموافقات ۲/۵، (۲٦) نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ - ۲۷۴، (۲۷) اصول الفقہ-۳۰،

عرض مسئلہ:

شریعت میں ضرورت کا اعتبار

از---مفتی اسماعیل صاحب

محترم حضرات ارباب فقہ و فتاوی و اصحاب علم و فضل اور قابل احترام دانشوران قوم و ملت!
احقر کو ضرورت و حاجت سے متعلق سوالنامہ کے نمبر ۴'۵'۶'۸ سے متعلق عرض مسئلہ کا حکم دیا گیا ہے جن میں سے نمبر ۴ یہ ہے۔

شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

یہ حقیقت کسی سے مخفی نہیں ہے کہ باری تبارک و تعالیٰ نے انسان کا مقصد حیات عبادت کو متعین فرمایا ہے۔

و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون (سورۃ ذاریات-۵۶)

الذی خلق الموت و الحیاۃ لیبلوکم ایکم احسن عملا (ملک-۱)

یہ امر بھی ظاہر ہے کہ شریعت مطہرہ نے اوامر و مناہی کے ذریعہ عبادت کی کامل اور صحیح ادائیگی کے لئے ایک طرف انسان کے جان و جسم کے صحیح سالم ہونے کی رعایت فرمائی ہے تو دوسری طرف مامور بہ عمل کے تحت الوسع و الاستطاعت ہونے کی اور ناقابل برداشت مشقت سے خالی ہونے کی رعایت فرمائی ہے۔

لہٰذا ہلاکت جان و جسم کے واقعی اندیشہ کی حالت میں (حالت ضرورت میں) مسلمان کے جسم و جان کی حفاظت و سلامتی کے لئے اللہ تبارک و تعالیٰ نے محرمات ماکولہ و مشروبہ کو استعمال کرکے اور کلمہ کفر صرف زبان پر جاری کرکے اپنی جان اور جسم کی حفاظت کرنے کی اجازت عطا فرمائی ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

(۱) و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ (الانعام-۱۱۹)

(۲) فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم (المائدۃ-۳)

(۳) فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ (البقرہ-۱۷۳)

(۴) من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان (النحل-۱۰۶)

مکلف سے مختلف عوارض و موانع کی وجہ سے مامور بہ کی ادائیگی میں تکلیف مالایطاق اور حرج و مشقت شدیدہ کی نفی فرمائی ہے۔

(۱) لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا (البقرۃ- ۲۸۶)

(۲) ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج (المائدۃ- ۶)

(۳) و ما جعل علیکم فی الدین من حرج (الحج- ۷۸)

(۴) لیس علی الاعمی حرج و لا علی الاعرج حرج و لا علی المریض حرج (النور- ۶۱)

اللہ تعالیٰ نے دین اسلام کو آسان فرمایا ہے اور اس کے احکام میں تخفیف عطا فرمائی ہے۔

(۱) یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر (البقرۃ- ۱۸۵)

(۲) یرید اللہ ان یخفف عنکم (النساء- ۲۸)

(۳) و یضع عنھم اصرھم و الاغلال التی کانت علیھم (الاعراف- ۱۵۷)

ذخیرۂ احادیث شریفہ میں بہت سی احادیث سے بھی یہ بات ثابت ہے کہ حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جسم و جان کی حفاظت کے لئے ضرورت یا حاجت اور مشقت شدیدہ کا اعتبار فرمایا ہے اور ایسی حالت میں محرمات کے استعمال کی اجازت بیان فرمائی ہے' لہٰذا ضرورت یا مشقت شدیدہ کی وجہ سے مرد کے لئے ریشم اور سونے کے استعمال اور اکل میتہ کی اجازت وغیرہ سے متعلق یہاں کچھ حدیثیں نقل کرتا ہوں:

(۱) عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعبد الرحمن بن عوف و للزبیر بن العوام رضی اللہ عنھما فی قمیص الحریر فی السفر من حکۃ کانت بھما۔ (ابوداود شریف صفحہ ۵۶۱ کتاب اللباس)

(۲) عن عرفجۃ بن اسعد رضی اللہ عنہ قال اصیب انفی یوم الکلاب فی الجاھلیۃ فاتخذت انفا من ورق فانتن علی فامرنی رسول اللہ ان اتخذ انفا من ذھب (الترمذی جلد ۱ صفحہ ۳۰۶)

(۳) عن جابر بن عبداللہ قال کان رسول اللہ فی سفر فرأی زحاما' و رجلا قد ظلل علیہ فقال ما ھذا؟ قالوا صائم قال لیس من البر الصیام فی السفر' و فی روایۃ اُخری و علیکم برخصۃ اللہ التی رخص لکم (بخاری' القواعد الفقھیۃ صفحہ ۲۶۷ للشیخ علی احمد ندوی)

(۴) عن جابر بن سمرۃ ان اھل بیت کانوا بالحرۃ محتاجین قال فماتت عندھم ناقۃ لھم او لغیرھم فرخص لھم رسول اللہ فی اکلھا (احمد)

احادیث شریفہ میں بھی دین اسلام کو آسان بتلایا گیا ہے:

(۱) عن ابی بن کعبؓ قال اقرانی النبیؐ " ان الدین عند اللہ الحنیفیۃ السمحۃ لا الیھودیۃ و لا النصرانیۃ و ھذا مما نسخ لفظہ و بقی معناہ (حاشیۃ القواعد الفقھیہ- ۲۶۷)

(۲) ان الدین یسر و لن یشاد الدین احد الا غلبہ فسددوا و قاربوا و ابشروا و استعینوا بالغدوۃ و الروحۃ و شیئ من

الد لجه (صحیح بخاری بحوالہ القواعد ۲۶۷)

حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد و عمل سے حسب طاقت اعمال کو اور آسانی کو اختیار کرنے کے لئے فرمایا ہے۔

(۱) عن انسؓ عن النبیؐ قال یسروا و لا تعسروا و بشروا و لا تنفروا (بخاری' القواعد جلد ۱ صفحہ ۲۶۸)

(۲) عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ اذا امرھم' امرھم من الاعمال بما یطیقون۔ (بخاری' القواعد صفحہ ۲۶۸)

حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام دین میں مشقت شدیدہ' ضرورت جس کو مستلزم ہے اس کی بھی نفی فرمائی ہے۔

(۱) عن عبداللہ بن عباسؓ قال اعتم النبیؐ بالعشاء' فخرج عمر' فقال الصلوۃ یا رسول اللہ! رقد النساء و الصبیان' فخرج و راسہ یقطر یقول: لولا ان اشق علی امتی او علی الناس لامرتھم لھذہ الصلوۃ ھذہ الساعۃ (بخاری' القواعد صفحہ ۲۶۹)

(۲) و کذلک قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی المومنین و فی روایۃ علی امتی لامرتھم بالسواک عند کل صلوۃ (مسلم' القواعد صفحہ ۲۶۹)

مذکورہ بالا نصوص قرآن و حدیث کو سامنے رکھ کر جمہور فقہاء کرام نے شریعت کے احکام میں ضرورت کو معتبر مانا ہے اور اس کے لئے متعدد قواعد وضع فرمائے ہیں۔ الضرورات تبیح المحظورات' المشقۃ تجلب التیسیر' اذا ضاق الامر اتسع' الضرر یزال' اور ان قواعد کے تحت فروع کثیرہ کو ذکر فرمایا ہے جن میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

۵'۲۔ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا اثر و دخل اور حکم ضرورت کی تفصیلی کیفیت:

محرمات شرعیہ میں ضرورت کے موثر اور معتبر ہونے کی تفصیل نمبر ۳ پر مذکور ہو چکی ہے۔ اب اس سوال پر غور کرنا ہے کہ کیا سبھی محرمات میں ضرورت کے حکم کی کیفیت یکساں ہے یا اس میں تفاوت و تفصیل ہے۔

اس سلسلے میں کتب اصول و فقہ کے مطالعہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ حکم ضرورت کی کیفیت تمام محرمات میں یکساں نہیں ہے بلکہ محرمات کی مختلف اقسام کا حکم بھی مختلف ہے۔

اولاً یہ سمجھ لینا چاہئے کہ محرمات میں ضرورت کی تاثیر سے متعلق حکم کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) حکم اخروی (۲) حکم دنیوی ---- حکم اخروی کے اعتبار سے محرمات شرعیہ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) اگر یہ محرمات ماکولات و مشروبات کے قبیل سے ہیں' جیسے مردہ' دم مسفوح' لحم خنزیر اور شراب' تو اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر اضطرار عذر سماوی جیسے بھوک کی وجہ سے ہو یا عذر غیر سماوی جیسے اکراہ ملجی کی وجہ سے ہو دونوں صورتوں میں ان محرمات کا استعمال مباح ہو جاتا ہے اور آخرت میں مواخذہ نہیں ہوتا بلکہ ان محرمات کو استعمال کرنا اپنی جان و جسم کی حفاظت کے لئے واجب ہے بلکہ صاحب الدر المختار نے اس کو فرض لکھا ہے' للنصوص التی ذکرت فی بحث اعتبار الضرورۃ من القرآن و الحدیث۔

اگر کوئی آدمی ان محرمات سے بچے گا اور اکراہ کی وجہ سے قتل کر دیا جائے گا یا بھوک کی وجہ سے مرجائے گا تو باوجود جان و جسم

بچانے کی مباح تدبیر کے ہوتے ہوئے اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالتا ہے لہٰذا وہ گنہگار ہوگا اور آخرت میں مواخذہ ہوگا کیونکہ نصوص صریحہ سے اس کے لئے اس قسم کے محرمات کے استعمال کی اجازت ثابت ہے یہ نصوص بحث نمبر ۳ میں گزر چکی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، **و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة (بقرہ)**

(۲) اگر یہ محرمات ممنوعات عبادات کے قبیل سے ہیں، جیسے اکراہ ملجی کی وجہ سے قلبی ایمان کے اطمینان کے ساتھ (معاذ اللہ) صرف زبان سے کلمہ کفر بولنا یا حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں (معاذ اللہ) صرف زبان سے سب و شتم کرنا یا نماز، روزہ، حج وغیرہ کو فاسد کرنا، تو اس قسم کا حکم یہ ہے کہ ان محرمات کے کرنے کی رخصت ثابت ہوتی ہے اور اس کی حرمت باقی رہتی ہے لقولہ تعالیٰ **من کفر بالله من بعد ایمانه الا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان و لکن من شرح بالکفر صدرا فعلیهم غضب من الله و لهم عذاب عظیم۔ (نحل ۱۰۶) و لحدیث عمار بن یاسر رضی الله عنه اخذ المشرکون عمار بن یاسر فلم یترکوه حتی سب النبی صلی الله علیه وسلم و ذکر آلهتهم بخیر ثم ترکوه فلما أتی النبی قال ما ترکت حتی نلت منک و ذکرت آلهتهم بخیر قال فکیف تجد قلبک قال مطمئنا بالایمان قال صلی الله علیه وسلم فان عادوا فعد** (ہدایہ آخرین)

اور اگر کوئی آدمی یہ حرام کام باوجود رخصت کے نہ کرے اور اپنے جان یا جسم کے نقصان کو برداشت کرلے تو یہ افضل ہے اور وہ مستحق ثواب ہوگا کیونکہ اس نے حرام ہی سے اجتناب کیا ہے اور عبادت کی خاطر جانی یا جسمانی نقصان اٹھایا ہے، **لحدیث سعید بن زید قال سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول من قتل دون ماله فهو شهید و من قتل دون دمه فهو شهید و من قتل دون دینه فهو شهید و من قتل دون اهله فهو شهید۔** (ترمذی شریف ا / ۲۶۱)

اگر یہ فعل حرام مال مسلم کو باکراہ ملجی ہلاک کرنے کے قبیل سے ہو تو اس کا حکم بھی یہی ہے کہ یہ اتلاف عذر اکراہ و اضطرار کی وجہ سے مرخص ہوگا، لیکن اگر کوئی اس حرام سے بچے تو ماجور ہوگا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، **کل المسلم علی المسلم حرام دمه و عرضه و ماله،** اسی حدیث کے پیش نظر باکراہ شتم مسلم کا حکم بھی رخصت مع الحرمہ ہے۔

(۳) اور اگر محرمات باکراہ ملجی مسلمان کو ناحق قتل کرنے، یا اس کو کوئی جسمانی نقصان پہونچانے، یا والدین کی مارپیٹ کے قبیل سے یا زنا کے قبیل سے ہوں، تو اس قسم کا حکم یہ ہے کہ نہ اس میں اباحت ہے اور نہ رخصت ہے اور یہ افعال بہرصورت حرام اور موجب گناہ ہیں، **لقوله تعالیٰ و لا تقتلوا النفس التی حرم الله الا بالحق (الاحزاب- ۵۸) و قوله تعالیٰ- و الذین یوذون المومنین و المومنات بغیر ما اکتسبوا فقد احتملوا بهتانا و اثما مبینا (بنی اسرائیل- ۳۳) و قوله تعالیٰ- و لا تقل لهما اف و لا تنهرهما (بنی اسرائیل- ۲۳) و قوله تعالیٰ- و لا تقربوا الزنا انه کان فاحشة و مقتا و ساء سبیلا (بنی اسرائیل- ۳۲)**

اب تینوں قسم کے محرمات کے حکم دنیوی کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی قسم میں شراب پینے پر کوئی حد واجب نہیں ہوتی اور دوسرے محرمات کے اکل و شرب پر کوئی تعزیر عائد نہیں ہوتی اس لئے کہ یہ کام اس کے لئے مباح بلکہ واجب تھا۔

دوسری قسم کا حکم دنیوی یہ ہے کہ باکراہ کلمہ کفر سے کفر کا حکم ثابت نہ ہوگا اور باکراہ فاسد کردہ عبادات کی قضاء لازم ہوگی اور

اتلاف مال کی صورت میں مکرہ (بالکسر) پر ضمان آئے گا نہ کہ مکرہ (بالفتح) پر کیوں کہ معنوی اعتبار سے مکرہ (بالکسر) ہی متلف مال ہے اور مکرہ (بالفتح) تو صرف آلۂ کار ہے۔

تیسری قسم کا حکم دنیوی یہ ہے کہ باکراہ قتل' یا قطع عضو کی صورت میں طرفین رحمہا اللہ تعالی کے نزدیک حکم یہ ہے کہ مکرہ (بالفتح) علی القتل او القطع پر قصاص نہیں آئے گا بلکہ مکرہ (بالکسر) پر آئے گا کیوں کہ اس صورت میں درپردہ مکرہ (بالکسر) ہی قاتل ہے اور مکرہ (بالفتح) تو آلۂ قتل کے مشابہ ہے' و قد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال عفوت عن امتی الخطاء و النسیان و ما استکرھوا علیہ۔

اور باکراہ زنا کی صورت میں حکم دنیوی یہ ہے کہ اس پر حد جاری نہ ہوگی بلکہ عقر لیا جائے گا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ تیسری قسم کے محرمات کے حکم دنیوی میں ضرورت موثر ہوتی ہے۔ یہ سب تفصیل شامی جلد ۵' بدائع جلد ۷' ہدایہ آخرین' نورالانوار اور تیسیر التحریر سے ماخوذ ہے۔

۸ ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت:

ضرورت عامہ و مشقت شدیدہ عامہ کے احتمال قوی کی وجہ سے نصوص شرعیہ نے جن احکام کو مشروع قرار دیا ہے جیسا کہ بیع سلم' استصناع' اجارہ' مزارعت' مضاربت ان احکام کی حیثیت تو مستقل اور عام ہے' ان احکام پر عمل کرنے کے لئے اب افراد مکلفین میں تحقق' ضرورت اور مقدار ضرورت شرط نہیں ہے اور ضرورت خاصہ و مشقت خاصہ کے تحقق کی صورت میں جن حرام چیزوں کے استعمال کی حلت و اباحت کا حکم ہے یا جن حرام افعال کی رخصت کا حکم ہے اس حکم کی حیثیت نصوص و قواعد سے ثابت شدہ حکم عام سے استثناکی ہے اور حکم عارضی کی ہے لہذا تحقق ضرورت کے بغیر اور مقدار ضرورت سے زائد جائز اور حلال نہیں ہے۔ فقہاء کرام نے فرمایا' ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا اور ماجاز بعذر بطل بزوالہ۔ (الاشباہ و النظائر لابن نجیم)

و اللہ تعالی اعلم بالصواب

☆ ☆ ☆

عرض مسئلہ:

ضرورت وحاجت کامفہوم‘ان کے حدود و شرائط
اور
احکام شرعیہ میں ان کے عمل و اثر کا دائرہ

از--جناب مولانا زبیراحمد قاسمی صاحب

جناب صدر‘ حضرات فقہاء کرام‘ مفتیان عظام وعلماء ودانشوران ذوی احترام!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

جیسا کہ ابھی معلوم ہو چکا ہے‘ میں سیمینار کی اس نشست کے اندر زیر بحث موضوع کے ایک عارض کی حیثیت سے آپ حضرات کے سامنے کھڑا ہوا ہوں اور میرا فریضہ صرف اتنا ہے کہ مقالہ نگار علماء کے مقالات کی روشنی میں ضرورت و حاجت کے مفہوم‘ احکام شریعت میں ان کے اعتبار کے حدود و شرائط اور دائرہ اثر و دخل کے متعلق مباحث کو بطریق اختصار عرض کرتے ہوئے اپنا رجحان خیال ظاہر کردوں۔ اس کے بعد موضوع پر بحث و مناقشہ آپ حضرات کریں گے۔

تو اولاً اتنا عرض خدمت ہے کہ اس موضوع سے متعلق تقریباً سارے ہی مقالات میں نے پڑھ لئے ہیں‘ اور احساس و تاثر یہ ہے کہ دو چار جزئیات میں موجود اختلاف کے استثناء کے بعد اگر اجمال و تفصیل اور ذکر بعض و سکوت عن بعض کے ظاہری اختلاف سے صرف نظر کرلیا جائے تو بجز طرز تعبیر‘ انداز بیان اور الفاظ و عبارات اور مباحث کی ترتیب میں صوری اختلاف کے کوئی بھی اہم اور حقیقی اختلاف نہیں رہ جاتا بلکہ سارے اہم اور کلیدی مباحث تقریباً متفق علیہ بن جاتے ہیں۔

مثلاً ضرورت اصطلاحی کا مفہوم بیان کرتے ہوئے بعض حضرات نے صرف نفس و جزء نفس کی حفاظت کو ضرورت کہا ہے تو بعض نے حفاظت مال کو بھی شامل کیا ہے اور اکثر حضرات نے شریعت کے مقاصد خمسہ یعنی حفظ دین و نفس‘ مال و نسل اور عقل سب ہی کی حفاظت کو ضرورت میں داخل کیا ہے‘ ظاہر ہے کہ اسے اجمال و تفصیل اور ذکر بعض و سکوت عن بعض کا اختلاف کہا جا سکتا ہے۔

اسی طرح ضرورت و اضطرار کو بشہادت لغت و استعمال کسی نے مترادف و مساوی کہا ہے تو بعض نے اضطرار کو خاص اور ضرورت کو عام لکھا ہے اور دوسرے بعض حضرات نے اس کے برعکس اضطرار کو عام اور ضرورت ہی کو خاص قرار دیا ہے۔

میرا خیال اور رجحان اس طرف ہے کہ دراصل اضطرار ایک کلی اور عموم کے درجہ کا جلی عنوان ہے‘ یعنی ہر وہ صورت حال جس میں جان‘ مال‘ دین‘ عزت و نسل اور عقل کے تلف و برباد ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو جائے‘ خواہ باسباب خارجیہ اور بقسر قاسر

مثلاً کسی ظالم قادر کے دباؤ اور دھمکی سے' یا باسباب داخلی وسمائی محض بخت واتفاق کے نتیجے میں وہ حالت اضطرار کہلائے گی۔

اب اضطرار کی ایک خاص اور جزئی صورت یہ ہوتی ہے کہ مخصوص سبب داخلی وسمائی یعنی محض بخت واتفاق کے نتیجے میں بھوک و پیاس کی شدت سے صرف جان کی ہلاکت یقینی یا مظنون ہو جائے تو اسے مخمصہ کہا جاتا ہے اور اگر بشر قاسر و باسباب خارجیہ ظالم کے دباؤ' دھمکی سے جان' مال' دین' نسل اور عقل سب ہی یقینی خطرہ کی زد میں آجائیں تو اسے اکراہ ملجی کہا جاتا ہے لیکن اگر امور پنجگانہ کے متعلق یہی خطرہ یقینی بلا قسر قاسر محض باسباب داخلیہ اور بخت واتفاق کے طور پر پیدا ہو جائے' تو اسے ضرورت کہا جائے گا' اب مخمصہ اکراہ ملجی اور ضرورت جن کی جلی اور کلی عنوان اضطرار ہے' ان میں سے کوئی بھی صورت حال سامنے آجائے اس کا حکم واثر یہ ہوگا کہ محظورات شرعیہ میں حرام لعینہ تک کے ارتکاب واختیار کی اجازت مل جاتی ہے' نص قرآنی **"الا ما اضطررتم"** کا استثنائی حکم اس کی واضح اور قطعی دلیل ہے اور اسی کی تعبیر فقہاء کے یہاں اصولی رنگ میں **"الضرورات تبیح المحظورات"** سے کی جاتی ہے۔

لیکن وہ صورت حال جن میں ان امور پنجگانہ دین' نفس' مال' نسل اور عقل کی ہلاکت کا تو خطرہ نہ ہو مگر ان کی حفاظت میں مشقت شدیدہ اور سخت دشواریوں سے سابقہ پڑنا مظنون بظن غالب ہو جائے' خواہ بقسر قاسر جسے اکراہ غیر ملجی کہا جاتا ہے' خواہ باسباب داخلیہ محض بخت واتفاق کے نتیجے میں جسے اصطلاحاً حاجت کہا جاتا ہے' اس کا حکم واثر یہ ہے کہ ایسی صورت میں حرام لعینہ تو نہیں مگر حرام لغیرہ کے ارتکاب واختیار کی اجازت مل جاتی ہے' فقہاء کا یہ اصول **"ما حرم سداللذریعة یباح للحاجة"** اور فقہ کا مشہور جزئیہ **"یجوز الاستقراض بالربح للمحتاج"** اس کی روشن دلیل ہے۔

یہاں استطراداً اس کی وضاحت کرنی میں ضروری سمجھتا ہوں کہ ہمارے بعض مقالہ نگار حضرات کو سیوطی کی اشباہ اور دگر کتب فقہ واصول فقہ کی ایک عبارت سے دھوکہ لگا اور وہ بوقت حاجت حرام لغیرہ کے بھی جواب کے منکر ہوتے ہیں۔

اشباہ صفحہ ۱۷۶ کی یہ عبارت ہے:

الحاجة الذی لو لم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد و مشقة ھذا لا یبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم۔

اس عبارت کا ظاہر غلط فہمی کا واقعی سبب بن سکتا ہے اور بعض حضرات غلط فہمی کے شکار بھی ہو گئے' لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہاں **"لا یبیح الحرام"** میں الحرام سے مراد حرام لعینہ ہے' اور یہ بات سبھوں کے نزدیک مسلمہ ہے کہ حاجت کے وقت حرام لعینہ مباح نہیں ہوتا لیکن حرام لغیرہ بوقت حاجت مباح ہو جاتا ہے' اس کی دو دلیل اوپر بیان کی جا چکی ہے اور خود اسی عبارت اشباہ کا دوسرا جملہ **"یبیح الفطر فی الصوم"** بھی اسی پر دلالت کرتا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ افطار فی الصوم حرام لغیرہ کے قبیل سے ہے۔

مطلب اس اشباہ کی عبارت کا یہی نکلا کہ حاجت حرام لعینہ کے لئے مبیح نہیں ہے مگر حرام لغیرہ کے لئے مبیح ہوتی ہے' بہرحال اصطلاحی ضرورت وحاجت کے شرعی مفہوم ومصداق کے بیان میں کسی مقالہ نگار کا کوئی بنیادی اور کلیدی اختلاف ہماری گرفت میں نہیں آسکا' سب ہی حضرات الفاظ وعبارت کے اختلاف کے ساتھ اصل مقصود میں متفق الرائے ہی نظر آتے ہیں' یہاں ضرورت وحاجت سے متعلقہ عبارتوں کو نقل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں وہ معلوم عام وخاص ہیں۔

اسی طرح ضرورت و حاجت کے بنیادی حکم و اثر میں بھی کوئی اختلاف نہیں' اکثر مقالہ نگار نے یہی لکھا ہے کہ ضرورت مبیح حرام لعینہ اور حاجت مبیح حرام لغیرہ ہے' بعض حضرات کی حاجت کے اثر و حکم میں غلط فہمی کی بنیاد اور اس کی وضاحت اوپر ہو چکی' اس کے بعد ہمارا خیال ہے کہ ان کا اختلاف بھی مرفوع ہی ہو جائے گا۔

اب مسئلہ رہ جاتا ہے ضرورت و حاجت کے عمل و اثر کے حدود و دائرہ کی تعیین و تقدیر کا تو اس سلسلے میں یہ عرض ہے کہ اگر انداز بیان اور طرز تعبیر کے اختلاف سے صرف نظر کر لیا جائے تو یہ مسئلہ بھی تقریبا سارے مقالہ نگاروں کے درمیان متفق علیہ ہے کہ حالت اضطرار خواہ بصورت ضرورت و مخمصہ ہو' یا بصورت اکراہ ملجی اور حالت اکراہ غیر ملجی کی ہو' یا حاجت اصطلاحی کی' کسی بھی صورت میں علی الاطلاق سارے حرام لعینہ اور سارے حرام لغیرہ کی اباحت و رخصت نہیں مل جایا کرتی بلکہ یہ اجازت و رخصت مختص بحرام دون حرام ہی رہتی ہے' چنانچہ نصوص اور فقہی روایات کے تتبع و استقراء سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض ہی صورتوں میں اس اجازت محظور کی تعبیر یباح' یستباح' حل' جائز سے کی جاتی ہے ورنہ اکثر صورتوں میں یرخص' فلا الرخصۃ ہی کی تعبیر ملتی ہے جب کہ بعض صورتوں میں **یحرم لعلھا لا یرخص**' اور **العمل بہ حرام** کی صراحت بھی پائی جاتی ہے۔

یہاں اباحت اور رخصت کے مابین جو اصولی فرق ہے کہ

" **فی المباح ترتفع الحرمۃ و فی الرخصۃ لا ترتفع الحرمۃ بل یرتفع الاثم فقط** "

اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے جب اس سلسلہ کی جزئیات اور کتب فقہ میں موجود امثال و نظائر پر غور کیا جاتا ہے تو اصولی رنگ میں اس کی درج ذیل صورتیں نکلتی ہیں:

(الف) اگر شریعت کے احکام فی نفسہ از قبیل مامورات ہوں جس میں شارع کا اصل حکم اس کے امتثال و امثال کا ہو خواہ وہ احکام متعلقہ باخلاق و عقائد ہوں یا **بعبادات** و معاملات' جیسے توحید و رسالت کا اقرار و تصدیق' صلوۃ و صوم کا اہتمام اور شعائر اللہ کی تعظیم وغیرہ' اور ان احکام کی خلاف ورزی گو خلاف امر شارع ہونے کے سبب فی نفسہ حرام ہو مگر اس خلاف امر عمل سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو کسی بندے کا کوئی حق قطعا متاثر نہیں ہوتا **کلاجراء کلمۃ الکفر' سب النبی' افساد صوم صلوۃ اور قتل صید فی الحرم او فی الاحرام** وغیرہ' تو ایسی صورت میں بحالت اضطرار و ضرورت ایسے مامورات کے خلاف ورزی فی نفسہ حرام ہوتے ہوئے بھی دائرہ رخصت میں آجائے گی یعنی بقاء حرمت کے باوجود صرف رفع اثم ہو گا۔ **ای یرخص لہ لکن یوجر لو صبر**۔

(ب) اگر احکام شریعت فی نفسہ از قبیل منہیات ہوں جہاں ترک فعل ہی شرعا مطلوب ہوتا ہے اور اس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع ہی کا اتلاف نہیں ہوتا بلکہ بندے کا حق بھی متاثر ہوتا ہے تو ان کی دو صورتیں ہیں' پہلی صورت یہ کہ بندے کے اس حق تلف کردہ کی تلافی ممکن ہو' جیسے اتلاف مال مسلم کہ بحالت اضطرار و ضرورت اگر اتلاف مال مسلم ہو جائے تو ادائے ضمان کر کے اس کی تلافی ہو سکتی ہے تو ایسے احکام منہیہ کی خلاف ورزی بوقت ضرورت و اضطرار دائرہ رخصت میں آجائے گی۔ "**ای یرخص لکن یوجر لو صبر**۔"

دوسری صورت یہ کہ بندے کے اس تلف شدہ حق کی تلافی ممکن ہی نہیں ہو' مثلاً قتل مسلم معصوم اور زنا۔ اس کی رخصت کبھی نہیں ہوتی' کسی کے لئے کبھی جائز نہیں کہ اپنی جان' مال' عزت وغیرہ کو بچانے کے لئے قتل نفس معصوم اور ارتکاب زنا کرے۔ "ای لایرخص والعمل بہ حرام"۔

یہاں یہ بات ضرور مستحضر رہے کہ جان' مال' دین' نسل اور عقل امور پنجگانہ ہر ایک فرد کا دوسرے کے ان امور پنجگانہ کے بالکل مساوی وہم رتبہ ہوتا ہے' اس لئے ایک بندے کے لئے اپنے امور پنجگانہ کی حفاظت کے لئے دوسرے کے ان امور پنجگانہ میں سے کسی کا اتلاف جائز نہیں' ترجیح بلا مرجح کہلائے گا۔

لیکن ایک فرد کے حق میں خود اس کے امور پنجگانہ میں باہمی ترتیب و فرق مراتب ہے' اولاً حفاظت دین' پھر حفاظت نفس' پھر حفاظت عصمت و نسل' چنانچہ ایک عورت بحالت اضطرار اپنی جان بچانے کے لئے اگر زنا کرنے پر کسی کو قدرت دے دے تو اس کی اسے رخصت ہو سکتی ہے۔

(ج) اگر احکام شریعت از قبیل منہیات ہی ہوں مگر اس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو' جیسے اکل میتہ' دم و شرب خمر وغیرہ' تو ایسی محظورات خواہ حرام بعینہ ہی ہوں بحالت اضطرار یعنی مخمصہ اکراہ ملجی اور ضرورت کے وقت بطور استثناء مباح ہو جاتی ہے' رفع اثم و رفع حرمت دونوں ہو جاتا ہے' اس طرح اس محظور کا ارتکاب کر کے جان' مال' عزت و آبرو کو بچانا ہی حکم عزیمت اور لازم و فرض بن جاتا ہے۔ لوصبر حتی ملت یاثم۔

مذکورہ بالا اصولی تفصیلات سے یہ بات منقح ہو جاتی ہے کہ عند الشرع ارتکاب محظور کی ضرورت کا اعتبار و تحقق اسی وقت ہو سکتا ہے جب مقاصد خمسہ شرعیہ کا حصول بلا کسی ارتکاب محظور کے ممکن نہ ہو سکے' پھر اس شرط کے ساتھ مشروط ہو کر ہی محظور کی اجازت و رخصت ہوگی کہ اس میں کسی بندے کا حق حقیقتاً اور حکماً دونوں حیثیت سے تلف نہ ہوتا ہو' جیسے قتل نفس و زنا' ہاں اگر بندے کا حق صرف حقیقتاً تلف ہو حکماً نہیں' جیسے اتلاف مال مسلم تو اس کی رخصت و اجازت مل سکتی ہے کیونکہ ادائے ضمان کے سبب یہ اتلاف "کلااتلاف" ہو جاتا ہے' ویسے عزیمت یہی ہوگی کہ جان چلی جائے مگر اتلاف مال مسلم نہ کرے۔ حتی یوجر لوصبر و مات۔

اضطرار و ضرورت کے حدود اور دائرہ اثر و عمل کے متعلق جو تفصیلات و جزئیات اوپر پیش کی گئیں ہمارا خیال و احساس ہے کہ کسی مقالہ نگار کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے' ویسے کسی مسئلہ میں اقوال مختلفہ کو نقل کرتے ہوئے بعض ائمہ مثلاً امام شافعی و مالک اور امام ابویوسف کے اختلافات کا بعض مقالہ نگار نے ضرور تذکرہ کیا ہے جو اپنی جگہ معلوم و معروف ہے مگر جمہور کا مسلک وہی رہا جو اوپر منقول ہوا۔

اس کے بعد بوقت ضرورت ارتکاب محظور کی اجازت کے مزید شرائط کا عرض کر دینا بھی ضروری ہے' تمام ہی حضرات مقالہ نگار اس پر بھی متفق ہیں کہ (۱) ضرورت متحقق و موجود ہو محض متوقع و منتظر نہ ہو' (۲) ضرورت کی تکمیل کے لئے کوئی جائز و مباح تدبیر و سبیل نہ ہو (۳) مقصد صرف ضرورت کی تکمیل ہو' لذت کام و دہن اور آسودگی نہ ہو۔

اب باقی رہ گئی یہ بحث کہ ضرورت شخصیہ اور ضرورت جماعت خاصہ و عامہ تینوں قسمیں احکام شرعیہ میں موثر و دخیل ہوتی ہیں یا بعض، تو اس کا تعلق دراصل ضرورت اصطلاحی کے بجائے حاجت اصطلاحی سے ہے، اور اسی میں بعض حضرات کا خیال ہے کہ اباحت محظور حاجت خاصہ و عامہ کے وقت ہوا کرتی ہے، حاجت فردیہ و شخصیہ مبیح محظور نہیں لیکن میرا خیال یہ ہے کہ یہ محض ترجیح بلا مرجح کے قبیل کی بات ہے۔

چونکہ حاجت کے متعلق مباحث کے عرض کرنے کی ذمہ داری میری نہیں بنائی گئی ہے اس لئے میں اپنی گذارشات کا باب بند کرتا ہوں۔

☆ ☆ ☆

عرض مسئلہ بابت :

ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت کا حصول

از۔۔۔جناب محی الدین قاسمی صاحب
دار العلوم فلاح دارین، ترکیسر، سورت

الحمد للہ رب العالمین و الصلاۃ والسلام علی رسولہ محمد و علی آلہ و صحبہ اجمعین اما بعد۔

محترم صدر مجلس، قابل احترام علماء عظام و سامعین کرام!

اس وقت سوالنامہ کی دفعہ ۱۱ر ۱۲ کے سلسلہ میں عرض مسئلہ کے لئے حاضر ہوا ہوں، دفعہ ۱۱ر ۱۲ درج ذیل ہے۔

(۱۱) ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے یا یہ کہ چند ابواب ہی ضرورت کی تاثیر کا محل ہیں۔ جن مواقع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے ان کی اصولی تحدید ہونی چاہئے۔

(۱۲) حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے یا نہیں؟

اس سلسلہ میں جو مقالات آئے ہیں وہ سب اس پر متفق ہیں کہ چند محرمات کفر، قتل نفس، جرح، زنا ضرورت کے دائرہ اثر سے خارج ہیں باقی محرمات پر ضرورت اثر انداز ہوتی ہے۔ صرف ایک مقالہ میں ان مستثنیات کا تذکرہ نہیں ہے اور مطلقاً تمام محرمات پر ضرورت اثر انداز ہوتی ہے لکھا ہے، کوئی دلیل یا تفصیل نہیں لکھی، واللہ تعالیٰ اعلم بمرادہ۔

اور اس پر بھی سب ہی متفق ہیں کہ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے۔

لیکن ضرورت کی تعریف و حقیقت کے بارے میں بعض مقالہ نگاروں کا نظریہ مختلف ہے اور ضرورت کے دائرہ اثر کی تحدید و توسیع ضرورت کی تعریف و حقیقت کے فرع ہیں۔ اس لئے ایک اجمالی نظر ضرورت کی تعریف پر ڈال لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

چنانچہ بعض حضرات نے لکھا ہے۔ ضروریات و حاجات یکساں نہیں ہوتیں ان میں تغیر و تبدیلی ہوتی رہتی ہے اس لئے ان پر احکام کا دارومدار نہیں ہوگا بلکہ احکام کا دارومدار مصلحت پر ہوگا، جس کام میں مصلحت ہوگی وہ مطلوب اور جس کام میں مضرت ہوگی وہ مذموم ہوگا۔

مصلحت سے مقصود شریعت کے مقاصد کی حفاظت ہے۔ اور شریعت کا مقصود پانچ چیزوں دین، نفس، عقل، نسل اور مال کی حفاظت ہے جو چیز ان پانچ چیزوں کی حفاظت کی ضامن ہوگی۔ اسے مصلحت کہا جائے گا اور جس سے یہ پانچ چیزیں فوت ہوں گی ان کو مضرت کا نام

دیا جائے گا (المستصفی اصفحہ ۱۳۹۔۱۴۰) دلائل اربعہ کے مفقود ہونے کی صورت میں مصالح مرسلہ کے تحت تمام معاملات میں ضرورت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسے (۱) اجیر مشترک پر ضمان کو لاگو کرنا' تاکہ لوگوں کے مالوں کو ہلاکت سے بچایا جاسکے (۲) مالی جرمانہ کرکے بعض جرائم پر سزا دینا وغیرہ۔

پھر لکھتے ہیں 'مصالح ضروریہ سے مراد وہ حالت ہے کہ جس میں عام حالات میں عمل کرنے پر یا تو جان جانے کا یقین ہو یا ظن غالب ہو۔ نیز لکھا ہے مصالح ضروریہ ان چیزوں کا نام ہوگا جن پر لوگوں کی دینی و دنیوی زندگی کا انحصار ہو اس لئے ضرورت و حاجت کی رعایت کرتے ہوئے ہم تمام مسائل کا حل اس ہمہ گیر شریعت میں پاسکتے ہیں۔

انہوں نے استحسان ضرورت کا بھی تذکرہ کیا ہے جس کی مسند عرف اور ضرورت و مصلحت ہو۔ ہمیں ان کی اس بات سے انکار نہیں ہے کہ مصالح مرسلہ یا استحسان ضرورت کا اعتبار ہے' لیکن سوالنامہ میں جس ضرورت کا ذکر ہے کیا وہ ضرورت اس قبیل سے ہے یا نہیں؟ بحث اس کی ہے پھر اس تفصیل سے ضرورت کی تعریف و حقیقت واضح نہیں ہو رہی ہے الجھ کر رہ گئی ہے۔ کہ مصالح ضروریہ کسی حالت کا نام ہے یا ان چیزوں کا نام جن پر دینی و دنیوی زندگی کا انحصار ہو۔ مصالح مرسلہ کی جو مثال دی ہے' یہ تعزیر کی قسم سے ہے اور اس کی بنیاد زیادہ سے زیادہ حاجت ہے ضرورت نہیں ہے' اور یہ بھی گذرا کہ ضروریات اور حاجات پر احکام کا دارومدار نہیں ہے مصلحت پر ہے اور مصلحت سے مقصود شریعت کے مقاصد خمسہ کی حفاظت ہے۔

تو حاصل یہ نکلتا ہے کہ شریعت کے مقاصد خمسہ کی حفاظت مصلحت سے ہوتی ہے اور مصالح مرسلہ کے تحت تمام معاملات میں ضرورت کا اعتبار کیا جائے گا تو اس ضرورت کا کیا مفہوم متعین کیا جائے گا؟ دوسرا نظریہ ضرورت کی تعریف میں یہ ہے کہ ضرورت کی دو تعریف کی گئی ہے :

(۱) **الضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب**۔ اور اس کے ہم معنی تعریفات۔

(۲) دوسری تعریف ضرورت کی وہ ہے جو علامہ شاطبی نے فرمائی ہے :

فاما الضرورية فمعنا ها انها لابد منها في قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد و تهارج و فوت حياة ۔ و في الآخرة فوت النجاة و النعيم والرجوع بالخسران المبين۔

ضرورت کی ان دونوں تعریف کے درمیان دو اساسی فرق ہے' ضرورت کی وہ تعریف جو اضطرار کے ہم معنی ہے اس کے لحاظ سے ضرورت محض ہلاکت نفس سے حفاظت کے لئے کسی فعل کے ارتکاب پر مجبور ہو جانے کا نام ہے اور وہ بھی اس طور پر کہ نوبت اضطرار کے درجہ کو پہونچ جائے' اس طرح ضرورت کا دائرہ بہت محدود ہو جاتا ہے۔

اور ضرورت کی جو تعریف شاطبی وغیرہ نے کی ہے اس صورت میں ضرورت کا تعلق حیات انسانی کے تمام شعبوں سے قائم ہو جاتا ہے اور ان صورتوں کو بھی شامل ہو جاتا ہے جب کہ ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو' لیکن شدید ضرر و مشقت درپیش ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر صاحب ہدایہ اور دوسرے فقہاء کے اطلاقات اور خود اصولیین کے یہاں ضرورت کی تعبیرات پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ

قرآن کے حکم اضطرار کو سامنے رکھ کر فقہاء نے اس کو ایک اصول قرار دیتے ہوئے ضرورت کو ایک وسیع تر اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔

اس دوسری تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت کے بنیادی مقاصد پانچ ہیں : حفظ دین، حفظ نفس، جس میں جان اور عزت و آبرو، حیثیت عرفی اور عزت نفس بھی شامل ہے (اور) حفظ نسل، حفظ مال، حفظ عقل۔ ان مقاصد خمسہ کا نفس حصول اور بقاء جن پر موقوف ہے وہ ضرورت ہیں۔ اس طرح ضرورت صرف جان بچانے کا ہی نام نہیں۔ الخ

اس نظریہ کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ ضرورت نفاذ احکام کی بنیاد ہے اور تمام احکام شرعیہ اس سے متعلق ہیں۔ لیکن ہماری ضرورت مبحوث عنہا وہ نہیں ہے جو احکام شرعیہ کے وجوب و نفاذ کی بنیاد ہے بلکہ ہماری ضرورت مبحوث عنہا وہ ہے جو احکام شرعیہ واجبہ میں تخفیف کی متقاضی ہے، کیونکہ جب سوالنامہ میں ضرورت کو حاجت کے بالمقابل رکھا گیا ہے اور مشینی ذبیحہ اور تسمیہ علی الذبیحہ کے احکام میں تخفیف و ترخیص پر بحث ہوتا ہے تو ضرورت کا محدود مفہوم ہی مراد ہے، یہ ایک جدابات ہے کہ فقہاء کرام کے یہاں ضرورت کا اطلاق متعدد مفاہیم میں ہوا ہے۔

اس لئے بندہ کچھ وقت کا طالب ہے کہ اپنی رائے اور اکثر مقالہ نگاروں کی رائے کو قدرے تفصیل سے پیش کی جائے۔

تو اس سلسلہ میں اجمالا یہ عرض ہے کہ ضرورت کا لفظ ہی اپنے مادہ کے لحاظ سے ضرر و حرج پر دال ہے۔ لیکن اس کا استعمالی مفہوم متعین کرنے میں کچھ دقت اس لئے پیش آرہی ہے کہ فقہائے کرام کے یہاں اس کے اطلاق میں توسع ہے، فقہائے کرام کے یہاں ضرورت کا لفظ کبھی حرج کے مفہوم کو ادا کرتا ہے کہیں عموم بلوی اور کہیں عرف عام پر بھی اس کا اطلاق ہوا ہے اور کہیں حاجت اور ضرورت اضطراری میں بھی مستعمل ہوا ہے۔ چند امثلہ پیش خدمت ہیں۔

صاحب درمختار لکھتے ہیں:

و مضی المدة و ان لم یمسح ان لم یخش بغلبة الظن ذھاب رجلہ من برد للضرورة فیصیر کالجبیرة فیستوعبہ بالمسح۔
(درمختار۔ ردالمحتار۔ ۱۔ صفحہ ۲۷۳)

اگر موزہ پر مسح کی مدت پوری ہوگئی وضو باقی ہے تو موزے اتار کر پیروں کا دھونا فرض ہے لیکن سخت سردی کی وجہ سے پیر شل ہوجانے کا اندیشہ غالب گمان میں ہوجائے تو مدت پوری ہونے کے بعد بھی مسح جاری رکھے جس طرح زخمی عضو کے جبیرہ پر مسح کرتا ہے یہ رخصت ضرورت کی وجہ سے ہے۔

ظاہربات ہے کہ یہاں لفظ ضرورت اضطراری ضرورت کے معنیٰ میں ہے اور طہارت کے باب میں تخفیف ظاہر ہورہی ہے۔

دوسری جگہ صاحب درمختار فرماتے ہیں : **و بول انتضح کرؤس ابر و کذا جانبھا الآخر و ان کثر باصابة الماء للضرورة (۱ صفحہ ۳۲۳)**

اگر پیشاب کے رشاش سوئی کی نوک یا سوئی کی دوسری جانب کے برابر کپڑے پر لگ جائے اور پانی لگنے سے پھیل جائے تب بھی

معاف ہے ضرورت کی وجہ سے۔

یہاں لفظ ضرورت حرج کے معنی میں آیا ہے' نیز صاحب درمختار فرماتے ہیں " **طین الشارع عفو و ان ملأ الثوب للضرورة** " یہاں لفظ ضرورت عموم بلوی کے معنی میں مستعمل ہوا ہے۔

صاحب ھدایہ فرماتے ہیں " **ولا یجوز بیع بیضة عند ابی حنیفة و عند هما یجوز لمکان الضرورة (هدایہ ج ۳ صفحہ ۵)**
ریشم کے کیڑوں کے انڈوں کی بیع امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور صاحبین کے یہاں ضرورت کی وجہ سے جائز ہے۔

ریشم کے کیڑوں کی بیع کو ناجائز قرار دیا گیا ہے کیونکہ خود انڈے قابل انتفاع نہیں ہیں۔ کیڑوں سے انتفاع محتمل ہے جو ابھی معدوم ہیں لیکن ضرورت کی وجہ سے صاحبین نے اس کو جائز قرار دیا۔ یہاں ضرورت سے مراد تعامل اور عرف عام ہے۔صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں : **والوجہ قول محمد للعادة الضروریہ (جلد ۵ صفحہ ۱۹۹)**

الوان حیض کے بارے میں چھ الوان کا تذکرہ کیا ہے' ایام حیض میں کوئی رنگ بھی حیض شمار ہوگا' لیکن وہ عورت جس کی عدت حیض بند ہو جانے سے طویل ہو رہی ہو۔ اگر علاج معالجہ سے اس کو کوئی رطوبت کسی بھی رنگ کی جاری ہو جائے تو ایام حیض نہ ہونے کے باوجود اس ملون رطوبت کو حیض قرار دے کر عدت کے انقضاء کا حکم دیا جا سکتا ہے' چنانچہ اس سلسلہ میں علامہ ابن عابدین شامی رقمطراز ہیں :

لو افتی مفت بشئی من هذه الاقوال فی مواضع الضرورة طلبا للتیسیر کان حسنا۔ و خصه بالضرورة لان هذه الالوان کلها حیض فی ایامه

اس پر حضرت علامہ رافعی کا حاشیہ ملاحظہ ہو لکھتے ہیں :

فی مواقع الضرورة ۔ ای بان طالت عدتها لمعالجت فرجها بدواء حتی رأت صفرة مثلا فهی حیض و ان لم یکن فی ایام حیضها (تقریرات رافعی صفحہ ۳۸)

یہاں ضرورت کا اطلاق انفرادی حاجت پر ہوا ہے۔

اصولیین کے یہاں ایک اور ضرورت بھی ہے جو ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے' یعنی متکلم کے کلام یا اس کے سکوت یا [...]ے کلام سے کسی حکم کا ثبوت جس کی چار انواع کا مفصل ذکر توضیح تلویح میں خوب ہے۔

اور ایک ضرورۃ استحسان کے معنی میں مستعمل ہے جس کو استحسان بالضرورۃ کہتے ہیں' علامہ ابوالبرکات نسفی اپنی کتاب "کشف [ا]سرار" میں تحریر فرماتے ہیں : **و قد یکون الاستحسان ضرورة کما فی طهارة الحیاض والابار و الاوانی بعد ما تنجست [ا]لقیاس لیقی طهارتها الی ان قال۔ فاستحسنوا ترک العمل بموجب القیاس للضرورة فان الحرج مدفوع بالنص و فی [م]وضوع الضرورة یتحقق معنی الحرج لواخذ بالقیاس (کشف الاسرار جلد ۲ صفحہ ۲۹۲)**

یہ وہ ضرورت ہے جو قیاس کے مقابلہ میں موثر ہے۔

لیکن ہم جس ضرورت کی بحث کرنے جارہے ہیں وہ نص کے مقابلہ میں بھی موثر ہوتی ہے جو ضرورت اضطراری ہے' اور ضرورت غیر اضطراری بھی اسی ضرورت کی نوع ہے جس کے مختلف درجات ہیں۔ ناقص خیال میں مغالطہ' مقالہ نگاروں کو علامہ شاطبی کی الموافقات میں الضروریات اور الحاجیات کی تعریف سے پیش آیا ہے' حالانکہ الامرالضروری اور ضرورت میں فرق ہے۔

شریعت کے بنیادی مقاصد خمسہ۔ حفظ دین' حفظ نفس' حفظ نسل' حفظ مال' اور حفظ عقل امر ضروری ہیں نہ کہ ضرورت' اور جن اسباب پر محافظت خمسہ موقوف ہو ان کو ضرورت کہا تو جاسکتا ہے کہ وہ انسانی ضرورتوں میں سے ہیں۔ جیسے کہ انسان کی حوائج اصلیہ کی جو تعریف فقہاء نے فرمائی ہے تو وہ بھی انسانی ضرورت ہے لیکن ہم جس ضرورت سے بحث کررہے ہیں وہ کوئی سبب و حکم نہیں ہے بلکہ اسباب و احکام کے استعمال پر طاری ہونے والی ایک حالت کا نام ہے' یعنی حالت مشقت کہ جب حفظ جان کے اسباب مباحہ کو اختیار کرنے میں کوئی مشقت پیش آجائے' مثلاً ازالہ بھوک کے لئے کوئی شئی مباح میسر نہ ہو۔ یعنی ایسی مشقت جس سے دنیوی حفاظت متاثر ہورہی ہو یا اخروی حفاظت متاثر ہورہی ہو' جیسے تلفظ کلمہ کفر پر اکراہ' تو اس حالت مشقت کا نام ضرورت ہے جو احکام شرعیہ میں تخفیف کی متقاضی ہے۔

لیکن حفظ دین کے لئے جہاد کی فرضیت' حفظ نفس کے لئے قصاص و دیت کا وجوب' حفظ نسل کے لئے حد زنا کا وجوب' حفظ عزت و عصمت کے لئے حد قذف و تعزیرات کا وجوب' حفظ مال کے لئے حد سرقہ اور قطع طریق اور دیگر تعزیرات کا وجوب و جواز' حفظ عقل کے لئے حرمت شراب اور ملبوسات و مساکن' ماکولات و مشروبات کے استعمال کا وجوب' تو یہ سب اسباب حفظ اور احکام شرعیہ کے نفاذ و وجوب کی بنیاد ہیں نہ کہ احکام واجبہ میں تخفیف کی بنیاد۔

احکام شرعیہ میں تخفیف کی بنیاد عسر ہے' جب عمل میں دشواری پیش آئے تو شریعت میں یسر کا اصول ہے۔

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا' ما جعل علیکم فی الدین من حرج' یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر اور ان مع العسر یسرا۔

اس لئے حالت عسر و مشقت جب بھی پیش آئے گی اس کے بقدر یسر میسر ہوگا' حالت عسر ہی دراصل ضرورت ہے اس کی تحدید اور تاثیر کا محل مطلوب وضاحت ہے' تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ ضرورت و مشقت کے دو درجے ہیں' اضطراری' غیر اضطراری' پھر اضطراری کی دو قسمیں ہیں' غیر اختیاری اسباب کی وجہ سے اضطرار' یا اختیاری اسباب کی وجہ سے اضطرار' غیر اختیاری اسباب کے تحت اضطرار کی مثال حالت مخمصہ ہے اور اختیاری اسباب کے تحت اضطرار' جیسے اکراہ ملجی۔

اسی طرح غیر اضطراری ضرورت کے بھی دو درجے ہیں' اسباب اختیاری کے تحت اضطرار' جیسے اکراہ ملجی' اور اسباب غیر اختیاری کے تحت مشقت' جیسے صوم میں تکلیف وہ بھوک و پیاس' ضرورت کے اس غیر اضطراری درجہ کو حاجت سے تعبیر کرتے ہیں۔

تو حاجت بھی مشقت کی حالت ہے' یہ غیر اضطراری مشقت دین کے ہر شعبہ میں لاحق ہوسکتی ہے اور اپنے ملحق بہ کے الفاظ سے اس کے مختلف نام ہو جاتے ہیں اور اسی لحاظ سے تخفیفات حاصل ہوتی ہیں۔

چنانچہ حرج' عموم بلوی حتی کہ تعامل و عرف کا اعتبار بھی اسی مشقت کے لحاظ سے ہوا ہے' اسباب غیر اختیاری کے تحت حاجت عامہ واقع ہوتی ہے تو اس کو عموم بلوی کہتے ہیں' اور اسباب اختیاری کے تحت جب حاجت عامہ کا وقوع ہوتا ہے تو اس کو عادۃ الناس تعامل اور عرف سے موسوم کیا جاتا ہے۔

استقراء سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عام طور پر طہارت و عبادات میں ابتلائے عام از قسم عموم بلوی ہوتا ہے۔ اور معاملات میں ابتلاء عام کو عرف و تعامل کہتے ہیں۔

تو آمدم بر سر مطلب کہ ہماری زیر بحث ضرورت اضطراری ہے' جو آیت کریمہ "فمن اضطر فی مخمصۃ" سے ثابت ہوتی ہے' اکراہ بھی اس میں داخل ہے' جیسے دوسرے مقام پر "الاما اضطررتم الیہ" فرمایا' یا اکراہ دلالت النص سے ثابت ہے کیونکہ اس میں اضطرار ہے۔

اس ضرورت کی تاثیر کا محل کونسے مواقع اور محرمات ہیں تو اس سلسلہ میں ہمیں اصول فقہ میں حرمات کی بحث پر غور کرنا ہوگا' کون حرمت قابل سقوط یا متحمل رخصت ہے؟

حرمات کے بارے میں علامہ فخر الاسلام بزدوی نے اختصار کے ساتھ ذکر فرمایا ہے کہ :

الحرمات انواع حرمۃ لا تنکشف ولا یدخلها رخصۃ بل هی محکمۃ و حرمۃ تحتمل السقوط اصلا و حرمۃ لا تحتمل السقوط لکن تحتمل الرخصۃ و حرمۃ تحتمل السقوط لکنها لم تسقط بعذر الکرہ واحتملت الرخصۃ ایضا۔

ایک حرمت وہ ہے جو محکم ہے رخصت کو قبول نہیں کرتی اور کبھی ساقط نہیں ہوتی' اور ایک حرمت وہ ہے جو بالکلیہ ساقط ہو سکتی ہے' اور ایک حرمت وہ ہے جو سقوط کا احتمال نہیں رکھتی لیکن رخصت کو قبول کرلیتی ہے' اور ایک حرمت وہ ہے جس میں سقوط کا احتمال تو ہے لیکن اکراہ سے ساقط نہیں ہوتی پھر بھی رخصت کو قبول کرلیتی ہے۔ (اصول البزدوی صفحہ ۳۵۹)

صاحب التوضیح والتلویح اور اس کے شارح صاحب التوشیح نے اس اجمال کی تفصیل فرمائی ہے' فرماتے ہیں : **والحرمات انواع حرمۃ لاتسقط ولا تدخلها الرخصۃ کالقتل والجرح والزنا لان دلیل الرخصۃ خوف الهلاک وهما فی ذلک سواء الخ۔**

حرمت کے چند اقسام ہیں' وہ حرمت جو ساقط نہیں ہوتی اور رخصت بھی اس میں دخیل نہیں بن سکتی۔ جیسے قتل' جرح اور زنا' اس لئے کہ دلیل رخصت اندیشہ ہلاکت ہے اور قاتل و مقتول دونوں اس میں یکساں ہیں' اس لئے قاتل کے لئے اپنی نجات کی خاطر دوسرے کی جان لینا جائز نہیں ہے' اسی طرح دوسرے کو زخمی کرنے کی اکراہ میں رخصت نہیں ہے اگرچہ قتل کی دھمکی دی ہو کیونکہ دوسرے مسلم کا عضو بھی حرمت میں اپنی جان کے برابر ہے' چنانچہ مضطر کے لئے جائز نہیں کہ دوسرے مسلم کا ہاتھ کاٹ کھائے۔ ہاں مکرہ کے خود کے ہاتھ کاٹنے پر اکراہ بالقتل ہو رہا ہے تو مکرہ کی جان اس کے عضو سے زیادہ محترم ہے اس لئے اس کی اجازت ہے۔

زنا بھی معنی قتل ہے اس لئے کہ ولد زنا بمنزلہ میت ہے کیونکہ منقطع النسب ہوتا ہلاکت ہے اس لئے کہ زانی پر تو نفقہ واجب نہیں ہے عورت پر عجز کی وجہ سے واجب نہیں ہے تو بچہ ضائع ہوگا' اگر عورت منکوحہ ہو تو اگرچہ فراش کی طرف بچہ منسوب ہو سکتا ہے لیکن

شوہر اس قسم کے بچہ کے نسب کی نفی کر دیتا ہے' نیز ولد الزنا معاشرہ میں بے قیمت ہے۔

(۲) حرمت کی دوسری قسم یہ ہے کہ ساقط ہو جاتی ہے' جیسے میتہ' خمر اور خنزیر' اکراہ ملجی ان اشیاء کو مباح کر دیتا ہے اس لئے کہ استثناء حرمت سے حل ہے' اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد "وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" چنانچہ نہ کھانے میں گنہ گار ہو گا۔ اکراہ غیر ملجی سے یہ حرمت ساقط نہیں ہوتی۔

(۳) وہ حرمت جو ساقط نہیں ہوتی مگر رخصت کو قبول کرتی ہے' یہ حرمت یا تو حقوق اللہ میں ہو گی یا حقوق العباد میں' حقوق اللہ میں وہ حق جو قابل سقوط نہیں' جیسے ایمان باللہ تصدیق قلبی قابل سقوط نہیں ہے لیکن ایمان باللہ اپنے ظاہری رکن اقرار باللسان میں رخصت کو قبول کرتا ہے' اجراء کلمہ کفر کی رخصت ہے۔

حقوق اللہ میں وہ حقوق جو فی الجملہ سقوط کا احتمال رکھتے ہیں' جیسے عبادات' اکراہ ملجی میں ان کے ترک کی اجازت ہے' جیسے ترک صلاۃ پر اکراہ ہو تو ترک صلاۃ کی اجازت ہے' حالانکہ ترک صلاۃ حرام ہے اس کی حرمت مکلف سے کبھی ساقط نہیں ہوتی۔ لیکن صلاۃ حقوق اللہ میں وہ حق ہے کہ اعذار کی بنا پر ساقط ہوتی ہے' جیسے حالت حیض میں صلاۃ ساقط ہوتی ہے تو فی الجملہ سقوط ہے اس لئے ترک صلاۃ کی رخصت ہے۔ اگر صبر کر کے عزیمت پر عمل کرے تو شہید و ماجور ہو گا۔

عورت کا زنا بالجبر اسی قسم میں داخل ہے' کیونکہ وہ صرف حق اللہ ہے اس لئے عورت کو تمکین کی رخصت ہے' اس وجہ سے کہ اس میں قطع نسب کا اندیشہ نہیں ہے۔

اور حقوق العباد میں بھی یہ حرمت ساقط نہیں ہوتی لیکن رخصت کو قبول کرتی ہے' جیسے مال مسلم کو تلف کرنے کی حرمت کبھی بھی ساقط نہیں ہوتی اس لئے کہ ظلم ہے اور حرمت ظلم موبد ہے' البتہ رخصت کو قبول کرتی ہے چنانچہ اکراہ ملجی میں اتلاف کی رخصت ہے' لیکن ضمان واجب ہو گا' جان کی حرمت مال کی حرمت سے بڑھ کر ہے لیکن اکراہ کی بناء پر صاحب مال کے حق میں عصمت مال زائل نہیں ہوتی کیونکہ اس کو مال کی ضرورت ہے' اس لئے رخصت کے باوجود حرمت رہتی ہے اگر صبر کرے تو شہید ہو گا کیونکہ اپنے نفس کو رفع ظلم کے لئے قربان کیا۔

اور وہ حرمت جو احتمال سقوط تو رکھتی ہے لیکن ساقط نہیں ہوتی' جیسے صلاۃ فی نفسہ سقوط کا احتمال رکھتی ہے مگر ساقط نہیں ہوتی' واللہ اعلم (التوضیح والتلویح جلد ۲ صفحہ ۱۹۰)

اکثر مقالہ نگاروں کی یہی رائے ہے' کسی نے اجمالا کسی نے تفصیلا بیان کیا ہے۔ بعض مقالہ نگاروں کے اقتباسات درج ذیل ہیں :

ضرورت کی بناء پر تمام محرمات منصوصہ قطعیہ میں اباحت ثابت ہوتی ہے۔

فی اصول المطالبات (صفحہ ۲۲۹) اذا كان من المقرر شرعا ان الضرورات تبيح المحظورات في حق الفرد والجماعة على السواء والضرورة هي الحالة الملجئة لا تيان الممنوع شرعا بحيث لولم يأته لخاف على نفسه الهلاك قطعا او ظنا فان ما

يحتاج اليه الناس من العقود لرفع المشقة و العنف عنهم يعتبر بمثابة الضرورة في اباحة المحظورات منها الاضطرار لا يبطل حق الغير۔

اگر کوئی شخص مدت معینہ کے لئے کشتی کرائے پر لے اور منزل مقصود تک پہونچنے سے پہلے کرایہ کی مدت ختم ہو جائے تو کشتی والے کے راضی نہ ہونے کے باوجود گھاٹ تک کشتی لیجانا ضرورت کی بنا پر جائز ہے' زائد وقت کی اجرت مثل ادا کرنا ضروری ہے۔

بعض نے لکھا ہے' البتہ کلام ضرورت میں ہے' اور یہی اہم ہے سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسمیں ہیں' ایک تحصیل منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی' اپنی ہو یا غیر کی' دوسری دفع مضرت اسی تعمیم کے ساتھ۔ سو تحصیل منفعت کے لئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں' مثلاً محض تحصیل قوت کے لئے یا لذت کے لئے حرام دوائی کا استعمال و مثل ذلک' اور دفع مضرت کے لئے اجازت ہے' جب کہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہاد سے معتبر ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے' مثلاً دفع مرض کے لئے دوائے حرام کا استعمال جب کہ دوسری دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو لیکن بدون اس کے ضرورت ہی کا تحقق نہ ہوگا۔

(بوادر النوادر جلد ۲ صفحہ ۷۹۸)

بعض نے لکھا ہے' ابن امیر الحاج رحمۃ اللہ علیہ نے "التقریر والتحبیر" میں اس طرح کے مسائل کی تخریج کے سلسلہ میں ایک قاعدہ کلیہ تحریر فرمایا ہے جو قول فیصل کی حیثیت رکھتا ہے۔ فرماتے ہیں :

في مبسوط خواهرزاده' الاصل في تخريج هذه المسائل ان ما حرمه النص حالة الاختيار ثم ابيح حالة الاضطرار و هو مما يجوز ان يرد الشرع باباحته كاكل الميتة و لحم الخنزير و شرب الخمر و اباحة الفطر في رمضان للمسافر و المريض اذا امتنع عن ذلك حتى قتل كان آثما لانه اتلف نفسه لا لاعزاز دين الله اذ ليس في التورع عن المباح اعزاز دين الله و من اتلف نفسه لا لاعزاز دين الله كان آثما و ما حرمه النص حالة الاختيار و رخص له حالة الاضطرار و هو ليس مما يجوز ان يرد الشرع باباحته كالكفر بالله و مظالم العباد اذا امتنع فقتل كان ماجورا لانه بذل مهجته لاعزاز دين الله حيث تورع عن ارتكاب المحرم و كذا ما ثبت حرمته بالنص و لم يرد نص باباحة حالة الضرورة كالاكراه على ترك الصلوة في الوقت و على الفطر في رمضان للمقيم الصحيح اذا امتنع عن ذلك فقتل كان ماجورا لانه بذل مهجته لاعزاز دين الله و قتل الصيد للمحرم كذلك۔

اس کے علاوہ مقالہ نگاروں نے بڑی وقیع باتیں لکھی ہیں لیکن مکررات کو لانے سے ممانعت ہے اور ہمارا موضوع صرف ۱۱ر ۱۲ کے متعلق اہم نکات کو پیش کرنا ہے اس لئے اسی پر کلام کو ختم کرتا ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب'

☆ ☆ ☆

عرض مسئلہ بر موضوع :

"کیا حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے"

جناب اختر امام عادل صاحب
دار العلوم حیدر آباد

ضرورت و حاجت کے موضوع پر جو سوالنامہ ارسال کیا گیا تھا اس میں سوال نمبر ۱۳،۱۱،۱۴،۱۵،۱۷ کا تعلق خالص حاجت سے ہے، حاجت کا مفہوم اس کے مواقع استعمال اور ضرورت و حاجت کے درمیان اصطلاحی فرق، یہ موضوعات میرے عرض مسئلہ کے دائرے سے خارج ہیں، میرے پیش نظر سوالات کی روشنی میں موضوع کا صرف یہ حصہ ہے کہ محرمات کی اباحت محض ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے یا یہ کہ حاجت بھی کبھی کبھی اس میں موثر ہوتی ہے اور اس کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے؟ اگر حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے تو کن حالات میں؟ اور نہیں ہوتی ہے تو علاج و معالجہ کے باب میں کچھ ایسی رخصتیں بھی ملتی ہیں کہ جہاں اصطلاحی ضروریات بظاہر متحقق نہیں، بلکہ محض اصطلاحی حاجت ہی پائی جاتی ہے تو کیسے تطبیق ہوگی؟

اس موضوع پر ہند و بیرون ہند سے اڑتیس مقالات موصول ہوئے اور ایک دو سرے کے سوا باقی سارے ہی مقالات کے جوابات بالکل واضح ہیں تمام مقالات کو پڑھنے کے بعد کل تین نقطہ ہائے نظر سامنے آتے ہیں جن میں ابتداءً دو اور انتہاءً ایک اور نقطہ نظر پیدا ہوتا ہے۔

ا۔ ایک نقطہ نظر جس کی وکالت صرف ایک صاحب نے کی ہے وہ یہ ہے کہ حاجت کسی بھی صورت میں ضرورت کے قائم مقام نہیں بن سکتی، چاہے وہ عمومی ہو یا خصوصی، رہا علاج و معالجہ کے وقت ناجائز دواؤں کا استعمال تو اس کی بس اس وقت اجازت ہے جب مریض اضطراری حالت کو پہنچ جائے۔ مشقت شدیدہ کا اعتبار نہیں۔

یہ وہی نقطہ نظر ہے جس کی طرف علامہ شامی اور دوسرے کئی فقہاء نے اشارہ کیا ہے (شامی ۴؍۲۳۹) اس نقطہ نظر کی بنیاد بعض وہ احادیث ہیں جن سے بظاہر مفہوم ہوتا ہے کہ شریعت میں حاجت کا اعتبار نہیں ہے۔

ا۔ مثلاً کتب حدیث میں حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کی یہ روایت آئی ہے :

ان اللہ لم یجعل شفاء کم فی ما حرم علیکم (بخاری)

مگر اس حدیث کی شرح میں علماء نے لکھا ہے کہ یہ حدیث اپنے اطلاق پر باقی نہیں ہے۔ بلکہ یہ حکم اس صورت کے لئے ہے، جب کہ یقین یا ظن غالب کے ساتھ کسی ناجائز دوا میں شفا ہونا معلوم نہ ہو، یا معلوم ہو لیکن اس کی متبادل کوئی جائز دوا بھی موجود ہو، بلکہ

کچھ علماء نے تو یہ بھی کہا ہے کہ حاجت کے وقت حرام چیز حرام نہیں رہتی' اس لئے علاج کے طور پر ناجائز چیز کا استعمال ناجائز ہے ہی نہیں کہ اس حدیث کے خلاف ہونے کا شبہ پیدا ہو۔ (شامی ۴/۲۳۹)

یہ ساری تاویلات اس بنا پر کرنی پڑی ہیں تاکہ اپنے مفہوم میں بالکل صریح اور واضح احادیث سے کوئی تعارض پیش نہ آئے ان احادیث کا ذکر ہم آگے کریں گے (انشاء اللہ)

۲۔ایک دوسری روایت مسلم شریف میں کتاب الصید والذبائح کے تحت آئی ہے' حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نقل فرماتے ہیں کہ نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل "لحوم الاھلی یوم خیبر و کان الناس احتاجوا الیھا (مسلم ۲/ ۱۴۹)

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن حاجت کے باوجود لوگوں کو حمار اھلی کھانے کی اجازت نہیں دی۔

لیکن اس روایت سے بھی اس موقف پر پختہ ثبوت فراہم نہیں ہوتا' اس لئے کہ یہاں کئی باتیں کہی جاسکتی ہیں :

(۱) ایک یہ کہ روایت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یوم خیبر میں لوگوں کو کس درجے کی حاجت تھی؟ ممکن ہے کہ حاجت خفیف قسم کی رہی ہو' جس کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گدھوں کا گوشت کھانے کی اجازت نہ دی۔

(۲) دوسرے یہ کہ اس روایت کو حضرت جابرؓ کی روایت کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے' حضرت جابرؓ کی روایت یہ ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی یوم خیبر عن لحوم الحمرالاھلیۃ و اذن فی لحوم الخیل'' ۔ متفق علیہ (مشکوۃ شریف ۳۵۹) کہ حضور نے اہلی گدھوں کے کھانے سے تو منع فرمایا مگر گھوڑے کا گوشت استعمال کرنے کی اجازت دی۔ ان دونوں روایتوں کو سامنے رکھ کر اس طور پر غور کیا جائے کہ جو فقہاء گھوڑے کا گوشت جائز قرار دیتے ہیں (مثلاً امام شافعی' امام احمد وغیرہ) ان کے لحاظ سے خیبر کے دن حمار اھلی کے استعمال کی کوئی واقعی حاجت ہی نہیں تھی' اس لئے کہ گوشت کھانے کی حاجت گھوڑوں سے پوری ہو رہی تھی اور جب کوئی حقیقی حاجت متحقق ہی نہ تھی تو ظاہر ہے کہ حمار اھلی کی اجازت کیسے دی جاسکتی تھی؟

اور حضرت امام ابو حنیفہ کے نقطہ نظر سے دیکھئے جو گھوڑے کا گوشت جائز قرار نہیں دیتے' تو ان کے لحاظ سے بھی یوم خیبر کے اس واقعہ سے استدلال نہیں کیا جاسکتا' اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر ایک طرف حمار اھلی کے استعمال سے منع فرمایا تھا تو دوسری طرف لحوم خیل کی اجازت دی تھی جب کہ گدھا اور گھوڑا دونوں ہی ناجائز ہیں' تو خواہ حمار اھلی کی اجازت ہو یا لحوم خیل کی' بہر صورت یہ بوقت حاجت ایک ناجائز چیز کے استعمال کی اجازت تھی' اس طرح واقعہ خیبر کا ایک جزو اگر حاجت کے سبب محرمات ہونے کے لئے مستدل نہیں بن سکتا تو دوسرا جزو تو بہر حال بن سکتا ہے۔

غرض احناف' شوافع اور حنابلہ کسی کے لحاظ سے یوم خیبر کی اس روایت سے حاجت کی غیر مشروعیت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

(۳) یہاں حضرت تھانوی کی یہ تطبیق بھی بڑی قیمتی ہے کہ جن روایات سے حاجت کے وقت محرمات کی اباحت ثابت ہوتی ہے اس سے مراد دفع مضرت کے لئے اباحت ہے' اور جن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت کے وقت بھی محرمات کی اجازت نہیں دی

گئی ان کا محمل جلب منفعت کے لئے اجازت کی نفی ہے۔ (بوادر النوادر ۲؍۷۹۸ بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی ۲؍۳۶۷)

حضرت تھانوی کی اس تطبیق کا حاصل بھی یہی ہے کہ حاجت صرف اس وقت معتبر ہے جب کہ اس کا لحاظ نہ کرنے سے انسان مضرت کا شکار ہو سکتا ہو، محض لطف اندوزی اور نفع خوری کے لئے حاجت کے عنوان سے محرمات کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہے، بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ یہ حاجت وہ اصطلاحی حاجت ہے ہی نہیں جس کی بنیاد پر فقہاء محرمات کی اجازت دیتے ہیں۔

۲۔ دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ حاجت بعض حالات میں ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے اور اس کی بنا پر بعض رعایتیں اور سہولتیں بھی حاصل ہوتی ہیں اور بعض محرمات کی اجازت بھی ہو جاتی ہے، یہی جمہور علماء و فقہاء کا مسلک ہے (نصب الرایہ ۴؍۳۵۵) اور اسی کو تقریباً تمام مقالہ نگار حضرات نے اختیار کیا ہے ان حضرات نے چند روایات سے استدلال کیا ہے۔

(۱) پہلی روایت یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرینہ کو بیماری سے شفا کے لئے اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی، حالانکہ پیشاب نجس ہے اور اس کا استعمال ناجائز ہے، اگرچہ اس روایت میں بہت سے احتمالات پیدا کئے گئے ہیں لیکن اس سے فی الجملہ ثبوت ملتا ہے (نصف الرایہ ۴؍۳۵۵)

(۲) دوسری روایت یہ ہے کہ حضرت عرفجہ ابن اسعدؓ کی ناک کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں کٹ گئی تھی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی مگر اس میں بدبو پیدا ہو گئی، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کی اجازت دی، کیونکہ سونا میں بدبو پیدا نہیں ہوتی، (ابوداؤد، ترمذی، نسائی، مسند احمد)

(۳) ایک تیسری روایت یہ ہے کہ حضورؐ نے حضرت عبدالرحمان ابن عوف کو خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت دی، اسی طرح کی اجازت جنگ کے موقع پر بھی منقول ہے (**الاشباہ والنظائر ۱؍۲۵۶**)

یہ وہ چند روایات ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ حاجت کے وقت بھی بعض حالات میں محرمات کی اجازت ہوتی ہے، اس لئے مذکورہ کسی بھی روایت میں اضطرار کی صورت موجود نہیں ہے، بیماری سے شفا کا مسئلہ ہو، یا بدبو کے خوف سے سونے کی ناک بنوانے کا معاملہ، یا خارش اور قتال کی بنا پر ریشمی کپڑے کے استعمال کا قضیہ، ان میں کوئی بھی صورت ایسی نہیں جس میں اصطلاحی ضرورت متحقق ہو لیکن اس کے باوجود حضور نے ان کی اجازت دی۔

اس حد تک تو تقریباً اکثر علماء کا اتفاق ہے، البتہ اس سے آگے ایک دوسرے مرحلے پر خود ان کے درمیان اختلاف ہو گیا ہے، وہ مرحلہ یہ ہے کہ کیا ہر طرح کی حاجت محرمات کی اباحت میں موثر ہے یا حاجت کی کوئی خاص قسم ہی اس باب میں مفید ہے؛

(۱) اکثر مقالہ نگار حضرات اس طرف گئے ہیں کہ حاجت عامہ ہو یا خاصہ دونوں طرح کی حاجتیں مطلوبہ شرائط پائی جانے کی صورت میں محرمات کی اباحت میں موثر ثابت ہوتی ہیں۔

حاجت خاصہ سے مراد فرد کی یا کسی خاص شہر یا پیشہ کے لوگوں کی مشترکہ حاجت ہے، مثلاً فقہ کی کتابوں میں بیع بالوفاء کا تذکرہ ملتا ہے جو مال مرہون یا بدل قرض سے استفادہ کی شکل ہے، جو اصولی طور پر ناجائز ہے لیکن اہل بخارا کی خاص حاجت کے تحت فقہاء نے اس

کی اجازت دی تھی۔

اور حاجت عامہ سے مراد ایسی حاجت ہے جس میں مختلف علاقوں اور پیشوں کے لوگ مشترک ہوں، مثلاً بیع سلم اور حمام کی اجرت وغیرہ، جو اصولی طور پر ناجائز معلوم ہوتے ہیں لیکن لوگوں کی عمومی حاجت کی بنا پر ان کی اجازت دی گئی (المدخل الفقہی العام للزرقاء ۲ر۹۹۷)

بعض علماء نے حاجت خاصہ اور حاجت شخصیہ کو الگ الگ ذکر کیا ہے، لیکن عام طور پر فقہاء دونوں کو ایک ہی ذیل میں ذکر کرتے ہیں اور قواعد فقہیہ کی کتابوں میں "حاجت خاصہ" کے ذیل میں جو مثالیں درج کی گئی ہیں ان میں حاجت فردیہ کی مثالیں بھی ملتی ہیں۔
اصول الافتاء للعثمانی میں حاجت خاصہ کی تعریف یہ کی گئی ہے :

والحاجة الخاصة ما يحتاج اليها فئة من الناس كاهل المدينة و ارباب حرفة معينة او يحتاج اليها فرد من افراد محصورين (صفحہ ۴۵)

زیادہ تر علماء کا مسلک یہی ہے کہ دونوں طرح کی حاجتیں شریعت میں معتبر ہیں۔

(۲) صرف تین مقالہ نگار حضرات کا خیال یہ ہے کہ محرمات کی اباحت میں صرف اجتماعی حاجات موثر ہیں شخصی حاجات میں محرمات کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ یہ خیال کوئی نیا نہیں ہے بلکہ سابق میں بھی بعض علماء اس خیال کا اظہار کرچکے ہیں۔ علامہ شاطبی نے ابن عربی کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

اذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فانه يسقط و اذا كان خاصا لم يعتبر عندنا و في بعض اصول الشافعي اعتباره (الموافقات ۱۱۳)

اسی طرح علامہ سیوطی نے الاشباہ میں تحریر کیا ہے:

الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة (صفحہ ۱۷۹)

لیکن خیال یہ ہے کہ اکثر مقالہ نگاروں نے جو موقف اختیار کیا ہے وہی زیادہ درست ہے جس کے لئے کئی اسباب ترجیح ہیں :

(۱) اول یہ کہ بہت سے فقہاء نے عموم و خصوص کا فرق نہیں کیا ہے اور حاجت عامہ و خاصہ دونوں کو اباحت محرمات کے لئے موثر قرار دیا ہے۔ اس مفہوم کی عبارتیں کئی کتابوں میں موجود ہیں، علامہ ابن نجیم مصری نے لکھا ہے: **الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت اوخاصة (الاشباه ۱ر۲۶)**

اسی طرح کی عبارت "**درر** الحکام ار۳۴" اور "علم اصول الفقہ ر۲۱۰" میں بھی موجود ہے، اصول المداینات ر۲۰۷ میں بھی اس عموم کو صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے البتہ صاحب مداینات نے اپنی خاص اصطلاح کے مطابق حاجت خاصہ کے ذیل سے حاجت فردیہ کو خارج کردیا ہے مگر اس ایک استثناء کے علاوہ حاجت خاصہ کو مطلقاً نظرانداز نہیں کیا۔

(۲) یہ تو فقہی عبارتوں کی بات تھی، اگر ان عبارتوں سے قطع نظر ان نظائر اور مثالوں پر نگاہ ڈالیں جو حاجت کی بنا پر شروع ہوتی

ہیں تو اس تخصیص کے لئے کوئی وجہ نظر نہیں آتی' اس لئے کہ جہاں ایک طرف عبادات' معاملات اور عقوبات ہر باب میں اجتماعی حاجات کی مثالیں ملتی ہیں وہیں خصوصی حاجات کی بھی ملتی ہیں۔

حاجت عامہ کی مثالیں :

(۱) بیع سلم کا جواز (۲) حمام میں اجارہ غسل کا مسئلہ (۳) مزارعت (۴) مساقات (۵) بیع میں خیار تعیین (۶) خیار شرط (۷) استصناع (۸)۔ (۹) مریض اور مسافر کے لئے رمضان میں افطار کی اجازت (۱۰) راستے کے کیچڑ کے بارے میں خفت (۱۱) نکاح کے باب میں نابالغ اولاد پر ولایت اجبار (۱۲) جنگ کے موقعہ پر ریشمی کپڑے کا استعمال (۱۳) شبہ کے وقت حدود و کفارات کا سقوط (۱۴) اور احتکار کی ممانعت وغیرہ۔

حاجت خاصہ کی مثالیں :

(۱) خارش کی بنا پر ریشمی کپڑے کا استعمال' جیسا کہ حضرت عبدالرحمٰن ابن عوف رضی اللہ عنہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی تھی (۲) بدبو کے خوف سے چاندی کے بجائے سونے کی ناک بنوانا' جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عرفجہ ابن اسعدؓ کو حکم فرمایا تھا (۳) اسی طرح وہ فقہی جزئیہ کہ "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" (الاشباہ والنظائر) (۴) خاص اہل بخارا کے لئے حاجت کی بنا پر بیع بالوفاء کی اجازت (۵) خاص اہل زراعت کے لئے بدوصلاح کے بعد بیع ثمار کی اجازت' حالانکہ اصولی طور پر یہ جائز نہیں ہونا چاہئے۔ (۶) اسی طرح دارالحرب میں غازی کے لئے حاجت کے وقت مال غنیمت سے کچھ استعمال کرلینے کی اجازت (الاشباہ للسیوطی ر۸۸)

اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں جو حاجت خاصہ کے ذیل میں پیش کی جاسکتی ہیں' مذکورہ مسائل میں سے کوئی بھی مسئلہ عموی حاجت کی مثال نہیں بن سکتا اور نہ حاجت کے دائرے سے نکل کر ضرورت کے دائرے میں داخل ہو سکتا ہے' اس پوری تفصیل سے اتنی بات منقح ہو جاتی ہے کہ محرمات کی اباحت میں ضروریات کی طرح حاجت بھی موثر ہوتی ہے خواہ وہ حاجت عامہ ہو یا حاجت خاصہ' اس میں کوئی تخصیص نہیں' دلائل کی روشنی میں یہی زیادہ راجح معلوم ہوتا ہے' البتہ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ حاجت کن حالات میں موثر ہوتی ہے اگر ہم ان حالات کی تحدید کرنا چاہیں تو اصولی طور پر اس طرح کرسکتے ہیں۔

حالات کی اصولی تحدید :

(۱) اولین شرط یہ ہے کہ وہ حرام جس کو حاجت کے تحت استعمال کیا جارہا ہو حرام لغیرہ ہو' حرام لعینہ نہ ہو' کیونکہ حرام لعینہ صرف ضرورت کی بنا پر مباح ہو سکتا ہے حاجت کی بنا پر نہیں' مثلاً علاج کے لئے کشف عورت کی اجازت دی گئی ہے حالانکہ کشف عورت

جائز نہیں ہے مگر اپنی ذات سے نہیں بلکہ اس بنا پر ناجائز ہے کہ اس سے اخلاقی مفاسد پیدا ہوتے ہیں (اصول الفقہ صفحہ ۳۵)

(۲) ایسی مشقت نہ ہو جس میں عبادت کا پہلو عموماً پایا جاتا ہو، مثلاً ٹھنڈے پانی سے وضو کرنا، سخت گرمی میں روزہ رکھنا، جہاد کے لئے مشقت اٹھانا، ان تمام چیزوں میں بھی مشقت پائی جاتی ہے، لیکن یہ ساری مشقتیں عبادت کا پہلو لئے ہوئے ہیں یعنی ان سے ثواب میں اضافہ ہوتا ہے اس لئے ان کو حاجت معتبرہ کا درجہ نہیں دیا جاسکتا (الاشباہ ار۲۶۷)

(۳) وہ حاجت جس کو مدار بنایا جارہا ہو قرآن وحدیث سے اس کے اعتبار کرنے کا واقعی ثبوت ملتا ہو محض اپنی اختراع نہ ہو، مثلاً بیع سلم کا جواز، جنگ و مرض میں مردوں کے لئے ریشمی کپڑا استعمال کرنے کی اجازت۔

(۴) وہ اصل حکم جس کے بجائے حاجت پر مبنی حکم اختیار کیا جارہا ہو کسی ایسے نص سے ثابت ہو جو اپنے معنی و مفہوم کے لحاظ سے قطعی اور غیر محتمل نہ ہو بلکہ محتمل اور غیر صریح ہو، مثلاً عورت کے لئے چہرہ کھولنا اصلاً ناجائز ہے لیکن اس کا عدم جواز جن نصوص پر مبنی ہے وہ محتمل اور غیر صریح ہیں، اسی بنا پر یہ مسئلہ مجتہد فیہ بن گیا ہے (اصول الافتاء للعلامۃ العثمانی صفحہ ۴)

(۵) ایک شرط یہ بھی ہے کہ مقصد تک رسائی کے لئے دوسرا جائز راستہ موجود نہ ہو، یا موجود ہو مگر مشقت شدیدہ سے دوچار ہونا پڑے (اصول المدایناتِ صفحہ ۴۷) مثلاً علاج و معالجہ کا باب، کہ جائز دوا موجود ہو مگر شفا جلد نہ ہوتی ہو جب کہ ناجائز دوا سے جلد شفا پانے کا تجربہ یا ظن غالب ہو تو ایک قول کے مطابق علاج کے لئے ناجائز دوا استعمال کی جاسکتی ہے (شامی ۵ر۲۲۸)

مگر واضح رہے کہ یہ فیصلہ کہ دوسرا جائز راستہ موجود نہیں ہے یا مشکل ہے، ہر انسان نہیں کرسکتا، بلکہ اس میں صرف اس شخص کی رائے کا اعتبار ہوگا جو اس میں پوری مہارت اور تجربہ رکھتا ہو اور دیندار بھی ہو (کذلک فی رد المحتار قبیل فصل البئر ار۱۹۳)

(۶) اسی طرح یہاں یہ بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ جو حکم حاجت کی بنا پر ثابت ہوگا وہ بقدر حاجت ہی ثابت ہوگا اس میں توسع پیدا کرنے کی اجازت نہ ہوگی (اصول المدایناتِ صفحہ ۴۷)

(۷) کسی مفسدہ کو دور کرنے میں کوئی اس سے بڑا مفسدہ لازم نہ آجائے (الاشباہ) مثلاً حاجت کو معتبر ماننے سے ضرورت کا ابطال لازم نہ آئے، جیسے جہاد ایک اسلامی ضرورت ہے اور اس کے لئے مسلمان حاکم کا ہونا بھی ضروری ہے، البتہ حاکم کا دیندار اور عادل ہونا اس کی اسلامیت اور جہاد کی افادیت کے لئے مکمل ہے جو حاجت کے درجے کی چیز ہے لیکن اگر کہیں جہاد ضروری ہو اور دیندار و عادل بادشاہ موجود نہ ہو تو اس کی بنا پر جہاد کو ترک نہیں کیا جائے گا بلکہ فاسق مسلمان امیر کی ماتحتی ہی میں جہاد کرنا ضروری ہوگا۔

(۸) حاجت فی الحال موجود ہو منتظر محض نہ ہو (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۵۱۷-۵۱۸)

(۹) مقتضائے حاجت پر عمل شارع کے مقصد کے خلاف نہ ہو، مثلاً اجارہ کی مشروعیت لوگوں کی حاجت کی بنا پر ہے، لہٰذا ایسی چیزوں کا اجارہ درست نہیں جن سے شریعت نے منع کیا ہے، مثلاً نوحہ، گانا بجانا وغیرہ۔

انہی مذکورہ حدود و شرائط کی روشنی میں حاجت معتبرہ کا تعین کیا جائے گا۔

☆ ☆ ☆

عرض بابت اسباب ضرورت

جناب مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب

احقر کی گفتگو کا موضوع ہے "ضرورت کے اسباب" یعنی ضرورت کے دواعی اور محرکات و عوامل جن سے ضرورت وجود و جنم لیتی ہے' اور حاصل یہ ہے کہ ضرورت جس کی وجہ سے شریعت بہت سی رخصتیں دیا کرتی ہے وہ مستقل کوئی اصل و دلیل ہے یا یہ کہ اس کا مبنی و منشا کچھ دوسری چیزیں ہیں تو وہ کیا ہیں؟

ضرورت سے متعلق سوالنامہ میں (۹'۱۰) میں اس نکتہ کو اٹھایا گیا ہے اگرچہ ضرورت کے موضوع پر مقالہ لکھنے والے بعض نے ہی اس پر بحث و گفتگو کی ہے نفیاً یا اثباتاً۔ اور گفتگو کرنے والوں میں کچھ تفصیل مولانا خالد سیف اللہ صاحب اور مولانا محی الدین صاحب (فلاح دارین ترکیسر) نیز مولانا عزیر اختر صاحب (محمود العلوم دملہ بہار) مولانا اختر امام عادل صاحب (حیدر آباد) نے کی ہے اور شاید زیادہ تفصیل احقر کے مقالہ میں آئی ہے۔ جو کہ بحث و نظر کے تازہ شمارہ میں شائع ہوگیا ہے۔

جن حضرات کا موقف یہ ہے کہ ضرورت خود مستقل ایک چیز ہے اور عموم بلوی وغیرہ مستقل ہیں' احقر یہ سمجھتا ہے کہ ان کا موقف درست نہیں ہے۔ بلکہ یہ غلط فہمی ہے جس کی وجہ سے اس سلسلہ کے جزئیات وغیرہ کے بیان کا وہ اسلوب و تفصیل ہے جو کہ فقہاء اور اہل اصول کے یہاں ملتی ہے' جیسے کہ ضرورت کو بہت ہی محدود و تنگ مفہوم رکھنے کی وجہ سے اس کے اسباب کو بہت محدود سمجھا و ذکر کیا گیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ "ضرورت" ایک حال' حالت اور کیفیت ہے' جس سے وہ انسان دوچار ہوتا ہے جو کہ محتاج و مضطر و ضرورت مند کہلاتا ہے اور وہ امور اس حالت و کیفیت سے الگ ہیں جن کی وجہ سے اور جن کے نتیجہ میں انسان اس حالت و کیفیت سے دوچار ہوتا ہے' جیسے کہ اس حال میں شریعت جو ہدایت دیتی ہے وہ اس حال سے الگ ایک چیز ہے جو اس پر مرتب ہوتی ہے جس کو حکم اور اصطلاحی طور پر "رخصت" کہتے ہیں۔

اس طرح ہمارے سامنے تین چیزیں آتی ہیں۔

۱- ضرورت---جو کہ ایک حالت ہے۔

۲- اور رخصت جو کہ اس حالت پر مرتب ہونے والا رعایتی حکم ہے۔

۳- اور اسباب رخصت وہ امور و اشیاء جنہوں نے انسان کو اس حال تک پہنچایا۔

یہ اسباب کیا ہیں اور کتنے ہیں؟ تنگی کرنے والوں نے تو صرف "دفع الھلاک عن النفس" میں محدود کردیا ہے یا اکراہ و جوع وغیرہ میں جیسے کہ حکم محدود رکھا ہے اور تفصیل کرنے والے حضرات نے ۱۴ تک تعداد پہنچادی ہے۔ اضافہ بھی ہو سکتا ہے۔

حق یہ ہے کہ ضرورت خود کوئی مستقل اصل و دلیل نہیں اور نہ ہی عموم بلوی وغیرہ اس سے الگ و مستثنیٰ۔ بلکہ ضرورت کے اسباب بھی کئی ہیں اور ان کے احکام اور ان پر مرتب ہونے والی رخصتیں بھی مختلف ہیں اور ان اسباب میں عموم بلوی، اور عرف وغیرہ سب ہی داخل ہیں۔

یہ اسباب وہی ہیں جن کو بہت سے حضرات نے اسباب رخصت کے عنوان سے ذکر کیا ہے اس لئے کہ رخصت ضرورت سے الگ کوئی چیز نہیں۔ اور بقول مولانا خالد صاحب ان اسباب میں سے ایک بڑے حصے کو اہل اصول "عوارض اہلیت" کے نام سے ذکر کیا کرتے ہیں جن کے احکام و رخص عموماً منصوص ہیں۔

بہرحال فقہاء محققین نے اس موضوع سے بحث کی ہے، قدیم فقہاء نے بھی اور معاصر لکھنے والوں نے خاص طور سے تفصیل فرمائی ہے، اگرچہ اختصار و تفصیل کے فرق کے ساتھ انداز بحث میں بھی اختلاف ہے لیکن اس اعتبار سے مآل ایک ہے کہ اسباب رخصت سب نے مجموعی طور پر اور اجمالاً ایک ہی ذکر کئے ہیں، ہمارے فقہاء احناف میں ابن نجیم نے بھی کافی مفصل بحث کی ہے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت نے جیسے احکام مختلف قسم کے رکھے ہیں اس طرح ان میں تخفیف اور سہولت و رخصت بھی مختلف قسم کی رکھی ہے اور تخفیف و رخصت کے اسباب بھی مختلف رکھے ہیں اور تخفیف کے مراتب میں اختلاف کبھی احکام کے اختلاف کے پیش نظر ہوتا ہے اور کبھی ان میں اسباب تخفیف کو بھی دیکھا جاتا ہے۔

ابن نجیم نے اپنی مشہور کتاب "**الاشباہ والنظائر**" کے دو بنیادی قواعد کے تحت اس موضوع سے متعلق بحث کی ہے اور اگرچہ انہوں نے بیان میں اس تفصیل کو دو حصوں اور دو بنیادی قاعدوں کے تحت کردیا ہے، مگر نہ صرف یہ کہ ان کی تفصیل سے یہ واضح ہے بلکہ خود انہوں نے اس کی تصریح بھی فرمائی ہے کہ دونوں فی الجملہ ایک ہی ہیں۔ اور دونوں کے بیان میں یہ بنیادی فرق کیا ہے کہ ایک کے تحت جزئیات زیادہ ذکر کئے ہیں، اور دوسرے کے تحت اس باب کے قواعد و ضوابط کو ذکر فرمایا ہے، ان دونوں قاعدوں میں سے پہلا ہے "**المشقة تجلب التیسیر**" جو کہ ترتیب میں چوتھا بنیادی قاعدہ ہے، اور دوسرا ہے "الضرر یزال" جو کہ ترتیب میں پانچواں بنیادی قاعدہ ہے۔

پہلے قاعدہ "**المشقة تجلب التیسیر**" کے شروع میں اس قاعدہ کے لئے بطور دلیل آیات اور ایک روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

قال العلماء یتخرج علی هذه القاعدة جمیع رخص الشرع و تخفیفاته (الاشباه و النظائر صفحه ۷۵)

علماء فرماتے ہیں کہ شریعت کی جملہ رخصتیں اور تخفیفات سب اسی قاعدہ سے نکلتی ہیں اور اس پر متفرع ہیں۔

اور دوسرے قاعدہ "**الضرر یزال**" کے شروع میں کچھ تمہیدی چیزیں اور جزئیات ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

و هذه القاعدة مع التی قبلها متحدة او متداخلة (الاشباه و النظائر صفحه ۸۵)

دونوں کے اتحاد اور باہمی ارتباط کی دلیل یہ ہے کہ ابن نجیم نے پہلے قاعدہ کی تفصیل میں جو امثلہ ذکر کی ہیں وہی یا اس قسم کی امثلہ

مزید تفصیل و توضیح کے ساتھ "الضرر یزال" کے تحت اور اس کے ذیلی قواعد "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت ذکر کی ہیں۔

"المشقۃ تجلب التیسیر" کی بابت علماء کے مذکورہ بالا ارشاد کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

و نعلم ان اسباب التخفیف فی العبادات و غیرھا سبع' الاول السفر' الثانی المرض' الثالث الاکراہ' الرابع النسیان' الخامس الجھل' السادس العسر و عموم البلوی' السابع النقص۔

عبادات و دیگر احکام شرع میں تخفیف و رخصت کے اسباب سات ہیں' سفر' مرض' اکراہ' نسیان' جہالت' دشواری و عموم بلوی اور نقص۔ ہر سبب کے ذکر کے ساتھ اس کے مناسب جزئیات ذکر کئے ہیں اور بالخصوص عموم بلوی کے جزئیات بہت ذکر کئے ہیں۔ ان جزئیات میں بعض اہم یہ ہیں:

مرض سے متعلق جزئیات میں کسی نجس چیز یا شراب سے دوا' حلق میں لقمہ پھنس جائے تو شراب کے ذریعہ اس کا اتارنا' طبیب کا عورت کے بدن اور حتی کہ ستر کے حصے کو دیکھنا (الاشباہ صفحہ ۷۵)

دشواری و عموم بلوی کے جزئیات میں نجاست کے سلسلہ میں رخصت کے اور معاملات کے بہت سے مسائل کو ذکر کیا ہے اور عبادات کے بھی' خاص بات یہ ہے کہ اسی کے تحت یہ بھی ذکر کیا ہے۔

و اکل المیتۃ و اکل مال الغیر مع ضمان البدل اذا اضطر (الاشباہ صفحہ ۷۹)

(اضطرار کی وجہ سے مردار یا دوسرے کے مال کا استعمال ضمان کی شرط کے ساتھ)

اسی طرح:

لبس الحریر للحکۃ و القتال۔

(خارش اور جنگ کی وجہ سے ریشمی کپڑے کا استعمال)

اور ان جزئیات کے اختتام میں یہ فرمایا ہے اور اسی سے اس کے تمام جزئیات کی نوعیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

فقد بان بھذا ان ھذہ القاعدۃ یرجع الیھا غالب ابواب الفقہ (الاشباہ صفحہ ۸۱)

جزئیات کی اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ فقہ کے زیادہ تر ابواب و مسائل اسی قاعدہ کی طرف راجع ہیں۔

ان اسباب کے تحت ذکر کردہ متعدد جزئیات کو دوسرے قاعدہ "الضرر یزال" کے ذیلی قواعد کے تحت بھی بیان کیا ہے "**الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ**" کے تحت سلم وغیرہ بعض معاملات کے مسائل کو ذکر کیا ہے اور "**الضرورات تبیح المحظورات**" کے تحت اضطرار کے معروف جزئیات کو ذکر کیا ہے (الاشباہ صفحہ ۹۱' ۸۵)

یہ اسباب جیسے تمام ابواب فقہ میں اثر انداز ہوتے ہیں اسی طرح مختلف انداز و معیار میں رخصت و سہولت کا فائدہ دیتے ہیں' رخصت و سہولت اور بھی صورتوں میں "حرام کی حلت" کے معیار کی ہوتی ہے' مریض و مسافر کو حاصل ہونے والی بہت سی رخصتیں' اسی طرح مکرہ وغیرہ کو ایسی ہوتی ہیں کہ جن میں اصل حکم قطعیت کا اور کسی طرح گنجائش نہ ہونے کا ہوتا ہے' مگر یہ اسباب حکم کی صورت و

حیثیت کو بدل دیتے ہیں اور اس تاثیر میں قدر مشترک جو چیز ہے وہ ضرورت ہی ہے اگرچہ اس کا معیار مختلف ہو اور حکم بھی۔

محققین نے صراحت کی ہے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ فقہ کے بہت سے اصولی و بنیادی امور میں بھی ضرورت اثرانداز ہے' اور اس پر مدار ہے کہیں کسی درجہ میں' اور کہیں پورے طور پر' جیسے **استصلاح**' استحسان' سد ذرائع (نظریہ الضرورۃ' جمیل محمد' باب دوم) اور بالخصوص تعامل کے اعتبار کا بنی تو ضرورت ہی ہے' ان فقہی اصولوں سے کام لینے میں ضرورت کی رعایت ایک اہم عنصر ہے جو کہ کبھی دنیوی ہوتی ہے اور کبھی دینی بھی۔

معاصر لکھنے والوں میں وھبہ زحیلی اور جمیل محمد دونوں نے انہیں تفصیلات کے پیش نظر رخصت و ضرورت کے بہت سے اسباب کا تذکرہ کیا ہے' وھبہ صاحب کے یہاں تعداد چودہ ہوگئی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے ابن نجیم وغیرہ کے ذکر کردہ اسباب میں مزید تفصیل و تشقیق سے کام لیا ہے' ورنہ مجموعی طور پر تمام امور کو انہیں سات اسباب کے تحت رکھا جاسکتا ہے اور رکھا گیا ہے' جمیل محمد نے چار اہم اسباب کی تفصیل کرتے ہوئے اکراہ و سفر کے ساتھ بھوک اور دفاع کو ذکر کیا ہے (نظریہ الضرورۃ' جمیل محمد صفحہ ۸۱ تا ۱۳۸) جب کہ یہ دونوں "عسر و عموم بلوی" کے تحت آسکتی ہیں اور لی گئی ہیں۔

زحیلی صاحب فرماتے ہیں:

و الواقع ان للضرورۃ بمعناها الاعم الشامل لكل ما يستوجب التخفيف على الناس حالات كثيرة اهمها اربع عشرة حالة

(نظرية الضرورة للزحيلي صفحه ۷۳)

حقیقت یہ ہے کہ "ضرورت" کو جب وسیع مفہوم میں لیا جائے اور اس سے وہ تمام چیزیں مراد لی جائیں جو کہ تخفیف و سہولت کا باعث بنا کرتی ہیں تو اس کی بہت سی اقسام و صورتیں نکلتی ہیں جن میں اہم چودہ ہیں۔

بھوک' پیاس' دوا' اکراہ' نسیان' جہل' عسر (دشواری و مشقت)' عموم بلوی' سفر' مرض طبعی نقص' اور عسر و حرج (دشواری و مشقت) کا حال دوسرے کئی حالات کو شامل ہے یعنی دفاع' استحسان بالضرورۃ' **استصلاح** بوجہ ضرورت' عرف (تعامل)' سد ذرائع اور اپنے حق کی وصولیابی۔

ان مذکورہ امور میں سے کئی چیزیں ضمنی ہیں بلکہ تین سے لے کر نو تک اصل ہیں اور بقیہ متعلقات ہیں' اور غور کیا جائے تو بقیہ سب چھ یعنی عسر و حرج اور عموم بلوی کسی نہ کسی درجہ و اعتبار میں متعلق ہیں' جیسا کہ نو کے بعد کے لئے خود زحیلی نے بھی صراحت کردی ہے اور خود انہوں نے اسی موقع پر حاشیہ میں ذکر کیا ہے:

قال الفقهاء ان اسباب التخفيف في العبادات وغيرها سبعة (ايضا صفحه ۷۳ حاشيه)

اور ان اسباب کو یہاں ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

فاذا وجدت حالة ضرورة من هذه الحالات ابيح المحظور او جاز ترك الواجب (ايضا صفحه ۷۳)

جب مذکورہ حالات و اسباب ضرورت میں سے کوئی کہیں پایا جائے تو یا تو اس چیز کی اجازت ہو جاتی ہے جو کہ شرعاً محظور و ممنوع

ہوتی ہے یا پھر واجب کو چھوڑنے کی اجازت ہو جاتی ہے۔

البتہ رخصت صرف اسی میں محصور نہیں ہے کہ حرام کی اجازت یا واجب کے ترک کی اجازت ہو جائے بلکہ اس کی دوسری بھی صورتیں ہوتی ہیں' جیسا کہ ابن نجیم نے تخفیف کی صورتوں کو بیان کرتے ہوئے ذکر کیا ہے' ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اہم پہلو ہے یا یہ کہ غور کیا جائے تو حرام کی اجازت یا واجب کے چھوڑنے کی بات کسی نہ کسی درجہ و شکل میں ہر ایسے موقع میں نکلے گی۔

اگر اشکال یہ ہو کہ عموماً تو فقہاء وہی تین اسباب کا تذکرہ کیا کرتے ہیں یعنی خاص ضرورت و اضطرار' اور اس کی وجہ سے حلت و رخصت کے بیان میں۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ضرورت اور رخصت دونوں کے مفہوم کو بہت ہی تنگ و محدود کرکے اپنے سامنے رکھا ہے اور بالخصوص اس موقع پر۔ ورنہ اس میں فقہاء امت کا اختلاف نہیں ہے کہ شریعت میں رخصت کے اسباب کئی ہیں اور اس کی صورتیں و شکلیں بھی حسب موقع مختلف ہوتی ہیں' یہی وجہ ہے کہ ابن نجیم نے سات اسباب رخصت کو بیان کرتے ہوئے۔ **"قال العلماء"** کہا ہے اور وہبہ زحیلی نے کہا ہے **"قال الفقہاء"**(۱)

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) الاشباہ ص-۸۳' و نظریہ الضرورۃ زحیلی ص-۷۳' حاشیہ ابن نجیم فرماتے ہیں تخفیفات الشرع انواع۔ الاول: تخفیف اسقاط کاسقاط العبادات عند وجود اعذارھا' الثانی: تخفیف تنقیص کالقصر فی السفر' الثالثۃ: تخفیف ابدال کابدال الوضوء و الغسل بالتیمم' الرابع: تخفیف تقدیم کالجمع بعرفات و تقدیم الزکاۃ علی الحول' الخامس: تخفیف تاخیر کالجمع بمزدلفۃ و تاخیر رمضان للمسافر و المریض' السادس: تخفیف ترخیص کشرب الخمر للغصۃ' السابع: تخفیف تغییر کتغییر نظم الصلاۃ للخوف۔

تحریریں

فقہ اسلامی میں ضرورت و حاجت کی رعایت اور اس کے حدود و ضوابط

از — جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب
دار العلوم سبیل السلام، حیدر آباد

شریعت اسلامی کے دو امتیازی اوصاف ہیں، ایک انسانی زندگی کی تہذیب اور اس کو شائستہ اور تمدنی اصولوں کا پابند بنانا، اس کا اصولی و قانونی نام "تکلیف" ہے، دوسرے انسان کی واجبی ضروریات و حاجات سے مطابقت اور ہم آہنگی جس کو اسلامی قانون کے مزاج شناس اور مذاق آشنا "دفع حرج" سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ دونوں باتیں اس شریعت کی خمیر اور اس کی سرشت میں ہیں، ان کے درمیان اعتدال و توازن ہی ماحول و سماج اور عرف و عادت کی تبدیلی، علمی انقلابات و انکشافات اور اخلاقی قدروں میں تغیر کے باوجود شرع اسلامی کے دوام و بقا اور انسانی زندگی کے تمام گوشوں میں اس کی رہبری و رہنمائی کی صلاحیت کا اصل راز ہے اور در حقیقت یہ بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شریعت اس رب کائنات کی طرف سے ہے جو انسان کے خیر و شر سے بھی پوری طرح واقف ہے اور اس کی ضروریات و حاجات سے بھی بہ خوبی آگاہ ہے۔

"فقہ اسلامی میں ضرورت و حاجت کی رعایت اور اس کے حدود و ضوابط" میں بنیادی روح یہی ہے کہ ضرورت و حاجت کا عنوان نہ ایسی بے قید اباحت کا دروازہ کھول دے کہ نصوص کی قائم کی ہوئی "حدود اربعہ" بھی ٹوٹ کر رہ جائے اور نہ انسان کی جائز و واجب ضروریات اور حقائق و واقعات سے انکار کا ایسا راستہ اختیار کیا جائے جو شریعت کے مزاج کے خلاف ہو اور جس کی وجہ سے لوگ ایسے حرج میں مبتلا ہو جائیں جن سے لوگوں کو بچانا شریعت کے مسلّمہ مقاصد میں سے ہے۔

ضرورت — لغت اور اصطلاح میں:

از روئے لغت "ضرورت" کا مادہ "ضر" ہے۔ یہ لفظ "ض" کے زبر کے ساتھ بھی پڑھنا منقول ہے، اور پیش کے ساتھ بھی، بعض اہل لغت نے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ پیش کے ساتھ اسم ہے اور زبر کے ساتھ مصدر — یہ لفظ نقصان کے معنی میں ہے اور نفع کی ضد ہے اس مادہ سے نکلنے والے تمام ہی الفاظ میں یہ معنی ملحوظ ہے۔ ضریر کے معنی اپاہج کے ہیں، ضراء کا لفظ قرآن میں "سراء" کے مقابلہ میں استعمال کیا گیا ہے۔ یہاں "ضراء" سے جانی و مالی نقصان مراد ہے، اسی لئے "ضر" کے معنی دبلا پے کے بھی کئے گئے ہیں کہ یہ بھی نقص جسمانی ہی ہے، ابو الدقیس نے "ضرر" کا معنی خوب بیان کیا ہے کہ " **كل ما كان من سوء حال و فقر او شدة في بدن** " "نقصان" تنگی اور مشقت انسان کو ہمیشہ حاجت مند بناتی ہے، اب بات اسی مناسبت سے تنگی و مشقت سے انسان کے احتیاج تک پہونچی اور "ضرورت" کے معنی ہی "حاجت" کے ٹھہرے، جس کی جمع ہے "ضرورات" کہ

الضرورة الحاجة و تجمع على الضرورات(۱)

ضرورت کا اصطلاحی معنی خود ضرورت کے لغوی معنی سے ظاہر ہے' جدید و قدیم علماء اصول نے ضرورت کی جو تعریف کی ہے' اگر بہ نظرغائر اس کا جائزہ لیا جائے تو یہ دو قسموں کی ہیں' کچھ لوگوں نے ضرورت کو اس اضطرار کے ہم معنی قرار دیا جس کا خود قرآن مجید میں ذکر ہے' اس سلسلہ میں یہ تعریفات قابل ذکر ہیں :

فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب (۲)

"ضرورت" آدمی کا اس حد کو پہنچ جانا ہے کہ اگر ممنوعہ چیز کو نہ کھائے تو ہلاک ہو جائے یا ہلاک ہونے کے قریب ہو جائے۔

----الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ حموی نے ابن ہمام سے یہی تعریف نقل کی ہے : **فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب(۳)**

شیخ مصطفےٰ زرقاء کا بیان بھی اسی سے قریب ہے :

فالضرورة ما يترتب على عصيانها خطر كما في الاكراه الملجئ و خشية الهلاك جوعا(۴)

ضرورت وہ ہے جس کو نظرانداز کرنے پر خطرہ (ہلاکت) درپیش ہو جیسا کہ اکراہ ملجی میں ہوتا ہے اور بھوک کی وجہ سے جان جانے کا اندیشہ۔

بعض حضرات کے یہاں ضرورت کی تعریف میں کسی قدر توسع نظر آتا ہے اور ان کی نگاہ میں ضرورت صرف ایسے اضطراری میں منحصر نہیں ہے' جس میں انسان کی ہلاکت بالکل نگاہوں کے سامنے ہو۔ بلکہ ایسی باتیں جو نظام حیات کو مختل کردیں اور ان کی وجہ سے مفاسد پیدا ہو جائیں' یہ سب ضرورت کے زمرہ میں داخل ہیں' چنانچہ شیخ ابوزہرہ کا بیان ہے۔

فالضروری بالنسبة للنفس هو المحافظة على الحياة و المحافظة على الاطراف و كل ما لايمكن ان تقوم الحياة الابه والضروری بالنسبة للمال هو مالا يمكن المحافظة عليه الابه و كذلك بالنسبة للنسل(۵)

"ضرورت" جان کی نسبت سے زندگی اور اعضاء کی حفاظت اور ہر وہ چیز ہے جس کے بغیر زندگی کا بقاء ممکن نہ ہو' مال کی نسبت سے ضروری وہ چیزیں ہیں جن کے بغیر اس کا تحفظ ممکن نہ ہو۔ اسی طرح نسل کی نسبت سے ضروری احکام کا معاملہ ہے۔

---اور شیخ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں :

فالامر الضروری : فهو ما تقوم عليه حياة الناس ولابد منه لاستقامة مصالحهم وعمت فيهم الفوضى والمفاسد(۶)

ضروری وہ ہے جس پر حیات انسانی کا بقاء موقوف ہو اور لوگوں کی مصلحتوں کے برقرار رہنے کے لئے وہ ضروری ہوں' ورنہ تو ان میں مفاسد اور انارکی پیدا ہو جائے۔

غالباً ان حضرات نے ابواسحاق شاطبی کی پیروی کی ہے' شاطبی کہتے ہیں:

فاما الضرورية فمعناها انها لابد منها في قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على

لفساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين(۷)

"ضروری احکام" سے مراد وہ احکام ہیں جو دین و دنیا کے مصالح کے بقاء کے لئے ناگزیر ہوں۔ اس طور کہ اگر وہ مفقود ہو جائیں تو دنیا کی مصلحتیں صحیح طریقہ پر قائم نہ رہ سکیں بلکہ فساد و بگاڑ اور زندگی سے محرومی کا باعث بن جائیں یا ان کے فقدان سے نجات اور آخرت کی نعمت سے محرومی اور کھلا ہوا نقصان و خسران اٹھانے کا باعث ہو۔

ضرورت کی اس تعریف اور ضرورت کی وہ تعریف جو اضطرار کے ہم معنی ہے' کے درمیان دو اساسی فرق ہے۔ ایک یہ کہ دوسرے معنی کے لحاظ سے ضرورت محض ہلاکت نفس سے حفاظت کے لئے کسی فعل کے ارتکاب پر مجبور ہو جانے کا نام ہے' اور وہ بھی اس طور پر کہ نوبت اضطرار کے درجہ کو پہنچ جائے' اس طرح ضرورت کا دائرہ بہت محدود ہو جاتا ہے۔

ضرورت کی جو تعریف شاطبی وغیرہ نے کی ہے اس صورت میں ضرورت کا تعلق حیات انسانی کے تمام شعبوں سے قائم ہو جاتا ہے اور ان صورتوں کو بھی شامل ہوتا ہے جب کہ ہلاکت کا اندیشہ تو نہ ہو' لیکن شدید ضرر و مشقت درپیش ہو' حقیقت یہ ہے کہ اگر صاحب ہدایہ اور دوسرے فقہاء کے اطلاقات اور خود اصولیین کے یہاں ضرورت کی تعبیرات پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن کے حکم اضطرار کو سامنے رکھ کر فقہاء نے اس کو ایک اصول قرار دیتے ہوئے ضرورت کو ایک وسیع تر اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔

اس دوسری تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت کے بنیادی مقاصد پانچ ہیں۔ حفظ دین' حفظ نفس' جس میں جان و عزت اور آبرو' حیثیت عرفی اور عزت نفس بھی شامل ہے۔ حفظ نسل' حفظ مال' حفظ عقل' ان مقاصد خمسہ کا نفس حصول اور بقا جن امور پر موقوف ہو وہ ضرورت ہیں اس طرح ضرورت صرف جان بچانے ہی کا نام نہیں' بلکہ زندگی کے تمام شعبوں کی اساسیات ضرورت میں داخل ہیں' نیز اب ضرورت اضطرار کی طرح محض وقتی اور ہنگامی حکم ہی نہ ہوگی' بلکہ مختلف شعبہ ہائے حیات سے متعلق بنیادی احکام بھی ضرورت میں داخل ہوں گے' جیسے حفظ دین سے متعلق ضروریات میں عقائد' اسلام کے ارکان اربعہ' دعوت الی اللہ' جہاد' حفظ نفس کی ضرورات میں حالت اضطرار و اکراہ میں محرمات کی اجازت' ضروری خورد و نوش اور لباس و رہائش کا انتظام' قصاص' دیت' خودکشی کی ممانعت' نکاح جو افزائش نسل کا ذریعہ ہے' کی اجازت' حفظ عقل کی ضرورات میں مسکرات کی حرمت' حفاظت نسل کی ضرورات میں حد زنا کا اجراء اور زنا کی حرمت۔ حفاظت مال کی ضرورات میں کسب معاش کی اجازت' چوری اور خیانت کی حرمت' مال کا قابل ضمان ہونا' سود کی حرمت' یہ سارے احکام داخل ہیں' غرض فقہاء کے یہاں ضرورت محض کیفیت اضطرار کا نام نہیں' بلکہ زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق اساسیات اور ان کے تحفظ کے لئے دیئے گئے مستقل اور عارضی احکام بھی ضرورت میں داخل ہیں' فقہا ضرورت کی تعبیر کن مواقع پر استعمال کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں عمدۃ المطلعین موغیطی کی چند تصریحات ملاحظہ ہوں :

--- و موت ما ليس له نفس سائلة في الماء لا ينجسه كالبق والذباب والزنابير والعقرب و نحوها و قال الشافعي يفسده لان التحريم لا بطريق الكرامة آية للنجاسة بخلاف دود الخل وسوس الثمار لان فيه ضرورة (۸)

پانی میں ایسی چیز مرجائے جس میں بہتا ہوا خون نہ ہو جیسے پسو، مکھی، بھڑ، بچھو وغیرہ، تو ان کے مرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوگا۔ امام شافعی کے نزدیک ناپاک ہوجائے گا اس لئے کہ ان کی حرمت بہ طور شرافت و تکریم کے نہیں ہے جو اس کے ناپاک ہونے کی دلیل ہے برخلاف شہد کی مکھی اور گھن کے کہ اس میں ضرورت ہے۔

- - - و ان اصابہ خرء مالا یوکل لحمہ من الطیور اکثر من قدر الدرھم اجزأت الصلوۃ فیہ عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف و قال محمد لا یجوز، فقد قیل ان الاختلاف فی النجاسۃ و قد قیل فی المقدار و ھوالاصح، ھو یقول ان التخفیف للضرورۃ و لاضرورۃ لعدم المخالطۃ فلا یخفف(۹)

اگر ناخوردنی پرندوں کی بٹ مقدار درہم سے بڑھ کر لگ جائے تو امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک اس میں نماز درست ہوجائے گی۔ امام محمد کے نزدیک جائز نہیں، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ اختلاف رائے بٹ کے ناپاک ہونے اور نہ ہونے ہی کی بابت ہے اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ اختلاف مقدار نجاست کے متعلق ہے (خود نجاست میں کوئی اختلاف نہیں) اور یہی زیادہ صحیح ہے، امام محمد کا خیال ہے کہ بٹ کی بابت احکام میں آسانی ازراہ ضرورت ہے اور جن پرندوں کا انسان سے خلط ملط نہیں، ان سے بچنے میں ضرورت و حرج دامنگیر نہیں اس لئے حکم میں سہولت و آسانی بھی نہ برتی جائے گی۔

- - - جعل القلیل عفوا للضرورۃ و لاضرورۃ فی الکثیر و ھوما یستکثرہ الناظر الیہ فی المروی عن ابی حنیفۃ و علیہ الاعتماد(۱۰)

کنویں میں تھوڑی سی لید گرجائے تو قابل عفو ہے کہ یہ ضرورت ہے، کثیر مقدار میں لید گرجائے تو ضرورت نہیں، کثیر مقدار وہ ہے جس کو دیکھنے والے کثیر محسوس کریں۔ امام ابوحنیفہ سے یہی مروی ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔

- - - ولو اکلت الفارۃ ثم شربت علی فورہ الماء یتنجس الا اذا مکث ساعۃ لغسلھا فمھا بلعابھا و الاستثناء علی مذھب ابی حنیفۃ و ابی یوسف ویسقط اعتبار الصب للضرورۃ (۱۱)

اگر بلی نے چوہا کھایا پھر فورا پانی پیا تو پانی ناپاک ہوجائے گا، ہاں اگر تھوڑی دیر ٹھہر کر پئے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا، کیونکہ اس کا منہ لعاب سے دھل گیا ہے، یہ استثناءامام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے مذہب پر ہے، پاک ہونے کے لئے بہانے کی شرط کا اعتبار ضرورت کی بنا پر ساقط ہوجائے گا۔

- - - و یکرہ مسہ بالکم ھوالصحیح لانہ تابع لہ بخلاف کتب الشریعۃ لاھلھا حیث یرخص فی مسھا بالکم لان فیہ ضرورۃ (۱۲)

(جنبی کے لئے) قرآن مجید کا آستین سے چھونا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ اس کے تابع ہے، بخلاف کتب فقہ کے کہ جو لوگ اس سے استفادہ کرنے کے اہل ہیں، ان کو آستین کے ذریعہ ان کتابوں کے چھونے کی اجازت ہوگی، اس لئے کہ اس میں ضرورت ہے۔

- - - و لا یجوز بیع بیضۃ عند ابی حنیفۃ و عندھما یجوز لمکان الضرورۃ (۱۳)

امام ابو حنیفہ کے نزدیک ریشمی کیڑے کے انڈوں کا فروخت کرنا جائز ہے کہ یہ ضرورت ہے' صاحبین کے نزدیک جائز نہیں۔

--- یجوز الانتفاع به للخرز للضرورة (۱۴)

سور کے بال سے جو تا وغیرہ ٹانکنے کے لئے فائدہ اٹھانا ضرورت کی بنا پر جائز ہے۔

عمدۃ المتاخرین ابن عابدین شامی کے یہاں بھی اس قسم کی بہت سی عبارتیں ہیں' جن کو یہاں نقل کرنا باعث طوالت ہو گا۔

راقم سطور کا خیال ہے کہ ضرورت کے بارے میں یہی دوسرا تصور زیادہ صحیح ہے کہ حفظ دین حفظ نسل وغیرہ شریعت کے مقاصد پنجگانہ ہیں اور ضرورت' حاجت' تحسین ان مقاصد کے مدارج سہ گانہ ہیں' جو زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق ہیں' یہ قرآن مجید کی اصطلاح "اضطرار" کا ہم معنی نہیں' بلکہ اس سے وسیع تر مفہوم کی حامل ہے۔

حاجت---لغت واصطلاح میں:

حاجت کا مادہ لغت میں "ح' و' ج" ہے' اس میں سلامتی کے معنی بھی ہیں اور خود حاجت مندی کے معنی بھی ہیں' اور یہی دوسرا معنی معروف بھی ہے' اور یہاں مقصود بھی' اصل میں تو حاجت کے معنی محتاج ہونے کے ہیں' مگر انسان جس شئی کا حاجت مند ہو' "وہ بھی "حاجت" کہلاتی ہے۔ان الحاجة تطلق على نفس الافتقار على الشئى الذى يفتقر اليه (۱۵)۔ حاجت کی تعریف کے سلسلہ میں علامہ شاطبی کا بیان ہے:

و اما الحاجيات لمعناها انها مفتقر اليها من حيث التوسعة و رفع المضيق المودى فى الغالب الى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فاذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالح العامة و هى جارية فى العبادات و العادات والمعاملات والجنايات (۱۶) حاجیات سے مراد یہ ہے کہ کشائش' اکثر اوقات حرج کا باعث بننے والی تنگی اور مقصود سے محرومی کی تکلیف سے نجات کے لئے اس کی حاجت محسوس کی جائے کہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو مکلفین فی الجملہ حرج و مشقت سے دوچار ہو جائیں لیکن اس کی رعایت نہ کرنے سے پیدا ہونے والی خرابی اس درجہ کی نہ ہو جو عام مصالح کے اندر ہو سکتی ہے اور حاجت عبادات' عادات' معاملات اور جنایات سب میں موثر ہوتی ہے۔

سیوطی لکھتے ہیں:

و الحاجة كالجائع الذى لو لم يجد ما ياكله لم يهلك غير انه يكون فى جهد و مشقة (۱۷)

حاجت کی مثال یہ ہے کہ جیسے بھوکا اگر کھانے کی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہ ہو مگر تنگی و مشقت میں مبتلا ہو جائے۔

بعینہ یہی بات حموی نے فتح القدیر کے حوالہ سے نقل کی ہے(۱۸)

غرض حاجت بھی مقاصد پنجگانہ سے متعلق ان احکام کا نام ہے' جن کا مقصد ان کے حصول میں حائل مشقتوں کو دور کرنا یا ان کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ہو' شیخ ابو زہرہ نے اس پر اس طرح روشنی ڈالی ہے:

هو الذی لایکون الحکم الشرعی فیہ لحمایۃ اصل من الاصول الخمسۃ بل بقصد دفع المشقۃ او الحرج او الاحتیاط لھذہ الامور الخمسۃ کتحریم بیع الخمر لکیلا یسھل تناولھا و تحریم رؤیۃ عورۃ المرأۃ و تحریم الصلوۃ فی الارض المغصوبۃ و تحریم تلقی السلع و تحریم الاحتکار و الاحتیاط و عن ذلک فی الحاجیات اباحۃ کثیر من العقو د التی یحتاج الیھا الناس کالمزارعۃ و المساقاۃ و السلم و المرابحۃ و التولیۃ (۱۹)

حاجت وہ ہے جس کی بابت حکم شرعی مقاصد پنجگانہ میں سے کسی کے تحفظ کے لئے نہ ہو بلکہ ان سے متعلق مشقت و حرج کو دور کرنا یا احتیاطی تدبیر اختیار کرنا مقصود ہو' جیسے: شراب فروخت کرنے کی حرمت' تاکہ اس کا پینا آسان نہ رہے اور عورت کا حصہ ستر دیکھنے کی حرمت' مغصوبہ زمین میں نماز کی ممانعت' تلقی جلب او ذخیرہ اندوزی کی ممانعت اور احتیاط' لوگوں کی حاجت کے جو بہت سے معاملات جائز ہیں' جیسے: کھیتی اور پھلوں کی بٹائی' سلم' مرابحہ اور تولیہ' یہ من جملہ حاجات ہی کے ہیں۔

ابو زہرہؒ کی یہ وضاحت دراصل شاطبی کے اجمال کی تفسیر ہے' موجودہ زمانہ کے مختلف دوسرے علماء نے بھی تعبیر کے معمولی فرق کے ساتھ یہی ذکر کیا ہے(۲۰)

یہ وضاحت اس لئے اہمیت رکھتی ہے کہ بعض اہل علم کی تحریر سے ایسا ایہام ہوتا ہے کہ گویا مقاصد خمسہ صرف ضرورت ہی سے متعلق ہیں جیسے شاطبی لکھتے ہیں:

و مجموع الضروریات خمسۃ و ھی حفظ الدین و النفس و النسل و المال و العقل (۲۱)

ضروریات کل پانچ ہیں' دین' نفس' نسل' مال اور عقل کا تحفظ۔

ضرورت و حاجت میں فرق:

ضرورت اور حاجت کے درمیان بنیادی طور پر یہی فرق ملحوظ ہے کہ جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو مختل ہونے سے محفوظ رکھا جاتا ہے' وہ ضرورت ہے اور جو ضرورت کے درجہ کے احکام میں پیدا ہونے والی مشقت کے ازالہ یا احتیاطی پیش بندی کے طور پر دیئے گئے ہوں' وہ حاجت ہیں' لیکن اکثر اوقات عملی طور پر ضرورت اور حاجت کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ اسی لئے امام فخرالدین رازی کا بیان ہے:

ان کل واحدۃ من ھذہ المحرمات قد یقع فیہ ما یظھر کونہ من ذلک القسم و قد یقع فیہ ما لا یظھر کونہ بل یختلف ذلک بحسب اختلاف الظنون (۲۲)

ان محرمات میں سے ہر ایک میں بعض دفعہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ اس قسم میں ہے اور بعض دفعہ خیال ہوتا ہے کہ دوسری قسم میں داخل ہے' غرض اذہان کے اختلاف سے اس میں اختلاف واقع ہوتا رہتا ہے۔

اور علامہ بدرالدین زرکشی لکھتے ہیں:

و قد يشتبه كون واقعة في مرتبة الضرورة او الحاجة لتقاربهما و قد قال بعض الاكابر ان مشروعية الاجارة على خلاف القياس فنازعه بعض الفضلاء و قال: انها في مرتبة الضرورة لانه ليس كل الناس قادرا على المساكن بالملك و لا اكثرهم و المسكن مما يكن من الحر و البرد من مرتبة الضرورة (٢٣)

بعض اوقات یہ بات مشتبہ ہو جاتی ہے کہ یہ از قبیل ضرورت ہے یا حاجت کیونکہ یہ دونوں قریب ہی ہیں۔ بعض بزرگوں نے کہا ہے کہ "اجارہ" کا جائز ہونا خلاف قیاس ہے تو بعض فضلاء نے اس سے اختلاف کیا اور کہا کہ یہ بدرجہ ضرورت ہے' اس لئے کہ ہر شخص مملوکہ مکان میں رہائش پر قادر نہیں ہے بلکہ اکثر لوگ اس کی قدرت نہیں رکھتے اور مکان جو سرد و گرم سے بچاتا ہے' ضرورت کے درجہ میں ہے۔

اسی لئے فقہاء کے یہاں حاجت کے درجہ کے احکام پر ضرورت کا اطلاق عام ہے اور گو ضرورت کو حاجت سے تعبیر کرنا کم ہے' لیکن یہ بھی شاذ و نادر کے درجہ میں نہیں۔

یہ فرق تو حاجت اور ضرورت میں مکلفین کے احتیاط کے اعتبار سے ہے' دونوں کے حکم میں بھی فقہاء نے فرق کیا ہے' بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ حرام کی اباحت تو ضرورات سے ہی پیدا ہوتی ہے لیکن روزہ وغیرہ کا افطار مشقت اور حاجت کی وجہ سے بھی جائز ہو جاتا ہے۔(٢٤) لیکن جیسا کہ آگے تفصیل مذکور ہوگی' یہ کہنا کہ حرام صرف ضرورت ہی کی وجہ سے مباح ہوتا ہے' کافی محل نظر ہے۔ اس سلسلہ میں شیخ ابو زہرہ کی بات زیادہ صحیح ہے کہ ضرورت کی وجہ سے حرام لعینہٖ بھی جائز ہو جاتا ہے اور حاجت کی بنا پر صرف حرام لغیرہ۔(٢٥)

حاجت کے اعتبار کے لئے مطلوبہ مشقت:

حاجت کا تعلق چونکہ مشقت سے ہے' اس لئے ضروری ہے کہ خود مشقت کے درجات کو ملحوظ رکھا جائے کہ کس درجہ کی مشقت شریعت میں معتبر ہے اور کس درجہ کی مشقت معتبر نہیں' اس پر حافظ عزالدین بن عبد السلام نے بڑی چشم کشا بحث کی ہے' وہ فرماتے ہیں کہ مشقت کا ایک درجہ تو ایسا ہے کہ عبادات عادتاً ان سے خالی ہو ہی نہیں سکتی جیسے وضو و غسل میں ٹھنڈک کی تکلیف' ان کا تو ظاہر ہے کوئی اعتبار نہیں(٢٦) وہ مشقتیں جو عادتاً کسی حکم شرعی کی انجام دہی میں پیش نہیں آتیں' وہ درجات و مراتب کے اعتبار سے مختلف احکام شرعیہ میں مان لی گئی ہیں' حافظ صاحب نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور پوری عبارت یہاں نقل کئے جانے کے لائق ہے:

المشاق ضربان: احدهما مشقة لا تنفک العبادة عنها كمشقة الوضوء و الغسل في شدة السبرات۔

الضرب الثاني: مشقة تنفک عنها العبادات غالبا و هي انواع :

النوع الاول: مشقة عظيمة فادحة كمشقة الخوف على النفوس و الاطراف و منافع الاطراف' فهذه مشقة موجبة للتخفيف و الترخيص لان حفظ المنهج و الاطراف لاقامة مصالح الدارين اولى من تعريضها للفوات في عبادة او عبادات ثم تفوت امثالها ۔

النوع الثانی: مشقة خفيفة كادنى وجع فی اصبع او ادنى صداع او سوء مزاج خفيف فهذا لا لفتة اليه و لا تعريج عليه' لان تحصيل منافع العبادة اولى من دفع مثل هذه المشقة التی لا يوبه لها -

النوع الثالث: مشاق واقعة بين هاتين المشقتين مختلفة فی الخفة و الشدة فما دنا منها من المشقة العليا اوجب التخفيف و ما دنا منها من المشقة الدنيا لم يوجب التخفيف الا عند اهل الظاهر كالحمى الخفيفة و وجع الضرس اليسير. . . . و قد يتوسط مشاق بين الرتبتين بحيث لاتدنو من احدهما فقد يتوقف فيهما و قد يرجح بعضها بامر خارج عنها و ذلک كابتلاع الدقيق فی الصوم و ابتلاع غبار الطريق و غربلة الدقيق لا اثر له لشدة مشقة التحرز منها' و لا يخفى عما عداها مما تخفف المشقة فی الاحتراز عنه (۲۷)

مشقتیں دو طرح کی ہیں: ایک وہ جن سے عام طور پر عبادت خالی نہیں ہوتی' جیسے وضو اور شدید ٹھنڈک کے وقت غسل-- دوسرے وہ جن سے عموماً عبادات خالی ہیں' ان کی چند مثالیں:

اول سخت و تکلیف دہ مشقت' جیسے جان' اعضاء اور اعضاء کے منافع کے ضائع ہونے کا اندیشہ' یہ مشقت تخفیف و سہولت کا باعث ہے' اس لئے کہ جان اور اعضاء کا تحفظ--- تاکہ دنیا و آخرت کی مصلحتیں قائم رہیں--- اس بات سے بہتر ہے کہ ایک یا چند عبادت کے لئے اس سے محروم ہوجایا جائے اور پھر اس جیسی کتنی ہی عبادتیں فوت ہو کر رہ جائیں۔

دوسری قسم خفیف مشقت کی ہے' جیسے انگلی میں معمولی تکلیف' معمولی درد یا ناسازی مزاج' یہ ناقابل توجہ ہے اور لائق اعتناء نہیں۔ اس لئے کہ اس طرح کی ناقابل لحاظ مشقت کے ازالہ کے مقابلہ عبادت کے منافع کو حاصل کرنا زیادہ بہتر ہے۔

تیسری قسم ان مشقتوں کی ہے جو ان دونوں کے درمیان ہے' یہ خفت اور شدت میں مختلف ہوتی ہیں' ان میں سے جو اعلیٰ درجہ کی مشقت سے قریب ہو وہ تخفیف پیدا کرے گی اور جو کم تر درجہ کی مشقت سے قریب ہو وہ باعث تخفیف نہیں' سوائے اہل ظاہر کے' جیسے معمولی بخار' چوے کا معمولی درد..... درمیانی درجہ کی بعض مشقتیں ایسی بھی ہیں جو ان دونوں میں سے کسی سے قریب نہیں' بعض اوقات ان کی بابت توقف کیا جاتا ہے اور بعض اوقات کسی خارجی سبب کی طرف رجوع کیا جاتا ہے' جیسے: روزہ میں آٹا نگل جانا' راستے کے غبار کو گھونٹ جانا اور آٹا کا چوکر' چونکہ ان سے بچنے میں شدید مشقت ہے اس لئے روزہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا اور دوسری چیزیں جن سے بچنے میں اس درجہ مشقت نہیں درگزر سے کام لیا جائے گا۔

یہ کچھ عبادات ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ معاملات میں بھی اسی مشقت کا اعتبار ہے:

و لا تختص المشاق بالعبادات بل تجری فی المعاملات' مثاله الغرر فی البيع و هو ايضا ثلاثة اقسام: احدها: ما يعسر اجتنابه كبيع الفستق و البندق و الرمان' و البطيخ فی قشورها فيعفى عنه' القسم الثانی: مالا يعسر اجتنابه فلا يعفى عنه' القسم الثالث: ما يقع بين المرتبتين و فيه اختلاف' منهم من يلحقه بما عظمت مشقته الا انه تارة يعظم الغرر فيه فلا يعفى عنه على الاصح كبيع الجوز الاخضر فی قشرته و تارة يخف العسر فيه لمسيس الحاجة الى بيعه فيكون الاصح جوازه كبيع الباقلاء الاخضر فی

لشرقہ۔

و الاعذار عنده رتب متفاوته فی المشقة الرتبه الاولی: مشقة عظیمة فادحة کالخوف علی النفوس و الاعضاء و منافع الاعضاء فیباح بها التیمم۔

الرتبة الثانیة مشقه دون هذه المشقة فی الرتبة کالخوف من حدوث المرض المخوف فهذا ملحق بالرتبة العلیا علی الاصح۔

الرتبة الثالثة: خوف ابطاء البرء و شدة الضنی ففی الحاقه بالرتبة الثانیة خلاف و الاصح الالحاق۔

الرتبة الرابعة: خوف الشین ان کان باطنا لم یکن عذرا و ان کان ظاهرا ففیه خلاف و المختار الاباحة فهذه الاعذار کلها کما ذکرناه فی اباحة الفطر فی الصوم و فی اباحة القعود فی الصلاة و یدل علی ذلک صور جوز فیها الشافعی التیمم بمشاق خفیفة دون هذه المشاق (۲۸)

مشقتیں کچھ عبادات ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ معاملات میں بھی جاری ہوتی ہیں' اس کی مثال بیع میں "غرر" ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں' ایک وہ کہ جس سے اجتناب میں دشواری ہے' جیسے پستہ' چلغوزہ' انار اور تربوز کی چھلکا سمیت خرید و فروخت' ایسا "غرر" قابل عفو ہے' دوسری قسم وہ ہے کہ جس سے اجتناب دشوار نہ ہو کہ یہ قابل عفو نہیں' تیسری قسم ان دونوں کے درمیانی درجہ کے غرر کی ہے' اس میں اختلاف ہے' بعض حضرات اس کو شدید مشقت کے حکم میں رکھتے ہیں' سوائے اس کے کہ غرر بہت زیادہ ہو' تو صحیح تر قول کے مطابق وہ قابل عفو نہیں جیسے: سبز اخروٹ کی چھلکا سمیت خرید و فروخت' اور کبھی اس میں دشوای کم ہوتی ہے کیونکہ اسے فروخت کرنے کی حاجت پیش آتی ہے لہٰذا زیادہ صحیح یہ ہے کہ اسے جائز قرار دیا جائے جیسے سبزی کی بیع اس کے چھلکے کے ساتھ درست ہے۔

اعذار بھی مشقت کے لحاظ سے مختلف درجات کے ہیں۔ پہلا درجہ شدید و تکلیف دہ مشقت کا ہے' جیسے جان' اعضاء اور اعضاء کے منافع کی بابت خوف کہ اس کی وجہ سے تیمم جائز ہے۔

دوسرا درجہ اس سے کم تر مشقت کا ہے' جیسے: خوفناک بیماری پیدا ہو جانے کا اندیشہ' یہ بھی صحیح تر قول کے مطابق اول درجہ ہی کے مشقت کے حکم میں ہے۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ رفتار صحت کے سست ہو جانے کا خوف اور کمزوری کے بڑھنے کا خوف ہو تو اس کے دوسرے درجہ کے حکم میں ہونے کی بابت اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ بھی اسی حکم میں ہے۔

چوتھا درجہ یہ ہے کہ عیب پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہو' تو اگر یہ باطنی عیب ہو تو عذر نہیں اور ظاہری عیب ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے' قول مختار یہ ہے کہ یہ اباحت کا باعث ہے' تمام اعذار انہیں قواعد پر مبنی ہیں' جیسے روزہ کے توڑنے کی اجازت اور بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اباحت' اس پر وہ چند صورتیں دلالت کرتی ہیں جن میں امام شافعی نے ان مشقتوں سے کم تر درجہ کی مشقت میں بھی تیمم کی

اجازت دی ہے۔

سیوطی نے شیخ عزالدین سے عبادات کے باب میں مشقت کا یہ معیار نقل کیا ہے کہ شریعت میں جس عبادت میں جو سہولت جس مشقت کی بنا پر دی گئی ہے' اس عبادت میں اسی کے مماثل یا اس سے فروں تر مشقت کی بنا پر سہولت پیدا ہوگی' مثلاً سفر میں روزہ افطار کرنے کی اجازت منصوص ہے' مرض کی بنا پر بھی اجازت منصوص ہے' لیکن کس درجہ کا مرض معتبر ہے' اس کی صراحت نہیں' تو اب معیار یہ ہوگا کہ سفر میں روزہ رکھنے میں جتنی مشقت ہوتی ہے' جس مرض میں روزہ رکھنا اسی درجہ شاق گزرتا ہو' وہی مرض معتبر ہوگا یا جیسے جوئیں کی کثرت کی وجہ سے ممنوعات احرام کے ارتکاب کی اجازت دی گئی ہے تو غیر منصوص امور میں اسی درجہ مشقت کی وجہ سے ممنوعات احرام کا ارتکاب جائز ہوگا (۲۹)' **وعلی ھذا القیاس**۔

گو حافظ عزالدین بن عبدالسلام نے اور بعض دوسرے علماء نے اس مسئلہ کو منقح کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ حاجت کے سلسلہ میں مشقت و حرج کی ایسی قطعی حد قائم نہیں کی جاسکتی' جس کا تمام لوگوں پر اطلاق ہوسکے' بلکہ علاقہ اور مقام' اموال و ظروف' تہذیب و تمدن' مختلف طبقات کے معاشی معیار اور مختلف پیشوں سے تعلق رکھنے والوں کی قوت برداشت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہی حاجات کی تعیین کی جاسکتی ہے' ایک چیز آج سے پچاس سال پہلے کی سوسائٹی میں ممکن ہے حاجت نہ رہی ہو اور آج حاجت بن گئی ہو یا اس وقت حاجت رہی ہو اور اب حاجت کے درجہ میں نہ ہو' یہ بھی ممکن ہے کہ کچھ لوگ جو شروع سے مرفہ الحالی کی زندگی بسر کررہے ہوں' ان کے لئے ایک چیز حاجت کے درجہ میں ہو اور ان سے کم سطح کی زندگی گزارنے والوں کے لئے تحسین کے درجہ کی' شہر اور دیہات' مسلم اور غیر مسلم ملکوں کے باشندوں کی حاجات میں بھی تفاوت واقع ہوسکتا ہے۔ اس سلسلہ میں فقہاء نے نفقہ' حج کے لئے مطلوب زاد و راحلہ اور تعزیر کے سلسلہ میں جو فرق مراتب رکھا ہے نیز بعض امور جن کو امام صاحب نے ناجائز اور صاحبین یا بعد کے فقہاء نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے احوال کو دیکھتے ہوئے جائز قرار دیا ہے اور اس اختلاف کو اختلاف برہان کے بجائے اختلاف زمان پر مبنی قرار دیا ہے' ان سے اس پر روشنی پڑتی ہے۔

پس ہر زمانہ کے فقہاء اور ارباب افتاء کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ لوگوں کی انفرادی اور امت کی اجتماعی حاجات کی اپنے زمانہ و حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے تعیین کریں' اس سلسلہ میں شاطبی کی یہ تصریح قابل ملاحظہ ہے:

ان الرخصة اضافية لا اصلية بمعنى ان كل احد فى الاخذ بها فقيه نفسه ما لم يجد فيها حد شرعي فيوقف عنده و بيان ذلك من اوجه :

احدها ان سبب الرخصة المشقة والمشاق تختلف بالقوة و الضعف و بحسب الاحوال وبحسب قوة العزائم و ضعفها و بحسب الازمان و بحسب الاعمال فليس سفرالانسان راكبا مسيرة يوم وليلة فى رفقة مامونة وارض مامونة و على بطء فى زمن الشتاء وقصر الايام كالسفر على الضد من ذلك فى الفطر و القصر و كذلك الصبر على شدائد السفر و مشقاته يختلف' فرب رجل جلد ضرى على قطع المهامة حتى صار له ذلك عادة لا يحرج بها و لا يتالم بسببها يقوى على عباداته و على ادائها على كمالها و فى

اوقاتها و رب رجل بخلاف ذلک و کذلک فی الصبر علی الجوع و العطش' و یختلف ایضا باختلاف الجبن والشجاعة و غیر ذلک، من الامور التی لایقدر علی ضبطها' و کذلک المریض بالنسبة الی الصوم والصلوۃ والجهاد و غیرها و اذا کان کذلک فلیس للمشقۃ المعتبرۃ فی التخفیفات ضابط مخصوص و لاحد محدود یطرد فی جمیع الناس . . فلذا لیست اسباب الرخص بداخلة تحت قانون اصلی و لاضابط ماخوذ بالید بل هو اضافی بالنسبة الی کل مخاطب فی نفسه' فمن کان من المضطرین معتادا للصبر علی الجوع و لاتختل حالة بسببه کما کانت العرب و کما ذکر عن الاولیاء فلیست اباحة المیتة له علی وزان من کان بخلاف ذلک' هذا وجه(۳۰)

رخصت ایک اضافی چیز ہے' مستقل نہیں ہے' اس طور کہ ہر ایک اس سلسلہ میں اپنی ذات کے بارے میں غور کرنے اور فیصلہ کرنے کا مجاز ہے بشرطیکہ اس کی بابت کوئی شرعی حد نہ پائی جاتی ہو' اگر ایسی کوئی حد مقرر ہو تو اسی پر قائم رہا جائے گا--- چند وجوہ سے اس کی وضاحت کی جاتی ہے:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ رخصت کا سبب مشقت ہے اور مشقتیں قوت و ضعف' احوال اور قوت ارادی' زمانہ ووقت اور افعال کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ چنانچہ کوئی انسان سوار ہو کر قابل اعتبار رفقاء کے درمیان مامون علاقے کا ست گامی کے ساتھ جاڑے کے موسم میں اور چھوٹے دنوں میں ایک شبانہ روز کا سفر کرے تو یہ سفر اور وہ سفر جو اس کے مخالف دنوں میں ہو' نماز میں اور رمضان میں افطار کی بابت ایک درجہ کا نہیں ہو سکتا' اس طرح سفر کی مشقتوں اور سختیوں کی قوت برداشت بھی الگ الگ ہوتی ہے بعض لوگ طاقتور ہوتے ہیں مشکل کاموں کی انجام دہی کے عادی ہو جاتے ہیں مشکلات سے پریشان نہیں ہوتے اور نہ اس کی وجہ سے مبتلاء تکلیف ہوتے ہیں' وہ کامل طریقہ پر اپنی عبادتوں کی انجام دہی اور ان کو ان کے مستحب وقتوں میں ادا کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور بعض لوگوں کا معاملہ اس کے برخلاف ہوتا ہے۔ اسی طرح بھوک اور پیاس کی قوت برداشت بھی مختلف ہوتی ہے' بہادری اور بزدلی میں بھی تفاوت ہوتا ہے' اسی طرح کی اور بھی چیزیں ہیں جن کا احاطہ ممکن نہیں' ایسے ہی روزہ' نماز' جہاد کی نسبت سے مریض کا معاملہ ہے۔ جب صورت حال یہ ہو تو معلوم ہوا کہ شریعت نے جو سہولتیں دی ہیں ان میں کس درجہ مشقت معتبر ہوگی؟ اس کے لئے کوئی متعین ضابطہ اور کوئی مقررہ حد نہیں جو تمام لوگوں کے حق میں جاری ہو سکے... پس جب رخصتوں کے اسباب کسی مستقل قانون اور منضبط قاعدہ پر مبنی نہیں ہیں بلکہ وہ ایک اضافی شی ہے جو ہر مخاطب کی نسبت سے طے پاتی ہے تو جو مضطر شخص بھوک کو برداشت کرنے کا عادی ہو اور جس کی حالت بھوک کی وجہ سے دگرگوں نہ ہو جاتی ہو جیسا کہ عربوں کا حال تھا اور جیسا کہ بعض اولیاء کے بارے میں منقول ہے تو ان کے لئے اور جن کے حالات ان سے مختلف ہوں مردار کا جائز ہونا ایک ہی درجہ کا ممنوع نہیں ہوگا' یہ اہم بات ہے۔

شریعت میں ضرورت کا اعتبار و مقام :

ضرورت و حاجت کے معتبر ہونے کے سلسلہ میں اصولی طور پر کتاب و سنت میں متعدد نصوص موجود ہیں :

یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر (۳۱)

اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتے ہیں، دشواری نہیں چاہتے

ما جعل علیکم فی الدین من حرج (۳۲)

تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

--- بعثت بالحنیفیۃ السمحۃ (۳۳)

میں توحید خالص پر مبنی اور معتدل دین دے کر بھیجا گیا ہوں۔

--- انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین (۳۴)

تمہیں اس واسطے مبعوث کیا گیا تاکہ تم آسانی کا معاملہ کرو نہ کہ تنگی کا۔

--- یسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا (۳۵)

آسانی پیدا کرو تنگی اور مشقت میں لوگوں کو نہ ڈالو اور لوگوں کو خوشخبری سناؤ انہیں نفرت نہ دلاؤ۔

--- ان خیر دینکم ایسرہ (۳۶)

درحقیقت تمہارا دین وہ بہتر دین ہے جو آسان ہے۔

نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا بیان ہے کہ :

ما خیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین امرین الا اختار ایسرھما مالم یکن اثما (۳۷)

حضور اکرمؐ کو جب بھی دو باتوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپؐ نے ان میں سے آسان کو اختیار فرمایا جب تک کہ وہ گناہ کا باعث نہ ہو۔

یہ اور اس طرح کی بہت سی آیات و روایات اور خود حالت اضطرار کے احکام کی آیت، تیمم اور نماز خوف نیز سفر اور بیماری کی بنا پر روزہ توڑنے کی اجازت وغیرہ سے متعلق آیات اس بات کو صاف طور پر ظاہر کرتی ہیں کہ شریعت نے انسانی ضرورت کی خوب خوب رعایت کی ہے اور یہ قانون شریعت کا ایک امتیازی وصف اور اس کے اعتدال نیز فطرت انسانی سے ہم آہنگی کی کھلی دلیل ہے۔

اسی بنا پر علماء نے اکراہ کی بنا پر اضطرار کے احکام جاری کئے ہیں اور قابل توجہ پہلو یہ ہے کہ اس استنباط کو قیاس نہیں بلکہ دلالت النص قرار دیا گیا ہے، علامہ ابن ہمام اور ان کے شارح امیر بادشاہ کہتے ہیں :

(والملجئی) نوع من الاضطرار (تثبت) الاباحۃ فی الاکراہ الملجئی (بدلالتہ) ای بدلالۃ النص المذکور فی الاضطرار

كما ثبت حرمة الضرب بالنص الدال على حرمة التأفيف بطريق اولى على ماسبق (ان اختص به) الاضطرار (بالمخمصة قائم) المكره (لواوقع القتل اوقطع العضو (به لامتناعه) من تناول ذلك (ان) كان (عالما بسقوطها) اى الحرمة (۳۸)

اکراہ ملجی اضطرار ہی کی ایک قسم ہے' اکراہ ملجی میں اباحت اس نص کی دلالت سے ثابت ہے جو اضطرار کے متعلق وارد ہوئی ہے' جیسے "اف" کہنے کی حرمت والی آیت سے بدرجہ اولی ضرب کی حرمت ثابت ہوتی ہے اگر اضطرار کو مخمصہ کے ساتھ خاص کرلیا جائے۔ پس اگر مکرہ قتل کردیا جائے یا اس کا عضو کاٹ دیا جائے اس بنا پر کہ وہ حرام کھانے سے انکار کررہا ہو تو اگر اس شخص کو اکراہ کی حالت میں حرام شی کی حرمت ختم ہوجانے کا علم رہا ہو تو وہ گنہگار ہوگا۔

اسی لئے فقہاء ضرورت کی بنا پر دیئے گئے بہت سے احکام میں قریب قریب متفق نظر آتے ہیں' اور بیک زبان اس بات کے معترف ہیں کہ "**الضرورات تبیح المحظورات**" اصل میں اس مسئلہ کا تعلق ایک گونہ اہلیت اور شریعت کے قانون تکلیف سے بھی ہے۔ فقہاء نے اکراہ کے ذیل میں اس امر پر بحث کی ہے کہ اکراہ مانع تکلیف ہے یا نہیں؟ مسلم الثبوت اور اس کے شارح بحرالعلوم کا بیان ہے :

(الاكراه ملجئ وهو بما يفوت النفس او العضو) ان لم يفعل الفعل المكره عليه (وغيره) و هوالاكراه بغير مايفوت النفس والعضو (غيره) اى غير الملجئ (كالحبس و الضرب و هو) بنوعيه (لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه و بنقيضه مطلقا و قال جماعة) يمنع الاكراه التكليف (فى الملجئ) منه (دون غيره) (۳۹)

اکراہ کی ایک قسم اکراہ ملجی ہے یعنی اگر اس فعل کو نہ کرے جس پر اسے مجبور کیا جارہا ہے تو جان یا عضو کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو' اکراہ کی دوسری قسم "اکراہ غیر ملجی" ہے جس میں ایسا جبر ہو کہ جان یا عضو کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو' اکراہ کی دونوں ہی قسمیں مکلف ہونے میں مانع نہیں ہیں۔ ایک جماعت کا خیال ہے کہ اکراہ ملجی مکلف ہونے میں مانع ہے' غیر ملجی مکلف ہونے میں مانع نہیں۔
----ابسری کی بھی یہی رائے ہے کہ اکراہ مانع تکلیف ہے۔ (۴۰)

گو امام غزالی کا خیال ہے کہ تکلیف میں مانع وہی چیز ہوتی ہے جو خود مکلف کی ذات میں پائے جائیں' اکراہ کی صورت میں خلل مکلف بہ میں پایا جاتا ہے نہ کہ خود مکلف میں۔(۴۱) تاہم اس سے اتنی بات ضرور معلوم ہوتی ہے کہ فقہاء کی ایک جماعت کے نزدیک اکراہ و اضطرار جیسی شدید درجہ کی ضرورت کو خود تکلیف ہی میں مانع مانا گیا ہے۔ نیز اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ اسباب عجز بجائے خود شریعت کے عمومی احکام میں استثناء کی راہ ہموار کردیتے ہیں' اور ظاہر ہے کہ ضرورت و حاجت کے درجہ کی رخصتیں فی الجملہ سبب عجز ہوتی ہیں' اس لئے "ضرورت" کے احکام میں معتبر ہونے پر اتفاق ہے اور یہ کتاب و سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

ضرورت کب رفع حرمت کا باعث ہے اور کب رفع اثم کا؟:

ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت اصل میں "رخصت" کی ہوتی ہے پس نفی گناہ' رفع حرمت یا رخصت پر عمل کے وجوب یا اباحت کی جو بحث اصولیین نے "رخص شرعیہ" کے سلسلہ میں کی ہے وہی احکام کی ضرورت سے متعلق بھی ہوں گے' فقہاء حنفیہ نے عام طور پر

اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے' امام سرخسی کی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ بعض اوقات سبب بھی موجود ہوتا ہے اور حکم حرمت بھی' شریعت استثنائی طور پر اس ممنوع کے ارتکاب کی اجازت دے دیتی ہے' جیسے کلمہ شرک کا اکراہ کی حالت میں تکلم' ہلاکت کے خوف سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے اجتناب' حالت اضطرار میں دوسرے کے مال کا بلا اجازت کھالینا' یا اکراہ کی وجہ سے دوسرے کا مال تلف کردینا' وغیرہ۔ ان صورتوں میں رخصت پر عمل کرلینے کی گنجائش ہے' لیکن صبر اولی وافضل ہے :

فاما النوع الاول فهو ما استبیح مع قیام السبب المحرم و قیام حکمه ففی ذلک الرخصة الکاملة بالاباحة لعذر العبد مع قیام سبب الحرمة و حکمها و ذلک نحو اجراء کلمة الشرک علی اللسان بعذر الاکراه . . فهذه رخصة له ان اقدم علیها لم یاثم و الاول عزیمة حتی اذا صبر حتی قتل کان ماجورا و علی هذا الامر بالمعروف و النهی عن المنکر عند خوف الهلاک(۴۳)

پہلی قسم وہ ہے جو سبب حرمت اور حکم حرمت کے قائم ہونے کے باوجود مباح ہو' اس صورت میں اباحت کی مکمل رخصت ہے کیونکہ بندہ سبب حرمت اور حکم حرمت کے قائم رہنے کے باوجود معذور ہے' جیسے اکراہ کی وجہ سے زبان پر کلمہ کفر کا جاری کرنا.... یہ رخصت ہے اگر اس کا مرتکب ہو تو گنہگار نہ ہوگا اور پہلا عزیمت ہے یہاں تک کہ اگر صبر کرلے اور مارا جائے تو ماجور ہوگا ہلاکت کے اندیشہ کے وقت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر بھی اسی حکم میں ہے۔

---اسی کو مزید وضاحت کے ساتھ علامہ ابن ہمام اور ان کے شارح امیر بادشاہ نے اس طرح کہا ہے :

الحکم اما رخصة و هو ما شرع تخفیفا لحکم مع اعتبار دلیله قائم الحکم لعذر خوف النفس او العضو کا جراء المکره بذلک کلمة الکفر و جنایته علی احرامه و رمضان (ای وجنایة الصائم فی رمضان صحیحا مقیما مکرها بذلک بالافساد) و ترک الخائف علی نفسه الامربالمعروف و النهی عن المنکر والصلوة و تناول المضطر مال الغیر و هوا حق نوعیها فالعزیمة اولی و لو مات بسببها(۴۴)

بعض اوقات رخصت کا حکم ہوتا ہے۔ رخصت وہ حکم ہے جو آسانی کے لئے دیا گیا ہو حالانکہ حرمت کی دلیل بھی موجود ہو' حکم بھی قائم ہو لیکن جان یا عضو کی ہلاکت کے اندیشہ کی بنا پر اجازت دے دی گئی ہو۔ جیسے مکرہ کے لئے کلمہ کفر کا تلفظ' حالت احرام میں جنایت کا ارتکاب' رمضان المبارک میں بحالت صحت و اقامت روزہ دار کا روزہ توڑ دینے پر مجبور کردیا جانا' جان کی ہلاکت سے دوچار شخص کا امر بالمعروف' نہی عن المنکر اور نماز کا ترک کرنا۔ اسی طرح مضطر کا دوسرے کے مال کو استعمال کرنا۔ یہ رخصت کی دونوں قسموں میں سے زیادہ اہم قسم ہے' ان صورتوں میں عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے گو اس کی وجہ سے وہ ہلاک کردیا جائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ جہاں سبب حرمت اور حکم حرمت ہونے کے باوجود ضرورت کی بنا پر رعایت دی جاتی ہے محض رفع گناہ کے درجہ میں ہوتی ہے نہ کہ رفع حرمت کے' اور اس کا ارتکاب محض جائز ہوتا ہے نہ کہ واجب۔

دوسری صورت یہ ہے کہ گو سبب حرمت موجود ہو' لیکن شارع نے حکم حرمت کو ضرورت کی وجہ سے باقی نہ رکھا ہو' اس صورت میں ضرورت کی بنا پر صرف رفع گناہ ہی نہیں ہوتا بلکہ رفع حرمت بھی ہوجاتا ہے اور ضرورت کی بنا پر حاصل ہونے والی رعایت

سے فائدہ نہیں اٹھانا موجب گناہ ہے' امام عبدالعزیز بخاری شارح اصول بزدوی لکھتے ہیں :

و کذلک المکرہ علی شرب الخمر او المیتۃ او المضطر الیھما رخصۃ مجازا لان الحرمۃ ساقطۃ حتی اذا صبر صار آثما لان الحرمۃ ما تثبت الا صیانۃ لعقلہ و دینہ عن فساد الخمر و نفسہ عن المیتۃ فاذا خاف بہ فوات نفسہ لم یستقم صیانۃ البعض بفوات الکل فتسقط المحرم و کان اسقاطا لحرمتہ' فاذا صبر لم یصر بودیا حق اللہ فکان مضیعا دمہ الا ان حرمۃ ھذہ الاشیاء مشروعۃ فی الجملۃ (۴۵)

اسی طرح وہ شخص جس کو شراب پینے یا مردار کھانے پر مجبور کیا گیا ہو۔ یا وہ ان کے ارتکاب پر مضطر ہو گیا ہے تو ان کے لئے رخصت ہے جو مجازا رخصت کہلاتا ہے اس لئے کہ اس وقت حرمت ہی ساقط ہو جاتی ہے یہاں تک کہ اگر وہ شخص صبر سے کام لے اور رخصت پر عمل نہ کرے تو گنہ گار ہو گا۔ کیونکہ شراب و مردار کی حرمت دراصل عقل اور دین کی شراب کے بگاڑ سے حفاظت اور نفس کی مردار سے حفاظت کے لئے ہے۔ لہٰذا جب اس کو وجود کے فوت ہو جانے کا اندیشہ پیدا ہو جائے تو ظاہر ہے کہ پورے کو کھو کر جزء کی حفاظت نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا وجہ حرمت ساقط ہو جائے گی اور جب وجہ حرمت ساقط ہو گئی تو اس کی حرمت ہی باقی نہیں رہی۔ پس اگر وہ صبر ہی کرلے تو اللہ تعالی کے حق کو ادا کرنے والا نہیں ہو گا بلکہ گویا وہ اپنے خون کو ضائع کرنے والا ہو گا۔ تاہم چونکہ فی الجملہ ان اشیاء کی حرمت ثابت ہے۔

---اسی قسم کی بات ابن ہمام نے بھی کی ہے(۴۶) اور علامہ سرخسی نے بھی (۴۷) دوسرے فقہاء کی بھی یہی رائے ہے' آمدی اس پہلو پر اس طرح روشنی ڈالتے ہیں:

لان المخصص بین لنا ان المتکلم لم یرد باللفظ العام لغۃ صورۃ التخصیص فلایکون اثبات الحکم فیھا علی خلاف الدلیل لان العموم انما یکون دلیلا علی الحکم فی احاد الصور الداخلۃ تحت العموم لغۃ مع ارادۃ المتکلم لھا و مع المخصص فلا ارادۃ (۴۸)

اس لئے کہ مخصص نے آکر یہ بات واضح کر دی ہے کہ متکلم نے اس لفظ سے جو ازروئے لغت عام ہے اس خاص شئی کی حرمت کو مراد ہی نہیں لیا ہے۔ لہٰذا اس میں کسی اور حکم کا ثابت کرنا خلاف دلیل نہیں ہو گا کیونکہ عموم اس عام کے تحت آنے والی صورتوں سے متعلق حکم پر اس وقت دلالت کرتا جب کہ متکلم نے اس کا ارادہ بھی کیا ہو۔ اور اگر مخصص تو متکلم کی طرف سے اس کا ارادہ متحقق ہی نہیں ہوا۔

لیکن ظاہر ہے کہ محرمات منصوصہ میں حرمت کے پائے جانے کے باوجود حکم حرمت کا ساقط ہو جانا ایک ایسی بات ہے جس کا ثبوت نص شرعی کے بغیر نہیں ہو سکتا---ہاں یہ ضرور ہے کہ اس کے لئے عبارت و صراحت ہی ضروری نہیں' دلالۃالنص بھی کافی ہے' جیسا کہ فقہاء نے اکراہ کی بنا پر محرمات کو جائز قرار دیا ہے جو اضطرار کی وجہ سے جائز ہو جاتی ہیں اور اس کو اضطرار سے متعلق حکم قرآنی کا **"دلالۃ النص"** قرار دیا ہے۔

اس طرح اب چار صورتیں ہو گئیں :

الف : محرمات منصوصہ کے ذریعہ رفع اثم کیا گیا ہو' تو یہ رخصت مباح ہوگی اور حکم صرف رفع گناہ کا ہوگا۔

ب : محرمات منصوصہ کی ایک خاص قسم کی نص نے حرمت ہی سے مستثنیٰ کردیا ہو' اب یہ رخصت واجب ہوگی اور حکم رفع حرمت کا ہوگا۔

ج : محرمات منصوصہ کے عموم سے ضرورت کی بناپر فقہاء نے کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو' اب بھی حکم رفع اثم کا ہوگا' اور یہ رخصت محض جائز ہوگی۔

د : قیاس اور اجتہادی ممنوعات سے فقہاء نے کسی ضرورت کی بناپر کسی خاص صورت کا استثناء کیا تو اب حکم "رفع حرمت" کا ہوگا' اور اس پر عمل کرنا جائز ہوگا اور اجتناب احوط ہوگا کیونکہ حرمت و ممانعت قیاس پر مبنی ہے اور رفع حرج اور دفع مشقت کا حکم منصوص ہے اور نص کو قیاس پر فوقیت حاصل ہے۔

اس سلسلہ میں سرخسی کی یہ توضیح بڑی چشم کشا ہے :

و اما الترک (۴۹) لاجل الضرورة فنحو الحکم بطهارة الآبار و الحیاض بعد ما تنجست و الحکم بطهارة الثوب النجس اذا غسل فی الأجانات فان القیاس یأبی جوازه' لان مایرد علیه النجاسة یتنجس بملاقاته' ترکناه للضرورة المحوجة الی ذلک لعامة الناس' فان الحرج مدفوع بالنص' و فی موضع الضرورة تتحقق معنی الحرج لو اخذ فیه بالقیاس فکان متروکا بالنص (۵۰)

ضرورت کی بناپر قیاس کو ترک کرنے کی مثال یہ ہے کہ کنویں اور حوض جو ناپاک ہوگئے ہوں ان کی پاکی کا مسئلہ ہے' اسی طرح ٹب میں دھوئے ہوئے ناپاک کپڑوں کے پاک کرنے کا حکم ہے کہ یہ خلاف قیاس حکم ہے' اس لئے کہ جو چیز نجاست پر گرتی ہے وہ بھی نجاست کے ملنے سے ناپاک ہوجاتی ہے۔ ہم نے ضرورت عامہ کے پیش نظر اس قیاس کو ترک کردیا ہے۔ حرج اور مشقت سے بچنا نص سے ثابت ہے اور ضرورت کے مواقع پر حرج کا تحقق ہوتا ہے لہٰذا اگر ایسے موقع پر قیاس کو لیا جائے تو یہ بمقابلہ نص کے قابل ترک ہے۔

احکام ضروریہ کا حکم :

جہاں تک احکام ضرورت کے وجوب و اباحت کا مسئلہ ہے تو حنفیہ کے یہاں عام طور پر یہی دو صورتیں صراحت سے ملتی ہیں' وجوب اور اباحت' اگر دلیل حرمت اور حکم حرمت موجود ہو تو ضرورت پر مبنی حکم محض جائز ہوگا اور اگر شارع نے حکم حرمت ہی کو ختم کردیا ہو تو ضرورت پر مبنی حکم واجب ہوگا۔ فقہاء شوافع نے اس میں کسی قدر تفصیل سے بحث کی ہے اور رخصت کی پانچ قسمیں کی ہیں: واجب' مستحب' مباح' خلاف اولیٰ اور مکروہ' چنانچہ سیوطی کا بیان ہے:

ما یجب فعلها کا کل المیتة للمضطر' لمن خاف الهلاک بغلبة الجوع و العطش و ان کان مقیما صحیحا و اساغة الغصة بالخمر' و ما یندب کالقصر فی السفر و الفطر لمن یشق علیه الصوم فی سفر او مرض و الابراد بالظهر و النظر الی المخطوبة و ما

يباح كالسلم، و ما الاولى تركها كالمسح على الخف و الجمع و الفطر لمن لا يتضرر و التيمم لمن وجد الماء يباع باكثر من ثمن المثل و هو قادر عليه، و ما يكره فعلها كالقصر في اقل من ثلاثة مراحل(۵۱)

رخصت کی ایک قسم رخصت واجبہ کی ہے' جیسے مضطر کے لئے مردار کا کھانا کہ جس کو بھوک اور پیاس کی شدت کی وجہ سے ہلاکت کا اندیشہ ہو گو وہ مقیم اور تندرست ہی کیوں نہ ہو۔ اسی طرح شراب کے ذریعہ لقمہ کو نیچے اتارنا۔ بعض رخصتیں مستحب ہیں' جیسے سفر میں قصر اور افطار کی اجازت اس شخص کے لئے جس شخص کو سفر اور بیماری میں روزہ شاق گزرتا ہو۔ اسی طرح ظہر میں تاخیر کی اجازت اور مخطوبہ کو دیکھنے کی اجازت۔ بعض رخصتیں مباح ہیں' جیسے بیع سلم۔ اور بعضے خلاف اولی ہیں' جیسے موزوں پر مسح' جمع بین الصلوتین اور جس کو روزہ سے تکلیف نہ ہو اس کے لئے افطار' اس شخص کا تیمم کرنا جس کو مناسب قیمت سے زیادہ میں پانی مل رہا ہو اور وہ اس کے خریدنے پر قادر ہو' بعض رخصتیں مکروہ ہیں' جیسے تین مرحلہ سے کم کے سفر میں قصر کرنا۔

اسی طرح کی بات بدرالدین زرکشی نے بھی لکھی ہے(۵۲) حنفی علماء اصول کے یہاں یہ تقسیم غالباً اس صراحت کے ساتھ مذکور نہیں' تاہم تفتازانی نے ایک اشکال کو حل کرتے ہوئے اس کی طرف اشارہ کیا ہے(۵۳) البتہ فقہاء احناف نے ضرورت و حاجت کی بنا پر جو احکام دیئے ہیں' ان جزئیات پر نظر کی جائے تو کہیں جواز' کہیں جواز مع الکراہت اور کہیں خلاف اولی کی صراحت و وضاحت مل جانا دشوار نہیں' اس لئے خیال ہوتا ہے کہ ضرورت و حاجت کی بنا پر دیئے گئے احکام میں وجوب و استحباب تو شاید منصوص ہی رخصوں میں ثابت ہے اور کراہت' خلاف اولی اور اباحت دفع حرج کے طور پر دیئے گئے اجتہادی احکام میں بھی ثابت ہیں۔

ضرورت و حاجت کے معتبر ہونے کی حدود و شرائط :

ضرورت کے معتبر ہونے کے لئے کیا شرطیں ہیں؟ عام طور پر فقہاء نے ان کو وضاحت و صراحت کے ساتھ منقح نہیں کیا ہے' تاہم فقہی جزئیات کو سامنے رکھ کر اس سلسلہ میں اصول و قواعد مقرر کئے جاسکتے ہیں۔

۱۔ اہون البلیتین کا انتخاب :

ضرورت کا بنیادی مقصد کسی مفسدہ کو دور کرنا اور مصلحت کو حاصل کرنا ہوتا ہے' چنانچہ اضطرار کی حالت میں اکل میتہ کی اجازت کا منشا مفسدۂ موت سے حفاظت اور مصلحت حیات کا حاصل کرنا ہوتا ہے' اس لئے پہلی بنیادی شرط یہ ہے کہ احکام ضروریہ یا حاجیہ کے ذریعہ جس مفسدہ سے تحفظ حاصل کیا جارہا ہو خود ان احکام کے ارتکاب میں اس درجہ یا اس سے زیادہ بڑے مفسدہ کے ارتکاب کی نوبت نہ آئی ہو' چنانچہ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ کے قواعد مشہور و معروف ہیں:

(۱) الضرر لا یزال بالضرر۔

ایک ضرر کے ذریعہ دوسرے ضرر کو دور نہیں کیا جائے گا۔

(۲) يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام۔

ضرر عام کو دور کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جاتا ہے۔

(۳) اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما۔

جب دو مفاسد متعارض ہوں تو کمتر ضرر کا ارتکاب کرکے بڑے ضرر سے بچا جائے گا۔

(۴) اذا تعارضت مفسدۃ و مصلحۃ قدمت دفع المفسدۃ غالبا۔

اگر مفسدہ سے بچنے اور مصلحت کے حصول کا ٹکراؤ ہو تو مفسدہ کو دور کرنے کو ترجیح دی جائے گی۔

(۵) المصلحۃ تراعی اذا غلبت علی المفسدۃ (۵۴)۔

مصلحت کی رعایت اس وقت کی جائے گی جب کہ اس کا مفسدہ کم ہو۔

ان تمام قواعد کا خلاصہ یہی ہے کہ دو میں سے اہون اور کم تر مفسدہ کو بڑے مفسدہ سے بچنے کے لئے گوارا کیا جا سکتا ہے' اسی لئے فقہاء شوافع نے " الضرورات تبیح المحظورات'' کے قاعدے میں " بشرط عدم نقصانها عنها'' کا اضافہ کیا ہے (۵۵)۔

اس کی توضیح یوں ہے کہ احکام کے مقاصد جیسا کہ مذکور ہوا' پانچ ہیں: تحفظ دین' تحفظ نفس' تحفظ نسل' تحفظ مال' تحفظ عقل۔۔۔ شریعت کے احکام و ہدایات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان مقاصد پنجگانہ میں ترتیب بھی یہی ہے' پھر ان مقاصد خمسہ سے متعلق احکام کے تین درجات ہیں : ضرورت' حاجت' تحسین۔ اب اصول یہ ہوگا کہ اگر ان مقاصد خمسہ میں سے ایک کی ضرورت اور دوسرے کی حاجت کا ٹکراؤ ہو جائے تو ضرورت کو اور حاجت و تحسین میں تعارض ہو تو حاجت کو ترجیح دی جائے گی۔ مثلاً اگر ایک شخص نماز میں مشغول ہو اور کسی شخص کے ڈوب جانے یا جل جانے کا اندیشہ ہو تو نماز توڑ کر شخص مذکور کو بچانا واجب ہے' کیونکہ شخص مذکور تحفظ نفس کے اعتبار سے ضرورت کی کیفیت میں ہے اور نماز کو پورا کرنا اور درمیان میں نہ توڑنا تحفظ دین کے شعبہ میں از قبیل حاجت ہے' لہٰذا ضرورت کو حاجت پر ترجیح ہوگی و قس علی هذا۔

اور اگر مقاصد خمسہ میں سے دونوں کی "ضرورت" ہی میں تضاد و تعارض کی کیفیت پیدا ہو جائے' تو دین کو نفس پر' نفس کو نسل پر' نسل کو عقل پر' اور عقل کو مال پر ترجیح ہوگی' مثلاً جہاد فی سبیل اللہ تحفظ دین کے لئے ضرورت ہے اور جہاد سے اجتناب تحفظ نفس کے لئے ضرورت ہے۔ یہاں تحفظ نفس پر تحفظ دین کو ترجیح ہوگی اور جہاد فرض ہوگا' اگر کسی عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے اور اکراہ کی کیفیت ہو جائے تو تحفظ جان کے پیش نظر عورت کے لئے اس کی اجازت ہے' اسی طرح تحفظ جان کے لئے ازراہ علاج لقمہ حلق سے اتارنے کے لئے شراب پینے کی اجازت ہے' یہ تحفظ نفس کی ضرورت کو تحفظ نسل اور تحفظ عقل پر ترجیح دینا ہے۔

ہر چند کہ ضرورت و حاجت اور تحسین پر عمل اور ترجیح کے سلسلہ میں یہ اصول تو توضیح و تنقیح کے ساتھ شاید اصولیین نے نہیں لکھے ہیں' لیکن اگر بنظر غائر فقہاء کے اجتہادات، ترجیحات اور جابجا ان کے اصولی مستدلات پر نظر کی جائے تو ان شاء اللہ اس کی تصدیق

ہو جائے گی۔ مثلاً امام عبدالعزیز بخاری کا بیان ہے:

و كذلك في استهلاك اموال الناس يرخص له بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل وقاية لها (٥٦)۔

اسی طرح حالت اکراہ میں لوگوں کے مال ہلاک کرنے کی رخصت حاصل ہوتی ہے کیونکہ جان کی اہمیت مال سے بڑھ کر ہے لہٰذا مناسب ہوا کہ اس کو تحفظ جان کے لئے ڈھال بنا لیا جائے۔

آمدی کہتے ہیں:

لان لوتكاب ادنى الضررين يصير واجباً نظراً الى دفع اعلاهما كايجاب شرب الخمر على من غص بلقمة و نحوه (٥٧)۔

بڑے ضرر سے بچنے کو ملحوظ رکھتے ہوئے کمتر ضرر کا ارتکاب واجب ہو جاتا ہے مثلاً جس شخص کو لقمہ اٹک گیا ہو اس کے لئے شراب پینا واجب ہو جاتا ہے۔

جان بچانے کے لئے شرب خمر کی اجازت کیوں کر ہوگی؟ دوسرے لفظوں میں حفاظت عقل پر حفاظت نفس کو کیوں ترجیح دی جائے گی۔ اس سلسلہ میں سرخسی کی یہ بات قابل ذکر ہے:

من امتنع من تناول الحرام حتى يتلف نفسه يكون آثما يوضحه ان سبب الحرمة وجوب صيانة عقله عن الاختلاط او الفساد بشرب الخمر و صيانة بدنه عن ضرر تناول الميتة و صيانة البعض لايتحقق في اتلاف الكل' لكان الامتناع في هذه الحالة اتلافا للنفس من غير ان يكون له تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فلايكون مطيعا لربه بل يكون متلفا نفسه بترك الترخص فيكون آثما (٥٨)۔

جو شخص حرام کھانے سے رک جائے یہاں تک کہ اپنے آپ کو ہلاک کرلے وہ گنہگار ہوگا' اس کی وضاحت اس امر سے ہوتی ہے کہ سبب حرمت یہ ہے کہ میتہ کھانے کے ضرر سے اپنے بدن کو بچانا اور شراب نوشی سے پیدا ہونے والے فساد اور خلل سے عقل کو بچانا واجب ہے اور کل کو ہلاک کرکے بعض کو بچایا نہیں جاسکتا۔ پس اس حالت میں مردار اور شراب سے رکنا اپنے آپ کو ہلاک کرنے کے مترادف ہے باوجودیکہ اس سے کوئی مقصود بھی حاصل نہیں ہوتا جس وجہ سے یہ چیزیں حرام کی گئی ہیں۔ لہٰذا اس طرح رخصت سے فائدہ نہ اٹھاکر اپنے رب کا فرمانبردار نہ ہوگا۔ بلکہ آپ اپنی جان کو ضائع کرنے والا متقرر ہوگا لہٰذا وہ گنہگار ہوگا۔

۲۔ دوسرے کے حق میں مفسدہ نہ بن جائے :

"ضرورت" کے ذریعہ اگر کسی کے شخصی مفسدہ کو دور کیا جائے تو یہ بھی ضروری ہے کہ یہ دوسرے شخص کے لئے اس درجہ کے یا اس سے فزوں تر مفسدہ کا ذریعہ نہ بن جائے۔ "الضرر لايزال بالضرر" کا منشا یہی ہے۔ امام عبدالعزیز بخاری کے اس بیان سے اس پر

روشنی پڑتی ہے:

و اما بیان ما ذکر من تقسیم المحرمات فان القسم الاول هو الزنا بالمرأة و القتل و الجرح لا یحل ذلک بعذر المکرہ و لا یرخص فیہ لان دلیل الرخصة خوف التلف و المکرہ و المکرہ علیہ فی ذلک سواء فسقط الکرہ فی حق تناول المکرہ علیہ للتعارض - (۵۹)

محرمات کی مذکورہ تقسیم کا بیان یہ ہے کہ پہلی قسم زنا، قتل اور زخمی کرنا ہے کہ یہ اکراہ کی وجہ سے جائز نہیں ہے اور نہ تو اس میں کوئی رخصت ہے، اس لئے کہ رخصت ہلاکت کے خوف سے ہے اور اس میں مجبور، اور جس کے ساتھ ظلم پر مجبور کیا جا رہا ہے دونوں برابر ہیں۔ پس اس تعارض کی وجہ سے اکراہ کا حکم ساقط ہو جائے گا۔

اسی لئے فقہاء نے مضطر کو اس بات کی اجازت نہیں دی ہے کہ وہ دوسرے مضطر شخص کا کھانا کھائے (۶۰)۔

۳- مباح متبادل موجود نہ ہو :

اگر ضرورت و حاجت کی بنا پر کسی منصوص حکم میں تخصیص کی جا رہی ہے، تو ضروری ہے کہ اس کا کوئی بدل موجود نہ ہو، یہ دراصل "ضرورت" کی شرط نہیں بلکہ اس کی حقیقت میں داخل ہے، اگر کسی ممنوع کا متبادل موجود ہو تو پھر وہ "ضرورت" کا درجہ حاصل ہی نہیں کر سکتا، فقہاء کے یہاں کثرت سے اس کی نظیریں اور مثالیں موجود ہیں۔ "نبیذ تمر" سے وضو کی اجازت فقہاء اس وقت دیتے ہیں جب ماء مطلق موجود نہ ہو (۶۱) اور ریشم کے کپڑے کی امام ابو حنیفہ کے نزدیک باوجود خارش و قتال کے اس لئے اجازت نہیں کہ اس کام کے لئے ایسے کپڑے کا بھی استعمال کیا جا سکتا ہے جس کا بانا ریشمی اور تانا غیر ریشمی ہو (۶۲)، ازراہ علاج شراب کا استعمال کیا جا سکتا ہے مگر اس وقت جب کہ اس سے کوئی چارہ نہ رہ جائے (۶۳)، عبادات و معاملات میں اس طرح کے احکام منصوص بھی موجود ہیں اور فقہاء کے اجتہادات میں بھی ایسی بہت سی مثالیں مل جائیں گی۔

۴- بہ قدر ضرورت رخصت سے فائدہ اٹھایا جائے :

یہ بھی ضروری ہے کہ جو محرمات و ممنوعات محض ضرورت و حاجت کے وقت جائز قرار دی جاتی ہیں ان کا محض ضرورت کے بہ قدر ہی استعمال کیا جائے۔ اس سلسلہ میں فقہاء کے ہاں یہ قواعد ملتے ہیں:

- - **ما ابیح للضرورة یقدر بقدرها۔**

جو چیزیں ازراہ ضرورت جائز قرار دی گئی ہوں وہ بقدر ضرورت ہی جائز رہتی ہیں

- - **ماجاز لعذر بطل بزواله۔**
- - **اذا زال المانع عاد الممنوع۔**

جو چیزیں کسی عذر کی وجہ سے جائز قرار دی گئی ہیں وہ عذر کے ختم ہوتے ہی پھر ممنوع ہو جاتی ہیں۔

یہ قواعد دراصل قرآن کی آیت اضطرار ہی سے ماخوذ ہیں اور مفسرین کے یہاں اس کی صراحت و وضاحت موجود ہے۔ فقہاء کے یہاں ضرورت و حاجت کے تحت دیئے گئے اکثر احکام اس تصور کے آئینہ دار ہیں "مشتے از خروارے" چند یہاں نقل کئے جاتے ہیں:

---مردار سے بہ قدر تحفظ حیات ہی کھانے کی اجازت ہے۔

---بلی کے پیشاب سے کپڑوں میں بچنا مشکل ہے' اس لئے معاف ہے' برتن میں پیشاب کردے تو موجب نجاست ہے اور معاف نہیں۔

---بعض فقہاء نے کھلے میدانوں اور صحرائی علاقوں میں کنویں میں گرنے والے جانور کے فضلہ کو قابل عفو مانا ہے کہ کنوؤں پر منڈھیر نہ ہونے کی وجہ سے اس سے بچاؤ دشوار ہے' شہر میں یہی قابل عفو نہیں کہ شہروں میں عام طور پر کنوؤں پر منڈھیر ہوا کرتی ہے۔

---شہید کا خون اس کے حق میں پاک ہے' دوسرے کے حق میں ناپاک

---طبیب کو حصہ ستر بہ قدر حاجت ہی دیکھنے کی اجازت ہے۔

---شوافع کے نزدیک مجنون و پاگل کی ایک سے زیادہ شادی نہیں کی جاسکتی (۶۴)۔

---حالت اضطرار میں دوسرے کا مال کھایا جاسکتا ہے' مگر یہ اجازت صرف رفع گناہ کی حد تک ہے' بعد کو اس کا ضمان ادا کرنا ہوگا (۶۵)۔

۵۔ کسی نص کا بالکل ہی اہمال نہ ہوتا ہو :

ضروری اور حاجی احکام کی بنا پر کسی نص کا "اہمال" اور اس کو بالکل ہی بے اثر کردینا درست نہیں کہ:

المشقة و الحرج انما يعتبران في موضع لا نص فيه و اما مع النص بخلافه فلا' و لذا قال ابوحنيفة و محمد بحرمة رعي حشيش الحرم و قطعه الا الاذخر و جوز ابويوسف رعيه للحرج۔

مشقت اور حرج ایسی جگہوں میں معتبر ہیں جہاں نص موجود نہ ہو' جہاں نص موجود ہو وہاں معتبر نہیں۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے اذخر کے علاوہ حرم شریف کی گھاس کو چرانا اور کاٹنا حرام قرار دیا ہے جبکہ امام ابویوسف نے بوجہ حرج جائز قرار دیا ہے۔

چند سطروں کے بعد پھر ابن نجیم لکھتے ہیں :

ولا اعتبار عنده بالبلوى في موضع النص (۶۶)

امام صاحب کے نزدیک موضع نص میں عموم بلوی کا اعتبار ہی نہیں ہے۔

ابن نجیم کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام ابویوسف مواضع نص میں بھی مشقت کا اعتبار کرتے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ کوئی بھی فقیہ نص کے اہمال و بے اثر کرنے کی اجازت نہیں دے سکتا' صرف طوفی کے یہاں اس کی گنجائش ہے' جو قول شاذ ہے اور جو سلف صالحین کے درمیان ہمیشہ ایک ناقابل قبول اور مطعون قول رہا ہے۔ اصل یہ ہے کہ ایک ہے نص کا اہمال یعنی نص کے حکم کو یکسر بے اثر

وبے نتیجہ کردینا' یہ جائز نہیں کہ اگر اس کی بھی اجازت ہو تو شریعت بازیچہ اطفال بن کر رہ جائے۔ دوسری صورت ہے ضرورت کے تحت نص کی تخصیص اور شریعت کے عمومی مزاج کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس سے استثناء حاصل کرنا' یہ صورت درست ہے اور فقہاء کے یہاں اس کی بہ کثرت نظیریں دستیاب ہیں' مثلاً مذکورہ مثالوں ہی پر غور کیا جائے کہ کپڑے کے حق میں بلی کے پیشاب کی نجاست اور صحرائی کنوؤں میں جانوروں کے فضلہ سے درگزر' معالج کے لئے مریض کے حصہ ستر کو دیکھنے کی اجازت' یہ اور اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں جس میں ضرورت کی بنا پر نص کے عموم میں تخصیص کی گئی ہے۔ چنانچہ فقہاء نے عرف کے ذیل میں اس مسئلہ پر تفصیل سے گفتگو کی ہے کہ عرف نص کے لئے **مخصص** بن سکتا ہے یا نہیں اور ان کی تمام تصریحات اور اجتہادات پر نگاہ کی جائے تو یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے۔

٦- ضرورت بالفعل پائی جائے :

ضرورت کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ فی الحال موجود ہو' محض امکان کے درجہ میں نہ ہو' اسی طرح اضطرار کے درجہ کی ضرورت کی بنا پر جن محرمات کی اجازت دی جاتی ہے ان کے لئے ضروری ہے کہ بالفعل اضطرار کی صورت موجود ہو محض متوقع نہ ہو' ڈاکٹر زحیلی کہتے ہیں:

ان تكون الضرورة قائمة لا منتظرة في المستقبل اى ان يحصل في الواقع خوف الهلاك على النفس او المال بغلبة الظن حسب التجارب او التحقق من خطر التلف لو لم يأكل(٦٧) -

ضرورت کے متحقق ہونے کے لئے چند شرائط ہیں' ان میں سے ایک یہ ہے کہ ضرورت فی الحال موجود ہو محض امکان کے درجہ میں نہ ہو۔ یعنی فی الحال جان کی ہلاکت کا خوف ہو یا تجربہ تجربہ کے مطابق مال کے ضائع ہونے کا غالب گمان ہو یا یہ کہ اگر نہ کھائے تو ہلاکت کا یقین ہو۔

ضرورت و حاجت کے تحت دیے گئے بعض احکام تو وہ ہیں جو منصوص ہیں اور جن کو کتاب و سنت نے اصولاً مشروع قرار دیا ہے یا ان کی مشروعیت پر اجماع ہوگیا ہے۔ جیسے بیع معدوم کی ممانعت کے باوجود بیع سلم' اجارہ یا استصناع کی اجازت یہ مستقل حکم کی حیثیت رکھتے ہیں' ایسے منصوص احکام اصل میں ضروری و حاجی ہیں ہی نہیں' کچھ احکام وہ ہیں جن کو مستقل طور پر مشروع نہیں کیا گیا ہے' لیکن غیر معمولی حالات میں وقتی طور پر اور محدود حد تک اس کی حرمت اٹھادی گئی ہے' جیسے حالت اضطرار میں اکل میتہ وغیرہ کی اجازت' اس کی حیثیت استثنائی ہے۔

بہت سے احکام ہیں کہ فقہاء نے ضرورت و حاجت کی بنا پر ان کو مستقل طور پر جائز قرار دیا ہے' جیسے پاکی و ناپاکی کے مسائل میں بہت سی سہولتیں اور رعایتیں' یہ بھی مستقل احکام کے درجہ میں ہیں اور عام طور پر اس قسم کی رعایت محرمات قطعیہ میں نہیں برتی گئی ہے' بلکہ جن مسائل میں بظاہر نص متعارض ہو یا قیاس متعارض ہو اور سلف کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہو' اسی میں فقہاء

ضرورت و حاجت کے تحت مستقل طور پر جواز کا حکم لگاتے ہیں' غیر معمولی حالات جن میں فقہاء نے محرمات تقعیہ کی اجازت دی ہے جیسے "اکراہ" تو وہاں بھی ان احکام کی حیثیت محض استثنائی اور عارضی ہوتی ہے۔

تاہم ضرورت کے تحت جو احکام دیے جاتے ہیں' ان پر دوسرے احکام کو قیاس کیا جانا درست نہیں' اسی لئے فقہاء نے ان استحسانی احکام کو جو ضرورت پر مبنی ہوں' ناقابل قیاس مانا ہے' عبدالعزیز بخاری کا بیان ہے:

و فرق ما بین المستحسن بالاثر او الاجماع او الضرورۃ و بین المستحسن بالقیاس الخفی ان ھذا یصح تعدیتہ بخلاف الاقسام الاولی لانھا غیر معلولۃ (۶۸)۔

استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت حکم اور استحسان بالاثر اور بالاجماع یا بالضرورت سے ثابت حکم کے درمیان یہ فرق ہے کہ استحسان بالقیاس میں قیاس جائز ہے برخلاف اس کے جو اثر اجماع یا ضرورت کی وجہ سے ہو کہ اس میں قیاس کی گنجائش نہیں۔

ضرورت و حاجت کے اسباب و محرکات :

ضرورت اور حاجت پیدا ہونے کے مختلف اسباب ہیں' ان میں سے کچھ تو منصوص ہیں اور یہ وہی ہیں جن کو اصولیین نے "عوارض اہلیت" کا نام دیا ہے' یا جن کو "اسباب رخص" کہا جاتا ہے' جیسے سفر' مرض' اکراہ' نسیان' خطا' جہل وغیرہ' عام طور پر ان احکام سے متعلق سہولتیں اور رخصتیں منصوص ہیں اور اجتہاد و قیاس کی بنا پر بہت کم ان میں اضافہ کی گنجائش ہے' چنانچہ امام رازی کہتے ہیں:

مذھب الشافعی انہ یجوز اثبات التقدیرات و الکفارات و الحدود و الرخص بالقیاس و قال ابوحنیفۃ و اصحابہ لایجوز (۶۹)۔

امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اوزان و تقادیر' کفارات' حدود اور رخصتیں قیاس سے ثابت کئے جاسکتے ہیں جبکہ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب علیہم الرحمۃ اس کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔

لیکن فقہاء نے عام طور پر اجتہاد کے ذریعہ کسی بات کو حاجت و ضرورت کا درجہ دے کر حکم میں تخفیف و سہولت کی بنیاد "عرف و عادت" کو بنایا ہے کیونکہ جو چیز انسان کی عادت میں داخل ہو اس سے اس کو روکنا اس کے لئے حرج و تنگی کا باعث ہو جاتا ہے۔ فقہاء کے یہاں کثرت سے اس قسم کے اقوال ہیں کہ:

و لھم فی ذلک عادۃ ظاھرۃ و فی نزع الناس عن عاداتھم حرج (۷۰)

اس سلسلہ میں لوگوں کے مروج طریقے ہیں اور ان کو ان کی عادات و رواجات سے روکنے میں حرج ہے۔

اس لئے خیال ہوتا ہے کہ تعامل ہی نہیں بلکہ استحسان بالضرورت بھی اصل میں "**الضرورات تبیح المحظورات**" ہی کی تفسیر ہے' البتہ استحسان بالضرورت میں چونکہ انہی ضروری و حاجی احکام کو رکھا جاتا ہے جو قیاس یا شریعت کے اصول عامہ کے خلاف ہوں' اس لئے

عرف و تعامل کو مستقل مصدر تشریع قرار دیا گیا ہے تاکہ عرف و تعامل کے تحت ان امور کو لایا جاسکے جن کے چھوڑنے میں لوگوں کے لئے حرج و مشقت ہے اور کسی نص کے عموم سے متصادم ہیں۔ پس جس بات کو قواعد فقہ کے مؤسسین نے "**الضرورات تبیح المحظورات**" اور "**المشقة تجلب التیسیر**" سے تعبیر کیا تھا' اس کو اصولیین نے اپنے یہاں استحسان بالضرورت اور عرف و تعامل کا عنوان بخشا ہے۔[9]

اور یہ ایک اسی مسئلہ پر موقوف نہیں' بلکہ اصولیین کے یہاں متعدد ایسے اصول ہیں جو معمولی ترمیم کے ساتھ بعض قواعد فقہ ہی کی ترجمان اور اس کے مقصد و منشاء کا بیان ہیں۔ مثلاً "**الیقین لا یزول بالشک**" اور اس کے ذیل میں آنے والے قواعد بڑی حد تک "**استصحاب**" سے عبارت ہیں' اسی طرح علماء اصول کے یہاں عرف و عادت ایک مستقل ماخذ قانون ہے' مگر کیا "**العادة محکمة**" میں بھی سادہ طور پر یہی بات نہیں کہی گئی ہے؟ اصولیین جس چیز کو "سد ذرائع" کہتے ہیں' کیا "**ماحرم أخذه حرم اعطاؤه**" اور **ماحرم فعله حرم طلبه**" میں بھی یہی روح کارفرما نظر نہیں آتی' اصولیین نے "قیاس" کے دائرہ کو جن بندشوں سے محدود کیا ہے' کیا قواعد فقہ "**لا مساغ للاجتهاد فی مورد النص**" اور "**ماثبت علی خلاف القیاس فغیره علیه لا یقاس**" میں انہی کو سمیٹنے اور دریا بہ کوزہ کرنے کی سعی نہیں کی گئی ہے؟ ---- پس خیال ہوتا ہے کہ "عرف' عموم بلوی' استحسان بالعرف' استحسان بالضرورت" عوارض اہلیت کی وجہ سے بعض دفعہ تکلیف کا نہ پایا جانا اور بعض دفعہ تخفیف و یسر کے ساتھ مکلف سے حکم کا متعلق ہونا' یہ سب اصولی و اصطلاحی تعبیرات ہی امر کی ہے کہ جس کو سادہ طور پر قواعد فقہ میں "**الضرورات تبیح المحظورات**" اور "**المشقة تجلب التیسیر**" سے تعبیر کیا گیا ہے' گو ممکن ہے بعض جگہ ان قواعد و اصول کی تطبیق میں کسی قدر فرق و تفاوت بھی پایا جائے' لیکن روح اور مقصد و منشا دونوں کا ایک ہی ہے۔

ضرورت وحاجت کے موثر ہونے کے مواقع :

حقیقت یہ ہے کہ ضرورت و حاجت ان تحدیدات کے ساتھ (جن کا فقہی قواعد و ضوابط کے ذریعہ اظہار ہوتا ہے) تمام ہی ابواب فقہ پر اثرانداز ہوتے ہیں' چنانچہ فقہاء کے یہاں جس طرح طہارت و نجاست اور عبادات کے مسائل میں ضروری و حاجی احکام کا ذکر ملتا ہے' اسی طرح معاملات کے باب میں بھی اسی طرح کے احکام کثرت سے ملتے ہیں' خیار نقد ثمن کی اجازت' نمونہ دکھادینے سے خیار رؤیت کا ساقط ہو جانا' خیار غبن فاحش' بیع وفاء کی بابت مشائخ بلخ کا فتویٰ' تسعیر' محتکر کے اشیاء خوراک کی فروختگی' بلا تعیین وقت حمام سے استفادہ کی اجازت' حاجت کی بنا پر سودی قرض کے حصول کی اجازت' ضمان درک اور اس طرح کے کتنے ہی مسائل ہیں جو معاملات کے ابواب سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی قبیل سے متاخرین کا بیان کیا ہوا وہ جزئیہ بھی ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص سے کسی خاص راستہ پر چلنے کی تلقین کی' اس کے مامون ہونے کی یقین دہانی کی اور ضائع ہونے کی صورت میں مال کی ضمانت لی تو اگر اس راستہ میں اس کا مال لوٹ لیا گیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

حقوق العباد میں ضرورت اس وقت موثر ہوتی ہے جبکہ اس کی تلافی اور انجبار ممکن ہو' چنانچہ علامہ تفتازانی لکھتے ہیں:

و فی اکل مال الغیر المحرم و هو ملک الغیر قائم و الحرمة باقية لکن حق الغیر لا یفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح

عند الاکراہ(۷۱)۔

حالت اکراہ میں دوسرے کا مال جو اس کے لئے حرام ہے کھا سکتا ہے گو دوسرے شخص کی ملکیت بھی موجود ہے اور کھانے والے کے حق میں حرمت باقی ہے' لیکن اس سے دوسرے کا حق بالکلیہ فوت نہیں ہوگا محض ضرورت فوت ہوتی ہے کیونکہ تاوان واجب قرار دے کر اس کی تلافی ممکن ہے۔

حاجت کے درجہ کے احکام بھی حقوق العباد میں موثر ہوتے ہیں مگر انہی تحدیدات کے ساتھ جن کا اوپر ذکر آچکا ہے' چنانچہ حاجت کے ذیل میں فقہاء نے اس بات کا بھی ذکر کیا ہے کہ ایک شخص کے درخت پر چڑھنے کی وجہ سے دوسرے شخص کے گھر میں بے پردگی ہوتی ہو تو درخت پر چڑھنے سے منع کیا جائے گا۔ اس میں ایک انسان کی حاجت کی بنیاد پر اپنی ملکیت کے آزادانہ استعمال سے روکا گیا ہے' اسی طرح تاجران پارچہ کے درمیان بھٹی بنانے سے منع کیا گیا ہے کہ اس سے ان کو نقصان پہونچ سکتا ہے' اگر کسی شخص کا سامان دوسرے کے مکان میں گر جائے اور صاحب سامان کو اندیشہ ہو کہ مالک مکان اسے چھپالے گا اور راست گوئی سے کام نہیں لے گا تو اسے حق ہے کہ مالک مکان کی اجازت کے بغیر ہی اس کے گھر میں داخل ہو جائے(۷۲)۔۔ ایسا بھی ہوا ہے کہ ایسے مواقع پر فقہاء نے بہ مقابلہ امام صاحب کے اگر صاحبین کے قول میں حاجت انسانی کی زیادہ رعایت اور ضرر سے تحفظ محسوس کیا ہے تو صاحبین کی رائے کو ترجیح دیا ہے چنانچہ مشہور فقیہ ڈاکٹر وھبہ زحیلی کا بیان ہے:

الضرورۃ نظریۃ متکاملۃ تشمل جمیع احکام الشرع بترتب اباحۃ المحظور و ترک الواجب (۷۳)۔

ضرورت ایک مکمل نظریہ ہے جو تمام ہی احکام شرع کو شامل ہے' اس طور کہ اس سے کسی ممنوع کا ارتکاب اور واجب کا ترک جائز ہو جاتا ہے۔

حاجت کا مقام اور ان کا اعتبار :

حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں بعض حضرات کی رائے ہے کہ حاجت سے محرمات مباح نہیں ہوتیں' صرف عبادات میں تخصیص ہوتی ہے' چنانچہ سیوطی نے بعض حضرات....(؟) کا قول نقل کیا ہے:

و الحاجۃ کالجائع الذی لو لم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد و مشقۃ و ھذا لایبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم (۷۴)۔

حاجت کی مثال یہ ہے کہ جیسے بھوکا شخص ہے کہ اگر کھانے کی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہیں ہوگا البتہ شدید تکلیف و مشقت میں مبتلا ہو جائے گا' یہ درجہ کسی حرام کو مباح تو نہیں کرتا ہے البتہ روزہ دار کے لئے اس کی وجہ سے روزہ توڑ دینا جائز ہو جاتا ہے۔

لیکن مشہور قاعدہ یہی ہے کہ:

الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ (۷۵)

حاجت عام ہو یا خاص ضرورت ہی کے درجہ میں شمار کرلی جاتی ہے۔

ضمان درک' دخول حمام کی اجرت اور سودی قرض کا حصول وغیرہ' احکام جن کا اوپر بھی ذکر آیا ہے' اسی زمرے میں داخل ہیں(٧٦)' بعض شوافع نے اسی قاعدہ کے تحت فرائض وواجبات کی تعلیم کے لئے غیر محرم کے سامنے ہونے کی اجازت دی ہے(٧٧)

حاجت کی تین قسمیں کی جاسکتی ہیں' شخصی حاجت' خصوصی حاجت' عمومی حاجت۔۔ شخصی حاجت سے مراد افراد کی حاجت ہے' چونکہ حاجت کا تعلق مشقت سے ہے اور مشقت ایک اضافی چیز ہے' جو مختلف افراد کے درمیان متفاوت معیار کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور اس میں تحدید خاصی دشوار ہے' اسی لئے بعض اہل علم کا خیال ہے کہ انفرادی حاجت معتبر نہیں' شاید سیوطی کا اشارہ اسی طرف ہو کہ :

والحاجة اذا عمت كانت كالضرورة (٧٨)

حاجت جب عام ہو جائے تو ضرورت کے درجہ میں ہو جاتی ہے۔

لیکن یہ کہنا کہ انفرادی حاجت مطلق طور پر احکام میں موثر نہیں ہوتی ہے' فقہی جزئیات کی روشنی میں اس کی تصدیق مشکل ہے فقہاء نے اپنے جائز حق کی وصولی کے لئے رشوت دینے کی اجازت اور حاجت کی بنا پر سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے' کسی مفسدہ سے بچنے کے لئے جھوٹ بولنے کی اجازت دی ہے' یہ سارے احکام انفرادی حاجت ہی پر مبنی ہیں۔

دوسری قسم خصوصی حاجت کی ہے' خصوصی حاجت سے مراد کسی خاص شہر یا پیشہ کے لوگوں کی مشترکہ حاجت ہے(٧٩)۔۔۔ تیسری قسم کی حاجت عامہ کی ہے یعنی ایسی حاجتیں جن میں مختلف علاقوں اور پیشوں کے لوگ مشترک ہوں۔ اوپر ابن نجیم اور سیوطی کی صراحت گذر چکی ہے کہ حاجت عام ہو یا خاص' ہر دو صورت میں معتبر ہے۔ یہی اکثر علماء کی رائے ہے' گو بعض فقہاء کے نزدیک حاجت خاصہ کا اعتبار نہیں' شاطبی نے عربی سے نقل کیا ہے :

اذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فانه يسقط و اذا كان خاصا لم يعتبر عندنا و في بعض اصول الشافعي اعتباره ۔(٨٠)

جب حرج کسی ایسے مسئلہ میں واقع ہو جس میں عام طور پر لوگ مبتلا ہوں تو وہ ساقط ہو جاتا ہے اور اگر خاص ہو تو ہمارے نزدیک ایسا حرج معتبر نہیں ہے البتہ امام شافعی کے بعض اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا بھی اعتبار ہے۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ "حاجت انفرادی" بھی "حاجت خاصہ" میں داخل ہے' کیونکہ فقہاء نے حاجت خاصہ کی حقیقت میں ایک طبقہ کی شرکت کو ضروری قرار نہیں دیا ہے اور متعدد فقہی جزئیات موجود ہیں جن میں انفرادی اور شخصی حاجت کو قبول کیا گیا ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا' شیخ زرقاء نے حاجت خاصہ کی یہ تعریف عرف خاص اور عرف عام کی تعریف کو سامنے رکھ کر کی ہے' لیکن حاجت کو عرف وعادت پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔ عرف وعادت کی حقیقت اور ماہیت میں یہ بات داخل ہے کہ اس قول یا فعل یا طریقہ میں افراد کے ایک مجموعہ کی شرکت ہو' اس کے بغیر کوئی چیز عرف وعادت بن ہی نہیں سکتی' حاجت کا معاملہ ایسا نہیں ہے' اس لئے حاجت

خاصہ میں مخصی اور انفرادی حاجت بھی داخل ہے اور جہاں فقہاء "الحاجہ تنزل منزلہ الضرورۃ عامۃ کانت اوخاصہ" لکھتے ہیں' وہاں اس قسم کی حاجت بھی اس قاعدہ کے تحت داخل ہوتی ہے۔

ضرورت وحاجت کے احکام میں موثر ہونے میں فرق :

ضرورت اور حاجت کی وجہ سے محرمات کی اجازت میں بنیادی فرق وہی ہے جو فقہاء نے لکھا ہے کہ :

ان المحرم لذاتہ لا یباح الا للضرورۃ و ذلک لان سبب تحریمہ ذاتی' فھو یمس ضروریا فلایزیل تحریمہ الا ضروری مثلہ فلذا کان التحریم بسبب الاعتداء علی العقل کشرب الخمر فانھا لاتباح الخمر الا اذا خیف الموت عطشا لان الضرورات ھی التی تزیل المحظورات التی حرمت لانھا مست ضروریا' اما المحرم لغیرہ فانہ یباح للحاجۃ لا للضرورۃ و ذلک لانہ لا یمس ضروریا ولذا ابیحت رؤیۃ عورۃ المرأۃ عند العلاج اذا کانت الرؤیۃ لازمۃ للعلاج (۸۱)

حرام لذاتہ کی اباحت صرف ضرورت ہی کے لئے ہے۔ کیونکہ اس کے حرام ہونے کا سبب ذاتی ہے۔ پس یہ خود ہی ضروری کا درجہ رکھتا ہے لہٰذا اس تحریم کے ازالہ کے لئے ضروری ہے کہ اسی درجہ کی ضرورت ہو' لہٰذا اگر سبب حرمت عقل پر متعدی و زیادتی ہو جیسے شرب خمر ہے' تو اب شراب اسی وقت مباح ہوگی جب کہ پیاس سے مرجانے کا اندیشہ ہو' اس لئے کہ ضرورت ہی حرمت کو ختم کرسکتی ہے' کیونکہ یہ حرمت بجائے خود ضرورت کے درجہ میں ہے' رہا حرام لغیرہ تو وہ حاجت کی بنا پر ہی مباح ہے ضرورت کا ہونا ضروری نہیں' کیونکہ یہ خود بھی ضرورت کے درجہ کی نہیں ہے چنانچہ اگر علاج کی غرض سے عورت کا حصہ ستر دیکھنا ضروری ہو جائے تو دیکھنا جائز ہے۔

البتہ یہاں اس بات کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ فقہاء کے یہاں مخصی ضرورت و حاجت کی بنا پر جو رخصتیں دی جاتی ہیں' وہاں ضرورت میں قریب بہ اضطرار کا درجہ اور حاجت میں بھی مشقت شدید اور ضرر شدید سے تحفظ مقصود ہوتا ہے' لیکن حاجت عامہ یا ایک قابل لحاظ طبقہ کو سامنے رکھ کر جو رخصت دی جاتی ہے' وہ نسبتاً کم درجہ کی مشقت سے بھی حاصل ہوتی ہے' اس لئے "مخصی ضرورت و حاجت" کے تحت دئے گئے حکم کی حیثیت استثنائی اور عارضی ہوتی ہے اور اجتماعی حاجت و ضرورت کے تحت دیئے گئے احکام مستقل حیثیت کے حامل ہوتے ہیں' اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مخصی ضرورت و حاجت کے تحت نصوص کے استثناء کو گوارا کیا جاتا ہے اور اجتماعی حاجت پر مبنی احکام میں قیاس اور شریعت کے اصول عامہ سے استثناء کیا جاتا ہے۔ **والفرق بینھما مما لایخفی**۔۔ شیخ زرقاء نے اس طرف اشارہ کیا ہے' فرماتے ہیں :

ان الحکم الاستثنائی الذی یتوقف علی الضرورۃ ھو اباحۃ موقتۃ لمحظور ممنوع بنص الشریعۃ تنتھی ھذہ الاباحۃ بزوال الاضطرار و تتقید بالشخص المضطر' اما الاحکام التی تثبت علی بناء الحاجۃ فھی لاتصادم نصا و لکنھا تخالف القواعد و القیاس و ھی تثبت بصورۃ دائمۃ یستفید منھا المحتاج وغیرہ (۸۲) ۔

وہ حکم استثنائی جو ضرورت پر موقوف ہوتا ہے نص شرعی کے بہ موجب ممنوع چیز کا وقتی طور پر جائز ہونا ہے' یہ اباحت اضطرار کے ختم ہونے کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے اور محض مضطر ہی کے لئے ہے' اور جو احکام حاجت پر مبنی ہوتے ہیں وہ نص سے متصادم نہیں ہوتے ہیں' البتہ قواعد و قیاس کے مخالف ہوتے ہیں' اور یہ مستقل حیثیت میں ثابت ہوتے ہیں جن سے حاجت مند اور غیر حاجت مند بھی مستفید ہو سکیں۔

شیخ کی تحریر ان کے دو اصولوں پر مبنی ہے' اول یہ کہ ضرورت اضطرار کا ہم معنی ہے' دوم یہ کہ حاجت انفرادی بالکل ہی ناقابل اعتبار ہے جو جیسا کہ مذکور ہوا' راقم کے خیال میں محل نظر ہے' تاہم اس سے یہ بات بھی نکل آئی کہ انفرادی ضرورت و حاجت کی حیثیت مستقل حکم شرعی کی نہیں ہوتی' اور اجتماعی حاجت پر مبنی احکام مستقل حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔

اجتماعی حاجات کی اہمیت :

انہی تفصیلات سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ شریعت میں اجتماعی مشقتوں اور مشکلات کا لحاظ بہ مقابلہ انفرادی مشقت کے زیادہ کیا گیا ہے' خود نصوص میں بیع سلم' اجارہ اور اس طرح کے دوسرے معاملات کی اجازت کو فقہاء نے "حاجات" میں شمار کیا ہے' اور ظاہر ہے کہ یہ احکام مشقت شدیدہ پر مبنی نہیں ہیں' اسی طرح فقہاء نے ضمان درک' بدل خلو' بیع بالوفا' خیار نقد ثمن' خیار غبن فاحش' اجرت سمسار اور اجرت حمام وغیرہ کے مسائل میں حاجت کی بنا پر جو رعایت کی ہے' حقیقت یہ ہے کہ یہ کسی شدید مشقت کے ازالہ پر مبنی نہیں ہیں' بلکہ عمومی حالات و واقعات اور عادات کی وجہ سے نسبتاً خفیف درجہ کی مشقت کی وجہ سے بھی ان کو جائز قرار دیا گیا ہے' لہٰذا جو محرمات لغیرہ ہیں یا جن ممنوعات کی بنیاد قیاس پر ہے نہ کہ نص پر' ان میں "اجتماعی حاجت" کی بنا پر ایسے مواقع پر بھی رخصت حاصل ہوتی ہے کہ اسی درجہ کی مشقت و تنگی انفرادی اور شخصی حیثیت میں معتبر نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم۔

ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد فقہیہ پر ایک طائرانہ نظر :

"ضرورت و حاجت" کے سلسلہ میں فقہی قواعد بہ کثرت ہیں اور ان میں مراد و مصداق کے اعتبار سے تداخل بلکہ ترادف کی بھی کیفیت پائی جاتی ہے' تاہم اس سلسلہ میں اہل علم نے دو قواعد کو اساسی حیثیت دی ہے "**المشقة تجلب التيسير**" اور "الضرر یزال" یہ دونوں ہی قواعد نصوص اور شریعت کے عمومی مزاج و مذاق پر مبنی ہیں۔ "**المشقة تجلب التيسير**" کے ذیل میں جس قسم کی جزئیات نقل کی گئی ہیں' ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ نصوص احکام' عبادات اور حقوق اللہ کے ابواب میں پیدا ہونے والی مشقتوں اور مشکلات کی بنا پر ہونے والی مراعات و تخفیفات سے متعلق ہیں' اس قاعدہ کے ذیل میں غالباً درجہ ذیل قواعد آتے ہیں :

--- **الامر اذا ضاق اتسع**۔

کسی معاملہ میں تنگی پیدا ہو جائے' تو وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔

--- الضرورت تبیح المحظورات۔

ضرورات ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں۔

--- الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ۔

ضرورت چاہے عام ہو یا خاص ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے۔

--- الضرورات تقدر بقدرھا۔

ضرورات صرف بقدر ضرورت ہی جائز ہوتی ہے۔

--- ما جاز لعذر بطل بزوالہ۔

جو چیز کسی عذر کی بنا پر جائز ہو وہ عذر کے ختم ہوتے ہی پھر نا جائز ہو جاتی ہے۔

--- الاضطرار لایبطل حق الغیر۔

اضطرار غیر کے حق کو باطل نہیں کرتا۔

--- المشقۃ والحرج انما یعتبران فی موضع لانص فیہ و اما مع النص بخلافہ فلا۔

مشقت اور حرج کا اعتبار اس جگہ ہوتا ہے جہاں نص نہ ہو اور جہاں نص موجود ہو وہاں اس کے خلاف حرج اور مشقت کا اعتبار نہیں۔

ان تمام قواعد کی روح کو تین امور میں سمیٹا جا سکتا ہے :

الف : تنگی' مشقت اور ضرورت احکام میں باعث کشائش ہے'

ب : ضرورت پر مبنی احکام کی سہولت قدر ضرورت پر مبنی ہوگی اور کوشش کی جائے گی کہ جتنی یہ کی ضرورت پوری کرنے میں کسی اور پر اس کی زد پڑتی ہو' تو اس دوسرے شخص کے حق کو مکمل طور سے ضائع ہونے سے بچایا جائے' مثلاً مضطر اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کا کھانا کھانے پر مجبور ہو جائے تو گو اس دوسرے شخص کا مال کھانا اس کے لئے جائز ہو جائے گا' مگر اس کو مال کا ضمان ادا کرنا ہوگا۔

ج : مشقت و حرج کی وجہ سے کسی نص کا اعمال اور اس کو یکسر غیر موثر کر دینا درست نہ ہوگا۔

دوسرا قاعدہ : "الضرر یزال" کے ذیل میں فقہاء نے جزئیات و قواعد نقل کئے ہیں' ان کے مطالعہ سے محسوس ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ اصل میں حقوق الناس' معاملات اور اجتہادی و عملی احکام سے متعلق ہے.... اس کے ذیل میں یہ قواعد آتے ہیں :

-- الضرر یدفع بقدر الامکان'

ضرر کو بقدر امکان دفع کیا جائے گا

- - الضرر لایزال بمثلہ'

ایک ضرر کو دوسرے ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا

- - الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف'

بڑے ضرر کو کمتر درجہ کے ضرر سے زائل کیا جائے گا

- - یختار اھون الشرین'

دو ضرر کا اجتماع ہو جائے تو کمتر درجہ کے ضرر کو اختیار کیا جائے گا۔

- - اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمھما ضررا بارتکاب اخفھما'

دو مفسدہ کے تعارض کے وقت کمتر درجہ کے مفسدہ کا تحمل کرکے بڑے مفسدہ کو دور کیا جائے گا۔

- - یحتمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام'

ضرر عام کے مقابلہ میں ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا۔

- - درء المفاسد اولی من جلب المنافع'

سبب مفسدہ کو دور کرنا حصول منفعت سے اولی ہے۔

- - اذا تعارض المانع والمقتضی یقدم المانع'

مانع اور مقتضی کے تعارض کے وقت مانع کو مقدم کیا جائے گا۔

- - الضرر لایکون قدیما'

ضرر قدیم نہیں ہوتا۔

- - القدیم یترک علی قدمہ'

قدیم کو قدامت پر باقی رکھا جائے گا۔

ان قواعد کی روح کو سمیٹا جائے تو غالباً وہ اس طرح ہوگی:

الف : ضرر کو بہ قدر امکان دور کیا جائے گا' جدید ہو یا قدیم۔

ب : دو میں سے ایک ضرر کو قبول کرنے کے سوا چارہ نہ ہو تو کمتر ضرر کو قبول کرلیا جائے گا اور منجملہ اس کے یہ ہے کہ ضرر عام کے مقابلہ ضرر خاص کم تر ہے۔

ج : ایک ضرر کو دور کرنے میں اگر اسی درجہ کا دوسرا ضرر پیدا ہوتا ہو تو اس سے اجتناب برتا جائے گا۔

د : جہاں مفسدہ کو دور کرنے میں کسی مصلحت کے حصول سے محرومی پیدا ہوتی ہو' وہاں مصلحت سے محرومی گوارا کی جائے گی اور مفسدہ کے دور کرنے کو ترجیح دی جائے گی۔

یہ قواعد و ضوابط ہی ہیں جو دراصل "ضرورت" کے موثر ہونے کے مواقع کو بھی واضح کرتے ہیں اور اس کی شرائط و حدود کو بھی، جن کا اوپر ذکر آچکا ہے (۸۳) **هذا ما عندي والله اعلم بالصواب۔**

خلاصہ جوابات

۱-- ضرورت کے لغوی معنی "حاجت" کے ہیں... "الضرورة الحاجة"

شریعت کے مقاصد خمسہ، حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ عقل اور حفظ مال کا نفس حصول اور بقاء جن امور پر موقوف ہو وہ ضرورت ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں یہ اضطرار کے ہم معنی نہیں ہے بلکہ اس کا دائرہ بہت وسیع ہے، زندگی کے تمام شعبوں کو شامل ہے اور اضطرار سے کم تر درجہ کے ضرر و نقصان سے بھی اصطلاحی ضرورت ہو جاتی ہے۔

۲-- "حاجت" کے لغوی معنی بھی حاجت مندی کے ہیں

مقاصد پنجگانہ سے متعلق وہ احکام "حاجت" ہیں جن کا مقصد ان کے حصول میں حائل مشقتوں کو دور کرنا یا ان مقاصد کے تحفظ کے لئے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ہے۔

"ضرورت" سے کم تر درجہ کی مشقت کے لئے اصطلاح میں "حاجت" کا لفظ استعمال ہوتا ہے لیکن فقہاء کے یہاں اصطلاحی ضرورت کے موقع پر "حاجت" اور اس سے زیادہ اصطلاحی "حاجت" کے موقع پر "ضرورت" کا استعمال عام ہے۔

۳-- جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو مختل ہونے سے محفوظ رکھا جاتا ہے وہ ضرورت ہیں اور جو "ضرورت" کے درجہ کے احکام میں پیدا ہونے والی مشقت کے ازالہ یا احتیاطی پیش بندی کے طور پر دیئے گئے ہوں وہ "حاجت" ہیں، اس طرح "ضرورت" خاص ہے اور "حاجت" میں مقابلتاً عموم ہے-- لیکن "ضرورت" اور "حاجت" کے درمیان کسی قطعی حد فاصل کا قائم کرنا دشوار ہے کیونکہ "ضرورت" اور "حاجت" کا مدار مشقت پر ہے اور مشقت ایک اضافی چیز ہے۔

۴-۵-- ضرورت و حاجت کا معتبر ہونا کتاب و سنت سے ثابت ہے اور اس کی وجہ سے محرمات جائز ہو جاتی ہیں۔

۶-- ضرورت و حاجت پر مبنی احکام کی حسب ذیل چار صورتیں ہوں گی۔

الف-- محرمات منصوصہ کے ذریعہ رفع اثم کیا گیا ہو تو یہ رخصت مباح ہوگی اور حکم صرف رفع گناہ کا ہوگا۔

ب-- محرمات منصوصہ کی کسی خاص صورت کو "نص" نے حرمت ہی سے مستثنیٰ کر دیا ہو اب یہ رخصت واجب ہوگی، اور حکم رفع حرمت کا ہوگا۔

ج-- محرمات منصوصہ کے عموم سے "ضرورت" کی بنا پر فقہاء نے کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو، اب بھی حکم رفع اثم کا

ہوگا اور یہ رخصت محض جائز ہوگی۔

د۔۔قیاسی اور اجتہادی ممنوعات سے فقہاء نے کسی ضرورت کی بنا پر کسی خاص صورت کا استثناء کیا ہو تو اب حکم "رفع حرمت" کا ہوگا اور اس پر عمل کرنا جائز ہوگا اور اجتناب احوط ہوگا۔

۷۔۔۸۔۔ ضرورت و حاجت کے معتبر ہونے کی درج ذیل شرطیں ہیں:

۱۔اہون البلیتین کا انتخاب کیا جائے۔

۲۔دوسرے شخص کے حق میں اسی درجہ کا مفسدہ نہ جائے

۳۔مباح متبادل موجود نہ ہو

۴۔بقدر ضرورت رخصت سے فائدہ اٹھایا جائے

۵۔کسی نص کا بالکل ہی اہمال نہ ہوتا ہو۔

۶۔ضرورت کے تحت عارضی طور پر جائز قرار دیے جانے والے احکام میں یہ بھی ضروری ہے کہ ضرورت بالفعل پائی جائے۔

۹۔۱۰۔۔ ضرورت اور حاجت کے بعض اسباب منصوص ہیں اور ان سے متعلق اکثر احکام بھی "نص" میں مذکور ہیں' یہ وہی ہیں جن کو اصولیین "عوارض اہلیت" یا اسباب رخص" کہتے ہیں۔

فقہاء کے یہاں عرف و عادت اور عموم بلوی ضروری اور حاجی احکام کی اصل بنیاد ہیں اور یہ اصول ضرورت ہی پر مبنی ہے۔

۱۱۔۱۲۔۔ "ضرورت و حاجت" کے تحت آنے والے احکام تمام ہی ابواب فقہ نیز حقوق العباد اور معاملات میں بھی اثر انداز ہوتے ہیں۔ البتہ حقوق العباد میں ضرورت کے موثر ہونے کے لئے بعض اضافی شرطیں بھی ہیں۔

۱۳۔ ۱۴۔۱۷۔۔ حاجت ضرورت کے قائم مقام بعض اوقات ہوا کرتی ہے' البتہ ضرورت کی بنا پر حرام لعینہ کو جواز حاصل ہوجاتا ہے اور حاجت کی بنا پر حرام لغیرہ کی اجازت ہوتی ہے۔

مخصی حاجت' حاجت خاصہ اور حاجت عامہ تینوں ہی موثر ہیں' البتہ حاجت عامہ کی رعایت زیادہ کی جاتی ہے اور مخصی حاجت میں مشقت شدیدہ ہی کی صورت میں رعایت برتی جاتی ہے' نیز عمومی حاجت پر مبنی احکام مستقل احکام کی حیثیت رکھتے ہیں اور مخصی حاجت پر مبنی احکام عارضی اور استثنائی نوعیت کے ہوتے ہیں۔

۱۵۔ علاج و معالجہ میں رخصت حاصل ہونے کے لئے حاجت کا تحقق کافی ہے' اصطلاحی ضرورت کا تحقق ضروری نہیں۔

۱۶۔ ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد کلیہ کا خلاصہ یہ ہے :

(۱) **المشقة تجلب التيسير**۔۔ یہ قاعدہ منصوص اور عبادات اور حقوق اللہ سے متعلق ہے اس قاعدہ کلیہ کے ذیل میں جو ذیلی قواعد آئے ہیں ان کا ماحصل یہ ہے :

الف۔۔ تنگی' مشقت اور ضرورت احکام میں باعث سہولت ہے۔

ب--ضرورت پر مبنی احکام کی سہولت بقدر ضرورت ہوگی۔

ج--مشقت و حرج کی وجہ سے کسی "نص" کا اہمال درست نہیں۔

(۲) دوسرا قاعدہ "الضرر یزال" غالباً حقوق الناس' معاملات اور اجتہادی و عملی احکام سے زیادہ متعلق ہے' اس قاعدہ کلیہ کے ذیل میں جو ضمنی قواعد آتے ہیں ان سے بحیثیت مجموعی درج ذیل امور منقح ہوتے ہیں:

الف- ضرر کو بقدر امکان دور کیا جائے۔

ب- دو میں سے کمتر ضرر" کو اور "ضرر عام" کے مقابلہ "ضرر" خاص کو گوارہ کیا جائے۔

ج- ایک "ضرر" کو دور کرنے کے لئے اسی درجہ کا دوسرا "ضرر" کا ارتکاب نہیں کیا جائے۔

د- دفع مفسدہ کو جلب منفعت پر ترجیح دی جائے۔

۱۸--اجتماعی حاجت کی اہمیت زیادہ ہے اور ایسے مواقع پر بھی اجتماعی حاجت سے رخصت و سہولت حاصل ہو جاتی ہے کہ اسی درجہ کی مشقت و تنگی انفرادی اور شخصی حیثیت میں معتبر نہیں۔

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) دیکھئے : تاج العروس جلد ۳' صفحہ ۳۴۹-۳۴۸' لسان العرب جلد ۴' صفحہ ۸۴-۴۸۳' مجمع البحرین جلد ۳' صفحہ ۳۷۳ مادہ "ضرورت"

(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی' صفحہ ۱۷۷

(۳) فرعون البصائر جلد ۱' صفحہ ۲۷۷

(۴) المدخل الفقہی العام ۱-

(۵) اصول الفقہ لابی زہرہ' ص ۳۴۸

(۶) علم اصول الفقہ لخلاف' صفحہ ۱۹۹

(۷) الموافقات جلد ۲' صفحہ ۴-۵

(۸) ھدایہ جلد ۱' صفحہ ۲۰

(۹) ھدایہ جلد ۱' صفحہ ۶

(۱۰) ھدایہ جلد ۱' صفحہ ۲۶

(۱۱) ھدایہ" جلد ۱ صفحہ ۳۰

(۱۲) ہدایہ' جلد ۱ صفحہ ۳۸

(۱۳) ہدایہ' جلد ۳ صفحہ ۳۸

(۱۴) ہدایہ' جلد ۳ صفحہ ۳۹

(۱۵) تاج العروس ۲۴-۲۵ر۲' مادہ "حرج"

(۱۶) الموافقات جلد ۲ صفحہ ۵

(۱۷) الاشباہ والنظائر للسیوطی' صفحہ ۱۷۶

(۱۸) حموی' جلد ۱ صفحہ ۲۷۷

(۱۹) اصول الفقہ لابی زہرہ' صفحہ ۳۴۹-۳۴۸

(۲۰) علم اصول الفقہ لخلاف' صفحہ ۲۰۲

(۲۱) الموافقات' جلد ۲ صفحہ ۵' اسی طرح ملاحظہ ہو: الاحکام

فی اصول الاحکام للآمدی جلد ۳، صفحہ ۳۷۳

(۲۲) المحصول فی علم الاصول جلد ۵ صفحہ ۱۶۱، مع تحقیق طہ جابر فیاض العلوانی۔

(۲۳) البحر المحیط جلد ۵ صفحہ ۲۱۱

(۲۴) الاشباہ و النظائر للسیوطی، صفحہ ۱۷۶، غمز عیون البصائر جلد ۱ صفحہ ۲۵۷

(۲۵) اصول الفقہ لابی زہرہ، ص ۳۰

(۲۶) قواعد الاحکام، ج ۲ ص ۷

(۲۷) قواعد الاحکام جلد ۲ ص ۷، ۸

(۲۸) دیکھئے: قواعد الاحکام، ج ۲ ص ۹، ۱۰

(۲۹) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۶۹-۱۶۸

(۳۰) الموافقات، ج ۱، ص ۲۱۳

(۳۱) سورہ بقرہ - ۸۵

(۳۲) سورہ حج - ۷۸

(۳۳) مسند احمد، عن ابی امامہ ۲۶۶،۵، عن عائشہ ۱۱۶،۶

(۳۴) بخاری، باب صب الماء علی البول فی المسجد

(۳۵) بخاری کتاب العلم، باب ماکان النبی -یتخول بالموعظۃ

(۳۶) مسند احمد عن ابی قتادۃ عن الاعرابی ۷۹،۳

(۳۷) بخاری کتاب المناقب، باب صفۃ النبیؐ

(۳۸) تیسیر التحریر، ج ۲ ص ۳۱۳

(۳۹) فواتح الرحموت ج ۱ ص ۱۶۶

(۴۰) دیکھئے: تیسیر التحریر، ج ۲ ص ۲۳۳

(۴۱) المستصفی، ج ۱، ص ۹۰

(۴۲) دیکھئے: کشف الاسرار للبزدوی، ج ۱، ص ۴۶۹، بحث "مرض"۔

(۴۳) اصول السرخسی، ج ۱، ص ۱۱۸

(۴۴) تیسیر التحریر، ج ۲ ص ۲۲۸

(۴۵) کشف الاسرار، ج ۲ ص ۵۹۲

(۴۶) دیکھئے: تیسیر التحریر، ج ۲ ص ۲۸

(۴۷) اصول السرخسی، ج ۱ ص ۱۲۰

(۴۸) الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی، ج ۱، ص ۱۳۳

(۴۹) ای ترک القیاس

(۵۰) اصول السرخسی، ج ۲ ص ۲۰۳

(۵۱) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۷۱

(۵۲) البحر المحیط، ج ۱ ص ۳۳۰

(۵۳) دیکھئے: شرح التلویح علی التوضیح، ج ۲، ص ۱۲۸۔

(۵۴) ابن نجیم نے اس کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: وقد تراعی المصلحہ لغلبتها علی المفسدۃ۔(۵۵) الاشباہ و النظائر للسیوطی ص ۱۷۳

(۵۶) کشف الاسرار ج ۴ ص ۶۶۳

(۵۷) الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۱ ص ۱۳۵

(۵۸) اصول السرخسی، ج ۱ ص ۲۲-۱۲۱

(۵۹) کشف الاسرار، ج ۴ ص ۶۵۷

(۶۰) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۷۷

(۶۱) قاضی خان علی حاشیہ الہندیہ، ج ۱ ص ۱۷

(۶۲) الفتاوی الہندیہ، ج ۵ ص ۳۱-۳۳۰

(۶۳) الفتاوی الہندیہ، ج ۵ ص ۳۵۵

(۶۴) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۷۵-۱۷۴، لابن نجیم،

(۶۵) التوضیح والتلویح، ج ۲ ص ۱۲۸

(۶۶) الاشباہ و النظائر، ص ۸۳-۸۳

(۶۷) الفقہ الاسلامی وادلتہ، ج ۳ ص ۱۸-۵۱۷

(۶۸) کشف الاسرار، ج ۴ ص ۲۰-۱۹

(۶۹) المحصول فی علم الاصول، ج ۵ ص ۳۴۹

(۷۰) رسائل ابن عابدین، ج ۲ ص ۱۳۰

(۷۱) التوضیح والتلویح، ج ۲ ص ۱۳۸

(۷۲) الاشباہ و النظائر قاعدہ "الضرر یزال" دیکھا جائے

(۷۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ، ج ۳ ص ۵۱۴

(۷۴) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۷۶

(۷۵) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۷۹، لابن نجیم مع الغمز، ج ۱ ص ۲۹۳

(۷۶) حوالہ سابق

(۷۷) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۸۰

(۷۸) الاشباہ و النظائر للسیوطی، ص ۱۷۹

(۷۹) المدخل الفقہی العام للزرقاء، ج ۲ ص ۹۹۷

(۸۰) الموافقات فی اصول الاحکام ج ص ۱۳۳

(۸۱) اصول الفقہ لابی زہرہ' ص ۳۰

(۸۲) المدخل الفقہی العام' ج ۲ ص ۹۹۹

(۸۳) ان دو اساسی قواعد کے تحت ذیلی قواعد کے اندراج میں شیخ زرقاء سے استفادہ کیا گیا ہے' (المدخل الفقہی العام' ج ۲ ص ۹۹-۹۹۷)... مگر ان اساسی قواعد کے محل اور ذیلی قواعد کے سلسلہ میں جو کچھ کہا گیا ہے' وہ اور بعض ذیلی قواعد کا اضافہ راقم کی طرف سے ہے۔

واللہ یوفق وھو المستعان

ضرورت واضطرار کی بابت چند نکات وسوالات بحث ونظر کی روشنی میں

از ۔۔ جناب مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب
جامعہ اسلامیہ عربیہ 'ہتھورا' باندہ

قرآن میں مضطر اسی شخص کو کہا گیا ہے جس کی جان خطرے میں پڑ جائے۔

قرآن :

قرآن وحدیث کی رو سے "مضطر" صرف اس شخص کو ماننا جس کی جان خطرے میں ہو درست نہیں ہے۔

یوں تو قرآن کریم میں اضطرار و ضرورت اور زحمت و دشواری جیسے حالات کا تذکرہ بہت سی آیات میں آیا ہے (سورۃ بقرہ آیت۔۱۸۵' سورہ مائدہ آیت۔٦' سورہ حج آیت ۷۸' سورہ توبہ آیت ۹۱) مگر خصوصیت سے "مضطر" کا تذکرہ خاص مفہوم میں پانچ جگہ آیا ہے اور ان مواقع میں بھی لفظ "ضرورت" یا "مضطر" نہیں آیا ہے بلکہ "اضطر" (فعل مجہول) اور "اضطررتم" آیا ہے اور جن پانچ جگہوں میں یہ لفظ آیا ہے سیاق کھانے پینے کا اور کھانے پینے کی حرام چیزوں کا ہے اور اس حال کی وجہ سے گنجائش کا تذکرہ کیا گیا ہے' اگرچہ ان مواقع میں آنے والے الفاظ میں کچھ فرق واختلاف بھی ہے مثلاً ایک آیت میں اضطرار کے ذکر کے ساتھ اس کے سبب کا بھی تذکرہ آیا ہے۔

فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم(سورۃ المائدہ آیت ۳)

جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے (اور اس وجہ سے اشیاء بالا کو کھالے) بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں۔

بقیہ جگہوں میں بعض دوسری قیود آئی ہیں۔

فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ۔ (سورۃ البقرہ۔ ۱۷۳' سورۃ الانعام۔ ۱۴۵' سورۃ النحل۔ ۱۱۵)

جو شخص (بھوک سے بہت ہی) بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو (کھانے میں) طالب لذت ہو اور نہ (قدر ضرورت و حاجت سے) تجاوز کرنے والا ہو تو (اس حالت میں ان چیزوں سے کھانے میں بھی) اس شخص کے کچھ گناہ نہیں ہوتا اور ایک جگہ دونوں قیدوں کے بغیر صرف اس حال اور اس کے حکم کا تذکرہ کیا ہے۔

و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ(سورۃ الانعام۔ ۱۱۹)

اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلادی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہے۔

ان سب آیات میں "اضطرار" کا تذکرہ تو ہے مگر لفظ "مضطر" نہیں۔ البتہ حدیث میں ضرور یہ لفظ آیا ہے، حضرت علیؓ کی ایک روایت ہے۔

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع المضطر (ابوداؤد' البيوع باب بيع المضطر مسند احمد ١/١١٦' و جامع الاصول ١/٥٢٨)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مضطر کی خرید و فروخت سے منع فرمایا ہے۔

اور حضرت عبداللہ بن عمر سے نقل کیا گیا ہے۔

لا تبتع من مضطر شيئا لسان العرب ٣/٤٨٤) کسی مضطر سے کچھ نہ خریدو

مذکورہ آیات میں سیاق کے مطابق مضطر اسی کو کہا گیا ہے جس کی جان خطرے میں پڑ چکی ہو' اگرچہ آخری آیت کچھ عموم رکھتی ہے (نظریہ الضرورۃ الشرعیہ صفحہ ٣٥) اس لئے کہ دوسری آیات سے اس کے الفاظ مختلف ہیں۔ پہلا حصہ بھی **و قد فصل لكم ما حرم عليكم** اور دوسرا حصہ بھی **الا ما اضطررتم اليه**' ابوبکر جصاص رازی فرماتے ہیں:

و الضرورة المذكورة في الاية منتظمة لسائر المحرمات و ذكره لها في الميتة و ما عطف عليها غير مانع من اعتبار عموم الاية في سائر المحرمات۔ (احکام القرآن جصاص ١/١٢٩' و نظریہ الضرورۃ ص-١٢٧)

یعنی اس آیت میں مذکورہ ضرورت تمام محرمات کو شامل ہے اور بعض آیات میں مردار وغیرہ کے سیاق میں اس کا تذکرہ اس آیت کے عموم سے مانع نہیں ہے۔

اسی لئے احناف اور حنابلہ و ظاہریہ اور بہت سے لوگ بقول صاحب مغنی تمام علماء اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حکم عام ہے' کچھ تو آیت کی وجہ سے اور کچھ قیاس کی وجہ سے بھی(۹)

اور روایات میں جو یہ لفظ آیا ہے اس کے متعلق کسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا اور نہ سوچا جاسکتا ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو کہ جان کے خطرے سے دوچار و مجبور ہے۔ ظاہر ہے کہ جان کی رو سے جس کو مضطر کہا جاتا ہے یا جس کو قرآن کریم میں مضطر کہا گیا ہے وہ تو ایسا شخص ہے کہ جس کو کھانے پینے کی چیز اس طرح میسر نہ ہو کہ وہ اس سے جان کو محفوظ رکھ سکے' بلکہ وہ اس کا ایسا محتاج ہو کہ اس کی وجہ سے لب مرگ ہو۔

مگر جو آدمی خرید و فروخت کے باب میں مجبور و مضطر ہو اس کے لئے یہ حال ضروری نہیں اور نہ وہ اس قسم کا مضطر ہی مانا جائے گا بلکہ وہ بھوک کی وجہ سے لب مرگ ہوئے بغیر اس حال سے دوچار ہوتا ہے اور اسے خرید یا فروخت کے حق میں مضطر قرار دیا جاتا ہے۔ چنانچہ شراح نے بھی اس قسم کی گفتگو اس کے تحت فرمائی ہے اور اس کے مطابق حکم ذکر فرمایا ہے۔

خطابی وغیرہ نے (دو مفہوم ذکر کئے ہیں) ایک تو اس کو "مکرہ" کے معنی میں لے کر مکرہ و اکراہ اور جبر و زبردستی کی بیع کا حکم ذکر کیا ہے اور دوسرے یہ کہ قرض وغیرہ اپنی کسی ضرورت کی وجہ سے آدمی مجبور ہو کر اپنی کسی چیز کو فروخت کرے اور اصل قیمت سے کم پر' تو

اس کو منع کیا گیا ہے اگرچہ خرید و فروخت کا معاملہ کرنے پر بیع ہو جاتی ہے یعنی مفید ملک ہوتی ہے (جامع الاصول ۱ر۵۲۸-۵۲۹' وبذل المجہود ۱۵ر۳۹-۴۰) اور اس کی پوری وضاحت "درمختار و ردالمختار" کی عبارت سے ہوتی ہے:

و بیع المضطر و شراوہ فاسد' هو ان یضطر الرجل الی طعام او شراب او لبس او غیرها و لا یبیعها البائع الا باکثر من ثمنها بکثیر و کذلک فی الشراء منہ - ای من المضطر مثال لبیع المضطر ای بان اضطر' الی بیع شئی من مالہ و لم یرض المشتری الا بشرائہ بدون ثمن المثل بغبن فاحش' و مثالہ لو الزمہ القاضی بیع مالہ لایفاء دینہ او الزم الذی ببیع مصحف او عبد مسلم و نحو ذلک (شامی ۵ر۵۹)

یعنی مضطر کی بیع و شراء فاسد ہے۔ یعنی آدمی کسی کھانے پینے وغیرہ کی چیز کو زیادہ قیمت میں خریدنے پر مجبور ہو' اسی طرح وہ صورت ہے جب کہ قاضی کسی کو فروخت کرنے پر مجبور ہو' اسی طرح وہ صورت ہے جب کہ قاضی کسی کو قرض کی ادائیگی کے لئے اپنا سامان بیچنے پر مجبور کرے یا ذمی کو مجبور کرے کہ وہ اپنے پاس موجود قرآن مجید کے نسخے کو یا مسلمان غلام کو فروخت کردے۔

اس موضوع پر مولانا ظفر احمد صاحب "اعلاء السنن" میں اچھی بحث کی ہے جس میں انہوں نے خطابی کی تفصیل میں مضطر کو یا اس کی دوسری صورت کو "محتاج" کے مفہوم میں قرار دیا ہے آگے حاجت و محتاج کی کچھ تفصیل آنے والی ہے' اور بھوک سے مضطر کے لئے کم از کم خریدار کی کئی صورت ذکر کی ہے (اعلاء السنن ۱۴ر۲۰۳ تا ۲۰۸)

ان دو روایتوں کے علاوہ بھی اس لفظ کا استعمال کافی آیا ہے اور اکثر قرآن مجید کی طرح فعل ہی استعمال کیا گیا ہے۔ اور لفظ "مضطر" بمعنی "جان در خطر" بظاہر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں کہیں نہیں آیا۔ یا یہ کہ صحاح ستہ وغیرہ میں نہیں آیا ہے ہاں بعض صحابہ کی زبان سے اس مفہوم میں یہ لفظ نقل کیا گیا ہے' احادیث میں صحابہ کی ایک جماعت کا جو قصہ آیا ہے کہ غزوہ کے سفر میں تھے اور فاقہ سے دوچار تھے تو اچانک ایک ساحل پر بہت بڑی مچھلی ان کو مل گئی اس میں حضرت ابو عبیدہ کا یہ جملہ نقل کیا گیا ہے۔

جیش رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و فی سبیل اللہ عزوجل و نحن مضطرون (نسائی' کتاب الصید باب میتہ البحر)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا لشکر ہے' اور اللہ کے راستے میں نکلا ہوا ہے' اور ہم بھوک سے مجبور و بیتاب ہیں۔

عموماً "اضطرار" کا لفظ یا "ضرورۃ" کا لفظ بھی آیا ہے اور یہ الفاظ بھی اصطلاحی مفہوم میں نہیں آئے ہیں۔ بلکہ مجبوری اور ضرورت کے وسیع مفہوم میں----- اور اگر کہیں مفہوم تنگ ہے اور اصطلاحی مفہوم کی شان رکھتا ہے تو وہاں "اضطرار" جان کے خطرے کا نہیں بلکہ کسی دوسری انسانی ضرورت و تقاضے کی وجہ سے ہے اور ایسی ضرورت کی وجہ سے جو کہ بھوک کی طرح جان لیوا نہیں کہی جاسکتی ہے (اور نہ ہوسکتی ہے (ملاحظہ ہو المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث) مثلاً سفر میں جب اپنے پاس کھانا پکانے کے برتن موجود نہ ہوں اور نہ مسلمانوں سے مل سکیں تو دوسروں کے برتن استعمال کرنے کی بابت آیا ہے۔

اذا اضطررتم الیها فاغسلوها بالماء (مسند احمد ۲ر ۱۸۴) جب تم ان برتنوں کے استعمال پر مجبور ہو تو ان کو پانی سے دھو لیا کرو۔

یہ "اضطرار" ظاہر ہے کہ جان لیوا نہیں کہا جا سکتا جس ضرورت کی وجہ سے ہے اس کا حل نکل سکتا ہے' بغیر پکائے بھی کھایا جا سکتا ہے اور بعض اشیاء برتن کے بغیر بھون کر بھی کھائی جا سکتی ہیں۔

اسی طرح صحابہ کے کلام میں متعہ کی حلت کے سلسلہ میں آیا ہے۔

انها كانت رخصة لمن اضطر اليها (مسلم كتاب النكاح) یہ ان لوگوں کے لئے ایک رخصت تھی جو کہ اس کے لئے مجبور ہو جائیں (یوں کہ اگر ایسی کوئی شکل اختیار نہ کریں تو زنا میں پڑنے کا قوی اندیشہ ہو) اسی طرح حاجی اگر لباس کے استعمال کرنے پر مجبور ہو تو اس کے بیان میں یہ لفظ آیا ہے:

اذا اضطر الى لبس من شئى من الثياب التى لا بلد منها لا منوطا امام مالک۔ كتاب الحج۔ ماجاء فيمن احصر بغير عذد)

(حاجی جب کہ کسی ایسے کپڑے کے پہننے پر مجبور ہو جائے جو کہ اس کے لئے ضروری ہو)۔

جمعہ کی بابت ارشاد نبویؐ معروف ہے:

مسند احمد ۲/۳

من ترک الجمعه ثلاثا من غير ضرورة ✗ جو آدمی بغیر ضرورت یعنی شدید عذر کے تین جمعہ چھوڑ دے۔

ان مواقع میں بھی یہ لفظ خرید و فروخت کے موقع کی طرح جان کے خطرے کے معنی و مفہوم میں نہیں ہے بلکہ انتہائی ضرورت و مجبوری کے مفہوم میں لایا گیا ہے۔

قرآن وحدیث کی رو سے مضطر کا مصداق

خلاصہ یہ کہ اگرچہ قرآن کریم کی اکثر آیات میں یہ لفظ کھانے پینے کے سیاق میں آنے کی وجہ سے جان کے خطرے کے معنی میں آیا ہے اور اسی وجہ سے فقہاء اضطرار و ضرورت کی تعریف میں حصر کر دیا کرتے ہیں مگر (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ' الزحیلی صفحہ ۲۰۶) قرآن کریم و حدیث و آثار صحابہ کے استعمال کی رو سے ہی یہ ثابت ہوتا ہے کہ مضطر صرف وہ شخص نہیں ہے جس کی جان کھانے و پینے کی وجہ سے خطرے میں ہو بلکہ کسی دوسری وجہ سے جس کی جان خطرے میں ہو وہ بھی مضطر ہے۔

اسی لئے بعض فقہا نے ضرورت کی تعریف میں فرمایا ہے۔

هى بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلک او قارب كالمضطر للاكل واللبس بحيث لو بقى جائعا او عريانا لمات او تلف عضو منه (ايضا نقلا عن الزركشى والسيوطى)

ضرورت آدمی کا ایسے حال کو پہنچ جانا ہے کہ اس حال میں وہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہیں کرتا تو یا تو مرجائے گا یا مرنے کے قریب پہنچ جائے گا جیسے کھانے یا پہننے کے لئے مجبور شخص کہ اگر وہ بھوکا رہے یا ننگے بدن رہے تو یا تو مرجائے یا اس کا کوئی عضو تلف و ضائع ہو جائے۔

اکراہ بھی اضطرار ہے

اور کم از کم فقہ حنفی کی ہر اصولی کتاب میں "عزیمت و رخصت" کے بیان میں اس شخص کو مضطر قرار دیا گیا ہے جس کو جان یا عضو کے تلف کرنے کی دھمکی دے کر مردار کے کھانے پر' روزہ و نماز کے توڑنے پر یا کلمہ کفر کہنے پر یا اسی طرح کے چند اور کاموں پر مجبور کیا جائے (حسامی مع نظامی صفحہ ۶۱-۶۳' و نور الانوار صفحہ ۱۶۹-۱۷۲) اگرچہ اس بحث میں "اکراہ و مکرہ" کا لفظ آیا ہے مگر مراد اس سے "اضطرار و مضطر" ہی ہے اس لئے کہ اکراہ وغیرہ کی وجہ سے بھی اضطرار پیدا ہوتا ہے' ظاہر ہے کہ ان صورتوں میں "جان کا خطرہ" تو ہے مگر کھانے و پینے کی وجہ سے نہیں بلکہ ظالم کے اکراہ و زبردستی کی وجہ سے اور یوں کہ اگر اس چیز کو کھاتا پیتا نہیں جس پر مجبور کیا جارہا ہے تو جان چلی جائے گی یعنی کھانا پینا میسر نہ ہونے کی وجہ سے جان جانے کا معاملہ نہیں' بلکہ جو چیز سامنے ہے اس کو نہ کھانے کی وجہ سے جان دینے کا معاملہ ہے "الاشباہ" میں پانچویں قاعدہ "الضرر یزال" کے تحت ضمنی قواعد کے بیان میں آیا ہے۔

الاولی: الضرورة تبيح المحظورات و من ثم جاز اكل الميتة عند المخمصة و اساغة اللقمة بالخمر والتلفظ بكلمة الكفر للاكراه و كذا اتلاف المال (الاشباه صفحه ۸۵)

پہلا قاعدہ یہ ہے (جو کہ اس باب کا سب سے مشہور و معروف قاعدہ ہے) کہ ضرورت یعنی اضطرار۔ محظورات یعنی محرمات کو مباح و جائز بنادیتا ہے اسی وجہ سے شدید فاقہ و بھوک کے حال میں مردار کا کھانا جائز ہے اور شراب کے ذریعہ لقمہ کو حلق سے نیچے اتارنا' اور اکراہ کی وجہ سے کلمہ کفر زبان سے کہنا یا کسی کے مال کو ضائع کرنا وغیرہ۔

اور مشہور حنفی فقیہ ابوبکر جصاص رازی نے اپنی معروف تفسیر احکام قرآن کے اندر سورہ بقرہ کی آیت اضطرار کے تحت ضرورت کے معنی بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے-- "**و قد انطوى تحته معنيان**" اس کے تحت دو شکلیں آتی ہیں پھر ایک شکل بھوک کی وجہ سے اضطرار اور مردار کے کھانے کی اور دوسری اکراہ کی وجہ سے ذکر کی ہے اور فرمایا ہے "**و كلا المعنيين مراد بالآية عندنا لاحتمالهما**۔" اور ہمارے نزدیک آیت سے دونوں معنی مراد ہیں اس لئے کہ آیت دونوں کو محتمل ہے (احکام القرآن للجصاص جلد ۱ صفحہ ۱۲۹)

زندگی سے گہرا تعلق رکھنے والی چیز کا خطرہ بھی اضطرار پیدا کرتا ہے

اسی طرح وہ شخص بھی مضطر ہے جس کی کوئی بھی ایسی چیز شدید خطرے سے دوچار ہو جس کا اس کی زندگی سے گہرا تعلق ہے اور جس کی بقاء و حفاظت پر خود اس کی زندگی اور اس کی بقاء موقوف ہو اور اس کے خطرے سے دوچار ہونے کی وجہ سے خود اس کی بقاء و زندگی بھی خطرے میں ہو۔ اس لئے خود ان چیزوں کی حفاظت میں وہ جو بھی اقدام کرے اور جو بڑے سے بڑا نقصان کر بیٹھے نہ صرف یہ کہ اس پر کوئی گناہ نہیں بلکہ اس پر دنیا کا بھی کسی طرح کا کوئی مواخذہ و ضمان نہیں۔

اصول فقہ کی قدیم و جدید کتابوں میں شریعت کے اندر جو مصالح ملحوظ ہوتے ہیں-- ان کے بیان میں ہم کو یہ تصریح ملتی ہے۔

لقد استهدفت الشريعة الاسلامية المحافظة على امور خمسة عرفت بالكليات الخمس او الضروريات الخمس، و هى الدين و النفس و النسل و العقل و المال الا ان وسيلة المحافظة على هذه الامور تتدرج فى مراتب ثلاثة حسب اهميتها و خطورتها و هذه المراتب تعرف لدى علمائنا بالضروريات و الحاجيات و التحسينات (نظرية الضرورة الشرعية للزحيلي، صفحة ۵۲، اس قسم کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فواتح الرحموت ۲ ر ۲۶۲، والمصادر الشرعية فيما لانص فيه صفحه ۵۶،۵۸)

شریعت اسلامیہ نے انسانوں اور انسانی زندگی سے متعلق پانچ چیزوں کی حفاظت کو بڑی اہمیت دی ہے جس کو کلیات خمسہ یا ضروریات خمسہ کے عنوان سے ذکر کیا جاتا ہے اور وہ پانچ چیزیں ہیں: (۱) دین، (۲) نفس (جان)، (۳) نسل (اہل و عیال)، (۴) عقل اور (۵) مال۔

اور ان کی حفاظت کے لئے مختلف قسم کے وسائل کو مشروع کیا ہے اور ان وسائل کو ایک درجہ میں نہیں رکھا ہے بلکہ ان کو مرحلہ وار تین درجوں و مرتبوں میں رکھا ہے۔ اول ضروریات، دوم حاجیات، سوم تحسینات۔

ان پانچ بنیادی ضروریات کے لئے وسائل "ضرورت، حاجت اور تحسین کے تینوں مراتب میں سے کسی ایک رتبہ کے ہونگے اور ان پانچوں ضروریات میں وسائل کا حکم اپنے اپنے درجہ کے مطابق ایک ہی ہوگا۔ یعنی وہ وسائل جو کہ "ضروری" درجہ رکھتے ہیں، وہ خواہ دین سے تعلق رکھتے ہوں یا جان و مال یا نسل و عقل سے۔ سب سے تعلق رکھنے والے ضروری وسائل کا حکم ایک ہے۔ "حاجیات" کا ایک اور اسی طرح "تحسینات" کا بھی حکم ہے۔ اسی لئے ضروریات کی تعریف میں کہا گیا ہے:

الضروريات هى التى تتوقف عليها حياة الناس الد ينيه و الدنيويه بحيث اذا فقدت اختلت الحياة فى الدنيا و ضاع النعيم و حل العقاب فى الاخرة - ("نظريه الضرورة الشرعيه" للزحيلى صفحه ۵۲)

ضروریات کے نام سے وہ وسائل موسوم کئے جاتے ہیں جن پر انسانوں کی دینی و دنیوی زندگی اس طرح موقوف ہوتی ہے کہ ان وسائل کا فقدان آدمی کی زندگی کو گویا ختم کردیتا ہے اور سکون و راحت کو چھین لیتا ہے یہ تو دنیا میں ہوتا ہے اور آخرت میں آدمی اس کی وجہ سے سزا کا مستحق قرار پاتا ہے

اور مال سے متعلق "ضروریات کی بابت کہا گیا ہے۔۔۔ مال کو حاصل کرنے کے لئے ہی طلب رزق کے سلسلہ کی جدوجہد کا اور لوگوں سے معاملات کا حکم دیا گیا ہے اور پھر اس کی حفاظت کی غرض سے ہی چوری کی سزا یہ رکھی گئی ہے کہ چور کا ہاتھ گٹوں سے کاٹ دیا جائے اور معاملات میں دھوکہ دہی نیز غصب و سود وغیرہ جیسے امور کو حرام قرار دیا گیا ہے، اور کوئی آدمی کسی کا کوئی سامان ضائع و تلف کروے تو اس کا ضمان واجب کیا گیا ہے اور یہ سب اس لئے کہ مال انسانی زندگی کی ایک اساس و بنیاد ہے (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ للزحیلی صفحہ ۶۴

وسائل کے مذکورہ تین مراتب بھی ان کی صورت وغیرہ کی رعایت میں رکھے گئے ہیں اور اس کا یہ مطلب نہیں کہ "ضروری" سے نیچے کے مرتبہ کی چیزیں ضروری و لازم نہیں ہوتیں بلکہ وہ بھی ضروری ہوتی ہیں مگر ان میں گنجائش کچھ زیادہ ہوتی ہے مثلاً نماز کے

لئے پاکی وغیرہ کا مسئلہ تحسینات کے تحت ذکر کیا جاتا ہے۔ اسی طرح اجنبیہ کی طرف نظر کا مسئلہ حاجیات کے تحت آتا ہے اور ان سب کے احکام لزومی ہیں بس یہ کہ پہلے درجہ و مرتبہ کی رعایت میں یہ لزوم متاثر ہو جاتا ہے۔

جیسے کہ پہلے مرتبہ کے تحت پانچوں امور سے متعلق وسائل میں بھی فرق کرلیا جاتا ہے اور کبھی ایک امر کے متعلق ضروریات کے درمیان میں بھی فرق ہو جایا کرتا ہے' مثلاً دین کے بارے میں "ضرورت" کو جان سے متعلق ضرورت پر مقدم رکھا گیا ہے اسی لئے جان کی حفاظت کی خاطر اور اس کے خوف کی وجہ سے جہاد سے اعراض کی اجازت نہیں ہے اور جان کی حفاظت کے لئے شراب پینے کی اجازت ہے اگرچہ عقل کی حفاظت کی خاطر شریعت نے اس کو حرام قرار دیا ہے۔

اسی طرح ایک آدمی کی جان کی حفاظت و بقاء کے مقابلے میں پوری جماعت کی جان کی حفاظت و بقاء اہم ہے اور اس کو ترجیح دی جائے گی (نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ صفحہ ۴۰ تا ۴۵)

بہرحال بات یہ کی جارہی تھی کہ صرف "جان ہی کا خطرہ" میں ہونا اضطرار کا باعث نہیں مانا گیا ہے بلکہ انسان اور اس کی زندگی سے متعلق دوسری اشیاء کا بھی خطرہ میں ہونا اضطرار تسلیم کیا جائے گا اور اس پر اضطرار کا حکم لگایا جائے گا۔ گزشتہ تفصیلات سے یہ بات واضح ہے اور وہ روایات صراحت سے اس پر دلالت کرتی ہیں جن میں ایسی کسی چیز کے خطرہ میں پڑ جانے یا متاثر ہونے پر دفاع کی غرض سے اقدام قتل تک کی یا کوئی دوسرا جسمانی نقصان پہونچانے کی اجازت دی گئی ہے یا یہ فرمایا گیا ہے کہ دفاع و حفاظت میں اگر جان چلی جائے تو آدمی شہید ہے ایک بہت مشہور روایت ہے ارشاد نبوی ہے:

من قتل دون دينه فهو شهيد و من قتل دون دمه فهو شهيد و من قتل دون ماله فهو شهيد و من قتل دون اهله فهو شهيد۔ (مشكوة صفحه ٣٠٦ بحواله ابوداؤد' نسائی و ترمذی)

اگر کسی آدمی کی جان اپنے دین کی طرف سے دفاع میں یا جان و مال و اہل کی طرف سے دفاع و حفاظت میں چلی جائے تو وہ شہید ہے۔

اسی قسم کی نصوص و امور کی وجہ سے علماء نے انسانی زندگی سے متعلق پانچ امور کو اہمیت دی ہے اور پھر احکام کی وہ تفصیل کی ہے جو کہ پیچھے گزر چکی ہے اس حدیث میں ان میں سے چار کا تذکرہ ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ نے نقل فرمایا ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ سے عرض کیا کہ اگر کوئی آدمی میرا مال لے لینا چاہے تو میں کیا کروں؟ فرمایا: تم اس کو اپنا مال مت دو' عرض کیا: اگر وہ مجھ سے جنگ پر آمادہ ہو جائے تو؟ آپ نے فرمایا: تم بھی اس سے جنگ کرو۔ عرض کیا: پھر اگر وہ مجھ کو قتل کر دے (تو میرا کیا ہوگا)؟ فرمایا: تم شہید ہو گے۔ عرض کیا: اور اگر میں اس کو قتل کر دوں؟ فرمایا: وہ جہنم میں جائے گا (مشکوۃ صفحہ ۳۰۵ بحوالہ مسلم شریف) (یعنی تمہارا اس کو قتل کرنا جائز و مباح ہے اور تم پر کوئی مواخذہ و گناہ نہ ہوگا۔) (حاشیہ مشکوۃ بحوالہ لمعات)

بعض حضرات نے اس سیاق میں حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت بھی ذکر کی ہے:

لو اطلع فی بیتک احد و لم تاذن له فخذفته بحصاة ففقأت عینه ما کان علیک من جناح(مشکوۃ بحوالہ صحیحین)
اگر تمہارے گھر میں تمہاری اجازت کے بغیر کوئی جھانکے اور تم اس کو کنکری سے مار کر اس کی آنکھ پھوڑ دو تو تمہارے اوپر کوئی گناہ نہ ہوگا۔ اس روایت میں آنکھ پھوڑ دینے کے اقدام کی اجازت "آبرو" کی حفاظت کی خاطر ہے۔

اضطرار اور ضرورت کی تعریف بعض معاصر محققین کے نزدیک

چونکہ شرعاً اضطرار اس میں محصور نہیں کہ آدمی کی جان خطرہ سے دوچار ہو' یہی وجہ ہے کہ معاصر محققین نے تمام تفصیلات و تعریفات کے جائزہ کے بعد ضرورت و اضطرار کی تعریف یوں اختیار کی ہے:

انها خوف الهلاک او الضرر الشدید علی احد الضروریات للنفس او الغیر یقینا او ظنا ان لم یفعل مایدفع به الهلاک او الضرر الشدید (نظریة الضرورة الشرعیة- جمیل صفحہ ۲۸)

ضرورت یہ ہے کہ آدمی کسی ایسی چیز سے دوچار ہو کہ اگر وہ اس کے دفعیہ کا مناسب انتظام نہیں کرتا تو اس کی وجہ سے اس کو جان یا دوسرے امور سے متعلق ضروریات میں سے کسی ایک کے مکمل ضیاع و تباہی کا یا شدید نقصان پہونچنے کا۔ یقین یا گمان غالب ہو'

زحیلی کی تعریف میں آنے والے الفاظ مزید کچھ وضاحت کرتے ہیں اگرچہ بعض پہلو سے اس میں کمی ہے:(نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ صفحہ ۲۷)

الضرورة هی ان تطرا علی الانسان حالة من الخطر او المشقة الشدیدة بحیث یخاف حدوث ضرر او اذی بالنفس او بالعضو او بالعرض او بالعقل او بالمال و توابعها و یتعین او یباح عندئذ ارتکاب الحرام او ترک الواجب او تاخیره عن وقته' دفعا للضرر عنه فی غالب ظنه ضمن قیود الشرع(نظریة الضرورة الشرعیة للزحیلی صفحہ ۶۷ - ۶۸)

ضرورت یہ ہے کہ آدمی خطرہ یا شدید مشقت کے کسی ایسے حال سے دوچار ہو کہ اسکی وجہ سے اس کو جان' یا عضو' یا آبرو' یا عقل' یا مال یا ان کے متعلقات کی بابت کسی نقصان و تکلیف کا اندیشہ ہو اور اس نقصان و تکلیف کو حدود شرع کے اندر رہتے ہوئے۔۔۔ دفع کرنے کے لئے غالب گمان یہ ہو کہ حرام کا ارتکاب کرنا ہوگا یا کسی واجب کو ترک کرنا ہوگا یا وقت سے اس کو موخر کرنا ہوگا۔ (ورنہ اس نقصان سے بچا نہیں جاسکتا)

اس سلسلہ میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ علیہ الرحمہ نے چند جملوں میں بڑی بصیرت افروز بات فرمائی ہے۔ وہ اپنے فتاوی میں ایک موقع پر فرماتے ہیں:

و من استقرأ الشریعة فی مواردها و مصادرها و جدها مبنیة علی قوله تعالی " فمن اضطر غیرباغ و لا عاد فلا اثم علیه) -- و قوله (فمن اضطر فی مخمصة غیرمتجانف لاثم فان الله غفور رحیم) لکل ما احتاج الناس الیه فی معاشهم و لم یکن سببه معصیة- و هی ترک واجب او فعل محرم- - لم یحرم علیهم لانهم فی معنی المضطر الذی لیس بباغ و لا عاد' (نظریة

الضرورۃ الشرعیۃ صفحہ ۳۹' مجموعہ الفتاوی ۲۹ تا ۶۴)

شریعت کے جملہ احکام کا مطالعہ و احاطہ کرنے والا یہ محسوس کرتا ہے کہ شریعت کے سارے احکام حق تعالیٰ کے دو ارشادات پر مبنی ہیں جن میں یہ بات آئی ہے کہ جو آدمی مجبور ہی ہو جائے اور وہ غلط کار نہ ہو تو اس کے لئے بڑے عفو و کرم کا معاملہ ہے وہ گناہگار نہیں ہوتا۔ لہٰذا لوگ اپنی زندگی میں جس چیز کے بھی ضرورت مند ہوں۔ اگر اس کا سبب و ذریعہ معصیت یعنی کسی واجب کا ترک اور کسی حرام کا ارتکاب نہیں ہے تو وہ چیز ان کے لئے حامل نہیں ہے' اس لئے کہ اس صورت میں ایسے لوگ اس مضطر کے حکم میں ہوتے ہیں جو کہ حق تعالیٰ کے ارشاد کے مطابق کسی طرح کا مجرم نہیں ہوتا۔

البتہ اس قول میں اضطرار کی وجہ سے کسی امر کے حلال ہونے کو اس عمل کے ساتھ پابند کیا گیا ہے کہ معصیت نہ ہو۔ احناف کے یہاں اس قید کا اعتبار نہیں ہے بلکہ مالکیہ و حنابلہ کے یہاں بھی قول راجح میں یا محققین مذاہب میں سے بہت سے حضرات کے یہاں بھی اس کا اعتبار و فرق نہیں ہے (نظریہ الضرورۃ الشرعیہ للزحیلی صفحہ ۲۹۵ تا ۳۰۱)

اسباب تخفیف و رخصت:

اس موقع پر یہ وضاحت بھی مفید و مناسب ہے کہ وہ اسباب و امور کیا ہیں جو کہ ضرورت کا باعث بنا کرتے ہیں یا یہ کہ "ضرورت" کو وجود دیتے ہیں اور ضرورت کے سامنے آنے میں ان کا دخل ہوا کرتا ہے فقہاء محققین نے اس سے بھی بحث کی ہے' قدیم فقہاء نے بھی اور معاصر لکھنے والوں نے خاص طور سے تفصیل فرمائی ہے۔ اگرچہ اختصار و تفصیل کے فرق کے ساتھ انداز بحث میں بھی اختلاف ہے لیکن اس اعتبار سے مال ایک ہے کہ اسباب رخصت سب نے مجموعی طور پر اور اجمالا ایک ہی ذکر کیے ہیں ہمارے فقہاء احناف میں ابن نجیم نے بھی کافی مفصل بحث کی ہے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت نے جیسے احکام مختلف قسم کے رکھے ہیں اسی طرح ان میں تخفیف اور سہولت و رخصت بھی مختلف قسم کی رکھی ہے اور تخفیف و رخصت کے اسباب بھی مختلف رکھے ہیں اور تخفیف کے مراتب میں اختلاف کبھی احکام کے اختلاف کے پیش نظر ہوتا ہے اور کبھی ان میں اسباب تخفیف کو بھی دیکھا جاتا ہے۔

ابن نجیم نے اپنی مشہور کتاب "الاشباہ والنظائر" کے دو بنیادی قواعد کے تحت اس موضوع سے متعلق بحث کی ہے اور اگرچہ انہوں نے بیان میں اس تفصیل کو دو حصوں اور دو بنیادی قاعدوں کے تحت کر دیا ہے مگر نہ صرف یہ کہ ان کی تفصیل سے یہ واضح ہے بلکہ خود انہوں نے اس کی تصریح بھی فرمائی ہے کہ دونوں فی الجملہ ایک ہی ہیں۔ اور دونوں کے بیان میں یہ بنیادی فرق کیا ہے کہ ایک کے تحت جزئیات زیادہ ذکر کئے ہیں اور دوسرے کے تحت اس باب کے قواعد و ضوابط کو ذکر فرمایا ہے ان دونوں قاعدوں میں سے پہلا ہے "**المشقۃ تجلب التیسیر**" (دشواری سے آسانی پیدا ہوتی ہے) جو کہ ترتیب میں چوتھا بنیادی قاعدہ ہے اور دوسرا ہے "الضرر یزال" (ضرر دور کیا جائے گا) جو کہ ترتیب میں پانچواں بنیادی قاعدہ ہے۔

پہلے قاعدہ "المشقۃ تجلب التیسیر" کے شروع میں اس قاعدہ کے لئے بطور دلیل آیت اور ایک روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

قال العلماء یتخرج علی ھذہ القاعدۃ جمیع رخص الشرع و تخفیفاتہ۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۷۵)

علماء فرماتے ہیں کہ شریعت کی جملہ رخصتیں اور تخفیفات سب اسی قاعدہ سے نکلتی ہیں اور دوسرے قاعدہ "الضرر یزال" کے شروع میں کچھ تمہیدی چیزیں اور جزائیات ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

و ھذہ القاعدۃ مع التی قبلھا متحدۃ او متداخلۃ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۸۵)۔

یہ قاعدہ اور گذشتہ قاعدہ "المشقۃ تجلب التیسیر" دراصل دونوں ایک ہیں یا یہ کہہ لیجئے کہ یہ اس میں داخل و شامل ہے تو گویا اصل گذشتہ قاعدہ ٹھہرا۔ دونوں کے اتحاد اور باہمی ارتباط کی دلیل یہ ہے کہ ابن نجیم نے پہلے قاعدہ کی تفصیل میں جو امثلہ ذکر کی ہیں وہی یا اس قسم کی امثلہ مزید تفصیل و توضیح کے ساتھ "الضرر یزال" کے تحت اور اس کے ذیلی قواعد "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت ذکر کی ہیں۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۸۵)

"المشقۃ تجلب التیسیر" کی بابت علماء کے مذکورہ بالا ارشاد کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

و اعلم ان اسباب التخفیف فی العبادات و غیرھا سبع۔ الاول السفر۔ الثانی المرض۔ الثالث الاکراہ' الرابع النسیان' الخامس الجھل' السادس العسر و عموم البلوی۔۔ السابع النقص۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۷۵ تا ۸۰)

عبادات و دیگر احکام شرع میں تخفیف و رخصت کے اسباب سات ہیں۔ (۱) سفر' (۲) مرض' (۳) اکراہ' (۴) نسیان' (۵) جہالت' (۶) دشواری و عموم بلوی' (۷) نقص

ہر سبب کے ذکر کے ساتھ اس کے مناسب جزئیات ذکر کئے ہیں البتہ اکراہ اور نسیان و جہل کے جزئیات کو دوسرے مواقع پر بیان کیا ہے اور بقیہ اسباب کے جزئیات کو اسی قاعدہ کے تحت ذکر کیا ہے اور خاص طور سے عموم بلوی کے جزئیات بہت ذکر کئے ہیں۔

ان جزائیات میں بعض اہم یہ ہیں۔

مرض سے متعلق جزئیات میں کسی نجس چیز یا شراب کا بطور دوا استعمال' حلق میں لقمہ پھنس جائے تو شراب کے ذریعہ اس کا اتارنا' طبیب کا عورت کے بدن اور حتی کے ستر کے حصے کو دیکھنا (الاشباہ والنظائر صفحہ ۷۵)۔

دشواری و عموم بلوی کے جزئیات میں نجاست کے سلسلہ میں رخصت اور عبادات و معاملات کے بہت سے مسائل کا ذکر کیا ہے خاص بات یہ ہے کہ اس کے تحت یہ بھی ذکر کیا ہے۔

واکل المیتۃ و اکل مال الغیر مع ضمان البدل اذا اضطر۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۷۹)

(اضطرار کی وجہ سے مردار یا دوسرے کے مال کا استعمال ضمان کی شرط کے ساتھ)

اسی طرح لبس الحریر للحکۃ والقتال (خارش اور جنگ کی وجہ سے ریشمی کپڑے کا استعمال)

اور ان جزئیات کے اختتام میں یہ فرمایا ہے اور اسی سے اس کے تمام جزئیات کی نوعیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

فقلبان بهذا ان هذه القاعدة يرجع اليها غالب ابواب الفقه (الاشباه والنظائر صفحه ۸۱)

جزئیات کی اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ فقہ کے زیادہ تر ابواب و مسائل اسی قاعدہ کی طرف راجع ہیں۔

ان اسباب کے تحت ذکر کردہ متعدد جزئیات کو دوسرے قاعدہ "الضرر یزال" کے ذیلی قواعد کے تحت بھی بیان کیا ہے "**الحاجة تنزل منزلة الضرورة**" کے تحت سلم وغیرہ بعض معاملات کے مسائل کو ذکر کیا ہے اور **الضرورات تبیح المحظورات**" کے تحت اضطرار کے معروف جزئیات ذکر کیا ہے۔ (الاشباہ والنظائر۹۱-۸۵)

یہاں بحث و گفتگو کی مناسبت سے صرف ان جزئیات کا تذکرہ کیا گیا ہے جن میں کسی سبب کی وجہ سے حرام کو حلال قرار دیا گیا ہے' ورنہ جیسے یہ اسباب تمام ابواب فقہ میں اثرانداز ہوتے ہیں اسی طرح مختلف انداز و معیار میں رخصت و سہولت کا فائدہ دیتے ہیں' یہ رخصت و سہولت اور بھی صورتوں میں "حرام کی حلت" کے معیار کی ہوتی ہے۔ مریض و مسافر کو حاصل ہونے والی بہت سی رخصتیں' اسی طرح مکرہ وغیرہ کی ایسی ہوتی ہیں کہ جن میں اصل حکم قطعیت کا اور کسی طرح گنجائش نہ ہونے کا ہوتا ہے مگر یہ اسباب حکم کی صورت و حیثیت کو بدل دیتے ہیں اور اس تاثیر میں قدر مشترک جو چیز ہے وہ ضرورت ہی ہے اگرچہ اس کا معیار مختلف ہو اور حکم بھی۔

محققین نے صراحت کی ہے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ فقہ کے بہت سے اصولی و بنیادی امور میں بھی ضرورت اثرانداز ہے اور اس پر مدار ہے کہیں کسی درجہ میں' اور کہیں پورے طور پر' جیسے **استصلاح**' استحسان' سدذرائع' (النظریہ الضرورۃ الشرعیہ کتاب کا باب دوم) اور بالخصوص تعامل کے اعتبار کا مبنی تو ضرورت ہی ہے' ان فقہی اصولوں سے کام لینے میں ضرورت کی رعایت ایک اہم عنصر ہے جو کہ کبھی دنیوی ہوتی ہے اور کبھی دینی بھی۔

معاصر لکھنے والوں میں وہبہ زحیلی اور جمیل محمد دونوں نے انہیں تفصیلات کے پیش نظر رخصت و ضرورت کے بہت سے اسباب کا تذکرہ کیا ہے۔ وہبہ صاحب کے یہاں تعداد چودہ ہوگئی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے **ابن نجیم** وغیرہ کے ذکر کردہ اسباب میں مزید تفصیل و **تشقیق** سے کام لیا ہے ورنہ مجموعی طور پر تمام امور کو انہیں سات اسباب کے تحت رکھا جاسکتا ہے اور رکھا گیا ہے' جمیل محمد نے چار اہم اسباب کی تفصیل کرتے ہوئے اکراہ و سفر کے ساتھ بھوک اور وقائع کو ذکر کیا ہے (النظریہ الضرورۃ الشرعیہ صفحہ ۸۱ تا ۱۲۸) جبکہ یہ دونوں چیزیں "عسر و عموم بلویٰ" کے تحت آسکتی ہیں اور لی گئی ہیں۔

وہبہ زحیلی صاحب فرماتے ہیں

والواقع ان للضرورة بمعناها الاعم الشامل لكل ما يستوجب التخفيف على الناس حالات كثيرة اهمها اربع عشرة حالة (نظریہ الضرورۃ الشرعیۃ' زحیلی صفحہ ۷۳)

حقیقت یہ ہے کہ "ضرورت" کو جب وسیع مفہوم میں لیا جائے اور اس سے وہ تمام چیزیں مراد لی جائیں جو کہ تخفیف و سہولت کا باعث بنا کرتی ہیں تو اس کی بہت سی اقسام و صورتیں نکلتی ہیں جن میں اہم چودہ ہیں۔

(۱) بھوک و پیاس' (۲) دوا علاج' (۳) اکراہ' (۴) نسیان' (۵) جہل' (۶) عسر (دشواری و مشقت) اور عموم بلوی' (۷) سفر' (۸) مرض' (۹) طبعی نقص' اور عسر و حرج (دشواری و مشقت) کا حال دوسرے کئی حالات کو شامل ہے یعنی دفاع' استحسان بالضرورۃ' استصلاح بوجہ ضرورت' عرف (وتعامل) سدذرائع اور اپنے حق کی وصولیابی۔

ان مذکورہ امور میں سے کئی چیزیں ضمنی ہیں بلکہ تین سے لے کر نو تک اصل ہیں اور بقیہ متعلقات ہیں اور غور کیا جائے تو بقیہ سب چھ یعنی عسر و حرم اور عموم بلوی سے کسی نہ کسی درجہ و اعتبار میں متعلق ہیں جیسا کہ نو کے بعد خود زحیلی نے بھی صراحت کردی ہے اور خود انہوں نے اسی موقع پر حاشیہ میں ذکر کیا ہے۔

قال الفقہاء ان اسباب التخفیف فی العبادات و غیرھا سبعۃ۔ (نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ صفحہ ۷۴)

اور ان اسباب کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

فاذا وجدت حالۃ ضرورۃ من ھذہ الحالات' ابیح المحظور او جاز ترک الواجب (نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ صفحہ ۷۴)

جب مذکورہ حالات و اسباب ضرورت میں سے کوئی کیس پایا جائے تو یا تو اس چیز کی اجازت ہو جاتی ہے جو کہ شرعاً محظور و ممنوع ہوتی ہے یا پھر واجب کو چھوڑنے کی اجازت ہو جاتی ہے۔

البتہ رخصت صرف اسی میں محصور نہیں ہے کہ حرام کی اجازت یا واجب کے ترک کی اجازت ہو جائے بلکہ اس کی دوسری بھی صورتیں ہوتی ہیں جیسا کہ ابن نجیم نے تخفیف کی صورتوں کو بیان کرتے ہوئے ذکر کیا ہے' ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اہم پہلو ہے' یہ کہ غور کیا جائے تو حرام کی اجازت یا واجب کے چھوڑنے کی بات کسی نہ درجہ و شکل میں ہر ایسے موقع میں نکلے گی۔

اگر اشکال یہ ہو کہ عموماً تو فقہاء وہی تین اسباب کا تذکرہ کیا کرتے ہیں یعنی خاص ضرورت و اضطرار اور اس کی وجہ سے حلت و رخصت کے بیان میں۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ضرورت اور رخصت دونوں کے مفہوم کو بہت ہی تنگ و محدود کرکے اپنے سامنے رکھا ہے اور بالخصوص اس موقع پر۔ ورنہ اس میں فقہاء امت کا اختلاف نہیں ہے کہ شریعت میں رخصت کے اسباب کئی ہیں اور اس کی صورتیں و شکلیں بھی حسب موقع مختلف ہوتی ہیں' یہی وجہ ہے کہ ابن نجیم نے سات اسباب رخصت کو بیان کرتے ہوئے۔ "قال العلماء" کہا ہے اور وہبہ زحیلی نے "قال الفقہاء" کہا ہے۔ (الاشباہ صفحہ ۸۳ و نظریۃ الضرورۃ)' زحیلی صفحہ ۷۴'

حاشیہ۔ ابن نجیم فرماتے ہیں : تخفیفات الشرع انواع۔ الاول : تخفیف اسقاط باسقاط العبادات عند وجود اعذارھا۔ (۲) الثانی : تخفیف تنقیص کالقصر فی السفر' (۳) الثالث : تخفیف ابدال کابدال الوضوء والغسل بالتیمم (۴) الرابع : تخفیف تقدیم کالجمع بعرفات و تقدیم الزکاۃ علی الحول' (۵) الخامس : تخفیف و تاخیر کالجمع بمزدلفۃ و تاخیر رمضان للمسافر والمریض' (۶) السادس : تخفیف ترخیص کشرب الخمر للغصۃ' (۷) السابع : تخفیف تغیر کتغیر نظم الصلاۃ للخوف۔

(۲) صرف حالت اضطرار میں حرام حلال ہوجاتا ہے اور یہ کہ اضطرار بالفعل پایا جائے

اس سوال میں دو حصے ہیں (الف) حرام کی حلت صرف حالت اضطرار میں ہوتی ہے (ب) اضطرار کی وجہ سے حرام کی حلت کے لئے اضطرار کا بالفعل اور ابھی پایا جانا ضروری ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ "حرام سے بچنا اور پرہیز اسی طرح ضروری ہے جیسے فرض کو بجالانا اور جس طرح فرض کو چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہوتی اسی طرح حرام کو کرنے کی گنجائش نہیں نکلتی' مخصوص استثنائی حالات میں فریضہ معاف ہوجاتا ہے یا موخر۔۔ یا دوسری صورت سے بدل جاتا ہے۔ اسی طرح حرام کا حکم بھی استثنائی حالات میں ہی بدلتا ہے۔

اسی طرح استثنائی مخصوص حالات وہ ہیں جن کو قرآن کریم نے اور اس کی اتباع میں عموما فقہاء نے "ضرورت" اور "اضطرار" سے تعبیر کیا ہے اور اس کے ضمن میں فقہاء ان محرمات کا تذکرہ کیا کرتے ہیں اور ان حالات کا جن میں ان کی اباحت کی گنجائش پیدا ہوجاتی ہے۔

فقہاء کی عام تعبیر کی وجہ سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس قسم کی رخصت و گنجائش صرف مال اور جان کے خطرے کی صورت میں ہونے والے اضطرار کی حد تک محدود ہے جیسے "ضرورت و اضطرار" کی تعریف یوں کی جاتی ہے۔

خوف الضرر علی نفسه او بعض اعضائه بترک الاکل۔

ضرورت یہ ہے کہ کھانے کو ترک کرنے و چھوڑنے کی وجہ سے اپنی جان یا کسی عضو کو نقصان پہنچنے کا خوف ہو' تمام فقہاء مذاہب نے اکثر اسی طرح تعریف کی ہے۔

حموی نے شرح اشباہ میں تعریف نقل کی ہے الضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلک او قاربه و هذا يبيح الحرام - (الحموی شرح الاشباہ ا/ ۲۷۶)

حرام کی رخصت "حاجت" کی وجہ سے

واقعہ یہ ہے کہ جیسے اصطلاحی ضرورت اور معروف اضطرار کی صورت میں رخصت اور گنجائش پر اتفاق ہے کہا جاسکتا ہے کہ اس پر بھی اتفاق ہے کہ حرام سے انتفاع کی رخصت و اجازت ایسے حالات میں بھی ہوتی ہے کہ جو ضرورت کے اس درجہ پر نہیں ہوتے لیکن اس کے قریب قریب ہوتے ہیں اور اگر اس صورت حال کو بدلنے کی کوشش نہیں کی گئی یا کوشش کی گئی لیکن یہ کوششیں کامیاب نہیں ہوئی تو عین اضطرار کی کیفیت پیدا ہوجائے گی۔

مثلا ایک شخص کو شدید بھوک لگی ہے' اس کی وجہ سے وہ تکلیف میں ہے مگر ایسی تکلیف نہیں کہ جس کی وجہ سے موت کا خطرہ ہو تو اس کو حرام کے کھانے کی اجازت نہیں ہوگی۔ لیکن اگر اس بھوک کے مٹانے اور دور کرنے کا کوئی انتظام نہ کیا جائے تو پھر یہ تکلیف

اس مرحلہ پر پہنچ جائے گی کہ اس کی وجہ سے موت کا خطرہ پیدا ہو جائے' اور پھر یہ حال "ضرورت" کا حال ہو جائے گا۔ نظریۃ الضرورۃ جمیل صفحہ ۲۹)

ایسے حال کو "حاجت" اور ایسے امور کو "حاجیات" کہتے ہیں' اور حاجت کی تعریف ہمارے فقہاء نے یوں کی ہے۔

الحاجۃ کالجائع الذی لولم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جہد و مشقۃ (الحموی علی الاشباہ ا ر ۲۷۷)

الحاجۃ ما یفتقر الانسان الیہ مع انہ یبقی بدونہ - والضرورۃ مالا بد فی بقائہ (قواعد الفقہ صفحہ ۲۵۷)

حاجت وہ شئے کہ جس کی آدمی کو احتیاج ہوتی ہے مگر اس کے بغیر وہ زندہ رہ سکتا ہے اور ضرورت وہ شئے ہے کہ جو انسان کی بقاء کے لئے ضروری و ناگزیر ہوتی ہے۔

اور "حاجیات" کی تعریف میں فرماتے ہیں

ھی التی یحتاج الناس الیھا لرفع الحرج و دفع المشقۃ عنھم بحیث اذا فقدت وقع الناس فی ضیق دون ان تختل الحیاۃ (نظریۃ الضرورۃ' زحیلی صفحہ ۵۳)

"حاجیات" وہ امور کہلاتے ہیں کہ جن کی انسانوں کو اس لئے ضرورت ہوتی ہے کہ وہ تنگی و مشقت کو خود سے دور کر سکیں اور اگر اس کا انتظام نہ کیا جائے تو لوگ زندگی و جان کے خطرہ سے تو محفوظ رہتے ہیں مگر شدید پریشانی و مشقت میں ضرور ہوتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ "حاجت" کا درجہ "ضرورت" سے کمتر ہے مگر اس کو ضرورت کی طرف آخری سیڑھی کہا جا سکتا ہے۔

الحاجۃ اذا استمرت تکون تمھیدا للضرورۃ و لذلک تطلق علیھا الضرورۃ مجازا باعتبار المآل۔ (نظریۃ الضرورۃ' جمیل صفحہ ۲۹)

حاجت اگر مسلسل برقرار ہے اور اس کو پورا کرنے و دفع کرنے کا کوئی انتظام نہ کیا جائے تو وہ ضرورت کی تمہید بن جاتی ہے اسی لئے حاجت کو مجازا مآل اور نتیجہ کا لحاظ کر کے "ضرورت" کہدیا کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے ضرورت کے خاص حکم میں اس کا بھی اعتبار و لحاظ کیا جاتا ہے اگرچہ اس کا معاملہ من و عن ضرورت کا نہیں ہوتا ورنہ فرق کا کیا فائدہ۔ اسی لئے فقہاء کے یہاں یہ بحث آئی ہے کہ "ضرورت خوف ہلاکت ہے یا خوف ضرر۔ اور حد اضطرار ہلاکت کا خوف ہے یا مرض کا" (نظریہ الضرورۃ جمیل صفحہ ۲۹) اس لئے کہ حقیقی ضرورت کی حد میں "ہلاکت کا خوف" آتا ہے محض ضرر و مرض کا اندیشہ نہیں۔

بہرحال ضرورت و حاجت کے مابین فرق کے باوجود بالاتفاق حرام کی رخصت' بہت سے مواقع پر حاجت پر بھی ضرورت کا حکم دیا جاتا ہے اور حرام مباح قرار پاتا ہے۔ ابن نجیم نے اس باب میں ایک مستقل ایک قاعدہ ذکر کیا ہے۔

الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ (الاشباہ صفحہ ۹۱)

کبھی حاجت ضرورت کا درجہ و حیثیت اختیار کر لیتی ہے خواہ عام ہو یا خاص۔ یعنی جیسے ضرورت میں حرام کی حلت ہو جاتی ہے حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے اس کے بعد مثال میں انہوں نے مختلف ایسے مالی معاملات کا تذکرہ کیا ہے جو کہ اصولا جائز نہیں مگر ان کے جواز

حکم اختیار کیا گیا ہے جو کہ "ضرورت - بمعنی اضطرار" کی وجہ سے نہیں بلکہ "حاجت" یعنی ضرورت بدون اضطرار کی وجہ سے ہے جیسے
لم اور بیع وفاء وغیرہ اور اس ضمن میں آخری مثال یہ آئی ہے۔

یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (الاشباہ صفحہ ۹۲)

محتاج یعنی ضرورتمند غیر مضطر کے لئے سود پر قرض لینے کی اجازت ہے یہ مسئلہ مضطر کے لئے نہیں ذکر کیا گیا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے ضرورت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ جو ضرورت و حاجت ہر دو مرحلوں کو جامع ہے' امام
افعی ضرورت و اضطرار کے احکام بیان کرتے ہوئے "مضطر" کی تعریف میں فرماتے ہیں :

**المضطر' الرجل یکون بالموضع لا طعام فیہ معہ و لا یسد فورۃ جوعہ من لبن و ما اشبہہ و یبلغہ الجوع ما یخاف منہ
وت' اوالمرض و ان لم یخف الموت' او یضعفہ' او یضرہ' او یعتل' او یکون ما شیا فیضعف عن بلوغ حیث یرید' اور راکبا
ضعف عن رکوب دابتہ' او ما فی ھذ المعنی من الضرر البین فای ھذا نالہ فلہ ان یاکل من المحرم۔ (کتاب الام ۲ , ۲۵۲ ونحو
المغنی الامام احمد ۸ , ۵۹۵ ان الضرورۃ المبیحہ ھی التی یخاف التلف بھا ان ترک الاکل من الحرام و ذلک اذا کان المضطر
شی علی نفسہ سواء اکان من جوع او یخاف ان ترک الاکل من المیتہ و نحوھا عجز عن المشی وانقطع عن الرفقۃ فھلک او یعجز
ن الرکوب فیھلک) ۔**

مضطر وہ شخص ہے جو کہ کسی ایسی جگہ پر بھوک سے دوچار ہو جہاں دودھ وغیرہ جیسی بھی کوئی چیز بھوک مٹانے کے لئے دستیاب نہ ہو
ر بھوک اتنی شدید ہو جائے کہ اس کو اس کی وجہ سے موت کا اندیشہ ہونے لگے' یا موت کا تو نہیں مگر بیماری کا' یا یہ کہ وہ بھوک اس کو
ت کمزور کردے یا کسی بڑے نقصان یا پریشانی میں ڈال دے۔ یا یہ کہ پیدل سفر کر رہا تھا بھوک کی کمزوری کی وجہ سے اندیشہ ہو کہ منزل
ے نہ پہنچ سکے گا' یا سواری پر ہو مگر بھوک کی کمزوری کی وجہ سے سواری پر بیٹھنا ممکن نہ رہ جائے۔ یا اسی طرح کی کوئی دوسری بات ہو تو
ے شخص کو اجازت ہے کہ حرام چیز کو کھا کر اپنی بھوک کو مٹالے۔

امام شافعی کا یہ ارشاد صاف صاف بتاتا ہے کہ اضطرار کے لئے موت کا اندیشہ ضروری نہیں بلکہ کسی بھی ضرر اور شدید مشقت
جتلا شخص کو مضطر قرار دیا جائے گا۔ اگرچہ مثالیں کھانے پینے کی دی گئی ہیں کہ یہ اضطرار کی واضح اور اہل عرب کی صحرائی سفر میں عام
ر واقع ہونے والی مثال ہے۔

فقہاء مالکیہ نے جو تعریفات کی ہیں ان کا حاصل یہ ذکر کیا گیا ہے۔

**الضرورۃ ھی الخوف علی النفس من الھلاک علما (ای قطعا) او ظنا اوھی خوف الموت' ولا یشترط ان یصبر حتی یشرف
الموت و انما یکفی حصول الخوف من الھلاک و لوظنا۔ نظریۃ الضرورۃ زحیلی صفحۃ ۵۷' و جمیل صفحہ ۲۳'
ح الکبیر ۲ , ۱۱۵)**

ضرورت جان کے ضیاع کا خوف ہے خواہ قطعا ہو یا ظنا یعنی یقینی حد میں یا ظن غالب کے درجہ میں' اور اس کی شرط نہیں ہے (یعنی

حرام سے فائدہ اٹھانے کے لئے) کہ آدمی صبر کرکے لب مرگ ہونے کا انتظار کرے بلکہ جب ظن غالب کی حد تک موت وہلاکت کا خوف پیدا ہو جائے تو آدمی کے لئے ضرورت کا حکم ہو جائے گا۔

اس تعریف میں خوف کس قسم کا ہو اور کس درجہ کا۔ اس کی بابت دو باتیں کہی گئی ہیں ایک یہ کہ خوف قطعی و یقینی ہو اور دوسری یہ کہ ظنی یعنی ظن غالب کی حد تک ہو۔ پہلی بات ضرورت و اضطرار کے پیش نظر ہے اور دوسری حاجت کے پیش نظر کہ جس میں فی الحال موت کی قطعیت و یقین کا معاملہ نہیں ہوتا مگر گمان غالب ہوتا ہے اور آئندہ کے لئے یہ خطرہ ہوتا ہے کہ یہ خوف یقین کی حد تک پہنچ جائے۔

زرکشی اور سیوطی وغیرہ علماء شوافع سے نقل کیا گیا ہے۔

هی بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلک او قارب کالمضطر للاکل واللبس بحيث لوبقی جائعا اوعريانا لمات او تلف منه عضو۔ (نظرية الضرورة زحيلی صفحه ٦٦)

ضرورت یہ ہے کہ آدمی احتیاج کے اس مرحلہ میں پہنچ جائے کہ اب اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یا تو مرجائے یا موت کے قریب پہنچ جائے جیسے کہ کسی آدمی کو اپنے حال کی وجہ سے کھانے یا لباس کی ایسی ضرورت ہو کہ اگر مزید کچھ وقت بھوکا رہے یا ننگا رہے تو یا تو مرجائے یا اس کا کوئی عضو و بدن کا حصہ ضائع ہو جائے۔ اور اصلا ان کے یہاں وہ تفصیل ہے جو کہ امام شافعی کے کلام میں آتی ہے۔ (نظریہ الضرورۃ زحیلی صفحہ ٦٦، ومغنی المحتاج ۴/۳۰۶) مذکورہ بالا الفاظ یعنی ہلاکت یا ہلاکت سے قرب کے الفاظ کے ساتھ فقہاء حنفیہ سے بھی ضرورت کی تعریف نقل کی گئی ہے چنانچہ حموی صاحب فتح القدیر سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں۔ **هی بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلک او قارب وهذا يبيح الحرام۔** (حموی مع الاشباہ جلد ۱ صفحہ ۲۷۶) یہ بات تو ابھی جو تصریحات گذری ہیں ان کے موافق ہے۔

ضرورت و حاجت کے استعمال و اطلاق میں توسع

ضرورت کی تعریف کا یہ رخ یا توسع ضرورت و حاجت کے احکام میں ایک حد تک اتفاق کا نتیجہ ہے جس کا پیچھے تذکرہ کیا گیا ہے، اور اسی وجہ سے جیسے اہل لغت ضرورت و حاجت اور اضطرار و احتیاج اور مضطر و محتاج کے الفاظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں، اسی طرح فقہاء کے یہاں بھی یہ توسع عام ہے۔ سابقین میں بھی اور ماضی و حال کے ارباب افتاء میں بھی۔ علماء ہند اور علماء دیوبند کے فتاوی کے مجموعوں میں جو فتاوی آپ کو اس عنوان کے ملیں کہ ضرورت کی وجہ سے فلاں چیز کی اجازت ہے۔ تو صورت حال کی حقیقت سے اگر آپ کو سابقہ ہے یا آپ تحقیق کریں تو معلوم ہوگا کہ ان کی واقعی صورت و حال اصطلاحی ضرورت و اضطرار کی نہیں بلکہ شدید مشقت اور حاجت کی ہے۔

جمیل محمد --- اہل لغت کے توسع کی بابت فرماتے ہیں "لغت کی رو سے لفظ ضرورت کے استعمال کے لئے حالت کا کسی خاص و معین

حد کو پہنچنا ضروری نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے اہل لغت ضرورت کی حاجت سے اور اضطرار کی احتیاج سے اور اسی طرح حاجت کی ضرورت سے تفسیر کرتے ہیں۔" (نظریہ الضرورۃ جمیل صفحہ ۲۲)

ضرورت کی مختلف تعریفات و تفصیلات کے ذکر کے بعد فقہ کی رو سے اور فقہاء کے یہاں اس پہلو کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"فقہ اسلامی میں ضرورت کا اطلاق ان تمام امور و حالات پر ہوتا ہے اور ہماری اس بحث میں "ضرورت" اس محدود مفہوم میں نہیں ہے جس کو عام طور پر فقہاء نے اختیار کیا ہے بلکہ ان تحقیقی و تفصیلی ابحاث میں "ضرورت" اس محدود مفہوم کے لئے بھی ہے اور حاجت کے لئے بھی۔ یہ اس لئے کہ فقہاء ضرورت کے تحت بہت سے ان مسائل کو بھی ذکر کرتے ہیں جو کہ ضرورت کے نام سے ہیں مگر "حاجت" پر مبنی ہیں (ضرورت پر نہیں) اس لئے کہ بہت سے ابواب فقیہ میں "محتاج" کے لئے مضطر کا لفظ استعمال کیا گیا ہے' اس طرح مضطر کو محتاج سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (نظریہ الضرورۃ جمیل صفحہ ۴۸) ابن العربی فرماتے ہیں۔

حققنا ان المضطر هو المكلف بالشئى' الملجا اليه' المكره عليه و اشرنا الى انه قد يكون عند علمائنا المضطر۔ و قد يكون المضطر المحتاج' ولكن الملجا مضطر حقيقة والمحتاج مضطر مجازا۔ (احكام القرآن ابن العربى جلد ۱ صفحه ۵۵)

یعنی ہم نے بتحقیق ثابت کیا ہے کہ مضطر وہ شخص ہے جو کہ کسی حکم کا مکلف ہو اور اس کے کرنے پر اس کو مجبور و پابند کیا جائے' اور اس کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک آدمی کبھی حقیقتاً مضطر ہوتا ہے اور کبھی وہ محتاج ہونے کی وجہ سے مضطر کہا جاتا ہے' البتہ جو کہ بالکل مجبور ہو گیا ہو وہ تو حقیقی مضطر ہے اور محتاج کو مجازاً مضطر کہتے ہیں۔

بہرحال عرض یہ کرنا ہے کہ فقہاء نے ۔۔ جن میں فقہاء احناف بھی شامل ہیں۔ یہ صراحت کی ہے کہ جیسے ضرورت اصطلاحیہ حرام کے باب میں رخصت پیدا کرتی ہے اسی طرح حاجت کی وجہ سے بھی یہ رخصت حاصل ہوتی ہے اور اس عرض کا یہ مقصد نہیں کہ دونوں ایک ہی شئے ہیں بلکہ جیسا کہ وضاحت گذر چکی ہے دونوں اصلا الگ الگ ہیں اسی لئے دونوں کی تعریفات الگ الگ ذکر کی جاتی ہیں اور بیان بھی استقلالا آتا ہے (ز حیلی صاحب نے خصوصیت سے حاجت کے شرائط وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے اور ضرورت و حاجت کے درمیان فرق کو بھی کئی وجوہ سے ذکر کیا ہے مثلاً ایک اہم فرق یہ ہے کہ ضرورت پر مبنی حکم عارضی اور کسی منصوص ممنوع حکم کے خلاف ہوتا ہے اور حاجت کے احکام اکثر دائمی و دوامی اور کسی نص صریح کے مخالف نہیں ہوتے البتہ خلاف قیاس اور خلاف قواعد ہوا کرتے ہیں' اور جب حاجت کو ضرورت کی حیثیت دے دی جاتی ہے تو اس کی وجہ سے ثابت ہونے والا حکم بھی عارضی اور نص محرم کا معارض ہوتا ہے (نظریہ الضرورۃ الشرعیہ للزحیلی صفحہ ۲۷۳ تا ۲۷۶) البتہ حاجت کی نوعیت کو دیکھتے ہوئے کبھی اس کے لئے ضرورت کا درجہ۔ اور ضرورت کا حکم بھی اختیار کر لیا جاتا ہے اس لئے حاجت کو "ضرورت مجازیہ" کہہ دیتے ہیں جیسا کہ ابن العربی کے کلام میں گذرا ہے اور ابن نجیم نے بھی اس پہلو کا تذکرہ کرتے ہوئے جو الفاظ ذکر فرمائے ہیں ان سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

الحاجة تنزل منزلة الضرورة (الاشباه والنظائر صفحه ۹۱)

حاجت کبھی کبھی ضرورت کا درجہ اختیار کرلیتی ہے۔

جمیل محمد اس کی طرف توجہ دلاتے ہوئے لکھتے ہیں۔

لکن یجب الانخلط مع ذلک بین مواضع الضرورۃ الحقیقیۃ والضرورۃ المجازیۃ الحاجۃ فاطلاق الضرورۃ علی الحاجۃ لا یضر' لانہ مجرد اصطلاح لدلالۃ المشقۃ والضرر بین النوعین' وانما الذی یضر ھو الحکم بمقتضی الضرورۃ فی موضع الحکم بمقتضی الحاجۃ (نظریۃ الضرورۃ جمیل صفحہ ۲۹)

(ہمیں ضرورت حقیقیہ اور ضرورت مجازیہ یعنی حاجت اور ان کے مواقع کے درمیان خلط نہیں کرنا چاہئے۔ لفظ "ضرورت" کا "حاجت" کے لئے استعمال کرنا مضر نہیں اس لئے کہ یہ محض ایک اصطلاحی چیز ہے اور مشقت و ضرر دونوں ہی میں پائے جاتے ہیں' ہاں یہ چیز ضرور مضر ہے کہ جس صورت و موقع میں حاجت اصطلاحیہ کا حکم ہونا چاہئے وہاں ضرورت کا حکم لگادیا جائے۔

"حاجت" کی ایسی صورتیں کہ جن میں ضرورت کا حکم اختیار کیا گیا ہے بہت ہیں بالخصوص علاج و معالجہ کے باب کا بڑا حصہ اس پر مبنی ہے' جس کے تحت اضطرار کے بغیر بھی بعض حرام اشیاء کے استعمال کی بات آتی ہے' اسی طرح طبیب کا ستر اور بدن کے مخصوص حصوں کو بغرض علاج دیکھنا یہ سب اسی پر مبنی ہے کہ ان مواقع میں فی الحال ضرورت و اضطرار کی بات نہیں ہوتی مگر۔ بعد میں متوقع ہوتی ہے' اسی طرح خارش زدہ اور مجاہد کے لئے ریشمی لباس وغیرہ کے مسائل ہیں۔ (تفصیل امثلہ کے لئے ملاحظہ ہو نظریۃ الضرورۃ زحیلی صفحہ ۲۶۱ تا ۲۷۲)

حاجت میں حرام کی رخصت سے متعلق بعض روایات

اور کہا جاسکتا ہے کہ بعض روایات سے بھی واضح رہنمائی اس بات کی ملتی ہے کہ حاجت کی حالت میں بھی آدمی کے لئے حرام کے استعمال اور اس سے انتفاع کی حتی کہ مردار کے استعمال کی رخصت ہوتی ہے۔

۱۔ حضرت جابر بن سمرہ کی ایک روایت ہے کہ مدینہ منورہ کہ علاقہ حرہ میں ایک ضرورت مند گھرانہ تھا' ان کے پاس ایک اونٹنی مرگئی تھی تو آپ نے ان کو اس کے کھانے کی اجازت دی جو کہ پوری سردی یا پورے سال ان کے کام آئی۔ (مسند احمد ۵ر ۸۷-۸۸)

۲۔ انہیں کی ایک دوسری روایت میں یہ مضمون آیا ہے کہ گھر والوں نے جب کہا کہ اس مردار اونٹنی کا گوشت ہم کھائیں گے تو اس نے کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کے بغیر نہیں چنانچہ آپ سے جاکر دریافت کیا آپ نے تحقیق حال کے بعد اجازت دی۔ (ابوداؤد باب الاطعمہ' باب المضطر الی المیتہ و مسند احمد ۵ر ۹۶-۱۰۴)

۳۔ ایک روایت میں فجر کی بابت خدمت میں حاضر ہوکر سوال اور اجازت کی بات آئی ہے۔ (مستدرک حاکم' کتاب الاطعمہ ۴ر ۱۲۵' مسند احمد ۵ر ۹۷)

ان روایتوں میں ایک بات تو یہ کہ سائل چند میل کا فاصلہ طے کرکے آیا اور دوسرے ایک طویل عرصہ تک اس مردار جانور کا

گوشت استعمال کرتا رہا' اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ صورت ضرورت و اضطرار اصطلاحی کی نہیں تھی۔ اس لئے ان واقعات کو "ضرورت و اضطرار" کے بجائے "حاجت" ہی کے تحت رکھا جا سکتا ہے۔ آدمی چل کر پوچھنے کو آ رہا ہے گویا ابھی اس میں کافی توانائی ہے اور پھر واپس بھی جا رہا ہے' اور پھر مرکز اسلام و مسلمین میں اور رحمتہ للعالمین کی خدمت میں آ رہا ہے اور یہاں سے کچھ لئے بغیر "صرف مردار کے کھانے کی اجازت" کے ساتھ واپس جا رہا ہے اور مدتوں استعمال کرتا ہے۔

"واقعی اضطرار" تو فی الحال' فوری اور وقتی ضرورت کے لئے اور اس حال کے لئے مانا جاتا ہے کہ جس میں بھوک کی شدت کی وجہ سے آدمی سے توانائیاں ختم ہو چکی ہوں اور وہ خود کو چند گھنٹوں کا مہمان سمجھتا ہو یا چند دنوں کا بھی سمجھے تو ایسے حال میں کہ موت و زیست برابر ہو یعنی زمین پر پڑا سسکتا رہے۔

اسی لئے تفسیر قرطبی میں نقل کیا ہے۔

قال ابن خویز منداد : فی هذا الحدیث دلیلان- احدهما ان المضطر یاکل من المیتہ و ان لم یخف التلف لانہ سال عن الغنی و لم یسالہ عن خوفہ علی نفسہ' الثانی یاکل و یشبع و یدخر و یتزود لانہ اباح لہ الادخار ولم یشترط علیہ ان لایشبع- (احکام القرآن قرطبی ۲ر ۲۱۲' نظریۃ الضرورۃ جمیل صفحہ ۱۸۰)

اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں' ایک تو یہ کہ ضرورتمند و مضطر کو اگرچہ موت کا خوف نہ ہو' مردار کے کھانے کی اس کو اجازت ہے' اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (ایسے لوگوں سے عموماً) صرف "غنی" کا سوال کیا ہے یہ نہیں دریافت فرمایا کہ تم کو موت کا خطرہ تو نہیں ہے؟ اور دوسری بات یہ کہ مضطر مردار سے کھائے گا اور پیٹ بھر کر اور اس کے گوشت کو اپنے پاس رکھ بھی سکتا ہے اس لئے کہ آپ نے اس کی اجازت دی ہے یہ شرط نہیں لگائی کہ کھانا تو مگر' پیٹ بھر کر مت کھانا۔

امام شافعی و امام احمد سے مضطر و اضطرار کے حق میں جو تفصیل مروی ہے جس کا تذکرہ پیچھے آ چکا ہے شاید وہ انہیں روایات پر مبنی ہے اس لئے کہ اس میں صرف موت کے خوف و خطرہ کی بات نہیں آئی ہے بلکہ چلنے اور سواری سے کمزوری کی بات' ساتھیوں اور قافلوں سے بچھڑنے کی بات اور منزل تک پہنچنے سے رہ جانے کی بات آئی ہے۔ (الام ۲ر ۲۵۲' المغنی ۵ر ۵۹۸)

مضطر کے لئے آسودگی اور زاد راہ کا حکم

ائمہ کے یہاں جو اس کی اجازت و گنجائش آئی کہ مضطر مردار کا گوشت کھانے کے علاوہ کچھ ساتھ رکھ لے' وہ بھی اس پر مبنی ہے اگرچہ علماء احناف نے تو اس کی اجازت نہیں دی ہے' (الاشباہ والنظائر صفحہ ۸۵-۸۶) اس لئے ہمارے علماء نے ابوداؤد کی روایت کی توجیہ کی ہے۔ (بذل المجہود ۱۶ر ۱۳۵)

لیکن مالکیہ کا قول معتمد' حنابلہ کا قول مختار اور بہت سے شوافع کا یہ قول ہے کہ مضطر صرف بقدر سد رمق ہی نہیں بلکہ پیٹ بھر کر کھا سکتا ہے اور آئندہ کو سوچ کر اپنے ساتھ رکھ بھی سکتا ہے۔ جب تک ضرورت محسوس کرے ساتھ رکھے اور کھائے اور جب ضرورت

نہ رہے پھینک دے۔ (نظریۃ الضرورۃ زحیلی صفحہ ۳۰۳)

امام شافعی و امام احمد کے بیانات سے بھی اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے عبارتیں گذر چکی ہیں' (کتاب الام ۲/۲۵۲' المغنی ۵/۵۹۵) بلکہ امام شافعی تو کتاب الام میں صاف فرماتے ہیں۔

والحب الی ان یکون اکلہ ان اکل و شاربہ ان شرب او جمعھا فعلی ما یقطع عنہ الخوف و یبلغ بہ بعض القوۃ ولا یبین ان یحرم علیہ ان یشبع و یروی' ان اجزاہ دونہ' لان التحریم قد زال عنہ بالضرورۃ ... و لاباس ان یتزود معہ من المیتہ ما اضطرالیہ فاذا وجدالغنی عنہ طرحہ۔ (کتاب الام ۲/ ۲۵۲)

یعنی مجھے پسند یہ ہے کہ مردار و حرام کو کھانے پینے والا اتنا کھائے کہ جس سے موت کا خوف ختم ہو جائے اور کچھ طاقت آجائے' اور یہ بات دلائل سے واضح نہیں ہوتی کہ اس کے لئے حرام ہے آسودہ و سیراب ہونا حرام ہے اگرچہ اس سے کم میں اس کام چل سکتا ہو یعنی اس کی گنجائش ہے' اس لئے کہ ضرورت و اضطرار کی وجہ سے حرمت اس کے حق میں ختم ہو چکی ہے اور اگر مردار کا کچھ حصہ بطور زاد راہ ساتھ رکھ لے تو کوئی حرج نہیں جب تک کہ ضرورت رہے اور جب ضرورت ختم ہو جائے تو اس کو پھینک دے۔

(۳) کسی کا مال خطرے میں ہو تو اس کو قرآن و حدیث میں کہیں مضطر نہیں کہا گیا ہے۔

گذشتہ سطور میں تفصیل و وضاحت سے گذر چکا ہے کہ شریعت کی نگاہ میں اور قرآن و حدیث کی ہدایات و تصریحات کی روشنی میں مضطر ہر وہ شخص ہے جس سے متعلق کوئی بھی ایسی چیز شدید خطرے سے دوچار ہو کہ جس پر اس کا بقاء موقوف ہو اور جس کا اس کی زندگی سے گہرا تعلق ہو' جس میں آدمی کی جان و دین کے ساتھ مال' اور اہل و آبرو بھی شامل ہیں حدیث گذر چکی ہے کہ ارشاد نبوی ہے۔

من قتل دون مالہ فھو شھید (مشکوۃ صفحہ ۳۰٦ بحوالہ ابوداؤد وغیرہ)

اور ایسے شخص کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اقدام قتل کا حکم دیا ہے اور اس سے قتل ہو جائے تو اس کو معاف و بے گناہ بتایا ہے جس کا مال خطرے سے دوچار ہو اور کوئی اس کو اس سے چھین لینا چاہتا ہو۔ (مشکوۃ صفحہ ۳۰۵)

کیا ایسا شخص فقہ کی اصطلاح میں اور قرآن و حدیث کی روشنی میں مضطر نہیں کہا جائے گا اور شارع علیہ السلام کی طرف سے اتنے بڑے اقدام کی اجازت اور خود جان دے دے تو شہادت کی بشارت اس کے حق میں اضطرار کے اعتبار کے بغیر ہے؟ یہ بات نقل و عقل دونوں کے خلاف ہے۔

رخصت کا ایک سبب دفاع بھی ہے :

معاصر محققین نے فقہاء سابقین کی تحقیقات کا تجزیہ کرکے ضرورت کے جو اسباب تجویز کئے ہیں ان میں سے ایک "دفاع" بھی

ہے، خواہ وہ جان کی طرف سے ہو یا یہ کہ مال و آبرو کی طرف سے ہو اور پھر "دفاع" کے بیان میں اس کے مناسب نصوص و جزئیات کا تذکرہ کیا ہے۔ (نظریہ الضرورۃ زحیلی صفحہ ۱۴۳ تا ۱۵۲، و جمیل محمد صفحہ ۱۰۷ تا ۱۲۰)

اکراہ و اضطرار :

اکراہ کو -- مطلقاً نہ سہی، خاص ہی حالات میں سہی، اضطرار قرار دیا جاتا ہے اور اس کے لئے اضطرار کا اور "مکرہ" کے لئے "مضطر" کا حکم تجویز کیا جاتا ہے۔

فخر الاسلام بزدوی فرماتے ہیں۔

ان حال الضرورة اشد على النفس من حال الاكراه فهي تبيح الفعل مطلقاً اما الاكراه فقد يبيح الفعل و قد لا يبيحه فاذا ثبتت الاباحة في حال الاكراه عرف ان الاضطرار قد تحقق۔ (كشف الاسرار مع اصول البزدوى ۴، ۱۵۰۲ - ۱۵۱۸)

یعنی ضرورت کا حال اکراہ کے حال سے مختلف اور سخت ہوتا ہے اس لئے کہ ضرورت مطلقاً اباحت کا باعث بنتی ہے اور کبھی نہیں، لیکن جب اکراہ کی وجہ سے اباحت کا ثبوت ہو جائے گا تو مکرہ کے لئے اضطرار کا تحقق مانا جائے گا "ہدایہ" میں آیا ہے۔

ان اكره على ان ياكل الميتة او يشرب الخمر، ان اكره على ذلك بحبس او ضرب او قيد لم يحل له الا ان يكره بما يخاف منه على نفسه او على عضو من اعضائه فاذا خاف على نفسه و سعه ان يقدم على ما اكره عليه، و كذا على هذا الدم ولحم الخنزير لان تناول هذه المحرمات انما يباح عند الضرورة كما في المخمصة لقيام المحرم فيما وراءها ولا ضرورة الا اذا خاف على النفس او على العضو حتى لو خيف على ذلك بالضرب و غلب على ظنه يباح له ذلك و لا يسعه ان يصبر على ما توعد به فان صبر حتى او قعوا به و لم ياكل فهو آثم۔ (هدايه مع فتح القدير ۸، ۱۷۲)

اگر کسی شخص کو مردار کے کھانے یا شراب پینے پر قید و مار کی دھمکی کے ذریعہ مجبور کیا جائے تو اس کے لئے کھانا و پینا جائز نہیں اور اگر ایسی چیز کے ذریعہ مجبور کیا جائے کہ اس کو اپنی جان یا عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو تو آدمی کے لئے اس چیز پر اقدام جائز ہے جس پر اس کو مجبور کیا جا رہا ہو، اسی طرح حکم خون اور خنزیر کا بھی ہے اس لئے کہ ان حرام چیزوں کی اباحت صرف اضطرار کی حالت میں۔ جیسے کہ سخت بھوک و فاقہ کا حال۔ ہوتی ہے اس کے علاوہ حالات میں حرمت برقرار رہتی ہے لہذا جب کسی کو اکراہ کی وجہ سے جان یا عضو کا خطرہ ہو تو اس کے حق میں اضطرار پایا جائے گا۔ اسی طرح اگر مار کی وجہ سے اس کو خوف و خطرہ ہو اور ایسے نقصان کا ظن غالب ہو تو بھی اس کے لئے ان چیزوں کی اباحت ہوگی اور صبر کر کے ان کاموں کے کرنے سے بچنا درست نہ ہوگا بلکہ اگر صبر کیا اور نہ کھایا اور دھمکی دینے والے اپنا کام کر گئے تو گناہگار ہوگا۔

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ "اکراہ" کے لئے "اضطرار" کے حالات اور "مکرہ" کے لئے "مضطر" کے احکام -- پیدا ہو جاتے ہیں اور بالخصوص ہدایہ کی عبارت بہت واضح ہے اور اس میں وسعت و تفصیل بھی زیادہ ہے۔

کتب فقہ کے اندر فقہاء نے اکراہ کی بابت جو تفصیلات ذکر فرمائی ہیں ان میں دو بنیادی چیزیں آتی ہیں۔

ایک تو یہ کہ اکراہ مختلف قسم کے کاموں پر ہوتا ہے اور انہیں کاموں کے پیش نظر اکراہ پر حکم مرتب ہوتا ہے اور آدمی کو رخصت حاصل ہوتی ہے اور بعض مرتبہ ان کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ اکراہ کے باوجود ان کی رخصت و اجازت نہیں ہوتی جیسے کہ بھوک و فاقہ کی وجہ سے جو شخص مضطر ہو اس کو ہر چیز کے کھانے کی اجازت نہیں ہوتی۔ مثلاً اکراہ کی وجہ سے مکرہ کو اس کی اجازت نہیں کہ کسی دوسرے کی جان یا بدن کو نقصان پہنچائے یا یہ کہ زنا کرے۔ (شامی ۶/۱۳۵' ۱۳۷'الاشباہ صفحہ ۸۵) جیسے کہ بھوک سے مضطر کو دوسرے زندہ انسان کے بدن کا گوشت کھانے کی یا خود اپنے بدن کے کسی حصے کا گوشت کھانے کی اجازت نہیں ہے۔ (فتاوی قاضی خاں مع عالم گیریہ ۵/۲۳۸)

دوسری بنیادی چیز یہ کہ جبر و اکراہ کے لئے مختلف حربے استعمال کئے جاتے ہیں۔ اس اعتبار سے فقہاء نے اکراہ کی دو قسمیں کی ہیں۔ اور دونوں کے احکام میں فرق کیا ہے۔

ایک "اکراہ ملجی" یعنی مجبور و مضطر بنانے والا اکراہ۔ اور دوسرا "اکراہ غیر ملجی" یعنی ایسا اکراہ کہ جس کی وجہ سے آدمی مضطر کے جیسا نہیں قرار پاتا' اس لئے حکم و گنجائش میں فرق ہو جاتا ہے۔

ان دونوں قسموں کے درمیان فرق' اگرچہ تحقیقی بات یہ ہے کہ ہر دو قسموں کے مابین فرق کی اصل بنیادی وجہ ہے کہ جس چیز کے ذریعہ وہ شخص مجبور کیا جارہا ہے وہ مکرہ کے لئے قابل تحمل ہے یا نہیں۔ اس لئے بعض لوگوں کے مخصوص حالات کی وجہ سے ایک دو کوڑے کی مقدار کو یا مجمع عام میں معمولی مار اور تذلیل جیسے امور کو بھی اکراہ ملجی کا حکم دے دیا گیا ہے (شامی ۶/۱۳۰' نظریہ الضرورۃ جمیل صفحہ ۹۴-۹۵) جیسے کہ حاکم و بادشاہ وقت کے صرف حکم کو ہی (جب کہ اس کے ساتھ اس کی طرف سے مزید کوئی بات نہ کہی گئی ہو مگر اس کا مزاج و حال معلوم ہے) اکراہ مان لیا گیا ہے (شامی ۶/۱۳۲) اور اب قید و بند میں عموماً جو معاملات ہوتے ہیں ان کی وجہ سے قید کو مطلقاً اکراہ ملجی کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ (شامی ۶/۱۳۳)

مال کے حق میں اکراہ و اضطرار :

جن چیزوں کے ذریعہ اکراہ ہوتا ہے' ان میں قتل و اتلاف اور مار پیٹ و قید (شامی صفحہ ۶/۱۳۰) کے ساتھ متعلقین کی قید نیز مال کو بھی ذکر کیا گیا ہے' یعنی یہ کہ کسی آدمی کو کسی غلط کام پر مجبور کیا جائے یہ کہہ کر کہ نہ کرنے کی صورت میں تمہاری املاک و اموال کو نقصان پہنچایا جائے گا' یہ نقصان خواہ ضبط و قبضہ کے ذریعہ ہو یا کسی صورت سے تباہ و برباد کرکے' فقہاء کے یہاں کچھ یہ گفتگو آئی ہے کہ دھمکی سارے مال سے متعلق ہو یا کہ کچھ سے' تو انہیں کی تصریحات کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ اس بارے میں بھی مال سے متعلق پہنچائے جانے والے نقصان کو دیکھا جائے گا کہ آدمی کے لئے اس کی کیا حیثیت ہے؟ قابل تحمل ہے یا یہ کہ کچھ رہنے کے باوجود بے دست و پا ہو جائے گا۔

اس سلسلہ کے بعض جزئیات جو کہ درمختار وردالمحتار میں نقل کئے گئے ہیں' نیز مال کے ذریعہ اکراہ کی بابت تصریحات ملاحظہ ہوں۔

"اکراہ" کے اعتبار کی شرطوں کو بیان کرتے ہوئے ایک شرط "درمختار" میں یہ ذکر کی گئی ہے۔

کون الشئی المکرہ بہ متلفا نفسا او عضوا الخ۔

جس چیز کی دھمکی دی جارہی ہو وہ ایسی ہو کہ جس سے جان کا تلف ہو یا عضو کا۔ الخ

علامہ شامی فرماتے ہیں۔

قولہ متلفا نفسا ۔ ای حقیقۃ او حکمیۃ۔ کتلف کل المال فانہ شقیقۃ الروح۔ (شامی ۶ / ۱۲۹)

یعنی جان کے تلف و اتلاف کی بات جو آئی ہے تو جان عام ہے کہ حقیقی ہو یا حکمی یعنی اکراہ و دھمکی خواہ حقیقی جان کے اتلاف کی ہو یا حکمی جان کی' دونوں کا حکم ایک ہے' اور حکمی جان کی مثال آدمی کے جملہ سرمایہ و مال کا لے لینا و تلف کردینا ہے اس لئے کہ آدمی کی بقاء کے لئے مال کی حیثیت بھی روح کی جیسی ہے اس عبارت میں "پورے مال" کی قید آئی ہے علامہ شامی نے فرمایا ہے کہ بعض دوسری تصریحات سے اس کے خلاف کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ "درمختار" میں نقل کیا گیا ہے۔

هل الاکراہ باخذ المال معتبر شرعا ظاہر القنیہ : نعم۔ (شامی صفحہ ۱۳۲)

کیا مال لے لینے کی دھمکی دے کر کسی عمل پر مجبور کرنا شرعاً معتبر ہے قنیہ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے "ہاں"

اس عبارت میں پورے یا آدھے مال کی قید نہیں ہے اس لئے اس سے گنجائش نکلتی ہے جیسا کہ شامی نے کہا ہے' اگرچہ کہا جاسکتا ہے کہ دوسرے مواقع میں قید موجود ہے' جیسے کہ اگر کل اور اس سے کم میں فرق نہ کیا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ اصل میں یہ دیکھا جائے کہ اس مال اور مقدار کی کیا حیثیت ہے جس کے لئے دھمکی دی جارہی ہے اس لئے کہ کل نہ ہونے کے باوجود وہ اس آدمی کے لئے اہم ہوسکتا ہے' اور اس کے بغیر اس کی زندگی بڑے خلل و فساد یا یہ کہ ایک طرح سے تباہی کا شکار ہوسکتی ہے۔

بعض جزئیات ملاحظہ ہوں

(۱) کسی شخص کو اگر اس پر مجبور کیا جائے کہ یا تو شراب پیو یا اسی طرح کا کوئی دوسرا حرام کام کرو ورنہ اپنا فلاں سامان ہمارے ہاتھ بیچو تو یہ اکراہ ہے' (درمختار مع شامی ۶ / ۱۳۰) اور یہ مکرہ و مضطر کی بیع کہلائے گی۔

(۲) کوئی آدمی کسی کو مجبور کرے کہ یا تو اپنا فلاں سامان میرے ہاتھ بیچوں یا پھر میں تم کو تمہارے دشمن کے حوالے کردوں گا اور وہ مکان یا سامان کو اس سے بیچ دیتا ہے تو یہ مکرہ و مضطر کی بیع ہے۔ (درمختار مع شامی صفحہ ۱۴۰)

(۳) فقیہ ابواللیث سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر سلطان وقت کسی یتیم کے نگراں و سرپرست کو مجبور کرے کہ یتیم کا مال مجھ کو دے دو ورنہ میں تمہارے ساتھ ایسا کروں گا تو وہ آدمی مجبور ہوکر دے دیتا ہے تو اس پر اس مال کا ضمان نہیں ہوگا۔ (درمختار مع شامی صفحہ ۱۳۲)

(۳)اور اگر سلطان یہ کہتا ہے کہ یتیم کا مال نہ دوگے تو میں تمہارا سارا مال ضبط کرلوں گا تو بھی وہ معذور ہے (در مختار مع شامی ۶؍۱۳۲) یعنی مکرہ و مجبور ہے۔

(۴) مال کی حفاظت کے لئے کسی فعل حرام کے ارتکاب کی اجازت کہیں نظر نہیں آتی :

اس پہلو پر بھی کافی گفتگو آچکی ہے مگر "ضرورۃ"۔۔استقلالاً بھی وضاحت و صراحت مناسب ہے۔

حفاظت مال کے لئے ارتکاب حرام کی اجازت :

یہ خیال درست نہیں ہے کہ مال کی حفاظت کے لئے کسی حرام کے ارتکاب کی اجازت نہیں ہے واقعہ یہ ہے کہ شریعت کی طرف سے اس کی بھی اجازت ہے جیسے کہ اپنا مال و حق حاصل کرنے کے لئے ارتکاب حرام کی اجازت ہے۔

یہی وجہ ہے کہ شریعت نے ہم کو جیسے جان و آبرو کی طرف سے دفاع کی اجازت دی ہے اسی طرح مال کی طرف سے بھی دفاع کی اجازت دی ہے اور اسی اجازت کی بنا پر جہاں حدیث میں یہ آیا ہے کہ جان کی حفاظت کے پیچھے موت سے دوچار ہونا شہادت ہے **من قتل دون مالہ فهو شهيد** (مشکوۃ صفحہ ۳۰۶) وہیں صاف صاف یہ بھی آیا ہے کہ اگر تم سے مال کا چھینے والا جنگ اور قتل پر آمادہ ہو تو تم بھی اس سے جنگ کرو۔ اور اس جنگ کے نتیجے میں اگر تم نے اس کو مار دیا تو وہ جہنمی ہے اور تم خود مرگئے تو شہید۔

رأيت ان جاء رجل يريد اخذ مالي؟ قال: لا تعطه مالك قال ارأيت ان قاتلني؟ قال: قاتله قال: ارأيت ان قتلني؟ قال: فانت شهيد قال ارأيت ان قتلته؟ قال: هو في النار (مشکوۃ صفحہ ۳۰۵)

یہ نہیں فرمایا گیا کہ وہ آمادہ قتل ہو تو گردن جھکا کر اور صبر کرکے شہید ہو جاؤ بلکہ حکم یہ دیا گیا کہ اس کا پورے طور پر جواب دو اور مقابلہ کرو' اور ممکن ہو تو اس کو جہنم رسید کرو۔ تو یہ قتل جس کی دفاع میں اجازت دی گئی ہے یہ مال کی حفاظت کے لئے حرام کے ارتکاب کی اجازت نہیں ہے؟ بظاہر تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کو اس چیز سے الگ کیا جائے۔

ابھی پچھلی دفعہ کے تحت شامی سے چند مسائل نقل کئے گئے ہیں ان میں بھی مال کی حفاظت کے لئے ارتکاب حرام کی اجازت آئی ہے کہ یتیم کا مال کسی دوسرے کو دے دینا حرام ہے مگر اپنے مال کی حفاظت کے لئے اس کی گنجائش دی گئی ہے۔ اور بات اس حد تک نہیں ہے' بلکہ جیسا کہ اس بابت صراحتیں نقل کی گئی ہیں جب کسی کو شراب پینے یا خنزیر و مردار کے کھانے پر مجبور کیا جائے گا مال کو تلف کرنے کی دھمکی کے ساتھ۔ یا مال کو دینے یا ضبط کرنے یا بیچنے کی دھمکی کے ساتھ تو مضطر کی طرح ان چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہوگی جیسے کہ اگر اس دباؤ میں بیچے گا یا خریدے گا تو یہ "مضطر" کی خرید و فروخت ہوگی۔

"**الاشباہ**" میں "**الضرورات تبيح المحظورات**" کے تحت جو امثلہ آئی ہیں ان میں یہ بھی آیا ہے۔

والتلفظ بكلمة الكفر للاكراه و كذا اتلاف المال و اخذ مال الممتنع من اداء الدين بغير اذ نه (الاشباہ صفحہ ۸۵)

یعنی اکراہ کی وجہ سے کلمہ کفر کہنے کی اجازت کی طرح دوسرے کے مال کو تلف و ضائع کرنا بھی گنجائش رکھتا ہے حالانکہ عام حالات میں ایسا کرنا حرام ہے' اسی طرح اگر کوئی آدمی ہمارا قرض و حق نہ دے تو کسی طرح بھی اس سے اپنا مال حاصل کیا جا سکتا ہے یعنی چوری' غصب' زبردستی' حیلہ و بہانہ سب کچھ درست و جائز ہے حالانکہ یوں چوری و غصب وغیرہ حرام و ناجائز ہیں۔ (مذاہب وغیرہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو نظریۃ الضرورۃ زحیلی صفحہ ۱۸۹ تا ۱۹۲)

فقہاء عصر کی طرف سے ضرورتاً بعض امور کی اجازت :

اور میں اس موقع سے مثال میں چند چیزوں کا ذکر مناسب سمجھتا ہوں جن کی اجازت ہمارے علماء عصر و مفتیان نے دے رکھی ہے اگر اتفاقی نہ ہو تو اکثری و عمومی تو ہے ہی' حالانکہ معاملہ خالص حرام کا ہے۔

(۱) بینکوں کے سیونگ اکاؤنٹ میں پیسے رکھنا۔

(۲) بینک سے سودی قرض حاصل کرنا۔

ارباب افتاء نے اجازت دوسرے امر کی بھی دے رکھی ہے اور اس سلسلہ میں "الاشباہ" میں مذکور جزئیہ کو مستدل بنایا جاتا ہے۔

یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (الاشباہ صفحہ ۹۲)

اگرچہ یہ اجازت کافی قید و بند کے ساتھ ہے جیسا کہ حکم کا تقاضا ہے' اور پہلے امر کی بابت کسی تفصیل کی ضرورت نہیں' انکار و نکیر کا سلسلہ اس پر بھی رہا مگر معاملہ میں وسعت کے ساتھ اجازت میں بھی توسع ہو تا گیا اور اب تو بینک میں کھاتہ ایک طرح ضروریات زندگی میں بن گیا ہے اور اس اجازت کی وجہ سے بینک سے سود کی رقم نکالنے کی اجازت کا بھی مرحلہ سامنے آیا اور یہ تیسری چیز ہو گئی۔

ان تینوں کا تعلق سود سے ہے اور سود کا لین دین و تعاون سب حرام ہے' ان تینوں صورتوں میں یہ سب موجود ہے' قرض لینے والا تو سود دینے کے معاہدے پر ہی قرض لیتا ہے اور سیونگ اکاؤنٹ میں رقم جمع کرنے والا بینک کے ضوابط اور کاغذات کی رو سے سود لینے کا معاملہ کرتا ہے خواہ اسکو ناپسند کرے اور اپنے استعمال میں لانے کا جذبہ بالکل نہ رکھے اور سودی رقم اگرچہ خالص مصارف میں لگا دینے کے لئے کھاتہ سے الگ کی جائے مگر ہے تو سود کی رقم جو کہ بینک سے لی جا رہی ہے۔

بینک میں سرمایہ رکھنا حفاظت مال کے لئے :

پہلی اور اہم بات تو یہ کہ بینک میں کھاتہ کھولنے کی اجازت اور پیسے رکھنے کی اجازت و گنجائش علماء نے مال کی حفاظت کی غرض سے ہی دی ہے جیسے کہ آج تجارتی معاملات کے لئے اس کو ذریعہ بنانا ناگزیر ہو گیا ہے۔ پس یہ تو صرف اور صرف حفاظت مال کے لئے ارتکاب حرام کی اجازت ہے حتی کہ کرنٹ اکاونٹ میں بھی یہ بات اس اعتبار سے موجود ہے کہ سودی کام کرنے والوں کا تعاون ہوتا ہے' اس میں مال کی حفاظت کے علاوہ دوسرا پہلو نہیں ہے۔

دوسری اہم بات یہ کہ یہ اجازت و گنجائش "اضطرار و ضرورت" کے خاص مفہوم کی بنیاد پر ہرگز نہیں ہے بلکہ اسی مفہوم کی بنیاد پر ہے جس کو صاحب الاشباہ نے "**الحاجة تنزل منزلة الضرورة**" کے عنوان سے بیان اور ذکر کیا ہے بلکہ سودی قرض لینے کے مقابلے میں' بینک کے اندر پیسہ رکھنے میں تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ پہلو اور کمزور ہے' اس لئے کہ قرض لینے کی اجازت تو اس کو دی جاتی ہے کہ جس کے لئے اپنا کام چلانے کی کوئی دوسری صورت نہ بنتی ہو۔ اور اس میں بھی بسا اوقات قانونی مجبوریوں کی وجہ سے اجازت دے دی جاتی ہے تو اس کو بھی اس صورت سے کم درجہ میں رکھا جائے گا جب کہ آدمی کو معاش کا نظم کرنے کے لئے کسی دوسرے ذریعہ سے رقم نہ مل رہی ہو

اور بینک میں پیسہ رکھنا جس خطرہ کے پیش نظر ہوتا ہے میں سمجھتا ہوں کہ اس کو گزر بسر کی صورت نہ ہونے کے درجہ میں نہیں رکھا جاسکتا اس لئے کہ بینک و گھر میں رکھا جانے والا سرمایہ کاروبار کا منافع دراصل کاروباری ذریعہ سے الگ ہوتا ہے اور اس سرمایہ کے ضیاع کی صورت میں عموماً اصل کاروبار محفوظ رہتا ہے اور آمدنی کا ذریعہ بھی' جیسے کہ سرمایہ کے ضیاع کی صورت بینک تک سرمایہ لے جانے اور بینک سے لانے کے درمیان بھی پیش آجاتی ہے جو کہ اب عام ہے' اور سودی قرض لینے کی اجازت اس کو دی جاتی ہے یا اس کے لئے ہے کہ جس کے پاس معاش کی کوئی معقول صورت و ذریعہ نہیں ہے اور وہ اس رقم کو اس کے لئے ذریعہ بنانا چاہتا ہے۔

اور بینک میں جمع رقم پر ملنے والے سود کا بینک سے نکالنا' اپنے ہاتھ اور تصرف میں لینا' جس چیز کے پیش نظر ہے اور وہ یہ کہ اس کو ہمارے خلاف اور ہماری نصرت میں استعمال کیا جائے گا اگر ہم اس کو نہ نکالیں گے۔ اگر اس سلسلہ میں کوئی یا کچھ واقعاتی چیزیں موجود بھی ہوں تو اس وقت جو صورت حال ہمارے سامنے ہے اس میں اس کی بابت وہ بات کہی جاسکتی ہے جو کہ فقہاء بہت سے مسائل میں واقعاتی دلائل کی بابت کہا کرتے ہیں یعنی

والمحتمل لا عموم لها۔

جس کا مطلب ہے کہ یہ جزئی واقعات ہیں جن کی استدلال میں اہمیت نہیں ہے' پہلے کبھی ہوا تو ہوا ہو۔ مگر آج تو کوئی ثبوت نہیں ملتا اور نہ کہیں سننے میں آرہا ہے کہ فلاں بینک نے سود کی فاضل رقم کو کسی ایسے کام میں استعمال کیا جو کہ ہم مسلمانوں کے لئے مضر ہے۔ ہاں وہ اپنا سرمایہ بعض ملکی اور قومی مصالح و ضروریات میں ضرور لگاتے ہیں۔

اور واقعہ یہ ہے کہ بینک کے اندر پیسہ رکھنے وجمع کرنے میں وسعت کی وجہ سے پھر سود کے پیسے نکالنے کی اجازت اور اس کو بالخصوص رفاہی کاموں میں استعمال کرنے کی اجازت کے بعد۔ بینک اور کھاتے میں موجود اصل رقم اور سود کی رقم کے درمیان امتیاز اور دونوں کا الگ حساب اور امتیازی معاملہ۔ یہ سب کم سے کم ہوگیا ہے اور ہوتا جارہا ہے۔

بہرحال اجازت پیسہ رکھنے کی ہو۔ یا قرض لینے کی یا زائد ملی ہوئی رقم کے نکالنے کی۔ سب سود سے متعلق ہے اور پیسہ رکھنے کی اجازت محض حفاظت کی غرض سے ایک ارتکاب حرام کی اجازت ہے اور ان سب اجازتوں کی بنیاد "اضطرار" معروف نہیں بلکہ ایسا حال و امر ہے جو کہ زائد سے زائد "حاجت" کے تحت آتا ہے "**الحاجة تنزل منزلة الضرورة**" کے تحت آکر ہی گنجائش پیدا کرتا ہے۔

کچھ اور مثالیں :

ان مسائل مذکورہ کے علاوہ بھی بعض مسائل و صور میں معتمد ارباب افتاء نے جواز کا فتوی دیا ہے بلکہ عموما لوگ دے رہے ہیں حالانکہ صورت حال اپنے مال کی حفاظت اور جائز کمائی کو غلط دست برد و ظالمانہ ٹیکس سے بچانے کے لئے ارتکاب حرام کی بنتی ہے مثلا انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے انشورنس (فتاوی رحیمیہ ۱۳۶/۵) بعض حضرات نے اسی غرض سے فکسڈ ڈپازٹ کی اجازت دی ہے (ایضاح النوادر ۹۹/۱) اور یہ گنجائشیں معقول ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ اضطرار پر مبنی نہیں ہیں ان کو حاجت کے سیاق میں ہی رکھا جاسکتا ہے۔

اضطرار کا اعتبار و تاثیر خصوصی 'انفرادی و شخصی حالات میں :

یہ جو کہا اور سمجھا جاتا ہے کہ اضطرار کے حالات اور ان کی رخصت کا تعلق اشخاص و افراد سے ہے اور شخصی و انفرادی حالات ہی ایسے ہوتے ہیں' عمومی حالات جو کہ عمومی اجازت کے مقتضی ہوں اور جن کی وجہ سے عموما ایسی کسی چیز کی گنجائش دی جائے' ان کا کوئی وجود و اعتبار نہیں۔

یہ خیال عقلا و نقلا کسی طرح صحیح نہیں ہے' یہ تو درست ہے کہ اکثر و بیشتر ایسے حالات خصوصی ہوتے ہیں مگر بکثرت اور بہت سے امور میں عمومی بھی ہوسکتے ہیں اور ہوتے ہیں 'گذشتہ دفعہ میں بینک سے لین دین کی جو گفتگو آئی ہے اسی پر غور کرلیا جائے کہ بینکوں میں بغرض حفاظت سرمایہ رکھنے کی ضرورت کس قسم کی ہے؟ بلکہ اس وقت قرض لے کر اس کی ادائیگی کے سلسلہ میں ہمارے معاشرہ کا جو حال ہوگیا ہے اور جس کی وجہ سے وسعت و دولت کے باوجود قرض دینے سے کترانے کا جو مزاج ہوگیا ہے' اس کی وجہ سے نیز کاروباری مجبوریوں کی وجہ سے بھی' بینک سے قرض ایک عمومی ضرورت بن گئی ہے' بہرحال ایسے حالات عمومی بھی ہوتے ہیں' اسی لئے صاحب الاشباہ نے تو "حاجت" سے متعلق مشہور قاعدہ "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ" کو بیان ہی اس تفصیل و تصریح کے ساتھ کیا ہے۔

الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۹۱)

حاجت کبھی کبھی ضرورت کی حیثیت اختیار کرلیتی ہے' خواہ عام ہو یا خاص -- یعنی ایسی حاجت عام بھی ہوتی ہے اور خاص بھی اور اس کے بعد اس کی مثالیں ذکر کرنے میں بھی انہوں نے اس کا لحاظ کیا ہے خصوصی حاجت کی مثال کے طور پر حاجتمند کے لئے سودی قرض کو ذکر کیا ہے اور بقیہ معاملات کی جو مثالیں ذکر کی ہیں جن میں سلم و اجارہ اور استصناع وغیرہ کا تذکرہ ہے اور خصوصیت سے "بیع وفاء" کا ذکر ہے (الاشباہ والنظائر صفحہ ۹۲) یہ سب عام حاجت اور عمومی ضرورت کی مثالیں ہیں۔

اس قاعدہ کو "مجلۃ الاحکام" وغیرہ سب میں ذکر کیا گیا ہے اور اس کی شروح وغیرہ کے اندر اس کی تشریح میں دونوں پہلوؤں کی کافی وضاحت کی گئی ہے اور دونوں قسم کی امثلہ کو نمایاں واضح کرکے ذکر کیا گیا ہے' زحیلی صاحب نے اپنی کتاب "نظریۃ الضرورۃ

الشرعیہ'' میں قواعد ضرورت پر گفتگو کرتے ہوئے کافی اچھی بحث و توضیح کی ہے۔

اور "حاجت عامہ'' کے تحت الاشباہ میں مذکور معاملات کی تمام مثالوں کو مناسب توضیح و تشریح کے ساتھ' نیز طبیب کا ستر کو دیکھنا آج کل مختلف ضروریات کے لئے فوٹو وغیرہ کو ذکر کیا ہے' اسی طرح بینک میں پیسہ رکھنا اگرچہ بغیر سود کے ہو اس لئے کہ معصیت پر تعاون کی وجہ سے اصلاً یہ بھی منع ہے اور انہوں نے سودی قرض والے مسئلہ کو بھی حاجت عامہ کے تحت ہی ذکر کیا ہے۔

اور "حاجت خاصہ'' کی مثالوں میں مرد کے لئے ریشمی کپڑے کی رخصت اور بعض صورتوں میں سونے و چاندی کے استعمال اور کالے خضاب کے استعمال کو ذکر کیا ہے بلکہ انہوں نے اس سلسلہ میں کچھ اصولی چیزیں بھی ذکر کی ہیں مثلاً یہ کہ عرف کے بدلنے کی وجہ سے بدل جانے والے احکام حاجت پر مبنی ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ حاجت عام ہوتی ہے جیسے کہ یہ کہ حاجت عامہ پر مبنی احکام مستقل و دائمی ہوتے ہیں اور کسی نص صریح کے بھی معارض نہیں ہوتے (نظریۃ الضرورۃ ز حیلی صفحہ ۲۶۱ تا ۲۷۸)

موضوع کے بعض محققین نے عام حاجت کے اعتبار اور اس کے لئے رخصت کے حکم کی حیثیت کو ان الفاظ میں تعبیر کیا ہے۔

الحاجۃ العامۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ الخاصۃ (نظریۃ الضرورۃ جمیل صفحہ ۳۶۱)

حاجت عامہ ضرورت خاصہ کی حیثیت اختیار کرلیتی ہے

شیخ مصطفیٰ زرقاء نے اپنی معروف کتاب "المدخل الفقہی العام'' میں قواعد کے ایک بڑے ذخیرہ کے ساتھ اس قسم کے قواعد کا بھی تذکرہ کیا ہے اور حاجت کے عموم و خصوص کا۔ مگر انہوں نے حاجت خاصہ کو بھی بایں معنی عام قرار دیا ہے کہ وہ ایک علاقہ یا خاص جماعت سے متعلق ہوتی ہے اور انفرادی حاجت مراد نہیں نہ وہ باعث رخصت بنتی ہے بلکہ انفرادی حالات میں صرف ضرورت و اضطرار کی وجہ سے رخصت حاصل ہوتی ہے۔ (المدخل الفقہ العام صفحہ ۹۸۳ تا ۹۸۵)

لیکن صاحب الاشباہ کی ذکر کردہ امثلہ سے اس کی تائید نہیں ہوتی' البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ بات حاجت کے متعلق اس کی اصل حیثیت کے مطابق اور اس کے پیش نظر ہے اور حاجت کا ضرورت کی حیثیت اختیار کرلینا دوسری جہت ہے جس میں پھر اسی انداز کے احکام و تفصیلات کو اختیار کیا جاتا ہے جو کہ ضرورت کے لئے ہیں جیساکہ وھبہ زحیلی صاحب نے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

اضطرار کی وجہ سے رخصت میں محرمات کسبیہ اور وصفیہ کے درمیان فرق :

بعض اکابر سے یہ بات نقل کی گئی ہے کہ اضطرار کی وجہ سے رخصت ہر قسم کے محرمات میں نہیں صرف محرمات وصفیہ میں ہے' محرمات کسبیہ میں نہیں۔ (الماثر جلد ۲ شمارہ ۲ صفحہ ۳۱)

محرمات کسبیہ کا مطلب ہے وہ حرام اعمال و معاملات جن کے ذریعہ مال کمایا اور حاصل کیا جاتا ہے جیسے کہ سود و جوا وغیرہ' اور محرمات وصفیہ سے مردار و شراب وغیرہ جیسی چیزیں مراد ہیں۔

جیسے کہ ایک فرق حرام بعینہ اور حرام بغیرہ کی بنیاد پر ذکر کیا گیا ہے یوں کہ حرام بعینہ کی اجازت صرف "ضروریات'' میں ہوتی

ہے حاجیات میں نہیں اور حرام لغیرہ کی اجازت ضروریات اور حاجیات سب کے لئے ہوتی ہے۔ (نظریۃ الضرورۃ زحیلی صفحہ ۲۵۸)

یہ تفریق تو اس لئے اہم نہیں کہ "حاجت" کو جب ضرورت کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے تو اس کے لئے ضرورت کی شرائط کی رعایت کے ساتھ ضرورت کے احکام ہو جاتے ہیں اور پھر ان چیزوں کی بھی اجازت ہو سکتی ہے جو کہ حرام لعینہ کے قبیل کی ہوں اور ہو جاتی ہے۔

البتہ جہاں تک پہلے فرق کا سوال ہے تو یہ ابن تیمیہ علیہ الرحمہ سے نقل کیا گیا ہے۔ احقر نے شیخ کے فتاوی اور ابن القیم کی "اعلام الموقعین" سے اس مضمون کو تلاش کرنے کی کوشش کی مگر نہیں مل سکا۔

ابن تیمیہ کے نزدیک محرمات کی اقسام اور رخصت :

بلکہ شیخ ابن تیمیہ کے کلام میں جو بحث ملی اس میں دوسرے انداز میں اس فرق و تفصیل کا تذکرہ ہے جس کے تحت بڑی وسعت آگئی ہے اور خود انہوں نے ہی اس وسعت کی تشریح و تفصیل فرمائی ہے فرماتے ہیں۔

ان المحرمات قسمان' احدهما ما يقطع بان الشرع لم يبح منهما شيا لا لضرورة و لا لغير ضرورة كالشرک و الفواحش والقول على الله بغير علم والظلم المحض. . . فهذه الاشياء محرمة في جميع الشرائع و بتحريمها بعث الله جميع الرسل و لم يبح منها شيا قط و لا في حال من الاحوال. . و نفى التحريم عما سوا ها فانما حرمه بعدها كالدم والميتة ولحم الخنزير حرمه في حال دون حال و ليس تحريمه مطلقا. . و كذلک الخمر. . . و كذلک الميسر. . . ولا ريب ان الميسر اخف من الخمر و اذا ابيحت الخمر للحاجة فالميسر اولى. . . و كذلک بيع الغرر هو من جنس الميسر و يباح منه انواع عند الحاجة ورجحان المصلحته و كذلک الربا حرم لما فيه من الظلم و اوجب ان لا يباع الشئى الا بمثله ثم ابيح بيعه بجنسه خرصا عند الحاجة چند صفحات کے بعد پھر آیا ہے **و قتل النفس ابيح في حال دون حال فليس من الاربعه و كذلک اتلاف المال يباح في حال دون حال وكذلک الصبر على المجاعة** (مجموعہ فتاوی ابن تیمیہ ۱۴، صفحہ ۴۷۰ تا ۴۷۶ ملخصا)

یعنی محرمات کی دو اقسام ہیں۔ ایک تو وہ جو کہ کہیں کسی کے لئے اور کسی وجہ سے بھی حلال و مباح نہیں کی گئیں جیسے شرک' دوسرے فواحش (زنا وغیرہ) تیسری اللہ پر بہتان یا دین میں جہالت کی باتیں' اور چوتھے ظلم اور بقیہ محرمات کی حرمت مطلقاً نہیں۔ (بلکہ تقلید اہے جیساکہ سلسلہ کلام میں ایک موقع پر فرمایا ہے) مثلاً خون' مردار' خنزیر کا گوشت' شراب' جوا' بیع الغرر (خرید و فروخت کی بعض ایسی صورتیں کہ جن میں بڑا دھوکہ ہوتا ہے اور جہالت ہوتی ہے) اور ربا' قتل نفس' کسی کے مال کا اتلاف' بھوک پر صبر یہ سارے امور بعض حالات و صورتوں میں گنجائش رکھتے ہیں بعض کی شیخ نے مثالیں بھی دی ہیں۔

اس تفصیل و تصریح میں جن چیزوں کی گنجائش کا تذکرہ آیا ہے ان میں میسر (جوا) ربا (سود) اور بیع الغرر (دھوکہ کی بعض بیوع) بھی ہیں' تو یہ سب تو محرمات کبیرہ میں سے ہیں اس لئے کہ سب مال کے حصول کے ناجائز ذرائع و صورتیں ہیں' اس لئے اس سے تو نقل کی

تائید نہیں ہوتی حوالہ اور پوری عبارت ملے تو اس کی روشنی میں اصل مطلب اس کا سمجھا جائے۔

ابن القیم کی ایک تحقیق :

اور شیخ کے تلمیذ رشید اور ان کے علوم کے حامل و ناقل بلکہ ان کے پرزور وکیل اور متبع کامل ابن القیم کی بھی بعض تصریحات جو ملیں ان سے بھی اس بات کی تائید نہیں ہوتی اس لئے کہ انہوں نے پرزور طریقہ پر رباو سود کی ایک قسم میں گنجائش ذکر کی ہے اور بنیاد یہ ہے کہ اس کی حرمت سداللباب اور سداللذریعہ ہے رباو سود کی حرمت سے خود یہ صورتیں مقصود نہیں ہیں۔

فقہ کی کتابوں میں غلہ وغیرہ کی خرید و فروخت کی بابت سود کی ایک صورت "ربالفضل" کی ذکر کی گئی ہے اس کے تحت بعض شکلوں کی وہ اجازت دیتے ہیں۔ (اعلام الموقعین ۲ر ۱۵۳ تا ۱۶۳' ۳۶۷' ۳۶۸)

فقہاء احناف کی تصریحات :

"الاشباہ" سے "عسرو عموم بلوی" اور "حاجت بمنزلہ ضرورت" کے تحت جن معاملات کی اجازت نقل کی گئی ان کا معاملہ بھی یہی ہے کہ وہ ۔ ۔ "محرمات کبیرہ" سے قبیل کے ہیں مگر ضرورت کی بنا پر شریعت نے ان کی اجازت دی ہے اس سے بھی مذکورہ فرق کی تائید نہیں ہوتی جیسے کہ فقہاء نے سورۃ انعام کے الفاظ کے عموم نیز رخصت کی علت کے پیش نظر جو یہ ذکر فرمایا ہے کہ اضطرار کی رخصت تمام محرمات کو شامل ہے (احکام القرآن جصاص ار ۱۲۹' تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو' (نظریہ الضرورۃ) جمیل صفحہ ۷۳ا و مابعد) اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ضرورت پائے جانے پر فرق نہیں کیا جائے گا۔

ابن تیمیہ کی ایک اصولی عبارت :

ابن تیمیہ علیہ الرحمہ کی ایک عبارت شروع بحث میں گذر چکی ہے وہ معاملات و عقود سے متعلق ہی ان کے ایک فتوی میں آئی ہے اور انہوں نے گویا بطور اصل و قاعدہ کے ذکر فرمایا ہے۔

من استقرأ الشریعۃ فی مواردھا و مصادر ھا وجدھا مبینۃ علی قولہ تعالی فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلااثم علیہ و قولہ فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم فکل ما احتاج الیہ فی معاشھم۔ - - - لم یحرم علیھم لانھم فی معنی المضطر الذی لیس بباغ ولاعاد۔ (مجموع الفتاوی ۲۹ ر ۶۴)

فساد کے اندیشے اور جائداد کے تباہ ہونے کے امکان کو حالت اضطرار بالفعل تسلیم کرنا کہاں تک درست ہے؟

رخصت کے لئے امکان محض اور توہم کافی نہیں

ضرورت ہو یا حاجت۔ ان کے تحت جس چیز کی وجہ سے رخصت ہوتی ہے اس کا امکان محض 'اور توہم' یا یہ خیال کہ کہیں ایسا نہ ہو جائے غیر موثر وغیر معتبر ہے اور گھر میں شراب کا اس لئے رکھنا کہ شاید کبھی کسی کے گلے میں پھندہ لگ جائے تو استعمال کی جائے اس قبیل کی چیز ہے۔

واقعیت شرط ہے :

بلکہ اس رخصت کے لئے بنیادی شرط واقعیت کی ہے یعنی اس امر میں واقعیت پائی جاتی ہو جس کو سبب رخصت بنایا جائے خواہ یہ واقعیت یقین کی حد تک۔ ہو یا ظن اور ظن غالب کی حد تک اور پھر اس کے مطابق رخصت کا حکم ہوگا۔

واقعیت کا مطلب :

اور واقعیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ چیز وقوع میں آچکی ہو' اس لئے کہ سبب رخصت امر و خطرہ کے وقوع میں آجانے کے بعد تو بعض صورتوں میں آدمی حکم سے مستثنیٰ ہو چکا ہوتا ہے پھر یہ کہ ہر رخصت کے لئے سبب رخصت کا بالفعل پایا جانا۔ یعنی اضطرار کا بالفعل پایا جانا ضروری نہیں ہے' بسا اوقات بالفعل کے مرحلے سے پہلے بھی رخصت و گنجائش ہو جاتی ہے تفصیل گذر چکی ہے۔

بلکہ واقعیت کا مطلب یہ ہے کہ آدمی ایسے حالات میں گھرا ہوا ہو کہ ہر کس و ناکس اس کے لئے مجبوری و ضرورت کا فیصلہ کرے' یہ تو یقین کا مرحلہ ہوا' یا یہ کہ ذی شعور و اہل نظر حضرات مجبوری و ضرورت و رخصت کا فیصلہ کریں یہ ظن کے درجہ کی ضرورت ہوگی۔

اور اس لئے اس سلسلہ میں نادر الوقوع واقعات و قصوں کا تو کوئی اعتبار نہیں ہوگا مگر کثیر الوقوع چیزیں ضرور اہمیت رکھیں گی' لہٰذا جو حالات و ماحول ایک جگہ پر کسی واقعہ کا باعث بن کر رخصت کا باعث بنے ہوں دوسری جگہ میں اس قسم کے حالات و ماحول کو وہی حکم دیا جا سکے گا اسی طرح جو واقعہ و صورت حال بعض جگہوں میں یا بعض افراد کے ساتھ پیش آئے اور حالات و قرائن دوسری جگہ اور دوسرے افراد کے حق میں اس کے استبعاد کو نہ بتاتے ہوں بلکہ عین ممکن بتاتے ہوں تو اس واقعہ کے مطابق احتیاطی و رخصت کے احکام اس دوسری جگہ و افراد کے لئے بھی اختیار کئے جائیں گے۔

فساد کا امکان و توہم اور اس کے خطرہ کی واقعیت :

اس دفعہ کے تحت اس تفصیل کے عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ فساد کا وہ اندیشہ و امکان جو کہ وہم و توہم کے درجہ میں آتا ہو وہ تو کسی رخصت کے لئے کافی نہیں ہے' مگر جب کہ اس کا امکان اس قسم کی واقعیت رکھتا ہو جس کی ابھی وضاحت کی گئی تو اس کے بعد بھی اس کو صرف امکان محض کا درجہ دے کر' رد و غیر معتبر نہیں قرار دیں گے' بلکہ دوسری جگہوں میں اور دوسرے افراد کے لئے مسلسل پیش آئے حوادث کو بنیاد بنا کر رخصت میں توسع ہی ہوگا اور یہ چیز رخصت کے اصول و ضوابط کے خلاف نہیں کہی جائے گی۔

یہ پہلے بتفصیل عرض کیا جا چکا ہے کہ ضرورت و اضطرار اور حاجت کا اعتبار مالی معاملات اور مال کی حفاظت میں بھی ہے' اسی لئے علماء نے ان امور میں بھی رخصت کو ذکر کیا ہے اور واقعیت کی اس نوعیت میں بھی جس کو پیچھے واضح کیا گیا ہے۔

اس کی واضح مثال۔۔ جیسا کہ پہلے بھی بات آچکی ہے مروج سودی بینکوں میں بغرض حفاظت سرمایہ کا رکھنا ہے جس کی اجازت اس پر موقوف نہیں رکھی گئی ہے کہ آدمی چوری کے واقعہ سے دوچار ہو چکا ہو یا یہ کہ اس کے پڑوس و محلہ میں چوری ہو چکی ہو بلکہ واقعات کے برابر پیش آنے کو اور اس کی وجہ سے کسی جگہ اور کہیں اس کے مستعد نہ ہونے کو کافی سمجھا گیا ہے۔

ہندوستان میں فسادات کا خطرہ واقعیت رکھتا ہے :

ہندوستان میں بلکہ ہندوستان۔۔۔ جیسے دوسرے ملکوں میں بھی پورے ملک میں نہ سہی۔ مگر ملک کے اکثر و بیشتر علاقوں و حصوں میں فسادات اور ان کی وجہ سے ہونے والے نقصانات کو امکان محض اور وہم کی حیثیت نہیں دی جا سکتی بلکہ ایسا کہنا و سمجھنا واقعات و حقائق سے آنکھیں بند کرنا ہوگا اور یہ کہنا غلط نہیں قرار دیا جا سکتا کہ ہندوستان میں چھوٹے و بڑے فسادات کا تناسب اب اس قسم کا ہو چکا ہے جو کہ گھروں میں چوری و ڈکیتی کے واقعات میں پایا جاتا ہے' انیس بیس کا فرق ضرور ہو سکتا ہے اور جب یہ صورت حال ہے تو پھر اس خطرہ و خوف کو گھروں میں چوری و ڈکیتی کے خوف و خطرہ کی حیثیت میں ہی رکھنا ہوگا اس میں کچھ جگہوں کا فرق کیا جا سکتا ہے' مگر اس کو ایک شخصی و انفرادی اور انتہائی خصوصی نقصان و خطرہ کی حیثیت میں نہیں رکھا جا سکتا۔

میرے سامنے دہلی کے ایک موقر تحقیقی ادارے کی طرف سے مرتب کردہ چارٹ رکھا ہے' جس میں فسادات کے نقصانات کو ظاہر کیا گیا ہے اور ان کی تعداد کو اس چارٹ کے مطابق ۱۹۶۰ء سے لے کر ۱۹۹۳ء کے درمیان ہونے والے فسادات کی تعداد ساڑھے تین سو سے زائد ذکر کی گئی ہے' اور فسادات کے مقامات میں ہندوستان کے ڈیڑھ سو شہروں کا نام ہے' اور شاید ہی کوئی صوبہ ہو جو کہ بچا ہو' یا یہ کہ کسی صوبہ کا اہم و مرکزی شہر خواہ صنعتی، تجارتی مرکز ہو یا یہ کہ مسلم آبادی کی کثرت کی وجہ سے یہ حیثیت و اہمیت رکھتا ہو اور ظاہر ہے کہ یہ اعداد و شمار اہم و بڑے نقصانات والے فسادات کے ہیں۔

اتنی بڑی تعداد میں پیش آنے والے وقائع۔۔ جو کہ مسلسل جگہ بہ جگہ پیش آتے رہتے ہیں اور آرہے ہیں ان کے خوف و خطرہ کے خیال و لحاظ کو اس امکان کی حد میں رکھنا جو کہ توہم کی حد میں آتا ہے اور جس پر شریعت کوئی گنجائش نہیں دیتی سمجھ میں نہیں آتا' نہ

اس قسم کے وقائع ندرت رکھتے ہیں اور نہ ہی ان کی وجہ سے ہونے والے نقصانات بہت معمولی ہوتے ہیں ایسے لوگ بھی ملیں گے جو کہ بالکل تباہ و برباد ہو گئے اور پھر کم از کم اپنی پہلی حیثیت میں نہیں اٹھ سکے بلکہ قریب بھی نہیں پہنچ سکے' اور ایسے تو بکثرت ملیں گے کہ جن کو عرصہ لگ گیا خود کو اور اپنے حالات کو سنبھالنے میں' اور کتنوں کا گھربار و خاندان سب چلا گیا اور مٹ گیا۔ ہم اس چیز کو صرف اپنے شہر کی حد تک اور اس کے نقصان تک کیوں سوچیں بلکہ اس جائزہ میں پورے ملک اور ملت کو شامل کر کے ہی کوئی فیصلہ کرنا چاہئے۔

گذشتہ تفصیلات اور اسلامک فقہ اکیڈمی کی تجویز بابت اجازت انشورنش :

گذشتہ صفحات میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے اور جن بنیادوں نکات و نقاط کو گفتگو کا محور بنایا گیا ہے یہ ان حضرات کی تحریروں میں آئے ہیں جنہوں نے فقہ اکیڈمی کی طرف سے انشورنش کے متعلق کئے جانے والے فیصلہ کی بابت اپنے تاثرات کا اظہار کیا ہے اس لئے اس طویل اور مشتمل بر تفصیل تحریر کو انشورنش اور اس فیصلے کی نسبت سے مختصریات پر ختم کیا جاتا ہے۔

احقر سمجھتا ہے کہ گذشتہ صفحات میں جو دفعات اور ان کی توضیحات آچکی ہیں' ان کو سامنے رکھ کر تجویز کو دیکھا جائے نیز چوتھے سیمنار منعقدہ حیدر آباد کے لئے اس موضوع پر لکھے گئے مقالات جو کہ فقہ اکیڈمی کے چوتھے مجلّہ میں موجود ہیں ان کی روشنی و سیاق میں تو فیصلہ کرنے والوں اور تجویز کی تائید کرنے والوں کے حق میں کم از کم یہ غلط فہمی دور ہو جائے گی کہ انہوں نے جسارت بیجا سے کام لیا ہے' ساتھ ہی بڑے بڑے فساد زدہ شہروں میں جو بیت چکا ہے اس کا بھی خیال کر لیا جائے' رہ گیا علمی اختلاف تو وہ کسی سے بھی اور کسی مسئلہ میں کیا جا سکتا ہے۔

انشورنش کی تجویز کا متن :

مروجہ انشورنس اگرچہ شریعت میں ناجائز ہے کیونکہ سود' ربا' قمار' غرر جیسے شرعی طور پر ممنوع معاملات پر مشتمل ہے لیکن ہندوستان کے موجودہ حالات میں جب کہ مسلمانوں کی جان و مال صنعت و تجارت وغیرہ کو فسادات کی وجہ سے ہر آن شدید خطرہ لاحق رہتا ہے اس کے پیش نظر "الضرورات تبیح المحظورات" "دفع ضرر و دفع حرج اور تحفظ جان و مال کی شرعا اہمیت کی بنا پر ہندوستان کے موجودہ حالات میں جان و مال کا بیمہ کرا لینے کی شرعا اجازت ہے۔ ("اہم فقہی فیصلے" شائع کردہ اسلامک فقہ اکیڈمی ۱۹۹۲- صفحہ ۵۶)

تجویز کی بابت معروضات :

۱- جان کا شدید خطرہ ہو یا مال کا دونوں کا اضطرار کے تحقق میں اعتبار ہے۔

۲- جان کی حفاظت کیطرح مال کی حفاظت بھی واجب ہے اور اس کے لئے بھی ارتکاب حرام کی یعنی قتل تک کی اجازت ہے

۳- حرام کے استعمال اور اس سے انتفاع کی اجازت صرف اضطرار کے معروف مفہوم میں منحصر نہیں بلکہ حالات کے پیش نظر بھی

ضرورت کے بجائے "حاجت" کے مرحلہ میں بھی اس کی اجازت ہو جاتی ہے اور حسب موقع وسعت کے ساتھ بھی ہوئی ہے اور ہوتی ہے۔

۴۔ اسی وجہ سے بناء رخصت اضطرار کا بالفعل پایا جانا ضروری نہیں ہے بلکہ متوقع ہونا بھی کافی ہے' ہاں محض موہوم ہونا کافی نہیں' اور متوقع ہونے کے لئے قرائن اور موجودہ احوال کافی ہیں۔

۵۔ "ضرورت و حاجت" جیسے خصوصی ہوتی ہیں ویسے عمومی بھی ہو سکتی ہیں۔

۶۔ فقہ اکیڈمی کے فیصلے میں انشورنش کی اجازت اضطرار کے معروف مفہوم پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس وسیع مفہوم پر جو کہ اہل لغت اور فقہاء سب کے یہاں مستعمل ہے' یعنی "ضرورت و اضطرار"۔ مفہوم حاجت پر' یعنی اسی مفہوم میں جس مفہوم میں صاحب الاشباہ نے "محتاج" کو رکھا ہے سودی قرض کی اجازت کے سلسلہ میں۔

۷۔ اس فیصلہ و تجویز میں توسیع موجودہ ہندوستان کے حالات کے اس وقت سے مختلف ہونے کی وجہ سے ہے جب کہ مجلس تحقیقات شرعیہ نے اس بابت فیصلہ کیا تھا' فسادات تو آزادی سے پہلے ہوتے رہے مگر "منظم فسادات" اور منصوبہ بند تخریبی اقدامات ان چند سالوں سے پہلے نہیں تھے' اور حالات بتارہے ہیں کہ ایسا کرنے والے اپنے مقاصد میں کچھ نہ کچھ کامیابی حاصل کر رہے ہیں۔

۸۔ ملک کے اکابر ارباب افتاء کے محض فتاوی محض "قرض" پر مبنی نہیں ہیں۔ جوابات کے سوالات ملاحظہ کئے جائیں تو معلوم ہوگا کہ سائل نے واقعاتی چیزیں سامنے رکھی ہیں۔

۹۔ "اجازت ہے" اور "گنجائش" ہے کا فرق فقہاء کی ان عبارات کے پیش نظر ایسا اہم نہیں ہے جو کہ ایسے مسائل کی بابت ملتی ہیں کہ وہ بکثرت "جاز' یجوز' اور حل" وغیرہ جیسے الفاظ ان مواقع میں استعمال کرتے ہیں۔

۱۰۔ تجویز کا مقصد ظاہر ہے کہ یہ نہیں کہ یہ چیز حفاظت کی ضامن ہے اس کے بعد کوئی نقصان نہیں ہوگا بلکہ اس ملک کے حالات و ماحول میں جان و مال کی حفاظت کی ایک مناسب تدبیر کی حیثیت سے۔

۱۱۔ تاکہ موقع پڑنے پر بالخصوص وہ لوگ جو کہ فسادات کے نتیجے میں بالکل ہی تباہ اور بے دست و پا ہو جاتے ہیں وہ حکومت کی نظر عنایت اور دست کرم کے ہی محتاج ہو کر نہ رہ جائیں بلکہ بآسانی کچھ قوت کے ساتھ اور کچھ دعوی کرکے اپنا حق حکومت سے حاصل کر سکیں۔

آخری بات

۱۔ واضح رہے کہ فقہ اکیڈمی کی طرف سے یہ تجویز اور سیمینار میں شریک اہل علم کی طرف سے اس کی تائید کا یہ مطلب نہیں کہ انشورنش مسلمانوں کی حفاظت کا ضامن ہے' نہ یہ کہ یہ ضروری ہے' اور نہ ہی اکیڈمی کی طرف سے اس کی دعوت دی گئی بلکہ اجازت کی بات کہی گئی ہے اور اجازت کا جو مطلب ہوتا ہے وہی مراد ہے

اکیڈمی نے اس تجویز کی اشاعت ضرور کچھ وسیع پیمانے پر کی تو اس کی وجہ یہ رہی ہے کہ اس بابت عامۃ المسلمین کے علم میں جو

عموی رائے رہی ہے اسکے مقابلے میں رخصت و گنجائش کی جو رائے علماء کی ایک بڑی جماعت نے اب قائم کی ہے اس کا علم سب کو ہو جائے۔

۲۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں۔ کم از کم اکثر حضرات مؤیدین کے نزدیک کہ اس انشورنش کے بعد جو بھی صورت پیش آئے اس میں ملنے والی سب رقم انشورنش کرانے والوں کے لئے جائز و درست ہوگی بلکہ اس میں تفصیل ہے' جس کی صراحت سیمینار سے متعلق مجلہ میں موجود ہے البتہ تجویز میں اس کا ذکر آنے سے رہ گیا۔

اور وہ یہ کہ صرف فسادات کی صورت میں جان و مال کے نقصان کے بعد جو کچھ ملے اور جو حق قانون و ضابطہ میں بتایا جائے اس کے مطابق ملنے والا مال تو انشورنش کرانے والوں کے لئے جائز و درست ہو گا اور بقیہ صورتوں میں صرف اپنی جمع کردہ رقم کے بقدر لینا اور استعمال کرنا جائز ہو گا زائد کا نہیں اور انشورنش کی صورت میں زائد کے جواز کی جہت حکومت کی نااہلی اور غیرذمہ داری کی وجہ سے اسکی طرف سے اور اس پر ضمان کی ہے۔۔۔۔ **واللہ تعالیٰ اعلم۔**

☆ ☆ ☆

احکام شرعیہ میں ضرورت وحاجت کا اعتبار

از۔۔۔جناب مولانا عتیق احمد بستوی صاحب
دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ

اسلامی شریعت کا دائرہ کسی زمانے یا کسی ملک و قوم تک محدود نہیں ہے، اسلامی شریعت قیامت تک آنے والے تمام انسانوں کے لئے ہے دنیا کے جس براعظم اور جس ملک یا خطہ میں بھی مسلمان آباد ہیں ان کے لئے اسلامی شریعت لازم العمل ہے، اسلامی شریعت جس طرح ان ممالک کے لئے ہے جن کی زمام اقتدار مسلمانوں کے ہاتھوں میں ہے اسی طرح غیر اسلامی ممالک میں بسنے والی مسلم اقلیتوں کے لئے بھی ہے۔

اسلامی شریعت کی یہی ہمہ گیری اور زمانی و مکانی وسعت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس میں ہر طرح کے حالات سے نبرد آزما ہونے اور تیزی سے بدلتے ہوئے حالات میں رہنمائی کی صلاحیت ہو، اگر ایک طرف اس کے بنیادی اصول و تصورات ناقابل تنسیخ اور اٹل ہوں تو دوسری طرف اس کے تفصیلی احکام میں ایسی لچک اور گنجائش ہو کہ بدلتے ہوئے حالات اور نت نئی ضروریات کا ساتھ دے سکیں، اس میں اگر ایک طرف عام اور معتدل حالات کے احکام موجود ہوں تو دوسری طرف ہنگامی اور غیر معتدل حالات کے بارے میں بھی اصولی ہدایات موجود ہوں۔

پس منظر :

تقریباً دو صدیوں سے دنیا کی زمام اقتدار اسلام دشمن طاقتوں کے ہاتھ میں آچکی ہے، عالمی سیاست و معیشت پر انہیں کا قبضہ ہے، عالم اقتصادیات یہودی ساہوکاروں کے کنٹرول میں ہے، اکثر مسلم ممالک میں بھی مغرب کا تراشیدہ نظام حکومت رائج ہے، زندگی کے تمام شعبوں میں اسلامی شریعت کے بجائے یورپ و امریکہ سے درآمد کیے ہوئے قوانین نافذ ہیں، ماضی کی طرح حکومت کا دائرہ کار چند میدانوں تک محدود نہیں رہ گیا ہے بلکہ سماجی زندگی کے تمام شعبوں کے بارے میں منصوبہ بندی، مداخلت اور نگرانی حکومت اپنا فرض سمجھتی ہے۔ ان حالات نے اسلامی شریعت کی راہ میں بہت سی رکاوٹیں کھڑی کردی ہیں، بہت سے اسلامی احکام جن پر اسلامی حکومت اور اسلامی ماحول میں عمل انتہائی آسان تھا موجودہ حالات میں ان پر عمل ناممکن یا انتہائی دشوار ہوگیا ہے، مغرب کے زیر اثر معیشت و معاشرت کا پورا ڈھانچہ تبدیل ہوچکا ہے۔ تیز رفتار سائنسی و صنعتی ترقیات اور انقلابات نے دنیا کو بے شمار نئی مشکلات اور مسائل سے دوچار کیا ہے، ان مشکلات کے حل سے خود مغرب عاجز و درماندہ ہے جو حل بڑی تلاش و جستجو، تحقیق و تجزیہ کے بعد دریافت کیا جاتا ہے اس سے نئی سنگین تر پیچیدگیاں جنم لیتی ہیں اور مغربی نظام و تہذیب کی الجھی زلفیں سلجھانے کی ہر کوشش کے نتیجہ میں نئی نئی گرہیں پڑتی

جاتی ہیں۔

مغرب کے برپا کئے ہوئے غیر اسلامی نظام و ماحول میں رہنے والے کروڑوں مسلمان سخت گھٹن اور تنگی میں ہیں' بہت سے اسلامی احکام پر عمل ان کے لئے ناممکن یا دشوار تر ہوگیا ہے' اگر اسلامی احکام کو چھوڑتے ہیں تو ان کا دل انہیں ملامت کرتا ہے' آخرت میں باز پرس اور عذاب کا خوف ان کے لئے سوہان روح بن جاتا ہے اور اگر ان اسلامی احکام پر عمل کرتے ہیں تو دنیاوی اعتبار سے انتہائی ضیق اور تنگی میں مبتلا ہوتے ہیں' مروجہ قوانین ان پر قدغن لگاتے ہیں اور ترقی کے بہت سے مواقع اور امکانات سے انہیں دست بردار ہونا پڑتا ہے' ان حالات میں فطری طور پر ان میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مخالف حالات' شدید تر ضرورت' ضیق و حرج کی وجہ سے کن شرعی احکام میں ان کے لئے گنجائش کا پہلو نکلتا ہے اور کن میں نہیں' اور ضرورت و حاجت کا وہ کون سا مرحلہ ہے جو احکام شرعیہ میں تخفیف و تسہیل کا سبب بنتا ہے۔

کتاب و سنت میں بار بار یہ بات واضح کردی گئی ہے کہ دین اسلام میں تنگی نہیں' اللہ تعالی تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے' تنگی نہیں چاہتا ہے اللہ تعالی نے امت محمدیہ سے وہ سخت احکام ختم کردیئے جو پہلی امتوں پر لاگو تھے' اسی طرح کتاب و سنت نے یہ بات بھی واشگاف کردی کہ اسلام میں حالت اختیار اور حالت اضطرار کے احکام جداگانہ ہیں' بہت سی وہ چیزیں جو حالت اختیار میں ناجائز ہوتی ہیں حالت اضطرار میں ان کی اجازت دیتی ہے' اسلامی شریعت نے بہت سے احکام میں معتدل حالات اور غیر معتدل حالات کا فرق ملحوظ رکھا ہے۔

دور حاضر کے حالات' مسائل و مشکلات اس بات کے متقاضی ہیں کہ اضطرار' ضرورت' حاجت' رفع حرج' رفع ضرر کے شرعی اصولوں کی تحقیق اور حد بندی کی جائے کیوں کہ بہت سے ناخدا ترس لوگ اپنی خواہشات نفس اور سہولت پسندی کو ضرورت اور حاجت کا نام دے کر احکام الہی کا قلادہ اپنی گردن سے اتار پھینکنا چاہتے ہیں اور شریعت کے منصوص قطعی احکام کو بازیچہ اطفال بنا رہے ہیں' دوسری طرف بعض اصحاب افتاء حالات اور عرف کی انقلاب انگیز تبدیلیوں سے آنکھیں بند کرکے مجتہد فیہ اور قیاسی مسائل میں بھی فقہاء متاخرین کی جزئیات سے ایک انچ ہٹنے کو تیار نہیں خواہ ان جزئیات پر جمنے سے امت کو کتنی ہی تنگی لاحق ہو اور امت مسلمہ کھلے ہوئے ضیق و حرج میں مبتلا ہوجائے۔

اسلامی شریعت کا قانون یسر و سہولت :

اسلام انسان کو پائیدار زندگی کی تعلیم دیتا ہے' اسلام قبول کرنے کے بعد انسان شتر بے مہار کی طرح زندگی نہیں گذار سکتا ہے کہ جس طرح چاہے رہے جو چاہے کرے' اس کی طرف اللہ تعالی کے اوامر و نواہی متوجہ ہوتے ہیں' بہت سے احکام اسے لازماً کرنے ہوتے ہیں اور بہت سے کاموں سے اسے لازماً اجتناب کرنا ہوتا ہے' مسلمان خواہ زندگی کے کسی میدان سے بھی وابستہ ہو اسے احکام الہی کی پابندی کرنی ہوتی ہے' اسے خواہشات نفس کی پیروی کرنے کے بجائے احکام شریعت کی پیروی کی ہدایت ہوتی ہے' انسان احکام شریعت کا مکلف ہے' احکام الہی کی پابندی اور پیروی عموماً نفس انسانی پر شاق گذرتی ہے لیکن اسلامی شریعت کا کوئی حکم ایسا نہیں ہے جو

انسان کی وسعت و طاقت سے باہر ہو یا جس کی بجا آوری سے انسان پر ناقابل تحمل بوجھ پڑے' اللہ تعالی کا ارشاد ہے :

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا (بقرہ ۲۸۶) اللہ تعالی کسی شخص کو اس کی وسعت سے زیادہ مکلف نہیں کرتا۔

"وسع" کی تفسیر کرتے ہوئے امام رازی لکھتے ہیں :

انہ ما یقدر الانسان علیہ فی حال السعۃ والسھولۃ لا فی حال الضیق والشدۃ ' واما اقصی الطاقۃ فیسمی جھداً لا وسعا . . و غلط من ظن ان الوسع بذل المجھود۔ (تفسیر رازی جلد ۱۳ - صفحہ ۷۹)

"وسع" وہ ہے جس پر انسان وسعت اور سہولت کی حالت میں قادر ہوتا ہے تاکہ تنگی اور شدت کی حالت میں' طاقت کے انتہائی درجہ کو "جہد" کہا جاتا ہے "وسع" نہیں کہا جاتا... یہ سمجھنے والا غلطی پر ہے کہ "وسع" پوری طاقت صرف کرنے کا نام ہے۔

علامہ زمخشری "وسع" کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

ان الوسع ھو ما یسع الانسان و لا یضیق علیہ ولا یحرج فیہ فاللہ لا یکلف النفس الا ما یتسع فیہ طوقھا و یتیسر علیھا دون مدی غایۃ الطاقۃ و المجھود فقد کان فی طاقۃ الانسان ان یصلی اکثر من الخمس و یصوم اکثر من شھر و یحج اکثر من حجۃ۔ (تفسیر زمخشری جلد ۱' صفحہ ۳۰۸)

"وسع" وہ ہے جسے انسان وسعت و سہولت کے ساتھ کر سکے' جسے کرنے میں اسے تنگی اور کٹھن پیش نہ آئے اللہ تعالی انسان کو اسی چیز کا مکلف بناتا ہے جسے انسان پوری توانائی صرف کئے بغیر آسانی سے کر سکتا ہے' انسان کے بس میں یہ بات تھی کہ وہ پانچ وقت سے زیادہ نماز پڑھے' ایک ماہ سے زیادہ روزہ رکھے' ایک بار سے زیادہ حج کرے۔

اللہ تعالی دین اسلام کی ایک خصوصیت بیان کرتے ہوئے ارشاد فرماتا ہے :

و جاھدوا فی اللہ حق جھادہ ھو اجتباکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج (حج ۷۸)

اللہ کی راہ میں پورے طور پر جہاد کرو اسی نے تمہیں منتخب کیا ہے اور تمہارے اوپر دین میں تنگی نہیں رکھی'

قرآن نے وضو کی تعلیم دینے کے بعد مرض اور پانی کی نایابی کی صورت میں تیمم کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا :

ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطھر کم و لیتم نعمتہ علیکم لعلکم تشکرون (مائدہ ٦)

اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر تنگی کرے' لیکن چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور پورا کرے اپنا احسان تم پر تاکہ تم احسان مانو۔

"حرج" اور "عسر" کی تشریح :

صاحب قاموس "حرج" کی لغوی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں

الحرج۔ بفتح الراء و کسرھا۔ المکان الضیق الکثیر الشجر لا تصل الیہ الراعیۃ۔ (القاموس جلد ۱' صفحہ ۱۸۲' مادۃ حرج)

"حرج" (راء کے فتحہ اور کسرہ کے ساتھ) وہ تنگ جگہ جہاں کثرت سے درخت ہوں' چرواہے وہاں تک نہ پہنچ پاتے ہوں۔

مختلف عربی لغات کے مطالعہ اور کلام عرب میں لفظ حرج کے استعمالات کا جائزہ لینے سے واضح ہوتا ہے کہ (ح' ر' ج) کے مادہ میں بنیادی طور پر تنگی کا مفہوم پایا جاتا ہے "حرج" دراصل اس تنگ جگہ کو کہتے ہیں جہاں جھاڑی دار درخت بہت کثرت سے ہوں اور باہم اس طرح پیوست ہوں کہ چرنے والے جانوروں کا وہاں تک پہنچنا انتہائی مشکل ہو اور اگر کسی طرح وہاں پہنچ جائیں تو وہاں سے نکلنا مشکل ہو جائے' پھر اس کا استعمال ہر اس کیفیت اور کام کے لئے ہونے لگا جس میں انسان کو شدید تنگی اور دشواری محسوس ہو۔

کتاب و سنت میں بار بار یہ بات واضح کی گئی ہے کہ احکام شریعت میں "حرج" نہیں ہے' اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کے احکام ایسے مشکل اور ناقابل عمل نہیں ہیں کہ انسان کو ان کی انجام دہی میں شدید دشواری اور تنگی کا سامنا کرنا پڑے۔ تنگی کے حالات پیدا ہوتے ہی اسلامی شریعت احکام میں تخفیف کر دیتی ہے' مختلف اعذار و اسباب کی بنا پر احکام شریعت میں تخفیف و تسہیل معروف بات ہے' جس مرض میں پانی کا استعمال ضرر رساں ہو اس کی بنا پر تیمم کرنے کی اجازت' اسی طرح اگر ایک میل کے اندر پانی ملنے کی امید نہ ہو تو تیمم کی اجازت' اسی مقصد سے ہے کہ مکلف انسان شدید مشقت اور دشواری میں مبتلا نہ ہو' ظاہر ہے کہ ایک میل سے زیادہ فاصلہ سے پانی لا کر وضو کرنا ناممکن تو نہیں لیکن اس میں مشقت اور دشواری ضرور ہے شریعت نے اس مشقت سے بچانے کے لئے تیمم کی اجازت دی۔

دین میں حرج نہ ہونے کی تفسیر کرتے ہوئے مقاتل بن حیان فرماتے ہیں :

لم یضیق الدین علیکم و لکن جعله و اسعا لمن دخله و ذلک انه لیس مما فرض علیهم فیه الا وقد ساق الیهم عند الاضطرار فیه رخصه : فرض علیهم الصلاة فی الحضر اربع رکعات و جعلها فی السفر رکعتین و عند الخوف من العدو رکعة' ثم جعل فی وجهته رخصه ان یومی ایماء ان لم یستطع السجود فی ای نحو کان وجهه و جعل فی الوضوء رخصه اذا لم یجد الماء ان تیمموا الصعید و جعل الصیام علی المقیم واجبا و رخص فیها للمریض والمسافر عدة من ایام اخر فمن لم یطق فالطعام مسکین مکان کل یوم۔ (الدرالمنثور جلد ۱ صفحہ ۲۷۳)

اللہ تعالیٰ نے دین کو تمہارے لئے تنگ نہیں بنایا بلکہ دین قبول کرنے والوں کے لئے اس میں وسعت رکھی' اس کی صورت یہ ہے کہ ان پر جو بھی فریضہ عائد کیا' اس میں اضطرار کی صورت میں رخصت مشروع کی' اقامت میں چار رکعت نماز فرض کی' اسے سفر میں دو رکعت کر دیا اور خوف کی صورت میں ایک رکعت کر دیا۔ سجدہ کرنے کی استطاعت نہ ہونے کی صورت میں اشارہ سے سجدہ کرنے کی اجازت دی' وضو کے بارے میں گنجائش پیدا کی کہ پانی نہ ملنے کی صورت میں پاک مٹی سے تیمم کریں' مقیم پر رمضان کا روزہ واجب قرار دیا اور مسافر و مریض کے لئے گنجائش پیدا کی کہ رمضان میں روزہ نہ رکھ کے دوسرے دنوں میں صیام رمضان کی قضا کرلیں' جس شخص میں روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو وہ ہر دن کے روزہ کے بدلے میں ایک مسکین کو کھانا کھلادے۔

نفی حرج کے ذیل میں امام ابوبکر جصاص رازی رقم طراز ہیں :

لما كان الحرج هو الضيق و نفى الله عن نفسه ارادة الحرج بنا ساغ الاستدلال بظاهره فى نفى الضيق و اثبات التوسعة فى كل ما اختلف فيه من احكام السمعيات فيكون القائل بما يوجب الحرج والضيق محجوجا بظاهر هذه الآية۔ (احكام القرآن للجصاص جلد ۲' صفحه ۳۹۱-۳۹۶)

چونکہ حرج تنگی کا نام ہے اور اللہ تعالی نے اپنی ذات سے ہمارے ساتھ تنگی کا ارادہ فرمانے کی نفی کی ہے لہذا اس کے ظاہر سے مختلف فیہ احکام میں تنگی کی نفی اور وسعت ثابت کرنے پر استدلال کیا جا سکتا ہے' جو شخص کسی مختلف فیہ مسئلہ میں حرج اور تنگی والے قول کو اختیار کئے ہوئے ہے اس آیت کا ظاہر اس کے خلاف حجت ہے۔

اسی آیت کے ذیل میں امام "کیا ھراسی" شافعی لکھتے ہیں :

و یحتج به فی نفی الحرج والضیق المنافی ظاهرة للحنیفیة السمحة۔ (احکام القرآن للکیاھراسی)

اس سے حرج اور تنگی کی تردید پر استدلال کیا جاتا ہے جو بہ ظاہر کشادہ حنیفیت کے منافی ہے۔

روزوں کے احکام بیان کرتے ہوئے اللہ تعالی فرماتے ہیں :

یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر و لتکملوا العدة و لتکبروا الله علی ما هدا کم و لعلکم تشکرون (بقره ۱۸۵)

اللہ چاہتا ہے تم پر آسانی اور نہیں چاہتا تم پر دشواری' اور اس واسطے کہ تم پوری کرو گنتی اور تاکہ بڑائی کرو اللہ کی اس بات پر کہ تم کو ہدایت کی اور تاکہ تم احسان مانو۔

"یسر" اور "عسر" کی تشریح کرتے ہوئے بقاعی لکھتے ہیں :

الیسر عمل لا یجهد النفس ولا یثقل الجسم' والعسر ما یجهد لنفس و یضر الجسم۔ (تفسیر البقاعی جلد ۳' صفحه ۶۳)

یسر وہ عمل ہے جو انسان کو نہ تھکائے اس کے جسم کو بوجھل نہ کرے اور "عسر" وہ عمل ہے جو انسان کو مشقت میں ڈال دے' جسم کے لئے ضرر رساں ہو۔

علامہ ابن حزم ظاہری نے اصول فقہ کے موضوع پر اپنی مشہور کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" میں عسر و حرج کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے :

العسر و الحرج مالا یستطاع اما ما استطیع فهو یسر۔ (الاحکام فی اصول الاحکام لابن حزم جلد ۳' صفحه ۳۶۶)

جو چیز استطاعت سے باہر ہو وہ عسر اور حرج ہے اور جو استطاعت کے اندر ہو وہ یسر ہے۔

لیکن کتاب و سنت میں عسر و حرج کے استعمالات پر ایک سرسری نظر ڈالنے کے بعد ابن حزم کے اس نظریہ اور رائے سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا' کیونکہ کتاب و سنت میں ایسے بہت سے کاموں کے لئے عسر اور حرج کا استعمال کیا گیا ہے جو انسان کے دائرہ استطاعت سے باہر نہیں ہیں لیکن ان کی انجام دہی میں انسان کو مشقت' تنگی اور ضرر لاحق ہوتا ہے۔

امام ابو اسحاق شاطبی نے اسلام کے اصول (رفع حرج) کی وضاحت کرتے ہوئے اور اس کی حکمت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے :

اعلم ان الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين : احدهما الخوف من الانقطاع من الطريق و بغض العبادة و كراهة التكليف و ينتظم تحت هذا المعنى الخوف من ادخال الفساد عليه في جسمه او عقله او ماله او حاله والثاني خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الانواع مثل قيامه على اهله و ولده الى تكاليف آخر تأتي في الطريق فربما كان التوغل في بعض الاعمال شاغلا عنها و قاطعا بالمكلف و دونها و ربما اراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء فانقطع عنهما. (الموافقات في اصول الشريعة جلد ۲، صفحہ ۱۳۶)

مکلف سے تنگی دو اسباب سے اٹھالی گئی ہے، پہلا سبب یہ ہے کہ تنگی کی صورت میں اس بات کا خطرہ ہے کہ اپنا سفر جاری نہ رکھ سکے اور عبادت کو ناپسند کرنے لگے، حکم شرعی سے اس کا دل ہٹ جائے، اسی کے تحت یہ بات بھی شامل ہے تنگی کی صورت میں اس کے جسم یا عقل یا مال یا حال میں نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے، دوسری وجہ اس بات کا خوف ہے کہ انسان کے ساتھ جو بہت سی ذمہ داریاں لگی ہوئی ہیں، مثلاً بال بچوں کی دیکھ بھال وغیرہ اس کی وجہ سے حکم شرعی کی تعمیل میں کوتاہی ہو، اگر احکام شریعت انتہائی پر مشقت ہوں گے تو ان میں سے بعض کی ادائیگی میں زیادہ انہماک اور غلو انسان کو اپنی انسانی ذمہ داریاں پورا کرنے سے مانع ہوگا اور اگر دونوں طرح کی ذمہ داریاں (دینی اور دنیاوی) پورے طور پر انجام دینا چاہے گا تو خطرہ ہے کہ دونوں سے رہ جائے گا، ایک بھی ذمہ داری کامل طور پر ادا نہیں کرپائے گا۔

اضطرار اور حاجت میں استثنائی احکام :

قرآن و حدیث کی بے شمار تصریحات و اشارات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اسلامی شریعت کا عمومی مزاج یسر و سہولت کا ہے، اسلام کے عام احکام اس طرح کے ہیں کہ انسان انہیں تھوڑی توجہ اور مشقت سے انجام دے سکتا ہے، ان کی انجام دہی میں پوری طاقت و توانائی صرف کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی جس سے انسان کو غیر معمولی مشقت اور ضرر لاحق ہو، پچھلے آسمانی مذاہب میں کچھ ایسے احکام تھے جن کی عمل آوری بہت دشوار تھی، اپنی پوری طاقت نچوڑنے اور غیر معمولی ضرر و مشقت اٹھانے کے بعد انسان ان پر عمل کرپاتا تھا، اسلامی شریعت میں ایسے دشوار تر احکام ختم کردیے گئے، اللہ اور اس کے رسول نے امم سابقہ کے "اصر و اغلال" کا بوجھ امت مسلمہ کے کندھوں سے اتار پھینکا۔

دوسری طرف کتاب و سنت نے بہت سے احکام میں اضطراری حالات کا استثناء کیا، اضطراری حالات میں اصل حکم ختم کردیا یا اس میں تخفیف کرکے کوئی متبادل اور سہل حکم متعین فرمایا، یہاں ہم سب سے پہلے ان آیات کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں جن میں اضطرار کے حوالہ سے حکم میں استثناء یا تسہیل کی بات کہی گئی ہے، اس کے بعد اضطرار، ضرورت اور حاجت کے بارے میں مفسرین فقہاء کا نقطہ

نظر پیش کریں گے۔

آیاتِ اضطرار :

قرآن کریم کی پانچ آیات میں اضطرار کا ذکر موجود ہے' وہ آیات درج ذیل ہیں :

۱۔ انما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر وما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم (بقرہ ۱۷۳)

اس نے تو تم پر یہی حرام کیا ہے مردہ جانور اور لہو اور گوشت سور کا اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا' پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی تو اس پر کچھ گناہ نہیں' بیشک اللہ ہے بڑا بخشنے والا نہایت مہربان۔

۲۔ حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر و ما اھل لغیر اللہ بہ المنخنقۃ الموقوذۃ و المتردیۃ والنطیحۃ و ما اکل السبع الا ماذکیتم و ما ذبح علی النصب و ان تستقسموا بالا زلام ' ذلکم فسق' الیوم یئس الذین کفروا' من دینکم فلا تخشوھم و اخشون الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم۔ (مائدہ ۳)

حرام ہوا تم پر مردہ جانور اور لہو اور گوشت سور کا اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا' اور جو مرگیا ہو گلا گھونٹنے سے یا چوٹ سے یا اونچے سے گر کر' یا سنگ مارنے سے اور جس کو کھایا ہو درندہ نے مگر جسکو تم نے ذبح کرلیا' اور حرام ہے جو ذبح ہوا کسی تھان پر اور یہ کہ تقسیم کرو جوے کے تیروں سے' یہ گناہ کا کام ہے' آج ناامید ہوگئے کافر تمہارے دین سے' سو ان سے مت ڈرو اور مجھ سے ڈرو' آج میں پورا کرچکا تمہارے لئے دین تمہارا' اور پورا کیا تم پر میں نے احسان اپنا اور پسند کیا میں نے تمہارے واسطے اسلام کو دین' پھر جو کوئی لاچار ہو جاوے بھوک میں لیکن گناہ پر مائل نہ ہو تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

۳۔ قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمہ الا ان یکون میتۃ اودما مسفو حا اولحم خنزیر فانہ رجس اوفسقا اھل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فان ربک غفور رحیم (انعام ۱۴۵)۔

آپ کہہ دیجئے کہ میں نہیں پاتا اس وحی میں جو مجھ کو پہنچی ہے کسی چیز کو حرام کھانے والے پر جو اس کو کھاوے مگر یہ کہ وہ چیز مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا گوشت سور کا کہ وہ ناپاک ہے یا ناجائز ذبیحہ جس پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا' پھر جو کوئی بھوک سے بے اختیار ہو جاوے۔ نہ نافرمانی کرے اور نہ زیادتی کرے تو تیرا رب بڑا معاف کرنے والا ہے نہایت مہربان۔

انما حرم علیکم المیتۃ والدم و لحم الخنزیر و ما اھل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فان اللہ غفور رحیم (نحل ۱۱۵)

اللہ نے تو یہی حرام کیا ہے تم پر مردار اور لہو اور سور کا گوشت اور جس پر نام پکارا اللہ کے سوا کسی اور کا' پھر جو کوئی ناچار ہو جائے اور کرتا ہو نہ زیادتی' تو اللہ بخشنے والا' مہربان ہے۔

وما لکم الا تاکلو مما ذکر اسم اللہ علیہ و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ (انعام ۱۱۹) ۔

اور کیا سبب کہ تم نہیں کھاتے اس جانور میں سے کہ جس پر نام لیا گیا ہے اللہ کا اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ کہ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جب کہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر۔

ان آیات میں حرام غذاؤں کا ذکر کرنے کے بعد اضطراری حالت میں حرمت کا استثناء کیا گیا ہے' انسان کی سب سے اہم ضرورت غذا ہے' غذا کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا لیکن غذائی اشیاء میں جن چیزوں کا استعمال انسان کی صحت یا اخلاق کے لئے ضرر رساں تھا شریعت نے انہیں حرام قرار دے کر عام حالات میں ان کے استعمال پر پابندی عائد کردی' ان آیات میں جن چیزوں کو حرام قرار دیا گیا ہے میڈیکل سائنس کی جدید ترین تحقیقات اور انکشافات نے ان کے غیر معمولی نقصانات کو طشت ازبام کردیا ہے' شراب' سور اور مردار مغرب کی قومی کمزوریاں ہیں' آج بھی یورپ میں بے تحاشا ان چیزوں کا استعمال ہوتا ہے لیکن خود یورپ وامریکہ کے ڈاکٹرس اور تحقیقاتی اداروں نے متفقہ طور پر ان کے خلاف آواز اٹھائی ہے مگر خود میڈیکل سائنس کے ماہرین کی رائے ہے کہ انسان جب بھوک کی شدت سے بیکل ہو' اس کی جان پر آپڑی ہو اور کوئی صاف ستھری پاکیزہ غذا اسے میسر نہ ہو تو ایسی حالت میں مضرت رساں غذاؤں کا سہارا لینا ضرر رساں نہیں ہوتا۔ اور انسان ایسی حالت میں کر بھی کیا سکتا ہے یا تو اس حرام اور ضرر رساں غذا کو استعمال کرکے موت کے خطرے کو اپنے اوپر سے ٹالے یا بھوک پر مزید صبر کرکے اپنی جان کو خطرے میں ڈالے۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے پہلی صورت ہی عقل و شریعت کا تقاضا ہے۔

سورہ مائدہ کی آیت ۳ میں اضطرار کی ایک مخصوص صورت "مخمصہ" کا ذکر ہے۔ "مخمصہ" کا معنی ہے شدید بھوک جو جان لیوا ثابت ہو سکتی ہو' اضطرار کی عام اور متبادر صورت تو بھوک کی شدت اور حلال روزی کا میسر نہ ہونا ہے اور دوسری صورت اکراہ ہے' کوئی ظالم و جابر شخص ان حرام غذاؤں میں سے کسی کے استعمال پر اس طرح مجبور کردے کہ اگر تم نے یہ مردار یا خنزیر نہیں کھایا تو تجھے قتل کردوں گا یا تیری آنکھ پھوڑ دوں گا' اپنی اس دھمکی کو روبہ عمل لانے پر وہ قادر ہے اور ظن غالب سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حرام غذا استعمال نہ کرنے کی صورت میں وہ ایسا کر گذرے گا' جبر واکراہ کی یہ صورت بھی اضطرار میں داخل ہے۔

اضطرار اور ضرر کی وضاحت :

اضطرار کا مادہ ضرر ہے' یہ باب افتعال کا مصدر ہے' ضرر کا معنی بیان کرتے ہوئے ابن العربی مالکی لکھتے ہیں :

ان الضرر هو الالم الذی لانفع فیہ یوازیہ او یربی علیہ و هو نقیض النفع و هو الذی لا ضرر فیہ و لهذا لم یوصف شرب الادویۃ الکریہۃ والعبادات الشاقۃ بالضرر لما فی ذلک من النفع الموازی لہ اوالمربی علیہ۔ (احکام القرآن لابن العربی' جلد ۱ صفحہ۸۱۳)

ضرر اس الم کا نام ہے جس میں اس کے مساوی یا اس سے بڑھ کر نفع نہ ہو' ضرر اس نفع کی نقیض ہے جو نقصان سے خالی ہوتا

ہے' اس لئے کڑوی کسیلی دواؤں کا پینا اور پر مشقت عبادات کی ادائیگی کو ضرر نہیں کہا جاتا' کیونکہ ان میں ضرر کے مساوی یا اس سے بڑھا ہوا نفع ہے۔

دفع ضرر اسلامی شریعت کا مستقل اصول ہے' کتاب و سنت میں جگہ جگہ اس کا ذکر آتا ہے' فقہ اسلامی کے بے شمار احکام کی بنیاد ازالہ ضرر کا اصول ہے' قواعد فقیہ کی کتابوں میں ضرر و ضرار سے وابستہ مختلف قواعد و ضوابط کی تحدید کی گئی ہے' اسلامی شریعت نے جس ضرر کا دفعیہ کرنا چاہا ہے اسی کی سب سے آخری اور سنگین قسم وہ اضطرار ہے جس کا مذکورہ بالا پانچ آیات میں ذکر کیا گیا ہے' انہیں آیات سے فقہاء کی اصطلاحی "ضرورت" کا تصور پھوٹا ہے' جس کا قدرے تفصیلی تذکرہ اگلے صفحات میں آنے والا ہے اور انہیں آیات کی روح کی ترجمانی اس زبان زد فقہی قاعدہ میں ہے "الضرورات تبیح المحظورات" (ضرورتیں ممنوعات کو مباح کردیتی ہیں)

آیات اضطرار میں جس ضرورت یا ضرر کا دفعیہ مقصود ہے اس کی حد بندی کرتے ہوئے حافظ ابن العربی فرماتے ہیں :

ھذا الضرر الذی بیناہ یلحق اما باکراہ من ظالم اوبجوع فی مخمصۃ او بفقر لا یجد فیہ غیرۃ فان التحریم یرتفع عن ذلک بحکم الاستثناء و یکون مباحا فاما الاکراہ فیبیح ذلک کلہ الی آخر الاکراہ۔ (احکام القرآن لابن العربی جلد اول صفحہ ۸۲)

ہمارا بیان کردہ یہ ضرر یا تو ظالم کے اکراہ سے لاحق ہوتا ہے یا شدید ترین بھوک سے یا ایسے فقر سے کہ انسان ان محرمات کے سوا کچھ اور نہ پاسکے ایسی صورت میں استثنائی طور پر حرمت کا حکم ختم ہوجاتا ہے اور وہ حرام چیز مباح ہوجاتی ہے' اکراہ ان تمام محرمات کو مباح کردیتی ہے جب تک کہ اکراہ باقی رہے۔

امام ابوبکر جصاص رازی اضطرار اور ضرورت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں :

لقد ذکر اللہ تعالی الضرورۃ فی ھذہ الآیات واطلق الاباحۃ فی بعضھا بوجود الضرورۃ من غیر شرط ولا صفۃ' و ھو قولہ و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ فاقتضی ذلک وجود الاباحۃ' بوجود الضرورۃ فی کل حال وجدت الضرورۃ فیھا۔۔۔ (احکام القرآن للجصاص جلد اول صفحہ ۱۵٦)

اللہ تعالی نے ان آیات میں ضرورت کا ذکر کیا ہے اور بعض آیات میں کسی شرط اور صفت کے بغیر ضرورت پائے جانے کی وجہ سے اباحت کا ذکر ہے وہ آیت یہ ہے "و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" اس کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں بھی ضرورت پائی جائے وہاں اباحت پائی جائے۔

و معنی الضرورۃ ھھنا ھو خوف الضرر علی نفسہ او بعض اعضاءہ بترکہ الاکل و قد انطوی تحتہ معنیان احدھما ان یحصل فی موضع لایجد غیر المیتۃ' والثانی ان یکون غیرھا موجودا ولکنہ اکرہ علی اکلھا بوعید یخاف منہ تلف نفسہ او تلف بعض اعضائہ وکلا المعنین مراد بالآیۃ عندنا لاحتمالھما و قد روی عن مجاھد انہ تاولھا علی ضرورۃ الاکراہ ولانہ اذا کان المعنی فی ضرورۃ المیتۃ' ما یخاف علی نفسہ من الضرر فی ترک تناولہ و ذلک موجود فی ضرورۃ الاکراہ وجب ان یکون حکمہ حکمہ۔ (احکام القرآن للجصاص جلد اول' صفحہ ۱۵۹)

یہاں پر ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ اکل حرام کو ترک کرنے میں جان یا کسی عضو کو ضرر پہنچنے کا خوف ہو اس کے تحت دو صورتیں داخل ہیں (۱) انسان کسی ایسے مقام پر ہو کہ وہاں مردار کے سوا کوئی اور کھانے کی چیز موجود نہیں (۲) مردار کے علاوہ دوسری چیز موجود ہو لیکن انسان کو مردار کھانے پر ایسی دھمکی کے ذریعہ مجبور کیا گیا جس میں انسان کو جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو۔ ہمارے نزدیک مذکورہ بالا دونوں صورتیں زیر تفسیر آیت میں داخل ہیں کیونکہ آیت میں دونوں کی گنجائش ہے' مجاہد سے مروی ہے کہ انہوں نے ضرورت اکراہ کو اس آیت کا مصداق قرار دیا ہے' نیز اس لئے بھی کہ ضرورت میتہ کی علت میتہ کے ترک تناول میں اپنی جان کو ضرر پہنچنے کا خوف ہے اور یہ خوف اکراہ کی صورت میں بھی موجود ہے لہٰذا دونوں کا حکم ایک ہونا چاہئے۔

ان آیات میں مذکورہ اضطرار کے بارے میں ایک نقطہ نظر یہ ہے کہ شدید بھوک اور اکراہ دونوں اس میں شامل ہیں جیسا کہ ابن العربی مالکی اور امام ابوبکر جصاص رازی کے اقتباسات سے معلوم ہوا امام فخرالدین رازی نے بھی اسی نقطہ نظر کا اظہار کیا ہے' وہ لکھتے ہیں :

المسالۃ الثالثہ : لما حرم اللہ تعالٰی تلک الا شیاء استثنی منہا حل الضرورۃ وھذہ الضرورۃ لہا سببان : احدھما الجوع الشدیدۃ وان لایجد ماکولاً حلالاً یسد بہ الرمق فعند ذلک یکون مضطراً' الثانی' اذا اکرھہ علی تناولہ مکرہ لیحل لہ تناولہ۔ (التفسیر الکبیر جلد۵' صفحہ ۱۲)

تیسرا مسئلہ : ان اشیاء کو حرام کرتے ہوئے اللہ تعالٰی نے حالت ضرورت کا استثناء کیا ہے' اس ضرورت کے دو اسباب ہیں (۱) شدید بھوک لگی ہو اور انسان سد رمق کے لئے کوئی حلال کھانے کی چیز نہ پائے (۲) کسی اکراہ کرنے والے نے اسے حرام چیز کے استعمال کرنے پر مجبور کیا' ان دونوں صورتوں میں حرام چیز کا استعمال اس کے لئے جائز ہو جائے گا۔

ابوعبداللہ قرطبی نے جمہور فقہاء و علماء کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ ان آیات میں اضطرار سے مراد شدید بھوک ہے' اگرچہ اکراہ کی وجہ سے بھی ان محرمات کی اجازت ہو جاتی ہے (الجامع لاحکام القرآن جلد۲' صفحہ ۲۲۵) اکراہ کی وجہ سے تو زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے تک کی اجازت قرآن میں مذکور ہے' حالانکہ کلمہ کفر کا زبان پر لانا ان محرمات کے استعمال سے زیادہ قبیح ہے' اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے :

من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان و لکن من شرح بالکفر صدرا فعلیہم غضب من اللہ و لہم عذاب عظیم (نحل ۱۰۶)

جو کوئی منکر ہوا اللہ سے یقین لانے کے بعد مگر وہ نہیں جس پر زبردستی کی گئی اور اس کا دل برقرار ہے ایمان پر لیکن جو کوئی دل کھول کر منکر ہو سو ان پر غضب ہے اللہ کا اور ان کو بڑا عذاب ہے۔

اس آیت میں مکرہ کے لئے زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے کی اجازت دی گئی' آیت کی تفسیر کرتے ہوئے ابن العربی فرماتے ہیں :

واما الکفر باللہ فذلک جائز لہ بغیر خلاف علی شرط ان یلفظ بلسانہ و قلبہ منشرح بالایمان و ان ساعد قلبہ فی الکفر لسانہ

كان اثما كافرا لان الاكراه لاسلطان له فى الباطن۔ (احكام القرآن لابن العربی جلد۳' صفحہ ۱۶۰)

مکرہ (جس پر جبر کیا گیا ہو) کے لئے اللہ تعالیٰ کا انکار اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ زبان سے تو کلمہ کفر ادا کرے لیکن اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو اور اگر دل نے بھی زبان کا ساتھ دیا تو گنہگار ہو گا کیونکہ جبر و اکراہ باطن پر نہیں ہو سکتا۔

اجتماعی حاجت' اضطرار و ضرورت کے حکم میں

امام الحرمین کا نظریہ :

امام الحرمین ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ جوینی (متوفی ۴۷۸ھ) تاریخ اسلام کی چند نادرۂ روزگار شخصیتوں میں سے ہیں۔ امام غزالی' امام کیا ہراسی' خوافی ان کے ممتاز تلامذہ میں سے ہیں' امام الحرمین کی علمی و فکری عظمت جاننے کے لئے "البرہان فی اصول الفقہ" اور "الغیاثی" کا مطالعہ کافی ہے۔

امام الحرمین نے 'الغیاثی' میں اجتماعی حاجت پر بڑی بصیرت افروز سیر حاصل بحث کی ہے اور اپنا یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ جس طرح انفرادی "ضرورت" کی بنا پر ممنوعات شرعیہ مباح ہو جاتے ہیں' اسی طرح اجتماعی حاجت بھی ممنوعات شرعیہ کو مباح کرنے والی ہے۔ امام الحرمین کی یہ بحث چونکہ موجودہ حالات کے سیاق و سباق میں بڑی مفید اور فکر انگیز ہے' اس لئے طویل ہونے کے باوجود اس کے اہم حصے یہاں نقل کئے جاتے ہیں' آغاز بحث میں موصوف اس بحث کی اہمیت و ندرت پر روشنی ڈالنے کی بعد لکھتے ہیں:

انه قد يظن ظان ان حكم الانام اذا عمهم الحرام حكم المضطر فى تعاطى الميتة و ليس الامر كذلك فان الناس لو ارتقبوا فيما يطعمون ان ينتهوا الى حالة الضرورة و فى الانتهاء اليها سقوط القوى و انتكاث المرر و انتقاض البنية سيما اذا تكرر اعتياد المصير الى هذه الغاية ففى ذلك انقطاع المحترفين عن حرفهم و صناعاتهم و فيه الافضاء الى ارتفاع الزرع و الحراثة و طرائق الاكتساب و اصلاح المعايش التى بها قوام الخلق قاطبة و قصاراه هلاک الناس اجمعين و منهم ذو النجدة والباس و حفظة الثغور من جنود المسلمين و اذا وهوا او وهنوا و ضعفوا و استكانوا استجرا الكفار و تخللوا ديار الاسلام و انقطع السلک و تبتر النظام۔

بعض لوگ گمان کرتے ہیں کہ اگر خلق خدا عمومی طور پر حرام روزی میں مبتلا ہو جائے تو اس کا حکم وہی ہو گا جو مردار کھانے پر مضطر ہونے والے شخص کا ہوتا ہے' حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے' کیونکہ اگر تمام لوگ کھانے کے لئے حالت اضطرار تک پہنچنے کا انتظار کرنے لگیں تو توانائیاں ختم ہو جائیں گی' پتے پانی ہو جائیں گے' جسمانی نظام چوپٹ ہو جائے گا' خاص طور پر اگر اس حالت تک پہنچنا بار بار ہو' ایسی صورت میں اہل صنعت و حرفت اپنا پیشہ جاری نہیں رکھ پائیں گے' کھیتی باڑی' کاشت کاری' کمائی کے تمام ذرائع جن پر خلق خدا کا دارومدار ہے' معطل ہو جائیں گے' اس کا انجام یہ ہو گا کہ تمام لوگ ہلاک ہو جائیں گے۔ انہیں ہلاک ہونے والوں میں وہ مسلمان فوجی بھی ہوں گے جو دبدبہ اور قوت والے ہیں' اسلامی سرحدوں کی حفاظت کرتے ہیں' ان کے تھکنے' ضعیف و ناتواں ہونے سے کفار کو

جرات ہوگی' کفار عالم اسلام پر حملہ کردیں گے' راستے مسدود اور غیر محفوظ ہو جائیں گے' نظام معطل ہو جائے گا۔

و نحن علی اضطرار من عقولنا نعلم ان الشرع لم یرد بما یودی الی بوار اهل الدنیا' ثم یتبعها الدین و راس الدین و ان شرطنا فی حق احاد من الناس فی وقائع نادرة ان ینتهوا الی الضرورة فلیس فی اشتراط ذلک ما یجر فسادا فی الامور الکلیة' ثم ان ضعف الاحاد یطرا و تطرا نادرة ان جرت امراضا و اعراضا فالدنیا قائمة علی استقلالها بقوامها و رجالها...

ہم بداہتہ یہ بات جانتے ہیں کہ شریعت میں ایسا کوئی حکم نہیں ہے جس پر عمل کرنے سے تمام اہل دنیا ہلاک ہو جائیں' دنیا اور اہل دنیا کے ختم ہونے کے بعد دین بھی ختم ہو جائے گا' اگر ہم چند افراد کے حق میں نادر حالات میں درجہ ضرورت تک پہنچنے کی شرط لگائیں تو اس شرط لگانے سے کلی امور میں بگاڑ نہیں پیدا ہوتا' پھر نادر حالات و حوادث کی بنا پر اگر چند افراد انتہائی ضعف کو پہنچ گئے اور انہیں امراض و اعذار لاحق ہو گئے تو اس سے دنیا خطرے میں نہیں پڑتی' حسب سابق اپنے حال پر قائم رہتی ہے.....

فالقول المجمل فی ذلک الی ان نفصله: ان الحرام اذا طبق الزمان و اهله و لم یجدوا الی طلب الحلال سبیلا فلهم ان یاخذوا منه قدر الحاجة و لا تشترط الضرورة التی نرعاها فی احلال المیتة فی حقوق احاد الناس' بل الحاجة فی حق الناس کافة تنزل منزلة الضرورة فی حق الواحد المضطر فان الواحد المضطر لو صابر ضرورته و لم یتعاط المیتة لهلک و لو صابر الناس حاجاتهم و تعدوها الی الضرورة لهلک الناس قاطبة ففی تعدی الکافة الحاجة من خوف الهلاک ما فی تعدی الضرورة فی حق الاحاد فافهموا ترشدوا۔

اس اجمالی بات کی تفصیل یہ ہے کہ مال حرام اگر پورے زمانہ اور اہل زمانہ کو اپنے احاطہ میں لے لے اور لوگوں کے لئے رزق حلال کمانے کی راہیں بند ہوں تو لوگ "حاجت" کے بہ قدر رزق حرام میں سے لے سکتے ہیں' ایسی صورت میں ہم "ضرورت" کی شرط نہیں لگائیں گے جس کی شرط ہم یکا دکا افراد کے لئے مردار کو حلال قرار دینے میں لگاتے ہیں' بلکہ تمام لوگوں کی "حاجت" تنہا ایک مضطر شخص کی "ضرورت" کے قائم مقام ہے' کیونکہ ایک مضطر شخص اگر حد "ضرورت" تک صبر کرتا ہے اور مردار نہیں کھاتا ہے تو ہلاک ہو جائے گا اور اگر تمام لوگ "حاجات" پر صبر کریں اور اسے درجہ "ضرورت" تک لے جائیں تو تمام لوگ ہلاک ہو جائیں گے' تمام لوگوں کے "حاجت" سے تجاوز کرنے میں ہلاکت کا وہی خوف ہے جو یکا دکا افراد کے حد "ضرورت" سے تجاوز کرنے میں ہے۔

اس اصولی گفتگو کے بعد امام الحرمین نے "حاجت" کے مفہوم اور دائرہ کی تحدید کرنی چاہی ہے' انہوں نے لکھا ہے کہ حاجت کی متعین اور محدد تعریف کرنا مشکل ہے' یہ ایک مجمل لفظ ہے۔ اس لئے اس کے مفہوم اور دائرہ کی تحدید کے لئے نفی و اثبات سے کام لینا پڑے گا کہ فلاں فلاں چیزیں حاجت میں شامل ہیں اور فلاں فلاں چیزیں حاجت میں شامل نہیں۔

لسنا نعنی بالحاجة تشوف النفس الی الطعام و تشوقها الیه فرب مشته لشئ لا یضره الانکفاف عنه فلا معتبر بالتشهی و التشوف فالمرعی اذا دفع الضرار و استمرار الناس علی ما یقیم قواهم و ربما یستبان الشئ بذکر نقیضه..

حاجت سے ہماری مراد لوگوں کا کسی کھانے کی خواہش اور شوق کرنا نہیں ہے' بسا اوقات انسان کسی چیز کی خواہش کرتا ہے حالانکہ

اس چیز سے باز رہنا اس کے لئے ضرر رساں نہیں ہوتا' لہٰذا یہاں ملحوظ ضرر دور کرنا اور لوگوں کا اس حال پر برقرار رہنا ہے کہ ان کے قوی درست رہیں' بسا اوقات چیز کی وضاحت اس کی ضد کا ذکر کرنے سے ہوتی ہے....

و مما نقطعه ان الانکفاف عن الطعام قد لا يستعقب ضعفا و وهنا حاجزا عن التقلب في الحال لكن اذا تكرر الصبر على ذلك الحد من الجوع اورث ضعفا فلا نكلف هذا الضرب من الامتناع۔

ہمیں قطعیت سے یہ بات معلوم ہے کہ کبھی کبھی کھانا چھوڑنے سے ایسی کمزوری اور ناطاقتی نہیں آتی جو فی الفور حرکت و عمل میں حارج بن جائے' لیکن اس حد تک بھوک اگر بار بار برداشت کی جاتی رہی تو ایسی ناطاقتی اور کمزوری ضرور پیدا ہو جائے گی' لہٰذا ہم اس حد تک اجتناب کے مکلف نہیں ہو سکتے۔

و يحصل ما مجموع ما نفينا و اثبتنا ان الناس يلحقون ما لو تركوه لتضرروا في الحال او في المآل و الضرار الذي ذكرناه في ادراج الكلام عنينا به ما يتوقع منه فساد البنية او ضعف يصد عن التصرف و التقلب في امور المعاش۔

(حاجت کی تشریح میں) ہم نے جن چیزوں کی نفی یا اثبات کیا ہے' اس کے مجموعہ سے یہ خلاصہ نکلتا ہے کہ لوگ اتنا لیں گے جسے چھوڑنے میں انہیں حال یا مستقبل میں ضرر لاحق ہو گا' دوران کلام ہم نے جس ضرر کا ذکر کیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اسے ترک کرنے میں جسمانی نظام بگڑنے کا یا ایسی کمزوری پیدا ہونے کا خطرہ ہو جو معاشی سرگرمیوں میں مانع بن جائے۔

اشیاء حاجت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے امام الحرمین لکھتے ہیں:

الاقوات بجملتها مندرجة تحت الضبط المقدم و من جملتها اللحوم فان قيل: هلا اكتفى الناس بالخبز و ما في معناه في ابتلاء هم بملابسة الحرام؟

تمام غذائی چیزیں مذکورہ ضابطہ بندی میں شامل ہیں' انہیں میں سے گوشت بھی ہیں' اگر یہ سوال کیا جائے کہ حرام میں مبتلا ہونے کی صورت میں لوگ روٹی پر' یا اس طرح کی کسی چیز پر اکتفا کیوں نہیں کر سکتے ہیں؟

قلنا: من احاط بما اوضحناه فيما قد سلف هان عليه مدرك الكلام في ذلك فانا اعتمدنا الضرار و توقعه و لا شك ان في انقطاع الناس عن اللحوم ضرارا عظيما يودي الى انهاك الانفس و حل القوى ثم اذا تبين ذلك فلا تعيين فيما يتعاطاه الناس من هذه الفنون مع فرض القول في ان جميعها محرم۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم نے اوپر وضاحت سے جو باتیں لکھی ہیں' انہیں جس نے پورے طور پر سمجھ لیا اس کے لئے زیر بحث بات سمجھنا آسان ہے' ہم نے ضرر پہنچنے اور خطرۂ ضرر کو بنیاد بنایا ہے اور تمام لوگوں کے گوشت خوری چھوڑ دینے میں بڑا ضرر ہے' اس سے لوگ بے دم ہو جائیں گے' قوتیں پست ہو جائیں گی' یہ بات ظاہر ہونے کے بعد اس طرح کی جو چیزیں لوگ استعمال کرتے ہیں ان میں کسی چیز کی تعیین نہیں کی جا سکتی۔ یہ فرض کرنے کے بعد کہ سب چیزیں حرام ہیں۔

و اما الادوية و العقاقير التي تستعمل فمنع استعمالها مع مسيس الحاجة اليها يجر ضرارا وقد سبق القول في ذلك۔

جو دوائیں اور جڑی بوٹیاں استعمال کی جاتی ہیں "حاجت" کے باوجود ان کے استعمال سے روکنا ضرر رساں ہوگا' اس بارے میں بات گزر چکی ہے۔

فان قیل: ما ترون فی الفواکہ التی لیست اقواتا و لا ادویہ؟ قلنا: ما من صنف منھا الا و یسد سدا فلیعتبر فیھا درا الضرار بھا فما یدرا استعمالہ ضرارا فھو ملتحق بالاجناس التی تقدم ذکرھا۔ . .

اگر یہ سوال کیا جائے کہ فواکہ کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے' جن کا شمار نہ غذاؤں میں ہے نہ دواؤں میں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ فواکہ کی ہر قسم کسی نہ کسی کام میں آتی ہے' ان میں دفع مضرت کا اعتبار ہوگا' جن فواکہ کے استعمال سے ضرر دور ہوتا ہو وہ سب مذکورہ بالا اجناس میں شامل ہیں۔

فاما الملابس فانھا تنقسم قسمین : احدھما ما فی استعمالہ درا الضرار فسبیل الحاجۃ کسبیل الاطعمۃ' و القسم الثانی ما لا یدر اضرار او لکن یتعلق لبسہ بستر ما یجب سترہ او برعایۃ المروءۃ۔

فاما ستر العورۃ فھو ملتحق بما یدفع استعمالہ الضرار من المطاعم و الملابس فان تکلیف الناس التعری عظیم الوقع و ھو اوقع فی النفوس من ضرر الجوع و الضعف و وضوح ھذا یغنی عن الاطناب۔ ۔

لباس دو طرح کے ہوتے ہیں' ایک لباس وہ ہے جس کے استعمال سے ضرر دور ہوتا ہے' یہ لباس کھانے کی طرح مباح ہے' دوسرا لباس وہ ہے جس سے ضرر دور نہ ہوتے ہوں لیکن اس کے استعمال سے جسم کے واجب الستر اعضاء کی پردہ پوشی ہوتی ہو اور انسان شائستہ معلوم ہوتا ہو' ستر عورت والے لباس بھی ان مطعومات اور ملبوسات کے حکم میں ہے' جن کے استعمال سے ضرر دور ہوتا ہے' کیونکہ لوگوں کو بے لباس (عریاں) رہنے کا مکلف بنانا ناقابل برداشت ہے' بے لباس رہنے کا ضرر بھوک اور ضعف کے ضرر سے کہیں بڑھا ہوا ہے' یہ بات اتنی واضح ہے کہ مزید تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔

فاما المساکن فانی اری مسکن الرجل من اظھر ما تمس الیہ حاجتہ ولکن الذی یوویہ و عیالہ و ذریتہ مما لاغناء بہ عنہ و ھذا الفصل مفروض فیہ اذا عم التحریم و لم یجد اھل الاصقاع و البقاع متحولا عن دیارھم الی مواضع مباحۃ سوی ما ھم ساکنوھا۔

جہاں تک رہائش گاہوں کا مسئلہ ہے' تو انسان کی رہائش گاہ (مکان) اس کی نمایاں ترین ضروریات میں سے ہے ایک مختصر سا مکان جس میں خود وہ' اس کے بچے' افراد خانہ سر چھپا سکیں' انتہائی ناگزیر ہے' یہ فصل اس صورت میں فرض کی جارہی ہے جب مال حرام بالکل پھیل جائے' لوگ اپنے علاقوں کو چھوڑ کر ایسی جگہ نہ پاتے ہوں جہاں حلال روزی میسر ہو۔

شیخ عزالدین بن عبدالسلام کی تحقیق :

امام الحرمین عبدالملک جوینی نے "حاجۃ الناس" کو ضرورت کا درجہ دینے کا جو نظریہ پیش کیا' اسے ان کے بعد کے متعدد ممتاز ترین فقہاء اور اہل اصول نے قبول کیا اور امام الحرمین کے حوالہ سے اپنی کتابوں میں اس کا تذکرہ کیا' سلطان العلماء عزالدین بن

عبدالسلام (٦٦٠ھ) نے الفاظ کی معمولی تبدیلی کے ساتھ اس نظریہ اور اس سے وابستہ مسئلہ کو بیان کیا' لکھتے ہیں:

لو عم الحرام الأرض بحيث لا يوجد فيها حلال جاز ان يستعمل من ذلك ما تدعو اليه الحاجة و لا يقف تحليل ذلك على الضرورات' لانه لو وقف عليها لادى الى ضعف البلاد و استيلاء اهل الكفر و العناد على بلاد الاسلام و لا نقطع الناس عن الحرف و الصنائع و الأسباب التي تقوم بمصالح الانام۔

اگر حرام روئے زمین پر اس طرح پھیل جائے کہ کہیں حلال روزی میسر نہ ہو تو اس میں سے بہ قدر حاجت استعمال کرنا جائز ہے' اس کی حلت "ضرورت" کا مرحلہ آنے پر موقوف نہیں ہوگی' کیوں کہ حلت کو اگر مرحلہ ضرورت و اضطرار پر موقوف رکھا گیا' تو بلاد اسلامیہ انتہائی کمزور ہو جائیں گے۔ ان پر اہل کفر و عناد کا غلبہ اور قبضہ ہو جائے گا' لوگ صنعت و حرفت اور ان اسباب معیشت سے کٹ جائیں گے جن سے مخلوق کے مصالح پورے ہوتے ہیں۔

قال الامام رحمه الله: و لا يتبسط في هذه الاموال كما يتبسط في المال الحلال بل يقتصر على ما تمس اليه الحاجة دون اكل الطيبات و شرب المستلذات و لبس الناعمات التي بمنازل التتمات' و صورة هذه المسالة ان يجهل المستحقين بحيث يتوقع ان يعرفهم في المستقبل و لو يئسنا من معرفتهم لما تصورت هذه المسالة لانه يصير حينئذ للمصالح العامة و انما جاز تناول ذلك قبل اليأس من معرفة المستحقين لان المصلحة العامة كالضرورة الخاصة و لو دعت ضرورة واحد الى غصب اموال الناس لجاز له ذلك بل يجب عليه اذا خاف الهلاك لجوع او حر او برد و اذا وجب هذا لاحياء نفس واحدة ' فما الظن باحياء نفوس و قد جوز الشرع اكل اللقطة بعد التعريف و لم يشترط الضرورة و من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح و درء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد او عرفان بان هذه المصلحة لا يجوز اهمالها' و ان هذه المفسدة لا يجوز قربانها و ان لم يكن فيها اجماع و لا نص و لا قياس خاص فان فهم نفس الشرع يوجب ذلك(قواعد الاحكام في مصالح الانام جزو ٢' صفحه ١٥٩-١٦٠)

امام رحمہ اللہ نے فرمایا: ان اموال کے خرچ کرنے میں وہ کشادگی اختیار نہیں کی جائے گی جس کشادگی سے حلال مال خرچ کیا جاتا ہے' بلکہ بہ قدر حاجت پر اکتفا کیا جائے گا' مال حرام کو خوش ذائقہ کھانوں' لذیذ مشروبات اور نرم و گداز ملبوسات میں استعمال نہیں کیا جائے گا' جن کی حیثیت اشیاء حاجت کی نہیں بلکہ تتمّوں کی ہے' اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ اموال کے مستحقین اس طرح مجہول ہو جائیں کہ مستقبل میں ان کے معلوم ہونے کی توقع ہو' کیونکہ اگر مستحقین کی معرفت سے مایوسی ہو جائے تو یہ مسئلہ متصور نہ ہوگا' کیونکہ اس صورت میں یہ اموال مصالح عامہ کے لئے ہو جائیں گے۔ مستحقین کی معرفت سے مایوسی سے پہلے بہ قدر حاجت اس کا استعمال اس لئے جائز ہے کہ مصلحت عامہ' ضرورت خاصہ کے درجہ میں ہے' اگر ایک شخص کی "ضرورت" لوگوں کے اموال غصب کرنے کی متقاضی ہو تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز بلکہ واجب ہے' اگر بھوک یا گرمی یا سردی کی وجہ سے ہلاک ہونے کا خوف ہو' جب ایک جان کو زندہ کرنے کے لئے دوسروں کے اموال کا غصب کرنا جائز ہے تو بہت سی جانوں کو زندہ کرنے کے لئے کیوں جائز نہ ہوگا۔ شریعت نے اعلان کرنے کے بعد لقطہ کا کھانا جائز قرار دیا ہے اور "ضرورت" کی شرط نہیں لگائی ہے' جس شخص نے جلب مصالح اور دفع مفاسد کے

بارے میں مقاصد شریعت کا تتبع کیا ہو اسے ان مقاصد شریعت کی روشنی میں اس بات کا اعتقاد و عرفان حاصل ہو جاتا ہے کہ اس مصلحت کا اہمال جائز نہیں اور اس مفسدہ کا ارتکاب جائز نہیں۔ اگرچہ اس کے بارے میں کوئی اجماع' نص' قیاس موجود نہ ہو' نفس شریعت کا فہم اس کو واجب کرتا ہے۔

امام شاطبی کی تصریحات :

مشہور مالکی فقیہ و اصولی امام ابو اسحاق شاطبی نے مصالح مرسلہ کی مثالوں کے ضمن میں اِس نظریہ کا ذکر کیا ہے' حاجۃ الناس کو ضرورت کا مقام دینے اور اس کی وجہ سے استعمال حرام کی اجازت شاطبی کی تصریحات میں موجود ہے:

(المثال السابع) انہ لو طبق الحرام الارض او ناحیۃ من الارض یعسر الانتقال منھا و انسدت طرق المکاسب الطیبہ و مست الحاجہ الی الزیادۃ علی سد الرمق فان ذلک سائغ ان یزید علی قدر الضرورۃ و یرتقی الی قدر الحاجہ فی القوت و الملبس و المسکن' اذ لو اقتصر علی سد الرمق لتعطلت المکاسب و الاشغال و لم یزل الناس فی مقاساۃ ذلک الی ان یھلکوا و فی ذلک خراب الدین لکنہ لا ینتھی الی الترفہ و التنعم کما لا یقتصر علی مقدار الضرورۃ و ھذا ملائم لتصرفات الشرع و ان لم ینص علی عینہ فانہ قد اجاز اکل المیتہ للمضطر و الدم و لحم الخنزیر و غیر ذلک من الخبائث المحرمات۔

و حکی ابن العربی الاتفاق علی جواز الشبع عن توالی المخمصہ و انما اختلفوا اذا لم تتوال ھل یجوز لہ الشبع ام لا؟ و ایضا فقد اجازوا اخذ مال الغیر عند الضرورۃ ایضا فما نحن فیہ لا یقتصر عن ذلک و قد بسط الغزالی ھذہ المسالہ فی الاحیاء بسطا شافیا جدا و ذکرھا فی کتبہ الاصولیہ کہ" المنخول'' و " شفاء الغلیل'' (کتاب الاعتصام جلد ۲' صفحہ ۱۲۵)

(ساتویں مثال) اگر حرام پورے روئے زمین پر یا اس کے کسی خطہ میں عام ہو جائے' وہاں سے منتقل ہونا دشوار ہو' حلال روزی کے ذرائع مسدود ہو جائیں اور سدرمق سے زیادہ مقدار کی حاجت محسوس ہو تو "قدر ضرورت'' سے زیادہ مال حرام استعمال کرنے کی گنجائش' غذا' لباس اور مکان میں "حاجت'' کے بہ قدر استعمال کیا جا سکتا ہے' کیونکہ اگر سدرمق پر اکتفا کیا گیا تو روزی کے تمام ذرائع اور تمام کام معطل ہو جائیں گے' لوگ اسے برداشت کرتے کرتے ہلاکت کی منزل کو پہنچ جائیں گے' اس میں دین کی بھی بربادی ہے' لیکن مذکورہ صورت حال میں جس طرح "قدر ضرورت'' پر اکتفا نہیں کیا جائے گا اسی طرح مال حرام کے استعمال میں ترفہ اور تنعم کی حد تک آگے نہیں بڑھا جائے گا۔ اس حکم کی شریعت میں متعین طور پر اگرچہ صراحت نہیں آئی ہے لیکن یہ احکام شریعت سے ہم آہنگ ہے' کیونکہ شریعت نے مضطر کے لئے مردار کھانے' خون' سور کا گوشت اور دوسری ناپاک و حرام چیزوں کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

ابن العربی نے اس بات پر اتفاق نقل کیا ہے کہ پیہم مخمصہ (انتہائی شدید بھوک) پیش آنے کی صورت میں مردار وغیرہ میں سے شکم سیر ہو کر کھانا جائز ہے' شکم سیر ہونے کے جواز' عدم جواز کا اختلاف اس وقت ہے جب مسلسل مخمصہ کی صورت پیش نہ آئے' فقہاء نے "ضرورت'' کے مرحلہ میں دوسرے کا مال لینے کی بھی اجازت دی ہے۔ ہم جس صورت حال سے بحث کر رہے ہیں وہ اس سے کم

درجہ کی نہیں ہے۔ امام غزالی نے اس مسئلہ کو احیاء علوم الدین میں تفصیل سے بیان کیا ہے' اپنی اصولی کتابوں "المنخول" اور "شفاء الغلیل" میں بھی اس کا ذکر کیا ہے۔

امام غزالی کی رائے :

امام الحرمین کے شاگرد رشید امام غزالی نے اپنے استاذ کے مذکورہ بالا نظریہ کی بھرپور تائید کی ہے' انہوں نے احیاء العلوم کی جلد ثانی صفحہ ۹۶-۹۸ پر اس مسئلہ کے بارے میں بڑی بصیرت افروز سیرحاصل بحث کی ہے' یہ بحث اہل علم کے مطالعہ کے لائق ہے۔ اسی طرح امام غزالی نے شفاء الغلیل میں بھی اس نظریہ اور مسئلہ کا ذکر کیا ہے اور اس کی بھرپور تائید کی ہے' تحریر فرماتے ہیں:

مثال آخر' فان قال قائل: لو طبق الحرام طبقة الارض او خطة ناحية و عسر الانتقال منها و انحسمت وجوه المكاسب الطيبة على العباد و مست حاجتهم الى الزيادة على قدر سد الرمق من الحرام و دعت المصلحة اليه فهل يسلطون على تناول قدر الحاجة من الحرام لاجل المصلحة؟ و ان رايتم ذلك اخترعتم امرا بدعا لا يلائم وضع الشرع۔

ایک دوسری مثال : اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ اگر حرام' پوری روئے زمین کو گھیرلے یا کسی خطہ میں اس کا عموم ہوجائے اور وہاں سے منتقل ہونا دشوار ہو اور بندگان خدا پر حلال روزی کے ذرائع مسدود ہوجائیں' انہیں سد رمق سے زیادہ استعمال کرنے کی حاجت محسوس ہو اور مصلحت اس کی متقاضی ہو تو کیا لوگوں کو مصلحت کی بنا پر حاجت کے بہ قدر حرام استعمال کرنے کی اجازت دی جائے گی؟ اگر آپ اس کا انکار کریں تو مصلحت کا انکار ہوگا اور اگر اس کی اجازت دیں تو وضع شرع کے نامناسب ایک نئی چیز کا اختراع ہوگا۔

قلنا: ان اتفق ذلك۔ و لعل مزاج العصر قريب مما صور السائل۔ فيجوز لكل واحد ان يزيد على قدر الضرورة و يترقى الى قدر الحاجة في الاقوات و الملابس و المساكن لانهم لو اقتصروا على سد الرمق لتعطلت المكاسب و انبتر النظام و لم يزل الخلق في مقاساة ذلك الى ان يهلكوا و فيه خراب امر الدين و سقوط شعائر الأسلام فلكل واحد ان يتناول مقدار الحاجة و لا ينتهي الى حد الترفه و التنعم و الشبع و لا يقتصرون على حد الضرورة ۔

اس سوال کا ہم یہ جواب دیں گے کہ اگر مذکورہ بالا صورت حال پیش آجائے (اور شاید اس زمانہ کا مزاج اس صورت حال سے قریب تو ہے جس کی سائل نے تصویر کشی کی ہے) تو ہر شخص کے لئے جائز ہوگا کہ "قدر ضرورت" سے بڑھ کر غذا' لباس' مکان' میں "حاجت" کے بہ قدر استعمال کرے' کیونکہ لوگوں نے اگر سد رمق کی حد پر اکتفا کیا تو کمائی کے ذرائع معطل ہوجائیں گے۔ نظام درہم برہم ہوجائے گا' اس صورت حال کو برداشت کرتے کرتے خلق خدا ہلاک ہوجائے گی' ایسی صورت میں امور دین بھی برباد ہوں گے' اسلام کے شعائر کا سقوط ہوجائے گا' لہٰذا مذکورہ بالا صورت حال میں ہر شخص "حاجت" کے بہ قدر حرام مال استعمال کرسکتا ہے۔ لیکن ترفہ' تنعم اور آسودگی کی حد تک استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہے' حد "ضرورت" پر اکتفا بھی نہیں کریں گے۔

و قول القائل: ان هذا غیر ملائم للشرع فی نفس الامر کذلک: فان الشرع سلط علی اکل لحم الخنزیر و هو اخبث المحرمات عند الضرورة و لکن اختلف العلماء فی انه هل یقتصر علی سد الرمق او یتناول قدر الاستقلال و تلافی القوة ؟ و الحاجة العامة فی حق کافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة فی حق الشخص الواحد و الحاجة عامة الی الزیادة علی سد الرمق اذ فی الاقتصار علیه وجوه من الضرر تنقاد الی بتر النظام و انصراف الخلق عن اقامة شعائر الشرع و مصالح النفس و منتهی ذلک یقود الی ان یثبت المرض و السقم و تتوالی الآلام و یتداعی ذلک الی الهلاک فهذه مصلحة ظاهرة بعمومها و ملائمتها لنظر الشرع لامریہ فیہ(شفاء الغلیل صفحہ ۲۳۵-۲۳۶)

سائل کی یہ بات درست نہیں ہے کہ مذکورہ صورت حال میں "قدر ضرورت" سے زائد کے استعمال کی اجازت دینا شریعت سے ہم آہنگ نہیں ہے' کیونکہ شریعت نے تو "ضرورت" کے مرحلہ میں بدترین حرام چیز' سور کے گوشت کے استعمال کی اجازت دی ہے' لیکن علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ مضطر شخص سور کا گوشت کھانے میں سد رمق کی حد پر اکتفا کرے یا اس حد تک کھائے کہ اس کی قوت بحال ہو جائے۔ کھانے کی ضرورت باقی نہ رہے' جس "حاجت" کا دائرہ تمام لوگوں تک وسیع ہو' اسے شریعت میں فرد واحد کی انفرادی "ضرورت" کا مقام حاصل ہے اور مذکورہ بالا صورت میں سد رمق سے زیادہ استعمال کرنے کی عمومی حاجت ہے' کیونکہ اگر سد رمق پر اکتفا کیا گیا تو بہت سے نقصانات کے نتیجے میں نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ لوگ نہ تو شعائر اسلامی کو زندہ رکھ پائیں گے نہ اپنے مصالح کی انجام دہی کر پائیں گے۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ سب لوگ دائمی طور پر امراض و اعذار میں مبتلا ہو کر ہلاک ہو جائیں گے' یہ ایک کھلی ہوئی عمومی مصلحت ہے' اس کا مقاصد شرع سے ہم آہنگ ہونا شک و شبہ سے بالا تر ہے!

تقسیم پنجگانہ :

انسان جن چیزوں کو کھاتا یا استعمال کرتا ہے بعض فقہاء نے ناگزیر ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے ان کی پانچ قسمیں کی ہیں' ضرورت' حاجت' منفعت' زینت' فضول' جدید مسائل پر لکھنے والوں نے کثرت سے اس تقسیم کا حوالہ دیا ہے اور اضطرار' ضرورت اور حاجت کا اصطلاحی مفہوم اور حکم متعین کرنے میں زیادہ تر اسی تقسیم اور تعریف پر انحصار کیا ہے' جن حضرات فقہاء اور اہل اصول نے اس پنجگانہ تقسیم کا ذکر کیا ہے سب کے یہاں الفاظ بھی تقریباً یکساں استعمال کئے گئے ہیں' مثالیں بھی یکساں ہیں' اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ تقسیم الفاظ اور مضمون کے ساتھ نقل در نقل ہوتی چلی آئی ہے' بعد میں آنے والوں نے اس میں کسی ترمیم' اضافہ یا وضاحت کی ضرورت محسوس نہیں کی' اس نقل در نقل کی ایک بڑی خامی یہ ہے کہ اگر نقل کی ایک کڑی میں ایک شخص سے کوئی غلطی ہو جاتی ہے تو یہی غلطی منتقل ہوتی چلی جاتی ہے' اس طرح کا ایک لطیفہ اس تقسیم کے سلسلے میں بھی ہوا۔

ایک زبردست غلط فہمی :

اس تقسیم پنجگانہ کا ذکر علامہ ابن نجیم کی "الاشباہ و النظائر" میں نہیں ہے لیکن "حموی شارح الاشباہ" نے اس تقسیم کا ذکر کیا ہے' حموی کے متداول مطبوعہ نسخوں میں یہ تقسیم "فتح القدیر" کے حوالہ سے نقل کی گئی ہے اور فقہ' اصول فقہ کی کتابوں میں "فتح القدیر" کا نام پڑھ کر فوراً ذہن ابن ہمام کی "فتح القدیر شرح ہدایہ" کی طرف جاتا ہے' اس لئے بعض لکھنے والوں نے اس تقسیم کو ابن ہمام کی طرف منسوب کر دیا' حموی کے حوالہ پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی ضرورت نہیں محسوس کی کہ فتح القدیر میں یہ تقسیم پنجگانہ تلاش کریں' یا تلاش کی ہو لیکن نہ ملنے کی وجہ سے حموی کے حوالہ پر اکتفا کر لیا ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ حموی نے "غمز عیون البصائر شرح الاشباہ و النظائر" میں اس تقسیم کا ذکر فتح القدیر کے حوالہ سے نہیں کیا ہے' بلکہ ناسخوں اور ناشروں کی کرم فرمائی نے یہ صورت حال پیدا کر دی ہے "الاشباہ و النظائر" اور "غمز عیون البصائر" کے مطبوعہ نسخوں میں بے شمار غلطیاں ہیں' یہ ماجرا صرف انہیں دو کتابوں کا نہیں ہے بلکہ فقہ حنفی کی بہت سی اہم کتابیں اسی صورت حال کا شکار ہیں' اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ فقہ پر گہری اور وسیع نظر رکھنے والے اصحاب تحقیق ان کتابوں کے متعدد مخطوطات مہیا کر کے پوری دیدہ ریزی سے تحقیق متن کا کام انجام دیں اور ان کتابوں کے محقق نسخوں کی اشاعت کی جائے۔

شرح حموی کا نیا ایڈیشن :

دار الکتب العلمیہ' بیروت' لبنان سے شائع ہو کر شرح حموی اور الاشباہ کا نیا ایڈیشن چار جلدوں میں منظر عام پر آیا۔ یہ ایڈیشن بڑا خوبصورت اور دیدہ زیب ہے۔ بڑے شوق سے ہاتھوں میں لیا اور اس امید کے ساتھ مطالعہ شروع کیا کہ اس خوبصورت ایڈیشن میں طباعتی غلطیوں کی ضرور تصحیح کر دی گئی ہو گی۔ شاید تحقیق متن کا کام بھی انجام دیا گیا ہو لیکن "اے بسا آرزو کہ خاک شدہ" چند ہی صفحات کا مطالعہ کر کے ساری خوش گمانی دور ہو گئی' ناشر نے کتاب مسخ کر کے رکھ دی ہے' شاید ہی کوئی صفحہ غلطیوں سے پاک مل سکے۔ قدیم طباعتی اغلاط میں کئی گنا اضافہ کر دیا گیا ہے اور قدم قدم پر ایسی جہالت کے مظاہرے ہیں کہ سر پیٹ کر رہ جایئے۔ اس خوبصورت ایڈیشن کا مطالعہ کر کے نول کشوری ایڈیشن کی قدر آئی۔

یہ سب باتیں جملہ معترضہ کے طور پر آگئیں' ورنہ اصل گفتگو یہ چل رہی تھی کہ حموی نے تقسیم پنجگانہ کا ذکر فتح القدیر کے حوالہ سے نہیں کیا ہے بلکہ قواعد فقہ حنفی پر ایک گمنام کتاب "فتح المدبر" کے حوالہ سے کیا ہے' لیکن کاتبوں اور ناشروں کی کرم فرمائیوں سے یہی فتح المدبر فتح القدیر ہو گئی' علامہ حموی نے فتح المدبر سے بہ کثرت اقتباسات لئے ہیں' قدم قدم پر اس کتاب کا حوالہ دیا ہے' کہیں کہیں مصنف کتاب کا نام بھی ذکر کیا ہے۔ جاہل ناسخوں اور ناشروں کی ہاتھوں فتح المدبر پہلے فتح المدیر بنا اس کے بعد فتح القدیر ہو گیا' نول کشور کے ایڈیشن میں عموماً فتح المدیر لکھا ہوا ہے' فتح المدبر کا فتح المدیر ہو جانا زیادہ تعجب خیز نہیں' دونوں میں ایک ہی نقطہ کا فرق ہے' اگر کسی مخطوطہ میں "با" کے نقطہ کی سیاہی پھیل کر دو نقطہ کی طرح محسوس ہونے لگی ہو تو بعد کے کاتبوں اور ناسخوں نے اسے "یا" سمجھ کر فتح

المدیر ہی لکھا ہوگا' لیکن فتح المدیر یا فتح المدیر کا ہو جانا "اجتہادی عمل" معلوم ہوتا ہے' کاتب یا مسیح نے یہ سوچا کہ فتح المدبر یا فتح المدیر کے نام سے فقہ حنفی میں کوئی کتاب معلوم نہیں ہوتی ہے اور فتح القدیر تو فقہ حنفی کی مایہ ناز کتاب ہے' ہونہ ہو یہ اقتباسات فتح القدیر کے ہیں' جسے غلطی سے فتح المدیر لکھ دیا گیا ہے' "دار الکتب العلمیہ" بیروت' کے خوبصورت ایڈیشن میں پابندی سے ہر جگہ فتح القدیر لکھ دیا گیا ہے' حتی کہ اس مقام پر بھی جہاں کتاب کے ساتھ مصنف کا بھی تذکرہ ہے' مثلاً قاعدہ ثالثہ "الیقین لا یزول بالشک" کے ذیل میں جلد اول صفحہ ۱۹۸ پر ہے۔ "فی فتح القدیر للعلامۃ محمد السمد یسی۔"

خلاصہ یہ ہے کہ حموی کی "غمز عیون البصائر" کے مطبوعہ نسخوں (خصوصاً بیروت) میں فتح المدبر کے بہت سے مسائل و ابحاث فتح القدیر کی طرف منسوب ہو گئے ہیں۔ انہیں میں سے یہ تقسیم پنجگانہ بھی ہے اور یہ سب کرشمہ ہے فتح القدیر' صاحب فتح القدیر کی غیر معمولی شہرت اور فتح المدبر' صاحب فتح المدبر کی گمنامی کا' کتب خانہ ندوۃ العلماء کے ذخیرۂ مخطوطات میں غمز عیون البصائر کا ایک بہترین قلمی نسخہ موجود ہے' اس نسخہ میں یہ تقسیم پنجگانہ فتح المدبر کے حوالہ سے نقل کی گئی ہے اور جہاں جہاں بھی فتح المدبر کا ذکر ہے کتاب کا نام صحیح لکھا گیا ہے۔

ذیل میں ہم فتح المدبر اور صاحب فتح المدبر کے بارے میں اپنی معلومات کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔ اس کتاب کا پورا نام "فتح المدبر للعاجز المقصر" ہے اور مصنف کا پورا نام "محمد بن ابراہیم بن احمد سمدیسی" ہے۔

فتح المدبر کا تعارف کراتے ہوئے صاحب کشف الظنون حاجی خلیفہ لکھتے ہیں:

فتح المدبر للعاجز المقصر - فی علم القضاء للشیخ محمد بن ابراهیم بن احمد السمد یسی الحنفی فرغ منه فی المحرم سنه ۹۲۱ مختصر اوله حمد الله الذی لا فوز الا فی طاعته .. ذکر فیه قواعد الاشباه و اورد فی اثناء مباحث الشروط و الحکم(کشف الظنون جلد دوم' پیراگراف ۵ ۱۲۳)

کشف الظنون کے اس تعارف سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ فتح المدبر کے مصنف شیخ محمد احمد سمدیسی حنفی دسویں صدی ہجری کے علماء میں ہیں' ۹۲۱ میں اس کتاب کی تصنیف سے فارغ ہوئے' لیکن قابل غور بات یہ ہے کہ **کشف الظنون** کے بیان کے مطابق اس کتاب میں "الاشباہ" کے قواعد جمع کئے گئے ہیں' اس الاشباہ سے کون سی کتاب مراد ہے' علامہ ابن **نجیم** کی کتاب "**الاشباہ و النظائر**" اس لئے مراد نہیں ہو سکتی کہ ان کا زمانہ علامہ سمدیسی کے بعد کا ہے۔ ۹۲۱ میں علامہ سمدیسی فتح المدبر کی تصنیف سے فارغ ہو چکے تھے' جب کہ علامہ ابن **نجیم** کی پیدائش ۹۲۶ میں ہوئی اور وفات ۹۷۰ھ میں۔ **الاشباہ و النظائر** کے نام سے قواعد فقہیہ کی جو دوسری کتابیں ہیں وہ حنفی مصنفین کی نہیں ہیں مثلاً علامہ جلال الدین سیوطی متوفی ۹۱۱ھ اور علامہ تاج الدین سبکی کی **الاشباہ و النظائر** اس لئے ان کا مراد ہونا بھی قرین قیاس نہیں ہے' علامہ ابن **نجیم** کے یہاں نہ تو تقسیم پنجگانہ کا ذکر ملتا ہے نہ علامہ سمدیسی کی فتح المدبر کا حوالہ ملتا ہے' اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فتح المدبر ان کے علم و مطالعہ میں نہیں تھی۔

علامہ سمدیسی کی "فتح المدبر للعاجز المقصر" اب تک گوشہ گمنامی میں ہے' طبع ہونا تو دور کی بات ہے' اہل علم اس کتاب کے نام

سے بھی نا آشنا ہیں' دور حاضر میں قواعد فقہیہ پر لکھنے والوں کے یہاں بھی اس کتاب کا تذکرہ اور حوالہ نہیں ملتا ہے۔ حالانکہ علامہ حموی نے جابجا اس کتاب کے جو اقتباسات دیئے ہیں' ان سے کتاب کی غیر معمولی اہمیت و افادیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ مصنف کتاب علامہ سمریسی کی شخصیت بھی پردۂ گم نامی میں ہے۔ فقہاء احناف کے معروف و متداول تذکروں میں ان کا ذکر نہیں ملتا۔

میں نے مختلف کتبات کی مطبوعہ "فہرست مخطوطات" پر ایک نظر ڈالی تو کتب خانہ خدیویہ قاہرہ کی فہرست مخطوطات میں "فتح المدبر" کے ایک قلمی نسخہ کا سراغ ملا' اگر استنبول' قاہرہ وغیرہ کے دوسرے کتبات کی فہرستیں دیکھی جائیں تو شاید اس کتاب کے بعض دوسرے نسخوں کا سراغ لگ سکے۔

کتب خانہ خدیویہ کی فہرست میں "فتح المدبر" اور اس کے مصنف کا تذکرہ ان الفاظ میں ہے:

فتح المدبر للعاجز المقصر' تالیف الشیخ الامام قاضی القضاۃ محمد بن ابراھیم بن احمد المدعو بالامام الشھیر بالسمد یسی من علماء القرن التاسع' اولہ اما بعد حمد اللہ الذی لا فوز الا فی طاعتہ قال قد یسر اللہ بالطلا علی شئی من القواعد المبنی علیھا فقہ الامام الاعظم النعمان فاثبتہ خیفۃ النسیان مع ما شاء اللہ من بیان علم القضاء و ما یتعلق بہ' نسخۃ فی مجلد بقلم عادی تمت کتابتہ یوم السبت عشری رجب ١١٣٢ھ ف١ ج١' ن خ٣٣٨' ن ع ١٢٧٥ (فہرست الکتب العربیہ الموجودۃ بالکتبخانہ الخدیویۃ (فقہ الامام ابی حنیفہ) جزء ٣' صفحہ ٩٦)

کتب خانہ خدیویہ کی فہرست میں علامہ سمریسی کو نویں صدی ہجری کے علماء میں شمار کیا گیا ہے' حالانکہ صاحب **کشف الظنون** کی صراحت کے مطابق موصوف فتح المدبر کی تصنیف سے ٩٢١ھ میں فارغ ہوئے' اس لئے ان کا شمار دسویں صدی ہجری کے علماء میں ہونا چاہئے نہ کہ نویں صدی کے علماء میں' اس مقام پر کتب خانہ خدیویہ کے فہرست نگار سے تسامح ہوا' یا فتح المدبر کے سن تصنیف کے بارے میں **کشف الظنون** کا بیان محل نظر ہے۔

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں یہ بات حد یقین کو پہنچ جاتی ہے کہ حموی کی ذکر کردہ تقسیم پنجگانہ علامہ سمریسی کی "فتح المدبر للعاجز المقصر" سے ماخوذ و منقول ہے نہ کہ ابن ہمام کی فتح القدیر سے' علامہ سمریسی بھی اس تقسیم کے بانی و موجد نہیں بلکہ ناقل ہیں۔ علامہ سمریسی سے پہلے ہمیں یہ تقسیم فقہاء شافعیہ کے یہاں ملتی ہے' علامہ سیوطی (٩١١ھ) نے "الاشباہ والنظائر" میں اس کا ذکر کیا ہے' امام سیوطی سے پہلے شیخ بدرالدین محمد بن بہادر الشافعی الزرکشی (٧٩٣ھ) نے "**المنثور فی القواعد الفقہیہ**" میں اس تقسیم کا ذکر تقریباً انہی الفاظ میں کیا ہے جن الفاظ میں امام سیوطی اور علامہ سمریسی نے اس کا ذکر کیا ہے' علامہ زرکشی لکھتے ہیں:

(فائدہ) جعل بعضھم المراتب خمسۃ: ضرورۃ و حاجۃ و منفعۃ و زینۃ و فضول فالضرورۃ : بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک او قارب کالمضطر للاکل و اللبس بحیث لو بقی جائعا او عریانا لمات او تلف منہ عضو۔ و الحاجۃ : کالجائع الذی لو لم یجد ما یاکل لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد و مشقۃ و ھذا لا یبیح الحرام۔ و اما المنفعۃ : فکالذی یشتھی خبز الحنطۃ و لحم الغنم (و الطعام) الدسم۔ و اما الزینۃ : فکالمشتھی (الحلو) المتخذ من (اللوز و السکر) و الثوب المنسوج من

حریر و کتان۔ و اما الفضول (فهو) التوسع باکل الحرام او الشبهه کمن یرید استعمال او انی الذهب او شرب الخمر۔ (زرکشی' بدرالدین محمد بن بہادر شافعی' المنثور فی القواعد الفقهیه جلد ۲' صفحه ۳۱۹ - ۳۲۰)

اس تقسیم کے آغاز میں علامہ زرکشی کے قول "جعل بعضهم المراتب خمسه" (بعض فقہاء نے پانچ مراتب قرار دیئے ہیں) سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تقسیم پنجگانہ علامہ زرکشی کی ایجاد بھی نہیں ہے بلکہ ان سے پہلے کے کسی فقیہ نے یہ تقسیم کی ہے' لیکن یہ بتانا مشکل ہے کہ اس تقسیم کا اصل موجد کون ہے' اس لئے ہم متعین طور پر نہیں بتاسکتے کہ علامہ بدرالدین زرکشی نے یہ تقسیم کس فقیہ سے اخذ کی ہے۔

(۴) کیا حاجت' ضرورت کی طرح منصوصات محرمہ کو مباح کردیتی ہے؟

یہ سوال بڑی اہمیت کا حامل ہے' اس کے جواب میں اصحاب تحقیق کی رائیں مختلف ہیں' دور حاضر کے ممتاز فقیہ شیخ مصطفیٰ زرقاء کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کتاب و سنت میں جن چیزوں کو ممنوع قرار دیا گیا ہے وہ ضرورت کی بنا پر تو مباح ہو جائیں گی حاجت کی بنا پر مباح نہ ہوں گی' حاجت خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی اس کی وجہ سے منصوص حکم کو ترک نہیں کیا جائے گا' ہاں شریعت کے عمومی قواعد اور قیاس کی مخالفت حاجت کی وجہ سے درست ہے' ضرورت اور حاجت کے احکام کا فرق بیان کرتے ہوئے شیخ زرقاء لکھتے ہیں:

یتضح من ذلک و من بقیه الامثله التی یوردها الفقهاء عن الضرورة و الحاجه انهما یختلفان فی الحکم من ناحیتین :

(الف) ان الضرورة تبیح المحظور سواء اکان الاضطرار حاصلا للفرد ام للجماعة بخلاف الحاجه فانها لا توجب التدابیر الاستثنائیه من الاحکام العامه الا اذا کانت حاجه الجماعة و ذلک لان لکل فرد حاجات متجددة و مختلفه عن غیره و لا یمکن لکل فرد تشریع خاص به بخلاف الضرورة فانها نادرة و قاسرة۔

(ب) ان الحکم الاستثنائی الذی یتوقف علی الضرورة هو اباحة موقته لمحظور ممنوع بنص الشریعه تنتهی الاباحه بزوال الاضطرار تتقید بالشخص المضطر۔

اما الاحکام التی تثبت علی بناء الحاجه فهی لا تصادم نصا و لکنها تخالف القواعد و القیاس و هی تثبت بصورة دائمه یستفید منها المحتاج و غیره (المدخل الی الفقه الاسلامی جلد۲' صفحه ۹۹۸ - ۹۹۹)

اس سے اور "ضرورت" و "حاجت" سے متعلق فقہاء کی ذکر کردہ باقی مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ "ضرورت" اور "حاجت" کے حکم میں دو اعتبار سے فرق ہے۔

(الف) ضرورت ممنوع چیز کو جائز کردیتی ہے' خواہ اضطرار فرد کو پیش آئے یا جماعت کو' اس کے برخلاف حاجت عمومی احکام سے استثنائی تدابیر کا تقاضا کرتی ہے الا یہ کہ جماعت کی حاجت ہو۔ ایسا اس لئے ہے کہ ہر فرد کی حاجتیں نئی نئی اور ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں اور ہر شخص کے لئے الگ قانون ہونا ممکن نہیں ہے' اس کے برخلاف "ضرورت" شاذ و نادر پیش آتی ہے۔

(ب) جو حکم استثنائی ضرورت پر موقوف ہوتا ہے اس کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ نص شریعت سے جو چیز ممنوع ہوتی ہے وہ وقتی طور پر مضطر شخص کے لئے مباح ہو جاتی ہے' اضطرار ختم ہوتے ہی اباحت ختم ہو جاتی ہے اور مضطر شخص تک محدود رہتی ہے۔

اس کے برخلاف حاجت کی بنیاد پر ثابت ہونے والے احکام نص سے متصادم نہیں ہوتے ہیں' بلکہ قواعد اور قیاس کے مخالف ہوتے ہیں' یہ احکام دائمی طور پر ثابت ہوتے ہیں' محتاج اور غیر محتاج سب اس سے استفادہ کرسکتے ہیں۔

علامہ سیوطی نے "الاشباہ و النظائر" میں اسی رائے کا اظہار کیا ہے کہ "ضرورت" حرام کو مباح کردیتی ہے اور "حاجت" حرام کو مباح نہیں کرتی۔

قال بعضهم المراتب خمسه : ضرورة و حاجه و منفعه و زينه و فضول' فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلک او قارب و هذا يبيح تناول الحرام' و الحاجة : كالجائع الذي لو لم يجد ما ياكله لم يهلک غير انه يكون في جهد و مشقه و هذا لا يبيح الحرام و يبيح الفطر في الصوم ... (الاشباه والنظائر للسيوطي صفحه ٨٥)

بعض فقہاء نے کہا ہے: مراتب پانچ ہیں' ضرورت' حاجت' منفعت' زینت' فضول' ضرورت کسی شخص کا اس مرحلہ کو پہنچ جانا ہے کہ اگر اس نے ممنوع چیز استعمال نہیں کی تو ہلاک ہو جائے گا یا ہلاک ہونے کے قریب ہو جائے گا۔ ضرورت کا مرحلہ حرام کے استعمال کو جائز قرار دیتا ہے' اور حاجت کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اس قدر بھوکا ہو کہ اگر اس نے کھانے کے لئے کچھ نہیں پایا تو ہلاک تو نہیں ہوگا لیکن پریشانی اور مشقت میں مبتلا ہو جائے گا' حاجت کا مرحلہ حرام کو مباح نہیں کرتا ہے اور روزہ میں افطار کو جائز کردیتا ہے۔

بالکل یہی پانچ مراتب اور یہی احکام انہیں الفاظ کے ساتھ فتح القدیر کے حوالہ سے علامہ حموی نے **"الاشباہ و النظائر لابن نجیم"** کی شرح میں درج کئے ہیں (غمز عیون البصائر معروف بہ شرح حموی صفحہ ۱۴۰-۱۴۱ طبع دار العلوم' دیوبند)

دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ حاجت پر مبنی احکام اگرچہ عموماً نص سے متصادم نہیں ہوتے بلکہ عام طور پر شریعت کے عمومی قواعد اور قیاس کے خلاف ہوتے ہیں لیکن کبھی کبھی حاجت پر مبنی احکام وقتی طور پر کسی ممنوع شرعی کو مباح کرتے ہیں خصوصاً جب کہ حاجت کا دائرہ ایک فرد اور چند محدود افراد سے تجاوز کرکے عمومی صورت اختیار کرے' ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں :

ثانيا- ان الاحكام الاستثنائيه الثابته بالضرورة هي غالبا ابامه موقته لمحظور منصوص صراحه على منعه في الشريعه' اما الاحكام المبنيه على الحاجه فهي في الغالب لاتصادم نصا صريحا و انما اكثر ما ورد على خلاف القياس من الاحكام الشرعيه فهو مبني على الحاجه' فهي تخالف القواعد العامه لا النص و يكون الحكم الثابت بها غالبا له صفه الدوام و الاستقرار يستفيد منه المحتاج وغيره-

و قد تكون الاحكام الثابته للحاجه كالاحكام الثابته للضرورة تبيح المحظور موقتا و تخالف النص الحاظر (نظريه الضرورة الشرعيه صفحه ٢٧٣-٢٧٥)

ضرورت سے ثابت ہونے والے استثنائی احکام اکثر کسی ایسی چیز کی وقتی اباحت ہوتے ہیں جن سے شریعت میں صراحتاً منع کیا ہوا

ہوتا ہے اور حاجت پر مبنی احکام اکثر و بیشتر نص صریح سے متصادم نہیں ہوتے۔ خلاف قیاس ہونے والے اکثر احکام شرعیہ حاجت پر مبنی ہوتے ہیں' حاجت پر مبنی بیشتر احکام نص کے مخالف نہیں ہوتے ہیں بلکہ قواعد عامہ کے مخالف ہوتے ہیں' یہ احکام اکثر و بیشتر دائمی ہوتے ہیں' ان سے محتاج اور غیر محتاج سب استفادہ کرتے ہیں۔

کبھی کبھی حاجت سے ثابت ہونے والے احکام ضرورت سے ثابت ہونے والے احکام کی طرح وقتی طور پر ممنوع کو مباح کرتے ہیں اور ممانعت کرنے والی نص کے مخالف ہوتے ہیں۔

حاجت اگر عمومی شکل اختیار کرلے تو اس کا حکم حرام ہونا امام الحرمین کے نظریہ حاجت عامہ کے تحت تفصیل سے گزر چکا ہے' اس کی تائید میں امام غزالی' سلطان العلماء عزالدین بن عبدالسلام' امام شاطبی کے اقتباسات گزر چکے ہیں' یہاں ان کے اعادہ کی حاجت نہیں ہے۔

میرا خیال یہ ہے کہ حاجت' حرج اور عموم بلوی متقارب چیزیں ہیں' حاجت جب عمومی شکل اختیار کرے تو اس کا اعتبار نہ کرنے میں سماج کے لئے ضیق و حرج ہے اور جن چیزوں میں ابتلاء عام ہو ان کے سلسلے میں استثنائی احکام جاری نہ کرنے سے بھی غیر معمولی تنگی اور پریشانی لاحق ہوتی ہے' کتاب و سنت میں اضطرار اور ضرورت ہی کی بنا پر استثنائی احکام نہیں دیئے گئے ہیں بلکہ حاجت حتی کہ انفرادی حاجت کی بنا پر بھی احکام میں تخفیف و تسہیل کی ہے' لیکن سوال یہ ہے کہ شریعت کے منصوص احکام میں سے کسی حکم کے سلسلہ میں اگر حرج اور حاجت کی صورت حال پیدا ہو تو کیا استثنائی احکام جاری کئے جاسکتے ہیں' فقہ اسلامی کے عظیم ذخیرہ کے مطالعہ کرنے سے یہی بات واضح ہوتی ہے کہ ہمارے فقہاء نے مختلف منصوص احکام میں عمومی حاجت و حرج کی وجہ سے استثنائی احکام جاری کئے ہیں' خصوصاً اس وقت جب کہ منصوص احکام قطعی اور متفق علیہ نہ ہوں بلکہ مجتہد فیہ اور مختلف فیہ ہوں' اس سلسلے کی چند تصریحات اور مثالیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں' ان مثالوں کا تعلق مختلف فقہی ابواب سے ہے :

خنزیر کے بال کا استعمال :

خنزیر کا سراپا نجس ہونا قرآن پاک میں مذکور ہے' اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

قل لا اجد فيما اوحی الی محرما علی طاعم يطعمه الا ان يكون ميته او د ما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس۔
(انعام- ۱۴۵)

آپ کہہ دیجئے کہ میں نہیں پاتا اس وحی میں جو مجھ کو پہنچی ہے کسی چیز کو حرام کھانے والے پر جو اس کو کھاوے مگر یہ کہ وہ چیز مردار ہو یا بہتا ہوا خون یا گوشت سور کا کہ وہ ناپاک ہے۔

اس آیت میں "فانہ رجس" کی ضمیر غائب کا مرجع تفسیر کے اعتبار سے خنزیر ہے' اس آیت کی رو سے خنزیر سراپا نجاست ہے' سورہ بقرہ کی آیت ۱۷۳ کے ذیل میں خنزیر کی حرمت پر کلام کرتے ہوئے امام ابوبکر جصاص رازی لکھتے ہیں:

فنص فی هذه الایات علی تحریم لحم الخنزیر و الامه عقلت من تاویله و معناه مثل ما عقلت من تنزیله و اللحم و ان کان مخصوصا بالذکر فان المراد جمیع اجزاء ه و انما خص اللحم بالذکر لانه اعظم منفعته و ما یبتغی منه کما نص علی تحریم قتل الصید علی المحرم و المراد حظر جمیع افعاله فی الصید و خص القتل بالذکر لانه اعظم ما یقصد به الصید . . . . کذلک خص لحم الخنزیر بالنهی تاکید الحکم تحریمه و حظرا لسائر اجزاءه و ان النص خاصا فی لحمه (احکام القرآن للجصاص اول صفحه ۱۵۳)

ان آیات میں سور کا گوشت حرام کرنے کی صراحت کی گئی ہے' امت نے اس آیت کے الفاظ کی طرح اس آیت کا معنی' مقصد نزول بھی سمجھا' یاد رکھا' خنزیر کے گوشت کا اگرچہ خاص طور سے ذکر کیا گیا ہے لیکن مراد خنزیر (سور) کے تمام اجزاء ہیں۔ گوشت کو خاص طور سے اس لئے ذکر کیا ہے کہ خنزیر کی سب سے بڑی منفعت اور مقصد اس کا گوشت ہی ہے' جس طرح احرام والے شخص کے لئے شکار کو قتل کرنے کی حرمت کی صراحت کی گئی ہے حالانکہ مراد شکار کے بارے میں اس کے سارے کاموں کی ممانعت ہے' قتل کو خاص طور سے اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ شکار کے عمل میں سب سے مقصد قتل کرنا ہی ہے.... اسی طور پر خنزیر کے گوشت کی خاص طور سے ممانعت کی گئی اس کے حکم حرمت کو پختہ کرنے کے لئے اور اس کے تمام اجزاء کو ممنوع قرار دینے کے لئے اگرچہ نص میں خاص طور سے گوشت کا ذکر ہے۔

قرآن کی رو سے خنزیر کے تمام اجزاء کے حرام اور نجس ہونے کے باوجود متعدد فقہاء اسلام نے چمڑوں کے موزوں کی سلائی خنزیر کے بال سے کرنے کی اجازت دی ہے اور ان موزوں کو پہن کر نماز ادا کرنے کی بھی اجازت دی ہے' بعض فقہاء نے اس سے آگے بڑھ کر یہ بھی لکھا ہے کہ اگر موزہ سلنے والوں کو خنزیر کے بال مفت نہ ملتے ہوں تو ان کے لئے خنزیر کا بال خریدنا جائز ہے' اس کی علت یہی لکھی ہے کہ چونکہ چمڑے کے موزوں اور جوتوں کی سلائی کا یہ کام زیادہ بہتر اور مضبوط طریقہ پر خنزیر کے بالوں ہی سے ہوتا ہے اس لئے اس کے استعمال کی ضرورت ہے۔ اس پر پابندی عائد کرنے میں موزوں اور جوتوں کی سلائی کرنے والوں اور انہیں استعمال کرنے والوں کے لئے حرج و مشقت ہے۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

(و لا یجوز بیع شعر الخنزیر) لانه نجس العین فلا یجوز بیعه اهانه له و یجوز الانتفاع به للخرز للضرورة فان ذلک العمل لایتاتی بدونه و یوجد مباح الاصل فلا ضرورة الی البیع(هدایه مع فتح القدیر جلد ٦ صفحه ٦٢))

سور کے بال کا بیچنا جائز نہیں ہے' کیونکہ وہ نجس العین ہے' لہذا اہانتا اس کی فروختگی جائز نہ ہوگی اور ضرورت کی بنا پر جوتا گانٹھنے میں اسے استعمال کرنا جائز ہے کیونکہ یہ عمل سور کے بال کے بغیر نہیں ہوپاتا اور سور کا بال چونکہ مباح الاصل پایا جاتا ہے اس لئے فروختگی کی ضرورت نہیں ہے۔

علامہ ابن ہمام "یوجد مباح الاصل" کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

و هو یوجد مباح الاصل فلا حاجه الی بیعه حتی یجوز و علی هذا قال الفقیه ابواللیث فلو لم یوجد الا بالشراء جاز شرائه لشمول الحاجه الیه و قد قیل ایضا ان الضرورة لیست ثابته فی الخرز به بل یمکن ان یقام بغیره و کان ابن سیرین لا یلبس خفا خرز

بشعر الخنزير فعلی هذا لا یجوز بیعه و لا الانتفاع به و روی ابویوسف کراهته الانتفاع به لان ذلک العمل یتاتی بدونه کما ذکرنا الا ان یقال ذلک فرد تحمل مشقته فی خاصه نفسه فلا یجوز ان یلزم العوام حرجا مثله۔

خنزیر کا بال مباح الاصل ہے لہذا اس کی فروختگی کی حاجت نہیں ہے کہ فروختگی کو جائز کہا جائے' اسی بنا پر فقیہ ابواللیث نے کہا ہے کہ اگر خنزیر کا بال خرید کر ہی مل سکتا ہو تو اس کو خریدنا جائز ہے' کیونکہ اس صورت میں خریدنا بھی حاجت کے دائرہ میں آگیا' یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے جوتے کی گنٹھائی کرنے میں بھی ضرورت ثابت نہیں ہے بلکہ خنزیر کے بال کے علاوہ سے بھی یہ کام ہو سکتا ہے' ابن سیرین ایسا موزہ استعمال نہیں کرتے تھے جو خنزیر کے بال سے گانٹھا گیا ہو' اس بنیاد پر خنزیر کے بال کو بیچنا اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے۔ امام ابویوسف سے مروی ہے کہ خنزیر کے بال سے انتفاع مکروہ ہے کیونکہ یہ کام اس کے بغیر بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں' الا یہ کہ کہا جائے کہ انہوں نے اپنی ذات کے سلسلے میں انفرادی طور پر مشقت جھیل لی' اس طرح کی تنگی جھیلنے پر عوام کو مجبور کرنا جائز نہیں ہے۔

امام ابوبکر جصاص رازی نے خنزیر کے بال سے نفع اٹھانے کے بارے میں فقہاء و مجتہدین کا مسلک ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

و قد اختلف الفقهاء فی جواز الانتفاع بشعر الخنزیر فقال ابویوسف و محمد یجوز الانتفاع به للخرز و قال ابویوسف اکره الخرز به و روی عنه الاباحه و قال الاوزاعی لا باس ان یخاط بشعر الخنزیر و یجوز للخراز ان یشتریه و لا یبیعه و قال الشافعی لا یجوز الانتفاع بشعر الخنزیر (احکام القرآن للجصاص اول' صفحه ۱۵۳)

خنزیر کے بال سے انتفاع کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے' امام ابویوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ جوتے کی سلائی کے لئے اس سے انتفاع جائز ہے۔ امام ابویوسف فرماتے ہیں میں خنزیر کے بال سے جوتے کی سلائی ناپسند کرتا ہوں' ان سے اباحت بھی مروی ہے۔ امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ خنزیر کے بال سے جوتا سلنا جائز ہے' جوتا ساز کے لئے اس کا خریدنا جائز ہے بیچنا جائز نہیں' امام شافعی فرماتے ہیں کہ خنزیر کے بال سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے۔

علامہ تقی الدین سبکی نے خنزیر کے بال سے سلے ہوئے موزوں کا مسئلہ المشقه تجلب التیسیر'' (مشقت آسانی کو کھینچتی ہے) کے تحت اس طرح درج کیا ہے:

و من فروعها لو تنجس الخف بخرزه بشعر الخنزیر فغسل سبعا احداهن بتراب طاهر طهر ظاهره دون باطنه و هو موضع الخرز۔

قال الرافعی فی باب الاطعمه و قیل کان الشیخ ابوزید یصلی فی الخف النوافل دون الفرائض فراجعه القفال قال: الامر اذا ضاق اتسع' قال الرافعی: اشار الی کثرة النوافل' قال النووی: بل الی عموم البلوی بذلک و مشقه الاحتراز منه فعفی عنه مطلقا' و کان لایصلی فیه الفریضه احتیاطا لها و الا فلا فرق بین الفرض و النفل فی اجتناب النجاسه (الاشباه والنظائر لتاج الدین السبکی جلد ۱' صفحه ۳۹)

اس قاعدہ کی فروع میں سے یہ ہے کہ اگر موزہ ناپاک ہو گیا خنزیر کے بال سے سلنے کی وجہ سے' اس موزہ کو سات بار دھلا' ان میں سے ایک بار پاک مٹی سے' تو اس کا ظاہر پاک ہو جائے گا' باطن نہیں' اور وہی سلنے کی جگہ ہے۔

رافعی باب الاطعمہ میں لکھتے ہیں: کہا جاتا ہے کہ شیخ ابوزید موزے میں نوافل پڑھتے تھے فرائض نہیں' ان سے اس بارے میں قفال نے دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: "جب کوئی امر تنگ ہو جاتا ہے تو اس میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے" رافعی کہتے ہیں کہ اس جملہ سے نوافل کی کثرت کی طرف اشارہ ہے' نووی فرماتے ہیں بلکہ اس جانب اشارہ ہے کہ اس میں عمومی ابتلاء ہے' اس سے بچنا انتہائی دشوار ہے لہٰذا اسے معاف قرار دیا گیا' شیخ ابوزید احتیاطاً موزہ میں فرض نمازیں نہیں ادا کرتے ہیں' ورنہ نجاست سے اجتناب کے بارے میں فرض اور نفل میں کوئی فرق نہیں ہے۔

ظاہر ہے کہ خنزیر کے بالوں سے موزوں اور جوتوں کی سلائی کا معاملہ فقہاء کی اصطلاحی "ضرورت" کے دائرہ میں نہیں آتا بلکہ یہ عمومی حاجت اور حرج کا معاملہ ہے' اس عمومی حاجت اور حرج کو دور کرنے کے لئے مختلف فقہاء نے جوتوں اور موزوں کی سلائی میں خنزیر کے بال کے استعمال اور خریداری کی اجازت دی' ان موزوں میں نماز کی ادائیگی درست قرار دی حالانکہ قرآن کی رو سے خنزیر حرام اور نجس ہے۔

(۲) حرم کی گھاس چرانا :

حدیث کی صحیح ترین کتابوں میں یہ روایت موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن حرم مکی کے احکام بیان فرماتے ہوئے وہاں کی سبز گھاس کاٹنے سے بھی منع فرمایا اور اس ممانعت سے صرف ایک مخصوص گھاس "اذخر" کا استثناء فرمایا اسی لئے اکثر فقہاء نے اذخر کے سوا حرم مکی کی ہر سبز گھاس کاٹنے کو منع قرار دیا' اسی طرح اذخر کے علاوہ حرم کی دوسری سبز گھاسیں جانوروں کو چرانے کی ممانعت کی ہے لیکن اس مسئلہ میں امام ابو یوسف کا نقطہ نظر دوسرے ائمہ سے مختلف ہے' ان کے نزدیک حرم کی گھاس چرانا (خواہ وہ اذخر کے علاوہ ہو) جائز ہے۔

علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

الفائدۃ الثالثۃ : المشقۃ و الحرج انما یعتبر فی موضع لا نص فیہ و اما مع النص بخلافہ فلا' و لذا قال ابوحنیفۃ و محمد بحرمۃ رعی حشیش الحرم الا الاذخر و جوز ابویوسف رعیہ للحرج و رد علیہ بما ذکرناہ۔

(تیسرا فائدہ) مشقت اور حرج کا اعتبار اس مسئلہ میں ہے جس میں نص موجود نہ ہو' مخالف نص کی موجودگی میں مشقت و حرج کا اعتبار نہیں' اسی لئے امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے حرم کی گھاس چرانے کو حرام قرار دیا سوائے اذخر کے' اور امام ابویوسف نے حرج کی وجہ سے حرم کی گھاس چرانے کو جائز قرار دیا' ان کی تردید اسی مذکورہ اصول سے کی گئی ہے۔

الاشباہ و النظائر لابن نجیم کے شارح علامہ حموی "**ورد علیہ بما ذکرناہ**" کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قوله ورد عليه بما ذكرناه يعني من ان الحرج انما يعتبر في موضع لا نص فيه و فيه ان الرد انما يتم ان لو كان ابويوسف يقول بذلك و الظاهر انه لا يقول به انه جوز الكيل فيما يوزن و الوزن فيما يكال عملا بالعرف و ان ورد النص فيه بخلافه۔

مصنف کے قول (ان کی تردید اسی مذکورہ اصول سے کی گئی ہے) سے مراد یہ اصول ہے کہ حرج کا اعتبار اس مسئلہ میں ہوتا ہے جس میں نص موجود نہ ہو' اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ تردید اس وقت مکمل ہوتی جب کہ امام ابویوسف مذکورہ بالا اصول کے قائل ہوتے' حالانکہ بہ ظاہر وہ اس اصول کے قائل نہیں ہیں' اسی لئے انہوں نے عرف پر عمل کرتے ہوئے موزونات میں کیل کو اور کیلات میں وزن کو جائز قرار دیا ہے' اگرچہ اس کے خلاف نص وارد ہو۔

علامہ سرخسی لکھتے ہیں:

و ذهب ابن ابی ليلى و ابويوسف من الحنفيه الى جواز رعى الدواب لنبت الحرم و خصوا الحديث بهبذا رفع الحرج و قالوا: انه يشق على الناس حمل علف الدواب من خارج الحرم(المبسوط جلد ۳ صفحه ۱۰۴)

ابن ابی لیلی اور احناف میں سے ابویوسف کا مسلک یہ ہے کہ حرم کی گھاس چوپایوں کو چرانا جائز ہے اور ان حضرات نے رفع حرم کے اصول سے حدیث میں **تخصیص** کی ہے' ان حضرات کا کہنا ہے کہ لوگوں کے لئے انتہائی دشوار ہے کہ حرم کے باہر سے جانوروں کا چارہ لاد کر لائیں۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی امام ابویوسف وغیرہ کا استدلال اس طرح پیش کرتے ہیں:

ان الناس كانوا يدخلون بالهدى في الحرم و تكثر فيه و لم ينقل انها كانت تسد افواهها و لان بهم حاجه الى ذلك(المغنى لابن قدامة جلد۳' صفحه ۳۵۱)

لوگ ہدی لے کر حرم میں داخل ہوتے تھے اور حرم میں ہدی بہ کثرت ہوتے تھے اور یہ بات منقول نہیں ہے کہ ان جانوروں کے منہ باندھے جاتے ہوں اور اس لئے بھی کہ ان کو اس کی ضرورت ہوتی ہے۔

مشقت' حرج اور عموم بلوی منصوص مسئلہ میں معتبر اور موثر ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے ایک مقام پر ابن ہمام لکھتے ہیں:

و ما قيل ان البلوى لا تعتبر في موضع النص ممنوع بل تعتبر اذا تحققت بالنص النافي للحرج و هو ليس معارضه للنص بالراي(فتح القدير اول صفحه ۱۷۹)

یہ جو بات کہی جاتی ہے کہ عموم بلوی اس مسئلہ میں معتبر نہیں ہے جس میں نص موجود ہو یہ بات ناقابل تسلیم ہے' نص کی موجودگی میں بھی عموم بلوی کا اعتبار ہے بشرطیکہ عموم بلوی متحقق ہو' اس نص کی بنا پر جو حرج کی نفی کرتی ہے' یہ رائے کے ذریعہ نص کا معارضہ نہیں ہے۔

علامہ ابن ہمام نے یہ بات لید (روث) کے نجاست غلیظ یا خفیفہ ہونے کی بحث میں لکھی ہے' امام ابن ہمام کی یہ بحث یہاں نقل

کرنے کے لائق ہے کیونکہ اس سے عموم بلوی' حاجت عامہ کے بارے میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے نقطہ نظر کا اختلاف واضح طور پر سامنے آتا ہے۔

و ثمرة الخلاف تظهر في الروث و هو للحمار و الفرس و الخثي و هو للبقر و البعر و هو للابل و الغنم فعنده غليظة لقوله عليه الصلوة و السلام في الروثة انها ركس و لم يعارض و عندهما خفيفة فان مالكا يرى طهارتها و لعموم البلوى لامتلاء الطرق بخلاف بول الحمار و غيره مما لا يوكل لان الارض تنشفه حتى رجع محمد اخرا الى انه لا يمنع الروث و ان فحش لما دخل الري مع الخليفة و راى بلوى الناس من امتلاء الطرق و الخانات بها. . . . و له ان الموجب للعمل النص لا الخلاف و البلوى في النعال و قد ظهر اثرها حتى طهرت بالدلك فاثبات امر زائد على ذلك يكون بغير موجب و ما قيل ان البلوى لا تعتبر في موضع النص. . . (فتح القدير اول' صفحه ۱۷۹)

اس اختلاف کا ثمرہ لید' گوبر' مینگنی کے بارے میں ظاہر ہوگا' لید گدھے اور گھوڑے کی ہوتی ہے' گوبر گائے بیل کا ہوتا ہے' مینگنی اونٹ اور بکری کی ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک لید وغیرہ نجاست غلیظہ ہے کیونکہ لید کے بارے میں رسول اکرمؐ نے فرمایا ہے کہ وہ ناپاک ہے' اس کے خلاف کوئی نص وارد نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک لید وغیرہ نجاست خفیفہ ہے' کیونکہ امام مالک لید وغیرہ کو پاک قرار دیتے ہیں اور اس لئے بھی کہ لید وغیرہ میں عموم بلوی ہے' راستے اس سے بھرے رہتے ہیں بخلاف گدھا وغیرہ غیرماکول اللحم جانوروں کے پیشاب کے' کیونکہ زمین اسے جذب کرلیتی ہے حتی کہ امام محمد نے آخر میں اس طرف رجوع کرلیا تھا کہ لید مانع نہیں ہے اگرچہ زیادہ ہو' ان کی رائے میں یہ تبدیلی اس وقت ہوئی جب خلیفہ کے ساتھ رے گئے اور دیکھا کہ راستے اور سرائیں لید سے پر ہیں....

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موجب عمل نص ہے نہ کہ اختلاف فقہاء اور عمومی ابتلاء جوتوں میں ہے' اس ابتلاء کا اثر جوتوں میں ظاہر ہوچکا حتی کہ جوتے رگڑنے سے پاک ہوگئے لہٰذا اس سے زائد امر کا ثابت کرنا بغیر موجب کے ہوگا اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ بلوی موضع نص میں معتبر نہیں....

قاضی ابن العربی مالکی سورۂ حج آیت ۷۸ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

اذا كان الحرج في نازلة عاما في الناس فانه يسقط و ان كان خاصا لم يعتبر عندنا و في بعض اصول الشافعي اعتباره(احكام القرآن لابن العربي جلد ۳ صفحه ۳۱۰)

اگر کسی معاملہ میں حرج تمام لوگوں کو درپیش ہو تو وہ ساقط ہوجاتا ہے اور اگر خاص ہو تو ہمارے نزدیک اس کا اعتبار نہیں' امام شافعی کے بعض اصول میں خصوصی حرج کا بھی اعتبار کیا گیا ہے۔

(۳) بیع معدوم کی حرمت سے استثناء:

ایک حدیث میں صراحۃ معدوم کی بیع سے منع کیا گیا ہے' اسی طرح بدو صلاح (قابل انتفاع ہونے) سے پہلے پھلوں کی بیع سے متعدد روایات میں منع کیا گیا ہے اس کے باوجود بہت سے فقہاء نے ان درختوں کے پھلوں کی فروختگی کی اجازت دی ہے جن کے سارے پھل ایک ساتھ نکلتے بلکہ رفتہ رفتہ طویل مدت میں نکلتے رہتے ہیں' حالانکہ فروختگی کے وقت پھل کی بڑی مقدار معدوم ہوتی ہے یا ناقابل انتفاع رہتی ہے' اس بیع کی جواز کا فتوی حاجت عامہ کی بنیاد پر دیا گیا ہے' شیخ مصطفیٰ زرقاء اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ورد ایضا فی الحدیث النبوی الثابت ان النبی علیہ السلام نہی عن بیع الانسان ما لیس عندہ و ہی قضیہ بیع المعدوم کما نہی ایضا عن بیع الغرر وقد تقدم بیان معناہ (ر: ف ۳۱' الحاشیہ)

لکن فقہاء المذاہب الحنفی خصصوا ہذین الحدیثین فجوزوا بیع المواسم الثمریہ فی الکروم و سائر الاشجار ذات الثمار المتلاحقہ متی ظہر بعض ہذہ الثمار فقط و بدا صلاحہا و ذلک لان المصلحہ تقضی بتجویز ہذا البیع لحاجہ الناس الیہ۔

و فی ہذا التجویز تخصیص للحدیثین المذکورین فان الثمار التی ستوجد معدومہ وقت البیع ففیہا بیع المعدوم کما ان کمیتہا احتمالیہ لایمکن تحدیدہا وقت البیع ففیہا نوع من الغرر (المدخل الفقہی العام اول' ص ۱۲۹' اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲/۱۳۸-۱۳۷)

ایک ثابت شدہ حدیث نبوی میں آیا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع کیا کہ انسان ایسی چیز بیچے جو اس کے پاس نہیں ہے' یہ بیع المعدوم کا مسئلہ ہے جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع غرر (دھوکے والی بیع) سے منع فرمایا ہے اس کے معنی کی وضاحت گذر چکی ہے۔ (ملاحظہ ہو کتاب ہذا کا پیراگراف ۳۱ حاشیہ)

لیکن مذہب حنفی کے فقہاء نے ان دونوں حدیثوں میں تخصیص کی ہے' چنانچہ ان حضرات نے انگور کی بیلوں اور ان تمام درختوں میں جن کے پھل تدریجاً نکلتے رہتے ہیں پوری سیزن میں آنے والے پھلوں کی فروخت جائز قرار دی ہے بشرطیکہ بعض پھل درخت پر آگئے ہوں اور قابل انتفاع ہوگئے ہوں کیونکہ لوگوں کی حاجت کی وجہ سے مصلحت اس بیع کو جائز قرار دینے کی متقاضی ہے حالانکہ اس جائز قرار دینے میں مذکورہ بالا حدیثوں میں تخصیص کرنی پڑ رہی ہے' کیونکہ جو پھل فروختگی کے وقت موجود نہیں تھے آئندہ پیدا ہوں گے۔ ان میں معدوم کی بیع ہوئی۔ اس طرح ان کی مقدار امکانی ہے بیع کے وقت ان کی تحدید ممکن نہیں ہے اس لئے اس میں ایک قسم کا غرر بھی ہوا۔

(۴) شہادت بالتسامع:

ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شہادت (گواہی) کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ

وسلم نے سائل سے پوچھا : کیا تم سورج دیکھتے ہو؟ اس نے جواب دیا ہاں' آپ نے فرمایا سورج جیسی چیز پر گواہی دو یا شہادت نہ ہو۔

اسی لئے فقہاء نے شہادت کے لئے عینی مشاہدہ ضروری قرار دیا ہے اور دوسرے سے سنی سنائی بات پر شہادت سے منع کیا ہے' لیکن فقہاء احناف نے وقف ثبوت نسب وغیرہ مختلف امور میں سنی ہوئی بات پر شہادت (شہادة بالتسامع) کا اعتبار کیا ہے کیونکہ ان معاملات میں شہادت کے لئے مشاہدہ کی شرط لگانے میں تنگی اور حرج ہے لوگوں کے حقوق ضائع ہونے کا خطرہ ہے۔ (اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو' فتح القدیر' بدائع الصنائع)

چند تصریحات:

کسی مسئلہ میں عمومی حاجت کی صورت پیدا ہونے کے بعد احکام شریعت میں اس کا اعتبار نہ کرنے سے حرج پیدا ہوتا ہے' پورا سماج یا اس کا ایک بڑا طبقہ تنگی میں مبتلا ہوتا ہے اور رفع حرج اسلامی شریعت کا قطعی اصول ہے' جو بہ کثرت آیات اور احادیث سے ثابت ہے' لہذا اگر رفع حرج کا تصادم غیر قطعی نص سے ہو تو بہت سے فقہاء نص غیر قطعی میں اس کی بناء پر تخصیص یا تاویل کرتے ہیں' اور بعض حضرات تو اس کی بنا پر نص کے ترک میں بھی دریغ نہیں کرتے' فقہ حنفی کے استحسانی مسائل اور فقہ مالکی کے استصلاحی مسائل کا جائزہ لینے کی بہت سی مثالیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔

امام سرخسی استحسان کی بحث میں لکھتے ہیں:

كان شيخنا الامام يقول: الاستحسان ترک القياس والاخذ بما هو اوفق للناس و قيل الاستحسان طلب السهولة في الاحكام فيما يبتلي فيه الخاص و العام و قيل: الاخذ بالسعة و ابتغاء الدعة و ما فيه الراحة۔

و حاصل هذه العبارات انه ترک العسر لليسر و هو اصل في الدين۔ (المبسوط للسرخسی ج۱۲ ص۱۴۵)

ہمارے شیخ فرماتے ہیں کہ استحسان قیاس کو ترک کرکے اس چیز کو اختیار کرتا ہے جو لوگوں کے لئے زیادہ موافق ہو استحسان کی تعریف اس طرح بھی کی گئی ہے' جن مسائل میں عام اور خاص سب مبتلا ہوں ان کے احکام میں سہولت تلاش کرنا' استحسان کی ایک تعریف یہ بھی ہے کہ کشادگی کو اختیار کرنا' آرام کو تلاش کرنا' ایک تعریف یہ ہے ساحت کو لینا' جس چیز میں راحت ہو اسے تلاش کرنا۔

ان عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ استحسان آسانی کے لئے تنگی کو ترک کر دینا ہے' یہ دین کی ایک اصل ہے۔

امام ابن تیمیہ اپنے دور میں رائج ایک خاص صورت معاملہ کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

و مما تمس الحاجة اليه من فروع هذه القاعدة و من مسائل بيع الثمر قبل بدو صلاحه ما قد عمت به البلوى في كثير من بلاد الاسلام او اكثرها لاسيما دمشق و ذلک ان الارض تكون مشتملة على غراس و ارض تصلح للزرع' و ربما اشتملت مع ذلک على مساكن فيريد صاحبها ان يواجرها لمن يسقيها و يزرعها او يسكنها مع ذلک فهذا اذا كان فيها ارض و غراس مما اختلف الفقهاء فيه على ثلاثة اقوال (القواعد النورانیہ صفحہ ۱۵۹)

اس قاعدہ کے ان فروع میں سے جن کی ضرورت کثرت سے پیش آتی ہے اور بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی بیع کے مسائل میں سے ایک مسئلہ وہ ہے جس میں بہت سے بلادِ اسلامیہ' یا اکثر بلادِ اسلامیہ میں عمومی ابتلا ہے خصوصاً دمشق میں' اس کی صورت یہ ہے کہ بعض زمینوں میں کچھ درخت ہوتے ہیں اور کچھ زمین کاشت کے لائق ہوتی ہے' بسا اوقات اس طرح کی زمینوں میں کچھ مکانات بھی ہوتے ہیں' زمین کا مالک اس زمین کو کسی ایسے شخص کو کرایہ پر دینا چاہتا ہے جو درختوں کو پانی دے' باقی ماندہ زمین میں کاشت کرے یا ان کے ساتھ مکانات میں رہائش اختیار کرے' اس طرح کی زمین جس میں کچھ درخت ہیں اور کچھ خالی' قابل کاشت زمین اسے کرایہ پر دینے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے ان کے تین مختلف اقوال ہیں۔

اس کے بعد حافظ ابن تیمیہ نے فقہاء کے اقوال اور دلائل تفصیل سے ذکر کیے ہیں اور اس صورت معاملہ کو ناجائز کہنے والوں نے اسے جائز کرنے کے لئے جو حیلے تجویز کیے ہیں ان پر گفتگو کی ہے' اس کے بعد لکھتے ہیں:

و الذین لا یحتالون' او یحتالون و قد ظہر لہم فساد ہذہ الحیلہ بین امرین: اما ان یفعلوا ذلک للحاجۃ و یعتقدوا انہم فاعلون للمحرم کما راینا علیہ اکثر الناس و اما ان یترکوا ذلک و یترکوا تناول الثمار الداخلۃ فی ہذہ المعاملۃ فیدخل علیہم من الضرر والضرار مالا یعلمہ الا اللہ۔

جو لوگ حیلے نہیں کرتے' یا حیلے کرتے ہیں' اور ان پر اس حیلہ کا فساد ظاہر ہو چکا ہے ان کے سامنے دو ہی راہیں ہیں' یا تو حاجت کی وجہ سے یہ معاملہ کرتے رہیں اور یہ سمجھتے رہیں کہ وہ حرام کام کر رہے ہیں جیسا کہ ہم نے اکثر لوگوں کو دیکھا یا اس معاملہ کو ترک کر دیں اور اس معاملہ کے دائرے میں جو پھل آتے' انہیں کھانا ترک کر دیں' اس کا نتیجہ انہیں اس قدر ضرر پہنچے جنہیں اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

و ان امکن ان یلتزم ذلک واحد او اثنان لما یمکن للمسلمین التزام ذلک الا بفساد الاموال التی لا تاتی بہ شریعۃ قط فضلا عن شریعۃ قال اللہ فیہا (۲۲: ۷۸ ما جعل علیکم فی الدین من حرج) و قال تعالیٰ: (۲: ۱۸۵ یرید اللہ ان یخفف عنکم) و فی الصحیحین "انما بعثتم میسرین" و "یسروا و لا تعسروا" "لیعلم الیہود ان فی دیننا وسعا" لکل ما لا یتم المعاش الا بہ فتحریمہ حرج و ہو منتف شرعا (القواعد النورانیہ صفحہ ۱۶۳ - ۱۶۵)

اس کی پابندی ایک دو مسلمان کر سکتے ہیں لیکن سب مسلمان اس کی پابندی نہیں کر سکتے اس کی پابندی کرنے سے بہت سے اموال ضائع ہو جائیں' اموال کے فساد و ضیاع کی اجازت کوئی شریعت نہیں دے سکتی' چہ جائیکہ وہ شریعت اجازت دے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ "اللہ تعالیٰ نے تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی" دوسری جگہ ارشاد ہے "اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے تنگی نہیں چاہتا" ایک اور مقام پر ارشاد ربانی ہے "اللہ تعالیٰ تم سے بوجھ ہلکا کرنا چاہتا ہے" صحیحین میں ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم لوگ آسانی کرنے والے بنا کر بھیجے گئے ہو" اور "آسانی کرو' تنگی نہ کرو" "یہود کو جان لینا چاہئے کہ ہمارے دین میں وسعت ہے" لہٰذا جس چیز کے بغیر معاش مکمل نہ ہو سکے اسے حرام قرار دینا "حرج" (غیر معمولی تنگی) ہے اور شریعت میں "حرج" کی نفی

کی گئی ہے۔

خلاصہ بحث:

دور حاضر میں "ضرورت" "واضطرار" کے مرحلہ سے قریب پہنچنے والی "اجتماعی حاجات" کا دائرہ وسیع ہوتا جارہا ہے' ماضی کے برخلاف دور حاضر میں حکومتیں زندگی کے ہر میدان میں مداخلت کررہی ہیں' ہر شعبہ زندگی کے بارے میں قانون سازی اور منصوبہ سازی کرتی ہیں' حکومتوں کا عام طرز لادینی اور مخالف اسلام ہے' مسلم ممالک میں بھی زمام اقتدار اسلام دشمن طاقتوں کے ہاتھوں میں ہے اور اگر اتفاق سے کسی مسلم ملک میں اسلام پسند برسراقتدار ہیں تو وہ بھی عالمی طاقتوں کے دباؤ سے غیراسلامی خطوط پر قانون سازی اور منصوبہ سازی پر مجبور ہیں' ان حالات نے ہر میدان زندگی میں بہت سے اجتماعی حاجتوں کو جنم دیا ہے انہیں کلیتہ نظرانداز نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ ان سب کو غیرمعتبر قرار دینے سے مسلم سماج انتہائی تنگی اور پیچیدگی میں مبتلا ہوگا' مسلمانوں کو زندگی کے بہت سے میدانوں سے دست کش ہونا پڑے گا' صنعت و حرفت' ملازمت و تجارت کے بہت سے بہترین مواقع کھونے پڑیں گے۔

دوسری طرف آنکھ بند کرکے تمام "اجتماعی حاجات" کو جواز کی سند بھی نہیں دی جاسکتی کیونکہ تمام حاجتیں ایک درجہ کی نہیں ہیں' ان کا دائرہ اور ناگزیریت ایک دوسرے سے مختلف ہے اس لئے اجتماعی حاجتوں کا شرعی حکم متعین کرنے سے پہلے ان میں سے ہرایک کا انتہائی گہرا مطالعہ ضروری ہے اس مطالعہ میں بعض دفعہ ماہرین قانون سے مدد لینی ہوگی' اجتماعی حاجت میں جس شعبہ زندگی سے متعلق ہے' اس سے وابستہ اور اس پر گہری نظر رکھنے والے افراد سے مدد لینی ہوگی۔

اس طرح کی اجتماعی حاجتوں کے مسائل میں حسب ضرورت ماہرین قانون' ماہرین سماجیات' عوامی رجحانات کا جائزہ لینے والے اداروں اور تنظیموں سے مدد لینا یہ طے کرنے کے لئے ضروری ہوگا کہ کون سی اجتماعی حاجت کس درجہ کی ہے' اس حاجت کا دائرہ کیا ہے' وہ کس قدر ناگزیر ہے' اسے نظرانداز کرنے میں فوری طور پر یا مستقبل میں کیا اثرات و نتائج مرتب ہوں گے' اس کا کوئی جائز اور بے غبار متبادل موجود ہے یا نہیں۔

زیر غور اجتماعی حاجت کے بارے میں ماہرین کے ذریعہ پوری معلومات فراہم ہونے کے بعد مقاصد شریعت اور احکام شریعت پر نظر رکھنے والے اصحاب بصیرت علماء و فقہاء فراہم شدہ معلومات اور جائزوں کی روشنی میں اس بات کا فیصلہ فرمائیں گے کہ کون سی اجتماعی حاجت وسعت' ہمہ گیری' ناگزیریت کے اس درجہ کو پہنچ چکی ہے کہ اس سے لوگوں کا دستکش ہونا ناممکن سا ہے' اور اس سے دستکش ہونے میں سماج کو غیرمعمولی ضیق و حرج لاحق ہوگا' لہٰذا اسے موجودہ حالات میں جواز کی سند دی جائے اور کون سی اجتماعی حاجت اس درجہ کو نہیں پہنچی ہے' اس کا جائز متبادل آسانی سے فراہم ہے' لہٰذا اسے ترک کرنے میں زیادہ تنگی نہیں ہوگی' اور کون سی اجتماعی حاجتوں کو بلاوجہ حاجت کا نام دے دیا گیا ہے' وہ دراصل کمالیات یا فضولیات میں سے ہیں لہٰذا ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا' شیخ محمود فہمی ابوسنہ نے بالکل درست فرمایا ہے کہ اس طرح کے مسائل میں فیصلہ کرنے کے لئے تیز فقہی نظر اور لوگوں کے احوال و عادات کی گہری واقفیت ضروری ہے۔

☆ ☆ ☆

"ضرورت" سے متعلق سوالات کے جوابات

از -- جناب مولانا محمد برہان الدین سنبھلی صاحب
دارالعلوم ندوۃ العلماء - لکھنؤ

۱--۶ "ضرورت" اور "حاجت" وغیرہما کے بارے میں محقق ابن ہمام کی بیان کردہ تعریفیں مع احکام جب متعدد معتبر کتب فقہ میں موجود ملتی ہیں تو ان کے بارے میں نئے سرے سے سوال کرنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی، اس لئے صرف ان تعریفوں کا نقل کردینا ہی کافی معلوم ہو رہا ہے جو کتب معتبرہ میں ذکر کی گئی ہیں۔ یہاں "الاشباہ والنظائر" کے محشی علامہ حموی کے الفاظ میں نقل کی جارہی ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں: **ھھنا خمسة مراتب، ضرورة و حاجة و منفعة و زینة و فضول، فالضرورة بلوغه حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک اوقارب و ھذا یبیح تناول الحرام و الحاجة کالجائع الذی لولم یجد ما یاکله لم یھلک غیر انه یکون فی جھد و مشقة و ھذا لایبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم** (حاشیہ حموی صفحہ ۱۲۲ الاشباہ لابن النجیم مطبعة تعلیمیة ۱۲۶۰ھ)

یہاں پانچ مرتبے ہیں:- (۱) ضرورت (۲) حاجت (۳) منفعت (۴) زینت (۵) فضول۔

"ضرورت" اس درجہ کی مجبوری کا نام ہے کہ اگر ممنوع شئی استعمال نہ کی جائے تو اس مجبور شخص کی ہلاکت واقع ہوجائے یا وہ ہلاکت کے قریب پہنچ جائے۔ "حاجت" اس کے بعد کا درجہ ہے، جس میں ہلاکت کا خطرہ تو نہیں ہوتا، البتہ شدید مشقت اور دشواری کا سامنا ہوتا ہے، اس صورت میں کوئی حرام چیز تو حلال نہیں ہوتی البتہ روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہوجاتی ہے۔

مذکورہ بالا عبارت سے "ضرورت" اور "حاجت" کی تعریفیں بھی واضح طور سے معلوم ہو رہی ہیں اور ان کے مابین حقیقت و حکم کا فرق بھی صاف طور سے معلوم ہو رہا ہے، بنابریں مزید تفصیل غیر ضروری ہی ہوگی، اس عبارت سے اگرچہ یہ ظاہر نہیں ہو رہا ہے کہ "ضرورت" کی بناپر ممنوع شئی کے ارتکاب و استعمال سے صرف رفع حرمت ہوگی یا اس کا استعمال واجب ہوگا۔ دراصل یہ تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں زیادہ وضاحت سے ملتی ہے (جن کا ذکر آگے آرہا ہے)

۷-۹، ۱۱، ۱۲- اور اسی تفصیل سے سوالات نمبر ۷ تا ۹، اور ۱۱، ۱۲ کے جوابات بھی غور کرنے سے نکل آتے ہیں۔ سوال نمبر ۱۰ کا جواب، ۱۲ کے بعد ملاحظہ کیجئے) یہاں اصول فقہ کے ایک معتبر متن کی عبارت پیش کی جاتی ہے جس سے یہ پہلو اجاگر ہو رہا ہے "المنار" میں ہے: (فصل "الامور المتعرضة علی الاھلیة" کے تحت) **و الاکراہ و ھو اما ان یعدم الرضاء و یفسد الاختیار و ھو الملجیٔ او یعدم الرضاء ولا یفسد الاختیار اولا یعدم الرضاء- - - و الحرمات انواع، حرمة لا تنکشف ولا**

تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة وقتل المسلم' و حرمة يحتمل السقوط كحرمة الخمر والميتة والخنزير' و حرمة لاتحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر و حرمة تحتمل السقوط ولكنها لم تسقط بعذر الكره و احتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير و لهذا اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا (" المنار" صفحه ۱۶۵ - ۱۶۷ مکتبہ یوسفی دیوبند)

"اکراہ ملجی" وہ ہے جس میں رضا معدوم ہو جاتی ہے اور اختیار جاتا رہتا ہے۔ "غیر ملجی اکراہ" وہ ہے جس میں رضا تو معدوم ہو جاتی ہے لیکن اختیار باقی رہتا ہے۔

"محرمات" کی کئی قسمیں ہیں' ایک وہ ہے جو کبھی ختم نہیں ہوتی یعنی جس کی کبھی اجازت نہیں ہوتی' جیسے کسی عورت کے ساتھ زنا کرنا یا کسی مسلمان کو قتل کرنا (یہ دونوں کام کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہوتے)

دوسری وہ ہے جو ساقط تو نہیں ہوتی لیکن مجبوری میں رخصت ارتکاب کی اجازت ہوتی ہے' جیسے کلمہ کفر زبان سے بکنا (کہ مجبوری میں اس کی اجازت ہوتی ہے)۔

تیسری بھی اس کے قریب قریب ہے' جیسے کسی شخص کا (بلا اجازت) مال استعمال کرنا ان دونوں میں حرام کا ارتکاب نہ کرنا اور شہید ہو جانا ہی بہتر ہے۔

چوتھی قسم وہ ہے جو مجبوری میں ساقط ہو جاتی ہے' جیسے شراب' مردار اور خنزیر کا گوشت۔

"المنار" کے مشہور شارح ملاجیون اس کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(" حرمة تحتمل السقوط") بعذر الاكراه وغيره و تصير حلال الاستعمال' فهو داخل في الاكراه الفرض (كحرمة الخمر و الميتة و لحم الخنزير") فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى " و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه" فحالة المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك (صفحه ۵۸۳ - ۵۸۴' طبع بيروت دارالكتب العلميه)

(حرمت کی ایک قسم یہ ہے کہ جس میں) اکراہ (تام یعنی اکراہ ملجی) یا اس جیسے عذر کی وجہ سے حرام چیز کا استعمال حلال ہو جاتا ہے.... جیسے شراب' مردار' خنزیر کا گوشت' ان کی حرمت حالت اختیار میں ہے لیکن اضطرار میں ختم ہو جاتی ہے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے " و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه۔ اس سے معلوم ہوا کہ اضطرار اور شدید بھوک کی حالت حرمت سے مستثنیٰ ہے۔

اور خود ماتن (علامہ نسفی) نے عبارت مذکورہ کی شرح بایں الفاظ فرمائی ہے : فان الاكراه الملجى يوجب اباحة هذه الاشياء لان حرمتها لم تثبت بالنص الا عند الاختيار' قال الله تعالى " و قد فصل الخ۔ (كشف الاسرار للنسفى صفحه ۵۸۳ جلد۲ طبع بيروت) یہ بات کہ "ضرورت" کے وقت بعض محرمات حلال ہو جاتے ہیں' اصولی انداز میں شارح کشف'

للبزدوی ' علامہ عبد العزیز بخاری نے بہت وضاحت سے بیان کی ہے یہاں اس کا اقتباس بھی پیش کیا جارہا ہے فرماتے ہیں : -
(والاکراہ بجملتہ) ای بجمیع اقسامہ لاینافی الاھلیۃ ای اھلیۃ الوجوب - - ولا یوجب سقوط الخطاب عن المکرہ بحال' سواء کان ملجا او لم یکن' الا تری انہ ای المکرہ فی الاتیان بما اکرہ علیہ متردد بین فرض ای بین کونہ مباشر فرض' کما لو اکرہ علی اکل المیتۃ او شرب الخمر بما یوجب الالجاء فانہ یفترض (فی الکتاب " یفترش' ') الاقدام علی ما اکرہ علیہ حتی صبر و لم یاکل و لم یشرب حتی یقتل یعاقب علیہ لثبوت الاباحۃ فی حقہ فی ھذہ الحالۃ بالاستثناء المذکور فی قولہ تعالی الا ما اضطررتم الیہ' و من اکرہ علی مباح یفترض (یفترش؟) علیہ فعلہ و کذا ھھنا' و حظر ای محظور کما فی الاکراہ علی الزنا و قتل النفس المعصومۃ و اباحۃ کما فی اکراہ الصائم علی افساد الصوم فانہ یبیح لہ الفطر و رخصۃ کما فی الاکراہ علی الکفر فانہ ترخص لہ اجراء کلمۃ الکفر علی اللسان' ' (کشف الاسرار' شرح الاصول للبزدوی لعبد العزیز البخاری صفحہ ۳۸۳ جلد۳) (مذکورہ دونوں اقتباسات کا مفہوم تقریباً وہی ہے جو اوپر والے اقتباس کے ترجمہ میں مذکور ہوا ہے) سب سے زیادہ تفصیلی بحث "توضیح تلویح" (صفحہ ۲۰۷-۲۱۳) میں ملتی ہے۔ اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور "رخصت" کی بحث و تفصیل سے بھی زیر بحث سوال کا جواب تلاش کرنے میں بہت مدد ملے گی۔

"عرف" بالکل الگ چیز ہے' اس سے کوئی حرام قطعی (منصوص الحرمۃ) حلال نہیں ہوتا' بلکہ اگر منصوص کا ترک لازم آتا ہو تو عرف پر عمل نہ ہوگا جیساکہ "رسم المفتی" میں ہے: **العمل بالعرف مالم یخالف الشریعۃ کالمکس و الربا.... ان العرف العام لا یعتبر اذا لزم منہ ترک النص** (صفحہ۹۸-۹۹)

"عرف" پر عمل اس وقت ہی جائز ہوگا جبکہ اس (عرف) سے شریعت کے کسی حکم کی صریح خلاف ورزی لازم نہ آتی ہو' ورنہ جائز نہ ہوگا' جیسے ناجائز ٹیکس اور سود (کہ اگر ان کا عرف و رواج ہو جائے تو بھی جائز نہ ہونگے) کیونکہ عرف عام کا ایسی صورت میں اعتبار نہیں ہوتا جبکہ اس سے کسی نص کا ترک لازم آتا ہو۔

اور "عموم بلوی" بقول حضرت تھانوی باب نجاسات و طہارات میں معتبر ہے (امداد الفتاوی صفحہ ۱۰۶ جلد ۳) ہرباب میں نہیں' لہذا یہ بھی "ضرورت" سے فی الجملہ مختلف ہوا (فتاوی مولانا عبدالحی صفحہ ۹۶- جلد ۳ سے بھی حضرت تھانوی کی تائید ہوتی ہے) فتاوی عبدالحی میں ہے' عموم بلوی در طہارت و نجاست تاثیری کند نہ در حلت و حرمت (مجموعہ فتاوی صفحہ ۹۶- جلد ۳- مطبوعہ یوسفی)۔

۱۳'۱۴- "حاجت" بھی کبھی کبھی "ضرورت" کا درجہ حاصل کرلیتی ہے۔ علامہ سیوطی نے "**الاشباہ و النظائر**" میں بیان کیا ہے' "**الحاجۃ اذا عمت کانت کالضرورۃ**" (الاشباہ للسیوطی صفحہ ۹۷)

"حاجت" جب عام ہوجائے تو وہ "ضرورت" کا درجہ حاصل کرلیتی ہے۔

راقم نے اپنی کتاب "بینک' انشورنس اور سرکاری قرضے" کے اندر (صفحہ ۲۹-۳۰ طبع اول حیدر آباد) اسی اصول کے

پیش نظر مخلوبہ کے دیکھنے اور 'کرایہ پر کسی چیز کے لینے دینے' کی اجازت و مشروعیت کو بطور مثال ذکر کیا ہے۔ مخلوبہ کے دیکھنے اور اجارہ کی مشروعیت اگرچہ منصوص ہے' لیکن اس کا منصوص ہونا مثال بننے سے مانع نہیں بلکہ موید ہے' چنانچہ صاحب ہدایہ نے اجارہ کی مشروعیت کی اصل دلیل یہی دی ہے (و القیاس یأبی جوازہ - الا انا جوزناہ لحاجة الناس الیہ- ھدایہ صفحہ ۲۷۲ جلد ۳)

۱۵- علاج و معالجہ میں' چونکہ "تداوی بالحرام" کا مسئلہ (ائمہ احناف کے درمیان بھی) اصولاً مختلف فیہ ہے کہ بعض (مثلاً امام ابو یوسف) مطلقاً جواز کے قائل ہیں' اس لئے تداوی کے باب میں اگر نرمی کا بعض جزئیات سے شبہ ہوتا ہو تو چنداں تعجب کی بات نہیں' لیکن دوسرے ابواب میں اس سے نرمی پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

۱۶- اس کا جواب اوپر کے مباحث اور جوابات میں اصولاً آگیا ہے۔

۱۷- قابل جواب نہیں' بلکہ اس میں سوالنامہ کے بیشتر جواب کی کلید مل جاتی ہے پھر نہ جانے کیوں اسے سوال کا نمبر دیا گیا۔ راقم نے اپنے جوابات کی بنیاد اسی اصولی عبارت کو قرار دیا ہے (جیسا کہ جواب نمبر ۱--۶ کے تحت گذرا)۔

۱۸- اس کا جواب بھی اوپر (۱۳-۱۴) کے تحت گذر چکا ہے کہ "حاجت" کو "ضرورت" کا درجہ "اجتماعی حاجات" میں ہی دیا جاتا کتب فقہ میں منقول ملتا ہے' نہ کہ شخصی حاجات کے بارے میں-- لیکن جب کوئی "اجتماعی حاجت" "ضرورت" کا درجہ حاصل کر لیتی ہے تو وہ شخصی طور پر بھی "حاجت" نہیں "ضرورت" قرار دی جائے گی' غالباً یہی مفہوم ہے امام الحرمین جوینی کی حسب ذیل عبارت کا:

الحاجة فی حق آحاد الناس کافة تنزل منزل الضرورة فی حق الواحد المضطر (بحوالہ القواعد الفقہیہ صفحہ ۱۰۹ الدکتور علی احمد الندوی طبع اول)

بسا اوقات عام افراد کی "حاجت" کسی فرد خاص کے لئے "ضرورة" کے درجہ میں آتی ہے۔

اسی طرح قواعد الزرکشی کی عبارت **الحاجة تنزل منزل الضرورة الخاصة فی حق آحاد الناس (ایضا صفحہ ۱۹۸)** کا مطلب بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

☆ ☆ ☆

ضرورت سے متعلق جواب

از -- جناب ، مولانا مفتی نظام الدین صاحب
صدر مفتی دار العلوم دیوبند

اس سیمینار میں جز و ثانی کے سوالات جس کے تحت اٹھارہ سوالات درج ہیں ان سب کا الگ الگ جواب لکھنے سے پہلے ایک ضابطہ لکھ دیا جاتا ہے اس سے ان تمام سوالات کے جواب بہ آسانی اخذ ہو سکیں گے اگر کہیں کچھ اشکال بھی ہوگا تو اس کا حل بھی بآسانی نکل آئے گا' ان سب امور کی اصل یہ نصوص ہیں' مثلاً **لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام-** " **الضرر یزال** " " **الضرر الاشد یدفع بالضرر الاخف** " **و غیر ذلک من النصوص والاصول** ' انہی نصوص سے **الضرورۃ تبیح المحظورات** بھی ماخوذ ہے اور ضرورت کے بہت سے درجے ہیں' مثلاً (۱) **الحرج** (۲) **المشقۃ الشدیدۃ** (۳) **الاحتیاج الشدید** (۴) **اضطرار انفرادی** (۵) **اضطرار اجتماعی** (۶) **اکراہ ملجی** (۷) **اکراہ غیر ملجی** (۸) **المخمصۃ** یہ سب قسمیں ضرورت کے اصناف و اقسام ہیں اور ضرورت ان سب پر جنس کے درجے میں ہے ان سب میں **الضرورۃ تبیح المحظورات** کا حکم جاری ہوتا ہے۔

ان میں سے پہلا ضابطہ "الحرج مدفوع" ہے' اس کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی ضروری کام شروع کیا جائے اور اس میں کوئی مانع خارج سے اگر حائل ہو جائے تو ضابطہ نمبر(۱) جاری ہوگا کہ حرج کو دور کر دیا جائے' دفع کر دیا جائے۔ اسی کو الحرج مدفوع سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ضابطہ (۲) **المشقۃ تجلب التیسیر** کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی کام انسان کر رہا ہے جو شرعاً منع نہیں ہے' مثلاً انسان کی بنیادی ضرورت میں سے رہائش کا مکان بنواتا ہے اور اس کی تکمیل میں مشقت شدیدہ پیش آرہی ہے تو **المشقۃ تجلب التیسیر** کا حکم جاری ہوگا الاشباہ دیکھئے۔

ضابطہ (۳) **الاحتیاج الشدید** ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ ابھی کوئی کام شروع نہیں کیا ہے لیکن اس کے کرنے اور انجام دینے کے لئے شدید احتیاج ہے' مثلاً مکان بنواتا ہے' قرض لئے بغیر تکمیل نہیں ہو سکتی اور قرض غیر سودی باوجود کوشش کے نہیں مل رہا ہے تو مجبوراً سودی قرض لے کر تکمیل کر لی جائے اور اسی کو فقہاء نے بایں الفاظ بیان کیا ہے **یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح** اسی طرح کوئی شخص تجارت کر رہا ہے جس کا کرنا اس کے لئے ضروری ہے اور قرض لئے بغیر نہیں کر سکتا اور قرض غیر سودی نہیں مل رہا ہے تو اس احتیاج کی بناء پر اس کو سودی قرض لینے کی گنجائش رہے گی۔

ضابطہ (۴) اضطرار انفرادی ہے' مثلاً ایک شخص بینک میں ملازم ہے اور بینک میں سودی قرض لینے دینے کا یا اس کے کاغذات لکھنے وغیرہ کا کام کرنا پڑتا ہے اور اس کے لئے کوئی دوسرا ذریعہ معاش نہیں ہے تو اس اضطرار کی وجہ سے اس کو ملازمت ترک کر دینے کا حکم نہیں ہوگا۔ بلکہ اللہ تعالی سے معاملہ کرے کہ اے اللہ میں آپ سے وعدہ کرتا ہوں کہ جب مجھے کوئی جائز ذریعہ معاش قابل گزارہ مل

جائے گا تو اس ملازمت کو چھوڑ دوں گا تو فقہاء نے اس کو اس اضطرار انفرادی کے تحت ملازمت باقی رکھنے کی شرعاً اجازت دے دی ہے' اب اس شخص کے لئے لازم رہے گا کہ اپنے معاملہ کو جس کو اللہ تبارک و تعالیٰ کے ساتھ کیا ہے مستحضر رکھے' دعاء بھی کرتا رہے بلکہ حدیث پاک **اعمالکم عمالکم** او **کما قال** اور حدیث پاک **کما تکونوا یولی علیکم** او **کما قال** کے مطابق اپنی کوتاہیوں اور غلطیوں پر جو دانستہ ہو گئی ہو یا نادانستہ اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتا رہے تو یقین غالب ہے کہ جلد اس پریشانی سے نجات حاصل ہو جائے گی' اور اس اضطرار انفرادی کی بہت ساری مثالیں موجود ہیں' مثلاً ایک شخص کوئی جائز کام کر رہا تھا کہ کوئی ظالم حاکم نے رشوت کا مطالبہ کر دیا اور بغیر رشوت دیئے اپنا یہ جائز مقصود حاصل نہیں ہو رہا تھا اور رشوت دے کر کام چلا لیا تو یہ بھی اضطرار انفرادی کی ایک مثال ہو سکتی ہے اور مثلاً ایک شخص کسی دفتر یا ادارہ میں ملازم ہے اور اس دفتر یا ادارہ میں یہ قانون بن گیا ہے کہ بقائے ملازمت کے لئے لائف انشورنس لازم ہے اور اس شخص کے لئے اس ملازمت کے علاوہ کوئی دوسرا ذریعہ معاش نہیں ہے تو انہی شرائط و ہدایات مذکورہ بالا کے مطابق یہ ملازمت باقی رکھنے میں مضطر یا ضطرار انفرادی شمار ہو گا اور اسی طرح کی اور بے شمار مثالیں اضطرار انفرادی کی نکل سکتی ہیں۔

پانچواں شرعی ضابطہ اضطرار اجتماعی ہے' اس کا مفہوم یہ ہے کہ جماعت کی جماعت یا پوری قوم کی قوم اضطرار کی زد میں مبتلا ہو۔ مثلاً اس وقت حکومت کا قانون ہے کہ کوئی شخص ٹیکسی یا بس' یا ٹرکز وغیرہ کچھ بھی نہیں چلا سکتا ہے جب تک کہ اس کا بیمہ نہ کرائے حتیٰ کہ اپنی ذاتی سواری کے لئے بھی بغیر بیمہ کے استعمال نہیں کر سکتا بلکہ اس وقت کوئی معتد بہ تجارت بھی اس کے املاک یا دوکان وغیرہ کے بیمہ کرائے بغیر نہیں کر سکتا' اسی طرح حکومت کی کوئی معتد بہ ملازمت بھی لائف انشورنس کے بغیر نہ تو باقی رکھ سکتے ہیں' اور نہ حاصل کر سکتے ہیں بلکہ اب تو بہت سے غیر سرکاری ادارے بھی لائف انشورنس کی قید لگانے جا رہے ہیں کہ بغیر اس کے ان کے یہاں نہ تو ملازمت پا سکتے ہیں اور نہ باقی رکھ سکتے ہیں اسی طرح چھوٹی چھوٹی ملازمتوں اور مزدوریوں کے لئے بھی لیبر یونین کا اب ماحول عام ہوتا جا رہا ہے کہ اس میں بھی بسا اوقات بیمہ کا ارتکاب لازم ہو جاتا ہے۔

تجارت و ملازمت کے میدان سے نکل کر کاشتکاری کے میدان میں آیئے تو یہاں بھی موجودہ حالات کے مطابق کاشت کے لئے کھاد و بیج وغیرہ کی جو ضرورتیں پیش آتی ہیں ان میں سے بیشتر کا حصول بھی یا تو حکومت سے براہ راست ہوتا ہے یا حکومت کے کسی محکمہ و شعبہ سے ہوتا ہے یا کسی سوسائٹی سے ہوتا ہے اس میں بھی اکثر و بیشتر عام طور سے بیمہ کا جو عموماً قمار یا ربا پر مشتمل ہوتا ہے اس کا ارتکاب کرنا یا رشوت دینے کا ارتکاب کرنا لازم ہوتا ہے اور وہ شخص اس میں مضطر و مجبور ہوتا ہے اور لازم آنے والی تمام چیزوں کی حرمت بہ نص قطعی حرام اور ممنوع ہوتی ہیں جن سے مفر نہیں رہتا اور ان محرمات کے ارتکاب میں ملک کا ہر فرد بلا تفریق مسلم و غیر مسلم مبتلا رہتا ہے' لیکن اس وقت پیش نظر صرف مسلم قوم ہے اور اس کا حکم شرعی یہ ہے **لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق**) اور یہ حکم بھی ظاہر کرتا ہے کہ اس کا خلاف کرنا بھی بغیر اضطرار کے کرنا نہ ہو گا اور اس اضطرار کا پوری قوم مسلم کے اعتبار سے بھی عام ہونا ظاہر ہے' اس لئے اس ابتلاء عام کا شرعی حکم اور طریقہ تخلص بھی وہی نکلے گا جو اضطرار انفرادی میں ابتلاء شدہ شخص کا چند شرائط و

قیود اور شرائط مذکور ہدایت کے مطابق گذر چکا ہے۔ اور عام مسلمانوں کی یہ بدحالی و ذلت و رسوائی سب اپنے اعمال کا نتیجہ ہے **کما اشار الیہ قولہ تعالیٰ " ان اللہ لم یک مغیرا نعمۃ أنعمھا علی قوم حتی یغیروا ما بأنفسھم "** **و ایضا اشار الیہ قولہ تعالیٰ " ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بأنفسھم "** اور اس کے علاوہ اور بہت سی آیات و احادیث ہیں جو اسی مضمون کی تائید کرتی ہیں کہ اللہ رب العزت والجلال نے جب کسی قوم کو کوئی نعمت دی ہے تو جب تک اس قوم نے اس نعمت کی ناقدری نہیں کی ہے اللہ رب العزت والجلال نے کبھی اس نعمت کو نہیں بدلا اور اس قوم سے نہیں چھینا' اس پر تاریخی شواہد بھی موجود ہیں' مثلاً جب اسلام عرب کے ساتھ عجم کی طرف بڑھا تو اس وقت حکومت شرعیہ موجود تھی' اس نے اس نعمت کی قدر کی اور علماء راسخین کے تعاون سے اور آیت کریمہ " **وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ لیبین لھم** " اور اس جیسی دوسری آیات و روایات کے مطابق قدر شناسی کی تو اللہ رب العزت نے کابل سے لے کر کاشغر بلکہ اس کے بعد ہزاروں میل کی آبادی میں صرف چند صدیوں میں اسلام پھیلا دیا۔ حالانکہ وہ تمام لوگ گبرو ترسا آتش پرست اور بت پرست مشرک و کافر یہودی مجوسی وغیرہ تھے اور یہی نہیں کہ محض اسلام میں داخل ہو گئے بلکہ ان کی تمام سابق خوبو اور سرشت اور تمام سابقہ اعتقادات متبدل بہ اسلام ہو کر اسلام کے علمبردار و رہبر بن گئے اور آج دین کے ہر شعبہ میں حدیث و تفسیر و فقہ و ایمانیات' اعتقادیات' عبادات و معاملات و اخلاقیات کے ہر شعبہ میں دینی اعتبار سے ظاہر میں و باطن میں مکمل طریقہ سے آراستہ ہو گئے بعد میں اسی خطہ کی کتابیں اکثر ملتی ہیں اور جس پر آج پوری امت مسلمہ ناز کرتی ہے اور بجا ناز کرتی ہے اور یہ چیزیں دین اسلام اور تعلیمات پر عمل کرنے اور اس کی قدر دانی کرنے اور اللہ رب العزت کے وعدہ " **ان اللہ لم یک مغیرا نعمۃ أنعمھا علی قوم** " کا زندہ تاریخی دستاویز ہے۔

بخلاف اس کے جب اللہ رب العزت والجلال نے سرزمین ہند پر مسلمان حکمران بھیجے تو ان پر اس نعمت کی قدر دانی لازم تھی کہ حکومت شرعیہ قائم کرتے اور قائم رکھتے اور سارے احکام شرعیہ جاری و ساری کر دیتے مگر ایسا نہیں ہوا اور اسکی جو بھی وجہ ہوئی تھی اس پر ان سے آخرت میں حساب و کتاب ہو گا ہم سے اس پر بازپرس نہ ہو گی اور نہ اس کے اسباب جاننے پر ہماری نجات موقوف ہے اور ایسے امور جن کے جاننے پر نجات موقوف نہ ہو اور نہ اس پر آخرت میں سوال و جواب ضروری ہو اس میں رد و قدح کرنا اور اس سے بحث کرنا بھی صحیح نہیں جیسا کہ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے

ینبغی ان لا یسئل الانسان عما لا حاجۃ الیہ الی قولہ مما لا تجب معرفتہ و لم یرد بہ التکلیف (شامی نعمانی صفحہ ۸۰ جلد ۵ **فی مسائل شتی**) اس لئے اس پر بحث بھی نہیں کی جائے گی البتہ ان حالات میں بھی علماء ربانیین اور علماء راسخین فی العلم اور مشائخ حقہ ہمیشہ پوری کوشش کرتے رہے کہ دین خوب بڑھے اور پھیلے اور ہندوستان میں جتنی مسلمان صورتیں نظر آ رہی ہیں انہی علماء و مشائخ کی سعی و کاوش کا ثمرہیں' غرض اللہ ذوالجلال والعزت نے سات آٹھ سو سال تک چھوٹ دی اور ان ملی ہوئی نعمتوں کی ناقدری اور اس کی تغییر جاری رہی۔ یہاں تک کہ اللہ رب العزت نے اس کو چھین لیا اور **حتی یغیروا ما بأنفسھم** کا مظہر پورا پورا ظاہر ہو گیا اور اس کے رد عمل میں ایک ظالم حکومت (انگریزی حکومت) ہم پر مسلط ہو گئی مگر اللہ رب العزت کی شان کریمی ہم پر قائم رہی کہ انگریزی حکومت

تقریباً سو سال تک رہی اور موقع تھا کہ ہم لوگ اپنے حالات بدل کر سچے مطیع و فرمانبردار بن جاتے مگر ہم اب بھی ایسا نہیں کر سکے بلکہ مسلم قوم کی اکثریت فسق و فجور اور شرک و کفر اور طرح طرح کے بدعات و خرافات میں بڑھتی ہی رہی اللہ رب العزت و الجبروت کی دوسری پکڑ آگئی کہ انگریزوں کی حکومت آگئی اور اس کے بعد اب یہ حکومت گئی اور اس کو بھی نصف صدی کے قریب گذر رہے ہیں مگر ہماری قوم سنبھلتی نظر نہیں آرہی ہے بلکہ حال بد بڑھتا ہی نظر آتا ہے اور اس شعر کا مصداق ہوتا جارہا ہے۔

این چہ شورے است در دور قمر می بینم
ہمہ آفاق پر از فتنہ و شر می بینم

(الی ان قال قائلہ) مشکل این است کہ ہر روز کہ ی بینم شر می بینم

ان تمام حالات بد کو انکے کے پیش نظر یہ کہنا بالکل بجا و صحیح ہوگا کہ ہماری یہ سب بد حالی و ذلت و رسوائی و پریشانی اس شعر کی مصداق ہیں۔

یہ اعمال بد کی ہے پاداش ورنہ
کہیں شیر بھی جوتے جاتے ہیں ہل میں

مگر ان تمام حالات بد کے باوجود مولائے کریم و شفیق کی ذات کریم و شفیق نے ہم گنہگاروں کو اس بد حالی اور زبوں حالی میں بھی بے یار و مددگار اور بے سہارا نہیں چھوڑا بلکہ ہدایت و فلاح کا راستہ بتلا دیا اور حکم دے دیا۔ **و اعدوا لھم ما استطعتم من قوۃ و من رباط الخیل ترھبون بہ عدو اللہ و عدوکم و آخرین من دونھم لا تعلمونھم اللہ یعلمھم (انفال)**

یعنی تم لوگ اللہ کے دشمنوں کی ہر چال سے بچنے کے لئے مال میں جتنا بھی ہو سکے اور حتی المقدور جسمانی قوت اور آلات حرب کے استعمال کرنے کی قوت اور سامان حرب تیار رکھا کرو تاکہ اس کے ذریعہ سے تم ڈرا سکو اللہ کے دشمنوں کو اور اپنے موجود دشمنوں کو اور بعد میں آنے والے ظاہر اور خفیہ دشمنوں کو جن کو تم نہیں جانتے اللہ جانتا ہے سب کو ڈرا سکو۔

یہ آیت کریمہ ان تمام پیش آمدہ پریشانیوں کا نیز آئندہ پیش آنے والی پریشانیوں کے دور کرنے کا نسخہ کیمیا اثر ہے۔ نیز اس میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ اس میں کامیابی کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ سب ذمہ داران قوم سر جوڑ کر اس نسخہ کیمیا اثر پر عمل کریں اور ہر وقت آیت کریمہ " **الم یأن للذین آمنوا ان تخشع قلوبھم لذکر اللہ و ما نزل من الحق** " (سورہ حدید- ١٦) کو مستحضر رکھیں اور جاہ کو ہرگز دخل نہ دیں بلکہ اس کام کو خالص دینی کام قرار دیں، سرمو اختلاف نہ کریں بلکہ محض اللہ کو راضی کرنے کے لئے کریں ورنہ اس کا بدترین اور ناقابل تلافی وبال دنیا میں بھی بھگتنا پڑے گا، اس کی جانب صریح اشارہ ترمذی شریف میں بھی بہ صورت نص صریح مذکور ہے، نیز ہم تو سو سال کی تاریخ میں مشاہدہ بھی کر رہے ہیں کہ اللہ جل جلالہ کی عطا کردہ نعمتوں کی ناقدری کے وبال میں اور اپنے تغیرات بد کے ثمرے میں برابر مشاہدہ کرتے آرہے ہیں مگر آنکھ نہیں کھلتی، بہرحال اگر بڑوں کے سر جوڑ کر مل بیٹھنے پر قدرت نہ

ہونے سے یہ پہلی شرط میسر نہ ہوتی تو جب بھی اللہ رب العالمین کی شان کریمی و رحیمی نے مسلمانوں کو بے یارومددگار نہیں چھوڑا بلکہ اس وقت میں بھی ہدایت کا ایک بے غرضانہ راستہ حدیث قدسی میں بتلا دیا گیا ہے' وہ یہ ہے:

عن ابی الدرداء قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ تعالی یقول انا اللہ لا الہ الا انا مالک الملوک و ملک الملوک قلوب الملوک فی یدی و ان العباد اذا اطاعونی حوّلت قلوب ملوکھم علیھم بالرحمۃ والرأفۃ و ان العباد اذا عصونی حولت قلوبھم بالسخطۃ والنقمۃ فساموھم سوء العذاب فلا تشغلوا انفسکم بالدعاء علی الملوک و لکن اشغلوا انفسکم بالذکر و التضرع کی اکفیکم۔

(رواہ ابونعیم فی الحلیۃ' مشکوۃ ص۳۲۳)

اس حدیث قدسی کے شروع کے خط کشیدہ جملے کس قدر سطوت و جبروت سے بھرے ہوئے ہیں' اگر دل میں اتر جائیں تو دل پاش پاش ہو جائے اور پتھر پگھل کر پانی ہو جائے' لیکن حدیث پاک کے اخیر جملے (**لکن اشغلوا انفسکم بالذکر**) سے معلوم ہوتا ہے کہ ان العباد میں مخاطب مومنین ہیں مشرکین مخاطب نہیں ہیں' اور اگر مسلم و غیرمسلم سب مخاطب مانے جائیں جب بھی مخاطب اولی صرف مومنین ہی ہوں گے۔

اسی طرح سیاق عبارت حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان العباد میں الف اور لام عہد کا ہے' استغراق کا نہیں ہے اور مراد صرف اکثر مومنین بندے ہیں نہ کہ کل مومنین بندے جیسا کہ مسلم شریف جلد ۲ صفحہ ۳۸۸ اور ابن ماجہ صفحہ ۲۹۲ کی صحیح حدیث میں حضرت زینب بنت جحش کے سوال " **یا رسول اللہ أنھلک و فینا الصالحون**" کے جواب میں ارشاد نبویؐ **علی صاحبھا الصلوۃ والسلام اذا کثر الفواحش**" سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب مسلمانوں میں خباثت بہ کثرت اور قوم کے اکثر افراد میں ہو جائیں گے تو پوری قوم مسلم کی ہلاکت کا وقت آجائے گا اور یہ بات الگ ہوگی کہ کسی مصلحت ایزدی سے فوراً ظہور ہلاکت نہ ہو **کما اشار الیہ قولہ تعالی " و ما کان اللہ لیعذبھم و انت فیھم و ما کان اللہ معذبھم و ھم یستغفرون" و غیرھا من الآیات**" اسی طرح سیاق عبارت سے حدیث پاک کی اس عبارت (**و ان العباد اذا اطاعونی حولت قلوب ملوکھم علیھم بالرحمۃ والرأفۃ**) سے **و ان العباد اذا عصونی** کے پیش نظر **بمساوقۃ المقدمتین للنتیجۃ** کے حکم کے مطابق سارے مومنین کا **اذا اطاعونی** پر پورا اترنا شرط نہیں رہے گا بلکہ اکثر مومنین بھی پورے اتر جائیں تو بھی ان کی برکت سے عصاۃ مومنین بھی انعام رب العالمین کے محل ہو سکیں گے اور ان کا یہ محل انعام ہونا اس ارشاد نبویؐ **حولت قلوب ملوکھم علیھم** سے ملتا ہے' اس میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ ہم ان سب بادشاہوں کے قلوب کو ان سب پر رحمت و رافت کے ساتھ پھیر دیں گے' وہ ان کے ساتھ رحمت و شفقت کا معاملہ کریں گے۔ خواہ وہ بادشاہ شخصی حکومت کے بادشاہ ہوں یا جمہوری حکومت کے صاحب اقتدار و فرمانروا ہوں' اور مشرک ہوں یا مومن ہوں' اس کی مزید تفصیل عنقریب آرہی ہے۔ تمام آیات و روایات سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ سنت اللہ و عادۃ تعالی یہ جاری ہے کہ کسی حلت و حرمت کا حکم کامل و مستحق ہونے کے لئے یا کسی عبادت کا حکم کامل و مستقر ہونے کے لئے عموماً تین تقلبات ملتے ہیں' اسی طرح تہدید و تخویف یا کسی قوم کی

کامل ہلاکت کے وقوع کا حکم بھی ایسے ہی تین تقلبات کے ساتھ معلوم ہوتا ہے اور یہ سب احکام باب تربیت سے متعلق ہوتے ہیں اور ان سے رب العالمین کی شان تربیت کا اور اس کی شان جبروتیت کا پتہ بھی چلتا ہے' اسی قبیل سے صحاح کی یہ حدیث پاک بھی ہے کہ ہر مومن کے قلب میں اللہ کی طرف سے ایک فرشتہ مقرر رہتا ہے اور وہ فرشتہ اس شخص کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرتا رہتا ہے اگر بندہ باز آجائے تو بہتر ورنہ تین بار متنبہ کرنے پر بھی نہ باز آیا تو وہ فرشتہ یہ کہہ کر چلا جاتا ہے کہ اب میں جاتا ہوں اور تو جہاں اور جس وادی میں چاہے ہلاک ہو۔

اگرچہ یہ تنبیہ و تذکیر بھی انفرادی ہوتی ہے مگر اجتماعی تنبیہ و تذکیر بھی دوسری متعدد آیات و روایات ملتی ہیں' مثلاً **" الم یأن للذین اٰمنوا ان تخشع قلوبھم لذکر اللہ و ما نزل من الحق "** اس تنبیہ میں تمام مومنین کے شمول کی صراحت ہے' اور مثلاً **" قل سیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبۃ المکذبین" و فی مقام آخر " کیف کان عاقبۃ المجرمین" و غیر ذالک** ۔

ہندوستان کے حالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس پر دو پکڑ آچکی ہیں اب صرف ایک پکڑ اور باقی ہے' نہایت خطرناک موڑ آچکا ہے' **کما اشار الیہ قولہ تعالیٰ " و ان تتولوا یستبدل قوما غیرکم ثم لایکونوا امثالکم "** اس استبدال قوم کی مثالیں اور مصادیق بہت ہیں جیسے قوم عاد و ثمود اور قوم .... کی تباہی وغیرہ علماء کرام کو بتانے کی حاجت نہیں ہے وہ خود اس کی مزید تفصیل کتب احادیث و تفاسیر میں دیکھ سکتے ہیں' اصل مقصد اس وقت ضرورت شرعیہ کے اصناف پشتگانہ کا بیان کرنا تھا۔

اضطرار کی پانچویں قسم اضطرار اجتماعی کے بیان کے ضمن میں یہ چند ضروری باتیں آگئیں جن کا ذکر کرنا اس جگہ ضروری معلوم ہوا ذکر کردیا گیا' اب پھر بقیہ اصناف و اقسام اضطرار کا ذکر کیا جاتا ہے کہ وہ اکراہ ملجی و اکراہ غیر ملجی اور مخمصہ ہیں' ان تینوں اصناف میں اضطرار مجبوری کی اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ اس میں مبتلی بہ کی رائے کی صحت کے لئے بروقت معتمد مفتی کی تصدیق شرط لازم نہیں رہتی ہے اور ان تینوں اصناف میں (اکراہ ملجی وغیرہ) صرف مبتلابہ کی رائے پر عموماً انحصار رہتا ہے' **کما اشار الیہ النصوص مثلاً قولہ تعالیٰ " الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان "** اور مثلاً **قولہ تعالیٰ " فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم "** اور مثلاً **" فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم "** وغیرھا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اضطرار کی یہ سب قسمیں ایک دوسرے سے متباین اور جدا رہتی ہیں آپس میں خلط ملط نہیں رہتیں بلکہ ہر ایک کا دائرۂ کار الگ ہے اور ہر ایک کا دائرۂ اثر بھی الگ ہے' اگر کہیں خلط و اختلاط نظر آئے تو مبتلابہ کی رائے کو تفوق ہوگا بشرطیکہ وقت کے مفتیان معتمد کی تائید حسب حدود و ضابطہ شرع حاصل ہو جائے' اسی طرح مشقت شدیدہ و غیر شدیدہ کے درمیان یا احتیاج شدید و غیر شدید کے درمیان کہیں خلط و اختلاط نظر آجائے تو اس میں بھی وقت کے مفتیان معتمد کی تصدیق کے ذریعہ فیصلہ آسانی سے کیا جاسکتا ہے۔

انہی وجوہ سے پرواز کا رخ اس جواب کی جانب پھیر دیا کہ اس سے سب سوالوں کا بہ آسانی حل نکلنے کے ساتھ یہ ضروری باتیں بھی مذکور ہوگئیں۔ یہیں سے یہ بات بھی نکل آئی کہ جس طرح اور بہت سے امور مہمہ کی جانب توجہ دینا ضروری ہے' اسی طرح یہ بھی توجہ دینا کہ کل قوم مسلم اگر **فان العباد اذا اطاعونی** پر پورے نہ اتریں تو اکثر مومنین اس معیار پر پورے اتر جائیں تاکہ پوری قوم مسلم جو **فسلموھم سوء العذاب** کی زد میں آرہی ہے اور اس کی مصداق کا مرکز بنی ہوئی ہے وہ متبدل بہ خصوصی رحمت خداوندی ہوجائے بلکہ احقر کے نزدیک تو شرعاً اس جانب توجہ دینا اہم کارنامہ ہوگا کہ سب رہنمایان قوم اس طرف اپنی توجہ کو مرکوز کرکے اس کو اہم مقاصد قرار دیں اور اس کی تکمیل میں لگ جائیں اور انہی وجوہ سے امید ہے کہ جناب کو یہ پرواز گراں خاطر نہ ہوگا۔

ضرورت

سوالنامہ کے جوابات

از---جناب مولانا شمس پیرزادہ صاحب

لغت میں "ضرورت" کے معنی اس طرح بیان ہوئے ہیں :

ورجل ذو ضاورة و ضرورة ای ذو حاجة (الصحاح للجوہری جلد۲ صفحہ ۷۲۰)

ضارورت والا اور ضرورت والا آدمی یعنی حاجت والا۔

لسان العرب میں ہے :

اللیث: الضرورة اسم لمصدر الاضطرار تقول حملتنی الضرورة علی کذا و کذا (لسان العرب جلد۴ صفحہ ۴۸۳)

لیث کہتے ہیں: ضرورت اسم ہے مصدر اضطرار کا' تم کہتے ہو ضرورت نے مجھے اس بات پر آمادہ کیا۔

قاموس میں ہے :

والضرورة الحاجة (القاموس جلد۲ صفحہ ۷۷)

ضرورت یعنی حاجت۔

مفردات راغب میں ہے :

و الضروری یقال علی ثلاثہ اضرب- احدھا ما یکون علی طریق القھر و القسر لا علی الاختیار کالشجر اذ حرکتہ الریح الشدیدۃ - والثانی مالا یحصل و جودہ الابہ نحو الغذاء الضروری للانسان فی حفظ البدن- والثالث یقال فیما لایمکن ان یکون علی خلافہ نحو ان یقال الجسم الواحد لا یصح حصولہ فی مکانین فی حالۃ واحدۃ بالضرورۃ - (المفردات صفحہ ۲۹۶)

لفظ ضروری تین طور سے بولا جاتا ہے : ایک تو جبر اور بے اختیاری کی صورت میں' جیسے درخت جسے تیز ہوا حرکت دے۔ دوسرے ایسی صورت میں جب کہ کسی چیز کا وجود اس کے بغیر ممکن نہ ہو۔ مثلاً انسان کے جسم کی حفاظت کے لئے ضروری غذا' اور تیسرے ایسے موقع پر کہا جاتا ہے کہ جب کہ کسی چیز کا اس کے خلاف ہونا ممکن نہ ہو' مثال کے طور پر کہا جاتا ہے کہ ایک جسم دو جگہوں پر ایک ہی حالت میں بالضرورۃ (لازماً) نہیں پایا جا سکتا۔

اور اصطلاح شرع میں ضرورت وہ ہے جو شریعت کے اہم ترین مقاصد میں سے کسی مقصد کے حصول کے لئے ناگزیر ہو۔

اصول فقہ میں مقاصد ضروریہ کی تعریف اس طرح بیان ہوئی ہے :

فالضروریۃ ھی ما لا بد منھا فی قیام مصالح الدین و الدنیا بحیث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنیا علی استقامۃ بل تفوت الحیاۃ بفوتھا و یفوت فی الآخرۃ الفوز برضا اللہ سبحانہ۔ (اصول الفقہ للخضری صفحہ ۳۷۲)

مقاصد ضروریہ وہ ہیں جو دین و دنیا کے مصالح کے لئے ناگزیر ہوں اس طور سے کہ اگر وہ مفقود ہو جائیں تو دنیا کے مصالح برقرار نہ رہ سکیں بلکہ ان کے فوت ہونے سے زندگی فوت ہو جائے اور آخرت میں رضائے الٰہی کی کامیابی حاصل نہ ہو سکے۔

و مجموع الضروریات خمسۃ و ھی حفظ الدین والنفس والنسل والمال والعقل۔

اور ضروریات کل پانچ ہیں : دین، نفس، نسل، مال اور عقل کی حفاظت۔

علامہ شوکانی نے ضروری کی شرعی تعریف اور اس کا مصداق اس طرح بیان کیا ہے :

الضروری و ھو المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمس التی لم تختلف فیھا الشرائع بل ھی مطبقۃ علی حفظھا و ھی خمسۃ: احدھا حفظ النفس بشرعیۃ القصاص فانہ لولا ذلک لتھارج الخلق واختل نظام المصالح۔ ثانیھاحفظ المال بامرین احدھما ایجاب الضمان علی المتعدی فان المال قوام العیش و ثانیھما القطع بالسرقۃ۔ ثالثھا حفظ النسل بتحریم الزنا وایجاب العقوبۃ علیہ بالحد۔ رابعھا حفظ الدین بشریعۃ القتل بالردۃ والقتال للکفار۔ خامسۃ حفظ العقل بشریعۃ الحد علی شرب المسکر فان العقل ھو قوام کل فعل تتعلق بہ مصلحۃ فاختلالہ یودی الی مفاسد عظیمۃ (ارشاد الفحول صفحہ ۱۸۹)

ضروری اور وہ یہ ہے کہ پانچ مقاصد میں سے کسی مقصد کی حفاظت اس پر موقوف ہو۔ ان پانچ مقاصد میں سے جن میں شریعتوں کا کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ وہ ان کی حفاظت کا سامان کرتی رہی ہیں۔ یہ مقاصد پانچ ہیں: ایک نفس کی حفاظت جس کے لئے قصاص کا قاعدہ مقرر کیا گیا ہے۔ اگر یہ قاعدہ نہ ہوتا تو لوگ خون خرابے میں مبتلا ہوتے اور مصلحتوں کا نظام متاثر ہوتا۔ دوسرے مال کی حفاظت جس کے لئے دو صورتیں اختیار کی گئی ہیں، ایک زیادتی کرنے والے پر ضمان واجب کرنا کیونکہ مال پر زندگی کا دارومدار ہے اور دوسرے چوری کی صورت میں ہاتھ کاٹنا۔ تیسرا مقصد حفاظت نسل ہے جس کے لئے زنا کو حرام کیا گیا ہے اور اس پر حد کی سزا واجب کردی گئی ہے۔ چوتھا مقصد دین کی حفاظت ہے جس کے لئے قتل مرتد کا قاعدہ مقرر کیا گیا ہے اور کفار سے جنگ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ پانچواں مقصد عقل کی حفاظت ہے جس کے پیش نظر نشہ آور چیز کے پینے پر حد جاری کرنے کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ عقل ہر اس فعل کے لئے جس سے مصلحت وابستہ ہو بمنزلہ بنیاد کے ہے، لہٰذا اس میں خلل واقع ہو جانا بڑے مفاسد کا موجب ہے۔

۲۔ حاجت کے معنی ہیں وہ چیز جس کی طلب انسان کے نفس میں موجود ہو۔ قرآن کریم میں ہے :

و لتبلغوا علیھا حاجۃ فی صدورکم (مومن: ۸۰)

تاکہ تم ان (چوپایوں) کے ذریعہ اس حاجت کو پورا کرو جو تمہارے دل میں ہو۔

اور مفردات راغب میں ہے :

الحاجة الی الشیئی الفقر الیہ مع محبتہ۔ (المفردات صفحہ ۱۳۵)

کسی چیز کی حاجت کا مطلب ہے اس کا رغبت کے ساتھ محتاج ہو جانا۔

اور اصلاح شرع میں حاجت سے مراد وہ طلب ہے جو حقیقی ہو اور جس کو اگر پورا نہ کیا گیا تو تنگی اور دشواری پیدا ہوگی' مثلاً شکار کی اباحت۔

اصول فقہ میں حاجیات کی تعریف اور اس کا مصداق اس طرح بیان ہوا ہے :

و اما الحاجیات فھی التی یفتقر الیھا من حیث التوسعۃ ورفع التضیق المودی فی الغالب الی الحرج والمشقۃ اللاحقۃ بفوت المطلوب' فاذا لم تراع دخل علی المکلفین علی الجملۃ الحرج والمشقۃ' لکنہ لایبلغ مبلغ الفساد العام۔ و ھی جاریۃ فی العبادات و العادات و المعاملات و الجنایات' ففی العبادات کالرخص المخففۃ بالنسبۃ الی لحوق المشقۃ بالمرض والسفر' و فی العادات کا باحۃ الصید والتمتع بالطیبات' و فی المعاملات کالقراض و المساقاۃ و السلم' و فی الجنایات کضرب الدیۃ علی العاقلۃ وتضمین الضباع و ما اشبہ ذلک۔ (اصول الفقہ للخضری صفحہ ۳ ۴ ۳)

رہیں حاجیات تو ان کی ضرورت وسعت پیدا کرنے اور اس تنگی کو دور کرنے کی غرض سے ہے جو بالعموم حرج کا باعث ہوتی ہے اور مطلوب کے فوت ہو جانے سے آدمی مشقت میں پڑتا ہے اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو جن کو مکلف بنایا گیا ہے وہ حرج اور مشقت میں پڑ جائیں گے لیکن انتہائی مضرت کی حد تک نہیں۔ اور ان حاجیات کا تعلق عبادات سے بھی ہے' عادات سے بھی' معاملات سے بھی اور جنایات سے بھی' عبادات میں ان کی مثال تخفیف کرنے والی وہ رخصتیں ہیں جو مرض اور سفر میں مشقت لاحق نہ ہونے کی غرض سے دی گئی ہیں۔ عادات میں ان کی مثال شکار اور طیبات سے فائدہ اٹھانے کی اباحت ہے' معاملات میں ان کی مثالیں مضاربت' مساقات (غلہ کی پیداوار میں مشارکت) اور بیع سلم ہیں۔ اور جنایات میں ان کی مثال عاقلہ پر دیت عائد کرنا اور مال کے ضائع ہونے پر تلافی کا ذمہ دار قرار دینا ہے۔ اس قسم کی دوسری مثالیں بھی ہیں۔

۳۔ ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت مقاصد شرع کے حصول کے لئے ناگزیر ہوتی ہے جب کہ حاجت رفع حرج کے لئے ہوتی ہے۔ ضرورت کی مثال کفار سے قتال ہے دین کے تحفظ کے لئے' اور حاجت کی مثال سفر میں نماز قصر اور روزہ قضاء کرنے کی رخصت' دونوں کے درمیان فرق درجہ کا ہے۔

۴۔ شریعت نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے قصاص اور دیت کا حکم اسی کے پیش نظر دیا گیا ہے۔

۵۔ محرمات کی اباحت میں ضرورت کا بڑا دخل ہے۔ چنانچہ اضطرار کی صورت میں مردار کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔

۶۔ نفی گناہ اور رفع حرمت لازم و ملزوم ہیں اور ضرورت کی تاثیر دونوں پہلوؤں سے ہے' قرآن کریم میں ہے :

فمن اضطرّ غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ۔ (البقرہ: ۱۷۳)

البتہ جو شخص مجبور ہو جائے نہ تو اس کا خواہشمند ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔

اور دوسری جگہ فرمایا :

و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ۔ (الانعام: ۱۱۹)

اس نے تم پر جو کچھ حرام کیا ہے اسے کھول کر بیان کر دیا ہے ساتھ ہی مجبوری کی حالت میں اس کی اجازت بھی دی ہے۔

اضطرار کی صورت میں رفع حرمت صرف اجازت کی حد تک ہے جیسا کہ آیت میں مذکور استثناء سے ظاہر ہے' وجوب کا حکم کہیں بھی نہیں دیا گیا ہے۔

۷۔ ضرورت کا اعتبار کسی دینی مصلحت کے حصول یا کسی مفسدہ کے ازالہ کی حد تک ہے اور جو چیز سد ذریعہ کے لئے ناجائز ہوتی ہے وہ مصلحت راجحہ کے لئے جائز ہو جاتی ہے۔ علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں :

ثم ان ما نھی عنہ لسد الذریعہ یباح للمصلحۃ الراجحۃ' کما یباح النظر الی المخطوبۃ و السفر بھا اذا خیف ضیاعھا کسفرھا من دار الحرب۔ (مجموع فتاوی ابن تیمیہ جلد ۲۳ صفحہ ۱۸۶)

جو چیزیں سد ذریعہ کی غرض سے ناجائز قرار دی گئی ہیں وہ مصلحت راجحہ کے لئے جائز ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ اس عورت کو دیکھنا جائز ہے جس کو نکاح کا پیغام دیا گیا ہو اور اس کی ہلاکت کے اندیشہ کی بنا پر اس کے ساتھ سفر کرنا مثلاً دار الحرب سے اس کا سفر کرنا۔

۸۔ ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت شریعت کے عام قواعد سے استثناء کی ہوتی ہے۔

۹۔ ضرورت کے اسباب دین' نفس' نسل' مال اور عقل کی حفاظت ہیں۔

۱۰۔ عرف و عموم بلوی کا اعتبار ضرورت ہی کے تحت ہے۔

عموم بلویٰ سے حرام چیز حلال نہیں ہوتی البتہ بعض احکام میں تخفیف ہوتی ہے۔

مبسوط میں ہے :

فللبلوی تاثیر فی تخفیف حکم النجاسۃ۔ (المبسوط للسرخسی جلد ۲۱ صفحہ ۲۳)

عموم بلوی سے نجاست کے حکم میں تخفیف ہو جاتی ہے۔

موجودہ زمانہ میں عموم بلوی کی مثال الکوحل کا دواؤں وغیرہ میں استعمال ہے جس سے اجتناب کا حکم دینا لوگوں کے لئے مضرت کا

موجب ہے۔ اس لئے ایسی دواؤں وغیرہ کے استعمال کی اجازت دینا ہوگی جن میں ان چیزوں کو محفوظ رکھنے کے لئے یعنی (Preservative) کے طور پر الکوحل کی کچھ مقدار شامل کی جاتی ہے۔ اسی طرح مختلف صنعتوں میں استعمال ہونے والا ہڈیوں کا سٹوف جس کے بارے میں نہیں معلوم کہ کن جانوروں کی ہڈیاں استعمال ہوئی ہیں۔

رہا عرف تو اس کی بنا پر کوئی حرام چیز حلال نہیں ہوتی' البتہ اس سے کلام کا مفہوم متعین ہوتا ہے' شرعی احکام کا انطباق کرنے میں مدد ملتی ہے اور معاملات کی نت نئی شکلوں کو ان کے رائج ہونے کی بنا پر قبول کیا جاسکتا ہے' بشرطیکہ ان کی مناسب توجیہ کی جاسکے۔ مثال کے طور پر مکانوں کی پگڑی یا ایڈوانس کے طور پر حاصل شدہ رقم جس کو کرایہ دار کی اجازت سے اپنے مصرف میں لایا جاتا ہے۔ اور مکان خالی کرنے پر لوٹایا جاتا ہے۔ اسی طرح زیر تعمیر فلیٹوں کی دوبارہ فروخت (Re-sell) وغیرہ۔

۱۱- ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت اس صورت میں ہوتی ہے جب کہ کسی پر ظلم و زیادتی نہ ہوتی ہو۔ مثال کے طور پر اپنی جان بچانے کے لئے کسی بے گناہ کو قتل کرنا کسی حال میں جائز نہ ہوگا اور نہ کسی عورت کے ساتھ زنا کرنا جائز ہوگا۔

۱۲- حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے بشرطیکہ مخصوص حالات میں بھی یہ رخصت خلاف عدل نہ قرار پائے' مثال کے طور پر حکومتی مصالح کی بنا پر کسی کی زمین پر اسے معاوضہ دے کر جبراً قبضہ کرنا۔

۱۳' ۱۴' ۱۵- حاجت بھی کبھی کبھی ضرورت کی قائم مقام بن جاتی ہے۔ مثال کے طور پر ترقیاتی پروگراموں کے لئے موجودہ حکومت کی طرف سے جاری ہونے والے سودی قرضے جو ضرورت کی بنا پر بھی لئے جاسکتے ہیں اور حاجت کی بنا پر بھی' کیونکہ بسا اوقات ضرورت اور حاجت میں فرق کرنا مشکل ہے۔

۱۶- ضرورت و حاجت کے لئے کلیہ اور ضوابط بنانے کی ضرورت نہیں ہے۔ حالات و مسائل کو دیکھ کر رائے قائم کی جاسکتی ہے۔

۱۷- فقہاء کی آراء سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

۱۸- اہمیت کی اجتماعی حاجات کو بھی ضرورت کا درجہ دیا جاسکتا ہے بلکہ بعض حالات میں ایسا کرنا ضروری ہے۔

ایک غیر اسلامی ریاست میں رہنے والے مسلمانوں کو سیاسی' معاشی اور تعلیمی مسائل کے سلسلہ میں جن مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے وہ اس بات کے متقاضی ہیں کہ قابل عمل اور مبنی بر مصالح صورتیں اختیار کی جائیں ورنہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی معطل ہو کر رہ جائے گی۔

☆ ☆ ☆

ضرورت و حاجت کا احکام شریعت میں عمل و اثر

از ـــــ جناب مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب
اشرف العلوم کنہواں سیتامڑھی

عرف و لغت میں ضرورت و حاجت یہ دونوں الفاظ تقریباً مترادف ہیں، ایک کی جگہ دوسرے کا استعمال و اطلاق عموماً ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ لغت میں الضراء، الضرة اور الضرورة کے معنی تنگی، قحط، جانی و مالی نقصان اور حاجت ہی لکھے ملتے ہیں۔

لیکن فقہی اصطلاح کے اعتبار سے ان دونوں کے مواقع استعمال، حقیقت و مصداق اور حکم و اثر قطعاً ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ امام شاطبی کی الموافقات میں ان دونوں الفاظ کے متعلق یوں لکھا ہوا ہے:

الضرورة معناها انه لابد منها فی قیام مصالح الدین و الدنیا بحیث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنیا علی استقامة بل علی فساد و تهارج و فوت حیاة و فی الآخرة فوت النجاة و النعیم الی آخره

الحاجة و هی التی یحتاج الیها الناس لرفع المشقة و دفع الحرج عنهم و اذا فقدت لا تختل بفقدها حیاتهم الی آخره۔

الموافقات کی مذکورہ بالا عبارت سے ان دونوں اصطلاحی الفاظ کے مابین جو جوہری فرق ہے وہ واضح ہو جاتا ہے اور اس کا خلاصہ و حاصل یہی نکلتا ہے کہ دینی اور دنیاوی مصالح مثلاً شریعت کے مقاصد خمسہ یعنی دین، عقل، نفس، نسل اور مال کی حفاظت جن چیزوں پر موقوف ہو جائے اور اس کا اختیار کرنا انسانوں کے لئے بالکلیہ ناگزیر اور لابدی بن جائے وہ انسان کی ضرورت کہلاتی ہے، اور جن چیزوں کے بغیر انسان مشقت شدیدہ میں گرفتار اور سخت دشواری و تنگی کا شکار بن جائے اور اس مشقت شدیدہ کے رفع اور حرج و تنگی کے دفعیہ کے لئے جن چیزوں کا ارتکاب کرنا ایک مجبوری اور حالات کا تقاضہ بن جائے وہ انسان کی حاجت کہلاتی ہے۔

اگر دیکھا جائے تو نصوص اور فقہی روایتوں میں اس سے ملتی جلتی چند اور اصطلاحیں اضطرار، مخمصہ، اکراہ ملجی اور اکراہ غیر ملجی کی ملتی ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ لفظ اضطرار ایک عام اور کلی کے درجہ میں ہے، یعنی ہر وہ صورت حال جس میں جان و مال، عزت و آبرو اور عقل و دین کے تلف و برباد ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو جائے خواہ بفعل قاسر یعنی کسی ظالم کے دباؤ اور دھمکی سے یا محض بخت و اتفاق کے نتیجے میں، وہ حالت اضطرار کہلاتی ہے، جس کی ایک خاص اور جزئی صورت یہ ہوتی ہے کہ مخصوص سبب مثلاً بخت و اتفاق کے طور پر بھوک و پیاس کی شدت سے صرف جان کی ہلاکت متیقن یا مظنون ہو جائے تو اسے مخمصہ کہا جاتا ہے، اور اگر خاص قسر قاسر مثلاً ظالم کی دھمکی اور دباؤ سے جان و مال، عزت و دین وغیرہ سب ہی خطرہ کی زد میں آجائے تو اسے اکراہ ملجی کہیں گے۔ لیکن اسی نفس و عضو اور مال کی ہلاکت و بربادی بخت و اتفاق سے بلا کسی قسر قاسر کے مظنون یا متیقن ہو جائے تو اسے ضرورت کہا جائے گا۔ اب مخمصہ اکراہ ملجی

اور ضرورت جن کا کلی اور جلی عنوان اضطرار ہے' ان میں سے کوئی صورت حال سامنے آجائے تو اس کا حکم و اثر یہ ہوگا کہ محظورات شرعیہ میں سے حرام لعینہ تک کے ارتکاب و اختیار کی اجازت دی جاتی ہے۔ نص قرآن "الا ما اضطررتم" کا استثنائی حکم اس کی قطعی اور واضح دلیل ہے اور اس کی تعبیر فقہاء کے یہاں "الضرورات تبیح المحظورات" سے کی جاتی ہے۔

لیکن نفس و عضو کی ہلاکت کے بغیر جن صورتوں میں مشقت شدیدہ اور دشواریوں سے سابقہ پڑے خواہ یہ سابقہ بقسر قلسو پڑے جسے اکراہ غیر ملجی کہا جاتا ہے' خواہ محض بخت و اتفاق کے نتیجے میں جسے حاجت کہا جاتا ہے' اس کا حکم و اثر یہ ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں حرام لعینہ تو نہیں مگر حرام لغیرہ کے ارتکاب کی اجازت مل جاتی ہے۔ فقہاء کا یہ اصول و ما حرم سدا للذریعۃ (ای حرام لغیرہ) یباح للحاجۃ" اور فقہ کا مشہور جزئیہ "یجوز الاستقراض بالربح للمحتاج" اس کی روشن دلیل ہے' کیونکہ استقراض بالربح بھی دراصل حرام لغیرہ ہی ہے۔ لیکن حالت خواہ ضرورت و اضطرار کی ہو یا حاجت کی کسی بھی صورت میں علی الاطلاق سارے حرام لعینہ اور سارے حرام لغیرہ کی اجازت نہیں ہو جایا کرتی' چنانچہ نصوص و فقہی روایات کے تتبع و استقراء سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض ہی صورتوں میں اس اجازت محظور کی تعبیر' یباح' ۔ یستباح اور حل و جائز سے کی جاتی ہے ورنہ اکثر صورتوں میں اس اجازت محظور کی تعبیر یرخص' فلہ الرخصۃ وغیرہ سے کی جاتی ہے جبکہ بعض صورتوں میں "یحرم فعلھا' لا یرخص" اور "العمل بہ حرام" سے بھی کی جاتی ہے۔

ادھر اباحت اور رخصت کے مابین جو اصولی فرق ہے کہ "فی المباح ترتفع الحرمۃ و فی الرخصۃ لا ترتفع الحرمۃ بل یرتفع الاثم" اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے جب اس سلسلے کی جزئیات اور کتب فقہ میں موجود اس کے امثال و نظائر پر غور کیا جاتا ہے تو اصولی رنگ میں اس کی درج ذیل صورتیں نکلتی ہیں :

(الف) چونکہ احکام شرعیہ کی بنیادی طور پر یہ دو قسمیں معروف و مسلم ہیں' مامورات' منہیات۔ اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ اگر احکام فی نفسہ از قبیل مامورات ہوں جس میں شارع کا اصل حکم اس کے امتثال و امتثال کا ہوتا ہے اور اس کی خلاف ورزی فی نفسہ حرام ہو مگر اس کے خلاف عمل سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہے کسی بندے کا حق قطعاً متاثر نہیں ہوتا کاجراء کلمۃ الکفر' سب النبی' افساد صوم و صلوۃ' قتل صید فی الحرم او فی الاحرام وغیرہ' تو ایسی صورت میں بحالت اضطرار ایسے مامورات کی خلاف ورزی فی نفسہ حرام ہوتے ہوئے بھی دائرہ رخصت میں آجائے گی یعنی بقاء حرمت کے باوجود صرف رفع اثم ہوگا' ای یرخص لہ لکن یوجر لو صبر (ہدایہ' شامی وغیرہ)۔

(ب) اگر احکام فی نفسہ از قبیل منہیات ہوں اور اس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع ہی کا اتلاف نہ ہوتا ہو بلکہ بندے کا حق بھی متاثر ہوتا ہو' جیسے نفس معصوم کا قتل' زنا اور اتلاف مال مسلم' تو اگر اس حق العبد کی تلافی و مکافات ممکن ہو' جیسے مال مسلم کے اتلاف کے بعد بصورت ضمان اس کی تلافی ممکن ہے تو اس طرح کے احکام منہیہ کی خلاف ورزی بصورت اضطرار بھی دائرہ رخصت میں آجائے گی' ای یرخص لکن یوجر لو صبر' لیکن اگر اس تلف شدہ حق عبد کی تلافی ممکن نہ ہو' جیسے قتل و زنا' تو اس کی رخصت کبھی نہیں ہو سکتی اور اپنی جان بچانے کے لئے قتل نفس اور ارتکاب زنا نہیں کر سکتا' ای لا یرخص و العمل بہ حرام۔ (شامی' ہدایہ

وغیرہ)۔

(ج) اگر احکام از قبیل منہیات ہی ہوں جس میں شارع کا اصل حکم اس سے اجتناب و ممانعت کا ہوتا ہے مگر اس کی خلاف ورزی سے حق العبد نہیں صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو' جیسے اکل میتہ ودم و شرب خمر وغیرہ' تو ایسی محظورات خواہ حرام لعینہ ہی ہوں بحالت اضطرار (مخمصہ اکراہ ملجی اور ضرورت) بطور استثناء مباح ہو جاتی ہیں' یعنی رفع اثم اور رفع حرمت دونوں ہو جاتی ہے اس طرح اس محظور کا ارتکاب کر کے جان بچالینا حکم عزیمت بن جاتا ہے اور حفاظت نفس و عضو کے لئے ارتکاب حرام لازم و فرض ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں وہ در حقیقت حرام نہیں مباح رہتا ہے۔

(فی الشلبی جلد ۵ صفحہ ۹۲) قال فی المبسوط ذکر عن مسروق قال من اضطر الی میتۃ او لحم خنزیر او دم ولم یاکل و لم یشرب فمات دخل النار۔

(و فی الشلبی جلد ۲ صفحہ ۱۳۹) کما اذا اکرہ علی اکل المیتۃ بالقتل فانہ حینئذ یفرض علیہ اکلہا و لو صبر حتی مات یاثم لان اکلہا کان مباحا لانہ قال تعالی " الا ما اضطررتم الیہ' ' فتثبت الاباحۃ بالاستثناء و من اکرہ علی مباح یفترض فعلہ علیہ۔

ضرورت کے اعتبار' حدود و شرائط اور اس کی تاثیر کے مدارج :

مذکورہ بالا اصولی رنگ کی تنقیحات سے یہ بات یقیناً منقح ہو جاتی ہے کہ عندالشرع ارتکاب محظور کی ضرورت کا اعتبار و تحقق اسی وقت ہو سکتا ہے جب مقاصد خمسہ شرعیہ کی حفاظت بلا اس کے ممکن نہ رہ سکے اور پھر اس ضرورت معتبرہ کے تحقق کے بعد ارتکاب محظور کی اجازت و رخصت اس شرط کے ساتھ مشروط بھی رہے گی کہ اس سے کسی بندہ کا حق حقیقتاً اور حکماً دونوں حیثیت سے تلف نہ ہوتا ہو ورنہ پھر رخصت نہیں ہوگی' جیسے قتل نفس اور زنا پر مضطر ہو جائے تو اس کی اجازت نہیں ہوگی' ہاں اگر صرف حقیقتاً حق عبد کا اتلاف لازم آئے حکماً نہیں جیسے اتلاف مال مسلم تو اس کی رخصت مل سکتی ہے کیونکہ وجوب ضمان کے سبب یہ اتلاف "**کلا اتلاف**" ہوگا ویسے عزیمت یہی ہوگی کہ جان چلی جائے مگر اتلاف مال مسلم نہ کرے "**حتی یوجر لو صبر و ملتہ۔**"

نیز یہ بات بھی منقح ہو جاتی ہے کہ صرف ایک ہی صورت میں اثم و حرمت دونوں اٹھ کر ارتکاب محظور مباح ہو جاتا ہے گویا حکم عزیمت یہی ہو جاتا ہے کہ وہ ارتکاب محظور کر کے جان بچالے اسے رخصت محض بطور مجاز کہا جاتا ہے اور اسی ایک صورت کی اصل حیثیت نصوص و قواعد شرعیہ سے استثناء کی ہوا کرتی ہے اور وہ صورت وہی ہے جس میں احکام شرعیہ از قبیل منہیات ہوں اور اس کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع کا اتلاف ہوتا ہو کسی بندے کا حق قطعاً متاثر نہیں ہوتا' جیسے اکل میتہ ودم وغیرہ۔

اس کے علاوہ تمام صورتوں میں بحالت اضطرار بھی ارتکاب محظورات سے اجتناب ہی اصل حکم عزیمت کے طور پر برقرار رہتا ہے' البتہ بعض صورتوں میں رخصت حقیقی کے طور پر ارتکاب محظور کی اجازت بشروطہا مل جاتی ہے' مثلاً اجراء کلمۃ الکفر' سب النبی' اتلاف مال مسلم وغیرہ' اور بعض میں یہ رخصت بھی نہیں ملتی بلکہ حکم عزیمت ہی پر عمل واجب رہتا ہے' جیسے قتل نفس معصوم اور زنا

وغیرہ، واللہ اعلم۔ کیونکہ ان تمام صورتوں میں صرف رفع اثم ہوتا ہے رفع حرمت نہیں۔

عرف و عموم بلوی اور ضرورت :

اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ احکام شرعیہ کی اصل اساس قرآن پھر سنت پر ہے بقیہ تمام ہی دیگر مصادر محض ضمنی اور ذیلی ہیں سب کا مرجع وہی قرآن و سنت ہے، چنانچہ اجماع اور قیاس بھی اگر خلاف قرآن و سنت ہو تو کوئی دلیل و حجت نہیں، عرف و تعامل اور عموم بلوی کا بھی تقریباً یہی درجہ ہے۔

میں نے جو کچھ سمجھا ہے وہ شیخ عبدالوہاب خلاف کی شہادت و تائید کے مطابق یہی ہے کہ " **ان العرف عند التحقق لیس دلیلا شرعیا مستقلا و هو فی الغالب مراعاۃ المصلحۃ و هو یراعی فی تفسیر النصوص فیخصص به العام و یقید به المطلق و قد یترک القیاس بالعرف** " ۔ (علم اصول الفقہ صفحہ۹۱) یعنی عرف درحقیقت کوئی مستقل شرعی دلیل نہیں بلکہ رعایت مصلحت ہی کا دوسرا نام عرف ہے۔ نصوص کی تفسیر میں عرف کا لحاظ کیا جاتا ہے چنانچہ نص عام و مطلق کی تخصیص و تقیید عرف قولی و عملی سے کی جاتی ہے اور کبھی قیاس عرف و تعامل کے سبب متروک ہو جاتا ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ :

یہاں کسی کو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ وہ قیاس جو ائمہ مجتہدین کے یہاں ایک مصدر شریعت ہونے کی حیثیت سے اجماعی طور پر مقبول و معمول ہے اس پر بھی جب یہ عرف و تعامل قاضی و حاکم بن جاتا ہے تو اس کا درجہ مصدر شریعت ہونے میں بڑھ کر ہی ہوا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ قیاس بمقابلہ عرف و تعامل وہاں ہی متروک ہوتا ہے جہاں یہ عرف و تعامل از سلف تا خلف عہد رسالت و عہد صحابہ ہی سے معمول و مستمر ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ایسے عرف و تعامل کو دراصل تقریر نبی علیہ الصلوۃ والسلام کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے جو بحکم نص شرعی کہا جاتا ہے۔

اگر ایسے عرف مستمر کو بحکم نص شرعی قرار دے کر مستقل دلیل شرعی کہا جائے تو بجا ہو سکتا ہے ورنہ عہد رسالت و صحابہ کے بعد والا عرف حادث جس سے فقہاء استخراج مسائل و احکام میں کام لیتے ہیں اسے دلیل مستقل کہنا مشکل ہے۔۔۔ چنانچہ عام طور پر عرف سے ثابت شدہ احکام کی جتنی مثالیں دی جاتی ہیں سبھوں میں بطور قدر مشترک وہی نص مبہم و مجمل کی توضیح و تفسیر ہوتی ہے یا عام کی تخصیص تو کہیں نص مطلق کی تقیید ہی ہوتی ہے۔

مثلاً عقود و معاملات کی صحت کے لئے جو شرطیں ضروری ہوتی ہیں اور عند العقد اس کا ذکر نہیں ہوتا اس طرح عاقدین کی جانب سے صادر شدہ اس عقد کے متعلق جو نص ہوتی ہے وہ مبہم و مطلق ہوتی ہے۔ اب چونکہ عرف میں وہ مناسب یا لازم عقد ساری شرطیں معروف ہوتی ہیں تو عرف کی بنیاد پر ان ساری شرطوں کا اعتبار کرتے ہوئے اس عقد کی صحت کا حکم لگایا جاتا ہے۔

یا مثلاً عقد النکاح مہر کی تعجیل و تاجیل کا ذکر نہیں ہوتا تو اس مطلق ذکر مہر کو عرف کی بنیاد پر مقید بالتعجیل یا بالتاجیل کہا جاتا ہے۔ ایمان و نذور میں مستعمل الفاظ کا مصداق جو عرف سے متعین کیا جاتا ہے وہاں بھی دراصل مثلاً لفظ ولد اور لفظ لحم عام کو عرف کی بنیاد پر مختص۔ مذکر و غیر سمک کہا جاتا ہے' الغرض ہر جگہ بس یہی تفسیر و تخصیص و تقییدنص کا کام عرف سے لیا جاتا ہے اور در حقیقت اس عرف و تعامل کے ذریعہ الفاظ کو اہمال اور عقد و معاملہ کو بطلان سے حتی الامکان بچانے کی مصلحت ہی پیش نظر ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ الفاظ کے مراد اور عقد کے شرائط کی اگر خود عاقدین خلاف عرف صراحت کردیں تو پھر یہ عرف و تعامل بے اثر بن جاتا ہے۔

عرف و تعامل اور ضرورت یا حاجت کا رشتہ :

بہرحال عرف و تعامل اور عموم بلوی کی استنادی حیثیت کا تعین اور یہ فیصلہ کرنا کہ عرف مستقل دلیل شرعی ہے اور اسلامی شریعت کی ایک اساس ہے جس پر احکام شرعیہ کی بنا ہوتی ہے' یا نہیں۔ یہ ایک الگ مستقل موضوع بحث ہے' یہاں سوال صرف اتنا ہے کہ عرف و تعامل کا ضرورت سے کیا رشتہ ہے؟ ہمارا خیال ہے کہ شریعت نے جہاں عرف و تعامل کا اعتبار کرتے ہوئے عقود و معاملات اور ایمان و نذور وغیرہ میں عرف کی بنیاد پر کوئی حکم لگایا ہے وہاں صرف ضرورت ،بمعنی حاجت مصطلح ہی کی بنیاد پر ایسا کیا ہے' کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو پھر انسانوں کے بہت سارے معاملات و تصرفات مہمل و لغو قرار پاکر حرج و تنگی کا باعث بنیں گے' حالانکہ دفع حرج اور رفع مشقت ایک عظیم مصلحت مطلوبہ اور انسانوں کی ایک حاجت ہے جو مقتضی ہے کہ عرف و تعامل کا اعتبار کرکے معاملات اور عاقل و بالغ کے تصرفات کو صحیح بنانے کی کوشش کی جائے' اس طرح عرف و تعامل اور ضرورت ،بمعنی حاجت مصطلح کے درمیان علاقہ سببیت اور مسببیت کا ہے۔

مبیح محرمات ضرورت ہے یا حاجت بھی؟

جیسا کہ پہلے اس کی صراحت گزر چکی ہے کہ اپنی شرائط و تفصیلات کے ساتھ اصطلاحی ضرورت اور حاجت دونوں ہی مبیح محظورات ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ حاجت تو حرام لغیرہ کے لئے مبیح ہوا کرتی ہے جبکہ ضرورت سے حرام لعینہ تک حلال ہو جاتا ہے۔

اس صراحت کے پیش نظر علاج و معالجہ کے باب میں جو بعض رخصتیں ایسی ملتی ہوئی نظر آتی ہیں جو بظاہر بغیر ضرورت اصطلاحی کے متحقق ہوئے محض حاجت کی بنیاد پر قائم محسوس ہوتی ہیں' اس کی توجیہ بعض رخصتوں کے اعتبار سے بہ آسانی یوں کی جاسکتی ہے کہ یہاں حاجت کی بنیاد پر حرام لغیرہ کی اباحت و رخصت ہوتی ہے۔ مثلاً علاج و آپریشن کے وقت کشف ستر کی رخصت۔

بلاشبہ کشف ستر ابتداء زینت محظورات میں سے ہے مگر اسے محظور لغیرہ کہا جاسکتا ہے کیونکہ اس کی حرمت **سدا لباب الزنا** ہی ہے اور "**ما حرم سدا للذریعۃ یباح للمحتاج**" ایک فقہی اصول ہے۔ ہاں اسی باب معالجہ میں ملی ہوئی بعض رخصتیں ایسی نظر آتی ہیں جہاں یہ توجیہ نہیں چل سکتی' مثلاً تداوی بالحرام کی رخصت اپنی شرطوں کے ساتھ علی الاطلاق تمام ہی حرام اشیاء سے مل جاتی ہے خواہ

اس کی حرمت عینہ ہو یا بغیرہ۔

یہاں اولاً اس کی توجیہ یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ اس جگہ حاجت ہی کو قائم مقام ضرورت بنادیا گیا ہے' اور ثانیاً اس کی تعبیر یوں بھی ہو سکتی ہے کہ یہاں دراصل مصالح تحسینی کی رعایت پر مصالح ضروری یا حاجتی کو ترجیح دیدی گئی ہے۔

احکام شریعت میں مصالح ضروری و حاجتی اور مصالح تحسینی کی رعایتیں :

اجمال بالا کی تفصیل و وضاحت یہ ہے کہ اپنی جگہ یہ بات تقریباً طے شدہ ہے کہ احکام شریعت خواہ مامورات ہوں یا منہیات' پھر از قبیل اخلاق و عقائد ہوں یا عبادات و معاملات و حدود و جنایات' اور بدرجہ فرائض و واجبات ہوں یا سنن و واجبات اور حرام و مکروہات' سارے ہی احکام کچھ مصالح پر مبنی اور مقاصد پر مشتمل ہیں' وہ مصالح جن کا احکام شریعت کی مشروعیت میں خاص لحاظ رکھا گیا ہے اور وہ مقاصد جن کو شرعی احکام کے ذریعہ شارع نے پورا کرنا چاہا ہے۔ علماء اصول نے استقراء و تتبع کے بعد انکی تین قسمیں کی ہیں یا اس کے تین مدارج متعین کئے ہیں۔ **المستصفی للغزالی' الموافقات للشاطبی**' اور اعلام الموقعین لابن ا ' میں بڑی تفصیل سے ان مصالح و مقاصد کے بیان و مدارج وغیرہ پر وقیع بحث موجود ہے' **فمن شاء فلیراجع الیها۔**

مختصراً یہ سمجھ لیا جائے کہ ضروری مصالح سے مراد وہ امور ہیں جن پر انسان کی دینی و دنیاوی زندگی موقوف ہے۔ امام غزالی **المستصفی** جلد ۱ صفحہ ۲۸۸ میں لکھتے ہیں :

مقصود الشرع من الخلق خمسة و هو ان یحفظ علیهم دینهم و نفسهم و عقلهم و نسلهم و مالهم فکل ما یتضمن حفظ هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة و کل ما یفوت هذه الاصول فهو مفسدة و دفعها مصلحة۔

حاجیاتی مصالح سے مراد وہ امور ہیں جن کی ضرورت تنگی کو دور کرنے اور حرج و مشقت کو رفع کرنے کے لئے پیش آئے۔ مرض و سفر سے حاصل شدہ رخصتیں' مساقات و سلم اور استصناع وغیرہ کی اجازت میں یہی مصلحت کار فرما ہے' علامہ شاطبی **الموافقات** جلد ۲ صفحہ ۵ میں لکھتے ہیں :

اما الحاجیات فمعناها انها مفتقر الیها من حیث التوسعة و رفع الضیق المؤدی فی الغالب الی الحرج و المشقة۔

تحسینی مصالح سے مراد وہ امور ہیں جن کی رعایت سے اخلاق و عادات اور آداب زندگی میں نکھار آئے اور ان مصالح کے تحقق کو ہر صاحب عقل اپنی فطرت صحیحہ سے مستحسن سمجھے۔ مثلاً اچھے عادات و اطوار کو اپنانا اور ہر ان گرے ہوئے کردار و احوال سے بچنا جس سے عقول سلیمہ اباء کرتی ہو۔

علامہ شاطبی ہی لکھتے ہیں : " **اما التحسینات فمعناها الاخذ بما یلیق من محاسن العادات و تجنب الاحوال المدنسات التی تانفها العقول الراجحات**" ۔ اور آگے ان کی مثالوں کے طور پر عبادات سے طہارت' ستر عورت' اخذ زینت کو' اور عادات سے ماکولات نجسہ و مشروبات خبیثہ وغیرہ کو شمار کیا ہے' جس کا مطلب یہی ہوا کہ ماکولات نجسہ اور مشروبات خبیثہ کی حرمت میں شارع نے

مصالح تحسینی کی رعایت کی ہے۔

اور اس میں کوئی دو رائے نہیں ہو سکتی کہ مصالح ضروریہ کی رعایت حاجتی پر اور ان دونوں کی رعایت مصالح تحسینی پر بہر حال مقدم ہی ہوتی ہے' اور ضروری و حاجتی مصلحت کے تقاضا کے پیش نظر تحسینی مصلحت نظرانداز کر دی جاتی ہے۔ چنانچہ آپریشن یا مرض کی تشخیص کی خاطر جس سے حفاظت جان وابستہ ہے' ستر عورت اور ماکولات نجسہ و مشروبات خبیثہ یعنی حرام سے اجتناب کی مصلحت نظرانداز کر دی جائے گی۔ کیونکہ اگر کشف ستر یا ماکولات نجسہ اور مشروبات خبیثہ سے اجتناب ہی کا حکم تحسینی مصالح کی رعایت میں باقی رکھا جائے یا تو جان چلی جائے گی یا پھر جان کی حفاظت میں سخت دشواری اور مشقت شدیدہ سے سابقہ پڑے گا اور بسا اوقات "لا یموت ولا یحی" کی صورت حال سامنے آجائے گی' اس لئے حفاظت جان یا حفاظت جان میں مشقت شدیدہ سے بچاؤ کے لئے ضروری مصالح بلکہ حاجتی مصالح کی رعایت کو ترجیح دے کر تداوی بالحرام کی اجازت دی جاتی ہے' تو یہاں اس طرز عمل یعنی مصالح ضروریہ و حاجیہ کو مصالح تحسینیہ پر مقدم رکھنے اور ترجیح دینے کی تعبیر اس طرح بھی کی جا سکتی ہے کہ ایسی صورت حال جس میں مقاصد خمسہ شرعیہ کی حفاظت میں بلا ارتکاب محظور مشقت شدیدہ سے دوچار ہونا پڑے تو وہاں حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنایا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں "الحرب خدعۃ" سے بڑی روشنی اور مضبوط شہادت ملتی ہے' سب جانتے ہیں کہ مکر و فریب اور دھوکہ دہی اخلاق عالیہ کے خلاف اور تحسینی مصالح کی رعایت پر مبنی ایک حکم شرعی کے خلاف ہے' لیکن جب دین یا دارالاسلام یا مسلمانوں کی جانوں کی حفاظت بلا خدعہ کے ناممکن بن جائے یا ان کی حفاظت میں مشقت شدیدہ کا خطرہ پیش آجائے تو اس خدعہ محظور کی اجازت مل جاتی ہے۔

حاجت شخصی ہو یا حاجت اجتماعی :

اوپر جو حدیث "الحرب خدعہ" پیش کی گئی ہے اس سے ہماری سمجھ میں یہی آتا ہے کہ بعض ارتکاب محظور کی اجازت ان مصالح ضروریہ یا مصالح حاجیہ کی رعایت میں ہو جاتی ہے جن کا تعلق ساری امت اور جماعت مسلمین سے ہو۔

دشمنوں سے ملک کی حفاظت' دین کی حفاظت' قرآن و حدیث کی حفاظت' اور مسلمانوں کے جان و مال کی حفاظت اگر بلا کسی محظور کا ارتکاب کئے ممکن نہ رہے یا مشقت شدیدہ میں ابتلاء اور حرج و تنگی کا پیش آنا مظنون ہو جائے تو وہاں بھی حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنا کر محظورات کی اباحت کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ **واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔**

☆ ☆ ☆

ضرورت و حاجت اور اضطرار پر ایک سرسری نظر

از -- جناب مفتی محمد ظفیر الدین مفتاحی صاحب
مفتی دار العلوم دیوبند

اسلام دین فطرت ہے اور رب العالمین کا عطا کردہ ہے' یہ ایک ایسا ضابطہ حیات ہے جو انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہے' اس میں انسانی مزاج' خواہشات اور ضرورتوں کی پوری پوری امامت ہے' تاکہ کائنات انسانی کے باشندے اس کی روشنی میں اپنی زندگی ہنسی خوشی اعتدال کے ساتھ گذار سکیں' اور قوانین الہی پر عمل پیرا ہونے میں کوئی دشواری محسوس نہ کریں۔

فقہاء امت نے کتاب و سنت کو سامنے رکھ کر اس دین کی بڑی دلپذیر اور خوشنما چمن بندی کی ہے اور تمام منتشر اور بکھرے ہوئے مسائل و احکام کو ایک خاص انداز سے مدون و مرتب فرما دیا ہے' جس کو دیکھتے ہی زندگی کے تمام گوشے نکھر کر سامنے آجاتے ہیں۔

اسلام کے قوانین بلاشبہ بنچے تلے اور امت کے لئے بہت سہل' صاف و ستھرے اور روشن ہیں اس میں کہیں کوئی تنگی اور پیچیدگی نہیں ہے' انسانوں کی کمزوریوں کا پورا لحاظ و پاس رکھا گیا ہے اور وسعت سے کام لیا گیا ہے' اس سلسلہ کی چند آیتیں ملاحظہ فرمائیں:

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (البقرہ- ۱۸۵) اللہ چاہتا ہے تم پر آسانی' اور نہیں چاہتا ہے دشواری۔

ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج (المائدہ- ۶) اللہ نہیں چاہتا ہے کہ تم پر تنگی کرے۔

و ما جعل علیکم فی الدین من حرج (الحج- ۷۸) اور نہیں رکھی تم پر دین میں کوئی تنگی۔

یرید اللہ ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفا (النساء- ۲۸)'

اللہ چاہتا ہے کہ تم سے بوجھ ہلکا کرے اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

لیس علی الضعفاء و لا علی المرضی و لا علی الذین لا یجدون ما ینفقون حرج اذا نصحوا للہ و رسولہ (التوبہ- ۹۱)

نہیں ہے ضعیفوں پر اور نہ مریضوں پر' اور نہ ان لوگوں پر جن کے پاس نہیں ہے خرچ کرنے کو' کچھ گناہ' جب کہ دل سے صاف ہوں اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ۔

یہ آیتیں مختلف مواقع میں انسانی تسلی کے لئے نازل ہوئیں اور جتایا گیا کہ ہر حکم میں آسانی اور سہولت کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے' خواہ جہاد کا موقع ہو' حج کا موقع ہو' روزہ ہو' نماز ہو یا انسانی خواہشات کا مسئلہ ہو' شدت اور یک طرفہ ایسا حکم نہیں دیا گیا ہے کہ انسانی مزاج اور اس کے داعیات کو نظرانداز کر دیا گیا ہو۔

رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم جب دعوت اسلام کے لئے صحابہ کرام کو بھیجتے تھے تو ہدایت ہوتی تھی۔

بشروا ولا تنفروا یسروا ولا تعسروا (مشکوۃ)

تم سب خوشخبری کی تعلیم دینا' نفرت کی باتیں نہ کرنا' آسانی کرنا دشواری اور تنگی نہ پیش کرنا'

حضرت ابو موسیٰ اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہما کو جب یمن روانہ کیا تو آپ نے فرمایا:

یسرا و لا تعسرا' بشرا و لا تنفرا تطاوعا و لا تختلفا (مشکوۃ)

تم دونوں آسانی کا معاملہ کرنا دشواری پیدا نہ کرنا' خوشخبری سنانا' نفرت پیدا نہ کرنا'

مسند احمد میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

احب الدین الی اللہ تعالی الحنیفیہ السمحہ

اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ترین دین' دین حنیف ہے جو سہل ہے۔

ان سب کا حاصل یہ ہے کہ دین اسلام کے قوانین میں بشری حاجتوں اور ان کی خواہشوں اور کمزوریوں کی رعایت پورے طور پر ملحوظ ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ انسان جو صحت کی دولت سے مالا مال ہوتا ہے' کبھی وہ بیماریوں میں بھی مبتلا ہوتا ہے' اقامت کی زندگی کے ساتھ اسے سفر بھی بسا اوقات پیش آتا ہے' آزادی اور حریت کے ساتھ کبھی وہ جبر و اکراہ سے بھی دوچار ہوتا ہے' یادداشت کی قوت کے ساتھ کبھی اسے نسیان کا بھی عارضہ پیش آتا ہے' علم کی فراوانی کے ساتھ جہالت کی بھی نوبت آتی ہے' اور آسانیوں کے ساتھ بسا اوقات تنگیوں سے بھی اسے واسطہ پڑتا ہے' اس لئے قانون میں صرف ایک پہلو کا خیال ہو اور دوسرے پہلو سے صرف نظر کرلیا جائے' ایسا کیسے ہو سکتا ہے' لہٰذا تمام گوشوں کی رعایت ایک مکمل ضابطہ حیات کے لئے لازم ہے۔

فقہاء کرام نے فقہی اصول انہی آیات و احادیث کو سامنے رکھ کر وضع کئے ہیں۔

المشقہ تجلب التیسیر' الضرر یزال' الضرورات تبیح المحظورات' ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا' الضرر لا یزال بالضرر' درء المفاسد اولی من جلب المنافع۔

اور ان کے علاوہ جتنے اصول بنائے گئے ہیں سارے کے سارے کتاب و سنت سے مستنبط ہیں' پھر انہوں نے ہر قاعدہ کے تحت دسیوں بیسیوں جزئیات کو یکجا کردیا ہے تاکہ بعد والوں کے لئے سہولت کی راہیں کھلی رہیں اور وہ ان راہوں پر اپنے اپنے زمانے میں قدم بڑھاتے رہیں' زندگی کی گاڑی رواں دواں ہے کہیں رکنے کا نام نہیں لیتی' نئی ایجادیں سامنے آتی رہتی ہیں اور علماء کو ان سے متعلق مسائل و احکام بتانا ہے' عوام و خواص کے ایک ایک جزئیہ پر بحث کرتے ہیں اور جب تک ان کی سمجھ میں نہیں آتا' چین سے نہیں بیٹھتے' اس لئے علماء کرام بحث و مباحثہ پر مجبور ہیں تاکہ مسائل و احکام نکھر کر سامنے آجائیں' یہ نئے زمانے کا تقاضا ہے' جس کی تکمیل سے چشم پوشی نہیں ہو سکتی ہے۔

اس مجلس کا موضوع ضرورت و حاجت ہے کہ شریعت میں اس کو کیا درجہ حاصل ہے اور کن حالات میں علماء کو کیا کرنا چاہئے یہ اصطلاحی الفاظ ہیں' ان کی تشریح کتاب و سنت کی روشنی میں کیا ہے؟

امام شاطبی نے لکھا ہے کہ دراصل ضروریات پانچ ہیں (۱) دین کی حفاظت (۲) جان کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت۔

مجموع الضروریات خمسہ' هی حفظ الدین' و النفس و النسل' و المال و العقل (الموافقات جلد۲ صفحہ ۸)

ضروریات کا مجموعہ پانچ ہے' دین کی حفاظت' جان کی حفاظت' نسل کی حفاظت' مال کی حفاظت اور عقل کی حفاظت۔

یہ عبادات' عادات' معاملات اور جنایات سب میں جاری ہیں' مثلاً حفاظت دین میں ایمان' کلمہ شہادت کا اقرار' نماز' روزہ داخل ہے' عادات میں کھانا' پینا' پوشاک' مکان رہائش کہ ان سے نسل و عقل کا تحفظ قائم ہے' اسی طرح دوسرے امور ہیں۔

فالضرورۃ بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع هلک اوقارب (حموی)۔

ضرورت نام ہے انسان کا اس حد میں پہنچ جانا کہ اگر وہ ممنوع کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے یا موت کے قریب پہنچ جائے۔

اس کے بعد لکھا ہے:

و هذا یبیح تناول الحرام (ایضا) اس کا حکم یہ ہے کہ اس وقت حرام کا استعمال مباح ہو جاتا ہے۔

دوسرا درجہ حاجت کا ہے۔

فالحاجہ کالجائع لو لم یجد ما یاکلہ لم یهلک غیر انہ یکون فی جهد و مشقہ و هذا لا یبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم (ایضا)۔

حاجت' ایسا بھوکا کہ اس کو کھانے کی چیز نہ ملے تو وہ ہلاک تو نہ ہو البتہ مشقت و تکلیف میں مبتلا ہو جائے' اس درجہ میں حرام مباح نہیں ہوتا ہے البتہ روزہ اگر ہے تو اس کا توڑنا مباح ہو جاتا ہے۔

تیسرا درجہ منفعت کا ہے۔

و المنفعہ کالذی یشتهی خبز البر و لحم الغنم و الطعام الدسم (ایضا)

منفعت' ایسی چیزیں جن کے کھانے کی خواہش ہوتی ہو' جیسے چپاتی اور بکرے کا گوشت اور مرغن کھانا۔

چوتھا درجہ زینت کا ہے۔

و الزینہ کالمشتهی بحلوی و السکر۔ زینت' جیسے حلوہ اور مٹھائی کی خواہش۔

پانچواں درجہ فضول کا ہے۔

و الفضول التوسع باکل الحرام و الشبہ (ایضا) فضول' کھانے میں بیجا توسع حتی کہ حرام و مشتبہ کی خواہش۔

گویا ضرورت یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز وہ شخص استعمال میں نہیں لائے گا تو وہ ہلاک ہو جائے گا یا موت کے قریب پہنچ جائے گا۔ اضطرار کی یہی صورت ہے جس میں قرآن نے حرام چیزوں کا کھانا چند شرطوں کے ساتھ جائز قرار دیا ہے۔

ممنوع چیز اگر استعمال نہ کرے تو ہلاک نہیں ہوگا مگر مشقت اور شدید تکلیف میں مبتلا ضرور ہوگا یہ حاجت ہے' اس میں سہولت

ہے کہ روزہ کی حالت میں تو افطار کر سکتا ہے' نماز و طہارت میں بھی سہولت دی گئی ہے' کھڑے ہو کر نماز نہیں پڑھ سکتا ہے بیٹھ کر ادا کرے' وضو نہیں کر سکتا تیمم کرکے نماز پڑھے گا مگر حرام کا کھانا جائز نہیں ہوتا ہے۔

منفعت میں اچھی غذا وغیرہ کا استعمال ہے کہ اس کے اختیار کرنے میں فائدہ ہے مگر نہ کرنے میں کوئی خاص تکلیف نہیں' اس صورت میں اس کی وجہ سے نہ تو حرام حلال ہوتا ہے اور نہ روزہ کے افطار کی اجازت ہوتی ہے۔

زینت اور فضول کا درجہ قابل ذکر نہیں ہے یہ محض تفریح کے درجہ کی چیز ہے اور خواہش کی تکمیل ہے' ان پانچوں میں اہمیت ضرورت کو حاصل ہے کہ اس کی وجہ سے احکام میں تبدیلی ہوتی ہے' اور رب العالمین نے سہولت کی راہیں کھولدی ہیں۔

"الضرورات تبیح المحظورات" قاعدہ کی بنیاد وہ آیتیں ہیں' جن میں حالت اضطرار میں ممنوع چیزوں کا استعمال جائز قرار دیا گیا ہے' ارشاد ربانی ہے:

انما حرم علیکم المیتہ و الدم و لحم الخنزیر و ما اهل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم (البقرہ ۱۷۳)

اس نے تو تم پر حرام کیا ہے مردہ جانور' اور خون اور خنزیر کا گوشت اور جس جانور پر اللہ کے سوا اور کا نام پکارا جائے' پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی' تو اس پر کچھ گناہ نہیں' بیشک اللہ بڑا بخشنے والا مہربان ہے۔

حضرت شیخ الہند لکھتے ہیں:

"اشیائے مذکورہ حرام ہیں لیکن جب کوئی بھوک سے مرنے لگے تو اس کو لاچاری میں کھالینے کی اجازت ہے بشرطیکہ نافرمانی اور زیادتی نہ کرے' نافرمانی یہ کہ مثلاً نوبت اضطرار کی نہ پہنچے اور کھانے لگے' اور زیادتی یہ کہ قدر ضرورت سے زاید خوب پیٹ بھر کر کھالے' بس اتنا ہی کھائے کہ جس سے مرے نہیں" (فوائد تفسیری صفحہ ۳۳)

آگے لکھتے ہیں:

"یعنی اللہ پاک تو بڑا بخشنے والا ہے' بندوں کے ہر قسم کے گناہوں کو بخش دیتا ہے پھر ایسے لاچار اور مضطر کی بخشش کیسے نہ فرمائے گا اور اپنے بندوں پر بڑا مہربان ہے کہ مجبوری کی حالت میں صاف اجازت دے دی' کہ جس طرح بن پڑے اپنی جان بچالو' اصلی حکم ممانعت کا لاچاری کی حالت میں تم پر سے اٹھالیا گیا' ورنہ مالک الملک کا حق تھا کہ فرمادیتا تمہاری جان جائے یا رہے مگر ہمارے حکم کے خلاف نہ کرنا۔

ایک خلجان یہاں یہ بھی ہوتا ہے کہ بھوک سے مرتے ہوئے مضطر یدحواس کو یہ اندازہ کرنا کہ اتنے لقموں سے سد رمق ہو جائے گا اور اس سے زیادہ ایک لقمہ نہ کھائے گا محال نہیں تو دشوار ضرور ہے' اس لئے **ان اللہ غفور رحیم** فرما کر اس میں سہولت پیدا کردی (فوائد تفسیری صفحہ ۳۳)

اس سلسلہ کی دوسری آیت ہے:

فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم (المائدہ ۳) ۔

پھر جو کوئی لاچار ہو جائے بھوک میں، لیکن گناہ پر مائل نہ ہو تو اللہ تعالیٰ بخشنے والا مہربان ہے۔

سورہ انعام میں ہے:

قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ (الانعام ۱۱۹)

اور وہ واضح کر چکا ہے اس نے جو کچھ تم پر حرام کیا ہے مگر جب کہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر۔

اس پر حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی تحریر فرماتے ہیں:

"یعنی حلال و حرام کا قانون تو مکمل ہو چکا، اس میں اب کوئی تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا، البتہ مضطر جو بھوک و پیاس کی شدت سے بیتاب و لاچار ہو وہ اگر حرام چیز کھا پی کر جان بچالے بشرطیکہ مقدار ضرورت سے تجاوز نہ کرے اور لذت مقصود نہ ہو (غیر باغ ولا عاد) تو حق تعالیٰ اس تناول محرم کو اپنی بخشش اور مہربانی سے معاف فرمادے گا گویا وہ چیز تو حرام ہی رہی، مگر اسے کھا پی کر جان بچانے والا خدا کے نزدیک مجرم نہ رہا، یہ بھی اتمام نعمت کا ایک شعبہ ہے" (فوائد صفحہ ۱۴۱)

اب سوال یہ ہے کہ حرام اشیاء ایسے وقت میں کھا کر جان بچانا ضروری ہے یا اختیاری ہے، اس سلسلہ میں ابوبکر جصاص لکھتے ہیں:

و ذلک لان اکل المیتۃ فرض علی المضطر و متی امتنع المضطر من اکلھا حتی مات صار قاتلا لنفسہ بمنزلہ من ترک اکل الخبز و شرب الماء فی حال الامکان حتی مات عاصیا للہ جانیا علی نفسہ (احکام القران جلد ا صفحہ ۱۲۸)

اور مضطر پر ایسے وقت میں جب جان جارہی ہو مردار کا کھانا فرض ہے، ایسے وقت جو مضطر نہ کھائے گا اور جان دیدے گا وہ خودکشی کرنے والا ہوگا جیسے روٹی کھانا اور پانی پینا کوئی چھوڑ دے اور مرجائے تو ایسا شخص گناہ گار کی موت مرے گا اور اپنے اوپر ظلم کرنے والا ہوگا۔

وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ قرآن میں آیا ہے "**لا تقتلوا انفسکم**" لہذا مضطر کے لئے جائز نہیں ہے کہ عزیمت پر عمل کرے اور جان دے دے اور خودکشی کا مرتکب ہو جس سے قرآن نے روکا ہے۔

قال اللہ تعالیٰ لا تقتلوا انفسکم و من امتنع من المباح حتی مات کان قاتلا نفسہ متلفا لھا عند جمیع اھل العلم (ایضا جلد ا صفحہ ۱۲۷)

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے اپنی جان کو ہلاک نہ کرو، لہذا جو مباح کو چھوڑ دے تاکہ وہ مرجائے وہ خودکشی کرنے والا اور اپنی جان ضائع کرنے والا ہوگا، اس پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے۔

اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو میتہ اور حرام کھانے پر مجبور کرے اور نہ کھانے کی صورت میں قتل کر ڈالنے کا عزم کرلے تو اس صورت میں بھی اس پر ضروری ہے کہ حرام کھا کر جان بچالے۔

و ذلک موجود فی ضرورة الاکراہ وجب ان یکون حکمه و لذلک قال اصحابنا فمن اکرہ علی اکل المیتة فلم یاکلها حتی قتل کان عاصیا لله کمن اضطر الی میتة بان عدم غیرها من الماکولات فلم یاکل حتی مات کان عاصیا کمن ترک الطعام و الشراب و هو واجد هما حتی مات فیموت عاصیا لله بترکه الاکل لان اکل المیتة مباح فی حال الضرورة کسائر الاطعمة فی غیر حال الضرورة (ص ۱۲۹، ج ۱)۔

اور یہ صورت اکراہ میں بھی موجود ہے وہاں بھی اس کا حکم ویسا ہی ہے اور اسی وجہ سے ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ جو مردار کے کھانے پر مجبور کیا جائے اور وہ نہ کھائے یہاں تک کہ وہ قتل کردیا جائے تو ایسا شخص گنہ گار قرار پائے گا' یہ اس شخص کی طرح ہے جو مردار کے کھانے پر مضطر ہو اور کوئی دوسری چیز کھانے کی نہ پائے پھر بھی وہ نہ کھائے تا آنکہ بھوک سے مرجائے تو ویسا ہی گنہ گار ہو گا جیسا کہ کوئی کھانا پینا چھوڑ دے حالانکہ وہ دونوں مہیا ہیں اور اس کی موت بھوک سے ہو جائے تو اس کی یہ موت عاصی کی موت ہوگی کہ اس نے نہ کھایا اس لئے کہ ایسے اضطرار کے وقت میں میتہ کا کھانا اس کے لئے مباح ہے۔ جیسا کہ غیر اضطراری وقت دوسرے تمام کھانوں کا کھانا مباح ہے۔

اسی طرح اضطرار کی حالت میں شراب کا پینا بھی جائز ہو جاتا ہے' البتہ صرف اتنا پیئے جس سے جان بچ جائے۔

قال سعید بن جبیر المطیع المضطر الی شرب الخمر یشربها و هو قول اصحابنا جمیعا وان یشرب منها مقدار ما یمسک به رمقه (احکام القرآن جلد ۱ صفحہ ۱۲۹)

سعید بن جبیر کہتے ہیں کہ مضطر جو شراب پینے پر مجبور ہو وہ اسے پئے گا' اور یہ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے لیکن بس اتنا پئے گا جس سے اس کی جان بچ جائے۔

حضرت مسروق تابعی کی روایت نقل کی ہے کہ مضطر کے لئے جان بچانا کس قدر ضروری ہے:

عن مسروق قال من اضطر الی المیتة و الدم و لحم الخنزیر فترکه تقذرا و لم یاکل و لم یشرب ثم مات دخل النار (در منثور جلد ۱ صفحہ ۱۶۸)

حضرت مسروق تابعی سے روایت ہے کہ جو شخص میتہ' خون اور لحم خنزیر کھانے پر مجبور و مضطر ہو اور وہ اس وقت اس کو گھناؤنی چیز سمجھ کر چھوڑ دے اور نہ کھائے پئے اور اسی حال میں مرجائے تو وہ جہنم میں داخل ہو گا۔

تفسیر خازن نے بھی نقل کیا ہے:

فمن اضطر ای خاف التلف حتی من اضطر الی اکل المیتة فلم یاکل منها حتی مات دخل النار۔

(تفسیر خازن جلد ۱ صفحہ ۱۰۶)

جو شخص مضطر ہو جان جانے کا خوف ہو حتیٰ کہ وہ مردار کھانے پر مجبور ہو اور نہ کھائے اور مرجائے تو آگ میں داخل ہو گا۔

اب فقہاء کرام نے جو قاعدہ بنایا ہے اس کو سامنے رکھیں' لکھتے ہیں:

الضرورات تبيح المحظورات و من ثم جاز اكل الميتة عند المخمصة و اساغة اللقمة بالخمر و التلفظ بكلمة الكفر للاكراه و كذا اتلاف المال و دفع الصائل و لو ادى الى قتله (الاشباه والنظائر (صفحه ۱۴۰)

ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر ڈالتی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ مخمصہ کی حالت میں اس کے لئے مردار کا کھانا جائز ہے' اسی طرح حلق میں لقمہ اٹک جائے اور شراب کے سوا کوئی چیز نہ ہو تو شراب پی کر اتارلے گا' کوئی مجبور کردے کلمہ کفر کے بولنے پر تو جان بچانے کے لئے بولے گا' اسی طرح مال پانی میں ڈال کر جان بچا سکتا ہو تو مال کو ضائع کرنا جائز ہوگا' اسی طرح حملہ آور کی مدافعت کرے گا خواہ وہ اس کے قتل کا ذریعہ بنتا ہو۔

عالمگیری میں ہے:

السلطان اذا اخذ رجلا و قال لاقتلنک او لتشربن هذا الخمر و لتاكلن هذه الميتة او لتاكلن لحم هذا الخنزير كان فى سعته من تناوله بل يفترض عليه ليتناول اذا كان فى غالب رايه انه لو لم يتناول يقتل و كذا اوعده بتلف عضو من اعضاءه بان قال لا قطعن يدک او ما اشبه (جلد۳ صفحه۵۹۱)

بادشاہ نے ایک شخص کو پکڑا اور کہا کہ اس شراب کو پیو اور اس مردار کو کھالو ورنہ میں تم کو قتل کر ڈالوں گا' یا اسی طرح خنزیر کھانے پر مجبور کرے تو اس وقت اس کے لئے کھانا جائز ہوگا بلکہ فرض ہوگا کہ ایسا کرے جب کہ اسے غالب گمان ہو کہ اس نے ایسا نہیں کیا تو قتل کیا جائے گا' اسی طرح اس کے کسی عضو کے ضائع کرنے کی دھمکی دے کہ ایسا نہ کیا تو تیرا ہاتھ کاٹ ڈالوں گا یا ایسی ہی کوئی اور بات' تو کرنا درست ہوگا کہ ویسا کرکے جان بچالے۔

لیکن اس کے ساتھ اس کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے کہ اگر دو حرمتوں کا مسئلہ ہو ایک دوسری سے اہم ہو تو اس وقت اسے کیا کرنا چاہئے۔

فانهم قالوا لو اكره على قتل غيره بقتل لا يرخص له فان قتله اثم لان مفسدة قتل نفسه اخف عن مفسدة قتل غيره (ايضا)

فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کسی غیر کو قتل کرنے پر مجبور کیا گیا ورنہ وہ خود قتل ہوگا تو اس کی اجازت نہیں کہ غیر کو قتل کر ڈالے خود قتل ہو جانا غیر کو قتل کرنے سے آسان ہے لہذا اسی پر عمل کرے گا۔

یہی حکم دوسرے امور میں بھی ہوگا' اخف کو اختیار کرے اور اشد سے گریز ضروری ہوگا' چنانچہ اگر کسی نے کسی مسلمان مردہ کو بغیر غسل و نماز جنازہ کے دفن کردیا اور مٹی ڈال دی' تو قبر پر نماز جنازہ پڑھ دی جائے گی قبر کھود کر اس کو نکالا نہیں جائے گا کہ غسل دیا جائے۔

لو دفن بلا غسل و اهيل عليه التراب صلى على قبره و لا يخرج (الاشباه صفحه ۱۴۰) ۔

مردہ بغیر غسل دئے ہوئے دفن کردیا گیا اور اس پر مٹی ڈال دی گئی تو قبر پر نماز پڑھ دی جائے گی اس کو قبر کھود کر نکالا نہیں جائے گا۔

حالت اضطرار میں گذر چکا ہے کہ بقدر سد رمق کھانے کی اجازت ہے اس لئے دوسرا قاعدہ فقہاء کا یہ ہے "مااُبیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا" جتنی ضرورت کے لئے مباح کیا گیا بس اتنا ہی کھانے پینے کی اجازت ہے' اس سے زیادہ کھانے کی گنجائش نہیں ہے۔

الطبیب ینظر من العورۃ بقدر الحاجۃ (الاشباہ صفحہ ۱۳۱)

طبیب کو ستر دیکھنا ضروری ہو تو اتنا حصہ دیکھے گا جس کا دیکھنا ضروری ہو'

اسی طرح اس کا لحاظ بھی از بس ضروری ہے کہ ضرر اس طرح زائل نہ ہو کہ دوسرے کا نقصان عمل میں آئے' بلکہ ایسے وقت میں جب ایک ضرر بڑھا ہوا ہو اور دوسرا اس سے کم ہو تو کم کو پہلے اختیار کیا جائے گا۔

اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمھما ضررا بارتکاب اخفھما (الاشباہ صفحہ ۱۴۵)

جب دو مفسدے جمع ہو جائیں تو جس کا ضرر بڑھا ہوا ہے اس کی رعایت کرنا ہوگی اور کم ضرر والے کو اختیار کرے گا۔

مسائل بہت ہیں' یہاں مقصد ان کا بیان نہیں ہے قاعدہ کی طرف صرف اشارہ کرنا ہے' اسی طرح حملہ آور سے اپنی جان و مال بچانے کے لئے مقابلہ کرنا ضروری ہے گو اس میں جان جانے کا خطرہ ہو کہ یہ بھی انسانی فریضہ ہے' حدیث نبوی ہے:

من قتل دون نفسہ فھو شہید و من قتل دون مالہ فھو شہید (مشکوۃ)

جو شخص اپنی جان بچانے کی خاطر قتل کیا جائے وہ شہید ہے اور جو اپنے مال کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ بھی شہید ہے۔

تجربہ بتاتا ہے کہ جو میدان میں نکل آتا ہے اور اپنی جان اپنے مال اور اپنی عزت و آبرو کی حفاظت کی غرض سے آتا ہے قدرت اس کی مدد کرتی ہے اور وہ کامیاب رہتا ہے' جو بزدلی دکھاتا ہے وہ مارا جاتا ہے۔

یہیں وہ مسئلہ بھی سامنے آتا ہے' حرام چیزوں کا دواء کے طور پر استعمال کرنا جائز ہے یا جائز نہیں ہے' بعض فقہاء کہتے ہیں کہ حرام سے دوا کرنا جائز نہیں ہے' اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے۔ **ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم (بخاری)** جو چیز حرام ہے اس میں تمہاری شفا نہیں رکھی گئی ہے۔

بعض فقہاء فرماتے ہیں اگر اس حرام کے علاوہ کوئی دوسری دوا اس مرض کی نہ پائی جائے یا بروقت موجود نہ ہو اور تجربہ سے شفاء یقینی ہو تو ایسی دوا کا استعمال جائز ہے' اور مفتی بہ اسی قول کو قرار دیا گیا ہے۔

اختلف فی التداوی بالمحرم و ظاھر المذھب المنع کما فی رضاع البحر و قیل یرخص اذا علم فیہ شفاء و لم یعلم دواء اٰخر کما رخص الخمر للعطشان وعلیہ الفتوی (درمختار)۔

حرام چیزوں سے دوا کرنے میں اختلاف ہے' ظاہر مذہب یہ ہے کہ ممنوع ہے جیسا کہ بحرالرائق کے باب الرضاع میں ہے' اور دوسرا قول یہ ہے اگر اس میں شفاء کا یقین ہو اور اس کی دوسری کوئی دوا نہ ہو تو اس کی اجازت دی گئی ہے جیسا کہ بوقت شدت پیاس شراب پینے کی اجازت دی گئی ہے۔

اوپر کی آیتوں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جان بچانے کے لئے حالت اضطرار میں حرام چیز کا کھانا جائز ہے' البتہ اس کے لئے

یہ ضروری شرطیں ہیں کہ حالت اضطرار کی ہو' جان جانے کا خطرہ ہو' بجز حرام دوا کوئی دوسری دوا موثر نہ ہو یا موجود نہ ہو' اور یہ کہ جان بچنا یقین کے درجہ میں ہو' اور قدر ضرورت سے زیادہ استعمال میں نہ لائی جائے۔

ان شرائط کے ساتھ ہر حرام دوا اور ناپاک کا استعمال بوقت ضرورت جائز ہوگا' خواہ کھانے پینے کی ہو' یا خارجی استعمال کی ہو۔

دوسرا درجہ حاجت کا ہے مگر یہ ضرورت کے درجہ میں نہیں ہے' حرام کا استعمال بوقت حاجت جائز نہیں ہے البتہ اس کے لئے دوسری رعایتیں اور سہولتیں شریعت نے دی ہیں' حرام کی اجازت صرف اضطرار کی حالت میں ہے' اس میں بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ دو میں سے کسی ایک کو مضطر اختیار کر سکتا ہے۔

ایک مضطر ہے اس کے سامنے میتہ مردار بھی ہے اور غیر کا مال بھی ہے جس کا کھانا شرعاً ناجائز ہے مگر اجازت دینے والا نہیں ہے تو اس صورت میں بعض کہتے ہیں مردار کھا کر جان بچائے دوسرے کا مال بغیر اجازت نہ کھائے' دوسرے کہتے ہیں اس وقت میں مردار کھانا جائز نہیں ہے دوسرے کا مال کھا کر جان بچا لے' بعض کہتے ہیں مردار کھانے سے بہتر ہے کہ دوسرے کا جائز مال زبردستی لے کر کھائے اور جان بچائے' مردار نہ کھائے۔

لو اضطر و عنده ميتة و مال الغير لله يأكل الميتة و عن بعض اصحابنا من وجد طعام الغير لا تباح له الميتة و عن ابن سماعة الغصب اولى من الميتة و به اخذ الطحاوى وغيره و خيره الكرخى (الاشباه)

اگر کوئی اضطرار کی حالت میں ہو اور اس کے پاس مردار ہو اور دوسرے کا مال بھی ہو تو وہ مردار کھا کر جان بچائے گا اور ہمارے بعض اصحاب کہتے ہیں جب وہاں غیر کا مال موجود ہو تو اس کے لئے مردار کھانا مباح نہ ہوگا' اور ابن سماعہ سے روایت ہے کہ میتہ کھانے سے بہتر یہ ہے کہ دوسرے کا مال غصباً کھالے مگر مردار نہ کھائے' امام طحاوی وغیرہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور امام کرخی اس کو اختیار دیتے ہیں جس کو چاہے پسند کرے۔

کتاب الاکراہ کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ ایک شخص سے کہا گیا کہ تم آگ میں کود جاؤ' یا پہاڑ سے چھلانگ لگاؤ' ورنہ میں تم کو قتل کر ڈالوں گا' موت دونوں صورتوں میں ہے' بچنے کی کوئی صورت نہیں ہے تو وہ کیا کرے گا' فقہاء لکھتے ہیں :

فله الخيار ان شاء فعل ذلك و ان شاء لم يفعل و صبر حتى يقتل عند ابى حنيفة لانه ابتلى ببليتين فيختار ما هو الاهون فى زعمه و عند هما يصبر ولا يفعل ذلك لان مباشرة الفعل سعى فى اهلاك نفسه (الاشباه صفحه ۱۴۷)

اس کو اختیار ہے کہ بات مان کر آگ میں کود کر یا پہاڑ سے گر کر جان دے یا صبر کرے اور اس کے ہاتھ قتل ہو' امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں' دو مصیبتیں ہیں اس کے خیال میں جو آسان معلوم ہو اس کو اختیار کرے' اور صاحبین کہتے ہیں صبر کرے خود اقدام نہ کرے' اس لئے کہ خود کرنا اپنے کو ہلاک کرنا ہے۔

اس سلسلہ میں صاحبین کی رائے مناسب معلوم ہوتی ہے کہ خود ایسا فعل اختیار نہ کرے جس سے خودکشی کی صورت بنتی ہو' اس طرح کی بہت ساری مثالیں فقہ کی کتابوں میں دی گئی ہیں۔

حاجت میں ضرورت شدیدہ اور تکلیف کے پیش نظر فقہاء نے بیع سلم کی اجازت دی ہے کہ روپے تو آج نقد دئے گئے اور غلہ چار ماہ بعد موسم پر لے گا' یا کسی ٹھیکیدار سے کام کرانے کو کہا' پیسے دے دیئے اور وہ کام بعد میں کرے گا۔

و من ذلک جواز السلم علی خلاف القیاس لکونه بیع المعدوم دفعا لحاجة المفالیس و منها جواز الاستصناع للحاجة و منها بصحة بیع الوفاء حین کثر الدین علی اهل بخاری و هکذا بمصر و قد سموه بیع الامانة (الاشباه صفحه ۱۳۹)

اسی قبیل سے بیع سلم کا مفلسوں کی ضرورت کے لئے جائز کیا جاتا ہے جو خلاف قیاس ہے' اور معدوم کی بیع ہے جو جائز نہیں' اور اسی قبیل سے کام کرانے کا حکم دینا ہے کہ ضرورتا اس کو جائز کیا گیا' اسی قبیل سے بیع الوفا کا بخاری وغیرہ میں جائز قرار دینا ہے جب لوگوں پر قرض بہت بڑھ گئے تھے' اور یہی صورت مصر میں پیش آئی اور وہاں کے علماء نے اسے بیع الامانہ قرار دیا۔

اور اسی سلسلہ میں یہ جزئیہ قنیہ کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے۔

و فی القنیة والبغیة یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح (ایضا)

کہ محتاج کے لئے نفع دے کر قرض لینا جائز ہے جس کو سودی قرض کہتے ہیں۔

وذلک نحو ان یقرض عشرة دنانیر مثلا و یجعل لربها شیئا معلوما فی کل یوم ربحا (ایضا)

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کسی نے دس اشرفی مثلا قرض لیا اور مال والے کو ہر دن اس پر ایک متعین رقم نفع میں دیا۔

یہ رعایتیں ضرورت کی وجہ سے نہیں دی گئی ہیں بلکہ حاجت شدیدہ کی وجہ سے فقہاء نے دی ہے' آج بھی انتہائی مجبوری میں حکومت کے بینک سے روپے لے کر کاروبار کی اجازت دی جاتی ہے مگر اسکو جس کے پاس اپنا کوئی سرمایہ نہ ہو اور نہ کوئی اسے غیر سودی قرض دینے پر آمادہ ہو' بیع الوفاء کو بھی ناجائز قرار دیا گیا ہے' ہمارے علماء اسے جائز نہیں کہتے ہیں۔

☆ ☆ ☆

ضرورت اور حاجت سے متعلق مقالہ

از ---سید مصلح الدین احمد بڑودوی القاسمی
شیخ الحدیث و مفتی دار العلوم بڑودہ۔ (گجرات)

حاجت: وہ چیز کہ انسان اس کا محتاج تو ہو مگر اس کی زندگی کی بقا اس پر موقوف نہ ہو " ما یفتقر الیہ الانسان مع انہ یبقی بدونہ''۔

حاجت اصلیہ : انسان کو حقیقتاً یا تقدیراً ہلاکت سے بچانے والی چیز حاجت اصلیہ کہلاتی ہے۔

هي ما يدفع الهلاك عن الانسان تحقيقا كالنفقة و دور السكنى و الات الحرب والثياب المحتاج اليها لدفع الحر و البرد او تقديرا كالدين فان المديون محتاج الى قضائه بما في يده من النصاب دفعا عن نفسه الحبس الذى هو كالهلاك۔

ضرورت کی تعریف : اپنی جان کے یقینی طور پر یا گمان غالب کے طور پر ہلاک ہونے کا خوف اور اندیشہ۔ ایسے شخص پر قریب المرگ ہونے تک صبر کرنا شرط نہیں " **هي الخوف على النفس من الهلاك علما (اى قطعا) او ظنا فلا يشترط ان يصبر حتى يشرف على الموت۔** ''

ضرورت بہت سے احکام شرعیہ پر مشتمل ہے۔ ضرورت پر اباحت محظور اور ترک واجب وغیرہ مرتب ہوتے ہیں۔

ضرورت کا حکم : مذاہب اربعہ میں بہ حالت ضرورت مضطر کے لئے بقدر سد رمق (جان بچانے کی مقدار) محرمات شرعیہ مثلاً میتہ وغیرہ کو کھانا واجب ہے کیونکہ ارشاد خداوندی ہے " **فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم** '' (سورہ مائدہ) یعنی جو شخص شدت بھوک کی وجہ سے بیتاب ہو جائے اور اس وجہ سے درج بالا حرام اشیاء کو کھالے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے اور رحم کرنے والے ہیں۔

آخر آیت میں "**فمن اضطر**'' کا تعلق ان جانوروں سے ہے جن کی حرمت کا بیان شروع آیت میں آیا ہے اور اس جملہ کا مطلب ایک خاص حالت کو عام قاعدہ سے مستثنیٰ کرنا ہے کہ اگر کوئی شخص بھوک کی شدت سے بیتاب ہو جائے اور موت کا خطرہ لاحق ہو جائے ایسی حالت میں اگر وہ مذکورہ بالا حرام جانوروں میں سے کچھ کھالیوے بشرطیکہ پیٹ بھرنا اور لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو بلکہ صرف اضطرار کی کیفیت کو رفع کرنا مقصود ہو تو اللہ تعالیٰ غفور و رحیم ہے۔ آخر آیت میں اس طرف اشارہ ہے کہ یہ محرمات اس وقت بھی اپنی جگہ حرام و ناجائز ہی ہیں' صرف اس شخص کو اضطرار کی وجہ سے معاف کر دیا گیا ہے۔ " **و لا تلقوا بايديكم الى التهلكة** '' (سورہ بقرہ) اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔ " **و لا تقتلوا انفسكم** '' (سورہ نساء) اپنے آپ کو قتل مت کرو۔ ان آیات کی بناء پر اپنی جان بچانا

لازم اور ضروری ہے۔ (مبسوط 'بدائع جلد ۷ صفحہ ۱۷۶' در مختار و رد المحتار صفحہ ۹۵' المغنی جلد ۸ صفحہ ۵۹۶)

مضطر کو اگر حلال شی میسر نہ ہوئی اور اس نے اکل حرام سے احتراز کیا جس کے نتیجہ میں اس کی موت واقع ہو گئی تو یہ شخص حق تعالیٰ شانہ کا نافرمان اور گنہگار ہو گا۔

مضطر پر علاج و دوا لازم نہیں :مضطر نے بہ حالت اضطرار علاج و دوا سے احتراز کیا جس کے نتیجہ میں اس کی موت واقع ہو گئی تو وہ ترک دوا و علاج کی بناء پر گنہگار نہ ہو گا کیونکہ دوا کا موجب شفا ہونا قطعی اور یقینی نہیں (الفقہ الاسلامی وادلتہ جلد ۳ صفحہ ۵۱۵)

ضرورت کی شروط---اصول و ضوابط:

ہر وہ شخص جو ضرورت کا مدعی بن کر اپنے آپ کو مضطر کہے تو صرف اس کے دعوی ضرورت کی بنا پر اس کے لئے کوئی محرم و محظور شرعی مباح نہیں ہو گا۔ بلکہ اضطرار اور ضرورت کے تحقق کے لئے کچھ شروط 'اصول و ضوابط ہیں جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) ضرورت و مجبوری کا فی الحال موجود ہونا ضروری ہے مستقبل میں اس کے وقوع کا خطرہ و اندیشہ شرعاً معتبر نہیں۔ یعنی سابق تجربات کی روشنی میں فی الحال اپنی جان یا مال کی ہلاکت کا ظن غالب ہو۔ اور اس سلسلہ میں ظن غالب ہی کافی ہے جیسے کہ **"اکراہ علی اکل المحرام"** میں ظن غالب ہی کافی ہے یہاں پر یقین اور قریب المرگ ہو جانا شرط نہیں۔

(۲) مضطر پر ارتکاب محظور شرعی کا متعین ہو جانا : --- یعنی تناول حرام کے بغیر کسی مباح شرعی کے ذریعہ اس خطرہ کے ازالہ کی کوئی شکل ممکن نہ ہو کیونکہ بہ حالت اضطرار حلال غذا میسر نہ ہونے کی بناء پر ضرورت تغذی ہی محرمات کے استعمال کا سبب ہے۔

(۳) اقدام علی الحرام اور ارتکاب حرام کے عذر کا متوافر ہونا' جیسے کہ جان یا کسی عضو بدن کی حفاظت۔ چنانچہ بھوک کی بناء پر خوف ہلاکت ترک اکل کی وجہ سے چلنے پھرنے سے عاجز ہو جانے یا رفقاء سفر سے انقطاع اور بچھڑ جانے کی وجہ سے خوف ہلاکت' یا سواری پر سوار ہونے سے عاجز ہو جانے سے خوف ہلاکت' ان سب امور پر تناول حرام اور محظور شرعی کا ارتکاب مباح و جائز ہو جاتا ہے۔

(۴) مضطر مبادی اسلام کی مخالفت نہیں کر سکتا چنانچہ وہ محرمات شرعیہ جن کی حرمت لعینہ ہے اور ان میں فساد لذاتہ ہے' وہ کسی حال میں بھی مضطر کے لئے حلال نہیں ہوتے۔ زنا' قتل' کفر' غصب وغیرہ امور مضطر کے لئے کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ ہاں قلب کے ایمان و اسلام پر بالکل مطمئن ہونے کی صورت میں مضطر کے لئے صرف کفر باللسان کی رخصت ہے۔

اباحت و رخصت کا باہمی فرق:

درج بالا تفصیل سے اباحت و رخصت کا باہمی فرق واضح ہو جاتا ہے کہ اباحت کسی فعل حرام کی صفت حرمت کو زائل کر کے حرام کو حلال بنا دیتی ہے اور رخصت صفت حرمت کو زائل نہیں کرتی بلکہ اس فعل کے اندر صفت حرمت باقی رہنے کے باوجود رخصت

کی وجہ سے صرف اس فعل کا گناہ نہیں ہوتا' لہٰذا رخصت صرف رافع ومانع اثم ہے۔

(۵) جمہور فقہاء کی رائے میں اکل حرام اور ارتکاب محظور شرعی میں حد ادنی یا مقدار لازم لدفع الضرر پر اکتفاء کرنا مضطر پر لازم اور ضروری ہے کیونکہ اباحت حرام ضرورت پر مبنی ہے اور شی ضروری بقدر ضرورت متقدر ہوا کرتی ہے' مقدار ضرورت سے اس کا تعدیہ جائز نہیں۔

(٦) مضطر کے لئے بہ حالت اضطرار تداوی بالمحرم کی رخصت' ایسے عادل طبیب کی تجویز پر موقوف ہے جو اپنے دین وعلم میں ثقہ ہو اور اس مرض کے لئے حرام دوا کے بدل کے طور پر کوئی حلال دوا وعلاج میسر نہ ہو۔

اختلاف اشخاص کی بناء پر اضطرار کسی مخصوص زمانہ کے ساتھ مقید ومخصوص نہیں۔

ضرورت۔حالت سفرو حضر دونوں کو شامل ہے:

سفر اور حضر دونوں میں مقیم ومسافر کے لئے بہ حالت اضطرار محرمات شرعیہ کی اباحت شرعا ثابت ہے کیونکہ آیت ضرورت "**فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ**'' مطلق ہے اور اس میں سفرو حضر کی کوئی قید نہیں۔ علاوہ ازیں سبب اباحت حفاظت جان کی بناء پر ہے اور یہ دونوں حالتوں (سفر اور حضر) کو عام ہے۔ اور یہ مذاہب اربعہ کا متفق علیہ مسئلہ ہے (مغنی جلد-۸ صفحہ-۵۹٦' کشاف القناع جلد-٦ صفحہ-۱۹۴ وغیرہ) احناف کے یہاں وہ سفر جس کا مقصد اصلی معصیت ہو اور وہ سفر مباح کہ جس میں کسی معصیت کا صدور ہو جائے' اباحت محرمات میں یکساں ہیں ان میں باہمی کوئی فرق نہیں۔ حنابلہ کا بھی راجح مذہب یہی ہے (توضیح جلد ۲ صفحہ ۱۹۴' مسلم الثبوت صفحہ ۱۱۳' احکام الجصاص جلد ا صفحہ ۱۴۷ وغیرہ)

مالکیہ (بقول مشہور) اور شافعیہ وحنابلہ نے **معصیۃ بالسفر** اور **معصیۃ فی السفر** (اثناء سفر) میں فرق کیا ہے چنانچہ کسی نے ایسا سفر کیا جو معصیت فی ذاتہ ہے جیسے کہ ناشزہ عورت۔ قاطع طریق (ڈاکو)' لوگوں پر ظلم وغیرہ کے ارادہ سے سفر کرنے والا تو ایسے مسافروں کے لئے بہ حالت اضطرار اکل میتہ یا دیگر شرعی رخصتوں کا استعمال جائز نہیں کیونکہ رخصتیں معاصی کے ساتھ حاصل نہیں ہو سکتیں۔ علاوہ ازیں ارشاد خداوندی "**فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ**'' کی تفسیر میں حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں **غیر باغ علی المسلمین ولاعاد علیھم**۔ اور جس شخص نے کوئی سفر مباح کیا اور اثنائے سفر کسی گناہ کا ارتکاب کیا' مثلاً شراب نوشی وغیرہ تو یہ شخص عاصی فی السفر ہے اس کے لئے شرعی رخصتیں مباح ہیں کیونکہ رخص شرعیہ سفر کے ساتھ وابستہ ہیں اور نفس سفر نہ معصیت ہے اور نہ اس میں کوئی گناہ ہے۔ (الاشباہ و **النظائر** للسیوطی صفحہ ۱۲۴' مغنی جلد ۸ صفحہ ۲۹۷ وغیرہ)

ضرورت کی بناء پر اشیاء مباحہ کی جنس:

مذاہب اربعہ میں بہ حالت اضطرار بھوک وپیاس دور کرنے والی ہر چیز مباح ہو جاتی ہے' جیسے کہ ہر مردار جانور' خنزیر' دوسرے

کا مملوک طعام وغیرہ (القوانین الفقہیہ صفحہ ۱۷۳' در مختار ورد المحتار جلد ۵ صفحہ ۲۳۸' مغنی جلد ۸ صفحہ ۵۹۸ وغیرہ)

حنابلہ نے اس میں سے زہر وغیرہ مضر اشیا کو مستثنیٰ کیا ہے۔

مالکیہ نے آدمی' خون' سور' ناپاک مطعومات و ناپاک مشروبات کو مستثنیٰ قرار دیا ان کے نزدیک بھوک و پیاس کی وجہ سے یہ اشیاء مباح نہیں کیونکہ ان سے بھوک و پیاس کا ازالہ نہیں ہوتا۔

ضرورت کی بناء پر اشیاء ذیل مباح نہیں :

ائمہ مذاہب اس پر متفق ہیں کہ مضطر کے لئے کسی مسلمان یا معصوم کافر یا کسی عضو کو ضرورت اکل کی بناء پر تلف کرنا مباح و جائز نہیں کیونکہ یہ مثلہ ہے' لہٰذا اس کو تلف کر کے اپنی جان بچانا جائز نہیں۔

شافعیہ کے علاوہ جمہور فقہاء کے نزدیک مضطر کے لئے بہ حالت اضطرار کسی مردہ انسان کا گوشت کھانا جائز نہیں کیونکہ ارشاد نبویؐ ہے " **کسر عظم المیت ککسرہ حیا** " (رواہ احمد وابوداؤد و ابن ماجہ) مردہ انسان کی ہڈی کو توڑنا زندہ انسان کی ہڈی کو توڑنے جیسا ہی ہے' اور ابن ماجہ میں ام سلمہؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا " **کسر عظم المیت ککسرہ حیا فی الاثم** "

اگر کسی شخص نے مضطر کو خود پیش کش کی کہ میرا ہاتھ قطع کر کے کھالے' تو ایسا کرنا جائز نہیں کیونکہ انسان کا گوشت اس کی شرافت و کرامت کے پیش نظر بہ حالت اضطرار بھی حلال نہیں۔

شوافع کے یہاں مردہ انسان کے علاوہ اور کوئی میتہ میسر نہ ہو تو مضطر کے لئے مردہ انسان کا گوشت کھانا جائز ہے کیونکہ زندہ انسان کی تعظیم و تکریم انسان میت کی بہ نسبت زیادہ ہے۔ مگر یہ کہ انسان میت نبی ہو تو اس کا کھانا قطعاً جائز نہیں' یا میت مسلمان اور مضطر کافر ہو تو اس صورت میں کافر مضطر کے لئے شرافت اسلام کی بناء پر مسلمان میت کو کھانا جائز نہیں ہے۔

خطیب شربینی شارح منہاج فرماتے ہیں کہ مضطر مسلمان کے لئے بھی مردہ مسلمان کو کھانا جائز نہیں۔ مذکورہ بالا استثناءات سے شوافع کا مسلک بھی جمہور فقہاء کے قریب قریب ہو گیا (مغنی المحتاج جلد ۴ صفحہ ۳۰۷)

شافعیہ اور حنابلہ نے مضطر کے لئے کافر حربی و مرتد و زانی محصن وغیرہ کو قتل کرنا اور کھانا جائز قرار دیا ہے (لیکن اس کے کسی عضو کو کاٹنا جائز نہیں) کیونکہ یہ لوگ بہ حالت قتل غیر معصوم ہیں اس لئے کہ ان کا احترام نہ ہونے کی وجہ سے ان کو قتل کرنا مباح ہے اور مضطر کے لئے بعد موت ان کو کھانا بھی جائز ہے۔

شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک زانی محصن' قاطع طریق اور من علیہ القصاص کو امام و حاکم وقت کی اجازت کے بغیر بھی قتل کرنا مضطر کے لئے جائز ہے کیونکہ ان کا قتل مستحق یعنی ثابت ہے اور غیر حالت ضرورت اذن امام اس کی رعایت و لحاظ ادب کی وجہ سے ہے' اور بہ حالت ضرورت رعایت ادب نہیں۔

مضطر کے لئے کسی ذمی' مستامن' معاہد کو قتل کرنا جائز نہیں' کیونکہ ان کا قتل حرام ہے۔ اصح قول کے مطابق صبی حربی اور حربی

عورت کو قتل کرنا مضطر کے لئے جائز ہے کیونکہ یہ معصوم الدم نہیں اور غیرحالت ضرورت میں ان کے قتل کی ممانعت ان کی وجہ سے نہیں بلکہ غانمین کے حق کی بناء پر ہے۔

مطعومات ضرورت میں باہمی ترتیب افضلیت:

مضطر کو بہ حالت اضطرار میتہ، طعام غیر، غیرمذبوح ماکول یا محرم کو صید میسر ہو تو ان میں سے کسی بھی چیز کو مضطر استعمال کرسکتا ہے یا ان کے استعمال میں کوئی ترتیب شرعاً ملحوظ ہے، اس سلسلہ میں فقہائے کرام کی دو رائے ہیں:

(۱) جمہور فقہاء (حنفیہ حنابلہ اور یہ قول معتمد شافعیہ) فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا اشیاء میں سے مضطر میتہ کو کھاوے کیونکہ اکل میتہ ثابت بالنص ہے اور طعام غیر یا اباحت صید ثابت بالاجتہاد ہے لہٰذا منصوص کو اختیار کرنا افضل و بہتر ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اکل میتہ میں حق اللہ میں کوتاہی ہے اور حقوق اللہ میں وسعت و گنجائش ہے اور طعام غیر کو کھانے میں حق العبد میں کوتاہی ہے اور حقوق العباد کی بناء شدت و سختی پر ہے لہٰذا میتہ کو کھانا طعام الغیر کھانے کی بہ نسبت اخف ہے۔

(۲) مالکیہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا اشیاء میں سور کا گوشت کھانے پر اکل میتہ کو مقدم کرنا واجب ہے یعنی مضطر پر اکل میتہ ہی لازم ہے کیونکہ سور کی حرمت لعینہ ہے اور میتہ کی حرمت عارضی ہے۔

طعام غیر اکل میتہ پر استحباباً مقدم ہے نہ کہ وجوباً بشرطیکہ مضطر کو قطع عضو یا مار پیٹ کے ذریعہ اذیت کا خوف نہ ہو، کیونکہ طعام غیرپاک ہے نیز اس لئے بھی کہ عام طور پر انسان اپنا طعام مضطر پر بہ خوشی پیش کرتا ہے اس میں تنگی نہیں کرتا (الشرح الکبیر جلد ۲ صفحہ ۱۱۶، القوانین الفقہیہ ۱۷۳)

محرمات شرعیہ میں تاثیر ضرورت کی کیفیت :

محرمات شرعیہ میں ضرورت، کبھی اباحت کبھی وجوب، کبھی ترک واجب اور کبھی رفع اثم یعنی نفی گناہ کی شکل میں موثر ہوا کرتی ہے۔

وہ اشیاء کہ جن میں فساد اور حرمت لعینہ ہے، ضرورت کی بناء پر ان میں اباحت نہیں آتی بلکہ ان میں سے بعض میں رخصت بہ معنی نفی گناہ ہوا کرتی ہے۔ گاہے گاہے افراد و اشخاص کی شخصی و انفرادی حاجت (مشقت شدیدہ) کو ضرورت کا درجہ دیا جاتا ہے، اسی طرح ملت اسلامیہ کی قومی و اجتماعی حاجت (مشقت شدیدہ) کو بھی ضرورت کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔

هذا ما عندي والصواب عند الله و علمه اتم و احكم۔

ضرورت سے متعلق جوابات

از---جناب مفتی محبوب علی وجیہی صاحب
رامپور-یوپی

(۱) ضرورت، اضطرار، لغت میں تنگی، ضیق شدید، جہد صعب کا نام ہے۔ فقہاء اسی کو الجاء سے تعبیر کرتے ہیں۔ حاجت کا درجہ اس سے کم ہے۔ ضرورت اور حاجت میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ فقہاء کے یہاں غالب استعمال اسی طرح ہے، البتہ کبھی ضرورت پر حاجت اور حاجت پر ضرورت کا اطلاق ہو جاتا ہے، عبادات میں فقہاء عام طور سے حاجت پر ہی احکام رخصت کے جاری کردیتے ہیں۔ البتہ حرام اور عقائد میں ضرورت پر احکام جاری کرتے ہیں مثلاً ایک شخص بھوکا ہے مگر قابل برداشت ہے زندگی اور موت کا ابھی سوال پیدا نہیں ہوا ہے اس کے لئے لفظ حاجت کا استعمال ہوگا، اور جب یہ حالت ناقابل برداشت ہوکر اس حد پر پہنچ جائے کہ موت سامنے آجائے جسم اور روح کے درمیان رشتہ منقطع ہونے لگے تو ضرورت اور اضطرار کا لفظ بولا جائے گا۔

(۲) حاجت کے معنی لغت میں احتیاج کے ہیں اور شریعت میں وہ امور جن سے مکلف کو مشقت ہوتی ہے، عبادات اور کبھی معاملات اور حقوق اللہ میں اس کا استعمال کثیر ہے۔ جیسے سفر کی حالت میں ماہ رمضان میں افطار کی رخصت یا نماز میں ایک حد تک نجاست کا معاف ہونا، الاشباہ والنظائر میں ہے **اذا ابتلی ببلیتین فیختار ما ھو اھون فی زعمہ** (جب دو نقصان کا سامنا ہو تو کمتر نقصان کو اپنایا جائے گا)

(۳) ضرورت اور حاجت کے درمیان جو فرق ہے وہ نمبر ایک اور دو کی تصریح سے واضح ہوگیا اور ان کا باہمی تعلق بھی معلوم ہوگیا کہ حاجت عام ہے اور ضرورت کا ابتدائی حصہ ہے اور فقہی مسائل میں عام طور سے رخصتوں کی بناء حاجت ہی پر ہوتی ہے، ضرورت اس کی انتہاء کا نام ہے جس میں الجاء ضروری ہے۔ ہلاکت نفس اور ہلاکت عضو کے موقع پر ضرورت سے کام لیا جاتا ہے۔

(۴) شریعت مطہرہ میں یہ ایک اہم اصول ہے، قرآن کریم میں ہے "**وما جعل علیکم فی الدین من حرج**" اور فقہ کا کلیہ ہے "**الضرورات تبیح المحظورات**"

(۵) قرآن کریم میں ہے "**یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر**"۔ "**لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا**" پس جب اضطرار اور ضرورت پیش آجائے تو محرمات شرعیہ سے حرمت اس شخص کے لئے اٹھ جاتی ہے اور اباحت کا بلکہ بہت سے مقامات پر وجوب کا حکم آجاتا ہے مثلاً اضطرار کی حالت میں میتہ یا لحم خنزیر یا کوئی اور ایسا محرم جس سے جان بچائی جاسکتی ہے استعمال نہیں کیا اور مرگیا تو گنہگار ہوگا۔ البتہ توحید کے مسئلہ میں اطمینان قلب کی حالت میں کلمہ کفر کا اجراء رخصت ہوگا عزیمت

نہیں۔

(۶) اس کا جواب نمبر پانچ کے اندر آگیا' تفصیل اس کی یہ ہے کہ باب عقائد میں عقیدہ کی پختگی کی حالت میں اس کا حکم رخصت کا ہے کہ اگر کلمہ کفر کا اجراء نہیں کیا اور جان دے دی تو ثواب اور ماجور ہوگا' اور ہلاکت نفس اگر مخمصہ یا غص لقمہ کی وجہ سے ہو اور خمر یا بول یا میتہ باوجود قدرت کے استعمال نہیں کیا تو گنہگار رہوگا' اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ باب عقائد میں یہ تاثر صرف نفی گناہ کی حد تک ہے اور دوسرے مقامات پر رفع حرمت کی حد تک ہو جاتی ہے۔ نفی گناہ کی تاثیر کو ہم اجازت سے تعبیر کرسکتے ہیں اور رفع حرمت کو ہم وجوب سے۔ **و اللہ اعلم بالصواب هذا ماظهر عندی**

(۷) ضرورت معتبرہ کی سات قسمیں ہیں (۱) سفر (۲) مرض (۳) اکراہ (۴) نسیان (۵) جہل (۶) عسر (۷) عموم بلوی۔ فقہاء نے مکلفین کی سہولت کے لئے اس کے مسائل و شرائط بیان کئے ہیں مگر اس میں مکلفین کے حالات و کیفیات علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں اس لئے مبتلا بہ اس کا صحیح فیصلہ کرسکتا ہے کہ ضرورت جو معتبر ہے کس وقت اس کو لاحق ہو رہی ہے میرے خیال میں دفع ضرر سے بھی ضرورت پیدا ہوتی ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ جلب منفعت سے دفع مضرت مقدم ہے۔

(۸) ضرورت کی بناء پر جو احکام جاری ہوتے ہیں وہ نصوص اور قواعد شرعیہ سے استثنائی حکم رکھتے ہیں چنانچہ جب ضرورت ختم ہو جاتی ہے تو ضرورت پر مبنی حکم بھی ختم ہو جاتا ہے۔

(۹) اللہ تعالی نے اس امت کو دین حنیف سمحۃ اور سہلۃ عطا فرمایا ہے جیسا کہ حدیث شریف میں ہے " **احب الدین الی اللہ تعالی الحنیفیۃ السمحۃ** " (اللہ تعالی کو سب سے پسندیدہ دین آسان دین حنیفی ہے)'

(۱) پس ہلاکت نفس کا خوف **کما قیل فی حدیث الھدی ارکبھا ثم کرر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارکبھا ویلک قال بعض الشراح ان الرجل اشرف علی ھلاکۃ النفس** (جیسا کہ قربانی کے جانور کے سلسلہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوار ہو جاؤ پھر دوبارہ فرمایا کہ تمہارا برا ہو سوار ہو جاؤ' بعض شارحین کہتے ہیں کہ وہ شخص مرنے کے قریب تھا)

(۲) کسی عضو کے تلف ہونے کا ظن غالب (۳) مشقت شدیدہ جو ہلاکت کا سبب بھی بن سکتی ہے (۴) دفع ضرر اور وہ سات اسباب جو میں پہلے ذکر کرچکا۔

(۱۰) عادت' عرف اور عموم بلوی یہ مستقل اصول و دلائل ہیں' البتہ بعض مقامات پر عموم بلوی میں ضرورت بھی پوشیدہ ہوتی ہے۔

(۱۱) میری تحقیق یہ ہے کہ ضرورت سے اباحت رخصت کسی مرتبہ کی بھی ہو تمام محرمات کے لئے ہوتی ہے مگر ہر نوع کے مواقع اور شرائط الگ الگ ہیں مثلاً " باب توحید میں اجراء کلمہ کفر اسی وقت درست ہوگا جب قلب توحید سے لبریز ہو اور اس کی حالت اطمینان کی ہو۔ عبادات میں عقائد کے مقابلہ میں ضرورت کا اعتبار سہل ہے معاملات اور حقوق العباد میں توحید سے کم اور عبادات سے زائد مشقت کا اعتبار ہے۔

(۱۲) حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی بناء پر اباحت اور رخصت حاصل ہوتی ہے جیسے **جاء رجل عند رسول الله صلى الله عليه وسلم و قال ان ابی یاخذ مالی عند غیبوبتی و بلا اذنی۔ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انت و مالک لابیک**' (ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور عرض کیا کہ میرے والد صاحب میرے غائبانہ میں میری اجازت کے بغیر میرا مال لے لیتے ہیں' آپ نے فرمایا کہ تم اور تمہارا مال دونوں تمہارے والد کی ملکیت ہیں)

و کما ورد فی الصحیحین حدیث هندة - وهو لا یخفی علی اولی العلم۔

(۱۳) کبھی کبھی حاجت بھی جب مشقت شدیدہ کی باعث ہو تو ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے **کما ذکر فی الاشباہ والنظائر " ان الاجارة جوزت للحاجة و قال ایضا " و فی القنیة والبغیة یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔** (اشباہ و نظائر میں ہے کہ اجارہ کو حاجت کی بنیاد پر جائز قرار دیا گیا ہے اور فرمایا اور قنیہ اور بغیہ کتابوں میں بھی ہے کہ ضرورت مند کے لئے سودی قرض لینا جائز ہے) انسان جب اس قدر محتاج ہو کہ ضروریات زندگی بھی پوری نہ کر سکے اور بغیر نفع دیئے قرض بھی نہ ملتا ہو تو اس کو نفع دے کر قرض لینا جائز ہے۔

(۱۴) اس کا جواب نمبر ۱۳ میں موجود ہے۔

(۱۵) انسان کی زندگی ہر چیز سے اہم ہے۔ اس لئے **لو کان احدهما اعظم ضررا من الآخر فان الاشد یزال بالاخف فمن ذلک الاجبار علی قضاء الدین و النفقات الواجبة۔** اس قاعدہ کے تحت علاج کے باب میں حاجت شدیدہ کو بمنزلہ ضرورت کے قرار دے کر فقہاء نے علاج میں رخصت دے دی۔

(۱۶) ضرورت کے لئے الجاء کا ہونا اور حاجت کے لئے مشقت شدیدہ کا ہونا لازم ہے' یہی قاعدہ کلیہ ہے' نیز اسباب تخفیف میں پہلے ہی بیان کر چکا ہوں کہ وہ سات ہیں اور ان کے نام بھی میں نے تحریر کئے ہیں۔ میرے نزدیک رائے مبتلی بہ اس میں فیصلہ کا درجہ رکھتی ہے کیونکہ اشخاص اور افراد کے حالات مختلف ہوتے ہیں' ایک کمزور آدمی جاڑے کے موسم میں ٹھنڈے پانی سے وضو کرلے گا تو نمونیہ یا عضو تلف ہونے کا خطرہ ہے اس کے لئے تیمم کی اجازت ہوگی۔ دوسرا شخص جوان اور قوی ہے اس کے لئے ٹھنڈے پانی سے کوئی مضرت نہیں ہے تو اس کے لئے تیمم کی اجازت نہیں ہوگی۔

(۱۷) زینت جو حد اسراف تک نہ پہنچے اور کسی امر غیر شرعی پر مبنی نہ ہو وہ مباح ہے' حصول منفعت بھی جب ہی جائز ہے جب کسی امر شرعی سے اس کا ٹکراؤ نہ ہو' اگر اس میں امر شرعی محظور کی اباحت یا کسی امر جائز کی ممانعت پیدا ہو تو وہ منفعت جائز ہے' باقی آپ کا یہ سوال بڑا مبہم ہے پتہ نہیں چلتا کہ اس سے آپ کیا کہنا چاہتے ہیں۔

(۱۸) یہ ضرورت افراد و اشخاص کے ہی ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ تمام امت کی مشقت افراد کے مقابلہ میں کہیں زائد ہے۔ اجتماعی ضرورتوں کا درجہ انفرادی ضرورتوں سے یقیناً زائد ہوتا ہے اس واسطے اجتماعی ضرورتوں میں بھی ان قواعد کو جاری کرنا چاہیے۔ بحمد اللہ تعالیٰ علماء ملت جب ضرورت دیکھتے ہیں تو ان کو جاری کرتے ہیں لیکن یہ کام انہیں علماء کا ہے جو علم وافر'

عقل سلیم' خوف الٰہی اپنے سینوں کے اندر رکھتے ہوں اس کے ساتھ ساتھ اخلاص نیت بھی بہت ضروری ہے' سطحی نظر رکھنے والے قرآن و حدیث کا گہرا ورک نہ رکھنے والے' اخلاص و خشیت الٰہی سے ان کے دل خالی' حب مال اور حصول جاہ ان کا مقصد زندگی' ہرگز ہرگز ان قواعد کے استعمال کی انہیں اجازت نہیں دی جاتی۔ **فقط هذا ما سنح لی و العلم الحقیقی عند اللہ**

☆ ☆ ☆

ضرورت و حاجت کی فقہی حیثیت

مولانا مفتی محمد صدر الحسن ندوی مدنی
جامعہ اسلامیہ کاشف العلوم اورنگ آباد، مہاراشٹر

فقہائے کرام نے استثنائی احکام کے سلسلہ میں حالات کی رعایت کرتے ہوئے ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اور فضول پانچ صورتیں لکھی ہیں جن میں ضرورت اور حاجت کی غیر معمولی اہمیت ہے۔ اس لئے قدرے تفصیل کے ساتھ ان پر بحث کی ضرورت ہے۔

۱۔ ضرورت کا مفہوم لغت میں:

الضر ضد النفع او بالفتح مصدر و بالضم اسم، ضره و به و اضره و ضاره مضارة و ضرارا و الضاروراء القحط و الشدة و الضرر سوء الحال۔ ج اضراء و الاسم الضرة و الضرورة الحاجة۔ (قاموس المحيط : ۲/۷۵)

ضرورت کا مفہوم شرع میں :

الضروريه معناها انه لا بد منها في قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامه بل على فساد و تهارج و فوت حياة و في الآخرة فوت النجاة و النعيم و الرجوع بالخسران المبين۔ (الموافقات للشاطبي: ۲/۱۰)

ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ جس کا وجود دینی اور دنیاوی مصالح کے قیام کے لئے ضروری ہو اور اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح اپنی صحیح شکل میں باقی نہ رہیں بلکہ اس میں فساد اور بگاڑ پیدا ہو جائے اور زندگی سے ہاتھ دھونا پڑے اور آخرت میں نجات اور نعمتوں سے لطف اندوزی ممکن نہ ہو اور گھاٹا ہی گھاٹا حصہ میں آئے۔

ضرورت کی قسمیں :

ضرورت کے اس شرعی مفہوم کی وضاحت کے بعد امام شاطبی نے ضروریات کی پانچ قسمیں کی ہیں :

و الضروريات خمسة، هي حفظ الدين و النفس و النسل و المال و العقل۔ (الموافقات : ۲/۲)

اطلاق کے اعتبار سے ضروریات کی پانچ قسمیں ہیں۔ دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، نسل کی حفاظت، مال کی حفاظت اور عقل کی حفاظت۔

ضروریات کی درج بالا تقسیم کے بعد امام شاطبی نے اس بات کو واضح طور پر تحریر فرمایا ہے کہ ضروریات کا تعلق جس طرح

عبادات سے ہے اسی طرح ضروریات کا تعلق عادات سے بھی ہے اور عادات و عبادات کی طرح اس کا تعلق معاملات اور جنایات سے بھی ہے۔

و هی جاریۃ فی العبادات و العادات و المعاملات و الجنایات۔ (الموافقات ۲ / ۸)

ضروریات کا تعلق عبادات 'عادات 'معاملات 'اور جنایات سبھوں سے ہے۔

(۱) ففی اصول العبادات مثل الایمان و النطق بالشہادتین و الصلوۃ و الصیام لحفظ الدین۔ (الموافقات ۲ / ۹)

عبادات میں ایمان 'نطق با شہادتین 'نماز اور روزہ کی فرضیت 'دین کی حفاظت کی خاطر ہے۔

(۲) و فی اصول العادات کاصل تناول الماکولات و الملبوسات و المسکونات و اما اشبہ ذلک لحفظ النسل و العقل۔

عادات میں ضرورت کا تعلق ماکولات 'ملبوسات 'مسکونات اور ان جیسی چیزوں سے ہے تاکہ نسل انسان اور عقل کی حفاظت ہو سکے۔

(۳) و فی اصول المعاملات کاصل النکاح و البیع و ما ذلک لحفظ النسل و المال۔

اصول معاملات میں جیسے نکاح 'خرید و فروخت اور اس طرح کے دوسرے معاملات 'نسل اور مال کی حفاظت کے لئے۔

(۴) و فی اصول الجنایات کحد القتل للمرتد لحفظ الدین و القصاص و الدیات لحفظ النفس و حد الشرب لحفظ العقل و حد الزنا لحفظ النسل و القطع و التضمین لحفظ المال۔

اصول جنایات میں جیسے مرتد کو حد کے طور پر قتل کرنا دین کی حفاظت کے لئے 'قصاص اور دیت کا وجوب جان کی حفاظت کے لئے 'شراب نوشی پر حد کا جاری کرنا عقل کی حفاظت کے لئے 'اور زنا پر حد کا نفاذ نسل کی حفاظت کے لئے 'اور چوری کی صورت میں ہاتھ کا کاٹا جانا 'اسی طرح ضمان کا واجب کرنا مال کی حفاظت کے لئے۔

امام شاطبی نے ضرورت کی یہ تعریف بیان فرمائی کہ جس کے بغیر دینی اور دنیاوی مصالح کا قیام ممکن نہ ہو اور اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح اپنی صحیح صورت میں باقی نہ رہیں بلکہ اس میں فساد پیدا ہو جائے اور پھر ضروریات کی متعین پانچ صورتیں بیان فرمائیں۔

(الف) دین کی حفاظت

(ب) نسل کی حفاظت

(ج) جان کی حفاظت

(د) مال کی حفاظت

(ھ) عقل کی حفاظت

امام شاطبی اور دیگر فقہاء عظام کی تصریحات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان حضرات کے نزدیک ضرورت کا اطلاق مذکورہ

پانچ امور پر ہوگا۔

قرآن کریم میں اضطرار اور ضرورت کا استعمال :

قرآن کریم میں اضطرار کا استعمال متعدد مواقع پر کیا گیا ہے۔

(الف) - انما حرم علیکم المیتۃ و الدم و لحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم۔ (سورۃ البقرہ : ۱۷۳)

اللہ نے تو تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون کو (جو بہتا ہو) اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو مقصد تقرب سے غیراللہ کے نامزد کردیا گیا ہو۔ پھر جو شخص بھوک سے بہت ہی بے تاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ قدر حاجت سے تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔ واقعی اللہ تعالیٰ ہیں بڑے ہی غفور رحیم۔

(ب) و ما لکم الا تاکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ۔ (الانعام- ۱۲۰)

اور تم کو کون سا امر اس کا باعث ہو سکتا ہے کہ تم ایسے جانور میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلا دی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہیں۔

(ج) انما حرم علیکم المیتہ و الدم و لحم الخنزیر و ما اھل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فان اللہ غفور رحیم۔ (النحل- ۱۱۵)

تم پر تو صرف مردار کو حرام کیا ہے اور خون کو اور خنزیر کے گوشت کو اور جس چیز کو غیراللہ کے نامزد کردیا گیا ہو۔ پھر جو شخص بالکل بے قرار ہو جائے بشرطیکہ طالب لذت نہ ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو اللہ تعالیٰ بخش دینے والا مہربانی کرنے والا ہے۔

قرآن پاک کی درج بالا آیات میں مجبوری کی حالت میں جب کہ جان کے لالے پڑ رہے ہوں اشیاء محرمہ کے استعمال کی اجازت بطور اکل دی ہے۔ اسی لئے بعض فقہاء کرام کے نزدیک حالت اضطرار میں اگر نہ کھائے پئے اور شدت بھوک کی وجہ سے اس کا انتقال ہو جائے تو وہ جہنم میں داخل کیا جائے گا کیونکہ اس نے قرآن پاک کے حکم پر عمل نہیں کیا۔

مسئلہ اضطرار اور فقہاء کرام :

عن مسروق التابعی من اضطر الی میتہ او لحم خنزیر او دم و لم یاکل و لم یشرب دخل النار۔ (شامی- ۵ / ۸۳)

فقہاء کرام نے آیات قرآنی سے مسئلہ مستنبط کرتے ہوئے فرمایا:

الضرورات تبیح المحظورات و من ثم جاز اکل المیتہ عند المخمصہ و اساغہ اللقمہ بالخمر و التلفظ بکلمہ الکفر و کذا اتلاف مال غیرہ۔ (الاشباہ و النظائر صفحہ ۱۰۸)

ضرورتیں اشیاء ممنوعہ کو حلال کردیتی ہیں۔ یہی سبب ہے کہ شدت بھوک کی حالت میں مردار کا کھانا اور گلوگیر لقمہ کو شراب کے ذریعہ اتارنا' اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر کا زبان سے نکالنا اور مال غیر کا ضائع کرنا ضرورت کے پیش نظر جائز ہیں۔

قد یکون تناول المیتہ واجبا فی بعض الاحیان و ھو ما اذا خاف علی نفسہ و لم یجد غیرھا۔ (تفسیر ابن کثیر- ۲ر ۲۲)

میتہ (مردار) کا کھانا بعض حالات میں واجب ہو جاتا ہے جبکہ اسے اپنی جان کا خطرہ ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہ ہو۔

علامہ احمد بن محمد حموی شارح الاشباہ رقمطراز ہیں :

فالضرورۃ بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک او قارب و ھذا یبیح تناول الحرام۔ (الاشباہ و النظائر- ۱۰۸)

ضرورت نام ہے اس کا اس حد تک پہونچ جانا کہ اگر شی ممنوع استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہونچ جائے اور یہ حالت حرام کو حلال کردیتی ہے۔

نوع یوجب الالجاء و الاضطرار طبعا کالقتل و القطع و الضرب الذی یخاف منہ تلف النفس او العضو۔ (البدائع- ۴ر ۱۷۵)

اکراہ کی بعض قسمیں جو طبعی طور پر موجب اضطرار ہوتی ہیں' جیسے قتل' قطع و برید یا ضرب شدید جس سے جان یا اعضاء کے تلف ہو جانے کا قوی اندیشہ ہو۔

۲۔ حاجت کا مفہوم لغت میں :

الحوج السلامہ حوجا لک ای سلامہ و الاحتیاج و قد حاج و احتاج و احوج و احوجتہ بالضم الفقر و الحاجہ کالحوجاء و تحوج طلبہا ج حاج و حاجات و حوج و حوائج۔ (القاموس- ۱ر ۱۸۴)

حاجت کا مفہوم شرع میں :

الحاجہ و ھی التی یحتاج الیہا الناس لرفع المشقہ و دفع الحرج عنہم و لذا فقدت لا تختل بفقدھا حیاتہم بل یصیبہم من فقدھا حرج و مشقہ لا یبلغان مبلغ الفساد المتوقع فی فقدان الضروریات کاباحہ السلم و الاستصناع و المزارعہ و المساقاۃ- (الموافقات- ۲ر ۱۰)

حاجت یہ ہے کہ جس کی حاجت لوگوں کو مشقت اور تنگی دور کرنے کے لئے ہو اور جس کے فقدان سے ان کی زندگی ختم نہیں ہوتی' بلکہ ان کو مشقت اور پریشانی لاحق ہوتی ہے اور یہ پریشانی اس حد تک نہیں ہوتی جتنی ضرورت کے فقدان کی وجہ سے ہوتی ہے' جیسے سلم' استصناع اور مزارعت و مساقات کی اباحت۔

ضرورت اور حاجت کی تعریف و مثال کے بعد اب ہمارے سامنے مسئلہ یہ ہے کہ کیا حاجت کو ضرورت کا مقام دیا جاسکتا ہے؟

تو اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت کو ضرورت کا مقام دیا جا سکتا ہے۔ الاشباہ والنظائر میں علامہ جلال الدین سیوطی تحریر فرماتے ہیں:

الحاجه تنزل منزله الضرورة عامه كانت او خاصه (الاشباه و النظائر - ١٨٠)

یعنی حاجت' ضرورت کا مقام لے لیتی ہے چاہے وہ عام ہو یا خاص۔ اسی طرح اس عبارت الحاجه اذا عمت كانت كالضرورة (الاشباه والنظائر للسيوطی-١٧٩) سے بھی اس کی توثیق ہوتی ہے کہ اگر حاجت عام ہو جائے تو وہ ضرورت کا درجہ اختیار کر لیتی ہے۔ ابن نجیم نے حاجت کی بناء پر سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے۔ و يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (الاشباه و النظائر لابن نجيم ١/ ٢٩٤)

حاجت کی صورت میں بعض امور کی حلت کے سلسلہ میں کتب فقہ میں جو مثالیں ہیں ان میں سے چند ذکر کی جارہی ہیں :

(۱) بیع الوفاء:

علماء کرام نے اہل بخارا کی حاجت کی بناء پر بیع وفاء کے جواز کا فتویٰ دیا۔ الاشباہ والنظائر کی یہ عبارت ملاحظہ ہو :

و منها الافتاء بصحه بيع الوفاء حين كثر الدين على اهل بخارى و قد سموه بيع الامانه (١/ ٢٩٤)

یعنی جب اہل بخارا پر دین کی کثرت ہو گئی تو علماء کرام نے بیع وفاء کے صحیح ہونے کا فتویٰ صادر کیا۔

(۲) استصناع :

استصناع کے جواز کا فتویٰ لوگوں کی حاجت کو پیش نظر رکھ کر ہی دیا گیا ہے کیونکہ اگر اجازت نہ دی جائے تو لوگوں کو یک گونہ مشقت ہوگی۔ حالانکہ اس کے جواز پر ضروریات خمسہ کے تحقق کا دارومدار نہیں ہے۔

انما جاز الاستصناع فيما للناس فيه تعامل اذا بين وصفا على وجه يحصل التعريف۔ (قاضی خان ١/ ٣٣٩)

(۳) سورہ فاتحہ کی تعلیم :

عورت کا عام حالات میں غیر محرم کے سامنے آنا جائز نہیں ہے۔ لیکن کیا تعلیم کی غرض سے عورت غیر محرم کے سامنے آسکتی ہے یہ ایک مسئلہ ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ عورت تعلیم کی غرض سے غیر محرم کے سامنے آسکتی ہے۔ یعنی حاجت تعلیم کے سبب ایک ناجائز امر کو امام نووی نے جائز قرار دیا ہے اور علامہ سبکی کا قول نقل کیا ہے:

قد كشفت كتب المذاهب فلنما يظهر منها جواز النظر للتعليم فيما يجب تعلمه و تعليمه كالفاتحه (الاشباه و النظائر للسيوطی-١٨١)

کتب مذاہب کے مطالعہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ان چیزوں کی تعلیم و تعلم کے لئے جو واجب ہیں جیسے سورہ فاتحہ ' غیر محرم کو دیکھنا جائز ہے۔

(۴) ضمان درک :

بعض فقہاء نے حاجت کے پیش نظر خلاف قیاس ضمان درک کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ (الاشباہ والنظائر للسیوطی۔۱۸۰)

فقہی اصطلاح میں ضمان درک کا مفہوم یہ ہے کہ مشتری بائع سے مبیع کے علاوہ مزید ضمانت حاصل کرے کہ اگر فروخت کردہ شئی پر کسی نے اپنے حق کا دعویٰ کیا تو وہ اس سامان کی قیمت وصول کرلے گا۔

۳۔منفعت:

منفعت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا استعمال بدن انسانی کے لئے تقویت کا باعث ہو لیکن عدم استعمال کی صورت میں ہلاکت یا کسی سخت تکلیف کا اندیشہ نہ ہو۔

۴۔ زینت :

زینت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے استعمال سے بدن انسانی کو کوئی خاص تقویت نہیں پہونچتی بلکہ اس کا استعمال وہ محض تفریح طبع کے طور پر کرے۔

۵۔فضول:

انسان جب زینت کی حد سے بڑھ جائے تو اس پر فضول کا اطلاق ہوگا۔

درج بالا تصریحات سے یہ بات منقح ہوتی ہے کہ شریعت مطہرہ نے ضرورت اور حاجت دونوں کا اعتبار کیا ہے اور ضرورت و حاجت کے وقت بعض ایسی چیزوں کی اجازت دی ہے جن کی عام حالات میں اجازت نہیں ہے کیونکہ وہ حرام ہیں چونکہ شریعت کا مقصد مصالح کی تکمیل ہے اس لئے اجازت دی گئی ہے۔

ان الشریعہ جاءت لتحصیل المصالح و تکمیلها و تعطیل المفاسد و تقلیلها۔ (فتاوی ابن تیمیہ ۲۰ ر ۴۸)

شریعت اس لئے بھیجی گئی ہے کہ اس سے مصالح کی تحصیل و تکمیل ہو اور مفاسد کی تقلیل اور ان کی بیخ کنی ہو۔

شریعت مطہرہ نے کتنی آسانی پیدا کردی ہے کہ اضطرار و مجبوری اور ضرورت کی صورت میں شئی حرام سے ضرورت کی تکمیل ہورہی ہے لیکن اس پر کوئی گناہ نہیں کوئی مواخذہ نہیں۔

عام علماء کرام نے ضرورت و اضطرار کی صورت میں حرام شئے کے استعمال کی اجازت دی ہے، لیکن اگر کوئی شخص حرام شئے کا استعمال نہ کرے اور عزیمت پر عمل کرتے ہوئے جان دیدے تو وہ شخص قابل مواخذہ نہیں ہوگا کیونکہ اس پر عمل کرنا رخصت ہے عزیمت نہیں ہے، لیکن حضرت مسروق تابعی کے نزدیک وہ شخص گنہگار ہوگا اور جہنم کا مستحق ہوگا۔

من اضطر فلم یاکل و لم یشرب ثم مات دخل النار۔ (تفسیر ابن کثیر ۱/ ۳۰۷)

جو شخص مضطر ہو اور نہ کھائے اور نہ پئے اور اسی حال میں اس کا انتقال ہو جائے تو وہ جہنم میں داخل ہوگا۔

اسی طرح بعض علماء و فقہاء کے نزدیک ایسی صورت میں کہ اس کے علاوہ اور کوئی چیز نہ ہو اور ہلاکت کا قوی اندیشہ ہو تناول میتہ واجب ہوگا۔

قد یکون تناول المیتہ واجبا فی بعض الاحیان و ھو ما اذا خاف علی نفسہ و لم یجد غیرھا۔ (تفسیر ابن کثیر ۲/ ۲۲)

السلطان اذا اخذ رجلا و قال لاقتلنک او لتشربن ھذا الخمر... بل یفترض علیہ لیتناول اذا کان فی غالب رایہ انہ ان لم یتناول یقتل۔ (فتاوی عالمگیری ۳/ ۵۹۱)

بادشاہ نے اگر کسی شخص کو پکڑ لیا اور کہا کہ یہ شراب پیو ورنہ میں تجھے قتل کردوں گا تو اس کے لئے پینے کی گنجائش ہے اور اگر اس کو ظن غالب ہو کہ اگر میں نہ پیوں تو قتل کردیا جاؤں گا تو ایسی صورت میں پینا واجب ہے۔

قرآن پاک کی تصریح اور علمائے کرام کے اقوال سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ کوئی شئے حرام اس وقت حلال ہوگی جب اس میں تین شرطیں پائی جائیں :

(الف) اضطرار کی حالت ہو کہ عدم استعمال کی صورت میں جان کا خطرہ درپیش ہو۔

(ب) خطرہ یقینی ہو، موہوم نہ ہو۔

(ج) حرام کے استعمال سے جان کا بچنا یقینی ہو موہوم نہ ہو۔

اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ ضرورت پر مبنی حکم صرف ضرورت کے ساتھ خاص ہے۔ اگر ضرورت نہ ہو تو اس حکم پر عمل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس پر عمل کا تعلق نصوص و شرعی قواعد کی استثنائی صورتوں سے ہے۔

کتب فقہ کی تصریحات سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ تعامل و رواج اور عموم بلوی بھی حاجت کی کیفیت پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں۔

انما جاز الاستصناع فیما للناس فیہ تعامل اذا بین وصفا علی وجہ یحصل التعریف و اما فیما لا تعامل فیہ ... لم یجز۔ **(قاضی خان ۱/ ۳۹۹)**

استصناع کی اجازت اسی صورت میں ہوگی جبکہ لوگوں میں اس کا تعامل ہو اور اس طور پر اس کا وصف بیان کردیا جائے کہ اس کی صورت واضح ہو جائے۔ ہاں جن چیزوں کا تعامل نہ ہو اس میں استصناع جائز نہ ہوگا۔

و منها الافتاء بصحة بیع الوفاء حین کثر الدین علی اهل بخاری (الاشباہ لابن نجیم ۱ر ۲۹۴)

بیع الوفاء هو ان یبیع شیئا بکذا او بدین علیه بشرط ان البائع متی رد الثمن الی المشتری او اداء الدین الذی له علیه یرد له العین المبیع وفاء (مرشد الحیران الی معرفة احوال الانسان- ۴۳)

بیع وفاء یہ ہے کہ کسی چیز کو متعینہ قیمت یا دین کے بدلہ اس شرط پر بیچے کہ بیچنے والا جب قیمت لوٹا دے یا اس پر جو دین ہے وہ ادا کردے تو خریدار یہ چیز واپس کردے۔

بائع مشتری سے کہتا ہے کہ تمہارا جو قرض میرے ذمہ ہے۔ اس کے بدلہ یہ چیز بیچتا ہوں اس شرط پر کہ جب میں قرض ادا کردوں گا تو یہ چیز میری ہو جائے گی۔ (البحرالرائق ۶ر ۸)

بائع مشتری سے کہتا ہے کہ میں تم سے یہ چیز اس قرض کے بدلہ بیچتا ہوں جو تمہارا میرے ذمہ ہے اس شرط پر کہ جب میں قرض ادا کردوں تو یہ چیز میری ہو جائے گی۔ (رد المحتار مطلب فی بیع الوفاء صفحہ ۳۸۱)

علامہ شامی نے بیع الوفاء کی وجہ تسمیہ ان الفاظ میں بیان کی ہے:

ان فیه عهدا بالوفاء من المشتری بان یرد المبیع علی البائع حین رد الثمن (ردالمحتار صفحه ۳۸۱)

اس بیع میں چونکہ خریدار کی طرف سے وعدہ پورا کرنے کا عہد پایا جاتا ہے کہ وہ خریدی ہوئی چیز کو واپس کردے جب بیچنے والا قیمت لوٹائے اس بناء پر اس کو بیع وفاء کہتے ہیں۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ میں بھی بیع الوفاء کے جواز کو تسلیم کیا گیا ہے۔

دفعہ ۳۹۶: **کما ان للبائع وفاء له ان یرد الثمن و یاخذ المبیع کذلک للمشتری ان یرد المبیع و یسترد الثمن۔**

بائع اور مشتری دونوں کے لئے وفاء عہد ضروری ہے۔ بائع قیمت لوٹا کر مبیع لے لے اور مشتری مبیع لوٹا کر قیمت واپس لے لے۔

(مجلۃ الاحکام العدلیہ: اس مجلہ کو ۱۲۸۶ھ مطابق ۱۸۸۳ء میں منتخب علماء کی بورڈ نے مرتب کیا اور ۱۲۹۳ھ میں ایک فرمان کے ذریعہ پوری مملکت ترکیہ کا قانون قرار دیا گیا۔)

بعض معاصر علماء نے اس کی صحت پر فقہاء حنفیہ کا اجماع نقل کیا ہے:

لیس ابن نجیم وحده الذی نقل صحته بل استقر علی صحته اجماع فقهاء المذهب الحنفی منذ القرن السادس الهجری۔

(عقد التامین صفحه ۷۶ مصطفی الزرقاء)

تنہا ابن نجیم سے ہی بیع الوفاء کی صحت منقول نہیں ہے بلکہ چھٹی صدی ہجری سے اس کی صحت پر حنفی فقہاء کا اجماع ہے۔

گذشتہ سطور میں جن امور پر بحث کی گئی ہے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حاجت یعنی مشقت شدیدہ کو ضرورت کا درجہ دیا جاسکتا ہے اور اسے بھی مبیح محظورات قرار دیا جاسکتا ہے۔

رہا یہ سوال کہ حاجت جسے ضرورت کا درجہ دیا جائے افراد اور اشخاص کی شخصی ضرورتوں تک محدود رکھا جائے یا امت کی

اجتماعی حاجات بھی اس میں شامل کی جاسکتی ہیں تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ جس طرح اشخاص و افراد کے سلسلہ میں مشقت کی بناء پر حکم میں نرمی برتی گئی ہے اسی طرح اگر امت کی اجتماعی حاجت ہوں تو عموم بلویٰ کے سبب ضرورت عامہ کو سامنے رکھتے ہوئے حکم میں نرمی برتی جائے گی۔

الحاجہ تنزل منزلہ الضرورۃ عامہ کانت او خاصہ۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۸۰)

حاجت ضرورت کا مقام لے لیتی ہے چاہے وہ عام ہو یا خاص۔

الحاجۃ اذا عمت کانت کالضرورۃ۔ (الاشباہ للسیوطی ۱۷۹)

حاجت اگر عام ہو جائے تو وہ ضرورت کا درجہ اختیار کرلیتی ہے۔

مشقت اور حاجت کا پیمانہ کیا ہو' اس کا انحصار مقام' حالات' عادات اور مختلف علاقوں کے رواج و تعامل پر ہوگا۔ مشقت و حاجت کا کوئی ایسا پیمانہ نہیں بنایا جاسکتا ہے جس کا یکساں طور پر ہر ایک پر اطلاق کیا جاسکے۔

(واللہ اعلم بالصواب وعلمہ اکمل واتم)

☆ ☆ ☆

ضرورت وحاجت سے متعلق مسائل

از۔۔۔جناب مفتی محی الدین صاحب
دارالعلوم فلاح دارین، گجرات

ہر دور میں علماء دین نے اپنے شانوں پر بار امانت کی عظمت و ذمہ داری کا احساس رکھتے ہوئے حفاظت دین کی ہر ممکن سعی پر لبیک کہا ہے اور پیچیدہ مسائل کا حل تلاش کرنے کے لئے مجالس شوری اور اجتماع کا طریق اختیار کیا ہے اجماع امت اس بات پر حجت ہے۔

آج کے دور میں معاشرت و تمدن کے انداز جدید نے کچھ نئی شکلوں اور حیثیات کو جنم دیا ہے لیکن کیفیات و اشکال کے تغیر سے حقائق تبدیل نہیں ہوا کرتے' اور ہمارے فطری دین اسلام نے حقائق کو اس طرح واضح کردیا ہے اور احکام کو حقائق کے ساتھ اس طرح وابستہ کردیا ہے کہ حقیقت خواہ کسی پیرائے اور لباس میں آجائے علمائے وقت کی نگاہیں اس کو تاڑ لیتی ہیں اور حقیقت کا حکم اس پر منطبق کردیتی ہیں کوئی بھی وقوع پذیر حقیقت حکم شرع سے خالی نہیں ہے۔

الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا۔۔۔ فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفورالرحیم۔

آج میں نے تمہارے لئے تمہارا دین پورا کردیا اور اپنا فضل تم پر تمام کردیا اور اسلام کے کامل و دائم دین ہونے پر اپنی خوشی کا اعلان کردیا۔

آیت کریمہ زیر بحث مسائل کے سیاق و سباق میں رکھی گئی ہے' حرم کے شکار اور اسلام کے آخری رکن حج بیت اللہ کی قربانیوں اور عام ذبائح کی حلت و حرمت اور مضطر کے احکام کی آیات کے بیچ اس آیت کریمہ کا مقام بتلا رہا ہے کہ دین کا کمال یہ ہے کہ عزائم و رخص کا مجموعہ ہو اگر عزائم ہی عزائم ہوں تو انسان کی طاقت کو اس کی تاب نہیں ہے' اور صرف رخص ہوں تو بلند عزائم اور فراخ حوصلہ والوں کے لئے بشارت کا موقع نہ رہے گا' اس لئے کمال اعتدال میں ہے۔ (واللہ اعلم)

فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم

پس جو شخص مجبور و بے قرار ہو جائے سخت بھوک کی حالت میں در آنحا لیکہ گناہ (نافرمانی) کی طرف مائل نہ ہو (اور ان محرمات کا استعمال طاعت حکم الہی میں کرے) تو بالیقین اللہ تعالی بہت ہی بخشنے والے اور نہایت مہربان ہیں۔

یہی وہ آیت کریمہ ہے جس سے ضرورت کی حقیقت اور اس کی تعریف سمجھ میں آتی ہے۔

ضرورت کی تعریف :

الضرورة - اصطلاحا مشتقة من الضرر و هو النازل مما لا مدفع له و ايضا ما لا يفتقر الى نظر و استدلال حيث تعلمه العامه (قواعدالفقه صفحه ۳۵)

ضرورت یہ لفظ ضرر سے مشتق ہے' اصطلاحا ضرورت اس نازلہ کو کہتے ہیں جس کا دفعیہ نہ ہو سکے' اور ضرورت ایک دوسرے معنی میں بھی مستعمل ہے یعنی بدیہی چیز جس کو عام آدمی بھی سمجھ لے اور اس کے سمجھنے سمجھانے میں کسی غور و فکر اور دلیل ڈھونڈنے کی ضرورت نہ ہو۔

الحاجة اصطلاحا ما يفتقر الانسان اليه مع انه يبقى بدونه و الضرورة ما لابد له فى بقائه و الفضول بخلافها (قواعدالفقه صفحه ۲۵)

حاجت اصطلاح میں اس چیز کو کہتے ہیں جس کا آدمی محتاج ہو لیکن اس کے بغیر باقی رہ سکتا ہے' اور ضرورت وہ چیز ہے جو انسان کی بقاء کے لئے ضروری ہو اور فضول اس کے خلاف ہے۔

اور علامہ حموی نے ابن نجیم کی الاشباہ والنظائر کے حاشیہ میں فتح القدیر سے یوں تشریح نقل کی ہے :

فرماتے ہیں اس مقام پر پانچ درجے ہیں۔ ضرورت' حاجت' منفعت' زینت اور فضول' ضرورت۔ انسان کا اس حد پر پہنچ جانا کہ اگر ممنوعہ کو نہ کھائے تو ہلاک ہو جائے گا جب کہ وہ ہلاکت کے قریب پہنچ بھی چکا ہو اور یہ حالت حرام کے استعمال کو جائز کر دیتی ہے۔ اور حاجت کی مثال وہ بھوکا آدمی ہے جو کھانے کی چیز نہ پاسکے تو ہلاک تو نہیں ہو گا لیکن سخت محنت و تکلیف جھیلنا پڑے گی اور یہ (حالت) حرام کو جائز نہیں کرتی۔ ہاں روزہ کو توڑنے کی اجازت دیتی ہے' اور منفعت جیسے کوئی شخص گیہوں کی روٹی کی اور بکری کے گوشت کی خواہش رکھتا ہو اور مرغن غذاؤں کی خواہش کرے۔ اور زینت جیسے کہ مٹھائی اور شکر کا خواہشمند۔ اور فضول حرام و مشتبہ اشیاء کو کھا پی لینے میں جری ہو جانا اور گنجائش نکال لینا (حاشیہ حموی الاشباہ جلد ۱ صفحہ ۱۷۷)

ضرورت کی عام فہم تعریف :

ظاہر بات ہے کہ مذکورہ تعریفات میں کچھ تشنگی اور ایجاز محسوس ہوتا ہے اس لئے حضرت علامہ حموی کی پیش کردہ تعریف اور آیات کریمہ سے ماخوذ مفہوم کو عام فہم انداز میں اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے۔

ضرورت ایسی حالت ہے جو مکلف شخص کو درپیش ہوتی ہے جس کی وجہ سے منہیات کے ارتکاب پر جان لیوا مشقت واقعی فی الحال کی بناء پر مجبور ہو جاتا ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ احکام شرع میں سہولت و رخصت کو چاہتی ہے اور حرام قطعی اور دیگر محظورات کو مباح کر دیتی ہے۔

حاجت ایک حالت ہے کہ انسان مکلف پر طاری ہو کر حکم شرعی کو بجالانے سے مانع بن جاتی ہے' مشقت شدیدہ غیر مہلکہ فی الحال کی

وجہ ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ سہولت و رخصت کو چاہتی ہے اور ممنوعات شرعیہ کو مباح کر دیتی ہے' جیسے رمضان مبارک کا روزہ شدید بھوک میں جو جان لیوا نہ ہو توڑ دینا۔

منفعت اس حالت کو کہتے ہیں کہ انسان مقوی عمدہ غذاؤں اور بیش بہا لباس کی خواہش کرے' اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے مطابق عمل جائز ہے۔

زینت وہ حالت جس میں انسان من چاہی لذیذ ماکولات و میوہ جات اور آرائش کے لباس اور زیورات کی خواہش کرے جو ضروری غذاؤں اور ملابس سے زائد ہوں۔

اس کا حکم یہ ہے کہ عندالشرع ناپسندیدہ ہے۔ اس کے مطابق عمل مکروہ تنزیہی ہے۔

فضول۔ وہ حالت ہے جس میں انسان راحت کے اسباب کو اختیار کرنے میں حرام اور مشتبہ چیزوں سے بے پرواہ ہو کر پھیل پڑتا ہے' یہ حالت عندالشرع بری اور قابل مذمت ہے اس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے' واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

ضرورت کی حقیقت :

مذکورہ تعریفات سے واضح ہوتا ہے کہ ضرورت کی حالت میں اصل موثر مشقت ہے' جس قدر مشقت شدید ہوگی اسی قدر تخفیف و ترخیص بھی زیادہ ہوگی' اور اسی بنیاد پر حاجت وغیرہ کے درجات اور اس کے بقدر تیسیر اپنے مواقع میں ثابت ہوتی ہے' کیونکہ شریعت اسلامیہ میں یسر کو ملحوظ رکھا گیا ہے' اسی کے پیش نظر یہ اصول مستنبط ہوئے ہیں۔ **المشقۃ تجلب التیسیر۔ والضرر یزال' والحرج مدفوع۔** مشقت تسہیل اور یسر کے حصول کا سبب ہے' ضرر اور نقصان کا ازالہ مطلوب ہے' حرج اور ضیق و تنگی کا دفعیہ منظور ہے۔

ان مذکورہ بالا دو اصول سے ایک تیسرا اصول مستخرج ہوا ہے وہ یہ ہے "**الضرورات تبیح المحظورات**" مجبوریاں ممنوعات شرعیہ کی اجازت دے دیتی ہیں۔

اقسام مشقت اور ان کے نتائج :

مشقتوں سے رخصتیں اور سہولت عبادات اور غیر عبادات میں حاصل ہوتی ہیں' مشقت کی تین قسمیں ہیں : مشقت عظیمہ مشقت متوسط' مشقت ادنیٰ۔

پھر عبادات و غیر عبادات میں ان تینوں اقسام میں بھی کچھ درجات متفاوتہ قائم ہوتے ہیں۔

مشقت عظیمہ۔ وہ مشقت جس میں جان کا خطرہ یا اعضاء جسمانی یا اس کے منافع کے تلف و ضیاع کا خطرہ ہو۔

مشقت متوسط۔ جس میں زیادت مرض یا شفاء میں دیر لگنے کا خطرہ ہو۔

مشقت ادنی ۔ جس میں مذکورہ بالا خطرہ نہ ہو محض تکلیف اور مزاج کا تغیر ہو۔

مشقت ادنی' اور اصل مشقت (جو عبادات میں رہتی ہیں عبادات جن سے خالی نہیں رہتی ہیں) کسی تخفیف و رخصت کا سبب نہیں ہے' مشقت ادنی عارضی جیسے بخار' سر کا درد' بدن میں معمولی درد و تکلیف سے فرائض و واجبات میں تخفیف نہیں ہوتی ہے' اسی طرح ہر عبادت کی اصل مشقت جیسے غسل و وضو میں سردی لگنا (ٹھنڈک) گرمی میں روزہ کی شدت' حج و جہاد میں مشقت سفر' کہ عام طور پر حج و جہاد کے لئے مشقت سفر برداشت کرنا ہوتی ہے' لیکن یہ مشقت حج و جہاد کے اندر رکھی تخفیف کا سبب نہیں ہے' اسی طرح حد جرم کی تکلیف' زنا میں رجم' مختلف مجرموں کو قتل کی سزا' یہ مشقتوں سے خالی نہیں ہے بلکہ ان میں مشقت مطلوب ہے اس لئے نفس مشقت ان مواقع میں تخفیف کا سبب نہیں ہے۔

اسباب تخفیف :

جن مواقع میں مشقت عظیمہ یا متوسط کا وجود ہوتا ہے ان مواقع کو اسباب تخفیف کہا جاتا ہے' اسباب تخفیف سات ہیں :

پہلا سبب' سفر ہے جو خود مشقت کے قائم مقام ہے۔ سفر کی دو قسمیں ہیں' پہلا وہ سفر شرعی جو تین دن تین رات اور آج کل ۷۷ کلو میٹر کا ہوتا ہے' سفر شرعی کے ساتھ جو تخفیفات متعلق ہوتی ہیں وہ یہ ہیں :

قصر صلوۃ' افطار روزہ (روزہ نہ رکھنا) ایک دن اور رات سے زائد موزوں پر مسح کی اجازت۔ اور قربانی کا سقوط وغیرہ۔

دوسرا وہ سفر جو شرعی مسافت سے کم ہو' مسافت طویلہ جس میں نہ ہو' اس کے ساتھ بھی بقدر مشقت کچھ تخفیفات متعلق ہیں اگرچہ یہ مشقت متوسط کا اعلی درجہ نہیں ہے پھر بھی موجب تخفیف ہے' جیسے عیدین اور جمعہ و جماعت کا ترک' سواری پر نفل کی اجازت' تیمم کا جائز ہونا' سفر میں معیت کے لئے بین الازواج قرعہ اندازی کرنا۔

دوسرا سبب : تخفیف مرض ہے جس کے تحت متعدد تخفیفات ہیں جیسے جان یا عضو کی ہلاکت یا مرض میں اضافہ اور شفاء میں تاخیر کا اندیشہ ہو تو تیمم کا جواز۔ بیٹھ کر یا اشارہ سے نماز' رمضان مبارک میں شیخ فانی کے لئے روزہ کے بجائے فدیہ کا کافی ہونا۔ محظورات احرام کی فدیہ کے ساتھ اباحت' دچھو لگ جائے تو لقمہ کو بذریعہ شراب اتارنے کا جواز' طبیب کے لئے مستور اعضاء پر نظر کا جواز' اور تداوی بالنجاسات و بالخمر کا جواز علی اختلاف القولین۔

یہ سب تخفیفات مشقت عظیمہ اور متوسط کے متفاوت درجات کے تحت آتی ہیں اور طہارت' عبادت' نماز' روزہ' حج سے متعلق ہیں اور تداوی سے متعلق بھی ہیں' بعض ضرورت کی بنیاد پر اور بعض حاجت کی بنیاد پر حاصل ہو رہی ہیں۔

تیسرا سبب : اکراہ ہے جس کی تفاصیل مشہور ہیں اور آئندہ کچھ اہم مسائل کا تذکرہ آئے گا انشاء اللہ

چوتھا سبب : نسیان ہے ضرورت کے وقت کسی چیز کا ذہن میں نہ آنا۔ عبادات میں نسیان کی وجہ سے تخفیف آتی ہے۔ حقوق اللہ میں کم از کم گناہ ساقط ہو جاتا ہے' حقوق العباد میں نسیان کو عذر قرار نہیں دیا گیا ہے اگر بھول سے کسی کا مال ضائع کر دیا تو ضمان لازم

ہوتا ہے۔

حقوق اللہ میں نسیان کہیں مسقط حکم ہوتا ہے کہیں مسقط حکم نہیں ہوتا' جیسے نمازی کھانا کھانے لگے تو نماز فاسد ہو جائے گی اگرچہ نسیان ہو کیونکہ ایسی حالت میں نسیان کا کوئی سبب نہیں بلکہ نماز کی ہیئت کذائی مذکر ہے کہ نماز پڑھ رہا ہے ہاں قعدہ اولیٰ میں سلام پھیردینا مفسد نہیں ہے' اس لئے کہ قعدہ کی ہیئت سلام کا موقع ہے تو نسیان کا داعی موجود ہے' جیسے روزہ دار کا بھول سے کھا پی لینا روزہ کے لئے مفسد نہیں ہے حکم ساقط ہو جاتا ہے' اور ذبیحہ پر تسمیہ اگر نسیاناً چھوٹ جائے تو حکم ساقط ہو جاتا ہے اور ذبیحہ حلال ہو جاتا ہے کیونکہ حالت ذبح خلاف مزاج اور ہیبت و خوف کی حالت ہے' طبیعت اس سے گھبرائی ہے' دل مرعوب ہوتا ہے تو غفلت ہو جاتی ہے۔

چند مسائل ایسے ہیں عبادات میں کہ جہاں نسیان عفو نہیں ہے۔

اگر محدث بعض اعضاء کا دھونا بھول جائے' فرض نماز میں بھول سے خود کو قیام سے عاجز سمجھ کر بیٹھ کر نماز پڑھی حالانکہ قیام سے عاجز نہ رہا تھا تو نماز درست نہ ہوگی۔ کفارہ میں رقبہ کو بھول کر روزہ رکھ لئے پھر یاد آیا کہ رقبہ ہے تو کفارہ ادا نہ ہوا۔ اگر ناپاک پانی سے بھول کر وضو کر لیا تو معاف نہیں ہے' ایسے ہی محظورات احرام کو نسیان میں کر لیا تو جنایت کا صدقہ یا ہدی وغیرہ ساقط نہ ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب (حاشیہ حموی الاشباہ جلد ا صفحہ ۲۳۵)

پانچواں سبب : جہالت ہے' جہالت کی وجہ سے بھی کچھ **تخفیفات** حاصل ہوتی ہیں۔

چھٹا سبب : عسر اور عموم بلوی ہے' عام ابتلاء جو غیر اختیاری اسباب کے ماتحت پیش آجائے اس کی بنیاد پر کثیر **تخفیفات** ہیں اور دین کے ہر شعبہ میں ہیں' چند مثالیں پیش ہیں۔

راستہ کا کیچڑ : **و الصحیح انه ان کان فیه من النجاسة فهو نجس والا فلا کما فی السراج۔ و فی البزازیة مشی فی طین فاصابه لا یجب فی الحکم غسله مالم یتبین فیه اثر النجاسة والاحتیاط فی الصلاة غسله (حموی جلد۔ ا صفحہ ۲۴۸)**

بچوں کا منہ۔ پاک ہے (بچوں کو تے بھی ہوتی ہے' بچہ کوئی بھی چیز منہ میں رکھ لیتا ہے۔ نجاست نظر نہیں آتی)۔

گوبر کا غبار (اڑ کر کپڑوں پر' فرش پر' جسم پر لگ جاتا ہے پھر پانی لگ جانے سے تر ہو کر محل غبار ناپاک ہو جانا چاہئے لیکن عام ابتلاء کی وجہ سے معفو عنہ قرار دیا گیا) بچوں کے لئے قرآن کریم کو بے وضو چھونا تعلیم کی حاجت کی بناء پر جائز ہے۔ **مشقت نزع سے بچنے** کے لئے حالت اقامت میں موزہ پر مسح جائز ہے' یہ طہارت کے سلسلہ کی **تخفیفات** ہیں۔

شہر سے باہر نفل نماز سواری پر جائز ہے' موسم گرما میں ظہر کے لئے ابراد کا حکم۔ سخت بارش کی وجہ سے **جماعت** کا ترک اور اعذار مشہورہ کیچڑ وغیرہ کی وجہ سے جمعہ کی نماز چھوڑ دینا جائز ہے' یہ عبادات کے سلسلہ کی **تخفیفات** ہیں۔

اکل میتہ اور **اکل مال غیر مع ضمان البدل** بھی عسر کی **تخفیفات** میں شامل ہیں۔

ساتواں سبب : نقص ہے' عقل میں نقصان بھی سبب تخفیف ہے۔ بچہ مکلف نہیں ہے' مجنون مکلف نہیں ہے' عورتوں پر

جہاد، جماعت و جمعہ اور جزیہ عائد نہیں ہوتا، ریشمی لباس اور سونا چاندی کے زیورات ان کے لئے جائز ہیں۔ (الاشباہ والنظائر)۔

خلاصہ یہ ہے کہ جہاں احکام شرع کے مقابلہ میں مکلفین پر مشقت یا ضعف طاری ہوتا ہے وہاں کسی نہ کسی درجہ میں تخفیف آتی ہے، خواہ مشقت بدرجہ ضرورت ہو یا بدرجہ حاجت۔ اور پھر حاجت کے جس درجہ میں بقدر درجہ رخصت حاصل ہوتی ہے۔

عموم بلوی :

جیسے کہ اسباب تخفیف کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ عموم بلوی بھی اسباب تخفیف میں شامل ہے اور حاجت ہی کے درجات میں اس کا شمار ہے، وہ جدا مستقل کوئی سبب نہیں ہے۔

تعریف : کسی ممنوع چیز کے لئے ایسے غیر اختیاری اسباب و حالات کا پیدا ہو جانا جس سے اس شئی ممنوع میں ابتلاء عام ہو جائے اور اس سے احتراز میں مشقت عظیم ہو عموم بلوی کہلاتا ہے، جیسے ضرورت مشقت شدیدہ کا متقضی ہے، ایسے ہی عموم بلوی بھی مشقت ہی کا متقضی ہے، اس لئے ضرورت و حاجت سے الگ جنس نہیں ہے بلکہ حاجت ہی کی ایک نوع ہے۔

جیسے معذور کی نجاست کہ جب بھی وضو ہوتا ہے پھر خارج ہوتی ہے تو ایسی مشقت شدیدہ کی بناء پر اسی حالت میں نماز کی اباحت ثابت ہو جاتی ہے، کپڑوں میں پسوؤں اور کھٹملوں کا خون اگرچہ کثیر ہو جائے، بلی کا پیشاب پانی کے برتنوں کے سوا (کپڑوں، فرش وغیرہ) میں معاف ہے، پانی کے برتنوں کو ڈھانپ کر رکھنے کی عادت ہے اور کوئی دقت بھی نہیں ہے اسی طرح چمگادڑ کے پیشاب کو معاف رکھا گیا ہے، نجاست کی بھاپ کو معاف رکھا گیا ہے، راستہ پر پانی کا چھڑکاؤ ہوا جب تک یقین نجاست نہیں ہے پاک ہے۔

سواری سے قبل سواری کے جانور کو نہلانا ضروری نہیں ہے، وغیرہ مختلف امثلہ ہیں جس سے عموم بلوی اور حاجت میں مناسبت معلوم ہوتی ہے۔

حاجت :

حاجت میں مشقت اگرچہ ضرورت کے مقابلہ میں کم ہے اور بعض مواقع میں تو مشقت بہت کم ہوتی ہے پھر بھی تخفیف آجاتی ہے، جیسے گذشتہ مثالوں سے معلوم ہوا کہ شہر سے باہر نفل نماز سواری پر جائز ہے، سخت بارش اور کیچڑ وغیرہ اعذار مشہورہ سے ترک جمعہ و جماعت جائز ہے۔

ضرورت میں درجہ اضطرار ہوتا ہے لیکن حاجت کہیں ضرورت کے درجہ میں آکر ضرورت کے حکم و تخفیف کو ثابت کر دیتی ہے اگرچہ اضطرار کی کیفیات نہ ہو، انفرادی معاملات میں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں اور اجتماعی معاملات میں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں۔

حمام میں اجرت کے ساتھ نہانا جائز ہے حالانکہ پانی کے استعمال اور وقت کی جہالت مانع ہے پھر بھی عمومی حاجت کی وجہ سے بیوع کے عام اصول سے اس کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔

اہل بخارا پر کثرت دیون کی وجہ سے ان کے لئے بیع الوفاء کو جائز قرار دیا گیا' عامۃ الناس کی حاجت کو پیش نظر رکھا گیا' اسی طرح محتاج کے لئے ربح کی ادائیگی کے ساتھ قرض کو جائز قرار دیا گیا اگرچہ حاجت درجہ اضطرار میں نہیں ہے' اس کی صورت یہ ہے کہ مثلا دس روپے قرض دئے اور مقرض کے لئے ہر دن کچھ نفع مقرر کردیا گیا (الاشباہ) ایسے ہی غرباء کی عموی حاجت کے لئے بیع سلم جو درحقیقت بیع معدوم ہے' خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا' استصناع کو بھی حاجت ہی جائز قرار دیا گیا ہے۔

مکانات وغیرہ کو کرایہ پر لینا ایک عموی حاجت ہے اضطرار کے درجہ کی ضرورت نہیں ہے لیکن خلاف قیاس ہونے کے باوجود جائز قرار دیا گیا ہے' اسی لئے گھر کے بدلہ گھر کا اجارہ جائز نہیں ہے کیونکہ دونوں کی منفعت ہم جنس ہونے کی وجہ سے تبادلہ منفعت کی حاجت نہیں ہے۔ (الاشباہ)

ضرورت وحاجت کا اعتبار :

ضرورت و حاجت کا اعتبار اور اس کی تاثیر کوئی بھی موقع پر ثابت و ظاہر ہوسکتی ہے اس کے لئے کوئی تحدید نہیں ہے۔ جیسے کہ گذشتہ تشریحات و امثلہ سے معلوم ہوا کہ شریعت میں ضرورت کا اعتبار ہر شعبہ میں ہوا ہے جہاں بھی ضرورت و حاجت متحقق ہوگی' اس کی تاثیر ظاہر ہوگی یہ تاثیر کہیں رفع اثم کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے کہیں رفع حکم کی صورت میں' کہیں منہی عنہ کی اباحت کی صورت میں اور کہیں ارتکاب منہی عنہ کے وجوب یا استحباب کی صورت میں' کہیں رخصت کی صورت میں اباحت ہوتی ہے اور کہیں عزیمت کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے جو امثلہ گذشتہ میں غور کرنے سے اور آئندہ ابحاث سے معلوم وواضح ہوتا ہے۔

حقوق العباد و حقوق اللہ میں بھی حاجت کا اعتبار ہوا ہے انفرادی یا اجتماعی دونوں صورتوں میں۔ چنانچہ مظلوم کے لئے ظالم کی غیبت' معاملات میں دفع ظلم کے لئے یا استیفاء حق کے لئے رشوت دینا من وجہ انفرادی حاجت ہے' اپنے نفقہ واجبہ کو شوہر کے مال سے بلا اجازت وصول کرلینا جب کہ شوہر مانع یا بخیل ہو جائز ہے' اپنے حق کی جنس پر قدرت ہو تو حق وصول کرلینے کا اختیار ملتا ہے وغیرہ۔

اس لئے ضرورت کا اعتبار جہاں بھی اضطرار متحقق ہوجائے کیا جاسکتا ہے' چنانچہ حضرت باری عز اسمہ کا ارشاد ہے "**فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم**" جو شخص مجبور ہوجائے سخت بھوک کی حالت میں اور حال یہ ہو کہ گناہ کی طرف اس کا جھکاؤ نہیں ہے (بہانہ اضطرار نہیں ہے) تو ان محرمات کے استعمال کی اجازت ہے۔ تو اللہ تعالی بہت بخشش والے مہربان ہیں' اور ارشاد باری ہے "**فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ**" (**سورہ بقرہ پ۲**) پس جو مجبور ہوجائے (ان محرمات کے استعمال پر) در آنحالیکہ طالب لذت نہ ہو اور حد سے متجاوز نہ ہو تو اس پر گناہ نہیں ہے۔ اور ارشاد باری تعالی ہے "**و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ**" (**سورہ انعام پ۸**) اور اللہ تعالے نے تم پر محرمات کی تفصیل کردی مگر جن محرمات کے استعمال پر تم مجبور ہوجاؤ تو وہ جائز ہے۔

حضرت ابوبکر جصاص رازی رحمہ اللہ علیہ ان آیات کریمہ کے ماتحت تحریر فرماتے ہیں :

اللہ تعالی نے ان آیات کریمہ میں ضرورت کا ذکر کیا ہے اور بعض آیات میں وجود ضرورت پر اباحت کا حکم مطلقا بلا کسی شرط و

صف کے دیا ہے'' وہ آیت یہ ہے ''وقد فصل لکم''--- تو اس اطلاق کا تقاضہ ہے کہ جہاں بھی ضرورت متحقق ہو جائے ہر حال میں اباحت کا حکم ثابت ہو گا۔ (احکام القرآن جلد ا صفحہ ۱۴۹)

ضرورت کے وقت اکل میتہ کا حکم :

ضرورت میں اضطرار کی حالت ہوتی ہے' اس لئے محرمات کی اباحت ثابت ہوتی ہے' کیونکہ آیات کریمہ میں استثناء آیا ہے اور استثناء میں اصل اتصال ہے اس لئے جب حرمت سے استثناء ہوتا ہے تو اباحت ثابت ہوتی ہے چنانچہ حالت اضطرار میں اکل میتہ مباح ہو جاتا ہے اور اس کا استعمال واجب ہو جاتا ہے کیونکہ حرمت مرتفع ہو گئی ہے تو میتہ ایسی حالت میں بمنزلہ طعام حلال ہے' مخمصہ کی حالت میں استعمال لازم ہے یہ متفق علیہ مسئلہ ہے۔

البتہ اکراہ ملجی (کامل) کی صورت میں جہاں اضطرار متحقق ہو جاتا ہے تو اکل میتہ مباح ہو جاتا ہے یا صرف رخصت ثابت ہوتی ہے؟ اس میں اختلاف ہے' حضرت امام ابویوسف کا ایک قول ہے کہ نہ کھاکر جان دے دینا عزیمت ہے اور کھالینا رخصت ہے' عزیمت پر عمل کرنے میں ماجور ہو گا' حضرت عطا کا بھی یہی قول ہے لیکن جمہور احناف کا قول یہ ہے کہ اکراہ علی العینہ کی صورت میں بھی حرمت مرتفع ہو جاتی ہے اور اباحت ثابت ہو جاتی ہے اور جہاں بھی ضرورت کا تحقق ہو جائے گا تو حرمت مرتفع ہو جائے گی' جیسے حضرت علامہ جصاص رازی علیہ الرحمہ کے حوالہ سے واضح ہوا ہے اس لئے نہ کھاکر جان دینے سے گنہ گار ہو گا۔ اور خودکشی کا مرتکب ہو گا کیونکہ ارشاد باری ہے ''لا تقتلوا انفسکم'' (سورہ نساء) اور آیت کریمہ ''الا ما اضطررتم الیہ'' میں تحریم سے استثناء ہوا ہے اور تحریم سے استثناء اباحت ہے۔

لیکن اکراہ کی صورت میں کفر کی اباحت ثابت نہیں ہوتی بلکہ صرف کلمہ کفر کو زبان پر جاری کرنے کی (بولنے) کی رخصت ملتی ہے بشرطیکہ قلب ایمان پر برقرار ہو۔ اکراہ علی الکفر کی صورت میں مکرہ کلمہ کفر کہنے پر مصر رہا تو عزیمت پر عامل ہو گا اس لئے ماجور ہو گا اور یہ افضل ہے' اگر زبان سے کلمہ کفر ادا کیا تو رخصت پر عامل ہو گا۔

رہی یہ بات کہ اجراء کلمہ کفر کی صورت میں رفع اثم ہو گا یا نہیں' اس بارے میں حتمی فیصلہ تو نہیں ہے لیکن ''کتاب السیر'' میں حضرت امام محمد رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں ''خفت ان یاثم'' مجھے اندیشہ ہے کہ گنہ گار ہو گا۔

فرماتے ہیں :

ہم یوں کہتے ہیں کہ حرمت' ضرورت کے وقت زائل ہو جاتی ہے اس لئے کہ اللہ تعالی نے موضع ضرورت کو مستثنی رکھا ہے اپنے اس ارشاد میں ''الا ما اضطررتم الیہ'' اور تحریم سے استثناء اباحت ہے اور حرمت کے زوال کے بعد میتہ طعام حلال و شراب حلال کے حکم میں آجاتا ہے' تو اگر اس کو کھانے سے باز رہے گا اور مر جائے گا تو گنہ گار ہو گا بخلاف کفر کے' اس لئے کہ وہاں حرمت ختم نہیں ہوتی بلکہ صرف رخصت ہے کلمہ کفر کے اجراء کی زبان پر قلب کے ایمان پر برقرار رہنے کے ساتھ' اس لئے اجراء سے باز رہ کر وہ

عزیمت پر عامل ہوگا اور اجراء کی صورت میں رخصت پر عامل ہوگا اور عزیمت کو اختیار کرنا افضل ہے۔

رخصت پر عمل کی صورت میں اجراء کلمۃ الکفر سے گنہ گار ہوگا یا نہیں' اس بارے میں حضرت علامہ سرخسی فرماتے ہیں کہ حضرت امام محمد نے کتاب میں عامل بالرخصۃ کو مطلقاً گنہ گار تو قرار نہیں دیا لیکن یوں فرمایا کہ مجھے اندیشہ ہے کہ گنہ گار ہوگا۔

فرماتے ہیں کہ مبتلی بالمخمصہ اور مکرہ میں فرق ہے۔ اس لئے کہ مبتلی بالمخمصہ میں جو عذر پیش آیا ہے اس میں بندوں کے فعل کا دخل نہیں ہے' اور اکراہ کی صورت میں ہلاکت کا اندیشہ فعل عباد کی وجہ سے پیدا ہوا ہے' اور حقوق اللہ میں وہ حالت جس میں فعل عباد کو دخل ہو' اس حالت کے برابر نہیں ہو سکتی جس میں فعل عباد کو دخل نہ ہو۔ دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ اجراء کلمہ کفر نہ کرکے دین میں ثابت قدمی اور استقلال کا ثبوت ہوتا ہے اور مشرکین کو غیظ دلانا مقصود ہوتا ہے (جس میں دین کی حمایت اور عظمت ظاہر ہوتی ہے) اس لئے باعث اجر ہوتا ہے' اور مخمصہ کی حالت میں یہ بات نہیں ہوتی (بلکہ اپنے نفس پر زیادتی ہوتی ہے) اس لئے اکراہ کی صورت میں رخصت ثابت ہوتی ہے اور اس لئے اجراء کلمہ کفر کرنے سے اندیشہ گناہ رہتا ہے۔ چنانچہ حضرت علامہ ابن عابدین شامی نے اس فرق کی وضاحت یوں فرمائی ہے :

صاحب درمختار نے لفظ محرم لکھ کر یہ بتلایا کہ مکرہ علی اکل المیتہ اور مکرہ علی الکفر میں فرق ہے۔ مکرہ علی الکفر کے لئے اجراء کلمہ کفر حرام ہے اگر زبان کو اس نے کلمہ کفریہ سے پاک رکھا اور جان دیدی تو اجر ملے گا' اور اکراہ علی اکل المیتہ کی صورت میں میتہ مباح ہو جاتا ہے اس لئے ترک اکل میتہ میں جان دی تو گنہ گار ہوگا۔

علامہ شامی دونوں میں فرق کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر یہ اشکال ہو کہ حالت ضرورت میں جس طرح استثناء ہوا ہے اسی طرح حالت اکراہ میں بھی استثناء موجود ہے' پھر دونوں کا حکم کیوں یکساں نہیں ہے' تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ **"الا ما اضطررتم"** میں استثناء حرمت سے ہوا ہے اس لئے اباحت ثابت ہوتی ہے' رخصت نہیں ہے۔

اور اکراہ علی الکفر کے بارے میں آیت کریمہ میں استثناء حرمت سے نہیں ہوا لفظ غضب سے استثناء ہوا ہے' اور غضب کے انتفاء سے حرمت کی نفی لازم نہیں آتی اس لئے رخصت ثابت ہوگی' اباحت نہیں ہوگی۔

جس کی تشریح یہ ہے کہ **علامہ زمخشری** نے تفسیر کشاف میں فرمایا ہے:

من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان و لکن من شرح بالکفر صدرا فعلیھم غضب من اللہ۔
(سورۃ النحل پ۔ ۱۴)

من کفر باللہ من بعد ایمانہ۔ جملہ شرطیہ مبتداء ہے اور اس کی جزاء خبر محذوف ہے **فعلیھم غضب من اللہ۔** یعنی جو شخص اللہ عزوجل پر ایمان لانے کے بعد کافر ہوا اس پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہے' اور **الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان' فلیس علیہ غضب'** مگر وہ شخص جس پر کفر کے لئے جبر ہوا تو اس پر غضب نہیں۔ "من اکرہ الخ" دوسرا جملہ شرطیہ مبتداء ہے اور اس کی خبر محذوف " فلیس علیہ" غضب ہے' جو پہلے شرطیہ کی خبر سے استثناء کی صورت میں مفہوم ہوتی ہے اور **و لکن من شرح بالکفر صدرا فعلیھم غضب من اللہ۔**

استدراک ہے' اور من شرح بالکفر صدرا کی خبر' کیونکہ "من کفر باللہ" کی خبر پر قرینہ ہے اور دال ہے۔ اس لئے "من کفر" کی خبر کو محذوف کردیا گیا ہے۔ (رد المحتار جلد ا صفحہ ۱۳۵)

خلاصہ یہ ہے کہ مخمصہ کے اضطرار میں کوئی واسطہ نہیں ہے اور استثناء بھی حرمت سے ہوا ہے اس لئے اباحت ثابت ہوتی ہے اور اکل میتہ واجب ہو جاتا ہے اور "اکراہ علی اکل المیتہ" کی صورت میں اضطرار بواسطہ فعل عباد طاری ہوتا ہے' اور آیت کریمہ میں بھی استثناء غضب سے ہو رہا ہے تو اضطرار میں خفت کی وجہ سے کلمہ کفر کی رخصت ثابت ہوتی ہے حرمت کی نفی نہیں ہوتی' اس لئے کلمہ کفر کا اجراء واجب نہیں بلکہ ترک اجراء میں اجر ہے۔ واللہ اعلم'

مکرہ علی اکل المیتہ کے لئے میتہ کھانا واجب نہیں ہے :

مکرہ علی الکفر اور مکرہ علی المیتہ میں جو فرق ابھی بیان کیا گیا ہے وہ حتمی نہیں ہے' بلکہ علامہ سرخسی نے فرق کی جو بنیاد مکرہ علی الکفر کے بارے میں بتلائی ہے کہ کلمہ کفر کا ترک ضروری نہیں ہے کیونکہ اس میں ثبات فی الدین اور مشرکین کو غیظ دلانا مقصود ہوتا ہے' یہی بنیاد مشرکین کی طرف سے اکراہ علی المیتہ کی صورت میں بھی ترک میتہ کی رخصت کا باعث بن جاتی ہے۔ چنانچہ صاحب درمختار نے یہ بات لکھی ہے کہ کفار کو تاؤ پیچ دلانے کے غرض سے اگر میتہ کو نہ کھا کر جان دی تو گنہگار نہ ہوگا۔

حضرت علامہ شامی نے اس کے تحت لکھا ہے کہ صاحب درمختار نے اس کا کوئی حوالہ پیش نہیں کیا ہے اور تلاش بسیار کے باوجود فروع و اصول کی کتب میں یہ جزئیہ نہ ملا۔ پھر ایک عرصہ کے بعد صاحب ہدایہ کی کتاب النوازل میں یہ جزئیہ ملا۔ الحمد اللہ (شامی جلد ۶ صفحہ ۱۳۴)

حنابلہ کے یہاں بھی اکل میتہ کی رخصت ہے۔ اکراہ کی حالت میں اکل میتہ واجب نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت علامہ ابن قدامہ حنبلی نے اپنی کتاب "المغنی" میں اس پر بحث فرمائی ہے بلکہ حنابلہ کے یہاں ایک قول مطلقاً مضطر پر اکل میتہ واجب نہ ہونے کا ہے اور ابن قدامہ کا رجحان اسی طرف ہے' فرماتے ہیں :

دوسرا قول یہ ہے کہ مضطر پر اکل میتہ لازم نہیں ہے اس لئے کہ عبداللہ ابن حذافہ السہمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی سے مروی ہے کہ روم کے سردار نے ان کو ایک گھر میں قید کردیا اور ان کے پاس پانی میں شراب کی آمیزش کردی اور خنزیر کا گوشت لٹکا دیا' تین دن تک یہ حالت رہی مگر آپ نے کچھ نہ کھایا' پیا' یہاں تک کہ آپ کا سر بھوک و پیاس سے جھک گیا اور ان لوگوں کو آپ کی موت کا اندیشہ ہوگیا تو قید خانہ سے نکالا تو حضرت عبداللہؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اضطرار کی وجہ سے یہ میرے لئے حلال کردیا تھا۔ لیکن میں تجھے دین اسلام کی ہنسی اڑانے کا موقع دینا نہیں چاہتا تھا۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ اکل میتہ کی اباحت بھی رخصت ہے' اس لئے دیگر رخصتوں کی طرح مضطر پر واجب نہیں ہے' اور اس بناء پر بھی اس کا مقصد ناپاک شئی سے احتراز اور عزیمت پر عمل ہے اور کبھی دل میتہ کے کھانے پر راضی نہیں ہوتا۔ اس لئے اصل

طعام حلال سے میتہ کی شان جدا ہے۔ (اس لئے طعام حلال کو چھوڑنے کی صورت میں خودکشی کا مرتکب ہوگا اس صورت میں نہیں ہوگا) بہرحال احناف ان دلائل کے پیش نظر مشرکین کو صرف غیظ دلانے کی غرض سے ترک میتہ کی رخصت کے قائل ہوں تو بجا ہے۔ (المغنی جلد ۸ صفحہ ۵۹۶)

تداوی (علاج) کے لئے اور حاجت کے لئے اکل میتہ کا حکم :

یہ اصول تو مسلمہ ہے کہ "الحاجۃ قد تنزل منزلۃ الضرورۃ" کہ کبھی حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو کر ضرورت کا حکم لے لیتی ہے۔ یعنی اضطرار کی حالت نہ ہوتے ہوئے بھی۔ وہ تخفیفات جو اضطراری حالت کے ساتھ مخصوص ہیں حاجت کے درجہ میں ثابت ہو جاتی ہیں جس کی امثلہ پہلے گزری ہیں' جیسے محتاج کے لئے ربح مقرر پر قرض لینا مشقت شدیدہ کی صورت میں' اور اجارہ' بیع سلم' بیع الوفاء' بیع الاستصناع اور دخول حمام وغیرہ کا جواز حاجت کے پیش نظر ہے۔

لیکن حاجت علاج کے لئے اکل میتہ کا جواز مختلف فیہ ہے' حضرت علامہ ابن رشد "بدایۃ المجتہد" میں رقمطراز ہیں:

استعمال محرمات کی اباحت کا ایک سبب تو تغذی ہے کہ جب کوئی بھی شئی حلال میسر نہ ہو تو غذاء کے طور پر حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دوسرا سبب طلب شفاء ہے۔ طلب شفاء کے لئے محرمات کے استعمال میں اختلاف ہوا ہے' جنہوں نے جائز کہا ہے انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کے لئے خارش کی بناء پر ریشم کی اباحت سے استدلال کیا ہے؟ اور جنہوں نے اختلاف کیا ہے انہوں نے نبی کریمؐ کے ارشاد گرامی "ان اللہ لم یجعل شفاء امتی فیما حرم علیھا" سے استدلال کیا ہے' پھر فرماتے ہیں جو بھی اشیاء محرم مباح ٹھہرتی ہیں خواہ ضرورۃ یا حاجۃ ان میں فرق نہیں ہے' خواہ میتہ ہو یا دوسری محرمات ہوں۔ (بدایۃ المجتہد جلد ا صفحہ ۴۷۶)

اس بارے میں حضرت علامہ فخرالدین رازی علیہ الرحمۃ نے اپنی تفسیر کبیر میں بحث فرمائی ہے:

حاجت کی بنیاد پر اکل میتہ کی اجازت دوا کے لئے مختلف فیہ ہے خواہ مستقل میتہ کا استعمال ہو یا دیگر دواؤں کے ساتھ مرکب ہو۔ بعض لوگوں نے اجازت دی ہے اور مباح کہا ہے ان کا استدلال نصاً بھی ہے اور معناً بھی ہے۔ نص کے طور پر حدیث عرنیین کو پیش کرتے ہیں کہ اس میں ابوال ابل اور ان کے دودھ کی اجازت علاج کے لئے دی گئی ہے۔

اور معناً چند وجوہ سے استدلال ہوا ہے۔ اول تریاق' جس میں زہریلے سانپوں کا گوشت استعمال ہوتا ہے طیب سمجھا گیا ہے' اس لئے ضروری ہے کہ "احل لکم الطیبات" کے بموجب حلال ہو' زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ نے جب قدر درہم نجاست کو حاجت کی بنیاد پر معاف قرار دیا ہے اور حضرت امام شافعی نے دم البرغیث کو معاف' تو پھر علاج کی صورت میں معافی کا حکم کیوں نہیں دیتے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اکل میتہ کی اجازت جان کی اصلاح و حفاظت کے لئے دی ہے تو علاج بھی جان کی حفاظت کے

لئے ہی ہوتا ہے تو اس موقعہ پر اجازت ہونا چاہیے' اور کچھ لوگوں نے اکل میتہ کو دواء کے لئے بھی ناجائز کہا ہے ان کا استدلال حضور علیہ السلام کے ارشاد "ان اللہ لم یجعل شفاء امتی فیما حرم علیھم" سے ہے۔

پہلے گروہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث سے گروہ ثانی کا استدلال اس وقت تمام ہو سکتا ہے جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ مریض پر بھی ان اشیاء کا تناول حرام ہے' اور نزاع تو اسی میں ہے کہ مریض کے لئے ان کا استعمال دواء جائز ہے یا نہیں ہے۔

اختلفوا اذا کانت المیتۃ یحتاج الی تناولھا للعلاج۔ اما بانفرادھا او بوقوعھا فی بعض الادویہ المرکبتہ فاباحہ بعضھم للنص و المعنیٰ! اما النص فھو انہ اباح للعرنیین شرب ابوال الابل و البانھا للتداوی' و اما المعنی فمن وجوہ الاول ان التریاق الذی جعل فیہ لحوم الافاعی مستطاب فوجب ان یحل لقولہ تعالی "احل لکم الطیبات'' غایہ ما فی ھذا الباب ان ھذا العموم مخصوص و لکن لا یقدح فی کونہ حجتہ۔ الثانی ان اباحنیفتہ لما عفا عن قدر الدرھم من النجاسہ لاجل الحاجہ' و الشافعی عن دم البراغیث للحاجہ فلم لا یحکمان بالعفو فی ھذہ الصورۃ للحاجتہ۔ الثالث ان اللہ اباح اکل المیتہ لمصلحۃ النفس لکذا ھھنا و من الناس من حرمہ و احتج لقولہ علیہ السلام ان اللہ لم یجعل شفاء امتی فیما حرم علیھم و اجاب الاولون بان التمسک بھذا الخبر انما یتم لو ثبت انہ یحرم علیہ تناولہ و النزاع لیس الا فیہ۔ (تفسیر کبیر جلد۔ ۵ صفحہ۔ ۲۷)

امام رازی علیہ الرحمۃ کا رجحان یہ ہے کہ حاجت کے پیش نظر محرمات سے تداوی کی اجازت ہونا چاہیے کیونکہ ابتلاء عام ہے' جس طرح نجاست میں ابتلاء عام کی وجہ سے قدر درہم معفوعنہ ہے اور جس طرح تداوی کے لئے نجاست کا استعمال جائز ہے' اسی طرح میتہ اور لحم خنزیر کا استعمال بھی جائز ہونا چاہئے' چنانچہ انہوں نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ اضطرار کی حالت میں میتہ' دم اور لحم خنزیر کا حکم ایک ہی ہے اور حرمت میں سب برابر کا درجہ رکھتے ہیں' جیسے کہ ابن رشد علیہ الرحمۃ سے بھی اس کی صراحت گزر چکی ہے تو اسی طرح حاجت میں بھی سب کا حکم یکساں ہی رہنا چاہیے۔

البتہ احناف کے یہاں اگر مریض اضطرار کی حالت میں ہے کہ ان محرمات کے استعمال کے بغیر اس کی جان محفوظ نہیں رہ سکتی یا کسی عضو کے ناکارہ ہونے کا اندیشہ ہو' اور ان محرمات کے استعمال کے سوا چارہ نہ ہو' کوئی دیگر علاج نہیں ہے' اور اطباء حاذقین فرماتے ہوں کہ فلاں محرم میں اس کی شفاء ہے' تو اگر شفاء محرم میں متعین ہو جاتی ہے تو ان محرمات کی رخصت ثابت ہوتی ہے۔ اس موقعہ پر علامہ شامی نے حموی سے نقل کیا ہے کہ اگر لحم خنزیر شفاء کے لئے متعین ہو جائے تب بھی دواء کے طور پر اس کا استعمال جائز نہیں ہے' لیکن "تقریرات رافعی'' میں شیخ عبدالقادر رافعی فرماتے ہیں کہ شامی نے حموی کا یہ قول حضرت امام صاحب کی حرمت والی روایت کے پیش نظر بیان کیا ہے' ورنہ ضرورت کے موقعہ پر جواز کے قول کے لحاظ سے کسی محرم میں کوئی فرق نہ ہونا چاہیے۔ (تقریرات رافعی جلد ا صفحہ ۳۶)

تداوی بالمحرم عندالاحناف :

رافعی کا یہ کہنا کہ حرمت والی روایت کے پیش نظریہ قول ہے۔ ظاہر ہوتا ہے کہ احناف کے یہاں ضرورت کے درجہ میں بھی مریض کے لئے محرمات کا استعمال دواء مختلف فیہ ہے۔ چنانچہ صاحب در مختار فرماتے ہیں:

تداوی بالمحرم کے بارے میں اختلاف ہے۔ ظاہر مذہب میں ممانعت ہے' جیسے کہ "البحر" کی کتاب الرضاع میں ہے' لیکن مصنف نے وہاں اور یہاں حاوی سے نقل کیا ہے کہ بعض نے کہا ہے کہ رخصت ہے جبکہ شفاء کا یقین (غالب گمان) ہو اور دوسری دواء معلوم نہ ہو' جیسے پیاسے کے لئے شراب کی رخصت ہے اور فتوی اسی روایت پر ہے۔

علامہ شامی رقمطراز ہیں: بول ماکول اللحم اگرچہ حضرت امام ابویوسف کے یہاں نجس ہے "استنزهوا من البول" (حدیث) کی وجہ سے لیکن تداوی کے لئے اس کا پینا جائز ہے کیونکہ عونیین کی روایت میں اجازت دی گئی ہے' اور امام محمد کے یہاں تو بول ماکول اللحم پاک ہے اس لئے جائز ہے' حضرت امام ابوحنیفہ کی جانب سے یہ جواب ہے کہ نبی کریم ؐ کو بذریعہ وحی یہ علم تھا کہ عونیین کی شفاء اس بول میں ہے' اس لئے اجازت دی۔ لیکن دوسروں کے لئے دوسروں کو شفاء کا یقین حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا مدار اطباء کے قول پر ہے اور اطباء کا قول حجت شرعیہ نہیں ہے' ہاں اگر ہلاکت سے بچانے کے لئے حرام بالیقین (قطعی) متعین ہو جائے تو اجازت ہے' جیسے ضرورت کے وقت میتہ اور خمر کی اجازت ہے۔ (شامی جلد ا صفحہ ۲۱۰)

بظاہر اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ اطباء کے قول کو حجت شرعیہ اور یقین کا سبب نہیں مانتے اس لئے اجازت نہیں دیتے۔ البتہ اگر یقین قطعی حاصل ہو جائے تو اجازت ہے' لیکن ظاہر بات ہے کہ یقین قطعی تو کیسے حاصل ہو سکتا ہے۔ مخمصہ کی حالت میں تو بھوک پیاس کا طعام و شراب سے مٹنا ایک سبب قطعی ہے مگر دواء میں شفاء مریض کی قطعیت کا فیصلہ تو ہو ہی نہیں سکتا' اور جب بھی اطباء حذاق کوئی فیصلہ کریں گے تو اس سے ظن غالب ہی حاصل ہوگا۔ اس لئے فقہائے کرام نے اس ظن غالب کو یقین ہی کے درجہ میں رکھا ہے۔ چنانچہ فقہائے کرام کی تصریحات اس پر دال ہیں' خود حضرت علامہ شامی آگے لکھتے ہیں:

نہایہ میں ذخیرہ سے نقل کیا ہے "اگر دوسری دوا معلوم نہ ہو اور حرام میں شفاء کا علم ہو تو علاج جائز ہے" اور بخاری شریف کی روایت "ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم" کے بارے میں خانیہ میں کہا گیا ہے کہ جس میں شفاء ہو تو اس میں حرج نہیں ہے۔ جیسے کہ شراب پیاسے کے لئے ضرورت کے موقعہ پر حلال ہو جاتی ہے۔ صاحب الہدایہ نے بھی تجنیس میں اسی کو مختار کہا ہے' چنانچہ فرماتے ہیں اگر نکسیر پھوٹ جائے اور خون سے سورہ فاتحہ پیشانی اور ناک پر لکھی جائے تو برائے شفاء جائز ہے اور پیشاب سے لکھنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اگر اس میں شفاء معلوم ہو لیکن یہ منقول نہیں ہے' اور یہ جواز اس لئے کہ حرمت استشفاء کے موقعہ پر ساقط ہو جاتی ہے' جیسے کہ خمر اور میتہ بھوکے پیاسے کے لئے مباح ہو جاتی ہے۔ (شامی جلد ا صفحہ ۲۱۰)

حاوی قدسی میں ہے :

جب کسی شخص کی ناک سے خون جاری ہو جائے اور بند نہ ہوتا ہو یہاں تک کہ موت کا اندیشہ ہو جائے اور یہ بات معلوم ہو کہ

سورہ فاتحہ یا سورہ اخلاص اس نکسیر کے خون سے پیشانی پر لکھ دیا جائے تو خون بند ہو جائے گا تو اس کی اجازت نہیں دی جائے گی' اور یوں بھی کہا گیا ہے کہ اجازت دیدی جائے گی' جس طرح شراب پینے اور میتہ کھانے کی اجازت حالت مخمصہ میں دیدی جاتی ہے اور یہی فتویٰ ہے۔(شامی جلد ا صفحہ ۲۱۰)

ظاہر بات ہے کہ اطباء کے قول سے اور مذکورہ صورتوں میں شفاء کا ظن غالب ہی حاصل ہو سکتا ہے اور غلبہ ظن کی صورت میں رخصت ملتی ہے۔

تو خلاصہ یہی نکلا ہے کہ ہلاکت کا اندیشہ ہو تو درجہ ضرورت میں اطباء کے قول سے غلبہ ظن حاصل ہو جائے تو میتہ کے استعمال کی اجازت مل سکتی ہے۔ اس لئے ضرورت کے درجہ میں تو تداوی کے لئے محرمات کا استعمال شفاء کے گمان غالب کی بنیاد پر ہمارے فقہاء کرام میں متفق علیہ کہا جا سکتا ہے۔

البتہ اگر دوسری دوا نہ ہو اور محرمات سے استشفاء میں غلبہ ظن بھی حاصل نہ ہو صرف احتمال قوی ہو تو رخصت مختلف فیہ ہو جائے گی۔ صرف حضرت امام ابو یوسف کے قول پر ایسی حالت میں رخصت رہے گی۔ واللہ اعلم۔

اس پوری تفصیل سے یہ بات تو واضح ہوئی کہ مشقت شدیدہ خطرۂ جان یا ہلاکت عضو کی صورت میں ضرورت کے درجہ میں تداوی بالمحرم جائز ہے۔

التداوی بالمحرم عند الحاجۃ :

لیکن صرف مشقت کی صورت میں جبکہ خطرۂ جان و ہلاکت عضو وغیرہ نہ ہو' حاجت کے درجہ میں جلد طلب شفاء کے لئے یا سہولت کے لئے تداوی بالمحرم کی رخصت ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں علامہ ابن عابدین نے ردالمحتار میں صرف اس قدر لکھا ہے تہذیب سے نقل کرتے ہوئے: **وان قال الطبیب یتعجل شفاء ک' فیہ وجھان** (شامی جلد ۵ صفحہ ۲۸۸)

(اگر طبیب یہ کہے کہ حرام شی سے شفاء جلد ہوگی تو اس میں دو وجہ ہیں) تو دوسری وجہ کے لحاظ سے حاجت کے درجہ میں بھی تداوی بالمحرم کی اجازت معلوم ہوتی ہے۔ ایسے ہی مشقت شدیدہ غیر مہلکہ میں بھی حاجت کے درجہ میں استشفاء بالحرام کی رخصت معلوم ہوتی ہے۔ جیسے کہ معلوم ہو چکا ہے کہ حضرت عبدالرحمن ابن عوفؓ کو خارش کی وجہ سے اور قتال کے موقعہ پر ریشمی کپڑے پہننے کی اجازت نبی کریمؐ نے مرحمت فرمائی ہے اور علامہ ابن نجیم نے بھی حاجت کے تحت خارش اور قتال کے موقعہ پر ریشم کی اجازت کا ذکر کیا ہے (الاشباہ جلد ا صفحہ ۲۵۶)

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ حاجت اور عموم بلوی کا لحاظ تخفیفات کے لئے کیا گیا ہے۔ انفرادی ضرورتوں میں بھی' اور اجتماعی ضرورتوں میں بھی' جیسے کہ گذشتہ امثلہ سے معلوم ہوا۔

چند ضروری اصول :

لیکن عموم بلوی اور حاجت کے پیش نظر ترنیس کے اثبات میں چند ضروری اصول پیش نظر رہنا لازمی ہیں :

(۱) **المشقة و الحرج انما یعتبر ان فی موضع لا نص فیه و اما مع النص بخلافه فلا۔ و لذا قال ابو حنیفة رحمه الله تعالی بحرمه رعی حشیش الحرم و قطعه الا الاذخر۔ و جوز ابو یوسف رحمه الله علیه رعیه للحرج۔**

مشقت و حرج کا لحاظ اس مقام پر ترنیس کے لئے ہوگا جہاں نص موجود نہ ہو اگر نص موجود ہو نہی کے لئے تو مشقت و حرج کا اعتبار نہ ہوگا۔ اسی لئے حضرت امام ابوحنیفہ نے اذخر کے سوا حرم کی گھاس کو کاٹنے اور چرانے کو حرام کہا ہے اگرچہ حرج ہوتا ہو یا سخت ضرورت ہو۔ حضرت امام ابویوسف نے جائز کہا ہے چرانے کو حرج کے موقعہ پر۔ (الاشباہ والنظائر جلد ۱ صفحہ ۲۷۲)

(۲) **الضرورة تتقدر بقدرها** (ضرورت کی حد تک ہی رخصت حاصل ہوگی)۔

(۳) **یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع ضرر العام۔ و درء المفاسد اولی من جلب المصالح۔**

ضرر عام کی مدافعت میں ضرر خاص کو برداشت کرلیا جائے گا اور مفاسد کو دور کرنا مصالح کی تحصیل سے اولی ہے یعنی مقدم ہے۔ پس جبکہ مفسدہ اور مصلحت میں تعارض ہو تو مفسدہ کو دفع کرنا مقدم ہوتا ہے' اکثر طور پر اس لئے کہ شریعت نے مامورات سے زیادہ ممنوعات کو قابل توجہ سمجھا ہے۔ اسی لئے نبی کریمؐ کا ارشاد ہے : جب میں تمہیں کوئی حکم کروں تو تم اپنی استطاعت کے مطابق اس کو بجالاؤ اور جب میں تم کو کسی چیز سے روک دوں تو بس رک جاؤ۔ اور کشف میں ایک حدیث بیان کی ہے' اللہ تعالی کی ممنوعات میں سے ایک ذرہ کو چھوڑنا عبادت ثقلین سے زیادہ فضیلت والا عمل ہے۔ اسی بناء پر دفع مشقت میں ترک واجب تو جائز ہے لیکن ممنوعات کی طرف قدم بڑھانے کو درگزر نہیں کیا جاتا' خصوصاً کبائر سے چشم پوشی نہیں ہوتی ہے۔ (الاشباہ والنظائر جلد ۱ صفحہ ۲۹۰)

خلاصہ مقالہ:

ضرورت : درجہ اضطرار کی حالت

حاجت : اضطرار سے کم درجے کی مشقت جس کے درجات متفاوت ہیں۔

ضرورت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ کہیں حرمت رفع ہوجاتی ہے اور اباحت وحلت کی بناء پر محرم کا استعمال واجب ہوجاتا ہے۔ جیسے مخمصہ میں اکل میتہ' امام ابویوسف کے نزدیک اس صورت میں رخصت ثابت ہوتی ہے۔ عزیمت عدم اکل ہے خصوصاً جبکہ اکراہ مشرکین کی حالت ہو۔ رفع اثم ہوتا ہے۔

اور اجراء کلمہ کفر میں بالاتفاق رخصت ثابت ہوتی ہے۔ رفع اثم ہوتا ہے یا نہیں؟ تو اندیشہ اثم غالب ہے۔

حاجت میں رخصت ثابت ہوتی ہے۔ حاجت کے درجات متفاوت ہیں۔ عموم بلوی بھی حاجت ہی کی نوع ہے' عرف ایک مستقل بنیاد ہے۔ استثنائی صورت نہیں ہے۔

مشقت و حرج ضرورت و حاجت کے داعی ہیں۔

ضرورت و حاجت، دین کے جملہ شعبوں میں موثر ہیں' ضرورت میں اضطرار کی حالت معتبر ہے' اور اس حاجت مشقت کے درجات کم و بیش کے لحاظ سے توسع ہے۔

معاملات میں حاجت کا اعتبار ہوا ہے۔ بیع سلم' اجارہ' استصناع' اور بیع الوفاء کی رخصت حاجت کی وجہ سے ملی ہے۔

حاجت حرام قطعی کے لئے مبیح نہیں ہے' ضرورت حرام قطعی کے لئے بھی مبیح ہے' ہاں کبھی حاجت حرام و ممنوع کے لئے مرخص بن جاتی ہے۔

حاجت انفرادی و اجتماعی مشقتوں میں مرخص بنتی ہے۔

☆ ☆ ☆

ضرورت سے متعلق جواب

از۔۔۔ جناب مولانا مفتی عبدالقیوم پالن پوری صاحب
جامعہ نذیریہ کاکوسی گجرات

ضرورت کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے گا' یہی صورت اضطرار کی ہے' اسی حالت میں حرام و ممنوع چیز کا استعمال بقدر ضرورت تین شرائط کے ساتھ جائز ہو جاتا ہے۔

اول شرط یہ ہے کہ حالت اضطرار کی ہو کہ حرام کے استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہے۔

دوسرے یہ کہ یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بناپر عادتاً "یقینی جیسا ہو۔

تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادتاً "یقینی ہو' اس اضطراری حالت میں بھی بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں' مثلاً" ایک شخص کسی کو مجبور کر دے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کر دو' ورنہ میں تمہیں قتل کرتا ہوں تو یہ حالت اگرچہ اضطراری ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینا حلال نہیں' کیونکہ دونوں انسانوں کی جان یکساں محترم ہے' البتہ اگر دوسرے شخص کا مال ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کیا جائے تو مال غیر کو ضائع کر کے اپنی جان بچا لینا جائز ہے' کیونکہ مال کا بدل بذریعہ ضمان ہو سکتا ہے۔ **(الاشباہ والنظائر) جواہر الفقہ ۲؍۲۸-۳۰-۳۱)**

حاجت کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہوگا مگر مشقت اور تکلیف شدید ہوگی' یہ صورت اضطرار کی نہیں' اس لئے اس کے واسطے روزے' نماز اور طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی۔ (جواہر الفقہ ۲؍۲۸)

کیا ایسے حالات میں شرعاً" حرام و نجس دواؤں کے استعمال کی کوئی گنجائش ہے؟.... تو اس مسئلہ میں فقہاء امت میں اختلاف ہے' بعض حضرات کا کہنا ہے کہ بغیر اضطرار کے کتنی بھی تکلیف ہو حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال جائز نہیں' مباحات ہی سے علاج کیا جاوے'.... لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک غیر اضطراری حالت میں بھی جب تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہے۔ جب کہ اس کے علاوہ کوئی اور صورت نہ ہو' شرط یہ ہے کہ کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہو جائے کہ یہ ناجائز دوا ہی اس بیماری کا علاج ہے' اور کوئی جائز دواء اس کا بدل نہیں ہو سکتی' اور اس دواء کا اس بیماری کے ازالہ میں موثر و مفید ہونا بھی فنی طور پر یقینی ہو۔ (جواہر الفقہ ۲؍۳۲)

☆ ☆ ☆

جواب متعلق ضرورت

از---جناب مولانا محمد آدم پالن پوری صاحب
جامعہ نذیریہ کاکوسی گجرات

"ضرورت" کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہوجائے گا' یہی اضطرار کی صورت ہے' اسی حالت میں حرام اور ممنوع چیز کا استعمال چند شرائط کے ساتھ جائز ہوتا ہے' اور وہ شرائط یہ ہیں۔

(۱) حرام چیز کا استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہو--(۲) یہ خطرہ موہوم نہ ہو بلکہ یقینی ہو---(۳) اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد علیہ حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادتاً یقینی ہو۔

اس اضطرار کی حالت میں جس میں تینوں شرطیں پائی جاویں باتفاق فقہاء امت استعمال حرام جائز ہوتا ہے بشرطیکہ استعمال بقدر ضرورت ہو' لیکن بعض حرام ایسے اضطرار کی حالت میں بھی جائز نہیں ہوتے' مثلاً ایک شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کردو ورنہ میں تمہیں قتل کردوں گا تو یہ حالت اگرچہ اضطرار کی ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینا حلال نہیں' کیونکہ دونوں انسانوں کی جان یکساں محترم ہے۔ البتہ اگر دوسرے کا مال ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کیا جاوے تو مال غیر کو ضائع کرکے اپنی جان بچالینا جائز ہے' کیونکہ مال کا بدلہ بذریعہ ضمان ہوسکتا ہے۔

"حاجت" کی تعریف یہ ہے کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہوگا' مگر مشقت اور تکلیف شدید ہوگی' یہ صورت اضطرار کی نہیں' ایسی حالت میں نماز' روزے کے احکام میں تخفیف کی گئی ہے لیکن حرام کے استعمال کی اجازت مختلف فیہ ہے' بعض علماء اجازت نہیں دیتے' اور جمہور فقہاء نے دوا اور علاج کے باب میں بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی اجازت دی ہے' جس کی شرطیں یہ بیان کی ہیں :

(۱) حرام کے سوا دوسرا کوئی جائز علاج نہ ہو۔

(۲) کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہوجاوے کہ یہ ناجائز دوا ہی اس بیماری کا علاج ہے

(۳) اس حرام دوا کا اس بیماری کے ازالہ میں موثر و مفید ہونا فنی طور پر یقینی ہو۔

☆ ☆ ☆

ضرورت وحاجت کی شرعی حیثیت

از۔۔۔ مولانا محمد عزیر اختر
محمود العلوم دملہ' کمتول' مدھوبنی

ا۔"ضرورت" لغت میں نیاز' حاجت اور باعتبار ماخذ اشتقاق **الضر بالفتح و الضم** سے بنی ہے' باب نصر سے نقصان دینا' اور **بصلتہ الی** مجبور کرنا' **الضرورة و الضاورة** حاجت اور ضرر (مصباح)' جس کے بغیر کام نہ چلے حاجت (کشوری)' قواعد الفقہ میں لکھا ہے ضرورت کا ماخذ اشتقاق ضرر ہے' اور ضرورت کے معنی وہ مصیبت اور پریشانی جس سے نجات کی کوئی سبیل نہ ہو' اس کتاب میں دوسری جگہ تحریر فرمایا ہے کہ ضرورت ایسی شی کو کہا جاتا ہے جو بقاء انسانی کے لئے ضروری ہو۔ (صفحہ ۳۵۷)

ضرورت اصطلاح شرع میں مکلف کا مجبوری اور تنگی کی وجہ سے ایسی حالت میں ہوجانا کہ اس کی جان' مال عزت و آبرو اور دین کے ضائع ہوجانے کا خطرہ یقینی ہوجائے' الموافقات میں علامہ شاطبی ضرورت کی باوضاحت اس طرح تعریف کرتے ہیں : ضرورت کے معنی یہ ہیں کہ مکلف کے لئے کوئی چارہ کار نہ ہو دینی اور دنیوی مصالح کے قیام میں' اس طرح کہ اگر وہ فوت ہوجائے تو دنیوی اور دینی مصلحتیں صحیح طریقہ سے پوری نہ ہوسکیں' بلکہ فساد' تنگی اور انعدام زندگی واقع ہوجائے اور آخرت میں نجات اور نعمتیں فوت ہوجائیں اور واضح خسارہ کے ساتھ لوٹے (**الموافقات جلد ۲/۸**) **الاشباہ والنظائر** میں لکھا ہے : مکلف کا ایسی حد کو پہنچ جانا کہ اگر وہ حرام کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہوجائے یا ہلاکت کے قریب ہوجائے (الحموی صفحہ ۱۲۲)

فقہاء کے یہاں مواقع استعمال : ۔اس کی وضاحت سے قبل ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کی ان پانچ قسموں کو بیان کیا جائے جو فقہاء کرام نے بیان فرمایا ہے' چنانچہ علامہ شاطبی نے الموافقات میں تحریر فرمایا ہے کہ ضرورت پانچ قسم کی ہے (۱)دین کی حفاظت (۲) نفس کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت۔

والضرورة خمسة هی حفظ الدین والنفس والنسل والمال والعقل (جلد ۲ صفحہ ۱۰)

فقہاء کرام کے یہاں ان پانچوں قسموں کی حفاظت کے لئے ضرورت کا استعمال کیا جائے گا۔ مطلب یہ ہے کہ مذکورہ پانچ قسموں میں سے کسی قسم کی حفاظت کے لئے اگر حلال چیز یا حلال طریقہ ممکن نہ ہو تو حرام کے ارتکاب کے ذریعہ سے حفاظت کی جائے گی' مثلاً **اعلاء کلمۃ اللہ** اور حفاظت دین کی خاطر اگر قتال کی نوبت آئے تو ضرورت کے پیش نظر کیا جائے گا۔ اگرچہ قتال کی وجہ سے مخلوقات میں سے اشرف ترین مخلوق یعنی انسان کو موت کے گھاٹ اتارنا پڑتا ہے' خود ایماندار حضرات بھی جام شہادت نوش فرماتے ہیں' چنانچہ نقشہ جہاد کی منظر کشی قرآن کریم نے کی ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ مسلمان کافر کو قتل کرتے ہیں اور کافر مسلمان کو قتل کرتے ہیں۔

فیقتلون و یقتلون' علی ہذا القیاس۔ حفاظت نفس کی وجہ سے حرام چیزوں کا استعمال جائز ہوجاتا ہے' قرآن میں ہے

"**فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ**" پھر بھی اس میں اتنی آسانی رکھی گئی ہے کہ جو شخص بھوک سے بہت بے تاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو کھانے میں طالب لذت ہو اور نہ قدر ضرورت و حاجت سے تجاوز کرنے والا ہو' جس سے ثابت ہوتا ہے کہ حفاظت نفس کی خاطر اگر حلال چیز یا حلال طریقہ ممکن نہ ہو تو ضرورت کی وجہ سے حرام چیز کا استعمال کیا جائے گا لیکن مطلقاً نہیں بلکہ چند شرطوں کے ساتھ' چنانچہ مفتی شفیع صاحب علیہ الرحمہ نے معارف القرآن (جلدا صفحہ ۳۲۶) میں تحریر فرمایا ہے کہ اس کے لئے دو شرطیں ہیں (۱) یہ کہ جان بچانا مقصود ہو کھانے کی لذت حاصل کرنا نہ ہو (۲) یہ کہ صرف اتنی مقدار کھائے جو جان بچانے کے لئے کافی ہو پیٹ بھر کر کھانا یا قدر ضرورت سے زائد کھانا اس وقت بھی حرام ہو گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ فقہاء کرام نے ضرورت کے استعمال کو فقہ کے کسی خاص باب کے ساتھ خاص نہیں رکھا ہے بلکہ اس میں اس قدر تعمیم فرمائی ہے کہ ضرورت کا استعمال جس طرح عبادات میں درست ہے' جیسے کوئی معذور ہو وضو کرنے پر قادر نہ ہو یا اتنا کمزور ہو کہ نماز کی حالت میں قیام پر قدرت نہ ہو تو ضرورت کی بنا پر تیمم کرلے اور بیٹھ کر نماز پڑھ لے' اسی طرح عادات' معاملات اور جنایات میں بھی اس کا پورا پورا لحاظ اور خیال رکھا گیا ہے' چنانچہ علامہ شاطبی نے یوں بیان فرمایا ہے کہ عبادات میں ایمان مطلق اور نطق با لشہادتین' روزہ اور نماز کی فرضیت حفاظت دین کی خاطر ہے' اور عادات میں ماکولات' ملبوسات' اور مسکونات سے ضرورت کا تعلق ہے اور اس طرح کی دوسری چیزیں نسل اور عقل کی حفاظت کے لئے' اور معاملات میں نکاح' بیع اور اس طرح کی دوسری چیزیں نسل اور مال کی حفاظت کے لئے ہے' اور جنایات میں مرتد کا قتل دین کی حفاظت کے لئے اور قصاص و دیت جان کی حفاظت کے لئے ہے' اور شراب نوشی پر حد کا نفاذ عقل کی حفاظت کے لئے' اور زنا کی حد نسل کی حفاظت کے لئے ہے' اور چور کا ہاتھ کاٹنا اور ضامن ہونا مال کی حفاظت کے لئے ہے۔ اس تفصیل سے یہ تو ثابت ہو گیا کہ فقہاء کے یہاں ضرورت کا اعتبار ان مذکورہ پانچ اشیاء پر کیا گیا ہے' یعنی یہ پانچ چیزیں ضرورت کے مواقع استعمال ہیں (الموافقات جلد ۲ صفحہ ۱۰)

ضرورت کا مصداق :

خاتم المحققین علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے' ضرورت کے پانچ درجے ہیں : اضطرار' حاجت' منفعت' زینت اور فضول۔ ان قسموں میں سے وہ صورت کہ جس صورت میں فقہاء کرام کے یہاں حرام چیزیں مباح ہو جاتی ہیں وہ صرف ضرورت بمعنی اضطرار ہی ہے کہ اس صورت میں حرام چیزیں مباح ہوتی ہیں اس کے علاوہ باقی قسموں میں حرام چیزیں مباح نہیں ہوتی ہیں "گویا کہ ضرورت کا مصداق صرف پہلی قسم ہے۔ چنانچہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے "بوادر النوادر" میں اس سوال کے جواب میں کہ غیر مسلم حکومت کی ماتحتی میں عدالتی عہدے قبول کرنا از روئے شرع کیا ہے' جواب تحریر فرماتے ہوئے آگے لکھتے ہیں کہ "البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے' سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسم ہے' ایک تحصیل منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی خواہ اپنی یا غیر کی۔ دوسری دفع مضرت اسی تعمیم کے ساتھ' سو تحصیل منفعت کے لئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں' مثلاً محض قوت ولذت

کے لئے حرام دوائی کا استعمال و مثل ذلک' اور دفع مضرت کے لئے اجازت ہے جب کہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہاد سے معتدبہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے' مثلاً دفع مرض کے لئے دواء حرام کا استعمال جب کہ حلال دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو کیونکہ بدوں اس کے ضرورت کا تحقق ہی نہیں ہوتا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ضرورت کا مصداق فقہاء کرام کے یہاں وہ ضرورت ہے جو بمعنی اضطرار ہو کیونکہ بقول حضرت تھانوی نور اللہ مرقدہ یہی ضرورت شرعیہ ہے اور اس کے بغیر ضرورت کا تحقق ہی نہیں ہو سکتا۔

۲۔ حاجت باعتبار لغت' خواہش' آرزو:

شرعی اصطلاحات میں حاجت کی حقیقت اس طرح بیان کی جاتی ہے۔ **ما یدفع منہ الھلاک تحقیقا کثیابہ او تقدیرا کدینہ** (در مختار) اور شامی تیسہ نے بوضاحت یوں تعریف بیان فرمائی ہے۔ **ھی ما یدفع الھلاک عن الانسان تحقیقا کالنفقۃ و دور السکنی و آلات الحرب والثیاب المحتاج الیھا لدفع الحر والبرد او تقدیرا کالدین فان المدیون محتاج الی قضائہ دفعاعن نفسہ کالھلاک** (یعنی وہ انسانی تقاضے کہ جس کو اگر نہ پورا کیا جائے تو انسان ہلاک ہو جائے) یعنی حاجت وہ شی ہے جو انسان کی ہلاکت کو دفع کرے تحقیقی اور ظاہری طور پر' جیسے نفقہ (کھانے پینے کا سامان)' رہنے کے لئے مکان' آلات حرب (جو ناگزیر ہوں)' اتنے کپڑے کہ جن سے سردی گرمی میں حفاظت ہو' یا تقدیری طور پر' جیسے قرض کیونکہ مدیون ادائیگی قرض کے بقدر نقد رقم کا محتاج ہے۔ (یا وہ مدیون بقدر دین شی کا محتاج ہے جو اس نے قرض لیا ہے) تاکہ وہ اپنی عزت و آبرو بچا سکے (رد المحتار جلد ۲ صفحہ ۶) علامہ احمد حموی نے **الاشباہ والنظائر** کے حاشیہ پر لکھا ہے کہ **الحاجۃ کالجائع الذی لولم یجد ما یا کلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد و مشقۃ**' یعنی حاجت جیسے کہ وہ بھوکا کہ اگر وہ کوئی ایسی شی نہ پائے جس کو وہ کھائے تو ہلاک تو نہ ہو مگر سخت مشقت اور پریشانی میں گرفتار ہو جائے (حموی علی الاشباہ صفحہ ۱۳۲) مطلب یہ ہے کہ حاجت ایسے تقاضہ کو کہتے ہیں کہ اگر وہ پورا نہ کیا جائے تو ہلاکت تو نہ ہو مگر شدید مشقت میں مبتلا ہو جائے' علامہ شاطبی نے **الموافقات** میں تحریر فرمایا ہے کہ حاجت یہ ہے کہ جس کی لوگوں کو حاجت' مشقت اور تنگی دور کرنے کے لئے ہو اور جس کے فقدان سے ان کی زندگی ختم نہ ہوتی ہو بلکہ ان کو مشقت اور پریشانی لاحق ہو' اور یہ پریشانی اس حد تک نہیں ہوتی کہ جتنی ضرورت کے فقدان سے ہوتی ہے' جیسے سلم' استصناع' مزارعت اور مساقات کی اباحت' عبارت ملاحظہ ہو :

الحاجۃ ھی التی یحتاج الیھا الناس لرفع المشقۃ و رفع الحرج عنھم و اذا فقدت لاتختل بفقدھا حیاتھم بل یصیبھم بفقدھا حرج و مشقۃ لایبلغان مبلغ الفساد المتوقع فی فقدان الضروریات کاباحۃ السلم والاستصناع والمزارعۃ والمساقات (جلد ۲ صفحہ ۱۰۸) قواعد الفقہ میں ایک مختصر مگر جامع تعریف یہ بیان کی گئی ہے' **الحاجۃ مایفتقر الانسان مع انہ یبقی بدونہ** (صفحہ ۲۵)

خلاصہ یہ ہے کہ حاجت وہ شی ہے جو مکلف کے لئے لابدی تو ہو لیکن ایسا نہ ہو کہ اس کے بغیر انسان ہلاک ہو جائے گویا کہ حاجت

ضرورت سے فروتر اور نیچے درجہ کی چیز ہے۔

فقہ میں حاجت کے مواقع استعمال :

فقہاء عظام نے حاجت کے مواقع استعمال کی یوں تحدید فرمائی ہے کہ ہر وہ حالت کہ جس حالت میں انسانی جان کے ہلاک ہونے کا خطرہ تو نہ ہو لیکن انسان سخت پریشانی اور مصیبت میں گرفتار ہو جائے تو ایسی حالت میں حرام چیزیں حلال تو نہیں کی جاتی ہیں البتہ کچھ رخصتیں حاصل ہو جاتی ہیں' جیسے کوئی شخص سفر میں ہو تو اس کے لئے روزہ میں یوں تخفیف ہو جاتی ہے کہ روزہ نہ رکھے بلکہ افطار کرلے' یعنی حاجت کی وجہ سے وقتی طور پر فرائض موخر کئے جاسکتے ہیں کیونکہ وہ مشقت اور تنگی جو تیسیر کا سبب بنتی ہے اولا اس کی دو قسمیں ہیں (۱) عموماً جس سے کوئی عبادت خالی نہیں ہوتی (۲) جو عبادتوں میں عموماً نہیں پائی جاتی ہے' تو پہلی قسم اسقاط حکم میں قطعاً غیر موثر ہے یعنی اس کی وجہ سے کوئی تخفیف نہ ہوگی' دوسری قسم کی تین صورتیں ہیں (۱) مشقت عظیمہ : یعنی جس میں جان کی ہلاکت یا کسی عضو کے تلف ہونے کا یقینی خطرہ ہو' اس صورت میں بہرحال اصل حکم میں تخفیف ہو جائے گی' کیونکہ جان کی حفاظت' اسی طرح اعضاء کی حفاظت مقدم ہے جو ضرورت کے تحت آچکی ہے۔(۲) مشقت خفیفہ : یعنی جس میں کوئی خاص مشقت و دشواری نہ ہو' مثلاً انگلی میں غیر معمولی درد ہو تو اس کی وجہ سے شرعی حکم میں کوئی تخفیف نہ ہوگی۔ (۳) مشقت متوسط : یعنی جو نہ عظیمہ جیسی مہلک ہو اور نہ خفیفہ جیسی معمولی ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر مشقت عظیمہ سے اقرب ہو تو موجب تخفیف ہے اور اگر خفیفہ سے اقرب ہو تو اصل حکم میں تخفیف نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ حاجت کا استعمال فقہ میں ان تمام جگہوں میں کیا جائے گا جہاں انسانی جان کے ہلاک ہونے کا خطرہ تو نہ ہو لیکن سخت مشقت اور تنگی میں مبتلا ہونے کا خطرہ یقینی ہو' اور اس جگہ رفع مشقت کے لئے کوئی نص صریح نہ ہو' جیسے کہ علامہ ابن نجیم نے الاشباہ میں تحریر فرمایا ہے **المشقة والحرج انما يعتبر ان في موضع لانص فيه و اما مع النص فلا** (صفحہ ۸۳) نیز جیسے ضرورت کے اندر یہ عموم تھا کہ اس کا استعمال عبادات' عادات' معاملات اور جنایات وغیرہ میں ہو سکتا ہے لیکن حاجت کے استعمال میں یہ عموم نہ ہوگا بلکہ اس کا استعمال تاخیر عبادات میں ہوگا' اور اسی طرح معاملات میں اس کا استعمال کیا جائے گا' عبادت کی مثال' جیسے روزہ میں سفر کی وجہ سے تاخیر کرنے کی اجازت دی گئی ہے کہ حالت سفر میں افطار کر سکتا ہے' اسی طرح سلم' استصناع' مزارعت اور مساقات جیسے معاملات کی اجازت دی گئی ہے کیونکہ اس کی وجہ سے ہلاکت جان کا خطرہ تو نہیں ہے لیکن انسان تنگی اور دشواری میں مبتلا ہو جائے گا اور یہ بھی مطلقاً حاجت کی وجہ سے نہیں دیا گیا ہے بلکہ مشہور فقہی قاعدہ **"الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة"** کی وجہ سے ہے۔

حاجت کا مصداق :

علامہ ابن نجیم کے **الاشباہ والنظائر** کی شرح مشہور شامی فقیہ علامہ احمد الحموی نے کی جس میں انہوں نے محقق ابن ہمام سے نقل

کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہاں پانچ مرتبے ہیں : ضرورت ' حاجت ' منفعت ' زینت اور فضول۔ پھر اس کے بعد ہر ایک کی تعریف بھی تحریر فرمایا ہے کہ ضرورت نام ہے ایسی صورت کا جس میں ہلاک ہو جانے یا قریب بہ ہلاکت پہنچ جانے کا یقینی خطرہ ہو اگر ممنوع شئی استعمال نہ کرے ' اس صورت میں حرام حلال ہو جاتا ہے۔ حاجت کہتے ہیں اس سے کم درجہ کی مجبوری کو جس میں ہلاکت کا خطرہ تو نہیں ہو تا مگر سخت پریشانی اور مصیبت میں مبتلا ہونے کا گمان ہو تا ہے ' حاجت کی وجہ سے کوئی حرام چیز حلال نہیں ہوتی ہے ' البتہ روزہ (رمضان میں) نہ رکھنے کی اجازت ہو جاتی ہے ' یعنی اس کی وجہ سے فرائض وقتی طور پر موخر ہو جاتے ہیں۔ منفعت : جیسے کسی کو گیہوں کی روٹی کی خواہش ہو یا بکرے کے گوشت یا چربیلے کھانے کی۔ زینت جیسے کوئی میٹھا یا حلوا پسند کرے۔ فضول یعنی مشتبہ اور حرام کی تمیز کے بغیر اپنی خواہشات پوری کرے۔ آخر کی تینوں قسمیں میں شرعی طور پر کوئی تخفیف نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ حاجت کا مصداق مذکورہ بالا صورتوں میں سے دوسری صورت ہے کہ جس میں حرام حلال تو نہیں ہو تا البتہ فرائض میں وقتی طور پر تاخیر کی اجازت ہوتی ہے (ھذا عندی واللہ اعلم بالصواب)۔

۳— ضرورت و حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیزیں حلال ہو جاتی ہیں اور حاجت کی وجہ سے حرام چیزیں حلال نہیں ہو تیں ' جیسا کہ ماقبل میں ذکر کیا گیا ہے کہ ضرورت اس درجہ کے تقاضہ کا نام ہے کہ اگر ممنوع چیز کا استعمال نہ کرے تو انسان ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے ایسی صورت میں حرام چیز حلال ہو جاتی ہے ' اور حاجت اس درجہ کے تقاضہ کا نام ہے جس کا انسان محتاج ہو تنگی و مشقت کو دفع کرنے کے لئے ' اور جب یہ فوت ہو جائے تو انسان ہلاک تو نہ ہو بلکہ سخت تنگی اور مصیبت میں مبتلا ہو جائے ' اور حاجت کی وجہ سے کوئی حرام حلال نہیں ہو تا بلکہ فرائض میں وقتی طور پر تاخیر کی اجازت دی جاتی ہے ' ضرورت اعلیٰ ہے اور حاجت اس سے کم تر درجہ کی چیز ہے۔

ضرورت اور حاجت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ دونوں بعض جگہ جمع ہو جاتی ہیں اور بعض جگہ ایک صورت ہوتی ہے تو دوسری نہیں اور بعض جگہ دوسری صورت ہوتی ہے پہلی نہیں۔ جیسے علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ والنظائر میں لکھا ہے :

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة (صفحہ ۹۱)۔

لہٰذا یہاں ضرورت ، حاجت دونوں جمع ہو جائے گی ' مثلاً اجارہ ' سلم ' ضمان درک اور استصناع وغیرہ کا جواز ضرورت اور حاجت دونوں وجہ سے ہے ' اور حفاظت نفس کی وجہ سے اکل میتہ کی حرمت ختم ہو جاتی ہے ' جیسے کوئی مخمصہ کی حالت میں ہو کہ اگر وہ مردار شئی نہ کھائے تو ہلاک ہو جائے گا تو یہ ضرورت کی وجہ سے ہو گا حاجت کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ قرآن کریم میں ہے ' فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم '' اور فقہ کا مشہور قاعدہ ہے ' الضرورات تبیح المحظورات و من ثم جاز اکل المیتة عند المخمصة (الاشباہ صفحہ ۸) اس لئے ضرورت کی وجہ سے مردار کا استعمال جائز ہو جائے گا لیکن حاجت اس جگہ نہیں پائی جاتی

ہے ورنہ حرام حلال نہ ہوگا جیسا کہ پہلے واضح کیا جاچکا ہے' اور حالت سفر میں تنگی اور دشواری کے پیش آنے کی وجہ سے روزہ کو وقتی طور پر موخر کرنے کی اجازت دی گئی جو حاجت ہی کی وجہ سے ہوگی ضرورت شرعی کا اس جگہ وجود نہ ہوگا' جیسے کہ کسی شخص کو مجبور کیا جائے اکل میتہ کے لئے بایں طور کہ اگر نہیں کھائے گا تو اسے قتل کردے گا اور اسباب قتل بھی موجود ہے نیز دفاع کی کوئی صورت نہیں ہے' ایسی صورت میں اکل میتہ کی حرمت ختم ہوجائے گی اور اگر مکرہ مردار نہ کھائے اور قتل کردیا جائے تو یہ مقتول عنداللہ گنہ گار ہوگا' اس لئے کہا جائے گا کہ تاخیر روزہ کی اجازت صرف حاجت کی وجہ سے ہے یہاں ضرورت کا وجود نہیں ہے' یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص حالت سفر میں مشقت برداشت کرلے اور روزہ رکھ لے تو اچھا ہوگا گنہ گار نہ ہوگا' جیسے کہ صاحب منار نے لکھا ہے۔ **ان الاخذ بالعزیمۃ اولی** (نورالانوار صفحہ ۱۷)

۴۔ شریعت مطہرہ میں انسانی ضرورت کا بہت حد تک اعتبار کیا گیا ہے' یہی وجہ ہے اللہ تعالی نے قرآن کریم میں فرمایا "**فمن اضطر غیر باغ ولاعاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم**" اس حکم میں اتنی آسانی کردی گئی ہے کہ جو شخص بھوک سے بہت بے تاب ہوجائے بشرطیکہ نہ تو کھانے میں طالب لذت ہو اور نہ قدر ضرورت سے تجاوز کرنے والا ہو تو اس حالت میں ان حرام چیزوں کو کھالینے سے بھی اس شخص کو کوئی گناہ نہ ہوگا اللہ تعالی بڑے غفور رحیم ہیں' نیز اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اگر ضرورت کا تحقق ہوجائے تو چند شرطوں کے ساتھ حرام چیزوں کا استعمال حلال ہوجاتا ہے' مثلاً جان بچانے کے لئے دواء حرام کا استعمال کرسکتا ہے' لیکن حرام کے حلال ہونے کی پانچ شرطیں ہیں (۱) ضرورت شرعی متحقق ہو یعنی ایسی حالت ہو جس میں جان جانے کا خطرہ ہو معمولی تکلیف نہ ہو کیونکہ ایسی صورت میں ضرورت شرعی کا تحقق نہیں ہوسکتا ہے (۲) حرام دوا کے علاوہ دوسری حلال چیزوں کا موثر نہ ہونا یا موجود نہ ہونا یقینی طور پر ثابت ہوچکا ہو' جیسے شدید بھوک کی حالت میں استثنائی حکم اسی وقت ہے جب کہ دوسری حلال غذا موجود و مقدور نہ ہو۔ (۳) تیسری شرط یہ ہے کہ اس حرام دوا سے جان کا بچ جانا یقینی ہو' جیسے بھوک سے مضطر کے لئے ایک دو لقمہ حرام گوشت کا کھالینا عادتاً اس کی جان بچانے کا یقینی سامان ہے۔ (۴) اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو' جیسے منفعت اور زینت کی صورت میں ہوتا ہے (۵) اور قدر ضرورت سے زائد استعمال نہ کرے۔ دوسری جگہ سورہ مائدہ آیت (۳) میں ارشاد فرمایا "**فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم**" یعنی جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہوجائے (اور اس وجہ سے اشیاء بالا جو حرام ہیں کو کھالے) بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو (یعنی نہ قدر ضرورت سے زیادہ کھاوے اور نہ لذت مقصود ہو) تو یقیناً اللہ تعالی معاف کرنے والے ہیں اور رحمت والے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کو شدت بھوک کی وجہ سے بے تابی لاحق ہوجائے اور موت کا خطرہ لاحق ہو تو وہ شخص ممنوع اشیاء میں سے رفع اضطرار کے لئے کچھ استعمال کرلے تو ایسے شخص کو کوئی گناہ نہ ہوگا' جس سے ثابت ہوتا ہے کہ شریعت میں ضرورت کا مکمل خیال و اعتبار کیا گیا ہے۔

۵— محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا بڑا دخل ہے یہی وجہ ہے کہ بعض جگہ ضرورت شرعی کی بناء پر حرام چیزوں کا استعمال فرض قرار دیا ہے' نیز اسی اہمیت کے پیش نظر قرآن کریم کی متعدد آیتوں میں بطور استثناء اس کو بیان کیا گیا ہے' مثلاً سورہ مائدہ کی آیت نمبر۳ کے آخر میں فرمایا گیا **"فمن اضطرفی مخمصۃ"** یعنی اگر کوئی شخص شدت بھوک کی وجہ سے بے تاب ہو جائے اور موت کا خطرہ لاحق ہو جائے تو ایسی حالت میں اگر وہ ممنوع اشیاء مذکورہ میں سے کچھ کھالے تو کوئی گناہ نہیں ہو گا اور سورہ انعام میں ہے **"وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ"** حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل دوسری آیت میں بتلا دی ہے جن کو تم پر حرام کیا گیا ہے مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہے۔ مختصر یہ کہ ضرورت کا محرمات شرعیہ کی اباحت میں پورا پورا دخل ہے' اور رہی یہ تفصیل کہ کہاں اباحت ہو گی یا نہیں؟ تو ملاحظہ ہو کہ حکم کی دو قسمیں ہیں' ایک اصلی دوسرے عارضی' یعنی کبھی تو کسی شئی کی ذات پر نظر کر کے احکام مرتب ہوتے ہیں اور کبھی عوارض پر نظر کر کے' اور دونوں کے احکام باہم مختلف بھی ہو جاتے ہیں' اول کا نام عزیمت اور دوسرے کا نام رخصت ہے۔

پھر عزیمت کی چار قسمیں ہیں' فرض' واجب' سنت اور نفل' اور رخصت کی بھی چار قسمیں ہیں (۱) وہ رخصت جو محرم اور حکم یعنی حرمت کے باوجود مباح کیا گیا ہو (۲) وہ رخصت ہے جو صرف سبب کی موجودگی میں مباح ہو اور حکم اصلی موجود نہ ہو بلکہ کسی وجہ سے موخر کر دیا گیا ہو (۳) وہ رخصت ہے جو ہم سے ساقط کر دی گئی جیسے سابقہ امتوں کے اعمال شاقہ میں سے کوئی ہمارے لئے مشروع ہی نہیں ہوئے ہیں (۴) وہ رخصت ہے جو عبادتوں کی مشروعیت کے باوجود ہم سے ساقط کر دیئے گئے ہیں۔ تو عزیمت کی مذکورہ تمام قسموں میں سے جس کا کرنا ضروری اور نہ کرنا حرام ہے' جیسے فرائض میں سے ایمان باللہ ضروری اور انکار حرام ہے لیکن اگر کسی کو انکار کی ضرورت شرعی پیش آجائے تو کلمہ کفر کا زبان پر جاری کرنا مباح ہو جاتا ہے' اسی طرح ارکان اربعہ کا بجالانا ضروری اور ترک حرام ہے' لیکن اگر کسی کو ضرورت شرعی لاحق ہو جائے تو ترک مباح ہو جاتا ہے' **علی ھذا القیاس** واجب بھی ہے۔

اسی طرح وہ افعال کہ جس کا ترک ضروری اور کرنا حرام ہے وہ فرض میں داخل ہے' لہذا اس کا بھی ضرورت شرعی کی بنا پر کرنا مباح ہو جائے گا۔ **والحرام داخل فی الفرض باعتبار الترک** (نور الانوار صفحہ ۱۶۶)

پھر ضرورت شرعی کی ایک صورت اکراہ ہے اس کی تین قسمیں ہیں (۱) یہ ہے کہ انسان کا اختیار اور اس کی رضا دونوں ختم ہو جائے جسے اکراہ ملجی کہا جاتا ہے' کیونکہ اس میں ہلاک ہونے یا کسی عضو انسانی کے ضائع ہونے کا خطرہ ہوتا ہے تو ایسی صورت میں ممنوع اشیاء کا استعمال ضروری اور ترک حرام ہو جاتا ہے' اور اگر کوئی شخص حرام کے استعمال سے رکا رہے اور قتل کر دیا جائے تو گنہ گار ہو گا۔ (۲) دوسری قسم یہ ہے کہ مکرہ کی رضامندی نہ ہو لیکن اختیار باقی رہے' جیسے کسی کو لمبی مدت تک قید کر دئے جانے یا ایسی سخت پٹائی کی دھمکی دی جائے جس سے جان کے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ نہ ہو (۳) تیسری قسم یہ ہے کہ رضامندی اور اختیار دونوں باطل نہ ہو' جیسے کسی کو یہ دھمکی دی جائے کہ تیری بیوی کو یا بیٹے کو قید کر دوں گا' یہ دونوں قسمیں اکراہ غیر ملجی کہلاتے ہیں' پھر اکراہ کی یہ تینوں قسمیں فرض' ممنوع' مباح اور رخصت کے درمیان دائر ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں : **ففی بعض المقام العمل بہ فرض**

كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك و لو صبر حتى يموت عوقب عليه لانه القى نفسه الى التهلكة اور بعض جگہ ممنوع کام کا کرنا حرام اور نہ کرنا ضروری ہوتا ہے' جیسے کہ کسی کو زنا کرنے یا معصوم جان کو قتل کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس جگہ اس فعل حرام کا کرنا حرام اور نہ کرنا ضروری ہے۔ **و فی بعضه العمل به حرام كالزنا و قتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه الملجی۔** اور بعض جگہ فعل حرام کا کرنا مباح ہو جاتا ہے' جیسے رمضان کا روزہ توڑنے پر کسی کو مجبور کیا جائے تو ایسے شخص کے لئے روزہ توڑنا مباح ہو جاتا ہے۔ **و فی بعضه العمل به مباح كالا فطار فی الصوم۔ و انه متردد بين فرض و حظرو اباحة و رخصة (نور الانوار صفحه ٣١١)** اور بعض جگہ حرام کے استعمال کی رخصت دی جاتی ہے' جیسے کلمہ کفر کے اجراء پر کسی کو مجبور کیا جائے تو ایسے شخص کو کلمہ کفر کے اجراء کی رخصت ہے بشرطیکہ قلب مطمئن ہو۔ **وفی بعضه العمل به رخصة كاجراء كلمة الكفر علی لسانه۔**

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ضرورت شرعی کی وجہ سے محرمات شرعیہ خواہ وہ اعتقاد کے قبیل سے ہو یا عبادات کے قبیل سے اور خواہ وہ معاملات کے قبیل سے ہو یا جنایات کے قبیل سے بہت حد تک متاثر ہو جاتی ہیں حتیٰ کہ بعض حالات میں صرف اباحت ہی حاصل نہیں ہوتی ہے بلکہ ممنوع اشیاء کا استعمال واجب ہو جاتا ہے کہ اگر انسان ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے اور ہلاک ہو جائے تو عند اللہ سزا کا مستحق ہو گا' واللہ اعلم۔

۶۔ محرمات پر ضرورت کے اثر انداز ہونے کا حکم یہ ہے کہ بعض جگہ حرام کا استعمال فرض' بعض جگہ حرام' بعض جگہ مباح اور بعض جگہ رخصت یعنی صرف نفی گناہ کی حد تک ہوتا ہے' اس لئے کہ وہ افعال کہ جن کا کرنا حرام اور نہ کرنا ضروری ہے اس کی تین قسمیں ہیں' (۱) یہ ہے کہ اس فعل حرام سے کسی صورت میں حرمت ختم نہیں ہوتی ہے اور نہ اس میں کوئی رخصت دی جاتی ہے' جیسے نفس معصومہ کا قتل یا کسی عضو کا اتلاف یا زنا وغیرہ (۲) یہ ہے کہ حرمت فعل بالکل ہی ختم ہو جاتی ہے' جیسے خنزیر اور مردار کا کھانا اور شراب کا پینا (۳) یہ ہے کہ حرمت فعل تو ختم نہیں ہوتی البتہ رخصت حاصل ہو جاتی ہے' تو پھر اس کی دو قسم ہیں' اس لئے کہ یہ حرمت حقوق اللہ سے متعلق ہو گی یا حقوق العباد سے' پھر جو حرمت حقوق اللہ سے متعلق ہے وہ دو قسم کی ہے' بعض حرمت وہ ہے جو کسی حال میں ساقط نہیں ہوتی اور نہ ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہو' جیسے ایمان۔ دوسری قسم یہ ہے کہ کسی حال میں ساقط تو نہیں ہوتی ہے لیکن ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے' جیسے کہ نماز۔ تو محرمات کی ان مذکورہ اقسام میں سے پہلی قسم میں ضرورت کا کوئی اثر نہ ہو گا یعنی اگر کسی کو نفس معصومہ کے قتل نہ کرنے یا زنا وغیرہ کے نہ کرنے کی وجہ سے جان جانے کا خطرہ یقینی ہو تو اس صورت کا کوئی اثر نہ ہو گا بلکہ یہ حرام چیزیں حرام ہی رہیں گی' اور نہ اس میں کوئی رخصت ہی حاصل ہو گی' اور دوسری قسم میں ضرورت کا اثر یہ ہو گا کہ اس فعل حرام کا کرنا مباح ہو جائے گا کیونکہ قرآن کریم نے بیان کیا ہے "**وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه**" (یعنی جو چیزیں حرام ہیں اسے تفصیل سے بیان کر دیا گیا ہے مگر ان محرمات کا بحالت اضطرار استعمال حلال کر دیا گیا ہے) جس سے ثابت یہ ہوتا ہے کہ حالت اضطرار میں حرام شی مباح

ہو جاتی ہے' اور اضطرار کی ایک قسم جیسے مخمصہ ہے اسی طرح ایک قسم اکراہ ملجی بھی ہے' اس حرام کا استعمال حالت مخمصہ میں مباح ہو گا' اور اکراہ ملجی کی حالت میں حرام کا استعمال کرنا فرض اور نہ کرنا حرام ہو گا' چنانچہ اگر کسی کو مردار کے کھانے پر اس طرح مجبور کیا گیا کہ نہ کھائے تو اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس کو قتل کر دیا جانا یقینی ہو بایں طور کہ آلہ قتل موجود ہو' تنہائی کا مقام ہو کہ دوسرے سے مدد بھی حاصل نہیں کر سکتا ہے پھر اس مکرہ کی یہ حالت ہو کہ دفاع بھی نہیں کر سکتا ہو تو ایسی حالت میں مردار کا کھانا فرض ہو جائے گا' چنانچہ ایسا شخص اگر مردار نہ کھائے اور قتل کر دیا جائے تو عند اللہ گنہ گار ہو گا' صاحب تلویح نے یہ شرط لگائی ہے کہ مکرہ کو یہ معلوم بھی ہو کہ اگر ایسی حالت میں مردار نہ کھائے تو گنہ گار ہو گا' تب تو ترک کی صورت میں گنہ گار ہو گا' اور اگر مکرہ کو یہ معلوم نہ ہو تو بحوالہ مبسوط لکھتے ہیں کہ امید ہے کہ گنہ گار نہ ہو گا (صفحہ ۵۱۳) اور تیسری قسم جس کا تعلق حقوق اللہ سے ہے وہ کسی بھی صورت میں ساقط نہیں ہوتی ہے جیسے ایمان' تو اگر کوئی شخص کلمہ کفر کے جاری کرنے پر مجبور کیا جائے اور جان جانے کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں کلمہ کفر زبان سے ادا کرنے کی اجازت ہے بشرطیکہ اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو۔ قرآن میں "الامن اکرہ وقلبه مطمئن بالایمان" یعنی ایسی صورت میں اگر مذکورہ شرط کے ساتھ کلمہ کفر کو زبان سے ادا کرے تو یہ مباح نہ ہو گا بلکہ اس کے لئے رخصت حاصل ہو گی' یعنی ایسے شخص کو کلمہ کفر کے کہنے کا گناہ نہ ہو گا' حرمت باقی رہے گی حتی کہ اگر صبر کرے اور قتل کر دیا جائے تو عزیمت پر عمل کرنے والا شمار کیا جائے گا اور عند اللہ ثواب کا مستحق ہو گا' جیسے کہ صحیح روایت سے ثابت ہے کہ حضرت حبیب بن عدی کو مشرکین نے کلمہ کفر نہ کہنے کی وجہ سے قتل کر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ **هو افضل الشهداء** نیز فرمایا **هو رفیقی فی الجنة** (حاشیہ چلپی بر تلویح صفحہ ۵۱۳) اور حقوق اللہ سے متعلق احکام کی دوسری وہ صورت جو بعض احوال میں ساقط ہو جاتی ہے' جیسے نماز' روزہ اور حج' تو اگر کوئی شخص نماز وغیرہ کے نہ کرنے پر مجبور کیا جائے اور قتل یا اتلاف عضو کی دھمکی دی جائے تو ایسی صورت میں رخصت حاصل ہو جائے گی یعنی اس کے لئے نماز وغیرہ کو ایسی حالت میں ترک کرنا مباح ہو جائے گا اور اس شخص کو نماز و روزہ وغیرہ کے چھوڑنے کا گناہ نہ ہو گا اور اس کی حرمت باقی نہیں رہے گی بلکہ حرمت ختم ہو جائے گی یہ اور بات ہے قضا لازم ہو گی' صاحب نور الانوار لکھتے ہیں : **وفی بعضه العمل به مباح كالافطار فی الصوم۔**

اور قسم ثالث کی دوسری قسم کہ جس کی حرمت سقوط کا احتمال نہیں رکھتی ہے اور حقوق العباد سے متعلق ہے' جیسے غیر کے مال کو ہلاک کرنا یا بلا اجازت کے استعمال کرنا' تو حالت اضطرار میں رخصت حاصل ہو گی بایں معنی کہ بلا اجازت غیر کے مال کا استعمال کرنے یا مسلم کے مال کو ہلاک کرنے کا جو گناہ ہوتا وہ ایسے مضطر شخص سے ختم کر دیا جائے گا لیکن حرمت بدستور باقی رہے گی حتی کہ اگر یہ شخص قتل کر دیا جائے تو شہید شمار کیا جائے گا۔ (توضیح وتلویح صفحہ ۵۱۳) اور ہلاک کر دیگا تو گنہ گار تو نہ ہو گا لیکن ضمان واجب ہو گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ بعض جگہ ضرورت کی تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہی ہوتی ہے' اور بعض جگہ صرف اباحت یعنی نفی گناہ ہی نہیں بلکہ رفع حرمت بھی ہوتی ہے' اور بعض جگہ ضرورت کا اثر ممنوع اشیاء کے استعمال کو فرض بنا دیتا ہے' اور بعض جگہ ضرورت کا کوئی اثر نہیں ہوتا بلکہ جیسے قبل سے وہ شی حرام تھی ضرورت کے لاحق ہونے کے بعد بھی بدستور حرام رہے گی اور کوئی تخفیف بھی نہیں

ہوگی' جیسے کہ زنا' جو عام حالت میں تو حرام ہے ہی اور اگر کسی شخص پر زنا کرنے کے لئے جبرو اکراہ کیا جائے تو بھی اس کی حرمت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا' واللہ اعلم۔

۷۔ ضرورت معتبرہ کے حدود و شرائط :

مذکورہ بالا بیان سے یہ بات پورے طور پر واضح ہو چکی ہے کہ ضرورت معتبرہ کے حدود و شرائط کیا ہیں' مختصر یہ ہے کہ انسان کی وہ حالت کہ جس میں اگر وہ ممنوع اشیاء کا استعمال نہ کرے تو وہ خود ہلاک ہو جائے یا نسل کے ضیاع کا خطرہ ہو' یا مال کے تلف ہونے یا دین یا عقل کے ختم ہو جانے کا خطرہ ہو تو ان تمام حالات میں ضرورت معتبرہ کی کم سے کم حد یہ ہے کہ ممنوع و حرام شی کے استعمال کی رخصت حاصل ہو جائے گی اور زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ حرام اشیاء کا استعمال فرض اور ترک حرام ہو جاتا ہے' مگر بعض احوال میں کہ اس وقت حرام چیزیں ہی رہتی ہیں اور ضرورت معتبرہ کا کوئی اثر نہیں ہوتا اس لئے ایسی بعض مستثنیٰ صورتوں میں ضرورت معتبرہ کی حد مقرر نہیں کی جاسکتی ہے' دوسری بات یہ ہے کہ ضرورت کی بنا پر حلال ہونے والی شی بقدر ضرورت ہی استعمال کرنا جائز ہوگی اس سے زائد نہیں کیونکہ مشہور فقہی قاعدہ ہے **ماابیح للضرورۃ یقدر بقدرھا۔**

ضرورت معتبرہ کی شرطیں : حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے معارف کی پہلی جلد میں آیت کریمہ **فمن اضطر غیر باغ ولا عاد** کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جس شخص کی جان کا خطرہ ہو تو وہ شخص جان بچانے کے لئے حرام چیزیں استعمال کر سکتا ہے (جیسا کہ آیت کریمہ سے ثابت ہو رہا ہے) مگر آیت مذکورہ ہی کے اشارہ سے اس میں چند شرطیں معلوم ہوتی ہیں :

اول یہ ہے کہ حالت اضطرار کی ہو' جان جانے کا خطرہ ہو کیونکہ معمولی تکلیف اور بیماری کا یہ حکم نہیں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ بجز حرام چیز کے اور کوئی چیز علاج و دوا (اور ازالہ ضرر و حرج) کے لئے موثر نہ ہو یا مقدور نہ ہو' جیسے شدید بھوک کی حالت میں استثناء اسی وقت ہے جب کہ کوئی حلال غذا موجود نہ ہو۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اس حرام شی کے استعمال کرنے سے جان کا بچ جانا یقینی ہو' جیسے بھوک سے مضطر کے لئے ایک دو لقمہ حرام گوشت کا کھالینا عادتاً اس کی جان بچانے کا یقینی سامان ہے۔ چنانچہ اگر کوئی دوا حرام ایسی ہو کہ اس کا استعمال مفید تو معلوم ہوتا ہے مگر اس سے شفاء یقینی نہیں' تو ایسی دواء حرام کا استعمال آیت مذکورہ کے استثنائی حکم میں داخل ہو کر جائز نہ ہوگی۔ اس کے علاوہ دو شرطیں منصوص طور پر ثابت ہیں جو اسی مذکورہ آیت کے بعد ذکر کی گئیں ہیں۔ ایک یہ ہے کہ اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو' دوسری شرط یہ ذکر کی گئی ہے کہ قدر ضرورت سے زائد استعمال نہ کرے۔

لیکن چونکہ یہ زمانہ انتہائی فتنہ و فساد' بے محل و فاسد تاویلات اور شرالقرون والا زمانہ ہے' ایسے پر فتن دور میں ہر کس و ناکس غیر ضرورت کو ضرورت کا درجہ دے کر حرام کو حلال بنانے کی فکر میں لگ و دو شروع کر دے گا' اس لئے راقم الحروف کی ناقص عقل و فہم میں اگر ایک اور شرط کا اضافہ کر دیا جائے تو بے جانہ ہوگا' وہ یہ ہے کہ وہ ضرورت جس کی وجہ سے حرام شی میں کم از کم رخصت اصل ہوتی ہے' کسی دیندار' متقی اور پابند شرع عالم یا دیندار ڈاکٹر یا دیندار ماہر نفسیات کے قول سے ضرورت ہونا ثابت ہوا ہو کہ اگر

ایسا شخص حرام شی کا استعمال نہ کرے گا تو ہلاک ہو جائے گا یا ہلاک ہونے کے قریب ہو جائے گا اور اس ثابت شدہ ضرورت کا اعتبار کر کے قاضی نے یا مفتی نے یہ فیصلہ یا فتوی دیا ہو کہ یہ شخص حرام چیز کا استعمال کر سکتا ہے تب تو ایسی ضرورت معتبر بھی ہوگی اور اس کے ذریعہ اباحت حاصل ہوگی' ورنہ بہت ممکن ہے کہ غیر متدین اشخاص جب اس کو ثابت کریں تو شریعت ایک مذاق کی چیز ہو جائے کیونکہ ایسا شخص جس کے دل میں خوف خدا نہ ہو وہ ادنی سی مشقت و مصیبت کو ضرورت کا درجہ دے کر تمام حرام اشیاء کو مباح کر دے گا۔

ضرورت معتبرہ کے قواعد و ضوابط : ماقبل میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ عموما انسان کو پانچ چیزوں کے حفاظت کی ضرورت پیش آتی ہے کیونکہ جان' مال' نسل' عقل' اور دین کی حفاظت ہر انسان کے لئے از حد ضروری ہے' چنانچہ اگر ان میں سے کوئی چیز خطرہ میں ایسے طریقہ سے پڑ جائے کہ بغیر حرام شی کے استعمال کے اس خطرہ سے نجات مشکل ہو تو ایسی ضرورت کو شریعت کی نگاہ میں ضرورت معتبرہ کہا جاتا ہے اور اس کی وجہ سے حرام چیزوں کے استعمال کی کم از کم رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔

اب رہی یہ بات کہ ضرورت کی وجہ سے کونسی حرام شی مباح ہوتی ہے اور کونسی حرام شی مباح نہیں ہوتی ہے تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ وہ شی کہ جن کا کرنا شریعت کی نگاہ میں ممنوع ہے اس کی تین قسمیں ہیں (۱) یہ ہے کہ نہ اس کی حرمت ختم ہوتی ہے اور نہ ختم ہونے کا احتمال رکھتی ہے (۲) یہ ہے کہ حرمت ختم ہو جاتی ہے (۳) یہ ہے کہ حرمت ختم تو نہیں ہوتی البتہ ختم ہونے کا احتمال رکھتی ہے (توضیح و تلویح صفحہ ۵۱۳)

تو پہلی قسم میں ضرورت معتبرہ کا کوئی اثر نہ ہوگا' جیسے کہ کوئی شخص زنا پر مجبور کیا جائے یا کسی مسلم کو ناحق قتل کرنے پر اکراہ ملجی کے ساتھ مجبور کیا جائے تو ایسی حالت میں ضرورت کا کوئی اثر نہ ہوگا اور یہ حرام چیزیں کبھی بھی حلال نہ ہوں گی اور نہ اس کی رخصت حاصل ہوگی' دوسری قسم میں بلا اختلاف اباحت حاصل ہو جائے گی' جیسے اکل میتہ حالت مخمصہ میں اور اساغہ لقمہ غاصہ کے لئے شراب کا پینا جائز ہو جاتا ہے' اور یہی نہیں بلکہ ضرورت کی وجہ سے ایسی شی کا استعمال ضروری ہو جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص حالت مخمصہ یا حالت اکراہ میں میتہ نہ کھائے اور ہلاک ہو جائے تو عند اللہ گنہ گار ہوگا۔

اور تیسری قسم کی دو قسم ہے' ایک یہ ہے کہ اس حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو' جیسے ایمان باللہ' تو یہ کسی بھی حالت میں مباح نہ ہوگا کہ انسان اللہ کا انکار کر دے' ہاں صرف اسقدر اجازت ہے کہ کلمہ کفر زبان پر جاری کرے بشرطیکہ اس کا دل مطمئن ہو ایمان کے ساتھ' کیوں کہ قرآن میں ارشاد فرمایا گیا **"الامن اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان"** جس کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ کفر زبان پر جاری کرنے کی وجہ سے گناہ نہ ہوگا' اور حقوق اللہ ہی سے متعلق دوسری صورت عبادات کی ہے کہ اس میں بھی ضرورت کی وجہ سے ادا نہ کرنے کی حرمت ساقط نہیں ہوگی البتہ کچھ تخفیف حاصل ہوگی' پھر تخفیف کی چند قسمیں ہیں (کمافی الاشباہ)

لہذا مذکورہ تیسری قسم کی صورتوں میں ضرورت کی وجہ سے اباحت حاصل نہ ہوگی۔

اور حقوق العباد سے متعلق محرمات میں ضرورت کا حکم وہی ہے جو اوپر کی دو قسموں کا حکم ذکر کیا گیا ہے' اگر کسی کو مجبور کیا جائے اکراہ ملجی کے ساتھ تو ایسے شخص کے لئے ضرورت کی بنا پر رخصت حاصل ہوگی یعنی حرمت ختم نہ ہوگی' یہی وجہ ہے کہ اگر ایسا شخص کسی

کے مال کو ہلاک کردے تو اس کی رخصت حاصل ہے اکراہ ملجی کی بنا پر اس کا ضمان بھی دینا پڑے گا صرف اسی وجہ سے کہ اس کی حرمت ختم نہیں ہوئی تھی' واللہ اعلم۔

۸- ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی ہوتی ہے' جیسا کہ حضرت مفتی شفیع صاحب کے قول (تفسیر معارف القرآن جلد ا صفحہ ۴۲۴) سے واضح ہوتا ہے' اور علامہ احمد ا حموی کے قول (حاشیہ اشباہ لابن نجیم) سے بھی ثابت ہوتا ہے' کیونکہ انہوں نے محقق ابن ہمام کا قول نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ استثنائی احکام کے سلسلے میں فقہاء عظام سے حالات کی رعایت کرتے ہوئے پانچ صورتوں کا پتہ چلتا ہے' مطلب یہ ہے کہ ضرورت پر مبنی احکام کوئی مستقل دلیل نہیں ہے کہ جب کسی شی کو ایک مرتبہ ضرورت کی وجہ سے مباح کردیا جائے تو وہ ہمیشہ کے لئے مباح ہوجائے اور کبھی اس کی اباحت ختم نہ ہو' بلکہ ایسے احکام غیر مستقل اور عارضی ہوا کرتے ہیں' لہٰذا جب ضرورت کا عارضہ کسی انسان کو لاحق ہو اس وقت حرام شی اپنی شرطوں کے ساتھ مباح رہے گی اور جب یہ عارض ختم ہوجائے تو وہ حرام شی اپنی اصل حالت پر لوٹ آئے گی' چنانچہ **الاشباہ لابن نجیم** میں یہ قاعدہ لکھا ہے کہ "**ماجاز لعذر بطل بزوالہ**" کہ جو شی کسی عذر کی بنا پر مباح ہو وہ زوال عذر کے ساتھ ہی ختم ہوجاتی ہے۔ اور ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت استثنائی ہوتی ہے اسی وجہ سے یہ قاعدہ مقرر کیا گیا ہے کہ ہروہ شی جو ضرورت کی وجہ سے مباح قرار دی جاتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی مباح ہوگی "**ما ابیح للضرورۃ یقدر بقدرھا**" (**الاشباہ**) چنانچہ اس کی ایک مثال لکھا کہ دارالحرب میں جہاد کرتے ہوئے مسلمانوں کو فتح نصیب ہوئی اور مال غنیمت ہاتھ آیا تو صاحب ضرورت کو اس مال غنیمت میں سے تقسیم سے قبل لے کر استعمال کرنے کی اجازت ہے لیکن جب ضرورت ختم ہوجائے اور غنیمت سے لیا ہوا مال باقی رہ جائے تو اب باقی ماندہ مال کو غنیمت میں واپس کردیا جائے گا۔

اسی طرح یہ مسئلہ لکھا ہے کہ جھوٹ بولنا بہت بڑا گناہ ہے اور کسی بھی حالت میں جھوٹ بولنا جائز نہیں لیکن جب ضرورت شرعی لاحق ہوجائے تو جھوٹ بولنا بھی مباح ہوجاتا ہے' چنانچہ الاشباہ میں لکھا ہے "**الکذب مفسدۃ محرمۃ و ھی متی تضمن جلب مصلحۃ تربو علیھا جاز الکذب للاصلاح بین الناس**" مطلب یہ ہے کہ کذب حرام ہے گناہ کا کام ہے لیکن جب یہی کذب کسی ایسی مصلحت پر مبنی ہو جو اس سے بھی بڑھی ہوئی ہے تو اس حالت میں کذب یعنی دروغ گوئی مباح ہوجاتی ہے' جیسے اصلاح بین الناس کی مصلحت سے جھوٹ بولنا' لیکن عام حالات میں اس کی اجازت نہیں ہوگی۔

اس لئے یہ کہا جائے گا کہ ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت مستقل اور دائمی نہیں بلکہ استثنائی اور عارضی ہوتی ہے' لہٰذا جب تک عارض ہے اباحت ہوگی اور جب عارض ختم اباحت ختم۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت استثنائی ہے مستقل نہیں ہے۔

۹- ضرورت کے وہ اسباب جو داعی ہوتے ہیں کہ ضرورت کا اعتبار کیا جائے اور اس کی وجہ سے حرام شی کی اباحت کا حکم دیا جائے پانچ

ہیں اور ان پانچ چیزوں کی حفاظت ضروری ہے اس لئے کہ اگر ان میں سے ایک بھی خطرہ میں پڑ جائے تو یا تو دنیوی مصالح فاسد ہو جائیں یا آخرت کے مصالح فاسد ہو جائیں حالانکہ دنیوی و اخروی دونوں قسم کے مصالح کی حفاظت ضروری ہے' لہٰذا کہا جائے گا وہ اسباب جو ضرورت کے داعی ہوتے ہیں وہ پانچ قسم کی حفاظت ہے' جان' مال' نسل' عقل اور دین کی حفاظت۔ چنانچہ صاحب موافقات کے حوالہ سے مجلہ فقہ اسلامی میں یہ لکھا ہے کہ **الضروریات خمسۃ وھی حفظ الدین والنفس والنسل والمال والعقل**' جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ پانچ چیزیں ایسی ہیں جو اس بات کے داعی ہوتے ہیں کہ ضرورت کا اعتبار کر کے شی ممنوع کی اباحت کا حکم دیا جائے' چنانچہ انہیں پانچ چیزوں کی رعایت کرتے ہوئے عادات' عبادات' معاملات اور جنایات میں ضرورت کا اعتبار کر کے حرام چیزوں کو مباح کر دیا جاتا ہے' لیکن تفسیر احکام القرآن میں ضرورت کے دو اسباب کا تذکرہ ملتا ہے' چنانچہ تحریر فرماتے ہیں کہ **للضرورۃ سببان الجوع والاکراہ**' اور حقیقت ہے کہ مذکورہ بالا پانچوں چیزوں کو انہی دو وجہوں سے خطرہ لاحق ہوتا ہے اس لئے اب تحقیق و یقین کے ساتھ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اسباب جو ضرورت کے داعی ہوتے ہیں وہ گرچہ تفصیلی طور پر پانچ ذکر کئے گئے ہیں لیکن حقیقت کے اعتبار سے صرف دو ہیں' الجوع والاکراہ۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ضرورت کے اسباب یعنی وہ امور جو ضرورت کے اعتبار کے داعی ہیں یا ہو سکتے ہیں وہ دو ہیں (۱) جوع' اور (۲) اکراہ' **کما بینہ الجصاص فی تفسیر احکام القرآن**۔

۱۹- عرف اور عموم بلوی کی مستقل حیثیت ہے اور یہ مستقل دلیل و مستقل اصل ہے اور اس کی وجہ سے بھی محرمات شرعیہ میں رخصت حاصل ہوتی ہے' یہی وجہ ہے کہ عرف اور شرع کا تعارض ہونا معتبر مانا گیا ہے' اور بوقت تعارض عرف کو شرع پر مقدم مانا گیا ہے' چنانچہ الاشباہ میں لکھا ہے **اذا تعارض العلم عرف الخ (صفحہ ۹۶)** چنانچہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ فراش پر نہ بیٹھے گا' تو زمین پر بیٹھنے کی وجہ سے حانث نہ ہو گا' حالانکہ قرآن نے زمین کو بھی فراش کہا ہے لیکن عرف میں فراش زمین کو نہیں کہا جاتا ہے' اس لئے عرف کو مقدم مانتے ہوئے یہ حکم دیا جائے گا کہ قسم کھانے والا شخص اپنی قسم میں زمین پر بیٹھنے کی وجہ سے حانث نہ ہو گا' اسی طرح اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا تو ایسا شخص مچھلی کھانے کی وجہ سے اپنی قسم میں حانث نہ ہو گا حالانکہ قرآن نے مچھلی کو بھی گوشت کہا ہے "**لتاکلوا منہ لحما طریا**" لیکن عرف میں مچھلی کو گوشت نہیں کہا جاتا ہے اس لئے عرف کو مقدم رکھتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ ایسی قسم کھانے والا شخص اپنی قسم میں حانث نہ ہو گا۔ علی ھذا القیاس کسی نے یہ قسم کھائی کہ سراج سے روشنی حاصل نہیں کرے گا۔ تو اگر یہ شخص سورج سے روشنی حاصل کرے تو اپنی قسم میں حانث نہ ہو گا حالانکہ قرآن میں سورج کو سراج کہا گیا ہے "**وجعل الشمس سراجا**" لیکن عرف میں سورج کو سراج نہیں کہا جاتا اس لئے ایسی قسم کھانے والا شخص بذریعہ سورج روشنی حاصل کرنے کے سبب اپنی قسم میں حانث نہ ہو گا (الاشباہ صفحہ ۹۶) لہٰذا مذکورہ صورتوں میں قسم کھانے کی وجہ سے مذکورہ چیزیں ممنوع الاستعمال ہو گئی تھیں لیکن عرف کا اعتبار کرتے ہوئے یہ کہا گیا ہے کہ مذکورہ چیزیں ممنوع نہ ہوں گی' جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عرف کی ایک مستقل حیثیت ہے' نیز تعارض

کے لفظ ہی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح قرآن و حدیث وغیرہ مستقل اصل اور دلیل ہیں اسی طرح عرف بھی ایک مستقل دلیل ہے۔

اسی طرح عموم بلوی بھی ایک مستقل اصل اور دلیل ہے' یہی وجہ ہے کہ اگر ریح تر پائجامہ کو پہنچ جائے تو پائجامہ ناپاک نہ ہوگا' اور اس کے علاوہ بہت سے مسائل لکھے ہیں کہ جس میں عموم بلوی کی وجہ سے تخفیف حاصل ہو جاتی ہے' جس سے واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ عموم بلوی کی مستقل حیثیت ہے ضرورت کا اس کے اعتبار کرنے میں کوئی دخل و اثر نہیں ہے۔

چنانچہ صاحب نورالانوار ملا جیون نے منار کی شرح میں اس کی بہت سی مثالیں ذکر کی ہیں' اور خود صاحب منار نے بھی لکھا ہے کہ عرف کی وجہ سے بہت سے الفاظ کے معنی حقیقی کو چھوڑ دیا جاتا ہے اور عرفی معنی مراد لیا جاتا ہے' جیسے کوئی شخص صلوۃ اور حج کی نذر مانے تو اس نذر میں ان دونوں الفاظ کے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جائے گا کیونکہ صلوۃ کے معنی باعتبار لغت دعا کے ہیں اور حج کے معنی قصد و ارادہ کے ہیں تو دلالت عرف و رعایت کی وجہ سے صرف دعا اور محض قصد و ارادہ مراد نہ لیا جائے گا بلکہ ایسے شخص کے لئے نماز اور بیت اللہ شریف کا حج و زیارت مراد لیا جائے گا' جس سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ عرف اور عموم بلوی کی مستقل حیثیت ہے۔

نیز علامہ ابن نجیم نے لکھا ہے کہ یہ ایک مستقل اصل و دلیل ہے' یہ فرماتے ہیں : **اعلم ان اعتبار العادة والعرف یرجع الیه فی الفقه فی مسائل کثیرة حتی جعلوا ذلک اصلا۔** نیز عبداللہ ابن مسعود کا ایک اثر بھی نقل کیا ہے : **ماراٰہ المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (الاشباہ صفحہ ۹۳)** ان مذکورہ تصریحات سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ یہ ایک مستقل اصل اور دلیل ہے۔

عموم بلوی بھی ایک مستقل دلیل ہے' چنانچہ صاحب اشباہ نے لکھا ہے کہ اسباب تخفیف سات چیزیں ہیں' ان میں سے ایک سبب عرف اور عموم بلوی ہے' اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ شی جو کسی شی کا سبب ہے وہ بذات خود مستقل ہوتی ہے لہذا عموم بلوی ایک مستقل اصل اور دلیل ہے' نیز عرف اور عموم بلوی میں تساوی کی نسبت پائی جاتی ہے' لہذا جب ماقبل میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ عرف ایک مستقل اصل ہے تو عموم بلوی بھی مستقل اصل ہوگا۔

یہ اور بات ہے کہ کبھی کبھی ضرورت' عرف اور عموم بلوی ایک جگہ ہو جاتے ہیں تو اشیاء کی اباحت تینوں وجوں سے حاصل ہوتی ہے' جیسے بلی کا پیشاب' جب عروض استعمالیہ میں لگ جائے تو اس کا معاف ہونا عرف و عموم بلوی کی بنا پر بھی ہے اور ضرورت کی بنا پر بھی۔ جیسے کہ الاشباہ میں تخفیف کا چھٹا سبب ذکر کرنے بعد لکھتے ہیں : **وبول سنور فی غیر اوانی الماء وعلیه الفتوی۔** کیونکہ یہاں عموم بلوی پایا جاتا ہے اور اگر استعمالی کپڑوں میں بلی کا پیشاب لگ جائے تو ضرورت کی بنا پر معاف ہے' تو اس صورت میں ضرورت کا وجود ہے۔ اس لئے یہ کہا جائے گا کہ عرف اور عموم بلوی ایک مستقل اصل اور مستقل دلیل ہے' ضرورت کا اس میں کوئی دخل و اثر نہیں ہے' اور کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نہ ضرورت کا وجود ہوتا ہے اور نہ عرف و عموم بلوی کا' تو وہاں اباحت کا بھی کوئی اثر ظاہر نہ ہوگا' جیسے کہ پانی کے برتن' اس لئے کہ اس میں اگر بلی کا پیشاب پہنچ جائے تو نہ ضرورت داعی ہے اس کے معاف ہونے کا اور نہ عموم بلوی ہے۔ بلکہ عادت عامہ یہ ہے کہ پانی کے برتنوں کو ڈھانک کر رکھا جاتا ہے۔

مذکورہ باتوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ضرورت اور عرف و عموم بلوی کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے'

اور دو چیزوں کے درمیان نسبت کا پایا جانا اس کے استقلال کی دلیل ہوتی ہے کیونکہ قاعدہ لکھا ہے کہ نسبت دو کلیوں کے درمیان ہوتی ہے اور کلی ایک مستقل چیز ہے اس لئے جن دو چیزوں کے درمیان کوئی نسبت ہوگی وہ دونوں چیزیں بھی کلی ہوں گی جزئی اور تابع نہ ہوں گی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ عرف اور عموم بلوی مستقل اصل اور دلیل ہیں اور اس کے اور ضرورت کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

١١— ضرورت کی وجہ سے اباحت و رخصت تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے' کیونکہ قاعدہ ہے **"الضرورات تبیح المحظورات"** (الاشباہ صفحہ ٨٥) اس میں **المحظورات** جمع کے صیغہ پر الف لام داخل کرکے اس کی جمعیت کو باطل کردیا گیا ہے' کیونکہ قاعدہ ہے کہ الف لام جب صیغہ جمع پر داخل ہوتا ہے تو جمعیت باطل ہوکر جنسیت ثابت ہوجاتی ہے' نورالانوار میں اس طرح لکھا ہے **"و کذا اذا دخلت لام التعریف فیما لا تحتمل التعریف بمعنی العہد او جبت العموم حتی یسقط اعتبار الجمعیۃ اذا دخلت علی الجمع"** اس کے بعد ملا جیون علیہ الرحمہ لکھتے ہیں **"فیجب ان یحمل علی الجنس لیکون مادون الثلث معمولا للجنس و مافوقہ للجمع"** (صفحہ ٨١) اور جنس ایک مفہوم کلی کا نام ہے جس کے تحت بہت سے افراد ہوتے ہیں۔ اس لئے کہا جائے گا کہ اباحت و رخصت ضرورت کی بنا پر تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے' نیز علامہ شاطبی صاحب موافقات کے حوالہ سے ما قبل میں نقل کیا گیا ہے کہ ضروریات عبادات' عادات' معاملات' اور جنایات سب میں جاری ہوتی ہے (جلد ٢ صفحہ ١٠-٨) بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی)

اور اسی طرح احکام القرآن للجصاص میں لکھا ہے کہ ضرورت کے وقت اللہ تعالیٰ نے مباح فرمایا ہے ان تمام محرمات کا استعمال جس کی حرمت نص سے ثابت ہے' عبارت اس طرح ہے **"فاباح اللہ تعالی عند الضرورۃ اکل جمیع ما نص علی تحریمہ"** اور اسی طرح امام رازی صاحب تفسیر کبیر نے فرمایا' **ان الضرورۃ تبیح تناول مال الغیر من دون الرضاء بل علی سبیل القہر** (صفحہ ٢٢ جلد ٣) یعنی ضرورت مال غیر کے استعمال کو بلا اجازت مباح کردیتی ہے بلکہ جبرا بھی مال غیر کا استعمال ایسی صورت میں مباح ہوجاتا ہے' اس سے مختصر یہ ہے کہ ضرورت تمام محرمات کی اباحت میں موثر ہوگی۔

مگر اس ضابطہ کلیہ سے فقہ کی چند جزئیات مستثنیٰ ہیں۔ اس لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اصولی تحدید کی جائے' تو عرض یہ ہے کہ صاحب بدائع صنائع نے لکھا ہے کہ وہ صورت جس میں اکراہ کی وجہ سے اباحت و رخصت حاصل نہ ہوگی وہ مسلمان کا ناحق قتل، کرنا ہے اور اسی طرح اس کے اعضاء میں سے کسی عضو کا کاٹنا' اگرچہ مکرہ علیہ مکرہ کو قتل کرنے یا کاٹنے کی اجازت دیدے بایں طور کہ مکرہ علیہ مکرہ سے یوں کہے کہ جس کے لئے تم کو مجبور کیا جارہا ہے تو وہ کر' تب بھی اس مکرہ کے لئے ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ (جلد ٧ صفحہ ١٧٧) عبارت اس طرح ہے **"اما النوع الذی لایباح و لا یرخص بالاکراہ اصلا فہو قتل المسلم بغیر حق سواء کان الاکراہ ناقصا او تاما و کذا قطع عضو من اعضائہ و لو اذن لہ المکرہ علیہ فقال لمکرہ افعل لا یباح لہ ان یفعل"** اور صاحب اشباہ نے یہ

قاعدہ لکھا "الضرر لا یزال بالضرر" (صفحہ ۸) مطلب یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے ایسی شی کی اباحت و رخصت حاصل نہ ہوگی کہ اس کی وجہ سے کوئی دوسری ضرورت پیدا ہو جائے' مثلاً ایک مضطر کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ دوسرے مضطر کے پاس جو بقدر سد رمق حرام چیز موجود ہے اس سے لے کر استعمال کرلے۔ اسی لئے شافعیہ کا قول یہ نقل کیا گیا ہے کہ ضرورت اخف اور حرام شی اعلیٰ واشد نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مضطر غیرنبی ہو اور میت نبی ہو تو ایسے مضطر کے لئے بقدر سد رمق نبی میت کا گوشت استعمال کرنا جائز نہ ہوگا۔

اسی طرح تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ ضرر خاص کی وجہ سے ایسی اباحت و رخصت حاصل نہ ہوگی کہ لوگ ضرر عام میں گرفتار ہو جائیں' مثلاً کفار میدان جہاد میں مسلم بچوں کو بطور ڈھال استعمال کریں تو ان مسلم بچوں کی وجہ سے جہاد سے گریز جائز نہ ہوگا بلکہ ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے جہاد جاری رکھا جائے گا چاہے یہ مسلم بچے ہی کیوں نہ شہید ہو جائیں۔ (الاشباہ صفحہ ۸۷) البتہ بوقت تیراندازی یہ ضروری ہوگا کہ نیت کافروں کو مارنے کی کی جائے مسلم بچوں کی نہیں تو اگر تیر مسلم بچوں کو پہونچ جائے تو بھی تیرانداز کو کوئی گناہ نہ ہوگا' کیونکہ قاعدہ ہے "الامور بمقاصدھا" نیز جہاد مامور بھی ہے اور حالات کے اعتبار سے ضروری بھی ہے۔

اصول الشاشی میں لکھا ہے کہ رخصت کی دو قسم ہے۔ ایک یہ ہے کہ حرمت باقی ہو اور رخصت دی جائے' جیسے اکراہ کی وجہ سے کلمہ کفر کا زبان پر جاری کرنا اور اکراہ کی وجہ سے کسی مسلم کا ناحق قتل کرنا' تو اس صورت کا حکم یہ ہے کہ مکرہ نے اگر اقدام علی ارتکاب الحرام نہ کیا اور قتل کردیا گیا تو عنداللہ ماجور ہوگا اور اگر اقدام کیا تو عنداللہ حرمت کے باقی رہنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ یہی وجہ ہے صاحب فصول الحواشی نے لکھا ہے کہ مسلم کا قتل کرنا کسی صورت میں جائز نہیں مگر تین صورتوں میں۔ رجم' قصاص' ارتداد کی صورت میں مسلم کا قتل کرنا جائز ہے' لہٰذا مطلب یہ ہے کہ رخصت کی اس قسم میں کوئی رخصت واباحت حاصل نہ ہوگی' اور صاحب نور الانوار نے لکھا ہے کہ افعال محرمہ کی چار قسم ہے (۱) یہ ہے کسی وجہ سے بھی اس فعل کی حرمت نہ ختم ہوتی ہے اور نہ کوئی اباحت و رخصت حاصل ہوگی' اور اس کی مثال زنا اور قتل مسلم کو ذکر کیا ہے' اور اس کے بعد لکھتے ہیں کہ ان دونوں چیزوں کی حرمت اکراہ کی بناء پر کبھی بھی ختم نہ ہوگی' اور اس کے علاوہ تمام صورتوں میں اباحت و رخصت حاصل ہوگی لیکن اس سلسلے میں زیادہ واضح بات وہ معلوم ہوتی ہے جو صاحب تلویح نے نقل کی ہے' چنانچہ لکھتے ہیں حرمات کی چند قسمیں ہیں (۱) یہ کہ نہ وہ حرمت ختم ہوتی ہے اور نہ ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے تو اس صورت میں اباحت و رخصت کبھی حاصل نہ ہوگی' کیونکہ رخصت کی وجہ ضرورت ہے' مثلاً کسی شخص کو مجبور کیا جائے کسی مسلم کے قتل پر ایسے طریقے سے کہ اگر مکرہ نے مکرہ علیہ کو قتل نہ کیا تو مکرہ کی جان جانے کا خطرہ ہے لہٰذا اس صورت میں دونوں کی ہلاکت برابر ہوئی' اور قاعدہ ہے کہ جب قاتل و مقتول دونوں کی حیثیت برابر ہو تو مکرہ کے لئے غیر کو قتل کرکے اپنی جان بچانا جائز نہ ہوگا' اسی طرح عالمگیری میں ایک مسئلہ لکھا ہے:

"مضطر لایجد میتۃ و خاف الھلاک فقال رجل اقطع یدی و کلھا او قال اقطع منی قطعۃ و کلھا لا یسعہ ان یفعل ذلک کما لا یسع للمضطر ان یقطع قطعۃ من نفسہ فیاکل"

یعنی اگر کوئی مضطر سد رمق کے لئے کوئی مردار نہ پائے اور ہلاک ہونا یقینی ہو جائے اور دوسرا شخص اس سے یہ کہے کہ میرا ہاتھ

کاٹ لو یا میرے بدن کا کوئی ٹکڑا کاٹ کر کھالو اور اپنی جان بچاؤ' اور اسی طرح مضطر جان بچانے کے لئے کوئی حرام چیز نہ پائے اور اپنے ہی بدن سے کوئی ٹکڑا کاٹ کر کھائے اور اپنی جان بچائے تو ایسے مضطر کے لئے یہ تمام صورتیں حرام ہوں گی جائز نہ ہوگی۔

اسی طرح قاعدہ لکھا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے جو چیزیں حلال ہوں گی وہ اسی وقت تک مباح ہوں گی جب تک عذر قائم رہے اور ضرورت دائم ہے۔ لہٰذا ضرورت جیسے ہی ختم ہوگی ویسے ہی اس حرام شئی کی حرمت لوٹ آئے گی' الاشباہ میں ہے **" ما جاز لعذر بطل بزوالہ''**

دوسری قسم یہ ہے کہ حرمت ہی ختم ہو جاتی ہو' جیسے مردار کا کھانا۔ تو اگر کوئی شخص اکراہ ملجی کے ذریعہ مجبور کیا جائے یا خود مضطر ہو تو ایسی حالت میں اکل میتہ کی حرمت ختم ہو جائے گی' چنانچہ اگر کوئی شخص ان حالات کے پیش آنے کے بعد بھی نہ کھائے اور مر جائے تو گنہ گار ہوگا۔ تیسری قسم یہ ہے کہ صرف رخصت حاصل ہوتی ہے حرمت ختم نہیں ہوتی تو اس کی دو قسم ہے' ایک یہ ہے کہ اس حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو' دوسرے یہ ہے کہ اس حرمت کا تعلق حقوق العباد سے ہو تو اگر حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو تو اس میں حرمت ختم نہیں ہوگی' کیونکہ قاعدہ ہے کہ ہر حرمت جس کا تعلق حقوق اللہ سے ہے وہ ابدی ہے' کسی حال ساقط نہیں ہوتی (تلویح صفحہ ۵۱۳)' اور وہ حرمت جس کا تعلق حقوق العباد سے ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اکراہ ملجی ہو تو رخصت حاصل ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص کو اتلاف مال غیر پر اکراہ ملجی کے ساتھ مجبور کیا گیا تو اس شخص کے لئے اس کی رخصت حاصل ہوگی لیکن حرمت باقی ہونے کی وجہ سے ضمان واجب ہوگا۔ (توضیح و تلویح صفحہ ۵۱۴)

حاصل کلام یہ ہے کہ مذکورہ اصول و ضوابط کے تحت جتنی صورتیں آسکتی ہیں ان سب صورتوں میں ضرورت کی بنا پر رخصت و اباحت حاصل ہوگی سوائے چند صورتوں کے جس میں حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو تو چونکہ اس کی حرمت مئوبدہ ہے اس لئے اس میں کوئی اباحت حاصل نہ ہوگی' بعض صورتوں میں صرف رخصت حاصل ہوگی اور بعض صورتوں میں رخصت بھی حاصل نہ ہوگی' جیسے **اکراہ علی الزنا و علی قتل المسلم بغیر حق** کی صورت میں' اور حقوق العباد میں سے جن صورتوں میں صاحب حق کے مباح کرنے کی وجہ سے مباح ہو جاتا ہے اس میں ضرورت کا اثر ہوگا مگر بشرط ضمان' اور جن صورتوں میں صاحب حق کے مباح کرنے سے بھی اباحت نہیں حاصل ہوتی اس میں ضرورت کا بھی کوئی اثر نہ ہوگا۔

اور یہ سب تفصیلات مندرجہ ذیل چند قاعدوں کے تحت آتی ہیں: پہلا قاعدہ **" الضرورات تبیح المحظورات بشرط عدم نقصانها''**۔ دوسرا قاعدہ **" ماجاز لعذر بطل بزوالہ''**۔ تیسرا قاعدہ **" الضرر لایزال بالضرر''**۔ چوتھا قاعدہ **" الضرر العام لایتحمل لضرر خاص''**۔ پانچواں قاعدہ **" اذا تعارض المفسدتان لا یتحمل احدهما لاجل دفع الاخر''** اور چھٹا قاعدہ **" درء المفاسد اولی من جلب المنافع''** وغیرہ۔ یہ سب وہ قاعدے ہیں کہ جن کے تحت آنے والی تمام صورتوں میں ضرورت کی وجہ کر اباحت و رخصت حاصل نہ ہوگی باقی تمام صورتوں میں اباحت و رخصت حاصل ہوگی۔ خواہ وہ عبادت سے متعلق ہو یا معاملات سے یا عقوبات سے متعلق ہوں' واللہ اعلم۔

۱۲۔ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی وجہ سے رخصت و اباحت حاصل ہوتی ہے۔ حقوق العباد کے مسائل میں سے ایک مثال یہ ہے کہ ایک شخص اپنا غلہ جمع کئے ہوئے ہے خواہ وہ مال اس کی زمین سے حاصل ہو یا خرید کر رکھا ہو تو یہ اس شخص کے لئے جائز اور مباح ہے لیکن جب عوام کو ضرورت شدیدہ ہو اور مذکورہ شخص غلہ بیچنے پر تیار نہ ہو تو ضرورت کی بنا پر جائز ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر جمع شدہ غلہ کو بیچ دیا جائے حالانکہ مال غیر میں بلا اس کی اجازت کے تصرف حرام تھا لیکن دفع ضرر کے لئے مباح ہوگا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ کسی جگہ میت کو بلا غسل' بلا کفن اور بغیر نماز جنازہ کے دفن کر دیا گیا حالانکہ یہ اس کا حق تھا زندہ مسلمانوں پر 'مگر اس کے باوجود ادا نہیں کیا گیا تو کیا اس کے حق کی ادائیگی کے لئے اس کی قبر کو کھودا جائے گا؟ تو مسئلہ لکھا ہے کہ حقوق میت کو ادا کرنے کے لئے اس کی قبر نہیں کھودی جائے گی کیونکہ اس کی وجہ سے ایک دوسری ضرورت پیدا ہو جائے گی' اور قاعدہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے ممنوع چیزیں مباح ہو جاتی ہیں لہٰذا صورت مذکورہ میں ایک ضرورت کی وجہ سے دفن کئے ہوئے مردہ کی قبر نہ کھودی جائے گی گویا کہ ادائیگی حق میت جو واجب تھی ضرورت کی وجہ سے مباح ہو گئی کہ حق ادا نہ کیا جائے۔

معاملات کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا قرض ادا نہ کرتا ہو یا بیوی بچوں کا خرچ ادا نہ کرتا ہو تو ضرورت کی بنا پر ایسے شخص پر جبر کیا جائے گا' اور اسی طرح اگر اپنے ولد صغیر کا نفقہ نہ دیتا ہو تو اس کو قید کیا جائے گا۔ (الاشباہ) اور سب سے واضح بات وہ ہے جو پہلے عرض کر چکا ہوں کہ " و ھی جاریۃ فی العبادات و العادات و المعاملات و الجنایات" (الموافقات جلد۲ صفحہ ۱-۸) یعنی ضرورت کی وجہ سے اباحت کا اثر عبادات' عادات' معاملات اور جنایات سب میں ہوتا ہے۔

مختصر بات یہ ہے کہ اگر اس ضابطہ کو مد نظر رکھا جائے تو ضرورت کی بناء پر حقوق العباد میں ہونے والی اباحت و رخصت کا احاطہ ممکن ہوگا۔ وہ یہ ہے کہ ہر وہ حقوق العباد جس کی اجازت صاحب حق دیدے تو وہ شی مباح ہو جائے' جیسے مال و اسباب کا استعمال کہ اگر صاحب مال اجازت دیدے تو مال کا استعمال جائز ہوگا۔ لہٰذا ایسے حقوق العباد میں ضرورت موثر ہوگی اور ضرورت کی وجہ سے اباحت و رخصت حاصل ہوگی اور وہ حقوق العباد ضرورت کی وجہ سے مباح ہوں گے۔ جیسے کسی عضو کا کاٹنا کہ اگر کسی مضطر کو کوئی شخص یہ اجازت دیدے کہ میرے ہاتھ کو کاٹ کر تم کھالو تو اس مضطر کے لئے جائز نہیں' لہٰذا اس حقوق العباد میں ضرورت کا بھی کوئی اثر نہ ہوگا اور نہ ایسے حقوق العباد میں ضرورت کی وجہ سے کوئی اباحت حاصل ہوگی' اور معاملات میں بلا فرق و امتیاز ضرورت کی وجہ سے اباحت حاصل ہوگی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ معاملات کے ابواب میں بلا فرق و امتیاز ضرورت کی وجہ سے اباحت و رخصت حاصل ہوگی اور حقوق العباد میں سے وہ حق جو صاحب حق کے مباح کرنے سے مباح ہو جاتا ہے اس میں ضرورت بھی موثر ہوگی اور جس میں اجازت کی وجہ سے اباحت حاصل نہیں ہوتی تو ضرورت کی وجہ سے بھی اباحت و رخصت حاصل نہ ہوگی۔

۱۳- ضرورت کی وجہ سے محرمات کی اباحت مذکورہ تفصیل کے مطابق تو ہوتی ہی ہے لیکن بعض جگہ حاجت کی وجہ سے بھی محرمات کی اباحت حاصل ہوتی ہے۔ فرق یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے اباحت بلا اختلاف ائمہ حاصل ہوتی ہے لیکن حاجت کی وجہ سے جو اباحت حاصل ہوتی ہے اس میں اختلاف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تداوی بالحرام متقدمین فقہاء کرام کے یہاں بغیر حالت اضطرار کے جائز نہیں کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ایمان والوں کے لئے کسی حرام چیز میں شفاء نہیں رکھی ہے (بخاری) لیکن متاخرین فقہاء کے یہاں بغیر حالت اضطرار کے تداوی بالحرام چند وجوہ کی بناء پر جائز ہے۔ چنانچہ درمختار میں ہے کہ حرام چیزوں کو بطور دوا استعمال کرنے میں اختلاف ہے اور ظاہر مذہب میں اس کی ممانعت آئی ہے (درمختار جلد۱ صفحہ ۱۹۳) ہاں اگر اضطرار کی حالت پیش آجائے اور ساتھ ہی شرائط مذکورہ بھی پائے جائیں تو تداوی بالحرام جائز ہے۔ جیسا کہ ردالمحتار میں ہے کہ حرام دوا کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اس حرام سے شفا یقینی ہو اور دوسری کوئی دوا اس مرض کے لئے معلوم یا موجود نہ ہو' عبارت اس طرح ہے:

فی النهایه عن الذخیرة یجوز ان علم فیه شفاء و لم یعلم دواء اخر (ردالمحتار جلد۱ صفحہ ۱۹۳)

بعض دوسرے فقہاء عظام نے تداوی بالحرام بغیر حالت اضطرار کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ ان لوگوں نے اپنے دعویٰ کی دلیل اس واقعہ کو بنایا ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرینہ کو اونٹ کا دودھ اور پیشاب پینے کا حکم دیا۔ اسی وجہ سے حضرت امام ابو یوسف کا یہی خیال ہے کہ بطور دوا پیشاب کا استعمال کیا جا سکتا ہے اور صاحب ہدایہ کا قول ردالمحتار میں یہی نقل کیا گیا ہے: **و کذا اختاره صاحب الهدایة فی التجنیس فقال لو رعف و کتب الفاتحة بالدم علی جبهته و انفه جاز للاستشفاء و بالبول ایضا ان علم فیه شفاء لا بأس به و هذا لان الحرمة ساقطة عند الاستشفاء کحل الخمر المیتة للعطشان و الجائع۔** (ردالمحتار جلد۱ صفحہ ۱۹۳) مطلب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی نکسیر پھوٹی پھر اسی خون سے اس کی پیشانی اور ناک پر سورہ فاتحہ لکھ دی گئی تو حصول شفاء کے لئے جائز ہے' اور اگر پیشاب سے شفایابی کا علم ہو تو اس سے بھی ایسا کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ طلب شفا کی وجہ سے اس کی حرمت ختم ہو گئی' جیسے بھوکے کے لئے مردار اور پیاسے کے لئے شراب بقدر ضرورت جائز ہو جاتی ہے۔

علی ہذا القیاس حضرت مفتی شفیع صاحب نے معارف القرآن میں تحریر فرمایا کہ موجودہ زمانہ میں حرام و ناپاک دواؤں کی کثرت' ابتلاء عام اور عوام کے ضعف پر نظر کر کے فقہاء متاخرین نے بغیر حالت اضطرار کے حرام دواؤں کے استعمال کی اجازت دی ہے' بشرطیکہ کوئی دوسری حلال اور پاک دوا اس مرض کے لئے کارگر یا موجود و مقدور نہ ہو اور کسی معتمد علیہ حکیم یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہو جائے کہ حرام دوا ہی اس مرض کا مکمل علاج ہے اور کوئی حلال دوا اس کا بدل نہیں اور قطعی طور پر اس دواء حرام کا اس مرض کے ازالہ کے لئے موثر و مفید ہونا بھی ثابت ہو جائے۔

اسی وجہ سے کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام حاجت کو قرار دیا جاتا ہے اور ایسی حاجت کو مبیح محظورات قرار دیا جاتا ہے۔ علامہ مصطفیٰ الزرقاء نے فرمایا کہ ہر وہ شخص جس کی حالات زمانہ پر تھوڑی بہت نگاہ ہے اس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ بینکوں میں روپیہ جمع کرنا عام انسانی حاجت ہو گئی ہے کیونکہ گھروں اور کوٹھیوں میں مال جمع کرنا گویا خطرہ مول لینا ہے اور دفینوں میں مال کو محفوظ کرنا اس سے

بھی زیادہ خطرناک ہے۔ لہٰذا اب بینکوں میں روپیہ جمع کرنا لوگوں کی حاجت لازمہ بن گئی ہے اگرچہ ضرورت لازمہ نہیں ہے۔ اس کے بعد علامہ موصوف نے فرمایا کہ ایسی صورت میں حاجت کو ضرورت کا مقام تو حاصل ہو جاتا ہے لیکن بایں ہمہ ان دونوں میں فرق کو برقرار رکھا جائے گا کہ ایسی حاجت سے ممنوعات شرعیہ کی صرف اباحت حاصل ہوگی واجب الاستعمال نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص مشقت برداشت کیا اور ڈاکوؤں کے ذریعہ ہلاک کر دیا گیا تو عنداللہ گنہگار نہ ہوگا اور ضرورت کی وجہ سے اگر کوئی مضطر مردار نہ کھائے اور ہلاک ہو جائے تو ماقبل میں ثابت کیا گیا ہے کہ ایسا شخص عنداللہ گنہگار ہوگا۔ عبارت اس طرح ہے "اما الحاجة التی تنزل منزلة الضرورة فی الترخص فانها تبیح و لا توجب فلو صبر المكلف على الحاجة و تحمل الضيق و المشقة لايكون عاصيا انتهى۔

خلاصہ یہ ہے کہ محرمات کی اباحت صرف ضرورت ہی کی وجہ سے مستثنیٰ صورتوں کے علاوہ میں حاصل نہیں ہوتی ہے بلکہ محرمات کی اباحت کبھی کبھی ہی سہی حاجت کی وجہ سے بھی حاصل ہوتی ہے۔ البتہ فرق یہ ہے کہ مستثنیٰ صورتوں کے علاوہ میں ضرورت کی وجہ سے اباحت بالاتفاق ثابت ہوتی ہے اور حاجت کی وجہ سے اباحت کے ثبوت میں اختلاف ہے۔ جیسے موجودہ دور میں حرام دواؤں کا استعمال متقدمین فقہاء کی رائے کے مطابق بغیر حالت اضطرار کے جائز نہیں لیکن متاخرین کے نزدیک جائز ہے' اسی طرح بعض حالات میں ضرورت کی بنا پر حرام چیزوں کا استعمال صرف مباح ہی نہیں ہوتا بلکہ واجب ہو جاتا ہے لیکن جب حاجت کو ضرورت کے قائم مقام کر کے مبیح محظورات قرار دیا جائے گا تو اس کی وجہ سے جن صورتوں میں اباحت حاصل ہو سکتی ہے ان میں صرف اور صرف اباحت ہی حاصل ہوگی وہ شی واجب الاستعمال نہ ہوگی چنانچہ اگر صاحب حاجت مشقت برداشت کر کے ہلاک ہو جائے تو عنداللہ گنہگار نہ ہوگا اور صاحب ضرورت مردار نہ کھائے اور ہلاک ہو جائے تو عنداللہ گنہگار ہوگا۔ واللہ اعلم۔

۱۴۔ حاجت کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' لیکن عام حالات میں نہیں بلکہ بعض احوال میں' جیسے علامہ سیوطی نے الاشباہ میں تحریر فرمایا کہ الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة (صفحہ ۱۷۹) یعنی جب کبھی حاجت درجہ عموم کو پہونچ جاتی ہے تو حکم میں ضرورت کی طرح ہو جاتی ہے اور ضرورت کی طرح مبیح محظورات ہوتی ہے' جیسے بینکنگ سسٹم ایک انسانی حاجت ہے کیونکہ بینک اس زمانہ میں بہت سے فرائض کی ادائیگی کے لئے لازم و ضروری ہو گیا ہے چنانچہ حج کی ادائیگی کے لئے کرایہ جہاز وغیرہ بذریعہ بینک ہی وصول و ادا کئے جاتے ہیں' اور تجارت و معاملات میں بھی رقم عموماً بذریعہ بینک ہی ادا و وصول کئے جاتے ہیں نیز بذریعہ بینک ادائیگی اور وصولیابی میں سہولت بھی ہے کیونکہ نقد ادا کرنے میں بہت ساری دشواریوں کے ساتھ خطرہ جان جانے کا بھی ہے حالانکہ بینک کے ذریعہ رقم کی ادائیگی اور وصولی بہرصورت ربوا سے خالی نہیں ہے اور ربوا کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے مگر بایں ہمہ جب اس حاجت انسانی نے عموم کا درجہ اختیار کر لیا تو اس حاجت کو ضرورت کا مقام دیا جائے گا اور اس حاجت کی وجہ سے بینک کے ذریعہ رقوم کی ادائیگی اور وصولی کو ربوا کے باوجود جائز و مباح قرار دیا جائے گا لیکن یہ اباحت صرف اباحت ہی کی حد تک رہے گی وجوب کا درجہ کبھی حاصل نہ کر سکے گی۔

لیکن اس کے برخلاف علامہ ابن نجیم نے فرمایا: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة" ۔ (صفحہ ۹۱)

یعنی حاجت عام ہو یا خاص ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' جیسے اجارہ کی اباحت ایسی ہی حاجت کی بناء پر خلاف قیاس ثابت ہے علی ھذا القیاس سلم' استصناع اور استقراض بالربح کی اباحت دفع حاجت ہی کی وجہ سے ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کن حالات میں حاجت ضرورت کا مقام حاصل کرلیتی ہے۔

حضرت تھانوی اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ بعض افعال ایسے ہیں کہ شرعی قانون سے حرام ہیں لیکن شریعت نے ضرورت کے وقت اس کی اجازت دی ہے خواہ نصاً ہو یا اجتہاداً۔ جیسے اکل میتہ' تناول خمر مخمصہ میں یا اکراہ میں یا اساغۃ لقمہ غاصہ میں' البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے' سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت عرفی کی دو قسمیں ہیں: ایک تحصیل منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی' دوسری دفع مضرت اسی تعمیم کے ساتھ۔ سو تحصیل منفعت کے لئے ایسے افعال کی اجازت نہیں' مثلاً تحصیل قوت ولذت کے لئے حرام دوائی کا استعمال و مثل ذلک۔ اور دفع مضرت کے لئے جائز ہے جب کہ وہ ضرورت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہاد سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے۔ مثلاً دفع مرض کے لئے دواء حرام کا استعمال جب کہ دوسری دفع کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہوگیا ہو کیونکہ بدون اس کے ضرورت کا تحقق ہی نہیں ہوتا۔

مذکورہ بالا تفصیلی بیان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دفع ضرر و دفع حرج کے لئے شریعت نے حرام چیزوں کے استعمال کی اجازت دی ہے اور یہیں سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اگر کسی جگہ ضرورت شرعیہ کا تحقق نہ ہو صرف حاجت شرعی ہی پائی جائے تو عبادات میں تو رخصت حاصل ہوگی لیکن دیگر ابواب فقہ میں اباحت و رخصت حاصل نہ ہوگی' لیکن اگر ایسی حالت پیدا ہو جائے کہ انسان مشقت شدیدہ میں مبتلا ہے اور دفع مشقت کے لئے کوئی حلال چیز یا حلال طریقہ میسر و مقدور نہیں ہے اور اشیاء حرام کے لئے ذریعہ مشقت شدیدہ سے نجات حاصل ہونا تجربہ سے یقینی طور پر ثابت ہوگیا ہو تو ایسے حالات میں حاجت خواہ خاصہ ہو یا عامہ ضرورت کے قائم مقام ہو کر مبیح محظورات قرار دی جائے گی۔ جیسے حج کرنے کا صرف دریائی راستہ ہی ہو اور دریائی راستہ میں سلامتی کم اور ہلاکت اکثر ہو تو ایسے حالات میں حاجت ضرورت کا مقام حاصل کرلیتی ہے اور اس حاجت کی وجہ سے حج کی فرضیت ساقط ہو جائے گی (الاشباہ-۹۱) علی ھذا القیاس جب انسان بیماری کی وجہ سے مشقت شدیدہ میں مبتلا ہو اور حرام دواؤں کے علاوہ کوئی حلال دواء میسر اور مقدور نہ اور کسی معتمد ڈاکٹر یا حکیم نے یہ بتایا ہو کہ اس مرض میں دواء حرام ہی مفید ہے تو ایسے حالات میں گرچہ ضرورت شرعی کا تحقق نہیں ہوتا لیکن حاجت کا تحقق ضرور ہے' لہٰذا اس حاجت کو ضرورت کے قائم مقام کرکے مبیح محظورات قرار دیا جائے گا اور ایسے مریض کے لئے حرام دواء کا استعمال مباح ہوگا۔ جیسا کہ ماقبل میں بحوالہ درمختار نقل کرچکا ہوں کہ متاخرین فقہاء کرام کے نزدیک بغیر حالت اضطرار کے دواء حرام کا استعمال جائز ہے کیونکہ اگرچہ ضرورت شرعی کا تحفظ نہیں ہوتا صرف حاجت ہی ہوتی ہے مگر اس حاجت کو ضرورت کے قائم مقام حالات حاضرہ کی بناء پر کرتے ہوئے مبیح محظورات قرار دیا جائے گا کیونکہ موجودہ دور میں حرام و ناپاک دواؤں کی کثرت ابتلائے عام اور عوام کے ضعف کی وجہ سے ایسے حالات پیدا ہوگئے کہ انسان مشقت شدیدہ میں گرفتار ہوگیا اور اس مشقت شدیدہ سے نجات کے لئے کوئی حلال چیز مقدور نہیں' لہٰذا اس کے سوا کوئی حلال دوا یا حلال طریقہ کے مطابق نہ ہونے اور کسی معتمد ڈاکٹر یا حکیم کے اطلاع دینے کی وجہ

سے کہ حرام دواء ہی اس کے لئے مفید ہے' کی بنا پر حاجت کو ضرورت کے قائم مقام کرتے ہوئے تمام امور میں مبیح محظورات مانا جائے گا البتہ یہ خیال رکھا جائے گا کہ ایسی حاجت کی وجہ سے اباحت ہی حاصل ہوگی حرام اشیاء کا استعمال فرض نہ ہوگا جیسا کہ ضرورت کی وجہ سے بعض احوال میں بعض حرام چیزوں کا استعمال فرض ہو جاتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے جب ایسے احوال پیدا ہو جائیں کہ انسان مشقت شدیدہ میں مبتلا ہو جائے اور اس مشقت شدیدہ سے نجات سوائے حرام اشیاء کے اور کسی طرح ممکن نہ ہو اور حرام شی کا دافع مشقت شدیدہ ہونا تجربہ سے یقینی طور پر ثابت ہو گیا ہو اور مفید ہونے کا ثبوت کسی معتمد ڈاکٹر یا حکیم یا کسی دین دار اور پابند شرع انسان نے دیا ہو تو ایسی صورت حال میں حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو کر مبیح محظورات ہو جاتی ہے اور جس طرح ضرورت کی وجہ سے اباحت و رخصت تمام چیزوں میں حاصل ہوتی ہے ایسے ہی اس حاجت کی وجہ سے اباحت و رخصت تمام چیزوں میں حاصل ہوگی جو ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' البتہ فرق کا لحاظ یوں رکھا جائے گا کہ ایسی حاجت سے صرف اباحت ہی حاصل ہوگی کسی صورت میں واجب الاستعمال نہ ہوگا بخلاف ضرورت کے' اس کی وجہ سے بعض احوال میں بعض چیزیں واجب الاستعمال ہو جاتی ہیں۔

۱۵—چونکہ محرمات کی اباحت و رخصت صرف ضرورت ہی کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ حاجت کی وجہ سے بھی حاصل ہوتی ہے بشرطیکہ وہ حاجت کسی وجہ سے ضرورت کے قائم مقام ہو جائے' یہ اور بات ہے کہ ضرورت کی وجہ سے محرمات کی اباحت و رخصت کے ثبوت میں کوئی اختلاف نہیں ہے' لیکن حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت میں اختلاف ہے جیسا ماقبل میں ذکر کیا گیا' اس لئے جب اباحت و رخصت کا ثبوت ضرورت کے ساتھ خاص نہیں ہے تو علاج و معالجہ کے باب میں جو کچھ رخصتیں ملتی ہیں کہ جہاں ضرورت شرعی کا تحقق نہیں صرف حاجت ہی پائی جاتی ہے تو تطبیق کی کوئی ضرورت ہی نہیں کیونکہ اوپر ثابت کیا گیا ہے کہ کبھی کبھی حاجت کی وجہ سے بھی حرام اشیاء کی اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے تو اب کوئی تعارض ہی نہیں ہے کہ تطبیق دی جائے۔

۱۶—ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط کے بیان کے تحت چند چیزیں آتی ہیں' (۱) ضرورت اور حاجت کی بنا پر محرمات کی اباحت ہوتی ہے یا نہیں۔ (۲) اگر ضرورت کی وجہ سے محرمات کی اباحت حاصل ہوتی ہے تو دائمی ہوتی ہے یا ضرورت کے قیام تک ہی ہوتی ہے اور ضرورت کے ختم ہوتے ہی اباحت بھی ختم ہو جائے گی۔ (۳) ضرورت کی وجہ سے کسی چیز میں اباحت' کس چیز میں صرف رخصت حاصل ہوتی اور کہاں ضرورت کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ (۴) اگر حاجت ضرورت کا مقام حاصل کر لیتی ہے تو کن حالات میں۔ (۵) اگر حاجت ضرورت کی طرح کسی چیز کی اباحت میں موثر نہیں تو علاج و معالجہ میں فقہاء کرام کی تصریحات کے درمیان تطبیق کیسے ہوگی' تو ان تمام قاعدوں کی تفصیل سوال (۲) سے لے کر سوال (۱۳) اور (۱۴) کے جوابات میں آچکی ہے' وہاں دیکھا جا سکتا ہے۔

اسی طرح ضرورت کے قواعد کے تحت یہ چیزیں بھی آتی ہیں' (۱) ضرورت کی وجہ سے جس چیز کی اباحت حاصل ہوتی ہے تو کیا وہ

صرف مباح ہی ہوتی ہے یا اس کا استعمال کبھی فرض بھی ہوتا ہے' (۲) ضرورت کی وجہ سے اباحت کا اثر تمام ابواب فقہ' حقوق العباد و معاملات وغیرہ میں ہوتا ہے یا صرف چند ابواب فقہ ہی میں یہ منحصر ہوتا ہے' (۳) جب دو قسم کی ضرورتیں جمع ہو جائیں اور اس میں سے ایک اباحت کا تقاضا کر رہی ہو اور دوسری ضرورت حرمت کا تو اس جگہ عمل کس طرح کیا جائے گا۔

اسی طرح حاجت کے قواعد کے تحت یہ چند چیزیں بھی آتی ہیں۔ (۱) حاجت کی وجہ سے بھی حرام اشیاء کی اباحت حاصل ہو گی یا صرف رخصت ہی حاصل ہو گی' (۲) حاجت کے ذریعے جو اباحت کبھی کبھی ہی سہی حاصل ہوتی ہے' وہ تمام ابواب فقہ میں یا صرف چند ابواب فقہ میں منحصر ہے' (۳) حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے یا نہیں' (۴) اگر حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے تو کن حالات میں' (۵) جب حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے تو ایسی حاجت اور ضرورت کے درمیان حکم کے اعتبار سے کچھ فرق ہو گا یا نہیں وغیرہ چیزیں حاجت کے قواعد کے تحت آتی ہیں' ان سب کا حل مذکورہ بالا جوابات کے ذیل میں آچکا ہے۔

مثلاً ضرورت کے متعلق یہ بات کہ تمام ابواب فقہ میں اباحت حاصل ہو گی یا نہیں تو اس کا بیان سوال (۱۲) کے جواب میں تفصیل سے آچکا ہے۔ اسی طرح حاجت کے متعلق یہ بیان کہ اس کی وجہ سے تمام ابواب فقہ میں رخصت حاصل ہو گی یا چند ابواب فقہ ہی میں منحصر ہے تو اس کا جواب مواقع استعمال کے ضمن میں تفصیل سے آچکا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ جملہ قواعد و ضوابط جو ضرورت سے متعلق ہے یا حاجت سے متعلق ہے اس کی تحدید ماقبل کے بیان میں تفصیل سے کر دی گئی ہے۔ واللہ اعلم بما ھو مراد السائل۔

۱۷۔ فقہاء کرام سے استثنائی احکام کے متعلق حالات کی رعایت کرتے ہوئے پانچ مراتب کا تذکرہ ملتا ہے جیسا کہ سوال میں تحریر کیا گیا ہے۔ ضرورت' حاجت' منفعت' زینت اور فضول' چنانچہ مشہور شامی فقیہ علامہ احمد الحموی نے الاشباہ والنظائر کے حاشیہ میں محقق ابن ہمام کے حوالہ سے ذکر کیا ہے اور ہر ایک کی تعریف اور حکم بھی ذکر کیا ہے' چنانچہ لکھتے ہیں کہ ضرورت یہ ہے کہ انسان مجبوری کی اس حالت کو پہنچ جائے کہ اگر حرام اشیاء کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے یا ہلاک ہونے کے قریب ہو جائے تو ضرورت کا حکم یہ ہے کہ ایسی حالت میں حرام اشیاء کا استعمال مباح ہو جاتا ہے' قطع نظر اس بات سے کہ صرف اباحت ہی ہوتی ہے یا واجب الاستعمال ہو جاتا ہے۔ اور حاجت کی تعریف بطور تشبیہ یوں بیان فرمایا کہ جیسے کوئی بھوکا کھانے کی کوئی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہ ہو البتہ مصیبت و پریشانی میں مبتلا ہو جائے تو اس حالت کی وجہ سے حرام اشیاء کا استعمال مباح تو نہیں ہوتا البتہ عبادات میں کچھ رخصت حاصل ہو جاتی ہے' جیسے روزہ کی حالت میں حاجت کی وجہ سے افطار جائز ہو جاتا ہے لیکن اس کی قضاء ضروری ہو گی۔ اور منفعت کی تعریف بھی بطور تشبیہ یوں بیان فرمایا کہ جیسے کوئی شخص گیہوں کی روٹی' بکری کا گوشت اور مرغن کھانے کا خواہش مند ہو۔ اور زینت جیسے کوئی شخص حلوا یا میٹھا پسند کرتا ہو۔ اور فضول یہ ہے کہ کوئی شخص حرام و حلال کی تمیز کے بغیر اپنی خواہشات پوری کرنا چاہے تو مو خر الذکر تینوں صورتوں میں نہ کسی طرح کی کوئی اباحت حاصل ہو گی اور نہ تخفیف' اور یہ تینوں قسمیں نہ اباحت کا سبب بنتی ہیں اور نہ کسی تخفیف کا۔

(حاشیہ حموی بر الاشباہ لابن نجیم صفحہ ۱۲۲ مطبوعہ رحیمیہ)

۱۸—وہ حاجت جو ضرورت کا درجہ حاصل کرتی ہے جیسا کہ قاعدہ لکھا ہے "**الحاجة تنزل منزلة الضرورة**"۔ (**الاشباہ صفحہ ۹۱ مطبوعہ** بیروت) وہ افراد و اشخاص کی مخصی حاجتوں تک محدود نہیں ہے بلکہ جس طرح مخصی حاجت ضرورت کا مقام حاصل کرتی ہے اسی طرح اجتماعی حاجات میں بھی حاجت ضرورت کا مقام حاصل کرلیتی ہے' جیسے الاشباہ لابن نجیم میں ہی مذکورہ قاعدہ کے بعد لکھا ہے "**خاصة کانت او عامة**" جس سے واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ حاجت جو ضرورت کی قائم مقام ہوتی ہے وہ صرف مخصی اور انفرادی حاجتوں تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ اجتماعی حاجات بھی کبھی کبھی ہی سہی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ چنانچہ اوپر درمختار کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ متاخرین نے تداوی بالحرام کی اجازت دی ہے تو وہ اس بنا پر کہ حاجت خواہ مخصی ہو یا اجتماعی' ضرورت کے مقام کو حاصل کرکے مبیح محظورات ہو جاتی ہے۔ اور اسی وجہ سے کہ حاجت خواہ مخصی ہو یا اجتماعی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ سلم' **استصناع** اور استقراض بالربح کی اجازت اجتماعی ضرورت کی بنا پر دی گئی ہے (**الاشباہ لابن نجیم صفحہ ۹۱**)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ وہ حاجت جو ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے وہ خواہ مخصی ہو یا اجتماعی دونوں صورتوں میں ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ مخصی و انفرادی حاجت تک محدود نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ضرورت سے متعلق تمام سوالوں کے جواب کا خلاصہ :

(۱)---- ضرورت باعتبار لغت حاجت اور ضرر کو کہتے ہیں۔ باب نصر سے استعمال ہوتا ہے نقصان دینا' اور بمعنی الی: مجبور کرنا۔

ضرورت باعتبار شرع: مکلف کا مجبوری اور تنگی کی وجہ سے ایسی حالت کو پہونچ جانا کہ اگر ممنوع چیزوں کا استعمال نہ کرے تو ہلاک ہو جائے یا ہلاک ہونے کے قریب ہو جائے۔

مواقع استعمال: ضرورت کا استعمال کسی خاص فقہ کے باب کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ بعض صورتوں کے علاوہ تمام ابواب فقہ ضرورت کے مواقع استعمال ہیں اور تمام ابواب فقہ میں ضرورت کی وجہ سے ممنوع چیزوں میں اباحت و رخصت حاصل ہوگی۔

ضرورت کا مصداق: وہ ضرورت ہے جو بمعنی اضطرار ہو کیونکہ اس کے بغیر ضرورت کا **تحقق** ہی نہیں ہوتا۔

(۲)---- **حاجت باعتبار لغت خواہش۔ آرزو'**

حاجت باعتبار شرع: وہ شی ہے کہ انسان اس کا محتاج تو ہو لیکن اس کے نہ ہونے کی وجہ سے انسان ہلاک نہ ہو بلکہ سخت مصیبت اور پریشانی میں مبتلا ہو جائے۔

مواقع استعمال: عمومی حالت میں حاجت کا استعمال عبادات میں ہوگا کہ حاجت کی وجہ سے عبادات میں کچھ رخصتیں حاصل ہو جائیں گی اور اگر حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو جائے تو ایسی حالت میں بعض صورتوں کے علاوہ تمام ابواب فقہ میں حاجت کا اثر

ہو گا۔

حاجت کا مصداق: حالات کی رعایت کرتے ہوئے استثنائی احکام کے سلسلے میں فقہاء کرام سے جو پانچ چیزوں کا ثبوت ملتا ہے اس میں سے دوسری چیز حاجت کا مصداق ہے کہ اس کی وجہ سے عام حالات میں کوئی حرام شی حلال نہیں ہوتی البتہ کچھ رخصتیں عبادات میں حاصل ہو جاتی ہیں۔

(۳)--- ضرورت و حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کا اثر اباحت و رخصت کے سلسلے میں تمام ابواب فقہ میں ہوتا ہے اور حاجت کا اثر عام حالات میں تمام ابواب فقہ میں نہیں ہوتا ہے۔

ضرورت و حاجت کے درمیان تعلق یہ ہے کہ اس کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے کہ بعض حالات میں صرف ضرورت کا وجود ہوتا ہے اور بعض جگہ صرف حاجت کا اور کبھی دونوں کا ایک ساتھ وجود ہو جاتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ حاجت کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے تو دونوں کے درمیان تساوی ہو جاتا ہے لیکن پھر دونوں میں فرق ملحوظ ہوتا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے بعض چیزیں واجب الاستعمال ہو جاتی ہیں لیکن حاجت کی وجہ سے کوئی چیز واجب الاستعمال کبھی نہیں ہوتی۔

(۴)--- شریعت میں ضرورت کا بہت حد تک اعتبار کیا گیا ہے اور یہ اعتبار صرف چند ابواب فقہ ہی میں نہیں بلکہ بعض مستثنیٰ صورتوں کے علاوہ تمام ابواب فقہ میں ضرورت کا اعتبار کر کے حرام و ممنوع چیزوں میں اباحت و رخصت کو ثابت کیا جاتا ہے اور بہت سی صورتوں کی تفصیل بصورت اصول کلیہ قرآن و حدیث میں بھی ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میتہ کا حرام ہونا ثابت کرنے کے بعد حالت مخمصہ میں حلال کردیا اور مردوں کے لئے سونے کا استعمال حرام ہونے کے باوجود حضرت عرفجہؓ کے لئے سونے کی ناک بنوانے کا جواز خود قرآن و حدیث سے ثابت ہے۔ اس لئے کہا جائے گا کہ شریعت نے بہت حد تک ضرورت کا اعتبار کیا ہے۔

(۵)--- محرمات کی صاحب توضیح و تلویح کے بیان کے مطابق اولاً تین قسمیں ہیں' اس میں سے پہلی قسم کی اباحت میں ضرورت کا کوئی دخل و اثر نہ ہو گا' اور قسم ثالث جو دو قسمیں ہیں ان میں سے پہلی قسم یعنی جو حقوق اللہ سے متعلق ہو اس میں اباحت ضرورت وغیرہ کی وجہ سے ثابت نہ ہوگی ہاں اس میں کچھ رخصتیں حاصل ہو جائیں گی' اور قسم دوم یعنی وہ حقوق جس کا تعلق بندوں سے ہے تو اگر وہ حق صاحب حق کی اجازت سے غیر کے لئے مباح الاستعمال ہو جاتا ہے تو اس میں ضرورت کا بھی اثر ہو گا کہ ضرورت کی وجہ سے مباح ہو جائیں گی' اور وہ حق جو صاحب حق کی اجازت سے بھی مباح الاستعمال نہیں ہوتا اس کی اباحت میں ضرورت کا کوئی دخل و اثر نہ ہو گا' اور محرمات کی دوسری قسم میں پوری طرح ضرورت کا دخل و اثر ہو گا۔

(۶)--- ضرورت کے اعتبار کا حکم محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں یہ ہے کہ محرمات کی قسم ثانی کا استعمال حالت اکراہ میں واجب ہو جاتا ہے کہ اگر حالت اکراہ میں محرمات کی قسم ثانی کا استعمال نہ کرے اور ہلاک ہو جائے تو عنداللہ گنہگار ہو گا' اور حالت مخمصہ میں میتہ کا استعمال مباح ہو جاتا ہے کہ اگر استعمال کرلے تو کوئی گناہ نہ ہو گا' اور اگر کسی شخص کو اجراء کلمہ کفر یا ترک نماز وغیرہ پر الجاء کی حد تک مجبور کیا جائے تو ایسی حالت میں رخصت حاصل ہو گی کہ اجراء کلمہ کفر وغیرہ کی حرمت تو ختم نہیں ہو گی البتہ اگر ایسی حالت میں

کلمہ کفر کو زبان سے جاری کرے بشرطیکہ دل مطمئن ہو یا نماز و روزہ ترک کردے تو گناہ نہ ہوگا لیکن اس کی قضا لازم ہوگی۔

(۷)---ضرورت معتبرہ کی پانچ شرطیں ہیں: (۱) اضطرار کی حالت کا ہونا' (۲) حرام چیزوں کے علاوہ کسی حلال چیز کا موثر نہ ہونا' (۳) حرام شی سے ضرر کا ازالہ یقینی طور پر ثابت ہونا' (۴) حرام اشیاء کے استعمال سے حصول لذت مقصود نہ ہونا' (۵) قدر ضرورت سے زائد کا استعمال نہ کرنا' اور ایک شرط کا اضافہ کردیا جائے تو بہتر ہوگا وہ یہ کہ ضرورت کا ضرورت ہونا کسی دیندار' پابند شرع اور متقی شخص کے قول سے ثابت ہوا ہو اور اس کا اعتبار کرکے کسی قاضی یا مفتی نے فیصلہ کیا ہو یا فتویٰ دیا ہو۔

ضرورت معتبرہ کے لئے چند ضابطے ہیں: (۱) ضرورت کی وجہ سے ممنوع اشیاء کی اباحت حاصل ہوگی' (۲) یہ ضرورت کی بنا پر حاصل شدہ اباحت دائمی نہ ہوگی' (۳) ضرورت کی وجہ سے بعض چیزوں میں اباحت' بعض میں رخصت حاصل ہوگی اور بعض جگہ ضرورت کا کوئی اثر نہ ہوگا' جیسے کہ کسی شخص کو زنا کرنے پر مجبور کیا جائے تو کسی طرح زنا جائز نہ ہوگا' (۴) ضرورت کی وجہ سے بعض اشیاء کا استعمال واجب ہو جاتا ہے' (۵) ضرورت کا مستثنیٰ صورتوں کے علاوہ تمام ابواب فقہ میں اثر ہوتا ہے' (۶) جب دو قسم کی ضرورت جمع ہو جائے تو اعلیٰ کا اعتبار کیا جائے گا' (۷) یہ ہے کہ دفع مضرت جلب منفعت سے اولی اور بہتر ہے وغیرہ ضرورت معتبرہ کے لئے یہ ضابطے بیان کئے جاتے ہیں۔

ضرورت معتبرہ کے حدود: اس کی حد کم سے کم یہ ہے کہ اس کی وجہ سے رخصت حاصل ہو جاتی ہے' اور زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے بعض چیزوں کا استعمال واجب اور ترک باعث گناہ ہو جاتا ہے لیکن بعض چیزیں ایسی ہیں کہ اس میں اباحت کا کوئی اثر ضرورت کی وجہ سے ظاہر نہیں ہوتا لہٰذا اس میں اس کی کوئی حد مقرر نہیں کی جا سکتی ہے۔

(۸)---ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت استثنائی ہوتی ہے۔

(۹)---ضرورت کے اسباب یعنی وہ امور جو ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں وہ بقول امام جصاص دو ہیں: (۱) الجوع' (۲) الاکراہ۔

(۱۰)---عرف اور عموم بلویٰ کا ضرورت سے تعلق یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت پائی جاتی ہے اور عرف اور عموم بلویٰ ایک مستقل اصل ہے جیسا کہ الاشباہ کی عبارت **"حتی جعلوا فلک اصلا"** سے سمجھ میں آرہا ہے۔

(۱۱)---صاحب توضیح و تلویح کی بیان کردہ تفصیل و تقسیم کے مطابق قسم اول یعنی جو محرمات کی تین قسمیں ہیں ان میں سے جو قسم اول ہے اس میں ضرورت کا کوئی اثر نہ ہوگا' اور قسم ثالث کی صورت اول میں رخصت حاصل ہوگی قضا کی شرط کے ساتھ' اور قسم ثالث کی صورت ثانی میں اگر صاحب حق کی اجازت سے وہ حق غیر کے لئے مباح ہو جاتا ہے تو اس میں ضرورت کا اثر ہوگا اور اگر صاحب حق کی اجازت سے بھی مباح نہ ہوتا ہو تو ضرورت کا بھی کوئی دخل و اثر نہ ہوگا۔ اس کے علاوہ باقی تمام محرمات کے حق میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت حاصل ہوگی' چند ابواب ہی ضرورت کی تاثیر کا محل نہیں ہیں۔ اور مذکورہ بالا بیان سے اس کی اصولی تحدید بھی ہو جاتی ہے کہ کس حرام شی پر ضرورت کی وجہ سے اباحت و رخصت کا اثر ہوگا اور کہاں کوئی اثر نہ ہوگا۔

(۱۲)--- حقوق العباد میں سے وہ حق جو صاحب حق کے مباح کرنے کی وجہ سے مباح ہو جاتے ہیں تو اس کی اباحت میں ضرورت کا اثر ہو گا' اور وہ حق کہ جس کو اگر صاحب حق مباح کر بھی دے تب بھی اباحت حاصل نہیں ہوتی تو اس جگہ ضرورت کا کوئی اثر نہ ہو گا۔ اور معاملات کے مسائل میں بلا فرق و امتیاز ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت حاصل ہو گی۔

(۱۳)---- وہ حاجت جو ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے تو اس کی وجہ سے بعض صورتوں اور قسموں کے علاوہ تمام محرمات متاثر ہوتی ہیں مگر اس لحاظ کے ساتھ کہ ایسی حاجت سے جو اباحت حاصل ہو گی وہ صرف مباح ہی رہے گی کبھی بھی واجب نہ ہو گی لیکن اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ بعض وقعہ ضرورت کی بنا پر حرام اشیاء کا استعمال واجب اور ترک حرام ہو جاتا ہے۔ اسی بیان سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ محرمات کی اباحت صرف ضرورت ہی کی وجہ سے نہیں ہوتی ہے بلکہ حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے لحاظ مذکور کے ساتھ۔

(۱۴)--- جب ایسے احوال پیدا ہو جائیں کہ انسان مشقت شدیدہ میں گرفتار ہو جائے اور حرام اشیاء کے علاوہ کے ذریعہ اس مشقت شدیدہ سے نجات ممکن نہ ہو' حرام شی کا دافع مشقت ہونا یقینی طور پر ثابت ہو گیا ہو تو ایسے حالات میں حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

لہذا جہاں جہاں اباحت و رخصت ضرورت کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے ان تمام جگہوں میں ایسی حاجت سے بھی اباحت و رخصت حاصل ہو گی اور جہاں ضرورت کا کوئی اثر نہیں ہو وہاں ایسی حاجت کا بھی کوئی اثر نہ ہو گا البتہ دونوں کی درمیان جو اصطلاحی فرق ہے اس کا لحاظ ضرور ہو گا۔

(۱۵)--- چونکہ اباحت و رخصت جیسے ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے ایسے ہی حاجت سے بھی اباحت و رخصت ثابت ہوتی ہے دونوں میں کوئی تعارض نہیں' اس لئے فقہاء کرام کی تصریحات **تداوی بالحرام لغیر موضع الاضطرار** کے جواز کی جو ملتی ہیں ان کو تطبیق دینے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ تطبیق تو وہاں دی جاتی ہے جہاں تعارض ہو اور یہاں کوئی تعارض نہیں لہذا کسی تطبیق کی ضرورت نہیں۔

(۱۶)--- ضرورت سے متعلق قواعد و ضوابط کا بیان یہ ہے (۱) **الضرورات تبیح المحظورات**' (۲) **ما جاز لعذر بطل بزوالہ**' (۳) **اذا تعارض المفسدتان روعی اعظمھما**' وغیرہ جس کی تفصیل سوال نمبر ایک سے بارہویں سوال کے جواب میں دیکھا جا سکتا ہے۔ حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط کا بیان یہ ہے: (۱) حاجت عبادات کی رخصت میں موثر ہے دوسری چیزوں میں نہیں' (۲) حاجت کی وجہ سے عبادات کے ترک پر گناہ نہ ہو گا لیکن اس کی حرمت باقی رہے گی اس لئے اس کی قضا لازم ہو گی' (۳) حاجت کبھی کبھی ضرورت کا مقام حاصل کر لیتی ہے تو مبیح محظورات ہو جاتی ہے۔

(۱۷)--- فقہاء کرام سے حالات کی رعایت کرتے ہوئے استثنائی احکام کے سلسلہ میں صورتوں کا پتہ ملتا ہے' ان میں سے پہلی قسم مبیح محظورات ہوتی ہے' دوسری قسم کی وجہ سے صرف عبادات میں رخصت ملتی ہے اور آخر کی تین قسمیں نہ کسی اباحت کا سبب بنتی ہیں اور نہ کسی تخفیف کا سبب بنتی ہیں۔

(۱۸)--- حاجت جو کبھی کبھی ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے وہ شخصی و انفرادی حاجتوں تک ہی منحصر نہیں بلکہ امت کی اجتماعی حاجت بھی ضرورت کا مقام حاصل کر لیتی ہے۔ اور جب امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جا سکتا ہے۔

ضرورت سے متعلق سوالات کے جوابات

از — مولانا محمد طاہر مدنی صاحب،
استاد جامعۃ الفلاح

ا۔ "ضرورت" کی لغوی تشریح صاحب "لسان العرب" نے ان الفاظ میں کی ہے :

" و الضرورة الضرة (شدة الحال) يقول الليث : الضرورة اسم لمصدر الاضطرار، تقول : حملتني الضرورة على كذا و كذا، و قد اضطر فلان الى كذا و كذا، و قوله عزوجل : " فمن اضطر غير باغ ولا عاد " اى فمن الجئ الى اكل الميتة و ما حرم و ضيق عليه الامر بالجوع، واصله من الضرر و هو الضيق (لسان العرب)

اور "المعجم الوسيط" میں اس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے۔ "الضرورة : الحاجة و الشدة لا مدفع لها و المشقة" ج ضرائر۔

اصطلاحی تعریف : هي الخوف على النفس من الهلاك علما او ظنا۔ (الفقه الاسلامي و ادلته)

یعنی ضرورت یقینی یا ظنی طور پر ہلاک ہونے کے اندیشہ کا نام ہے۔

ابن قدامہ نے ضرورت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :

ان الضرورة المبيحة هي التي يخاف التلف بها ان ترك الاكل، قال احمد : اذا كان يخشى على نفسه سواء كان من جوع او يخاف ان ترك الاكل عجز عن المشي و انقطع عن الرفقة فهلك او يعجز عن الركوب فيهلك و لا يتقيد ذلك بزمن محصور (المغني لابن قدامه)

ضرورت کی ایک تعریف یہ کی گئی ہے :

ما يترتب على عصيانها خطر كما في الاكراه الملجي و خشية الهلاك جوعا (المدخل الفقهي العام)

مذکورہ تعریفات میں اگرچہ ہلاک ہونے کے اندیشہ کا ذکر ہے تاہم فقہاء نے اسے اضطرار کے لئے شرط قرار نہیں دیا ہے، ذیل کی عبارت سے اس پر روشنی پڑتی ہے۔ ولا يشترط تحقق الهلاك بالامتناع عن المحظور بل يكفي ان يكون الامتناع مفضيا الى وهن لا يحتمل او اكد صحيه۔ (المدخل الفقهي العام)۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ شدید کمزوری اور جسمانی معذوری کا اندیشہ بھی اضطرار کی سرحد میں داخل کرنے کے لئے کافی ہے۔

فقہاء نے ضرورت و اضطرار کی وجہ سے حرام اشیاء کو استعمال کرنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ ڈاکٹر کے سامنے علاج کی غرض سے کشف عورۃ جائز ہے، بھوک اور پیاس کی ناقابل برداشت شدت ہو اور کوئی حلال چیز میسر نہ ہو تو مردار، خنزیر اور شراب کا استعمال جائز ہے کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے :

" فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم"

قرآن کریم میں محرمات کے ذکر کے ساتھ یہ استثناء متعدد مقامات پر مذکور ہے' انہیں آیات کی روشنی میں فقہاء نے یہ قاعدہ مستنبط کیا ہے۔

"الضرورات تبیح المحظورات"

۲۔ صاحب لسان العرب نے حاجت کی لغوی تشریح ان الفاظ میں کی ہے :

" الحاجۃ و الحائجۃ: المأربۃ معروفۃ و قولہ تعالی: " و لتبلغوا علیھا حاجۃ فی صدورکم" قال ثعلب: یعنی الاسفار' و جمع الحاجۃ حاج و حوج۔ (لسان العرب)

المعجم الوسیط میں اس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے:

" الحاجۃ و الحائجۃ: ما یفتقر الیہ الانسان و یطلبہ" (المعجم الوسیط)

ان دونوں تشریحات سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ لغوی اعتبار سے حاجت مطلق ضرورت کو کہتے ہیں۔ انسانی زندگی میں پیش آنے والی عام ضرورت کی چیزیں حوائج میں داخل ہیں۔

حاجت کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:

" ھی ما یترتب علی عدم الاستجابۃ الیھا عسر و صعوبۃ" ۔ (المدخل الفقہی العام)

یعنی حاجت وہ چیز ہے جس کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے دشواری اور تنگی ہو۔

فقہاء نے شرعی اصولوں کی روشنی میں یہ قاعدہ وضع کیا ہے:

" الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ "

یعنی محرمات کی اباحت کے لئے اضطرار کی طرح حاجت بھی کافی ہو جاتی ہے عمومی حاجت ہو یا کسی گروہ خاص کی۔

اس قاعدے کا مفہوم یہ ہے کہ شریعت میں جو استثنائی سہولتیں دی گئی ہیں وہ صرف اضطراری احوال کے لئے ہی خاص نہیں ہیں بلکہ اس سے کم درجے کی ضروریات بھی ان کے جواز کے لئے کافی ہیں۔ مثال کے طور پر بیع سلم کی اجازت ہے حالانکہ وہ بیع معدوم میں داخل ہے لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر اسے جائز قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح ضرورت کے پیش نظر دخول الحمام بالاجرۃ جائز ہے حالانکہ مدت اور استعمال ہونے والے پانی کی مقدار مجہول ہوتی ہے۔ زمانے کے تغیر کی وجہ سے احکام میں تبدیلی اور عرف کی رعایت بھی اسی قبیل کی چیز ہے۔

۳۔ ضرورت حالت اضطرار اور مجبوری کی انتہائی کیفیت کا نام ہے جب کہ حاجت سے مراد سخت دشواری اور تنگی کی کیفیت ہے۔ دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت پائی جاتی ہے کیونکہ اضطرار کی حالت میں دشواری اور تنگی تو موجود ہوتی ہی ہے۔ مبیح محرمات

ہونے کے لحاظ سے ان دونوں میں دو اہم فروق پائے جاتے ہیں۔

۱۔۔۔ اضطرار کی وجہ سے حرام چیز مباح ہو جاتی ہے چاہے یہ اضطرار جماعت کو درپیش ہو یا کسی فرد خاص کو' برخلاف حاجت کے کہ وہ مبیح محظورات اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ ایک جماعت کو درپیش ہو' کیونکہ ہر شخص کی حاجات جدا جدا ہوتی ہیں اور تمام لوگوں کے لئے الگ قانون نہیں بنایا جا سکتا۔ البتہ اضطرار چونکہ ایک نادر الوقوع چیز ہے اور اس کا دباؤ بڑا سخت ہوتا ہے اس لئے وہ مطلقاً موثر ہے۔

۲۔۔۔ اضطرار کی وجہ سے جو چیز مباح ہوتی ہے وہ حالت اضطرار اور شخص مضطر کے ساتھ خاص ہوتی ہے جونہی حالت اضطرار ختم ہوئی اباحت ختم ہو جاتی ہے' لیکن لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر جو چیز مباح ہوتی ہے اس کی اباحت تمام لوگوں کے لئے ہوتی ہے اور دائمی ہوتی ہے۔

۵'۴۔۔ شریعت نے ضرورت و اضطرار کی وجہ سے محرمات کو مباح قرار دیا ہے۔ قرآن مجید میں محرمات کے ذکر کے ساتھ مجبوری کی حالت کو مستثنیٰ کیا گیا ہے البتہ اس کے ساتھ "غیر باغ ولا عاد" کی قید بھی لگائی ہے یعنی حالت واقعی مجبوری کی ہو' لذت طلبی محرک نہ ہو اور بقدر ضرورت ہی اس اباحت سے فائدہ اٹھایا جائے۔ چنانچہ فقہاء نے اسی کی روشنی میں "الضرورة تقدر بقدرها" کا اصول مقرر کیا ہے۔ مجبوری کی حالت میں انسان محرمات کو استعمال تو کر سکتا ہے لیکن ناگزیر ضرورت کی حد کے اندر رہتے ہوئے محرمات شرعیہ کی اباحت میں اضطرار کا دخل واثر ایک مسلہ امر ہے۔

۶۔۔۔ اضطرار کی وجہ سے جو تاثیر ہوتی ہے وہ نفی گناہ کی حد تک ہوتی ہے' اور یہ تاثیر اجازت کی قبیل کی ہے نہ کہ وجوب کی' کیونکہ اضطرار کی وجہ سے محرمات کے استعمال کی اجازت ایک رخصت ہے اگر کوئی عزیمت پر عمل کرنا چاہے تو کر سکتا ہے' جس طرح سے شریعت کی عام رخصتیں واجب نہیں ہیں اسی طرح یہ بھی ہے۔

۷۔۔۔ ضرورت معتبرہ کے شرائط و ضوابط حسب ذیل ہیں:

الف:۔ ضرورت و اضطرار کی حالت بالفعل موجود ہو' متوقع ہونے کی وجہ سے اباحت کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

ب:۔ استعمال محرم کے علاوہ اور کوئی راستہ مضطر کے لئے نہ ہو۔

ج:۔ استعمال محرم کا محرک بالکل واضح ہو یعنی نفس کے ہلاک یا کسی عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ۔

د:۔ بعض محرمات کسی حال میں مباح نہیں ہو سکتے' مثلاً زنا' قتل' اور کفر۔

ھ:۔ مضطر بقدر ضرورت ہی حرام چیز کا استعمال کرے۔

و:- علاج کی صورت میں قابل اعتماد ڈاکٹر کی تجویز ہی پر حرام شی کا استعمال مباح ہو سکتا ہے۔(الفقہ الاسلامی وادلتہ)

۸---ضرورت واضطرار پر مبنی حکم کی حیثیت ایک استثنائی صورت ہوتی ہے۔

۹---ضرورت کے اسباب یہ امور ہیں' ہلاک ہونے کا اندیشہ یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا ڈر یا شدید کمزوری لاحق ہونے کا خطرہ' اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ استعمال حرام سے اجتناب کی صورت میں جب استعمال حرام سے زیادہ سنگین صورت پیدا ہو رہی ہو تو حرام کا استعمال مباح ہو جائے گا' جان کی حفاظت اکل خنزیر کی رعایت سے زیادہ اہم چیز ہے۔البتہ تین محرمات ایسے ہیں جو کسی صورت میں مباح نہیں ہو سکتے یعنی کفر' قتل اور زنا۔

۱۰---"عرف" اور "عموم بلویٰ" کی بنا پر رخصت واباحت کا حکم "حاجت" کے تحت ہے' لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر عرف کا لحاظ کیا جاتا ہے اور اس کی روشنی میں رخصت حاصل ہوتی ہے۔

۱۱---ضرورت کی بنا پر اباحت ورخصت تمام محرمات کے لئے ہے بجز تین چیزوں کے اور وہ یہ ہیں: کفر' زنا اور قتل۔

" ومن المحظورات مالا يباح بحل' و ان كان الاضطرار يخفف اثم بعضها و هى ثلاثة : الكفر والقتل والزنى "

(المدخل الفقهى العام)

۱۲---حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بناء پر اباحت رفع گناہ کی حد تک ہوتی ہے' مسقط ضمان نہیں ہوتی ہے۔ چنانچہ اصول یہ ہے کہ: "الاضطرار لا يبطل حق الغير" اب اگر کوئی جان بچانے کے لئے کسی دوسرے شخص کا کھانا مجبوراً کھالیتا ہے تو اسے قیمت ادا کرنی ہوگی۔

۱۳- ۱۴--- حاجت بھی محرمات کی اباحت میں موثر ہوتی ہے اور فقہاء نے اسے ضرورت کا قائم مقام قرار دیا ہے' چنانچہ اس ضمن میں اصول یہ ہے :

" الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة " (المدخل الفقهى)

یعنی محرمات کی اباحت کے لئے حاجت بھی ضرورت کی طرح موثر ہوتی ہے' پوری امت کی حاجت ہو یا کسی خاص گروہ کی۔ جس طرح "ضرورت" کی وجہ سے شرعی سہولتیں حاصل ہوتی ہیں اسی طرح "حاجت" بھی ان کی اباحت میں موثر ہے۔ جیسے بیع سلم کی اجازت' نزول الحمام بالاجرة کی اجازت' اور عرف کی وجہ سے جو رعایت ہوتی ہے وہ بھی حاجت ہی کے تحت ہے۔

۱۵---یہ تاثیر "ضرورت" کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

۱۶---بنیادی قواعد فقیہ میں ایک اہم قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" ہے یعنی مشقت کی وجہ سے آسانی حاصل ہوتی ہے۔ اسلامی شریعت کی بنا یسر اور سہولت پر ہے' اس لئے جب شدید مشقت ہوگی تو آسانی پیدا کی جائے گی۔ اس قاعدے کی بنیاد اللہ تعالیٰ کے یہ ارشادات ہیں:

"يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" "و ما جعل عليكم في الدين من حرج"

البتہ مشقت معتبرہ وہ ہے جو عام حدود سے متجاوز ہو کیونکہ طبعی مشقت تو کچھ نہ کچھ واجبات دینیہ میں موجود ہے۔

مذکورہ بنیادی قاعدے سے یہ اصول ماخوذ ہے "الضرورات تبيح المحظورات" البتہ اس کے ساتھ دو اصولی قیود ہیں' "الضرورة تقدر بقدرها" اور "الضرورة لا تبطل حق الغير۔"

مذکورہ بنیادی قاعدے ہی سے یہ اصول بھی متفرع ہے: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة"۔

۱۸---امت کی اجتماعی حاجات اگر مشقت شدیدہ کے درجے میں پہونچ جائیں تو وہ یقیناً مبیح محظورات ہیں کیونکہ حاجت کے سلسلے میں فقہاء نے جو قاعدہ مقرر کیا ہے وہ یہ ہے:

"الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة"

اس قاعدے میں امت کی عمومی حاجت کا صراحتاً ذکر ہے' اور خاصہ سے مراد مخصوص جماعت کی حاجت ہے' ظاہر ہے جب کسی مخصوص جماعت کی حاجت مبیح محظورات بن سکتی ہے تو امت کی عام حاجت تو بدرجہ اولیٰ اس کی مستحق ہے۔

☆ ☆ ☆

ضرورت

از-- جناب مولانا ابو سفیان مفتاحی صاحب
مفتاح العلوم، مئو

ضرورت باعتبار لغت حاجت کو کہتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں ضرورت کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے گا (حموی علی الاشباہ صفحہ ۱۰۸)

حضرات فقہاء رضی اللہ عنہم کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال و مصداق :

ایک اصولی مسئلہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے انسانی جان کو بہت معظم و مکرم بنایا ہے وہ در حقیقت اللہ تعالی کی ایک مقدس امانت ہے جو انسان کے سپرد کی گئی ہے اسی لئے اس کے ضائع کرنے کی ضرورت کو سنگین جرم اور سخت حرام قرار دیا ہے، اس مقدس امانت کی حفاظت کے لئے بھی بڑے سامان تیار کئے ہیں اور جان بچانے اور تکلیف دور کرنے کے لئے ان کے استعمال کو نہ صرف جائز قرار دیا ہے بلکہ اس کا حکم فرمایا ہے۔ ایک بیمار کے پاس اگر کوئی ایسی دوا یا تدبیر علاج موجود ہے جس کے استعمال سے اس کی جان یقینی طور سے بچ سکتی ہے تو اس کا استعمال ضروری قرار دیا ہے۔

حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالی نے کوئی بیماری ایسی نہیں پیدا کی جس کی دوا نہ پیدا کی ہو، تجربہ اور مشاہدہ گواہ ہے کہ ہر خطے اور ہر طبقے کے انسان میں جس طرح کی بیماریاں پیدا ہوتی ہیں، اسی خطہ میں اس کی دوائیاں بھی پیدا ہوتی ہیں جن موسموں میں خاص امراض رونما ہوتے ہیں انہیں موسموں میں ازالہ مرض کی غذائیں اور دوائیں بھی حق تعالی پیدا فرماتے ہیں۔

انسانی جان کو بچانے کے لئے حالت اضطرار میں خاص شرائط کے ساتھ بہت سے وہ کام اور وہ چیزیں اس کے لئے جائز کردی ہیں جو عام حالات میں حرام ہیں، کلمہ کفر سے بڑھ کر کوئی جرم و گناہ اسلام میں نہیں ہو سکتا مگر کوئی شخص زبان سے کلمہ کفر بولنے پر ایسا مجبور کردیا جائے کہ اگر یہ کلمہ کفر نہ بولے تو اس کا قتل کردیا جانا یقینی ہو تو ایسی حالت میں زبان سے کلمہ کفر بولنے کی بھی اجازت دی گئی ہے جب کہ دل اسلام و ایمان پر جما ہوا ہو۔

قال اللہ تعالی: " من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان " (سورہ نحل) جو شخص ایمان لائے پیچھے اللہ کے ساتھ کفر کرے مگر جس شخص پر زبردستی کی جائے بشرطیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اسی طرح جو شخص بھوک و پیاس سے مر رہا ہو اس کے لئے خاص شرائط و حدود کے اندر حرام و نجس چیزوں کو استعمال کرکے جان بچالینا نہ صرف جائز بلکہ لازم کردیا گیا ہے، ایسی حالت میں شراب، خنزیر اور مردار جانور تک کھا کر جان بچانے کے لئے خود قرآن حکیم کا ارشاد ہے بشرطیکہ اضطراری حالت ہو اور قدر

ضرورت سے زیادہ نہ کھائے' قرآن حکیم کی آیت ذیل کا یہی مطلب ہے " فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ' ' (سورہ بقرہ) پھر بھی جو شخص بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں۔

فی ایتہ اخری فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم' ' (سورۃ المائدۃ) دوسری آیت میں ہے پس جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والا ہے رحمت کرنے والا ہے' قرآن کریم کی آیت مذکورہ میں جس طرح کی ضرورت اور جن شرائط کے تحت کسی حرام کو مباح قرار دیا ہے وہ خود قرآنی دلالت واشارہ کی رو سے یہ ہیں۔

(الف)- جان بچانے کے لئے کوئی جائز صورت نہ رہے۔

(ب)- ناجائز و حرام چیز کے استعمال سے جان بچ جانا یقینی ہو تو اس حالت میں حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے لیکن اس معاملہ میں ان شرائط و قیود کی پوری پابندی ضروری ہے جن کے تحت قرآن کریم کا یہ فیصلہ ہے۔

اضطراری حالت کی مزید تفصیل:

لفظ ضرورت ہی اضطرار سے ماخوذ ہے' ضرورت کے اصطلاحی معنی ابھی معلوم ہو چکے ہیں کہ خطرہ جان کے لئے مخصوص ہے' جس میں جان کی ہلاکت کا خطرہ یقینی نہ ہو وہ ضرورت اضطرار میں داخل نہیں۔

خطرہ جان کا یقینی ہونا بھی قرآن کریم کے ان الفاظ سے ثابت ہے' جن مواقع میں قرآن نے استعمال حرام کی اجازت دی ہے وہ ایسے ہی ہیں جن میں ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے۔

جس صورت میں ہلاکت جان کا خطرہ یقینی نہ ہو' اگرچہ خوف کسی درجہ میں ہو وہ بھی حالت اضطرار نہیں' مثلاً ایک شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہ کہلائے گا جب تک حالات و اسباب قتل ایسے جمع نہ ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو' مثلاً قاتل کے پاس آلات قتل موجود ہیں' یہ شخص تنہا ہے' کسی دوسرے کی امداد کا احتمال نہیں اور خود اپنی طاقت سے اس کا مقابلہ کرکے اپنی جان نہیں بچا سکتا ہے تو یہ شخص شرعاً مضطر کہلائے گا جس کے لئے کلمہ کفر زبان سے کہہ دینے کی یا کسی حرام چیز کے استعمال کی اجازت قرآن کریم نے دی ہے۔

دشمن کے ذریعہ جان کا خطرہ تو ہر شخص محسوس کر سکتا ہے لیکن مرض کے سبب سے جان کا خطرہ ہے یا نہیں اس میں ہر شخص کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا بلکہ کسی ماہر فن معتمد حکیم یا ڈاکٹر کا فیصلہ معلوم کرنا چاہئے' قرآن ہی کے الفاظ سے یہ بھی مستفاد ہے کہ استعمال حرام اس صورت میں جائز ہے جب کہ یہ بھی یقین ہو کہ اس حرام چیز کے استعمال سے جان بچ سکتی ہے۔ اور حرام کے سوا اس کے لئے کوئی دوسری دوا مفید یا موجود نہیں ہے' جیسے بھوکے پیاسے مضطر کو یہ یقین ہوتا ہے کہ حرام لقمہ کھانے یا ناپاک گھونٹ پینے سے جان بچ جائے گی تو جس صورت میں حرام کے سوا کوئی اور دوا بھی ایسی موجود ہے جس سے جان کا خطرہ ٹل سکتا ہے یا حرام دوا کے کارگر ہونے اور اس سے جان

بچ جانے کا یقین نہ ہو تو ایسی صورت میں استعمال حرام جائز نہیں ہوگا۔

اس اضطراری حالت میں بھی بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں' مثلاً ایک شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کرو ورنہ میں تمہیں قتل کرتا ہوں تو یہ حالت اگرچہ اضطرار کی ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینا حلال نہیں کیونکہ دونوں انسانوں کی جان یکساں محترم ہے' البتہ دوسرے شخص کا مال ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کیا جائے تو مال غیر کو ضائع کرکے اپنی جان بچالینا جائز ہے کیونکہ مال کا بدل بذریعہ ضمان ہو سکتا ہے' فقہاء رضی اللہ عنہم کی تصریحات دیکھئے۔ مندرجہ ذیل کتابوں میں: شرح السیر الکبیر صفحہ ۲۶۹' ج ۳۔ فتاوی عالمگیری صفحہ ۳۵۵ جلد ۵' رد المحتار صفحہ ۲۹۸ جلد ۴۔ تکملہ بحر الرائق صفحہ ۲۳۳ جلد ۸۔ الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۱۲۔ در مختار و رد المحتار صفحہ ۱۹۴ جلد ۱۔ شرح المہذب للنووی صفحہ ۳۱ جلد ۹۔ المغنی لابن قدامہ صفحہ ۵۹۶ جلد ۸۔ (کذا فی جواہر الفقہ صفحہ ۲۶ تا ۳۲ جلد ۲)۔

خلاصہ بحث:

مذکورہ بالا تصریحات سے بنص قرآن و باجماع امت اضطراری حالات میں حرام چیزوں کا بقدر ضرورت استعمال کرکے جان بچالینے کا جائز ہونا ثابت ہوا۔

حاجت:

باعتبار لغت اس کا اطلاق نفس احتیاج پر ہوتا ہے اور شئی محتاج الیہ پر بھی ہوتا ہے اور شیخ ابو هلال رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حاجت مقدار مطلوب سے کمی اور قصور کو کہتے ہیں' (تاج العروس صفحہ ۴۹۵ جلد ۵)

اصطلاح شرع میں حاجت کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہوگا مگر مشقت و تکلیف شدید ہوگی' یہ صورت اضطرار کی نہیں اس لئے اس کے واسطے فقہ میں روزے' نماز اور طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی' (الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۰۸)

ایک اصولی مسئلہ یہ ہے کہ قرآنی اور شرعی اصطلاح میں جو حالت اضطراری نہیں یعنی جان کا خطرہ نہیں مگر بیماری اور تکلیف شدید ہے حرام و ناجائز دوا کے استعمال سے یہ تکلیف دور ہو سکتی ہے جس کو مذکورہ تفصیلات میں حاجت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے' کیا ایسے حالات میں شرعاً حرام و نجس دواؤں کے استعمال کی کوئی گنجائش ہے؟ اس معاملہ میں نماز اور روزے وغیرہ عبادتوں میں شریعت اسلام نے بیمار کو سہولتیں دی ہیں وہ تو قرآن و حدیث سے واضح طور سے ثابت ہیں اور ہر مسلمان کو معلوم ہے کہ نماز بیٹھ کر لیٹ کر اور اشارہ سے بھی جائز کر دی گئی ہے' روزہ افطار کرنے اور بعد میں قضاء کرنے کی اجازت دی گئی ہے' لیکن غیر اضطراری حالت میں حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال اس صراحت و وضاحت کے ساتھ مذکور نہیں' اور قرآن کریم نے جو اس کی اجازت اضطراری حالت میں دی ہے

اس کے تحت میں یہ صورت آتی نہیں اور روایات حدیث سے اس معاملہ میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہوتا اس لئے فقہاء امت رضی اللہ عنہم کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے' بعض حضرات کا کہنا ہے کہ بغیر اضطرار کے کتنی بھی تکلیف ہو حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال جائز نہیں' مباحات ہی سے علاج کی کوشش کی جائے' ان کی دلیل صحیح بخاری کی یہ حدیث ہے: " **ان الله لم يجعل شفاء كم في ما حرم عليهم** " یعنی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی شفا اس چیز میں نہیں رکھی جو ان پر حرام کردی گئی ہیں' لیکن جمہور فقہاء رضی اللہ عنہم نے اس معاملہ میں واقعہ اہل عرینہ سے استدلال کیا ہے کہ یہ لوگ بیماری میں مبتلا تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اونٹ کا دودھ اور پیشاب استعمال کرنے کی اجازت دی مگر اس واقعہ میں احتمالات متعدد ہیں' یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کی حالت اضطراری ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ پیشاب کی اجازت خارجی استعمال کے لئے دی ہو پینے کا معاملہ نہ ہو' ان احتمالات کے ہوتے ہوئے اس روایت سے کوئی قطعی فیصلہ جواز کا نہیں نکالا جا سکتا ہے مگر ایک احتمال ضرور ہے۔ دوسرا استدلال جمہور فقہاء رضی اللہ عنہم کا اس واقعہ سے ہے جو عرفجہ بن اسعد رضی اللہ عنہ کو کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں پیش آیا تھا کہ ان کی ناک کٹ گئی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی مگر اس میں بدبو پیدا ہو گئی تھی' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا کیونکہ سونا سڑتا نہیں ہے' (رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی واحمد فی سندہ) اس حدیث کو فقہاء و محدثین رضی اللہ عنہم نے معتبر تسلیم کیا ہے۔

اس حدیث میں سونے کی ناک لگانے کا حکم ہے حالانکہ مردوں کے لئے سونے کا استعمال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام فرمایا ہے' چنانچہ حضرت علی' ابو موسیٰ اشعری اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر اس طرح تشریف لائے کہ ایک ہاتھ میں ریشمی کپڑا تھا اور دوسرے میں سونا' اور فرمایا: " **هذان محرمان على ذكور امتي و حلال لاناثهم** " (**اخرجه ابوداؤد و النسائي و ابن ماجه و احمد و ابن حبان**) (نصب الرایہ صفحہ ۲۵۵ جلد ۴) کہ یہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام اور عورتوں کے لئے جائز ہیں۔ حضرت عرفجہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں ان کے لئے سونے کی ناک لگانے کی اجازت ظاہر ہے دوا کے درجہ میں ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہاں کوئی اضطراری حالت نہ تھی جس میں جان کا خطرہ ہوتا۔

خلاصہ بحث:

اس سے معلوم ہوا کہ غیر اضطراری حالت میں بھی جب تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہے جب کہ اس کے سوا علاج کی کوئی اور صورت نہ ہو لیکن شرط یہ ہے کہ کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہو جائے کہ ناجائز دوا ہی اس کا علاج ہے اور کوئی جائز دوا اس کا بدل نہیں ہو سکتی اور اس بیماری کے ازالہ میں موثر و مفید ہونا بھی فنی طور پر یقینی ہو' حضرات فقہاء رضی اللہ عنہم کی تصریحات اور شرائط کی تفصیل کے لئے دیکھئے! (در مختار و رد المحتار صفحہ ۱۹۴ جلد ۱) کذا فی جواہر الفقہ صفحہ ۳۲ تا ۳۵ جلد ۲۔

ضرورت وحاجت کے درمیان فرق:

چونکہ بہت سے لوگ غلط فہمی کا شکار ہو کر ہر انسانی حاجت کو وہ ضرورت واضطرار کا درجہ دے دیتے ہیں حالانکہ اصطلاح قرآن میں ان دونوں میں بڑا فرق ہے جو مندرجہ ذیل ہے۔

ضرورت کی تعریف یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے گا یہی ضرورت اضطرار کی ہے اسی حالت میں حرام و ممنوع چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔

حاجت کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہو گا مگر مشقت و تکلیف شدید ہو گی' یہ صورت اضطرار کی نہیں اس لئے اس کے واسطے روزے' نماز' طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآن کے تحت حلال نہیں ہوں گی (جواہر الفقہ صفحہ ۲۸ جلد ۲)۔

خلاصہ بحث:

ضرورت واضطرار میں حرام و نجس چیزوں کا استعمال جائز ہو جاتا ہے اور حاجت میں ناجائز' جائز نہیں ہوتا بلکہ رعایت اور سہولتیں مل جاتی ہیں۔

شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

امام جصاص رازی رحمتہ اللہ علیہ "احکام القرآن" میں لکھتے ہیں کہ آیت کریمہ میں ضرورت کا معنی حرام نہ کھانے کی صورت میں جان پر یا بعض اعضا پر اندیشہ ضرر ہے اور اس کے تحت میں دو معنی ہیں (۱) یہ ضرورت واضطرار کی حالت ایسے مقام میں پائی جائے جہاں پر مردہ اور حرام کے سوا کوئی جائز چیز میسر نہ ہو (۲) اس مقام میں دوسری جائز چیز میسر تو ہے لیکن اس مردہ اور حرام کھانے پر بایں طور مجبور کیا گیا کہ دھمکی دی گئی کہ اگر نہ کھائے تو ہلاکت جان کا یا بعض اعضاء کے ہلاکت کا اندیشہ ہو گا' اور یہ دونوں معنی آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ کی مراد ہیں' حضرت مجاہد رضی اللہ عنہ نے آیت کریمہ کی تاویل ضرورت اکراہ سے کی ہے اور اس وجہ سے کہ جب جان بچانے کے لئے مردہ کی ضرورت کے معنی مراد لے کر مردہ کھانا جائز ہوا تو یہی جان بچانا ضرورت اکراہ میں بھی ہے تو جو حکم مردہ کی ضرورت کی صورت میں ہو گا وہی ضرورت اکراہ کی صورت میں بھی ہو گا' لہٰذا دونوں حالتوں میں مردہ کھا کر جان بچانے کا حکم ہو گا اسی لئے علماء رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ جس شخص کو مردہ کھانے پر مجبور کیا گیا اور اس نے نہ کھایا' بنا بریں قتل کر دیا گیا تو وہ شخص گنہگار ہو گا' علامہ ابن قدامہ رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ ضرورت جو مردہ و حرام کھانے کو جائز کرنے والی ہے وہ ایسی ضرورت ہے کہ نہ کھانے کی صورت میں ہلاکت جان کا اندیشہ ہو۔ امام احمد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب جان کا خطرہ ہو چاہے بھوک کی وجہ سے ہو یا یہ اندیشہ ہے کہ اگر مردہ نہ کھائے گا تو چلنے سے عاجز رہے گا اور ساتھیوں اور قافلہ سے کٹ جانے کی وجہ سے ہلاک ہو جائے گا تو مردہ کھانا جائز

ہے۔

علامہ ابن رشد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں سبب محلل اور شی محلل کی جنس اور اس کی مقدار کے بارے میں غور کرنے کی ضرورت ہے۔

(۱) سبب محلل: وہ کھانے کی ضرورت ہے یعنی جب کوئی حلال کھانے کی چیز نہ پائے تو اب مردہ و حرام حلال ہے اور یہ متفق علیہ ہے۔ تکلیف اور بیماری سے شفا کے واسطے مردہ اور حرام کھانے کے سلسلہ میں علماء امت رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ہے تو جن لوگوں نے اس مقصد کے لئے مردہ و حرام کھانے کی اجازت دی انہوں نے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کے لئے کھجلی کے مرض کے ازالہ کے واسطے ریشم کے کپڑے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی' اور جو لوگ ناجائز کہتے ہیں وہ استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالی نے میری امت کی شفا حرام چیزوں میں نہیں رکھی ہے۔

(۲) شی محلل کی جنس : وہ ہر حرام چیز ہے' جیسے مردہ اور اس کے مثل۔

(۳) حرام کھانے کی مقدار: علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ حالت اختیار میں مردہ کی تحریم پر علماء رحمہم اللہ کا اجماع ہے۔ اور حالت اضطرار میں کھانے کی اجازت پر اجماع ہے' اور دلیل اللہ تعالی کا قول " انما حرم علیکم المیتۃ ''۔ اللہ تعالی نے تم پر ۔ کو حرام قرار دیا ہے' اور حالت اضطرار میں مردہ اور حرام اتنی ہی مقدار میں کھانا پینا جائز ہے جو جان کو بچا سکے اور موت سے امن رہے اس پر اجماع ہے' اور اجماع امت ہے کہ آسودگی کی مقدار سے زائد کھانا حرام ہے' اور بقدر آسودگی کھانے کے باب میں دو روایات ہیں :

(۱) اظہر یہ ہے کہ جائز نہیں ہے' یہی امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے' اور امام مالک رضی اللہ عنہ کی ایک روایت ہے اور امام شافعی رضی اللہ عنہ کا ایک قول ہے' حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اتنی مقدار میں کھا سکتا ہے جو اس کو کھڑا رکھ سکے کیونکہ آیت کریمہ نے مردہ کی حرمت پر دلالت کیا ہے اور حالت اضطرار کو اس سے مستثنیٰ کردیا ہے تو جب جان بچانے کی ضرورت پوری ہو جائے تو اتنی مقدار سے زائد کھانا اس کے لئے حلال نہیں ہوگا' اور اس وجہ سے بھی کہ جان بچ جانے کے بعد اب وہ مضطر نہیں رہا' لہذا اس کے لئے کھانا حلال نہیں ہے۔

(۲) بقدر آسودگی کھانا مباح ہے اس کو شیخ ابوبکر رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے لیکن یہ مرجوح ہے (اوجز المسالک صفحہ ۲۰۱ جلد ۴)۔

خلاصہ بحث:

شریعت نے انسانی جان کے بچانے کے لئے ضرورت کا اعتبار کیا ہے چونکہ انسانی جان اللہ تعالی کی ایک مقدس امانت ہے جو

انسان کے سپرد ہوئی ہے اس لئے اس کو ضائع کرنے کی صورت کو سنگین جرم اور سخت حرام قرار دیا ہے، اس مقدس امانت کی حفاظت کے لئے بھی بڑے اسباب تیار کئے ہیں اور جان بچانے اور تکلیف دور کرنے کے لئے ان حرام دوا وغیرہ کے استعمال کا حکم فرمایا ہے اور ضروری قرار دیا ہے۔

محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل:

جو شخص بھوک پیاس سے مر رہا ہو اس کے لئے خاص شرائط اور حدود کے اندر حرام و نجس چیزوں کو استعمال کرکے جان بچالینا نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ اس پر لازم کردیا گیا ہے، ایسی حالت میں شراب، خنزیر اور مردار جانور تک کھاکر جان بچانے کے لئے خود قرآن کریم نے ارشاد فرمایا ہے بشرطیکہ حالت اضطرار کی ہو اور قدر ضرورت سے زیادہ نہ کھائے، اللہ رب العزت کا فرمان ہے "**فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ**" (**سورہ بقرہ**) پھر جو شخص بیتاب ہو جائے بشرطیکہ طالب لذت نہ ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔ دوسری آیت میں ہے "**فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم**" (**سورہ مائدہ**) جو شخص شدت بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں رحمت کرنے والے ہیں۔

خلاصہ بحث:

قرآن کریم نے جس ضرورت اور جن شرائط کے تحت کسی حرام کو مباح قرار دیا ہے وہ خود قرآنی دلالت و اشارہ سے مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) جان بچانے کے لئے کوئی جائز صورت نہ رہے (۲) ناجائز و حرام چیز کے استعمال سے جان بچ جانا یقینی ہو تو اس حالت میں حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔ اور یہ محرکات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کے دخل ہی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کا حکم:

ضرورت و اضطرار کے وقت محرمات شرعیہ پر اثر انداز ہونے کے لئے جان بچانے کے لئے ضرورت کے اعتبار سے مردہ و حرام کھانے پینے کو شریعت اسلام نے ضروری قرار دیا ہے۔ اور نور الانوار احکام مشروعہ کی بحث میں مذکور ہے کہ مضطر و مکرہ کے حق میں شراب اور مردہ کی حرمت ساقط ہے لہذا اگر مضطر و مکرہ شخص اضطرار و اکراہ کی حالت میں مردار جانور اور شراب نہ کھائے اور نہ پئے، بنابریں مرجائے تو وہ گنہگار مرے گا، اور آیت کریمہ "**فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم**" میں مغفرت کا اطلاق اس اعتبار سے ہے کہ جو اضطرار حرام کھانے کی اجازت دینے والا ہے وہ اجتہاد سے ہوتا ہے اور ممکن ہے حرام کھانا پینا

قدر ضرورت سے زائد ہو جائے بغیر اختیار کے تو اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر بغیر اختیار زائد کھا پی لے تو اللہ تعالیٰ اسے معاف کر دے گا رحم کرے گا' علمائے امت رحمہم اللہ کے درمیان اس میں اختلاف ہو جاتا ہے کہ اضطرار کی حالت میں حرام کھانا پینا واجب ہے یا مباح؟ اس باب میں علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ کیا مضطر شخص کے لئے حالت اضطرار میں مردہ کھانا واجب ہے؟ ایک قول یہ ہے کہ واجب ہے چنانچہ حضرت مسروق رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ واجب ہے لہٰذا اگر مضطر مردہ نہیں کھائے اور نہ پئے اور مرجائے تو جہنم رسید ہو گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: " ولا تلقوا بایدیکم الی التہلکۃ " کہ اپنے کو ہلاکت میں نہ ڈالو اور اس حالت میں کھانے کے ممکن ہونے کے باوجود نہ کھانے میں اپنے کو ہلاکت میں ڈالنا ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے **"ولا تقتلوا انفسکم"** اور اپنے کو قتل نہ کرو' اور اس لئے کہ وہ اپنی جان بچانے پر قادر ہے وہ چیز کھا کر جو اللہ نے اس کے لئے حلال کیا ہے تو اس کو اس حالت میں حرام کھانا پینا لازم ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو حرام کھانا پینا لازم نہیں کیونکہ عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ کو رومیوں نے ایک کمرہ میں قید کر کے ان کے پاس پانی میں ملی شراب اور خنزیر کا گوشت بھنا ہوا رکھ دیا تھا لیکن انہوں نے نہ کھایا اور نہ پیا' یہاں تک کہ بھوک و پیاس کی وجہ سے ان کا سر ٹیڑھا ہو گیا اور رومیوں کو ان کی موت کا خطرہ ہو گیا تو ان کو قید سے نکالا تو انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو میرے لئے مضطر ہونے کی وجہ سے حلال کر دیا تھا لیکن میں تم کو دین اسلام کی مصیبت پر خوش کرنا نہیں چاہتا تھا' اور اس لئے بھی کہ حرام کھانے پینے کی اجازت رخصت کے درجہ میں ہے لہٰذا واجب و لازم نہیں' اور فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ جب کسی شخص کو بھوک کی وجہ سے اپنے مرجانے کا خطرہ ہو اور اس کے دوست کے ساتھ کھانا ہو تو روضہ میں مذکور ہے کہ دوست سے اتنی مقدار میں کھانا پینا جائز ہے جو بھوک دور کر سکے اور پھر ضمان ادا کر دے گا' اور اگر اکراہ کی وجہ سے قیمت سے نہ لے بلکہ بھوک پر صبر کر لے یہاں تک کہ مرجائے بھوکا تو ثواب دیا جائے گا' اور شرح اقناع میں بھی اس حالت اضطرار میں کھانے کے وجوب کی تصریح کی ہے' اور علامہ بجیری رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ یہی یعنی کھانے کا وجوب اصح ہے' اور عبداللہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ کا جواب یوں ہو گا کہ ان کا یہ عمل کفار کو غصہ دلانے کے لئے ہوا تھا اور اس غصہ دلانے میں کوئی حرج نہیں لہٰذا اس حالت میں حرام کھانا پینا لازم و واجب ہو گا (اوجز المسالک صفحہ ۲۰۱'۲۰۲ جلد ۴)

خلاصہ بحث:

محرمات پہ اثرانداز ہونے کے لئے شریعت نے ضرورت کے اعتبار کو ضروری قرار دیا ہے۔ ضرورت کی یہ تاثیر رفع حرمت تک ہے' اور حرام کھانا پینا حالت اضطرار میں وجوب و لزوم کی حد تک ہے۔

کسی حرام چیز کا حلال ہونا تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔

اول یہ کہ حالت اضطرار کی ہو کہ حرام کے استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بنا پر عادتاً یقینی جیسا ہو۔ تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادتاً یقینی ہو۔ یہ سب شرائط قرآن کریم ہی کے ارشادات سے مستفاد ہیں۔

خلاصہ بحث:

ان تین شرطوں کے ساتھ باتفاق فقہاء امت رضی اللہ عنہم استعمال حرام جائز ہو جاتا ہے۔ (جواہر الفقہ صفحہ ۳۰، جلد ۲)۔ نیز یہ بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ حرام کھانے پینے سے لذت اور مزہ لینے کا ارادہ نہ رکھے اور قدر ضرورت سے زائد نہ کھائے۔

ضرورت پر مبنی حکم کی کیا حیثیت ہوتی ہے:

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت ہوتی ہے، چنانچہ قرآن کریم نے بصورت استثنا ہی بیان کیا ہے "**الاما اضطررتم الیہ**" الایۃ جیسا کہ صاحب نور الانوار رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ صرف اضطرار واکراہ کے وقت میں شراب اور مردہ جانور کی حرمت باقی نہیں رہتی بلکہ ساقط ہو جاتی ہے اور ان دونوں حالتوں کے علاوہ حرمت علی حالہا باقی رہتی ہے ساقط نہیں ہوتی (صفحہ ۱۷۲)

خلاصہ بحث:

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت ہوتی ہے۔

ضرورت کے اسباب:

وہ اسباب اور امور جو کہ ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں مندرجہ ذیل ہیں :

جن مواقع میں قرآن کریم نے استعمال حرام کی اجازت دی ہے وہ ایسے ہیں جن میں ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے۔ لہذا جس صورت میں ہلاکت جان کا خطرہ یقینی نہ ہو اگرچہ خوف کسی وجہ میں ہو وہ بھی حالت اضطرار نہیں، مثلاً ایک شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہ کہلائے گا جب تک حالت و اسباب قتل ایسے جمع نہ ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو، مثلاً قاتل کے پاس آلات قتل موجود ہیں یہ شخص تنہا ہے کسی دوسرے کی امداد کا احتمال نہیں اور خود اپنی طاقت سے اس کا مقابلہ کرکے اپنی جان نہیں بچا سکتا تو یہ شخص شرعاً مضطر کہلائے گا جس کے لئے کلمہ کفر زبان سے کہہ دینے کی یا کسی حرام چیز کے استعمال کی

اجازت قرآن کریم نے دی ہے۔

دشمن کے ذریعہ جان کا خطرہ تو ہر شخص محسوس کرتا ہے لیکن مرض کے سبب سے جان کا خطرہ ہے یا نہیں اس میں ہر شخص کا فیصلہ معتبر نہ ہوگا بلکہ کسی ماہر فن معتمد حکیم یا ڈاکٹر کا فیصلہ معلوم کرنا چاہئے۔

قرآن ہی کے الفاظ سے یہ بھی مستفاد ہے کہ استعمال حرام اس صورت میں جائز ہے جب کہ یہ بھی یقین ہو کہ اس حرام چیز کے استعمال سے جان بچ سکتی ہے اور حرام کے سوا اس کے لئے کوئی دوسری دوا مفید یا موجود نہیں ہے' جیسے بھوک کے پیاسے مضطر کو یہ یقین ہوتا ہے کہ حرام لقمہ کھانے یا ناپاک گھونٹ پینے سے جان بچ جائے گی تو جس صورت میں حرام کے سوا کوئی اور دوا بھی ایسی موجود ہو جس سے جان کا خطرہ ٹل سکتا ہے یا حرام دوا کے کارگر ہونے اور اس سے جان بچ جانے کا یقین نہ ہو تو ایسی صورت میں استعمال حرام جائز نہیں ہوگا۔ (جواہر الفقہ صفحہ ۲۹'۳۰ جلد ۲)

خلاصہ بحث:

جان بچانے کے لئے کوئی جائز صورت نہ رہے' ناجائز و حرام کے استعمال سے جان بچنا یقینی ہو تو اس حالت میں ضرورت حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔

عرف اور عموم بلوی:

علامہ شامی رحمتہ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ عرف پر احکام مبنی ہوتے ہیں لہٰذا ہر ملک اور ہر زمانے میں وہاں کے لوگوں کا عرف معتبر ہوگا (صفحہ ۲۱۱ جلد ۴) اور عموم بلوی کے سبب بھی نجس اور حرام چیزوں کے استعمال کی رخصت دی جاتی ہے کہ ابتلاء عام کی وجہ سے مسلمانوں کا اس سے اجتناب دشوار ہو جاتا ہے کہ بغیر اس کے کاروبار و تجارت تعطل کا شکار ہو جاتی ہے جیسے ہمارے ملک ہندوستان اور اس طرح کے غیر مسلم اکثریت کے ملکوں میں سودی کاروبار' خواہی نخواہی کاروباری دنیا میں سود دینا پڑتا ہے' نہ دینے کی صورت میں غیر مسلم خود ہی اتنی رقم وضع کرلیتا ہے بنابریں مسلمان مجبور ہو جاتے ہیں چونکہ نہ کرنے میں حرج عظیم ہے اور شریعت نے حرج کو معاف کردیا ہے اور ضرر کو حتی المقدور دفع کرنا چاہئے۔

خلاصہ بحث:

عرف و عموم بلوی فقہ کے مستقل اصول و دلائل ہیں اور تحلیل و تحریم میں عرف و عموم بلوی کا ہندوستان جیسے غیر مسلم اکثریت کے ملکوں میں اعتبار ہونا چاہئے۔

ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اور فضول :

علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح الاشباہ والنظائر میں علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ کی فتح القدیر سے نقل کیا ہے کہ یہاں پانچ درجے ہیں، ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اور فضول۔

ضرورت: یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے گا یہی صورت اضطرار کی ہے، اسی حالت میں حرام و ممنوع چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے۔

حاجت: یہ ہے کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہوگا مگر مشقت اور تکلیف شدید ہوگی۔ یہ صورت اضطرار کی نہیں اس لئے اس کے واسطے روزے نماز اور طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیز نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی۔

منفعت: یہ ہے کہ کسی چیز کے استعمال کرنے سے اس کے بدن کو فائدہ پہونچے گا لیکن نہ کرنے سے کوئی سخت تکلیف یا ہلاکت کا خطرہ نہیں، جیسے عمدہ قسم کے کھانے اور مقوی غذائیں، اس حالت کے لئے نہ کوئی حرام حلال ہوتا ہے نہ روزہ کا افطار جائزہ ہوتا ہے، مباح اور جائز طریقوں سے یہ چیزیں حاصل ہوسکیں تو استعمال کرے اور نہ حاصل ہوسکیں تو صبر کرے۔

زینت: جس سے بدن کو کوئی خاص تقویت نہ پہونچے، محض تفریح کی خواہش ہو، ظاہر ہے اس کام کے لئے کسی ناجائز چیز کے جائز ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

فضول: وہ ہے جو زینت مباح کے دائرے سے بھی آگے محض ہوس ہو، اس کا حکم بھی ظاہر ہے کہ اس کے لئے احکام میں کوئی رعایت ہونے کے بجائے اس فضول کی مخالفت احادیث صحیحہ میں وارد ہے۔ (حموی علی الاشباہ صفحہ ۱۰۸، او جز المسالک صفحہ ۲۰۱ جلد ۳، جواہر الفقہ صفحہ ۲۸-۲۹ جلد ۲)

ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد کلیہ:

ضرورت: اگر کوئی ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو یہ شخص ہلاکت یا قریب الموت ہو جائے گا یہی صورت اضطرار کی ہے اسی حالت میں حرام و ممنوع چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے یعنی انسانی جان کو بچانے کے لئے حالت اضطرار میں بہت سے وہ کام اور وہ چیزیں اس کے لئے جائز کر دی جاتی ہیں جو عام حالات میں حرام ہیں۔

کلمہ کفر سے بڑھ کر کوئی جرم و گناہ اسلام میں نہیں ہو سکتا مگر کوئی شخص زبان سے کلمہ کفر بولنے پر ایسا مجبور کر دیا جائے کہ اگر کلمہ کفر نہ بولے تو اس کا قتل کر دیا جانا یقینی ہو تو ایسی حالت میں زبان سے کلمہ کفر بولنے کی اجازت دے دی گئی ہے۔ جب کہ دل اسلام و ایمان پر جما ہوا ہو۔

اسی طرح جو شخص بھوک و پیاس سے مر رہا ہو تو اس کے لئے حرام و نجس چیزوں کو استعمال کر کے جان بچالینا نہ صرف جائز بلکہ اس

پر لازم کردیا گیا ہے' ایسی حالت میں شراب خنزیر اور مردار جانور تک کھاکر جان بچانے کے لئے قرآن کریم نے اجازت دی ہے اس شرط کے ساتھ کہ حالت اضطراری ہو اور قدر ضرورت سے زائد نہ کھائے۔

حاجت: اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہ ہو گا مگر مشقت اور تکلیف شدید ہوگی یہ صورت اضطرار کی نہیں اس لئے اس کے واسطے روزے نماز اور طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوگی (کذائی جواہر اللفقہ)

خلاصہ بحث:

ضرورت کے اندر قاعدہ کلیہ ہے کہ انسانی جان بچانے کے لئے حرام و مردہ کھانے پینے کی اجازت دی جائے گی۔

حاجت کے اندر قاعدہ کلیہ ہے کہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرنے سے تکلیف شدید ہو جائے گی تو اس کے لئے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں دی جائیں گی۔

جہاں اصطلاحی ضرورت متحقق نہیں بلکہ محض اصطلاحی حاجت ہے:

علاج و معالجہ کے باب میں جہاں اصطلاحی ضرورت متحقق نہیں بلکہ محض اصطلاحی حاجت ہو تو تطبیق کی شکل یہ ہوتی ہے کہ وہاں حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنادیا جاتا ہے اور اسی پر مسئلہ کی بنیاد رکھی جاتی ہے چونکہ وہاں بقول معتمد علیہ ڈاکٹر کے اس کے سوا علاج کی کوئی اور صورت ہی نہیں ہوتی لہذا وہاں اس کے سوا کوئی اور چارہ نہیں ہوتا کہ حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنادیا جائے۔

خلاصہ بحث:

اصطلاحی ضرورت متحقق نہ ہونے کی صورت میں تطبیق کے لئے حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنادیا جاتا ہے۔

اگر حاجت قائم مقام ہوتی ہے تو کن حالات میں:

حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے اس حالت میں جب کہ اضطرار کی حالت نہ ہو لیکن تکلیف شدید ہو تو ناجائز چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہو جاتی ہے جب کہ اس کے سوا علاج کی کوئی اور صورت نہ ہو جیسے حضرت عرفجہ رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی ناک لگوانے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی اور یہ ظاہر ہے کہ یہ علاج و دوا کے درجہ میں تھی اور یہ بھی واضح ہے کہ یہاں کوئی اضطرار کی حالت نہ تھی کہ جس میں جان کا خطرہ ہوتا لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے ثابت ہو جائے کہ یہ ناجائز چیز ہی اس بیماری کا علاج ہے اور کوئی جائز چیز اس کا بدل نہیں بن سکتی اور اس ناجائز چیز کا اس بیماری کے

ازالہ میں موثر و مفید ہونا بھی فنی طور پر یقینی ہو۔

خلاصہ بحث:

تکلیف شدید میں غیر اضطراری حالت میں حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے اور بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی اجازت ہو جاتی ہے جب کہ بقول معتمد علیہ ڈاکٹر اس کے سوا علاج کی کوئی اور صورت نہیں ہے۔

محرمات کی اباحت صرف ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے یا حاجت کی وجہ سے بھی:

قرآنی اور شرعی اصطلاح میں جو حالت اضطراری نہیں یعنی جان کا خطرہ نہیں مگر بیماری اور تکلیف شدید ہے حرام اور ناجائز دوا وغیرہ کے استعمال سے یہ تکلیف دور ہو سکتی ہے جس کو مذکورہ تفصیلات میں حاجت کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے کیا ایسی حالت میں بھی شرعاً حرام و نجس دواؤں کے استعمال کی کوئی گنجائش ہے؟ اس معاملہ میں نماز' روزے وغیرہ عبادتوں میں شریعت اسلام نے بیمار کو سہولتیں دی ہیں وہ تو قرآن وحدیث سے واضح طور سے ثابت ہیں کہ نماز بیٹھ کر' لیٹ کر اور اشارہ سے بھی جائز کر دی گئی ہے' روزہ افطار کرنے اور بعد میں قضاء کرنے کی اجازت دے دی گئی۔

لیکن غیر اضطراری حالت میں حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال اس صراحت و وضاحت کے ساتھ مذکور نہیں اور قرآن کریم نے جو اس کی اجازت اضطراری حالت میں دی ہے اس کے تحت میں یہ صورت نہیں آئی اور روایات حدیث سے اس معاملہ میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہوتا اس لئے فقہائے امت رضی اللہ عنہم کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے' بعض حضرات کا کہنا ہے کہ بغیر اضطرار کے کتنی بھی تکلیف ہو حرام و ناجائز کا استعمال جائز نہیں مباحات ہی سے علاج کی کوشش کی جائے' ان کی دلیل صحیح بخاری کی یہ حدیث ہے " **ان الله لم يجعل شفاء كم في ملحرم عليكم**'' ۔ یعنی اللہ تعالی نے مسلمانوں کی شفا اس چیز میں نہیں رکھی جو ان پر حرام کر دی گئی ہے' لیکن جمہور فقہاء رضی اللہ عنہم نے اس معاملہ میں واقعہ اہل عرینہ سے استدلال کیا ہے کہ یہ لوگ بیماری میں مبتلا تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اونٹ کا دودھ اور پیشاب استعمال کرنے کی اجازت دی۔

مگر واقعہ میں احتمالات متعدد ہیں' یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کی حالت اضطرار کی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ پیشاب کی اجازت خارجی استعمال کے لئے دی ہو پینے کا معاملہ نہ رہا ہو۔ ان حالات کے ہوتے ہوئے اس روایت سے کوئی قطعی فیصلہ جواز کا نہیں نکالا جا سکتا مگر ایک احتمال ضرور ہے۔ دوسرا استدلال جمہور فقہاء رضی اللہ عنہم کا اس واقعہ سے ہے جو عرفجہ بن اسعد رضی اللہ عنہ کو کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں پیش آیا تھا کہ ان کی ناک کٹ گئی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی مگر اس میں بدبو پیدا ہوتی تھی' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا کیونکہ سونا سڑتا نہیں ہے' (اخرجہ ابوداؤد والترمذی والنسائی واحمد فی مسندہ) فقہاء محدثین رضی اللہ عنہم نے اس کو معتبر تسلیم کیا ہے۔

اس حدیث میں سونے کی ناک لگانے کا حکم ہے حالانکہ مردوں کے لئے سونے کا استعمال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام فرمایا ہے چنانچہ حضرت علی اور ابوموسیٰ اشعری اور عبداللہ بن عمرو وغیر رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر تشریف لائے کہ ایک ہاتھ میں آپ کے ریشمی کپڑا تھا دوسرے میں سونا اور ارشاد فرمایا : **هذان محرمان على ذكور امتى حلال لاناثهم۔ اخرجه ابوداؤد والنسائى وابن ماجه واحمد وابن حبان (نصب الرايه صفحه ۲۲۵ جلد۴)**

حضرت عرفجہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں ان کے لئے سونے کی ناک لگانے کی اجازت ظاہر ہے کہ علاج و دوا کے درجہ میں ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہاں کوئی اضطراری حالت میں نہ تھی جس میں جان کا خطرہ ہوتا (جواہر الفقہ ۳۳-۳۴ جلد ۲)

خلاصہ بحث:

اس سے معلوم ہوا کہ غیر اضطراری حالت میں بھی جب تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہے جب کہ اس کے سوا علاج کی کوئی صورت نہ ہو' شرط یہ کہ کسی معتمد علیہ طبیب یا ڈاکٹر کے قول سے یہ ثابت ہو جائے کہ یہ ناجائز دوا ہی اس بیماری کا علاج ہے اور کوئی جائز دوا اس کا بدل نہیں ہو سکتی اور اس دوا کا اس بیماری کے ازالہ میں موثر و مفید ہونا بھی فنی طور پر یقینی ہو' واضح ہو گیا کہ حاجت کو بھی کبھی ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔

حقوق العباد و معاملات کے مسائل میں ضرورت:

اس اضطراری حالت میں بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں' مثلاً ایک شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کر دو ورنہ میں تم کو قتل کرتا ہوں تو یہ حالت اگرچہ اضطرار کی ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینا حلال نہیں کیونکہ دونوں انسانوں کی جان یکساں محترم ہے' البتہ اگر دوسرے شخص کا مال ہلاک کرنے پر کسی کو مجبور کیا جائے تو مال غیر کو ضائع کر کے اپنی جان بچالینا جائز ہے کیونکہ مال کا بدل بذریعہ ضمان ہو سکتا ہے (نورالانوار صفحہ ۱۷۰-۱۷۱) معاملات کے باب میں علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ مضطر اور مکرہ شخص کی بیع فاسد ہے (صفحہ ۹۰ جلد ۴) یعنی کسی شخص کو اس طرح مجبور کیا گیا کہ اگر تم یہ زمین نہ بیچو گے تو میں قتل کر دوں گا تو اس نے اپنی جان بچانے کے واسطے زمین بیچ دی تو یہ بیچنا فاسد ہو گا کیونکہ رضامندی جو شرط تھی وہ یہاں مفقود ہے۔

خلاصہ بحث:

حقوق العباد میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت کا اعتبار نہیں اور معاملات میں جان بچانے کی خاطر ضرورت کا اعتبار کر سکتے ہیں وہ معاملہ شرعاً صحیح نہ ہو گا۔

ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت:

جن مواقع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے وہ ایسے ہیں جن میں ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے تو جس صورت میں ہلاکت جان کا خطرہ یقینی نہ ہو اگر چہ خوف کسی درجہ میں ہو وہ حالت اضطرار نہیں' مثلاً ایک شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہ کہلائے گا جب تک حالت و اسباب قتل ایسے جمع نہ ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو' مثلاً قاتل کے پاس آلات قتل موجود ہیں یہ شخص تنہا ہے کسی دوسرے کی امداد کا احتمال نہیں اور خود اپنی طاقت سے اس کا مقابلہ کر کے اپنی جان نہیں بچا سکتا تو یہ شخص شرعاً مضطر کہلائے گا جس کے لئے کلمہ کفر زبان سے کہدینے یا کسی حرام چیز کے استعمال کی اجازت قرآن کریم نے دی ہے۔

دشمن کے ذریعہ تو جان کا خطرہ ہر شخص محسوس کرسکتا ہے لیکن مرض کے سبب سے جان کا خطرہ ہے یا نہیں اس میں ہر شخص کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا بلکہ کسی ماہر فن معتمد حکیم یا ڈاکٹر کا فیصلہ معلوم کرنا چاہیے۔ قرآن ہی کے الفاظ سے یہ بھی مستفاد ہے کہ استعمال حرام اس صورت میں جائز ہے جب کہ یہ بھی یقین ہو کہ اس حرام چیز کے استعمال سے جان بچ سکتی ہے اور حرام کے سوا اس کے لئے کوئی دوسری دوا مفید یا موجود نہیں ہے' جیسے بھوکے پیاسے مضطر کو یہ یقین ہوتا ہے کہ حرام لقمہ کھانے یا ناپاک گھونٹ پینے سے جان بچ جائے گی تو جس صورت میں حرام کے سوا کوئی اور دوا بھی ایسی موجود ہو جس سے جان کا خطرہ ٹل سکتا ہے یا حرام دوا کے کارگر ہونے اور اس سے جان بچنے کا یقین نہ ہو تو ایسی صورت میں استعمال حرام جائز نہیں ہوگا۔ (جواہر الفقہ صفحہ ۲۹'۳۰ جلد ۲)

خلاصہ بحث:

جن مواقع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے ان کی اصولی تحدید تین چیزوں کے ساتھ ہے (۱) ہلاکت جان کا خطرہ یقینی ہو (۲) مرض کے سبب جان کا خطرہ کسی ماہر فن حکیم کے بقول' (۳) استعمال حرام سے ہی جان بچ سکتی ہے اور کوئی دوسری دوا مفید یا موجود نہیں۔

امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ:

افراد و اشخاص کے لئے کبھی کبھی حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا جانا جائز ہے تو اگر امت کی اجتماعی حاجات اگر اس درجہ کو پہنچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جاسکتا ہے اور قرار دینا چاہئے اور اس باب میں انہیں دلائل سے استدلال کیا جانا چاہئے جن سے استدلال کر کے افراد و اشخاص کے لئے حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے کیونکہ ان دلائل میں خصوص پر کوئی دلیل نہیں لہٰذا انہیں عام رکھنا چاہئے۔

خلاصہ بحث:

امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حالت کو ضرورت کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم

☆ ☆ ☆

ضرورت

از--جناب مولانا آل مصطفیٰ مصباحی صاحب
جامعہ امجدیہ رضویہ-گھوسی'مئو

ضرورت و حاجت کی بنا پر قابل اباحت اور متحمل رخصت ممنوعات میں شریعت طاہرہ کی جانب سے "اباحت" و "رخصت" اور تخفیف و تیسیر کا ملنا ایک طے شدہ امر ہے' جن مواقع اور مواضع میں حکم امتناعی کی وجہ سے ہلاکت یا حرج بین اور مشقت شدیدہ میں پڑنا ناگزیر ہو جائے تو ان جگہوں میں شریعت ہمیں اباحت و رخصت عطا فرماتی ہے' شریعت اسلامیہ بندوں کے ساتھ آسانی چاہتی ہے' دشواری و تنگی نہیں چاہتی' قرآن فرماتا ہے:

○ **و ما جعل علیکم فی الدین من حرج** (پ١٧ ع١٦)

اور تم پر دین میں تنگی نہ رکھی۔

○ **یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر** (پ٢ ع٦)

اللہ تم پر آسانی چاہتا ہے اور تم پر دشواری نہیں چاہتا۔

حدیث میں فرمایا گیا:

○ **لا ضرر و لا ضرار---**

نہ ضرر لو نہ ضرر دو

ایک اور دوسری حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

○ **لو لا ان اشق علی امتی لامرتھم بالسواک**

اگر میری امت پر شاق نہ گذرتا تو میں انہیں مسواک کا حکم دے دیتا۔

انہیں وجوہات کی بنا پر فقہائے احناف نے مسلمہ ضابطہ مقرر فرمایا۔ **الضرورات تبیح المحظورات**' ضرورتیں ممنوعات کو جائز کر دیتی ہیں۔

المشقۃ تجلب التیسیر۔ مشقت آسانی لاتی ہے۔(اشباہ و نظائر ص ١٣٠)

فقہ کے یہ وہ اصول و قواعد ہیں جن کے گرد سیکڑوں جزئیات گردش کرتے ہیں۔ جن کی قدرے تفصیل آنے والے جوابات کے ذیل میں ہم پیش کریں گے۔

"جوابات"

(ا) "ضرورت" لغت اور اصطلاح شرع میں، اور فقہاء کے یہاں اس کے مواقع استعمال اور مصداق؟

ضرورت کا لغوی معنی حاجت، احتیاج، ناچاری وغیرہ ہے۔ (مصباح اللغات، فرہنگ آصفیہ) اصطلاح شرع میں ضرورت وہ ہے جس کے بغیر گذر نہ ہو سکے، بلفظ دیگر دین، عقل، نسب، نفس اور مال میں سے کوئی کسی فعل پر موقوف ہو کہ اس کے بغیر یہ فوت ہو جائے گا یا فوت ہونے کے قریب ہو جائے گا، علامہ سید احمد ابن محمد حموی حنفی "غمز العیون" میں علامہ ابن ہمام سے ناقل ہیں:

الضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب (الاشباه و النظائر ص ۱۴۰)

فقہاء کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال و مصداق:

فقہاء کرام کے نزدیک ضرورت کے مواقع استعمال میں وہ تمام مواقع و مواضع داخل ہیں جو ضرورت کے معنی مذکور کا مصداق اور کسی بھی حال میں قابل اباحت یا متحمل رخصت ہو جاتے ہوں۔

الجواب (۲) حاجت کا مفہوم لغوی و شرعی؟

ارباب لغت کے نزدیک حاجت کا معنی ضرورت، غرض، مطلب وغیرہ ہے، اور اصطلاح شرع میں حاجت اپنے اندر ایک خاص مفہوم رکھتا ہے، یعنی جو کسی چیز کا موقوف علیہ تو نہ ہو لیکن اس کے بغیر ضرر، حرج، یا مشقت لاحق ہو، اس کے مواقع استعمال و مصداق میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جن کے ترک پر یا تو ضرر لاحق ہو جیسے گرمی، جاڑے اور برسات کی تکلیفوں سے بچنے کے لائق مکان کہ اگر آدمی کے پاس اتنا مکان بھی نہ تو ضرور باعث ضرر ہے۔ یا اس کا ترک حرج و مشقت کا باعث ہو جیسے بھوک اتنی ہو کہ اگر کھانا نہ کھائے تو جان تو نہ جائے گی مگر حرج و مشقت میں پڑ جائے گا تو ایسے بھوکے شخص کے لئے اتنا کھانا جس سے اس کا جہد و مشقت جاتا رہے اس کی حاجت میں داخل ہے۔ "غمز العیون" میں علامہ سید حموی نے امام ابن ہمام سے نقل فرمایا ہے:

الحاجة كالجائع لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير انه يكون في جهد و مشقة (اشباه و نظائر صفحہ ۱۴)

حاجت اس کی مثال اس بھوکے شخص کی ہے جو کھانے کی چیز نہ پانے کی صورت میں ہلاک تو نہ ہو، البتہ مشقت و پریشانی میں مبتلا ہو جائے۔

الجواب (۳) ضرورت و حاجت کے درمیان بنیادی فرق اور اس کا باہمی تعلق؟

ضرورت اور حاجت کی اصطلاحی تعریفوں سے ان دونوں کے درمیان بنیادی فرق بخوبی واضح ہو جاتا ہے، ضرورت کے دائرہ مفہوم

میں صرف وہ چیزیں داخل ہیں جو دین' عقل' نسب' نفس اور مال میں کسی کا موقوف علیہ ہو کہ بے اس کے یا تو آدمی ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے' جب کہ حاجت کا دائرہ مفہوم اتنا تنگ و تاریک نہیں ہوتا بلکہ اس کے اندر قدرے وسعت ہوتی ہے' حاجت کے مفہوم میں ہلاک ہونے یا قریب بہلاک ہونے کی قید نہیں ہوتی' اس کے مفہوم میں وہ تمام مواقع اور مواضع داخل ہیں جن میں صرف باعث مشقت و حرج اور لحوق ضرر کے عناصر پائے جاتے ہوں۔ بالفاظ دیگر ضرورت و حاجت کا باہمی تعلق اور دونوں کا بنیادی و منطقی فرق یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے۔

ضرورت خاص ہے اور حاجت عام ہے' ہر ضرورت کے اندر حاجت کا مفہوم داخل ہے لیکن ہر حاجت کے اندر ضرورت کے عناصر نہیں پائے جاتے۔ ایک اہم فرق یہ بھی ہے کہ ضرورت کا اعتبار مواضع نص میں بھی ہوتا ہے اور اس کی صورت نصوص سے استثنائی ہوتی ہے جب کہ نصوص میں حاجت کا اعتبار نہیں ہوتا۔

اشباہ ونظائر میں ہے۔۔" **المشقة والحرج انما يعتبر في موضع لانص فيه و اما مع النص بخلافه فلا** " (صفحہ ۸۳)

(مشقت و حرج کا اعتبار امور غیر منصوصہ میں ہوتا ہے' اور مواضع نص میں اگر حاجت نص کے متصادم ہو تو حاجت کا اعتبار نہ ہوگا)

الجواب(۴) شریعت میں ضرورت کا اعتبار :

شریعت طاہرہ نے "ضرورت" کا اعتبار کیا ہے۔ ضرورت کی بناء پر اکثر ممنوعات میں شریعت اباحت یا رخصت عطا فرماتی ہے۔۔۔ ہم ذیل میں چند جزئیات پیش کرتے ہیں جن سے اس مسئلہ کی بھرپور وضاحت ہو جائے گی۔

(۱) مردار کے گوشت کھانے کی حرمت نص سے ثابت ہے' لیکن اگر بھوک سے کسی کی جان جارہی ہو اور سوائے مردار کے گوشت کے کوئی چیز میسر نہ ہو' ایسے شخص کے لئے مردار کا گوشت کھانا بقدر ضرورت جائز ہے۔ یونہی پیاس کی شدت سے جان جانے کا خوف صحیح ہو' اور شراب کے علاوہ کچھ میسر نہیں تو ایسے مضطر کے لئے بقدر ضرورت شراب پینا جائز ہے' اسی طرح اگر کلمہ کفر کے تلفظ نہ کرنے میں جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا صحیح اندیشہ ہو تو جان بچانے کی ضرورت کے پیش نظر کلمہ کفر کے تلفظ کی رخصت ہے بشرطیکہ دل میں ایمان و تصدیق باقی رہے۔ الاشباہ والنظائر میں "**الضرورات تبیح المحظورات**" کے ذیل میں ہے:

و من ثم جاز اكل الميتة عند المخمصة و اساغة اللقمة بالخمر والتلفظ بكلمة الكفر للاكراه (صفحہ ۸۴ الفن الاول)

مخمصہ کے وقت مردار کھانے اور لقمہ شراب لینے کا جواز' نیز بوقت اکراہ کلمہ کفر کے تلفظ کا جواز' اسی فقہی ضابطہ سے ماخوذ ہے۔

ہدایہ میں ہے۔۔

و ان اكره على ان ياكل الميتة او يشرب الخمر فاكره على ذلك بحبس او بضرب او قيد لم يحل له الا ان يكره بما يخاف منه على نفسه او على عضو من اعضاءه فاذا خاف على ذلك وسعه ان يقدم على ما اكره عليه و كذا على هذا الدم و لحم الخنزير لان تناول

هذه المحرمات انما يباح عند الضرورة كما في حالة المخمصة لقيام المحرم ليما وراء ها و لا ضرورة الا اذا خاف على النفس او على العضو" (ہدایہ ج۳ صفحہ ۸۰۳ کتاب الاکراہ)

اگر مردار کھانے یا شراب پینے پر اکراہ ہوا۔ اگر یہ اکراہ حبس یا مار پیٹ یا قید کرنے کی تخویف سے ہے تو ان چیزوں کا استعمال حلال نہ ہوگا۔ ہاں اگر اکراہ سے جان جانے یا کسی عضو بدن کے تلف ہو جانے کا خوف صحیح ہو' تو ایسی صورت میں مکرہ اشیاء پر اقدام درست ہے۔ خون اور خنزیر کے گوشت کے سلسلہ میں بھی یہی حکم ہوگا۔ ان کے ماسوا میں محرم پائے جانے کے باوجود ان حرام اشیاء کا کھانا پینا مخمصہ وغیرہ کی حالت میں بوقت ضرورت ہی مباح ہوتا ہے' اور ضرورت کا تحقق اسی وقت ہوگا جب جان جانے یا عضو کے تلف ہونے کا صحیح اندیشہ ہو۔

درمختار میں ہے:

ان اکرہ علی اکل میتة او دم او لحم خنزیر او شرب خمر باکراہ ملجی بقتل او قطع عضو او ضرب مبرح حل الفعل بل فرض۔ (درمختار جلد۵ صفحہ ۹۲ کتاب الاکراہ)

اگر مردار کھانے' یا خون پینے یا خنزیر کا گوشت کھانے یا شراب پینے پر اکراہ ملجی ہوا' مثلاً قتل کرنے یا کسی عضو کے کاٹ ڈالنے یا ضرب کاری لگانے کی دھمکی دی گئی تو ان اشیاء کا استعمال نہ صرف جائز بلکہ فرض ہو جائے گا۔

یونہی جو شخص کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکتا ہو وہ بیٹھ کر پڑھے اور جو بیٹھ کر بھی نہ پڑھ سکے وہ لیٹ کر پڑھے اور اگر لیٹ کر بھی نہ پڑھ سکے تو اشارہ سے پڑھے ان احکامات کی بنا ضرورت ہے۔

الجواب(۵)

بعض محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت دخیل و موثر ہوتی ہے اور یہ وہ محرمات ہیں جو کسی نہ کسی حال میں اباحت یا رخصت کے حامل ہوتے ہیں' رہے وہ محرمات شرعیہ جو کسی حال میں قابل اباحت یا متحمل رخصت نہیں ہوتے' ضرورت ان میں دخیل و موثر نہیں ہو سکتی---جس کی قدرے تفصیل ہم سوال نمبر۱۱ کے ذیل میں پیش کریں گے۔

الجواب(۶)

ضرورت محرمات پر کہیں تو رفع حرمت تک اثر انداز ہوتی ہے اور کہیں صرف نفی گناہ کی حد تک-- اسی طرح کبھی تو صرف اجازت کی حد تک ہوتی ہے اور کبھی وجوب کی حد تک--ذیل میں ہر ایک کو مثالوں سے واضح کیا جاتا ہے:

(۱)وہ محرمات جہاں ضرورت کی بنا پر رفع حرمت بھی ہوتی ہے اور ان کا استعمال واجب بھی:

مثلاً بھوک کی شدت اور اضطرار کی حالت میں بقدر ضرورت مردار یا سور کا گوشت کھانا' اور پیاس کی شدت کے وقت شراب پینا (جب کہ ان کے علاوہ جان بچانے کے لئے دوسری حلال چیز موجود نہ ہو) شریعت نے مباح قرار دیا ہے--یونہی اکراہ ملجی کے وقت بھی ان چیزوں کو شریعت نے حلال و مباح قرار دیا ہے' ضرورت کے وقت ان چیزوں کے استعمال سے نہ صرف یہ کہ گناہ نہیں ہوتا بلکہ ایسے وقت میں حرمت بھی اٹھالی جاتی ہے۔ یونہی ان چیزوں کے کھانے پینے کی محض اجازت نہیں ہوتی بلکہ ان حالات میں ان کا کھانا پینا فرض ہوجاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص "اضطرار و مخمصے" کے وقت یا اکراہ ملجی کے وقت صبر و شکیب کا دامن تھامے رہے' اور ان چیزوں کو نہ کھائے پیئے اور مرجائے تو گنہگار ہوگا۔ تنویر الابصار و در مختار میں ہے:

ان اکرہ علی اکل میتہ او دم او لحم خنزیر او شرب خمر باکراہ غیر ملجی بحبس او ضرب او قید لم یحل۔ اذ لا ضرورۃ فی اکراہ غیر ملجی و ان اکرہ بملجی بقتل او قطع عضو او ضرب مبرح حل الفعل بل فرض فلان صبر فقتل اثم کما فی المخمصۃ (جلد ۵ صفحہ ۹۲ کتاب الاکراہ)

اگر مردار کھانے' یا خون پینے یا سور کا گوشت کھانے یا شراب پینے پر' حبس کرنے' مارنے یا قید کرنے کی تخویف سے اکراہ غیر ملجی ہوا تو ان چیزوں کا کھانا پینا جائز نہ ہوگا کیونکہ اکراہ غیر ملجی کی صورت میں "ضرورت" نہیں پائی جاتی' اور اگر قتل یا قطع عضو یا کاری زخم کی تخویف سے اکراہ ملجی پایا گیا تو ان چیزوں کا استعمال جائز بلکہ فرض ہوگا۔ اور اگر مکرہ نے صبر کیا اور مار ڈالا گیا تو گنہگار ہوگا' جیسا کہ مخمصہ کی صورت میں حکم ہے۔

رد المحتار میں ہے:

قال فی المبسوط ذکر عن مسروق من اضطر الی میتہ او لحم خنزیر او دم و لم یاکل و لم یشرب فمات دخل النار۔

مسروق کے حوالے سے مبسوط میں ہے' کسی شخص کو مردار یا خنزیر کا گوشت کھانے یا خون پینے پر مجبور کیا گیا' اور اس نے کچھ کھایا پیا نہیں اور مرگیا تو جہنم میں داخل ہوگا۔

جھوٹ بولنا حرام ہے' لیکن اگر نبی کی عصمت یا نبی کو کسی سفاک ظالم کے چنگل سے چھڑانا جھوٹ بولنے پر موقوف ہو تو جھوٹ بولنا نہ صرف جائز بلکہ واجب ہوجاتا ہے۔ فواتح الرحموت میں ہے:

ان الکذب یجب لعصمۃ نبی عن ید ظالم و انقاذ بری عن سفاک (ج ۱ ص ۳۱)

(۲)وہ محرمات جہاں ضرورت کی وجہ سے صرف نفی گناہ ہوتا ہے:

جن محرمات میں ضرورت کی بنا پر صرف نفی گناہ ہوتا ہے وہاں بالعموم ان کے استعمال کرنے کی صرف اجازت ہوتی ہے' فقہاء کرام نے کتاب الاکراہ میں اس تعلق سے چند جزئیات بیان فرمائے ہیں۔ مثلاً "کفر کرنے پر کسی کو مجبور کیا گیا اور مار ڈالنے اور عضو کاٹ

ڈالنے کی دھمکی دی گئی تو ایسے شخص کو شریعت اجازت ورخصت عطا فرماتی ہے کہ وہ اپنی جان یا عضو بچانے کی ضرورت کے پیش نظر محض بظاہر کلمہ کفر کا تلفظ کرے یا ظاہری طور پر کفر کا ارتکاب کر ڈالے گا۔ مگر دل میں ایمان و تصدیق علی حالہ باقی رہے۔ یا رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کرنے پر مجبور کیا گیا تو محض ظاہری طور پر اس کے کرنے کی اجازت و رخصت ہے یعنی رفع اثم ہوتا ہے' کفر کرنے یا گستاخی کرنے کی حرمت ختم نہیں ہو جاتی۔ جان بچانے یا عضو محفوظ رکھنے کی ضرورت کے پیش نظر مکرہ کے حق میں صرف نفی گناہ ہے جو محض اجازت کی حد تک محدود ہے' یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص صبر کرے 'کفریہ یا گستاخانہ کلمات زبان سے نہ نکالے اور مار ڈالا جائے تو ایسا شخص شرعاً اجر کا مستحق ہوگا۔ درمختار میں ہے:

ان اکره علی الکفر باللہ تعالی او سب النبی صلی اللہ علیہ وسلم بقطع او قتل رخص له ان یظهر ما امر به علی لسانه و یوری و قلبه ثمه مطمئن بالایمان و یوجر لو صبر لترکه الاجراء المحرم (جلد۵ صفحہ۹۳)

اگر کفر کرنے یا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے پر قطع عضو' یا قتل کی تخویف سے اکراہ ہوا تو ایسے شخص کے لئے صرف زبان سے ان چیزوں کے اظہار کی رخصت دی گئی ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ وہ توریہ سے کام لے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو' اور اگر صبر کرے تو اجر پائے گا کیونکہ ارتکاب حرام سے وہ باز رہا ہے۔

علامہ شامی ردالمحتار میں فرماتے ہیں:

(قوله لترکه الاجراء المحرم) اتی بلفظ المحرم لیفید الفرق بینه و بین ما قبله فان ذاک زالت حرمته فلذا یاثم لو صبر۔

لفظ محرم لانے کا مفاد' مسئلہ دائرہ اور ماسبق والے مسئلہ کے درمیان بیان فرق ہے' کیونکہ مسئلہ اولی میں حرمت زائل ہو چکی ہے' اگر صبر کرنے کی وجہ سے مار ڈالا جائے تو گنہگار ہوگا۔

الجواب(۷) ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط و ضوابط؟

ضرورت معتبرہ پانچ چیزوں کے گھیرے میں ہے (۱) دین (۲) عقل (۳) نفس (۴) نسب (۵) مال۔

ضرورت معتبرہ کی چند شرطیں ہیں : (۱) ضرورت کے متبادل کوئی حلال اور جائز چیز موجود نہ ہو (۲) اگر موقوف علیہ کو نہ اپنائے تو جان کی ہلاکت یا عضو کے تلف ہو جانے کا صحیح اندیشہ ہو (۳) ضرورت کا وجود فی الحال ہو (۴) بقدر ضرورت استعمال ہو (۵) موقوف علیہ (حرام) کے استعمال سے جان یا عضو کا بچ جانا اور صحیح سالم رہنا یقینی یا مظنون بظن غالب ہو (۶) موقوف علیہ کے ارتکاب سے کسی ایسے امر کا ارتکاب نہ کرنا پڑے جس کا فساد شئی موقوف کے برابر یا اس سے زائد ہو۔

الجواب(۸) ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت:

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت بعض صورتوں میں استثناء کی ہوتی ہے اور یہ وہ صورتیں ہیں جہاں ضرورت کی بنا پر رفع حرمت

ہوتا ہے' لہٰذا ان صورتوں کو نصوص اور قواعد شرعیہ سے مستثنیٰ قرار دیا جاتا ہے' صاحب ہدایہ مردار کھانے پر اکراہ کے تحت فرماتے ہیں:

حالۃ الاضطرار مستثنی بالنص و ھو تکلم بالنص بعد النہی فلا محرم لکان اباحۃ لارخصۃ

(ہدایہ جلد ۳ صفحہ ۳۴۸ کتاب الاکراہ)

نص قرآنی میں استثناء کی صراحت موجود ہے ارشاد ہے:

و ما لکم ان لا تاکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ (پ ۸ ع ۱)

اور تمہیں کیا ہوا کہ اس میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا اور وہ تم سے مفصل بیان کر چکا وہ جو کچھ تم پر حرام ہوا مگر جب تمہیں اس سے مجبوری ہو۔

رہی وہ ضرورت' جہاں صرف رفع اثم ہوتا ہے تو ان پر مبنی حکم کی حیثیت استثناء کی نہیں ہوتی' یہی وجہ ہے کہ کفر پر اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کا زبان پر جاری نہ کرنا اور مار ڈالا جانا شرعاً باعث اجر ہے' اس کی وجہ صاحب ہدایہ نے یہی بیان فرمائی ہے کہ یہاں حرمت باقی رہتی ہے' استثناء کی صورت نہیں ہوتی' وہ رقمطراز ہیں:

لان الحرمۃ باقیۃ و الامتناع لاعزاز الدین عزیمۃ بخلاف ما تقدم للاستثناء (جلد ۳ صفحہ ۳۴۹)

یعنی صورت مذکورہ میں حرمت باقی ہے اور دین کے اعزاز کی خاطر کلمہ کفر زبان پر جاری نہ کرنا عزیمت پر عمل کرنا ہے۔

ماسبق والی صورت (مردار کھانے اور شراب کھانے پر اکراہ) کے برخلاف کہ وہاں نص سے استثنائی صورت ہے' درمختار میں ہے:

ان اکرہ علی اکل میتۃ او دم او لحم خنزیر او شرب خمر بقتل او قطع حل الفعل۔

ردالمحتار میں ہے:

(حل الفعل) لان ھذہ الاشیاء مستثناۃ عن الحرمۃ فی حال الضرورۃ و الاستثناء عن الحرمۃ حل۔ (جلد ۵ صفحہ ۹۲)

الجواب(۹) ضرورت کے اسباب:

پانچ امور ہیں جو ضرورت کے اسباب کے داعی بنتے ہیں۔ (۱) حفظ دین (۲) حفظ عقل (۳) حفظ نسب (۴) حفظ نفس (۵) حفظ مال۔ کتب فقہ و اصول میں اس کی تصریح نہیں ملی' تاہم فقہاء کرام کے جزئیات سے پتہ چلتا ہے کہ ضرورت انہیں پانچ اسباب و امور میں دائر ہے' ماضی قریب کے ایک عبقری فقیہ امام احمد رضا علیہ الرحمہ فرماتے ہیں' پانچ چیزیں ہیں جن کے حفظ کو اقامت شرائع ایسے ہے دین و عقل و نسب و نفس و مال عبث محض کے سوا تمام افعال انہیں میں دورہ کرتے ہیں۔ (فتاوی رضویہ دہم نصف اخر صفحہ ۱۹۹)

الجواب(۱۰):

عرف اور عموم بلویٰ مستقل اصول و دلائل ہیں۔ ان کا درجہ "ضرورت" سے کم ہے۔ ان پر مبنی احکام کو اسباب ستہ مشہورہ میں دوسرے سبب (دفع حرج) میں شامل کیا جاتا ہے۔ عرف پر احکام کی بنا اور ان کا اعتبار ضرورت کے تحت اس لئے داخل نہیں ہوتا کہ:

(الف) عرف منصوص علیہ امور میں معتبر نہیں ہوتا، اشباہ ونظائر میں ہے: انما العرف غیر معتبر فی المنصوص علیہ۔

(ب) عرف اگر نص کے معارض ہو تو نا قابل قبول ہوتا ہے، اور عموم بلویٰ مختلف فیہ مسائل میں باعث تخفیف ہوتا ہے، البتہ متفق علیہ امور میں سے صرف باب طہارت و نجاست میں فقہاء نے باعث تخفیف مانا ہے اور ضرورت ان سب سے بالاتر ہے، وہ محرمات قطعیہ میں بھی اثر انداز ہوتی ہے جیساکہ ہم بیان کر آئے۔

الجواب(۱۱):

ضرورت کی بنا پر تمام محرمات میں "اباحت یا رخصت" حاصل نہیں ہوتی بلکہ ضرورت بعض محرمات پر تو اثر انداز ہی نہیں ہوتی۔ اور بعض پر ہوتی ہے جس کی دو شکلیں ہیں (۱) اباحت (۲) رخصت۔۔ جس کے چند مخصوص ابواب ہیں۔ علامہ ابن عابدین شامی نے محرمات پر اکراہ کی جو چند انواع بیان فرمائی ہیں، ان سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ کس نوع میں شریعت اسلامیہ نے "ضرورت" کا کس حد تک اعتبار کیا ہے:

(۱) ایک نوع تو ان محرمات کی ہے جنہیں اکراہ کی صورت میں جان یا عضو بچانے کے پیش نظر شریعت نے کرنے کی رخصت عطا فرمائی ہے، جیسے کلمہ کفر کا زبان پر جاری کرنا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان اقدس میں مغلظات بکنا، نماز چھوڑنا۔

(۲) دوسری قسم ان محرمات کی ہے کہ سخت ضرورت پیش آنے پر بھی جن کا کرنا حرام و گناہ ہے، جیسے کسی مسلمان کو ناحق قتل کرنا یا اس کے عضو کو کاٹ ڈالنا یا انہیں سخت مار مارنا اور زنا کرنا۔

(۳) ان محرمات کی ہے جن کا کرنا مباح (بلکہ واجب) اور نہ کرنا گناہ، جیسے اکراہ یا مخمصہ کی صورت میں شراب نوشی۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

الاکراہ علی المعاصی انواع، نوع یرخص لہ فعلہ و یثاب علی ترکہ کاجراء کلمۃ الکفر و شتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ترک الصلوۃ و کل ما ثبت بالکتاب، و قسم یحرم فعلہ و یاثم باتیانہ کقتل مسلم او قطع عضوہ او ضربہ ضربا متلفا او شتمہ او اھانتہ و الزنا، و قسم یباح فعلہ و یاثم بترکہ کالخمر (رد المحتار جلد ۵ صفحہ ۹۲)

گناہ پر اکراہ کی چند صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ ارتکاب معصیت کی رخصت ہوتی ہے اور ترک پر ثواب ملتا ہے، جیسے کلمہ کفر زبان پر جاری کرنے، نبی کو گالی دینے اور نماز چھوڑنے پر اکراہ کی صورت میں، نیز ہر اس شئی کے اکراہ پر جو کتاب اللہ سے ثابت

ہے۔ دوسری قسم یہ کہ کرنا حرام اور ارتکاب پر گناہ' جیسے کسی مسلمان کو قتل کرنے یا اس کے عضو کو کاٹ ڈالنے یا اسے کاری ضرب لگانے یا گالی دینے یا تکلیف پہنچانے یا زنا کرنے پر اکراہ کی صورت میں۔ تیسری قسم یہ کہ ارتکاب مباح اور ترک پر گناہ' جیسے شراب نوشی پر اکراہ کی صورت میں۔

اصولی نقطہ نظر سے ان کی تحدید و تفصیل کچھ اس طرح ہوگی' واضح رہے کہ اکراہ ملجی کی صورت میں جان یا عضو بچانے کی ضرورت اپنی جگہ مسلم ہے کہ اگر مکرہ اس فعل کو انجام نہ دے تو یا تو ہلاک ہو جائے گا یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے گا۔ علمائے اصولیین نے محرمات کی چار انواع بیان فرمائی ہیں' اور ان میں اکراہ کی بھی چار صورتیں نکل آتی ہیں:

پہلی نوع۔ اکراہ خطر:

وہ محرمات ہیں جن کی نہ تو حرمت ہی ساقط ہوتی ہے اور نہ ہی اکراہ کی صورت میں رخصت ملتی ہے 'گویا یہاں ضرورت اثر انداز ہوتی ہی نہیں۔ اسے اکراہ خطر کہا جاتا ہے' جیسے کسی عورت سے زنا کرنے یا کسی مسلمان کو ناحق قتل کرنے کی حرمت کہ یہ اکراہ (جان بچانے یا عضو بچانے) کے عذر سے بھی حلال نہیں ہو سکتی۔

دوسری نوع۔۔اکراہ فرض:

وہ محرمات ہیں جن کی حرمت بالکلیہ ہو جاتی ہے' اور اضطرار یا اکراہ ملجی کے وقت ان کا استعمال نہ صرف حلال بلکہ فرض ہو جاتا ہے جیسے شراب' مردار اور خنزیر کے گوشت کی حرمت 'کہ یہاں ضرورت محرمات پر اثر انداز ہو کر مباح کر دیتی ہے کہ سرے سے ان کی حرمت ہی باقی نہیں رہتی۔

تیسری نوع۔۔اکراہ رخصت (الف):

وہ محرمات جن کی حرمت تو ساقط نہیں ہوتی لیکن رخصت کا احتمال رکھتی ہے' جیسے کفریہ کلمہ کا زبان پر جاری کرنا 'کہ یہ فی حد ذاتہ قبیح ہے اور اس کی حرمت کسی حال میں ساقط بھی نہیں ہوتی' تاہم اکراہ کی صورت میں جان یا عضو بچانے کی ضرورت کے پیش نظر شریعت رخصت دیتی ہے۔

چوتھی نوع۔۔اکراہ رخصت (ب):

وہ محرمات جن کی حرمت سقوط کا احتمال تو رکھتی ہے لیکن اکراہ کا عذر ان کی حرمت کو ساقط نہیں کرتا' تاہم رخصت مل جاتی ہے' اس نوع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے' جیسے غیر کا مال کھا جانا 'کہ عام حالت میں حرام ہے مگر اجازت کی صورت میں اس کی حرمت باقی

نہیں رہتی' لیکن اگر کوئی شخص کسی غیر کے مال کو کھانے پر مجبور کیا جائے تو اس سے اس مال کی حرمت اس شخص کے حق میں ختم نہ ہوگی' ہاں شرعاً مکرہ کو یہ اجازت ہوگی کہ وہ اپنی جان بچانے کی ضرورت کے پیش نظر غیر کا مال کھالے پھر مالک کو ضمان دیدے۔

اصول فقہ کی مشہور و متداول کتاب "نورالانوار" میں ہے:

و الحرمات انواع' حرمۃ لا تنکشف و لا تدخلها رخصۃ کالزنا بالمراۃ فانہ لایحل بعذر الاکراہ قط۔ ۔ و هو داخل فی الاکراہ الخطر' و قتل المسلم فان حرمتہ لاتنکشف' و حرمۃ تحتمل السقوط اصلا بعذر الاکراہ و غیرہ و تصیر حلال الاستعمال فهو داخل فی الاکراہ الفرض کحرمۃ الخمر و المیتۃ و لحم الخنزیر فان حرمۃ هذہ الاشیاء انما تثبت بالنص حالۃ الاختیار لاحالۃ الاضطرار' و حرمۃ لا تحتمل السقوط لکنها تحتمل الرخصۃ کاجراء کلمۃ الکفر فانہ قبیح لذاتہ و حرمتہ غیر ساقط لکنہ یترخص فی حالۃ الاکراہ باجرائها فهو داخل فی قسم الرخصۃ و حرمۃ تحتمل السقوط لکنها لم تسقط بعذر الاکراہ و ان احتملت الرخصۃ ایضا کتناول مال الغیر فانہ حرام بالنص یحتمل سقوط حرمتہ وقت الاذن و لکنها لم تسقط بعذر الاکراہ و یترخص فیہ لدفع الشر و یعامل معاملۃ المباح

(ص ۳۱۸ مبحث الاهلیہ)

حرمت کی مختلف صورتیں ہیں' (۱) اکراہ کی صورت میں حرمت ختم نہ ہو اور رخصت بھی نہ ملے' جیسے عورت سے زنا۔ کیونکہ یہ اکراہ کے عذر سے بھی کبھی حلال نہیں' اور یہ صورت اکراہ خطر میں داخل ہے' اور مسلمان کو قتل کرنا' کہ اس کی حرمت بھی ختم نہیں ہوتی۔ (۲) دوسری وہ حرمت جو اکراہ اور اس قسم کے عذر سے بالکلیہ ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور اس کا استعمال مباح ہو جاتا ہے' یہ صورت اکراہ فرض میں داخل ہے' جیسے شراب' مردار اور خنزیر کے گوشت کی حرمت' کیونکہ ان چیزوں کی حرمت نص سے ثابت ہے جبکہ اختیاری حالت ہو' اضطراری نہیں۔ (۳) تیسری وہ حرمت جو ساقط ہونے کا تو احتمال نہیں رکھتی لیکن رخصت کا احتمال رکھتی ہے' جیسے کلمہ کفر زبان پر جاری کرنا' کیونکہ یہ قبیح لذاتہ ہے جس کی حرمت ساقط نہیں ہوتی' البتہ حالت اکراہ میں کلمہ کفر کے اجراء کی رخصت مل جاتی ہے' تو یہ نوع رخصت میں داخل ہے۔ (۴) چوتھی وہ حرمت جو سقوط کا احتمال رکھتی ہے لیکن اکراہ کے عذر سے ساقط نہیں ہوتی اگرچہ رخصت کا بھی احتمال رکھتی ہے' جیسے غیر کا مال کھانا کہ یہ از روئے نص حرام ہے' لیکن مالک سے اجازت مل جانے کی صورت میں حرمت کے ساقط ہو جانے کا احتمال رکھتی ہے' ہاں اکراہ کے عذر سے ساقط نہیں ہوتی' البتہ دفع شر کے لئے رخصت مل جاتی ہے اور اس کا حکم مباح کی طرح ہو جاتا ہے۔

فائدہ۔۔۔اباحت و رخصت کے درمیان فرق:

دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ رخصت میں حرام چیز کی حرمت ختم نہیں ہوتی' صرف "رفع اثم" ہوتا ہے جبکہ اباحت میں حرام شی کی حرمت ہی ختم ہو جاتی ہے' نورالانوار میں ہے:

و الفرق بین الاباحۃ و الرخصۃ ان فی الرخصۃ لایباح ذلک الفعل بان ترتفع الحرمۃ بل یعامل معاملۃ المباح فی رفع الاثم و

فی الابلحة ترتفع الحرمة (ص ۳۱۵ بحث الاحلیہ)

اباحت و رخصت کے درمیان فرق یہ ہے کہ رخصت میں حرام شی مباح نہیں ہوتی بلکہ حرمت باقی رہتی ہے' ہاں گناہ نہ ہونے میں مباح کی طرح ہو جاتی ہے' اور اباحت میں حرمت باقی نہیں رہتی۔

الجواب(۱۲):

حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بناء پر بسااوقات رخصت تو ملتی ہے لیکن اس سے اباحت حاصل نہیں ہوتی۔

الجواب(۱۳):

حرج و مشقت میں شدت کی بنا پر کبھی "حاجت" کو "ضرورت" کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے' اس لئے بعض حالات میں محرمات کی اباحت یا رخصت میں ضرورت کی طرح حاجت بھی موثر ہوا کرتی ہے' جس کی طرف علمائے اصولیین کا بیان کردہ ضابطہ رہنمائی کرتا ہے: **الحاجة تنزل منزلة الضرورة** (اشباہ و نظائر صفحہ ۱۴۹) اس قاعدے کے تحت علامہ ابن نجیم مصری نے جو جزئیات نقل فرمائے ہیں وہ گوکہ حاجت کے دائرہ میں آتی ہیں' لیکن شدت مشقت و حرج کی بنا پر وہ حاجتیں ضرورت بن گئی ہیں اور انہیں ضرورت کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ مثلاً (۱) شرعی حاجت کے وقت نفع کے ساتھ قرض لینا' قنیہ اور بغیہ کے حوالے سے اشباہ میں ہے: **یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔** غمز العیون میں علامہ حموی لکھتے ہیں:

یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح و ذلک نحو ان یقرض عشرة دنانیر مثلا و یجعل لربها شیئا معلوما فی کل یوم ربحلہ۔ (حموی ص ۱۴۹)

سودی قرض لینا محتاج کے لئے جائز ہے۔ مثلاً دس دینار کسی سے قرض لے اور مقروض کے لئے یومیہ بطور سود کچھ مال متعین کر دے۔

(۲) بیع سلم میں معدوم کی بیع ہونے کے باوجود غریبوں کی ضرورت پوری کرنے کے لئے خلاف قیاس اس بیع میں رخصت کا ملنا۔

(۳) مصر و بخاری میں حاجت شدید واقع ہونے پر "بیع وفا" کے جواز کا فتوی دیا جانا' اسی میں ہے:

و من ذلک جواز السلم علی خلاف القیاس لکونہ بیع المعدوم دفعا لحاجة المفالیس (اشباہ صفحہ ۱۴۹)

بیع سلم میں معدوم کی بیع ہونے کے باوجود جواز کا حکم خلاف قیاس' مفلسوں کی حاجت دور کرنے کے لئے ہے۔

(۴) بیمار کا مردار یا پیشاب پینا' جبکہ مسلمان طبیب یہ بتائے کہ مریض کی شفا اسی میں ہے' غمزا لعیون میں ہے:

قال التمرتاشی فی شرح الجامع الصغیر نقلا عن التهذیب یجوز للعلیل اکل المیتة و شرب الدم و البول اذا اخبرہ طبیب

مسلم ان شفاءہ فیہ و لم یجد من المباح ما یقوم مقامہ (صفحہ ۱۴۰)

ترتاشی نے شرح جامع صغیر میں تہذیب سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ مریض کے لئے مردار کھانا' خون پینا' پیشاب پینا جائز ہے' جب کہ مریض کو کسی مسلمان طبیب نے یہ بتایا ہو کہ اس مرض کی شفا فلاں حرام چیز کے استعمال میں ہے' نیز حرام چیز کے قائم مقام کوئی حلال چیز نہ ہو۔

الجواب(۱۴):

اس کا مدار حرج و مشقت کی شدت پر ہے' اگر حرج و مشقت اتنا شدید ہے کہ ضرورت کے قریب پہنچ چکا ہے' تو ایسی حالت میں اسے ضرورت کا قائم مقام کردیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کو قرض کی شرعی حاجت درپیش ہے' اگر وہ قرض نہ لے تو ظاہر ہے کہ وہ ہلاک یا ہلاکت کے قریب نہیں پہنچ جائے گا' لیکن اگر اس کی یہ حاجت اتنی شدید ہو کہ بے قرض لئے شدید مشقت و حرج کا باعث بن جائے گا' تو اسے ہلاکت کے مرادف قرار دے کر ضرورت کا درجہ دے دیا جائے گا اور محرمات میں اباحت یا رخصت مل جائے گی۔

الجواب(۱۵):

جب یہ تاثیر اس لحاظ سے ضرورت کے ساتھ خاص نہیں کہ حاجت کو بھی بسا اوقات اس کے قائم مقام قرار دے کر محرمات کی اباحت یا رخصت میں موثر مانا جاتا ہے' خواہ معاملات ہوں یا علاج و معالجہ' تو عدم تطبیق کی شکل ہی پیدا نہ ہوگی کہ اعتراض وارد ہو۔

الجواب(۱۶):

ضرورت سے تین مشہور و معروف قواعد کلیہ متعلق ہیں:

(۱) الضرورات تبیح المحذورات۔ ضرورتیں ممنوعات کو جائز کردیتی ہیں۔

(۲) ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا۔ جو چیز ضرورت کے تحت جائز ہوتی ہے وہ صرف بقدر ضرورت ہی جائز ہوتی ہے۔ جیسے اضطرار کی حالت میں مردار کھانا یا شراب پینا اتنا ہی جائز ہے جتنے سے جان بچ جائے' اس سے زیادہ جائز نہیں۔ طبیب کو علاج معالجہ کی سلسلہ میں بوقت ضرورت ستر کی جگہوں کا صرف وہ حصہ دیکھنا جائز ہے جس کے دیکھنے کی ضرورت ہے۔

(۳) ما جاز بعذر بطل بزوالہ۔ جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز قرار پاتی ہے اگر عذر زائل ہوجائے تو اس کا جواب بھی ختم ہوجاتا ہے۔ مثلاً اگر پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو تو تیمم جائز ہے' لیکن جب قادر ہوگیا تو تیمم باطل ہوگیا۔

الجواب(۱۷):

ظاہر ہے کہ جب فقہاء کرام نے مشقت شدیدہ کی صورت میں افراد و اشخاص کی بھی حاجتوں کو ضرورت کا درجہ دیا ہے اور اسے "مبیح محذورات" قرار دیا ہے تو اگر امت کی اجتماعی حاجات مشقت شدیدہ کا روپ اختیار کرلیں تو ایسی صورت میں بدرجہ اولی حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محذورات قرار دیا جائے گا۔ علمائے اصولیین نے **الحاجة تنزل منزلة الضرورة** کے ساتھ یہ بھی ارشاد فرمایا ہے "**عامة كانت او خاصة**" جس میں دونوں صورتیں داخل ہیں۔

هذا ما ظهر لي الآن لعل الله يحدث بعد ذلك امرا

☆ ☆ ☆

ضرورت

از-- جناب مولانا مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب

۱- ہروہ چیز جس کے بغیر آدمی ضرر میں مبتلا ہو جائے اسی کی تعبیر ضرورت سے کی جاتی ہے' اصطلاح شریعت میں ضرورت اور اضطرار استعمال کے اعتبار سے تقریباً یکساں ہیں' ہروہ حالت جس میں ممنوع چیز کے استعمال نہ کرنے کی صورت میں ہلاکت یا قرب ہلاکت کا اندیشہ ہو اصطلاح میں اسی کو کہیں ضرورت اور کہیں اضطرار سے تعبیر کیا گیا ہے۔

فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قاربه و هذا يبيح تناول الحرام (الاشباه و النظائر جلد ۱' صفحه ۲۷۷)

ضرورت انسان کا اس حد کو پہنچنا ہے کہ وہ شی ممنوع کو اگر استعمال نہ کرے تو وہ ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے اور انسان کی یہ حالت حرام کے استعمال کو مباح بنادیتی ہے۔

حضرات فقہاء کے یہاں اس اصل کلی پر متفرع ہونے والی بہت سی جزئیات تفصیل کے ساتھ کتب متداولہ میں موجود ہیں' مثلاً حضرات فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر کنواں جنگل میں ہو اور اس کے اردگرد حصار نہ ہو تو اس میں مینگنی کا گرنا موجب نجاست نہیں' بخلاف آبادی کے کنویں کے' چونکہ وہاں پر عموماً حصار ہوتا ہے اور اس سے بچنا بھی ممکن ہے اس لئے ضرورت کی بنیاد پر کنویں کی طہارت کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

و فرق كثير من المشائخ في البعر بين آبار الفلوات فيعفى عن قليله للضرورة لانه ليس لها رؤوس حاجزة و الابل تعبر حولها و بين آبار الامصار لعدم الضرورة (الاشباه و النظائر جلد ۱ صفحہ ۲۷۷)

اور بہت سے مشائخ نے جنگلی میدان اور آبادی کے کنویں میں گرنے والی مینگنی میں فرق کیا ہے' جنگل میں جو کنویں ہوتے ہیں اس میں اگر تھوڑی بہت مینگنی گر جائے تو ضرورت کے تحت معاف ہے' چونکہ جنگل کے کنویں کے اردگرد چہار دیواری نہیں ہوتی اور اونٹ کنویں کے اردگرد پاخانہ بھی کردیتے ہیں بخلاف آبادی کے کنویں کے' وہاں عموماً چہار دیواری ہوتی ہے' اس لئے ضرورت کے تحت عفو کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

۲- ہروہ چیز جس کا آدمی محتاج ہو اسی کی تعبیر حاجت سے کی جاتی ہے' ہروہ حالت کہ جس میں شی ممنوع سے احتراز کرنے کی صورت میں انسان شدید مشقت میں مبتلا ہو جائے۔

و الحاجة كالجائع الذى لو لم يجد ما ياكله لم يهلك غير انه يكون فى جهد و مشقة (حموى جلد ۱ صفحه ۲۷۷)

اور حاجت جیسے ایسا بھوکا شخص جس کو کچھ کھانے کو نہ ملے تو وہ مرے گا تو نہیں البتہ وہ مشقت اور پریشانی میں پڑ جائے گا۔
اسی کی تعبیر حاجت سے اصطلاح میں کی جاتی ہے' حضرات فقہاء نے اس کے بھی مواقع استعمال پر گفتگو کی ہے' اور بہت سی تصریحات صراحۃً موجود ہیں' مثلاً روزہ کی حالت میں کسی روزہ دار پر ایسی کیفیت طاری ہوگئی کہ افطار ناگزیر ہوگیا تو حضرات فقہاء حاجت کے درجہ میں اس کو معتبر مانتے ہوئے افطار کی اجازت دیتے ہیں' (و یبیح الفطر فی الصوم حموی جلد ۱ صفحہ ۲۷۷)

۳- ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کے درجہ میں منصوص محرمات بقدر ضرورت قابل استعمال ہوتے ہیں اور حاجت کے درجہ میں منصوص محرمات اباحت کا درجہ بقدر ضرورت بھی نہیں لے پاتے یعنی ضرورت مبیح حرام ہے اور حاجت مبیح حرام نہیں۔

وھنا ای الضرورۃ یبیح تناول الحرام وھنا ای الحاجۃ لا یبیح الحرام۔ (حموی جلد ۱ صفحہ ۲۷۷)

اور یہ یعنی ضرورت حرام کے استعمال کو مباح بنادیتی ہے اور یہ یعنی حاجت حرام کو مباح نہیں بناتی۔

ضرورت و حاجت کے درمیان نسب اربعہ میں سے عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے' نہ تساوی ہے نہ تباین' نہ عموم خصوص من وجہ ہے۔

۴- شریعت میں ضرورت کا اعتبار ہے' لیکن وہی ضرورت معتبر ہے جس کا معتبر قابل اعتبار ہو' یعنی ہر کس و ناکس کو یہ حق نہیں کہ اپنی ہر منفعت یا حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر منصوص محرمات سے شریعت کی دبیز ردائے حرمت اٹھاکر اباحت کی چادر ڈال دے۔ چونکہ ضرورت مبیح محرمات ہے اور کسی حرام قطعی کو مبیح بنانے والی واضح و قطعی ہی دلیل کی ضرورت پڑا کرتی ہے۔ گو ضرورت بھی "**فمن اضطر غیر باغ ولا عاد**" کے تحت دلیل قطعی ہے لیکن اس کا انطباق بجد علمی گہرائی و گیرائی' تبحر و مہارت تامہ' ورع و خشیت جیسی صفات عالیہ و غالیہ کی متقاضی ہے' اگر مذکورہ بالا حدود و قیود کی رعایت انطباق ضرورت میں ملحوظ نہیں رکھی گئی تو حظوظ لذوذ کی نوبت پہنچ جائے گی۔

۵- محرمات شرعیہ کی بقدر ضرورت اباحت میں یقیناً ضرورت دخیل و موثر ہے جس کی شہادت جزئیات فقہیہ سے ملتی ہے' مثلاً مخمصہ کی حالت میں بقدر ضرورت اکل میتہ کا جواز' اور اکراہ کی حالت میں اطمینان قلب کے ساتھ کلمہ کفر کا تلفظ وغیرہ جزئیات سے ضرورت کی دخل اندازی محرمات شرعیہ میں ثابت ہوتی ہے۔ لیکن ان ملحوظات کا لحاظ یقیناً رکھنا ہوگا جن کا تذکرہ سوال ۴ میں آچکا ہے۔

۶- محرمات پر اثرانداز ہونے کی صورت میں ضرورت کی تاثیر بعض وجوہ سے صرف نفی گناہ کی حد تک مفہوم ہوتی ہے گو کہ تعلیلات

وتصریحات سے رفع حرمت تک کی تاثیر معلوم ہوتی ہے۔

و هذا لان الحرمة تسقط عند الاستشفاء (حموی جلد ۱ صفحہ ۲۷۵)

اور یہ حکم اس لئے ہے چونکہ حرمت استشفاء کے وقت ساقط ہو جاتی ہے۔

تداوی بالمحرم پر بحث کے دوران علت بیان کرتے ہوئے استشفاء کے تحت ضرورت کو مسقط حرمت قرار دیا ہے' لیکن ناکارہ کا رخصت صرف نفی گناہ کی حد تک ہے' نیز ضرورت کی تاثیر صرف اجازت کی حد تک ہے وجوب کی حد تک نہیں۔

لاتفاقهم على الجواز للضرورة (شامی جلد ۱ صفحہ ۱۴) **و ایضا فی الحموی ناقلا عن النوازل الا تری ان العطشان یرخص له شرب الخمر و للجائع المیتة** (حموی جلد ۱' صفحہ ۲۷۵)

چونکہ حضرات فقہاء کا ضرورت کے تحت حرام کے جواز پر اتفاق ہے' نیز حموی میں نوازل سے منقول ہے کہ پیاسے کے لئے شراب پینے کی اجازت ہے اور بھوکے کے لئے مردار کھانے کی اجازت ہے۔

لہٰذا اگر ضرورت کے تحت بھی محرم منصوص سے جتلا یہ محترز رہا تو انشاء اللہ ماجور ہوگا' مازور نہیں۔

۷— ضرورت معتبرہ جو تحلیل حرام میں موثر ہے اس کی تین شرطیں ہیں (۱) جان کی ہلاکت یا قرب ہلاکت کا اندیشہ شدیدہ ہو' **ان لم یتناول الممنوع هلک او قاربه** (حموی صفحہ ۲)' (۲) اندیشہ وہمیہ نہ ہو بلکہ متیقن ہو۔ **لذا قال و النفی فی شرح الدرر ان قوله لا للتداوی محمول علی المظنون و الا فجوازه بالیقین اتفاقی کما صرح فی المصفی** (شامی جلد ۱ صفحہ ۱۴۰)' (۳) محرم منصوص کے استعمال کے بعد جان کی حفاظت بھی کسی ماہر مسلمان ڈاکٹر یا حکیم کے تجربہ کی روشنی میں یقینی ہو اور کوئی شی مباح جو اس کے قائم مقام ہو موجود نہ ہو۔

یجوز للعلیل اکل المیتة و شرب الدم و البول اذا اخبره طبیب مسلم ان فیه الشفاء و لم یجد من المباح ما یقوم مقامه (حموی جلد ۱ صفحہ ۲۷۵)

بیمار کے لئے مردار کا کھانا اور خون و پیشاب کا پینا جائز ہے بشرطیکہ کوئی مسلمان ڈاکٹر یا حکیم یہ کہے کہ شی حرام ہی اس بیماری کی دوا ہے اور اس کی جگہ پر کوئی مباح شی نہ ہو۔

۸— ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت بھی حکم کی ہوتی ہے البتہ وہ حکم وجوبی نہیں ہوتا بلکہ قواعد شرعیہ کی روشنی میں نصوص سے استثنائی صورت میں رخصت پر مبنی حکم حکم اباحت ہوتا ہے۔

۹— جان کا ضیاع یا ہلاکت یا قرب ہلاکت جیسے وہ اہم امور ہیں جو ضرورت کے اعتبار لے داعی بنتے ہیں۔

۱۰۔ تصریحات فقہاء سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ عرف اور عموم بلوی ضرورت کی ذیلی شاخیں نہیں ہیں بلکہ ان کی مستقل حیثیت ہے' چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

و العرف فی الشرع لہ اعتبار' لذا علیہ الحکم قد یدار (رسم المفتی)

عرف کا شریعت میں اعتبار ہے' اسی وجہ سے اس پر بعض احکام کا مدار ہے۔

عرف کا شریعت میں مستقل اعتبار ہے' اسی وجہ سے اس پر بہت سے احکام کا مدار ہے' لیکن کبھی کبھار ضرورت کے لئے بطور دلیل کے بھی عرف و عموم بلوی کو استعمال کیا جاتا ہے۔

۱۱۔ تصریحات فقہاء سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت جملہ محرمات کے حق میں ہے' چونکہ ایمان سے اعلی و ارفع کوئی شی نہیں لیکن ضرورت و اضطرار کی حالت میں "**الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان**" کے تحت کلمہ کفر کے تلفظ کی اجازت جب منصوص ہے تو دوسری چیزیں اس کی کم درجہ کی ہیں' یعنی جب ضرورت اعلی میں اثر انداز ہے تو ادنی میں بدرجہ اولی اثر انداز ہوگی' البتہ جزئیات فقیہ سے معاملات کے باب میں کچھ استثنائی شکلیں ملتی ہیں۔ مثلاً **قتل نفس لاحیاء نفس لا یجوز** (البحرالرائق) اسی طرح (**الاشباہ و النظائر**) میں بھی معاملات کی کچھ مثالیں ایسی ہیں جن سے معاملات کی بعض صورتوں کا ضرورت سے استثناء مفہوم ہوتا ہے' قدر مشترک اصولی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ضرورت صرف وہیں تک اثر انداز ہے جہاں دوسرے کی جان اور حق واجب محفوظ اور باقی رہے۔ اس طرح اصولی طور پر قدر مشترک ضرورت کی تاثیر کی تحدید ہو جاتی ہے۔

۱۲۔ حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت کلی طور پر حاصل نہیں ہوتی' البتہ جزئی طور پر حاصل ہوتی ہے' چونکہ "**الضرورات تبیح المحظورات**" کے تحت جہاں **الضرر یزال** ہے وہیں **الضرر لا یزال بالضرر** بھی ہے' لہذا اگر کسی ایک کی ضرورت کی تکمیل میں دوسرے کا ضرر یا حرج عظیم ہو تو اس وقت اس کی اجازت نہیں ہوگی کہ صرف ایک پر نظر رکھتے ہوئے اس کی ضرورت پوری کر دی جائے اور دوسرے کو ضرر میں مبتلا کر دیا جائے۔ اس کی نظیر شریکین میں سے ایک کو تعمیر پر مجبور نہ کرنا ہے (**الاشباہ و النظائر جلد ۱ صفحہ ۲۷۸**)

۱۳۔ ضرورت مبیح محرمات منصوصہ ہے بخلاف حاجت کے یہ مبیح محرمات منصوصہ نہیں' لہذا حاجت اپنے مفہوم کے اعتبار سے محرمات کی اباحت میں موثر نہیں الا یہ کہ حاجت کا مفہوم ہی بدل جائے اور ضرورت کا مفہوم اس پر صادق آجائے تب اس کو حاجت کہنا ہی درست نہ ہوگا بلکہ اس کو ضرورت کہیں گے' الحاصل حاجت محرمات کی اباحت میں اپنے مفہوم اعتباری کے ساتھ موثر نہیں ضرورت

کی قائم مقامی نہیں کر سکتی۔

۱۴۔ چونکہ حاجت اپنے مفہوم اعتباری کے ساتھ ضرورت کی قائم مقامی نہیں کر سکتی اس لئے اصولی تحدید کی ضرورت نہیں۔

۱۵۔ علاج و معالجہ کے باب میں جن رخصوں میں بظاہر اصطلاحی حاجت متحقق ہے بباطن وہ اصطلاحی ضرورت ہی ہے' بصورت دیگر علاج و معالجہ کے بارے میں بھی حاجت کی بنیاد پر محرمات کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں' چنانچہ تداوی بالمحرم کا مسئلہ ہو یا تبادلہ خون کا' اعضاء کی پیوند کاری کا مسئلہ ہو یا گردے اور جگر کے تبادلے کا' تمام ہی صورت میں ضرورت ہی معتبر ہے۔

"۱۶۔ ضرورت اور حاجت کی جو تشریح حضرات اسلاف نے کی ہے اس سے ہٹ کر نئی تعبیر و تشریح اور نئی تحقیق و تحدید سے جن مفاسد کا دروازہ کھلے گا اس کا سدباب متعذر ہو جائے گا اس لئے اسلاف کی تحقیقات کو ہی باقی رکھتے ہوئے ان پر مسائل کا انطباق انسب و احوط ہے۔

۱۷' ۱۸۔ جن مواقع میں حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے اور جہاں اس کی اصولی بحث موجود ہے وہیں یہ تصریح بھی ہے "عامۃ کانت او خاصۃ" جس سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ ضرورت خاصہ ہو یا عامہ' بہرنوع معتبر ہے' یعنی شخصی ضرورت ہو یا اجتماعی' ہاں البتہ اجتماعی ضرورت کے اعتبار کے لئے رائے عامہ اور اجتماعی فیصلے کی ضرورت ہے اور عام سے بھی عمومی افراد مراد نہیں بلکہ وہ خصوصی افراد مراد ہیں جن کے اندر افتاء و تفقہ فی الدین کی ساری شرطیں علی وجہ الاتم موجود ہوں۔

☆ ☆ ☆

ضرورت

از--جناب مولانا محمد مصلح صاحب
دارالعلوم بہادر گنج، کشن گنج

اصطلاح شرع میں ضرورت کا مفہوم ہے، کسی چیز کے استعمال نہ کرنے سے ہلاک ہونا یا ہلاکت کے قریب ہو جانا یقینی ہو، ایسی حالت میں اس حرام شئی کا استعمال مباح ہو جاتا ہے۔

و فی فتح القدیر ھنا خمسۃ مراتب : ضرورۃ و حاجۃ و منفعۃ و زینۃ و فضول فالضرورۃ بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک اوقارب و ھذا یبیح تناول الحرام، والحاجۃ کالجائع الذی لولم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جہد و مشقۃ و ھذا لایبیح الحرام، ویبیح الفطر فی الصوم والمنفعۃ کالذی یشتہی خبز البر ولحم الغنم والطعام الدسم والزینۃ کالمشتہی للحلوی والسکر، والفضول التوسع باکل الحرام والشبہ۔ (غمزعیون البصائر علی الاشباہ والنظائر جلد ۱ صفحہ ۱۹۹)

اصول فقہ کا قاعدہ ہے، "الضرورات تبیح المحظورات" فقہاء نے اس قاعدہ کے متعلق لکھا ہے کہ "مارنے والی بھوک" کی حالت میں کوئی حلال چیز نہ ملے تو مردار کھانا جائز ہے، اسی طرح حلق میں لقمہ اٹک جانے پر پانی نہ ہو تو شراب پی کر لقمہ اتارنا مباح ہے، اسی طرح کسی مسلمان کو قتل کی دھمکی دے کر کلمہ کفر بولنے پر مجبور کیا جائے، تو اس مکرہ کو چار شرطوں کے تحقق پر کلمہ کفر بولنے کی رخصت ہے۔

(۱) اکراہ کرنے والے کو مار ڈالنے کی فوری قدرت ہو کہ وہ طاقتور ہے اور ہتھیار بھی ساتھ ہے۔
(۲) مکرہ کو اس کا خوف ہو کہ اس کے کہنے پر عمل نہ کرنے پر ابھی مار ڈالے گا۔
(۳) دھمکی جان سے مارنے یا عضو تلف کرنے کی ہو۔
(۴) جس امر پر دھمکی دی جارہی ہے اس سے قبل مکرہ اپنے یا غیر یا شریعت کے حق کی وجہ سے کرنے کے لئے تیار نہ ہو۔

و من ثم جاز اکل المیتۃ لد المخمصۃ واساغۃ اللقمۃ بالخمر، والتلفظ بکلمۃ الکفر للکراہ (الاشباہ صفحہ ۱۹ ۱۱۸ جلد ۱)

و شرطہ اربعۃ امور قدرۃ المکرہ علی ایقاع ما ھددبہ الخ، والثانی خوف المکرہ بالفتح ایقاعہ ای ایقاع ماھددبہ فی الحال [illegible] ظنہ لیصیر ملجا، الثالث کون الشیئی المکرہ بہ متلفا نفسا او عضوا اوموجبا غما یعدم الرضا وھذا ادنی مراتبہ الخ، والرابع کون المکرہ ممتنعا عما اکرہ علیہ قبلہ اما لحقہ کبیع مالہ اولحق شخص آخر کا تلاف مال الغیر او لحق الشرع کشرب الخمر والزنا۔ (درمختار جلد ۲ صفحہ ۱۲۹)۔

لیکن اگر کسی کو دھمکی دی جائے کہ فلاں کو قتل کردو ورنہ ابھی تم کو قتل کردوں گا تو اس قاعدہ **"اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما"** - (الاشباہ صفحہ ۱۲۳) کی وجہ سے مکرہ کو اس کے قتل کرنے کی اجازت نہ ہوگی' اگر اپنی جان بچانے کے لئے اس کو قتل کردیا تو گنہگار ہوگا۔ **لواکرہ علی قتل غیرہ بقتل لایرخص له فان قتله اثم۔ (الاشباہ صفحہ ۱۱۹)** اضطرار کی حالت میں گرچہ مردار کھانا جائز ہے لیکن نبی کا گوشت کھانا جائز نہیں کیونکہ شریعت کی نگاہ میں نبی کی حرمت مضطر کی جان سے زیادہ ہے۔

قالوا لیخرج ماٰلو کان المیت نبیا فانه لایحل اکله للمضطر لان حرمته اعظم فی نظر الشرع من مهجة المضطر۔ (الاشباہ جلد ۱ صفحہ ۱۱۹)

ایک قاعدہ **"الضرر لایزال بالضرر وهی مقیدة لقولهم' الضرر یزال ای لا بضرر"** کے تحت تفریع کی گئی ہے کہ کسی مضطر کا کھانا دوسرے مضطر کے لئے ناجائز نہیں' اور نہ مضطر کے بدن کا گوشت کھانا جائز ہے۔ **ولاياكل المضطر طعام مضطر آخر ولا شيئا من بدنه۔ (الاشباہ صفحہ ۱۲۱)**

ایک قاعدہ **"مایبح للضرورة یقدر بقدرها"** یعنی ضرورت کی کوئی چیز مباح ہو تو بقدر ضرورت ہی مباح ہوگی زیادہ نہیں۔ زندہ رہنے کے لئے مردار کا جتنا حصہ کھانا ضروری ہو کہ اس سے کم سے جان نہیں بچے گی' اتنا ہی مباح ہوگا' اسی طرح شراب میں **"ومن فروعه المضطر لایاکل من المیتة الاقدر سد الرمق"** **(الاشباہ جلد ۱ صفحہ ۱۱۹)**۔

اصطلاح شرع میں حاجت کے یہ معنی ہیں کہ محتاج الیہ' شی کو استعمال نہ کرنے سے ہلاک تو نہیں ہوگا لیکن مشقت شدیدہ میں مبتلا ہوجائے گا' حاجت سے حرام کا ارتکاب مباح نہیں ہوتا لیکن تخفیف ہوجاتی ہے' جیسے روزہ کے بجائے افطار کرنا' یعنی مشقت سفر یا مرض کی وجہ سے روزہ رکھنا' مباح ہوجاتا ہے' روزہ رکھ کر توڑنا نہیں بلکہ یہ ضرورت ہی پر مباح ہوتا ہے۔

الحاجه کالجائع الذی لولم یجد ما یا کله لم یهلک غیر انه یکون فی جهد و مشقه وهذا لایبیح الحرام ویبیح الفطر فی الصوم (غمز عیون البصائر صفحہ ۱ صفحہ ۱۱۹) -

عبادات وغیرہ میں حاجت کے باعث سات اسباب سے تخفیف آئی ہے وہ یہ ہیں: سفر' مرض' اکراہ۔ نسیان' جہل' عسر و عموم بلوی' ن' یہ تفصیلات الاشباہ والنظائر میں صفحہ ۱۰۵ تا صفحہ ۱۱۵ قاعدہ **"المشقة تجلب التیسر"** کے تحت مذکور ہیں۔

تعریفوں سے واضح ہوگیا کہ حرام شی کے نہ استعمال کرنے پر ہلاک یا قرب ہلاک کا اندیشہ ہو تو حاجت کہتے ہیں' دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے' حاجت عام اور ضرورت خاص ہے' شریعت نے ضرورت کا اعتبار کرکے اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر بولنے کی رخصت دی ہے' حرمت ختم نہیں کی اور شدید بھوک و پیاس کے وقت یا حلق سے لقمہ اتارنے کے لئے جان بچانے کی خاطر نہ صرف میتہ' دم اور شراب کی حرمت ختم کردی بلکہ حرام شی کو کھاکر جان بچانا ضروری ہے۔

قرآن میں ہے :

فمن کفر بالله من بعد ایمانه الامن اکره و قلبه مطمئن بالایمان ولکن من شرح بالکفر صدرا فعلیهم غضب من الله ولهم

عذاب عظیم (نحل ١٠٦) انما حرم علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر و ما اهل به لغیر الله فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه ان الله غفور رحیم (بقره ١٧٣) فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم (مائده ٣)

ضرورت کی حالت میں محرمات شرعیہ کا ارتکاب کبھی واجب ہوتا ہے اور کبھی حرام، کبھی اباحت، کبھی رخصت، تفصیل آگے آرہی ہے، ضرورت کی بنا پر محرمات شرعیہ کا حکم یکساں نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کی تین چار صورتیں ہیں، بعض مواقع میں رفع حرمت اور اباحت کے ساتھ اس حرام کا ارتکاب ضروری ہوتا ہے، جیسے شدید بھوک و پیاس کی حالت میں جب کوئی حلال چیز نہ مل سکے تو مردار، خون اور سور کا گوشت کھا کر شراب پی کر، جان بچانا فرض ہے، اسی طرح حلق میں اٹکے ہوئے لقمہ کو اتارنے کے لئے شراب پینا کہ جان بچ جائے حتی کہ اگر نہیں کھایا پیا اور اسی وجہ سے مرگیا تو گنہگار ہوا۔ اور بعض مواقع میں " شئی منہی عنہ " کے ارتکاب کی صرف اجازت اور رخصت ہوتی ہے کہ ایسا کرسکتا ہے، لیکن " منہی عنہ " کی حرمت مرتفع نہیں ہوتی ہے، محض مواخذہ اٹھا دیا جاتا ہے کہ ارتکاب کرنے سے مواخذہ اور عذاب نہیں ہوگا، جیسے **اجراء کلمۂ کفر**، شتم نبی **(العیاذ باللہ)** اور **شتم مسلم** وغیرہ، چونکہ ان کی حرمت ختم نہیں ہوتی، اس لئے اگر ایسا نہیں کیا اور مار دیا گیا تو ماجور ہوگا اور بعض مواقع میں نہ اباحت ہوتی ہے نہ رخصت، ضرورت کے باوجود بحالہ حرام باقی رہتا ہے، جیسے بغیر حق کسی مسلمان کو قتل کرنا، اکراہ کیسا ہی ہو، چونکہ بغیر حق قتل مسلم کسی حال میں مباح نہیں، اسی طرح اس کے کسی عضو کو کاٹنا اور ایسا مارنا کہ مرجائے، اسی طرح والدین کو مارنا، زنا کرنا۔

اما النوع الذی هو مباح، فاکل المیتة والدم و لحم الخنزیر وشرب الخمر اذا کان الاکراه الخ، فیباح له التناول بل لا یباح الامتناع عنه ولو امتنع عنه حتی قتل لواخذ به کما فی حالة المخمصة الخ، و اما النوع الذی هو مرخص، فهو اجراء کلمة الکفر علی اللسان مع اطمینان القلب بالایمان اذا کان الاکراه تاما، و هو محرم فی نفسه مع ثبوت الرخصة، فاثر الرخصة فی تغییره حکم الفعل و هو المواخذة، لا فی تغییر وصفه و هو الحرمة لان کلمة الکفر مما لا یحتمل الاباحة بحال، فکانت الحرمة قائمة الا انه سقطت المواخذة لعذر الاکراه. والامتناع عنه افضل من الاقدام علیه حتی لو امتنع فقتل کان ماجورا لانه جاد بنفسه فی سبیل الله تعالی فیرجو ان یکون له ثواب المجاهدین بالنفس هنا، و کذلک التکلم بشتم النبی صلی الله علیه وسلم مع اطمینان القلب بالایمان (الی ان قال) و من هذا النوع شتم المسلم لان عرض المسلم حرام التعرض فی کل حال (الی ان قال) الا انه رخص له لعذر الاکراه و اثر الرخصة فی سقوط المواخذة دون الحرمة، والامتناع عنه حفظا لحرمة المسلم وایثارا له علی نفسه افضل، و من هذا النوع اتلاف مال المسلم. الا انه رخص له الاتلاف بعذر الاکراه حال المخمصة علی ما نذکر، و لو امتنع حتی قتل لا یاثم، بل یثاب، و کذلک اتلاف مال نفسه رخص بالاکراه. و اما النوع الذی لا یباح ولا یرخص بالاکراه اصلا فهو قتل المسلم بغیر حق سواء کان الاکراه ناقصا او تاما، لان قتل المسلم بغیر حق لا یحتمل الاباحة بحال۔ و کذا قطع عضو من اعضاء والضرب المهلک و کذلک ضرب الوالدین قل او کثر - - - فلا یرخص الاقدام علیه ولو اقدم یاثم - - - و کذلک الزنا من هذا القبیل انه لا یباح، ولا یرخص للرجل بالاکراه و ان کان تاما ولو فعل یأثم۔ (بدائع الصنائع جلد ۱ صفحہ ١٧٦-١٧٧)

حرام شی کے مباح ہونے کے لئے ضرورت کا اعتبار ہے' اس کے حدود شرائط یہ ہیں :

(۱) اضطرار کی حالت ہو اور حرام شی استعمال نہ کرنے پر جان جانے کا خطرہ یقینی ہو۔

(۲) خطرہ کا صرف واہمہ نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بناء پر عادۃً یقینی جیسا ہو۔

(۳) اس شی حرام کے استعمال سے جان بچنا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے سے یقینی ہو' اضطرار کے باوجود بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں کہ مباح نہیں ہوتی ہیں' جن کا ذکر "نہ اباحت ہوتی ہے نہ رخصت" کے عنوان کے تحت گذرا۔

ضرورت پر مبنی حکم استثنائی ہوتا ہے' پھر کبھی رفع حرمت اور اباحت کے ساتھ ارتکاب حرام واجب ہوتا ہے' جیسے جان بچانے کے لئے میتہ وغیرہ کھانا۔ اور کبھی ختم نہیں ہوتی محض رخصت ہوتی ہے جیسے حالت اکراہ میں کلمہ کفر وغیرہ زبان پر لانا' کہ اس کے ارتکاب سے مواخذہ نہیں ہوگا اور کبھی اصل حکم حرمت باقی رہتا ہے' نہ اباحت ہوتی ہے نہ رخصت جیسے قتل مسلم و زنا وغیرہ۔

ضرورت و اضطرار کسی طرح ہو' جیسے جان جانے کے خطرہ سے روزہ توڑنا' شدید بھوک پیاس کی حالت میں مردہ' دم مسفوح وغیرہ کھانا' لقمہ حلق میں اٹک جانے اور پانی یا کوئی حلال چیز نہ ملنے پر شراب پی کر لقمہ اتارنا اور اکراہ کے باعث کلمہ کفر بولنا' حملہ آور سے اپنی جان بچانا خواہ قتل کے ذریعہ ہو۔ بلا کفن و غسل مردہ کو دفن کرنے کے بعد کفن و غسل کے لئے مردہ کو نہ نکالنا' مردہ ماں کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو تو ماں کا پیٹ چیر کر نکالنا' کسی کی دیوار عام گذرگاہ کی طرف جھک جائے تو مالک کی اجازت کے بغیر توڑنا۔ مفتی ماجن طبیب جاہل اور مکار مفلس پر عام لوگوں کو نقصان اور دھوکا دینے کی وجہ سے حجر کرنا' دین ادا نہ کرنے والے کا مال بلا اذن لے لینا وغیرہ جب کہ ان میں جان جانے کا خطرہ ہو اور ان کے عتاب سے جان بچ جانا یقینی ہو۔ ان حالات میں ضرورت کا اعتبار کیا جائے گا اور یہی ضرورت کے دواعی ہوں گے۔ (الاشباہ جلد ۱ صفحہ ۱۱۲-۱۱۸)

عرف و رواج کو براہ راست ضرورت یا حاجت سے تعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا تعلق عادۃ الناس اور زبان و محاورہ سے ہے' عموم بلوی میں ضرورت یا حاجت کے باوجود کسی چیز سے احتراز نا ممکن ہوتا ہے تو ضرورت یا حاجت کی وجہ سے غیر ممکن احتراز شی کو معاف کردیا جاتا ہے جیسے یمین شارع بول حمرو وغیرہ' عرف اور عموم بلوی مستقل اصول و دلائل ہیں' عموم بلوی میں ضرورت اصطلاحی نہیں بلکہ حاجت پائی جاتی ہے۔

ضرورت و اضطرار اور اکراہ کے سبب تمام محرمات شرعیہ مباح نہیں ہوتے ہیں بلکہ جیسا کہ بیان کیا گیا قتل مسلم' زنا' ضرب والدین میں نہ اباحت ہوتی ہے نہ رخصت صرف چند ابواب میں اباحت رخصت ہوتی ہے بلکہ محرمات جن کا ارتکاب مرخص ہے لیکن نہ کرنا باعث ثواب ہے جیسے کلمہ کفر وغیرہ کا زبان سے جاری کرنا حالت اکراہ میں۔ اسی طرح شتم نبی صلی اللہ علیہ وسلم ترک صلوۃ (۴) جن کا کرنا مباح اور نہ کرنا باعث گناہ ہے جیسے ضرورت میں میتہ' خون اور لحم خنزیر وغیرہ کھانا اور شراب پینا' لیکن قاعدہ "اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما" کی وجہ سے قتل مسلم بغیر حق۔ یا اس کا کوئی عضو کاٹنا اس کو اس طرح مارنا کہ مرجائے' اس کو گالی دینا اذیت پہنچانا' سحر کا ارتکاب ہر حال میں ممنوع ہے اگر مجبوری میں کرلیا تو گنہگار ہوگا و قسم یحرم فعله و یاثم بإتيانه كالقتل

مسلم او قطع عضوه او ضربه ضربا متلفا او شتمه او اغتابه والزنا۔ (ردالمحتار جلد ۔ صفحہ ۱۳۳)

حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت اثر انداز ہوتی ہے۔ الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۱۶ میں ہے۔

و بنتی علی هذه القاعدة كثير من ابواب الفقه فمن ذلك الرد بالعيب و جميع انواع الخيارات و الحجر بسائر انواعه على المفتى به والشفعة فانها للشريك لرفع ضرر القسمة و للجار لدفع ضرر الجار السوء بجبرا لها والطبيب بنظر العورة بقدر الحاجة (صفحه ۱۱۹) ومنها جواز الحجر على البالغ العاقل الحر عند ابى حنيفة فى ثلث المفتى الماجن والطبيب الجاهل و المكارى المفلس دفعا للضرر العام و منها ، ان المديون المحبوس منعهما لقضاء دينه رفعا للضرر عن الغرماء و هو المعتمد (صفحه ۱۲۱)۔

اس قسم کے جزئیات سے ثابت ہوتا ہے کہ حقوق و معاملات میں ضرورت موثر ہوتی ہے اس کے علاوہ حقوق و معاملات میں حاجت کی بنا پر بہت سے مسائل میں تخفیف ہوتی ہے جو الاشباہ صفحہ ۱۱۲ میں مذکور ہیں۔ تو ضرورت جس میں زیادہ ہوتی ہے بدرجہ اولی اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

ایک قاعدہ ہے "الحاجه تنزل بمنزلة الضرورة عامه كانت او خاصه" معلوم ہوا کہ حاجت بھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے اور جس طرح ضرورت سے محرمات مباح ہوتے ہیں حاجت سے بھی ہوتے ہیں، لیکن کبھی کبھی اس کی مثال جواز اجارہ ہے، حاجت کی وجہ سے قیاس کا تقاضا منافع کے معدوم ہونے کی وجہ سے عدم جواز کا تھا اسی طرح جواز استصناع اور محتاج کا ربح کی شرط قرض لینا جو ربوا حرام ہے لیکن حاجت کی وجہ سے جائز کیا گیا ہے الاشباہ صفحہ ۱۲۶ میں ہے۔

و لهذا جوزت الاجارة على خلاف القياس للحاجه انها جواز الاستصناع للحاجه و يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔

حاجت ضرورت کے قائم مقام بھی ہوتی ہے۔ اس کی مثالیں جواز اجارہ و سلم و استصناع و استعمال حمام باجرۃ بلا تعین مدت، استعمال و مقدار پانی، محتاج کے لئے ربح پر قرض لینا۔ حرام دواؤں سے علاج۔ یہ مشقت شدیدہ کے وقت ہوتا ہے اس کا کوئی ضابطہ نہیں ہے۔

حرام اور نجس دواؤں کے استعمال کو بوقت اضطرار میتہ، دم اور شراب کی طرح مباح قرار دیا ہے، غیر اضطراری حالت میں حرام اور [illegible] رہا ہے، لیکن جمہور فقہا نے اس شرط پر کہ کوئی دوسری حلال دوا نہ ہو اور حرام دوا میں شفا یقینی ہو تو اس "استعمال جائز کہا ہے انہوں نے حدیث عرنیین" اور واقعہ عرفجہ بن اسعد صحابی سے استدلال کیا ہے، اول حدیث سے استدلال قوی نہیں ہے چونکہ احتمال ہے کہ ان لوگوں کی حالت اضطرار کی ہے (۲) یا خارجی طور پر پیشاب لگانے کا حکم دیا ہو پینے کا نہیں، ایسی حالت میں قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ غیر اضطراری حالت میں پیشاب پینے کا حکم دیا تھا، دوسرا استدلال حضرت عرفجہؓ کی ناک ایک جہاد میں کٹ گئی تھی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی، اس میں بدبو ہو گئی تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا حالانکہ سونے کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے، اس میں جان جانے کا خطرہ بھی نہیں تھا کہ اضطرار کی حالت ہو، تو معلوم ہوا کہ حاجت کے وقت حرام سے علاج کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس کے سوا کوئی دوسری دوا نہ ہو اور معتمد طبیب کا فیصلہ ہو کہ اس میں حرام شی کے استعمال ہی سے شفا

ہو سکتی ہے' کوئی حلال اور جائز دوا اس کا بدل نہیں ہے تو دوا یا محرم کو اس حدیث کی وجہ سے جائز قرار دیا ورنہ اصل میں جائز نہیں۔

وفی الدر المختار قبیل فصل البیر اختلف فی التداوی بالمحرم' فظاھر المذھب المنع کما فی رضاع البحر و لکن نقل المصنف ثم وھھنا عن الحاوی قیل اذا علم فیہ الشفاء ولم یعلم دواء آخر۔ (شامی جلد ۱ صفحہ ۲۱۰)

حاجت اور ضرورت سے متعلق قواعد کلیہ اور ضابطے یہ ہیں "**المشقۃ تجلب التیسر**" شریعت میں تمام رخصتیں اور **تخفیفات** اسی قاعدے سے نکلتی ہیں عبادات وغیرہ میں اسباب تخفیف سات ہیں جس کو جواب (۲) میں ذکر کیا گیا ہے اس کے ضمن میں ایک قاعدہ یا قاعدہ یہ ہے کہ :

المشقۃ والحرج انما یعتبر فی موضع لانص فیہ' واما مع النص فلا۔ (**الاشباہ صفحہ ۱۱۷ جلد ۱**)

دوسرا قاعدہ ہے :

الضرر یزال اس کی تحدید کے لئے یہ قواعد ممد و معاون ہیں۔ **الضرورات تبیح المحظورات۔۔۔ ما ابیح للضرورۃ یقدر بقدرھا ۔۔۔ ماجاز لعذر بطل بزوالہ۔۔ الضرر' یزال بالضرر۔۔ اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمھا ضررا بارتکاب اخفھما۔۔ درء المفاسد اولی من جلب المصالح۔ (الاشباہ صفحہ ۱۳۵۔۱۰۵ جلد ۱)**

سوال (۱) کے جواب میں "غمزعیون البصائر" سے ان پانچوں درجوں کو نقل کر دیا ہے جو انہوں نے فتح القدیر سے نقل کئے ہیں لیکن فتح القدیر میں نہ مل سکا۔

قاعدہ ہے' **الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ (الاشباہ جلد ۱ صفحہ ۱۳۶)**۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کبھی حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر اسے بھی مبیح محظورات قرار دیا جاتا ہے حاجت شخصی ہو یا اجتماعی' اسی سے ہے "**جواز اجارۃ وسلم واستصناع و دخول حمام** اور **قرض بالربح**" اجارہ میں معقود علیہ منفعت ہے جو معدوم ہے' اسی طرح سلم میں سلم فیہ معدوم ہے' استصناع میں بھی یہی حال ہے اور قیاس کا تقاضا ہے کہ بیع موجود ہو وہی اصل مقصود ہوتی ہے۔ ان صورتوں میں معقود علیہ معدوم ہے دخول حمام میں نہانے سے اور کتنا پانی استعمال کرے گا دونوں مجہول ہیں' پھر بھی قوموں کی ضرورتوں اور حاجتوں کے پیش نظر ان کو جائز قرار دیا گیا ہے اور یہ امت کی عمومی حاجتیں ہیں کسی خاص شخص کے لئے ان کا جواز مقید نہیں ہے اور اضافہ پر قرض لینا ربوا ہے جو حرام ہے لیکن شخصی ضرورت شدیدہ کی وجہ سے استحساناً جائز کہا گیا۔

☆ ☆ ☆

ضرورت اور حاجت سے متعلق

چند اہم فقہی سوالوں کے جوابات

از---مولانا مجیب الغفار اسعد اعظمی
جامعہ مظہرالعلوم' بنارس

سوال : ضرورت لغت اور اصطلاح شرع میں اور فقہاء کے یہاں اس کے مواقع استعمال و مصداق؟

الجواب : "ضرورت" لغت میں :

ضرورة اور ضارورة یہ دونوں ہم معنی لفظ ہیں' الضارورة لغۃ فی الضرورة' ضرورت ہی کے معنی میں ایک لغت ضارورة بھی ہے (**نہایہ ابن الاثیر**) اور ضارورة بمعنی ضرر کے آتا ہے' الضارورة : الضرر' (منجد) اور ضرر کے معنی ہیں نقصان' تنگی' سختی' بدحالی کے' **والضرر : ج اضرار' ضد النفع الشدة والضیق' وسوء الحال والنقصان**' (منجد) لہٰذا ضرورت کے معنی تنگی' سختی' بدحالی کے ہوئے۔

علامہ جرجانی کی "**کتاب التعریفات**" میں ہے **الضرورة مشتقة من الضرر و هو النازل مما لا مدفع له**' یعنی لفظ ضرورت جو ضرر سے مشتق ہے ایسی سخت مصیبت اور تنگی کو کہتے ہیں جس کے دفعیہ کی کوئی سبیل نہ ہو۔ ضرورت کا لفظ حاجت کے معنی میں بھی آتا ہے۔ الضرورة الحاجة' (قاموس للفیروز آبادی) المعجم الوسیط میں ہے کہ ضرورت : حاجت' مشقت اور اس شدت کو کہتے ہیں جس کے دفعیہ کی کوئی سبیل نہ ہو اسی سے ضرورت شعری بھی ہے جس میں شعر کے اندر ناگزیر حالت کے باعث ایسی بات کا ارتکاب کرلیا جاتا ہے جس کا ارتکاب نثر میں جائز نہیں ہوتا۔ **الضرورة : الحاجة والشدة لا مدفع لها والمشقة' و فی الشعر الحالة الداعیة الی ان یرتکب فیه ما لا یرتکب فی النثر۔**

المنجد میں ہے کہ ضرورت حاجت کو کہتے ہیں' اسی سے فقہ کا مشہور قاعدہ الضرورات تبیح المحظورات بھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شدید بیقراری اور بیتابی کی حالتیں ممنوعات شرعیہ کو مباح بنادیتی ہیں یعنی ضرورت یہ ہے کہ آدمی کسی چیز کا اتنا شدید محتاج ہوجائے کہ یہ احتیاج اس کو ممنوعات شرعیہ کے ارتکاب کی طرف مضطر و مجبور کرکے لے جائے' **الضرورة والضارورة والضاروراء : الحاجة و منه الضرورات تبیح المحظورات ای ان حاجة المرء الی امر من الامور تدفعه الی ان یفعل ما هو ممنوع علیه۔** علامہ فیومی کی **المصباح المنیر** میں ہے **الضرورة اسم من الاضطرار**' یعنی مجبوری' بے قراری اور بیتابی کی حالت کو ضرورت کہتے ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ ضرورت اور اضطرار دونوں ایک ہی حالت کی دو تعبیریں ہیں اور اصطلاح شرع میں ضرورت اضطرار ہی کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ محدث ابن اثیر نے ضرورۃ اور ضارورۃ کی تفسیر اضطرار ہی سے فرمائی ہے۔

النہایہ میں لکھتے ہیں : **و فی حدیث سمرۃ لایجزی من الضارورۃ صبوح او غبوق' الضارورۃ لغۃ فی الضرورۃ ای انما یحل للمضطر من المیتۃ ان یاکل منہا ما یسد الرمق غداء او عشاء و لیس لہ ان یجمع بینہما** حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ "بیتابی و بیقراری کی حد تک ضرر و تنگی میں مبتلا انسان کے لئے محرمات میں سے صبح یا شام کا کھانا پینا کافی ہے اور حدیث میں لفظ ضارورت ضرورت ہی کے معنی میں ہے' مطلب حدیث کا یہ ہے کہ مردار کی طرف مضطر اور بیقرار انسان کے لئے بقدر قوت لایموت یعنی اتنی ہی مقدار کی اجازت ہے جو زندگی کی آخری سانس کو باقی رکھ سکے' اب اتنی مقدار خواہ صبح کو کھا پی لے خواہ شام کو' دونوں وقت جمع کرنا جائز نہیں۔ (نہایہ صفحہ ۸۳ جلد ۳)

ضرورت اصطلاح شرع میں :

مالا بد منہ فی بقائہ (التعریفات الفقہیہ للشیخ محمد عمیم الاحسان المجددی) جس کے بغیر آدمی کی بقاء مشکل ہو اسے ضرورت کہتے ہیں۔

الضرورۃ : بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک اوقارب و ھذا یبیح تناول الحرام (شرح الاشباہ و النظائر للعلامۃ السید احمد بن محمد الحموی الحنفی صفحہ ۱۰۸) آدمی کا اس حد کو پہنچ جانا کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک یا قریب الموت ہو جائے' اس سے معلوم ہوا کہ ہر انسانی حاجت کو ضرورت و اضطرار کا درجہ دینا صحیح نہیں ہے۔

الضرورۃ ھی خوف الضرر بترک الاکل اما علی نفسہ او علی عضو من اعضائہ (احکام القران للجصاص الرازی صفحہ ۱۳۰ جلد۱) ضرورت یہ ہے کہ نہ کھانے پینے کی وجہ سے آدمی کی جان پر بن آئے یا اس کے کسی عضو پر ضرر کا اندیشہ پیدا ہو جائے۔

مولانا ظفر احمد تھانوی رحمتہ اللہ علیہ اعلاء السنن میں لکھتے ہیں :

المضطر شرعا انما ھوا لخائف علی نفسہ فلا یلحق بہ الامن عو مثلہ لامن ھو دونہ (اعلاء السنن صفحہ ۲۰۶ جلد۱۴) مضطر اور صاحب ضرورت شرعا وہ شخص ہے جس کو اپنی جان کی ہلاکت کا اندیشہ پیدا ہو جائے۔ لہٰذا مضطر کے حکم میں وہی آئے گا جس کا یہ حال ہو اس سے کم درجہ کی حالت میں مضطر قرار نہیں دیا جائے گا۔

شیخ احمد الزرقاء شرح القواعد الفقہیہ میں لکھتے ہیں :

ثم الضرورۃ ھی الحالۃ الملجئۃ الی مالا بد منہ ضرورت اس حالت کو کہتے ہیں جو آدمی کو ایسی چیز کی طرف مجبور و بیقرار کر دے جس کے بنا کوئی چارہ نہ ہو۔ (شرح القواعد الفقہیہ للشیخ بن الشیخ محمد الزرقاء)۔

مولانا عبدالرشید صاحب نعمانی لغات القرآن میں لکھتے ہیں :

"اضطرار کے معنی اصل میں انسان کو کسی ضرر رساں چیز پر مجبور کرنے کے ہیں عام طور پر اس کا استعمال انسان کو کسی ایسے امر پر مجبور کرنے کے لئے ہوتا ہے کہ جس کو وہ ناپسند کرتا ہو۔ اضطرار کی دو شکلیں ہیں' ایک یہ کہ کسی خارجی سبب کی بنا پر ہو' پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں : اول یہ کہ انسان کو کسی امر پر اس طور سے مجبور کیا جائے کہ اس امر کے نہ ہونے کی صورت میں اس کو قتل کیا جائے یا قتل کی دھمکی دی جائے یا اس کا کوئی عضو بیکار کرنے کی دھمکی دی جائے۔ دوم یہ کہ زبردستی پکڑ کر اس سے کام لیا جائے۔ دوسری شکل یہ ہے کہ اضطرار کسی داخلی سبب کی بنا پر ہو یعنی ایسی قوت کے غلبہ کی وجہ سے کہ اگر اس کی مدافعت نہ کی جائے تو ہلاکت واقع ہو جیسے بھوک سے بیتاب ہو کر کسی حرام چیز کے کھانے پر مجبور ہونا' آیت شریفہ **"فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ"** (پھر جو کوئی بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی تو اس پر کچھ گناہ نہیں) اس میں دونوں طرح کا اضطرار داخل ہے۔ یعنی یہ کہ انسان کسی ایسی جگہ ہو جہاں اس کو بجز کسی حرام چیز کے کچھ کھانے پینے کو نہ مل سکے اور وہ بھوک یا پیاس کی شدت سے قریب ہلاکت ہو' یا یہ کہ رزق حلال موجود ہے مگر وہ حرام چیز کے کھانے یا پینے پر اس لئے مجبور ہے کہ اگر اس نے ایسا نہ کیا تو اس کو ہلاک کر دیا جائے گا یا اس کا کوئی عضو ضائع کر دیا جائے گا۔ (لغات القرآن صفحہ ۱۵۵ جلد ۱)

فقہاء کے یہاں اس کے مواقع استعمال و مصداق :

فقہاء نے ان مواقع پر ضرورت کا لفظ استعمال کیا ہے۔ مثلاً بھوک کی شدت سے بیتاب ہو کر مردار کھالینا' حلق میں پھنسے ہوئے لقمہ کو شراب کی گھونٹ سے اتارنا' اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر زبان سے کہنا' جن مواقع میں ضرورت کی بنا پر فقہاء نے استعمال حرام کی اجازت دی ہے وہ ایسے ہیں جن میں ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے۔ الاشباہ والنظائر میں ہے **و من ثم جاز اکل المیتۃ عند المخمصۃ واساغۃ اللقمۃ بالخمر والتلفظ بکلمۃ الکفر للاکراہ (الاشباہ و النظائر مع شرح الحموی صفحہ ۱۰۸)** اسی طرح ضرورت کی وجہ سے شدت کی بھوک میں مردار کھالینا' اور حلق میں پھنسے ہوئے لقمہ کو شراب سے اتارلینا' اور اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کہدینا جائز ہے۔

سوال : حاجت لغت اور اصطلاح شرع میں اور فقہ میں اس کے مواقع استعمال و مصداق؟

الجواب :

حاجت لغت میں :

الحاجۃ : **ما یفتقر الیہ الانسان و یطلبہ (المعجم الوسیط)** جس کی طرف انسان کی طلب اور احتیاط ہو اسے حاجت کہتے ہیں۔

حاجت شرع میں :

الحاجۃ ما یفتقر الانسان الیہ مع انہ یبقی بدونہ (التعریفات الفقھیہ للمجددی) حاجت شرع میں اس چیز کو کہتے ہیں جس کا آدمی محتاج تو ہو لیکن اس کے بغیر وہ ہلاک نہ ہو اور اس کی بقا خطرے میں نہ پڑے۔

شرح الاشباہ و النظائر میں ہے۔

الحاجۃ کالجائع الذی لو لم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد و مشقۃ و ھذا لا یبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم۔ یعنی حاجت اسے کہتے ہیں کہ آدمی اگر اسے نہ پائے تو ہلاک تو نہیں ہو گا مگر مشقت اور شدید تکلیف میں پڑ جائے گا جیسے کوئی بھوکا ہو تو ایسی صورت میں حرام چیز حلال نہیں ہو گی۔

مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : حاجت کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہو گا مگر مشقت اور تکلیف شدید ہو گی' یہ صورت اضطرار کی نہیں ہے اس لئے اس کے واسطے روزے' نماز' طہارت وغیرہ کے بہت سے احکام میں سہولتیں تو دی گئی ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی۔ (رسالہ تنشیط الاذھان صفحہ ۲۸)

شیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء حاجت کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں :

الحاجۃ ھی الحالۃ التی تستدعی تیسیرا او تسھیلا لاجل الحصول علی المقصود فھی دون الضرورۃ من ھذہ الجھۃ۔ یعنی حاجت اس حالت کو کہتے ہیں جو مقصود شرع کے حصول کے لئے سہولت اور آسانی کی متقاضی ہو اس حیثیت سے یہ حالت ضرورت سے کمتر درجے کی ہے۔ (شرح القواعد الفقہیۃ صفحہ ۲۱۰)

فقہ میں حاجت کے مواقع استعمال و مصداق:

مشقت اور تکلیف شدید کے مواقع ہیں جو از روئے شرع عبادات وغیرہ میں موجب تخفیف ہوتے ہیں' مبیح محذورات نہیں ہوتے۔ کالجائع الذی لو لم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد و مشقۃ (شرح الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۰۸) جیسے وہ بھوکا آدمی جو کھانا نہ ملنے کی وجہ سے ہلاک تو نہ ہو مگر مشقت اور شدید تکلیف میں پڑ جائے۔ الا یہ کہ حاجت ضرورت کے درجہ میں آجائے تو مبیح محذورات بھی ہو گی۔ جیسے بیع الوفاء۔

شیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء لکھتے ہیں :

کما فی بیع الوفاء فان مقتضاہ عدم الجواز' لانہ اما من قبیل الربا لانہ انتفاع بالعین بمقابلۃ الدین او صفقۃ مشروطۃ فی صفقۃ کانہ قال بعتہ منک بشرط ان تبیعہ منی اذا جئتک بالثمن' وکلاھما غیر جائز و لکن لما مست الحاجۃ الیہ فی بخاری بسبب کثرۃ الدیون علی اھلھا جوز علی وجہ انہ رھن ابیح الانتفاع بمنزالہ و الرھن علی ھذہ الکیفیۃ جائز۔

جیسا کہ بیع الوفاء کے اندر ہے اس لئے کہ اس کا مقتضا عدم جواز ہے یا تو ربا کے پائے جانے کی وجہ سے بایں معنی کہ اس بیع کے اندر دین کے مقابلہ میں عین سے انتفاع پایا جاتا ہے یا بایں وجہ کہ ایک صفقہ اور معاملہ میں دوسرے صفقہ اور معاملہ کی شرط لگائی جاتی ہے گویا بیع کرنے والا یوں کہتا ہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز فروخت کردی اس شرط کے ساتھ کہ جب میں تمہارے پاس اس کا ثمن واپس لے کر آؤں تو تم اس کو میرے ہاتھ فروخت کردینا اور یہ دونوں (ربا اور صفقہ مشروطہ) شرعا ناجائز ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بخارا کے اندر اس معاملہ کی وجہ سے لوگوں پر دیون کا بار بہت زیادہ بڑھ گیا تو بربنائے حاجت اس بیع کو ایک ایسا معاملہ رھن قرار دیا گیا جس کے اندر شئی مرہون کے(1) منافع اور ثمرات سے انتفاع کو جائز قرار دیا گیا ہو گویا بربناء حاجت اس بیع کو رہن مذکور کے بمنزلہ قرار دیا گیا اور شرعا رہن اس کیفیت کے ساتھ جائز ہے (شرح القواعد الفقہیۃ صفحہ ۲۱۰)

حاجت سے متعلق تیسیر و تخفیف کے مسائل **المشقۃ تجلب التیسیر** (مشقت آسانی لاتی ہے) کے تحت آتے ہیں جس کو **الاشباہ والنظائر** میں **القاعدۃ الرابعۃ** (قاعدہ چہارم) کے تحت ذکر فرمایا گیا ہے اور اس قاعدہ کے لئے مندرجہ ذیل نصوص اصل و اساس کے طور پر ذکر کی گئی ہیں:

قولہ تعالی (یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر) (سورہ بقرہ آیت ۱۸۵) اللہ تعالی کو تمہارے ساتھ (احکام میں) آسانی کرنا منظور ہے اور تمہارے ساتھ دشواری کرنا منظور نہیں۔

قولہ تعالی **(و ما جعل علیکم فی الدین من حرج)** (سورہ حج آیت ۷۸) اور اس نے تم پر دین کے احکام میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی۔

و فی الحدیث "احب الدین الی اللہ الحنیفیۃ السمحۃ" (حدیث) سب دینوں میں اللہ تعالی کے نزدیک سب سے پیارا دین سہل اور آسان دین ہے۔

قال العلماء یتخرج علی ھذہ القاعدۃ جمیع رخص الشرع و تخفیفاتہ علماء نے فرمایا ہے کہ شریعت کی تمام رخصتیں اور آسانیاں اسی قاعدہ کی بنا پر ہیں (**الاشباہ والنظائر** صفحہ ۹۵)

سوال : ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق اور ان کا باہمی تعلق؟

الجواب :

ضرورت اور حاجت دونوں کے اندر مشقت پائی جاتی ہے لیکن مشقۃ دون مشقۃ (**ایک مشقت دوسری مشقت** کی غیر ہوتی ہے) کے اعتبار سے دونوں دو چیزیں قرار دی گئیں پھر مثبت حکم کی حیثیت سے بھی دونوں میں اشتراک ہے لیکن چونکہ حاجت کا حکم مستمر ہوتا ہے اور ضرورت کا حکم قیام ضرورت کی مدت کے ساتھ موقت ہوتا ہے اس اعتبار سے دونوں میں افتراق پایا جاتا ہے۔

و ان كان الحكم الثابت لاجلها مستمرا والثابت بالضرورة موقتا اى بمدة قيام الضرورة اذا الضرورة تقدر بقدرها

اگرچہ حاجت کی وجہ سے ثابت شدہ حکم مستمر اور دائمی ہوتا ہے اور بربنائے ضرورت ثابت شدہ حکم موقت اور محدود وقت تک کے لئے ہوتا ہے یعنی جب تک ضرورت باقی رہتی ہے حکم باقی رہتا ہے اس لئے کہ ضرورت کی وجہ سے جو حکم پایا جاتا ہے وہ بقدر ضرورت ہی باقی رہتا ہے۔ (شرح القواعد الفقہیۃ للشیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء صفحہ ۲۰۹) پھر یہ کہ حاجت کی وجہ سے کسی چیز کا جواز مندرجہ ذیل امور کے اندر منحصر رہتا ہے، اور ضرورت کی وجہ سے جو چیزیں جائز ہوتی ہیں ان میں یہ امور ملحوظ نہیں ہوتے۔

شیخ احمد بن الشیخ محمد الزرقاء فرماتے ہیں:

والظاهر ان ما يجوز للحاجة انما يجوز فيما ورد فيه نص يجوزه، او تعامل، او لم يرد فيه شئ منهما و لكن لم يرد فيه نص بمنعه بخصوصه و كان له نظير فى الشرع يمكن الحاقه به و جعل ما ورد فى نظيره واردا فيه كما فى بيع الوفاء فان مقتضاه عدم الجواز، لانه اما من قبيل الربا لانه انتفاع بالعين بمقابلة الدين او صفقة مشروطة فى صفقة كانه قال: بعته منك بشرط ان تبيعه منى اذا جئتك بالثمن، وكلاهما غير جائز و لكن لما مست الحاجة اليه فى بخارى بسبب كثرة الديون على اهلها جوز على وجه انه رهن ابيح الانتفاع بزوائده، و الرهن على هذه الكيفية جائز، او كان لم يرد فيه نص يجوزه او تعامل، و لم يرد فيه نص بمنعه ولم يكن له نظير جائز فى الشرع يمكن الحاقه به، و لكن كان فيه نفع و مصلحة كما وقع فى الصدر الاول من تدوين الدواوين، و ضرب الدراهم، و العهد بالخلافة و غير ذلك مما مالم يامر به الشرع و لم ينه عنه و لم يكن له نظير قبل فانه دعت اليه الحاجة و سوغته المصلحة، بخلاف الضرورة فان ما يجوز لاجلها لايعتمد شيئا من ذلك، اما لم يرد فيه نص يسوغه، و لا تعاملت عليه الامه، و لم يكن له نظير فى الشرع يمكن الحاقه به، و ليس فيه مصلحة عملية ظاهرة فان الذى يظهر عندئذ عدم جوازه جريا على ظواهر الشرع، لان ما يتصور فيه انه حاجة و الحالة هذه يكون غير منطبق على مقاصد الشرع، وقد ذكر ابن الهمام ان نفى المدرک الشرعى يكفى كنفى الحكم الشرعى (فتح القدير فى باب شروط الصلوة)

و اما ما ورد فيه نص بمنعه بخصوصه فعدم الجواز فيه واضح و لو ظنت فيه مصلحة لانها حينئذ وهم۔

حاجت کی وجہ سے کسی چیز کا جواز مندرجہ ذیل امور کے اندر منحصر رہتا ہے۔

(۱) یہ کہ کوئی مجوز (جائز کرنے والی) نص آئی ہو۔ (۲) یا تعامل پایا جائے (۳) یا نص مجوز اور تعامل میں سے کوئی امر تو نہ پایا جائے اور جواز سے مانع کوئی نص بھی موجود نہ ہو لیکن نظائر شرعیہ میں اس کی کوئی ایسی نظیر موجود ہو جس کے ساتھ اس کا الحاق ممکن ہو تو ایسی صورت میں اس کی نظیر ملحق بہ میں جو کچھ وارد ہوا ہو گا وہ سب اس ملحق میں بھی وارد مانا جائے گا جیسا کہ بیع الوفاء کے اندر ہے، اس لئے کہ اس کا مقتضا عدم جواز ہے یا تو ربا کے پائے جانے کی وجہ سے بایں معنی کہ اس بیع کے اندر دین کے مقابلے میں عین سے انتفاع پایا جاتا ہے یا بایں وجہ کہ ایک صفقہ اور معاملہ میں دوسرے صفقہ اور معاملے کی شرط لگائی جاتی ہے گویا بیع کرنے والا یوں کہتا ہے "میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز بیچ دی اس شرط کے ساتھ کہ جب میں تمہارے پاس اس کا ثمن لے کر آؤں گا تو تم اس کو میرے ہاتھ فروخت

کردینا" اور یہ دونوں (ربا اور صفقہ مشروطہ) شرعاً ناجائز ہیں لیکن اس کے باوجود بخارا کے اندر اس معاملہ کی وجہ سے جب لوگوں پر دیون کا بار بہت زیادہ بڑھ گیا تو بربنائے حاجت اس بیع کو ایک ایسا معاملہ رہن قرار دیا گیا جس کے اندر شئی مرہون کے منافع سے انتفاع کو جائز قرار دیا گیا ہو گویا بربنائے حاجت اس بیع کو رہن مذکور کے بمنزلہ قرار دیا گیا اور شرعاً" رھن اس کیفیت کے ساتھ جائز ہے۔ سلہ

(۴) نصف مجوز بھی نہ ہو' تعامل بھی نہ ہو اور نص مانع بھی نہ ہو' اور نظائر شرعیہ کے اندر کوئی ایسی نظیر بھی نہ ہو جس کے ساتھ اس کا الحاق ہو سکے' لیکن اس حاجت میں نفع اور مصلحت پائی جائے' جیسے صدر اول میں دواوین کی تدوین ہوئی' دراہم پر ٹھپے لگائے گئے اور خلافت کی وصیت وغیرہ یہ سب باتیں ایسی تھیں کہ نہ تو ان کے بارے میں کوئی حکم شرع وارد ہوا تھا اور نہ ہی شرع میں ان سے منع کیا گیا تھا اور پہلے سے ان کی کوئی نظیر بھی نہیں تھی لیکن حاجت اور مصلحت کی بناء پر ایسا کرنا پڑا۔

الحاصل : حاجت کے مثبت حکم ہونے کے لئے امور مذکورہ کا ملحوظ ہونا ضروری ہے برخلاف ضرورت کے کہ اس کی وجہ سے جو چیزیں جائز ہوتی ہیں ان میں ان مذکورہ باتوں میں سے کسی کا اعتبار ملحوظ نہیں ہوتا۔

(۵) وہ حاجت جس کے مجوز ہونے کے بارے میں کوئی نص نہ آئی ہو اور نہ ہی امت کا تعامل موجود ہو اور کوئی ایسی نظیر شرعی بھی موجود نہ ہو جس کے ساتھ اس کا الحاق ہو سکے اور اس میں کوئی کھلی ہوئی عملی مصلحت و منفعت بھی موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں ظواہر شرع کا لحاظ کرتے ہوئے اس کا عدم جواز ہی بالکل ظاہر معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ جو حاجت اس پوزیشن میں ہو وہ مقاصد شرع پر منطبق نہیں ہو سکتی' علامہ ابن الہمام رحمتہ اللہ علیہ نے ذکر کیا ہے کہ حکم شرعی کی نفی کے لئے مدرک شرعی (دلیل شرعی) کی نفی کافی ہے۔

(۶) جس موقع میں خاص طور پر کوئی نص مانع وارد ہو گئی ہو تو اس موقع میں عدم جواز بالکل واضح ہے' خواہ اس میں کتنی ہی مصلحت سمجھ میں آئے سبکو وہم قرار دیتے ہوئے ناقابل اعتبار قرار دیا جائے گا۔

(شرح القواعد الفقهية صفحه ۲۱۰ للشيخ احمد بن الشيخ محمد الزرقاء المتوفى ۱۳۵۷ھ' دارالقلم دمشق' الطبعة الاولى ۱۴۰۹ھ)

سوال : شریعت میں ضرورت کا اعتبار؟

الجواب :

شریعت اسلام کا سب سے نمایاں عنصر اور اس کی سب سے بڑی خصوصیت یسر و سہولت ہے جس کی وجہ سے اس کا ایک لقب "السمحہ" بھی ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ السمحہ وہ دین ہے جس کی تعلیم میں رہبانیت اور ناقابل برداشت مجاہدات نہ ہوں اور اس میں ایسی رخصتیں بھی موجود ہوں جو بوقت ضرورت بشری ضعف کو نبھالیں۔ (حجتہ اللہ البالغہ صفحہ ۱۲۸)

چونکہ ہماری شریعت "السمحہ" ہے اس لئے اس میں ضرورت کا اعتبار ناگزیر تھا' ضرورت کے اعتبار کے لئے قرآن و حدیث سے مندرجہ ذیل نصوص ملاحظہ ہوں :

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ" (سورۃ بقرہ آیت ۱۷۳)

جو شخص بھوک سے بہت ہی بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ (قدر حاجت سے) تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد :

"و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" (سورۃ انعام آیت ۱۲۰)۔

حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلادی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد :

"فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم" (سورۃ مائدۃ آیت ۳)

پس جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں، رحمت والے ہیں۔

حدیث نبوی :

"عن ابی واقد اللیثی انھم قالوا یا رسول اللہ! انا بارض تصیبنا بھا المخمصۃ فمتی تحل لنا بھا المیتۃ؟ فقال: اذا لم تصطبحوا، و لم تغتبقوا، و لم تحتفئوا بھا بقلا" فشانکم بھا" تفردبہ احمد من ھذا الوجہ و ھوا سناد صحیح علی شرط الصحیحین۔

حضرت ابوواقد اللیثیؓ سے مروی ہے کہ لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہم ایسی جگہ رہتے ہیں کہ وہاں ہمیں فقر و فاقہ کی نوبت آجاتی ہے تو ہمارے لئے مردار کا کھالینا کب جائز ہو جاتا ہے؟ آپ نے فرمایا جب صبح و شام کھانا نہ ملے اور نہ کوئی سبزی ملے تو تمہیں اختیار ہے۔ (ابن کثیر صفحہ ۱۴ جلد ۲)

حدیث نبوی:

"ان رجلا" من الاعراب اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یستفتیہ فی الذی حرم اللہ علیہ و الذی احل لہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: یحل لک الطیبات و یحرم علیک الخبائث الا ان تفتقر الی طعام لک فتاکل منہ حتی تستغنی عنہ"۔

ایک اعرابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حلال و حرام کا سوال کیا، آپ نے جواب دیا کہ کل پاکیزہ چیزیں حلال اور کل خبیث چیزیں حرام، ہاں جب کہ ان کا محتاج ہو جائے تو انہیں کھا سکتا ہے جب تک کہ تو ان سے غنی نہ ہو جائے۔ (ابن کثیر صفحہ ۱۴ جلد ۲)

سوال : محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل و اثر؟

الجواب :

محرمات شرعیہ کے اندر ضرورت کا اثر و دخل ثابت ہے **کمالا یخفی**' لیکن یہ اثر و دخل کہیں وجوب کی شکل میں ہوتا ہے اور کہیں اباحت و رخصت کی شکل میں۔ اس سلسلہ میں ابن امیر الحاج نے **"التقریر والتحبیر"** کے اندر مبسوط خواہرزادہ کے حوالہ سے ایک قاعدہ نقل کیا ہے اس کا ترجمہ یہاں نقل کیا جاتا ہے' آئندہ سوال کے جواب میں انشاء اللہ وہ عبارت مع ترجمہ آجائے گی۔

فرماتے ہیں کہ غیر اضطراری حالت میں جن چیزوں کی حرمت نص سے ثابت ہو اور پھر اضطراری حالت میں انہیں مباح کر دیا گیا ہو تو دیکھنا یہ ہے کہ ان کی اباحت کے سلسلہ میں شریعت کا ورود ممکن ہے یا نہیں؟ اگر ممکن ہو جیسے سور کا گوشت کھانا' مردار کھانا' شراب پینا' رمضان شریف میں مسافر اور مریض کے لئے افطار کا مباح ہونا' تو بحالت ضرورت ان کا ارتکاب واجب ہے' بناء علیہ اگر کوئی شخص حالت اکراہ میں ان اشیاء سے باز رہا اور قتل کر دیا گیا تو وہ گنہگار ہو گا اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کی وجہ سے اپنی جان کو ہلاک کیا ہے' جس میں اللہ تعالی کے دین کا اعزاز نہیں تھا اس لئے کہ مباح سے تورع میں اللہ تعالی کے دین کا اعزاز نہیں ہوتا' لہذا جو شخص اپنی جان کو بدون اعزاز دین گنوائے گا وہ گنہگار ہو گا اور جو چیزیں غیر اضطراری حالت میں نص سے حرام ہوں اور نص ہی نے اضطراری حالت میں اس کی رخصت بھی دی ہو اور ان کی اباحت شریعت میں ناممکن ہو جیسے کفر باللہ اور مظالم عباد' تو بحالت ضرورت ان کا ارتکاب رخصت اور اباحت کے طور پر رہے گا وجوب اور عزیمت کے طور پر نہیں رہے گا۔ بناء علیہ اگر کوئی شخص بحالت اکراہ و اضطرار ان کے ارتکاب سے باز رہا جس کے نتیجہ میں اس کا قتل واقع ہو گیا تو وہ عند اللہ ماجور ہو گا اس لئے کہ اس نے اپنی جان خدا کے دین کے اعزاز و احترام میں قربان کی ہے۔ یہاں اس کا تورع چونکہ ارتکاب حرام سے ہے اس لئے باعث اجر ہے' اسی کے مانند ان چیزوں کا بھی حکم سمجھنا چاہیے جن کی حرمت نص سے ثابت ہو اور اضطراری حالت میں کوئی نص ان کی اباحت کے سلسلہ میں نہ آئی ہو مثلاً وقت کے اندر ترک صلوۃ پر مجبور کیا جانا اور تندرست مقیم کا رمضان میں روزہ نہ رکھنے کے لئے مجبور کیا جانا یہ سب موجب رخصت ہے عزیمت نہیں لہذا عزیمت کو اختیار کرنا ہی بہتر ہے۔ بناء علیہ اگر کوئی تورع اور امتناع اختیار کر لے اور قتل کر دیا جائے تو وہ عند اللہ ماجور ہو گا اس لئے کہ اس نے اپنی متاع جان کو دین کے اعزاز و احترام میں قربان کیا ہے۔ اکراہ کی صورت میں محرم کے لئے قتل صید کا بھی یہی حکم ہے۔

(التقریر والتحبیر صفحہ ۱۸۳' جلد ۲)

سوال: محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کا کیا حکم ہے؟ یہ تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہے یا رفع حرمت تک نیز یہ کہ صرف اجازت کی حد تک ہے یا وجوب کی حد تک؟

الجواب:

اصول السرخسی جلد ۲، صفحہ ۱۸۷ میں ہے:

"وقد ظهر تاثير الضرورة في اسقاط حكم الحرمة اصلاً" بالنص"

سخت ضرورت کے وقت حرام چیز کی حرمت کا حکم ساقط کردینے میں نص کی بناء پر ضرورت کی تاثیر بالکل ظاہر ہے۔ (اصول السرخسی، جلد ۲، صفحہ ۱۸۷)

تفسیر قرطبی جلد ۲، صفحہ ۱۵۳ میں ہے:

"ان الضرورة ترفع التحريم فيعود مباحا"۔

سخت ضرورت کی وجہ سے حرمت اٹھ جاتی ہے اور چیز مباح ہو جاتی ہے (تفسیر قرطبی جلد ۲، صفحہ ۱۵۳)

حجۃ الاسلام ابوبکر جصاص رازی حنفی (متوفی ۳۷۰ھ) احکام القرآن صفحہ ۱۲۶ جلد ۱ میں لکھتے ہیں:

قال الله تعالى: "فمن اضطر غير باغ و لاعاد فلا اثم عليه" و قال في به اخرى: "و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه" و قال: "فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم" فقد ذكر الله الضرورة في هذه الايات و اطلق الاباحة في بعضها بوجود الضرورة من غير شرط و لا صفة و هو قوله: "و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه" فاقتضى ذلك وجود الاباحة بوجود الضرورة في كل حال وجدت الضرورة فيها"۔

قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد موجود ہے کہ جو شخص بھوک سے بہت ہی بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ (قدر حاجت سے) تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔ (سورہ بقرہ۔ آیت ۱۷۳)

ایک دوسری آیت میں یوں ارشاد ہے "اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلا دی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے، مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہیں۔ (سورۃ انعام آیت ۱۲۰)

پھر یہ بھی ارشاد باری ہے: پس جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں، رحمت والے ہیں۔ (سورۃ مائدہ آیت ۳)

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے ضرورت کا بیان فرمایا ہے اور ان میں سے آیت (وقد فصل لکم) میں ضرورت پائے جانے کی وجہ سے بدون کسی شرط و صفت کے اباحت کا اطلاق فرمایا ہے، بناء علیہ یہ آیت اس بات کو مقتضی ہوئی کہ جب بھی ضرورت پائی جائے گی اباحت ضرور پائی جائے گی۔

اور صفحہ ۱۴۷ جلد ۱ میں لکھتے ہیں:

"الميتة عند الضرورة بمنزلة المزكى في حال الامكان والسعة"

اضطرار اور بیتابی کی حالت میں مردار کا کھانا ایسے ہی حلال ہوتا ہے جس طرح اختیار اور آسانی کی صورت میں ذبیحہ، یعنی مردار

ایسی حالت میں ذبیحہ کے درجہ میں ہوتا ہے۔

اسی طرح مزید لکھتے ہیں: **الا تری انہ لو امتنع من اکل المباح من الطعام معہ حتی مات کان عاصیا للہ تعالی**" دیکھو پاس میں مباح کھانے کی موجودگی میں اگر کوئی بھوک سے تڑپ تڑپ کر مرجائے تو ایسا شخص اللہ تعالی کا نافرمان ہو کر مرے گا۔

یہ سب عبارتیں رفع تحریم اور وجود اباحت پر دلالت کرتی ہیں۔ لیکن حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمتہ اللہ علیہ تفسیر معارف القرآن میں لکھتے ہیں کہ "یہاں قرآن عزیز نے اضطرار کی حالت میں بھی حرام چیزوں کے کھانے کو حلال نہیں فرمایا بلکہ **(لا اثم علیہ)** فرمایا، جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ چیزیں تو اب بھی اپنی جگہ حرام ہی ہیں مگر اس کے کھانے والے سے بوجہ اضطرار کے استعمال حرام کا گناہ معاف کردیا گیا۔ حلال ہو جانے اور گناہ معاف کردینے میں بڑا فرق ہے۔ اگر اضطراری حالت میں ان چیزوں کو حلال کردینا مقصود ہوتا تو حرمت سے صرف استثناء کردینا کافی تھا مگر یہاں صرف استثناء پر اکتفاء کردینے کے بجائے **(لا اثم علیہ)** کا اضافہ فرماکر اس نکتہ کی طرف اشارہ کردیا کہ حرام تو اپنی جگہ حرام ہی ہے اور اس کا استعمال گناہ ہی ہے مگر مضطر سے یہ گناہ معاف کردیا گیا۔ (دیکھئے تفسیر معارف القرآن صفحہ ۴۲۵ جلد ۱)

اب رہا یہ سوال کہ ضرورت کی تاثیر صرف اجازت کی حد تک ہے یا وجوب کی حد تک؟ تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ یہ تاثیر نہ تو صرف اجازت کی حد تک ہے، نہ وجوب کی حد تک بلکہ محرمات کے اندر ضرورت کی تاثیر بعض مواقع میں اباحت و اجازت کی حد تک ہوتی ہے اور بعض مواقع میں وجوب و عزیمت کی حد تک بلکہ محرمات کے اندر ضرورت کی تاثیر بعض مواقع میں اباحت و اجازت کی حد تک ہوتی ہے اور بعض مواقع میں وجوب و عزیمت کی حد تک، اپنے اپنے موقع میں دونوں ہی چیزیں ثابت ہیں۔

علامہ ابن امیر الحاج رحمتہ اللہ علیہ نے "**التقریر و التحبیر**" میں اس طرح کے مسائل کی تخریج کے سلسلہ میں ایک قاعدہ کلیہ تحریر فرمایا ہے جو قول فیصل کی حیثیت رکھتا ہے، فرماتے ہیں:

و فی مبسوط خواهر زادة الاصل فی تخریج هذه المسائل ان ما حرمه النص حالة الاختیار ثم ابیح حالة الاضطرار و هو مما یجوز ان یرد الشرع باباحته کاکل المیتة، و لحم الخنزیر، و شرب الخمر، و اباحة الفطر فی رمضان للمسافر والمریض اذا امتنع من ذلک حتی قتل کان اثما لانه اتلف نفسه لا لاعزاز دین الله اذ لیس فی التورع عن المباح اعزاز دین الله و من اتلف نفسه لا لاعزاز دین الله کان اثما و . رمه النص حالة الاختیار و خص فیه حالة الاضطرار و هو لیس مما یجوز ان یرد الشرع باباحته کالکفر بالله و مظالم العباد اذا امتنع فقتل کان ماجورا لانه بذل مهجته لا عزاز دین الله حیث تورع عن ارتکاب المحرم و کذا ماثبت حرمته بالنص و لم یرد نص باباحته حالة الضرورة کالاکراه علی ترک الصلوة فی الوقت و علی الفطر فی رمضان للمقیم الصحیح اذا امتنع عن ذلک فقتل کان ماجورا لانه بذل مهجته لاعزاز دین الله و قتل الصید للمحرم کذلک۔

یعنی مبسوط خواہرزادہ میں ان مسائل کی تخریج کے سلسلہ میں یہ قاعدہ مذکور ہے کہ غیر اضطراری حالت میں جن چیزوں کی حرمت

نص سے ثابت ہو اور پھر اضطراری حالت میں انہیں مباح کردیا گیا ہو تو دیکھنا یہ ہے کہ آیا ان کی اباحت کے سلسلہ میں شریعت کا ورود ہا نہیں؟ اگر ممکن ہو جیسے سور کا گوشت کھانا' مردار کھانا' شراب پینا' رمضان شریف میں مسافر اور مریض کے لئے افطار کا مباح ہونا تو بحالت ضرورت ان کا ارتکاب واجب ہے' بناء علیہ اگر کوئی شخص حالت اکراہ میں ان اشیاء سے باز رہا اور قتل کردیا گیا تو وہ گناہگار ہوگا اس لئے کہ اس نے ایسی چیز کی وجہ سے اپنی جان کو ہلاک کیا ہے جس میں اللہ تعالیٰ کے دین کا اعزاز نہیں تھا اس لئے کہ مباح سے تورع میں اللہ تعالیٰ کے دین کا اعزاز نہیں ہوتا۔ لہٰذا جو شخص اپنی جان کو بدون اعزاز دین گنوائے گا وہ گناہگار ہوگا' اور جو چیزیں غیر اضطراری حالت میں نص سے حرام ہوں اور نص ہی نے اضطراری حالت میں اس کی رخصت بھی دی ہو اور ان کی اباحت شریعت میں ناممکن ہو جیسے کفر باللہ اور مظالم عباد تو بحالت ضرورت ان کا ارتکاب رخصت اور اباحت کے طور پر رہے گا' وجوب اور عزیمت کے طور پر نہیں رہے گا۔ بناء علیہ اگر کوئی شخص بحالت اکراہ و اضطرار ان کے ارتکاب سے باز رہا جس کے نتیجہ میں اس کا قتل واقع ہوگیا تو وہ عند اللہ ماجور ہوگا اس لئے کہ اس نے اپنی جان خدا کے دین کے اعزاز و احترام میں قربان کی ہے۔ یہاں اس کا تورع چونکہ ارتکاب حرام سے ہے اس لئے باعث اجر ہے' اسی کے مانند ان چیزوں کا حکم بھی سمجھنا چاہئے جن کی حرمت نص سے ثابت ہو اور اضطراری حالت میں کوئی نص ان کی اباحت کے سلسلہ میں نہ آئی ہو مثلاً وقت کے اندر ترک صلوۃ پر مجبور کیا جانا' اور تندرست مقیم کا رمضان میں روزہ نہ رکھنے کے لئے مجبور کیا جانا یہ سب موجب رخصت ہے عزیمت نہیں' لہٰذا عزیمت کو اختیار کرنا ہی بہتر ہے۔ بناء علیہ اگر کوئی تورع اور امتناع اختیار کرے اور قتل کردیا جائے تو وہ عند اللہ ماجور ہوگا اس لئے کہ اس نے اپنی متاع جان کو دین کے اعزاز و احترام میں قربان کیا ہے' اکراہ کی صورت میں محرم کے لئے قتل صید کا بھی یہی حکم ہے۔ (**التقریر والتحبیر صفحہ ۱۷۴ جلد ۲**)

سوال : ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط و ضوابط؟

الجواب :

کسی حرام چیز کا حلال ہونا مندرجہ ذیل شرطوں کے ساتھ مشروط ہے :

(۱) حالت اضطرار کی ہو یعنی جان کا خطرہ ہو اور یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ یقینی ہو' مثلاً ایک شخص کسی کو قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہیں کہلائے گا جب تک حالات و اسباب قتل ایسے نہ جمع ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو' مثلاً قاتل کے پاس آلات قتل موجود ہیں یہ شخص تنہا ہے کسی دوسرے کی امداد کا احتمال نہیں اور خود اپنی طاقت سے اس کا مقابلہ کرکے اپنی جان بچا نہیں سکتا تو یہ شخص شرعاً مضطر کہلائے گا جس کے لئے کلمہ کفر زبان سے کہدینے یا کسی حرام چیز کے استعمال کی اجازت قرآن کریم نے دی ہے۔

(۲) اس حرام سے جان بچ جانا تجربتاً و عادتاً یقینی ہو۔

(۳) اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو۔

(۴) قدر ضرورت سے زائد اس کا استعمال نہ کیا جائے۔

ان مسائل کی تخریج کے لئے مندرجہ ذیل قواعد کو سامنے رکھنا ہوگا:

الف- "الضرر الاشد يزال بالضرر الاخف"

شدید ضرر کا دفعیہ خفیف ضرر کے ذریعہ کیا جائے۔

ب- "الضرر يزال بمثله"

ایک ضرر کا ازالہ اسی کے مثل ضرر سے کیا جاسکتا ہے۔

ج -"الضرر يدفع بقدر الامكان"

حتی الامکان ضرر کو دفع کیا جائے۔

د- "الضرر يزال"

ضرر کا ازلہ کیا جائے۔

ھ- "الضرورات تبيح المحظورات"

شدید ضرورتیں ممنوعات کو مباح بنادیتی ہیں۔

و- "الضرورة تقدر بقدرها"

شدید ضرورت کی بناء پر ثابت شدہ حکم بقدر ضرورت ہی رہے گا۔

ز- "اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتكاب اخفهما"-

جب آدمی دو مفسدوں سے دوچار ہو تو ان دونوں میں ہلکے ضرر والے مفسدہ کا ارتکاب کرکے بڑے ضرر والے مفسدہ سے بچے۔

ح- " من ابتلى ببليتين و هما متساويتان ياخذ بايتهما شاء و ان اختلفتا يختار اهونهما لان مباشرة الحرام لاتجوز الا للضرورة و لا ضرورة في حق الزيادة "-

اگر آدمی دو ایسے مفسدوں سے دوچار ہو جو ضرر کے اعتبار سے مساوی ہوں تو ان میں سے بوقت ضرورت کسی کا بھی ارتکاب کرسکتا ہے لیکن اگر دونوں ضرر کے اعتبار سے کم و بیش ہوں تو بوقت ضرورت خفیف ضرر والے مفسدہ ہی کو اختیار کرنا ہوگا اس لئے نہ حرام کا ارتکاب بدون ضرورت شدیدہ کے جائز نہیں ہوتا اور ابھی بڑے مفسدہ کے ارتکاب کی ضرورت نہیں پائی گئی۔ (دیکھئے **الاشباه و النظائر و شرحه للحموی و شرح القواعد الفقهيه للشيخ احمد بن الشيخ محمد الزرقاء**)

ط : " التحریم المخفف اولی ان یقتحم من التحریم المثقل کما لو اکرہ ان یطا اختہ او اجنبیہ وطئی الاجنبیہ لانہا تحل لہ بحال و ھذا ھو الضابط لھذہ الاحکام"۔

بوقت ضرورت تحریم غلیظ کی بہ نسبت تحریم خفیفہ کا ارتکاب زیادہ قابل ترجیح ہے، مثلاً اگر کسی کو کسی اجنبیہ یا بہن سے وطی پر مجبور کیا جائے تو اجنبیہ کی وطی کا ارتکاب کرلے اس لئے کہ اجنبیہ تو بعض حالت (نکاح وغیرہ) میں جائز بھی ہوجاتی ہے لیکن بہن تو کسی بھی حال میں جائز نہیں، ان احکامات کے سلسلہ میں یہی شرعی ضابطہ ہے۔ (تفسیر قرطبی، جلد ۲ صفحہ ۱۳۵)

الاشباہ والنظائر میں ہے :

" الضرورات تبیح المحظورات، و من ثم جاز اکل المیتۃ عند المخمصۃ و اساغۃ اللقمۃ بالخمر و التلفظ بکلمۃ الکفر للاکراہ و کذلک اتلاف المال و اخذ مال الممتنع من اداء الدین بغیر اذنہ و دفع الصائل ولو ادی الی قتلہ۔ و زاد الشافعیہ علی ھذہ القاعدۃ بشرط عدم نقصانہا، قالوا : لیخرج مالو کان المیت نبیا فانہ لایحل اکلہ للمضطر لان حرمتہ اعظم فی نظر الشرع من مہجۃ المضطر"۔

شدید ضرورتیں ممنوعات کو مباح بنادیتی ہیں مندرجہ ذیل چیزوں کی اباحت اسی قاعدہ کی بناء پر ہے: مردار کھانے کا جواز، اسی طرح حلق میں پھنسے ہوئے لقمہ کا شراب سے اتارنا، اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر زبان سے نکالنا، اور کسی کے مال کو تلف کرنا، دین کی ادائیگی سے انکار کرنے والے کا مال بدون اس کی اجازت کے لے لینا، حملہ آور کو دھکا دے کر دفع کرنا خواہ اس سے اس کا قتل ہی کیوں نہ واقع ہوجائے۔ شوافع نے اضطرار کی صورت میں مردار کے مباح ہونے کے لئے "الضرورات تبیح المحذورات" کے قاعدہ میں ایک قید کا اضافہ کیا ہے وہ یہ کہ میت نبی نہ ہو اس لئے کہ نبی کی لاش کو اضطرار کی حالت میں بھی کھانا جائز نہیں اس لئے کہ شریعت میں نبی کے لاش کی حرمت مضطر کی جان سے بھی بڑھی ہوئی ہے۔ (صفحہ ۱۰۸ مع ہندیہ مع شرح الحموی)

مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ اپنے رسالہ "**تنشیط الاذہان فی الترقیع باعضاء الانسان**" میں لکھتے ہیں:

مسئلہ: اس اضطراری حالت میں بھی بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں، مثلاً ایک شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں آدمی کو قتل کردو ورنہ میں تمہیں قتل کردیتا ہوں تو یہ حالت اگرچہ اضطرار کی ہے مگر ایسے مضطر کے لئے اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کی جان لینا حلال نہیں کیونکہ دونوں کی جان یکساں محترم ہے، البتہ اگر دوسرے شخص کا مال ہلاک کرنے پر مجبور کیا جائے تو مال غیر کو ضائع کرکے اپنی جان بچالینا جائز ہے کیونکہ مال کا بدل بذریعہ ضمان ہوسکتا ہے۔

اس کے بعد لکھتے ہیں کہ فقہاء رحمہم اللہ کی تصریحات اس معاملہ میں حسب ذیل ہیں :

(۱) ان المسلم لایحل لہ ان یقی روحہ بروح من ھو مثلہ فی الحرمۃ کما لو اکرہ بوعید القتل علی ان یقتل مسلما۔

کسی مسلمان کے لئے حلال نہیں کہ وہ اپنی جان بچانے کے لئے ایسے شخص کی جان لے جو حرمت میں اس کی جان کے مساوی ہو یعنی مسلمان ہو، مثلاً اگر یہ دھمکی دی گئی کہ فلاں مسلمان کو قتل کرو ورنہ تمہیں قتل کردیا جائے گا تو ایسی صورت میں مسلمان کا قتل جائز

نہیں۔ (شرح السیر الکبیر صفحہ ۶۲۹ جلد ۳ مطبوعہ دکن)

(۲) فتاوی عالمگیری جلد ۵ صفحہ ۳۵۵ طبع مصری :

و یجوز للعلیل شرب الدم والبول و اکل المیتۃ للتداوی اذا اخبرہ طبیب ان شفاءہ فیہ و لم یجد فی المباح ما یقوم مقامہ و ان قال الطبیب یتعجل شفاءک فیہ وجھان.. و مثلہ فی کتاب البیوع من رد المحتار مبحث بیع الحیات (صفحہ ۲۹۸ جلد ۴)

اگر کسی مریض سے طبیب حاذق یہ کہہ دے کہ تمہاری شفاء اس میں ہے کہ تم خون اور پیشاب پی لو اور مردار کھالو اور ان چیزوں کی متبادل چیزیں علاج کے لئے نہ مل سکیں تو مریض کے لئے خون' پیشاب' مردار کا کھانا پینا جائز ہے۔ لیکن اگر طبیب یہ کہے کہ ان چیزوں سے شفا جلد حاصل ہو جائے گی تو اس میں فقہاء کے دو قول ہیں۔

(۳) و فی تکملہ البحر الرائق من الحظر والاباحۃ' و فی النوادر: امراۃ حامل اعترض الولد فی بطنھا و لا یمکن الا بقطعہ اربابا و لو لم یفعل ذلک یخاف علی امہ من الموت فان کان الولد میتا فی البطن فلا باس بہ و ان کان حیا لایجوز لان احیاء نفس بقتل نفس لم یرد الشرع۔ و فیہ بعد ذلک امراۃ حامل ماتت فاضطرب الولد فی بطنھا فان کان اکبر رایہ انہ حی یشق بطنھا لان ذلک تسبب فی احیاء نفس محترمہ بترک تعظیم المیت فالاحیاء اولی" (بحر صفحہ ۲۳۳ جلد ۸)

حاملہ عورت کے پیٹ میں بچہ پھنس گیا اگر اس کو ٹکڑے ٹکڑے کاٹ کر نہ نکالا گیا تو ماں کی جان کا خطرہ ہے تو ایسی صورت میں اگر بچہ مردہ ہے تب تو اس کے ٹکڑے کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں لیکن اگر بچہ زندہ ہے تو اس کے ٹکڑے کرنا جائز نہیں خواہ ماں کی جان بچے یا جائے' اس لئے کہ ایک جان لے کر دوسری جان بچانا شریعت کا قانون نہیں' اور اسی کتاب (تکملہ بحرالرائق) میں یہ مسئلہ بھی ہے کہ حاملہ عورت مرجائے اور اس کے پیٹ میں بچہ مضطرب ہو کر حرکت کر رہا ہو تو اگر گمان غالب اس بات کا ہو کہ واقعی بچہ زندہ ہے تو ماں کا پیٹ چاک کر دیا جائے اس لئے کہ اس میں اگرچہ میت کی تعظیم کے منافی کام ہو رہا ہے لیکن ایک محترم جان کو ہلاکت سے بچانا یہ اس تعظیم سے کہیں زیادہ اہم ہے۔

(۴) و من فقہ الشافعیۃ: قال فی شرح المھذب للنووی: ان اضطر ولم یجد شیئا فھل یجوزلہ ان یقطع شیا من بدنہ و یاکلہ؟ فیہ وجھان: قال ابواسحاق یجوز لانہ احیاء نفس بعضو فجاز کما یجوز ان یقطع عضوا اذا وقعت فیہ الاکلۃ لاحیاء نفسہ (شرح المہذب' جلد ۹' ص ۴۱)

اگر کوئی بھوک سے بیتاب ہو جائے اور کھانے کی کوئی چیز نہ ملے تو کیا وہ اپنے بدن کا کوئی ٹکڑا کاٹ کر کھا سکتا ہے؟ اس میں دو قول ہیں: ابو اسحاق فرماتے ہیں کہ جائز ہے' اس لئے کہ ایک عضو کی حرمت کے مقابلے میں جان بچانے کی اہمیت زیادہ ہے جیسے کسی عضو میں عضو کو سڑا دینے والی بیماری پیدا ہو جانے کی صورت میں جان بچانے کے لئے اس عضو کا کاٹ کر جسم سے الگ کر دینا جائز ہے۔

(۵) و من فقہ الحنابلۃ: قال ابن قدامۃ و سبب الاباحۃ الحاجۃ الی حفظ النفس عن الھلاک لکون ھذہ المصلحۃ اعظم من مصلحۃ اجتناب النجاسات و الصیانۃ عن تناول المستخبثات۔

اباحت کا سبب ہلاکت سے جان کے تحفظ کا مسئلہ اور اس کی مصلحت ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مصلحت نجاسات سے اجتناب اور حرام و خبیث چیزوں کے کھانے پینے سے تحفظ و صیانت کی مصلحت سے مقدم اور اہم ہے۔ (المغنی لابن قدامہ جلد ۸، ص ۵۹۶)

سوال: ضرورت پر مبنی حکم کی کیا حیثیت ہوتی ہے؟ کیا وہ نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت ہوتی ہے؟

الجواب:

شریعت کے عام اصول الگ ہوتے ہیں، اور استثنائی احکام الگ ہوتے ہیں، ضرورت بھی استثنائی احکامات میں سے ہے، لہذا اس کی وجہ سے ثابت شدہ حکم کی حیثیت بھی استثنائی ہی ہوگی۔

سوال: ضرورت کے اسباب یعنی وہ امور کیا ہوتے ہیں جو کہ ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں؟

الجواب:

شریعت میں ضرورت کے اعتبار کا داعی فقط ایک امر ہے اور وہ ہے حفظ النفس عن الھلاک۔

سوال: عرف اور عموم بلوی کا ضرورت سے کیا تعلق ہے؟ یہ مستقل اصول و دلائل ہیں یا یہ کہ ان پر احکام کی بنا اور ان کا اعتبار ضرورت ہی کے تحت ہے؟

الجواب:

اگر سوال عرف کے بارے میں ہے تو عرض ہے کہ اس کا ضرورت سے کوئی تعلق نہیں وہ خود ایک مستقل قاعدہ ہے۔ اس لئے کہ ضرورت، منصوص میں معتبر ہوتی ہے جب کہ عرف منصوص میں غیر معتبر ہے۔ **انما العرف غیر معتبر فی المنصوص والتعامل بخلاف النص لایعتبر**۔ یعنی امر منصوص میں عرف غیر معتبر ہے اسی طرح وہ تعامل بھی غیر معتبر ہے جو نص کے برخلاف ہو۔ (**الاشباہ و النظائر** صفحہ ۱۱۷ مع شرح الحموی)

اور اگر سوال "عسر" کے بارے میں ہے جو "یسر" کی ضد ہے اور سوال میں غلطی سے عرف چھپ گیا ہے اور گمان غالب یہی ہے کہ سوال عسر و عموم بلوی کے بارے میں ہوگا اس لئے کہ فقہاء عموم بلوی کے ساتھ عسر کا لفظ ذکر کرتے ہیں جیسا کہ **الاشباہ و النظائر** میں ہے "السادس العسر و عموم البلویٰ" تو عرض ہے کہ عموم بلوی کا تعلق بھی ضرورت سے نہیں اس لئے کہ ضرورت کا اعتبار حفظ

النفس عن الہلاک کے لئے ہوتا ہے اور عموم بلوی کا تعلق صرف طہارت و نجاست کے مسائل سے ہوتا ہے اور بس' جیسا کہ الاشباہ و النظائر میں ہے:

السادس العسر و عموم البلوی کالصلوۃ مع النجاسۃ المعفو عنھا کما دون ربع الثوب من مخففہ و قدر الدرھم من المغلظۃ و نجاسۃ المعذور التی تصیب ثیابہ و کان کلما غسلھا خرجت'' (الاشباہ و النظائر صفحہ ۹۶)

چھٹی چیز عسر اور عموم بلوی ہے' جیسے نجاست غلیظہ میں سے ایک درہم سے کم اور نجاست خفیہ میں سے ربع ثواب سے کم معاف شدہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھنا۔ اسی طرح اس معذور کی نجاست کا بھی مسئلہ ہے جو اس کے کپڑے میں لگتی رہتی ہے کہ ادھر وہ دھوتا ہے ادھر وہ خارج ہوتی ہے۔

اور اس لئے بھی عموم بلوی کا تعلق ضرورت سے سمجھ میں نہیں آتا کہ اس کے بارے میں الاشباہ و النظائر کے اندر یہ صراحت موجود ہے کہ "و لا اعتبار عندہ بالبلوی فی موضع النص''۔

امام صاحب رحمتہ اللہ علیہ کے نزدیک موضع نص میں بلوی کا اعتبار نہیں جب کہ ضرورت کا اعتبار نص میں ہوتا ہے۔

پھر یاں وجہ بھی عموم بلوی ضرورت سے الگ ہے کہ ضرورت مسقط حرمت ہوتی ہے اور عموم بلوی موجب تخفیف ہوتا ہے' جیسا کہ الاشباہ و النظائر میں ہے "و ما عمت بلیتہ' خفت قضیتہ'' جس میں ابتلاء عام ہوتا ہے اس کا مسئلہ ہلکا اور آسان ہوتا ہے۔ (الاشباہ صفحہ ۱۰۷)

مولانا عبدالحی فرنگی محلی رحمتہ اللہ علیہ ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

سوال: جہاں ہزاروں مسلمان سود کھاتے ہیں وہاں عموم بلوی کی وجہ سے اس کی حلت کا حکم دیا جائے گا یا نہیں؟

جواب :

احادیث میں مطلقاً سود کی حرمت وارد ہوئی ہے اور عموم بلوی طہارت اور نجاست میں اثر کرتا ہے نہ کہ حلت اور حرمت میں (مجموعۃ الفتاوی صفحہ ۱۵۳ جلد ۲)

سوال: ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے یا یہ کہ چند ابواب ہی ضرورت کی تاثیر کا محل ہیں' جن مواقع میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے ان کی اصولی تحدید ہونی چاہئے۔؟

الجواب: ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت تمام محرمات کے حق میں نہیں ہوتی بلکہ مندرجہ ذیل چیزیں اس سے مستثنیٰ ہیں' یعنی یہ

چیزیں ضرورت کی وجہ سے بھی مباح نہیں ہوتیں۔

علامہ شامی رد المحتار میں لکھتے ہیں:

و قسم یحرم فعله و یاثم باتیانه کقتل مسلم او قطع عضوه او ضربه ضربا متلفا او شتمه و اذیته والزنا۔

اور معاصی کی ایک قسم وہ ہے کہ ضرورت ، اکراہ کی حالت میں بھی ان کا کرنا حرام ہے۔ ضرورت کی حالت میں بھی جو ان کا ارتکاب کرے گا گناہگار ہو گا' جیسے مسلمان کا قتل' اس کے کسی عضو کا قطع' اس کو جان لیوا مار مارنا' یا اس کو سب و شتم کرنا(۴) سب و شتم اور افتراء مسلم کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ افتراء علی اللہ کے جواز پر قیاس کرتے ہوئے بعض فقہاء نے اس میں گنجائش پیدا کی ہے۔ شامی میں ہے۔ (قوله اوسبه) مخالف کما القهستانی عن المضمرات من انه بالملجی یرخص شتم المسلم و انه لو اکره الافتراء علی مسلم یرجی ان یسعه کما فی الظهیریه (ردالمحتار' صفحه ۱۱۶' جلد ۵) اور اذیت پہونچانا' اور زنا کرنا۔ (رد المحتار کتاب الاکراہ صفحہ ۱۱۳ جلد ۵)

لہٰذا ان مستثنیات کے علاوہ جتنے ابواب فقہ از قبیل حقوق و معاملات وغیرہ ہیں وہ سب ضرورت کی تاثیر کا محل بن سکتے ہیں۔

سوال: حقوق العباد و معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے یا نہیں؟

الجواب:

"الحاجة تنزل منزلة الضرورة" کے تحت حقوق العباد و معاملات کے مسائل میں اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے' الاشباہ و النظائر میں ہے:

من ذلک جواز السلم علی خلاف القیاس لکونه بیع المعدوم دفعا لحاجة المفالیس۔

بیع سلم کا جواز ابواب بیع کے اصول و قواعد کے برخلاف یعنی مبیع کے معدوم ہونے کے باوجود محض غریبوں کی حاجت روائی کے خیال سے اسی یعنی حاجت کے بمنزلہ ضرورت تسلیم کرلئے جانے کی بنا پر ہے۔

و منها جواز الاستصناع للحاجة۔

آرڈر دے کر کوئی چیز بنوانا یعنی بننے سے پہلے اس چیز کی بیع کا جواز دفع حاجت کے لئے ہے۔

و منها الافتاء بصحة بیع الوفاء (۳) حین کثر الدین علی اهل بخاری و هکذا بمصر۔

اور اسی کی بنیاد پر اہل بخاری اور اسی طرح مصر والوں پر جب دیون کا بار بہت زیادہ بڑھ گیا تو بیع الوفاء کی صحت کا فتویٰ دینا پڑا۔

و فی القنیة و البغیة یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۱۵)

اور قنیہ و بغیہ میں اسی بنیاد پر محتاج کو سود پر قرض لینے کی اجازت دی گئی ہے۔

سوال: ضرورت اور حاجت کے درمیان جو اصطلاحی فرق ہے اس کو مد نظر رکھتے ہوئے اس وضاحت کی ضرورت ہے کہ محرمات کی اباحت صرف ضرورت ہی کی وجہ سے ہوتی ہے یا یہ کہ حاجت بھی کبھی کبھی سہی اس میں موثر ہوتی ہے اور اس کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے؟

الجواب:

الاشباہ والنظائر میں **قنیہ** اور **بغیہ** کے حوالہ سے مندرجہ ذیل جزئیہ موجود ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ محرمات کی اباحت اس حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے جس کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔ درحقیقت ایسی حاجت بس نام کی حاجت رہتی ہے حقیقت اور معنی کے اعتبار سے وہ ضرورت ہی کے معنی میں یا اس سے قریب تر ہوتی ہے۔

و فی البغیۃ و المنیۃ یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح (الاشباہ و النظائر صفحہ ۱۱۵)

قنیہ اور **بغیہ** میں ہے کہ سخت محتاج کو سود پر قرض لینا جائز ہے۔

فتاوی محمودیہ میں ہے:

سوال: زید کو روپیہ کی اشد ضرورت پیش آئی اور اس نے بہ مجبوری اپنی جائیداد رہن رکھ کر سود پر روپیہ قرض لے لیا ایسی حالت میں جب کہ سخت مجبوری کی حالت میں سود پر روپیہ لیا جائے تو اس کے لئے کیا حکم ہے اور کیا زید بحالت مجبوری اس فعل سے گناہ گار ہوگا یا نہیں؟

جواب: سود دینا حرام ہے، ایسے شخص پر حدیث شریف میں لعنت وارد ہوئی ہے، حرام کا ارتکاب اضطرار کی حالت میں معاف ہے، پس اگر جان کا قوی خطرہ ہے یا عزت کا قوی خطرہ ہے نیز اور کوئی صورت اس سے بچنے کی نہیں، مثلاً نہ جائیداد فروخت ہو سکتی ہے نہ روپیہ بغیر سود کے مل سکتا ہے تو ایسی حالت میں زید شرعاً معذور ہے، اور اگر ایسی ضرورت نہیں بلکہ کسی اور دنیوی کاروبار کے لئے ضرورت ہے یا روپیہ بغیر سود کے مل سکتا ہے یا جائداد فروخت ہو سکتی ہے تو پھر سود پر قرض لینا جائز نہیں، گناہ کبیرہ ہے۔ (فتاوی محمودیہ صفحہ ۳۰۷ جلد ۶)

اور فتاوی محمودیہ صفحہ ۳۲۳ جلد ۱۲ میں ہے:

سود لینا اور سود دینا حرام ہے، اگر گزارہ کی کوئی صورت نہ ہو تو محتاج کے لئے بقدر ضرورت سودی قرض لینے کی گنجائش ہے۔

فتاوی رحیمیہ میں ہے: "اضطرار اور حد درجہ کی مجبوری کی حالت میں جب کہ ہلاکت نفس کا خوف ہو جس طرح بقدر ضرورت مردار کھا کر اپنی جان بچانے کی اجازت ہے اسی طرح فقہاء نے اضطرار اور حد درجہ کی احتیاج اور شدید مجبوری کی صورت میں جب کہ

قرض وغیرہ ملنے کی بھی امید نہ ہو بقدر ضرورت سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے ضرورت سے زیادہ لینا درست نہیں۔ **الاشباہ والنظائر** میں ہے:

و فی القنیة والبغیة یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۱۵) (البحرالرائق صفحہ ۱۲۶ جلد ۶ باب الربوا)

اس موقع پر یہ بات مکمل طور پر پیش نظر رہنا چاہئے کہ سودی قرض لینے کی اجازت حد درجہ مجبوری اور شدید احتیاج کی صورت میں ہے زیب و زینت اور اپنی خواہش پوری کرنے کو ضرورت اور احتیاج کا عنوان دینا سخت دھوکہ دہی اور بے ہودہ تاویل ہے۔ **(فتاوی رحیمیہ صفحہ ۱۶۱-۳ جلد ۶)**

سوال: اگر "حاجت" قائم مقام ہوتی ہے تو کن حالات میں؟ چند مثالوں اور اصول کے ساتھ تحدید کی جائے۔

الجواب:

جس حاجت کا مفضی الی الحرج والضرورۃ ہونا یقینی ہو اور اس میں تلذذ' مثلاً نفس' زیب و زینت' اور جلب منفعت کا پہلو نہ ہو بلکہ مقصود دفع مضرت ہو اور اس کی مشقت شدیدہ ان حاجات معتبرہ فی الشرع کی مشقت و مضرت کے مساوی یا زائد ہو جن کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔

شریعت میں بیع سلم اور استصناع کا جواز حاجت ہی کی بنا پر ہے اور یہ حاجات بالاتفاق نصوص شرع کی روشنی میں مبیح محظورات ہیں' لہٰذا جو حاجات ان کے مانند ہوں گی کہ اگر ان کا لحاظ نہیں کیا گیا تو امت حرج اور تنگی میں پڑ جائے گی تو ان حاجات کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح حدیث شریف میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجت اور مصلحت کی بنا پر بعض غزوات میں حضرت زبیر بن عوام اور حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ تعالی عنہما کو خارش کی بنا پر ریشمی لباس (جو مردوں کے لئے حرام ہے) پہننے کی اجازت اور رخصت دی۔

و عن انس قال رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للزبیر و عبدالرحمن بن عوف فی لبس الحریر لحکّة بهما (متفق علیہ) (مشکوۃ شریف کتاب اللباس)

حضرت انس رضی اللہ تعالی عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زبیر اور عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہما کو خارش کی بنا پر ریشمی پیراہن پہننے کی رخصت دی۔

مولانا شیخ عبدالحق محدث دہلوی اشعۃ اللمعات میں لکھتے ہیں:

ازیں حدیث مفہوم میگردد کہ لبس حریر حرام است الا برائے حاجتے ومصلحتے مثل جرب و قمل و حر و برد و ایں مذہب شافعی است و نزد مالک جائز نیست اصلا و در ہدایہ میگوید لاباس بہ است بلبس حریر و دیبا در حرب عند ہما زیرا کہ آں دافع است مرتیزی سلاح را و مہیب تر است در چشم عدو و نزد امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ مکروہ است از جہت اطلاق نہی و ضرورت مندفع است بمخلوط و صاحبین گویند کہ حریر خالص دافع تر ست۔ (اشعۃ اللمعات صفحہ ۵۴۱ جلد ۳)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ (مردوں کے لئے) ریشمی لباس پہننا حرام ہے، مگر حاجت اور مصلحت کی بنا پر جائز ہے، جیسے خارش، جوں، گرمی، سردی کی وجہ سے اور یہ مذہب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قطعاً جائز نہیں، اور ہدایہ میں ہے کہ صاحبین کے نزدیک جنگ کے اندر ریشم اور دیبا پہننے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اس لئے کہ ریشم، اسلحہ کی سختی اور خشونت کو دفع کرتا ہے اور دشمن کی نظر میں بہت ہیبتناک معلوم ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نہی کے اطلاق کی بنا پر مکروہ ہے، امام صاحب فرماتے ہیں کہ ضرورت تو ریشم و غیر ریشم کے مخلوط لباس سے دفع ہو سکتی ہے، صاحبین فرماتے ہیں کہ خالص ریشم اس مقصد کے لئے زیادہ مفید اور کار آمد ہے۔

سوال: اگر یہ تاثیر ضرورت کے ساتھ خاص قرار دی جاتی ہے تو علاج معالجہ کے باب میں کچھ رخصتیں ایسی بھی ملتی ہیں کہ جہاں اصطلاحی ضرورت بظاہر متحقق نہیں بلکہ محض اصطلاحی حاجت ہی پائی جاتی ہے تو کیسے تطبیق ہوگی؟

الجواب:

تطبیق کی ضرورت تو عند التعارض پیش آتی ہے اور یہاں تعارض ہی نہیں اس لئے کہ یہ تاثیر ضرورت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بعض حاجات میں بھی یہ تاثیر پائی جاتی ہے، مزید یہ کہ جب بعض حاجتیں بقاعدہ "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ" کے ضرورت کے درجہ میں، تسلیم کرلی گئیں تو علاج و معالجہ کے باب میں جو رخصتیں ملتی ہیں وہ ضرورت یا قائم مقام ضرورت کے تحت آگئیں، اب وہ حاجتیں حاجت کے درجہ میں نہیں رہیں بلکہ ان سے اوپر کی سطح میں پہنچ گئیں۔ علاج معالجہ کا مسئلہ بقول علامہ ابن حزم ضرورت کے درجہ میں آتا ہے، فرماتے ہیں۔ "التداوی منزلۃ ضرورۃ" یعنی علاج و معالجہ بمنزلہ ضرورت کے ہے، البتہ ضرورت حقیقیہ اور قائم مقام ضرورت میں وہی فرق رہے گا جو قطعی اور ظنی کے اندر ہوتا ہے، اور اس فرق کو ملحوظ رکھنا بہت ضروری ہے۔

مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے اپنے فتاوی میں عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری کے حوالہ سے علامہ ابن حزم کا قول نقل کیا ہے جس میں انہوں نے علاج و معالجہ کو بمنزلہ ضرورت قرار دیا ہے۔

قال ابن حزم صح يقينا ان رسول الله صلى الله عليه سلم انما امرهم بذلك على سبيل التداوى من السقم الذى كان اصابهم و التداوى منزلة ضرورة (مجموعہ فتاوی صفحہ ۱۸۳ جلد ۲ کتاب الحظر و الاباحۃ)

ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ بات یقیناً صحیح ہے کہ حضور سرورعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان (عرینہ والوں) کو اس کا حکم اس غرض سے دیا تھا کہ جو مرض ان کو ہو گیا تھا اس کا علاج ہو جائے اور علاج بمنزلہ ضرورت کے ہے۔

مولانا عبدالحی رحمۃ اللہ علیہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ "اگر کوئی شخص جم غفیر علماء کے فتوے کے موافق ،ضرورت اشیائے محرمہ کا استعمال کرے گا تو مواخذہ نہ ہوگا۔ (حوالہ بالا)

مولانا مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لکھا ہے کہ "اصل حکم تو یہی ہے کہ عام بیماریوں میں جب تک شرائط اضطرار مذکورنہ ہوں حرام دوا کا استعمال جائز نہیں، لیکن فقہائے متاخرین نے موجودہ زمانے میں حرام و ناپاک دواؤں کی کثرت اور ابتلائے عام اور عوام کے ضعف پر نظر کرکے اس شرط کے ساتھ اجازت دی ہے کہ کوئی دوسری حلال اور پاک دوا اس مرض کے لئے کارگر نہ ہو یا موجود نہ ہو۔ (معارف القرآن صفحہ ۴۲۶ جلد ا سورہ بقرہ)

سوال: ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد کلیہ اور ضوابط کے بھی بیان اور تحقیق و تحدید کی ضرورت ہے۔

الجواب:

بیشک--ماسبق میں وہ قواعد و ضوابط لکھے جا چکے ہیں۔

سوال: کیا حاجت جسے ضرورت کا درجہ دیا جائے افراد و اشخاص کی شخصی حاجتوں تک محدود ہے یا امت کی اجتماعی حاجات بھی اگر اس درجہ میں پہنچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جاسکتا ہے؟

الجواب:

شخصی اور اجتماعی دونوں حاجتوں کا حکم ایک ہے۔

الحاجة تنزل فيما يحظره ظاهر الشرع منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة (شرح القواعد الفقهية للشيخ احمد بن الشيخ محمد الزرقاء صفحة ٢٠٠)

حاجت محظورات شرعیہ کے اندر ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' خواہ شخصی ہو یا اجتماعی۔ دونوں کی مثالیں ماسبق میں ذکر کی گئیں ہیں۔

هذا ما ظهر لی-- واللہ اعلم

☆ ☆ ☆

حواشی

(۱) شئی مرہون سے نفع حاصل کرنا جائز نہیں' لا یحل لہ ان ینتفع بشیئی منہ بوجہ من الوجوہ وان اذن لہ الراہن (شامی نعمانیہ صفحہ ۳۱۰ جلد ۵) صحیح بات یہ ہے کہ اس کو بیع مانا جائے اور بیع کے اندر کوئی شرط نہ لگائی جائے ایجاب و قبول کے بعد شرط لگائی جائے تو اس صورت میں بیع قطعی ہو گئی اور یہ اقرار نامہ علیحدہ ہے اس کا پورا کرنا دیانۃ ضروری ہے۔ علامہ شامی نے اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

(۲) اس پر اختلافی نوٹ لکھا جا چکا ہے' سبق میں ملاحظہ فرمایا جائے۔

(۳) سب و شتم اور افتراء کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ افتراء علی اللہ کے جواز پر قیاس کرتے ہوئے بعض فقہاء نے اس میں گنجائش پیدا کی ہے۔ شامی میں ہے (قولہ الاسبہ) مخالف کما فی القہستانی عن المضمرات من انہ بالملجی یرخص شتم المسلم وانہ لو اکرہ علی الافتراء علی مسلم یرجی ان یسعہ کما فی الظہیریۃ (رد المحتار صفحہ ۱۱۶ جلد ۵)

(۴) بیع الوفاء کو بیع الامانت' بیع الرہن وغیرہ بھی کہتے ہیں۔ اس کی صورت صاحب بحر کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہدے کہ میں تمہارے ہاتھ مثلاً یہ دوکان' زمین جائداد وغیرہ بیچتا ہوں اس قرض کے عوض جو تیرا میرے ذمہ لازم ہے اس شرط پر کہ جب میں تمہارا قرض ادا کروں گا تو وہ شئی میری ہو جائے گی' یا یوں کہدے کہ یہ چیز اتنے عوض میں اس شرط کے ساتھ فروخت کرتا ہوں کہ جب میں ثمن واپس دے دوں گا تب تم وہ چیز مجھے واپس کر دینا۔

فقہ اسلامی پر ضرورت وحاجت

از --- جناب مولانا اختر امام عادل صاحب
دار العلوم حیدر آباد

اسلامی قانون ہی وہ واحد قانون ہے جو انسان کی تمام بنیادی ضروریات کی تکمیل کرتا ہے' اس کی کوئی دفعہ ایسی نہیں جس میں لوگوں کی اجتماعی یا انفرادی مفادات کو نظرانداز کردیا گیا ہو' اسلام نے جس چیز کی لوگوں کو اجازت دی اور جس سے انسان کو منع کیا ہر ایک میں کوئی نہ کوئی مصلحت ضرور ملحوظ رکھی گئی ہے اور جن چیزوں سے روکا گیا ان کو بھی بعض مجبوری کے حالات میں کرنے کی اجازت دی ہے۔ فقہاء نے اس لحاظ سے شریعت کی مباحات کو پانچ شعبوں میں تقسیم کیا ہے:

(۱)ضرورت (۲)حاجت (۳)منفعت (۴)زینت (۵)فضول

ضرورت:

انسان کی اس اضطراری حالت کا نام ہے کہ ممنوع چیز کو اگر استعمال نہ کرے تو وہ ہلاک یا قریب الموت ہوجائے' ایسی حالت میں شریعت نے چند شرائط کے ساتھ حرام و ناجائز چیز کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

حاجت:

اس پریشانی اور مجبوری والی کیفیت کو کہتے ہیں جس میں ممنوع چیز کا استعمال اس حد تک تو ضروری نہ ہو کہ اس کے بغیر موت واقع ہوجائے' البتہ پریشانی اور مشقت شدیدہ میں مبتلا ہوجانے کا اندیشہ ضرور ہو' ایسی حالت میں وہ محرمات تو حلال نہیں ہوتے جو حرام لذاتہ ہیں' البتہ حرام لغیرہ کے قبیل کی چیزیں اس کے لئے مباح کردی جاتی ہیں' اور اس کے لئے بہت سی وہ رعایتیں اور سہولتیں فراہم کی جاتی ہیں جو عام حالات میں نہیں دی جاسکتی ہیں۔

منفعت:

یہ ہے کہ کسی چیز کے استعمال کرنے سے اس کے بدن کو قوت و طاقت حاصل ہو' لیکن نہ کرنے سے کسی ہلاکت یا تکلیف شدید کا اندیشہ نہ ہو۔ مثلاً گیہوں کی روٹی اور بکرے کا گوشت وغیرہ استعمال کرنا۔

زینت:

اس کو کہتے ہیں کہ کسی چیز کا استعمال تقویت جسم کے لئے نہیں بلکہ محض تفریح طبع کے لئے کیا جائے۔ مثلاً کسی میٹھی یا مسکر چیز کا شوق۔

فضول:

اس بے جا اسراف کا نام ہے جس میں حرام و حلال اور مشتبہ اور غیر مشتبہ کی تمیز اٹھ جاتی ہے' اگر یہ حد اعتدال میں ہو اور حرام و حلال کے قوانین کا پاس و لحاظ کیا جائے تو ٹھیک ہے ورنہ غلط۔

(حاشیہ الحموی علی الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۷۷ جلد ۱)

یہ آخری تین شکلیں فقہی نقطہ نظر سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتیں' نہ وہ حلت و حرمت کا بنیادی مدار بن سکتی ہیں اور نہ ان کے لئے کسی حرام و ناجائز چیز کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

البتہ ضرورت و حاجت دو ایسے بنیادی اصول ہیں جن پر شریعت کے بہت سے احکام کا مدار ہے' بلکہ ایسے موقع پر حدود و شرائط کی رعایت کے ساتھ بعض ناجائز اور حرام چیزوں کی بھی اجازت ہو جاتی ہے' اس لئے ہم اپنی توجہ اس مقالہ میں انہیں دو بنیادوں پر مرکوز رکھیں گے' ہم اپنے مباحث کو اس طرح تقسیم کرسکتے ہیں۔

پہلے حصے میں:

(۱) ضرورت کا مفہوم اور اس کا شریعت میں اعتبار

(۲) حدود و شرائط

(۳) دائرۂ اثر

دوسرے حصے میں ہماری بحث اس طور پر منقسم ہوگی:

(۱) شریعت میں حاجت کا مفہوم اور مقام (۲) حدود و شرائط (۳) ضرورت و حاجت کا باہمی رشتہ (۴) حاجت کی قسمیں (۵) دائرہ اثر (۶) اسلامی فقہ میں ضرورت و حاجت کی قانونی حیثیت۔

حصہ اول

ضرورت کی بحث

ضرورت کا مفہوم اور شریعت میں اس کا اعتبار:

اسلامی شریعت کی بنیاد یسر پر ہے' عسر پر نہیں' قرآن مجید نے جگہ جگہ اس حقیقت کا اعلان کیا ہے:

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (بقرہ)

اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی کا ارادہ رکھتے ہیں مشقت میں مبتلا نہیں کرنا چاہتے۔

ایک اور مقام پر ارشاد ہے:

ما جعل علیکم فی الدین من حرج (حج)

اللہ نے دین کے مسائل میں تمہارے اوپر کوئی تنگی مسلط نہیں کی ہے۔

اسی آیت سے فقہاء نے یہ قیمتی اصول اخذ کیا ہے:

المشقۃ تجلب التیسیر۔ مشقت آسانی پیدا کر دیتی ہے۔ (روح المعانی صفحہ ۲۱۰ جلد ۷)

حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

خیر دینکم الیسر اور **ان الدین یسر** یعنی دین اسلام کی بنیادی خوبی آسانی ہے'

(معارف القرآن صفحہ ۳۲۵ جلد ۱)

اسی بنا پر حضورؐ جب بھی اپنے مبلغین اور عاملین مدینہ سے باہر دیگر علاقوں میں بھیجتے تو یہ تاکید ضرور فرماتے تھے کہ **انما بعثتم میسرین و لم تبعثوا معسرین (بخاری و مسلم)** تم کو آسانی پیدا کرنے والا بنایا گیا ہے' لوگوں کو مشکلات میں ڈالنے والا نہیں۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بھی دو چیزوں میں اختیار دیا گیا تو آپ نے ان میں آسان چیز کو اختیار کیا۔ (بخاری' مسلم ابوداؤد' موطا امام مالک)

فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ۔ پس جو بالکل مجبور ہو جائے اور نافرمانی کرنے اور حد سے تجاوز کرنے والا نہ ہو تو اس پر کچھ گناہ نہیں ہے۔

یہ تمام آیات و احادیث ضرورت کے فقہی اصول کے لئے مضبوط بنیادیں فراہم کرتی ہیں' ضرورت کی بنا پر ایک طرف اسلامی شریعت نے مناسب اور آسان احکام صادر کئے' دوسری طرف یہ احکام بھی اگر بعض حالات میں بندوں کے لئے مشکل ہو گئے تو ان میں بہت حد تک رخصت دے دی۔

ضرورت کا مفہوم:

لغت میں ضرورت و اضطرار دونوں ہم معنی استعمال ہوتے ہیں یعنی ایسی بیچارگی اور مجبوری کی حالت جس سے چارۂ کار نہ ہو۔ (مصباح المنیر' معجم الدروس)

اور اصطلاح شرع میں ضرورت اس شدید ترین حالت کا نام ہے جس میں فرد کے جان' مال' یا اس کے اعضاء کے ضائع ہو جانے اور ملک و قوم کے اجتماعی مفادات کو زبردست صدمہ پہونچنے کا خطرہ ہو' ایسی حالت میں فرد کے جان و مال' اور قوم کے دینی' اقتصادی' سماجی اور نسلی مصرات سے تحفظ کے لئے ان محرمات کو استعمال کرنے کی بھی اجازت ہے' جن کو قرآن و حدیث کی تصریحات نے حرام قرار دیا ہے۔ (المستصفی للغزالی ۲ر۲۸۸ و اصول الفقہ لابی زہرہ ص ۲۹۱)

شخصی ضرورت کی مثال یہ ہے کہ کوئی آدمی بھوک سے اس حد تک لاچار ہو جائے کہ موت واقع ہو سکتی ہو اور اس کے پاس سوائے شراب یا مردار کے کوئی چیز میسر نہ ہو تو اس کو بقدر ضرورت اس میں سے استعمال کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔
اس مسئلہ کو خود قرآن ہی نے بیان کیا ہے:

فمن اضطر فی مخمصہ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم۔

پھر جو شخص مخمصہ کی حالت میں گرفتار ہو جائے اور وہ گناہ کی طرف میلان نہ رکھتا ہو تو اللہ معاف کرنے والا اور مہربان ہے۔

اسی طرح حدیث میں حضرت عمار بن یاسر کا واقعہ منقول ہے کہ کفار نے جب ان کو گرفتار کر لیا تو ان کو شرکیہ کلمات کہنے پر مجبور کیا یہاں تک کہ پانی میں غوطہ دے دے کر ان پر جبر کیا' اس وقت انہوں نے اپنی جان کے تحفظ کے لئے چند شرکیہ کلمات اپنی زبان سے کہہ دیئے' اور ان کو کفار کے پنجے سے رہائی مل گئی۔ یہ واقعہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں آیا تو آپ نے اس کی اجازت دی کہ جان کی حفاظت کے لئے دل کے اندر اگر اطمینان ہو تو شرکیہ کلمات کہہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(المغنی ۸ر۲۶۰ والشرح الکبیر ۸ر۲۳۰)

اور اجتماعی ضرورت کی مثال وہ مصالحہ عامہ ہیں جو فرد واحد کے بجائے پوری قوم کے مفادات و مقتضیات کا تحفظ کرتے ہیں' مثلاً ایسا کافر جو کافرانہ عقائد کی تبلیغ اس طور پر کرتا ہو کہ مسلمانوں کے عقائد اس سے متاثر ہوتے ہیں اور معاشرے میں ضلالت و تضلیل کی فضا قائم ہو رہی ہو تو اگرچہ حریت افکار اور مذہبی آزادی کا عمومی تقاضہ یہ ہے کہ کسی کافر و مشرک کا قتل نہ کیا جائے' اگر وہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف سازشوں میں مبتلا نہ ہو لیکن معاشرے کے دینی تحفظ کی ضرورت کی بنا پر عمومی اصول سے الگ ہو کر اس کے قتل کرنے کی اجازت ہوگی۔ (المستصفی للغزالی جلد ۲ر۲۸۸)

یہی ضرورت مرتد کے قتل میں بھی کارفرما ہوتی ہے۔ قرآن نے اجتماعی ضرورت ہی کی بنیاد پر ایسے مفسد عناصر کو ختم کرنے کا حکم دیا ہے۔

انما جزاء الذین یحاربون اللہ و رسولہ و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم و ارجلھم من خلاف او

ینفوا من الارض ذلک لھم خزی فی الدنیا و لھم فی الاخرۃ عذاب الیم (مائدہ ۳۳)

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے جنگ مول لیتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرنے کی کوشش کرتے ہیں ان کی سزا یہ ہے کہ ان کو قتل کردیا جائے یا تختہ دار پر لٹکا دیا جائے' یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ ڈالے جائیں یا وہ جلاوطن کردیئے جائیں' ذلت و رسوائی تو ان کے لئے ہے ہی اور آخرت میں ان کے لئے اس سے بھی بڑی سزا ہے۔

امام بخاری نے حضرت سعید ابن المسیب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس آیت میں مرتد اور فتنہ پرست عناصر کی سزاؤں کو بیان کیا گیا ہے' ظاہر ہے کہ یہ وہ ضرر ہے جو ضرر خاص نہیں بلکہ ضرر عام ہے جس کی لپیٹ میں کوئی ایک فرد نہیں بلکہ پوری کی پوری قوم آسکتی ہے اس لئے ان کے استیصال کا حکم دیا گیا۔

(جواہر الفقہ حصہ اول' رسالہ اسلام میں مرتد کی سزا)

حدود و شرائط:

ضرورت ایک مخفی بنیاد ہے جس کا احساس اہل بصیرت علماء و فقہاء ہی کرسکتے ہیں' ہر آدمی جس چیز کی ضرورت محسوس کرے وہ ضرورت نہیں بن سکتی' اسی طرح ضرورت کی بنا پر محرمات کی بھی اجازت ہوجاتی ہے' اس لئے ضرورت ہے کہ اس کے کچھ معین حدود و شرائط ہوں جن کی روشنی میں واقعی اور غیر واقعی ضرورتوں میں امتیاز کرنا آسان ہو۔

فقہاء کرام نے قرآن و حدیث کے اشارات سے کئی حدود و شرائط کی تعیین کی ہے جو درج ذیل ہیں:

(۱) حالت واقعی اضطرار کی ہو جس میں جان یا کسی عضو کے ضائع ہوجانے کا خطرہ یقینی ہو۔

(احکام القرآن للجصاص صفحہ ۱۳۰ جلد ۱' التشریع الجنائی الاسلامی صفحہ ۲۷۷ جلد ۱)

یہ شرط تو خود قرآنی لفظ "غیر باغ" ہی سے ماخوذ ہے' حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمتہ اللہ علیہ اس لفظ کا مطلب بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"بشرطیکہ نافرمانی اور زیادتی نہ کرے' نافرمانی یہ کہ مثلاً نوبت اضطرار کی نہ پہنچے اور کھانے لگے۔"

(فوائد عثمانی برحاشیہ ترجمہ شیخ الہند)

ایک حدیث سے تو صراحت کے ساتھ اضطرار کی اس حقیقت کا ثبوت ملتا ہے:

حضرت حسان بن عطیہ اللیثی کی روایت ہے کہ ایک آدمی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ہم ایک ایسے دیار میں رہتے ہیں جہاں کھانے پینے کا بڑا قحط ہوتا ہے اور ہمیں اکثر مخمصہ (شدید فاقہ) سے دوچار ہونا پڑتا ہے تو ہمارے لئے مردار حلال ہونے کی کیا صورت ہے؟ حضورؐ نے جواب دیا کہ جب تم کو صبح و شام ایک پیالہ بھی جائز چیز میسر نہ ہوسکے تو تم مردار استعمال کرسکتے ہو۔

(طبرانی' مجمع الزوائد ۵ر ۵۰' مشکوۃ ص ۳۷۰)

(۲) حالت اضطرار قائم و موجود ہو متوقع و منتظر نہ ہو' اگر بھوک تو محسوس ہو رہی ہو مگر اتنی شدید نہ ہو کہ جان جانے کا خطرہ ہو' البتہ آئندہ اس کا خطرہ ہو کہ بھوک اتنی بڑھ جائے گی کہ حالت اضطرار پیدا ہو جائے گی تو اس متوقع حالت کے دفاع کے لئے پہلے ہی مردار یا حرام چیز کا استعمال کرلینا درست نہیں۔

(التشریع الجنائی الاسلامی ص ۵۷۷ جلد-۱)

البتہ اگر ایسی صورت ہو کہ وہ کسی بے آب و گیاہ صحرا میں سفر کر رہا ہو اور آئندہ کسی مردار یا کھانے کی کوئی حرام چیز بھی ملنے کی توقع نہ ہو تو اس وقت اس کو اجازت ہو گی کہ وہ مال حرام اتنی مقدار اپنے پاس رکھ لے کہ جب اس کو حالت اضطرار کا سامنا ہو اس سے اپنی ضرورت پوری کرسکے۔

(احکام القرآن للجصاص ص ۱۳۰' رسنی المطالب ص ۲۵۰ جلد ا' المغنی ص ۷۳ جلد ۱۱)

(۳) ضرورت کی تکمیل کے لئے حرام کے سوا کوئی مباح تدبیر موجود نہ ہو' ورنہ تدبیر مشکل سہی لیکن اسی کو اختیار کرنا ضروری ہو گا' حرام چیز استعمال کرنے کی اجازت نہ ہو گی' مثلاً مضطر کے پاس کھانے پینے کی کوئی حلال چیز تو نہ ہو لیکن وہاں کسی کے پاس کھانے پینے کی پاک چیز موجود ہے اور مضطر اس کو خریدنے کی طاقت بھی رکھتا ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ خرید کر اپنی بھوک مٹائے' حرام چیز کا استعمال اس کے لئے درست نہیں' الا یہ کہ سامان والا اس سے زیادہ قیمت مانگے' اس قیمت میں خریدنا اس کے بس سے باہر ہو۔

(المغنی لابن قدامہ ۱۱ر ۸۰' مواہب الجلیل ۳ر ۲۳)

البتہ ایسی صورت میں حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ سامان والے سے لڑ کر کھانے کا سامان حاصل کر سکتا ہے' مگر لڑائی میں صرف ہاتھ کا استعمال ہو کسی ہتھیار کا استعمال نہ ہو۔ (فتاوی شامی ۵ر ۲۹۶)

(۴) ضرورت کے وقت جس چیز کے استعمال کی اجازت دی جارہی ہے اس سے لذت و آسودگی مقصود نہ ہو بلکہ صرف بھوک مٹانا اور جان بچانا مطلوب ہو' اس لئے صرف بقدر ضرورت کھانے کی اسے اجازت ہو گی اس سے زیادہ نہیں۔ (الاشباہ والنظائر ار ۲۷۶' و اصول الفقہ لابی زہرہ ۲۹۴)

البتہ حضرت امام مالک کے نزدیک بھوک سے بڑھ کر آسودگی حاصل کرنے کی بھی اجازت ہے' مگر امام موصوف کا یہ قول جمہور کے بھی خلاف ہے اور خود مزاج شریعت اور اشارہ قرآنی سے بھی مطابقت نہیں رکھتا۔ قرآن نے "ولاعاد" کی قید کا اضافہ کیا ہے' جس سے مفسرین نے یہ معنی نکالے ہیں کہ کھانے میں وہ حد سے تجاوز نہ کرے یعنی بھوک سے آگے آسودگی کی منزل تک پہونچنے کی کوشش نہ کرے' اور یوں بھی یہ بات قرین قیاس معلوم نہیں پڑتی کہ اگر اس کے پاس حرام کے علاوہ بقدر ضرورت حلال چیز موجود ہو تو اگرچہ اس سے آسودگی حاصل نہ ہو سکتی ہو مگر اس پر لازم ہے کہ وہ حلال ہی کو استعمال کرے حرام کو نہیں۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ بقا کے مرحلے میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔ (تفسیر کبیر ۲ر ۸۸' احکام القرآن ظفر احمد عثانی ار ۱۲۳)

(۵) اور مہلک مرض کی صورت میں کسی حرام دوا کا استعمال اسی وقت جائز ہو گا جب کہ ماہر ڈاکٹروں کی تجویز کے مطابق اس دوا سے مرض کا شفا پانا عادۃً یقینی ہو اور اس کے سوا کوئی جائز دوا موجود نہ ہو۔

(الاشباہ والنظائر ار۲۷۵، معارف القرآن ار۳۷)

رہی یہ بات کہ جائز دوائیں دوسری بھی موجود ہیں مگر اس حرام دوا کے استعمال سے مریض کو جلد افاقہ ہو جائے گا تو اس کا تعلق ضرورت سے نہیں بلکہ حاجت سے ہے، وہ ہم حاجت کی بحث میں بیان کریں گے۔

(۶) اگر کسی معاملہ میں دو ضرر کا اجتماع ہو جائے اور دونوں قوت و تاثیر کے لحاظ سے برابر ہوں تو ایک ضرر کو دوسرے ضرر سے دور نہیں کیا جائے گا۔ اسی کو فقہاء نے "الضرر لا یزال بالضرر" کے عنوان سے بیان کیا ہے۔

اس قاعدے کے مطابق مضطر کے لئے اس کی اجازت نہ ہوگی کہ وہ اپنے ہی طرح کے دوسرے مضطر کا کھانا چھین کر کھائے۔ اسی طرح کسی مجبور انسان کے لئے جائز نہ ہو گا کہ وہ اپنی زمین بچانے کے لئے دوسرے کی زمین تباہ کر دے۔ اور اپنے مال کی حفاظت کے لئے دوسرے کا مال ضائع کر دے اس لئے کہ ان تمام شکلوں میں دونوں طرف ضرر برابر ہے۔

(الاشباہ ار۲۷۶، المغنی ۱۱ر۸۰، مواہب الجلیل ۶ر۲۴۰، التشریع الجنائی الاسلامی ار۵۷۵)

(۷) اسی طرح فقہاء نے یہ قاعدہ بھی بیان کیا ہے کہ:

لو كان احدهما اعظم ضرر من الاخر فان الاشد يزال بالاخف

اگر ایک طرف بڑا ضرر ہو اور دوسری طرف چھوٹا، تو بڑے کو دور کرنے کے لئے چھوٹا اختیار کر لیا جائے گا۔

(الاشباہ ار۲۸۳ و کذالک فی اصول الفقہ لابی زہرہ ۱۹۹)

اس قاعدے کی رو سے کسی مضطر کے لئے جائز نہ ہو گا کہ وہ اپنی بھوک مٹانے کے لئے کسی نبی کی لاش (اگر بالفرض کہیں سے مل جائے تو) سے گوشت کاٹ کر کھائے، اس لئے کہ نبی کے جسم کی حرمت اس کی جان کی حرمت سے ہزار ہا درجہ زیادہ ہے۔ (الاشباہ ار۲۷۶، والتشریع الجنائی ار۵۷۵)

اسی کے تحت وہ اصول بھی آجاتا ہے کہ ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو گوارہ کیا جا سکتا ہے اور اس کے برعکس نہیں۔ (الاشباہ ار۲۸۰)

دائرہ اثر

ضرورت انسانی زندگی میں کن کن ابواب میں اثر انداز ہوتی ہے ان کی تفصیلات بیان کرنے سے قبل اس سوال کو حل کر لینا ضروری ہے کہ کیا ضرورت مذکورہ تمام شرائط کے پائے جانے کی صورت میں تمام محرمات میں اثر انداز ہوتی ہے یا اس کا دائرہ صرف چند

محرمات تک محدود ہے؟

ضرورت تمام محرمات میں موثر:

تو اس کے متعلق فقہ اور تفسیر کی کتابوں میں علماء و فقہاء کے اختلاف کی طویل تفصیلات ذکر کی گئی ہیں، میں صرف ان کا خلاصہ پیش کرتا ہوں۔

جمہور علماء و فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ شرائط مذکورہ موجود ہونے کی صورت میں ضرورت تمام محرمات پر اثرانداز ہوتی ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ اور سعید ابن جبیر کا مسلک بھی یہی ہے۔

مگر حضرت امام مالک اور امام شافعی نے شراب کا استثناء کیا ہے خواہ کیسا ہی اضطرار کا عالم ہو ان حضرات کے نزدیک شراب پی کر بھوک مٹانے کی اجازت نہیں ہے۔ (المہذب ۲ر۲۴۰، مواهب الجليل ۵ر۳۱۸)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ شراب پینے سے بھوک اور پیاس مٹنے کے بجائے بڑھ جاتی ہے اور نشہ کی علت مزید برآں ہے۔

لیکن اس دلیل میں کوئی واقعیت نظر نہیں آتی، اس لئے کہ نشہ کثیر مقدار میں پینے میں آتا ہے نہ کہ قلیل مقدار میں، جب کہ یہاں گفتگو قلیل مقدار میں ہے، اور بھوک و پیاس نہ مٹانے والی بات کو امام رازی نے خلاف واقعہ قرار دیا ہے۔ (تفسیر کبیر ۲ر۲۸)

امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نے **فمن اضطر غیر باغ ولا عاد** کہ کر صرف مردار کے گوشت کا استثناء کیا ہے شراب کا نہیں۔ اس لئے شراب کی حرمت اپنی جگہ پر قائم رہے گی۔

لیکن جمہور علماء نے شراب اور دیگر تمام محرمات کا استثناء قرآن مجید کی اس آیت سے سمجھا ہے **"و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ"**

اس آیت میں ان تمام محرمات کا استثناء اضطراری حالات میں کر دیا گیا ہے جن کی تفصیل قرآن نے بیان کی ہے اور اس ذیل میں شراب بھی داخل ہے۔

جمہور کی بات یوں بھی قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ جان کے تحفظ کے لئے جب میتہ کی اجازت دی جاسکتی ہے تو شراب کی اجازت دینے میں کیا رکاوٹ ہے؟ شراب پینے میں جو ضرر ہے اس سے کہیں زیادہ ضرر جان ضائع کرنے میں ہے۔ (احکام القرآن ظفر احمد عثمانی ار۱۲۷، احکام القرآن للجصاص ار۱۲۹)

تاثیر ضرورت کی اصولی تحدید:

ضرورت جن ابواب میں موثر ہوتی ہے ان کو ہم بنیادی طور پر دو قسموں میں منقسم کرسکتے ہیں۔ (۱) شخصی ضرورت (۲) اور اجتماعی

ضرورت۔

شخصی ضرورت کے اقسام:

شخصی ضرورت میں ملک و قوم اور ملت و معاشرہ کے بجائے فرد کی ذات (جان و مال وغیرہ) ملحوظ ہوتی ہے' اور اسی دائرے میں اس کے اثرات محدود ہوتے ہیں اس کے لئے کسی بڑے اقدام کی ضرورت نہیں ہوتی' محدود قدم اس کے لئے کافی ہوتا ہے۔

پھر شخصی ضرورت کی بھی فقہاء نے دو مرکزی قسمیں کی ہیں:

(۱) یہ ضرورت افعال حسیہ کے بارے میں پیش آئی ہو جن کا معنی اور مصداق سمجھنا شریعت کے بتانے پر موقوف نہ ہو۔

(۲) یا افعال شرعیہ کے ذیل میں' جن کے معنی اور مفہوم کی تعیین خود شریعت نے کی ہو' دونوں کے احکام و آثار جداگانہ ہیں۔

افعال حسیہ کے ذیل میں پیش آنے والی ضروریات:

جو ضرورت افعال حسیہ کے ذیل میں پیش آتی ہے ان کو عام طور پر فقہاء نے تین شعبوں میں تقسیم کیا ہے۔ مگر یہ تقسیم شی کے نوع کے لحاظ سے نہیں بلکہ احکام کے ترتب کے اعتبار سے ہے۔

(۱) پہلی قسم ان چیزوں کی جن میں ضرورت اثرانداز نہیں ہوتی (۲) دوسری قسم ایسی چیزوں کی جن میں ضرورت موثر ہوتی ہے' اور ان کی حرمت ختم کر کے اباحت پیدا کر دیتی ہے۔ (۳) تیسری قسم یہ ہے کہ ضرورت' اباحت تو پیدا نہیں کرتی' البتہ عقوبت و گناہ کا پہلو ختم کر دیتی ہے۔ (تحفتہ الفقہاء ۳ر ۳۶۰ و التشریع الجنائی ار ۵۶۸)

لیکن غور کیا جائے تو یہاں صرف آخر کی دو قسمیں معتبر ہیں' پہلی قسم تو ضرورت معتبرہ کے حدود میں آتی ہی نہیں' اس لئے اس میں وہی چیزیں شمار کی گئی ہیں جن میں اعتبار ضرورت کے شرائط مفقود ہیں' مثلاً اپنی جان کے بچاؤ کے لئے دوسرے کی جان لے لینا وغیرہ کہ یہ "**الضرر لا یزال بمثلہ**" کے قاعدے کی رو سے درست نہیں۔ اس لئے صرف آخر کی دو قسمیں رہ جاتی ہیں۔

(ا) اباحت پیدا کرنے والی ضروریات:

پہلی قسم یہ ہے کہ ضرورت کے وقت وہ چیزیں مباح ہو جاتی ہیں' صرف گناہ ہی مشتبہ نہیں ہوتا بلکہ حرمت بھی ختم ہو جاتی ہے' فقہاء نے اس ذیل میں جو مثالیں دی ہیں ان میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہ چیزیں ہیں جن میں دو باتیں پائی جاتی ہیں:

(۱) ایک یہ کہ ان کا تعلق مضطر کی اپنی ذات سے ہوتا ہے کسی غیر کی حق تلفی اس میں نہیں ہوتی۔ نہ حق اللہ کی اور نہ حق العبد کی۔ حق اللہ سے البتہ اس حد تک اس کا تعلق ضرور ہوتا ہے کہ خدا کے عمومی قانون کی خلاف ورزی ہے لیکن خدا کی عظمت و حرمت پر اس سے کوئی حرف نہیں آتا۔

(۳) دوسرے یہ کہ ضرورت کی یہ قسم مطعومات و مشروبات کے ساتھ خاص ہوتی ہے' دوسری چیزوں میں یہ قسم جاری نہیں ہو سکتی۔

اس کی مثال وہ احکام ہیں جو خود قرآن میں مذکور ہیں یعنی شدید بھوک کے وقت جان کے تحفظ کے لئے میتہ' خون اور دوسری محرمات کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔

یہی وہ قسم ہے جس میں شریعت کی اس تخفیف اور رخصت پر عمل کرنا واجب ہے' اگر کوئی مذکورہ محرمات کو استعمال نہ کرے اور مرجائے تو وہ گنہگار قرار پائے گا' اس لئے کہ اس نے کسی مباح کے رہتے ہوئے اپنی جان کی حفاظت نہیں کی۔ (بدائع الصنائع ۷/۱۷۶' المہذب ۲/۲۴۵)

(۲) نفی گناہ کرنے والی ضرورت:

دوسری قسم یہ ہے کہ ضرورت کے وقت حرام چیز کی صرف اجازت ہوتی ہے یعنی گناہ نہیں ہوتا مگر وہ چیز مضطر کے لئے مباح نہیں ہو جاتی' اس لئے کہ دلیل حرمت قائم رہتی ہے' اور جب تک دلیل حرمت قائم ہو شی محرم مباح نہیں بن سکتی۔

۱۔ اس میں مطعومات و مشروبات کے علاوہ تمام چیزیں داخل ہیں۔

۲۔ اسی طرح اس میں حق غیر وابستہ ہوتا ہے' کبھی بندے کی حق تلفی ہوتی ہے تو کبھی "عظمت الٰہی" پر حرف آتا ہے۔

اس نوع کی مثال بھی قرآن میں موجود ہے:

من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان (النحل ۱۰۶)

جو شخص ایمان لانے کے بعد اللہ کے ساتھ کفر کرے مگر وہ جو مجبور ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو'

اس آیت میں مجبور و مضطر انسان کے لئے زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے باوجودیکہ کفریہ کلمات کہنا بہر صورت حرام ہے لیکن مضطر کو گناہ نہیں ہوگا۔

اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کرنا باوجودیکہ ہر حال میں حرام اور کفر ہے لیکن اضطرار کی صورت میں گناہ نہیں ہوگا۔ اسی ذیل میں کسی دوسرے کو گالی دینا' تہمت لگانا' کسی کا مال چوری کرنا' یا ضائع کردینا بھی آتا ہے کہ ان سب میں غیر کا حق وابستہ ہے اور حدیث پاک کی روشنی میں یہ تمام چیزیں حرام ہیں' حضورؐ نے فرمایا:

" كل المسلم على المسلم حرام دمه و عرضه و ماله" (التشريع الجنائی ۱/۵۷۳)

ہر مسلمان پر مسلمان کا خون اس کا مال اور عزت و آبرو حرام ہے۔

لیکن اس دلیل حرمت کے قائم ہونے کے باوجود اضطرار کی صورت میں ان کی اجازت دی گئی' مگر مباح نہیں قرار دیا گیا۔

یہی وہ قسم ہے جس میں رخصت پر عمل کرنا محض جائز ہوتا ہے واجب نہیں' اگر کوئی شخص عزیمت پر عمل کرکے شہید ہو جائے تو

اس کو گناہ نہیں بلکہ ثواب ملے گا۔ (تحفتہ الفقہاء ۳ر ۲۶۱' اصول الشاشی ۱۰۵)

افعال شرعیہ کے باب میں پیش آنے والی ضروریات:

افعال شرعیہ ان افعال کو کہتے ہیں جن کی تعیین و تشخیص شریعت نے کی ہو' مثلاً بیع' اقرار' نکاح' طلاق' یمین' نذر وغیرہ۔

افعال شرعیہ کو بھی ہم دو قسموں میں بانٹ سکتے ہیں (۱) ان افعال سے مستقبل میں کسی نئے کام کا آغاز مقصود ہو' جس کو شریعت میں "انشاء افعال" کہا جاتا ہے' مثلاً بیع کرنے سے ملکیت ایک شخص سے دوسرے کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اور نکاح کرنے سے عورت مرد کے لئے حلال ہو جاتی ہے۔ یہ ایسے افعال ہیں جن سے نئی چیز وجود میں آتی ہے۔

(۲) دوسرے وہ افعال ہیں جن کا تعلق مستقبل یا حال سے نہ ہو بلکہ ماضی سے ہو' مثلاً کسی سے یہ اقرار لینا کہ میرے تمہارے اوپر دس ہزار روپے واجب ہیں۔

پھر پہلی قسم کے افعال جن سے ایک نیا تصرف وجود میں آتا ہے ان کی بھی دو صورتیں ہیں:

۱۔ ایک یہ ہے کہ وہ تصرف لازم نہ ہو بلکہ فسخ کا احتمال رکھتا ہو' مثلاً خرید و فروخت' اجارہ وغیرہ ان کے کرنے پر اگر کوئی مضطر ہو جائے اور کر گذرے تو یہ تصرف فاسد ہو گا اور بغیر قبضہ کے مفید ملک نہ ہو گا۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تصرف لازم ہو اور وجود میں آجانے کے بعد فسخ نہ ہو سکتا ہو' مثلاً بیوی کو طلاق دینا' غلام آزاد کرنا' اور قسم کھانا وغیرہ' ایسے تصرف پر اگر کوئی مجبور ہو جائے اور جان بچانے کے لئے وہ یہ کرلے تو حنفیہ کے نزدیک یہ تصور نافذ ہو جائے گا اور اضطرار اس پر اثر انداز نہ ہو گا' البتہ شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے' ان کے نزدیک اس صورت میں بھی ضرورت موثر ہو گی اور اس کے تصرفات کا کوئی اعتبار نہ ہو گا'

دوسری قسم افعال جن کا تعلق ماضی سے ہو' مثلاً طلاق' عتاق' یا مال وغیرہ کا اقرار کرلینا' ایسے تصرف کا حکم یہ ہے کہ اگر اقرار برضا و رغبت ہو رہا ہو تو معتبر ہے اور اگر حالت اضطرار میں ہوا ہو تو غیر معتبر ہے' اس کی بنا پر اقرار کرنے والے پر کوئی چیز لازم نہیں ہو گی۔ (تحفتہ الفقہاء ۳ر ۳۶۴ تا ۳۶۷)

اجتماعی ضرورت کی شکلیں:

اجتماعی ضرورت میں وہ مصالح عامہ آتے ہیں جن کا تعلق فرد سے نہیں بلکہ ملک و ملت کے تمام افراد سے ہوتا ہے۔ فقہاء اسلام نے ضرورت کو ان اجتماعی امور میں بھی موثر قرار دیا ہے جن سے پوری سوسائٹی کے مفادات وابستہ ہوں اور اگر وہاں ضرورت کے اصول کے تحت مخصوص احکام صادر نہ کئے جائیں تو پوری جماعت کا مفاد خطرہ میں پڑ سکتا ہو۔

فقہاء نے ضرورت کے تحت آنے والے مصالح عامہ کو پانچ قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ (۱) تحفظ دین (۲) تحفظ جان (۳) تحفظ عقل و

شعور (۴) تحفظ نسب (۵) تحفظ مال۔

تحفظ دین:

عموی اصول کے مطابق ملک میں رہنے والے تمام شہریوں کو مکمل مذہبی اور فطری آزادی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن اگر کوئی اسلام دشمن کافر یا گمراہ بدعتی اس عموی آزادی سے غلط فائدہ اٹھاکر مسلم ملک میں خود مسلمانوں کے اندر تشکیک والحاد پیدا کرنے لگے اور اپنے مذہب اور نظریات کی تبلیغ شروع کردے' تو اسلامی حکومت کو اجازت ہوگی کہ وہ آزادی کے عموی دستور سے الگ ہو کر ایسے مفسد عناصر کو قتل کرنے کا حکم صادر کردے' اور یہ اجازت اس ضرورت کی بناپر ہوگی کہ کہیں پورا معاشرہ کفروضلالت کی لپیٹ میں آکر اپنا دین وایمان نہ تباہ کرلے۔

تحفظ جان:

اسلامی حکومت میں ہر انسان کو حرکت و عمل کی آزادی ہوتی ہے' لیکن کوئی ایک یا چند افراد اس کی آڑ میں ملک میں خونریزی و دہشت گردی شروع کردیں تو حکومت کے لئے جائز بلکہ ضروری ہوگا کہ وہ ایسے لوگوں پر قصاص جاری کرے اور ان کے خلاف سخت کارروائی کرکے عام لوگوں کی حفاظت جان کا انتظام کرے۔

تحفظ عقل وشعور:

اس دنیا میں ہر انسان کو کھانے پینے کی آزادی ہے' یہ ایک عموی قاعدہ ہے جس سے ملک وقوم کا ہر فرد مستفید ہوسکتا ہے' مگر کوئی اس آزادی کا غلط استعمال کرے اور شراب' ہیروئن یا دیگر منشیات کا استعمال شروع کردے تو ایسے شخص پر حد خمر نافذ کرنے کی اجازت ہوگی' اور اس طرح کی کسی بھی چیز کے کاروبار پر پابندی لگانے کا حکومت کو اختیار ہوگا' اس لئے کہ اگر یہ تادیبی کارروائی نہ کی جائے تو پورا معاشرہ نشہ کا ایسا عادی ہوجائے گا کہ ملک و جماعت کا سارا وہ نظام درہم برہم ہوجائے جس میں اچھے عقل و شعور اور گہرے ادراک وتمیز والے لوگوں کی ضرورت پڑتی ہے۔

تحفظ نسب:

جنسی معاملات میں باہمی رضامندی سے کوئی بھی مشروط عقد و پیمان انسان کرسکتا ہے' لیکن اگر کوئی اس باب میں بے راہ روی کا مرتکب ہو اور غیر شرعی طریقوں میں جنسی تسکین کا سامان تلاش کرے تو حکومت کے لئے اجازت ہوگی کہ وہ ایسے لوگوں پر حد زنا جاری کرکے انسانی نسل کا تحفظ کرے ورنہ حلالی وحرامی نسل میں تمیز مشکل ہوجائے گی۔

تحفظ مال:

دولت کمانے کی بھی ہر انسان کو پوری آزادی ہے لیکن اگر کوئی شخص اس میں غلط راستہ اختیار کرے' مثلاً لوٹ' مار' چوری' ڈکیتی کے راستے سے دولت کمانے کی کوشش کرے تو ایسے تمام لوگوں کے خلاف شرعی تادیبی کارروائی کرنا حتیٰ کہ ثبوت مل جانے پر حدود نافذ کرنے سے بھی دریغ نہ کرنا اسلامی حکومت کے لئے ضروری ہوگا ورنہ پورا ملک اقتصادی بحران کا شکار ہو جائے گا۔

یہ وہ اجتماعی امور ہیں جن میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے (المستصفی للغزالی ۲/۲۸۸)' اسی ذیل میں وہ مسئلہ بھی آتا ہے جو فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر کفار میدان جنگ میں اپنے آگے مسلمان قیدیوں کو صف بستہ کردیں کہ مسلمان اپنے ہم قوم لوگوں کو دیکھ کر حملہ نہ کریں گے' ایسی صورت میں اسلامی لشکر کو اجازت ہوگی کہ وہ کافروں کے لشکر پر حملہ کرے چاہے اس کی زد میں مسلمان بچے یا قیدی بھی آجائیں---اس مسئلہ میں بھی وہی اجتماعی ضرورت کام کررہی ہے کہ اگرچہ مسلمان بچوں یا قیدیوں پر خود مسلمانوں کو حملہ کرنا جائز نہیں ہے' لیکن اس ضرورت کی بنا پر کہ اگر یہ حملہ نہ کیا جائے تو پورا اسلامی لشکر یا ملک کافروں کی زد میں آسکتا ہے' اس لئے اس موقع پر مسلمانوں پر حملہ کرنے کی بھی اجازت دے دی گئی۔

حصہ دوم

حاجت کی بحث

شریعت میں حاجت کا مفہوم اور مقام:

ضرورت کی طرح حاجت بھی اسلامی قانون میں کافی اہمیت رکھتی ہے اور اسلامی بہت سے احکام کی بنیاد اس پر ہے۔

لغوی اعتبار سے ضرورت و حاجت میں کوئی خاص فرق نہیں' لیکن فقہ میں ان کا استعمال جداگانہ اصطلاحات کے طور پر ہوتا ہے۔

اصطلاحی تعریف :

اصطلاح شرع میں حاجت انسانی مجبوری کی اس کیفیت کا نام ہے جس میں اگر ممنوع چیز استعمال نہ کی جائے تو انفرادی یا اجتماعی تحفظات تو خطرے میں نہیں پڑتی لیکن مشقت شدیدہ' حرج و تنگی یا کم از کم بے احتیاطی ضرور لازم آتی ہو' اس لئے ایسے موقع پر حرج و مشقت اور بے احتیاطی کے برے نتائج سے بچنے کے لئے انسان ممنوع چیز کا استعمال کر سکتا ہے۔ (اصول الفقہ لابی زہرہ/۲۹۵)

انفرادی تحفظ سے میری مراد فرد کے جان و مال کا شخصی تحفظ ہے' اور اجتماعی تحفظات سے وہ پانچ عمومی بنیادیں ہیں' جن کے تحفظ کا اسلام میں خصوصی اہتمام کیا گیا ہے یعنی دین' جان' عقل' نسب اور مال کی حفاظت کے لئے شریعت محرمات کے استعمال کی بھی

اجازت دیتی ہے اور بعض چیزوں پر پابندی بھی لگاتی ہے' مثلاً کسی عورت کا جسم دیکھنا شریعت میں ممنوع ہے لیکن علاج و معالجہ کی غرض سے حکیم و ڈاکٹر کے لئے دیکھنے کی اجازت ہے' اس لئے کہ اگر اس کی اجازت نہ دی جائے تو انسان مشقت شدیدہ میں مبتلا ہو جائے گا'
(**الاشباہ والنظائر** ار ۲۳' اصول الفقہ لابی زہرہ صفحہ ۳۵)

حاجت کی شرعی حیثیت :

یہاں رک کر ہمیں تھوڑی دیر کے لئے حاجت کی شرعی حیثیت کے بارے میں اس اصولی مسئلہ کو حل کرلینا چاہیے کہ کیا ضرورت کے علاوہ حاجت بھی شریعت میں معتبر ہے؟

ضرورت کی صورت میں حرام کے حلال ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے' اس لئے کہ اس کا ذکر خود قرآن میں صریح طور پر آیا ہے' البتہ حاجت کی صورت میں ممنوع کی اجازت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہوا ہے۔

بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ حاجت کے لئے کسی ناجائز چیز کا استعمال درست نہیں' اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **ان اللہ لم یجعل شفاء کم فی ما حرم علیکم** (بخاری شریف)

"بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفا حرام چیزوں میں نہیں رکھی"

لیکن جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ حاجت کے وقت ممنوعات کے استعمال کی اجازت ہے اور اس کا ثبوت خود عہد نبوی میں ملتا ہے' حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرینہ کو بیماری سے شفا کے لئے اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی' حالانکہ پیشاب نجس ہے اور اس کا استعمال ناجائز ہے' اگرچہ اس روایت میں بہت سے احتمالات پیدا کئے گئے ہیں لیکن اس سے فی الجملہ اس کا ثبوت ملتا ہے (نصب الرایہ ۴/۲۵۵)

ایک دوسرا واقعہ جو عہد نبوت میں پیش آیا' وہ حضرت عرفجہ بن اسعدؓ کا ہے' جن کی ناک کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں کٹ گئی تھی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنوا کر لگائی' مگر اس میں بدبو پیدا ہو گئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم دیا' کیونکہ سونا سڑتا نہیں ہے۔

(ابوداؤد' ترمذی' نسائی' مسند احمد)

حالانکہ سونا استعمال کرنا مردوں کے لئے حرام ہے لیکن ایک حاجت کے تحت اس کی اجازت دی گئی' جب کہ حالت اضطراری نہیں تھی' محض حاجت کی تھی مگر دفع مشقت کے لئے سونا استعمال کرنے کی اجازت دی گئی۔

اس طرح کی روایات سے فقہاء نے حاجت کی صورت میں بعض ناجائز چیزوں کو استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔

حدودو شرائط :

البتہ فقہاء نے اس کے لئے کچھ حدود و شرائط مقرر کئے ہیں جن کی رعایت کے ساتھ ہی حاجت موثر ہو سکتی ہے :

(۱)اولین شرط یہ ہے کہ وہ حرام جس کو حاجت کے تحت استعمال کیا جارہا ہو حرام لذاتہ نہ ہو بلکہ حرام لغیرہ ہو۔ حرام لذاتہ او حرام لغیرہ میں بنیادی فرق یہ ہے کہ حرام لذاتہ اپنی ذات کے لحاظ سے حرام ہوا ہے'جیسے مردار کھانا' شراب پینا وغیرہ۔

لیکن حرام لغیرہ اپنی ذات سے حرام نہیں ہوتا' بلکہ اس میں حرمت و قباحت دوسرے کسی خارجی سبب کی بناء پر پیدا ہوتی ہے مثلاً جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت کرنا فی نفسہ ممنوع نہیں ہے لیکن اس میں ممانعت خارجی سبب سے پیدا ہوئی ہے' وہ ہے سعی الی الجمعہ کا فوت ہونا' اسی طرح شراب کی خرید و فروخت اپنی ذات سے حرام نہیں ہے' اس لئے کہ اس میں بائع شراب کا خود استعمال نہیں کرتا' لیکن اس میں خرابی اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ اس سے ملک میں شراب کے کاروبار کو فروغ ہوگا' اور رفتہ رفتہ یہ بھی ممکن ہے کہ لوگ شراب پینے بھی لگ جائیں۔ عورت کا جسم دیکھنا یا چھونا فی نفسہ ممنوع نہیں ہے' اپنی ذات سے ممنوع زنا ہے' مگر یہ دیکھنا اور چھونا مفضی الی الزنا ہے' اس لئے دیکھنے اور چھونے سے بھی منع کیا گیا ہے۔

غرض حاجت کے وقت جس حرام کی اجازت ہوتی ہے وہ حرام لذاتہ کی نہیں' بلکہ حرام لغیرہ کی' حرام لذاتہ کی صرف اضطراری صورت میں اجازت ہوتی ہے (اصول الفقہ صفحہ ۳۵)

(۲)ایسی مشقت نہ ہو جس میں عبادت کا پہلو عموماً پایا جاتا ہو' مثلاً ٹھنڈے پانی سے وضو کرنا' سخت گرمی میں روزہ رکھنا یا حج و جہاد کے لئے مشقت اٹھانا' ان تمام چیزوں میں بھی مشقت پائی جاتی ہے' لیکن یہ ساری مشقتیں عبادت کا پہلو لئے ہوئے ہیں یعنی ان سے ثواب میں اضافہ ہوجاتا ہے' اس لئے ان معمولی مشقتوں کی بناء پر رخصت نہیں دی جاسکتی اور ان کو حاجت معتبرہ کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔(الاشباہ ار۲۶۷)

(۳)البتہ اگر ایسی حاجت ہو کہ ان چیزوں کے استعمال سے انسان مشقت شدیدہ میں مبتلا ہو سکتا ہو' مثلاً پانی میسر ہو مگر پانی کے استعمال سے مرض بڑھ جانے کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں وضو کے بجائے تیمم کرنے کی اجازت ہے' (الاشباہ ار۲۶۹)

(۴)مرض کی صورت میں دوا کے طور پر کسی ممنوع چیز کا استعمال صرف اس وقت جائز ہے جبکہ کسی ماہر ڈاکٹر کی تجویز کے مطابق اس دوا کے استعمال سے شفا حاصل ہونے کا غالب گمان ہو' یقین کا درجہ حاصل ہونا ضروری نہیں۔

(رد المحتار قبیل فصل البئر ار۱۹۴)

(۵)اسی طرح اس ممنوع دوا کے سوا کوئی جائز دوا موجود نہ ہو' رہی یہ بات کہ جائز دوا تو موجود ہو مگر اس میں شفا جلد حاصل نہ ہو اور ممنوع دوا کے استعمال سے جلد شفا حاصل ہو سکتی ہو تو اس کے اندر فقہاء کا اختلاف ہوا ہے' ایک قول جواز کا ہے' دوسرا عدم جواز کا۔ احتیاط اسی میں ہے کہ اگر شفاء میں دیر ہونے سے دوسری جانب کوئی اور نقصان نہ ہوتا ہو تو عدم جواز کا قول ہی اختیار کرنا چاہیے اور اگر دیر ہونے سے دوسری جانب بھی کوئی نقصان ہوتا ہو تو جواز کا قول اختیار کرنے میں مضائقہ نہیں ہونا چاہئے۔

(ردالمحتار کتاب البیوع ۴؍۲۹۸)

(۶) یا ایسی حاجت ہو جس میں ابتلا عام ہو اور اگر اس حاجت کا لحاظ نہ کیا جائے تو لوگ پریشانی میں مبتلا ہو جائیں گے' مثلاً جس کنواں پر منڈیر نہ ہو اس میں چند مینگنیوں سے کنواں ناپاک نہیں ہوتا' جب کہ قاعدہ میں ناپاک ہو جانا چاہئے لیکن اس سے بچنا عام طور پر لوگوں کے لئے مشکل ہے' اس لئے اتنی مقدار معارف کردی گئی' یہی حال راستہ کی کیچڑ والی مٹی کا بھی ہے جس پر ہر طرح کے لوگ اور جانور چلتے ہیں مگر اس کی چھینٹ پڑجانے سے کپڑا ناپاک نہیں ہوتا۔ (الاشباہ ۱؍۲۷۷)

حاجت و ضرورت کا باہمی رشتہ :

یہیں سے حاجت و ضرورت کے درمیان باہمی فرق بھی واضح ہو جاتا ہے۔

(۱) بنیادی فرق تو خود حقیقت ہی کے لحاظ سے ہے کہ ضرورت میں شخصی یا اجتماعی تحفظ کو خطرہ ہوتا ہے' جبکہ حاجت میں تحفظ کا خطرہ نہیں ہوتا صرف مشکلات درپیش ہوتی ہیں۔

(۲) اور حکم کے لحاظ سے فرق یہ ہے کہ ضرورت حرام لذاتہ اور حرام بغیرہ دونوں میں موثر ہوتی ہے' جب کہ حاجت صرف حرام بغیرہ میں موثر ہوتی ہے۔

(۳) ایک فرق یہ بھی ہے کہ ضرورت میں ضرر کا یقینی ہونا ضروری ہے' جب کہ حاجت میں ظن غالب بھی کافی ہے۔

(۴) محرمات میں ضرورت کا موثر ہونا قرآن کریم میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے اسی لئے اس کے بارے میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں' لیکن محرمات میں حاجت کے موثر ہونے کا ذکر قران کریم میں صراحت کے ساتھ نہیں' صرف احادیث میں ان کا ذکر آیا ہے' ان میں بھی بعض احادیث حاجت کے مفہوم میں قطعی الدلالۃ نہیں ہیں' اسی لئے محرمات کے اندر حاجت کے موثر ہونے میں علماء کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔

ان چند نقطہ ہائے اختلاف کے علاوہ ضرورت و حاجت کے درمیان باقی تمام قدریں مشترک ہیں' زندگی کے تمام ابواب میں جس طرح ضرورت موثر ہوتی ہے' اسی طرح حاجت بھی موثر ہوتی ہے۔ انفرادی اور اجتماعی جتنیں ضرورت کی طرح حاجت میں بھی پائی جاتی ہیں' اور جس طرح ضرورت بہت سے اصولی قوانین و احکام کے لئے بنیاد بنتی ہے' اسی طرح حاجت پر بھی کئی اصولی قوانین کی بنیاد ہے۔

یہاں تک کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ مثلاً تداوی بالمحرم جس کا جواز اصلاً ضرورت کی بنیاد پر تھا' ایک قول کے مطابق حاجت کی صورت میں بھی اس کا جواز ہے۔

اسی طرح اجارہ قاعدے میں ایک معدوم چیز پر معاملہ ہے' مگر لوگوں کی حاجات کی بناء پر اس کی اجازت دی گئی' بیع سلم بھی دراصل معدوم کی بیع ہے جو جائز نہیں ہونا چاہئے' لیکن لوگوں کی حاجت کی بناء پر اس کو جائز قرار دیا گیا ہے' سودی قرض لینا درست نہیں لیکن محتاج کے لئے اس کی بھی اجازت دی گئی' یہ ساری مثالیں اس قدر مشترک کو بتاتی ہیں جو حاجت و ضرورت کے درمیان پائی

جاتی ہے۔(الاشباہ ار ۲۹۳۔ ۹۴)

البتہ حاجت کے ضرورت کی طرح موثر ہونے کے لئے وہی شرائط ہیں جن کا ذکر اوپر کیا جاچکا ہے' اگر ان حدود سے تجاوز نہ ہو اور نہ مقاصد شرع سے تصادم ہو تا ہو تو حاجت بھی ضرورت ہی کی طرح موثر ہوتی ہے۔

حاجت کی قسمیں :

اس ذیل میں مناسب معلوم ہو تا ہے کہ ان تحقیقات کا مختصر تذکرہ کردیا جائے جو حاجت کی بناء پر انسان کو حاصل ہوتی ہیں' حاجت کی بناء پر انسان کو سات قسم کی تحقیقات حاصل ہوتی ہیں :

(۱) تخفیف اسقاط: اس کے تحت عذر کے وقت بعض عبادات ساقط ہو جاتی ہیں' مثلاً حیض و نفاس اور جنون کی حالت میں نمازیں ساقط ہو جاتی ہیں۔

(۲) تخفیف تنقیص: اس میں حاجت کی بنیاد پر عبادات میں کمی کردی جاتی ہے' مثلاً سفر میں نماز قصر کرنے کی اجازت دی گئی'(اس قول کے مطابق جس میں اتمام کو اصل قرار دیا گیا ہے)۔

(۳) تخفیف ابدال: اس میں ایک وظیفہ کی جگہ دوسرا وظیفہ سہولت کے لئے مقرر کردیا جاتا ہے' مثلاً پانی پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں وضو اور غسل کے بجائے تیمم کی اجازت دی گئی۔

(۴) تخفیف تقدیم: اس میں بضرورت مقررہ وظیفہ کو وقت سے پہلے ادا کرنے کی اجازت دی جاتی ہے' مثلاً زکوۃ حولان حول سے پہلے بھی ادا کرنے کی اجازت ہے اور عرفات میں عصر کی نماز وقت سے پہلے پڑھنے کا حکم دیا گیا۔

(۵) تخفیف تاخیر: اس میں حاجت کی بناء پر وظیفہ کو اس کے وقت سے مؤخر کرنے کی اجازت دی جاتی ہے' مثلاً مزدلفہ میں مغرب کی نماز مؤخر پڑھنے کا حکم دیا گیا' مسافر اور مریض کو رمضان کا روزہ مؤخر کرنے کی اجازت دی گئی۔

(۶) تخفیف ترخیص: اس میں موانع پائے جانے کے باوجود ان کو معدوم فرض کرکے احکامات جاری کئے جاتے ہیں' مثلاً پتھر اور ڈھیلے سے استنجاء کی اجازت دی گئی اور باوجودیکہ نجاست کے بعض اجزاء اس کے جسم پر موجود رہ جاتے ہیں جو مانع صلوۃ ہیں مگر پھر بھی اس حالت میں وضو کرکے نماز پڑھنے کی اجازت دی گئی۔

(۷) تخفیف تغییر: اس میں ضرورت کی بناء پر اصل شی تو تبدیل نہیں ہوتی جیسا کہ تخفیف ابدال میں ہوتی ہے مگر صفت و کیفیت میں تبدیلی ضرور کردی جاتی ہے' مثلاً خوف کی حالت میں نماز پڑھنے کا طریقہ عام طریقہ صلوۃ سے مختلف مقرر کیا گیا۔(الاشباہ ار ۲۷۰ تا ۲۷۱)

یہ وہ مخصوص ابواب ہیں جن میں حاجت کی تاثیر ظاہر ہوتی ہے' اور کہنا چاہئے کہ حاجت کی تاثیر جب بھی ظاہر ہوگی انہی ابواب میں سے کسی باب کے تحت ظاہر ہوگی۔

دائرۂ اثر :

حاجت کے تحت جو تخفیفات حاصل ہوتی ہیں' ان کا دائرۂ اثر زندگی کے تقریباً سارے ہی ابواب ہیں' خواہ وہ شخصی حاجات ہوں یا اجتماعی حاجات' اور چاہے حاجت کا اثر منفی صورت میں ظاہر ہو یا مثبت صورت میں' اب تک جو مثالیں گزری ہیں ان میں اکثر شخصی نوعیت کی تھیں' اب چند مثالیں اجتماعی نوعیت کی پیش کی جاتی ہیں' جن میں کبھی حاجت کا اثر منفی صورت میں ظاہر ہوگا تو کبھی مثبت صورت میں

حاجت کا اثر مثبت صورت میں :

مزارعت' مساقات' سلم' مواجرہ اور تولیہ عام شرعی قوانین کے تحت جائز نہیں ہونے چاہئیں' لیکن معاملات و عقود میں عام طور پر لوگوں کو ان قسموں کے معاملات کی ضرورت پڑتی رہتی ہے' اس بناء پر ان کی اجازت دی گئی' تو یہاں حاجت کی بنیاد پر ان چند چیزوں کو جائز قرار دیا گیا۔ مثبت صورت میں اثر کے ظاہر ہونے سے ہماری مراد یہی ہے۔

حاجت کا اثر منفی صورت میں :

(۱) شراب کی بیع فی نفسہ جائز ہونی چاہیے' اس لئے کہ اس میں بائع شراب کو خود استعمال نہیں کرتا' لیکن اس حاجت کے تحت کہ اگر اس کے خرید و فروخت کی اجازت دے دی جائے تو بعید نہیں کہ لوگوں کے ذہنوں میں اس کی حرمت کے بارے میں کوئی نرم پہلو پیدا ہو جائے اور رفتہ رفتہ وہ شراب پینے بھی لگیں' اس حاجت کے تحت شراب کی بیع کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

(۲) اسی طرح عورت کی شرمگاہ دیکھنا بذاتہ بری چیز نہیں ہے' اس لئے کہ اصل بری چیز زنا ہے اور محض دیکھنا زنا نہیں' لیکن اس حاجت کی بنیاد پر کہ یہی دیکھنا انسان کو زنا تک پہونچادے گا اس لئے دیکھنے کو بھی حرام قرار دیا گیا۔

(۳) ارض مغصوب میں نماز پڑھنا فی نفسہ حرام نہیں ہے' اس لئے کہ ساری زمین خدا کی مسجد ہے نماز ہر جگہ پڑھی جا سکتی ہے' مگر اس حاجت کی بناء پر کہ لوگوں کے ذہنوں میں اس بہانے دوسرے کے اموال و حقوق غصب کرنے کے تعلق سے غلط تصور پیدا ہو جائے گا' ارض مغصوب میں نماز پڑھنے کو ممنوع قرار دیا گیا۔

(۴) احتکار یعنی غلہ خرید کر جمع کرنا تاکہ مہنگائی کے وقت اس کو فروخت کرکے زیادہ سے زیادہ نفع اٹھایا جاسکے' یہ فی نفسہ ممنوع نہیں ہے' انسان اپنے پیسے سے بازار سے یا لوگوں سے سامان خرید کر محفوظ کرتا ہے تو اس میں کیا خرابی ہے؟ لیکن چونکہ عام لوگوں کی پریشانی کا سبب بن سکتا ہے' اس بناء پر اس کو ناجائز قرار دیا گیا۔ (**المستصفی للغزالی ۲؍۲۸۸**)

اسلامی فقہ میں ضرورت و حاجت کی قانونی حیثیت :

ضرورت و حاجت کا تعلق اگرچہ زندگی کے عمومی حالات سے نہیں ہے بلکہ یہ حالات کبھی کبھی پیش آتے ہیں' لیکن اس کے باوجود ان کی بنیاد پر جو احکام دیئے گئے ہیں وہ اصولی اہمیت کے حامل ہیں' اس پر دو انداز سے نگاہ ڈالی جاسکتی ہے' ایک عمومی انداز میں' دوسرے مخصوص حنفی نقطہ نظر سے۔

عمومی جائزہ :

اگر ضرورت پر مبنی احکام کی حیثیت محض استثنائی ہوتی تو یہ چند شقوں سے متجاوز نہیں ہوتی' اور ان پر کسی مثبت اور اساسی قانون کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی تھی' جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ضرورت پر مستقل کئی ایسے اصولوں کی بنیاد ہے جو فقہ اسلامی کے بڑے حصے پر چھائے ہوئے ہیں' مثلاً استحسان' رخصت' مصالح مرسلہ اور عرف وغیرہ۔

استحسان :

استحسان کی فقہاء نے چار قسمیں کی ہیں: استحسان بالسنۃ' استحسان بالاجماع' استحسان بالقیاس الخفی اور استحسان بالضرورۃ۔

ان چار قسموں میں سے آخر کی دو قسمیں استحسان کی ہیں' استحسان بالقیاس الخفی اور استحسان بالضرورۃ کی بنیاد ہی ضرورت پر ہے----- استحسان بالضرورۃ تو واضح ہے کہ ضرورت ہی کی بناء پر عمومی قاعدے سے الگ حکم لگایا جاتا ہے' مثلاً حوض اور کنواں ناپاک ہوجائیں تو فقہاء کہتے ہیں کہ اتنی مقدار میں پانی نکال دو تو کنواں پاک ہوجائے گا' حالانکہ قاعدے کے مطابق پاک نہیں ہونا چاہئے لیکن اس کے سوا چونکہ کوئی دوسری متبادل آسان شکل موجود نہیں ہے اور اس میں اصلی قاعدہ برتنے میں لوگوں کے لئے بڑے مشکل پیدا ہوجائے گی' اس لئے ضرورت عامہ اور عموم بلوی کی بناء پر کنواں اور حوض کو پاک قرار دیا گیا۔ (اصول الفقہ لابی زہرہ صفحہ ۲۱۱)

اسی طرح استحسان بالقیاس الخفی کا بھی ضرورت کے ساتھ بڑا گہرا ربط ہے' اس لئے کہ اس میں قیاس جلی کو قیاس خفی کے مقابلہ میں ترک کیا جاتا ہے' اور قیاس خفی میں جس علت خفیہ کی بنا پر قوت تاثیر حاصل ہوتی ہے اس قوت تاثیر کی بنیاد بھی " تیسیر اور رفع حرج " ہے' اس طرح استحسان قیاسی کی بنیاد ہی رفع حرج قرار پاتی ہے' اسی لئے امام سرخسی نے مبسوط میں استحسان کی تعریف اور اس کی قسموں کو بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ:

حاصل هذه العبارات انه ترک العسر لليسر و هو اصل في الدين قال تعالى يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر و قال صلى الله عليه وسلم خير دينكم اليسر (مبسوط ۱۰/ ۱۴۵)

یعنی ان تمام عبارات کا خلاصہ یہ ہے کہ آسانی حاصل کرنے کے لئے مشکل پہلو کو چھوڑ دیا گیا ہے' جو دین میں ایک بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے' اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے' مشکل نہیں چاہتا' اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی

ارشاد فرمایا کہ تمہارا دین آسان دین ہے۔

اسی طرح فقہاء نے قیاس خفی کی جو مثال دی ہے' اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی بنیاد ضرورت پر ہی ہے' مثال یہ دی جاتی ہے کہ ڈاکٹر اور حکیم کے لئے عورت کا جسم دیکھنے کی اجازت ہے' حالانکہ بظاہر اس میں خوف فتنہ ہے' مگر عورت کے علاج اور اس کو مصیبت سے بچانے کے لئے بضرورت اس کی اجازت دی گئی۔

مصالح مرسلہ :

یہی حال مصالح مرسلہ کا بھی ہے' مصالح مرسلہ میں بھی اساسی اہمیت لوگوں کی ضروریات و حاجات ہی کو حاصل ہے۔

حضرت امام مالک رحمتہ اللہ علیہ جو مصالح مرسلہ کی قانونی اہمیت محسوس کرنے کے سلسلہ میں کافی شہرت رکھتے ہیں' انہوں نے مصالح معتبرہ کے لئے جو تین شرائط مقرر کئے ہیں' ان میں تیسری شرط یہ ہے کہ:

وہ مسئلہ ایسا ہو جس میں مصلحت اختیار کر لینے کی صورت میں حرج لازم ختم ہو جاتا ہو' اور اگر مصلحت کے پہلو کو نظرانداز کر دیا جائے تو لوگ حرج و تنگی میں مبتلا ہو سکتے ہوں تو ایسی صورت میں مصلحت پر عمل کرنا درست ہوگا' اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

"ماجعل علیکم فی الدین من حرج" (الاعتصام للشاطبی ۳/۳۰۷)

رخصت :

اسی طرح رخصت کے جہاں بہت سے اسباب ہیں' وہیں ایک بنیادی سبب ضرورت' حاجت اور دفع حرج و مشقت بھی ہے' رمضان میں مسافر کے لئے افطار کی رخصت دفع حرج ہی کی بنیاد پر دی گئی ہے۔ (اصول الفقہ لابی زہرہ/۳۰)

موانع :

یہی حال موانع کا ہے' سبب و علت کے پائے جانے کی صورت میں حکم کا وجود ہو جانا ہی عام قاعدہ ہے' لیکن کسی مانع کی بنیاد پر وہ حکم ظہور میں نہیں آتا اور دیکھا جائے تو ان موانع میں اکثر موانع وہ ہیں جن کا تعلق انسانی ضروریات و حاجات سے ہے' اس کی مثال میں فقہاء نے لکھا ہے کہ کلمہ کفر بولنا انسان کو کافر بنا دیتا ہے' لیکن حالت اضطرار اس پر حکم کفر لگانے سے مانع ہے۔ (اصول الفقہ لابی زہرہ/۵۰)

عرف اور عموم بلوی :

اسی طرح عرف و عادت کو فقہ اسلامی میں اگرچہ مستقل اہمیت حاصل ہے اور قرآن و حدیث کے کئی نصوص اس کے لئے شاہد

ہیں' اسی لئے علامہ ابن عابدین نے مفتی کے لئے عرف سے واقفیت کو بھی ضروری قرار دیا ہے۔ (رسالۃ العرف فی رسائل ابن عابدین ۲/۱۲۶)

لیکن غور کیا جائے تو اس کے اندر بھی ضرورت و حاجت کا بڑا دخل ہے' خود قرآن و حدیث کی جن نصوص سے عرف کی حجیت و اعتباریت ثابت کی جاتی ہے' ان میں سے کئی نصوص میں اس روح کی جانب اشارہ موجود ہے' جو ضرورت و حاجت کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں۔

قرآن مجید میں آیت استیذان کو اس باب میں خصوصی اہمیت حاصل ہے :

یایها الذین امنوا لیستاذنکم الذین ملکت ایمانکم و الذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث مرات من قبل صلاۃ الفجر و حین تضعون ثیابکم من الظهیرۃ و من بعد صلاۃ العشاء ثلاث عورات لکم لیس علیکم و لا علیهم جناح بعدهن طوافون علیکم بعضکم علی بعض کذلک یبین اللہ لکم الایات و اللہ علیم حکیم (نور - ۵۸)

اس آیت کریمہ میں جن تین اوقات میں اجازت لے کر گھر میں جانے کا حکم دیا گیا' وہ ایسے اوقات ہیں جن میں عموماً لوگ گھر میں بے تکلفی کے ساتھ رہتے ہیں' اس لیے ان اوقات میں بلا اجازت اندر جانے میں بے حجابی کا خوف ہے' جو اہل خانہ کے لئے پریشانی اور ضرر کا باعث ہے۔

اسی طرح حضرت حمنہ بنت جحش کی حدیث سے بھی استدلال کیا جاتا ہے جن کو استحاضہ کی شکایت تھی' ان کو حضور نے حکم دیا کہ :

تحیضی فی علم اللہ ستا او سبعا کما یحیض النساء و کما یطهرن لمیقات حیضهن و طهرهن (رواہ الترمذی و صححہ الحاکم)

تم چھ یا سات دن اللہ کے علم میں حیض شمار کرو جس طرح کہ دوسری عورتیں شمار کرتی ہیں اور جس طرح وہ اپنے حیض و طہر کے مقررہ اوقات پر پاک ہوتی ہیں (تم بھی اپنے ساتھ وہی رویہ اختیار کرو)۔

اس میں عورتوں کی عام عادت "چھ یا سات دن" پر حکم کی بنیاد اس بناء پر رکھی گئی کہ مستحاضہ خاتون ضرر میں مبتلا نہ ہو۔

اسی بناء پر ہم فقہاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ عرف و عادت میں ضرورت و احتیاج کی روح کے قائل ہیں' ہر مسلک کے فقہاء کے یہاں اس قسم کی تصریحات ملتی ہیں کہ عرف و عادت کے خلاف حکم صادر کرنے میں لوگ حرج و تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے' اس لئے مفتی کو اس سے عدول درست نہیں' دیکھئے (الموافقات للشاطبی' ۲/۲۷۱-۲۸۸' اصول الامام احمد بن حنبل للدکتور عبداللہ عبدالمحسن ترکی صفحہ ۵۴۴' رسالۃ العرف فی رسائل ابن عابدین ۲/۱۲۶)

جو مسائل اس کے ذیل میں بیان کئے جاتے ہیں' وہ بھی ضرورت' احتیاج' ضرر عام کی روح اپنے اندر لئے ہوئے ہیں' مثلاً کوئی شخص اجرت پر حمام میں غسل کرے تو اگرچہ یہ بات معلوم نہیں کہ کتنا پانی وہ اپنے غسل میں خرچ کرے گا' اس لئے ظاہری قاعدے کے مطابق یہ اجارہ فاسدہ ہونا چاہئے' مگر عرف عام میں اس طرح کا اجارہ ہوتا ہے' اور اس میں کسی قسم کی تحدید و تعیین کی جانے لگے تو تنگی و

پریشانی کا باعث ہوگی' اس بناء پر فقہاء نے اس کی اجازت دیدی ہے۔ (اعلام الموقعین ۲ر ۲۹)

حنفیہ کے مخصوص نقطہ نظر سے :

دراصل ضرورت کے بارے میں استثنائی نوعیت کا تخیل قرآن کی ان آیات سے پیدا ہوتا ہے' جن میں ضرورت پر مبنی احکام کو "الا" حرف استثناء کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے' لیکن حنفیہ کے نقطہ نظر سے مستثنیٰ منہ کا الگ اور مستثنیٰ کا الگ تکلم واقع نہیں ہوتا' بلکہ استثناء کے بعد جو صورت حال باقی بچتی ہے' اس کے بارے میں نص کے اندر حکم لگانا مقصود ہوتا ہے' تو گویا یہاں مثبت سے منفی یا منفی سے مثبت بنانا مقصود ہی نہیں ہوتا' استثناء کے بعد پورا کا پورا مستقل طور پر مقصود ہوتا ہے (اصول الشاشی صفحہ ۷۰)

یہی وجہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے اضطرار کی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر انسان اپنی جان بچانے کے لئے مردار کھانے اور خون پینے پر مجبور ہو جائے تو اس پر لازم ہے کہ ان کو استعمال کرکے اپنی جان بچائے ورنہ گنہ گار ہوگا' مگر حضرت امام ابو یوسف رحمتہ اللہ علیہ کو گناہ کی حد تک اختلاف ہے؛ ان کے نزدیک گنہ گار نہ ہوگا' اس لئے کہ یہ محض رخصت ہے۔۔۔ اس کے جواب میں صاحب ہدایہ نے جو بنیاد استعمال کی ہے' وہ حنفیہ کا وہی مشہور موقف ہے جس کا تذکرہ اوپر کیا گیا' بہت مختصر الفاظ میں اپنی بات کہہ گئے ہیں :

قلنا حالة الاضطرار مستثنی بالنص و هو تکلم بالحاصل بعد الثنیا فلا محرم فکان الاباحة لا رخصة (ہدایہ جلد۳ صفحہ ۴۳۴)

یعنی استثناء کی صورت میں خلاصہ کلام کا تکلم ہوتا ہے' اس لئے اضطرار کی صورت میں حرمت قائم رہتے ہوئے محض وقتی رخصت نہیں دی گئی ہے' بلکہ اس صورت میں اب یہی مستقل حکم ہے کہ وہ شی اس کے لئے مباح ہے اور مباح کے رہتے ہوئے اپنی جان برباد کرنا جائز نہیں۔

اس پر عموماً قرآن مجید کی اس آیت سے شبہ کیا جاتا ہے جس میں حالت اضطرار میں کلمہ کفر زبان پر لانے کی اجازت استثناء کے ساتھ دی گئی ہے' **الا من اکرہ و قلبہ مطمئن بالایمان**' کہ اس صورت میں محض وقتی طور پر رخصت ملتی ہے' مستقل اباحت حاصل نہیں ہوتی' اس لئے اگر کوئی کلمہ کفر نہ کہے اور جان دے دے تو ثواب ملتا ہے۔

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں استثناء دفع عذاب کے مقابلے میں کیا گیا ہے' اس لئے استثناء کے بعد خلاصہ کلام یہ نکلے گا کہ اس پر عذاب نہ ہوگا اور عذاب نہ ہونے سے کسی شی کا اصلاً مباح و حلال ہو جانا لازم نہیں۔ (**فتح القدیر مع الکفایہ ۸ر ۱۷۶**)

خلاصہ گفتگو یہ ہے کہ استثناء کی بناء پر ضرورت کی قانونی اصولیت متاثر نہیں ہوتی' اور اس پر مبنی احکام محض وقتی نہیں ہیں بلکہ مستقل احکام کی حیثیت سے باقی رہتے ہیں۔

خلاصہ جوابات

(۱) ضرورت اصطلاح میں ایسی حالت کا نام ہے جس میں ممنوع کا ارتکاب کئے بغیر چارۂ کار نہ ہو۔ اجتماعی اور انفرادی دونوں ابواب میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔

(۲) حاجت اصطلاح میں ایسی حالت کا نام ہے جس میں ممنوع کا ارتکاب نہ کرنے سے مشقت شدیدہ پیش آجائے۔ یہ بھی محرمات لغیرہ کی حد تک زندگی کے تمام مراحل میں اثرانداز ہوتی ہے۔

(۳) ضرورت و حاجت کے درمیان تاثیرنی المحرمات میں تو اشتراک ہے' باقی شرائط و حدود اور لذاتہ و لغیرہ کی تفصیلات میں فرق ہے۔ تفصیلی جواب مضمون کے اندر ہے۔

(۴) شریعت میں بلاشبہ ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے' قرآن و حدیث کی کئی نصوص اس کے لئے حجت ہیں۔

(۵) جمہور کے نزدیک تمام محرمات میں ضرورت اثرانداز ہوتی ہے۔

(۶) بعض شکلوں میں ضرورت کی تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہوتی ہے اور انہی صورتوں میں رخصت پر عمل کرنا واجب نہیں بلکہ صرف جائز رہتا ہے اور بعض شکلوں میں یہ تاثیر اباحت پیدا کردیتی ہے' اس وقت رخصت پر عمل کرنا واجب ہوجاتا ہے۔ (تفصیل مقالہ میں ملاحظہ ہو)

(۷) ضرورت کی تاثیر یقینی ہو۔ خطرۂ جان و مال بھی یقینی ہو' اور اس کے لئے کوئی مباح صورت موجود نہ ہو' تفصیل مقالہ کے اندر ہے۔

(۸) ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت شریعت میں مستقل شرعی اصول کی ہے۔

(۹) انفرادی اور اجتماعی تحفظات ضرورت کے اعتبار کے داعی بنتے ہیں۔

(۱۰) عرف اور عموم بلوی مستقل اصول ہونے کے باوجود ضرورت کے ساتھ ان کا ٹکراؤ رہا ہے۔

(۱۱) نمبر ۵ کے تحت جواب ہوچکا' تفصیل مقالہ کے اندر ہے۔

(۱۲) حقوق العباد اور معاملات میں بھی شرائط کے پائے جانے کی صورت میں ضرورت اثرانداز ہوتی ہے' مثالیں مقالہ کے اندر موجود ہیں۔

(۱۳) ضرورت اور حاجت کے مابین اصطلاحی اعتبار سے فرق ضرور ہے' مگر تاثیر کے لحاظ سے کبھی حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے۔

(۱۴) تخفیفات سبعہ کی شکل میں حاجت کی تاثیر کا ظہور ہوتا ہے' بس بنیادی شرط یہی ہے کہ حرام لذاتہ نہ ہو بلکہ حرام لغیرہ ہو' مزید شرائط و امثلہ مقالہ میں موجود ہیں۔

(۱۵) اب اس سوال کی کوئی حاجت ہی باقی نہیں رہ جاتی۔

(۱۶) اس کا جواب گزشتہ جوابات میں آچکا ہے۔

(۱۷-۱۸) اگر امت کی اجتماعی حاجات بھی اس درجہ میں پہونچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جاسکتا ہے، مگر شرائط و حدود کی رعایت کے ساتھ، تفصیلات مقالہ میں موجود ہیں۔

☆ ☆ ☆

مسئلہ ضرورت وحاجت

از--جناب مولانا مفتی شبیراحمد صاحب
دارالافتاء مدرسہ شاہی، مراد آباد (یوپی)

عدول عن المذہب کا مسئلہ ضرورت سے متعلق ہے اس لئے ضرورت کے بارے میں بھی چند مسائل واضح کردینا لازم ہے اور ہم یہاں پر ضرورت سے متعلق اہمیت کے ساتھ چھ بحثیں پیش کریں گے:

۱- ضرورت، ۲- حاجت، ۳- عموم بلوی، ۴- ضرورت کے اقسام، ۵- ضرورت اور حاجت کے مابین فرق، ۶- ضرورت عامہ اور ضرورت خاصہ میں فرق۔

ضرورت کی لغوی تعریف:

لغت کے اندر ضرورت کے معنی ایسی شدید ترین مشقت جس کے ازالہ کے لئے کوئی سہارا نہ ہو، صاحب لغت الفقہاء نے ضرورت کی لغوی تعریف ان الفاظ میں نقل فرمائی ہے:

الضرورة الحاجة الشديدة و المشقة و الشدة التی لامدفع لها (۱)

ضرورت نام ہے حاجت شدیدہ کا اور ایسی مشقت و پریشانی جس کے دفعیہ کے لئے کوئی چیز موجود نہ ہو۔

اور صاحب القاموس الفقہی نے ضرورت کی لغوی تعریف ان الفاظ سے کی ہے:

الضرورة الشدة لامدفع لها (۲)

ضرورت ایسی شدید مجبوری کا نام ہے جس کی مدافعت کے لئے کوئی سہارا نہ ہو۔

اور صاحب قواعد الفقہ نے ان الفاظ سے تعریف کی ہے کہ ضرورت ضرر سے مشتق ہے اس کے معنی ایسی مصیبت اور پریشانی میں مبتلا ہو جانا جس کے دفعیہ کے لئے کوئی چارہ کار نہ ہو۔

الضرورة مشتقة من الضرر و هو النازل مما لا مدفع له (۳)

ضرورت مشتق ہے ضرر سے اور وہ ایسی مشقت اور پریشانی کا نام ہے جس کے دفعیہ کے لئے کوئی چیز موجود نہ ہو۔

اصطلاحی تعریف:

شریعت کی اصطلاح میں ضرورت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آدمی شدت مشقت اور مصیبت کی اس حد کو پہنچ جائے کہ حرام اور

ممنوع چیز کو اختیار نہ کیا جائے تو ہلاکت یا قرب ہلاکت کا اندیشہ ہے۔

علامہ حموی نے ضرورت کی تعریف ان الفاظ سے فرمائی ہے:

الضرورة بلوغه حدا ان لم یتناول الممنوع هلک او قارب (۴)

ضرورت نام ہے انسان کا اس درجہ پر پہنچ جانا کہ اگر اشیاء ممنوعہ کا استعمال نہ کرے تو ہلاک یا قریب الہلاک ہو جائے۔

اور علامہ محمد الامین شنقیطی نے تفسیر اضواء البیان میں ضرورت کی تعریف اس طرح بیان فرمائی ہے کہ آدمی مجبوری کی اس حد تک پہونچ جائے کہ اس کے لئے ہلاکت کا یقین یا ظن غالب کی وجہ سے اکل میتہ مباح ہو جائے۔

حد الاضطرار المبیح لا کل المیته الخوف من الهلاک علما او ظنا (۵)

اضطرار کی حد جو تناول میتہ کی اباحت کا سبب ہے یہ ہے کہ یقینی طور سے یا ظنی طور سے ہلاکت کا اندیشہ ہو جائے۔

اور صاحب اضواء البیان نے حنفیہ کی طرف منسوب کر کے اس طرح تعریف فرمائی ہے کہ آدمی مجبوری کی اس حد تک پہنچ جائے کہ اسے اپنی جان یا کسی عضو کے ہلاک ہونے کا خطرہ ہو۔

وحد الا ضطرار عند الحنفیه هو ان یخاف علی نفسه او علی عضو من اعضائه یقینا کان او ظنا (۶)

اور اضطرار کی حد حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ یقینی یا ظنی طور سے اپنے نفس یا اعضاء میں سے کسی عضو کے ہلاکت کا اندیشہ ہو۔

اور صاحب القاموس الفقہی نے ضرورت کی اصطلاحی حقیقت ان الفاظ میں نقل فرمائی ہے:

الضرورة المشقه المبیحه لاکل المیته و نحوها . . . (۷)

ضرورت ایسی شدید مشقت اور مجبوری کو کہتے ہیں کہ جس سے مردار شی کا کھالینا مباح ہو جاتا ہے۔

اور امام ابوبکر جصاص نے احکام القرآن کے اندر ضرورت کی حقیقت اس طرح بیان فرمائی ہے کہ نہ کھانے کی وجہ سے بھوک کی اس حد تک پہونچ جائے کہ اپنی جان یا اعضاء کی ہلاکت کا خطرہ ہو۔

الضرورة هی خوف الضرر بترک الاکل اما علی نفسه او عضو من اعضائه (۸)

ضرورت یہ ہے کہ ترک اکل سے اپنے نفس یا اعضاء میں سے کسی عضو پر ضرر کا خوف کرنا۔

ضرورت کی ان تمام تعریفات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ در حقیقت ضرورت ایسی مجبوری کو کہا جاتا ہے جس میں اضطرار کی شکل پیش آجاتی ہے۔

ضرورت کے مراتب خمسہ:

ضرورت کا لفظ پانچ مواقع اور معانی کے لئے مستعمل ہوتا ہے:

۱۔ ضرورت بمعنی اضطرار ۲۔ ضرورت بمعنی حاجت ۳۔ ضرورت بمعنی منفعت ۴۔ ضرورت بمعنی زینت ۵۔ ضرورت

بمعنی فضول۔

و فی فتح المدبر (۹) ههنا خمسہ مراتب: ضرورة و حاجہ و منفعہ و زینہ و فضول (۱۰)

اور فتح المدبر میں ہے یہاں ضرورت کے پانچ مراتب ہیں '۱۔ ضرورت '۲۔ حاجت '۳۔ منفعت '۴۔ زینت '۵۔ فضول۔

۱۔ ضرورت بمعنی اضطرار: یعنی ایسی شدید مجبوری اور مصیبت میں مبتلا ہو جانا کہ اگر حرام اشیاء کا استعمال نہیں کیا جائے گا تو جان یا اعضاء کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو ایسی ضرورت کی وجہ سے ایسے حرام امور کا اختیار کرلینا جائز اور مباح ہو جاتا ہے جن کی حرمت قطعی الثبوت قطعی الدلالت (۱۱) نصوص سے ثابت ہے' مثلاً اکل میتہ' اکل ربوا' شرب خمر' اور کلمہ کفریہ کا زبان پر جاری کرلینا اور ان تمام امور کی حرمت نص قرآنی سے قطعیت کے ساتھ ثابت ہے' اضطراری ضرورت میں مباح ہو جاتے ہیں اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

الضرورة بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک او قارب و ھذا یبیح تناول الحرام (۱۲)

ضرورت نام ہے انسان کا اس درجہ کو پہنچ جانا کہ اگر اشیاء ممنوعہ کا استعمال نہ کرے تو ہلاک یا قریب الہلاک ہو جائے اور یہ (حد) حرام کے استعمال کو جائز کر دیتی ہے۔

اور اضطراری ضرورت کی وضاحت ما قبل میں مثالوں اور دلیلوں کے ساتھ کی جا چکی ہے۔

۲۔ ضرورت بمعنی حاجت: یعنی ایسی مجبوری اور پریشانی میں مبتلا ہو جانا کہ اگر حرام اشیاء کا استعمال نہیں کیا جائے گا تو جان یا اعضاء کی ہلاکت کا خطرہ تو نہیں ہے مگر سخت مشقت اور دشوار کن حالات سے دوچار ہونا پڑے گا' تو ایسی ضرورت کی وجہ سے ایسے حرام امور اختیار کرنا جائز نہیں ہوتا ہے جن کی حرمت قطعیت کے ساتھ ثابت ہے' لہٰذا ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے اکل میتہ' شرب خمر' کلمہ کفریہ کا زبان پر جاری کرنا اور ان جیسے حرام امور کا اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

و الحاجہ کالجائع لو لم یجد ما یاکلہ لم یھلک غیر انہ یکون فی جھد و مشقہ و ھذا لا یبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم (۱۳)

اور ضرورت بمعنی حاجت جیسا کہ بھوکا آدمی اگر کھانے کو نہ پائے گا تو ہلاک بھی نہ ہوگا البتہ یہ بات ہے کہ وہ تکلیف اور مشقت میں رہے گا' اور اس درجہ کی ضرورت قطعی حرام چیز کو مباح نہیں کر سکتی البتہ روزہ دار کے لئے افطار کرنے اور روزہ توڑ دینے کی اجازت ہے۔

البتہ ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے جو مشقت پیش آتی ہے اس کو رفع کرنے کے لئے ایسے ممنوع امور کا اختیار کرلینا جائز ہے جن کی ممانعت دلیل قطعی سے ثابت نہ ہو بلکہ صرف دلیل ظنی سے ثابت ہو جیسا کہ روزہ توڑ دینے اور اس کی وجہ سے وجوب کفارہ کا حکم دلیل ظنی یعنی حدیث سے ثابت ہے' اس لئے ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے روزہ توڑ دینا مباح اور جائز ہو جاتا ہے جیسا کہ

حموی کی عبارت "و تبیح الفطر فی الصوم" سے واضح ہوتا ہے' اور بخاری و مسلم میں روزہ توڑ دینے والی روایت ان الفاظ میں وارد ہوئی ہے:

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایک شخص نے رمضان میں روزہ توڑ دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حکم فرمایا کہ ایک غلام آزاد کرکے یا پے در پے ساٹھ روزے رکھ کر یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا کر کفارہ ادا کردے' تو اس شخص نے عرض کیا کہ میرے پاس کچھ نہیں ہے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک ٹوکرا آیا جس میں کھجوریں تھیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو لے کر صدقہ کردو تو اس شخص نے کہا کہ میں اپنے سے زیادہ اس کا محتاج کسی کو نہیں پاتا ہوں' اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہنسی آگئی حتی کہ آپ ؐ کے دندان مبارک ظاہر ہوگئے پھر آپ ؐ نے فرمایا اس کو کھالو(۱۴)

۳۔ ضرورت بمعنی منفعت: اس کی وجہ سے کسی قسم کے حرام یا مکروہ تحریمی امور کا اختیار کرنا جائز نہیں ہے بلکہ صرف مباح امور کا اختیار کرنا جائز ہوسکتا ہے۔ مثلاً کسی عمدہ غذا کی خواہش ہو تو عمدہ غذا کھالینا جائز ہے۔

و المنفعہ کالذی یشتھی خبز البر و لحم الغنم و الطعام الدسم(۱۵)

اور ضرورت بمعنی منفعت جیسا کہ کوئی شخص گیہوں کی روٹی اور بکرے کا گوشت اور روغن دار کھانے کی خواہش کرتا ہے۔

۴۔ ضرورت بمعنی زینت: مثلاً حلوا اور مٹھائی وغیرہ یا عمدہ کپڑے کی خواہش ہونا" **والزینہ کالمشتھی بحلوی والسکر**"(۱٦)

۵۔ ضرورت بمعنی فضول: یعنی حرام اور مشتبہ چیزیں کھانا یا پیٹ بھر جانے کے بعد بھی کھاتے رہنا جس سے سانس لینا بھی دشوار ہو جائے۔

و الفضول التوسع باکل الحرام و الشبھہ (حوالہ سابق)

اور فضول کا مطلب یہ ہے کہ حرام اور مشتبہ چیزوں کو کھانے میں توسع پیدا کرنا۔

ضرورت کے ان پانچوں مراتب میں سے ہم صرف اول الذکر دو درجوں سے بحث کریں گے۔ (ان دونوں کی بحث اگلے صفحات میں ملاحظہ فرمائیں)

اضطراری ضرورت کا حکم:

اگر ایسی شدید اضطراری شکل پیش آجائے کہ اگر شی حرام استعمال نہ کی جائے تو اپنی جان یا اعضاء کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو ایسی صورت میں حرام اشیاء استعمال کرکے اپنی جان یا اعضاء کی حفاظت کرلینے کی اجازت ہے اور اس کو اللہ تعالی نے قرآن حکیم میں ان الفاظ سے ارشاد فرمایا ہے:

فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ (۱۷)

جو شخص (بھوک سے بہت ہی) بیتاب ہو جائے اور وہ طالب لذت نہ ہو اور نہ ہی ضرورت حاجت سے تجاوز کرنے والا ہو تو

اس پر بقدر ضرورت کھانے میں کوئی گناہ نہیں۔
اور علامہ حموی الاشباہ والنظائر کے حاشیہ میں نقل فرماتے ہیں:
و هذا يبيح تناول الحرام(١٨) اور یہ حرام کے استعمال کو جائز قرار دیتا ہے
اور علامہ شامی ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں:
لو خاف الهلاك عطشا و عنده خمر له شربه لكن ما يدفع العطش (١٩)
چنانچہ اگر اس کے پاس شراب موجود ہو اور پیاس کی وجہ سے ہلاکت کا اندیشہ ہو تو دفع پیاس کے بقدر شراب پینے کی اجازت ہوگی۔
امام ابوبکر جصاص احکام القرآن میں ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں:
لان أكل الميتة مباح في حال الضرورة كسائر الاطعمة في غير حال الضرورة (٢٠) ۔
کیونکہ بوقت ضرورت میتہ کا کھانا اسی طرح جائز ہے جیسا کہ حالت ضرورت کے علاوہ میں تمام مطعومات جائز ہیں۔
اور امام علاء الدین بغدادی نے تفسیر خازن میں نقل فرمایا ہے کہ جو شخص حالت اضطراری میں اکل میتہ وغیرہ کے ذریعہ جان کی حفاظت نہ کرے اور اسی حالت میں مر گئے تو وہ جہنمی ہوگا۔
من اضطر الى أكل الميتة فلم يأكل منها حتى مات دخل النار(٢١)
جو شخص میتہ کھانے پر مجبور ہوگیا اور اس کا استعمال نہیں کیا حتی کہ جاں بحق ہوگیا تو وہ مستحق نار ہوگا۔

امور محرمہ کی اباحت کے شرائط واصول:

ضرورت اور اضطرار کے وقت حرام اشیاء کے استعمال کے دائرۂ جواز میں آنے کے لئے دو اصول شرطوں کی رعایت مشروط ہے:

اصول (۱):

الضرورات تبيح المحظورات(٢٢)
ضرورت ممنوع اور حرام اشیاء کو مباح کردیتی ہے۔
یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس اصول میں ضرورت سے کیا مراد ہے؟ تو حضرات فقہاء نے جہاں بھی اس اصول کا ذکر فرمایا ہے وہاں پر مثال میں جن امور محرمہ کے استعمال کے جواز کا ذکر کیا ہے وہ سب ایسے امور ہیں جو صرف حالت اضطرار اور حالت مخمصہ ہی میں جواز اور اباحت کے دائرہ میں آسکتے ہیں۔ لہذا جن اشیاء کی حرمت نصوص قطعیہ سے ثابت ہے ان کی اباحت کے لئے جہاں پر ضرورت کا لفظ استعمال ہوا ہے وہاں ضرورت سے حالت اضطرار اور حالت مخمصہ ہی مراد ہوتی ہے۔ اس کو حضرات فقہاء نے مذکورہ

اصول کے ذیل میں ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

و من ثم جاز اکل المیتہ عند المخمصہ و اساغہ اللقمہ بالخمر و التلفظ بکلمہ الکفر للاکراہ و کذا اتلاف المال و اخذ مال الممتنع من اداء الدین بغیر اذنہ و دفع الصائل و لوادی الی قتلہ (۲۳)

اور اس وجہ سے حالت مخمصہ میں میتہ کا کھانا اور شراب سے لقمہ کا اندر کرنا اور زبردستی کی وجہ سے کلمہ کفر کا تلفظ کرنا جائز ہے' اور اسی طرح دوسرے کے مال کا تلف کرنا اور ادائیگی دین میں ٹال مٹول کرنے والے شخص کے مال کو بغیر اس کی اجازت کے لے لینا جائز ہے اور (محرم کے لئے) حملہ کرنے والے کے حملہ کو دفع کرنا گو اس کے قتل کا باعث کیوں نہ ہو (ضرورت کی وجہ سے جائز ہے)

حضرات فقہاء نے قرآن و حدیث کی نصوص سے یہی مطلب واضح فرمایا ہے اور نصوص شرعیہ کا منشاء سمجھنے کی جو لیاقت اور صلاحیت اللہ تعالیٰ نے حضرات فقہاء کو عطا فرمائی ہے وہ کسی اور کو نصیب نہیں ہوئی۔

الفقہاء و ہم اعلم بمعانی الحدیث (۲۰)

حضرات فقہاء ہی حدیث نبوی ؐ کے اسرار و رموز کو زیادہ جانتے ہیں۔

اصول (۲):

ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا (۲۵) (جو چیز ضرورت کی وجہ سے مباح ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت مباح ہوتی ہے) اس اصول کے ہر پہلو پر غور کرکے دیکھا جائے تو معلوم ہو جائے گا کہ شدت مجبوری میں جب حرام اشیاء کا استعمال مباح ہو جاتا ہے تو کس قدر اور کس مقدار میں مباح ہوتا ہے' صرف اتنی ہی مقدار مباح ہوتی ہے جتنی سے مشقت کی شدت رفع ہو جائے اس سے زائد استعمال کی اجازت نہیں ہوتی' اس کو امام ابوبکر جصاص حنفی نے احکام القرآن میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

فمتی اکل بمقدار ما یزول عنہ الخوف من الضرورۃ و لا اعتبار فی ذلک بسد الجوعۃ (۲۶)

جب اتنی مقدار کا استعمال کرلے کہ اس وقت شدت ضرورت کی وجہ سے پیش آنے والی ہلاکت کا خوف زائل ہو جائے تو ضرورت ختم ہو جائے گی اور اس میں بھوک کے ختم ہونے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

اور دوسری جگہ نقل فرمایا ہے کہ مضطر کے لئے صرف اتنی مقدار کھانے کی اجازت ہے جس سے اس کی رمق اور جان بچ جائے اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ہے۔

لا یاکل المضطر من المیتہ الا مقدار ما یمسک بہ رمقہ (۲۷)

مضطر صرف اتنی ہی مقدار میں میتہ کا استعمال کرے گا کہ جس سے اس کی رمق باقی رہ سکے۔

ضرورت کے اسباب:

ضرورت کے اسباب جن کی وجہ سے امر حرام مباح ہو جاتا ہے صاحب تفسیر خازن نے تین نقل فرمایا ہے:

۱۔ جبر و اکراہ: اگر کسی شخص کے اوپر قتل وغیرہ کے ذریعہ سے، اسی طرح اسباب ہلاکت کے ذریعہ سے حرام امر کے اختیار کرنے پر زور و زبردستی کرتا ہے تو ایسی صورت میں امر حرام اختیار کرکے اپنی حفاظت جائز ہے۔

۲۔ اس قدر شدید بھوک و پیاس میں مبتلا ہو جائے کہ اگر حرام چیز کھائی نہ لیا جائے تو جان کی ہلاکت کا شدید خطرہ ہے تو ایسی صورت میں بھی حرام اشیاء استعمال کرکے جان کی حفاظت کرلینا جائز ہے بلکہ بعض حالات میں واجب ہو جاتا ہے۔

۳۔ فقر: ایسا فقر و فاقہ کا عالم کہ جس میں کھانے پینے کے لئے کوئی چیز میسر نہ ہو سوائے حرام اشیاء میسر ہیں اور مخمصہ کی حالت نہیں ہے البتہ شدید محتاجی کا عالم ہے تو ایسی صورت میں بھی امر ممنوع اختیار کرلینے کی گنجائش ہے جیسا کہ حسب ذیل عبارت سے واضح ہوتا ہے:

المضطر على ثلثة اقسام اما باكراه او بجوع في مخمصة او بفقر لا يجد شيئا البتة فالضرورة يرتفع مع وجود هذه الاقسام بحكم الاستثناء في قوله تعالى فلا اثم عليه و تباح الميتة (۲۸)

مضطر کی تین قسمیں ہیں۔ اکراہ۔۔۔ یا مخمصہ کی حالت تک پہونچا دینے والی بھوک یا ایسا فقر جس میں یقینی طور پر کھانے پینے کی کوئی چیز میسر نہ ہو تو ان قسموں کی موجودگی میں اللہ تعالیٰ کے قول فلا اثم علیہ میں استثناء کے حکم سے حرمت مرتفع ہو جاتی ہے اور میتہ مباح ہو جاتا ہے۔

اور صاحب تفسیر کبیر نے امر حرام کے جائز ہونے کے لئے اسباب علت دو بیان فرمائے ہیں:

(۱) سخت بھوک جس میں کھانے کے لئے حلال چیز بالکل میسر نہ ہو جس کے ذریعہ جان بچ سکے تو ایسے وقت میں یہ شخص مضطر کہلائے گا اور اس کے لئے حرام چیز کا استعمال جائز ہو جائے گا۔

(۲) امر حرام کے اختیار کرنے پر مجبور اور زور زبردستی کیا جائے تو ایسی صورت میں امر حرام کا اختیار کرلینا جائز ہے۔

و هذه الضرورة لها سببان احدهما الجوع الشديد ان لا يجد ماكولا يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطرا الثاني اذا اكره على تناوله مكره فيحل له تناوله (۲۹)

اور اس ضرورت کے دو اسباب ہیں، (۱) ایسی شدید بھوک جس میں سد رمق کے لئے کوئی اشیاء ماکول میسر نہ ہو سکے تو اس وقت ایسا شخص مضطر ہو جاتا ہے، (۲) جب اس کو امر حرام کے اختیار کرنے پر کوئی مکرہ اکراہ و زبردستی کرے تو اسکے لئے امر حرام اختیار کرنا حلال ہو جاتا ہے۔

اضطراری ضرورت کے اقسام اور امر حرام کا اختیار کرنا صرف جائز ہے یا واجب؟

اضطراری ضرورت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) اضطراری ضرورت میں شئے کی حرمت کا تعلق اللہ کے ساتھ ہو اور جان کی حفاظت سے متعلق ہو' (۲) حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو اور ایمان و کفر سے متعلق ہو' (۳) حقوق العباد میں سے حقوق مالی کے ساتھ ہو' (۴) حقوق العباد میں سے حقوق جانی کے ساتھ ہو۔

اب ہر ایک کی تفصیل الگ الگ طور پر مثالوں کے ساتھ واضح کی جاتی ہے جس سے یہ بات کھل کر سامنے آجائے گی کہ ضرورت کی وجہ سے اشیاء محرمہ کا اختیار کرنا ایسا نہیں ہے کہ ہر جگہ صرف اجازت ہی ہوتی ہے اور ایسا بھی نہیں ہے کہ ہر جگہ واجب ہو جاتا ہے بلکہ بعض مواقع میں اجازت کے درجہ میں رہتا ہے اور بعض مواقع میں واجب کے درجہ میں ہو جاتا ہے' اب ہر ایک کی تفصیل ذیل میں درج کی جاتی ہے:

۱۔ حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو اور جان کی حفاظت سے متعلق ہو:

کوئی شخص بھوک و پیاس کی وجہ سے اس حد تک مجبور ہو جائے کہ اگر اشیاء محرمہ کا استعمال نہیں کرے گا تو ہلاکت کا خطرہ ہے' مثلاً اگر اکل میتہ یا اکل خنزیر یا شرب خمر کو اختیار نہیں کرے گا تو ہلاکت کا خطرہ ہے تو ایسی صورت میں بقدر ضرورت مذکورہ اشیاء محرمہ کو اختیار کر کے جان کی حفاظت کر لینا واجب ہے اور اگر اختیار نہ کر کے مر جائے گا تو سخت گنہگار ہوگا' اس کو امام ابوبکر جصاص نے احکام القرآن میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

اسی وجہ سے ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ جس شخص کو میتہ کھانے پر مجبور کیا گیا اور اس نے اس کو نہیں کھایا یہاں تک کہ جاں بحق ہو گیا تو وہ اللہ تعالیٰ کا نافرمان ہوگا' اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ کوئی شخص خود میتہ کھانے پر مجبور ہو جائے بایں طور کہ اس کے پاس بجز اس کے ماکولات میں سے کچھ بھی موجود نہ ہو اور پھر بھی وہ میتہ نہ کھائے اور اسی حالت میں مر جائے تو وہ گنہگار ہوگا(۳۰)

اور امام علاء الدین بغدادی نے تفسیر خازن کے اندر ان الفاظ کے ساتھ نقل فرمایا ہے:

جو شخص میتہ کھانے پر مجبور ہو گیا اور اس کا استعمال نہیں کیا حتیٰ کہ جاں بحق ہو گیا تو وہ مستحق نار ہوگا(۳۱)

۲۔ حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہو اور ایمان و کفر سے متعلق ہو:

ضرورت کی وجہ سے امر محرمہ کے اختیار کرنے میں حرمت کا تعلق حقوق اللہ سے ہے مگر ایمان و کفر سے متعلق ہے' مثلاً کسی شخص کو کلمہ کفریہ کے استعمال کرنے پر یا سب نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قتل کے ذریعہ سے یا قطع اعضاء کے ذریعہ سے مجبور کیا جائے تو کلمہ کفریہ یا سب نبی کو اختیار کر کے جان کی حفاظت کر لینا جائز تو ہے مگر واجب نہیں ہے' نیز اگر ایسی حالت میں کلمہ کفریہ اور سب نبی کو زبان پر

جاری کئے بغیر جان کو خطرے میں ڈال دیتا ہے تو گنہگار نہ ہوگا بلکہ عنداللہ اجر و ثواب کا مستحق ہوگا' اس کو فتاویٰ عالمگیری کے اندر ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے:

اور اگر کلمہ کفر اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے پر بذریعہ قتل یا قطع اعضاء مجبور کیا گیا تو اس کو کلمہ کفر اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی کا اظہار (زبان کے ذریعہ) کرنے کی اجازت ہے' چنانچہ اگر اس نے ان چیزوں کا اظہار کر دیا حالانکہ اس کا دل ایمان سے مطمئن ہے تو گنہگار نہیں ہوگا اور اگر اس نے برداشت کر لیا یہاں تک کہ قتل کر دیا گیا تو ثواب کا مستحق ہوگا۔(۳۲)

۳۔ حرمت کا تعلق حقوق العباد میں سے حقوق مال کے ساتھ ہو:

اضطراری ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے شی محرم کے اختیار کرنے میں حرمت کا تعلق حقوق العباد میں سے حقوق مالیہ کے ساتھ ہو' مثلاً اگر اپنے پاس جان بچانے کے لئے کوئی چیز کھانے کو نہیں ہے اور غیر کا مال موجود ہے تو ایسی صورت میں غیر کا مال استعمال کر کے اپنی جان کی حفاظت کر لینے کی اجازت ہے واجب نہیں ہے' اسی طریقہ سے دوسرا آدمی غیر کے مال کے ہلاک کرنے پر قتل کے ذریعہ سے دھمکی دے رہا ہے تو غیر کا مال تلف کر کے اپنی جان کی حفاظت کر لینا جائز ہے واجب نہیں' لہٰذا اگر غیر کا مال تلف نہ کر کے ہلاکت اور قتل کی مشقت پر صبر کرتے ہوئے مرجاتا ہے تو عنداللہ مستحق اجر ہوگا' اور اگر غیر کے مال کو تلف کر کے جان کی حفاظت کر لیتا ہے تو تلف شدہ مال کا تاوان ادا کرنا ظالم پر لازم ہوگا اس پر نہیں ہوگا' اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

و رخص له اتلاف مال مسلم بقتل او قطع و يوجر له لو صبر و ضمن مال رب المال المكره(۳۳)

اور اس کے لئے مسلمان کا مال تلف کر دینا جائز ہے جبکہ قتل یا قطع کے ذریعہ سے مجبور کیا جائے اور اگر صبر کرے تو وہ مستحق اجر ہوگا اور اس ظالم پر مسلمان کے مال کا تاوان ادا کرنا بعد میں لازم ہوگا۔

۴۔ حرمت کا تعلق حقوق العباد میں سے حقوق جانی کے ساتھ ہو:

اضطراری کی وجہ سے امر حرام کے اختیار کرنے میں حقوق العباد میں ۔ حقوق جان سے متعلق ہو' مثلاً غیر کو قتل کرنے پر قتل کے ذریعہ مجبور کیا جائے یا قطع اعضاء کے ذریعہ سے مجبور کیا جائے تو ایسی صورت میں غیر کو قتل کر کے اپنی جان بچانا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اپنی جان مارے جانے کے مقابلے میں غیر کی جان مارنے میں فساد و بگاڑ زیادہ ہے' اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

لو اكره على قتل غيره بقتل لا يرخص له فان قتله اثم لان مفسدة قتل نفسه اخف من مفسدة قتل غيره(۳۴)

اگر کوئی شخص قتل کے ذریعہ غیر کے قتل پر مجبور کیا جائے تو اس کو اس کی اجازت نہیں' چنانچہ اگر اس نے غیر کو قتل کر دیا تو گنہگار ہوگا' کیونکہ اپنی ذات کے قتل کرنے کا مفسدہ غیر کے قتل کرنے کے مفسدہ سے آسان اور ہلکا ہے۔

اور اس کو علامہ زین الدین ابن نجیم مصری نے البحرالرائق میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و لو اکرہ علی قتل غیرہ من قتل لا یرخص لہ لاحیاء نفسہ (۳۵)

اور اگر دوسرے کے قتل پر بذریعہ قتل مجبور کیا گیا تو اس کے لئے اپنی جان بچانے کی خاطر اس کی اجازت نہیں ہوگی۔

ضرورت کی تاثیر نفی گناہ کی حد تک ہے یا رفع حرمت تک؟

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے امر حرام کا اختیار کرنا جائز ہے تو کیا ضرورت شدیدہ کی وجہ سے امر حرام میں سے حرمت مرتفع ہو کر حلت آجاتی ہے یا حرمت بحالہ باقی رہتی ہے اور صرف اس کے استعمال میں گناہ مرتفع ہو جاتا ہے' تو اس سلسلے میں اساطین علماء کے دو فریق ہو گئے ہیں۔

فریق اول: صاحب تفسیر احمدی' صاحب تفسیر کبیر' صاحب روح المعانی' صاحب تفسیر ابن کثیر صاحب تفسیر خازن' صاحب البحرالرائق' صاحب عنایہ اور علامہ شامی وغیرہ زوال حرمت کے قائل ہیں اور ان حضرات نے اپنی اپنی کتابوں میں اس قسم کی عبارتیں نقل فرمائی ہیں:

یرتفع الحرمۃ اصلا حتی لو صبر و مات یموت اثما (۳۶) لان ھذہ الاشیاء مستثناۃ عن الحرمۃ فی حال الضرورۃ و الاستثناء عن الحرمۃ حل (۳۷)

اور حرمت بالکلیہ مرتفع ہو جاتی ہے یہاں تک کہ اگر صبر سے کام لے اور جاں بحق ہو جائے تو حالت گناہ میں موت واقع ہوگی' اس لئے کہ یہ تمام چیزیں بوقت ضرورت حرمت سے مستثنیٰ ہیں اور حرمت سے استثناء شدہ شی حلال ہوتی ہے۔

فریق ثانی: صاحب التفسیر الوسیط' صاحب تفسیر عزیزی' ترجمہ شیخ الہند' تفسیر معارف القرآن' تفسیر حقانی' روائع البیان وغیرہ میں رفع حرمت کا انکار کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ بقاء حرمت کے ساتھ ساتھ صرف رفع گناہ ہے حرمت زائل نہیں ہوتی ہے' اس لئے کہ حلال و حرام کا قانون مکمل ہو چکا ہے اس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا " ما یبدل القول لدی و ما انا بظلام للعبید" ' مگر جو شخص اضطراری حالت میں مبتلا ہو جائے تو اس کو حرام چیز کے استعمال کی اجازت دی ہے مگر وہ چیز اپنی جگہ حرام ہی رہتی ہے اور استعمال کرنے والا خدا کے نزدیک صرف مجرم نہیں ٹھہرے گا' اس مضمون کو ان حضرات نے ایک قسم کی عبارت سے واضح فرمایا ہے:

بان الحرمۃ باقیۃ الا ان اللہ تعالی اسقط الاثم عن المضطر و غفرلہ لاضطرارہ۔ (۳۸)

حرمت علی حالہ باقی ہے البتہ خدائے عزوجل نے مضطر سے گناہ ساقط فرما دیا ہے اور بوجہ اضطرار حرمت کے اختیار کرنے کو معاف فرمایا ہے۔

کیا ضرورت پر مبنی احکام قانون شرعی سے مستثنیٰ ہوتے ہیں؟

جو امور قواعد شرعیہ اور قانون شرعی کی روشنی میں حرام اور ناجائز ہیں اور ان کا اختیار کرنا شرعی طور پر جائز نہیں ہے مگر ضرورت شدیدہ کی وجہ سے ان امور کا بقدر ضرورت وقتی طور پر اختیار کرلینا بالاتفاق جائز ہے' لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ضرورت کی وجہ سے جو امر حرام اختیار کرنا مباح ہو جاتا ہے یہ قواعد شرعیہ سے استثنائی حکم کی حیثیت رکھتا ہے یا خود یہ حکم بھی قواعد شرعیہ کے دائرہ میں داخل ہوتا ہے' تو اس سلسلہ میں رفع حرمت اور بقاء حرمت سے متعلق جو دو فریق اوپر بیان کئے گئے ہیں وہی دو فریق یہاں بھی ثابت ہوں گے' چنانچہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ حرمت مرتفع ہو جاتی ہے ان کے نزدیک ضرورت پر مبنی حکم قواعد شرعیہ کے دائرہ میں داخل ہے اور وہ لوگ سورہ بقرہ کی آیت کریمہ " انما حرم علیکم المیتہ و الدم و لحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ لمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم'' . . . (۲۹) سے استدلال کرتے ہیں اور جو لوگ ارتفاع حرمت کے قائل نہیں ہیں بلکہ بقاء حرمت کے قائل ہیں وہ لوگ ضرورت پر مبنی احکام کو قواعد شرعیہ کے دائرہ سے خارج اور مستثنیٰ مانتے ہیں اور یہ لوگ استدلال میں سورہ انعام کی آیت کریمہ " و ما لکم الا تاکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ'' (۳۰) کو پیش کرتے ہیں۔

بہرحال ان لوگوں کی بات زیادہ وزنی معلوم ہوتی ہے جنہوں نے ضرورت پر مبنی احکام کو قواعد شرعیہ سے استثنائی احکام قرار دیا ہے' ترجمہ شیخ الہند کے حاشیہ پر حضرت علامہ عثمانی نے اس کو بہت واضح انداز سے نقل فرمایا ہے اور علامہ عثمانی کی عبارت ملاحظہ فرمایئے:

"یعنی حلال و حرام کا قانون تو مکمل ہو چکا اس میں اب تغیر اور تبدل نہیں ہو سکتا البتہ مضطر جو بھوک پیاس کی شدت سے بیتاب اور لاچار ہو وہ اگر حرام چیز کھاپی کر جان بچالے بشرطیکہ مقدار ضرورت سے تجاوز نہ کرے اور لذت مقصود نہ ہو (غیر باغ ولا عاد) تو حق تعالیٰ اس تناول محرم کو اپنی بخشش اور مہربانی سے معاف فرمادے گا' گویا وہ چیز تو حرام ہی رہی مگر اسے کھاپی کر جان بچانے والا خدا کے نزدیک مجرم نہ رہا' یہ بھی اتمام نعمت کا ایک شعبہ ہے۔" (۳۱)

اور حضرات فقہاء نے بعض امور میں قواعد شرعیہ سے مستثنیٰ تسلیم کیا ہے اور بعض امور میں مستثنیٰ تسلیم نہیں کیا ہے جو البحرالرائق اور شامی کی عبارت سے واضح ہو سکتا ہے (۳۲)

"الحاجہ تنزل منزلۃ الضرورۃ" کا مطلب:

حضرات فقہاء کی اس عبارت کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ حاجت کو ضرورت کے درجہ میں اتار کر جس طرح ضرورت شدیدہ کی وجہ سے قطعی حرام امر کا اختیار کرلینا جائز ہوتا ہے اسی طرح حاجت کی وجہ سے بھی قطعی حرام چیز کا اختیار کرلینا جائز ہو جاتا ہو؟ بلکہ

اس کا مطلب یہ ہے کہ حاجت اور ضرورت دونوں فی الجملہ امر ممنوع کے مباح ہونے میں تو موثر ہو جاتی ہیں مگر دونوں کے درمیان فرق مراتب بحالہ باقی رہتا ہے کہ ضرورت شدیدہ قطعی حرام چیز کے مباح ہونے میں موثر ہوتی ہے' مگر حاجت قطعی حرام چیز کے مباح ہونے میں موثر نہیں ہوتی بلکہ ایسے امر ممنوع کے مباح ہونے میں موثر ہوتی ہے جن کی ممانعت دلیل ظنی سے ثابت ہے' جیسا کہ سونے کی ناک لگانے اور طبیب کا موضع عورت کو دیکھنے اور محرم کا جوں کی وجہ سے حلق راس کرنے اور مرد کا خارش کی وجہ سے حریر و ریشم کا استعمال کرنے کے مسائل ہیں کہ ان تمام امور کی ممانعت حدیث (دلیل ظنی) سے ثابت ہے۔ مگر ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے مباح ہیں' ہاں البتہ کبھی حاجت خاصہ میں محتاج بمعنی مضطر بھی ہوتا ہے' جیسا کہ الاشباہ کی عبارت "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" میں ہے۔

ضرورت کی تاثیر تمام محرمات میں ہوتی ہے یا چند ابواب میں:

ضرورت کا تعلق تمام محرمات میں نہیں ہوتا بلکہ بعض محرمات میں ہوتا ہے' مثال کے طور پر حالت مخمصہ میں اکل میتہ' اکل خنزیر اور شرب خمر میں ضرورت کی تاثیر ہوتی ہے' اسی طریقہ سے قتل کے ذریعہ سے مذکورہ اشیاء کے کھانے پر مجبور کیا جائے یا کلمہ کفریہ زبان پر جاری کرنے اور سب نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر مجبور کیا جائے تو ضرورت کی تاثیر ان میں بھی ہو جاتی ہے' لیکن اگر قتل کے ذریعہ سے غیر کو قتل کرنے پر مجبور کیا جائے گا تو ضرورت غیر کے قتل کی حلت پر اثر نہیں کرے گی' جیسا کہ اضطراری ضرورت کے اقسام کے تحت قسم نمبر ۴ میں مثالوں سے واضح کیا جا چکا ہے۔

حقوق العباد میں ضرورت کی وجہ سے اباحت آتی ہے یا نہیں؟

ضرورت عامہ کی وجہ سے حقوق العباد میں اباحت نہیں آتی بلکہ ضرورت خاصہ اور ضرورت شدیدہ کی وجہ سے حقوق العباد میں سے حقوق مالی میں اباحت آتی ہے مگر حقوق جانی میں اباحت نہیں آتی ہے' مثلاً اگر غیر کے مال کو ضائع کرنے یا ہلاک کرنے پر قتل یا قطع اعضاء کے ذریعہ مجبور کیا جائے تو مال غیر کو ہلاک کرکے یا استعمال کرکے اپنی حفاظت کر لینا جائز ہے' اسی طریقہ سے شدت بھوک کی حالت میں غیر کا کھانا اور غیر کے مملوکہ شی کو استعمال کر لینا بھی جائز ہو جاتا ہے' یہ بات الگ ہے کہ اکراہ کی صورت میں مکرہ کے اوپر اس کا تاوان واجب ہوتا ہے اور بھوک کے مسئلہ میں صاحب ضرورت کو بعد میں اس کا عوض دینا پڑتا ہے' اور اس کے برخلاف حقوق جانی میں ضرورت کی وجہ سے اباحت نہیں آتی ہے' مثال کے طور پر اگر غیر کو قتل کرنے پر قتل کے ذریعہ مجبور کیا جائے گا تو اپنی جان بچانے کے لئے غیر کی جان مارنا جائز نہیں ہوگا' اس کی تفصیل بھی ماقبل میں اقسام ضرورت کے تحت آ چکی ہے۔

ضرورت بمعنی اضطرار کی مثالیں اور مواقع استعمال:

اب اضطراری ضرورت کے مواقع استعمال کو مثالوں سے واضح کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے' چنانچہ اس کے متعلق یہاں پر ہم

بطور نظیر چار مثالیں پیش کرتے ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ نے میتہ، دم مسفوح اور لحم خنزیر کو حرام فرمایا اور اس حکم کا ثبوت اور دلالت دونوں قطعی ہیں مگر ضرورت، بمعنی اضطرار کی وجہ سے بقدر ضرورت استعمال کی اجازت دی گئی اور حرمت اور معصیت کا حکم ساقط کردیا ہے، اسی کو قرآن کریم میں ان الفاظ سے ارشاد فرمایا ہے:

انما حرم علیکم المیتہ و الدم و لحم الخنزیر و ما اهل به لغیر الله فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ(۴۳)

اور اللہ نے تم پر مردار جانور اور بہتا ہوا خون اور خنزیر کا گوشت اور اس جانور کو حرام کردیا ہے جو غیراللہ کے لئے نامزد کردیا گیا ہو۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے خمر کو حرام فرمایا ہے اور یہ حکم بھی انما الخمر۔۔ قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت سے ثابت ہے، مگر اضطراری ضرورت میں حرمت کا حکم ساقط ہوجاتا ہے اور بقدر ضرورت استعمال کی اجازت ہے اسی کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

فلو خاف الهلاک عطشا و عنده خمر له شربه قلو ما یدفع العطش(۴۴)

اگر وہ بھوک کی وجہ سے ہلاکت کا خوف محسوس کرتا ہے اور اس کے پاس شراب موجود ہے تو پیاس بجھانے کے بقدر شراب پینا اس کو جائز ہے۔

اسی طرح اگر کھانا کھاتے وقت گلے میں پھندا لگ جائے اور موت کا خطرہ ہے اور اپنے پاس پانی نہیں ہے بلکہ شراب ہے تو شراب کے ذریعہ سے لقمہ کو نیچے اتار لینا جائز ہے، اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و اساغه اللقمه بالخمر (۴۵) اور لقمہ شراب کے ذریعہ نیچے اتارنا جائز ہے۔

اعضاء انسانی اور دم انسانی کا حکم:

۳۔ دم مسفوح کی خرید و فروخت حرام ہے نص قرآنی قطعی سے اس کی حرمت ثابت ہے " حرمت علیکم المیتہ و الدم" (۴۶) و قولہ تعالیٰ " الا ان یکون میتہ او دما مسفوحا" ۔۔ (۴۷)

لیکن اگر انسان کے خون چڑھائے بغیر کسی کی جان کی حفاظت خطرہ میں ہے اور بغیر خریدے خون مل بھی نہیں رہا ہے تو اضطراری ضرورت کی وجہ سے انسان کا خون خرید کر چڑھانے کی اجازت ہوجاتی ہے مگر فروخت کرنے والے کے لئے خون کا پیسہ حرام ہی ہوگا اس لئے کہ خون کا پیسہ حاصل کرنے کے لئے کوئی اضطراری ضرورت نہیں ہے مگر انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کسی حال میں بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جو اعضاء لئے جائیں اور جس میں لگائے جائیں دونوں انسان احترام میں یکساں ہیں اور ایک کو دوسرے پر کوئی فوقیت نہیں ہے لہٰذا ایک جز لے کر دوسرے میں لگانا ہرگز جائز نہیں ہوگا، اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و الآدمی محترم بعد موته علی ما کان علیه فی حیاته لکما لایجوز التداوی بشئی من الآدمی الحی اکراما له فکذلک لا یجوز التداوی بعظم المیت قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم کسر عظم المیت ککسر عظم الحی(۴۸)

اور آدمی مرنے کے بعد بھی اسی طرح محترم ہے جس طرح اپنی زندگی میں ہوتا ہے' لہٰذا جس طرح زندہ آدمی کے کسی عضو کو اس کے احترام کی وجہ سے علاج و معالجہ میں لانا جائز نہیں ہے اسی طرح مردہ کی ہڈی کو علاج دواء کے طور پر استعمال کرنا بھی ناجائز ہے' حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مردہ انسان کی ہڈی کو توڑنا زندہ انسان کی ہڈی توڑنے کی طرح ہے۔

یجوز استرقاق الحربی و بیعه و شراءه و ان اسلم بعد الاسترقاق الا ان یجاب بان المراد تکریم صورته و خلقته (۴۹)

اور سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حربی کو غلام بنانا اور اس کی خرید و فروخت کرنا جائز ہے' اگرچہ وہ بعد الاسترقاق اسلام قبول کرلیتا ہو' مگر اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مراد اس کی صورت اور خلقت کا ہی مکرم ہونا ہے۔

اور اشباہ و نظائر کی اس عبارت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حالت اضطرار میں بھی انسانی اعضاء کا استعمال ہرگز جائز نہیں' و **لا یاکل المضطر طعام مضطر اخر و لا شیئا من بدنه(۵۰)** اور کوئی مضطر کسی دوسرے مضطر انسان کا کھانا نہیں کھاسکتا اور نہ اس کے بدن میں سے کسی عضو کا استعمال کر سکتا ہے۔

مردہ عورت کا پیٹ چیر کر بچہ نکالنا:

مسئلہ یہ ہے کہ جب حاملہ عورت کا انتقال ہو جائے اور پیٹ میں بچے کے زندہ ہونے کا ظن غالب ہو تو ایسی صورت میں بچہ کی جان کی حفاظت کے لئے ماں کا پیٹ چیرنے کی اجازت ہے۔ حضرات فقہاء نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و جواز شق بطن المیتة لاخراج الولد اذا کانت ترجی حیاته و قد امر به ابوحنیفه فعاش الولد(۵۱)

اور مردہ عورت کا پیٹ چاک کرنا بچہ نکالنے کے لئے جائز ہے جب کہ بچے کے زندہ ہونے کی امید ہو اور حضرت امام ابو حنیفہ نے اس کا حکم فرمایا تھا پھر نکالا ہوا بچہ زندہ رہا ہے۔

نیز اسی طرح اگر حاکم یا ظالم کسی کو اس طرح مجبور کردے کہ فلاں کا ہاتھ کاٹ دو ورنہ تم کو قتل کردیا جائے گا تو ایسی صورت میں اس مجبور شخص کو اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کا ہاتھ کاٹنے کی گنجائش ہو جاتی ہے البتہ دوسرے کی جان مارنے کی اجازت نہیں ہوتی ہے اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

قال له السلطان اقطع ید فلان و الا لاقتلنک وسعه ان یقطع و علی الامر القصاص عندهما و لا روایه عن ابی یوسف(۵۲)

کسی بادشاہ نے ایک آدمی سے کہا کہ فلاں شخص کا ہاتھ کاٹو ورنہ میں تم کو قتل کردوں گا تو ایسے شخص کے لئے اس کے ہاتھ کاٹنے کی اجازت ہوگی اور طرفین کے نزدیک آمر پر اس کا قصاص ہوگا۔ حضرت امام ابو یوسف سے اس سلسلہ میں کوئی روایت نہیں ہے۔

اشکال:

اب اشکال یوں وارد ہوتا ہے کہ جب کسی کی جان بچانے کے لئے دوسرے کا پیٹ چیرنے اور ہاتھ کاٹنے کی اجازت ہو جاتی تو کسی کی جان بچانے کے لئے دوسرے کے اعضاء کاٹ کر لگانے کی اجازت کیوں نہیں ہوتی؟

اس کا جواب کہ کسی کی جان بچانے کے لئے دوسرے کے پیٹ چیرنے اور اعضاء کاٹنے کی تو اجازت ہے لیکن دوسرے کے اعضاء کے استعمال کی اجازت کہیں نہیں ہے۔ مذکورہ اشکال میں کاٹنے کی بات تو ہے مگر استعمال کی بات نہیں ہے اور ضرورت کی وجہ سے انسانی اعضاء کو کاٹنے کی تو اجازت ہے مگر اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس طرح محترم بنایا ہے کہ اس کا کوئی عضو استعمال کے دائرہ میں لانا جائز نہیں ہے اور اعضاء کو کاٹنے اور استعمال کرنے دونوں میں بہت زیادہ فرق ہے۔

دم انسانی:

انسانی خون اور انسانی اعضاء کے حکم میں فرق اس لئے ہے کہ اصول یہ ہے کہ انسان کے اندر دو قسم کے اجزاء ہیں (۱) وہ اجزاء جن پر انسان کی ساخت اور خلقت' صورت و شکل کا مدار ہے' ایسے اجزاء میں اضطراری ضرورت میں تصرف جائز نہیں ہے' اور اعضاء انہیں میں سے ہیں جن پر ساخت اور خلقت اور صورت و شکل کا مدار ہے۔ (۲) وہ اجزاء جن پر خلقت اور ساخت کا دارومدار نہیں ہے بلکہ وہ اجزاء عارضی اور اضافی ہیں ان میں کی زیادتی کی وجہ سے ساخت میں کوئی فرق نہیں آتا ہے تو ایسے اجزاء میں اضطراری ضرورت میں تصرف کی گنجائش ہے اور خون ایسے ہی اجزاء عارضہ میں سے ہے اس لئے دونوں کے حکم میں بھی فرق ہے (۵۳)

۴۔ آیت ربا اور الاشباہ کی عبارت "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" کا مطلب:

احل اللہ البیع و حرم الربوا (۵۴) یہ آیت کریمہ قطعی الثبوت ہے اور اس کے ثبوت کی قطعیت میں کوئی شبہ نہیں ہے مگر اس کی دلالت سے متعلق غور کرنے کی ضرورت ہے اور اس آیت کے قطعی الدلالت ہونے اور نہ ہونے میں مفسرین اور اصولیین کے درمیان قدرے اختلاف ہے' چنانچہ مفسرین میں سے علامہ محی الدین ابن العربی نے اپنی تصنیف احکام القرآن اور امام فخرالدین رازی نے تفسیر کبیر اور امام علاء الدین علی ابن محمد خازن نے تفسیر خازن اور حضرت تھانوی نے احکام القرآن اور حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ نے تفسیر معارف القرآن میں اس آیت کے مجمل ہونے کا انکار فرمایا ہے' اور ان حضرات نے اس آیت کریمہ کو قطعی الثبوت قطعی الدلالت ثابت فرمایا ہے (۵۵)' امام محی الدین ابن العربی نے اپنی کتاب احکام القرآن میں اس کو ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

ان من زعم ان ھذہ الایۃ مجملۃ فلم یفھم مقاطع الشریعۃ فان اللہ تعالی ارسل رسولہ الی قوم ھو منھم بلغتھم و انزل علیہ کتابہ تیسیرا منہ بلسانہ و لسانھم و الربوا فی اللغۃ الزیادۃ و المراد بہ فی الایۃ کل زیادۃ لا یقابلھا عوض (۵۶)

یعنی جس نے یہ کہا کہ یہ آیت مجمل ہے اس نے شریعت کی تصریحات کو نہیں سمجھا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو ایسی قوم کی

طرف بھیجا کہ وہ خود اسی قوم میں سے تھے ان ہی کی زبان میں بھیجا ان پر اپنی کتاب کو آسانی کے لئے ان ہی کی زبان میں نازل فرمایا اور لفظ ربا کے معنی ان کی زبان میں زیادتی کے ہیں اور مراد آیت میں وہ زیادتی ہے جس کے مقابلے میں مال نہیں بلکہ میعاد ہے۔"

اور صاحب تفسیر کبیر اور صاحب تفسیر خازن نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

ان تحریم الربوا قد ثبت بالنص و لا یجب ان یکون حکم جمیع التکالیف معلومۃ للخلق فوجب القطع بحرمۃ الربوا و ان کنا لا نعلم الوجہ فیہا (۵۷)

سود کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے اور تمام مسائل کے حکم کا جاننا انسان کے لئے ضروری نہیں' چنانچہ ربوا کی حرمت کے قطعی ہونے کا اعتقاد واجب و ضروری ہے اگرچہ ہمیں اس کی وجہ معلوم نہ ہو سکے۔

اگر ان لوگوں کی بات تسلیم کرلی جائے اور آیت کریمہ واقعتاً قطعی الدلالت ہے تو ربوا کی حرمت قطعی ہوگی اور ایسی صورت میں اضطراری ضرورت کے بغیر ربا کا کوئی جز ہرگز مباح نہیں ہو سکتا' اور اضطراری ضرورت کی مثل یہ ہے کہ کوئی شخص بھوکا پیاسا ہو اور اضطرار و مخمصہ کی حالت پیدا ہو گئی ہو اور کوئی شخص بغیر سود کے قرض نہیں دے رہا ہے تو ایسی صورت میں اپنی اور اپنے بال بچوں کی جان کی حفاظت کے لئے اتنی مقدار سودی قرض لینا جائز ہے جتنی سے اس کا اور اس کے بال بچوں کا پیٹ بھرجائے' مگر سودی قرض دینے والے کے لئے سود کا کوئی بھی جز مباح اور جائز نہیں ہو سکتا' ان کے حق میں حرام ہی رہے گا اور ایسی صورت میں اشباہ و نظائر کا جزئیہ "**یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح**" کے اندر محتاج بمعنی مضطر کے ہوگا اور مضطر کے لئے بقدر ضرورت ربا جائز ہے' اور مضطر اور اضطراری ضرورت کی تفصیل ماقبل میں اضطراری ضرورت کی بحث کے تحت گزر چکی ہے' اور اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر جس اہمیت کے ساتھ حرمت ربا کو بیان فرمایا ہے اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ربا اور سود قطعی طور پر حرام ہو اگرچہ اس حرمت کی حکمت اور سبب ہم کو سمجھ میں نہ آتا ہو۔(۵۸)

لہذا ربا کو قطعی حرام ہی کہنا ہوگا' اور جو لوگ اشباہ و نظائر کے مذکورہ جزئیہ کے ذریعہ استدلال کرکے بینک سے سودی قرض لینے کی اجازت دیتے ہیں اور یہ کہہ دیتے ہیں کہ ضرورت کی وجہ سے سودی معاملہ مباح ہو جاتا ہے یہ بہت بڑی ناقابل تلافی غلطی ہے' یہ نہ تو "**الضرورات تبیح المحظورات**" کے اصول سے جواز کے دائرہ میں آسکتا ہے اس لئے کہ اس اصول میں ضرورت سے اضطرار مراد ہے جس کی تفصیل ضرورت کی بحث کے تحت گذر چکی ہے اور نہ ہی الاشباہ کا جزئیہ **یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح** کے تحت داخل ہو کر جائز ہو سکتا ہے۔

اور حضرات اصولیین میں سے فخرالاسلام بزدوی شمس الائمہ سرخسی' صاحب نورالانوار' صاحب تفسیر کبیر وغیرہ نے آیت ربا کو مجمل ثابت کرنے کی کوشش فرمائی ہے' لیکن یہ آیت کریمہ اگرچہ بعض وجوہ سے مجمل ہے جیسا کہ اصولیین اپنی اپنی کتابوں میں اس کی صراحت کرتے ہیں مگر اس آیت کریمہ کے مضمون کی تائید میں اور بھی بہت سی آیتیں سود کی لعنت و حرمت سے متعلق نازل ہو چکی ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں" **یمحق اللہ الربوا و یربی الصدقات**" (۵۹) دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ اگر تم ربا کے معاملے کو ترک

نہیں کرتے ہو تو اللہ اور اللہ کے رسول کے ساتھ جنگ کا اعلان کردو' چنانچہ فرماتے ہیں'' " فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله و رسوله'' ۔ (۶۰) اور تیسری جگہ فرمایا جو لوگ سود کھاتے ہیں اور سودی کاروبار کرتے ہیں ان کو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن ان لوگوں کی طرح اٹھائیں گے جن کو شیطان نے خبطی بنا رکھا ہے فرماتے ہیں " الذین یاکلون الربوا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس'' (۶۱) اور چوتھی جگہ ایمان والوں کو مخاطب کرکے فرمایا " یاایها الذین امنوا لا تاکلوا الربوا اضعافا مضاعفه'' (۶۲) ان تمام آیات قرآنیہ سے نفس ربا کی حرمت کا قطعی ہونا ثابت ہوجاتا ہے اور بے شمار احادیث شریفہ میں بھی سود کی لعنت آئی ہے' ایک حدیث میں ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سود لینے والے دینے والے' اس کے شاہد بننے والے' اس کا معاہدہ لکھنے والے' سب پر لعنت فرمائی ہے:

عن جابر قال لعن رسول الله صلی الله علیه وسلم اکل الربوا و موکله و کاتبه و شاهدیه قال هم سواء(۶۳)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے' کھلانے والے' اس کا معاہدہ لکھنے والے' اس پر گواہ بننے والے پر لعنت فرمائی ہے اور فرمایا کہ سارے لوگ ایک حکم میں ہیں۔

اور دوسری حدیث شریف میں فرمایا کہ سود کھانا اور سودی معاملہ کرنا گناہ عظیم ہے اور فرمایا کہ ایک درہم کے بقدر سود کھانا چھتیس مرتبہ زنا کرنے سے بھی زیادہ بدتر ہے۔

قال رسول الله صلی الله علیه وسلم درهم ربوا یاکله الرجل و هو یعلم اشد من سته و ثلاثین زنیه(۶۴)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ سود کی حرمت کو جانتے ہوئے اس کے ایک درہم کو کھانے والا چھتیس مرتبہ زنا کرنے سے بدتر ہے۔

اب ان تمام نصوص قرآنیہ اور نصوص حدیثیہ کے ذریعہ سے سود کی حرمت کا قطعی ہونا واضح ہے' لہٰذا آیت ربوا اگرچہ مجمل ہے مگر ان تمام تائیدات کی وجہ سے اس کی حرمت میں پوری طرح قطعیت آگئی ہے' نیز احکام القرآن تھانوی میں آیت ربوا پر کافی طویل بحث کرنے کے بعد آیت ربوا کو مجمل بتلانے والوں کے قول کو باطل قرار دیا ہے۔

و بذلک کله ظهر بطلان قول القائل بان ایته الربوا مجمله (۶۵)

ان تمام باتوں سے آیت ربا کو مجمل کہنے والے کے قول کا بطلان روز روشن کی طرح ظاہر ہوگیا۔

اس لئے اضطراری ضرورت اور حالت مخمصہ کے بغیر سود کا کوئی جز مباح نہیں ہوسکتا اور نہ ہی اضطراری ضرورت کے بغیر سودی کاروبار جائز ہوسکتا ہے لہٰذا تجارت' ایکسپورٹ' امپورٹ' فیکٹری' کمپنی فرم وغیرہ ضرورت کے لئے سود پر قرض لینا اور دینا ہرگز جائز نہیں ہوگا۔

حدیث "اشدالناس عذابا المصورون" سے حرمت کا اشکال:

یہاں سوال یہ پیدا ہوگا کہ آیت ربا کے مجمل ہونے کے باوجود اس کے بارے میں تو آپ دوسری آیت قرآنیہ اور احادیث شریفہ کی تائید کی وجہ سے یہ کہہ دیتے ہیں کہ آیت ربا اگرچہ فی نفسہ مجمل ہے مگر دوسری آیات اور احادیث کی وجہ سے ربا کی حرمت مجمل نہیں رہتی بلکہ قطعی ہو جاتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حدیث تصویر کی تائید بھی تو بے شمار احادیث شریفہ سے ہوتی ہے لہذا تصویر کشی کی حرمت بھی تو دوسری احادیث شریفہ کی تائید کی وجہ سے قطعی ہونی چاہیئے؟ آپ بجائے قطعیت کے ظنیت کیوں تسلیم کرتے ہیں؟

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت ربا کے قطعی الثبوت ہونے میں کوئی اشکال نہیں اس لئے کہ قرآن کریم سے ثابت ہے مگر حدیث تصویر کے متواتر ہو کر قطعی الثبوت ہونے میں علماء کا اتفاق نہیں بلکہ اس کے قطعی الثبوت ہونے میں تردد ہے اور آیت ربا کی دلالت میں جو اجمال تھا وہ دوسرے قطعی الثبوت دلائل یعنی دوسری آیتوں اور احادیث شریفہ کی وجہ سے ختم ہو گیا اس لئے ربا کی حرمت قطعی ہو جاتی ہے اور اس کے برخلاف حدیث تصویر کو اگرچہ متواتر مان کر قطعی الثبوت کہہ دیا جائے مگر اس کی دلالت اور مفہوم میں دو احتمال ہیں۔

۱۔ مجسمہ:

تصویر سے مراد وہ تصویر ہے جو ہاتھ یا اوزار سے بنائی جاتی ہے جیسا کہ لکڑی، دھات، مٹی وغیرہ کا مجسمہ جو مراد آباد وغیرہ میں بنایا جاتا ہے، حدیث تصویر کے دائرہ میں ایسی تصویر اور مجسمہ کے داخل ہونے میں دلالت قطعی ہوگی، لہذا مجسمہ بنانے کی حرمت بھی قطعی ہو جائے گی۔

۲۔ کیمرہ کی تصویر:

حدیث تصویر سے ایسی تصویر مراد ہونے کا علماء عرب انکار کرتے ہیں جو کیمرے سے کھینچ کر لی جاتی ہے، لہذا کیمرے کی تصویر میں حدیث شریف کا مفہوم اور دلالت قطعی نہ ہوگی بلکہ ظنی ہوگی۔ اس لئے کیمرے کی تصویر کی حرمت بھی قطعی نہ ہوگی بلکہ ظنی ہو سکتی ہے۔ لہذا کیمرے کی تصویر کی حرمت کراہت تحریمی کے دائرہ میں داخل ہو جائے گی اس لئے ضرورت، حتی حاجت کی وجہ سے کیمرے کی تصویر کھنچوانا مباح ہو جائے گا، لہذا کیمرے کی تصویر شناختی کارڈ کے لئے کھنچوانا جائز ہو جائے گا۔

تجارت، فرم، کمپنی کے لئے سودی قرض:

فرم، کمپنی، فیکٹری، ایکسپورٹ، امپورٹ، تجارت وغیرہ کو فروغ دینے کے لئے سودی قرض لینا جائز نہیں ہے کیونکہ سودی قرض ایسے شخص کو لینے کی اجازت ہوتی ہے جو بھوک کے مارے ہلاکت کے خطرہ میں پڑ چکا ہے اور وہ بھی سد رمق اور جان بچانے کے بقدر لینے کی اجازت ہے اس سے زیادہ نہیں، اور مذکورہ کاروبار کے لئے سودی قرض لینے میں اپنے یا اپنے بال بچوں کی ہلاکت کا کوئی خطرہ نہیں ہے اس لئے ان کاروبار کے لئے پیسوں کی جو ضرورت ہوتی ہے وہ سب ضرورت بمعنی منفعت کے دائرہ میں داخل ہے اور ایسی ضرورت کے لئے امر حرام اور امر کو اختیار کرنے کی شریعت نے اجازت نہیں دی ہے، اور الاشباہ والنظائر کی عبارت "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" میں محتاج کے معنی مضطر کے ہیں اور ایسا کثرت کے ساتھ ہوتا ہے کہ لفظ حاجت کبھی اضطرار کے معنی میں اور لفظ ضرورت کبھی حاجت کے معنی میں استعمال ہوتا رہتا ہے۔ صاحب اعلاء السنن نے ابن نجیم کی اس عبارت کا یہی مطلب بیان کیا ہے کہ محتاج بمعنی مضطر کے ہے۔

یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح و نحو ذلک (الی قوله) معناه عندی ان من اضطر و لا یجد ما یحی به نفسه من حلال او حرام کالمیتة او ما یتحصل من المال بلا ربا یجوز له الاستقراض بالربح لیستبقی به نفسه و الا فلا۔ (٦٦)

اور یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح کا مطلب میرے نزدیک یہ ہے کہ جو شخص مضطر ہو جائے اور اشیاء محرمہ جیسے مردار یا مباح میں سے کوئی چیز بقاء نفس کے لئے موجود نہ ہو نیز لوگوں کے سامنے دست درازی کر کے حصول مال میسر نہ ہو سکے تو ایسی صورت میں زندگی بحال رکھنے کے لئے سودی قرض لینے کی اجازت ہوگی ورنہ نہیں۔

سودی قرض سے گاڑی خریدنا:

اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر سواری کی اشیاء کو انسان کے لئے شان و شوکت اور زینت کی چیز بتلایا ہے، جیسا کہ آیت کریمہ " و الخیل و البغال و الحمیر لترکبوها و زینة " (سورہ نحل۔ ٨) سے واضح ہوتا ہے، اس آیت کریمہ سے واضح ہو چکا ہے کہ عام حالات میں سواری کے اسباب کو خریدنا نہ اضطراری ضرورت میں داخل ہے اور نہ ہی ضرورت بمعنی حاجت کے دائرے میں آسکتا ہے، بلکہ ضرورت بمعنی منفعت یعنی ترقیاتی زندگی یا ضرورت بمعنی زینت کے دائرے میں داخل ہو سکتا ہے، اور اس قسم کی ضروریات کے لئے سودی قرض کی حرمت اور لعنت کو اختیار کرنا ہرگز جائز نہیں ہوگا، نیز اگر یہ امور ضرورت بمعنی حاجت کے دائرے میں داخل سمجھے جائیں تب بھی جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ حاجت کے درجے کی ضرورت کے لئے قطعی حرام چیز مباح نہیں ہوتی ہے چاہے سواری کی چیز کار، اسکوٹر، ٹرک اور بس وغیرہ کی شکل میں ہو یا کاشت کار کے ٹریکٹر کی شکل میں، ان میں سے کسی بھی امر کے لئے جائز نہیں ہے۔ اس طرح کاشتکار کے لئے سود پر کھاد خریدنا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ عام مارکیٹ سے خریدا جا سکتا ہے، محض مہنگا ہونے کی وجہ سے سودی معاملہ کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، نیز اگر کاشت کار کے پاس کھاد کے لئے پیسہ نہیں ہے تو بیع سلم کا معاملہ کر کے رقم حاصل کر سکتا

ہے' اور بعض لوگ یہ اشکال کرتے ہیں کہ سواری کی گاڑی کا خریدنا ایک اہم ضرورت کے دائرے میں داخل ہے ورنہ بار بار سفر کرنے کے لئے کس کے دروازے پر جاکر گاڑی کی خوشامد کرے گا' تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ گاڑی خریدنے کی ہمت کرتے ہیں تو ان کے پاس گاڑی کا کرایہ ادا کرنے کے لئے اور ٹکٹ خریدنے کے لئے پیسوں کی کوئی کمی نہیں ہوتی ہے بلکہ ضرورت مند تو وہ لوگ ہیں کہ جن کے پاس سفر خرچ بھی نہیں ہوتا ہے' اس لئے سودی معاملہ سے محفوظ رہ کر اگر گاڑی خریدی جاسکتی ہے تو خریدے ورنہ کرایہ کا سفر کرتا رہے' سودی معاملہ سے محفوظ رہ کر گاڑی کی خریداری کی متبادل دو شکلیں ہم نے ایضاح النوادر جلد ا صفحہ ۱۰۸ میں نقل کردی ہیں۔ وہاں کی مراجعت مفید ثابت ہو سکتی ہے۔

حاجت کی حقیقت:

لغت میں حاجت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسا امر کہ جس کے بغیر انسانی زندگی سخت دشواری سے گذرتی ہو' صاحب لغۃ الفقہاء نے حاجت کی حقیقت ان الفاظ سے نقل فرمائی ہے:

الحاجة ما تكون حياة الانسان دونها عسرة شديدة (٦٧)

حاجت وہ ہے کہ جس کے بغیر انسان کی زندگی سخت تنگی کے ساتھ گذر سکتی ہو۔

اور صاحب قواعد الفقہ نے حاجت کا مطلب اس طرح بیان کیا ہے کہ وہ امر جس کا انسان محتاج ہوتا ہے مگر اس کے بغیر بھی بقاء انسانی ممکن ہو سکتی ہے:

الحاجة ما يفتقر الانسان اليه مع انه يبقى بدونه (٦٨)

حاجت وہ ہے جس کا انسان سخت محتاج ہوتا ہے تاہم انسان کی بقاء اس کے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔

صاحب المنجد نے حاجت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

الحاجة ما يحتاج اليه السوال (٦٩)

حاجت وہ ہے جس کی وجہ سے انسان دست سوال کا محتاج ہو جاتا ہے۔

حاجت کی اصطلاحی تعریف:

شریعت کی اصطلاح میں حاجت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اشیاء ممنوعہ جن کی ضرورت پیش آتی ہے ان کے اختیار نہ کرنے سے جان یا اعضاء کے تلف ہو جانے کا خطرہ تو نہیں ہے البتہ ان اشیاء کے اختیار نہ کرنے کی وجہ سے مشقت اور پریشانی میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہے' مثال کے طور پر اگر شوہر اپنی بیوی کا نفقہ ادا نہیں کرتا ہے تو دوسروں کے سامنے دست سوال دراز کرنے کی مشقت پیش آسکتی ہے' اور اسی طرح جنگی اثاثہ نہ ہونے میں دشمن کے مقابلہ میں دشواری پیش آسکتی ہے' اسی طرح سردی اور گرمی کے کپڑے نہ ہونے

کی وجہ سے مشقت میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہے' اسی طرح اگر کوئی شخص شدت بھوک میں مبتلا ہے مگر ہلاکت کا خطرہ نہیں ہے تو اس قسم کے حالات میں اشیاء محرمہ اور امور محرمہ کا اختیار کرنا جائز نہیں ہے البتہ اس قسم کی مشقت کو دفع کرنے کے لئے اشیاء مکروہہ کے استعمال کی گنجائش ہو جاتی ہے' اس کو صاحب قواعد الفقہ نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

الحاجہ هی ما یدفع الهلاک عن الانسان تحقیقا کالنفقه و الدور السکنی والات الحرب والثیاب المحتاج الیها لدفع الحر و البرد او تقدیرا کالدین فان المدیون محتاج الی قضائه بما فی یده من النصاب دفعا عن نفسه الحبس الذی هو کالهلاک۔ (۷۰)

حاجت نام ہے ایسی چیز کا جس کے ذریعہ سے انسان یا تو حقیقتاً ہلاکت سے بچ جائے' جیسے نفقہ (ضروری خرچ) اور رہائش کے گھر اور سامان جنگ اور گرمی اور سردی سے بچاؤ کے لئے ضروری کپڑے' یا حکما (ہلاکت سے بچ جائے) جیسے قرضہ' اس لئے کہ مقروض اپنے پاس موجود نصاب کے ذریعہ اس قرضہ کو ادا کرنے کا محتاج ہے اپنے اوپر آنے والی اس گرفتاری کو دور کرنے کے لئے جو ہلاکت کے قائم مقام ہے۔

اور علامہ سید احمد حموی نے غمز عیون البصائر میں ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

الحاجه کالجائع لولم یجد ما یاکل لم یهلک غیر انه یکون فی جهد و مشقه و هذا لا یبیح الحرام (۷۱)

حاجت' جیسے بھوکا آدمی کہ اگر وہ کھانے کے لئے کوئی چیز نہ پائے تو ہلاک تو نہ ہو گا مگر پریشانی اور مشقت میں پڑ جائے گا' اور یہ حرام کو مباح نہیں کرتی۔

اور فتاوی عالمگیری اور درمختار وغیرہ میں حاجت سے متعلق حکم کو ایک جزئیہ کے تحت اس طرح بیان فرمایا ہے کہ اگر قید اور گرفتار کرنے یا مارنے کے ذریعہ سے کلمہ کفر اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے پر مجبور کیا جائے تو کلمہ کفریہ اور سب نبیؐ کی اجازت نہیں ہے' چاہے قید و گرفتاری' مار پیٹ سے دوچار ہونا پڑے اس لئے کہ حاجت کے درجے کی مشقت کی وجہ سے ایسے امر حرام کو اختیار کرنا جائز نہیں ہے جس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے' اور کلمہ کفر اور سب رسولؐ کی حرمت نصوص قطعیہ سے ثابت ہے۔

و ان اکره علی الکفر و السب بقید او حبس او ضرب لم یکن ذلک اکراها (۷۲) **و لم یرخص بغیرهما ای بغیر القطع و القتل۔** (۷۳)

اور اگر کلمہ کفر یا گالی پر قید یا گرفتاری یا پٹائی کے ذریعہ مجبور کیا گیا تو یہ اکراہ نہیں کہلائے گا اور ان دونوں یعنی قطع اعضاء اور قتل کے بغیر اس کو اجازت نہیں دی جائے گی۔

ضرورت اور حاجت کا فرق:

ماقبل میں ضرورت کے جو پانچ مراتب اور اقسام بیان کئے گئے تھے ان میں سے صرف ضرورت ٭بمعنی اضطرار اور ضرورت ٭بمعنی حاجت سے متعلق بحث کر کے ہمیں حکم شرعی تلاش کرنا ہے' اس لئے کہ یہی دو قسمیں ایسی ضرورت ہیں جن کی وجہ سے امر حرام اور امر ممنوع کے اختیار کرلینے کی اجازت ہو جاتی ہے' اور اس وقت ہمارے سامنے معرکۃ الآرا مسئلہ یہی ہے کہ قطعی حرام شی کو مباح قرار دینے کے لئے علت اور سبب کے مقام میں حضرات فقہاء جس طرح لفظ ضرورت کو استعمال کرتے ہیں اور عندالضرورۃ یا للضرورۃ جیسے الفاظ استعمال فرماتے ہیں' اسی طرح جو امر مکروہ تحریمی ہوتا ہے یا اس کی حرمت میں اختلاف ہوتا ہے اس کی اباحت کے مقام میں بھی لفظ ضرورت سے علت اباحت بیان فرماتے ہیں اس لئے یہ مقام نہایت اہمیت کا حامل ہے' ظاہر بات ہے کہ دونوں ضرورتیں یکساں نہیں ہو سکتیں بلکہ اول الذکر ضرورت ٭بمعنی اضطرار اور مؤخر الذکر ضرورت ٭بمعنی حاجت ہی ہو سکتی ہے' اس لئے ضرورت کی ان دونوں قسموں کے درمیان جو فرق ہے اس کو نصوص شرعیہ اور مثالوں سے خوب اچھی طرح واضح کرنے کی ضرورت ہے' اور ہم ان دونوں کے فرق کو واضح کرنے کے لئے سب سے پہلے نصوص شرعیہ کے اقسام اربعہ سے متعلق اس عبارت کو نقل کریں گے جس کو اس رسالہ کے شروع میں اقسام نصوص کے تحت نقل کیا جا چکا ہے۔ اس کے بعد مزید چھ اصولوں سے فرق کو ثابت کریں گے' پھر الگ الگ مثالوں کے ذریعہ ہر ایک کو واضح کریں گے' عبارت حسب ذیل ہے:

ان الادلہ السمعیہ اربعۃ الاول قطعی الثبوت والدلالۃ کنصوص القرآن المفسرۃ او المحکمۃ و السنۃ المتواترۃ التی مفهومها قطعی' الثانی قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ کالآیات المؤولۃ' الثالث عکسہ کاخبار الاحاد التی مفهومها قطعی' الرابع ظنیهما کاخبار الاحاد التی مفهومها ظنی فبالاول یثبت الافتراض و التحریم و بالثانی والثالث الایجاب وکراهۃ التحریم وبالرابع تثبت الـ ـالاستحباب (٤٣)

ادلہ سمعیہ چار ہیں: (١) قطعی الثبوت قطعی الدلالت' جیسا کہ قرآن کریم کے نصوص مفسرہ اور نصوص محکمہ اور وہ احادیث متواترہ جن کا مفہوم قطعی ہو' (٢) قطعی الثبوت ظنی الدلالت' جیسا کہ وہ آیات قرآنیہ جن میں تاویل کی گنجائش ہوتی ہے' (٣) اس کے برعکس وہ اخبار آحاد جن کی دلالت قطعی ہونے کی وجہ سے تاویل کی گنجائش نہ ہو' (٤) ظنی الثبوت ظنی الدلالت' جیسا کہ وہ اخبار آحاد جن کا مفہوم ظنی ہونے کی وجہ سے تاویل کی گنجائش رکھتا ہو' اول سے فرضیت اور حرمت ثابت ہوتی ہے' ثانی اور ثالث سے وجوب اور کراہت تحریمی ثابت ہوتی ہے' اور رابع سے سنت یا مستحب ثابت ہوتا ہے۔

اب اس عبارت پر غور کیجئے تو نصوص شرعیہ چار قسموں پر نظر آئیں گی (١) قطعی الثبوت قطعی الدلالت (٢) قطعی الثبوت ظنی الدلالت (٣) ظنی الثبوت قطعی الدلالت (٤) ظنی الثبوت ظنی الدلالت' ان چاروں میں سے قسم اول وہ ہے جس کا ثبوت قرآن پاک یا حدیث متواتر سے ہوتا ہے اور اس میں تاویل کی گنجائش بھی نہیں ہوتی' اور قسم ثانی وہ ہے جس کا ثبوت قرآن کریم سے ہوتا ہے مگر اس میں تاویل کی بھی گنجائش ہوتی ہے' اور قسم ثالث وہ ہے جس کا ثبوت حدیث مشہور یا خبر واحد سے ہوتا ہے اور اس میں تاویل کی

گنجائش نہیں ہوتی' قسم رابع وہ ہے جس کا ثبوت خبر واحد سے ہوتا ہے اور اس میں تاویل کی بھی گنجائش ہوتی ہے' اور قسم اول سے فرض یا حرام کا ثبوت ہوتا ہے' اسی کو "فیالاول یثبت الافتراض والتحریم" کے الفاظ سے بیان فرمایا ہے۔ قسم ثانی اور قسم ثالث سے واجب یا کراہت تحریمی کا ثبوت ہوتا ہے اسی کو "وبالثانی والثالث الایجاب وکراھۃالتحریم" سے ذکر فرمایا ہے۔ قسم رابع سے سنت اور مستحب یا کراہت تنزیہی اور خلاف اولی کا ثبوت ہوتا ہے' اسی کو "وبالرابع تثبت السنیۃ والاستحباب" سے ذکر فرمایا ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہو چکا ہے کہ حرام کے ثبوت کے لئے ایسی آیت قرآنی یا خبر متواتر کا ہونا لازم ہے جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو' لہذا جو حکم قرآن کریم سے ثابت ہو مگر آیت قرآنی میں تاویل کی گنجائش بھی ہو یا حدیث غیر متواتر سے ثابت ہے تو اس سے حرام کا ثبوت نہیں ہو سکتا بلکہ مکروہ تحریمی ہی کا ثبوت ہو سکتا ہے۔ بالفرض اگر کوئی مجتہد اس کو حرام کہہ بھی دے گا تو دوسرا مجتہد اس کے حرام ہونے کا انکار بھی کر دے گا' اور جس کی حرمت میں اختلاف ہوتا ہے اس کے اوپر قطعی حرام ہونے کا حکم نہیں لگ سکتا۔

ضرورت وحاجت میں فرق کے لئے اصول ستہ:

ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق کو واضح کرنے کے لئے چھ اصولوں کا سمجھنا لازم ہے:

اصول (۱) تحریمی سے کراہت تحریمی مراد:

حضرت امام ابو حنیفہ اور امام محمد بن حسن شیبانی کے نزدیک لفظ تحریم ہمیشہ اپنے معنی حقیقی (حرمت قطعیہ) کے لئے مستعمل نہیں ہوتا بلکہ معنی مجازی یعنی مکروہ تحریمی کے لئے بھی کثرت کے ساتھ استعمال ہوتا ہے' اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

صحۃ اطلاق التحریم علی قول کل من الامام و محمد علی التجوز لاالحقیقۃ۔ (۵ ے)

حضرت امام ابو حنیفہ اور امام محمد دونوں میں سے ہر ایک کے قول میں لفظ تحریم کا اطلاق معنی مجازی (کراہت تحریمی) پر محمول ہوتا ہے معنی حقیقی پر محمول نہیں ہوتا۔

اصول (۲) دلیل ظنی کا حکم:

اگر کسی امر کی ممانعت دلیل قطعی یعنی آیت مفسرہ اور آیت محکمہ یا خبر متواتر سے ہوتی ہے تو اس سے حرمت قطعی مراد ہوتی ہے اور جب کسی امر کی ممانعت دلیل قطعی سے ثابت نہ ہو بلکہ دلیل ظنی یعنی آیت غیر مفسرہ اور غیر محکمہ یا حدیث سے ثابت ہوتی ہے تو اس سے مراد حرام نہیں ہوتا ہے بلکہ کراہت تحریمی مراد ہوتی ہے' اگرچہ اس کو حضرات فقہاء نے لفظ حرام یا تحریم سے ہی تعبیر کیوں نہ فرمایا ہو' لہذا جس کی ممانعت دلیل ظنی سے ثابت ہو اور فقہ کی کتابوں میں حرمت یا حرام یا تحریم کے الفاظ سے حکم بیان کیا گیا ہو تو اس میں

محض لفظ حرام اور تحریم کو دیکھ کر حرمت قطعی کا فیصلہ کرلینا مناسب نہیں ہے بلکہ حرمت کی ایک قسم مکروہ تحریمی بھی تو ہے جو حقیقت میں حرام نہیں ہے بلکہ حرام سے قریب کا ایک حکم ہے' اسی کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام و بظني مكروه تحريما. (٧٦)

کسی فعل کی ممانعت جب دلیل قطعی سے ہوتی ہے تو اس سے حرام مراد ہوتا ہے اور جب دلیل ظنی سے ہوتی ہے تو اس سے مکروہ تحریمی مراد ہوتی ہے۔

لہٰذا خبر واحد یا خبر مشہور سے جب کسی امر کی ممانعت وارد ہو جائے تو اس سے ہرگز حرام مراد نہیں ہوتا بلکہ مکروہ تحریمی ہی مراد ہوتا ہے۔

اصول (۳) مکروہ کے لئے لفظ حرام کا استعمال:

کبھی مکروہ تحریمی کو حرام کی طرف نسبت کرتے ہوئے لفظ حرام سے تعبیر کردیا جاتا ہے اور اسی طرح واجب کو کبھی فرض کی طرف نسبت کرتے ہوئے لفظ فرض سے تعبیر کردیتے ہیں' اور مکروہ تحریمی حرام عملی ہوتا ہے اعتقادی نہیں ہوتا' اور واجب فرض عملی ہوتا ہے اعتقادی نہیں ہوتا' اس لئے مکروہ تحریمی کو کبھی حرام سے تعبیر کرتے ہیں اور کبھی مکروہ سے' اسی طرح واجب کو کبھی فرض سے تعبیر کرتے ہیں اور کبھی واجب سے' اس لئے اکثر و بیشتر مکروہ تحریمی کو لفظ حرام اور واجب کو لفظ فرض سے بھی تعبیر کرتے ہیں' اسی کو فقہاء ان الفاظ سے واضح کرتے ہیں:

فالمكروه تحريما نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض فيثبت بما يثبت به الواجب يعني بظني الثبوت و ياثم بارتكابه كما ياثم بترك الواجب. (٧٧)

مکروہ تحریمی کی حرام کی طرف نسبت ایسی ہے جیسے واجب کی نسبت فرض کی طرف ہوتی ہے' لہٰذا مکروہ تحریمی کا ثبوت اسی سے ہوگا جس سے واجب کا ثبوت ہوتا ہے یعنی ظنی الثبوت دلیل سے' اور مکروہ تحریمی کے ارتکاب سے ایسا گناہ ہوگا جیسا کہ ترک واجب کی وجہ سے ہوتا ہے۔

نیز واجب کے لئے فرض کا لفظ اور فرض کے لئے واجب کا لفظ کتب فقہ میں کثرت کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے' امام زیلعی نے "تبیین الحقائق" میں اس کو اس طرح نقل فرماتے ہیں:

لان الواجب فرض في حق العمل دون الاعتقاد (٧٨)

اس لئے کہ واجب عمل کے حق میں فرض ہے اعتقاد کے لئے نہیں۔

اور علامہ ابن عابدین شامی نے ردالمحتار میں ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

ان استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما

و عملا کصلوۃ الفجر و علی ظنی ھو فی قوۃ الفرض فی العمل کالوتر۔ (۷۹)

بیشک لفظ فرض کا استعمال ظنی الثبوت میں اور واجب کا استعمال قطعی الثبوت میں شائع ذائع ہے' لہذا لفظ واجب کبھی فرض عملی و اعتقادی پر ہوتا ہے جیسا کہ صلوۃ فجر' اور دلیل ظنی میں واجب کا استعمال فرض کی جگہ میں صرف عملی کے حق میں ہے جیسا کہ صلوۃ وتر۔

اصول (۴) کراہت تحریمی کے لئے لفظ کراہت کا استعمال:

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کراہت تحریمی کے لئے صرف لفظ کراہت بول دیتے ہیں' امام شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط سرخسی میں اکل خیل کی ممانعت کے تحت بحث کرتے ہوئے حضرت امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا ایک مکالمہ نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے دریافت فرمایا کہ جب آپ کسی حکم کو لفظ کراہت سے تعبیر فرماتے ہیں تو اس سے آپ کی مراد کیا ہوتی ہے تو حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ میری مراد تحریم ہوتی ہے یعنی مکروہ تحریمی مراد ہوتی ہے' اس کو امام شمس الائمہ سرخسی نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے:

ان ابا یوسف قال لابی حنیفہ اذا قلت فی شیئی اکرھہ فما رایک فیہ قال التحریم الخ۔ (۸۰)

حضرت امام ابو یوسف نے حضرت امام ابو حنیفہ سے دریافت فرمایا کہ جب آپ کسی شئی کے بارے میں یہ کہہ دیتے ہیں کہ میں مکروہ سمجھتا ہوں تو اس سے آپ کی کیا مراد ہوتی ہے تو امام صاحب نے فرمایا کہ میری مراد کراہت تحریمی ہوتی ہے۔

اصول (۵) اخف المفسدتین:

جب دو حکم نص قطعی سے ثابت ہو جائیں تو دونوں کی فرضیت مسلم ہے اور دونوں میں سے کسی کو بھی ترک کر دینا امر مقید ہے' اور اصول یہ ہے کہ جب اس طرح دو امر مفسد جمع ہو جائیں تو غلبہ مصلحت کی رعایت میں اخف مفسدہ کو برداشت کرکے اشد مفسدہ کو ترک کر دینے کا حکم ہے' اسی کو علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ والنظائر میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمھما ضررا بارتکاب اخفھما۔ (۸۱)

جب دو امر مفسد کا آپس میں تعارض ہو جائے تو ایسی صورت میں ان دونوں میں سے اخف مفسد کا ارتکاب کرکے اعظم ضرر مفسد کے ترک کرنے میں رعایت کی جائے گی۔

اور علامہ ابن نجیم نے دوسری جگہ اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

لو کان احدھما اعظم ضررا من الاخر فان الاشد یزال بالاخف (۸۲)

اگر دو امر مفسد میں سے ایک کا ضرر دوسرے سے زائد بڑھا ہوا ہو تو اخف ضرر کو برداشت کرکے اشد ضرر کو ختم کر دیا جاتا ہے۔

اور اس اصول کے تحت حضرات فقہاء نے بیشار جزئیات کا استخراج فرمایا ہے' اس کے متعلق دو جزئیہ بطور نظیر ہم یہاں پر پیش

کر رہے ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر جھوٹ سے دور رہنے کا حکم فرمایا ہے جیسا کہ سورہ حج کی اس آیت کریمہ سے واضح ہوتا ہے:

"**واجتنبوا قول الزور**"(۸۳) جھوٹی باتوں سے بچتے رہو۔

اس آیت کریمہ سے جھوٹ کا قطعی حرام ہونا واضح ہو گیا لہٰذا جھوٹ بولنا بہت بڑا مفسدہ ہوگا' اور دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر قطعی طور پر اس حکم کی بھی تاکید فرمائی ہے کہ جب مسلمانوں کے دو فریق میں لڑائی جھگڑا اور فتنہ کا اندیشہ ہو تو ان کے درمیان صلح کروا دیا کریں' اس کو اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و ان طائفتان من المومنین اقتتلوا فاصلحوا بینھما۔ (۸۴)

اور اگر دو فریق مسلمانوں کے آپس میں لڑ پڑیں تو ان میں ملاپ کرا دو۔

دوسری آیت میں ارشاد فرمایا:

انما المومنون اخوۃ فاصلحوا بین اخویکم (۸۵)

مسلمان تو سب بھائی ہیں اس لئے اپنے دو بھائیوں میں اصلاح کر دیا کرو۔

تیسری جگہ ارشاد فرمایا:

فاتقوا اللہ و اصلحوا ذات بینکم (۸۶)

اللہ سے ڈرو اور اپنے باہمی تعلقات کی اصلاح کرو۔

ان تینوں آیات کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے دو فریق کے درمیان صلح کرنے کا حکم فرمایا ہے' اور آیت زور میں جھوٹ سے دور رہنے کا حکم فرمایا ہے' لہٰذا جھوٹ بولنا بھی مفسدہ ہوگا اور دونوں فریق کے درمیان صلح کرنے کی قدرت ہوتے ہوئے صلح نہ کرنا بھی مفسدہ ہے لیکن صلح نہ کرنے کا مفسدہ جھوٹ کے مفسدہ سے بڑھا ہوا ہے اس لئے دو فریق کے درمیان صلح کی مصلحت کی رعایت کے پیش نظر اگر جھوٹ کی ضرورت پیش آجائے تو جھوٹ بولنا جائز ہو جائے گا۔

اسی کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

الکذب مفسدۃ محرمۃ و ھی متی تضمن جلب مصلحۃ تربو علیہ جاز کالکذب للاصلاح بین الناس و علی الزوجۃ لاصلاحھا و ھذا النوع راجع الی ارتکاب اخف المفسدتین فی الحقیقۃ عامۃ کانت او خاصۃ (۸۷)

جھوٹ مفسدہ محرمہ ہے اور جب وہ ایسی مصلحت پر شامل ہو جائے جو جھوٹ سے بڑھا ہوا ہو تو ایسی صورت میں وہ جائز ہو جاتا ہے' مثلاً لوگوں کے مابین اصلاح کرنے کی غرض سے' اسی طرح بیوی کی اصلاح کی وجہ سے (تو جائز ہے) اور یہ قسم درحقیقت دو مفسدوں میں سے اخف کے ارتکاب کی طرف راجع ہے خواہ عام ہو یا خاص۔

۲۔ نماز کے اندر ستر عورت شرط ہے اور اس کا حکم قرآن سے ثابت ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

یا بنی ادم خذوا زینتکم عند کل مسجد (۸۸)

اے اولاد آدم تم مسجد کی ہر حاضری کے وقت (نماز کے لئے ہو یا طواف کے لئے) اپنا لباس پہن لیا کرو۔

اور اسی طرح نماز کے لئے استقبال قبلہ شرط ہے اس کو اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

فول وجھک شطر المسجد الحرام (۸۹)

اب سے اپنا چہرہ نماز میں مسجد حرام کی طرف کیا کیجئے۔

اور اسی طرح نماز کے لئے طہارت ثیاب بھی شرط ہے' اس کو اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و ثیابک فطھر (۹۰)

اپنے کپڑے کو پاک رکھئے۔

اسی طرح نماز کے لئے وضو بھی شرط ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آیت وضو میں ارشاد فرمایا ہے:

یا ایھا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم (۹۱)

اے ایمان والو! جب تم نماز کو اٹھنے لگو تو اپنے چہروں کو دھوؤ۔

اور دوسری طرف نماز کو اپنے وقت میں پابندی کے ساتھ پڑھنے کا حکم فرمایا ہے: جس کو اللہ تعالیٰ نے جگہ جگہ "**و اقیموا الصلوۃ**" کے الفاظ سے ارشاد فرمایا ہے لہذا ستر عورت' استقبال قبلہ' اور طہارت کے بغیر نماز پڑھنا ایک مفسدہ ہے اور نماز کو اپنے وقت میں نہ پڑھنا دوسرا مفسدہ ہے اور ترک صلوۃ کا مفسدہ ترک شرائط کے مفسدہ سے بڑھا ہوا ہے' اس لئے ترک صلوۃ کے مفسدہ کی رعایت کرتے ہوئے ترک شرائط کے مفسدہ کو برداشت کرلیا جائے گا اور مذکورہ شرائط میں سے کسی شرط کے فوت ہو جانے کی حالت میں بھی نماز پڑھنے کا حکم ہوگا' اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و قد تراعی المصلحۃ لغلبتھا علی المفسدۃ فمن ذلک الصلوۃ مع اختلال شرط من شروطھا من الطھارۃ و الستر و الاستقبال فان فی کل ذلک مفسدۃ لمافیہ من الاخلال بجلال اللہ تعالی فی ان لا یناجی الا علی اکمل الاحوال و متی تعذر علیہ شیئی من ذلک جازت الصلوۃ بدونہ تقدیما لمصلحۃ الصلوۃ علی ھذہ المفسدۃ (۹۲)

اور کبھی مفسدہ کے مقابلہ میں غلبہ مصلحت کی رعایت کی جاتی ہے' چنانچہ اسی قبیل سے وہ نماز ہے جو اپنی شرائط' مثلاً طہارت' ستر عورت' استقبال قبلہ میں سے کسی شرط کے خلل (مفقود) ہونے کے ساتھ پڑھی جائے تو اس میں عظمت خداوندی میں کوتاہی پیدا ہو جانے کی وجہ سے مفسدہ موجود ہے کیونکہ اللہ سے سرگوشی اور مناجاۃ حالت کمال میں کی جاتی ہے' مگر جب ان شرائط میں سے کسی شرط کی ادائیگی متعذر ہو جائے تو اس شرط کے بغیر نماز جائز ہو جاتی ہے' اس شرط کے فوت ہو جانے کے مفسدہ پر مصلحت صلوۃ کو ترجیح دینے اور مقدم رکھنے کے لئے۔

اصول(٦) رکن اصلی اور رکن زائد:

مامور بہ جو قطعی فرض ہوتا ہے اس کے ارکان دو قسم کے ہوتے ہیں ا۔ رکن اصلی ' ۲۔ رکن زائد

رکن اصلی:

کسی شی کے رکن اصلی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس رکن کے بغیر شی کا وجود ممکن نہیں ہوتا ہے 'لہذا اگر رکن اصلی پر قدرت نہ ہو تو ضرورت ، معنی اضطرار کی وجہ سے دلیل قطعی سے ثابت شدہ فرض بھی ساقط ہو جاتا ہے 'اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

الرکن الاصلی ملا یسقط الا بضرورة (٩٣)

جیسا کہ نماز کے اندر رکوع اور سجدہ فی الجملہ ان کا وجود صحت صلوۃ کے لئے ہر حال میں لازم ہے 'اگر اپنی ہیئت پر نہ ہو سکے تو کم از کم اشارہ سے رکوع سجدہ ادا کرلینا لازم ہوتا ہے 'اور اگر اشارہ کی بھی صلاحیت نہ رہے تو شی کی فرضیت ہی ساقط ہو جاتی ہے 'لہذا رکن اصلی کے ساقط ہونے سے اصل شی کا بھی ساقط ہونا لازمی آئے گا اور ضرورت ، معنی اضطرار کی وجہ سے اصل فرضیت جو دلیل قطعی سے ثابت ہے ساقط ہو جاتی ہے 'صاحب نور الابصار نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و ان تعذر الایماء براسه سقط القضاء عنه (٩٤)

اور اگر سر سے اشارہ کرنا متعذر ہو جائے تو اس سے قضا ساقط ہو جائے گی۔

اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

و اعلم ان الشیئ قد یجعل رکنا بسبب یشبه المنهب الطبیعی و قد یجعل بسبب طاری فالاول ان تکون الطاعه لاتقوم ولا تفید فائدتها الا به کالرکوع والسجود فی الصلوة والامساک عن الاکل والشرب والجماع فی الصوم۔ (٩٥)

اور تم جان لو کہ یقیناً بہت سی چیزیں کسی ایسی سبب کی وجہ سے رکن قرار پاتی ہیں جو طبعی طریقہ کے مشابہ ہوتی ہیں اور کبھی سبب عارضی کی وجہ سے رکن قرار پاتی ہیں تو پہلی قسم اس رکن کو کہا جاتا ہے جس کے بغیر عبادت کا قیام اور فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا 'مثلاً نماز میں رکوع اور سجود ہے اور روزہ میں کھانے پینے اور جماع سے رکے رہنا ہے۔

اب اس تفصیل سے واضح ہو چکا ہے کہ رکن اصلی اضطراری ضرورت کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے مگر ضرورت ، معنی حاجت کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا۔

رکن زائد:

کسی شی کے رکن زائد کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی عذر کی وجہ سے اگر ادا نہ کر سکے تو وہ رکن ساقط ہو جاتا ہے اور اصلی شی اپنی جگہ صحیح ہو کر باقی رہ جاتی ہے' حضرات فقہاء نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

ان الرکن الزائد و ما یسقط فی بعض صور من غیر تحقق ضرورۃ (۹۱)

رکن زائد وہ ہے جو **تحقق** ضرورت کے بغیر بعض صورتوں میں ساقط ہو جائے۔

مثال کے طور پر نماز میں قیام' قراءت' یہ سب ارکان زوائد ہیں' ان کا حکم اگرچہ نص قرآنی سے ثابت ہے مگر ان کے مفہوم میں تاویل کی گنجائش ہونے کی وجہ سے رکن اصلی نہیں ہے بلکہ رکن زائد ہی ہوں گے' کیونکہ قرآن کریم سے جب کسی امر کی فرضیت ثابت ہوتی ہے پھر حدیث غیر متواتر سے اس کی تخصیص کی جاتی ہے تو اس کی قطعیت میں کمی ہو کر اس میں ظنیت آجاتی ہے' اس لئے بجائے رکن اصلی کے رکن زائد بن جاتا ہے اور رکن زائد کبھی فرائض میں اضطراری ضرورت کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے' اور نوافل میں بلا ضرورت اور بلا عذر ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ نماز میں قیام کا حکم ہے' اور کبھی رکنیت کا فریضہ بدل اور ضامن کی طرف منتقل ہو جاتا ہے' جیسا کہ جماعت کی نماز میں مقتدی سے فریضہ قراءت امام کے ذمہ میں منتقل ہو جاتا ہے **"من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ"** (۹۲)

حاجت کی مثالیں اور مواقع استعمال:

اس مقام پر اکثر مغالطہ ہوتا ہے کہ جب کسی کو حاجت کے درجہ کی ضرورت اور مشقت پیش آجاتی تو **"الضرورات تبیح المحظورات"** کے اصول بتلا کر قطعی حرام چیز کو جائز اور مباح قرار دیا جاتا ہے' ماقبل کی تفصیلات سے واضح ہو چکا ہے کہ اضطراری ضرورت کے بغیر قطعی حرام امر کو مباح قرار دینا جائز نہیں ہے ہاں البتہ صرف کراہت تحریمی یا اس سے نیچے کے درجات کے امور کو مباح قرار دینے کی گنجائش ہو جاتی ہے' اس کو ہم سات مثالوں سے واضح کریں گے۔

(۱) ریشم کا حکم:

حریر اور ریشم کا پہننا مرد کے لئے ناجائز اور ممنوع ہے اور دلیل ظنی یعنی حدیث شریف سے اس کی ممانعت ثابت ہے' اور دلیل ظنی سے جس کی حرمت یا ممانعت ثابت ہوتی ہے اس سے کراہت تحریمی کا ثبوت ہوتا ہے قطعی حرام کا ثبوت اس سے نہیں ہوتا ہے اور ماقبل سے معلوم ہو گیا تھا کہ ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے کراہت تحریمی کی حرمت و ممانعت ساقط ہو جاتی ہے' مثال کے طور پر خارش اور کھجلی کی وجہ سے نہ جان کا خطرہ ہوتا ہے اور نہ ہی اعضاء کی ہلاکت کا' البتہ صرف پریشانی اور مشقت سے دوچار ہونا پڑتا ہے مگر اس سے حفاظت کے لئے حریر اور ریشم کا استعمال مرد کے لئے جائز اور مباح ہو جائے گا' اس کو حدیث شریف میں ان الفاظ سے نقل

فرمایا گیا ہے:

عن انس ان الزبیر و عبدالرحمن بن عوف شکوا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم القمل فرخص لھما فی قمیص الحریر فی غزاۃ لھما (۹۸)

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ حضرت زبیر اور عبدالرحمن بن عوفؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت جوں کی شکایت کی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں حضرات کو اپنے غزوہ میں ریشمی قمیص پہننے کی اجازت مرحمت فرمائی۔

فلا بأس لہ لان ذلک دواء کما اباح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للزبیر بن العوام و عبدالرحمن بن عوف لبس الحریر من الحکۃ التی کانت بھما کذلک عصائب الحریر ان کانت علاجا للجرح (۹۹) و ان لم یکن علاجا (الی قولہ) فھی مکروھۃ (۱۰۰)

و انما یکرہ الملبس اذا لم تقع الحاجۃ فی لبس فلو کان بہ جرب او حکۃ کثیرا ولا یجد غیرہ لا یکرہ لبسہ (۱۰۱)

چنانچہ اس کے استعمال میں کوئی حرج کی بات نہیں کیونکہ یہ دواء تھا جس طرح سے زبیر بن عوام اور عبدالرحمن بن عوف کھجلی کے مرض میں مبتلا ہوگئے تھے تو نبی کریمؐ نے ان دونوں حضرات کو ریشمی کپڑے استعمال کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی تھی' اسی طرح ریشمی کپڑا سے علاج کے طریقہ پر پٹی وغیرہ باندھنا بھی جائز و درست ہے۔ لیکن اگر بلا علاج وغیرہ کے استعمال کرے تو یہ مکروہ ہوگا۔

اور یقیناً ریشمی لباس بغیر کسی ضرورت کے مکروہ ہے چنانچہ اگر کسی کو کھجلی وغیرہ بہت زائد لاحق ہو اور دیگر مباح چیز اس کے دفعیہ کے لئے موجود نہ ہوں تو ایسے شخص کے لئے ریشمی کپڑا درست ہے۔

(۲) محرم کا حلق راس :

حالت احرام میں حلق راس ناجائز اور ممنوع ہے اور حلق یا قصر نہ کرنا واجب ہے' یہ حکم دلیل ظنی سے ثابت ہے لیکن اگر کسی کے سر میں جوں پڑ جائے تو ہلاکت کا خطرہ نہیں مگر حاجت کے درجہ کی مشقت ہے اور اس قسم کی مشقت سے حفاظت کے لئے حلق راس کی اجازت ہو جاتی ہے اس لئے کہ دلیل ظنی سے ثابت ہونے کی وجہ سے حلق راس قطعی حرام نہیں ہے بلکہ حرام سے قریب کراہت تحریمی ہے' مسند امام احمد ابن حنبل' مسلم شریف' ترمذی' نسائی شریف' میں اس کو اس طرح بیان کیا گیا ہے :

عن کعب بن عجرۃ انہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاذاہ القمل فی راسہ فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحلق راسہ (۱۰۲)

حضرت کعب ابن عجرہ سے مروی ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے تو ان کے سر میں جوں نے اذیت رسانی شروع کردی تو نبی کریمؐ نے انہیں سر منڈانے کی اجازت مرحمت فرمادی۔

(۳) سونے کا استعمال :

مرد کے لئے سونے کا استعمال ناجائز اور ممنوع ہے اور یہ دلیل ظنی (حدیث) سے ثابت ہے اور جہاں سونے کے استعمال کی ممانعت کو حرام یا تحریم کے لحاظ سے بیان کیا گیا ہے وہاں پر حرام سے قریب کراہت تحریمی مراد ہے' اس لئے ضرورت ' بمعنی حاجت کی وجہ سے سونے کا استعمال مرد کے لئے بقدر ضرورت جائز ہو جائے گا' مثال کے طور پر کسی کے اعضاء میں سے کوئی عضو کٹ جائے اور اس میں پلاسٹک یا چاندی کا عضو لگوانے سے بدبو آتی ہے اور سونے سے نہیں آتی ہے تو سونے کا عضو لگوانے میں اضطراری ضرورت نہیں ہے بلکہ ضرورت ' بمعنی حاجت ہی ہو سکتی ہے مگر ممانعت دلیل سے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے ایسے حالات میں سونے کا عضو لگوانے کی گنجائش ہو جاتی ہے' جیسا کہ ترمذی' ابوداؤد' نسائی' طحاوی وغیرہ کتب میں حضرت عرفجہ بن اسعد کی ناک جنگ کلاب میں کٹ گئی تھی اور انہوں نے چاندی کی ناک لگوائی مگر اس سے بدبو آنے لگی تو حضور نے سونے کی ناک لگوانے کی اجازت مرحمت فرمائی۔

عن عرفجہ بن اسعد اصیب انفہ یوم الکلاب فی الجاھلیہ فاتخذ انفا من ورق فانتن علیہ فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یتخذ انفا من ذھب (۱۰۳)

حضرت عرفجہ ابن اسعد روایت کرتے ہیں کہ عہد جاہلیت میں جنگ کلاب کے موقع پر ان کی ناک کٹ گئی تھی' انہوں نے چاندی کی ناک بنوائی لیکن اس میں بدبو پیدا ہو گئی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی ناک بنوانے کی اجازت مرحمت فرمائی۔

(۴) ھدی کے جانور پر سوار ہونا :

ھدی کے جانور پر سوار ہونا ممنوع اور ناجائز ہے اور یہ ممانعت دلیل ظنی (حدیث) سے ثابت ہے' لہٰذا سوار ہونا قطعی حرام نہ ہو گا بلکہ کراہت تحریمی ہی ہو سکتی ہے' لہٰذا پیدل چلنے میں اگر مشقت پیش آجائے جو کہ ضرورت ' بمعنی حاجت کے درجہ میں ہے تو اس کی وجہ سے سوار ہو جانے کی اجازت ہو جائے گی' اس کو حدیث شریف میں ان الفاظ سے ارشاد فرمایا گیا :

عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رای رجلا یسوق بدنہ و قد جھدہ المشی قال ارکبھا قال انھا بدنہ قال ارکبھا و ان کانت بدنہ (۱۰۴)

حضرت انس روایت کرتے ہیں کہ نبی کریمؐ نے ایک شخص کو اس حالت میں ھدی کا جانور لے جاتے ہوئے دیکھا کہ وہ شخص پیادہ چلنے کی وجہ سے بالکل تھک چکا تھا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اس پر سوار ہو جاؤ تو اس شخص نے جواب دیا (حضرت) یہ ھدی کا جانور ہے (حضرت انس نے دوبارہ) فرمایا کہ اگرچہ یہ ھدی کا جانور ہے اس پر سوار ہو جاؤ۔

ان ھذا حکم الھدی من طریق الاثر لا ترکب للضرورات و تترک لارتفاع الضرورات الخ (۱۰۵)

یقیناً بطریقہ نظر ھدی کے اس حکم سے یہ پتہ چلا کہ ضرورت کے وقت سوار ہوا جا سکتا ہے اور ضرورت کے ختم ہو جانے سے چھوڑ دیا جائے گا (یعنی سواری کو کام میں نہیں لایا جائے گا)۔

(۵)۔ تصویر کا حکم :

حدیث دوم "اشد الناس عذابا یوم القیامۃ المصورون" (۱۰۶) اس کے بارے میں حضرت مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ نے یہ ثابت فرمایا کہ یہ حدیث شریف تواتر اسانید سے ثابت ہے اور انہوں نے تصویر سے متعلق اکتیس (۳۱) روایات نقل فرمائی ہیں جن میں سے بیس (۲۰) روایات تصویر کشی کی حرمت سے متعلق ہیں' لہٰذا اگر اس حدیث شریف کے متواتر ہونے کی بات ثابت ہو جاتی ہے تو یہ حدیث شریف قطعی الثبوت ہوگی۔

اب اس کی دلالت سے متعلق بات ہے اور حضرت مفتی صاحب قدس سرہ کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی دلالت اور مفہوم بھی قطعی ہے' تو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تصویر کشی مطلقاً حرام ہوگی' لہٰذا اس کی اباحت کے لئے اضطراری ضرورت کا ثبوت بھی لازم ہوگا اس کے بعد محض حاجت کی وجہ سے تصویر بنانا یا بنوانا ہرگز جائز نہیں ہوگا' اور حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نے جواہر الفقہ میں اسی کو ثابت فرمایا ہے (۱۰۷) اب اس حدیث شریف کے مضمون کے بارے میں کچھ تفصیل کی ضرورت ہے کہ حدیث تصویر کے اندر جانوروں کا وہ مجسمہ جو ہاتھ اوزار سے بنایا جاتا ہے اس کے مراد ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے بلکہ تمام امت کا اتفاق اس بات پر ہے کہ حدیث تصویر کے ذریعہ سے ایسے مجسموں کی حرمت متعین ہے' لہٰذا جانوروں کے [illegible] کے متعلق حدیث شریف قطعی الدلالت ثابت کرنے کی کوشش فرمائی ہے اس سے مراد اگر یہی تصویر اور مجسمہ ہے تو اس کی حرمت کے قطعی ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے' لیکن کیمرے کی تصویر کے بارے میں علماء عرب حدیث شریف میں تاویل کرتے ہیں کہ حدیث تصویر میں کیمرہ کی تصویر مراد نہیں' اور جس میں تاویل کی گنجائش ہوتی ہے وہ اگرچہ قطعی الثبوت ہو مگر اس کی دلالت ظنی ہونے کی وجہ سے اس سے حرمت قطعی کا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ حرام سے قریب کراہت تحریمی کا ثبوت ہوتا ہے اور کراہت تحریمی ضرورت یعنی حاجت کی وجہ سے مباح ہو جاتی ہے' لہٰذا ایسی صورت میں اسکولوں' کالجوں' کمپنیوں' فرموں' سرکاری محکموں اور مدارس کے افراد کے لئے شناختی کارڈ وغیرہ کے لئے بھی تصویر کھنچوانا جائز اور مباح ہو جائے گا' اور اس کی تفصیل صفحہ ۸۷ میں آیت ربوا کی بحث کے تحت موجود ہے۔

(۶) ران ستر عورت ہے :

ران ستر عورت کے دائرہ میں داخل ہے اور کشف عورت کی ممانعت دلیل ظنی یعنی حدیث غیر متواتر سے ثابت ہے۔

عن علی قال قال لی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تبرز فخذک ولا تنظر لفخذ حی و لا میت (۱۰۸)

حضرت علی سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے کہا تھا کہ تم اپنے ران کو مت کھولو اور مردہ زندہ کسی کے بھی ران کو مت دیکھو۔

اس لئے کشف عورت کی ممانعت کے لئے کتب فقہ میں لفظ حرام یا تحریم جو استعمال ہوتا ہے اس سے مراد حرام سے قریب کراہت

تحریمی ہے اور ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے کراہت تحریمی کی حرمت ساقط ہوکر مباح ہو جاتی ہے' لہٰذا طبیب ڈاکٹر کے لئے بقدر ضرورت ستر میں سے مقام مرض کو دیکھنا جائز اور مباح ہوگا' اور اسی طرح اجنبیہ عورت کے ستر میں سے بھی بقدر ضرورت دیکھنا جائز ہوگا' اسی کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

والطبیب انما ینظر من العورة بقدر الحاجہ (۱۰۹)

اور معالج ستر بقدر ضرورت دیکھ سکتا ہے۔

(۷) رشوت کا حکم :

رشوت کی ممانعت دلیل ظنی حدیث غیر متواتر سے ثابت ہے کہ رشوت دینے والے اور لینے والے دونوں پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی ہے' لہٰذا یہ ممانعت قطعی حرام کے دائرہ میں داخل نہ ہوگی' البتہ حرام سے قریب کراہت تحریمی کے دائرہ میں داخل ہوجائے گی اور ایسی حرمت ضرورت بمعنی حاجت کی وجہ سے ساقط ہوکر مباح ہو جاتی ہے' اور حدیث پاک میں اس کو ان الفاظ سے بیان فرمایا گیا ہے :

لعن اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الراشی والمرتشی (۱۱۰)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رشوت دینے والے اور لینے والے دونوں پر لعنت فرمائی ہے۔

اس حدیث شریف سے واضح ہو چکا کہ رشوت دینا لینا دونوں ناجائز ہیں' اور لینے والے کے حق میں ہمیشہ ہر حال میں ناجائز ہی رہے گی اس کے لئے رشوت لینے میں کوئی عذر شدید درپیش نہیں ہے' ہاں البتہ دینے والے کے حق میں دفع ظلم کی وجہ سے رشوت دے کر ظلم کی مدافعت کرلینا جائز ہے' اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

دفع المال للسلطان الجائر لدفع الظلم عن نفسه و ماله ولا ستخراج حق له لیس برشوة فی حق الدافع (۱۱۱)

اپنی جان و مال سے دفع ظلم اور اپنے حق کی وصولیابی کی غرض سے ظالم بادشاہ کو مال دینا دینے والے کے حق میں رشوت نہیں ہے۔

اس تفصیل سے یہ اصول سمجھ میں آجاتا ہے کہ رشوت دینا دو طرح سے ہو سکتا ہے: (۱) جلب منفعت اور حصول منافع کے لئے (۲) دفع مضرت اور دفع ظلم کے لئے' اور چونکہ جلب منفعت میں ایسی ضرورت درپیش نہیں ہوتی جس کی وجہ سے سخت مشقت اٹھانی پڑے اور دفع مضرت میں ایسی ضرورت درپیش ہوتی ہے جس کی وجہ سے سخت مشقت کا شکار ہونا پڑتا ہے' اس لئے دفع ضرر اور دفع ظلم کے لئے رشوت دینا جائز ہے مگر جلب منفعت کے لئے دینا جائز نہیں ہے' اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

المفاسد اولی من جلب المصالح فاذا تعارضت مفسدة و مصلحة قدم دفع المفسد غالبا (۱۱۲)

مفاسد کی رعایت جلب مصالح کے مقابلہ میں اولی ہوتی ہے اور جب مفسدہ اور مصلحت میں تعارض ہو تو اکثر دفع مفسدہ کو ترجیح

دی جاتی ہے۔

عموم بلوی :

عموم بلوی سے متعلق ہمیں تین باتیں عرض کرنی ہیں (۱) عموم بلوی کی تعریف (۲) عموم بلوی کا حکم (۳) عموم بلوی کی مثالیں۔

عموم بلوی کی تعریف :

عموم بلوی کی حقیقت یہ ہے کہ کوئی امر لوگوں کے درمیان معلومات یا معمولات کے اعتبار سے مشہور اور شائع و ذائع ہو جائے اور لوگ اس امر کے اختیار کرنے میں مجبور ہو جائیں' اور اسی وجہ سے حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر لوگوں کے درمیان کوئی امر متعارف اور معمول بہا ہو جائے اور اس امر کے اختیار کرنے میں عام لوگ مبتلا ہو جائیں تو ایسی صورت میں اگر کوئی خبر واحد اس امر کے خلاف وارد ہو جائے تو عموم بلوی کے مقابلہ میں حدیث کو معمول بہا قرار نہیں دیا جائے گا بلکہ عام لوگوں کے مبتلا ہونے کی وجہ سے وہ امر موجب رخصت قرار پائے گا' اس کو صاحب لغۃ الفقہاء نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے :

عموم البلوی شیوع الامر وانتشاره علما و عملا مع الاضطرار الیہ و منہ قول الحنفیہ حدیث الاحاد لا یعمل بہ فیما تعم بہ البلوی (وقولہ) عموم البلوی موجب للرخصہ (۱۱۳)

عموم بلوی نام ہے کسی امر کے لوگوں کے مابین علمی یا عملی اعتبار سے اس طرح شائع اور ذائع ہو جانے کا کہ لوگ اس کے اختیار کرنے پر مجبور ہوں اور اسی سے حنفیہ کا قول ہے کہ خبر واحد پر ان چیزوں میں عمل نہیں کیا جائے گا جس میں عموم بلوی ہو اور عموم بلوی رخصت کو ثابت کرنے والا ہے۔

اور دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ عموم بلوی کا مطلب یہ ہے کہ کوئی امر ممنوع لوگوں کے درمیان اس طرح عام ہو جائے کہ اس سے اپنے آپ کی حفاظت اور کنارہ کشی اختیار کرنا آدمی کے لئے بہت مشکل اور دشوار کن ہو جائے۔

عموم البلوی شیوع المحظور شیوعا یعسر علی المکلف معہ تحاشیہ (۱۱۴)

عموم بلوی نام ہے ممنوعات کے اس طرح شائع ذائع ہو جانے کا کہ اس کے عدم استعمال سے مکلف دشواری پریشانی میں مبتلا ہو جائے۔

عموم بلوی کا حکم :

عموم بلوی کا شرعی حکم یہی ہے کہ جب کوئی امر محظور امت کے درمیان عام ہو جائے اور اس امر سے بچنا دشوار گذار ہو جائے اور اکثر و بیشتر لوگ اس امر میں مبتلا ہو جائیں تو ایسی صورت میں اس میں تخفیف آجاتی ہے' حضرات فقہاء نے اس کو اس طرح واضح فرمایا

ہے کہ جب کوئی امر اپنی اصل کے اعتبار سے حرام ہو تو عموم بلوی کی وجہ سے اس کی حرمت ساقط ہو جاتی ہے اور حکم میں تخفیف ہو کر کبھی کراہت تنزیہی کے درجہ میں آجاتی ہے' جیسا کہ بلی اقسام درندہ میں داخل ہونے کی وجہ سے اس کا گوشت اور لعاب دونوں نجس اور حرمت کے دائرہ میں داخل ہیں مگر بلی کے جھوٹے سے حفاظت مشکل ہو جانے کی وجہ سے حکم میں تخفیف ہو کر سور ھرہ کراہت تنزیہی کے درجہ میں اتر جاتا ہے' اور کبھی عموم بلوی کی وجہ سے کراہت تنزیہی بھی باقی نہیں رہتی ہے بلکہ بلا کراہت جائز اور مباح ہو جاتا ہے جو آئندہ آنے والی مثالوں سے واضح ہو جائے گا' اور اگر اصل کے اعتبار سے وہ امر ممنوع اور حرمت کے دائرہ میں داخل ہے اور عام لوگ اس امر کے اختیار کرنے میں مبتلا اور مجبور نہیں ہیں تو ایسی صورت میں اس کے حکم میں تخفیف نہیں ہوتی ہے اور اس کی مخالفت اپنی جگہ بحالہ باقی رہتی ہے' جیسا کہ لحم حمار کہ اس کے کھانے میں عام لوگ مبتلا نہیں ہیں اس لئے اس کی ممانعت اپنی جگہ بعینہ باقی رہے گی' اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل کیا فرمایا ہے :

و ان كان الاصل فيه الحرمه فان سقطت بعموم البلوى فتنزيه كسور الهرة والا فتحريم كلحم الحمار (١١٥)

اور اگر اصل کے اعتبار سے اس میں حرمت موجود ہو تو عموم بلوی کی وجہ سے ساقط ہو کر کراہت تنزیہی کے درجہ میں آجاتی ہے' جیسے بلی کا جھوٹا' اور اگر عموم بلوی نہ ہو تو علی حالہ باقی رہتا ہے' جیسے گدھے کا گوشت۔

اور عموم بلوی کی وجہ سے امر محظور کو اختیار کرنے میں اگر کوئی خبر واحد معارض ہو جائے تو خبر واحد کو معمول بہا قرار نہ دے کر ابتلائے عام کی وجہ سے امر محظور کو اختیار کرنے کی اجازت ہو جاتی ہے اور عموم بلوی موجب رخصت ہو جاتا ہے' اس کو صاحب نخبۃ الفقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

و منه قول الحنفيه حديث الاحاد و لم يعمل به فيما تعم به البلوى و قولهم عموم البلوى موجب للرخصه (١١٦)

اور اسی سے حنفیہ کا قول کہ احادیث پر عموم بلوی کے مقام میں عمل نہیں کیا جائے گا اور ان کا قول عموم بلوی موجب رخصت ہے۔

عموم بلوی کی وضاحتی مثالیں :

مسائل عموم بلوی کو واضح کرنے کے لئے ہم یہاں بطور نظیر سات مثالیں پیش کرتے ہیں :

۱۔ غسالہ میت :

میت کا غسالہ اپنی جگہ ناپاک ہے مگر میت کو غسل دینے والے پر غسالہ میت کی چھینٹیں پڑ جاتی ہیں اس کی وجہ سے غسل دینے والے کا بدن اور کپڑے عموم بلوی کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوں گے' اس کو حضرات فقہاء نے ان الفاظ میں نقل فرمایا ہے :

و ما ترشش على الغاسل من غساله الميت مما لا يمكنه الامتناع عنه مادام في علاجه لا ينجسه لعموم البلوى (١١٧)

اور غسالہ میت سے غسل دینے والے پر جو چھینٹیں آپڑتی ہیں اس سے احتراز ممکن نہیں' چنانچہ جب تک وہ غسل وغیرہ دینے

میں مشغول رہے گا اس کی چھینٹیں عموم بلوی کی وجہ سے ناپاکی کا باعث نہیں بن سکتیں۔

۲- گوبر کی راکھ :

گوبر اور انسان کی گندگی نجس ہے' وہ اگر جل کر راکھ ہو جائے تو اس کو پاک قرار دیا جاتا ہے اُس لئے کہ عام لوگوں میں گوبر کے اوپلے سے روٹی بنانے کا رواج ہے اور عامۃ المسلمین اس میں مبتلا ہیں' اور گوبر کی راکھ روٹی میں لگ جاتی ہے' اگر اس کو ناپاک قرار دیا جائے گا تو لوگ سخت مشقت میں مبتلا ہو جائیں گے اس لئے آگ کو عموم بلوی کی وجہ سے گوبر وغیرہ کے لئے آلہ طہارت قرار دیا گیا ہے' اس کو فقہاء نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

و من ذلک قولنا بان النار مطھرۃ للروث والعذرۃ فقلنا بطھارۃ رمادھا تیسیرا (۱۱۸)

اور اسی قبیل سے ہے ہمارا قول آخر گوبر اور گندگی کے لئے سبب طہارت ہے' چنانچہ ہم اس کی راکھ پر بغرض آسانی طہارت کا حکم لگاتے ہیں۔

۳- پیشاب کی چھینٹیں :

پیشاب کا ایک ایک قطرہ نجس و ناپاک ہے لیکن پیشاب کرتے وقت بسا اوقات بدن اور کپڑے پر سوئی کی نوک کی طرح چھینٹیں پڑ جاتی ہیں اور اس سے بچنا بہت مشکل ہے اس لئے شریعت نے عام لوگوں کی ابتلاء کی وجہ سے اس کو معفو عنہ قرار دیا ہے' اس کو علامہ ابن نجیم مصری نے ان الفاظ سے نقل کیا فرمایا ہے :

و بول ترشش علی الثوب قدر رؤوس الابر (۱۱۹)

سوئی کے ناکہ کے بقدر کپڑے پر پیشاب کی چھینٹیں پڑ جائیں تو وہ معاف ہے۔

اور صاحب نور الایضاح و صاحب مراقی نے اس کو ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

و علی رشاش بول و لو مغلظا کرؤوس الابر و لو محل ادخال الخیط للضرورۃ (۱۲۰)

اور پیشاب کی چھینٹیں اگرچہ وہ مغلظ ہو سوئی کے ناکہ کے برابر معاف ہے اور اگر سوئی میں دھاگہ داخل کرنے کے مقام کے بقدر ہو تو وہ بھی ضرورت کی وجہ سے معاف ہے۔

اور صاحب ہدایہ اس کو ان الفاظ سے نقل فرماتے ہیں :

فان انتضح علیہ البول مثل رؤوس الابر فذلک لیس بشئی لانہ لا یستطاع الامتناع عنہ (۱۲۱)

چنانچہ اگر اس پر سوئی کے ناکہ کے بقدر پیشاب کی چھینٹیں پڑ جائے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ اس سے محفوظ رہنے کی قدرت نہیں۔

۴- ناپاک چربی :

صابون وغیرہ چربیوں سے بنایا جاتا ہے لیکن اگر اس میں مردار اور غیر ماکول اللحم جانوروں کی چربی شامل کرلی جائے تو اس کی ماہیت میں تغیر ہونے کی وجہ سے حضرت امام محمد حسن شیبانی کے نزدیک پاک ہو جاتا ہے اور ابتلاء عام کی وجہ سے اس کے پاک ہونے پر فتوی دیا گیا ہے' اس کو علامہ شامی نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

جعل الدهن النجس في صابون يفتى بطهارته لانه تغير والتغير يطهر عند محمد و به يفتى للبلوى۔ (۱۴۲)

صابون میں ناپاک تیل ملا دیا جائے تو بھی اس کی طہارت کا فتوی دیا جائے گا کیونکہ اس کی ماہیت بدل گئی اور تبدیل ماہیت سے حضرت امام محمد کے نزدیک شئے پاک ہو جاتی ہے اور عموم بلوی کی وجہ سے اسی پر فتوی دیا جاتا ہے۔

۵- بیع الوفاء :

بیع کے اندر شرط فاسد مفسد عقد ہے' لہذا اس طرح بیع کرنا جائز نہیں ہو سکتا' خریدار سے کہدیا جائے کہ جتنے میں میں تیرے ہاتھ فروخت کر رہا ہوں اتنے ہی میں میں جب چاہوں گا خریدلوں گا اور تو دوسرے کے ہاتھ فروخت نہیں کر سکتا' ایسے عقد کو فقہاء کی اصطلاح میں بیع الوفاء اور بیع الامانت سے موسوم کیا جاتا ہے' یہ عقد اصول شریعت کے مطابق فاسد ہونا چاہئے مگر عام لوگوں کے ایسے معاملات میں مبتلا ہونے کی وجہ سے مصلحت عامہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے مشائخ بخارا اور مشائخ بلخ و سمرقند نے مفلسین و حاجت مندوں کی ضرورت کو پیش نظر رکھتے ہوئے بیع الوفاء کو جائز قرار دیا ہے' اس کو علامہ ابن نجیم مصری نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

و من هذا القبيل بيع الامانة المسمى بيع الوفاء جوزه مشائخ بلخ و بخارا توسعة (۱۴۳)

اور اسی قبیل سے امانت کی بیع ہے جس کو بیع الوفاء سے پکارا جاتا ہے' مشائخ بلخ و بخارا نے وسعت فراہم کرتے ہوئے جائز قرار دیا ہے۔

۶- استنجاء بالحجر :

پتھر سے استنجاء کرنے سے نجاست بالکلیہ زائل نہیں ہوتی ہے' اس لئے استنجاء بالاحجار اصولاً جائز نہیں ہونا چاہئے' اسی وجہ سے جس نے بھی استنجاء بالاحجار کیا ہے وہ اگر پانی میں اتر جائے اور مقام استنجاء پانی میں لگ جائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے' مگر ابتلاء عام کی وجہ سے استنجاء بالاحجار کو بلاکراہت جائز قرار دیا گیا ہے اور نجاست کا جو حصہ مقام پر باقی رہ جاتا ہے اس کو معفو عنہ قرار دیا جاتا ہے' اس کو علامہ ابن نجیم مصری نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے :

مشروعية الاستنجاء بالحجر مع انه ليس بمزيل حتى لو نزل المستنجي به في ماء نجسه (۱۴۴)

پتھروں سے استنجاء کرنے کی مشروعیت بھی اسی قبیل سے ہے باوجودیکہ ازالہ نجاست کی اس میں بالکلیہ صلاحیت نہیں یہاں تک کہ اگر پتھروں سے استنجاء کرنے والا پانی میں اتر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا۔

۷۔ ترنجاست سے جوتے کی پاکی :

ترنجاست اگر جوتے یا چمڑے کے موزہ پر لگ جائے تو جمہور کے نزدیک زمین پر رگڑنے سے پاک نہیں ہوگا' اس لئے کہ نجاست زمین پر رگڑ دینے سے اور زیادہ پھیل جاتی ہے جس کی وجہ سے جوتے وغیرہ اور زیادہ ملوث ہو جائیں گے' لیکن حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک جوتا پاک ہو جاتا ہے' صاحب ہدایہ اس کو ان الفاظ میں نقل فرماتے ہیں :

و فی الرطب لا یجوز حتی یغسلہ لان المسح بالارض یکثرہ ولا یطھرہ و عن ابی یوسف انہ اذا مسحہ بالارض حتی لم یبق اثر النجاسہ یطھر لعموم البلوی (۱۲۵)

ترنجاست کو صرف رگڑ دینا جائز نہیں جب تک کہ اس کو دھونہ لیا جائے کیونکہ زمین پر رگڑنے سے نجاست اور بڑھ جاتی ہے اس کو پاک نہیں کرتی' اور حضرت امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب اس کو زمین میں اس طور سے رگڑ دیا جائے کہ نجاست کا اثر اس میں باقی نہ رہے تو عموم بلوی کی وجہ سے وہ پاک ہو جائے گا۔

صاحب فتح القدیر اور صاحب عنایہ اور علامہ شامی نقل فرماتے ہیں کہ عموم بلوی اور ابتلائے عام کی وجہ سے حضرت امام ابو یوسف کے قول پر فتوی ہے اور جمہور مشائخ کا اتفاق بھی اسی پر ہے۔

و علی قول ابی یوسف اکثر المشائخ و ھو الاصح المختار و علیہ الفتوی لعموم البلوی۔ (۱۲۶)

اور حضرت امام ابو یوسف کے قول کو اکثر مشائخ نے اختیار کیا ہے اور یہی قول عموم بلوی کی وجہ سے زیادہ صحیح اور مفتی بہ ہے۔

عرف اور عموم بلوی کا ضرورت سے کیا تعلق؟

یہ جو سوال کیا جاتا ہے کہ عرف اور عموم بلوی کا ضرورت سے کیا تعلق ہے' میرے نزدیک یہ سوال ہی قابل ترمیم ہے کیونکہ سوال سے معلوم ہوتا ہے کہ عرف اور عموم بلوی دونوں ایک چیز ہے اس کو ضرورت سے مقابلہ کیا جارہا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے' کیونکہ عرف الگ چیز ہے اور عموم بلوی الگ سے دوسری چیز ہے کیونکہ بہت سے امور ایسے ہیں جو عموم بلوی کے دائرہ میں تو آتے ہیں مگر عرف کے دائرہ میں نہیں آتے' مثلاً طین شارع کا مسئلہ' گوبر کی راکھ کا مسئلہ' پیشاب کی چھینٹوں کا مسئلہ' غسالہ میت کا مسئلہ' ناپاک چربی سے صابن بنانے کا مسئلہ' ترنجاست سے جوتے کی پاکی کا مسئلہ' ان تمام مسائل کا تعلق عموم بلوی سے تو ہے مگر عرف سے نہیں ہے' بعض جزئیات ایسے بھی ہیں جن کا تعلق کبھی عموم بلوی اور عرف دونوں سے ہو جاتا ہے مگر بہت قلیل درجہ میں ہے' مثال کے طور پر بیع الوفاء کا

مسئلہ ہے کہ اس کا تعلق عرف سے بھی اور عموم بلوی سے بھی ہے' اسی طریقہ سے نسج الحائک کی اجرت اور پولیوں کو کاشتکار کی کھیتی کی کٹائی کی اجرت میں دینے کا مسئلہ' یہ چند مسائل ایسے ہیں جن کا تعلق عموم بلوی اور عرف دونوں سے ہوسکتے ہیں' ہاں البتہ یہ سوال درست ہے کہ عرف اور عموم بلوی دونوں الگ الگ مستقل اصول ہیں یا ضرورت کے تحت داخل ہیں' اس کے بعد اب اصل سوال کا جواب یہ ہے کہ ضرورت عامہ کا تعلق عموم بلوی سے بھی ہوتا ہے اور عرف سے بھی ہوتا ہے' کیونکہ ضرورت کا معنی اور مفہوم ان دونوں کے اندر داخل ہے مگر ضرورت بمعنی اضطرار کے معنی میں نہیں ہے بلکہ ضرورت بمعنی حاجت ہی کے ہیں جو عموم بلوی کے ذیل میں پیش کئے گئے مثالوں سے واضح ہوسکتا ہے' نیز عموم بلوی تو ضرورت عامہ سے الگ ہوکر کے مستقل اصول نہیں ہے بلکہ شئی واحد ہے مگر عرف ضرورت عامہ سے الگ ہوکر ایک الگ مستقل اصول ہے جو رسم المفتی کی اس عبارت سے واضح ہوسکتا ہے :

اعلم ان اعتبار العادة والعرف رجع اليه فى مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلک اصلا فقالوا تترک الحقيقة بدلا له الا ستعمال والعادة (۱۲ ے)

معلوم ہونا چاہئے کہ عرف و عادت کا بہت سارے مسائل میں اعتبار ہوتا ہے حتی کہ اصولیین نے اس کو مستقل اصل کی حیثیت دیتے ہوئے فرمایا کہ عادت و استعمال کی وجہ سے حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔

ضرورت عامہ و ضرورت خاصہ کا فرق :

ضرورت عامہ :

ضرورت عامہ تو وہ ہے جس کے ساتھ عام لوگوں کا تعلق ہوتا ہے اور عام یا اکثر لوگ اس امر میں مبتلا ہوتے رہتے ہیں اور عام لوگوں کو اس امر سے بچنے کے لئے چارہ کار نہیں ہوتا ہے' جیسا کہ عقد مزارعت' عقد اجارہ' عقد مضاربت وغیرہ کے مسائل ہیں' ان تمام مسائل میں منافع کی جہالت کی وجہ سے اصولا جائز نہیں ہونا چاہئے لیکن ضرورت عامہ اور حاجت عامہ کی وجہ سے اس کی گنجائش دی گئی ہے۔

ضرورت خاصہ :

ضرورت خاصہ اس کو کہا جاتا ہے جس کا تعلق ہر فرد کے ساتھ نہیں ہوتا بلکہ فرد واحد یا مخصوص افراد کے ساتھ خاص ہوتا ہے' جیسا کہ محرم کا ضرورت کی بنا پر ہدی کے جانور پر سوار ہونا' اور خارش کھجلی کی وجہ سے ریشم کا کپڑا پہن لینا' اور نابالغ لڑکی یا لڑکا کا نکاح ولی ابعد کے کردینے کے بعد بوقت بلوغ خیار بلوغ کا حاصل ہوجانا' اور باندی کو آزادگی کے بعد خیار عتق کا حاصل ہوجانا' اور غیر کفو میں بالغ لڑکی کے نکاح کرنے سے اولیاء کو حق تفریق حاصل ہوجانا وغیرہ' ان سب مسائل کا تعلق ضرورت خاصہ سے ہے ضرورت عامہ سے نہیں۔

حوالہ جات

(۱) نخبۃ الفقہاء صفحہ ۲۸۳' (۲) القاموس الفقہی صفحہ ۲۲۳' (۳) قواعد الفقہ صفحہ ۳۵۸' (۴) حموی علی حاشیۃ الاشباہ مطبع دیوبند۔ ۱؍۱۳۰' حموی علی حاشیۃ الاشباہ مطبع کراچی۔ ۱؍۱۱۹' (۵) تفسیر اضواء البیان۔ ۱؍۱۷' (۶) تفسیر اضواء البیان۔ ۱؍۱۷۶' (۷) القاموس الفقہی صفحہ ۲۲۳' (۸) احکام القرآن للجصاص۔ ۱؍۱۳۰' احکام القرآن للشیخ تھانوی۔ ۱؍۸۷' (۹) حموی صفحہ ۱۴۰' اسی رسالہ کے صفحہ ۴ پر قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت کی تفصیل دیکھئے' (۱۰) حموی علی حاشیۃ الاشباہ۔ ۱؍۱۴۰' (۱۱) فتح المدبر' اس کتاب کا پورا نام یہ ہے "فتح المدبر للعاجز المقصر" یہ کتاب حضرت علامہ محمد بن ابراہیم بن احمد السمدیسی متوفی (۹۲۱ھ) کی ہے اور حموی کے بعض نسخوں میں فتح القدیر اور بعض میں فتح المدیر کے الفاظ ہیں مگر یہ سب نسخوں کی غلطی ہے اور صحیح نام فتح المدبر ہے اور الاعلام اور کشف الظنون میں اس کی وضاحت دیکھ لی جائے' (۱۲) حموی علی حاشیۃ الاشباہ۔ صفحہ ۱۴۱' (۱۳) طحاوی شریف۔ ۱؍۳۲۸' بخاری۔ ۱؍۲۵۹' مسلم شریف جلد ۱' (۱۴) حموی صفحہ ۱۴۱' (۱۵) حموی صفحہ ۱۴۱' (۱۶) سورہ بقرہ صفحہ ۱۷۳' (۱۷) حموی علی حاشیۃ الاشباہ۔ ۱؍۱۴۰' (۱۸) شامی کراچی۔ ۶؍۳۳۸' (۱۹) احکام القرآن جصاص۔ ۱؍۱۲۹' (۲۰) تفسیر خازن۔ ۱؍۱۰۶' ھکذا فی احکام القرآن للجصاص۔ ۱؍۱۲۹' (۲۱) الاشباہ و النظائر صفحہ ۱۴۰' (۲۲) الاشباہ صفحہ ۱۴۰' (۲۳) ترمذی۔ ۱؍۱۹۳' مع العرف الشذی' (۲۴) الاشباہ ھندی۔ ۱؍۱۴۰' (۲۵) احکام القرآن جصاص۔ ۱؍۱۳۰' (۲۶) احکام القران جصاص۔ ۱؍۱۳۰' احکام القرآن تھانوی۔ ۱؍۸۷' (۲۷) تفسیر خازن۔ ۱؍۱۰۶' (۲۸) تفسیر کبیر۔ ۲؍۱۲۱' (۲۹) احکام القرآن جصاص۔ ۱؍۱۲۹' (۳۰) تفسیر خازن۔ ۱؍۱۰۶' (۳۱) ہندیہ کراچی۔ ۵؍۳۸' (۳۲) درمختار علی الشامی کراچی۔ ۶؍۱۳۵' (۳۳) الاشباہ و النظائر" ۔ ۱؍۱۱۹' (۳۴) البحر الرائق۔ ۹؍۷۳' (۳۵) تفسیرات احمدیہ۔ ۱؍۳۰' ۱؍۳۰' (۳۶) شامی کراچی ۶؍۳۳۴' تفسیر کبیر۔ ۲؍۱۲۲' شیخ زادہ۔ ۱؍۳۸۱' روح المعانی۔ ۲؍۴۲' تفسیر ابن کثیر۔ ۱؍۲۲' تفسیر خازن۔ ۱؍۱۰۶' البحر الرائق۔ ۸؍۷۳' عنایہ علی فتح القدیر۔ ۹؍۲۴۰' (۳۷) التفسیر الوسیط۔ ۳؍۲۹۴' تفسیر عزیزی۔ ۱؍۶۱۲' ترجمہ شیخ الہند۔ صفحہ ۱۳۱' معارف القرآن جلد۔ ۱؍۳۶۹' تفسیر حقانی۔ ۳؍۲۶' روائع البیان۔ ۱؍۱۵۶' (۳۸) سورہ بقرہ۔ ۱۷۳' (۳۹) سورہ انعام آیت ۱۱۹' (۴۰) ترجمہ شیخ الہند صفحہ ۱۳۲' (۴۱) البحر الرائق۔ ۸؍۷۳' شامی۔ ۶؍۱۳۵' (۴۲) الاشباہ و النظائر صفحہ ۱۳۹' (۴۳) سورہ بقرہ آیت۔ ۱۷۳' (۴۴) شامی کراچی۔ ۶؍۳۳۸' (۴۵) الاشباہ صفحہ ۱۴۰' (۴۶) سورہ بقرہ۔ ۱۷۳' (۴۷) سورہ انعام۔ ۱۴۵' (۴۸) شرح سیر الکبیر۔ ۱؍۸۹' (۴۹) شامی کراچی ۵؍۵۸' (۵۰) الاشباہ و النظائر۔ ۱۴۲' (۵۱) الاشباہ۔ ۱۴۳' (۵۲) شامی کراچی۔ ۶؍۱۳۶' (۵۳) ایضاح النوادر۔ ۱؍۱۳۳' (۵۴) سورہ بقرہ۔ ۲۷۵' (۵۵) معارف القرآن۔ ۱؍۶۰۶' (۵۶) احکام القرآن ابن العربی بحوالہ معارف القرآن۔ ۱؍۲۰۲' احکام القرآن تھانوی۔ ۱؍۳۷۳' (۵۷) تفسیر کبیر۔ ۷؍۹۴' (۵۸) تفسیر خازن۔ ۱؍۲۰۲ (۵۹) مستفاد احسن الفتاوی۔ ۱؍۲۹۳' (۶۰) سورہ بقرہ۔ ۲۷۶' (۶۱) سورہ بقرہ۔ ۲۷۹' (۶۲) سورہ بقرہ۔ ۲۷۵' (۶۳) سورہ آل عمران۔ ۱۳۰' (۶۴) مسلم شریف۔ ۲؍۲۷' (۶۵) مشکوۃ شریف۔ ۱؍۲۴۶' (۶۶) ایضاح النوادر۔ ۱۵۵' (۶۷) احکام القرآن تھانوی۔ ۱؍۱۷۶' (۶۸) اعلاء السنن۔ ۱۴؍۳۵۰' (۶۹) نخبۃ الفقہاء۔ ۱۷۱' (۷۰) قواعد الفقہ۔ ۲۵۷' (۷۱) المنجد۔ ۱۵۵' (۷۲) قواعد الفقہ۔ ۲۵۷' (۷۳) غمز عیون البصائر للحموی علی حاشیۃ الاشباہ کراچی۔ ۱؍۱۱۹' و ہندی۔ ۱۳۱'

(۷۴)فتاوی عالمگیری-۵،۳۸۸' (۷۵)در مختار کراچی-۶،۱۳۵' (۷۶)شامی کراچی-۱،۹۵' و ۶،۳۴۷' (۷۷)تقریرات رافعی خطر و
اباحہ-۶،۳۰۵' (۷۸)شامی کراچی(۶،۳۳۸' (۷۹)در مختار کراچی-۶،۳۴۷' (۸۰) تبیین الحقائق-۱،۱۶۹' (۸۱)شامی کراچی-۱،۹۵'
(۸۲)مبسوط سرخسی-۱۱،۲۳۳' و شامی کراچی-۶،۳۴۷' (۸۳)الاشباہ-۱۳۵' (۸۴)الاشباہ-۱۴۳' (۸۵)سورہ حج-۳۰' (۸۶)سورہ
حجرات-۹' (۸۷)سورہ حجرات-۱۰' (۸۸)سورہ انفال-۱' (۸۹)الاشباہ-۱۳۹' (۹۰)سورہ اعراف-۳۱' (۹۱)سورہ بقرہ-۵۰' (۹۲)سورہ
مدثر-۴' (۹۳)سورہ المائدہ-۶' (۹۴)الاشباہ-۱۳۸' (۹۵)شامی کراچی-۱،۳۳۶' (۹۶)تنویر الابصار مع الدر المختار کراچی-۲،۹۹' و ھکذا
فی مراقی الفلاح-۲۳۶' (۹۷)حجۃ اللہ البالغہ-۱،۹۵' (۹۸)شامی کراچی-۱،۳۳۶' (۹۹)طحاوی شریف-۱۴۸' (۱۰۰)طحاوی شریف-۱،۶۵'
(۱۰۱)طحاوی شریف-۲،۳۳۹' (۱۰۲)طحاوی-۲،۳۳۹' (۱۰۳)البحر الرائق-۸،۱۹۰' (۱۰۴)مسند امام احمد بن حنبل-۳،۲۳۱' نسائی۲،۲۷'
مسلم-۱،۳۸۲' ترمذی-۱،۱۹۰' تفسیر خازن-۱،۲۷' احکام القرآن للجصاص-۱،۲۸۱' (۱۰۵)مسند امام احمد بن حنبل-۳،۱۴۳' و ۵،۲۳'
ترمذی-۱،۳۰۶' ابوداؤد-۲،۵۸۱' نسائی-۲،۲۸۵' طحاوی-۲،۳۳۹' نصب الرایہ-۴-۲۳۵' شامی کراچی-۶،۳۶۲' ہدایہ-۴،۴۳۱'
زیلعی-۶،۱۶' بدائع-۵،۱۴۲' (۱۰۶)نسائی-۲،۲۲' (۱۰۷)طحاوی-۱،۳۸۳' (۱۰۸)جواہر الفقہ-۳،۳۰۰' و مشکوۃ-۲،۳۸۵'
بخاری-۲،۸۸۰' مسلم-۲،۲۰۱' (۱۰۹)جواہر الفقہ-۳،۳۰۰' (۱۱۰)ابن ماجہ شریف-۱۰۶' و ابوداؤد شریف-۲،۹۴' (۱۱۱)الاشباہ-۱۳۱'
(۱۱۲)ابوداؤد شریف-۲،۱۳۸' (۱۱۳)شامی کراچی-۶،۳۲۳' (۱۱۴)الاشباہ-۱۴۷' (۱۱۵)فخ القضاء-۱۱۰' (۱۱۶)فخ القضاء-۳۲۲'
(۱۱۷)شامی کراچی-۶،۳۳۶' (۱۱۸)شامی کراچی-۱،۳۲۵' (۱۱۹)الاشباہ والنظائر-۱،۱۴۷ (۱۲۰)الاشباہ-۱۲۶' (۱۲۱)مراقی الفلاح-۸۴'۸۵'
(۱۲۲)ہدایہ-۱،۶۰' (۱۲۳)شامی کراچی-۱،۳۱۶' (۱۲۴)الاشباہ-۱۴۰' ۱۴۹' ۱۶۱' (۱۲۵)الاشباہ و النظائر-۱۲۸' (۱۲۶)ہدایہ-۱،۵۶'
(۱۲۷)شامی-۳۱۰' وفتح القدیر-۱،۱۹۶' و عنایہ-۱،۱۹۶' (۱۲۸)رسم المفتی-۹۵'

ضرورت و حاجت اور مواقع استعمال

از ---جناب مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب
اشرف العلوم کنہواں، سیتا مڑھی (بہار)

متقدین فقہاء نے قرآن و حدیث کے ذخیرہ کو سامنے رکھ کر بڑی جانفشانی اور کدو کاوش کے ساتھ کچھ فقہی اصول اور ضابطے مستخرج کئے ہیں جو ہر زمانے کے پیدا شدہ نئے مسائل کے حل کرنے میں رہنما ثابت ہو چکے ہیں اور ہوتے رہیں گے۔

یہ مستخرج اصول فقہاء کرام کی نئی پیداوار، قرآن و حدیث سے الگ ہٹ کر نہیں بلکہ یہ اصول اور ضابطے بعینہ وہ قرآن و احادیث ہی ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ فقہاء کرام نے اپنی خداداد ذہانت و ذکاوت کی بنیاد پر ان متفرق اصول کو اخذ کرکے نئے انداز سے کتابی شکل میں ترتیب دے دی ہے۔

اسی طرح متاخرین فقہاء نے اسی عملی مشغلہ میں اپنی عمر عزیز اس نیت سے ختم کردی کہ شاید یہ خدمت ذخیرہ آخرت ہو سکے اور نجات اخروی کا ذریعہ بن سکے، وما ذلک علی اللہ بعزیز۔

انھیں اصول اور ضابطوں میں سے اہم فقہی ضابطہ ضرورت و حاجت ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس دور کے پیدا شدہ مسائل کو بغور دیکھا جائے۔ ضرورت و حاجت کے مصداق کے ماتحت کون سے مسائل آتے ہیں اور کون سے مسائل خارج ہیں۔ ضرورت و حاجت کے حدود اور ان کی شرطیں کیا ہیں؟ یہ وہ امور ہیں جو بحث اور غور طلب ہیں۔

ضرورت کی لغوی اور شرعی تعریف:

الضَر و الضُّر و الضرو۔ نقصان، تنگی، سختی بد حالی، جمع اضرار۔

الضراء۔ سختی، قحط، جانی و مالی نقصان۔

الضُّرۃ۔ جانی و مالی نقصان۔

حرام چیز استعمال نہ کرے تو نفس یا عضو کی ہلاکت و اتلاف یا شدید قسم کی ایذاء جسمانی یا مال کثیر کے ضائع ہونے کا یقین یا ظن غالب ہو جائے تو اسے باصطلاح شرع ضرورت کہتے ہیں جس کی متعدد شکلیں ہیں:

ضرورت کے اقسام مع احکام:

پہلی شکل یہ ہے کہ حلال رزق میسر نہ ہونے پر نفس موت کی دہلیز پر آجائے، یعنی حلال رزق کا اس وقت کوئی نظم و انتظام نہیں،

اور اندیشہ ہے کہ اگر اشیائے محرمہ کا استعمال نہ کیا جائے تو قیمتی زندگی سے ہاتھ دھونا پڑے گا۔ ایسی حالت کو مخمصہ اور اضطرار سے تعبیر کرتے ہیں۔ جس کا حکم یہ ہے کہ زندگی کی حفاظت کے لئے بقدر ضرورت حرام چیز کھانا اور استعمال کرنا ضروری ہے بصورت دیگر گنہگار اور مرتکب معصیت ہوگا۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان **"فمن اضطر"** کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مردار اور اس کے علاوہ خنزیر اور شراب کھانے پینے کے لئے بے بس ہو جائے تو بالاجماع اس کے لئے تمام چیزوں کا کھانا حلال ہے' خواہ یہ بے بسی بھوک و پیاس کی شدت کی وجہ سے ہو یا اکراہ یا اس کے علاوہ کی وجہ سے ہو۔ امام اعظم ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ ایسے موقع پر اشیاء محرمہ کا کھانا مبتلی بہ پر لازم و ضروری ہے ورنہ گنہگار ہوگا۔ اللہ کا فرمان **"قد فصل لکم.."** کی وجہ سے 'یعنی اللہ نے حرام چیزوں کو کھول کھول کر بیان کردیا ہے مگر یہ کہ تم حرام چیزوں کے استعمال پر مجبور ہو جاؤ۔ اس لئے کہ **"ما اضطررتم الیہ"** کو محرمات سے مستثنیٰ فرمایا ہے لہذا مستثنیٰ اپنے اصل پر مباح ہو کر باقی رہا (اور قاعدہ ہے) کہ ہلاکت کے وقت مباح کا کھانا واجب ہے اور مباح کو بطور مجاز کے رخصت بھی کہا گیا ہے۔ (تفسیر مظہری ج ا ص ١٧١' ہدایہ ج ٣ ص ٣٣٢)

نیز شامی جلد ۵ صفحہ ٩٢ میں مذکور ہے کہ سخت بھوک و پیاس کے وقت اس نے حرام چیز کا استعمال نہیں کیا اور صبر کیا تو وہ شخص گنہگار ہے' اس سے اللہ کا فرمان **"الا ما اضطررتم"** کی طرف اشارہ ہے' جو صورت اکراہ ملجی کو شامل ہے۔ کیونکہ اکراہ ملجی کی ضرورتوں میں سے ایک ضرورت ہے اگرچہ نص مخمصہ کے ساتھ مخصوص ہے پھر بھی اکراہ ی سورت بطریق دلالت **النص** ثابت ہے۔

ضرورت کی دوسری شکل یہ ہے کہ نفس یا عضو کے تلف ہونے کا قوی اندیشہ اس طور پر لاحق ہو کہ حلال رزق میسر ہونے کے باوجود بادشاہ وقت یا چور ڈاکو حرام چیز کے کھانے پر جبرواکراہ کرے۔ جسے باصطلاح شرع "اکراہ ملجی" کہتے ہیں۔ جس کا حکم یہ ہے کہ جان یا عضو کی حفاظت کی خاطر حرام چیز کا کھانا ضروری ہے ورنہ گنہگار ہوگا۔

مبسوط میں امام مسروق کے حوالہ سے منقول ہے' انہوں نے فرمایا کہ کوئی شخص مردار یا لحم خنزیر کا گوشت یا خون کے استعمال کرنے پر مجبور ہو جائے پھر بھی استعمال نہ کرے اور مرجائے تو جہنمی ہے۔

حسامی جلد ثانی کی شرح نامی جلد ٢ صفحہ ١٣٩ پر مذکور ہے کہ جس طرح جب قتل کے ذریعہ مردار کھانے پر مجبور کیا جائے تو اس وقت اس پر اس کا کھانا فرض ہے اور اگر صبر کرکے جان دے دی تو گنہگار ہوگا کیونکہ اللہ کا فرمان **"الا ما اضطررتم الیہ"** کی وجہ سے اس کا کھانا مباح ہے لہذا اباحت بطریق استثناء ثابت ہوا' اور جس شخص کو مباح پر مجبور کیا جائے تو اس پر اس کا کر گذرنا فرض ہے۔

ضرورت کی تیسری شکل یہ ہے کہ مکرہ ایسے افعال پر جبرواکراہ کرے جس میں دوسرے کی جان یا عزت و آبرو سے کھیلنا لازم آتا ہو۔ مثلاً مکرہ شخص یہ کہے کہ تو فلاں کو قتل کر' یا یہ کہے کہ فلاں عورت سے زنا کر' ورنہ تجھے یا تیرے عضو کو ہلاک کردوں گا۔ یہ بھی اکراہ ملجی ہی کی صورت ہے' لیکن اس کا حکم یہ ہے کہ اپنی جان کی حفاظت کی خاطر دوسرے کی جان یا عزت سے کھیلنا جائز نہیں' یہ افعال ویسے ہی حرام ہیں جیسے اکراہ سے پہلے حرام تھے۔

اور اگر زنا پر مجبور کیا جائے تو اس کو اس کی رخصت نہیں دی جائے گی' اور نورالانوار میں ہے کہ اکراہ میں بعض عمل حرام ہے جیسے زنا' اور بے گناہ نفس کا قتل کرنا' کیونکہ یہ سبھی افعال اکراہ ملجی میں حرام ہیں (نورالانوار صفحہ ۳۱۱)

ضرورت کی چوتھی شکل یہ ہے کہ کلمات کفریہ شرکیہ کے اقرار پر شرکشوں کی طرف سے اس قدر جبرو اکراہ ہے کہ کلمات کفریہ نہ بولنے پر جان یا عضو کے تلف ہونے کا قوی اندیشہ لاحق ہے۔ یہ بھی اکراہ ملجی میں داخل ہے۔ لیکن حکم یہ ہے کہ ایسے مجبور و بے بس شخص کے لئے یہ اختیار ہے کہ اپنی جان اور عضو کی حفاظت کی خاطر کلمات کفریہ استعمال کرلے تو شریعت میں کوئی مواخذہ نہیں بشرطیکہ کلمات کفریہ استعمال کرتے وقت قلب کی دنیا ایمان سے مطمئن ہو۔ اور اگر کلمات کفریہ استعمال نہ کرے تو بھی کوئی مواخذہ نہیں بلکہ عند اللہ ثواب عظیم کا مستحق ہوگا۔

اور اگر مکرہ نے اللہ کے انکار پر اور آپ صلعم کو گالی دینے پر قتل اور عضو کی ہلاکت کے ذریعہ مجبور کیا تو اس کے لئے یہ حرام کے ارتکاب کرنے کی اجازت ہے لیکن شرط یہ ہے کہ قلب ایمان سے مطمئن' ہو' اگر محرمات کے ارتکاب پر اقدام کرنے سے صبر کیا تو اجر سے نوازا جائے گا' سارے ہی حقوق اللہ کا یہی حال ہے جیسے افساد صوم و صلوۃ اور حرم شریف کے شکار کو قتل کرنا یا حالت احرام میں شکار کرنا' اور ہر وہ چیز (کا یہی حکم ہے) جس کی فرضیت کتاب اللہ سے ثابت ہے (درمختار ج ۵ ص ۹۲)

ضرورت کی پانچویں شکل یہ ہے کہ اگر مکرہ دوسرے کے مال کو تلف اور ضائع نہ کرے تو نفس یا عضو کی ہلاکت متیقن ہے تو ایسی صورت میں مکرہ کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے کے مال کو بغیر اجازت استعمال نہ کرے گرچہ جان چلی جائے تو عندالشرع کوئی مواخذہ نہیں۔ اور یہ بھی اختیار ہے کہ حفاظت نفس یا عضو کے واسطے دوسرے کے مال کو برباد کردے۔

اور اگر مکرہ مال مسلم ضائع کرنے پر ایسے امر سے مجبور کرے جس سے نفس یا عضو کی ہلاکت کا اندیشہ ہے تو اس کے لئے یہ گنجائش ہے کہ وہ مال ضائع کردیوے' کیونکہ بربنائے ضرورت غیر کا مال مباح ہے جس طرح مخمصہ یعنی بھوک و پیاس کی شدت میں دوسرے کا مال مباح ہے اور صاحب مال ضائع شدہ مال کا ضمان مکرہ کو ٹھہرائے' کیونکہ مکرہ' مکرہ کے لئے ایسا آلہ ہے جو آلہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے (ہدایہ ج ۳ ص ۳۳۳)

مذکورہ بالا ضرورت کے اقسام اور مثالوں کو مدنظر رکھ کر یہ بات واضح ہوچکی کہ ضرورت اپنے حکم کے اعتبار سے چار حصوں یعنی فرض' حظر' رخصت اور اباحت میں منقسم ہے "انہ متردد بین فرض و حظر و اباحۃ و رخصۃ" جیسا کہ ہر ایک کو ضرورت کے حکم میں بیان کیا جاچکا۔

یہ مانا کہ ضرورت اپنے حکم کے اعتبار سے متعدد ہے لیکن ضرورت کی تمام قسموں میں یہ بات مشترک ہے کہ ضرورت نام ہے ایسے لاحق شدہ اور درپیش مجبوری کا جس میں اگر ممنوعات و محظورات شرعیہ کو استعمال نہ کیا جائے تو نفس یا عضو کے تلف یا شدید قسم کی ایذائے جسمانی یا مال کثیر کے ضائع ہونے کا ظن غالب ہو۔

مباح اور رخصت کے مابین فرق:

ضرورت کی پہلی اور دوسری شکل میں اشیاء محرمہ کا استعمال جائز ہو کر ہوا ہے' اور تیسری شکل میں اشیاء محرمہ کا استعمال نفس یا عضو کی ہلاکت کے باوجود ناجائز رہا۔ اور چوتھی شکل میں حرام چیز کا استعمال رخصت ہو کر ہوا ہے' اور پانچویں شکل میں دوسرے کے سامان کی ہلاکت اباحت کے درجہ میں رہا ہے۔

سوال یہ ہے کہ مباح اور رخصت کے درمیان کیا فرق ہے؟

رخصت اور اباحت کے درمیان فرق یہ ہے کہ مباح میں حرمت ختم ہو جاتی ہے اور رخصت میں حرمت باقی رہتی ہے صرف گناہ ختم ہو جاتا ہے(الشامی ج ۲ ص ۱۳۹)

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہوئی کہ رخصت میں حرام چیز کی حرمت باقی رہتی ہے' صرف حرام چیز کا گناہ اٹھ جایا کرتا ہے' اور مباح میں حرام چیز کی حرمت اثم کے ساتھ ختم ہو جایا کرتی ہے۔

ضرورت کے سبھی قسموں کے شرائط:

حالت مخمصہ ---- کسی حرام چیز کا استعمال چار شرط کے ساتھ مشروط ہے:

(۱) یہ کہ حالت اضطرار کی ہو' حرام چیز استعمال نہ کرنے پر جان یا عضو کے تلف کا خطرہ ہو۔

(۲) دوسرے یہ کہ یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے پر عادۃ یقینی جیسا ہو۔

(۳) تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادۃ یقینی ہو۔

(۴) چوتھے یہ کہ حرام چیز اتنا ہی استعمال کرے جس سے جان بچ جائے اس سے زائد ہرگز استعمال نہ کرے۔

اکراہ ملجی---- چار شرط کے ساتھ حرام کا استعمال کرنا جائز ہے:

(۱) مکرہ نفس کے ہلاک کرنے پر قدرت رکھے۔

(۲) مکرہ کو یہ غلبہ ظن ہو کہ جس چیز سے دھمکایا جارہا ہے وہ فی الحال چور یا ڈاکو واقع کردے۔

(۳) مکرہ کے نفس یا عضو یا شدید قسم کی ایذاء جسمانی کا اندیشہ ہو۔

(۴) مکرہ اکراہ سے قبل حرام کے استعمال سے رکا ہوا تھا۔

اکراہ ملجی کی چار شرطیں ہیں: (۱) مکرہ اس چیز کے واقع کرنے پر قدرت رکھے جس سے دھمکایا جارہا ہے خواہ مکرہ بادشاہ وقت ہو یا چور' یا اس کے علاوہ دوسری شرط یہ ہے کہ مکرہ کو فی الحال غلبہ ظن ہو کہ جس سے ڈرایا جارہا ہے وہ اسے واقع کرسکتا ہے تاکہ مکرہ ملجی ہو سکے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ مکرہ کے نفس یا عضو کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو یا وہ حملہ ایسا ہے جو غم پیدا کرنے والا ہے جس میں رضا

معدوم ہے۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ مکرہ اکراہ سے قبل اس حرام کے ارتکاب سے روکا ہوا تھا(درمختار ج ۵ ص ۸۹)

ضرورت محض ایک استثنائی صورت:

جب شریعت کے احکام فرائض محرمات' محظورات کی طرف نظر اٹھاتے ہیں تو شریعت کے عمومی احکام جو ہر انسان پر لازم ہے اس کا تارک فاسق و فاجر کی فہرست میں آتا ہے یا وہ احکام جو حرام لعینہ ہونے کی وجہ سے اس کا ترک لازم ہے جس کا مرتکب بھی فاسق و فاجر کی فہرست میں آتا ہے۔

غرض کہ شریعت کے جو بھی احکام عمومی طور سے ہر ایک مسلمان پر ضروری ہے ان سبھی احکام میں بعض خاص صورتوں اور ناگزیر حالتوں میں استثنائی طور پر سے وہ حرام حلال و مباح ہو جایا کرتا ہے اور اس خاص موقع میں فریضہ کا ترک صحیح اور درست ہو جایا کرتا ہے بلکہ بعض صورتوں میں تو ضروری اور لازمی ہو جاتا ہے شریعت نے انسانی کمزوری کو ملحوظ رکھ کر اپنے سبھی احکامات میں کسی نہ کسی مقام پر لچک ضرور رکھی ہے۔

پیچھے ہم نے ضرورت کی پانچ قسمیں بیان کیں' جس کا اجمالی خاکہ اور مختصر جامع انداز میں یوں تعبیر اور تصویر کشی کر سکتے ہیں جس کا خلاصہ یہ کہ احکام شرعیہ کی بنیادی اعتبار سے دو قسم ہیں: مامورات' منہیات۔

(الف) مامورات شرعیہ جیسے ایمان' نطق با شہادتین' صلوۃ و صوم' کو بوقت ضرورت ترک کرنے کی رخصت یعنی اجراء کلمہ کفر' فساد صوم و صلوۃ' قتل صید فی الحرم یا فی الاحرام وغیرہ ملا کرتی ہے' ویسے عزیمت یہی ہے کہ ایسے مامورات کے ترک پر اقدام نہ کرنا ہی اولی ہے۔

(ب) منہیات شرعیہ جو صرف حق اللہ ہی سے متعلق ہے' جیسے لحم خنزیر' میتہ اور دم وغیرہ کو بوقت ضرورت استعمال کرنا ہی عزیمت ہے' یہ محرمات بوقت ضرورت حلال و مباح ہیں' ورنہ تلف نفس یا عضو پر قصوروار اور عندالشرع مجرم ہے۔

جس وقت انسان حرام کے استعمال پر بے بس اور بے قابو ہو جائے تو وہ حرام اپنے اصل پر مباح ہو کر باقی رہتا ہے اور مباح کا استعمال ہلاکت کے وقت واجب ہے(مظہری ج ۱ ص ۱۷۱)

(ج) اور اگر منہیات شرعیہ ایسے ہوں جو صرف حقیقتاً اور حکماً حق العبد ہی سے وابستہ ہیں اور جن کا ضمان مثل معقول نہیں تو ایسے افعال کو کرنے کی اجازت بوقت ضرورت ہرگز نہیں دی جائے گی' جیسے قتل نفس معصوم اور زنا وغیرہ۔

(د) اور اگر منہیات شرعیہ صرف حقیقتاً حق العبد سے وابستہ ہیں اور جن کا ضمان مثل معقول ہے' جیسے اتلاف مال غیر۔ تو بمقام ضرورت اس منہیات شرعیہ کے ارتکاب کی اجازت دی جائے گی۔

حقوق العباد میں ضرورت کا اثر:

سوال یہ ہے کہ کیا حقوق اللہ کی طرح حقوق العباد میں بھی ضرورت کا دخل و اثر ہے یا نہیں؟ اس سوال کو حل کرنے سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ ضرورت کے داعی اور اس کے اسباب کیا کیا ہیں۔ فقہاء کی عبارت سے واضح طور سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے داعی اور اس کے اسباب پانچ ہیں:

(۱) حفاظت دین' (۲) حفاظت نفس' (۳) حفاظت نسل' (۴) حفاظت مال' (۵) حفاظت عقل جو مقاصد خمسہ شرعیہ کہلاتے ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق حق العبد خواہ حقیقتاً و حکما یا صرف حقیقتاً ہو' سے ہے اور بعض کا تعلق حق اللہ سے ہے۔ انہی امور کی طرف علامہ شاطبی علیہ الرحمہ نے اپنی معروف کتاب الموافقات میں اشارہ فرمایا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

اور ضرورت' عبادات' عادات' معاملات' جنایات' سبھی میں جاری ہے پس اصول عبادات جیسے ایمان' توحید اور رسالت کا اقرار' نماز اور روزہ میں (ضرورت) حفاظت دین کے لئے ہے اور ضرورت کا تعلق اصول عادات میں جیسے کھانے پینے' پہننے اوڑھنے اور رہنے سہنے اور اس جیسی چیزیں نفس اور عقل کی حفاظت کے لئے ہے' اور ضرورت کا تعلق اصول جنایات میں جیسے مرتد کو قتل کرنے کی حد' حفاظت دین کے لئے ہے اور قصاص اور دیات' نفس اور عضو کی حفاظت کے لئے ہے' اور ضمان نافذ کرنا حفاظت مال کے لئے ہے (الموافقات ج ۱ ص ۱۰)

ضرورت کی تیسری شکل جسے ہم بیان کرکے آرہے ہیں وہ حقوق العباد ہی سے متعلق ہے' مثلاً نفس یا عضو کی ہلاکت اس طور پر کہ مکرہ مال مسلم کے اتلاف پر مجبور کرے' یا اپنی بیوی کو طلاق اور غلام کی آزادی پر مجبور کرے' یا بائع کو مال فروخت کرنے پر مجبور کرے تو ان تمام صورتوں میں نفس یا عضو کو ہلاکت سے بچانے کے لئے حقوق العباد میں تصرف کرسکتے ہیں' ملاحظہ ہو فقہاء کی عبارت:

(الف) اور اگر مکرہ مسلمان کے مال ضائع کرنے پر ایسی چیز سے مجبور کیا کہ نفس یا کوئی عضو کی ہلاکت کا اندیشہ ہے تو اس مجبور و بے بس شخص کے لئے یہ گنجائش ہے کہ وہ مال مسلم کو ضائع کردے کیونکہ مال غیر مقام ضرورت میں اسی طرح مباح ہے جس طرح حالت مخمصہ میں (ہدایہ ج ۳ ص ۳۴۳)

(ب) اور اگر مکرہ مکرہ کو اپنی بیوی کے طلاق دینے پر یا اپنے غلام آزاد کرنے پر مجبور کرے اور مکرہ نے ایسا کر بھی لیا تو بیوی کو طلاق اور غلام کو آزادی حاصل ہوجائے گی (ہدایہ ج ۳ ص ۳۴۳)

(ج) اور اگر مکرہ بائع کو بیچ کرنے پر نہ کہ مشتری کو مجبور کرے اور مبیع اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے تو مکرہ عقد فاسد کے ساتھ قبضہ کرنے کی وجہ سے بائع کے لئے مبیع کی قیمت کا ضامن ہوگا' اور بائع مکرہ کو یہ حق ہے کہ مکرہ اور مشتری میں سے جس کو چاہے ضامن ٹھہرائے۔ (در مختار جلد ۵ ص ۹۱-۹۲)

ان تینوں روایت اور ماقبل کی گفتگو کا دخل و اثر عند الشرع معتبر ہے "هو ظاهر لا خلاف فيه"۔

عرف، عموم بلویٰ اور ضرورت:

(۱) مبسوط کے حوالہ سے شرح بیری میں ہے کہ عرف سے ثابت شدہ چیز ایسی ہے جیسے کہ نص سے ثابت ہو (شامی ج ۳ ص ۳۱۰)۔

(۲) شارع کے خطاب میں "تخصیص الشیٔ بالذکر نفی الحکم عما عداہ" پر دال نہیں۔ لیکن عوام کے تفاہم اور عرف و ماحول میں اور معاملات اور عقلیات میں تخصیص الشی بالذکر نفی الحکم عما عداہ پر دال ہے (شامی جلد ۳ ص ۴۵۶)

مذکورہ بالا دونوں روایتوں سے عرف کا قابل اعتبار و استدلال ہونا معلوم ہوا۔

عرف کی دو قسمیں ہیں: (۱) عرف عام، (۲) عرف خاص۔ عرف عام میں تعامل کی حیثیت زمان و مکان میں عمومی طور سے اور عرف خاص میں تعامل کی حیثیت زمان و مکان میں خصوصی طور سے ہوا کرتی ہے۔

سوال یہ ہے کہ شریعت میں کون سا عرف قابل اعتبار ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کی عبارت سے یہ بات بالکل واضح اور متفق علیہ ہے کہ عرف عام قابل اعتبار اور قابل استدلال ہے، عرف خاص کے قابل اعتبار ہونے میں فقہاء سے مختلف روایت ہے:

اس لئے کہ تعامل کسی شہر میں اس وقت تک جواز پر دلالت نہیں کرتا جب تک کہ صدر اول سے استمرار نہ ہو (اگر صدر اول سے استمرار ہے) تو وہ ان لوگوں کے لئے تقریر نبی پر دلیل اور حجت ہے، لہذا وہ تعامل از قبیل شرع ہے اور جب ایسا نہ ہو تو ان لوگوں کا فعل حجت نہیں، مگر یہ کہ تعامل سارے ہی شہروں میں تمام لوگوں کی طرف سے ہو تو وہ اجماع ہے اور اجماع حجت ہے (شامی ج ۶ ص ۱۶)

کیا بنائے احکام میں عرف عام یا مطلق عرف معتبر ہے گرچہ عرف خاص ہو، پہلا مذہب امام بخاری کی طرف منسوب ہو کر بزازیہ میں منقول ہے کہ حکم عام، عرف خاص سے ثابت نہیں ہوگا اور کہا گیا ہے کہ ثابت ہوگا (اشباہ ص ۱۰۲)

حاصل کلام یہ کہ مذہب یہی ہے کہ عرف خاص معتبر نہیں لیکن بہت سے مشائخ نے عرف خاص کا اعتبار کر کے فتویٰ دیا ہے (اشباہ ۱۰۳)

اس سلسلہ میں میرا خیال یہ ہے کہ عرف عام اور خاص دونوں کو قابل حجت تسلیم کر لیا جائے، عرف عام کو عام حکم کے حق میں اور عرف خاص کو اسی عرف والے کے یہاں خاص حکم کے حق میں قابل حجت بنالیا جاوے، اس طرح دونوں اپنے اپنے حدود میں بغیر کسی خرابی کے قابل حجت بن سکتے ہیں اور فقہاء کی مختلف رایوں میں مناسب تطبیق بھی ہو سکتی ہے۔

عرف اور نص میں تعارض ہوتے وقت ترجیح نص کو دیں گے کیونکہ نص عرف کے مقابلہ میں اقوی ہے، اور عرف کا قابل اعتبار ہونا وہ نص "ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن" ہی سے ثابت ہے تو پھر تعارض کے وقت عرف کی ترجیح معکوس ہوگی، فتح القدیر کے حوالہ سے علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

فتح القدیر میں ہے کہ نص بمقابلہ عرف اقوی ہے کیونکہ عرف میں احتمال ہے کہ عرف باطل چیزوں پر ہو، جیسے ہمارے زمانہ کا عرف، عید کی راتوں میں قبرستان میں شمع اور چراغ روشن کرنا، اور نص اپنے ثبوت کے بعد یہ احتمال نہیں رکھتا کہ باطل پر ہو، اور اس لئے کہ عرف کا قابل حجت ہونا ان لوگوں پر ہے جو اسے جانتے پہچانتے ہوں اور ان لوگوں نے اس کو لازم پکڑا ہو، اور نص تو مطلق ہر

ایک پر حجت ہے' لہٰذا نص عرف کے مقابلہ میں اقوی ہے' اور اس لئے کہ عرف نص یعنی آپ صلعم کا فرمان **"مارآہ المسلمون حسنا فھو عنداللہ حسن"** کے ذریعہ قابل حجت ہے (شامی ج ۴ ص ۲۰۲)

جس خدا نے انسان کی ہدایت کے لئے اور زندگی گذارنے کے لئے ضابطہ اور حدود مقرر کیا وہی خدا انسانی کمزوری سے اچھی طرح واقف ہے' انسانی کمزوری کا لحاظ کرکے عمومی ضابطہ سے بعض مسائل میں مخصوص حالتوں میں یسر کا معاملہ فرمایا ہے' اس سلسلہ کی مثالیں شرع میں بہت زیادہ ہیں۔

خدا کا فرمان **"یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر"** اور **"و ما جعل علیکم فی الدین من حرج"** شریعت میں رخصت اور احکامات میں تخفیف کے لئے واضح دلیل ہے' اسی قسم کی آیتوں سے فقہاء نے **"المشقۃ تجلب التیسیر"** کا اصول مستنبط کیا ہے۔

صاحب الاشباہ و **النظائر** نے **"المشقۃ تجلب التیسیر"** کے پیش نظر **تخفیفات فی الشرع** کے اسباب سات بتلائے ہیں' ہر سبب پر مثالوں سے الگ الگ گفتگو کی ہے' وہ سات اسباب یہ ہیں:

(۱) سفر' (۲) مرض' (۳) اکراہ' (۴) نسیان' (۵) جہل' (۶) عسر اور عموم بلوی' (۷) نقص۔

علماء نے فرمایا ہے اس قاعدہ (**المشقۃ تجلب التیسیر**) پر شرع کی تمام رخصتیں اور **تخفیفات** نکلتے ہیں اور اسباب تخفیف عبادات اور غیر عبادات میں سات ہیں: پہلا سفر' دوسرا مرض' تیسرا اکراہ' چوتھا نسیان' پانچواں جہل' چھٹا عسر اور عموم بلوی اور ساتواں سبب نقص ہے (الاشباہ ص ۷۵)

چھٹے قسم عموم بلوی کے سلسلے میں صاحب الاشباہ نے جس قسم کی گفتگو کی ہے اس سے واضح اندازہ یہی ہوتا ہے کہ عموم بلوی کا تعلق نجاست و طہارت سے ہے' کونسی نجاست کب اور کس صورت میں معاف ہے اور کس صورت میں معاف نہیں' عموم بلوی کا تعلق کسی چیز کی حلت و حرمت سے نہیں' اور پچھلے صفحات سے یہ بات معلوم ہوچکی کہ حلت اور حرمت کا تعلق صرف "ضرورت" سے استثنائی طور سے ہے' اس لحاظ سے عموم بلوی کا "ضرورت" سے کوئی رشتہ نہیں۔ عموم بلوی **تخفیفات** شرع کے اسباب میں سے ہے تو اس لحاظ سے عموم بلوی کا ضرورت سے صرف علاقہ سببیت اور مسببیت کا تعلق اور رشتہ ہونا معلوم ہوتا ہے "اور بس"۔

حاجت:

ممنوعات شرعیہ کو استعمال نہ کرنے پر جان یا عضو کے تلف کا اندیشہ تو نہیں لیکن مشقت شدیدہ یا معمولی ایذاء جسمانی یا بقدر مال قلیل کے ضیاع کا ظن غالب ہو جائے اسے اصطلاح میں حاجت کہتے ہیں۔

حاجت اسے کہتے ہیں جس کی طرف لوگوں کی مشقت اور تنگی دور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے' حاجت ختم ہونے سے لوگوں کی زندگی مفقود تو نہ ہو بلکہ اس کے فقدان سے حرج اور مشقت لاحق ہو' لیکن یہ حرج اور مشقت اس اعلی پیمانہ کا نہ ہو جو ضرورت کے فقدان میں فساد متوقع ہوتے ہیں' حاجت کی مثال جیسے بیع سلم' استصناع' مزارعت' اور مساقات کی اباحت (بربنائے حاجت ہے نہ کہ

ضرورت) (الموافقات ج ۳ ص ۸-۱۰)

علماء کرام کے اقوال کی روشنی میں حاجت کا اطلاق ان چیزوں پر ہوگا جن کی لوگوں کو مشقت اور تنگی دور کرنے کے لئے ضرورت ہو، اور جن کے فقدان سے ان کی زندگی ختم نہیں ہوتی بلکہ ان کے فقدان سے ان کو مشقت اور پریشانی لاحق ہوتی ہے اسی کے پیش نظر شریعت نے سلم، استصناع، مزارعت اور مساقات کی اجازت دی ہے۔

حاجت اور ضرورت کے درمیان فرق:

۱- پہلا فرق یہ ہے کہ ضرورت میں حرام لعینہ کی اجازت مل جاتی ہے اور حاجت میں حرام لغیرہ کی اجازت ملتی ہے "و ما حرم لذاته يباح للضرورة" و ما حرم سداً للذريعة يباح للحاجة"

۲- دوسرا فرق یہ ہے کہ حاجت کا وقوع عموم معاملات اور حقوق العباد میں ہوتا ہے، اور جب کہ ضرورت کا تعلق عموماً حقوق اللہ میں ہوا کرتا ہے۔

اس کی اصل یہ ہے کہ بالا جماع کافر کی خبر معاملات میں مقبول ہے کیونکہ وہ خبر صاحب عقل سے صادر ہے اور ایسے دین کی طرف سے جو جھوٹ بولنے سے مانع ہے اور کیونکہ کثرت معاملہ کی وجہ سے اس کی خبر کو قبول کرنے کی حاجت درپیش ہے اور اس وجہ سے کہ وہ کافر فی الجملہ اہل شہادت میں سے ہے (علی هامش الکنز ۲۶۷)

اور کوئی شخص اپنے نوکر مجوسی یا خادم کو بھیجا، وہ نوکر گوشت خرید کر لایا اور کہا کہ یہ گوشت میں نے یہودی یا نصرانی یا مسلم سے خریدا ہے تو اس کی خبر پر اعتماد کرکے اس گوشت کو کھانے کی گنجائش ہے کیونکہ کافر کا قول معاملات میں مقبول ہے اس لئے کہ وہ خبر عقل سے صادر ہونے کی وجہ سے صحیح ہے اور ایسے دین کی طرف سے جس دین میں جھوٹ کی حرمت کا اعتقاد ہے (ہدایہ ج ۴ ص ۴۳۷- در مختار ص ۴۲)

محرمات کی اباحت میں حاجت کا دخل واثر:

حالت اضطرار میں اشیاء محرمہ کا استعمال بلا کسی شبہ کے بالاتفاق جائز و صحیح ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اضطرار سے نیچے ایک درجہ "حاجت" کا ہے، کیا بوقت حاجت اشیائے محرمہ کا استعمال درست ہوگا؟

حرام چیز استعمال نہ کرنے پر مشقت شدیدہ، تکالیف عظیمہ لاحق ہو، نفس اور عضو کی ہلاکت کا خطرہ نہ ہو تو اسے "حاجت" کہتے ہیں، مثلاً مریض کے شفاء کے لئے دو قسم کی دواء ہے، ایک حرام نجس دوا، دوسرے حلال پاک دوا، ان دونوں دوا میں فرق یہ ہے کہ حرام دوا شفاء میں جلد موثر ثابت ہوکر مریض کو تکلیف اور درد سے نجات دے سکتی ہے، اور حلال پاک دوا آہستہ آہستہ دیر سے شفاء کے لئے مفید ثابت ہو سکتی ہے، یا یہ کہ حرام دوا سے بقول ماہر مسلم حکیم و ڈاکٹر شفا متیقن یا کالمتیقن ہے اور حلال پاک دواء سے شفاء

موہوم اور **مظنون** کے درجہ میں ہے۔

اب ایسے مواقع میں اگر شریعت حرام دواء استعمال کرنے کی اجازت نہ دے' اور حلال دواء ہی کے ذریعہ علاج و معالجہ کو جائز قرار دے' تو ایسی صورت میں یہی کہا جاسکتا ہے کہ وہ بچارا مریض محض شفایابی کی امید میں ناقابل برداشت درد اور مصیبت کو جھیلتا رہے' اور **"لایموت ولایحی"** کا مصداق بنا رہے' اس لئے ایسے مواقع پر اگر حاجت کو بمنزلہ ضرورت مان کر حرام دواء کی اجازت دی جائے تو کسی قسم کا مضائقہ نہیں ہونا چاہئے' فقہاء لکھتے ہیں:

تداوی بالمحرم میں اختلاف ہے' ظاہر مذہب عدم جواز ہے اور غیر ظاہر مذہب میں رخصت ہے' لیکن شرط یہ ہے کہ اس حرام دواء میں شفاء کا علم ہو' اور دوسری شرط یہ کہ حلال دوا کا علم نہ ہو جس طرح کہ پیاسے شخص کو شراب پینے کی رخصت ہے (درمختار ج۱ ص ۱۵۴)

علامہ شامی علیہ الرحمہ نے ردمختار جلد ۴ میں **"مطلب فی التداوی بالمحرم"** کے تحت لمبی گفتگو کی ہے' اشیائے محرمہ سے علاج و معالجہ کی صحت و عدم صحت کے بارے میں دو قسم کے قول نقل کئے ہیں' جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ساری گفتگو محل حاجت میں ہے نہ کہ محل ضرورت میں؟ کیونکہ محل ضرورت میں بغیر کسی اختلاف کے حرام بعینہٖ حلال ہو جاتا ہے۔

جب مسلمان ڈاکٹر یہ بتلاوے کہ اس مرض سے شفا فلاں حرام دواء ہی سے ہوگی تو اس وقت اس حرام کا استعمال اس شرط کے ساتھ صحیح ہے کہ اس حرام دواء کے علاوہ مباح چیز میں شفا نہ ہو' یا اگر ڈاکٹریوں کہے کہ حرام دواء استعمال کرنے سے شفا جلد ملے گی بمقابلہ دواء کے تو اس صورت میں جواز اور عدم جواز دونوں طرح کے قول ہیں۔

علامہ شامی علیہ الرحمہ **"ان الاستشفاء بالحرام حرام"** کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ حرمت علی الاطلاق نہیں بلکہ اگر یہ معلوم ہو کہ شفایابی کے لئے حرام دواء کے علاوہ کوئی پاک حلال دواء نہیں تو حرام نجس دواء کا استعمال صحیح و درست ہے' اور اگر یہ معلوم ہو کہ پتہ نہیں حرام و نجس دواء سے شفا ملتی ہے کہ نہیں تو ایسی صورت میں حرام دوا کا استعمال صحیح نہیں' ملاحظہ ہو علامہ شامی کی پوری عبارت:

نہایہ اور تہذیب میں ہے کہ بطور دواء کے مریض کے لئے پیشاب اور خون کا پینا اور مردار کا کھانا اس وقت جائز ہے جب کہ مسلمان ڈاکٹر یہ بتلائے کہ تیری شفاء اسی میں ہے اور اس حال میں کہ حرام دواء کے قائم مقام کوئی مباح اور پاک دواء مریض کو میسر نہ ہو' اور اگر ڈاکٹر یہ کہے کہ اس حرام دواء سے شفاء جلد ملے گی تو اس میں دو وجہیں ہیں۔ اور کیا مریض کے لئے پیشاب کا پینا بطور تداوی کے جائز ہے تو اس میں دو وجہیں ہیں جیسا کہ اسے امام تمرتاشی نے ذکر کیا ہے اور ذخیرہ میں ایسا ہی ہے' اور **"ان الاستشفاء بالحرام حرام"** جو کہا گیا ہے وہ اپنے اطلاق پر نہیں ہے' استشفاء بالحرام اس وقت ناجائز ہے جب کہ اس میں شفاء کا علم نہ ہو بہرحال جب کہ اس میں شفا کا علم ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسری دواء نہیں ہے تو استشفاء بالحرام جائز ہے۔ حضرت ابن مسعود کا قول "لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم" کا مطلب یہ ہے کہ یہ قول اس کا احتمال رکھتا ہے کہ انہوں نے یہ ارشاد اس (خاص) مرض کے بارے میں فرمایا جس کے لئے حلال اور پاک دواء میسر اور مشہور ہو' لہذا ایسے وقت میں حلال دواء مل جانے پر حرام دواء کی ضرورت نہیں رہتی (شامی ج ۴ ص ۲۳۹)

گذشتہ بالا عبارتوں سے علاج و معالجہ کے باب میں بعض صورتوں میں ضرورت شرعی متحقق ہوئے بغیر بوقت حاجت حرام کو حلال کہا گیا۔۔۔۔ سوال یہ ہے کہ اس سلسلہ میں کیا اصول ہے کہ حاجت کو ضرورت کے محل میں استعمال کیا جائے' اس سلسلہ میں کچھ حدود ہیں یا نہیں؟

ا۔ سب سے پہلے یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ "حاجت" کلی مشکک ہے' اس کے درجات ہیں۔

پہلا درجہ یہ ہے کہ حرج اور مشقت شدیدہ اس انداز سے ہے کہ اس سے آگے مشقت کا اندازہ نہ کیا جائے اور انسان اس مشقت میں اس طرح جکڑ جائے کہ وہ حقیقتاً موت یا تلف عضو کا شکار نہ ہو' لیکن کالموت ضرور ہو یا فی المال موت یا تلف عضو کا شکار ہو سکتا ہو تو صرف اس قسم کی حاجت اشیائے محرمہ کی حلت میں ضرورت کے حکم میں ہے۔

(الف) مثلاً محتاج شخص اگر سودی قرضہ نہ لے تو جینا دوبھر ہو جائے اور سود کے بغیر قرض دینے کے لئے کوئی تیار نہیں' اس لئے "یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" بمنزلہ ضرورت کے ہے۔

(ب) ایسا ہی عورت کے ان اعضاء کا دیکھنا جس کا تستر ضروری ہے' اگر ایسے مواضع میں زخم یا کوئی مرض پیدا ہو جائے جسے بغیر دیکھے علاج نہیں کرایا جا سکتا تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر بقدر ضرورت دیکھنے کی فقہاء نے اجازت دی ہے' ملاحظہ ہو فقہاء کی عبارت:

ڈاکٹر کے لئے یہ جائز ہے کہ بربنائے ضرورت مقام ستر کو دیکھے (ج ۴ ص ۴۴۳)

آگے چل کر لکھتے ہیں:

ڈاکٹر دیکھے' پھر اپنی نگاہ قدرت کے بقدر پست کرلے کیونکہ ضرورت بقدر ضرورت متحقق ہوتی ہے' یہ ہو گیا ایسا ہی جیسا کہ خافضہ کی نظر (خافضہ' ختنہ کرنے والی عورت)

۲۔ حاجت کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ جس کے ترک سے مشقت شدیدہ پیدا تو ہو لیکن یہ مشقت پہلے مشقت سے نیچے ہو' نہ تو فی الحال اور نہ فی المال کسی صورت میں موت کا پیغام دے اور نہ اعضاء پر کسی قسم کا ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہو۔

حاجت کی یہ صورت بھی ضرورت تو نہیں لیکن بمنزلہ ضرورت ہے جس کا تعلق اکثر و بیشتر معاملات و عقود سے ہے' مذکورہ بالا امور کی توثیق و تائید الاشباہ والنظائر کی مذکورہ عبارت سے ہوتی ہے:

حاجت کو ضرورت کی جگہ میں رکھا جاتا ہے خواہ حاجت عام ہو یا خاص' اسی لئے بربنائے حاجت خلاف قیاس اجارہ کو جائز قرار دیا گیا' اور اسی میں سے درک(۱) کا ضمان ہے جسے خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا' اور اسی میں سے خلاف قیاس بیع سلم کا جواز ہے کیونکہ بیع سلم ایسا بیع ہے جو معدوم ہے (پھر بھی جائز ہے) مفلسوں کی ضرورت کو دور کرنے کے لئے' اور اسی میں سے استصناع کا جواز بربنائے ضرورت ہی ہے (الاشباہ-۹۱)

میرے ناقص خیال میں مذکورہ بالا حاجت کی دونوں قسموں کو علاج و معالجہ کے باب میں ضرورت کا درجہ دے کر محرمات و

محظورات ادویہ استعمال کرنے کی اجازت دی جائے تو عین حق ہو گا کیونکہ "الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ" مسلمہ قاعدہ ہے۔

خلاصہ جواب

۱۔ رخصت میں حرام کی حرمت باقی رہتی ہے صرف رفع اثم ہوا کرتا ہے اور مباح میں رفع اثم کے ساتھ رفع حرمت ہو کر وہ چیز مباح اور حلال ہو جاتی ہے۔

۲۔ مامورات شرعیہ جیسے ایمان، صلوۃ و صوم وغیرہ کے ترک کی اجازت مقام ضرورت میں بطریق رخصت ملتی ہے ویسے عزیمت یہی ہے کہ ترک مامورات پر اقدام نہ کرے۔

۳۔ منہیات شرعیہ جو صرف حق اللہ سے وابستہ ہے، جیسے اکل لحم خنزیر، میتہ، دم وغیرہ تو مقام ضرورت میں اس کا استعمال کرنا ضروری اور عزیمت ہے ورنہ گنہگار ہو گا۔

۴۔ اگر منہیات شرعیہ حق العبد ہے اور اس کا ضمان مثل معقول نہیں، جیسے زنا، قتل نفس معصوم، تو مقام ضرورت کے باوجود نہ کرنا ہی ضروری ہے۔

۵۔ اور اگر منہیات شرعیہ حق العبد ہے اور اس کا ضمان مثل معقول ہے، جیسے اتلاف مال غیر وغیرہ تو مقام ضرورت میں اقدام کی اجازت ہے، ویسے عزیمت یہی ہے کہ اقدام نہ کرے۔

۶۔ مسائل ضروریہ پر مبنی احکام وہ صرف استثنائی صورت ہوتی ہے

۷۔ حقوق العباد میں بھی حقوق اللہ کی طرح ضرورت کا دخل و اثر عند الشرع معتبر ہے۔

۸۔ موضع حلت و حرمت میں عرف کا ضرورت سے کوئی رشتہ نہیں ہاں عرف کا ضرورت سے بیعت اور مبیت کا تعلق ہے۔

۹۔ ضرورت میں حرام لعینہ کے ارتکاب کی اجازت مل جاتی ہے اور جب کہ حاجت میں حرام لغیرہ کی اجازت۔

۱۰۔ علاج و معالجہ کے باب میں مقام حاجت میں بھی حرام لعینہ کی اجازت عند الفقہاء ثابت امر ہے۔

۱۱۔ مقاصد شرعیہ خمسہ کی حفاظت کے لئے مقا حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر حرام کے ارتکاب کی گنجائش ملنی چاہئے۔

☆ ☆ ☆

(۱) مشتری کو بائع کی طرف سے فروخت کی جانے والی چیز کی ملکیت یا ملکیت کا شبہ ہونے پر خریدنے سے ہچکچا رہا ہے تو ایسے موقع پر تیسرا آدمی اس کی کا ضامن بنے۔

ضرورت و حاجت

از --- مولانا محمد اظہار الحق صاحب

ضرورت اور حاجت دونوں لغت کی رو سے مترادف ہیں البتہ اصطلاح شریعت اور فقہاء کے یہاں دونوں کے مواقع استعمال اور مصداق الگ الگ ہیں۔ ضرورت کا استعمال فقہاء کے یہاں اس خاص صورت میں ہوتا ہے کہ انسان کے نفس یا عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو' جیسے اکراہ کامل' اکراہ ملجی سے تعبیر کرتے ہیں' اور حاجت کا استعمال وہاں پر ہوتا ہے جہاں کہ سخت تکلیف مشقت شدید کا اندیشہ ہو نفس یا کسی عضو کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو' اس کو اصول فقہ میں اکراہ قاصر اور اکراہ غیر ملجی سے موسوم کرتے ہیں۔

اس مقام میں اس امر کی وضاحت کافی معاون ہوگی کہ اضطراری حال جس کو قرآن پاک نے مستثنیٰ کیا ہے وہ جامع لفظ ہے جو جنس کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہلاکت نفس' تلف عضو کا خطرہ ہے تو اگر وہ بخت و اتفاق کی شکل میں ہے اسے مخمصہ کہا جاتا ہے' اگر قسر قاسر کی وجہ سے ہے تو وہ اکراہ ملجی ہے جو ضرورت کا درجہ ہے' اگر بلا قسر قاسر ہے تو اکراہ غیر ملجی ہے جو حاجت کا درجہ ہے۔ مذکورہ بالا تفصیل سے ضرورت و حاجت کا درمیانی تعلق اور فرق بھی واضح طور پر معلوم ہو گیا کہ دونوں ایک ہی جنس کے انواع ہیں۔ احکام شرعیہ میں ضرورت کا اعتبار ہے اور ان میں ضرورت موثر ہوا کرتی ہے' جیسے کسی شی کو فرض بنانے اور ممنوع بنانے یا کسی شی کی اباحت و رخصت ثابت کرنے بلکہ ثواب و عقاب کو مرتب کرنے میں بھی اس کی تاثیر ہو جایا کرتی ہے جیسا کہ اگلی تفصیلات سے معلوم ہو جائے گا۔

محرمات شرعیہ دو قسموں پر ہیں۔ لعینہ' لغیرہ' پھر محرمات لعینہ دو قسموں پر ہیں' حق اللہ' حق العبد' اور لغیرہ کی بھی دو قسم ہیں۔ حق اللہ' حق العبد' یہ کل چار قسمیں ہوئیں جن کے احکام یہ ہیں:

(۱) حرام لعینہ از قبیل حق العبد مثلاً قتل' جرح' زنا وغیرہ' اس میں اکراہ ملجی جو ضرورت اصطلاحیہ اور اکراہ غیر ملجی جو حاجت مسطورہ ہے بہر دو صورت اس کی حرمت علی حالہ باقی رہے گی۔ مکرہ کو رخصت نہیں دی جائے گی کہ قتل' جرح' زنا کا ارتکاب کر بیٹھے' حتی کہ اگر اس صورت میں اس نے صبر کیا اور مارا گیا تو شہید ہو کر ماجور عند اللہ ہوگا۔

(۲)۔(الف) حرام لعینہ از قبیل حق اللہ مثلاً اکل میتہ' خنزیر' شرب خمر وغیرہ' اگر اکراہ ملجی ہوا جو ضرورت کا درجہ ہے تو اس صورت میں حفاظت نفس و عضو کی خاطر ان اشیاء محرمہ کو استعمال کرنا فرض ہوگا۔ مکرہ نے استعمال نہیں کیا اور مارا گیا تو گنہگار ہوگا کیونکہ بحالت اضطرار یہ چیزیں **"الا ما اضطررتم"** کی وجہ سے مباح ہو گئیں' اور فقہاء کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ " **من اکرہ علی مباح یفترض علیہ فعلہ** " گویا تارک فرض ہوا اس لئے عاصی و آثم ٹھہرے گا۔ البتہ گنہگار اس وقت ہوگا جبکہ اضطراری حالت میں ان محظورات کے مباح ہو جانے کا علم رکھتا ہو ورنہ جہل کی وجہ سے معذور قرار پائے گا اور مواخذہ اخروی سے بچ جائے گا' **الا انہ انما یأثم اذا علم بالاباحۃ فی ھذہ الحالۃ** (ہدایہ جلد ۳ صفحہ ۲۳۲)

فائدہ : ماقبل میں رخصت اور اباحت کا تذکرہ آیا ہے۔ دونوں میں فرق ہے' رخصت کی صورت میں حرمت ختم نہیں ہوتی ہے' صرف گناہ اٹھ جاتا ہے جبکہ اباحت کے اندر حرمت ہی ختم ہو جایا کرتی ہے۔

(ب) اگر اکراہ غیر ملجی ہے جو حاجت اصطلاحی کا درجہ ہے تو ان اشیاء مذکورہ ممنوعہ کا استعمال مباح نہ ہوگا' **لان تناول هذه المحرمات انما يباح عند الضرورة** ۔ (**ہدایہ جلد۳ صفحہ۲۲۳**) ۔ ہاں اگر حبس و ضروب کے ذریعہ اکراہ ہو مگر اس سے نفس و عضو کے تلف ہو جانے کا ظن غالب ہو تو یہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو کر ان اشیاء کی حرمت اٹھ جائے گی۔ **لو خيف على ذلك بالضرب الشديد و غلب على ظنه ذلك يباح له ذلك**۔ (**ہدایہ جلد۳ صفحہ۲۲۳**)

(۳) حرام لغیرہ از قبیل حق العبد مثلاً اتلاف مال الغیر وغیرہ (الف) اکراہ ملجی کی صورت میں مال غیر کا تلف کرنا مباح ہوگا۔ **لان مال الغير يستباح للضرورة و قد تحققت**۔ (**ہدایہ جلد۳ صفحہ۲۲۳**) **رخص في اتلاف مال الغير اذا قيل له اتلف هذا و الا اقتلك** (تامی شرح حسامی صفحہ ۱۴۰)۔ ہدایہ کی عبارت سے اباحت اور تامی کی عبارت سے رخصت ہی ہے اس کو اباحت سے تعبیر کر دیا گیا ہے' گویا اباحت ۔ بمعنی اجازت ہے اصطلاحی اباحت نہیں۔

(ب) اس صورت میں اکراہ ملجی ہو جو کہ حاجت اصطلاحیہ ہے تو رخصت نہیں ہوگی۔

(۴) **حرام لغيره ازقبيل حق الله مثلا قتل؟يد الحرم۔ قتل الاہد في الاحرام اجراء كلمة الكفر فساد الصلوة والصوم وغيره۔**

(الف) اکراہ ملجی کی صورت میں ان اشیاء کے ارتکاب کی رخصت ہوگی ان کی اباحت نہ ہوگی یعنی ان اشیاء کی حرمت علی حالہ باقی رہے گی البتہ دفعاً للحرج ارتکاب کی رخصت مل جائے گی مگر اس صورت میں صبر کرلے اور مارا جائے تو ماجور و مثاب ہوگا۔

(ب) صورت بالا میں اگر اکراہ غیر ملجی ہو جو حاجت اصطلاحیہ ہے تو رخصت نہ ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ صورت اولی میں نہ اباحت ہوگی نہ رخصت بلکہ علی حالہ ممنوع ہوگا۔ صورت ثانیہ (الف) میں اباحت ہی نہیں بلکہ اقدام فرض ہوگا اور (ب) میں بشکل ظن غالب تلف نفس و عضو اباحت ہوگی صورت **ثالثہ** اور رابعہ کے (الف) میں رخصت ہو جائے گی جبکہ دونوں شکلوں کی (ب) میں رخصت بھی نہ ہوگی۔

مندرجہ ذیل اصول و قواعد پر مذکورہ بالا صورتیں متفرع و منطبق ہوتی چلی جائیں گی۔ **الضرورات تبيح المحظورات' الحرج مدفوع' الضرر يزال** وغیرہ۔

ضرورت معتبرہ' حدود و شرائط:

ضرورت معتبرہ عند الفقہاء جو اضطرار کا نام ہے یہ ہے کہ اگر انسان ممنوع و محرم کو استعمال میں نہ لاوے تو اس کی جان چلی جائے گی یا کوئی عضو تلف ہو جاوے گا' اس اضطراری حالت میں اشیاء ممنوعہ کا استعمال چند شرطوں کے ساتھ جائز ہو جاتا ہے جن کا بیان آگے آرہا ہے۔ **فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب و هذا يبيح تناول الحرام**۔ (**اشباہ صفحہ ۱۰۸**) ضرورت

کے پیچھے چار چیزیں اور ہیں ان کی تعریف و وضاحت بھی ضروری ہے۔ حاجت یہ ہے کہ کسی شی محرم کو استعمال نہ کرنے سے ہلاکت تو نہیں ہوگی البتہ مشقت شدیدہ اور سخت تکلیف پہونچے گی عموماً اس سے اوامر میں رعایت و سہولت ملا کرتی ہے۔ ہاں ممنوع میں بھی اس کی تاثیر ہوتی ہے اس لئے فرمایا گیا "الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة"۔ منفعت یہ ہے کہ کسی شی کا استعمال بدن انسان کو مفید تو ہو لیکن نہ کرنے سے کوئی سخت تکلیف یا ہلاکت کا خطرہ نہ ہو، جیسے اطعمہ لذیذہ اور مقویات، اس کا اثر نہ ممنوعات میں ہوتا ہے اور نہ ماموات میں، اگر اس قسم کی اشیاء جائز طریقوں سے میسر ہو جائیں تو استعمال کرے ورنہ صبر سے کام لے۔ زینت، وہ امور جن سے بدن انسان کو کوئی تقویت نہ ملے بلکہ محض تفریح کے درجہ میں ہوں، اس کا اثر کسی بھی درجہ میں احکام شرعیہ کے اندر نہیں پڑتا ہے۔ فضول وہ امر جو مباح اور زینت کی حد سے خارج محض ہوا و ہوس ہو۔ ظاہر ہے کہ اس کی رعایت احکام شرعیہ میں کیا ہوتی اس سے احادیث میں ممانعت موجود ہے، "من حسن اسلام المرء ترکه مالا یعنیه" وغیرہ۔

شرائط : کسی حرام شی کا استعمال کرنا شرعاً تین شرطوں کے ساتھ درست ہے:

(۱) مستعمل کی حالت اضطرار کی ہو اس طرح کہ شی حرام کے استعمال نہ کرنے سے جان کا خطرہ ہو۔

(۲) یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ حالات و اسباب کے تحت خطرہ ہلاکت یقینی ہو یا مظنون بظن غالب۔

(۳) اس حرام کو استعمال کرنے سے جان کا محفوظ رہ جانا عادۃً یقینی ہو۔

یہ تینوں شرطیں حسب تصریح مفسرین آیات اضطرار سے مستفاد ہیں۔

ضرورت پر مبنی احکام درحقیقت وہ نصوص و شرعی قواعد سے استثنائی شکلیں ہوا کرتی ہیں جو مقاصد شرع خمسہ کے تحت وجود میں آیا کرتی ہیں کیونکہ دین، جان، مال، عقل و نسل کی حفاظت ہی احکام مشروع کئے جانے سے مطلوب و مقصود ہے۔ چنانچہ جان جب خطرہ میں پڑ جاتی ہے محض وہمی نہیں بلکہ یقینی طور پر تو مردار، خنزیر، شرب دم و خمر وغیرہ تک مباح ہو جاتا ہے۔ الضرورات تبیح المحظورات و من ثم جاز أكل الميتة عند المخمصة و اساغة اللقمة بالخمر و التلفظ بكلمة الكفر للاكراه (اشباہ صفحہ ۸۵) ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح بنا دیتی ہیں۔ اسی وجہ سے شدید بھوک کی حالت میں مردار کا کھانا اور گلے میں پھنسے ہوئے لقمہ کو شراب سے اتار لینا اور اکراہ کی وجہ سے کلمہ کفر کو زبان پر لے آنا جائز ہے، اور قانون قصاص کی تشریع بھی حفاظت جان کی خاطر ہوئی ہے، علی ہذا القیاس دین و مال، عقل و نسل کی حفاظت پر احکام شرعیہ دائر ہیں، اور یہ بات عیاں ہے کہ احکام مشروعہ میں مصالح ضرورت، مصالح حاجت، مصالح منفعت کارفرما ہوا کرتے ہیں اور تمام ہی احکام ان مصالح ثلاثہ کے گرد گھومتے ہیں، گویا یہ مقاصد شریعت کی روح اور بنیادی اصول کی حیثیت رکھتے ہیں۔

(۱) ضروری مصالح جو مقاصد خمسہ مذکورہ بالا کا مجموعہ ہے۔ یہ وہ امور ہیں جن پر انسان کی دینی، دنیوی زندگی کا دارومدار ہے۔ ان میں خلل واقع ہونے سے نہ صرف دنیوی زندگی میں فساد و انتشار پیدا ہو جاتا ہے بلکہ اخروی زندگی بھی بگڑ جاتی ہے۔ ثواب و راحت کے بجائے عذاب و مصیبت آجاتی ہے۔ بہرحال ان پانچ چیزوں کی حفاظت سے ہی دنیوی زندگی کی سلامتی اور آخرت کی نجات و سعادت

وابستہ ہے۔

(۲) حاجتی مصالح وہ امور جن پر انسان کی دینی و دنیوی زندگی موقوف تو نہیں ہے لیکن دفع حرج و مشقت کے لئے ان کی رعایت ضروری ہے۔ خواہ وہ حرج و مشقت عبادات میں ہو یا عادات میں یا معاملات میں یا جنایات میں۔ علامہ شاطبی لکھتے ہیں:

چنانچہ عبادات میں اس کی مثال وہ رخصتیں ہیں جو مشقت لاحق ہونے کے اندیشہ سے دی گئی ہیں جو مرض یا سفر کی وجہ سے پیش آتی ہیں' اور عادات میں شکار کا حلال ہونا' پاکیزہ اور حلال چیزوں کے استعمال کی اجازت شامل ہے خواہ اس کا تعلق کھانے پینے کی چیزوں سے ہو یا لباس و مسکن اور سواری وغیرہ سے' اور معاملات میں اس کی مثال مضاربت' مساقات اور سلم وغیرہ کی اجازت ہے' اور جنایات میں قسامت اور عاقلہ پر دیت کا وجوب' اور صنعت والے پر ضائع شدہ مال کی ضمانت وغیرہ اس کی مثال ہیں۔ (الموافقات جلد ۲ صفحہ ۱۷۵)

(۳) تحسینی مصالح وہ جس کی رعایت پر نہ تو زندگی موقوف ہو اور نہ عدم رعایت سے حرج و مشقت ہی کا اندیشہ ہو بلکہ ان کا تعلق آداب زندگی' اخلاق و عادات سے ہو۔ انسانی مروت و عقل ان کے مستحسن ہونے کی متقاضی ہو اور فطرت سلیمہ کا تقاضا ہو کہ وہ خصلتیں انسانی معاشرہ میں پائی جائیں اور انسان ان خوبیوں سے آراستہ ہو۔ اما التحسینات فمعناها الاخذ بما يليق من محاسن العادات و تجنب الاحوال المدنسات التي تانفها العقول الراجحات و يجمع ذلك قسم مكارم الاخلاق۔ رہے تحسینات تو اس سے مراد اچھی عادتوں کا اختیار کرنا اور ان امور و احوال سے اجتناب ہے جن کو عقل سلیم ناپسند کرتی ہو اور ان سب کے مجموعہ کو مکارم اخلاق سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

في العبادات كازالة النجاسة و الطهارة كلها و ستر العورة و اخذ الزينة و التقرب بالنوافل الخيرات من الصدقات و القربات و اشباه ذلك و في العادات كآداب الاكل و الشرب و مجانبة المآكل النجسات و المشارب المستخبثات و الاسراف و الاقتار في المتناولات و في المعاملات كالمنع من بيع النجاسات و فضل الماء و الكلاء و في الجنايات كمنع قتل النساء و الصبيان و الرهبان في الجهاد۔

عبادات میں اس کی مثال نجاست کا ازالہ اور طہارت و پاکیزگی کا حصول ہے۔ ستر عورت' زینت و آرائش اور نفلی عبادتوں اور صدقات کے ذریعہ خدا کا قرب حاصل کرنے کی کوشش وغیرہ۔ عادات میں کھانے پینے کے آداب۔ ناپاک اور خبیث چیزوں سے اجتناب' اسراف اور بخل سے پرہیز' معاملات میں ناپاک چیزوں کی خرید و فروخت کی ممانعت' پانی اور چارہ کی زائد مقدار کی فروخت' اور جنایات میں عورتوں اور راہبوں کے جہاد کے دوران قتل کی ممانعت وغیرہ اس کی مثالیں ہیں۔

عرف و عادات:

عرف:۔ العرف ماتعارفه جمهور الناس و ساروا عليه سواء كان قولا او فعلا او تركا۔

عرف وہ شی ہے جو لوگوں میں عام ہو جائے اور لوگ اس پر عملدر آمد کرنے لگیں خواہ قول ہو یا فعل ہو یا ترک۔ (المدخل صفحہ ۲۶۰)

علامہ شامی نے یوں تعریف فرمائی ہے:

العرف و العادة ما استقر فی النفوس من جہة العقول و تلقتہ الطباع السلیمة بالقبول۔

عرف و عادت وہ امر ہے جو ذہنوں میں جم جائے جسے فطرت سلیمہ قبول کرلے (رسائل ابن عابدین جلد ۲ صفحہ ۱۱۴) اس کو تعامل استعمال الناس بھی کہا جاتا ہے۔

چونکہ اسلامی احکام کی مشروعیت کا مقصد انسانی معاشرہ کی اصلاح اور غلط عرف و رواج کو مٹاکر صحیح عرف قائم کرنا ہے اس لئے اسلام نے محض کسی شی کے رواج پاجانے کو بنیاد نہیں بنایا البتہ وہ عادتیں جو اچھی تھیں ان کو برقرار بھی رکھا ہے اور اصلاح کی ضرورت تھی تو اصلاح و ترمیم بھی کی گئی ہے' یہی وجہ ہے کہ عرف و عادت کو مستقل دلیل شرعی نہیں مانا گیا بلکہ وہ مصلحت دفع مشقت سے متعلق جو اصول شرع ہیں انہی کا ایک حصہ ہے' چنانچہ شیخ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں:

ان العرف عند التحقیق لیس دلیلا شرعیا مستقلا و ھو فی الغالب مراعاة المصلحة ۔

ازروئے تحقیق عرف کوئی مستقل دلیل شرعی نہیں ہے بلکہ اکثر و بیشتر مصلحت کی رعایت ہوا کرتی ہے۔ (علم اصول الفقہ صفحہ ۹۱)

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ شرعی نصوص کی توضیح' مطلق کی تقیید عام کی تخصیص میں عرف و عادت کی رعایت برتی جاتی ہے اور عرف کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔

و ھو یراعی فی تفسیر النصوص فیخصص بہ العام و یقید بہ المطلق و قد یترک القیاس بالعرف و لھذا صح عقد الاستصناع لجریان العرف بہ وان کان قیاسا لا یصح لانہ عقد فی معدوم ۔

یعنی عرف کا لحاظ نصوص کی تفسیر' عام کی تخصیص' مطلق کی تقیید میں کیا جاتا ہے اور کبھی اس کی بنا پر قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے' چنانچہ عقد استصناع کے جواز کا حکم عرف ہی کی بنا پر دیا گیا ہے ورنہ قیاسا معدوم کی بیع ہونے کی وجہ سے ناجائز ہونا چاہئے۔ (علم اصول الفقہ صفحہ ۹۱)

و للعرف فی الشرع اعتبار و علیہ حکم قد یدار۔

یعنی شریعت میں عرف کا اعتبار ہے اور واقعی عرف پر حکم کو دائر کیا جاتا ہے۔

عرف کے معتبر ہونے کی چار شرطیں ملتی ہیں (۱) عرف عام ہو یعنی لوگ اپنی زندگی کے معاملات میں اس کا لحاظ کرتے ہوں ایسا نہ ہو کہ کبھی اختیار کیا اور کبھی چھوڑ دیا (۲) بوقت انعقاد معاملہ وہ عرف قائم ہو' عرف متاخر جسے عرف طاری کہتے ہیں اس کا اعتبار نہ ہوگا (۳) عرف تصریح کے خلاف نہ ہو' ورنہ عرف کا اعتبار نہ ہوگا (۴) وہ عرف کسی نص شرعی کی نفی کرنے والا اور اس کا معطل کرنے والا نہ

ہو' ورنہ وہ عرف فاسد کہلائے گا جس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

و انما العرف غیر معتبر فی المنصوص علیہ (اشباہ صفحہ ۹۴)

عرف اور عموم بلوی کا شرعاً اعتبار ہے اور ضرورت و حاجت سے اس کا تعلق ہیبت و ہیبت کا اس طرح ہے کہ اس کے ذریعہ حرج کو دفع کیا جاتا ہے۔ "**والحرج مدفوع**" اور اس سے مشقت کا ازالہ کر کے سہولت لائی جاتی ہے "**والمشقہ تجلب التیسیر**"۔ "**والضرر یزال**" جیسا کہ عرف اور تعامل کی وجہ سے استصناع کو جائز قرار دیا گیا ورنہ عقلاً بیع معدوم ہونے کی بنا پر ناجائز ہونا چاہئے' اور یہ ظاہر ہے کہ استصناع کی لوگوں کو حاجت ہے' عدم جواز کی صورت میں مشقت میں پڑ جائیں گے۔

کما قال الشامی کثیر من الاحکام تختلف بحیث باختلاف الزمان لتغیر عرف اھلہ او لحدوث ضرورۃ او لفساد اھل الزمان بحیث لو بقی الحکم علی ما کان علیہ اولا للزم منہ المشقۃ و الضرر بالناس و لخالف قواعد الشرعیۃ المبنیۃ علی التخفیف والتیسیر و دفع الضرر والفساد۔

یعنی زمانہ کے اختلاف سے بہت سے احکام بدل جایا کرتے ہیں' لوگوں کا عرف بدل جانے سے یا ضرورت پیش آجانے یا اہل زمانہ میں فساد پھیل جانے کی وجہ سے' کیونکہ ان امور میں تبدیلی کے باوجود حکم کو پہلی ہی حالت پر باقی رکھا جائے تو لوگوں کو اس کی وجہ سے مشقت و ضرر پیش آجائے گا اور شریعت کے ان قواعد کے خلاف ہو جائے گا جو تخفیف و تیسیر اور دفع ضرر و فساد پر مبنی ہیں۔ (مجموعہ رسائل ابن عابدین جلد ۲ صفحہ ۱۲۵)

چنانچہ عسر و عموم بلوی کی وجہ سے بھی بہت سے احکام شرعیہ میں سہولت آجاتی ہے' مثلاً نجاست خفیفہ ربع ثوب سے کم مقدار میں لگ جاوے یا غلیظہ درہم کی مقدار سے کم لگ جاوے تو عسر کی وجہ سے معاف ہے' اور ایسے کپڑے میں نماز صحیح ہے' اس قسم کی بیسیوں مثالیں کتب فقہ میں موجود ہیں۔

اباحت و رخصت در محرمات:

حرام لعینہ از قبیل حق العبد مثلاً قتل' جرح' زنا وغیرہ' اس مقام میں ضرورت کی بنا پر اباحت تو کیا ہوتی رخصت بھی نہیں ہوتی ہے' اس صورت میں صبر کر جاوے اور مارا جائے تو ماجور عنداللہ ہوگا۔

فانھم قالوا لو اکرہ علی قتل غیرہ بقتل لا یرخص لہ فان قتلہ اثم لان مفسدۃ قتل نفسہ اخف من مفسدۃ قتل غیرہ۔ (اشباہ صفحہ ۸)

فقہاء نے کہا ہے کہ کوئی شخص اگر دوسرے کے قتل پر قتل کی دھمکی دے کر مجبور کر دیا گیا تو قتل غیر کی رخصت نہیں ملے گی' پس اگر اس نے غیر کو قتل کر دیا تو گنہگار ہوگا اس لئے کہ اس کی اپنی جان کے قتل کا فساد دوسرے کے قتل کے فساد سے زیادہ خفیف ہے۔

من ابتلی ببلیتین فلیختر اھونھما' اس اصل پر بھی دسیوں جزئیات متفرع ہیں **کما فی کتب الفقہ**' مذکورہ حرام لعینہ از قبیل حق

العبد کے علاوہ دیگر محرمات میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت ہوتی ہے' ضرورت اصطلاحی جو اضطرار کی حالت ہے یہ اپنے حدود و شرائط کے ساتھ جہاں بھی متحقق ہوگی وہاں اباحت و رخصت بھی پائی جائے گی' کیونکہ حکم اپنی علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے یہی ان کی اصولی تحدید ہوگی' گویا **"الضرورات تبیح المحظورات"** یہ قاعدہ اکثریہ اغلبیہ ہے کلیہ نہیں ہے' اس سے محرمات لعینہ از قبیل حق العبد مستثنیٰ ہیں جیسا کہ اوپر گذرا۔

حقوق العباد اور معاملات کے مسائل میں بھی ضرورت و حاجت کی بنا پر شرعاً اباحت و رخصت ملتی ہے اس کی جزئیات بکثرت ہیں

و کذا اتلاف المال و اخذ مال الممتنع من اداء الدین بغیر اذنہ و دفع الصائل و لو ادی الی قتلہ۔

ایسا ہی اکراہ کی وجہ سے مال غیر کو ہلاک کردینا اور مدیون کا مال اس کی اجازت کے بغیر لے لینا جب کہ وہ دین کی ادائیگی نہ کررہا ہو' حملہ آور شخص کو دفع کرنا اگرچہ یہ دفاع اس کے قتل تک منتہی ہو جائے گا' (اشباہ صفحہ ۸۵)۔

و الفتو بالعفو عن بول السنور فی الثیاب دون الاوانی لانہ لا ضرورۃ فی الاوانی لجریان العادۃ بتخمیرھا۔

یعنی بلی کپڑوں میں پیشاب کردے تو فقہاء نے اس کے معاف ہونے کا فتویٰ دیا ہے نہ کہ برتن میں' کیونکہ کپڑوں میں حرج ہے اور برتنوں میں نہیں کہ کہ عادۃً لوگ برتنوں کو ڈھانپ لیتے ہیں (اشباہ صفحہ ۷۶)

ایسا ہی بکثرت مشائخ نے فرمایا ہے کہ جنگلی کنوؤں میں پڑی ہوئی مینگنیاں اگر قلیل ہوں تو معاف ہیں ضرورت و حاجت کی بنا پر اور کثیر معاف نہیں۔

لانہ لیس لھا رؤوس حاجزۃ و الابل تبعر حولھا (اشباہ صفحہ ۷۶) و الطبیب انما ینظر من العورۃ بقدر الحاجۃ۔

ڈاکٹر ستر کا حصہ بقدر ضرورت دیکھ سکتا ہے' اس کی مثال تداوی بالمحرم بھی ہے جو تین شرطوں کے ساتھ جائز ہے **کما ھو مصرح فی کتب الفقہ و الفتاوی۔**

ضرورت اضطرار کی خاص صورت ہے جس میں تلف نفس و عضو کا خطرہ ہوتا ہے اور حاجت جو اس سے کم تر درجہ ہے اس میں نفس و عضو کے تلف کا خوف تو نہیں مگر شدید تکلیف و مشقت کا اندیشہ ضرور ہوتا ہے' یہ دونوں اپنے حدود و قیود کی روشنی میں گو جداگانہ ہیں' اور محرمات کی اباحت کی وجہ سے بھی اباحت و رخصت محرمات میں دی جاتی ہے' گویا حاجت کو ضرورت کے قائم مقام بنادیا جاتا ہے' چنانچہ فقہاء کے یہاں قاعدہ مشہور ہے **"الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ"** اس کی متعدد مثالیں کتب فقہ و اصول میں موجود ہیں' علامہ ابن نجیم مصری نے لکھا ہے **"الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ"** یعنی حاجت ضرورت کے درجے میں اتار دیا جاتا ہے خواہ عام ہو یا خاص (اشباہ) حاجت ہی کی وجہ سے خلاف قیاس اجارہ کو اور بیع سلم کو اور استصناع کو جائز قرار دیا گیا ہے ورنہ لوگ تکلیف و مشقت شدیدہ کے شکار ہو جائیں گے جو **"ماجعل علیکم فی الدین من حرج"** کے خلاف ہے۔ **یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔**

یعنی حاجت اصطلاحی والا شخص نفع دے کر قرض لے سکتا ہے جو کہ سود ہے مگر حاجت کی وجہ سے جائز ہے (اشباہ)

مثلاً حبس و ضرب سے اکراہ واقع ہوا جو کہ اکراہ غیر ملجی ہے اور حاجت کا درجہ ہے مگر اس سے ظن غالب نفس و عضو کے تلف کا ہو تو میتہ، خنزیر وغیرہ محرمات کی اباحت ہو جائے گی، جیسا کہ ہدایہ میں ہے:

لو خيف على ذلك بالضرب الشديد و غلب على ظنه ذلك يباح له ذلك (ہدایہ جلد ۳ صفحہ ۳۴۲) گویا یہاں حاجت کو ضرورت کے قائم مقام کر دیا گیا۔

محرمات و معاصی میں اباحت و رخصت پیدا کر دینا یہ ضرورت ہی کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ حاجت اصطلاحی سے بھی یہ تاثیر ہو جایا کرتی ہے، مثلاً کذب جو کہ ممنوع ہے دفع ضرر کی خاطر مباح ہے، اصلاح بین الناس، حرب، زوجہ، ان تین مواقع میں فقہاء نے کذب کی اجازت دی ہے جو اضطراری حالت نہیں ہے۔ محض دفع ضرر مقصود ہے، اسی طرح اپنے حق کی وصولیابی اور دفع ضرر کی خاطر رشوت کی شرعاً اجازت دی گئی ہے، كما هو مصرح في كتب الفقه، اس طرح کی جزئیات میں ضرورت اصطلاحی نہیں ہے بلکہ حاجت ہی ہے۔

الضرر يزال، المشقة تجلب التيسير، الحرج مدفوع۔ وغیرہ قواعد و ضوابط پر وہ سب جزئیات متفرع ہوں گی جہاں صرف حاجت پائی جاتی ہو، البتہ دفع ضرر مقصود نہ ہو بلکہ جلب منفعت ہو تو پھر محظورات شرعیہ کے ارتکاب کی گنجائش نہیں ہو گی۔

علاج و معالجہ کے باب میں بہت سے امراض ایسے ہیں جن میں جان یا عضو کی ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے جو ضرورت و اضطرار کا درجہ ہے، یہاں حسب شرائط ثلاثہ جو تداوی بالمحرم کے لئے ہیں علاج معالجہ کی رخصت مل جائے گی کیونکہ جان کی حفاظت مقاصد شرع میں سے ہے، اگر محرمات سے شفاء یقینی ہو یہ معتبر طبیب اپنے تجربات کی بنیاد پر کہتا ہو یا محرمات سے شفاء جلدی ہو گی حلال دواؤں سے بدیر صحت ہو گی جس میں جان کا بھی خطرہ ہو سکتا ہے اس لئے یہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو کر ان محرمات کے استعمال کی شرعاً اجازت مل جائے گی، جیسا کہ المشقة تجلب التيسير وغیرہ اصول ہے۔

اب رہا یہ امر کہ "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" وغیرہ اصول کے پیش نظر حاجت ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے تو کیا یہ افراد و اشخاص کی حاجتوں تک محدود ہے یا امت کی اجتماعی حاجات کو بھی شامل ہیں، علامہ ابن نجیم نے تصریح فرمائی ہے کہ حاجت کو ضرورت کے درجہ میں اتار دیا جاتا ہے وہ عام ہو یا خاص، اور ظاہر ہے کہ اجارہ کو حاجت عامہ کی وجہ سے، بیع سلم کا جواز حاجت مفالیس کے باعث، استصناع کا جواز حاجة الناس کی بنا پر ہوا ہے، اس جیسی جزئیات فقیہ سے بھی یہ واضح ہو جاتا ہے کہ امت کی اجتماعی حالت اس درجہ پہنچ جاوے کہ بغیر محرمات کے ارتکاب کے پوری امت مشقت میں پڑ جائے گی تو اصول و فروع کی روشنی میں محرمات کی اباحت و اجازت ہو جائے گی۔

☆ ☆ ☆

ضرورت اور حاجت کا تناظر فقہ اسلامی کی روشنی میں

از۔۔۔جناب مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
مفتاح العلوم۔ بھیونڈی، مہاراشٹر

اسلام آسان مذہب ہے جس میں ہر طرح کی سہولتیں آسانیاں فراہم ہیں یہاں تک کہ بہت سی ایسی چیزیں جس کو اسلام نے قطعی طور پر حرام اور ناجائز قرار دیا ہے، ضرورت شدیدہ کے وقت کسی بھی فرد بشر کے لئے جائز اور مباح قرار دیتا ہے۔ جس کا بھی اسلام سے رشتہ ہے اور حاجت کے وقت خصوصی طور پر جماعت کے لئے جائز و مباح کا حل تلاش کیا ہے۔ آج ہم جن بحثوں کو موضوع سخن بنا رہے ہیں اس کی دو اہم کڑی ہیں باقی چیزیں ذیلی اور ضمنی ہیں۔

۱۔ ضرورت، حاجت۔ دونوں میں بنیادی فرق اور دونوں کے مصداق۔

۲۔ مشتق ذبیحہ وغیرہ۔ اول مرحلہ میں ہم ضرورت کی شرعی حیثیت کتاب اللہ کی روشنی میں پیش کریں گے۔ ثانیا حدیث شریف، جس موقع پر بھی حضورؐ کا ایسا عمل ہوگا ثابت کرنے کی کوشش کریں گے۔ تیسرے نمبر پر ہم فقہاء کرام کے آراء جو دراصل ان ہی دو ماخذوں سے مستخرج ہیں، بیان کریں گے۔ قرآن میں ضرورت کی وضاحت۔۔۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

انما حرم علیکم المیتہ و الدم و لحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم (سورہ بقرہ ۔ ۱۷۳)

اللہ نے تو تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون کو (جو بہتا ہو) اور خنزیر کے گوشت کو اور (اسی طرح اس کے سب اجزاء کو بھی) اور ایسے جانور کو جو (بقصد تقرب) غیراللہ کے نامزد کردیا گیا ہو۔ پھر بھی جو شخص (بھوک سے) بہت ہی بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ (قدر حاجت سے) تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا ہے۔ واقعی اللہ تعالی بڑے غفور الرحیم ہیں۔(ق)

اس آیت کریمہ کے تحت تقریباً پندرہ مسائل ذکر فرمادیا ہے جن میں سے ہم صرف اس مسئلے کو بیان کریں گے جو ہمارے بحث کا موضوع ہے۔ اس سے قبل ہم اضطرار کے معنی بیان کردینا چاہتے ہیں۔ اضطرار باب **افتعال** سے ہے ضرر اصل مادہ ہے۔ علامہ ابن العربی فرماتے ہیں کہ ضرر نام ہے **نقیض النفع** کا اور نفع وہ ہے **الذی لا ضرر فیہ** (جس میں کوئی ضرر نہ ہو) تو اضطرار کے معنی ہوئے مجبور اور بے بس ہونا۔ اس کا تعلق کبھی اثبات سے ہوتا ہے اور کبھی نفی سے۔ یعنی کبھی ایک چیز نہ کرنے کی تھی اس کے کرنے پر مجبور ہوتا ہے اور ایک چیز کرنے کی ہے ان کو نہ کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ اول صورت تو آیت کریمہ سے متعلق ہے، اور ثانی صورت ہر مسلمان کے لئے ہر آن اسلام کا قلادہ کا لٹکانا ضروری ہوگا، بصورت دیگر دخول جہنم کا باعث بنے گا، لیکن اکراہ کے وقت جب کہ جان کا خطرہ ہو اس وقت

کلمہ کفر کا تلفظ اور بظاہر انکار اسلام سے کوئی گناہ نہ ہوگا' آیت کریمہ میں اضطر کا لفظ ہے جو مضطر کے معنی میں ہے۔ علامہ ابن العربی نے مضطر کا دو معنی ذکر فرمایا ہے:

لغت میں مضطر دو معنی میں مستعمل ہے (۱) حصول ضرر' (۲) دفع حصول ضرر' جس کی وضاحت یہ ہے کہ بادشاہ اور حکومت نے اپنی رعیت میں سے کسی کو ان کے مکان اور کوٹھیاں بیچنے پر مجبور کیا تو بادشاہ تو حصول ضرر کرنے والا ہے اور رعیت اپنی کوٹھیاں بیچ کر ضرر کو دور کرنے والی ہے' کیونکہ عدم بیع اور منع کی صورت میں بڑے خطرے کا اندیشہ ہے۔ مذکورہ آیت میں یہ دونوں معنی پائے جاتے ہیں کہ یہ مضطر جو بھوک کی تکلیف سے دوچار ہے اور ضرر و پریشانی میں مبتلا ہے اس کا قلع قمع کرنے کے لئے میتہ کے کھانے کی اجازت دی (یہ اول معنی کی وضاحت ہے) باقی رہا دوسرا معنی تو یہ شخص اس میں مامور ہے (لہٰذا اگر حکم نہیں مانا اور جان چلی گئی تو مواخذہ کی زد میں آجائے گا جو اس سے بھاری اور سخت تر ہوگا)۔ (احکام القرآن لابن العربی صفحہ ۵۵ جلد ۱)

آیت کریمہ کے دو رخ:

۱۔ میتہ (مردار)' خون (دم مسفوح)' خنزیر کا گوشت' اسی طرح غیراللہ کے نام کے ذبیحہ کی حرمت۔

۲۔ دوسرا رخ استثنائی صورت کے ساتھ وابستہ ہے کہ یہ حرام چیزیں حالت مجبوری میں حلال ہیں۔

ان دونوں مضمون سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ مذکورہ محرمہ اشیاء کو مطلقاً حرام قرار دیا ہے لیکن بعد میں استثنائی صورت ذکر کرکے یہ فرمادیا اور یہ وضاحت کردی کہ ضرورت کے وقت "ضرورت" "حرمت" کو دفع کرکے "حلت" میں تبدیل کردے گی جو ایک وقت خاص تک محدود رہے گا' کیونکہ حرمت کی اباحت ضرورتاً ثابت ہوتی ہے۔ لہٰذا "تقدر بقدر الضرورۃ" کے ساتھ ثابت ہوگا۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے احکام القرآن لابن العربی)۔

حاصل بحث یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں اللہ نے ضرورت اور ضرورت کی حدبندی بہت ہی واضح انداز میں فرمادیا ہے۔

دوسری بات آیت کریمہ سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ حکم ہر فرد بشر کے لئے ہے جس کا بھی اسلام سے رشتہ اور تعلق ہے۔ باقی تمام بشر اجتماعی طور پر اس حکم میں شامل ہیں' الگ الگ بھی ہر فرد بشر بصورت اضطرار اس رخصت کے مجاز ہوں گے۔

من کے عموم سے کسی کو دھوکا نہ لگنا چاہیے کہ من صیغہ عموم کے لئے آتا ہے لہٰذا اس میں انتظام اور شمول کی قید ہوگی تب ہی رخصت کا حکم جاری ہوگا تو جاننا چاہیے کہ ایسا نہیں ہے' اور اس پر واضح دلیل یہ ہے کہ آگے "فلا اثم علیہ" موجود ہے جو ضمیر مفرد ہے' جو صیغہ "من" کی طرف راجع ہے نیز صیغہ "من" میں عموم اور شمول ہے اپنی جگہ مسلم ہے لیکن لفظ کے اعتبار سے یہ مفرد ہے لہٰذا ہر ہر فرد جس کو بھی یہ صورت لاحق ہو اس رخصت کے مجاز ہوں گے۔ باقی لفظ "من" اور صیغہ "من" کی پوری تحقیق کشف الاسرار علی اصول البزدوی جلد ۲ صفحہ ۱۱ پر دیکھئے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اس آیت کریمہ کو کس قسم میں شمار کیا جائے خاص کی قسم میں یا کوئی اور قسم میں۔ ہم نے غور و فکر کیا تو اس

نتیجہ پر پہنچے کہ یہ (من اضطر) امر ہے خاص کی قسم ہے۔ باقی رہا امر کے لئے صیغہ امر کا ہونا تو اس بارے میں واضح بات یہ ہے کہ امر کی دو قسم ہیں۔ امر مطلق اور امر غیر مطلق۔ آخر الذکر کے لئے صیغہ امر کا ہونا ضروری ہے باقی اول الذکر کے لئے صیغہ امر کا ہونا ضروری نہیں ہے' مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول "**ولا تقربا هذه الشجرة**" آدم و حوا سے خطاب کرتے ہوئے جس میں وجوب اور عدم وجوب پر کوئی قرینہ نہیں ہے لیکن صحیح ترین بات اس بارے میں یہ ہے کہ ایسے امر کا موجب بھی وجوب ہی ہے الا یہ کہ کوئی ایسی دلیل آجائے جو اس کے خلاف ثابت کرے تو اس وقت اس کا وجوب ساقط ہو جائے گا۔ (اصول الشاشی' نور الانوار)

ہم نے مذکورہ تحت **العنوان** آیت کو اس امر مطلق میں شمار کیا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو ظاہر ہے کہ اس میں صیغہ امر نہیں ہے۔ دوسری وجہ جو وجوب سے متعلق ہے وہ بھی ثابت ہے۔ وہ اس طرح پر کہ اگر صورت مخمصہ کی ہے اور اللہ کی رخصت پر عمل نہیں کرتا ہے تو آثم اور گنہگار ہوگا' کیونکہ امر تام ہے امتثال امر کا (حکم بجالانے کا) جو طاعت و عبادت ہے' اور اس وجہ سے بھی کہ جان عزیز اللہ کی ملکیت اور امانت ہے اگر اس رخصت پر عمل نہ کیا اور جان رخصت ہوگئی تو یہ خود قتل نفس کا مرادف ہوگا جبکہ قتل نفس کی ممانعت واضح طور پر آچکی ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لا تقتلوا انفسکم (النساء- ۲۹) و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه (بقره- ۱۹۵)

غرض کہ ضرورت کی یہ صورت جو اضطرار کی صورت میں ثابت ہوتی ہے اس میں ہر ہر فرد علاحدہ علاحدہ شامل ہے۔ اجتماعی صورت کے ساتھ بھی اس کا تعلق ممکن ہے۔ (ایسا ہو سکتا ہے کہ تمام افراد ایسی صورت میں مبتلا ہو جائیں لیکن ایسا ہوتا نہیں ہے) مزید اس بارے میں آئندہ صفحات میں ضرورت اور حاجت کے تحت واضح ہو جائے گی۔

مضطر کے دو معنی ہیں' حقیقی اور مجازی۔

مضطر کے دو معنی لغت کے اعتبار سے ما قبل میں مذکور ہوئے۔ یہاں دوسرے دو معنی حقیت اور مجاز کے اعتبار سے بتلانا مقصود ہے۔ احکام القرآن میں ہے:

ہمارے علماء کے یہاں مضطر دو معنی میں مستعمل ہے۔ حقیقی اور مجازی' حقیقی معنی اس وقت ہوتا ہے جبکہ مضطر کو ملجا (مجبور) کے معنی میں لیا جائے اور مجازی معنی اس وقت ہوتا ہے جبکہ مضطر محتاج کے معنی میں ہو۔ (جلد ا صفحہ ۵۵)

مذکورہ دونوں معنی جو لفظ مضطر کے درج کئے گئے ہیں ان دونوں سے حاجت اور ضرورت کے معنی مستفاد ہوتے ہیں۔ لہٰذا جس طرح ضرورت کی بنیاد پر حرمت میں اباحت آجاتی ہے' حاجت کی بنیاد پر بھی یہ صورت اباحت کی ہوگی' لیکن ضرورت حقیقی معنی سے تعلق رکھتا ہے اور حاجت مجازی معنی سے تعلق رکھتا ہے۔ حاجت اور ضرورت سے متعلق مزید آئندہ آئے گا۔ نیز تنگی اور پریشانی کے وقت یسر کا حکم' ارشاد باری ہے " **یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر** " ۔ خلاصہ یہ ہے کہ ضرورت و حاجت ہر ایک کا ثبوت قرآن سے ملتا ہے۔

حدیث نبویؐ سے ضرورت و حاجت کا ثبوت:

حدیث شریف میں ہے " ان خیر دینکم ایسرہ " اور ارشاد نبوی ہے انما اوادلھذہ الامۃ الیسر ولا یرید بھم العسر " اور بھی بہت سی روایتیں ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عسر اور تنگی کے وقت ایسی صورت کی تلاش کی جائے گی جو یسر اور سہولت پر مبنی ہو۔

نوٹ: اب تک جو کچھ بیان کیا گیا ہے یہ اصل بحث کے لئے مقدمہ اور تمہید کی حیثیت سے ذکر کیا گیا ہے۔ اصل بحث "ضرورت" سے شروع ہوتی ہے۔

اصل گفتگو :

۱--- ضرورت ضرر سے مشتق ہے۔ ضرر کے معنی ما قبل میں گزر چکے ہیں، نیز ضرورت کے معنی کتاب التعریفات میں اس طرح مذکور ہے:

الضرورۃ مشتقۃ من الضرر و ھو النازل مما لا مدفع لہ ۔

ضرر ایسے پیش آنے والے حادثہ پر بولا جاتا ہے جس کے سدراہ کا کوئی طریق نہیں ہوتا ہے۔ (قواعد الفقہ کتاب التعریفات صفحہ ۳۵۸)

فقہاء اور شریعت کی اصطلاح میں ضرورت کی حقیقت "کتاب التعریفات کی زبانی سنئے:

الضرورۃ ما لابد لہ فی بقائہ (کتاب التعریفات رسالہ واحدۃ من قواعد الفقہ)

ضرورت کی حقیقت یہ ہے کہ انسانی زندگی کی بقا اس کے بغیر دشوار سے دشوار تر ہو۔

حاجت:

۲--- حاجت کے لغوی معنی ما یحتاج الیہ (جن چیزوں سے انسانی ضرورتیں وابستہ ہوں)

حاجت شریعت کی اصطلاح میں :

الحاجۃ ما یفتقر الیہ الانسان مع انہ یبقی بدونہ (کتاب التعریفات رسالہ واحدۃ من قواعد الفقہ) ۔

حاجت کا اطلاق ایسی چیزوں پر ہوتا ہے جس کی انسان کو ضرورت پڑتی ہے اور انسان اس کا محتاج ہوتا ہے۔ ہاں یہ الگ بات ہے کہ اس کے حصول کے بغیر بھی انسانی زندگی باقی رہ سکتی ہے گو کچھ دشواریوں ہی کا سامنا کرنا پڑے۔

۳۔ ضرورت اور حاجت کا باہمی تعلق اور فرق:

اس دفعہ ۳ میں دو چیزیں مطلوب اور مقصود ہیں۔ اول مرحلہ میں ہم ضرورت' اور حاجت میں تعلق کیا ہے' اس کی وضاحت کریں گے۔ ثانیاً دونوں (ضرورت اور حاجت) میں کیا فرق ہے؟ اس پر روشنی ڈالیں گے۔

ا۔ ضرورت اور حاجت میں باہمی ربط کیا ہے۔ فقہاء کرام نے "المشقة تجلب التيسير" کے تحت میں جو فقہ کے ان قواعد سے تعلق رکھتا ہے جو اساس دین میں سے ہے۔ اس اصول کے علاوہ چار قواعد اور ہیں گویا مجموعی طور پر پانچ ہیں۔ علامہ ابن نجیم نے ایک اور کا اضافہ کیا ہے گویا اب کل چھ ہوئے' ان قواعد کو اساس اور بنیاد کا مقام حاصل ہے۔ **مصطفیٰ** زرقاء مشہور فقیہ ہیں' فرماتے ہیں:

قواعد اسلمية كالاركان في المذاهب هي ستة قواعد (قواعد كلية ملخوذة من المدخل الفقهي العلم صفحه۱۲)

بنیادی قواعد و اصول سب کو مذاہب فقہ میں ارکان کا مقام حاصل ہے وہ چھ ہیں۔

وہ پانچ قواعد جو علام ابن نجیم حنفی سے قبل وضع کئے گئے ہیں' ان قواعد کی مقام اساسیت کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ جلال الدین سیوطی شافعی فرماتے ہیں:

بني الاسلام على خمس' و الفقة على خمس۔ (الاشباه و النظائر للسيوطي صفحه۸)

اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے اور فقہ کی بنیاد بھی پانچ چیزوں پر ہے' علامہ ابن نجیم نے جس قاعدہ کا اضافہ فرمایا ہے وہ ہے "**لا ثواب الا بالنية**" دیکھئے الاشباہ و النظائر علامہ ابن نجیم حنفی صفحہ ۲۹۔

من جملہ ان چھ قواعد میں قاعد "**المشقة تجلب التيسير**" بھی ہے۔ اس قاعدے سے بہت سارے قاعدے متفرع ہوتے ہیں جس کو ہم موقع مناسب بیان کریں گے۔ من جملہ قواعد متفرعہ ایک "**الحاجه تنزل منزله الضرورة عامه كانت او خاصه**"۔

کبھی حاجت کو ضرورت کا درجہ اور مقام دے دیا جاتا ہے۔ حاجت خواہ عمومی درجہ کا ہو یا خصوصی درجہ کا۔

حاجت اور ضرورت میں باہمی ربط کیا ہے اور حاجت ضرورت کے مقام و مرتبہ میں اتار دیا جاتا ہے' وہ حاجت کی وضاحت کیا ہے خصوصی حاجت یا عمومی حاجت' ان جملہ پہلو پر غور کرنے سے قبل حاجت اور ضرورت کی مزید تشریح ملاحظہ فرمائیے۔

فقیہ **مصطفیٰ** زرقاء مدخل فقہی عام میں فرماتے ہیں:

الضرورة اشد دافعا من الحاجة. فالضرورة ما يترتب على عصيانها خطر۔ كما في الاكراه الملجى و خشية الهلاك جوعا۔ (قواعد كلية مع شرح ملخوذه من مدخل فقهي علم صفحه۳ ۵)

ضرورت کو دفع کرنے کی زیادہ ضرورت ہے حاجت کے مقابلے میں' کیونکہ ضرورت کے عدم دفع پر خطرہ کا اندیشہ ہے جیسا کہ ملجی کے اکراہ کے وقت بھوک کی وجہ سے ہلاک کا جبکہ خوف ہو۔

حاجت: **فهي ما يترتب على عدم الاستجابة اليها عسر و صعوبة.** حاجت وہ ہے جس کے عدم تکمیل پر مشکلوں اور تنگیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

حاجت کی دو قسم ہے حاجت عمومی اور حاجتِ خصوصی'

دونوں کی وضاحت مصطفیٰ زرقاء کی زبانی سنئے' فرمایا:

عمومی حاجت سے مراد یہ ہے کہ احتیاج میں تمام امت شامل ہو۔ اور خصوصی حاجت سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایک جماعت اس احتیاج میں شریک ہو' خواہ وہ کسی شہر کے باشندے ہوں یا کسی صنعت و حرفت سے تعلق رکھتی ہوں۔۔ یہاں پر یہ یاد رہے کہ خصوصی حاجت سے شخص واحد کی حاجت مراد نہیں ہے۔ (حوالہ سابق)

خصوصی اور عمومی حاجت کا بیان آئندہ کے دفعہ میں مزید آئے گا۔

حاجت کی دونوں قسموں کا حاصل:

یہ ہے کہ حاجت خواہ عمومی ہو یا خصوصی دونوں ضرورت کی طرح ہیں۔ یعنی جس طرح ضرورت کی بناء پر بہت سی حرام چیزیں حلال اور بہت سی ناجائز چیزیں مباح ہو جاتی ہیں اسی طرح حاجت عمومی یا خصوصی کے پیش نظر بہت سی ناجائز چیزیں مباح ہو جاتی ہیں۔

اب ہم حاجت عمومی کی جو مقام و رتبہ میں ضروری کی طرح ہیں چند مثال بیان کرتے ہیں:

۱۔۔۔ اجارہ کی مشروعیت' اجارہ میں منفعت کی بیع ہوتی ہے' قیاس کے نقطہ نظر سے عقد اجارہ درست نہ ہونی چاہئے کیونکہ منفعت معدوم ہے اور شی معدوم کی بیع نہیں ہوا کرتی' لیکن قیاس خفی اور استحسان کے پیش نظر جائز قرار دیا گیا ہے' کیونکہ یہ مسلم ہے کہ اللہ تعالی نے عقود کی مشروعیت بندہ کی حاجت دفع کرنے کے لئے کی ہے اور بندے کی حاجت اور ضرورتیں جہاں اور چیزوں سے وابستہ ہیں من جملہ حاجت کے اجارہ اور کرایہ داری بھی ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ تمام بنی آدم کے اقتصادی حالات یکساں نہیں ہیں بلکہ کسی کے لئے تو تمام ضروریات زندگی فراہم ہیں اور وافر مقدار میں موجود ہیں اور کسی کے لئے اس کا عشر عشیر بھی نہیں بلکہ یہ کہا جائے "یکے بر سریر یکے بر حصیر"۔

نہ رہنے کا گھر نہ زمین و جائداد اور نہ آمد و رفت کے لئے سواری ہی ہوتے ہیں' ایسے حالات میں اگر اجارہ کا جواز نہ ہوتا تو امت مسلمہ کے لئے یہ اہم ترین مسئلہ بن جاتا اور زندگی کا مزہ کرکرا بن کر رہ جاتا ہے۔ اس لئے شریعت بیضاء نے جو ہمیشہ یسر اور سہولتوں کی راہ تلاش کرتی ہے اجارہ کو جائز قرار دیا' جیساکہ سلم میں ہے۔(بدائع الصنائع جلد ۳ صفحہ ۱۷۴)

۲۔۔۔ جعالہ' کسی کو کسی کام کے کرنے کے لئے متعین کیا اور وقت کی تعیین نہیں کی۔ جہالت کی وجہ سے ناجائز ہے لیکن حاجت ناس کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے۔

۳۔۔۔ علامہ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں:

اس کو بھی شریعت نے جائز قرار دیا ہے حاجت ناس کی وجہ سے۔

عمومی حاجت کی بناء پر جو چیزیں مشروع قرار دی گئیں ہیں وہ اجارہ' جعالہ' حوالہ وغیرہ ہیں۔ خلاف قیاس ان چیزوں کی مشروعیت

عمل میں آئی ہے کیونکہ اول صورت (اجارہ) میں عقد کا ورود منافع معدومہ پر ہے اور دوسری صورت (جعالہ) میں جہالت پر مبنی ہے' اور تیسری صورت (حوالہ) دین کی بیع دین کے عوض پر مشتمل ہے (جو ناجائز ہے) لیکن حاجت کے عام ہونے کی بناء پر جائز قرار دیا گیا۔ (الاشباہ و النظائر صفحہ ۸۸) کیونکہ " و الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة '' حاجت جب عام ہو جاتی ہے تو اس کو ضرورت کا رتبہ اور مقام حاصل ہو جاتا ہے' اور ضرورت کی بناء پر محظور مباح ہو جاتا ہے۔

خلاصہ: ان تین دفعات میں عمومی حاجت کا ضرورت سے کیا رشتہ اور تعلق ہے۔ بیان کیا گیا ہے اب ہم خصوصی حاجت کا ضرورت کا کیا رشتہ ہے اس کی وضاحت سے قبل درمیان میں قاعدہ مذکورہ کا معنی بیان کریں گے۔ پھر خصوصی حاجت کو فقہاء نے ضرورت کا مقام دے کر جو تفریعات پیش کی ہیں بیان کریں گے۔

مذکورہ قاعدہ کا معنی فقیہ مصطفیٰ زرقاء کی زبانی سنئے فرماتے ہیں:

مذکورہ قاعدہ کی وضاحت یہ ہے کہ تسہیلات شرعیہ جو استثنائی شکل میں پائی جاتی ہے یہ ضرورات ملجئہ پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق جماعت کی حاجتوں سے بھی ہے جس کا درجہ ضرورت کے مقابل اور برابر کا نہیں ہے بلکہ ضرورت سے کم ہے' جیساکہ آنے والی تفریعات سے بات واضح ہو جائے گی۔

باقی رہا حاجت عامہ تو یہ بھی ضرورت کے درجہ میں اور تسہیلات شرعیہ استثنائیہ میں شامل ہوگی۔ جیساکہ ابھی الاشباہ و النظائر سے گزرا۔

تفریعات :

خصوصی حاجت مقام ضرورت میں:

شیخ علامہ مصطفیٰ زرقاء فرماتے ہیں-- حاجت اور ضرورت ہی کی بناء پر شریعت اسلامیہ میں عام قواعد سے ہٹ کر استثنائی احکام مشروع ہوتے ہیں۔ ان ہی کی زبانی چند تفریع ملاحظہ فرمائیے:

۱-- حدیث شریف میں وارد ہے کہ نبی کریمؐ نے ایسی چیزوں کے بیچنے کی ممانعت فرمائی ہے جو انسان کے پاس نہ پائی جائے۔ لیکن اس کے باوجود شریعت نے بیع سلم کی اجازت دی باوجودیکہ یہ بیع معدوم ہے جس کی ممانعت نص عام سے ثابت ہے۔ لیکن حاجت ناس کے پیش نظر جائز قرار دیا اور رخصت سے نوازا۔ جو من جملہ تخفیفات شرع میں سے ایک ہے۔

۲---اسی بنیاد پر فقہاء کرام نے اجتہادی احکام میں ایسے پھلوں میں جس کا کچھ حصہ نمودار ہو چکا ہے اور آفتوں سے مامون ہو چکا ہے بیع کو جائز قرار دیا ہے اگرچہ پھل کا اکثر حصہ پردۂ عدم میں ہے اور منصہ شہود پر نہیں آیا ہے لیکن حاجت ناس کی بنیاد پر جائز قرار دیا گیا ہے۔

۳---اسی طرح فقہاء کرام نے نزول حمام کو اجرت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے باوجودیکہ غسل خانہ میں غسل کرنے کی مدت مجہول ہے

جبکہ مدت کی تعیین بھی ضروری ہے۔ اسی طرح غسل کرنے میں کتنا پانی استعمال کرے گا یہ بھی معلوم نہیں جبکہ یہ بھی ممکن ہے کہ تمام پانی ختم کردے۔ ان تمام چیزوں کے باوجود جس کو باب اجارہ میں ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ شریعت نے حاجت ناس کی بناء پر جائز قرار دیا ہے۔

۴۔۔۔اسی طرح بیع وفاء کو شریعت نے عام قاعدہ سے استثناء قرار دے کر حاجت کی بناء پر جائز قرار دیا ہے۔

بیع وفاء: مستقل عنوان اور اہم موضوع ہے۔ ہم مختصراً آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں جس سے مقصود حل ہو جائے۔

بیع الوفاء یہ ہے کہ کسی چیز کو اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ جب بائع (فروخت کنندہ) ثمن مشتری (خریدار) کو لوٹا دے گا تو اس کو مبیع واپس کردی جائے گی۔

مجلہ عثمانیہ (۱۸) میں ہے:

بیع الوفاء یہ ہے کہ مال کو اس شرط کے ساتھ فروخت کیا جائے کہ بائع جب ثمن واپس کردے گا تو مشتری اسے مبیع لوٹا دے گا۔

شیخ مصطفیٰ زرقاء نے لکھا ہے:

"بیع الوفاء کی صورت یہ ہے کہ روپے کا ضرورت مند عقار (غیرمنقولہ) جائیداد اس شرط پر فروخت کرے کہ جب وہ ثمن لوٹا دے گا تو اسے وہ جائداد واپس کردی جائے گی"۔ اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شیخ زرقاء کے نزدیک بیع الوفا عقار (غیرمنقولہ) اشیاء کے ساتھ خاص ہے۔ لہٰذا منقول کے اندر بیع الوفاء کی صورت اس سے خارج ہوگی۔ اسی طرح بیع الوفاء کی صورت میں یہ قید لگانا کہ بائع نقد کا محتاج ہو' بیع الوفاء کے جواز کی لازمی شرط نہیں ہے۔ (ماخوذ بحث ونظر شمارہ ۱۲)

۵۔۔۔ اسی طرح ایسے بہت سارے احکام ہیں جن میں فقہاء کرام نے حالات زمانہ میں تغیرات و تبدیلیاں ہونے کی بناء پر ترمیم و تبدیل کیا ہے اور احکام جدیدہ بیان فرمایا حاجت ناس کی بناء پر یہ سب ترمیم و تبدیل عمل میں آئی ہے' مثلاً قرن اول میں "اجرت علی التعلیم" ناجائز تھی بعد میں حاجت کے پیش نظر جائز قرار دیا گیا ہے' اور بھی بہت سی صورتیں اور مثالیں ہیں۔

۶۔۔۔عرف کا اعتبار۔ عرف خواہ عام ہو یا خاص حاجت ناس کی بناء پر جائز قرار دیا گیا اور مقام ضرورت میں اتار دیا گیا ہے۔

(یاد رہے کہ عرف کا اعتبار خواہ خاص ہو یا عام' یہ جب معتبر اور مستند ہوگا جب کہ عرف کے معتبر ہونے کی جو شرئیں ہیں وہ بھی پائی جائیں)۔

شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء کی زبانی چھ تفریع کا بیان ماقبل میں گزرا۔ آخری اور چھٹی تفریع عرف سے متعلق تھی کہ عرف کی بناء پر حاجت ناس کو بھی ضرورت کا درجہ دے دیتے ہیں۔ کون سا عرف قابل قبول ہے اس کے ضمن میں ہم نے عرف کے دلائل و شرائط ضمنی طور پر بیان کئے جس کا تمام حصہ بحث ونظر سے ماخوذ ہے۔

اب ہم خصوصی حاجت جس کو ضرورت کا درجہ دے دیا گیا ہے مزید بیان کرتے ہیں۔

علامہ جلال الدین سیوطی شافعی فرماتے ہیں:

حاجت کا دوسرا درجہ حاجت خصوصی ہے۔ مثلاً چاندی کے ذریعہ برتن کو جوڑنا' حاجت کی بناء پر فقہاء نے جائز قرار دیا ہے اور

غیر فضہ سے مجز کا اعتبار نہیں کیا ہے' کیونکہ دونوں نقدین (سونا- چاندی) سے برتنوں کا جڑنا بالاصل مباح ہے اس میں کوئی قباحت نہیں ہے' لیکن یہ اس وقت ہے جبکہ تضبیب سے غرض تزئین نہ ہو بلکہ تزئین کے علاوہ ہو' مثلاً ٹوٹے حصہ کا اصلاح' اسی طرح برتن کی مضبوطی اور پختگی مقصود ہو تو اس میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے اور حاجت کی بناء پر جائز ہے۔

اسی طرح سے دارالحرب میں بلا تقسیم کے مال غنیمت سے کھانا حاجت کی بناء پر جائز قرار دیا ہے' نیز یہاں یہ یاد رہے کہ مال غنیمت میں سے کھانے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے ساتھ کوئی اور بھی کھانے والا ہو۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۸۸)

لہذا حاجت خاص کی جو صورت بیان کی گئی ہے وہ اپنی جگہ درست ہے اس آخری صورت سے اس کی تردید نہیں ہوتی ہے بلکہ یہاں تو یہ ذکر کیا گیا ہے غیر کی شرکت شرط نہیں ہے البتہ اگر شرکت غیر بھی ہو جائے یہاں تک کہ جماعت کو ضرورت پڑے کھانے کی تو اس میں گنجائش نکلتی ہے۔ یاد رہے کہ یہ صورت جو مال غنیمت سے کھانے کی بتلائی گئی ہے یہ اضطراری بھی نہیں ہے جیساکہ عبارت سے مفہوم ہوتا ہے۔

یہ ساری تفصیلات جو گزری ہیں اس میں یہ بتلایا گیا ہے کہ حاجت اور ضرورت میں کیا رشتہ ہے۔ مذکورہ بحث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حاجت ضرورت کے مقام اور رتبہ میں بھی مستعمل ہے اور حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا جاتا ہے' خواہ حاجت عام ہو یا خاص۔

حاجت اور ضرورت کا فرق:

حاجت اور ضرورت میں دو اعتبار سے فرق بیان کیا جاتا ہے۔

شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء فرماتے ہیں:

۱- ضرورت کی بناء پر جو محظورات مباح قرار دے دئے جاتے ہیں اس میں یہ عموم ہوتا ہے کہ خواہ یہ اضطراری ضرورت فرد واحد کے لئے ہو یا کسی جماعت کے لئے ہو۔ ہر ایک کے لئے ان محظورات سے جو مباح قرار دیا گیا ہے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے۔

برخلاف حاجت کے کہ اس میں استثنائی صورت اسی وقت موثر ہوگی جبکہ حاجت کا تعلق جماعت سے ہو کیونکہ ہر ہر فرد کی حاجت مختلف ہوتی ہے اور شریعت کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہر ایک کے لئے ایک خاص حکم نافذ کرے۔ رہا ضرورت میں ہر ہر فرد کے لئے اباحت تو نادر اور شاذ کی بناء پر ہے اس کا وقوع کم ہوتا ہے۔ بایں وجہ اس میں ہر ہر فرد کے بارے میں رخصت کا حکم مذکور نافذ فرمایا۔

۲- حکم استثنائی جو ضرورت پر موقوف ہوتا ہے اور محظور کو ممنوع قرار دیا جاتا ہے' یہ اسی وقت تک ہے جب تک ضرورت اور مانع درپیش ہے۔ **واذازال المانع عاد الممنوع** (اور جب مانع زائل ہو جائے تو ممنوع لوٹ آئے گا) یعنی اضطراری کیفیت کے زائل ہونے کے بعد محظور اشیاء کی محظوریت اباحت کے بعد لوٹ آئے گی اور اس رخصت سے صرف مضطر ہی فائدہ اٹھائے گا۔ برخلاف حاجت کے۔ حاجت کی بناء پر جو چیز ثابت ہوتی ہے اس سے محتاج اور غیر محتاج دونوں کے لئے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے۔

دوسری بات حاجت میں یہ ہے کہ حاجت گرچہ نص کے مخالف اور متصادم نہیں ہوتا ہے لیکن قواعد عامہ اور قیاس سے

ہوتا ہے' اور مزید یہ کہ حاجت کی بناء پر جو رخصت عمل میں آتی ہے وہ دائمی ہوتی ہے خواہ حاجت ہو یا نہ ہو۔ (**قواعد کلیہ ماخوذ من مدخل الفقہی العام صفحہ ۵۴**)۔

مذکورہ بیان سے حاجت اور ضرورت میں فرق واضح ہوگیا۔ نیز مذکورہ تفصیل سے ایک تیسری بات معلوم ہوئی۔ **شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء فرماتے ہیں:**

حاجت خاصہ اور عرف خاص میں فرق ہوگیا کیونکہ عرف خاص اہل عرف ہی پر منحصر ہوتا ہے۔ (حوالہ بالا)۔

۴۔ شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

شریعت اسلامیہ میں دنیا بھر کی تمام ضروریات کا حل موجود ہے۔ یہ بات دیگر ہے کہ انسانی عقل قرآن کے تمام گوشوں میں پہنچنے سے قاصر اور عاجز ہے۔ (**الاشباہ و النظائر** للسیوطی) مزید وضاحت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ضرورت کی وضاحت کرتے ہوئے یوں فرمایا ہے:

انما حرم علیکم المیتہ و الدم و لحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم۔ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے میتہ اور خون اور گوشت خنزیر کو حرام قرار دیا ہے اگرچہ خون اور مردار میں تفصیل ہے جو یہاں مقصود نہیں ہے۔

اللہ تبارک تعالیٰ نے اس آیت کریمہ میں مذکورہ اشیاء کی حرمت بیان کرتے ہوئے کلمہ "انما" کا استعمال فرمایا ہے جو حصر کے لئے آتا ہے جو نفی اور اثبات کے معنی کو ثابت کرتا ہے اور یہاں پر حصر سے مراد محرم اور حرام کردہ چیزوں کا حصر ہے اور اس کا پتہ خاص طور سے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اللہ نے اس کو آیت حلت کے بعد بیان کیا ہے۔ ارشاد باری ہے:

یا ایھا الذین امنوا کلوا من طیبات ما رزقناکم۔ جو علی الاطلاق اباحت کا فائدہ دیتی ہے۔ غرض کہ مذکورہ سابقہ آیت میں اللہ نے چار چیز کی حرمت بیان فرمائی ہے۔

۱--- مردار کا استعمال حرام ہے۔

۲--- خون کا استعمال حرام ہے۔

۳--- خنزیر کا گوشت حرام ہے۔

۴--- غیراللہ کے نام کا ذبیحہ حرام ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ ایک شخص ایسے مقام میں ہے جہاں کھانے پینے اور خورد و نوش کا کوئی انتظام نہیں ہے اور مذکورہ اشیاء میں سے تمام یا کچھ موجود ہے اور بھوک کی شدت ہے کہ جان سے ہاتھ دھولینے کا خطرہ ہے۔ جان بچانا یہ خود بہت بڑی ضرورت ہے' میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ اس سے بڑی کون ضرورت ہی نہیں ہے تو ایسے موقع پر کیا کیا جائے۔ شریعت نے کہا کہ اس اہم ضرورت کی تکمیل کے لئے

یہ حرام چیزیں تمہارے لئے حلال ہیں۔ جس سے معلوم ہوا کہ شریعت اسلامیہ میں ہر پیش آئندہ ضرورت کا اعتبار ہے۔ لیکن چونکہ حرمت والی اشیاء بدرجہ مجبوری مباح کی گئی ہیں' اور شرعی اصول یہ ہے کہ **"الضرورات تتقدر بقدر الضرورة"** کہ جو چیزیں ضرورتاً ثابت ہوتی ہیں وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہیں لہٰذا ان حرام اشیاء کا استعمال زندگی باقی رہنے کے بقدر ہی کی جاسکتی ہے' جیسا کہ قرآن کریم کے لفظ **"غیرباغ ولا عاد"** سے سمجھ میں آتا ہے۔ مزید تفصیل آئندہ کے دفعات میں ذکر کئے جائیں گے۔

۵- محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل واثر:

پورے طور پر پایا جاتا ہے۔ اس کا تفصیلی بیان دفعہ ۴ میں گزرا۔

۶- باقی محرمات میں اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کا کیا حکم ہے' تو اس بارے میں بھی تمام باتیں دفعہ ۴ کے تحت آچکی ہیں۔ محرمات اور حرام کردہ چیزیں جس کی ضرورت کی بناء پر اباحت ثابت ہوتی ہے تو **المحظورات** کے مباح ہونے کے بارے میں جو اصول اور ضابطہ ہے **"الضرورات تبیح المحظورات"** اس سے ثابت ہے۔ البتہ کس قدر' تو اس بارے میں دوسرا اصول **"الضرورات تتقدر بقدر الضرورة"** کہ جو چیز ضرورتاً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے' اور بقدر ضرورت کی مقدار کیا ہے۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور تصنیف تفسیر مظہری میں صراحت کی ہے' قدر سد رمق جس سے جان باقی رہے اور روح پرواز نہ کرے۔ آگے قاضی صاحب نے صراحت کیا ہے کہ مذکورہ مقدار سے زیادہ تناول جائز نہیں ہے۔ (دیکھئے تفسیر مظہری جلد اول صفحہ ۱۷۱)

نیز محرمات شرعیہ میں ضرورت کا دخل واثر یہ نفی گناہ کی حد تک ہے۔ رفع حرمت تک نہیں ہے' جیسا کہ "فلا اثم" سے ظاہر ہے۔ باقی یہ اباحت جواز کی حد تک ہے یا وجوب کی حد تک ہے۔ اس بارے میں حنفیہ کا رجحان وجوب کا ہے۔ (ایسی صورت میں اباحت سے فائدہ نہ اٹھانے والا گنہگار ہوگا) حضرت امام شافعی جائز کہتے ہیں۔ حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے اضطرار کی حالت میں اپنے [illegible] ے کو محرمات کے کھانے کی اجازت اور رخصت عنایت فرمایا۔ یہ اس بات کی طرف دال ہے کہ اگر بصورت اضطرار رخصت سے شرفیاب نہ ہوا اور جان دے دی تو اس پر کوئی گناہ نہ ہوگا کیونکہ اضطرار کے وقت محرمات کا مباح ہونا یہ اللہ کی جانب سے رخصت ہے اور رخصت وجوبی امر نہیں ہے لہٰذا گناہ نہیں ہوگا۔ یہ بات امام شافعی کے اصح ترین قول میں سے شمار ہوتی ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ نے فرمایا کھانا واجب ہے۔

بصورت دیگر (نہ کھانے کی صورت میں) گنہگار ہوگا۔ اس لئے کہ ارشاد باری ہے **و قد فصل لکم ما حرم علیکم** (اور تحقیق کہ اللہ تعالیٰ نے صاف صاف واضح کردیا تمہارے لئے ان چیزوں کو جو تم پر حرام کی گئیں ہیں مگر وہ چیزیں جس کے کھانے کی طرف مجبور ہوجاؤ۔ مباح قرار دیا گیا ہے) اس میں "ما اضطررتم الیہ" کو مستثنیٰ قرار دیا گیا اور مستثنیٰ منہ محرمات مذکور ہیں۔ پس اصل کے لحاظ سے مباح پر باقی رہا اور مباح چیزوں کا استعمال اور کھانا جبکہ ہلاکت کا خطرہ ہو تو واجب ہوجاتا ہے۔ باقی فقہ احناف میں اس اباحت کو جو

رخصت کا نام دیا گیا ہے یہ مجازاً ہے۔ (تفسیر مظہری جلد ا صفحہ ۱۷۱)

قاضی صاحب کی عبارت میں دو بات مزید تفصیل و تحقیق کی متقضی ہیں۔ (۱) مباح کا شرعی حکم کیا ہے جائز یا واجب' (۲) اس حالت میں اباحت کی صورت کو رخصت کا نام دیا گیا مجازاً دوسرے محقق کی نظر میں اس کی حقیقت کیا ہے۔ متفق ہیں یا مختلف۔ اولاً ہم مباح کی حقیقت اور شرعی حکم بیان کرتے ہیں۔ ثانیاً رخصت کے اقسام اور تخلیلات شرع کے ضمن میں مذکورہ بحث کا رخصت مجازی ہونا بیان کریں گے۔

امام المنطق و الفقہ فخر العلماء ملا محب اللہ بہاری اپنی مشہور و معروف تصنیف مسلم الثبوت میں مباح کی حقیقت بیان فرماتے ہیں:

مباح یہ واجب کی جنس نہیں ہے کیونکہ واجب اور مباح دونوں حکم میں متبائن ہیں۔ (اس لئے کہ مباح تو وہ ہے جس میں شریعت نے کرنے اور نہ کرنے میں اختیار دے دیا ہو' اور واجب وہ ہے جس کے کرنے کو لازم کیا گیا ہو۔ لہٰذا دونوں الگ الگ دو حکم ہوئے تو پھر ایک دوسرے کے جنس سے نہیں ہو سکتے) بعض لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ مباح واجب کی جنس سے ہے۔ وہ دلیل میں یہ پیش کرتے ہیں کہ مباح ماذون فی الفعل (جس کے کرنے کی شرعاً اجازت دی جاتی ہے) ہوتا ہے اور یہ (ماذون فی الفعل) حقیقت واجب کا جزء ہوتا ہے۔ ہم نے کہا کہ ہمیں یہ تسلیم ہی نہیں کہ یہ (ماذون فی الفعل) بعینہ مباح کی حقیقت و ماہیت ہے بلکہ یہ (مباح) فعل اور ترک میں برابر ہے۔ ممکن ہے کہ یہ اختلاف نزاع لفظی پر مبنی ہو۔ (مسلم الثبوت صفحہ ۳۶)

حضرت موصوف کے بیان سے یہ معلوم ہوا کہ مباح واجب نہیں ہے اور نہ ہی جنس واجب ہے۔ بلکہ مباح جائز کے معنی میں کبھی کبھی مستعمل ہوتا ہے جیسا کہ احسن الشارحین نے واضح کیا ہے۔ مزید آگے حضرت العلام مباح کی حقیقت بیان کرتے ہیں اور اس میں کعبی کا اختلاف ہے اس کو بیان کرتے ہیں۔ حضرت العلام فرماتے ہیں:

المباح لیس بواجب خلافا للکعبی۔

مباح واجب نہیں ہے کعبی کا اس بارے میں اختلاف ہے (مسلم الثبوت صفحہ ۳۶)

کعبی نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے یہ دلیل پیش کی ہے کہ ہر مباح حرام کا ترک کرنا ہے اور حرام کا ترک کرنا واجب ہے اگرچہ اس میں اختیار دیا گیا ہو۔ (حرام کی ضد واجب ہے اگرچہ اس میں اختیار دیا گیا ہو۔ کعبی کا "ولو مخیرا ذکرنا" اس میں حرف شرط لو سے یہ اشارہ ہے کہ اگر حرام کی ضد واجب ہے تو وہ واجب ہی ہے اور اگر حرام کی ضد متعدد ا کی قید کے ساتھ ہے تو بھی واجب ہے لیکن اس میں اختیار ہے۔ لہٰذا یہ ثابت ہو گیا کہ ہر مباح واجب ہے اگرچہ تخییری کیوں نہ ہو

حضرت موصوف فرماتے ہیں کہ صغریٰ ہم کو تسلیم نہیں ہے۔ (کعبی کا یہ کہنا کہ ہر مباح ترک حرام ہے یہ تسلیم نہیں ہے) لہٰذا جب صغریٰ تسلیم نہیں تو محض کبریٰ سے مدعا ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اب کعبی کی دلیل اور حضرت موصوف کا انکار حضرت موصوف ہی کی زبانی سنئے فرماتے ہیں:

و احتج بان کل مباح ترک حرام و کل ترک حرام واجب و لو سلم قلنا الصغری ممنوعۃ (حوالہ سابق)

کسی نے یہ حجت پیش کی ہے کہ ہر مباح حرام کا ترک کرنا ہے اور ہر ترک حرام واجب ہے اگرچہ اس میں اختیار نہ ہو۔ ہم نے کہا کہ صغری ممنوع ہے۔

باقی رہا یہ شبہ کہ جب مباح واجب نہیں ہوتا ہے تو پھر قاضی صاحب نے خوف ہلاکت کے وقت کیوں مباح کے واجب کا حکم جاری کیا۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ مباح کی ذات میں وجوب نہیں ثابت کیا ہے بلکہ مباح کو وجوب عارض ہوا ہے اور وہ ہلاک کا خوف ہے۔ حضرت قاضی صاحب نے جو مباح کو مذکورہ بحث میں واجب قرار دیا ہے تو جاننا چاہئے کہ کبھی کبھی مباح احناف کے یہاں واجب ہو جاتا ہے۔ (عوارض کی وجہ سے)

ملا محب اللہ بہاری فرماتے ہیں:

المباح قد یصیر واجبا عندنا کالنفل بالشروع خلافا للشافعی۔ حنفیہ کے نزدیک مباح کبھی واجب ہو جاتا ہے جیسا کہ نفل (جو مباح ہے) شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے۔ (مباح کی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے واجب نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اس کا تارک اور اور نہ کرنے والا گنہگار نہ ہوگا۔ لیکن شروع کرنے سے واجب ہو گیا۔ لہذا اگر فاسد کردیا تو اس کی قضا اس کے ذمہ لازم رہے گی تاکہ مومن کا عمل ضائع اور برباد نہ ہو۔ (حوالہ سابق)

انواع محرمات:

ماقبل میں یہ بات تفصیل سے آچکی ہے کہ محرمات میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے لیکن محرمات کی کون سی نوع اور قسم ضرورت سے اثر انداز ہوتی ہے یہ واضح نہ ہو سکا اور محرمات کی کون سی صورت حرمت کے سقوط کا احتمال رکھتی ہے۔ اب ہم اسی کی تفصیل کرنا چاہتے ہیں۔ پھر اس کے ذیل میں رخصت مجازی' اور رخصت حقیقی اور **تخفیفات** شرع کی وضاحت کریں گے۔ جو من جملہ ضروریات میں سے ہے جس کے ذکر کا ہم نے پچھلے صفحہ میں وعدہ بھی کیا ہے۔ قدرے انتظار کی ضرورت ہے۔ صاحب نور الانوار نے محرمات کی چند قسمیں بیان فرمائی ہیں:

۱۔ وہ حرمت ہے جس میں رخصت کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی ہے' مثلاً زنا بالمراۃ' یہ عذر اکراہ کی صورت میں حلال نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس کا انجام فراش کو پراگندہ اور نسب کو ضائع و برباد کرتا ہے اور ولد الزنا کے لئے ہمیشہ کے لئے خسارہ اور نقصان ہے کیونکہ ماں پر اس کا نفقہ زانی پر اس کی تربیت واجب نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے اس اکراہ کو اکراہ فی الفظ (وہ اکراہ جس میں نقصان ہی نقصان ہو) داخل مانا ہے۔

۲۔ وہ حرمت ہے جو علی الاطلاق سقوط کی گنجائش رکھتی ہے خواہ اکراہ کا عذر ہو خواہ اکراہ کا عذر نہ ہو۔ مثلاً شراب اور خمر کی حرمت' اسی طرح مردار اور خنزیر کے گوشت کی حرمت' ان چیزوں کی حرمت حالت اختیار میں تو ثابت ہوتی ہیں لیکن حالت اضطرار میں

اللہ تعالیٰ کے قول " و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" کی وجہ سے دو حالتوں میں (حالت مخمصہ اور اکراہ) میں مذکورہ حکم سے یہ مستثنیٰ قرار دیا گیا۔ یاد رہے کہ حرمت کی اس دوسری قسم کی مکمل تفصیل قاضی ثناء اللہ پانی پتی کی عبارت مذکورہ میں آچکی ہے۔

۳۔ حرمت کی وہ صورت ہے جو سقوط کا احتمال تو نہیں رکھتی لیکن رخصت کا احتمال ضرور رکھتی ہے۔ مثلاً کلمہ کفر کا اجراء لذاتہ قبیح ہے اور اجراء کی حرمت ساقط نہیں ہے لیکن بحالت اکراہ جبکہ دل مطمئن ہو ایسی صورتوں میں کلمہ کفر کے اجراء کی شریعت نے رخصت دی ہے۔ اس بناء پر یہ رخصت کی قسم میں داخل ہو جاتی ہے۔

۴۔ حرمت کی یہ صورت سقوط کا احتمال رکھتی ہے لیکن اکراہ کے عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتی ہے گو رخصت کا احتمال رکھتی ہے۔ مثلاً غیر کے اموال کا تناول اور نوش کرنا نص کی بنیاد پر حرام اور ناجائز ہے لیکن اجازت مل جانے کے بعد حرمت کے سقوط کا احتمال ہے' لیکن عذر اکراہ کی وجہ سے سقوط حرمت نہ ہوگا۔ ہاں اگر مجبور کیا ہے تو شرور سے بچنے کی خاطر اس کا یہ فعل درست ہے صورۃ مباح جیسا معاملہ ہے' لیکن اکراہ کے زائل ہونے کے بعد قیمت کا ضمان لازم ہوگا تاکہ غیر کا حق بھی ضائع نہ ہو اور اس کی جان بھی بچ جائے۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ **الاضطرار لا یبطل حق الغیر** (نور الانوار صفحہ ۳۱۳)

رخصت کے اقسام:

رخصت کی مختلف لوگوں نے مختلف قسمیں بیان فرمائی ہیں۔ حضرت العلام ملا محب اللہ بہاری رحمۃ اللہ علیہ نے چار قسم اور علامہ جلال الدین سیوطی شافعی نے سات قسم اور علامہ ابن نجیم نے بھی سات قسمیں اور سات سبب ذکر فرمائے ہیں۔ ہم ہر ایک کو بیان کریں گے۔ اول مرحلہ میں ہم مسلم الثبوت۔ ثانیاً الاشباہ و النظائر للسیوطی اور ثالثاً الاشباہ و النظائر علامہ ابن نجیم حنفی کی ذکر کردہ صورتیں ذکر کریں گے۔

ملا محب اللہ بہاری مسلم ثبوت میں چار قسم رخصت کی ذکر کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

رخصت یہ ہے کہ عذر کی بناء پر عسر اور تنگی کو یسر اور آسانی سے بدل دے۔

۱۔ رخصت یہ ہے کہ حرمت اور حرمت کا حکم باقی رہنے کے باوجود مباح قرار دیا جائے' مثلاً کلمہ کفر کا زبان پر اکراہ کے وقت جاری کرنا' لیکن اس رخصت میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہے اور اگر موت ہو جائے تو ماجور ہوگا۔

۲۔ حکم عذر کے زائل ہونے تک موخر ہو جائے۔ عذر زائل ہونے کے بعد حکم پھر لوٹ آئے۔ جیسے مریض اور مسافر کا رمضان شریف کے مہینہ میں افطار کرنا۔ اگرچہ اس میں بھی اصل پر عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہے جبکہ ضرر کا اندیشہ نہ ہو لیکن اگر ضرر کے اندیشہ کے باوجود عزیمت پر عمل کرتا ہے اور موت واقع ہو جاتی ہے تو گنہگار ہوگا۔

۳۔ یہ ہے کہ وہ احکام جو پہلی امتوں پر نافذ کی گئیں تھیں امت محمدیہ سے **تخفیفاً** ہٹا لئے گئے' بالفاظ دیگر وہ احکام منسوخ کر دیئے

گئے ہیں۔ مثلاً موضع نجاست کا کاٹنا (بنی اسرائیل پر اللہ تعالیٰ نے یہ حکم لاگو کردیا تھا کہ اگر نجاست کپڑا یا بدن پر لگ جائے تو اس کے پاک ہونے کا ایک طریقہ ہے اور بس' اور وہ یہ ہے کہ موضع نجاست کو کاٹ ڈالو)

جائزہ: لیکن ہم موضع نجاست کے کاٹنے میں جو بدن سے متعلق ہے اتفاق نہیں رکھتے ہیں' کیونکہ بدن کے جس حصہ پر نجاست لگ جائے اس کے کاٹنے کا حکم جاری کیا جائے تو ذرا غور کیا جائے جن اعضاء سے نجاست کا خروج ہوتا ہے تو کیا اس عضو کو بھی کاٹ لیا جائے گا۔ خصوصاً احتلام اور جماع کے وقت عضو مخصوص کا اکثر حصہ نجاست سے آلودہ ہو جاتا ہے تو کیا ذکر کو کاٹ ڈالا جائے گا۔ عام طور پر کتابوں میں ایسی ہی بات ملتی ہے جو حضرت موصوف نے ذکر فرمایا اور محشی نے تشریح کی ہے۔ باقی حدیث شریف میں جو جلد کاٹنے کا تذکرہ ملتا ہے تو جلد کے معنی کھال کے ہیں یہ لوگ اکثر کھالوں کو ہی لباس کی جگہ استعمال کرتے تھے اور ہم جو کام کپڑا سے لیتے تھے وہ کھالوں سے لیا کرتے تھے۔ یہ مقام قابل غور ہے۔ علماء کو اس کی تحقیق کرنی چاہئے۔

۴۔ حرمت کی مشروعیت فی الجملہ باقی ہو لیکن عذر کی بناء پر ساقط ہو گیا۔ اس قسم کا نام رخصت اسقاط رکھتے ہیں۔ مثلاً میتہ کی حرمت کا ساقط ہونا مضطر کے لئے۔

علماء نے اخیر دو قسموں کو رخصت مجازی کہا ہے۔ (دونوں قسموں میں ذات ہی میں تغیر ہو گیا ہے) (مسلم الثبوت صفحہ ۲۷)

علامہ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں کہ تخفیفات شرع سات ہیں:

۱۔ تخفیف اسقاط' مثلاً جمعہ' حج' عمرہ اور جہاد کا ساقط ہونا عذر کی وجہ سے۔

۲۔ تخفیف تنقیص' مثلاً قصر۔

۳۔ تخفیف ابدال' مثلاً وضو اور غسل کا بدل تیمم' اور قیام فی الصلوۃ کا بدل قعود اور اضطجاع۔

۴۔ تخفیف تقدیم۔ مثلاً جمع بین الصلاتین ایام حج میں' اور زکوۃ کا سال گزرنے سے قبل ادا کرنا' اور صدقہ فطر کا رمضان ہی میں ادا کر دینا۔

۵۔ تخفیف تاخیر' مثلاً جمع بین الصلاتین' جمع تاخیر کے ساتھ ایام حج میں' اور رمضان کا موخر ہو جانا مریض اور مسافر کے لئے۔

۶۔ تخفیف ترخیص' مثلاً شراب کا پینا لقمہ اتارنے کے لئے' اور نجاست کا کھانا دوائی کے لئے۔

۷۔ تخفیف تغیر۔ مثلاً نماز کا مشہور و معروف طریقہ کا بدل جانا حالت خوف میں۔ (الاشباہ والنظائر للسیوطی صفحہ ۸۲)

علامہ ابن نجیم حنفی فرماتے ہیں:

اسباب تخفیف سات ہیں خواہ اس کا تعلق عبادت سے ہو خواہ غیر عبادت سے ہو۔

۱۔ سفر ہے' پھر سفر کی دو قسم ہے۔ ایک قسم کا تعلق طول سے ہے جس کی مقدار تین دن اور تین رات ہے۔ اس میں نمازوں میں قصر ہے۔ ایام رمضان میں فطر ہے اور ایک دن و رات سے زیادہ مدت مسح ہے اور قربانی کا ساقط ہونا ہے جیسا کہ غایت البیان میں درج ہے۔ (اسی طرح یہ مسئلہ سراج' اور نہایہ میں بھی ہے) اور دوسری قسم وہ ہے جو طول کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ اس سے مراد مطلق

خروج ہے۔ خواہ شہر سے ہو (یا گاؤں سے) جس کی وجہ سے جمعہ' عیدین اور جماعت کے ترک کی رخصت مل جاتی ہے اور تنفل علی الدابہ اور تیمم جائز ہو جاتا ہے اور قرعہ اندازی اپنی بیگمات کے لئے مستحب ہو جاتا ہے اور مسافر کے لئے قصر عند الاحناف رخصت اسقاط ہے جو عزیمت کے معنی میں ہے یعنی اتمام' چار رکعت پڑھنا مشروع نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے ایسا کیا تو گنہگار ہو گا اور کسی نے چار رکعت مکمل پڑھی اور دو رکعت پر نہیں بیٹھا اور اقامت کی نیت بھی تیسری رکعت کے سجدے سے نہیں کی تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

۲۔ مرض ہے۔ بحالت مرض بکثرت رخصتوں کا وقوع ہوتا ہے۔ نفس پر خوف کا اندیشہ ہے یا عضو کے شل ہو جانے کا خطرہ ہے یا مرض کے بڑھ جانے کا خطرہ ہے تو تیمم جائز ہے' اسی طرح فرض نماز بیٹھ کر' چت لیٹ کر' اشارہ کے ذریعہ پڑھنا جائز ہے۔ جماعت کا ترک کرنا جبکہ فضیلت جماعت سے بھی محروم نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح رمضان شریف میں شیخ فانی کے لئے افطار کی اجازت وجوب فدیہ کے ساتھ' صوم سے طعام کی طرف منتقل ہونا کفارہ ظہار میں' اور رمضان شریف میں افطار کی اجازت' اور اعتکاف سے اٹھنا اور حج میں نائب اور قائم مقام بنانا' اسی طرح رمی جمار میں' حالت احرام میں محظورات کا مباح ہونا اگرچہ فدیہ بھی لازم ہے' اور نجاستوں کا دوائی کے طور پر استعمال کرنا' اسی طرح خمر کو دوائی کے طور پر استعمال کرنا دو قولوں میں سے ایک قول کی بناء پر لیکن قاضی خاں نے خمر کو دوائی کے طور پر بھی استعمال کو ناجائز قرار دیا ہے۔ اسی طرح لقمہ اتارنے کے لئے جب لقمہ گلا میں اٹک جائے شراب کا استعمال بالاتفاق جائز ہے' اور ڈاکٹر اور حکیموں کے لئے ستر عورت کا دیکھنا مباح قرار دیا گیا ہے یہاں تک کہ شرمگاہ کے دیکھنے کی بھی اجازت دی گئی ہے۔

۳۔ اکراہ' جن چیزوں کا اجراء غیر اکراہ کی صورت میں ناجائز ہے اکراہ کی صورت میں جائز ہے' جیسا کہ ماقبل میں گزرا۔

۴۔ نسیان ہے' کیونکہ خطاء اور نسیان امت سے رفع کر دیا گیا ہے۔

۵۔ جہل ہے۔ مزید تفصیل اس بارے میں آئندہ صفحات میں آئے گی۔

۶۔ عسر اور عموم بلویٰ' مثلاً اتنی مقدار نجاست کے ساتھ نماز پڑھنا جس کو شریعت نے عفو کا درجہ قرار دیا ہے' جیسا کہ نجاست خفیفہ میں ربع ثوب سے کم اور نجاست غلیظہ میں قدر درہم کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہے' اور معذور کی نجاست جس سے معذور کا کپڑا ملوث ہوتا رہتا ہے اور جب بھی نجاست کو زائل کرتا ہے تو پھر نجاست نکل پڑتی ہے (اس عسر کی بناء پر اسی صورت کے ساتھ نماز کی اجازت دے دی گئی) اسی طرح کپڑے کا پسو اور مکھی کے خون سے آلودہ ہو جانا' اور سوئی کی نوک اور سر کے برابر کپڑے پر پیشاب کی چھینٹ پڑ جانا' اسی طرح کیچڑ کا پڑ جانا اور نجاست کا اثر کپڑے پر اس طرح جم جانا کہ اس کا زائل کرنا دشوار سے دشوار تر ہو' اور بلی نہ پیشاب کر دینا پانی والے برتن کے علاوہ کسی دوسرے برتن میں' اور اسی پر فتویٰ ہے' اور کچھ لوگوں نے یہ قید نہیں لگائی ہے بلکہ عام رکھا ہے۔ خواہ وہ بلی ہو یا چوہا پانی والے برتن ہوں یا دوسرا' اور کبوتر اور گوریا کی بیٹ اگرچہ کثیر کیوں نہ ہوں (معاف ہے) اور ایسے پرندے کی بیٹ جس کا کھانا حرام ہے ایک روایت میں یہ (بھی رخصت کے حکم میں ہے) اسی طرح ایسا جانور جس کے لئے دم سائل نہ ہو' اور سونے والے کا تھوک' مفتی بہ قول کے مطابق' اور بچوں کا منہ اور گوبر کا غبار اور معمولی ناپاک دھواں اور منفذ میں ان اور تر پاجامہ کو جب ریح اور پھسکی لگ جائے' اسی طرح تر مقعد جب ریح اور پھسکی سے ملوث ہو جائے جو کہ ناپاک ہے۔ عفو کر دیا گیا ہے یہی قول مفتی

بہ ہے۔ حضرت امام حلوانی اپنے پاجامہ میں نماز نہیں پڑھتے تھے جس کا واحد مقصد اختلاف سے بچنا تھا۔ اسی وجہ سے ہمارا قول یہ ہے کہ آگ گوبر اور پاخانہ وغیرہ کو جلانے کے بعد پاک بنا دیتی ہے۔ اسی وجہ سے ہم نے اس کی راکھ پر پاکی کا حکم جاری کیا ہے۔ بمقصد سہولت اور یسر ہے۔ اور روئی کی ناپاکی اکثر شہروں میں لازم نہیں آتی۔ اور اسی تیسیر ہی کی بنیاد پر چمگادڑ کا پیشاب پاک ہے' اسی طرح اس کا بیٹ بھی۔ (جامع نے کتاب البیان اور منیۃ المفتی میں یہ ذکر کیا ہے کہ خفاش اور چمگادڑ کے پیشاب اور بیٹ سے پانی ناپاک اور خراب نہیں ہوتا ہے' اور مجمع الفتاوی میں ذکر کیا ہے کہ خفاش کا پیشاب اگر ایک درہم کے بقدر ہے تو وہ نجاست میں موثر نہیں ہوگا' نیز یہ بھی ذکر کیا ہے کہ تمام پرندوں میں صرف اسی پرندہ کو پیشاب آتا ہے۔ نیز یہ بھی مان لیا جائے کہ صرف اسی پرندہ کو پرندوں میں حیض آتا ہے اور آدمی کی طرح بچہ دیتا ہے)

اور مینگنی جب دودھ کے برتن میں گر جائے اور دودھ میں اثر انداز ہونے سے پہلے ہی پھینک دی جائے' اور حضرات صاحبین کے نزدیک گوبر وغیرہ جیسے نجاسات کا منجمد ہونا اور نجاسات کے بخارات سے کپڑے کا آلودہ ہونا۔ صحیح قول کے مطابق' اور جانور کے رہنے کی جگہ سے جو چیز بہہ جائے جب تک غالب رائے اس کے نجاست کے بارے میں نہ ہوگا ناپاک نہ ہوگا۔ اسی طرح ماء طالق استحسانا اور اس کی صورت یہ ہے کہ نجاسات کو کسی مقام پر جلایا گیا پس پکی اینٹ سے نکلا ہوا پانی کسی انسان کو آلودہ کردیا تو استحسانا ناپاک قرار نہیں دیا جائے (اسی طرح اور بہت سی صورتیں ہیں جو عسر اور عموم بلوی کی بناء پر جس میں تخفیف کی گئی ہے' پوری تفصیل الاشباہ میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے)۔

۷۔ نقص ہے۔ مشقت کے من جملہ اقسام میں نقص اور کمی بھی ہے اور شرعی قاعدہ یہ ہے کہ (**المشقة تجلب التيسير**) اسی وجہ سے بچہ اور مجنون کو مکلف نہیں بنایا گیا ہے اور ان کے معاملے کو ان کے ولی کی جانب سونپ دیئے گئے ہیں اور ان کے حضانت و تربیت کو عورتوں کے حوالے کردیا ہے' اور حضانت کے بارے میں عورتوں پر جبر بھی نہیں کیا جائے گا جس کا مقصد ان پر تیسیر اور نرمی کا معاملہ کرنا ہے' اور اس کے علاوہ بھی عورتیں مردوں کے مقابلے میں بہت کم احکام شرع کی مکلف بنائی گئیں ہیں۔ مثلاً مردوں پر جمعہ' جہاد اور جزیہ وغیرہ ہے جو عورتوں پر نہیں ہے' اور تفصیل اصل کتاب ہی میں دیکھئے۔

۷۔ ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط و ضوابط:

وہ ضرورت جو شریعت میں معتبر ہیں اس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گزر چکا ہے۔ باقی اس کے شرائط اور ضوابط کیا ہیں یہ بھی تقریباً باختصار مذکور ہو چکے ہیں۔

۱۔ شریعت میں جو چیزیں ضرورت میں ثابت ہوتی ہیں وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہیں' لہٰذا بقدر ضرورت سے تجاوز کی اجازت نہ ہوگی ورنہ گنہگار ہوگا' جیسا کہ قرآن کریم کے "ولا عاد" کے لفظ سے سمجھ میں آتا ہے جو ایک فقہی اصول کی تائید کرتا ہے۔ **الضرورات تقدر بقدر الضرورة۔**

۲۔ جو ضرورت شریعت میں معتبر ہے اور جس کی بناء پر محظور مباح ہو جاتا ہے اس میں غیر کا حق تلف نہ ہو لہٰذا اگر غیر کا حق تلف ہوگیا ہو تو ضمان لازم ہے۔ **الاضطرار لا یبطل حق الغیر۔** خواہ اضطرار کی صورت میں ہو یا اکراہ کی صورت میں۔ شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء نے دونوں بات پیش کی ہیں۔ (دیکھئے قواعد کلیہ ماخوذ من مدخل فقہی العام)۔

۳۔ جو ضرورت شریعت میں معتبر ہے۔ اس کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس امر میں تمام ناس یا کوئی جماعت یا کوئی شہر کے افراد مبتلا ہوں تو اس کو بھی ضرورت کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ شرعی اصول "**الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ**" اسی بات کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

۴۔ ضرورت وہ معتبر ہوگی جبکہ اس امر میں تنگی دشواریاں اور مشقتیں پیش آئیں تو اس وقت معاملہ میں وسعت ہوتی ہے۔ بصورت دیگر اس کو ضرورت ہی شمار نہیں کیا جائے گا۔ شرعی اصول "**الامر اذا ضاق اتسع**"۔ اسی بات کی رہنمائی کررہا ہے۔ (مجموعہ قواعد الفقہ)۔

حاصل کلام وہ ضرورت جس کو شریعت نے ضرورت شمار کیا ہے اس ضرورت کی تکمیل مذکورہ چار شرطوں کے تحت رہ کر کی جائے گی۔ مذکورہ اصول و ضوابط سے ہٹ کر جو ضرورت کی تکمیل کرنے والا ہوگا وہ دراصل شریعت کے سہولت کا غلط استعمال کرنے والا ہوگا اور آثم ہوگا۔

۸۔ ضرورت پر مبنی حکم دراصل نصوص اور شریعت سے استثنائی صورت ہی کے ساتھ خاص ہوتی ہیں۔ اس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گزرا۔

۹۔ لوگوں کا حرج اور تنگی میں مبتلا ہو جانا اور ایسی تنگی کہ جان جانے کا خطرہ ہو خواہ اضطراری صورت کے ساتھ ہو یا اکراہ کی صورت ہو۔ اس کا بیان بھی ماقبل میں گزرا۔ یا حاجت کو دفع نہ کیا جائے تو انسان معاشی تنگی میں الجھ کر رہ جائے اور خدا کی عبادت سے بھی غافل ہو جائے تو شریعت نے ضرورت کا درجہ دیا ہے جس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گزر چکا ہے۔

۱۰۔ عرف اور عموم بلویٰ کا تعلق ضرورت سے اور دونوں کا مقام و مرتبہ:

عرف اور عموم بلویٰ کا تعلق ضرورت سے کیا ہے؟ اس سے قبل ہم عرف اور عموم بلویٰ کے معنی کی وضاحت کردینا مناسب سمجھتے ہیں نیز یہ بات بھی واضح رہے کہ عرف اور عادت کے معنی تقریباً ایک ہی جیسے ہیں۔ اس لئے ایک کی تشریح و توضیح دوسرے کی توضیح ہو لی۔ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں۔

عرف اور عادت:

العادة عبادة عما يستقر في النفوس من الامور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة (الاشباہ و النظائر صفحہ ١٥)

عادت نام ہے ایسے امور متکرہ کا جو انسانی نفوس میں مستقر اور پیوست ہو جائے اور یہ پاکیزہ ذوق سلیم الطبع کے نزدیک محبوب و مقبول بھی ہوں۔

کتاب التعریفات میں ہے:

العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول و تلقته الطبائع السليمة بالقبول۔

عرف یہ ہے کہ انسانی نفوس میں وہ جم جائے اور صاحب عقل و فہم اس پر شاہد ہوں اور پاکیزہ ذوق بھی اس کو قبول کرتا ہو۔

عموم بلویٰ:

عموم بلوی کی تعریف و توضیح کیا ہے۔ جستجو اور تلاش کے بعد بھی نہ پاسکا۔ اس بارے میں ہم اپنے ایک استاذ جو موجودہ دور کے ماہر اور مقبول استاذ شمار کئے جاتے ہیں وہ ہیں حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب دامت برکاتہم محدث دارالعلوم دیوبند۔ انہوں نے ابوداؤد شریف کی بحث میں جو اوائل کتاب میں ہے دوران درس "عموم بلوی" کی وضاحت یوں فرمائی کہ جس میں تمام فرد بشر سہیم و شریک ہوں۔ مثال سے وضاحت فرماتے ہوئے فرمایا کہ مثلاً سنڈاس (قضاء حاجت) وغیرہ اس کو تمام کے تمام ضروریات و حاجتوں کا اہم جزء شمار کرتے ہیں جس سے کسی کو مفر اور چھٹکارا نہیں۔" بعد میں عموم بلویٰ کے متعلق یہ بات ملی کشف الاسرار علی اصول البزدوی میں کہ عموم بلویٰ وہ ہے جس کی حقیقت ہر خاص و عام پر واضح ہوتی ہے۔ مثلاً زنا کی حرمت' ربوا کی حرمت اور محرم الامہات۔ (کشف الاسرار جلد ٣ صفحہ ٢٢)

عرف اور عموم بلویٰ:

ان دونوں کا تعلق ضرورت سے کیا ہے اول مرحلہ میں' ہم عموم بلویٰ کے سلسلے میں وضاحت کردینا چاہتے ہیں کہ اس کا تعلق ضرورت سے کیا ہے' تو یہ واضح رہے کہ ضرورت کی بناء خود تیسیر پر ہے اور تخفیف پر ہے اور عموم بلویٰ کی بناء پر جو چیزیں ثابت ہوتی ہیں اس میں بھی تیسیر و تخفیف ہی مقصود ہوتی ہیں' اسی وجہ سے علامہ ابن نجیم حنفی 'الاشباہ والنظائر میں المشقة تجلب التيسير کے تحت اسباب تخفیف سات ذکر فرمائی ہیں۔ جس میں نمبر٦ پر عسر اور عموم بلوی کا تذکرہ کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عموم بلویٰ کا تعلق ضرورت سے تیسیر و تخفیف کی بنیاد پر ہے۔ باقی رہا عرف کا تعلق ضرورت سے' اس بارے میں مزید انتظار کیجئے۔

عرف اور ضرورت:

عرف کا تعلق ضرورت سے کیا اسی بنیاد پر ہے جس بنیاد پر عموم بلوی کا تعلق ضرورت سے ہے' یا کیا صورت حال ہے۔ یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ عرف مستقل اصول ہے جیساکہ آئندہ آئے گا لیکن باوجود اس کے اس کا تعلق ضرورت سے ہے یا نہیں۔ اس بارے میں فخرالاسلام علامہ بزدوی کی ایک عبارت نقل کرتے ہیں جو انہوں نے "باب ما تترک بہ الحقیقۃ" میں بیان فرمایا ہے۔

ما یترک بہ الحقیقۃ و ھو خمسۃ انواع قد تترک بدلالۃ الاستعمال و العادۃ و قد تترک بدلالۃ اللفظ فی نفسہ و قد تترک بدلالۃ سیاق النظم و قد تترک بدلالۃ ترجع الی المتکلم و قد تترک بدلالۃ محل الکلام۔ اما الاول فمثل الصلوۃ فانھا اسم للدعاء قال اللہ تعالی وصل علیھم ای ادع۔ ثم بھا عبادۃ معلومۃ مجازا لما انھا شرعت للذکر۔ ۔ ۔ حتی صارت الحقیقۃ المجھورۃ و انما صار ھذا دلالۃ علی ترک الحقیقۃ لان الکلام موضوع لاستعمال الناس و حاجتھم فیصیر المجاز باستعمالھم کالحقیقۃ و مثالہ ما قال علماء نا رحمھم اللہ فیمن نذر صلوۃ او حجا او المشی الی بیت اللہ۔ ان ذلک ینصرف الی المجاز المتعارف و مثالہ کثیر۔ (کشف الاسرار جلد۲ صفحہ ۹)

جن چیزوں کی وجہ سے حقیقت کو ترک کردیا جاتا ہے وہ پانچ قسموں پر مشتمل ہے۔

۱۔۔ کبھی عادت اور استعمال کی دلالت کی بناء پر حقیقت سے صرف نظر کیا جاتا ہے۔

۲۔۔۔ اور کبھی حقیقت سے صرف نظر اور ترک کرنے کی وجہ فی نفسہ لفظ کی دلالت ہوتی ہے۔

۳۔۔۔ کبھی حقیقت سے صرف نظر اور ترک کرنے کی وجہ سیاق (آئندہ) کلام ہوتا ہے۔

۴۔۔۔۔ کبھی حقیقت کو متروک قرار دیا جاتا ہے ایسی دلالت کی وجہ سے جس کا تعلق بذات خود متکلم سے ہوتا ہے۔

۵۔۔۔ اور کبھی محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت کو متروک قرار دیا جاتا ہے۔

یہ پانچ قسمیں مکمل ہوئیں۔ اول قسم کی وضاحت سنئے:

اول کی وضاحت مثلاً نماز ہے جس کے لئے شریعت میں صلاۃ کا لفظ آتا ہے' صلاۃ کے معنی دعاء کے ہیں لیکن بعد میں عبادت مخصوص اور ارکان خمسہ میں سے ایک خاص رکن کے لئے خاص کرلیا گیا۔ کیونکہ مناسبت اور قرینہ موجود ہے کیونکہ نماز بھی ذکر و دعا پر مشتمل ہے اور صلاۃ کے معنی دعاء کے ہیں۔ قرآن میں بھی اس کا تذکرہ ہے۔ ارشاد باری ہے صل علیھم جو ادع کے معنی میں ہے اور صلاۃ دوسرے معنی میں اس قدر جاری و ساری ہوا کہ اول معنی (ذکر' دعاء) بالکل نسیا منسیا (مجہول) ہوگیا۔ غرض کہ یہ آخری معنی میں ترک حقیقت پر دلالت موجود ہے (عادت اور استعمال) کیونکہ کلام کا استعمال لوگوں کی حاجت اور ضرورت کی تکمیل کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس بناء پر مجاز لوگوں کے استعمال کی بناء پر حقیقت کی طرح شمار ہوتا ہے اور علماء احناف اس کی مثال یہ دیتے ہیں کہ ایک شخص نماز یا حج بیت اللہ کی نذر مانتا ہے' اسی طرح ایک شخص خانہ کعبہ چلنے کی نذر مانتا ہے' مثلاً یوں کہتا ہے **لو فعلت کذا فعلی المشی الی بیت اللہ'** تو ایسی صورتوں کو مجاز متعارف کی طرف پھیردی جائے گی۔ اور اس کی بکثرت مثالیں ہیں (جس میں مجاز متعارف کی طرف اصل

حقیقت کو پھیر دیا جاتا ہے اور حقیقت کو متروک قرار دیا جاتا ہے۔

مذکورہ بیان سے یہ مستفاد ہوتا ہے' عادت اور استعمال کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے' گویا عرف عام کو حقیقت کے مقابلے میں ترجیح دی جاتی ہے' مثلاً مشی الی بیت اللہ ہی کی نذر کو لے لیجئے اس کو اگر حقیقت میں شمار کیا جائے تو یہ ایک شاق اور دشوار ترین امر بن جائے گا اس لئے اس سے متعارف معنی حج بیت اللہ مراد لیا جاتا ہے۔

دوسری بات علامہ بزدوی نے یہ فرمائی کہ "کلام کی وضع عمل میں آنے کا مقصد لوگوں کے حاجات و ضروریات کی تکمیل کرنی ہے اور یہ اسی کلام کے ذریعہ ہو سکتا ہے جو لوگوں میں متعارف ہو۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو چیزیں ضرورت کے پیش نظر ثابت ہوتی ہیں اس کا مقصد بھی لوگوں سے حرج اور تنگی کو دور کر کے تیسیر اور سہولت کی راہ پر گامزن کرنا ہوتا ہے۔ عرف کے اعتبار اور ذوق سلیم اور پاکیزہ طبیعت رکھنے والے جن چیزوں کا اعتبار کرتے ہیں ظاہر ہے کہ وہ عسر اور تنگی پر مبنی نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ ذوق سلیم اور پاکیزہ ذوق عسر اور تنگی کو اپنے خانہ قلب اور مرکز فکر و ادراک میں جگہ دے ہی نہیں سکتا۔

غرض کہ ہمارا مقصد مذکورہ تحریر سے یہ ہے کہ عرف اگرچہ مستقل دلیل ہے اور ضرورت کے تحت نہیں ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا اس کے باوجود دونوں کا تعلق یسر اور تخفیف ہی سے ہے' اور یہ شبہ نہ کیا جائے کہ دونوں کی اصولی حیثیت جب جداگانہ ہے تو نفس تخفیف و تیسیر میں دونوں شریک و سہیم کیونکر ہو سکتے ہیں' کیونکہ ہر ایک کے اعتبار بدلے ہوئے ہیں۔ دونوں میں جداگانہ رشتہ الگ نوع کا ہے اور سماحت و شرکت کا رشتہ الگ نوع کا ہے۔ **لولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ**

آخری بات :

اس بارے میں یہ کہ عرف جس قاعدہ سے متفرع ہے وہ خود اسی اصلیت کے اعتبار سے ایک دوسرے قاعدہ سے ثابت ہے۔ اس عرف کے حجت ہونے کے بارے میں قاعدہ ہے **استعمال الناس حجۃ یجب العمل بھا** (لوگوں کا عمل حجت ہے۔ اس پر عمل کرنا واجب اور ضروری ہے) یہ قاعدہ فقیہ مذکورہ متفرع ہے قاعدہ خاصہ "العادۃ محکمۃ" سے اور اس میں عادت عرف کے معنی میں ہے (مدخل) اور خود اس قاعدہ کی اصلیت حدیث شریف ہے۔ حدیث شریف ملاحظہ کی جائے:

ما راٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن' جس کو مسلمان اور اہل اسلام اچھا سمجھیں وہ عند اللہ بھی اچھا ہی ہے۔

اس حدیث شریف کے بارے میں علامہ جلال الدین سیوطی شافعی نے الاشباہ و **النظائر** میں اسی طرح علامہ ابن نجیم حنفی نے الاشباہ میں علامہ علائی کا قول نقل کیا ہے کہ علامہ علائی نے کہا یہ حدیث مرفوعاً ثابت نہیں ہے' اس سے آگے بڑھ کر انہوں نے کہا کہ سند ضعیف سے بھی اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ البتہ یہ عبداللہ بن مسعود کا قول ضرور ہے۔ (الاشباہ للسیوطی صفحہ ۸۹' الاشباہ لابن نجیم صفحہ ۱۵۰)

غرض کہ موقوفاً ہو یا مرفوعاً۔ یہ حدیث شریف عرف اور عادت کے بارے میں اصولی حیثیت رکھتی ہے' ہمیں یہ عرض کرنا ہے کہ حدیث شریف میں حسن کا لفظ آیا ہے۔ فقہی نقطہ نظر سے حسن کس کو کہتے ہیں' ویسے اصول فقہ میں حسن کا استعمال حسن لذاتہ اور حسن

وغیرہ دونوں کا تذکرہ ملتا ہے۔ دونوں کا حاصل خوبیوں پر مشتمل کسی چیز کا ہونا۔ خواہ خوبیاں ذاتی ہوں یا غیر کی وجہ سے ہوں۔

کتاب التعریفات میں حسن کی تعریف "کسی چیز کا موافق طبع رونما ہونا" سے کیا ہے' جیسے فرحت و مسرت' یا ایک شی کا صفت کمال کے ساتھ متصف ہونا' یا حسن نام ہے ایسی چیزوں کا جو مدح سے تعلق رکھتا ہو۔ ان تمام تفصیلات کا حاصل حسن سے یسر اور سہولت کا معنی ثابت کرنا ہے' لہٰذا اس وجہ سے بھی عرف کا تعلق ضرورت سے یسر کی بناء پر ثابت ہوتا ہے۔ مزید آئندہ آئے گا۔

عرف اور عموم بلویٰ میں فرق مراتب:

عرف و عادت مستقل اصول کی حیثیت سے ہے۔ ضرورت کے تحت اس کا وقوع نہیں ہے' جیسا کہ ماقبل کے بیان سے تفصیلا معلوم ہوا۔ باقی رہا عموم بلویٰ تو اس بارے میں بات گذر چکی ہے۔ مختصرا یہ ہے کہ علامہ ابن نجیم نے اسباب تخفیف کے چھٹے نمبر پر عسر اور عموم بلوی ہی کا تذکرہ کیا ہے اور اسباب تخفیف کو المشقة تجلب التیسیر کے تحت ذکر فرمایا ہے۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عموم بلویٰ مستقل دلیل کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ ضرورت ہی کے تحت ہو کر پایا جاتا ہے۔

۱۱۔ محرمات میں ضرورت کا اثر اور دخل:

گزشتہ تحریر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ محرمات میں ضرورت کا اثر اور دخل ہوتا ہے لیکن یہ سوال کہ محرمات کی کون سی قسم میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے۔ تو اس بارے میں تفصیلی بیان گزشتہ بیان میں آچکا ہے۔ مختصرا یہ ہے کہ اسی مقالہ کے صفحہ ۱۹ پر انواع محرمات کے تحت محرمات کی چار قسموں کا تذکرہ گزرا ہے۔ جن میں تین کا تعلق ضرورت کے اثر انداز نہ ہونے سے ہے۔ باقی محرمات کی قسم میں ضرورت کا دخل اور اثر ہوتا ہے۔ باقی محرمات کی وہ قسمیں جس میں ضرورت اثر انداز اور دخیل ہوتی ہے انکی تحدید و تعریف یہ بھی مذکورہ صفحہ ۱۹ پر گزر چکا ہے۔ دوبارہ ذکر مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ باقی تین قسم جس میں اباحت بالکل اثر انداز نہیں ہوتی ہے کیا ہے' شیخ مصطفیٰ زرقاء نے فرمایا وہ محظورات جو کسی حالت میں مباح نہیں ہوتے ہیں' اگرچہ اضطرار کی وجہ سے اس کے گناہ میں تخفیف ہو جائے یہ تین ہمارے فقہاء کے یہاں کفر' قتل اور زنا ہیں (مدخل فقہی العام صفحہ ۵۱)

۱۲۔ حقوق العباد اور معاملات میں ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت کا دخل:

مثلاً بیع سلم' عقد اجارہ وغیرہ ہے جو ضرورت کی بناء پر مباح قرار دیئے گئے ہیں۔ اس کا تفصیلی بیان "حالت مقام ضرورت میں اتار دیا جاتا ہے" کے بیان میں گزرا۔ جہاں مزید حاجت عام اور خاص کی بھی خاصی وضاحت کی گئی ہے۔ بالکل اثر انداز نہیں ہوتی۔ کیا ہیں شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء نے فرمایا وہ محظورات جو کسی حالت میں مباح نہیں ہوتے ہیں اگرچہ اضطرار کی وجہ سے اس کے گناہ میں تخفیف ہو جائے۔ یہ تین ہمارے فقہاء کے یہاں کفر' قتل اور زنا ہیں۔

۱۳- محرمات شرعیہ کی اباحت' ضرورت کی طرح حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے:

جس کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے' ضرورت کی بناء پر یہی محظور مباح قرار دیئے جاتے ہیں' جیسا کہ تفصیلاً مذکور ہوا۔ اسی طرح اباحت کی بناء پر بھی ان چیزوں کو جن کو شریعت نے ممنوع و محظور قرار دیا ہے مباح ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ شریعت نے معدوم کی بیع' اسی طرح منفعت کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے' لیکن اس کے باوجود بیع سلم اور اجارہ وغیرہ کو جائز قرار دیا ہے اور حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر ان محظور چیزوں کو مباح قرار دیا ہے۔ اس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گزرا۔

۱۴- چند صورتوں میں حاجت' ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے:

ان چند صورتوں کی وضاحت سے قبل اس بارے میں جو اصل ہے اس کا ذکر اول مرحلہ میں اولی اور انسب ہے۔ اس بارے میں اصول یہ ہے **الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة۔**

' اس بارے میں ساری تفصیل اور مثالیں دفعہ ۳ کے تحت گزر چکیں۔ حاجت عام' اور حاجت خاص پر ایک کو فرادی فرادی تفصیلاً بیان کیا جا چکا ہے۔

۱۵- محرمات میں اباحت کا اثر ضرورت کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ حاجت میں بھی پایا جاتا ہے۔ علاج معالجہ کا تعلق حاجت سے ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ کشف عورت حرام اور ناجائز قرار دیا ہے تو قیاس تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ یہ حرمت کا حکم ہروقت رہے خواہ کوئی بھی صورت ہو۔ لیکن قیاس خفی اور استحسان کی بنیاد پر علاج معالجہ کے موقع پر کشف عورت کو جائز قرار دیتا ہے۔ لہٰذا عدم تطبیق کا شبہ تو تب ہی پیدا ہو سکتا ہے جبکہ محرمات کی اباحت میں حاجت کا دخل اور اثر نہ مانا جائے جبکہ ہم دونوں کے لئے محرمات شرعیہ میں باب اباحت میں دخیل مانتے ہیں:

۱۶- ضرورت وحاجت سے متعلق قواعد وضوابط:

ضرورت سے متعلق سب سے اہم اصل اور قاعدہ "**المشقة تجلب التيسير**" ہے۔ باقی اس کے علاوہ جو قواعد ہیں سب کے سب اسی سے متفرع ہیں' اس کا معتبر و مستند ہونے پر دلیل۔ قرآن کریم اور حدیث نبوی شاہد ہیں۔ قرآن کریم میں اللہ جل مجدہ کا ارشاد ہے "**يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر**" ۔ اللہ تعالی تمہارے ساتھ یسر اور نرمی کا برتاؤ کرنا چاہتا ہے اور سختی اور تنگی کو پسند نہیں کرتا ہے' اور فرمایا "**و ما جعل عليكم في الدين من حرج**" اللہ تعالی نے تم پر دین کو آسان بنا کر پیش کیا ہے۔ مشکل بنا کر پیش نہیں کیا ہے' اور ارشاد نبوی ہے "**ان الله تعالى وضع عن امتي الخطا و النسيان و ما استكرهوا عليه**" ۔ اللہ کے رسول نے فرمایا اللہ نے

میری امت سے خطا اور بھول چوک کو درگزر فرمادیا ہے اور ان چیزوں کو بھی جس پر وہ مجبور کئے جائیں۔

اب قاعدہ مذکورہ "**المشقة تجلب التيسير**" کا معنی یہ ہے کہ انسان ایسی مشقت کا شکار ہو جائے جو نصوص کے خلاف ترئیس و تخفیف کا داعی ہو۔ گویا وہ مشقت حدود عادیہ سے متجاوز ہو۔ جس کا برداشت کرنا انسان کے لئے مشکل سے مشکل ترین ہو۔ عام مشقت مراد نہیں ہے جو زندگی کو خوش گوار بنانے کے لئے عبادات کے ادا کرنے کی صورت میں لاحق ہوتی ہے کیونکہ اس قدر مشقت کا جدا ہونا تو ممکن بھی نہیں ہو سکتا۔

جب یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ مشقت جو حدود عادیہ سے تجاوز کر جائے تو اس میں تسہیل و تخفیف ہو جاتی ہے۔ اسی بنیاد پر حالت مرض میں اور حالت سفر میں رخصت اور یسر کا حکم نافذ فرمایا۔ چنانچہ بعض چیزوں کو بالکل ساقط کر دیا۔ مثلاً نماز جمعہ' اور بعض چیز کو موخر کر دیا' مثلاً روزہ' کیونکہ سفر میں غیر معمولی مشقتوں اور دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر تخفیف و ترئیس نہ ہو تو حرج عظیم لازم آئے گا اور حرج شرعاً مدفوع و مرفوع ہے۔ نیز بکثرت مقامات اور مواضع میں عرف کا معتبر ہونا اسی قاعدہ کی بنیاد پر ہے' لیکن یہ جب ہے کہ یہ عرف نصوص سے متصادم نہ ہو' اور وجہ اس کی یہ ہے کہ عرف کا اعتبار نہ کرنے میں حرج عظیم کا سامنا کرنا پڑے گا جو شرع میں محبوب نہیں ہے۔

واضح رہے کہ مذکورہ قاعدہ صرف اضطراری حالت میں یسر اور سہولت ثابت کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ مذکورہ قاعدہ کا تعلق حرج اور عسر سے بھی ہے۔ اسی وجہ سے اس قاعدہ سے جو قاعدے متفرع ہیں ان میں ایک وہ قاعدہ بھی ہے جو عسر اور تنگی اور حاجت کو ضرورت کے قائم مقام ثابت کرتا ہے (**الحاجة تنزل منزلة الضرورة**) ماخوذ (مدخل فقہی العام)

قواعد متفرعہ:

ضرورت سے متعلق کچھ قاعدے وہ ہیں جو مذکورہ قاعدہ (**المشقة تجلب التيسير**) سے متفرع ہیں جو تقریباً پانچ ہیں۔

۱۔ "**الامر اذا ضاق اتسع**" ایسا ہی "**اذا اتسع ضاق**" جب کسی فرد یا جماعت کو کوئی ایسا امر عارض اور پیش آ جائے جس سے مکلفین کو دشواریوں اور مشقتوں کا سامنا کرنا پڑے تو شریعت نے ایسے سنگین اور نازک حالات میں جب تک حالت کی سنگینت باقی رہے تسہیل و تخفیف اور امر میں توسع کی اجازت دی ہے' اور جب دشواریاں معدوم ہو جائیں اور حالات سازگار ہو جائیں تو حکم اصلی لوٹ آتا ہے "**اذا اتسع الامر ضاق**" اسی بات کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔

۲۔ "**الضرورات تبيح المحظورات**" یہ قاعدہ قرآن کریم کی استثنائی صورت "**الا ما اضطررتم**" سے مستفاد ہے جو حالات ضروریہ کی وجہ سے نافذ کئے گئے ہیں اور وہ حالات ضروریہ اضطرار' اکراہ' اسی طرح علاج معالجہ کے لئے کشف عورت وغیرہ' اسی وجہ سے جن چیزوں کی حرمت ثابت ہو چکی ہے' مثلاً میتہ اور مردار کا استعمال' خنزیر کا گوشت' شراب وغیرہ' ایسی صورت میں جبکہ کھانے اور پینے کا سامان نہ ہو' اور بھوک اور پیاس کی شدت بھی اس درجہ کی ہو کہ جان جانے کا خطرہ ہے' ایسی صورت میں شریعت نے مردار اور

خنزیر کے گوشت کو' اسی طرح شراب کو مباح قرار دیا۔ لیکن یہ مستقل سوال ہے کہ اضطرار اور ضرورت کے وقت جب محظورات مباح ہو جاتے ہیں تو کیا تمام محظورات مباح ہو جاتے ہیں۔ اس بارے میں یہ بات گزر چکی ہے کہ تین قسم کے محظورات ہیں جن میں اباحت کو کوئی دخل اور اثر نہیں ہے گو بعض میں تخفیف پیدا ہو جاتی ہے۔

(۱) کفر' (۲) قتل' (۳) زنا۔

(۱) کفر' مثلاً ایک شخص کو کفر پر مجبور کیا جا رہا ہے اور قتل کی دھمکی دی جا رہی ہے (یعنی اگر کلمات کفر کا تلفظ نہیں کرے گا تو قتل کر دیا جائے گا) ایسی صورت میں مکرہ کو معذور نہیں شمار کیا جائے گا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اگر اس کا قلب مطمئن ہے تو کلمہ کفریہ کا اظہار مباح ہے' لیکن افضل یہ ہے کہ قتل کو منظور کر لے تاکہ اعدائے اسلام کی نگاہ میں قوت اسلام اچھی طرح واضح ہو جائے' اور اسلام کے پاسبان کی یہی شان ہونی چاہئے۔

(۲) قتل' ایک شخص کو اس بات پر مجبور کیا جا رہا ہے کہ وہ فلاں کو قتل کر ڈالے بصورت دیگر اس کا کام تمام کر دیا جائے گا تو مکرہ کے لئے قتل مباح نہ ہو گا۔ ہاں اتنی تخفیف ضرور ہے کہ اگر اس نے قتل کر ہی ڈالا تو حکم قصاص مکرہ پر نافذ نہ ہو گا بلکہ مکرہ پر لازم ہو گا۔

(۳) زنا' زنا پر کسی کو مجبور کیا جائے اور نہ کرنے پر قتل کی دھمکی سنائی جائے تو مکرہ کے لئے اس صورت میں بھی مباح نہیں ہے' ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ اگر قہراً جبراً زنا کر ہی لیا تو عقوبت حد کی زد میں نہیں آئے گا اور وجہ عدم مباح ہونے کی کیا ہے۔ ماقبل میں گزرا۔

۳۔ "**الضرورات تقدر بقدر الضرورة**" یہ قاعدہ سابق قاعدہ کے لئے قید ہے' سابق قاعدہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ محرمات و محظورات ضرورت اور حاجت کی بنیاد پر مباح قرار دیئے جاتے ہیں' اس قاعدہ سے یہ وضاحت مقصود ہے کہ جو چیز ضرورت کی بناء پر ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور استرسال اور توسع جائز نہیں ہے۔ اسی وجہ سے مضطر حالت مخمصہ میں شکم سیر ہو کر محرمات کے استعمال کا مجاز نہ ہو گا ورنہ آثم اور گستاخ شمار کیا جائے گا۔ اسی طرح طبیب عورت کا کشف اسی قدر کر سکتا ہے جتنی مقدار کی ضرورت اور حاجت ہے۔

۴۔ "**الاضطرار لا یبطل حق الغیر**"۔ عذر اضطرار کی وجہ سے گناہ گو ساقط ہو جاتا ہے لیکن حق غیر ساقط نہیں ہوتا' اسی وجہ سے مضطر کے لئے غیر کا مال کھانا جائز نہیں ہے اور اگر استعمال کر لیتا ہے تو ضمان لازم ہے اور غیر کے مال کا تلف بصورت اکراہ عمل میں آیا ہے تو ضمان مباشراً اور مکرہ پر ہو گا۔

۵۔ **الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة کانت او خاصة**۔ "اس قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ محرمات شرعیہ جس طرح ضرورت کی بنیاد پر مباح قرار دیئے جاتے ہیں اسی طرح حاجت کی بناء پر بھی مباح قرار دئے جاتے ہیں اور صورت یہ ہوتی ہے کہ حاجت کو ضرورت کا مقام و مرتبہ دے کر ضرورت کے احکام اس پر جاری کئے جاتے ہیں پھر حاجت کا تعلق خواہ عام ہو یا خاص ہر صورت کو شامل ہے' اس قاعدہ پر تفصیلی بحث گزشتہ صفحات میں مرقوم ہے۔ (قواعد کلیہ ماخوذ من مدخل مفقہی العام)

۱۸٬۱۷- حاجت شدیدہ مقام ضرورت میں:

اس میں کوئی شک نہیں کہ حاجت شدیدہ کو ضرورت کا مقام و مرتبہ دے دیا جاتا ہے۔ اس یسر میں یا تو تمام افراد آئیں گے یا کوئی جماعت یا کسی شہر والے۔ حاجت کی خصوصی فہرست میں اسی صورت کو فقہاء نے شمار کیا ہے۔ خاص اور حاجت خاص سے مراد ہر ہر فرد کے لئے علاحدہ علاحدہ یسر ہو ایسا نہیں ہے، کیونکہ ہر فرد کی حاجت جداگانہ ہے۔ غرض کہ حاجت کا تعلق اجتماعی صورت کے ساتھ خواہ تمام افراد ہوں یا کوئی مخصوص جماعت، "انفرادی حاجت کو ضرورت کا مقام و مرتبہ نہیں دیا جاسکتا" تفصیلی بیان ماقبل میں گزرا۔ (مدخل فقہی عام)

☆ ☆ ☆

ضرورت و حاجت اور اس کے مواقع استعمال

از--- مولانا مفتی عبداللہ صاحب مظاہری
جامعہ مظہر سعادت، ہانسوٹ، گجرات

اسلام ایک کامل و مکمل دین ہے جس کو دیگر ادیان کے مقابلہ میں بہت سے امتیازات حاصل ہیں۔ منجملہ ان میں سے ایک امتیاز یہ ہے کہ اسلام میں ایسے اصول و ضوابط، مبادیات و روایات کو پیش نظر رکھا گیا جو ہر دور میں ہر ایک کے لئے موجب سعادت ہے۔ ان مبادیات و ضوابط کو...

علامہ ابو اسحاق شاطبی نے اپنی کتاب الموافقات جلد دوم صفحہ ۸ پر **تکالیف الشریعۃ ترجع الی حفظ مقاصدھا فی الخلق ثلاثۃ اقسام۔ احدھا "الضروریۃ" و الثانیۃ "الحاجیۃ" و الثالث "التحسینیۃ"** سے احکام کے درجات اور ان کی رعایت کے حدود پر مفصل گفتگو فرماتے ہوئے فرمایا کہ شریعت کے مقاصد مخلوق کے حق میں پانچ ہیں۔ دین، جان، عقل، نفس، مال کی حفاظت..... پھر ان میں سے ہر ایک کے تین درجات ہیں۔ (۱) ضروریات (۲) حاجات (۳) تحسینیات۔ چونکہ نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ **انما یرید اللہ بکم الیسر۔** - اسی طرح... **مایرید اللہ لیجعل علیکم من حرج** -- اور ارشاد ربانی... **یرید اللہ ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفا۔** اسی طرح **و یضع عنھم اصرھم و الاغلال التی کانت علیھم** اور **ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔** وغیرہ آیات کا مقتضی یہ ہے کہ تنگی کے بجائے آسانی اور سہولت مطلوب ہے تاکہ عمل میں کوئی دشواری نہ ہو۔ لہذا مسائل جدیدہ کے حل کے لئے ان بنیادوں پر نظر رکھنا ہوگا جن کا اعتبار فقہاء نے فرمایا۔

من جملہ اس میں سے "ضرورت" ہے بلکہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "**یسروا و لا تعسروا**" **ما خیر بین الامرین الا اختار ایسرھما ما لم یکن اثما**" سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آسانی مطلوب ہے۔ اسی لئے فقہاء نے یہ اصول مقرر فرمائے ہیں کہ **الحرج مرفوع۔۔ و الضرر یزال۔۔ و کلما ضاق اتسع۔ و الضرورۃ تبیح المحظورات**۔۔۔ چونکہ "ضرورت" ضرر سے مشتق ہے اور اصطلاح میں بھی "**ھو النازل مما لا مدفع لہ**"۔ یعنی وہ مصیبت جس کو دفع کرنے کی کوئی شکل نہ ہو۔ اسی لئے فقہاء نے ان قواعد کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمود جس کی تخریج امام ابوداؤد نے مرفوعا اور حضرت امام مالک نے موطا میں مرسلا فرمائی ہے کہ "**لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام**" کو ان قواعد کے لئے بنیاد بنایا۔ معلوم ہوا کہ ہر زمانہ میں تسہیل احکام اور دین کی فطری سہولت کو برقرار رکھنے کے لئے عرف و مصلحت ہی کی طرح ضرورت بھی مقاصد تشریع کی حفاظت کا موقع فراہم کرتی ہے۔

البتہ یہاں فقہاء نے دو مراحل تجویز کئے ہیں (۱) ضرورت (۲) حاجت، اور صاحب فتح القدیر نے پانچ مراحل ذکر فرمائے ہیں (۱) ضرورت (۲) حاجت (۳) منفعت (۴) زینت (۵) فضول...

ممنوع کے ارتکاب نہ کرنے پر ہلاکت کا یقین ہو تو یہ ضرورت ہے۔ اور اگر یقین نہ ہو تو حاجت ہے۔ الغرض مزاج شریعت یہ ہے کہ ضرورت و حاجت کا خیال رکھا جائے کہ اگر ضرورت پر عمل نہ کیا گیا تو ضرر لازم آئے گا اور ضرر و حرج شریعت میں مدفوع ہیں۔ اس لئے "**الضرر يدفع بقدر الامكان**" و "**الضرر يزال**" جیسے قواعد مرتب فرمائے اور حاجت چونکہ ضرورت سے قریب ہے اس لئے "**الحاجة تنزل منزلة الضرورة**" کا قاعدہ مقرر فرمایا۔ جن مواقع میں اجازت ضرورت کی وجہ سے ہے وہاں یہ بھی ہے کہ جب ضرورت ختم ہو جائے گی تو اجازت بھی ختم ہو جائے گی۔ اسی لئے فقہاء نے یہ قاعدہ مقرر فرمایا کہ "**ما جاز بعذر بطل بزواله**"۔ البتہ ضرورت کا استعمال زیادہ تر حقوق اللہ میں کیا گیا۔ حقوق اللہ میں اس وقت گنجائش ہے جبکہ غیر کا حق باطل نہ ہو رہا ہو۔ اسی لئے یہ قاعدہ بھی ہے "**الاضطرار لا يبطل حق الغير**" بلکہ اسی ضرورت ہی کے تحت سہولت اور تخفیف جو مظنہ مشقت کے موقع پر مطلوب ہے، جس کے لئے قاعدہ "**المشقة تجلب التيسير**" مرتب کیا گیا۔

اس لئے یہ کہنا قرین قیاس ہے کہ عموم بلویٰ حاجت ہی کی طرح ضرورت کے قریب ہے۔ اسی ضرورت کی وجہ سے سفر، مرض، اکراہ، نسیان، جہل، نقصان اور عموم بلویٰ کو عوارضات میں شمار کیا گیا ہے، اور ان عوارضات ہی کی وجہ سے علماء نے تخفیف کی بھی سات انواع (۱) اسقاط (۲) تنقیص (۳) ابدال (۴) تقدیم (۵) تاخیر (۶) تغییر (۷) ترخیص، بیان فرمائی ہیں۔

الغرض ضرورت، حاجت اور عموم بلویٰ وغیرہ کو شریعت نے متعدد عوارضات کے موقع پر رفع حرج اور جلب تیسیر کے لئے بنیاد بنایا، اور بہت سے فروع اور جزئیات کے لئے ضرورت اور حاجت کو دلیل قرار دیا۔ جیسے احکام المعذورین، نجاست غلیظہ و خفیفہ کی مخصوص مقدار کا معاف ہونا۔ پانی کے مسائل میں مبتلی بہ کا اعتبار وغیرہ ضرورت ہی کے پیش نظر ہے۔ اسی لئے علامہ ابن نجیم مصری نے اشباہ و نظائر میں فرمایا کہ ابواب فقہ کا غالب حصہ اسی قاعدہ کی طرف راجع ہے۔ البتہ یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یسر کا مطلوب ہونا اور حرج کا مدفوع ہونا قرآن و حدیث سے ثابت ہے، اور ضرورت کی اجازت بھی دفع حرج ہی کے لئے دی گئی، تو گویا ضرورت کی مستقل دلیل ماننے کے بجائے کتاب اللہ ہی کے تحت شامل کیا جائے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ضرورت و حاجت کو بنیاد بنا کر دین کو کھلونا بنا دیا جائے۔ جیسے موجودہ زمانہ کے بعض مغربی ذہنیت رکھنے والے مجتہدین کا حال ہے کہ اپنی ہر خواہش کے لئے اس کو معیار بنایا ہے۔

اسی ضرورت کو بنیاد بناتے ہوئے ہمارے فقہاء اور اکابرین نے اپنے فقہ کو چھوڑ کر دوسرے فقہ کی طرف عدول کیا ہے۔ حضرت تھانوی علیہ الرحمہ ارشاد فرماتے ہیں کہ ضرورت شدیدہ اور ابتلاء عام کے وقت حنفیہ کے نزدیک دوسرے ائمہ کے مذہب کو اختیار کر کے اس پر فتویٰ دینا بھی جائز ہے، لیکن یہ ضروری ہے کہ اس زمانہ کے محقق اور متدین علماء اس مسئلہ میں ضرورت کا تحقق تسلیم کریں، گویا ضرورت وہی معتبر ہے جس کو اہل بصیرت علماء ضرورت سمجھیں، اور معاملات میں تو فقہاء کرام نے ہمیشہ عرف اور تعامل کی بنیاد پر توسع اختیار فرمایا ہے کہ موجودہ زمانہ میں جدید اور پیچیدہ مسائل کے حل کے لئے ضرورت کو بنیاد بنانا وقت کا تقاضا ہے۔ اسی لئے فقہاء نے ابواب طہارۃ میں محض ضرورت دفع حرج کی خاطر طین شارع کو طاہر قرار دیا۔

البتہ فقہاء کے یہاں ضرورت کے دو مفہوم ملتے ہیں:

(۱) ایک تو ضرورت سے اصطلاحی ضرورت جس کو ضرورت شدیدہ سے تعبیر کیا گیا جو اکل میتہ اور شرب خمر کے لئے درکار ہوتی ہے۔ یہ ضرورت کا ایک خاص مفہوم ہے۔

(۲) دوسرا مفہوم یہ ہے کہ حاجت عامہ کو بھی ضرورت کے قائم مقام بنایا جائے۔ معاملات میں اسی وسیع مفہوم کو اختیار کیا گیا ہے۔ علامہ ابن نجیم مصری فرماتے ہیں **الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة او كانت خاصة و لهذا جوزت الاستصناع للحاجة** صاحب اشباہ کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت خاصہ بھی ضرورت کے قائم مقام ہو جایا کرتی ہے' اور ضرورت کی بنا پر تخفیف کے احکام اس حاجت خاصہ سے منسلک ہو جاتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ حاجت خاصہ کی وجہ سے توسع اختیار کیا جائے۔ اسی ضرورت کی وجہ سے مسافر اور مہمان کے لئے فتور شہوت کے بعد امام ابویوسف نے خروج منی کو موجب غسل قرار نہیں دیا۔ علامہ شامی نے "**و ذلک من مواضع الضرورة**" فرما کر گویا اشارہ فرمایا کہ اس قسم کی ضرورت کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔

اسی لئے علامہ شامی نے معراج سے نقل کرتے ہوئے فرمایا۔ " **لو افتى مفتى بشئى من هذه الاقوال فى مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا** " اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اصطلاحی شدید ضرورت مراد نہیں بلکہ یہاں ضرورت عامہ مراد ہے' اور وہ ایسی ضرورت کہ حاجت عامہ اور خاصہ بھی اس کے قائم مقام ہو سکتی ہے بلکہ مطلق رفع حرج اور دفع مشقت بھی اس ضرورت میں شامل ہے۔ بشرطیکہ وہ حرج و مشقت نص کے خلاف نہ ہو۔

ماقبل کی تفصیل سے ضرورت کا مفہوم واضح ہو گیا کہ وہ مخصوص حالات یا وہ مجبوری کہ جس میں عام حالات کے احکام پر عمل کرنے کی صورت میں ضیاع جان کا یقین ہو یا غالب گمان... اور ضرورت و حاجت کا فرق بھی واضح ہو گیا کہ ضروریات کا مبنی موجودہ حالات' اور حاجت کا مبنی موجودہ حالات کے پیش نظر متوقع حالات ہیں جبکہ موجودہ حالات کے حق میں گمان غالب ہو کہ مستقبل میں ضرورت کے مرحلہ میں داخل ہو جائیں گے تو شریعت جیسے ضرورت کے مرحلہ میں رخصت دیتی ہے ویسے حاجت کے مرحلہ میں بھی رخصت دے گی۔

مجبور کے لئے مردار کا کھانا ضرورت ہے اور علاج کے لئے ستر کا دیکھنا دکھانا حاجت ہے' تو گویا ضرورت میں انسانی معاشرہ اور انسان کی زندگی کے بقاء کی خاطر کسی بھی طرح صرف نظر ممکن نہ ہو' اور حاجت جس میں ایک درجہ کی مشقت اور صرف نظر ممکن ہو۔

لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا یہاں ضرورت سے مراد وہ معروف صورت نہیں جس کو اضطرار سے تعبیر کرتے ہیں۔

جہاں تک یہ بات کہ عموم بلوئی کا ضرورت سے کیا تعلق ہے تو یہ قریب المعنیٰ ہے یا دو علاحدہ صورت کے لئے مستعمل ہے اس کی تفصیل نہیں ملتی۔ البتہ یہ تو متعین ہے کہ ابتلاء عام کی صورت میں ضرورت پائی جاتی ہے لیکن ہر ضرورت ابتلاء عام نہیں۔ اس لئے کہ ضرورت کبھی شخصی و انفرادی بھی ہوتی ہے۔ لہٰذا ہر دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

حضرت تھانوی کے کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ حضرت تھانوی فرماتے ہیں حلت و حرمت میں ابتلاء عام کا اعتبار نہیں۔ البتہ نجاست و طہارت میں اعتبار ہے' اور عموم بلوئی کا اعتبار بھی ان مسائل میں زیادہ ہے جن میں اسلاف کا اختلاف رہا ہو۔ حضرت تھانوی

نے رعایت کے حدود پر کلام کرتے ہوئے فرمایا کہ جہاں اصل پر عمل کرنے کی ضرورت قوی ہو وہاں عوام کی رعایت کی جائے اور جہاں رعایت کرنے میں دین کا نقصان ہو وہاں رعایت نہ کی جائے' اور ان دونوں باتوں کو حضرت زینب کے نکاح اور واقعہ حطیم کی مثال سے سمجھایا کہ 'اول میں رعایت نہیں کی اور ثانی میں رعایت کی.... البتہ ضرورت عامہ اور ابتلاء عام مستقل دلیل نہیں بلکہ اس کو کسی کلیہ شرعیہ کے تحت داخل کیا جائے۔

غرض حضرت تھانوی عموم بلوی اور ضرورت عامہ کی بنا پر توسع فی المسائل کے قائل ہیں۔ البتہ حضرت تھانوی کا یہ توسع صرف معاملات کی حد تک ہے' عبادات و دیانات میں نہیں' چونکہ اس میں کچھ اضرار نہیں۔

حضرت تھانوی نے کلمۃ الحق میں مثال دیتے ہوئے فرمایا کہ اسی لئے جمعہ فی القری میں ابتلاء عام کے باوجود توسع نہیں۔ حضرت فرماتے ہیں جمعہ فی القری کے باب میں احتیاط حنفی مذہب میں ہے' کیونکہ جس مقام کے مصر اور قریہ ہونے میں اختلاف ہو اگر وہ مصر ہی ہو اور اس میں کوئی ظہر پڑھے تو فرض ذمہ سے ساقط ہو جائے گا گو کراہت ہوگی' اور اگر وہ قریہ ہے اور وہاں جمعہ پڑھا تو جمعہ بھی نہ ہوا اور ظہر بھی ساقط نہ ہوئی۔

اس لئے ایسے مقام میں احتیاط ترک جمعہ ہی میں ہے۔ دوسرے یہ کہ ابتلاء بھی بدرجہ اضطرار نہیں کیونکہ لوگ چھوڑ سکتے ہیں 'اگر جمعہ نہ پڑھی تو کوئی تکلیف نہ ہوگی بلکہ اور زیادہ آرام ہوگا۔ اذان بھی زائد نہیں اور خطبہ بھی نہیں۔ بلکہ یہ اضطرار سے کم درجہ کی حالت ہے' جس کی وجہ سے آدمی سخت مصیبت میں مبتلا ہو جاتا ہے اگرچہ جان یا عضو جانے کا خطرہ نہیں ہوتا۔ ایسی حالت کو حکم ضرورت کا دے دیا جاتا ہے۔

یہی وہ کیفیت ہے جس کو صاحب الاشباہ و النظائر نے **"الحاجة تنزل منزلة الضرورة"** کے قاعدہ میں ذکر کیا ہے۔ اور یہی وہ حال ہے جس کا علاج و معالجہ اور بہت سے معاملات میں اعتبار کیا گیا۔

البتہ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ ایک ضرورت شخصی ہے اور ایک ضرورت اجتماعی۔ معاملات میں اجتماعی ضرورت مراد ہے۔ البتہ مذہب غیر پر فتوی و اجازت میں ضرورت شخصی کا بھی اعتبار کیا گیا ہے۔

☆ ☆ ☆

اصطلاحی ضرورت وحاجت اوران کے احکام

از-جناب مفتی عبداللہ خالد صاحب
مدرسہ عزیزیہ' بہار شریف

ا- ضرورت لغت کے اعتبار سے ضرر سے ماخوذ ہے جس کے معنی نقصان کے ہیں جو کہ نفع کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔

الضرورة مشتقة من الضرر و هو النازل مما لا مدفع له۔

ضرورت ضرر سے مشتق ہے اور ضرورت ایسے حالات کے پیش آنے کا نام ہے جس کے بغیر چارۂ کار نہ ہو۔

"ضرورت لغت کے اعتبار سے ضرر سے ماخوذ ہے جو نفع کے خلاف (استعمال ہوتا) ہے۔ ازہری نے کہا ہے کہ فقرو احتیاج اور جسم کا سختی و تنگی کی وجہ سے پراگندہ حال (اور پریشان) ہونے کو ضر (بالضم) کہتے ہیں' بہرحال نفع کی ضد ضر پس وہ ضاد کے فتح کے ساتھ ہے۔" (الموسوعہ الفقہیہ جلد ۱۶ صفحہ ۲۴۷)

مختلف علماء نے ضرورت کی تعریف الگ الگ کی ہے لیکن غور وفکر سے پتہ چلتا ہے کہ نتیجہ سب کا ایک ہی ہے' الفاظ کا صرف فرق ہے۔ البتہ بعض تعریفات انسان کی غذائی ضرورت کو پیش نظر رکھ کر کی گئی ہیں اس لئے وہ تعریفات ہر قسم کی ضرورت کو جامع نہیں ہیں۔ تمام تعریفات کا خلاصہ یہ ہے کہ ضروریات وہ امور ہیں جن پر عام لوگوں کے دینی و دنیوی مصالح اس طرح موقوف ہوں کہ اگر وہ امور مفقود ہو جائیں تو زندگی مختل ہو جائے اور اس دنیا میں زندہ رہنا سخت مشکل ہو جائے اور آخرت میں عذاب اور جنت سے محرومی کا سبب بن جائے۔ اور ضرورت میں پانچ چیزوں کی محافظت کا خیال رکھا جائے گا۔ دین' نفس' عقل' نسل اور مال۔ (الاجتہاد فی الشریعہ الاسلامیہ صفحہ ۴۸)

بعض نے ضرورت کی تعریف اس طرح کی ہے **النازل مما لا مدفع له** (**الموسوعہ الفقہیہ جلد ۱۶ صفحہ ۲۴۷**) ایسی حالت کا پیش آنا جس کے بغیر کوئی چارۂ کار نہ ہو۔

ضرورت کے فقہاء کے یہاں دو معنی ہیں اور ضرورت دونوں میں فقہاء کے یہاں مستعمل ہے۔ (۱) ضرورت بمعنی اضطرار' (۲) ضرورت بمعنی ضیق۔ ضرورت عام معنی کے لحاظ سے ہر اس حالت کو شامل ہے جو احکام میں تخفیف کا سبب ہوتا ہے۔ ان حالات کی اہمیت کے اعتبار سے علماء نے چودہ حالات بیان کئے ہیں جن میں ضرورت کی بنا پر تخفیف ہوتی ہے (۱) غذا کی ضرورت' (۲) دوا' (۳) اکراہ' (۴) نسیان' (۵) جہل' (۶) حرج یا تنگی' (۷) عموم بلوی' (۸) سفر' (۹) مرض' (۱۰) نقص طبعی' (۱۱) استحسان' (۱۲) مصالح مرسلہ' (۱۳) عرف' (۱۴) سد ذرائع۔ ضرورت کی ان حالتوں میں سے جب بھی کوئی حالت پائی جائے تو ممنوع کا ارتکاب جائز اور واجب کا ترک کرنا درست ہوتا ہے۔

۲- حاجت کے معنی لغت میں اس چیز کے ہیں جس کی احتیاج ہو۔

الحاجة تطلق علی الافتقار و علی ما یفتقر الیہ (الموسوعۃ الفقہیۃ جلد ۱۶ صفحہ ۲۴۷ بحوالہ لسان العرب و تاج العروس)

حاجت بولا جاتا ہے احتیاج پر اور اس چیز پر جس کی احتیاج پائی جاتی ہو'

حاجت اصطلاح شرع میں ان چیزوں کو کہتے ہیں جس کی احتیاج عام لوگوں کو مشقت و حرج کو دور کرنے اور توسع پیدا کرنے کے لئے ہو۔ حاجت کا اعتبار کرنے سے وسعت اور آسانی پیدا ہوتی ہے اور حاجت کا اعتبار نہ کرنے سے فی الجملہ حرج اور تنگی میں انسان پڑجاتا ہے۔ البتہ اس طرح کا فساد واقع نہیں ہوتا جیسا کہ ضرورت کا اعتبار نہ کرنے پر ہوتا ہے۔

"حاجیات اور ہم مراد لیتے ہیں اس سے وہ اشیاء جس کے عام لوگ حصول وسعت اور دفع حرج و مشقت کے لئے محتاج ہوں اور جس کی رعایت رکھنے میں وسعت و آسانی اور رعایت نہ رکھنے سے مکلف لوگوں پر فی الجملہ تنگی و حرج واقع ہو ایسا فساد نہ واقع ہو جو ضروریات کے ترک پر واقع ہوتا ہے"۔ (الاجتہاد فی الشریعہ الاسلامیہ صفحہ ۴۹)

یہی تعریف الموسوعۃ الفقہیہ (۱۶/۲۴۷) میں بھی حاجت کی نقل کی گئی ہے صرف الفاظ کا فرق ہے۔

۳- ضرورت اور حاجت دونوں کی تعریفات ہی سے ان دونوں کے درمیان فرق بھی واضح ہوگیا کہ ضرورت میں نفس' عضو' مال وغیرہ کی ہلاکت یا زندگی کے مختل ہوجانے کا قوی گمان ہوتا ہے جب کہ حاجت میں محض مشقت و تنگی اور حرج و ضیق میں پڑجانے کا گمان غالب ہوتا ہے' اسی لئے احکام کے تغیر و تبدل اور جواز و عدم جواز کے سلسلے میں ضرورت کا مرتبہ حاجت سے اعلیٰ ہے' اسی لئے عام حالات میں حاجت کی وجہ سے حرام شی حلال نہیں ہوتی نہ ہی ترک واجب درست ہوتا ہے بخلاف ضرورت کے۔ البتہ عموما حاجیات ضروریات کے لئے اور **تحسینات** حاجیات کے لئے مکمل ہوا کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اصل مقدم ہوتا ہے مکمل پر' اس لئے اگر کسی جگہ ضرورت و حاجت میں تعارض ہو تو ضرورت اور اگر حاجت و تحسین میں تعارض ہو تو حاجت مقدم ہوگا اپنے مکمل پر۔

"پس جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اب جاننا چاہئے کہ ضروری مقدم ہے حاجی پر ان دونوں کے تعارض کے وقت۔ اور تعارض کے وقت حاجی **تحسینی** پر مقدم ہوگا' اس کے معنی یہ ہیں کہ (ضروری و حاجی کے تعارض کی صورت میں) ہم اس حاجی کو جس کی ضرورت اصل مصلحت کو باقی رکھنے کے لئے نہیں ہے ترک کردیں گے۔ (اور حاجی و **تحسینی** کے تعارض کے وقت) ہم اس **تحسینی** کو جس کی اصل مصلحت کو باقی رکھنے کے لئے کوئی حاجت نہیں ہے ترک کردیں گے'' ور تعارض کے وقت ان تینوں میں سے ہر ایک اپنے مکمل پر مقدم ہوگا''۔ (ضوابط المصلحۃ فی الشریعہ الاسلامیہ صفحہ ۲۵۱)

"اور حاجیات اگرچہ ضروریات سے کم درجے کا ہے چونکہ ضروریات ہی اصل ہیں لیکن حاجیات مکمل ہیں ضروریات کے لئے'

اور حاجیات کی محافظت ذریعہ ہے ضروریات کی محافظت کا' جیسا کہ حاجیات کا ترک مال کار کے لحاظ سے ضروریات کے ترک تک مفضی ہوجاتا ہے"۔ (الموسوعہ ۱۶ار ۲۴۹)

۴۔ شریعت میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے جس کا ثبوت آیات قرآنی اور احادیث نبوی میں بکثرت ملتا ہے' اسی وجہ کر جمہور علماء و ائمہ میں سے کوئی بھی ضرورت کے اعتبار کا منکر نہیں ہے' قرآن کریم میں اللہ تبارک وتعالی کا ارشاد ہے:

"اس نے تم پر یہی حرام کیا ہے مردار جانور اور لہو اور گوشت سور کا اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی کا پھر جب کوئی بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے نہ زیادتی تو اس پر کچھ گناہ نہیں"۔ (ترجمہ حضرت شیخ الہند)

سورہ مائدہ کی (آیت ۳) میں اللہ تعالی نے حرام چیزوں کی تفصیل بتانے کے بعد ارشاد فرمایا ہے:

"پھر جو کوئی لاچار ہو جائے بھوک میں لیکن گناہ پر مائل نہ ہو تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے"۔ (ترجمہ شیخ الہند)

اور سورہ نحل (آیت نمبر ۱۱۵) میں ارشاد باری ہے:

"اللہ نے تو یہی حرام کیا ہے مردار اور لہو اور سور کا گوشت اور جس پر نام پکارا اللہ کے سوا کسی کا پھر جو کوئی ناچار ہو جائے نہ زور کرتا ہو نہ زیادتی تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے"۔ (ترجمہ شیخ الہند)

اور سورہ انعام آیت نمبر ۱۱۹ میں ارشاد ہے:

"اور وہ واضح کرچکا ہے جو کچھ کہ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جب کہ مجبور ہو جائے اس کے کھانے پر"۔

(ترجمہ شیخ الہند)

ان تمام آیات میں ضرورت کا اعتبار کرتے ہوئے اضطرار کی حالت میں دم' میتہ' لحم خنزیر وغیرہ کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔

ضرورت کا اعتبار کیا جانا **حدیثوں** سے بھی معلوم ہوتا ہے' ابو داؤد قریشی کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں:

"میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم ایسی جگہ پہونچ جاتے ہیں جہاں ہمیں مخمصہ (اضطرار) کی حالت واقع ہو جاتی ہے تو کیا ہمارے لئے مردار حلال ہے' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم کوئی ایسی چیز نہ پاؤ جس سے صبح کا ناشتہ کر سکو نہ ایسی کوئی چیز پاؤ جس سے رات کا کھانا کھا سکو نہ ہی کھجور (یا کوئی سبزی) وغیرہ پاؤ تو تمہارے لئے مردار حلال ہے"۔ (رواہ احمد)

"جابر بن سمرہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اہل بیت مقام حرہ میں حالت احتیاج (اضطرار) میں تھے' راوی کہتے ہیں کہ ان کا یا کسی اور کا ایک اونٹ مرگیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے کھانے کی اجازت مرحمت فرمادی' روای کہتے ہیں کہ ہم نے اس کو بقیہ موسم سرما یا باقی سال تک محفوظ رکھا (اور استعمال کیا)"۔ (رواہ احمد)

ان دونوں **حدیثوں** میں ضرورت کا اعتبار کرتے ہوئے اضطرار و مخمصہ کی حالت میں مردار کھانے کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت مرحمت فرمائی ہے۔

(۳) کلب معلم یا باز وغیرہ سے شکار کو جب کہ قواعد شرعیہ کے مطابق ہو جائز قرار دیا گیا ہے جیسا کہ ابوداؤد شریف کی حدیث میں اس کی صراحت موجود ہے' علماء نے لکھا ہے کہ یہ بھی ضرورت کا اعتبار کرتے ہوئے ہی جائز قرار دیا گیا ہے' اسی طرح تیر کے شکار کو بھی صحاح ستہ کی حدیثوں میں جائز قرار دیا گیا ہے' یہ بھی ضرورت کا اعتبار کرتے ہوئے ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ خود اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرورت کا لحاظ فرماتے ہوئے احکام میں تغیر و تبدل کیا کر عام حالات سے ضرورت کی حالت کو مستثنیٰ فرمایا ہے' اسی وجہ کر ہر زمانہ میں فقہاء و علماء نے اس کا لحاظ رکھتے ہوئے مسائل مستنبط فرمائے ہیں۔

۵۔ محرمات شرعیہ میں ضرورت اثر انداز ہوتا ہے' اس کی دلیل خود قرآن کریم میں موجود ہے' حکم قرآنی کے مطابق اکل میتہ' شرب دم' لحم خنزیر' شرب خمر وغیرہ حرام ہیں لیکن مضطر کے لئے ضرورتاً استثناء کرتے ہوئے ان کو جائز قرار دیا گیا ہے' سورہ انعام آیت ۱۱۹ میں قاعدہ کلیہ بتادیا گیا کہ:

"و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه"

اور وہ واضح کرچکا ہے جو کچھ کہ اس نے تم پر حرام کیا ہے مگر جب کہ مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر'

(ترجمہ شیخ الہند)

علامہ ابوبکر جصاص نے احکام القرآن میں تحریر فرمایا ہے:

اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں ضرورت کا ذکر کیا ہے اور ان میں سے بعض آیات میں ضرورت پائے جانے پر مطلقاً بغیر کسی شرط و صفت کے جواز کو بیان کیا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول "و قد فصل...." پس یہ آیت تقاضہ کرتی ہے اباحت کے واجب ہونے کی ان میں سے بعض میں ہر اس حالت میں جس میں ضرورت پائی جائے۔

مذاہب اربعہ کے فقہ کی کتب اس کے نظائر سے بھری پڑی ہیں۔ حالت اکراہ' حالت نسیان' حالت اضطرار وغیرہ کے جتنے احکام ہیں جن میں قواعد شرعیہ کے مطابق بظاہر یہ معاملہ درست نہیں ہونا چاہئے لیکن فقہاء نے انہیں جائز قرار دیا ہے یہ سب ضروریات ہی کی بنا پر ہیں۔

۶۔ اس اعتبار سے محرمات شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) پہلی قسم میں تو وہ معاملات ہیں جو اصل اسلام سے متعلق ہوں یا اس میں دوسرے کسی شخص کی حق تلفی ہوتی ہو' ان دونوں صورتوں میں تو ضرورت کا اعتبار کرتے ہوئے ضرورت پر عمل کرنا رخصت اور اس کے خلاف پر عمل کرنا عزیمت ہے' یعنی پہلی قسم میں ضرورت پر عمل کرنا بالاتفاق جائز ہے واجب نہیں ہے' (۲) دوسری قسم وہ چیزیں ہیں

جو نہ تو اصل اسلام سے متعلق ہوں نہ ہی اس کے ساتھ کسی غیر کا حق متعلق ہو' مثلاً حرام اشیاء مثل میتہ' دم' لحم خنزیر' خمر وغیرہ کے استعمال کی شرعی ضرورت متحقق ہو تو اس صورت میں ضرورت کا کیا حکم ہے' اس میں دو قول ہے: اصحاب ظواہر' امام ابو یوسف' ابو اسحاق شیرازی اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ کے نزدیک اس صورت میں بھی ضرورت کا اعتبار کرنا مباح ہے واجب نہیں۔ دوسرا قول احناف کا ظاہر روایت کے مطابق' مالکیہ اور اصح روایت کے مطابق شافعیہ کا' اور حنابلہ کا مختار مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں ضرورت کے مطابق عمل کرنا واجب ہے اور اتنی مقدار حرام کا استعمال کرنا جس سے نفس و عضو ہلاکت سے محفوظ رہ سکے شرعاً ضروری ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس صورت میں رخصت پر عمل کرنا اباحت۔ کے درجہ میں ہے اور اس صورت میں احکام میں ضرورت کی تاثیر صرف نفی گناہ تک نہیں بلکہ رفع حرمت تک ہوتی ہے (نظریہ الضرورۃ الشرعیہ صفحہ ۲۸۵ تا ۲۸۷)

۸۔ جی ہاں ضرورت پر مبنی حکم نصوص اور شرعی قواعد سے استثنائی ہوتی ہے۔

و علی هذا فان حالة الضرورة مستثناة بالنص فلا یبقی عندئذ حرمة لکان الامر اباحة لا رخصة (نظریة الضرورة الشرعیة صفحہ ۲۸)

اور اسی بنا پر ضروت کی حالت نص سے استثناء کی ہوتی ہے اسی لئے ضرورت کے وقت حرمت باقی نہیں رہتی پس معاملہ اباحت کا ہو جاتا ہے نہ کہ رخصت کا۔

۹۔ ضرورت کے اسباب چودہ ہیں جو کہ جواب نمبر(۱) میں ذکر کئے جا چکے ہیں۔

۱۰۔ ان پر بھی احکام کی بنا ضرورت ہی کی بنا پر ہوتی ہے جیسا کہ اسباب ضرورت کے سلسلہ جواب نمبر(۱) میں ذکر کیا گیا ہے۔

۱۲۔ حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی بنا پر رخصت حاصل ہوتی ہے البتہ حقوق العباد میں ضرورت کی بنا پر اباحت حاصل نہیں ہوتی' نیز گرچہ ضرورت کی بنا پر حقوق العباد کا تلف یا غیر لوگوں کی چیزوں کا استعمال درست ہو جاتا ہے لیکن اس سے دوسروں کا حق ساقط نہیں ہوتا' مثلاً اگر کوئی شخص حالت اضطرار میں کسی دوسرے کی چیز کھالیتا ہے تو گرچہ اس کا کھانا جائز ہے اور اس پر مواخذہ بھی نہیں ہوگا لیکن شخص مضطر پر ضمان واجب و لازم ہوگا۔

اضطرار دوسرے کا حق باطل نہیں کرتا۔ یہ قاعدہ مقید کرتا ہے پہلے قاعدہ کو جس میں کہا گیا ہے کہ ضرورت ناجائز کو مباح کر دیتا ہے' اور اس کے معنی یہ ہیں کہ حالت اضطرار اگرچہ کسی فعل کے مباح ہونے کے اسباب میں سے ایک سبب ہے جیسا کہ میتہ کے کھانے' خون اور شراب کے استعمال کی صورت میں' یا گناہ کے مواخذہ و سوال نہ ہونے کے اسباب میں سے ایک سبب ہے' جیسا کہ

اکراہ کے وقت کلمہ کفر کا تلفظ۔ البتہ اضطرار دوسرے انسان کے حق کو ساقط نہیں کرتا... اس لئے کہ لوگوں کے حقوق کو باطل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور (یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ) ضرر کو ضرر سے دور نہیں کیا جاسکتا۔ (نظریہ الضرورۃ الشرعیہ صفحہ ۲۵۹)

۱۳ تا ۱۸— حاجت کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوکر ضرورت ہی کے درجے کو پہنچ جاتی ہے عام طور پر فقہاء نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ "**الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ**" (الاشباہ) حاجت خواہ عام ہو یا خاص ضرورت کے قائم مقام ہوا کرتا ہے۔

اس میں حاجت عام ہے خواہ عمومی حاجت ہو یا خصوصی 'شخصی حاجت ہو یا اجتماعی' دونوں قسم کی حاجتیں احکام کے تغیر میں موثر ہیں اور کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوا کرتی ہیں' اور ضرورت کے قائم مقام ہونے کی بنا پر ضرورت ہی کی طرح اس قسم کی حاجتیں بھی ممنوعات و محرمات کے جواز اور واجب کے ترک کے جواز کا سبب بنتی ہیں۔

حاجت خواہ عام ہو یا خاص ضرورت کے قائم مقام ہوتا ہے... اور حاجت جب عام ہو جائے تو ضرورت کی طرح (اس کے احکام) ہوتے ہیں۔ (الاشباہ و النظائر للسیوطی صفحہ ۱۷۹)

فقہی قواعد میں سے یہ قاعدہ ہے جس کا ذکر ابن نجیم' سیوطی اور زرکشی نے کیا ہے اور یہ دونوں قواعد (یعنی یہ قاعدہ اور اس سے قبل ذکر کردہ قاعدہ) مجلۃ الاحکام میں موجود ہیں۔ (قاعدہ فقہیہ یہ ہے کہ) حاجت عمومی ہو یا خصوصی ضرورت کے قائم مقام ہوا کرتا ہے' اور حاجت کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عام لوگ اس کے محتاج ہوں جس کی ان کو عام مصالح تجارت و زراعت 'صنعت و سیاست وغیرہ میں ضرورت پڑتی ہو.... اور خاص حاجت کا مطلب یہ ہے کہ جس کی حاجت کسی ایک پر یا محدود افراد یا خاص طبقہ کو ہو۔ جیسا کہ کسی خاص پیشہ کے لوگ۔ اور حاجت کے ضرورت کے قائم مقام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حاجت بھی احکام میں موثر ہوگا' پس ممنوعات کو مباح اور واجب کے ترک کرنے کو جائز کردے گا' اور اس کے علاوہ وہ سب چیزیں جو اصلی قاعدے سے مستثنیٰ ہوتے ہیں.... اور حاجت جب عام ہو جائے تو ضرورت کے مثل ہو جاتا ہے پس اس حاجت پر حقیقی ضرورت غالب آجاتی ہے۔ (الموسوعۃ الفقہیہ)

اور الاشباہ و النظائر میں ہے:

الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ عامۃ کانت او خاصۃ (الاشباہ مع شرح حموی)

حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتا ہے خواہ حاجت عام ہو یا خاص۔

حاجت کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیئے جانے کی بیشمار مثالیں شریعت میں موجود ہیں 'نمونہ کے طور پر چند لکھی جاتی ہیں:

(۱) بیع سلم میں عقد نامعلوم شی کا ہوا کرتا ہے اس لئے قواعد کے مطابق اسے ناجائز ہونا چاہئے اس جگہ اصطلاحی ضرورت بھی نہیں پائی جاتی' ہاں حاجت اصطلاحی پائی جاتی ہے اور حاجت ہی کو ضرورت کے قائم مقام قرار دے کر بیع سلم کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

(۲) اجارہ بھی بظاہر درست نہیں ہونا چاہیے' اس لئے کہ اس میں منافع معلوم نہیں ہے لیکن اس مقام پر بھی حاجت کو ضرورت کے قائم مقام قرار دے کر اجارہ کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

(۳) مضاربت۔

(۴) مساقات، ان کو بھی خلاف قاعدہ جائز قرار دیا گیا ہے، ان سب کی عام لوگوں کو حاجت ہے، ناجائز قرار دینے کی صورت میں لوگ تنگی اور مشقت میں پڑ جائیں گے اس لئے حاجت کو ضرورت کے قائم مقام قرار دے کر جائز قرار دیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆ ☆ ☆

ضرورت و حاجت اور ان سے متعلق اصول و احکام

از ---جناب مولانا محمد ابوبکر صاحب
مدرسہ اسلامیہ شکرپور بھرواره، دربھنگہ (بہار)

شریعت کے بہت سے احکام و مسائل کا تعلق ضرورت و حاجت سے ہے اس لئے ضرورت و حاجت سے متعلق احکام و اصول کی تفصیل بیان کرنے سے پہلے ضرورت و حاجت اور ان کے مواقع استعمال کو ذکر کیا جاتا ہے، بعدہ ان اصول کو بیان کیا جائے گا جن کی روشنی میں فقہاء کرام نے ضرورت و حاجت سے متعلق احکام و مسائل کی تخریج کی ہے، اور انہی اصول کے ضمن میں ضرورت و حاجت سے متعلق احکام و مسائل کا ذکر ہوگا۔

۱۔ ضرورت کی تعریف اور مواقع استعمال :

ضرورت لغت میں ایسی دشواری کو کہا جاتا ہے کہ جسے دور نہ کیا جاسکے، چنانچہ لغت کی مشہور کتاب المعجم الوسیط میں ہے :

الضرورة شدة مالا مدفع لها (معجم وسیط صفحہ ۵۳۸)

ایسی دشواری جس کو دفع نہ کیا جاسکے۔

اور شریعت کی اصطلاح میں ضرورت کا اطلاق ایسی چیز پر ہوتا ہے جس کے بغیر دینی و دنیاوی مصالح کا قیام ممکن نہ ہو، دوسرے لفظوں میں ضرورت ایسی چیز کو کہتے ہیں جو انسان کی بقاء کے لئے لازم ہو، چنانچہ قواعد الفقہ میں ہے :

الضرورة مالابد له في بقائه (قواعد الفقه صفحہ ۳۵۷)

ضرورت وہ چیز ہے جو انسان کی بقاء کے لئے لازم ہو، یعنی جس کے بغیر چارہ کار نہ ہو، قواعد الفقہ ہی میں ایک دوسری جگہ ضرورت کی تشریح یوں کی گئی ہے :

الضرورة مشتقة من الضرر و هو النازل مما لامدفع له (قواعد الفقه صفحہ ۳۵۸)

ضرورت ضرر سے مشتق ہے ضرورت ایسے حادثہ کو کہتے ہیں جس کو دفع نہ کیا جاسکے۔

حضرت علامہ شاطبی علیہ الرحمہ نے اپنی معرکۃ الاراء کتاب الموافقات میں ضرورت کے سلسلہ میں بڑی اچھی بحث کی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں :

الضرورة معناها انه لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد و تهارج و فوت حياة و في الآخرة فوت النجاة و النعيم والرجوع بالخسران المبين۔

ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ جس کا وجود دینی اور دنیاوی مصالح کے قیام کے لئے ایسا ضروری ہو کہ اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح اپنی صحیح شکل میں باقی نہ رہیں بلکہ اس میں فساد و بگاڑ پیدا ہو جائے اور زندگی سے ہاتھ دھونا پڑے اور آخرت میں نجات اور نعمتوں سے لطف اندوز ممکن نہ ہو اور گھاٹا ہی گھاٹا حصہ میں آئے۔

حضرت علامہ شاطبی علیہ الرحمۃ نے ضرورت کی اس جامع مانع تعریف کرنے کے بعد اس کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں :

والضروریات خمسة هی حفظ الدین والنفس والنسل والمال والعقل۔

ضرورت پانچ ہیں' دین کی حفاظت' جان کی حفاظت' نسل کی حفاظت' مال کی حفاظت اور عقل کی حفاظت۔

ضرورتوں کی تقسیم کرنے کے بعد آگے موصوف نے تحریر فرمایا ہے کہ ان کا تعلق عبادت سے بھی ہے اور عادت سے بھی' معاملات سے بھی ہے اور جنایات سے بھی' چنانچہ لکھتے ہیں :

و هی جارية فی العبادات والعادات و المعاملات والجنايات ففی اصول العبادات مثل الايمان والنطق بالشهادتين و الصلوة والصيام لحفظ الدين۔ و فی اصول العادات كاصل تناول الماكولات والملبوسات والمسكونات وما اشبه ذلک لحفظ النسل و العقل' و فی اصول المعاملات كاصل النكاح والبيع و مااشبه ذلک لحفظ النسل و المال' و فی اصول الجنايات كحد القتل للمرتد لحفظ الدين و القصاص والديات لحفظ النفس و حد الشرب لحفظ العقل و حد الزنا لحفظ النسل والقطع والتضمين لحفظ المال' (الموافقات جلد۲ صفحه ۸ - ۱۰)

ضرورتوں کا تعلق عبادات' عادات' معاملات اور جنایات سب سے ہے' عبادات میں ایمان' شہادتین کا تلفظ' نماز اور روزہ کی فرضیت دین کی حفاظت کے پیش نظر ہے۔ اور عادات میں ماکولات' ملبوسات' اور مسکونات اور اس طرح کی دوسری چیزیں نسل اور عقل کی حفاظت کے لئے ہے۔ اور معاملات میں نکاح' بیع اور اس طرح کی دوسری چیزیں نسل اور مال کی حفاظت کے لئے ہے۔ اور جنایات میں مرتد کا قتل دین کی حفاظت کے لئے' اور قصاص و دیت جان کی حفاظت کے لئے ہے' اور شراب نوشی پر حد کا نفاذ عقل کی حفاظت کے لئے' اور زنا کی حد نسل کی حفاظت کے لئے اور چور کا ہاتھ کاٹنا اور ضامن بنانا مال کی حفاظت کے لئے ہے۔

حضرت علامہ شاطبی علیہ الرحمہ کی مذکورہ تصریحات سے ضرورت کی تعریف اور اس کی قسموں کا علم ہوا' مذکورہ تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ ضرورت اس کو کہتے ہیں کہ جس کے بغیر دینی اور دنیاوی مصالح کا قیام ممکن نہ ہو اور اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح اپنی صحیح شکل میں باقی نہ رہیں بلکہ اس میں فساد اور بگاڑ پیدا ہو جائے۔ ضرورتیں پانچ قسم کی ہیں :

(۱) دین کی حفاظت (۲) جان کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت۔

علامہ شاطبی اور دیگر فقہاء کرام کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت نے ضرورت کا اطلاق مذکورہ پانچ چیزوں پر کیا ہے

(ملاحظہ ہو الاشباہ و النظائر' اصول الفقہ خلاف' اصول الفقہ حضری' بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی صفحہ ۱۸۱' سیمینار نمبر ۴)

دیگر بعض فقہاء نے ضرورت کے پانچ درجات کا ذکر دوسری طرح کیا ہے' چنانچہ علامہ حموی نے شرح الاشباہ والنظائر میں

بحوالہ فتح القدیر نقل کیا ہے کہ ضرورت کے پانچ درجات ہیں۔ (۱) ضرورت بمعنی اضطرار (۲) ضرورت بمعنی حاجت (۳) ضرورت بمعنی منفعت (۴) ضرورت بمعنی زینت (۵) ضرورت بمعنی فضول۔

اور حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے التبلیغ (جلد ۴ صفحہ ۱۶۶) میں ضرورت کی تعریف کرنے کے بعد ضرورت کے صرف چار درجات کا ذکر فرمایا ہے اور التبلیغ النعم المرغوبۃ (صفحہ ۲۶) میں ضرورت کے مذکورہ چاروں درجات کا ذکر اس طرح فرمایا ہے (۱) ضرورت (۲) آسائش (۳) آرائش (۴) نمائش (بحوالہ فقہ حنفی کے اصول وضوابط صفحہ ۱۹۶' از محمد زید مظاہری 'ندوی)

راقم سطور کا خیال ہے کہ لغت اور تصریحات فقہاء کے حوالہ سے ضرورت کی جو تعریف اوپر بیان کی گئی ہے اس کی رو سے ضرورت کی صرف وہ تقسیم صحیح معلوم ہوتی ہے جو علامہ شاطبی اور دیگر فقہاء نے ذکر فرمائی ہے' بلکہ خود حضرت مولانا اشرف علی رحمۃ اللہ علیہ نے ضرورت کی جو یہ تعریف کی ہے کہ ضرورت کی حقیقت یہ ہے کہ بدون اس کے کوئی ضرر لاحق ہونے لگے اور ضرر سے مراد حرج اور تنگی اور مشقت ہے (فقہ حنفی کے اصول صفحہ ۱۹۶) اس تعریف کی رو سے بھی ضرورت کی وہی تقسیم درست معلوم ہوتی ہے جو علامہ شاطبی علیہ الرحمہ نے درج کی ہے ---- البتہ جس طرح ضرورت کا دائرہ وسیع ہے اسی طرح عوام الناس کے نزدیک ضرورت کے مفہوم میں بھی وسعت ہے' عام لوگ اپنے ہر کام کو ضرورت کا درجہ دے دیتے ہیں خواہ وہ صحیح ہو یا غلط ہو' اس لئے علامہ حموی وغیرہ نے عام انسانی ذہنوں کا لحاظ کرکے ضرورت کی اصل حقیقت سے قطع کرکے ضرورت کے پانچ یا چار درجات کا ذکر فرمایا ہے' پھر ہر ایک کے رں احکام کی تفصیل بیان فرمائی ہے' بعدہ جس ضرورت کو مبیح محرمات قرار دیا ہے وہ صرف ضرورت بمعنی اضطرار ہے' اور ضرورت بمعنی اضطرار سے مراد ایسی ضرورت و پریشانی ہے کہ اگر حرام کا ارتکاب نہ کیا جائے تو جان کی ہلاکت کا سخت خطرہ ہو' تو ایسی پریشانی کی حالت میں بقدر ضرورت حرام کا ارتکاب کرکے جان بچانے کی اجازت اور حکم ہے' اور مشہور فقہی قاعدہ "الضرورات تبیح المحذورات" میں ضرورت سے مراد یہی ضرورت ہے۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۴۰ بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی' سیمینار ۴ جلد ۴ صفحہ ۳۶۴)

مطلب یہ ہے کہ ایسی ضرورت و پریشانی لاحق ہو جائے کہ اگر ممنوع و حرام چیز کو استعمال نہ کرے تو انسان ہلاک ہو جائے یا قریب المرگ ہو جائے تو ایسی پریشانی کی حالت کو اضطرار کہا جاتا ہے اور اسی اضطرار کی حالت میں حرام و ممنوع اور محذور شرعی چیزوں کا استعمال چند ضروری و بنیادی شرائط کے ساتھ جائز ہو جاتا ہے' چنانچہ خود باری تعالیٰ نے حالت اضطرار میں میتہ (مردار) کے استعمال کی اجازت مرحمت فرمائی ہے (ملاحظہ ہو سورہ بقرہ آیت ۱۷۳)

مندرجہ بالا تصریحات علماء و فقہاء سے جہاں ضرورت کی تعریف لغوی اور حقیقت شرعی کا علم ہوا وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ فقہاء کرام کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال کیا ہیں نیز ضرورت کا مصداق کیا ہے' اسی ضمن میں ضرورت کی تقسیم اور اس کے درجات کا بھی علم ہو گیا۔ هذا من عندی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۲۔ حاجت کی لغوی و اصطلاحی تعریف اور مواقع استعمال:

حاجت لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جس کے بغیر انسان پریشان ہو' چنانچہ لغت کی مشہور کتاب منجد میں ہے۔

الحاجة ما يحتاج اليه (منجد صفحہ ۱۵۵) حاجت وہ چیز ہے جس کی طرف (انسان کو) احتیاج ہو' اور فقہاء کے نزدیک حاجت ضرورت بمعنی اضطرار سے فروتر ہے' یعنی ایسی حالت جس میں ہلاکت کا خطرہ تو نہ ہو لیکن آدمی کسی بیماری یا سخت تکلیف میں مبتلا ہو اور وہ تکلیف کسی ممنوع و حرام چیز کے استعمال سے دور ہو سکتی ہو۔ قواعد الفقہ میں ہے :

الحاجة ما يفتقر الانسان اليه مع انه يبقى بدونه (قواعد الفقہ صفحہ ۲۵۷)

حاجت یہ ہے کہ انسان کسی چیز کا ضرورت مند ہو مگر اس کے بغیر زندہ رہ سکتا ہو۔

حضرت علامہ شاطبی نے الموافقات میں حاجت کی شرعی حقیقت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ :

الحاجة و هي التي يحتاج اليها الناس للنفع المشقة و رفع الحرج عنهم و اذا فقدت لا تختل بفقدها حياتهم بل يصيبهم من فقدها حرج و مشقة لا يبلغان مبلغ الفساد المتوقع في فقدان الضروريات كاباحة السلم والاستصناع والمزارعة والمساقات۔

حاجت وہ ہے جس کی انسان کو ضرورت ہو' تنگی اور مشقت کو دور کرنے کے لئے اور جس کے فقدان سے ان کی زندگی بالکل ختم تو نہ ہو البتہ ان کو مشقت و پریشانی لاحق ہو' لیکن یہ پریشانی اس حد تک نہ ہو جس کی توقع ضرورتوں کے فقدان کی صورت میں ہوتی ہے' جیسے سلم' استصناع' مزارعت' مساقات کی اباحت۔ (الموافقات جلد ۲ صفحہ ۱۰ بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی جلد ۴ صفحہ ۱۸۲)

علامہ شاطبی علیہ الرحمہ کے مذکورہ ارشاد کی روشنی میں حاجت کا اطلاق ان چیزوں پر ہوگا جن کی لوگوں کو مشقت اور تنگی کو دور کرنے کے لئے ضرورت ہو اور جن کے ختم ہونے سے ان کی زندگی ختم تو نہیں ہوتی ہاں ان کے فقدان سے ان کو مشقت اور پریشانی لاحق ہوتی ہے' اسی حاجت ہی کے پیش نظر شریعت مطہرہ نے سلم' استصناع' مزارعت اور مساقات کی اجازت دی ہے (مجلہ فقہ اسلامی جلد ۴ صفحہ ۱۸۲)

مجلہ فقہ اسلامی میں ایک دوسری جگہ لکھا ہے کہ :

حاجت کے معنی یہ ہیں کہ اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک نہیں ہوگا مگر مشقت اور تکلیف شدید ہوگی' یہ صورت اضطرار کی نہیں ہے' اس لئے اس کے واسطے نماز' طہارت' وغیرہ کے بہت سے احکام میں رعایت اور سہولتیں تو دی گئیں ہیں مگر ایسی حالت میں حرام چیزیں نص قرآنی کے تحت حلال نہیں ہوں گی (مجلہ فقہ اسلامی جلد ۴ صفحہ ۴۵۶)

مذکورہ سطور میں حاجت کا جو مفہوم عرض کیا گیا احادیث نبویہ میں بھی حاجت کا لفظ اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے' چنانچہ مسلم شریف کتاب الصید والذبائح میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ایک حدیث ہے جس میں فرمایا گیا ہے :

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اكل الحمار الاهلي يوم خيبر و كان الناس احتاجوا اليها (مسلم شریف جلد ۲ صفحہ ۱۴۹)

حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن گھر میں رہنے والے گدھے کے کھانے سے منع فرمایا اور لوگوں کو اس کی حاجت تھی۔

اس حدیث میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں حاجت کا لفظ مشقت و دشواری اور پریشانی کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے' یعنی لوگوں کو کھانے کے سلسلہ میں کچھ پریشانی و تنگی درپیش تھی لیکن اس کے باوجود حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو گدھا کے کھانے سے منع فرمایا' اور ایک دوسری حدیث میں ہے کہ گدھا کے کھانے کو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام قرار دیا۔

عن ابی ثعلبة قال حرم رسول الله صلی الله علیه وسلم لحوم الحمر الاهلیة (مسلم شریف جلد۲ صفحہ ۱۴۹) مذکورہ حدیث نبوی سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حاجت کا لفظ حدیث پاک میں کس مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ حاجت کی بنیاد پر محرمات کی اباحت نہیں ہوتی' اور ابوداؤد شریف کی جس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو گدھے کے کھانے کی اجازت دی تھی' تو اولاً تو وہ حدیث سند کے اعتبار سے مضطرب ہے' ثانیاً وہ حالت اضطرار پر محمول ہے' چنانچہ خود الفاظ حدیث میں غور کرنے سے اس کی تائید ہوتی ہے (ملاحظہ ہو حاشیہ مسلم شریف للنووی جلد ۲ صفحہ ۱۴۹) یاد رہے کہ جمہور کا مسلک تو یہی ہے کہ حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت نہیں ہوتی' البتہ بعض احادیث نبویہ سے بوقت حاجت بھی محرمات کے استعمال کی اباحت معلوم ہوتی ہے جس کی بنیاد پر بعض حضرات فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جلب منفعت کے لئے بوقت حاجت محرمات کے استعمال کی اباحت نہیں ہوتی' ہاں دفع مضرت کی خاطر بطور دوا وغیرہ کے بوقت حاجت محرمات کے استعمال کی اجازت ہو سکتی ہے۔ (ملاحظہ ہو جواہر الفقہ جلد ۲ صفحہ ۳۴' فقہ حنفی کے اصول و ضوابط صفحہ ۱۹۴)

مذکورہ بالا تفصیل سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حاجت کی وجہ سے محرمات کے استعمال کی اباحت ہوتی ہے یا نہیں وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا' لغت اور اصطلاح شرع میں حاجت کا کیا مفہوم ہے' اور فقہ و حدیث میں اس کے مواقع استعمال و مصداق کیا ہیں۔

۳۔ ضرورت و حاجت کے درمیان فرق :

ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کے بغیر دینی و دنیاوی مصالح کا قیام ناممکن و محال ہو جاتا ہے' اس کے فقدان کی صورت میں دنیاوی مصالح بگڑ جاتے ہیں اور اپنی صحیح شکل میں باقی نہیں رہ پاتے' اور آخرت میں انسان نجات اور نعمتوں سے محروم ہو جاتا ہے اور صریح گھاٹے میں پڑ جاتا ہے' اس کے برعکس حاجت ایسی چیز ہے کہ جس کے بغیر انسان پریشان اور تکلیف میں تو ضرور مبتلا ہو جاتا ہے لیکن اس کے فقدان سے دینی و دنیاوی مصالح کا قیام ناممکن نہیں ہو جاتا اور نہ حیات انسانی ہلاکت کا شکار ہو جاتی ہے' یہی وجہ ہے کہ حاجت کی وجہ سے حرام کو حلال تو نہیں کیا جاتا البتہ بہت سے احکام میں سہولت اور رعایت دے دی جاتی ہے۔۔ قواعد الفقہ میں حاجت و ضرورت کی جو تعریف کی گئی ہے اس میں غور کرنے سے حاجت و ضرورت کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے' قواعد الفقہ کی عبارت یہ ہے :

الحاجة ما يفتقر الانسان اليه مع انه يبقى بدونه والضرورة مالابد له في بقائه (قواعد الفقه صفحه ٢٥٧)

حاجت یہ ہے کہ انسان جس کا محتاج ہو مگر اس کے بغیر باقی رہے' اور ضرورت یہ ہے کہ انسان اپنی بقاء میں اس کا محتاج ہو (بغیر اس کے باقی نہ رہ سکے)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ انسانی پریشانی کا آخری مرحلہ جس میں جان کی ہلاکت کا خطرہ ہو ضرورت ہے' اسی طرح جس چیز کے بغیر دنیاوی و دینی مصالح کا قیام محال ہو جائے وہ ضرورت ہے' اور جو درجہ اس سے کمتر ہو جس میں انسان پریشان تو ہو لیکن جان کی ہلاکت کا کوئی خطرہ نہ ہو' یا دینی و دنیاوی مصالح کا قیام ناممکن نہ ہو تو ایسی صورت کو حاجت کہا جاتا ہے۔

۴۔ کیا شریعت میں ضرورت کا اعتبار ہے :

شریعت اسلامیہ نے انسانی ضرورتوں کا اعتبار کیا ہے' علامہ شاطبی علیہ الرحمۃ کے بقول انسان کو پانچ قسم کی ضرورتوں سے سابقہ پڑتا ہے (۱) دین کی حفاظت (۲) جان کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت ۔۔۔ شریعت اسلامیہ نے مذکورہ پانچوں قسم کی ضرورتوں کے لئے علیحدہ علیحدہ قوانین وضع کئے ہیں اور انسان کی ہر قسم کی ضرورتوں کا لحاظ کیا ہے اور جس قسم کی ضرورتوں کے لئے جیسے قانون کی ضرورت تھی اس کو وضع کیا' بلکہ اگر کہیں انسانی ضرورتوں کی تکمیل کے لئے حرام تک استعمال کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی تو اس کی بھی اجازت دی گئی' چنانچہ حالت مخمصہ میں مردار کھانے کی اجازت اور اس سے متعلقہ آیات اس کی واضح نظیر ہیں بلکہ شریعت اسلامیہ کا نزول ہی انسانی ضرورت کی تکمیل کے پیش نظر ہے' جو ضرورت دائمی تھی اس کے لئے دائمی حکم' اور جو عارضی تھی اس کے لئے عارضی حکم جاری کیا گیا' حاصل کلام یہ ہے کہ شریعت میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے اور اس کے لحاظ سے دستور سازی بھی کی گئی ہے۔

۵۔ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا اثر :

جو ضرورت اضطرار کے درجہ کی ہو اس کا اثر محرمات شرعیہ کی اباحت میں ظاہر ہوتا ہے' البتہ کبھی صرف مضطر کے لئے محرمات کی حرمت ختم ہو جاتی ہے لیکن دوسروں کے لئے حرمت باقی رہتی ہے' اور کبھی مضطر کے لئے بھی محرمات کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے صرف اس سے گناہ اٹھالیا جاتا ہے' اور عارضی طور پر محرمات کے استعمال کی اجازت دے دی جاتی ہے اور وہ بھی بقدر ضرورت ہی' یہی وجہ ہے کہ اصول فقہ کی کتابوں میں جہاں یہ اصول درج ہوتا ہے کہ الضرورات تبیح المحذورات (الاشباہ صفحہ) ضرورتیں ممنوع چیزوں کو مباح کردیتی ہیں' وہیں یہ اصول بھی مندرج ہوتا ہے کہ الضرورات تتقدر بقدرها (الاشباہ صفحہ) کہ ضرورتیں بقدر ضرورت ہی تسلیم کی جائیں گی' یعنی محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورتوں کا لحاظ بقدر ضرورت ہی ہوگا' چنانچہ حالت مخمصہ (شدت بھوک) میں مردار کھانے کی اجازت بقدر ضرورت ہی ہے یعنی جتنی مقدار کھانے سے انسان زندہ رہ سکتا ہے بس اتنی ہی مقدار کھانے کی اجازت ہے
:

اس سے زائد نہیں۔ ورنہ گنہ گار ہوگا اور عند اللہ وہ شخص مجرم شمار ہوگا۔ چنانچہ جہاں قرآن پاک میں فرمایا گیا ہے کہ :

و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم (الانعام- ۱۱۹) -

اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کو تم پر حرام قرار دیا ہے ان کی تفصیل بیان کردی گئی ہے مگر جب تم مجبور ہو جاؤ یعنی حالت اضطرار میں حرام چیزوں کو تم استعمال کر سکتے ہو۔ وہیں دوسری جگہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے :

فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فان اللہ غفور رحیم (النحل- ۱۱۵)

جو شخص بالکل بے قرار ہو جائے بشرطیکہ طالب لذت نہ ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو اللہ تعالیٰ بخش دینے والا اور نہایت مہربانی کرنے والا ہے۔

سورہ مائدہ میں حق تعالیٰ سبحانہ کا ارشاد ہے :

فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم (المائدہ- ۳)

جو شخص شدت کی بھوک میں بے تاب ہو جائے (اس کے لئے مردار کے استعمال کرنے کی اجازت ہے) بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو۔

حالت اضطرار میں محرمات کو استعمال کرنے کے سلسلہ میں سب سے زیادہ تفصیل سبحانہ و تعالیٰ نے سورہ بقرہ میں بیان فرمائی ہے :

انما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر و ما اھل بہ لغیر اللہ فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم (البقرہ- ۱۷۳)

تم پر حرام کیا ہے، مردار، خون اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو غیر اللہ کے لئے نامزد کیا گیا ہو، جو شخص مجبور ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کوئی گناہ نہیں بلاشبہ اللہ تعالیٰ بڑے غفور رحیم ہیں۔

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمتہ اللہ علیہ نے سورہ بقرہ کی مذکورہ آیت کی تفسیر میں "اضطرار و مجبوری کے احکام" کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ آیت مذکورہ میں چار چیزوں کو حرام قرار دینے کے بعد ایک حکم استثنائی مذکور ہے :

فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم۔

اس حکم میں اتنی آسانی کردی گئی ہے کہ جو بھوک سے بہت ہی بے تاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو کھانے میں طالب لذت ہو اور نہ قدر ضرورت سے تجاوز کرنے والا ہو تو اس حالت میں ان حرام چیزوں کو کھا لینے سے بھی اس شخص کو کوئی گناہ نہیں ہوگا۔ بے شک اللہ تعالیٰ بڑے غفور رحیم ہیں۔ اس میں مضطر کے لئے جان بچانے کے واسطے دو شرطوں کے ساتھ ان حرام چیزوں کے کھا لینے سے بھی گناہ اٹھا دیا گیا ہے، مضطر شرعی اصطلاح میں اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کی جان خطرہ میں ہو، معمولی تکلیف یا ضرورت سے مضطر نہیں کہا جا سکتا، تو جو شخص بھوک سے ایسی حالت پر پہنچ گیا کہ اگر کچھ نہ کھائے تو جان جاتی رہے گی اس کے لئے دو شرطوں کے ساتھ یہ حرام چیزیں کھا لینے

کی گنجائش دی گئی ہے' ایک شرط یہ ہے کہ مقصود جان بچانا ہو' کھانے کی لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ صرف اتنی مقدار کھائے جو جان بچانے کے لئے کافی ہو' پیٹ بھر کر کھانا یا قدر زائد سے کھانا اس وقت بھی حرام ہے۔

اہم فائدہ :

یہاں قرآن عزیز نے اضطرار کی حالت میں بھی حرام چیزوں کے کھانے کو حلال نہیں فرمایا بلکہ "لا اثم علیہ" فرمایا' جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ چیزیں تو اب بھی اپنی جگہ حرام ہی ہیں' مگر اس کے کھانے والے سے بوجہ اضطرار کے استعمال حرام کا گناہ معاف کر دیا گیا' حلال ہو جانے اور گناہ معاف کر دینے میں بڑا فرق ہے' اگر اضطراری حالت میں ان چیزوں کو حلال کر دینا مقصود ہوتا تو حرمت سے صرف استثناء کر دینا کافی ہوتا' مگر یہاں صرف استثناء پر اکتفا کر دینے کے بجائے "لا اثم علیہ" کا اضافہ فرما کر اس نکتہ کی طرف اشارہ کر دیا کہ حرام تو اپنی جگہ حرام ہی ہے اور اس کا استعمال گناہ ہی ہے مگر مضطر سے یہ گناہ معاف کر دیا گیا۔ (معارف القرآن جلد ا صفحہ ۴۲۵ مطبوعہ مکتبہ مصطفائیہ دیوبند)

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کا اثر محرمات شرعیہ کی اباحت میں تو ضرور ہوتا ہے مگر بقدر ضرورت ہی' نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ حالت اضطرار میں بھی محرمات کی حرمت ختم نہیں ہوتی بلکہ اس کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے البتہ اس کے استعمال سے مضطر کو کوئی گناہ نہ ہوگا بلکہ معاف کر دیا جائے گا' اب یہاں پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ سطور میں جو یہ ذکر کیا گیا کہ محرمات کی حرمت حالت اضطرار میں بھی ختم نہیں ہوتی تو کیا فقہاء کرام کا یہ متفقہ قول ہے یا اس میں تفصیل ہے' تو اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی تصریحات نیز خود حضرت مفتی محمد شفیع صاحب کی دوسری کتابوں کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر مضطر کے حق میں تو یقیناً حرمت باقی رہتی ہے' رہا مضطر کے حق میں تو اس سلسلہ میں تفصیل ہے کبھی مضطر کے حق میں حرمت ختم ہو جاتی ہے اور وہ حرام چیز اس کے لئے مباح ہو جاتی ہے بلکہ مضطر پر بعض حالات میں واجب ہو جاتا ہے کہ حرام چیز کو استعمال کرے ورنہ گنہ گار ہوگا' چنانچہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے جواہر الفقہ جلد دوم میں ایک جگہ لکھا ہے' جو شخص پیاس سے مر رہا ہو اس کے لئے خاص شرائط اور حدود کے اندر حرام و نجس چیزوں کو استعمال کر کے جان بچالینا نہ صرف جائز بلکہ اس پر لازم کر دیا گیا ہے۔ (جواہر الفقہ جلد ۲ صفحہ ۴۷)

ہاں بعض حالات میں مضطر پر حرام چیزوں کا ارتکاب مباح تو ہو جاتا ہے لیکن محرمات کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے' یہی وجہ ہے کہ اگر وہ اس اباحت پر عمل نہ کرے تو گنہ گار نہ ہوگا بلکہ اسے ثواب ملے گا' جیسے کہ حالت اکراہ میں زبان سے کلمہ کفر کا تکلم جائز تو ہے لیکن اگر کوئی اس سے بچتا رہے اور تکلم نہ کرے اور قتل ہو جائے تو اسے ثواب ملے گا (اصول الشاشی صفحہ ۱۰۵' حسامی صفحہ ۶۰) اور بعض حالتوں میں تو حرام چیزوں کا ارتکاب حالت اضطرار میں بھی حلال نہیں ہوتا' چنانچہ اگر کوئی شخص کسی کو مجبور کرے کہ تم فلاں کو قتل کر دو' ورنہ میں تم کو قتل کر دوں گا' تو یہ حالت اگرچہ اضطرار ہی کی ہے مگر اپنی جان بچانے کی خاطر دوسرے کی جان لینا اور اس کو

قتل کردینا حلال نہیں ہے (جواہر الفقہ جلد ۲ صفحہ ۳۰، فصول الحواشی شرح اصول الشاشی صفحہ ۳۶۲)

مذکورہ تصریحات سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا اثر ظاہر ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوگیا کہ مختلف حا[illegible] ں ضرورت کے اثر کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔

۶۔ محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کے اثر انداز ہونے کی نوعیت :

جیسا کہ عرض کیا گیا محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے اور مذہب اسلام نے اسے معتبر مانا ہے لیکن کہیں یہ تاثیر صرف نفی گناہ کی حد تک ہوتی ہے، جیسا کہ حالت اکراہ کامل میں کلمہ کفر کا تکلم کہ اگر کوئی کرلے تو جائز ہے گنہ گار نہیں ہوگا، لیکن نہ کرے تو عنداللہ ماجور ہوگا اور اس کا یہ فعل قابل ستائش اور محمود ہوگا، لیکن کلمہ کفر کے تکلم کی حرمت حالت اکراہ میں بھی باقی رہتی ہے، اور فقہاء نے اس کی مثال یوں دی ہے کہ جس طرح کوئی جنایت معاف ہوجائے، تو جنایت تو بہرحال جنایت ہی ہوتی ہے اور اس کی حرمت باقی ہی رہتی ہے لیکن معاف کردینے کی وجہ سے اس جنایت کے ارتکاب کی وجہ سے مواخذہ نہ ہوگا، اصول فقہ کی مشہور و معروف کتاب اصول الشاشی کے اندر رخصت کی بحث میں ہے :

احدهما رخصة الفعل مع بقاء الحرمة بمنزلة العفو في باب الجنايات و ذلك نحواجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمينان القلب عند الاكراه و سب النبي و اتلاف مال المسلم و حكمه انه لو صبر حتى قتل يكون ما جورا لامتناعه عن الحرام تعظيما لنهي الشارع (اصول الشاشي صفحه ١٠٥)

رخصت کی ایک قسم یہ ہے کہ حرمت باقی رہے اور فعل حرام کے کرنے کی اجازت ہوجائے اور یہ جنایت کے باب میں معافی کے درجہ میں ہے، اور یہ جیسے کلمہ کفر کو زبان پر جاری کرنا، اکراہ کے وقت اطمینان قلب کے باوجود اور حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا، اور مسلمان کے مال کو ضائع کرنا، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر صبر کرے یہاں تک کہ قتل کردیا جائے تو ثواب پائے گا حرام سے رکنے، اور شارع کے نہی کی تعظیم کرنے کی وجہ سے۔

اصول الشاشی کی اس تفصیلی عبارت سے معلوم ہوا کہ اضطرار و اکراہ کے وقت کبھی فعل حرام کا کرنا حرام تو ہوجاتا ہے لیکن اس کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے۔۔۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ حالت اکراہ میں بھی فعل حرام کی نہ حرمت ہی ختم ہوتی ہے اور نہ ہی اباحت ہوتی ہے بلکہ اس کا مرتکب گنہ گار ہوتا ہے، چنانچہ حالت اکراہ ہی میں اگر کسی نے مجبور کیا کہ ایک بے قصور مسلمان کو قتل کردو تو اس کو قتل کرنا جائز نہیں بلکہ حرام و ناجائز ہے، لیکن اگر قتل کردیا تو اس قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا، حالانکہ اگر یہی شخص کسی بے قصور مسلمان کو بغیر حالت اکراہ کے قتل کردیتا تو اس سے قصاص لیا جاتا اور اس کے قصاص میں اسے قتل کردیا جاتا، لیکن حالت اکراہ میں اس کے کسی بے قصور مسلمان کو قتل کردینے سے اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا، البتہ یہ شخص گنہ گار ہوگا۔ چنانچہ اصول الشاشی کی شرح الحواشی میں ہے :

واما قتل المسلم فان حرمة قتله باقية لانه معصوم الدم بايمانه لكن عذر في قتله للضرورة فلا يوخذ بالقصاص لكن لم يسعه ان يقدم على قتله بل يصبر حتى يقتله فان قتله كان آثما فان قتل المسلم مما لا يستباح بوجه الا لمعان ثلاث و هي الرجم والقود و الارتداد و فيما نحن فيها ليس منها (فصول الحواشي مطبوعه مكتبه رحيميه ديوبند صفحه ۳۶۲)

بہر حال مسلمان کو قتل کرنا تو یقیناً اس کے قتل کی حرمت باقی ہے' اس لئے کہ وہ محفوظ الدم ہے اپنے ایمان کی وجہ سے' لیکن ضرورت کی وجہ سے یہاں قاتل کو معذور قرار دیا جائے گا' پس اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا لیکن اس کے قتل کرنے میں پیش قدمی کرنا جائز نہیں بلکہ مکرہ کو چاہئے کہ صبر کرے یہاں تک کہ وہ قتل کردیا جائے پس اگر اس نے ایسا نہیں کیا بلکہ اس (معصوم الدم مسلمان) کو قتل کردیا تو یہ قاتل گنہ گار ہوگا' کیونکہ کسی مسلمان کو قتل کرنا سوائے تین صورتوں کے کسی صورت میں جائز نہیں ہے (اور صورت بالا اس میں سے نہیں ہے)۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ ضرورت کی بعض صورتوں میں مثلاً حالت اکراہ میں بھی کبھی نہ فعل حرام کی حرمت ختم ہوتی ہے اور نہ اس کی اباحت ہوتی ہے' ہاں اگر مضطر و مکرہ شخص اس فعل حرام کا ارتکاب کرلے تو باوجودیکہ گنہگار ہوگا لیکن اس کے مضطر ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھ کچھ نرمی برتی جائے گی' اور اضطرار کی بعض حالتوں میں صرف مضطر کے لئے فعل حرام کی حرمت ختم ہوجاتی ہے اور اس پر ضروری ہوجاتا ہے کہ وہ اس فعل حرام کا ارتکاب ضرور کرے ورنہ گنہ گار ہوگا' چنانچہ اصول الشاشی میں ہے :

والنوع الثاني تغيير صفة الفعل بان يصير مباحا في حقه قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة و ذلك نحو الاكراه على اكل الميتة و شرب الخمر و حكمه انه امتنع عن تناوله حتى قتل يكون آثما بامتناعه عن المباح و صار كقاتل نفسه (اصول الشاشي صفحه ۱۰۵)۔

رخصت کی دوسری قسم یہ ہے کہ فعل حرام کی صفت بدل جائے بایں طور کہ وہ اس (مکرہ ومضطر) کے حق میں مباح ہوجائے' اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ' جو بھوک کی حالت میں بے تاب ہوجائے' اور یہ جیسے مردار کھانے اور شراب پینے پر اکراہ' اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس حرام شئی کے استعمال سے رکا رہا یہاں تک کہ قتل کردیا گیا تو گنہ گار ہوگا فعل مباح سے رکنے کی وجہ سے' اور یہ خودکشی کے مانند ہوگا۔

اصول الشاشی کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوا کہ ضرورت کی وجہ سے بعض موقع پر حرام چیز کی حرمت ساقط ہوجاتی ہے اور فعل حرام کا ارتکاب مضطر کے لئے مباح ہوجاتا ہے' یاد رہے کہ یہاں پر مباح سے مراد واجب ہے یعنی مضطر پر واجب ہوجاتا ہے کہ وہ فعل حرام کو کرے ورنہ گنہ گار ہوگا' ہاں بعض موقع پر فعل حرام کا ارتکاب واجب تو نہیں ہوتا البتہ صرف مباح رہتا ہے' چنانچہ حالت اکراہ میں دوسرے کسی شخص کے مال کو استعمال کرنا ادائیگی تاوان کی شرط کے ساتھ صرف جائز ہے واجب نہیں ہے' چنانچہ الاشباہ والنظائر کے حاشیہ پر علامہ محمد علی رافعی نے بحوالہ فتح القدیر لکھا ہے :

قال في الفتح المذهب عندنا في المضطر انه لا يجب عليه اكل مال الغير مع الضمان۔

فتح القدیر میں کہا ہے کہ ہمارا مذہب مضطر کے سلسلہ میں یہ ہے کہ تاوان کے ساتھ اس پر غیر کا مال کھانا واجب نہیں ہے (حاشیہ الاشباہ صفحہ ۳۵)

فقہاء کرام کی مذکورہ تصریحات سے معلوم ہوا کہ ضرورت کی وجہ سے محرمات شرعیہ کی جو اباحت ہوتی ہے تو کہیں محرمات کے استعمال سے گناہ نہیں ہوتا لیکن حرمت باقی رہتی ہے' کہیں رفع حرمت ہو جاتا ہے اور محرمات کا استعمال جائز ہوتا ہے' اور کہیں جواز سے بڑھ کر محرمات کا استعمال واجب ہو جاتا ہے' کہیں نہ حرمت ہی رفع ہوتی ہے اور نہ گناہ ہی رفع ہوتا ہے' البتہ حکم میں کچھ تخفیف ہو جاتی ہے' مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب نور اللہ مرقدہ نے قرآن پاک کی سورہ بقرہ کی آیت اضطرار کی تفسیر میں جو مطلقاً لکھا ہے کہ حالت اضطرار میں محرمات کی حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے' البتہ مضطر کو اس کے استعمال سے کوئی گناہ نہ ہوگا تو یہ صحیح نہیں ہے' نیز حالت اضطرار میں محرمات کی حرمت کی بقا پر "لا اثم علیہ" کے لفظ سے جو استدلال کیا گیا ہے وہ بھی درست نہیں ہے' کیونکہ ذکر حرمت کے بعد حالت اضطرار میں اباحت اکل کی تصریح رفع حرمت پر صاف دال ہے' اور آیت اضطرار میں لفظ "لا اثم علیہ" آیت سعی میں واقع لفظ "لا جناح" کے مثل ہے۔ یعنی جس طرح لفظ "لا جناح" وجوب سعی بین الصفا والمروہ کے منافی نہیں' اسی طرح لفظ "لا اثم" رفع حرمت محرمات کے منافی نہیں' بلکہ دراصل "لا اثم" کا لفظ ایک شبہ کو دور کرنے کے لئے لایا گیا ہے' اور وہ شبہ یہ ہے کہ مضطر کے لئے جب محرمات کی اباحت کا اعلان کیا گیا تو ممکن ہے کہ کسی صاحب ایمان کے دل میں یہ خیال گذرے کہ ٹھیک ہے اللہ تعالی نے بندہ کی پریشانی کا لحاظ فرما کر محرمات کے استعمال کی اجازت مرحمت فرمادی' لیکن جب وہ محرم چیزیں اصلا موجب گناہ ہیں تو ممکن ہے کہ حالت اضطرار میں بھی ان کے کھانے سے گناہ لازم آئے تو اللہ تعالی نے بندوں کو یہ کہہ کر تسلی دی کہ شبہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جس ذات نے تم کو حالت اضطرار میں محرمات کے استعمال کرنے کی اجازت دی اسی نے اضطراری حالت میں محرمات کے کھانے سے گناہ کو اٹھالیا ہے' لہذا تم اس حالت میں بقدر ضرورت حرام چیزوں کو بے فکر ہو کر کھا سکتے ہو۔ مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ لفظ "لا اثم" حالت اضطرار میں محرمات کی حرمت کی بقاء پر ہرگز دال نہیں' **هذا ما الهمت من کلام الفقهاء**۔

۷۔ ضرورت معتبرہ کے حدود و شرائط :

جیسا کہ شروع میں علامہ شاطبی کے حوالہ سے عرض کیا گیا ہے کہ انسانوں کو پانچ چیزوں کی حفاظت کی ضرورت پڑتی ہے۔ (۱) دین کی حفاظت (۲) جان کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت۔۔۔۔۔ اگر مذکورہ پانچوں چیزوں کی حفاظت جائز و مشروع طریقے سے ہو جاتی ہے تو بہتر ہے' اور اگر حفاظت کا کوئی جائز طریقہ موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں بسا اوقات مذکورہ پانچوں چیزوں کی حفاظت کے لئے محرمات کی اباحت بھی ہو جاتی ہے' مثلاً جان کی حفاظت ایک اہم ضرورت ہے' اگر کسی شخص کے پاس کوئی حلال چیز نہ ہو کہ جس کو کھا کر وہ اپنی جان بچا سکے تو ایسے موقع پر شریعت نے اس شخص کو محرمات کا استعمال کر کے جان بچانے کی اجازت دی ہے' اسی طرح قصاص کی مشروعیت بھی حفاظت جان کے پیش نظر ہے' نیز ضعیف راویوں کی غیبت کی اجازت حفاظت دین کی خاطر

ہے' نیز مرتد کو قتل کر دینے کا حکم حفاظت دین کے پیش نظر ہے' اور زنا کی سزا میں مجرم کو کوڑا مارنا یا سنگسار کرنا حفاظت نسل کے پیش نظر ہے۔ مذکورہ تفصیل سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ مذہب اسلام میں اباحت محرمات کے لئے ضرورت معتبرہ کے حدود کیا ہیں اور کس قسم کی ضرورتوں پر مذہب اسلام میں محرمات کی اباحت ہوتی ہے' اب رہی یہ بات کہ محرمات کا استعمال کن شرطوں کے ساتھ جائز ہے تو حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے آیت اضطرار کی تفسیر میں بحالت اضطرار حرام دواؤں کے استعمال کی بابت مفصل بحث کی ہے اور اسی ذیل میں محرمات کی اباحت کی شرطوں کو ذکر فرمایا ہے' جس کا حاصل یہ ہے کہ حرام چیزوں کے استعمال کی پانچ شرطوں کے ساتھ اجازت ہے (۱) حالت اضطرار کی ہو یعنی جان جانے کا خطرہ ہو (۲) دوسری کوئی حلال چیز موجود نہ ہو یا مفید نہ ہو (۳) اس حرام چیز سے مذکورہ ضرورت کا پورا ہو جانا یقینی ہو یا ظن غالب ہو (۴) اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو' (۵) قدر ضرورت سے زائد اس کو استعمال نہ کیا جائے۔ (مستفاد از معارف القرآن جلد ا صفحہ ۴۲۶)

مذکورہ پانچ شرطوں کے علاوہ احقر کی رائے میں ایک چھٹی شرط کا اضافہ بھی ضروری ہے' اور وہ یہ ہے کہ اس حرام کے استعمال کی اجازت نیک و صالح' متقی و پرہیزگار' معتمد و ماہر اور جانکار اشخاص نے دیا ہو' جیسا کہ حرام دواؤں کے استعمال کے سلسلہ میں خود فقہاء کرام نے کسی معتمد و ماہر ڈاکٹر اور حکیم کی تجویز کو شرط قرار دیا ہے' اس آخری شرط کا اضافہ اس لئے ضروری ہے کہ کسی حرام چیز کو استعمال کرنے کے سلسلہ میں مذکورہ شرائط و قیود کی پوری پابندی ضروری ہے جن کے تحت قرآن کریم نے حرام چیزوں کے استعمال کا فیصلہ و اعلان کیا ہے' دور حاضر میں عوام تو عوام بلکہ بہت سے پڑھے لکھے لوگ بھی اس معاملہ میں اکثر غلط فہمی کا شکار ہو جاتے ہیں کہ ہر انسانی مجبوری کو اگرچہ اس کا تعلق منفعت' زینت اور فضول ہی سے کیوں نہ ہو اس کو ضرورت شرعیہ اور اضطرار حقیقی یا حاجت شدیدہ کا درجہ دے دیتے ہیں اور حرام چیزوں کے استعمال کو جائز قرار دے دیتے ہیں جب کہ شریعت میں ایسا کرنا ہرگز جائز نہیں ہے' یہی وجہ ہے کہ ایک موقع پر جب حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نئے پیش آمدہ مسائل کے حل کے سلسلہ میں فرمایا تھا کہ **"اجمعوا له الفقهاء العابدين من امتي و اجعلوا شورى بينكم و لاتقضوا برأي واحد" رواه الطبراني في معجمه** اس لئے حدیث مذکور کی روشنی میں احقر کی رائے یہ ہے کہ محرمات کے استعمال کی اباحت کے سلسلہ میں مذکورہ پانچوں شرطوں کو ملحوظ رکھنے کے ساتھ اس سلسلہ میں متقی و پرہیزگار اور ماہر و جانکار قسم کے لوگوں سے مشورہ کر لینا بھی ضروری ہے۔۔۔ مندرجہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ محرمات کی اباحت میں ضرورت معتبرہ کی حدود پانچ ہیں' لیکن چونکہ جان کی حفاظت کی ضرورت زیادہ پڑتی ہے اس لئے فقہاء نے عموماً جان ہی کی حفاظت کی ضرورت کے لئے محرمات کی اباحت کی شرطوں کو تفصیل سے بیان کیا' لیکن اس میں غور کر کے دیگر قسم کی ضرورتوں کے لئے بھی محرمات کی اباحت کی شرطوں کو جانا جا سکتا ہے۔

۸۔ ضرورت پر مبنی حکم کی شرعی حیثیت:

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت عموماً عارضی حکم کی ہوتی ہے (مجلہ فقہ اسلامی جلد ۲ صفحہ ۴۶۴) اسے دوسرے لفظوں میں نصوص

اور شرعی قواعد سے استثنائی صورت لینا چاہئے' چنانچہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمتہ اللہ علیہ نے سورہ بقرہ میں واقع آیت اضطرار کی تفسیر میں محرمات کی اباحت والے حکم کو استثنائی حکم قرار دیا ہے' (معارف القرآن جلد ا صفحہ ۴۲۴) اور خود الفاظ قرآنی سے اس کی تائید ہوتی ہے' لیکن کہیں ایسا بھی ہوتا ہے کہ ضرورت دائمی ہوتی ہے تو اس ضرورت کی تکمیل کے لئے جو احکام و قوانین نافذ کئے جاتے ہیں وہ دائمی حیثیت رکھتے ہیں' ذیل کی بحثوں سے اس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

۹- ضرورت کے اسباب ودواعی:

بنیادی طور پر انسان کو پانچ چیزوں کی حفاظت کی ضرورت پڑتی ہے' (ا) دین و عزت کی حفاظت (۲) جان کی حفاظت (۳) نسل کی حفاظت (۴) مال کی حفاظت (۵) عقل کی حفاظت --- اس لئے مذہب اسلام میں جتنے بھی احکام ہیں' وہ انہیں مذکورہ پانچوں چیزوں کی حفاظت سے متعلق ہیں اور یہی مذکورہ چیزیں ضرورت کے اعتبار کی داعی اور سبب کا درجہ رکھتی ہیں' اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ضرورت کے اسباب پانچ ہیں اور انہی پانچوں اسباب کی وجہ سے نظام شریعت کے نفاذ کی ضرورت پڑی' اور بہت سی ممنوع چیزوں کو گوارا کیا گیا' مثلاً کسی کو قتل کرنا سخت گناہ کا باعث ہے' لیکن حفاظت دین کی خاطر جہاد کو مشروع کیا گیا جس میں بہت سے لوگ کام آتے ہیں اور درجہ شہادت حاصل کرتے ہیں' اور بہت سے لوگ حفاظت دین میں رکاوٹ بننے کی وجہ سے قتل کئے جاتے ہیں' اسی طرح حفاظت جان کی خاطر قصاص کا حکم جاری کیا گیا' کون نہیں جانتا کہ کسی کی غیبت کرنا مذہب اسلام میں سخت ممنوع ہے' لیکن حفاظت دین کے پیش نظر حدیث کے صحت و ضعف کو جاننے کے لئے راویوں کی جرح اور ان کی غیبت کی اجازت دی گئی اور اسے نصیحت کہا گیا' اسی طرح مردار کا کھانا حرام و ناجائز ہے' لیکن حفاظت جان کی خاطر حالت اضطرار میں مضطر کے لئے جبکہ کھانے کی کوئی مباح چیز نہ ہو مردار کے کھانے کو مباح کیا گیا بلکہ اس کے کھانے کو لازم و واجب قرار دیا گیا' اگر کوئی جان بوجھ کر حالت اضطرار میں نہ کھائے اور مرجائے تو گنہ گار ہوگا:

قال فی المغنی لابن قدامہ (جلد ۸ صفحہ ۵۹۶) و سبب الاباحۃ الحاجۃ الی حفظ النفس عن الهلاک لکون هذه المصلحۃ اعظم من مصلحۃ اجتناب النجاسات و الصیانۃ عن تناول المستخبثات (بحوالہ جواہر الفقہ ۲ ر ۳۲) اسی طرح کسی کا ہاتھ کاٹنا' کسی کو کوڑا مارنا یا کسی کو پتھر مار کر ہلاک کردینا سخت ناجائز ہے اور موجب سزا ہے' لیکن حفاظت مال اور حفاظت نسل کی خاطر چور کا ہاتھ کاٹنے اور زانی کو کوڑا مارنے اور سنگسار کرنے کی اجازت دی گئی' اسی طرح حفاظت عقل کے پیش نظر شراب پینے والے کو کوڑا مارنے کا قانون جاری کیا گیا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ مذکورہ پانچوں اسباب کی بنا پر مذہب اسلام نے بہت سی ایسی چیزوں کو بعض خاص حالات میں مشروع قرار دیا ہے جن کا ارتکاب بغیر ان اسباب کے ہرگز درست نہیں' مذکورہ تفصیل سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ضرورت کے اسباب کیا ہیں' اور کن دواعی کی بنیاد پر ضرورت کا اعتبار کرکے محرمات شرعیہ کو مباح قرار دیا جاتا ہے۔

۱۰۔ عرف و عموم بلویٰ کا ضرورت سے کیا تعلق ہے؟:

عرف اور عموم بلویٰ کی شریعت میں ایک مستقل حیثیت ہے، بغیر ضرورت کے بھی بسا اوقات عرف اور عموم بلویٰ کی وجہ سے شریعت کے بہت سے احکام ثابت ہو جاتے ہیں، اسی طرح ضرورت کی بھی ایک مستقل حیثیت ہے، جس کی وجہ سے بہت سے احکام کا ثبوت ہوتا ہے، باوجودیکہ اس کے سلسلہ میں نہ کوئی عرف ہوتا ہے اور نہ عموم بلویٰ، ہاں بعض احکام کے ثبوت میں عرف و عموم بلویٰ اور ضرورت سب کا اجتماع ہو جاتا ہے، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ عرف اور عموم بلویٰ کا ضرورت سے عموم خصوص من وجہ کا تعلق ہے، من شاء التفصیل فلیطالع القاعدة الخامسة و السادسة من الاشباہ و النظائر لابن نجیم۔

۱۱۔ بربنائے ضرورت اباحت محرمات کے مواقع کی تعیین:

ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت تمام محرمات کے حق میں نہیں ہوتی بلکہ ان محرمات کے حق میں ہوتی ہے جن کا تعلق یا تو حق اللہ سے ہو یا ایسے حق العبد سے جو مال سے متعلق ہو، جان سے نہیں، ہاں اگر خود شریعت نے کسی جگہ منصوص طریقے سے جان کے سلسلہ میں وضاحت کردی ہے تو پھر وہاں جان سے متعلق بھی اباحت ثابت ہوتی ہے، ورنہ نہیں، نیز مال کے سلسلہ میں بھی اباحت اسی وقت ثابت ہوگی جبکہ خود صاحب مال مضطر نہ ہو، ورنہ نہیں، نیز مال غیر کی اباحت ضمان کی شرط کے ساتھ ہوتی ہے۔

مذکورہ تفصیل سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ضرورت اباحت محرمات میں کن مواقع میں اثر انداز ہوتی ہے، مزید تفصیل و تائید کے لئے عبارات ذیل ملاحظہ ہو، فقہ کی مشہور کتاب بدائع الصنائع میں ہے:

اما النوع الذی لایباح و لا یرخص بالاکراہ اصلا فھو قتل المسلم لغیر حق سواء کان الاکراہ ناقصا او تاما و کذا قطع عضو من اعضائہ و لو اذن لہ المکرہ علیہ فقال للمکرہ افعل لایباح لہ ان یفعل۔ (بدائع الصنائع ۷ / ۱۷۷)

اسی طرح اصول الشاشی کی مشہور شرح فصول الحواشی میں ہے:

اما قتل المسلم (فی حالة الاکراہ) فان حرمة قتلہ باقیة لانہ معصوم الدم بایمانہ (الی قولہ) فان قتلہ کان آثما فان قتل المسلم مما لایستباح بوجہ الا لمعان ثلاث (و ھی الرجم و القود و الارتداد) (فصول الحواشی صفحہ ۲۶۲ مطبوعہ رحیمیہ دیوبند)

آیت اضطرار کی تفسیر کرتے ہوئے علامہ ابوبکر جصاص نے احکام القرآن میں رقم فرمایا ہے:

اباح اللہ عند الضرورة اکل جمیع ما نص علی تحریمہ (فی آیة الاضطرار) (احکام القرآن للجصاص ۲ / ۳۱۱)

تفسیر کبیر میں حضرت امام رازی علیہ الرحمہ نے رقم فرمایا ہے:

ان الضرورة تبیح تناول طعام الغیر من دون الرضا بل علی سبیل القھر۔ (تفسیر کبیر للرازی ۳ / ۲۳)

فتاوی بزازیہ کی کتاب الاکراہ میں ہے: مال الغیر یباح عند المخمصة (فتاوی بزازیہ علی حاشیہ الہندیہ ۶ / ۱۳۱)

اور فتاوی عالمگیری میں ہے:

مضطر لم یجد میتۃ و خاف الھلاک فقال لہ رجل اقطع یدی و کلھا او قال اقطع منی قطعۃ و کلھا لا یسعہ ان یفعل ذلک و لا یصح امرہ بہ کما لا یسع للمضطر ان یقطع قطعۃ من نفسہ فیاکل کذا فی فتاوی قاضی خان و فتاوی عالمگیری۔ ۵ / ۳۳۸' باب ۱۱ (بحوالہ جواھر الفقہ ۲ / ۳۹)

اور شرح سیر کبیر میں ہے: **الا تری انہ لو ابتلی بمخمصۃ لم یحل لہ ان یتناول احدا من اطفال المسلمین لدفع الھلاک عن نفسہ۔ (شرح سیر کبیر ۳ / ۲۶۹ - ۲۷۰ مطبوعہ دکن) بحوالہ جواہر الفقہ ۲ / ۳۹) و لہ ایضا ان المسلم لا یحل لہ ان یقی روحہ بروح من ھو مثلہ فی الحرمۃ کما لو اکرہ بوعید القتل علی ان یقتل مسلما' (شرح السیر الکبیر ۳ / ۳۶۹ بحوالہ جواہر الفقہ ۲ / ۳۱)** اور تکملہ البحرالرائق کی کتاب الحظر والاباحۃ میں ہے کہ **و فی النوادر امرأۃ حامل اعترض الولد فی بطنھا و لا یمکن الا بقطعہ ارباعا و لو لم یفعل ذلک یخاف علی امہ من الموت فان کان الولد میتا فی البطن فلا بأس بہ و ان کان حیا لایجوز لان احیاء نفس بقتل نفس أخری لم یرد فی الشرع' (تکملہ بحر ۸ / ۲۰۳ بحوالہ جواہر الفقہ ۲ / ۳۱) واللہ اعلم**

۱۲۔ ضرورت کی بنیاد پر حقوق العباد و معاملات میں محرمات کی اباحت:

اوپر کی تفصیل سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ضرورت کی بنا پر حقوق العباد اور معاملات میں بھی شرعا محرمات کی اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے' **قال فی اکراہ البزازیۃ مال الغیر یباح عند المخمصۃ' (فتاوی بزازیہ علی ھامش الھندیہ ۲ / ۱۳۱) و قال فی الاشباہ و النظائر لابن نجیم تحت القاعدۃ الخامسۃ' لو اضطر و عندہ میتۃ و مال الغیر فانہ یاکل المیتۃ و عن بعض اصحابنا رحمھم اللہ من وجد طعام الغیر لا تباح لہ المیتۃ و عن ابن سماعۃ الغصب اولی من المیتۃ و بہ اخذ الطحاوی وغیرہ (الاشباہ لابن نجیم مطبوعہ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی صفحہ ۴) جوزت الاجارۃ علی خلاف القیاس للحاجۃ (الی قولہ) جواز السلم علی خلاف القیاس لکونہ بیع المعدوم دفعا لحاجۃ المفالیس' و منھا جواز الاستصناع للحاجۃ (الی قولہ) و فی القنیۃ و البغیۃ یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح۔ (الاشباہ لابن نجیم صفحہ ۴۶)**

۱۳۔ کیا بوقت حاجت بھی محرمات کی اباحت ہوتی ہے؟

ضرورت کی بناء پر محرمات کی اباحت کے سلسلہ میں تو علماء کا اتفاق ہے کیونکہ یہ مسئلہ خود قرآن پاک میں مذکور ہے' البتہ حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے' اکثر فقہاء اس صورت میں محرمات کی اباحت کے قائل نہیں ہیں' یعنی محرمات کے استعمال کرنے کو جائز نہیں کہتے' ہاں بعض دوسرے فقہاء اس کی اجازت دیتے ہیں' چنانچہ بغیر اضطراری حالت کے عام بیماریوں میں حرام و ناپاک دواء کے استعمال کرنے کے سلسلہ میں جمہور فقہاء کی رائے تو یہی ہے کہ جائز نہیں ہے' لیکن فقہائے متاخرین

نے موجودہ زمانہ میں حرام و ناپاک دواؤں کی کثرت اور ابتلاء عام اور عوام کے ضعف پر نظر کرتے ہوئے اس شرط کے ساتھ اجازت دی ہے کہ کوئی دوسری حلال اور پاک دوا اس مرض کے لئے کارگر نہ ہو یا موجودہ نہ ہو' چنانچہ فصل البر سے قبل در مختار میں مذکور ہے کہ:

اختلف فی التداوی بالمحرم و ظاهر المذهب المنع کما فی رضاع البحر لکن نقل المصنف ثمة و هنا عن الحاوی و قیل یرخص اذا علم فیه الشفاء و لم یعلم دواء اخر کما رخص الخمر للعطشان و علیه الفتوی (الدر المختار علی هامش رد المحتار ۱ / ۱۵۴)

حرام چیزوں کے ذریعہ دوا کرنے کے سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے' ظاہر مذہب میں ممانعت ہے' جیسا کہ بحر کی کتاب الرضاع میں ہے' لیکن مصنف نے وہاں پر اور یہاں حاوی سے نقل کیا ہے کہ کہا گیا ہے کہ اس کی رخصت دی گئی ہے' جبکہ شفاء کا علم ہو (یا غلبہ ظن ہو) اور دوسری دوا کی جانکاری نہ ہو جیسا کہ پیاسے کو شراب پینے کی رخصت دی گئی ہے اور اسی پر فتوی ہے۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ بوقت حاجت بعض فقہاء کے یہاں بطور دوا کے محرمات کے استعمال کی اباحت ہو جاتی ہے لیکن احتیاط تو بہرحال احتیاط ہے' خصوصا جبکہ کوئی شدید ضرورت بھی نہ ہو' خلاصہ کلام یہ ہے کہ ضرورت کی بنا پر محرمات کی اباحت میں فقہاء کا اتفاق ہے' لیکن حاجت کی بنا پر محرمات کی اباحت میں علماء و فقہاء کا اتفاق نہیں ہے بلکہ اختلاف ہے' البتہ مفتی بہ قول کے مطابق بوقت حاجت محرمات کے استعمال کی اجازت ہے' مگر تحرز و احتیاط اولی اور بہتر ہے۔ یاد رہے کہ حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت کے سلسلہ میں جو علماء کا اختلاف ہوا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن میں اس سلسلہ میں کچھ مذکور نہیں ہے' البتہ بعض روایات حدیث میں بوقت حاجت محرمات کی اباحت کا ذکر ہے' چنانچہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرینہ کو بطور دوا کے اونٹ کا پیشاب پینے کا حکم دیا تھا جبکہ عام حالات میں اونٹ یا کسی جاندار کا پیشاب پینا جائز نہیں ہے' اسی طرح حضور پاک ؐ نے حضرت عرفجہ صحابی کو سونے کی ناک لگانے کی اجازت دی تھی جبکہ سونا مردوں کے لئے حرام قطعی ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بوقت حاجت محرمات کی اباحت ہو جاتی ہے' لیکن مسلم شریف کتاب الصید والذبائح میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ایک حدیث ہے جس میں وارد ہوا ہے کہ حاجت کے باوجود بھی حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے گھریلو گدھے کے کھانے کی اجازت نہیں دی بلکہ حرام قرار دیا۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت کے وقت محرمات کی اباحت نہیں ہوتی' یہ دو قسم کی روایتیں ہیں جو بظاہر متعارض معلوم ہو رہی ہیں اور حاجت کے وقت محرمات کی اباحت کے سلسلہ میں کوئی دوٹوک فیصلہ نہیں ہو پا رہا ہے اس لئے اس سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہو گیا' لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آخری روایت کا تعلق جلب منفعت سے ہے اور ابتدائی روایات کا تعلق دفع مضرت سے ہے' مطلب یہ ہے کہ جلب منفعت کے لئے تو بوقت حاجت محرمات کی اباحت نہیں ہوتی البتہ دفع مضرت کے لئے ہو جاتی ہے' چنانچہ مولانا اشرف علی تھانوی رحمتہ اللہ علیہ نے بوقت حاجت محرمات کی اباحت کے سلسلہ میں یہی تفصیل درج فرمائی ہے' اس تفصیل سے جہاں روایات حدیث میں تطبیق ہو جاتی ہے وہیں بوقت حاجت محرمات کی اباحت کا مسئلہ بھی واضح ہو جاتا ہے۔ واللہ اعلم

۱۴- کن حالات میں حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے:

گزشتہ بحث سے یہ بات تو عیاں ہو چکی ہے کہ کبھی کبھی حاجت کی وجہ سے بھی محرمات کی اباحت ہو جاتی ہے' لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ حکم کس نوع کی حاجت کا ہے نیز کیا حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' اگر ہوتی ہے تو کن حالات میں' نیز کیا اجتماعی حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت ہوتی ہے یا انفرادی حاجت کی صورت میں بھی' تو علامہ سیوطی شافعی علیہ الرحمہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ یہ حکم عمومی و اجتماعی حاجت کا ہے' یعنی جب عمومی و اجتماعی قسم کی حاجت ہو تو اس صورت میں حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو کر مبیح محرمات ہوتی ہے' چنانچہ الاشباہ والنظائر للسیوطی میں ہے کہ:

الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة (کتب مذکورہ صفحہ ۱۷۹) یعنی جب حاجت عام ہو جائے تو وہ ضرورت کے مانند ہو جاتی ہے' لیکن علامہ ابن نجیم مصری کی تصریحات اور قواعد الفقہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حاجت خواہ اجتماعی قسم کی ہو یا انفرادی قسم کی بہر صورت کبھی کبھی وہ ضرورت کے مانند ہو جاتی ہے' چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ والنظائر کے قاعدہ خامسہ کے آخر میں تحریر فرمایا ہے' **الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة** (الاشباہ صفحہ ۳۶) حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو جاتی ہے' خواہ وہ عام ہو یا خاص ہو' بعینہ یہی عبارت قواعد الفقہ کے صفحہ ۷۵ پر قاعدہ ۱۰۸ کے تحت درج ہے۔

راقم السطور نے یہاں پر ایک بات عرض کر دینا مناسب بلکہ ضروری سمجھا ہے اور وہ یہ ہے کہ مذکورہ قاعدہ اگرچہ اپنی جگہ درست ہے لیکن اپنے ظاہر کے اعتبار سے علمائے ظاہر کے لئے موجب فتنہ ہے کیونکہ وہ اس قاعدہ سے جہاں چاہیں گے استدلال کرنا شروع کر دیں گے' حالانکہ یہ قاعدہ عام نہیں ہے' اس لئے اس کی مختصر توضیح ذیل میں درج کی جاتی ہے۔

دراصل احکام شرعیہ دو طرح کے ہیں' ایک کو اصلی اور دوسرے کو عارضی کہنا چاہیے۔ اصلی حکم تو کسی شئی کی ذات پر نظر کر کے دیا جاتا ہے اور عارضی حکم ضرورت کے وقت دیا جاتا ہے' چنانچہ شریعت کے اندر بہت سی چیزیں ہیں جو حکم اصلی کے اعتبار سے ممنوع و ناجائز ہیں' لیکن عوارض اور ضرورت کے وقت وہی چیزیں جائز قرار دی گئی ہیں' چنانچہ اسی حقیقت کی طرف شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں ایک جگہ ارشاد فرمایا ہے اور اس کی ایک مثال تحریر فرمائی ہے کہ:

الفصد فهو جرح لا يجوز الاقدام عليه من غير حاجة و عند الحاجة يكون دواء (مبسوط سرخسی ۱۳ر ۱۲۱)

فصد کھلوانا (آپریشن) اصلاً تو زخم لگانا ہے اس لئے بغیر حاجت کے اس پر پیش قدمی کرنا جائز نہیں ہے' ہاں حاجت کے وقت وہ دواء ہے' (لہذا جائز ہے)

اسی طرح جھوٹ بولنا' رشوت دینا وغیرہ شریعت میں سخت ناجائز و حرام ہے' لیکن عارضی طور پر دفع مضرت کی خاطر یا اپنا حق حاصل کرنے کے لئے بعض موقع پر خود شریعت نے جھوٹ بولنے اور رشوت دینے کی اجازت دی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہب اسلام ایک آسان مذہب ہے' خالق کائنات نے اس میں فطرت انسانی کے مطابق لچک رکھی ہے اور بندوں سے حرج و تنگی کو اٹھایا ہے'

یہی وجہ ہے کہ جب انسان تنگی میں پڑتا ہے اور کوئی ضرر اس کو لاحق ہوتا ہے تو شریعت نے اس سے تنگی کو اٹھاتے ہوئے دفع ضرر کے لئے بعض ممنوع چیزوں کی اجازت دی ہے' البتہ دفع ضرر کے علاوہ محض حصول نفع کی خاطر محظورات کے ارتکاب کی شریعت نے ہرگز اجازت نہیں دی ہے' چنانچہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مسئلہ کی توضیح کرتے ہوئے "بوادر النوادر" میں رقم فرمایا ہے کہ:

"بعض افعال ایسے ہیں کہ شرعی کلی قانون سے حرام ہیں' لیکن ضرورت میں شرعاً ہی اس کی اجازت دیدی جاتی ہے خواہ نصاً' خواہ اجتہاداً' جیسے اکل میتہ' تناول خمر مخمصہ میں یا اکراہ میں یا اساغہ لقمہ غاصہ میں... البتہ کلام ضرورت میں ہے اور یہی اہم ہے' سو اس کی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسمیں ہیں' ایک تحصیل منفعت کے لئے تو ایسے افعال کی اجازت نہیں' مثلاً محض تحصیل قوت و لذت کے لئے حرام دوائی کا استعمال و مثل ذلک' اور دفع مضرت کے لئے اجازت ہے' جبکہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہاد سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے' مثلاً دفع مرض کے لئے دوائے حرام کا استعمال جبکہ دوسری دواء کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو' کیونکہ بدون اس کے ضرورت ہی کا تحقق نہیں ہوتا۔" (بوادر النوادر ۲/۷۹۸ بحوالہ مجلہ فقہ اسلامی ۴/۲۶۷)

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ کے مذکورہ بالا ارشاد اور اوپر کی تفصیلات سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ حاجت خواہ اجتماعی ہو یا انفرادی وہ ضرورت کا درجہ اختیار کرکے مبیح محرمات اس وقت ہوتی ہے جبکہ اس سے مقصود دفع مضرت ہو اور اگر دفع مضرت کے بجائے تحصیل منفعت مقصود ہو تو پھر اس وقت حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو کر مبیح محظورات نہیں ہو سکتی' دور حاضر میں اس کی واضح نظیر بیمہ ہے کہ بعض علماء نے دفع مضرت ہی کی بنا پر اس کے جواز کا قول کیا (اگرچہ احقر کو اس میں کلام ہے) لیکن بہت سے لوگوں نے اس جواز پر عمل تحصیل منفعت کی نیت سے شروع کر دیا ہے' جس کا نتیجہ یہ سامنے آیا اور آرہا ہے کہ وہ لوگ اپنی نادانی کی وجہ سے اپنی اصل رقم سے بھی محروم ہو گئے کیونکہ بیمہ کمپنی کی شرائط کے مطابق وہ لوگ روپیہ صحیح طریقے سے قسط وار جمع نہیں کرسکے' بعض قسطیں جمع کیں اور بعض قسطیں مدت مقررہ میں جمع نہ کر سکے' جس کے سبب اپنی اصل رقم سے بھی انہیں ہاتھ دھونا پڑا اور اس طرح خسر الدنیا والآخرۃ کے مصداق ٹھہرے' **اللهم احفظنا منه**' اسی لئے فقہاء کرام نے بہت درست فرمایا ہے کہ **درء المفاسد اولیٰ من جلب المنافع (الاشباہ والنظائر صفحہ ۴۵)** یعنی نفع حاصل کرنے کے مقابلہ میں مفاسد کو دور کرنا زیادہ بہتر ہے۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ حاجت خواہ اجتماعی ہو یا انفرادی ضرورت کے درجہ میں ہو کر دفع مضرت کے لئے مبیح محرمات ہو سکتی ہے' جلب منفعت کے لئے نہیں' واللہ تعالیٰ اعلم۔

۱۵- بوقت حاجت محرمات سے علاج:

اوپر کی تفصیل سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ مفتی بہ قول کے مطابق دفع مضرت کے لئے شریعت نے حاجت کو بھی ضرورت کا قائم مقام قرار دیا ہے' لہٰذا دفع مرض کے لئے حرام دوا کا استعمال جبکہ دوسری حلال دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو جائز ہے'

كما صرح العلامة الحصكفي في الدر المختار قبيل فصل البئر: اختلف في التداوي بالمحرم و ظاهر المذهب المنع كما في رضاع البحر لكن نقل المصنف ثمة و هنا عن الحاوي و قيل يرخص اذا علم فيه الشفاء و لم يعلم دواء آخر كما رخص الخمر للعطشان و عليه الفتوى - قال في ردالمحتار لأن الحرمة ساقطة عند الاستشفاء كحل الخمر و الميتة للعطشان و الجائع من البحر افاد سيدي عبدالغني انه لايظهر الاختلاف في كلامهم لاتفاقهم على الجواز للضرورة - قلت الاختلاف محمول على المظنون و الا فجوازه باليقين اتفاق كما صرح به في المصفى و ما قال في الدر المختار في التداوي بالمحرم ظاهر المذهب المنع فهو محمول على المظنون' و الفتوى على خلافه و نقل الحموي ان لحم الخنزير لا يجوز التداوي به و ان تعين (هذا كله ملخوذ من رد المحتار قبيل فصل البئر ١ر ١٥٣)

والله اعلم-

١١- ضرورت وحاجت سے متعلق قواعد وضوابط کی تحقیق وتحدید:

گزشتہ صفحات میں عرض کیا جاچکا ہے کہ ضرورت و حاجت سے متعلق مسائل و ضوابط قرآن و سنت ہی کی تصریحات سے ماخوذ ہیں لیکن یاد رہے کہ ضرورت و حاجت سے متعلق جو قواعد و ضوابط مشہور ہیں وہ عام نہیں ہیں بلکہ فقہاء کرام نے ان کی تحقیق و تحدید فرمائی ہے' چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ و النظائر میں جہاں یہ قاعدہ لکھا ہے کہ "**الضرورات تبیح المحظورات**" اور پھر اس کی مثالیں ذکر فرمائی ہیں' وہیں آگے چل کر اس قاعدہ کی یہ تحدید فرمائی ہے کہ "**ما ابیح للضرورة یقدر بقدرها**" یعنی جو چیز ضرورةً مباح قرار دی گئی ہو تو اس کی اباحت بقدر ضرورت ہی ہوگی اور پھر اس کی مثالیں بیان فرمائی ہیں کہ حالت اضطرار میں اکل میتہ کی اجازت جان بچانے کے لئے صرف اس مقدار میں دی گئی ہے کہ جس سے جان بچ جائے' اس سے زائد جائز نہیں' اسی طرح جھوٹی قسم کھانے کی جو بعض خاص موقع پر اجازت دی گئی ہے' اگر تعریض سے کام چل جائے تو صراحۃً جھوٹی قسم کھانی جائز نہ ہوگی' اسی طرح ڈاکٹر علاج کے لئے مریض کی شرمگاہ کو صرف اس مقدار میں دیکھ سکتا ہے جتنے کو دیکھ کر وہ علاج کردے اور اس سے زائد کو دیکھنا جائز نہ ہوگا بلکہ بوقت علاج ضروری ہوگا کہ موضع علاج کے علاوہ شرمگاہ کے دیگر حصہ کو کپڑا وغیرہ سے چھپادے۔

اسی طرح جو چیز ضرورت کی وجہ سے مباح قرار دی جاتی ہے جب ضرورت پوری ہوجائے تو پھر اس کی اباحت ختم ہوجائے گی اور اس کی سابق حرمت لوٹ آئے گی' چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری علیہ الرحمۃ نے اس بات کو اپنے الفاظ میں اسے یوں ذکر کیا ہے' **ماجاز لعذر بطل بزواله** (الاشباہ صفحہ ۴۳) جو چیز عذر کی وجہ سے جائز ہو جب عذر زائل ہوجائے وہ چیز باطل ہوجائے گی' مثلاً کوئی شخص مریض ہے' اس کو مرض کی وجہ سے وضو کے بجائے تیمم کی اجازت دی گئی لیکن جب اس کا مرض زائل ہوگیا یعنی وہ ٹھیک ہوگیا تو اب اس کے لئے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا' بلکہ اس پر ضروری ہوگا کہ وضو کرے'---اسی طرح ضرر کو ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً ایک شخص کو اپنی جان بچانے کے لئے مردار کھانے کی اجازت دی گئی تو اس شخص کے لئے اس حالت میں اپنی جان بچانے کے لئے مردار کھانا یقیناً جائز ہے' لیکن یہ جائز نہیں ہے کہ دوسرا مجبور شخص جو اسی درجہ کا ہے اگر اس نے اپنی جان بچانے کے لئے کچھ مردار وغیرہ کھانے

کی چیز رکھ رکھا ہے تو اس کو اس سے لے کر کھالے' **لایاکل المضطر طعام مضطر آخر** (**الاشباہ والنظائر صفحہ ۴۳**) ایک طرح ایک شخص مکرہ ہے' اس کو مجبور کیا گیا کہ تم دوسرے کو قتل کردو ورنہ تم کو قتل کر دیا جائے گا تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی جان بچانے کی خاطر دوسرے کو قتل کردے اور اس کو ہلاک کردے' **قالوا لو اکرہ علی قتل غیرہ بقتل لا یرخص لہ فان قتلہ اثم لان مفسدۃ قتل نفسہ اخف من مفسدۃ قتل غیرہ۔ (الاشباہ و النظائر صفحہ ۴۳)**

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ ضرر کو دور تو کیا جائے گا لیکن دوسرے کو ضرر پہونچا کر نہیں۔ اسی لئے علامہ ابن نجیم مصری رحمۃ اللہ علیہ نے جہاں یہ قاعدہ ذکر کیا کہ **الضرر یزال** وہیں اس کی تحدید کی **الضرر لا یزال بالضرر** (کتاب مذکور صفحہ ۴۳) ہاں ایک ضرر عام ہے اور دوسرا ضرر خاص ہے تو اس صورت میں ضرر عام کو دفع کرنے کی خاطر ضرر خاص کو گوارا کیا جاسکتا ہے اور ضرر خاص کے ذریعے ضرر عام کو دور کیا جاسکتا ہے' اسی لئے فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے یہ قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ **یتحمل الضرر الخاص لاجل الضرر العام (الاشباہ و النظائر صفحہ ۴۳)** ۔ ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جاسکتا ہے۔

چنانچہ اسی قاعدہ کے پیش نظر اگر کسی جگہ کافروں سے لڑائی ہو رہی تھی' اسی دوران کافروں نے کچھ مسلمانوں کو یا ان کے بچوں کو آگے کرکے آڑ بنالیا' تاکہ اگر مسلمانوں کی گولی لگے تو مسلمانوں ہی کو لگے کسی کافر کو نہ لگے' تو ایسی صورت میں فقہاء کرامؒ نے فرمایا ہے کہ مسلمان گولی چلانے سے نہ رکیں بلکہ گولی چلاتے ہی رہیں' لیکن گولی چلانے کا مقصد کافروں کو مارنا ہو' مسلمانوں کو مارنے کی نیت سے نہیں۔ اب اگر اس گولی سے مسلمان ہی کیوں نہ مرجائیں لیکن گولی چلانے والا مسلمان گنہ گار نہ ہوگا کیونکہ یہاں دو ضرر جمع ہیں' ایک ضرر ہے چند مسلمانوں کا یا ان کے بچوں کا مرجانا جو ایک خاص قسم کا ضرر ہے' اور دوسرا ضرر یہ ہے کہ اسلامی لشکر چند مسلمانوں کا خیال کرکے گولی نہ چلائے تو اسلامی فوج کی جان ہلاک ہو اور اسلامی فوج شکست کھاجائے' ظاہر ہے کہ یہ ضرر پہلے ضرر کے مقابلہ میں عام ہے' اس لئے اس ضرر عام کو دفع کرنے کی خاطر ضرر خاص کو برداشت کیا گیا: **قال فی البحر و اما جواز رمیھم و ان تترسوا ببعضنا فلان فی الرمی دفع الضرر العام بالذب عن بیضۃ الاسلام۔ (البحر الرائق ۵ , ۶ ۷)**

اسی طرح اگر کوئی تاجر گراں فروشی کرتا ہے' تو حاکم ضرر عام کو دفع کرنے کی خاطر اس تاجر کو گراں فروشی سے روک سکتا ہے اور سامان کی قیمت مقرر کر سکتا ہے' اسی طرح ایک شخص کے گھر کی دیوار شارع عام (عام سڑک) کی طرف مائل ہوگئی ہے تو ضرر عام کو دفع کرنے کی خاطر اس دیوار کو اس کے گرنے سے پہلے توڑ دینا ضروری ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ایک ضرر کو دوسرے ضرر کے ذریعہ دفع کرنا اگر دونوں برابر درجہ کا ہو درست نہیں ہے' ہاں اگر ایک ضرر خاص قسم کا ہے اور دوسرا ضرر عام ہے تو ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو گوارا کیا جاسکتا ہے' اسی لئے فقہاء نے "**الضرر لا یزال بمثلہ**" والے قاعدہ کو مذکورہ قاعدہ کے ساتھ مقید کیا اور اسی مذکورہ قاعدہ کے ہم معنی یہ قاعدہ بھی ہے جو علامہ ابن نجیم مصری علیہ الرحمہ نے **الاشباہ و النظائر** میں ذکر کیا ہے کہ:

ان الاشد یزال بالاخف۔ (کتاب مذکور صفحہ ۴۴) ضرر اشد کو ضرر اخف کے ذریعہ دور کیا جائے گا۔

مثلاً کسی شخص نے کوئی زمین غصب کرکے اس پر مکان بنالیا یا اس میں پودا لگالیا اب اگر زمین کی قیمت زیادہ ہے تو مکان کو توڑا ئے گا اور پودے کو اکھیڑ دیا جائے گا اور زمین مالک کے حوالہ کردی جائے گی اور اگر مکان یا پودے کی قیمت زیادہ ہوگی تو ایسی صورت ں مکان بنانے والا اور پودا لگانے والا زمین کی قیمت کا ضامن ہوگا اور وہ قیمت مالک زمین کے حوالہ کرے گا' مطلب یہ ہے کہ دو ررروں میں جو ضرر ہلکا ہو اس کے ذریعے بھاری ضرر کو دور کیا جائے گا۔ اسلامی حدود و قصاص میں چور کا ہاتھ کاٹنا' زانی محصن کو سنگسار رنا' شرابی اور زانی غیر محصن کو کوڑے لگانا' قاتل کو اس کے جرم میں قتل کرنا بھی اسی قبیل سے ہے' کیونکہ جن جرائم کی بنیاد پر یہ زائیں جاری کی جاتی ہیں ان جرائم کا ضرر ان کی سزاؤں کے بالمقابل زیادہ ہے اور اشد ہے' اسی طرح جہاد میں قتل و قتال کا جواز بھی ررا شدہی کو دفع کرنے کی خاطر ہے کیونکہ ضرر الکفر اعظم من ضرر قتل النفس' (فتاوی ابن تیمیہ ۲ ر ۵۲)

مذکورہ قاعدہ ہی سے نکلا ہوا اور اسی سے مشابہ قاعدہ یہ بھی ہے:

اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما (الاشباہ و النظائر صفحہ ۴۴)

جب دو مفسدوں یعنی فساد کی دو بنیادوں میں تعارض ہو تو اخف کا ارتکاب کرکے بڑے ضرر کا لحاظ کیا جائے گا۔

ی قاعدے سے ملتا جلتا یہ قاعدہ ہے:

من ابتلی ببلیتین و هما متساویتان یاخذ بایتهما شاء و ان اختلفا یختار اهونهما (الاشباہ و النظائر صفحہ ۴۴)

جو شخص دو تکلیفوں کے ذریعہ آزمایا جائے اور وہ دونوں برابر درجہ کی ہوں تو ان میں جس کو چاہے اختیار کرے اور اگر مختلف رجہ کی ہوں تو اہون (زیادہ آسان) کو اختیار کرے' مثلاً ایک شخص مضطر ہے اور اس کے پاس مردار اور مال غیر دونوں ہے لیکن مال غیر ا تاوان دینے کی اس کو صلاحیت نہیں تو مردار کھا کر جان بچائے۔

ہ کورہ قاعدہ ہی کی نظیر یہ قاعدہ بھی ہے:

درء المفسد اولی من جلب المنافع۔ (الاشباہ صفحہ ۴۵)

منافع حاصل کرنے سے بڑھ کر مفاسد کو دور کرنا ہے۔

مثلاً ایک عورت پر غسل واجب ہے لیکن پردہ کی کوئی جگہ نہیں ہے تو اسے چاہیے کہ غسل کرنے کو موخر کرے' کیونکہ غسل کرنا جلب منفعت ہے لیکن بے پردہ ہونا مضرت ہے اور ایک بڑا مفسدہ ہے اور مضرت کو دفع کرنا جلب منفعت کے مقابلہ میں زیادہ بہتر ہے' اس لئے غسل کرنے کو موخر کرے' لیکن اس کے لئے بے پردہ نہ ہو' ہاں (اگر کوئی کام ایسا ہو کہ اس کا نفع اس کے نقصان سے زیادہ ہو تو وہاں نفع والے پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے ضروری ہے کہ اس نفع والے پہلو کو اختیار کرے' مثلاً نماز ہے کہ اس کا نفع زیادہ ہے لیکن اس کی کوئی شرط فوت ہو رہی ہے' مثلاً ستر عورت یا استقبال قبلہ' بحالت اکراہ تو یہ جائز نہیں ہے کہ نماز ہی کو چھوڑ دے بلکہ اس وقت بھی ضروری ہے کہ ستر عورت کے فوت ہونے کے باوجود نماز کو ادا کرے نہ یہ کہ ستر عورت یا کسی اور شرط کے فوت ہونے کی وجہ سے نماز ہی کو چھوڑ دے۔

مذکورہ بالا قواعد کے ذیل میں علامہ ابن نجیم مصری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو جاتی ہے' خواہ وہ عام ہو یا خاص ہو' مذکورہ سیاق سے معلوم ہوتا ہے دفع مضرت ہی کی بنیاد پر حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے' جلب منفعت کے لئے نہیں' لہذا حصول نفع و زیادتی طاقت کے لئے حرام چیزوں اور دواؤں کا استعمال جائز نہیں' ہاں دفع مضرت کے لئے یا دفع مرض کے لئے حرام و ممنوع دواؤں کا استعمال جائز ہے' جن فقہاء نے بیع الوفاء کو جائز قرار دیا انہوں نے دفع مضرت ہی کے پیش نظر جائز کہا' اسی طرح جن حضرات فقہاء نے محتاج کے لئے سودی قرض لینے کو جائز قرار دیا ہے' وہ دفع مضرت ہی کے لئے' ورنہ بہت سے مالدار قسم کے لوگ جو اپنے کو محتاج ظاہر کرکے جلب منفعت کے لئے سودی قرض لیتے ہیں تو یہ ان کے لئے ہرگز جائز نہیں ہے۔ هذا من عندي والله اعلم۔

۱۷۔ ضرورت کی پانچ صورتیں اور ان کے احکام:

عام انسان اپنے جن پیش آمدہ مسائل و معاملات اور حالات کو اپنی ضرورتوں میں شمار کرتا ہے' اس کے اعتبار سے فقہاء کرام نے ضرورت کی پانچ صورتیں لکھی ہیں (۱) ضرورت بمعنی اضطرار (۲) ضرورت بمعنی حاجت (۳) ضرورت بمعنی منفعت (۴) ضرورت بمعنی زینت (۵) ضرورت بمعنی فضول (مجلہ فقہ اسلامی ۴؍ ۳۶۴)

ضرورت کی مذکورہ پانچوں صورتوں کی مختصر تعریف و توضیح ذیل میں درج کی جاتی ہے:

(۱) ضرورت بمعنی اضطرار کا مطلب یہ ہے کہ ایسی حالت ہو جائے کہ جان کی ہلاکت کا خطرہ ہو تو ایسی پریشانی میں بقدر ضرورت محرمات کا ارتکاب کرکے جان بچانے کی اجازت ہے۔

(۲) ضرورت بمعنی حاجت کا مطلب یہ ہے کہ ایسی حالت ہو کہ جس میں جان کی ہلاکت کا خطرہ تو نہ ہو' لیکن آدمی بیماری یا سخت تکلیف میں مبتلا ہو' تو ایسی صورت میں حرام چیزوں کے ارتکاب کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے' لیکن احقر کے نزدیک مفتی بہ قول کے مطابق حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر فقہاء کرام کی تصریحات کی روشنی میں دفع مضرت اور رفع مرض کی خاطر حرام چیزوں کا استعمال بقدر حاجت جائز ہے' ہاں جلب منفعت کے لئے محرمات کا ارتکاب جائز نہیں' نیز قرآن و حدیث کی تصریحات کی روشنی میں شریعت نے نماز و روزہ اور طہارت وغیرہ کے بہت سے مسائل و معاملات میں حاجت کی وجہ سے سہولتیں دی ہیں۔

(۳) منفعت کا مطلب یہ ہے کہ آدمی بالکل ٹھیک ہو' نہ اس کی جان کو ہلاکت کا کوئی خطرہ ہو اور نہ ہی وہ کسی پریشانی میں مبتلا ہو بلکہ اس کی حالت بالکل درست ہو' البتہ وہ بدن کی تقویت کے لئے عمدہ قسم کی غذائیں کھائے یا مقوی دوائیں پئے تو ایسی حالت میں نہ کوئی حرام حلال ہوتا ہے اور نہ ہی روزہ افطار کرنا جائز ہے' بلکہ مباح و جائز طریقے سے انسان اگر اپنے مقصد میں کامیاب ہو جائے تو بہتر ہے ورنہ صبر کرے۔

(۴) زینت کا مطلب یہ ہے کہ جس سے بدن کو تقویت پہونچانا مقصود نہ ہو' بلکہ محض نفس کو خوش کرنا مقصود ہو' ظاہر ہے کہ اس

صورت میں کوئی ناجائز چیز جائز نہیں ہو سکتی' ہاں مباح طریقے سے بشرط وسعت انسان اپنی اس خواہش کی تکمیل کر سکتا ہے۔

(۵) فضول کا مطلب یہ ہے کہ جو زینت کے دائرہ سے گزر کر اس درجہ کو پہونچ جائے کہ نہ اس میں دین کا کوئی فائدہ ہو اور نہ ہی دنیا کا' بلکہ دوسروں کو دکھانے اور ان کی نظر میں بڑا بننے کے لئے اپنی ہوس کی تکمیل کی جائے' تو ایسی حالت میں نہ محرمات ہی کی اباحت ہوتی ہے اور نہ ہی حلال مال خرچ کرنے کی شریعت میں اجازت ہوتی ہے' بلکہ ایسی حالت میں مال خرچ کرنے کو شریعت نے اسراف سے تعبیر کیا ہے اور اس میں مشغول ہونے والے کو شیطان کا بھائی قرار دیا ہے' اور خود خالق کائنات نے ایسے لوگوں سے اپنی ناراضگی کا اظہار فرمایا ہے' نیز بہت سی احادیث میں اس سے ممانعت وارد ہوئی ہے' اس لئے ایسی صورت میں احکام میں کوئی رعایت ہونے کے بجائے شریعت نے مال خرچ کرنے کو حرام قرار دیا ہے' (مستفاد از جواہر الفقہ ۲/۲۸-۲۹ و مجلّہ فقہ اسلامی ۳/۳۵۵-۳۵۶)

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمتہ اللہ علیہ نے ضرورت کے چار درجات کا ذکر فرمایا ہے (۱) ضرورت (۲) آسائش (۳) آرائش (۴) نمائش' پہلے کے تین درجے تو مباح ہیں بلکہ پہلا درجہ واجب ہے اور چوتھا درجہ حرمت کا ہے' (فقہ حنفی کے اصول و ضوابط ملخصا صفحہ ۱۹۶) واللہ اعلم۔

۱۸- کیا انفرادی و اجتماعی ہر حال میں حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا جاتا ہے:

فقہاء کرام نے دفع مضرت کی خاطر حاجت شدیدہ کو جو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا ہے' اس میں بظاہر تعمیم ہے' یعنی خواہ وہ حاجت افراد و اشخاص کی شخصی حاجتوں تک محدود ہو' یا امت کی اجتماعی حاجت سے اس کا تعلق ہو بہر دو صورت اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے' چنانچہ قواعد الفقہ اور الاشباہ و النظائر کی یہ عبارت اس کی واضح دلیل ہے:

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة۔ (قواعد الفقه' الاشباه و النظائر صفحه ۶ ۴)

حاجت خواہ عام ہو یا خاص ہو وہ ضرورت کا درجہ اختیار کر لیتی ہے۔

لیکن یاد رہے کہ حاجت کو خواہ شخصی حا[illegible] یں خواہ اجتماعی حاجت میں ضرورت کا درجہ دیا جائے' مگر محض دفع مضرت ہی کی خاطر ہونا چاہئے نہ کہ جلب منفعت کے لئے' ورنہ اس ہوس رانی کے دور میں اسلامی شریعت کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے گا اور محرمات کا استعمال عام ہو جائے گا جس کے ذمہ دار ہمارے سادہ لوح علماء ہوں گے۔

مذکورہ قاعدہ کے سلسلہ میں تفصیلی بحث ۱۴ کے تحت گزر چکی ہے۔

خلاصہ جوابات بابت ضرورت و حاجت

۱) ضرورت لغت میں ایسی دشواری کو کہتے ہیں جسے دور نہ کیا جا سکے' اور اصطلاح شرع میں ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کے بغیر دینی و دنیاوی

مصالح کا قیام محال ہو یا ایسے حادثہ کو کہا جاتا ہے جس کو دور نہ کیا جاسکے، فقہاء کے یہاں ضرورت کے مواقع استعمال پانچ ہیں، لیکن ضرورت بمعنی اضطرار ضرورت کا حقیقی معنی ہے۔

(۲) حاجت لغت میں ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس کے لئے انسان پریشان ہو، اور فقہ میں حاجت کا استعمال مشقت شدیدہ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

(۳) ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت میں جان کی ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے، یا اس کے فقدان سے دینی و دنیاوی مصالح کا قیام محال ہو جاتا ہے، لیکن حاجت میں نہ جان کی ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے نہ اس کے فقدان سے دینی و دنیاوی مصالح کا فقدان محال ہوتا ہے، ہاں اس میں سخت پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا ہے، دوسرے لفظوں میں ضرورت ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس کا انسان اپنی بقا کے لئے محتاج ہو اور حاجت ایسی چیز کو کہا جاتا ہے کہ جس کے بغیر بھی آدمی زندہ رہ سکے۔

(۴) شریعت میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے، جیسی ضرورت ہو اسی کے مطابق دستور سازی کی گئی ہے۔

(۵) محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا اثر ہوتا ہے، البتہ اس اثر کی نوعیت مختلف احکام میں مختلف ہوتی ہے،

(٦) ضرورت کی وجہ سے محرمات کی اباحت کبھی نفی گناہ تک ہوتی ہے، کبھی رفع حرمت تک، اور کبھی صرف اباحت ہوتی ہے اور کبھی محرمات کے استعمال کا وجوب ہو جاتا ہے، اور کبھی اباحت بھی نہیں ہوتی بلکہ حرمت باقی رہتی ہے البتہ حکم میں کچھ تخفیف ہو جاتی ہے۔

(۷) جس ضرورت کو شریعت نے مبیح محرمات کے لئے معتبر مانا ہے، اس کی چھ شرطیں ہیں (۱) جان جانے کا خطرہ ہو، (۲) دوسری حلال چیز موجود نہ ہو یا مفید نہ ہو، (۳) اس حرام چیز سے ضرورت کا پورا ہو جانا یقینی یا کم از کم ظن غالب ہو، (۴) لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو (۵) قدر ضرورت سے زیادہ استعمال نہ کیا جائے، (٦) کسی نیک و صالح اور جانکار و ماہر شخص نے اس ضرورت کو تسلیم کرکے محرمات کے استعمال کی اجازت دی ہو۔

(۸) ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت عارضی یا استثنائی حکم کی ہوتی ہے، ہاں اگر ضرورت دائمی ہو تو اس پر مبنی حکم کی حیثیت بھی دائمی ہوگی۔

(۹) ضرورت کے اعتبار کے اسباب و دواعی پانچ ہیں جن کا حاصل مصالح دین و دنیا کی حفاظت ہے۔

(۱۰) عرف اور عموم بلوی کی ایک مستقل حیثیت ہے اور کبھی ضرورت کے ساتھ ان دونوں کا اجتماع بھی ہو جاتا ہے، اس طرح ضرورت اور عرف و عموم بلوی کے درمیان عموم خصوص من وجہ کا تعلق ہے۔

(۱۱) ضرورت کی بناء پر محرمات کی اباحت تمام محرمات کے حق میں نہیں ہوتی بلکہ حق اللہ میں یا ایسے حق العبد میں جس کا تعلق مال سے ہو، ضمان کی شرط کے ساتھ، اور جس حق العبد کا تعلق جان سے ہو اس میں اباحت نہیں ہوتی۔

(۱۲) حقوق العباد کے مالی معاملات میں ضرورت کی بنا پر محرمات کے استعمال کی اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے۔

(۱۳) ضرورت کی وجہ سے محرمات کی اباحت میں اتفاق ہے، اور حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت میں اختلاف ہے، لیکن مفتی بہ

قول کے مطابق دفع مضرت کے لئے بقدر ضرورت محرمات کے استعمال کی اباحت ہو جاتی ہے' اگرچہ یقین کے بجائے ظن غالب ہی کیوں نہ ہو۔

(۱۴) حاجت دفع مضرت کے لئے ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' جیسے ازالہ مرض کے لئے حرام دواؤں کا استعمال جبکہ حلال دوائیں تجربہ کی روشنی میں مفید نہ ہوں' اور حرام دواؤں سے ازالہ مرض کا کم از کم ظن غالب ہو۔

(۱۵) محرمات کی اباحت صرف ضرورت کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ احادیث نبویہ کی رو سے حاجت کو بھی شامل ہے جبکہ دفع ضرر مقصود ہو' ہاں قرآن پاک سے صرف بوقت ضرورت محرمات کی اباحت مفہوم ہوتی ہے لیکن دفع ضرر کے لئے بوقت حاجت محرمات کی اباحت اس پر محمول و مقیس بہ ہو سکتی ہے۔

(۱۶) ضرورت و حاجت کی وجہ سے محرمات کی اباحت قرآن و سنت کی تصریحات سے ماخوذ ہے لیکن یاد رہے کہ محرمات کی اباحت مطلقاً نہیں ہوتی بلکہ اس میں کچھ تحدید ہے' مثلاً یہ کہ محرمات کی اباحت بقدر ضرورت ہی ہوگی نیز مضطر کے لئے جو مال غیر کی اباحت ہوتی ہے اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ غیر مضطر نہ ہو' نیز حالت اضطرار میں جو اباحت ہوتی ہے وہ عارضی ہوتی ہے۔ اسی طرح کسی ضرر کو اس کے مثل ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا' ہاں ضرر اخف کے ذریعہ ضرر اشد کو دور کیا جا سکتا ہے' اور حاجت کی وجہ سے محرمات کی جو اباحت ہوتی ہے وہ دفع مضرت کی خاطر ہوتی ہے' نہ کہ جلب منفعت کے لئے۔

(۱۷) فقہاء نے ضرورت کی پانچ صورتیں جو لکھی ہیں اس میں ضرورت مبیح محظورات ہے' حاجت موجب تخفیفات ہے اور کبھی مبیح محظورات بھی' منفعت و زینت کی تکمیل جائز چیزوں کے ذریعہ مباح ہے' اور فضول اسراف میں داخل ہو کر ناجائز ہے۔

(۱۸) حاجت شدیدہ کو دفع ضرر کے لئے جو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے اس میں تعمیم ہے' یعنی انفرادی و اجتماعی دونوں صورتوں میں حاجت کو ضرورت کا درجہ دیا گیا ہے۔

☆ ☆ ☆

ضرورت وحاجت

از۔۔ نعیم اختر قاسمی ندوی، تخصص فی الفقہ
دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد

ضرورت:

لغۃ: ضرورت ضرر سے ماخوذ ہے جو نفع کی ضد ہے، ازہری فرماتے ہیں کہ اگر اس کا تعلق انسانی بدن سے ہو تو بضم السناد ہے اور اگر نفع کی ضد ہو تو بفتح السناد۔

الضرورة فی اللغة: من الضر خلاف النفع، قال الازهری: کل ما کان سوء حال و فقر و شدة فی بدن فهو ضر بالضم و ما کان ضد النفع فهو بفتحها۔ (۱)

ضرورت لغت میں ضرر سے ماخوذ ہے جو نفع کی ضد ہے۔ ازہری کے بقول ہر قسم کی بدحالی، فقر اور تکلیف جس کا تعلق بدن سے ہو تو وہ ضر بضم السناد ہے اور اگر نفع کی ضد ہو تو بفتح السناد۔

اصطلاحا: وہ امور جن کی حیثیت یہ ہو کہ اگر وہ فوت ہو جائیں تو اس سے مصالح خمسہ یعنی دین، عقل، نفس، مال اور نسل کا فقدان بھی لازم آئے۔

فاما الضروریة فمعناها انها لابد منها فی قیام مصالح الدین و الدنیا بحیث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنیا علی استقامة بل علی فساد و تهارج و فوت حیاة و فی الآخرة فوت النجاة و النعیم و الرجوع بالخسران المبین (۲)

ضرورت کی حقیقت یہ ہے کہ مصالح دین و دنیا کا قیام اس کے بغیر ممکن نہ ہو یعنی اس کے مفقود ہونے کی صورت میں دنیاوی مصلحتیں راہ استقامت پر نہ ہوں بلکہ اس کی جگہ خلل وفساد اور بدامنی لے لے اور آخرت میں نجات اور انعام باری سے محرومی اور خسارہ کے ساتھ لوٹنے کا باعث ہو۔

چنانچہ گمراہ کرنے والے کافر کے قتل کی ضرورت حفاظت دین کے لئے، وجوب قصاص کا حکم تحفظ نفس کے لئے، حد شرب کی ضرورت تحفظ عقل کے لئے، حد زنا کی ضرورت تحفظ نسل کے لئے، اور قطع ید کی ضرورت تحفظ مال کے لئے ہے۔

هذه المصالح الخمس حفظها واقع فی رتبة الضروریات فهی اقوی المراتب فی المصالح و مثاله قضاء الشرع بقتل الکافر المضل و عقوبة المبتدع الداعی الی بدعته، لان هذا یفوت علی الخلق دینهم و قضاءه بایجاب القصاص اذ به حفظ النفوس و ایجاب حد الشرب اذ به حفظ العقول التی هی ملاک التکلیف و ایجاب حد الزانی اذ به حفظ النسب و ایجاب زجر الغصاب و السراق اذ به یحصل حفظ الاموال التی هی معاش الناس و هم مضطرون الیها (۳)

ان مصالح خمسہ کی حفاظت ضرورت کے درجہ میں داخل ہے' لہٰذا مصالح کے اندر یہ سب سے قوی درجہ ہے۔ اسکی مثال جیسے گمراہ کن کافر کے قتل کا فیصلہ کرنا اور اس بدعتی کو سزا دینے کا فیصلہ کرنا جو اپنی بدعت کی طرف لوگوں کو مائل کرتا ہو' کیونکہ یہ چیز مخلوق کے دین میں بگاڑ پیدا کرنے والی ہے۔ اسی طرح وجوب قصاص کا حکم کہ اس کی وجہ سے لوگوں کی جانیں محفوظ ہوتی ہیں' اور شراب پینے پر حد کا واجب ہونا کیونکہ اس سے عقل انسانی کی حفاظت مقصود ہے جو مدار تکلیف ہے' اسی طرح زانی پر حد کا وجوب کہ اس سے نسب محفوظ رہتا ہے' اور غاصب اور چور کو سزا دینے کا وجوب کہ یہ ان اموال کی حفاظت کا ضامن ہے' جو زندگی کا سفینہ چلانے کا ذریعہ اور مخلوق کی ضروریات زندگی سے متعلق ہیں۔

حاجت:

لغۃ: حاجت کا اطلاق محتاجی پر ہوتا ہے اور اس چیز پر بھی جس کا انسان محتاج ہوتا ہے۔ چنانچہ لسان العرب' تاج العروس وغیرہ میں ہے: **الحاجۃ تطلق علی الافتقار و علی ما یفتقر الیہ(۴)**

اصطلاحا: وہ امور جن کی انسان کو حاجت ہو بایں طور کہ اگر اس سے صرف نظر کی جائے تو انسان کو حرج و مشقت کا سامنا کرنا پڑے لیکن ضرورت کی طرح کسی مصلحت کے بالکلیہ فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ چنانچہ علامہ شاطبی رقمطراز ہیں:

و اما الحاجیات فمعناھا انھا مفتقر الیھا من حیث التوسعۃ و رفع الضیق المودی فی الغالب الی الحرج و المشقۃ اللاحقۃ بفوت المطلوب فاذا لم تراع دخل علی المکلفین علی الجملۃ الحرج و المشقۃ و لکنہ لا یبلغ مبلغ الفساد العادی المتوقع فی المصالح العامۃ(۵)

حاجت کا معنی یہ ہے کہ اس کی ضرورت بایں معنی ہو کہ تھوڑی وسعت پیدا کرکے اس تنگی کو دور کیا جائے' جس سے اکثر حرج و مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے جو مطلوب کے فوت ہونے سے لاحق ہوتی ہے' لہٰذا اگر اس سے چشم پوشی کی جائے تو لوگوں پر فی الجملہ حرج و تنگی لاحق ہو لیکن (اس کی رعایت نہ کرنے میں) پیدا ہونے والی خرابی اس درجہ کی نہ ہو جو عام مصالح کی رعایت نہ کرنے کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے۔

یہی تعریف امام ابوزہرہ نے بھی کی ہے' فرماتے ہیں:

مرتبۃ الحاجی و ھو الذی لایکون الحکم الشرعی فیہ لحملہ اصل من الاصول الخمسۃ بل یقصد رفع المشقۃ او الحرج او الاحتیاط لھذہ الامور الخمسۃ(٦)

حاجت کا درجہ یہ ہے کہ اس سے متعلق حکم شرعی مصالح خمسہ میں سے کسی مصلحت کی حفاظت کے لئے نہ ہو بلکہ اس کا مقصد یہ ہو کہ مصالح خمسہ کو جس حرج و مشقت کا سامنا ہو اسے دور کردیا جائے۔

موسوعہ فقہ عمر بن الخطاب میں اس کی تعریف یوں ہے:

الحاجة ما يفتقر اليه الانسان مع انه يبقى بدونها (٧)

حاجت یہ ہے کہ اس کا انسان محتاج ہو البتہ اس کے بغیر بھی باقی رہے۔

دونوں کے مابین فرق اور باہمی ربط:

دونوں کے درمیان پہلا فرق یہ ہے کہ حرام لعینہ ضرورت کی بنا پر مباح ہوتا ہے نہ کہ حاجت کی بنا پر' اور حرام لغیرہ حاجت کی بنا پر مباح ہوتا ہے نہ کہ ضرورت کی بنا پر۔ امام ابو زہرہ لکھتے ہیں:

ان المحرم لذاته لایباح الا للضرورة .... و اما المحرم لغيره فانه يباح للحاجة لا للضرورة (٨)

حرام لعینہ ضرورت ہی کی وجہ سے مباح ہوتا ہے اور حرام لغیرہ حاجت کی وجہ سے مباح ہوتا ہے نہ کہ ضرورت کی وجہ سے۔

دوسرا فرق جیسا کہ دونوں کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے یہ ہے کہ اگر اس سے صرف نظر کرنے میں مصالح دنیوی و اخروی کا فقدان لازم آئے تو وہ ضرورت ہے' اور حاجت کے اندر ان کا فقدان تو نہیں ہوتا البتہ حرج و مشقت لاحق ہوتی ہے' تو گویا ضرورت اعلیٰ اور حاجت اس سے کمتر درجہ کی ہوتی ہے۔

والفرق بين الحاجة والضرورة ان الحاجة و ان كانت حالة جهد و مشقة فهي دون الضرورة و مرتبتها ادنى منها و لا يتاتى بفقدها الهلاك (٩)

حاجت و ضرورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ حاجت میں بھی گو مشقت و تنگی ہوتا ہم ضرورت کی بہ نسبت کم ہو' اور حاجت کا درجہ ضرورت سے کمتر ہے اور حاجت کے فقدان سے اصل شئی مفقود نہیں ہوتی۔

اور جہاں تک دونوں کے مابین تعلق کی بات ہے تو جاننا چاہئے کہ حاجت تکملہ ہے ضرورت کا' اور اسی طرح تحسین تکملہ ہے حاجت کا' یعنی ضرورت دونوں (حاجت و تحسین) کی اصل ہے' لہٰذا اگر ضرورت میں خلل واقع ہوگا تو لازمی طور پر اس کا اثر حاجت و تحسین کے اندر بھی ظاہر ہوگا' لہٰذا حاجت کے اوپر مداومت ضرورت پر مداومت کا ذریعہ بنے گی۔(١٠)

و الحاجيات و ان كانت ادنى رتبة من الضروريات باعتبار ان الضروريات هي الاصل الا ان الحاجيات مكملة لها و المحافظة عليها وسيلة للمحافظة على الضروريات (١١)

حاجت کا درجہ اگرچہ اس اعتبار سے "ضرورت" سے کمتر ہے کہ ضرورت کی حیثیت اصل کی ہے تاہم حاجت ضرورت کی تکمیل کرتی ہے اور حاجت پر پابندی اور مداومت ضرورت پر مداومت کا ذریعہ ہے۔

شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

احکام شرعیہ میں ضرورت معتبر ہے' اس کا ثبوت قرآن' حدیث' اجماع امت اور قیاس سے ہے۔

قرآن: قرآن پاک میں ارشاد ربانی ہے "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ" آیت کریمہ سے صراحۃ اس بات کا ثبوت ہوتا ہے کہ احکام شرعیہ میں ضرورت معتبر ہے۔

حدیث: حدیث شریف میں حضور اکرمؐ کا ارشاد ہے:

ان رجلا سأل النبیؐ فقال انا نکون بالارض تصیبنا المخمصۃ فمتی تحل لنا المیتۃ قال متی مالم تصطبحوا او تغتبقوا او تحتفوا لھا بقلا فشانکم (۱۲)

ایک شخص نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مسئلہ دریافت کیا کہ اگر ہم کسی سرزمین میں ہوں اور شدت کی بھوک محسوس کریں تو ہمارے لئے میتہ کب حلال ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ جب تک تمہیں صبح و شام دودھ ملے یا اس سرزمین میں گھاس موجود ہو اس وقت تک حلال نہیں اور اگر یہ بھی دستیاب نہ ہو تو اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ ضرورت معتبر ہے۔

اجماع: علمائے امت کا اس کے اعتبار پر اجماع ہے' چنانچہ آج تک کسی نے اسے غیر معتبر قرار نہیں دیا۔

قیاس: جب یہ بات مسلم ہے کہ احکام شرعیہ کے مقاصد حفظ امور خمسہ ہیں لہذا ان کی حفاظت بہرصورت واجب ہوگی لیکن ان کی حفاظت کی راہ میں بعض مرتبہ رکاوٹ پیدا ہو سکتی ہے لہذا اس رکاوٹ کو دور کرکے **اصل** مقصد کی حفاظت کی جائے گی۔

اب فقہائے کرام کے ارشادات ملاحظہ فرمائیں۔ "الفقہ الاسلامی وادلتہ" میں ہے:

الضرورۃ نظریۃ متکاملۃ تشمل جمیع احکام الشرع یترتب علیھا اباحۃ المحظور و ترک الواجب (۱۳)

ضرورت ایک کامل نظریہ ہے جو تمام احکام شرع کو محیط ہے جس کی وجہ سے کوئی ممنوع چیز مباح ہو جاتی ہے اور کوئی واجب چھوڑ دیا جاتا ہے۔

"الموسوعۃ الفقہیہ" میں ہے:

و ھی مسألۃ لا یرتاب فی ثبوتھا شرعا احد ممن ینتمی الی الاجتھاد من اھل الشرع و ان اعتبارھا مقصود للشرع و دلیل ذلک استقراء الشریعۃ و النظر فی ادلتھا الکلیۃ و الجزئیۃ و ما انطوت علیہ من ھذہ الامور العامۃ (۱۴)

یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے شرعی ثبوت میں کسی شرعی مجتہد کے لئے شک کی کوئی گنجائش نہیں اور نہ اس بات میں شک ہو سکتا ہے کہ ضرورت کا معتبر ہونا شریعت کا مقصود ہے' دلیل اس کی یہ ہے کہ تمام اصول شرع کا بغور جائزہ لیا گیا اور اس کے کلی و جزئی دلائل اور جن عام مصالح پر یہ مشتمل ہیں ان کے اندر غور و خوض کیا گیا۔

محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل و اثر:

مندرجہ بالا عبارات سے یہ بات منقح ہو کر منظر عام پر آگئی کہ محرمات شرعیہ کے اندر ضرورت اثر انداز ہوتی ہے جس کی بنا پر

ایک حرام چیز مباح ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ایک فقہی قاعدہ ہے۔ "الضرورات تبیح المحظورات" اس کی بنا پر مردار، شراب، کلمہ کفر کا تلفظ باللسان وغیرہ جو حرام ہیں ضرورت کے وقت جائز ہو جاتے ہیں۔ علامہ ابن نجیم مصری (متوفی ۹۷۰) اپنی شہرۂ آفاق تصنیف "الاشباہ و النظائر" کے اندر رقمطراز ہیں:

الضرورات تبیح المحظورات و من ثم جاز اکل المیتۃ عند المخمصۃ و اساغۃ اللقمۃ بالخمر و التلفظ بکلمۃ الکفر للاکراہ و کذا اتلاف المال و اخذ مال الممتنع من اداء الدین بغیر اذنہ و دفع الصائل و لو ادی الی قتلہ (۱۵)

ضرورت ممنوع شی کو مباح کر دیتی ہے، چنانچہ سخت بھوک کے وقت میتہ کا کھانا اور لقمہ پھنس جانے کی صورت میں شراب کے ذریعہ اسے اتارنا، اکراہ اور مال برباد کرنے کی دھمکی کے وقت کلمہ کفر کا زبان سے تلفظ، قرض نہ ادا کرنے والے کا مال بغیر اس کی اجازت کے لینا، حملہ آور کا دفاع کرنا اگرچہ نتیجتہ حملہ آور قتل ہو جائے یہ تمام چیزیں جائز ہیں۔

ضرورت کے اعتبار کا حکم:

اس سلسلے میں دو چیزیں ہیں، ایک ہے عزیمت اور دوسرے رخصت، اگر حالت اضطرار میں حرام شی مباح نہ ہو بلکہ صرف رفع اثم ہو تو یہ عزیمت ہے، یعنی اگر اس نے اس حرام شی سے فائدہ نہ اٹھایا اور ضرر لاحق ہوا تو عند اللہ ماجور ہوگا، جیسے حالت اکراہ میں کلمہ کفر کا تلفظ جو کہ حلال نہیں اگر اس سے اپنی زبان کو محفوظ رکھ کر جان دیدے تو ماجور ہوگا۔

اور اگر وہ شی حرام مباح ہوجاتی ہو تو یہ رخصت ہے، یعنی اس سے انتفاع ضروری ہے، اگر عدم انتفاع کی صورت میں ضرر لاحق ہوا تو گنہگار ہوگا کیونکہ یہ شی اس کے حق میں مباح ہوگئی تھی۔ اس کی مثال جیسے حالت اضطرار میں میتہ کا کھانا، لیکن واضح رہے کہ اس میں مفسرین کا اختلاف ہے کہ اس صورت میں میتہ مباح ہو جائے گا یا صرف رفع اثم ہوگا۔ قرآنی آیات میں ایسے اشارے موجود ہیں کہ دونوں ہی نقطہ نظر کے حاملین ان سے استدلال کرتے ہیں (۱۶)

صاحب ہدایہ نے اباحت کو ترجیح دی ہے جب کہ امام ابو یوسف کا قول رفع اثم کا ہے، چنانچہ ہدایہ میں تحریر فرماتے ہیں:

لان تناول ھذہ المحرمات انما یباح عند الضرورۃ کما فی حالۃ المخمصۃ لقیام المحرم فیما وراء ھا و لا یسعہ ان یصبر علی ما توعد بہ فان صبر حتی اوقعوا بہ و لم یاکل فھو اثم . . . و عن ابی یوسف انہ لا یاثم لانہ رخصۃ اذ الحرمۃ قائمۃ فکان اخذا بالعزیمۃ (۱۷)

اس لئے کہ ان حرام چیزوں کا استعمال ضرورت کے وقت مباح ہوا تھا جیسا کہ سخت بھوک لگنے کی حالت میں (میتہ کی اباحت) کیونکہ ضرورت نہ ہونے کے وقت حرمت اپنی حالت پر باقی ہے، اور مضطر کے لئے درست نہیں کہ وہ دھمکی پر صبر کرے چنانچہ اگر صبر کیا اور ہلاک کر دیا گیا تو وہ گنہگار ہوگا۔ امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ وہ گنہگار نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ رخصت ہے کیونکہ حرمت باقی ہے لہذا اس نے عزیمت کو اختیار کیا۔

ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط و ضوابط:

(۱) ضرورت کا وجود فی الحال ہو نہ کہ مستقبل میں متوقع ہو' یعنی فی الحال جان و مال کی حفاظت کا ظن غالب ہو کہ اگر اس کا استعمال نہ کرے تو جان پر بن آئے یا کوئی عضو تلف ہو جائے یا مال ہلاک ہو جائے۔

(۲) اس حرام شی کے استعمال کے بغیر اور کوئی چارہ کار نہ ہو۔

(۳) ایسا عذر بھرپور پایا جائے جو حرام پر اقدام کو مباح کردے' جیسے جان یا کسی عضو کی حفاظت مقصود ہو' یا اندیشہ ہو کہ راستہ چلنے پر قادر نہ ہو گا اور قافلہ سے بچھڑ کر ہلاک ہو جائے گا۔

(۴) ضروریات دین کی خلاف ورزی لازم نہ آئے' چنانچہ زنا' قتل' کفر' غصب کسی صورت میں جائز نہ ہوں گے کیونکہ یہ بذاتہ فاسد ہیں' ہاں کلمہ کفر کا زبان سے تلفظ کرنے کی گنجائش ہے بشرطیکہ قلب مطمئن ہو۔

(۵) ضرورت سے زائد استعمال کی اجازت نہیں اس لئے کہ حرام کی اباحت ضرورت کی وجہ سے تھی' لہذا جب ضرورت پوری ہو گئی تو حکم اپنی اصل کی طرف لوٹ آئے گا۔

(۶) حالت علاج میں شی حرام کا نسخہ ایسا حکیم تجویز کرے جو عادل و دیانتدار اور علم کے اندر قابل اعتبار اور حاذق ہو' اور اس کے علاوہ دوسرا علاج ممکن نہ ہو (۱۸)

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت:

قرآن کریم میں ضرورت کی بنا پر بعض چیزوں کا استثناء کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت شرعی قواعد سے استثناء کی ہوگی۔ الفقہ الاسلامی وادلتہ میں ہے:

" و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه" استثناء من التحريم و الاستثناء من التحريم حل او اباحة كما يقرره الاصوليون (۱۹)

اللہ نے تم پر حرام کی ہوئی چیزوں کی تفصیل بیان کردی مگر جس کی طرف تم مضطر ہو جاؤ' حرمت سے استثناء ہے اور حرمت سے استثناء حلت یا اباحت ثابت کرتی ہے جیسا کہ اہل اصول کی رائے ہے۔

اسباب ضرورت:

اس میں عرف' عموم بلوی' اکراہ' عضو و جان کی ہلاکت کا خوف' نسیان' جہل وغیرہ داخل ہوں گے۔

عرف اور عموم بلوئی:

عرف کی دو قسمیں ہیں۔ صحیح اور فاسد' عرف صحیح یہ ہے کہ وہ کسی نص قطعی کے خلاف نہ ہو' اور عرف فاسد یہ ہے کہ اس سے کسی نص قطعی کا مطلق اہمال لازم آئے۔

شریعت میں عرف صحیح ایک اصل ہے جس کی بناء پر بہت سارے مسائل میں قیاس کو ترک کر کے عرف کو پیش نظر رکھا جاتا ہے' اسی لئے عرف کی تبدیلی سے حکم کے اندر بھی اثر پڑتا ہے' اسی تغیر عرف کی بنا پر بہت سارے مسائل میں متقدین اور متاخرین کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ عرف کے اصل ہونے کی دلیل حضور اکرمؐ کا ارشاد ہے: " ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ امر حسن'' اور فقہاء کا قول "الثابت بالعرف کالثابت بالنص" (۲۰)

عرف اور عموم بلوئی کا اعتبار " ضرورت " ہی کے تحت ہے' یعنی یہ اصول تو ہیں مگر مستقل نہیں' چنانچہ عرف کے تغیر سے احکام بھی متغیر ہوتے ہیں' لہٰذا معلوم ہوا کہ جب اس کی ضرورت تھی تو حکم کچھ اور تھا اور جب عرف میں تبدیلی سے ضرورت مندفع ہو گئی تو حکم بھی بدل گیا۔ علامہ عبدالوہاب خلاف "علم اصول فقہ" میں لکھتے ہیں:

" والعرف عند التحقیق لیس دلیلا شرعیا مستقلا و ھو فی الغالب من مراعاۃ المصلحۃ المرسلۃ و ھو کما یراعی فی تشریع الاحکام یراعی فی تفسیر النصوص فیخصص بہ العام و یقید بہ المطلق (۲۱)

تحقیق کے بعد جو بات منظر عام پر آتی ہے وہ یہ ہے کہ عرف مستقل دلیل شرعی نہیں ہے بلکہ عام طور پر مصلحت مرسلہ ہی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے' اور یہ جس طرح تشریع احکام میں معتبر ہے اسی طرح آیات کی تفسیر میں بھی اس کا اعتبار ہے' لہٰذا اس سے عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید کی جا سکتی ہے۔

کن ابواب میں ضرورت موثر ہوتی ہے:

ان تمام محرمات کے اندر ضرورت موثر ہوگی جن میں اساسیات دین کی مخالفت نہ لازم آئے لیکن اگر اساسیات دین کی خلاف ورزی لازم آئے جیسے قتل' زنا' غصب' کفر وغیرہ تو ان محرمات کے اندر ضرورت موثر نہ ہوگی۔ ملاحظہ فرمائیں :

ان لا یخالف المضطر مبادی الاسلام فلا یحل الزنا والقتل والکفر والغصب بای حال لانھا مفاسد فی ذاتھا (۲۲)

مضطر اسلام کے اصول کی خلاف ورزی نہ کرے' لہٰذا زنا' قتل' اور غصب کسی بھی صورت میں مباح نہیں کیونکہ فساد ان کی ذات میں ہے۔

حقوق العباد و معاملات کے مسائل میں ضرورت کا اثر:

معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بناء پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے کیونکہ جب حاجت کی بنا پر ان مسائل میں اباحت و

رخصت ثابت ہوتی ہے تو ضرورت کے اندر تو بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگی۔

" الحاجة تراعی فی العبادات والمعاملات و العادات والجنایات (۲۳)

حاجت عبادات' معاملات' عرف اور جنایات میں معتبر ہے۔

اور جہاں تک حقوق العباد کے مسائل کی بات ہے تو جاننا چاہئے کہ فی الجملہ حقوق العباد کے مسائل میں ضرورت موثر ہوتی ہے جب کہ اس قاعدہ کو پیش نظر رکھا جائے۔ " لو کان احدھما اعظم ضررا من الاخر فان الاشد یزال بالاخف'' (اگر ایک ضرر دوسرے ضرر سے بڑا ہو تو چھوٹے ضرر کو برداشت کرکے بڑے ضرر کو دور کیا جائے گا)۔ چنانچہ حالت اضطرار میں دوسرے کا قتل اور زنا جائز نہ ہوگا' اسی طرح دوسرے مضطر کا مال جبراً لینا بھی جائز نہیں کیونکہ یہاں اشد کو اس سے زیادہ اشد سے زائل کیا جارہا ہے' اسی طرح اس قاعدہ کی رعایت میں " یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام'' (ضرر خاص کو برداشت کرکے ضرر عام کو دور کیا جائے گا)۔

حقوق عباد میں ضرورت موثر ہوگی اس کے چند نظائر پیش خدمت ہیں:

(۱) وجوب نقض حائط مملوک مال الی طریق العامۃ علی مالکھا دفعا للضرر العام۔

اگر کوئی مملوکہ دیوار عام شاہراہ کی جانب جھکی ہوئی ہو تو ضرر عام کو دور کرنے کے لئے اسے توڑنا واجب ہوگا۔

(۲) جواز الحجر علی السفیہ عندھما و علیہ الفتوی۔

صاحبین کے نزدیک کم عقل پر پابندی اسی لئے جائز ہے اور یہی مفتی بہ قول ہے۔

(۳) بیع مال المدیون المحبوس عندھما لقضاء دینہ۔

گرفتار قرض دار کے مال کی بیع دین چکانے کے لئے صاحبین کے نزدیک۔

(۴) التسعیر عند تعدی ارباب الطعام فی بیعہ بغبن فاحش۔

بازار والوں کا غبن فاحش کے ساتھ غلہ بیچنے کی صورت میں غلہ کا نرخ مقرر کرنا۔

(۵) بیع طعام المحتکر جبرا علیہ عند الحاجۃ و امتناعہ من البیع (۲۴)

ذخیرہ اندوزی کرنے والے کے غلہ کو جبراً فروخت کرنا جب کہ اس کی ضرورت ہو اور وہ فروخت کرنے سے انکار کرے۔

والی غیر ذلک من نظائر لا تحصی ولا تعد۔

حاجت بھی کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے:

ضرورت و حاجت دونوں کے میدان عمل علیحدہ علیحدہ ہیں لیکن کبھی کبھی کسی مصلحت کی بنا پر حاجت بھی ضرورت کے قائم مقام ہوجاتی ہے' اس کی نظیر شریعت کا اجارہ کو جائز قرار دینا ہے' اسی طرح استصناع کا مسئلہ بھی ہے۔ علامہ شیخ عبدالوہاب مصری نے اس

قاعدہ کو مفصل بیان کیا ہے:

و مما يتفرع على هذا المبدا حكم كثير من عقود المعاملات و ضروب الشركات التي تحدث بين الناس و تقتضيها تجارتهم فانه اذا قام البرهان الصحيح و دل الاستقراء التام على ان نوعا من هذه العقود او التصرفات صار حاجة للناس بحيث ينالهم الحرج والضيق اذا حرم عليهم هذا النوع من التعامل ابيح لهم قدر ما يرفع الحرج عنه و لو كان محظورا مما فيه من الربا او شبهة بناء على ان الحاجات تبيح المحظورات و تقدر بقدرها كالضرورات(٢٥)

اس اصل پر بہت سارے احکام متفرع ہیں یعنی معاملات کا عقد اور شرکت کی مختلف انواع جو لوگوں کے درمیان رائج ہیں اور تجارت ان کی متقاضی ہے' چنانچہ جب پختہ دلیل قائم ہو جائے اور استقراء تام اس امر پر دال ہو کہ عقد و معاملہ کی یہ قسم لوگوں کے حق میں حاجت کا درجہ رکھتی ہے بایں معنی کہ اگر تعامل کی اس قسم کو ناجائز قرار دیا جائے' لوگوں کو حرج و مشقت سے دوچار ہونا پڑے تو ان کی حاجت کے بقدر اسے مباح قرار دیا جائے گا گو وہ حرام ہی کیوں نہ ہو کیونکہ اس کے اندر ربا یا شبہہ ربا ہے۔

بریں بنائے ایں کہ حاجت بھی محظور و ممنوع شی کو مباح کر دیتی ہے اور حاجت ہی کے بقدر وہ مباح ہوتی ہے جس طرح ضرورت کے اندر۔

ضرورت و حاجت' قواعد کلیہ و ضوابط۔ تحقیق و تحدید:

ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد کلیہ اور ان کی اصولی تحقیق و تحدید تو بڑا پتہ مار کام ہے پھر بھی فقہائے کرام نے حتی الامکان اس گتھی کو سلجھانے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ ذیل میں ملاحظہ فرمائیں:

ضرورت:

اس سلسلے میں ہم علامہ ابن نجیم مصری کی مایہ ناز تالیف الاشباہ والنظائر کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

(۱) الضرورات تبيح المحظورات۔

ضرورت ممنوع کو مباح کر دیتی ہے۔

(۲) ما ابيح للضرورة يقدر بقدرها۔

جو چیز بربنائے ضرورت مباح قرار دی گئی ہو وہ ضرورت ہی کے بقدر مباح ہوگی۔

(۳) الضرر لا يزال بالضرر۔

ایک ضرر کو دوسرے ضرر سے زائل نہیں کیا جائے گا۔

(۴) يتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام۔

ضرر خاص کو برداشت کر لیا جائے گا جب کہ ضرر عام کا ازالہ مقصود ہو۔

(۵) درء المفاسد اولی من جلب المصالح۔

مفسدہ کو دور کرنا تحصیل مصلحت سے اولی ہے۔

(۶) الحاجۃ تنزل منزلۃ الضرورۃ (۲۶)

حاجت بھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

حاجت:

اس سے متعلق "الموسوعۃ الفقہیہ" میں سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

شروط الحاجہ:

(۱) ان لا یعود اعتبار ھا علی الاصل بالابطال۔

یہ ہے کہ اس کا اعتبار کرنے میں اصل شرعی کا ابطال لازم نہ آئے۔

(۲) ان تکون الحاجۃ قائمۃ لا منتظرۃ ۔

حاجت فی الحال موجود ہو آئندہ اس کا اندیشہ نہ ہو۔

(۳) ان لا یکون الاخذ بمقتضی الحاجۃ مخالفا لقصد الشارع۔

مقتضائے حاجت کے اختیار کرنے میں شارع کے مقصد کی مخالفت نہ ہو۔

الحدود:

الحاجۃ تقدر بقدرھا۔

حاجت کا اعتبار بقدر حاجت ہی ہوگا۔

الحاجات غیر المحدودۃ لا ترتب فی الذمۃ۔

حاجات غیر محدودہ ذمہ میں مرتب نہ ہوں گی۔

تقدیم الحوائج بعضھا علی بعض۔

بعض حاجات کو بعض پر مقدم کرنا۔

اثرالحاجہ:

الاستثناء من القواعد الشرعیۃ۔

قواعد شرعیہ سے استثناء۔

الاخذ بالاعراف و العادات۔

عرف و عادت کا اعتبار۔

اباحۃ المحظور للحاجۃ و کذلک ما حرم سدا للذریعۃ۔

حاجت کی وجہ سے ممنوع چیز کی اباحت اور ایسے ہی وہ چیز جو بطور سد ذریعہ حرام کی گئی ہو۔

اعتبار الشبہات فی درء الحدود(۲۷)

حدود کے دفع کرنے میں شبہات کا اعتبار۔

مراتب خمسہ:

علامہ ابن ہمام صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں کہ یہاں پانچ مراتب ہیں۔ ضرورت' حاجت' منفعت' زینت' اور فضول۔

ضرورت:

جو اس حد کو پہنچ جائے کہ اگر حرام کا استعمال نہ کرے تو ہلاکت یقینی ہو اور یہ مبیح حرام ہوتی ہے۔

حاجت:

جیسے بھوکا آدمی اگر کھانا نہ پائے تو وہ زندہ تو رہ سکتا ہے مگر پریشانی اور مشقت لاحق ہوگی۔ یہ مبیح حرام نہیں البتہ حالت صوم میں مبیح فطر ہوتی ہے۔

منفعت

جیسے گیہوں کی روٹی اور بکرے کے گوشت کی خواہش۔

زینت:

جیسے حلوا اور مٹھائی کی خواہش۔

فضول:

جیسے حرام اور مشتبہ چیز کا استعمال' یہ حرام ہے(۲۸)

حاجت خاصہ و عامہ:

حاجت کبھی تو بعض افراد یا ایک گروہ یا بعض قوم تک محدود ہوتی ہے' مثلاً ایک معین پیشہ والے' اس کو اصطلاح اصول میں

حاجت خاصہ سے تعبیر کرتے ہیں' یا وہ حاجت پوری نوع انسانی کو عام ہو اور عام مصلحتوں مثلاً کاشتکاری' صناعت' سیاست عادلہ وغیرہ سے متعلق ہو اس کو حاجت عامہ کہتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ وہ کونسی حاجت ہے جو کبھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے عامہ یا خاصہ یا دونوں۔

اس سلسلہ میں جاننا چاہئے کہ دونوں ہی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ خاصہ کی مثال جیسے مجاہدین کے لئے دار الحرب میں رہتے ہوئے بقدر ضرورت مال غنیمت کے استعمال کا جواز۔ اسی طرح خارش دور کرنے کے لئے ریشم کا استعمال۔ اور عامہ کی مثال جیسے اجارہ کی مشروعیت جب کہ معقود علیہ یعنی نفع معدوم ہوتا ہے۔ اسی طرح صلح کی مشروعیت جب کہ اس کے اندر غیر کے مال کو غیر مشروع طریقے سے حاصل کیا جاتا ہے(۲۹)

والله سبحانہ و تعالی اعلم بالصواب و علمہ اتم۔

خلاصہ الجوابات

(۱) لغۃ: ماخوذ ہے ضرر سے جو نفع کی ضد ہے۔ اصطلاحاً: وہ امور جن پر مصالح خمسہ کا مدار ہو۔

(۲) لغۃ: اس کا اطلاق محتاجی اور محتاج الیہ پر ہوتا ہے' اصطلاحاً: وہ امور جو مصالح خمسہ کے معاون ہوں۔

(۳) فرق: ضرورت حرام لعینہ کے اندر اور حاجت حرام لغیرہ کے اندر موثر ہوتی ہے' اور ضرورت کے فقدان سے مصالح خمسہ فوت ہوتے ہیں اور حاجت کے فقدان سے ضرر و مشقت لاحق ہوتی ہے۔ ربط: حاجت ضرورت کا تکملہ ہے۔

(۴) ضرورت شریعت میں معتبر ہے۔

(۵) محرمات شرعیہ میں ضرورت موثر ہوتی ہے۔

(۶) تاثیر اباحت و رخصت کی حد تک ہوتی ہے۔

(۷) ضرورت کا وجود فی الحال ہو' حرام کے استعمال کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہ ہو' ضرر بھرپور ہو' اساسیات دین کی خلاف ورزی نہ ہو' ضرورت سے زیادہ استعمال نہ ہو۔

(۸) استثنائی صورت ہوتی ہے۔

(۹) عرف' عموم بلوی' اکراہ' جہل' نسیان' سفر' نقص وغیرہ۔

(۱۰) اصول ہیں مگر مستقل نہیں۔

(۱۱) [illegible] کے علاوہ تمام محرمات کے اندر موثر ہوتی ہے۔

(۱۲) [illegible] اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے۔

(۱۳) حاجت بھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔

(۱۴) جب کہ اس کے اندر کوئی مصلحت ہو۔ مثال: اجارہ، سلم، استصناع۔

(۱۵) یہ تاثیر ضرورت کے ساتھ خاص نہیں۔

(۱۶) ملاحظہ فرمائیں صفحہ ۹۔

(۱۷) صحیح ہے۔

(۱۸) حاجت خاصہ وعامہ دونوں کا حکم ایک ہے۔

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/ ۲۴۷

(۲) الموافقات للشاطبی ۲/ ۴، اصول الفقہ للامام محمد ابی زهرة صفحہ ۳۴۸

(۳) المستصفی ۲/ ۲۸۸

(۴) لسان العرب، تاج العروس، الکلیات مادہ (حوج)

(۵) الموافقات للشاطبی ۲/ ۵

(۶) اصول الفقہ للامام محمد ابی زہرہ۔ ۳۴۸

(۷) موسوعہ فقہ عمر بن الخطاب۔ ۳۷

(۸) اصول الفقہ لابی زہرہ۔ ۳۰

(۹) الموسوعۃ الفقہیہ۔ ۱۶/ ۲۴۷

(۱۰) دیکھئے الموافقات للشاطبی ۲/ ۹

(۱۱) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/ ۲۴۹

(۱۲) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۳۰۔ ط۔ دار الکتب العربیہ

(۱۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/ ۵۱۴

(۱۴) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/ ۲۴۹

(۱۵) الاشباہ والنظائر لابن نجیم صفحہ ۸۵۔ والسیوطی صفحہ ۱۷۳

(۱۶) دیکھئے "روح المعانی" ۲/ ۴۲

(۱۷) ھدایہ ۳/ ۳۴۸

(۱۸) دیکھئے الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/ ۵۱۶۔ ۵۱۸

(۱۹) حوالہ سابق ۳/ ۵۱۶

(۲۰) دیکھئے اصول الفقہ للامام ابی زہرہ ۲۵۴-۲۵۷

(۲۱) علم اصول الفقہ للخلاف۔ ۹۱

(۲۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳/ ۵۱۷

(۲۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/ ۲۵۰

(۲۴) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۸۷

(۲۵) علم اصول الفقہ للخلاف۔ ۲۱۰

(۲۶) الاشباہ والنظائر لابن نجیم۔ بحث: الضرر یزال۔

(۲۷) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/ ۱۶، بحث: الحاجہ

(۲۸) غمز عیون البصائر شرح الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱/ ۲۷۶-۲۷۷

(۲۹) هذا کلہ فی الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶/ ۲۵۶-۲۵۷

ضرورت و حاجت

از- مولانا فضل الرحمٰن رشادی
اننت پور، آندھرا پردیش

ضرورت :

"فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب و هذا يبيح تناول الحرام"

کوئی شخص شدت بھوک یا پیاس کی وجہ سے اس حالت کو پہنچ جائے (اور حلال چیز موجود نہ ہو) کہ اگر وہ حرام چیز نہیں کھائے گا تو یقینی طور پر ہلاک ہو جائے گا، یا خطرہ کی اس منزل تک پہونچ جائے گا جس کے بعد موت یقینی ہے ایسی صورت میں حرام اشیاء کا استعمال اس کے لئے مباح ہوگا، اسی طرح ایک آدمی کو کھاتے ہوئے نوالہ حلق میں اٹک گیا اور پانی قریب میں موجود نہیں ہے یا پانی کے پہنچنے سے پہلے اس کی ہلاکت کا خطرہ ہے تو اس شخص کو سامنے رکھی ہوئی شراب پی کر لقمہ پیٹ سے اتارنا جائز ہے۔ سمندر میں کشتی چل رہی ہے اور سامان اس کثرت سے ہیں کہ ان کے بوجھ سے کشتی کے ڈوبنے اور سارے لوگوں کے غرقاب ہونے کا اندیشہ ہو تو کشتی کے وزنی اشیاء سمندر میں ڈال کر (کشتی ہلکا کرکے) جان کی حفاظت کرسکتے ہیں۔

حاجت :

"الحاجة كالجائع لو لم يجد ما ياكله لم يهلك غير انه يكون في جهد و مشقة و هذا لا يبيح الحرام و يبيح الفطر في الصوم"۔

حاجت کی مثال سخت بھوکے آدمی کی طرح ہے، کھانا نہ ملنے کی صورت میں ہلاک ہو جانے کا خطرہ تو نہیں ہے لیکن یہ ضرور ہے کہ وہ مشقت شدیدہ میں گرفتار ہو جائے گا، حاجت کی وجہ سے حرام چیز حلال تو نہیں ہوتی مگر شرعاً کچھ سہولتیں ملتی ہیں، نماز کھڑے ہو کر نہ پڑھ سکنے کی صورت میں بیٹھ کر، اور یہ بھی نہ ہوسکنے کی صورت میں لیٹ کر پڑھنے کی اجازت ہے اور رمضان میں مشقت شدیدہ ہی کی خاطر روزہ افطار کرنے کی سہولت ملتی ہے۔

ضرورت اور حاجت دونوں میں مشقت شدیدہ ہوتی ہے، فرق یہ ہے کہ ضرورت میں جان کا خطرہ یقینی ہے اور حاجت میں ہلاکت کا خطرہ نہیں، ضرورت کی بنا پر محرمات میں اباحت ہوتی ہے، اور حاجت میں یہ حکم نہیں۔ ہاں بعض صورتوں میں حاجت کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے، محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت اثرانداز ہوتی ہے، فقہی اصول ہے "**الضرورات تبيح المحظورات**" اسی لئے اگر کسی شخص کو اکل میتہ اور شراب پینے پر مجبور کر دیا گیا اور اسے دھمکی دی گئی کہ عمل نہ کرنے کی صورت میں

نظر بند یا قید کردیئے جاؤ گے یا تمہیں سخت مارا جائے گا تو اس کے لئے ممنوعات کا استعمال جائز نہ ہوگا' ہاں اگر جان کا خطرہ ہو یا اپنے کسی جزء بدن کے کاٹ دئے جانے کا اندیشہ ہو تو ممنوع کا استعمال اس کے لئے مباح ہوگا۔

و ان اکرہ علی ان یاکلہ المیتۃ او یشرب الخمر فاکرہ علی ذلک بحبس او بضرب او قید لم یحل لہ الا ان یکرہ بما یخاف منہ علی نفسہ او علی عضو من اعضائہ فاذا خاف ذلک وسعہ۔

محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کے احکام حسب ذیل ہیں:

۱۔ ضرورت سے صرف گناہ کی نفی ہوتی ہے' اور حرمت بدستور باقی رہتی ہے۔

۲۔ ضرورت سے کبھی حرمت زائل ہو جاتی ہے۔

۳۔ بعض صورتوں میں صرف اجازت کی حد تک ضرورت اثر انداز ہوتی ہے۔

۴۔ بعض صورتوں میں وجوب کی حد تک ضرورت کی تاثیر ثابت ہے۔

خلاصہ یہ کہ کسی حرام چیز کا حلال ہونا تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے:

۱۔ حالت اضطرار کی ہو کہ حرام کے استعمال نہ کرنے میں جان کا خطرہ ہو'

۲۔ دوسرے یہ خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بنا پر عادتاً یقینی جیسا ہو'

۳۔ تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان کا بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز سے عادتاً یقینی ہو' ان تینوں شرطوں کے ساتھ باتفاق فقہائے امت استعمال حرام جائز ہوتا ہے۔ (جواہر الفقہ جلد ثانی صفحہ ۳۰)

۱۰۔۔۔ عرف اور عموم بلوی الگ الگ اصول ہیں ان کا ضرورت سے کوئی تعلق نہیں ہے' نص صریح کی موجودگی میں عموم بلوی کا کوئی اعتبار نہیں' ہاں البتہ اس کی وجہ سے تخفیف وہاں ہوتی ہے جہاں کوئی نص شرعی نہ ہو۔

نجاست غلیظہ بقدر درہم اور نجاست خفیفہ ربع ثوب سے کم ہو تو اس کے ساتھ نماز کی اجازت عموم بلوی ہی کی وجہ سے ہے' اسی طرح شرع میں عرف کا بھی اعتبار ہے' منصوص علیہ میں عرف کا اعتبار نہیں' ہاں جہاں شرعی نص نہ ہو عرف معتبر ہوگا۔

"**وانما العرف غیر معتبر فی المنصوص علیہ**" عمل کثیر مفسد صلوۃ ہے' شریعت میں عمل کثیر کی تعین نہیں ہے' لہذا اسے عرف کے حوالہ کیا گیا' اگر دیکھنے والا نمازی کی حرکت کو دیکھ کر یہ سمجھے کہ یہ نماز نہیں پڑھ رہا ہے تو اس کی نماز فاسد ہے۔

ان الکثیر ما یستکثرہ الناظر و من ذلک العمل المفسد للصلوۃ مفوض الی العرف لو کان بحیث لو راہ راہ یظن انہ خارج الصلوۃ (الاشباہ)

اموال ربویہ کے کیلی یا وزنی ہونے میں جہاں شرعی صراحت نہ ہو عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ جہاں کسی چیز کے ناپے جانے والی یا

تو لے جانے والی ہونے کا واضح ثبوت شریعت میں موجود ہو تو وہاں عرف نظرانداز کردیا جائے گا۔

۱۱۔۔ اصولی اعتبار سے ضرورت کی بنا پر تمام محرمات میں اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے مگر ان میں سے بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں جو کتب فقہ میں مذکور ہیں۔

حقوق العباد و معاملات کے مسائل میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت حاصل ہوتی ہے۔ عیب کی وجہ سے خرید کردہ چیز کی واپسی' خیار بیع اور حجر مع اپنے سارے انواع و فروع کے' حق شفعہ' اجارہ' بیع سلم ان سب میں شریعت کی عطا کردہ سہولت و رخصت پائی جاتی ہے۔

اصولی اعتبار سے محرمات کی اباحت تو صرف ضرورت ہی میں ہوتی ہے البتہ حاجت بھی کبھی کبھی اس میں موثر ہوتی ہے اور اس کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔

حاجت ہی کے پیش نظر اجارہ کو خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا ہے' بیع سلم جو درحقیقت بیع معدوم ہے' غریبوں کی حاجت اور ان سے تنگی دور کرنے کے لئے جائز قرار دیا گیا ہے۔

آرڈر دے کر جو چیزیں بنائی جاتی ہیں اور اس کے لئے پہلے ہی قیمت مقرر کردی جاتی ہے' یہ بھی دراصل غیر موجود پر عقد بیع ہے چونکہ لوگوں کو اکثر حاجت رہتی ہے۔ عدم جواز کی صورت میں حرج و تکلیف ہے' ازالہ ضرر اور کثرت حاجت کے پیش نظر ہی اس کے جواز کا حکم لگایا گیا ہے۔

ایک شخص کو قرض ملنا مشکل ہے اور کوئی دینے پر آمادہ نہیں ہے' تو وہ صاحب المال سے اس وعدہ پر قرض لے سکتا ہے کہ میں ہردن نفع کا کچھ حصہ آپ کو ادا کرتا رہوں گا اور آپ کا قرض بھی واپس کردیا جائے گا' تو یہ شکل اگرچہ کہ ناجائز ہے مگر مشقت شدیدہ کے پیش نظر استقراض بالربح کی علماء نے اجازت دی ہے۔

الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة'

جوزت الاجارة على خلاف القياس'

جواز السلم لكونه بيع المعدوم دفعا لحاجة المفاليس'

جواز الاستصناع للحاجة'

و يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح' (الاشباه والنظائر)

ہاں جہاں مصلحت مفسدہ پر غالب ہو۔

مجمع فتاوی میں مذکور ہے کہ اپنا جائز حق حاصل کرنے اور اپنے اوپر آنے والے ظلم کو روکنے کے لئے جھوٹ بولنا جائز ہے جیسے حق

شفعہ میں شرکت رکھنے والا آدمی رات میں طے شدہ خرید و فروخت پر واقفیت کے باوجود صبح سویرے گواہی دیتے ہوئے کہتا ہے کہ بیع کا علم تو مجھے اب ہوا ہے۔ ورنہ عین ممکن ہے کہ اس کا حق مارا جائے۔

اسی طرح وہ لڑکی جس کا نکاح غیرولی نے کیا ہو' درمیان رات میں اچانک بالغ ہو گئی اور چونکہ طے شدہ نکاح کے فسخ کا اسے اختیار (خیار بلوغ) حاصل ہے' صبح کو کہتی ہے کہ خون تو میں اب دیکھ رہی ہوں۔ (حموی علی الاشباہ)

حاجت جسے ضرورت کا درجہ دیا جائے افراد و اشخاص کی مخصی حاجتوں تک کے لئے ہی محدود نہیں ہے بلکہ امت کی اجتماعی حاجات بھی اگر اس درجہ میں پہنچ جائیں کہ امت مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس حاجت کو ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جا سکتا ہے۔ بیع بالوفا جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنی جائداد غیر منقولہ و مکانات اس شرط کے ساتھ فروخت کرتا ہے کہ جائیداد مذکورہ مقررہ مدت تک مشتری کی سمجھی جائے گی۔ مشتری اس سے منتفع ہو سکتا ہے۔ مدت معینہ گزرنے پر بائع قیمت اول بعینہ لوٹا کر اپنی جائیداد پر قبضہ کرلے گا۔ یہ رہن کی ایک صورت ہے' جسے مرتہن کسی بھی صورت میں استعمال نہیں کر سکتا اور اس سے فائدہ اٹھانا سود کی ایک شکل ہے' ان سارے مفاسد کے پیش نظر علماء نے اسے ناجائز قرار دیا تھا۔ فتاوٰی عالمگیری میں ہے:

البیع الذی تعارف اهل زمننا احتیالا للربا و سموه بیع الوفاء هو فی الحقیقة رهن الخ۔ جب اہل بخاری زیادہ مقروض ہو کر افلاس و تنگ دستی کا شکار ہو گئے تو ان کی مشقت شدیدہ کو دور کرنے کے لئے علماء نے بیع بالوفاء کی اجازت دی اور اسی طرح اہل مصر بھی اس سہولت سے فیض پاتے رہے'

الافتاء بصحة بیع الوفاء حین کثرالدین علی اهل بخاری و هکذا بمصر۔ (الاشباہ)

خلاصہ کلام

ضرورت کے موقعہ پر حرام و ناجائز اشیاء کا استعمال اس وقت جائز ہے جبکہ:

۱۔ جان بچانے کے لئے کوئی حلال چیز دستیاب نہ ہو۔
۲۔ حرام چیز کے استعمال سے جان کا بچ جانا یقینی ہو۔
۳۔ ضرورت کی بنا پر جو چیزیں مباح قرار دی گئیں وہ بقدر ضرورت ہی استعمال کی جائیں۔
۴۔ ضرورت کے ٹل جانے پر حرمت بدستور باقی رہتی ہے۔
۵۔ ضرورت ایک استثنائی صورت ہے۔
۶۔ حالت مخمصہ میں شریعت کی دی ہوئی سہولت کو اپنانا لازم ہے ورنہ اسی حالت میں اگر موت آگئی تو آثم ہوگا۔
۷۔ جلب مصلحت کے مقابلہ میں برائیوں کا ازالہ ضروری ہے۔

۸۔ مضطر کا طعام جبکہ بقدر سد رمق ہو' دوسرے مضطر کے لئے غیر جائز ہے۔

۹۔ عبادات و معاملات میں بھی ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

۱۰۔ عموم بلوی و عرف منصوص علیہ کی غیر موجودگی میں معتبر ہیں۔

۱۱۔ حاجت یعنی مشقت شدیدہ میں عبادات وغیرہ میں شرعی سہولتیں ملتی ہیں۔

۱۲۔ حاجت کبھی ضرورت کا قائم مقام ہوتی ہے۔

۱۳۔ امت کے اجتماعی حاجات بھی مبیح محظورات بن سکتے ہیں۔

۱۴۔ علاج معالجہ کے باب میں جبکہ مرض شدید ہو اور صحت یابی کے لئے کوئی جائز دوا کارگر نہ ہو تو مستند حکیم کے کہنے پر بشرطیکہ اس حرام چیز سے شفا عادتاً یقینی ہو' جائز ہے۔

☆ ☆ ☆

ضرورت و حاجت

محمد عارف مظہری (تخصص فی الفقہ)
دار العلوم سبیل السلام، حیدر آباد

ضرورت کا لغوی معنی:

ضرورت ضرر سے ماخوذ ہے جو نقصان کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔ ازہری نے کہا ہے کہ ہر بری حالت، احتیاج اور تکلیف دہ بات "ضر" (بالضم) سے ہے اور "ضر" بالفتح کا معنی نقصان ہے، چنانچہ القاموس المحیط میں ہے :

الضرورة لغة من الضر خلاف النفع قال الازهري كل ما كان سوء حال و فقر و شدة في بدن فهو بالضم و ما كان ضد النفع فهو بفتحه۔ (۱)

ضرورت ضرر سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنی نقصان کے ہیں۔ ازہری فرماتے ہیں کہ ضر (پیش کے ساتھ) کے معنی بد حالی، فقر اور بدن کی تکلیف کے ہیں، اور ضر (زبر کے ساتھ) کے معنی نقصان کے ہیں۔

اس کی تعریف "جرجانی" نے کچھ اس طرح کی ہے:

عرفها الجرجاني بانها النازل مما لا مدفع له۔ (۲) وہ در پیش معاملہ جس سے راہ خلاصی نہ ہو۔

حاجت کا لغوی معنی:

لغت میں حاجت کا اطلاق خود محتاجی پر بھی ہوتا ہے اور اس چیز پر بھی جس کا آدمی محتاج ہو، چنانچہ تاج العروس میں ہے: **الحاجة تطلق على الافتقار و على ما يفتقر اليه۔ (۳)**

ضرورت اصطلاح شرع میں:

شریعت میں "ضرورت" کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بغیر مصالح دینی و دنیوی کا قیام ہی ممکن نہ ہو سکے اور اس کے فوت ہونے سے مصالح کا بقا متحقق نہ ہو جس سے دنیا کی بربادی یقینی ہو یا آخرت میں نجات و نعیم کا فقدان، چنانچہ "الموافقات" میں ہے:

فاما الضرورية فمعناها انها لابد منها من قيام مصالح الدين و الدنيا بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدين على استقامة بل على فساد و تهارج و فوت حياة و في الآخرة فوت النجاة والنعيم۔ (۴)

ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ اس کا اعتبار دینی و دنیوی مصلحت کے لئے ناگزیر ہو کہ اگر اس کا اعتبار نہ کیا جائے تو مصالح دنیوی

درست نہ رہ سکے' بلکہ بگاڑ' انتشار اور تنگی حیات پیدا ہو جائے اور آخرت میں نجات و نعیم سے محرومی ہو جائے۔

اور امام ابو زہرہ نے اس کو مزید وضاحت سے کہا ہے:

فمعنى الضرورة الخشية على الحياة اذا لم يتناول المحظور او يخشى ضياع ماله كله(٥)

ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ اگر حرام و ممنوع کا استعمال نہ کرے تو زندگی کا خطرہ' یا تمام مال کے ضیاع کا خوف درپیش ہو۔

ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ اگر ممنوع شی کا استعمال نہ کرے تو زندگی سے ہی ہاتھ دھو بیٹھنے یا پورے مال کے ضائع ہو جانے کا قوی تر خطرہ درپیش ہو۔ ضرورت جن امور میں معتبر ہے وہ پانچ ہیں:

حفظ دین' نفس (جان)' نسل' مال اور عقل اور اس کی رعایت اور اس کا اعتبار ہر ملت و مذہب میں ہے' چنانچہ موافقات میں ہے:

و مجموع الضروريات خمسة و هى حفظ الدين والنفس و النسل و المال و العقل و قد قالوا انها مراعاة فى كل ملة(٦)

ضرورت پانچ چیزوں کا مجموعہ ہے اور وہ پانچ چیزیں دین' جان' مال' عقل و نسل کی حفاظت ہیں' فقہاء فرماتے ہیں کہ یہ رعایت تمام مذاہب میں ہے۔

حاجت اصطلاح شرع میں:

شریعت میں حاجت کا مطلب ہے کہ آدمی اس کا اس طرح محتاج ہو کہ اگر وہ اس کا استعمال نہ کرے تو حرج اور مشقت میں گرفتار ہو جائے لیکن اس سے کسی مصلحت کے بالکلیہ فوت ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو' چنانچہ موافقات میں ہے:

و اما الحاجيات فمعناها انها مفتقر اليها من حيث التوسعة و رفع الضيق المؤدى فى الغالب الى الحرج و المشقة اللاحقة بفوت المطلوب فاذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج و المشقة و لكن لا يبلغ مبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالح العامة و هى جارية فى العبادات والمعاملات والجنايات(٧)

شریعت میں حاجت کا مطلب یہ ہے کہ توسع اور تنگی کو ختم کرنے کے لئے اس کی ضرورت پڑے جو مطلوب کے فوت ہونے سے اکثر حرج و مشقت میں ڈال دیتے ہیں' اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو تمام لوگوں کو حرج و مشقت سے دوچار ہونا پڑے' لیکن اس عام فساد کی حد تک رسائی نہ ہو سکے جس کی توقع عام مصلحتوں میں کی جاتی ہے اور یہ عبادات' معاملات اور جنایات میں جاری ہوتی ہیں۔

ضرورت و حاجت کا مصداق و مواقع استعمال:

پس ضرورت کا استعمال اور اس کا محل فقہاء ایسی حالت کو قرار دیتے ہیں کہ اس کے ارتکاب نہ کرنے کی صورت میں جان کے تلف ہونے کا خطرہ ہو' عام طور پر یہ کیفیت حالت اضطرار و اکراہ میں پیدا ہوتی ہے' فقہاء نے عام طور پر ضرورت کے تحت اسی کیفیت کا

ذکر کیا ہے' چنانچہ ابن نجیم مصری (متوفی ۹۷۰) لکھتے ہیں:

الضرورات تبیح المحظورات و من ثم جاز اکل المیتة عند المخمصة و اساغة اللقمة بالخمر والتلفظ بکلمة الکفر للاکراه(۸)

ضرورتیں ممنوع اشیاء کو مباح قرار دیتی ہیں اسی سبب جان کنی کے وقت مردار کھانا اور پھنسے ہوئے لقمہ کو شراب کے ذریعہ حلق سے اتارنا اور اکراہ کے حالے کلمہ کفر کا تلفظ کرنا جائز ہے۔

اور حاجت کا استعمال فقہاء ایسی مشقت و تنگی کے مواقع پر کرتے ہیں جس جگہ نص موجود نہ ہو' چنانچہ اشباہ لابن نجیم میں ہے:

المشقة الحرج انما یعتبران فی موضع لا نص فیه و اما مع النص بخلافه فلا(۹)

مشقت و حرج کا اعتبار ان مقام میں ہوتا ہے جہاں نص نہ ہو' رہا نص کے خلاف تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

ضرورت و حاجت کا فرق:

ان دونوں کے درمیان پہلا فرق یہ ہے کہ محرم لذاتہ کی اباحت ضرورت کی حد تک ہے اور حاجت سے محرم لغیرہ مباح ہوتا ہے' چنانچہ امام ابو زہرہ اپنی کتاب اصول الفقہ میں لکھتے ہیں:

و اما الحاجة التی تبیح المحرم لغیره او لعارض لذاته ان یترتب علی الترک ضیق و حرج اما المحرم لذاته لا تباح الا للضرورة ..... و اما المحرم لغیره فانه یباح للحاجة لا للضرورة (۱۰)

وہ حاجت جو کسی عارضی یا غیر کی وجہ سے حرام کو مباح کرتی ہے یہ ہے کہ اس کے ترک پر حرج و تنگی لاحق ہوتی ہے کیونکہ حرام لعینہ ضرورت ہی کی وجہ سے مباح ہوتا ہے۔... رہا حرام لغیرہ، صرف حاجت کی وجہ سے مباح ہوتا ہے۔

اور سیوطی اشباہ میں لکھتے ہیں:

فالضرورة بلوغه حدا ان لم یتناوله الممنوع هلک او قارب و هذا یبیح الحرام ... والحاجة الذی لو لم یجد ما یاکله لم یهلک غیر انه یکون فی جهد و مشقة و هذا لا یبیح الحرام و یبیح الفطر فی الصوم(۱۱)

ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس حد تک پہنچ جائے کہ اگر وہ شی ممنوع کا استعمال نہ کرے تو ہلاک یا ہلاکت کے قریب ہو جائے اور اس حد تک کی ضرورت حرام کو مباح کر دیتی ہے' اور حاجت کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی کھائی جانے والی چیز نہ پائے تو ہلاکت تو نہ ہو لیکن مشقت و تنگی میں گھر جائے اور یہ حاجت حرام کو مباح نہیں کرتی لیکن رمضان میں افطار کو مباح کرتی ہے۔

الموسوعہ الفقہیہ میں ایک دوسرا فرق اس طرح مذکور ہے کہ حاجت کا درجہ ضرورت سے کم ہوتا ہے اور حاجت کے فقدان سے ہلاکت سے دوچار نہیں ہونا پڑتا:

و الفرق بین الحاجة و الضرورة ان الحاجة و ان کانت حالة جهد و مشقة فهی دون الضرورة و مرتبتها ادنی ..ها و لا یتأتی

يفقدها الهلاك (١٢)

حاجت و ضرورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ حاجت میں گو کیفیت مشقت و تنگی کی ہی ہوتی ہے لیکن وہ ضرورت سے کم درجہ رکھتی ہے اور اس کا درجہ ضرورت سے کم تر ہے اور حاجت کے فقدان سے ہلاکت سے دوچار نہیں ہونا پڑتا۔

ضرورت کا دخل واثر:

جہاں تک محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کے دخل واثر کی بات ہے تو یہ ضرورت کا احکام میں موثر ہونا ایسی حقیقت ہے جس سے مفر کی گنجائش نہیں۔ ارشاد خداوندی ہے **"فمن اضطر غیر باغ ولا عاد"** نیز فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے: **"لاضرر ولا ضرار"** اور ان کی روشنی میں مستنبط فقہاء کے قاعدے **"الضرورات تبیح المحظورات"** اور **"المشقة تجلب التیسیر"** سے ضرورت و حاجت کے اعتبار کا واضح طور پر پتہ چلتا ہے کہ ان تمام میں اسی ضرورت و حاجت کا ہی اعتبار کرکے تخفیف کی گئی ہے اور اس کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔

چنانچہ زحیلی فرماتے ہیں:

الضرورة نظرية متكاملة تشمل جميع احكام الشرع بترتب اباحة المحظور و ترك الواجب (١٣)

ضرورت ایک ایسا کامل نظریہ ہے جو تمام احکام شرعیہ پر مشتمل ہے جس کی وجہ سے ایک ممنوع شی مباح اور کسی واجب کا ترک جائز ہو جاتا ہے۔

ضرورت کا اثر مختلف محظورات میں جداگانہ ہے' کہیں رفع اثم اور نفی اثم یا رفع حرمت ہے' اور کہیں اباحت مطلقہ اور اس کے ارتکاب کے وجوب کی حد تک ہے کہ اگر اس سے فائدہ نہ اٹھایا تو گنہگار اور عند اللہ قابل مواخذہ ہوگا' اس سلسلہ میں مختلف مفسرین اور اصولیین کی عبارتیں نقل کی جارہی ہیں:

(فلا اثم عليه) اى فى تناوله بل ربما يأثم بترك التناول (ان الله غفور رحيم) فلذا اسقط الحرمة فى تناوله و رخص و قيل الحرمة باقية الا انه سقط الاثم عن المضطر (١٤)

اس پر کوئی گناہ نہیں یعنی اس کے استعمال میں' بلکہ بسا اوقات استعمال نہ کرنے کی صورت میں گنہگار ہوگا' ان اللہ غفور رحیم' بلاشبہ اللہ مغفرت کرنے والے بڑے رحیم ہیں' چنانچہ اسی سبب سے اس کے استعمال کی حرمت کو ختم کرکے رخصت مرحمت فرمائی۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ حرمت علی حالہ باقی رہتی ہے البتہ مضطر سے گناہ ساقط کردیا جاتا ہے۔

فان الله غفور رحيم' ان يغفر المعاصى فلاولى الا يأخذ بما رخص فيه و من رحمته انه رخص (١٥)

بیشک اللہ مغفرت والے بڑے رحم والے ہیں کہ گناہوں کو معاف فرمادیا تو یہ خدا کی رحمت ہے کہ اس نے رخصت عطا کی اور رحمت کی شایان شان یہ ہے کہ وہ اپنی رخصتوں کے سلسلے میں مواخذہ نہ کرے۔

فان التحریم یرتفع ذلک بحکم الاستثناء و یکون مباحاً (١٦)

کیونکہ حرمت اس کو استثناء کے طور پر زائل کردیتی ہے اور وہ شی مباح ہو جاتی ہے۔

نیز خلاف اپنی کتاب اصول الفقہ میں لکھتے ہیں:

لمن اضطر فی مخمصۃ الی میتۃ او دم او ای محرم فلا اثم علیہ فی تناولہ (١٧)

جو شخص میتہ 'خون یا کسی حرام شی کے استعمال میں مجبور ہو تو اس کے استعمال میں کوئی گناہ نہیں۔

اور در مختار علی الرد میں ہے:

الاکل للغذاء و الشرب للعطش و لو من حرام او میتۃ او مال غیرہ و ان ضمنہ فرض یثاب علیہ بحکم الحدیث . . ان اللہ لیوجر فی کل شئی حتی اللقمۃ یرفعھا العبد الی فیہ فان ترک الاکل و الشرب حتی ھلک فقد عصی لان فیہ القاء النفس الی التھلکۃ و انہ منھی عنہ فی حکم التنزیل (١٨)

بھوک پیاس کے وقت کھانا پینا اگرچہ حرام مال سے یا میتہ یا غیر کے مال سے ہو اور اس کے کھانے سے وہ ضامن ہو فرض ہے اور اس پر ثواب ملے گا 'کیونکہ حدیث شریف میں اسی کا حکم ہے' بلاشبہ اللہ اجر دیتے ہیں' تمام چیزوں میں حتیٰ کہ اس لقمہ میں بھی جس کو انسان اپنے منہ تک لے جاتا ہے' اس کے باوجود اگر کوئی کھانا پینا ترک کرکے ہلاک ہو جائے تو گنہگار ہوگا 'کیونکہ اس نے خود کو ہلاکت میں ڈالا' اور آیت کریمہ میں اس کے متعلق ممانعت وارد ہے۔

ضرورت معتبرہ کے حدود و شرائط:

ضرورت معتبر ہونے کے شرائط مندرجہ ذیل ہیں:

(١) ضرورت بالفعل موجود ہو محض مستقبل میں اس میں گرفتار ہونے کا خطرہ نہ ہو۔

(٢) اس کے لئے محظور شرعی کے ارتکاب کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ ہو۔

(٣) ایسا عذر بھرپور پایا جائے جو حرام پر اقدام کو مباح کردے۔

(٤) ضرورت کے تحت وہی کام کیا جاسکتا ہے جس کی حرمت ضروریات دین اور اساسیات دین میں سے نہ ہو۔ جیسے زنا و قتل وغیرہ۔

(٥) دفع ضرر کے لئے جو کم سے کم مقدار مطلوب ہے اس پر اکتفا کرے۔

(٦) اگر مسئلہ علاج کا ہو تو کسی حاذق ڈاکٹر نے تشخیص کیا ہو (١٩)

اور اس کے حدود میں مندرجہ ذیل باتیں قابل ذکر ہیں:

(١) جو شی ضرورۃً مباح کی گئی ہو وہ ضرورت کے بقدر ہی جائز ہوگی۔

(۲) جو شی کسی عذر کے سبب جائز ہو عذر کے ختم ہو جانے پر وہ باطل ہو جائے گی۔

(۳) ایک ضرر کو دوسرے اسی درجہ کے ضرر سے دور نہیں کیا جائے گا۔

(۴) ضرر خاص کو ضرر عام دور کرنے کے لئے برداشت کیا جائے گا۔

(۵) دو عظیم ضرر میں سے اشد کا ازالہ اخف کے ذریعہ کیا جائے گا۔

(٦) دفع مضرت کو جلب منفعت سے مقدم رکھا جائے گا(۲۰)

ضرورت کے معتبر ہونے کی حدود کو جاننے کے لئے فقہاء کی اسی تقسیم کو ملحوظ رکھنا چاہئے کہ ضرورت کے تین درجات ہیں: مباح' مرخص اور حرام۔ چنانچہ بدائع میں اس کی تفصیل اس طرح مذکور ہے:

النوع الذی هو مباح فاکل المیتة و الدم . . . اذا کان الاکراه تاما بان کان بوعید تلف۔

ضرورت کی وہ قسم جو مباح ہے وہ میتہ اور دم (خون) کا کھانا ہے... یہ اس صورت میں روا ہے جب اکراہ پورے طور پر ہو کہ ہلاک کرنے کی دھمکی دی جائے۔

النوع الذی هو مرخص فهو اجراء کلمة الکفر علی اللسان مع اطمینان القلب بالایمان۔

ایک قسم مباح ہے جیسے' دلی اطمینان کے ساتھ کلمہ کفر ادا کرنا (زبان پر لانا)۔

النوع الذی لا یباح و لا یرخص بالاکراه اصلا فهو قتل المسلم بغیر حق سواء کان الاکراه ناقصا او تاما(۲۱)

ایک تیسری قسم جو نہ مباح ہے اور نہ اس کی اکراہ کے پائے جانے کے باوجود رخصت ہے' جیسے مسلمان کا ناحق خون کرنا' خواہ اکراہ کامل ہو یا ناقص ہو۔

عرف و عموم بلوئی:

عرف کا اعتبار علماء حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک مسلم ہے اور انہوں نے حضور کے فرمان **"ماراٰہ المسلمون حسنا فهو عند الله امر حسن"** سے اس کا ثبوت حاصل کیا ہے' اسی لئے علماء مالکیہ و حنفیہ نے کہا کہ **"ان الثابت بالعرف الصحیح غیر الفاسد ثابت بدلیل شرعی"** اور سرخسی المبسوط میں فرماتے ہیں: **"الثابت بالعرف کالثابت بالنص"** پس عرف اصول استنباط میں سے ایک اصل ہے اور جو عرف کتاب و سنت کے خلاف ہو اور اس پر عمل کرنا نص کے کالعدم ہو جانے کو مستلزم ہو' جیسے شرب خمر اور اکل ربا پر عرف قائم کر لیتا تو اس عرف کا اعتبار نہ ہو گا(۲۲) اسی وجہ سے خصوصا حنفیہ کے یہاں بہت سے مسائل میں عرف کی تبدیلی کی بنا پر مختلف علاقوں اور زمانوں میں الگ الگ احکام لگائے جاتے ہیں بلکہ خود امام صاحب اور صاحبین کے درمیان بہت سے اختلافات عرف و رواج ہی کی تبدیلی کا نتیجہ ہیں' عموم بلوئی کے معتبر ہونے کی بھی روح وہی ہے جو عرف کے معتبر ہونے کی ہے کہ جب کسی چیز پر ابتلاء عام ہو جائے تو اس سے اجتناب دشوار ہو جاتا ہے' مالکیہ ایسے مواقع پر مصالح مرسلہ سے کام لیتے ہیں۔

ضرورت کے موثر ہونے کے مواقع:

ضرورت کی بنا پر اباحت اور رخصت تمام محرمات میں نہیں ہوتی بلکہ اگر وہ محرم شئی اس ضرورت سے بڑھی ہوئی ہو تو اس وقت ضرورت کو ترک کر کے اس کا لحاظ کیا جائے گا' مثلاً اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے قتل پر مضطر ہو تو اس کو اپنی جان گنوا دینا اس کے قتل سے بہتر ہے اور یہاں اس کی ضرورت کا لحاظ نہ ہو گا' چنانچہ الاشباہ والنظائر لابن نجیم کی یہ عبارتیں اسی کی طرف مشیر ہیں:

و زاد الشافعی علی هذه القاعدة (ان الضرورات تبیح المحظورات) بشرط عدم نقصانها' قالوا: لیخرج ما لو کان المیت نبیا فانه لا یحل اکله للمضطر لان حرمته اعظم فی نظر الشرع من مهجة المضطر و لکن ذکر اصحابنا رحمهم الله ما یفیده فانهم قالوا لو اکره علی قتل غیره بقتل لا یرخص له فان قتله اثم' لان مفسدة قتل نفسه اخف من مفسدة قتل غیره . . . و قالوا: لو دفن بلا غسل و اهیل علیه التراب صلی علی قبره و لا یخرج (۲۳)

امام شافعی نے "الضرورات تبیح المحظورات" قاعدہ پر عدم نقصان کی شرط کا اضافہ کیا ہے' چنانچہ اگر میت نبی ہے تو مضطر کے لئے اس کا کھانا حلال نہ ہو گا کیونکہ نبی کی ذات کا محترم ہونا شرعی نقطہ نظر سے مضطر کی جان سے زیادہ ہے۔ لیکن ہمارے اصحاب (حنفیہ) نے ایسی ہی باتیں ذکر کی ہیں جو ماقبل باتوں کا فائدہ دیتی ہیں کہ اگر کسی کو خود اس کی جان کے بدلے دوسرے کو قتل پر مجبور کیا جائے تو اس کو اس کی اجازت نہ ہو گی کیونکہ اس کا قتل گناہ ہے اور اپنی ذات کو قربان کر دینے کا مفسدہ دوسرے کی جان لینے سے ہلکا ہے (زیادہ خفیف ہے) نیز فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر میت بلا غسل دفن کر دی جائے تو قبر پر نماز پڑھی جائے گی اور اس کو نکالا نہیں جائے گا۔

جن مقامات میں ضرورت موثر ہوتی ہے اس کی اصولی تحدید مذکورہ عبارت کو مدنظر رکھ کر یہ کی جا سکتی ہے کہ وہ مقامات جہاں ایک ضرورت کی تکمیل میں اس سے شدید ضرر کا ارتکاب کرنا پڑتا ہو وہاں اس کا اعتبار نہ ہو گا اور نہ اس پر عمل کرنا روا ہو گا۔

اسباب ضرورت:

ضرورت کے اسباب و محرکات میں مصالح خمسہ کی تکمیل کے لئے حارج تمام چیزیں شامل ہوں گی' فقہاء نے ان میں خصوصیت سے سات امور کا ذکر کیا ہے جو حسب ذیل ہیں:

سفر' مرض' اکراہ' نسیان' عسر و عموم بلوی' جہالت اور نقص (۲۴)

حقوق العباد و معاملات میں اباحت کا حصول اور ضرورت و حاجت کا مقام:

حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی وجہ سے رخصت حاصل ہوتی ہے' جیسا کہ اضطرار میں غیر کے مال کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے اور معاملات میں تو ضرورت ہی نہیں بلکہ حاجت جو ضرورت سے ادنی درجہ رکھتا ہے اس کا بھی اعتبار کرتے ہوئے

بہ قرار دیا گیا ہے اور وہ حاجت اس حد تک ضرورت کے درجہ میں ہو جاتی ہے' چنانچہ علم اصول الفقہ للخلاف میں ہے:

و مما يتفرع على هذا المبدأ حكم كثير من عقود المعاملات و ضروب الشركات التي تحدث بين الناس و تقتضيها تجارتهم فقد اذا قام البرهان الصحيح و دل الاستقراء التام على ان نوعا من هذه العقود او التصرفات صار حاجيا للناس بحيث ينال الحرج و الضيق اذا حرم عليهم هذا النوع من التعامل ابيح لهم قدر ما يرفع الحرج منه و لو كان محظورا لما فيه من الربا او شبهه بناء على ان الحاجات تبيح المحظورات كالضرورات و تقدر بقدرها كالضرورات(۲۵)

اس اصل پر بہت سارے معاملات کے عقد اور مختلف قسم کی ان شرکتوں کے احکام متفرع ہیں جو لوگوں کے درمیان رائج ہیں اور ان کی تجارت اس بات کی متقاضی ہے' کیونکہ جب قطعی دلیل قائم اور مکمل تفتیش اس بات پر دلالت کرے تو عقود یا تصرفات کی یہ قسم لوگوں کی حاجات میں داخل ہے یعنی اسے حرام قرار دینے میں لوگوں کو تعامل کے سبب حرج و تنگی سے دوچار ہونا پڑے تو ان کے لئے اتنی مقدار مباح قرار دی گئی جو ان کی تنگی کو دور کردے اگرچہ وہ ممنوع ہو کیونکہ اس کے اندر ربا یا شبہ ربا ہے جو اس بات پر مبنی ہے کہ حاجتیں ممنوع اشیاء کو ضرورتوں کی طرح اسی کے بقدر مباح قرار دیتی ہیں۔

تو جب حاجت کے تئیں معاملات میں یہ رعایت ہو تو ضرورت میں تو بدرجہ اولی یہ جائز ہوگا' چنانچہ اشباہ میں ہے:

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة و لهذا جوزت الاجارة على خلاف القياس للحاجة(۲۶)

حاجت ضرورت کے درجہ میں ہو جاتا ہے خواہ عام ہو یا خاص' اور اسی سبب سے حاجت کے تحت اجارہ خلاف قیاس جائز قرار دیا گیا ہے۔

اس سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ حاجت معاملات میں بھی ضرورت کے درجہ میں اور اس کے قائم مقام ہو جاتی ہے' وہ حاجت عام ہو یا خاص۔

انفرادی و اجتماعی حاجت:

حاجت اور ضرورت کبھی خاص ہوتی ہے اور اس کا تعلق کسی خاص فرد یا طبقہ سے ہوتا ہے اور کبھی یہ عام ہوتی ہے' چنانچہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

الحاجة قد تكون عامة بمعنى ان الناس جميعا يحتاجون اليها فيما يمس مصالحهم العامة كالحاجة الى الزراعة و الصناعة و التجارة و السياسة العادلة و الحكم الصالح.. و قد تكون الحاجة خاصة بمعنى ان يحتاج اليها فرد او افراد محصورون و ذلك مثل الحاجة الى تضبيب الاناء بالفضة... و اباحة تحلية آلات الحرب غيظا للمشركين و التبختر بين الصفين في الحرب(۲۷)

حاجت کبھی عام ہوتی ہے کہ کبھی لوگ اپنے مصالح عامہ میں اس کے محتاج ہوتے ہیں' جیسے زراعت' سیاست' تجارت اور صنعت کی حاجت وغیرہ' اور کبھی حاجت خاص ہوتی ہے کہ ایک یا چند مخصوص افراد محتاج ہوتے ہیں' جیسے برتنوں پر چاندی کے قبضہ' اور

آلات حرب کو زیور سے آراستہ کرنا' دشمنوں کو غصہ دلانے اور میدان جنگ میں دشمنوں کی صف میں اترا کے چلنے کی اباحت۔

فقہاء کے یہاں ایسی صراحتیں موجود ہیں کہ افراد و اشخاص کے لئے بھی حاجت معتبر ہے' ایسی صورت میں عمومی حاجت کا اعتبار ظاہر ہے کہ بڑھ کر ہوگا' اس لئے کہ "الضرر العام یدفع بالضرر الخاص" یعنی ضرر عام تو ضرر خاص کے تحقق کے باوجود معتبر ہوتا ہے تو عام حالات میں اس کا معتبر ہونا ظاہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

خلاصہ

(۱) ضرورت کا لغوی معنی ضرر و نقصان کے ہیں اور اصطلاح شرع میں ایسے شدید خطرہ کو کہتے ہیں جس کی موجودگی میں مصالح کا بقا متحقق نہ ہو' فقہاء عام طور پر اس کا استعمال حالت اضطرار و اکراہ کے مواقع پر کرتے ہیں۔

(۲) حاجت کا لغوی معنی محتاجی ہے' اور اصطلاح شرع میں اس محتاجی کو کہتے ہیں کہ اگر وہ اس کا استعمال نہ کرے تو مشقت اور حرج میں پڑ جائے' اس کا استعمال عام طور پر ایسی مشقت اور تنگی کے موقع پر ہوتا ہے جہاں اس کے خلاف کوئی نص موجود نہ ہو۔

(۳) ضرورت میں محرم لذاتہ اور حاجت میں محرم لغیرہ مباح ہوتا ہے' دوسرا فرق یہ ہے کہ حاجت کا درجہ اباحت میں ضرورت سے کم ہوتا ہے'ضرورت میں شی محرم کے عدم استعمال سے ہلاکت اور حاجت میں تنگی میں گرفتاری ہوتی ہے۔

(۴) ضرورت کا اعتبار شریعت میں ہوتا ہے۔

(۵) محرمات کی اباحت میں ضرورت موثر ہوتی ہے جس کا ثبوت آیت قرآنیہ' حدیث نبوی اور قواعد فقہاء سے مشہور و معروف ہے۔

(٦) کبھی وجوب کی حد تک اور کبھی رفع اثم کی حد تک ہے۔

(۷) باتفصیل مذکور ہیں۔

(۸) جی ہاں' استثنائی صورت ہوتی ہے۔

(۹) سات ہیں' اکراہ' سفر' مرض' نسیان' عسر و عموم بلوی' جہالت اور نقص۔

(۱۰) عرف و عموم بلوی مستقل اصول ہیں۔

(۱۱) رخصت تمام محرمات میں نہیں ہوتی بلکہ ان میں ہوتی ہے جہاں محرم شی اس ضرورت سے بڑھی ہوئی نہ ہو۔

(۱۲) حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی بنا پر رخصت حاصل ہوتی ہے۔

(۱۳) محرمات کی اباحت حاجت کی وجہ سے بھی ہوتی ہے اور اس کو ضرورت کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔

(۱۴) جب کسی معاملہ میں شدید حرج لاحق ہو جائے۔

(۱۵) یہ تاثیر ضرورت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بعض حاجات ضرورت بن جاتے ہیں۔

(۱۷) ان دونوں کے قواعد کلیہ کی مکمل تحدید ممکن نہیں، ضروری قواعد لکھ دیئے گئے ہیں۔

(۱۸) یہ تاثیر انفرادی و اجتماعی دونوں حالتوں میں معتبر ہوتی ہے۔

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) القاموس المحیط ر ۵۵۰

(۲) الموسوعۃ الفقہیہ کویت ۱۶؍ ۲۴۷

(۳) تاج العروس ۲؍ ۲۵

(۴) الموافقات للشاطبی ۲؍ ۴

(۵) اصول الفقہ لابی زہرہ ر ۴۰

(۶) الموافقات للشاطبی ۲؍ ۵

(۷) الموافقات ۲؍ ۵

(۸) الاشباہ و النظائر ر ۸۵ بیروت

(۹) الاشباہ و النظائر ر ۸۳ بیروت

(۱۰) اصول الفقہ ر ۴۰

(۱۱) الاشباہ و النظائر ر ۱۷۶

(۱۲) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶؍ ۲۴۸

(۱۳) الفقہ الاسلامی و ادلتہ ۳؍ ۵۱۴، دار الفکر، دمشق

(۱۴) روح المعانی ۲؍ ۴۲، احیاء التراث العربی

(۱۵) احکام القرآن للقرطبی ۲؍ ۳۴۴

(۱۶) احکام القرآن لابن العربی ۱؍ ۵۵

(۱۷) اصول الفقہ ر ۲۰۸

(۱۸) الدر المختار علی حاشیہ الرد ۵؍ ۲۱۵

(۱۹) الفقہ الاسلامی و ادلتہ ۳؍ ۱۸۔۵۱۶

(۲۰) الاشباہ و النظائر لابن نجیم ر ۹۱۔۸۳

(۲۱) بدائع الصنائع ۷؍ ۷۷۔۱۷۶

(۲۲) اصول الفقہ لابی زہرہ ر ۲۵۵

(۲۳) الاشباہ و النظائر ر ۸۶۔۸۵

(۲۴) الاشباہ و النظائر ر ۸۱۔۷۵

(۲۵) علم اصول الفقہ لخلاف ر ۲۱۰

(۲۶) الاشباہ و النظائر ر ۹۲

(۲۷) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۹؍ ۵۱۔۲۵۰

ضرورت سے متعلق مرسلہ سوالات کے مختصر جوابات

از ـــ جناب مولانا محمد اقبال قاسمی صاحب
اسلامک فقہ اکیڈمی ' پھلواری شریف پٹنہ

۱۔ ضرورت کا لغوی مفہوم:

مشقت ' حاجت ' سخت پریشانی جس کو دفع نہ کیا جاسکے ' سخت تنگی ' اہل عرب بولتے ہیں: رجل ذو ضاورۃ و ضرورۃ ای ذو حاجۃ ' اور اس کے ہم معنی اضطرار ہے ' بولا جاتا ہے: اضطرہ الیہ ای احوجہ والجاہ ' ایک چیز نے اس کو مجبور اور محتاج بنادیا (۱)

ضرورت کا شرعی مفہوم:

" نظریہ الضرورۃ الشرعیہ " میں شارح اشباہ علامہ حموی کے حوالہ سے لکھا ہے:

" بلوغہ حدا ان لم یتناول الممنوع ھلک " (۲)

کسی شخص کی حالت کا اس حد تک پہونچ جانا کہ اگر وہ ممنوع چیز کو استعمال نہیں کرے گا تو ہلاک ہو جائے گا۔

اور بعض حضرات نے تعریف بایں الفاظ کی ہے:

ھی حالۃ یخاف علی من تعتریہ من النفس الموت بالیقین او مقاربۃ الموت لاجل تلک الحالۃ اذا کلف صاحبھا بالعمل بالحکم العام (۳)

وہ ایسی حالت ہے کہ جس شخص کو وہ پیش آجاتی ہے تو اس پر یقینی طور پر موت یا قریب الموت ہونے کا اندیشہ ہونے لگتا ہے ' اگر اس کو عام حکم پر عمل کرنے کا مکلف بنایا جائے۔

اور زیادہ جامع تعریف وہ ہے جس کو علامہ وہبہ الزحیلی نے نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ میں قلم بند کیا ہے:

" کسی بھی شخص پر خطرہ یا انتہائی مشقت کی ایسی حالت کا آجانا کہ جس سے جان ' عضو ' عزت ' عقل ' مال اور دین نیز ان سب کے توابع پر ضرر شدید کا اندیشہ ہو اور اس وقت حرام کا ارتکاب یا واجب میں تاخیر یا ترک واجب متعین یا مباح ہو جائے " (۴)

فقہاء ضرورت کے لفظ کو کبھی کبھی حاجت کی جگہ اپنے معنی کے اعتبار سے کر لیتے ہیں

۲۔ حاجت کا لغوی مفہوم:

حاج حوجا ' محتاج ہونا ضرورت مند ہونا ' حاجت جمع حاج و حاجات و حوائج ' احوج الیہ ' افتقر ' و جعلہ محتاجا ' محتاج بنانا (۵)

حاجت کا شرعی مفہوم:

الموافقات میں ہے:

"حاجت وہ چیز کہلاتی ہے جس کی طرف احتیاج وسعت پیدا کرنے اور حرج و تنگی کو دور کرنے کے لئے پڑتی ہے جو مصلحت کو فوت ہونے کی صورت میں عموماً حرج اور مشقت کا سبب بنتی ہے اور اس کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے مکلف کوئی الجملہ تنگی اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا ہے"۔(۶)

۳۔ ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق:

(الف) ضرورت کی بنیاد ایسے امور پر ہوتی ہے جس کو کرنا ذمہ داری سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے ضروری اور لازم ہے، ترک فعل کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی، جب کہ حاجت کی بنیاد توسع اور تسہیل پر ہوتی ہے جس کو ترک کرنے کی بھی گنجائش ہوتی ہے۔

(ب) وہ استثنائی احکام جو ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں، وہ عموماً ایک متعین وقت تک کے لئے مباح ہوتے ہیں۔ اور وہ نص صریح کے بالکل متصادم اور مخالف ہوتے ہیں، اور جو احکام حاجت پر مبنی ہوتے ہیں وہ عموماً دوام اور استقرار کی صفت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں، محتاج اور غیر محتاج سب اس سے مستفید ہوتے ہیں، نیز نص صریح کے مخالف نہیں ہوتے بلکہ عام شرعی قواعد کے مخالف ہوتے ہیں، اسی طرح احکام شرعیہ میں سے اکثر حکم جو خلاف قیاس جائز ہوتے ہیں ان کی بنیاد حاجت پر ہی ہوتی ہے۔

(ج) ضرورت کا رتبہ اور درجہ اعلیٰ اور ارفع اور حاجت کا درجہ اس سے ادنیٰ اور نیچے ہے۔

ان دونوں کا باہمی ربط اور تعلق یہ ہے کہ ضرورت کا لفظ حاجت کی جگہ استعمال کرلیتے ہیں نیز کبھی کبھی وہ احکام جو حاجت کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں وہ ان احکام کے مماثل ہوتے ہیں جو ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتے ہیں اور اس سے بھی مبیح محظورات قرار دیا جاتا ہے نیز تاخیر واجب اور ترک واجب کی اجازت ہو جاتی ہے۔(۷)

اصول الفقہ میں ہے: "الحاجۃ قد تنزل منزلۃ الضرورۃ"۔

۴۔ شریعت میں ضرورت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اسکی بنا پر بہت سے احکام شرعیہ میں رخصتیں دی جاتی ہیں۔

آیات قرآنیہ:

(۱) انما حرم علیکم المیتۃ و الدم و لحم الخنزیر۔۔ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ(۸)

(۲) حرمت علیکم المیتۃ والدم۔۔ فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم(۹)

(۳) و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ(۱۰)

(۴) قل لا اجد فيما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه الا ان یکون میتۃ... فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فان ربک غفور رحیم۔ (۱۱)

ان تمام آیات میں محرمات سے حالت اضطرار کا استثناء کیا گیا ہے اور تحریم سے استثناء اباحت ہوا کرتا ہے اس لئے کہ کلام سے مقصود مستثنیٰ کے علاوہ ہے اور یہ سب چیزیں تحریم سے قبل مباح تھیں' لہٰذا حالت ضرورت میں بھی اسی اباحت پر باقی رہے گی اور یہاں اجمالاً اباحت کا مقصد رفع اثم اور آخرت میں مواخذہ کا نہ ہونا ہے۔ (۱۲)

احادیث:

(۱) عن ابی واقد اللیثی قال : قلت یا رسول اللہ انا بارض تصیبنا مخمصۃ فما یحل لنا من المیتۃ فقال اذا لم تصطبحوا و لم تغتبقوا و لم تحتفئوا بھا بقلا فشانکم بھا (احمد)

ابو واقد لیثی سے مروی ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ ہم لوگ ایسی جگہ رہتے ہیں جہاں بھوک کی وجہ سے ہماری حالت مخمصہ اور اضطرار تک پہنچ جاتی ہے تو کیا ہمارے لئے میتہ حلال ہے؟ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ جب تم لوگوں کو صبح و شام کھانے پینے کی کوئی چیز نہ ملے اور نہ ہی کھجور پاؤ تو تم میتہ کھا سکتے ہو۔"

(۲) عن جابر بن سمرۃ ان اھل بیت کانوا بالحرۃ محتاجین قال: فماتت عندھم ناقۃ لھم او لغیرھم فرخص لھم رسول اللہ فی اکلھا (احمد)

حضرت جابر سے روایت ہے کہ ایک گھر والے مقام حرہ میں مقیم تھے اور وہ بہت ہی نادار اور حاجت مند تھے' ان لوگوں کی یا کسی دوسرے کی اونٹنی مر گئی تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اونٹنی کے استعمال کی اجازت دے دی۔

(۳) من قتل دون دینہ فھو شھید و من قتل دون دمہ فھو شھید و من قتل دون مالہ فھو شھید (اصحاب السنن)

حضورؐ نے فرمایا کہ جو شخص اپنے دین' جان اور مال کی حفاظت میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے۔

مذکورہ بالا احادیث میں سے بعض میتہ اور بعض جان' مال اور دین سے دفاع کے متعلق مروی ہے۔

۵'۶۔ اسباب ضرورت کی تحدید کرتے ہوئے علامہ قرطبی لکھتے ہیں:

"الاضطرار لا یخلو اما ان یکون باکراہ من ظالم او بجوع فی مخمصۃ" (۱۳)

اضطرار کا وقوع یا تو کسی ظالم کی جانب سے اکراہ کی وجہ سے ہوتا ہے یا حالت مخمصہ میں سخت بھوک کی وجہ سے۔

امام فخرالدین رازی کے نزدیک بھی یہی دونوں اسباب ضرورت ہیں اور ضرورت انہی دونوں میں منحصر ہے۔ (۱۴)

خلاصہ یہ ہے کہ اسباب ضرورت دو ہیں (۱) بھوک' اور اس میں بھوک اور پیاس نیز دواء بھی داخل ہے' (۲) اکراہ۔

محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت سے چار احکام متعلق ہوتے ہیں۔

(۱) فعل حرام کی اباحت ' جیسے مردار ' خون ' شراب اور خنزیر کے گوشت کے استعمال کی اجازت ' یہ سخت بھوک ' پیاس اور اکراہ ملجی ' (جان یا عضو کے تلف کرنے کی دھمکی) کے وقت جائز ہے اس لئے ان اشیاء کی حرمت نصوص شرعیہ سے حالت اختیار میں ثابت ہے اور حالت ضرورت میں حرمت سے استثناء ہے اور حرمت سے استثناء اباحت ہوا کرتا ہے ' ارشاد باری ہے:

" و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه " ۔

چنانچہ اگر کوئی شخص اس حال میں اباحت کا علم رکھتے ہوئے میتہ وغیرہ کے استعمال سے رکا اور اس کی جان چلی گئی تو وہ گنہگار ہوگا ' آیت سے مضطر کا حکم معلوم ہوا اور یہی حکم مستکرہ کا بھی ہے ' اکراہ غیر ملجی کی صورت میں مذکورہ رخصت نہیں۔

(۲) رخصت مع حرمۃ الفعل ' یعنی فعل حرام مباح نہیں ہوتا ہے ' ہاں فی الجملہ رخصت اور اجازت مل جاتی ہے ' اس کا تعلق حقوق العباد سے ہے ' مثلاً دوسرے کے مال کو تلف کرنا ' مضطر کا بغیر اجازت کے دوسرے کا مال استعمال کرنا ' لہذا اگر کوئی شخص دوسرے کے مال کو لینے یا تلف کرنے پر مجبور ہو جائے اور اس کی حالت ضرورت کی حد تک پہنچ جائے ' یا کوئی شخص دوسرے کے مال کو تلف کرنے پر اکراہ کرے اور قتل کرنے کی دھمکی دے تو دوسرے کے مال کو استعمال کرنا فی نفسہ ظلم ہے ' اور ضرورت یا اکراہ کی وجہ سے مال کا احترام صاحب مال کے حق میں زائل نہیں ہوتا لہذا مال کا اتلاف رخصت کے ساتھ ساتھ حرمت پر باقی رہے گا ' لہذا اگر مستکرہ یا مضطر صبر کرلے اور اس کی وجہ سے جان چلی جائے تو وہ شہید شمار ہوگا اس لئے کہ دفع ظلم کے لئے اس نے جان دی ہے۔ اسی بناء حرمت اور عدم اباحت کی طرف نظر کرتے ہوئے احناف اور حنابلہ مکرہ اور مضطر پر تلف شدہ اشیاء کی ضمان کو واجب قرار دیتے ہیں۔۔۔ لیکن یہ حرمت کبھی کبھی صاحب مال کے تصرف کی اجازت دینے سے ساقط ہو جاتی ہے۔

(۳) رخصت فعل ' یعنی اکراہ کی وجہ سے وہ حرام فعل جائز نہیں ہوگا ' اس لئے کہ اس کی حرمت موبدہ ہے لیکن گناہ اور اخروی مواخذہ اس سے ساقط ہو جائے گا ' مثلاً اکراہ ملجی کی صورت میں کلمہ کفر کا زبان سے تلفظ ' اگر کوئی شخص صبر کرلے اور قتل کردیا جائے تو وہ شہید ہوگا ' اسی لئے احناف اور حنابلہ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ کلمہ کفر کا تلفظ نہ کرے۔

دوسری اور تیسری صورت نتیجہ اور اکراہ کے اثر کے اعتبار سے ایک ہے مگر دوسری صورت کی حرمت کبھی کبھی ساقط ہو جاتی ہے اور تیسری صورت کی حرمت کبھی بھی ختم نہیں ہوتی ہے ' اور دوسری صورت کے تحت اللہ کے وہ حقوق بھی آئیں گے جو دنیا میں ساقط ہونے کا احتمال رکھتے ہیں ' جیسے عبادات ' اکراہ ملجی کی وجہ سے اس کا ترک جائز ہوگا۔

(۴) حرمت فعل من غیر رخصت ' یعنی اس فعل کی کبھی بھی رخصت نہیں دی جاسکتی ہے ' جیسے ناحق قتل ' زنا وغیرہ ' یہ امور اکراہ کی وجہ سے کبھی بھی جائز نہیں ہوتے ہیں ' ہاں اکراہ ملجی ہو تو حد ساقط ہو جائے گا۔ (۱۵)

۷- ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط و ضوابط:

(۱) ضرورت بالفعل موجود ہو بالقوۃ ضرورت کا کوئی اعتبار نہیں' یا یوں کہا جائے کہ واقعۃً جان یا مال کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو۔ تعبیر ثالث یہ ہے کہ ضروریات خمسہ (دین' نفس' عقل' نسل اور مال) میں سے کسی ایک پر خطرہ متحقق ہو جن کی حفاظت تمام ہی شرائع اور ادیان سماویہ نے کی ہے' لہٰذا اس وقت خطرہ سے بچنے کے لئے احکام استثنائیہ پر عمل کرنا مباح ہو گا اگرچہ اس سے ضمناً دوسروں کو ضرر اور نقصان پہنچ جائے۔

(۲) ضرر کو دور کرنے کے لئے کوئی جائز وسیلہ اور ذریعہ نہ ہو اور جان کو بچانے کے لئے اور امور شرعیہ یا نواہی کی مخالفت کے سوا کوئی مفر نہ ہو' مثلاً کوئی شخص ایسی جگہ پر ہے جہاں حرام ہی حرام اشیاء دستیاب ہیں مباح اور حلال اشیاء نایاب ہیں۔

(۳) ضرورت عملی ہو' بایں طور پر کہ جان یا عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو اگرچہ مباح چیزیں بڑی کثرت سے اس کے پاس موجود ہوں' مثلاً کسی شخص پر اکراہ کیا گیا کہ وہ میتہ یا خنزیر کا گوشت کھائے ورنہ قتل کر دیا جائے گا حالانکہ طیب اور حلال کھانا اس کے پاس ہے۔

(۴) ضرورت کے مقتضی پر عمل شریعت اسلامیہ کے بنیادی مقاصد (حقوق العباد کی حفاظت' عدل و مساوات کا قیام' عزت و جان کی حفاظت اسلامی عقائد وغیرہ کے خلاف نہ ہو' لہٰذا زنا' قتل' کفر اور غصب کسی بھی حال میں جائز نہ ہو گا اس لئے کہ یہ سب چیزیں اسلام کے بنیادی مقاصد کے خلاف ہیں۔

(۵) ضرورت علاج کے لئے یہ ضروری ہے کہ ایک ماہر حاذق مسلم ڈاکٹر یہ کہے کہ اس بیماری کی شفا حرام دواء میں ہے کوئی جائز دواء یا تدبیر اس کے قائم مقام نہیں ہے۔

جب یہ شرطیں پائی جائیں گی تو محظورات بقدر ضرورت اس کے لئے جائز قرار دیا جائے گا اس لئے کہ حرام کی اباحت ضرورت ہے "والضرورۃ تقدر بقدرھا"(۱۶)

۸- ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت یہ ہے کہ وہ نصوص شرعیہ اور مشہور قواعد سے استثنائی صورت ہوتی ہے(۱۷)

الرخص الشرعیہ میں ہے:

"احکام رخصت احکام اصلیہ نہیں ہیں بلکہ وہ ایسے احکام ہیں جن کو شارع نے مکلف پر تخفیف' حرج اور تنگی کو دور کرنے کے لئے وضع کیا ہے گویا رخصت شارع کی جانب سے مکلف پر تسہیل و تیسیر ہے"(۱۸)

رہا یہ سوال کہ کیا مقتضاء ضرورت پر عمل واجب ہے؟ تو جاننا چاہئے کہ وہ تمام چیزیں جن کا تعلق حرام فعل کی اباحت سے ہے' مثلاً مردار' خون' شراب اور خنزیر کا گوشت وغیرہ تو ان کا استعمال مضطر یا مکرہ کے لئے احناف کی ظاہر روایت ما لکیہ شافعیہ کی اصح روایت اور حنابلہ کا مسلک مختار کے مطابق شرعاً واجب اور ضروری ہے' اور استعمال نہ کرنے کی وجہ سے اگر جان چلی گئی تو وہ عند اللہ

گنہگار ہوگا اس لئے کہ خود اس نے اپنی جان ہلاکت میں ڈال دیا ہے' حالانکہ ارشاد باری ہے:

" ولا تلقوا بایدیکم الی التهلکة "

"تم اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں نہ ڈالو"

ولاتقتلوا انفسکم" "تم اپنے آپ کو قتل نہ کرو"۔

اور ظاہریہ' ابویوسف' ابواسحاق' شیرازی شافعی اور حنابلہ سے ایک روایت ہے کہ استعمال صرف مباح اور جائز ہے' لہٰذا اگر کوئی شخص اباحت کو جانتے ہوئے استعمال کرنے سے رکا اور موت واقع ہوگئی تو کوئی گناہ نہیں اس لئے کہ مذکورہ اشیاء پر اقدام رخصت ہے اور بچنا عزیمت ہے۔

اور وہ چیزیں جن کا تعلق اصل اسلام سے ہو (جیسے کلمہ کفر کا تلفظ) یا اس میں دوسروں کی حق تلفی ہوتی ہو یا عزت لٹتی ہو جیسے دوسروں کے مال کو تلف کرنا' قتل اور زنا وغیرہ تو یہاں پر [illegible] واجب نہیں ہاں رخصت ہے اور اس کی وجہ سے آخرت کا مواخذہ ساقط ہو جائے گا۔(۱۹)

۹۔ اسباب ضرورت اپنے معنی خاص (تعریف [illegible]) میں اختلاف الروایات دو یا تین ہیں: (۱)اکراہ' (۲)جوع' (۳)فقر' اور اپنے معنی عام کے اعتبار سے جو ہر اس چیز کو شامل ہے جو [illegible] پر تخفیف کا متقاضی ہو تقریباً چودہ ہیں: (۱)غذا' دواء' (۲)اکراہ' (۳)نسیان' (۴)جہل' (۵)عسر' عموم بلوی' (۶)مرض' (۷)نقص طبعی' (۸)دفاع شرعی' (۹)سفر' (۱۰)استحسان ضرورت' حاجت' (۱۱)مصالح مرسلہ لضرورۃ او حاجۃ' (۱۲)عرف' (۱۳)سد ذرائع' (۱۴)ظفر بالحق(۲۰)

۱۰۔ عرف اور عموم بلوی کوئی مستقل دلیل اور اصول نہیں ہیں بلکہ ضرورت کے اسباب ہیں اس لئے کہ عرف کی بنیاد دفع حرج' ضرورت' حاجت اور مصلحت پر ہوتی ہے' چنانچہ علامہ شاطبی لکھتے ہیں:

" العوائد الجاریۃ ضروریۃ الاعتبار شرعا " (۲۱)

"عرف و عادات کا اعتبار شرعاً ضروری ہے"۔

چنانچہ عرف کی وجہ سے نص کو چھوڑ دیا جاتا ہے' نص میں تخصیص کرلی جاتی ہے' ضرورت' حاجت کبھی عرف کو وجود میں لانے کا سبب بن جاتے ہیں' اسی وجہ سے بہت سی جگہوں پر عرف کی بنیاد وہ مشقت ہے جو حکم شرعی میں تخفیف اور تیسیر کا متقاضی ہوتا ہے اور ایسے وقت عرف کو تغییر حکم یا اباحت فعل کے اسباب میں ایک سبب شمار کیا جائے گا' اس لئے کہ عرف کے اعتبار نہ کرنے میں اس وقت حرج عظیم ہے' علامہ ابن قیم لکھتے ہیں:

" و هذا فصل عظیم النفع جدا و قد وقع بسبب الجهل به غلط عظیم علی الشریعة او جب من الحرج و المشقة و تکلیف

ملا سبیل الیہ''۔ (۲۲)

یہ بڑا ہی عظیم و مفید باب ہے اور اس سے ناواقف رہنے کی وجہ سے شریعت کے سلسلہ میں بہت بڑی غلطی یا ایک قسم کی پریشانی اور مشقت لاحق ہو جاتی ہے اور ایسی چیز کا مکلف بنایا جاتا ہے جس کی طرف کوئی سبیل اور راہ نہیں ہوتی ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

''بہت سے فقہی مسائل ایسے ہیں جن کی بنیاد مجتہد اپنے زمانے کے عرف پر رکھتا ہے بایں طور کہ اگر وہ عرف حادث کے زمانہ میں ہوتا تو وہ مجتہد بھی اس کے خلاف کہتا جو پہلے کہا ہے' اسی وجہ سے علماء نے مجتہد کے لئے لوگوں کے عرف و عادات سے واقف ہونا شرط قرار دیا ہے کیونکہ بہت سے احکام زمانہ کے بدلنے سے بدلتے رہتے ہیں' اہل زمانہ کے عرف بدلنے یا کسی درپیش ضرورت کی وجہ سے یا لوگوں میں فساد یا خرابی پیدا ہو جانے کی وجہ سے' اس طرح کہ اگر پہلا حکم باقی رکھا جائے تو اس سے لوگوں کو مشقت اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑے اور ان قواعد شرعیہ کی مخالفت لازم آئے جو تخفیف' تیسیر اور دفع حرج پر مبنی ہیں' یہی وجہ ہے کہ اگر آپ مشائخ مذہب کی کتابوں کا مطالعہ کریں گے تو بہت سے ان مسائل میں جن کی بنیاد ان کے امام زمانہ کے عرف پر تھا ان میں اپنے امام کی مخالفت کی اور ان کے خلاف فتویٰ دیا کیونکہ وہ مشائخ اس سے بخوبی واقف تھے کہ اگر امام بھی اس زمانہ میں ہوتا تو وہ بھی وہی فتویٰ دیتا جو ان مشائخ نے دیا ہے کیونکہ وہ فتویٰ بھی امام کے مذہب کے قواعد سے ماخوذ ہے۔(۲۳)

اور عموم بلویٰ یعنی کسی بھی بلا اور پریشانی کا اس طرح شائع اور عام ہونا کہ آدمی کے لئے اس سے دور رہنا اور بچنا بہت مشکل ہو جائے یہ بھی اسباب تخفیف میں سے ایک سبب ہے' خصوصاً عبادات اور طہارت میں' اور اس کی بہت سی مثالیں ہیں (۱) معفو عنہا' نجاست کے ساتھ صحت نماز' (۲) استنجا بالاحجار کا جواز حالانکہ پتھر اور ڈھیلے سے مکمل نجاست کا ازالہ نہیں ہوتا ہے۔

۱۱'۱۲۔ فقہاء عبادات' معاملات اور عقوبات ان تینوں سے بحث کرتے ہیں اور ان تینوں میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے' عبادات کی مثال (۱) صلاۃ الخوف کا جواز جب مسلمان اور دشمنوں کے درمیان سخت جنگ ہو رہی ہو' (۲) افطار کی اجازت جب قتل یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو' اسی طرح حاملہ' مرضعہ کے لئے افطار کا جواز اگر جنین یا بچہ کی ہلاکت کا خطرہ ہو' اسی طرح زکوۃ' حج وغیرہ بوقت ضرورت ترک کی اجازت ہے۔

معاملات اور حقوق العباد کی مثال مکرہ اور مضطر کے لئے دوسرے کے مال کو تلف کرنا' دوسرے کے مال کا استعمال کرنا جائز ہے اگرچہ متلف اور متناول پر ضمان واجب ہوگا۔

عقوبات و حدود کی مثال' قحط سالی کے زمانہ میں چوری کرنے پر حد سرقہ کا واجب نہ ہونا' شراب بوقت ضرورت یا بوقت اکراہ پی لینے پر کسی بھی امام کے نزدیک حد شرب خمر لازم نہیں ہے۔(۲۴)

۱۳۔ حاجت کا مفہوم ضرورت سے زیادہ عام ہے' اس لئے کہ حاجت کی رعایت نہ کرنے پر تنگی اور مشقت اور حرج کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور ضرورت کی عدم رعایت پر جان یا عضو کو خطرہ اور سخت ضرر لاحق ہو جاتا ہے' اسی لئے ضرورت حکم شرعی کی مخالفت پر زیادہ ابھارنے والا ہے اور اس کا درجہ حاجت سے بہت زیادہ اعلیٰ و ارفع ہے مگر اس کے باوجود ضرورت ہی کی طرح حاجت بھی احکام کے بدلنے اور رخصت ملنے میں موثر ہے' لہٰذا حاجت کی وجہ سے ایک ناجائز چیز جائز ہو جائے گی اور واجب کو چھوڑنا نیز واجب میں تاخیر جائز ہوگا چاہے وہ حاجت عام ہو یا خاص' اصول فقہ کا ایک مسلمہ قاعدہ ہے:

الحاجة العامة او الخاصة تنزل منزلة الضرورة (۲۵)

حاجت عامہ: وہ اشیاء ہیں جن کے تمام ہی لوگ اپنے اپنے مصالح عامہ (زراعت' صنعت' تجارت اور سیاست) میں محتاج ہوں' جیسے سلم' اجارہ' وصیت' جعالہ' حوالہ' کفالہ' شرکت' مضاربت' قرض وغیرہ۔

حاجت خاصہ: وہ اشیاء ہیں جن کی طرف احتیاج عام لوگوں کی نہ ہو بلکہ ایک شہر' ایک متعین حرفت وصنعت والے یا چند متعین افراد یا فرد واحد اس کے محتاج ہوں جیسے جنگ اور جہاد میں ریشم کو پہننا' تداوی کی غرض سے ستر کو دیکھنا' یا گواہی دیتے وقت' منگنی کرتے وقت پڑھنے اور پڑھانے کے وقت چہرہ کا کھولنا وغیرہ'

۱۴۔ حاجت کے شروط و ضوابط:

(۱) حاجت کو معتبر قرار دینے سے ضرورت کا ابطال لازم نہ آئے' مثلاً جان اور روح کی حفاظت ضرورت ہے اور عزت و وقار کی حفاظت حاجت ہے' اسی وجہ سے نجاست کا استعمال حرام ہے' لیکن اگر ضرورت جان کو بچانے کے لئے ناپاک چیز استعمال کرنے کی طرف داعی ہو تو حاجت کا اعتبار کئے بغیر ضرورت کی وجہ سے نجاست کا استعمال جائز ہوگا' یا جہاد ایک ضرورت ہے اور اس کے لئے مسلمان حاکم کا ہونا ضروری ہے اور حاکم میں عدالت' دین داری' تقوی حاجت ہے جو ضرورت کے لئے ایک تکمیل کی حیثیت رکھتی ہے اور تکمیل (عدالت) کی وجہ سے اگر ضرورت (جہاد) کا ابطال لازم آئے تو تکمیل کو غیر معتبر قرار دے کر ضرورت کو پورا کیا جائے گا' لہٰذا فاسق' غیر دیندار حاکم کے ساتھ مل کر جہاد کرنا جائز ہوگا اسی لئے حدیث پاک میں ہر نیک و بد حاکم کے ساتھ مل کر جہاد کرنے کا حکم آیا ہے۔

(۲) حاجت فی الحال موجود ہو' آئندہ حاجت کا انتظار نہ ہو' مثلاً سفران اعذار میں سے ہے جس کی وجہ سے نماز میں قصر جائز ہو جاتا ہے' لہٰذا جب تک سفر شروع نہ کیا جائے قصر جائز نہ ہوگا۔

(۳) مقتضاء حاجت پر عمل شارع کے قصد کے خلاف نہ ہو' مثلاً اجارہ کی مشروعیت عوام کی حاجت کی وجہ سے ہے' لہٰذا ایسے امور سے اجتناب ضروری ہوگا جن سے شریعت نے منع کیا ہے' چنانچہ نوحہ' گانا' ظلم اور ہر وہ چیز جس کی منفعت حرام ہے اس پر اجرت

لینا جائز نہ ہوگا' اسی طرح کوئی شخص سفر اس لئے کرے کہ نماز میں قصر یا رمضان میں کھانے پینے کی اجازت مل جائے گی ناجائز اور حرام ہے(۲۶) اگرچہ قصر اور افطار کی رخصت مل جائے گی۔

(۴) عام اور اصلی حکم شرعی کی مخالفت پر ابھارنے والا امر حرج اور غیر معتاد مشقت کے درجہ کو پہنچا ہوا ہو۔

(۵) حاجت متعین ہو' یعنی مقصود حاصل کرنے کے لئے حکم اصلی کی مخالفت کے علاوہ کوئی جائز اور مشروع طریقہ نہ ہو۔

(۶) حکم استثنائی کو اختیار کرنے میں اوسط درجہ کے شخص کا اعتبار ہو۔

مذکورہ شرائط جب پائے جائیں گے تو ایک ناجائز چیز بھی جائز ہو جائے گی لیکن جو صرف حاجت کی وجہ سے جائز ہوگی وہ بقدر حاجت ہی جائز رہے گی اور حاجت سے تجاوز جائز نہ ہوگا(۲۷)

۱۵- حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہی' حاجت عام ہو یا خاص' اور علاج معالجہ کا تعلق حاجت ہی سے ہے لہذا شارع نے علاج معالجہ کے باب میں بھی شرعی رخصت دی ہے۔

۱۶- ضرورت اور سے متعلق قواعد کلیہ اور ضوابط:

(۱) مشقت آسانی کو کھینچ کر لاتی ہے' (۲) جب کسی امر میں تنگی ہو جاتی ہے تو پھر وسعت اور گنجائش نکل آتی ہے' (۳) ضرورت ناجائز چیز کو جائز کر دیتی ہے' (۴) جو چیز ضرورت کی وجہ سے جائز ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت جائز رہتی ہے۔ (۵) اضطرار دوسروں کے حق کو باطل نہیں کرتا ہے (۶) جو چیز کسی عذر کی وجہ سے جائز ہوتی ہے عذر کے زائل ہونے سے اس کا جواز ختم ہو جاتا ہے۔ (۷) حاجت عامہ یا خاصہ کو کبھی کبھی ضرورت کے درجہ میں اتار لیا جاتا ہے۔

۱۷- حاجت یعنی مشقت شدیدہ کو جو ضرورت کا درجہ دیا جاتا ہے اور اسے بھی مبیح محظورات قرار دیا جاتا ہے وہ افراد و اشخاص کی مخصی حاجتوں تک محدود نہیں ہے بلکہ امت کی اجتماعی حاجات کو بھی ضرورت کا درجہ دے کر مبیح محظورات قرار دیا جاتا ہے۔ چنانچہ بیع' اجارہ' مضاربت' مساقات' کفالہ' حوالہ' سلم' جعالہ' اور وصیت وغیرہ(۲۸)

اسی طرح اگر حرام کسی ملک میں عام ہو جائے اور حلال چیزیں بہت کم دستیاب ہوتی ہوں تو وہاں کے باشندگان کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ بقدر حاجت حرام چیز کا استعمال کریں اور ضرورت کی مقدار پر توقف نہ کریں' اس لئے کہ اگر ضرورت کی مقدار پر توقف کیا جائے گا تو اس شکل میں لوگوں میں کمزوری اور ضعف پیدا ہو جائے گا' کفار کا اسلامی ملک پر تسلط اور قبضہ ہو جائے گا اور لوگ حرفت و صنعت

اور ان اسباب سے محروم ہو جائیں گے جن پر مخلوق کے مصالح موقوف ہیں، لیکن اس طرح کشادگی اور وسعت بھی نہیں دی جائے گی جس طرح حلال مال میں وسعت، کشادگی اور فراخی ہوتی ہے۔ (۲۹)

واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) المعجم الوسیط ار۷ ۵۳-۵۳۸

(۲) نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ ر ۶۷

(۳) الموجز لاصول الفقہ ر ۲۳۲

(۴) نظریہ ر ۶۷

(۵) المنجد صفحہ ۱۶۰، بیروت

(۶) الموافقات ۲ر ۱۰-۱۱

(۷) نظریۃ الضروریہ الشرعیہ ر ۲۷۳-۲۷۴

(۸) بقرہ آیت ر ۱۷۳

(۹) مائدہ آیت ۳

(۱۰) انعام آیت ۱۱۹

(۱۱) انعام آیت ۱۴۵

(۱۲) کشف الاسرار ۴ر ۱۵۱۸

(۱۳) الجامع لاحکام القرآن ۲ر ۲۲۵

(۱۴) التفسیر الکبیر ۲ر ۲۰۷

(۱۵) یہ احکام نظریہ الضرورۃ الشرعیہ ر ۲۸۰ تا ۲۸۲ میں ہے

(۱۶) نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ ر ۶۹ تا ۷۱

(۱۷) ایضا ر ۲۷۹

(۱۸) الرخص الشرعیہ ر ۴۲

(۱۹) نظریۃ الضرورہ ر ۲۸۵-۲۸۷

(۲۰) نظریۃ الضرورہ الشرعیہ ر ۷۳-۷۴

(۲۱) الموافقات ۲ر ۲۸۶

(۲۲) اعلام الموقعین ۳ر ۱۴

(۲۳) رسائل ابن عابدین ۲ر ۱۲۵

(۲۴) موسوعہ الفقہی الاسلامی ۱۳ر ۶۳ تا ۱۰۵

(۲۵) نظریۃ الضرورہ الشرعیہ ر ۲۶۱

(۲۶) الموسوعہ الفقہیہ ۱۶ر ۲۵۲-۲۵۴

(۲۷) نظریۃ الضرورہ الشرعیہ ر ۲۷۵

(۲۸) الموسوعہ الفقہیہ ۱۶ر ۲۵۰

(۲۹) ایضا ۱۶ر ۲۵۸

ضرورت وحاجت

از--جناب مولانا محمد شہباز عالم ندوی
تخصص فی الفقہ' دار العلوم سبیل السلام' حیدر آباد

ضرورت کی تعریف : ضرور۔ لغت میں ہر طرح کی بدحالی' محتاجی اور جسمانی تکلیف کو کہتے ہیں' ضرورت "ضر" سے ماخوذ ہے' یہ نفع کی ضد ہے۔ بہ قول جرجانی : ایسی ابتلاء کا نام ہے جس کا کوئی مداوا نہ ہو سکے' چنانچہ القاموس میں ہے:

الضرورة لغة من الضر' خلاف النفع' كل ما كان سوء حال و فقر و شدة في بدن فهو ضر بالضم' و ما كان ضد النفع فهو بفتحها (١) و عرفها الجرجاني بانها النازل مما لا مدفع لہ (٢)

ضرورت لغت میں "ضر" سے ماخوذ ہے جو نفع کی ضد ہے کہ وہ بدحالی جو انسانی بدن کو محسوس ہو فقروفاقہ اور شدت تکلیف میں سے' تو وہ "ضر" ضمہ کے ساتھ ہے اور جو نفع کا برعکس ہے وہ بالفتح پڑھا گیا ہے۔ اور جرجانی کی تعریف کہ ایسی مصیبت جسے دفع نہ کیا جا سکے۔

اصطلاحی ضرورت: اصطلاح فقہ میں ضرورت ان امور کو کہا جاتا ہے کہ جو انسانوں کی زندگی کو برقرار رکھنے اور دنیا و آخرت میں فلاح اور کامیابی کے لئے لازمی ہوں' اس کی حیثیت انسانی زندگی کی بقا کے لئے لازمی ہوتی ہے' ورنہ زندگی دشوار گزار ہو جائے اور مقصد حیات یکسر فوت ہو جائے اور آخرت میں ناکامی اور نعمت خداوندی سے محرومی کا سبب ہو۔ علامہ شاطبی لکھتے ہیں:

فاما الضرورة فمعناها انها لابد منها في قيام مصالح الدين و الدنيا' بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة' بل على تهارج وفوت حياة و في الآخرة فوت النجاة و النعيم و الرجوع بالخسران المبين۔ (٣)

ضرورت کا معنی یہ ہے کہ دین و دنیا کی مصلحتوں کی رعایت اور اس کا لحاظ اس طور پر رکھی گئی ہو کہ جب وہ مفقود ہو جائیں تو دنیوی مصالح اپنی صحیح حالت پر باقی نہ رہ سکیں' بلکہ فساد و خرافات کا سامنا کرنا پڑے اور آخرت میں نعمت و کامیابی کا خاتمہ ہو جائے اور کھلے گھاٹے کا سامنا کرنا پڑے۔

حاجت کی تعریف: حاجت لغت میں محتاجی کو کہتے ہیں' اسی طرح اس چیز کو بھی حاجت کہہ دیا جاتا ہے جس کی احتیاج ہو۔ جیسا کہ تاج العروس میں ہے:

" ان الحاجة تطلق على نفس الافتقار و على الشئ الذي يفتقر اليہ۔ (٤)

حاجت محض محتاجی کو کہتے ہیں اور اس چیز پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جس کی احتیاج ہو۔

اصطلاحی حاجت: اصطلاح میں حاجت اس تنگی کو دور کرنے کا نام ہے جس سے انسانی زندگی میں مشقت اور دشواریوں کا سامنا کرنا پڑے' اور یہ صورت مشقت کی حد تک رہے' ناگزیر نہ ہو کہ جس کے بغیر زندگی گزارنا محال ہو جائے۔ جیسا کہ موسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

الحاجۃ اصطلاحا ما یفتقر الیھا من حیث التوسعۃ و رفع الضیق المودی فی الغالب الی الحرج و المشقۃ اللاحقۃ بفوت المصلحۃ (٥)

اصطلاح فقہ میں حاجت اس کو کہتے ہیں کہ جس کی وسعت و فراخی میں احتیاج ہو جس کے بغیر عام طور پر حرج و مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

ضرورت سے مراد: ضرورت کا استعمال فقہاء کے ہاں اکراہ کی یا ایسی کوئی صورت حال درپیش ہو کہ اسے کم از کم غالب گمان ہو جائے کہ مصالح خمسہ' یعنی اپنا دین و عقل' اور مال و عزت و آبرو میں سے کوئی بھی خطرہ میں پڑ جائے یا اس کی اصلیت یکسر مفقود ہو جائے تو حرام چیز مباح اور جائز ہو جاتی ہے۔ علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

انہ ان صبر الی تلک الحالۃ لما ازیل عنہ الاکراہ یباح ان یتناولھا للحال' دل ان العبرۃ لغالب الرای و اکثر الظن دون صورۃ الایعاد (٦)

اگر وہ اسی حالت پر صبر کرتا رہے تو اس سے اکراہ کی صورت ختم نہ ہو تو اس کے لئے فوراً کھالینا درست ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اعتبار پختہ رائے اور غالب گمان پر ہے نہ کہ دھمکی کی صورت کا۔

ضرورت شرعی جس کی بنا پر "محظورات" کی اجازت دی جاتی ہے وہ یہی ہے کہ انسانی نظام حیات مختل ہو جانے کا خطرہ ہو' جیسے مخمصہ کی حالت ہے' ہندیہ میں ہے:

السلطان اذا اخذ رجلا و قال لاقتلنک او لتشربن ھذا الخمر کان فی سعۃ تناولہ بل یفترض علیہ التناول اذا کان فی غالب رایہ انہ لو لم یتناول یقتل فانہ لم یتناول حتی قتل کان اثما (٧)

حاکم وقت نے کسی کو گرفتار کیا یہ کہہ کر کہ یا تو اس شراب کو پی لو ورنہ تمہیں قتل کر دیا جائے گا۔ اب اس کے لئے یہ گنجائش ہے کہ اسے استعمال اس وقت کرے جبکہ ظن غالب ہو کہ اگر استعمال نہ کیا تو قتل کر دیا جائے گا' اگر اس نے استعمال نہ کیا حتی کہ قتل کر دیا گیا تو وہ گنہ گار ہوگا۔

حاجت سے مراد: حاجت سے مراد یہ ہے کہ جو امور فوت ہو رہے ہیں ان سے انسان مشقت و پریشانی میں تو مبتلا ہو لیکن اس سے نظام حیات مختل اور بالکلیہ فوت نہ ہو' مثلاً سونا چاندی سے ٹوٹے ہوئے دانتوں کے خلا کو پر کرنا کہ اگر آدمی دانت نہ بھی بنوائے پھر بھی کام چل سکتا ہے لیکن مشقت و حرج کا سامنا کرنا پڑے گا چنانچہ حاجت کی بنا پر سونے سے بھی دانت بنوانا درست ہو گیا۔ جیسا کہ مجمع الانہر میں ہے:

التحلی بالذهب و الفضة لا یجوز للرجل الاشد السن . . . قال فی التبیین عند الامام ابی یوسف لان المحرم لا یباح الا للضرورة و هی تندفع بالفضة و قال محمد یجوز بالذهب ایضا۔ (۸)

مرد کے لئے سونے چاندی کے زیور حرام ہیں' دانت درست کرنے کے علاوہ۔ تبیین میں ہے کہ یہ قول امام ابو یوسف کے نزدیک ہے اس لئے کہ حرام اشیاء ضرورت کے سوا مباح نہیں ہوتے اور یہاں چاندی ہی سے ضرورت پوری ہو رہی ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ سونے سے بھی درست ہے۔

حاجت اور ضرورت میں فرق: حاجت اور ضرورت کے مابین جو امتیازی فرق ہے وہ یہ کہ ضرورت میں ہلاکت کا اندیشہ قوی ہوتا ہے اور اس کے اسباب سامنے موجود ہوتے ہیں' اس کے برخلاف حاجت میں محض مشقت شدیدہ کا اندیشہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ موسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

و الفرق بین الحاجة و الضرورة ان الحاجة و ان کانت حالة جهد و مشقة فهی دون الضرورة و مرتبتها ادنی و لایتاتی بفقدها الهلاک (۹)

حاجت و ضرورت کے مابین فرق یہ ہے کہ حاجت اگر مشقت و پریشانی میں مبتلا کرنے والی ہو تو یہ ضرورت سے کم درجہ کی چیز ہوئی' اور ضرورت میں ابتدائی درجہ یہ ہے کہ اس کے نہ ہونے کی وجہ سے ہلاکت یقینی ہوتی ہے۔

ضرورت کا اعتبار: ضرورت کا اعتبار ان مصالح خمسہ کے تحفظ کے لئے کیا جاتا ہے جن کی رعایت احکام شرعیہ کا اصل مقصود ہے' اور اس کی تکمیل اس وقت متحقق ہوتی ہے جبکہ اس کے سوا کوئی دوسری صورت ممکن نہ ہو اور اس کے بغیر چارۂ کار نہ ہو۔ یہ کیفیت درجہ یقین یا کم از کم ظن غالب تک پہونچ جائے' ایسے وقت ضرورت کا اعتبار کرکے محرمات کے استعمال کی اجازت دی جاتی ہے۔ ورنہ ضرورت کا اعتبار نہیں۔ بدائع میں ہے:

ان کان فی اکثر رایه انه ان صبر الی تلک الحالة لما ازیل عنه الاکراه یباح ان یتناولها للحال دل ان العبرة لغالب الرای۔ (۱۰)

مبتلابہ کی غالب رائے یہ ہو کہ اگر اس نے اسی حالت پر صبر اختیار کیا تو یہ حالت اکراہ دور نہیں ہوگی تو اسے فی الفور کھالینا

درست ہے' اس سے معلوم ہوا کہ اعتبار غالب رائے کا ہے۔

ضرورت مواقع کے اعتبار سے مختلف ہوگی: "ضرورت حیات" یہ ہے کہ اس کے بغیر زندگی کا قیام و بقا ناممکن ہوجائے' "ضرورت مال" یہ ہے کہ اس کی رعایت کے بغیر اس کا تحفظ نہ ہوسکے۔ "نسل و نسب" کی ضرورت یہ ہے کہ اولاد کا تحفظ یا نسلی شناخت ممکن نہ رہے' "عقل" کی ضرورت یہ ہے کہ ایسی اشیاء استعمال میں نہ لائی جائے جو عقل کو مفلوج کردیتی ہیں۔ ابوزہرہ نے امام غزالی کی صراحت نقل کی ہے:

هذه المصالح الخمس حفظها واقع فی رتبة الضرورة ' فهی اقوی المراتب فی المصالح و مثاله قضاء الشرع بقتل الکافر المضل و عقوبة المبتدع الداعی الی بدعته لان هذا یفوت علی الخلق دینهم و قضاؤه بایجاب القصاص اذ به حفظ النفوس و ایجاب حد الشرب اذ به حفظ العقول التی هی ملاک التکلیف و ایجاب حد الزنی اذ به حفظ النسب و ایجاب زجر الغصاب و السراق' اذ به یحصل حفظ الاموال التی هی معاش و هم مضطرون الیها۔ (۱۱)

ان پانچ مصلحتوں کی حفاظت حقیقت میں ضرورت کے درجہ میں ہے اور تمام مصلحتوں میں سب پر فائق ہیں۔ اس کی مثال شریعت کا گمراہ کرنے والے کافر کو قتل کرنے کا فیصلہ کرنا' اس بدعتی کو سزا دینے کا فیصلہ جو داعی الی البدعت ہو کیونکہ وہ لوگوں کے دین کو بگاڑنے والا ہے' اور قصاص جاری کرنا کہ اس سے انسانی جانوں کی حفاظت ہوتی ہے' شراب پینے پر حد جاری کرنا کہ اس سے عقل کی حفاظت ہوتی ہے جو مکلف ہونے کا مدار ہے' اسی طرح زنا کی حد جاری کرنا جس سے نسب کا تحفظ ہوتا ہے۔ اسی طرح غصاب و چوری پر تعزیر جاری کرنا کہ اس سے مال کی حفاظت مقصود ہے جو معاش کا ذریعہ ہے اور لوگ اس کی جانب بے حد محتاج ہوتے ہیں۔

ضرورت کا اثر: محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کے اثر کی کئی صورتیں ہیں' بعض صورتوں میں استعمال کی اجازت ہوتی ہے' کبھی صرف اس کی حرمت ختم ہوتی ہے اور کبھی رفع اثم کی حد تک ضرورت کارگر ہوتی ہے' لیکن کبھی استعمال کو واجب قرار دیتی ہے۔

رفع اثم یا رفع حرمت: حالت اضطرار میں محرمات کے استعمال کا ذکر اور رفع اثم کا تذکرہ خود قرآن کریم میں واضح الفاظ میں موجود ہے:

انما حرم علیکم المیتة و الدم و لحم الخنزیر و ما اهل به لغیر الله فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیه ان الله غفور رحیم۔ (۱۲)

اس نے تم پر یہی حرام کیا ہے مردہ جانور' اور لہو' اور گوشت سور کا' اور جس جانور پر نام پکارا جائے اللہ کے سوا کسی اور کا' پھر جو بے اختیار ہو جائے نہ تو نافرمانی کرے اور نہ زیادتی تو اس پر کچھ گناہ نہیں' بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

فقہی جزئیات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض صورتوں میں "ضرورت" سے فائدہ نہ اٹھانے کی صورت میں گنہ گار بھی قرار دیا جاتا ہے' بعض اوقات اس کی حرمت ہی کو ختم کردیا جاتا ہے جیسا کہ احکام القرآن میں ہے:

"**اباحۃ المیتۃ رخصۃ للمضطر و ذلک لان اکل المیتۃ فرض علی المضطر**"۔ (۱۳)

مردار کا کھانا مجبور کے لئے درست اس لئے ہے کہ مضطر کے لئے مردار کھانا فرض ہے۔

اس کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے جس میں ارشاد ہے: "**و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ**" یہاں آیت کریمہ میں حرمت سے اضطرار کا استثناء کیا ہے۔ ابن عربی لکھتے ہیں:

"**فان التحریم یرتفع ذلک بحکم الاستثناء و یکون مباحا**" (۱۴)

حرمت حکم استثنائی کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے اور مباح ہو جاتا ہے۔

ضرورت۔اباحت کی حد تک: ضرورت و حاجت کی بنا پر بعض امور صرف مباح ہوتے ہیں' چنانچہ خلاف لکھتے ہیں:

و دل الاستقراء التام علی ان نوعا من ھذہ العقود او التصرفات صار حاجیا للناس بحیث ینالھم الحرج و الضیق اذا حرم علیھم ھذا النوع من التعامل ابیح لھم قدر ما یرفع الحرج منہ و لو کان محظورا لما فیہ من الربا او شبھتہ بناء علی ان الحاجات تبیح المحظورات کالضرورات و تقدر بقدرھا کالضرورات(۱۵)

تحقیق سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ان عقود و معاملات میں سے بعض لوگوں کی حاجت بن چکی ہیں کہ جب ان پر حرام قرار دیا جائے گا تو اس طرح کے معاملات بقدر حرج جس سے دفع حرج ہو جائے درست قرار دیا جائے گا خواہ وہ ممنوع معاملہ ربا یا شبہ ربا میں سے ہی ہو' اس وجہ سے کہ حاجت بھی ضرورت کی طرح محظورات کو جائز قرار دیتی ہے اسی طرح ضرورت بھر وہ درست قرار پائے گا یعنی حاجت بھی اسی اندازہ کے مطابق درست ہے جب اس کی تکمیل ہو ضرورت کی طرح۔

ضرورت۔ فرض کی حد تک: اضطرار کی بعض صورتیں ایسی بھی ہیں کہ اگر اس نے حرام چیز کا استعمال نہ کیا تو گنہ گار ہوگا۔ ایسے وقت فقہاء حرام اشیاء کو استعمال میں لانا فرض قرار دیتے ہیں' جیسا کہ مفسر جصاص لکھتے ہیں:

اباحۃ المیتۃ رخصۃ للمضطر و ذلک لان اکل المیتۃ فرض علی المضطر و الاضطرار یزیل الحظر۔ (۱۶)

مضطر کے لئے مردار درست قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ مردار کا کھا لینا مضطر کے لئے فرض ہے اور ضرورت ممانعت کو زائل کردیتی ہے۔

اسی طرح علامہ شامی مزید وضاحت کے ساتھ تحریر فرماتے ہیں:

الاکل للغذاء' و الشرب للعطش و لو من حرام او میتۃ او مال غیرہ و ان ضمنہ فرض یثاب علیہ بحکم الحدیث' قولہ

الحدیث " قال صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ لیوجر فی کل شئی حتی للقمۃ یرفعھا العبد الی فیہ فان ترک الاکل و الشرب حتی ھلک فقد عصی لان فیہ القاء النفس الی التھلکۃ و انہ منھی عنہ فی حکم التنزیل۔ (۱۷)

غذا کے طور پر کھانا اور پیاس بجھانے کے لئے پینا خواہ حرام چیز یا مردار ہی سے کیوں نہ ہو فرض ہے بلکہ حدیث کی وجہ سے اسے ثواب ملے گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی ہر چیز میں ثواب عطا کرتا ہے حتی کہ اس لقمہ پر بھی جس کو انسان اپنے منہ میں ڈالتا ہے۔ اگر اس نے کھانا پینا چھوڑ دیا جس کی وجہ سے وہ مرگیا تو وہ گناہ کا مستحق ہوگا چونکہ اس نے خود کو ہلاکت میں ڈالا ہے اور یہ قرآنی نص سے حرام ہے۔

ضرورت کی حدیں: اگر کسی شخص کے سامنے ہلاکت جان یا عضو کا خطرہ موجود ہو یا بھوک کی کیفیت میں مبتلا ہو اور ظن غالب ہو کہ اب یہ حالت دور نہیں ہوسکتی ہے یا تو وہ بھوکوں مرجائے یا استعمال کرے' ایسی حالت میں محرمات کی اجازت دی جائے گی اور اس کو رخصت و مباح قرار دیا جائے گا' لیکن اگر اس ضرر کا ازالہ اسی درجہ کے ضرر سے کیا جارہا ہو تو اسے صبر کرنا ضروری ہوگا اور محرمات کے استعمال کی اجازت نہیں ہوگی' جن صورتوں میں مباح یا رخصت قرار دیا گیا ہے وہ "اکل میتہ" اور "کلمہ کفر" کہنا ہے۔ بدائع میں ہے:

التصرفات الحسیۃ التی تقع علیھا الاکراہ فی حق احکام الاخرۃ ثلاثۃ انواع' نوع ھو مباح' و نوع ھو مرخص' و نوع ھو حرام لیس بمباح و لا مرخص' اما النوع الذی ھو مباح فاکل المیتۃ و الدم .. و اما النوع الذی ھو مرخص فھو اجراء کلمۃ الکفر علی اللسان مع اطمینان القلب۔ (۱۸)

وہ حسی تصرفات احکام آخرت میں سے جس پر اکراہ متحقق ہوسکتی ہے اس کی تین قسمیں ہیں' ایک مباح' دوسری رخصت' اور تیسری حرام کی قسم ہے جو نہ تو مباح ہے اور نہ رخصت میں سے ہے' جو اشیاء مباح ہیں وہ ہیں مردار اور خون کا استعمال' اور رخصت کی مثال کلمہ کفر کا اپنی زبان پر لانا جبکہ اس کا دل مطمئن ہو۔

یہاں دو صورتیں قابل غور ہیں' ایک یہ کہ "اکل میتہ" کو مباح قرار دیا ہے اور رخصت کے ذیل میں "کلمہ کفر" کا تلفظ مذکور ہے' ان دونوں صورتوں میں رخصت و اباحت کے نتیجہ میں محرمات کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے' اس صورت میں بلاکسی تامل و بلا تفصیل اجازت ہے' چونکہ ان شکلوں میں مصالح کی رعایت اور تکمیل مقصود ہے' کسی کے لئے ضرر یا کسی بھی حیثیت سے مفاسد نہیں پائے جاتے ہیں۔

لیکن ایک تیسری صورت بھی پائی جاتی ہے کہ ایک پہلو اس میں جلب منفعت کا ہے تو دوسرا مضرت کا اندیشہ جس کی وجہ سے اس عمل درست نہیں ہے۔

ضرورت کے باوجود حرمت: فقہ میں ایک مسلم قاعدہ ہے "الضرر لا یزال بالضرر" یعنی کسی پر اکراہ تام ہو لیکن اس اکراہ کے نتیجہ میں دوسروں پر اس ضرر کا اثر مرتب ہوتا ہو اور اس ضرر کا ازالہ اسی وقت ممکن ہو جبکہ دوسروں کو اس ضرر کا سامنا کرنا پڑے تو ایسے وقت مضطر کے لئے حرام ہوگا کہ وہ سہولت اختیار کرے اور اس ضرر کو دوسرے کی جانب پھیر دے بلکہ اسے صبر کرنا لازم ہوگا۔ علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

اما النوع الذی لا یباح و لا یرخص بالاکراہ اصلا فهو قتل المسلم بغیر حق لا یحتمل الاباحة بحال قال الله تعالی " و لا تقتلوا النفس التی حرم الله الا بالحق" ... فکانت الحرمة قائمة بحکمها فلا یرخص الاقدام علیه و لو اقدم یاثم۔ (١٩)

وہ پہلو کہ نہ تو مباح ہے اور نہ ہی رخصت کے ذیل میں ہے کہ اکراہ کی وجہ سے اس میں رخصت پیدا ہو جائے وہ ہے ناحق کسی مسلم کو قتل کرنا یہ کبھی بھی درست نہیں ہو سکتا' اللہ تعالی کا فرمان ہے "اور ناحق کسی بھی جان کو قتل مت کرو" اس حکم کی بنا پر حرمت موجود ہوگی' لہٰذا اس پر پیش قدمی کی اجازت نہ ہوگی اگر کسی نے کر گزرا تو وہ گنہ گار ہوگا۔

اسی حکم کے دائرہ میں زنا بھی داخل ہے کہ اگر کسی کو مجبور کیا گیا تب بھی زنا کرلینا درست نہیں ہوگا' اگر اس کا ارتکاب کرلیا خواہ شبہ کی بنا پر تو حد جاری تو نہیں ہوگی لیکن عقر لازم ہوگا' اسی طرح دوسرے کو قتل کرنے پر مجبور کیا گیا ورنہ تمہیں قتل کردیا جائے گا' اس نے اگر قتل کرکے اپنے کو بچالیا تو چونکہ خوف کا شبہ تھا اس لئے دیت ادا کرنا لازمی ہے خواہ قصاص نہ لیا جائے۔ علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

فیمنع وجوب الحد و لکن یجب العقر علی المکرہ لان الزنا فی دار السلام لا یخلو عن احدی الغرامتین... و لو اکرہ علی القتل ... لا یرخص له ان یفعل احدهما و لو امتنع عنهما لا یاثم۔ (٢٠)

حد لازم نہ ہوگی لیکن مجبور شخص کو تاوان ادا کرنا ہوگا اس لئے کہ دارالسلام میں زنا کی وجہ سے دو تاوانوں میں کا ایک ضروری ہے۔ اور اگر قتل اور زنا پر مجبور کیا گیا تو پھر انہیں اجازت نہ ہوگی وہ کسی کا بھی ارتکاب نہیں کرسکتا اور اگر صبر کرکے دونوں سے رکا رہا ، وہ ثواب کا مستحق ہوگا۔

ضرورت کی شرطیں: ضرورت کے تحقق کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں:

(ا) ضرورت کا وجود یقینی ہو چاہے جانی ہلاکت کا مسئلہ ہو یا مالی ہلاکت کا احساس خطرہ یقین یا ظن غالب کے درجہ تک پہونچ گیا ہو' اگر مستقبل میں اس کے پائے جانے کا اندیشہ ہو تو اسے اضطرار کا درجہ حاصل نہ ہوگا۔ وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

ان تکون الضرورة قائمة لا منتظرة فی المستقبل ای ان یحصل فی الواقع خوف الهلاک علی النفس او المال بغلبه الظن حسب التجارب۔ (٢١)

ضرورت بعینہ متیقن ہو مستقبل میں متوقع نہ ہو' یعنی یقیناً ہلاکت جان کا خوف لاحق ہو یا تجربہ سے مال کے ضائع ہونے کا خوف

غالب گمان ہو۔

(۲) محرمات سے بچاؤ کا کوئی دوسرا راستہ نہ ہو' اگر کسی مباح شی کا سہارا لینا چاہے تو اسے یہ اختیار حاصل نہ ہو بلکہ محظور کا ارتکاب لابدی ہو۔

ان یتعین علی المضطر ارتکاب المحظور الشرعی ای الا یکون هناک وسائل اخری من المباحات لدفع الحظر الا تناول الحرام لان سبب استعمال المحرمات فی حال الاضطرار هو ضرورة الغذاء اعنی اذا لم یجد شیئا حلالا یتغذی به و هذا لا خلاف فیه۔ (۲۲)

مجبور شخص کے لئے شرعی ممنوعات کا ارتکاب متعین ہو یعنی اس موقع سے کوئی دوسرا ذریعہ اس ممنوع فعل کے دفع کا موجود نہ ہو' سوائے فعل حرام کے استعمال کے۔ اس لئے کہ فعل حرام کے استعمال کی وجہ اضطرار پایا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی حلال شی نہ ہو تو اسے استعمال کرلے' اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

(۳) ایسی صورت حال درپیش ہو جو حرمت پر اقدام کا جواز پیدا کرتی ہو' مثلاً چلنے سے عاجز ہو جائے یا بیماری بڑھ جانے کا اندیشہ ہو یا بے عزتی کا خوف ہو تو ان صورتوں میں محرمات کا استعمال درست ہو جاتا ہے۔

ان یتوافر عذر یبیح الاقدام علی الحرام' کالحفاظ علی النفس او العضو بان خاف التلف اما من جوع او خوف ان ترک الاکل عجز عن المشی و انقطع عن الرفقہ فیھلک یبیح تناول الحرام او ارتکاب المحظور فیعتبر خوف حصول الشین فی عضو ظاهر کخوف طول المرض کل منهما یبیح الاکل من المحرمات۔ (۲۳)

حرام کی طرف پیش قدمی کا عذر پوری طرح موجود ہو' جیسے جان یا عضو کی ہلاکت اس طرح کہ تلف ہونے کا خطرہ ہو یا تو بھوک کی وجہ سے یا اس وجہ سے کہ اگر کھانا چھوڑ دیا تو چلنے سے مجبور ہو جائے گا یا ہم سفر سے جدا ہو جائے تو ایسے شخص کے لئے حرام یا ممنوع چیز کا کھانا درست ہوتا ہے' ظاہری عضو مفلوج ہونے کے خوف کا بھی اعتبار ہے' جیسے مرض طول پکڑلے' ان میں سے ہر چیز حرام شی کے کھانے کو جائز قرار دیتی ہے۔

(۴) حالت اضطرار میں کسی دوسرے کے لئے ذاتی مفسدہ عظیم نہ پایا جاتا ہو' جیسے زنا اور قتل نفس کہ فی نفسہ ان محرمات کے ارتکاب میں مفسدہ پایا جاتا ہے' لہذا یہ درست نہیں ہوگا۔

الا یخالف المضطر مبادی الاسلام فلا یحل الزنا و القتل و الکفر و الغصب بای حال لانها مفسدۃ فی ذاتها۔ (۲۴)

مضطر شخص اسلامی بنیادوں کی مخالفت نہ کرتا ہو' لہذا زنا' قتل' کفر اور غصب کسی بھی حال میں درست نہیں ہے' اس لئے کہ فی نفسہ خود اس کے اندر فساد موجود ہے۔

(۵) ضرورت جس حد تک ختم ہو جائے اور اس کی تکمیل ہو جائے اسی حد تک محرمات کا استعمال درست ہوگا اس سے زیادہ کی اجازت نہیں ہوگی۔

ان يقتصر في رأي الجمهور على الحد الادنى او القدر اللازم لدفع الضرر' لان الضرورة تقدر بقدرها۔ (۲۵)
جمہور کی رائے میں ادنی مقدار یا لازمی مقدار ہی کو ضرورت کو دفع کرنے کے لئے استعمال کرے اس لئے کہ ضرورت اسی مقدار میں درست ہوتی ہے۔

(٦) طبیب حاذق و عادل دوا کے طور پر حرام اشیاء کے استعمال کا مشورہ دے۔

ان يصف المحرم في حال ضرورة الدواء طبيب عدل ثقة في دينه و علمه و لا يوجد من غير المحرم علاج اخر يقوم مقامه۔ (۲٦)

دوا کے استعمال میں ضرورت یہ ہے کہ ایسا حکیم اس کے استعمال کی اجازت دے جو عادل' دین و علم میں قابل بھروسہ ہو اور وہاں اس کے قائم مقام حرام چیز کے علاوہ دوسری چیز نہ ہو۔

استثنائی صورت : حالت اضطرار میں محرمات کا استعمال محض رخصت پر مبنی نہیں ہے بلکہ عام حالات میں اباحت بھی پائی جاتی ہے' چونکہ محرمات سے حالت اضطراری کا استثناء کیا گیا ہے اس اعتبار سے یہ صرف اتفاقی چیز نہیں ہوتی' بلکہ شریعت میں اس کی حیثیت مستقل ہے۔ ہدایہ میں ہے:

فلنا حالة الاضطرار مستثنى بالنص و هو تكلم بالحاصل بعد الثنيا فلا محرم فكان اباحة لا رخصة۔ (۲۷)

حالت اضطرار نص سے مستثنیٰ ہے یعنی استثناء کے بعد حکم دینا ہے لہٰذا اس سے حرمت باقی نہیں رہے گی۔

خود آیت کا سیاق بھی اس پر دال ہے کہ یہ ایک استثنائی صورت ہوتی ہے' جیسا کہ القواعد الفقہیہ میں ہے:

الا ما اضطررتم اليه(انعام-۱۱۹) بعد تعداد جملة من المحرمات فالقاعدة مستفادة من استثناء القران كريم حالة الاضطرار في ظروف استثنائية خاصة۔ (۲۸)

مگر جن چیزوں کی جانب تم مجبور ہو جاؤ۔ اس کو قرآن کریم نے جملہ محرمات کے ذکر کے بعد بیان کیا ہے' لہٰذا یہ قاعدہ قرآن کے استثناء سے ماخوذ ہے کہ حالت اضطرار خاص کر محل استثناء سے متعلق ہے۔

ضرورت کے اسباب : ضرورت کے اسباب و محرکات میں وہ تمام چیزیں شامل ہوں گی جو مصالح خمسہ کی تکمیل کے لئے حارج ہوتے ہیں' فقہاء نے ان میں خاص طور پر سات امور کا ذکر کیا ہے جو حسب ذیل ہیں:

سفر' مرض' اکراہ' نسیان' عسر اور ابتلائے عام' جہالت اور ساتویں قسم "نقص" اس کی بنا پر بھی مشقت پیدا ہوتی ہے اور ضرر کا اندیشہ رہتا ہے اس لئے اسے بھی مستقل حیثیت دی گئی ہے۔

عرف مستقل دلیل ہے : عرف وعادت بھی مستقل دلیل شرعی ہے گو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے اور اس کی وجہ سے فقہاء نے تخفیف کا حکم رکھا ہے، ابو زہرۃ لکھتے ہیں:

" و لذلک قال العلماء فی المذهب الحنفی و المالکی ان الثابت بالعرف الصحیح غیر الفاسد ثابت بدلیل شرعی۔ (۲۹)

اسی وجہ سے حنفی و مالکی علماء کی رائے ہے کہ جو کچھ عرف صحیح سے ثابت ہو گویا وہ دلیل شرعی سے ثابت ہے الا یہ کہ عرف فاسد ہو۔

عرفی حاجات کے احکام میں موثر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شارع نے وکالہ، کفالہ اور مساقات کو عام قیاس کے خلاف جائز قرار دیا ہے۔ علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

الوکالۃ و الاجارۃ و المزارعۃ و المساقات علی قولهما المفتی به للحاجۃ۔ (۳۰)

وکیل بنانا، اجرت کا معاملہ کرنا، کھیتی بٹائی پر معاملہ کرنا اور سیراب کرنے کا معاملہ حاجت کی وجہ سے متفق علیہ ہے۔

چنانچہ امام ابو زہرہ عرف کے اعتبار کرنے کے متعلق گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

و ان مخالفۃ العرف الذی یعده الناس حسنا یکون فیه حرج و ضیق، و لقد قال تعالی " ما جعل الله علیکم فی الدین من حرج۔ (۳۱)

اس عرف کی مخالفت جسے لوگ درست جانتے ہیں اور اسے انجام دیتے ہیں اس کی مخالفت سے حرج و تنگی پیدا ہو جائے گی جب کہ ارشاد باری ہے "اللہ نے دین میں کسی قسم کا حرج نہیں رکھا"۔

لیکن عرف کا اعتبار اسی صورت میں ہے اور دلیل شرعی اسی وقت بن سکتا ہے جب کہ صحیح عرف ہو اگر نصوص قطعیہ سے ٹکراؤ ہو جائے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ خلاف لکھتے ہیں:

اما العرف الفاسد فلا تجب مراعاته معارضه دلیل شرعی و ابطال حکم شرعی فاذا تعارف الناس عقدا من العقود الفاسدۃ کعقد ربوی او عقد فیه غرر و خطر فلا یکون لهذا العرف اثرا فی اباحۃ هذا العقد۔ (۳۲)

اور عرف فاسد کی رعایت ضروری نہیں ہے اس رعایت کی بنا پر شرعی ادلہ کا تعارض اور شرعی حکم کا ابطال لازم آتا ہے، تو جب لوگوں میں اس طرح کے معاملات مروج ہو جائیں مثلاً ربا کا یا جن میں دھوکہ دہی اور علی الخطر ہو یعنی خطرہ ہی پر معاملہ کی بنیاد رکھی جائے تو پھر اس طرح کے معاملہ کو درست قرار دینے میں عرف کا کوئی اثر نہ ہوگا۔

مستثنیٰ ابواب: ضرورت کی بنا پر ہر طرح کے محرمات کی اباحت نہیں ہوتی ہے بلکہ حقوق العباد سے جن مسائل کا تعلق ہو ان میں محرمات کی اجازت نہ ہوگی، یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نے ضرورت کی بنا پر اجازت تو دی ہے، لیکن "عدم نقصان" کی قید لگادی ہے کہ ضرورت کی تکمیل میں اس نقصان سے بڑھ کر اگر کوئی دوسرا نقصان ہو تو ایسے موقع پر ضرورت کی تکمیل کی اجازت نہیں ہوگی بلکہ صبر

کرنا لازم ہوگا۔ علامہ ابن نجیم تحریر فرماتے ہیں:

الضرورات تبیح المحظورات و من ثم جاز اکل المیتۃ عند المخمصۃ ... و زاد الشافعی علی هذہ القاعدۃ بشرط عدم نقصانها قالوا لیخرج ما لو کان المیتۃ نبیا فانه لایحل اکله للمضطر لان حرمته اعظم فی نظر الشرع من مہجته المضطر۔ (۳۲)

ضرورتیں ممنوعات کو درست قرار دیتی ہیں اسی وجہ سے مخمصہ میں مردار کھانا درست ہے' شوافع نے اس قاعدہ میں عدم نقصان کی شرط لگائی ہے' وہ فرماتے ہیں کہ اگر نبی کی ذات میت ہو تو ایسے وقت مضطر کے لئے اس کا کھانا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ شریعت کی نگاہ میں نبی کی عظمت مضطر کی کیفیت سے زیادہ محترم ہے۔

ضرورت سے متعلق قواعد : ضرورت کے معتبر ہونے کے لئے فقہاء نے ایسی تحدید کی ہے کہ آدمی حد ضرورت سے آگے قدم نہ بڑھائے اور معمولی ضرر سے بچنے کے لئے اس سے بڑھ کر ضرر کا ارتکاب نہ کرے' چنانچہ اساسی قاعدہ جو فقہاء کے یہاں مسلم ہے "الضرر یزال" کے تحت ذیل میں چند قواعد تحدید کو پیش کرتے ہوئے ذکر کرتے ہیں:

(۱) "الضرر لایزال بالضرر" یعنی کسی ایک ضرر کو اسی کے مثل دوسرے ضرر کے ارتکاب سے دور کرنا۔ اس میں غیر پر تعدی کا امکان ہے اس لئے ممنوع ہے۔

(۲) "یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام" مضرت عامہ کی رعایت میں مخصوص مضرتوں کو برداشت کیا جائے گا۔

(۳) "یرتکب اخف الضررین لاتقاء اشدھما" اشد کے مقابلہ میں اس سے کم تر ضرر کو اختیار کیا جائے گا۔

(۴) "دفع المضار مقدم علی جلب المنافع" مضرتوں کا دور کرنا مقدم ہے حصول منافع پر۔

(۵) "الضرورات تبیح المحظورات" ضرورتیں ممنوع کو مباح قرار دیتی ہیں۔

(۶) "الضرورات تقدر بقدرھا" (۳۴) کوئی بھی شی ضرورت بھر ہی درست ہوتی ہے۔

حقوق العباد و معاملات : انسانی ضرورت کی بنا پر معاملات میں بھی محرمات کی اجازت ہو سکتی ہے' خلاف نے اس کی وضاحت یوں کی ہے:

ان نوعا من هذہ العقود او التصرفات صار حاجیا للناس بحیث ینالهم الحرج و الضیق اذا احرم علیهم هذا النوع من التعامل (۳۵)

کچھ معاملات و تصرفات لوگوں کے لئے حاجت کا درجہ رکھتی ہیں۔ اس لئے کہ جب اسے قرار دیا جائے تو اس نوع کے معاملہ میں انہیں کافی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

لیکن حقوق العباد میں یہ موقع لوگوں کے لئے اباحت کا درجہ پیدا نہیں ہوتا ہے۔ شامی میں ہے:

و ان ضمنه لان الاباحة للاضطرار لا تنافي الضمان۔ (۳۶)

اگرچہ وہ ضامن ہوگا اس لئے کہ اضطرار کی بنا پر مباح قرار دینا ضمانت کے منافی نہیں ہے۔

اسی طرح علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

النوع الذی لا یباح و لا یرخص بالاکراہ اصلا فهو قتل المسلم بغیر حق سواء کان الاکراہ ناقصا او تاما لان قتل المسلم بغیر حق لا یحتمل الاباحة بحال۔ (۳۷)

وہ مثال جس میں اکراہ کی وجہ سے رخصت حاصل نہیں ہوتی ہے وہ کسی مسلم کا ناحق خون کرنا خواہ مجبوری کامل درجہ میں موجود ہو یا نہ ہو' اس لئے کہ مسلم کا ناحق خون کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔

حاجت' ضرورت کے قائم مقام : حاجت بھی کبھی ضرورت کے قائم مقام ہو جاتی ہے' اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح ضرورت کی بنا پر محظورات کو مباح کر دیا جاتا ہے اور ترک واجب کی اجازت دیدی جاتی ہے' اسی طرح حاجت کی بنا پر بھی اس کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے' خواہ حاجت عامہ ہو یا حاجت خاصہ سے اس کا تعلق ہو۔ سیوطی لکھتے ہیں کہ حاجت عام ہو جانے پر ضرورت کی طرح ہو جاتی ہے۔

عمومی حاجت : جس سے کوئی مخصوص فرد یا گروہ مبتلا نہ ہوتا ہو بلکہ عموماً انسانوں کو درپیش ہو' اور ممانعت کی صورت میں تنگی اور مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہو اور اجتماعی مشکلات اور اجتماعی تنگی کا درپیش ہونا ناگزیر ہو تو ایسے موقع سے رعایت درست ہے' خلاف لکھتے ہیں:

" الحاجة تنزل منزلة الضرورة من فروعه الترخیص فی السلم و بیع الوفا و الاستصناع . . .

. . . و مما یتفرع علی هذا المبدا حکم کثیر من عقود المعاملات و ضروب الشرکات التی تحدث بین الناس و تقتضیها تجارتهم فانه اذا قام البرهان و دل الاستقراء التام . . ابیح لهم قدر ما یرفع الحرج منه و لو کان محظورا لما فیه من الربا او شبهته۔ (۳۸)

حاجت بھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے' اس کی مثال یہ ہے کہ بیع سلم میں رخصت حاصل ہونا' اسی طرح بیع بالوفا میں اور استصناع میں۔ اسی بنیاد پر بہت سارے احکام عقود و معاملات میں سے اور شرکت کی قسموں میں سے متفرع ہوتے ہیں جو لوگوں میں رواج پذیر ہو گئے ہیں اور ان کی تجارت کے لئے لازم ہے' جب دلائل اور مکمل تحقیق سامنے آجائے تو ضرورت کے ختم ہونے تک اس کو جائز قرار دیا جائے گا' خواہ شی ممنوع رہا یا شبہ رباہی میں سے کیوں نہ ہو۔

خصوصی حاجت : حاجت خاصہ یہ ہے کہ جس میں فرد خاص یا چند مخصوص افراد' اسی طرح مخصوص طبقہ یا پیشہ کے لوگ مبتلا

ہوں' جیسا کہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

و قد تكون الحاجة خاصة بمعنى ان يحتاج اليها فرد او افراد محصورون و ذلك مثل الحاجة الى تضبيب الاناء بالفضة و مثل الحاجة الى الاكل من الغنيمة في دار الحرب' و الحاجة الى لبس الحرير للرجل لمرض كالجرب و الحكة . . . و تختلف الحاجة من شخص الى شخص و مما يكون حاجة لشخص قد لايكون حاجة لغيره- (۳۹)

اور کبھی حاجت فرد واحد یا چند افراد تک محدود ہوتی ہے' جیسے کسی برتن میں چاندی کی قلعی کرنا' اسی طرح دارالحرب میں مال غنیمت میں سے کھالینا بھی حاجت میں داخل ہے' اسی طرح مردوں کا ریشمی لباس استعمال کرنا حاجت میں سے ہے کسی مرض کی بنا پر جیسے کھجلی ہے' اور بسااوقات فرد کے بدلنے سے حاجت بھی مختلف ہو جاتی ہے' کبھی ایک ہی شئی ایک شخص کے لئے حاجت ہے لیکن دوسرے کے لئے حاجت نہیں ہے۔

فقہاء کے نظائر سے اس کی صحیح تحدید اور اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اجتماعی حاجت کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں' لیکن اعتبار خصوصی حاجت کا بھی کرتے ہیں۔

ضرورت و حاجت کے ضوابط اور تحدید:

مکمل طریقہ سے اس کی حد بندی تو مشکل ہے' چونکہ حاجت انسانی زمان و مکان کی تبدیلی سے بدلتے رہتے ہیں جہاں تک ممکن ہوا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے' حاجت کے باب میں ضابطہ یہ ہے کہ کبھی حاجت ضرورت کے درجہ میں آجاتی ہے جبکہ عام ہو جائے' اسی طرح مشقت آسانی پیدا کرتی ہے جیساکہ فقہاء بیان کرتے ہیں۔

---- **الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة** - حاجت عام ہو جانے پر ضرورت کے درجہ میں آجاتی ہے۔

---- **المشقة تجلب التيسير**- دشواری آسانی پیدا کرتی ہے۔

---- **الحرج شرعا مرفوع**- حرج شرعا قابل رفع ہے۔

---- **اذا ضاق الامر اتسع**- (۴۰)- جب معاملہ میں تنگی پیدا ہو جائے وسعت دی جاتی ہے۔

--- **و اذا اتسع الامر ضاق** اور جب وسعت پیدا ہو جائے تنگی آجاتی ہے۔

اسی طرح "ضرورت" کے باب کے جو ضابطے ہیں وہ بعنوان "ضرورت سے متعلق قواعد" کے تحت تحریر میں آچکے ہیں۔

خلاصہ بحث

(۱) لغت میں نفع کی ضد ہے' اصطلاح میں وہ چیزیں کہ جن پر شریعت کے مقاصد خمسہ کا بقا منحصر ہو۔

(۲) "حاجت" کے لغوی معنی حاجت ہی کے ہے' وہ امور جن کی اجازت نہ ہو تو مشقت کا اندیشہ ہو۔

(۳) نظام حیات مختل ہو تو ضرورت ہے، مشقت شدید ہو تو حاجت، ضرورت کی وجہ سے حرام لعینہ اور حاجت کی وجہ سے لغیرہ جائز ہوتا ہے۔

(۴) مصالح خمسہ کے تحفظ کے لئے ضرورت معتبر ہے۔

(۵-۶) کبھی رفع اثم، کبھی رفع حرمت، کبھی اباحت و فرضیت بھی۔

(۷) ہلاکت یقینی یا ظن غالب ہو، ضرر متعدی نہ ہو، اقدام پر ہلاکت کا غالب گمان آمادہ کرے، طبیب حاذق کا مشورہ اور دوسروں کا عدم نقصان۔

(۸) مستثنیٰ ہونے کی وجہ سے اس کا حکم مستقل حیثیت کا حامل ہوگیا۔

(۹) رفع مشقت اور دوسرے اسباب تخفیف،

(۱۰) مستقل اصول و دلائل ہیں۔

(۱۱) محرمات میں سے کچھ ابواب مستثنیٰ ہیں، حد ضرورت سے آگے نہ بڑھے اور معمولی ضرر سے بچنے کے لئے اس سے بڑھ کر ضرر کا ارتکاب نہ کرے۔

(۱۲) ضرورت، عام معاملات میں اثرانداز ہوتی ہے نہ کہ حقوق العباد میں۔

(۱۳) حاجت بھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔

(۱۴) عمومی و خصوصی دونوں طرح کی حاجتیں ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہیں۔

(۱۵) قائم مقام ہے۔

(۱۶) "تحدید" امکانی حد تک عموم پیدا ہونا، حرج لاحق ہونا اور مشقت ہونا یہ ہیں ضابطے۔

(۱۷) جی ہاں۔

(۱۸) محدود نہیں ہے عمومی خصوصی ہر طرح کی حاجتیں شامل ہیں۔ واللہ اعلم

☆ ☆ ☆

حوالہ جات

(۱) القاموس المحیط، ص ۵۵۰
(۲) الموسوعۃ الفقہیہ، ۱۶/۲۴۷، وزارۃ الاوقاف (الکویت)
(۳) الموافقات للشاطبی- ۲/۵
(۴) تاج العروس، ۲/۲۵
(۵) الموسوعۃ الفقہیہ، ۱۶/۲۴۷
(۶) بدائع الصنائع، ۳/۵۹۱

(۷) ہندیہ' ۳ر۵۹۱

(۸) مجمع الانہر' ۲ر۵۳۶

(۹) الموسوعۃ الفقہیہ' ۱۶ر۲۳۷

(۱۰) بدائع الصنائع' ۷ر۱۷۶

(۱۱) اصول الفقہ لابی زہرۃ' ۳۳۷

(۱۲) احکام القرآن للجصاص' ۱ر۱۳۸

(۱۳) سورۃ البقرہ' ۱ر۱۷۳

(۱۴) احکام القرآن لابن العربی' ۱ر۵۵ (دارالفکر)

(۱۵) اصول الفقہ للخلاف - ۲۱۰

(۱۶) احکام القرآن للجصاص' ۱ر۱۳۸

(۱۷) در المختار علی الرد ۵ر۲۱۵

(۱۸) بدائع الصنائع' ۷ر۱۷۶

(۱۹) بدائع الصنائع ۷ر۱۷۷

(۲۰) بدائع الصنائع ۷ر۱۸۱-۱۸۰

(۲۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۵۱۷

(۲۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ' ۳ر۵۱۶

(۲۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳ر۵۱۷

(۲۴) مذکورہ حوالہ

(۲۵) مذکورہ حوالہ

(۲۶) مذکورہ حوالہ

(۲۷) ہدایہ ۳ر۳۳۸

(۲۸) القواعد الفقہیہ ۱۷۲' ط دارالقلم' دمشق

(۲۹) اصول الفقہ لابی زہرہ' ۲۵۵

(۳۰) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۸۰' دارالفکر دمشق

(۳۱) اصول الفقہ لابی زہرۃ ۲۵۵

(۳۲) علم اصول الفقہ للخلاف -۲۰۰

(۳۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم- ۸۵

(۳۴) علم اصول الفقہ للخلاف ۲۰۸-۲۰۷

(۳۵) علم اصول الفقہ للخلاف' ۲۱۰

(۳۶) شامی ۵ر۳۳۸

(۳۷) بدائع الصنائع ۷ر۱۱۷

(۳۸) علم اصول الفقہ للخلاف -۲۱۰

(۳۹) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶ر۲۵۱

(۴۰) علم اصول الفقہ خلاف ۲۱۰

ضرورت اور حاجت

مولانا سید اسرار الحق سبیلی (ایم اے)
تخصص فی الفقہ، دار العلوم سبیل السلام، حیدر آباد

لغوی تعریف:

ضرورت کے لغوی معنی مشقت، شدت اور حاجت کے ہیں، چنانچہ المعجم الوسیط میں ہے۔ الضرورۃ: الحاجۃ والشدۃ لامدفع لها والمشقۃ۔(۱)

حاجت کے لغوی معنی الفقر و احتیاج اور ایسی چیز کے ہیں جس کی انسان کو ضرورت پڑتی ہے، تاج العروس میں ہے:

ان الحاجۃ تطلق علی نفس الافتقار و علی الشیئ الذی یفتقر الیہ (۲)

اصطلاحی تعریف:

علامہ شاطبی (ف ۷۹۰ھ) نے ضرورت کی تعریف اس طرح کی ہے:

ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ دینی و دنیوی مصلحت کے قیام میں اس کے بغیر چارہ نہ ہو، اگر وہ فوت ہو جائے تو دنیوی مصلحت قائم نہ رہ سکے، بلکہ دنیوی مصلحت، فتنہ و فساد اور تنگی حیات پر مشتمل ہو جائے اور آخرت میں نجات و نعمت سے محروی ہوگی اور بڑے گھاٹے کا سامنا کرنا پڑے گا۔(۳)

شیخ ابو زہرہ نے اس کی مختصر تعریف کی ہے:

ضرورت کا معنی یہ ہے کہ اگر ممنوع چیز کا استعمال نہ کرے تو جان خطرہ میں ہو یا تمام مال کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہو۔(۴)

حاجت کی اصطلاحی تعریف یوں کی گئی ہے:

حاجت یہ ہے کہ توسع اور تنگی کو ختم کرنے کے لئے اس کی ضرورت پڑے جو اکثر حرج اور مشقت میں ڈال دیتے ہیں، اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو لوگوں کو بڑی تنگی اور دشواری کا سامنا کرنا پڑے۔(۵)

ضرورت کے مصداق و مواقع استعمال:

فقہاء کے یہاں ضرورت کا مصداق ایسی حالت ہوتی ہے جس میں جان کے تلف ہو جانے کا خطرہ ہو اور عموماً فقہاء اس کا استعمال حالت اضطرار اور حالت اکراہ وغیرہ میں کرتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن نجیم (۹۷۰-۹۲۶ھ) لکھتے ہیں:

الضرورات تبیح المحظورات' و من ثم جاز اکل المیتۃ عند المخمصۃ و اساغۃ اللقمۃ بالخمر' و التلفظ بکلمۃ الکفر للاکراہ (٦)

حاجت کے مواقع استعمال و مصداق:

فقہاء کے نزدیک حاجت کا مصداق ایسے امور ہوتے ہیں جن میں تنگی' حرج اور مشقت واقع ہو' لیکن فقہاء اس کا استعمال و اعتبار ان ہی جگہوں میں کرتے ہیں جہاں نص شرعی موجود نہ ہو' چنانچہ اشباہ میں ہے:

المشقۃ و الحرج' انما یعتبران فی موضع لا نص فیہ' و اما مع النص بخلافہ فلا۔ (٧)

ضرورت اور حاجت میں فرق:

ضرورت اور حاجت کے درمیان ایک فرق یہ ہے کہ ضرورت کی بنا پر محرم لذاتہ مباح ہو جاتا ہے اور صرف حاجت کی بنا پر محرم لغیرہ مباح ہوتا ہے(٨)

دوسری بات یہ ہے کہ حاجت کا درجہ ضرورت سے کم تر ہے' حاجت میں تنگی اور مشقت ہوتی ہے اور اس کی عدم رعایت سے ہلاکت کا سامنا نہیں کرنا پڑتا ہے' جب کہ ضرورت کا خیال نہ کیا جائے تو ہلاکت واقع ہو سکتی ہے(٩)

شریعت میں ضرورت کا اعتبار:

شریعت اسلامی نے تمام ہی مواقع میں ضرورت کا اعتبار کیا ہے' چنانچہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

" الضرورۃ نظریۃ متکاملۃ تشمل جمیع احکام الشرع یترتب علیھا اباحۃ المحظور و ترک الواجب۔ (١٠)

نیز اصول الفقہ میں ہے:

وقد شد الشارع الاسلامی فی حمایتہ و اعطاہ فضلا من التاکید۔ (١١)

محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل و اثر:

ضرورت کی بنا پر تمام حرام چیزیں مباح ہو جاتی ہیں' البتہ حنابلہ زہر اور دوسری مضر چیزوں کا استثناء کرتے ہیں اور مالکیہ انسان' خون' خنزیر' اور ناپاک اشیاء کا استثناء کرتے ہیں(١٢)

ضرورت کی بنا پر حرام چیزوں کا استعمال ضروری ہو جاتا ہے۔

الاکل للغذاء و الشرب للعطش و لو من حرام او میتۃ او مال غیرہ و ان ضمنہ فرض یثاب علیہ(١٣)

لہٰذا ان کا استعمال نہ کرے اور اس کی جان چلی جائے تو گنہ گار ہوگا:

و لا يسعه ان يصبر على ما توعد به، فان صبر حتى اوقعوا به و لم ياكل فهو آثم، لانه لما ابيح كان بالاعتناء معاونا لغيره على اهلاك نفسه فيأثم كما في حالة المخمصة و عن ابي يوسف انه لا يأثم، لانه رخصة اذ الحرمة قائمة لكان اخذا بالعزيمة، قلنا حالة الاضطرار مستثنى بالنص و هو تكلم بالحاصل بعد الثنيا فلا محرم، فكان اباحة لا رخصة (١٤)

مشہور مفسر ابن العربی (۵۴۳-۴۶۸ھ) کی رائے اس سلسلہ میں اباحت ہی کی ہے، چنانچہ " فمن اضطر غير باغ و لا عاد فلا اثم عليه، ان الله غفور رحيم" کی تفسیر میں وہ لکھتے ہیں:

فان التحريم يرتفع ذلك بحكم الاستثناء و يكون مباحا- (١٥)

البتہ اگر کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو صرف زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے کی اجازت و رخصت ہے، اگر کلمہ کفر کا تلفظ نہ کرے اور قتل ہو جائے تو ثواب کا مستحق ہوگا:

فان صبر حتى قتل و لم يظهر الكفر كان ماجورا... لان الحرمة باقية و الامتناع لاعزاز الدين عزيمة بخلاف ما تقدم للاستثناء (١٦)

نیز الفقہ الاسلامی میں ہے:

فلا يحل الزنا و القتل و الكفر... و ان كان يرخص في الكفر باللسان مع اطمئنان القلب بالاسلام (١٧)

رفع اثم اور رفع حرمت:

یہیں سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ جن چیزوں کا استعمال مباح ہو جاتا ہے وہ چیزیں مضطر کے حق میں حلال ہو جاتی ہیں اور اس سے رفع حرمت ہو جاتا ہے، اور جن چیزوں میں رخصت ہے ان میں رفع اثم ہو جاتا ہے اور فعل حرام ہی رہتا ہے:

و به يظهر ان الاباحة تختلف عن الرخصة، لان الاباحة تقلب الفعل حلالا و تزيل عنه الحرمة، و اما الرخصة فتمنع الاثم و يظل الفعل حراما (١٨)

ضرورت معتبرہ کے حدود اور شرائط و ضوابط:

ضرورت کے حدود و شرائط درج ذیل ہیں:

(۱) ضرورت بالفعل موجود ہو، نہ کہ آئندہ اس کا انتظار ہو:

ان تكون الضرورة قائمة لا منتظرة في المستقبل (١٩)

(۲) مضطر کے پاس دفع ضرر کے واسطے حرام کے علاوہ کوئی دوسری مباح چیز نہ ہو:

ان يتعين على المضطر ارتكاب المحظور الشرعي اي الا يكون هناك وسيلة من المباحات لدفع الحظر الا تناول الحرام(۲۰)

(۳) ایسا عذر ہو جو ہلاکت کا سبب بن جائے اور حرام کے استعمال کو مباح کروے:

ان يتوافر عذر يبيح الاقدام على الحرام كالحفاظ على النفس او العضو بان خاف التلف اما من جوع او يخاف ان ترك الاكل عجز عن المشي و انقطع عن الرفقة فيهلك او يعجز عن الركوب فيركبه(۲۱)

(۴) ضرورت پر عمل کرنے کی وجہ سے اساسیات دین پر عمل فوت نہ ہوتا ہو:

الا يخالف المضطر مبادئ الاسلام' فلا يحل الزنا و القتل و الكفر و الغصب باى حال' لانها مفاسد في ذاتها' و ان يرخص في الكفر باللسان مع اطمئنان القلب بالاسلام كما يرخص بأخذ طعام الغير و لو قهرا اذا لم يكن هو ايضا مضطرا(۲۲)

(۵) جمہور علماء کے نزدیک مضطر دفع ضرر کے لئے کم سے کم اور ناگزیر مقدار ہی پر اکتفا کرے گا:

ان يقتصر في رأى الجمهور على الحد الادنى او القدر اللازم لدفع الضرر' لان اباحة الحرام ضرورة و الضرورة تقدر بقدرها(۲۳)

(۶) اگر علاج کی ناگزیر ضرورت ہو تو ماہر اور عادل طبیب کے مشورہ سے ہو' اور حرام کے علاوہ کسی دوسری چیز سے علاج ممکن نہ ہو:

ان يصف المحرم- في حال ضرورة الدواء- طبيب عدل ثقة في دينه و علمه' و الا يوجد من غير المحرم علاج آخر' يقوم مقامه(۲۴)

حکم ضرورت از قبیل استثناء:

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت نصوص اور قواعد شرعیہ سے استثنائی ہوتی ہے' چنانچہ خود قرآن پاک نے اس کا استثناء کیا ہے:

و قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه(۲۵)

اور عنایہ میں ہے:

لا نسلم ان الحرمة قائمة لان الله تعالى استثنى حالة الاضطرار فقال و قد فصل لكم.. (۲۶)

الفقہ الاسلامی میں ہے:

لان قوله تعالى و قد فصل لكم.. استثناء من التحريم و الاستثناء من التحريم حل او اباحة كما يقرر الاصوليون- (۲۷)

نیز قرآن پاک نے حالت اکراہ میں کلمہ کفر کہنے کو استثنائی صورت میں بیان کیا ہے:

من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان- (۲۸)

اسباب ضرورت:

ضرورت کے مندرجہ ذیل اسباب ہوسکتے ہیں جو ضرورت کے اعتبار کرنے کے متقاضی ہوتے ہیں:

(۱)---اکراہ: یعنی کوئی جابر شخص اشیاء محرمہ کے کھانے پر یا کلمہ کفر وغیرہ کہنے پر مجبور کرے اور جان یا بعض اعضاء کے اتلاف کی دھمکی دے۔

(۲)---خوف ہلاکت: یعنی بھوک' پیاس سے انسان کی ایسی حالت ہوجائے کہ اس کی جان کی ہلاکت کا خوف یا اس کا یقین ہو۔

(۳)---عرف: جیسے ضمان درک اور استصناع وغیرہ کی مشروعیت(۲۹)

عرف اور عموم بلوی:

احناف اور مالکیہ کے نزدیک عرف ایک مستقل اصل اور دلیل شرعی ہے' چنانچہ شیخ ابو زہرہ لکھتے ہیں:

هذا اصل اخذ به الحنفية و المالكية في غير موضع النص و هذا يعد اصلا من اصول الفقه(۳۰)

اور ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

و على اساس ما سبق اعتبر الفقهاء و بخاصة الحنفية و المالكية العرف دليلا شرعيا و اصلا من اصول الاستنباط(۳۱)

عرف اور عموم بلوی کا ضرورت سے تعلق یہ ہے کہ اگر عرف فاسد ہو جو نصوص شرعیہ کے خلاف ہو اور اس پر عمل کرنا نص کے کالعدم ہوجانے کو مستلزم ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا' چنانچہ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں:

و اما العرف الفاسد فلا تجب مراعاته لان في مراعاته معارضة دليل شرعي او ابطال حكم شرعي' فاذا تعارف الناس عقدا من العقود الفاسدة كعقد ربوا او عقد غرر و خطر فلا يكون لهذا العرف اثر في اباحة هذا العقد(۳۲)

اباحت سے استثناء:

قواعد فقہ میں ایک قاعدہ یہ ہے:

الضرورات تبيح المحظورات۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام ہی محظورات مباح سمجھے جائیں گے لیکن اس کے ساتھ یہ قاعدہ بھی ہے "**الضرر لا يزال بالضرر**" ایک ضرر کو خواہ وہ کتنا ہی اہم ہو دوسرے ضرر سے دفع نہیں کیا جائے گا۔ ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے ضرورت کو اس شرط کے ساتھ مشروط کیا ہے کہ وہ ضرورت مبادی اسلام کے مخالف نہ ہو: **ان لا يخالف المضطر مبادی** الاسلام(۳۳) لہذا مضطر کے لئے دوسرے مضطر کا کھانا کھانا(۳۴) اور قتل' زنا وغیرہ حلال نہیں ہوگا(۳۵)

حقوق العباد و معاملات میں ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت:

ضرورت کی بنا پر حقوق العباد اور معاملات میں بھی رخصت و اباحت پیدا ہو جاتی ہے' چنانچہ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں:

و مما يتفرع على هذا المبدا حكم كثير من عقود المعاملات و ضروب الشركات التى تحدث بين الناس و تقتضيها تجارتهم (۳۶)

البتہ حالت اضطرار میں بھی حقوق العباد معاف نہ ہوں گے' ضمان اور ادائیگی لازم ہوگی:

او مال غيره و ان ضمنه' لان الاباحة للاضطرار لا تنافى الضمان (۳۷)

حاجت کو ضرورت کا درجہ:

محرمات کی اباحت جس طرح ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے' اسی طرح بعض دفعہ حاجت کی وجہ سے بھی بعض ممنوع اشیاء جائز ہو جاتی ہیں' چنانچہ قاعدہ ہے:

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت او خاصة (۳۸)

عموماً حاجت کو ضرورت کا درجہ مورد نص میں دیا جاتا ہے' جیسے بیع سلم' اجارہ اور استصناع وغیرہ کو خلاف قیاس نص کی بناء پر جائز قرار دیا گیا ہے' لیکن بعض جگہ ایسے معاملات میں بھی حاجت کو ضرورت کا درجہ دے دیا جاتا ہے کہ اگر ضرورت کا درجہ دے کر ان کو جائز قرار نہ دیا جائے تو لوگوں کو بہت مشقت اور حرج و تنگی کا سامنا کرنا پڑے' چنانچہ اشباہ میں ہے:

و لهذا جوزت الاجارة على خلاف القياس للحاجة و لذا قلنا لا تجوز اجارة بيع نافع لاتحاد جنس المنفعة' فلا حاجة بخلاف ما اذا اختلف' و منها ضمان الدرك جوز على خلاف القياس و من ذلك جواز السلم على خلاف القياس لكونه بيع المعدوم دفعا لحاجة المفاليس' و منها جواز الاستصناع للحاجة و دخول الحمام مع جهالة مكثه فيها. . (۳۹)

قواعد کلیہ بابت ضرورت و حاجت:

چھ قواعد ہیں جو قاعدہ اساسی "الضرر يزال" کے تحت آتے ہیں:

(۱) الضرورات تبيح المحظورات -

ضرورت ممنوع چیزوں کو مباح کر دیتی ہے۔

(۲) ما ابيح للضرورة يقدر بقدرها -

جو چیزیں ضرورت کی بنا پر مباح ہوتی ہیں وہ بقدر ضرورت ہی مباح رہتی ہیں۔

(۳) الضرر لا يزال بالضرر ...

ایک ضرر کو دوسرے ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جائے گا۔

(۴) اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما -

جب دو مفاسد جمع ہو جائیں تو ان میں سے بڑے کی رعایت کی جائے گی۔

(۵) درء المفاسد اولی من جلب المصالح ۔

مفاسد کو ختم کرنا مصلحت کے حصول سے بہتر ہے۔

(۶) الحاجة تنزل منزلة الضرورة (۳۰)

بعض اوقات حاجت ضرورت کے درجہ میں آجاتی ہے۔

حاجت سے متعلق اساسی قاعدہ "المشقة تجلب التيسير" ہے، اس قاعدہ سے تمام رخصت شرعی متفرع ہوتی ہیں جن میں سفر، مرض، اکراہ، نسیان، جہل، عسر اور عموم بلوی، نقص وغیرہ شامل ہیں(۳۱)

انفرادی و اجتماعی حاجت:

حاجت کبھی عام ہوتی ہے کہ سب ہی لوگ اپنے مصالح عامہ میں اس کے محتاج ہوتے ہیں، جیسے زراعت، تجارت اور منفعت کی حاجت تمام لوگوں کو شامل ہے:

الحاجة قد تكون عامة بمعنى ان الناس جميعا يحتاجون اليها فيما يمس مصالحهم العامة كالحاجة الى الزراعة و الصناعة و التجارة و السياسة العادلة (۳۲)

اور کبھی حاجت خاص ہوتی ہے کہ چند لوگ ہی اس کے محتاج ہوتے ہیں: جیسے خارش کی وجہ سے یا جنگ کے وقت مردوں کو ریشم پہننے کی حاجت:

و قد تكون الحاجة خاصة بمعنى ان يحتاج اليها فرد او افراد محصورون، و ذلك مثل الحاجة الى الاكل من الغنيمة في دارالحرب و الحاجة الى لبس الحرير للرجل كالجرب و الحكة و اباحة تحلية آلات الحرب غيظا للمشركين و التبختر بين الصفين في الحرب (۳۳)

و تختلف الحاجة من شخص الى شخص فيما يكون حاجة لشخص قد لا يكون حاجة لغيره، فالخادم قد يكون حاجة شخص فقير كان يكون من اهل البيوتات لا يتعاطى خدمة نفسه بيده فيفرض على من عليه نفقة ان ياتي له بخادم، اما الشخص العادي الذي يخدم نفسه فليس في حاجة الى الخادم (۳۴)

والله سبحانه و تعالى اعلم و علمه اتم

جوابات کا خلاصہ:

(۱) ضرورت کے لغوی معنی مشقت' شدت اور حاجت کے ہیں' اصطلاحی معنی جان و مال پر ہلاک کا خوف شدید ہے' اور اس کا استعمال عموماً فقہاء حالت اکراہ اور حالت اضطرار میں کرتے ہیں۔

(۲) حاجت کے لغوی معنی افتقار و احتیاج کے ہیں اور اصطلاحی معنی ایسی چیز کے ہیں جس کو چھوڑنے میں مشقت اور تنگی واقع ہو' فقہاء اس کا استعمال ایسی جگہ کرتے ہیں جہاں نص موجود نہ ہو۔

(۳) ضرورت کا درجہ اعلیٰ ہے اور حاجت کا ادنیٰ' ضرورت کی رعایت نہ کرنے سے ہلاکت ہو سکتی ہے اور حاجت کا اعتبار نہ کرنے سے مشقت پیدا ہوتی ہے' ضرورت سے حرام لعینہ میں بھی جواز پیدا ہو جاتا ہے اور حاجت سے صرف حرام لغیرہ کا۔ دونوں لغوی معنی کے اعتبار سے متحد ہیں' بعض حاجت بھی ضرورت کا درجہ پاجاتی ہے۔

(۴) تمام ہی احکام میں ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

(۵) ضرورت کی بنا پر تمام ممنوع چیزیں حلال ہو جاتی ہیں' البتہ حنابلہ زہر اور نقصان دہ اشیاء کا اور ما لکیہ انسان' خون' خنزیر اور ناپاک اشیاء کا استثناء کرتے ہیں۔

(۶) حالت اضطرار و اکراہ میں حرام چیزوں کا استعمال مباح ہو جاتا ہے اور اس صورت میں رفع حرمت ہو جاتی ہے' حالت اکراہ میں صرف زبان سے کلمہ کفر ادا کرنے میں رخصت ہے اور اس صورت میں صرف رفع اثم ہوتا ہے۔

(۷) چھ شرطیں بیان کی گئی ہیں ملاحظہ ہو۔

(۸) استثنائی صورت ہوتی ہے۔

(۹) اکراہ' اضطرار' عرف وغیرہ اسباب ضرورت ہیں۔

(۱۰) عرف مستقل اصل اور دلیل شرعی ہے' عرف فاسد سے اگر نص کا اہمال ہو جاتا ہو تو غیر معتبر ہے۔

(۱۱) تمام معاملات کے حق میں اباحت و رخصت پیدا ہوتی ہے۔

(۱۲) دونوں میں ہوتی ہے' البتہ حقوق العباد میں ضمان لازم آتا ہے۔

(۱۳) بعض دفعہ حاجت بھی ضرورت کا مقام پاجاتی ہے۔

(۱۴) جب کسی معاملہ میں بہت زیادہ مشقت و تنگی ہونے لگے۔

(۱۵) بعض مرتبہ ضرورت کی طرح حاجت بھی موثر ہوتی ہے۔

(۱۶) تفصیلی جواب میں ملاحظہ ہو۔

(۱۷) سوال نہیں کیا گیا ہے۔

(۱۸) اجتماعی و انفرادی دونوں حاجتوں کا اعتبار کیا گیا ہے۔

حوالہ جات

(۱) المعجم الوسیط-۵۳۸-۸‘ ط: حسینہ دیوبند‘ القاموس المحیط-۵۵۰ (۲) تاج العروس ۲؍۳۵‘ ط: بیروت لبنان

(۳) الموافقات ۲؍۶-۵‘ ط: ازہر‘ قاہرہ

(۴) اصول الفقہ لابی زہرہ-۳۰‘ ط: دارالفکر العربی قاہرہ

(۵) الموافقات للشافعی ۲؍۵

(۶) الاشباہ والنظائر لابن نجیم-۸۵‘ ط: دارالکتب العلمیہ بیروت

(۷) الاشباہ والنظائر ۸۳

(۸) اصول الفقہ لابی زہرہ ۳۰

(۹) الموسوعۃ الفقہیہ ۱۶؍۲۳۸‘ ط: کویت وزارۃ الاوقاف والشئون (۱۰) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳؍۵۱۳‘ ط: دارالفکر دمشق

(۱۱) اصول الفقہ لابی زہرہ ۳۳۸

(۱۲) الفقہ الاسلامی ۳؍۵۱۹

(۱۳) در مختار علی ہامش رد المحتار ۵؍۲۳۸‘ ط: رشیدیہ کوئٹہ پاکستان‘ نیز دیکھئے: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳؍۵۱۵

(۱۴) ہدایہ ۳؍۳۴۸‘ ط: جیسور‘ ہند

(۱۵) احکام القرآن لابن العربی ۱؍۵۵

(۱۶) ہدایہ ۳؍۳۴۹

(۱۷) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳؍۱۵۷

(۱۸) حوالہ سابق

(۱۹) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳؍۵۱۶

(۲۰) کتاب مذکور ۳؍۱۷-۵۱۶

(۲۱) حوالہ مذکور ۳؍۵۱۷

(۲۲) ایضا

(۲۳) ایضا

(۲۴) کتاب مذکور ۳؍۵۱۸

(۲۵) سورہ انعام-۱۲۰

(۲۶) العنایہ مع الفتح ۹؍۲۳۰‘ ط: دارالفکر بیروت

(۲۷) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳؍۵۱۶

(۲۸) سورۃ النحل-۱۰۶

(۲۹) الاشباہ والنظائر للسیوطی-۸۰-۱۷۹‘ اصول الفقہ لابی زہرہ-۲۵۵

(۳۰) اصول الفقہ لابی زہرہ ۲۵۷

(۳۱) اصول الفقہ الاسلامی ۲؍۸۳۱‘ ط: دارالفکر دمشق

(۳۲) علم اصول الفقہ لخلاف ۹۰ ط: دارالقلم کویت

(۳۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳؍۵۱۷

(۳۴) الاشباہ للسیوطی ۱۷۷

(۳۵) الفقہ الاسلامی ۳؍۵۱۷‘ بدائع الصنائع ۷؍۱۷۷ط: دارالکتب العلمیہ بیروت

(۳۶) علم اصول الفقہ لخلاف ۲۱۰

(۳۷) حوالہ سابق

(۳۸) الاشباہ لابن نجیم ۹۱‘ الاشباہ للسیوطی ۱۷۹

(۳۹) الاشباہ والنظائر ۹۲-۹۱

(۴۰) کتاب مذکور ۹۱-۸۵

(۴۱) الاشباہ للسیوطی ۶۷-۱۶۰

(۴۲) الموسوعہ للفقہیہ ۱۶؍۲۵۰

(۴۳) الموسوعہ للفقہیہ ۱۶؍۵۱-۲۵۰ بحوالہ اشباہ للسیوطی-۹۸

(۴۴) الموسوعہ الفقہیہ ۱۶؍۲۵۱ بحوالہ رسالہ ابن عابدین ۲؍۶۸۲

ضرورت وحاجت

ضرورت وحاجت کی حقیقت، ان دونوں کے مابین فرق،
ضرورت کا شریعت میں اعتبار، اس کے حدود، شرائط،
سوال ۱ تا ۸)

مولانا نسیم الدین قاسمی
شعبہ دارالافتاء دارالعلوم حیدرآباد

اسباب ضرورت، عرف و عموم بلوی،
[illegible] کن ابواب میں موثر ہے۔
سوال (۹ تا ۱۲)

مولانا امیر عالم قاسمی
شعبہ دارالافتاء دارالعلوم حیدرآباد

ضرورت وحاجت کا حکم پر اثر، [illegible]وں کے حدود،
قواعد وضوابط ضرورت۔
(سوال ۱۳ تا ۱۸)

مولانا محمد عابد الرحمٰن قاسمی۔
شعبہ دارالافتاء، دارالعلوم حیدرآباد

ضرورت وحاجت کی شرعی حیثیت

از --- جناب مولانا نسیم الدین قاسمی صاحب

۱- ضرورت لغت میں:

صاحب مصباح المنیر نے لکھا ہے کہ ضرورت اضطرار ہی کا دوسرا نام ہے۔

اور صاحب مجمع الدروس نے لکھا ہے کہ:

"**الضرورة الشديدة لا مدفع لها**" ضرورت نام ایسی حالت کا جس کو دور نہ کیا جا سکتا ہو۔

ضرورت اصطلاح شرع میں:

حضرت مفتی شفیع صاحب مرحوم قدس سرہ نے جواہر الفقہ میں تحریر فرمایا ہے کہ:

ضرورت نام ہے ایسی حالت کا کہ اگر ممنوع چیز کا استعمال کرے تو وہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے۔ (جواہر الفقہ ۲ر ۲۸)

شارح اشباہ ونظائر علامہ حموی نے تحریر فرمایا ہے کہ:

الضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب و هذا يبيح تناول الحرام۔

ضرورت نام ہے ایسی حالت میں مبتلا ہونے کا کہ اگر ممنوع چیز کا استعمال نہ کرے تو آدمی ہلاک ہو جائے اور یہ حرام کو مباح کر دیتا ہے۔ (حاشیہ الاشباہ والنظائر ار ۲۷۷)

امام جصاص اور علامہ ظفر احمد العثمانی نے فرمایا کہ:

الضرورة و ذلك كمن يكون في حالة مخمصة و يخشى على نفسه من الموت و لا يجد ما يأكله الا الميتة فله يكون له اكلها بل يكون عليها ان يأكلها۔

ضرورت نام ہے ایسی حالت کا کہ آدمی مخمصہ کی حالت میں پہنچ جائے اور جس میں کہ اپنی جان کا خطرہ ہو اور سوائے میتہ کے کوئی چیز اسے میسر نہ ہو جس کو کھا کر وہ اپنی جان بچائے۔ (احکام القرآن ظفر احمد عثمانی ار ۱۲۵، احکام القرآن للجصاص ار ۱۳۰)

مواقع استعمال و مصداق:

فقہاء کرام کے نزدیک ضرورت کے مواقع استعمال پانچ ہیں جن کے تحفظ و بقا کی خاطر ضرورت کا استعمال کیا جاتا ہے اور وہ پانچ چیزیں یہ ہیں:

دین، جان، نسل، عقل اور مال۔

قضاء الشرع بقتل الکافر المضل و عقوبۃ المبتدع الی بدعتہ فان ھذا یفوت علی الخلق دینھم و قضاء بایجاب القصاص اذ بہ حفظ النفوس، و ایجاب حد الشرب اذ بہ حفظ العقول التی ھی ملاک التکلیف، و ایجاب حد الزنا اذ بہ حفظ النسب، و ایجاب زجر الغصاب و السراق اذ بہ یحصل حفظ الاموال التی ھی معاش الناس و ھم مضطرون الیھا۔ (اصول الفقہ ابوزھرہ صفحہ ۲۹۵، المستصفی للغزالی ۱ر ۲۸۷)

شریعت نے دین کی حفاظت کی خاطر کافر مضل اور ایسے بتدع کے قتل کرنے کا فیصلہ کیا ہے جو لوگوں کو اپنی بدعتوں کی دعوت دیتا ہو، اسی طرح جان کی حفاظت کے لئے قصاص کو واجب کیا، اور عقل کی حفاظت کی خاطر شراب کی حد جاری کرنے کا حکم دیا، اور نسل کی حفاظت کے لئے زانی پر حد زنا جاری کیا، اور مال کی حفاظت کے لئے چوروں اور غاصبوں کے ہاتھ کاٹ دینے کا فیصلہ سنایا۔

ہم ان مثالوں کی تھوڑی سی وضاحت کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔

تحفظ دین: تحفظ دین کی مثال جہاد ہے،

اسلام نے دین کی حفاظت کی خاطر دشمنان اسلام سے جہاد کرنے کی اجازت دی کیونکہ اسلام پر مستقیم رہنا اور اس کے تقاضوں کی تکمیل کرنا ضروری ہے۔ اس لئے کسی کافر مضل یا مبتدع سے دین اسلام کو نقصان پہنچتا ہو تو ایسے موقع پر ضرورت اس بات کی داعی ہے کہ ایسے برے لوگوں سے جہاد کرکے اللہ کی زمین کو کفرو شرک سے پاک کیا جائے۔

تحفظ جان: تحفظ جان کی مثال قصاص ہے،

جان اللہ کی ایک امانت ہے جسے اللہ اپنے بندوں کے سپرد کیا ہے، لیکن کوئی انسان ایسا ہے کہ اس کے نزدیک انسانی جان کی کوئی اہمیت نہیں ہے اور وہ انسانی جان ضائع کرتا ہو تو ایسے موقع پر ضرورت متقاضی ہے کہ ایسا کرنے والے پر قصاص جاری کیا جا تاکہ انسانی جان کا تحفظ ہو سکے اور اس شخص سے دوسرے لوگ عبرت حاصل کر سکیں۔

تحفظ نسل: تحفظ نسل کی مثال حد زنا ہے،

زنا ایک بدترین لعنت ہے جس سے مقصد نکاح متاثر ہوتا ہے، نسل انسانی کی سالمیت خطرے میں پڑجاتی ہے اور رفتہ رفتہ پورا معاشرہ اس کی لپیٹ میں آجاتا ہے اس لئے نسل انسانی کی سالمیت کے لئے ضروری ہے کہ حد زنا جاری کیا جائے تاکہ لوگ اس فعل قبیح سے باز آجائیں۔

تحفظ عقل: تحفظ عقل کی مثال حد خمر ہے'

یعنی عقل بھی اللہ کی ایک بڑی دولت ہے کیونکہ اس کے مفقود ہو جانے سے شریعت کی نگاہ میں وہ غیر مکلف ہو جاتا ہے تو ہر وہ چیز جو اس نعمت کے زوال کا سبب ہو جیسے شراب کا پینا وغیرہ ممنوع قرار دی گئی ہے' اس کے باوجود اگر کوئی شخص شراب پیتا ہے تو وہ مجرم ہے اور حد خمر کا مستوجب ہے۔

تحفظ مال: تحفظ مال کی مثال حد سرقہ کی مشروعیت ہے'

مال بھی انسانی زندگی اطمینان و سکون کے ساتھ گزارنے کے واسطے ایک اہم چیز ہے' اگر کوئی شخص اسے ضائع کرتا ہے یا ناجائز طریقے سے اسے حاصل کرتا ہے تو لوگوں کے اموال کے تحفظ کے لئے ضروری ہے کہ ایسے شرپسند عناصر پر حد جاری کی جائے۔

۲- حاجت لغت میں:

صاحب مختار الصحاح اور صاحب قاموس کے بقول حاجت لغت میں فقر کا نام ہے۔

حاجت اصطلاح شرع میں:

حاجت اصطلاح شرع میں یہ ہے کہ اگر مکلف ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہیں ہو گا مگر مشقت اور تکلیف شدید میں مبتلا ہو جائے گا اور یہ صورت اضطرار کی نہیں ہے۔ (جواہر الفقہ ۲/۲۸)

شارح اشباہ علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

الحاجة كالجائع الذى لو لم يجد ما ياكله لم يهلك غير انه يكون فى جهد و مشقة و هذا لا يبيح الحرام و يبيح الفطر فى الصوم۔

حاجت کی مثال ایسے بھوکے آدمی کی ہے جسے اگر کھانے کے لئے نہ ملے تو وہ ہلاک نہیں ہو گا البتہ مشقت اور تکلیف برداشت کرنا ہو گی' اس حالت میں حرام چیز مباح نہیں ہوتی البتہ حاجت صوم میں افطار کرنا جائز ہو جاتا ہے۔ (حاشیہ الاشباہ و النظائر ۱/۲۷۷)

شیخ امام ابو زہرہ فرماتے ہیں:

الحاجة و هو الذى لا يكون الحكم الشرعى فيه لحماية اصل من اصول الخمسه بل يقصد دفع المشقة او الحرج او الاحتياط لهذه الامور الخمسة لتحريم بيع الخمر لكى لا يسهل تناولها و تحريم روية عورة المراة و تحريم الصلوة فى الارض المغصوبة' و تحريم تلقى السلع' و تحريم الاحتكار و من ذلك فى المباحات اباحه كثير من العقود التى تحتاج اليها الناس كالمزارعة و المساقاة و السلم' و المرابحة' و التولية۔ (اصول الفقه ابوزہرہ صفحہ ۲۹۵)

حاجت ایسی چیز کا نام ہے کہ اس میں حکم شرعی اصول خمسہ میں سے کسی بھی اصل کی حمایت کے واسطے نہیں ہوتی ہے بلکہ ان اصول خمسہ سے دفع مشقت' رفع حرج' یا احتیاج برتنا مقصود ہوتا ہے' جیسے شراب کی بیع اور عورت کی شرمگاہ کو دیکھنے اور ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنے کی حرمت' یہ تمام مثالیں احتیاط کی ہیں کہ ایسے فعل سے احتیاط کیا جائے تاکہ کبھی برے کاموں میں نہ پڑ جائے۔

اسی طرح تلقی سلع اور احتکار کا حرام ہونا وغیرہ' ان کے علاوہ بہت سارے بیوع و معاملات مباح قرار دیئے گئے ہیں جس کی لوگوں کو حاجت ہوتی ہے' جیسے مزارعت' مساقات' بیع سلم' مواجعہ' تولیہ وغیرہ' یہ سب بیوع بھی صورتاً ناجائز معلوم دیتی ہیں مگر لوگوں کی حاجت کو مد نظر رکھتے ہوئے جائز قرار دی گئیں۔

اس پوری عبارت سے سمجھ میں آتا ہے کہ حاجت کی بنیاد دو چیزوں پر ہے (۱) دفع حرج و مشقت (۲) احتیاطی تدابیر۔

(۱) دفع حرج کی مثال:

بیع تلقی سلع اور احتکار حرام ہے۔

تلقی سلع کا مطلب یہ ہے کہ گاؤں یا دیہات کے لوگ کوئی سامان فروخت کرنے کے لئے بازار لائیں ہیں اور کوئی شخص راستے میں اس سے مل کر مارکیٹ ریٹ سے بہت ہی کمتر خرید لے اور شہر میں لاکر زیادہ قیمت میں اس کو بیچ دے' یہ بیع ممنوع قرار دی گئی کیونکہ اس میں اہل شہر اور اہل دیہات کا دونوں کا نقصان ہے۔

تحریم احتکار: احتکار' اسٹاک' جمع کرنا'

یعنی یہ کہ کوئی شخص غلہ کے موسم میں غلہ خرید کر جمع کر کے رکھ لیتا ہے تاکہ جب منگائی کا زمانہ آئے گا تو اسے فروخت کرے گا' اس قسم کے معاملہ کی حرمت بھی مبنی ہے دفع حرج و مشقت پر۔ کیونکہ اس سے عوام و خواص سب کو پریشانی ہوتی ہے۔

(۲) احتیاط کی مثال:

جیسے خمر کی بیع حرام قرار دی گئی' اس لئے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ لوگ اگر اس کی بیع و شراء کریں تو ہو سکتا ہے کہ نوبت یہاں تک آجائے کہ اس کو استعمال ہی کر بیٹھیں۔

اسی طرح عورت کی شرمگاہ کو دیکھنے کی حرمت اور ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنے کی حرمت کا معاملہ بھی ہوگا۔

مواقع استعمال:

فقہاء کرام کے نزدیک اس کے مواقع استعمال تین ہیں: (۱) مالی تنگی کو دور کرنا (۲) فرائض کی ادائیگی میں پیش آنے والی مشقت

سے حفاظت (۳) معاملات میں آسانی اور سہولت پیدا کرنا۔

○ فرائض کی ادائیگی میں پیش آنے والی مشقت سے حفاظت:

جیسے حالت مرض اور حالت سفر میں روزہ کی رخصت کی اجازت۔

○ معاملات میں آسانی و سہولت:

جیسے بیع سلم' بیع استصناع' مزارعت' مساقات وغیرہ۔ بیعوں کی اجازت یہ محض اس پر مبنی ہے کہ لوگوں کے معاملات میں آسانی و سہولت پیدا ہو۔

○ مالی تنگی دور کرنے کی مثال:

جیسے حیلہ کا درست ہونا' کیونکہ اس سے اصلاً مقصود مالی تنگی دور کرنا ہوتا ہے۔

(۳) شریعت میں ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق:

شریعت میں ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کے اندر خطرۂ جان یقینی ہوتا ہے اور حاجت میں خطرۂ جان یقینی نہیں ہوتا۔

اور خطرۂ جان کا یقینی ہونا بھی قرآن کریم ہی کے الفاظ سے ثابت ہے' جن مواقع میں قرآن نے استعمال کی اجازت دی ہے وہ ایسے ہی ہیں جن میں جان کی ہلاکت کا خطرہ یقینی ہے اور جس صورت میں جان کی ہلاکت کا خطرہ یقینی نہ ہو اگرچہ خوف کسی درجہ میں ہو وہ ضرورت میں داخل نہیں ہے بلکہ وہ حاجت میں داخل ہے۔

جیسے کسی شخص کو اس کا دشمن قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے تو محض اتنی بات سے یہ مضطر نہ کہلائے گا جب تک کہ حالات قتل ایسے نہ جمع ہوجائیں جس سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو' جیسے اس شخص کا تنہا ہونا' دوسرے کی امداد کا احتمال نہ ہونا' تو اس صورت میں یہ شخص مضطر کہلائے گا' لیکن اگر دشمن سے بچ کر نکلنا ممکن ہو بایں طور یہ شخص تنہا نہ ہو یا یہ کہ دوسرے کی امداد کا احتمال ہو تو اس صورت میں یہ حاجت میں داخل ہوگا۔

ان دونوں کے درمیان باہمی تعلق:

ان دونوں کے درمیان باہمی تعلق یہ ہے کہ ضرورت، کا مبنی موجودہ حالات ہوتے ہیں اور حاجت کا موجودہ حالات کے پیش نظر متوقع حالات۔

شریعت جس طرح ضرورت کے مرحلہ میں رخصت دیتی ہے ایسے ہی حاجت کے مرحلہ میں رخصت دیتی ہے۔ البتہ ضرورت میں حرام چیزوں کا استعمال درست ہوجاتا ہے' جیسے حالت اکراہ میں شراب یا مردار کے کھانے کی اجازت' اور حاجت میں حرام چیزوں کا

استعمال درست نہیں ہوتا ہے' جیسے عورت کا دیکھنا طبیب کے لئے' (الاشباہ والنظائر ۲/۷۷' جواہر الفقہ ۲/۲۹' اصول الفقہ عبیداللہ اسعدی صفحہ ۲۳۹)

(۴) ضرورت کا اعتبار شریعت میں:

شریعت اسلامیہ ایک ایسی شریعت ہے کہ اللہ نے اس میں تنگی نہیں رکھی ہے جس سے بندے کو دشواری اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑے' جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشادات ہیں :

۱- **و ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔** (سورہ حج)

اور تم پر دین میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی۔ (بیان القرآن)

۲- **یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر۔** (سورہ بقرہ)

اللہ تعالیٰ کو تمہارے ساتھ آسانی کرنا منظور ہے اور تمہارے ساتھ دشواری منظور نہیں۔ (بیان القرآن)

۳- **ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج۔** (سورہ مائدہ)

اللہ تعالیٰ کو یہ منظور نہیں کہ تم پر کوئی تنگی ڈالے۔ (بیان القرآن)

۴- **یرید اللہ ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفا۔** (سورہ نساء)

اللہ تعالیٰ کو تمہارے ساتھ تخفیف منظور ہے اور آدمی کمزور پیدا کیا گیا ہے۔ (بیان القرآن)

۵- **و یضع عنهم اصرهم و الاغلال التی کانت علیهم۔** (سورہ نساء)

اور ان لوگوں پر جو بوجھ اور طوق تھے ان کو دور کرتے ہیں۔ (بیان القران)

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

خیر دینکم الیسر۔ تمہارے دین میں بھلی چیز آسانی ہے۔

دوسری حدیث میں فرمایا:

الدین یسر۔ یعنی یہ کہ دین اسلام آسان دین ہے۔

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ما خیر بین الامرین الا اختار ایسرهما مالم یکن اثما۔ (رواہ البخاری)

جب بھی مجھ کو دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو میں نے ان دونوں میں سے زیادہ آسان کو اختیار کیا' جب تک کہ وہ گناہ کے دائرہ میں نہ پہونچے۔

مذکورہ بالا آیات و احادیث کی روشنی میں فقہاء نے اصول مقرر فرمائے کہ "**الحرج مدفوع**" (حرج قابل ازالہ چیز ہے)

" المشقة تجلب التيسير" ۔ (مشقت آسانیاں پیدا کرتی ہے)" الضرورات تبیح المحظورات" (ممنوعات کو ضرورتیں جائز بنا دیتی ہیں)۔ جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ دین اسلام ایک سہل اور آسان دین ہے جس میں بندوں کی ضرورت کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے لیکن ضرورت کا اعتبار بھی بقدر ضرورت ہے' جیساکہ مضطر کے بارے میں قرآن نے یہ حکم دیا ہے کہ اگر اسے شدید بھوک ہو' اس کے پاس کوئی چیز نہ جسے کھا کر وہ اپنی جان بچا سکے' اور اسے یقین کامل ہو تو ایسی صورت میں ایسے آدمی کے لئے حرام کا کھانا اور شراب کا پینا بھی حلال ہو جاتا ہے اور یہ کوئی ایک چیز نہیں ہی بلکہ اسلام کا مزاج ہی یہ ہے کہ وہ بندوں کے لئے سہولت و آسانی پیدا کرنا چاہتا ہے' اس کا کوئی بھی حکم ایسا نہیں ہے جس میں حرج اور تنگی کا کوئی شائبہ ملتا ہو' یہاں نہ اتنی نرمی و ڈھیل ہے جو ہم دین عیسوی میں دیکھتے ہیں اور نہ اس قدر سختی اور شدت ہے جو ہم دین موسوی میں دیکھتے ہیں' یہ بین بین کی وہ حقیقی راہ اعتدال ہے جس کو نبی کریمؐ نے انسانیت کے لئے ایک نظام کامل کی شکل میں پیش کیا۔ (معارف القرآن ۱ر ۴۲۵' ۶ر ۲۸۹' روح المعانی ۷ر ۲۱۰)

(۵) محرمات شرعیہ کی اباحت میں ضرورت کا دخل و اثر:

محرمات شرعیہ میں ضرورت کا دخل و اثر ہے اور وہ اس وجہ سے کہ انسانی جان کو اللہ تعالی نے بہت ہی مکرم و معظم بنایا ہے' وہ درحقیقت اللہ کی ایک امانت ہے جو انسان کے سپرد کی گئی ہے' اس لئے اس کے ضائع کرنے کو ایک سنگین جرم اور سخت حرام قرار دیا ہے۔

چنانچہ جان بچانے کے لئے اور تکلیف دور کرنے کے لئے نہ یہ کہ صرف حرام چیز کو جائز قرار دیا ہے بلکہ یہ حکم دیا ہے کہ ایسے وقت میں تمہارے اوپر لازم ہے کہ حرام چیز کو استعمال کرکے اپنی جان بچاؤ اور ایسا نہ کرنے والا خود کشی کی وعید کا مصداق ہے۔

عن مسروق قال من اضطر الی المیتة والدم و لحم الخنزیر و ترکه تقذرا و لم یاکل و لم یشرب ثم مات دخل النار۔ (الدر المنثور- ۱۶۸' احکام القرآن ظفر احمد عثمانی ۱ر ۱۱۸)

مسروق سے مروی ہے کہ جو شخص مردار' خون اور خنزیر کے گوشت پر مجبور ہو جائے اور پھر وہ اسے نفرت کی بنا پر چھوڑ دے اور اسے نہ کھائے پھر جان نہ بچ سکے ہو جائے تو وہ شخص جہنم میں داخل ہوگا۔

اللہ تعالی نے فرمایا: فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیه (سورہ بقرہ)

پھر بھی جو شخص بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔

و قال فی اية اخری " فمن اضطر فی مخمصة غیر متجانف لاثم فان الله غفور رحیم۔" فقد ذکر الله تعالی الضرورة فی هذه الایات و اطلق الاباحة فی بعضها بوجود الضرورة من غیر شرط و لا صفة و هو قوله تعالی " و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه" فاقتضی ذلک وجود الاباحة بوجود الضرورة فی کل حال وجدت الضرورة (احکام القرآن للجصاص- ۱ر ۱۲۶)

دوسری آیت میں ہے' پس جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ

تعالیٰ معاف کرنے والے رحم کرنے والے ہیں۔ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے ضرورت کا بیان کیا ہے اور ایک دوسری آیت میں اباحت کو ضرورت کے پائے جانے کے وقت مطلق بیان کیا ہے بغیر کسی شرط اور صفت کی قید لگائے اور وہ آیت کریمہ یہ ہے' تحقیق کہ صاف صاف بیان کیا اللہ نے تمہارے لئے وہ چیز جو تمہارے اوپر حرام قرار دی گئی ہے مگر جب تم اس کی طرف مجبور کئے جاؤ۔

ان قرآنی آیات وتفاسیر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ واقعی ضرورت کے پائے جانے کے وقت اشیاء محرمہ کی بھی اجازت ہے' کلمہ کفر سے بڑھ کر کوئی جرم اور گناہ شریعت اسلامیہ میں نہیں ہے' اگر کوئی شخص کلمہ کفر بولنے پر مجبور کیا جائے اور اگر یہ کلمہ کفر نہ بولے تو اس کا قتل کردیا جانا یقینی ہو تو ایسی حالت میں کلمہ کفر بولنے کی اجازت دی گئی جبکہ دل اسلام وایمان پر مطمئن ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان۔ (سورہ نحل)

جو شخص ایمان لائے پیچھے اللہ کے ساتھ کفر کرے مگر جس شخص پر زبردستی کی جائے بشرطیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔

قال في الاشباه "الضرورات تبيح المحظورات'' و من ثم جاز اكل الميتة عند المخمصة و اساغة اللقمة بالخمر و التلفظ بكلمة الكفر للاكراه۔

علامہ ابن نجیم مصری تحریر فرماتے ہیں کہ ضروریات ممنوعات کو مباح کردیتی ہیں' اسی وجہ سے تو حالت مخمصہ میں میتہ کھانا جائز ہے اور شراب کے ذریعہ لقمہ نگلنا اور اکراہ کے وقت کلمہ کفر کا تلفظ کرنا اور ایسے ہی اکراہ کے وقت غیر کے مال کو تلف کرنا یہ سب جائز ہو جاتا ہے۔

چنانچہ ان قرآنی آیات اور اقوال صحابہ کی روشنی میں یہ بات بالکل عیاں ہو جاتی ہے کہ ضرورت کے پائے جانے کے وقت محرمات شرعیہ پر ضرورت کا دخل واثر صرف اباحت کی ہی حد تک نہیں رہتی ہے بلکہ اگر صورت اضطرار کی ہو تو محرمات شرعیہ کا استعمال کرنا واجب اور ضروری بھی ہو جاتا ہے۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۷۶ جلد ا' الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی صفحہ ۱۸۹ جلد ا)

(٦) محرمات پر اثر انداز ہونے کی صورت میں ضرورت کے اعتبار کا حکم:

محرمات پر ضرورت کے اثر انداز ہونے کی مختلف صورتیں ہیں' بندوں کے اعذار کے اعتبار سے کبھی تو یہ رخصت نفی گناہ تک محدود رہتی ہے اور کبھی رفع حرمت تک پھیل جاتی ہے' اسی طرح کبھی صرف اجازت کی حد تک بات ہوتی ہے اور کبھی وجوب کے دائرے میں پہنچ جاتی ہے' اس کی تفصیل رخصت کی مختلف اقسام پر نگاہ ڈالنے سے آتی ہے۔

(الف) پہلی شکل یہ ہے کہ حرمت باقی رہنے کے باوجود اجازت دی جاتی ہے یعنی حرمت ختم نہیں ہوتی اس لئے کہ دلیل حرمت قائم رہتی ہے' جیسے اکراہ کے وقت کلمہ کفر کا زبان سے نکالنا' نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینا اس کے باوجود وقتی طور پر اس کی اجازت مبتلی بہ کو دی جاتی ہے۔

اس اصل کی بنیاد حضرت عمار ابن یاسر اور حضرت خبیب رضی اللہ عنہما کے واقعہ میں ملتی ہے کہ ایک مرتبہ یہ دونوں حضرات کفار کے ہاتھوں کلمہ کفر زبان سے نکالنے پر مجبور کئے گئے تو حضرت عمار ابن یاسر رخصت پر عمل کرکے کلمہ کفر زبان پر لے آئے مگر حضرت خبیب رضی اللہ عنہ نے عزیمت پر عمل کیا اور شہید ہوگئے، جب اس واقعہ کی اطلاع حضورؐ کو ملی تو حضورؐ نے اس وقت عمار سے پوچھا کہ اے عمار تم نے اس وقت اپنے دل کو کیسا پایا تھا؟ تو حضرت عمار نے فرمایا کہ یا رسول اللہ ہم نے اپنے دل کو ایمان پر مطمئن پایا تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بھی کفار و مشرکین تمہارے ساتھ ایسا معاملہ کریں تو تم بھی ان کے ساتھ اسی طرح کا معاملہ فرمایا کرو اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خبیب کے بارے میں فرمایا وہ افضل الشہید ہیں اور وہ میرے رفیق ہوں گے جنت میں۔

وقد نطق عمار ابن یاسر بکلمة الکفر تحت تاثیر العذاب الشدید و قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد سالہ ماوراءک یا عمار فقال شر ما ترکونی حتی نلت منک و ذکرت الھتھم بخیر قال کیف وجدت قلبک قال مطمئنا قال علیہ الصلوۃ والسلام فان عاد فعد۔

و لقد بلغ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان رجلین ھددھما المشرکون بالقتل فامتنع احدھما عن النطق بالکفر و نطق الاخر فقال علیہ الصلوۃ والسلام فیمن امتنع ھو افضل الشھداء و ھو رفیقی فی الجنۃ۔

فدل ھذا علی ان العزیمۃ حکمھا باق والرخصۃ ثابتۃ و ھی صدقۃ تصدق اللہ تعالی بھا علی عبادہ المضطرین۔ (اصول الفقہ للعلامہ ابی زہرہ صفحہ ۴۱)

حضرت عمار بن یاسر نے سخت عذاب کے خوف سے کلمہ کفر کہا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمار بن یاسر سے سوال کرتے ہوئے کہا کہ اس کے بعد کیا ہوا اے عمار؟ تو انہوں نے کہا "بہت خراب" ان لوگوں نے مجھ کو نہیں چھوڑا جب تک میں نے آپ کی گالی نہ دی اور میں نے ان کے معبودوں کا نام خیر و بھلائی کے ساتھ ذکر کیا، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا تم نے اس وقت اپنے دل کو کیسا پایا۔ حضرت عمار نے کہا ایمان پر مطمئن، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا اگر وہ پھر بھی تمہارے ساتھ ایسی حرکت کریں تو تم بھی ایسا ہی کیا کرو۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر پہنچی کہ دو آدمیوں کو مشرکین نے قتل کی دھمکی دی تو ان میں سے ایک نے کلمہ کفر زبان سے نکالنے سے انکار کیا اور دوسرے نے کہہ دیا، تو حضور نے اس کے بارے میں فرمایا جو کلمہ کفر زبان سے نکالنے سے رک گئے وہ افضل الشہداء ہیں اور وہ جنت میں میرے دوست ہیں۔

یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ عزیمت کا حکم باقی ہے اور رخصت کا حکم ثابت ہے اور یہ گویا کہ ایک عطیہ و صدقہ ہے جو کہ اللہ تعالی نے اپنے مضطر و مجبور بندوں کو عنایت کیا ہے۔

حکم :

اس قسم کی رخصت کا حکم یہ ہے کہ بندہ اگر رخصت پر عمل کرے تو اس کی اجازت ہے اور اس پر بجائے حرمت کے باوجود گناہ نہیں ہوتا لیکن اگر کوئی عزیمت پر عمل کرے اور جان، جان آفریں کے سپرد کردے تو اس عمل کرنے کی وجہ سے عند اللہ ماجور ہوگا، اور اسی ذیل میں آتا ہے مسافر و مریض کا ماہ رمضان میں روزہ رکھنا۔

جو کتاب اللہ میں صراحت کے ساتھ موجود ہے کہ رمضان کے مہینے میں ان کو افطار کی اجازت ہے۔

و من کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر (سورہ بقرہ)

اور جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے ایام کا شمار کرنا ہے۔ (بیان القرآن)

لیکن اگر کوئی رخصت کے باوجود عزیمت پر عمل کرے یعنی حالت سفر اور حالت مرض میں بھی روزہ رکھے تو یہ بہتر ہے۔

(ب) دوسری قسم کی رخصت یہ ہے کہ صفت فعل ہی تبدیل ہو جاتی ہے اور مکلف کے حق میں مباح ہو جاتی ہے پھر گناہ ہونے کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، جیسے اکراہ کے وقت یا حالت اضطرار میں مردار کھانا شراب پینا وغیرہ۔

حکم :

اس رخصت کا حکم یہ ہے کہ ان حرام چیزوں کو استعمال نہ کرے اور مقتول ہو جائے یا جان دے دے تو وہ خود کشی کرنے والا سمجھا جائے گا گویا کہ یہاں مکلف کے حق میں رخصت پر عمل کرنا واجب ہے، یہاں بات صرف جواز تک نہیں رہتی ہے بلکہ اپنی جان اور عضو کی حفاظت کے لئے رخصت پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور عزیمت پر عمل کرنا درست نہیں ہوتا اس لئے کہ جب وہ چیز مباح ہو گئی تو اپنی جان بچانے کے لئے مباح چیز کا استعمال فرض ہے۔ (الاحکام فی اصول الاحکام جلد ا، فواتح الرحموت صفحہ ۱۱۶ جلد ا، اصول الفقہ علامہ ابو زہرہ صفحہ ۴۰، اصول الشاشی صفحہ ۱۰۵، مکتبہ یا سرندیم اینڈ کمپنی)

۷۔ ضرورت معتبرہ کے حدود و شرائط و ضوابط :

یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ اللہ تعالی نے زمین و آسمان کی تمام تر عظیم الشان مخلوقات میں انسان کو ایک خاص شرف بخشا ہے اس لئے جن چیزوں کو اللہ نے حرام و ممنوع قرار دیا ہے وہ پوری انسانیت کے مفاد کی خاطر اور بڑی حکمت پر مبنی ہے کیونکہ حق تعالی علیم و خبیر اور حکیم ہے ان کا کوئی حکم بے فائدہ نہیں ہو سکتا وہ چیز انسان اور انسانیت کے لئے ضرر رساں ہیں اس وجہ سے حرام قرار دی گئیں۔

یہ چیزیں کبھی اس کے جسم کے لئے مضطر ہوتی ہیں کبھی روح کے لئے کبھی دونوں کے لئے کیونکہ انسانی زندگی ایسے پہیے کے مانند ہے جو ہروقت گھومتا رہتا ہے اور انہیں ہر ایسے موڑ سے گذرنا پڑتا ہے جس میں کبھی آسانیاں بھی ہوتی ہیں کبھی مشقت بھی اور کبھی یہ حالت اضطرار کی حد تک بھی پہنچ جاتی ہے۔

تو اس وقت اللہ تعالی نے انسانی جان کو بچانے کی خاطر ہر وہ حرام چیز جو اس کے لئے ضرر رساں ہے بقدر ضرورت استعمال کر کے جان بچانے کی اجازت ہی نہیں بلکہ لازم اور فرض قرار دیا ہے کیونکہ انسانی جان ہر چیز پر مقدم ہے اور اس کے لئے کچھ حدود و شرائط و ضوابط ہیں جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر ضرورت کا استحقاق ہو چکا ہے۔

حدود :

ضرورت معتبرہ جس کو قرآن اضطرار کی اصطلاح سے تعبیر کرتا ہے اس کی حد قرآنی اشارات کی روشنی میں فقہاء کرام نے یہ متعین کی ہے کہ بھوک کی وہ حالت جو ہلاکت کا سبب بن جائے' یا سخت مہلک مرض جس کا بروقت علاج' اگرچہ ناجائز چیز ہی سے کیوں نہ ہو' یہ صورتیں اضطرار کی حد میں داخل ہیں۔ صاحب نیل الاوطار کے بیان کے مطابق بعض مالکیہ کے نزدیک تین دن تک اگر بھوک یا مرض کی حالت میں زندہ رہ سکتا ہو تو اتنے دنوں میں انتظار کرنے کے بعد ہی محرمات کے استعمال کی اجازت ہوگی۔

ان الحالة التي يصح فيها الوصف بالاضطرار و يباح عندها الاكل فذهب الجمهور الى انها الحالة التي يصل به الجوع الى حد الهلاك او الى مرض يفضي اليه و عن بعض المالكية تحديد ذلك بثلاثة ايام كما في نيل الاوطار- عون المعبود صفحه ۲۱ جلد ۳' احكام القرآن ظفر احمد عثماني صفحه ۳۲۳ جلد ۱)

بلاشبہ وہ حالت جسے اضطرار سے موصوف کیا جائے اور جس کی وجہ سے حرام کا کھانا مباح ہو جاتا ہے جمہور علماء نے فرمایا کہ آدمی کا بھوک کی ایسی حالت کو پہنچ جانا جو ہلاکت کا ذریعہ بنے یا ایسے مرض کی طرف پہنچادے جو ہلاکت کا سبب بنے۔ اور بعض مالکیہ نے اس کی تین دن سے تحدید کی ہے۔

شرائط و ضوابط :

ضرورت معتبرہ کے پانچ شرائط و ضوابط ہیں جب یہ پائے جائیں گے تو سمجھا جائے گا کہ واقعی ضرورت یہاں پر متحقق ہے اور یہ ہیں :

۱- اول یہ کہ حالت اضطرار کی ہو' خطرہ جان جانے کا ہو' معمولی تکلیف و بیاری کا یہ حکم نہیں ہے۔

۲- دوسرے یہ کہ بجز حرام چیز کے اور کوئی چیز متبادل موجود نہ ہو' جیسے شدید بھوک کی حالت میں استثناء

اسی وقت ہے جب کہ کوئی دوسری حلال موجود و مقدور نہ ہو۔

۳۔ تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال کرنے سے جان کا بچ جانا یا اس ضروری کام کا ہو جانا عادتاً یقینی ہو، جیسے بھوک سے مضطر کے لئے ایک دو لقمہ حرام گوشت کا کھالینا اس کی جان بچانے کا یقینی سامان ہے اگر کوئی دوا ایسی ہے کہ اس کا استعمال مفید تو معلوم ہوتا ہے مگر اس سے شفاء یقینی نہیں تو اس دوائے حرام کا استعمال آیت مذکورہ کے استثنائی حکم میں داخل ہو کر جائز نہیں ہوگا۔

اس کے ساتھ مزید دو شرطیں قرآن مجید میں اور مذکور ہیں :

۴۔ اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو۔

۵۔ اور وہ ضرورت سے زائد استعمال نہ کرے (معارف القرآن صفحہ ۷۰ ۳ جلد ۱)

۸۔ ضرورت پر مبنی حکم کی حقیقت :

ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت استثنائی نہیں ہوتی بلکہ شرعی اصول اور قواعد شرعیہ کی روشنی ہی میں کسی چیز پر ضرورت کا حکم لگاتے ہیں جس کا ایک فرد اضطرار بھی ہے، اضطراری صورت کے بارے میں تو خود قرآن کریم نے واضح کردیا ہے کہ اس صورت میں حرام چیز کے استعمال کی اجازت بقدر ضرورت ہے، اس مضمون کے ساتھ قرآن کریم میں متعدد مقامات پر ارشادات آئی ہیں :

انما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر و ما اھل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ۔ (سورہ بقرہ)

اللہ تعالیٰ نے تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو غیر اللہ کے نامزد کردیا گیا ہو پھر بھی جو شخص بیتاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔ (بیان القرآن)

فمن اضطر فی مخمصۃ غیر متجانف لاثم فان اللہ غفور رحیم (سورہ مائدہ)

پھر جو شخص شدت کی بھوک میں بیتاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں رحمت کرنے والے ہیں۔

وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم (سورہ انعام)

مذکورہ بالا آیات سے یہ بات واضح طور پر ثابت ہوتی ہے کہ حالت اضطرار میں شریعت نے حرام چیز کے استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔

لیکن غیر اضطراری حالات میں حرام و ناجائز چیزوں کے استعمال کا حکم اس صراحت و وضاحت کے ساتھ قرآن کریم میں موجود نہیں ہے، نیز روایات حدیث سے بھی اس معاملہ میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہوتا، اس وجہ سے فقہاء امت کا اس مسئلہ میں اختلاف ہو گیا۔

مثلاً آپ "علاج" ہی کو لے لیجئے اس مسئلہ میں بعض بزرگوں کی رائے یہ ہے کہ بغیر اضطرار کے خواہ کتنی بھی تکلیف ہو حرام و ناجائز چیزوں کا استعمال جائز نہیں۔ مباح ہی سے علاج کرانا ضروری ہے۔

ان کی دلیل صحیح بخاری کی یہ حدیث ہے :

ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم۔

یعنی اللہ نے مسلمانوں کی شفاء اس چیز میں نہیں رکھی جو ان پر حرام کردی گئی ہے۔

لیکن جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ جب انسان ضرورت کا شکار ہوجاتا ہے تو حرام اس کے لئے حرام رہ ہی نہیں جاتا ہے بلکہ وہ مباح ہوجاتا ہے اس لئے وہ حدیث کا مصداق نہیں بن سکتا، وہ اس مسئلہ میں واقعہ اہل عرینہ سے استدلال کرتے ہیں جو کہ حدیث کی معتبر کتابوں میں موجود ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل عرینہ کو اونٹ کا دودھ اور پیشاب استعمال کرنے کی اجازت دی تھی۔

مگر اس واقعہ میں احتمالات متعدد ہیں، جیسے یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ان کی حالت اضطرار کی ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ حضور نے انہیں پیشاب کی اجازت خارجی استعمال کے لئے دی ہو اگرچہ ایک احتمال وہ بھی ہے۔

دوسرا مستدل جمہور فقہاء کا اس سلسلے میں جو ہے وہ عرفجہ ابن اسعد رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے جو کہ انہیں کوفہ اور بصرہ کے درمیان جنگ کلاب میں پیش آیا تھا، ان کی ناک کٹ گئی تھی تو انہوں نے چاندی کی ناک بنواکر لگوائی، مگر اس میں بدبو پیدا ہوگئی تھی جس کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سونے کی ناک بنواکر لگانے کا حکم دیا کیونکہ وہ سڑتا نہیں ہے (اخرجہ احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی)

فقہاء و محدثین نے اس حدیث کو معتبر تسلیم کیا ہے حالانکہ سونے کا استعمال رسول اللہ نے مردوں کے لئے حرام فرمایا ہے۔

ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر تشریف لائے کہ ایک ہاتھ میں آپ کے ریشمی کپڑا تھا اور دوسرے میں سونا اور فرمایا :

ھذان محرمان علی ذکور امتی حلال لاناثھم (اخرجہ نسائی، ابن ماجہ، احمد، ابن حبان، تخریج ھدایۃ للزیلعی جلد ۴ صفحہ ۵۵)

یہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام اور عورتوں کے لئے جائز ہیں۔

حضرت عرفجہ کے اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر اضطراری حالت میں جب کہ تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے بھی استعمال کی اجازت ہے۔

چنانچہ یہ حکم شریعت کے اصولی قواعد الضرورات تبیح المحظورات (ممنوعات کو ضرورتیں جائز بنا دیتی ہیں) کے قبیل سے ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ شریعت پر مبنی حکم کی حیثیت شرعی احکام قواعد اور نصوص سے استثنائی نہیں ہوتی ہے بلکہ مخصوص حالات میں ضرورت کے احکام خود مستقل اور اصولی حیثیت رکھتے ہیں۔

یوں بھی حضرت امام ابوحنیفہ کے اصول کے مطابق اگر غور کیا جائے تو آیت کریمہ "الاما اضطررتم" کا ٹکڑا ضروری حالات میں خود اصالت کی حیثیت رکھے گا نہ کہ محض استثناء کی، اس لئے کہ حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک استثناء میں مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں کا

تحفظ نہیں ہوتا بلکہ استثناء کے بعد جس قدر مستثنیٰ منہ میں باقی رہ جاتا ہے صرف اس مقدار کا تحفظ ہوتا ہے' تو جب قرآن حکیم نے حرمت کے احکام کی تفصیل بیان کرتے ہوئے اضطرار کا استثناء کیا تو استثناء کے اصول کے مطابق اضطراری حالت خود بخود اس سے خارج ہو کر اباحت کے ذیل میں مستقل درجہ حاصل کر گئی' اس طرح ضرورت سے متعلق مسائل استثناء کے ذیل میں آنے کے باوجود بھی مستقل اہمیت' کلیت اور اپنے فروع رکھتے ہیں۔ (حسامی صفحہ ۸۳)

خلاصہ جوابات :

(۱) ضرورت لغت میں: اضطرار ہی کا دوسرا نام ہے اور شرعاً ایسی حالت کا اگر ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو وہ شخص ہلاک یا قریب الموت ہو جائے۔

اس کے مواقع استعمال پانچ چیزیں ہیں (دین' جان' نسل' عقل' مال) جن کی بقاء و تحفظ کی خاطر ضرورت کا استعمال کیا جاتا ہے۔

(۲) حاجت لغت میں نام ہے فقر کا' شرعاً... اگر مکلف ممنوع چیز کو استعمال نہ کرے تو ہلاک تو نہ ہو گا البتہ مشقت اور تکلیف شدید میں مبتلا ہو جائے گا۔

(۳) ضرورت اور حاجت کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرورت کے اندر خطرہ جان یقینی ہوتا ہے اور حاجت میں خطرہ جان یقینی نہیں ہوتا۔

ان دونوں کے درمیان باہمی تعلق یہ ہے کہ شریعت جس طرح ضرورت کے مرحلہ میں رخصت دیتی ہے حاجت شدیدہ کے مرحلہ میں بھی رخصت دیتی ہے البتہ ضرورت میں حرام چیزوں کا استعمال درست ہو جاتا ہے اور حاجت میں حرام چیزوں کا استعمال درست نہیں ہوتا۔

(۴) ان آیات و احادیث پر جو کہ دین اسلام اور شریعت محمدی کے بارے میں وارد ہوئی ہیں نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت محمدی میں بندوں کے حرج و تنگی کے پیش نظر ضرورت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے :

ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔

اور تم پر دین میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی۔

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر۔

اور اللہ تعالیٰ کو تمہارے ساتھ آسانی کرنا منظور ہے اور تمہارے ساتھ دشواری منظور نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا :

ما خیر بین الامرین الا اختار ایسرھما۔

جب بھی مجھ کو دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو میں نے ان دونوں میں سے زیادہ آسان کو اختیار کیا۔
اس کی واضح مثال حالت سفر میں ترک صیام کی اجازت ہے۔

(۵) اللہ کے تمام مخلوقات میں سب سے مکرم و معظم مخلوق انسان ہے اور اسی انسان کی خاطر دنیا کی ساری چیزیں اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمائی ہیں۔ چنانچہ اللہ کے رسولؐ نے فرمایا فان الدنیا خلقت لکم و انکم خلقتم للاخرۃ (دنیا تمہارے لئے پیدا کی گئی ہے تم دنیا کے واسطے پیدا نہیں کئے گئے ہو) جن میں سے بعض اچھی بھی ہیں' خراب بھی' حلال بھی ہیں حرام بھی' حسن بھی' قبیح بھی' اس میں سے صرف اچھی اور حسن اور حلال چیزوں کو اختیار کرنے کا حکم دیا ہے' لیکن اگر کبھی انسانی جان پر ایسا خطرہ آجائے کہ بغیر حرام کے استعمال کے جان نہیں بچ سکتی تو ایسے مرحلہ میں شریعت حرام اشیاء کے استعمال کرنے کی نہ صرف اجازت بلکہ حکم دیتی ہے۔

انما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر و ما اھل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ۔

اللہ تعالیٰ نے تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون کو اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو غیر اللہ کے نام زد کر دیا گیا ہو' پھر بھی جو شخص بیتاب ہو جاوے بشرطیکہ نہ طالب لذت ہو' اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔

اس آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے پائے جانے کے وقت محرمات شرعیہ پر ضرورت کا دخل واثر ہے۔

(۶) چونکہ انسان ضعیف و کمزور پیدا کیا گیا ہے اور اسلام دین فطرت ہے اور بسا اوقات وہ مشقتوں کو برداشت نہیں کرپاتا اور اللہ تعالیٰ طاقتور' تندرست' بیمار' قادر اور معذور کو اچھی طرح جانتا ہے اور دین فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ مختلف حالات کی رعایت کی جائے اور ہر حال میں ایسا حکم دیا جائے جو اس کے مناسب ہو اور مکلف اس کا تحمل و برداشت کر سکے۔ چنانچہ اس بناء پر اللہ تعالیٰ نے بندوں کے اعذار کے اعتبار سے انہیں احکام بھی دیئے ہیں جو کہ رخصت کے مختلف اقسام پر نظر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے۔

۱۔ کبھی تو یہ رخصت صرف نفی گناہ تک محدود ہوتی ہے' جیسے اکراہ کے وقت کلمہ کفر زبان پر لانا اور نبی اکرمؐ کو گالی دینا۔

۲۔ اور کبھی یہ رخصت رفع حرمت تک پھیل جاتی ہے اور وجوب کے دائرے میں داخل ہو جاتی ہے' جیسے قصر صلوٰۃ مسافر کے لئے' مردار کا کھانا مجبور و مضطر کے لئے۔

۳۔ اور کبھی یہ رخصت صرف اجازت کی حد تک ہوتی ہے' جیسے مریض و مسافر کے حق میں روزہ' رمضان فرضیت کا سبب موجود ہوتا ہے مگر ان کے حق میں عذر سفر و مرض کی وجہ سے فرض موخر ہو جاتا ہے۔

الغرض ان اقسام رخصت پر غور کرنے سے صاف ظاہر ہے کہ محرمات پر ضرورت کے اثر انداز ہونے کی صورت حالات کے اختلاف سے بدلتی رہتی ہے۔

(۷) ضرورت معتبرہ کے حدود جس کو قرآن نے اضطرار کی اصطلاح سے تعبیر کیا ہے دو چیزیں ہیں :

(۱) بھوک کی وہ حالت جو ہلاکت کا سبب بن جائے۔ (۲) یا سخت مہلک مرض جس کا بروقت علاج ضروری ہو اگرچہ ناجائز چیز ہی سے کیوں نہ ہو۔

شرائط و ضوابط باتفاق فقہاء امت پانچ چیزیں ہیں :

۱۔ حالت اضطراری ہو۔

۲۔ دوسری کوئی دوا موجود نہ ہو یا کارگر نہ ہو۔

۳۔ اس دوا سے مرض کا ازالہ یقینی ہو۔

۴۔ اس کے استعمال سے لذت حاصل کرنا مقصود نہ ہو۔

۵۔ ضرورت سے زائد استعمال نہ کرے۔

(۸) ضرورت پر مبنی حکم کی حیثیت نصوص اور شرعی قواعد و اصول سے استثنائی نہیں ہوتی ہے بلکہ شرعی اصول اور قواعد ہی کی روشنی میں کسی چیز پر ضرورت کا حکم لگاتے ہیں جس کا ایک فرد اضطرار بھی ہے۔

اضطراری صورت کے بارے میں تو خود قرآن نے صراحت کردی ہے کہ حرام چیز کے استعمال کی اجازت بقدر ضرورت ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے :

انما حرم علیکم المیتۃ والدم و لحم الخنزیر و ما اھل لغیر اللہ بہ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ۔

اللہ تعالی نے تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون کو اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو غیراللہ کے نام زد کردیا گیا، پھر بھی جو شخص بیتاب ہو جاوے بشرطیکہ نہ طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا۔

اس آیت کریمہ سے واضح ہے کہ جب صورت اضطراری ہو تو حرام کے استعمال کی اجازت ہے، جہاں تک غیراضطراری صورت کی بات ہے اس سلسلہ میں بھی حضرت عرفجہ بن اسعدؓ کے واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب صورت غیراضطراری ہو اور تکلیف شدید ہو تو بعض ناجائز چیزوں کے استعمال کی بھی اجازت ہے۔ چنانچہ یہ حکم شرعی قواعد "الضرورات تبیح المحظورات" کے قبیل سے ہے۔

چنانچہ اس واقعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ شریعت پر مبنی حکم کی حیثیت شرعی قواعد اور نصوص سے محض استثنائی نہیں ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

از — جناب امیر عالم القاسمی صاحب
متعلم شعبہ افتاء دار العلوم، حیدر آباد

(۹) ضرورت کے اسباب ودواعی

ضرورت کا مفہوم :

کسی واقعی مضرت و تنگی کے ازالہ اور تخفیف کی وہ صورت جو شریعت اسلامیہ میں جائز قرار دی گئی ہو تاکہ اس کے ذریعہ امت مسلمہ کو حرج و تنگی سے بچایا جاسکے اسے ضرورت کہتے ہیں۔

ضرورت کی نوعیت وحیثیت :

ضرورت کی دو حیثیتیں ہیں (۱) عمومی و اجتماعی (۲) شخصی و انفرادی،

عمومی واجتماعی ضرورت :

وہ امور ہیں جن سے صرف نظر انسانی زندگی کی بقا اور معاشرے کی صلاح کے نقطہ نظر سے ممکن نہ ہو۔

اس کے تحت پانچ چیزوں جان، مال، دین، عقل، نسل کی حفاظت آتی ہے، اور یہی وہ امور ہیں جن کی خاطر اصول ضرورت پر عمل کرکے امت مسلمہ کو حرج و تنگی سے بچایا جاسکتا ہے جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا "وما جعل علیکم فی الدین من حرج" یعنی دین محمدی میں کوئی حرج و تنگی نہیں ہے۔

علامہ ابو زہرہ فرماتے ہیں :

قلنا ان المصلحة الاسلامية التى تحققها الاحكام الاسلامية و تثبتها النصوص الدينية هى المصلحة الحقيقية و هى ترجع الى المحافظة على امور خمسة الدين، والنفس، والمال، والعقل، والنسل، وذلك لان الدنيا التى يعيش فيها الانسان تقوم على هذه الامور الخمسة و لا تتوافر الحياة الانسانية الرفيعة الابها و لذلك كان تكريم الانسان فى المحافظة عليها۔ (اصول فقہ علامہ ابو زہرہ صفحہ ۲۹۱ اصول مذہب احمد بن حنبل صفحہ ۳۳۸)

ہم کہتے ہیں کہ اسلام میں وہ مصلحت جس کی بنا پر احکام اسلامیہ وجود میں آتے ہیں اور جس کا اثبات نصوص دینیہ سے ہوتا ہے اس سے مراد حقیقی مصلحت ہے (نہ کہ فرضی وغیر واقعی مصلحت) اور اس کا مدار پانچ چیزوں کی حفاظت پر موقوف ہے، دین، جان، مال، عقل، نسل، اور یہ اس لئے کہ دنیا میں انسانی زندگی انہیں پانچ چیزوں سے قائم ہے۔

مثالیں :

تحفظ دین : مثلاً جہاد، دین کی حفاظت کے لئے ہے اور دین کی حفاظت ضروری ہے اگر دین محفوظ نہ رہے گا تو انسان مختلف مفسدات میں پڑ سکتا ہے، مثلاً ظلم و زیادتی، قتل و غارتگری، جس کی وجہ سے نظام زندگی کے درہم برہم ہونے کا اندیشہ ہے اس لئے شریعت اسلامیہ نے جہاد کو ضروری قرار دیا تاکہ کفار و مشرکین سے خدا کی زمین پاک ہو جائے اور انسان کو خوشگوار زندگی مل سکے، حالانکہ بظاہر انسانی جانوں کا ضیاع اچھی بات نہیں ہے لیکن دینی تحفظ کے نقطہ نظر سے اس ناپسندیدہ عمل کو بھی نہ صرف جائز بلکہ بعض حالات میں واجب اور فرض بھی قرار دیا گیا۔ اسی طرح کافر حربی اور داعی بدعت کو قتل کرنے کا حکم شریعت نے دیا ہے تاکہ اس کا مفسدہ پھیل کر مسلم معاشرہ تک نہ پہنچے اور ضیاع دین کا سبب نہ ہو۔

تحفظ جان : تحفظ جان کی مثال "قصاص" ہے "قصاص" کو جان کی حفاظت کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے، تاکہ حیات انسانی کا نظام درہم برہم نہ ہو کیونکہ جب قاتل سے قصاص لے لیا جائے گا تو پھر کسی دوسرے کی جرات نہ ہوگی کہ وہ کسی دوسرے کو قتل کرے اور اس طرح جانیں محفوظ رہیں گی، چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا **"ولکم فی القصاص حیوۃ یا اولی الالباب"** یعنی اے عقل و دانش رکھنے والو! قصاص میں تمہارے لئے زندگی ہے۔

تحفظ عقل :

تحفظ عقل کی مثال "شراب کی حد" ہے۔ "شراب کی حد" عقل کی حفاظت کے لئے ضروری قرار دی گئی ہے تاکہ شراب پینے کی وجہ سے انسان کی عقل ماؤف نہ ہو جائے اور اس کے نتیجے میں شر و فساد کا وقوع نہ ہو اور معاشرے کا امن و سکون تباہ نہ ہو اور انسان اس کے مضرات سے بچ سکے۔

تحفظ نسب : مثلاً زنا کی حد ہے۔ یہ نسل و نسب کی حفاظت کے لئے ضروری ہے تاکہ آدمی زنا سے بچا رہے اور اسلام کے نظام نکاح کے ذریعہ توالد و تناسل کا سلسلہ قائم و دائم رہے۔

تحفظ مال : تحفظ مال کی مثال "غاصبوں اور چوروں کو سزا دینا ہے۔" ان لوگوں کو سزا دینا مال کی حفاظت کے لئے ہے کیونکہ ان لوگوں کو اگر کوئی سزا اور حد نہ لگائی جائے تو انسان کا مال محفوظ نہ رہ پائے گا، معاشرے میں بگاڑ پیدا ہو جائے گا اور انسانی زندگی بے کیف ہو جائے گی۔

صاحب مستصفی اپنی کتاب میں فرماتے ہیں :

و هذه الاصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي اقوى المراتب في المصالح و مثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل و عقوبة المبتدع الداعي الى البدع فان هذا يفوت على الخلق دينهم و قضاء بايجاب القصاص اذ به حفظ النفوس و ايجاب حد الشرب اذ به حفظ العقول التي هي ملاک التكليف و ايجاب حد الزنا اذ به يحصل حفظ النسل والانساب وايجاب زجر الغصاب و السراق اذ به يحصل حفظ الاموال التي معاش الخلق و هم مضطرون اليها (مستصفى صفحه ۲۸۷ ' اصول الفقه ابوزہرہ صفحہ ۲۹۱ ' اصول الفقه مولانا عبیداللہ اسعدی صفحہ ۲۳۱)

یہ پانچوں ایسی بنیادی چیزیں ہیں جن کی حفاظت ضرورت کے درجہ میں ہے اور قوی ترین مصالح کی حیثیت رکھتی ہیں' مثلاً شریعت نے کافر مضل کو قتل کرنے اور داعی بدعت کو سزا دینے کا فیصلہ کیا ہے اس لئے کہ ان کی وجہ سے دین کے فوت ہونے کا اندیشہ ہے' نیز شریعت نے قصاص کو واجب قرار دیا ہے تاکہ اس کے ذریعہ جانیں محفوظ رہ سکیں' اور شرابی کو حد لگانے کا فیصلہ کیا ہے تاکہ اس کی وجہ سے عقل محفوظ رہ سکے کیونکہ عقل ہی مدار تکلیف ہے' اور زانیوں کو زنا کی حد لگانے کا فیصلہ کیا ہے تاکہ نسل و نسب محفوظ رہے' غاصبوں اور چوروں کو سزا دینے کا حکم دیا تاکہ لوگوں کے اموال محفوظ رہ سکیں' اور لوگوں کو ان امور کی سخت ضرورت ہے۔

یہ ضرورت کی وہ شکلیں ہیں جن کا تعلق کسی فرد خاص سے نہیں بلکہ عمومی و اجتماعی حاجات سے ہے۔ مگر ضرورت کی ایک قسم وہ ہوتی ہے جو کسی فرد خاص سے متعلق ہوتی ہے جس کی تعریف فقہاء نے مندرجہ ذیل لفظوں میں کی ہے :

شخصی و انفرادی ضرورت : .

هي خوف الضرر بترک الاکل اما علی نفسه او علی عضو من اعضائه۔

یعنی جس کے نہ کھانے کی وجہ سے اپنی جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو۔ (احکام القرآن للعلامہ ظفر احمد عثمانی صفحہ ۱۲۵)

علامہ حموی حاشیہ اشباہ میں فرماتے ہیں :

بلوغه حدا ان لم یتناول الممنوع هلک او قارب۔

یعنی ضرورت کی حد یہ ہے کہ اگر شی ممنوع کے موجود رہتے ہوئے استعمال نہ کرے تو آدمی ہلاک ہو جائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے۔

ظاہر ہے کہ ضرورت کے اس مفہوم کے مطابق اس پر عمل کے لئے داعی حالت اضطرار ہے' قرآن مجید میں لایا گیا ہے :

" فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه ان الله غفور رحیم" ' (سورہ بقرہ)

آیت کریمہ میں اس سے پہلے محرمات کو بیان کیا گیا ہے' مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حالت اضطرار کی وجہ سے اتنی مقدار کھالے جس سے سد رمق ہو سکے تو مباح ہے اور اس پر اس کے استعمال سے کوئی گناہ نہیں ہوگا۔

حالت اضطرار کا مصداق :

ذھب الجمھور الی انھا الحالۃ التی یصل بہ الجوع الی حد الھلاک' او الی مرض یفضی الیہ۔ (احکام القرآن لعلامہ ظفر عثمانی صفحہ ۱۲۶ جلد ۱)

جمہور علماء فرماتے ہیں کہ اضطرار ایسی حالت کو کہتے ہیں جس میں بھوک ہلاکت یا مرض شدت کی حد تک پہنچ جائے۔

قرآن کریم نے بھی محرمات کے استعمال کی اجازت انہیں حالات میں دی ہے جہاں جان کا خطرہ یقینی ہو۔ جس صورت میں ہلاکت جان کا خطرہ غیر یقینی یا موہوم ہو وہ حالت اضطرار نہیں' مثلاً ایک شخص کو قتل کی دھمکی دیتا ہے اور ارادہ بھی کرلیتا ہے مگر صرف اتنی بات سے یہ شخص مضطر نہیں کہلائے گا جب تک حالات و اسباب قتل ایسے نہ جمع ہو جائیں جن سے بچ کر نکلنا ممکن نہ ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ کسی حرام چیز کا حلال ہونا تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے' اول یہ کہ "حالت" اضطرار کی ہو' دوسرے یہ کہ وہ خطرہ موہوم نہ ہو بلکہ کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کے کہنے کی بناء پر عادتاً یقینی جیسا ہو۔ تیسرے یہ کہ اس حرام کے استعمال سے جان بچ جانا بھی کسی معتمد حکیم یا ڈاکٹر کی تجویز کے مطابق عادۃً یقینی ہو۔

مرض میں حالت اضطرار کا فیصلہ :

مرض میں حالت اضطرار کا فیصلہ ماہر فن ڈاکٹر یا حکیم ہی کرے گا ہر کس و ناکس کا فیصلہ اس باب میں معتبر نہیں ہے' اگر ماہر فن معتمد ڈاکٹر یہ کہدے کہ اس شی محرم کے استعمال کے بغیر جان نہیں بچ سکتی تو اس کے قول کا اعتبار کرکے شی محرم کے استعمال کی اجازت دی جاسکتی ہے ورنہ نہیں۔

و یجوز للعلیل شرب الدم و البول و اکل المیتۃ للتداوی اذا اخبرہ طبیب ان شفاءہ فیہ و لم یجد فی المباح ما یقوم مقامہ و ان قال الطبیب یتعجل شفائک فیہ وجھان (فتاوی ھندیہ صفحہ ۲۵۵ جلد ۵ طبع مصری)

بیمار شخص کے لئے دواء خون اور پیشاب اور میتہ کھانے کی اجازت اس وقت ہے جب کوئی ماہر معتمد ڈاکٹر بتلادے کہ مرض سے شفا انہیں چیزوں سے حاصل ہو سکتی ہے اور کوئی مباح چیز اس کے قائم مقام موجود نہیں ہے' اور اگر ڈاکٹر یہ کہے کہ ان چیزوں سے تمہیں فوری شفا ہو سکتی ہے تو اس بارے میں (جواز و عدم جواز) میں علماء کے دو قول ہیں (ایک قول یہ ہے کہ جائز ہے' دوسرا یہ ہے کہ جائز نہیں)

۱۰۔ شریعت میں عرف عام و عموم بلوی کا مقام :

عرف عام اور عموم بلوی مستقل شرعی اصول ہیں' جیسا کہ فقہاء و اصولیین کے حسب ذیل عبارتوں سے اس کا پتہ چلتا ہے۔

علامہ ابو زہرہ فرماتے ہیں :

و ان العلماء الذین یقررون ان العرف اصل من اصول الاستنباط یقررون انه دلیل حیث لا یوجد نص من کتاب او سنة.
(اصول الفقہ ابو زہرہ صفحہ ۲۱٦)

وہ علماء جو اس بات کے قائل ہیں کہ عرف اصول استنباط سے ایک ہے' وہ ثابت کرتے ہیں کہ عرف ایسے مقام پر دلیل بنتا ہے جہاں کوئی نص کتاب اللہ اور سنت میں موجود نہ ہو۔

علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں :

العادة محکمة واصلها قوله علیه السلام ماراٰه المسلمون حسنا فهو عند حسن الله (الاشباہ والنظائر جلد ۱ صفحہ ۲۹۵)

عادت و عرف ایک مضبوط دلیل ہے اور اسکی بنیاد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ مسلمان جس کو بہتر سمجھتے ہوں وہ اللہ تعالی کے نزدیک بھی بہتر ہے۔

" و یقول السرخسی فی المبسوط" الثابت بالعرف کالثابت بالنص" (اصول الفقہ ابوزہرہ صفحہ ۲۱٦)

امام سرخسی فرماتے ہیں کہ جو چیز عرف سے ثابت ہو وہ نص سے ثابت ہونے کی طرح ہے۔

مذکورہ بالا عبارتوں سے واضح ہو گیا کہ عرف اور عموم بلوی مستقل دلیل شرعی ہیں' اسی لئے فقہاء کرام نے عرف عام کو مد نظر رکھ کر بہت سے مسائل کا استنباط کیا ہے' مثلاً عقد استصناع کو جائز قرار دیا ہے حالانکہ معدوم کی بیع ناجائز ہے مگر عرف عام پر عمل کرتے ہوئے : " ماجعل الله فی الدین من حرج" کے بموجب دفع حرج کی خاطر جواز کے قائل ہوئے اور قیاس کو ترک کر دیا۔

علامہ ابو زہرہ فرماتے ہیں :

لقد وجدنا الفقهاء یعللون ترک القیاس فی عقد الاستصناع بقولهم ان القیاس عدم جوازه لکنا ترکنا القیاس بالتعامل به من غیر نکیر من احد من الصحابة ولا من التابعین ولا من العلماء کل عصر و هذا حجة یترک بها القیاس۔ (اصول الفقہ ابوزہرہ صفحہ ۲۱۷)

ہم نے فقہاء کرام کو پایا ہے کہ وہ عقد استصناع میں قیاس کے ترک کی یہ علت بیان کرتے ہیں کہ چونکہ قیاس اس کے عدم جواز کی متقاضی ہے مگر اس پر تعامل کے سبب قیاس کو ترک کر دیا ہے اور اس پر صحابہ' تابعین اور کسی زمانے کے علماء نے انکار نہیں کیا اور یہ ایک حجت ہے اس کے ذریعہ قیاس متروک ہو جاتا ہے۔

عرف کا ضرورت سے تعلق :

گر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا سرا بھی ضرورت ہی سے جا ملتا ہے کیونکہ عرف حسن کی مخالفت میں حرج اور تنگی لازم پیش

آئے گی جو منشاء شریعت کے خلاف ہے' جس طرح کے بوقت ضرورت اصول ضرورت پر عمل کر کے اباحت ورخصت پر عمل نہ کرنا منشاء شریعت کے خلاف ہے۔

اسی لئے دونوں مواقع میں رخصت دی جاتی ہے' اس سے معلوم ہوا کہ عرف کا ضرورت سے تعلق ضرور ہے۔ واللہ اعلم۔(الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۹۵ جلد ۱)

۱۱۔ ضرورت کا اثر تمام محرمات پر :

ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت تمام محرمات کے حق میں ہوتی ہے' جب کبھی اضطراری حالت پائی جائے گی اصول ضرورت پر عمل کرتے ہوئے محرمات کو قابل استعمال سمجھ کر بقدر ضرورت فائدہ اٹھایا جائے گا' اللہ تعالی فرماتے ہیں :

قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ (سورہ انعام)

اس آیت میں تحریم سے استثناء ہے جو جملہ محرمات میں اباحت کا تقاضہ کرتا ہے' چنانچہ علامہ ظفر احمد عثانی نے احکام القران میں اسی آیت سے استدلال کرتے ہوئے امام مالک کا قول ذکر کیا ہے :

والضرورة المذکورة فی الایہ منتظمة لسائر المحرمات و ذکرہ لها فی المیتة و ما عطف علیها غیر مانع من عموم الایة الاخری فی سائر المحرمات و من جہة اخری انہ اذا کان المعنی فی اباحة المیتة احیاء نفسہ باکلها و خوف التلف فی ترکها و ذلک موجودة فی سائر المحرمات وجب ان یکون حکمها (احکام القران للجصاص صفحہ ۱۲۹ جلد ۱' احکام القرآن ظفر احمد عثانی جلد ۱ صفحہ ۱۲۷)

اس آیت کے اندر ضرورت تمام محرمات کو شامل ہے اللہ تعالی کا ضرورت کو میتہ کے لئے اور جس پر اس کو عطف کیا گیا ہے اس کے لئے ذکر کرنا دوسری آیت میں تمام محرمات کے لئے مانع نہیں ہے' اور اس اعتبار سے بھی کہ جب میتہ کے کھانے کی اباحت بقائے نفس اور خوف ہلاکت کی بنا پر ہے تو یہ علت تمام محرمات کے اندر پائی جاتی ہے اس لئے اس میں بھی یہی حکم ثابت ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ محرمات میں خواہ شراب ہو یا ادویہ' خواہ پورا کا پورا حرام ہو یا شی محرم کے اجزا اس میں ملے ہوئے ہوں' اضطرار کے وقت ان کا استعمال بھی بقدر ضرورت درست ہے کیونکہ علت مشترکہ "ضرورت" اور مصلحت حقیقیہ "حفاظت جان" اس میں بھی موجود ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ :

یہاں اس شبہ کو دور کردینا بھی ضروری ہے جو "ان اللہ لم یجعل شفاءکم فیما حرم علیکم" جیسی احادیث سے پیدا ہوتی ہے کہ اللہ تعالی نے اس امت کی شفا حرام چیزوں میں نہیں رکھی ہے' لیکن فقہاء نے اس شبہ کا جواب یہ دیا ہے کہ ضرورت کے وقت اس کا

محرم ہونا ہی مسلم نہیں بلکہ وہ تو مباح ہوجاتا ہے اسی طرح "اشربوا من ابوالھا و البانھا" والی حدیث بھی اس کی اباحت کی متقاضی ہے جمہور علماء کا مسلک بھی یہی ہے۔

علامہ ظفر احمد عثمانی فرماتے ہیں :

اختلفوا اذا كانت الميتة و نحوها من المحرمات يحتاج الى تناولها للعلاج اما بانفرادها او بوقوعها في بعض الادوية المركبة فاباحه بعضهم للنص والمعنى اما النص انه صلى الله عليه وسلم اباح للعرنيين شرب ابوال الابل والبانها للتداوي (متفق عليه) و اما المعنى فمن وجوه' منها انه تعالى اباح اكل الميتة لمصلحة النفس فكذا هنا و من الناس من حرمه واحتج بقوله عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل شفاء امتي فيما حرم عليهم و اجاب الاولون بان التمسك بهذا الخبر انما يتم لو ثبت انه عليهم تناوله عند الضرورة والنزاع ليس الا فيه (احكام القرآن للعلامہ ظفر احمد عثمانی صفحہ ۱۲۳ جلد ۱)

علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ میتہ اور اسی طرح محرمات کا استعمال علاج کے لئے ضرورت کے وقت انفرادا یا کسی دواء میں ملاکر استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں۔ تو بعض حضرات نے نص اور علت کی وجہ سے اس کو مباح قرار دیا ہے' نص تو یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عرنیین کے لئے اونٹ کے پیشاب اور دودھ کو دواء استعمال کرنے کی اجازت دی تھی (متفق علیہ)

اسی طرح علت کا تقاضہ بھی یہ ہے کہ یہ جائز ہو' اس لئے کہ اس کی متعدد علتوں میں سے ایک علت "تحفظ جان" ہے اور وہ یہاں پر بھی موجود ہے' اور بعض لوگوں نے حرام قرار دیا ہے اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت کی شفا حرام چیزوں میں نہیں رکھی گئی ہے' مگر اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس حدیث سے استدلال اس وقت صحیح ہوتا جب کہ یہ بات طے نہ ہو کہ اس کا استعمال ضرورت کے وقت بھی حرام رہتا ہے جب کہ بحث ضرورت کے وقت استعمال کرنے میں ہے۔

ضروری انتباہ :

یہ ملحوظ رہے کہ ضرورت کی بنا پر اپنی جان و مال کے تحفظ کے لئے دوسرے بندے کی شدید حق تلفی درست نہیں' اسی طرح کسی ایسے محترم چیز کی حرمت و عظمت پامال کرنا بھی جائز نہیں جس کے مقابلے میں خود اس مبتلی بہ کی جان و مال کی کوئی حقیقت نہ ہو' مثلا بھوک سے بچنے کے لئے یا کسی کے جبرو اکراہ کرنے کے وقت کسی نبی کی لاش سے گوشت کھانا' یا اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے انسان کی جان لینا درست نہیں' ضرورت کا دائرہ وہاں جاکر ختم ہوجاتا ہے جہاں سے بندوں کے حقوق شروع ہوجاتے ہیں' اور جہاں سے مذہبی عظمتیں پامال ہونے لگتی ہیں۔

علامہ ابن نجیم مصری نے اشباہ ونظائر میں اس مفہوم کو اس طرح بیان کیا ہے :

و زاد على هذه القاعدة ' بشرط عدم نقصانها قالوا ليخرج ما لو كان الميت نبيا فانه لا يحل اكله للمضطر لان حرمته اعظم في نظر الشارع من مهجة المضطر و هكذا لو اكره على قتل غيره بقتل لا يرخص له فان قتله اثم لان مفسدة قتل نفسه اخف من

مفسدۃ قتل غیرہ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۱۸۶ جلد ۱)

ضرورت پر عمل کی اصولی تحدید :

اباحت و رخصت حقیقی ضرورت کی بنیاد پر دی گئی ہے' لہٰذا جس مقدار سے ضرورت پوری ہوجائے گی اس سے تجاوز "الضرورۃ تتقدر بقدر الضرورۃ" کے تحت جائز نہیں' جیسے حضرت امام ابوحنیفہ و امام شافعی رحمہما اللہ نے مضطر کے لئے اتنی مقدار میتہ سے کھانے کی اجازت دی ہے جس سے زندگی کی آخری سانس' رمق' باقی رہ سکے' امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اگرچہ یہ کہتے ہیں کہ اتنی مقدار کھا سکتا ہے' جس سے بھوک دور ہوجائے بلکہ بطور توشہ بھی رکھ سکتا ہے مگر صاحب احکام القرآن امام ابوحنیفہ و امام شافعی کے مسلک کو ان الفاظ میں راجح قرار دیتے ہیں :

والاقرب فی دلالۃ الآیۃ ما ذکرناہ اولا لان سبب الرخصۃ اذا کان الالجاء فمتی ارتفع الالجاء ارتفعت الرخصۃ کما لو وجد الحلال - (احکام القرآن لعلامہ ظفر احمد عثمانی جلد ۱ صفحہ ۱۲۳)

پہلا قول (امام ابوحنیفہ و امام شافعی کا) جس کو ہم نے ذکر کیا ہے آیت کا مفہوم اس کے زیادہ قریب ہے' اس لئے کہ رخصت کا سبب مجبوری ہے' جیسے شئی حلال موجود ہو تو میتہ کا کھانا جائز نہیں کیونکہ حلال چیز کی موجودگی میں میتہ کھانے کی مجبوری درپیش نہیں' اسی طرح جس مقدار سے آخری سانس باقی رہ سکے اس سے زیادہ مجبوری نہ ہونے کے سبب سے جائز نہیں (**اذا فات الشرط فات المشروط**)

قرآن کریم میں "غیر باغ ولا عاد الخ" اسی طرح "غیر متجانف لاثم" کی قید اسی لطیف نکتے اور مصلحت کی خاطر لگائی گئی ہے کہ مقدار ضرورت سے زیادہ استعمال نہ کرے ورنہ ارتکاب معاصی سے چھٹکارا ممکن نہیں۔

۱۲۔ حقوق العباد و معاملات میں ضرورت کا دخل :

باہمی حقوق العباد اور معاملات میں بھی ضرورت کی بنیاد پر اباحت و رخصت دی جاتی ہے' جیسے عرف یہ ہے کہ اگر کوئی شخص "دار" خریدے تو عمارت کے ساتھ ساتھ جو چیز اس سے ملی ہوئی ہے وہ بھی بیع کے تابع ہو کر داخل ہوجاتی ہے اگرچہ بائع نے اس کا ذکر نہ کیا ہو اور مشتری اس کے لینے سے منع بھی نہیں کرتا۔ مگر استحسان بالضرورۃ کی وجہ سے قیاس متروک ہوگیا۔

علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں :

فالاصل ان ما کان فی الدار من البناء او کان متصلا بہ ید خل فی بیعھا من غیر ذکر بطریق التبعیۃ و مالا فلا الا اذا کان شیئا جری العرف فیہ فیما بین الناس ان البائع لا یمنعہ عن المشتری فحینئذ ید خل و ان لم یذکرہ فی البیع (رسائل ابن عابدین صفحہ ۱۳۶)

ضابطہ یہ ہے کہ جو عمارت دار میں ہے یا جو چیز اس دار سے ملی ہوئی ہے اگرچہ اس کا ذکر خرید و فروخت کے وقت نہ کیا ہو پھر بھی

"دار" کے تابع ہو کر بیع میں شامل ہو جائے گی اور جو چیز ملی ہوئی نہ ہو لیکن اس پر عرف جاری ہو کہ بائع اس سے مشتری کو نہ روکتا ہو تو وہ بھی داخل ہو جائے گی اگرچہ بیع کے وقت اس کا تذکرہ نہ کیا ہو۔

غور کیجئے کہ بیع ایک معاملہ ہے اور عمارت کے علاوہ ساری چیزیں بائع کا حق ہے اس کے باوجود بعض چیزیں عرف میں استحسان کی بنا پر بیع میں داخل مان لی گئیں۔

معلوم ہوا کہ ضرورت کی بنیاد پر حقوق العباد و معاملات میں بھی اباحت و رخصت دی جاتی ہے' علامہ ابو زہرہ فرماتے ہیں :

و ان مخالفة العرف الذی یعده الناس حسنا یکون فیه حرج و ضیق (اصول الفقه ابو زهرة ص ۲۱٦) ۔

یعنی اس عرف کی مخالفت کرنے میں جس کو لوگ حسن شمار کریں حرج اور تنگی ہے اور اللہ تعالی نے فرمایا :

وما جعل علیکم فی الدین من حرج"

اللہ تعالی نے تمہارے لئے دین میں حرج نہیں رکھا ہے۔

اور چونکہ ضرورت کے اندر بھی یہی معنی متحقق ہے اس لئے عرف کی طرح ضرورت میں بھی حقوق العباد و معاملات میں رخصت دی جانی چاہئے۔

خلاصہ جوابات

(۹)--- ضرورت کے اسباب دو قسم کے ہیں' ایک عموی و اجتماعی نقطہ نظر سے' دوسرے انفرادی حیثیت سے' عموی حیثیت میں دین' جان' مال' عقل' نسل کی حفاظت آتی ہے' یہ اگرچہ فی الحقیقت مصالح حقیقیہ سے تعلق رکھتے ہیں مگر ان چیزوں کو ضرورت کا مقام حاصل ہے' مثلاً دین کی حفاظت کے لئے جہاد کرنا فرض ہو جاتا ہے تاکہ عام انسان بالخصوص مسلمان کفار و مشرکین باغین کے شر و فساد سے بچ کر خوشگوار زندگی گذار سکیں اور اپنے مذہب پر فارغ دلی کے ساتھ قائم رہ سکیں' اس کے تقاضوں کی تکمیل کر سکیں۔

لہذا عموی حیثیت سے ان کے تحفظ کی خاطر ضرورۃ اس پر عمل کرنے کی اجازت دی گئی۔ انفرادی حیثیت سے اگر ضرورت کو دیکھا جائے تو اس کے مقتضی پر عمل کے لئے داعی حالت اضطرار ہے' جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد فرمایا گیا :

" فمن اضطر غیر باغ ولا عاد الخ"

یعنی اگر حالت اضطرار پیش آجائے تو اکل میتہ وغیرہ کی اجازت ہے۔

ضرورت خواہ اجتماعی ہو یا انفرادی دونوں صورتوں میں شریعت اسلامیہ نے شی محرم کے استعمال کی اجازت دی ہے بشرطیکہ اس کی مقررشدہ حد سے تجاوز نہ کیا جائے۔

(۱۰)---- فقہاء عظام کے اقوال "العادۃ محکمۃ" "الثابت بالعرف کالثابت بالنص" وغیرہ کی روشنی میں یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عرف و عموم بلوی مستقل شرعی اصول کی حیثیت رکھتے ہیں' لیکن غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا سرا بھی ضرورت سے جا ملتا ہے کیونکہ دونوں کی بنیاد حرج و تنگی سے امت مسلمہ کو بچانا ہی ہے چنانچہ علامہ ابو زہرہ فرماتے ہیں :

وان مخالفۃ العرف الذی یعدہ الناس حسنا یکون فیہ حرج و ضیق (اصول الفقہ ابو زہرہ صفحہ ۲۱۶)

یعنی اس عرف کی مخالفت کرنے میں جس کو لوگ حسن شمار کریں حرج اور تنگی ہے۔

(۱۱)---- ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت تمام ہی محرمات کے حق میں ہوتی ہے' جیساکہ قرآن کریم کی آیت "وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ" سے ثابت ہوتا ہے' لیکن شرط یہ ہے کہ حالت اضطرار کی ہو' خطرہ محض موہوم نہ ہو بلکہ یقینی یا گمان غالب ہو' اور شی محرم سے جان بچا جانا بھی عادتاً یقینی ہو' آیت سے استدلال اس طور پر ہے کہ اس آیت میں تحریم سے استثناء ہے جو جملہ محرمات میں اباحت کا تقاضہ کرتا ہے۔

لیکن یہ ذہن نشین رہے کہ ضرورت کا دائرہ وہاں جاکر ختم ہو جاتا ہے جہاں کسی دوسرے انسان کی جان خطرے میں پڑ جاتی ہیں' اور جہاں سے مذہبی عظمتیں پامال ہونے لگتی ہیں' مثلاً اپنی جان و مال بچانے کے لئے دوسرے بندے کی شدید حق تلفی درست نہیں' اسی طرح ایسی محترم چیز کی حرمت و عظمت پامال کرنا بھی جائز نہیں جس کے مقابلے میں خود مبتلی بہ کی جان و مال کی کوئی حقیقت نہ ہو' مثلاً بھوک سے بچنے کے لئے نبی کی لاش سے (بالفرض اگر مل جائے) گوشت کھانا جائز نہیں' اسی طرح اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے انسان کی جان لینا درست نہیں۔ اصولیین کے اس قاعدے "الضرورۃ تتقدر بقدر الضرورۃ" سے ضرورت پر عمل کی اصولی تحدید کا اشارہ ملتا ہے یعنی ضرورت کے مقتضی پر عمل کرتے ہوئے اباحت و رخصت اتنی ہی مقدار میں حاصل ہوگی جس مقدار سے ضرورت پوری ہو جائے۔

چنانچہ امام ابو حنیفہ و امام شافعی رحمۃ اللہ نے مضطر کے لئے اتنی مقدار میتہ سے کھانے کی اجازت دی ہے جس سے فقط سد رمق ہو سکے' کیونکہ جان بچانے کی ضرورت اسی مقدار سے پوری ہو جاتی ہے' اور "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد" والی آیت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے' کیونکہ رخصت کا سبب اضطرار و مجبوری ہے' لہٰذا جب مجبوری مقدار مذکور سے پوری ہو گئی' تو رخصت بھی ختم ہو گئی اگرچہ امام مالک رحمہ اللہ توسعاً اتنی مقدار کھانے کی بھی اجازت دیتے ہیں جس سے بھوک دور ہو جائے اور توشہ بھی جمع کرلے۔

ممکن ہے کہ ان کے پیش نظر مقدار مذکورہ ضرورت میں داخل ہو جس کے سبب انہوں نے مذکورہ حکم بیان فرمایا ہو۔

(۱۲)--- حقوق العباد و معاملات دونوں ہی میں ضرورت اثر انداز ہوتی ہے' استحسان بالضرورۃ کی یہ مثال اس کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ اگر کوئی شخص "دار" کا خریدار ہو تو اس کی ملکیت میں وہ تمام چیزیں آجاتی ہیں جو اس دار سے ملی ہوئی ہوں' حالانکہ دار کے

علاوہ ساری چیزیں اصولاً بائع کی ہونی چاہئیں مگر عرف عام میں چونکہ یہ چیزیں ضمناً داخل ہوتی ہیں عقد براہ راست ان پر واقع نہیں ہوتا، اس لئے عرف عام کی اس ضرورت کی بنا پر وہ چیزیں مبیع کے تحت داخل مان لی گئیں۔

نیز علامہ ابن نجیم مصری اپنی کتاب الاشباہ والنظائر میں "الضرورات تبیح المحظورات" کا اصول بیان کرنے کے بعد تفریع کرتے ہوئے لکھتے ہیں : "وکذا اتلاف المال الخ"

شارح الاشباہ والنظائر علامہ حموی اس کی مثال دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

كما اذا خافوا غرق السفينة لكثرة حملها فله يباح اتلاف المال (الاشباه والنظائر صفحه ٢٧٦ جلد ١)

یعنی جب لوگوں کو یہ اندیشہ ہو کہ سامان کے بوجھ سے کشتی غرق ہو جائے گی تو اس سامان کا تلف کر دینا (ندی میں ڈال دینا) مباح ہے تاکہ کشتی غرق ہونے سے بچ جائے اور لوگوں کی جانیں بچ سکیں۔

از --- جناب محمد عابد الرحمن قاسمی صاحب
متعلم شعبہ افتاء دار العلوم، حیدر آباد

۱۳۔ حاجت کبھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے :

محرمات کی اباحت میں جس طرح ضرورت موثر ہوتی ہے اسی طرح حاجت بھی موثر ہوتی ہے

علامہ ابو زہرہ فرماتے ہیں :

و منها اى من اسباب الرخصة دفع الحرج والمشقة (اصول الفقه صفحه ٤٠)

رخصت و اباحت کے اسباب میں سے ایک سبب دفع حرج اور دفع مشقت شدیدہ بھی ہے اور اسی حرج و مشقت کو حاجت سے تعبیر کرتے ہیں۔

والمرتبة الثانيه مرتبه الحاجى و هو الذى لا يكون الحكم الشرعى فيه لحماية اصل من اصول الخمسه بل بقصد دفع المشقة او الحرج او الاحتياط لهذه الامور الخمسة (اصول الفقه علامه ابو زهره صفحه ٢٩٥)

دوسرا مرتبہ حاجیات کا ہے، اور حاجیات ایسے احکام ہیں جس میں حکم شرعی دین، نفس، عقل، نسل، اور مال کی حفاظت کی غرض سے نہ ہو، بلکہ دفع حرج یا دفع مشقت یا ان امور خمسہ میں احتیاط برتنے کے مقصد سے ہو۔

علامہ ابن نجیم مصری ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

۱۔ المشقة تجلب التيسير (یعنی مشقت احکام شرعیہ میں سہولت کو کھینچتی ہے) (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۴۵ جلد ۱)

۲۔ الحاجة تنزل منزلة الضرورة (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۹۳ جلد ۱) حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے

یہاں یہ بات بھی نہ بھولنی چاہئے کہ عبادات مثلاً نماز، روزہ وغیرہ میں مشقت شدیدہ کی وجہ سے رخصت واباحت کا حکم دینا تو قرآن و حدیث سے واضح طور پر ثابت ہے لیکن مشقت شدیدہ کو دفع کرنے کے لئے حرام چیزوں کو استعمال کرنے کی جمہور اس وقت اجازت دیتے ہیں جب کہ طبیب حاذق یا ماہرو مجرب آدمی یہ تجویز کرے کہ اس مشقت کو دفع کرنے کے لئے فلاں حرام چیز کو استعمال کرنے کے سوا دوسرا کوئی چارہ کار نہیں اور اس استعمال حرام سے مشقت کا دفع ہونا یقینی ہو۔

۱۴۔ چند مثالیں :

اس کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں :

۱۔ رمضان المبارک میں مسافر و مریض کو افطار کی رخصت دی گئی ہے۔

۲۔ اسی طرح ڈاکٹر کے لئے حاجت کے وقت عورت کے ناقابل دید حصے کو دیکھنے کی اجازت دی گئی ہے۔

ان دونوں مثالوں کو علامہ ابوزہرہ نے اپنی کتاب اصول الفقہ میں پیش کیا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

کرخصة الافطار و رویة الطبیب عورة المراة لعلاجها (اصول الفقه صفحه ۴۳)

جیسا کہ افطار کی رخصت رمضان میں اور طبیب کو علاج کے لئے عورت کی شرمگاہ دیکھنے کی رخصت دی گئی ہے۔

دوسری جگہ علامہ ابوزہرہ تحریر فرماتے ہیں :

و من الحاجة رویة الطبیب عورة المراة کما ذکرنا فان الحرج والمشقة یدفعان الی هذه الرویة و هی محل نهی محرم۔

طبیب کے لئے عورت کی شرمگاہ کو دیکھنا حاجت کے قبیل سے ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا، پس حرج و مشقت اس رویت کا سبب ہے حالانکہ اصل کے لحاظ سے یہ حرام تھا۔

۳۔ اسی طرح جب عورت کو روزہ رکھنے سے اپنے آپ پر یا اولاد پر خطرہ ہو تو افطار کی اجازت دفع حرج کے لئے دی گئی ہے (ہدایہ صفحہ ۲۲۲ جلد ۱)

۴۔ معاملات میں سے مزارعت، مساقات، بیع سلم، مرابحہ اور تولیہ کی اباحت کا حکم دیا گیا، باوجود یکہ قیاس کے موافق ان کی حرمت کا حکم ہونا چاہئے لیکن حاجت کی بنا پر ان کی اجازت دی گئی۔

علامہ ابوزہرہ فرماتے ہیں :

و من ذلک فی المباحات ابامة کثیر من العقود التی یحتاج الناس الیها کالزارعة والمساقاة والسلم والمرابحة والتولیة۔
(اصول الفقه ابوزہرہ صفحہ ۲۹۵)

معاملات میں بھی حاجت کی بنا پر رخصت دی گئی، مثلاً بہت سے ایسے عقود جن کی لوگوں کو بہرحال ضرورت پیش آتی ہے ان کی اجازت دی گئی، مثلاً مزارعت، مساقات، بیع سلم، بیع مرابحہ، اور بیع تولیہ وغیرہ۔

صاحب ہدایہ نے بھی ان بیوع کی علت اباحت دوسرے علل کے ساتھ ساتھ حاجت کی بھی قرار دیا ہے۔

۵۔ ایسا ہی ماہر ڈاکٹر کی نظر میں انسان کا خون دیئے بغیر صحت کا اگر امکان نہ ہو تو اس وقت خون دینا بھی جائز ہے (جواہر الفقہ صفحہ ۳۸ جلد ۲)

۱۵۔ علماء کرام کی تصریحات اور ہمارے دعویٰ میں کوئی تعارض نہیں :

مذکورہ بالا تفصیلات سے معلوم ہوگیا کہ تاثیر فی الاباحت صرف ضرورت کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ حاجت کو بھی اس میں دخل ہے پس علاج و معالجہ میں جہاں ضرورت متحقق نہیں صرف حاجت متحقق ہے پھر بھی علماء کرام نے وہاں رخصت کی صراحت کی ہے' اس تفصیل سے اس کا راز بھی معلوم ہوگیا کہ انہوں نے حاجت ہی کی بناء پر سہولت کا فتویٰ دیا ہے اور علماء کرام کے اس فتویٰ سے ہمارے مدعا میں نہ کوئی نقص و تعارض واقع ہوتا ہے نہ تطبیق کی ضرورت پیش آئے گی کیونکہ ہمارا مدعا یہ ہے کہ حاجت بھی موثر فی الاباحت ہوتی ہے اور انہوں نے بھی حاجت ہی کی بناپر سہولت کا فتویٰ دیا ہے۔

۱۶۔ ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد و ضوابط :

ضرورت و حاجت سے متعلق اصولیین کرام نے جو قواعد و ضوابط بیان کئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں :

۱ ۔ **الضرورات تبیح المحظورات** (اصول الفقہ صفحہ ۲۹۹' الاشباہ صفحہ ۲۷۵ جلد ۱)

ضرورت ممنوعات کو مباح کردیتی ہے۔

۲ ۔ **ما ابیح للضرورۃ یتقدر بقدرھا** (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۷۶ جلد ۱)

ضرورت کی وجہ سے جو چیز مباح ہوتی ہے وہ صرف بقدر ضرورت ہوتی ہے اس سے زائد جائز نہیں۔

اس کے ہم معنی قاعدہ یہ ہے :

ما جاز لعذر بطل بزوالہ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۷۸ جلد ۱)

عذر کی وجہ سے جو چیز جائز ہوتی ہے عذر زائل ہونے کے ساتھ ساتھ وہ جواز بھی ختم ہوجاتا ہے۔

۳ ۔ **الضرر یزال** (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۷۴ جلد ۱)

ضرورت و مشقت کو دور کیا جاتا ہے

۴ ۔ **الضرر لا یزال بالضرر** (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۷۸ جلد ۱)

ایک ضرر کو دوسرے ضرر سے دور نہیں کیا جاتا۔

۵ ۔ **یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام** (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۸۰ جلد ۱)

ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے ضرر خاص کو برداشت کیا جاتا ہے۔

اس کے ہم معنی قاعدہ یہ بھی ہے :

الضرر الکبیر یدفع بالضرر الیسیر (اصول الفقہ صفحہ ۱۹۹)

بڑا ضرر رفع کرنے کے لئے ہلکا ضرر گوارہ کیا جاسکتا ہے۔

فائدہ : یہ قاعدہ پانچویں قاعدہ سے اعم مطلق ہے کیونکہ ضرر کبیر اور ضرر یسیر دونوں ایک ہی آدمی میں جمع ہو سکتا ہے نہ کہ قاعدہ خاصہ والے ضرر۔

۶ - **اذا تعارض المفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۸۶ جلد ۱)**

جب دو مفسدے متعارض ہو جائیں تو ضرر اعظم کا لحاظ کیا جائے گا اور اس کو دفع کرنے کے لئے ضرر اخف کو اختیار کیا جائے گا۔

۷ - **درء المفاسد اولی من جلب المصالح (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۹۰ جلد ۱)**

دفع مفاسد مقدم ہے جلب منفعت پر۔

۸ - **الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة کانت او خاصة (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۹۳ جلد ۱)**

حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے چاہے عام ہو یا خاص۔

۹ - **المشقة تجلب التیسیر۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۴۵ جلد ۱)**

مشقت احکام شرعیہ میں سہولت کو کھینچتی ہے یعنی مشقت کی وجہ سے احکام میں آسانی ہوتی ہے۔

۱۰ - **المشقة والحرج انما یعتبر ان فی موضع لانص فیه۔ (الاشباہ والنظائر صفحہ ۲۷۱ جلد ۱)**

مشقت اور حرج اس جگہ قابل لحاظ ہوتے ہیں جہاں کوئی نص موجود نہ ہو۔

۱۷۔ حاجت ' ضرورت ' منفعت وغیرہ کا حکم :

حضرت مفتی محمد شفیع صاحب مرحوم کی جواہر الفقہ میں حاجت ' ضرورت ' منفعت وغیرہ کی جو تعریف اور درجہ بندی کی گئی ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت مبیح محظورات ہے ' حاجت مشقت شدیدہ میں تخفیف پیدا کرتی ہے ' زینت مباح ہے ' اور فضول ناجائز ہے (جواہر الفقہ جلد ۲ صفحہ ۲۸)

۱۸۔ امت کی اجتماعی حاجت بھی اباحت میں موثر ہے :

ضرورت و حاجت سے متعلق قواعد کے ذیل میں ہم بیان کرکے آئے ہیں کہ حاجت ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے چاہے عام ہو یا خاص' اس قاعدہ کی رو سے اگر امت اجتماعی طور پر مشقت شدیدہ میں پڑ جائے تو اس وقت اس اجتماعی مشقت کو دفع کرنے کے لئے اباحت کا حکم دینا چاہئے۔

پس اجتماعی مشقت بھی مبیح محظورات ہوتی ہے کیونکہ جب شخصی حاجات شریعت میں قابل لحاظ ہیں تو امت کی عموی حاجات تو بدرجہ اولی قابل لحاظ ہونی چاہئیں۔۔۔۔واللہ اعلم بالصواب۔

☆ ☆

ضرورت وحاجت سے متعلق تجاویز

اسلامی شریعت کا دائرہ کسی زمانہ یا ملک و قوم تک محدود نہیں ہے بلکہ قیامت تک آنے والے تمام مسلمانوں کے لئے اسلامی شریعت پر عمل کرنا واجب ہے' اسلامی شریعت جس طرح ان ممالک کے لئے ہے جن کی زمام اقتدار مسلمانوں کے ہاتھوں میں ہے اسی طرح غیر مسلم ممالک میں بسنے والے مسلمانوں کے لئے بھی لازم العمل ہے۔

دور حاضر میں حکومت کا دائرہ کار چند میدانوں تک محدود نہیں رہ گیا ہے بلکہ زندگی کے تمام شعبوں کے بارے میں قانون سازی منصوبہ بندی اور نگرانی حکومت اپنا فرض اور حق سمجھتی ہے' مغرب کے برپا کئے ہوئے غیر اسلامی نظام و ماحول میں رہنے والے کروڑوں مسلمان (خصوصا غیر مسلم ممالک کے مسلمان) سخت گھٹن اور تنگی میں ہیں' بہت سے اسلامی احکام پر عمل ان کے لئے حکومت کے قوانین کی وجہ سے دشوار تر ہو گیا' اگر اسلامی احکام کو چھوڑتے ہیں تو ان کا دل انہیں ملامت کرتا ہے۔ آخرت میں بازپرس اور عذاب کا خوف ان کے لئے سوہان روح بن جاتا ہے اور اگر ان اسلامی احکام کی کامل پابندی کرتے ہیں تو انتہائی ضیق اور تنگی میں مبتلا ہوتے ہیں۔ مروجہ قوانین ان پر قدغن لگاتے ہیں' زندگی کے بہت سے میدانوں سے انہیں دستکش ہونا پڑتا ہے۔

ان حالات میں اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ شریعت کے رفع حرج' دفع ضرر' ضرورت و اضطرار کے اصول کی روشنی میں ان بنیادی رہنما خطوط کی نشاندہی کردی جائے جن کی بنیاد پر علماء اور اصحاب افتاء دور حاضر کے عمومی ابتلاء اور حاجت کے مسائل کے بارے میں صحیح فیصلہ کرسکیں تاکہ شرعی اصول و قواعد کی روشنی میں جن مسائل میں شرعی جواز اور گنجائش موجود ہو ان کے بارے میں امت مسلمہ کو غیر معمولی ضیق و حرج سے نکالا جائے' شریعت کے دائرے میں مسلمانوں کے لئے یسر و سہولت پیدا کی جائے اور اصول ضرورت و حاجت کے بے محابا استعمال سے اباحیت اور ہوا پرستی کا جو سنگین خطرہ درپیش ہے اس کا سدباب بھی کیا جاسکے۔

اس تجویز میں شرکائے سیمینار بہ اتفاق آراء درج ذیل تجاویز منظور کرتے ہیں۔

تجویز تعزیت

آج جب کہ یہاں گجرات کے اس قدیمی و تاریخی شہر بھروچ میں اسلامک فقہ اکیڈمی کے ساتویں فقہی سیمنار میں ہم جمع ہیں۔ ہماری دلی تمنا و خواہش تھی کہ گجرات کی مایہ ناز اور مرجع عوام و خواص بزرگ شخصیت مخدوم العلماء حضرت اقدس مولانا محمد رضا اجمیری صاحب نور اللہ مرقدہ' بھی اس افتتاحی مجلس میں تشریف فرما ہوتے لیکن تقدیر کے فیصلے اٹل ہوتے ہیں اس مجلس سے پہلے ہی حضرت نور اللہ مرقدہ' ہم سے رخصت ہوگئے۔ ہم آپ کی اس اچانک وفات پر دلی رنج و غم کا اظہار کرتے ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالی حضرت نور اللہ مرقدہ' کی دینی و علمی و ملی خدمات کو حسن قبول عطا فرما کر آپ کو جنت الفردوس میں درجات عالیہ سے نوازے' اور آپ کے نسبی روحانی پسماندگان کو صبر جمیل اور اجر جزیل عطا فرمائے۔ آمین یا رب العالمین۔

پہلی تجویز

۱۔۔۔ بنیادی طور پر پانچ مصالح ہیں' جن کا حصول احکام شرعیہ کا مقصود ہے یعنی' حیات و زندگی (بشمول عزت و آبرو) نسل' عقل اور مال کا تحفظ' جو امور ان مصالح کے حصول کے لئے اس قدر ناگزیر ہو جائیں کہ ان کے فقدان کی وجہ سے ان مصالح کے فوت ہو جانے کا یقین یا ظن غالب ہو وہ ضرورت ہیں' ضرورت فقہاء کے یہاں ایک مستقل اصطلاح ہے جس میں "اضطرار" بھی داخل ہے۔ تاہم یہ اصطلاح بمقابلہ اضطرار کے عام اور وسیع مفہوم کی حامل ہے۔

۲۔۔۔ حاجت ایسی کیفیت ہے جس میں انسان ان مصالح پنجگانہ کے حاصل کرنے میں ایسے قابل لحاظ مشقت و حرج میں مبتلا ہو جائے جن سے بچانا شریعت کا مقصود ہے' البتہ فقہاء کے یہاں کبھی ضرورت پر حاجت اور کبھی حاجت پر ضرورت کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

۳۔۔۔ ضرورت و حاجت دونوں کا تعلق بنیادی طور پر مشقت سے ہے' مشقت کا ایک درجہ وہ ہے جو تمام ہی احکام شرعیہ میں لازم ہوتا ہے' اس کا اعتبار تبدیلی احکام میں نہیں ہے اور مشقت کبھی اس درجہ شدید ہو جاتی ہے کہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو ضرر شدید لاحق ہو جانے کا یقین یا غالب گمان ہو یہ ضرورت ہے' کبھی اس سے کم درجہ کی مشقت ہوتی ہے' لیکن شریعت نے جس طرح کی مشقتوں کا انسان کو پابند کیا ہے وہ اس کے مقابلہ میں غیر معمولی ہوتی ہے یہ کیفیت حاجت ہے' پس ضرورت و حاجت کی حقیقت میں بنیادی فرق مشقت کی کمی و زیادتی کا ہے۔

۴۔۔۔ ضرورت و حاجت کے احکام میں بھی فقہاء نے فرق کیا ہے' جس کا حاصل یہ ہے کہ ضرورت کے ذریعہ ایسے منصوص احکام سے استثناء کی گنجائش ہوتی ہے جن کی ممانعت قطعی ہو اور جو بذات خود ممنوع ہوں' حاجت اگر عمومی نوعیت کی نہ ہو تو اس کے ذریعہ ان ہی احکام میں استثناء کی گنجائش پیدا ہوتی ہے جن کی ممانعت بذات خود مقصود نہ ہو بلکہ دوسری محرمات کے سدباب کے لئے ان سے منع کیا جاتا ہے۔

۵۔۔۔ حاجت اگر عمومی نوعیت کی ہو اور لوگ عام طور پر اس میں مبتلا ہوں تو یہ ضرورت کے درجہ میں آجاتی ہے اور اس سے نصوص میں تخصیص و استثناء کی گنجائش ہو جاتی ہے۔

۶۔۔۔ ضرورت و حاجت کی بنیاد مشقت پر ہے اور مشقت ایک اضافی چیز ہے اس لئے ضرورت و حاجت کی تعیین میں علاقہ و مقام' احوال زمان' لوگوں کی قوت برداشت' مسلم اکثریتی ممالک اور ان ممالک کے لحاظ سے جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں فرق واقع ہو سکتا ہے' اس لئے ہندوستان اور اس جیسے ممالک میں جہاں مسلمان اس موقف میں نہیں ہیں کہ قانون سازی کے کام میں موثر کردار ادا کر سکیں' ضرورت و حاجت کی تعیین میں اس پہلو کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

۷۔۔۔ کسی امر کے بارے میں یہ متعین کرنا کہ وہ موجودہ حالات میں ضرورت یا حاجت کا درجہ رکھتا ہے' یہ نہایت نازک

احتیاط اور وقت نظر کا متقاضی ہے' اس لئے ہر عہد کے علماء' ارباب افتاء کا فریضہ ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے حالات کو پیش نظر رکھ کر طے کریں کہ اب کون سے امور ہیں جو ضرورت و حاجت کے درجہ میں آگئے ہیں اور ان کی وجہ سے احکام میں تخفیف ہو سکتی ہے' نیز یہ بھی ضروری ہے کہ ایسے نازک مسئلہ میں افراد و اشخاص کے بجائے علماء کی ایک معتد جماعت ہی فیصلہ کرے' تاکہ دفع حرج کے نام پر اباحت کا راستہ کھلنے نہ پائے۔

۸---محرمات کی کسی خاص صورت کو نص کے ذریعہ صراحتاً یا دلالۃً حرمت سے مستثنیٰ کردیا گیا ہو تو اس صورت میں حرمت باقی نہیں رہتی ہے اور اس صورت سے فائدہ اٹھانا واجب ہے' اس کے علاوہ جن صورتوں میں نص کے ذریعہ یا فقہاء کے اجتہاد کے ذریعہ رخصت و سہولت ثابت ہوتی ہے وہاں صرف رفع اثم ہوتا ہے۔

۹---ضرورت و حاجت کی بنا پر جو سہولت دی جاتی ہے اصولی طور پر ان کی حیثیت استثنائی ہوتی ہے۔

دوسری تجویز

ضرورت کی بنا پر اباحت و رخصت کا حکم حرام بعینہ از قبیل حق العبد قتل نفس اور زنا کے ماسوا حقوق العباد' معاملات اور تمام ابواب فقہیہ پر اثر انداز ہوگا اور اس کی تاثیر کے حدود درجہ ذیل تفصیلات کے مطابق مختلف ہوں گے :

۱---احکام اگر مامورات کے قبیل سے ہوں اور ان کے عدم امتثال سے صرف حق شارع متاثر ہوتا ہو' جیسے کلمہ کفر وغیرہ تو حالت اضطرار میں فی نفسہ حرام ہوتے ہوئے بھی ان امور کے ارتکاب کی رخصت ہوگی' یعنی بقائے حرمت کے باوجود رفع اثم ہوگا۔

۲---اگر احکامات از قبیل منہیات ہوں اور ان کی خلاف ورزی سے صرف حق شارع متاثر ہوتا ہو' جیسے اکل میتہ' لحم خنزیر' شرب خمر وغیرہ تو بحالت اضطرار یہ چیزیں مباح ہوجاتی ہیں' یعنی رفع اثم اور رفع حرمت دونوں ہوجاتے ہیں' اور محظور پر عمل واجب ہوگا۔

۳---اگر احکامات از قبیل منہیات ہوں اور ان کی خلاف ورزی سے حق العبد متاثر ہوتا ہو' جیسے ناحق قتل' زنا' اتلاف مال مسلم' تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

الف---اگر حق العبد کی تلافی ممکن ہو جیسے اتلاف مال مسلم کہ اس کی تلافی بصورت ضمان ممکن ہے تو اضطرار کی صورت میں بقائے حرمت کے ساتھ رخصت ہوگی۔

ب---لیکن اگر تلف شدہ حق العبد کی تلافی ممکن نہ ہو جیسے قتل و زنا تو اس کی رخصت بصورت اضطرار بھی حاصل نہ ہوگی' اور اس پر عمل کرنا حرام ہوگا۔

تیسری تجویز

محرمات کی اباحت میں ضرورت کی طرح کبھی کبھی حاجت بھی موثر ہوتی ہے اور بعض حالات میں حاجت کو ضرورت کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے' البتہ اس کے لئے کچھ حدود و قیود ہیں جن کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

الف-- حاجت کے وقت محرمات کی اباحت میں دفع مضرت مقصود ہو' جلب منفعت مقصود نہ ہو' محض جلب منفعت کی غرض سے کسی حرام کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

ب-- حاجت کی بنا پر غیر عادی مشقت کو دفع کرنا مطلوب ہو' وہ مشقت حاجت معتبرہ کے حدود میں نہیں آتی جو عام طور پر انسانی اعمال اور شرعی احکام میں پائی جاتی ہے۔

ج-- مقصد کے حصول کے لئے کوئی جائز متبادل طریقہ موجود نہ ہو' یا موجود تو ہو مگر مشقت شدیدہ سے خالی نہ ہو۔

د-- حاجت کی بنا پر جو حکم ثابت ہو گا وہ بقدر حاجت ہی ثابت ہو گا' اس سے زیادہ اس میں توسع پیدا کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔

ہ-- کسی مفسدہ کو دور کرنے میں کوئی اس سے بڑا مفسدہ لازم نہ آئے۔

و-- حاجت واقعی ہو' محض موہوم نہ ہو۔

چوتھی تجویز

اباحت محظورات کے سلسلہ میں ضرورت معتبرہ کے لئے درج ذیل شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے :

۱-- ضرورت بالفعل موجود ہو' مستقبل میں پیش آنے والی ضرورتوں کا اندیشہ و خطرہ معتبر نہیں۔

۲-- کوئی جائز مقدور متبادل نہ ہو۔

۳-- ہلاکت وضیاع کا خطرہ یقینی ہو یا مظنون بظن غالب ہو۔

۴-- محرمات کے استعمال یا ارتکاب سے ضرر شدید کا ازالہ یقینی اور نہ استعمال کرنے کی صورت میں اس کا وقوع یقینی ہو۔

۵-- بقدر ضرورت استعمال کیا جائے۔

۶-- اس کا ارتکاب اس کے مساوی یا اس سے کسی بڑے مفسدہ کا سبب نہ بنے۔

پانچویں تجویز

۱--- "ضرورت و حاجت" جس کی وجہ سے شریعت بہت سے احکام میں رخصت و سہولت دیتی ہے اس کے پیچھے متعدد اسباب ہوتے ہیں' یہ وہ اسباب ہیں جن کو فقہاء و علماء "اسباب رخصت" اور "اسباب تخفیف" کے عنوان سے ذکر کیا کرتے ہیں۔

معروف قول کے مطابق یہ اسباب سات ہیں :

سفر' مرض' اکراہ' نسیان' جہل' عسر و عموم بلوی اور نقص۔

۲۔۔۔"عرف و عموم بلوی" پر مبنی ہونے والے احکام میں اکثر و بیشتر "ضرورت و حاجت اور رفع حرج" ملحوظ ہوتا ہے' اگرچہ فقہی طور پر "عرف و عموم بلوی" اور اس پر مبنی ہونے والے احکام کا دائرہ کچھ وسیع ہے۔

چھٹی تجویز

۱۔۔۔شرکاء سیمینار کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کسی معاملہ میں عمومی حرج و تنگی اور حاجت عامہ پیدا ہونے کی صورت میں بعض اوقات اسے ضرورت و اضطرار کا درجہ دے دیا جاتا ہے اور سماج کو غیر معمولی ضرر اور تنگی لاحق ہونے کی صورت میں ممنوع و حرام چیز مباح قرار پاتی ہے۔

۲۔۔جن چیزوں کی حرمت نصوص شرعیہ سے ثابت ہے اگر ان میں سے کسی کے بارے میں حاجت عامہ اور عمومی حرج و ضیق پیدا ہو تو انہیں ضرورت کا درجہ دے کر منصوص حرمت سے استثناء بہت ہی نازک اور ذمہ داری کا کام ہے' تمام اجتماعی اور ملی حاجات ایک درجہ کی نہیں ہوتیں' ان کا دائرہ اور ناگزیریت ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے' اس لئے اجتماعی حاجتوں کا شرعی حکم متعین کرنے سے پہلے ان میں سے ہر ایک کا انتہائی گہرا مطالعہ ضروری ہے۔

۳۔۔جب کوئی اجتماعی حاجت اس درجہ اہمیت حاصل کرلے کہ اس سے لوگوں کا بچنا انتہائی دشوار ہو اور اس کا کوئی جائز قابل عمل متبادل موجود نہ ہو یا قانونی جبر کی وجہ سے اس سے چارہ کار نہ ہو تو اس کی بنا پر منصوص حرمت پائے جانے کے باوجود اجتماعی حاجت موجود رہنے تک جواز کی گنجائش پیدا ہوتی ہے۔

۴۔۔۔کسی اجتماعی حاجت کے بارے میں اس طرح کا فیصلہ کرنے سے پہلے اس کا انتہائی گہرا اور عمیق جائزہ ضروری ہے' اس جائزے میں حسب ضرورت ماہرین قانون' ماہرین سماجیات وغیرہ سے مدد لی جائے' اجتماعی حاجت جس شعبہ زندگی سے متعلق ہے اس سے تعلق رکھنے والے افراد سے ضروری معلومات حاصل کرنے کے بعد ہی مقاصد شریعت اور احکام شریعت پر نظر رکھنے والے خدا ترس اصحاب بصیرت علماء اور فقہاء اس بات کا فیصلہ کرسکتے ہیں کہ کون سی اجتماعی حاجت اس درجہ کو پہنچ گئی ہے کہ اسے نظرانداز کرنے میں فوری طور پر یا مستقبل میں ملت کو غیر معمولی ضرر لاحق ہونے کا خطرہ ہے لہٰذا اس کے جواز کا فیصلہ کیا جانا چاہئے۔

۵۔۔۔جن معاملات میں اجتماعی حاجت کی بنیاد پر نصوص میں تخصیص یا استثناء کا مرحلہ درپیش ہے ان کا فیصلہ علماء اور اصحاب افتاء انفرادی طور پر نہ کریں بلکہ علماء اور فقہاء کی معتدبہ تعداد پورے غور و خوض کے بعد مقاصد شریعت' احکام شریعت' فقہی اصول و قواعد کی روشنی میں باہمی مشورہ سے اس کا فیصلہ کریں' اجتماعی فیصلہ ہی ایسے نازک معاملات میں محتاط اور قابل اطمینان ہوتا ہے۔

نوٹ : مفتی شبیر احمد صاحب مراد آباد کو حرمت منصوص قطعی کی صورت میں حاجت عامہ کی وجہ سے گنجائش کے بارے میں اختلاف ہے۔

☆ ☆ ☆

عبادات و معاملات سے متعلق

بنیادی فقہی احکام

اردو ترجمہ

التسهيل الضروري لمسائل القدوري

تالیف

حضرت مولانا مفتی عاشق الہی صاحب بلند شہری مہاجر مدنی مدظلہ

مترجم

حضرت مولانا عبدالغنی طارق صاحب

فاضل جامعہ اشرفیہ لاہور، استاذ جامعہ قادریہ رحیم یار خان

ناشر

ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ گلشن اقبال کراچی فون: 34965877

جدید فقہی مباحث

جدید تجارتی شکلیں

ترتیب

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہ

جلد۔ ۱۵

ناشر

ادارة القرآن والعلوم الاسلامیہ

گلشن اقبال کراچی فون 34965877

مجمع الفقہ الاسلامی (الهند) Islamic Fiqh Academy (India)

اجازت نامہ سلسلہ مطبوعات اسلامی فقہ اکیڈمی

محترمی نعیم اشرف نور، فہیم اشرف نور سلمہم اللہ تعالیٰ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دعائے عافیت دارین اللہ تعالیٰ آپ حضرات کی دینی وعلمی خدمات کو قبول فرمائے اور دینی ودنیاوی ترقیات سے نوازیں، آمین۔ اسلامی فقہ اکیڈمی کی جملہ مطبوعات کی پاکستان میں اشاعت وطباعت وتقسیم کے لیے آپ کے ادارے ''ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ'' کو اجازت دی جاتی ہے، اور پاکستان میں یہ حق صرف آپ کے ادارے کو حاصل رہے گا۔ تمام پرسان احوال کو میرا اسلام پہنچادیں۔

والسلام مجاہد الاسلام قاسمی

صدر اسلامی فقہ اکیڈمی

باہتمام .... نعیم اشرف نور

ناشر .... ادارۃ القرآن گلشن اقبال

کراچی، فون: 021-34965877

اشاعت ۲۰۰۹ء

ڈسٹری بیوٹرز

☆ مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن کراچی 021-34856701

مرکز القرآن اردو بازار کراچی 021-32624608

ملنے کے پتے

☆ دار الاشاعت اردو بازار کراچی 021-32631861

☆ بیت القرآن اردو بازار کراچی 021-32630744

☆ ادارۃ المعارف دار العلوم کورنگی 021-35032020

☆ مکتبہ معارف القرآن دار العلوم 021-35031565-6

☆ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ H-8/1 اسلام آباد

☆ ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور 042-37353255

☆ بیت العلوم نابھہ روڈ پرانی انارکلی لاہور 042-37352483

☆ مکتبہ رحمانیہ لاہور 042-37334228

☆ مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ 2668657

چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

''اسلامک فقہ اکیڈمی ہند'' ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں ...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ وصحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں''۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہ العالی

صدر دارالعلوم کراچی

''مجھے بے انتہا مسرت بھی ہے اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علماء کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے۔ اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانہ پر یہ کام شروع نہیں کر سکے...... فقہ اکیڈمی نے بڑا اہم قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا''۔

چند تاثرات

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے۔ لیکن میں ان کو ایک فقیہ ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک مخفی جوہر مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم و فضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کر کے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کر کے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض و مقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض و مقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت ہے جسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ!

"اذا جاء نا امر لیس فیه امر و لانهی فما ذا تأمرنا فیه"

یا رسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آجائے، ایسا قضیہ سامنے آجائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں ایسے موقع پر مجھے کیا کرنا چاہئے۔ حضرت نبی کریم سرور عالم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقهاء العابدین ولا تمضوا فیه برای خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء، عابدین سے مشورہ کرو، اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتویٰ کو، محض انفرادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء، عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم سمجھو، یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام نت نئے مسائل کا حل ہمارے لئے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہو گیا ہے اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء، عابدین کو جمع کیا جائے۔ مگر اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو صفتیں بیان فرمائی۔ ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں۔ دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج و مذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگادی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، نظریاتی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں، لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لئے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنا لے اس کے حکم بیان کر دے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے۔ بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

جدید تجارتی شکلیں

فہرست مقالات

☆☆☆☆☆☆


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ابتدائیہ

تجارت، لین دین اور باہمی معاہدہ کی مختلف دور میں مختلف صورتیں رائج رہی ہیں، بہت سے عقود اور معاملات بنیادی طور پر قدیم زمانہ میں بھی رائج تھے اور عہد جدید میں ان کی ترقی یافتہ صورتیں رائج ہوگئیں ہیں، کہیں جو پہلے مطلق تھا اب مقید ہوگیا ہے اور کچھ جو پہلے مقید تھا اب مطلق ہوگیا ہے، آج کے دور میں زیادہ سے زیادہ فائدہ کی طلب مقصود ہوتی ہے، معاملات میں عدل وقسط کی رعایت کم سے کم یا معدوم ہے، اور غرر اور دھوکہ عام ہے، نہ ذہنوں میں خدا کا تصور ہے نہ آخرت کی جواب دہی کی فکر، اس لئے تجارت کے رائج طریقوں میں صرف مادی اور نقد نفع مطلوب رہ گیا ہے، ایسے نازک موقع پر ایک مسلمان کے لئے بہت سی دشواریاں کھڑی ہوجاتی ہیں، ظاہر ہے کہ وہ تجارت کی دنیا میں جلاوطن نہیں ہوسکتا اور نہ محرمات اور ظلم کا مرتکب ہوسکتا ہے، اس لئے وہ صحیح احکام شرعی کو جاننے کے لئے بے چین ہے۔

علماء وفقہاء اسلام نے عبادات میں اصل حرمت اور حظر کو قرار دیا ہے، اور معاملات میں حلت واباحت کو، یعنی معاملہ اور عقد کی ہر وہ صورت جائز ہوگی جو نصوص میں کتاب وسنت اور قواعد شرع سے متعارض نہ ہو، عام طور پر ہمارے فقہاء نے معاملات میں سہولت کو پیش نظر رکھا ہے، اور مسائل اجتہاد میں دفع حرج اور دفع ضرر کے اصول کو سامنے رکھتے ہوئے ایک امام مجتہد کے قول سے دوسرے امام مجتہد کے قول کی طرف رجوع کو جائز قرار دیا ہے۔

اس طرح کے تجارتی مسائل میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ کیا خریدی ہوئی شئ پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو فروخت کیا جاسکتا ہے یا نہیں اور اس کا منافع حاصل کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟ آج قبضہ کے عنوان سے بہت سارے مسائل پیدا ہورہے ہیں، مثلاً صرف کے وہ تمام عقود جن میں تقابض بدلین کا مجلس واحد میں ہونا ضروری ہے، کیا چیک، ڈرافٹ، کریڈٹ کارڈ یا دوسری سندات مالی کو قبضہ تصور کیا جائے گا یا نہیں؟ یا کریڈٹ کارڈ کے ذریعہ ادائیگی کو فوری قبضہ تسلیم کیا جائے یا نہیں؟ بین الاقوامی تجارت میں جو آج زیادہ تر فون، فیکس اور ای میل کے ذریعہ انجام پارہے ہیں، کروڑہا کروڑ روپئے کے معاملات اور لین دین طے ہوجاتے ہیں جب کہ ہر دو فریق ہزارہا میل کی دوری پر ہے، اسی طرح ایک ملک کا تاجر دوسرے ملک میں LC (سند اعتماد) کھلوا کر کاروبار کرتا ہے، دوسرے ملک کا تاجر مال کا شپمنٹ (Shipment) کرتا ہے اور قبل اس کے کہ مال خریدار تک پہونچے خریدار محسوس کرتے ہوئے کہ بازار میں

تیزی آچکی ہے اگر میں ابھی اس مال کو فروخت کرڈالوں تو مجھے زیادہ نفع ملے گا، اس لئے وہ اس مال کو اپنے قبضہ میں آنے سے پہلے ہی جبکہ مال راستہ میں ہے فروخت کرڈالتا ہے تجارت کی یہ صورتیں کئی سوالات کھڑا کرتی ہیں:

۱- اتحاد مجلس کی صورتیں: کیا ٹیلیفون، فیکس اور ای میل کی صورت میں بائع اور خریدار کی مجلس متحد قرار پائے گی اور وہ ایجاب وقبول جس میں اتحاد مجلس ضروری ہے اس صورت میں اس ضروری شرط کے پورا ہونے کی کیا صورت ہے؟

۲- اسی طرح دوسرا سوال یہ ہے کہ قبضہ کی حقیقت کیا ہے؟ اور اشیاء کی نوعیت کے مختلف ہونے کی وجہ سے کیا قبضہ کی نوعیت بھی مختلف ہوجائے گی، چیک یا ڈرافٹ پر قبضہ اصل نقد پر قبضہ تسلیم کیا جائے گا یا نہیں؟

۳- اس مسئلہ میں ایک اہم سوال یہ بھی ہے کہ اگر وہ شی جو خریدی گئی ہے درمیان میں ضائع ہوجائے تو اصل بائع پر اس کی ضمان ہوگی یا درمیان والے اس خریدار پر ضمان ہوگی جس نے اس کو تیسری پارٹی کے ہاتھ فروخت کیا ہے، یا اس تیسری پارٹی کو اس نقصان کو بھگتنا پڑے گا، پس بیع مالم یقبض کے ذیل میں ربح مالم یضمن کا سوال پیدا ہوجاتا ہے، یعنی ایسا تو نہیں کہ کوئی شخص ایسی چیز سے فائدہ اٹھارہا ہے جس کے ضائع ہوجانے کی صورت میں اس کے خسارہ اور نقصان کو اسے نہ بھگتنا پڑے۔

مشہور قاعدہ فقہیہ ''الخراج بالضمان'' اور ''الغنم بالغرم'' کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی چیز کے ضائع ہوجانے کی صورت میں اس کے نقصان کا ذمہ دار نہیں تو اس سے حاصل ہونے والے فائدہ کا بھی وہ ذمہ دار نہیں۔

یہ اور اس طرح کے کئی وہ سوالات ہیں جن کا حل عہد حاضر کے بہت سے تجارتی مسائل، مشکلات اور دشواریوں کو حل کرنے کا ذریعہ بن سکتا ہے۔

اسی لئے مجمع الفقہ الاسلامی الہند نے اس اصولی مسئلہ کو نویں فقہی سمینار میں موضوع بحث بنایا کہ بیع قبل القبض کا کیا حکم ہے، اور اس کے ذیل میں جو دیگر مسائل پیدا ہوتے ہیں ان کا کیا حل ہے؟

مجھے خوشی ہے کہ علماء نے اس پر بہت باریک بینی کے ساتھ اپنی بحثیں تیار کیں اور سنجیدہ مذاکرہ کے بعد تجاویز طے کیں جن کی حیثیت اصولی ہے، اور اس طرح کے تجارتی احکام ومسائل کو حل کرنے میں مفید ومعاون ہیں۔

آج جب ہم اس مباحث کے مجموعہ کو شائع کرنے جارہے ہیں تو اللہ تعالی کے لئے بہت زیادہ شکر گذاری کا جذبہ اپنے قلب میں محسوس کرتے ہیں کہ اس نے اس کی توفیق عطا فرمائی، جو لوگ علمی کام کرتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ اس طرح کی بحث علمی اور مباحثات ومذاکرے کی تصحیح وترتیب کتنا مشکل کام ہے۔ میں اکیڈمی میں کام کرنے والے اپنے رفقاء کے لئے دل سے دعا گو ہوں جنہوں نے بہت خاموشی اور سنجیدہ محنت کے ذریعہ اس اہم کام کو انجام دیا۔ جزاهم الله أحسن الجزاء، وتقبل الله منهم ومن العلماء الباحثين۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی

سکریٹری جنرل

سوالنامہ :

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

قبضہ سے پہلے کسی چیز کوفروخت کرنے کی ممانعت کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے مختلف احادیث مروی ہیں، ان میں سے بعض مطلق ہیں، بعض مقید۔ احادیث وروایات کے اختلاف کی بنیاد پر بیع قبل القبض کے مختلف مسائل میں فقہاء مجتہدین میں اختلاف بھی ہوا جن کی تفصیل کتب فقہ اور شروح حدیث میں موجود ہے، لیکن جمہور فقہاء فی الجملہ بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے پر متفق ہیں، ادھر دور حاضر میں خرید وفروخت کی ایسی بہت سی شکلیں مروج ہیں جن کے بارے میں بیع قبل القبض کے دائرے میں شامل ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے، اس لئے بیع قبل القبض کی حقیقت، احکام اور اس سے وابستہ جدید مسائل ومعاملات کے بارے میں درج ذیل سوالات پیش خدمت ہیں:

۱۔ شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض جائز ہے یا ناجائز؟ اور ناجائز ہے تو اس کا شمار بیع باطل میں ہے یا بیع فاسد میں یا بیع مکروہ میں؟

۲۔ اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت کیا ہے، کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین کردی ہے یا اسے لوگوں کے عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق ہوگا یا دونوں میں قبضہ کی ایک ہی صورت ہوگی؟

۴۔ بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں یا نہیں، اگر معلول بالعلۃ ہیں تو علت نہی کیا ہے؟

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت عام ہے یا اس میں کچھ استثناءات اور تخصیصات بھی ہیں، اس بابت مختلف ائمہ کی آراء اور ان کے وجوہ ودلائل تحریر کئے جائیں۔

۶۔ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے، لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار نمبر (۲) کو روانہ کردیتا ہے، اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر (۲) کے پاس پہنچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہوجائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آتی ہے نہ خریدار نمبر (۲) پر، بلکہ یہ اسی شخص (خریدار نمبر (۱)) کا نقصان قرار پاتا ہے، اس صورت معاملہ میں اگر فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص

کا اس مال پر حسی قبضہ نہیں ہوا لیکن وہ مال خریدار نمبر (۲) تک پہنچنے سے پہلے اس کے ضمان میں رہا، اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے "ربح مالم یضمن" (ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) حاصل کیا، بلکہ اس نے مال مضمون پر نفع حاصل کیا ہے، سوال یہ ہے کہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے کی طرف سے قبضہ حسی نہ پائے جانے کی وجہ سے دوسرے شخص کے ہاتھ اس فروختگی کو ناجائز قرار دیا جائے گا یا ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس خرید و فروخت کو جائز قرار دیا جائے گا۔

۷۔ وہ صورت جس میں بین الاقوامی تجارت میں شپنگ (جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جبکہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کر دیتا ہے اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے، کیا یہ صورت شرعاً جائز ہوگی؟

☆☆☆☆☆

تلخیص مقالات

مفتی محمد فہیم اختر ندوی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت۔

کے موضوع پر موصول ہونے والے ۵۴ مقالات

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کے بارے میں رسول
احادیث مروی ہیں، بعض احادیث میں بعض مخصوص سامانوں کا نام لے کر قبضہ
گیا ہے، جب کہ دیگر احادیث میں یہ حکم ممانعت کسی سامان کی صراحت کے بغ
مجتہدین کے درمیان قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے مختلف مسائل میں اختلا
سوالات یہاں اٹھائے گئے تھے، مقالہ نگار حضرات علماء کرام نے ان پر تفصیل
متعدد نکات کے تعلق سے ان کی آراء میں کوئی اختلاف نہیں ہے، چند نکات کی
ان سوالات سے متعلق مقالہ نگار حضرات کے جوابات بالترتیب درج کئے جار۔

۱۔ بیع قبل القبض کی حیثیت :

تقریباً تمام حضرات نے کتب فقہ کی مختلف جزئیات کے حوالے:
اسے فاسد بتایا ہے، بعض حضرات کا رجحان جواز کی جانب بھی ہے، چنانچہ:

۱۔ جناب شمس پیرزادہ صاحب نے موجودہ کاروباری طریقوں میں
اندیشہ نہ ہونے کے برابر ہے اور بائع کی طرف سے ضمانت بھی ہے

۲۔ مولانا زبیر قاسمی صاحب کا خیال ہے کہ فساد کا حکم محض قضاء ہے، لہٰ
صحت اور نفاذ ولزوم ہی کا فتویٰ دیانۃ دیا جانا چاہئے۔

۳۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی اور مولانا شکیل احمد سیتاپوری کی را
فقہ حنبلی کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت :

تمام مقالہ نگار حضرات کا خیال ہے کہ قرآن وسنت میں قبضہ کی کوئ
احادیث میں قبضہ کی مختلف کیفیات کا ذکر ہے، حضرت عبداللہ بن عمر کی ایک روای

مفہوم میں داخل قبضہ حقیقی اور قبضہ حکمی کے وسیع دائرہ میں ہ
دور کے عرف ورواج اور ہر شئ کے حسب حال قبضہ کی نوعیت

۴۔ ممانعت کی علت :

تمام مقالہ نگار حضرات اس بات پر متفق ہیں
ہیں، چند مقالات میں امام مالک کی صرف ایک روایت یہ
متعدد حضرات نے مسالک اربعہ میں اس مما
کا ذکر کیا ہے جو حسب ذیل ہے:

☆ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک اس کی علت
جواب مذکور ہے "الا تراهم يتبايعون

☆ حضرت ابو ہریرہؓ نے بھی اسے ربا ہی قرار دیا
فقال ما فعلت فقال أبو هريرة ، أحل
بيع الطعام حتى يستوفي۔ (صحیح مسلم)

☆ مالکیہ کے نزدیک علت ممانعت ربا وسود ہے
گیا ہے (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ)۔

☆ احناف کے نزدیک اس کی علت غرر ہے، فتح
اعتبار الهلاک۔

☆ شوافع اور حنابلہ نے بھی غرر کو ہی ممانعت کی
ابو اسحاق شیرازی رقمطراز ہیں:
ولأن ملكه عليه غير مستقر، لأن
حاجة فلم يجز.

اور ابن قدامہ لکھتے ہیں:
ما يتوهم فيه غرر الانفساخ بهلا
من الضرر ، وما لا يتوهم فيه ذلك الغرر ، ان

☆ بعض حضرات نے ایک مزید علت "ربح ما
کا بھی ذکر کیا ہے۔

مولانا خورشید احمد اعظمی صاحب نے فتح ا
علت بتایا ہے، اور مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب نے "

۵۔ممانعت عام یا مخصوص :

بیع قبل القبض کی ممانعت کے سلسلہ میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں، ان کے الفاظ میں باہم فرق ہے اور اسی فرق کی بنیاد پر فقہاء کی آراء میں اختلاف ہوا ہے، چنانچہ بعض فقہاء کے نزدیک یہ ممانعت تمام اشیاء میں عام ہے، جبکہ دیگر فقہاء نے حکم ممانعت کو مختلف اشیاء کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے۔

فقہاء کی آراء ذکر کرنے سے پہلے بعض وہ احادیث بیان کی جارہی ہیں جن میں مختلف الفاظ میں قبضہ سے خرید وفروخت کی ممانعت وارد ہوئی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ:

إن رسول الله ﷺ نهى أن يبيع الرجل طعاما حتى يستوفيه (بخاری)۔

حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے کہ:

من اشترى طعاما بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه (مسند احمد)۔

حضرت ابو ہریرہ کی روایت کے الفاظ ہیں:

من اشترى طعاما فلا يبعه حتى يكتاله (مسلم)

حضرت حکیم بن حزام سے روایت ہے کہ:

قلت يا رسول الله، إني اشترى بيوعا فما يحل لي منها وما يحرم عليّ؟ قال: فإذا اشتريت فلا تبعه حتى تقبضه (مسند احمد)۔

اور حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ:

إن النبي ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (ابوداؤد)

انہیں صحابہ کرامؓ سے الفاظ کے تھوڑے بہت فرق کے ساتھ کچھ اور روایات بھی مروی ہیں، مذکورہ روایات میں کہیں قید کے ساتھ ممانعت اور کہیں علی الاطلاق ممانعت کے پیش نظر فقہاء مجتہدین کی آراء میں اختلاف ہوا ہے، فقہاء کی آراء ذیل میں درج کی جارہی ہیں:

☆ حکم ممانعت عام ہے، کسی بھی سامان کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، یہ رائے حضرت امام شافعی، امام محمد بن حسن شیبانی اور امام زفر کی ہے۔

لا يجوز بيع المبيع قبل قبضه عقارا كان أو منقولا لا بإذن البائع ولا بغير إذنه لا قبل أداء الثمن ولا بعده (شرح المہذب)۔

ابن عقیل کی ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل کا بھی ایک قول یہی ہے۔

ان حضرات نے بنیادی طور پر حضرت حکیم بن حزام اور حضرت زید بن ثابت کی ان روایات کو پیش نظر رکھا ہے، جن میں مطلق خریدی ہوئی اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، مسلم نے حضرت عبداللہ بن

عباسؓ کی روایت میں یہ اضافہ بھی نقل کیا ہے" وأحسب کل شئ مثلہ" یعنی میرا خیال ہے کہ دوسری اشیاء کا بھی یہی حکم ہے۔

☆ یہ ممانعت صرف اشیاء خورد ونوش کے ساتھ خاص ہے، دوسری اشیاء قبضہ سے پہلے فروخت کی جاسکتی ہیں، یہ رائے حضرت امام احمد بن حنبل کی ہے۔

ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں:

نقل عن أحمد أن المطعوم لا يجوز بيعه قبل قبضه سواء كان مكيلا أو موزونا أو لم يكن (المغنی)۔

ان کا مستدل حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی وہ روایات ہیں جن میں صراحت ہے کہ یہ ممانعت خوردنی اشیاء کی بابت تھی۔

☆ مالکیہ کے نزدیک یہ ممانعت صرف خوردنی اشیاء جو ناپ کر، تول کر، یا گن کر خریدی گئی ہوں، کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ اگر خوردنی اشیاء بھی بلاتعیین مقدار، مجموعہ (جزافا) خریدی گئی ہوں تو ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کیا جاسکتا ہے۔

ابن قدامہ حنبلی امام مالک کا قول نقل کرتے ہیں:

فانه قال: ما بيع من الطعام مكيلة أو موازنة لم يجز بيعه قبل قبضه ، وما بيع مجازفة أو بيع من غير الطعام مكايلة أو موازنة جاز بيعه قبل قبضه (المغنی)۔

مالکیہ کے پیش نظر وہی روایات ہیں جن میں ممانعت صرف طعام کے ساتھ مخصوص بیان ہوئی ہے، ناپ تول کر خریدی ہوئی اشیاء ہی میں ممانعت مخصوص کرنے کی دلیل غالباً مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عمر کی وہ روایت ہے، جس میں ناپ تول کر خریدی ہوئی اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، مالکیہ کے نزدیک بلا کیل و وزن خرید وفروخت کی صورت میں نفس عقد ہی سے مبیع خریدار کے ضمان میں آجاتی ہے اور تصرف کرنا جائز ہو جاتا ہے۔

صالح عبدالسمیع الابی لکھتے ہیں:

بخلاف الجزاف وهو بيع الشئ بلا كيل ولا وزن ولا عدد، فإن بيعه قبل قبضه جائز على المشهور لأنه ملكه بالعقد ولذا لو تلف قبل قبضه كان ضمانه من المشتري (الثمر الدانی)۔

☆ احناف کے نزدیک حکم ممانعت صرف اشیاء منقول کے ساتھ مخصوص ہے، جو اشیاء منتقل نہیں کی جاسکتی ہیں، جیسے زمین ومکان وغیرہ، ان کی فروختگی قبضہ سے پہلے جائز ہے، یہ رائے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کی ہے۔

احناف کے پیش نظر گرچہ وہی روایات ہیں جن میں حکم ممانعت عام ہے، لیکن انہوں نے روایات کے الفاظ کے بجائے مقصد پر نگاہ رکھی ہے کہ اصل مقصد غرر سے بچانا ہے، اموال غیر منقولہ میں یہ اندیشہ نہیں کہ حوالگی سے پہلے وہ چیز ضائع ہو جائے، یہی وجہ ہے کہ اگر اموال غیر منقولہ میں بھی یہ اندیشہ پیدا ہو جائے، مثلاً زمین ومکان دریا کے کنارے واقع ہوں اور سیلاب کی زد میں آجانے کا خطرہ ہو، یا صحرائی علاقہ میں ریت میں ڈھک جانے کا اندیشہ ہو تو

ایسی صورت میں مکان وزمین کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں ہے۔

قبضہ سے پہلے زمین کی فروختگی کا جواز حضرت عثمانؓ سے عملاً ثابت بھی ہے۔

پس قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے مسئلہ میں سب سے زیادہ تنگی حضرات شوافع کے یہاں ہے اور اس کے برعکس سب سے زیادہ وسعت مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک ہے، احناف نے علت کی بنا پر نص میں تخصیص کا راستہ اختیار کرتے ہوئے غیر منقولہ میں جواز اور منقولہ اشیاء میں عدم جواز کی رائے اپنائی ہے۔

☆ ابن حزم کے نزدیک یہ ممانعت صرف گندم کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ طعام سے مراد ان کے نزدیک صرف گندم ہی ہے۔

☆ عثمان البتی سے مطلقاً جواز کی رائے منقول ہے، ابن حزم نے عطا کی بھی یہی رائے نقل کی ہے، لیکن یہ ایک قول شاذ وغیر معتبر ہے۔

هذا قول مردود بالسنة والحجة المجمعة على الطعام (تکملہ فتح الملہم)۔

۶۔ فیکٹری سے خریداری کے بعد قبضہ سے پہلے فروختگی:

فیکٹری سے مال کی خریداری کے بعد اسے قبضہ میں لئے بغیر دوسرے کے ہاتھ فروخت کرکے فیکٹری ہی سے اپنی ضمانت پر مال ترسیل کرائی جائے تو مال پر قبضہ حسی نہ پائے جانے کی وجہ سے اس فروختگی کو ناجائز قرار دیا جائے گا، یا ضمانت کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھتے ہوئے حکم جواز دیا جائے گا، اس بابت شرکائے گرامی کی آراء میں اختلاف ہے۔

بیشتر حضرات علماء کرام نے اس صورت معاملہ کو جائز قرار دیا ہے، مجوزین حضرات میں سے اکثریت کی رائے میں خریدار اول کے ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام، بائع کو خریدار کا وکیل قرار دیتے ہوئے بائع کے تصرف کو خریدار کے لئے قبضہ حکمی اور ضمان کو قبضہ حکمی مان کر اس صورت معاملہ میں جواز کا فتویٰ دیا جائے گا، یہ استدلال درج ذیل حضرات کا ہے:

۱۔ جناب مولانا زبیر احمد قاسمی

۲۔ جناب مولانا اشتیاق احمد اعظمی

۳۔ جناب مفتی انور علی

۴۔ جناب مولانا محبوب علی وجیہی

۵۔ جناب مولانا شاہین جمالی

۶۔ جناب مولانا تنویر عالم قاسمی

۷۔ جناب مفتی شکیل احمد سیتاپوری

۸۔ جناب مولانا سمیع اللہ قاسمی

۹۔ جناب مولانا منظور عالم قاسمی

۱۰۔ جناب مولانا اختر امام عادل

۱۱۔ جناب مولانا احمد دیولوی

۱۲۔ جناب مولانا شمشاد احمد نادر

۱۳۔ جناب مولانا ایوب سہیلی

۱۴۔ جناب مولانا شاہد قاسمی

۱۵۔ جناب مولانا قمر الزماں ندوی

۱۶۔ جناب مولانا نور عالم قاسمی

۱۷۔ جناب مولانا مسعود احمد

۱۸۔ جناب مولانا خورشید احمد اعظمی

۱۹۔ جناب مولانا مجیب الغفار اسعد اعظمی
۲۰ جناب مولانا ابوالحسن علی
۲۱۔ جناب مولانا ابوبکر قاسمی
۲۲۔ جناب مولانا سلطان احمد اصلاحی
۲۳۔ جناب مولانا ظفر عالم ندوی
۲۴۔ جناب مولانا شمس پیرزادہ
۲۵۔ جناب مولانا عبدالعظیم اصلاحی
۲۶۔ جناب مولانا ظفر الاسلام اعظمی
۲۷۔ جناب مولانا جمیل احمد نذیری
۲۸۔ جناب مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی
۲۹۔ جناب مولانا ارشاد قاسمی
۳۰۔ جناب مولانا ارشد قاسمی
۳۱۔ جناب مولانا قمر عالم
۳۲۔ جناب مولانا ابرار احمد خاں ندوی
۳۳۔ جناب مولانا شہزاد اکرام

☆ درج ذیل حضرات نے اس مسئلہ میں مسلک مالکی کو اختیار کرتے ہوئے فتوی جواز دینے کی رائے دی ہے:

۱۔ جناب مولانا عبدالجلیل قاسمی
۲۔ جناب مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی
۳۔ جناب مولانا اقبال احمد قاسمی
۴۔ جناب مولانا عزیر اختر قاسمی
۵۔ جناب مولانا عبدالرشید
۶۔ جناب مولانا طاہر مظاہری

☆ درج ذیل علماء کرام کی رائے یہ ہے کہ اگر فیکٹری میں خریدار کا مال علاحدہ کردیا جائے یا اس پر نشان وغیرہ لگا کر کسی طرح ممتاز کردیا جائے تاکہ تخلیہ کی کوئی صورت پائی جاسکے تو یہ صورت معاملہ درست ہوجائے گی:

۱۔ جناب مولانا نسیم احمد قاسمی
۲۔ جناب مولانا عبیداللہ اسعدی
۳۔ جناب مولانا ابوجندل قاسمی

☆ مولانا نعیم اختر قاسمی کی رائے میں رسید پر قبضہ کے بعد فروختگی درست ہے۔

☆ دوسری رائے عدم جواز کی ہے، اس رائے کے قائلین کا استدلال ہے کہ ضمان کا وجود قبضہ پر موقوف ہوتا ہے، اس لئے قبضہ سے پہلے ضمان درست نہیں، نیز نقصان کا ضامن ہوجانا قبضہ کے تحقق کے لئے کافی نہیں ہے، لہذا چونکہ قبضہ حسی موجود نہیں، یہ صورت معاملہ ناجائز ہوگی۔

۱۔ جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۲۔ جناب مولانا رضوان القاسمی
۳۔ جناب مولانا عبداللطیف پالنپوری
۴۔ جناب مولانا ابراہیم بن محمد
۵۔ جناب مولانا ابوسفیان مفتاحی
۶۔ جناب مولانا عبدالقیوم پالنپوری
۷۔ جناب مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری
۸۔ جناب مولانا عبدالرحیم
۹۔ جناب مولانا محمد زید ندوی
۱۰۔ جناب مولانا حنیف ملی

☆ مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب کی رائے میں قبضہ سے پہلے فروختگی کی ممانعت کی وجہ صرف ''ربح مالم یضمن'' نہیں بلکہ انفساخ عقد کا احتمال، غرر، ملک غیر کی بیع بغیر اجازت مالک، سبھی ہیں، لہذا ایک وجہ کے ارتفاع سے

حکم ممانعت ختم نہیں ہوگا۔

۷۔ایک سامان پر قبضہ سے پہلے متعدد خرید وفروخت:

بین الاقوامی تجارت میں جہاز پر مال چڑھانے کے بعد فروخت کنندہ کی ذمہ داری ختم ہوکر خریدار کی ضمانت میں مال آجاتا ہے، اور مال جہاز پر سمندر میں ہوتے ہوئے پہلا خریدار دوسرے شخص کے ہاتھ اسے فروخت کر کے اپنی ضمانت سے فارغ ہوجاتا ہے، اس صورت مسئلہ کی بابت بھی مقالہ نگار علماء کرام کی آراء میں اختلاف ہوا ہے، کچھ حضرات نے جواز کی رائے دی ہے جبکہ بیشتر حضرات نے اسے ناجائز قرار دیا ہے۔ بعض حضرات نے پہلی خریداری اور دوسری خریداری کے احکام میں فرق بھی کیا ہے، یہ مختلف نقطہائے نظر اور ان کے مستدلات درج ذیل ہیں:

☆ عدم جواز کی رائے اپنانے والے علمائے کرام کے نزدیک یہ صورت مسئلہ قبضہ سے پہلے فروختگی اور فروخت کنندہ کی جانب سے عدم ضمان کی وجہ سے ناجائز ہے۔

۱۔ جناب مولانا خالد سیف اللہ رحمانی
۲۔ جناب مولانا اختر امام عادل
۳۔ جناب مولانا ابوالحسن
۴۔ جناب مولانا خورشید احمد اعظمی
۵۔ جناب مولانا برہان الدین سنبھلی
۶۔ جناب مولانا رضوان القاسمی
۷۔ جناب مولانا ابوسفیان مفتاحی
۸۔ جناب مولانا ابوجندل قاسمی
۹۔ جناب مولانا عبدالقیوم پالنپوری
۱۰۔ جناب مولانا مجیب الغفار اسعد
۱۱۔ جناب مولانا احمد دیولوی
۱۲۔ جناب مولانا عبداللطیف
۱۳۔ جناب مولانا ابراہیم بن محمد
۱۴۔ جناب مولانا جمیل احمد نذیری
۱۵۔ جناب مولانا عبدالرشید
۱۶۔ جناب مولانا ثناء الہدیٰ قاسمی
۱۷۔ جناب مولانا شمشاد احمد
۱۸۔ جناب مولانا ارشد قاسمی
۱۹۔ جناب مولانا قمر عالم
۲۰۔ جناب مولانا قمر الزماں ندوی
۲۱۔ جناب مولانا ابرار خاں ندوی
۲۲۔ جناب مولانا شہزاد اکرم
۲۳۔ جناب مولانا ظفر عالم ندوی
۲۴۔ جناب مولانا سعود احمد
۲۵۔ جناب مولانا ارشد قاسمی
۲۶۔ جناب مولانا عبدالرحیم

☆ دوسری رائے جواز کی ہے، اس رائے کے قائلین میں سے درج ذیل حضرات کے نزدیک خریدار اول، اسی طرح دوسرے خریدار کا قبضہ حکمی بھی پایا جارہا ہے، اور ساتھ میں ضمان بھی، اس لئے یہ صورت درست ہے۔

۱۔ جناب مولانا شمس پیرزادہ
۲۔ جناب مولانا عبیداللہ اسعدی
۳۔ جناب مولانا سلطان احمد اصلاحی
۴۔ جناب مولانا محبوب علی وجیہی
۵۔ جناب مولانا سمیع اللہ قاسمی
۶۔ جناب مولانا نور قاسمی

۷۔ جناب مولانا نعیم رشیدی قاسمی　　۸۔ جناب مولانا ظفر الاسلام

۹۔ جناب مولانا شکیل احمد سیتاپوری

☆ مندرجہ ذیل حضرات کے نزدیک جہاز کا عملہ خریدار کے اجیر کی حیثیت رکھتا ہے، لہذا اجیر کا قبضہ متاجر کا قبضہ ہوگا، اسی طرح جب دوسری خریداری عمل میں آتی ہے تو عملہ دوسرے خریدار کا اجیر ہو جاتا ہے اور قبضہ حکمی دوسرے خریدار کو حاصل ہو جاتا ہے، اس بنیاد پر یہ صورت مسئلہ درست ہے۔

۱۔ جناب مولانا نسیم احمد قاسمی　　۲۔ جناب مولانا عبدالجلیل قاسمی

۳۔ جناب مولانا عزیر اختر　　۴۔ جناب مولانا ابوبکر قاسمی

۵۔ جناب مولانا ایوب سبیلی

☆ درج ذیل حضرات نے موجودہ حالت میں مسلک مالکی پر عمل کرتے ہوئے فتوی جواز دیئے جانے کی رائے دی ہے:

۱۔ جناب مولانا محمد زید صاحب　　۲۔ جناب مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی

۳۔ جناب مولانا اقبال قاسمی　　۴۔ جناب مولانا شاہد قاسمی

۵۔ جناب مولانا مجاہد الاسلام

☆ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی صاحب اور مولانا نعیم اختر قاسمی نے بالترتیب دستاویز اور رسید پر قبضہ کے بعد اس صورت کو بکراہت جائز اور درست بتایا ہے۔

☆ تیسری رائے ان علمائے کرام کی ہے جنہوں نے اس صورت مسئلہ میں پہلی خریداری کو تو درست قرار دیا ہے کہ جہاز پر مال چڑھانے سے خریدار اول کا قبضہ حکمی پایا گیا اور مال اس کی ضمانت میں بھی آ گیا، لیکن اب جبکہ مال سمندر میں ہے خریدار اول اس مال کی حوالگی پر قادر نہیں ہے، نیز دوسرے خریدار تک مال کی وصولی تک وہ مال کی ضمانت بھی نہیں لے رہا ہے، اس لئے مال کی وصولیابی سے پہلے خریدار اول کے لئے اس کی فروختگی جائز نہیں ہوگی۔

۱۔ جناب مولانا اشتیاق احمد قاسمی　　۲۔ جناب مولانا انور علی

۳۔ جناب مولانا شاہین جمالی　　۴۔ جناب مولانا حنیف ملی

☆ درج ذیل تین علماء کرام کی رائے یہ ہے کہ چونکہ خریدار اول کا مال پر قبضہ حکمی پایا گیا، لہذا وہ دوسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت تو کرسکتا ہے، لیکن وصولی سے پہلے اگر مال ضائع ہو جائے تو اس کا ضمان خریدار اول ہی پر ہوگا، خریدار ثانی کا اس مال پر نہ تو قبضہ پایا گیا ہے اور نہ ہی خریدار اول کی جانب سے حمل ونقل یا تخلیہ وغیرہ کوئی عمل صادر ہوا ہے، لہذا اگر چہ زبانی معاہدہ بھی ہو جائے اس مال کو خریدار ثانی کے ضمان میں داخل کرنا جائز نہیں ہوگا۔

۱۔ جناب مولانا زبیر احمد قاسمی　　۲۔ جناب مولانا تنویر عالم قاسمی

۳۔ جناب مولانا منظور احمد قاسمی

☆☆☆☆☆

مقالات

بابت جدید تجارتی شکلیں

قبضہ سے پہلے بیع کی شرعی حیثیت

مولانا برہان الدین سنبھلی

۱۔ یہ شکل ناجائز ہے اور یہ بیع فاسد ہوگی (جیسا کہ بدائع وغیرہ کی عبارتوں سے مستفاد ہوتا ہے، عبارتیں آگے آرہی ہیں)۔

۲۔ 'قبضہ' کے بارے میں کتب فقہ کے اندر جو تعریفیں اور شکلیں ملتی ہیں ان سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ قبضہ کا مدار 'عرف' پر ہے، جس چیز کے قبضہ کا جو عرف ہے اس چیز کیلئے شرعاً بھی وہی عمل 'قبضہ' کہلائے گا، چنانچہ بدائع الصنائع (۱۴۸/۵) کی عبارت "معنى القبض هو التمكين و التخلي و ارتفاع الموانع عرفاً و عادةً حقيقةً" سے یہی مستفاد ہوتا ہے، نیز درمختار اور اس کی شرح ردالمحتار (۴۲/۴، ۱۲۳، ۱۶۳) کے مطالعہ سے 'قبضہ' کی بہت سی صورتیں سامنے آتی ہیں، اسی طرح باب "بيع الفاسد"، "حبس المبيع لقبض الثمن" کے مطالعہ سے بھی، اسی میں ایک عبارت یہ ہے: هل التخلية قبض ؟ صح في الخانية أنها قبض وطحن البائع الحنطة بأمر المشتري قبض ..... لو أمر البائع بذبح الشاة (المشتراة فذبحها) فيصير المشتري قابضا اقتضاء (شامی ۱۲۶/۴)۔

قبضہ کی ایک شکل کا ذکر سوال (۷) کے ذیل میں آرہا ہے۔

۳۔ اس سوال کا جواب مذکورہ بالا سوال (۲) کے جواب سے نکل آتا ہے۔

۴۔ بیع قبل القبض کی ممانعت کی کئی وجہیں شراح حدیث وفقہاء کے کلام سے معلوم ہوتی ہیں،: (۱) غرر (۲) انفساخِ عقد کا احتمال (۳) ملکِ غیر کی بیع، بغیر اجازت مالک۔

اس پر حسب ذیل کتب کی یہ عبارتیں دال ہیں:

أن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك (غرر انفساخ العقد الأول على تقدير هلاك المبيع في يد البائع) ..... والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به (اى معلول بغرر انفساخ العقد فيما قبل القبض بهلاك المعقود عليه) ... اشتماله على ربح مالم يضمن ..... و الربح على ما لم يضمن منهي عنه شرعاً (ہدایہ ثالث مع حاشیہ ۵۸۔۵۹)۔

والنهي يوجب فساد المنهي عنه و لأنه بيع فيه غرر الانفساخ بهلاک المعقود عليه لأنه إذا هلک المعقود عليه قبل القبض يبطل الأول فينفسخ الثاني (بدائع ۵/۱۸۰)۔

بنایۃ شرح ہدایۃ للعینی میں ہے: "**على اعتبار الهلاک" هلاک المبيع قبل القبض فتبين أنه باع ملک الغير بغير إذنه و ذلک مفسد العقد** (۳/۱۳۷)۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت اکثر فقہاء کے نزدیک عام ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک غیر منقول اشیاء (جائداد، زمین) اس سے مستثنیٰ ہیں، اور امام مالک کے نزدیک صرف غلہ کی بیع قبل القبض ممنوع ہے، بقیہ کی جائز ہے، اور امام احمد کے یہاں تمام مکیل، موزون اور معدود چیزوں کا یہی حکم ہے۔

جیسا کہ حسب ذیل کتب میں ہے:

ہدایۃ: **يجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفة و أبي يوسف و قال محمد لا يجوز** (۴/۵۸)۔

علامہ عینی نے اس پر اضافہ کیا ہے: **و به قال الشافعي و زفر و أحمد و أبو حنيفة أولاً** (النبایۃ ۳/۱۳۷)۔

فتح القدير : قال مالک يجوز جميع التصرفات من بيع و غيره قبل القبض إلا في طعام (۵/۲۶۴)۔

وقال أحمد و إن كان المبيع مكيلا أو موزونا أومعدودا لم يجز بيعه قبل القبض وفي غيره يجوز (عینی شرح ہدایہ ۳/۱۳۷ طبع نولکشور لکھنؤ)۔

مذکورہ بالا کتب میں ان اقوال کے دلائل بھی مذکور ہیں، تطویل سے بچنے کیلئے یہاں ذکر نہیں کئے جارہے ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ ممانعت (بیع قبل القبض) کی وجہ، حدیث رسولؐ ہے، چونکہ بعض روایات میں صرف طعام کا ذکر ہے اس لئے امام مالک ممانعت کو اسی کے ساتھ مختص کرتے ہیں، لیکن دوسرے ائمہ فرماتے ہیں کہ اکثر روایات حدیث میں (بالخصوص حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت میں، اور ان کا فتویٰ بھی یہی ہے) "بیع مالم یقبض" عام آیا ہے، اسلئے ممانعت عام ہے، جو ائمہ عقار کا استثناء کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ "قبل القبض" بیع کی ممانعت کا سبب مبیع کے ہلاک ہوجانے کا خطرہ ہے، جس سے بیع اول ہی فسخ ہوجائے گی (اور نتیجۃً بیع ثانی بھی) لیکن عقار میں یہ خطرہ نادر ہے۔

جنھوں نے اس ممانعت کو مکیل، موزون اور معدود کے ساتھ مخصوص رکھا ہے انہوں نے، طعام، والی روایت پر قیاس کیا ہے۔

۶۔ دوسرے شخص کے ہاتھ بیع کو ناجائز قرار دیا جائے گا، کیونکہ بیع قبل القبض کی ممانعت کی وجہ تنہا "ربح مالم یضمن" نہیں ہے (تفصیل اوپر گذر چکی ہے) بلکہ اس کی کئی وجوہ ہیں، مشہور قاعدہ ہے کہ "کئی وجوہ میں سے صرف

ایک وجہ کے مرتفع ہوجانے سے حکم مرتفع نہیں ہوتا" (جب تک تمام وجوہ مرتفع نہ ہوں حکم برقرار رہتا ہے) بلکہ 'ہلاک مبیع' سے تو اس احتمال کا وقوع ہوگیا جس کی وجہ سے یہ عقد (بیع ثانی) ممنوع کیا گیا تھا، مقام غور ہے کہ جس وجہ کا احتمال موجب فساد تھا تو اس کا وقوع موجب فساد کیوں نہ ہوگا؟

ہاں! درمختار اور اس کی شرح ردمختار کی ایک عبارت "منه (من القبض) مالو اشترى (هنا و دفع قارورة يزنه فيها فوزنه فيها بحضرة المشترى فهو قبض و كذا بغيبته فى الأصح و كذا كل موزون إذا دفع له الوعاء فكاله أو وزنه فيها بأمره" (۴۲/۴) سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ اگر وہ جہاز جس پر سامان لادا گیا ہے (بعد میں سامان ہلاک ہوگیا) مشتری نے اسے مہیا کیا تھا تو اس صورت میں 'مبیع' پر مشتری کا قبضہ ہوگیا، لہذا اس کا بیع ثانی کرنا شرعاً درست ہوا، لیکن چونکہ بائع ثانی کے قبضہ (یعنی مشتری اول کے قبضہ) میں ہی وہ سامان ہلاک ہوگیا، لہذا اس کا ذمہ دار مشتری اول ہی ہوا، مشتری ثانی یا فیکٹری ذمہ دار نہ ہوگی۔

۷۔ تیسرے شخص کے ہاتھ بیع (تیسری بیع) تو بلا شبہ۔ اور غالباً بلا اختلاف۔ ناجائز ہوگی، بلکہ منعقد ہی نہ ہوگی، دوسری بیع یا دوسرے شخص کے ہاتھ بیع (قبل القبض) کا حکم تو اوپر بالتفصیل مذکور ہی ہو چکا ہے کہ ناجائز ہے، باوجود اس کے اگر بیع کی تو یہ بیع فاسد ہوگی جس کے دلائل اوپر گذر چکے ہیں، مزید ایک عبارت ردالمحتار کی پیش کی جاتی ہے، جس سے اس بیع کا فاسد ہونا ہی مفہوم ہوتا ہے: ولو اشترى ثوبا أو حنطة فقال للبائع بعه قال الإمام الفضلى إن كان قبل القبض والرؤية كان فسخا وإن لم يقل البائع نعم ... وإن قال بعه لى اى كن وكيلا فى الفسخ فما لم يقبل البائع لا يكون فسخا (۴۲/۴)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا نذیر احمد قاسمی

عنوان بالا کے تحت سوالوں کے جوابات علی الترتیب حسب ذیل ہیں:

۱۔ کسی مبیع پر قبضہ کئے بغیر اس میں ہبہ، صدقہ، اجارہ اور بیع وغیرہ جیسا کوئی بھی تملیکی تصرف کرنا شرعاً ناجائز ہے، گو یہ عاقد ثانی جو مشتری اول ہے سابق شراء صحیح کے سبب اس مبیع کا مالک ہو چکا ہے، مگر قبل القبض اس کیلئے وہ مبیع غیر مقدور التسلیم ہے، اسلئے اس کا یہ دوسرا تصرف بیع وغیرہ تصرف فاسد کہلائے گا "لفوات شرط من شرائط الصحة". باطل نہیں ہوگا، لوجود شرائط انعقاد العقد من الأهلية والمحلية.

۲۔ لا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين و التخلي وارتفاع الموانع عرفا و عادة وحقيقة (بدائع ۱۴۸/۵، پاکستان) وقوله (بلا مانع) بأن يكون مفرزاً غير مشغول بحق غيره، و في الملتقط ولو باع دارا وسلمها إلى المشتري وله فيها متاع قليل أو كثير لا يكون تسليما حتى يسلمها فارغة وكذا لو باع أرضا و فيها زرع (شامی ۴۳/۴، بیروت)۔

مذکورہ بالا فقہی نصوص سے واضح ہے کہ قبضہ کے تحقق کیلئے ہاتھ میں لینا کوئی ضروری شرط نہیں صرف مبیع و مشتری کے درمیان تخلیہ اور تمام موانع کو اسطرح اٹھا دینا کافی ہے جس کے بعد ہاتھ میں لینے سے کوئی چیز، یا کوئی شخص اسے روک نہ سکے، اگر بلا ہاتھ میں لئے کسی خاص قسم کے استیلاء اور عمل و دخل اور عہد و معاہدہ کے سبب وہ شئی مشتری کے ضمان میں داخل ہو جاتی ہے، چنانچہ ہلاکت مبیع کے بعد بوجہ معاہدہ اس کا ضمان مشتری پر لازم آتا ہے، اور عرفاً، عادۃً اس طرح کے داخل فی الضمان ہونے کو قبضہ سمجھا جاتا ہے تو "الثابت بالعرف كالثابت بالنص" کے مدنظر اسے شرعاً قبضہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

۳۔ اشیاء مبیعہ، خواہ منقولہ ہوں، یا غیر منقولہ دونوں میں اس طرح کا تخلیہ کہ وہ حق غیر میں مشغول بھی نہیں ہوں اور بلا تکلف بلا کسی کی مدد و تعاون کے اس پر قبضہ بالبراجم ممکن ہو جائے تو بس شرعاً قبضہ کا تحقق ہو جائے گا۔

لو باع دارا و سلمها إلى المشتري وفيها متاع لا يكون تسليما حتى يسلمها فارغة و كذا لو باع أرضا وفيها زرع (شامی ۴۳/۴) ولو اشترى طيرا وفرساً في بيت و أمره البائع بقبضه ففتح الباب فذهب إن أمكنه أخذه بلاعون كان قبضا، و تمامه في البحر و حاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة (ایضاً)۔

۴۔ بیع قبل القبض کی نہی، سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور وہ علت غرر وخطر ہے، کیونکہ اگر مبیع ہلاک ہوگئی تو پہلا ہی عقد بیع فسخ ہو جائے گا اور نتیجتاً اس پر مبنی دوسرا عقد بھی فسخ ہوگا، اس طرح قبل القبض بیع ثانی جب ہوگی تو مشتری ثانی کیلئے غرر بھی ہوگا اور اس کی ملکیت متردد بین القرار والزوال بھی ہوگی۔

علامہ کاسانی لکھتے ہیں: فلا یصح بیعه قبل القبض قد نهى رسول الله ﷺ عن بيع ما لم يقبض .... لأنه بيع فيه غرر الانفساخ بهلاک المعقود عليه و قد نهى عنه الخ (بدائع ۱۸۰/۵)۔

۵۔ یہ تو ظاہر ہے کہ کسی چیز پر کسی شخص کی ملکیت کا ثبوت مختلف عقود وتصرفات اور متعدد اسباب، کے نتیجے میں ہوا کرتا ہے، مثلاً بیع، شراء، ہدیہ، صدقہ، قرض، نکاح، خلع، وصیت وراثت وغیرہ، یہ سارے ہی کے سارے اسباب ملک ہیں، اب اگر سوال کا اصل مقصد صرف اتنا ہے کہ محض عقد بیع وشراء کے ذریعہ جو چیز کسی کی ملکیت میں داخل ہوتی ہے، اس کی بیع قبل القبض، یا اس میں دیگر تملیکی تصرف بھی، مثلاً ہدیہ، ہبہ قرض، رہن وغیرہ جو شرعاً قبل القبض ممنوع ہیں تو یہ ممانعت عام ہے، یا اس میں استثناءات وتخصیصات بھی ہیں؟ تو اس کا جواب بڑا مختصر ہوسکتا ہے کہ یہ ممانعت خاص ہے اشیاء منقولہ کے ساتھ عند الشیخین، باقی غیر منقولہ میں یہ سارے تصرفات قبل القبض بھی جائز ہیں اور ممانعت سے مستثنیٰ ہیں، لعدم امکان الغرر۔

لیکن امام محمد، زفر اور امام شافعی علیہم الرحمۃ اس ممانعت کو عام ہی رکھتے ہیں، چونکہ احادیث نہی میں "مالم یقبض" مطلق وعام ہے، اس مسئلے سے متعلق فریقین کے تفصیلی دلائل اور جوابات کیلئے دیکھا جائے (بدائع ۱۸۱/۵) اور دیگر کتب متداولہ۔

پھر حضرات شیخین تو صرف معقود علیہ کے منقول وغیر منقول ہونے پر نظر رکھتے ہوئے حکم ممانعت میں تخصیص پیدا کرتے ہیں، جب کہ امام محمد علیہ الرحمہ تصرف ثانی کی نوعیت پر بعض وقت نظر رکھتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معقود علیہ، خواہ منقول ہو، یا غیر منقول اگر قبل القبض ایسے تصرفات کئے جائیں جو "لاتتم بدون القبض" کے قبیل سے ہوں، مثلاً ہبہ، صدقہ، قرض، رہن وغیرہ تو پھر یہ سارے تصرفات تملیکی جائز ہوں گے اور یہ حکم ممانعت سے مستثنیٰ ہی ہوں، تفصیلات کیلئے دیکھا جائے (شامی ۱۶۲/۴-۱۶۳)۔

لیکن اگر سوال کا مقصد اس سے وسیع تر ہے تو ظاہر ہے کہ پھر مستثنیات کی حدیں اور تعداد اس سے زائد بھی ہوسکتی ہے، کیونکہ تصرفات قبل القبض کی ممانعت اور اس کے اندر استثناء وتخصیص میں بھی اسباب ملک کے تنوع و اختلاف کو دخل ہوتا ہے، تو کبھی خود تصرف کی نوعیت کو اور کبھی عوض ومعقود علیہ کی نوعیت کو، کمافی المنقول وغیر المنقول جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) مثلاً اسباب ملک میں سے بعض عقد معاوضہ ہلاکت عوض کے وقت قابل فسخ وانفساخ ہوتے ہیں، جیسے بیع وشراء ہے، اس عقد کے ذریعہ جو عاقدین عوضین کے مالک بنتے ہیں ان عوض پر قبل القبض تصرف کی ممانعت اور ان میں استثناء وتخصیص کی تفصیلات، مع اختلاف ائمہ احناف اور مع دلائل ابھی اوپر مذکور ہوا ہے کہ حضرات

شیخین سارے تصرفات کو (بیع، ہبہ، ہدیہ، صدقہ، رہن، قرض وغیرہ) کو ناجائز کہتے ہیں، استثناء صرف غیر منقولہ کا کرتے ہیں، جبکہ امام زفر اور امام شافعی غیر منقولہ کا بھی استثناء نہیں کرتے، ہاں امام محمد حکم ممانعت سے ان تصرفات کا ضرور استثناء کرتے ہیں جو بدون القبض تام ہی نہیں ہوا کرتا، کما مر (ایضاً)۔

(ب) بعض اسباب ملک ایسے عقد معاوضہ ہوتے ہیں جو ہلاکت عوض کے باوجود فسخ وانفساخ کو قبول نہیں کیا کرتے، مثلاً نکاح، خلع، عتق علی المال، صلح عن دم العمد، ان عقود میں عورت مہر کی، شوہر بدل خلع کا، مولی بدل عتق کا، اور مقتول کا وارث بدل صلح کا مالک بنا کرتا ہے، اور یہ ایسے عقود ہیں کہ ہلاکت عوض (مہر، بدل خلع، بدل عتق، بدل صلح) کے باوجود فسخ نہیں ہوا کرتے، اب یہ سارے عوض اگر از قبیل اعیان ہوں نہ کہ از دیون، تو ان عوضوں پر قبضہ کئے بغیر سارے تصرفات تملیکی (بیع، ہبہ، صدقہ، قرض، رہن وغیرہ) جائز ہیں، گو انعقاد تصرف اور صحت تصرف ہی کی حد تک، نہ کہ نفاذ ولزوم تصرف کی حد تک، گویا اس صورت میں یہ بھی تصرفات باتفاق ابی یوسف ومحمد حکم ممانعت سے مستثنیٰ ہیں۔

(ج) اسی طرح بعض سبب ملک ایسے ہوتے ہیں جو عقد معاوضہ کے قبیل سے نہیں بلکہ مالک اول کی نیابت وخلافت کے طور پر اس کا کوئی مالک بن جاتا ہے، جیسے ارث وصیت، کہ وارث نیابۃ وخلافۃ عن المورث ترکہ میں سے بقدر حق شرعی مال کا مالک ہوجاتا ہے، اور موصی لہ بقدر وصیت موصی کے مال موصی بہ کا مالک ہوجاتا ہے، اب یہ وارث وموصی لہ اپنے میراث اور مال موصی بہ میں قبل القبض سارا تصرف کرسکتا ہے" لأن معنى الغرر لا يتقرر فيه لأن الوارث خلف الميت في ملك الموروث الخ (بدائع ۱۸۱/۵)

شق الف وب میں درج تفصیلات کے دلائل دیکھے جائیں (شامی ۱۶۲/۴-۱۶۳ میں)۔

(د) اسی طرح بعض تصرفات جو قبل القبض کئے جاتے ہیں وہ خود تصرف ہی ناقابل فسخ ہوتے ہیں، مثلاً اعتاق وتدبیر وغیرہ، ایسے تصرفات بھی باتفاق علماء احناف حکم ممانعت سے مستثنیٰ ہیں، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی غلام کا مالک بنے، خواہ اس عقد کے ذریعہ جو قابل فسخ ہوتے ہیں (بیع وشرا)، یا اس عقد کے ذریعہ جو قابل فسخ ہی نہیں ہوا کرتے (مثلاً نکاح، خلع وغیرہ) تمام صورتوں میں قبل القبض اس غلام کے اندر مالک کا تصرف اعتاق وتدبیر جائز ہی ہوجاتا ہے، (شامی ایضاً) واضح ہو کہ تصرفات قبل القبض کی اجازت وممانعت کے متعلق ائمہ احناف کے علاوہ دیگر حضرات ائمہ رحمہم اللہ کے مذہب ومسلک کی تفصیلات کی ہمیں کوئی تحقیق اور علم نہیں، واللہ اعلم۔

۶۔ حرم الربوا، الخراج بالضمان، اور "الغنم بالغرم"، جیسے نصوص قطعیہ وشرعیہ اور قواعد فقہیہ کی روشنی میں میرا ایک عرصہ سے یہی خیال ہے کہ دراصل شریعت اسلامیہ ان منافع وفوائد کو جائز نہیں کہتی جو بلا کسی ادنیٰ رسک کے اور کسی بھی نقصان کی کوئی ذمہ داری قبول کئے بغیر حاصل کئے جائیں۔

بعد القبض مبیع سے منافع حاصل کرنا اسی لئے شرعاً جائز ہوتا ہے کہ وہ مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے، گویا قبضہ کرکے وہ مشتری قابض ایک رسک لے لیتا ہے، اسی طرح بظاہر قبضہ حسی نہ ہو مگر بائع ومشتری کے درمیان یہ معاہدہ ہوجائے کہ مبیع کے حمل ونقل اور ارسال کے بعد وہ مشتری کے ضمان میں داخل سمجھی جائے گی تو یہ مشتری

مال کی ہلاکت کے نقصان کا رسک لے لیتا ہے تو اسے حکماً مقبوضہ ہی کہنا چاہئے، کیونکہ اصل مقصد قبضہ حسی کا وہی دخول فی الضمان ہی ہے، جو مبیع کے ارسال وتخلیہ اور حمل ونقل کے بعد اس معاہدہ سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

اسلئے ایسی صورت میں اس کی بیع وشراء کو بعد القبض ہی قرار دینا چاہئے اور منافع کو جائز ہی ہونا چاہئے، کیونکہ یہ ربح مال مضمون ہوگا نہ کہ ربح مالم یضمن۔

اس کے علاوہ عرصہ سے میرا یہ بھی خیال ہے کہ مبیع غیر مقبوضہ کی بیع وشراء کا حکم جو فساد عقد سے بیان کیا جاتا ہے، یہ حکم محض قضاء ہے جو کسی بھی سبب سے باہمی نزاع کے "مرافعہ الی القاضی" کے نتیجے میں اس بیع غیر مقبوضہ کے متعلق قاضی شریعت کا حکم وفیصلہ ہوگا۔

لیکن اگر بیع قبل القبض کے باوجود عاقدین میں کوئی نزاع نہیں ہوا دونوں اپنی اپنی جگہ معاملہ کی اس نوعیت پر راضی ومطمئن رہے اور بالآخر اپنے اپنے حق تک پہونچ گئے تو ایسے معاملہ کے جواز وصحت اور نفاذ ولزوم ہی کا فتوی دیانۃً دیا جانا چاہئے۔

ساتھ ہی ساتھ کتب فقہ میں جو عموماً احکام قضاء ہی پر مشتمل ہیں جب بعض عقود کے متعلق بعض صورتوں میں اولاً فساد، پھر وجوہ فساد کے زوال کے بعد صحت وجواز کا حکم لگاتے ہوئے یوں بھی لکھا ہوا ملتا ہے کہ" انعقد فاسداً وانقلب جائزاً" تو اس سے بھی ہمارے خیال کی تائید ہو رہی ہے۔

بہر حال مذکورہ بالا قرائن وشواہد پر ہماری رائے یہی ہے کہ اگر کوئی شخص بذریعہ فون وفیکس، یا بالمشاہدہ کسی فیکٹری سے مال کی خریداری کرے اور یہ معاہدہ ہو جائے، جب فیکٹری مال کے نقل وحمل اور روانگی کا کام انجام دیدے گی تو اس کے بعد وہ مال مشتری کے ضمان میں داخل سمجھا جائے گا، پھر اس کے بعد وہی مال براہ راست فیکٹری سے خریدار (۲) کے پاس بھجواتا ہے تو اس معاملہ کو بھی جائز اور خریدار (۱) کے منافع کو بھی حلال ہونا چاہئے، کیونکہ مال کی روانگی کے بعد ہی وہ خریدار (۱) کے ضمان میں داخل ہو گیا اور بجائے خریدار (۱) کے خریدار (۲) کے پاس اس کے پتے اور راستے سے بھیجنا یہ فیکٹری کا عمل من جانب خریدار (۱) توکیلاً یا تبرعاً ہوا۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت کا معروف اصول وضابطہ، یا تاجروں کے درمیان مشروط معاہدہ یہی ہو کہ جہاز پر مال چڑھا دینے کے بعد وہ مال بائع کے قبضہ وضمان سے نکل کر مشتری کے قبضہ وضمان میں داخل سمجھا جائے گا، تو یہ مال حکماً خریدار اول کا مقبوضہ بن گیا، اس کا کسی دوسرے خریدار کے ہاتھ فروخت کرنا تو صحیح ہوگا، لیکن مال سمندر ہی میں اگر ضائع ہو جائے تو اسے خریدار (۱) ہی کے ضمان میں ہلاک شدہ سمجھا جائے گا۔

خریدار (۲) کے ضمان میں داخل ماننے کی کوئی وجہ اور بنیاد نہیں، اگر زبانی معاہدہ کو تسلیم بھی کر لیا جائے، تاہم اس معاہدہ کے بعد خریدار (۱) کی طرف سے مال کے حمل ونقل تخلیہ ورفع موانع وغیرہ کے قبیل کا کوئی عمل صادر نہیں ہوا ہے، اس طرح اس مال کو جہاز کے اندر رہتے ہوئے خریدار (۲) کے ضمان میں داخل کرنا جائز نہیں ہوگا۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محمد عبید اللہ اسعدی۔ باندہ

۱۔ شرع اسلامی کی رو سے خرید کردہ چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو فروخت کرنا منع ہے، اور یہ ممانعت ''بیع فاسد'' کے درجہ کی ہے، نہ کہ بیع باطل، اگر چہ بعض حضرات کی صراحت یا الفاظ اس انداز سے ضرور ہیں (درمختار مع الشامی ۱۴۸/۵)۔

امام محمد نے اس کے متعلق فرمایا ہے: **ان هذا مردود لايجوز** (المبسوط ۹۱/۵)۔

لیکن ترجیح فساد کو ہے، لا یجوز وغیرہ جیسے الفاظ کے مفہوم میں وسعت ہے، علامہ شامی فرماتے ہیں:

والظاهر الثاني (أي الفساد) لأن علة الفساد الغرر كما مع وجود ركني البيع وكثيرا ما يطلق الباطل على الفاسد (شامی ۱۴۸/۵۔۱۴۹) فساد کی وجہ یہ ہے کہ علت غرر اور دھوکہ ہے جس کی وجہ سے فساد کا ہی حکم لگا کرتا ہے یعنی عموماً، فتح القدیر میں بھی فساد کا ذکر ہے (۱۳۷/۶) پھر یہ کہ اس ممانعت کی بنیادی وجہ احادیث میں وارد ہونے والی نہی وممانعت ہے جو کہ حنفیہ کے اصول کی رو سے فساد کا ہی فائدہ دیتی ہے بطلان کا نہیں، امام محمدؒ نے بھی (الجامع الصغیر ۳۳۵) میں " **فالبيع فاسد**" فرمایا ہے۔

۲۔ یوں تو اس بابت وارد ہونے والی روایات میں ممانعت مختلف لفظ وانداز میں آئی ہے (فتح القدیر ۱۳۶/۶، اعلاء السنن ۲۴۳/۱۴۔۲۴۴، نیل الاوطار۔ الجزء الخامس) لیکن بظاہر روایات میں قبضہ کی حقیقت وصورت کی کوئی تعیین نہیں آئی ہے، اس سے نیز فقہاء محققین کی تصریح وتفصیل سے بھی یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس میں توسّع ہے اور عرف و معاملہ کا اعتبار ہوگا، اور اس بنا پر موقع ومحل اور اشیاء کے اختلاف وفرق کی وجہ سے قبضہ کی صورت وحقیقت میں بھی فرق ہوگا، اس سلسلہ کی بعض روایات میں آنے والی تفصیل بھی صورت قبضہ کے مختلف ہونے کو بتاتی ہے، مثلاً یہ کہ بعض روایات میں آیا ہے کہ خرید وفروخت کی جگہ سے منتقل کر کے اپنے ٹھکانے پر لے جائے بغیر خریدار اول کو اس کا فروخت کرنا منع ہے (ابن حبان والحاکم وغیرہ، اعلاء ۲۲۳/۱۴) اور بعض روایات میں دو مرتبہ کی ناپ وتول کے بغیر فروخت کی ممانعت آئی ہے جس میں ایک ناپ وتول تو پہلے بیچنے والے کی طرف سے ہوگی اور دوسری خریدار کی طرف سے، اور خریدار کی تول وناپ کو قبضہ کی حیثیت دی گئی ہے اور اس کے بغیر اس کے حق میں فروخت کی ممانعت کو بھی (قبضہ سے

پہلے فروخت) کے قبیل وباب سے قرار دیا گیا ہے، گویا غلہ کی خرید کے بعد اس پر قبضہ کی ایک شکل تو یہ ہے کہ اس کو دکان اور جائے خرید سے ہٹا کر اپنے ٹھکانہ پر یا ہاتھ میں لے لیا جائے، اور ایک شکل یہ ہے کہ فروخت کنندہ کی ناپ و تول کے بعد خریدار خود ناپ و تول کرے تو یہ ناپ و تول قبضہ ہے۔ (اعلاء السنن ۲۲۴/۱۴، ۲۳۱-۲۳۲، ۲۳۴) نیز بدائع وشامی وغیرہ میں بھی اس قسم کی بات آئی ہے)۔

بہر حال اس بابت توسع سمجھ میں آتا ہے اور اس کا اعتبار بھی کیا گیا ہے، لیکن ضرورت اصولی تحدید کی ہے، تا کہ اس کی روشنی میں نئی نئی شکلوں کا حکم معلوم کیا جا سکے اور مروج قدیم وجدید شکلوں کا اس پر یا اس کا ان شکلوں پر انطباق ظاہر ہو سکے۔

قبضہ کا ایک ہی دو شکلوں میں منحصر نہ ہونا، یا ایک ہی دو شکلوں میں اس کا معتبر نہ ہونا بلکہ اس میں توسع، بظاہر یہ مذاہب اربعہ کا اتفاقی حکم ہے، جیسا کہ قدیم محققین فقہاء مذاہب سے صراحت ملتی ہے، مثلاً:

فقہ حنفی کی ایک معتبر کتاب ''النتف فی الفتاویٰ'' میں آیا ہے: **والقبض على خمسة أوجه : أحدها قبض الكرم والدار وماله غلق وباب فيما لم يسلم البائع المفتاح إلى المشترى أو يقبض المشترى بإذن البائع فليس بقبض، وإذا كان فى وسط الكرم والدار وقال البائع سلمت إليك فلا يحتاج حينئذ إلى قبض المفتاح.**

والثانى قبض الأرض فما لم يدخل فيها أو يمر على حد من حدودها ويراه فلا يكون قبضا ، فإذا دخل فيها ومر على حد من حدودها فيكون قبضا عند ذلك.

والثالث قبض الحيوان وهو أن يكون فى موضع يصل إليه بيده أو إلى لجامه أو مقوده فيكون قبضا.

والرابع قبض الكيلى فإن اكتاله المشترى فى وعائه أو كاله البائع فى وعائه بمحضر منه أو من وكيله فيكون قبضا ، ولو دفع الوعاء إلى البائع فكاله فيه بغير محضر منه يكون قبضا فى قول أبى حنيفة وأصحابه ولا يكون قبضا فى قول الشافعى ومالك ....

والخامس قبض العروض وهو أن يسلمها إلى المشترى بحيث تناولها يد المشترى وخلى بينه وبينها من غير حاجز ومانع (النتف فی الفتاویٰ/۴۸۰-۴۸۲)۔

یعنی قبضہ کی پانچ صورتیں ہیں: ایک تو باغ و مکان وغیرہ جس کا باقاعدہ دروازہ ہو اس پر قبضہ، تو اگر کنجی دیدی جائے یا یہ خریدار مالک و بائع کی اجازت سے تصرف کرنے لگے تو قبضہ ہو گیا، یا یہ کہ خریدار مکان و باغ کے اندر موجود ہو اور بائع کہے کہ میں نے سپرد کر دیا تو بھی کافی ہے۔

دوسرے عام زمین پر قبضہ، اس کے لئے زمین پر پہونچنا وغیرہ ضروری ہے۔ تیسرے جانور پر قبضہ، اس کی صورت یہ ہے کہ جانور ایسی جگہ و ایسے حال میں ہو کہ خریدار اس کو کام میں لا سکے۔ چوتھے ناپ و تول کی چیز کہ اگر خریدار

یا اس کے وکیل کے سامنے فروخت کنندہ نے تولا تو قبضہ ہو گیا، اور اگر غیر موجودگی میں لیکن خریدار کے تھیلے وغیرہ میں تولا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قبضہ ہو گیا۔ اور پانچویں سامان (برتن وغیرہ) پر قبضہ کی صورت یہ ہے کہ اس کو خریدار کے سپرد کر دیا جائے یا اس کو تصرف کا پورا موقع دے دیا جائے۔

ابن عبدالبر مالکی کی کتاب ''الکافی'' میں جو کہ فقہ مالکی کی معتمد کتابوں میں ہے، نیز امام رافعی شافعی کی ''شرح الوجیز'' میں، اور حنابلہ کی المغنی میں بھی اسی انداز میں تفصیل آئی ہے۔ (الکافی ۲/۶۶۱، اعلاء السنن ۱۴/۲۳۱ بحوالہ شرح الوجیز ۸/۴۴۸ و ۴۴۹، المغنی ۴/۲۲۰)

جیسے کہ اس بابت یہ بات بھی آئی ہے: القبض قبضان، قبض حکم و قبض رقبة (قبض حقيقي) فقبض الحكم مثاله أن يشترى عبداً ثم يقتله أو يفقأ عينه أو يكسر رجله ونحو هذا، فقد صار قابضا للعبد بهذه الجناية، وقبض الرقبة ما ذكرنا في الوجوه الخمسة (النتف فی الفتاویٰ ص/۴۸۲) اور البحر الرائق میں تصرف قولی وحسی یعنی قبض قولی وقبض فعلی کا تذکرہ آیا ہے (البحر الرائق)۔

نتف کی عبارت کا مطلب یہ ہے کہ قبض کی دو صورتیں ہیں: قبضہ حکمی اور قبضہ حقیقی۔ قبضہ حکمی کی مثال تو یہ ہے کہ ایک غلام خریدا اور پھر اس کو نقصان پہونچادیا مثلاً اس کو قتل کر دیا، یا ہاتھ و پیر، آنکھ وغیرہ کو نقصان پہونچادیا، تو اس کی وجہ سے خریدار کا قبضہ ہو جائے گا۔ اور قبضہ حقیقی وہ ہے جس کی پانچ شکلیں پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں۔

''الفقہ الاسلامی'' میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ذکر کیا گیا ہے کہ اس میں عرف کا اعتبار ہے (الفقہ الاسلامی ۴/۴۱۹)۔

اسی لئے ہر فقہ و مذہب کی جزئیات جو کہ قبض کے بیان میں آئی ہیں مختلف انداز کی ملتی ہیں، اور ان میں مختلف شکلوں کو قبضہ کے تحت اور قبضہ کے حکم میں یا مفید قبضہ مانا گیا ہے، فقہ حنفی میں بھی اور دوسرے مذاہب میں بھی (ملاحظہ ہو: المغنی، فتاویٰ خانیہ، شامی وغیرہ)۔

اب ان تصریحات و جزئیات اور تفصیلات کو مدنظر رکھ کر اصولی تحدید کی جائے گی، تو اس بابت فقہ حنفی کے مشہور محقق و ترجمان علامہ کاسانی کا یہ بیان ملتا ہے جس پر اعتماد بھی کیا گیا ہے:

التسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي، وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه، فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضا له وكذا تسليم الثمن من المشترى إلى البائع (البدائع ۵/۲۴۴)۔

حنفیہ کے نزدیک قبضہ یہ ہے کہ خرید و فروخت کا معاملہ مکمل ہو جانے کے بعد فروخت کنندہ، خریدار اور خرید کردہ چیز کے درمیان یوں آزادی کر دے کہ خریدار کے لئے حسب خواہش و ضرورت خرید کردہ چیز میں ہر قسم کا تصرف، استفادہ و انتفاع ممکن ہو جائے اور بائع کی طرف سے کوئی روک و رکاوٹ باقی نہ رہ جائے۔

یہ اصل و بنیادی بات ہے باقی جزئیات اور ''النتف'' کا بیان اس کی صورتوں کی وضاحت و بیان ہے، جس

میں عرف کے مطابق اضافہ کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ مذکورہ صورتیں عرف ومعاملہ پر ہی مبنی ہیں، مثلاً آج کل بعض معاملات بالخصوص زمین کے معاملات میں کاغذی اندراج، اور اس کی سرکاری کارروائی کو بڑی اہمیت حاصل ہے، لہذا اس کو بھی کافی سمجھا جائے گا، ویسے تو زمین کے معاملہ میں یوں بھی فقہ حنفی کے اندر وسعت ہے، اور فروخت کردہ سامان کے نقصان وضمان کا خریدار کی طرف منتقل ہوجانا خاص شکلوں میں۔

قبضہ کی بابت اختلاف کے باوجود جو تفصیلات محققین مذاہب نے ذکر کی ہیں جیسا کہ تذکرہ آتا ہے، احقر ان سے یہ سمجھا ہے کہ خرید وفروخت میں قبضہ بہرحال مطلوب ہے اور خریدار کے تصرف کے لئے ضروری ہے اور ہر چیز میں ضروری ہے، اختلاف اصل میں اس بابت ہوا ہے کہ قبضہ کا مفہوم مختلف اشیاء وصورتوں کے اعتبار سے کیا ہے، مثلاً یہ کہ آیا زمین وغیر منقولات میں بھی قبضہ بایں معنی ضروری ہے کہ خریدار استعمال وانتفاع شروع کردے یا یہ کہ بائع کی طرف سے اس کو موقع حاصل ہوجائے، کتب مذاہب کی جزئیات اس توافق واتفاق کے ساتھ مذکورہ جزئی وضمنی اختلاف کو بتاتے ہیں۔

البتہ فقہاء احناف نے اس کے ساتھ یہ بحث کی ہے کہ ایک نفس قبضہ ہے اور ایک قبض تام، تخلیہ جو ذکر کیا گیا اس سے نفس قبضہ حاصل ہوتا ہے، لیکن قبض تام کے حاصل ہونے میں اختلاف ہے، اس اختلاف کی اہمیت یہ ہے کہ بالخصوص خرید وفروخت پر اس کا اثر پڑے گا، بعض حضرات ناپ وتول والی چیزوں میں ناپ وتول کے بغیر قبض تام کو نہیں مانتے، اور کہتے ہیں کہ اسی وجہ سے ان اشیاء کی خرید وفروخت منع ہے، اگرچہ ایک بڑی جماعت اصل قبضہ اور نفس تخلیہ کو دوسری اشیاء کی طرح اس میں بھی کافی مانتی ہے (البدائع ۲۴۴/۵)۔

جو لوگ قبض تام کو الگ مانتے ہیں ان کے نزدیک اس کے حصول کے مختلف ذرائع ہیں، مثلاً: (۱) اتلاف کہ مشتری (خریدار) خریدکردہ شئے کو تلف وضائع کردے یا نقصان پہونچادے، (۲) خریدکردہ شئے فروخت کنندہ کی طرف سے خریدار کو بطور امانت وغیرہ دیدی جائے، (۳) جو شخص خریدکردہ شئے کو کچھ نقصان پہونچائے خریدار اس سے ضمان لے لے، (۴) سابق قبضہ یعنی خرید لے سے پہلے شئے کا خریدار کے پاس موجود ہونا بشرطیکہ جہت ایسی ہو کہ اس پر ضمان لازم آتا ہو، (۵) اور تخلیہ بھی، اگرچہ ہر جگہ نہ ہو (الفقہ الاسلامی ۴/۴۱۸ تا ۴۲۲)۔

اور اس ضمن میں پھر یہ گفتگو بھی آتی ہے کہ خریدار کے حق میں فروخت کی اجازت وصحت کے لئے مال کا خریدار کے ضمان میں آجانا ہی کافی نہیں ہے، بلکہ اس کے باوجود ممانعت رہتی ہے، اس لئے کہ ضمان تو نفس تخلیہ ونفس قبض سے ثابت ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ بدائع وغیرہ میں بھی آیا ہے: وإن باع مكايلة أو موازنة في المكيل والموزون وخلى فلا خلاف في أن المبيع يخرج عن ضمان البائع ويدخل في ضمان المشتري حتى لو هلك بعد التخلية قبل الكيل والوزن يهلك على المشتري وكذلك لا خلاف في أنه لا يجوز للمشتري بيعه والانتفاع به قبل الكيل والوزن (بدائع ۲۴۴/۵)۔

۳۔ سوال نمبر (۲) کے جواب کے تحت جو تفصیل آئی ہے اس سے ظاہر ہے کہ اشیاء کے فرق کی وجہ سے قبضہ کی

نوعیت بھی بدل جاتی ہے، اگر چہ اصولی طور پر "تخلیہ" بنیادی چیز ہے اور اصل قبضہ ہے، پھر بھی منقولات میں نقل مکانی وغیرہ جیسی صورتیں مطلوب اور معتبر ہوتی ہیں، جبکہ غیر منقولہ اشیاء میں نفس تخلیہ ہی کافی ہے، یا یہ کہ مکان ودکان کی کنجی کا مل جانا وغیرہ۔

۴۔ اکثر حضرات کا میلان ورجحان اس بات کی طرف ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے نہی وممانعت معلول ہے، اگر چہ فقہاء احناف کی ایک جماعت یا ایک بڑی جماعت اس کی قائل نہیں، جن حضرات نے تخلیہ کو ہی مکمل قبضہ اور قبض تام کی حیثیت ہر شیٔ میں دیدی ہے ان کا کہنا ہے کہ یہ حکم تعبدی ہے، جیسا کہ بدائع میں نقل کیا ہے اور دوسرے حضرات نے بھی ذکر کیا ہے۔

اور اکثر حضرات کے نزدیک اس نہی کی علت "غرر انفساخ" ہے، یا ربح مالم یضمن۔ "غرر انفساخ" کا مطلب یہ ہے کہ قبضہ میں لینے سے پہلے کسی وقت بھی خرید کردہ سامان کے ضیاع کا اندیشہ ہے، جس کی وجہ سے بیع فسخ وختم ہو جائے گی، اور چونکہ زمین کے اندر یہ اندیشہ نہیں ہوتا اسی لئے اس کا استثناء ہے۔ اور ربح مالم یضمن کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز خریدار کے ضمان میں نہیں آئی کہ وہ ضائع ہو تو خریدار کا نقصان مانا جائے اس کا نفع لینا درست نہیں ہے۔

ایک علت حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے نقل کی گئی ہے کہ ایسی خرید وفروخت میں ربا اور سود کا پہلو پایا جاتا ہے (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۵ وغیرہ)۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ خریدار نے جبکہ مال خرید کر اس کی قیمت ادا کر دی اور مال کو قبضہ میں نہیں لیا، اور بیچ دیا اور بیچ کر نفع کمایا تو معاملہ کا حاصل نقد بمقابلہ نقد بنا، خریدار نمبر (۱) نے جیب سے نقد دیا، اور پھر خریدار نمبر (۲) سے نقد ہی بڑھا کر حاصل کیا، درمیان میں مال کو واسطہ نہیں بنایا کہ اس پر قبضہ کرتا پھر فروخت کرتا۔

اس علت کو علامہ شوکانی نے ترجیح دی ہے جیسا کہ اعلاء السنن میں مذکور ہے اور صاحب اعلاء نے بھی اس کو پسند کیا ہے، اور احقر کی رائے میں بھی یہ زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے کہ غرر انفساخ والی بات درجۂ نادر میں ہے اور ضمان نفس تخلیہ کی وجہ سے مان لیا جاتا ہے، نیز صاحب اعلاء السنن نے ذکر کیا ہے کہ انتقال کی شرط تمام قبض کے لئے نہیں ہے اس لئے کہ قبضہ عرفاً معلوم ہے اور یہ بات محتمل ہے، اس لئے معلوم کو مدار ومعتبر مانا جائے گا، غرر انفساخ وربح مالم یضمن کی علت امام صاحب وغیرہ نے نیز عموماً فقہاء نے مانی ہے، اور مجموعی طور پر ان سب کا اعتبار کیا جا سکتا ہے کہ علت ایک سے زائد بھی ہو سکتی ہے، چنانچہ صاحب اعلاء نے سب کا تذکرہ کیا ہے۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت میں محل ممانعت کیا ہے، اختلاف ہے، ایک جماعت جس میں امام شافعی وامام محمد شامل ہیں، مطلقاً منع کرتی ہے یعنی ہر چیز میں، اور بقیہ سب کے یہاں تفصیل وتخصیص ہے، مختصر بات یہ ہے کہ کھانے پینے کی چیزوں کے حق میں تو یہ ممانعت اتفاقی واجماعی ہے، بقیہ میں اختلاف اور توسع ہے، کم از کم ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ وامام مالک وامام احمد کے نزدیک، اگر چہ باہم ان کے درمیان بھی اختلاف ہے کہ امام ابوحنیفہ یہ ممانعت تمام منقولات کے حق میں مانتے ہیں اور غیر منقول کو مستثنیٰ مانتے ہیں، اصل میں بات یہ ہے کہ روایات میں

کھانے پینے کی چیز کا تذکرہ زیادہ ہے، امام ابوحنیفہ نے اسی کی تنقیح منقول سے کی ہے، اور غیر منقول کے حق میں حضرت عثمان کے فعل سے حجت پکڑتے ہیں کہ انہوں نے ایک زمین خرید کر بغیر قبضہ حسی فروخت کی تھی (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۷، ۲۲۹)۔

۶۔ کسی فیکٹری سے مال خرید کر دوسرے کو فروخت کرنا اور دوسری فروخت سے قبل اس کو فیکٹری سے ٹھکانہ و مقام کی طرف منتقل نہ کرانا، یا یہ کہ قبضہ کی ظاہری کوئی شکل اختیار نہ کرنا، اس میں دو شکلیں نکلتی ہیں:

ایک تو یہ کہ فیکٹری سے مال خرید لیا، یعنی معاملہ طے کیا، قیمت دیدی، اور مال ابھی فیکٹری اور اس کے گودام میں ہے، کہ دوسرے شخص سے خریدنے کا معاملہ مکمل کیا، اور اس معاملہ کو مکمل کر کے فیکٹری کو آرڈر دیا کہ میرا خرید کردہ مال فلاں جگہ، فلاں شخص کو پہونچایا جائے، تو یہ معاملہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا ہے جو درست معلوم نہیں ہوتا، خواہ کوئی چیز ہو، اس لئے کہ تخلیہ اور قبضہ کسی طرح کا نہیں پایا گیا۔ الا یہ کہ خریدار اول کے معاملہ کے بعد فیکٹری نے اس کے خرید کردہ مال کو گودام میں ایک طرف کر دیا ہو، یا یہ کہ نشان وغیرہ لگا کر ممتاز کر دیا، ہو تو یہ تخلیہ ہو گیا جو کہ کافی سمجھا گیا ہے۔

دوسری شکل یہ ہے کہ فیکٹری سے مال خریدنے والے نے پہلے معاملہ خریدار نمبر (۲) سے کیا، پھر فیکٹری کو آرڈر دیا مال کی خرید وارسال کا، تو اس میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا معاملہ تو نہیں، البتہ معدوم کی بیع وغیرہ کی خرابیاں پیدا ہوں گی، ضرورت کی وجہ سے توجیہ کرلیں تو مال جب روانہ ہوگا اور سوال میں مذکور تفصیل کے مطابق کہ درمیانی وقفہ میں ضیاع کی ذمہ داری خریدار نمبر (۱) کی ہے تو قبضہ مان لیا جائے گا، اور یہ معاملہ درست ہوگا، جبکہ مذکورہ صورت میں نقل مکانی بھی پایا جارہا ہے، جس کی قبضہ میں اہمیت ہے۔

۷۔ آج کل شکلیں بہت رائج ہوگئی ہیں اور ان کا تعامل ہے۔

الف۔ جن صورتوں میں عرفاً ومعاملۃً فروخت کنندہ نمبر (۱) کی طرف سے ضمان خریدار نمبر (۱) کی طرف منتقل مان لیا جاتا ہے، جبکہ مال فیکٹری وفروخت کنندہ کے ٹھکانہ سے روانہ ہو چکا ہو، ان صورتوں میں یہ معاملہ درست ہے کہ خریدار نمبر (۱) اس سامان کو تیسرے کے ہاتھ فروخت کردے، یہ فروخت بعد القبض ہوگی اس لئے کہ تخلیہ اور ضمان پایا جارہا ہے۔ (امداد الفتاویٰ کے بعض مندرجات سے اس کی گنجائش مترشح ہے، ۳/۱۳۵۔۱۳۶)۔

ب۔ اور اس دوسری فروخت میں اگر خریدار نمبر (۱) مال کے راستہ میں رہنے کے باوجود ضمان سے بری ہوجاتا ہے اور ضمان خریدار نمبر (۲) کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اس کو تصرفات کے تمام مواقع حاصل ہوتے ہیں تو یہ بھی درست معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ تخلیہ اور ضمان دونوں پائے گئے اور قبضہ کی اصل حقیقت ضمان ہے۔

ج۔ فقہاء عصر کی تحریرات میں بعض رہنمائیاں اور صراحتیں ملتی ہیں جو کہ مروج معاملات میں کافی وکار آمد ہوں گی، مثلاً:

۱۔ خریدار نمبر (۱) جبکہ کسی بینک کو واسطہ بنائے اور وہ بینک اپنی شاخوں کے واسطے سے مال کے نقل وارسال و ایصال کا کام لے اور کرے تو قبضہ پا لیا گیا، اور اس صورت میں بھی خریدار کی طرف سے اگلی فروخت

درست ہے۔

۲۔ خریدار نمبر(۱) کی طرف سے نقل وحمل کی کسی کمپنی کی تعیین پائی جائے تو جب مال اس کمپنی کے سپرد کیا جائے گا تو بھی اس کا قبضہ مان لیا جائے گا۔

۳۔ خرید کردہ مال کی آمد و وصولیابی کے جملہ اخراجات (کرایہ وغیرہ) اگر بذمہ خریدار نمبر (۱) ہے تو مال کی روانگی کے بعد قبضہ معتبر ہے خواہ نقل وحمل کا ذریعہ اس نے متعین کیا ہو یا نہیں (احسن الفتاویٰ ۶ر ۵۲۵-۵۲۶)۔

ایسی صورتوں کے فقدان کی صورت میں مال کے خریدار (۱) کے قبضہ میں آنے سے پہلے فروخت کے معاملہ کو معاملہ بیع نہ مان کر وعدۂ بیع قرار دے لیا جائے، اور مال آنے پر بیع ہو جس میں اختیار رہے گا تو درست ہے، بعض معاملات میں ایسی توجیہ ومشورہ احسن الفتاویٰ وامداد الفتاویٰ وغیرہ میں آیا ہے۔

قبضہ کی مذکورہ بالا صورتوں میں غلہ وغیرہ ناپی وتولی جانے والی چیزوں کا معاملہ اہم ہے، کہ خریدار نمبر (۱) کی طرف سے اگلی فروخت صرف تخلیہ وضمان کی بنیاد پر درست نہیں ہے بلکہ ناپ وتول مطلوب ہے جس کے بغیر قبض تام نہیں ہوتا، اور اگر ہو جائے تو بھی بیع درست نہیں، البتہ ایسی چیزوں کے حق میں دوسری گنجائشوں سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، مثلاً یہ کہ ناپ وتول کا لزوم اس وقت ہوگا جبکہ پہلی فروخت اس بنیاد پر ہو، اور اگر وہ بورے کی بنیاد پر ہو کہ اتنے بورے مال اور اتنی ویگن وغیرہ اور مال بورے کا بورا رکھا ہوا اٹھا کر دیا جائے تو یہ پابندی نہ ہوگی۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

محمد رضوان القاسمی

۱۔ قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنے کی ممانعت مختلف احادیث سے ثابت ہے، بعض ان میں سے مطلق ہیں، مثلاً:

عن حكيم بن حزام قال: قلت يا رسول الله ﷺ إني أبتاع هذه البيوع فما يحل لي منها وما يحرم عليّ؟ قال: ياابن أخي لا تبيعن شيئا حتى تقبضه، هذا إسناد حسن متصل (السنن الكبرى للبيهقي: ۳۱۳/۵، وكذا في مصنف ابن أبي شيبة: ۳۶۶/۶)۔

اوران میں سے بعض طعام یعنی خوردنی اشیاء کے ساتھ مقید ہیں، مثلاً:

عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه (بخاری مع فتح الباری ۴۳۹/۴، نیز دیکھئے: مجمع الزوائد ۹۸/۴)۔

ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص اشیاء خوردنی خریدے، وہ اس کو اس وقت تک فروخت نہ کرے جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کرلے۔

یہ دو حدیثیں بطور مثال کے پیش کی گئی ہیں، ان کے علاوہ اور بھی احادیث ہیں جن کی بنیاد پر فقہاء مجتہدین میں اختلاف بھی ہوا ہے، لیکن جمہور فقہاء فی الجملہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے ناجائز ہونے پر متفق ہیں (شرح المہذب ۲۶۴/۹، بدایۃ المجتہد ۱۴۴/۲، الروض المربع ۲۲۳، المغنی ۸۸/۴، البحر الرائق ۱۱۶/۶، بدائع الصنائع ۱۸۰/۵، الہدایہ مع الفتح ۵۱۰/۶، بزازیہ مع الہندیہ ۳۹۶/۴)۔

غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بیع فاسد ہے، اسلئے کہ رکن بیع اور محل بیع میں کوئی خلل نہیں ہے، البتہ غرر اور دھوکہ ہے، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

وفي المواهب وفسد بيع المنقول قبل قبضه انتهى، ونفى الصحة يحتملهما ...... أي يحتمل البطلان والفساد والظاهر الثاني لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركني العقد (رد المحتار ۱۸۲/۴)۔

۲۔ تمام دبستان فقہ کی کتابوں کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد یہ بات سامنے آتی ہے کہ شرع اسلامی میں کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں کی ہے، بلکہ اسے لوگوں کے عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے گا وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے گا (بدائع الصنائع ۱۴۸/۵۔۲۴۴، المغنی ۹۰/۴، الشرح الکبیر بہامش حاشیہ الدسوقی ۱۴۵/۳، شرح المہذب ۲۷۵/۹)۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی یکساں صورت نہ ہوگی، بلکہ تمام مکتبۂ فکر کے فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اشیاء غیر منقولہ میں تو تخلیہ کو قبضہ کا درجہ حاصل ہوگا، البتہ اشیاء منقولہ میں قدرے اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اشیاء منقولہ میں قبضہ کا دارومدار لوگوں کا عرف ورواج ہے، یعنی جن اشیاء میں جس کیفیت کو عوام قبضہ تصور کریں وہ شرعاً بھی قبضہ شمار کیا جائے گا، اور جس کو قبضہ نہ مانیں وہ قبضہ متصور نہ ہوگا، چنانچہ علامہ دردیر مالکیؒ فرماتے ہیں:

قبض العقار وهو الأرض وما اتصل بها..... التخلية وقبض غيره أي غير العقار من عروض وأنعام ودواب بالعرف الجاري بين الناس (الشرح الکبیر بہامش حاشیہ الدسوقی ۱۴۵/۳)۔

عقار یعنی زمین اور جو زمین سے متصل ہوں، ان میں تخلیہ کے ذریعہ قبضہ ہوگا اور عقار کے علاوہ مثلاً سامان، جانور اور چوپائے میں قبضہ اس عرف کے مطابق ہوگا جو لوگوں میں جاری ہو۔

یہی کچھ امام نووی نے لکھا ہے (شرح المہذب ۲۷۵/۹)۔

اس سلسلہ میں احناف کا کہنا ہے کہ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں میں تخلیہ کو قبضہ گردانا جائے گا، البتہ مبیع کے احوال کے اعتبار سے تخلیہ کی نوعیت میں فرق ہوگا، چنانچہ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

وحاصله أن التخلية قبض حكماً لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع (رد المحتار ۴۷/۴۔۴۸، نیز ملاحظہ ہو: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴۱۸/۴۔۴۱۹)۔

حاصل کلام یہ ہے کہ تخلیہ کو حکماً اس وقت قبضہ تصور کیا جائے گا جبکہ بغیر مشقت کے اس پر تصرف کرنا ممکن ہو، لیکن قبضہ کی نوعیت مبیع کی حالت کے اعتبار سے بدلتی رہے گی۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے متعلق جو احادیث وارد ہوئی ہیں، ان کے بارے میں تقریباً تمام ہی فقہاء اور شراح حدیث کا اتفاق ہے کہ یہ احادیث معلول بالعلۃ ہیں، چنانچہ علامہ برہان الدین مرغینانی فرماتے ہیں:

والحديث معلول بعلة عملا بدلائل الجواز (ہدایہ مع الفتح ۵۱۳/۶)۔

فقہاء احناف نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہاں پر مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں بیع کے فسخ ہونے کا غرر اور دھوکہ ہے، چنانچہ علامہ عبدالحئی لکھنویؒ فرماتے ہیں:

لأن النهي معلول بغرر انفساخ العقد لخوف الهلاك (التعلیق الممجد ۱۹۹/۳، نیز دیکھئے: مجمع

الأنہر ۹/۲ ۷، فتح القدیر ۶/ ۵۱۳)۔

۵۔ بعض فقہاء کے یہاں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت بالکل عام ہے، جب کہ دوسرے فقہاء اس میں استثناءات اور تخصیصات کے قائل ہیں، ذیل میں ائمہ کی آراء اوران کے وجوہ ودلائل قلمبند کئے جاتے ہیں:

شافعی نقطۂ نظر:

یہ ہے کہ بیع قبل القبض کی نہی بالکل عام ہے، اس میں کوئی استثناء اور تخصیص نہیں، خواہ مبیع منقولی اشیاء ہو، یا غیر منقولی، چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں:

أما الأحكام فمذهبنا أنه لايجوز بيع المبيع قبل قبضه عقاراً كان أو منقولا لا باذن البائع ولا بغير إذنه لا قبل أداء الثمن ولا بعده (شرح المہذب ۹/ ۲۶۴-۲۶۵)۔

ان حضرات کی بنیادی دلیل حضرت حکیم بن حزام کی روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے حضرت حکیم بن حزام سے فرمایا تھا کہ ''بھتیجے کسی چیز کو قبضہ کئے بغیر فروخت نہ کرو'' (دیکھئے: السنن الکبریٰ ۵/ ۳۱۳، بخاری مع الفتح ۴/ ۴۳۹، مجمع الزوائد ۴/ ۹۸)۔

حنفی نقطۂ نظر:

یہ ہے کہ منقول اشیاء کو بغیر قبضہ کے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، البتہ غیر منقول، مثلاً زمین، گھر وغیرہ کو بغیر قبضہ کئے ہوئے بھی فروخت کر سکتے ہیں (دیکھئے: البحر الرائق ۶/ ۱۱۶، مختصر الطحاوی ۹۴، إرشاد الساری ۴/ ۷۵)۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ ممانعت کی اصل علت غرر اور دھوکہ ہے، وہ اس طرح کہ ہلاک ہونے کی صورت میں عقد کے فسخ ہونے کا اندیشہ ہے، اور یہ غرر صرف منقولی اشیاء میں متوقع ہے، نہ کہ غیر منقولی میں، اسلئے کہ غیر منقولی شئ میں ہلاک ہونے کا اندیشہ بہت کم ہے (دیکھئے: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۴۷، البحر الرائق ۶/ ۱۱۶، فتح القدیر ۶/ ۵۱۳)

چنانچہ اگر عقار وغیرہ کے اندر بھی ہلاک ہونے کا خطرہ ہوتو وہاں بھی قبل القبض فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، مثلاً وہ زمین یا گھر وغیرہ جو دریا وغیرہ کے کنارے پر واقع ہو اور اس کے دریا میں ضم ہو جانے کا خدشہ ہو (تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح القدیر ۶/ ۵۱۳)۔

مالکی نقطۂ نظر:

اس سلسلہ میں یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت صرف خوردنی اشیاء کے ساتھ خاص ہے، جبکہ ان کو کیل یا وزن کے ساتھ فروخت کیا جائے، اور خوردنی اشیاء کے علاوہ یا خوردنی اشیاء کو ''تھوک'' فروخت کیا جائے تو ان میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، (دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۴۴، المغنی ۴/ ۸۸، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/ ۴۷) ان لوگوں نے ان احادیث کو اپنا مستدل بنایا ہے، جن میں قبضہ سے پہلے طعام کی بیع کو منع کیا گیا ہے۔

حنبلی نقطۂ نظر:

یہ ہے کہ خوردنی اشیاء جو کیل، وزن یا عدد سے فروخت کی جاتی ہیں، ان میں قبل القبض تصرف کرنا درست

نہیں ہے، ان کے علاوہ تمام اشیا قبل القبض فروخت کی جاسکتی ہیں، حتی کہ اگر خوردنی اشیاء جومجازفہ، یعنی بلاکیل ووزن بیچی گئی ہوں، ان کو بھی قبل القبض فروخت کرنادرست ہے، چنانچہ ابن قدامہ نقل فرماتے ہیں:

قال ابن عبد البر : الأصح عن أحمد بن حنبل أن الذی یمنع من بیعه قبل قبضه هو الطعام (المغنی ۴/۸۸)۔

ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ، ابو ہریرہؓ اور جابرؓ کی روایات سے ہے، جن میں صراحت موجود ہے کہ ممانعت خوردنی اشیاء کے ساتھ مخصوص ہے، مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت یوں منقول ہے:

من اشتریٰ طعاماً بکیل أووزن فلا یبعه حتی یقبضه (مسند احمد)۔

۶۔ اگر کوئی شخص فیکٹری وغیرہ سے مال خرید کر اس پر قبضہ کئے بغیر دوسرے خریدار کے ہاتھوں اس شرط پر فروخت کردیتا ہے کہ اگر درمیان میں مال ہلاک ہوجائے تو اس کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر عائد ہوگی اور نہ خریدار (۲) پر، بلکہ یہ میرا (خریدار (۱) کا) نقصان قرار پائے گا، ایسا معاملہ کرنا جائز نہ ہوگا، اسلئے کہ یہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں داخل ہے، جہاں تک ضمان کے قبول کرنے کا تعلق ہے، تو یہ قبضہ کے پائے جانے کے لئے کافی نہیں۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت میں شپنگ کی جوصورت رائج ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ جہاز پر مال چڑھا دینے کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جبکہ مال سمندر میں ہے، تیسرے شخص کے ہاتھوں فروخت کردیتا ہے، اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا، بلکہ تیسرا شخص ضامن ہوتا ہے، یہ صورت بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ''بیع قبل القبض'' کے قبیل سے ہے۔ واللہ اعلم

☆☆☆☆☆

قبضہ کی حقیقت اور قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فقہ اسلامی کی روشنی میں

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں مناسب ہوگا کہ فقہاء کے اقوال و مذاہب سے پہلے ایک نظر ان روایات پر ڈال لی جائے جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، اس سلسلہ کی روایات عام طور پر کتب حدیث میں حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت ابو ہریرہ، حضرت جابر بن عبداللہ، اور حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہم سے نقل کی گئی ہیں، الفاظ کے تھوڑے فرق کے ساتھ ان صحابہ سے اسی مضمون کی متعدد روایتیں منقول ہیں، یہاں چند روایات ذکر کی جاتی ہیں، جن کے الفاظ کو مختلف مکاتب فقہ نے اپنے پیش نظر رکھا ہے:

(۱) عبداللہ بن عباس سے روایت ہے:

ان رسو ل الله ﷺ نهى أن يبيع الرجل طعاماً حتى يستوفيه ، قلت لابن عباس : كيف ذلك ؟ قال : ذلك درهم بدرهم و الطعام مرجأ (بخاری ۲۸۶/۱)۔

رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی کھانے کی چیز وصول کرنے سے پہلے فروخت کردے، میں نے عبداللہ بن عباس سے اس کا سبب دریافت کیا تو فرمایا کہ یہ درہم سے درہم کی فروخت ہے اور کھانا ادھار رہا؟

(۲) حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

من اشترىٰ طعاماً بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه (مسند احمد ۱۱۱/۲)۔

جو کیل یا وزن سے کھانا خرید کرے وہ قبضہ میں لئے بغیر اس کو فروخت نہ کرے۔

(۳) حضرت ابو ہریرہ نے آپ ﷺ کا ارشاد ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

من اشترىٰ طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله (مسلم ۵/۲)۔

جو کھانا خریدے وہ پیمانہ سے ناپے بغیر فروخت نہ کرے۔

(۴) حضرت جابر بن عبداللہ راوی ہیں:

كان رسول الله ﷺ يقول : إذا ابتعت طعاماً فلا تبعه حتى يستوفيه (مسلم ۶/۲)۔

رسول اللہ ﷺ فرمایا کرتے تھے کہ جب کھانا خرید کرو تو وصول کرنے سے پہلے فروخت نہ کرو۔

حضرت حکیم بن حزام سے منقول ہے:

قلت یا رسول الله ﷺ إنی اشتریت بیوعاً فما یحل لی منها وما یحرم علیّ ؟ قال : فإذا اشتریت فلا تبعه حتی تقبضه (مسند احمد ۳/۴۰۲)۔

میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! میں خرید وفروخت کے بعض معاملات کرتا ہوں، تو میرے لئے کیا حلال ہے اور کیا حرام؟ فرمایا: جب خرید کرو تو قبضہ کئے بغیر فروخت نہ کرو۔

فقہاء کی آراء:

ان احادیث کی روشنی میں فی الجملہ کسی چیز پر قبضہ سے پہلے ہی اس کو فروخت کرنے کے ناجائز و نادرست ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اور کہا جا سکتا ہے کہ تفصیلات میں اختلاف سے قطع نظر اصولی طور پر یہ ایک اجماعی رائے ہے، ابن حزم نے عطاء کا اختلاف نقل کیا ہے کہ وہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو مطلقاً جائز تصور کرتے تھے (المحلی ۸/۵۲۰) عثمان البتی سے بھی ایسا ہی منقول ہے (شرح نووی علی مسلم ۲/۸)۔ لیکن بقول نووی یہ ایک قول شاذ و غیر معتبر ہے (حوالہ سابق)۔ البتہ تفصیلات اور احادیث کے مصداق کی بابت فقہاء کی رائیں مختلف ہیں۔

شوافع:

فقہاء شوافع کے نزدیک کوئی شئے جو خرید کی گئی ہو جب تک اس پر قبضہ نہ ہو جائے اس کو فروخت کرنا درست نہیں، مال منقول ہو یا غیر منقول، خوردنی شئے ہو یا کچھ اور، فروخت کنندہ کی اجازت سے تصرف کرے یا بلا اجازت اور قیمت کی ادائیگی کے بعد کرے یا اس سے پہلے ہی، بہرصورت یہ جائز نہیں۔

لا یجوز بیع المبیع قبل قبضه عقاراً کان أو منقولاً، لا باذن البائع ولا بغیر إذنه، لا قبل أداء الثمن ولا بعده (شرح المہذب ۹/۲۶۴)۔

قبضہ سے پہلے بیع کو فروخت کرنا جائز نہیں، مال منقول ہو یا غیر منقول، نہ فروخت کنندہ کی اجازت سے اور نہ بلا اجازت، نہ قیمت کی ادائیگی سے پہلے اور نہ اس کے بعد۔

امام محمد کی بھی وہی رائے ہے جو امام شافعی کی ہے (مختصر الطحاوی ۸۴)۔

فقہاء شوافع نے بنیادی طور پر حضرت حکیم بن حزام کی روایت کو پیش نظر رکھا ہے، جس میں مطلق خریدی ہوئی اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس کے علاوہ مسلم نے حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت میں یہ اضافہ نقل کیا ہے کہ حضور نے تو کھانے کی اشیاء کو قبضہ سے پہلے بیچنے سے منع فرمایا ہے، لیکن میرا خیال ہے کہ دوسری اشیاء کا بھی یہی حکم ہوگا، واحسب کل شئ مثله (مسلم ۲/۵) خود امام شافعی نے "کتاب الام" میں عبداللہ بن عباس ہی کے قول کو اپنے مستدل کی حیثیت سے ذکر کیا ہے (کتاب الأم ۳/۶۹)۔

حنابلہ:

حنابلہ کے نزدیک غیر خوردنی اشیاء میں قبضہ سے پہلے فروختگی جائز ہے، پھر خوردنی اشیاء میں حنابلہ کے

یہاں یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ جو چیزیں تول کر، ناپ کر اور گن کر فروخت کی جاتی ہیں ان میں قبضہ کے بغیر فروخت کرنا جائز نہیں، دوسری اشیاء کی بابت امام احمد سے مختلف اقوال منقول ہیں، اور کون سا قول صحیح تر ہے؟ اس بابت بھی اختلاف ہے، ابن عبد البر کا بیان ہے کہ زیادہ صحیح قول یہی ہے کہ کسی بھی خوردنی شئے کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں (المغنی ۸۸/۴)۔

حضرت عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، ابو ہریرہ اور جابر کی روایات میں صراحت موجود ہے کہ یہ ممانعت خوردنی اشیاء کی بابت تھی، اور امام احمد کا وہ قول کہ ناپی و تولی جانے والی اشیاء ہی میں قبضہ ضروری ہوگا، غالباً عبداللہ بن عمر کی اس روایت پر مبنی ہے جو مسند احمد میں ان الفاظ میں منقول ہے:

من اشترى طعاماً بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه (مسند احمد ۱۱۱/۲)۔

جس نے ناپ یا تول کے ذریعہ کھانا خرید کیا تو جب تک اس پر قبضہ نہ کرلے اس کو فروخت نہ کرے۔

مالکیہ:

مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ میں حسب ذیل تفصیل ہے:

(الف) غیر خوردنی اشیاء قبضہ کے بغیر بھی فروخت کی جاسکتی ہیں۔

(ب) خوردنی اشیاء اگر پیمانے سے خرید نہ کی گئی ہوں بلکہ بلا تعیین مقدار مجموعہ (جزافا) خریدی گئی ہوں تو ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کیا جاسکتا ہے، یہی مالکیہ کے یہاں قول مشہور ہے، کیونکہ ایسی مبیع پر مالکیہ کے نزدیک عقد کے ساتھ ہی ملکیت قائم ہوجاتی ہے۔

(ج) جو خوردنی اشیاء ناپ کر، تول کر یا گن کر خرید کی گئی ہوں اور اموال ربویہ میں سے نہ ہوں یعنی اس لائق نہ ہوں کہ اس کا ذخیرہ کیا جاسکے، قبضہ سے پہلے ان کی بیع کے بارے میں امام مالک کے دونوں طرح کے قول ہیں، لیکن قول مشہور کے مطابق ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں۔

(د) جو خوردنی اشیاء اموال ربویہ کے قبیل سے ہوں، قبضہ سے پہلے ان کو فروخت کرنا درست نہیں (دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۱۴۴/۲، الثمر الدانی ر۴۱۹، المدونۃ الکبری ۱۶۶/۳)۔

مالکیہ نے ان روایات کو پیش نظر رکھا ہے جن میں قبضہ سے پہلے طعام کی بیع کو منع کیا گیا ہے، کیونکہ اصول یہ ہے کہ ایک ہی مضمون کی روایت ایک جگہ مطلق مذکور ہو اور دوسری جگہ اس کے ساتھ کوئی قید لگائی ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے، اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ مطلق روایت میں بھی یہی قید ملحوظ ہے، اور ناپ تول کر خریدی ہوئی اشیاء میں ہی اس بیع کی ممانعت کی وجہ غالباً مسند احمد کی وہی روایت ہے جس کا ذکر ہوا کہ عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے کہ ''اگر کسی شخص نے ناپ کر کوئی چیز خرید کی ہو تو اس کو قبضہ کے بغیر فروخت نہ کرے'' (مسند احمد ۱۱۱/۲)۔

حنفیہ:

حنفیہ کے نزدیک غیر منقول اشیاء جیسے زمین و مکان وغیرہ قبضہ سے پہلے فروخت کی جاسکتی ہیں، منقول

اشیاء قبضہ سے پہلے فروخت نہیں کی جاسکتیں (البحرالرائق ۱۱۶/۶) امام ابو یوسف کا رجحان ابتداء اسی رائے کی طرف تھا جو امام شافعی کی ہے، مگر پھر انہوں نے امام صاحب کی رائے کی طرف رجوع کرلیا (مختصر الطحاوی/۸۴)۔

حنفیہ نے روایات کے الفاظ کے بجائے مقصد پر نگاہ رکھی ہے کہ اصل مقصد غرر سے بچانا ہے، اموال غیر منقولہ میں یہ اندیشہ نہیں کہ حوالگی سے پہلے وہ چیز ضائع اور ہلاک ہوجائے لیکن اموال منقولہ میں اس کا احتمال موجود ہے، اس لئے اموال منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہوگی، اور اموال غیر منقولہ میں قبضہ سے پہلے بھی فروخت درست ہوگی (فتح القدیر ۵۱۳/۶) یہی وجہ ہے کہ اگر زمین ومکان بھی ایسی جگہ میں واقع ہو جہاں ضیاع کا خطرہ موجود ہو مثلاً مکان دریا کے کنارے واقع ہو اور اس کا سیلاب کی زد میں آجانا بعید از قیاس نہ ہو، یا وہ صحرائی علاقہ میں واقع ہو اور ریت سے ڈھک جانے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں زمین ومکان پر بھی قبضہ کے بعد ہی اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا (البحرالرائق ۱۱۶/۶)۔

غرض اس مسئلہ میں سب سے زیادہ وسعت مالکیہ اور حنابلہ کی رائے میں ہے اور سب سے زیادہ تنگی شوافع کی رائے میں، اور حنفیہ کی رائے ان دونوں کے درمیان ہے۔

ممانعت کی علت:

فقہاء کی آراء کو سامنے رکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے فروختگی کی ممانعت کی جو روایات ہیں تمام ہی فقہاء کے نزدیک علت پر مبنی ہیں، البتہ خود اس علت کی تعیین میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے، یوں تو اہل علم نے اس کی متعدد علتوں کا ذکر کیا ہے (ہامش عون المعبود ۳۸۵/۹) لیکن اصل میں فقہاء نے دو چیزوں کو علت قرار دیا ہے: غرر اور ربا۔ حنفیہ کے نزدیک اس کی علت غرر ہے یعنی جب تک مبیع پر قبضہ نہ ہوجائے اس بات کا اندیشہ ہے کہ شاید اس پر قبضہ حاصل ہی نہ ہو پائے اور اس طرح مبیع خریدار کو حوالہ نہ کی جاسکے، چنانچہ صاحب ہدایہ کہتے ہیں، والحدیث معلول بہ (ہدایہ مع الفتح ۵۱۴/۶) اور داماد آفندی کا بیان ہے:

الغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به (مجمع الأنہر ۷۹/۲)۔

جس غرر کی ممانعت ہے وہ یہ ہے کہ معاملہ کے ٹوٹ جانے کا خطرہ درپیش ہو اور حدیث اسی علت سے متعلق ہے۔

حنابلہ کے نزدیک بھی اصل علت غرر ہی ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

مايتوهم فيه غرر الانفساخ بهلاك المعقود عليه لم يجز بناء عقد آخر عليه تحرزاً من الضرر وما لا يتوهم فيه ذلك الغرر انتفى المانع فجاز العقد عليه (المغنی ۹۲/۴)۔

جس معاملہ میں بیع کے ضائع ہوجانے کی وجہ سے معاملہ کے ٹوٹ جانے کا اندیشہ موجود ہو تو غرر سے بچتے ہوئے اس پر دوسرے معاملہ کی بنیاد رکھنا درست نہیں، اور جس میں غرر کا اندیشہ نہیں اس میں مانع موجود نہیں، اس لئے اس پر عقد جائز ہے۔

فقہاء شوافع کے یہاں بھی ممانعت کی اصل علت غرر ہی ہے، علامہ ابواسحاق شیرازی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولأن ملكه عليه غير مستقر لانه ربما هلك فانفسخ العقد وذلك غرر من غير حاجة فلم يجز (شرح المہذب ۲۶۴/۹)

اس لئے کہ اس پر اس کی ملکیت خدشہ سے محفوظ نہیں ہے، کیونکہ بعید نہیں کہ مبیع ضائع ہوجائے اور معاملہ فسخ ہوجانے کی نوبت آجائے، اور یہ غرر ہے جو بلا حاجت ہے لہذا یہ جائز نہیں ہوگا۔

اس طرح حالانکہ حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کی آراء میں خاصا اختلاف ہے لیکن اس بارے میں سبھی متفق ہیں کہ اس کی علت غرر ہے، البتہ شوافع اور حنابلہ نے حدیث کے ظاہری الفاظ پر اس علت کو منطبق کرنے کی کوشش کی ہے اور احناف نے علت کی بنا پر نص میں تخصیص کا راستہ اختیار کیا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ممانعت کی اصل علت سود کے امکانی راستے کو بند کرنا ہے، اور اہل علم کے لئے یہ امر محتاج اظہار نہیں کہ سد ذرائع اور عقود ربویہ کے باب میں مالکیہ کے یہاں احتیاط سب سے زیادہ ہے، تاہم اس کی طرف حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت میں بھی واضح اشارہ موجود ہے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے پوچھا گیا کہ اس کی ممانعت کیوں ہے؟ تو فرمایا:

ذلك الدارهم بدراهم والطعام مرجا (بخاری ۶۸/۲)۔

یہ درہم بمقابلہ درہم ہے اور کھانا ادھار رہا۔

یعنی اگر ''الف'' نے ''ب'' سے ایک ہزار میں گیہوں خرید کیا اور قبضہ کئے بغیر ''ج'' سے بارہ سوروپے میں فروخت کردیا تو گویا اس نے ایک ہزار دے کر بارہ سوروپے حاصل کیے اور درمیان میں گیہوں کا واسطہ بھی نہ ہوا، سو اس طرح گویا اس نے بالواسطہ سود حاصل کیا۔ اس لئے گویا اس حدیث کا معلول ہونا ائمہ متبعین کے درمیان متفق علیہ امر ہے۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بیع فاسد ہے:

بیع کے باطل وفاسد ہونے کا سبب یہ ہے کہ اگر ایجاب وقبول ایسے شخص نے کیا ہو جو اس کا اہل نہ ہو یا معاملہ کی اساس (بیع) ایسی چیز کو بنایا ہو جو شریعت کی نگاہ میں مال نہ ہو تو بیع باطل ہے ورنہ فاسد، اس اصول پر اگر کسی حلال مال کی بیع قبضہ سے پہلے کی جائے تو یہ باطل نہ ہوگی اور نہ مکروہ ہی ہوگی، کیونکہ بیع مکروہ میں کراہت کسی خارجی وصف جیسے وقت یا مقام کی وجہ سے آتی ہے، بلکہ بیع فاسد ہوگی، شامی کے یہاں اس کی صراحت موجود ہے، درمختار میں ہے:

وفسد بيع المنقول قبل قبضه ونفى الصحة يحتملهما (درمختار ۱۸۲/۴)۔

مال منقول کی بیع قبضہ سے پہلے فاسد ہوجائے گی، اور بیع کے صحیح ہونے کی نفی باطل ہونے کا بھی احتمال

رکھتی ہے اور فاسد ہونے کا بھی۔

اس پر شامی کا بیان ہے:

ای یحتمل البطلان والفساد والظاهر هو الثانی لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركنی العقد (ردالمحتار ۱۸۲/۴)۔

یعنی بطلان اور فساد دونوں کا اس لفظ میں احتمال ہے اور بظاہر فاسد ہونا مراد ہے، اس لئے کہ (جیسا کہ مذکور ہوا) فساد کی علت غرر ہے اور ایجاب وقبول پایا جارہا ہے۔

اس لئے یہ ''بیع فاسد'' ہے، اور قبضہ کے بعد خریدار کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے، ''بیع فاسد'' کے سلسلہ میں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ اگر بیع میں فساد حق شرع کی بناپر پیدا ہوا ہو اور وہ کسی کار گناہ پر مشتمل ہو تو یہ بہرحال باعث گناہ ہے، اگر نزاع کے اندیشہ سے ہو اور عملاً نزاع نہ پیدا ہو تو گو قضاء بیع فاسد ہوگی لیکن دیانۃً درست وصحیح ہو جائے گی، اس سلسلہ میں مولانا انور شاہ کشمیری کی یہ تحریر چشم کشا ہے:

إن من البيوع الفاسدة ما لو أتى بها أحد جازت ديانةً وإن كانت فاسدة قضاء وذلك لأن الفساد قد يكون لحق الشرع، بأن اشتمل العقد على مأثم فلا يجوز بحال وقد يكون الفساد لمخافة التنازع، ولا يكون فيه شئ آخر يوجب الإثم فذلك إن لم يقع فيه التنازع جاز عندى ديانة وإن بقى فاسداً قضاء لارتفاع علة الفساد وهى المنازعة، ويدل عليه مسائلهم فى باب المضاربة والشركة فإنها ربما تكون فاسدة مع أن الربح يكون طيبا، وراجع " الهداية " ونبه الحافظ ابن تيمية فى رسالته على أن من البيوع مالا يقع فيه النزاع فتكون تلك جائزة، فإذا أدخلتها فى الفقه وجدتها محظورة لأن أكثر أحكام الفقه تكون من باب القضاء والديانات فيها قليلة وإنما يصار إلى قضاء بعد النزاع فإذا لم يقع النزاع ولم يرفع الأمر إلى القاضى نزل حكم الديانة لا محالة فيبقى الجواز (فیض الباری ۲۵۸/۳)۔

بیع کے بعض فاسد معاملات وہ ہیں کہ اگر کوئی ان کو کر ہی لے تو دیانۃً جائز ہے گو قضاء فاسد ہے، اور وہ اس لئے کہ فساد کبھی حق شرع کی بناپر ہوتا ہے، بایں طور کہ انجام دیا گیا معاملہ کسی گناہ کو شامل ہو تو یہ کسی حال میں جائز نہیں، اور کبھی معاملہ اندیشۂ نزاع کے تحت فاسد ہوتا ہے اور اس میں کچھ اور باعث گناہ نہیں ہوتا تو اگر اس میں نزاع کی صورت نہ پیدا ہو تو میرے نزدیک یہ معاملہ دیانۃً جائز ہے گرچہ یہ قضاء فاسد ہی رہے گا، کیونکہ نزاع جو علت فساد تھی وہ موجود نہیں، اور اس کی دلیل مضاربت وشرکت کے ابواب کے مسائل ہیں کہ بعض اوقات یہ معاملات فاسد ہوتے ہیں لیکن نفع حلال ہوتا ہے، اس سلسلہ میں "ہدایہ" سے مراجعت کی جاسکتی ہے، نیز حافظ ابن تیمیہ نے اپنے رسالہ میں اس پر متنبہ فرمایا ہے کہ جس بیع میں نزاع نہ پیدا ہو، وہ جائز ہوگی، اگر تم اس کو باب فقہ میں داخل کروگے تو ناجائز پاؤگے، کیونکہ فقہ کے اکثر احکام قضاء کے باب سے ہوتے ہیں، اور دیانت کے مسائل اس میں کم ہوتے ہیں، قضاء کی طرف

اسی وقت رجوع کیا جاتا ہے کہ نزاع پیدا ہوگئی ہو،لہذا اگر نزاع پیدا نہیں ہوئی اور معاملہ قاضی کے پاس نہیں گیا تو لامحالہ دیانت کا حکم جاری ہوگا اور جواز باقی رہے گا۔

اس لئے یہ امر بھی غور طلب ہے کہ ''قبضہ سے پہلے خرید وفروخت'' کی ممانعت از قبیل حق شرع ہے یا حق عباد ،اور یہ صرف قضاءً فاسد ہے یا دیانۃً بھی؟ راقم الحروف کا خیال ہے کہ اس کی ممانعت حق عبد کی بنا پر ہے نہ کہ حق شرع کی بنا پر،اور اس کا فساد دیانۃً ہے نہ کہ قضاءً۔

قبضہ کے مفہوم میں عرف کا دخل:

حقیقت یہ ہے کہ احادیث میں قبضہ کا کوئی متعین ومحدود مصداق بیان نہیں کیا گیا ہے بلکہ خود احادیث میں قبضہ کی مختلف کیفیات کی طرف اشارہ موجود ہے،مثلاً حضرت عبداللہ بن عمر کی ایک روایت میں ہے کہ ہمیں حکم دیا جاتا تھا کہ مقام خریداری سے منتقل کئے بغیر دوبارہ اس کو فروخت نہ کریں،یأمرنا بانتقاله من المكان الذى ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه (مؤطا امام مالک ۲۶۴/۲) حضرت زید بن ثابت سے روایت ہے کہ جب تک تجار خرید کردہ مال کو اپنے کجاوے میں منتقل نہ کرلیں فروخت نہ کریں،حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (۴۹۴/۲) حضرت ابو ہریرہ کی ایک روایت میں ناپ تول کو قبضہ قرار دیا گیا ہے:فلا يبعه حتى يكتاله (مسلم ۵/۲)۔ظاہر ہے کہ ناپ تول،سامان کو اس کی جگہ سے ہٹانا،اور سامان کو اپنی دوکان یا سواری میں منتقل کرنے کے مفہوم ومصداق میں خاصا فرق ہے اور جن الفاظ کی شریعت نے تحدید نہ کی ہو ان کی بابت اصول ہے کہ ''عرف'' ہی سے ان کی مراد متعین ہوگی،سیوطی کا بیان ہے:

كل ماورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فيه ولا فى اللغة يرجع فيه إلى العرف ومثلوه بالحرز فى السرقة والتفرق فى البيع والقبض (الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱۹۶)۔

شریعت میں جو لفظ مطلق وارد ہوا ہو اور اس کی بابت نہ شریعت میں ضابطہ مقرر ہو اور نہ لغت میں،تو اس میں عرف کی طرف لوٹایا جائے گا،چوری کے مسئلہ میں حرز (حفاظت)،بیع میں تفرق نیز قبضہ سے فقہاء نے اس کی مثال دی ہے۔

اسی لئے فقہاء متفق اللسان ہیں کہ قبضہ کا مصداق لغت اور اشیاء کی نوعیت کے لحاظ سے ہوگا،علامہ علاء الدین کاسانی کہتے ہیں:

ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكن والتخلى وارتفاع الموانع عرفا وعادةً حقيقةً (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

انگلیوں سے قبضہ شرط نہیں ہے،اس لئے کہ قبضہ کے معنی ''تمکن'' و''تخلی''،اور عرف وعادت اور حقیقت کے اعتبار سے موانع کے ختم ہوجانے کے ہیں۔

علامہ ابوالبرکات دردیر قمطراز ہیں:

وقبض العقار .. بالتخلية .. وقبض غيره .... بالعرف الجاری بين الناس (الشرح الكبير علی ہامش الدسوقی ۳/۱۴۵)۔

غیر منقول اموال میں قبضہ تخلیہ کے ذریعہ..اوردوسری اشیاء میں لوگوں کے عرف ورواج کے مطابق ہوگا۔

امام نووی کا بیان ہے:

لأن القبض ورد به الشرع وأطلقه فحمل على العرف ، والعرف فی ما ينقل النقل وفی مالا ينقل التخلية (شرح المہذب ۹/۲۷۵)۔

شریعت میں قبضہ کا ذکر ہے اور مطلق ہے لہذا اس کو عرف پر محمول کیا جائے گا، اور عرف منقولہ اموال میں یہ ہے کہ نقل قبضہ ہے، اور غیر منقولہ اموال میں تخلیہ۔

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ لکھتے ہیں:

لأن القبض مطلق فی الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق (المغنی ۴/۹۰)۔

کیونکہ قبضہ شریعت میں مطلق ہے، لہذا اس میں عرف کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، جیسے احراز، تفرق۔

اس لئے قبضہ کے سلسلہ میں یہ متفق علیہ ہے کہ قبضہ دراصل "تخلیہ" یعنی مالک اور اس شئے کے درمیان کوئی مانعِ تصرف امر کو باقی نہ رکھنے کا نام ہے، اور یہ ہر دور کے عرف اور ہر عہد کے رواج اور طور وطریق ہی سے متعین ہوسکتا ہے۔

قبضہ میں سامان کی نوعیت کا لحاظ:

جیسے قبضہ میں ہر عہد کے عرف کا اعتبار ہے، اسی طرح ہر شئے کا قبضہ اسی کے لحاظ سے ہوگا، شامی کے الفاظ ہیں: يختلف بحسب المبيع (ردالمحتار ۴/۴۸)۔

اسی لئے فقہاء کے یہاں مختلف صورتوں میں الگ الگ کیفیات کو قبضہ قرار دیا گیا ہے، مثلاً چند صورتیں ملاحظہ ہوں:

۱۔ بیع فاسد میں قبضہ کے لئے اس شئے کو اپنے ہاتھ میں لینا ضروری ہے، محض تخلیہ یعنی موانع کا ہٹادینا کافی نہیں، المراد بالقبض هنا القبض بالبراجم لا بالتخلية يريد باليد (البحرالرائق ۶/۱۹۴)۔

۲۔ کبھی خریدار کے تھیلے میں اس کی اجازت سے فروخت کردہ شئے کا رکھ دینا قبضہ کے حکم میں ہے، چاہے ایسا کرتے وقت خریدار موجود نہ ہو، لو اشترى مكيلا معينا ودفع المشترى الى البائع ظرفا وأمره أن يكيله فی ظرف ففعل البائع والمشترى غائب صح (البحرالرائق ۶/۱۶۸)۔

۳۔ کبھی قبضہ کا اطلاق کسی شئے اور اس کے خریدار کے درمیان موانع تصرف کے ختم کردینے سے تسلیم کیا

جاتا ہے، مثلاً کسی شخص کے پاس بطور امانت یا عاریت سامان موجود تھا، صاحب امانت اور صاحب عاریت نے اسی شخص سے وہ چیز فروخت کردی تو جب بھی یہ اس سامان کے پاس آجائیں، قبضہ کی تکمیل ہوجائے گی، اب اگر اس کے بعد وہ سامان ضائع ہوجائے تو خریدار کی ملکیت سے ضائع ہوگا۔

يصير المشترى قابضاً بالتخلية فإذا هلك بعد ذلك يهلك من مال المشترى (البحر الرائق ۶/۸۰)۔

خریدار تخلیہ کی وجہ سے قبضہ کرنے والا متصور ہوگا، لہذا اگر اس کے بعد مبیع ضائع ہوجائے تو یہ خریدار کے مال میں سے متصور ہوگا۔

قاضی خان لکھتے ہیں:

أجمعوا على أن التخلية فى البيع الجائز تكون قبضاً (فتاوی قاضیخاں ۲/۴۷۴)۔

اس پر اجماع ہے کہ بیع صحیح میں تخلیہ قبضہ ہے۔

عالمگیری نے بھی یہی بات نقل کی ہے، تاہم لکھا ہے کہ صاحب اجناس نے ''تخلیہ'' کے ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ خریدار کو اس پر قبضہ کرنے کو کہہ دے، أن يقول خليت بينك وبين المبيع فاقبضه (فتاوی ہندیہ ۳/۹) نیز خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ مبیع اگر دوری پر بھی واقع ہو پھر بھی ''تخلیہ'' قبضہ کے لئے کافی ہوگا، إن بالتخلية يقع القبض وإن كان المعقود عليه بعيد عنها (خلاصۃ الفتاوی ۳/۸۹) یہی رائے حنبلی دبستان فقہ کے مشہور شارح ابن قدامہ کی ہے، فرماتے ہیں کہ قبضہ کے لئے تخلیہ اور مبیع کا ممتاز و مشخص ہونا کافی ہے، إن القبض فى كل شئ بالتخلية مع التميز (فتاوی ہندیہ ۳/۱۰)۔

۴۔ کبھی فقہاء نے مکان کی کنجی حوالہ کردینے کو قبضہ کے لئے کافی تصور کیا ہے، گو وہ خود اس مکان تک نہ گیا ہو، ولو باع الدار وسلم المفتاح فقبض المفتاح ولم يذهب الى الدار يكون قابضا (فتاوی قاضیخاں ۴/۴۷۹)۔

عالمگیری میں ہے:

وقبض المفتاح قبض الدار إذا تهيأ له فتحها بلا كلفة (فتاوی ہندیہ ۳/۱۰)۔

اگر کنجی سے بلا تکلف مکان کھولا جاسکتا ہو تو کنجی پر قبضہ مکان پر قبضہ کے حکم میں ہے۔

۵۔ کبھی سامان میں خریدار کا تصرف قبضہ کے حکم میں ہوتا ہے، مثلاً خریدار کے حکم سے فروخت کنندہ نے فروخت کئے ہوئے گیہوں کو پیس دیا، تو گیہوں پر قبضہ ہوگیا، واذا أمر المشترى للبائع بطحن الحنطة فطحن صار قابضاً (فتاوی ہندیہ ۳/۱۲)۔

۶۔ مبیع میں خریدار کے حکم سے کوئی اور شخص تصرف کرے تو یہ بھی قبضہ کے لئے کافی ہے، فقہاء نے لکھا ہے کہ باندی پر قبضہ سے پہلے اس کا نکاح کردے اور ناکح اس سے وطی کرلے، تو بعض حضرات کا خیال ہے کہ نکاح

بجائے خود اس کی طرف سے قبضہ سمجھا جائے گا، اور بعض حضرات کے نزدیک "وطی" کے بعد قبضہ محقق ہوگا، ومن اشترى جارية ولم يقبضها حتى زوجها فوطيها فالنكاح جائز (ہدایہ ۸۶/۳) اس سے معلوم ہوا کہ خریدار کے وکیل کا تصرف خود خریدار کا تصرف سمجھا جائے گا۔

۷۔ بعض صورتوں میں ایک چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر دینے پر قبضہ کا اطلاق ہوتا ہے، وان كان.. فقبض المبيع نقله (المغنی ۱۱۱/۴)۔

ایک لفظی نزاع :

بہر حال فقہاء حنفیہ کے یہاں "قبضہ" تخلیہ سے عبارت ہے، البتہ اس کی کیفیت مختلف اشیاء کے لحاظ سے علاحدہ ہوسکتی ہے، خواہ اموال منقولہ ہوں یا غیر منقولہ (ردالمحتار ۴۸/۴)۔ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اموال غیر منقولہ میں تو قبضہ "تخلیہ" کے ذریعہ وجود میں آتا ہے اور دوسری اشیاء میں ان کے حسب حالات، چنانچہ امام نووی نے لکڑی و غلہ جات وغیرہ میں منتقلی اور درہم و دینار میں ہاتھ یا کپڑے وغیرہ میں لے لینے کو قبضہ قرار دیا ہے (شرح المہذب ۲۷۶/۹) حنابلہ نے ان کے علاوہ ناپی، تولی اور شمار کی جانے والی اشیاء میں خریدار کے ناپ، تول اور شمار کو بھی قبضہ شمار کیا ہے (الروض المربع ۲۲۴) مالکیہ نے بھی منقولہ اشیاء میں حسب عرف و رواج قبضہ کا مفہوم متعین کیا ہے (الشرح الکبیر علی ہامش الدسوقی ۱۴۵/۳)۔

تاہم میرے خیال میں یہ کوئی جوہری اختلاف نہیں بلکہ حنفیہ نے "تخلیہ" کے مفہوم میں وسعت پیدا کی ہے اور تخلیہ حقیقی و حکمی کی دو صورتیں کر کے استیلاء کی تمام صورتوں کو اس میں سمیٹ لیا ہے، اور دوسرے فقہاء نے "تخلیہ" کو تخلیہ حقیقی تک محدود کر کے اس کا دائرہ نسبۃً تنگ رکھا ہے اور اس کے مقابلہ میں قبضہ کی دوسری کیفیات متعین کی ہیں، اگر تخلیہ حکمی کی کیفیات شامی وغیرہ کتب احناف میں دیکھی جائیں اور اموال منقولہ میں قبضہ کی تفصیلات دوسرے فقہاء کی کتابوں میں، تو کوئی خاص فرق محسوس نہیں ہوگا۔ حاصل یہی ہے کہ قبضہ کے مفہوم میں ہر عہد کا عرف و رواج بھی ملحوظ ہے اور شئے مقبوض کی نوعیت بھی۔

خلاصۂ بحث:

پس قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی بابت تمام مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

۱۔ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کے مسئلہ میں موجودہ حالات میں فقہ مالکی یا فقہ حنبلی کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت فاسد ہے اور قبضہ کے بعد خریدی ہوئی شئے پر ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔

۳۔ قبضہ کا مصداق نہ کتاب و سنت میں متعین ہے اور نہ فقہاء نے اس کا کوئی قطعی مفہوم مقرر کیا ہے بلکہ ہر دور کے عرف اور خرید کی گئی اشیاء کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوسکتا ہے۔

۴۔ ''قبضہ سے پہلے خرید وفروخت'' کی ممانعت ''غرر'' کی بنا پر ہے، غرر کثیر سے عقد فاسد ہو جاتا ہے، غرر یسیر سے فاسد نہیں ہوتا۔

۵۔ جو غرر باعث نزاع بن جائے وہ کثیر ہے، اور جو باعث نزاع نہ ہو اور عرف میں مروج ہو وہ یسیر ہے۔

۶۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے بیع فاسد ہوتی ہے نہ کہ باطل۔

۷۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا فساد حق عبد کی بنا پر ہے نہ کہ حق شرع کی بنا پر، اس لئے اس کا فاسد ہونا دیانۃً ہے نہ کہ قضاءً۔

۶۔ فیکٹری سے خریدے ہوئے مال کو منتقل کئے یا کوئی ایسا عمل کئے بغیر جو حسی طور پر قبضہ کہلائے دوسرے سے فروخت کر دینا ''بیع قبل القبض'' میں داخل ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے، ''نقصان کا ضامن ہو جانا'' قبضہ کے تحقق کے لئے کافی نہیں، بلکہ اگر کوئی شخص قبضہ کے بغیر اپنے اوپر ضمان کی ذمہ داری قبول بھی کر لے تو اس کا اعتبار نہیں، علامہ شامی کا بیان ہے:

اشترى بقرة مريضة وخلاها في منزل البائع قائلاً إن هلكت فمني وماتت فمن البائع لعدم القبض (ردالمحتار ۴/۴۸)۔

بیمار گائے خریدی اور یہ کہہ کر فروخت کنندہ کے گھر میں چھوڑ دی کہ ہلاک ہو جائے تو میری ہلاک ہوئی اور گائے مر گئی تو یہ بائع کے مال میں سے ہلاکت متصور ہوگی کیونکہ قبضہ نہیں پایا گیا۔

اس لئے محض ہلاکت مال کا ضامن ہو جانا قبضہ نہیں۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت میں شپنگ کے ذریعہ خرید وفروخت کی طرف جو اشارہ کیا گیا ہے، اس میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بھی ہے اور ''ربح مالم یضمن'' بھی، اس لئے یہ صورت بھی جائز نہیں۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محبوب علی وجیہی

۱۔ منقولات میں قبضہ سے پہلے بیع فاسد ہے، اس لئے کہ منقولات میں قبضہ شرط ہے بیع کی حقیقت نہیں ہے۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ مشتری کا مبیع پر تصرف وقبضہ ہو جائے خواہ حقیقی ہو یا حکمی، بظاہر شریعت نے قبضہ کی کوئی خاص صورت معین نہیں کی ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ مبیع کی نوعیتوں میں فرق ہے، اس کے لئے کوئی صورت معین نہیں کی جاسکتی، اس لئے قبضہ کی صورتیں بھی الگ الگ ہیں، زمین بوروں اور بکسوں میں نہیں بھری جاسکتی، اس کا قبضہ یہ ہے کہ بائع مشتری کا اس میں قفل لگوادے، اپنا سامان اگر اس میں ہو تو نکال لے، اس لئے شریعت مطہرہ نے نہ اس کی کوئی خاص صورت متعین کی اور نہ کوئی ایک طریقہ مقرر فرمایا بلکہ عرف کے مطابق ایسا عمل جو مشتری کے اس پر غلبہ کو بتائے اور مشتری کو مبیع میں تصرف کرنے میں کوئی مانع پیش نہ آئے بلکہ آزادانہ طور سے مشتری اس میں حسب منشاء تصرف کر سکے اور بائع کے اموال سے اس کو امتیاز حاصل ہو جائے اسی کو قبضہ مان لیا ہے۔

۳۔ منقول چیزوں میں قبضہ کا طور طریق غیر منقول سے جدا ہے، دونوں کی نوعیت ایک نہیں ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی احادیث معلول ہیں، بعض چیزوں میں ربا یا شبہ کے داخل ہونے سے محفوظ رکھنا ہے، اور بعض چیزوں میں غرر اور دھوکہ سے مشتری کو بچانا مقصود ہے۔

۵۔ قبضہ سے پہلے بیع کی ممانعت عام نہیں ہے اسی لئے ائمہ مجتہدین اور اکابر علماء کا اس میں اختلاف ہے، بدایۃ المجتہد میں علامہ اندلسی اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

أما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف في مذهب مالك في إجازته و أما الطعام الربوي فلا خلاف في مذهبه أن القبض شرط في بيعه و أما أبو حنيفة فالقبض عنده شرط في مبيع ما عدا المبيعات التي لا تنتقل ولا تحول من الدور والعقار وأما الشافعي فان القبض عنده شرط في كل مبيع و به قال الثوري. اور آگے اسی میں ہے: وقال أبو عبيد و إسحاق كل شئ لا يكال ولا يوزن فلا بأس ببيعه قبل قبضه فيتحصل في اشتراط القبض سبعة أقوال الأول في الطعام الربوي فقط، الثاني في الطعام بإطلاق، الثالث في الطعام المكيل والموزون، الرابع في كل شئي ينقل، الخامس في كل شئ، السادس في المكيل والموزون، السابع في المكيل

والموزون والمعدود.

اس سے معلوم ہوا کہ ہر چیز میں قبضہ شرط نہیں ہے بلکہ مستثنیات بھی ہیں، اس کے دلائل یہ ہیں: **لا یحل بیع و سلف و لا ربح فی ما لم یضمن و لا بیع ما لیس عندک**، اور عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے: **أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه.**

اس سے معلوم ہوا کہ جو مبیع مشتری کی ضمان میں داخل نہیں ہوا اس کو فروخت کر کے نفع کمانا جائز نہیں، جب اس کی ضمان میں داخل ہو جائے تب اس کا قبضہ اور اس کا تصرف صحیح ہوگا، مگر یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف منقولات میں ہے، اور غیر منقولات میں ضائع ہونے کا خطرہ نہیں ہے اس لئے حکماً مشتری کی ضمان اور قبضہ میں مان لیا جاتا ہے، کیونکہ قبضہ حسّی بھی ہوتا ہے اور حکمی بھی، امام صاحب کے نزدیک قبضہ کے لئے تخلیہ کافی ہے، جیسا کہ درمختار میں ہے: **ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض** اور ردالمحتار میں ہے: **ولو اشترى حنطة في بيت و دفع البائع المفتاح إليه وقال خليت بينك وبينها فهو قبض.**

۶۔ میں نے یہ تحریر کیا ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) حسّی (۲) حکمی، ضمان میں مبیع کا داخل ہونا قبضہ حکمی کے اندر داخل ہے اس لئے خریدار نمبر (۲) کے ہاتھ بیع حکماً قبضہ ہو جانے کی وجہ سے صحیح ہے، جیسے بائع مبیع کو ایک کوٹھری میں رکھ کر مشتری سے کہے کہ میں نے مبیع کو کوٹھری میں رکھ کر بند کر دیا اور میں نے مبیع اور تمہارے درمیان تخلیہ کر دیا تو مشتری کا حکماً قبضہ ہو جائے گا۔

۷۔ جب ضمان کو ہم نے حکماً قبضہ تسلیم کر لیا تو پہلے بائع نے مال جہاز پر چڑھا دیا اور مال جہاز پر چڑھانے کے بعد یہ مشتری جس کا مال ہے اس کا ضامن ہو گیا تو حکماً اس مال پر اس کا قبضہ ہو گیا، اور جب اس کا قبضہ ہو گیا تو اس کے فروخت کرنے کا بھی حق اس کو حاصل ہو گیا، اور جب اس نے دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا تو اس کی ضمان سے نکل کر اس کی ضمان میں داخل ہو گیا، اور ضمان میں داخل ہونے کے ساتھ قبضہ بھی حکماً تسلیم کر لیا گیا، لہذا یہ بیع درست ہو گئی اور یہ صورت شرعاً درست ہو گئی۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے احکام

مفتی جنید عالم ندوی قاسمی
پھلواری شریف پٹنہ

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا شرعی حکم:

تقریباً تمام فقہاء کرام قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو کسی نہ کسی درجہ میں ناجائز کہتے ہیں۔ البتہ یہ بیع فاسد ہے یا باطل اس سلسلہ میں حکم شرعی بیان کرنے سے قبل یہ وضاحت ضروری ہے کہ حنفیہ کے علاوہ جمہور فقہاء بیع باطل اور بیع فاسد کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک بیع جب تک صحیح نہ ہو اس وقت تک بیع کے اثرات مرتب نہیں ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عام طور سے کتابوں میں اس خاص مسئلہ میں جمہور کا مسلک بیان کرتے ہوئے ''ولا یجوز'' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ الموسوعۃ الفقہیۃ میں ہے:

وعند الجمهور وهم لا يفرقون بين الفاسد والباطل في الجملة. هو مالم يترتب أثره عليه، فلم يثمر ولم تحصل به فائدته من حصول الملک.. (يرى جمهور الفقهاء المالكية والشافعية والحنابلة) انه لا فرق بين البيع الفاسد والبيع الباطل، فهما مترادفان، لأن كلا من البيع الفاسد والباطل وقع على خلاف ما طلبه الشارع، ولذلک لم يعتبره، ولم يترتب عليه الاثر الذى رتبه على البيع الصحيح من حصول الملک وحل الانتفاع (الموسوعۃ الفقہیۃ ۵۲/۹، ۵۴)۔

البتہ فقہاء احناف بیع فاسد اور بیع باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک بیع باطل وہ بیع ہے جو نہ اصلاً مشروع ہو اور نہ ہی وصفاً۔ اور بیع فاسد وہ بیع ہے جو اصلاً مشروع ہو لیکن وصفاً مشروع نہ ہو۔ اصل سے مراد یہ ہے کہ بیع کے ارکان (ایجاب وقبول) میں کوئی خلل ہو مثلاً: عاقدین میں ایجاب وقبول کی اہلیت نہ ہو۔ جیسے کوئی مجنون یا کوئی لایعقل بچہ ایجاب وقبول کرلے تو یہاں پر بیع کے ارکان ایجاب وقبول ہی میں خلل ہے۔ یا محل یعنی مبیع میں کوئی خلل ہو، مثلاً: مبیع مردار یا خنزیر یا خون یا شراب ہو تو دونوں صورتوں میں بیع باطل ہے۔ اور وصف سے مراد یہ ہے کہ بیع کے رکن اور محل کے علاوہ کسی دوسری چیز میں خلل ہو، مثلاً: شراب کے عوض میں کوئی چیز خریدی جائے، تو یہاں پر ثمن میں خلل ہے۔ یا مبیع غیر مقدور التسلیم ہو۔ یا کوئی ایسی شرط لگادی جائے جو مقتضاء عقد کے خلاف ہو تو ان صورتوں میں بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل۔

فقہاء احناف نے بیع باطل اور بیع فاسد کے درمیان فرق کرنے کے لئے ایک ضابطہ بیان کردیا ہے کہ... جب عوضین میں سے کوئی ایک کسی بھی دین سماوی میں مال نہ ہو تو اس کی بیع باطل ہے خواہ وہ مبیع ہو یا ثمن، لہذا مردار، خون اور آزاد شخص کی بیع باطل ہے۔ اس لئے کہ یہ اشیاء کسی بھی دین سماوی میں مال نہیں ہیں۔ اور اگر عوضین

میں سے کوئی ایک کسی دینِ سماوی میں مال ہے اور کسی میں نہیں تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ اگر اس کو مبیع بناتے ہیں تو اس کی بیع باطل ہے، اور اگر ثمن بناتے ہیں تو اس کی بیع فاسد ہے۔ مثلاً: اگر شراب کو درہم و دنانیر یا روپے پیسے کے عوض میں فروخت کرتے ہیں تو ایسی صورت میں شراب کا مبیع ہونا متعین ہو جائے گا اور اس کی بیع باطل ہوگی، اور اگر شراب کے عوض میں کوئی چیز خریدتے ہیں تو اس کی بیع فاسد ہوگی۔

"وكل ما أورث خللاً في ركن البيع فهو مبطل وما أورثه في غيره فمفسد... (در مختار) (وقوله في ركن البيع) هو الإيجاب والقبول بان كان من مجنون أو صبي لا يعقل... أو في محله أعني المبيع فان الخلل فيه مبطل بان كان المبيع ميتة أو دما أو حرا أو خمرا كما في ط عن البدائع (قوله وما أورثه في غيره) أي في غير الركن و كذا في غير المحل و ذلك بان كان في الثمن بأن يكون خمرا مثلا أو بان كان من جهة كونه غير مقدور التسليم أو فيه شرط مخالف لمقتضى العقد فيكون البيع بهذا الصفة فاسداً لا باطلا لسلامة ركنه و محله عن الخلل... وبه ظهر أن الوصف ما كان خارجا عن الركن والمحل (تنبيه) في شرح مسكين ثم الضابط في تمييز الفاسد من الباطل ان أحد العوضين إذا لم يكن مالا في دين سماوي فالبيع باطل سواء كان مبيعا أو ثمنا فبيع الميتة والدم والحر باطل و كذا البيع به وإن كان في بعض الأديان مالا دون البعض إن أمكن اعتباره ثمنا فالبيع فاسد فبيع العبد بالخمر أو الخمر بالعبد فاسد وإن تعين كونه مبيعا فالبيع باطل فبيع الخمر بالدراهم أو الدراهم بالخمر باطل" (ردالمحتار ۴/۱۰۰)۔

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جمہور فقہاء کے نزدیک قبضہ سے قبل بیع ناجائز ہے۔ بیع صحیح کے احکام و اثرات (ملکیت و انتفاع) اس پر مرتب نہیں ہوں گے۔ البتہ فقہاء احناف کے نزدیک چونکہ نہ تو بیع کے ارکان میں کوئی خلل ہے اور نہ ہی مبیع میں، بلکہ یہ خلل خارج میں ہے، اس لئے یہ بیع فاسد ہوئی نہ کہ باطل۔ بیع باطل میں سرے سے بیع ہوتی ہی نہیں۔ بیع کے احکام اس پر نافذ نہیں ہوتے ہیں۔ قبضہ کی وجہ سے نہ تو فروخت کرنے والا ثمن کا مالک ہوتا ہے اور نہ خریدار مبیع کا۔ البتہ بیع فاسد میں قبضہ کی وجہ سے بائع ثمن کا اور مشتری مبیع کا مالک ہو جاتا ہے۔ لہذا قبضہ سے پہلے خرید و فروخت میں خریدار قبضہ کے بعد مبیع کا مالک ہو جائے گا اور اس کے لئے دوسروں سے فروخت کرنا جائز ہوگا۔

قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کے متعلق فقہاء کے اقوال:

قبضہ سے قبل کن اشیاء کی بیع جائز ہے اور کن اشیاء کی ناجائز؟ اور عدم جواز کا حکم عام ہے یا خاص؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ متفق علیہ قول:

اس پر تقریباً تمام فقہاء متفق ہیں کہ طعام کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے۔ اس میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ الموسوعہ میں شرح کبیر کے حوالہ سے ابن المنذر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ طعام کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے۔

اس پر اہل علم کا اجماع ہے۔

ویقول ابن المنذر: أجمع أهل العلم علی أن من اشتری طعاما فلیس له أن یبیعه حتی یستوفیه(الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۲۷)۔

البتہ علامہ ابن قدامہ الحنبلی نے المغنی میں البتی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہر چیز کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے۔ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ گویا کہ البتی کے نزدیک طعام کی بیع بھی قبضہ سے قبل جائز ہے۔ البتی کے اس قول کے متعلق علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ یہ قول احادیث نبویہ اور متفق علیہ دلائل کی روشنی میں مردود ہے اور ایسا لگتا ہے کہ حرمت والی حدیث "البتی" تک نہیں پہونچی تھی۔ اس جیسے قول کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

ولم اعلم بین أهل العلم خلافا، إلا ما حکی عن البتی أنه قال: لا بأس ببیع کل شیء قبل قبضه، وقال ابن عبد البر: وهذا قول مردود بالسنة والحجة المجمعة علی الطعام، وأظنه لم یبلغه هذا الحدیث، ومثل هذا لایلتفت إلیه (المغنی ۴/۱۲۷)۔

خلاصہ یہ ہے کہ طعام کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے۔ اس میں سوائے ایک مردود اور ناقابل اعتناء قول کے کسی بھی اہل علم کا اختلاف نہیں ہے۔ البتہ طعام کے علاوہ دیگر اشیاء کی خرید وفروخت قبضہ سے قبل جائز ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۲۔شوافع کا مسلک :

اس مسئلہ میں شوافع کا مسلک یہ ہے کہ قبضہ سے قبل کسی چیز کی بیع جائز نہیں ہے، خواہ وہ منقول ہو یا غیر منقول اور اگر چہ بائع کی اجازت دینے اور ثمن پر قبضہ کر لینے کے بعد ہو۔ امام شافعیؒ "کتاب الام" میں تحریر فرماتے ہیں: **(قال الشافعی) وبهذا نأخذ فمن ابتاع شیئا کائنا ما کان فلیس له أن یبیعه حتی یقبضه**" (کتاب الام ۳/۶۰) تحفۃ المحتاج میں ہے: "**ولا یصح بیع المبیع قبل قبضه**" اس کی شرح "شرح منہاج" میں ہے: "**(قوله ولا یصح بیع المبیع) قال فی شرح الروض ای والمغنی وإن أذن البائع وقبض الثمن**" (تحفۃ المحتاج مع شرح المنہاج ۴/۴۰۱)۔

شوافع کے دلائل:

شوافع کے دلائل وہ روایات ہیں جن میں مطلقاً قبضہ سے قبل مبیع کی بیع کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ مصنف عبد الرزاق میں حکیم ابن حزام کی روایت ہے: وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور اکرم ﷺ سے دریافت کیا کہ میں چیزوں کی خرید وفروخت کرتا ہوں۔ ان میں سے کونسی چیز میرے لئے حلال ہے اور کون سی چیز حرام، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: "**یا ابن أخی! إذا اشتریت منها بیعا فلا تبعه حتی تقبضه**" یعنی جب تم کوئی چیز خریدو تو اس پر قبضہ کرنے سے قبل فروخت نہ کرو (مصنف عبدالرزاق ۸/۳۹)۔

حکیم بن حزام ہی کی روایت نسائی شریف میں ہے کہ: حضور اکرم ﷺ نے غیر موجود شئ کی بیع سے منع فرمادیا

ہے (نسائی ۲/ ۲۲۵)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ: جو چیز اپنے ضمان میں نہ ہو اس سے نفع حاصل کرنا حلال نہیں ہے۔ یہ روایت نسائی اور ترمذی میں ہے۔

شوافع فرماتے ہیں کہ مبیع پر قبضہ سے قبل بیع کرنا " بیع مالیس عندک " اور " ربح مالم یضمن " ہے جس کی ممانعت احادیث میں آئی ہے۔

شوافع کی ایک دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا وہ قول بھی ہے جس کو امام بخاریؒ نے بخاری شریف میں نقل کیا ہے۔ عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں: أما الذی نهی عنه النبی ﷺ فهو الطعام أن یباع حتی یقبض قال ابن عباس و لا أحسب کل شیئ إلا مثله (بخاری ۱/ ۲۸۶) یعنی حضور ﷺ نے طعام کی بیع قبضہ سے قبل کو منع فرمایا، حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ ہر چیز کو طعام ہی کے مثل سمجھتا ہوں۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس طعام کی طرح ہر چیز کی بیع کو قبضہ سے قبل ناجائز سمجھتے تھے۔

شوافع کی عقلی دلیل یہ ہے کہ قبضہ سے قبل مبیع پر مشتری کی ملکیت کمزور ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہو جائے تو بیع ختم ہو جائے گی۔ اور جب ملکیت کمزور ہے تو اس کی بیع جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ در حقیقت غیر مملوک کی بیع ہوگی جس کی ممانعت احادیث میں موجود ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر قبضہ سے قبل بیع کو جائز قرار دیتے ہیں تو شئے واحد پر دو شخصوں کا ضمان لازم آتا ہے۔ ایک تو بائع اول ضامن ہے، اور دوسرا مشتری اول، مشتری ثانی کے لئے ضامن ہوگا، اور یہ صحیح نہیں ہے۔

وعلته ضعف الملک لانفساخه بتلفه کما مر وقیل اجتماع الضمانین علی شئ واحد إذ لو صح لضمنه المشتری ایضا للثانی قبل قبضه فیکون مضمونا له و علیه (تحفۃ المحتاج ۴/ ۴۰۱)۔

۳۔ مالکیہ کا مسلک:

مالکیہ کے نزدیک صرف طعام کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے۔ خواہ طعام ربوی ہو جیسے گیہوں، یا غیر ربوی ہو جیسے پھل۔ طعام کے علاوہ دیگر تمام اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے۔ مالکیہ کے نزدیک طعام کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے۔ اس کے لئے بھی دو شرطیں ہیں:

طعام کسی چیز کے عوض میں لیا گیا ہو۔ مثلاً اجارہ یا شراء یا صلح کے ذریعہ حاصل ہو۔ ایسی صورت میں طعام کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے۔ اگر بغیر کسی عوض کے حاصل ہو، مثلاً: ہبہ یا وراثت میں ملا ہو تو ایسی صورت میں قبضہ سے قبل بھی طعام کی بیع جائز ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ناپ کر یا تول کر یا گن کر کے طعام کو حاصل کیا ہو۔ اس صورت میں قبضہ سے قبل بیع جائز نہیں ہے، خواہ وہ دوسروں کو کیل کر کے فروخت کرے یا اندازہ سے۔ اگر کیل یا وزن یا گن کر کے طعام حاصل نہیں کیا بلکہ اندازہ سے حاصل کیا تو ایسی صورت میں قبضہ سے قبل بھی اس کی بیع جائز ہے، خواہ وہ دوسروں کو کیل کر کے

فروخت کرے یا اندازہ سے۔ الموسوعۃ الفقہیہ میں مذہب مالکیہ کی تفصیل ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے:

ومذهب المالكية ان المحرم المفسد للبيع، هو بيع الطعام دون غيره من جميع الأشياء قبل قبضه سواء أكان الطعام ربويا كالقمح أم غير ربوى كالتفاح عندهم، أما غير الطعام فيجوز بيعه قبل قبضه... لكنهم شرطوا فساد هذا النوع من البيع شرطين:

الف: أن يكون الطعام مأخوذا بطريق المعاوضة اى في مقابلة شئ بإجارة أو شراء أو صلح أو إرش جناية....... أو غير ذلك من المعاوضات، فهذا الذى لا يجوز بيعه قبل قبضه.

أما لو صار إليه الطعام بهبة أو ميراث مما ليس أخذه بعوض فيجوز بيعه قبل قبضه.

ب: وأن تكون المعاوضة بالكيل أو الوزن أو العدد فيشتريه بكيل و يبيعه قبل قبضه سواءً ا باعه جزافا أم على الكيل أما لو اشتراه جزافا ثم باعه قبل قبضه فيكون بيعه جائزا سواء اباعه جزافا أم على الكيل (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۲۶)۔

مالکیہ کے دلائل:

ان کے دلائل وہ تمام روایات ہیں جن میں صراحت کے ساتھ طعام کی بیع قبضہ سے قبل ممنوع قرار دی گئی ہے۔ یہ روایات بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی اور دیگر کتب احادیث میں موجود ہیں۔ بعض روایات میں قبل قبضه اور بعض روایات میں قبل أن يستوفيه کا جملہ آیا ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ "طعام" کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ طعام کے ماسوا کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے، ورنہ تخصیص کا کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔ اصل یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت والی روایات بعض تو مطلق ہیں اور بعض مقید۔ شوافع نے مقید کو مطلق پر محمول کیا ہے اور مالکیہ نے مطلق کو مقید پر۔ شوافع اور مالکیہ کے مابین اختلاف کی اصل وجہ یہی معلوم ہوتی ہے۔

۴۔ حنابلہ کا مسلک:

اس مسئلہ میں امام احمد بن حنبلؒ سے متعدد روایتیں منقول ہیں۔ ان میں سے دو مشہور روایتیں ذکر کی جاتی ہیں:

۱۔ کسی چیز کی بھی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے۔ اس روایت کو ابن عقیل نے اختیار کیا ہے۔

۲۔ صرف طعام کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے۔ اس کے علاوہ دیگر اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے۔ علامہ ابن قدامہ نے اس روایت کو اظہر الروایتین قرار دیا ہے۔ علامہ ابن قدامہ المغنی میں امام احمد ابن حنبل کے مسلک کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وأما غير ذلك فيجوز بيعه قبل قبضه في أظهر الروايتين...وعن أحمد رواية أخرى: لا يجوز بيع شئ قبل قبضه اختارها ابن عقيل (المغنی ۴/۱۲۷)۔

حنابلہ کے دلائل:

امام احمد بن حنبلؒ کا ایک قول شوافع کے مطابق ہے، اور ایک قول مالکیہ کے مطابق ہے۔ لہذا ان کے دلائل بھی وہی ہوں گے جو شوافع اور مالکیہ کے ہیں۔

احناف کا مسلک:

اس مسئلہ میں احناف کے مابین اختلاف ہے۔ امام محمد اور ایک قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تمام اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے، خواہ وہ منقولی ہوں یا غیر منقولی۔ منقولی اشیاء کی طرح زمین و جائداد کی بیع بھی قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ اور راجح قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ غیر منقولی اشیاء مثلاً زمین کی بیع قبضہ سے قبل بھی جائز ہے۔

امام محمدؒ کے دلائل:

اس سلسلہ میں امام محمدؒ کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

الف: قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت سے متعلق روایات مطلق اور عام ہیں۔ ان میں منقولی اور غیر منقولی تمام اشیاء شامل ہیں۔ نیز غیر مضمون اشیاء سے نفع حاصل کرنے کی ممانعت احادیث میں آئی ہے۔ اور منقول اشیاء کی طرح زمین وجائداد بھی قبضہ سے قبل غیر مضمون ہیں۔ مشتری کے ضمان میں زمین نہیں آئی ہے، لہذا مشتری کے لئے اس سے انتفاع جائز نہیں ہوگا۔

ب: عین شئے کی ملکیت عقد کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اور اس میں تصرف کی ملکیت قبضہ کے ذریعہ۔ اور عقد کے ذریعہ عین کی ملکیت حاصل ہونے میں عقار اور منقول دونوں برابر ہیں۔ لہذا قبضہ کے ذریعہ تصرف کی ملکیت حاصل ہونے میں بھی عقار اور منقول دونوں برابر ہوں گے۔

ج: مبیع کے جواز کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مبیع مقدور التسلیم ہو۔ بائع مبیع کو مشتری کے حوالہ کرنے پر قدرت رکھتا ہو۔ اور جب غیر منقولی اشیاء قبضہ میں نہ ہوں تو بائع ان کو مشتری کے حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہوگا۔ اس لئے وہ شئے نہ تو اس کے قبضہ میں ہے اور نہ ہی اس کے نائب کے قبضہ میں۔ اگر نائب کے قبضہ میں ہوتی تو بھی مشتری کے حوالہ کرسکتا تھا۔ جہاں تک بائع اول کے قبضہ کا سوال ہے تو وہ مشتری اول کا نائب نہیں ہے۔

شیخین کے دلائل:

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے دلائل یہ ہیں کہ بیع کے ارکان ایجاب وقبول بھی صحیح ہیں، اس لئے کہ اپنے اہل عاقل، بالغ کی طرف سے صادر ہوئے ہیں اور ایجاب وقبول کا محل بھی صحیح ہے، اس لئے کہ وہ مال مملوک ہے۔ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ قبضہ سے قبل بھی بیع صحیح ہو۔ البتہ منقول اور عقار دونوں میں فرق یہ ہے کہ منقول اشیاء میں قبضہ سے

قبل یہ اندیشہ ہے کہ مبیع کے ہلاک ہونے کی وجہ سے بیع ختم ہو جائے اور مشتری کو مبیع نہ مل سکے اس طرح مشتری کو دھوکہ ہوگا۔ اور روایات میں دھوکہ کی بیع سے منع کیا گیا ہے۔ اور یہ ایسا غرر و دھوکہ ہے جس سے احتراز ممکن ہے۔ جہاں تک غیر منقول اشیاء کی بات ہے تو ان میں اس طرح کے دھوکہ کا امکان کم ہے۔ ان میں مبیع کے ہلاک ہونے کا اندیشہ شاذ و نادر ہے جسکا اعتبار نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے یہ صراحت کر دی ہے کہ اگر زمین ایسی جگہ میں ہو جہاں پر ضائع اور بر باد ہونے کا اندیشہ غالب ہو، مثلاً دریا اور سمندر کا کنارہ ہو، پانی یا ریت کے غالب آجانے کی وجہ سے زمین کے برباد ہونے کا اندیشہ ہو تو ایسی جگہ میں زمین یا دیگر عقار کی بیع بھی قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے۔ اب رہا یہ اندیشہ کہ بیع کے بعد کوئی مستحق شخص نکل آئے تو اس کی وجہ سے بھی بیع ختم ہو جائے گی اور مشتری کو دھوکہ ہوگا تو یہ اندیشہ قبضہ کے بعد بھی ہے۔ اس طرح کے غرر اور دھوکہ سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کا اعتبار نہیں۔ عقار کی بیع قبضہ سے قبل بھی جائز ہے۔ اس کی مزید دلیل یہ ہے کہ شفیع کو قبضہ سے قبل بھی حق شفعہ حاصل ہے اور وہ بدل دے کر خریدی ہوئی جائداد کا مالک ہو جائے گا۔ جب وہ بدل دے کر مبیع کو لے لے گا تو مشتری کا حق ختم ہو جائے گا۔ اگر عقار پر قبضہ سے قبل بدل کے ذریعہ اس کے مالک بنانے کا احتمال نہ ہوتا تو شفیع کو قبضہ سے قبل حق شفعہ حاصل نہیں ہوتا۔

شیخین کے مسلک پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ ممانعت والی روایات تو مطلق اور عام ہیں۔ ان میں منقول اور غیر منقول کی کوئی تفصیل نہیں ہے۔ اور آپ قیاس کے ذریعہ یہ فرق کر رہے ہیں جو صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ روایات عام خص منه البعض ہیں، اس لئے کہ چند چیزیں ایسی ہیں جن میں قبضہ سے قبل بھی تصرف صحیح ہے۔ مثلاً ثمن یا مہر یا بدل صلح یا بدل خلع۔ ان میں بالاتفاق قبضہ سے قبل تصرف جائز ہے۔ اور احناف کے نزدیک وہ روایات جو عام خص منه البعض ہوں ان کی تخصیص قیاس کے ذریعہ بھی جائز ہے۔

دیگر فقہاء کے دلائل کے جوابات:

قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کے سلسلہ میں فقہاء کرام کے جو دلائل ہیں ان کے جوابات شیخین کی جانب سے دیئے گئے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

امام مالک کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ روایات میں طعام کی تخصیص ہے۔ لہذا طعام کے علاوہ دیگر اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہوگی ورنہ اس تخصیص کا کوئی فائدہ نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کسی شئے کی تخصیص ماسوا کی نفی نہیں کرتی ہے۔ احناف کے نزدیک نصوص میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے۔ طعام والی روایات کے مقابلہ میں دوسری روایات بھی ہیں جو عام ہیں، جن کا ذکر شوافع کے دلائل کے ذیل میں ہو چکا ہے۔ جہاں تک ان عام روایات کا تعلق ہے جن سے شوافع، حنابلہ اور امام محمد نے استدلال کیا ہے۔ ان کا جواب یہ ہے کہ وہ روایات معلول بالعلۃ ہیں غرر کے ساتھ، جن جگہوں پر قبضہ سے قبل بیع کرنے میں ایسا غرر اور دھوکہ لازم آئے جس سے احتراز ممکن ہو تو وہاں پر قبضہ سے قبل بیع جائز نہیں ہوگی اور جہاں پر اس طرح کا غرر شاذ و نادر ہو یا احتراز ناممکن ہو وہاں پر بیع جائز ہوگی۔ جیسا کہ ثمن، مہر، اسی طرح بدل صلح، بدل خلع، اور میراث میں قبضہ سے قبل تصرف جائز ہے۔ اس لئے کہ ان میں غرر اور

دھوکہ کا امکان نہیں ہے۔ اگر ثمن یا مہر یا بدلِ صلح اور بدلِ خلع متعین ہوں تو بھی ان کے ہلاک ہونے کے بعد بیع ختم نہیں ہوگی بلکہ ان کی قیمت واجب الادا ہوگی۔

جہاں تک امام محمدؒ کی اس دلیل کا تعلق ہے کہ قبضہ کے بعد مبیع مشتری کے ضمان میں آتی ہے۔ اسی طرح قبضہ کے بعد ہی وہ مبیع کو مشتری کے حوالہ کر سکتا ہے، اس سے قبل نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مبیع میں تصرف کی اجازت حاصل ہونے کے لئے ملکیت شرط ہے نہ کہ ضمان۔ اگر ملکیت ثابت ہے تو تصرف کی اجازت ہے گرچہ وہ شئے ضمان میں نہ آوے۔ جیسا کہ شئے موہوب پر قبضہ کر لینے کے بعد موہوب کو اس میں تصرف کی اجازت ہے حالانکہ وہ شئے اس کے ضمان میں نہیں آتی ہے۔ اسی طرح مشتری کے حوالہ کرنے پر قدرت دوسروں کے ذریعہ بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ جبکہ دوسرا کوئی روکاوٹ پیدا نہ کرے (احناف کے مسلک اور ان کے دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے: بنایہ مع ہدایہ ۶/۵۰۷، ۵۰۹، تبیین الحقائق ۴/۷۹، ۸۱، مبسوط للسرخسی ۷/۸، ۱۰)۔

قول راجح:

تمام دلائل پر غور کرنے کے بعد شیخین یعنی امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف کا قول راجح اور اقرب الی الفقہ معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ شیخین کے دلائل اور دیگر فقہاء کرام کے دلائل کے جوابات سے واضح ہے۔

ایک ضابطہ:

کن چیزوں میں قبضہ سے قبل تصرف جائز ہے اور کن چیزوں میں جائز نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء احناف اور فقہاء حنابلہ نے ایک ضابطہ بیان کیا ہے کہ:

ہر وہ عوض جو کسی عقد کے ذریعہ حاصل ہو قبضہ سے قبل اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں عقد ختم ہو جائے تو اس عوض میں قبضہ سے قبل تصرف جائز نہیں ہے۔ جیسے مبیع یا اجرت جبکہ وہ متعین ہو۔ اور اگر قبضہ سے قبل اس کے فوت ہونے سے عقد ختم نہ ہو تو اس میں تصرف قبضہ سے قبل بھی جائز ہے۔ جیسے مہر کی رقم، یا بدل خلع، یا عتق علی مال ہے۔

وفی الإیضاح کل عوض ملک بعقد ینفسخ العقد فیه بھلاکه قبل القبض لم یجز التصرف فیه کالمبیع والأجرة إذا کانت عینا وبدل الصلح إذا کان معینا وما لا ینفسخ العقد بھلاکه فالتصرف فیه جائز قبل القبض کالمھر وبدل الخلع والعتق علی مال وبدل الصلح" (بنایہ ۶/۵۰۸، المغنی ۴/۱۲۸)۔

حنفیہ میں امام محمدؒ نے اس سلسلہ میں ایک دوسرا ضابطہ بیان کیا ہے کہ:

ہر وہ تصرف جو قبضہ کے بغیر تام و مکمل نہ ہو تو اس میں قبضہ سے قبل بھی تصرف جائز و درست ہے۔ مثلاً ہبہ، صدقہ، رہن اور قرض ہے۔ اگر مشتری مبیع پر قبضہ سے قبل ہی اس کو ہبہ کر دے یا رہن رکھدے یا کسی کو قرض دیدے یا صدقہ کر دے تو یہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ عقود بغیر قبضہ کے مکمل نہیں ہوتے۔ جب موہوب لہ قبضہ کرے گا تو وہ واہب کا (خریدار کا) نائب ہوگا۔ اس حیثیت سے وہ اولاً واہب کے لئے قبضہ کرے گا پھر اپنے لئے۔ ایسی صورت میں مشتری کا

تصرف درحقیقت قبضہ کے بعد سمجھا جائے گا۔

اور ہر وہ تصرف جو قبضہ کے بغیر بھی مکمل ہو جائے اس میں قبضہ سے قبل تصرف جائز نہیں ہے، مثلاً بیع یا اجارہ ہے۔ ان میں قبضہ سے قبل تصرف اس لئے جائز نہیں ہے کہ مشتری ثانی کا قبضہ مشتری اول کا قبضہ نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ یہ تصرف قبضہ پر موقوف نہیں ہے۔ اب جب مشتری اول فروخت کر رہا ہے تو گویا کہ قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کر رہا ہے جو جائز نہیں ہے۔

ثم قال محمد كل تصرف لا يتم إلا بالقبض كالهبة والصدقة والرهن والقرض فهو جائز لأنه يكون نائبا عنه ثم يصير قابضا لنفسه... لأن الهبة لما كانت لا تتم إلا بالقبض صار الموهوب له نائبا عن الواهب وهو المشترى الذى وهبه المبيع قبل قبضه ثم يصير قابضا لنفسه فتتم الهبة بعد القبض بخلاف التصرف الذى يتم قبل القبض كالبيع مثلاً فإنه لا يجوز لأنه إذا قبضه المشترى الثانى لا يكون قابضا عن الأول لعدم توقف البيع على القبض فيلزم منه تمليك المبيع قبل قبضه وهو لا يصح (شامی ۱۶۲/۴،۱۶۳)۔

کیا قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں؟

اوپر کے بیان سے یہ واضح ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں۔ اس لئے کہ بعض چیزوں میں قبضہ سے قبل تصرف کی اجازت خود روایات سے ثابت ہے۔ مثلاً ثمن میں قبضہ سے قبل تصرف کی اجازت ہے۔ اسی طرح مہر، بدل خلع اور بدل صلح میں قبضہ سے قبل تصرف کی اجازت ہے۔ اس سے واضح ہے کہ نہی والی روایات عام نہیں ہیں بلکہ نہی کی ایک علت ہے۔ اور وہ علت غرر اور دھوکہ ہے۔ جہاں قبضہ سے قبل بیع کرنے میں یہ اندیشہ ہو کہ مبیع کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں بیع ختم ہو جائے گی اور مبیع مشتری ثانی کو نہیں مل سکے گی وہاں قبضہ سے قبل بیع جائز نہیں ہوگی۔ اور جہاں غرر اور دھوکہ کا اندیشہ نہ ہو وہاں بلاشبہ قبضہ سے قبل بھی بیع جائز ہوگی اس لئے کہ صحت بیع کی جو شرطیں ہیں وہ پائی جاتی ہیں، جیسا کہ مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہے۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

"والغرر المنهى عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز"

صاحب بنایہ اس کے تحت لکھتے ہیں:

(والحديث) اى الحديث المذكور (معلول به) اى بغرر انفساخ العقد فيما قبل القبض بهلاک المعقود عليه فيكون مخصوصا بالمنقول، ألا ترى أنه يجوز الإعتاق قبل القبض والوصية قبله (عملا بدلائل الجواز) أى جواز البيع من الكتاب والسنة والإجماع (بنایہ شرح ہدایہ ۵۰۹/۶)۔

تبیین الحقائق میں ہے: ومارواه معلول بغرر انفساخ العقد بالهلاک قبل

القبض... والدليل على أنه معلول به ان التصرف في الثمن قبل القبض جائز لأنه لا غرر فيه و كذلک التصرف في المهر ونحوه جائز قبل القبض لما أمن منه والفقه فيه أن المطلق للتصرف وهو الملک قد وجد لکن الاحتراز عن الغرر واجب ما أمکن و ذلک فيما يتصور فيه الغرر (تبیین الحقائق ۸۰/۴)۔

شرع اسلامی میں قبضہ کی حقیقت:

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک قبضہ کی شرعاً کوئی تحدید نہیں ہے، بلکہ ہر چیز کا قبضہ اس کے حساب سے متصور ہے اور یہ عرف و عادت پر محمول ہے۔ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کا استیلاء اور عمل دخل لوگوں کے عرف میں قبضہ متصور ہو وہی اس کے حق میں قبضہ مانا جائے گا۔ اگر کیلی اور وزنی اشیاء ہوں تو ان کا قبضہ کیل اور وزن کے ذریعہ ہوگا۔ اگر دراہم و دنانیر اور روپئے پیسے ہوں تو ان کا قبضہ ہاتھ میں لینے سے ہوگا۔ اور اگر کپڑا ہو تو اس کا قبضہ اس کی جگہ سے منتقل کر دینے سے ہوگا۔ اگر منقولی اشیاء ہوں تو ان کا قبضہ ان کی جگہ سے منتقل کر دینے سے ہوگا۔ اور اگر غیر منقولی اشیاء ہوں تو ان کا قبضہ تخلیہ کے ذریعہ ہوگا۔ یعنی مشتری اور مبیع کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔

"وقبض كل شيء بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا بيع كيلا أو وزنا فقبضه بكيله ووزنه وبهذا قال الشافعي... وإن كان المبيع دراهم أو دنانير فقبضها باليد وإن كان ثيابا باليد فقبضها نقلها وإن كان حيوانا فقبضه تمشيته من مكانه وإن كان مما لا ينقل ويحول فقبضه التخلية بينه وبين مشتريه لا حائل دونه... ولأن القبض مطلق في الشرع، فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالاحراز والتفرق، والعادة في قبض هذه الأشياء ما ذكرنا (المغنی ۱۲۵/۴، ۱۲۶)۔

احناف کے نزدیک اس طرح کی کوئی تفصیل نہیں ہے، بلکہ مبیع اور مشتری کے درمیان ایسا تخلیہ جس سے قبضہ پر قدرت ہو جائے اور کوئی چیز مانع اور حائل نہ ہو، یہ تخلیہ قبضہ سمجھا جائے گا۔ درمختار میں ہے: ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع و حائل (درمختار)۔

علامہ شامی نے درمختار کی عبارت "على وجه يتمكن من القبض" کے تحت تفصیلی بحث کی ہے کہ تخلیہ بھی حکماً قبضہ ہے اور ہر چیز کا تخلیہ اس کے حساب سے ہے، مثلاً اگر کسی گھر میں گیہوں وغیرہ ہے تو اس کا تخلیہ یہ ہے کہ کنجی مشتری کے حوالہ کر دی جائے اور وہ بغیر کسی کلفت و پریشانی کے مکان کھولنے پر قادر ہو۔ اگر مکان ہے تو اس کا تخلیہ اور قبضہ یہ ہے کہ اس کے بند کرنے پر مشتری قادر ہو جائے۔ اگر جانور ہے تو اس کا تخلیہ اور قبضہ یہ ہے کہ چراگاہ میں جانور دکھا دیا جائے اور اس کی جانب اشارہ کر دیا جائے۔ اگر کپڑا ہے تو اتنا قریب ہو کہ مشتری جب ہاتھ اس کی جانب بڑھائے تو ہاتھ کپڑے تک پہنچ جائے۔

علامہ شامی اس کی پوری تفصیل بیان کرتے ہوئے البحر الرائق کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں: "وحاصله أن التخلية قبض حكما أو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو

حنطة في بيت مثلا فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض أي بأن تكون في البلد فيما يظهر وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مدّ يده تصل إليه قبض (ردالمحتار ۴/۴۳)۔

صاحب بدائع علامہ کاسانی قبضہ کی حقیقت کو بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

إن معنى القبض هو التمكين والتخلية وارتفاع الموانع عرفا وعادة حقيقة (بدائع الصنائع ۵/۱۴۸)۔

علامہ کاسانی اور علامہ شامی نے قبضہ اوراس کے ذیل میں تخلیہ کی بحث کرتے ہوئے اس کی جو تفصیل بیان کی ہے اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ قبضہ کی شرعاً کوئی تعیین وتحدید نہیں ہے بلکہ ہر شئے کا قبضہ اس کے حساب سے ہے، اور یہ عرف وعادت پر محمول ہے۔ جہاں جس عمل دخل کو قبضہ سمجھا جاتا ہو وہاں وہ عمل دخل اس کے حق میں قبضہ سمجھا جائے گا۔احناف اورائمہ ثلاثہ کے درمیان اس سلسلہ میں کوئی خاص فرق نہیں معلوم ہوتا ہے۔..راقم الحروف کے خیال میں بھی ہر چیز کے قبضہ کوعرف وعادت پر محمول کرنا چاہئے۔جس جگہ جس عمل،دخل کو قبضہ تصور کیا جاتا ہواس عمل دخل کواس کے حق میں قبضہ تسلیم کرنا چاہئے۔

اشیائے منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں فرق:

مذکورہ بالاتفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے فرق ہے۔دونوں کے قبضہ کی ایک ہی صورت نہیں ہوگی۔

فیکٹری سے خرید کردہ مال کو قبضہ سے قبل فروخت کرنا:

فقہاء کرام کی تصریحات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے قبل مبیع کی بیع اس لئے جائز نہیں ہے کہ وہ خریداروں کے ضمان میں نہیں آئی،اگر مبیع خریدار کے ضمان میں آجائے تو پھراس کی بیع جائز ہے۔گویا کہ فقہاء نے ضمان کو حسی قبضہ کے قائم مقام قرار دیا ہے،الموسوعہ میں طعام کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے،اس پر اہل علم کا اجماع نقل کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ "قالوا: ولو دخل في ضمان المشتري جاز بيعه والتصرف فيه كما جاز ذلك بعد قبضه" (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۲۷)۔

یعنی فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اگر طعام مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے تو اس کی بیع اوراس میں تصرف جائز ہے جیسا کہ قبضہ کے بعد جائز ہے۔

امام مالکؒ طعام کی بیع کو قبضہ سے قبل اس وقت جائز قرار دیتے ہیں جب کہ وہ کیل یاوزن کرکے یا گن کر نہ لیا گیا ہو بلکہ اندازہ سے حاصل کیا گیا ہو۔اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ محض عقد ہی سے مشتری کے ضمان میں آگیا۔لہذا حکماً مقبوض ہونے کی وجہ سے اس کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے۔

والتقييد عند المالكية بغير الجزاف، لا خراج ما بيع جزافا بغير كيل ولا عد ولا وزن

من الطعام فانه يجوز بيعه قبل قبضه لذ خول فی ضمان المشتری لمجرد العقد فهو مقبوض حكما (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۳۰)۔

اس سے معلوم ہوا کہ فقہاء کے نزدیک مبیع کا ضمان میں داخل ہونا قبضہ کے حکم میں ہے، نیز فقہاء احناف امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقار کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے۔ یہ حضرات قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق روایات کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہیں۔ جب امام محمدؒ کی جانب سے ان پر اعتراض ہوا کہ عقار بھی قبضہ سے قبل مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوتا، تو اس کا جواب یہ دیا کہ مبیع میں تصرف کی اجازت ملکیت میں آ جانے کے بعد ہو جاتی ہے۔ ضمان میں داخل ہونا شرط نہیں ہے، اور محض عقد ہی سے ملکیت میں آ جاتی ہے۔ منقول اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل نا جائز علت غرر کی بنیاد پر ہے جو عقار میں موجود نہیں ہے، کتب فقہ حنفی کی تفصیلات کے مطابق جس جگہ غرر اور دھوکہ سے امان ہو وہاں پر قبضہ سے قبل بیع جائز ہے۔

''وما يقولون من أنه يدخل فی ضمان المشتری بالقبض قلنا شرط ثبوت الملك بالتصرف فی المحل اصل الملك دون الضمان بدليل جواز التصرف فی الموهوب بعد القبض'' (المبسوط للسرخسی ۷/۱۰)۔

اس مختصری وضاحت کے بعد سوال نامہ میں مذکور سوال کا جواب یہ ہے کہ فیکٹری سے مال خریدنے والا شخص اگر اپنا مال الگ کرالیتا ہے۔ پھر وہیں سے دوسروں کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے تو یہ بلا شبہ بیع بعد القبض ہے جو جائز ہے، احراز کو قبضہ تسلیم کیا جائے گا۔ اور اگر اپنا مال الگ کرائے بغیر دوسروں کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے تو سوال میں اس کی وضاحت موجود ہے کہ بائع اور مشتری کے معاہدہ کے مطابق وہ مال مشتری کے ضمان میں داخل ہو جاتا ہے، اور ہلاک ہونے کی صورت میں نہ تو بائع اول اس کا ضامن ہوتا ہے اور نہ مشتری ثانی، بلکہ مشتری اول اس کا ضامن ہوتا ہے۔ نیز یہاں پر غرر و دھوکہ بھی نہیں ہے، لہذا ضمان کو حکماً قبضہ تسلیم کرتے ہوئے اور دھوکہ نہ ہونے کی بنیاد پر اس طرح کی خرید وفروخت جائز ہونی چاہئے۔ میری رائے میں یہ صورت جائز ہے۔

جہاز پر مال چڑھا دینے کے بعد مشتری کا دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا:

جب معاملہ بیع مکمل ہو جانے کے بعد مال جہاز پر چڑھا دیا گیا اور مال مشتری کے ضمان میں داخل ہو گیا۔ ضائع ہونے پر بائع پر کوئی تاوان نہیں بلکہ مشتری کا نقصان ہوگا۔ تو ایسی صورت میں مشتری کا سمندر کے اندر ہی جہاز پر دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا شرعاً جائز و درست ہوگا۔ مال کو اس کی جگہ سے منتقل کر کے جہاز پر چڑھا دینا اور اس کا مشتری کے ضمان میں داخل ہو جانا اس کے قبضہ کی دلیل ہے، یہ بیع بعد القبض سمجھی جائے گی۔ اسی طرح مشتری ثانی بھی دوسروں کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے، کیونکہ خریداری کے بعد وہ مال اس کے ضمان میں داخل ہو گیا۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مفتی محی الدین بڑودوی

۱۔ بیع قبل القبض از قبیل فاسد ہے یا باطل؟

باطل وہ ہے جو نہ اصلاً درست ہو اور نہ وصفاً، اور فاسد وہ ہے جو وصفاً درست نہ ہو۔ ہر وہ چیز جس سے رکن بیع میں خلل آتا ہو وہ باطل ہے اور جس شئی سے رکن بیع کے سوا دوسری طرح خلل آتا ہو وہ فاسد ہے، جیسے تسلیم وتسلم میں خلل آتا ہو جو بیع کی وجہ سے واجب ہوگئے ہیں، یا مبیع سے انتفاع مقصود میں خلل آتا ہو تو ایسی شئی مفسد بیع ہے، یا بیع خلاف مقتضی عقد شرط سے خالی نہیں ہے اسلئے خلل واقع ہو تو ایسی بیع بھی فاسد ہے۔

والباطل هو ما لا يكون صحيحا أصلاً ووصفاً والفاسد هو ما لا يصح وصفاً وكل ما أورث خللا فی ركن البيع فهو باطل وما أورث غيره كالتسليم والتسلم الواجبين به والانتفاع المقصود منه وعدم الاطلاق عن شرط لا يقتضيه وغير ذلك فهو مفسد (عنایۃ علی الہدایۃ بہامش فتح القدیر ۶/۴۳)۔

یہ الگ بات ہے کہ فقہاء کرام کے یہاں فاسد کا لفظ اصطلاحی باطل اور فاسد دونوں پر بولا جاتا ہے، جہاں جہالت مبیع یا ثمن مفضی إلی النزاع ہو اس پر بھی فساد کا اطلاق ہوتا ہے، اور مبیع پر بائع کی ملک نہ ہونے کی صورت میں بھی فساد کا اطلاق ہوتا ہے حالانکہ عدم ملک کی صورت میں فاسد باطل کے معنی میں ہوتا ہے، اسی طرح تسلیم وتسلم سے عجز کی صورت میں بھی فساد کا اطلاق ہوتا ہے۔

ثم الفاسد بالمعنى الذى يعم الباطل يثبت بأسباب منها الجهالة المفضية فى المبيع والثمن وبعدم ملك المبيع للبائع والفساد بمعنى البطلان إلا فى المسلم أو مع الملك لكن قبل قبضه ومنها العجز عن التسليم والتسلم (فتح القدیر ۶/۴۲)۔

دراصل بات یہ ہے کہ باطل کے بعض افراد اس قدر کمزور ہیں کہ فاسد سے ملتے جلتے ہیں اسلئے ان کو فاسد کہہ دیا جاتا ہے اور فاسد کے بعض افراد میں فساد اس قدر قوی ہوتا ہے کہ ان کو باطل سے تعبیر کردیا جاتا ہے۔ قدوری نے مدبر اور ام ولد اور مکاتب کی بیع کو فاسد کہا۔ اور صاحب ہدایہ نے باطل کہا ہے۔ ہدایہ کے باطل کہنے پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ باطل تو وہ ہے جس میں ملک ثابت نہیں ہوتی ہے، اور فاسد وہ ہے جس میں قبضہ کے بعد ملک ثابت ہوجاتی

ہے۔

اور فقہاءؒ لکھتے ہیں، مدبر یا ام ولد یا مکاتب کے ساتھ ملا کر کسی خالص غلام کو بیچا جائے تو مدبر وغیرہ میں بیع باطل ہوگی لیکن خالص غلام میں اسکے مقابل ثمن کے عوض بیع درست ہوگی، تو اگر بیع باطل ہے تو غلام میں بھی باطل ہونا چاہئے، اور فاسد ہے تو مدبر اور ام ولد پر بھی ملک ثابت ہونی چاہئے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ باطل اسلئے کہا گیا کہ مدبر اور ام ولد حر کی طرح قبضہ کے بعد بھی مملوک نہیں ہوں گے، اگر اس پر فاسد کا اطلاق ہوتا تو یہ مغالطہ ہوتا کہ مدبر، ام ولد اور مکاتب بھی قبضہ کے بعد مملوک ہو سکتے ہیں۔

صرف خطرہ یہ ہے کہ بائع قبضہ دینے سے انکار کر دے تو مشتری کی ملک تام نہ ہو سکے گی، اسلئے اس کو فاسد قرار دیا ہے۔

تو بیع قبل القبض فاسد کا وہ فرد قوی ہے جو باطل سے ملتا جلتا ہے لیکن درحقیقت فاسد ہے، جیسے بیع مدبر مع القن باطل کا فرد ہے جو فاسد سے ملتا جلتا ہے لیکن درحقیقت باطل ہے۔ اسلئے بیع قبل القبض میں نفس عقد سے جو ملک وجود پذیر ہوتی ہے اس کی بنیاد پر اس کو باطل سے ممتاز قرار دیا جا سکتا ہے۔ قبضہ کے بعد وہ ملک مؤکد ہو جاتی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

وإذا قبض المشترى المبيع فى البيع الفاسد بأمر البائع وفى العقد عوضان كل منهما مال ملك المبيع ولذمته قيمته وقال الشافعیؒ لا يملكه وإن قبضه لأنه محظور فلا ينال نعمة الملك الخ ولنا أن ركن البيع صدر من أهله مضافا إلى محله فوجب القول بانعقاده ولا خفاء فى الأهلية وركنه مبادلة المال بالمال (ہدایہ)۔

جب مشتری بیع فاسد میں مبیع پر بائع کی اجازت سے قابض ہو جائے اور عقد میں دونوں عوض مال ہوں تو مشتری مبیع کا مالک ہو جاتا ہے اور اس پر مبیع کی قیمت لازم ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیع فاسد میں قبضہ کے بعد بھی مشتری مالک نہ ہوگا اسلئے کہ یہ بیع شرعاً ممنوع ہے، اس وجہ سے ایسی ممنوع بیع سے نعمت ملک حاصل نہیں ہو سکتی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ رکن البیع (مبادلۃ المال بالمال) صادر ہو رہا ہے اس کے اہل سے، اور محل بیع میں صادر ہو رہا ہے، اس لئے بیع کے منعقد ہو جانے کا قائل ہونا واجب ہے۔ اہلیت میں خفاء نہیں ہے، اور رکن مبادلۃ المال بالمال موجود ہے، اور کلام اسی میں ہے (ہدایہ)۔

۲۔ بائع کی طرف سے مشتری کو مبیع میں تصرف پر قدرت دینے کا نام قبضہ ہے۔ جب بائع نے مشتری کو مبیع میں تصرف کرنے پر آزاد چھوڑ دیا اور موانع اٹھا لئے تو مشتری مبیع پر قابض سمجھا جائے گا۔ ظاہر ہے کہ تصرف پر قدرت اور تخلیہ ہر شئ، ہر ماحول ہر زمانہ کے لحاظ سے بدل سکتا ہے، اسلئے اس کی کوئی حد قطعی مقرر نہیں کی جا سکتی۔

حضرت امام فخر الدین قاضیخانؒ اپنے فتاوی میں رقمطراز ہیں:

حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں مبیع ومشتری کے درمیان تخلیہ تین شرطوں پر قبضہ شمار ہوگا: اول بائع مشتری کو زبانی طور پر کہہ دے کہ میں نے تمہیں مبیع لینے کی اجازت دیدی ہے تم اسے لے لو، مشتری نے کہا کہ میں نے قبضہ کر لیا (لے لیا) (ظاہر بات ہے کہ عقار وغیر منقول میں اس قسم کا تخلیہ کافی ہوسکتا ہے)، دوسری شرط یہ ہے کہ مبیع مشتری کے سامنے موجود ہو اس طرح کہ مشتری مبیع کو لینا چاہے تو بلا کسی مانع (رکاوٹ) کے لے سکتا ہو (یہ منقولات کے بارے میں ممکن ہے)، تیسری شرط یہ ہے کہ مبیع غیر کے حق سے معمور و پُر نہ ہو اور دوسرے کی ملک سے ممتاز و علیحدہ ہو، جیسے گھر میں بائع کا اسباب، اگر دوسرے کے حق کو مبیع معمور و پُر کر رہا ہو جیسے گیہوں بائع کے ظرف میں ہو یا اس جیسے کسی کو تو یہ تخلیہ میں مانع نہ ہوگا۔ (قاضی خاں ۲/۲۵۸)۔

بیع فاسد میں قبضہ کی حیثیت:

حضرت علامہ فخر الدین قاضیخانؒ فرماتے ہیں:

البائع إذا خلّى بين المبيع و بين المشترى بحيث يتمكن المشترى من قبضه يصير المشترى قابضا للمبيع حتى لو هلك قبل أن يقبضه حقيقة يهلك عليه و كذا لو خلّى المشترى بين البائع والثمن.... أجمعوا على أن التخلية فى البيع الجائز تكون قبضا وفى البيع الفاسد روايتان والصحيح انه قبض (فتاوی قاضیخان بہامش ہندیہ ۲/۲۵۷)۔

جب بائع نے مبیع اور مشتری کو چھوڑ دیا کہ مشتری مبیع کے قبضہ پر قادر ہو جائے تو ہلاکت مشتری کی ملک و قبضہ میں شمار ہوگی (بائع ضامن نہ ہوگا)، اسی طرح اگر مشتری نے بائع اور ثمن میں تخلیہ کر دیا تو بائع ثمن پر قابض شمار ہو گا... اس پر فقہاء کرامؒ کا اتفاق ہے کہ بیع جائز میں تخلیہ کو قبضہ کہیں گے، اور بیع فاسد میں تخلیہ کے قبضہ ہونے کے بارے میں دو روایتیں ہیں، صحیح روایت یہ ہے کہ بیع فاسد میں بھی تخلیہ قبضہ شمار ہوگا۔

ہر شئی میں تخلیہ اور قبضہ کی صورت جدا ہوگی:

ولو باع تمرا على النخيل و خلّى بينه و بين المشترى صار قابضا (قاضیخاں)۔

اگر کھجور درخت پر بیچ ڈالی اور مشتری کو اجازت دیدی تو مشتری قابض ہوگیا۔ تو کھجور کا درخت اگر چہ بائع کا مملوک ہے مگر پھر بھی تخلیہ سے قبضہ ہوگیا۔

لیکن گھر خریدا اور بائع کا اسباب گھر میں ہے تو تخلیہ کے باوجود گھر پر قبضہ شمار نہ ہوگا کیونکہ تخلیہ کو قبضہ قرار دینے کی شرط یہ ہے کہ مبیع غیر کی ملک سے معمور و مشغول نہ ہو۔

اسی طرح زبانی تخلیہ کا قبضہ شمار ہونا عقار وغیر منقول اشیاء میں متصور ہے جبکہ گھر یا جائداد قریب ہو اور حق غیر سے خالی ہو۔ لیکن گھر یا جائداد دور ہو اور مشتری اس میں داخلہ یا اسکو مقفل کرنے پر قادر نہ ہو تو صرف زبانی کہہ دینے سے مشتری قابض نہ ہوگا، بلکہ حقیقی قبضہ مطلوب ہوگا، مثلاً دوسرے ملک میں جائداد ہے کہ مشتری بلا ویزا وغیرہ کے پہنچ نہیں سکتا تو زبانی تخلیہ سے قابض نہ ہوگا جب تک کہ مشتری یا اس کا وکیل قابض نہ ہو جائے۔

آج کل جائداد وغیرہ کے دستاویز جو بواسطہ عدالت ہوتے ہیں۔ایک ملک میں ہوں اور جائداد حق غیر میں مشغول نہ ہو، قبضہ شمار ہوسکتے ہیں۔لیکن دوسرے ملک میں ہوں تو دستاویز کے باوجود بھی مشتری کو قابض نہ سمجھا جائے گا۔چنانچہ قاضیخاںؒ فرماتے ہیں:

اگر کسی شخص کے ہاتھ مکان فروخت کیا اور مکان بائع ومشتری کے سامنے موجود نہیں ہے، بائع نے کہا میں نے سپرد کردیا، مشتری نے کہا میں نے قبول کیا، تو ظاہر الروایہ میں ہے کہ مکان اور جائداد غیر منقولہ میں یہ زبانی تخلیہ قبضہ کے قائم مقام ہوگا جبکہ مکان قریب ہو۔اور نوادر روایت میں ہے کہ جب بائع مشتری سے کہتا ہے میں نے مکان سپرد کرایا اور مشتری کہہ دے کہ قبول کیا، مکان سامنے موجود نہیں ہے (مگر وہ پہلے دیکھ لیا ہو) تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق مشتری قابض ہو جائے گا (خواہ مکان قریب ہو یا دور ہو)، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ مکان قریب ہو اور داخلہ ممکن ہے یا مشتری اس پر اپنا قفل لگا سکتا ہو تب تو زبانی تخلیہ قبضہ شمار ہوگا اور مشتری قابض کہلائے گا ورنہ نہیں، لیکن ظاہر الروایت میں قریب کا اعتبار ہے، اور صاحبین اور امامؒ صاحب کے درمیان اختلاف کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اور صحیح وہی ہے جو ظاہر الروایہ میں ہے کیونکہ جب مکان قریب ہو اور حقیقی قبضہ متصور ہو تو تخلیہ حقیقی قبضہ کے قائم مقام بن سکتا ہے، اور اگر مکان دور ہو اور قبضہ حقیقی متصور نہ ہو تو تخلیہ اس کا قائم مقام نہیں ہوسکتا۔ ہبہ اور صدقہ میں بھی یہی حکم ہے۔(قاضی خاں ۲/۲۵۷)۔

اس مذکورہ تفصیل سے قبضہ حقیقی اور حکمی کی وضاحت ہوجاتی ہے۔

۳۔ مذکورہ بالا وضاحت سے اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت واضح ہوگئی کہ منقولہ میں اشیاء کے لحاظ سے نوعیت جدا ہوسکتی ہے اور غیر منقولہ میں نوعیت کا فرق ممکن ہے، اور یہ شریعت میں قبضہ کا ایک خاص مفہوم ہے۔

یہ علیحدہ بات ہے کہ اس کی نوعیت مقام ومواقع کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے، لوگوں کے عرف وعادت کا اعتبار تو ہوگا مگر قبضہ کے شرعی مفہوم اور تخلیہ کی شرائط کی رعایت ضروری رہے گی۔عرف وعادت میں قبضہ اور قبضۂ شرعی میں تساوی نہیں ہے بلکہ عام خاص من وجہ کی نسبت ہے۔

۵،۴۔ احادیث متعلقہ بیع قبل القبض اور ممانعت کی نوعیت:

حضرت امام مالکؒ کے یہاں طعام مکیل وموزون کے ساتھ مخصوص ہے، اور حضرت امام احمدؒ کے یہاں بھی طعام کے ساتھ مخصوص ہے۔دوسری اشیاء میں بیع قبل القبض جائز ہے۔

حضرت امام محمد اور حضرت امام شافعیؒ کے یہاں بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، نہ منقولات نہ غیر منقولات میں۔حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول اول بھی یہی ہے، لیکن حضرات شیخینؒ کا قول معمول بہ یہ ہے کہ منقولات میں بیع قبل القبض جائز نہیں ہے اور عقار وغیر منقولات میں بیع قبل القبض جائز ہے۔

حضرت امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مستدل وہ احادیث ہیں جن میں خاص طعام کی بیع سے ممانعت ہے۔ جیسے حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں: **قال رسول الله ﷺ من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى**

یکتاله فقلت لابن عباس لم؟ فقال ألاتراهم یتبا یعون بالذهب والطعام مرجأ ولم یقل أبو کریب مرجأ (مسلم شریف)۔

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا جو آدمی غلہ خریدے تو اسکو کیل کرنے سے قبل فروخت نہ کرے، تو میں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا کیوں؟ فرمایا تم (دیکھ رہے ہو) کہ لوگ سونے اور طعام (غلہ) کے عوض ادھار بیچتے ہیں۔ اور ابو کریب نے ادھار کا لفظ نہیں کہا۔

اسی طرح مختلف طرق سے یہ روایت مروی ہے جسکو مسلم نے بیان کیا ہے، اور روایت کے عام طرق میں طعام کے ساتھ ہی ممانعت کو مخصوص کیا گیا ہے۔ اس لئے حضرت امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے ممانعت کو طعام کے ساتھ ہی مخصوص مانا ہے۔ خاص طعام کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے ماسوا میں حکم اس کے خلاف ہے، ورنہ تخصیص کا فائدہ ظاہر نہ ہوگا۔ ہم نے اس کا جواب دیا ہے کہ خاص طور پر کسی حکم کو کسی شی کے ساتھ ذکر کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس شی کے ماسوا میں حکم اس کے خلاف ہے۔ دیکھئے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **فلا تظلموا فیهن أنفسکم**، اشہر حرام میں اپنے اوپر ظلم نہ کیا کرو۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ غیر اشہر حرام میں ظلم کرنا چاہئے۔

دیگر ائمہ فرماتے ہیں کہ ایسی روایات بھی موجود ہیں جن میں مطلقاً بیع قبل القبض کی ممانعت ہے اور ایسی روایات بھی موجود ہیں جن میں ممانعت کی صراحت ہے۔

ترمذی شریف میں عبداللہ بن عمرو کی روایت ہے: **إن رسول الله ﷺ قال لا یحل سلف ولا بیع ولا شرطان فی بیع ولا ربح مالم یضمن ولا بیع ما لیس عندک أخرجه الترمذی فی باب کراهیة بیع ما لیس عنده** (وقال ہذا حدیث حسن صحیح)۔

رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا قرض اور بیع جائز نہیں اور ایک بیع میں دو شرطیں جائز نہیں اور جو شی اپنے ضمان و ذمہ داری میں نہیں آئی اس کا نفع و فائدہ حلال نہیں ہے اور جو شی اپنے پاس نہیں (جس کا مالک نہیں) اس کی بیع جائز نہیں۔

دوسری روایت حکیم بن حزامؓ کی ہے:

عن حکیم بن حزام قال قلت یا رسول الله ﷺ إنی أبتاع هذه البیوع فما یحل لی منها وما یحرم علیّ؟ قال یا بن أخی لا تبیعنّ شیئا حتی تقبضه وفی روایة أبان إذا اشتریت بیعا فلا تبعه حتی تقبضه. هذا اللفظ للبیهقی فی سننه وقال هذا إسناد حسن متصل و أخرجه أیضا ابن حبان فی صحیحه و أحمد فی مسنده ۴۰۲/۳، و فیه تعمیم الحکم لکل شئ.

حکیم بن حزام فرماتے ہیں کہ میں نے کہا یا رسول اللہ ﷺ میں یہ تجارت کر رہا ہوں تو ان میں سے کون سی بیوع میرے لئے حلال اور کونسی بیوع حرام ہیں؟ نبی کریم ﷺ نے جواباً ایک ضابطہ کلیہ بیان کیا کہ کسی شی کو قبضہ سے پہلے نہ بیچو، اور ابان کی ایک روایت میں ہے کہ جب کسی مبیع کو خریدو تو جب تک قبضہ نہ کرلو فروخت نہ کرو۔ اس

روایت میں ممانعت کا حکم ہر شی پر عام ہے۔

بیع قبل القبض کی نہی معلول بالعلۃ ہے:

گذشتہ روایات میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت گذری ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ نے خود ایک علت بیان کی ہے: ''لوگ سونے اور غلہ کے عوض ادھار بیع کرتے ہیں''۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیع منتج ہوتی ہے "بیع الذهب بالذهب متفاضلاً" پر۔ کیونکہ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص نے سو دینار میں ایک شی فروخت کی، ثمن ادا کر دیا مبیع بائع کے قبضہ میں ہے، اور مشتری نے قبضہ سے پہلے ہی اس شئی کو ایک سو بیس دینار کے عوض فروخت کر دیا اور ایک سو بیس دینار لے لئے۔ گویا مشتری نے طعام پر قبضہ نہ کر کے بالا ہی بالا اس کی بیع کر دی تو نتیجہ یہ ہوا کہ مشتری نے بائع کو جو سو دینار دئے تھے اس کے بالمقابل اپنے مشتری سے ایک سو بیس دینار لے رہا ہے تو اس مشتری اول کو بیس دینار کا اضافہ سود کے بدلہ مل رہا ہے۔ طعام تو گویا درمیان میں رہا ہی نہیں۔

یہ علت منقولات اور غیر منقولات سب پر عام ہے کہ عقار کی بیع بھی قبل القبض جائز نہ ہونا چاہئے منقولات کی خصوصیت نہیں ہے، لیکن یہ تعلیل حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے خلاف جارہی ہے، کیونکہ وہ عقار کی بیع کو قبل القبض جائز قرار دیتے ہیں۔

اسلئے دیگر حضرات نے علت ''ربح مالم یضمن'' قرار دی اور کہا کہ بیع قبل القبض میں مشتری ایک ایسی شی سے نفع اٹھا رہا ہے جس کے نقصان کا وہ ذمہ دار نہیں ہے، اسلئے یہ بیع جائز نہیں، اور عقار کی قبل القبض بیع میں ربح مالم یضمن کا تصور نہیں ہے، کیونکہ عقار کی ہلاکت متصور نہیں ہے، جب نقصان کا پہلو بیع عقار میں نہیں ہے تو ربح مالم یضمن بھی متحقق نہ ہوگا اور یہ علت حضرت عبداللہ ابن عمروؓ کی مذکورہ بالا روایت میں مذکور ہے (تکملہ فتح ۱/۲۹۲)۔

تکملہ فتح الملہم میں عبداللہ بن عمرو کی روایت کے حوالہ سے ربح مالم یضمن کے علت ہونے کے بارے میں صرف اشارہ ہے، لیکن مسئلہ وضاحت طلب ہے۔

حضرت علامہ شمس الدین سرخسیؒ نے اس مسئلہ پر مبسوط کلام کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

شیخینؒ کے نزدیک بیع عقار قبل القبض جائز ہے، اور امام محمد و شافعیؒ کے یہاں جائز نہیں ہے، حضرت امام محمدؒ و شافعیؒ اسی عبداللہ بن عمروؓ والی روایت اور بیع قبل القبض کی نہی کے بارے میں جو عمومی روایات آئی ہیں ان سے استدلال کرتے ہیں۔ اور وہ فرماتے ہیں کہ بیع عقار قبل القبض میں بھی جبکہ اپنی خرید قیمت سے زیادہ میں فروخت کیا جائے تو ربح مالم یضمن کا تحقق ہوتا ہے، کیونکہ اس نے مبیع قبل القبض کی بیع کی ہے، تو جس طرح منقول میں ربح مالم یضمن لازم آتا ہے عقار میں بھی لازم آئے گا، اس لئے دونوں میں بیع قبل القبض جائز نہ ہوگی، وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح ملک عین (ذات) نفس عقد سے حاصل ہوتی ہے تو قبضہ سے ملک تصرف حاصل ہوتی ہے، اور عقار و منقول ملک عین و ملک تصرف میں برابر ہیں تو حکم میں بھی یکسانیت ہونی چاہئے۔

ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ سبب ملک بیع ہے اور بیع بلا قبضہ کئے تام نہیں ہوتی ہے، اس لئے قبضہ سے پہلے عقد کے بعد مبیع میں جو اضافہ حاصل ہوتا ہے، اس کو بوقت عقد موجود مان کر مبیع میں شامل رکھا جاتا ہے، اور ملک مؤکد ہوتی ہے سبب ملک کے مؤکد ہونے سے (اور سبب ملک قبضہ سے مؤکد ہوتا ہے) اس میں منقول و غیر منقول برابر ہیں۔

اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''قبضہ سے قبل مبیع مضمون بغیرہ ہوتی ہے، یعنی ثمن سے مضمون ہوتی ہے، (مشتری ثمن کا ذمہ دار ہوتا ہے) اگر قبضہ سے قبل مبیع ہلاک ہو جائے تو مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح عقار کی ہلاکت متصور ہو اور قبل القبض ہلاک ہو جائے تو ثمن ساقط ہو جائے گا، جب ثمن کے ضمان میں دونوں یکساں ہیں تو پھر ربح مالم یضمن کے بارے میں بھی دونوں یکساں رہیں گے۔

ان کی تیسری دلیل یہ ہے کہ عقار ہو یا منقول ہو جواز بیع کے لئے قدرت علی التسلیم دونوں میں شرط ہے، قدرت علی التسلیم بذاتہ حاصل ہو یا نائب و وکیل کے واسطہ سے ہو، تو عقار جب تک بائع کے قبضہ میں ہے بائع اول کا قبضہ مشتری اول کے قبضہ کا نائب نہیں ہے، اس لئے مشتری اول کو بواسطہ نیابت قادر علی التسلیم نہیں مانا جاسکتا، اسلئے بیع عقار قبل القبض قدرت علی التسلیم نہ ہونے کی وجہ سے جائز نہیں ہے۔

حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ بیع عقار قبل القبض کا وہی درجہ ہے جو بیع منقول قبل القبض کا درجہ ہے، لیکن تصرف کے جواز کا مدار صرف ملک پر ہے قبضہ پر نہیں ہے۔

دیکھئے اپنے مودع یا غاصب کے قبضہ میں کوئی شئی ہے اور مودع اور غاصب کو اقرار ہے کہ اس شئی کا مالک فلاں ہے، تو فلاں کیلئے اس شئی کو فروخت کرنا مودع اور غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے بھی جائز ہے۔ خلاصہ یہ کہ تصرف کا مدار ملک پر ہے۔

البتہ غرر جواز تصرف میں مانع بن جاتا ہے اگر ملک میں غرر درپیش ہو اور اس غرر سے احتراز ممکن بھی ہو تو غرر سے بچ کر چلا جائے اور غرر کی موجودگی میں بیع نہ کی جائے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے بیع الغرر سے منع فرمایا ہے۔

منقول میں قبضہ سے پہلے ملک (مشتری) میں غرر ہے، اسلئے کہ مبیع کی ہلاکت سے بیع منفسخ ہو جائے گی اور مشتری کی ملک باطل ہو جائے گی، اور قبضہ کے بعد یہ غرر منتفی ہو جاتا ہے، اگر احتمال غرر رہتا ہے تو مبیع کے استحقاق کا رہتا ہے، اور اس قسم کے غرر سے احتراز ممکن نہیں ہے (اسلئے ایسے غرر کا اعتبار بھی نہیں اور اس کو مانع عن البیع نہیں قرار دیا جاسکتا)۔ اور عقار میں قبضہ سے پہلے استحقاق کے سوا مشتری کی ملک میں کوئی غرر متصور نہیں ہے، جس سے ہلاکت مبیع اور فسخ بیع کی نوبت آجائے (اسلئے عقار کی بیع قبل القبض جائز ہے)

علامہ شمس الدین السرخسی فرماتے ہیں:

وانتفاء الغرر لعدم تصور سببه أصلا يكون أبلغ من انتفاء الغرر إذا تصور سببه ولم

يعمل وإنما يتصور الغرر فيه من حيث الاستحقاق و ذلک لا يمکن الاحتراز عنه والدليل عليه أن التصرف في الثمن قبل القبض جائز لأنه لا غرر في الملک و کذلک التصرف في المهر قبل القبض يجوز عندنا لانعدام الغرر في الملک فإن بالهلاک لا يبطل ملکها ولکن على الزوج قيمتها (المبسوط ۱۳ر۱۰)۔

سبب غرر کے بالکل متصور نہ ہونے کی وجہ سے غرر نہ ہونا زیادہ موثر ہے بہ نسبت اس کے کہ سبب غرر متصور ہو اور موثر نہ ہو (کیونکہ سبب غرر کا متصور ہونا بھی شبہ کا ناشی ہے) غیر منقول میں جبکہ استحقاق کے سوا دوسرا سبب غرر متصور ہی نہیں تو مانع بیع کا شبہ ہی نہیں ہے۔ استحقاق متصور ہے لیکن احتراز ممکن نہ ہونے کی وجہ سے وہ مانع نہیں ہے۔

اور اس بات کی دلیل کہ جواز تصرف کا مدار عدم غرر پر ہے کہ ثمن میں قبل القبض تصرف جائز ہے۔ اسلئے کہ ثمن (نقد) کی ملک میں غرر نہیں ہوتا کیونکہ عقود میں دراہم و دنانیر متعین نہیں ہوتے، اسی طرح مہر میں قبضہ سے پہلے زوجہ تصرف کرسکتی ہے کیونکہ مہر کی ملک میں غرر ہے ہی نہیں، اسلئے کہ مہر میں قبضہ سے قبل ہلاکت کی صورت میں مہر کی ملکیت باطل نہیں ہوتی بلکہ شوہر پر ہلاک شدہ مہر (اگر عرض ہو) کی قیمت کی ادائیگی لازم ہوتی ہے۔

چنانچہ حضرات شوافع میں مہر کے قبل القبض ہلاکت کی صورت میں اختلاف ہے، جو لوگ کہتے ہیں کہ ہلاکت کی صورت میں تسمیہ باطل ہو جائے گا وہ قبضہ سے قبل مہر میں تصرف کے قائل نہیں ہیں" لبقاء الغرر في الملک" ملک میں غرر کی موجودگی کی وجہ سے، اور جو یوں کہتے ہیں کہ ہلاک مہر سے تسمیہ باطل نہیں ہوتا وہ قبل القبض تصرف کو جائز قرار دیتے ہیں، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل وہی ہے جو ہم کہتے ہیں کہ تصرف کا مدار عدم غرر پر ہے۔

فرماتے ہیں: جس تصرف سے غرر مانع نہیں ہے ایسا تصرف قبضہ سے پہلے بھی مبیع میں جائز ہوتا ہے (جیسے آبق کا عتق)، چنانچہ مبیع قبل القبض میں عتق نافذ ہو جاتا ہے، اسی طرح تزویج مبیع قبل القبض میں نافذ ہو جاتی ہے۔ (مبسوط)

اسی سے حضرات شوافع کے اس استدلال کا فساد واضح ہو جاتا ہے کہ ملک مؤکد ہوتی ہے سبب ملک کے مؤکد ہونے سے (یعنی بیع کے مؤکد ہونے سے) اور بیع قبضہ سے مؤکد ہوتی ہے (اسلئے بلا قبض عقار کی بیع بھی جائز نہ ہونا چاہئے کیونکہ منقول و عقار اس سبب میں متفق ہیں تو حکم میں بھی متفق رہنا چاہئے) کیونکہ حق تاکد ملک کے تقاضہ میں محل کے اندر بیع سے بڑھکر اور مضبوط ہے۔

رہی یہ بات کہ شوافع کہتے ہیں کہ ملک تصرف مشتری کو قبضہ سے حاصل ہوتی ہے اور قبضہ سے ہی مبیع مشتری کے ضمان میں آتی ہے، ٹھیک نہیں ہے، کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ محل میں تصرف کی ملک (حق) اصل ملک سے ہی ثابت ہو جاتی ہے (ضمان سے ثابت نہیں ہوتی)، اس کی دلیل یہ ہے کہ موہوب شئی میں قبضہ کے بعد تصرف جائز ہے (قبضہ سے قبل موہوب میں تصرف جائز نہیں ہے) کیونکہ ہبہ میں قبضہ کے بعد ہی ملک تام ہوتی ہے۔

معلوم ہوا کہ تصرف کا مدار ملک پر ہے، اسی طرح قدرت علی التسلیم بھی ضمان سے متعلق نہیں ہے بلکہ ملک

سے متعلق ہے، چنانچہ قدرت علی التسلیم غیر کے ہاتھ سے بھی ثابت ہوجاتی ہے جبکہ مالک منع نہ کرے۔

اور حضرات شوافع کا یہ کہنا کہ حدیث نہی عام ہے اسلئے منقول اور غیر منقول سب پر عام رہے گی، ہمیں تسلیم نہیں ہے، کیونکہ حدیث اپنے عموم پر باقی نہیں ہے، اس میں تخصیص ہوچکی ہے، اسلئے کہ سب اس پر متفق ہیں کہ ثمن میں قبل القبض تصرف جائز ہے اور مہر میں بھی قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہے۔

لہذا عام خص منہ البعض میں قیاس سے تخصیص جائز ہے، اس لئے ہم اپنی دلیل مذکور سے حدیث عام کو منقول پر محمول کرتے ہیں اور خاص سمجھتے ہیں۔

اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ حق شفعہ شفیع کو قبل القبض ہی مل جاتا ہے، اور شفیع بدل و قیمت سے ہی جائداد کا مالک ہوسکتا ہے، تو عقار قبل القبض مملوک بننے کا احتمال نہ رکھتی ہو تو شفیع کو بھی قبضہ سے پہلے اس عقار کو قبضہ سے پہلے لینے کا حق نہ ملنا چاہئے۔

لیکن حق شفیع کو قائم مقام حق مشتری کا قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ حق شفیع مشتری کے حق سے مقدم ہے، اسی لئے شفیع کے لے لینے کی وجہ سے ملک مشتری باطل ہوجاتی ہے، اور ذمہ داری بائع پر عائد ہوجاتی ہے (المبسوط سرخسی۔۱۳/۱۰)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محمد حنیف

ریاض العلوم، گورینی۔ جونپور

۱۔ بیع قبل القبض شریعت میں ناجائز ہے، اسکا شمار بیع فاسد میں ہوتا ہے، صح بیع عقار لا یخشی ھلاکہ قبل قبضہ ولا یصح قبل قبضہ بیع المنقول و مفسد بیع المنقول قبل قبضہ (درمختار۔ ج ۴/ص ۱۶۲، ۶۳)۔

۲۔ کتاب وسنت میں قبضہ کی کوئی حقیقت متعین نہیں کی گئی ہے، قبضہ کا مقصود بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہونا ہے۔ لہذا عرف میں جس چیز سے مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے اس کو قبضہ سمجھا جائے گا، بہرحال کتاب وسنت میں قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں ہے، اس لئے منقولہ کے قبضہ کی حقیقت میں حضرات علماء کا اختلاف ہوا ہے۔

اشیاء منقولہ میں قبضہ کی حقیقت:

حضرات احناف:

حضرات احناف کے نزدیک مبیع کے اعتبار سے قبضہ کی حقیقت مختلف ہوتی ہے، لیکن ان حضرات کے نزدیک اتنی بات مسلم ہے کہ اگر مبیع فی الحال مقدور التسلیم والتسلم ہو تو مشتری کو اطلاع کے بعد تخلیہ قبضہ حکمی ہوتا ہے، البتہ اشیاء کے مختلف ہونے کے لحاظ سے تخلیہ کی صورت بھی مختلف ہوگی، مبیع خواہ منقولہ ہو، یا غیر منقولہ اگر فی الحال مقدور التسلیم والتسلم ہے، تو تخلیہ قبضہ ہے اور اگر فی الحال مقدور التسلیم والتسلم نہیں تو تخلیہ قبضہ نہیں، مثلاً مبیع دور ہو، خواہ منقولہ ہو، خواہ غیر منقولہ، یہی ظاہر الروایہ ہے، بعض کتابوں میں اشیاء غیر منقولہ کے سلسلے میں حضرات صاحبین کا جو اختلاف منقول ہے وہ ضعیف ہے۔

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل و شرط في الأجناس شرطا ثالثا وهو أن يقول: خليت بينک و بين المبيع، فلو لم يقله أو كان بعيدا لم يصر قابضا والناس عنها غافلون، فإنهم، يشترون قربة و يقرون بالتسلم والقبض وهو لا يصح بالقبض على الصحيح (درمختار۔ ص ۴۲)۔

وفي حاشية: وحاصله أن التخلية قبض حكما ولو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلک يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت فدفع المفتاح وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض أي بأن تكون في البلد فيما يظهر، وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى و يشار إليه قبض، وفي نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه منه بلا معين.

وقوله على الصحيح وهو ظاهر الرواية و مقابله ما فى المحيط و جامع شمس الأئمة أنه بالتخلية يصح القبض وإن كا ن العقار بعيدا غائبا عنهما عند أبى حنيفة خلافالهما وهو ضعيف كما فى البحر (درمختار ۴/۴۳)۔

بہر حال عبارات مذکورہ سے یہ واضح ہے کہ تخلیہ کی صورت مختلف ہوتی ہے، اور تخلیہ فی الحال مقدور التسلیم والتسلم اشیاء ہیں، خواہ منقولہ ہوں، یا غیر منقولہ قبضہ ہے، البتہ اشیاء غیر منقولہ کے سلسلے میں جب وہ فی الحال مقدور التسلیم والتسلم نہ ہوں تو ایک روایت میں ہے کہ اس میں بھی اشیاء منقولہ غیر مقدور التسلم کی طرح تخلیہ قبضہ نہیں ہے، اور محیط، جامع شمس الائمہ کی روایت میں حضرات صاحبین کا اختلاف منقول ہے کہ امام صاحب کے نزدیک تخلیہ قبضہ ہے، حضرات صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔

اشیاء منقولہ میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب:

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اشیاء منقولہ میں قبضہ کا مدار عرف پر ہے، قبضہ کے لئے عرف میں جو چیز رائج ہوگی اس کو قبضہ متصور کیا جائے گا، مثلاً دراہم ودنانیر میں قبضہ بالبراجم، مکیلات وموزومات میں قبضہ کے لئے کیل ووزن کی شرط لگاتے ہیں۔

قال المالكية والشافعية: قبض المنقول كالأمتعة والأنعام والدواب بحيث العرف الجارى، بين الناس قال الحنابلة: قبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا فقبضه بكيله ووزنه أى أنه يجب الرجوع فى القبض إلى العرف (الفقہ الاسلامی ۴/۴۱۹)۔

اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ:

اتفق الفقهاء على أن قبض العقار يكون بالتسليم الفعلى بالتخلية أى رفع المانع من القبض أوا لتمكن من إثبات اليد بارتفاع الموانع (الفقہ الاسلامی ۔۴۰۸) ثم لا خلاف بين أصحابنا فى أن أصل القبض يحصل بالتخلية فى سائر الأموال (بدائع ۵/۲۴۴)۔

اشیاء غیر منقولہ میں تخلیہ قبضہ ہے اس میں تمام علماء کا اتفاق ہے۔ البتہ اگر اشیاء غیر منقولہ فی الحال مقدور التسلیم نہ ہوں تو اس میں قبضہ کے سلسلے میں حضرات احناف کا اختلاف ہے، جو کہ شروع میں گذر چکا ہے۔

قبضہ کی قسمیں: قبضہ کی دو قسمیں ہیں:

(۱) تام، (۲) ناقص، قبضہ تام اور ناقص، اشیاء اور ان کی بیع وشراء کے اعتبار سے مختلف ہوتا رہتا ہے، اس لئے اشیاء کے اقسام کو ذکر کیا جاتا ہے، ساتھ ہی وضاحت بھی کردی جائیگی کہ قبضہ تام کیا ہے اور قبضہ ناقص کیا ہے۔

مقدور التسلیم اشیاء کے اقسام:

(۱) اشیاء غیر منقولہ فی الحال مقدور التسلیم

(۲) اشیاء غیر منقولہ غیر مثلیہ ۔ جیسے عددیات ، مزروعات ، متفاوتہ دونوں قسموں میں قبضہ تام صرف تخلیہ سے متحقق ہو جائے گا ، بعد تخلیہ مشتری کو اس میں ہر طرح کے تصرف کی اجازت ہوگی ۔

(۳) اشیاء منقولہ کیلی ، یا وزنی ہوں ان کی بیع وشراء مجازفۃ بغیر کیل ووزن کے ہو تو اس میں بھی صرف تخلیہ ہی قبضہ تام ہے ، بعد تخلیہ مشتری کو تمام تصرفات کی اجازت ہے ۔

(۴) اشیاء منقولہ کیلی ، یا وزنی جس کی شراء مجازفۃ یعنی بغیر کیل ووزن کے ہو اور بیع کیل ، یا وزن سے ہو تو مشتری اول کیلئے صرف تخلیہ ہی قبضہ تام ہے ، اور مشتری ثانی کیلئے تخلیہ قبضہ تام نہیں ہے بلکہ قبضہ ناقص ہے ۔ اس لئے اس صورت میں مشتری اول کے لئے بعد تخلیہ تمام تصرفات کی اجازت ہوگی اور مشتری ثانی کیلئے اس میں تصرف کرنا جائز نہ ہوگا ۔

(۵) اشیاء منقولہ کیلی ، یا وزنی جس کی شراء کیل ، یا وزن سے ہو اور بیع بغیر کیل کے مجازفۃ ہو تو اس صورت میں مشتری ثانی کے لئے تخلیہ قبضہ تام ہوگا ، اور مشتری اول کے لئے قبضہ تام نہ ہوگا ۔

(۶) اشیاء منقولہ کیلی ، یا وزنی جسکی بیع وشراء دونوں کیل ، یا وزن سے ہو ، اس صورت میں تخلیہ کسی کے لئے بھی قبضہ تام نہ ہوگا دونوں کے لئے قبضہ ناقص ہے ، کسی کے لئے بھی بغیر کیل ، یا وزن کے اس میں تصرف کرنا جائز نہیں ۔

(۷) عددیات ومزروعات متقاربہ ، اس میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اشیاء کیلیہ ، وزنیہ کے حکم میں ہے ۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک اشیاء کیلیہ ، وزنیہ کے حکم میں نہیں بلکہ اشیاء غیر مثلیہ کے حکم میں ہے ۔ لہذا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عددیات مزروعات متقاربہ میں تخلیہ قبضہ تام نہیں ہے ۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک تخلیہ قبضہ تام ہے (نوٹ) کیل اور وزن وعدد وغیرہ کی دو قسمیں ہیں ۔ (۱) حقیقی (۲) حکمی دونوں کا حکم ایک ہے ۔

(۱) مشتری کا خود کیل ہو ، یہ کیل حقیقی ہے ۔

(۲) مشتری کے سامنے بائع کیل ، یا وزن کردے ، یہ کیل حکمی ہے ۔ دونوں میں سے یعنی کیل حقیقی ، اور حکمی میں سے کوئی بھی پالیا جائے تو قبضہ تام ہو جائے گا مشتری کی موجودگی میں بائع کا کیل مشتری کا کیل متصور ہوتا ہے مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے (۲۴۴/۵) ۔

(۳) وإنما شرط الاكتيال على المشترى لكونه من تمام القبض فى المكيل والموزون إذا وقع البيع مكايلة ، فلا يجوز التصرف فيه بالبيع ونحوه قبل الكيل أو الوزن (تکملہ فتح الملہم ۳۵۸/) وفى البدائع ولو كاله البائع أووزنه بحضرة المشترى كان ذلك كافيا لا يحتاج إعادة الكيل لأن المقصود يحصل بكيله مرة واحدة بحضرة المشترى (ص۲۴۴) ۔

خلاصہ :

یہ کہ مبیع میں قبضہ تام سے پہلے مشتری کیلئے کوئی تصرف کرنا جائز نہیں ہے ، اور قبضہ تام اشیاء منقولہ مثلیہ

(کیلیہ، وزینہ) کی اگر بیع وشراء دونوں کیل، یاوزن سے ہوتو تخلیہ نہ ہوتو مشتری اول اور نہ مشتری ثانی کے حق میں قبضہ تام ہوگا۔ کیونکہ دونوں کے قبضہ کی تمامیت کیلئے کیل، یاوزن کا پایا جانا ضروری ہے، اور اگر بیع کیلا، یا دوزنا ہو اور شراء مجازفۃ بغیر کیل کے ہوتو مشتری اول کے لئے تخلیہ قبضہ تام ہے، اور مشتری ثانی کے لئے قبضہ تام نہیں ہے، اور اگر شراء کیلا یا وزنا ہو اور بیع مجازفۃ ہوتو مشتری ثانی کے لئے تخلیہ قبضہ تام ہے، مشتری اول کے لئے تام نہیں ہے، بلکہ اس کا کیل، یاوزن کرنا ضروری ہے، مذکورہ صورتوں کے علاوہ صرف تخلیہ ہی قبضہ تام ہوجاتا ہے، البتہ عددیات، مزروعات متقاربہ میں حضرت ابوحنیفہؒ کے نزدیک تخلیہ قبضہ تام نہیں اور صاحبین کے نزدیک قبضہ تام ہے، قبضہ تام مشتری کے خود کیل کرنے، یا مشتری کے سامنے بائع کے کیل کرنے سے بھی متحقق ہوجاتا ہے، اسی طرح مشتری کے وکیل کے سامنے بھی کیل ووزن کرنے سے قبضہ متحقق ہوجاتا ہے۔

بیع وتصرف قبل القبض کے سلسلے میں مذاہب:

حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک کسی بھی چیز میں بیع قبل القبض جائز نہیں، خواہ مطعومات، یا غیر مطعومات، منقولات وغیر منقولات ہی کی قبیل سے کیوں نہ ہو، تمام چیزوں میں ان حضرات کے نزدیک قبضہ کی تمامیت شرط ہے۔

قال الشافعي و محمد ابن الحسن من الحنيفة: يحرم بيع كل شئ قبل قبضه طعاما أو كان غيره منقولا أو كان غير منقول.

حضرت امام احمد ابن حنبلؒ کے نزدیک صرف مطعومات میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں۔

قال ابن حنبل في المهر الرواية: إنما يختص النهي والطعام فلا يجوز بيعه قبل قبضه ويجوز فيما سوا، كما حققه ابن قدامة.

حضرت امام مالکؒ کے نزدیک مطعومات ومشروبات میں بیع قبل القبض جائز نہیں۔

قال مالك: إنما يمنع البيع قبل القبض في المكيل والموزون من الطعام خاصة (تکملہ ۱/۳۵۱_۵۲) يجوز كل مبيع قبل قبضه إلا المأكول والمشروب قاله مالك وأبو ثور قال ابن المنذر: وأصح المذهب لحديث النهي عن بيع الطعام قبل أن يستوفى (اعداد السنن ۴/۲۲۱)۔

حضرات شیخینؒ کے نزدیک تمام منقولات میں قبضہ کی تمامیت سے پہلے بیع جائز نہیں، قال أبو حنيفة وأبو يوسف: يمتنع البيع قبل القبض في سائر المنقولات، ويجوز في العقار الذي لا يخشى هلاكه (تكملة. في فتح الملهم. (۵/۳۵۰_۵۱)۔

ائمہ کے دلائل:

(۱) نهى رسول ﷺ أن تباع السلع حيث يبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم.

(۲) وعن حكيم ابن حزام قال: قلت يا رسول الله ﷺ إني أبتاع هذه البيوع فما يحل

لی منها وما یحرم علی قال یا ابن أخی لا تبعن شیئا حتی تقبضها، فی روایة أبان إذا اشتریت بیعا فلا تبعه حتی تقبضه.

(۳) وعن عبدالله ابن عمرو أن رسول اللهﷺ قال لا یحل سلف و بیع، ولا شرطان فی بیع، ولا ربح مالم یضمن، ولا بیع ما لیس عندک (تکملۃ فتح الملہم)۔

روایت مذکورہ ثلثہ بیع قبل القبض کے عدم جواز پر دال ہیں، خواہ مبیع مطعومات وغیر مطعومات کے قبیل سے ہو، یہ روایات حضرات امام شافعی وامام محمد وامام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابو یوسف رحمہم اللہ اجمعین کا مستدل ہے۔

دلیل احمد ابن حنبلؒ وامام مالک:

عن ابن عباس أن رسول اللهﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه، وفی روایة: حتی یقبضه.

روایت مذکورہ مبیع مطعومات میں قبل القبض تصرف کے عدم جواز پر دال ہے، یہ روایت حضرت امام احمد ابن حنبل کا مستدل ہے۔

دلیل حضرات شیخین:

نهی رسول اللهﷺ عن ربح ما لم یضمن وما لیس عندک، ونهی رسول اللهﷺ عن بیع الحصاة وعن بیع الغرر، ونهی أن تباع السلع حیث تبتاع حتی یحوز ها التجار إلی رحالهم، فقال رسول اللهﷺ یا ابن أخی لا تبیعن شیئا حتی تقبضه وفی روایة أبان: إذاا شتریت بیعافلا تبعه حتی تقبضهٗ۔ روایت مذکورہ بیع قبل القبض کے عدم جواز پر دال ہے۔ حضرات شوافع، امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک بیع قبل القبض کی علت نہی ''ربح مالم یضمن'' ہے، کیونکہ بیع قبل القبض ''ربح مالم یضمن'' کو متضمن ہے، جب بھی بیع قبل القبض ہوگی تو ''ربح مالم یضمن'' ہوگا، اور ''ربح مالم یضمن'' نص حدیث سے ممنوع ہے، لہذا ہر وہ بیع جو''ربح مالم یضمن'' کو متضمن ہوگی وہ ممنوع ہوگی، اس لئے بیع قبل القبض ناجائز ہے، جیسا کہ بہت سی احادیث شریفہ میں صراحت ہے۔ خواہ بیع قبل القبض مطعومات وغیر مطعومات، منقولات، غیر منقولات جس چیز میں بھی ہو، حضرات شوافع اور امام محمد کے نزدیک ''ربح مالم یضمن'' کو متضمن ہونے کی بناپر ممنوع ہوگی۔

حضرات شیخین:

حضرات شیخینؒ کے نزدیک منقولات میں بیع قبل القبض ناجائز ہے۔ یعنی فاسد ہے۔ اور غیر منقولات میں بیع قبل القبض جائز ہے۔

ومن اشتری شیئا مما ینقل ویحول لم یجز بیعه حتی یقبضه لأنه علیه السلام نهی عن بیع مالم یقبض لأنه فیه غرر انفساخ العقد علی اعتبار الهلاک ویجوز بیع العقار قبل القبض عند

أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد لا يجوز رجوعا إلى إطلاق الحديث واعتبارا بالمنقول و صار كالإجارة (ہدایہ)۔

حضرات شیخین کے مسلک کی توضیح دوطرح سے ہوسکتی ہے، ایک اس طرح سے کہ اصل علت نہی "ربح مالم یضمن" کوٹھہرایا جائے اور جہت کے اطلاق وعموم سے غیر منقولات کومستثنیٰ کردیا جائے۔ کیونکہ حدیث شریف میں بیع قبل القبض کی اصل علت نہی "ربح مالم یضمن" ہے اور ضمان کا تصور صرف ان ہی چیزوں میں ہوتا ہے جن میں مبیع کے ضیاع کا اندیشہ ہو اور چونکہ غیر منقولات میں ضیاع وہلاکت نادر وکالعدم ہے۔ اسلئے غیر منقولات میں ضمان کا سوال ہی نہیں اور جب ضمان کا وجود نہیں تو "ربح مالم یضمن" کا وجود کیسے ہوگا جو مدار نہی ہے، لہذا قاعدہ فقہیہ: "إذا فات العلة فات الحكم" سے غیر منقولات کی بیع جائز ہے۔

دوسری تشریح یہ ہوسکتی ہے کہ علت نہی غرر انفساخ عقد کوٹھہرایا جائے کہ جس میں مبیع کے ضیاع سے عقد ختم ہو جائے تو ایسا عقد تصرف مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے جائز نہیں اور حدیث "ربح مالم یضمن" کو مخصوص منہ البعض مانا جائے دلائل جواز پر عمل کرتے ہوئے، كما في الهداية: لهما أن ركن البيع صدر من أهله في محله ولا غرر فيه لأن الهلاك في العقار نادر بخلاف المنقول و الغرر منهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز أي من الكتاب والسنة (ہدایہ ص ۳۳۲)۔

حدیث "ربح مالم یضمن" میں تخصیص بالاتفاق جائز ہے، مثلاً قبضہ سے پہلے ایسی مبیع میں تصرف کرنا کہ اس سے مبیع کے ضیاع سے فسخ کا اندیشہ نہ ہو تو ایسی مبیع میں تصرف بالاتفاق جائز ہے۔ حالانکہ اس میں بھی "ربح مالم یضمن" موجود ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ حدیث "ربح مالم یضمن" مخصوص منہ البعض ہے، ورنہ تو اس مبیع میں بھی جس میں اس کے ضیاع سے فسخ عقد کا اندیشہ نہ ہو یہ تصرف جائز نہ ہوتا، مثلاً مہر، بدل خلع، عتق علی مال، بدل صلح من دم العمد، جب اعیان کی قبیل سے ہوں، تو ان میں قبضہ سے پہلے تمام تصرفات جائز ہیں۔ اسی طرح اخذ شفعہ "قبل قبض المبیع" بھی جائز ہے۔ تو ان سب سے معلوم ہوا کہ ایسی مبیع میں تصرفات جس میں مبیع کے ضیاع کا اندیشہ نہ ہو قبل القبض جائز ہیں۔ اور علت نہی غرر انفساخ عقد ہے جو حدیث ابوہریرہ: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرور" سے ثابت ہے، (مسلم شریف) اور اگر علت نہی "ربح مالم یضمن" ہوتی تو بیع تولیہ کو جائز ہونا چاہیے تھا۔ حالانکہ بیع تولیہ بھی قبل القبض جائز نہیں۔ معلوم ہوا کہ اصل علت نہی "ربح مالم یضمن" نہیں بلکہ غرر انفساخ عقد ہے، تو جس طرح سے ایسی مبیع میں جس میں اس کے ضیاع سے فسخ کا اندیشہ نہیں ہوتا ہے، مثلاً: مہر، بدل خلع صلح عن دم العمد، اخذ شفعہ قبل القبض وغیرہ جائز ہیں۔ اسی طرح سے غیر منقولات جس میں ضیاع نادر ہے، ان میں بھی تصرف قبل القبض جائز ہوگا، کیونکہ غیر منقولات کی بیع قبل القبض کی صورت میں انفساخ عقد کا احتمال نہیں رہتا ہے۔ لہذا غیر منقولات میں بیع قبل القبض جائز ہوگی، اسی علت پر مدار رکھ کر حضرات فقہاء نے یہ کلیہ بیان کیا ہے، أن كل عوض ملك بعقد ينفسخ بهلاكه قبل قبضه فالتصرف فيه غير جائز، ومالا فجائز (عینی، درمختار ۴/۱۶۲)۔

حاصل یہ ہے کہ حضرات شیخین کے نزدیک اصل علت نہی غرر انفساخ عقد ہے، اور حضرات امام شافعی و امام محمدؒ کے نزدیک علت نہی "ربح مالم یضمن" ہے۔ اور حضرات شیخین نے حدیث "ربح مالم یضمن" کو مخصوص کر دیا ہے ان معاملات کے ساتھ جن میں مبیع کے ضیاع سے فسخ عقد کا احتمال ہو۔

نہی عن بیع الطعام:

آپ ﷺ کے ارشاد: نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان ۔" صاع البائع و صاع المشترى " کی علت نہی مال غیر میں بغیر اس کی اجازت کے تصرف کرنے سے بچانا مقصود ہے۔ کیونکہ مال غیر میں تصرف بغیر اس کی اجازت کے ناجائز و حرام ہے اس سے تحرز واجب ہے۔ نهى عن بيع الطعام... إلى... فيكون لصاحبه والزيادة عليه النقصان ذكره الزيلعي: في نصب الراية، وقال الحافظ: في الدراية، إسناده جيد، وهذا يدل على أن العلة في النهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان إنما هو امتياز حق البائع عن المشترى(تكملة (۳۵۸/۱) ۔

خلاصہ:

سطور سابقہ میں ذکر کردہ مسائل و احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ قبضہ مبیع کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، مبیع اولاً دو طرح کی ہوتی ہے (۱) مبیع مثلیہ، کیلیہ، یا وزنیہ مشتری بالکیل، یا بالوزن ہو (۲) مبیع اسکے علاوہ ہو یعنی مثلی نہ ہو اور اگر مثلی ہو تو کیلی، یا وزنی نہ ہو، کیلی، یا وزنی ہو تو شراء کیل، یا وزن سے نہ ہوئی ہو۔ ان دونوں قسموں میں سے قسم اول میں حضرات احناف کے نزدیک تخلیہ قبضہ ناقص ہے، اور قبضہ کی تمامیت کے لئے مشتری کے کیل، یا وزن کی شرط ہے کہ مشتری دوبارہ خود کیل، یا وزن کرے، یا کم از کم اس کے سامنے کیل، یا وزن کی گئی ہو تو تخلیہ قبضہ تام ہوگا، ورنہ نہیں، اور کسی چیز میں تصرف قبضہ کی تمامیت سے پہلے جائز نہیں۔ اگر عقد کرے گا تو عقد فاسد ہوگا۔ "اشترى كيلا بشرط الكيل حرم أى كره تحريما بيعه وأكله حتى يكيله وقد صرحوا بفساده" (درمختار ۱۶۳/۴) اور مبیع کی دوسری قسم میں اگر وہ فی الحال مقدور التسلیم ہے تو صرف یہ تخلیہ ہی قبضہ تام ہے، لہذا اس میں بعد تخلیہ مشتری کو ہر طرح کے تصرف کرنے کا اختیار ہے، لیکن اگر مبیع ذراعی اور عددی متقاربہ ہو اور شراء عدد و ذراع سے ہوئی ہو تو حضرات صاحبین اور امام صاحب کا اس میں اختلاف ہے، حضرات صاحبین کے نزدیک ان میں بھی تخلیہ قبضہ تام ہوگا اور حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک تخلیہ قبضہ تام نہیں، بلکہ قبضہ کی تمامیت کیلئے عدو ذراع کی شرط ہے۔

فى البدائع أما المعدودات المتقاربة إذا بيعت عددا لا جزافا فحكمها حكم المكيلات والموزونات. عند أبى حنيفة حتى لا يجوز بيعها إلا بعد العدد و عند أبى يوسف و محمد حكم المذروعات فيجوز بيعها قبل العدد. و وجه قولهما أن العددى ليس من أموال الربوا كالذراع ولهذا لم تكن المساواة فيها شرطا لجواز العقد كما لا تشرط فى المذروعات فكان حكمه حكم المذروع (بدائع ۲۴۵/۵) ۔

اور فتوی کے لئے ضرورۃ عموم بلوی کی بناء پر صاحبین کے قول کو اختیار کیا جائے گا تا کہ " یســـــرا و لا تـعســـرا" پر عمل ہوکر معاملات میں سہولت وآسانی پیدا ہوجائے اور نیز بیع قبل القبض کی مروجہ صورت میں سہولت و آسانی کیلئے بعض چیزوں میں حضرت امام مالک کا مسلک اختیار کرنے میں کوئی جرم نہیں ہے۔ اوران کے مسلک و مذہب کے مطابق ضرورۃ فتوی دینا جائز ہے، جیسا کہ فقہاء متقدمین فقہ حنفی کے اصول "إذا ضاق الأمر اتسع، إذا عـمـت البـلية خفت حفية، المشقة تجلب التسير" کی بنا پر ضرورت کے وقت دوسرے امام کے مذہب کو اختیار کیا ہے۔ مثلاً شامی، طحطاوی وغیرہ نے جمع بین الصلاتین کو ضرورت کے وقت مذہب شافعی پر جائز فرمایا ہے۔ حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں۔ دیانت میں نہیں معاملات میں ابتلاء عام ہوتا ہے، دوسرے امام کے قول پر اگر جواز کی گنجائش ہوتی ہے، تو اس پر فتوی دیدیتا ہوں، دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ میرا ارادہ تھا کہ ایک رسالہ احکام معاملات میں ایسا لکھوں جن معاملات میں عوام مبتلا ہیں، اگر وہ صورتیں کسی بھی مذہب میں جائز ہوں تو اس کی اجازت دے دوں تاکہ مسلمانوں کے افعال کسی طرح بھی جائز ہوسکیں۔ اور فرمایا کہ احتیاطاً میں نے حضرت گنگوہیؒ سے اس کی اجازت لے لی تھی، حالانکہ حضرت پکے حنفی تھے (فقہ حنفی کے اصول وضوابط/۱۶۹)۔

امام مالک کا مذہب:

حضرت امام مالکؒ کے نزدیک مطعومات کے علاوہ تمام چیزوں میں تصرف قبل القبض جائز ہے۔ قـــال مـالـک: یـجـوز جمیع التصرفات فیه قبل القبض فی غیر الطعام لأنه علیه السلام خص الطعام با لـذکـر عند النهی بقوله "من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یقبضه" فدل علی تخصیص الحکم وإلا فلیس لهذا التخصیص فائدة (بنایہ ۷/۳۲۱)۔

بیوع کے چند مروجہ طریقے:

(۱) بائع کمپنی یا بڑی بڑی تھوک دوکانوں پر فون وغیرہ سے اشیاء کی قیمت معلوم کرتا ہے پھر جب اطمینان کر لیتا ہے تو بھیجنے کا آرڈر دیتا ہے۔

(۲) بائع مشتری سے اشیاء کی قیمت معلوم کر کے یہ کہتا ہے کہ ان چیزوں کو نکال کر یا تول کر رکھ دو، پھر مشتری کا ملازم جا کر وہ سامان لے آتا ہے۔

(۳) بائع لکھ کر، یا ٹیلی فون سے مشتری کو آرڈر دیتا ہے اور بائع مطلوبہ اشیاء کو مع قیمت کی فہرست کے بھیج دیتا ہے۔

(۴) ایک شخص ایجنسی وغیرہ میں فون وغیرہ سے کسی چیز کا آرڈر دیتا ہے اور ایجنسی والے اس کا پتہ وغیرہ نوٹ کر کے کمپنی میں آرڈر دیتے ہیں، فلاں پتہ پر اتنا مال روانہ کردیا جائے۔

(۵) کوئی شخص تھوک دوکان والوں سے کسی چیز کو طلب کرتا ہے، اوران کے پاس نہیں ہوتی ہے تو وہ ایجنسی، یا کمپنی کو آرڈر دیتے ہیں، فلاں پتہ پر اتنا مال روانہ کردیا جائے اس کو بھی اطلاع کردیتے ہیں کہ تمہارا مال پہونچ رہا

ہے۔

(۶) آجکل مختلف چیزیں اوزان کے ڈبوں میں اور مختلف اوزان کے سلے ہوئے بوروں، میں بنڈلوں میں، تھیلوں میں، عدد، کیل، وزن، ذراع شدہ رکھی رہتی ہیں جن پر متعینہ وزن لکھا رہتا ہے اور بعض مبیع میں مبیع کے تعارف کی پوری تفصیل درج ہوتی ہے مشتری جب ان چیزوں میں سے کوئی چیز طلب کرتا ہے تو بائع وہی پیکٹ وغیرہ جو پہلے سے کیل وغیرہ کر کے رکھا ہے، دیدیتا ہے۔

(۷) باہر ممالک سے مشتری کوئی چیز خریدتا ہے اور قبضہ سے پہلے ابھی مال جہاز ہی وغیرہ میں ہوتا ہے اس کو فروخت کر دیتا ہے دوسرا تیسرے کو، تیسرا کسی اور کو، اسی طرح سے وہ چیز قبضہ سے پہلے فروخت ہوتی رہتی ہے، ان سب مروجہ صورتوں کا کیا حکم ہے؟ کیا بغیر کیل و وزن کئے ہوئے اور بغیر قبضہ کئے ہوئے اس میں تصرف کرنا جائز ہے؟

بیع قولی وتعاطی:

مذکورہ مروجہ صورت کے حکم سے پہلے بیع بالالفاظ، بیع بالافعال (تعاطی) کو سمجھ لینا ضروری ہے، نیز قبضہ کی حقیقت ٹرانسپورٹ وغیرہ کی شرعی حیثیت کا علم ہونا ضروری ہے، کیونکہ بیع کی مروجہ صورتوں میں ان سب کا واسطہ ہوتا ہے، لہذا ان صورتوں کا حکم بیع تعاطی، قولی، قبضہ ٹرانسپورٹ وغیرہ کے بعد لکھا جائے گا، تا کہ اخذ حکم میں سہولت ہو۔

بیع قولی:

بیع بالالفاظ کی اولاً دو صورتیں ہیں۔ (۱) ایجاب وقبول دونوں لفظ ماضی یا حال سے ہوں (۲) ایجاب لفظ سے ہو قبول لفظ سے نہ ہو بلکہ فعل سے ہو۔ مثلاً زید نے عمر سے کہا کہ میں نے آپکے ہاتھ یہ چیز فروخت کی تو عمر نے اس پر قبضہ کر لیا۔ قبول کے لئے کوئی لفظ استعمال نہیں کیا یہ بھی بیع بالالفاظ میں داخل ہے۔

كما في الرد ؛ قلت قوله من غير لفظ لغير ما قد مناه عن الفتح من أنه لو قال بعتكه بألف فلم يقل المشترى شيأ كان قبضه قبولا وليس من التعاطى فلا لمن جعل منه ليس فيه إيجاب بل قبض بعد معرفة ثمنه (ردالمحتار۔ ج ۴ رص ۱۱)۔

(۲) دوسری قسم، یعنی ایجاب وقبول دونوں الفاظ سے ہوں، اسکی چار صورتیں ہیں، (۱) ایجاب وقبول دونوں صیغہ ماضیہ سے ہوں (۲) ایجاب وقبول دونوں صیغہ حال سے ہوں (۳) ایجاب صیغہ ماضی سے ہو، قبول صیغہ حال ہو (۴) قبول صیغہ ماضی سے ہو اور ایجاب صیغہ حال سے ہو۔

البيع ينعقد بالإيجاب والقبول إذا كانا بلفظى الماضى مثل أن يقول بعت والآخر اشتريت ولا ينعقد بلفظين احدهما لفظ المستقبل وفي التنوير. وهما عبارة عن كل لفظين ينبآن عن التملك والتمليك ما ضيين أو حالين ولكن لا يحتاج الأول إلى نية بخلاف الثانى فإن توكل به الإيجاب للحال صح على الأصح وإلا لا وإذا استعمله للحال فكالماضى

كأبيعك الآن لتمحضه للحال وأما المتمحض للا ستقبال فكان الأمر لا يفتح أصلا إلا إذا دل على الحال كخذه بكذا فقال أخذت أو رضيت صح بطريق الاقتضاء (تنویر مع الدر المختار ملخصا ۴/ ۹۔۱۰)۔

حاصل یہ ہے کہ بیع بالا الفاظ کی زیادہ سے زیادہ چھ صورتیں ہوسکتی ہیں:

(۱) ایجاب لفظ سے ہو، قبول فعل سے ہو۔ (۲) ایجاب وقبول دونوں صیغۂ ماضی سے ہوں (۳) ایجاب و قبول دونوں صیغہ حال سے ہوں (۴) ایجاب ماضی سے قبول حال سے ہو (۵) ایجاب حال سے اور قبول ماضی سے ہو (۶) ایجاب صیغہ امر سے ہو تو قبول کا صیغہ ماضی سے ہونا ضروری ہے۔ صیغہ امر ایجاب کے لئے اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ امر سے اقتضاء حال کا معنی مستنبط ہو، بیع بالکتابت، اگر وہ ... مرسومہ ہو تو الفاظ کے ساتھ ملحق ہے، کیونکہ کتابت الفاظ کا ترجمان اور قائم مقام ہوتی ہے (ارجع للتفصیل إلی الدر ۴/ ۸، ۱۰)۔

بیع تعاطی:

بیع تعاطی کی پانچ صورتیں ہیں (۱) ثمن طے کرنے کے بعد ثمن حوالہ کر دے، مبیع پر قبضہ بعد میں کرے۔ (۲) مبیع پر قبضہ کرلے، ثمن بعد میں دے۔ (۳) ثمن طے کرنے اور معرفت ثمن سے پہلے ہی مبیع پر قبضہ کر لے۔ (۴) ثمن کے علم ومعرفت سے پہلے ہی ثمن دیدے، اور مبیع پر قبضہ بعد میں کرلے۔ (۵) ثمن دیدے اور مبیع لے لے۔ التعاطي هو الأخذ والإعطاء وفي الرد وصورته أن يتفقا على الثمن ثم يأخذ المشترى المتاع و يذهب برضى صاحبه من غير دفع الثمن أو بدفع المشترى الثمن للبائع ثم يذهب من غير تسليم المبيع فإن البيع لازم على الصحيح ...قلت: فيها خامسة إنه ينعقد به ولو تأخرت معرفة الثمن لكون دفع الثمن قبل معرفته (ردالمحتار ۴/ ۱۱، البحر الرائق ۴/ ۱۱)۔

حاصل یہ کہ ثمن کے علم کے بعد یا ثمن کے علم سے پہلے بائع ثمن پر قبضہ کرلے یا مشتری مبیع پر قبضہ کرلے، یا دونوں ایک دوسرے پر قبضہ کرلیں، تو یہ بیع تعاطی ہے بشرطیکہ اس میں ایجاب وقبول کے وہ الفاظ جن کی تفصیل گذر چکی ہے نہ پائے جائیں۔

بیع تعاطی کا حکم:

(۱) بیع تعاطی میں جب مبیع، یا ثمن پر قبضہ ہو جائے تو بیع لازم ہو جاتی ہے

(۲) بیع تعاطی میں اشیاء کیلیہ، وزنیہ میں بھی تصرف کیلئے اعادۂ کیل اور وزن کی شرط نہیں ہے: في الدر اشترى مكيلا بشرط الكيل حرم أي كره تحريماً بيعه وأكله حتى يكيله ومثله الموزون والمعدود غير الدراهم والدنانير لجواز التصرف فيهما بعد القبض قبل الكيل والوزن كبيع التعاطي فإنه لا يحتاج في الموزونات إلى وزن المشترى ثانيا لأنه صار تبعا بالقبض بعد الوزن، قنية وعلية الفتوى خلاصة (الدر المختار ملخصا ۴/ ۱۶۳۔۱۶۴)۔

عبارات مذکورہ سے واضح ہے کہ بیع تعاطی میں مشتری کے اعادۂ کیل اوروزن کی شرط قبضہ کی تمامیت کیلئے نہیں ہے، کیونکہ یہ بیع قول سے نہیں، بلکہ بائع، مشتری، یاان میں سے کسی کے قبضہ سے ہوتی ہے (حاشیۃ الدر ۴/ ۱۱۴)۔

بیوع فاسدہ باطلہ کے بعد بیع تعاطی:

بیع فاسد و باطل کے بعد اگر متعاقدین سے تسلیم وتسلم پالیا جائے تو کیا یہ عقد بیع تعاطی بن کر درست ہوسکتا ہے؟

بیع فاسد و باطل کے بعد جب تک عقد اول کو فسخ نہ کردیا جائے اس وقت تک نہ تو، وہ معاملہ ایجاب وقبول سے اور نہ ہی بیع تعاطی سے درست ہوسکتا ہے، بلکہ علی حالہ فاسد و باطل ہی رہے گا۔

التعاطی لا ینعقد بعد بیع باطل أو فاسد ما لم یفسخ العقد الأول (حاشیۃ البحر ۶/ ۷۹، ۴/ ۱۱)۔

خلاصہ یہ ہے کہ بیع فاسد و باطل کے بعد جب تک عقد اول کو بالکل ختم نہ کردیا جائے اس وقت تک نہ تو دوبارہ ایجاب وقبول سے اور نہ ہی بیع تعاطی معاملہ درست ہوسکتا ہے بلکہ عقد اول کو فسخ کرنا ضروری ہے پھر اگر فسخ کے بعد لین دین ہوجائے یا دوبارہ ایجاب وقبول ہوجائے تو معاملہ درست ہوسکتا ہے لہذا اگر فی الحال غیر مقدور التسلیم والتسلم اشیاء کو خریدا تو جب تک قبضہ نہ کرلے اس وقت تک اس کو فروخت کرنا جائز نہیں اور اگر فروخت کردے گا تو بیع فاسد ہوگی اور بیع فاسد کے بعد اگر لین دین بھی ہوگا تو یہ بیع تعاطی نہیں بن سکتا بلکہ اس عقد کو ختم کرنا واجب رہے گا۔

نوٹ:

اگر وجہ فساد کو مجلس عقد ہی میں دور کردیا جائے تو بیع تعاطی ہوکر معاملہ درست ہوجائے گا، والفرق أنہ بعد المجلس تقرر الفساد من کل وجہ فلا بد من المتارکۃ ، أما فی المجلس ولا یتقرر من کل وجہ متحصل المتارکۃ ضمناً فتأمل (شامی ۴/ ۱۲)۔

مثلاً "کل قفیز بدرهم" والی صورت میں اگر صبرۂ طعام کو مجلس عقد ہی میں کیل ووزن کردیا جائے تو معاملہ درست ہوجائے گا۔

فی الدر : وإن علم عدد الغنم فی المجلس لم ینقلب صحیحاً عندہ علی الأصح ولو رضیا العقد بالتعاطی ونظیرہ البیع بالرقم سراج (درمختار ۲۹)۔

عبارت مذکورہ میں " ولو رضیا العقد بالتعاطی " کو اگر "بعد المتارکۃ" یا "بعد عدد" پرمحمول کیا جائے تو درست ہوسکتی ہے، ورنہ یہ عبارت خود مصنف کی سابق ذکر کردہ عبارت کے خلاف ہے، جیسا کہ مضمون ہذا میں نقل کیا گیا۔

قبضہ کی حقیقت:

قبضہ کی اصل روح اور حقیقت مبیع کے بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہونا ہے اور حضرات فقہاء احناف نے انتقال ضمان کے سلسلہ میں اگر فی الحال مقدور التسلیم والتسلم ہو تو مشتری کو اطلاع دینے کے بعد تخلیہ کو حکماً انتقال ضمان کیلئے، یعنی قبضہ کیلئے کافی مانا ہے، اور اگر مبیع فی الحال مقدور التسلیم والتسلم نہ ہو تو تخلیہ قبضہ نہیں ہوسکتا، خواہ مبیع منقولات کی قبیل سے ہو یا غیر منقولات کی قبیل سے، اگر فی الحال مقدور التسلیم والتسلم ہے تو مشتری کو اطلاع دینے کے بعد تخلیہ قبضہ سمجھا جائے گا، لیکن یہ بھی یاد رہے کہ قبضہ میں عرف کا بہت دخل ہے، جیسا کہ حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قبضہ کا مدار ہی عرف پر ہے، اگر عرف میں کوئی چیز ایسی رائج ہو کہ جس سے مبیع بائع کے ضمان وذمہ داری سے نکل کر مشتری کے ضمان وذمہ داری میں داخل ہو جائے تو اس کو بھی قبضہ سمجھا جائے گا، کیونکہ حضرات احناف کے نزدیک بھی عرف کا بہت اعتبار ہے۔

(۱) اشترى فى المثل حطباً فغصبه غاصب حال حمله إلى منزله فمن البائع لأن عليه التسليم فى منزل الشارى بالعرف (ردمحتار ۴/۴۴)۔

عرف اگر کسی نص کے مخالف نہیں ہے تو عرف خاص ہو یا عام دونوں معتبر ہے، لہٰذا اگر عرف میں کوئی چیز قبضہ کیلئے رائج ہو تو اس کے پائے جانے کے بعد قبضہ تسلیم کرلیا جائے گا، اور مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے گی۔

(۲) فى الدر: المذهب عدم اعتبار العرف الخاص لكن أفتى كثير باعتباره وفى حاشية: فأفاد أن عدم اعتباره بمعنى أنه إذا وجد النص بخلافه لا يصلح ناسخاً للنص ولا مقيداً له وإلا فقد اعتبروه فى مواضع كثيرة منها مسائل الإيمان وكل عاقد وواقف وحالف يحمل كلامه على عرفه كما ذكره ابن همام عرف العام يصلح مقيدا (ردالمحتار ۱۴/۱)وفيه عبارة الأشباه أقول: على اعتباره أى اعتبار العرف الخاص ينبغى أن يفتى بأن ما يقع فى بعض أسواق القاهرة من خلو الحوانيت لازم (ردمحتار ۱۵/۱)۔

ایک بات یہ غور کرنے کی ہے کہ حضرات فقہاء نے تخلیہ وغیرہ کو قبضہ کیوں مانا ہے؟ اس میں کیا وجہ ہوسکتی ہے؟ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات فقہاء کے تخلیہ وغیرہ کو قبضہ شمار کرنے کی دو وجہیں ہیں (۱) قدرت تصرف کامل (۲) انقطاع تعلق البائع من المبیع بحکم المشتری، حضرات فقہاء کے تخلیہ وغیرہ کو قبضہ شمار کرنے کی یہی دو وجہیں سمجھ میں آتی ہیں۔

(۱) أن التخلية تعتبر إقباضاً فى العرف والشرع أما فى العرف فلأنه لا يكون فى العقار إلا بها فتقال هذه الدار فى يد فلان فلا يفهم منه إلا التخلى وهو التمكن من التصرف (الفقہ الاسلامی ۵/۲۰۰)۔

(۲) وفي النهاية معزيا إلى الغاية: إن القبض في العقار بالتخلية وفي المنقول بالنقل إلى مكان لا يختص بالبائع (بحرالرائق ۳۰۹/۵)۔

عبارت مذکورہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حضرات فقہاء کے تخلیہ وغیرہ کو قبضہ شمار کرنے کی دو وجہیں ہیں (۱) بائع کو مکمل قدرت تصرف حاصل ہوجائے (۲) مبیع سے بائع کا تعلق، بالکل ختم ہوجائے مشتری کے حکم سے اور مشتری کے حق کے ساتھ محبوس ہوجائے، جب ان دو وجہوں میں سے کوئی وجہ پائی جاتی ہے تو حضرات فقہاء اس کو قبضہ تسلیم کرتے ہیں۔

ٹرانسپورٹ ڈاک وغیرہ کی شرعی حیثیت:

(۱) قبضہ کی حقیقت میں یہ واضح ہوچکا ہے کہ اگر مشتری کے حکم کی وجہ سے بائع کا تعلق مبیع سے بالکل ختم ہوجائے تو یہ مشتری کا قبضہ ہے۔

(۲) ڈاک ٹرانسپورٹ وغیرہ کو حوالہ کردینے کے بعد مبیع بائع کے قبضہ سے نکل جاتی ہے، اور اس کا تعلق مبیع سے بالکل ختم بھی ہوجاتا ہے، لیکن اگر ان کا کرایہ بائع خود ادا کرے تو یہ بائع کے وکیل بالاجرت ہوں گے اور وکیل کا فعل مؤکل کا فعل ہوتا ہے، لہذا بائع کے ان کا کرایہ ادا کرنے کی صورت میں مبیع بائع کے وکیل کے قبضہ میں رہے گی اور وکیل کا قبضہ مؤکل کا قبضہ ہوتا ہے لہذا مبیع سے بائع کا تعلق ختم نہیں ہوگا، بلکہ اس کا تعلق علی حالہ باقی رہے گا، فرق صرف اتنا ہوگا، جیسے بائع نے مبیع کو ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل کردیا اور جب مبیع بائع کے قبضہ سے نکلے گی نہیں تو مشتری کے ضمان میں داخل بھی نہ ہوگی، اور جب ضمان میں داخل نہ ہوگی تو حقیقت قبضہ مفقود ہوگی اور اگر ان کا کرایہ بائع نہیں ادا کررہا ہے تو بائع کا تعلق مبیع سے مشتری کے حکم کی بناء پر بالکل ختم ہوجائے گا اور مبیع سے کوئی تعلق باقی نہ رہے گا، اس لئے اگر ڈاک ٹرانسپورٹ وغیرہ کا کرایہ بائع نہ ادا کرے تو مبیع کے بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہونے سے قبضہ کی حقیقت پائی جائے گی، اور مشتری کے ضمان میں آنے کی صورت میں اس کا قبضہ شمار ہوگا: قال في الهندية: إذا قال المشتري للبائع ابعث إلى ابني واستأجر البائع رجلاً يحمله إلى ابنه فهذا ليس بقبض والأجر على البائع إلا أن يقول استأجر من يحمله فقبض الأجير يكون قبض المشتري إن صدقه أنه استأجره ودفع إليه وإن أنكر استيجاره والدفع إليه فالقول قوله كذا في التاتارخانية (عالمگیریہ ۱۹/۳ نقلا من احسن الفتاوی ۹)۔

اگر مشتری بائع سے یہ کہے کہ فلاں کے ذریعہ سامان بھیجدو اور وہ شخص صرف حمالی کا کام کرتا ہو تو یہی سمجھا جائے گا کہ مشتری نے بائع کو اس کا حکم دیا ہے کہ اس شخص کو اس کی جانب سے اجیر رکھ کر سامان بھیجدیا جائے تو اگر بائع کرایہ نہ ادا کرے تو وہ شخص وکیل مشتری کا وکیل ہوگا، اسی طرح سے ڈاک ٹرانسپورٹ وغیرہ جو بار برداری کا کام کرتے ہیں، اگر مشتری نے ان کے ذریعہ بھیجنے کا حکم دیا تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے کہا" استأجر من يحمله إلى" تو اگر ڈاک ٹرانسپورٹ وغیرہ کا خرچ مشتری کے ذمہ آتا ہو تو بائع مشتری سے وصول کرکے ان کو کرایہ دے یا مشتری خود کرایہ

ادا کرے، بہر حال اگران کا کرایہ بائع نہیں ادا کر رہا ہے اور یہ کہنے کی صورت میں کہ ڈاک سے بھیجدو عرف میں ان کے کرایہ کی ادائیگی مبعوث الیہ کے ذمہ آتی ہے تو ڈاک وغیرہ مشتری کے وکیل ہوں گے، لہٰذا ان کے قبضہ میں مال پہونچنے کے بعد مشتری کا قبضہ متحقق ہوجائے گا، اور مبیع بائع کے ذمہ سے نکل جائے گی۔

حاصل یہ ہے کہ ڈاک ٹرانسپورٹ وغیرہ کا کرایہ اگر اپنی جیب سے نہیں ادا کرتا ہے بلکہ ان کے کرایہ کی ادائیگی مشتری کے ذمہ لازم ہوتی ہے تو یہ مشتری کے وکیل ہیں اور ان کا قبضہ مشتری کا قبضہ سمجھا جائے گا اور اگران کے کرایہ کی ادائیگی بائع کے ذمہ لازم آتی ہے اور وہ اپنی جیب سے ادا کر رہا ہے پہلے، یا بعد میں مشتری سے وہ کرایہ وصول نہیں کرتا ہے تو یہ بائع کے وکیل ہیں اور ان کا قبضہ بائع کا قبضہ سمجھا جائے گا، اور مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل نہ ہوگی، جو قبضہ کی حقیقت اور روح ہے۔

بیوع کے مروجہ مذکورہ چند طریقوں کا حکم:

بیع بالالفاظ اور بیع بالافعال قبضہ ٹرانسپورٹ وغیرہ کی حقیقت واضح ہوجانے کے بعد مذکورہ صورتوں کا حکم نکالنا آسان ہے اب مذکورہ صورتوں کے احکام لکھے جارہے ہیں (۱-۲-۳-۴-۵) ان سب صورتوں کا تعلق مشتری کے بائع کو آرڈر دینے سے ہے اور آرڈر حقیقت میں صیغۂ امر ہے اور وہ بھی حال کے معنی میں نہیں ہوسکتا، اس لئے یہ ایجاب لفظی نہ بنے گا اور جب بائع مبیع کو مشتری کے کہنے کے مطابق ڈاک ٹرانسپورٹ ریلوے، اور ملازم وغیرہ کو دیدیتا ہے، اور دینے کے بعد بائع کے کرایہ نہ ادا کرنے کی صورت میں مبیع سے اس کا تعلق بالکل ختم ہوجاتا ہے اور یہ چیزیں بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے وکیل کے قبضہ میں آجاتی ہیں، اور وکیل کا فعل مشتری کا شمار ہونے کی وجہ سے وہ اشیاء مشتری کے قبضہ میں داخل ہوجاتی ہیں اور جب بغیر ایجاب لفظی کے مشتری کے قبضہ میں مبیع آگئی تو یہ بیع تعاطی بنی اور بیع تعاطی کا حکم بیع کا لزوم ہے، اور اشیاء کیلیہ، وزنیہ مشتری بالکیل والوزن میں بھی قبل الکیل والوزن مشتری کو تمام تصرفات کی اجازت ہے، لہٰذا صورت مذکورہ میں اگر چہ وہ اشیاء کیلی، وزنی ہوں، یا کیلی، وزنی نہ ہوں، جب آرڈر دینے والے کے پاس پہونچ جاتی ہیں اور یہ ان پر قبضہ کرلیتا ہے تو پھر مشتری اول اور مشتری ثانی کے درمیان بیع تعاطی کے ذریعہ سے ایک نیا عقد ہوجاتا ہے، یہ ہونے والا عقد پہلے سے نہ تو باطل تھا نہ فاسد تھا، بلکہ اس کا وجود ہی نہ تھا، اس لئے جب مشتری اول مشتری ثانی کے درمیان بیع تعاطی ہوئی تو مشتری اول کو حاصل ہونے والا نفع حلال وطیب ہے، اور یہ بیع قبل القبض میں داخل نہیں، کیونکہ مشتری ثانی کے پاس مبیع مشتری اول کے وکیل یعنی ڈاک، ٹرانسپورٹ وغیرہ کے ذریعہ پہونچی ہے اور وکیل کا فعل مؤکل کا شمار ہونے کی وجہ سے حقیقت میں وہ مشتری اول کے قبضہ سے مشتری ثانی کے قبضہ میں گئی ہے، نیز اصل قبضہ اور حقیقت قبضہ ضمان میں داخل ہونا ہے، تو اگر مبیع مشتری اول کے ضمان میں آنے کے بعد وہ مشتری ثانی کے ضمان میں گئی ہے تو یہ بیع قبل القبض نہیں اور مشتری ثانی کا پہلے سے آرڈر دینا اور مشتری اول کا وعدہ کرلینا یہ بیع نہیں بنے گا، کیونکہ آرڈر امر ہے، اور امر ایجاب نہیں ہوتا ہے، اور مشتری اول کا وعدہ قبول نہیں ہوگا:

أما قول المشتري يعني يكون مساومة وطلباً والطلب أمر والإيجاب أمر آخر طلب الإيجاب

لیس بایجاب وإنما لم یذکر الشارح اللبیب برهان عدم الانعقاد علی قول المشتری وهو یعنی بظهوره (حاشیۃ بنایۃ ۷/۱۱)۔

حاصل یہ کہ آرڈر ایجاب نہیں ہوتا ہے، بلکہ صرف بیع کا مطالبہ ہوتا ہے، لہذا جب مبیع بغیر ایجاب وقبول کے مشتری کے ضمان اور قبضہ میں داخل ہوجائے تو یہ بیع تعاطی ہوگی اور مشتری کیلئے اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کی صورت میں بیع قبل القبض نہ ہوگی۔

(۶) کا حکم یعنی پیک شدہ ڈبے شیشیاں بنڈل وغیرہ جن کو آج کے موجودہ زمانہ میں برقی مشینوں کے ذریعہ سے کیل، وزن، ذراع وغیرہ کرنے کے بعد مبیع کو ڈبوں، بوروں، پیکٹوں میں سل کر بند کردیا جاتا ہے، اور بہت سی چیزوں میں پیکٹ وغیرہ پر مبیع کا پورا تعارف، وزن، قیمت تاریخ وغیرہ تمام چیزیں درج ہوتی ہیں، پھر اسی مکتوبہ وزنی، قیمت وغیرہ پر اعتبار کرکے اس کی بیع وشراء ہوتی ہے نہ تو بائع تولتا ہے اور نہ مشتری اپنے گھر لے جانے کے بعد ان چیزوں کو تولتا ہے، اور نہ بائع سے تولنے کیلئے کہتا ہے، اور اگر بالفرض پیک کو کھولنے کے بعد تول وناپ لے تو کم ہونے کی صورت میں واپسی ہوجاتی ہے لیکن اگر اسی وزن کے اعتبار سے قیمت کم کرکے بیع وشراء کرنا چاہیں، قیمت کچھ کم نہیں ہوتی، جب کہ قانون شرعی کے مطابق کم ہونے کی صورت میں قیمت کم ہونا چاہئے، نیز بائع ومشتری میں سے کوئی بھی معاملہ کرتے وقت، یا معاملہ کے بعد ان کو کیل ووزن نہیں کرتا ہے، معلوم یہ ہوا کہ جو چیزیں پیک ہوکر سلے ہوئے بوروں میں فروخت ہوتی ہیں تو ان میں کیل، وزن مقصود ہی نہیں رہ جاتا، بلکہ وہ ڈبہ، لفافہ پیکٹ وغیرہ مقصود ہوتا ہے، تو یہ چیزیں پیک ہونے کے بعد معدودات میں داخل ہوجاتی ہیں، ان کی بیع وشراء میں وزن مشروط نہ ہونے کی وجہ سے بیع مجازفۃ میں داخل ہیں اس لئے اگرچہ وہ اشیاء فی نفسہ کیلی یا وزنی ہوں مشتری نے شراء کے وقت ایک متعین کیل اور وزن کی مقدار بیان کرکے خریدا ہو تو بھی وزن مقصود نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس کو قبل الکیل والوزن تصرف کرنا، بیع وشراء کرنا جائز ہے۔

(۷) جہاز وغیرہ سے بیع وشراء کا حکم یہ ہے حضرات احناف کے نزدیک قبضہ کی حقیقت میں دو چیزیں داخل ہیں (۱) تخلیہ یعنی قدرت تصرف (۲) مبیع سے بائع کا بالکل انقطاع تعلق، لہذا اگر جہاز مال بردار کمپنی کا کرایہ مشتری ادا کررہا ہے تو اس کا قبضہ متحقق ہوجانے کی وجہ سے قبضہ حسی سے پہلے اس کیلئے بیع وشراء جائز ہے، اور مشتری ثانی کیلئے جائز نہیں، کیونکہ مبیع سے بائع کا تعلق منقطع نہیں ہوا اور نہ تخلیہ ہی ہوا۔

کمپنی کی اشیاء اور ان کا حکم:

(۱) کمپنی میں تیار ہونے والی چیزیں، خواہ مطعومات ومشروبات کی قبیل سے ہوں، یا غیر مطعومات کی قبیل سے ہوں، اکثر وبیشتر وہ پیک شدہ ہوتی ہیں۔

(۲) اور اگر پیک شدہ نہ ہوں تو بھی، یا تو مشتری بالکیل والوزن نہ ہوں گی، یا عددی ذراعی ہوں گی ان تینوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ ان میں سے بعض چیزیں معدودات میں داخل ہیں، اور بعض میں بیع مجازفۃ ہوتی ہے، اس

لئے بائع کے تخلیہ اور اس کے مشتری کے حکم کی بناء پر مبیع سے انقطاع تعلق کے بعد قبضہ متحقق ہو جانے کی وجہ سے مشتری کیلئے ہر طرح کا تصرف جائز ہے، مگر یہ کہ مشتری ثانی کی بیع وشراء تخلیہ اور بائع کے انقطاع تعلق سے پہلے بیع قبل القبض ہونے کی بناء پر بیع فاسد ہوگی۔

نیز اگر حضرت امام مالکؒ کے مذہب کو اختیار کیا جائے تو ماکولات ومشروبات کے علاوہ بقیہ تمام چیزوں میں ان کے نزدیک بیع قبل القبض کے جائز ہونے کی وجہ سے سہولت وآسانی ہو جائے گی اور موجودہ دور میں ضرورت کے وقت حضرت امام مالک کے مذہب کو اختیار کر کے لوگوں کو حرج وتنگی سے بچانا ضروری ہے "لا حرج في الدين، يسرا ولا تعسرا" کا ارشاد ہے، اور فقہاء کا اصول ہے: "إذا ضاق الأمر اتسع، المشقة تجلب التيسير" وغیرہ، اس لئے حضرت امام مالک کے مذہب کو ضرورت کے وقت اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

کمپنی وغیرہ سے شراء کے بعد قبضہ حسی سے پہلے بیع کا حکم:

کمپنی سے مال کی خریداری پھر اس کی بیع چار طریقوں سے ہوسکتی ہے۔

(۱) مال خریدنے کے بعد اس کو نہ دیکھا، نہ اس پر قبضہ کیا، وہ مال کمپنی ہی کے پاس تھا صرف معاملہ کرنے کے بعد اس کو فروخت کر دیا۔

(۲) خریدنے کے بعد اس کو ٹرانسپورٹ وغیرہ کے حوالہ کرنے کے بعد اس کی بیع کیا اور ٹرانسپورٹ کی اجرت بائع کے ذمہ نہ ہو۔

(۳) مال خرید کر کمپنی ہی میں مشتری نے خود، یا اس کے وکیل نے اس کو الگ رکھوا دیا اور کمپنی نے اس کو پوری قدرت تصرف بھی دے دی، اور وہ مال مشتری کے ضمان میں داخل بھی ہوگیا کہ اگر ضائع ہوگا تو مشتری کا ضائع ہوگا۔

(۴) مال خریدنے کے بعد بائع ہی کو اس کی بیع کا وکیل بنا دیا۔

پہلی صورت کا حکم:

کمپنی سے مال خرید کر اپنے، یا وکیل وغیرہ کے قبضہ وضمان میں آنے سے پہلے ہی کمپنی ہی سے اس کی بیع کر دیا تو یہ بیع فاسد ہوگی اگر اس سے ربح حاصل ہوگا تو "ربح مالم یضمن" ہوگا، اگر چہ بیع کے بعد مبیع مشتری اول کے ضمان میں آجائے، کیونکہ جس وقت عقد کیا ہے اس وقت وہ مبیع غیر مقبوض تھی اور اس سے حاصل ہونے والا نفع اسی عقد کی جانب منسوب ہو کر "ربح مالم یضمن" ہوگا، کیونکہ ربح اسی عقد کا نتیجہ ہے، لہذا اگر اس صورت میں بیع کے تمام ارکان وغیرہ پالئے گئے ہیں تو عقد بیع تعاطی بھی نہیں بن سکتا، عقد اول کے فاسد ہو جانے کی وجہ سے، لہذا اس ربح کا حضرات احناف کے مطابق تصدق واجب ہے، البتہ اگر ایجاب وقبول کیلئے صیغہ مستقبل استعمال کیا، مشتری نے کمپنی سے کہا بھیجدو اور کمپنی نے کہا بھیج دیا جائے گا، تو ایجاب وقبول نہ ہونے کی وجہ سے اگر مبیع یا ثمن پر بعد میں قبضہ ہو جائے تو یہ بیع تعاطی بن جائے گی۔

دوسری صورت کا حکم:

ٹرانسپورٹ وغیرہ کو حوالہ کرنے کے بعد اگر اس کی بیع کیا اور اس کی اجرت بائع نے نہ ادا کیا ہو تو وہ مال مشتری کا مقبوض سمجھا جائے گا، اور اس کی بیع درست ہے اور اس سے حاصل شدہ نفع ''ربح مالم یضمن'' نہ ہوگا، لیکن مشتری ثانی کیلئے کسی تیسرے کے ہاتھ فروخت کرنا مال کے وصول ہونے سے پہلے جائز نہیں کیونکہ جب تک وہ مال ٹرانسپورٹ وغیرہ کے قبضہ میں ہے اس وقت تک وہ مقدور التسلیم نہیں، اس لئے مشتری کا قبضہ اس پر نہیں ہوسکتا، لہذا اس کا بیع کرنا بیع قبل القبض ہوگا جو بیع فاسد ہے۔

(۳) مال خرید کر مشتری، یا اس کا وکیل کمپنی کے کسی کمرے، گودام وغیرہ میں رکھدے اور مشتری کو پوری قدرت تصرف ہو تو وہ مال کا مشتری مقبوض سمجھا جائے گا اور اس کی بیع جائز ہے، البتہ مشتری ثانی کیلئے وصول ہونے سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں۔

(۴) بائع ہی کے پاس مال خرید کر چھوڑ دیا اور قبضہ سے پہلے بائع کو فروخت کرنے کا وکیل بنادیا تو اس کی تین صورتیں نکلتی ہیں، اگر دیکھنے سے پہلے ہی بائع سے کہا کہ اس کو فروخت کر دو تو بائع مشتری کے درمیان ہونے والے عقد کو فسخ سمجھا جائے گا، بائع نے اس کو قبول کیا ہو یا نہ قبول کیا ہو، اور اگر مشتری نے بائع سے کہا کہ اس کو میرے لئے فروخت کردو تو اس صورت میں اگر بائع قبول کرلے تو عقد فسخ سمجھا جائے گا، اور اگر بائع راضی نہ ہو تو فسخ نہ ہوگا، اور اگر قبضہ اور دیکھنے کے بعد اس سے کہا کہ اس کو فروخت کردو یا میرے لئے فروخت کردو تو یہ بیع کی وکالت ہوگی اور چونکہ قبضہ کے بعد بیع کا وکیل بنایا ہے، اس لئے بیع قبل القبض بھی نہ ہوگی۔

ولو اشترى ثوباً أو حنطة فقال للبائع ، قال الإمام الفضلى إن كان قبل القبض والرؤية كان فسخاً وإن لم يقل البائع نعم لأن المشترى ينفرد بالفسخ فى خيار الرؤية وإن قال بعه لى أى كن وكيلاً فى الفسخ فما لم يقبل البائع لا يكون فسخاً وكذا لو بعد القبض والرؤية لكن يكون وكيلاً بالبيع سواء قال بعه او بعه لى هكذا كله ملخص مما فى البحر (شامی ۴/۴۳)۔

تفصیل مذکور حضرات احنافؒ کے مذہب کے مطابق کی گئی، البتہ حضرت امام مالک اور امام احمد بن حنبل کا مسلک اختیار کرنے میں سہولت وآسانی ہے، ان کے نزدیک صرف مطعومات میں بیع قبل القبض ناجائز ہے، اس کے علاوہ میں جائز ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی شرعی حیثیت

مولانا شمس پیرزادہ، ممبئی

ا۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت شرعی اعتبار سے:

ترمذی کی حدیث ہے، حکیم بن حزام کہتے ہیں:

سألت رسول الله ﷺ فقلت يأتيني الرجل فيسألني من البيع ما ليس عندي، أبتاع له من السوق ثم أبيعه قال: لا تبع ما ليس عندك (ترمذی أبواب البیوع)۔

''میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ میرے پاس کوئی شخص آتا ہے اور ایسی چیز کا سودا طلب کرتا ہے جو میرے پاس نہیں ہوتی، کیا میں اس کے لئے بازار سے خریدوں اور پھر اس کو فروخت کروں؟ فرمایا: جو چیز تمہارے پاس نہیں ہے وہ نہ بیچو۔

یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ قبضہ سے پہلے مال فروخت کرنا جائز نہیں، فقہاء بھی عام طور سے اس کو جائز نہیں قرار دیتے، بدائع الصنائع میں ہے:

ومنها القبض في بيع المشترى المنقول فلا يصح بيعه قبل القبض (بدائع الصنائع ۵/۱۸۰)۔

اور منقولہ مال کی بیع میں قبضہ ضروری ہے، قبضہ سے پہلے اس کی بیع صحیح نہیں۔

اور فقہ السنہ میں ہے:

أما التصرف بالبيع قبل القبض فإنه لا يجوز، إذ يحتمل أن يكون هلك عند البائع الأول فيكون بيع غرر، و بيع الغرر غير صحيح سواء أكان عقاراً أم منقولاً و سواء أكان مقدراً أم جزافا (فقہ السنۃ للسید سابق ۳/۶۷)۔

قبضہ سے پہلے بیع میں تصرف جائز نہیں، کیونکہ اس میں بائع اول کے پاس مال کے ہلاک ہونے کا احتمال ہے اور ایسی صورت میں یہ بیع غرر ہوگی اور بیع غرر صحیح نہیں، خواہ وہ غیر منقولہ کی، بیع ہو یا منقولہ چیزوں کی اور خواہ اس کی مقدار معلوم ہو یا تخمینہ سے ہو۔

بعض فقہاء نے منقولہ اور غیر منقولہ میں تفریق کی ہے، اور غیر منقولہ کی فروخت قبضہ سے پہلے جائز قرار دی ہے:

وأما بيع المشترى العقار قبل القبض فجائز عند أبي حنيفة و أبي يوسف استحسانا (

بدائع الصنائع ۱۸۱/۵)۔

رہی خریدی ہوئی غیر منقولہ کی قبضہ سے پہلے بیع تو وہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً جائز ہے۔

اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ غیر منقولہ میں اس کے ہلاک ہونے کا خطرہ نہیں ہوتا اس لئے اس میں غرر بھی نہیں ہوتا۔

اور مالکی مسلک میں تو اس سے زیادہ وسعت ہے:

وأما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف في مذهب مالك في إجازته (بداية المجتہد ۱۴۳/۲)۔

جہاں تک غذائی اشیاء کے ماسوا کی قبضہ سے پہلے بیع کا تعلق ہے تو امام مالک کے مسلک میں اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حدیث میں بیع سلم کو جائز قرار دیا گیا ہے جبکہ مال کی صفات معلوم ہوں، حالانکہ بیع سلم میں فروخت کیا جانے والا مال بائع کے پاس موجود نہیں ہوتا مگر ضرورت اور تعامل کے پیش نظر اس کی اجازت دی گئی ہے۔

خلاصہ یہ کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے لیکن اس میں کچھ استثنائی صورتیں بھی ہیں جبکہ اس میں کوئی غرر نہ ہو، اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ مروجہ کاروباری طور طریقوں میں جہاں ضرورت متقاضی ہے اور غرر کا اندیشہ نہ ہونے کے برابر ہے اور بائع کی طرف سے ضمانت بھی ہے تو ایسی صورت میں بیع قبل القبض کی اجازت ہوگی، اگر اس بیع کو ناجائز سمجھا جائے تو اس کا شمار بیع فاسد میں ہوگا، لیکن مالکیہ کے ہاں بعض صورتوں میں اس پر صحت کا حکم لگانے کی بھی گنجائش ہے:

وربما صح عنده بعض البيوع الفاسدة بالقبض لخفة الكراهة عنده في ذلك (بداية المجتہد ۱۸۲/۲)۔

اور بعض صورتوں میں امام مالک کے نزدیک فاسد بیع قبضہ کے بعد صحیح ہوجاتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک اس میں کراہت ہلکی ہے۔

۲۔ شریعت میں قبضہ کی حقیقت:

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

فالقبض مرجعه إلى عرف الناس حيث لم يكن له حد في اللغة و لا في الشرع (فتاوی ابن تیمیہ ۲۷۵/۳۰)۔

قبضہ کا مرجع عرف ہے، اس کی حد نہ لغت میں متعین ہے اور نہ شرع میں۔

لہذا عرف وعادت کے مطابق قبضہ کا جو تصور ہوگا اس کو شرعاً بھی قبضہ مانا جائے گا، الا یہ کہ کوئی بات کسی نص

حکم کے خلاف ہو۔

جدہ کی منظمۃ المؤتمر الاسلامی کی مجلس مجمع الفقہ الاسلامی منعقدہ مارچ ۱۹۹۰ء نے قبضہ کے سلسلہ میں نئی صورت حال کے پیش نظر جو قرارداد منظور کی ہے اس میں کہا ہے کہ:

قبض الأموال كما يكون حسيا فى حالة الأخذ باليد أو الكيل أو الوزن فى الطعام ، أو النقل و التحويل إلى حوزة القابض ، يتحقق اعتبارا و حكما بالتخلية مع التمكن من التصرف ولو لم يوجد القبض حسا و تختلف كيفية قبض الأشياء بحسب حالها واختلاف الأعراف فيما يكون قبضا لها .

مال کا قبضہ جس طرح حسی ہوتا ہے غذائی اشیاء میں ہاتھ سے لینے یا ناپ کر یا تول کر لینے میں یا نقل وتحویل کے ذریعہ قابض کے اختیار میں آجانے سے، اسی طرح تصرف کے اختیار کے ساتھ تخلیہ کر دینے سے اعتباراً وحکماً متحقق ہوتا ہے اگر چہ حسی قبضہ نہ پایا جاتا ہو، اور اشیاء کے قبضہ کی کیفیت مختلف ہوتی ہے ان کے حال کی مناسبت سے قبضہ کے تعلق سے عرف کے مختلف ہونے کی بناپر۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت:

امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک غیر منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، بدائع میں ہے:

بيع المشترى العقار قبل القبض فجائز عند أبى حنيفة و أبى يوسف استحسانا .

خریدشدہ غیر منقولہ امور کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کے نزدیک استحساناً۔

اور اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے صاحب بدائع لکھتے ہیں:

ولأن الأصل فى ركن البيع إذا صدر من الأصل فى المحل هو الصحة والامتناع لعارض غرر انفساخ العقد بهلاك المعقود عليه و لا يتوهم هلاك العقار فلا يتقرر الغرر فبقى بيعه على حكم الأصل (بدائع الصنائع ۱۸۱/۵)۔

یہ اسلئے کہ بیع کے رکن کی اصل صحت ہے جب کہ وہ اہل بیع سے صحیح مقام پر صادر ہو، اور ممانعت اس بناپر ہے کہ مال کے تلف ہو جانے سے عقد کے فسخ ہو جانے کا غرر (خطرہ) ہے لیکن غیر منقولہ اشیاء کے تلف ہو جانے کا اندیشہ نہیں ہوتا اس لئے اس میں غرر (خطرہ) نہیں ہے لہذا ان کی بیع اصل حکم پر برقرار ہے۔

اور مالکیہ کے مسلک میں بہت وسعت ہے:

يصح للمشترى أن يتصرف فى المبيع قبل قبضه بالبيع سواء كان المبيع أعيانا منقولة أو أعيانا ثابتة كالأرض و النخيل و نحوهما إلا الطعام كالقمح والفاكهة فإنه لا يصح بيعه قبل قبضه (كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ۲۳۵/۲)۔

خریدنے والے کیلئے جائز ہے کہ وہ قبضہ سے پہلے خریدے ہوئے مال میں تصرف کرے خواہ مال منقولہ اشیاء میں سے ہو یا غیر منقولہ ہو جیسے زمین اور کھجور کے درخت وغیرہ، بجز غذائی اشیاء کے مثلاً گیہوں اور پھل، کہ ایسی چیزوں کی بیع قبضہ سے پہلے صحیح نہیں۔

اوراس کی وجہ وہ یہ بیان کرتے ہیں:

لأنها بمجرد العقد تكون في ضمان المشتري فهي في حكم المقبوضة (حوالہ مذکور)۔

کیونکہ مجرد عقد سے یہ چیز خریدار کی ضمانت میں آجاتی ہے! اس لئے وہ قابض شدہ کے حکم میں ہے۔

راقم سطور کی رائے میں موجودہ زمانہ کے کاروباری عرف کو سامنے رکھنے اور قبضہ کے تصور میں وسعت پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں اوران کی علت غرر (خطرہ) ہے، اور خاص طور سے یہ بات کہ خریدار جب مال کا ضامن نہیں ہے تو اس پر نفع کمانے کا اس کو کیا حق ہے، چنانچہ ترمذی کی حدیث میں ہے:

ولا ربح ما لم يضمن (ترمذي أبواب البيوع)

جس مال کی ضمانت نہیں لی گئی اس پر نفع حاصل کرنا درست نہیں۔

لیکن اگر موجودہ تجارتی سسٹم میں خریدار مال کا قبضہ سے پہلے ضامن بنتا ہے اور غرر کا اندیشہ نہ ہونے کے برابر رہتا ہے اور ضرورت بھی اس طرح کے معاملہ کی متقاضی ہے تو قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جاسکتا ہے۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام ہے یا اس میں کچھ استثناءات ہیں:

اس کا جواب اوپر گذر چکا، مزید یہ کہ فقہ السنۃ میں ہے:

ويستثنى من هذه القاعدة جواز بيع أحد النقدين بالآخر قبل القبض فقد سأل ابن عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الإبل بالدنانير و أخذ الدراهم بدلا منها فأذن له (فقہ السنۃ للسید سابق ۳/۶۸)۔

اس قاعدہ سے مستثنیٰ ایک نقدی کی دوسری نقدی کے ساتھ قبضہ سے پہلے بیع ہے، چنانچہ حضرت ابن عمر نے رسول اللہؐ سے پوچھا اونٹ کو دینار کے عوض بیچنے سے اوران کے بدل کے طور پر درہم لینے سے متعلق، تو آپ نے ان کو اس کی اجازت دی۔ معلوم ہوا کہ کچھ مستثنیٰ صورتیں بھی ہیں۔

۶۔ مال قبضہ میں آنے سے پہلے دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دینا جبکہ بائع اس کا ضامن ہو:

ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے لیکن فیکٹری سے خریدا

ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار نمبر (۲) کو روانہ کر دیتا ہے اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر (۲) کے پاس پہنچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہو جائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آتی ہے نہ خریدار نمبر (۲) پر بلکہ یہ اسی شخص (خریدار نمبر (۱)) کا نقصان قرار پاتا ہے، اس صورت معاملہ میں اگرچہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص کا اس مال پر حسی قبضہ نہیں ہوا لیکن وہ مال خریدار نمبر (۲) تک پہنچنے سے پہلے اس کی ضمان میں رہا، اسلئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے ربح مالم یضمن (ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) حاصل کیا بلکہ اس نے مال مضمون پر نفع حاصل کیا ہے، لہذا ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا۔

جب ملکیت ہی کی حقیقت یہ ہے کہ اس کا مادی ہونا ضروری نہیں تو قبضہ کا مادی یا حسی ہونا کیوں ضروری ہو، مصطفیٰ احمد الزرقا ملکیت کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وبذلک یتبین أن الملکیة لیست مادیا ، وإنما هی حق من الحقوق والحق نوع من الاعتبار الشرعی (المدخل الفقهی العام ۲۴۲/۱)۔

اور اس سے واضح ہوتا ہے کہ ملکیت کوئی مادی چیز نہیں ہے بلکہ حقوق میں سے ایک حق ہے، اور حق ایک ایسی نوع ہے جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے۔

۷۔ مشتری کا جہاز پر چڑھائے ہوئے مال کو وصول کرنے سے پہلے فروخت کرنا:

بین الاقوامی تجارت میں جہاز پر مال چڑھانے کے بعد اصل بائع کا ذمہ ختم ہو جاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہنچنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا، ایسی صورت میں مشتری مال کی وصولی سے پہلے جبکہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کر دیتا ہے اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے تو یہ صورت شرعاً جائز نہیں قرار دی جاسکتی، کیونکہ رائج طریقہ کے مطابق مشتری کی ہدایت کے مطابق بائع مال جہاز کے ذریعہ بھیجتا ہے لہذا اس کی ذمہ داری جہاز پر مال چڑھانے کے بعد ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح مشتری دوسرے خریدار کو یہ مال وصول کرنے سے پہلے فروخت کرتا ہے تو یہ بات معہود (Understood) (ہوتی ہے کہ یہ دوسرا خریدار جہاز پر چڑھائے ہوئے مال کی ذمہ داری کو قبول کرتا ہے اسلئے اول الذکر مشتری ضمانت سے بری ہے۔

خلاصہ یہ کہ مال کی ترسیل کے سلسلہ میں مشتری کی ہدایت کے مطابق مال جہاز وغیرہ کی تحویل میں دینے سے بائع اپنی ذمہ داری سے بری ہو جاتا ہے، اس کے بعد اگر مال تلف ہو جاتا ہے تو بائع پر اس کی کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، البتہ مال کی تلافی کی صورت میں معاوضہ کیلئے قانون نے انشورنس کا طریقہ رائج کیا ہے، اور یہ اسی طرح جائز ہے جس طرح پوسٹل انشورنس۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ۔ اصولی مباحث

مولانا اختر امام عادل

قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ ائمہ اربعہ کے درمیان یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے۔

مذاہب ائمہ:

بنیادی طور پر اس سلسلہ میں تین رائیں پائی جاتی ہیں:

۱۔ قبضہ سے قبل علی الاطلاق کسی بھی چیز کی بیع درست نہیں، خواہ مبیع منقول ہو یا غیر منقول، طعام ہو یا غیر طعام، یہ رائے امام شافعیؒ، امام محمد بن حسن شیبانیؒ اور امام زفرؒ کی ہے، اور حضرت عبداللہ بن عباس کی جانب بھی اس کی نسبت کی گئی ہے، (بدائع الصنائع ۱۸۱/۵، الفقہ علی المذاہب الأربعہ ۲۳۴/۲، ۲۳۵)۔

۲۔ طعام کے سوا جس چیز کو کیل یا وزن کے ساتھ فروخت کیا گیا ہو، دوسری چیزوں کی بیع قبضہ سے قبل درست نہیں، طعام کو بھی اگر اندازے سے فروخت کر دیا گیا اور اس کو کیل یا وزن کے ساتھ فروخت نہیں کیا گیا تو اس کی بیع بھی قبل القبض درست ہے، یہ رائے امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی ہے (الفقہ علی المذاہب الأربعہ ۲۳۴/۲، بلوغ الامانی ۴۶/۱، مبسوط سرخسی ۸/۱۳، نووی شرح مسلم ۱۶۹/۱)۔

۳۔ اشیاء منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت علی الاطلاق درست نہیں، اور اشیاء غیر منقولہ کی بیع قبضہ سے قبل اس شرط کے ساتھ درست ہے کہ ان کے ہلاک یا ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو، مثلاً زمین، جائداد اور مکان وغیرہ، لیکن اگر زمین کسی ایسی ندی کے کنارے ہو جو موج کی طغیانی سے کٹ سکتی ہو، یا مکان ایسی پوزیشن میں ہو کہ اس کے گر جانے کا اندیشہ ہو، ایسی شکلوں میں بغیر قبضہ فروخت کرنا درست نہیں، یہ رائے امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی ہے (فتح القدیر ۲۶۶/۵، مبسوط سرخسی ۸/۱۳، الفقہ علی المذاہب الأربعہ ۲۳۴/۲)۔

دلائل ووجوہ:

مذہب اول: پہلی رائے جو امام شافعیؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کی طرف منسوب ہے جس میں علی الاطلاق قبضہ سے پہلے کسی چیز کی بیع وشراء درست نہیں ہے، اس کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) پہلی دلیل وہ روایات ہیں جن میں بلا کسی قید کے قبضہ سے قبل کوئی چیز فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، مثلاً: عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (اخرجہ ابوداؤد ۳۵۶، بحوالہ تکملہ فتح الملہم ۳۲۵/۱)۔

حضرت ابن عمر فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے جہاں سامان خریدا جائے وہیں سامان بیچنے سے منع فرمایا، جب تک کہ تجار اپنی حفاظت وقبضہ میں سامان کو نہ لے لیں۔

اور ابان کی روایت میں ہے کہ جب کسی چیز کو خریدو تو اس وقت تک فروخت نہ کرو جب تک کہ قبضہ نہ کر لو۔

فی روایة أبان إذا إشتریت بیعا فلا تبعه حتی تقبضه (السنن الکبریٰ ۵/۳۱۳)۔

اس مضمون کی ایک روایت عبداللہ بن عمرو ابن العاص سے بھی منقول ہے:

ان رسول الله ﷺ قال لا یحل سلف وبیع ولا شرطان فی بیع ولا ربح ما لم یضمن ولا بیع ما لیس عندک (أخرجه الترمذی فی باب کراهیة بیع مال لیس عندک وقال هذا حدیث حسن صحیح ، بحوالہ تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

ان روایات میں سے کسی بھی روایت میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کیلئے کوئی قید ذکر نہیں کی گئی ہے، اس لئے یہ ممانعت تمام چیزوں کیلئے یکساں رہے گی۔

(۲) دوسری دلیل اس رائے کے حاملین نے یہ دی ہے کہ تمام منقول چیزوں کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے (البحر الرائق ۶/۱۱۶)

(۳) تیسری دلیل یہ ہے کہ کسی بھی عقد کی صحت کیلئے مقدور التسلیم ہونا شرط ہے اور یہ بغیر قبضہ کے ممکن نہیں، بغیر قبضہ کے مال انسان کی مکمل ملکیت میں نہیں آتا اور جس پر مکمل ملکیت نہ ہو اس کو فروخت کرنا جائز نہیں۔

(۴) اس کے علاوہ اس میں سامان کے ہلاک ہوجانے کا اندیشہ بھی ہوتا ہے، جس سے مشتری ثانی کو غرر ہوسکتا ہے (بدائع الصنائع ۵/۱۸۱، الفقہ علی المذاہب الأربعہ ۲/۲۳۵)۔

مذہب ثانی: دوسرا مذہب امام مالک اور امام احمد بن حنبل کا ہے، ان حضرات کے نزدیک اصولی طور پر قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، مگر اس عموم سے صرف ایک صورت کا استثناء ہے وہ یہ کہ طعام کی بیع اگر کیل یا وزن، یا گنتی کے ساتھ کی جائے تو اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں، طعام کے علاوہ تمام چیزوں کی بیع قبضہ سے قبل درست ہے، اور اگر طعام کو بھی کیل یا وزن یا گنتی کے بجائے اندازہ سے بیچا جائے تو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ محض عقد ہی سے مشتری کے ضمان میں آجاتا ہے، اس لئے کہ یہ مقبوض کے درجہ میں ہے، قبل القبض ہے ہی نہیں۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت والی متعدد روایات میں طعام کی قید مذکور ہے، بعض میں "یکتاله" کی قید کا بھی ذکر ہے، اگر یہ حکم عام ہوتا تو ان قیدوں کا فائدہ کیا تھا (مبسوط ۱۳/۸)۔

وہ روایات یہ ہیں:

عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه وعن عبد الله ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال من اشتری طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه ویقبضه (مسلم شریف ۲/۵)۔

حضرت عبداللہ ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص کھانے کی چیز خریدے تو اس کو فروخت نہ کرے، جب تک کہ قبضہ نہ کرے۔

اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ "حتی یکتالہ" یہاں تک کہ اسے کیل سے ناپ نہ لے۔

عن أبی ھریرۃ أن رسول اللہ ﷺ قال من اشتریٰ طعاما فلا یبعہ حتی یکتالہ (مسلم شریف ۵/۲)۔

اس طرح امام مالکؒ اور امام احمدؒ نے طعام اور کیل کی قید کو احترازی قرار دیا، جبکہ دوسرے علماء نے ان کو قید اتفاقی قرار دیا ہے (بلوغ الامانی ۱/۴۶)۔

مذہب ثالث: حضرت امام اعظم ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف جو منقولات میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی اجازت نہیں دیتے، اور غیر منقولات میں دیتے ہیں بشرطیکہ ضیاع کا اندیشہ نہ ہو۔

(۱) ان کے سامنے بھی وہی احادیث ہیں جن میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت آئی ہے، مگر یہ غیر منقول کا استثناء کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ یہ ممانعت ایک علت کی بناپر آئی ہے، اور وہ علت ہے غرر کا امکان، مشتری اگر مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے کسی کے ہاتھ فروخت کردے اور کسی وجہ سے ہلاک ہوجائے تو یہ بیع نافذ نہیں ہوسکے گی، اس طرح مشتری ثانی کو دھوکہ ہوجائے گا، اور یہ علت مستفاد ہوتی ہے اس حدیث سے جس میں حضورؐ نے بیع غرر اور بیع غیر مقدور التسلیم سے منع فرمایا (ترمذی شریف ۱/۱۱۳، الفتح الربانی ۱۵/۳۵)۔

اور جب یہ ممانعت کسی خاص سبب سے ہے تو جس صورت میں یہ سبب نہیں پایا جائے گا ممانعت باقی نہیں رہے گی، غیر منقول چیزیں، مثلاً زمین، مکان وغیرہ کے ضیاع کا اندیشہ عموماً نہیں ہوتا، اسلئے ان چیزوں کی بیع قبضہ سے قبل بھی درست ہوگی (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰، مبسوط سرخسی ۱۳/۸)۔

(۲) ایک بات اور ان کی طرف سے کہی جاتی ہے، وہ یہ کہ جب کوئی معاملہ دو عاقل، بالغ مسلمان کے درمیان طے پائے، اور جس چیز پر معاملہ کیا گیا ہے وہ اس کے لائق بھی ہو تو یہ معاملہ اصولاً جائز ہونا چاہئے، ایک مبیع جو معدوم نہیں موجود ہے، اس پر بائع کی ملکیت بھی ہے، صرف قبضہ نہیں ہے، یہ محل بیع بن سکتا ہے، اور جب یہ عقد دو اہل کے درمیان طے پائے تو اس کو درست ہونا چاہئے، یہ شریعت کے اصول کلی کے تحت سمجھ میں آتا ہے، اور قرآن نے جو "أحل اللہ البیع" کہہ کر بیع کی اجازت دی ہے، اس کے عموم میں ہر طرح کی بیع آجاتی ہے، اب اگر قبضہ سے پہلے خرید وفروخت والی شکل کو احادیث کی بناپر ہم خاص کرلیں تو خبر واحد سے کتاب اللہ کے عموم میں تخصیص کرنا لازم آتا ہے، جو اصول کے مطابق درست نہیں، اس بناپر ہم اخبار آحاد کی بناپر قرآن پاک کے عموم اور شریعت کے اصول کلی کو ترک نہیں کرسکتے، زیادہ سے زیادہ حدیث پر عمل کرنے کیلئے ہم یہ کرسکتے ہیں کہ ان تمام احادیث کو جن میں بیع قبل القبض کی ممانعت آئی ہے ان کو اشیاء منقولہ پر محمول کرلیں، تاکہ کتاب اللہ اور احادیث کے درمیان تطبیق ہوجائے اور کسی کا ترک لازم نہ آئے۔

اور منقول کو کتاب اللہ کے عموم سے ہم خارج اسلئے کرتے ہیں کہ یہ بھی شریعت کے ایک اصول کلی سے ثابت ہے، وہ یہ کہ "بیع غرر" اور "ربح مالم یضمن" درست نہیں، اور یہ دونوں خرابیاں منقول کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں لازم آتی ہیں، رہا غیر منقول تو اس میں عموماً ہلاکت کا اندیشہ ہی نہیں کہ دھوکہ ہو، یا ضمان میں لینے کی

ضرورت پیش آئے (فتح القدیر ۲۶۶/۵، البحر الرائق ۱۱۶/۶، بدائع الصنائع ۱۸۱/۵)۔

بیع قبل القبض کی ممانعت والی روایت معلول بالعلۃ:

اس پوری تفصیلی گفتگو سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ائمہ اربعہ میں سے کسی بھی امام کے نزدیک مطلق جائز نہیں ہے، بعض فقہاء نے تو مطلقاً ناجائز قرار دیا اور بعض نے بعض صورتوں کا استثناء کرکے اس کو ناجائز قرار دیا، اس طرح ایک طرف فقہاء کا عمومی رجحان کم از کم منقولہ چیزوں میں عدم جواز کا معلوم ہوتا ہے تو دوسری طرف یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ بعض صورتوں کا جن لوگوں نے استثناء کیا ہے ان کے ذہن میں ممانعت کی کوئی علت ہے، جس کے نہ ہونے کی صورت میں ان لوگوں نے جواز کا حکم لگایا۔

مثلاً جمہور احناف نے اعیان غیر منقولہ کو قبضہ سے قبل بیچنے کی اجازت دی ہے، اور اس کو ممانعت والے حکم کے عموم سے خارج کردیا ہے، ان کے ذہن میں اس ممانعتی حکم کی بنیادی علت اندیشہ غرر ہے جو منقول میں پایا جاتا ہے، غیر منقول میں نہیں (فتح القدیر ۲۶۶/۵)۔

اسی طرح شافعیہ اور امام محمد نے جو عمومی ممانعت کی دلیلیں دی ہیں، ان میں بھی بنیادی اہمیت روایات کے بعد اسی اندیشہ غرر اور غیر مقدور التسلیم ہونے والی بات کو حاصل ہے (الفقہ علی المذاہب الأربعہ ۲۳۵/۲)۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کے دلائل:

ان مخصوص صورتوں کے علاوہ عام حالات میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جمہور فقہاء جائز نہیں قرار دیتے، اگر مختلف ائمہ کے یہاں پھیلی ہوئی بحثوں کو اس جمہوری نقطہ نظر کیلئے سمیٹا جائے تو تمام مباحث اور دلائل کا نچوڑ یہ نکلے گا:

کہ خریدے ہوئے سامان کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنا، یا اس قسم کا کوئی اور تصرف کرنا جائز نہیں، الا یہ کہ مشتری کوئی ایسا تصرف کرے جو قبضہ کے مترادف سمجھا جائے، مثلاً کسی کو ہبہ کردے، یا صدقہ کردے، یا کسی تیسرے شخص کے پاس رہن رکھ دے، یا بطور قرض دیدے وغیرہ، تو اس قسم کے تصرفات مشتری کی جانب سے درست ہوں گے، اس معنی میں کہ مشتری اس مبیع پر قبضہ حاصل کررہا ہے یا کرچکا ہے (شامی ۱۸۱/۴، مبسوط سرخسی ۸/۱۳)۔

(۱) اور اس کیلئے دلیل ایک طرف وہ روایات ہیں جن میں حضور اکرم ﷺ نے قبضہ کرنے سے پہلے خریدے ہوئے سامان کو بیچنے سے منع فرمایا ہے، روایات ماقبل میں گذرچکی ہیں (مشکوۃ ۲۴۸، مسلم شریف باب بطلان بیع المبیع ۵/۲)۔

دوسرے عقلی دلائل ہیں جو دراصل وجوہ وعلل کا درجہ رکھتے ہیں، وہ درج ذیل ہیں:

(۲) قبضہ کے بغیر کسی چیز پر ملکیت تام نہیں ہوتی اور جب تک مکمل ملکیت حاصل نہ ہو اس وقت تک اس کو فروخت کرنا صحیح نہیں، قبضہ میں بھی قبضہ ضمان ضروری ہے، قبضہ امانت کافی نہیں (الاشباہ والنظائر ۲۷۵/۲)۔

(۳) قبضہ سے قبل تصرف اس لئے بھی جائز نہیں کہ وہ مقدور التسلیم نہیں ہوتا، کیونکہ وہ اب تک بائع کے

قبضہ میں ہے اور اس حالت میں اس کو کسی کے ہاتھ بیچنا دراصل بائع کے حق میں تصرف کرنا ہے جو درست نہیں (مبسوط سرخسی ۱۳/۸)۔

(۴) جس چیز پر مشتری کا قبضہ نہ ہوا ہو اس کو فروخت کرنے میں اندیشہ غرر ہے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ سامان مشتری ثانی کو حوالہ کرنے سے پیشتر ہی کسی وجہ سے ضائع ہو جائے، جبکہ حضور ﷺ نے بیع غرر سے منع فرمایا ہے (بدائع الصنائع ۵/۱۸۵، البحر الرائق ۶/۱۱۶)۔

(۵) جس سامان پر انسان کا قبضہ نہ ہو وہ محل تملیک نہیں بن سکتا، اور وہ انسان کے ضمان میں نہیں آتا، اور حضورؐ نے ایسی چیز کے بیچنے سے منع فرمایا ہے جو انسان کے ضمان میں نہ ہو، یا جو محل تملیک نہ بن سکتا ہو۔

قبضہ سے پہلے خرید و فروخت بیع فاسد ہے:

یہاں ایک اہم ترین بحث یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک عام حالات میں قبضہ سے پہلے خرید و فروخت ناجائز ہے، لیکن اگر کوئی شخص قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کر لے تو اس کو بیع ممنوع کی تین قسموں (بیع باطل، بیع فاسد، بیع مکروہ (درمختار ۴/۱۱۱)) میں سے کس قسم میں داخل کیا جائے؟

اس کا جواب فقہاء کی تصریحات اور اصولی بحثوں کے مطابق یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت فاسد کے ذیل میں آتی ہے، اسلئے کہ بیع باطل کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ جو اپنے اصل اور وصف دونوں لحاظ سے جائز نہ ہو اور بیع فاسد کی تعریف کی گئی ہے کہ جو اپنے اصل کے اعتبار سے جائز ہو، مگر وصف کے اعتبار سے جائز نہ ہو اور بیع مکروہ کہتے ہیں: جو اپنے اصل اور وصف دونوں لحاظ سے درست ہو، مگر کسی خارجی نقص کی بنا پر اس میں کراہت آ گئی ہو، جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع و شراء کرنا (شامی ۴/۱۱۱)۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو قبضہ سے پہلے خرید و فروخت اپنے اصل کے لحاظ سے جائز ہے، کیونکہ یہ معاملہ ایک قابل بیع چیز پر دو عاقل بالغ مسلمانوں کے درمیان طے ہوا ہے، اور "مبادلۃ المال بالمال" کی حقیقت بھی پائی جاتی ہے، اور رکن بیع ایجاب و قبول بھی درست ہے، اسلئے اس کو اصل کے لحاظ سے غلط نہیں کہہ سکتے، البتہ غیر مقبوض، یا غیر مقدور التسلیم، یا اندیشہ غرر ہونا یہ وصف کا نقصان ہے، جس کی بنا پر اس کو بیع فاسد قرار دے سکتے ہیں، جیسا کہ بعض فقہاء کے یہاں اس کی تصریح بھی ملتی ہے (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۳)۔

بعض کتابوں (مثلاً الجوہرۃ) میں اس کو بیع باطل کہہ دیا گیا تو شامیؒ نے اس کی وضاحت کی کہ یہ اطلاق عام معنی میں ہے اصطلاحی معنی میں نہیں ہے (شامی ۴/۱۸۲، وکذا فی الطحطاوی علی الدر المختار)۔

قبضہ کی حقیقت:

اس موضوع کی ایک خصوصی بحث قبضہ کی حقیقت و نوعیت سے متعلق ہے۔

فقہاء نے قبضہ کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ قبضہ حقیقی، ۲۔ قبضہ حکمی۔

قبضہ حقیقی اس قبضہ کو کہیں گے جس میں شئ انسان کے واقعی تصرف میں آجائے، مثلاً کتاب خریدی تو اپنے ہاتھ میں لے لے، کوئی موٹر خریدی تو اس پر سوار ہو جائے، جانور خریدا تو اس کی باگ ڈور پکڑ لے وغیرہ۔

اور قبضہ حکمی کا مطلب یہ ہے کہ انسان کیلئے سامان اس پوزیشن میں ہو جائے کہ وہ چاہے تو اسے بآسانی اپنے تصرف میں لاسکتا ہو اور استعمال کرسکتا ہو، مثلاً کسی نے کپڑا خریدا اور بائع نے اس کے سامنے کپڑا اتنی دور پر رکھ دیا کہ وہ ہاتھ بڑھا کر اس کو بے تکلف لے سکتا ہے تو یہ قبضہ حکمی ہے (قواعد الفقہ ۴۲۲، فتاوی الفقرویہ ۱/۲۵۴، بدائع ۵/۲۴۷)۔

قبضہ حکمی کی مختلف شکلیں کتب فقہ میں ملتی ہیں، فقہاء نے متعدد امثال وعلامات ذکر کئے ہیں، جن کے پیش نظر ہر کسی چیز پر قبضہ حکمی کا حکم لگا سکتے ہیں، ویسے انہی صورتوں میں انحصار نہیں ہے، کسی فقیہ نے یہ دعوی نہیں کیا کہ قبضہ حکمی کی یہی چند شکلیں ہیں جو اس نے ذکر کی ہیں، ان کے علاوہ کوئی اور شکل نہیں ہوسکتی، بلکہ فقہاء نے جو کچھ لکھا اپنے استقراء اور تتبع کے لحاظ سے لکھا، اور آخر میں یہ قاعدہ کلیہ لکھ دیا کہ:

لکن ذلک یختلف بحسب حال المبیع (شامی ۴/۴۷)۔

قبضہ کی کوئی ایک صورت ونوعیت متعین نہیں ہے، بلکہ وہ مبیع کی حالت وکیفیت کے لحاظ سے تبدیل ہوتی رہتی ہے، شامیؒ نے اس کو مثالوں سے واضح کیا ہے، مثلاً کمرے میں اناج رکھا ہوا ہو، تو اس پر قبضہ اس وقت مانا جائے گا جب کہ اس کمرے کی چابی مشتری کو مل جائے اور وہ اسے بے تکلف کھول سکے، کسی مکان کی فروخت میں مکان پر قبضہ اس وقت مانا جائے گا جب کہ اس کے بند کرنے پر مشتری قادر ہو جائے۔

چراگاہ کے جانور پر قبضہ اس وقت متصور ہوگا جب کہ وہ نگاہ کے سامنے ہو اور اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے، کسی مکان میں بند گھوڑے اور پرندے پر قبضہ اس وقت ہوگا جبکہ مشتری بغیر کسی کی مدد کے ان کو پکڑ سکے وغیرہ (شامی ۴/۴۸)۔

یہ مثالیں سمجھنے کے لئے کافی ہیں کہ قبضہ کی کوئی ایک صورت معین نہیں ہے، بلکہ مبیع کے حال کے لحاظ سے وہ تبدیل ہوتی رہتی ہے، اس کے باوجود فقہاء نے چند علامتی افعال واحوال کا ذکر کیا ہے جن سے قبضہ حکمی کا بڑی حد تک احاطہ ہو جاتا ہے، علامہ کاسانیؒ نے تو مستقل باب ہی قائم کیا ہے: "بیان ما یصیر به المشتری قابضا للمبیع من التصرفات وما لا یصیر به قابضا "۔

ان افعال واحوال کا ہمارے سامنے رہنا ضروری ہے، تا کہ ان کی روشنی میں آج کے حالات وظروف میں سے کسی چیز کے قبضہ کے بارے میں ہم فیصلہ کرسکیں، وہ افعال واحوال درج ذیل ہیں:

(۱) تخلیہ کو فقہاء نے قبضہ حکمی قرار دیا ہے، تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ معاملہ ہونے کے بعد مبیع کو بائع مشتری کیلئے چھوڑ دے تو یہ قبضہ متصور ہوگا، بشرطیکہ تین باتیں پائی جائیں:

(۱) پہلی بات یہ ہے کہ بائع کہہ دے کہ یہ سامان میں نے تمہارے لئے چھوڑ دیا، اور مشتری کہے کہ میں نے قبضہ کرلیا۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ مبیع مشتری کے سامنے موجود ہو، بایں طور کہ وہ اس کو بآسانی حاصل کر سکتا ہو۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ مبیع کے ساتھ حق غیر اس طور پر وابستہ نہ ہو کہ یہ تابع ہو اور حق غیر اصل، لیکن اگر حق غیر کی وابستگی اس طور پر ہو کہ مبیع اصل ہو اور حق غیر تابع، مثلاً گیہوں بائع کے تھیلوں میں رکھے ہوئے ہوں تو ایسی صورت میں مضائقہ نہیں (فتاوی انقرویہ ا/۲۵۴، الاشباہ والنظائر ۲/۲۷۸۔۲۷۹، شامی ۴/۴۸)۔

(۲) مشتری یا بائع کی طرف سے ایسا فعل صادر ہو جائے جس سے پتہ چلے کہ بائع کی طرف سے مبیع پر تصرف کرنے کی اجازت ہے تو اسے بھی حکماً قبضہ قرار دیا جائے گا، مثلاً مبیع ابھی بائع کے قبضہ میں ہو اور مشتری اس کو ضائع کردے، یا اس میں کوئی ایسا تصرف کردے جو مبیع میں حقیقۃً یا حکماً کوئی نقص یا عیب پیدا کردے اور بائع اس پر کوئی اعتراض نہ کرے، تو یہ مشتری کا قبضہ ہی سمجھا جائے گا، حقیقی نقص کی مثال جیسے جانور خریدا تھا، اس کا پاؤں کاٹ دیا، یا سر یا آنکھ زخمی کردیا۔ اور حکمی نقص کی مثال: جیسے باندی تھی اس کو ام ولد بنادیا، یا غلام تھا اس کو مدبر بنادیا، یعنی ام ولد ہونے یا مدبر ہونے کا اقرار کرلیا تو اس سے غلام یا باندی میں نقص پیدا ہو گیا کہ اب اس کو فروخت نہیں کرسکتے، کسی کو ہبہ یا ہدیہ میں نہیں دے سکتے وغیرہ (بدائع الصنائع ۵/۲۴۶، شامی ۴/۴۷)۔

(۳) یا یہ کہ مبیع کو نقصان پہونچانے والے افعال مشتری کی اجازت وحکم سے خود بائع انجام دے، تو یہ بھی مشتری ہی کی طرف حکماً منسوب ہوں گے، اور اس صورت میں بھی مشتری کا قبضہ تسلیم کیا جائے گا، لیکن اگر بائع نے مشتری کے کہنے پر ایسے افعال انجام دیئے جو مبیع کو نقصان نہیں پہونچاتے، مثلاً مشتری کے کہنے پر اس نے مبیع کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کردیا وغیرہ، تو اس صورت میں مشتری کا قبضہ نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ یہ تصرفات خود بائع ہی کی طرف منسوب ہوں گے، اور وہی تصرف کرنے والا قرار دیا جائے گا (بدائع ۵/۲۴۶، شامی ۴/۴۷)۔

(۴) مشتری کی طرف سے مبیع کے تعلق سے ایسی حرکت سرزد ہو جس سے اندازہ ہو کہ وہ اس معاملہ پر پوری طرح راضی ہے اور اسی بنا پر وہ اس کو اپنے تصرف میں لانا چاہتا ہے، مثلاً معاملہ ہونے کے بعد مشتری مبیع کسی کو بطور عاریت، یا بطور ہبہ، یا ودیعت کے دیدے، یا کوئی اور ایسا تصرف کردے جس کے وجود وانعقاد کیلئے قبضہ ضروری ہے، تو علامتی طور پر یہ مشتری کا قبضہ متصور ہوگا، بشرطیکہ اس نے یہ معاملات خود بائع سے نہ کئے ہوں، اس لئے دوسرے کے ساتھ معاملہ کرنے کی صورت میں وہ دوسرا شخص قبضہ کے باب میں مشتری کا نائب تصور کیا جائے گا کہ پہلے وہ مشتری کی طرف سے قبضہ کرے گا، پھر اپنی طرف سے، اس کے برخلاف اگر مشتری یہ معاملہ خود بائع سے کرے تو مبیع پر قبضہ کے باب میں بائع کو مشتری کا نائب قرار نہیں دیا جاسکتا، اسلئے کہ اس کا قبضہ مبیع پر بطور اصل کے قائم ہے، اسلئے اس کو نائب کی حیثیت سے قابض نہیں قرار دیا جاسکتا۔

اسی طرح اگر مشتری مبیع میں ایسا تصرف کرے جس کا انعقاد قبضہ پر موقوف نہیں ہے، مثلاً کسی کے ہاتھ بیع کردے تو اس سے بھی مشتری کا قبضہ نہیں سمجھا جائے گا، اسلئے کہ جب قبضہ اس کیلئے لازم نہیں تو مشتری ثانی کو مشتری اول کی طرف سے بطور نیابت قابض ماننے کی ضرورت نہیں ہے (بدائع الصنائع ۵/۲۴۶)۔

(۵) اگر مبیع مشتری کے ضمان میں آجائے اور قانونی طور پر وہ اس کی ضمانت قبول کرے، تو اگر چہ کہ حساً اس کا قبضہ اس پر نہ ہو مگر حکماً اس کا قبضہ سمجھا جائے گا، اور اگر حساً قبضہ ہو مگر قبضہ ضمان نہ ہو بلکہ مثال کے طور پر قبضہ امانت ہو تو حساً قبضہ کے باوجود وہ قابض نہیں سمجھا جائے گا (فتح القدیر ۵/۲۶۶، الاشباہ والنظائر ۲/۲۷۵)۔

اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت جدا جدا:

اس تفصیل سے ایک طرف قبضہ کی حقیقت پر روشنی پڑتی ہے تو دوسری طرف یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت ایک نہیں ہوگی، بلکہ خود تمام اشیاء غیر منقولہ میں بھی قبضہ کی نوعیت ایک نہیں ہوگی، مکان اور زمین دونوں اشیاء غیر منقولہ میں سے ہیں، مگر کتب فقہ میں دونوں کے قبضہ کی نوعیت الگ بتائی گئی ہے، زمین کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی نے جنگل میں کوئی زمین فروخت کی اور وہ زمین اس کے حوالہ کردی تو یہ قبضہ اس وقت مکمل ہوگا جبکہ مقام عقد سے وہ زمین قریب ہو جس کو وہ دیکھ اور سمجھ سکتا ہو، ورنہ قبضہ تسلیم نہیں کیا جائے گا (الاشباہ والنظائر ۲/۲۷۸)۔

اور مکان کے بارے میں فقہی جزئیہ ملتا ہے کہ مکان پر قبضہ اس وقت سمجھا جائے گا جب کہ اس کی چابی اس کے حوالے کردے اور مشتری اس مکان کو بند کرنے پر قادر ہو جائے ورنہ قبضہ نہیں ہوگا (عالمگیری ۳/۱۶)۔

تو جب خود اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں فرق ہے تو اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ کے درمیان قبضہ کی نوعیت میں فرق واقع ہونا طبعی ہے، اور اس کیلئے صرف ایک مثال عرض کرتا ہوں تخلیہ کی شرائط میں ایک شرط یہ ہے کہ مبیع مشتری کے سامنے موجود ہو، یہ اشیاء منقولہ کیلئے ہے، اشیاء غیر منقولہ میں سامنے کے بجائے قریب ہونا کافی ہے (شامی ۴/۴۷)۔

قبضہ ضمان کی ایک شکل:

اس اصولی گفتگو کی روشنی میں اس صورت مسئلہ کا جواب بآسانی دیا جا سکتا ہے کہ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال بظاہر اپنے قبضہ میں نہیں لیتا، بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار (۲) کو روانہ کر دیتا ہے اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار (۲) کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہو جائے، تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آتی ہے نہ خریدار (۲) پر، بلکہ یہ اسی شخص (خریدار نمبر (۱)) کا نقصان قرار پاتا ہے، اس صورت معاملہ میں اگر چہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص کا اس مال پر حسی قبضہ نہیں ہوا، لیکن وہ مال خریدار نمبر (۲) تک پہونچنے سے پہلے اس کے ضمان میں رہا، اسلئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے ''ربح مالم یضمن'' (ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) حاصل کیا، بلکہ اس نے مال مضمون پر نفع حاصل کیا ہے جو قبضہ حکمی کے درجہ میں ہے، اسلئے یہ صورت معاملہ شرعاً جائز معلوم ہوتی ہے۔

ایک ناجائز شکل:

البتہ وہ صورت جس میں بین الاقوامی تجارت شپنگ (جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ

فارغ ہوجاتا ہے، اوراگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جبکہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے، یہ صورت معاملہ شرعاً ناجائز ہے۔

(۱) ایک تو ''ربح مالم یضمن'' کی وجہ سے (۲) دوسرے اقتصادی بحران پیدا ہونے کے خطرہ کی وجہ سے، اس لئے کہ ایک چیز کی جو قیمت جہاز پر چڑھاتے وقت تھی، اس کی دس گنی قیمت جہاز سے اترتے وقت تک ہوجاتی ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۴)۔

خلاصہ جوابات:

اب سوالات کی ترتیب پر خلاصہ جوابات ملاحظہ ہو۔

(۱) شرع اسلامی کی رو سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں اور یہ بیع فاسد میں داخل ہے۔

(۲) اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ انسان کو کسی چیز پر واقعی تصرف حاصل ہوجائے، یا قدرت علی التصرف حاصل ہوجائے، اس کیلئے کتاب وسنت نے کوئی خاص صورت متعین نہیں کی ہے، بلکہ اسے لوگوں کے عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے گا۔

(۳) اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے فرق واقع ہوگا، جو اشیاء کے حسب حال عرف کے مطابق طے کیا جائے گا۔

(۴) قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث جمہور علماء کے نزدیک معلول بالعلۃ ہیں، اور علت بنیادی طور پر ''اندیشۂ غرر'' ہے۔

(۵) قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت جمہور احناف اور مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک عام نہیں ہے، بلکہ اس میں کئی تخصیصات اور استثناءات کی گئی ہیں، مثلاً حنفیہ نے اشیاء غیر منقولہ کی تخصیص کی، اور مالکیہ وحنابلہ نے اس حکم ممانعت کو صرف ایسے طعام کے ساتھ خاص کردیا جس کو کیل ووزن، یا گنتی سے فروخت کیا گیا ہو، باقی چیزوں میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو وہ جائز کہتے ہیں، شافعیہ اور امام محمدؒ وزفرؒ کے نزدیک، البتہ یہ حکم عام ہے۔

(۶) فیکٹری سے مال خرید کر بھجوانے کی صورت میں جب مشتری اول ضمان لیتا ہو تو یہ قبضہ سمجھا جائے گا اور بیع درست ہوگی۔

(۷) اور اگر پہلا خریدار سامان کی ضمانت نہیں لیتا تو یہ قبضہ نہیں ہوگا اور بیع درست نہ ہوگی۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محفوظ الرحمٰن شاہین جمالی

شریعت اسلامی میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے:

أما الذی نهی عنه النبی ﷺ فهو الطعام أن یباع حتی یقبض قال ابن عباسؓ ولا أحسب کل شئ إلا مثله (صحیح بخاری: ۲۸۶/۱)۔

وہ چیز جس سے نبی کریم ﷺ نے منع فرمایا ہے وہ ایسی کھانے کی چیزیں ہیں جنہیں قبضہ سے پہلے بیچا جائے۔ تاآنکہ ان پر قبضہ ہو۔

ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے:

إن النبی ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه، زاد اسماعیل من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یقبضه (بخاری: ۲۸۶/۱)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو شخص کھانے کی اشیاء بیچنا چاہے تو اسے اس وقت تک نہ بیچے جب تک پوری طرح قبضہ میں نہ لے لے، اسماعیل نے اپنی روایت میں " حتی یستوفیه " کی جگہ "حتی یقبضه "کا اضافہ کیا ہے۔ علامہ عینی نے فرمایا ہے:

والقبض والاستیفاء سواء والذی یستفاد من الحدیث أنه ﷺ نهی عن بیع الطعام إلا بعد القبض.

اور قبضہ اور استیفاء دونوں کے ایک ہی معنی ہیں۔ اور جو کچھ حدیث سے مستفاد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے بیع طعام سے منع فرمایا ہے مگر یہ کہ قبضہ کے بعد ہو (تو درست ہے) (عمدۃ القاری: ۴۷۸/۵)۔

ترمذی کی روایت میں مزید وضاحت ہے:

عن حکیم بن حزام قال سألت رسول الله ﷺ فقلت یأتینی الرجل فیسأ لنی من البیع ما لیس عندی . ابتاع له من السوق ثم أبیعه. قال لا تبع ما لیس عندک (ترمذی ۱۴۸/۱)۔

حکیم بن حزام کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ ایک شخص ایسی چیز کے بیع کا مجھ سے سوال کرتا ہے جو میرے پاس موجود نہیں ہوتی۔ میں اس کے لئے بازار سے خرید کر لاتا ہوں پھر اسے فروخت کرتا ہوں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو چیز تمہارے پاس موجود نہ ہو اسے مت فروخت کرو۔

قبل القبض کا حکم:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فقہی نقطہ نظر سے بیع فاسد میں داخل ہے۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

وقيد بالقبض لأن العقد في ذاته صحيح غير أنه لا يجب على المشتري دفع الثمن لعدم القبض (شامی ۴۳/۴)۔

قبضہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ معاملہ بیع ذاتی اعتبار سے صحیح ہے، البتہ قبضہ نہ ہونے کے سبب خریدار پر ثمن کی ادائیگی واجب نہیں۔ ابن نجیم حنفی فرماتے ہیں:

وحكم الفاسد مالا يفيده بمجرده، بل بالقبض.

بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ محض معاملہ بیع سے ملک کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ بلکہ قبضہ سے ملک حاصل ہوتی ہے۔ (البحر الرائق ۶۹/۶)۔

قبضہ کی حقیقت:

قرآن وحدیث میں قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں کی گئی ہے، البتہ اشارۃ النص سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو فقہاء کی عبارتوں سے واضح ہوتا ہے اور وہ یہ کہ کچھ خاص قسم کے عمل دخل کو جو لوگوں کے عرف وعادت کے مطابق قبضہ تصور کیا جاتا ہے۔ قبضہ مانا جائے گا۔ علامہ شامی نے قبضہ کی دو قسمیں قرار دی ہیں:

(۱) **قبضہ حقیقی**: جو شئے مقبوض پر قابض کے عملی تصرف کو ظاہر کرتا ہو۔

(۲) **قبضہ حکمی**: جو قابض کو صرف اس درجہ میں حاصل ہو کہ وہ قبضہ کر سکنے کی پوزیشن میں ہو یا اس کو عرف میں قبضہ مانا جاتا ہو۔

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل (در مختار: ۲۶۳/۳)۔

پھر سپردگی خریدار اور سامان کے درمیان ایسی تنہائی پیدا کر دینے سے ہوتی ہے جس میں سامان پر قبضہ کرنے کی صورت ممکن ہو اور کوئی روکاوٹ یا آڑ نہ ہو، یعنی مبیع خریدار کے سامنے ہو اور بائع اس کو اپنی ملک سے اس طرح علیحدہ کر دے کہ حق غیر کے ساتھ مشغول نہ ہو۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

وحاصله أن التخلية قبض حكماً لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذالک يختلف بحسب حال المبيع (شامی ۴۳/۴)۔

خلاصہ یہ کہ تخلیہ قبضہ حکمی ہے بشرطیکہ بلا مشقت سامان پر قدرت حاصل ہو لیکن مبیع کے حسب حال یہ مختلف ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ گھر میں گیہوں ہو تو اس کا قبضہ یہ ہے کہ بائع کمرے کی کنجی خریدار کو دے دے۔ اور خریدار بلا مشقت اس کو کھول سکے۔ اور گھر پر قبضہ یہ ہے کہ خریدار اس کا تالا لگا سکتا ہو۔ جبکہ وہ گھر شہر میں ہو۔ اور چراگاہ میں قبضہ

گائے کا یہ ہے کہ اس کو دیکھا جا سکے اور اس کی طرف اشارہ ہو سکے اور کپڑے میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری ادھر ہاتھ پھیلائے تو کپڑے تک پہنچ جائے اور گھوڑے یا پرندے پر جو کسی گھر میں ہوں قبضہ یہ ہے کہ اس مکان سے بلا کسی مدد گار کے خریدار کا ان کو پکڑ لینا ممکن ہو۔

اشیائے منقولہ وغیر منقولہ کا حکم:

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اشیائے منقولہ وغیر منقولہ میں باعتبار حکم فرق ہے۔ اشیائے غیر منقولہ میں ان حضرات کے یہاں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے۔ علامہ عینی فرماتے ہیں:

ولكن أبو حنيفة قال لا بأس ببيع الدور والأرضين قبل القبض لأنها لا تنتقل ولا تحول (عمدۃ القاری ۴۷۹/۵)۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ گھر اور زمین کو قبل القبض بیچنے میں کوئی حرج نہیں۔

علامہ ابن نجیمؒ نے امام ابو یوسفؒ کو اس مسئلہ میں امام صاحب کے ساتھ بتایا ہے۔

صح بيع العقار قبل قبضه أى عند أبى حنيفةؒ وأبى يوسفؒ (البحر الرائق ۱۱۶/۶)۔

زمین کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت صحیح ہے، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک، البتہ امام مالکؒ اور ابن المنذر کے نزدیک طعام کی قسم کی جملہ اشیاء میں جواز قسم مکیل وموزون ہوں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، مگر طعام کے علاوہ چیزوں میں جائز ہے۔

لیکن امام مالکؒ اور امام احمد کی ایک روایت اور امام شافعیؒ کے قول جدید کے مطابق ہر چیز میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، یہی مذہب حضرت ابن عباس، عطا بن ابی رباح اور ثوری، ابن عیینہ، ابوحنیفہ، ابو یوسف ومحمدؒ سے منقول ہے۔ (عمدۃ القاری۔ ۴۷۹/۵)۔

علتِ نہی:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں اور علت نہی غرر ہے۔

ابن نجیم لکھتے ہیں:

لا بيع المنقول أى لا يصح لنهيه ﷺ عن بيع مالم يقبض ولأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك (البحر الرائق ۱۱۶/۶)۔

منقول شئے کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے قبل القبض بیع کو منع فرمادینے کی وجہ سے اور اس لئے بھی کہ اس میں غیر مقبوض سامان کی ہلاکت کے اعتبار سے عقد بیع ٹوٹ جانے کا غرر (خطرہ) ہے۔

ممانعت عام ہے یا خاص:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام نہیں ہے بلکہ اس سے کچھ چیزیں مستثنیٰ ہیں۔ ائمہ اربعہ اور

فقہاء کے مسالک کی تفصیل پیچھے بیان کی جاچکی ہے۔ ہبہ، صدقہ، قرضہ، غلام اور باندی کا نکاح اور وصیت وغیرہ امور قبل القبض درست ہیں (البحر الرائق: ۶ /۱۱۷)۔

ایک مخصوص صورت مسئلہ:

ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا ہے۔ بلکہ براہ راست فیکٹری سے مال خرید کر خریدار نمبر ۲ کو روانہ کر دیتا ہے اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر ۲ کے پاس پہنچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ضائع ہو جائے تو اس نقصان کی ذمہ داری فیکٹری پر آتی ہے نہ خریدار نمبر ۲ پر بلکہ یہ اسی شخص (خریدار نمبر ۱) کا نقصان قرار پاتا ہے۔ اس صورت معاملہ میں اگر چہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص کا اس مال پر حسی قبضہ نہیں ہوا۔ لیکن وہ مال خریدار نمبر ۲ تک پہنچنے سے پہلے اس کے ضمان میں رہا، اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے ربح مالم یضمن (اس چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) حاصل کیا، بلکہ اس نے مال مضمون پر نفع حاصل کیا ہے۔

تو اس صورت معاملہ کا شرعی حکم یہ ہے کہ چونکہ خریدار اول نے اگر چہ فیکٹری کے مال پر حسی قبضہ نہیں کیا ہے لیکن چونکہ فیکٹری کے مالک، یا اس کے وکیل نے وہ مال اپنی ملک سے بحق مشتری فارغ کر دیا اور خریدار اول کے لئے بلا مشقت اس پر قبضہ کر لینا ممکن ہے، بنابریں اس پر قبضہ حکمی متحقق ہے۔ اور اس بنیاد پر خریدار اول کو یہ سامان خریدار نمبر ۲ سے بیچنا جائز ہے۔

فیکٹری کے مال کا خریدار اول کے ضمان میں رہنا بھی قبضہ حکمی کے معنی میں ہے، اس لئے اس کی بیع صحیح ہے۔

ایک فقہی جزیہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

ومن القبض مالو أودعه المشتری عند أجنبی أو أعاره وأمر البائع بالتسليم إليه (شامی ۴ /۴۲)۔

اور یہ بھی قبضہ کی صورت ہے کہ خریدار نے مال کو کسی اجنبی کے پاس امانت رکھنے یا اس کو ادھار دینے کو کہا اور بائع کو حکم دیا کہ یہ مبیع اس کے حوالے کر دے۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ بالا صورت میں جب خریدار اول فیکٹری سے خریدار نمبر ۲ کو مال روانہ کر دیتا ہے تو گویا وہ بائع کو اپنی طرف سے خریدار نمبر ۲ کو سپرد کرنے کا پابند کر رہا ہے، اس صورت میں خریدار اول مبیع پر حکماً قابض ہو جاتا ہے۔ مال کا خود روانہ کرنا یا فیکٹری کے ذرائع سے روانہ کرنا اس کی دلیل ہے۔

اور ایسی شکل میں اس کا کسی دوسرے خریدار سے مال بیچنا اور اس پر نفع کمانا جائز ہے۔ مال کا اس کی ضمان میں ہونا قبضہ حکمی کے درجہ میں ہے۔

شپنگ کا حکم:

وہ صورت جس میں بین الاقوامی تجارت میں شپنگ (جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جب کہ مال سمندر میں ہو تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کر دیتا ہے اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے۔

اس کا حکم شرعی یہ ہے کہ شپنگ مشتری کیلئے اس شیشی یا بوری کی طرح ہے جسے بائع کے حوالے کر کے مشتری نے یہ کہہ دیا ہو کہ اس میں تیل، یا غلہ وزن کر کے بھر دے۔

اب خواہ تیل وزن کرتے وقت یا غلہ بھرنے کے وقت مشتری وہاں موجود ہو یا نہ ہو، ہر دو صورت میں یہ بیع وشراء درست ہے، کیونکہ تیل یا غلہ کے لئے مشتری کا اپنی شیشی یا بوری پیش کر دینا ہی اس کے قبضہ کے قائم مقام ہے۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

ومنه مالو اشترى دهنا ودفع قارورةً يزنه فيها فوزنه فيها بحضرة المشترى فهو قبض وكذا بغيبته فى الأصح (شامی ۴/۴۲)۔

اور قبضہ کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مشتری نے تیل خرید کر شیشی بائع کے سپرد کر دی کہ اس میں تیل وزن کر دے۔ پس اس نے اس میں مشتری کی موجودگی میں تیل وزن کر دیا تو یہ قبضہ مانا جائے گا، اور یہ حکم صحیح قول کے مطابق اس کی غیر موجودگی میں بھی ہے۔

یہاں مشتری اول نے بائع کو شپ کے ذریعہ مال بھیجنے کا آرڈر دے کر صورت حال اسی قسم کی بنا دی ہے جس میں کوئی خریدار اپنی خرید کردہ چیز کو قبضہ میں لینے کے لئے بوری یا شیشی پیش کر دیتا ہے، اگر چہ شپ بوری یا شیشی کی طرح اس کی ملک نہیں ہے لیکن اگر مشتری کسی دوسرے سے لے کر بائع کو مبیع بوری میں بھر دینے کا حکم دے دے تب بھی قبضہ حکمی معتبر مانا جائے گا، اسی طرح جب شپ کو مشتری نے اپنی خرید کردہ اشیاء کی منتقلی کا ذریعہ بنایا اور بائع کو ایسا کرنے کو کہا تو یہ قبضہ حکمی کے معنی میں ہو گیا۔ لہذا بائع اول اور مشتری اول کے حق میں اس بیع وشراء کو جائز قرار دیا جانا چاہئے۔

البتہ بائع ثانی اور مشتری ثانی کے حق میں بیع وشراء کو درست قرار دینا مشکل ہے کیونکہ مال جب تک سمندر میں ہے بائع ثانی کے لئے غیر مقدور التسلیم اور مشتری ثانی کے حق میں غیر مقبوض ہے۔ اور یہ بیع غرر کے ذیل میں آتا ہے۔ جو شریعت اسلامی میں ممنوع ہے۔ لہذا مال ضائع ہو جانے کی شکل میں مشتری ثانی یعنی دوسرے نمبر کے خریدار پر ثمن کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی۔

لا يجب على المشترى دفع الثمن لعدم القبض (شامی ۴/۴۳)۔

مشتری پر ثمن کی ادائیگی لازم نہیں۔ قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے۔

خلاصہ بحث:

۱۔ بیع قبل القبض احادیث نبویہ اور تصریحات فقہیہ کے مطابق ناجائز ہے۔

۲۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع بیع کی فاسد قسم میں داخل ہے۔

۳۔ اشیاء غیر منقولہ میں امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے۔ امام مالکؒ کے مسلک میں کھانے کی قسم کے علاوہ اشیاء میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے۔ باقی ائمہ کے نزدیک ناجائز ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں اور علت نہی غرر انفساخ العقد ہے۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام نہیں ہے، بلکہ بعض چیزیں اس سے مستثنیٰ ہیں۔ جیسے امام اعظم وامام ابویوسفؒ کے نزدیک اشیاء غیر منقولہ۔ اور ہبہ، صدقہ، قرضہ، وصیت، اور غلام و باندی کا نکاح۔

۶۔ فیکٹری سے مال خرید کر روانہ کردینا خریدار اول کے ضمان میں داخل ہے جو قبضہ حکمی کی طرح ہے۔ اس پر خریدار اول کا کسی دوسرے شخص کے ہاتھ مال بیچ دینا اور اس پر نفع حاصل کرنا جائز ہے۔

۷۔ شپنگ کی رائج الوقت صورت معاملہ میں خریدار اول اور بائع کے درمیان کا معاملہ بیع وشراء درست ہے۔ البتہ خریدار اول کا دوسرے خریدار کو مال بیچنا جب کہ مال سمندر میں ہو غیر مقدور التسلیم اور مقبوض ہونے کی بنا پر جائز نہیں ہے۔ اگر یہ معاملہ کرلیا گیا تو خریدار ثانی پر ثمن کی ادائیگی لازم نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مفتی انور علی اعظمی

۱۔ بیع قبل القبض:

شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض درست نہیں، امام شافعیؒ کے نزدیک باطل ہے اور احناف کے نزدیک فاسد ہے، نتیجہ اور مآل ایک ہے، اسلئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک فساد اور بطلان ایک ہی معنی میں مستعمل ہے۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت:

صاحب بدائع نے اس مسئلہ پر مبسوط کلام کیا ہے، ان کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ تسلیم اور قبض کی تفسیر تخلیہ اور تخلی ہے اور تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان موانع دور کرنے اور مشتری کو مبیع میں تصرف کا پورا موقع فراہم کردے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک گھر، زمین اور درخت میں قبضہ تخلیہ سے ہوگا اور درہم ودنانیر میں ہاتھ میں لینے سے ہوگا، اور کپڑا وغیرہ میں منتقل کرنے سے اور ایسے ہی قبضہ غلہ میں ہوگا جبکہ وہ اندازہ سے بیچا گیا ہو اور اگر ناپ تول کر بیچا گیا ہے تو قبضہ ناپنے اور تولنے سے ہوگا، اور غلام وجانور میں ان کی جگہ سے منتقل کردینے سے ہوگا، الغرض کتاب وسنت نے اصل قبضہ کی حقیقت متعین کردی ہے، اور وہ تخلیہ ہے، لیکن تخلیہ کی نوعیت عرف وعادت پر چھوڑ دی گئی ہے، چنانچہ جہاں جس چیز کے بارے میں جس طرح استیلاء لوگوں کے عرف میں قبضہ متصور ہوتا ہو، وہی شرعی قبضہ مانا جائے گا (دیکھئے: بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

قال فی الشامی (۵۹/۴) و تمامه فی البحر و حاصله أن التخلية قبض حكما ، لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلک يختلف بحسب حال المبيع ففی نحو حنطة فی بيت، مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، و فی نحو دار فالقدرة علی إغلاقها قبض ، أی بأن تكون فی البلد فی ما يظهر، و فی نحو بقر فی مرعی فكونه بحيث يری و يشار إليه قبض، و فی نحو ثوب فكونه بحيث لومد يده تصل إليه قبض، و فی نحو فرس أو طير فی بيت إمكان أخذه منه بلا معين قبض، و قال فی موضع آخر لو اشتری دهنا و دفع قارورة يزنه فيها فوزنه فيها بحضرة المشتری فهو قبض، و كذا بغيبته فی الأصح و كذا كل مكيل و موزون إذا دفع له الوعاء فكاله أو وزنه فيه بأمره (شامی ۵۸/۴)۔

ان ساری مثالوں سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ قبضہ کی نوعیت کا مدار عرف وعادت ہی پر ہے۔

وقال ابن قدامه: فی "المغنی" ولأن القبض مطلق فی الشرع فیجب الرجوع فیه إلی العرف (مغنی ۲۰۰/۴)۔

۳۔ اشیاءِ منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت:

اشیاءِ منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں احناف کے یہاں کوئی فرق نہیں، اسلئے کہ اصل قبضہ تمام اموال میں تخلیہ سے حاصل ہوتا ہے۔

قال فی البدائع: ثم لا خلاف بین أصحابنا فی أن أصل القبض یحصل بالتخلیة فی سائر الأموال (۲۴۴/۵)۔

البتہ قبضہ کی تکمیل میں منقولات میں تفصیل الگ ہے اور غیر منقولہ اشیاء کی الگ۔

منقولات کی دو قسمیں ہیں: ایک مثلی، دوسرے غیر مثلی، منقولات میں تخلیہ سے ہی قبضہ تام ہوجاتا ہے، اسی طرح مثلیات میں اگر بیع مجازفۃ ہو تو تخلیہ سے قبضہ تام ہوجائے گا، اسلئے کہ بیع مجازفۃ میں مقدار کی جانکاری کا اعتبار و لحاظ نہیں ہوتا ہے، اور اگر ان کی بیع ناپ تول کے ذریعہ سے ہو تو بائع کی ناپ تول اور تخلیہ سے مشتری کا قبضہ تام ہوگا، کیونکہ یہ بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہوگئی، غیر منقولہ اشیاء میں بھی قبضہ کی بنیاد تخلیہ ہی ہے۔

اگر وہ زمین وجائداد قریب ہے تو نفس تخلیہ سے قبضہ مکمل ہوجائیگا، اور اگر دور ہے تو تخلیہ کے ساتھ اتنی مدت گذرنا بھی ضروری ہوگا جس مدت میں وہ مکان مبیع تک پہونچ سکے۔

فی الخانیة: إذا کان قریباً (العقار) یتصور فیه القبض الحقیقی فی الحال فتقام التخلیة مقام القبض أما إذا کان بعیداً لا یتصور القبض فی الحال فتقام التخلیة مقام القبض .... (شامی ۵۹/۴)۔

۴۔ بیع قبل القبض سے متعلق نہی کی احادیث معلول بعلت ہیں یا نہیں؟

بیع قبل القبض سے متعلق نہی کی احادیث معلول بہ علت ہیں۔

احناف کے نزدیک علت غرر انفساخ عقد ہے، ہدایہ (۵۸/۳) میں ہے: ومن اشتری شیئا مما ینقل و یحول لم یجز بیعه حتی یقبضه لأنه نهی عن بیع ما لم یقبض ولأن فیه غرر انفساخ العقد علی اعتبار الهلاک، والغرر منهی عنه غرر انفساخ العقد والحدیث محمول به عملا بدلائل الجواز (۵۹/۳)۔

امام مالکؒ کے نزدیک منفعت عمال کا ضیاع ہے۔

وقد قیل فی علة النهی: إن فی قبضه منفعة للعمال إذ ینتفعون بکیله و حمله و وزنه وغیر ذلک بخلاف ما إذا بیع وهو عند صاحبه فإن ذلک یضیع تلک النفعة، وقیل إنه أمر

تعبدی. (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۲۳۵)۔

مالکیہ کے نزدیک ایک ضعیف قول یہ بھی ہے کہ بیع قبل القبض سے متعلق نہی امر تعبدی ہے۔ (علت معلوم نہیں)۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت کے عموم وخصوص کے بارے میں ائمہ کی آراء:

جمہور احناف کے نزدیک شئ منقول کی بیع قبضہ سے پہلے درست نہیں، اور عقار کی بیع قبضہ سے پہلے امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک ناجائز ہے (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۲۳۴، ہدایہ ۳/۵۸)۔

مالکیہ کے نزدیک اس نہی کا تعلق مطعومات کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ ان کے یہاں غلہ اور پھل کی بیع قبضہ سے پہلے درست نہیں ہے (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۳۵)۔

شوافع کے نزدیک نہی عام ہے، قبضہ سے پہلے ان کے یہاں منقول اور غیر منقول سب کی بیع ناجائز ہے، البتہ تین صورتیں استثناء ہیں

(۱) أن یبیعہ قبل قبضہ لمن اشتراہ بنفس الثمن الذی اشتراہ بدون زیادۃ.

(۲) أن یتلف المبیع عند البائع فإن للمشتری أن یبیعہ لہ بمثلہ بأن یعطی البائع للمشتری ثمنا مثل التألف.

(۳) أن یشتری شیئا یقبضہ وکأن ثمنا دینا فی ذمتہ کان اشتری جملا بعشرۃ ولم یقبضہ ولم یدفع ثمنہ فإنہ یصح فی ہذہ الحالۃ أن یبیعہ لمن اشتراہ منہ بعشرۃ فی ذمۃ البائع الأول أو یشتری الجمل بعشرۃ و یدفعہا للبائع ولم یقبض الجمل فإنہ یصح أن یبیعہ بعشرۃ فی ذمۃ البائع.

والبیع فی أحوال الثلاثۃ یکون إقالۃ بلفظ البیع، فلیس بیعا حقیقۃ (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۳۴)۔

حنابلہ کے نزدیک:

جب مبیع مکیل، موزون، یا معدود، یا مذروع نہ ہوتو قبضہ سے پہلے اس کی بیع جائز ہے، اور اگر مبیع مذکورہ بالا انواع سے ہوتو قبضہ سے پہلے اس میں بیع کے ذریعہ تصرف درست نہیں (مغنی ۴/۲۱۷، حوالہ الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۴/۲۳۶)۔

اور مغنی میں ابن عبداللہ سے منقول ہے کہ امام احمدؒ کے اصح قول میں نہی کا تعلق صرف طعام سے ہے (مغنی ۴/۲۱۸)۔

مالکیہ کی دلیل:

(۱) قولہ ﷺ "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه، فمفهومه إباحة بيع ماسواه قبل قبضه.

(۲) وقول ابن عمر رأيت الذين يشترون الطعام مجازفة يضربون على عهد رسول الله ﷺ أن يبيعوه حتى يؤوه إلى رحالهم.

دلیل حنابلہ: احادیث مذکورہ۔

ووجه قول الخرقي أن الطعام المنهي عنه عن بيعه قبل قبضه لا يكاد يخلو من كونه مكيلا أوموزونا أو معدودا متعلق الحكم بذلك (مغنی ۴/۲۱۸)۔

احناف وشوافع کی دلیل:

عن حکیم ابن حزام :لاتبع ما ليس عندك (ترمذی)

قال: سألت رسول الله ﷺ فقلت يأتيني الرجل فيسألني من البيع ما ليس عندي أبتاع له من السوق ثم أبيعه قال لا تبع ما ليس عندك (ترمذی ۱/۱۴۸)۔

ماروه أبو داؤد: أن النبي ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم، و ماروى ابن ماجه: أن النبي ﷺ نهى عن شراء الصدقات حتى تقبض، وروى: أن النبي ﷺ لما بعث عتاب بن أسيد إلى مكة قال: إنهم عن بيع ما لم يقبضوه و عن ربح ما لم يضمنوه (مغنی ۴/۲۱۳)۔

احناف نے منقول اور غیر منقول کے درمیان جو تفریق کی ہے اس کی بنیاد احادیث مذکورہ میں نہی کی علت کو بتانا ہے، اور وہ علت " غرر انفساخ عقد على اعتبار الهلاك" ہے، یہ علت منقولات میں قبضہ سے پہلے موجود ہوا کرتی ہے، اور غیر منقولات میں ہلاکت نادر ہے، اسی لئے ایسی زمین جو دریا اور سمندر کے کنارے پر ہے ان کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہوگی، اسلئے کہ وہاں ہلاکت کا خطرہ موجود ہے (عینی ۳/۱۳۷)۔

امام احمدؒ کے نزدیک غیر منقول کی بیع بھی قبضہ سے پہلے ناجائز ہے، اس کی دلیل حکیم ابن حزام کی مذکورہ روایت ہے، اس میں کلمہ "ما" مذکور ہے اور وہ تعمیم پر دال ہے۔

امام محمدؒ نے بیع کو اجارہ پر قیاس کیا ہے، چونکہ عقار کا اجارہ قبل القبض درست نہیں، اسلئے بیع بھی درست نہیں ہوگی والجامع اشتمالهما على ربح مالم يضمن فإن المقصود من المبيع الربح، والربح مالم يضمن منهى عنه شرعاً۔ (عینی ۳/۱۳۷)۔

۶۔ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ مال فروخت کر دیتا ہے، لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا، بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار (۲) کو روانہ کر دیتا ہے اور معاملہ یہ طے پاتا

ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار (۲) کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہوجائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آتی ہے نہ خریدار (۲) پر، بلکہ یہ اسی شخص خریدار (۱) کا نقصان قرار پاتا ہے، اس صورت معاملہ میں فیکٹری سے خریداری کرنے والے کی طرف سے قبضہ حسی نہ پائے جانے کے باوجود ضمان کو قبضۂ حسی کے قائم مقام مان کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا لیکن اس صورت میں خریدار (۱) کیلئے ضروری ہوگا کہ پہلے فیکٹری سے معاملہ طے کرے پھر اس کے بعد میں خریدار (۲) سے معاملہ کرے تاکہ ''لاتبع ما لیس عندک'' کا مصداق نہ بنے۔

مذکورہ صورت معاملہ کے درست ہونے کی دلیل یہ ہے کہ خریدار (۱) کا مبیع پر اصل قبضہ ثابت ہے اور وہ تخلیہ ہے اور قبضہ تام بھی ہے۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت میں شپنگ :

(جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو بائع ضامن نہیں ہوگا، اس صورت حال میں مشتری اور بائع کے درمیان بیع وشراء درست ہے، لیکن مال کے سمندر میں رہتے ہوئے مشتری اول کا دوسرے کے ہاتھ بیچنا درست نہیں جبکہ وہ مال کے اپنے پاس پہونچنے تک کا ضمان قبول نہیں کرتا، اسلئے کہ وہ بیچ کر نفع تو لینا چاہتا ہے لیکن مال کے مشتری ثانی کے پاس پہونچنے تک نقصان کی ذمہ داری نہیں لینا چاہتا، لہذا اس صورت میں اس کا نفع غیر مضمون شی سے نفع ہے، اور غیر مضمون شی کا ربح منہی عنہ ہے، اور حدیث میں اس کی صراحتاً نہی موجود ہے: ذکر عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: لايحل سلف و بيع و لاشرطان في بيع و لا ربح مالم يضمن ولاتبع ما ليس عندك (ترمذی ۱۴۸)۔

اور یہی فساد عقد کی متقاضی ہے، علامہ عینی ہدایہ کی شرح میں فرماتے ہیں: وربح مالم يضمن منهي عنه شرعاً والنهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسدا قبل القبض لأنه لم يدخل في ضمانه (عینی ۱۳۷/۳)۔

لہذا جہاز پر مال کے رہتے ہوئے مشتری اول کا ضمان لئے بغیر کسی دوسرے کے ہاتھ بیچنا درست نہیں ہوگا۔

☆☆☆☆☆

اسلام میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا اعتبار

مولانا خورشید احمد اعظمی

۱۔ شرع اسلامی کے اعتبار سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فی الجملہ ناجائز ہے ان تفصیلات کے ساتھ جو آئندہ ائمہ کے اقوال سے نقل کی جائیں گی بسبب ان احادیث کے جو اس سلسلہ میں آنحضرت ﷺ سے منقول وثابت ہیں۔

اور بصورت عدم جواز اس کا شمار بیع فاسد میں ہوگا کیونکہ حقیقت بیع کا وجود پایا جارہا ہے، اور جو نقص ہے وہ وصف کی جہت سے ہے لہذا اس پر بطلان کا حکم نہیں لگایا جائے گا، شامی میں ہے:

وهو (أی البیع الفاسد) ماکان مشروعا بأصله لا بوصفه و مرادهم من مشروعیة أصله کونه مالا متقوما، لا جوازه و صحته لأن فساده یمنع صحته أو أطلقوا المشروعیة علیه نظراً إلی أنه لو خلا عن الوصف لکان مشروعا (شامی ۴/ ۹۹، نیز البحر الرائق ۶/ ۶۸)۔

۲۔ اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت:

قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان موانع کو دور کردے اور مشتری کو مبیع میں تصرف کا پورا موقع فراہم کردے، اسی چیز کو احناف نے تخلیہ سے تعبیر کیا ہے:

فالتسلیم و القبض عندنا هو التخلیة و التخلی وهو أن یخلی البائع بین المبیع و بین المشتری برفع الحائل بینهما علی وجه یتمکن المشتری من التصرف فیه فیجعل البائع مسلما للمبیع و المشتری قابضا له و کذا تسلیم الثمن من المشتری إلی البائع (البدائع ۵/ ۲۴۴)۔

درمختار میں ہے: ثم التسلیم یکون بالتخلیة علی وجه یتمکن من القبض بلا مانع و لا حائل (درمختار ۴/ ۴۳)۔

اس سلسلہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث کا ذکر فائدہ سے خالی نہیں ہوگا: قال کنا مع النبی ﷺ فی سفر فکنت علی بکر صعب لعمر فکان یغلبنی فیتقدم أمام القوم فیزجره عمر و یرده ثم یتقدم فیزجره عمر و یرده فقال النبی ﷺ لعمر بعنیه قال هو لک یا رسول الله قال رسول الله ﷺ بعنیه فباعه من رسول الله ﷺ فقال النبی ﷺ هو لک یا عبد الله بن عمر تصنع به ما شئت۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس حدیث کے تحت فرمایا: وقد احتج به للمالكية و الحنفية في أن القبض في جميع الأشياء بالتخلية و إليه مال البخاري (فتح الباری ۳۴۴/۴)۔

البتہ تخلیہ کی نوعیت مبیع کے اعتبار سے مختلف ہو سکتی ہے، اور اس کا مدار عرف و عادت کے اوپر ہو سکتا ہے، كما في الشامي نقلا عن البحر:

وحاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع (شامی ۴۳/۴)۔

ابن قدامہ نے مغنی ۱۲۵/۴ میں اس کے متعلق تفصیلات بیان کرنے کے بعد لکھا ہے: ولأن القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف.

امام شافعیؒ کے نزدیک بھی قبضہ کا اعتبار تقریباً عرف کے اوپر ہی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ذکر کیا ہے:

وفي صفة القبض عن الشافعيؒ تفصيل فما يتناول باليد كالدراهم و الدنانير و الثوب فقبضه بالتناول، وما لا ينقل كالعقار و الثمر على الشجر فقبضه بالتخلية، وما ينقل في العادة كالأخشاب و الحبوب و الحيوان فقبضه بالنقل إلى مكان لا اختصاص للبائع به و فيه قول أنه يكفي فيه التخلية (فتح الباری ۳۵۰/۴)۔

مذکورہ بالا تصریحات سے معلوم ہوا کہ کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص نوعیت متعین نہیں کی ہے، البتہ قبضہ کی جو صورتیں مذکور ہیں وہ فی الجملہ تخلیہ کو متضمن ہیں، اسلئے تقریباً تمام ہی اشیاء میں اس کی حقیقت تخلیہ ہے، نوعیت کا مدار عرف اور عادت پر ہے، جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی شرعاً اس کے حق میں قبضہ ہوگا بشرطیکہ وہ صورت تخلیہ کو متضمن ہو۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت:

جیسا کہ پچھلی بحث میں گذر چکا ہے کہ احناف کے نزدیک قبضہ کی حقیقت تخلیہ سے حاصل ہو جاتی ہے اور اس میں منقولہ وغیر منقولہ اشیاء کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے: ثم لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال (البدائع ۲۴۴/۵)۔

البتہ قبضہ کے تمام ہونے کے اعتبار سے منقولات وغیر منقولات میں تفصیل ہے، ایسی اشیاء منقولہ جو غیر مثلی ہیں یا مثلی ہوں اور انہیں مجازفۃً بیچا گیا ہو تو ان دونوں صورتوں میں محض تخلیہ سے ہی قبضہ تام ہو جائے گا، البتہ اگر اشیاء منقولہ مثلیہ کو کیل یا وزن کے ذریعہ بیچا گیا ہو تو اس میں قبضہ کی تکمیل کیل یا وزن کے بعد ہی ہوگی، ولهذا كانت التخلية تسليما و قبضا فيما لا مثل له و فيما له مثل إذا بيع مجازفة (البدائع ۲۴۴/۵)۔

اشیاء غیر منقولہ مثلاً عقار وغیرہ اگر قریب ہیں تو نفس تخلیہ سے ہی قبضہ تام ہو جائے گا، اور اگر دور ہے تو

صرف نفس تخلیہ سے قبضہ تام نہیں ہوگا۔

والصحیح ما ذکر فی ظاهر الروایة لأنه إذا کان قریبا یتصور فیه القبض الحقیقی فی الحال فتقام التخلیة مقام القبض أما إذا کان بعیدا لا یتصور القبض فی الحال فلا تقام التخلیة مقام القبض (شامی ۴۳/۴)۔

۴۔ احادیث النہی عن البیع قبل القبض اوران کی علت:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے ممانعت اور نہی مختلف احادیث میں وارد ہے، ان میں سے چند ذیل میں ذکر کی جاتی ہیں:

۱۔ عن ابن عباسؓ أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه، قال ابن عباس وأحسب کل شیء مثله (مسلم)۔

۲۔ عن ابن عمرؓ قال کنا فی زمان رسول الله ﷺ نبتاع الطعام فیبعث علینا من یأمرنا بانتقاله من المکان الذی ابتعناه فیه إلی مکان سواه قبل أن نبیعه (مسلم)۔

نیز حضرت جابر بن عبداللہ، حضرت ابو ہریرہ اور حکیم بن حزامؓ سے بھی اس مضمون کی حدیثیں مروی ہیں۔

یہ ساری احادیث جن میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے نہی وارد ہے، امام مالکؒ سے مروی ایک قول کے مطابق یہ نہی تعبدی ہے اس کی علت نہیں معلوم (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲۳۵/۲)۔

لیکن جمہور علماء کے نزدیک یہ احادیث معلول بالعلۃ ہیں، چنانچہ ابن حجرؒ نے اس کی تشریح کی ہے: وفی روایة سفیان عن ابن طاؤس عند مسلم قال طاؤس قلت لابن عباس لِمَ فقال: ألا تراهم یتبایعون بالذهب و الطعام مرجأ، أی فإذا اشتری طعاما بمأة دینار مثلاً و دفعها للبائع ولم یقبض منه الطعام ثم باع الطعام لآخر بمائة و عشرین دیناراً و قبضها و الطعام فی ید البائع فکأنه باع مأة دینار بمائة و عشرین دیناراً (فتح الباری ۳۴۹/۴)۔

اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں بھی اس کی علت کا ذکر موجود ہے، انہوں نے حضرت مروانؓ سے کہا: أحللت بیع الربا فقال ما فعلت فقال أبو هریرة أحللت بیع الصکاک و قد نهی رسول الله ﷺ عن بیع الطعام حتی یستوفی. (صحیح مسلم ۱۷۲/۱۰)۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ان احادیث میں نہی کی علت "ربح مالم یضمن" کا لازم آنا ہے، واحتج الشافعی بحدیث عبد الله بن عمر قال نهی رسول الله ﷺ عن ربح مالم یضمن أخرجه الترمذی (فتح الباری ۳۵۰/۴)۔

امام مالکؒ سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ ان احادیث میں نہی عن البیع قبل القبض کی علت منفعت عمال کا ضیاع ہے، کیونکہ قبضہ کی صورت میں ناپنے، تولنے یا منتقل کرنے کی اجرت عمال کو ملے گی اگر قبضہ سے قبل بیع جائز

قرار دی جائے تو اس میں ان کا نقصان ہوگا، وقد قيل في علة النهي أن في قبضه منفعة للعمال إذ ينتفعون بكيله و حمله ووزنه و غير ذلك بخلاف ما إذا بيع وهو عند صاحبه فإن ذلك يضيع تلك المنفعة (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/ ۲۳۵)۔

احناف کے نزدیک ان احادیث کی علت غرر انفساخ عقد ہے جیسا کہ اس کی تفصیل ہدایہ اور اس کی شرح فتح القدیر میں اس طرح ہے:

ومن اشترى شيئا مما ينقل و يحول لم يجز له بيعه حتى يقبضه لأنه عليه السلام نهى عن بيع ما لم يقبض و لأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك.

اس کی شرح میں علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں:

ثم علل الحديث (لأن فيه غرر انفساخ العقد) الأول (على اعتبار هلاك المبيع) قبل القبض فيتبين حينئذ أنه باع ملك الغير بغير إذنه، و ذلك مفسد للعقد، و في الصحاح أنه ﷺ نهى عن بيع الغرر (فتح القدیر ۶/ ۱۳۵)۔

نیز البحر الرائق میں ہے:

والغرر المنهي غرر انفساخ العقد، والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز (البحر الرائق ۶/ ۱۱۶)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے عموم وخصوص کے متعلق تفصیل اور ائمہ کرام کی آراء:

۱۔ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک یہ نہی خاص ہے مکیلات وموزونات کے ساتھ اور وہ اشیاء جو مکیل یا موزون نہیں ہیں ان کی بیع قبضہ سے پہلے درست ہے۔

يجوز مطلقا إلا المكيل والموزون وهو قول الأوزاعي وأحمد وإسحق (فتح الباری ۴/ ۳۴۴)۔

نیز الفقہ علی المذاہب الاربعہ میں مذروعات ومعدودات بھی مکیلات وموزونات کے ساتھ مذکور ہیں (۲/ ۲۳۶)۔

دلیل: ان کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں طعام کا ذکر موجود ہے اور اس کی وضاحت بقول صاحب مغنی اسطرح ہے کہ وہ طعام جن کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے منع کیا گیا ہے یا تو مکیل وموزون ہوں گے یا معدود ومذروع، اس لئے یہ نہی انہیں میں منحصر ہوگی اور ان کے علاوہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست ہوگی۔

إن الطعام المنهي عنه عن بيعه قبل قبضه لا يكاد يخلو من كونه مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً فيتعلق الحكم بذلك (المغنی ۴/ ۲۱۸)۔

۲۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قبضہ سے پہلے بیع سے ممانعت عام ہے خواہ اشیاء منقولہ ہوں یا غیر منقولہ۔

لا يجوز بيع شئ قبل قبضه مطلقا وهو قول الشافعيؒ و محمد بن الحسنؒ (فتح الباری ۲۳۵/۴)وقال الشافعيؒ: لا يصح بيع المبيع قبل قبضه سواء كان طعاما أو عقارا أومنقولا أو نقدا أو غيره (الامام النووی فی شرح صحیح مسلم ۱۶۹/۱۰)۔

دلیل: امام شافعیؒ نے تمام ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو نہی عن البیع قبل القبض سے متعلق ہیں، نیز عبداللہ بن عباسؓ کے قول و أحسب كل شئ مثل الطعام سے،اوران احادیث سے جو "بيع ماليس عندك" اور "ربح مالم يضمن" کے متعلق ہیں، وأما عمدة الشافعيؒ فى تعميم ذلك فى كل مبيع فعموم قوله عليه السلام: لا يحل بيع ولا سلف ولا ربح مالم يضمن ولا بيع ماليس عندك وهذا من باب بيع مالم يضمن وهذا مبنى على مذهبه من أن القبض شرط فى دخول المبيع فى ضمان المشترى (بدایۃ المجتہد۱۸۳/۲)۔

امام شافعیؒ نے اس حکم سے تین صورتوں کا استثناء کیا ہے جو حقیقۃً بیع نہیں ہیں بلکہ ان کی صورت اقالہ کی ہے (تفصیل کیلئے دیکھئے: الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲۳۴/۲)۔

۳۔ امام مالکؒ کے نزدیک یہ نہی صرف مطعومات کے ساتھ خاص ہے،لہذا ان کے نزدیک غیر مطعومات کو قبضہ سے پہلے بیچنا درست ہے۔

يجوز مطلقا إلا المأكول والمشروب وهو قول مالكؒ وأبى ثور و اختيار ابن المنذر (فتح الباری ۳۳۵/۴)۔

وقال فى البداية: وأما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف فى مذهب مالك فى إجازته (بدایۃ المجتہد۱۸۲/۲)۔

دلیل: امام مالکؒ نے انہیں احادیث سے استدلال کیا ہے جن میں نہی عن بیع الطعام قبل الاستیفاء والقبض وارد ہے،اور جن کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ وہ اشیاء جو طعام کی جنس سے نہ ہوں، حکم نہی ان سے متعلق نہ ہو،اوران کا قبل القبض بیچنا درست ہو۔

أما عمدة مالك فى منعه ماعدا المنصوص عليه فدليل الخطاب فى الحديث المتقدم (بدایۃ المجتہد۱۸۳/۲)۔

۴۔ احناف کے نزدیک قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں تفصیل ہے،ان کے یہاں اشیاء منقولہ کی بیع قبضہ سے پہلے درست نہیں، **بلکہ امام محمدؒ** کے نزدیک غیر منقول کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے،لیکن امام ابوحنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک اشیاء غیر منقولہ کی بیع قبضہ سے پہلے درست ہے، وأما أبو حنيفةؒ فالقبض عنده شرط فى كل مبيع ماعدا المبيعات التى لا تنقل ولاتحول من الدور والعقار (بدایۃ المجتہد۱۸۲/۲۔۱۸۳)۔

وقال فى الكنز: صح بيع العقار قبل قبضه لا بيع المنقول (کنز مع شرح البحر ۱۱۶/۶)۔

دلیل: احناف کا مستدل بھی وہی احادیث ہیں جن میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے نہی وارد ہے یا جن میں " نهی عن بیع مالیس عندک "یا" نهی عن بیع الغرر " وارد ہے۔

قال فی البحر : (صح بیع العقار قبل قبضه) أی عند أبی حنیفة وأبی یوسف و قال محمد لا یجوز لإطلاق الحدیث وهو النهی عن بیع مالم یقبض و قیاسا علی المنقول و علی الإجارة ، و لهما أن رکن البیع صدر من أهله فی محله ولاغرر فیه لأن الهلاک فی العقار نادر بخلاف المنقول ، والغرر المنهی غرر انفساخ العقد والحدیث معلول بدلائل الجواز. .. إلی أن قال : (لا بیع المنقول) ای لا یصح لنهیه ﷺ عن البیع مالم یقبض ولأن فیه غرر انفساخ العقد علی اعتبار الهلاک (البحر الرائق ۱۱۶/۶)۔

یعنی احناف نے جو اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں فرق کیا ہے اس کی وجہ علت احادیث ہے، یعنی غرر انفساخ عقد کا اندیشہ، اور یہ علت منقولات میں موجود ہے جبکہ اشیاء غیر منقولہ میں اس علت کا وجود نادر ہے۔

اس لئے جہاں اشیاء غیر منقولہ میں بھی اس علت کا احتمال ہوگا ، جیسے ایسی زمینیں جو دریا یا تالاب کے کنارے اور کٹاؤ پر ہوں ان زمینوں کا قبضہ سے پہلے بیچنا درست نہیں ہوگا (تفصیل کے لئے دیکھئے: البنایہ فی شرح الہدایۃ للعینی ۱۳۷/۳)۔

۶۔ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال بظاہر اپنے قبضہ میں نہیں لیتا ، بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار نمبر (۲) کو روانہ کر دیتا ہے، اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر (۲) کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہوجائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آئے گی اور نہ خریدار نمبر (۲) پر بلکہ یہ خریدار نمبر (۱) کا نقصان قرار پائے گا۔

اس صورت میں اگر چہ خریدار نمبر (۱) کا حسی قبضہ اس مال پر نہیں پایا گیا لیکن چونکہ وہ مال کے نقصان کی ذمہ داری قبول کر رہا ہے، اسلئے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے ایسی چیز سے فائدہ اٹھایا جس کا وہ ضامن نہیں ہوا، اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایسی چیز بیچ رہا ہے جس کا وہ مالک نہیں ہے کیونکہ جب بائع کی طرف سے تخلیہ ہوگیا اور اس کے نقصان کا ضامن یہ ہوگیا تو یہ خریدار نمبر (۱) اس فیکٹری کے مال پر قابض مانا جائے گا اور اب اس کے بعد خریدار نمبر (۲) کو بیچنا درست ہوگا، کیونکہ اس بیع کا عاقد خود خریدار نمبر (۱) ہے نہ کہ فیکٹری کا مالک، بلکہ فیکٹری کا مالک اس کے امر سے اس مال کو خریدار نمبر (۲) کے پاس بھیج رہا ہے، گویا خود خریدار نمبر (۱) اس مال کا بھیجنے والا ہوا۔

وکذلک لو فعل البائع شیئا من ذلک بأمر المشتری لأن فعله بأمر المشتری بمنزلة فعل المشتری بنفسه (البدائع ۲۴۶/۵)۔

قال محمدؒ کل تصرف یجوز من غیر قبض اذا فعله المشتری قبل القبض لا یجوز

وكل ما لا يجوز إلا بالقبض كالهبة إذا فعله المشترى قبل القبض جاز ويصير المشترى قابضا (شامی ۴/۴۳)۔

اور چونکہ صرف تخلیہ سے ہی قبضہ کا وجود ہوجاتا ہے اور مبیع مشتری کی ضمان میں داخل ہوجاتی ہے اسلئے ضامن ہونے کے بعد اس شخص کا خریدار نمبر (۲) کو بیچنا درست ہوگا (بدائع الصنائع ۵/۲۴۴)۔

۷۔ ایسی صورت میں جبکہ جہاز پر مال چڑھانے کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو بائع اس کا ضامن نہیں ہوتا، اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جبکہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کردیتا ہے اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے۔

اس صورت میں یہ بیع درست نہیں ہے کیونکہ مشتری اول کا قبضہ نہیں پایا جارہا ہے، مال ابھی راستہ میں ہے اور اس کی بیع ایک تیسرے شخص کے ہاتھ ہورہی ہے اور مشتری اول مال کی ہلاکت کی صورت میں اس کا ضمان بھی نہیں قبول کرتا، اس لئے علت نہی عن البیع قبل القبض نیز احتمال غرر کی بنیاد پر یہ درست نہیں ہوگی۔

نیز اس صورت میں بیع میں ایک اور خرابی بھی موجود ہے جس کا ذکر مولانا تقی عثمانی صاحب نے تکملہ فتح الملہم شرح مسلم ۱/۳۵۴ میں کیا ہے کہ اس طرح سے معمولی قیمتوں کا سامان راستے میں مختلف بیوع اور کئی منافع کی وجہ سے عوام تک سیکڑوں روپے کی قیمت تک گراں ہوکر عوام تک پہونچتا ہے، لأن كل تاجر يشتريها قبل الوصول يبيعها بربح إلى غيره و تصير الأرباح كلها بأيدى تجرة معدودين و يصير الغلاء نصيب العامة۔

لہٰذا ان مذکورہ بالا خرابیوں کے پیش نظر بیع کی یہ صورت درست نہیں ہے۔

هذا ما عندى والله أعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے احکام

مولانا نسیم احمد قاسمی

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فاسد ہے یا باطل؟

قبضہ سے پہلے کسی چیز کے فروخت کرنے کی ممانعت کے بارے میں جناب نبی کریم ﷺ سے مختلف احادیث وروایات مروی ہیں، بعض احادیث میں مطلقاً قبضہ سے پہلے سامان کے فروخت کرنے کی ممانعت کی گئی ہے، بعض احادیث میں کھانے کی چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، حضرت امام بخاریؒ نے اپنی الجامع الصحیح میں "باب بيع الطعام قبل أن يقبض وبيع ما ليس عندك " کے تحت صرف ان احادیث کا تذکرہ کیا ہے جن میں نبی کریم ﷺ سے قبضہ سے پہلے طعام کے بیع کی ممانعت ثابت ہے، حضرت ابن عباس کی روایت میں ہے:

" أما الذي نهى عنه النبي ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض "

راوی حدیث ابن عباس کہتے ہیں کہ" ولا أحسب كل شيء إلا مثله "(فتح الباری ۴/۴۳۹) یعنی میرا خیال ہے کہ ممانعت صرف بیع طعام کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ دوسری اشیاء میں بھی قبل القبض بیع درست نہیں ہوگی، دوسری روایت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے: " من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه ".

اسماعیل کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

" من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه "(حوالہ سابق)۔

یعنی کوئی شخص کھانے کی کوئی چیز خریدے تو اس پر قبضہ سے پہلے اس کی بیع درست نہیں ہوگی، مختلف سندوں سے امام مسلم نے بھی اپنی صحیح میں حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر کی روایات ذکر کی ہیں، مسلم شریف میں ابو ہریرہ کی روایت میں ہے:

" إن رسول الله ﷺ قال من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله " (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۷)۔

اور ابوداؤد شریف میں ہے کہ جناب نبی کریم ﷺ نے حضرت حکیم بن حزام کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

" إذا ابتعت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه "(ابوداؤد ۳/۲۸۳)۔

جب تم کوئی چیز خریدو تو اس کو قبضہ سے پہلے مت فروخت کرو۔

حضرت عمر فاروق کا بھی فتوی ہے کہ قبضہ سے پہلے طعام کی بیع جائز نہیں ہے، انہوں نے حکیم بن حزام سے فرمایا: " لا تبع طعاماً ابتعته حتی تستوفیه " (الاستذکار ۲۶۴/۱۹)۔

حضرت عبداللہ بن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کا بھی فتوی یہی ہے کہ قبضہ سے پہلے طعام کی بیع درست نہیں ہے (حوالہ بالا ۲۵۴/۱۹)۔

ان احادیث و آثار کی وجہ سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے، حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک تمام منقولات میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہے، البتہ ایسی زمین و عقار جس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو قبضہ سے پہلے بھی اس کی بیع جائز ہے، حضرت امام شافعی اور محمد بن الحسن شیبانی حنفی کے نزدیک ہر چیز کی بیع قبضہ سے پہلے ناجائز ہے، چاہے منقولات کی بیع ہو یا عقار کی اور چاہے طعام کی ہو یا غیر طعام کی، حضرت امام احمد بن حنبل کے نزدیک قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کا حکم بیع الطعام کے ساتھ خاص ہے، حضرت امام مالک کے نزدیک طعام کی بیع کیل یا وزن کے ساتھ ہو تو اس صورت میں قبل القبض اس کی بیع ممنوع ہوگی (تکملہ فتح الملہم ۳۵۰/۱۔۳۵۱)۔

اب رہا یہ سوال کہ حنفیہ کے نزدیک قبضہ سے پہلے طعام یا منقولات کی بیع ناجائز ہے تو اس کا شمار ان کے نزدیک بیع کی کس قسم میں ہوگا، فاسد میں یا باطل میں؟

کتب حنفیہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض فقہاء نے اسے بیع فاسد میں شمار کیا ہے، جبکہ بعض فقہاء نے اس پر بیع باطل کا بھی اطلاق کیا ہے، چنانچہ صاحب جوہرۃ النیرہ کے حوالہ سے علامہ علاء الدین الحصکفی نے درمختار میں لکھا ہے: " بخلاف بیعه قبله فإنه باطل "

یعنی قبضہ سے پہلے بیع باطل ہے۔

مگر صاحب درمختار نے صاحب جوہرہ کی رائے سے اتفاق نہیں کیا ہے، ان کا اپنا ذاتی رجحان یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فاسد ہے، باطل نہیں ہے، چنانچہ مواہب کے حوالہ سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: " وفسد بیع المنقول قبل قبضه " انتهی

یعنی قبضہ سے پہلے منقولی اشیاء کی بیع فاسد ہے۔

عدم جواز میں چونکہ فساد اور بطلان دونوں کا احتمال ہوتا ہے، اسلئے کبھی فاسد پر باطل کا بھی اطلاق کر دیا جاتا ہے، علامہ ابن عابدین شامی نے فساد کے قول کو راجح قرار دیا ہے، چنانچہ اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے: والظاهر الثانی لأن علة الفساد الغرر کما مر مع وجود رکنی البیع و کثیراً ما یطلق الباطل علی الفاسد' (ردالمحتار ۳۲/۷) یعنی فساد کا قول زیادہ مناسب و مفتی بہ ہے، اسلئے کہ علت فساد غرر ہے، یہاں پر بیع کے دونوں رکن پائے جاتے ہیں، اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ فاسد پر باطل کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، علامہ سید احمد الطحطاوی حنفی نے حاشیہ در مختار میں فساد کے قول کو راجح قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

وهو الظاهر لأن ركني البيع وهما العوضان ثابتان وإنما جاء الفساد من جهة أخرى وهو الغرر أي غرر انفساخ العقد بهلاكه والغرر حرام وكثيراً ما يطلق الباطل على الفاسد (حاشیہ طحطاوی علی الدر المختار ۳/۱۰۰)

علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو بیع فاسد قرار دیا ہے چنانچہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

قبل القبض فتبين حينئذ أنه باع ملك الغير بغير إذنه و ذلك مفسد للعقد وفي الصحاح أنه ﷺ نهى عن بيع الغرر (فتح القدیر ۶/۱۳۶)۔

یعنی قبضہ سے پہلے ملک غیر کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کیا جاتا ہے جو مفسد عقد ہے، اور صحاح میں نبی کریم ﷺ سے بیع غرر کی ممانعت ثابت ہے۔

قبضہ کی حقیقت:

علامہ ابن ہمام حنفی نے قبضہ کی حقیقت کے بارے میں تفصیلی بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

''قبضہ اور مبیع کی حوالگی وسپردگی کا مفہوم یہ ہے کہ مشتری (خریدار) اور خریدے ہوئے سامان کے درمیان اسی طرح تخلیہ کردیا جائے کہ خریدار کیلئے بغیر کسی رکاوٹ اس پر قبضہ کرنا ممکن ہو، اور یہی مفہوم ثمن کی حوالگی کا ہے''۔

اور وبری سے منقول ہے کہ اگر کسی مکان میں خریدے گئے سامان تجارت کے ساتھ بائع کے سامان کے علاوہ کسی دوسرے کا سامان ہو تو وہ قبضہ کے حق میں مانع ہوگا، پس اگر اسے قبضہ کی اجازت دے دی جائے تو قبضہ صحیح ہوجائے گا اور سامان بائع کے پاس بحکم ودیعت ہوگا، کپڑے میں قبضہ کی صورت یہ ہے کہ خریدار اسے اپنے ہاتھ میں لے لے، یا اگر کپڑا زمین پر رکھا ہوا اور بائع مشتری سے یہ کہے کہ میں نے تمہارے اور کپڑے کے درمیان تخلیہ کردیا ہے، پس اس پر قبضہ کرلو، اور خریدار نے اس کے جواب میں کہا میں نے قبضہ کرلیا تو اسے شرعاً قبضہ قرار دیا جائے گا، اور اگر کسی مکان میں رکھے ہوئے گندم کو خریدا گیا اور بائع نے مشتری کو اس مکان کی کنجی دیتے ہوئے کہا کہ میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان تخلیہ کردیا تو اسے شرعاً قبضہ قرار دیا جائے گا (فتح القدیر ۵/۴۹۶)۔

علامہ علاء الدین حصکفی صاحب درمختار نے قبضہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

''پھر قبضہ اور سامان کی سپردگی ایسے تخلیہ سے عمل میں آئے گی جس میں مشتری کیلئے مبیع پر قبضہ کرنا کسی رکاوٹ کے بغیر ممکن ہو'' (درالمختار ۴/۵۶۱-۵۶۲)۔

علامہ شامی کی صراحت کے مطابق تخلیہ بھی حکماً قبضہ ہے، بشرطیکہ تخلیہ کے بعد مبیع پر کسی مانع کے بغیر قبضہ و تصرف ممکن ہو (حوالہ بالا)۔

فقیہ طاہر بن عبدالرشید نے خلاصۃ الفتاوی کی کتاب البیوع میں ایک باب ہی اس عنوان سے قائم کیا ہے: '' فيما يكون قبضاً وفيما لا يكون '' اس باب کے تحت انہوں نے قبضہ کی حقیقت واصلیت پر روشنی ڈالتے

ہوئے لکھا ہے کہ:

"تجرید میں مبیع پر قبضہ کے باب میں لکھا ہے کہ سامان پر قبضہ اور اس کی سپردگی کی صورت یہ ہے کہ بائع سامان اور مشتری کے درمیان اس طرح تخلیہ کردے کہ کسی رکاوٹ کے بغیر خریدار کیلئے اس پر قبضہ ممکن ہو، اور اسی طرح ثمن کی سپردگی ہوگی، اجناس میں ہے کہ سامان کی حوالگی کیلئے تین چیزیں معتبر ہیں: ا۔ بائع خریدار سے کہے کہ میں نے سامان اور تمہارے مابین تخلیہ کردیا، ۲۔ مبیع خریدار کے پاس اس طرح ہو کہ اگر وہ اس میں کوئی تصرف کرنا چاہے تو کسی مانع کے بغیر کرسکے، ۳۔ مبیع حق غیر کے ساتھ مشغول نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ قبضہ یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان تخلیہ کردیا ہے اس پر قبضہ کرلو..... (خلاصۃ الفتاوی ۸۹/۳)۔

فتاوی ہندیہ میں بیع جائز میں تخلیہ کو قبضہ تسلیم کرنے پر علماء کا اتفاق نقل کیا ہے: "واجمعوا علی أن التخلیة فی البیع الجائز تکون قبضاً (فتاوی ہندیہ ۱۶/۳)۔

البتہ بیع فاسد کی صورت میں تخلیہ قبضہ کے حکم میں ہوگا یا نہیں، اس میں دو روایت ہے مگر اس میں بھی مفتی بہ قول یہی ہے کہ تخلیہ قبضہ کے حکم میں ہوگا۔ "والصحیح أنها قبض" (حوالہ سابق)۔

قبضہ کی حقیقت کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا گیا ہے:

"سامان کی حوالگی اور قبضہ کی صورت یہ ہے کہ مبیع اور مشتری کے درمیان اس طرح تخلیہ کردیا جائے کہ کسی رکاوٹ کے بغیر مشتری کیلئے اس سامان پر قبضہ ممکن ہو" (حوالہ بالا)۔

حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک چاہے منقولات کی بیع ہو یا عقار کی، ہر صورت میں تخلیہ قبضہ کے حکم میں ہوگا: "وقال أبو حنیفة رحمه الله القبض فی الجمیع التخلیة" (حلیۃ الاولیاء ۸۲/۴)۔

ان عبارت کا حاصل یہ ہے کہ قبضہ اور سامان کی حوالگی کا مطلب یہ ہے کہ خریدار اور مبیع کے درمیان ایسا تخلیہ کردیا جائے کہ اگر وہ اپنے خریدے ہوئے سامان میں کوئی تصرف کرنا چاہے تو کرسکے، اب رہا یہ سوال کہ ہر چیز کا قبضہ ایک ہی نوعیت کا ہوگا یا اشیاء کی نوعیت کے لحاظ سے قبضہ کی حقیقت و نوعیت بدلتی رہے گی، تو اس سلسلہ میں یہ تفصیل ہے۔

اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کا فرق:

علامہ ابن قدامہ حنبلی نے صراحت کی ہے کہ ہر چیز کا قبضہ اس کی نوعیت کے لحاظ سے ہوگا: "وقبض کل شیء بحسبه" (المغنی ۱۲۵/۴)۔

مکیلی یا موزونی اشیاء اگر کیل یا وزن کے ساتھ فروخت کی جائیں تو ان میں کیل یا وزن ہی کے ذریعہ قبضہ معتبر ہوگا، حضرت امام شافعی کی یہی رائے ہے، حضرت امام ابوحنیفہ ہر چیز کی بیع میں تخلیہ کو قبضہ کے حکم میں تسلیم کرتے ہیں (المغنی لابن قدامہ ۱۲۵/۴)۔

محدث ظفر عثمانی صاحب اعلاء السنن نے شرح الوجیز کے حوالہ سے قبضہ کی حقیقت و کیفیت اور ہر چیز کی

نوعیت کے لحاظ سے قبضہ کی نوعیت کا فرق ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

۱۔ اگر مبیع ان چیزوں کے قبیل سے ہو جن کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے جیسے اراضی (عقار) مکانات، تو ایسی چیزوں کا قبضہ ایسے تخلیہ کے ذریعہ عمل میں آئے گا جس کے نتیجہ میں خریدار کو مبیع پر قبضہ اور تصرف کا حق حاصل ہو جائے، مثلاً بائع کہے کہ میں نے تمہارے اور مکان کے درمیان تخلیہ کر دیا ہے تم جس قسم کا چاہو اس میں تصرف کرو، تو یہ تخلیہ قبضہ کے حکم میں ہوگا۔

۲۔ اور اگر مبیع منقولات کے قبیل سے ہو تو مذہب مشہور یہ ہے کہ اس میں تخلیہ کافی نہیں ہوگا بلکہ سامان کو منتقل کرنا ضروری ہوگا، امام احمد کا یہی قول ہے، حضرت امام مالک اور امام ابوحنیفہ عقار ہی کی طرح بیع منقولات میں بھی تخلیہ کو قبضہ تسلیم کرتے ہیں (اعلاء السنن ۱۴/۲۳۱)۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی نے مختلف اشیاء کے قبضہ کی نوعیت ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

''ہر چیز کا قبضہ اسی کی نوعیت کے لحاظ سے ہوگا، کیلی یا وزنی چیزیں کیل یا وزن کے ذریعہ فروخت کی جاتی ہیں تو ان کا قبضہ کیل یا وزن کے ذریعہ متحقق ہوگا، امام شافعی کی یہی رائے ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی بیع میں بھی تخلیہ قبضہ کے حکم میں ہوگا، ابوالخطاب نے امام احمد سے دوسری روایت یہ نقل کی ہے کہ ہر چیز کی بیع میں تخلیہ مع التمییز قبضہ کے حکم میں ہوگا'' (المغنی ۴/۱۲۵)۔

امام نووی صاحب المجموع شرح المہذب نے تحریر کیا ہے کہ:

قبضہ میں اصل عرف ہے (۹/۲۷۶) (لہذا جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے گا وہی شرعاً بھی اس کے حق میں قبضہ مانا جائے گا)۔

ہر چیز کی نوعیت کے لحاظ سے قبضہ کی نوعیت کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

۱۔ عقار مثلاً زمین، مکانات اور درختوں پر پھل کی بیع کی صورت میں تخلیہ کے ذریعہ قبضہ کا تحقق ہوگا۔

۲۔ جو چیزیں عرف و عادت میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کی جاتی ہیں، مثلاً درخت کی لکڑیاں، حبوب (اناج) مچھلیاں اور اس قسم کی دیگر چیزیں، تو ایسی چیزوں کی بیع کی صورت میں قبضہ اس وقت تسلیم کیا جائے گا جب اسے ایسی جگہ منتقل کر دیا جائے جہاں بائع کا عمل دخل نہ ہو، چاہے بائع کی ملکیت میں منتقل کر دیا جائے، یا عام راستہ یا مسجد یا کسی اور جگہ۔

۳۔ جو چیزیں ہاتھ میں لے کر قبضہ کی جاتی ہیں مثلاً درہم و دینار، کرنسی نوٹ، رومال، کپڑے، برتن، کتاب وغیرہ تو ان چیزوں میں اسی وقت قبضہ تسلیم کیا جائے گا جب بائع سے سامان مشتری اپنے ہاتھ میں لے لے (المجموع شرح المہذب ۹/۲۷۶)۔

ان عبارات کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے لحاظ سے فرق ہوگا، اشیاء منقولہ میں نقل و تحویل کے ذریعہ قبضہ کا تحقق ہوگا، عقار اور غیر منقولہ اشیاء میں تخلیہ ہی قبضہ قرار پائے گا، اور جو چیزیں

ہاتھ میں لے کر مقبوض سمجھی جاتی ہیں، ان میں تناول بالید کے بعد ہی قبضہ کا تحقق ہوگا، اور کیلی ووزنی اشیاء میں کیل اور وزن کے ذریعہ قبضہ متحقق ہوگا، علامہ انور شاہ کشمیری نے قبضہ کی حقیقت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے: " واعلم أن القبض يختلف في الأشياء حسب اختلافها في أنفسها " (انوار محمود ۲/ ۳۳۷)۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں :

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث محدثین وفقہاء کے نزدیک معلول بالعلۃ ہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ مشہور حنفی عالم شیخ الاسلام برہان الدین المرغینانی اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ہدایہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی احادیث کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز (فتح القدیر ۶/ ۴۷۴)۔

یعنی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی حدیث معلول بالعلۃ ہے کیونکہ بیع عقار دلائل کی وجہ سے جائز ہے۔

علامہ ابن الہمام نے "معلول بہ" کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: " والحديث الذي استدل (معلول به) أي بغرر الانفساخ ".

اور علت غرر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

"قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں نہی کی علت غرر انفساخ کی دلیل یہ ہے کہ وہ تصرف جس میں احتمال غرر نہ ہو وہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں نافذ ہوتا ہے، مثلاً غلام کو آزاد کرنا، والدليل عليه أن التصرف الذي لا يمتنع بالغرر نافذ في المبيع قبل القبض وهو العتق (حوالہ بالا)۔

اور صاحب البنایہ نے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی حدیث کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

"والحديث معلول به أي بغرر انفساخ العقد فيما قبل القبض بهلاك العقود عليه فيكون مخصوصاً بالمنقول ألا ترى أنه يجوز الإعتاق قبل القبض والوصية " (البنایہ شرح الہدایہ ۶/ ۵۰۹)۔

یعنی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی حدیث علت غرر انفساخ عقد کی وجہ سے معلول بہ ہے کیونکہ قبل القبض معقود علیہ کے ہلاک ہونے کا احتمال رہتا ہے، لہذا یہ حدیث منقول کے ساتھ خاص ہوگی، یہی وجہ ہے کہ قبل القبض اعتاق اور وصیت جائز ہے۔

علامہ ابن نجیم مصری نے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی حدیث کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

"والغرر المنهي غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملاً بدلائل الجواز " (البحر الرائق ۶/ ۱۲۶)۔

یعنی وہ غرر جس کی ممانعت کی گئی ہے وہ انفساخ عقد کا غرر ہے، دلائل جواز کو پیش نظر رکھتے ہوئے بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے اسلئے کہ اس کی بیع میں علت غرر نہیں ہے۔

اوجز المسالک شرح مؤطا امام مالک میں اس حدیث پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

" لأن النهي معلول بغرر انفساخ العقد بخوف الهلاک "(۱۱/۲۰۰)۔

صاحب اعلاء السنن نے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہوئے لکھا ہے:

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے علت کی نہی کی وجہ سے نصوص کو منقول کے ساتھ خاص کیا ہے اور علت نہی اندیشہ ہلاکت سے انفساخ عقد کا غرر ہے (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۴)۔

علامہ تقی عثمانی نے بھی تکملہ فتح الملہم میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث کو معلول بالعلۃ قرار دیا ہے، چنانچہ لکھا ہے:

" والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به بدلائل الجواز (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

مذکورہ بالا اقوال وعبارات کا خلاصہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے بیع کی ممانعت سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں اور علت نہی غرر انفساخ عقد ہے، یعنی چونکہ قبضہ سے پہلے سامان خریدار کے پاس نہیں آتا ہے تو اس کا احتمال اور اندیشہ رہتا ہے کہ کسی وجہ سے سامان (مبیع) بائع کے پاس ہلاک ہوجائے، اور مبیع کی ہلاکت کی وجہ سے عقد کو فسخ کرنا پڑ جائے، اگر خریدار قبل القبض بیع کرتا ہے تو وہ ایسے سامان کا نفع حاصل کرتا ہے جو ابھی تک اس کے ضمان میں نہیں آیا ہے، اور حدیث میں "ربح مالم یضمن" سے ممانعت کی گئی ہے۔

منقولی اشیاء میں اندیشۂ ہلاکت کی وجہ سے فسخ بیع کا احتمال بلکہ ظن غالب رہتا ہے، اسلئے حضرت امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ ممانعت کی احادیث بیع منقول کے ساتھ خاص ہیں، عقار (اراضی) میں اندیشۂ ہلاکت شاذ ونادر ہی رہتا ہے، اسلئے قبضہ سے پہلے بھی ان دونوں حضرات نے عقار کی بیع کو جائز قرار دیا ہے، البتہ اگر بیع عقار میں بھی اندیشۂ ہلاکت کی وجہ سے غرر انفساخ عقد ہو تو عقار میں بھی علت نہی کی وجہ سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہوگی، مثلاً کوئی زمین دریا کے کنارے واقع ہو اور پانی کے بہاؤ کے نتیجہ میں اس کے دریا میں ضم ہوجانے کا اندیشہ ہو تو ایسی زمین میں بھی قبل القبض بیع جائز نہیں ہوگی، چنانچہ تکملہ فتح الملہم میں ہے:

" إن العلة في النهي عن بيع المبيع قبل القبض هي أنه يستلزم ربح مالم يضمن وإنما يضمن الإنسان ما يخاف فيه الهلاک ، وأما العقار فلا يخشى فيه ذلک إلا نادراً حتى لو كان العقار على شط البحر أو كان المبيع علواً لا يجوز بيعه قبل القبض " (حوالہ سابق)۔

یعنی بیع قبل القبض کی علت یہ ہے کہ ایسی صورت میں انسان ایسی چیز کا نفع حاصل کرتا ہے جو اس کے ضمان میں نہیں ہے، اور انسان اسی چیز کا ضمان قبول کرتا ہے جس میں اندیشۂ ہلاکت ہو، زمین میں شاذ ونادر ہی اندیشۂ ہلاکت رہتا ہے، پس اگر کوئی زمین لب دریا ہو یا مبیع مکان کا اوپری حصہ ہو تو قبضہ سے پہلے اس کی بیع درست نہیں ہوگی، حضرت

امام ابوحنیفہ اوران کے ممتاز شاگرد امام ابویوسف نے علت نہی کا اعتبار کرتے ہوئے بیع منقول میں علی الاطلاق قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو ممنوع قرار دیا،عقار کی بیع میں چونکہ علت نہی نہیں پائی جاتی ہے اسلئے اسے جائز قرار دیا، البتہ اگر عقار کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں بھی علت غرر موجود ہوتو وہ بھی ناجائز قرار پائے گی۔

غرر کی تعریف اور حقیقت:

جناب نبی کریم ﷺ سے بیع غرر کی ممانعت ثابت ہے" غرر کا لغوی مفہوم، خطر، دھوکہ کسی چیز کو معرض ہلاکت میں ڈالنا ہے۔اصطلاح فقہاء میں غرر کی تعریف" ما یکون مستور العاقبة (مبسوط۱۲/۱۹۴) سے کی گئی ہے،فقہاء احناف نے غرر کی یہ تعریف کی ہے:

"الغرر ما یکون مجهول العاقبة لا یدری أیکون أم لا (تعریفات/۱۴۱) بابرتی نے غرر کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے " الغرر ما طویٰ عنک علمه " (العنایہ۵/۱۹۲) غرر وہ ہے جس کا علم تم سے پوشیدہ ہو، صاحبؒ فتح القدیر نے بھی غرر کی یہی تعریف کی ہے(۶/۱۳۶)۔

امام قرافی مالکی نے لکھا ہے:

"اصل غرر یہ ہے کہ کسی چیز کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ وہ حاصل ہوگی یا نہیں؟ جیسے ہوا میں اڑنے والا پرندہ یا پانی میں مچھلی، اگر کوئی شخص فضا میں پرواز کرنے والے پرندہ یا پانی میں مچھلی کی بیع کرتا ہے تو یہ بیع غرر ہے کیونکہ پرندہ یا مچھلی کا قبضہ میں آنا موہوم ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے مجہول العاقبۃ سے غرر کی تعریف کی ہے،علامہ ابن القیم کے نزدیک غرر سے مراد وہ چیز ہے جس کی سپردگی اور حوالگی پر قدرت حاصل نہ ہو، چاہے وہ چیز موجود ہو یا معدوم، جیسے بھگوڑے یا سرکش اونٹ کی بیع۔

ان تعریفات کا خلاصہ یہ ہے کہ بیع غرر سے مراد وہ بیع ہے جس میں دھوکہ ہو اور دھوکہ فریقین میں سے کسی کو لاحق ہو جس سے اس کے مال کے ضیاع کا اندیشہ ہو۔

بیع غرر کے ممنوع ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، بیع غرر کی مختلف صورتیں ہیں، مثلاً جانور کے تھن میں دودھ کی بیع، جانور کی پشت پر بال اور اون کی بیع، جانور کے حمل کی بیع، پانی میں مچھلی اور فضا میں اڑنے والے پرندہ کی بیع میں غرر کثیر پایا جاتا ہے،اسلئے یہ بیع جائز نہیں ہے۔

البتہ غرر یسیر کے جواز پر علماء کا اتفاق ہے، حنفیہ کے نزدیک ان چیزوں کی بیع درست ہے جن میں غرر یسیر ہوتا ہے، جیسے کیلا، اخروٹ، اور باقلاء کی بیع چھلکے کے ساتھ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی غرر یسیر کی صورت میں بیع جائز ہے، غرر متوسط کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، بعض حضرات نے اسے غرر یسیر کے ساتھ اور بعض فقہاء نے اسے غرر کثیر کے ساتھ شامل کیا ہے(الفقہ الاسلامی وادلتہ۴/۴۴۰)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے بارے میں علماء کی آراء اوران کے دلائل:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت سے متعلق دوقسم کی احادیث ہیں، بعض احادیث میں مطلقاً قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے ممانعت کی گئی ہے، ان احادیث کا تقاضہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام ہے چاہے بیع منقول ہو یا بیع عقار، ہر دوصورت میں مبیع پر قبضہ سے پہلے صرف طعام (کھانے کی اشیاء) کی بیع سے ممانعت کی گئی ہے، اب رہا یہ سوال کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی احادیث کو ممانعت پر محمول کرتے ہوئے ہر قسم کی بیع میں بیع قبل القبض کی ممانعت کا حکم لگایا جائے، یا مطلق احادیث کو مقید احادیث پر محمول کرتے ہوئے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کا حکم صرف بیع طعام کے ساتھ خاص رکھا جائے گا۔ فقہاء کی ایک جماعت نے مطلق احادیث کو مقید پر محمول کرتے ہوئے صرف بیع طعام کو قبضہ سے پہلے ممنوع قرار دیا، جبکہ بعض فقہاء نے دونوں قسم کی احادیث پر غور وفکر کرتے ہوئے یہ فیصلہ کیا کہ یہ احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور قبضہ سے پہلے بیع کی ممانعت کی علت غرر انفساخ عقد ہے یعنی اندیشہ ہلاکت کی وجہ سے عقد کے فسخ ہوجانے کا احتمال رہتا ہے، لہذا جہاں بھی علت غرر پائی جائے گی وہاں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہوگی، اور جہاں یہ علت نہیں پائی جائے گی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست ہوگی۔

قبضہ سے پہلے بیع طعام کی ممانعت کے بارے میں اہل علم کا اجماع ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ حنبلی نے ابن المنذر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ:

"أجمع أهل العلم على أن من اشترى فليس له أن يبيعه حتى يستوفيه" (المغنی ۴/۱۲۲)۔

بیع طعام کے علاوہ دوسری چیزوں کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے بارے میں ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے، علامہ نووی نے المجموع شرح المہذب میں ائمہ کے چار مذاہب نقل کئے ہیں:

۱۔ بیع طعام ہی کی طرح قبضہ سے پہلے کسی بھی چیز کی بیع جائز نہیں ہے، حضرت امام شافعی اور حنفیہ میں سے امام محمد بن حسن شیبانی کی یہی رائے ہے۔

۲۔ مکیلی اور موزونی اشیاء کے علاوہ قبضہ سے پہلے ہر چیز کی بیع جائز ہے، حضرت عثمان بن عفان، سعید بن المسیب، حسن، حکم، حماد، اوزاعی، احمد بن حنبل اور اسحاق کا یہی مسلک ہے۔

۳۔ مکانات اور اراضی کے علاوہ قبضہ سے پہلے کسی بھی چیز کی بیع جائز نہیں ہے، البتہ قبضہ سے پہلے مکانات اور اراضی کی بیع درست ہے، حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کی یہی رائے ہے۔

۴۔ ماکول (کھانے کی چیزیں) اور مشروب (پینے کی چیزیں) کے علاوہ قبضہ سے پہلے ہر چیز کی بیع درست ہے، امام مالک اور ثور کا یہی مسلک ہے، ابن المنذر نے اس رائے کو "اصح المذاہب" قرار دیا ہے (المجموع ۹/۲۷۰)۔

علامہ ابن قدامہ حنبلی نے فقیہ البتی کی رائے یہ نقل کی ہے کہ ان کے نزدیک قبضہ سے پہلے ہر چیز کی بیع

درست ہے، مگر علامہ ابن عبد البر نے احادیث اور اجماع امت کی وجہ سے اس قول کو مردود قرار دیا ہے (المغنی ۴ر۱۲۷)۔

وجوہ دلائل:

امام شافعی، محمد بن الحسن، ابن عقیل اور ان کے ہم خیال فقہاء نے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کے عموم پر مندرجہ ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے:

۱۔ امام ابوداؤد نے حضرت زید بن ثابت سے یہ حدیث نقل کی ہے:

إن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تباع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (تکملہ فتح الملہم ۱ر۳۵۲) یعنی جناب نبی کریم ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ جس جگہ سے سامان خریدا جائے اسی جگہ اسے فروخت کردیا جائے، الا یہ کہ تجار اس سامان کو اپنے گھروں میں منتقل کرلے، تو پھر ایسی صورت میں بیع جائز ہوگی۔

اس حدیث میں مطلقاً قبضہ سے پہلے سامان فروخت کرنے سے ممانعت کی گئی ہے، قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کو صرف بیع طعام کے ساتھ محدود نہیں رکھا گیا، امام شافعی اور ان کے ہم مسلک فقہاء نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے قبضہ سے پہلے ہر چیز کی بیع کو ممنوع قرار دیا ہے۔

۲۔ حکیم بن حزام سے مروی ہے کہ میں نے جناب نبی کریم ﷺ سے عرض کیا کہ میں مختلف چیزیں خریدتا ہوں تو اس میں سے میرے لئے حلال وحرام کی وضاحت فرمائیں، آپ نے فرمایا: اے بھائی کے بیٹے! قبضہ سے پہلے کسی چیز کو مت فروخت کرو، اور جب تم کوئی چیز خریدو تو اسے قبضہ سے پہلے مت بیچو (حوالہ بالا)

اس حدیث میں بھی قبضہ سے پہلے مطلقاً بیع کی ممانعت کی گئی ہے۔

۳۔ عبد اللہ بن عمرو سے منقول ہے کہ جناب نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"لا يحل سلف و بيع ولا شرطان في بيع ولا ربح مالم يضمن ولا بيع ماليس عندك"

اس حدیث میں ربح مالم یضمن یعنی ایسی چیزوں پر نفع لینے سے منع کیا گیا ہے جو خریدار کے ضمان میں نہ آئی ہو، بیع مالم یقبض کے فاسد اور ممنوع ہونے کی علت یہی ہے کہ اس میں ربح مالم یضمن لازم آتا ہے، جس کی ممانعت کی گئی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک مبیع پر خریدار قبضہ نہ کرلے اس وقت تک مبیع اس کے ضمان میں نہیں آئے گی، اگر وہ اسے قبل القبض فروخت کردیتا ہے تو ربح مالم یضمن لازم آتا ہے جو شرعاً ممنوع ہے، حضرت امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف نے بھی انہیں دلائل سے استدلال کیا ہے، البتہ ان حضرات نے بیع عقار کو علت نہی کے نہ ہونے کی وجہ سے نہی کے عموم سے خارج کیا ہے، کیونکہ بیع عقار کی صورت میں علت نہی غرر انفساخ عقد نہیں پائی جاتی ہے، قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی صورت میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ کسی وجہ سے مبیع بائع کے پاس ہلاک

اور عقد کو فسخ کرنے کی نوبت آجائے، اس صورت میں اگر خریدار اس چیز کو فروخت کرکے نفع حاصل کرتا ہے، تو وہ ایسی چیز سے نفع حاصل کرنے والا قرار پائے گا جو اس کے ضمان میں نہیں آئی ہے، ایسی صورت کو حدیث میں ربح مالم یضمن سے تعبیر کیا گیا ہے، غور کیا جائے تو یہ علت غرر صرف بیع منقول کی صورت میں پائی جائے گی، کیونکہ منقولات میں اندیشۂ ہلاکت کی وجہ سے غرر انفساخ عقد کا صرف احتمال ہی نہیں بلکہ ظن غالب رہتا ہے، عقار میں اندیشۂ ہلاکت شاذ و نادر ہی رہتا ہے، اسلئے غرر انفساخ عقد کا احتمال نہیں ہے، البتہ عقار میں بھی علت غرر کے پائے جانے کی صورت میں قبضہ سے پہلے خرید و فروخت درست نہیں ہوگی، چنانچہ علامہ ابن الہمام نے بیع عقار کے جواز کی دلیل پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:

" والمانع المشير للنهي وهو غرر الانفساخ بالهلاک منتف (فإن هلاک العقار نادر) والنادر لا عبرة به ولا يبنى الفقه باعتباره فلا يمنع الجواز "(فتح القدیر ۶/ ۱۳۸)۔

اگر کوئی زمین لب دریا ہو اور پانی کے بہاؤ کے ساتھ اس زمین کے دریا میں شامل ہوجانے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں علت نہی کے پائے جانے کی وجہ سے قبضہ سے پہلے اس کی بیع درست نہیں ہوگی، قبضہ سے پہلے بیع عقار کا جواز حضرت عثمان اور طلحہؓ سے عملاً ثابت ہے (اعلاء السنن ۱۴/ ۲۲۹)۔

حنابلہ نے اپنے مسلک پر حضرت ابن عباس کی حدیث "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه" سے استدلال کیا ہے، اسی طرح حضرت ابن عمر کی اس حدیث سے بھی حنابلہ نے استدلال کیا ہے کہ: ابن عمر کہتے ہیں کہ میں بقیع میں دنانیر کے ذریعہ اونٹ فروخت کرتا تھا اور دنانیر کے عوض دراہم وصول کرتا، اسی طرح دراہم کے عوض اونٹ فروخت کرتا اور دراہم کی جگہ دنانیر وصول کرتا، میں نے نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آکر دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: قیمت میں ایسا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/ ۳۵۱)۔

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن عمر نے قبضہ سے پہلے ثمن میں تصرف کیا اور آپؐ نے اسے جائز قرار دیا، ثمن عوضین میں سے ایک عوض ہے، جب ثمن میں قبل القبض تصرف جائز ہے، تو مبیع میں بھی قبل القبض تصرف جائز ہونا چاہئے، مگر چونکہ بیع طعام کی صورت میں قبضہ سے پہلے نہی وارد ہوئی ہے، اسلئے ہم بیع طعام کو قبل القبض جائز نہیں مانتے ہیں۔

مگر حنابلہ کا حضرت ابن عمر کی حدیث سے استدلال اس وجہ سے درست نہیں ہے کہ اس حدیث میں صرف استبدال ثمن کا تذکرہ ہے قبضہ سے پہلے، ثمن کی بیع کا تذکرہ نہیں ہے، اور استبدال ثمن کے جواز میں حنفیہ کا بھی اتفاق ہے، کیونکہ اس میں اندیشہ ہلاکت کی وجہ سے غرر انفساخ عقد نہیں پایا جاتا ہے۔

مالکیہ نے ابن عمر کی مندرجہ ذیل روایت سے استدلال کیا ہے:

" من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه "، رواہ البخاری، ان ہی سے دوسری روایت منقول ہے:

" لقد رأيت الناس في عهد رسول الله ﷺ يتبايعون جزافاً يعني الطعام " فضربوا أن

يبيعوه في مكانهم حتى يؤووه إلى رحالهم ۔اسی طرح حضرت ابن عباس کی حدیث میں ہے:" أما الذي نهى عنه النبي ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض، قال ابن عباس: وأحسب كل شئ مثله (حوالہ سابق)۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ ان احادیث میں قبضہ سے پہلے بیع طعام کی صراحت اس بات کی دلیل ہے کہ غیر طعام کی بیع قبضہ سے پہلے درست ہوگی، مالکیہ کے نزدیک قبضہ سے پہلے بیع طعام کی نہی کی علت یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بسا اوقات ربا النسیئہ کا ذریعہ بن جائے گا اسلئے سدًا للذریعۃ اسے ممنوع قرار دیا گیا، حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک علت نہی غرر ہے۔

۶۔ قبضہ سے پہلے مال فروخت کرنا:

سوال سے واضح ہوتا ہے کہ ایک شخص کسی فیکٹری کے مالک سے مال خریدتا ہے اور اس پر قبضہ سے پہلے اور سامان کو اپنی تحویل میں لینے سے پہلے ہی اسی سامان کو کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، جس وقت اس نے اپنے خریدے ہوئے مال کا معاملہ دوسرے شخص سے طے کیا، اس وقت سامان اس کے قبضہ میں نہیں آیا تھا، اور قبضہ میں نہیں آنے کی وجہ سے اس کے ضمان میں بھی نہیں آیا بلکہ بائع اول ہی کے قبضہ وضمان میں رہا، پھر جب اس نے مشتری ثانی سے معاملہ طے کرلیا تو بائع اول فیکٹری کے مالک سے یہ کہا کہ میں نے جو سامان خریدا ہے وہ سامان براہ راست میرے پاس بھیجنے کے بجائے مشتری ثانی کے پاس روانہ کردو، تو جب سامان بائع اول کی ملکیت اور قبضہ سے نکل کر مزدور کے حوالہ یا سامان اٹھانیوالی گاڑی پر رکھا گیا، تو یہ سامان بائع اول کے ضمان سے نکل کر مشتری اول کے ضمان میں داخل ہوگیا اور جب تک مشتری ثانی اس پر قبضہ نہ کرے اسی کی ضمان میں رہے گا، ایسی صورت میں چونکہ معاملہ طے کرتے وقت ''مال'' مشتری اول کے قبضہ میں نہیں تھا (اگر چہ بعد میں آگیا) اسلئے یہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی صورت ہے، جس میں ربح مالم یضمن لازم آتا ہے جو شرعاً ممنوع ہے، لہذا میرے نزدیک یہ عقد معاملہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہے، اگر مشتری اول کی اجازت اور رضامندی سے مشتری ثانی اس پر قبضہ کرلے تو اس کا مالک قرار پائے گا، اور اس پر تصرف کرنا اس کیلئے جائز ہوگا۔

ہدایہ میں ہے:

" وإذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد بأمر البائع وفي العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع (ہدایہ علی ہامش فتح القدیر ۶/۹۲)۔

البتہ اگر یہ شکل ہو کہ خریدار اول بائع اول مالک کی فیکٹری سے مال خرید لے، اور مالک فیکٹری اس کے درمیان اور مال کے درمیان تخلیہ کردے کہ وہ اپنے مال میں تصرف کرسکے، تو محض تخلیہ کی وجہ سے بھی اس کا قبضہ تسلیم کرلیا جائے گا، یا قبضہ حکمی کسی اور طرح ہوجائے اس کے بعد خریدار اول دوسرے کے ہاتھ مال فروخت کرے تو یہ صورت بلا شبہ جائز ہوگی۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت کی ایک مخصوص صورت:

سوال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بین الاقوامی تجارت میں شپنگ (جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے اور فروخت کیا ہوا مال اس کے قبضہ اور ضمان سے نکل جاتا ہے، اس صورت میں اگر درمیان میں مشتری تک پہونچنے سے پہلے مال ضائع ہوجائے تو بائع اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے، گویا صورت مسئلہ یہ ہوئی کہ ایک شخص نے کسی کے ہاتھ اپنا سامان فروخت کیا، سامان کی فروختگی کے بعد اس نے مشتری کی ہدایت کے مطابق مال بردار جہاز کے حوالہ سامان کردیا، لہذا اب وہ سامان اس کے قبضہ وضمان سے نکل کر مشتری کے قبضہ وضمان میں داخل ہوجائے گا، میرے نزدیک جہاز کے عملہ کا قبضہ جن کی حیثیت مشتری کے اجیر کی ہے مشتری جو مستاجر ہے، کا قبضہ قرار پائے گا، اور اس طرح سے وہ سامان مشتری اول کے قبضہ وضمان میں آجائے گا، مملوک اور مقبوض ہونے کی وجہ سے اس سامان پر مشتری اول کو تصرف کا حق حاصل ہوگا، چاہے وہ اسے فروخت کردے یا کسی کو ہبہ کردے۔

پس جب مشتری اول نے جہاز پر سوار مال کو مقبوض ومملوک ہونے کی وجہ سے کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا تو یہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت نہیں ہوگی بلکہ بیع مملوک ومقبوض ہونے کی وجہ سے جائز ودرست ہوگی، اور معاہدہ بیع کے مکمل ہوجانے کے بعد جب مشتری اول مشتری ثانی سے مال کی قیمت وصول کرکے اپنی ملک وقبضہ ختم کردے گا تو اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ جہاز کا عملہ مشتری ثانی کے اجیر ہوگئے اور اب ان کی اجرت کی ادائیگی مشتری ثانی کے ذمہ واجب ہوگی، اور جہاز کے عملہ کا اس مال پر قبضہ مشتری ثانی کا قبضہ تصور کیا جائے گا اور جب مشتری ثانی کا قبضہ اس پر تسلیم کرلیا گیا تو مال بھی اس کے ضمان میں آگیا، لہذا اگر مشتری ثانی کے مال وصول کرنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو مشتری ثانی کا مال ضائع ہوگا، نہ کہ مشتری اول کا، فتاوی ہندیہ میں اجیر کے قبضہ کو مستاجر کا قبضہ تسلیم کیا گیا ہے۔

" إلا أن يقول استأجر على من يحمله فقبض الأجير يكون قبض المشتري " (فتاوی ہندیہ ۳/۱۹)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے بیع وشراء کا حکم

مولانا محمد زید مظاہری ندوی

۱۔ احادیث صحیحہ (مصنف عبد الرزاق ۸/۳۹، مسلم شریف، ابوداؤد وغیرہ) کی وجہ سے تمام ائمہ اور اہل علم اس پر متفق ہیں کہ مشتری کیلئے قبضہ سے پہلے اس کی بیع ناجائز ہے، اور یہ ایک ایسا اجماعی مسئلہ ہے کہ صحابہ اور اہل علم میں سے کسی کا بھی اس میں اختلاف نہیں، البتہ عثمان بتی سے اس کا جواز منقول ہے لیکن تمام علماء نے ان کے قول کو مردود قرار دیا ہے۔

لا يجوز للمشتري بيع أي شئ كائنا ما كان حتى يقبضه وهو قول جابر ولا يعرف مخالف في الصحابة ولا خلاف فيه بين أهل العلم إلا ما حكى عثمان البتي من جواز البيع كل شئ قبل قبضه وهو قول مردود (موسوعۃ الفقہ الاسلامی ۱/۱۸۳)۔

ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ یہ قول سنت اور اجماعی مسئلہ کی دلیل سے بالکل مردود ہے، ایسے قول کی طرف نگاہ اٹھا کر بھی نہ دیکھا جائے گا۔

قال ابن عبد البر هذا قول مردود بالسنة والحجة المجمعة على الطعام وأظنه لم يبلغه هذا الحديث ومثل هذا لم يلتفت (المغنی ۴/۱۱۳، تکملۃ فتح الملہم شرح مسلم)۔

اب رہی یہ بات کہ قبل القبض بیع بیع فاسد ہے یا باطل؟ تو امام شافعیؒ کے نزدیک تو بیع فاسد و باطل میں کوئی فرق ہی نہیں ان کے نزدیک دونوں ایک ہیں، البتہ احناف کے نزدیک قبل القبض بیع بیع فاسد ہے نہ کہ باطل، کیونکہ فاسد و باطل کے مابین امتیازی فرق یہی ہے کہ بیع باطل اس کو کہتے ہیں جس میں عوضین بیع کے قابل یعنی مال نہ ہوں، اور اگر عوضین مال تو ہوں لیکن بیع کی عدم صحت کے دوسرے اسباب مثلاً شرط فاسد، کسی نص کی مخالفت، ربا وغیرہ لازم آئے تب بیع فاسد ہوتی ہے، ملا علی قاری اور دوسرے فقہاء نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

والباطل والفاسد عند الشافعية واحد وتحرير مذهب الحنفية أن العوضين إن لم يكونا قابلين للبيع فهو باطل وإن كانا قابلين لكن اشتملا على مقتضى عدم الصحة كالربا ففاسد ويفيد بالقبض الملك الخبيث (مرقاۃ شرح مشکوۃ ۶/۷۶)۔

اور قبل القبض بیع میں مبیع میں بائع ثانی کی ملک تو محض عقد سے ثابت ہو جاتی ہے گو قبضہ نہیں ہوتا (إن ملك التصرف يستفاد بالقبض كما أن ملك العين يستفاد بالعقد) (مبسوط ۱۳/۹) اسلئے یہ بیع بیع

فاسد ہوگی اور اس میں بیع فاسد کے احکام جاری ہوں گے، چنانچہ عنایہ شرح ہدایہ میں قبل القبض بیع کے بیع فاسد ہونے کی صراحت موجود ہے۔ والنهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسدا قبل القبض (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۱۳۷/۶)۔

۳،۲۔ قبضہ کی حقیقت اور اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کا فرق:

قبضہ کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ کوئی شئ کسی کے حرز وضمان میں آجائے یعنی اس کے زیر اثر وزیر تصرف ہوجائے کہ وہ اس میں جو چاہے تصرف کرے، کوئی نقصان وتاوان ہوگا تو وہ بھی اسی کا ہوگا، قبضہ کی اصل حقیقت یہی ہے، باقی تفصیلات وہ سب اسی حقیقت کی علامات ہیں۔

أما القبض فهو أن يأتي بالشئ في حرزه وضمانه كذا يظهر من كلام الحافظ في الفتح (تکملہ فتح الملہم للشیخ تقی عثمانی ۳۵۰/۱، فتح الباری ۳۴۹/۴)۔

کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص صورت متعین نہیں کی البتہ فقہاء کرام نے اپنے اجتہاد سے اشیاء کے منقولہ وغیر منقولہ ہونے کے اعتبار سے قبضہ کی خاص صورتوں کی تعیین کی ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱۔ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ہر شئ کا قبضہ اس کی شان کے مطابق ہوتا ہے، چونکہ شریعت نے قبضہ کی کوئی خاص صورت متعین نہیں کی اسلئے اس کا مدار عرف پر ہے۔

قال ابن قدامة قبض كل شئ بحسابه... لأن القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق (المغنی ۱۲۵/۴۔۱۲۶)۔

اشیاء غیر منقولہ میں تو صرف تخلیہ کافی ہے (یعنی زمین ومکان سے اپنا قبضہ وتصرف ہٹا کر اس کو خالی کر دینا) کیونکہ عرف میں تخلیہ ہی سے زمین پر قبضہ سمجھا جاتا ہے اور اشیاء منقولہ میں حمل ونقل کے ذریعہ اور لینے دینے کی چیزوں میں ہاتھ میں لینے سے قبضہ سمجھا جائے گا۔

قبضہ کی یہ تعریف وتفصیل امام احمد وامام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق ابن قدامہ نے المغنی میں اور امام نوویؒ نے شرح مہذب میں اور حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں نقل فرمائی ہے:

قال النووي قد ذكرنا أن مذهبنا أن القبض في العقار ونحوه بالتخلية وفي المنقول بالنقل وفي المتناول باليد المتناول وبه قال أحمد (شرح مہذب للنووی ۲۸۳/۹)۔

وقال الحافظ في الفتح وفي صفة القبض عن الشافعي تفصيل فما يتناول باليد كالدراهم والدنانير والثوب فقبضه بالتناول (فتح الباری ۳۵۰/۴)۔

۲۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالکؒ کے نزدیک اشیاء منقولہ وغیر منقولہ دونوں ہی میں تخلیہ کافی ہے، یعنی یہ کہ بائع اپنا قبضہ ہٹا کر مشتری کیلئے راستہ چھوڑ دے کہ اگر وہ قبضہ کرنا چاہے تو کر سکے۔

وقال مالك و أبوحنيفة القبض في جميع الأشياء بالتخلية قياسا على العقار (شرح

مہذب للنووی ۲۸۳/۹)۔

امام مالکؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ اشیاء غیر منقولہ میں تو قبضہ کا مدار تخلیہ پر ہے اور اشیاء منقولہ میں قبضہ کا مدار عرف پر ہے یعنی عرف میں جس صورت میں قبضہ سمجھا جاتا ہو بس وہی کافی ہے (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴۱۹/۴)۔

فقہاء احناف کے نزدیک قبضہ کا مفہوم وتوسع:

قبضہ کے مفہوم میں سب سے زائد توسع فقہاء احناف کے یہاں پایا جاتا ہے، چنانچہ مبسوط سرخسی، بدائع الصنائع، فتح القدیر، البحر الرائق وغیرہ میں تصریح ہے کہ اشیاء منقولہ ہوں یا غیر منقولہ سب میں قبضہ کی حقیقت تسلیم وتخلیہ ہے یعنی بائع مشتری کو مبیع کے حق میں اس طرح کر دے کہ مشتری اگر اس پر قبضہ کرنا چاہے تو درمیان میں کوئی ایسی رکاوٹ نہ ہو جو حقیقت یا عرف وعادت کے اعتبار سے قبضہ کیلئے مانع ہو، یعنی بائع کی جانب سے تسلیم واختیار اور مشتری کی جانب سے قدرت، بس یہ حاصل ہے قبضہ کا، قبضہ کی اس حقیقت کے پائے جانے کے بعد بھی اگر مبیع بائع کے پاس موجود رہے تو وہ بطور امانت ہوگی۔

لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً و عادةً حقيقةً وقال: فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما والمشترى قابضاً (بدائع ۱۴۸/۵۔۲۴۱، فتح القدیر ۴۹۹/۵، البحر ۳۰۸/۵)۔

البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ قبضہ کی اس حقیقت کے تحقق کیلئے بھی مشتری یا اس کے نائب کا قریب میں حاضر ہونا ضروری ہے حتی کہ اگر زمین جائداد بھی خریدی جائے اس میں فقہاء نے مشتری کی حاضری کو ضروری قرار دیا ہے۔

إذا باع ضيعة وخلى بينها وبين المشترى إن كان يقرب منها يصير قابضا وإن كان بعيد لا يصير قابضا... المعتبر فيها القرب الذى يتصور معه حقيقة القبض (ردالمحتار ۴۳/۴)۔

ابن ہمام اور ابن نجیم نے اجناس کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ قبضہ اور تسلیم کے معتبر اور صحیح ہونے کی تین شرطیں ہیں: ایک تو یہ کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان راستہ چھوڑ دیا یعنی مبیع سے اپنا قبضہ ہٹا کر تمہارے حوالہ کیا، دوسری شرط یہ کہ مشتری اس وقت موجود ہو کہ قبضہ کرنے سے اس کو کوئی مانع نہ ہو، تیسری شرط یہ کہ وہ شئی علیحدہ ہو یعنی غیر کا حق اس سے متعلق نہ ہو۔

وفى الأجناس يعتبر فى صحة التسليم ثلاثة معان أن يقول خليت بينك وبين المبيع وأن يكون بحضرة المشترى على صفة يتأتى فيه الفعل من غير مانع وأن يكون مفرزا غير مشغول بحق غيره (البحر ۳۰۸/۵، فتح القدیر، مجمع الأنہر)۔

الغرض قبضہ کیلئے بائع کی جانب سے تخلیہ وتسلیم، اور مشتری کی موجودگی اور بیع پر بغیر کسی رکاوٹ کے قبضہ کی قدرت، بس یہی حاصل ہے قبضہ کا۔

البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ قبضہ پر قدرت کی کیفیت مبیع کے حال کے اعتبار سے مختلف ہوگی، چنانچہ علامہ شامیؒ نے اس کی تصریح فرمائی ہے مثلاً کسی گودام میں بھرے ہوئے غلہ کی بیع کی تو بائع کا گودام کی چابی مشتری کے حوالہ کردینا جس سے کہ وہ بلاتکلف دروازہ کھول سکے بس قبضہ کے لئے اتنی بات کافی ہے، کسی جانور مثلاً گائے وغیرہ پر قبضہ کیلئے صرف اتنی بات کافی ہے کہ مشتری کو دکھلا دیا یا اشارہ کردیا کہ وہ گائے موجود ہے چراگاہ میں، کپڑوں وغیرہ میں قبضہ اس طرح ہوگا کہ اگر ہاتھ پھیلا کر لینا چاہے تو لے سکے۔

إن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض ... إلى قوله وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مد يده تصل إليه قبض (شامی ۴۳/۴)۔

قبضہ کی دو قسمیں:

۱۔ حقیقی، ۲۔ حکمی۔

فقہاء احناف نے قبضہ کی دو قسمیں فرمائی ہیں: قبضہ حقیقی، قبضہ حکمی۔

حقیقی قبضہ تو یہی ہے کہ کسی شی کو ہاتھ سے اپنے قبضہ میں لے لیا جائے (لأن حقيقة القبض التسلم باليد حاشیہ البحر ۳۰۸/۵) اس کو قبضہ حسی بھی کہتے ہیں، فقہاء کی تصریح کے مطابق قبضہ حسی کی طرح قبضہ معنوی وحکمی بھی ہوتا ہے بلکہ ''تخلیہ'' کی حقیقت بھی قبضہ حکمی ہی ہے. وحاصله أن التخلية قبض حكما (ردالمحتار ۴۳/۴)۔

قبضہ معنوی کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، فقہاء کے کلام میں تتبع کرنے، اصول وجزئیات پر نظر کرنے سے بنیادی طور پر دو باتیں سمجھ میں آتی ہیں جن سے قبضہ حکمی کا تحقق ہوتا ہے:

۱۔ ایک تو یہ کہ مشتری مبیع میں ایسا کوئی اقدام یا ایسا کوئی تصرف کرے جس سے مبیع تلف یا عیب دار ہوجائے، یا اس کی ملک سے خارج ہوکر دوسرے کی ملک میں منتقل ہوجائے، یہ تصرف اور یہ اقدام قبضہ حکمی ہے جس سے کہ مبیع بائع کے ضمان سے خارج ہوکر مشتری کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے۔

وأما الثاني فالمشتري إذا أتلف المبيع أو أحدث عيبا قبل القبض يصير قابضا (البحر ۳۰۷/۵)۔

کیونکہ جب تخلیہ وتمکین کو قبضہ کہا گیا ہے (جس کا حاصل قدرت علی التصرف ہے) تو نفس تصرف جو قدرت علی التصرف سے بڑھ کر ہے بدرجہ اولی قبضہ کہنا چاہئے۔

لأنه صار قابضا بالتخلية فبالإتلاف أولى لأن التخلية تمكين من التصرف في المبيع والإتلاف تصرف فيه حقيقةً (بدائع ۲۴۲/۵)۔

البتہ ان تصرفات میں کچھ تفصیل ہے ہر تصرف کو قبضہ کیلئے کافی نہیں سمجھا گیا، اصولی طور پر تصرفات کی دو

قسمیں ہیں: ایک تو وہ تصرفات کہ قبضہ کے بغیر جن کی تکمیل نہیں ہوتی مثلاً ہبہ، عاریت، ودیعت وغیرہ، کہ جب تک قبضہ کامل نہ ہو یہ تصرفات ناقص رہتے ہیں، دوسرے وہ تصرفات کہ قبضہ کے بغیر بھی درست ہوجاتے ہیں مثلاً بیع وغیرہ، تو پہلی قسم کے تصرفات سے تو مشتری مبیع پر قابض سمجھا جائے گا اور دوسری قسم کے تصرفات میں مشتری مبیع پر قابض نہ سمجھا جائے گا، یعنی پہلی قسم کے تصرفات قبضہ حکمی میں داخل ہیں اور دوسری صورت کے نہیں۔

مذکورہ بالا تفصیل بحر، عنایہ، فتح القدیر، خانیہ وغیرہ میں امام محمدؒ کے حوالے سے منقول ہے (دیکھئے: فتح القدیر ۶/۱۳۷، عنایہ شرح ہدایہ ۶/۱۳۶، بحر ۵/۳۰۷، شامی ۴/۴۲)۔

اس تفصیل کے پیش نظر مشتری نے اگر مبیع پر قبضہ سے پہلے بیع کردی تو درست نہیں، البتہ اگر قبضہ سے پہلے ہبہ کردیا تو درست ہے، چنانچہ فتاویٰ بزازیہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

لا يصح بيع المنقول قبل قبضه من البائع أو الأجنبي (بزازیہ ۴/۳۹۶)۔

۲۔ قبضہ حکمی ومعنوی کا دوسرا معیار یہ ہے کہ انعقاد بیع کے بعد خود مشتری یا اس کا نائب ووکیل ایسی کوئی بھی صورت اختیار کرے جس سے کہ عرف میں وہ بیع مشتری کیلئے نامزد، مخصوص ومتعین اور زیر اثر وتصرف سمجھی جائے بس اسی سے مشتری کو قابض سمجھا جائے گا، گو مبیع بائع کے پاس موجود ہو، مثال کے طور پر فقہاء نے تصریح فرمائی ہے کہ کسی شخص نے سرکہ یا اس جیسی کوئی شی خریدی جو ابھی بائع کی دکان یا اس کے گھر میں موجود ہے اور اسی حال میں بائع نے مشتری کو مبیع پر قبضہ کرنے کا اختیار دیا، اور مشتری نے مبیع پر مہر یا ایسی کوئی علامت لگادی جس سے وہ مبیع متعین اور نامزد ہوگئی گویا مشتری نے اس کو اپنے زیر اثر وتصرف کرلیا، اس صورت کے متعلق ابن ہمام فرماتے ہیں کہ مشتری کو مبیع پر قابض سمجھا جائے گا اور مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوگئی گو ابھی بائع کے پاس ہی موجود ہے۔

ولو باع خلاً ونحوه في دنّ وخلى بينه وبين المشتري في دار نفسه وختم المشتري على الدنّ فهو قبض (كذا في فتح القدير ۵/۴۹۷)۔

اسی طرح فقہاء نے اور بھی جزئیات تحریر فرمائے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مشتری کا بائع سے ایسی کوئی بات کہنا یا ایسی کوئی صورت اختیار کرنا جس سے کہ عرف میں مبیع مشتری کے حرز وضمان میں سمجھی جاتی ہو اور اسی کے زیر اثر وتصرف ہوجاتی ہو قبضہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔

مثال کے طور پر کسی شخص نے غلہ خرید کر بائع سے یوں کہا کہ اس کو چکی میں پیس دو، یا غلہ خرید کر یوں کہا کہ اس کو اس بورے میں بھر دو، اتنا کہنے سے مشتری کو مبیع پر قابض سمجھا جائے گا، اس کے بعد اب بائع جو تصرف کرے گا یعنی بورے میں غلہ بھرنا، آٹا پیسنا یہ سب مشتری کی نیابت اور وکالت میں ہوگا اور اب بائع کا قبضہ مشتری کا قبضہ سمجھا جائے گا، اب ایسی صورت میں اگر بائع مشتری کے حکم سے مبیع کسی دوسری جگہ بھیجے گا تو وہ مشتری کی نیابت ہی میں بھیجے گا، یہ وہ تفصیل ہے جو علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع میں تحریر فرمائی ہے:

ولو اشترى من إنسان كرًا بعينه ودفع غرائره وأمره بان يكيل ففعل صار قابضا سواء

كان المشترى حاضرا أو غائبا لأن المعقود عليه معين وقد ملكه المشترى بنفس العقد فصح أمر المشترى لأنه تناول عينا هو ملكه فصح أمره وصار البائع وكيلا له وصارت يده يد المشترى وكذلك الطحن إذا طحن البائع بأمر المشترى صار قابضا (بدائع ۵/۲۴۷)۔

اس تفصیل کے پیش نظر اگر کوئی شخص مثلاً کسی فیکٹری یا کمپنی سے مال خریدتا ہے اور کمپنی سے فروخت شدہ مال کو دوسری جگہ اپنے مشتری کے پاس بھیجنے کو کہتا ہے، ایسی صورت میں مشتری کا اپنے مخصوص و متعین مال کو دوسری جگہ بھیجنے کیلئے کہنا ہی قبضہ کے قائم مقام سمجھنا چاہئے جیسا کہ غلہ خرید کر آٹا پینے کا حکم دینے کو قبضہ کے قائم مقام کیا گیا۔

لیکن چونکہ یہ کہنا اور دوسری جگہ بھیجنے کا حکم دینا ہی قبضہ کے قائم مقام ہے لہذا اس حکم سے پہلے اگر دوسری جگہ اس مال کی بیع کر چکا ہے پھر بھیجنے کا حکم دیا تو یہ صورت بیع قبل القبض کی ہوگی اور ناجائز ہوگی، البتہ بھیجنے کا حکم پہلے دے کر پھر اپنے مشتری سے معاملہ کیا جائے تو یہ صورت بعد القبض بیع کی ہوگی اور درست ہوگی۔

ولو أودعه أو أعاره أجنبيا صار قابضا لأن الإعارة والإيداع صحيح (بدائع ۵/۲۴۶)۔

قبل القبض بیع کی ممانعت کی علت:

بیع قبل القبض کی ممانعت متعدد احادیث میں وارد ہوئی ہے، ائمہ مجتہدین نے ان احادیث کو معلول بالعلت قرار دیا ہے، اگر علت پائی جائے گی تو ممانعت کا حکم باقی رہے گا ورنہ نہیں۔

ائمہ مجتہدین کے کلام میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قبل القبض بیع کی ممانعت کی تین علتیں ہیں اور وہ علتیں ایسی ہیں جو خود بھی مستقلاً حدیث سے ثابت ہیں، اور وہ یہ ہیں:

(۱) احتمال غرر، (۲) ربح مالم یضمن، (۳) احتمال ربا النسیہ۔

پہلی علت:

پہلی علت یعنی ''احتمال غرر'' اس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ قبل القبض بیع کرنے میں اس بات کا خطرہ اور احتمال ہے کہ شاید قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہوجائے اور فسخ عقد کی نوبت آجائے کیونکہ مشتری خود نہیں جانتا کہ قبضہ سے پہلے مبیع باقی رہے گی یا ہلاک ہوجائے گی اور اسی حال میں بیع کر رہا ہے یہ صورت بلاشبہ غرر وخطر کی ہے، اور غرر حرام ہے، بکثرت احادیث وآثار صحابہ میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے، الغرض چونکہ قبل القبض بیع میں غرر کا احتمال ہے جس کی ممانعت منصوص ہے اس علت کے پیش نظر قبل القبض بیع ممنوع ہے۔

لا يجوز بيع المنقول قبل القبض لأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك قبل القبض لأنه إذا هلك المبيع قبل القبض ينفسخ العقد فيتبين أنه باع ما لا يملك والغرر حرام لما روينا أى أنه يحتمل الهلاك فلا يدرى المشترى هل يبقى المبيع أو يهلك قبل القبض (تبیین الحقائق ۴/۸۰، فتح القدیر ۶/۱۳۶، الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۴/۴۷۴)۔

اس علت کا فقہاء احناف نے خاص طور پر ذکر فرمایا ہے، اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اشیاء غیر

منقولہ جائداد وغیرہ کی قبل القبض بھی بیع جائز ہے کیونکہ ممانعت کی علت یعنی مبیع کی ہلاکت کا احتمال اور غرر کا خطرہ اس میں نہیں ہے، اور اگر اس میں بھی ہو تو پھر اس کا بھی یہی حکم ہے، امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ شوافع وحنابلہ نے بھی اس علت کو اختیار فرمایا ہے (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۴/۴۷۴-۴۷۵)۔

دوسری علت:

قبل القبض بیع ممنوع ہونے کی دوسری علت ''ربح مالم یضمن'' ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ بیع سے مقصود ربح یعنی نفع حاصل کرنا ہے اور ''ربح مالم یضمن'' یعنی مشتری کا ایسی شی سے نفع حاصل کرنا جو ابھی اس کے ضمان میں نہ آئی ہو شرعاً منہی عنہ ہے، حضور ﷺ نے صراحۃً اس سے منع فرمایا ہے۔

أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن أيوب عن عمرو بن شعيب عن أبيه نهى رسول الله ﷺ عن سلف وعن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم تضمن. (مصنف عبدالرزاق ۳۹/۸)۔

اور قبل القبض بیع ربح مالم یضمن کو مستلزم ہے، لہذا جب تک مبیع مشتری کے ضمان میں نہ آجائے اس وقت تک اس کی بیع درست نہ ہوگی، اور ضمان میں آنے کی شکل صرف قبضہ ہے نہ کہ شرط ضمان، اسی وجہ سے امام ترمذیؒ نے امام احمدؒ سے حدیث کے الفاظ مالم یضمن کی تفسیر مالم یقبض سے فرمائی ہے۔

قوله لم تضمن فسره أحمد بقوله ما لم تقبض ذكره الترمذي (حوالہ سابق)۔

ممانعت کی اس علت کو امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد امام ابو یوسف اور امام محمدؒ نے اختیار فرمایا ہے، اور اس علت ہی کی وجہ سے اپنے استاد وامام کے مسلک کے خلاف اشیاء غیر منقولہ کی بیع کو بھی قبضہ سے پہلے ناجائز قرار دیا ہے کیونکہ اگر چہ اس میں ہلاکت کا خطرہ نہ ہونے کی وجہ غرر کا احتمال نہیں لیکن ''ربح مالم یضمن'' کی علت تو موجود ہے کہ ایک شی کے ضمان میں داخل ہوئے بغیر اس سے نفع اٹھا رہا ہے اور یہ منہی عنہ ہے۔

وقال صاحباه إن لم يكن فيه غرر الانفساخ ففي بيعه قبل القبض ربح ما لم يضمن وهو منهي عنه (إعلاء السنن ۱۴/۲۲۵، مبسوط ۹/۳، عنایہ علی الہامش ۶/۱۳۷)۔

تیسری علت:

قبل القبض بیع ممنوع ہونے کی تیسری علت ''احتمال ربا النسیئہ'' ہے، اس کو صرف مالکیہ نے اختیار کیا ہے اور بطور حکمت کے ابن قیمؒ نے بھی تہذیب السنن (۵/۱۳۷) میں ذکر فرمایا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ قبل القبض بیع ربا النسیئہ کا ذریعہ ہے اس لئے سدّ ذرائع کے طور پر اس کی ممانعت کی گئی، اور وہ اس طرح کہ مثلاً ایک شخص نے سو روپے کا غلہ خریدا اور غلہ پر قبضہ کئے بغیر اس مشتری نے دوسرے کے ہاتھ ایک سو بیس روپے میں فروخت کر دیا تو یہ ایسا ہوا کہ گویا اس نے سو روپے کے عوض سو روپے دیئے اور یہ بیس روپے سود کے ہو گئے کیونکہ مشتری نے مبیع میں کچھ بھی تصرف نہیں کیا، یہ تفصیل اسی مثال کے ساتھ علامہ شوکانی نے تحریر فرمائی ہے جس کو مولانا ظفر احمد نے نقل

فرمایا ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: نیل الاوطار ۲۱/۵، اعلاء السنن ۲۲۵/۱۴)۔

چونکہ یہ صورت ربا نسیئہ کے مشابہ ہے اسلئے سدّ ذرائع کے طور پر اس کی ممانعت کی گئی، اور چونکہ اس کی علت ربا نسیئہ ہے اسی وجہ سے امام مالکؒ کے نزدیک اس کی ممانعت صرف مطعومات یعنی کھانے پینے کی چیزوں میں ہوگی وہ بھی اس وقت جبکہ کیل ووزن کے ساتھ اس کی بیع ہو، اور اگر اس کے بغیر ہو تو ارتفاع علت کی وجہ سے یہ ممانعت بھی نہ ہوگی بلکہ قبل القبض بھی اس کی بیع (جزافا) جائز ہوگی (دیکھئے: الفقہ الاسلامی ۴/۴۷۴)۔

ممانعت کی یہ علت حضرت ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے، علامہ شوکانی نے اس کی تحسین فرمائی ہے:

وسئل ابن عباس عن سبب هذا النهي فقال الدراهم بالدراهم والطعام ربا الخ (نیل الأوطار ۲۱/۵، إعلاء السنن ۲۲۵/۱۴)۔

اور بعض علماء کے فرمان کے مطابق قبل القبض بیع کی ممانعت معلول بالعلت نہیں بلکہ یہ امر تعبدی ہے (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲۳۵/۲)۔

الغرض قبل القبض بیع کی ممانعت پر ائمہ اربعہ متفق ہیں گو علتوں میں فرق ہے، اور قبل القبض ممانعت کی بیع اتنی شدید ہے کہ مسلم شریف کی ایک روایت میں قبل القبض بیع کرنے پر ضرب وتادیب کا ذکر آیا ہے (مسلم شریف حدیث نمبر ۳۷۳۰، تکملۃ فتح الملہم ۳۵۷/۱)

بیع قبل القبض کی ممانعت کا حکم عام ہے یا مخصوص:

جن احادیث میں قبل القبض بیع کی ممانعت آئی ہے وہ مطلق ہیں اور عام ہیں جس کا مقتضیٰ یہ تھا کہ یہ حکم اشیاء منقولہ وغیر منقولہ سب کو عام ہوتا لیکن ائمہ مجتہدین نے حدیث کی علت کے پیش نظر اس حکم میں تخصیص فرمائی ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) حضرت امام شافعی اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم منقولات، غیر منقولات، مکیلات وموزونات، مذروعات وعددیات سب کو عام ہے، کسی بھی مبیع کی بیع قبل القبض درست نہیں، ان حضرات کے نزدیک دلیل اس کی یہی ہے کہ حدیث "**نهي عن بيع مالم يقبض**" عام ہے، لہٰذا اس کا حکم بھی عام رہے گا، اور عقلی دلیل یہ ہے کہ بیع کی صحت کے واسطے چونکہ مبیع پر قدرت علی التسلیم شرط ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ مبیع مقبوض ہو، غیر مقبوض پر قدرت علی التسلیم کا تحقق نہیں ہوتا (المہذب ۲۶۴/۱، الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴۷۵/۴، إعلاء السنن ۲۲۴/۱۴)۔

(۲) امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قبل القبض بیع کی ممانعت کا حکم اشیاء منقولہ کے ساتھ خاص ہے۔

إن أبا حنيفة خص النصوص بالمنقول بعلة النهي وهو غرر انفساخ العقد بالهلاک قبل القبض (إعلاء السنن ۲۲۴/۱۴)۔

اشیاء غیر منقولہ اس سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ اس کی علت مبیع کی ہلاکت کا خطرہ اور اس کے نتیجہ میں فسخ عقد کا احتمال ہے جو غرر کی صورت ہے اور یہ علت اشیاء غیر منقولہ میں نہیں پائی جاتی، علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے

معلول یعنی ممانعت کا حکم بھی نہ پایا جائے گا، اور بالفرض اگر اشیاء غیر منقولہ میں بھی یہ احتمال موجود ہو مثلاً یہ کہ زمین وغیرہ ایسے موقع پر ہوں جس میں کہ ضیاع و ہلاکت کا خطرہ ہو، ایسی صورت میں ممانعت کا حکم اشیاء غیر منقولہ کو بھی شامل ہوگا، زیلعی نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

حتى لو تصور هلاكه قبل القبض لا يجوز بيعه وذلك بأن كان على شط النهر ونحوه (فتح القدیر ۱۳۷/۹، تبیین الحقائق ۸۰/۴)۔

(۳) امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک قبل القبض بیع کی ممانعت کا حکم طعام یعنی کھانے پینے کی چیزوں کے ساتھ خاص ہے وہ بھی اس وقت جب کہ ان کی بیع کیل یا وزن کے ساتھ ہو، غیر مطعومات اور وہ مطعومات جن کی بیع بغیر کیل و وزن کے ہو اس حکم سے مستثنیٰ ہیں یعنی ان کی بیع قبل القبض بھی جائز ہے۔

امام احمد اور امام مالک کا یہ مسلک ان کے مذہب کی اصل کتابوں میں اسی طرح منقول ہے اور دلیل اس کی یہ لکھی ہے کہ حدیث میں حضورؐ نے صرف طعام کی بیع کو قبل القبض منع فرمایا ہے جس کا مفہوم یہ نکلا کہ اس کے ماسوا کی بیع قبل القبض جائز ہے۔

قال ابن قدامة: وقال الأثرم سألت أبا عبد الله عن قوله نهى عن ربح ما لم يضمن قال هذا في الطعام وما أشبهه من مأكول أو مشروب فلا يبيعه حتى يقبضه، قال ابن عبد البر الأصح عن أحمد بن حنبل أن الذي يمنع من بيعه قبل قبضه وهو الطعام و ذلك لأن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل قبضه فمفهومه إباحة بيع ما سواه قبل القبض (المغنی ۱۲۲/۴)۔

وفي المدونة قلت لم وسع مالك في أن أبيع ما اشتريت قبل أن أقبضه من جميع الأشياء كلها الطعام والشراب إذا كان جزافا وأبى أن يجيز لي أن أبيع ما اشتريت مما يؤكل ويشرب كيلا أو وزنا قليلا أو كثيرا حتى أقبضه؟ قال لأن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل أن يستوفى وهو عندنا على الكيل والوزن وكل شئ ما خلا الطعام و الشراب فهو جائز أن تبيعه قبل أن يستوفيه إن كنت اشتريته كيلا أو وزنا أو جزافا فهو سواء لأن الحديث إنما جاء في الطعام وحده (المدونة فی الفقہ المالکی ۸۸/۴)۔

فیکٹری اور کمپنی سے خریدا ہوا مال قبضہ سے پہلے دوسرے کو فروخت کرنا:

فیکٹری سے خریدا ہوا مال جس پر کہ ابھی مشتری نے قبضہ بھی نہیں کیا اور معاملہ اس شرط کے ساتھ ہوا کہ نقصان ہونے کی صورت میں بائع کا نہیں بلکہ مشتری کا نقصان ہوگا، ایسی صورت میں بغیر قبضہ کے مبیع فروخت کرنا درست ہوگا یا نہیں؟

(۱) ظاہر بات ہے کہ فقہاء احناف کے نزدیک صورت مسئولہ میں جب قبضہ حسی یا معنوی نہیں پایا گیا تو بلا شبہ یہ صورت ناجائز ہونی چاہئے اور مشتری پر ضمان کی شرط عائد کرنے کے باوجود مبیع بائع کے ضمان سے خارج نہ ہوگی

کیونکہ مبیع کے بائع کے ضمان سے خارج ہونے کیلئے قبضہ شرط ہے اور قبضہ یہاں پایا نہیں گیا لہذا مبیع ابھی مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوئی، اور نفس ضمان کی شرط قبضہ کے تحقق کیلئے کافی نہیں کیونکہ ضمان کا انتقال خود قبضہ پر موقوف ہے اور قبضہ ضمان کا موقوف علیہ ہے، ایک ہی شئ موقوف اور وہی موقوف علیہ ہو یہ کیسے ممکن ہے، اور اقتضاءً قبضہ بھی نہیں کہا جاسکتا ورنہ پھر قبل القبض بیع ممنوع ہونے کی کوئی بھی صورت نہ ہوگی، اور اس مضمون کی احادیث بے معنیٰ ہوکر رہ جائیں گی، یہ گفتگو احناف کے مسلک کے مطابق ہے۔

(۲) حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بھی مبیع کے مشتری کے ضمان میں داخل ہونے کیلئے قبضہ شرط ہے اس کے بغیر ضمان منتقل نہ ہوگا، ابن رشد مالکی نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

وعند الشافعي أن القبض شرط في دخول المبيع في ضمان المشتري (بدایۃ المجتہد ۱۰۹/۲)۔

قال الشافعي كل مبيع من ضمان البائع حتى يقبضه المشتري (المغنی ۱۲۴/۴)۔

(۳) امام مالکؒ کے نزدیک مطعومات کیلیہ ووزنیہ میں انتقال ضمان کیلئے قبضہ شرط ہے اس کے علاوہ دیگر مبیعات میں نفس عقد ہی سے مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے۔

وعمدة المالكية أن الجزاف ليس فيه حق توفية فهو عندهم من ضمان المشتري بنفس العقد (بدایۃ المجتہد ۱۱۰/۲)۔

(۴) امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک مکیلی وموزونی اور معدودی اشیاء کے علاوہ جملہ مبیعات میں قبضہ کے بغیر نفس عقد ہی سے مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے۔

ما عدا المكيل والموزون والمعدود فإنه يدخل في ضمان المشتري قبل قبضه (المغنی ۱۲۴/۴)۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں امام احمد بن حنبلؒ کے مسلک پر ایک مسئلہ کے ضمن میں تفریع کرتے ہوئے نقل کیا ہے کہ اگر مبیع متعین ہو تو نفس عقد ہی سے مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے۔

وفرع بعضهم على ذلك أن المبيع إذا كان معينا دخل في ضمان المشتري بمجرد العقد ولو لم يقبض بخلاف ما يكون في الذمة فإنه لا يكون من ضمان المشتري إلا بعد القبض (فتح الباری باب ۵۷: ۳۵۲/۴)۔

مذکورہ بالا مذاہب کی تفصیل کے پیش نظر کسی مسلک کی رو سے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ محض یہ شرط لگادینے سے کہ ''نقصان ہونے کی صورت میں بائع پر اس کا ضمان نہ ہوگا'' اتنا کہہ دینے سے مبیع بائع کے ضمان سے خارج نہ ہوگی۔

بالفرض اگر تسلیم بھی کرلیا جائے کہ صورت مسئولہ میں مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوگئی تب بھی ربح مالم

یضمن کے علاوہ ممانعت وعدم جواز کی دوسری علت ''قبل القبض'' کی موجود ہے، اور ضمان کی شرط لگا دینے سے قبضہ کا تحقق کسی شرعی دلیل سے ثابت نہیں، البتہ جن ائمہ کے یہاں جن صورتوں میں بیع قبل القبض کی اجازت ہے ان صورتوں میں جواز ہوگا جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

جواز اور گنجائش کی صورتیں:

(۱) فیکٹریوں اور کمپنیوں کے توسط سے تجارت کرنے میں جس میں کہ مشتری اول مبیع پر قبضہ سے پہلے ہی اس کو فروخت کر دیتا ہے اور اسی کے حکم سے کمپنی مشتری اول کے مشتری کو مال روانہ کر دیتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ صورت قبل القبض بیع کی ہے جو احناف وشوافع کے نزدیک تو ناجائز ہے، لیکن مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک بلاشبہ جائز ہے کیونکہ ان حضرات کے نزدیک صرف طعام یعنی کھانے پینے کی چیزیں جو کیل یا وزن سے فروخت کی جائیں ان کی بیع تو قبل القبض، جائز ہے اس کے علاوہ جملہ اشیاء کی بیع قبل القبض بھی جائز ہے، کیونکہ نفس عقد ہی سے مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجاتی ہے، اسلئے موجودہ حالات میں کوئی حرج نہیں کہ ضرورت عامہ کے پیش نظر مسلک حنفی سے عدول کر کے مالکیہ کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے جواز کا حکم لگایا جائے۔

اس سلسلہ میں محقق تھانوی کا فرمان بار بار غور سے پڑھنے کے قابل ہے، وہ فرماتے ہیں:

''میں نے چاہا تھا کہ تمام اہل معاملہ اپنے اپنے معاملات کو سوالات کی صورت میں جمع کر کے مجھ کو دیں خواہ وہ تجارت پیشہ ہوں یا زراعت پیشہ ہوں یا ملازمت پیشہ، میں کوشش کر کے ان کے متعلق روایتیں جمع کر دوں گا اور احکام بتلا دوں گا، اگر کسی مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب پر جواز نہ نکلتا تو میں نے یہ طے کیا تھا کہ امام شافعی کے مذہب پر فتویٰ دوں گا، امام مالکؒ کے مذہب پر فتویٰ دوں گا، امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب پر فتویٰ دوں گا، اور ان سے بھی کوئی صورت نہ نکلے گی تو ان کی سہل تدابیر بتلاؤں گا کہ یوں کر لیا کرو جس صورت سے جواز نکل آتا، اور اگر کوئی بات سمجھ سے باہر ہوتی تو اس کا علاج نہیں معذوری ہے، لیکن اب اتنے بڑے کام کی ضعف کی وجہ سے ہمت نہیں (ملفوظات حکیم الامت ۲۱۳/۳)۔

الغرض زیر بحث مسئلہ میں طعام یعنی کھانے پینے کی چیزوں کے علاوہ میں مسئلہ آسان ہے کہ مالکیہ کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے جواز کا فتویٰ دیا جائے اور چونکہ نفس عقد ہی سے مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے گی لہذا ضمان کی شرط لگائے بغیر بھی مشتری ہی پر ضمان ہوگا بلکہ اس کے خلاف شرط لگانے کی صورت میں بھی مشتری ہی پر ضمان ہونا چاہئے۔

(۲) البتہ طعام یعنی کھانے پینے کی چیزوں کی تجارت میں پھر بھی مسئلہ محل غور ہے، کیونکہ مطعومات کی بیع قبل القبض کسی کے نزدیک جائز نہیں، اور ضمان کی شرط عائد کر دینے سے قبضہ کسی کے نزدیک نہیں ہوتا، نیز دونوں علتیں مستقل ہیں، ضمان کی شرط کے باوجود قبل القبض بیع کی خرابی لازم آئے گی، اسلئے اس کے جواز کی آسان صورت یہی ہے کہ حنفی مسلک کے مطابق مشتری اگر حسی قبضہ پر قادر نہ ہو تو خود جا کر یا اپنے وکیل کو بھیج کر کم از کم قبضہ حکمی ومعنوی

کرلے جس سے کہ مبیع اس کے ضمان میں داخل ہوجائے، قبضہ معنوی کی صورتیں ماقبل میں گذرچکیں۔

(۳) جواز کی ایک شکل یہ ہے کہ کمپنی یا فیکٹری جس ذریعہ اور واسطہ سے مشتری کا مال دوسری جگہ بھیجتی ہے یہ مشتری اس ذریعہ اور واسطہ کو اپنا وکیل ہمیشہ کیلئے بنادے خواہ وہ ایک ہوں یا متعدد، مثلاً یہ کہہ دے کہ فلاں کمپنی سے میرا مال آیا کرے گا اس کو اپنے قبضہ میں لے کر حسب ہدایت پہنچادیا کرنا، اس صورت میں وہ واسطہ مشتری کا وکیل سمجھا جائے گا اور مبیع بائع کے ضمان سے خارج ہوکر مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے گی۔

(۴) جواز کی ایک شکل یہ ہے کہ ابھی بیع کا معاملہ نہ کرے بلکہ وعدہ بیع کرے، جب مال مشتری ثانی کے پاس پہونچ جائے تب بیع کا معاملہ کرے اور اگر پہلے کر بھی چکا ہے تو مال پہنچنے کے بعد پھر سے بیع کرے تا کہ یہ معاملہ درست ہوجائے، اخیر کی دونوں صورتوں کا تذکرہ مفتی رشید احمد صاحب نے احسن الفتاوی میں کیا ہے (احسن الفتاوی ششم)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے فروختگی

مولانا جمیل احمد نذیری

۱۔ قبضہ سے پہلے بیع کا حکم:

قبضہ سے پہلے بیع کی دوصورتیں ہیں:

الف: ملکیت میں نہ ہونا، لہذا اگر شخص ایسی چیز کوفروخت کرے جواس کی ملکیت میں نہ ہو، تو یہ بیع باطل ہے۔

بیع مالیس فی ملکه باطل (ردالمحتار ۴/۱۱۹) اس چیز کی بیع جو بائع کی ملکیت میں نہ ہو باطل ہے۔

مرقاۃ المفاتیح میں ہے:

أن يبيع منه متاعاً لا يملكه ثم يشتريه من مالكه و يدفعه إليه وهذا باطل لأنه باع ما ليس في ملكه وقت البيع وهذا معنى قوله قال (لا تبع ما ليس عندک) أى شيئاً ليس في ملكك حال العقد (مرقاۃ المفاتیح ۴/۸۱)۔

خریدار کوایسا سامان فروخت کیا جس کا مالک نہیں، پھراسے مالک سے خریدے اور خریدار کو دے، یہ بیع باطل ہے، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز فروخت کی ہے جو بیع کے وقت اس کی ملکیت نہیں، یہی مطلب ہے حضورؐ کے اس فرمان کا کہ جوتمہارے پاس نہ ہو اسے مت فروخت کرو یعنی جو چیز عقد کے وقت تمہاری ملکیت میں نہ ہو اسے مت بیچو۔

ب: ملکیت میں ہو لیکن قبضہ میں نہ ہو، ایسی چیز کوفروخت کرنا بیع فاسد ہے۔

و في معنى ما ليس عنده في الفساد بيع العبد الآبق و بيع المبيع قبل القبض و في معناه بيع مال غيره بغير إذنه لأنه لا يدرى هل يجيز مالكه أم لا (حوالہ سابق)۔

جو چیز بائع کے پاس نہیں اس کی بیع کے فاسد ہونے میں وہ صورت بھی داخل ہے جب بھاگا ہوا غلام فروخت کرے یا قبضہ سے پہلے مبیع فروخت کرے، اور اسی کے معنی میں وہ صورت بھی ہے جب غیر کے مال کو غیر کی اجازت کے بغیر فروخت کرے کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اس کا مالک اجازت دے گا یا نہیں۔

یہ آخری صورت امام شافعیؒ کے نزدیک بیع فاسد ہے، امام مالک، امام احمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مالک کی اجازت پر موقوف ہے (حوالہ سابق)۔

ومن البيع الفاسد أن يتصرف المشترى ما اشتراه قبل قبضه (الفقہ علی المذاہب

الأربعۃ ۲/۲۳۳)۔

بیع فاسد میں سے یہ بھی ہے کہ مشتری مبیع میں قبضہ سے پہلے تصرف کرے۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت ''تخلیہ'' ہے، درمختار میں ہے:

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل و شرط في الأجناس شرطاً ثالثاً وهو أن يقول خليت بينک و بين المبيع فلو لم يقله أو كان بعيداً لم يصر قابضا (درمختار ۴/۴۷، ۴۸)۔

حوالگی ''تخلیہ'' یعنی مشتری اور مبیع کے اکٹھا ہونے کی حالت میں اس طرح آزاد چھوڑ دینے سے ہوتی ہے کہ مشتری مبیع پر بغیر مانع وبغیر حائل کے قبضہ پر قادر ہو جائے، اجناس میں ایک اور شرط بھی لگائی گئی ہے وہ یہ کہ کہے کہ میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان تخلیہ کیا، پس اگر یہ نہ کہے، یا مبیع دور ہو تو قابض نہ ہوگا۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں:

ترجمہ: (اس طرح آزاد چھوڑ دینا کہ قبضہ پر قادر ہو جانے کا) نتیجہ یہ ہے کہ اگر گندم خریدے کسی گھر میں اور بائع مشتری کو اس گھر کی کنجی دے کر کہے میں نے تمہارے اور گندم کے درمیان تخلیہ کیا تو یہ قبضہ مانا جائے گا، اور اگر کچھ نہیں کہا تو قبضہ نہیں مانا جائے گا، اور اگر ایسے گھر کو جو وہاں موجود نہیں ہے پس بائع نے کہا میں نے وہ گھر تمہارے سپرد کیا، مشتری نے کہا میں نے اس پر قبضہ کر لیا تو قبضہ نہیں مانا جائے گا، اور اگر قریب ہو تو قبضہ مانا جائے گا، قریب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مشتری اس پر تالا لگانے پر قادر ہو اور اگر تالا لگانے پر قادر نہ ہو تو دور مانا جائے گا، جمع النوازل میں ہے کہ گھر کی بیع میں کنجی دیدینا قبضہ وحوالگی ہے جب وہ اسے بلا کلفت ومشقت کھول دینے کیلئے مستعد ہو، اور اگر گائے کو گھر کے صحن میں خریدا، بائع نے کہا جاؤ قبضہ کر لو، پس اگر وہ اس طرح دکھائی دے کہ اس کی طرف اشارہ کرنا ممکن ہو تو قبضہ مانا جائے گا، اور اگر کپڑا خریدا، بائع نے کہا کہ اس پر قبضہ کر لو، مشتری نے قبضہ نہیں کیا، یہاں تک کہ اس کپڑے کو کسی دوسرے نے لے لیا، تو جب بائع نے قبضہ کرنے کا حکم دیا تھا، اگر مشتری کیلئے بغیر کھڑے قبضہ کرنا ممکن تھا تو حوالگی صحیح ہوگئی (گویا دوسرے کے لے لینے سے نقصان مشتری کا ہوا، بائع کی ذمہ داری نہیں ہے) اور اگر بغیر کھڑے ہوئے قبضہ ممکن نہیں تھا تو حوالگی صحیح نہیں ہوگی (دوسرے کے لینے سے نقصان بائع کا ہوا) اور اگر کوئی چڑیا یا کوئی گھوڑا کسی گھر میں خریدا، بائع نے قبضہ کرنے کا حکم دیا، مشتری نے دروازہ کھولا، گھر میں گیا، تو اگر کسی مددگار کے بغیر پکڑنا ممکن ہو تو قبضہ مانا جائے گا، یہ ساری بحث البحر الرائق میں ہے، خلاصہ یہ کہ ''تخلیہ'' اس وقت حکما قبضہ ہے جب بغیر کلفت و پریشانی کے اس پر قدرت ہو، لیکن یہ چیز مبیع کے حال کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے، مثلاً گھر میں گندم فروخت کیا ہو تو کنجی کا دیدینا اس وقت قبضہ ہوگا جب گھر کو بلا کلفت کھولنا ممکن ہو، اور گھر کی بیع میں قبضہ اس وقت مانا جائے گا جب تالا بند کرنا ممکن ہو، اس سے بظاہر یہ لگتا ہے کہ گھر اسی شہر میں ہو، چراگاہ میں گائے کی فروختگی میں قبضہ اس وقت مانا جائے گا جب وہ دکھائی دے اور اس کی جانب اشارہ کیا جا سکتا ہو، کپڑے میں ''تخلیہ'' کو قبضہ اس وقت قرار دیا

جائے گا کہ ہاتھ بڑھانے سے ہاتھ کپڑے تک پہونچ جائے، گھوڑے اور چڑیا میں "تخلیہ" قبضہ اس وقت ہے، جب اس گھر میں جاکر بلا معین و مددگار کے اس کو پکڑنا ممکن ہو (ردالمحتار ۴/۴۷)۔

صاحب درمختار کے قول بلا مانع ولا حائل کی شرح کرتے ہوئے علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

(قوله بلا مانع) بأن يكون مفرزا غير مشغول بحق غيره فلو كان المبيع شاغلاً كالحنطة في جوالق البائع لم يمنعه بحر و في الملتقط ولو باع دارا أو سلمها إلى المشترى وله فيها متاع قليل أو كثير لا يكون تسليما حتى يسلمها فارغة وكذا لو باع أرضا و فيها زروع.......... (قوله ولا حائل) بأن يكون في حضرته الخ.

بلا مانع کا مطلب یہ ہے کہ وہ خالص وعلیحدہ ہو، حق غیر کے ساتھ مشغول نہ ہو، پس اگر مبیع شاغل ہو، مثلاً گندم بائع کے بوروں میں ہو تو قبضہ سے مانع نہ ہوگا (البحر الرائق)، اور ملتقط میں ہے کہ اگر کوئی گھر بیچا یا گھر مشتری کے حوالہ کیا اور اس میں بائع کا سامان ہے، کم ہو یا زیادہ، تو یہ حوالگی نہیں مانی جائے گی یہاں تک کہ خالی کر کے دے، ایسے ہی اگر زمین بیچے اور اس میں پیداوار ہو تو جب تک خالی کر کے نہیں دے گا قبضہ اور حوالگی نہ ہوگی......اور بغیر حائل کا مطلب یہ ہے کہ حوالگی اور تخلیہ مشتری کی موجودگی میں ہو۔

محض قبضہ وتسلیم کے اقرار سے شرعاً قبضہ نہیں مانا جائے گا، درمختار میں ہے:

فإنهم يشترون قرية و يقرون بالتسليم والقبض وهو لا يصح به القبض على الصحيح.

لوگ گاؤں خریدتے ہیں، حوالگی اور قبضہ کا اقرار کرتے ہیں، لیکن صحیح مذہب کے مطابق اس سے قبضہ صحیح نہیں ہوتا۔

ردالمحتار میں عبارت بالا کی شرح میں ہے:

ترجمہ: اگر گھر دور ہو تو اگر چہ بائع کہے کہ میں نے تخلیہ کیا، قبضہ نہ ہوگا، دور سے مراد یہ ہے کہ بلاکلفت اس پر قبضہ کرنے پر قادر نہ ہو، اور یہ مبیع کے بدلنے سے بدلتا ہے جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں، یا اس سے مراد حقیقۃً دور ہونا ہے اور جو اس کے مشابہ ہو اس کو اسی پر قیاس کیا جائے گا محض اقرار سے قبضہ صحیح نہ ہوگا اور قبضہ کے ساتھ مقید اس لئے کیا ہے کیونکہ بیع فی ذاتہ صحیح ہے، لیکن مشتری پر قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے قیمت کی ادائیگی واجب نہ ہوگی، صاحب درمختار کے قول علی الصحیح کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر الروایہ یہی ہے، اس کے مقابلے میں وہ ہے جو محیط میں ہے، اور جامع شمس الائمہ میں ہے کہ محض "تخلیہ" سے قبضہ صحیح ہو جاتا ہے اگر چہ عقار (جائداد غیر منقولہ) دور ہو اور بائع اور مشتری سے غائب ہو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے، محیط وغیرہ کی یہ بات ضعیف ہے جیسا کہ البحر الرائق اور فتاوی قاضی خاں میں ہے، اور صحیح وہی ہے جو ظاہر الروایۃ میں بیان کیا گیا ہے، کیونکہ جب جائداد غیر منقولہ قریب ہوگی تو فی الحال بھی اس پر قبضہ حقیقی متصور ہوگا، لہذا "تخلیہ" قبضہ کے قائم مقام ہو جائے گا، اور جب دور ہوگی تو فی الحال قبضہ متصور نہ ہوگا، لہذا "تخلیہ" قبضہ کے قائم مقام نہ ہوگا (ردالمحتار ۴/۴۸)۔

عبارات بالا کا خلاصہ یہ ہے کہ ''تخلیہ'' جسے قبضہ قرار دیا گیا ہے اس میں دو باتیں پائی جانی ضروری ہیں:

١۔ مبیع حق بائع یا حق غیر کے ساتھ مشغول نہ ہو، یعنی مبیع سے کسی کا حق متعلق نہ ہو۔

٢۔ تسلیم وحوالگی مشتری کی موجودگی میں ہو، یا اس کا وکیل موجود ہو۔

امام کاسانیؒ نے قبضہ، تسلیم وحوالہ اور تخلیہ کی حقیقت ان الفاظ میں واضح کیا ہے:

ترجمہ: حوالگی اور قبضہ ہمارے نزدیک تخلیہ اور تخلی ہے، وہ یوں کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان رکاوٹیں دور کر کے قبضہ کی آزادی دیدے اس طریقہ سے کہ مشتری مبیع میں تصرف کرنے پر قادر ہو جائے، لہذا بائع مبیع کو سپرد کرنے والا اور مشتری قبضہ کرنے والا قرار دیا جائے گا، اسی طرح مشتری کی طرف سے بائع کی جانب ثمن کی ادائیگی بھی ہونی چاہئے...... تسلیم (حوالگی) لغت میں نام ہے شئی کو سالم وخالص بنانے کا، کہا جاتا ہے کہ سلّم فلان بفلان یعنی فلاں نے فلاں کیلئے خالص کیا ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: ''ورجلا سلما لرجل'' (اور ایک آدمی خالص ایک آدمی کیلئے ہے) اس میں کسی کو شریک نہیں کرتا۔ پس مبیع کی مشتری کی طرف تسلیم (حوالگی وسپردگی) یہ ہے کہ مبیع مشتری کیلئے اس طرح سالم وخالص بنادی جائے کہ اس کے بارے میں اس سے کوئی دوسرا نزاع نہ کرے، یہ معنی ''تخلیہ'' کے ذریعہ حاصل ہوجاتا ہے، لہذا ''تخلیہ'' بائع کی طرف سے سپردگی ہوئی اور ''تخلی'' مشتری کی طرف سے قبضہ ہوا۔

چند سطروں کے بعد پھر لکھتے ہیں:

ثم لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال واختلفوا في أنها هل هي قبض تام فيها أم لا و جملة الكلام فيه أن المبيع لا يخلو إما أن يكون مما له مثل وإما أن يكون مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتفاوتة فالتخلية فيها قبض تام بلا خلاف (بدائع الصنائع ٥/٢٤٤)۔

ہمارے اصحاب (احناف) کے درمیان اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اصل قبضہ تمام اموال میں ''تخلیہ'' کے ذریعہ حاصل ہوجاتا ہے، البتہ اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ یہ قبضہ تام ہے یا نہیں، خلاصہ کلام یہ ہے کہ مبیع یا تو ان چیزوں میں سے ہوگی جن کیلئے مثل ہوتا ہے یا ان چیزوں میں سے ہوگی جن کے لئے مثل نہیں ہوتا مثلاً مذروعات اور معدودات متفاوتہ وغیرہ، پس ''تخلیہ'' ان سب میں بغیر کسی اختلاف کے قبضہ تام ہے۔

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً و عادةً حقيقة (بدائع الصنائع ٥/١٤٨)۔

اسلئے کہ قبضہ کا مطلب ہے کہ کسی چیز پر قادر کردینا، تنہائی میں ہونا، اور عرفاً وعادۃً جو موانع ہوں ان کو حقیقۃً اٹھادینا۔

ان عبارات کی روشنی میں احقر کے خیال میں ''قبضہ'' کو متعین کرنے میں عرف کو دخل ہے، لیکن عرف صحیح

ہونا چاہئے، جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے، ہر قسم کا عرف معتبر نہ ہوگا۔

قبضہ کی ایک ہی نوعیت ''تخلیہ'':

اشیاء منقولہ وغیر منقولہ دونوں میں قبضہ کی ایک ہی صورت ہے یعنی ''تخلیہ''۔ البتہ بقول صاحب درمختار اجناس میں مزید یہ بھی شرط مذکور ہے کہ:

وهو أن يقول خليت بينک و بين المبيع (درمختار ۴/۴۸)۔

بائع کہے کہ میں نے تمہارے درمیان اور مبیع کے درمیان آزادی دیدی۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

(قوله أن يقول خليت الخ) الظاهر أن المراد به الإذن بالقبض لا خصوص لفظ التخلية لما في البحر ولو قال البائع للمشترى بعد البيع خذ لا يكون قبضا ولو قال خذه يكون تخلية إذا كان يصل إلى أخذه الخ و في الفروع المارة ما يدل عليه أيضا (ردالمحتار ۴/۴۸)۔

بظاہر اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے مراد قبضہ کی اجازت دینا ہے ''تخلیہ'' کا مخصوص لفظ مراد نہیں ہے، جیسا کہ البحر الرائق میں ہے کہ اگر بیع کے بعد بائع مشتری سے کہے ''لے لو'' تو قبضہ نہیں ہوا، اور اگر کہے ''اس کو لے لو'' تو یہ ''تخلیہ'' کہلائے گا جب کہ وہ اسے لینے کیلئے پہونچے، اور گذشتہ فروع بھی اسی پر دلالت کرتی ہیں۔

بیع صحیح اور بیع فاسد دونوں میں تخلیہ کو قبضہ مانا گیا ہے۔

و أجمعوا على أن التخلية في البيع الجائز يكون قبضا و في البيع الفاسد روايتان والصحيح أنها قبض كذا في فتاوى قاضيخان (فتاوی ہندیہ ۳/۱۶)۔

فقہاء کرام کا اتفاق ہے کہ بیع صحیح میں ''تخلیہ'' قبضہ قرار دیا جائے گا، اور بیع فاسد کے بارے میں دو روایتیں ہیں، صحیح یہ ہے کہ بیع فاسد میں بھی ''تخلیہ'' قبضہ ہے، ایسے ہی فتاوی قاضیخاں میں ہے۔

احادیث مذکورہ معلول بالعلۃ ہیں:

ایک بات پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز کیوں ہے؟ جبکہ بیچنے والا ایسی چیز بیچ رہا ہے جو اس کی ملکیت میں ہے، ایجاب وقبول بھی موجود ہے، بیع وشراء کرنے والوں میں بیع وشراء کی اہلیت بھی ہے، مبیع محل بھی ہے، پھر قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کیوں جائز نہیں؟

وجہ صاف ظاہر ہے، وہ یہ کہ اس میں غرر اور دھوکہ ہے، کیونکہ جب مبیع قبضہ میں نہیں ہے اور فروخت کردے تو مشتری کا حوالہ کرنا مشتبہ ہوگیا، ممکن ہے وہ حوالہ کر ہی نہ پائے، مبیع ہلاک وضائع ہوجائے وغیرہ وغیرہ، ایسی صورت میں بیع ہی فسخ ہوجائے گی۔

ہدایہ میں ہے:

ترجمہ: جس نے کوئی ایسی چیز خریدی جسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاسکتا ہے تو اس کی بیع اسی وقت

جائز ہوگی جب اس پر قبضہ کرلے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے جس پر قبضہ نہ کیا گیا ہو، اور اسلئے بھی یہ بیع جائز نہیں کیونکہ اس میں مبیع کے ہلاک ہوجانے پر بیع کے فسخ کا خطرہ ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقار (جائداد غیر منقولہ) کی بیع قبضہ سے پہلے بھی جائز ہے، امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں، حدیث کے مطلق ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے اور "منقول" کا اعتبار کرتے ہوئے جس طرح جائداد غیر منقولہ کا اجارہ قبل القبض جائز نہیں، اسی طرح بیع بھی جائز نہیں، شیخینؒ کہتے ہیں کہ بیع کا رکن اہل سے صادر ہوا ہے اور محل میں صادر ہوا ہے، اس میں کسی قسم کا دھوکہ اور غرر نہیں، اسلئے کہ عقار میں ہلاک ہوجانا نادر ہے، اور جس غرر سے منع کیا گیا ہے وہ عقد کے فسخ ہوجانے کا غرر ہے (وہ یہاں موجود نہیں) اور دلائل جواز پر عمل کرتے ہوئے ماننا پڑے گا کہ یہ حدیث اسی "غرر فسخ" کے ساتھ معلول ہے، اور اجارہ کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ وہ بھی اسی اختلاف پر ہے، اور اگر تسلیم کرلیا جائے کہ اس میں اختلاف نہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ معقود علیہ اجارہ میں منافع ہے اور اس کا ہلاک ہوجانا نادر نہیں ہے (ہدایہ ۳/۵۸)۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی احادیث معلول ہیں اور علت بیع کے فسخ ہوجانے کا اندیشہ ہے، ظاہر ہے کہ یہ غرر ودھوکہ منقولات میں ہی ہوسکتا ہے کیونکہ ان کے ہلاک وضائع ہونے کا بکثرت وقوع ہے، اس کے برخلاف زمین، جائداد، اشیاء غیر منقولہ، ان کا ہلاک وضائع ہوجانا نادر ہے، لہذا چونکہ اس میں علت موجود نہیں اسلئے وہ ممانعت سے مستثنیٰ ہوں گی، کیونکہ حکم علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے۔

امام کاسائیؒ فرماتے ہیں:

ترجمہ: شیخین (امام ابوحنیفہ وامام ابویوسفؒ) کی دلیل، قرآن مجید کی آیات بیع کا بلا تخصیص عموم ہے، اور ہمارے نزدیک کتاب اللہ کے عموم کی خبر واحد سے تخصیص جائز نہیں، یا پھر ہم اسے جائداد منقولہ پر محمول کریں گے تاکہ دلائل کے درمیان موافقت رہے، تناقض نہ پیدا ہو، اور جائداد غیر منقولہ کی قبل القبض بیع اس لئے بھی جائز ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ رکن بیع (ایجاب وقبول) اہلیت رکھنے والے سے صادر ہو اور ایسی جگہ میں صادر ہو جو بیع کا محل بن سکے، تو اس بیع کو صحیح ہونا چاہئے، عدم جواز غرر (دھوکہ) کے عارض کی وجہ سے ہے، اور یہ "غرر" معقود علیہ کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں بیع کے فسخ ہوجانے کا ہے، کیونکہ جائداد غیر منقولہ کی ہلاکت کا اندیشہ نہیں، لہذا "غرر" بھی ثابت نہ ہوگا، لہذا بیع اصل کے حکم پر باقی رہے گی (بدائع الصنائع ۵/۱۸۱)۔

امام سرخسیؒ فرماتے ہیں:

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ عقار کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اسی طرح جائز ہے جس طرح "منقول" کی بیع بعد القبض جائز ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ تصرف کی اجازت ملکیت کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ قبضہ کی وجہ سے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص اپنی ایسی ملکیت کو فروخت کرے جو مودع یا غاصب کے قبضہ میں ہو اور وہ مودع وغاصب اس شخص کی ملکیت کا اقرار بھی کرتے ہوں تو بیع جائز ہوگی (حالانکہ وہ اس شخص کے قبضہ میں نہیں

ہے) کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر تصرف کی اجازت دینے والی ملکیت میں ایسا غرر ہو جس سے بچنا ممکن ہو تو یہ تصرف کے جواز کے لئے مانع ہوگا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے "بیع غرر" سے منع فرمایا ہے، لہذا اجائداد منقولہ میں قبل القبض بیع کرنے میں یہ غرر ہے کیونکہ اس کے ہلاک ہو جانے سے بیع ٹوٹ جائے گی اور مشتری کی ملکیت باطل ہو جائے گی، اور جب قبضہ کرلے گا تو یہ غرر منتفی ہو جائے گا اور صرف ایک غرر باقی رہے گا، وہ یہ کہ وہ چیز کہیں کسی اور کی نہ نکلے، لیکن اس غرر سے بچنا ممکن نہیں (کیونکہ یہ تو بیع کی ہر صورت میں پایا جا سکتا ہے)، عقار کی قبل القبض بیع میں مشتری کی ملکیت میں یہی "غرر استحقاق" ہے، کیونکہ عقار کی ہلاکت متصور نہیں اور اس کی وجہ سے بیع کا فسخ ہو جانا بھی متصور نہیں، اور غرر کا منتفی ہو جانا اس کے سبب کے بالکلیہ عدم تصور کی وجہ سے ابلغ ہے اس غرر کے منتفی ہونے سے جس کے سبب کا تصور کیا گیا لیکن اس نے عمل نہیں کیا، بیع میں "غرر استحقاق" کا تصور ہوتا ہے، لیکن اس سے احتراز ممکن نہیں یعنی غرر فسخ عقد کا سبب ہی منتفی ہے، اس کے برعکس غرر استحقاق کا سبب متصور ہے مگر عمل نہیں کرتا، لہذا سبب کا ہی منتفی ہو جانا سبب کے پائے جانے کے بعد احتراز ممکن نہ ہونے کی وجہ سے عمل نہ کرنے کے مقابلے میں ابلغ ہے (مبسوط ۹/۱۳)۔

امام ابن ہمامؒ شرح ہدایہ میں لکھتے ہیں:

ترجمہ: جو چیز منع اور نہی کا باعث ہے وہ غرر "انفساخ" ہے مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں، وہ یہاں منتفی ہے کیونکہ عقار کا ہلاک ہو جانا نادر ہے، اور جو نادر ہو اس کا اعتبار نہیں ہوتا، اور احکام فقہیہ اس پر مبنی نہیں ہوتے، لہذا مانع جواز نہ ہوگا، کیونکہ اس کا ہلاک ہو جانا متصور نہیں، الا یہ کہ وہ دریا وغیرہ بن جائے، یہاں تک کہ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ کا مسئلہ اس جگہ کے متعلق ہے جس کے دریا ہو جانے یا اس پر ریت وغیرہ کے غالب آجانے کا اندیشہ نہ ہو، لیکن جو جگہ اس سے مامون نہ ہو وہاں قبل القبض بیع اسی طرح جائز نہ ہوگی جس طرح منقول میں، اسے محبوبی نے ذکر کیا ہے، اور اختیار میں ہے کہ اگر زمین دریا کے کنارے پر ہو یا مبیع انتہائی بلندی پر تو اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے (فتح القدیر ۶/ ۱۳۷)۔

عبارات مذکورہ کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء غیر منقولہ (عقار) میں بھی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اسی وقت جائز ہے جب اندیشۂ ضیاع وہلاکت نہ ہو، لیکن اگر اندیشۂ ہلاکت ہو تو اس کا حکم اشیاء منقولہ کا ہی ہے، یعنی اس میں قبل القبض بیع جائز نہ ہوگی۔

اب تک کے مباحث سے سوال (۱، ۲، ۳، ۴، ۵) کے جوابات واضح ہو چکے ہیں، باقی ماندہ دو سوالات کے جوابات نیچے درج کئے جاتے ہیں۔

۶۔ یہ خرید وفروخت جائز ہے، اول وہلہ میں فیکٹری کی حیثیت بائع کی ہے، ثانیاً مشتری اول کے وکیل کی جسے سوال میں خریدار نمبر (۱) سے تعبیر کیا گیا ہے، دونوں میں کوئی منافات نہیں۔

اصول الشاشی کی یہ عبارت اس کی صریح نظیر ہے:

وإذا قال أعتق عبدک عنی بألف درهم فقال أعتقت يقع العتق عن الآمر فيجب عليه

الألف ولو كان الآمر نوى به الكفارة يقع عما نوى و ذلك لأن قوله أعتقه عنى بألف درهم يقتضى معنى قوله بعه بألف ثم كن وكيلى بالإعتاق فأعتقه عنى فيثبت البيع بطريق الاقتضاء و يثبت القبول كذلك (اصول الشاشی ص/۳۲)۔

جب کہے" آزاد کردو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار درہم میں" پس دوسرا کہے" میں نے آزاد کردیا" تو یہ آزادی آمر کی طرف سے واقع ہوگی اور اس پر ایک ہزار درہم واجب ہوجائیں گے، اور اگر آمر نے اس کے ذریعہ کسی کفارہ کا ارادہ کیا تو یہ آزادی اسی کی طرف سے ہوئی جس کی نیت کی، اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے شخص کا قول" غلام کو میری طرف سے ایک ہزار درہم میں آزاد کردو" اس بات کو چاہتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہو کہ تم مجھے اپنے غلام کو ایک ہزار میں فروخت کردو، پھر میرے وکیل بالاعتاق بن کر میری طرف سے اسے آزاد کردو، لہذا بیع بطریق الاقتضاء ثابت ہوگی اور ایسے ہی قبول بھی بطریق الاقتضاء ثابت ہوگا۔

۷۔ یہ صورت جائز نہیں ہے، بیع فاسد ہے، حدیث نبوی ولا ربح مالم یضمن کی شرح کرتے ہوئے مشہور حنفی عالم ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں۔

ترجمہ: اس سے مراد وہ نفع ہے جو کسی چیز کو خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنے سے حاصل ہو، اور وہ بائع کے ضمان سے مشتری کے ضمان کی طرف منتقل نہ ہوا ہو، اس لئے کہ اس کی بیع فاسد ہے.....اور کہا گیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر چیز کا نفع اسی وقت حلال ہوتا ہے جب خسارہ کی ذمہ داری بیچنے والے پر ہو، پس اگر خسارہ کی ذمہ داری اس پر نہ ہو مثلاً قبضہ سے پہلے خرید و فروخت جب تلف ہوجائے، تو اس کا ضمان بائع پر ہے اور مشتری کو حق نہیں ہے کہ اس کا وہ نفع واپس لے جس سے بائع قبل القبض منتفع ہوچکا ہے، اس لئے کہ مبیع قبضہ کے ذریعہ مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوئی، پس اس کے لئے قبل القبض مبیع کا نفع بھی حلال نہ ہوگا۔

اس پہلے خریدار کی فروختگی اسی وقت جائز ہوسکتی ہے جب وہ مال اس کے ضمان میں ہو، اصالۃً یا نیابۃً و وکالۃً، یہاں اصالۃً ممکن نہیں، وکالۃً و نیابۃً ممکن ہے، جبکہ اس خریدار نے اسی طریقہ (شپنگ) سے مال منگوایا ہو، اس صورت میں مال بردار جہاز کا عملہ پہلے خریدار کا وکیل مانا جائیگا، اور نقصان کی صورت میں وہی پہلا خریدار ضامن بھی ہوگا۔

لیکن اگر پہلا خریدار ضامن نہ ہوا اور اس نے مال کی وصولی سے پہلے کسی شخص کے ہاتھ فروخت کردیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔

واللہ اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی شرعی حیثیت

مولانا مجیب الغفار اسعد

۱۔ شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض ناجائز ہے، اور اس کا شمار بیوع فاسدہ میں ہے، جیسا کہ تصریحات ذیل سے واضح ہے، فتح القدیر میں ہے:

(لأن فيه غرر انفساخ العقد) الأول (على اعتبار هلاک المبيع) قبل القبض فيتبين حينئذ أنه باع ملک الغير بغير إذنه و ذلک مفسد للعقد(۲۶۵/۵)۔

''بیع قبل القبض'' اسلئے ناجائز ہے کہ اس کے اندر قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں عقد اول کے فسخ ہوجانے کا خطرہ اور کھٹکا ہے، اگر ایسا ہوا تب تو کھل کر یہ بات سامنے آجائے گی کہ بیع قبل القبض کرنے والے نے دوسرے کا مال بدون اس کی اجازت کے بیچ دیا، اور ظاہر ہے کہ یہ مفسد عقد ہے۔

عنایہ میں ہے:

فإن المقصود من البيع الربح، و ربح ما لم يضمن منهى عنه شرعاً والنهى يقتضى الفساد فيكون البيع فاسداً قبل القبض لأنه لم يدخل فى ضمانه كما فى الإجارة (عنایہ علی ہامش فتح القدیر ۲۶۵/۵)۔

بیع سے مقصود نفع کمانا ہوتا ہے، اور جو چیز آدمی کے ضمان میں نہ آئی ہو اس سے نفع کمانا شرعاً ناجائز ہے، کیونکہ اس سے نہی وارد ہوئی ہے، اور کسی چیز سے نہی شرعی اس کے فساد کو مقتضی ہوا کرتی ہے، اس کے تحت بیع قبل القبض فاسد ہوگی، کیونکہ مبیع مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہے۔

۲۔ شرع اسلامی میں قبضہ کی حقیقت:

قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنے کی ممانعت کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے مختلف احادیث مختلف الفاظ وتعبیرات کے ساتھ مروی ہیں، لیکن چونکہ قبضہ کی مختلف اور گوناگوں صورتیں تھیں جیسا کہ فقہ وفتاوی کی کتابوں سے واضح ہے، اسلئے اس کی کوئی خاص صورت کتاب وسنت میں بطور تعیین وحصر کے نہیں فرمائی گئی۔

احادیث میں قبضہ کی جو صورتیں مذکور بھی ہیں، مثلاً نقل وتحویل، ''ایواء الی الرحال'' وغیرہ، وہ سب چونکہ غالب احوال پر محمول ہیں، قبضہ کیلئے لازمی اور ضروری شرطیں نہیں، کما قال الحافظ " إن الايواء إلى الرحال خرج مخرج الغالب " (فتح الباری ۲۹۳/۴) اسلئے ان ساری صورتوں کے انضباط اور انتظام کیلئے ایک ایسے

امرکلی کے بیان کی ضرورت تھی جس کے اندر قبضہ ودخل کی تمام صورتیں آجائیں، سوآنحضرت ﷺ نے اسے بیان فرمادیا جس کی روشنی میں یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ آدمی شرعاً اسی چیز کو بیچنے اور فروخت کرنے کا مجاز ہے جو اسکے حرز وضمان میں داخل ہوچکی ہو، ورنہ اس کا بیچنا درست نہ ہوگا، اوراس بیع کا جونفع ہوگا وہ ''ربح مالم یضمن'' کے تحت ناجائز ہوگا۔

عن عبد الله بن عمرو قال: نهى النبي ﷺ عن ربح مالم يضمن (أخرجه الترمذی) فتح الباری ۴/۲۹۲)۔

عبداللہ بن عمروؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسی چیز سے نفع کمانے سے منع فرمایا ہے جوآدمی کے حرز وضمان میں نہ آئی ہو۔

اسی کے معنی میں حضرت حکیم بن حزامؓ کی وہ حدیث بھی ہے۔جس کی اصحاب سنن نے تخریج کی ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

قلت: يارسول الله يأتيني الرجل فيسألني البيع ليس عندي ، أبيعه منه ثم أبتاعه له من السوق فقال : لا تبع ما ليس عندک . (فتح الباری ۴/۲۹۱)۔

حکیم بن حزام کہتے ہیں''میں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ایک شخص میرے پاس آتا ہے اور مجھ سے ایسی چیز فروخت کرنے کی فرمائش کرتا ہے جوابھی میری ملک اور ضمان میں نہیں ہے، تو کیا میں اس وقت اس کے ہاتھ وہ شی بیچ دوں اور پھر بازار سے وہی چیز خرید کراس کے حوالے کردوں؟ آپ نے فرمایا: جو چیز تمہارے پاس یعنی تمہاری ملک اورضمان میں نہ ہواسے فروخت نہ کیا کرو۔

ان احادیث کی روشنی میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ خودآنحضرت ﷺ نے قبضہ کی شرعی حقیقت متعین فرمادی ہے، اسی بناء پر جسٹس مولانا محمد تقی مدظلہم العالی نے قبضہ کی تعریف ضمان ہی سے کی ہے، اوراس میں شک نہیں کہ بہت ہی خوب اور جامع تعریف کی ہے، لکھتے ہیں:

وأما القبض فهو أن يأتي الشئ في حرزه و ضمانه كما يظهر من كلام الحافظ في الفتح (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)

یعنی قبضہ کی حقیقت جیسا کہ ''فتح الباری'' کے اندر حافظ کے کلام سے ظاہر ہوتی ہے، یہ ہے کہ ''چیز آدمی کی ضمانت اور حفاظت میں آجائے''۔

اس سے صاف واضح ہے کہ قبضہ اور ضمان کا مفہوم ایک ہے، لہذا جوشی کسی آدمی کے ضمان میں ہو، یعنی جس کے نفع نقصان کا وہ ضامن ہووہ اس پر شرعاً قابض مانا جائے گا اوراس کا اسے بیچنا از روئے شرع صحیح ودرست ہوگا، گونقل وحمل اور حسی قبضہ نہ ہو۔

امام العصر علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی رائے:

حضرت علامہ فرماتے ہیں:

واضح ہو کہ شوافع کے یہاں نقل وتحویل کے بغیر قبضہ کا تحقق نہیں ہوتا اور ہمارے یہاں مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ سے قبضہ پالیا جاتا ہے، لیکن تخلیہ سے کیا مراد ہے؟ اور اسکی حقیقت کیا ہے؟ سو یہ ایسی چیز ہے جس کا انضباط ذرا مشکل ہے، ہاں جزئیات پر غائر نظر ڈالنے سے کسی قدر اس کے مفہوم کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، میرے نزدیک تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع سے اپنی ملکیت کے علائق کو اٹھالے اور اسے قبضہ پر قابو دیدے، اور یہ بات کبھی قول کے ذریعہ، کبھی فعل کے ذریعے، اور کبھی قرائن کے ذریعہ پائی جاتی ہے، اور ناطفی کی اجناس میں جو یہ شرط لگائی ہے کہ بائع زبان سے کہدے کہ میں نے مبیع اور مشتری کے درمیان روک اٹھادی ہے، یا اسی کے ہم معنی کوئی بات کہے، سو میرے نزدیک یہ کچھ ضروری نہیں ہے، اور میرے علم میں ناطفی کے علاوہ کسی اور نے یہ شرط نہیں لگائی ہے، اب میں آپ کے سامنے چند جزئیات رکھتا ہوں تاکہ بات مزید واضح ہوجائے، مسئلہ: فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر صحرا کے اندر کسی نے گھوڑا بیچا اب اگر مشتری اس پوزیشن میں ہے کہ بدون کسی تعاون کے قبضہ کرسکتا ہے تو قبضہ مان لیا جائے گا۔
دیکھئے فقہاء نے یہاں صرف مشتری کے تمکن کو مدنظر رکھتے ہوئے اسے قبضہ کے حکم میں مان لیا۔(فیض الباری ۲۰۶/۳)۔

فقہاء کا قول ہے کہ اگر کسی نے گھر یا صندوق بیچا اور اس کی کنجیاں مشتری کے حوالے کردیا تو یہ قبضہ ہوگیا، حاصل کلام یہ کہ بیع، ہبہ، رہن میں ہمارے نزدیک قبضہ تخلیہ اور قبضہ پر قدرت سے ہوجاتا ہے اس کیلئے نقل وحمل اور حسی قبضہ کچھ ضروری نہیں۔(فیض الباری ۲۰۶/۳)۔

تخلیہ کے بارے میں ایک ضروری وضاحت:

علامہ شامی لکھتے ہیں:

وحاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلک يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، و نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى و يشار إليه قبض، و في نحو ثوب فكونه بحيث لو مديده تصل إليه قبض، و في نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه منه بلا معين قبض ۔
(ردالمحتار ۵۹/۴)۔

حاصل یہ ہے کہ بدون کلفت ومشقت کے قبضہ پر قدرت اور تمکن کے باوجود بھی تخلیہ کو حکما قبضہ قرار دیا جائے گا، لیکن تخلیہ کی نوعیت ہر جگہ یکساں نہیں ہوگی بلکہ مبیع کی حالت اور پوزیشن کے اعتبار سے اس کے اندر اختلاف ہوتا رہتا ہے، یعنی اس کی نوعیت بدلتی رہتی ہے، مثلاً ایک کوٹھری میں گیہوں ہے، بائع نے اسے بیچ دیا بعدہ اس کی کنجی مشتری کے حوالے کردی ایسی صورت میں اگر مشتری بآسانی تالا کھول سکتا ہے تو قبضہ مان لیا جائے گا، یا مثلاً گائے بیچی

گئی جو چراگاہ میں چر رہی ہے تو اگر وہ اتنی قریب ہے کہ نظر آئے اور اس کو اشارہ سے بتلایا جاسکے تو یہ قبضہ ہوگیا، اسی طرح اگر کپڑا بیچا گیا اور اتنے فاصلہ پر ہیکہ مشتری اگر ہاتھ بڑھائے تو پاجائے تو یہ بھی قبضہ ہوگیا، اگر گھوڑا یا پرندہ کی بیع ہوئی جو کوٹھری میں بند ہیں ایسی صورت میں دیکھنا یہ ہے کہ مشتری اسے اگر بدون کسی کی مدد حاصل کئے ہوئے پکڑ سکتا ہے تو اسے قبضہ مان لیا جائے گا۔

حاصل بحث:

الحاصل قبضہ یہ ہے کہ چیز آدمی کی حفاظت اور ضمان میں آجائے، قبضہ کی یہ تعریف اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں کو شامل ہے، فقہاء کے نزدیک قبضہ کی دو قسمیں ہیں۔(۱) قبضہ حقیقۃً جس کو قبضہ حسی بھی کہتے ہیں (۲) قبضہ حکماً، قبضہ حکمی اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں کے اندر تخلیہ سے ہوجاتا ہے، اور تخلیہ میں ہاتھ کا قبضہ یعنی قبضہ حسی شرط نہیں بلکہ روک دور کر کے قابو دینا بھی قبضہ ہے، یعنی بائع مبیع اور مشتری کے درمیان اس طرح روک اٹھادے کہ مشتری اس کے قبضہ کرنے پر قادر ہوجائے اور کوئی مانع نہ رہے، چنانچہ فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ موانع کا درمیان سے اٹھادینا بیع جائز میں قبضہ ہوجاتا ہے مگر بیع فاسد میں دو روایتیں ہیں اور صحیح یہ ہے کہ اس میں بھی قبضہ ہوجاتا ہے۔

۳۔ کے جواب میں عرض ہے کہ ہمارے نزدیک اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں میں تخلیہ کے ذریعہ قبضہ کا تحقق ہوجاتا ہے، البتہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے، ان کے یہاں جو چیز ہاتھ میں لی جاسکتی ہے، جیسے دراہم، دنانیر، کپڑے وغیرہ ان کا قبضہ ہاتھ میں لینے ہی سے ہوگا، اور غیر منقولہ کے اندر قبضہ تخلیہ سے ہوگا اور جو چیزیں عادۃً ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کی جاتی ہیں، جیسے لکڑیاں، اناج، حیوانات، تو ان پر قبضہ اس وقت ہوگا جبکہ انہیں ایسی جگہ منتقل کردیا جائے جس کا بائع سے کوئی علاقہ نہ ہو، اور ایک قول یہ بھی ہے کہ ان اشیاء میں بھی تخلیہ سے قبضہ ہوجائے گا، کمافی (فتح الباری ۲۹۲/۴)۔

۴۔ کے جواب میں عرض ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت سے متعلق احادیث تعبدی نہیں، بلکہ معلول بالعلۃ ہیں اور نہی کی علتیں دو ہیں (۱) ربح مالم یضمن کا لزوم ہے جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی لکھتے ہیں:

حديث عبد الله بن عمرو دل على أن العلة في النهي عن بيع المبيع قبل القبض هي أنه يستلزم ربح مالم يضن نصه ما يأتي : أن رسول الله ﷺ قال: لا يحل سلف و بيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك (أخرجہ الترمذی فی باب کراہۃ بیع مالیس عندہ وقال ہذا حدیث حسن صحیح)۔

عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما کی حدیث اس امر پر دلیل ہے کہ بیع قبل القبض سے ممانعت کی علت ''ربح مالم یضمن'' ہے، یعنی اس چیز سے نفع اٹھانا لازم آتا ہے جو ابھی ضمان (قبضہ) میں نہیں آئی اور ایسا نفع ناجائز ہے اور جو عقد امر ناجائز کو مستلزم ہو وہ بھی ناجائز ہوتا ہے۔

(۲) غرر انفساخ العقد، یہ علت صاحب ہدایہ نے بیان فرمائی ہے، مطلب یہ ہیکہ بیع قبل القبض اسلئے

ناجائز ہے کہ اس کے اندر قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں عقد اول کے فسخ ہوجانے کا خطرہ اور کھٹکا ہے۔

علامہ ابن الہمامؒ اس کے تحت لکھتے ہیں:

والحدیث معلول به أی بغرور الانفساخ، یعنی حدیث میں ممانعت غرر انفساخ کی وجہ سے ہے اور اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ جو تصرفات غرر انفساخ سے متاثر نہیں ہوتے وہ مبیع کے اندر قبل القبض صحیح ہیں، جیسے غلام کو قبل القبض آزاد کرنے کا تصرف، اور مبیع کو قبل القبض نکاح میں مہر مقرر کردینے کا تصرف، یہ سب صحیح اور نافذ ہیں، غلام آزاد ہوگیا تو ہوگیا غلام کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں یہ تصرف باطل نہیں ہوتا اسی طرح اگر مہر معین ہلاک ہوگیا تو شوہر پر اس کی قیمت لازم ہوگی لیکن اس کی وجہ سے نکاح ہی فسخ ہوجائے ایسا نہیں ہوسکتا۔ (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۴)۔

۵۔ کے جواب میں عرض ہے کہ احادیث نہی تعمیم و تخصیص کے اعتبار سے فقہاء کے اجتہادات مختلف ہیں، اس سلسلہ میں چند مشہور اقوال مع وجوہ و دلائل کے ذکر کئے جاتے ہیں۔

قول اول:

یہ کہ بیع قبل القبض ہر چیز کے اندر جائز ہے، یہ قول عثمان البتی کا ہے، یہ قول ناقابل التفات، شاذ، متروک اور مردود ہے۔

علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں: "یہ قول، احادیث بالخصوص اناج کے اندر بیع قبل القبض کی ممانعت کے سلسلہ میں اجماعی حجت کے خلاف ہونے کی وجہ سے مردود ہے، شاید انہیں رسول اللہ ﷺ کی حدیث " **من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه** " کا علم نہ ہوا ہوگا، اسلئے انہوں نے یہ بات کہدی، لیکن کچھ بھی ہو یہ قول ناقابل التفات ہے (کذا فی المغنی لابن قدامہ ۱۱۳/۴)۔

قول ثانی:

اشیاء منقولہ، غیر منقولہ غلہ وغیرہ ہر چیز کی بیع قبل القبض بدون کسی استثناء اور تخصیص کے حرام ہے، یہ قول امام شافعیؒ، امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ کا ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول ظاہر بھی یہی ہے، اور ایک روایت میں بواسطہ ابن عقیل امام احمدؒ سے بھی یہی بات منقول ہے، کما فی المغنی۔

دلائل:

(۱) أخرج أبو داؤد (رقم ۳۳۵٦)۔

عن ابن عمر قال: " ابتعت زیتا فی السوق، فلما ستوجبته لقینی رجل فأعطانی به ربحا حسنا، فأردت أن أضرب علی یدیه فأخذ رجل من خلفی بزراعی، فالتفت فإذا زید بن ثابت، فقال: لا تبعه حیث ابتعته حتی تحوزه الی رحلک فإن رسول الله ﷺ نهی أن تباع

السلع حيث تبتاع ، حتى يحوزها التجار إلى رحالهم ".

سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت موجود ہے، کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے بازار میں روغن زیتون خریدا، جب بیع لازم ہوگئی تو ایک صاحب وہیں پر ملے اور اس کا اچھا نفع دے کر مجھ سے خریدنے کیلئے تیار ہوگئے، میں نے ابھی ارادہ ہی کیا تھا کہ اس آدمی سے ہاتھ ملالوں اور بیع کی پکی بات کرلوں کہ اتنے میں پیچھے سے ایک شخص نے میرا ہاتھ پکڑلیا، میں نے جو مڑ کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ وہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ ہیں، کہنے لگے کہ بھائی! ایسا نہ کرو، جس جگہ تم نے خریدا ہے وہیں بیچنا درست نہیں، جب تک کہ اسے گھر نہ پہنچالو، سامان جس جگہ خریدا جائے وہیں اسے بیچ دیا جائے رسول اللہ ﷺ نے تاجروں کو ایسا کرنے سے منع فرمایا ہے، تا آنکہ وہ اسے اپنی تحویل میں لے کر اپنے گھر اور ٹھکانے پر نہ پہنچالیں"۔

(۲) عن حكيم بن حزام قال : " قلت : يا رسول الله ! إني أبتاع هذه البيوع فما يحل لي منها و ما يحرم علي ؟ قال : يا ابن أخي ، لا تبيعن شيئا حتى تقبضه " (ہذا اللفظ للبیہقی فی سننہ ۵/۳۱۳) و قال : هذا إسناد حسن متصل " و أخرجه أيضا ابن حبان في صحيحه ، (واحمد فی مسندہ ۳/۴۰۲)۔

حکیم بن حزامؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس ﷺ سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! میں خرید و فروخت کرتا رہتا ہوں، میرے لئے کیا حلال ہے اور کیا حرام ہے؟ حضور اقدس ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا: اے بھتیجے قبضہ کرنے سے پہلے کسی چیز کو آگے فروخت مت کرنا۔

(۳) عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال : لا يحل سلف و بيع ، ولا شرطان في بيع ، ولا ربح مالم يضمن ، ولا بيع ماليس عندك ، (أخرجه الترمذي في باب كراهية ما ليس عنده و قال : هذا حديث حسن صحيح).

حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے فرمایا کہ قرضہ اور بیع کو جمع کرنا حلال نہیں اور نہ بیع میں دو شرطیں لگانا، اور نہ ایسی چیز کا نفع حاصل کرنا حلال ہے جو ابھی ضمان میں نہیں آئی، امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

مندرجہ بالا احادیث عام ہیں اور ہر قسم کی مبیع کو شامل ہیں، لہذا ان احادیث کے عموم پر نظر کرتے ہوئے قول ثانی کے اندر کسی طرح کا استثناء نہیں، بلکہ ہر ایک مبیع کی بیع قبل القبض حرام ہے۔

قول ثالث:

بیع کے صحیح ہونے کیلئے قبضہ کی شرط صرف طعام (غلہ) کی بیع کے ساتھ خاص ہے، طعام کے علاوہ دوسری اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے، یہ قول امام احمد بن حنبلؒ کا ہے" کما حققہ ابن قدامۃ"۔

دلائل:

(۱) عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه، قال ابن عباس: وأحسب كل شيء مثله (اخرجہ البخاری فی البیوع باب مایذکر فی بیع الطعام والحکرۃ)۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ: حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے فرمایا کہ جو شخص غلہ بیچنے کا ارادہ کرے اسے چاہئے کہ قبضہ میں لانے سے پہلے فروخت نہ کرے"، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ یہ حکم غلہ کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ تمام چیزوں میں عام ہے۔

(۲) عن ابن عمر قال: " كنت أبيع الإبل بالبقيع بالدنانير وآخذ مكانها الورق وأبيع بالورق وآخذ مكانها الدنانير فأتيت النبي ﷺ فسألته عن ذلك، فقال: لا بأس به بالقيمة.

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہتے ہیں کہ میں بقیع کے علاقہ میں اونٹ بیچا کرتا تھا، جب دنانیر کے بدلے بیچتا تو ان کی جگہ دراہم لے لیتا، اور کبھی دراہم کے عوض فروخت کرتا تو ان کی جگہ دنانیر لے لیتا، میں نے آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر اس کے بارے میں دریافت کیا، آپ نے ارشاد فرمایا: مالیت کا لحاظ کرتے ہوئے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

أخرجه أصحاب السنن الأربعة وأحمد و ابن حبان والحاكم من طريق سماك بن حرب عن سعيد بن جبير عن ابن عمر، ولم يرفعه إلا سماك بن حرب كما في التلخيص الحبير للحافظ (۲٦،۲۵/۳، باب القبض واحکامہ)۔

وجہ دلالت:

اس حدیث کی رو سے جب بیع کے ایک عوض (ثمن) کے اندر قبضہ سے پہلے تصرف کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں تو پھر دوسرے عوض (مبیع) کے اندر بھی قبضہ سے پہلے تصرف صحیح ہونا چاہئے، ہاں مبیع جب غلہ ہو تو وہ اس سے مستثنیٰ ہے، اسلئے کہ اس کو قبضہ سے پہلے بیچنا بصراحت منع ہے۔

نوٹ: قول ثانی کے اندر جو حدیثیں مذکور ہیں چونکہ وہ عام ہیں اور ہر قسم کی مبیع کو شامل ہیں، اس لئے وہ حدیثیں ان کے خلاف حجت ہیں۔

قول رابع:

بیع کی صحت کے لئے مبیع پر قبضہ کی شرط صرف کیلی اور وزنی چیزوں کے ساتھ خاص ہے، ان چیزوں کے علاوہ دوسری چیزوں کی بیع میں قبضہ شرط نہیں، یہ قول امام مالکؒ کا ہے۔

استدلال:

بحديث ابن عمر مرفوعاً " من اشترى طعاما بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه (رواه

احمد

حضرت ابن عمرؓ کی مرفوعاً حدیث کے اندر ارشاد نبوی ہے کہ جو شخص غلہ خریدے کیل، یا وزن کے ذریعہ تو وہ اسے قبضہ سے پہلے نہیں بیچ سکتا۔

قول خامس:

زمین اور مکانات کے علاوہ باقی اشیاء میں آگے فروخت کرنے کیلئے بائع کا قبضہ ضروری ہے، یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا ہے (کما فی فتح القدیر ۵/۲۶۶)۔

دلائل:

ان حضرات کی دلیلیں بعینہ وہی ہیں جو قول ثانی کے اندر مذکور ہو چکی ہیں بس فرق یہ ہے شیخین نے بر بناء درایت بیع قبل القبض سے ممانعت کی حدیثوں کا مصداق اشیاء منقولہ ہی کو قرار دیا ہے (۱) اعلاء السنن میں عقار کی بیع قبل القبض کے جواز پر حدیث بھی موجود ہے، لکھتے ہیں۔

ومما يدل بقول أبي حنيفة ما رواه ابن أبي مليكة أن عثمانؓ ابتاع من طلحة أرضا بالمدينة ناقلة بأرض له بالكوفة فقال عثمان بعتك ما لم أره فقال طلحة إنما النظر لي لأني ابتعت مغيبا وأنت قد رأيت ما ابتعت فتحاكما إلى جبير بن مطعم فقضى على عثمان أن البيع جائز وأن النظر لطلحة لطلحة لأنه ابتاع مغيبا رواه البيهقي باسناد حسن ، ويقتضي جواز بيع العقار قبل القبض فإن عثمانؓ باع أرضا له بالكوفة ولم يرها وهو ظاهر في أنه باعها ولم يقبضها فإن القبض يستلزم الرؤية حتما (۱۴/۱۷۵)۔

اور امام شافعیؒ وغیرہم نے منقولہ وغیر منقولہ تمام مبیعات کو ان کا مصداق سمجھا ہے، شیخین کہتے ہیں کہ بیع کا دارومدار چونکہ مبیع ہی پر ہوتا ہے، اور مبیعات منقولہ میں ہلاکت کثیر الوقوع ہے، اسلئے غالب احوال کو دیکھتے ہوئے آگے فروخت کرنے کیلئے یہاں بائع کا قبضہ ضروری ہے، ورنہ ہو سکتا ہے کہ بصورت ہلاکت مبیع، عقد اول ہی فسخ ہو جائے اور پھر دوسرے کی ملک میں تصرف کرنا اور ایک ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا لازم آئے جو ابھی ضمان اور قبضہ ہی میں نہیں آئی ہے، اور یہ دونوں باتیں شرعاً ممنوع ہیں، اور جو چیز امر ممنوع کو مستلزم ہوا کرتی ہے وہ ممنوع ہوا کرتی ہے، اسلئے یہاں بیع قبل القبض کو ممنوع قرار دیا گیا، اور چونکہ اشیاء غیر منقولہ (گھر اور زمین) میں مبیع کی ہلاکت شاذ و نادر ہے، اور نادر بمنزلہ معدوم کے ہوا کرتا ہے، اسلئے عام احوال میں بر بناء عدم فساد مذکور، آگے فروخت کرنے کیلئے یہاں مبیع پر قبضہ کی شرط نہیں رکھی گئی، لیکن اگر یہاں بھی وہی فساد لازم آئے جس کا ذکر اوپر ہوا، مثلاً یہ کہ گھر، زمین دریا کے کنارے پر ہو اور سیلاب وغیرہ کی وجہ سے ہلاکت کا خطرہ غالب ہو تو ایسی صورت میں یہاں بھی فقہ حنفی کے اندر بیع قبل القبض جائز نہیں (کما فی فتح القدیر ۵/۲۶۶)۔

نوٹ:

سوال (۵) سے متعلق مذکورہ بالا تفصیلات "تکملہ فتح الملہم مولانا تقی عثمانی ۱/۳۵۰، ۳۵۱، نیل ۱۱۱ و طا۔

للشوکانی ۲۵۶/۵ ، اوجز المسالک للشیخ زکریاؒ ۷۵/۵ ‘‘ سے ماخوذ ہیں۔

الحاصل’’ بیع کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مبیع بائع ، یا اس کے وکیل کے قبضہ میں ہو، پھر حنابلہ نے اس شرط کو طعام (غلہ) کی بیع کے ساتھ خاص کر دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک طعام کے علاوہ دوسری اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے، اور مالکیہ نے قبضہ میں ہونے کی شرط کو کیلی اور وزنی چیزوں کے ساتھ خاص کر دیا ہے، لہذا ان کے نزدیک کیلی اور وزنی چیزوں کے علاوہ دوسری چیزوں کی بیع میں قبضہ شرط نہیں ہے۔

امام شافعی اور امام محمد بن حسنؒ کے نزدیک مبیع کا بائع کے قبضہ میں ہونا تمام مبیعات میں ضروری ہے، چاہے وہ طعام ہو، یا کیلی وزنی چیز ہو، یا زمین ہو، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک زمین کے علاوہ باقی اشیاء میں آگے فروخت کرنے کیلئے بائع کا قبضہ ضروری ہے‘‘۔ (فتح القدیر لابن الہمام ۲۶۶/۵، المغنی لابن قدامة ۱۱۳/۴)۔

۶۔ کے جواب میں عرض ہے کہ یہ صورت جائز ہے۔

یہاں جواز کی صورت یہ سمجھ میں آئی کہ خریدار اول نے فیکٹری سے مال خریدا اور بیع کے بعد فیکٹری سے کہا کہ فیکٹری میرا خرید کردہ مال فلاں، یعنی خریدار دوم کے پتہ پر بھیج دے یہ عمل فیکٹری خریدار اول کی طرف سے وکالۃً کرتی ہے، اسلئے یہاں قبضہ اور ضمان پالیا گیا اور بیع جائز و درست ہوگی۔

ردالمحتار میں ہے:

’’ ومن القبض مالو أودعه المشترى عند أجنبى أو أعاره و أمر البائع بالتسليم إليه (رد المحتار ۵۸/۴)۔

۷۔ جواب میں عرض ہے کہ صورت مسئولہ میں بیع ناجائز ہے، یہاں مبیع خریدار اول کے ضمان میں آئی ہی نہیں، اس لئے کہ مبیع ضمان میں آتی ہے قبضہ حسی سے، یا تخلیہ (قبضہ حکمی) سے جو بائع ، یا اس کے وکیل کی طرف سے پایا جائے ، یا اس سے کہ خریدار نے بائع کو کسی کے پاس مال بھیجنے ، یا سپرد کرنے کا وکیل بنا دیا ہو، یہاں یہ سب صورتیں مفقود ہیں، شرع میں مجرد عقد سے مبیع ضمان میں نہیں آتی ، لہذا ’’ ربح مالم یضمن ‘‘ کو مستلزم ہونے کی وجہ سے اس بیع کو ناجائز قرار دیا گیا مبیع کے ضمان میں آنے کی وجوہ مذکورہ کے بغیر کسی کو اس کا ضامن قرار دینا شرعاً غیر معتبر ہے بلکہ سراسر ظلم ہے، جب اس عقد کی بنیاد اول ہی صحیح نہیں تو جہاں تک بھی اس کا سلسلہ پہونچے گا سب ’’ بناء الفاسد علی الفاسد ‘‘ کی بنیاد پر فاسد قرار دیا جائے گا، جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی نے بھی اس بیع کو، بیع قبل القبض ہی کی صورتوں میں شمار کیا ہے اور اس کے مفاسد پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ (تکملہ فتح الملہم ۳۵۴/۱)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے بیع وشراء کے مسائل

مولانا ظفر عالم ندوی، لکھنؤ

۱۔ بیع کے سلسلہ میں جو اصولی احکام ہیں ان پر غور کرنے اور بعض فقہی نصوص کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا شمار بیع فاسد میں ہوگا، کیونکہ جب بیع کے ارکان موجود ہوں اور عوضین موجود ہوں تو بیع کا وجود ہو جاتا ہے، البتہ اس مبیع کو قبضہ سے قبل فروخت کر دینے میں معاملہ علی الخطر ہو جاتا ہے کہ آیا اس کا حصول ہو یا نہ ہو، اس بنا پر اس میں فساد پیدا ہو جائے گا، پھر یہ کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں نصوص شرعیہ میں جو نہی وارد ہے، وہ فساد کو ثابت کرتی ہے، ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے اپنی مشہور تصنیف الفقہ الاسلامی و أدلتہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو بیع فاسد کی فہرست میں شمار کرایا ہے، اور لکھا ہے:

لا يجوز التصرف في المبيع المنقول قبل القبض لأن النبي ﷺ نهى عن بيع مالم يقبض والنهي يوجب فساد المنهي عنه (أبوداؤد، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴؍۴۲۷)۔

ایسی مبیع جو منقول ہو قبضہ سے پہلے اس میں تصرف جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ایسی چیز کی بیع سے روک دیا ہے جس پر قبضہ نہ ہوا ہو، اور نہی منہی عنہ کے فساد کو ثابت کرتا ہے۔

۲۔ قبضہ کی کوئی خاص حقیقت غالباً کتاب وسنت میں بیان نہیں کی گئی ہے، البتہ کتب فقہ کے مطالعہ سے اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ احناف کے یہاں ایسا تخلیہ جو بلا مانع اور بلا حائل ہو قبضہ ہے، اس سلسلے میں ناچیز کا خیال ہے کہ قبضہ کا تعلق عرف ورواج ہی سے ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس طرح کا استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے گا۔ علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع میں ایک مسئلہ کے ضمن میں قبضہ کے مفہوم کو مختصر ذکر کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ موصوف کے نزدیک قبضہ میں اصل معیار عرف ہی ہے۔ موصوف فرماتے ہیں:

ولا يشترط بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً و عادةً حقيقة (بدائع الصنائع ۴؍۱۴۸)۔

اور انگلیوں سے پکڑنے کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قبضہ کا مطلب دراصل تمکین، تخلیہ اور موانع کو دور کرنا ہے اور یہ عرف وعادت اور حقیقت کے مطابق ہو۔

علامہ شامیؒ نے تسلیم اور قبضہ کی تفصیلات ذکر کرنے کے بعد جو حاصل بحث لکھا ہے اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ شریعت اسلامی میں قبضے کی کوئی خاص شکل اور حقیقت متعین نہیں ہے بلکہ عرف میں جس چیز پر جس درجے کے عمل دخل حاصل ہونے کو قبضہ سمجھا جاتا ہو شرعاً بھی وہی قبضہ تصور کیا جائے گا۔ علامہ موصوف فرماتے ہیں:

حاصله: أن التحلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة، لكن ذلك بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض أي بأن تكون في البلد فما يظهر وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مد يده تصل إليه قبض وفي نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه منه بلا معين قبض (ردالمحتار ۴/۵۶۰أ)۔

خلاصہ یہ کہ تخلیہ حکماً قبضہ ہے اگر بلا تکلف اس پر قدرت حاصل ہو، البتہ یہ مبیع کے حسب حال ہوگا، پس گیہوں جیسی چیز اگر کسی مکان واسٹور میں ہو تو کنجی کا دے دینا جبکہ بلا کسی دقت کے کھولنا ممکن ہو تو یہ قبضہ تصور کیا جائے گا، مکان جیسی چیزوں میں قبضہ یہ ہے کہ اس کے بند کردینے اور تالا لگادینے پر قدرت حاصل ہوجائے، گائے جو چراگاہ میں ہو اگر اس کو دکھادیا جائے یا اشارہ کردیا گیا تو یہ قبضہ ہے، کپڑا اگر اس طرح پھیلادیا گیا کہ اس تک پہونچ جائے تو یہ قبضہ ہے، گھوڑے یا پرندے اگر گھر میں ہوں، بلا کسی تعیین کے ان کی گرفت یا ان کو حاصل کرنا آسان اور ممکن ہو تو یہ قبضہ ہے۔

علامہ شامیؒ کے بیان سے جو خاص بات معلوم ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ مبیع کے حسب حال قبضہ کا تصور ہوگا۔

علامہ ابن قدامہ نے المغنی میں حنابلہ کا جو مسلک بیان کیا ہے اس میں صاف وضاحت ہے کہ قبضہ کے سلسلے میں عرف و رواج ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

قبض كل شيء بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا فقبضه بكيله و وزنه أي أنه يجب الرجوع في قبض إلى العرف (المغنی ۴/۱۱۱)۔

ہر چیز کا قبضہ اس کے حسب حال ہوگا، اگر مکیلی ہے تو کیل کرے یا موزونی ہے تو وزن کرے اس پر قبضہ ہوگا، یعنی قبضہ کے سلسلہ میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اسی طرح مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں قبضہ کے سلسلہ میں صراحت موجود ہے کہ لوگوں کے درمیان قبضہ کا جو عرف جاری ہو اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔

وقبض المنقول كالأمتعة والأنعام والدواب بحسب العرف الجاري بين الناس (المجموع ۹/۳۰۱، المہذب ۱/۲۶۳)۔

اشیاء منقول مثلاً سامان، جانور، چوپائے کا قبضہ اس عرف کے مطابق ہوگا جو لوگوں میں جاری ہو۔

مذکورہ بحث کا حاصل یہ ہے کہ شریعت اسلامی میں کتاب وسنت میں قبضہ کی کوئی خاص شکل متعین نہیں ہے، لہذا لوگوں کے عرف میں جس چیز پر جس درجہ کے تسلط اور عمل دخل کو قبضہ سمجھا جاتا ہے شرع میں بھی وہی قبضہ مانا جائے گا۔

۲۔ علامہ شامیؒ کی اوپر درج شدہ عبارت "ذلك بحسب حال المبيع" سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ کی نوعیت سے قبضہ کی صورتوں میں فرق ہوگا۔ مالکیہ اور شوافع نے اشیاء منقولہ وغیر منقولہ کے قبضہ میں فرق بیان کیا ہے۔

قبض العقار كالأرض والبناء ونحوهما يكون بالتخلية بين المبيع وبين المشترى و تمكينه من التصرف فيه بتسليم المفاتيح إن وجدت و قبض المنقول كالأمتعة و الأنعام والدواب بحسب العرف الجارى بين الناس (الفقہ الاسلامی و ادلتہ ۴/۴۷۳)۔

زمین اور مکان جیسی چیزوں کا قبضہ دراصل مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ اوراس میں تصرف پر قدرت حاصل ہونا ہے، اگر کنجیاں ہوں تو مکان کی کنجیاں سپرد کردینا قبضہ ہے، اور منقول جیسے سامان، جانور اور چوپائے کا قبضہ اس عرف کے مطابق ہوگا جو لوگوں میں جاری ہو۔

اس سلسلے میں علامہ ظفر احمد عثمانی نے بہت ہی واضح طور پر لکھا ہے جس سے مسئلہ کی پوری نوعیت سامنے آجاتی ہے، علامہ موصوف شرح الوجیز للرافعی کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

قال العبد الضعيف : وفى "شرح الوجيز" للرافعى ما نصه فى بيان أن القبض بم يحصل؟ فينظر إن كان المبيع مما لا ينقل كالدور والأرض فقبضه بالتخلية بينه وبين المشترى و تمكنه من اليد والتصرف ، وإن كان المبيع من المنقولات فالمذهب المشهور وبه قال أحمد إنه لا يكفى فيه التخلية بل لابد من النقل والتحويل. وقال مالك وأبو حنيفة: إنه يكفى فيه التخلية كما فى العقار، وعن رواية حرملة قول مثله، وفيه وجه آخر: أن التخلية كافية لنقل الضمان إلى المشترى غير كافية للتسلط على التصرف.

الحالة الثانية: أن يباع الشئ مع اعتبار تقدير فيه، كما إذا اشترى ثوبا أو أرضا مذارعة أو متاعا موازنة، أو صبرة حنطة مكايلة أو معدودا بالعدد فلا يكفى للقبض ما مر فى الحالة الأولى، بل لابد مع ذلك من الذرع أو الوزن أو الكيل أو العدد (اعلاء السنن ۱۴/۲۳۱)۔

امام رافعیؒ نے شرح الوجیز میں جو صراحت کی ہے کہ قبضہ کس طرح ہوا کرتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ غور کیا جائے گا اگر مبیع اشیاء منقولہ میں سے نہ ہو مثلاً گھر اور زمین ہو تو ان پر قبضہ مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ کرنے اور تصرف پر قدرت حاصل کردینے سے ہوتا ہے، اور اگر مبیع اشیاء منقولہ میں سے ہو تو مشہور قول اور مسلک یہ ہے کہ صرف تخلیہ کافی نہیں بلکہ نقل اور تحویل بھی ضروری ہے، یہی خیال امام احمدؒ کا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اشیاء منقولہ میں بھی تخلیہ کافی ہے جیسا کہ عقار میں ہے۔ اور حرملہ سے اسی طرح کا قول منقول ہے، اور اس میں ایک دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ تخلیہ کافی ہے ضمان کے نقل ہونے کی وجہ سے مشتری کی طرف، اور ناکافی ہے تصرف پر قادر ہونے کے اعتبار سے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ اشیاء فروخت کی جائیں اس میزان کے اعتبار سے جو ان میں معتبر ہیں، مثلاً کپڑے یا زمین کو پیائش کے اعتبار سے، گیہوں کے ڈھیر کو کیل کے اعتبار سے یا معدودی اشیاء کو عدد کے اعتبار سے، تو ان میں قبضہ کے لئے وہ چیز کافی نہیں جو پہلی صورت میں گذری، بلکہ یہاں پیائش کرنا، وزن یا کیل کرنا یا گننا ضروری ہے، جب ہی قبضہ کا تصور ہوگا۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق جو احادیث ہیں وہ معلول بالعلۃ ہیں، عام طور پر مجتہدین نے علت نہی غرر کو بتایا ہے۔ محقق علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

إن أبا حنيفة وأبا يوسف خصا النصوص المنقول بعلة النهي وهو غرر انفساخ العقد بالهلاک قبل القبض و محمد أجراها على عمومها والشافعي خصها بما لم يكن متميزا و هو اختلاف الاجتهاد (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۴)۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے نصوص کو نہی کی علت کے ساتھ خاص کیا ہے اور یہ علت دراصل قبضہ سے قبل ہلاک ہونے کی وجہ سے عقد کے ختم ہونے کا اندیشہ ہے، اور امام محمدؒ نے ان نصوص کو عموم پر چھوڑ دیا ہے، اور امام شافعیؒ نے ایسی چیزوں کے ساتھ خاص کیا ہے جو ممیز و ممتاز نہ ہو، اور یہ اختلاف اجتہادی ہے۔

ڈاکٹر وہبہ الزحیلی نے احناف کے مسلک پر روشنی ڈالتے ہوئے آخر میں لکھا ہے:

والخلاصة أن العلة عند الحنفية في عدم جواز بيع الشئ قبل قبضه هي الغرر (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۷۳)۔

خلاصہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے عدم جواز میں حنفیہ کے نزدیک علت غرر ہے۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی صورت میں تمام اشیاء کی بیع کو ممنوع قرار نہیں دیا، بلکہ جہاں علت نہی پائی جاتی ہے وہاں ممنوع ہے اور جہاں علت نہیں پائی جاتی ہے وہاں ممنوع نہیں۔ مثلاً احناف میں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے عقار کی بیع کو قبل القبض جائز قرار دیا ہے، اور وجہ جواز یہی بیان فرمایا ہے کہ اس میں غرر نہیں ہے:

أما العقار كالأراضي والدور فيجوز بيعه قبل القبض عند أبي حنيفة وأبي يوسف استحسانا... ولا غرر في العقار إذ لا يتوهم هلاک العقار ولا يخاف تغيره غالبا بعد وقوع البيع وقبل القبض أن تلف العقار غير محتمل فلا يتقرر الغرر (المبسوط ۱۳/۸، بدائع الصنائع ۵/۲۳۴، فتح القدیر ۵/۲۶۴)۔

عقار مثلاً زمین اور مکان ان کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً جائز ہے، اور عقار میں غرر نہیں ہے کیونکہ عقار کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہی نہیں اور نہ ہی بیع ہونیکے بعد تبدیلی اور تغیر کا اندیشہ ہے، قبضہ سے قبل تلف ہونے کا اندیشہ نہیں ہے، اسلئے غرر ثابت نہیں ہے۔

البتہ مالکیہ کے نزدیک علت نہی ربا النسیئہ ہے، ان کے نزدیک طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست نہیں ہے، اور طعام کے علاوہ اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے۔

وقال المالكية لا يجوز بيع الطعام قبل القبض ربويا كان أو غير ربوي لحديث ابن عباسؓ وابن عمرؓ أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه (مجمع الزوائد ۴/۹۸، نیل الأوطار ۵/۱۵۸)۔

مالکیہ نے کہا کہ طعام کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے، خواہ وہ طعام اموال ربویہ میں سے ہو یا نہ ہو، اور یہ عدم جواز ابن عباسؓ وابن عمرؓ کی روایت کی وجہ سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس نے طعام خریدا وہ اس کو نہ فروخت کرے تا آنکہ اس پر قبضہ نہ کر لے۔

وأما سوى ذلك أو بيع الطعام جزافا فيجوز بيعه قبل قبضه لغلبة تغير الطعام بخلاف ما سواه والعلة في منع بيع الطعام قبل قبضه عند المالكية هي أنه قد يتخذ البيع ذريعة للتوصل إلى ربا النسيئة فهو شبيه بيع الطعام بالطعام نساء فيحرم سدا لذرائع (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۷۶)۔

اور اس کے علاوہ میں یا طعام کی بیع اٹکل سے ہو تو قبضہ سے قبل جائز ہے تغیر طعام کے غلبہ کی وجہ سے، برخلاف اس کے علاوہ اشیاء میں۔ مالکیہ کے نزدیک علت نہی یہ ہے کہ یہ بیع ربا النسیئہ تک پہونچنے کا ذریعہ بن رہی ہے، اس لئے یہ بیع الطعام بالطعام نسیئہ کے ہم مشابہ ہے، جو سدا للذریعہ حرام ہے۔

احناف ہی کی طرح حنابلہ نے بھی علت نہی غرر کو مانا ہے، البتہ مکیلی، موزونی اور معدودی اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جائز قرار دیا ہے:

قال الحنابلة: لا يجوز بيع الطعام قبل قبضه إذا كان مكيلا أو موزونا أو معدودا وأما عدا المكيل والموزون والمعدود فيصح قبل قبضه فالعلة عنده الغرر (حوالہ سابق ۴/۴۷۴)۔

حنابلہ نے کہا ہے کہ طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ مکیلی یا موزونی یا عددی ہو، اگر مکیلی، موزونی اور عددی کے علاوہ ہو تو اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، علت نہی ان کے نزدیک غرر ہے۔

خلاصہ یہ کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق جو روایات ہیں وہ معلول بالعلۃ ہیں۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کے عموم وتخصیص کے سلسلے میں ائمہ کی رائیں مختلف ہیں، حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی ممانعت عام ہے، مہذب میں ہے:

قال الشافعيؒ: لا يجوز بيع مالم يستقر ملكه عليه مطلقا قبل قبضه عقارا كان أو منقولا لعموم النهي عن بيع مالم يقبض (المہذب ۱/۲۶۴)۔

امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جس چیز میں ملکیت ثابت نہ ہو جائے اس کی بیع جائز نہیں ہے قبضہ سے قبل، خواہ عقار ہو یا منقول ہو، روایت میں نہی کے عموم کی وجہ سے۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے اس ممانعت سے عقار کی بیع کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اور اسے جائز قرار دیا ہے، ان کے نزدیک ممانعت عام نہیں ہے (بدائع الصنائع ۵/۲۳۴)۔ اسی طرح امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ممنوع عام نہیں ہے، بلکہ بعض اشیاء کو تفصیل سے فرمایا ہے جس سے مسئلہ کی پوری نوعیت واضح ہو کر سامنے آ جاتی ہے، میں یہاں امام نوویؒ ہی کی بحث کو نقل کرنا زیادہ مفید سمجھتا ہوں، علامہ موصوف لکھتے ہیں:

ترجمہ: ہم نے بیان کیا ہے کہ ہمارا مسلک اس کے بطلان کا ہے، خواہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، یہی بات ابن عباسؓ سے بھی ثابت ہے، اور امام محمدؒ بھی یہی کہتے ہیں، ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ جس شخص نے طعام خریدا تو اسے یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اسے بیچ دے تا آنکہ اس پر قبضہ نہ کرلے، اور غیر طعام کے سلسلہ میں فقہاء کے چار مذاہب ہیں: ایک یہ کہ کسی چیز کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں ہے، خواہ مبیع جس قبیل سے ہو، جس طرح طعام میں جائز نہیں ہے، یہ قول امام شافعیؒ و امام محمدؒ کا ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ سوائے مکیلی و موزونی کے تمام اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت جائز ہے، یہ قول عثمان بن عفان، سعید بن مسیب اور دیگر حضرات کا ہے۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ سوائے گھر اور زمین کے دیگر تمام چیزوں کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت جائز نہیں ہے، یہ قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ چوتھا مذہب یہ ہے کہ سوائے ماکولات و مشروبات کے تمام چیزوں کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، یہ قول امام مالکؒ و ابوثورؒ کا ہے۔ ابن المنذرؒ کا خیال یہ ہے کہ یہی قول سب سے زیادہ صحیح ہے، اس حدیث کی بنا پر کہ حضور ﷺ نے طعام کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت سے منع فرمادیا ہے، امام مالکؒ اور ان کے موافقین نے ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے: من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه، اور ابن عباسؓ کی روایت کو بھی مستدل بنایا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جس چیز کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت سے منع فرمایا وہ طعام ہے۔ ان حضرات کا خیال ہے کہ ان روایات میں جو طعام کی صراحت ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ غیر طعام کا حکم اس کے برعکس ہے۔ ہمارے اصحاب شوافع نے حکیم بن حزام کی روایت سے استدلال کیا ہے: "لا تبع مالم تقبضه" یہی زید بن ثابت کی روایت ہے کہ سامان وہاں نہ خریدا جائے جہاں فروخت ہوا ہے تا آنکہ تجار اپنے گھروں میں اسے جمع نہ کرلیں، امام ابوداؤد نے اس روایت کو نقل کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ نے نصوص کے اطلاق سے استدلال کیا ہے، اور اس سے کہ عقار کے تلف ہونے کا کوئی تصور ہی نہیں ہے، برخلاف غیر عقار کے... یہ پوری بحث امام نوویؒ کی کتاب شرح المہذب سے تلخیص کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ (شرح مہذب ۹/۲۷۱، ۲۷۲)۔

۶۔ اس صورت میں ضمان کو قبضہ حسی کے قائم مقام قرار دیا جائے گا اور اس طرح کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ عرف میں بھی اسے قبضہ ہی تصور کیا جاتا ہے، اور یہ ایسا عرف ہے جو نص شارع سے متصادم بھی نہیں ہے، لہذا اس کے جواز میں کوئی تردد نہیں ہے۔

۷۔ جہاز پر لدا ہوا مال جو ابھی سمندر ہی میں ہو اور مشتری اول نے ابھی اسے وصول بھی نہ کیا ہو اس مال کو کسی تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردینا یا تیسرے شخص کا اس مال کو خریدنا شرعاً جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ معاملہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممنوع صورت میں داخل ہے، اور فقہاء نے یہ صراحت کردی ہے کہ اشیاء منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا حکم

محمد ارشد فاروقی قاسمی

۱۔ شرع اسلامی کے اعتبار سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت نا جائز ہے۔ اور کبھی باطل ہوتی ہے تو کبھی فاسد۔

بیع باطل:

اگر مبیع ملکیت میں نہ ہو اور بیع کی جائے تو بیع باطل ہوگی۔ بیع ما لیس فی ملکه باطل (ردالمحتار ۱۱۹/۳) قول رسول ہے: "لا تبع ما ليس عندک" (مرقاۃ المفاتیح ۸۱/۴)۔

بیع فاسد:

اگر مبیع ملکیت میں ہو، لیکن قبضہ میں نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی۔ وفي معنى ما ليس عنده في الفساد بيع العبد الآبق وبيع المبيع قبل القبض (حوالہ سابق)۔

۲۔ فقہاء کی عبارتوں کو بہ نظر غائر پڑھنے سے حاصل مطالعہ یہ ہے کہ "قبضہ" جو "عرف" میں تسلیم کیا جائے وہی معتبر ہے۔ امام کاسائی کی ایک جامع عبارت بطور ذکر رقم ہے:

فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع والمشتري برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشتري من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشتري قابضا له وكذا تسليم الثمن من المشتري إلى البائع ....۔ ایک دوسری عبارت ہے: لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً حقيقة (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵، ۲۴۸)۔

۳۔ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ وہی معتبر ہوگا جو "عرف" میں قبضہ تسلیم کیا جائے۔ علامہ کاسانی کی عبارت بالا سے یہی واضح ہوتا ہے (ایضاً)۔ اشیاء غیر منقولہ قبضہ سے پہلے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے یہاں جائز ہے۔ امام محمدؒ کے یہاں نا جائز ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں۔ "علت نہی" غرر ودھوکہ ہے۔

والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به (ہدایہ ۵۸/۳)۔ قبضہ سے قبل مبیع کا ضائع ہونا ممکن ہے، یہ ہے "غرر انفساخ"، یہی علت نہی ہے۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت امام محمدؒ کے نزدیک عام ہے۔ اور حضرات شیخین (امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف) کے یہاں اشیاء غیر منقولہ کا استثناء ہے:

ويجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف، وقال محمد لا يجوز رجوعا إلى إطلاق الحديث واعتبارا بالمنقول۔

امام محمد فرماتے ہیں اس سلسلہ میں احادیث مطلق ہیں اس لئے اطلاق کو باقی رکھتے ہوئے عمل ہوگا۔

ولهما أن ركن البيع صدر من أهله ولا غرر فيه لأن الهلاك في العقار نادر (حوالہ سابق)۔

شیخین فرماتے ہیں کہ بیع کا رکن، بیع کا اہل موجود ہے، اس لئے عقار میں بیع ہو جائے گی قبضہ سے پہلے، اور ''غرر'' ہی حدیث میں علت ہے۔ اور شیخین فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ سے ثابت شدہ بیع کو جز واحد سے خاص نہیں کیا جاتا۔ ولهما عموم البياعات من الكتاب العزيز ولا يجوز تخصيص بيع الكتاب بخبر واحد عندنا (بدائع الصنائع ۳/۱۸۱)۔

لیکن اگر اشیاء غیر منقولہ میں ''غرر انفساخ'' پایا جائے تو شیخین کے یہاں بھی قبضہ سے پہلے بیع ناجائز ہو گی، مثلاً عقار سمندر کے کنارے ہو، یا ریتیلی زمین ہو۔ قال بعض المشائخ أن جواب أبي حنيفة في موضع لا يخشى عليه أن يصير بحرا أو يغلب عليه الرمال (فتح القدیر ۶/۱۳۷)۔

۶۔ بیع کی صورت مسئولہ جائز ہوگی، البتہ بائع اول کی دو حیثیت تسلیم کی جائیگی۔ پہلی حیثیت بائع کی اور دوسری حیثیت خریدار نمبر ایک کے وکیل کی، اب خریدار نمبر ۲ کے بدست بیع بحیثیت وکیل کے بائع نمبر ا کرلے گا، اس لئے بیع جائز ہوگی۔ اور یہ بیع اقتضاءً جائز ہوگی، اصول فقہ کی کتابوں میں اس صورت کی نظیر موجود ہے:

وإذا قال أعتق عبدك عني بألف درهم فقال أعتقت، يقع العتق عن الأمر. لأن قوله أعتقه عني بألف درهم يقتضي معنى قوله بعه بألف ثم كن وكيلي بالإعتاق فأعتقه عني فيثبت البيع بطريق الاقتضاء و يثبت القبول كذلك (اصول الشاشی ۳۲، نور الانوار، حسامی وغیرہ)۔

۷۔ بیع کی یہ صورت ناجائز ہوگی اور یہ بیع فاسد ہوگی۔ حدیث ہے: ''ولا ربح مالا يضمن'' حدیث بالا کی تشریح بایں الفاظ کی گئی ہے: ''يريد به الربح الحاصل من بيع ما اشتراه قبل أن يقبضه وينتقل من ضمان البائع إلى ضمانه فإن بيعه فاسد'' (مرقاۃ المفاتیح)۔

صورت مسئولہ میں مشتری کے قبضہ سے پہلے بائع کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے، اس لئے یہ صورت ناجائز ہوگی۔ اور اس طریقہ تجارت میں بے حد نقصانات ہیں، مثلاً ایک چیز جدہ بندرگاہ سے ایک کروڑ میں چلی اور پہونچنے سے پہلے دسیوں بیسیوں ہاتھوں فروخت ہوتی رہی، ہندوستان آتے آتے وہ چیز دو کروڑ کی ہو جائے گی اور یہ سارا بار عوام پر پڑے گا، یہ دولت اور نفع چند سرمایہ داروں کو حاصل ہوگا اور لاکھوں عوام پر بوجھ پڑے گا۔

رسول اکرم ﷺ کے فرامین میں کس قدر حکم ہیں سبحان اللہ اس لئے قبضہ سے پہلے خرید و فروخت ناجائز ہے۔

محترم مولانا تقی عثمانی دامت برکاتہم نے ''تكملة فتح الملهم'' شرح صحیح مسلم میں اس موضوع پر بہت تفصیل سے لکھا ہے (دیکھئے: تکملہ فتح الملہم)۔

والله أعلم وعلمه احكم

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے شرعی احکام

مفتی شبیر احمد، مراد آباد

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے احکام اس وقت تک واضح نہیں ہو سکتے جب تک کہ قبضہ کی حقیقت واضح نہ ہو جائے، اسلئے سب سے پہلے قبضہ کی حقیقت واضح کرنا ضروری ہے۔

قبضہ کی حقیقت :

کسی شئی پر قبضہ کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہاتھ سے قبضہ کر کے لایا جائے یا بائع کے یہاں سے حقیقی طور پر منتقل کر لیا جائے، بلکہ مفہوم قبضہ کے دائرے میں داخل ہونے کیلئے صرف اتنی بات کافی ہے کہ بائع شئی مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کر کے رکھ دے کہ خریدار جب چاہے اپنی چیز اپنی مرضی سے اٹھا کر لے جاسکے اور اختیار سے اٹھا کر لے جانے میں اس پر کوئی پابندی یا رکاوٹ پیش نہ آئے، لہذا اگر بائع نے شئی مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کر دیا ہے کہ خریدار جب چاہے لے جاسکتا ہے اور اس درمیان شئی مبیع بائع کی طرف سے تعدی کے بغیر ہلاک ہو جائے یا ضائع ہو جائے تو بائع پر کوئی تاوان ہوگا، بلکہ خریدار کی ملکیت میں سے اس کے گھر میں ہلاک ہو جانے کے حکم میں ہوگا ،اس مسئلہ کی وضاحت کیلئے ہم چند فقہی جزئیات نقل کرتے ہیں:

ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادة حقيقة الخ (بدائع ۱۴۸/۵)۔

قبضہ حاصل ہونے کیلئے ہاتھ سے قبضہ کر کے لانا شرط نہیں ہے اسلئے کہ قبضہ کے معنی صرف قبضہ کرنے پر قادر ہونے اور بائع کا خریدار کے سامنے سامان کو چھوڑ دینے کے ہیں اور لوگوں کے عرف میں صحیح معنی میں قبضہ کرنے میں رکاوٹ دور ہو جانے کے ہیں۔

صاحب بدائع نے آگے چل کر مزید وضاحت فرمائی ہے۔

ثم لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال الخ (بدائع ۲۴۴/۴)۔

حضرات فقہاء احناف کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اصل قبضہ تمام اموال میں بائع کی طرف سے محض اختیار دینے اور سامنے رکھ دینے سے حاصل ہو جاتا ہے۔

اور صاحب بدائع نے ایک جزئیہ اس سے بھی واضح نقل فرمایا ہے:

تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي

البائع بين المبيع وبين المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلماً للمبيع والمشترى قابضا له (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

خریدار کو مال مبیع سونپنے اور اس کے قبضہ کرنے کی تفصیلی وضاحت ہمارے علماء احناف کے نزدیک یہی ہے کہ خریدار کیلئے تخلیہ کر دیا جائے اور تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع کو خریدار کیلئے اس طرح پیش کر دے کہ درمیان سے رکاوٹ اس طرح دور ہو جائے کہ مشتری کو اس میں تصرف کرنے میں پوری طرح قدرت حاصل ہو جائے، تو کہا جائے گا کہ بائع نے مبیع کو سونپ دیا اور مشتری نے قبضہ کر لیا ہے۔

اشیاء منقولہ کی بیع قبضہ سے پہلے:

اشیاء منقولہ ایسی اشیاء کو کہا جاتا ہے جن کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن ہو اور ایسی اشیاء پر قبضہ کے ثبوت کیلئے اتنا کافی ہے کہ بائع کی طرف سے مشتری کو قبضہ پر آزادانہ قدرت حاصل ہو جائے، لہذا قبضہ پر آزادانہ اختیار حاصل ہونے کے بعد مشتری کیلئے ان اشیاء میں تصرف کرنا اور دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا سب بلا کراہت جائز اور درست ہے (بدائع الصنائع ۱۴۸/۵، ۲۴۴)۔

اشیاء منقولہ کے اقسام:

جو اشیاء منتقل کی جاسکتی ہیں وہ چار قسم کی ہیں:

(۱) کیلی اشیاء، جیسا کہ دودھ اور تیل وغیرہ جو کہ اکثر ممالک میں کیل کر کے فروخت کیا جاتا ہے اور قدیم زمانہ میں گیہوں، چاول، بھی کیل ہی کر کے فروخت کیا جاتا تھا، لہذا ایسی اشیاء کو کیل کر کے الگ کر دینے سے مشتری کا قبضہ ثابت ہو جائے گا۔

(۲) وزنی اشیاء، جیسے دھات، سونا، چاندی پیتل، تانبا، رانگ، المونیم، لوہا وغیرہ اور اسی طرح اس زمانہ میں چاول، گیہوں وغیرہ بھی وزن کر کے فروخت کیا جاتا ہے، لہذا ایسی اشیاء کو وزن کر کے الگ کر دینے سے قبضہ ثابت ہو جائے گا۔

(۳) زرعی اور پیمائشی اشیاء، جیسے کپڑے وغیرہ جو پیمائش سے فروخت کیا جاتا ہے، لہذا ایسی اشیاء کو پیمائش کر کے الگ کر دینے سے قبضہ ثابت ہو جائے گا۔

(۴) عددی اشیاء، جس کو شمار اور گنتی سے فروخت کیا جاتا ہے، جیسے انڈے، جانور، گاڑی وغیرہ تو ایسی اشیاء کو شمار کر کے الگ کر دینے سے قبضہ ثابت ہو جائے گا۔

اور ان چاروں قسم کی اشیاء کو الگ کر دینے کے بعد ثبوت قبضہ کیلئے آزادانہ قدرت حاصل ہونا بھی شرط ہے، علامہ کاسانیؒ نے ''بدائع الصنائع'' میں ان مسائل کو ان عبارتوں میں نقل فرمایا ہے:

وإن باع مكايلة أو موزونة في المكيل والموزون وخلى فلا خلاف في أن المبيع يخرج عن ضمان البائع ويدخل في ضمان المشترى (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵) فإن كان مما لا مثل له

من المذروعات والمعدودات المتقاربة فالتخلية فيها قبض تام بلا خلاف (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

اور اگر کیلی چیز کو کیل کر کے اور وزنی چیز کو وزن کر کے الگ کر دیا ہے تو اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ شئ بائع کے ذمہ سے نکل کر خریدار کے ذمہ میں داخل ہو جاتی ہے، اگر اشیاء مثلی نہ ہوں بلکہ پیائشی اور گنتی کی اشیاء ہوں تو ان میں الگ کر کے اختیار دینے سے بالاتفاق مکمل قبضہ حاصل ہو جاتا ہے۔

اب مذکورہ دلائل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ عددی اور پیائشی اشیاء جیسے، گاڑی، جہاز، لوہے، پیتل، کاغذ، غلہ، لکڑی، کپڑے کتاب جانور وغیرہ کا سودا مکمل ہو جانے کے بعد جب بائع مشتری کو قبضہ کا اختیار دیدیتا ہے تو بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے یا مشتری کے حکم سے مبیع کو اپنی اشیاء سے الگ کر دے گا تو بائع کے ضمان سے منتقل ہو کر مشتری کے قبضہ اور اس کے ضمان میں داخل ہو جاتی ہے، جیسا کہ کتب فقہ کی مذکورہ عبارات سے واضح ہو جاتا ہے، لہذا مشتری کو اپنے یہاں منتقل کرنے سے قبل ان اشیاء میں تصرف کرنے اور دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا پوری طرح حق حاصل ہو جائے گا۔

غیر منقول اشیاء کی بیع قبضہ سے پہلے:

غیر منقولی اشیاء ایسی اشیاء کو کہا جاتا ہے جن کو اپنی جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن نہ ہو، جیسا کہ زمین، مکان، دوکان، تجارتی پلاٹ وغیرہ، تو ایسی اشیاء اور جائیداد کی خرید وفروخت میں صرف سودا اور معاملہ طے ہو جانے سے قبضہ کا ثبوت ہو جاتا ہے، لہذا ایسی اشیاء میں معاملہ طے ہو جانے کے بعد خریدار کیلئے دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دینا جائز ہوگا باقاعدہ وہاں جا کر اپنا سامان ڈالدینا یا چہار دیواری وغیرہ بنادینا لازم نہیں ہے اور اشیاء غیر منقولہ کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے کے جواز کو صاحب ہدایہ نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

ویجوز بیع العقار قبل القبض عند أبی حنیفة وأبی یوسف (ہدایہ ۵۸/۳)۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک غیر منقول اشیاء کی فروختگی قبضہ سے پہلے جائز ہے:

أما بیع الأعیان غیر المنقولة قبل قبضها کبیع الأرض والضیاع والنخیل والدور ونحو ذلک من الأشیاء الثابتة التی لا یخشیٰ هلاکها فبانه یصح الخ (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲۳۴/۲)۔

بہر حال اشیاء غیر منقولہ کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا، مثلاً زمین، جائیداد، باغات، مکانات اور ان جیسی اشیاء جو قائم وثابت ہیں جن کی ہلاکت کا کوئی خطرہ نہیں، صحیح ہے:

قبضہ کا مدار عرف پر ہے نصوص پر نہیں:

اسلامی شریعت نے کسی چیز میں تصرف سے پہلے اس پر مالکانہ قبضہ کا حکم فرمایا ہے اور مالکانہ قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے، اور ممانعت سے متعلق کتب حدیث میں مختلف قسم کی روایات موجود ہیں، اور ان میں سے حضرت حکیم بن حزام کی روایت زیادہ صریح اور واضح معلوم ہوتی ہے، مسند امام احمد بن حنبل میں حضرت حکیم بن حزام کی

روایت کوان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

إن حكيم بن حزام أخبره قال: قلت يا رسول الله إني اشتريت بيوعا فما يحل لي منها وما يحرم علي قال، فاذا اشتريت شيًا فلا تبعه حتى تقبضه، الحديث (مسند امام احمد بن حنبل ۴۰۲/۳)۔

حضرت حکیم ابن حزام فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے سوال کیا کہ میں بہت سی اشیاء کو خریدتا ہوں ان میں سے کون سی میرے لئے حلال ہے اور کون سی میرے اوپر حرام ہے، تو حضورؐ نے فرمایا کہ جب تم کسی چیز کو خریدو تو اس وقت تک نہ بیچو جب تک اس پر قبضہ نہ کرلو۔

شریعت نے قبضہ سے پہلے شئی کو فروخت کرنے اور اس کو اپنے تصرف میں لانے سے، اس قسم کی روایات سے منع فرمایا ہے، مگر شریعت نے قبضہ کی حقیقت کو متعین کر کے محدود نہیں کیا ہے، بلکہ ہر علاقہ اور ہر زمانہ کے عرف و عادت پر سونپ دیا ہے، لہذا قبضہ کے بارے میں جہاں جیسا رواج ہے ویسا ہی قبضہ تسلیم کرلیا جائے گا (بدائع الصنائع ۱۴۸/۵)۔

بیع قبل القبض فاسد ہی میں داخل ہے:

قبضہ سے پہلے کسی شئی کا فروخت کرنا من جانب شریعت ممنوع اور ناجائز ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز کو فروخت کرنے کیلئے سب سے پہلے شرط یہ ہوتی ہے کہ وہ چیز مشتری کے حوالہ کرنے میں بائع کو کسی قسم کی رکاوٹ لازم نہ آتی ہو اور یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ جب مبیع بائع کے اختیار و ضمان میں داخل ہوتا کہ مبیع کو مقتضاء عقد کے مطابق اپنے اختیار سے مشتری کے حوالہ کر سکے اور قبضہ سے پہلے فروخت کرنے میں مشتری اپنے اختیار سے ملکیت کو منتقل کرنے پر قادر نہیں ہوتا ہے، اسلئے شریعت نے قبضہ سے پہلے کسی شئی کو فروخت کرنے سے ممانعت فرمائی ہے اور اس ممانعت کی وجہ سے عقد باطل تو نہیں ہوتا ہے لیکن فاسد ہوجاتا ہے، لہذا ناجائز عقود کے اقسام ثلاثہ (یعنی عقد باطل، عقد فاسد اور عقد مکروہ) میں سے قبضہ سے پہلے جو عقد ہوتا ہے وہ عقد فاسد کے دائرہ میں ہوتا ہے، باطل یا مکروہ کے دائرہ میں نہیں، اس کو حضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے۔

النهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسدا قبل القبض لأنه لم يدخل في ضمانه (عنایہ مع الفتح ۵۱۲/۶)۔

حدیث نہی عقد کے فساد کا تقاضہ کرتی ہے، لہذا قبضہ سے پہلے جو عقد ہوتا ہے وہ عقد فاسد کے دائرہ ہی میں ہوتا ہے، اسلئے کہ اس عقد سے مبیع مشتری کے ضمان میں منتقل نہیں ہوتی۔

احادیث نہی معلول بالعلۃ ہیں:

بیع قبل القبض کی ممانعت سے متعلق مختلف قسم کی روایات کتب حدیث میں موجود ہیں اور ان میں حضرت حکیم ابن حزام کی روایت زیادہ صریح اور واضح معلوم ہوتی ہے (مسند احمد بن حنبل ۴۰۲/۳)۔

شریعت نے قبضہ سے پہلے شئی کوفروخت کرنے اوراس کواپنے تصرف میں لانے سے اس قسم کی روایات سے منع فرمایا ہے،اوراس کی علت یہ ہے کہ اگر معاملہ طے ہوجانے کے بعداس پر مالکانہ قبضہ نہیں کیا گیا تو قبضہ سے پہلے خدانخواستہ اگر مبیع ہلاک ہوجائے تو عقد کے فسخ ہوجانے کا خطرہ ہے یا مبیع میں کمی بیشی ہوجانے کا خطرہ ہے،اس لئے شریعت نے مالکانہ قبضہ اوراپنے اختیار وضمان میں آنے سے پہلے تصرف سے منع فرمایا ہے۔

اس کوحضرات فقہاء نے اس قسم کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

لأن فيه غرر انفساخ العقد الأول على اعتبار هلاک المبيع قبل القبض (فتح القدیر ۵۱۲/۶)۔

اس لئے کہ قبضہ سے پہلے تصرف کرنے میں مبیع کے درمیان میں ہلاک ہوجانے کی وجہ سے عقداول کے فسخ ہوجانے کا خطرہ ہے۔

خریدنے سے پہلے فروخت کرنا:

آج کل کے زمانہ میں اس طرح کا معاملہ کثرت کے ساتھ تاجروں کے درمیان رائج ہے کہ مشتری دوکاندار کے پاس مال خریدنے کیلئے جاتا ہے اوراس وقت اس کے پاس مال نہیں ہوتا ہے، بلکہ جہاں سے وہ مال منگایا کرتا ہے مشتری کو وہاں سے جاکر لینے کے لئے خود بل بنا کر دیتا ہے اورمشتری کمپنی کے پاس یہ بل لے کر جاتا ہے یا اس تاجر کے پاس جاتا ہے جس کے پاس مال بنا کر بھیجا ہے اوراس بل کو دیکھ کر بل بتانے والے پر اعتماد کرتے ہوئے مشتری کواس بھاؤ سے زیادہ قیمت پر دیا جاتا ہے،اب درمیان میں جومنافع ہوتا ہے وہ دوکانداراورتاجرکومل جاتا ہے،تو ایسی صورت میں دوعقد ہوجاتے ہیں۔

(۱)مشتری اوردوکاندار کے درمیان جس میں بلااجازت ملک غیرکوفروخت کرنالازم آتا ہے۔

(۲)دوکاندار اور کمپنی کے درمیان، جس میں ملک غیرکوفروخت چکنے کے بعدخریدنالازم آتا ہے،اوران دونوں عقدوں میں غورطلب بات یہ ہے کہ دوکانداراورمشتری کے درمیان جوعقد ہوا ہے اس میں دوکاندار کے مذکورہ مبیع کوخریدنے سے پہلے فروخت کرنالازم آتا ہے اورکسی چیز کوخریدنے اور معاملہ طے کرنے سے پہلے فروخت کرنا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے اوراسی طرح خریدنے کے بعد قبضہ کے اقسام میں سے اگر قبضہ معنوی بھی نہیں پایا جاتا ہے تب بھی فروخت کرنا جائز نہیں ہے،لہذا مذکورہ معاملہ شرعی طور پر جائز نہیں ہوگا اور دوکاندار کیلئے درمیان کا نفع حاصل کرنا بھی جائز نہ ہوگا اورعدم جواز کی بات حضرات فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتی ہے۔

يوكل المشترى البائع بأن يبيع سلعة من نفسه لا تصح هذه الوكالة ولا هذا البيع أو وكل زيد رجلا مثلا بشراء شئ بعينه ووكل صاحب العين ذلک الرجل أيضا بأن يبيعه من زيد لا يجوز لئلا يصير الواحد مملكا ومتملكا (عینی شرح ہدایہ ۱۱۲/۳)۔

اورمشتری نے بائع کواس بات کا وکیل بنایا کہ بائع اس سامان کومشتری کی طرف سے فروخت کرے

وکالت صحیح نہیں ہے اور نہ یہ بیع صحیح ہوگی یا زید نے ،مثلاً کسی شخص کو کسی متعین شی کو خریدنے کا وکیل بنایا ہے اور سامان والے نے بھی اسی آدمی کو وکیل بنایا اس بات کا کہ وہ سامان زید کی طرف سے فروخت کردے تو یہ معاملہ جائز نہیں ہے جیسا کہ ایک ہی آدمی مالک بنانے والا اور مالک بننے والا دونوں بن جائے تو جائز نہیں ہوتا۔

بیع قبل القبض میں استثناء:

قبضہ سے پہلے تصرف کی جو ممانعت نصوص میں آئی ہے اس کا دائرہ صرف منقول اشیاء میں ہے ،غیر منقول اشیاء ممانعت کے دائرہ سے خارج ہیں البذا جو چیز اپنی جگہ ثابت رہتی ہے اور ان میں انتقال کی صلاحیت نہیں ہے ،ایسی اشیاء صرف ایجاب وقبول سے مشتری کی ملکیت میں منتقل ہوجاتی ہیں ،لہذا اس میں تصرف کے جواز کیلئے قبضہ کے نام سے کسی دوسرے امر کے اختیار کرنے کی ضرورت نہیں ہے ،اسلئے کہ غیر منقول اشیاء ممانعت کے نصوص سے مستثنیٰ ہیں(کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۳۵)

قبضہ حسی کے بغیر فیکٹری کے توسط سے فروختگی:

آج کل کے زمانہ میں تاجروں کے درمیان قبضہ حسی کے بغیر معاملہ کرنے کا زیادہ رواج ہے ،صرف قبضہ معنوی پر سارے معاملات کا مدار ہے ،اور اس کی بے شمار شکلیں ہیں ان میں سے دو شکلیں ہم یہاں پیش کرتے ہیں ۔

شکل (۱) ایک شخص نے کسی فیکٹری سے اپنا کنکشن کر رکھا ہے اور مال خریدنے کے لئے خود نہیں لے جاتا بلکہ ٹیلی فون یا فیکس یا خط وکتابت کے ذریعہ سے معاملہ طے کرتا ہے اور فیکٹری کو ساتھ ساتھ یہ بھی اطلاع دیتا ہے کہ میرا مال فلاں شخص کے پاس روانہ کر دیا جائے ،اس میں مال کی پیکنگ اور اس کے چڑھانے ،اتارنے اور دوسری جگہ روانہ کرنے کے جتنے بھی اخراجات ہوتے ہیں ان سب کا ذمہ دار یہی خریدار (۱) ہوتا ہے اور مال پر اگرچہ خریدار (۱) کا قبضہ حسی نہیں ہوتا ہے ،لیکن قبضہ معنوی پورے طریقہ سے حاصل ہوجاتا ہے اور مال کے نفع ونقصان سب کچھ پورے طریقہ سے خریدار (۱) کے ضمان میں داخل ہوجاتے ہیں ،اب ایسی صورت میں محض قبضہ حسی کے نہ پائے جانے کی وجہ سے خریدار (۱) اور (۲) کے درمیان جو عقد ہوتا ہے اس کو ناجائز اور فاسد نہیں کہا جا سکتا ،اس لئے کہ قبضہ کا مقصد صرف ضمان میں داخل کرنا ہوتا ہے اور وہ قبضہ حسی کے ذریعہ حاصل ہو چکا ہے ،اسلئے خریدار (۱) اور خریدار (۲) کے درمیان جو عقد ہوا ہے وہ بلاتردد جائز اور درست ہے ،لہذا اگر راستہ میں مال ہلاک ہوجائے تو فیکٹری اس لئے اس کی ذمہ دار نہیں ہے کہ اس کے ضمان سے نکل کر مشتری اول کے ضمان میں داخل ہو چکا ہے اور مشتری ثانی اس لئے ذمہ دار نہیں ہے کہ ابھی اس کے ضمان واختیار میں داخل نہیں ہوا ہے ،اور عرف ورواج میں طریقہ یہی ہے کہ خریدار (۲) اس وقت تک اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے جب تک مال اس کے یہاں نہ پہنچ جائے ،اور شرعی طور پر اس طرح کا معاملہ درست ہوتا ہے اور عرف میں خریدار (۲) کے پاس پہنچنے سے پہلے پہلے مال کا خریدار (۱) کی ضمانت میں رہنا اور خریدار (۲) کا ذمہ دار نہ ہونا بھی شرعی طور پر صحیح اور درست ہے ،اس لئے کہ قبضہ ارتفاع موانع کا نام ہے ،اور خریدار (۱) کے حق میں ارتفاع موانع ثابت ہو چکا تھا ،اس لئے دوسرے کے ہاتھ اس کا فروخت کرنا جائز ہوا ،مگر یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ مال خریدار

(۳) کے یہاں پہنچنے سے پہلے وہ تیسرے کے ہاتھ فروخت کردے اس لئے کہ مال ابھی اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوا (بدائع الصنائع ۵/۱۴۸، عنایہ مع الفتح ۶/۵۱۲)۔

شکل (۲) دوکاندار بل بنا کر مشتری کو نہیں دیتا، بلکہ کمپنی کے پاس اپنے آدمی کے ذریعہ بھیج دیتا ہے یا کمپنی سے فون یا فیکس کے ذریعہ سے بات چیت کر کے معاملہ طے کر لیتا ہے اور کمپنی سے کہتا ہے کہ میرا مال فلاں آدمی (یعنی مشتری) دوکاندار اور کمپنی کے درمیان معاملہ طے ہو چکا ہے، اب مشتری یا مشتری کا آدمی جا کر اس پر قبضہ کر لیتا ہے یا کمپنی پیکنگ کر کے مشتری کے یہاں بھیج دیتی ہے تو یہ معاملہ اسلئے جائز ہے کہ کمپنی کے یہاں سے دوکاندار یا دوکاندار کا آدمی جو بھی جا کر اس مال پر قبضہ کرنا چاہے تو کمپنی کی طرف سے کوئی رکاوٹ نہیں ہے، اور قبضہ پر رکاوٹ نہ ہونے کا نام ہی قبضہ معنوی ہے اور قبضہ معنوی معتبر ہوتا ہے، جیسا کہ قبضہ کی حقیقت کے بیان میں گذر چکا ہے، اسلئے یہ معاملہ جائز اور درست ہو جائے گا۔

جہاز سے مال اترنے سے پہلے دوسرے کو فروخت کرنا:

آج کل کے زمانہ میں بین الاقوامی تجارت میں جب ایکسپورٹر مال جہاز پر چڑھا دیتا ہے اور اس کی اطلاع مشتری کو پہونچتی ہے، مال ابھی سمندر میں ہو یا ہوائی جہاز پر امپورٹر کی دو حالتیں ہوتی ہیں (۱) وہ مال کو اس وقت تک دوسروں کے ہاتھ فروخت نہیں کرتا ہے، جب تک مال جہاز سے اتر کر اس کے قبضہ میں نہ آجائے تو ایسی صورت میں اس کے معاملات میں کسی قسم کی شرعی قباحت لازم نہیں آتی (۲) امپورٹر اس کا انتظار نہیں کرتا کہ مال جہاز سے اتر کر اس کے قبضہ میں آجائے بلکہ مال ابھی سمندر میں یا ہوائی جہاز پر ہی ہوتا ہے، یہ دوسروں کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ دوسرا تیسرے کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے۔

سوالنامہ سے واضح ہوتا ہے کہ مال جہاز پر چڑھ جانے کے بعد اصل بائع کے ضمان سے خارج ہو جاتا ہے اور مشتری کے ضمان میں منتقل ہو جاتا ہے، واقعہ کلی طور پر صرف ایسا نہیں ہے جو سوالنامہ میں ہے بلکہ مال جہاز پر چڑھائے جانے کے بعد اس کی پوری طرح ذمہ داری بیمہ کمپنی پر ہوتی ہے، اب بیمہ کمپنی پر ذمہ داری کی دو شکلیں ہو سکتی ہیں۔

شکل (۱) جہاز یا راستہ میں مال کا مشتری کے ضمان میں ہونا:

بائع اور مشتری کے درمیان معاملہ اس طرح طے ہوتا ہے کہ بائع اپنے ملک کی بندرگاہ سے جہاز پر چڑھا دینے کا ذمہ دار ہے اور جہاز پر چڑھا چکنے کے کاغذات جب اس کو حاصل ہو جائیں گے تو اس کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی، اور وہاں سے مشتری کے یہاں مال پہونچنے تک کیلئے مشتری بیمہ کراتا ہے، اور وہاں سے مشتری کے ہاں مال پہونچنے تک پوری ذمہ داری بیمہ کمپنی کے توسط سے مشتری کے اوپر ہوتی ہے، ایسے معاملہ کو تاجروں کی اصطلاح میں (C & F) کہا جاتا ہے، تو ایسی صورت میں اگر راستہ میں مال ہلاک ہو جائے تو اس مال کے نقصان کی تلافی کیلئے مشتری دوڑ دھوپ کرے گا اور بیمہ کمپنی کے توسط سے جو کچھ بھی ہرجانہ وصول ہو سکتا ہے مشتری ہی وصول کرے گا، اور

بائع کو اپنے مال کی قیمت مل جائے گی، اور جو کچھ بھی نقصان ہوگا وہ مشتری کے ضمان میں ہوگا، لیکن اس میں یہ بات بھی ہے کہ اگر "ایل سی" (L-C) کے ذریعہ سے پہلے سے مال کی قیمت بائع کیلئے جمع نہیں ہوتی ہے اور مشتری وعدہ خلافی کرتا ہے اور رقم نہیں بھیجتا ہے تو اس پر کوئی کارروائی بھی نہیں ہو سکتی، یہ صرف اس کے اخلاق اور دیانتداری پر موقوف ہے، بہر حال ایسی صورت میں چونکہ مال مشتری کے ضمان کے دائرہ میں آجاتا ہے اسلئے کہ اس کے یہاں مال پہونچنے سے پہلے اس کے حق میں قبضہ معنوی حاصل ہو جاتا ہے لہذا وہ دوسرے کے ہاتھ فروخت بھی کر سکتا ہے، ایسی صورت میں یہ گنجائش نکلتی ہے کہ عقد اول اور عقد ثانی صحیح ہو جائیں گے اور اس کے بعد تیسرے اور چوتھے نمبر کے عقود سب کے سب فاسد ہو جائیں گے، محض بل کی تبدیلی کی وجہ سے نہ مال کا ضمان منتقل ہو سکتا ہے اور نہ ہی عقد صحیح ہو سکتا ہے، اسلئے کہ بائع اول نے از خود مشتری اول کیلئے روانہ کیا ہے، وہ ہر طرح سے مال کے اوپر قابض تھا، لہذا اس نے اپنے ضمان کو مکمل طریقے سے مشتری اول کو منتقل کر دیا مگر مشتری اول مال کے اوپر ہر طریقے سے قابض نہیں ہو جاتا کہ جس کی وجہ سے وہ اپنے ضمان کو دوسرے تک منتقل کر سکے، اسلئے مشتری اول کا عقد تو منعقد ہو سکتا ہے لیکن ضمان منتقل نہیں ہو سکتا، اور ضمان کے منتقل نہ ہونے کی وجہ سے قبضہ بھی منتقل نہیں ہو سکتا، اور قبضہ سے پہلے فروخت کرنا کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے، اسلئے مشتری ثانی اور مشتری ثالث کا عقد ناجائز اور باطل ہوگا۔

شکل (۲) جہاز یا راستہ میں مال کا اصل بائع کے ضمان میں ہونا:

اوپر کے عنوان کے تحت شکل اول میں جو کچھ بھی لکھا گیا ہے وہ صرف سوالنامہ کے پیش نظر لکھا گیا ہے، لیکن ہم نے براہ راست مرادآباد کے بڑے بڑے ایکسپورٹر جن کے کاروبار زیادہ تر یورپ و امریکہ اور عرب ممالک سے ہیں اور ان لوگوں کا رات دن کا مشغلہ ہی مال ایکسپورٹ کرنا ہے اور وہ از خود یورپ و امریکہ جاکر معاملہ طے کر کے آرڈر لایا کرتے ہیں، ان سے کاروبار اور معاملات سے متعلق پوری طرح معلومات فراہم کرنے کی کوشش کی ہے اور ان سے یہ پتہ چلا ہے کہ جہاز پر مال چڑھانے کے بعد E-C-G-C کے معاہدہ کے علاوہ کاروبار کی بقیہ تمام صورتوں میں مال کا ذمہ دار مشتری نہیں ہوتا ہے، اگر ہوتا ہے تو بہت ہی کم ہوتا ہے جو (C&F) کے تحت معاملہ کرتے ہیں بلکہ اکثر معاملات میں مشتری کے یہاں مال پہونچنے تک ذمہ دار بائع ہی ہوا کرتا ہے اور ایسے معاملات کو (C-I-F) کہتے ہیں جس میں بائع مال کا بیمہ کرا کر ساری ذمہ داری بیمہ کمپنی پر ڈالتا ہے، لہذا مال کے ہلاکت کے نتیجہ میں جو کچھ بیمہ کمپنی تلافی کرتی ہے اس کا تعلق صرف بائع کے ساتھ ہوتا ہے مشتری کے ساتھ نہیں ہوتا ہے، اسلئے جہاز پر مال روانہ کرنے کے بعد مال مشتری کے ضمان میں منتقل نہیں ہوگا، بلکہ بائع کا وکیل جو کہ بیمہ کمپنی ہے وہی ضامن ہوتی ہے، ایسی صورت میں مشتری کے حق میں مال پر قبضہ معنوی بھی حاصل نہیں ہو سکتا اور جس مال پر قبضہ حسی یا قبضہ معنوی میں سے کوئی بھی ثابت نہ ہو اس کو دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنا شرعی طور پر جائز نہیں ہو سکتا ہے اور ایسا عقد معرض انعقاد کو نہیں پہونچ سکتا، اسلئے کہ مال کی ہلاکت کی وجہ سے اس عقد کے فسخ کا خطرہ ہوتا ہے، اس کو صاحب فتح القدیر نے ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے

لأن فيه غرر انفساخ العقد الأول على اعتبار هلاك المبيع قبل القبض فتبين حينئذٍ أنه باع ملك الغير بغير إذنه و ذلك مفسد للعقد (فتح القدیر ۶/۵۱۲)۔

اس لئے کہ قبضہ سے پہلے فروخت کرنے میں عقد اول کے فسخ ہوجانے کا خطرہ ہے، قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہوجانے کے اندیشے سے اس وقت یہ بات ثابت ہوسکتی ہے کہ اس میں غیر کی ملک کو بغیر اجازت فروخت کردیا ہے اور یہ مفسد عقد ہے۔

ٹرانسپورٹ پر رکھے رکھے عقد در عقد:

ملکی سطح پر ایک شہر سے دوسرے شہر جو مال منتقل کیا جاتا ہے اس کا حال کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مال ابھی بذریعہ ریل یا ٹرک وغیرہ راستہ میں ہے اور ادھر مشتری مال کا نمونہ اور نوعیت پیش کرکے دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے اور کبھی ٹرانسپورٹ پر رکھے رکھے دوسرا تیسرے اور تیسرا چوتھے کے ہاتھ فروخت کرتا جاتا ہے اور اس میں مال کا ضمان منتقل ہونے کا سوال ہی نہیں ہوتا، بلکہ صرف بل کی تبدیلی ہوتی جاتی ہے تو اس طرح محض تبدیل بل کی وجہ سے ملکیت منتقل نہیں ہوسکتی جب تک کہ ضمان منتقل نہ ہوجائے، اسلئے کہ راستہ میں جو مال پڑا ہوا ہے یا ریل یا ٹرک وغیرہ کے ذریعہ سے آرہا ہے وہ اگر ہلاک ہوجاتا ہے تو مشتری اس کا ذمہ دار نہیں ہوتا، بلکہ ذمہ دار بائع ہی ہوتا ہے اور اس قسم کے عقود میں ماکولات اور غیر ماکولات سب کا حکم برابر ہے، جیسا کہ ''فتح الملہم'' کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے:

فنهى فيه رسول الله ﷺ عن الربح مالم يضمن و البيع قبل القبض يتضمنه لأن المبيع لا يأتي في ضمان المشتري حتى يقبضه فإن باعه قبل ذلك بالربح كان ذلك ربحاً بما لم يضمنه و هذه العلة تعم الطعام و غيره (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

اس میں رسول اللہ ﷺ نے کسی ایسی چیز سے نفع حاصل کرنے سے منع فرمایا ہے جو ضمان کے دائرہ میں داخل نہ ہوتی ہو اور قبضہ سے بیچنا اس کو اپنے ضمان میں لے لینا ہے، حالانکہ مبیع مشتری کے ضمان میں قبضہ سے پہلے داخل نہیں ہوتی ہے، لہذا اگر قبضہ سے پہلے بیچ کر نفع حاصل کرے گا تو اس چیز سے نفع حاصل کرنا لازم آتا ہے جو اس کے ضمان کے دائرہ میں داخل نہیں ہوئی ہے اور ممانعت کی یہ علت ماکولات وغیر ماکولات سب کو شامل ہے۔

جواز کی متبادل شکل:

اگر بین الاقوامی سطح میں قبضہ سے پہلے دوسروں کے ہاتھ فروخت کرنے کا معمول لوگوں کے درمیان عام ہوجائے اور اس سے بچاؤ کی کوئی شکل نہ بن سکے اور تمام لوگ اس میں مبتلاء ہوجائیں تو ایسی صورت میں ''عدول عن المذہب'' کی گنجائش ہوجاتی ہے اور قبضہ سے پہلے حضرت امام مالک اور امام بخاریؒ کے نزدیک شئ مبیع کو فروخت کردینا جائز اور درست ہے، البتہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک اشیاء خوردنی کے علاوہ دیگر منقول اشیاء کا ہونا لازم ہے اور امام بخاریؒ کے نزدیک یہ قید بھی نہیں ہے، بلکہ صرف ایجاب وقبول کے بعد مشتری کیلئے شئ مبیع کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کردینا بلاتردد جائز ہے، حضرت امام مالکؒ کا مسلک ''کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ'' میں ان الفاظ

سے نقل فرمایا ہے:

المالكية قالوا: يصح للمشترى أن يتصرف فى المبيع قبل قبضه بالبيع سواء كان المبيع أعياناً منقولة أو عينا ثابتة كالأرض والنخيل ونحوهما إلا الطعام (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۵)۔

حضرات مالکیہ فرماتے ہیں کہ مبیع میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے چاہے، مبیع اموال منقولہ ہوں یا غیر منقولہ، اور غیر منقولہ، جیسا کہ زمین، باغات وغیرہ مگر ماکول اشیاء، مثلاً پھل وغیرہ ان کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

اورامام مالک کا مسلک ''اوجز المسالک'' اور ''تعلیق الممجد ''میں ان الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

قال مالک يجوز جميع التصرفات فى غير الطعام قبل القبض لورود التخصيص فى الأحاديث بالطعام.

اور حضرت امام بخاریؒ کے نزدیک محض ایجاب وقبول کی وجہ سے قبضہ کا ثبوت ہوجاتا ہے، مبیع پر قبضہ لازم نہیں ہے، نہ قبضہ معنوی لازم ہے، نہ قبضہ حسی۔

اورامام بخاریؒ کا مسلک حضرت شاہ صاحبؒ نے ''فیض الباری'' میں اس طرح کے الفاظ سے نقل فرمایا ہے:

أما عند البخارى فلا يشترط عنه (إلى قوله) وكان القبض يحصل عنده بمجرد الإيجاب والقبول ولا يحتاج بعد ذلک إلى أمر آخر يسمىٰ قبضا (فیض الباری ۲۰۶/۳)۔

بہر حال امام بخاریؒ کے نزدیک قبضہ کی شرط نہیں ہے، لہذا ان کے یہاں محض ایجاب وقبول کی وجہ سے قبضہ کا ثبوت ہوجاتا ہے، اس کے بعد کسی ایسے دوسرے امر کی ضرورت نہیں رہتی ہے جس کا نام قبضہ رکھا جائے۔

امام بخاریؒ نے حضرت جابرؓ کی حدیث بعیر کے تحت ترجمۃ الباب میں اپنی رائے ظاہر فرمائی ہے جو'' بخاری شریف ۲۸۱/۱'' پر موجود ہے، اور اس میں حضرت ابن عمرؓ کا وہ واقعہ بھی نقل فرمایا ہے جس میں حضرت عمرؓ کے خرید کردہ اونٹ کو حضور ﷺ کے ہاتھ فروخت کرنے کا ذکر ہے۔

لہذا مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ حضرت امام مالکؒ اور امام بخاریؒ کے نزدیک غیر ماکول اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے، ابتلائے عام کی وجہ سے حنفی مسلک کے لوگ اس مسئلہ میں اپنے مسلک سے عدول کر کے حضرت امام مالکؒ کے مسلک کو اختیار کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کو غور کرنا چاہئے۔

ماکول اشیاء میں حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے:

حدیث پاک میں یہ جو صراحت آئی ہے کہ ماکول اشیاء کو دوبارہ کیل یا وزن کرنے سے پہلے کھانا یا اس میں تصرف کرنا ممنوع ہے، یہ ممانعت اس وقت ہے جب کہ خریدار کو بائع کے ناپ تول پر اعتماد نہ ہو، لہذا اگر مشتری کو بائع

کے ناپ تول پر پوری طرح اعتماد ہو تو پھر دوبارہ کیل یا وزن کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور بائع نے جو کیل یا وزن کیا ہے وہ مشتری کے سامنے ہونا لازم نہیں بلکہ مشتری کی عدم موجودگی میں کیل یا وزن کر کے رکھدیا ہے اور مشتری کو اعتماد ہے تو کافی ہے۔

اس کو حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ سے بیان فرمایا ہے:

فالذي يتبين أن المشتري إن اعتمد على كيل البائع جاز له أكله بدون إعادة الكيل سواء كان بحضرته أو بغيبته (فیض الباری ۲۲۰/۳)۔

پس جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ مشتری اگر بائع کے کیل پر اعتماد کرتا ہے تو کیل کے اعادہ کے بغیر اس کو کھانا جائز ہے، چاہے بائع کا کیل مشتری کی موجودگی میں ہو یا اس کی غیوبت میں ہو۔

ایک آدمی کا اپنے ملک میں رہ کر دوسرے ملک کے آدمی کا وکیل بن کر خرید وفروخت کرنا:

ایک شخص ہندوستان میں رہتا ہے دوسرا شخص، مثلاً امریکہ میں رہتا ہے، اب دونوں کے درمیان فون یا فیکس سے بات چیت ہوتی ہے، انڈیا میں رہنے والا شخص امریکہ میں رہنے والے شخص کو فون یا فیکس کے ذریعہ اس بات کا وکیل بناتا ہے کہ آج کی تاریخ میں سونا جس بھاؤ کا ہو خرید لے اور خرید کر اپنے ہی پاس رکھ لے تو امریکہ میں رہنے والے نے، مثلاً فی تولہ سو ڈالر کے حساب سے خرید لیا ہے، پھر کچھ عرصہ کے بعد سونے کا بھاؤ بڑھ جاتا ہے، مثلاً فی تولہ سوا سو ڈالر ہو جاتا ہے اور ان دونوں کے درمیان گفتگو اور رابطہ رہتا ہے تو اب ہندوستان والے نے اجازت دیدی کہ میرے نام سے خریدا ہوا سونا سوا سو ڈالر کے حساب سے فروخت کر دیا جائے اور وکیل طے شدہ معاہدہ کے مطابق فروخت کر دیتا ہے اور فی تولہ پچیس ڈالر کا منافع ہندوستان میں رہنے والے کو بیٹھے بیٹھے مل جاتا ہے تو کیا اس طرح کا معاملہ جائز ہے یا نہیں؟ شرعی طور پر ایسا معاملہ جائز اور درست ہے، عدم جواز کی کوئی علت نہیں ہے، اسلئے کہ ایک آدمی وکیل بالبیع اور وکیل بالشراء دونوں ہو سکتا ہے، جیسا کہ حضرات فقہاء کی اس قسم کی عبارت سے واضح ہوتا ہے:

وإذا وكل رجلا غائبا وأخبره رجل بالوكالة يصير وكيلا سواء كان المخبر عدلا أو فاسقا أخبره من تلقاء نفسه أو على سبيل الرسالة صدقه الوكيل في ذلك أو كذبه (عالمگیری ۵۶۱/۳)۔

اور جب کسی دور دراز رہنے والے غائب آدمی کو وکیل بنایا جائے اور اس کو وکالت کی خبر پہونچ جائے تو وہ وکیل ہو جائے گا چاہے خبر دینے والا عادل ہو یا فاسق، اس نے اپنی طرف سے خبر دی ہو یا بطور پیغام بات پہونچادی اور وکیل نے اس کی تصدیق کی ہو یا تکذیب، بہرحال وہ وکیل بن جائے گا۔

والأصل فيه أن الجهالة اليسيرة تتحمل في الوكالة (ہدایہ ۱۶۵/۳)۔

معمولی جہالت مسئلہ وکالت میں متحمل کر لی جاتی ہے۔ واللہ اعلم

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی شرعی حیثیت

مولانا ابوبکر قاسمی، دربھنگہ

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں فقہاء کے مذاہب:

اب یہاں پر بیع قبل القبض یا بیع مالم یقبض کی یہ صورت جس میں انسان ایک سامان کو خرید کر اس کا مالک تو ہو چکا ہے، لیکن ابھی مبیع پر سرے سے قبضہ نہیں کیا ہے اور قبضہ سے پہلے ہی وہ مبیع کو فروخت کر دینا چاہتا ہے، تو بیع مالم یقبض کی یہی صورت عام طور پر رائج ہے اور اسی کے سلسلہ میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے۔

حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک کسی بھی سامان یا مبیع کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا مطلقاً جائز نہیں ہے، خواہ وہ سامان اشیاء منقولہ کے قبیل سے ہو، یا وہ غیر منقولی چیز ہو، اور خواہ بائع نے ثمن پر قبضہ کر کے مبیع کو فروخت کرنے کی اجازت دیدی ہو یا نہ دی ہو، حضرت امام محمد علیہ الرحمہ کا بھی مسلک حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کے مسلک کے مطابق ہے۔

فمذهب الشافعية .... وهو .... قول محمد إنه لا يصح بيع المبيع قبل قبضه سواء كان منقولا أو عقاراً وإن أذن البائع وقبض الثمن (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۲۳)وقال زفر ومحمد والشافعي لا يجوز بيع شئ قبل القبض طعاماً كان أو غيره لإطلاق الأحاديث (التعلیق الممجد ۲/۲۳۲) اختلف العلماء في ذلك فقال الشافعي لا يصح بيع المبيع قبل قبضه سواء كان طعاماً أو عقاراً منقولا أو نقدا أو غيره (حاشیۃ النووی علی مسلم ۲/۵)۔

حضرت امام احمد کی ایک روایت تو حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کے مذہب کے مطابق ہے، اور دوسری روایت میں وارد ہے کہ اگر مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے تو قبضہ سے پہلے اس مبیع میں تصرف کرنا اور اسے فروخت کرنا جائز ہے۔

ولو دخل في ضمان المشتري جاز بيعه والتصرف فيه كما جاز ذلك بعد قبضه (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۲۷)۔

اور حضرت امام احمد کی تیسری روایت جو بظاہر حضرات حنابلہ کا مذہب ہے، اس روایت کے مطابق حضرت امام احمد کے نزدیک مکیلی وموزونی اور معدودی اشیاء کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، ہاں اس کے علاوہ میں بیع قبل القبض جائز ہے (دیکھئے: الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۱۹۳۔ الموسوعۃ الفقہیہ ۹/۱۲۸)۔

اور حضرت امام مالک علیہ الرحمہ کے نزدیک صرف کھانے کے قبیل کی چیزوں کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے اور وہ بھی اس وقت جبکہ کیل ووزن سے بائع نے خریدا ہو، ورنہ اس کے علاوہ اشیاء میں اور انکل کی بیع کی صورت میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے (حوالہ سابق، حاشیہ دسوقی ۱۳۵/۳)۔

حضرت امام مالک نے بیع قبل القبض سے متعلق مقید روایات سے استدلال کیا ہے، جس میں حضور ﷺ نے کھانے کے قبیل کی چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ بخاری شریف میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مسند امروی ہے۔

(قال طاؤس) سمعت ابن عباس يقول اما الذی نهی عنه النبی ﷺ فهو الطعام أن يباع حتی يقبض (حاشیہ ابوداؤد ۴۹۴/۲)۔

اس روایت کو بغور پڑھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے صرف کھانے کی چیزوں کی ممانعت ہے دیگر چیزوں کی نہیں، لہذا جن روایات میں مطلقا سامانوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، وہاں سامانوں سے مراد کھانے کے سامان ہیں، دوسرے سامان نہیں۔

امام مالک علیہ الرحمہ کی دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ کھانے کی چیزوں میں خشک ہونے، سوکھ جانے کے سبب جتنا تغیر وتفاوت ہو جاتا ہے، دیگر چیزوں میں نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس عقلی دلیل کا بھی تقاضا ہے کہ صرف کھانے کے قبیل کی چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا جائے اور دیگر سامانوں میں چونکہ تغیر کم ہوتا ہے اس لئے قبضہ سے پہلے اس کی بیع سے منع نہ کیا جائے، قال في الموسوعة: "ولغلبة تغير الطعام دونما سواه" (بخاری ۲۸۶/۱)۔

اور حضرت امام شافعی اور امام محمد وامام زفر نے اپنے مسلک کی تائید میں ان عام حدیثوں سے استدلال کیا ہے جن میں مطلقا قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، اور ان روایات میں طعام کی کوئی تخصیص نہیں کی گئی ہے، چنانچہ حضرت حکیم بن حزام کی روایت ہے کہ حضور پاک ﷺ نے ان کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا تھا کہ "إذا ابتعت شيئا فلا تبعه حتی تقبضه (طحاوی ۲۰۲/۲) جب تم کوئی چیز خریدو تو قبضہ سے پہلے فروخت نہ کرو۔ اسی طرح حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کی دلیل وہ حدیثیں بھی ہیں، جن میں سامان کو منتقل کرنے سے پہلے فروخت کرنے کی ممانعت کی گئی ہے۔ عن زيد بن ثابت قال إن رسول الله ﷺ نهانا ان نبيع السلع حيث تبتاع حتی يحوزها التجار إلی رحالهم (رواہ الطحاوی ۲۰۱/۲، ابوداؤد ۴۹۴/۲)۔

اسی طرح حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کی دلیل بعض صحابہ کرام کے فتاوی ہیں، جن میں بیع قبل القبض کی ممانعت کے حکم کو بغیر طعام کی تخصیص کے عام رکھا گیا ہے، مثلاً حضرت ابن عباس کا فتوی ہے، واحسب كل شيء مثل الطعام (ابوداؤد ۴۹۴/۲، ابن ماجہ ۱۶۱/۱) میں سمجھتا ہوں کہ ہر مبیع (کو قبضہ سے پہلے بیچنے) کا حکم کھانے کے مثل ہے، نیز امام طحاوی علیہ الرحمہ نے حضرت جابر کا یہ قول نقل کیا ہے:

عن جابر فی الرجل یبتاع المبیع فیبیعه قبل أن یقبضه قال اکرہ (معانی الآ ثار۲/۲۰۲)۔

مذکورہ دونوں صحابی بیع قبل القبض کی ممانعت سے متعلق حدیث مقید بالطعام کے مشہور راویوں میں سے ہیں، لیکن اس کے باوجود یہ حضرات بیع قبل القبض کی ممانعت کے حکم کو عام قرار دیتے ہیں، لہذا ان صحابہ کرام کے فتاوی سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کا حکم عام ہے، لأن الصحابة أعرف بمقاصد الرسول (نیل الأوطار۵/۱۶۰،بحوالہ الموسوعہ۹/۱۳۲)۔

رہی وہ روایتیں جن میں طعام کی قید مذکور ہے تو اس کا جواب حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ وہ قید احترازی نہیں ہے، بلکہ اتفاقی اور تمثیلی ہے، قال محمد و ابن عباس إن قید الطعام اتفاقی (العرف الشذی ۱/۲۴۳) چنانچہ علامہ طحاوی علیہ الرحمہ نے معانی الآ ثار میں مفصل بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جس طرح قرآن پاک میں حرم کے شکار کو قتل کرنے کی صورت میں جزا کا حکم عمد کی قید کے ساتھ مذکور ہے، لیکن وہ حکم عام ہے اور غیر عمد والی صورت کو بھی شامل ہے، چنانچہ بعینہ وہی جزا قتل عمد کی صورت میں بھی واجب ہوتی ہے، اسی طرح یہاں بھی بیع قبل القبض کی ممانعت والی حدیث میں طعام کی قید کے سلسلہ میں بھی یہی سمجھنا چاہئے۔ (شرح معانی الآ ثار۲/۲۰۲)۔

مذکورہ نقلی دلائل کے علاوہ بیع قبل القبض کی عام ممانعت کے سلسلہ میں حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کی جانب سے کچھ اور عقلی ونقلی دلیلیں پیش کی گئی ہیں، مثلا ان کا کہنا ہے کہ قبضہ سے پہلے سامان کو فروخت کرنے سے جو نفع حاصل ہوگا، وہ ربح مالم یضمن ہے، یعنی مال غیر مضمون کے ذریعہ نفع حاصل کرنا لازم آتا ہے، جو شرعا حلال وطیب نہیں ہے، کیونکہ حدیث پاک میں ربح مالم یضمن سے منع کیا گیا ہے۔

عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده قال نهی رسول الله ﷺ ... عن ربح مالم یضمن (رواہ النسائی۲/۲۲۶)۔

اب ظاہر ہے کہ قبضہ سے پہلے سامان کو فروخت کرنے کی صورت میں جس طرح کھانے کی اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے ربح مالم یضمن لازم آتا ہے اسی طرح غیر طعام کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے ربح مالم یضمن لازم آتا ہے، لہذا اس دلیل کا بھی تقاضا ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت عام ہو، دیکھئے: (معانی الآ ثار ۲/۲۰۲)۔

اسی طرح حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ کی بیع قبل القبض کی ممانعت کے سلسلہ میں ایک عقلی دلیل یہ ہے کہ مبیع میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنے میں شہ ربا (سود) کا شبہ پایا جاتا ہے، کیونکہ قبضہ سے پہلے جب مبیع میں تصرف کیا جائے گا اور اس کو فروخت کیا جائے گا تو ظاہر ہے کہ مبیع تو غائب ہے، ہاں ثمن موجود ہے، لہذا اس صورت میں جو مبیع کو قبضہ سے پہلے فروخت کیا گیا تو درحقیقت کمی بیشی کے ساتھ ثمن کا ثمن سے تبادلہ کیا گیا، جو شرعا درست نہیں ہے، اب ظاہر ہے کہ یہ شبۂ ربا تمام مبیع کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے میں پایا گیا، چنانچہ جب حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے

کھانے کی اشیاء کے قبضہ سے پہلے فروخت کرنے کی ممانعت والی مرفوع حدیث کو ذکر فرمایا تو حضرت طاؤس نے حضرت ابن عباس سے بیع الطعام قبل القبض کی ممانعت کی وجہ پوچھی تو حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا: **ذاک دراھم بدراھم والطعام مرجأ** (رواہ البخاری ۱/۲۸۶) **ألا تراھم یتباعون بالذھب والطعام مرجأ** (مسلم شریف ۲/۵)۔

اب یہاں پہونچ کر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت والی بیشتر احادیث میں طعام کی قید کیوں مذکور ہوئی ہے اس سلسلہ میں بھی کچھ عرض کیا جائے، تو جیسا کہ ماقبل میں درج کیا گیا وہ قید تمثیلاً ہے، دوسرے طعام کی قید کے ذکر کرنے کی مصلحت پر امام طحاوی علیہ الرحمہ نے معانی الآثار میں تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ طعام کی بیع کے اندر شریعت نے کچھ توسع سے کام لیا ہے، چنانچہ اس کے اندر بیع سلم کو جائز رکھا ہے، دوسری چیزوں کے اندر نہیں، جبکہ بیع سلم معدوم وغیر موجود کی بیع ہے، لہذا جب شریعت نے صراحت کے ساتھ طعام کے اندر بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے کا اعلان کیا تو اس سے ثابت ہوا کہ بدرجہ اولی غیر طعام میں بیع قبل القبض ناجائز ہے، یہی وہ خاص مصلحت ہے جس کے سبب طعام کا ذکر ہوا، اب ظاہر ہے کہ اگر اس کے برعکس معاملہ ہوتا کہ طعام کو چھوڑ کر غیر طعام کو ذکر کرکے بیع قبل القبض کا اعلان کیا جاتا، تو پھر ایسی صورت میں طعام کے اندر بیع قبل القبض کی ممانعت ثابت نہ ہو پاتی، اور سامع کو یہ نہ معلوم ہو پاتا کہ طعام کے اندر بیع قبل القبض کا کیا حکم ہے۔
(دیکھئے: شرح معانی الآثار ۲/۲۰۲)۔

اور حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابویوسف نے بیع قبل القبض کی ممانعت کے حکم کو طعام کے علاوہ دیگر منقولی اشیاء کی بیع کے عدم جواز تک جو عام رکھا ہے، تو اس سلسلہ میں ان حضرات کی دلیل بھی تقریباً وہی حدیثیں اور فتاوی صحابہ اور عقلی دلائل ہیں جن سے حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ نے بیع قبل القبض کی ممانعت کے حکم کے عموم پر استدلال کیا ہے، البتہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف نے قبضہ سے پہلے غیر منقولی اشیاء کی بیع کے جواز کو جو حکم عام سے خاص کیا ہے، اس کے دلائل حسب ذیل ہیں:

(۱) قرآن پاک میں بغیر قبضہ کی قید کے مطلقاً بیع کو حلال قرار دیا گیا ہے، چنانچہ باری تعالی کا ارشاد ہے: **أحل الله البیع** (سورۃ البقرۃ ۲۷۵) اس آیت کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ بغیر قبضہ کے بھی خرید وفروخت کا معاملہ شرعاً جائز ودرست ہو، لیکن دوسری طرف احادیث میں بیع قبل القبض کی مطلق ممانعت وارد ہے، جس کا تقاضا ہے کہ بغیر قبضہ کئے ہوئے کسی سامان کو بیچنا اور فروخت کرنا جائز نہ ہو، لہذا دونوں قسم کے دلائل کو پیش نظر رکھ کر یہ فیصلہ کیا گیا کہ آیت کے عموم کی وجہ سے قبضہ سے پہلے غیر منقولی اشیاء کی بیع کو جائز قرار دیا جائے (جہاں قبضہ حسی متعذر ہے) اور احادیث نبویہ کے پیش نظر قبضہ سے قبل منقولی اشیاء کی بیع کو ناجائز کہا جائے، اور اس تخصیص کا قرینہ وہ حدیثیں ہیں جن میں مبیع کو محل بیع سے منتقل کرنے سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ متفقہ طور سے تمام فقہاء نے قبضہ سے پہلے ثمن میں تصرف کرنے کی اجازت

دی ہے، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیوں، تو اس کا جواب حضرات فقہاء نے یہ دیا ہے کہ اس کا وجوب ذمہ میں ہوتا ہے، لہذا ثمن کے ہلاک ہونے سے بائع کا کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے، نہ اس کا حق ساقط ہوتا ہے، اور نہ ہی بیع فاسد ہوتی ہے، اس لئے قبضہ سے پہلے بائع جو اس میں تصرف کر رہا ہے، وہ اپنی ملک میں تصرف کر رہا ہے، چنانچہ حدیث نبوی میں بھی قبضہ سے پہلے ثمن میں مطلقاً تصرف کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

عن ابن عمر ..... فقلت یارسول اللہ رویدک اسالک إنی أبیع الإبل بالنقیع فأبیع بالدنانیر و آخذ الدراهم وأبیع بالدراهم و آخذ الدنانیر و آخذ هذه من هذه وأعطی هذه من هذه فقال رسول الله ﷺ لابأس إن تأخذها بسعر یومها ما لم تفترقا وبینکما شئ (أبوداؤد۲/۴۷۶)۔

لیکن ثمن کے برعکس مبیع میں قبضہ سے قبل جو تصرف کرنے سے منع کیا گیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مبیع کی دو قسم ہے، ایک وہ ہے جس میں ہلاکت کا امکان بہت زیادہ ہے، جس کے سبب بیع کے فاسد ہوجانے کا خطرہ ہے، جیسے منقولی اشیاء۔ مبیع کی دوسری قسم وہ ہے جس میں ہلاکت کا امکان بہت کم ہے، جیسے غیر منقولی اشیاء، زمین وجائداد وغیرہ۔ اب جس مبیع کے ہلاک ہونے کا امکان زیادہ ہے، اگر قبضہ سے پہلے اس کے فروخت کرنے کی اجازت دی جائے تو قوی امکان ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہوجائے اور بیع فاسد ہوجائے، اور اس طرح اس صورت میں اگرچہ بائع اول کا نقصان ہوگا، لیکن بائع ثانی کا کچھ نقصان نہ ہوگا، مگر یہاں پر دو خرابی پیدا ہوگی ایک تو یہ کہ بائع ثانی نے قبضہ سے پہلے جو مبیع میں تصرف کیا تو گویا اس نے غیر مملوک شئی میں تصرف کیا، دوسرے اس نے اپنے خریدار کے ساتھ بیع غرر کا معاملہ کیا، کیونکہ خریدار نے تو مبیع کو یہ سمجھ کر خریدا کہ بائع ثانی جو اسے فروخت کر رہا ہے وہ اس کی ملک ہے، جبکہ اس کی ملک نہیں ہے، لہذا مذکورہ دونوں خرابیوں کی وجہ سے قبضہ سے پہلے مبیع کو فروخت کرنے سے منع کیا گیا، لأن النبی ﷺ قال لیس علی رجل بیع فیما لایملک، وفی حدیث آخر لاتبع ما لیس عندک (رواہ النسائی ۲/۲۲۵)۔

اب ظاہر ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع کو فروخت کرنے کی صورت میں جو خرابیاں لازم آرہی ہیں وہ منقولی اشیاء کی بیع میں تو لازم آتی ہیں، کیونکہ ان میں ہلاکت کا امکان زیادہ ہے، لیکن غیر منقولی اشیاء کی بیع میں عام حالات میں یہ خرابیاں نہیں لازم آتی ہیں، لہذا قبضہ سے پہلے مذکورہ خرابیوں کے سبب منقولی اشیاء میں تو تصرف کرنے کو ناجائز قرار دیا گیا، لیکن قبضہ سے پہلے غیر منقولی اشیاء کی بیع کو قبل القبض ثمن میں تصرف کرنے کے جواز پر قیاس کر کے جائز رکھا گیا، البتہ اگر غیر منقولی اشیاء میں بھی ہلاکت کا امکان زیادہ ہو جیسے کوئی زمین دریا کے کنارے ہو اور اس کے کٹ جانے کا امکان ہو تو ایسی صورت میں غیر منقولی اشیاء میں بھی قبل القبض تصرف جائز نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں بھی وہی سب خرابیاں پائی جارہی ہیں جو قبضہ سے پہلے غیر منقولی اشیاء کے فروخت کرنے میں پائی جاتی ہیں۔

بیع قبل القبض کے جواز وعدم جواز کے سلسلہ میں فقہاء کرام کے دلائل ونظریات کو ذکر کرنے کے بعد راقم سطور کی ناقص رائے یہ ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کے نقلی وسمعی اور عقلی دلائل میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ

ان کا تعلق یا تو کھانے کے قبیل کی اشیاء سے ہے (چنانچہ حضرت حکیم بن حزام جو بیع قبل القبض کی ممانعت والی مطلق حدیث کے راوی ہیں، ان کے سلسلہ میں مذکور ہے کہ کھانے کے قبیل کی اشیاء کی خرید وفروخت کا کاروبار کرتے تھے، اور انہوں نے حضور پاک ﷺ سے انہیں چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے کے سلسلہ میں دریافت فرمایا تھا جس کا جواب دیتے ہوئے حضور ﷺ نے ان کو کھانے کی اشیاء کی صراحت یا بغیر صراحت کے قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع فرمایا (معانی الآثار ۲/۲۰۱) اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بیع قبل القبض کی ممانعت والی مطلق روایت میں بھی غالبا کھانے ہی کے قبیل کی اشیاء مراد ہیں، یا وہ منقولی اشیاء سے متعلق ہے، اور جو دلیلیں بظاہر عام نظر آتی ہیں اگر ان کو ان کے پس منظر میں دیکھا جائے تو وہ تخصیص کا احتمال رکھتی ہیں، بلکہ ہر امام نے دلائل عموم میں تخصیص کی ہے، جیسا کہ عنقریب معلوم ہوگا، چنانچہ حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ جو بیع قبل القبض کے مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں وہ بھی اٹکل والی بیع میں قبضہ سے پہلے مبیع کے اندر تصرف کرنے کے قائل ہیں، چنانچہ الفقہ علی المذاہب الأربعۃ میں شوافع کا مسلک یہی نقل کیا گیا ہے (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۳/۱۹۱)۔

اسی طرح دیگر ائمہ نے بھی اندازے والی بیع کی صورت میں قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کرنے کو جائز قرار دیا ہے، اس کے علاوہ بھی بیع کی بعض صورتوں میں ائمہ اربعہ میں سے اکثر نے بیع قبل القبض سے ممانعت والی روایت میں تخصیص کی ہے، دوسری طرف اکثر احادیث میں صرف بیع الطعام قبل القبض کی ممانعت وارد ہے، جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے بیع کرنے کے سلسلہ میں اصل شدت صرف کھانے کی اشیاء میں ہے، چنانچہ امام ترمذی علیہ الرحمہ نے بیع قبل القبض کی ممانعت کے سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے: "إنما التشديد عند أهل العلم في الطعام (ترمذی ۱/۲۴۲)۔

لہذا اگر کھانے کے علاوہ کسی اور مبیع کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے کا عرف ہوجائے اور اس کو ناجائز قرار دینے کی صورت میں لوگوں کو پریشانی ودقت ہو تو ایسی صورت میں حضرت امام مالک علیہ الرحمہ کے مسلک پر عمل کرنے اور فتوی دینے کی گنجائش ہے۔

علاوہ ازیں بعض علماء نے بیع قبل القبض کی ممانعت سے بچنے کیلئے اور بیع قبل القبض کی تصحیح کیلئے درج ذیل صورتیں لکھی ہیں، جن کو بوقت ضرورت اپنایا جاسکتا ہے:

(۱) جہاں مال خریدے وہیں کسی مال بردار کمپنی کو وکیل بالقبض بنادے، تو اس وکیل کے قبضہ کے بعد بیع جائز ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ مال پہونچنے سے پہلے بیع نہ کرے، بلکہ وعدہ بیع کرے، اور جب مال پہونچے تب باضابطہ بیع کرے، اس صورت میں اگر جانبین میں سے کوئی انکار کردے تو صرف وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا، بیع پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا۔

(۳) نیز اگر خریدار نے مال بھیجنے کیلئے کسی خاص کمپنی وغیرہ کی تعیین نہیں کی، البتہ مال پہونچانے کا کرایہ

خریدار ہی ادا کرتا ہے تو اس صورت میں خریدار کا قبضہ مانا جائے گا، اور کمپنی کی تحویل میں مال کے آجانے کے بعد خریدار کیلئے اس مال کو فروخت کرنا جائز ہے (احسن الفتاوی ۵۲۶/۶)۔

(۴) اور اگر سامان کو خریدنے سے پہلے خرید وفروخت کا معاملہ کیا جائے تو اسے محض وعدۂ بیع یا بیع سلم یا بیع استصناع کے دائرہ میں رکھ کر جائز قرار دیا جائے گا۔

مذکورہ گذارشات کے بعد فقہ اکیڈمی دہلی کے مرسلہ سوالوں کا جواب ملاحظہ ہو:

بیع قبل القبض فاسد ہے یا باطل؟

جیسا کہ اوپر مفصل عرض کیا گیا کہ بیع قبل القبض شرع اسلامی کے اعتبار سے ناجائز ہے، اور اس کے ناجائز ہونے پر جمہور فقہاء فی الجملہ متفق ہیں، اب رہی یہ بات کہ بیع قبل القبض کا شمار عند الفقہاء بیع فاسد میں ہے، یا بیع باطل میں یا بیع مکروہ میں، تو اس سلسلہ میں کچھ عرض کرنے سے پہلے بیع فاسد ومکروہ اور بیع باطل کی حقیقت کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے، فقہاء کرام نے بیع فاسد ومکروہ اور بیع باطل کی حقیقت پر بحث کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ:

اگر خرید وفروخت کا معاملہ اصل اور وصف دونوں اعتبار سے صحیح نہ ہو تو بیع باطل ہے، اور اگر بیع کا معاملہ اصل کے اعتبار سے تو درست ہو لیکن وصف متصل کی وجہ سے اس میں کوئی خرابی ہو تو یہ بیع فاسد ہے، اور اگر بیع کا معاملہ اصل ووصف کے اعتبار سے تو درست ہو لیکن کسی امر مجاور کی وجہ سے اس میں کوئی قبح وخرابی پائی جائے تو یہ بیع مکروہ ہے، چنانچہ مشکوۃ کی شرح تنظیم الاشتات میں مرقوم ہے:

والبيع الباطل ما لا يكون صحيحاً باعتبار الأصل والوصف والبيع الفاسد هو ما لايصح أى إن كان القبح لوصف متصل والبيع المكروه إن كان القبح لأمر مجاور (تنظیم الاشتات ۱۱۵/۲)۔

حضرت علامہ عبدالحی فرنگی محلی علیہ الرحمہ نے ہدایہ کے حاشیہ میں باب البیع الفاسد کے تحت بیع فاسد ومکروہ اور بیع باطل کی حقیقت پر اس سے زیادہ تفصیل سے روشنی ڈالی ہے (دیکھئے: حاشیہ ہدایہ ۳۳/۳)۔

بیع باطل وفاسد کی حقیقت سامنے آجانے کے بعد بیع قبل القبض کے سلسلہ میں غور کرنا چاہئے کہ اس سے بیع فاسد ہوتی ہے یا بیع باطل ہوتی ہے، تو اگرچہ اس سلسلہ میں فقہاء کرام کا کلام مختلف ہے، چنانچہ جوہرہ نیرہ باب المرابحہ میں لکھا ہے کہ

قال الخجندى إذا اشترى منقولا لا يجوز بيعه قبل القبض لا من بائعه ولا من غيره فإن باعه فالبيع الثانى باطل والبيع الأول على حاله جائز ولو باعه من البائع فقبله لايصح البيع (الجوهرة النيرة).

اسی طرح صاحب درمختار نے بیع قبل القبض کے سلسلہ میں ایک قول یہ نقل کیا ہے: **بخلاف بيعه قبله (**

أی قبل القبض) **فإنه باطل مطلقاً** (الدر المختار مع رد المحتار ۴/۱۸۲) یعنی قبل القبض باطل ہے، لیکن مذکورہ قول کے بعد بیع قبل القبض کے متعلق دوسرا قول بیع فاسد ہونے کا لکھا ہے: **وفی المواهب وفسد بیع المنقول قبل قبضه** ، انتهی (الدر المختار ۴/۱۸۲)۔

اسی طرح فتاوی عالمگیری میں بیع قبل القبض کو بیع فاسد ہی لکھا ہے: ومنها القبض فی بیع المشتری المنقول وفی الدین قبل قبضه فاسد کالمسلم فیه (فتاوی عالمگیری کتاب البیوع الباب الاول ۳/۳)۔

بیع باطل وفاسد کے مذکورہ بالا اصول کے پیش نظر بیع قبل القبض کو بیع فاسد ہی ہونا چاہئے، رہا بیع فاسد پر بیع باطل کا اطلاق تو یہ فقہاء کرام کے کلام میں بکثرت ہے، اسی طرح بیع باطل پر بھی فقہاء کرام کے اقوال میں بیع فاسد کا اطلاق ہوا ہے، چنانچہ شرح وقایہ میں لکھا ہے:

قد یذکر الفاسد ویراد به الباطل کما أن فی أول کتاب القدوری جعل البیع بالمیتة فاسداً وهو باطل (شرح وقایہ ۳/۵۰)۔

اسی طرح ہدایہ میں ہے:

وبیع أم الولد والمدبر والمکاتب فاسد ومعناه باطل (ہدایہ ۳/۳۴)۔

قبضہ کی حقیقت تصریحات فقہاء کی روشنی میں:

اسلامی شریعت نے قبضہ سے پہلے کسی مبیع میں تصرف کرنے سے منع کیا ہے، لیکن قبضہ کی حقیقت کیا ہے؟ اور کیا کتاب وسنت نے قبضہ کی کسی خاص حقیقت کی کوئی تحدید وتعیین کی ہے؟ یا لوگوں کے عرف میں جس درجہ کے عمل دخل کو قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً قبضہ مانا جائے گا، تو اس سلسلہ میں فقہاء کرام اور شارحین حدیث کی تشریح سے معلوم ہوتا ہے کہ خود اسلامی شریعت نے قبضہ کی کوئی خاص تحدید نہیں کی ہے، البتہ نصوص شرعیہ کی روشنی میں بطور خود حضرات فقہاء کرام نے قبضہ کی تحدید کی کوشش کی ہے، لیکن تصریحات فقہاء کو درج کرنے سے پہلے قبضہ کے لغوی مفہوم کو یہاں تحریر کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے، تاکہ تصریحات فقہاء کو سمجھنے میں سہولت ہو، تو اس سلسلہ میں ارباب لغت نے جو کچھ لکھا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ قبض باب ضرب کا مصدر ہے، اور قبضہ اسی کا اسم مرۃ ہے، قبض کے لغوی معنی ہیں، لینا، پکڑنا، جمع کرنا، اکٹھا کرنا، گرفتار کرنا، ضبط کرنا، قابو پانا، وصول پانا، رکنا، باز رہنا، ہٹنا، دور کرنا، سمیٹنا، وفات دینا، تنگی ڈالنا، کہا جاتا ہے: "صار المال فی قبضة" مال اس کی ملکیت میں ہوگیا (ملاحظہ ہو: القاموس الجدید ۵/۴۱۷، مصباح اللغات ۶۵۴، المنجد ۷/۶۳۴، المعجم الوسیط ۱۱۷/) اور قواعد الفقہ میں قبض کی تشریح کرتے ہوئے اس کے مصنف نے لکھا ہے: القبض خلاف البسط یقال قبض علیه إذا ضم علیه أصابعه وقبض الشیء أخذه، وهذا الشیء فی قبضة فلان أی فی ملکه وتصرفه، والقبضة من الشیء ملأ الکف منه (قواعد الفقہ ۴۲۲/)۔

قبضہ کے لغوی معنی کو جان لینے کے بعد تصریحات فقہاء کی روشنی میں قبضہ کی حقیقت ملاحظہ ہو:

اس سلسلہ میں حضرات ائمہ ثلاثہ (امام مالکؒ، شافعیؒ اور احمدؒ) کا نظریہ ہے کہ ہر چیز میں قبضہ اسی شئی کی حیثیت کے اعتبار سے مانا جائے گا۔

مذهب المالكية والشافعية والحنابلة أن قبض كل شئ بحسبه (الموسوعة الفقهية ۹/۱۳۲، نص ابن قدامہ فی المغنی ۴/۲۲۰)۔

اگر کوئی چیز وزن، کیل، عدد یا ذراع سے فروخت ہوئی تو اس میں قبضہ وزن، کیل، ذراع عدد (گن لینے) سے تسلیم کیا جائے گا۔

فإن كان مكيلا أو موزونا أو معدودا أو مذروعا فقبضه بالكيل أو الوزن أو العدد أو الذراع وذلك لحديث عثمان... يا عثمان إذا ابتعت فاكتل وإذا بعت فكل (علقه البخاری ۱/۲۸۰، وصله أحمد ۱/۶۲، وحسنه الهیثمی ۴/۹۸، البیهقی ۵/۳۱۵، الموسوعہ ۹/۱۳۲)۔

البتہ امام مالک کے نزدیک مثلی چیزوں میں قبضہ کا تحقق خریدار کو مبیع اس کے برتن میں رکھ کر حوالہ کر دینے سے مانا جائے گا، اور اگر منقولی سامان یا چوپائے کو خریدا تو اس میں قبضہ کا اعتبار لوگوں کے درمیان رائج عرف کے مطابق ہوگا۔

والمالكية شرطوا في قبض تسليمه للمشترى وتفريغه في أوعيته (الشرح الكبير للدردیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۳/۱۴۴) وإن كان جزافا فقبضه نقله وذلك لحديث ابن عمر قال كانوا يتبايعون الطعام جزافا بأعلى الصوت فنهاهم رسول الله ﷺ أن يبيعوه حتى ينقلوه وفي رواية حتى يحولوه، وإن كان منقولا من عروض وأنعام فقبضه بالعرف الجاري بين الناس كما يقوله المالكية كاحتياز الثوب وتسليم معقود الدابة (الموسوعة الفقهية ۹/۱۳۲، الشرح الکبیر ۵/۱۴۵)۔

اور حضرات حنابلہ کے نزدیک اگر مبیع دراہم ودنانیر کے قبیل سے ہو، تو اس میں قبضہ کا تحقق ہاتھ میں لینے سے ہوگا، اور اگر کپڑا ہو تو اس کو منتقل کر لینے سے ہوگا، اور اگر جانور ہو تو اس کو اس کی جگہ سے چلا دینے سے قبضہ مانا جائے گا، اور اگر زمین ہو تو اس میں قبضہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مشتری کیلئے زمین کا تخلیہ کر دے۔

وفصل الحنابلة في المنقول من العروض والأنعام فقالوا إن كان المبيع دراهم أو دنانير فقبضها باليد وإن كان ثيابا فقبضها نقلها وإن كان حيوانا فقبضه تمشيته من مكانه، وإن كان عقارا فقبضه بالتخلية بينه وبين المشترى بلا حائل دونه (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۳۲، ابن قدامہ ۴/۲۲۰، کشف القناع ۳/۲۴۷)۔

اور حضرات شوافع کے نزدیک بھی مبیع کی مختلف قسموں کے اعتبار سے قبضہ کے سلسلہ [illegible]

ہے، اگر مبیع ایسی ہے کہ وہ ہاتھ سے پکڑی جا سکتی ہے تو اس میں قبضہ ہاتھ میں لے لینے سے [illegible]

ودنانیر، اور کپڑا، اور اگر مبیع منقولی اشیاء کے قبیل سے ہے، تو قبضہ کا تحقق سامان منتقل کر لینے سے [illegible]

منقولی اشیاء میں سے ہے تو قبضہ تخلیہ کر دینے سے ہو جائے گا، البتہ مکان میں قبضہ کا اعتبار اس وقت ہوگا جبکہ بائع خریدار کو مکان کی کنجی حوالہ کر کے تصرف کرنے کی اجازت دیدے، اور اگر اس میں کسی اور کا سامان ہو تو اس کو نکال کر مکان کو خالی کر دے۔ (الموسوعۃ الفقہیہ ۹/۲۴۳، فتح الباری ۴/۳۱)۔

اور ائمہ احناف کے نزدیک قبضہ کے سلسلہ میں اتنی تفصیل نہیں ہے، بلکہ ان حضرات نے قبضہ کیلئے تخلیہ کو معتبر مانا ہے، لیکن تخلیہ کی تعریف بقول علامہ انور شاہ کشمیری متعذر ہے، البتہ ظاہر روایت کے مطابق اس کا لغوی مفہوم یہ ہے کہ خریدار کیلئے مبیع کو لے کر تصرف کرنے میں جو رکاوٹ پیش آسکتی ہے، بائع اس کو دور کر دے (العرف الشذی ۱/۲۴۳)۔

اور حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک منقولی چیزوں میں قبضہ کا تحقق سامان کو منتقل کر لینے سے مانا جائے گا، لیکن بظاہر یہ حضرت امام ابو یوسف کی ایک روایت ہے ورنہ ان کا مذہب یہی ہے کہ تمام چیزوں میں قبضہ کا تحقق صرف تخلیہ سے ہو جاتا ہے۔

قال في الموسوعة لأنها (أي التخلية) تسليم فمن ضرورته الحكم بالقبض فيترتب عليه ما يترتب على القبض الحقيقي وهذا هو الأصح و مقابل الأصح المروى عن أبي يوسف وهو أنه لا يثبت في المنقول إلا بالنقل (الموسوعۃ الفقہیہ ۹/۲۴۴) ولكن قال صاحب البدائع لا خلاف بين أصحابنا في أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال (البدائع ۵/۲۴۴) مندرجہ بالا تفصیل سے قبضہ کی حقیقت کے سلسلہ میں فقہاء احناف کا جو نظریہ منقح ہو کر سامنے آتا ہے اس سلسلہ میں صاحب بدائع نے متعدد جگہ کلام کیا ہے، مثلاً ایک جگہ لکھا ہے، ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكن والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً وحقيقة (بدائع الصنائع ۵/۱۴۸) نیز ایک اور جگہ صاحب بدائع نے قبضہ کی حقیقت کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے: تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضا له (بدائع ۵/۲۴۴)۔

مذکورہ تفصیل سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ فقہائے احناف نے قبضہ کے تحقق کیلئے تخلیہ کو معتبر مانا ہے، وہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ فقہاء احناف کے نزدیک مبیع پر قبضہ بالید کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، بلکہ حکما قبضہ کو بھی ان حضرات نے معتبر تسلیم کیا ہے، چنانچہ علامہ شامی نے لکھا ہے: وقد يكون القبض حكميا، کبھی قبضہ حکمی ہوتا ہے، آگے چل کر علامہ شامی نے قبضہ حکمی کی متعدد مثالیں بیان فرمائی ہیں اور اسی ذیل میں لکھا ہے کہ ومنه (أي من القبض) مالو اشترى دهنا ودفع قارورة يزنه فيها فوزنه فيها بحضرة المشترى فهو قبض وكذا بغيبته في الأصح وكذا كل مكيل أوموزون إذا دفع له الوعاء فكاله أووزنه فيه بأمره ومنه مالو غصب شيئا ثم اشتراه صار قابضا بخلاف الوديعة والعارية إلا إذا وصل إليه بعد التخلية (ردالمحتار ۴/۴۷)۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مبیع پر قبضہ اس کے تخلیہ سے حاصل ہو جاتا ہے، چنانچہ درمختار میں بھی لکھا ہے کہ مبیع کو حوالہ کرنا اس کے تخلیہ سے ہوتا ہے، لیکن اس طرح کہ بغیر کسی رکاوٹ کے اس پر قبضہ کرنا ممکن ہو، ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل (الدر المختار ۴ر۴۷) اور علامہ شامی نے درمختار کی مذکورہ عبارت کی شرح کرتے ہوئے ردالمحتار میں قبضہ کے سلسلہ میں تفصیلی بحث کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر گیہوں کسی نے خریدا اور وہ کسی مکان میں ہے، اور بائع نے خریدار کو مکان کی کنجی دیکر کہا کہ میں نے گیہوں کا آپ کیلئے تخلیہ کر دیا، تو اسے قبضہ مانا جائے گا، لیکن اگر کنجی دیکر کچھ نہیں کہا تو شرعاً یہ قبضہ نہیں ہے، اور اگر کسی نے نظروں سے اوجھل مکان کو فروخت کیا، اور کہا کہ میں نے وہ مکان تم سے حوالہ کر دیا تو یہ قبضہ نہیں ہے، ہاں اگر مکان اتنا قریب ہو کہ خریدار اس کو بند کر سکتا ہو تو شرعاً یہ مکان پر قبضہ مانا جائے گا ورنہ نہیں، اور جمع النوازل میں لکھا ہے کہ گھر کو فروخت کر کے کنجی حوالہ کر دینا شرعاً قبضہ ہے جبکہ خریدار کیلئے بلا تکلف اس مکان کو کھولنا آسان ہو، اسی طرح اگر کسی نے چراگاہ میں گائے کو خریدا اور بائع نے اس سے کہا کہ جاؤ قبضہ کر لو، تو اگر خریدار اس گائے کو دیکھ سکتا ہو اور اس کی طرف اشارہ کر سکتا ہو، تو یہ بھی قبضہ ہے ورنہ نہیں، اگر کسی نے کپڑا خریدا تو بائع نے اس سے کہا کہ قبضہ کر لو اب اگر بغیر کھڑے ہوئے بھی کپڑے کو لینا ممکن ہے تو یہ قبضہ ہے ورنہ نہیں، اور اگر کسی نے گھوڑے یا پرندے کو خریدا اور وہ دونوں کسی کمرہ میں ہوں، اور فروخت کنندہ نے خریدار سے کمرہ کا دروازہ کھول کر کہا کہ قبضہ کر لو، تو اگر خریدار کیلئے وہاں پہونچ کر بغیر کسی کی مدد کے پرندہ اور گھوڑے کو پکڑنا ممکن ہو تو یہ قبضہ ہے اور اس سلسلہ میں تفصیلی بحث بحر میں ہے، آخر میں بطور خلاصہ کے خود علامہ شامی نے لکھا ہے کہ وحاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض أي بأن تكون في البلد فيما يظهر وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مد يده تصل إليه قبض وفي نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه بلا معين قبض (ردالمحتار ۴ر۴۷، ۴۸)۔

آگے چل کر علامہ شامی نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر مبیع اتنی دور ہو کہ بغیر مشقت کے اس پر قابض ہونے کی قدرت نہ ہو تو ایسی صورت میں صرف قبضہ کر لینے کی اجازت دیدینے سے شرعاً قبضہ نہیں مانا جائے گا، اسی طرح مبیع کے دور ہونے کی صورت میں اس کے تخلیہ سے خریدار کا قبضہ تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

لأنه إذا كان قريبا يتصور فيه القبض الحقيقي في الحال فتقام التخلية مقام القبض أما إذا كان بعيدا لا يتصور القبض في الحال فلا تقام التخلية مقام القبض (ردالمحتار ۴ر۴۸)۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ فقہاء احناف کے نزدیک تخلیہ کو قبضہ کے قائم مقام اسی وقت مانا گیا ہے جبکہ مبیع قریب ہو اور اس پر حقیقی قبضہ بھی ممکن ہو، ورنہ جہاں مبیع کے دور ہونے کی وجہ سے حقیقی قبضہ متصور نہ ہو وہاں تخلیہ کو قبضہ کے قائم مقام نہیں مانا جائے گا، بلکہ وہاں حسی قبضہ معتبر ہوگا، البتہ جہاں حقیقی قبضہ ممکن ومقدور ہو وہاں قبضہ کے لئے

مبیع کا تخلیہ کردینا کافی ہے، اور تخلیہ کا واضح مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع کو اپنے دیگر سامانوں سے اس طرح الگ اور جدا کردے کہ خریدار جب چاہے، بلا روک ٹوک کے مبیع میں تصرف کرسکے، اور مبیع کے ساتھ خریدار کے علاوہ کسی اور کا کوئی حق وابستہ نہ ہو، اور ہر چیز میں قبضہ اسی شئی کے مناسب حال معتبر ہوگا۔

منقولی وغیر منقولی اشیاء میں قبضہ کی صورتیں:

غیر منقولی اشیاء میں قبضہ کے تحقق کیلئے تقریباً تمام فقہاء نے تخلیہ کو کافی قرار دیا ہے، جیسا کہ اوپر مفصل گذرا، البتہ دور حاضر میں زمین وجائداد کے قبیل کی غیر منقولی اشیاء میں عرف عام کے اندر رجسٹری کو اتنی زیادہ اہمیت حاصل ہوگئی ہے کہ بغیر اس کے لوگ قبضہ کا کوئی اعتبار نہیں کرتے، اس لئے دور حاضر کے بدلتے ہوئے حالات میں زمین وجائداد میں قبضہ کے تحقق وثبوت کیلئے قضاءً زمین کی رجسٹری کو لازم قرار دینا چاہئے، اگرچہ دیانۃً بغیر رجسٹری کے صرف تخلیہ اور دفع موانع کی وجہ سے قبضہ کو تسلیم کیا جائے اور اسی کے مطابق فتویٰ دیا جائے۔

اور منقولی اشیاء میں قبضہ کے تحقق کیلئے اگرچہ فقہاء احناف نے مبیع کے قریب ہونے کی صورت میں تخلیہ کو کافی قرار دیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ مشتری کیلئے مبیع کو قبضہ کرنے میں جو رکاوٹ پیش آسکتی ہے، بائع اس رکاوٹ کو دور کردے، لیکن دیگر فقہاء نے اس کے ساتھ مکیلی وموزونی اور معدودی ومذروعی چیزوں میں کیل ووزن، پیمائش اور مبیع کو گن کر الگ کردینے کو لازم قرار دیا ہے، بلکہ حضرت امام مالک نے مثلی چیزوں میں قبضہ کے تحقق کیلئے مبیع کو خریدار کے برتن میں رکھدینے کو مشروط قرار دیا ہے، اور دیگر منقولی سامانوں اور جانوروں میں قبضہ کے لئے لوگوں کے درمیان رائج عرف کا اعتبار کیا ہے، اور حضرات شوافع وحنابلہ نے ہاتھ سے پکڑی جانے والی چیزوں میں قبضہ کے ثبوت کیلئے مبیع کو ہاتھ میں لینے اور دیگر منقولی چیزوں میں سامان بائع کے پاس سے منتقل کرلینے کو لازم کہا ہے، اسی طرح طعام کے قبیل کی چیزوں کو اگر خریدار نے اندازے سے خریدا ہو تو اس میں قبضہ کا اعتبار مبیع کو منتقل کرلینے سے ہوگا اور جانور وغیرہ میں اس کی جگہ سے چلادینے سے، قال فی البدائع وقال الشافعیؒ القبض فی الدار والعقار والشجر بالتخلیة وأما فی الدراهم والدنانیر فتناولهما بالبراجم وفی الثیاب بالنقل وکذا فی الطعام إذا اشتراه مجازفة فإذا اشتراه مکایلة فبالکیل وفی العبد والبهیمة بالسیر من مکانه (بدائع ۲۴۴/۵)

اوپر فقہاء احناف کا جو یہ قول نقل کیا گیا کہ ان کے نزدیک صرف تخلیہ سے خریدار کا قبضہ مکمل ہوجاتا ہے، وہ فقہاء احناف کا ایک قول ہے، ورنہ دوسرے قول کے مطابق مکیلی وموزونی اشیاء میں قبضہ کی تمامیت کیلئے مبیع کا کیل ووزن ہوجانا ضروری ہے، قال فی البدائع: والدلیل علی أن الکیل والوزن فی المکیل والموزون الذی بیع مکایلة وموازنة من تمام القبض أن القدر فی المکیل والموزون معقود علیه ألا تری أنه لو کیل فازداد لاتطیب له الزیادة بل ترد أو یفرض لها ثمن ولو نقص یطرح بحصته شئ من الثمن ولا یعرف القدر فیهما إلا بالکیل والوزن (بدائع ۲۴۵/۵)۔

کیا بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلہ ہیں؟

عربی کا مشہور مقولہ ہے کہ " فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمة" حکیم کا کوئی کام حکمت ومصلحت سے خالی نہیں ہوتا ہے، لہذا اللہ رب العزت جو احکم الحاکمین ہے، کیا اس کے کسی حکم کا حکمت سے خالی ہونا ممکن ہے؟ ظاہر ہے کہ ہرگز ایسا ممکن نہیں ہے، چنانچہ اللہ سبحانہ وتعالی نے سورہ مؤمنون میں تخلیق انسانی کو بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے:

أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون (سورة المؤمنون/۱۱۵)۔

اے لوگو! کیا تم سمجھتے ہو کہ ہم نے تم لوگوں کو بیکار پیدا کر دیا ہے؟ اور تم لوگ ہمارے پاس نہیں لوٹائے جاؤ گے؟

باری تعالی کے اس ارشاد سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ اس ذات وحدہ لاشریک لہ نے انسانوں کو بیکار نہیں پیدا کیا ہے بلکہ ہر انسان کو اس نے ایک مقصد کے تحت پیدا کیا ہے، وہیں یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ باری تعالی سبحانہ کا ہر کام حکمت ومصلحت پر مبنی ہوتا ہے، البتہ اگر کسی امر خداوندی کی حکمت ہم کو معلوم ہوگئی تو اسے ہم امر معقول کہتے ہیں ورنہ اس حکم کو امر تعبدی کا عنوان دیا جاتا ہے، فما شرعه إن ظهرت حكمته لنا قلنا إنه معقول وإلا قلنا إنه تعبدی (ردالمحتار کتاب الصلوۃ ۱/۳۳۰)۔

مذکورہ تفصیل کا تقاضا ہے کہ نصوص شرعیہ میں تعلیل کو اصل کہا جائے، کیونکہ جب اللہ رب العزت کا ہر کام حکمت ومصلحت پر مبنی ہوتا ہے تو ضروری ہے کہ نصوص شرعیہ اور احکام فرعیہ کی بنیاد بھی علتوں پر ہو، ورنہ لازم آئے گا کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے احکام کو بغیر کسی علت کے بیکار مشروع کیا ہے، جو سراسر باطل ہے، لہذا یہ بات واضح ہوگئی کہ فقہاء اصولیین نے جو یہ قاعدہ تحریر فرمایا ہے کہ:

إن الأحكام الشرعية العملية جميعها إنما شرعت لمصالح الناس ولعلل بنيت عليها وما شرع حكم منها عبثا بغير علة (أصول الفقہ للخلاف/۶۲)۔ نیز اسی کتاب میں ایک دوسری جگہ مرقوم ہے:

إن الله سبحانه ما شرع حكما إلا لمصلحة وإن مصالح العباد هي الغاية المقصودة من تشريع الأحكام (اصول الفقہ للخلاف/۵۸)۔

مذکورہ تصریحات سے جب یہ بات واضح ہوگئی کہ احکام شرعیہ کی بنیاد علتوں پر ہوتی ہے تو اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جن احادیث نبویہ اور اکابر صحابہ کے فتاوی میں بیع قبل القبض سے منع کیا گیا ہے تو ان میں ممانعت کی علت ضعف ملک ہے، چنانچہ الموسوعة الفقہیة میں لکھا ہے کہ:

لا يصح بيع المبيع قبل قبضه (إلى قوله) لضعف الملك قبل القبض لانفساخ العقد بتلفه وهذا المعنى الذى علل به الشافعي النهي عن البيع قبل القبض (الموسوعة الفقہیہ ۹/۱۲۴) ومثله في الفقه على المذاهب الأربعة: لا يصح للمشترى أن يتصرف في المبيع قبل قبضه (إلى

قولـه)لضعف الملک قبل القبض فلا یصح التصرف فی المبیع بالبیع (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۱۹۱/۳)۔

اورحضرات حنابلہ کےنزدیک بیع قبل القبض کےعدم جواز کی علت مبیع پرمشتری کی ملکیت کا تام نہ ہونا ہے، وعلل الحنابلة عدم الجواز علی هذه الروایة التی اختارها ابن عقیل من ألمتهم بأنه لم یتم الملک علیه فلم یجز بیعه کما لو کان عین متعین (الموسوعۃ الفقہیۃ ۱۲۴/۹)۔

اورحضرات مالکیہ کے نزدیک بیع قبل القبض سے ممانعت کی علت کے سلسلہ میں الفقہ علی المذاہب الاربعۃ میں دوقول منقول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ مبیع پر قبضہ کرکے بیچنے کے ساتھ بہت سے لوگوں کا نفع وابستہ ہے، مثلاً جولوگ سامان تولتے ہیں یاوزن کرتے ہیں، یااس کواٹھاتے ہیں، ان کونفع ہوتا ہے، لیکن اگر مبیع پر قبضہ کئے بغیر ہی اس کو فروخت کردیا جائے تو مذکورہ حضرات کا نقصان اور گھاٹا ہوتا ہے اوران کا نفع ضائع ہوجاتا ہے۔ اوردوسراقول یہ ہے کہ ممانعت کا حکم تعبدی ہے، یعنی ممانعت کی علت ومصلحت ہم کومعلوم نہیں ہے، وقد قیل فی علة النهی إن فی قبضه منفعة للعمال إذ ینتفعون بکیله وحمله ووزنه وغیر ذلک بخلاف ما إذا بیع وهو عند صاحبه فإن ذلک یضیع تلک المنفعة وقیل إنه تعبدی (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۱۹۲/۳)۔

اورعلمائے احناف کے نزدیک بیع قبل القبض کی علت غرر ہے، کیونکہ قبضہ سے پہلے اگر مبیع بائع ہی کے پاس ہلاک ہوجائے تو عقد بیع فسخ ہوجاتا ہے، پس اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مشتری نے جو قبضہ سے پہلے مبیع کو فروخت کیا ہے، تو گویااس نے غیرمملوک شئ کوفروخت کرکے مشتری ثانی کودھوکہ دیا ہے، جوشرعاً ممنوع وحرام ہے، چنانچہ ابن ماجہ، ترمذی، ابوداؤداور مسلم شریف میں حضرت ابوہریرہؓ وابن عباسؓ سے مروی ہے: نهی رسول الله عن بیع الغرر (ابن ماجہ ۱۵۸/۱، ترمذی ۲۳۳/۱، أبوداؤد ۴۷۹/۲، مسلم ۲/۲)۔

اورحضرت مولانامفتی محمدتقی صاحب عثمانی نے بیع قبل القبض کی ممانعت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کامداردووجہوں پر ہے:

(۱) قبضہ سے پہلے مبیع مقدورالتسلیم نہیں ہوتی، لہذا یہ بات یقینی نہیں ہے کہ وہ مشتری کوضرورقبضہ کرادے گا، یہ غرر ہے جس کی بنا پر بیع جائز نہیں ہے۔

(۲) بیع قبل القبض کی ممانعت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع بائع کے ضمان میں نہیں آتی، اور ربح مالم یضمن جائز نہیں (اسلام اورجدید معیشت ۹۱)۔

اورعلامہ طحاوی علیہ الرحمہ کے نزدیک بھی بیع قبل القبض کی علت ربح مالم یضمن ہے (معانی الآثار ۲/ ۲۰۲) لیکن زیادہ ترعلمائے احناف نے بیع قبل القبض کی علت غرر(دھوکہ) کوقرار دیا ہے۔

(۵) بیع قبل القبض کی ممانعت کا حکم عام مخصوص منہ البعض ہے:

بیع قبل القبض کی ممانعت باتفاق ائمہ عام مخصوص منہ البعض ہے، کیونکہ جب بیع قبل القبض کی نہی سے

متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ جہاں ممانعت کی علت پائی جائے گی وہیں ممانعت کا حکم ہوگا ورنہ نہیں، چنانچہ حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ جو قبضہ سے پہلے مبیع کی خرید وفروخت کی ممانعت کی عمومیت کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی بیع کے علاوہ بہت سے دیگر تصرفات قبضہ سے پہلے مبیع میں جائز ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک قبضہ سے پہلے وقف جائز ہے، بلکہ ان کے نزدیک اگر کسی نے بغیر کیل ووزن کے اٹکل سے غلہ کو مثلاً گیہوں وغیرہ کے ڈھیر کو بغیر کیل ووزن کے اندازے سے خریدا تو اس میں خریدار قبضہ سے پہلے تصرف کرسکتا ہے۔

اسی طرح الفقہ علی المذاہب الاربعۃ میں لکھا ہے کہ حضرات شوافع کے نزدیک قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کے عدم جواز سے تین صورتیں مستثنیٰ ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ خریدار قبضہ سے پہلے مبیع کو پہلی ہی قیمت کے عوض بغیر کسی اضافہ کے بائع کے ہاتھ فروخت کردے تو یہ جائز ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مبیع کا کچھ حصہ بائع کے پاس تلف ہوجائے تو خریدار تلف شدہ مبیع کو بائع ہی کے ہاتھ فروخت کردے، یعنی بائع خریدار کو تلف شدہ مبیع کے مثل ثمن دیدے تو یہ بھی جائز ہے۔ اور تیسری صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے کوئی چیز بائع سے ادھار خریدی اور ابھی خریدار نے بائع کو ثمن نہ دیا، اور نہ مبیع پر قبضہ کیا تو ایسی صورت میں بھی خریدار پہلی قیمت پر مبیع کو بائع سے فروخت کرسکتا ہے، والبیع في الأحوال الثلاثة يكون إقالة بلفظ البيع فليس بيعا حقيقة۔

(الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۱۹۲/۳)۔

نیز امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک ترکہ میں، اسی طرح ثمن میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے۔

لا يمتنع بيعه ما ورثه قبل قبضه (مسلم شریف ۶/۲)۔

اور حضرت امام مالک علیہ الرحمہ کے نزدیک قبضہ سے پہلے صرف کھائی جانے والی چیزوں کو فروخت کرنا ناجائز ہے ورنہ جائز ہے، لیکن کھائی جانے والی اشیاء کے علاوہ دیگر چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے، اسی طرح اگر کسی نے کھائی جانے والی چیزوں کو اٹکل سے بغیر تولے اور وزن کئے ہوئے خریدا تو اس کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز ہے۔

دراصل امام مالک کے نزدیک قبضہ سے پہلے کسی چیز میں تصرف کا عدم جواز دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے پہلی شرط یہ ہے کہ کھانے کی اشیاء کو کوئی عوض دے کر لیا گیا ہو، دوسری شرط یہ ہے کہ کیل ووزن یا عدد سے لیا گیا ہے۔ لہذا اگر کسی کے پاس کھانے کی اشیاء ہبہ یا ترکہ میں آئی ہوں تو اس کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز ہے، اسی طرح اگر کسی چیز کو اٹکل سے خریدا ہو تو قبضہ سے پہلے اس چیز کو اٹکل سے یا تول کر فروخت کرنا شرعاً درست ہے، البتہ اگر کھانے کی اشیاء کو کسی چیز کے عوض کیل سے خریدا تو اس کو قبضہ سے پہلے بیچنا نہ اٹکل سے جائز ہے اور نہ کیل ووزن سے جائز ہے۔ (حاشیہ الدسوقی ۱۵۲،۱۳۵/۳)۔

اور حضرات حنابلہ کے نزدیک غیر مکیلی وغیر موزونی، غیر معدودی اور غیر مذروعی چیز کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا، رہن رکھنا، ہبہ کرنا جائز ہے، اسی طرح جن چیزوں کو اٹکل سے خریدا ہو، ان چیزوں کو قبضہ سے پہلے

فروخت کرنا جائز ہے، البتہ جن چیزوں کو کیل ووزن سے یا ناپ کر یا گن کر خریدا ہو، ان چیزوں کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، ہاں قبضہ سے پہلے وصیت کرنا یا مال غیر مقبوض کو بدل خلع اور مہر ٹھہرانا درست ہے۔ (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۱۹۲)۔

اور حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک اگر مبیع غیر منقولی اشیاء کے قبیل سے ہے جیسے زمین، تو اس کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے، اسی طرح قبضہ سے پہلے ثمن میں تصرف بھی جائز ہے (دیکھئے المبسوط ۱۳/۱۰، بدائع ۵/۲۳۴)۔

اور حضرت امام محمد کے نزدیک قبضہ سے پہلے مبیع میں تصرف کا ضابطہ یہ ہے کہ جن تصرفات کی تمامیت کیلئے قبضہ شرط ہے، ان میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہے، جیسے قبضہ، صدقہ، رہن، قرض، اعارہ وغیرہ، اور جو تصرفات قبضہ سے پہلے ہی تام ہوجاتے ہیں جیسے بیع، اجارہ، بدل صلح جو اعیان کے قبیل سے ہوں، ان میں قبل القبض تصرف جائز نہیں، وضع محمد بن الحسن من الحنفية (لمنع التصرف قبل القبض) هذا الضابط.

(۱) إن كل تصرف لا يتم إلا بالقبض كالهبة والصدقة والرهن والقرض والإعارة ونحوها يجوز قبل القبض.

(۲) وكل تصرف يتم قبل القبض كالمبيع والإجارة وبدل الصلح عن الدين إذا كان عينا ونحوها لا يجوز قبل القبض (الموسوعۃ ۹/۱۲۹)۔

اور قاضی شوکانی کے نزدیک جو تصرفات عوض لے کر کئے جاتے ہیں وہ بیع کے مثل ہیں، لہذا قبضہ سے پہلے ایسے تصرفات کو انجام دینا جائز نہیں ہے، اور جو تصرفات بغیر عوض لئے کئے جاتے ہیں وہ ہبہ کے مانند ہیں، یعنی قبضہ سے پہلے ان کا کرنا جائز ہے، اور اس سلسلہ میں علامہ شوکانی کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرام کا اجماع ہے کہ قبضہ سے پہلے وقف کرنا اور غلام کو آزاد کرنا شرعاً جائز ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جو تصرف بغیر عوض لئے کیا جاتا ہے، وہ قبضہ سے پہلے انجام دینا جائز ہے، کیونکہ وقف اور غلام کی آزادی کا تصرف بغیر عوض لئے ہوئے ہی کیا جاتا ہے، اور بیع قبل القبض کی ممانعت کی علت شبہ ربوا ہے، اور ربوا کالین دین بھی معاوضات ہی کے اندر ہوتا ہے، لہذا جو معاملہ عوض لے کر کیا جائے اس میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہونا چاہئے۔ (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۳۱)۔

مندرجہ تصریحات علماء وفقہاء سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کا حکم عام مخصوص منہ البعض ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ جن حضرات ائمہ نے بعض صورتوں میں بیع قبل القبض کے جواز کا فتوی دیا ہے ان کے دلائل کیا ہیں۔

(۶۔۷) بیع قبل القبض کی بعض مروجہ شکلیں:

اگر کوئی شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ اس مال کو فروخت کر دیتا ہے، لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا، بلکہ براہ راست فیکٹری سے خرید کر مال کو دوسرے خریدار کے پاس

روانہ کردیتا ہے یا فیکٹری ہی کو دوسرے خریدار کے پاس مال بھیج دینے کا حکم دے دیتا ہے، اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر (۲) کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہوجائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آئے گی، اور نہ خریدار نمبر (۲) پر، بلکہ یہ پہلے ہی خریدار کا نقصان مانا جائے گا، تو اس صورت میں اگر چہ فیکٹری سے خریدنے والے شخص کا براہ راست حسی قبضہ تو نہیں ہوا لیکن چونکہ خود خریدار اول نے اپنے نوکر کے ذریعہ مال اٹھوا کر خریدار ثانی کے یہاں بھجوایا ہے یا فیکٹری ہی کو اس نے مال بھیجنے کا وکیل بنایا ہے، اس لئے وہ مال خریدار نمبر (۲) تک پہونچنے سے پہلے اسی خریدار اول ہی کے ضمان میں رہے گا، اور اس خریدار اول کا مال پر حکمی قبضہ پایا گیا، اس لئے یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خریدار اول نے مال غیر مضمون سے نفع حاصل کیا ہے، یا اس نے قبضہ سے پہلے مال کو فروخت کیا ہے، بلکہ اس نے مال پر حکما قبضہ کے بعد مال مضمون سے نفع حاصل کیا ہے، لہذا سوالنامہ کی اس درج شدہ صورت میں فیکٹری کے مالک کو بائع ماننے کے ساتھ خریدار اول کو وکیل بالقبض قرار دیا جائے گا، لأن أمور المسلمين محمولة على الصحة والسداد ما أمكن (بدائع ۵/۲۱۷)۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی بائع (دوکاندار) سے مال خرید کر اس سے کہا کہ تم ہمارا مال جہاز کے ذریعہ روانہ کردو، چنانچہ بائع نے ایسا ہی کیا اور وہ مال جہاز پر چڑھا کر اپنے ذمہ سے فارغ ہوگیا، اور مال مشتری کے ضمان میں داخل ہوگیا، پھر مشتری نے اپنے پاس مال پہونچنے سے پہلے ہی جبکہ مال سمندر میں ہے، ایک تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کردیا، اور اس مال کو تیسرے شخص کے حکم سے اسی کے پاس بھیجدیا اور درمیان میں مال کے ضائع ہونے کی صورت میں یہ درمیانی شخص مال کا ضامن نہیں ہوتا، اور نہ بائع اول ہی مال کا ضامن ہوتا ہے، بلکہ تیسرا شخص ضامن ہوتا ہے، تو شرعاً یہ صورت بھی جائز ہے، لأن فعل المسلم يجب حمله على أحسن الوجوه ما أمكن (إعلاء السنن ۱۴/۳۳۸) اور مال بردار کمپنی کو تیسرے شخص کے حق میں وکیل بالقبض مانا جائے گا، قال في الهندية رجل اشترى كرا من صبرة قال للبائع ..... في جوالقي ودفع إليه الجوالق ففعل كان المشتري قابضا كذا في فتاوى قاضي خان (عالمگیری ۳/۱۹) وفيه أيضا إذا قال المشتري للبائع قل للعبد يعمل لي كذا فأمره البائع فعمل صار المشتري قابضا، كذا في المحيط (عالمگیری ۳/۲۰)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلے میں ائمہ کی آراء

مولانا عبداللہ مظاہری، ہانسوٹ

بیع قبل القبض کے سلسلہ میں علماء کے اختلاف آرا تحریر کرتے ہوئے صاحب تکملہ فتح الملہم مولانا تقی عثمانی فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں کل پانچ مذہب ہیں:

(۱) حضرت عثمانؒ فرماتے ہیں کہ تمام اشیاء خواہ منقولات کے قبیل کی ہوں یا غیر منقولات کی یا مشروبات ومطعومات کے قبیل کی ہوں، بہرصورت قبل القبض ان جمیع اشیاء کی بیع جائز ودرست ہے، علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ یہ قول مردود ہے اس لئے کہ طعام کی بیع قبل القبض کے عدم جواز پر علماء کا اجماع ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

نیز صاحب اعلاء نے بھی ابن المنذر کے حوالے سے طعام کی بیع قبل القبض پر اجماع نقل فرمایا ہے: قال ابن المنذر أجمع العلماء على أن من اشترى طعاما فليس له بيعه حتى يقبضه (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۷) چنانچہ عثمان کی بات قابل اجماع نہیں اور ابن المنذر کے دلائل ووجوہ کے بیان کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

(۲) حضرت امام شافعیؒ اور حنفیہ میں سے امام محمد علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تمام چیزوں کی بیع قبل القبض حرام وناجائز ہے خواہ از قبیل طعام ہو یا غیر طعام ہو، خواہ منقول ہو یا غیر منقول، صاحب عنایہ فرماتے ہیں کہ یہی مسلک حضرت امام زفر کا ہے اور امام احمد اور امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے (بنایہ ۴/۳۲۲) اور صاحب بدایۃ المجتہد نے یہی قول امام ثوری علیہ الرحمہ کا بیان فرمایا ہے، اور فرماتے ہیں کہ حضرت جابر بن عبداللہ اور ابن عباسؓ سے یہی مروی ہے (بدایۃ المجتہد ۱/۳۵۰)۔

(۳) امام احمد بن حنبل کی اظہر روایت یہ ہے کہ قبل القبض فروختگی کی مخالفت صرف اور صرف مطعومات کے ساتھ خاص ہے، چنانچہ طعام کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں، البتہ اس کے علاوہ دیگر چیزوں کی فروختگی قبل القبض جائز ودرست ہے، البتہ صاحب بدایۃ المجتہد نے مطعومات کے ساتھ کیلی اور وزنی کی شرط قرار دی ہے یعنی ایسے طعام جو کیلی یا وزنی ہوں اس کی فروختگی قبل القبض جائز ودرست نہیں، اور یہی مسلک امام ابوثور کا بھی بیان فرمایا ہے (بدایۃ ۱/۱۰۸)۔

(۴) حضرت امام مالک خاص طور سے مطعومات میں سے کیلی یا وزنی کی بیع قبل القبض کو ناجائز گردانتے ہیں، یہ مسلک حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب زید مجدہ نے بیان فرمایا ہے، لیکن صاحب بدایہ (۱/۱۰۸) صاحب الفقہ علی المذاہب الاربعہ (۲/۲۳۵) صاحب اعلاء السنن (۱۴/۲۲۷) صاحب بنایہ (۷/۳۲۱) نے کیل ووزن کی شرط بیان نہیں فرمائی ہے بلکہ مطلق طور سے صرف اور صرف طعام کی بیع قبل القبض کے عدم جواز کا قول نقل فرمایا ہے، خواہ کیلی ووزنی ہو یا نہ ہو۔

(۵) حضرت امام ابوحنیفہ اور امام یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ تمام منقولات خواہ طعام ہوں یا غیر طعام، کی بیع قبل القبض جائز نہیں، البتہ وہ عقار جس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو اس کی فروختگی قبل القبض جائز ودرست ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۱، فتح القدیر ۶/۱۳۸، اعلاء السنن ۱۴/۲۲۷، بدایۃ المجتہد ۱/۱۰۸)۔

دلائل ووجوہ:

۲۔ حضرت امام شافعی، امام محمدؒ اطلاق حدیث سے استدلال کرتے ہیں مثلاً: قوله عليه السلام لا يحل بيع وسلف ولا ربح مالم يضمن ولا بيع ما ليس عندك۔

اسی طرح حکیم بن حزام کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں: قال قلت يا رسول الله إني اشترى بيوعا فما يحل لي منها وما يحرم؟ فقال يا ابن أخي إذا اشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه

ان تمام احادیث کے اطلاق سے یہ لوگ اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ اس میں منقول اور غیر منقول کا کوئی تذکرہ نہیں ہے لہذا تمام چیزوں کی بیع قبل القبض جائز نہیں، بلکہ یہ لوگ غیر منقول اشیا کو منقول پر قیاس کر کے بھی جمیع چیزوں میں قبل القبض بیع کے عدم جواز کا قول فرماتے ہیں، وہ اس طور سے کہ جس طرح اشیائے منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے اسی طرح شئی غیر منقول کی بھی بیع جائز نہیں اور ان دونوں میں علت جامع مبیع کا غیر مقبوض ہونا ہے۔

۳۔۴۔ حضرت امام احمد بن حنبل اور حضرت امام مالک رحمہما اللہ کا استدلال ان ہی حدیثوں سے ہے جن میں صراحۃً طعام کا لفظ ذکر کیا گیا ہے اور قبل القبض اس کی فروختگی کی ممانعت آئی ہے مثلاً: من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه، دوسری حدیث: نهى أن يبيع أحد طعاما اشتراه بكيل ووزن حتى يستوفيه، تیسری حدیث: من اشترى طعاما فلا يبعه حتى يقبضه وغیرہ طریق استدلال یوں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے خاص طور سے طعام کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنا ممنوع قرار دیا ہے، اب اگر یہ ممانعت طعام کے ساتھ مخصوص نہ ہو تو ایسی صورت میں خصوصیت کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہے گا، معلوم ہوا کہ صرف طعام کی ہی بیع قبل القبض ناجائز ہے۔

۵۔ امام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابو یوسف علیہما الرحمۃ کا استدلال بھی متعدد احادیث ہے۔

مثلاً حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: قال قال رسول الله ﷺ لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح مالا يضمن ولا بيع ما ليس عندك۔

اسی طرح حضرت حکیم بن حزام کی حدیث: قال النبي ﷺ لا تبيعن شيئا حتى تقبضه، اسی طرح زید بن ثابتؓ کی حدیث: نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم، ان ہی جیسی حدیثوں سے حضرات شیخین نے استدلال فرماتے ہوئے طعام وغیرہ کی تخصیص کئے بغیر قبل القبض فروختگی کے عدم جواز کا قول فرمایا ہے، اس لئے کہ یہ تمام حدیثیں ہر قسم کے سامان کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں اس میں کسی خاص مبیع کا

تذکرہ نہیں ہے، تاہم اس عمومیت نہی سے غیر منقول یعنی عقار وغیرہ کی بیع قبل القبض کا استثنا فرمایا ہے اور مذکورہ حدیثوں کو صرف منقول اشیاء کے ساتھ خاص کر دیا ہے اس لئے کہ حدیث نہی تو معلول بعلۃ ہے.....اور یہ علت صرف منقول میں پائی جاتی ہے، غیر منقول میں نادر ہے جس کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں، اس طور سے کہ قبل القبض ممانعت ان ہی چیزوں میں ہے جن کی ہلاکت کی صورت میں عقد اول کے فسخ ہو جانے کا خوف و دھوکہ ہو اور یہ دھوکہ شئے منقول ہی میں غالب ہے غیر منقول میں غالب نہیں بلکہ نادر ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی زمین سمندر کے کنارو پر ہو یا مبیع گھر کی دوسری منزل ہو تو قبل القبض فروخت کرنے کی اجازت نہیں اس لئے کہ یہاں بھی ہلاکت کا اندیشہ ہے، اب اگر قبل القبض بیع کے جواز کا قول کہا جائے تو اس صورت میں غیر کی ملکیت کا فروخت کرنا یا غرر لازم آئے گا، کیونکہ جب کوئی سامان آپ نے خرید کر ابھی قبضہ نہیں کیا اور وہ چیز ہلاک ہوگئی تو آپ کے اور بائع کے درمیان کا عقد فسخ ہوگیا اب اگر آپ ایسی چیز کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرتے ہیں تو گویا دوسرے کی چیز کو فروخت کر رہے ہیں اور ہلاکت کے علم نہ ہونے کی صورت میں اپنی چیز ہونے یا نہ ہونے کا غرر اور دھوکہ ہے جس سے حدیث میں ممانعت آئی ہے، لہذا قبل القبض منقولات کی بیع جائز نہیں اور رہی بات غیر منقولات کی تو اس میں ہلاکت نادر ہے جو شرعاً غیر معتبر ہے اب اگر قبل القبض فروخت کریں تو اپنی ملکیت یقینی طور پر فروخت کرنے والے ہوں گے چنانچہ شیخین نے اس کی بیع قبل القبض کے جواز کا قول فرمایا۔ (کفایہ فتح القدیر، فتح الملہم وغیرہ تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں)۔

ممانعت کی حدیث معلول بعلۃ ہے:

وہ تمام احادیث جن میں قبل القبض خرید وفروخت کی ممانعت وارد ہوئی ہے وہ معلول بعلۃ ہیں چنانچہ صاحب اعلاء السنن فرماتے ہیں ان ابا حنیفۃ وابا یوسف خصا النصوص بالمنقول بعلۃ النھی وھو غرر انفساخ العقد بالھلاک قبل القبض) (اعلاء السنن ۲۴۴/۱۴) یعنی حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف نے منقولات کے ساتھ عدم جواز کو اس لئے خاص کیا ہے کہ ممانعت کی حدیث معلول بعلۃ ہے اور علت صرف منقولات میں پائی جاتی ہے غیر منقولات میں نہیں پائی جاتی، صاحب ہدایہ اور صاحب تبیین نے بھی یہی بات فرمائی ہے کہ ممانعت کی حدیث معلول بعلۃ ہے اور علت یہ ہے کہ قبل القبض ہلاکت کی صورت میں عقد اول کے فسخ ہو جانے کا دھوکا اور غرر ہے اس طور سے کہ قبضہ کرنے سے پہلے مبیع ہلاک ہو جائے تو بائع اور مشتری کے درمیان عقد فسخ ہو جائے گا اور وہ چیز بائع کی ملکیت میں عود کر آجائے گی مشتری کی ملکیت ثابت نہیں ہو سکے گی اب اگر مشتری کو مبیع کی ہلاکت کا علم نہ ہو اور مبیع کو فروخت کر دے تو غیر کی چیز کو فروخت کرنے والا لازم آئے گا لیکن اگر قبضہ کر چکا ہے تو فروخت کرنے میں اپنی چیز کا فروخت کرنے والا ہوگا، تو جب قبضہ کرنے سے پہلے پتہ ہی نہیں کہ بیع تام ہوئی یا نہیں اب ایسی صورت میں فروخت کر دے تو یا اپنی چیز کو فروخت کرنے والا ہوگا یا ہلاکت کی وجہ سے عقد اول فسخ ہوگیا ہو غیر کی چیز کا فروخت کرنے والا ہوگا اور یہی غرر اور دھوکہ ہے جبکہ نبی کریم ﷺ نے غرر و دھوکے سے منع فرمایا ہے لیکن اگر متعین ہے کہ قبضہ سے پہلے

مبیع ہلاک نہیں ہوگی جیسے عقار زمین وغیرہ تو قبل القبض بیع جائز ہے اس لئے کہ یہاں اپنی ملکیت کا بیچنے والا ہے اس میں کسی قسم کا کوئی احتمال نہیں ہے اور حدیث کے معلول بعلۃ ہونے پر دلیل بھی موجود ہے، مثلاً ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے تصرف بیع وغیرہ بالکل جائز ہے اس لئے ثمن میں ہلاکت کا اندیشہ نہیں کیونکہ وہ مشتری کے ذمہ میں باقی رہے گا، (یعنی واجب رہے گا اور وہ ہلاک نہیں ہوسکتا ہے) اسی طرح بیوی کا مہر شوہر کے اوپر ہے اور بیوی نے ابھی تک قبضہ نہیں کیا ہے لیکن اس مہر میں کچھ تصرف کرنا چاہتی ہے تو اس کے لئے جائز ہے اس لئے کہ یہاں ہلاکت کا اندیشہ نہیں، اسی طرح میراث پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر تصرف بیع کرنا چاہے تو جائز و درست ہے اس لئے کہ فسخ عقد کے ذریعہ ہلاکت وغرر کا اندیشہ نہیں، حاصل یہ ہے کہ حدیث معلول بعلۃ ہے اور وہ علت قبل القبض ہلاکت کی وجہ سے عقد اول کے فسخ کا غرر اور دھوکہ ہے نیز حدیث کے معلول ہونے پر حضرت عبداللہ بن عمر کی حدیث بھی دلیل ہے بلکہ اس میں قبل القبض مبیع کے عدم جواز کی علت بھی جناب نبی کریم ﷺ نے خود بیان فرمادی اور کہالا **ربح مالم یضمن** یعنی مبیع جب تک ضمان واحراز میں نہ آئے فائدہ حاصل کرنا حلال نہیں، اور وہ چیز جو غالباً ہلاک ہوجاتی ہے وہ بعینہ قبضہ کئے ہوئے ضمان واحراز میں نہیں کرسکتی اور وہ اشیائے منقولہ ہیں نہ کہ غیر منقولہ لہذا عدم جواز صرف منقولہ کے ساتھ خاص ہوگا عام نہیں ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

قبل القبض بیع کے مسائل اور اس کے احکام:

اشیائے منقولہ پر قبضہ کئے بغیر فروخت کردینا ناجائز ہے اور حضرات احناف کے نزدیک اس کا شمار بیع فاسد میں ہوتا ہے جیسا کہ مسلک حنفی کی ترجمانی کرتے ہوئے صاحب الفقہ علی المذاہب الاربعہ بیان فرماتے ہیں **الحنفية قالوا فی البيع الفاسد بيع الأعيان المنقولة قبل قبضها** (الفقہ المذاہب الاربعہ) چنانچہ قبل القبض بیع وشراء کے احکام ذکر کئے جانے سے پہلے قبضہ کی حقیقت ازروئے شرع بیان کرنا ضروری ہے تاکہ اس پر احکام کی تفریع ہوسکے۔

حقیقت قبضہ:

جاننا چاہئے کہ اختلاف اشیاء کے اعتبار سے حقیقت قبضہ میں بھی ائمہ کا اختلاف ہوگیا ہے، لہذا حضرت امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام محمد اور حضرت امام شافعی کا اتفاق اس بات پر ہے کہ اشیاء غیر منقولہ مثلاً دار واراضی، اس پر قبضہ کی حقیقت صرف تخلیہ ہے یعنی بائع کا مبیع کو مشتری کے لئے اس طرح چھوڑ دینا کہ وہ آزادانہ اس پر تصرف کرسکے لیکن اشیاء منقولہ کے سلسلے میں باہم ائمہ میں اختلاف ہوگیا ہے حضرت امام احمد فرماتے ہیں کہ تمام منقولات کے لئے قبضہ کی حقیقت نقل وتحویل مع التخلیہ ہے یعنی تخلیہ کے ساتھ ساتھ جہاں سے خریدا ہے وہاں سے دوسری جگہ لے جانا قبضہ کہلاتا ہے (اعلاء السنن) لیکن حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ دراہم ودنانیر میں قبضہ کی حقیقت ہاتھ سے پکڑ لینا ہے اور کپڑے یا مطعومات کی مجازفۃ بیع میں حقیقت قبضہ نقل وتحویل ہے اور کسی چیز کو ناپ کر خریدنے کی صورت میں قبضہ بذریعہ ناپ ہوگا اور غلام اور جانوروں کو خریدنے میں اس کی جگہ سے لے آنا قبضہ کہلائے گا (بدائع الصنائع ۲۴۴/۷)

البتہ امام الائمہ حضرت امام ابوحنیفہ اور آپ کے جمیع اصحاب کے نزدیک بلاتفریق منقول وغیر منقول میں حقیقت قبضہ تخلیہ اور مشتری کے لئے آزادانہ طور پر تصرف کرنے کی قدرت دیدینا ہے، چنانچہ صاحب بدائع فرماتے ہیں: لا خلاف بين أصحابنا في أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال.

دوسری جگہ حقیقت قبضہ کی وضاحت کرتے ہوئے صاحب بدائع نہایت اچھوتے انداز میں بیان فرماتے ہیں کہ قبضہ کا یہ بالکل مطلب نہیں کہ ہاتھ میں لے لینے کی شرط ہو بلکہ عرف وعادت کے مطابق صرف مشتری کو تصرف کی قدرت دیدینے اور اس کے لئے موانع کو ختم کردینے کا نام قبضہ ہے لا يشترط بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا وعادة اور اس کی دلیل یہ ہے کہ تسلیم نام ہے کسی کے لئے کسی چیز کو خالص اور خاص کردینے کا کہا جاتا ہے يسلم فلان لفلان أي خلص له ،تو مبیع کو مشتری کے سپرد کردینے کا مطلب یہ ہوگیا کہ مبیع کو مشتری کے لئے اس طرح خاص کردینا کہ غیر کو اس میں تنازع کا حق نہ ہو اور یہ چیز تخلیہ سے حاصل ہے لہذا قبضہ وتقسیم کی تعریف تخلیہ سے کرنا درست ہے۔ صاحب تکملہ فتح الملہم قبضہ کی تعریف میں فرماتے ہیں: أما القبض فهو أن ياتي الشي في إحرازه وضمانه ، قبضہ صرف حفاظت وذمہ داری میں آنے کا نام ہے، اس تعریف اور صاحب بدائع کی بیان کردہ تعریف میں بظاہر کوئی فرق نہیں اس لئے کہ جب بائع اشیائے مبیعہ کا تخلیہ کرکے مشتری کے لئے خالص کردے اور اس کو آزادانہ تصرف کرنے کی قدرت دیدے تو یقیناً وہ چیز مشتری کے ضمان واحراز میں آجائے گی اور بائع کے ضمان واحراز سے نکل جائے گی اور اس پر فقہ کا جزئیہ بھی موجود ہے خود صاحب بدائع فرماتے ہیں: إن باع مكايلة أو موازنة في المكيل والموزون وخلى فلا خلاف في أن المبيع يخرج بحق ضمان البائع وبه حق في ضمان المشتري.

حاصل کلام یہ ہے کہ عرف وعادت کے مطابق جس طرح بھی اشیائے مبیعہ بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائیں اور اس طرح خاص ہو جائیں کہ غیر کا تنازع نہ ہو سکے از روئے شرع قبضہ کہلائے گا، البتہ خلاف اشیاء کے صرف پر غور کرتے ہوئے قبضہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبضۂ کامل (۲) قبضۂ ناقص۔

قبضہ کی دونوں قسموں میں مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہو جاتی ہے لیکن قبضۂ تام کی صورت میں تصرف بیع وغیرہ کی اجازت ہوتی ہے اور قبضۂ ناقص کی صورت میں تصرف بیع کی اجازت نہیں ہوتی ہے اب اختلاف اشیاء کی صورت میں کامل اور ناقص کے مابین فرق کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اشیاء غیر مثلی جیسے تمام مذروعات کے قبیل کی چیزیں مثلاً کپڑا وغیرہ یا معدودات متفاوتہ جیسے جانور وغیرہ یا اشیاء مثلی جو کیل ووزن سے فروخت نہ کی گئی ہوں بلکہ اندازے سے فروخت کی گئی ہوں، ان تمام چیزوں میں صرف تخلیہ اور مشتری کے ضمان میں داخل ہو جانے سے بالاتفاق قبضۂ تام کا حصول ہو جاتا ہے، اور مشتری کو دوبارہ شمار یا وزن وکیل کے بغیر رقم کے تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے جیسا کہ صاحب بدائع بڑی وضاحت کے ساتھ فرماتے ہیں، فإن كان ممالا مثل له من المذروعات والمعدودات المتفاوتة فالتخلية فيها قبض تام بلا خلاف

حتی لو اشتری مذروعا أو معدودا مذارعة أو معاددة ووجدت التخلية يخرج عن ضمان البائع ویجوز لہ بیع والانتفاع بہ قبل الذرع والعدد (بدائع ۲۴۴/۵) اور اشیائے مثلی یعنی مکیلی اور موزونی چیزیں جو وزن و کیل کے ذریعہ فروخت ہوتی ہوں تو کسی کے صرف تخلیہ سے بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان وحفاظت میں داخل تو ہو جائیں گی لیکن صرف حفاظت وضمان میں آنے سے قبضہ تام حاصل نہ ہوگا بلکہ قبضہ تام کے لئے مشتری کا دوبارہ کیل یا وزن کرنا ضروری ہوگا اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ جو مکیلی اور موزونی چیزیں کیل اور وزن کے اعتبار سے خریدی گئی ہوں ان میں مقدار معقود علیہ ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر مقدار سے زائد ہو جائیں تو ان کا لینا حلال نہیں بلکہ واپس کرنا یا اس کا ثمن دینا ضروری ہے اور اگر کم ہو جائیں تو ثمن کی اتنی مقدار کم کر دینا جائز ہے۔

اور مقدار کی معرفت کیل و وزن کے ذریعہ ہی مقصود ہے اب اگر کیل و وزن نہ کیا جائے تو مقدار سے کم یا زائد ہونے کے احتمال کی وجہ سے معقود علیہ کی مقدار پر کامل قبضہ متحقق نہیں ہوگا لیکن دوبارہ کیل و وزن کر لیا جائے تو کامل قبضہ متحقق ہو جائے گا اس لئے کامل قبضہ کے لئے مثلی اشیاء کو جو کیل و وزن کے ذریعہ فروخت کی جائیں دوبارہ کیل و وزن کرنا ضروری قرار دیا کیونکہ جس طرح اشیائے منقولہ کی بیع بالکل قبضہ نہ ہونے کی صورت میں ناجائز ہے اسی طرح ناقص قبضہ کی صورت میں بھی ناجائز ہے اس لئے کہ حدیث نبوی ﷺ نھی عن بیع مالم یقبض میں مطلق قبضہ نہ ہونے کی صورت میں ممانعت آئی ہے اور مطلق قبضہ سے قبضہ کامل ہی مراد ہے (بدائع ۲۴۴/۵)۔

البتہ وہ چیزیں جو غیر مثلی ہوں، مثلاً مزروعات وغیرہ کے قبیل کی چیزیں تو یہاں مقدار معقود علیہ نہیں ہے بلکہ وصف کے قائم مقام ہے اور اوصاف معقود علیہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے، یہی وجہ ہے کہ اگر متعینہ مقدار سے زائد ہو جائے تو وہ مشتری کا ہوتا ہے اور اگر کم ہو جائے تو ثمن میں سے کچھ بھی کم نہیں ہوتا، اس لئے وہاں صرف مشتری کے ضمان میں آنے سے قبضہ تام کا حصول ہو جاتا ہے دوبارہ شمار یا پیمائش کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی (بدائع الصنائع ۲۴۵/۵) یہ سارے مسائل ایسے ہیں جن میں ہمارے اصحاب احناف کا کوئی اختلاف نہیں تاہم اشیاء مثلی میں سے معدودات متقاربہ جو عدد کے اعتبار سے خریدی جائیں ان پر قبضہ تام کی کیفیت کے حصول میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین علیہما الرحمہ کا اختلاف ہے، حضرت امام ابوحنیفہ ان کو بھی اشیاء مکیلی وموزونی کے تحت داخل فرما کر قبضہ تام کے لئے دوبارہ عدد وشمار کی شرط متعلق فرماتے ہیں، اس کے برخلاف حضرات صاحبین علیہما الرحمہ ان کو اشیائے غیر مثلی کے تحت رکھ کر قبضہ تام کے لئے صرف بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں آجانا کافی سمجھتے ہیں، دوبارہ ثمن شمار کرنے کی شرط متعین نہیں کرتے اور دلیل قیاس کے ذریعہ پیش فرماتے ہیں کہ معدودات متقاربہ کی قبیل کی چیزیں ربوی نہیں ہیں جس طرح از قبیل مزروعات اشیائے ربوی نہیں ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس میں جواز عقد کے لئے مساوات کی شرط نہیں رکھی جاتی جس طرح سے مزروعاتی چیزوں میں مساوات کی شرط نہیں رکھی جاتی، تو جو حکم از قبیل مزروعات اشیاء کا ہوگا وہی حکم معدودات متقاربہ کا بھی ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ معدودات کی چیزوں میں بھی قدر معقود علیہ ہے اور اس کی معرفت دوبارہ شمار کرنے سے ہی ہوگی اگر دوبارہ شمار نہ کیا جائے تو قبضہ کامل نہ ہوگا

بلکہ ناقص ہوگا، جس طرح مکیلات اور موزونات کی چیزوں میں قدر معقود علیہ ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ عدد متعینہ سے زائد ہو جائے تو اس کو بلا ثمن دئے ہوئے مشتری اپنے استعمال میں نہیں لاسکتا اور کم ہونے کی صورت میں اتنی مقدار ثمن سے کم کرنے کا حق رکھتا ہے، معلوم ہوا کہ قبضہ تام کے لئے دوبارہ شمار کرنا ضروری ہے (حوالہ سابق)۔

صاحب بدائع نے امام ابوحنیفہ کے قول ودلیل کو اخیر میں ذکر فرما کر اس کی راجحیت کی طرف اشارہ فرمایا جیسا کہ اصول سے معلوم ہوا۔

مذکورہ بالا تفصیل سے حسب ذیل باتیں سامنے آئیں:

(۱) اشیائے غیر مثلی میں صرف تخلیہ سے قبضہ تام ہو جاتا ہے لہذا دوبارہ پیمائش وشمار کئے بغیر مشتری رقم کا تصرف کرسکتا ہے اور یہی حکم اشیائے مثلی کا ہے جب بغیر کیل اندازہ سے بیچی جائے۔

(۲) اشیائے مثلی یعنی مکیلی وموزونی سے اگر وزن وکیل کر کے بیچی جائے اور اندازہ سے نہ بیچی جائے تو صرف تخلیہ سے مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی مگر قبضۂ تام حاصل نہ ہوگا اس لئے دوبارہ کیل ووزن کرنا ضروری ہوگا اس کے بعد ہی تصرف بیع وغیرہ کی اجازت ہوگی۔

(۳) معدودات متقاربہ جو شمار کر کے بیچی جائیں اندازے سے نہیں مثلاً انڈے وغیرہ تو ایسی چیزیں مختلف فیہ ہیں، امام ابوحنیفہ کے نزدیک قبضۂ تام کے لئے دوبارہ شمار کرنا ضروری ہوگا، تب ہی تصرف کی اجازت ہوگی، تاہم صاحبین کے نزدیک صرف تخلیہ سے قبضۂ تام ہو جائے گا اور تصرف بیع وغیرہ کرنے کی اجازت ہوگی، دوبارہ شمار کرنا ضروری نہیں۔

اب اسی اصول کو سامنے رکھ کر موجودہ زمانہ کی تمام تجارتوں کو دیکھنا ہوگا کہ آیا مروجہ تجارت میں بالکل قبضہ نہیں پایا جاتا یا پایا جاتا ہے، اور قبضہ تام ہے یا ناقص، تو بندہ نے اس سلسلے میں باضابطہ کمپنی والوں سے مل کر مروجہ تجارت کی حقیقت سمجھی اور انہوں نے مال فروخت کرنے کے دو طریقے بیان فرمائے (۱) فور ڈسٹینیشن (For - Destenation) (۲) ایکس فیکٹری (Ex- Factory) سوال میں ذکر کردہ صورت تجارت کا تعلق اسی ''ایکس فیکٹری'' سے ہے جس کے احکام بعد میں درج ہوں گے، پہلے فور ڈسٹینیشن (For - Destination) کی حقیقت اور احکام درج کئے جاتے ہیں۔

(۱) فور ڈسٹینیشن (For- Destination):

کی صورت یہ ہے کہ جب دکاندار کمپنی کو فور ڈسٹینیشن کے ذریعہ اپنے خریدار کے پاس مال بھیجنے کو کہتا ہے تو کمپنی خریدار نمبر (۲) کو دکاندار کے توسط سے روانہ کر دیتی ہے لیکن یہ مال دکاندار نمبر (۲) کے پاس پہنچنے تک کمپنی ہی کے قبضہ اور ضمان میں رہتا ہے کسی وقت بھی دکاندار کے قبضہ میں نہیں جاتا، لہذا درمیان میں مال ہلاک ہو جائے یا سیز (Seize) کر دیا جائے بہرصورت کمپنی کی ملکیت میں ہلاک ہوگا دکاندار پر کسی قسم کی ذمہ داری عائد نہیں ہوگی۔

اب اس طریقۂ تجارت پر غور کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ فور ڈسٹینیشن (For-Destination)

کے ذریعہ مال خریدار نمبر (۲) کے پاس بھجوانے میں دکان دار کا نہ تو حسی قبضہ ہوپاتا ہے اور نہ معنوی، بلکہ قبضہ اور ضمان میں آنے سے قبل ہی مال سے منفعت حاصل کرلیتا ہے جو از روئے شرع ناجائز وحرام ہے، جیسا کہ حدیث نبوی ﷺ سے معلوم ہوتا ہے عن حکیم بن حزام قال کنت أشتری طعاما فأربح فیه قبل أن أقبضه فسألت النبی ﷺ فقال لا تبعه حتی تقبضه (طحاوی شریف ۲/۲۱۲) لہذا دکاندار کا فورڈ سیمنٹیشن کے ذریعہ خریدار نمبر (۲) کے پاس مال بھجوا کر منفعت حاصل کرنا جائز نہیں ہوگا، البتہ بیع کی اس قسم کو جائز قرار دیا جاسکتا ہے کہ دکاندار یعنی خریدار نمبر (۲) کو صرف دلال اور راہبر مان لیا جائے اور مبیع کی فیکٹری میں متعین شدہ رقم سے زائد کو دلال کی اجرت مان لی جائے تو ایسی صورت میں اصل خریدار نمبر (۲) ہی ہوگا اور دکاندار صرف ایک وسیلہ ہوگا اور قبل القبض بیع کا تحقق نہیں ہوگا۔

(۲) ایکس فیکٹری (Ex-Factory):

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب دکاندار کمپنی یا فیکٹری سے ٹیلیفون کے ذریعہ خرید وفروخت کرتا ہے اور ایکس فیکٹری کے ذریعہ اپنے خریدار کے پاس مال بھیجنے کا حکم کرتا ہے تو کمپنی دکاندار کے توسط سے اس کے خریدار کے پاس مال بھیج دیتی ہے لیکن کمپنی اور فیکٹری کا اس خریدار سے کوئی تعلق نہیں ہوتا بلکہ سارا تعلق دکاندار سے ہوتا ہے، لہذا جب تک مال کمپنی کے پاس ہے کمپنی کا شمار ہوتا ہے اور جیسے ہی کمپنی نے ٹرانسپورٹر کے گڈاؤن (Godown) میں پہونچا دیا گویا دکاندار کے گڈاؤن میں پہونچا دیا، اب مال ہلاک ہوجائے یا سیز (Seize) کردیا جائے، سب دکاندار کی ضمانت وملکیت میں ہوگا اور اسی کا مال ہلاک ہوگا، اگر دکاندار ہلاکت کے بعد عدم تعلق کا اظہار کرکے عائد ہونے والے نقصان سے بری ہونا چاہے تو نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس نے مال ایکس فیکٹری (Ex- Factory) کے ذریعہ بھجوایا ہے جو تاجروں کے عرف میں اس بات کا ثبوت ہے کہ مال کمپنی کی ضمانت وحفاظت سے نکل کر دکاندار کی ضمانت وحفاظت میں جاچکا ہے لہذا نقصانات اسے ہی اٹھانا پڑیں گے، اب یہ صورت مروجہ جو سوال نامہ کا ایک جزء ہے، پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہلاکت مال کی صورت میں (عقد اول کے فسخ کا غرر) جو بیع قبل القبض کے ممنوع ہونے کی علت ہے مفقود ہے، نیز قبل القبض بیع کی علت کو حضرت ابن عمرؓ کی حدیث لا یحل ربح مالا یضمن (مبیع کا ضمان میں آنے سے قبل نفع حاصل کرلینا حلال نہیں ہے) یہ بھی موجود نہیں، اس لئے کہ معنوی طور پر عرف، وعادت میں موجود ہے، کیونکہ مبیع دکاندار کی ضمانت میں آچکی ہے اگر چہ حسی طور پر موجود نہیں ہے، لیکن شریعت مطہرہ نے حسی قبضہ کو شرط قرار نہیں دیا بلکہ عرف وعادت میں جس کو قبضہ کہا جاتا ہے اس کا بھی اعتبار کیا ہے، جیسا کہ قبضہ کی تعریف میں علامہ کاسانی سے نقل کیا گیا ہے:

لأن معنی القبض هو التمکین والتخلی وارتفاع الموانع عرفا وعادة اور یہاں عرفاً وعادتاً ایکس فیکٹری کے ذریعہ مال بھیجنا تاجروں کی اصطلاح میں قبضہ شمار ہوتا ہے تو گویا مال دکاندار کے قبضہ میں پہونچنے کے بعد پھر اس کے خریدار کے پاس جارہا ہے، لہذا دکاندار کے ضمان میں آکر اس کے خریدار کے پاس جانا ''ایجاب'' اور خریدار نمبر (۲) کو اس کو چھڑا لینا ''قبول'' اور اس تاویل کے ذریعہ بیع جائز ہے اور جس وقت خریدار نمبر (۲) نے دکاندار سے بات چیت کی تھی اس کو ایجاب تسلیم نہ کیا جائے اس لئے کہ اس وقت دکاندار کے پاس مبیع موجود نہیں تھی اور ایسی

صورت میں ایجاب وقبول یعنی (بیع درست نہیں) حاصل یہ ہے کہ اس طریقہ تجارت کو اس طریقہ سے جائز کیا جائے گا۔

لیکن مذکورہ بالا تینوں اصولوں کو سامنے رکھنا ہوگا کہ ایکس فیکٹری (Ex-Factory) کے ذریعہ قبضہ کا حصول کن چیزوں میں قبضہ تام ہو کر بیع کی اجازت دیتا اور کن چیزوں میں قبضہ ناقص ہونے کی وجہ سے بیع کے ناجائز ہونے کا باعث ہے۔

لہذا مذکورہ اصول نمبر (۱) کے مطابق اشیائے غیر مثلی یعنی معدودات متفاوتہ مزروعات میں صرف اور صرف مبیع ضمان میں آجانے سے قبضہ تام حاصل ہوجاتا ہے اور ہر قسم کے تصرفات کی اجازت ہوجاتی ہے چنانچہ دکاندار کے لئے اشیائے غیر مثلی، انار، بہی، کپڑے جیسی مزروعی اور معدودات متفاوتہ کی بیع ایکس فیکٹری کے ذریعہ جائز ودرست ہوگی کیونکہ اس طریقہ سے اشیاء دکاندار کے ضمان میں آجاتی ہیں اور ان چیزوں میں صرف ضمان میں آجانے سے قبضہ تام ہوجاتا ہے۔

لہذا بیع جائز ہوگی اور منفعت بھی درست ہوگی اور یہی حکم اشیائے مثلی میں سے ان چیزوں کا ہوگا جو بلا ناپ تول صرف اندازہ سے بیچی جائیں۔

البتہ اشیائے مثلی میں وہ چیزیں جو ناپ تول کے ذریعہ بیچی جائیں اس طریقہ تجارت سے جائز نہیں ہوں گی اور منفعت حاصل کرنا بھی درست نہیں ہوگا، ان چیزوں کا دکاندار کے صرف ضمان میں آجانا قبضہ تام اور تصرف کے لئے کافی نہیں، بلکہ ضمان میں آنے کے بعد مشتری کا دوبارہ کیل ووزن کرلینا قبضہ تام اور تصرف بیع کے لئے ضروری ہے اور یہاں دکاندار کے ضمان وقبضہ میں اگرچہ ایکس فیکٹری کے ذریعہ مال آچکا ہے، مگر دوبارہ وزن یا کیل کئے بغیر خریدار نمبر (۲) کے پاس جارہا ہے لہذا جائز نہیں واللہ اعلم بالصواب۔

اور بات رہی عدد متقاربہ، اخروٹ، انڈے جیسی چیزوں کی جو عدد کے ذریعہ بیچی جائیں تو ایکس فیکٹری کے ذریعہ امام صاحبین کے نزدیک جائز ہوں گی، کیونکہ قبضہ تام صرف ضمان میں آجانے سے ہوجاتا ہے اور وہ یہاں موجود ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں، اس لئے کہ دوبارہ شمار کرنا ضروری ہے اور اس صورت میں تجارت موجود نہیں۔

بندہ کا خیال ہے کہ لوگوں کو مشقت سے بچانے اور اس پر تعامل الناس ہونے کی وجہ سے اس صورت میں حضرات صاحبین کے قول پر فتوی دینا چاہئے۔

اسی وضاحتی تفصیل سے بین الاقوامی تجارت کا مسئلہ بھی واضح ہوگیا کہ شپنگ کے بعد اگر خریدار نمبر (۱) کے ضمان وقبضہ میں آنے والی ایسی چیزیں ہیں، جن پر قبضہ تام صرف ضمان میں آجانے سے حاصل ہوجاتا ہے تو بیع جائز ہے ورنہ جائز نہیں۔

واللہ تعالی اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

بيع قبل القبض

مولانا عبد الله جولم

معنى القبض فی اللغة:

القبض فی اللغة بمعنی الأخذ ، قال الجوهری: قبضت الشئ قبضا أخذته ، وقال ابن منظور: والقبض التناول للشئ بيدک ملامسة.

وبمعنی الجمع : ومنه قبض الطائر جناحه ، جمعه ، وقال ابن منظور: والقبض تحويلک المتاع إلی حيزک، وبمعنی التملک قال الجوهری: يقال صار الشئ فی قبضتک أی فی ملکک ، وقال ابن الأعرابی: القبض قبولک المتاع وإن لم تحوله.

والقبض خلاف البسط ومنه قوله تعالی (والله يقبض ويبسط) (سورة البقرة ٢٤٥/) (الصحاح ، لسان العرب).

معنی القبض فی الاصطلاح:

اتفق العلماء علی أن القبض فی الأشياء غير المنقولة يكون بالتخلية بينها وبين من ينتقل إليه الملک بحيث يتمكن من الانتفاع به (بدائع الصنائع ٢٤٤/٥ ، المجموع ٢٨٣/٩).

أمافی المنقولة ناختلفوافيه إلی قولين:

١ . ذهب الحنفية إلی أن القبض فی كل شئ يكون بالتخلية ، ثم فرقوا بين القبض التام والقبض الناقص، قال الكاسانی : لا خلاف بين أصحابنا فی أن أصل القبض يحصل بالتخلية فی سائر الأموال واختلفوا فی أنها هل هی قبض تام فيها أم لا ؟ وجملة الكلام فيه أن المبيع لا يخلو إما أن يكون مما له مثل، وإما أن يكون مما لا مثل له ، فإن كان مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتفاوتة فالتخلية فيها قبض تام بلا خلاف، وإن كان مما له مثل حتی لو اشتری مذروعات مذارعة أو معدودا معاددة ووجدت التخلية يخرج عن ضمان البائع ويجوز له بيعه والانتفاع به قبل الذرع والعد بلاخلاف، وإن كان مما له مثل فإن باعه مجازفة فكذلک لأنه لا يعتبر معرفة القدر فی بيع المجازفة ، وإن باع مكايلة أو موازنة فی المكيل والموزون وخلی فلا

خلاف في أن المبيع يخرج عن ضمان البائع ويدخل في ضمان المشترى ، حتى لو هلك بعد التخلية قبل الكيل والوزن يهلك على المشترى ، وكذا لا خلاف في أنه لا يجوز للمشترى بيعه والانتفاع به قبل الكيل والوزن (بدائع الصنائع ٥/ ٢٤٤).

والخلاصة أن المشترى يملك جميع أنواع التصرف في القبض التام ، بخلاف القبض الناقص فإنه يصير ضامنا فيه ولكن لا يصح له التصرف فيه .

والقول بأن القبض في جميع الأشياء التخلية، نقله النووى عن الإمام مالك (المجموع ٩/ ٢٨٣) وهو رواية عن الإمام أحمد ، قال ابن قدامة: " وقد روى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى أن القبض في كل شئ بالتخلية مع التميز "(المغنى ٤/ ١٢٥).

٢ . وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن التخلية في المنقول لا تكون قبضا ، وإنما القبض في المنقول بالنقل، وفي المتناول باليد بالتناول، وفي المكيل والموزون بالكيل والوزن ، قال الإمام الشافعي :"ومن ابتاع طعاما كيلا فقبضه أن يكتاله، ومن ابتاع جزافا فقبضه أن ينقله من مواضعه إذا كان مثله ينقل " (الأم ٣/ ٧٠).

وقال النووى : " قال أصحابنا الرجوع في القبض إلى العرف ، وهو ثلاثة أقسام ، أحدها : العقار والثمر على الشجرة فقبضه بالتخلية ، والثانى : ما ينقل في العادة كالأخشاب والحبوب والحيتان ونحوها فقبضه بالنقل إلى مكان لا اختصاص للبائع به، والثالث : ما يتناول باليد كالدراهم والدنانير ...... فقبضه بالتناول بلا خلاف (المجموع ٩/ ٢٧٥) وقال ابن قدامة : " وقبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا فقبضه بكيله ووزنه "(المغنى ٤/ ١٢٥) وقال البهوتى : " ويحصل القبض فيما بيع بكيل أو وزن أو عد أو ذرع بذلك ، أى بالكيل أو الوزن أو العد أو الذرع .... ويحصل القبض في صبرة بنقلها ، ويحصل القبض فيما ينقل كالثياب والحيوان بنقله كالصبرة...... ويحصل فيما يتناول كالأثمان والجواهر بتناوله ، إذا العرف فيه ذلك (كشاف القناع ٣/ ٢٤٦).

الأدلة :

الذين قالوا: إن القبض في جميع الأشياء بالتخلية استدلوا بما يأتى :

١ . عن ابن عمر قال كنا مع النبى ﷺ في سفر فكنت على بكر صعب لعمر فكان يغلبنى فيتقدم أمام القوم ، فيزجره عمر ويرده ، ثم يتقدم فيزجره عمر ويرده فقال النبى ﷺ لعمر بعنيه ، قال هو لك يا رسول الله ، قال رسول الله ﷺ بعنيه ، فباعه من رسول الله ﷺ ، فقال النبى ﷺ هو لك يا عبد الله بن عمر تصنع به ما شئت (البخارى ٤/ ٣٣٤مع الفتح).

قال ابن حجر : وقد احتجت به المالكية والحنفية فى أن القبض فى جميع الأشياء بالتخلية ، وإليه مال البخارى كما يقدم له فى " باب شراء الدواب والحمير إذا اشترى دابة وهو عليها هل يكون ذلك قبضا ؟ "

وأجاب عنه ابن حجر بأنه " يحتمل أن يكون ابن عمر كان وكيلا فى القبض قبل الهبة ، وهو اختيار البغوى " قال : إذا أذن المشترى للموهوب له فى قبض المبيع كفى وتم البيع وحصلت الهبة بعده (فتح البارى ٣٣٥/٤) ويمكن أن يقال بأن ما ثبت فيه عن النبى ﷺ هو التصرف بالهبة وهذا لايدل على وجود القبض ، بل يدل على أن الهبة يصح قبل القبض.

٢ . " ان التسليم فى اللغةعبارة عن جعله سالما خالصا، يقال سلم فلان لفلان أى خلص له ، وقال الله تعالى: (ورجلا سلما لرجل) أى سالما خالصا لا يشركه فيه أحد ، فتسليم المبيع إلى المشترى هو جعل المبيع سالما للمشترى أى خالصا له بحيث لا ينازعه فيه غيره ، وهذا يحصل بالتخلية، وكانت التخلية تسليما من البائع ، والتخلى قبضا من المشترى ، وكذا هذا فى تسليم الثمن إلى البائع ، لأن التسليم واجب ، ومن عليه الواجب لا بد أن يكون له سبيل الخروج عن عهدة ما وجب عليه ، والذى فى وسعه هو التخلية ورفع الموانع ، فأما الإقباض فليس فى وسعه، لأن القبض بالبراجم فعل اختيارى للقابض ، فلو تعلق وجوب التسليم به لتعذر عليه الوفاء بالواجب ، وهذا لايجوز "(بدائع الصنائع ٢٤٤/٥).

ويمكن أن يقال: إن التسليم والقبض أمران مختلفان ، فتسليم المبيع يكون من البائع ، وقبضه يكون من المشترى ، فالبائع يعتبر مسلما بالتخلية ، فلا يكون ضامنا بهلاك المبيع بعد التخلية ، وإن لم يقبضه المشترى فعلا، لأن البائع قدادى ما وجب عليه وهو التسليم بالتخلية .

٣ . القياس على العقار ، قالوا كما أن القبض يحصل بالتخلية فى العقار كذلك يحصل فى غيره (أخرجه أبو داؤد،أنظر المغنى ١٢٥/٤) واجيب بأن فى العقار لا يمكن القبض بالحمل والنقل ، فاعتبر التخلية قبضا له ، بخلاف غيره من المنقول .

دليل القول الثانى :

أما الذين فرقوا فى القبض بين المنقول وبين غيره فاستدلوا بما يأتى :

١ . عن زيد بن ثابت أن النبى ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (أبو داؤد كتاب البيوع ٢٦٥/٣، فتح البارى ٣٥٠/٤).

استدل به الشيرازى ، وقال النووى: " رواه أبو داؤد بإسناد صحيح إلا أنه من رواية محمد ابن إسحاق بن يسار عن أبى الزناد ، وابن إسحاق مختلف فى الاحتجاج به وهو مدلس،

وقد قال عن أبى الزناد ، والمدلس إذا قال عن لا يحتج به ، لكن لم يضعف أبو داؤد هذا الحديث وقد سبق أن ما لم يضعفه فهو حجة عنده، فلعله إعتضد عنده أو ثبت عنده بسماع ابن إسحاق له من أبى الزناد " (٩/ ٢٧١).

٢. عن عثمان ؓ أن النبى ﷺ قال: إذا بعت فكل وإذا ابتعت فاكتل (البخارى ٣٤٤/٤، فتح البارى ٣٤٥/٤).

٣. عن جابر قال نهى رسول الله ﷺ عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان، صاع البائع وصاع المشترى (ابن ماجة كتاب التجارات ٢/ ٧٥٠ بسند ضعيف).

استدل بهما ابن قدامة ثم قال هذا فيما بيع كيلا وإن بيع جزافا فقبضه نقله لأن ابن عمر قال: كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ إذا اشتروا طعاما جزافا أن يبيعوه فى مكانه حتى يحولوه (البخارى رقم الحديث ٢١٣٧ كتاب البيوع).

٤. العرف ، قال الشيرازى : لأن القبض ورد به الشرع وأطلقه ، فحمل على العرف ، والعرف فيما ينقل النقل وفيما لا ينقل التخلية ، (المهذب ٢٧٥/٩ بيع المجموع) ونوقش بأن الأحاديث المذكورة تدل على منع البيع قبل النقل، لا أن حقيقة القبض هو النقل ، أما العرف فيتغير بالزمان والمكان فلا يكون عرف بلد وزمن حجة لبلد و زمن آخر.

البيع قبل القبض:

اختلف العلماء فى البيع قبل القبض إلى خمسة أقوال :

١. لا يجوز بيع أى شئ قبل قبضه ، وإليه ذهب ابن عباس والشافعى ومحمد بن الحسن.

٢. يجوز بيع كل شئ قبل قبضه إلا المكيل والموزون ، وإليه ذهب عثمان بن عفان وسعيد بن المسيب والحسن والحكم وحماد والأوزواعى وأحمد وإسحق.

٣. لا يجوز بيع مبيع قبل قبضه إلا الدور والأرض ، وبه قال أبو حنيفة وأبو يوسف.

٤. يجوز بيع كل مبيع قبل قبضه إلا المأكول والمشروب ، وإليه ذهب مالك وأبو ثور وأحمد فى رواية ، قال: ابن المنذر وهو أصح المذاهب.

٥. يجوز بيع كل شئ قبل قبضه ، وهو مروى عن عثمان البتى (بدائع الصنائع ١٨١/٥، المغنى ١٢١/٤، المجموع ٢٧٠/٩، نيل الأوطار ١٧٨/٥، الكافى ٦٦١/٧).

الأدلة :

استدل أصحاب القول الأول بما يأتى :

١ . عن حكيم بن حزام قال: قلت يا رسول الله إنى أشترى بيوعا فما يحل لى منها وما يحرم علـى ، قـال مـاذا اشتـريـت شيئا فلا تبعه حتى تقبضه (مسند الإمام أحمد ٣/ ٤٠٢، نيل الأوطار ٥/ ١٧٨، المجموع ٩/ ٢٨١).

٢ . عـن زيـد بـن ثـابـت أن الـنـبـى ﷺ نهـى أن تبا ع السلع حيث تبتا ع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (أبو داؤد فى البيو ع ٣/ ٧٦٥، الدار قطنى ٣/ ١٣).

وجـه الاستـدلال أن لفظ " شئ" و " السلع" عام فيحمل على العموم ، أما ذكر الطعام فـى بـعض الأحاديث فلا يخصص به، لأنه من قبيل التنبيه من الأعلى إلى الأدنى ، فإنه إذا نهى عن بيع الطعام قبل القبض مع كثرة الحاجة إليه فغيره أولى (المجموع ٩/ ٢٧١).

وهذا الذى فهمه ابن عباس ، فإنه روى عن طاؤس أنه قال سمعت ابن عباس أنه يقول، أمـا الـذى نهـى عـن النبى ﷺ فهو الطعام أن يبا ع حتى يقبض ، قال ابن عباس: ولا أحسب كل شئ إلا مثله (البخارى، البيو ع ٤/ ٣٤٩).

دليل القول الثانى :

١ . عـن ابـن عـمـر قـال قـال رسول الله ﷺ من اشترى طعاما بكيل أو وزن فلا يبيعه حتى يقبضه (أخرجه أحمد فى مسنده ١/ ١١١).

٢ . وعـنـه أن رسـول الله ﷺ نهى أن يبيع أحد طعاما إشتراه بكيل حتى يستوفيه (أبو داؤد كتاب البيو ع رقم الحديث ٣٤٩٥، النسائى ٧/ ٢٨٦).

٣ .وعن عثمان أن النبى ﷺ قال: له إذا بعت فكل وإذا إبتعت فاكتل (الدار قطنى فى البيو ع ٣/ ٨، أحمد ١/ ٦٢، البخارى ٤/ ٣٤٣مع الفتح).

دليل القول الثالث :

دليـل مـنـع الـمـنقول هى الأحاديث السابقة ، أما دليل استثناء الدور فاستدلوا بعموم الكتاب وهو قوله تعالى: (وأحل الله البيع) (البقرة / ٢٧٥).

" ولأن الأصـل فـى ركـن البيـع إذا صـدر مـن الأهل فى المحل هو الصحة ، والامتنا ع لـعارض الغرر ، وهو غرر إنفسا خ العقد بهلاک المعقود عليه ، ولا يتوهم هلاک العقار فلا يتقرر الغرر فبقى بيعه على حكم الأصل " (بدائع الصنائع ٥/ ١٨١).

دليل القول الرابع :

عـن ابـن عـمـر أن الـنـبـى ﷺ قـال مـن ابتـا ع طـعـاما فلا يبعه حتى يقبضه (البخارى ٤/ ٣٤٤، مسـلـم ١/ ٤٢٥) وعنه قال لقد رأيت الناس فى عهد رسول الله ﷺ يتبايعون جزافا

يعني الطعام يضربون أن يبيعوه في مكانهم حتى يؤوه إلى رحالهم (البخاري ٣٥٠/٣، مسلم ٢٣٨/١) وعن جابر قال قال رسول الله ﷺ إذا ابتعت طعاما فلا يبعه حتى تستوفيه (مسلم ٢٣٨/١).

قالوا فالتنصيص في هذه الأحاديث على الطعام يدل على أن غيره بخلافه، واستدلوا أيضا بالقياس على الإعتاق والإجارة قبل القبض، وأجاب النووي عن الأحاديث بجوابين:

الأول: أن هذا استدلال بداخل الخطاب والتنبيه مقدم عليه، فإنه إذا نهى عن بيع الطعام مع كثرة الحاجة إليه فغيره أولى.

والثاني: أن النطق الخاص مقدم عليه وهو حديث حكيم، وحديث زيد، وأجاب عن القياس على الميراث والوصية بأن الملك فيهما مستقر بخلاف المبيع، وأما القياس على الإعتاق فلا يصح، لأن للإعتاق قوة وسراية لا يوجد في غيره، ولأن العتق إتلاف للمالية والإتلاف قبض، وأما الإجارة فلا يصح قبل القبض على الصحيح، لأنها بيع (المجموع ٢٧١/٩، ٢٦٥).

دليل القول الخامس:

عموم قوله تعالى (وأحل الله البيع (البقرة ٢٧٥).

ويجاب بأن الحديث قد خصصه، فلا يصح الاستدلال به.

علة منع بيع الإنسان ما اشتراه قبل قبضه:

اختلف العلماء في أن الأحاديث المتعلقة، بالنهي قبل القبض معللة أم غير معللة إلى قولين، فمنهم من يرى أن الأحاديث غير معللة، وإليه ذهب الحنفية، قال كاساني: "قال بعض مشايخنا أنها، أي حرمة التصرف قبل الكيل أو الوزن، تثبت شرعا غير معقول المعنى" (بدائع الصنائع ٢٣٣/٥).

ومنهم من يرى أنها معللة، وهؤلاء اختلفوا في بيان العلة إلى عدة أقوال، فمنهم من يرى أن علة غرر انفساخ العقد بهلاك المعقود عليه، وإليه ذهب أكثر الحنفية والشافعية والحنابلة (بدائع الصنائع ١٨٠/٥ المهذب مع المجموع ٢٦٣/٩، المغني ١٢٨/٣) ومنهم من يرى أن علته انعدام القبض التام ومنهم من يرى أن علته كونه من قبيل "ربح مالم يضمن"، وإليه ذهب الشافعي (الأم ٧٠/٣) ومنهم من يرى أن علته عجز المشترى عن تسليمه، لأن البائع قد يسلمه وقد لا يسلمه.

لا سيما إذا رأى المشترى قد ربح، فيسعى في رد البيع إما بجحد أو باحتيال في

الفسخ ، وبه قال ابن تيمية (الاختيارات الفقهية / ١٢٦).

ومنهم من يرى أن علته الربا ، وإليه ذهب ابن عباس؆ فعن طاوس عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ نهى أن يبيع الرجل طعاما حتى يستوفيه ، قلت لابن عباس : كيف ذاك؟ قال : أراهم بدراهم والطعام مرجأ (صحيح البخارى كتاب البيوع ٣٤٧/٤ مع الفتح).

الترجيح :

بالنظر إلى الأدلة والعلل التى بينها العلماء يبدو لى أن القول الأول وهو منع بيع أى شئ اشتراه قبل قبضه هو الراجح ، والمنع خاص بالبيع ، أما ماسواه من التصرف مثل العتق والهبة فهو جائز كما يدل عليه هبة النبى ﷺ لابن عمر البكر الصعب قبل القبض .

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مفتی اسماعیل بھڑکودروی

عام طور پر جو چیزیں خرید وفروخت کے معاملہ میں مبیع بنتی ہیں وہ دو قسم کی ہوتی ہیں: پہلی قسم اشیاء منقولہ ہیں، یعنی ایسی چیزیں جو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کی جاسکتی ہیں اور کی جاتی ہیں، جیسے جانور، غلہ، کپڑا اور گھریلو استعمال کی چیزیں وغیرہ۔ دوسری قسم کی اشیاء غیر منقولہ یعنی وہ چیزیں جو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل نہیں کی جاتیں بلکہ استعمال کرنے والا ان چیزوں کو کسی دوسری جگہ منتقل کئے بغیر ان کو استعمال کرتا ہے، اور انکا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا مشکل بھی ہوتا ہے، جیسے کھیت، دوکان، مکان وغیرہ۔

جو شخص کسی غیر منقول چیز کو خریدتا ہے تو خریدار کے لیے اس چیز پر قبضہ کرنے سے قبل اس کا بیچنا امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام مالک اور امام احمدؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام شافعیؒ وامام محمدؒ کے نزدیک خریدار کے مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا بیچنا ناجائز ہے۔

اور جو شخص کسی منقول چیز کو خریدتا ہے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خریدار کے لئے اس مبیع منقول کو قبل القبض بیچنا ناجائز اور عقد فاسد ہے، چاہے وہ مبیع منقول از قبیل طعام وغیر طعام ہو، یا مکیل وموزون ومعدود ہو، یا اسکے علاوہ، اور یہی مسلک امام محمدؒ وامام شافعیؒ کا ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر مبیع منقول از قبیل طعام ہو تو اسکی قبل القبض بیع ناجائز ہے، اور اگر مبیع منقول از قبیل غیر طعام ہو تو اسکی بیع خریدار کے لئے قبل القبض بھی جائز ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مبیع منقول اگر مکیل یا موزون طعام ہو تو خریدار کے لئے قبل القبض اسکی بیع ناجائز ہے اور اگر مبیع منقول کیلی یا وزنی طعام نہ ہو تو قبل القبض اسکی بیع جائز ہے، اگر مبیع منقول غیر طعام ہو تو بھی قبل القبض جائز ہے۔

مسئلہ مذکورہ میں حضرات ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کے اقوال حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم کی شرح مسلم کی عبارت ذیل سے ماخوذ ہیں:

و فی المسئلة أقوال تالية :

الأول : قال عثمان البتی : یجوز بیع کل شئ قبل قبضه ' و قال ابن عبد البر : هذا قول مردود بالسنة و الحجة المجمعة علی الطعام ' وأظنه لم یبلغه هذا الحدیث ' و مثل هذا لا یلتفت إلیه ، کذا فی المغنی لابن قدامة (۱۱۳/۴).

الثانی : قال الشافعیؒ و محمدؒ بن الحسن من الحنفیة : یحرم بیع کل شئ قبل قبضه ' طعاما کان أو غیره ، منقولا کان أو غیر منقول و هو ظاهر قول ابن عباس رضی الله عنهما و هو روایة ابن عقیل عن أحمد کما فی المغنی .

الثالث : قال أحمد بن حنبل فی أظهر روایته : إنما یختص النهی بالطعام ' فلا یجوز بیعه قبل

قبضه و يجوز فيما سواه كما حققه ابن قدامة.

الرابع : قال مالک رحمه الله : إنما يمتنع البيع قبل القبض في المكيل و الموزون، من الطعام خاصة وقال سحنون وابن حبيب من المالكية: إنه ممتنع في كل مكيل أو موزون أو معدود ثم هل يختص بالطعام أو بالربويات ؟ فيه قولان حكاهما الأبي.

الخامس: قال أبو حنيفةؒ و أبو يوسفؒ يمتنع البيع قبل القبض في سائر المنقولات و يجوز في العقار الذي لايخشى هلاكه' كما في فتح القدير '۲۶۲/۵'. (تکملۃ فتح الملہم ۳۵۰/۱)۔

بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور وہ علت معقود علیہ کے ہلاک ہونے کے احتمال کی وجہ سے عقد اول کے فسخ کا غرر ہے، جیسا کہ ''الفقہ الاسلامی'' میں یہ علت مذکور ہے جس میں حنفیہ کا مسلک ذکر کیا گیا ہے اور اس علت کو صاحب ہدایہ نے بھی مندرجہ ذیل عبارت میں ذکر کیا ہے:

ويجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفةؒ و أبي يوسفؒ وقال محمدؒ لا يجوز رجوعا إلى إطلاق الحديث واعتبارا بالمنقول و صار كالإجارة ولهما أن ركن البيع صدر من أهله في محله ولا غرر فيه لأن الهلاک في العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز (ہدایہ اخیرین ۷۴/۳)۔

یہاں پر قبل القبض بیع کی نہی کی حکمتوں کا ذکر کرنا بھی فائدہ سے خالی نہیں ہے، لہٰذا ان حکمتوں کو ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے۔

(۱) مبیع کے قبل القبض بیچنے کی صورت میں اگر عقد ثانی مشتری کے حق میں زیادہ نفع بخش ثابت ہو تو بائع اول عقد اول کو فسخ کرنے کی طمع نہ کرنے لگے اور مبیع کو سپرد کرنے میں ٹال مٹول نہ کرے۔

(۲) اگر اشیاء منقولہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے تو عام بازار میں بہت سی اشیاء کی قیمتیں حد سے بڑھ جائیں گی۔ لہٰذا جو چیزیں ایک ملک سے دوسرے ملک میں بین الاقوامی تجارت کی صورت میں برآمد درآمد ہوتی ہیں وہ ایک ملک سے دوسرے ملک تک پہونچنے سے پہلے اس پر مختلف اور متعدد تاجروں کے سودے واقع ہوتے ہیں اور ہر تاجر دوسرے تاجر کو اپنا نفع چڑھا کر بیچتا ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ابتداءً چند روپیوں میں بکی ہوئی چیز عام بازار میں سیکڑوں کی بن کر پہونچتی ہے، اگر حضرت نبی کریم ﷺ کے ارشاد کے مطابق ایسی چیزوں کے بیچنے میں بائع کا قبضہ شرط قرار دیا جائے گا تو عام بازار میں اشیاء کی قیمتیں سستی اور معتدل رہیں گی (دیکھئے: تکملہ فتح الملہم ۳۵۲/۱)۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ نے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو بیع صرف کے مشابہ قرار دیکر اسکے نفع کو ربوا کے مشابہ قرار دیا ہے۔

عن ابن طاؤس عن أبيه عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ نهى أن يبيع الرجل طعاما حتى يستوفيه قلت لابن عباس كيف ذاک قال ذاک دراهم بدراهم والطعام مرجأ (بخاری

شریف ۱/۲۸۶)۔

مبیع پر قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ بائع مبیع سے اپنے مالکانہ تعلقات ختم کردے اور مشتری کو اس میں ہر طرح کے تصرف کرنے کی قدرت دیدے، ہر قسم کی مبیع کے مذکورہ حالت میں ہونے کو قبضہ کہتے ہیں، قبضہ مبیع کی مختلف جزئیات جو فقہاء کرامؒ نے کتب فقہ میں ذکر فرمائی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ تخلیہ مبیع کی کوئی ایک شکل اور نوعیت متعین نہیں ہے اور اس کا مدار عرف و عادت پر ہے۔

وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشتري برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشتري من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشتري قابضا له وكذا تسليم الثمن من المشتري إلى البائع وقال الشافعيؒ القبض في الدار والعقار والشجر بالتخلية، وأما في الدراهم والدنانير فتناولهما بالبراجم وفي الثياب بالنقل وكذا في الطعام إذا اشتراه مجازفة فإذا اشتراه مكايلة فبالكيل وفي العبد والبهيمة بالسير من مكانه (بدائع الصنائع ۵/۲۴۴)۔

۶۔ خریدار اول کے لئے مبیع منقول کو دوسرے کے ہاتھ بیع کے جواز کے لئے بائع کی جانب سے خریدار اول کے سامنے یا اسکے نائب کے سامنے مبیع کا ایسا تخلیہ کہ وہ اس میں اصالۃً یا نیابۃً ہر قسم کے تصرف پر قادر ہو یہ ضروری ہے، لہذا صورت مسئولہ میں خریدار اول کا مال فیکٹری سے لے کر خریدار ثانی تک پہونچانے والا اگر خریدار اول کا اجیر و وکیل ہے، تو خریدار اول کی جانب سے مال مذکور کی فروختگی کو بعد القبض ہونے کی وجہ سے جائز قرار دیا جائیگا، اور اگر خریدار ثانی تک مال پہونچانے والا شخص فیکٹری کا ملازم و اجیر ہے تو اس صورت میں خریدار اول کے محض ضمان قبول کر لینے کو اس کا قبضہ نہیں سمجھا جائے گا، اور یہ عقد ثانی قبل القبض ہونے کی وجہ سے ناجائز شمار ہوگا اور خریدار اول کے قبضہ سے پہلے مبیع کے نقصان کی ذمہ داری خریدار اول پر ڈالنے کی شرط طے کرنا بھی جائز نہ ہوگا، بلکہ فیکٹری کے خریدار تک مال پہونچنے سے پہلے ہونے والے نقصان کا ذمہ دار فیکٹری کے مال کا بائع شمار ہوگا، جیسا کہ مشتری کے قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں بائع کے ذمہ ضمان عائد ہونے کے جزئیات سے یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے (فتاوی ہندیہ جلد۳)۔

۷۔ اگر خریدار اول نے اصل بائع کو مال بردار کمپنی کے ذریعہ خرید کردہ مال بھیجنے کے لئے کہا اور مال برداری کا کرایہ خریدار اول کے ذمہ طے ہوا تو خریدار اول کا مال مذکور کو خریدار ثانی کے ہاتھ فروخت کرنا تو جائز ہے، مگر مال کے ضائع ہونیکی صورت میں خریدار ثانی کو ضامن بنانا شرعاً جائز نہیں ہے، اور خریدار ثانی تک مال پہونچنے سے پہلے مال کے ضائع ہونے کی صورت میں خریدار اول ہی ضامن رہے گا، کیونکہ مال اس کے وکیل کے ضمان میں ضائع ہوا ہے، ابھی اس مال پر خریدار ثانی کا قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوا، لہذا اس کو ضامن بنانا جائز نہیں ہے (عالمگیری ۳/۱۹، احسن الفتاوی ۶/۵۲۶)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مفتی شکیل احمد سیتاپوری

عن زید بن ثابت أن النبی ﷺ نهی أن تباع السلع حیث یبتاع حتی یحوزها التجار إلی رحالهم (أبوداؤد، الدار قطنی).

عن ابن عباس أن النبی ﷺ قال من ابتاع طعاماً فلا یبعه حتی یستوفیه قال ابن عباس ولا أحسب کل شیئ إلا مثله (رواہ الجماعۃ إلا الترمذی، نیل الأوطار جلد۵)۔

حضرت زید بن ثابت سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا کہ سامان جس جگہ خریدا جائے اسی جگہ بیچ لیا جائے، تاوقتیکہ خریدار اس کو اپنی قیام گاہ تک نہ لائے۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص کھانے کی چیز یا غلہ خریدے تو جب تک اس پر قبضہ نہ کرلے اس کو فروخت نہ کرے، حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ میرے خیال میں قبضہ کا حکم طعام کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر چیز کیلئے یہی حکم ہے۔

نہی بیع کی علت:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کی علت یہ ہے کہ اس میں ربالازم آتا ہے، اس لئے کہ مبیع پر قبضہ ہونے سے پہلے جب اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا جائے تو یہ درپردہ بیع الاثمان بالاثمان تفاضلا ہے، یعنی جب مبیع قبضہ میں نہیں آئی ہے اور وہ فروخت کردی گئی ہے تو گویا بائع ثانی نے مبیع کے بجائے اپنے ثمن کو مشتری ثانی کے ہاتھ زیادہ ثمن کے بدلے فروخت کردیا، امام شوکانی لکھتے ہیں: أخرج البخاری عن طاؤس قال قلت لابن عباس کیف ذاک قال دراهم بدراهم والطعام مرجأ، استفهمه عن سبب النهی فأجابه فإنه إذا باعه المشتری قبل القبض وتأخر المبیع فی ید البائع فکأنه باع دراهم بدراهم ویبین ذلک ما أخرجه مسلم عن ابن عباس أنه قال لما سأله طاؤس ألا تراهم یبتاعون بالذهب والطعام مرجأ، وذلک لأنه إذا اشتری طعامابمائة دینار ودفعها للبائع ولم یقبض منه الطعام ثم باع الطعام إلی آخر بمائة وعشرین مثلا فکأنه اشتری بذهبه ذهباً أکثر منه (نیل الاوطار ۱۶۰/۵)۔

امام سرخسی نے حنفیہ کی جو ترجمانی کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مبیع پر جب تک قبضہ نہ کرلیا جائے نہ اس کی بیع کی جائے نہ اس میں شرکت کا عقد کیا جائے، نہ عقد تولیہ کیا جائے، نیز امام سرخسی اس جانب مائل نظر آتے ہیں کہ

حنفیہ منقول اور غیر منقول کسی بھی شئی کی بیع قبل القبض کے قائل نہیں ہیں، جس طرح منقول کی بیع کیلئے اس پر قبضہ ضروری ہے اسی طرح غیر منقول کیلئے بھی قبضہ ضروری ہے۔

ہاں یہ فرق ضرور ہے کہ منقول پر قبضہ یہ ہے کہ اس کو اس جگہ سے منتقل کر کے اپنی جگہ اور اپنی حفاظت میں لے لیا جائے، اور غیر منقول پر قبضہ یہ ہے کہ بائع اول اس کا تخلیہ کردے، ومن اشتری شیئا فلا یجوز له أن یبیعه قبل أن یقبضه ولا یولیه أحداً ولا یشرک فیه (المبسوط ۱۲/۸)۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ اشتراط قبضہ اور عدم اشتراط قبضہ میں سات مسلک سامنے آتے ہیں: الأول في الطعام الربوی فقط، والثانی فی الطعام باطلاق، الثالث فی الطعام المکیل والموزون، الرابع فی کل شئ ینقل، الخامس فی کل شئ، السادس فی المکیل والموزون، السابع فی المکیل والموزون والمعدود۔ پہلا مسلک یہ ہے کہ ان مطعومات وماکولات کی بیع میں قبضہ شرط ہے جن کے باہم تبادلہ میں ربا کا تحقق ممکن ہے، دوسرا مسلک یہ ہے کہ ہر مطعوم وماکول کی بیع کیلئے قبضہ شرط ہے خواہ ربوی ہو خواہ غیر ربوی، تیسرا مسلک یہ ہے کہ طعام مکیل اور طعام موزون کیلئے قبضہ ضروری ہے، چوتھا مسلک یہ ہے کہ اشیاء منقولہ میں قبضہ شرط ہے، پانچواں مسلک یہ ہے کہ ہر شئی میں قبضہ ضروری ہے، چھٹا مسلک یہ ہے کہ مکیلات وموزونات میں قبضہ ضروری ہے، ساتواں مسلک یہ ہے کہ مکیلات وموزونات اور معدودات میں قبضہ ضروری ہے۔ ابن رشد نے یہ بھی لکھا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک مبیع مشتری کے ضمان میں اسی وقت آتی ہے جب پہلے اس پر قبضہ ہو جائے (بدایۃ المجتہد ۱۴۵/۲)۔

بعض اسلاف کا مسلک:

سوالنامے میں اٹھائے گئے سوالات یعنی فیکٹریوں سے نکلے ہوئے مال کی بیع اور سامان سے لدے ہوئے بحری جہاز کی اثناء طریق میں فروختگی، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے مسلک کے مطابق درست نہیں معلوم ہوتی، اسلئے کہ وہ بیع غیر مقبوض بھی ہے اور بیع غیر مضمون بھی، اور یہ کہنا کہ فیکٹری کا مال یا جہاز کا سامان مشتری کے ضمان میں ہوتا ہے خواہ وہ قبضہ نہ کرے، شریعت میں معتبر نہیں، اس لئے کہ شریعت میں ضمان قبضہ کے بعد ہوتا ہے خواہ لوگوں کا معمول اس کے خلاف ہو اور خواہ لوگ کوئی نئی اصطلاح قائم کرلیں، امام مالک اور امام احمد کے یہاں مطعومات مکیلہ وموزونہ کے علاوہ کی بیع قبضہ سے پہلے درست ہے، بیع غیر مقبوض اور بیع غیر مضمون کے سلسلہ میں احادیث اور ان کی شروح نیز ائمہ اعلام کے مسالک اور ان کے استدلالات کا مطالعہ کرنے کے بعد تاثر عموماً عدم جواز ہی کا پیدا ہوتا ہے، لیکن موجودہ حالات میں اگر اس سے کاروبار کی راہیں مسدود ہو رہی ہیں اور امت مسلمہ حرج میں پڑ رہی ہے تو امام مالک اور امام احمد کے مسلک پر عمل کرنے میں غور کیا جا سکتا ہے، ان کے نزدیک قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت اشیاء خوردنی کے ساتھ مخصوص ہے، اور ابن قدامہ کے مطابق اشیاء خوردنی بھی اگر کیل اور وزن کے عنوان سے نہیں فروخت کی گئی ہیں تو ان کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز ہے، چنانچہ بائع نے اگر غلہ کا پورا ڈھیر یا پوری گاڑی ناپ اور تول متعین کئے بغیر فروخت کردی اور مشتری نے خرید لی تو وہ پورا ڈھیر اور پوری گاڑی قبضہ کے بغیر مشتری کے ضمان میں

آ گئی، ابن قدامہ نے امام احمد کے حوالہ سے دو جزیے نقل کئے ہیں: رجل اشتری طعاماً فطلب من یحمله فرجع وقد احترق الطعام فهو من مال المشتری، ایک شخص نے غلہ خریدا، اور حمال کو ڈھونڈتے نکلا اور جب واپس ہوا تو غلہ جل کر خاک ہو چکا تھا تو یہ احتراق مشتری کے ضمان میں ہوا۔ من اشتری ما فی السفینة صبرة ولم یسم کیلاً فلا بأس ان یشرک فیها ویبیع ما شاء، جس نے پوری کشتی کا اناج خرید لیا اور ناپ اور تول کا کوئی ذکر نہیں آیا تو کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ وہ بغیر قبضہ کئے دوسرے کو فروخت کر دے (مغنی ابن قدامہ ۴/۱۲۱)۔

امام احمد کی ترجمانی کرتے ہوئے ابن قدامہ نے کہا ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی ممانعت ان اشیاء خوردنی کے ساتھ خاص ہے جو کیلا یا وزناً فروخت کی گئی ہوں، کیونکہ اس ممانعت کا پس منظر یہ ہے کہ لوگ اندازہ اور تخمینہ لگا کر انکل سے غلہ اور اناج کی بیع کر دیتے تھے، جب رسول اللہ ﷺ کو یہ معلوم ہوا تو آپ نے اس سے منع فرمایا اور حکم فرمایا کہ اس کو ناپ تول لیا کرو اور بغیر ناپے تولے دوسرے سے اس کی بیع نہ کرو، لہذا دیگر اشیاء کی بیع بغیر قبضہ کے ہو سکتی ہے، بلکہ اشیاء خوردنی بھی اگر کیل و وزن کے عنوان سے نہیں خریدی گئی ہیں تو قبل القبض ان کی بیع بھی درست ہے، ابن قدامہ کی تحقیق کے مطابق یہی مسلک حضرت عثمان بن عفانؓ، حسن بصری، سعید بن مسیب اور حماد بن ابی سلیمان کا بھی ہے۔

قبضہ کے معنی:

وقبض کل شیء بحسبه فإن کان مکیلاً وموزوناً فقبضه بکیله ووزنه وبهذا قال الشافعی وقال أبو حنیفة التخلیة فی ذلک قبض وروی عن أحمد أن القبض فی کل شیء بالتخلیة مع التمییز لأنه خلی بینه وبین المبیع من غیر حائل فکان قبضاً له کالعقار (المغنی ۴/۱۲۵) ۔ ہر چیز کا قبضہ اس کے حسب حال ہوتا ہے، مکیل و موزون کا قبضہ امام شافعی کے نزدیک یہ ہے کہ اس کا کیل اور وزن کر لیا جائے، اور امام ابوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک تخلیہ اور تمییز ہے یعنی مبیع کو الگ ممتاز کر کے رکھ لینا اور بائع کے تصرف سے اس کو علیحدہ کر لینا۔

اگر قبضہ کے ان معانی پر نظر مرکوز کی جائے تو فیکٹری سے حاصل کئے ہوئے مال اور بحری جہاز کے مال پر اس طرح کا قبضہ متحقق ہو جاتا ہے، الغرض اس ملک میں جہاں اقتدار اور وسائل معاش پر غیر مسلموں کا قبضہ ہے، اگر دو برحق اماموں کے مسلک پر غور و خوض کر کے مسلمانوں کیلئے کوئی راہ نکال لی جائے تو امید ہے کہ منشاء شرع کے خلاف نہ ہوگا۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عمومی یا خصوصی؟

ائمہ کرام کے اقوال وآراء اور ادلہ

مولانا اشتیاق احمد اعظمی

بیع قبل القبض کی ممانعت مختلف احادیث میں وارد ہے، کہیں یہ نہی بالکل عام ہے، اور کہیں خاص، جس کے باعث فقہاء امت کے درمیان بیع قبل القبض کے بارے میں اقوال وآراء کا اختلاف ایک فطری امر ہے، ذیل میں ہم فقہاء کرام کے آراء واقوال بیان کرتے ہیں، پھر ہر ایک کے دلائل پیش کریں گے۔

پہلا قول احناف کا ہے:

احناف نے بیع قبل القبض کے تعلق سے اشیاء منقولہ وغیر منقولہ کے درمیان فرق کیا ہے۔

جمہور حنفیہ کے نزدیک مشتری کیلئے اشیاء منقولہ پر قبضہ سے پہلے اس کی بیع کرنا درست ہے، رہا غیر منقولہ اشیاء کا معاملہ، جیسے عقار، دار اور شجر وغیرہ تو اس میں قبضہ سے پہلے بھی مشتری کیلئے بیع جائز ہوگی، ائمہ احناف میں سے حضرات شیخین (امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ) کا یہ مسلک ہے، لیکن احناف ہی میں سے امام محمد وزفر، نیز امام شافعیؒ غیر منقولہ اشیاء کے اندر بھی بیع قبل القبض کے عدم جواز ہی کے قائل ہیں (بدائع الصنائع ۱۸۱/۶۔۱۸۰، مجمع الأنہر فی شرح ملتقی الأبحر ۸۰/۲)۔

دوسرا قول مالکیہ اور ابن حزم ظاہری کا ہے:

ان حضرات کے یہاں ہر قسم کی چیزوں کی بیع، خواہ وہ منقول ہو یا غیر منقول، جائز ہے، اس عموم سے ان کے یہاں صرف طعام مستثنیٰ ہے، لیکن مالکیہ کے نزدیک طعام سے مراد صرف گندم ہی نہیں ہے، بلکہ اس کے ضمن میں دیگر مطعومات، مثلاً فاکہہ وغیرہ بھی آتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک گندم اور فاکہہ کی بھی بیع قبل القبض جائز نہ ہوگی، مگر علامہ ابن حزم ظاہری کے نزدیک، طعام سے مراد صرف گندم ہے، اس لئے گندم کی بیع ان کے نزدیک قبضہ سے پہلے بالکل درست نہ ہوگی (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲۳۵/۲، المحلی لابن حزم ۵۱۸/۸)۔

تیسرا قول شافعیہ کا ہے:

شوافع کے نزدیک بیع قبل القبض کی نہی بالکل عام ہے، ان کے یہاں اشیاء منقولہ وغیر منقولہ دونوں ہی کی بیع درست نہیں ہے، یہی امام احمدؒ کی بھی ایک روایت ہے، اور ابن عقیل نے اسی کو اختیار کیا ہے، مغنی میں ہے: وعن أحمد رواية أخرى: لا يجوز بيع شيء قبل قبضه، اختارها ابن عقيل (المغنی ۱۲۱/۴)۔

چوتھا قول حنابلہ کا ہے :

ان حضرات کے نزدیک قبضہ سے پہلے مبیع کے اندر تصرف جائز ہے، بشرطیکہ مبیع کیلی، وزنی، یا عددی نہ ہو، لیکن اگر مبیع انواع مذکورہ میں سے کسی بھی نوع کی ہوگی تو اس میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہوگا (المغنی ۴/۱۲۱، الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۲۳۶)۔

پانچواں قول عثمان البتی کا ہے:

ان کے نزدیک ہر طرح کی اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے، أنه قال : لا بأس ببيع كل شئ قبل قبضه (المغنی لابن قدامہ ۴/۱۲۷)۔

احناف اور شوافع کے ادلّہ:

احناف اشیاء منقولہ، اور شوافع اشیاء منقولہ وغیر منقولہ کے اندر قبضہ سے پہلے تصرف کے عدم جواز کے قائل ہیں، اس لئے اس سلسلہ میں ان دونوں جماعتوں کے ادلہ ایک ہی ہیں، اور ذیل کی وہ روایتیں ہیں جس میں عمومی طور سے قبضہ سے پہلے کسی بھی شئی کی بیع سے روکا گیا ہے:

۱۔ ما رواه أبو داؤد عن زيد بن ثابت أن النبی ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (سنن أبی داؤد مع البذل ۴/۲۸۵، ونیل الأوطار ۵/۱۵۷)۔

۲۔ عن حكيم بن حزام قال : سألت رسول الله ﷺ فقلت : يأتينی الرجل فيسألنی أن أبيع ما ليس عندی أبتاع له من السوق ثم أبيعه ، قال : لا تبع ما ليس عندک (ترمذی ۱/۱۴۸)۔

۳۔ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضی الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان فی بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندک (رواہ الخمسۃ نقلاً عن سبل السلام ۳/۸۰۹)۔

احناف نے اشیاء منقولہ وغیر منقولہ کے درمیان جو فرق کیا ہے، اس کی بنیادی وجہ مذکورہ بالا احادیث کے اندر موجود علت نہی ہے، اور وہ علت " غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاک " ہے، اور یہ علت منقولہ اشیاء کے اندر قبضہ سے پہلے موجود ہوا کرتی ہے، اس لئے منقولہ اشیاء کے اندر بیع قبل القبض کو احناف نے ناجائز کہا، اور غیر منقولہ اشیاء کے اندر ہلاکت چونکہ نادر الوقوع ہے، اس لئے عدم تحقق علت کے باعث حنفیہ نے ان کی بیع قبضہ سے پہلے بھی جائز قرار دی، لیکن مکان وجائداد وغیرہ اگر ایسی ہوں جن کے اندر ہلاکت کا اندیشہ موجود ہو، مثلاً زمین جو دریا کے دہانے پر واقع ہو تو فقہاء احناف نے اس طرح کی چیزوں کو قبضہ سے پہلے بیچنے سے منع کیا ہے، چنانچہ عینی میں ہے:

فأما فی موضع لا يؤمن ذلک فلا يجوز (عینی شرح ہدایہ ۳/۱۳۷)۔

احناف کی دوسری دلیل وہ قاعدہ اور اصول ہے، جسے علامہ عینی نے ''ایضاح'' کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے:

" **كل عرض ملك بعقد ينفسخ العقد فيه بهلاكه قبل القبض ولم يجز التصرف فيه كالمبيع و الأجرة إذا كانت عيناً و ما لاينفسخ العقد بهلاكه فالتصرف فيه جائز قبل القبض كالمهر وبدل الخلع** . (عینی ۳/۱۳۷)۔

اس قاعدہ کا ماحصل یہ ہے کہ ہر عرض جس کا کسی عقد سے مالک بنا جاتا ہو اور اس عرض کی ہلاکت کے باعث اس میں منعقدہ عقد فسخ ہو جاتا ہو تو ایسے عرض میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہوگا، جیسے مبیع اور اجرت جب کہ معین شئ ہو اور جہاں اس عرض کی ہلاکت کے باوجود عقد منفسخ نہ ہوتا ہو تو اس میں قبضہ سے پہلے بھی تصرف جائز ہوا کرے گا۔

اس ضابطہ کی رو سے اشیاء منقولہ وغیر منقولہ، دونوں ہی کے اندر قبضہ سے پہلے تصرف ناجائز ہونا چاہئے، لیکن غیر منقولہ اشیاء کے اندر ہلاکت کے نادر ہونے کے باعث اس میں قبضہ سے پہلے بھی جمہور احناف نے تصرف کو جائز قرار دیا۔

احناف میں سے حضرت امام محمدؒ وزفرؒ نے غیر منقولہ کی بیع کو بھی قبضہ سے پہلے ناجائز قرار دیا ہے، ان حضرات کی دلیل مذکورہ بالا وہ روایتیں ہیں جن کے اندر کلمہ "ما" وارد ہوا ہے (**لا تبع ما ليس عندك** " اور " **ولا بيع ما ليس عندك** ") اور کلمہ "ما" عموم پر دلالت کرتا ہے، اس لئے اس میں منقول وغیر منقول) کوئی تخصیص نہ ہوگی۔

دوسری دلیل یہ کہ امام محمدؒ وغیرہ نے بیع کو اجارہ پر قیاس کیا ہے، چونکہ عقار وغیرہ کا اجارہ قبل القبض درست نہیں، اس لئے عقار کی بیع بھی قبل القبض درست نہ ہوگی، عینی میں مذکور ہے: " **وصار كالإجارة فإنها في العقار لا يجوز قبل القبض** " (عینی شرح ہدایہ ۳/۱۳۷)۔

مالکیہ اور ابن حزم کے دلائل:

ان حضرات کے ادلہ وہ روایتیں ہیں جن میں طعام کا لفظ وارد ہوا ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

۱. عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : إذا ابتعت طعاما فلا تبعه حتى تستوفيه (رواہ احمد ومسلم بحوالہ نیل الأوطار ۵/۱۵۷)

۲. عن أبي هريرة قال : نهى رسول الله ﷺ أن يشترى الطعام ثم يباع حتى يستوفى (رواہ احمد ومسلم بحوالہ نیل الاوطار ۵/۱۵۷)۔

۳. عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال : من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه (نیل الأوطار ۵/۱۵۸)۔

ان جیسی حدیثوں میں چونکہ خاص طور سے طعام کی قبل القبض بیع سے روکا گیا ہے، اس لئے طعام کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہ ہوگی، لیکن اس کے ماسوا ہر چیز کی بیع، قبضہ سے پہلے جائز ہوگی، **فإن تخصيصه الطعام بالنهي**

عن بيعه قبل قبضه يدل على إباحة ذلک فی ما سواه.

ہاں مالکیہ نے طعام سے مراد صرف گندم نہیں لیا ہے، بلکہ دیگر مطعومات، جیسے فاکہہ وغیرہ کو بھی طعام کے ضمن میں لے لیا ہے، لیکن علامہ ابن حزم ظاہری نے کہا کہ لفظ طعام بغیر اضافت کے کلام عرب میں جب استعمال ہوتا ہے تو اس سے صرف "قمح" گندم مراد ہوا کرتا ہے، اور اس سلسلہ میں عربوں کے کلام سے استشہاد پیش فرمایا ہے، چونکہ احادیث مذکورہ بالا میں لفظ طعام بدون اضافت استعمال ہوا ہے، اس لئے عربوں کے استعمال کے بموجب اس سے مراد گندم (قمح) ہی ہوگا۔ (المحلی لابن حزم ۵۲۱/۸)۔

حنابلہ کی دلیل:

حنابلہ کی دلیل بھی وہ ساری احادیث ہیں جن میں قبضہ سے پہلے طعام کی بیع سے روکا گیا ہے، چونکہ مطعومات کیلی، وزنی یا عددی ہونے سے خارج نہیں ہوا کرتے، اس لئے نہی کا تعلق ان تمام انواع مبیع سے ہوگا جو کیل، وزن، یا عدد کے ضمن میں آتی ہوں، علامہ ابن قدامہ حنبلی نے اسے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

" إن الطعام المنهي عنه عن بيعه قبل قبضه لا يكاد يخلو من كونه مكيلا أو موزوناً أو معدوداً فتعلق الحكم بذلک " (المغنی ۱۲۳/۴)۔

عثمان البتی کی دلیل:

عثمان البتی نے ہر طرح کی اشیاء میں قبضہ سے پہلے جو بیع کے جواز کا قول پیش کیا ہے، بظاہر ان کی کوئی دلیل سمجھ میں نہیں آتی، سوائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ ان کو مذکورہ بالا احادیث نہیں پہنچ سکی ہوگی، جس کی بنا پر انہوں نے جواز کا عمومی قول پیش کر دیا، جیسا کہ علامہ ابن عبدالبر نے ان کے بارے میں اسی خیال کا اظہار فرمایا ہے:

قال ابن عبد البر: وهذا (اى قول عثمان البتى) مردود بالسنة والحجة المجمعة على الطعام وأظنه لم يبلغه هذا الحديث ، ومثله هذا لا يلتفت إليه (المغنی ۱۲۷/۴)۔

شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض جائز ہے یا ناجائز؟ اور ناجائز ہے تو اس کا شمار بیع باطل میں ہے، یا بیع فاسد میں، یا بیع مکروہ میں۔

اسلامی شریعت کی رو سے بیع قبل القبض فی الجملہ ناجائز ہے "لقوله عليه السلام : لا تبع ما ليس عندک" دوسرے اس وجہ سے بھی کہ مبیع کے ہلاک ہونے کے اعتبار سے، عقد ہی کے فسخ ہو جانے کا غرر موجود ہے، اور حضور پاک علیہ الصلاۃ والسلام نے بیع غرر سے بھی منع فرمایا ہے، اس لئے بھی بیع قبل القبض فی الجملہ درست نہ ہوگی (مجمع الانہر فی شرح ملتقی الأبحر ۹۷/۲)۔

رہا یہ امر کہ بیع قبل القبض فاسد ہے یا باطل، تو احناف کے یہاں یہ بیع فاسد ہے، اور شوافع کے نزدیک باطل، الفقہ علی المذاہب الاربعۃ میں ہے: الحنفية قالوا : من البيع الفاسد بيع الأعيان المنقولة قبل القبض (۲۲۴/۲)۔

مذکورہ بالاحوالہ کے اندر یہ بھی مذکور ہے: والشافعية قالوا : لا يصح للمشتری أن يتصرف فی المبیع قبل قبضه..... فإذا اشترى شيئا منقولاً كان أو غيره ولم يستلمه ثم باعه وقع البيع باطلاً (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۲۴)۔

لیکن باعتبار مآل کے دونوں قولوں میں کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ شوافع کے نزدیک فساد اور بطلان ایک ہی امر ہے: والفساد والباطل بمعنى واحد في عقود البيع فكل فاسد باطل وبالعكس (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۲۲۴)۔

بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں یا نہیں؟

بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، لیکن فقہاء کرام کے درمیان علت کے استخراج میں اختلاف ہے۔

(۱) حنفیہ کے نزدیک علت نہی: "غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاک" ہے (ہدایۃ ۳/۵۹)۔

(۲) مالکیہ کے اس سلسلہ میں ہمیں دو قول ملتے ہیں:

۱۔ یہ کہ یہ احادیث معلول بالعلۃ ہیں۔

۲۔ یہ کہ یہ احادیث معلول بالعلۃ نہیں ہیں، بلکہ یہ ایک امر تعبدی ہے۔

بہرکیف نہی کی علت ان احادیث کے اندر مالکیہ کے یہاں عمال کی منفعت کا ضیاع اور بربادی ہے، جیسا کہ اسے علامہ جزیری نے "الفقہ علی المذاہب الاربعۃ" میں ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

وقد قيل في علة النهي : إن في قبضه منفعة للعمال إذ ينتفعون بكيله وحمله ووزنه وغير ذلک بخلاف ما إذا بيع وهو عند صاحبه فإن ذلک يضيع تلک المنفعة وقيل : إنه أمر تعبدي . (الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/۲۳۵)۔

قبضہ کی حقیقت:

احناف کے یہاں قبضہ کی اصل اور حقیقت تمام اموال میں تخلیہ ہے، علامہ کاسانی "بدائع الصنائع" میں تحریر فرماتے ہیں: ثم لا خلاف بين أصحابنا أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال (بدائع ۵/۲۴۴)۔

تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان تمام موانع اور رکاوٹوں کو اس طور پر ختم کردے کہ مشتری مبیع کے اندر ہر طرح کے تصرف پر پوری طرح قادر ہوجائے، علامہ کاسانیؒ نے تسلیم اور قبضہ کے مفہوم کی وضاحت ان لفظوں میں فرمائی ہے:

أما تفسير التسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع

و بین المشتری برفع الحائل بینها علی وجه یتمکن المشتری من التصرف فیه فیجعل البائع مسلماً للمبیع و المشتری قابضاً له (بدائع ۵/۲۴۴)۔

صاحب بدائع کی اس عبارت سے یہ واضح ہوگیا کہ احناف کے نزدیک اصل حوالگی مبیع، بائع کی طرف سے تخلیہ اور مشتری کی طرف سے تخلی ہے، ہاں تخلیہ کی نوعیت میں اختلاف ہوسکتا ہے، جبکہ مبیع کے انواع میں اختلاف ہو، اور تخلیہ کی نوعیت، اس تبدیلی کا دارومدار عرف وعادت پر محمول ہوگا، چنانچہ جس جس مقام پر جس طرح کے استیلاء کو وہاں کے عرف میں قبضہ سمجھا جاتا ہوگا، اسی کو اس معاملہ میں شرعاً قبضہ مانا جائے گا۔

علامہ شامیؒ بحر کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں: حاصله أن التخلیة قبض حکما لو مع القدرة علیه بلا کلفة لکن ذلک یختلف بحسب حال المبیع (شامی ۲/۵۹)۔

اور بدائع میں ہے: لأن معنی القبض هو التمکین والتخلی وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً حقیقةً (بدائع ۵/۱۴۸)۔

تخلیہ سے متعلق شرطیں:

صاحب درمختار نے تخلیہ کیلئے تین شرطیں ذکر فرمائی ہیں جن کی طرف اشارہ "بدائع" کی مذکورہ بالا عبارت (۵/۲۴۴) میں بھی ہو چکا ہے، وہ شرطیں درمختار کے الفاظ میں یوں ہیں:

ثم التسلیم یکون بالتخلیة علی وجه یتمکن من القبض بلا مانع ولا حائل وشرط فی الأجناس شرطاً ثالثا وهو أن یقول: خلیت بینک وبین المبیع، فلو لم یقله أو کان بعیداً لم یصر قابضاً (درمختار مع الشامی ۲/۵۹۔۵۸)۔

درمختار کی عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ مبیع کی تسلیم وسپردگی تخلیہ کی صورت میں اس وقت مکمل مانی جائے گی جبکہ مشتری مبیع پر بلاکسی مانع اور حائل کے تصرف پر قادر ہوجائے، "اجناس" کے اندر ایک تیسری شرط یہ بھی لگائی ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ: خلیت بینک وبین المبیع۔

چنانچہ علامہ شامیؒ نے اس کے ذیل میں جو مثال پیش کی ہے وہ یہ کہ اگر مشتری نے کسی مکان کے اندر موجود گیہوں خریدا اور بائع نے اس مکان کی کنجی مشتری کے حوالہ کردی اور کہا کہ: "خلیت بینک وبینها" تو اس صورت میں قبضہ نہیں ہوگا۔

تخلیہ کے اندر "بلا مانع ولا حائل" کی شرط کا مفہوم یہ ہے کہ مبیع بالکل علیحدہ، الگ تھلگ اس انداز سے ہو کہ اس سے غیر کا حق متعلق نہ ہو (بأن یکون مفرزا غیر مشغول بحق غیره (شامی ۲/۵۹)۔

چنانچہ اگر کسی نے گھر بیچا اور اسے مشتری کے حوالہ بھی کردیا، لیکن اس مکان کے اندر تھوڑا یا زیادہ، بائع کا سامان موجود ہے، تو اس صورت میں مبیع کی حوالگی اور تسلیم اس وقت تک نہ ہوگی جب تک کہ بائع اس مکان کو مکمل خالی نہ کردے۔

الغرض شریعت نے قبضہ کی اصل اور حقیقت، تخلیہ کی شکل میں متعین کردی ہے، لیکن اس کی نوعیت میں مکان اور مبیع کے اختلاف کے باعث اختلاف ہوسکتا ہے، اور اس کا تعلق عرف اور عادت سے ہوگا، اس کی مختلف صورتوں کا ذکر علامہ شامی نے ان لفظوں میں فرمایا ہے:

ففی نحو حنطة فی بیت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمکنه الفتح بلا کلفة قبض، وفی نحو دار فالقدرة علی إغلاقها قبض، ونحو بقر فی مرعی فکونه بحیث یری ویشار إلیه قبض وفی نحو ثوب فکونه بحیث لو مد یده تصل إلیه قبض... إلی غیر ذلک (شامی ۵۹/۲)۔

اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت ایک ہوگی یا مختلف؟

احناف کے یہاں تمام اموال میں تسلیم وقبضہ کی حقیقت ایک ہی ہے، یعنی تخلیہ وتخلی، لیکن تخلیہ کی نوعیت اشیاء منقولہ کے اندر بھی مختلف چیزوں میں مختلف ہوسکتی ہے، اور غیر منقولہ میں بھی حالات کے اعتبار سے مختلف ہوگی، جیسا کہ شامی کے حوالہ سے پہلے لکھا جاچکا ہے کہ مبیع کے اختلاف سے تخلیہ کی صورتیں اور نوعیتیں مختلف ہوا کرتی ہیں "**لکن ذلک یختلف بحسب حال المبیع**"، مثلاً کسی مکان کے اندر موجود گیہوں خریدا تو بائع کا مشتری کو اس مکان کی کنجی اس طور پر حوالہ کردینا کہ وہ اس کو بلا کسی تردد کے کھول سکے، مشتری کے حق میں قبضہ مانا جائے گا، **ففی نحو حنطة فی بیت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمکنه الفتح بلا کلفة قبض** (شامی ۵۹/۲)۔

اور اگر کسی نے گھر خریدا اور بائع اس کی کنجی مشتری کو دیدے کہ وہ اس گھر کو بند کرسکے تو اس صورت میں مشتری کا کنجی پالینا ہی قبضہ ہوگا، بشرطیکہ وہ گھر اس شہر میں ہو، **وفی نحو دار فالقدرة علی إغلاقها قبض ای بأن تکون فی البلد فیما یظهر** (شامی ۵۹/۲)۔

مذکورہ بالا مثالوں سے واضح ہوگیا کہ بائع کی طرف سے حوالگی کی ایسی صورت سامنے آجائے، جس کے بعد مشتری مبیع پر قابض ومتصرف ہوسکے تو اس کی طرف سے تسلیم کی یہ صورت تخلیہ ہوگی اور مشتری کے حق تخلی یعنی قبضہ ہوگا، خواہ مبیع منقول ہو یا غیر منقول، جیسا کہ اوپر کی مثالوں سے واضح ہوا۔

البتہ غیر منقول مبیع کا جائے وقوع اگر بعید ہو تو قبضہ محض تخلیہ سے نہ ہوگا، شامی میں ہے: **أما إذا کان بعیداً لا یتصور القبض فی الحال فلا تقام التخلیة مقام القبض** (۵۹/۲)۔

شوافع اور حنابلہ کے یہاں منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت:

شوافع اور حنابلہ کے یہاں بھی غیر منقولہ اشیاء کے اندر قبضہ تخلیہ ہی ہوتا ہے، چنانچہ بدائع میں مذکور ہے:

وقال الشافعیؒ: القبض فی الدار والعقار والشجرة بالتخلیة (۲۴۴/۵)۔

اور مغنی میں علامہ ابن قدامہ حنبلی رقم طراز ہیں: **وان کان مما لا ینقل ویحول فقبضه التخلیة بینه وبین مشتریه لا حائل دونه** (المغنی ۱۲۶/۴)۔

اور منقولہ اشیاء میں قبضہ ان حضرات کے یہاں مختلف شکل سے ہوا کرتا ہے، چنانچہ مغنی میں مذکور ہے:

وقبض كل شيء بحسبه (۱۲۵/۴) اس لئے اگر بیع درہم ودینار کی ہوتو قبضہ کی صورت ''اخذ بالید'' یا ''تناول بالبراجم'' یعنی ہاتھ میں لینے سے ہوگی، اور اگر مبیع کپڑا ہو، یا طعام ہواور اسے مجازفۃ - بیچا جائے تو قبضہ اس کے منتقل کرنے سے ہوگا، اور اگر حیوان ہوتو اسے اس کے مقام سے چلا کر قبضہ ہوگا، مغنی میں ہے: وإن كان المبيع دراهم أو دنانير فقبضتها باليد وإن كان ثياباً فقبضتها نقلها وإن كان حيواناً فقبضته تمشيته من مكانه (المغنی ۱۲۶/۴)۔

اور اگر مبیع کیلی یا وزنی ہواور بیع بھی کیلاً یا وزناً کی گئی ہوتو قبضہ کیل ووزن سے ہوگا، جیسا کہ مغنی میں ہے: فان كان مكيلا أو موزوناً بيع كيلاً ووزناً فقبضه بكيله ووزنه وبهذا قال الشافعی (المغنی ۱۲۵/۴)۔

۲- ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے، لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا، بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار (۲) کو روانہ کردیتا ہے، اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار (۲) کے پاس پہنچنے سے پہلے، اگر درمیان میں مال ہلاک ہوجائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آتی ہے، نہ خریدار (۲) پر، بلکہ یہ اس شخص یعنی خریدار (۱) کا نقصان قرار پاتا ہے۔۔۔۔اس صورت معاملہ میں فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص کا اس مال پر اگرچہ حسی قبضہ نہیں ہوا، لیکن اس کے ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام مان کر اس کی بیع وشراء کو درست اور جائز قرار دیا جانا چاہئے، بشرطیکہ خریدار (۱) نے فیکٹری سے معاملہ اولاً طے کیا ہو، اور فیکٹری سے مال کی روانگی کے بعد خریدار (۲) سے معاملہ طے ہوا ہو، اس صورت میں خریدار (۱) کے حق میں تخلیہ مال کی روانگی کے بعد ثابت ہوجائے گا، جو قبضہ کی اساس وبنیاد ہے، تخلیہ کے حصول کے بعد خریدار (۱) کا مبیع کے اندر تصرف صحیح ہوگا، اس لئے اس کی بیع خریدار (۲) کے حق میں درست ہوگی، خصوصاً جبکہ وہ ضمان بھی قبول کررہا ہے۔

رہا مذکورہ بالا صورت معاملہ میں تخلیہ سے قبضہ کا ثبوت، تو بدائع میں مذکور ہے کہ:

فتسليم المبيع إلى المشترى هو جعل المبيع سالماً للمشترى اى خالصاً له بحيث لا ينازعه فيه غيره وهذا يحصل بالتخلية فكانت التخلية تسليما من البائع والتخلى قبضاً من المشترى (بدائع ۲۴۴/۵)۔

مذکورہ بالا صورت معاملہ میں فیکٹری سے مال کی روانگی بائع کی طرف سے تسلیم مبیع یعنی تخلیہ پایا گیا، اور مبیع کی سپردگی مشتری کے حق میں تخلی یعنی قبضہ متصور ہوگی۔

اور بدائع میں یہ بھی مذکور ہے: حتى لو اشترى مذروعاً مذارعة أو معدودا معاددة ووجدت التخلية تخرج عن ضمان البائع ويجوز له بيعه والانتفاع به قبل الزرع والعد بلاخلاف وإن كان مما له مثل فإن باعه مجازفة فكذلك (بدائع ۲۴۶/۵)۔

مذکورہ بالا عبارت کی روشنی میں فیکٹری سے خریدا ہوا مال، خواہ مثلی ہو یا غیر مثلی، دونوں صورتوں میں تخلیہ کی بنیاد پر، مشتری کے قبضہ میں ہوجائے گا، مذکورہ بالا صورت معاملہ میں فیکٹری کی طرف سے مال کی روانگی تخلیہ مانی جائے

گی، اور مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے گی، اور یہاں تو مشتری خود بخود ہی ضمان قبول کررہا ہے، اس لئے مشتری کا اس مبیع کو ناپنے اور شمار کرنے سے پہلے اس سے انتفاع اور اس کی بیع درست ہوگی۔

دوسری بات یہ بھی ہے کہ بائع کا مبیع کے اندر مشتری کے امر سے کوئی بھی تصرف مشتری ہی کا تصرف مانا جاتا ہے، اس لئے اس صورت معاملہ میں بائع کا مشتری کے امر سے فیکٹری سے مال کو روانہ کرنا خود اس کے قبضہ کے مترادف ہوگا، بدائع میں ہے: **وكذلك لو فعل البائع شيئا من ذلك بأمر المشترى لأن فعله بأمر المشترى بمنزلة فعل المشترى بنفسه** (بدائع ۵/۲۴۶)۔

مذکورہ بالا پوری بحث سے یہ امر واضح ہوگیا کہ مشتری اول کا مشتری ثانی کو مذکورہ بالا صورت معاملہ میں مال کو فروخت کرنا درست ہوگا۔

۷۔ وہ صورت معاملہ جس میں بین الاقوامی تجارت میں شپنگ کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے، اور اگر مال مشتری تک پہنچنے سے پہلے ضائع ہوجاتا ہے تو بائع اس کا ضمان نہیں لیتا۔

تو اس صورت معاملہ میں چونکہ بائع کی طرف سے تسلیم مبیع پایا گیا اور وہ یہاں پر مال کی شپنگ ہے، اس لئے اس صورت میں بائع کا فارغ الذمہ ہونا ہی قرین قیاس ہے، اور یہ بیع بھی درست ہوگی، کیونکہ بائع کی طرف سے مبیع کی تسلیم بصورت شپنگ موجود ہے۔

اب اگر یہ مشتری اس مال کو اپنے ضمان میں لے لیتا اور پھر کسی کے ہاتھ اسے فروخت کرتا تو یہ بیع بھی درست مانی جاتی، لیکن یہاں صورت معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ مشتری اول جو اب بیع کررہا ہے، وہ مال کو سمندر میں رہتے ہوئے، بغیر ضمان لئے ہوئے دوسرے کے ہاتھ فروخت کررہا ہے، تو بیع کی یہ صورت جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہ "ربح مالم یضمن" کی شکل بن رہی ہے جو کہ منہی عنہ ہے اور منہی عنہ فساد عقد کی مقتضی ہے، سبل السلام میں یہ روایت ہے:

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان فى بيع، ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك (سبل السلام ۳/۸۰۹)۔

علامہ صنعانی "ولا ربح مالم یضمن" کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں: **قيل معناه: ما لم يقبض لأن السلعة قبل قبضها ليست فى ضمان المشترى إذا تلفت، تلفت من مال البائع.**

اور یہاں صورتحال اس کے برعکس ہے، وہ یہ کہ مشتری اول سمندر میں موجود مال کو مشتری ثانی تک پہنچنے کا ضمان قبول کئے بغیر بیع کررہا ہے، اس لئے یہ بیع ناجائز ہوگی۔

هذا ما عندى والله اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا عبدالجلیل قاسمی

۱۔ بیع قبل القبض عام طور پر جائز نہیں ہے، کچھ مستثنیات اور فقہاء کے اختلافات ہیں جن کا ذکر آگے آرہا ہے ،فقہاء احناف نے بیع باطل وفاسد ومکروہ کی جو تعریف کی ہے، اس پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض بیع فاسد ہے، الموسوعۃ الفقہیہ میں ابن عابدین، زیلعی کی تبیین الحقائق، بدائع اور فتح القدیر وغیرہ کے حوالہ سے بیع باطل وفاسد ومکروہ کی تعریف، اوران کے احکام تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔

والبيع الباطل عند الحنيفة هو : مالم يشرع لا باصله ولا بوصفه (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۵۲)۔

والبيع الفاسد في الاصطلاح : ما يكون مشروعاً أصلاً لا وصفاً والمراد بالأصل: الصيغة ، والعاقدان، والمعقود عليه، وبالوصف : ما عدا ذلك (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۹۸)۔

والباطل هو ما لا يكون صحيحا أصلاً ووصفا، والفاسد هو ما لا يصح وصفا، وكل ما أورث خللاً في ركن البيع فهو مبطل وما أورثه في غيره كالتسليم والتسلم الواجبين به، والانتفاع المقصود منه، وعدم الإطلاق عن شرط لا يقتضيه وغير ذلك فهو مفسد (عنایہ علی فتح القدیر ۶/۴۰۲)۔

یہی وجہ ہے کہ ''موسوعہ'' میں شامی کے حوالے سے بیع قبل القبض کو بیع فاسد میں شمار کیا ہے۔

وعدم الصحة هنا ، يعني الفاسد لا البطلان وإن كان نفي الصحة يحتملهما لكن الظاهر عند الحنيفة هو الفساد لأن علة الفساد هي الغرر مع وجود ركني البيع وكثيرا ما يطلق الباطل على الفاسد (الموسوعۃ الفقہیہ ۹/۱۲۵)۔

علامہ ابن ہمام نے باطل وفاسد کی بیع اوراس کے احکام کی جو تفصیلات ذکر کی ہیں ان سے محسوس ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض ان کے نزدیک بیع فاسد ہے، لکھتے ہیں:

(لأن فيه غرر انفساخ العقد) الأول (على اعتبار الهلاك المبيع) قبل القبض فيتبين حينئذ أنه باع ملك العين بغير إذنه وذلك مفسد للعقد (فتح القدیر ۶/۵۱۲) والفساد بمعنى البطلان إلا في السلم أو مع الملك لكن قبل قبضه (فتح القدیر ۶/۴۰۲)۔

فقہاء احناف کی کتابوں میں جہاں بھی بیع قبل القبض کی بحث کی گئی ہے تقریباً تمام ہی حضرات نے اس کو بیع فاسد ہی میں شمار کیا ہے۔

۲۔ قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں ہے، بلکہ عرف وعادت پر موقوف ہے، جس چیز کے بارے میں جس درجہ کا استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے گا، وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے گا۔

علامہ حصکفی نے ثمن ومبیع کی سپردگی پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ سپردگی یہ ہے کہ تخلیہ اس طرح ہو کہ بغیر کسی رکاوٹ ودشواری کے قبضہ ممکن ہو۔

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجهٍ يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل (درمختار علی رد المحتار ۴/۵۶۰)۔

علامہ شامی نے اس عبارت پر ''بحر'' کے حوالہ سے تفصیلات ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

وحاصله : أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع (ردالمحتار ۴/۵۶۱)۔

صاحب ''بذل المجہود'' حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری تحریر فرماتے ہیں: قال الخطابی القبوض تختلف فی الأشياء حسب اختلافها فی أنفسها، فمنها ما يكون بأن يوضع فی يد صاحبه، ومنها ما يكون بالتخلية بينه وبين المشتری، ومنها ما يكون بالنقل من موضعه، ومنها ما يكون بأن يكتال (بذل المجہود ۴/۲۸۴)۔

مذهب المالكية والشافعية والحنابلة أن قبض كل شئ بحسبه : فإن كان مكيلا أو موزوناً أو معدوداً أو مذروعا فقبضه بالكيل أو الوزن أو العدد أو الذرع.

والمالكية شرطوا فی قبض المثل تسليمه للمشتری وتفريغه فی أوعيته.

وإن كان جزافا فقبضه نقله .... وإن كان منقولا من عروض وأنعام فقبضه بالعرف الجاری بين الناس كما يقول المالكية : كاحتياز الثوب وتسليم مقود الدابة .... وإن كان عقاراً فقبضه بالتخلية بينه وبين المشتری بلا حائل دونه تمكينه من التصرف فيه بتسليمه المفتاح وإن وجد .... ولم يفصل الحنفية ..... بل اعتبروا التخلية وهی رفع الموانع والتمكين من القبض قبضا حكما على ظاهر الرواية .... نص الحنفية على مذهبهم هذا فی الرهن فی التخلية بينه وبين المرتهن وقالوا: إن التخلية فيه قبض كما هی فی البيع فإنها فيه أيضاً قبض و قالوا: لأنها تسليم فمن ضرورته الحكم بالقبض فيترتب عليه ما يترتب على القبض الحقيقی وهذا هو الأصح (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۳۲-۱۳۴)۔

خلاصۃ الفتاوی، فتح القدیر، البحر الرائق میں بھی تفصیلات دیکھی جاسکتی ہیں۔

۳۔ اوپر کی تفصیلات سے واضح ہے کہ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے فرق ہوگا۔

۴۔ نہی قبل القبض کے سلسلہ میں جو احادیث مروی ہیں وہ معلول بالعلۃ ہیں۔

علامہ مرغینانی فرماتے ہیں:

والحدیث معلول به عملا بدلائل الجواز (ہدایہ ۳/۵۸)۔

نبی کریم ﷺ نے قبضہ سے پہلے بیع کرنے سے منع فرمایا ہے، اور خود آپ نے ثمن میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنے کی اجازت دی ہے۔

عن ابن عمر قال كنت أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير و آخذ الدراهم وأبيع بالدراهم و آخذ الدنانير فأتيت النبی ﷺ وهو يريد أن يدخل حجرته فأخذت بثوبه فسألته فقال: إذا أخذت واحدا منها بالآخر فلا يفارقك وبينك وبينه بيع (فتح القدیر ۶/۱۹)۔

اس سے واضح ہے کہ جب آپ نے ''بیع قبل قبض المبیع'' سے منع فرمایا اور ''بیع قبل قبض الثمن'' کی اجازت دی، تو منع کرنے کی کوئی خاص وجہ ضرور ہے جو بیع ''قبل قبض المبیع'' میں پائی جارہی ہے، اسلئے آپ منع فرما رہے ہیں، اور بیع ''قبل قبض الثمن'' میں نہیں پائی جارہی ہے، اسلئے اس میں آپ اجازت دے رہے ہیں، اور وہ وجہ غرر ہے، یعنی ''غرر انفساخ العقد الاول'' ہے، فی الصحاح أنه ﷺ نهى عن بيع الغرر (فتح القدیر ۶/۵۱۲) یعنی اگر مبیع قبضہ سے قبل ہلاک ہوجائے تو بیع منسوخ ہوجائیگی، مشتری کو معلوم نہیں ہے کہ جس مال کو اس نے خریدا ہے وہ قبضہ میں آئے گا یا نہیں، بلکہ ہلاک ہونے کی صورت میں بیع ہی منسوخ ہوجائے گی، اسلئے اس کو اجازت نہیں دی جارہی ہے کہ وہ قبضہ میں آنے سے پہلے اس کو فروخت کرے، لیکن ثمن کے ہلاک ہونے کا اثر بیع پر نہیں پڑتا ہے، اسلئے کہ اگر ثمن متعین بھی ہے تو اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں بیع منسوخ نہیں ہوگی، بلکہ مشتری پر لازم ہوگا کہ اس متعینہ ثمن کی قیمت بائع کو ادا کرے۔

یہیں سے فقہاء نے یہ استنباط کیا ہے کہ ہر وہ عقد جس میں قبضہ سے پہلے بدل کے ہلاک ہونے سے عقد پر کوئی اثر نہیں پڑتا وہاں اس بدل میں قبضہ سے پہلے بھی تصرف کی اجازت ہے۔

مثلاً عورت کیلئے مہر، زوج کیلئے بدل خلع، عتق علی مال، دم عمد میں صلح کا بدل، یہ سب وہ عقود ہیں کہ بدل کے ہلاک ہونے سے عقد منسوخ نہیں ہوتا، بلکہ اگر بدل متعین ہوتو ہلاک ہونے کی صورت میں اس کی قیمت ادا کرائی جاتی ہے، اسلئے ان سب میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے۔

فصار الأصل أن كل عقد ينفسخ بهلاك العوض قبل القبض لم يجز التصرف في ذلك العوض قبل قبضه كالمبيع في البيع والأجرة إذا كانت عينا في الإجارة وبدل الصلح عن الدين إذا كان عينا لا يجوز بيع شيء من ذلك.... و ما لا ينفسخ بهلاك العوض فالتصرف فيه

قبل القبض جائز كالمهر إذا كان دينا وبدل الخلع والعتق على مال وبدل الصلح عن دم العمد كل ذلك إذا كان عينا يجوز بيعه وهبته وإجارته قبل قبضه وسائر التصرفات في قول أبي يوسف ولو أوصى به قبل القبض ثم مات قبل القبض صحت الوصية بالإجماع لأن الوصية أخت الميراث ولو مات قبل القبض ورث عنه فكذا إذا أوصى به (فتح القدیر ۶/۵۱۲)۔

ان كل عوض ملك بعقد ينفسخ بهلاكه قبل القبض لم يجز التصرف فيه قبل قبضه وما لا ينفسخ بهلاكه جاز التصرف فيه قبل قبضه فمثال الأول المبيع والأجرة وبدل الصلح عن الدين إذا كان الثمن والأجر والبدل عينا...... ومثال الآخر المهر إذا كان عينا .... وكذا بدل الخلع والعتق على مال وبدل الصلح عن دم العمد (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۲۸۔۱۲۹)۔

یہاں پر حضرت امام اعظم اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا عقار کے سلسلہ میں بیع قبل القبض کی اجازت دینا بھی سمجھ میں آتا ہے، کہ جس طرح ثمن میں قبضہ کے پہلے تصرف کرنا جائز ہے، اور اس کی وجہ یہی ہے کہ وہاں "غرر" نہیں ہے، اور مہر وغیرہ میں بھی غرر کے نہ ہونے کی وجہ سے ہی تصرف قبل القبض کی اجازت ہے، اسی طرح عقار میں بھی چونکہ "غرر" کا اندیشہ نہیں ہے، اسلئے کہ اس کا ضائع ہونا نادر ہے، اور "النادر لا عبرۃ بہ" قبل القبض کی اجازت دی گئی ہے۔

البتہ خود ان حضرات نے بھی کہا ہے کہ اراضی لب دریا ہو، یا ایسی جگہ ہو کہ ریت کے بھر جانے کا اندیشہ ہو تو وہاں چونکہ زمین کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے، وہاں "غرر انفساخ" موجود ہے تو وہاں بھی بیع قبل القبض کی اجازت نہیں دی جائے گی، حتى قال بعض المشائخ إن جواب أبي حنيفة في موضع لا يخشى عليه أن يصير بحرا أو يغلب عليه الرمال، فأما في موضع لا يؤمن عليه ذلك فلا يجوز كما في المنقول ذكره المحبوبي، وفي الاختيار: حتى لو كان على شط البحر أو كان المبيع علواً لا يجوز بيعه قبل القبض (فتح القدیر ۶/۵۱۳)۔

۵۔ بیع قبل القبض کی تفصیلات میں حضرات ائمہ کرام میں اختلافات ہیں۔

حضرت مولانا خلیل احمدؒ نے خطابی کے حوالے سے لکھا ہے کہ اہل علم کا اجماع اس پر ہے کہ طعام کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے اس کے علاوہ دوسری اشیاء میں اختلافات ہیں۔ امام اعظم اور امام ابو یوسفؒ مکانات اور اراضی کی بیع قبل القبض جائز قرار دیتے ہیں، باقی تمام طعام "غیر طعام میں ناجائز قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی اور امام محمدؒ طعام وغیر طعام، مکانات اور اراضی تمام ہی چیزوں میں بیع قبل القبض کو ناجائز کہتے ہیں۔ امام مالکؒ ماکول ومشروب کے علاوہ تمام اشیاء میں بیع قبل القبض کو جائز مانتے ہیں۔ اوزاعی، احمد بن حنبل، اسحق بن راہویہ مکیل وموزون کے علاوہ تمام چیزوں میں بیع قبل القبض کو جائز کہتے ہیں۔ یہی ابن المسیب، حسن بصری، حکم اور حماد سے مروی ہے (بذل المجہود ۴/۲۸۴)۔ "الموسوعۃ الفقہیہ" میں پوری تفصیل مذکور ہے۔

حضرت امام مالکؒ نے اس کو طعام کے ساتھ مخصوص کیا ہے جبکہ وہ معاوضہ لے کر حاصل کیا گیا ہو، اور کیل یا وزن کے ساتھ حاصل کیا گیا ہو، اگر بلا معاوضہ حاصل ہوا ہے، یا تخمینہ سے خریدا گیا ہے تو اس میں بھی بیع قبل القبض کی اجازت دیتے ہیں، دوسری تمام چیزوں میں وہ بیع قبل القبض کی اجازت دیتے ہیں۔

ومذهب المالكية أن المحرم المفسد للبيع هو بيع الطعام دون غيره من جميع الأشياء قبل قبضه، سواء كان الطعام ربويا كالقمح أم غير ربوى كالتفاح عندهم ، أما غير الطعام فيجوز بيعه قبل قبضه وذلك لحديث ابن عباس المتقدم من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه ولغلبة تغير الطعام دون ماسواه ، لكنهم شرطوا لفساد هذا النوع من البيع شرطين:

(الف) أن يكون الطعام مأخوذا بطريق المعاوضة اى فى مقابلة شئ باجارة أو شراء أو صلح أو إرش جناية..... فهذا الذى لا يجوز بيعه قبل قبضه إما لو صار إليه الطعام بهبة أو ميراث مما ليس أخذه بعوض فيجوز بيعه قبل قبضه.

(ب) وأن تكون المعاوضة بالكيل أو الوزن أو العدد فيشتريه بكيل و يبيعه قبل قبضه ..... أما لو اشتراه جزافا ثم باعه قبل قبضه فيكون جائزا (الموسوعة الفقہیۃ ۹/۱۲۶)۔

موسوعہ میں امام احمدؒ سے مختلف روایتیں منقول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ طعام کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، اسلئے کہ حضور اکرم ﷺ نے جس چیز میں بیع قبل القبض سے منع کیا ہے وہ طعام ہے، اس کا مطلب ہوا کہ طعام کے علاوہ دوسری چیزوں میں بیع قبل القبض جائز ہوگی۔

الأصح أن الذى يمنع من بيعه قبل قبضه هو الطعام، وذلك لأن النبى ﷺ " نهى عن بيع الطعام قبل قبضه" فمفهومه إباحة ما سواه قبل قبضه (الموسوعۃ الفقہیۃ ۹/۱۲۷)۔

اس کے ساتھ ہی ان روایات کا بھی تذکرہ ہے جن میں طعام میں بیع قبل القبض سے مختلف الفاظ میں منع کیا گیا ہے، ایک قول یہ بھی مروی ہے کہ مکیل وموزون، معدود اور مذروع میں مشتری کا تصرف قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے، جیسا کہ حضرت سہارنپوری نے نقل کیا ہے، وجہ یہ ہے کہ حدیث میں طعام قبل القبض سے منع کیا گیا ہے، اور اس زمانہ میں غالباً طعام کا لفظ مکیل وموزون میں ہی استعمال کیا جاتا تھا، معدود و مذروع کو اس پر قیاس کیا گیا ہے۔

ان الحديث المذكور نهى عن بيع الطعام قبل قبضه وكان الطعام يومئذ مستعملا غالباً فما يكال ويوزن وقيس عليها المعدود والمذروع لاحتياجهما إلى حق التوفية (حوالہ سابق ۹/۱۲۸)۔

ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ کسی چیز کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے، جبکہ امام محمد اور امام شافعی رحمہما اللہ کا مذہب ہے:

وفى رواية ثالثة عن الإمام أحمد : أنه لا يجوز بيع شئ قبل قبضه وهى التى وافق فيها

الإمام الشافعي وغيره (حوالہ سابق)۔

امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب ہے کہ کسی چیز کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے، طعام ہو غیر طعام ہو، منقول ہو یا غیر منقول اراضی وغیرہ ہو، ان کا مستدل وہ روایات ہیں جن میں مطلقاً قبضہ سے پہلے بیع سے منع کیا گیا ہے۔

وذلک لحدیث حکیم بن حزامؓ قال: قلت: یا رسول الله إني أشتري بیوعاً فما یحل لی منها و ما یحرم علی؟ قال: إذا اشتریت بیعاً فلا تبعه حتی تقبضه (حوالہ سابق ۹/۱۴۴)۔

نیز طعام میں بیع قبل القبض کی نہی کے راوی حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے: "ولا أحسب کل شیء إلا مثله" (مشکوۃ ۷/۲۴۷) ابوداؤد کے الفاظ ہیں: وقال ابن عباس وأحسب أن کل شیء مثل الطعام (ابوداؤد ۲/۱۰۴)۔

حضرت امام اعظمؒ وابو یوسفؒ نے طعام کے ساتھ تمام منقول اشیاء میں بیع قبل القبض کو ناجائز کہا ہے، اراضی ومکانات وغیرہ غیر منقولہ اشیاء میں وہ بیع قبل القبض کو جائز قرار دیتے ہیں۔ جواب (۴) میں اس کی کچھ تفصیل ذکر کی جاچکی ہے۔

۶۔ فیکٹری کا مال بیچنے کی ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ کوئی شخص فیکٹری کا ایجنٹ ہوتا ہے، وہ سفر کرتا ہے، خریداروں سے بات کرتا ہے، ان سے آرڈر لیتا ہے، اور پھر فیکٹری سے آرڈر کے مطابق خریداروں کو مال روانہ کردیا جاتا ہے، اور اس شخص کو فیکٹری کی طرف سے کمیشن ملتا ہے، اس صورت میں وہ فیکٹری کا وکیل ہوتا ہے، یہ بیع قبل القبض نہیں ہے، اسلئے جائز ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک شخص فیکٹری کے ساتھ معاملہ طے کرلیتا ہے، ہر ماہ میں مجھے اتنا مال ملنا چاہئے، اور وہ سفر کرکے خریدار تیار کرتا ہے، اور مال کی قیمت اس کو معلوم ہے، اسی میں اپنا منافع رکھکر خریدار سے بات کرلیتا ہے، اور فیکٹری سے مال اس کو روانہ کردیتا ہے، اس صورت میں تو بیع قبل القبض ہی نہیں بلکہ "بیع مالیس عنده" ہے، یعنی ابھی تو اس نے فیکٹری سے خریداری نہیں کی اور مال کا مالک نہیں بنا اور فروخت کردیا، یہ بیع قبل الملک ہے، اور سراسر ناجائز ہے۔

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس نے مال فیکٹری سے خریدلیا، پھر اس میں دو صورتیں ہیں:

اول یہ ہے کہ فیکٹری کے اموال میں سے خرید کردہ مال جدا کرکے ایک جگہ محفوظ کرادیا، پھر اس نے کسی خریدار سے بات کی، اور فیکٹری سے اس کو براہ راست مال روانہ کردیا، میرے خیال سے فیکٹری سے خرید کردہ مال کو جدا کرکے رکھوادینا قبضہ مانا جائے گا، اسلئے اس بیع کو صحیح قرار دیا جائے گا، یہ "بیع بعد القبض" ہے نہ کہ قبل القبض۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے فیکٹری سے مال خریدلیا، اور ابھی اس نے قبضہ نہیں کیا، اور کسی دوسرے خریدار کے ہاتھ فروخت کرکے فیکٹری سے مال براہ راست دوسرے خریدار کو بھیجدیا، جیسا کہ سوال میں مذکور ہے تو یہ

صورت بیع قبل القبض کی ہے اور ناجائز ہے۔

یہ کہنا کہ جب مال فیکٹری سے روانہ ہوتا ہے تو خریدار اول کے ضمان میں آجاتا ہے اور یہ "ربح مالم یضمن" نہیں ہے، صحیح نہیں ہے، اسلئے کہ "ربح مالم یضمن" کا معنی بیع قبل القبض ہے، ومعنى " ربح مالم يضمن ، ربح ما بيع قبل القبض مثل: أن يشترى متاعاً و يبيعه إلى آخر قبل قبضه من البائع فهذا البيع باطل وربحه لا يجوز لأن البيع فى ضمان البائع الأول وليس فى ضمان المشترى منه لعدم القبض (الموسوعة الفقہیہ ۱۲۴/۹)۔

جس وقت اس نے فروخت کیا مال اس کے قبضہ میں نہیں تھا، بعد میں اس کے قبضہ میں آیا، اسلئے یہ جائز نہیں ہوگا، البتہ چونکہ اس طرح سے بیع وشراء کرنے کا عام رواج ہو چکا ہے، اسلئے امام مالکؒ کے قول کے مطابق اگر طعام نہ ہو تو اس طرح بیع وشراء کی اجازت دی جاسکتی ہے، عموم بلوی کی وجہ سے دوسرے ائمہ کے مسلک کو اختیار کرنے کی اجازت فقہاء دیتے ہیں، اور یہ مسئلہ فقہ وفتاوی کی کتابوں میں معروف ہے۔

ماضی قریب کے مشہور فقیہ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ ایک استفتاء کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: یہ معاملہ حنفیہ کے نزدیک ناجائز ہے........ چونکہ اس میں ابتلاء عام ہے، لہذا امام شافعیؒ کے قول پر عمل کی گنجائش ہے (امداد الفتاوی ۲۱/۳)۔

اس طرح چونکہ اس میں ابتلاء عام ہے، اسلئے میرے خیال میں امام مالکؒ کے قول پر عمل کی گنجائش دی جاسکتی ہے۔

۷۔ جب مشتری نے مال کی خریداری کے بعد بائع کو کہد یا کہ میرا مال فلاں جہاز پر لاد دیا جائے اور بائع نے اس کے حکم کے مطابق مال جہاز پر بھیج دیا، تو اب وہ مال مشتری کے ضمان میں آگیا اور جہاز پر لاد دینا مشتری کا قبضہ مانا جائے گا، اور جب اس کے قبضہ اور ضمان میں آگیا تو اس کے لئے اس میں ہر طرح کا تصرف کرنا بھی جائز قرار پائے گا، اسلئے اگر اس نے اس مال کو فروخت کردیا تو یہ فروختگی جائز قرار پائے گی۔

اسی طرح اجیر کا قبضہ مستاجر کا قبضہ قرار دیا جائے گا، اور صاحب جہاز اجیر ہے، اس کا قبضہ مالک کا قبضہ قرار پائے گا، تو جس طرح مالک جہاز کا قبضہ مشتری اول کا قبضہ مانا جائے گا، اسی طرح مالک جہاز کا قبضہ مشتری ثانی کا قبضہ بھی مانا جائے گا، اور مشتری ثانی کیلئے بھی جائز ہوگا کہ وہ کسی تیسرے کے ہاتھ فروخت کردے........ میری رائے ہے کہ اس صورت کو جائز ہونا چاہئے۔

ہذا ما عندی واللہ عندہ علم الصواب۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا شرعی حکم

محمد عزیر اختر القاسمی

۱۔ بیع قبل القبض شریعت کی روشنی میں:

حدیث اور فقہ وفتاوی کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ بیع قبل القبض نا جائز ہے، کیونکہ حدیث میں عتاب بن اسید کا واقعہ لکھا ہے کہ جب انہیں مکہ کا امیر بنا کر بھیجا جا رہا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جاؤ بیت اللہ والوں کی طرف اور انہیں چار چیزوں سے روکو، ان میں سے پہلی چیز قبل القبض ہے (فتح القدیر ۶/۱۳۶)۔

اور مشکوۃ شریف میں یہ حدیث ہے: " **قال رسول الله ﷺ من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه**، اور اس کے آگے حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول مذکور ہے کہ "**أما الذي نهى عنه النبي ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض قال ابن عباس: ولا أحسب كل شئ إلا مثله** (مشکوۃ ۱/۲۴۷)۔

اور اس کے علاوہ مختلف محدثین نے اپنی اپنی تالیفات میں بہت سی دوسری احادیث نقل کی ہیں جن سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض درست نہیں ہے۔

علامہ برہان الدین نے بھی ایسی عبارت درج فرمائی ہے جن سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض ناجائز ہے (ہدایۃ مع الفتح ۶/۱۳۵، البحر الرائق ۶/۱۱۶)۔ چنانچہ اس کا حاصل یہ ہے کہ وہ اشیاء جسے منتقل کرنا ممکن ہو قبضہ سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

ہدایہ کے مذکورہ بالا اقتباس سے جہاں یہ سمجھ میں آ رہا ہے کہ منقولہ اشیاء کی خرید وفروخت قبضہ سے قبل نا جائز ہے وہیں یہ بھی سمجھ میں آ رہا ہے کہ غیر منقولہ اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہے، جیسے زمین۔

حضرت امام محمدؒ کی رائے اس کے متعلق بھی یہی ہے کہ قبضہ سے قبل اس کا فروخت کرنا جائز نہیں، ان کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حدیث میں مطلقا غیر مقبوضہ اشیاء کی بیع سے منع کیا گیا ہے، لہذا حدیث اپنے اطلاق کی وجہ سے تمام اشیاء غیر مقبوضہ کی بیع کو شامل ہوگی، خواہ وہ شئ از قبیل منقولات ہو، یا غیر منقولات، سب کی بیع قبضہ سے قبل نا جائز ہوگی۔

لیکن حضرات شیخینؒ کی رائے کہ ہے کہ حدیث تمام اشیاء کو عام نہیں ہے بلکہ صرف منقولہ اشیاء کا حکم حدیث میں ذکر کیا گیا ہے، اور وہ اشیاء جو غیر منقولہ ہیں اس کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہوگی، ان کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ حدیث مذکور معلل بعلت ہے، یعنی شبہ "غرر" لہذا جہاں کہیں یہ علت ہوگی، بیع قبل القبض نا جائز اور جہاں علت معدوم

وہاں بیع قبل القبض جائز ہوگی، (البحر الرائق ۱۱۶/۶) علامہ شامیؒ نے بھی یہ تفصیل ذکر فرمائی ہے، چنانچہ انہوں نے جو فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

ہر وہ شئ جو نقل نہ کی جاسکتی ہو اس کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہوگی لیکن جو منتقل کی جاسکتی ہو اس کی بیع قبضہ سے قبل درست نہیں ہے، عبارت اس طرح ہے:

صح بيع عقار لا يخشى هلاكه قبل قبضه من بائعه لعدم الغرر لندرة هلاك العقار حتى لو كان علوا او على شط نهر ونحوه كان كمنقول فلا يصح اتفاقا ككتابة وإجارة وبيع منقول قبل قبضه (درمختار۲۲۴/۴)۔

مذکورہ عبارت سے یہ بھی سمجھ میں آرہا ہے کہ بیع قبل القبض کے جائز وناجائز ہونے کا مدار منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء ہونے پر نہیں ہے بلکہ بنیادی بات یہ ہے کہ ہر وہ مبیع جس پر مشتری ثانی یا ثالث کی ملکیت اور قبضہ متحقق ہونے سے قبل اس مبیع کا ہلاک ہونا نادر ہو، خواہ یہ ندرت کسی وجہ سے بھی ہو اس کی بیع قبضہ سے قبل جائز ہوگی، خواہ وہ منقولہ ہی کیوں نہ ہو، اور ہر وہ شئ جس پر مشتری ثانی کی ملکیت وقبضہ سے قبل ہلاک ہونا اکثر ہو تو اس کی بیع قبضہ سے قبل درست نہیں ہے۔

بیع قبل القبض باطل ہے یا فاسد:

وہ اشیاء کہ جن کی بیع قبضہ سے قبل ناجائز ہے تو اگر کہیں اس قسم کی بیع کا تحقق ہو تو اسے باطل کہا جائے گا، یا فاسد، یا مکروہ؟

فقہاء محققین نے بیع منہی عنہ کی عموماً تین قسم ذکر فرمائی ہے: باطل، فاسد اور مکروہ۔

فاسد وہ بیع ہے جو اپنے اصل کے اعتبار سے صحیح اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو، اور باطل وہ بیع ہے جو اصل ووصف دونوں اعتبار سے غیر مشروع ہو، اور مکروہ بیع وہ ہے جو اصل ووصف دونوں اعتبار سے مشروع ہو لیکن کسی شئ مجاور کی وجہ سے اس قسم کی بیع سے روک دیا ہو، جیسے بیع بوقت اذان جمعہ کہ ایسی بیع اپنے اصل ووصف کے اعتبار سے مشروع ہے لیکن ''سعی الی الجمعہ'' جو واجب ہے، کا چونکہ ترک لازم آتا ہے اس لئے ایسی بیع مکروہ ہوگی، یہی وجہ ہے کہ اگر ''سعی الی الجمعہ'' کا ترک لازم نہ آوے اور بیع بھی ہو رہی ہو تو باتفاق فقہاء اس میں کوئی حرج وکراہت نہیں ہے، جیسے بائع اور مشتری کسی کشتی میں سوار ہوکر جامع مسجد کی طرف جارہے ہوں اور درمیان راہ بیع بھی ہو رہی ہو تو یہ جائز ہوگی (نور الانوار/۹۲)۔

بیع باطل اور فاسد میں فرق وامتیاز اس طرح آسان ہوگا کہ عوضین میں سے کوئی ایک یا دونوں موجودہ شریعت یا سابقہ شریعت میں مال نہ ہو تو بیع باطل ہوگی، جیسے مردار اور خون کی بیع، لیکن اگر عوضین میں سے کوئی ایک سابقہ شریعت میں مال تو تھا لیکن موجودہ شریعت میں مال نہیں ہے اور اسے کسی ایسی شئ کے ذریعہ فروخت کیا جارہا ہے جو اموال کے قبیل سے ہے اثمان کے قبیل سے نہ ہو تو ایسی بیع فاسد ہوگی، اور اگر اس کا عکس ہو، یا اثمان کے ذریعہ

خرید اجارہا ہوتو یہ بیع باطل ہوگی (ردالمحتار۴/۱۳۸)۔

بیع باطل و فاسد کی حقیقت اور فرق واضح ہوجانے کے بعد یہ فیصلہ آسان ہوگیا، چنانچہ بیع قبل القبض میں عاقدین اہل ہوں، اور عوضین میں سے ہر ایک موجودہ شریعت میں مال ہے تو ایسی بیع فاسد ہوگی، اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ اس کے خلاف ہو تو ایسی بیع باطل ہوگی، چنانچہ متقدمین بزرگوں نے بھی اسی تفصیل کے مطابق بیع قبل القبض کو فاسد و باطل قرار دیا ہے، شرح عنایہ حاشیہ فتح القدیر میں عبارت اس طرح درج ہے:

" والنهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسداً قبل القبض (فتح القدیر ۶/۱۳۷) اور درمختار کی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ بیع قبل القبض باطل ہے، عبارت اس طرح ہے: بخلاف بيعه قبله فإنه باطل مطلقا" (درمختار ۴/۲۲۵)، اور الجوہرۃ النیرۃ کی عبارت سے بھی یہی سمجھ میں آرہا ہے، عبارت ملاحظہ ہو: لا يجوز بيعه قبل القبض لا من بائعه ولا من غيره فإن باعه فالبيع الثاني باطل والبيع الأول على حاله جائز (۱/۲۱۰)۔

مذکورہ دونوں عبارتوں سے پتہ چلتا ہے کہ بیع قبل القبض باطل ہے، لیکن اصل وہی ہے جو بحوالہ "فتح القدیر" اوپر ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ حدیث میں صحت بیع کی جونفی ہے وہ گرچہ باطل اور فاسد دونوں قسم کو شامل ہے لیکن ظاہر یہ ہے کہ ایسی بیع فاسد ہے، باطل تو اس صورت میں ہوتی جب عوضین میں سے کوئی ایک مال ہی نہ ہوتا، اور یہاں مفروضہ مسئلہ میں عوضین میں سے ہر ایک مال کا ہونا فرض کیا گیا ہے اور عاقدین اہلیت بھی رکھتے ہوں، صرف منع شبہ "غرر" کی وجہ سے کیا گیا ہے، اور متقدمین نے جو باطل قرار دیا ہے اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ بیع فاسد ہوگی، باطل نہیں، اور علامہ شامیؒ نے یہی محاکمہ بھی فرمایا ہے کہ باطل سے فاسد ہی مراد ہے باطل نہیں، عبارت اس طرح ہے: الواقع في المتن يحتملهما أي يحتمل البطلان والفساد والظاهر الثاني لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركني البيع وكثيرا ما يطلق على الفاسد (ردالمحتار ۴/۲۲۶)۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت:

قبضہ باعتبار لغت: از " ضرب يضرب" قبض قبضاً الشيء وعلى الشيء" کسی شئی کو پکڑنا، قبضہ میں لینا اور سمیٹنا وغیرہ، اور اسلامی شریعت میں قبضہ کا حاصل یہ ہے، مالک اموال اپنی ملکیت سے اس طرح دست بردار ہوجائے اور علاحدہ ہوجائے کہ وہ شئی کسی شئی کے ساتھ نہ مشغول ہو اور نہ وہ شئی مالک اول کے کسی چیز کے ساتھ متصل ہو اور غیر کا اس پر استیلاء ہوجائے، نیز مالک اول ان باتوں کو اپنی زبان سے ظاہر بھی کررہا ہو کہ میں نے مال تمہارے حوالہ کیا، جیسا کہ "درمختار" کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے، عبارت اس طرح ہے: ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع و حائل و شرط في الأجناس شرطاً ثالثا وهو أن يقول: خليت بينك وبين المبيع (درمختار ۴/۵۸)۔

علامہ ابن نجیم مصری نے قبضہ کی حقیقت جو ذکر فرمائی ہے اس کا بھی حاصل یہی ہے، ان کی ذکر کردہ عبارت

اس طرح ہے وأما ما یصیر به قابضا حقیقة ففی التجرید تسلیم المبیع أن یخلی بینه وبین المبیع علی وجه یتمکن من قبضه بغیر حائل (بحر الرائق ۳۰۸/۵)۔

مذکورہ اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ قبضہ کی حقیقت متحقق ہونے کیلئے تین چیزوں کا وجود ضروری ہے، ایک یہ ہے کہ مالک مال غیر سے یوں کہے کہ میں نے مال تیرے حوالہ کیا، دوسری یہ کہ یہ قول اس غیر کی موجودگی میں اس طرح ہو کہ اس شخص کیلئے مال پر استیلاء کلی ممکن ہو اور کوئی چیز اس کے استیلاء سے مانع نہ ہو اور تیسری چیز یہ ہے کہ وہ اس طرح علاحدہ ہو کہ وہ شئ نہ کسی حق کے ساتھ مشغول ہو اور نہ کسی شئ کے ساتھ متصل ہو، اور شخص غیر یہ کہے کہ "میں نے اس کو اپنے قبضہ میں لے لیا" یا اس کی طرف سے کوئی ایسا فعل ہونا ضروری ہے جس سے قبضہ پر دلالت ہوتی ہو۔

لہذا اگر بائع یہ نہ کہے کہ میں نے یہ مال تیرے حوالہ کیا یا غیر کیلئے فی الحال اس مال پر کسی وجہ سے استیلاء ممکن نہ ہو، یا وہ مال کسی کے حق کے ساتھ مشغول ہو، یا کسی شئ کے ساتھ متصل ہو تو ان تمام صورتوں میں قبضہ کا تحقق نہ ہوگا، جیسا کہ "البحر الرائق" کی عبارت سے سمجھ میں آ رہا ہے، عبارت اس طرح شروع ہوئی ہے: إن دفعه ولم یقل شیئاً الخ (۳۰۸/۵)۔

قبضہ کی کوئی متعین صورت نہیں ہے:

شریعت کے اعتبار سے قبضہ کے تحقق کیلئے کوئی خاص شکل متعین نہیں ہے کہ اس کے علاوہ صورت میں قبضہ کا تحقق ہی نہ ہو، بلکہ عرف و عادت کے لحاظ سے قبضہ کی جو شکل بھی معروف و متعارف ہو اور متصور ہو سکتی ہو وہی شکل باعتبار شرع معتبر ہوگی، یہی وجہ ہے کہ بیع تعاطی کا رواج قائم ہے اور شریعت اس کو جائز قرار دیتی ہے، اگر باعتبار شرع قبضہ کی کوئی خاص شکل متعین ہوتی تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اس طرح کی خرید و فروخت ناجائز ہوتی اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والا مال خبیث ملک ہوتا، لیکن فقہ و فتاوی کی تمام کتابوں میں تقریباً اس کے جواز کا تذکرہ ملتا ہے، اور اسے خلاف قیاس بھی نہیں کہا گیا ہے (البحر الرائق ۲۷۰/۵)۔

نیز اسی وجہ سے کہ قبضہ کی کوئی شکل باعتبار شرع متعین نہیں بلکہ اسے عرف و عادت پر مبنی قرار دیا گیا ہے، مختلف اشیاء میں مختلف طرق سے قبضہ کا تحقق ہوتا ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم نے "البحر الرائق" میں قدرے اس کی تفصیل ذکر فرمائی ہے، مثلاً وہ پھل جو درخت پر ہوتے ہوئے فروخت کئے گئے ہیں تو گرچہ یہ پھل بائع کے درخت کے ساتھ متصل ہے لیکن جب حوالہ کرنا اور مشتری کا دیکھنا پایا گیا تو قبضہ ہو جائے گا، اس کے برخلاف اگر کسی نے کوئی مکان فروخت کیا اور اس کا کچھ مال و اسباب اس میں ہے اور اسی حال میں بائع نے مکان کا تالا مشتری کے حوالہ کر دیا تو یہاں قبضہ کا تحقق نہ ہوگا، یا گندم، یا اور کوئی غلہ مشتری کے حوالہ اس طرح کیا کہ وہ بائع کی تھیلی میں ہے تو قبضہ کا تحقق نہ ہوگا (رد المحتار ۵۸/۴، و بحر الرائق ۳۰۸/۵-۳۰۹)۔

اور کسی جگہ قبضہ کا تحقق اس طرح ہوگا کہ مشتری کے حوالہ اس طرح ہوگا کہ مشتری مبیع کو اپنی جگہ، یا اپنے مکان کی طرف منتقل کر لے، جیسا کہ حدیث میں فرمایا گیا، ابن عمرؓ کی روایت میں ہے: "فنهاهم رسول الله ﷺ

عن بیعہ فی مکانہ حتی ینقلوہ'' تو اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قبضہ کے تحقق کیلئے ''نقل الشئ من مکان إلی مکان'' کافی ہے، اور دوسری حدیث جو حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے، اس میں ''حتی تقبض'' کا لفظ ہے، جس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مطلقاً قبضہ ضروری ہے، چاہے جس صورت سے ہو اور چاہے ''نقل الشئ من مکان الی مکان'' کا وجود ہو یا نہ ہو (مشکوۃ شریف ۱/۲۴۷)۔

نیز شریعت نے بھی اس کو عرف و عادت ہی پر چھوڑ دیا ہے اس کی کوئی خاص شکل متعین نہیں کی ہے، چنانچہ مسئلہ لکھا ہے کہ کسی شخص نے ایک زمین خریدی اور وہ زمین مشتری کی نگاہ سے اوجھل ہے پھر بھی قبضہ کا تحقق ہو جائے گا، اس کے برخلاف کسی نے کوئی مکان خریدا اور وہ مکان مشتری کی نگاہ سے دور ہے تو بیع صحیح ہوگی لیکن قبضہ کا تحقق نہ ہوگا، علامہ ابن نجیم نے بصراحت یہ مسئلہ لکھا ہے، البحر الرائق میں عبارت اس طرح ہے: ''وفی جامع شمس الأئمة یصح القبض وإن کان العقار غائباً عنهما عند أبی حنیفة'' اور دوسری جگہ عبارت اس طرح ہے: ولو باع داراً غائبة فقال سلمتها إلیک فقال قبضتها لم یکن قبضاً الخ (البحر الرائق ۵/۳۰۸)۔

۳۔ منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء کے قبضہ میں فرق ہے:

قبضہ کی حقیقت جو ابھی ذکر کی گئی اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء کے قبضہ میں قدرے اشتراک ہے، کیونکہ جہاں کہیں قبضہ کے تصور و تحقق کا ذکر ہے وہاں ایسی عبارت ملتی ہے: تسلیم المبیع أن یخلی بینه وبین المبیع علی وجه یتمکن من قبضه بغیر حائل (البحر الرائق)۔

مذکورہ عبارت میں مبیع عام ہے، خواہ منقول ہو، یا غیر منقول، البتہ حدیث میں جو عبارت ملتی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ منقولہ اشیاء کی بیع قبضہ سے قبل جائز نہیں، اور اس کی غایت یہ ذکر کی گئی ہے کہ مشتری اس کو ایسی جگہ منتقل کر لے جہاں بائع کا کوئی تعلق نہ ہو، روایت اس طرح ہے: عن ابن عمرؓ قال: کانوا یتبایعون الطعام فی أعلی السوق فیبیعونه فی مکانه فنهاهم رسول الله ﷺ عن بیعه فی مکانه حتی ینقلوه (مشکوۃ ۱/۲۴۷)۔

جس سے ثابت ہوتا ہے کہ منقولہ اشیاء میں قبضہ کا تحقق اس طرح ہوگا کہ مشتری مبیع کو محل خریداری سے اپنی جگہ اور اپنے مکان کی طرف منتقل کر لے، لیکن غیر منقولہ اشیاء میں یہ ممکن ہی نہیں ہے، اسی وجہ سے صاحب ''بحر'' نے یہ نقل کیا ہے کہ منقولہ اشیاء میں تحقق قبضہ کیلئے ضروری ہوگا کہ مشتری کی طرف سے مبیع کو منتقل کرنا پایا جائے، عبارت اس طرح ہے: ''وفی المنقول بالنقل والنقل إلی مکان لا یختص بالبائع''۔

مزید وضاحت اس طرح فرمائی ہے کہ تسلیم المبیع کی صحت کیلئے تین چیزوں کی ضرورت ہے، عبارت اس طرح ہے: ''وفی الأجناس یعتبر فی صحة التسلیم ثلاثة معان، أن یقول: خلیت بینک وبین المبیع، وأن یکون یحضره المشتری علی صفة یتأتی فیه الفعل من غیر مانع، وأن یکون مفرزًا غیر مشغول بحق (البحر الرائق ۵/۳۰۸-۳۰۹)۔

اور غیر منقول اشیاء میں تحقق قبضہ کیلئے تینوں باتوں کا ہونا ضروری نہیں بلکہ اول کی دو باتیں یعنی تخلیہ کا قول و فعل اور مشتری کا حاضر ہونا کافی ہے، عبارت اس طرح ہے: وفی النهاية معز يا إلى الغاية أن القبض فی العقار بالتخلية، اور حضور مشتری کا اضافہ اس لئے کیا گیا کہ اگر نہ مشتری ہو اور نہ اس کا کوئی وکیل اور نہ کوئی نائب ہو تو مبیع پر قبضہ جو مشتری کا فعل ہے، کا تحقق نہیں ہو سکتا ہے، گویا تحقق قبضہ کیلئے مشتری کا اس پر قبضہ کرنا ممکن ہونا بھی ضروری ہے، چنانچہ اگر کسی جگہ ایسا ممکن نہ ہو، بایں طور کہ مشتری موجود ہو لیکن مبیع کے مشتری سے دور ہونے کی بناء پر مشتری کیلئے اس پر قبضہ کرنا ممکن نہیں ہے تو قبضہ کا تحقق نہ ہو سکے گا، علامہ ابن نجیمؒ وغیرہ بزرگان امت نے لکھا ہے کہ ایک شخص نے ایک قطعہ اراضی فروخت کیا اور اس کی طرف سے تخلیہ کا بھی تحقق ہوا مگر یہ قطعہ اراضی مشتری کے قریب نہیں ہے بلکہ دور ہے تو قبضہ کا تحقق نہ ہوگا، عبارت اس طرح ہے:

"ذكر فی النوادر إذا باع ضيعة وخلى بينها وبين المشترى إن كان يقرب منها يصير قابضا، وإن كان يبعد لا يصير قابضا (البحر الرائق ۳۰۸/۵، درمختار ۵۹/۴)۔

قریب وبعید کا یہ معیار قائم کیا گیا ہے کہ اگر اس مبیع پر مشتری کیلئے وہاں پر رہتے ہوئے قبضہ کرنا بلا تکلف ممکن ہو تو وہ قریب ہے، اور اگر بلا تکلف ممکن نہ ہو تو وہ بعید ہے، مثلاً کسی شخص نے ایک مکان خریدا اور بائع نے اس مکان کی تالی مشتری کے حوالہ کر دیا تو مشتری کیلئے اگر اس مکان کو کھولنا اور اس کو بند کرنا بلا تکلف ممکن ہو تو قبضہ کا تحقق ہوگا اور اگر بلا تکلف کھولنا بند کرنا ممکن نہ ہو تو قبضہ کا تحقق نہ ہوگا، اگرچہ امام اعظمؒ اور حضرات صاحبینؒ کا اس میں قدرے اختلاف ہے، امام صاحب کی رائے یہ ہے کہ زمین پر قبضہ کے تحقق کیلئے مشتری کا زمین کے قریب ہونا ضروری نہیں، دور ہو تو بھی قبضہ کا تحقق ہو جائے گا، البتہ بائع کی طرف سے تخلیہ ہونا چاہئے، لیکن حضرت امام صاحب کا یہ قول مرجوح ہے، جیسا کہ علامہ شامی نے ذکر فرمایا ہے۔

"وفی المحيط وجامع شمس الأئمة أنه بالتخلية يصح القبض، وإن كان العقار بعيدا غائبا عنهما عند أبی حنيفة خلافا لهما وهو ضعيف (ردالمحتار ۵۹/۴)۔

اور صاحب "بحر" نے بھی یہ وضاحت کی ہے کہ امام صاحب کا یہ قول ضعیف ہے، عبارت اس طرح ہے:

فقد علمت ضعف ما فی المحيط وجامع شمس الأئمة الخ (البحر الرائق ۳۰۹/۵)۔

"الموسوعۃ الفقہیۃ" کے مطالعہ سے بھی سمجھ میں آتا ہے کہ منقول اور غیر منقول اشیاء کے قبضہ میں بڑا فرق ہے، چنانچہ ایک جگہ لکھا ہے کہ ہر شئی پر قبضہ اسی کی حیثیت سے ہوتا ہے، عبارت یوں ہے: "إن قبض كل شيء بحسبه" آگے مزید تفصیل یوں ذکر کی گئی ہے کہ اگر مبیع کیلی ہو تو قبضہ بذریعہ کیل ہوگا، اور وزنی ہے تو قبضہ بذریعہ وزن ہوگا، اور اگر عددی یا ذرائی ہے تو قبضہ شمار کر کے، یا ناپ کر کے متحقق ہوگا، اور اگر اس کے علاوہ دوسری کوئی منقول شئی ہو تو اس پر قبضہ کا تحقق عرف جاری کے ذریعہ ہوگا، لہذا جس چیز پر قبضہ کا جو تصور اور جو طریقہ معروف ومتعارف ہوگا اسی طریقہ کے مطابق قبضہ کا تحقق ہوگا، ساری چیزوں پر قبضہ کی ایک ہی شکل لازم وضروری نہ ہوگی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے بڑا فرق ہے۔

۴۔ حدیث نہی معلول ہے:

خرید وفروخت کی صحت کیلئے جہاں اور بہت سی شرطیں ہیں وہیں ایک شرط یہ ہے کہ اس میں کسی طرح کا دھوکہ اور مشتری کے قبضہ میں آنے سے قبل ہلاکت مبیع کا کوئی خطرہ نہ ہو، اگر اس طرح کا کہیں کسی طرح کا خطرہ پیدا ہوجائے تو خرید وفروخت ناجائز ہوجائے گی، چنانچہ علامہ ابن ہمام نے ''فتح القدیر'' میں ایک حدیث نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے خرید وفروخت میں دھوکہ بازی سے منع فرمایا ہے، الفاظ اس طرح ہیں: أنــه ﷺ نهى عن بيع الغرر (فتح القدیر ۶، مشکوۃ ۱؍۲۴۷)۔

اس سے صاف طور پر یہ واضح ہوتا ہے کہ ہر وہ بیع جس میں ''غرر'' کا امکان ہو وہ بیع ناجائز ہوگی، کیونکہ خرید وفروخت کے متعلق بطور خاص وجود دھوکہ ہی نہیں بلکہ امکانی دھوکہ کا سد باب بھی مقصود ہے، اسی وجہ سے زمانہ جاہلیت میں رائج بیعوں میں سے جس بیع کے اندر امکانی دھوکہ کا تصور ہوا اس سے منع کردیا گیا، اور دھوکہ بازی کرنے والے شخص کے بارے میں ارشاد فرمایا: '' من غش فليس منا ، اور '' نهى رسول الله ﷺ عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والمعاومة'' وغیرہ احادیث سے صاف طور پر یہی ثابت ہوتا ہے کہ دھوکہ کا امکان جس بیع میں ہوگا وہ بیع ناجائز ہوگی، اور جو شخص دھوکہ بازی کرے گا وہ امت کا فرد ہی نہ ہوگا۔

اسی طرح بیع قبل القبض کے متعلق جو روایتیں مختلف سندوں اور متنوں کے ساتھ پائی جاتی ہیں وہ ممنوع صرف اسی بنا پر نہیں ہے کہ فروخت کی جانے والی شی بائع کے قبضہ میں نہیں ہے، اور جہاں کہیں بھی بیع قبل القبض کا تصور ہوا سے ناجائز قرار دیدیا جائے، بلکہ بیع قبل القبض کی ممانعت اس جگہ ہوگی جہاں دھوکہ کا امکان ہو، گویا کہ ہر وہ حدیث جس میں بیع قبل القبض سے نہی آئی ہے وہ مطلقا نہیں بلکہ معلول ہے کسی علت کے ساتھ، اور اس کی علت حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک ''غرر'' یعنی امکانی دھوکہ ہے، گویا ممانعت فرما کر امکانی دھوکہ کا بھی سد باب کردیا گیا۔

اور علت نہی ''غرر'' یعنی امکانی دھوکہ ہی ہے اور کوئی دوسری چیز نہیں ہے، اس لئے کہ بعد استقراء وتتبع یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر وہ معاملہ جہاں امکانی دھوکہ کا تصور ہوا تو اس سے ممانعت کردی گئی اور جہاں کہیں جس معاملہ میں امکانی دھوکہ کا تصور نہیں اس معاملہ کو درست قرار دیا گیا، جیسے کسی شخص نے ایک عورت سے شادی کی اور مہر میں غلام مقرر کیا گیا، تو عورت کیلئے اس پر قبضہ شرعی کے متحقق ہونے سے قبل ہی جائز ہے کہ وہ اس میں ہر طرح کا تصرف کرسکے، چاہے اسے آزاد کردے، چاہے تو اسے بیچ دے وغیرہ، اور اس کے علاوہ اور بہت سی املاک ایسی ہیں کہ ان پر قبضہ سے قبل کلی تصرف جائز ہوتا ہے، تو اسی وجہ سے کہ وہاں امکانی دھوکہ کا تصور نہیں ہے، علامہ ابن نجیم نے عبارت اس طرح ذکر فرمائی ہیں:

''أراد بالمنقول المبيع المنقول ، فجاز غيره كالمهر وبدل الخلع''.

اور اس کے بعد ایک ضابطہ ذکر فرمایا کہ ہر وہ عوض جو کسی ایسے عقد کے ذریعہ ملکیت میں آیا ہو کہ عوض کے ہلاک ہونے کی وجہ سے عقد ہی ختم ہوجائے تو ایسے عوض میں قبضہ صحیح ہوگا، عبارت اس طرح ہے: "والأصل كما في الإيضاح أن كل عوض ملك بعقد تنفسخ بهلاكه قبل قبضه فالتصرف فيه غير جائز وما لا فجائز (البحر الرائق ۶/۱۱۷)۔

تو حاصل یہ نکلا کہ بیع قبل القبض کی نہی جس حدیث میں آئی ہے وہ مطلقاً نہیں ہے بلکہ معلول بالعلت ہے اور اس کی علت "غرر انفساخ للبیع" ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم نے عبارت اس طرح ذکر فرمائی ہے: "بخلاف المنقول والغرر المنهي غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز" (البحر الرائق ۶/۱۱۹)۔

اور صاحب ہدایہ نے بھی بعینہ یہی عبارت ذکر فرمائی ہے (۳/۵۸) علامہ ابن ہمام صاحب "فتح القدیر" نے بیع قبل القبض سے متعلق نہی کیلئے بہت سی حدیثیں مختلف سندوں سے نقل کرنے کے بعد فرمایا کہ بیع قبل القبض کی ممانعت پر حدیث مطلقاً حجت ہے، جیسا کہ امام محمدؒ کا مسلک ہے، لہٰذا حضرات شیخین کے مذہب کے اعتبار سے دلیل تخصیص کی جستجو کی ضرورت محسوس کی گئی تا کہ یہ ثابت کیا جاسکے کہ وارد ہونے والی یہ نہی قطعہ اراضی کے علاوہ کیلئے ہے، تو انہوں نے صاحب ہدایہ کے قول کے متعلق فرمایا کہ وہی علت ہے جو صاحب ہدایہ نے یہ ذکر کیا ہے کہ "قبضہ سے قبل مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں عقد اول کے فسخ ہوجانے کا خطرہ بیع قبل القبض کے ممانعت کی علت ہے" لہٰذا اگر عقد اول فسخ ہوجائے تو بائع ثانی غیر کی ملکیت کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرنے والا ہوجائے گا جو جائز نہیں ہے، مختصر یہ کہ علامہ برہان صاحب، ہدایہ، علامہ ابن ہمام صاحب فتح القدیر، علامہ ابن نجیم مصری صاحب البحر الرائق اور علامہ شامی صاحب، رد المحتار وغیرہ اکابر امت کی متفقہ رائے ہے کہ حدیث نہی معلول بالعلۃ ہے اور علت "غرر انفساخ العقد الأول على اعتبار هلاك المبيع" ہے (فتح القدیر ۶/۱۳۶)۔

۵۔ بیع قبل القبض عام ہے یا خاص:

بیع قبل القبض کے متعلق ائمہ کے درمیان اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ آیا یہ حکم ممنوع تمام چیزوں کو عام ہے، یا یہ حکم کسی خاص چیز کے بارے میں ہے، چنانچہ حضرت امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ تمام اشیاء کو شامل ہے، کسی بھی شی کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، خواہ وہ از قبیل مطعومات ہو، یا ملبوسات اور خواہ وہ از قبیل منقولات ہو، یا غیر منقول اور تقریباً ائمہ احناف میں سے حضرت امام محمدؒ کی بھی یہی رائے ہے۔

حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم تمام اشیاء کو عام نہیں ہے، بلکہ ہر وہ شی جو از قبیل مطعومات ہے، اس کو قبضہ سے قبل خرید و فروخت کرنا جائز نہیں، گویا ان کے نزدیک یہ حکم ممنوع اشیاء خوردنی کے ساتھ خاص ہے، اور جو اشیاء خوردنی نہیں ہے جو ملبوسات میں سے ہو، یا اور کوئی چیز اس کی خرید و فروخت قبضہ سے قبل جائز ہوگی۔

حضرات شیخین امام اعظم ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں قدرے تفصیل ہے، ان حضرات کی رائے یہ

ہے کہ یہ حکم ممنوع ان تمام اشیاء کو شامل ہوگا جس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ممکن ہو، اور ہر وہ شی جس کا حمل ونقل ممکن نہیں وہ اس حکم ممنوع میں داخل نہیں، یعنی غیر منقولہ اشیاء، کی خرید وفروخت قبضہ سے قبل بلا کراہت جائز ہوگی، گویا حضرت امام شافعیؒ اور حضرت امام محمدؒ نے حدیث کے عموم پر عمل کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ حکم تمام اشیاء کو عام ہوگا، اور وہ حدیثیں جن میں خاص چیزوں کا ذکر ہے اس کو اس حدیث میں ضم کردیا جس میں عموم پر دلالت ہورہی ہے، اس طرح دونوں حدیثوں پر عمل ہوگیا، کیونکہ جہاں کہیں دو حکم ایک طرح کے دو جگہ وارد ہوں اور ان میں سے ایک عموم پر دلالت کرتا ہو اور دوسرا خصوص پر تو دونوں حکموں میں تطبیق دینے کیلئے اسی طرح کیا جاتا ہے کہ خصوص پر دلالت کرنے والے حکم کو عموم پر دلالت کرنے والے حکم کے ساتھ ضم کردیتے ہیں، اور ایسا امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی بہت ہوتا ہے جیسے فائتہ نمازوں کی قضا کے متعلق دو طرح کی روایت ملتی ہے، ایک روایت میں صرف اقامت کے ساتھ نماز ادا کرنے کا حکم ملتا ہے اور دوسری روایت میں اذان واقامت دونوں کا تذکرہ ہے تو ائمہ احناف نے اذان واقامت دونوں پر عمل فرمایا اور یہ کہا کہ وہ حدیث جس میں صرف اقامت کا تذکرہ ہے اسے اس حدیث کے ساتھ ضم کردیا جائے گا جس میں اذان واقامت دونوں کا تذکرہ ہے، اس طرح دونوں حدیثوں پر عمل ہوجائے گا، گرچہ امام شافعیؒ اس خاص مسئلہ میں اس مذکورہ رائے سے متفق نہیں ہیں۔

مالکیہ نے ان حدیثوں کو اصل قرار دیا ہے جن میں صرف غذائی اشیاء پر قبضہ سے فروخت کرنے کی ممانعت کا ذکر ہے اور وہ حدیثیں جن میں غذائی اشیاء کا کوئی تذکرہ نہیں بلکہ حکم ممانعت مطلق ہے اس میں مختلف تاویلیں کی ہیں، مثلاً یہ کہ وہ حدیثیں جن میں کسی چیز کا تذکرہ نہیں بلکہ حکم مطلق ہے اس سے مراد اشیاء خوردنی ہی ہے وغیرہ وغیرہ۔

ان سب باتوں سے الگ ہوکر ائمہ احناف میں سے حضرات شیخین نے غور وفکر کرنے سے یہ نتیجہ برآمد کیا کہ مسئلہ کی اصل روح اور شریعت کا مقصد ومنشاء کیا ہے اس پر نگاہ رکھی تو ان حضرات نے فرمایا کہ جہاں بس اس طرح کی خرید وفروخت میں امکانی دھوکہ کا بھی تصور ہو وہ بیع قبل القبض ناجائز اور جہاں یہ تصور نہ ہو وہاں بیع قبل القبض کے جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا گویا ان کے نزدیک امکانی دھوکہ کا سد باب مقصود ہے (حلال وحرام)۔

اختلاف ائمہ کی وجہ:

ائمہ کرام کے درمیان اختلاف اس لئے پیدا ہوگیا کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کی جو حدیثیں وارد ہوئی ہیں وہ مختلف الفاظ کے ساتھ آئی ہیں، چنانچہ امام بخاریؒ نے ابن عمرؓ سے جو روایت نقل فرمائی ہیں وہ اس طرح ہے: ''أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه''، اور ابن حبان اور مسند احمد میں حکیم ابن حزام سے جو روایت منقول ہے وہ اس طرح ہے ''قال قلت يا رسول الله انى رجل أبتاع هذه البيوع وأبيعها فما يحل لى منها وما يحرم قال لا تبيعن شيا حتى تقبضه'' تو حضرات شوافع نے ابن حبان والی روایت کے عموم پر نگاہ ڈالی اور جملہ اشیاء، خواہ منقولہ ہو، یا غیر منقولہ سب کی بیع کی ممانعت کا حکم دیدیا، اور مالکیہ حضرات نے

شیخین کی روایت کو اصل قرار دیا اور غذائی چیزوں کی بیع قبل القبض کی ممانعت کا حکم دیا (فتح القدیر ۱۳۶/۶)۔

احناف کے نزدیک یہ بات پیش نظر رہی کہ مقصود نہی "غرر" یعنی امکانی دھوکہ کا سد باب ہو، تو حکم دیا کہ جب تک کوئی شئی قبضہ میں نہ آجائے احتمال موجود ہے کہ شاید قبضہ ہی میں وہ شئی نہ آپائے، ایسی شکل میں وہ شخص اپنے عہد کو پورا نہ کرپائے گا، منقول اشیاء میں اس طرح کا احتمال اس وقت تک موجود ہے جب تک کہ وہ شئی قبضہ میں نہ آجائے لیکن اشیاء غیر منقولہ میں اس طرح کا کوئی احتمال نہیں ہے کہ وہ شئی قبضہ میں آنے سے قبل ہلاک ہوجائے، یا گم ہوجائے، یا چرالی جائے، اسلئے صرف منقول اشیاء ہی کے فروخت کرنے کیلئے اولاً قبضہ کو ضروری قرار دیا، اور اس کے علاوہ اشیاء کیلئے یہ حکم نہ ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ اگر کسی جگہ قطعہ اراضی میں اس طرح کا احتمال موجود ہوتو اس قطعہ اراضی کی بیع بھی قبضہ سے قبل ناجائز ہوگی، چنانچہ صاحب "فتح القدیر" نے بحوالہ "محبوبی" یہ جزیہ نقل کیا، عبارت اس طرح ہے: قال بعض المشائخ أن جواب أبي حنيفة في موضع لا يخشى عليه أن يصير بحرا أو يغلب عليه الرمال، فاما في موضع لا يؤمن عليه ذلک فلا يجوز کما في المنقول ذکره المحبوبي (فتح القدیر ۱۳۸/۶)۔

اور اس بات کی دلیل کہ بیع قبل القبض کے متعلق وارد ہونے والی نہی میں اصل و بنیادی چیز یہ ہے کہ امکانی دھوکہ کا سد باب ہوجائے، یہ ہے کہ جہاں کہیں کسی عقد میں مبیع کے ضیاع کے باوجود عقد اول کے فسخ ہونے اور امکانی دھوکہ کا تصور نہیں وہاں منقولہ اور غیر منقولہ تمام اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے، مثلاً ثمن میں قبضہ سے قبل تصرف کرنا اور اس کی بیع کرنا بالیقین جائز ہے، اسی طرح مہر کے اندر متعین کی ہوئی شئی پر قبضہ کرنے سے قبل ہر طرح کا تصرف کرنا جائز ہے، علامہ ابن نجیم نے اس طرح عبارت ذکر فرمائی ہے: " وأراد بالمنقول بالمبيع المنقول فجاز بيع غيره کالمهر وبدل الخلع الخ (البحر الرائق ۱۱۷/۶)۔ اور علامہ ابن ہمام نے بھی اسی قسم کی بات لکھی ہے، گرچہ ایک سوال کے جواب میں عبارت یوں ہے: أنه خص منها أشياء منها جواز التصرف في الثمن قبل قبضه وکذا المهر يجوز لها بيعه الخ (فتح القدیر ۱۳۸/۶) اور علامہ شامی نے یہ ضابطہ ہی ذکر فرمایا ہے، عبارت اس طرح ہے: "والأصل فيه أن کل عوض ملک بعقد ينفسخ بهلاکه قبل قبضه فالتصرف فيه غير جائز وما لا فجائز عيني" (درمختار ۲۲۵/۴)۔

اسی طرح ہر وہ تصرفات جو عقد اول کے فسخ ہوجانے کے باوجود نافذ ہوتے ہیں وہ قبضہ سے قبل منقولہ اشیاء کے اندر بھی جائز ہوں گے، جیسے خریدے ہوئے غلام کو قبضہ سے قبل آزاد کرنا وغیرہ۔

اس لئے یقین کے ساتھ یہ کہا جائے گا کہ حدیث نہی جو وارد ہے اس کے نہ الفاظ مقصود ہیں اور نہ اس کا عموم، بلکہ دیکھنا یہ ہے کہ اصل مقصد کیا ہے تو اصل مقصد یہ ہے کہ خریدار کو کسی طرح کا کوئی دھوکہ نہ ہونا چاہئے، لہذا کہیں دھوکہ کا امکان ہو اس جگہ بیع کو ناجائز اور جہاں دھوکہ کا امکان نہ ہو اس جگہ دوسرے تصرفات کی طرح بیع کو بھی

جائز قرار دیا جائے گا۔

۶۔ فیکٹری وغیرہ سے خریدا ہوا مال بیچنے کیلئے قبضہ حسی کی ضرورت نہیں ہے، موجودہ دور میں تجارت کی ایسی شکلیں وجود پذیر ہو رہی ہیں جس کا زمانہ قدیم میں تصور بھی نہیں کیا جاتا تھا، اسی وجہ سے اس قسم کے معاملات کے احکام بھی فقہ وفتاویٰ کی کتابوں میں بصراحت مذکور نہیں ہیں، لیکن متقدمین نے ایسے اصول وضوابط ثبت فرمادئے ہیں جن کی روشنی میں پیش آمدہ جدید مسائل کا حل تلاش کرنا آسان ہوگیا ہے، چنانچہ کاروبار کی نئی شکلوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کارخانہ سے کوئی خام، یا پختہ وتیار مال خریدتا ہے اور مال بردار گاڑیوں پر سوار کرادیتا ہے اور قبل اس کے کہ یہ خریدار اس خریدے ہوئے مال پر حسا قبضہ کرلے دوسرے کسی شخص کے معرفت فروخت کردیتا ہے اور مال فیکٹری سے براہ راست خریدار نمبر ۲ کے یہاں بھیجوادیتا ہے اور درمیان راہ میں اس مال کے ہلاک ہونے کی ذمہ داری خریدار نمبر (۱) اپنے اوپر رکھتا ہے اور عام طور پر اس قسم کا کاروبار بہت ہی قابل اعتماد اور بھروسہ مند ہوتا ہے حتی کہ بعض پیشہ ور لوگوں سے معلوم ہوا ہے کہ مال خریدار نمبر (۲) تک پہنچنے کا وقت بھی متقرر ہوتا ہے اور عموماً اسی متقررہ وقت پر مال پہونچ جاتا ہے، لیکن اس سے انکار نہیں کہ خال خال مال بردار گاڑی کسی حادثہ کا بھی شکار ہوجاتی ہے، لیکن عدم حادثہ کے مقابلہ میں ایسا بہت کم ہوتا ہے جو بہرحال کسی درجہ میں غیر معتبر بھی ہوسکتے ہیں، تو اس قسم کا معاملہ شرعاً کیا حیثیت رکھتا ہے؟

شریعت نے خرید وفروخت کی صحت کیلئے بہت تفصیلی شرائط کا تذکرہ کیا ہے، چنانچہ فقہ وفتاویٰ کی کتابوں میں موجود تفصیل وشرائط اس کی شاہد عدل ہے، منجملہ ان شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مبیع کیلئے ضروری ہے کہ وہ شئی اس بائع کی ملکیت میں ہو جو اپنے لئے بیع کررہا ہو، یہی وجہ ہے کہ وہ شئی اگر بائع کی ملکیت میں نہ ہو تو اس کا فروخت کرنا درست نہ ہوگا، دوسری شرط وہ ہے جو حدیث کی کتابوں میں بصراحت موجود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب بھی کوئی عقد بیع کا تصور ہو تو ضروری ہے کہ اس جگہ "غرر" یعنی دھوکہ بازی کا امکانی تصور بھی نہ ہو، شیخین نے اسی معنی میں یہ حدیث نقل فرمائی ہیں: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر" اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ اس مبیع پر فی الحال بائع کا قبضہ بھی ہو، اس پر حدیث کے یہ الفاظ دلالت کرتے ہیں: "لاتبعه حتى تقبضه" (مشکوۃ شریف ۱۲۰، فتح القدیر ۱۳۶/۶) اور اس کے علاوہ اور دوسری بہت سی شرطوں کا فقہاء نے تذکرہ کیا ہے (ردالمحتار ۴/ ۷-۶)۔

اس سلسلہ میں خاص بات جو قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ خرید وفروخت کرتے وقت مبیع پر بائع کا قبضہ ہونا ضروری ہے، تو یہ شرط تمام اشیاء کیلئے ضروری ہے، یا خاص چیزوں کیلئے، تو حضرات فقہاء کرام کا اس میں قدرے اختلاف ہے جو اوپر تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے، چنانچہ امام مالکؒ کے نزدیک صرف اشیاء خوردنی میں یہ شرط ہے، دیگر اشیاء میں نہیں، گرچہ شوافع کے نزدیک تمام اشیاء میں قبضہ ضروری قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے لیکن احناف کے نزدیک بھی خاص ہے، لیکن غذائی اشیاء کے ساتھ نہیں بلکہ منقولہ اشیاء کے ساتھ اس شرط کو ضروری قرار دیا گیا ہے، اور اس سلسلہ میں وارد ہونے والی ممانعت کی جو حدیث ہے اس کی علت نکالی گئی ہے۔

مذکورہ بالا صورت مسئلہ کو دیکھنے سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کی بیع ناجائز ہوگی، کیونکہ حدیث میں وارد ہونے والی نہی کے صراحۃً خلاف ہے، نیز بظاہر شرط صحت بیع کے بھی خلاف ہے، کیونکہ منجملہ شرائط کے ایک شرط یہ ہے کہ وہ منقولہ شئ جس کو فروخت کیا جارہا ہے ضروری ہے کہ وہ بائع کے قبضہ میں ہو اور یہاں اس کے قبضہ میں حسا نہیں ہے۔

مگر بایں ہمہ میری سمجھ میں آرہا ہے کہ اس صورت بیع کو جائز قرار دیا جائے جس کی چند وجہیں ہوسکتی ہیں۔

(۱) فقہاء احناف نے بیع قبل القبض کی نہی کو اس کے ظاہر پر نہیں رکھا ہے، بلکہ فرمایا کہ اس قسم کی حدیث معلول ہے چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری نے "البحر الرائق" میں، علامہ ابن ہمام حنفی نے "فتح القدیر" میں، مولانا جلال الدین کرمانی نے "کفایہ" میں اور علامہ برہان الدین مرغینانی نے "ہدایہ" میں اور ان کے علاوہ دیگر فقہاء کرام نے متفقہ طور پر یہ لکھا ہے کہ یہ حدیث معلول ہے، اور اس کی علت مبیع کے ہلاک ہونے کی وجہ سے بیع اول کے ختم ہوجانے کا "غرر" ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مبیع کا بائع ثانی کی ملکیت میں آنے کا کسی طرح یقین ہو، یا نہیں، اگر کسی طرح بائع ثانی کی ملکیت میں آنے کا یقین ہوجائے تو بیع ثانی درست ہوگی، ورنہ بیع ثانی صحیح نہ ہوگی۔

اور کسی شئ مبیع کے ملکیت میں آنے کی متعدد صورتیں ہوسکتی ہیں، ان میں سے ایک شکل یہ ہے کہ خریدار اول اس مبیع کو اپنی جائے استقرار کی طرف منتقل کرلے، جیسا کہ حدیث میں ہے "نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم"۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مشتری اول کا اس پر حسی قبضہ ہوجائے، جیسا کہ حدیث کے ظاہر لفظ سے معلوم ہوتا ہے: "لاتبيعن شيئا حتى تقبضه" اسی طرح ایک صورت یہ ہے کہ چراگاہ میں خریدا ہوا جانور اس طرح ہو کہ اس کو خریدار اچھی طرح دیکھ رہا ہو اور اس کی طرف اشارہ حسیہ ممکن ہو اور بائع نے قبضہ کی اجازت دیدی ہو تو اس صورت میں بھی وہ جانور مشتری اول کی ملکیت میں آجائے گا، اسی طرح ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک پرندہ اس حال میں خریدا کہ وہ ایک مکان میں بند تھا اور بائع نے اس پر قبضہ کی اجازت دیدی تو وہ پرندہ مشتری کے مکان کھولتے ہی کیوں نہ اڑ جائے وہ پرندہ مشتری کی ملک میں شمار ہوگا، "البحر الرائق" میں اس طرح عبارت درج ہے: "ولو اشترى طيراً في بيت والباب مغلق فأمره البائع بالقبض فلم يقبض حتى هبت الريح ففتحت الباب فطار لا يصح التسليم وإن فتحه فطار صح التسليم (بحر۵ر ۳۰۹)۔

تو اسی طرح یہ کیوں نہ ہوگا کہ خریدار کارخانہ سے مال خرید لے اور خریدار نمبر (۲) کو مال بردار گاڑی کے ذریعہ وہ مال روانہ کردے، تو میری سمجھ میں ایسا آرہا ہے کہ اس صورت میں بھی خریدار نمبر (۱) کی ملکیت ثابت ہوجائے گی، کیونکہ فقہ وفتاویٰ کی کتابوں میں تذکرہ جزئیات کے ذیل میں لکھا ہے کہ ایک شخص نے گھر میں بند گندم خریدا اور بائع نے اس مکان کی چابھی مشتری کے حوالے کرتے ہوئے کہا کہ وہ گندم میں نے آپ کے حوالہ کیا تو بائع کا یہ فعل ہی مشتری کے قبضہ وملکیت کیلئے کافی ہے، عبارت اس طرح ہے: "لو اشترى حنطة في دار ودفع البائع

المفتاح إليه وقال: خليت بينك وبينها فهو قبض " میری سمجھ میں یہ آرہا ہے کہ کچھ ایسی ہی صورت مذکورہ بالا شکل یعنی فیکٹری سے مال خرید کرنے کی شکل میں ہوتی ہے کہ بائع اول مال کو مال بردار گاڑی پر لادنے کے بعد اپنے ذمہ سے بری ہو جاتا ہے، اور صراحۃً، یا عرفاً بائع اول مشتری اول سے یہ کہتا ہے کہ مال بردار گاڑی پر لادا ہوا مال آپ کا ہے اور آپ ہی اس کے ذمہ دار و مالک ہیں ہمیں اس سے کوئی تعلق نہیں ہے، البذا افروختگی گندم کی مذکورہ بالا صورت پر قیاس کرتے ہوئے اس خاص صورت میں بائع ثانی کے اس طرح ثابت شدہ قبضہ کو تسلیم کرنے میں ہمیں کوئی مانع نہ ہونا چاہئے۔

اور اس طرح جب بائع ثانی کا قبضہ فیکٹری سے لئے مال پر ثابت ہو گیا تو یہ خاص صورت بیع قبل القبض کی صورت نہ رہی بلکہ بیع بعد القبض کی صورت ہوگئی جو باتفاق فقہاء کرام جائز ہے۔

(۲) دوسرے اس وجہ سے کہ تحقق قبضہ کیلئے شریعت نے کوئی خاص شکل متعین نہیں کی ہے کہ اس خاص طریقہ سے قبضہ ہو تو قبضہ شرعی کا تحقق ہوگا ورنہ قبضہ کا تحقق نہ ہوگا، بلکہ قبضہ کا تحقق عرف پر مبنی ہے، عرف میں جو قبضہ کی شکل ہو سکتی ہے وہ سب صورتوں میں قبضہ شرعی شمار کیا جائے گا، جیسا کہ مالکیہ کی رائے ''الموسوعۃ الفقہیہ'' میں نقل کی گئی ہے، عبارت اس طرح ہے: ''إن كان منقولا من عروض وأنعام فقبضته بالعرف الجارى بين الناس " تو کیا مضائقہ ہے کہ خریدے ہوئے سامان کو مال بردار گاڑی پر سوار کروا دینا ہی باعتبار عرف کے قبضہ شمار کیا جائے، اور عرف کے اثبات کیلئے یہ کافی ہے کہ اس طرح کا قبضہ اگر کلی نہ ہو تو کم از کم اکثری اور کثیر الاستعمال ہی ہو، تو میری سمجھ میں یہ آرہا ہے کہ اس طرح کا معاملہ گرچہ کلی اور عمومی ہونے کی حیثیت حاصل نہ کر سکا ہو لیکن بین الاقوامی تجارت میں ایسا ضرور ہوتا ہے اور بہت ہوتا ہے، کیونکہ ایس، ٹی، ڈی طریقہ فون نے اس پھیلی ہوئی دنیا کو سمیٹ کر یکجا کر دیا ہے اور موجودہ دور میں کارخانہ وغیرہ سے مال کی خریداری اکثر و بیشتر اسی طرح ہو رہی ہے کہ ٹیلیفون سے خرید و فروخت ہوگئی اور قیمت کی ادائیگی ڈرافٹ کے ذریعہ اور مبیع کو وصولی مال بردار گاڑی کے ذریعہ ہو رہی ہے، اسی طرح یہ خریدار نمبر (۱) یہ چاہتا ہے کہ مال یہاں آکر رک نہ جائے اسلئے یہ کسی دوسرے شخص سے بات چیت کرتا ہے کہ میرا فلاں قسم کا مال ٹرک وغیرہ سے آرہا ہے اور پھر مال کی پوری تفصیل بیان کر کے دوسرے شخص کی خواہش جب معلوم ہو جاتی ہے تو اسی کے ہاتھ یہ خریدار نمبر (۱) مال فروخت کر دیتا ہے، پھر مال کو خریدار نمبر (۱) اپنے یہاں منگوانے کے بجائے فوراً کارخانہ دار سے بات چیت کرتا ہے کہ وہ مال جو میں نے آپ سے خریدا ہے وہ فلاں جگہ بھیجوا دیں، چنانچہ وہ مال خریدار نمبر (۲) کے پاس وقت موعود پر پہونچ جاتا ہے۔

اور اس زمانہ میں اس طرح کا معاملہ اکثر و بیشتر ہو رہا ہے اور جماعت تجار کے عرف میں اس قسم کی تجارت نے اپنا ایک مقام بنا لیا ہے، نفوس تجار اس سے مانوس اور طبائع سلیمہ کے نزدیک مقبول ہو گیا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس قسم کے معاملہ نے عرف وعادت کا مقام حاصل کر لیا ہے، لہذا صورت مذکورہ میں گرچہ مشتری اول کا حساً قبضہ نہ ہوا لیکن عرفاً اس کا قبضہ ہو گیا، اور جب عرفاً مشتری اول کا قبضہ ثابت ہو گیا تو یہ خاص صورت بیع قبل القبض کی فہرست

سے خارج ہوگئی۔

اسی طرح ''الموسوعۃ الفقہیہ'' میں ایک عبارت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر چیز کا قبضہ یکساں نہیں ہوتا ، بلکہ ہر شئی پر قبضہ اسی کی حیثیت سے ہوتا ہے، چنانچہ لکھا ہے کہ عددی اشیاء پر قبضہ شئی کو شمار کرنے مکیلی وموزونی اشیاء پر قبضہ اس کے کیل اور وزن کرنے اور ذراعی اشیاء پر قبضہ گز کے ذریعہ ناپنے سے ہوتا ہے، لیکن کہیں یہ نظر نہ آیا کہ خریدی ہوئی شئی کو فروخت کرنے کیلئے اس پر حسا قبضہ ضروری ہے، لہذا مال بردار گاڑی پر لادی جانے والی شئی پر قبضہ کی یہ صورت ہوگی کہ اس کو مال بردار گاڑی پر لاد دیا جائے ، تو ایسی صورت میں قبضہ کے تحقق کو ماننے میں کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا ہے۔

اور اگر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ یہ صورت بیع قبل القبض کی ہے جس سے شریعت میں منع کیا گیا ہے تو عرض یہ ہے کہ فقہاء متقدمین نے لکھا ہے کہ بیع قبل القبض کے ممانعت والی حدیث اپنے عموم پر نہیں ہے، بلکہ ایک علت کے ذریعہ خاص کرلی گئی ہے اور وہ علت '' غرر انفساخ البیع الأول '' ہے تو جہاں یہ علت پائی جائے گی وہاں بیع قبل القبض ممنوع اور جہاں یہ علت معدوم ہو وہاں بیع قبل القبض جائز ہوگی ، اس کی مثال میں سابقہ زمانہ میں منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء کو پیش کیا جاتا ہے، لیکن موجودہ دور میں ابلاغ و ارسال کے ایسے تیز رفتار ذرائع وجود میں آچکے ہیں کہ جس کے ذریعہ اشیاء کی منتقلی صد فیصد نہیں تو کم از کم اسی فیصد ایسی ضرور ہوگئی ہے کہ جہاں ہلاکت مبیع کا خطرہ بھی نہیں گذرتا ہے، پھر کیا وجہ ہے کہ علت نہی کے معدوم ، یا نادر ہونے کے باوجود عدم جواز بیع کا حکم دیا جائے ، اگر یہی بات ہے تو پھر متقدمین فقہاء کرام نے علت کے معدوم ہونے کی صورت میں قطعہ اراضی کی بیع قبل القبض کی اجازت کیوں دی ہے؟ فقہاء کرام کا اراضی کی بیع قبل القبض کو جائز قرار دینا صرف علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہے تو اسی طرح اس صورت میں علت معدوم ، یا نادر ہے تو عدم جواز بیع کا حکم نہیں بلکہ جواز بیع کا حکم دیا جائے گا۔

مختلف ممالک ، مختلف علاقوں اور مختلف زمانوں میں کبھی ایسی چیزیں رائج ہوجاتی ہیں جن میں عقل صحیح اور طبع سلیم پسند کرتی ہے اور وہ روح شریعت کے مخالف نہیں ہوتیں ، جیسے عربوں میں مہمان نوازی کا رواج وغیرہ، دوسری اچھی باتیں تو ایسی باتوں کو عرف ومعروف کہا جاتا ہے اور اگر وہ روح شریعت کے مخالف ہوں تو اسے منکر کہا جاتا ہے۔

تمام اقوام عالم کو اس بات کا کلی اعتراف ہے اور کسی کو انکار کی کوئی گنجائش نہیں اس بات سے کہ موجودہ دور ترقی میں جہاں تمام شعبہائے زندگی میں خاصی ترقی ہوئی اور ہو رہی ہے اسی طرح تجارتی لائن میں بھی خاصی ترقی ہو رہی ہے اور نت نئے طریقے ہمیشہ سامنے آرہے ہیں ، اور ادھر مواصلاتی نظام برقی نے اور بھی نئی نئی شکل تجارت کو جنم دیا ہے اور دے رہی ہے، اسی ترقی یافتہ صورت حال میں سے ایک طریقہ یہی ہے جو اوپر مذکور ہوا، تو دیکھنا یہ ہے کہ اس قسم کا رواج تجارت روح شریعت کے خلاف ہے ، یا نہیں ، اگر روح شریعت کے خلاف نہیں تو جائز اور روح شریعت کے خلاف ہے تو ناجائز قرار دیا جائے۔

بیع قبل القبض کی ممانعت میں روح شریعت امکانی دھوکہ کا سد باب ہے، لہذا جہاں کہیں امکانی دھوکہ ہو بیع قبل القبض ناجائز اور جہاں امکانی دھوکہ نہیں وہاں بیع جائز ہوگی۔

تو عرض یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں اکثر و بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ امکانی دھوکہ کا تصور نہیں ہوتا بلکہ معاملات ٹھیک اور صحیح طریقہ سے وعدہ کے مطابق جائے وعدہ پر پہونچ کر، یا پہونچا کر ہو رہے ہیں، ساتھ ہی اس قسم کے معاملات میں دھوکہ بازی نادر اور سہولتیں زیادہ حاصل ہو رہی ہیں، جس کی وجہ سے اس قسم کے معاملہ بیع نے مقبول عام ہونے کا درجہ حاصل کرلیا ہے، اس لئے یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ اس قسم کے معاملات جائز ہوں گے۔

۷۔ ''تجارت بذریعہ شپنگ'' اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی مال کسی فیکٹری سے خرید اور بائع نے مشتری کے حکم کے مطابق مال کو بذریعہ جہاز مشتری کے پاس بھیجنے کا اہتمام کیا، ساتھ ہی بائع نے یہ طے کیا کہ مال کو جہاز پر سوار کرا دینے کے بعد میں اس کی ذمہ داری سے بری ہوں، اگر یہ مال ہلاک ہو جائے تو آپ جانیں، ہم پر اس کا کوئی ضمان نہ ہوگا، اور مشتری نے اسے تسلیم کرلیا، پھر اس مشتری نے کسی دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا جب کہ مال درمیان سفر ہے، اور یہ طے کیا کہ مال یہاں پہونچنے کے بعد یا راہ ہی سے مشتری ثانی کے یہاں بھجوا دیتا ہے، اور اس نے بھی یہی طے کیا کہ جب بات طے ہوگئی اور مال آپ کے یہاں جانے کی حالت میں ہوگیا تو اب میں اس کی جملہ ذمہ داریوں سے بری ہوں۔

مذکورہ صورت مسئلہ سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

مال کو جہاز وغیرہ پر سوار کرنے کے بعد اپنی ذمہ داری سے بری ہونا طے کرتا ہے، مال جہاز وغیرہ پر سوار ہوتے ہی مشتری کی ذمہ داری میں آجاتا ہے، پھر وہ مشتری مال کو دیکھے بغیر کسی تیسرے شخص کے معرفت فروحت کر دیتا ہے، دراں حالیکہ وہ مال درمیان سفر ہے، اور صاحب مال یہ طے کرتا ہے کہ مال دوران سفر ہونے کے باوجود آپ کا ہوگیا اور میں اس کی ذمہ داری سے بری ہوں، اگر کسی طرح کا نقصان ہوا تو وہ آپ کا ہوگا میں اس کا ضامن نہیں ہوں۔

پہلی بات یہ کہ بیع جائز ہے اس لئے کہ کسی مال کو خریدنے کیلئے دیکھنا ضروری نہیں اور بغیر دیکھے ہوئے مال کو فروخت کرنے کیلئے بھی دیکھنا ضروری نہیں، ''فتاویٰ ہندیہ'' میں عبارت اس طرح: " شراء ما لم یره جائز "اور دوسری عبارت اس طرح ہے: " ولو باع شیئا لم تره بأن ورث شیئا لم تره حتی باعه جاز البیع (ہندیہ ۳/۵۷۔۵۸)۔

وہ جہاز یا مال بردار گاڑی مشتری اول کا ذاتی ہے، یا اس نے اجارہ پر لے کر مال لانے کیلئے بھیجا ہے، یا مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ اجرت پر کسی گاڑی کو لے کر مال بھیجدیں اور بائع مال اس طرح کی گاڑی پر لاد دیتا ہے، تو ان تمام صورتوں میں مشتری اول کا قبضہ ہو جائے گا اور جب مال مشتری اول کے قبضہ میں آگیا تو اس کیلئے اس میں ہر طرح کا تصرف کرنا بھی جائز ہو جائے گا، لہذا وہ مشتری اول اس کو فروخت کرنے کا بھی مستحق ہوگا۔

یہاں یہ شبہ نہ ہوگا کہ مشتری نے ایسی شئ سے نفع اٹھایا ہے جو اس کے ضمان میں نہیں آتا ہے، کیونکہ معاملہ

ہی اس طرح طے ہوا تھا کہ مال کے آپ خود ضامن ہوں گے، گویا یہ مال مشتری اول کی ضمانت میں بھی آچکا ہے، اس طرح ''ربح مالم یضمن'' کی بھی صورت نہ ہوئی۔

اول کی دو صورتوں میں جبکہ مال بردار گاڑی مشتری کی ہے، یا اس نے کرایہ پر لے کر بھیجا ہے، مشتری کا قبضہ تو ہو ہی جائے گا تیسری صورت میں جبکہ بائع اول نے خود بھیجنے کا اہتمام کیا ہے اس صورت میں بھی مشتری اول کا قبضہ ہو جائے گا، کیونکہ اجیر کا قبضہ مشتری کا قبضہ تصور کیا جاتا ہے، چنانچہ فتاویٰ ہندیہ میں یہ جزئیہ لکھا ہے، کہ اگر کسی نے کوئی مال خریدا اور بائع کو یہ حکم دیا کہ مال کرایہ پر گاڑی لے کر ہمارے یہاں بھیج دیں تو یہ قبضہ مشتری کا ہوگا، اور ہلاک ہونے کی صورت میں بائع اس کا ضامن نہیں ہوگا، عبارت اس طرح ہے، إلا أن يقول: استأجر على من يحمله فقبض الأجير يكون قبض المشترى إن صدقه (ہندیہ ۳/۱۹)۔

ہاں اگر مشتری نے مطلقاً بھجوانے کو کہا اور اجیر کا کوئی تذکرہ نہ کیا تو اس صورت میں اجیر کا قبضہ مشتری کا قبضہ نہ ہوگا (ہندیہ ۳/۹۱) لہذا وہ صورت کہ جس میں اجیر کا قبضہ مشتری کا قبضہ تصور کیا جاتا ہے، اگر مشتری اول کسی دوسرے شخص کے معرفت فروخت کر دیتا ہے تو گرچہ یہ مال دوران سفر ہے بیع جائز ہوگی، اسلئے یہ شئی مشتری اول کے قبضہ میں آگئی ہے جو اس جگہ ضروری تھا، البتہ اس نے نہ دیکھا تو اس سے کوئی فرق پیدا نہ ہوگا، کیوں کہ بے دیکھی ہوئی شئی فروخت کرنا جائز ہے (ہندیہ ۳/۵۸)۔

لیکن وہ صورت کہ جس میں وہ شئی مشتری اول کے قبضہ میں نہ آئی ہے تو اس کا بیچنا درست نہ ہوگا واللہ اعلم بالصواب۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مفتی عبدالرحیم قاسمی، بھوپال

۱۔ شرع میں قبل القبض بیع فاسد ہے۔ يحتمل البطلان والفساد والظاهر الثانی لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركنی البيع (شامی ۱۶۳/۴)۔

۲۔ شریعت نے قبضہ کی حقیقت کو کسی خاص کیفیت کے ساتھ متعین نہیں کیا ہے، بائع کی جانب سے سپردگی تسلیط اور تخلیہ اور مشتری کا تسلط واستیلاء، قدرت وغلبہ جس طرح بھی ہو فقہاء نے اپنے اپنے زمانہ کے عرف وعادت کے مطابق اس کی مختلف صورتوں پر قبضہ کے احکام مرتب کئے ہیں، دار مبیعہ کے تالے کی چابی سپرد کرنے کو گھر کی سپردگی کے مترادف قرار دیا ہے "دفع المفتاح في بيع الدار تسليم إذا تهيأ له بلا كلفة" تخلیہ کو بھی بعض شرائط کے ساتھ قبضہ کے قائم مقام مانا ہے البائع إذا خلى بين المبيع و بين المشتری بحيث يتمكن المشتری من قبضه يصير المشتری قابضا للمبيع حتی لو هلک قبل أن يقبضه حقيقة يهلک عليه (خانية على هامش الهندية ۲۵۶/۲)۔

۳۔ منقولات میں ظاہری تسلط کی زیادہ اہمیت ہے فقہاء نے مکیلات میں کیل کو، موزونات میں وزن کو، معدودات میں عدد کو، قبضہ کا تمہ بتلایا ہے، نیز عقد کے وقت مرئی میں موجود جانور کی تعیین پر قبضہ کا حکم لگا کر اس میں توسع ظاہر فرمایا ہے۔ والصحيح أن البقرة إن كانت بقر بهما بحيث يتمكن المشتری من قبضها لو اراد فهو قابض لها (فتاوی ہندیہ ۱۸/۳)۔

۴۔ عقار پر ظاہری قبضہ سے پہلے مشتری کے بیع اور ہبہ جیسے تصرفات کو صحیح قرار دینے اور اس کی طرف سے موہوب لہ، یا مشتری ثانی کے قبضے کو کافی سمجھے جانے سے معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء غیر منقولہ میں حکمی قبضہ پر اکتفا کیا جا سکتا ہے، صح بيع عقار، إلى قوله" لحصول القبض بقبض الموهوب له" (شامی ۱۶۲/۴)۔

عقار عاقدین کی نظروں سے غائب اور دور ہونے کے باوجود تخلیہ اور اس تک پہنچنے کے لئے مناسب وقت گذر جانے کو بھی قبضہ تصور کیا گیا ہے۔ أنه بالتخلية يصح القبض وإن كان العقار بعيدا غائبا عنهما عند ابی حنيفة خلافا لهما... إلى قوله "انه متى مضى مدة يتمكن من الذهاب إليها والدخول فيها كان قابضا" (رد المحتار ۴۳/۴)۔

اگر چہ یہ ظاہر الروایہ نہیں لیکن مذکورہ عبارت سے کم از کم یہ تو واضح ہوتا ہے کہ اشیاء منقولہ کے مقابلہ میں عقار پر قبضہ کی نوعیت میں وسعت اختیار کی گئی ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے نہی کی احادیث معلول بالعلۃ ہیں اور معقود علیہ ضائع ہو کر عقد فسخ ہو جانے کا غرر علت ہے۔ والغرر المنهي عنه غرر إنفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل

الجواز (ہدایۃ (۳/۵۸)۔

۵۔ مشتری کا قبل القبض عقار کو بیچنا شیخین کے نزدیک استحساناً جائز ہے، اور امام محمد و زفر و شافعیؒ کے نزدیک قیاساً ناجائز ہے، مانعین نے روایت نہی کے عموم سے استدلال کیا ہے، شیخین کے مستدلات قرآن پاک میں بیع کے عمومی احکام ہیں اور قرآن کے عمومی حکم کی تخصیص خبر واحد سے ہمارے یہاں درست نہیں، باسلوب دیگر یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ دلائل کو تناقض سے بچانے اور تطبیق کیلئے ہم نہی کی روایت کو منقول پر محمول کرتے ہیں اور بیع اہل سے محل پر صادر ہو تو اس کا صحیح ہونا اصل ہے، معقود علیہ کے ضائع ہونے سے عقد فسخ ہوجانے کی بنا، پر غرر لاحق ہوجانے کے خطرہ کی وجہ سے ممانعت عارضی تھی اور عقار کے ضائع ہونے کا وہم بھی نہیں ہوسکتا لہذا اس کا حکم اصل پر برقرار رہے گا۔ (خلاصہ بدائع الصنائع ۵/۱۸۱)۔

بالفاظ دیگر یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے، امام مالکؒ طعام کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی نہی کو مخصوص مذکور تک ہی محدود رکھتے ہیں حالانکہ خود راوی حدیث حضرت عبداللہ بن عباسؓ "واحسب کل شیء مثلہ" فرماتے ہیں اور حضرت امام اعظمؒ حدیث نہی "عن بیع مالم یقبض" سے استدلال فرماتے ہیں، حضرت غیاث ابن اسدؓ کو مکہ کا قاضی بنا کر روانہ کرتے وقت حضورﷺ نے ان کو ہدایت فرمائی تھی کہ لوگوں کو قبضہ سے پہلے خرید و فروخت سے منع کردیں۔

امام شافعیؒ اس ممانعت میں منقولات و عقار وغیرہ سب کو شامل فرماتے ہیں، امام اعظمؒ کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضورﷺ نے بیع غرر سے منع فرمایا ہے اور قبل القبض منقول کی ملکیت میں غرر ہے، کیونکہ اس کے ضائع ہوجانے کی بنا، پر بیع میں نقض ہوسکتا ہے اور مشتری کی ملکیت باطل ہوسکتی ہے، اس کے قبضہ سے یہ غرر منتفی ہوجائے گا، اب استحقاق کے ظہور سے صرف معنوی غرر کا اندیشہ باقی رہا جس سے احتراز ناممکن ہے لیکن عقار قبل القبض کی ملکیت میں اس کے ضائع ہونے اور بیع فسخ ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، صرف استحقاق کی حیثیت سے غرر متصور ہوسکتا ہے جس سے احتراز ممکن نہیں، نیز اجماع نے ثمن و صداق میں تصرف کے جواز کو عام حدیث میں سے خاص کردیا ہے، تو اس قسم کے عام کو قیاس کے ذریعہ بھی مخصوص کرنے کی گنجائش ہے، لہذا قبل القبض حق شفعہ ثابت ہونے کی بناء پر قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی نہی کو منقول پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ (خلاصہ مبسوط سرخسی ۸۔۹۔۱۰۔۱۳)۔

۶۔۷۔ فیکٹری سے خریدا ہوا مال ہو، یا شپنگ کا جہاز پر چڑھایا ہوا مال جو راستے میں ہو، مشتری اول قبضہ سے پہلے اس کو فروخت کردے تو "بیع الکالی بالکالی" میں شامل ہونے کی بنا، پر اس کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت ناجائز معلوم ہوتی ہے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا احمد دیولوی
دار العلوم مائلی والا بھروچ، گجرات

۱۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف:

احناف: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اشیاء منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں اور غیر منقولہ جائداد وغیرہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے۔

شوافع: استقرار (قبضہ) سے پہلے بیع درست نہیں، خواہ اشیاء منقولہ ہوں یا غیر منقولہ، امام محمد کا بھی یہی مسلک ہے۔

مالکیہ: صرف طعام کی بیع قبل القبض جائز نہیں اس کے علاوہ میں جائز ہے۔

حنابلہ: مکیلی وموزونی اور معدودی اشیاء کی بیع قبل القبض جائز نہیں، اس کے علاوہ میں جائز ہے۔ مولانا ظفر احمد تھانویؒ شرح مہذب کے حوالے سے اختلاف ائمہ ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

قد ذكرنا أن مذهبنا بطلانه مطلقا سواء كان طعاما أو غيره وبه قال ابن عباس وثبت ذلک عنه ومحمد بن الحسن.

قال ابن المنذر: أجمع العلماء على أن من اشترى طعاماً فليس له بيعه حتى أن يقبضه قال اختلفوا في غير الطعام على أربعة مذاهب:

أحدها: لا يجوز بيع شئ قبل قبضه سواء جميع المبيعات كما في الطعام قاله الشافعي ومحمد بن الحسن.

والثاني: يجوز بيع كل مبيع قبل قبضه إلا المكيل والموزون قاله عثمان بن عفان وسعيد بن المسيب والحسن والحكم وحماد والأوزاعي وأحمد وإسحاق.

والثالث: لا يجوز بيع مبيع قبل قبضه إلا الدور والأرض قاله أبو حنيفةؒ وأبو يوسفؒ.

والرابع: يجوز بيع كل مبيع قبل قبضه إلا المأكول والمشروب قاله مالک وأبو ثور [illegible] ۲۲۷، الفقہ علی مذاہب الأربعہ ۲/۲۳۳ تا ۲۳۶)۔

شوافع [illegible] یہ بیع باطل ہے جیسے کہ امام نوویؒ کی عبارت "قد ذكرنا أن مذهبنا بطلانه مطلقاً" [illegible] ہے۔ الفقہ علی المذاہب الأربعہ میں بھی باطل کا ہی لفظ ہے: **فإذا اشترى شيئا منقولا**

كان أوغيره ولم يسلمه ثم باعه وقع البيع باطلاً (۲۳۴/۲)۔

احناف نے اسے بیع فاسد میں سے شمار کیا ہے۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت:

فقہائے احناف کے نزدیک قبضہ کا مفہوم وسیع ہے۔ عندالاحناف قبضہ کا حاصل صرف تخلیہ ہے، اور تخلیہ کا حاصل ہے کہ بائع اور مشتری کے درمیان باعتبار حقیقت یا باعتبار عرف وعادت کے ایسا کوئی مانع اور حائل نہ ہو جو عرفی قبضہ اور تصرف کرنے سے مانع ہو بلکہ مبیع اس حال میں ہو کہ مشتری اگر اس میں تصرف کرنا چاہے تو آزادی کے ساتھ تصرف کرسکے گو مبیع ابھی بائع کے پاس موجود ہو۔

وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشتري برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشتري من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشتري قابضاً (بدائع ۲۴۴/۵)۔

دوسری جگہ ہے: لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً حقيقة (بدائع ۱۴۸/۵)۔

ولهذا كانت التخلية تسليما وقبضا فيما لامثل له (بدائع ۲۴۴/۵)۔

ایک شئی کے بائع کے پاس ہونے کے باوجود مشتری کا قبضہ شمار کیا جاتا ہے جبکہ معاملہ ہو چکا ہو۔ بدائع میں ایک مسئلہ ہے: ولو اشترى من إنسان كرّاً بعينه و دفع غرائره وأمره بأن يوكل فيها ففعل فصار قابضاً سواء كان المشتري حاضراً أو غائباً لأن المعقود عليه معين وقدملكه المشتري بنفس العقد فصح أمر المشتري لأنه يتناول عينا هو ملكه فصح أمره وصار البائع وكيلاً له وصارت يده يد المشتري وكذلك الطحن إذا طحنه البائع بأمر المشتري صار قابضاً (بدائع ۲۴۷/۵)۔

بحرالرائق میں ہے: وذكر في الذخيرة إذا اشترى ما هو أمانة في يده من وديعة أوعارية فإنه لايكون قابضا إلا إذا ذهب المودع أوالمستعير إلى العين وانتهى إلى مكان يتمكن من قبضها فيصير الآن قابضاً بالتخلية۔

(البحرالرائق ۸۷/۶، ردالمحتار ۱۱۲/۴)۔

شوافع کے یہاں قبضہ کی تفسیر بیع کو منتقل کرکے اپنے مقام تک پہونچانے کی ہے۔

وقال الشافعيؒ القبض في الدار والعقار والشجر بالتخلية و أما في الدراهم والدنانير فتناولها بالبراجم وفي الثياب بالنقل (بدائع ۱۴۸/۵)۔

مولانا ظفر احمد تھانویؒ فرماتے ہیں: قال الموفق في "المغني" وقبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا قبضه بكيله ووزنه وبهذا قال الشافعيؒ وقال أبو حنيفة التخلية في ذلك قبض وقد

روی أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى إن القبض فی كل شئ بالتخلية مع التمييز لأنه خلى بينه وبين المبيع من غير حائل فكان قبضاً له(اعلاء ۱۴/ ۱۵۴)۔

۳۔منقول اور غیر منقول اشیاء میں فرق:

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں، البتہ غیر منقولی اشیاء کی بیع جائز ہے۔امام محمدؒ کے نزدیک دونوں کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، شیخین کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جائیداد وغیرہ میں ہلاکت شاذ ونادر ہوتی ہے،اس کے برخلاف منقولی اشیاء میں ہلاکت کا خطرہ زیادہ ہوتا ہے۔

ہدایہ میں ہے: ولاغرر فيه لأن الهلاک فی العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهی عنه غرر انفساخ العقد ۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر منقول اشیاء میں قبل القبض جواز کی علت ہلاکت کے خطرہ کا کم ہونا اور عقد کو فسخ کرنے والے عذر کا نہ ہونا ہے۔

ماقبل میں قبضہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے واضح کیا گیا کہ عندالاحناف قبضہ کی تعریف میں بہت وسعت ہے، لہذا بظاہر دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، البتہ منقول اشیاء کے قبضہ میں ہلاکت کا خطرہ اور فسخ کی شکل کا امکان ہے، لہذا اسمیں اس پہلو کا لحاظ کرتے ہوئے قبضہ کی تعیین کی جائے گی جبکہ غیر منقولی اشیاء میں وسعت کا پہلو زیادہ ہوگا۔ان اسباب مذکورہ کے نہ ہونے کی وجہ سے علامہ ابن ہمامؒ غیر منقولی اشیاء کو بھی منقولی کی طرح (ہلاکت کے خطرہ کی شکل میں) قبل القبض فروخت کرنے سے منع فرمایا۔ وهذا لأنه لايتصور هلاكه إلا إذا صار بحرا ونحوه حتى قال بعض المشائخ إن جواب أبي حنيفة في موضع لا يخشى عليه أن يصير بحراً لويغلب عليه الرمال فأما فی موضع لايؤمن عليه ذلک فلا يجوز كما فی المنقول ذكره المحبوبی وفی الاختيار حتى لو كان على شط البحر أو كان المبيع علوًا لا يجوز بيعه قبل القبض.

لہذا منقول اور غیر منقول اشیاء میں تنوع اور کیفیات کے بدلنے سے حکم میں تبدیلی آسکتی ہے اگرچہ عام حالات میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

۴۔ احادیث کا معلول بالعلۃ ہونا:

صاحب ہدایہ نے بیع العقار میں شیخین کے دلائل ذکر کرتے ہوئے امام محمد کے جواب میں فرمایا کہ حدیث معلول بالعلۃ ہے۔ والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز.

علامہ ابن ہمامؒ نے اسکی علت میں فرمایا: (معلول به) أی بغرر الانفساخ والدليل عليه أن التصرف الذی لا يمتنع بالغرر نافذ فی المبيع قبل القبض وهو العتق والتزوج عليه (فتح القدیر ۶/ ۵۱۴)۔

صاحب عنایہ نے وضاحت کے ساتھ علت (غرر) کا ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب زمین

وغیرہ میں ہلاکت نادر ہے تو عقد کے فسخ ہونے کا غرر جس سے روکا گیا وہ منتفی ہو جائیگا، اور حدیث شریف معلول بانفساخ ہے لہذا اجائداد اسمیں داخل ہوگی اور اسکی بیع قبل القبض جائز ہوگی، کتاب وسنت واجماع کی دلیل جواز پر عمل کرتے ہوئے آگے فرماتے ہیں: وإذا كان الحديث معلولاً بغرر الانفساخ لا يحتمل تناول ماليس فيه ذلك (عنایہ مع الفتح ۶/۵۱۴)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت:

اس سلسلہ میں احادیث مبارکہ کے الفاظ مختلف ہیں، اور فقہاء کرام نے اسمیں تخصیص کر کے بہت سی اشیاء کو حکم سے خارج کیا ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں نقل مذاہب کے سلسلہ میں گذر چکا۔

امام مالکؒ صرف غلہ میں ناجائز اور بقیہ تمام چیزوں میں جائز قرار دیتے ہیں: كل ما اشتريت من العروض كلها الحيوان والعقار والثياب وغير ذلك ماخلا المبيع من الطعام على الكيل فلا بأس عند مالك أن تبيع ذلك كله قبل أن تقبضه.

مگر اس میں عجلت کرنی چاہئے تاخیر نہ کرے۔ إذا تعجلت ذلك ولم تؤخره (كتاب الكافي ۲/۲۴)۔

امام مالک کی دلیل حضرت ابن عمر کی وہ حدیث ہے جو اپنی کتاب مؤطا میں بیان کی ہے: آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے کوئی اناج خریدا تو وہ اسے فروخت نہ کرے جب تک وہ اس پر پوری طرح قابض نہ ہو جائے۔ عن عبد الله بن عمرؓ أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه (مؤطا إمام مالكؒ كتاب البيوع ۲۶۴)۔

عن حكيم بن حزام قال قلت يا رسول الله إني رجل مبتاع هذه البيوع وأبيعها فما يحل لي منها ومايحرم قال لا تبيعن شيئا حتى تقبضه (فتح القدير ۲/۵۱۱، اعلاء السنن ۱۴/۲۲۳)۔

اس میں تمام چیزوں کی بیع قبل القبض ناجائز وحرام فرمایا، نیز حضرت ابن عباسؓ کا اجتہادی قول بھی یہی ہے کہ غیر طعام کو بھی طعام کی طرح قبل القبض بیچنا جائز نہیں ہے۔

ابن ہمام فرماتے ہیں: قلنا قد رواه ابن عباس أيضا قال: وأحسب كل شيء مثل الطعام اخرجه عنه أئمة الكتب الستة (فتح القدير ۶/۵۱۱)۔ امام اعظمؒ اور ابو یوسفؒ منقولی اشیاء کو نہی عن بیع مالم یقبض کی وجہ سے ناجائز فرماتے ہیں اور غیر منقولی کو علت عدم غرر کی وجہ سے جائز قرار دیتے ہیں۔

امام صاحب کی دلیل حضرت عثمان بن عفانؓ کی روایت ہے جسمیں مذکور ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنی کوفہ کی زمین بغیر دیکھے فروخت کی، یہ دلیل ہے کہ آپ نے قبل القبض بیچی کیونکہ قبضہ رویت کو مستلزم ہے۔

مولانا ظفر احمد صاحب اعتراض نقل کرتے ہیں کہ اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت عثمانؓ نے وکیل کے واسطے سے قبضہ کیا ہو؟ تو ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ وکیل کی رؤیت بھی مؤکل کی ہی رؤیت ہے اور جبکہ روایت میں خود اس

احتمال کودور کرنے والا لفظ ہے، حضرت عثمانؓ نے فرمایا: **بعتک ما لم أره فبطل احتمال رؤیته بواسطة الوکیل وقبضه بقبضه** ۔ حضرت عثمانؓ کی روایت امام نووی شرح مہذب میں مسلم شریف کے حوالے سے نقل کر کے اس میں ایک راوی کے مجہول اور مختلف الاحتجاج ہونے کو ذکر کیا ہے۔ مولانا ظفر احمد صاحب اسکے جواب میں فرماتے ہیں: **قلت و مسلم لایروی عن مجهول ولا لمجهول فالحدیث حسن حجة** (اعلاء ۲۲۹/۱۴)۔

اسی طرح کی روایت ابوداؤد میں بھی حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے جس میں **نهی عن بیع مالم یقبض** کے الفاظ ہیں..... (نصب الرایہ ۳۲۱۹/۴) شوافع کی مستدل روایت حدیث حکیم بن حزام پر محدثین نے کلام کیا ہے، لیکن ابن ہمام نے رجال پر گفتگو کرتے ہوئے حدیث بالا کو حجت قرار دیا ہے، **والحق أن الحدیث حجة والذی قبله کذلک.**

پھر اس کی تخصیص کی دلیل کو ذکر کیا ہے: **والحاجة بعد ذلک إلی دلیل التخصیص بغیر العقار لأبی حنیفة بذکر هناک والأحادیث کثیرة فی هذا المعنی** (فتح القدیر ۵۱۲/۲)۔

۲۔ قبضہ ضمان:

فقہائے کرام نے قبضہ کی جو تشریح کی ہے اور اس سلسلہ میں بہت سے جزئیات ذکر فرمائے ہیں ان سے بخوبی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قبضہ حسی کا ہونا ضروری نہیں ہے (شامی ۴۷/۴۔۴۸)۔

قبضہ کے سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے فقہاء کرام نے اسکی مختلف قسمیں بیان فرمائی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ قبضۂ امانت، ۲۔ قبضہ ضمان۔

پھر قبضہ ضمان کی دو قسمیں ہیں: ضمان بنفسہ، ضمان بغیرہ۔ اور ہر ایک کا حکم بھی جداگانہ ہے۔

(۱) مشتری کو اگر مبیع پر پہلے سے قبضہ حاصل ہے اور وہ قبضہ ضمان بنفسہ کا ہے، مثلاً غاصب کا قبضہ شئی مغصوب پر۔ اس کا حکم یہ ہے کہ مبیع موجود ہو یا نہیں بہرحال سابق قبضہ جدید قبضہ کے لئے کافی ہوگا اور تجدید قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی، کیونکہ غاصب کا قبضہ ضمان بنفسہ ہے، اور مغصوب شئی بہرصورت مضمون بنفسہ ہے۔

(۲) اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ ضمان لغیرہ کا ہے، مثلاً شئی مرہون پر راہن کا قبضہ تو رہن امانت ہوتا ہے، البتہ مضمون بالغیر (قرض کی وجہ سے) ہوتا ہے گویا یہ مضمون بنفسہ نہیں بلکہ بالغیر ہے۔ اسکا حکم یہ ہے کہ اگر شئی مرہون موجود ہو تب تو یہ قبضہ جدید قبضہ کی طرف سے کافی ہوگا ورنہ نہیں۔

(۳) اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ قبضۂ امانت ہو مثلاً عاریت، ودیعت، وکالت، اجارہ کا قبضہ، کہ یہ سارے قبضے قبضۂ امانت کہلاتے ہیں۔ ان کا حکم یہ ہے کہ یہ امانت والے قبضے ضمان والے قبضے (بیع کے لئے) کافی نہ ہوں گے، بلکہ تجدید قبضہ شرط ہے (بدائع الصنائع ۲۴۸/۵، شامی ۴۷/۴۔۴۸)۔

ان تمام مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اگر بائع نے حسی قبضہ نہ کیا ہو لیکن ضامن ہوگیا تو اسکو قبضۂ ضمان کے

درجہ میں شمار کر کے خرید وفروخت جائز قرار دیا جائے گا۔

۷۔ صورت مسئولہ میں جب مشتری کا کسی قسم کا قبضہ پایا نہیں جاتا اس سے پہلے ہی بائع اپنے ضمان سے بری ہوجاتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے، لہذا بائع کے لئے ایسا سودا کرنا جائز نہیں ہے، اور جب مشتری اسکا مالک نہیں ہوتا تو بیع معدوم مالیس عندک اور مالم یقبض کے درجہ میں رکھتے ہوئے اسکے لئے بھی تیسرے کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

شامی میں ہے: اشترى بقرة مريضة وخلاها في منزل البائع قائلا إن هلكت فمني وماتت فمن البائع لعدم القبض وكذا لو قال للبائع سقها إلى منزلك فاذهب فاستلمها فهلكت حال سوق البائع فإن ادعى البائع التسليم فالقول للمشتري۔ اسی طرح یہ مسئلہ بھی ہے: اشترى وعاء لبن خائر في السوق فأمر البائع بنقله إلى منزله فسقط في الطريق فعلى البائع إن لم يقبضه المشتري (۴۸/۴) ان تمام مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اصل بائع کا ذمہ مشتری کے قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا، اور ہلاکت کی نسبت بائع کی طرف ہوتی ہے نہ کہ مشتری کی طرف، اور تیسرا خریدار کیسے ضامن ہوسکتا ہے جبکہ بائع اور مشتری کے درمیان ہی بیع صحیح نہ ہوئی، لہذا اس قسم کی خرید وفروخت شرعاً ناجائز ہوگی۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا ابوسفیان مفتاحی، مئو

۱۔ شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض ناجائز ہے، چنانچہ حدیث میں ہے: عن حكيم بن حزام قال نهاني رسول الله ﷺ أن أبيع ما ليس عندي، رواه الترمذي، وفي رواية له ولأبي داؤد و النسائي قال، قلت: يا رسول الله يأتيني الرجل فيريد مني البيع و ليس عندي فأبتاع له من السوق، قال: لا تبع ما ليس عندك (مشکوۃ علی المرقاۃ ۳۲۳/۳)۔

مطلب یہ ہے کہ جو چیز خرید وفروخت کے وقت اپنی ملکیت میں نہ ہو اور قبضہ میں نہ ہو اس کا بیچنا جائز نہیں، اب اس کی دو صورتیں ہیں: اول یہ کہ وہ چیز نہ تو اپنی ملکیت میں ہو اور نہ تو قبضہ میں ہو، اس صورت میں اس کی بیع صحیح ہی نہ ہوگی بلکہ باطل ہوگی، دوم یہ کہ وہ اپنی ملکیت میں نہیں ہے، ایک دوسرا شخص اس کا مالک ہے، لیکن ہے وہ اپنے ہی پاس، اس صورت میں بھی مالک کی اجازت کے بغیر اس کی بیع درست نہیں ہے۔

پہلی صورت کے حکم میں اس چیز کی بیع داخل ہے جس پر قبضہ حاصل نہ ہوا ہو، یعنی قبضہ سے پہلے بیع ہو رہی ہو، یا وہ چیز گم ہوگئی ہو، یا بھاگ گئی ہو، جیسے غلام وغیرہ، یا اس کو خریدار کے حوالہ کرنے پر قادر نہ ہو، جیسے ہوا میں اڑتی ہوئی چڑیا اور وہ مچھلی جو ابھی دریا یا تالاب سے نکالی نہ گئی ہو (مرقاۃ ۳۲۳/۳)۔

علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ شرائط معقود علیہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: وأما شرائط المعقود عليه فأن يكون موجوداً مالا متقوماً مملوكاً في نفسه وأن يكون ملك البائع فيما يبيعه لنفسه، وأن يكون مقدور التسليم فلم ينعقد بيع المعدوم وماله خطر العدم (بحر ۲۷۹/۵) یعنی معقود علیہ کیلئے شرط ہے کہ موجود مال متقوم مملوک ہو، اور بائع کی ملکیت میں ہو، اور مقدور التسلیم ہو۔

صاحب درمختار وردالمختار نے لکھا ہے کہ جو چیز ملکیت اور قبضہ میں نہ ہو اس کی بیع باطل ہے، اور دلیل میں بحرالرائق کی عبارت پیش کیا ہے جو اوپر مذکور ہوئی (شامی ۱۱۸/۴)۔

۲۔ اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ مبیع کو خریدنے کے بعد اس کی جگہ سے اٹھا کر کسی دوسری جگہ رکھ دیا جائے چاہے دوسری جگہ کتنی ہی قریب ہو، مرقاۃ کی عبارت یوں ہے: فإن القبض فيه بالنقل عن مكانه و قال ابن الملك: وفيه أن قبض المنقول بالنقل و التحويل من موضع إلى موضع (مرقاۃ ۳۱۸/۳)۔

مظاہر حق میں ہے: یہ بات ملحوظ رہے کہ اگر اس چیز کو پیمانہ یا وزن کے ذریعہ لیا ہے تو پیمانہ میں نپوا کر، یا وزن کرانے کے بعد ہی اسے اٹھالے، اور اگر بغیر پیمانہ یا وزن لیا ہے تو پھر اس کے بغیر ہی اٹھا کر رکھ دے، حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اشیاء منقولہ میں سے کوئی چیز خریدے اور پھر اسے کسی دوسرے کو فروخت کرنا چاہے تو اس کیلئے ضروری ہے کہ وہ پہلے اس چیز کو قبضہ میں لے اس کے بعد اسے فروخت کرے، کیونکہ بیع اشیاء منقولہ میں قبل قبضہ کے دوسری بیع جائز نہیں ہے (۱۴/۳)۔

اس سلسلہ میں صاحب درمختار رحمہ اللہ رقمطراز ہیں: ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع و لا حائل ، و شرط في الأجناس شرطا ثالثاً وهو أن يقول: خليت بينك و بين المبيع ، فلو لم يقله أو كان بعيداً لم يصر قابضاً (۴/۴۷-۴۸) اس کا حاصل یہ ہے کہ مبیع پر قبضہ کیلئے کوئی مانع وحائل نہ ہو، بایں طور کہ بائع کہدے کہ میں نے تمہارے اور مبیع کے درمیان چھوڑ دیا اسے لے لو، اگر یہ نہ کہے تو مشتری قابض نہ ہوگا۔

علامہ شامی رحمہ اللہ کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ شریعت میں قبضہ کی حقیقت مبیع کے حال کے اعتبار سے مختلف ہے، اگر اشیاء منقول ہوں تو گھر کے اندر گیہوں جیسی چیز کی بیع میں بائع کا کنجی دیدینا جبکہ گھر کا کھولنا بغیر تکلف ممکن ہو، قبضہ ہے، اور چراگاہ کے اندر گائے جیسی چیز کی بیع میں گائے کا اس طرح ہونا کہ وہ دیکھی جائے اور اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے، قبضہ ہے، اور کپڑا جیسی چیز کی بیع میں کپڑے کا اس طرح ہونا کہ خریدار اپنا ہاتھ بڑھائے تو کپڑے تک پہونچ جائے، قبضہ ہے، اور گھر کے اندر گھوڑا یا چڑیا جیسی چیز کی بیع میں بغیر مددگار کے اسے پکڑ لینا ممکن ہو، قبضہ ہے۔

اور اگر اشیاء غیر منقول ہوں تو گھر جیسی چیز کی بیع میں گھر کو تالا بند کرنے پر قادر ہونا قبضہ ہے، اور بازار و دوکان میں غلہ وغیرہ پر قبضہ یہ ہے کہ خریدار کیلئے بائع کی طرف سے مبیع کو لے لینے میں کوئی مانع نہ ہو (شامی ۴/۴۷)۔

سنت میں صرف بیع طعام میں حقیقت قبضہ متعین کی گئی ہے

سنت رسول ﷺ میں قبضہ سے پہلے بیع کی ممانعت وارد ہے اور بیع طعام کے باب میں حقیقت قبضہ یہ متعین کی گئی ہے کہ طعام کو مکان بیع سے منتقل کر لیا جائے، عن ابن عمر قال كانوا يبتاعون الطعام في أعلى السوق فيبيعونه في مكانه فنهاهم رسول الله ﷺ عن بيعه في مكانه حتى ينقلوه (رواہ ابوداؤد)۔

منتقل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اسے قبضہ میں لے لیں، اور اشیاء منقولہ کا قبضہ میں لینا یہ ہے کہ اس کو خریدنے کے بعد اس کی جگہ سے اٹھا کر کسی دوسری جگہ رکھدیا جائے، چاہے وہ دوسری جگہ کتنی ہی قریب کیوں نہ ہو (مظاہر حق ۳/۱۴)۔

ایک دوسری حدیث: عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه ، وفي رواية ابن عباس حتى يكتاله، متفق عليه ، ایک اور حدیث: عن ابن عباس قال أما الذي نهى عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو الطعام أن يباع حتى يقبض ، قال

ابن عباس : ولا أحسب كل شئ إلا مثله متفق عليه ،

حضرت ابن عباسؓ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح غلہ کو قبل قبضہ بیچنا جائز نہیں ہے اسی طرح کسی بھی چیز کو اس وقت تک بیچنا جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ قبضہ میں نہ آجائے، یہ گویا حضرت ابن عباسؓ کا اپنا گمان و خیال ہے کہ انہوں نے اس مسئلہ میں غلہ پر غیر غلہ کو قیاس کیا ہے (مظاہر حق ۳/۱۵)۔

اور علامہ خطابیؒ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ طعام کی بیع قبل القبض باتفاق ناجائز ہے، اور اس کے علاوہ اشیاء میں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک گھر اور زمین وجائداد کی بیع قبل القبض جائز ہے اور اشیاء منقولہ میں ناجائز ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں سے کسی کی بیع قبل القبض ناجائز ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک ماکول ومشروب کے علاوہ ہر چیز کی بیع قبل القبض جائز ہے اور امام احمدؒ کے نزدیک مکیل وموزون کے علاوہ ہر چیز کی بیع قبل القبض جائز ہے۔ (بذل ۴/۲۸۴)۔

نیز علامہ خطابیؒ قبضہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں: المقبوض يختلف في الأشياء حسب اختلافها في أنفسها فمنها ما يكون بأن يوضع المبيع في يد صاحبه، و منها ما يكون بالتخلية بينه و بين المشترى، و منها ما يكون بالنقل عن موضعه، و منها ما يكون بأن يكتال و ذلک فيما بيع من المكيل كيلا، فأما ما يباع جزافا صبرة مصبوبة على الأرض فالقبض أن ينقل و يحول من مكانه فإن ابتاع طعاما كيلا ثم أراد أن يبيعه بالكيل الأول لم يجز حتى يكيله على المشترى ثانيا (بذل ۴/۲۸۴)۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء میں قبضہ ان کی ذات کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے، چنانچہ کبھی قبضہ مشتری کے ہاتھ میں رکھدینے سے ہوتا ہے، اور کبھی مبیع کو مشتری اور مبیع کے درمیان چھوڑ دینے سے ہوتا ہے، اور کبھی مبیع کی جگہ سے انتقال سے ہوتا ہے اور کبھی کیل سے ہوتا ہے۔

اور علامہ ابن قدامہؒ نے کہا ہے: ہر چیز کا قبضہ اسی کے اعتبار سے ہوتا ہے، اگر شئی مکیل، یا موزون ہے اور کیل ووزن سے بیع کی جارہی ہے تو قبضہ کیل ووزن سے ہوگا، وقبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا بيع كيلا أو وزنا فقبضه بكيله ووزنه (مغنی ۴/۱۲۵)۔

۳۔ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے فرق مندرجہ ذیل ہے:

علامہ خطابیؒ لکھتے ہیں: المقبوض يختلف في الأشياء حسب اختلافها في أنفسها فمنها ما يكون بأن يوضع المبيع في يد صاحبه، و منها ما يكون بالتخلية بينه و بين المشترى، و منها ما يكون بالنقل من موضعه، و منها بأن يكتال و ذلک فيما بيع من المكيل كيلا (بذل ۴/۲۸۴)۔

یعنی اشیاء منقولہ میں قبضہ یہ ہے کہ مبیع کو مشتری کے ہاتھ رکھدی جائے، اور بعض میں مبیع کو مکان بیع سے منتقل کردینا قبضہ ہے اور بعض میں کیل کرنا قبضہ ہے۔

اور اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ یہ ہے کہ بائع مشتری اور مبیع کے درمیان چھوڑ دے اور قبضہ سے مانع نہ بنے۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں کہ اشیاء منقولہ میں قبضہ کی چند انواع ہیں: (۱) گھر کے اندر گیہوں جیسی چیز کی بیع میں گھر کی کنجی دینا جبکہ گھر کو بغیر تکلف کھولنا ممکن ہو۔ (۲) گائے جیسی چیز کی بیع میں گائے کا دیکھا جانا اور اس کی طرف اشارہ کیا جانا ممکن ہو۔ (۳) کپڑا جیسی چیز کی بیع میں کپڑے کا اس طرح ہونا کہ مشتری ہاتھ بڑھائے تو وہاں تک پہونچ جائے۔ (۴) گھر کے اندر گھوڑا یا چڑیا جیسی چیز کی بیع میں بغیر مددگار کے پکڑ لینا ممکن ہو، اور اشیاء غیر منقولہ میں گھر اور زمین جیسی چیز کی بیع میں گھر کو تالا بند کرنے پر قادر ہونا اور پھر اس کو بغیر تکلف کھولنا ممکن ہو اس طرح کہ بائع مشتری کو کنجی دیدے قبضہ ہے، اور زمین و جائداد میں تصرف پر قادر ہونا قبضہ ہے (شامی ۴/۴۷، ۴۸) واللہ اعلم۔

۴۔ بیع قبل القبض سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں اور علت نہی غرر ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ لأن علة الفساد الغرر (شامی ۴/۱۸۲)۔

اور بیع غرر ناجائز ہے، چنانچہ صحیح مسلم کی روایت ہے: عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله صلى الله عليه و سلم عن بيع الحصاة و عن بيع الغرر.

اور بیع غرر اس بیع کو کہتے ہیں جس میں مبیع مجہول، یا بائع کے قبضہ وقدرت سے باہر ہو، جیسے پانی میں مچھلی کی بیع، یا ہوا میں اڑتی چڑیا کی بیع، اور عبد آبق کی بیع، اى ما لا يعلم عاقبة من الخطر الذى لا يدرى أيكون أم لا كبيع الآبق و الطير فى الهواء والسمك فى الماء والغائب المجهول، و مجمله أن يكون المعقود عليه مجهولا و معجوزا عنه (مرقاۃ ۳/۳۲۰)۔

اور امام نوویؒ نے بیع غرر مقدور التسلیم کو بھی شمار کیا ہے (نووی ۲/۲) اور ظاہر ہے کہ قبضہ سے پہلے غیر مقدور التسلیم ہوتی ہے اور صحت بیع کیلئے بیع کا مملوک و مقدور التسلیم دونوں ہونا شرط ہے۔

امام نوویؒ کی عبارت یوں ہے: و يدخل فيه مسائل كثيرة غير منحصرة كبيع الآبق و المعدوم و المجهول و ما لا يقدر على تسليمه و ما لا يتم ملك البائع عليه، و بيع السمك فى الماء الكثير الخ فكل هذا بيعه باطل لأنه غرر من غير حاجة (۲/۲)۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت طعام کے باب میں تمام ائمہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک عام ہے، اور اس کے علاوہ اشیاء کی بیع قبل القبض میں ائمہؒ کے نزدیک کچھ استثناءات وتخصیصات ہیں، اس باب میں ائمہؒ کی آراء مع دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

علامہ خطابیؒ لکھتے ہیں: طعام کی بیع قبل القبض ناجائز ہے، اس پر علماء کا اجماع ہے، اور امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ اس حکم سے گھر اور زمین و جائداد کا استثناء وتخصیص کرتے ہوئے ان کو قبضہ سے پہلے بیچنا جائز کہتے ہیں۔ اور امام شافعی اور امام محمدؒ اس ممانعت کو عام رکھتے ہوئے بیع قبل القبض کو مطلقاً ناجائز کہتے ہیں، اس میں کچھ استثناء وتخصیص نہیں کرتے ہیں اور امام مالکؒ طعام میں بیع قبل القبض کو ناجائز کہتے ہیں، اور اس حکم سے غیر طعام کا استثناء وتخصیص

کرتے ہیں۔ اور امام احمدؒ وغیرہ مکیل اور موزون میں بیع قبل القبض کو ناجائز کہتے ہیں، اور اس حکم سے مکیل وموزون کے علاوہ کا استثناء وتخصیص کرتے ہیں، یہ علماء رحمہم اللہ کی آراء ہیں۔ (دیکھئے: نووی ۵/۲)۔

اور حدیث میں طعام سے مراد تمام دانے ہیں، چنانچہ علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: والمراد بہ فی کلام المصنف الحبوب کلھا لا البر وحدہ ولا کل ما یؤکل بقرینۃ قولہ کیلا و جزافا (شامی ۳۰/۴، البحر الرائق ۳۰۵/۵)۔

دلائل ائمہ:

طعام کے سلسلہ میں بیع قبل القبض کی ممانعت عام ہے، اس پر اجماع ہے، دلیل: عن ابن عمر أن رسول اللہ ﷺ قال: من ابتاع طعاما فلا یبعہ حتی یستوفیہ و کذا روی عن ابن عباس، و المروی عنھما روایات فی صحیح مسلم (۵/۲) (فی أبی داؤد مع البذل ۲۸۴/۴)۔

استثناءات وتخصیصات کے سلسلہ میں دلائل ائمہ:

علامہ شامیؒ، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: صح بیع عقار لا یخشی ھلاکہ قبل قبضہ من بائعہ لعدم الغرر أی غرر انفساخ العقد علی تقدیر الھلاک وعللہ لندرۃ ھلاک العقار حتی لو کان علوا أو علی شط نھر، تفریع علی مفھوم قولہ" لا یخشی ھلاکہ و نحوہ" بان کان فی موضع لا یؤمن أن تغلب علیہ الرمال کان کمنقول ای بمنزلتہ من حیث لحوق الغرر بھلاکہ فیصح البیع لکنہ یتوقف (شامی ۱۸۱/۴)۔

یعنی زمین وجائداد غیر منقول کی بیع قبل القبض جائز ہے، عقد کے فسخ ہونے کے غرر ودھوکا نہ ہونے کی وجہ سے، کیونکہ ان کی ہلاکت نادر وشاذ ہے، اور اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اگر ہلاکت کا اندیشہ بایں طور ہو کہ زمین وجائداد کا محل وقوع ایسا ہے کہ اس پر ریت کے غلبہ کا خطرہ ہے تو اس کی بیع تو صحیح ہو جائے گی، لیکن موقوف رہے گی، اسی طرح گھر و زمین وجائداد جس کے قبضہ ودخل میں خطرہ ہے تو اس کی بیع بھی قبل القبض صحیح ہوگی لیکن نافذ نہ ہو کر موقوف رہے گی۔

امام شافعی کی دلیل:

عن ابن عباس قال أما الذی نھی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فھو الطعام أن یباع قبل أن یقبض، قال ابن عباس: و لا أحسب کل شیئ إلا مثلہ، متفق علیہ (مسلم ۵/۲، ابوداؤد مع البذل ۲۸۵/۴)۔

یعنی امام شافعی کے نزدیک بیع قبل القبض مطلقاً ناجائز ہے، اس میں کچھ بھی استثناء وتخصیص نہیں ہے، اور حدیث ابن عباس دلیل ہے۔

امام مالک ماکول ومشروب کے علاوہ ہر چیز کی بیع قبل القبض جائز کہتے ہیں، اور ماکول ومشروب کا استثناء کرتے ہیں، علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ ان کی دلیل بیان کرتے ہیں: وجہ ذلک ما روی الأوزاعی عن

الزهري عن حمزة بن عبد الله بن عمر يقول مضت السنة إن أدركته الصفقة حيا مجموعاً فهو من مال المبتاع (رواه البخاري) تعليقا عن ابن عمر و قول الصحابي "مضت السنة" يقتضي سنة النبي ﷺ ولأن المبيع المعين لا يتعلق به حق توفيه فكان من مال المشتري كغير المكيل و الموزون (مغنی ۴/۱۴۱-۱۴۲)۔

وعلله الإمام مالک لنفسه في المدونة قال: لأن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام حتى يستوفى وهو عندنا على الكيل والوزن و كل شيء ما خلا الطعام و الشراب فهو جائز أن تبيعه قبل أن تستوفيه إن كنت اشتريته وزنا أو كيلا أو جزافا فهو سواء وإن كان الحديث إنما جاء في الطعام وحده (المدونہ ۳/۱۶۶)۔

امام احمد مکیل اور موزون کی بیع قبل القبض کو نا جائز کہتے ہیں، اوران کے علاوہ کا استثناء و تخصیص کرتے ہیں، اور دلیل بیان کرتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ولنا قول النبي ﷺ الخراج بالضمان، وهذا المبيع إنما للمشتري فضمانه، وقول ابن عمر "مضت السنة ان ما أدركته الصفقة حيا مجموعا فهو من مال المبتاع" ولأنه لا يتعلق به حق توفيه و تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم الطعام بالنهي عن بيعه قبل قبضه دليل على مخالفة غيره له (مغنی ۴/۱۲۵)۔

طریق استدلال یوں ہے کہ نبی ﷺ کا بیع قبل القبض کی ممانعت میں طعام کی تخصیص کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ طعام کے علاوہ کی بیع قبل القبض جائز ہے۔

۶۔ چونکہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے کی طرف سے قبضہ نہیں پایا گیا جو جواز بیع کیلئے شرط تھا شرعاً، لہذا دوسرے شخص کے ہاتھ اس خریدار کی فروختگی کو نا جائز قرار دیا جائے گا، اور ضمان قبضہ کے قائم مقام متصور نہ ہوگا، اور مشتری نمبر (۱) کا یہ ضمان درست نہیں، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

و في الفتح و الدر المنتقى لو هلك المبيع بفعل البائع أو بفعل المبيع أو بأمر سماوي بطل البيع و يرجع بالثمن لو مقبوضاً، وإن هلك بفعل المشتري فعليه ثمنه إن كان البيع مطلقا أو بشرط الخيار له، وإن كان الخيار للبائع أو كان البيع فاسداً لزمه ضمان مثله إن كان مثلياً و قيمته إن كان قيمياً (شامی ۴/۴۷)۔

یعنی اگر مبیع بائع کے فعل سے (مثلاً کوتاہی، یا غیر معتمد علیہ آدمی کے ذریعہ سے پارسل وغیرہ ہو) ہلاک ہوجائے، یا کسی امر سماوی کی وجہ سے ہو تو بیع باطل ہوجائے گی، اور بائع قیمت واپس کرے گا اگر اس نے قیمت لے لی ہے، اور اگر مبیع خریدار کے فعل (مثلاً پارسل چھڑانے میں کوتاہی وغیرہ کے ذریعہ) سے ہلاکت ہوئی ہو تو خریدار کے ذمہ قیمت ادا کرنا واجب رہے گا۔

اور قبضہ سے پہلے عدم جواز بیع کے باب میں علامہ شامی فرماتے ہیں: محمد عن يعقوب عن أبي

حنيفة قال إذا اشتريت شيئا كما يكال أو يوزن أو يعدّ عدا فلا تبعه حتى تكيله و تزنه و تعده ، فإن بعته قبل أن تفعل و قد قبضته فالبيع فاسد في الكيل و الوزن ، قلت: و ظاهره أن الفاسد هو البيع الثاني وهو بيع المشترى قبل كيله وأن الأول وقع صحيحا لما مر من أن العلة كون الكيل من تمام القبض فإذا باعه قبل كيله فكأنه باعه قبل القبض ، وبيع المنقول قبل قبضه لا يصح (شامی ۱۸۳/۴)۔

یعنی امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب تم کیلی ، یاوزنی ، یاعددی چیز خریدوتو کیل ، یاوزن ، یاعدد سے خریدو، پھراس کو بغیر کیل یاوزن یاعدد کے یعنی بغیر قبضہ کے مت بیچو، پس اگر تم نے اس کو بغیر کیل ، یاوزن ، یاعدد کے یعنی بغیر قبضہ کے بیچ دیا تو دوسری بیع فاسد ہے اور بیع اول صحیح واقع ہوئی، کیونکہ کیل یاوزن سے پہلے بیچنا قبضہ سے پہلے بیچنا ہے ،اور منقول کی بیع قبضہ سے پہلے صحیح نہیں ہے۔

۷۔ یہ عرف کہ جس میں بین الاقوامی تجارت میں جہاز پر مال چڑھانے کے بعد بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے، اوراگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جبکہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ مال کوفروخت کردیتا ہے،اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا، بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے۔

یہ صورت شرعاً جائز نہ ہوگی، جیسا کہ سوال (۶) کے جواب میں تحریر کیا جاچکا،اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ نص اقوی من العرف ہوتی ہے،لہذا نص کے مقابلے میں یہ عرف شرعاً معتبر نہیں،علامہ شامی رحمہ اللہ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لأن العرف جاز أن يكون على الباطل ، ولأن حجية العرف على الذين تعارفوه والتزموه فقط والنص حجة على الكل فهو أقوى ، ولأن العرف إنما صار حجة بالنص وهو قوله ﷺ ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (شامی ۲۰۲/۴)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی

۱۔ بیع قبل القبض ناجائز ہے، ربا الفضل وربا النسیہ کے تحت آنے والے مبادلات میں فوری قبضہ نہ ہونے کی شکل میں یہ بیع یا مبادلہ باطل ہوگا، دیگر اشیاء میں قبضہ کی نوعیت کے مطابق بیع فاسد یا مکروہ ہوگی۔

۲۔ کتاب اللہ اس سلسلہ میں بالکل خاموش ہے۔ اور سنت میں طعام کو ناپ لینے/وزن کر لینے یا خرید کی جگہ سے منتقل کر لینے کو قبضہ ہونے کی طرف اشارہ ہے، بقیہ اشیاء کے سلسلہ میں کوئی ذکر نہیں ہے اس لئے اسے عرف و عادت پر چھوڑ دینا چاہئے، اور یہ صحیح ہوگا کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے۔

۳۔ مذکورہ بالا اصل کے مطابق نہ صرف اشیائے منقولہ وغیر منقولہ بلکہ ہر چیز کی نوعیت ومزاج کے مطابق قبضہ کی شکل میں فرق ہوگا۔

۴۔ بیع قبل القبض کی نہی کی بہت سی حکمتیں ہوسکتی ہیں، جہاں تک علت کا سوال ہے جن لوگوں نے اسے مطعومات تک محدود کیا ہے ان کے نزدیک علت ''طعام'' ہونا ہے، کچھ کے نزدیک کیلی، وزنی یا عددی ہونا ہے، بیع قبل القبض کی نہی کا عموم اس وقت ہوسکتا ہے جبکہ نفس بیع یا مبادلہ بالمال ہی کو علت مانا جائے۔

۵۔ بیع قبل القبض کے متعلق ائمہ مجتہدین سے سات طرح کے اقوال منقول ہیں۔ (۱) یہ نہی صرف مطعومات ربویہ تک محدود ہے (۲) مطلق مطعومات میں ہے (۳) ان مطعومات میں ہے جو کیلی یا وزنی ہیں (۴) ہر اس چیز میں جو قابل انتقال ہو (۵) بلا قید ہر چیز میں قبضہ شرط ہے (۶) ہر اس چیز میں جو کیلی یا وزنی، (۷) ہر اس چیز میں جو کیلی، وزنی یا عددی ہو (از بدایہ ابن رشد)۔

اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ خود روایات اس سلسلہ میں مختلف یا مجمل ہیں۔

۶۔ اس سلسلہ میں اگر کوئی کمرشیل رول (تجارتی قانون) نہیں ہے تو عرف وعادت کے مطابق ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جاسکتا ہے۔

۷۔ یہ شکل مذکورہ بالا سے متناقض ہے لیکن چونکہ بر کے بجائے بحر کا معاملہ ہے اس وجہ سے دستاویزات کے تبادلے کو قبضہ کا قائم مقام سمجھا جاسکتا ہے پھر بھی چونکہ اس میں تلقی جلب کی صورت پائی جاتی ہے اس لئے کراہیت سے خالی نہیں۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا قاری ظفر الاسلام اعظمی

۱۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع قبل القبض فاسد ہے اور یہ صورت ''ربح مالم یضمن'' میں شامل ہے، اس کی صورت یہ ہے'' أن یشتری متاعا ویبیعه من آخر قبل قبضه '' ۔ صاحب ''اعلاء السنن'' لکھتے ہیں: فهذا البیع باطل وربحه لا یجوز (اعلاء السنن ۱۴/ ۱۷۷) آگے مؤلف مذکور نے ابطال کی وجہ بھی بیان کردی ہے، وہ یہ کہ ابھی مبیع پہلے شخص ہی کے ضمان میں ہے مشتری کے قبضہ میں نہ آنے کے باعث ضمان میں داخل نہیں ہوئی، اس کے عدم جواز میں وہ حدیث بھی پیش کی جاسکتی ہے جس میں رسول اکرمؐ نے حضرت عتاب بن اسیدؓ کو اہل مکہ کی جانب بھیجا کہ وہ یہ چار باتیں ان تک پہونچادیں،(۱) ان لا یصلح شرطان فی بیع (۲) ولا بیع وسلف (۳) ولا بیع مالا یملک (۴) ولا ربح مالا یضمن ،حضرت عبداللہ بن عمرو سے بھی یہ روایت موجود ہے جس کی اصحاب خمسہ نے بجز ابن ماجہ کے تخریج کی ہے،اس مفہوم کی دیگر مرویات باختلاف یسیر ابن حبان نے اپنی صحیح میں،حاکم نے مستدرک میں،نسائی نے سنن کبریٰ میں،امام احمد بن حنبل نے اپنی مسند میں نقل کی ہیں (تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو: مغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۲۰۔ ۲۲۱ محلی لابن حزم ۸/ ۵۲۲)۔

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: فمذهب أبی حنیفة لا یدخل المبیع کله فی ضمان المشتری إلا بالقبض إلا العقار وعند الشافعی العقار وغیره سواء وهو روایة عن أحمد (فتاوی لابن تیمیة ۲۹/ ۴۰۵) عبدالرحمٰن الجزیری نقل فرماتے ہیں: الحنفیة قالوا من البیع الفاسد بیع الأعیان المنقولة قبل قبضها ،حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مبیع منقول ہو یا غیر منقول،قدرت علی التسلیم نہ ہونے کی وجہ سے اس کی بیع باطل ہوگی ''فإذا اشتری منقولا کان أو غیره ولم یسلم ثم باعه وقع البیع باطلا'' (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/ ۲۳۴)۔

اس طرح کی بیع سے متعلق ہمارے بعض علماء نے بھی باطل کا قول کیا ہے،چونکہ باطل اور فاسد میں تعارض ہے،اسلئے اس کا جواب اگر یوں دیدیا جائے کہ یہاں پر باطل بمعنی فاسد ہے تو اب تعارض نہ رہ جائے گا، نیز اس کے نظائر نصوص فقہاء میں موجود بھی ہیں،دوسرا جواب اس عبارت سے بھی دیا جاسکتا ہے جو درج ذیل ہے:

الحنفیة قالوا إذا اصطاد طیرا فکان فی یده ثم أرسله فی الهواء فإن بیعه فی هذه الحالة یکون فاسدا لعدم القدرة علی التسلیم ، أما إذا باع الطیر فی الهواء قبل أن یصطاده فالبیع باطل

لا ينعقد أصلاً لعدم الملك (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۳۳)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر شکار کر کے چڑیا اپنے ہاتھ میں لے رکھا اور پھر فضا میں چھوڑ دیا تو اس صورت میں یہ بیع فاسد ہوگی قدرت علی التسلیم نہ ہونے کی وجہ سے، لیکن اگر شکار سے پہلے فضا ہی میں بیع کر لی گئی تو یہ بیع باطل ہوگی ملکیت نہ ہونے کی وجہ سے۔

لہذا افساد کی وجہ عدم تسلیم للقدرۃ ہے اور ابطال کی وجہ عدم ملکیت ہے۔

علامہ ابن تیمیہ تحریر فرماتے ہیں:

فالشافعي يمنعه مطلقا ويقول هو من ضمان البائع وهو رواية ضعيفة عن أحمد وأبو حنيفة يمنعه إلا العقار ويقول هو من ضمان البائع وهؤلاء يعللون بتوالي الضمانين (فتاویٰ لابن تیمیہ ۲۹/۵۰۶)۔

ائمہ اربعہ میں سے حضرت امام مالکؒ کے نزدیک بیع قبل القبض اعیان منقولہ میں ہو یا غیر منقولہ میں، سوائے طعام کے صحیح ہے، المالكية قالوا: يصح للمشتري أن يتصرف في المبيع قبل قبضه بالبيع سواء كان المبيع أعيانا منقولة أو أعيانا ثابتة كالأرض والنخيل ونحوهما الا الطعام كالقمح والفاكهة (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۳۵) وقال مالكؒ: يجوز لأن النبي ﷺ خص الطعام بالذكر عند النهي (مبسوط للسرخسی ۱۳/۸) ونقل عن أحمد: أن المطعوم لا يجوز بيعه قبل قبضه سواء كان مكيلا أو موزونا أو لم يكن (مغنی لابن قدامہ ۴/۱۱۵) الحنابلة: قالوا يصح التصرف في المبيع بالبيع قبل قبضه، إذا كان غير مكيل أو موزون أو معدود (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۳۶)۔

مذکورہ مذاہب کی روشنی میں یہ سمجھ میں آتا ہے کہ حضرت امام مالک کے یہاں جواز میں توسع ہے تو حضرت امام شافعیؒ کے یہاں عدم جواز میں، حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک اعیان منقولہ میں غیر صحیح اور اعیان غیر منقولہ میں صحیح، پھر اگر کسی نے اعیان منقولہ میں عدم جواز کے باوجود قبل القبض بیع کر لی تو وہ بیع فاسد ہوگی، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: ومنها القبض في بيع المشتري المنقول فلا يصح بيعه قبل القبض لما روى النبي ﷺ نهى عن بيع مالم يقبض، والنهي يوجب فساد المنهي ولأنه بيع فيه غرر الانفساخ بهلاك المعقود عليه (بدائع الصنائع ۵/۱۸۰)۔

فقہاء نے ایک مسئلہ بڑی وضاحت سے اٹھایا ہے کہ بیع قبل القبض اگر کر لی گئی تو اس کا حکم کیا ہوگا، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو یہ بیع سرے سے فاسد ہے، چاہے بیچنے والے کو ہی کیوں نہ بیچ دی گئی ہو، [illegible] میں کوئی تخصیص نہیں ہے، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: وقد نهى رسول الله عن بيع فيه غرر سواء باعه من غير بائعه أو من بائعه لأن النهي مطلق لا يوجب الفصل بين البيع من غير بائعه أو من البيع من بائعه وكذا معنى الغرر لا يفصل بينهما (بدائع الصنائع ۵/۱۸۰) علامہ عبدالرحمن الجزیری بھی [illegible] فرماتے ہیں

سواء باعها لمن اشتراها عنه أو لغيره (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۴) حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بیع قبل القبض جائز نہیں، مگر چند صورتوں میں، جن میں سے پہلی صورت یہ ہے: **الأول أن يبيعه قبل قبضه لمن اشتراه منه بنفس الثمن الذى اشتراه به بدون زيادة** (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۴)۔

مذکورہ بالاعبارت سے واضح ہوگیا کہ حضرت امام شافعیؒ کے مسلک میں بیع قبل القبض اولاتو جائز نہ تھی لیکن اگر مشتری نے خود بائع کو ہی ثمن اول کے ساتھ بیچ دیا تو یہ بیع صحیح ہو جائے گی، حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے یہاں بھی بیع کی صحت کی چند صورتیں ہیں۔

اول یہ کہ اگر بائع نے خود خریدا تو یہ صحیح نہ ہوگی، الا یہ کہ بائع کے لڑکے باپ، یا خادم، یا بیوی نے اسے خرید لیا۔

(۱) فإذا اشتراها ابنه أو أبوه أو خادمه أو زوجه فإنه يصح إذا لم يكن ذلك حيلة يتوصل بها إلى الشراء.

(۲) فإن اشتراها بمثل ثمنها أو أكثر فإنه يصح.

(۳) أما إذا لم يكن من جنس ثمن الأول كما إذا باعها بنقد ثم اشتراها بعروض تجارة فإنه يصح (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۳۶)۔

اس میں کچھ اور تفصیلات ہیں جو مغنی لابن قدامہ ۴/۱۱۸ ردالمحتار ۴/، بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۴-۱۴۵ پر دیکھی جاسکتی ہیں۔

اب ائمہ اربعہ کا مسلک اس طرح ہوگا:

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع قبل القبض فاسد ہے سوائے غیر منقول کے، یہ بیع خود بائع سے ہو، یا بائع کے علاوہ کسی اور سے۔

امام مالکؒ کے نزدیک بیع قبل القبض اعیان منقولہ وغیر منقولہ دونوں میں صحیح ہے، بجز طعام کے، امام شافعیؒ کے نزدیک بیع قبل القبض منقول وغیر منقول دونوں میں صحیح نہیں، الا یہ کہ مشتری خود بائع کو ہی ثمن اول کے ساتھ بیچ دے۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک غیر مکیل وغیر موزون وغیر معدود وغیر مذروع میں قبل القبض ہے، اس کے ماسوا میں نہیں۔

حنبلی مسلک کی ایک روایت جو قوی ہے وہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی مؤید ہے، اور ایک ضعیف روایت حضرت امام شافعیؒ کی۔

خلاصہ کلام:

بیع قبل القبض نہ تو مطلقا جائز ہے اور نہ ناجائز، نیز اگر بیع کرلی گئی تو فاسد ہوگی اعیان منقولہ میں، اور صحیح ہوگی

غیر منقولہ میں۔

۲۔ کتاب وسنت ونصوص فقہاء کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہے، حالات، زمان ومکان ومبیع کے اختلاف سے قبضہ کی نوعیتیں جداگانہ ہوں گی۔

پس اولاً عرض ہے کہ فقہاء نے قبضہ کی دو قسمیں کی ہیں: حقیقی اور حکمی۔ حقیقی قبضہ تو حِس اور تسلیم سے ہوگا، اور حکمی استیلاء، تمکن، اشارہ، تخلیہ وتمیز سے، ابن قدامہ کی درج ذیل عبارت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے مراد استیلاء ہی ہے جو لوگوں کے بیچ متعارف ہو۔

وكل ما يحتاج الى قبض اذا اشتراه لم يجز بيعه حتى يقبضه (مغنی لابن قدامہ ۴/۲۲۰)۔

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ثم قال الخرقي ومن اشترى ما يحتاج إلى قبضه لم يجز بيعه حتى يقبضه ففرق بين ما يحتاج إلى القبض وما لا يحتاج فما لا يحتاج يكفي فيه التمكن (فتاوی لابن تیمیہ ۲۹/۵۰۷-۵۰۸)۔

اسی رائے کی تائید ابن قدامہ کی اس تحریر سے بھی ہو رہی ہے: وقبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا فقبضه بكيله ووزنه وبهذا قال الشافعي وقال أبو حنيفة التخلية في ذلك قبض، وقد روى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى أن القبض في كل شئ بالتخلية مع التميز (مغنی لابن قدامہ ۴/۲۲۰)۔

ہر چیز کا قبضہ مبیع کے شایان شان ہوگا، چنانچہ اگر مبیع از قبیل مکیل یا موزون ہے تو اس پر قبضہ کیل اور وزن سے ہوگا اور یہی امام شافعیؒ کا مسلک ہے، اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس پر قبضہ تخلیہ سے ہوگا، ایک روایت ابو الخطاب نے حضرت امام احمد بن حنبلؒ سے نقل کی ہے کہ صرف تخلیہ سے ہی قبضہ نہ ہوگا تاوقتیکہ خریدی ہوئی شئ متمیز نہ ہو جائے۔

یہاں پر تخلیہ سے مراد قبضہ کی اجازت دیدینا ہے نہ کہ تخلیہ کا معنی مخصوص، قوله أن يقول خليت الظاهر أن المراد به الإذن بالقبض لا خصوص لفظ التخلية .

وہ چیزیں جو جزافا اور اندازہ سے خریدی جاتی ہیں ان کا قبضہ نقل ہے۔ وإن بيع جزافا فقبضه نقله (مغنی لابن قدامہ ۴/۲۲۰)۔

حضرت امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ تصرف جس میں بدون قبضہ کے جواز ہو اس میں اگر مشتری قبضہ سے قبل تصرف کرے تو وہ جائز نہ ہوگا، اور ہر وہ تصرف جس میں تصرف قبضہ کے علاوہ جائز نہیں اس میں مشتری قبضہ سے پہلے تصرف کرے تو وہ جائز ہوگا۔

كل تصرف يجوز من غير قبض إذا فعله المشترى قبل القبض لا يجوز وكل مالا يجوز إلا بالقبض كالهبة إذا فعله المشترى قبل القبض جاز ويصير المشترى قابضا له (شامی ۴/

۵۶۱)۔

علامہ سرخسی کی بھی تحریر پیش خدمت ہے: قال محمد کل تصرف لا یتم إلا بالقبض فذلک جائز فی المبیع قبل قبضہ إذا سلطہ علی قبضہ فیقبضہ (المبسوط ۱۳/۸)۔

علامہ شامی نے قبضہ کی بہت ساری صورتیں تحریر فرمائی ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

ومنہ مالو اشتری دھنا ودفع قارورۃ یزنہ فیھا فوزنہ فیھا بحضرۃ المشتری فھو قبض، وکذا بغیبتہ فی الأصح وکذا کل مکیل أو موزون إذا دفع لہ الوعاء فکالہ أو وزنہ فیہ بأمرہ ومنہ مالو غصب شیئا ثم اشتراہ صار قابضا (ردالمحتار ۴/۵۶۱)۔

حضرت امام احمدؒ کے نزدیک قبضہ سے مراد تمکن ہے نہ کہ نفس قبضہ: فظاھر مذھب أحمد أن الناقل للضمان إلی المشتری ھو التمکن من القبض لا نفس القبض (فتاوی لابن تیمیہ ۲۹/۵۰۷)۔

صاحب "ردالمحتار" نے تخلیہ کو حکما قبضہ قرار دیا ہے، فرماتے ہیں: "وحاصلہ أن التخلیۃ قبض حکما" آگے علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں کہ قبضہ کی مختلف صورتیں ہیں: لکن ذلک یختلف بحسب حال المبیع ففی نحو حنطۃ فی بیع مثلاً فدفع المفتاح إذا أمکنہ الفتح بلا کلفۃ قبض، وفی نحو دار فالقدرۃ علی إغلاقھا قبض، وفی نحو بقر فی مرعی فکونہ بحیث یری ویشار إلیہ قبض .... وفی الملتقط ولو باع دارا وسلمھا إلی المشتری دار فیھا متاع قلیل أو کثیر لا یکون تسلیما حتی یسلمھا فارغۃ (ردالمحتار ۴/۵۶۲)۔

ملک العلماء ابوبکر کاسانی تحریر فرماتے ہیں: أما الحدیث فظاھر قولہ علیہ السلام یدا بید فنحملھا علی التعیین (بدائع الصنائع ۵/۲۱۹)۔

ابن حزم تحریر فرماتے ہیں کہ جب شئی کسی خاص کی ہوجائے تو اسے قبضہ کہیں گے: فھذا عمر یقول بذلک ویبین أن القبض ھو الذی یکون الشئ للمرء (محلی لابن حزم ۸/۵۲۰)۔

علامہ کاسانی نے قبضہ کی تفسیر اس طرح کی ہے: وأما تفسیر التسلیم والقبض فالتسلیم والقبض عندنا ھو التخلیۃ والتخلی وھو أن یخلی البائع بین المبیع وبین المشتری برفع الحائل بینھما علی وجہ یتمکن المشتری من التصرف فیہ فیجعل البائع مسلما للمبیع والمشتری قابضا لہ وکذا تسلیم الثمن من المشتری إلی البائع (بدائع الصنائع ۵/۲۴۴)۔

تسلیم اور قبضہ ہمارے نزدیک تخلیہ ہے اور تخلیہ یہ ہے کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان موانع کو اس طرح دور کردے کہ مشتری تصرف پر قادر ہوجائے، لہذا بائع مبیع کو سونپنے والا اور مشتری اس پر قبضہ کرنے والا ہوجائے، ایسے ہی ثمن مشتری سے نکل کر بائع کے پاس چلا جائے، صاحب "بدائع" اسی مفہوم کو ایک مقام پر اس طرح بیان کرتے ہیں: لأن معنی القبض ھو التمکین والتخلی وارتفاع الموانع عرفا وعادۃ حقیقۃ (بدائع الصنائع ۵/

۱۴۸)۔

مذکورہ بالا قبضہ کی تائید قواعد الفقہ کی اس عبارت سے بھی ہورہی ہے التخلية في البيع هو أن يأذن البائع للمشتري بقبض المبيع عند عدم وجود مانع من تسليم المشتري إياه (قواعد الفقہ از سید عمیم الاحسان ۲۲۴) تخلیہ فی البیع یہ ہے کہ بائع مشتری کو مبیع پر قبضہ کی اجازت دیدے اور اس کیلئے مبیع کو سونپنے سے کوئی شی مانع نہ ہو۔

بہر کیف مذکورہ تفصیلات سے یہ معلوم ہوا کہ فقہاء نے جس مبیع کے قبضہ کیلئے جو صورتیں بیان فرمائی ہیں وہی معمول بہا ہوں گی، اور جہاں کوئی صراحت نہیں ہے، تعامل اور عرف کے مطابق عمل ہوگا۔

۳۔ قبضہ کی نوعیت اعیان منقولہ اور غیر منقولہ کے اعتبار سے جداگانہ ہے، لہٰذا اگر مبیع از قبیل عقار ہوکر جائیداد وغیرہ ہو تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ اسے فصل سے خالی کرکے مشتری کے حوالہ کردیا جائے، اور اگر مکان ہو تو اسباب سے خالی کرکے تالہ اور کنجی خریدار کے حوالہ کردیا جائے، یہی تمکن اور ید کے مرادف ہے، لیکن اگر منقولات سے ہوں تو اس میں تفصیل ہے، حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک نقل اور تحویل کے ذریعہ قبضہ ہوگا اور حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک قبضہ تخلیہ سے ہوگا، غالباً حضرت امام شافعیؒ کی بھی تخلیہ سے یہی مراد ہے۔

جواب (۴) کے ضمن میں تخلیہ کی تعریف اور اس سلسلہ میں فقہاء کی نصوص مفصلاً بیان کردی گئی ہیں۔

علامہ ابن رشد قرطبی تحریر فرماتے ہیں: وإنما استثنى أبو حنيفة ما يحول وينقل عنده مما لا ينقل لأن ما ينقل القبض عنده فيه هي التخلية (بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۵)۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اشیاء منقولہ کے حکم کو اعیان غیر منقولہ سے الگ کردیا ہے کیونکہ اعیان منقولہ میں حضرت الامام کے نزدیک قبضہ شرط ہے جو تخلیہ کے مرادف ہے۔

۴۔ احادیث مبارکہ جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں ان کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور علت نہی "غرر" ہے، نهى رسول الله عن بيع مالم يقبض، وعن ربح مالم يضمن، ونهى عن بيع الطعام قبل قبضه" یا اس کے علاوہ دیگر مرویات میں نہی کی علت قدرے مشترک کے طور پر "غرر" ہے کیونکہ ایک دوسری روایت صریحاً بھی موجود ہے، جو اس علت منع کی وضاحت کررہی ہے "نهى النبي عن بيع الغرر "صاحب" بدائع الصنائع" تحریر فرماتے ہیں: نهى رسول الله عن بيع فيه غرر وبين تمكن الغرر أن الغرر هو الخطر (بدائع الصنائع ۵/۱۶۳)۔

ابن حزم نقل فرماتے ہیں: عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان فيكون لصاحبه الزيادة وعليه النقصان (محلی لابن حزم ۸/۵۲۳)۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ اور حضرت امام شافعیؒ نے جو عدم جواز کا قول کیا ہے اس کی وجہ علامہ ابن تیمیہ اس طرح بیان کرتے ہیں کہ: اگر مبیع تلف ہوگئی تو دونوں شخص اس کے ضامن نہ ہوں گے، بلکہ وہی ہوگا جس نے اسے بیچا

ہے،یعنی بائع اول "وھؤلاء یعللون المنع بتوالی الضمانین (فتاوی لابن تیمیہ ۲۹/۵۰۶)۔

اسی طرح علامہ جزیری عدم جواز کی علت یوں تحریر کرتے ہیں:وقد قیل فی علة النھی إن فی قبضه منفعة للعمال إذ ینتفعون بکیله وحمله ووزنه وغیر ذلک بخلاف ما إذا بیع وھو عند صاحبه فإن ذلک یضیع تلک المنفعة وقیل إنه أمر تعبدی (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۳۵)۔

نہی کی علت میں یہ بات بتلائی گئی ہے کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے عاملین کا نفع ہے،اسلئے کہ وہ لوگ کیل، وزن اور بار برداری سے نفع حاصل کرتے ہیں،برخلاف اس صورت کے جبکہ مبیع پر قبضہ نہ ہو،کیونکہ اس صورت میں یہ منفعت ضائع ہوجاتی ہے،اور ایک دوسری علت یہ بھی ہے کہ وہ امر تعبدی ہے۔

خلاصہ کلام:جب قبضہ امر تعبدی ہے تو اس کی شرط وہیں لگے گی جہاں حدیث موجود ہے،کیونکہ یہ امر غیر مدرک بالقیاس ہونے کے باعث " یقتصر علی مورد النص "ہوگا۔

لگے ہاتھوں علامہ ابن رشد قرطبی کا بھی عندیہ معلوم کرتے چلیں،وہ اس منع کی علت یوں تحریر کرتے ہیں :ومن طریق المعنی إن بیع مالم یقبض یتطرق منه إلی الربا (بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۵)۔

اسی طرح ایک مقام پر علامہ جزیری فساد بیع کی انواع بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:ومنھا بیع الغرر وھو التردد بین أمرین أحدھما یوافق الفرض والآخر یخالفه (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/ ۲۴۲)۔

صاحب قواعد الفقہ ''غرر'' کی تفسیر ان الفاظ میں کرتے ہیں بما یکون مجھول العاقبة لا یدری أن یکون ام لا (قواعد الفقہ ۳۹۹)یعنی جس کا نتیجہ نامعلوم ہو آیا مرتب ہوگا یا نہیں،مندرجہ بالا حدیث جسے بیع قبل القبض کے عدم جواز کی علت بنا کر پیش کیا گیا ہے،اس سے استدلال اس وقت ہوگا جبکہ ''غرر'' بمعنی خطر ہو،لیکن اگر ''غرر''غرور سے مشتق مانیں،یا''غرر فی صلب العقد'' پر محمول کریں تو استدلال صحیح نہ ہوگا،علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں :الغرر ھو الخطر الذی استوی فیه الطرف والوجود والعدم بمنزلة الشک، وأما الحدیث فیحتمل أن یکون الغرر ھو الخطر ویحتمل أن یکون من الغرور فلا یکون حجة أو نحمله علی الغرر فی صلب العقد بالتعلق بشرط أو بالإضافة إلی وقت (بدائع الصنائع ۵/۱۶۳)۔

عندالفقہاء''غرر'' کی دو قسمیں ہیں:غرر یسیر،غرر کثیر،غرر یسیر کی فقہاء کے یہاں گنجائش ہے،اس سے بیع کے جواز میں خلل واقع نہیں ہوتا،جیسا کہ''کتاب الفقہ''میں موجود ہے:

ویغتفر الغرر الیسیر للضرورة وکإجارتھا بمشاھرة مع احتمال نقصان الشھور وزیادتھا بخلاف ما إذا کان الغرر کثیرا کبیع الطیر فی الھواء(کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/ ۲۴۳)۔

ضرورۃً غرر قلیل کی گنجائش ہے،جیسے مہینوں کی ایام کے اعتبار سے کمی وبیشی کے باوجود اجارہ کا صحیح ہونا،

البتہ غرر کثیر کی گنجائش نہیں، جیسے فضا میں چڑیوں کی بیع وغیرہ۔

ایک مقام پر علامہ ابن القیم جوزی کا قول مفتی ظفر احمد صاحب تھانوی نقل فرماتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ ہر ''غرر'' تحریم کا باعث نہیں ہوتا، اگر ''غرر'' یسیر ہو تو مصلحۃ للناس اس کے جواز کا قول کرنا چاہئے۔ اور اسے مانع صحت عقد قرار نہیں دینا چاہئے: ولو قدر أن فی ذلک غررا فھو غرر یسیر یغتفر فی جنب المصلحة العامة التی لابد للناس منها فلیس کل غرر سببا للتحریم والغرر إذا کان یسیرا أو لا یمکن الاحتراز منه لم یکن مانعا من صحة العقد (اعلاء السنن ۱۴/۱۲۲)۔

جب بیع کے عدم جواز کی وجہ غرر کثیر کا وجود ہے تو ان صورتوں میں بیع بدون کسی زلغ کے صحیح ہو جائے گی، جہاں غرر کلیۃً مفقود ہو، جیسے غیر منقول کہ اس میں غرر کا شائبہ تک نہیں، اور اگر غرر ہے بھی تو یہ غرر نادر ہے اور نادر کا اعتبار نہیں، واحتج أبو حنیفةؒ بأن الحکم معلل بغرر انفساخ العقد بھلاک المبیع والھلاک فی غیر المنقول نادر والنادر کالمعدوم (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۵)۔

۵۔ علامہ ابن رشد قرطبی مبیع کی انواع اور ائمہ کے مذاہب بیان کرنے کے بعد قبضہ کی شرطوں کا سات اقوال میں احاطہ فرماتے ہیں، وہ تحریر کرتے ہیں: فیحتمل فی اشتراط القبض سبعة أقوال: الأول فی الطعام الربوی فقط، والثانی فی الطعام بإطلاق، والثالث فی الطعام المکیل والموزون، الرابع فی کل شئ ینقل، الخامس فی کل شئ، السادس فی المکیل والموزون، السابع فی المکیل والموزون والمعدود (بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۵)۔

مندرجہ بالا اقوال میں سے صرف پانچواں قول جس میں بیع کی صحت کیلئے ہر طرح کی مبیع پر قبضہ شرط ہے جس کے قائل حضرت امام شافعیؒ اور سفیان ثوری ہیں، عام ہے، بقیہ سارے اقوال میں کسی نہ کسی درجہ کی تخصیص ہے۔

بہر کیف جمہور ائمہ کے نزدیک بیع قبل القبض کی ممانعت خاص ہے، مسند احمد کی ایک روایت سے جسے حضرت عبداللہ بن عمرو نے مرفوعاً نقل کیا ہے، یہی معلوم ہوتا ہے۔ من اشتری طعاما اشتراہ بکیل أو وزن فلا یبعه حتی تقبضه، دوسری مرویات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مگر الفاظ مختلف ہیں، نسائی کی روایت میں ''حتی یستوفیه'' اور دارقطنی میں "حتی یجری فیه الصاعان" ہے، ظاہر ہے "استیفاء" اور "یجری الصاعان" کا تعلق مکیل اور موزون سے ہی ہے۔

ابن رشد قرطبی لکھتے ہیں: وانما استثنیٰ أبو حنیفة ما یحول وینقل عنده مما لا ینقل (بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۵)۔

فالحاصل حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابو یوسفؒ نے نصوص کو خاص کیا ہے منقول کے ساتھ، نیز یہ ممانعت معلول بالعلۃ ہے، اور امام شافعیؒ نے ان نصوص کو عدم جواز میں عموم پر محمول کیا ہے، بشرطیکہ وہ مبیع متمیز نہ ہو، حضرت امام محمدؒ کے نزدیک بھی نہی سے عمومی نہی ہے، حضرت مولانا مفتی ظفر احمد صاحب تھانوی تحریر فرماتے ہیں: إلا

ان أبا حنيفة وأبا يوسف خصا النصوص بالمنقول بعلة النهي وهو غرر انفساخ العقد بالهلاک قبل القبض، ومحمد أجراها على عمومها ، والشافعي خصها بما لم يكن متميزا، وهو اختلاف الاجتهاد (اعلاء السنن ۱۴/ ۲۲۴) حضرت امام احمد بن حنبلؒ کا مسلک بھی تخصیص ہی کا ہے: ونقل عن أحمد أن المطعوم لا يجوز بيعه قبل قبضه سواء كان مكيلا أو موزونا أو لم يكن (مغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۱۵)۔

ذکر کردہ عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مکیل اور موزون میں بیع قبل القبض صحیح نہیں، لیکن اس سے مراد کیا ہے اس کی وضاحت بعض فقہاء اس طرح کرتے ہیں: وقال القاضي وأصحابه المراد بالمكيل والموزون والمعدود ما ليس بمتعين كالقفيز من صبرة والرطل من زبدة فأما المتعين فيدخل في ضمان المشتري كالصبرة يبيعها من غير تسمية (مغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۱۵) قاضی اور ان کے اصحاب نے فرمایا ہے کہ مکیل، موزون اور معدود سے مراد جو متعین نہ ہو، جیسے غلہ کی بوریوں سے ایک بوری اور سکہ سے ایک رطل، پس بہر حال جو متعین ہوگا وہ مشتری کے ضمان میں داخل ہوگا، جیسے صبرہ کو بغیر تعیین کے کوئی بیچے۔

بیع قبل القبض کی تخصیص کا پتہ ظاہر روایت سے بھی چلتا ہے، علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں: ظاهر المذهب أن المكيل والموزون لا يدخل في ضمان المشتري إلا بقبضه (مغنی ۴/ ۱۱۵) اس سلسلہ میں عبدالرحمن الجزیری کی بھی تحریر ملاحظہ فرمالیں: أما بيع الأعيان غير المنقولة قبل قبضها كبيع الأرض والضياع والنخيل والدور ونحو ذلک من الأشياء الثابتة التي لا يخشى هلاكها فإنه يصح (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/ ۲۲۴)۔

۶- صورت مسئولہ میں اگر درج ذیل ضابطے ملحوظ ہوں تو مسئلہ کی وضاحت میں قدرے رہنمائی مل سکتی ہے، علامہ ابن قدامہ تحریر فرماتے ہیں: وكل عوض ملک بعقد ينفسخ بهلاكه قبل القبض لم يجز التصرف فيه قبل قبضه .... وما لا ينفسخ العقد بهلاكه جاز التصرف فيه قبل قبضه (مغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۲۱) وقال أبو حنيفة كل ما ملک بعقد ينتقض العقد بهلاكه فلا يجوز بيعه قبل قبضه كالبيع والإجارة إلا العقار (محلی لابن حزم ۸/ ۵۲۰) حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ معاملہ جس میں انسان عقد کے ساتھ مالک ہوا اگر وہ معاملہ ہلاکت سے ختم ہوگیا تو اس کی بیع وشراء قبل القبض جائز نہیں ہے۔

علامہ کاسانی کی رائے اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو: والأصل أن كل عوض ملک بعقد ينفسخ فيه العقد بهلاكه قبل القبض لا يجوز التصرف فيه كالبيع والإجارة إذا كان منقولا عينا وكل عوض ملک بعقد لا ينفسخ العقد فيه بهلاكه قبل القبض لا يجوز التصرف فيه كالمهر وبدل الخلع (بدائع الصنائع ۵/ ۱۸۱)۔

اگر ان ضابطوں کو سوال (۲) کے ساتھ منسلک کر دیا جائے تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مبیع کی ہلاکت سے خریدار (۱) کا معاملہ بائع سے یا فیکٹری سے ختم نہیں ہوتا ہے، اسلئے خریدار (۱) کا تصرف بھی صحیح ہونا چاہئے۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں بیع قبل القبض کا ثبوت بھی ہوا کہ نہیں، میری فہم ناقص میں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب قبضہ کی بہت ساری قسمیں ہیں تو قبضہ حکمی مان کر جواز کا قول کر دینا چاہئے، کیونکہ جب مشتری، یا اسکے وکیل نے معاملہ میں بیع کرلیا تو کم از کم قبضہ حکمی اشارہ اور تمیز ضرور ہوگا، نیز یہ صورت تو "ربح مالم یضمن" میں بھی داخل نہیں ہورہی ہے، کیونکہ مشتری اول تو نفع ونقصان دونوں کا ضامن ہورہا ہے، اور مشتری ثانی کا اس میں کوئی نقصان بھی نہیں، پھر علت نہی تو "غرر" ہے اور یہاں سرے سے غرر ہی نہیں، کیونکہ نت نئے ناپ تول کے آلات ایسے ایجاد ہوگئے ہیں کہ ان پر غرر کا شائبہ تک نہیں ہے، خصوصا اس زمانہ میں جب کہ ساری دنیا میں اکثریت کے ساتھ وزن ہی کے ساتھ معاملہ ہورہا ہے، اور جدید ترین وزن کے آلات ایجاد ہوگئے ہیں جن میں ذرہ برابر قلت وزیادت کا شائبہ نہیں، اسلئے جب مبیع ایک بار تول لی گئی تو پھر ثانیا وزن کی ضرورت نہیں، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: **ولو كاله البائع أو وزنه بحضرة المشترى كان ذلك كافيا ولا يحتاج إلى إعادة الكيل لأن المقصود يحصل بكيله مرة واحدة بحضرة المشترى** (صنائع بدائع ۲۴۵/۵)۔

نیز اگر مبیع پر حقیقۃً قبضہ کی شرط لگائی جائے تو یہ مشتری پر ایک طرح کا جرم ہوگا، کیونکہ اس طرح کے آلات اول تو ہر جگہ دستیاب نہیں ہوتے، اور اگر دستیاب ہوں بھی تو مبیع کے انتقال پر کتنا صرفہ اور غیر ضروری خرچ ہوگا جسے بجز زیر باری کے اور کچھ نہیں کہا جاسکتا "**لاضرر ولا ضرار ، الحرج مدفوع**" کے تحت اس معاملہ کو جائز قرار دینا چاہئے۔

بہر حال نص کا منشاء اور مقتضی تو صرف یہ تھا کہ غرر سے بچا جائے چنانچہ صورت مسئولہ کے جواز میں "غرر" تو کجا شائبہ "غرر" بھی نہیں، اور اگر "غرر" سے مراد "**غرر فى صلب العقد بالتعليق بشرط أو بالإضافة إلى وقت**" لیا جائے تو اس معاملہ کی صحت اور بے غبار ہوجاتی ہے، کیونکہ اس میں اس طرح کی کوئی شرط نہیں ہے، ساتھ ہی بیع قبل القبض کے جواز میں دو تابعی کی بھی روایتیں موجود ہیں، کیا ان روایتوں کی موجودگی میں حکم کی شدت پر اثر نہیں پڑسکتا؟ (۱) **عن سعيد بن المسيب أنه كان لا يرى بأسا أن يبتاع الرجل بيعا لا يكال ولا يوزن يبيعه قبل أن يقبضه** (۲) **ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن أيوب عن ابن سيرين قال لا بأس بأن يشترى شيئا لا يكال ولا يوزن بنقد ثم يبيعه قبل أن يقبضه وهو قول الحكم وإبراهيم وحماد بن أبى سليمان وذكره النخعى عمن لقى وقال عطاء جائز بيع كل شئ قبل أن يقبض** (محلی لابن حزم ۵۲۰/۸)۔

واضح ہو کہ میں نے تابعی سے دونوں روایتوں کو ذکر کر کے اسے مخالف پر حجت شرعیہ قرار نہیں دیا ہے، بلکہ محض یہ ثابت کرنا ہے کہ ان دونوں جلیل القدر تابعی کا بھی یہی قول ہے، مذکورہ بالا عبارتوں سے اگر اس مسئلہ میں توسع پیدا کردیا جائے تو میری فہم ناقص میں کوئی حرج نہ ہوگا، نیز ائمہ کا اختلاف خود اس کا مؤید ہے کہ اس کے حکم میں تخفیف ہونی چاہئے، ابن قدامہ حنبلی کی اس عبارت: "**فأما المعين فيدخل فى ضمان المشترى**" سے بھی

یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کی بیع اور اس کا تصرف صحیح ہوگا، کیونکہ جس مبیع میں تصرف کی جارہی ہے وہ مبیع معلوم و متعین ہے نہ کہ مبیع مجہول۔

علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: فكانت التخلية فيها قبضا تاما فيكتفى بها في جواز التصرف قبل الذرع بخلاف المكيلات والموزونات على ما بينا إلا أنه يخرج من ضمان البائع بالتخلية نفسها لوجود القبض بأصله والخروج عن ضمان البائع يتعلق بأصل القبض لابوصف الكمال (بدائع الصنائع ۲۴۵/۵)۔

تخلیہ قبضہ تام کے مرادف ہے اور اس میں تصرف ہوسکتا ہے ذرع سے پہلے پہلے، بخلاف مکیلات و موزونات کے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، مگر یہ کہ وہ مبیع بائع کے ضمان سے نکل جاتی ہے نفس تخلیہ ہی سے قبضہ کے پائے جانے کی وجہ سے، اور بائع کے ضمان سے مبیع کا خارج ہوجانا اصل قبضہ پر منحصر ہے نہ کہ قبضہ کاملہ پر۔

اور اگر بیع عین بالدین ہو تو قبضہ کی شرط بھی نہیں ہے، جیسا کہ صاحب بدائع لکھتے ہیں: ومنها ما لا يشترط فيه القبض أصلا كبيع العين بالعين مما سوى الذهب والفضة وبيع العين بالدين مما لا يتضمن ربا النسأ كبيع الحنطة بالدراهم (بدائع الصنائع ۲۳۷/۵)۔

چنانچہ صورت مسئولہ میں بیع عین بالدین ہی تو ہے، اسلئے قبضہ کی شرط نہیں لگے گی، اگر علامہ ابن رشد قرطبی کی وہ تفصیلی بحث جو غرر و بیوع غرر سے متعلق ہے گوش گذار کرلیا جائے تو اس سے صورت مسئولہ کا شافی جواب دیا سکتا ہے۔

علامہ مذکور تحریر فرماتے ہیں: الغرر يوجد المبيعات من جهة الجهل على أوجه: (۱) ومن جهة الجهل بتعيين المعقود عليه (۲) جهالة تعيين العقد (۳) أومن جهة الجهل بوصف الثمن والمثمون المبيع (۴) أو جهالة قدره أو أجله إن كان هنالك أجل (۵) من جهة الجهل بوجوده أو تعذر القدرة عليه (۶) من جهة الجهل بسلامته (بدایۃ المجتہد ۱۴۸/۲)۔

(۱) معقود علیہ کی تعیین میں جہالت (۲) تعیین عقد کی جہالت (۳) ثمن و مثمن کے وصف کی جہالت (۴) قدر اور مدت کی جہالت (۵) مبیع کے وجود اور قدرت علی التسلیم کی جہالت (۶) مبیع کی سلامتی اور اس کے بقا کی جہالت۔

اب سوال یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں نہ تو اسباب غرر سے ہی کوئی سبب پایا جاتا ہے، اور نہ وہ بیع بیوع غرر سے ہی شمار کی جاتی ہے، جن میں علت مذکور یا غیر مذکور ہو، اسلئے ضمان کو قبضہ حسی مان کر جائز قرار دیدینا چاہئے، نیز اس کے جواز میں اصول فقہ کے قاعدہ مشہورہ کو بھی مستدل بنایا جاسکتا ہے۔ الأصل عندنا أن جواز البيع يتبع الضمان فكل ما كان مضمونا بالإتلاف جاز بيعه وما لا يضمن بإتلاف لا يجوز بيعه (قواعد الفقہ / ۴۸) چونکہ مبیع کی ہلاکت کی صورت میں بائع ضامن ہے اسلئے اس کا فروخت کرنا صحیح ہوگا۔

۷۔ اگر قبضہ حقیقی یا حکمی پائے جانے کے بعد شپنگ کیا گیا ہے تو اس صورت میں ہلاکت سے بائع اول ضامن نہیں ہوگا، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: إلا أنہ یخرج من ضمان البائع بالتخلیة نفسها لوجود القبض بأصلہ والخروج عن ضمان البائع یتعلق بأصل القبض لا بوصف الکمال (بدائع الصنائع ۲۴۵/۵)
اس کے جواز کی دوسری دلیل فقہ کا قاعدہ مشہور ہے: الأصل أن الضمانات فی الذمة لا تجب إلا بأحد الأمرین إما بأخذ أو بشرط یعنی بشرط قبول العقد (قواعد الفقہ /۱۵)۔

ظاہر ہے اس صورت میں دونوں (اخذ یا قبول عقد) میں سے کوئی ایک ضرور ہوگا، اسلئے مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی اور یہ معاملہ درست ہوگا، لیکن اگر قبضہ کلیۃً مفقود ہے تو یہ بیع درج ذیل اصل کی بنیاد پر ملکیت نہ پائے جانے کی وجہ سے باطل ہوگی: أما إذا باع الطیر فی الهواء قبل أن یصطادہ فالبیع باطل أصلا لعدم الملک (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲۳۳/۲) چنانچہ جب مشتری اول (جو من وجہ بائع اور مشتری دونوں ہے) کی بیع باطل ہوگی تو مشتری ثانی کی کیسے صحیح ہوسکتی ہے، بناء فاسد علی الفاسد فاسد ہے نہ کہ بناء فاسد علی الفاسد صحیح، نیز یہ صورت تو احناف کے اس قاعدہ مسلمہ سے بھی متصادم ہے جس میں تصرف کی شرط بوقت ہلاکت ضمان قرار دیا گیا ہے۔

"إذا فات الشرط فات المشروط" کے تحت جب یہاں ضمان نہیں تو پھر تصرف بھی نہیں، الأصل عندنا أن جواز البیع یتبع الضمان فکل ما کان مضمونا بالإتلاف جاز بیعه وما لا یضمن بالإتلاف لا یجوز بیعه (قواعد الفقہ /۴۸)۔

نیز اس میں غرر کثیر بھی ہے " والغرر الکثیر لا یغتفر "، اور غرر کے اعتبار کرنے اور نہ کرنے کی بابت مفصلاً جواب (۴) کے ذیل میں دیکھا جا سکتا ہے۔

اس سلسلہ میں علامہ سرخسی یوں تحریر فرماتے ہیں: وفی المنقول قبل القبض فی الملک غرر لأن بهلاکه ینتقض البیع ویعطل ملک المشتری فإذا قبضه انتفیٰ هذا الغرر (مبسوط للسرخسی ۹/۱۳)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا سلطان احمد اصلاحی

۱۔ فقہ اسلامی میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں تقسیم ہے، حضرات حنفیہ کے یہاں ہر وہ چیز جسے ایک جگہ سے ہٹایا اور منتقل کیا جا سکتا ہو، کسی خریدنے والے کیلئے ایسی چیز کا بیچنا اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک وہ اس کے قبضہ میں نہ آجائے، حدیث میں اس کی ممانعت کے علاوہ اس کی دوسری وجہ اس کے ہلاک یا ضائع ہو جانے پر اس عقد کے ختم ہونے کا دھوکہ ہے، **ومن اشترى شيئا مما ينقل ويحول لم يجز له بيعه حتى يقبضه لأنه نهى عن بيع ما لم يقبض ولأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك** (ہدایہ ۳/۵۸)، البتہ مکان اور دکان جیسی غیر منقولہ چیزوں (عقار) کی بیع قبضہ سے پہلے حضرات شیخین امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے، امام محمد کے نزدیک البتہ یہ بھی جائز نہیں ہے (حوالہ سابق)، دیگر فقہاء کے مسالک کی تفصیل میں حضرات مالکیہ کے یہاں کھانے پینے کی چیزوں کے علاوہ دوسری تمام چیزوں کی قبضہ سے پہلے بیع جائز ہے، اس میں ان کے یہاں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

وأما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف في مذهب مالك في إجازته (بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۴) کھانے پینے کی چیزوں کی ممانعت میں ان حضرات کی بنائے استدلال آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ: جو کوئی کھانے پینے کی چیز خریدے تو اسے اس وقت تک نہ بیچے جب تک کہ اس پر اس کا قبضہ نہ ہو جائے: **من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه** (حوالہ سابق)، البتہ حضرت امام شافعی کے نزدیک کسی فرق کے بغیر جو چیز بھی بیچی جائے اس سے پہلے قبضہ اس کیلئے شرط ہے، یہی رائے امام ثوری کی ہے، حضرات صحابہ میں اس کی روایت حضرت جابر بن عبد اللہؓ اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے بھی کی گئی ہے، ہاں ابو عبید اور اسحاق کا یہ ضرور کہنا ہے کہ تمام وہ چیزیں جنہیں ناپ کر کے یا تول کر کے نہ بیچا جاتا ہو تو قبضہ ہونے سے پہلے ان کے بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے (حوالہ مذکور) قبضہ سے پہلے بیع کی ممانعت کے سلسلہ میں حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں: **لا يحل بيع وسلف ولا ربح ما لم يضمن ولا بيع ما ليس عندك** (بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۵)، حضرت حکیم بن حزام کی روایت میں آپ ﷺ کا ارشاد: **يا ابن أخي إذا اشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه** (حوالہ سابق)، اوپر حضرات شیخین کی مکان اور دوکان وغیرہ کے سلسلہ میں جو اس سے ہٹ کر رائے ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ احادیث مطلق نہیں، بلکہ معلول بالعلۃ ہیں، یعنی کہ سامان کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں عقد کے فسخ ہو جانے کا دھوکہ، لیکن چونکہ اشیاء

غیر منقولہ میں اس کا امکان نادر ہے اس لئے ان حضرات کے یہاں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے (ہدایہ ۲/ ۵۸)،
دوسری توجیہ کے مطابق دریں صورت حضرت امام اعظم کے نزدیک مکان ودوکان کا خالی ہوجانا ہی قبضہ کے قائم مقام
ہے، لأن ما لا ينقل القبض عنده فيه التخلية (بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۴۵)۔

(مسئلہ کی اس تفصیل سے جبکہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا مطلق عدم جواز ہی محل نظر ہو، اس کے باطل، فاسد یا مکروہ ہونے کی بحث کوئی خاص معنویت نہیں رکھتی، تاہم مآخذ میں اس کو فاسد اور باطل دونوں (نیل الاوطار ۳/ ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۸۰)، نیز مکروہ (المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۲۳، بحوالہ بالا) اسی طرح اس کے دوسرے نظائر کو بھی فاسد اور باطل کہا گیا ہے (نیل الاوطار ۳/ ۱۷۴، ہدایہ ۳/ ۳۴، المغنی ۴/ ۲۴۸۔ ۲۵۰) بنابریں بالخصوص حضرات حنفیہ کے مطابق اشیاء غیر منقولہ کی قبل القبض بیع میں معاملہ کی نوعیت اور اس کی خفت اور غلاظت کے پہلو سے اس میں باطل، فاسد اور بیع مکروہ تینوں کے احکام وارد کئے جاسکتے ہیں)۔

۲۔ اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ کی حقیقت تو یہی ہے کہ چیز خریدنے والے کی تحویل میں اس طرح آجائے کہ کسی اور سے معاملہ کرنے کی صورت میں اسے اس کو حوالہ کرنے میں کوئی رکاوٹ باقی نہ رہے، لیکن مسئلہ کی تمام تفصیلات اور اس کے تمام پہلوؤں پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہر حال میں اس قبضہ کا یہ مطلب نہیں کہ چیز لازماً آدمی کے ہاتھ اور اس کے دکان میں آجائے، عرف کا اس میں دخل ہونا چاہئے، اور جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو عرف میں قبضہ تصور کیا جائے شریعت اسلامی کی رو سے بھی اسے ہی جائز قبضہ تصور کیا جائے گا۔

۳۔ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں فرق ہے جس کی تفصیل جواب (۱) میں آچکی ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور علت نہی یہی ہے کہ چیز کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں عقد کا فسخ کرنا لازم آئے گا جس سے اس میں دھوکہ پیدا ہوجائے گا، جبکہ حدیث میں اس کی ممانعت ہے، جواب (۱) میں اس کی تفصیل بھی آچکی ہے۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام نہیں بلکہ اس میں استثناءات اور تخصیصات ہیں، اس کی تفصیل بھی جواب نمبر (۱) میں کی جاچکی ہے۔

۶۔ فیکٹری سے مال خریدنے والے خریدار نمبر (۱) کی ضمان کو قبضہ حسی کے قائم مقام مان کر اس کیلئے خریدار نمبر (۲) کے لئے اس مال کا فروخت کرنا جائز ہوگا، ضمان کو نظر انداز کر کے صرف قبضہ حسی پر اصرار کرنا درست نہ ہوگا۔

۷۔ جہاز پر مال چڑھ جانے کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجانے سے جو مشتری اس مال کا ضامن ہوجاتا ہے، اس کیلئے حسی قبضہ کے بجائے اسی ضمان کی بنیاد پر اس مال کا تیسرے شخص کیلئے بیچنا جائز ہوگا، گو کہ اس سودے کے بعد اس کا ضمان تیسرے خریدار کا ہوجائے اور بیچ کے دوسرے خریدار کا کوئی ضمان باقی نہ رہے، دراصل اس مسئلہ کی تھوڑی سی مزید تفصیل کی ضرورت ہے۔

آج کی بین الاقوامی تجارت میں اشیاء غیر منقولہ میں بیع کی صحت کیلئے اگر ہر حال میں قبضہ حسی کو شرط قرار

دیا جائے تو یہ چیز عام الناس کیلئے زحمت اور تنگی کا باعث ہوگی، آج کے بڑھتے ہوئے ذرائع ابلاغ کی قوت سے اپنے کارندوں کے ذریعہ سفر کی کسی بھی منزل میں مال کی نوعیت اور کیفیت کا اطمینان کر لینا دشوار نہیں، جہاں تک نقصان اور دھوکے کا سوال ہے وہ سامنے کی تھوک خریداری کی صورت میں بھی اسی طرح برابر بنا رہتا ہے، ایک ہزار کوئنٹل گیہوں / چاول کا سودا کرنے والا کاروباری اس کی ہر بوری اور اس کے ایک ایک دانے کو پرکھنے کا اطمینان نہیں کر سکتا، جس درجہ کا اطمینان آدمی سامنے کی اس طرح کی تھوک خریداری میں کرتا ہے، اس سے کم اطمینان وہ اپنے معتبر پیشہ ور کارندوں کے ذریعہ شپنگ کے سامان کا نہیں کرتا، اس کے باوجود ہر حال میں یہ اصرار کہ سامان اتر کر پہلے خریدار کے گودام میں آجائے، اس کے بعد ہی اس کیلئے دوسرے خریدار سے اس کا سودا کرنا ممکن ہو سکے بوجوہ دشواری اور نقصان کا موجب ہے، اس میں خواہ مخواہ کی مشقت کا مالی خسارہ اور کام کا پھیلاؤ ہوگا، اسلامی شریعت جو مصلحتوں کی محافظ اور نقصان اور ضرر کے سخت خلاف ہے، بدلتے حالات میں ان نصوص میں اس کا رویہ سخت گیر اور بالکل بے لچک نہیں ہو سکتا۔

پس غیر ضروری توسع سے بچتے ہوئے جدید شپنگ کی اس طرح کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت جائز ہوگی۔

والله أعلم بالصواب

☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے بیع وشراء کا شرعی حکم

مولانا عبدالقیوم پالنپوری

۱۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مشتری کا قبل القبض مبیع منقول کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اور یہ بیع فاسد ہے، اور مبیع غیر منقول کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، قال أبو حنیفة و أبو یوسف یمتنع البیع قبل القبض فی سائر المنقولات ویجوز فی العقار الذی لا یخشی هلاکه کما فی (فتح القدیر ۲۶۶/۵، تکملۂ فتح الملہم ۳۵۱/۱) صح بیع عقار لا یخشی هلاکه قبل قبضه .... لعدم الغرر لندرة هلاک العقار .... بخلاف بیعه (المنقول) قبله فإنه باطل مطلقاً قلت فی المواهب وفسد بیع المنقول قبل قبضه انتهیٰ، و نفی الصحة یحتملهما "الدر المختار" (قوله نفی الصحة) أی الواقع فی المتن یحتملهما أی یحتمل البطلان و الفساد ، والظاهر الثانی لأن علة الفساد الغرر کما مر مع وجود رکنی البیع ، و کثیراً ما یطلق الباطل علی الفاسد ، أفاده ط (ردالمحتار مع الدر ۲۲۵/۴۔۲۲۶)۔

۲، ۳۔ قبضہ دوطرح کا ہوتا ہے ایک حسی اور دوسرا حکمی، اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں حسی قبضہ ہی ضروری نہیں ہے، بلکہ حکمی قبضہ بھی کافی ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ بیع کرنے کے بعد مبیع کے سامنے، یا قریب ہونے کی حالت میں بائع مشتری کو کہدے کہ اس کو لے لو، پھر چاہے مشتری اس مبیع کو اٹھائے، یا نہ اٹھائے (یا تصرف میں لائے، یا نہ لائے) حکمی قبضہ ہو جائے گا اور مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی، اشیاء منقولہ یا غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ درمختار اور ردالمحتار میں ہے۔

ہر چیز کے قبضہ کا طریقہ عرف سے متعین ہوتا ہے، یعنی عرف میں جس کو قبضہ تصور کیا جائے گا وہی شرعاً قبضہ مانا جائے گا بشرطیکہ مبیع مقدور التسلیم ہو اور دور نہ ہو، حضرت مولانا فتح محمد صاحب تائب لکھنویؒ لکھتے ہیں: "پھر اس امر میں کہ قبضہ معتبر کس طور کا ہے، فقہاء کے اقوال مختلف ہیں، جن سب کا مرجع عرف پر ہے اور یہ بھی یہی بات کہ قبضہ کوئی شرعی ایجاد نہیں، جسے لوگ قبضہ سمجھتے آئے وہی شرع میں بھی قبضہ سمجھا گیا ہے، خصوصاً اس زمانہ میں اعتبار قبض کو وسعت دینے کی سخت ضرورت ہے، مثلاً چھکڑے مالوں سے بھرے آتے ہیں اور کھڑے کھڑے کئی بار بک کر آخر کا رمال اتارا جاتا ہے، تو ہر بار کسی قسم کی نقل وحرکت میں غالباً مصارف اصل کے قریب، یا زیادہ بڑھ جائیں گے، پس

ضروری ہے (۱) بلٹی (۲) قول قبضہ سمجھ لیا جائے، مثلاً مال کی بلٹی پر دستخط کر کے حوالے کردے، یا بیچ کر کہہ یا کہ تم لے لو، یہ قبضہ ہے، کیونکہ عرف موجودہ میں یہ تمام امور قبضہ جائز متصور ہوتے ہیں، اوران سے مشتری کو باقاعدہ تصرف کا اختیار ہوجاتا ہے" (عطر الہدایہ ۴۸)۔

اور حضرت مولانا محمد تقی صاحب عثانی مدظلہ لکھتے ہیں" ہر چیز کے قبضہ کا طریقہ عرف سے متعین ہوتا ہے " (اسلام اور جدید معیشت وتجارت ۹۲)۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اوراس بیع کی ممانعت کا مدار دو علتوں پر ہے، ایک یہ ہے کہ قبضے سے پہلے مبیع مقدورالتسلیم نہیں ہوتی، لہذا یہ بات یقینی نہیں کہ وہ مشتری کو ضرور قبضہ کرادے گا، یہ غرر ہے جس کی وجہ سے جائز نہیں، اور دوسری علت ممانعت یہ ہے کہ قبضے سے پہلے مبیع بائع کے ضمان میں نہیں آتی، اور" ربح مالم یضمن" جائز نہیں ہے، جیسا کہ حضرت مولانا تقی صاحب عثمانی مدظلہ تحریر فرماتے ہیں:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کا مدار دو وجہوں پر ہے (۱) قبضے سے پہلے مبیع مقدورالتسلیم نہیں ہوتی۔

لہذا یہ بات یقینی نہیں کہ وہ مشتری کو ضرور قبضہ کرادے گا، یہ غرر ہے جس کی بناء پر جائز نہیں، بیع کی بہت سی صورتیں ایسی بھی ہوتی ہیں کہ ان میں یہ غرر کی وجہ نہیں پائی جاتی، باوجود اس کے مبیع حساً مقبوض نہیں لیکن حکماً وہ مشتری کے تصرف میں آجاتی ہے، لہذا ایسی صورتوں میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت نہیں پائی جائے گی۔

(۲) قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ قبضے سے پہلے مبیع بائع کے ضمان میں نہیں آتی اور" ربح مالم یضمن" جائز نہیں (اسلام اور جدید معیشت وتجارت ۹۱)۔

اور حضور ﷺ کی احادیث: " **لا یحل سلف و بیع و لا شرطان فی بیع و لا ربح ما لم یضمن و لا بیع ما لیس عندک (أخرجه الترمذی) اور إن النبی ﷺ نهی عن بیع الحصاة و عن بیع الغرر (رواه الجماعة إلا البخاری** (إعلاء السنن ۱۴/۱۱۶)۔

دلالت کرتی ہیں کہ قبل القبض بیع کی نہی علت یہ ہے کہ یہ بیع غرر، یا" ربح مالم یضمن" کو مستلزم ہے، **وإنما العلة المنصوصة فی ذلک ما رویناه فی حدیث عبد الله بن عمرو وهو أن البیع قبل القبض یتضمن ربح ما لم یضمن** (تکملۃ فتح الملہم ۱/۳۵۴)۔

وقال ابن الهمام " والحدیث معلول به أی بغرر الانفساخ ، والدلیل علیه أن التصرف الذی لا یمتنع بالغرر نافذ فی البیع قبل القبض وهو العتق و التزوج علیه (فتح ۵/۲۶۶ عن تکملۃ فتح الملہم ج ۱/۳۵۳)۔

۵۔ (۱) امام احمدؒ کی اظہر روایت یہ ہے کہ نہی صرف طعام کے ساتھ خاص ہے، لہذا طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، اوراس کے علاوہ جائز ہے، (۲) اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ صرف طعام میں سے مکیلات و

موزونات میں قبل القبض ناجائز ہے، مالکیہ میں سے سحنون وابن حبیب فرماتے ہیں کہ ہر مکیلی وموزونی اور عددی میں ناجائز ہے، پھر گیا وہ طعام کے ساتھ خاص ہے ان کے یہاں یا ربویات کے ساتھ؟ تو اس میں دو قول ہیں جن کو ابی نے بیان کیا ہے (تکملۃ ۱/۳۵۰۔۳۵۱)۔

ان حضرات نے حضورﷺ کے ارشاد "من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه" (رواہ مسلم) سے استدلال کیا ہے کہ اس میں ممانعت طعام ہی پر منحصر ہے، اس لئے کہ حضورﷺ نے اس میں طعام کی صراحت کی ہے (تکملہ ۱/۳۵۱)۔

(۳) امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر چیز کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت۔ (خواہ وہ طعام ہو، یا غیر طعام، منقول ہو، یا غیر منقول) حرام ہے اور یہی امام احمدؒ کی ایک روایت ہے۔

ان حضرات نے حضورﷺ کی حدیث "فان رسول الله ﷺ نهی أن تباع السلع حيث تبتاع، حتی يحوزها التجار إلی رحالهم" (رواہ ابو داؤد) اور حکیم ابن حزام کے جواب میں منقول حضورﷺ کا ارشاد "یا ابن أخي، لا تبیعن شیئا حتی تقبضه" وفي رواية أبان: إذا إشتريت بيعا فلا تبعه حتی تقبضه (رواه البيهقي، وابن حبان و احمد في مسنده) سے استدلال کیا ہے کہ ان دونوں حدیثوں میں حکم، طعام اور منقول کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ ہر چیز میں حکم عام ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرو کی حدیث لا يحل سلف و بيع و لا شرطان في بيع و لا ربح ما لم يضمن و لا بيع ما ليس عندك سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ اس میں حضورﷺ نے اس میں "ربح مالم یضمن" سے منع کیا ہے اور قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اس کو متضمن ہے، اور یہ علت طعام اور غیر طعام کو عام ہے (تکملہ ۱/۳۵۲)۔

(۴) امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ تمام منقولات میں قبل القبض بیع ناجائز ہے، اور اس عقار میں جس میں ہلاکت کا اندیشہ نہیں ہے جائز ہے کمافی (فتح القدیر ۵/۲۶۶)

شیخینؒ انہی تین احادیث سے استدلال کرتے ہیں (جن سے امام شافعی اور امام محمد استدلال کرتے ہیں) لیکن عقار وغیر منقول کو عموم نہی سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، اسلئے کہ نہی کی علت اس میں منتفی ہے، اسلئے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرو کی حدیث دلالت کرتی ہے کہ قبل القبض مبیع کی بیع سے نہی میں علت یہ ہے کہ یہ بیع "ربح مالم یضمن" کو مستلزم ہے، اور انسان صرف اس چیز کا ضامن ہوتا ہے جس میں ہلاکت کا خوف ہو اور عقار میں اس کا خوف نہیں ہے مگر نادر حتی، کہ اگر اس میں ہلاک ہونے کا خوف ہو تو قبل القبض بیع جائز نہیں، جیسے سمندر کے کنارے پر جو عقار ہو اس میں قبل القبض بیع جائز نہیں، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے: (تکملۃ فتح الملہم ۱/۳۵۰۔۳۵۳ للشيخ محمد تقي عثماني مد ظله)۔

۲۔ ایک شخص کسی فیکٹری سے فون، یا فیکس کے ذریعہ مال خرید کر اپنے قبضہ میں لئے بغیر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے اور مال براہ راست فیکٹری سے مشتری ثانی کے یہاں روانہ کر دیتا ہے، اس صورت میں اس

شخص کا دوسرے کے ہاتھ فروخت کردینا قبل القبض جائز نہیں ہے(۱)، چاہے تجارتی اصول کے مطابق وہ مال اس شخص کے ضمان میں سمجھا جاتا ہو، اسلئے کہ اس صورت میں قبضہ حسی اور حکمی، یعنی تخلیہ سے قبل بیچنا ہے، کیونکہ قبضہ حکمی کیلئے بھی مبیع کا عاقدین سے اتنا قریب ہونا ضروری ہے کہ قبضہ حسی کا تحقق ہوسکے، جیسا کہ علامہ شامیؒ اور حصکفیؒ کی ان عبارات سے ظاہر ہوتا ہے، جو سوال (۲،۳) کے جواب میں تحریر کی جاچکی ہیں، فی البحر والخانية ... لأن إذا كان قريباً يتصور فيه القبض الحقيقي في الحال ، فتقام التخلية مقام القبض ، أما إذا كان بعيداً لا يتصور فيه القبض في الحال فلا تقام التخلية مقام القبض اهـ لأن المعتبر فيها القرب الذي يتصور معه حقيقة القبض كما علمته من كلام الخانية (ردالمحتار ۴/۵۹۔۶۰)۔

۷۔ یہ صورت بھی سوال نمبر (۶) میں مذکورصورت کی طرح ناجائز ہے، حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی مدظلہ العالی نے اس جیسی صورتوں کے جواز کی دوصورتیں تحریر فرمائی ہیں، چنانچہ تحریر فرماتے ہیں۔

(۱) جہاں مال خریدا ہے، وہاں کسی کو، یا مال بردار کمپنی کو وکیل بالقبض بنادے، اس کے قبضہ کے بعد بیع جائز ہے (۲) (جس شخص کے یہاں مال پہنچ رہا ہے اس کو وکیل بالقبض بنادے اور مال پہونچنے سے پہلے بیع نہ کرے، بلکہ وعدہ بیع کرے، بیع مال پہونچنے کے بعد کرے، اس صورت میں جانبین سے کوئی انکار کردے تو صرف وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا، اگرچہ مشتری نے کسی خاص کمپنی کی تعیین نہ کی ہو، کمپنی کی تحویل میں آجانے کے بعد بیع جائز ہوگی۔

قال في الهندية : إذا قال المشتري للبائع ابعث إلى ابني واستاجر البائع رجلا يحمله إلى ابنه، فهذا ليس بقبض و الأجر على البائع إلا أن يقول استأجر من يحمله فقبض الأجير يكون قبض المشتري ، إن صدقه أنه استأجره و دفع إليه وإن أنكر استيجاره و الدفع إليه ، فالقول قوله كذا في التتارخانية (عالمگیریہ ۳/۱۹، احسن الفتاوی ۶/۵۲۶)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی بحث

مولانا ابوالحسن علی بھروچ، گجرات

۱۔ بیع قبل القبض کے سلسلہ میں ائمہ کرام کا اختلاف:

احناف کی رائے:

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، اور غیر منقولہ جائداد وغیرہ کی بیع قبل القبض جائز ہے۔

شوافع کی رائے:

استقرار (قبضہ) سے پہلے بیع درست نہیں ہے، خواہ اشیاء منقولہ ہو یا غیر منقولہ، احناف میں سے امام محمد کا بھی یہی مذہب ہے۔

مالکیہ:

صرف طعام کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، اور اس کے علاوہ کی بیع جائز ہے۔

حنابلہ:

مکیلی اور موزونی اور معدودی اشیاء کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، اور اس کے علاوہ میں جائز ہے۔

حضرت مولانا ظفر احمد تھانوی نے شرح مہذب کے حوالے سے اختلاف ائمہ کا تفصیلی ذکر کیا ہے (اعلاء السنن ۱۴/ ۲۲۷)۔

شوافع کے نزدیک یہ بیع باطل ہے جیسے کہ امام نووی کی عبارت: "وقد ذكرنا أن مذهبنا بطلانه مطلقا" کے الفاظ سے ظاہر ہے "الفقہ علی المذاہب الاربعۃ" میں بھی باطل ہی کا لفظ ہے: فإذا اشترى شيئاً منقولا كان أو غيره ولم يتسلمه ثم باعه وقع البيع باطلا (۲/ ۲۳۴)۔

مگر احناف نے اس کو بیع فاسد میں شمار کیا ہے۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت:

فقہاء احناف کے نزدیک قبضہ کا مفہوم وسیع ہے، کیونکہ عندالاحناف قبضہ کا حاصل صرف تخلیہ ہے، اور تخلیہ کا حاصل یہ ہے کہ مبیع اور مشتری کے درمیان باعتبار حقیقت، یا باعتبار عرف و عادت ایسا کوئی مانع اور حائل نہ ہو جو مشتری کو

عرفی قبضہ کرنے سے اوراس میں تصرف کرنے سے روک سکے، بلکہ مبیع اس حال میں ہو کہ مشتری اگر اس میں تصرف کرنا چاہے تو آزادی کے ساتھ اس میں تصرف کر سکے اگرچہ مبیع ابھی بائع کے پاس ہی موجود ہو۔

وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع و بين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضا (بدائع ۲۴۴/۵)۔

اور دوسری جگہ لکھا ہے: لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا و عادة حقيقة (بدائع ۱۴۸/۵)۔

ولهذا كانت التخلية تسليما و قبضاً فيما لا مثل له (بدائع ۲۴۴/۵)۔

ایک شئی بائع کے پاس ہونے کے باوجود اس پر مشتری کا قبضہ شمار کیا جا سکتا ہے جبکہ معاملہ ہو چکا ہو اور تخلیہ بھی ہو، بدائع میں ایک مسئلہ لکھا ہے: ولو اشترى من إنسان كرّا بعينه و وقع غرائره وأمره بأن يكيل فيها ففعل صار قابضا سواء كان المشترى حاضرا أو غائبا لأن المعقود عليه معين وقد ملكه المشترى بنفس العقد فصح أمر المشترى لأنه تناول عينا هو ملكه فصح أمره و صار البائع وكيلا له و صارت يده يد المشترى و كذلك الطحن إذا طحنه البائع بأمر المشترى صار قابضا (بدائع ۲۴۷/۵)۔

اور بحرالرائق میں ہے: و ذكر في الذخيرة إذا اشترى ما هو أمانة في يده من وديعة أو عارية فإنه لا يكون قابضا إلا إذا ذهب المودع أو المستعير إلى العين وانتهى إلى مكان يتمكن من قبضها فيصير الآن قابضا بالتخلية، (البحرالرائق ۸۷/۶، وكذا فی ردالمحتار ۱۱۲/۴)۔

شوافع کے یہاں قبضہ کی تفسیر مبیع کو اس کی جگہ سے منتقل کر کے اپنے مقام تک پہونچانے سے کی جاتی ہے: وقال الشافعي القبض في الدار و العقار و الشجر بالتخلية و اما في الدراهم والدنانير فتناولها بالبراجم و في الثياب بالنقل (بدائع ۱۴۸/۵)۔

حضرت مولانا ظفر احمد تھانوی فرماتے ہیں: قال الموفق في المغني و قبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلا أو موزونا فقبضه بكيله و وزنه و بهذا قال الشافعي وقال أبو حنيفة: التخلية في ذلك قبض، وقد روى أبو الخطاب عن أحمد رواية أخرى: أن القبض في كل شئ بالتخلية مع التمييز لأنه خلى بينه و بين المبيع من غير حائل فكان قبضاً له (اعلاء السنن ۱۵۴/۱۴)۔

حاصل یہ ہے کہ کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص صورت تو متعین نہیں کیا ہے لیکن ایسے اصول وقواعد اور اس کی مثالیں ضرور بیان کر دیا ہے جن سے ہر زمانہ میں ہم اس کی تعیین کر سکتے ہیں، اور اس کا زیادہ تر مدار عرف وعادت پر ہے، لیکن اس میں عرف کی حیثیت شرعیہ ملحوظ رکھتے ہوئے اعتبار ہوگا، مطلقاً عرف کا اعتبار نہیں ہوگا۔

۳۔ منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء میں فرق:

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، البتہ غیر منقولہ چیزوں کی بیع قبل القبض بھی جائز ہے، اور امام محمد کے نزدیک دونوں کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، شیخین کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ زمین جائداد وغیرہ میں ہلاکت شاذ و نادر ہے، اسلئے اس کی بیع قبل القبض بھی جائز ہے، اور اشیاء منقولہ میں ہلاکت کا خطرہ زیادہ ہے، اس لئے اس کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہوگی، ہدایہ میں ہے: ولا غرر فيه لأن الهلاک فی العقار نادر بخلاف المنقول ، والغرر المنهی عنه غرر انفساخ العقد .

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ غیر منقول اشیاء میں بیع قبل القبض کے جواز کی علت ہلاکت کے خطرہ کا کم ہونا ہے، اور عقد کو فسخ کرنے والے غرر کا نہ ہونا ہے، اور ماقبل میں قبضہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے واضح کیا گیا ہے کہ عند الاحناف قبضہ کی تعریف میں بہت وسعت ہے، لہذا بظاہر دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

البتہ منقول اشیاء کے اندر ہلاکت کا خطرہ اور فسخ بیع کا امکان زیادہ ہے، اسلئے اس میں اس پہلو کا لحاظ کرتے ہوئے قبضہ کی تعیین کی جائے گی جبکہ غیر منقول اشیاء کے اندر وسعت کا پہلو ملحوظ رہے گا اسباب مذکورہ کے معدوم ہونے کی وجہ سے، لیکن علامہ ابن ہمام نے اشیاء غیر منقولہ کو بھی اشیاء منقولہ کی طرح (ہلاکت کے خطرہ کی صورت میں) قبل القبض بیع کرنے سے منع فرمایا ہے: وهذا لأنه لا يتصور هلاكه إلا إذا صار بحرا أو نحوه ، حتى قال بعض المشائخ إن جواب أبي حنيفة في موضع لايخشى عليه أن يصير بحراً أو يغلب عليه الرمال ، فأما في موضع لا يؤمن عليه ذلک فلا يجوز كما في المنقول ذكره المحبوبي ، وفي الاختيار حتى لو كان على شط البحر أو كان المبيع علوا لا يجوز بيعه قبل القبض (فتح القدیر ۶/۵۱۳ مطبوعہ دار الفکر)۔

لہذا منقول اور غیر منقول اشیاء میں تنوع اور کیفیات کے بدلنے سے حکم میں تبدیلی بھی آسکتی ہے، اگرچہ عام حالات میں دونوں کے درمیان حکم میں فرق ہی رہے گا۔

۴۔ احادیث کا معلول بالعلۃ ہونا:

صاحب ہدایہ نے بیع العقار میں شیخین کے دلائل کا ذکر کرتے ہوئے امام محمد کے جواب میں فرمایا کہ حدیث معلول بالعلۃ ہے، والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز۔

علامہ ابن ہمام نے اس کی علت میں فرمایا: (معلول به) أي بغرر الانفساخ ، والدليل عليه أن التصرف الذي لايمتنع بالغرر نافذ في البيع قبل القبض وهو العتق والتزوج عليه (فتح القدیر ۶/۵۱۴)۔

صاحب عنایہ نے وضاحت کے ساتھ علت غرر کا ذکر فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب زمین وغیرہ میں ہلاکت نادر ہے تو عقد کے فسخ ہونے کا غرر جس سے روکا گیا ہے وہ منفی رہے گا، اور حدیث شریف ''معلول بالانفساخ''

ہے، لہذا جائداد اس میں داخل ہوگی اور اس کی بیع قبل القبض جائز ہوگی، کتاب وسنت اور اجماع کی دلیل جواز پر عمل کرنے کی وجہ سے۔

اس کے آگے فرماتے ہیں: وإذا كان الحديث معلولا بغرر الانفساخ لا يحتمل تناول ما ليس فيه ذلك (عنایۃ مع الفتح ۶/۵۱۴)۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت:

اس سلسلہ میں احادیث مبارکہ کے الفاظ مختلف ہیں، اور فقہاء کرام نے اس میں تخصیص کرکے بہت ہی چیزوں کو حکم سے خارج کردیا ہے، جیسا کہ گذشتہ صفحات میں نقل مذاہب کے سلسلہ میں گذر چکا ہے، امام مالک صرف غلہ میں ناجائز اور بقیہ تمام چیزوں میں جائز قرار دیتے ہیں: ''كل ما اشتريت من العروض كلها الحيوان والعقار والثياب وغير ذلك ماخلا المبيع من الطعام على الكيل فلا بأس عند مالك أن تبيع ذلك كله قبل أن تقبضه'' البتہ اس میں عجلت کرے تاخیر نہ کرے، إذا تعجلت ذلك و لم توخره (کتاب الکافی فی فقہ اہل المدینۃ المالکی ۲/۳۴)۔

امام مالک کی دلیل حضرت ابن عمر کی وہ حدیث ہے جو آپ نے موطا میں بیان کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے کوئی اناج خریدا تو وہ اس کو فروخت نہ کرے، جب تک کہ وہ اس پر قبضہ پوری طرح نہ حاصل کرلے، عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه (موطا امام مالک: کتاب البیوع ۴/۲۶۴)۔

امام احمد بھی اسی حدیث سے استدلال فرماتے ہیں کہ وہ ماکول ومشروب کے ماسوا میں قبل القبض بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔

امام شافعی اور امام محمد کے نزدیک طعام ہو یا عقار ہو، کسی کو بھی قبل القبض فروخت کرنا جائز نہیں ہے، یہ حضرات حکیم ابن حزام کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: عن حكيم بن حزام قال قلت يا رسول الله إني رجل مبتاع هذه البيوع وأبيعها فما يحل لي منها وما يحرم قال لا تبيعن شيئاً حتى تقبضه (فتح القدیر ۳/۵۱۱، اعلاء السنن ۱۴/۲۲۳)۔

اس حدیث میں تمام چیزوں کی بیع قبل القبض ناجائز وحرام فرمایا ہے، امام شافعی علیہ الرحمہ اپنی کتاب (کتاب الام ۳/۷۰) میں ارشاد فرماتے ہیں: و بهذا نأخذ فمن ابتاع شيئاً كائنا ما كان ليس له أن يبيعه حتى يقبضه، نیز اس سلسلہ میں حضرت ابن عباس کا اجتہادی قول بھی یہی ہے کہ غیر طعام کو بھی طعام کی طرح قبل القبض بیچنا جائز نہیں ہے۔

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں: قلنا قد رواه ابن عباس أيضا قال وأحسب كل شئ مثل الطعام، أخرجه عنه أئمة الكتب الستة (فتح القدیر ۶/۵۱۱)۔

امام اعظم اور امام ابو یوسف اشیاء منقولہ کو "نهى عن بيع ما لم يقبض" کی وجہ سے ناجائز قرار دیتے ہیں، اور اشیاء غیر منقولہ کو علت عدم غرر کی وجہ سے جائز قرار دیتے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ غیر منقول اشیاء کی بیع میں ایجاب وقبول اہل کی طرف سے محل بیع میں صادر ہوا اور منقول چیزوں میں جو مانع تھا "غرر انفساخ العقد" وہ یہاں متحقق نہیں ہے، لہذا یہ بیع جائز ہونی چاہئے (فتح القدیر ۶/ ۵۱۱)۔

مولانا ظفر احمد صاحب فرماتے ہیں: إلا أن أبا حنيفة وأبا يوسف خصا النصوص بالمنقول بعلة النهي وهو غرر الفساخ العقد بالهلاك قبل القبض و محمد أجراها على عمومها، والشافعي خصها بما لم يكن متميزاً وهو اختلاف الاجتهاد (اعلاء السنن ۱۴/ ۲۲۲)۔

امام اعظم کی دلیل حضرت عثمان ابن عفان کی وہ روایت بھی ہے جس میں مذکور ہے کہ حضرت عثمان نے اپنی کوفہ والی زمین کو دیکھے بغیر فروخت کر دیا تھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس کو قبل القبض ہی فروخت کر دیا، کیونکہ قبضہ رؤیت کو مستلزم ہے۔

مولانا ظفر احمد تھانوی اعتراض نقل کرتے ہیں کہ کوئی اگر یوں کہے کہ حضرت عثمان نے وکیل کی معرفت قبضہ کیا ہوگا، تو ہم اس کا جواب دیں گے کہ وکیل کی رؤیت بھی موکل کی ہی رؤیت ہے اور جبکہ روایت میں خود اس احتمال کو دور کرنے والا لفظ موجود ہے، کیونکہ وہ فرماتے ہیں: "بعتک ما لم أره فبطل احتمال رؤيته بواسطة الوكيل وقبضه بقبضه" حضرت عثمان کی روایت کی شرح مہذب میں مسلم شریف کے حوالہ سے نقل کرکے اس میں ایک راوی کے مجہول اور مختلف الاحتجاج ہونے کا ذکر فرمایا ہے۔

مولانا ظفر احمد صاحب اس کے جواب میں فرماتے ہیں: قلت و مسلم لا يروى عن مجهول و لا لمجهول فالحديث حسن حجة (اعلاء السنن ۱۴/ ۲۲۹)۔

امام مالک نے جس حدیث پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھی ہے اس کے بارے میں احناف کہتے ہیں کہ یہ حدیث ایک خاص حکم سے متعلق ہے، جبکہ اس سلسلہ میں دیگر عام حدیثیں بھی موجود ہیں، کیونکہ حضرت ابن عمر والی حدیث جس سے امام مالک نے استدلال کیا ہے وہ حدیث حضرت ابن عباس سے بھی بخاری ومسلم میں موجود ہے، جس میں راوی حدیث ابن عباس فرماتے ہیں کہ: ولا أحسب كل شيء إلا مثله (بخاری شریف: کتاب البیوع ۱/ ۲۸۶) پر یہ حدیث موجود ہے، مسلم شریف جلد دوم صفحہ ۵ پر بھی یہ حدیث موجود ہے، اور اسی طرح کی ایک روایت "ابو داؤد" میں بھی ابن عمر سے مروی ہے، جس میں نهى عن بيع ما لم يقبض کا لفظ موجود ہے (نصب الرایہ ۴/ ۱۹، ۳۲)۔

شوافع کی مستدل روایت جو حکیم ابن حزام سے مروی ہے اس پر محدثین نے کلام کیا ہے، لیکن ابن ہمام نے رجال پر گفتگو کرتے ہوئے حدیث بالا کو حجت قرار دیا ہے "والحق أن الحديث حجة والذي قبله كذلك" لیکن پھر اس کی تخصیص کی دلیل کا ذکر کیا ہے: والحاجة بعد ذلك إلى دليل التخصيص لغير العقار لأبي

حنیفة ما یذکر هناک ، والأحادیث کثیرة فی هذا المعنی (فتح القدیر ۶/۵۱۲)۔

۶۔ قبضہ ضمان:

فقہاء کرام نے قبضہ کی تشریح کی ہے اور اس سلسلہ میں جو جزئیات ذکر فرمائے ہیں، اس سے یہ بات بخوبی معلوم ہوتی ہے کہ قبضہ حسی کا ہونا ضروری نہیں ہے (شامی ۴/۴۷، ۴۸)۔

قبضہ کے سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے فقہاء کرام نے اس کی مختلف قسمیں بیان فرمائی ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) اول قبضہ ضمانت (۲) دوم قبضہ ضمان۔ اور پھر قبضہ ضمان کی دو قسمیں ہیں: (۱) اول ضمان بنفسہ (۲) دوم ضمان بغیرہ۔ ان میں سے ہر ایک کا حکم بھی جداگانہ ہے۔

۱۔ مشتری کو اگر مبیع پر پہلے سے قبضہ حاصل ہے اور وہ قبضہ ضمان بنفسہ کا ہے، مثلاً غاصب کا قبضہ شئی مغصوب پر، تو اس کا حکم یہ ہے کہ مبیع موجود ہو یا نہیں، بہر حال سابق قبضہ ہی جدید قبضہ کے لئے کافی ہوگا، اور نئے سرے سے قبضہ کی ضرورت نہیں ہوگی، کیونکہ غاصب کا ضمان بنفسہ ہے اور مغصوب شئی بصورت بنفسہ ہے۔

۲۔ اور اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ ضمان بغیرہ کا ہے، مثلاً شئی مرہون پر راہن کا قبضہ، تو راہن امانت ہوتا ہے، البتہ مضمون بالغیر ہوتا ہے یعنی قرض کی وجہ سے، گویا کہ وہ مضمون بالغیر تو ہے مگر مضمون بنفسہ نہیں ہے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ اگر شئی مرہون موجود ہو تو یہ قبضہ جدید قبضہ کی طرف سے کافی ہوگا، ورنہ نہیں۔

۳۔ اور اگر مبیع پر مشتری کا قبضہ قبضہ امانت ہے، مثلاً عاریت، ودیعت وکالت اور اجارہ کا قبضہ، تو یہ سارے قبضے قبضہ امانت کہلاتے ہیں، اور ان کا حکم یہ ہے کہ یہ امانت والے قبضے ضمان والے (بیع کیلئے) قبضہ کیلئے کافی نہ ہوں گے، بلکہ تجدید قبضہ ضروری ہوگا (بدائع الصنائع ۵/۲۴۸، شامی ۴/۴۶، ۴۸)۔

شامی میں ان تمام جزئیات کو ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے: و حاصله أن التخلية قبض حکما مع القدرة علیه بلا کلفة لکن ذلک یختلف بحسب حال المبیع ففی نحو حنطة فی بیت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمکنه الفتح بلا کلفة قبض، و فی نحو دار فالقدرة علی إغلاقها قبض، أی بأن تکون فی البلد فیما یظهر . وفی نحو بقر فی مرعی فکونه بحیث یری و یشار الیه قبض الخ" (شامی ۴/۴۸، مطبوعہ مکتبہ ماجدیہ، کوئٹہ پاکستان)۔

ان تمام مثالوں سے واضح ہوجاتا ہے کہ اگر بائع نے حسی قبضہ نہ کیا ہو، لیکن وہ ضامن ہوگیا ہو تو اس کو قبضہ ضمان کے درجہ میں شمار کرکے خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا۔

۷۔ صورت مسئولہ میں جب مشتری کا کسی قسم کا قبضہ پایا ہی نہیں جاتا اور اس سے پہلے ہی بائع اپنے ضمان سے بری ہوجاتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے، لہذا بائع کیلئے ایسا سودا کرنا جائز نہیں ہے، اور جب مشتری اس کا مالک نہیں ہوتا ہے تو یہ بیع "بیع معدوم ما لیس عندک" اور "بیع مالم یقبض" کے درجہ میں رکھتے ہوئے اس کیلئے بھی کسی تیسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا۔

شامی میں لکھا ہے: اشتری بقرة مریضة و خلاها فی منزل البائع قائلا إن هلکت فمنی و ماتت فمن البائع لعدم القبض و کذا لو قال للبائع سقها إلی منزلک فاذهب فانسلمها فهلکت حال سوق البائع فإن ادعی البائع التسلیم فالقول للمشتری ۔اسی طرح کا ایک یہ مسئلہ بھی ہے: اشتری و عادلین خاثر فی السوق فأمر البائع بنقله إلی منزله فسقط فی الطریق فعلی البائع إن لم یقبضه المشتری (شامی جلد ۴/۴۸)۔

ان تمام مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اصل بائع کا ذمہ مشتری کے تخلیہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا ہے، اور ہلاکت کی نسبت بائع کی طرف ہی ہوتی ہے، نہ کہ مشتری کی طرف، اور تیسرا خریدار کیسے ضامن ہوسکتا ہے جبکہ بائع اول اور مشتری کے درمیان ہی بیع صحیح نہیں ہوئی ہے، لہذا اس قسم کی خرید وفروخت شرعاً ناجائز ہی ہوں گے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اور اس کا حکم

مولانا عبدالرحمٰن پالنپوری چھاپی۔ گجرات

۱۔ اشیاء منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے اور اس کا شمار بیع فاسد میں ہوگا۔ اور اشیاء غیر منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے، بشرطیکہ مبیع کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو، "مجمع الأنہر فی شرح ملتقی الأبحر" میں ہے: لا يصح بيع المنقول قبل قبضه لنهيه عليه الصلوة و السلام عن بيع ما لم يقبض، ولأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاک ..... و يصح في العقار أى يصح بيع عقار لا يخشى هلاكه قبل قبضه عند الشيخين ، خلافا لمحمدؒ و هو قول زفرؒ والشافعيؒ عملاً بإطلاق الحديث ، ولهما أن ركن البيع صدر عن أهله في محله ولا غرر فيه لأن الهلاک بالعقار نادر حتى إذا تصور هلاكه قبل القبض لا يجوز بيعه (۷۹-۸۰)۔

اور ردالمحتار میں ہے: (قوله ونفي الصحة) أي الواقع في المتن يحتملهما أي يحتمل البطلان و الفساد والظاهر الثاني لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركني البيع و كثيرا ما يطلق الباطل على الفاسد، أفاده ،ط : (شامی مصری ۱۴۸/۵)۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ مبیع قریب میں ہو اور بائع مشتری اور مبیع کے درمیان اس طرح تخلیہ کردے کہ بغیر کسی مانع وحائل کے مشتری کیلئے مبیع پر قبضہ کرنا ممکن ہو اور بائع مشتری کو مبیع لے لینے کا حکم دیدے، تو مبیع مشتری کے قبضہ میں شمار ہوگی، چاہے مشتری مبیع کو اپنے تصرف وعمل دخل میں نہ لے، درمختار میں ہے: ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل وشرط في الأجناس شرطا ثالثا وهو أن يقول خليت بينک و بين المبيع فلو لم يقبله أو كان بعيدا لم يصر قابضا (۵۶۱/۴۰-۵۶۲)

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، دونوں میں قبضہ کی ایک ہی صورت ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کا مدار دو وجہوں پر ہے، (۱) قبضہ سے پہلے مبیع مقدور التسلیم نہیں ہوتی، لہذا یہ بات یقینی نہیں کہ وہ مشتری کو ضرور قبضہ کرادے گا، یہ غرر ہے جس کی بناء پر جائز نہیں (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع بائع کے ضمان میں نہیں آتی اور "ربح مالم یضمن" جائز نہیں، (مستفاد از اسلام اور جدید معیشت وتجارت ۹۱)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام ہے یا خاص اس سلسلہ میں فقہاء کرام کی آراء درج ذیل ہیں:
طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت پر علماء کا اجماع ہے، طعام کے علاوہ میں چار مذاہب ہیں (۱) امام شافعیؒ

اور امام محمدؒ کے نزدیک کسی چیز کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے (۲) اور امام احمد بن حنبلؒ کی زیادہ ظاہر روایت میں صرف طعام کو قبل القبض بیچنا جائز نہیں، طعام کے علاوہ جائز ہے، (۳) امام مالکؒ کے نزدیک صرف طعام میں سے مکیلات وموزونات میں قبل القبض بیع ناجائز ہے اور (۴) امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک تمام منقولات میں قبل القبض بیع ناجائز اور غیر منقولات میں سے جس میں ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو ان میں قبل القبض بیع جائز ہے، (إعلاء السنن ۱۴/۳۵۰، تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۱)۔

امام احمد بن حنبلؒ اور امام مالکؒ کے دلائل: حدیث ابن عمرؓ أن النبی ﷺ قال: "من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه" رواه البخاري " و مسلم، اور حدیث جابرؓ: عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ " إذا ابتعت طعاما فلا تبعه حتى تستوفيه " رواه مسلم، اور حضرت ابن عباسؓ کا فرمان: أما الذي نهى عنه النبي عليه الصلوة والسلام فهو الطعام أن يباع حتى يقبض (إعلاء السنن ۱۴/۲۲۷۔۲۲۸) وغیرہ مذکورہ احادیث ہے، جن میں نہی طعام ہی پر مقصور ہے، لہذا امام احمد بن حنبلؒ اور امام مالکؒ نے نہی کو طعام کے ساتھ خاص فرمایا ہے۔

اور امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے دلائل: حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: فإن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع، حتى يحوزها التجار إلى رحالهم " رواه ابو داؤد، اور حکیم ابن حزام کو حضور ﷺ کا ارشاد یا ابن أخي، لا تبيعن شيئاً حتى تقبضه " ، اور ابان کی روایت میں ہے:" إذا اشتريت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه " ان احادیث میں نہی کا حکم طعام ومنقول کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ نہی کا حکم ہر چیز میں عام ہے، اور امام شافعیؒ وامام محمدؒ حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت کردہ حضور ﷺ کا ارشاد: " لا ربح ما لم يضمن " سے استدلال کرتے ہیں، وجہ استدلال اس طرح ہے کہ حضور ﷺ نے "ربح مالم یضمن" سے منع فرمایا ہے، اور "بیع قبل القبض ربح ما لم يضمن" کو متضمن ہے، اس لئے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت مشتری کے ضمان میں آتی ہی نہیں، پس اگر قبل القبض بالربح بیچے گا تو وہ "ربح مالم یضمن" ہوگا اور یہ علت طعام وغیر طعام ہر ایک کو عام ہے، لہذا تمام اشیا، طعام، یا غیر طعام، منقول، یا غیر منقول سب کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہوگی، (المستفاد من تکملہ فتح الملہم ۱۱/۳۵۲۔۳۵۳)۔

امام ابوحنیفہؒ وامام ابویوسفؒ مذکورہ امام شافعیؒ وامام محمدؒ کے مستدلات ہی سے استدلال کرتے ہیں، مگر عقار، غیر منقول کو عموم نہی سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں، اسلئے کہ نہی کی علت عقار میں منتفی ہے، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو کی حدیث دلالت کرتی ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کی علت "ربح مالم یضمن" کا لزوم ہے، اور انسان صرف اسی چیز کا ضامن ہوتا ہے جس میں ہلاکت کا اندیشہ ہو اور عقار میں ہلاکت کا خوف نہیں ہے مگر نادر، حتی کہ اگر عقار میں ہلاکت کا خوف ہو تو شیخینؒ کے نزدیک قبل القبض اس کی بیع جائز نہیں ہے، جیسے سمندر کے کنارے پر جو عقار ہو اس میں قبل القبض بیع جائز نہیں ہے، (إعلاء السنن ۱۴/۲۲۷۔۲۳۱ وتکملہ فتح الملہم ۱/۲۵۰۔۲۵۳)۔

۶۔ صورت مسئولہ میں مبیع خریدار سے قریب نہ ہونے کی وجہ سے خریدار کا نہ حسی قبضہ پایا گیا اور نہ حکمی قبضہ، اس لئے خریدار اول کے لئے دوسرے خریدار کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے، شامی میں ہے:

لأن إذا كان قريبا يتصور فيه القبض الحقيقي فتقام التخلية مقام القبض ، أما إذا كان بعيدا لا يتصور فيه القبض في الحال فلا تقام التخلية مقام القبض ...... لان المعتبر فيها القرب الذي يتصور معه حقيقة القبض كما علمته من كلام (الخانية ۵۶۲/۴ـ۵۶۳)۔

۷۔ اس صورت میں بھی قبل القبض بیع کرنا ہے، لہذا یہ صورت شرعا جائز نہیں ہے (حوالہ سابق)۔

سوال (۶) اور (۷) میں مذکور دونوں صورتوں کے جواز کیلئے وہ صورتیں اختیار کی جائیں جو حضرت مفتی رشید احمد صاحب لدھیانوی مدظلہ نے احسن الفتاوی میں تحریر فرمائی ہیں کہ (۱) جہاں مال خریدا ہے وہاں کسی کو، یا مال بردار کمپنی کو وکیل بالقبض بنادے، اس کے قبضہ کے بعد بیع جائز ہے (۲) خریدار کو وکیل بالقبض بنادے اور مال پہونچنے سے پہلے بیع نہ کرے بلکہ وعدۂ بیع کرے، بیع مال پہونچنے کے بعد کرے، اس صورت میں جانبین میں سے کوئی انکار کردے تو صرف وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا، بیع پر اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا، اگر خریدار (اول) مال پہنچانے کا کرایہ ادا کرتا ہے تو اس کے اذن سے بائع کا کسی بھی مال بردار کمپنی کی تحویل میں مال دیدینا مشتری کا قبضہ شمار ہوگا، اگرچہ مشتری نے کسی خاص کمپنی کی تعیین نہ کی ہو، کمپنی کی تحویل میں آجانے کے بعد بیع جائز ہوگی۔

قال في الهندية : إذا قال المشتري للبائع أبعث ابني واستأجر البائع رجلا يحمله إلى ابنه ، فهذا ليس بقبض والأجر على البائع إلا أن يقول استأجر من يحمله ، فقبض الأجير يكون قبض المشتري إن صدقه أنه استأجره و دفع إليه ، وإن أنكر استيجاره والدفع إليه ، فالقول قوله ، كذا في التتارخانية (عالمگیریہ ۱۹/۳) احسن الفتاوی ۵۲۶/۶)۔

واللہ اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا شرعی حکم

مولانا ارشاد قاسمی، ریاض العلوم، جونپور

قبضہ شرعی کے حاصل ہونے سے قبل خریدار کا مال فروخت کردینا جائز نہیں ہوگا، اور اس کی بیع از روئے شرع یا از روئے قواعد فقہیہ فاسد ہوگی۔ اور اس پر بیع فاسد کے احکام جاری ہوں گے۔

فاسد ہونے کی دلیل:

قبضہ شرعی سے قبل فروخت کرنے کی صورت میں فسخ عقد کا غرر ہے، کہ مبیع (خریدی ہوئی چیز) جو ابھی اس کے قبضہ میں نہیں آئی ہے شاید نہ آسکے اور ضائع ہونے کی وجہ سے عقد ختم ہوجائے۔ اور غرر کی اس کیفیت سے بیع فاسد ہوگی۔ جیسا کہ غرر اور اس کی تفصیل کے ذیل میں اس کی مفصل بحث کی گئی ہے۔ محقق ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

لأن فيه غرر انفساخ العقد الأول على اعتبار هلاک المبيع قبل القبض فتبين حينئذ أنه باع ملک الغير بغير إذنه و ذلک مفسد للعقد (۵۱۲/۶)۔

علامہ بدرالدین الحنفی العینی اس کی علت فساد پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قبضہ شرعی سے قبل مشتری کا فروخت کرنا ''ربح مالم یضمن'' میں داخل ہے۔ اور شارع علیہ السلام نے ضمان میں آنے سے قبل فروخت کرنے اور نفع حاصل کرنے سے منع فرمایا۔ اور نہی مقتضی فساد ہے، لہذا اس سے بیع فاسد ہوگی۔ چنانچہ ہدایہ کی شرح البنایہ میں لکھتے ہیں:

والجامع اشتمالهما على ربح مالم يضمن فان المقصود من البيع الربح والربح مالم يضمن نهى عنه شرعا والنهى يقتضى الفساد فيكون البيع فاسدا قبل القبض لأنه لم يدخل فى ضمانه كما فى الإجارة (۳۲۲/۷)۔

نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ نہی کی علت غرر وصف ہے۔ محققین فقہاء کرام اس کی تصریح بھی کررہے ہیں۔ چنانچہ ابن ہمام کا قول ابھی گذرا۔ **لأن فيه غرر انفساخ العقد الأول** ۔ اسی طرح عنایہ شرح ہدایہ میں ہے: **لأن فيه غرر الانفساخ بالهلاک والاستحقاق** (ص ۵۱۲) نہی کی علت منصوص کی وضاحت کرتے ہوئے خطہ عرب کے مشہور محقق فقیہ علامہ زحیلی الفقہ الاسلامی میں لکھتے ہیں: **إن العلة عند الحنفية فى عدم جواز بيع الشئ قبل قبضه هى الغرر** (۲۲۴/۴) اور غرر جب من حیث الوصف ہوتو یہ مفسد ہے۔ چنانچہ علامہ زحیلی غرر سے فساد اور ابطال کے ضابطہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: **والغرر الذى يبطل البيع هو غرر الوجود وهو كل ما كان البيع فيه محتملا للوجود والعدم. أما غرر الوصف فمفسد للبيع (۴۳۷/۴)۔**

معلوم ہوا کہ غرر وجود جس میں مبیع کے وجود اور عدم ہی کا علم نہ ہو بیع کو باطل کرتا ہے۔ سو یہاں غرر الوجود کا

سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مبیع تو موجود ہے اس کے وجود نے بیع اول کو جائز قرار دیا ہے۔ البتہ یہ احتمال ہے کہ جس کا وجود ثابت ہو چکا ہے آیا قبضہ میں بھی آسکے گی یا نہیں، ملے گی یا ہلاک ہو جائے گی، یہ غرر وصف ہے۔ اور غرر وصف سے بیع فاسد ہوتی ہے۔ علامہ زحیلی نے اس نہی کو سبب فساد قرار دیا ہے:

قال الحنفية لا يجوز التصرف في البيع المنقول قبل القبض لأن النبي ﷺ نهى عن بيع مالم يقبض والنهي يوجب الفساد المنهي عنه (ص ۴/۴۷۴) اس سے بھی معلوم ہوا کہ نہی شارع کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہوگی۔ اس سے زیادہ واضح طور پر علامہ زحیلی نے الفقہ الاسلامی وادلتہ کے اس مقام پر بیان کیا ہے جہاں وہ ترتیب سے بیع فاسد کو شمار کرا رہے ہیں۔ اس میں انہوں نے بيع الشئ المملوك قبل القبض کو بھی ذکر کیا ہے۔ چنانچہ وہ صفحہ ۳۷۳ جلد ۴ میں اسے بیع فاسد کی فہرست میں شمار کراتے ہیں۔

عنایہ شرح ہدایہ میں بھی صراحۃ اس بیع کو بیع فاسد قرار دیا گیا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: والنهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسدا قبل القبض لأنه لم يدخل في ضمانه (حاشیہ فتح القدیر ۶/۵۱۲) صاحب در مختار علامہ حصکفیؒ نے بھی مواہب کے حوالہ سے اسے فاسد ہی قرار دیا ہے۔ وفي المواهب وفسد بيع المنقول قبل قبضه (مصری نسخہ ۵/۱۴۸) علامہ شامیؒ نے بھی غرر کو فساد کی علت قرار دیا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: لأن علة الفساد الغرر (۵/۱۴۸) اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی قبل القبض کی علت غرر ہے جو سبب فساد ہے۔

محقق طحطاوی نے بھی الدر المختار کے حاشیہ طحطاوی علی الدر میں اسے فاسد قرار دیا ہے۔ چنانچہ صاحب الدر کے قول "وفسد بيع المنقول" کے تحت لکھتے ہیں:

وإنما جاء الفساد من جهة أخرى وهو الغرر أي غرر انفساخ العقد بهلاكه (۳/۱۰۰)

علامہ طحطاوی نے صاحب الدر کے قول فساد کو صحیح قرار دے کر اس کی علت اور وجہ بیان کی ہے کہ فساد کا سبب غرر ہے۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے باطل ہونے پر تحقیق و تنقیح:

خیال رہے کہ بعض فقہاء نے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو باطل بھی قرار دیا ہے۔ مگر یہ تحقیق اور اصول کے اعتبار سے درست نہیں۔ اہل تحقیق نے خود اس کی تردید کی ہے۔ چنانچہ جوہرہ کے حوالہ سے درمختار میں ہے: بخلاف بيعه قبله فإنه باطل مطلقا۔ صاحب درمختار علامہ حصکفیؒ خود اس سے متفق نہیں، وہ "قلت" سے اپنی تحقیق پیش کرتے ہیں: وفي المواهب وفسد بيع المنقول قبل قبضه۔ علامہ شامیؒ دونوں قولوں کو سامنے رکھ کر تحقیقی فیصلہ فرماتے ہیں والظاهر هو الثاني لأن علة الفساد الغرر كما مرّ۔ اب رہی بات کہ پھر اسے باطل کیوں قرار دیا تو علامہ شامی اس کی توجیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: وكثيرا ما يطلق الباطل على الفاسد۔

ربح مالم یضمن:

نہی قبل القبض کی ایک علت جس کی وجہ سے یہ نہی واقع ہوئی ہے "ربح مالم یضمن" ہے۔ یعنی ضمان میں آنے سے قبل اسے فروخت کرنا اور اس سے نفع حاصل کرنا ہے۔ اور حدیث پاک میں ربح مالم یضمن کی نہی آئی ہے،

چونکہ قبضہ شرعی سے شئے ضمان میں داخل ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعضوں نے قبضہ کی تشریح ضمان سے اور ''لم یقبض'' کی شرح ''لم یضمن'' کے ساتھ کی ہے۔

ضمان سے قبضہ کا تحقق ہو جائے گا:

کسی شئے کا ضمان میں آنا گویا کہ اس کے قبضہ میں آنا ہے۔ چنانچہ ضمان سے قبضہ کو ثابت کرتے ہوئے علامہ زحیلی الفقہ الاسلامی میں لکھتے ہیں: فاما أن تكون يد ضمان بنفسه كيد الغاصب فيصير المشترى قابضا للمبيع بنفس العقد (۴۲۲/۷) غاصب کے مثل اگر ضمان میں آ جائے تو اس سے مشتری قابض ہو جائے گا۔ اس عبارت سے یہ بات بالکل صاف واضح ہوتی ہے۔ ضمان اور قبضہ ایک دوسرے کے لئے معاملات بیع میں لازم وملزوم ہیں۔ اور ضمان میں کسی شئے کا آ جانا قبضہ کو ثابت کر دیتا ہے۔ اور اس پر خود حدیث پاک شاہد ہے۔ اور اسی کو فقہاء نے بھی جا بجا اختیار کیا ہے جو ان کے بیان کردہ جزئیات سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ لہذا مشتری کے ضمان میں مبیع آ جائے تو اس کا بیچنا جائز ہو جائے گا۔

اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت:

یہ واضح رہے کہ حدیث پاک میں جو قبضہ سے پہلے فروخت اور بعض تصرفات سے منع کیا گیا ہے اس میں قبضہ سے کیا مراد ہے۔ محض قبضہ حسی یعنی مشتری کے ہاتھ میں آ جانا مراد ہے، یا اس کے مفہوم میں وسعت ہے۔ اور مرادی اعتبار سے قبضہ حسی کو جس طرح یہ شامل ہے اسی طرح تحویل، تسلیم، افراز، افراغ، ضمان وغیرہ جسے قبضہ حکمی اور معنوی سے بھی موسوم کیا جاتا ہے شامل ہے؟ ذیل میں اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔ اولاً قبضہ کے لغوی معنی۔ ثانیاً فقہاء کی اصطلاح میں قبضہ کا مفہوم اور اس بات کی تشریح کہ قبضہ سے مراد حسی قبضہ ہی نہیں بلکہ قبضہ معنوی اور حکمی بھی ہے۔ اور دونوں قبضہ میں سے کسی قبضہ کا تحقق شارع علیہ السلام کی منع کردہ بیع سے خارج کرتے ہوئے جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔

قبضہ لغت میں:

قبض لغت میں متعدد معانی کے لئے آتا ہے۔ جن میں ایک معنی ملک اور تحویل میں آنا اور قبول کرنا بھی ہے (لسان العرب ۲۱۴/۷)۔

محدثین وفقہائے محققین کے یہاں قبضہ کا مفہوم ومراد:

علامہ انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ بخاری کی شرح فیض الباری میں قبضہ کے مفہوم کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وبالجملة أن القبض في البيع والهبة والرهن يتحقق عندنا بالتخلية والممكنة على القبض ولا يحتاج إلى القبض الحسي والنقل (۲۰۶/۳) حاصل کلام یہ ہے کہ قبضہ، بیع، ہبہ، رہن میں تخلیہ اور تمکین قبضہ سے قبضہ محقق ہو جاتا ہے۔ حسی قبضہ اور منتقل کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح ایک اور مقام پر مزید اس کی وضاحت

کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ومعناها عندی رفع علائق ملکه و تمکینه للمشتری علی أن یقبضه و ذلک قد یکون بالفعل وأخری بالقبول وتارة بالقرائن.

اور اس تمکین کی شرح ایک مثال سے کرتے ہیں۔ جسے فقہاء اپنے کلام میں تمکین کو قبضہ قرار دیتے ہوئے ذکر کرتے ہیں:

ولو باع فرسا فی الصحراء فإن کان المشتری أن یستطیع أن یقبضه بدون إعانة غیره تحقق القبض. فکأنهم نظروا إلی الممکنة (۲۰۶/۲) جنگل میں گھوڑا بیچا اگر مشتری کسی دوسرے کی مدد کے بغیر قبضہ کر سکتا ہے تو قبضہ کا تحقق ہو جائے گا۔ علامہ ابن ہمام فتح القدیر شرح ہدایہ میں محیط کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں: إن بالتخلیة یقع القبض وإن کان المبیع یبعد عنهما تخلیہ سے قبضہ ہو جاتا ہے، خواہ مبیع دور ہی کیوں نہ ہو۔ اسی طرح ابن ہمام فتح القدیر میں ایک مثال سے قبضہ حکمی سے قبضہ شرعی کے واقع ہونے کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولو اشتری فرسا فی حظیرة فقال البائع سلمتها إلیک ففتح المشتری الباب فذهب الفرس إن أمکنه أخذها من غیر عون کان قبضا (۲۹۸/۶)۔

دیکھئے اس جزئیہ میں محض قدرت اور تمکین کو قبضہ قرار دیا گیا ہے۔ ابن ہمام نے تجرید کے حوالہ سے تسلیم و قبضہ کا ایک قاعدہ کلیہ ذکر کیا ہے جس سے مسئلہ مبحوث عنہ کے ثبوت میں کسی شک کی گنجائش نہیں رہتی۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

تسلیم المبیع أن یخلی بینه و بین المبیع علی وجه یتمکن من قبضه من غیر حائل (۲۹۷/۶) سپردگی مبیع کا مفہوم یہ ہے کہ بائع مشتری کو مبیع اس طرح حوالہ کر دے کہ بغیر کسی مانع کے قبضہ ممکن ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ محض قدرت اور تمکین ہو جائے کہ وہ اپنے حوالہ اور قبضہ میں جب جس طرح چاہے قبضہ کر سکے تو اسے قبضہ کہا جائے گا۔

چنانچہ ایک جزئیہ سے اور یہ واضح ہوتا ہے: ولو اشتری حنطة فی بیت ودفع البائع المفتاح إلیه و قال خلیت بینک وبینها فهو قبض (۲۹۷/۶، بحرالرائق ۳۳۳/۵)۔

دیکھئے محض کنجی حوالہ کر دینا اور اذن قبضہ دے دینا ہی قبضہ قرار دے دیا گیا۔

دیکھئے قبضہ نہیں کیا مگر اس کے تحت آ گیا اور اس کے اختیار میں آ گیا کہ جب چاہے وہ قبضہ حسًا بھی کر سکتا ہے۔ گویا یہ اختیار میں آ جانا قبضہ شرعی ہے۔

فقیہ کاسانی بدائع الصنائع میں قبضہ اور تسلیم کے مفہوم اور مراد کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: جس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قبضہ کی کوئی ایک ہی خاص شکل مراد نہیں بلکہ اس کے مفہوم میں وسعت ہے، جسے قبضہ حکمی اور معنوی سے بھی یاد کیا جا سکتا ہے۔

التسليم أو القبض. معناه عند الحنفية هو التخلی أو التخلية. وهو أن يخلی البائع بين المبيع و بين المشتری برفع الحائل بينهما علی وجه يتمكن المشتری من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشتری قابضا له (بحوالہ الفقہ الاسلامی رص ۴۱۸)۔

ابن نجیم شرح کنز الدقائق میں لکھتے ہیں اگر بائع کا اس کی طرف اشارہ ہوجائے اور وہ ایسے طور پر ہو کہ وہ اشارہ سے ممتاز ہوجائے تو اسے بھی قبضہ تصور کیا جائے گا۔مثلاً: و كذا لو اشتری بقرا فی السرح فقال البائع اذهب فاقبض إن كان يری بحيث يمكنه الإشارة إليه يكون قبضا (۵/۳۲۳)۔

دیکھئے اگر چراگاہ میں جانور ہے اور بائع کے اشارہ سے وہ ممتاز ہوجائے یعنی مبیع غیر مبیع سے علیحدہ نمایاں ہوجائے تو اسے قبضہ کہا جارہا ہے۔معلوم ہوا کہ قبضہ کے مفہوم میں وسعت ہے اور اس کی کوئی ایک شکل نہیں ہے کہ قبضہ کو اسی پر منحصر کیا جائے۔

علامہ شامیؒ نے بھی قبضہ کو صرف حسّی میں منحصر نہیں کیا ہے، بلکہ اس کی مختلف شکلیں جسے قبضہ شرعی سے موسوم کیا جاسکتا ہے، ذکر کیا ہے۔جس کا حاصل تمکین اور ضمان میں آجاتا ہے (دیکھئے: ردالمحتار ۴/۵۶۱)۔

علامہ شامی الدر المختار میں ایک موقعہ پر تخلیہ کو اجماعاً قبضہ کے معنی میں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

أجمعوا علی أن التخلية فی المبيع الجائز تكون قبضا (۴/۵۶۲)۔

علامہ شامی نے ایک جزئیہ کا ذکر کیا ہے کہ مشتری نے اگر اپنا برتن بھیج دیا اور وہ خود نہ رہا اور بائع نے اس میں سامان ڈال دیا تو باوجودیکہ مشتری یا اس کا کوئی وکیل نہیں ہے پھر بھی قبضہ تصور کیا جائے گا۔اس لئے کہ تخلیہ اور حوالہ پایا گیا۔اور اس کے ضمان میں داخل ہوگیا۔

لو اشتری دهنا و دفع قارورة دزنه فيها فوزنه فيها بحضرة المشتری فهو قبض و كذا بغيبتـه فی الأصح (۴/۵۶۱) اس سے معلوم ہوا کہ مشتری کے غائبانہ میں بھی جبکہ مشتری نے افراز کا حکم دیدیا ہو تو قبضہ شرعی ہے۔

فقہ حنفی کی بیشتر کتابوں میں امام اعظمؒ کے نزدیک تخلیہ کے لئے عموماً ۳ شرطوں کا ذکر ملتا ہے۔ جسے قاضی خاں، علامہ شامی، صاحب بحرالرائق وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔

قال أبو حنيفةؒ التخلية بين المبيع والمشتری تكون قبضا بشرائط: ثلثة أحدها أن يقول البائع خليت بينک و بين المبيع فاقبضه ويقول المشتری قد قبضت والثانی أن يكون البيع بحضرة المشتری بحيث يصل إلی أخذه من غير مانع والثالث أن يكون المبيع مفرزا غير مشغول بحق الغير (قاضی خاں علی ہامش الہندیہ ۲/۳۵۸)۔حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ نے تخلیہ کے قبضہ ہونے کی ۳ شرطیں ذکر کی ہیں: (۱) بائع خلّیت کہہ دے (۲) مبیع کو مشتری بلا کسی روک و مانع کے قبضہ کرسکے (۳) مبیع غیر مبیع سے علیحدہ اور ممتاز ہو۔خیال رہے کہ علامہ شامی نے خلّیت کے مفہوم میں لکھا ہے کہ مراد یہ لفظ نہیں ہے بلکہ اذن واجازت

کے کلمات مراد ہیں۔جن سے حوالہ اور قبضہ دینے کا علم ہو جائے ضروری ہے۔

درمختار نے بھی اس شرط کو ذکر کیا ہے۔ و شرط فی الأجناس شرطا ثالثا وھو أن یقول خلیت بینک و بین المبیع فلو لم یقله أو کان بعیدا لم یصر قابضا (ص۵۶۱) اجناس ناطفی نے یہ شرط لگائی ہے کہ قبضہ کا اذن ہو، اگر کچھ نہ کہا یا مبیع دور ہے تو قبضہ شمار نہ ہوگا۔ خیال رہے کہ تخلیہ یا قبض کے الفاظ کا کہنا ضروری نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ بائع کی جانب سے ایسی کوئی بات پائی جائے جو تمکین یا قبضہ دینے کو ثابت کرتی ہو، چنانچہ رسید یا کیش میمو کا دینا بھی اس کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔ چنانچہ علامہ شامی اس احتمال کو دور کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الظاھر ھو أن المراد به الإذن بالقبض لا خصوص لفظ التخلیة (۵۶۱/۴) مراد لفظ خلّیت سے قبضہ کی اجازت ہے نہ کہ لفظ تخلیہ۔ معلوم ہوا کہ اس کی جانب سے اذن و اجازت ہونی کافی ہے۔ لفظ خلیت ضروری نہیں۔ ساری عبارتیں اس بات کی وضاحت کر رہی ہیں کہ قبضہ سے مراد حسی اور ہاتھ میں آ جانا ہے۔

اشیائے منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت اور اس کا فرق:

واضح رہے کہ فقہاء کرام کے نزدیک منقول اور غیر منقول اشیاء کے درمیان فرق ہے۔ علامہ رافعی کی شرح الوجیز کے حوالہ سے اعلاء السنن میں ہے:

إن کان المبیع مما لا ینقل کالدور والأراضی فقبضه بالتخلیة بینه و بین المشتری و تمکنه من الید والتصرف۔

وإن کان المبیع من المنقولات فالمذھب المشھور وبه قال أحمد أنه لا یکفی فیه التخلیة بل لابد من النقل والتحویل ..وقال مالک و أبو حنیفة انه یکفی فیه التخلیة کما فی العقار (۲۳۱/۱۴) عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ تخلیہ اور تمکن حاصل ہو جائے تو دونوں میں قبضہ کا تحقق ہو جائے گا۔ تخلیہ کا مفہوم دونوں میں شامل ہے۔ جیسا کہ ابن وہبہ زحیلی کی عبارت واضح کر رہی ہے: فإن القبض عند الحنفیة یکون بالتخلیة سواء کان المبیع عقارا أو منقولا (۲۱۹/۴) السید السابق اپنی کتاب الفقہ السنۃ میں قبضہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: والقبض فی العقار یکون بالتخلیة بینه و بین من انتقل ملکه الیه علی وجه یتمکن معه من الانتفاع فیما یقصد منه کزرع الأرض و سکنی المنزل والاستظلال بالشجر أو جنی ثماره ونحو ذلک (۱۳۹/۳)۔

عقار (زمین و کھیت) میں قبضہ کا یہ مفہوم ہے کہ ایسا تخلیہ اور حوالہ ہو جائے جس سے انتفاع ممکن اور قابو میں آ جائے۔ مثلاً زمین ہو تو کھیتی کرے، مکان ہو تو بس جائے، درخت ہو تو سایہ اور پھل پر قابو پالے وغیر ذلک۔

اور منقول کے قبضہ کی شکل واضح کرتے ہوئے سید السابق الفقہ السنۃ میں ذکر کرتے ہیں:

والقبض فیما یمکن نقله کالطعام والثیاب والحیوان ، ونحو ذلک یکون علی النحو الآتی:

أولا باستيفاء القدر كيلا أو وزنا إن كان مقدرا.

ثانيا: بنقله من مكانه إن كان جزافا.

ثالثا: يرجع إلى العرف فيما عدا ذلك (۳/۱۳۹)۔

مطلب یہ ہے کہ اشیاء منقولہ مثلاً غلہ، کھانے کپڑوں وغیرہ میں قبضہ کی شکل یہ ہوگی کہ کیلی ووزنی چیزوں میں کیل ووزن ہوجائے۔ اگر اندازے اور تخمینہ سے اس کی بیع ہوئی ہوتو اپنی تحویل میں لے لے یا اپنے پاس منتقل کر لے۔ اور تیسری شکل یہ ہے کہ عرف میں جس کو قبضہ تصور کیا جاتا ہو اس کا وقوع ہوجائے۔ عرف میں قبضہ کی شکل یہ ہوگی کہ کیش میمو اور رسید اس کے نام بن جائے۔ سیل ٹیکس، انکم ٹیکس کا کاغذ اس کے نام آجائے، کاغذ کے ساتھ لوگوں کی زبان پر بھی آجائے کہ یہ تو فلاں کا ہے، اس ٹیکس پرمٹ کاغذ پر اس کا نام درج ہوجائے۔

سرکاری مواخذہ، راستہ ٹیکس (چنگی) وغیرہ سب اس سے متعلق ہوجائے۔ یہی ضمان میں آنے کی علامت ہے۔ اور یہی قبضہ معنوی ہے۔ صاحب الفقہ السنۃ سید السابق کی اس عرفی قبضہ کے اعتبار سے حسی قبضہ کے بغیر اس کا فروخت کرنا جائز ہوگا۔

عقار کے قبضہ حکمی کے سلسلے میں فقہاء نے اس امر کا بھی اعتبار کیا ہے کہ اگر قریب ہے تو تخلیہ اور تمکین قبضہ شمار ہوگا، اور اگر بعید ہے تو تخلیہ قبضہ نہ ہوگا۔ علامہ شامی لکھتے ہیں: **والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية لأنه إذا كان قريبا يتصور فيه القبض الحقيقي في الحال فتقام التخلية مقام القبض أما إذا كان بعيدا لا يتصور القبض في الحال فلا تقام التخلية مقام القبض** (۴/۵۶۱) صاحب درمختار نے بھی اسی قریب وبعید کا فرق ملحوظ رکھا ہے: وكان بعيداً لم يصر قابضاً (۴/۵۶۱)۔

علامہ شامی لکھتے ہیں کہ محیط وجامع شمس الائمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تخلیہ مطلقاً قبضہ ہے، خواہ قریب ہو یا بعید ہو۔ علامہ شامی لکھتے ہیں: **و مقابله ما في المحيط وجامع شمس الأئمة أنه بالتخلية يصح القبض وإن كان العقار بعيدا غائباً عنهما عند أبي حنيفة** (۴/۵۶۱)۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کی احادیث معلول بالعلۃ ہیں:

احادیث پاک میں جو قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کی روایتیں پائی جاتی ہیں وہ جمہور فقہاء محدثین کے نزدیک معلول بالعلۃ ہیں۔ اور اس پر تمام محققین فقہاء کے اقوال شاہد ہیں جن کی تفصیل یہاں پیش کی جاتی ہے:

صاحب ہدایہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی احادیث کو معلول بالعلۃ قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں: والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز. اور اس کی شرح کرتے ہوئے ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں: والحديث الذي استدل به معلول به أي بغرر الانفساخ (۶/۵۱۴) اور اس معلول بالعلۃ کی دلیل واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: والدليل عليه أن التصرف الذي لا يمتنع بالغرر نافذ في المبيع قبل القبض وهو العتق والتزوج عليه (۶/۵۱۴)۔

یعنی چونکہ حدیث معلول بالعلۃ ہے، کہ عدم جواز کی علت غرر انفساخ اور ہلاکت ہے۔ اور یہ بات عتق اور تزوج میں نہیں پائی جاتی۔ اس علت کے پیش نظر قبل القبض عتق اور تزوج جائز ہوگا۔ کیونکہ اس میں غرر اور ہلاکت کا احتمال نہیں۔ صاحب عنایہ ابن نجیم مصری اور اکثر اہل علم نے اس حدیث کے معلول ہونے کی صراحت کی ہے۔

قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کے سلسلے میں احناف کا مسلک اور دلائل:

خیال رہے کہ امام محمد اور امام زفر قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی نہی کے سلسلہ میں عموم کے قائل ہیں۔ خواہ منقولات میں سے ہو یا عقار میں سے ہو، کسی کی بھی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت درست نہیں ہے۔ یہی قول حضرت امام شافعیؒ کا ہے۔ امام ابو یوسف کا بھی قول اول یہی ہے۔ ابن ہمام فتح القدیر میں امام محمد کی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

رجوعا إلى إطلاق الحديث يعني عمومه .. وهو ما في حديث حكيم من قوله ﷺ لا تبيعن شيئا حتى تقبضه.. وللنهي عن ربح مالم يضمن.. ولو باع العقار بربح يلزم ربح مالم يضمن.. ولأن السبب هو البيع إنما يتم بالقبض ولهذا جعل الحادث بعد العقد قبل القبض كالحادث عند العقد ..والملك متأكد بتأكد السبب وفي هذا العقار والمنقول سواء۔

مطلب یہ ہے کہ نہی عام ہے، تمام اشیاء کو شامل ہے۔ مزید یہ کہ اس نہی کی علت خود حدیث پاک میں ہے کہ ربح مالم یضمن ممنوع ہے درست نہیں، لہذا عقار کی بیع قبضہ سے پہلے ربح مالم یضمن میں داخل ہو کر ناجائز ہوگی۔ مزید یہ کہ بیع کا اتمام قبضہ سے ہوتا ہے۔ اور جب قبضہ سے اتمام بیع ہوتا ہے تو اتمام بیع سے قبل اس کا تصرف کیسے درست ہوگا۔ تاوقتیکہ ملک جس کا سبب بیع ہے قبضہ سے تام اور مکمل نہ ہوگی، بیع درست نہ ہوگی۔ اور یہ علت منقول اور عقار دونوں کو شامل ہے، لہذا منقول وغیر منقول کسی کی بھی بیع جائز نہ ہوگی۔

شیخین کا قول مع دلائل:

حضرات شیخین قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی نہی والی حدیث کو اشیائے منقولہ کے ساتھ خاص مانتے ہیں۔ اور اس نہی کا محل اشیائے منقولہ یا جو ہلاکت کے گمان غالب میں ہے، اسے مانتے ہیں، اسی وجہ سے زمین و کھیت کی بیع کو قبل القبض جائز قرار دیتے ہیں۔ یہی مسلک حنابلہ کا، مالکیہ کا، امام بخاری کا، عثمان البتی کا اور علامہ نووی کے مطابق بیشتر فقہاء کا ہے۔ احناف کے نزدیک یہ حدیث چونکہ علت غرر کے ساتھ معلول ہے اس لئے جہاں غرر اور ہلاکت کا گمان غالب ہوتا ہے وہاں بیع اور تصرف قبل القبض کو ممنوع قرار دیتے ہیں، خواہ زمین اور کھیت ہی کیوں نہ ہو جس کی مثال آگے آرہی ہے۔ تکملہ فتح الملہم میں شیخین کی دلیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

انهما يستثنيان العقار من عموم النهي لأن علة النهي منتفية . فإن الحديث الأخير حديث عبد الله بن عمرو دل على أن العلة في النهي عن بيع المبيع قبل القبض هي أنه يستلزم ربح مالم يضمن وإنما يضمن الإنسان ما يخاف فيه الهلاک. وأما العقار فلا يخشى فيه ذلک

إلا نادرا حتى لو كان العقار على شط البحر أو كان المبيع علوا لا يجوز بيعه قبل القبض. كما في فتح القدير (۲٦٦/۵) لأن الهلاک فيه غير نادر (۷/ص۳۵۳)۔

اورصاحب ہدایہ نے شیخین کے استدلال کوذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: إن ركن البيع صدر من أهله في محله ولا غرر فيه لأن الهلاک في العقار نادر بخلاف المنقول. والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز. اس کی شرح میں ابن ہمام صاحب الفتح فرماتے ہیں: والدليل عليه أن التصرف الذي لا يمتنع بالغرر نافذ في المبيع قبل القبض وهو العتق والتزوج عليه. ويجوز في المبيع قبل القبض العتق (۶/ص۵۱۴) اس سے معلوم ہوا کہ غرر جہاں نہیں ہے، وہاں ممنوع نہیں ہے۔ چنانچہ عتق اور تزوج میں غرر کا سوال پیدا نہیں ہوتا، اس وجہ سے یہ نافذ ہو جائے گا۔

امام اعظم اور ابو یوسف کی جانب سے یہ جواب محققین احناف نے دیا ہے۔ جسے صاحب ہدایہ نے نقل کیا ہے۔ اس پر ایک اعتراض واقع ہوتا ہے، جسے قریب قریب تمام شراح نے بیان کیا ہے کہ شیخین کا حدیث کو معلول قرار دے کر غرر نہ ہونے کی وجہ سے عقار کا مستثنیٰ کرنا یہ تعلیل فی مقابلۃ النص ہے اور یہ درست نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ عینی نے البنایہ میں جو بیان کیا ہے اسے یہاں ذکر کیا جاتا ہے: "فإن قيل هذا التعليل معارض لمطلق النص فإن مطلقه يتناول العقار كما بينا"۔ اور صاحب عنایہ نے شرح ہدایہ میں اس طرح نقل کیا ہے:

واعترض بأنه تعليل في موضع النص وهو ما روى أنه عليه الصلوة والسلام نهى عن بيع مالم يقبض وهو عام والتعليل في موضع النص غير مقبول. صاحب فتح القدیر نے بھی اس اعتراض کو ذکر کیا ہے (۶/۵۱۴) جواب میں عنایہ کا قول سب سے زیادہ واضح ہے۔ چنانچہ وہ جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: وأجيب بأنه عام دخله الخصوص لإجماعنا على جواز التصرف في الثمن والصداق قبل القبض ومثل هذا العام يجوز تخصيصه بالقياس فنحمله على المنقول كذا في المبسوط۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر چہ حدیث عام ہے، مگر اجماع کے ذریعہ اس میں تخصیص ہو چکی ہے، چنانچہ ثمن اور مہر پر تصرف بیع قبضہ سے پہلے اجماعاً جائز ہے۔ جب اجماع سے اس میں تخصیص ہو چکی ہے، اور اجماع نے اس میں تخصیص کر دی ہے تو اب اس میں تخصیص کا احتمال ثابت ہو گیا۔ چنانچہ قیاس سے تخصیص کر دی گئی کہ یہ منقول کے حق میں ہے، عقار کے حق میں نہیں ہے۔ اور اس قیاس کی بنیاد خود شارع ہی کا قول غرر اور ہلاکت ہے۔ علامہ عینی البنایہ شرح ہدایہ میں بھی اسی طرح جواب دیتے ہیں ۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: قلنا الحديث مخصوص فإن بيع عقد المهر وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والميراث والثمن قبل القبض يصح بالاتفاق (۷/۳۲۳)۔

جب حدیث نہی قبل القبض سے یہ امور اجماعاً مستثنیٰ ہیں تو اس میں استثناء اور تخصیص کا دروازہ کھل گیا۔ چنانچہ عام خص عنه البعض کا قاعدہ فقہیہ اصول فقہ کی مشہور کتاب اصول الشاشی میں ہے: وأما العام الذي

خص عنه البعض محكمه أنه يجب العمل به في الباقي مع الاحتمالات فإذا قام الدليل على تخصيص الباقي يجوز تخصيصه بخبر الواحد أو القياس، وفيه فإذا قام الدليل الشرعي على وجود تلك العلة في غير هذا الفرد المعين ترجح جهة تخصيصه فيعمل به مع وجود الاحتمال (ص/۹)۔

چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں: فحينئذ يجوز تخصيصه بالقياس . والدليل عليه ثبوت حق الشفعة قبل القبض والشفيع يتملك. فلو كان العقار قبل القبض لايحتمل الملك ببدل لما جاز للشفيع الأخذ بالشفعة قبل القبض (۳۲۳/۷)۔

یعنی جب ایک تخصیص اجماع سے ثابت ہوگئی تو دوسری تخصیص بھی جائز ہوگی۔ اور تخصیص تو پہلے سے کر دی گئی ہے، چنانچہ حق شفعہ قبل القبض ثابت کر دیا گیا ہے۔ جس کا تعلق عقار سے ہے۔ اور قبل القبض عقار میں تملک کی صلاحیت نہ ہوتی تو حق شفعہ کا ثبوت اور اخذ قبل القبض جائز نہیں ہوتا۔ لہذا عقار میں ہم نے قبل القبض تصرف اور بیع کو جائز قرار دے دیا۔

خیال رہے کہ زمین کی بیع حضرت عثمان غنی اور حضرت طلحہ کے درمیان ثابت ہے جو قبل الرؤیۃ والقبض ہوا تھا.. چنانچہ بیہقی کی سنن کبری میں ہے۔ اور طحاوی کی معانی الآثار میں ہے: إن عثمان ؓ ابتاع من طلحة أرضا بالمدينة ناقلة بأرض له بالكوفة فقال عثمان بعتك ما لم أره فقال طلحة إنما النظر لي لأني ابتعت مغيبا وأنت قد رأيت ما ابتعت فتحاكما إلى جبير بن مطعم فقضى على عثمان أن البيع جائز وأن النظر لطلحة لأنه ابتاع مغيبا۔

اس روایت میں ہے کہ حضرت عثمان ؓ نے بلا دیکھے اسے فروخت فرما دیا۔ ظاہر ہے جب دیکھا نہیں تو قبضہ کہاں ہوگا کہ قبضہ تو رؤیت کو مستلزم ہے۔ لہذا اس سے بیع مالم یقبض کا ثبوت ہوگا۔ چنانچہ اعلاء السنن میں ہے:

وهو يقتضي جواز بيع العقار قبل القبض فإن عثمان باع أرضا له بالكوفة ولم يرها وهو ظاهر هو أنه باعها ولم يقبضها فإن القبض يستلزم الرؤية حتما (۲۲۹/۱۴)۔

مزید تخصیص کی گنجائش:

اگر غرر اور ہلاکت کا نادر ہونا کسی منقول میں پایا جائے گا تو اس کا بھی استثناء اور اس کی بھی تخصیص جائز ہو جائے گی۔ مثلاً جہاز، موٹر، فیکٹریاں، بڑی بڑی فولادی مشینیں، جن میں غرر اور ہلاکت کا احتمال نہیں رہتا۔ ان میں بھی نہی سے مستثنیٰ ہونے کی گنجائش رہے گی۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلے میں مختلف ائمہ کی رائے:

قبل القبض بیع کے سلسلے میں احناف کے علاوہ دیگر ائمہ اربعہ وغیرہ کے مختلف اقوال ہیں:

امام مالک:

اوجز المسالک شرح موطا امام مالک میں مالکیہ کا مذہب نقل کرتے ہوئے لکھا ہے: یجوز بیعہ قبل قبضہ غیر الطعام (۱۱/۱۹۹) اسی طرح علامہ انور شاہ کشمیری انوار محمود شرح ابوداؤد میں فرماتے ہیں: وقال مالک بن أنس. ما عدا الماکول والمشروب جائز أن یباع قبل أن یقبض (۲/۳۳۸) علامہ نووی نے مالکیہ کا مذہب نقل کرتے ہوئے کہا ہے: وقال مالک لایجوز فی الطعام ویجوز فیما سواہ. ووافقه کثیر ون (ص/۵) اسی طرح فیض الباری میں ہے: قال مالک: لا یجوز فی الطعام ویجوز فیما سواہ (۳/۲۲۲) اور فتح القدیر میں ہے: وقال مالک: یجوز جمیع التصرفات من بیع وغیرہ قبل القبض إلا فی الطعام (۶/۵۱۱) ان کا حاصل یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے طعام کی تخصیص کردی ہے۔ چنانچہ فتح القدیر میں ہے: لأنه ﷺ خص الطعام بالنهی فی حدیث رواہ مالک عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه (اخرجہ الشیخان ۶/۵۱۱)۔

حضرات شوافع کا مسلک:

حضرات شوافع کے نزدیک تمام اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے۔ خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام۔ چنانچہ امام نووی شرح مسلم میں فرماتے ہیں: فقال الشافعی لا یصح بیع المبیع قبل قبضه سواء کان طعاما أو عقارا أو منقولا أو نقدا أو غیرہ (۲/۵) اسی طرح فیض الباری میں ہے: فقال الشافعی لا یصح سواء کان طعاما أو عقارا (۳/۲۲۲) خیال رہے کہ احناف میں امام محمدؒ بھی امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں، چنانچہ ابن قدامہ کے حوالہ سے تکملہ فتح الملہم میں ہے: قال الشافعی ومحمد بن الحسن من الحنفیة یحرم بیع کل شئ قبل قبضه طعاما کان أو غیرہ منقولا کان أو غیرہ (ص/۳۵۰) اسی طرح امام زفر من الاحناف بھی اسی مسلک کے حامل ہیں۔ اوجز المسالک شرح مؤطا امام مالک میں ہے: زفر و محمد والشافعی... لا یجوز طعاما أو غیرہ (۱۱/۱۹۹) ابن عقیل نے امام احمدؒ کا بھی یہ قول نقل کیا ہے۔ اور یہی قول صحابہ میں حضرت ابن عباس کا ہے: کذا فی تکملة فتح الملهم: وهو ظاهر قول ابن عباسؓ وهو روایة ابن عقیل عن أحمد (۱/۳۵۰)۔

شوافع کے دلائل:

عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه قال ابن عباس وأحسب کل شئ مثله. وفی روایة أخری وأحسب کل شئ بمنزلة الطعام (مسلم)۔

عن زید بن ثابت أن رسول الله ﷺ نهی أن تبتاع السلف حیث تبتاع حتی یحوزها التجار إلی رحالهم (ابوداؤد ۴۹۴) فقد عمم هذا الحدیث الحکم فی سائر السلع ولم یقصرہ علی الطعام (تکملہ فتح الملہم/۳۵۲) وعن حکیم بن حزام قلت یا رسول اللہ إنی أبتاع هذه البیوع فما

يحل لي منها وما يحرم علي قال: يا ابن أخي لا تبيعن شيئا حتى تقبضه (سنن کبری ۳۱۳/۵)۔

حنابلہ کا مسلک:

حضرات حنابلہ اپنے بیشتر اقوال میں اسے طعام کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ چنانچہ تکملہ فتح الملہم میں ہے:

قال أحمد بن حنبل في أظهر روايته إنما يختص النهي بالطعام فلا يجوز بيعه قبل قبضه ويجوز فيما سواه (۳۵۰/۱) امام احمد بن حنبل کے اظہر روایت میں ہے کہ نہی طعام کے ساتھ خاص ہے۔ لہذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ اس کے علاوہ کی جائز ہوگی۔ حنابلہ احادیث میں واقع شدہ لفظ طعام کی قید سے فائدہ اٹھاتے ہوئے صرف طعام کے ساتھ خاص کرتے ہیں، باقی دیگر اشیاء میں قبل القبض تصرف کو جائز قرار دیتے ہیں۔ **كذا في التكملة: استدل الحنابلة بحديث الباب على أن النهي مقصور على الطعام لأن النبي ﷺ نص فيه الطعام** (۳۵۱/۱) حنابلہ کہتے ہیں کہ نہی کے باب میں جو احادیث وارد ہیں وہ نہی طعام کے ذکر کے ساتھ خاص ہیں۔ لہذا طعام ہی پر منحصر رہیں گی۔

قبضہ کے سلسلے میں دیگر ائمہ کی رائے:

ماقبل میں قبضہ کے سلسلے میں ائمہ اربعہ کے مسلک کا بیان تھا، اب ائمہ اربعہ کے علاوہ دیگر حضرات کے اقوال کا ذکر:

قبضہ کے سلسلہ میں امام بخاری کے یہاں بہت وسعت ہے۔ وہ بیع وشراء میں قبضہ کی کسی نوعیت خاص کے قائل نہیں ہیں۔ تحقق قبضہ کے سلسلے میں ان کے یہاں بہت وسعت ہے۔ فیض الباری شرح بخاری میں علامہ انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ امام بخاری کا مسلک لکھتے ہیں:

وأما عند البخاري فلا يشترط عنده هذا ولا ذاك بل القبض عنده أعم منهما بأن المشتري لو أراده لم يمنع عنه البائع وإن بقي المبيع مشغولا بقبضه في الحالة الراهنة فكان القبض يحصل عنده بمجرد الإيجاب والقبول ولايحتاج بعد ذلك إلى أمر آخر يسمى قبضا۔۔۔ اذا علمت هذا فاعلم أنه يعلم من تراجم البخاري ان القبض عنده لايحتاج إلى التخلية ولا إلى النقل ۔۔ وإن تصرف المشتري يصح عنده قبل قبض المبيع بمعنى النقل۔۔

عبارت مذکورہ سے بالکل صاف واضح اور عیاں ہے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک مشتری کے تصرف کرنے کے لئے صرف ایجاب وقبول کا ہوجانا کافی ہے، قبضہ کی قسم کا پایا جانا ضروری نہیں۔ لہذا قبضہ سے پہلے مشتری کسی قسم کا بھی تصرف کرے تو جائز ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ قبضہ کے مفہوم میں امام بخاری کے یہاں بہت توسع اور عمومیت ہے۔ اس کے برخلاف حضرات شوافع کے یہاں کہ ہر شئے میں قبضہ ضروری ہے۔ چنانچہ علامہ کشمیری لکھتے ہیں:

فأضيق المذاهب فيه مذهب الشافعي وأوسعها مذهب البخاري. حضرات شوافع کا مذہب اس بارے میں تنگ ہے، امام بخاری کا بہت وسیع۔ عثمان البتی کے نزدیک تو بیع میں قبضہ کی ضرورت ہی نہیں۔ وہ تمام

تصرفات قبل القبض جائز قرار دیتے ہیں بیع میں بھی۔ اسی طرح تکملہ فتح الملہم میں ہے: قال عثمان البتی یجوز بیع کل شیٔ قبل قبضہ (۱/۳۵۰) ابن عبدالبر مالکی نے اس قول کوسنت واجماع کے خلاف قرار دیا ہے۔ چنانچہ تکملہ فتح الملہم میں ہے: ھذا قول مردود بالسنة والحجة المجمعة علی الطعام (۱/۳۵۰) عثمان البتی کا قول سنت اور اجماع سے مردود ہے کہ وہ طعام کی بیع قبل القبض جائز قرار دیتے ہیں۔ حسن بصری، حکم، سعید بن مسیب، حماد، اوزاعی، امام احمد اور اسحق راہویہ اس امر کے قائل ہیں کہ مکیلی اور موزونی اشیاء کا تو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں، البتہ اس کے علاوہ تمام اشیاء کا فروخت کرنا درست ہے (اعلاء السنن ۱۴/۲۲۷)۔

یہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلے میں چار مشہور مسلک ہیں۔ صاحب اوجز المسالک نے اس سے زائد اقوال ذکر کئے ہیں۔

۶۔ اگر ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے۔ لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا ہے بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار نمبر ۲ یعنی مشتری دوم کو روانہ کر دیتا ہے۔ اور ان کے درمیان یہ معاملہ طے پاتا ہے کہ مال روانہ ہونے کے بعد مشتری ثانی کے پاس پہونچنے سے قبل مال ہلاک ہو جائے تو اس کی ذمہ داری نہ بائع (فیکٹری) پر نہ مشتری ثانی پر، بلکہ مشتری اول پر عائد ہوتی ہے۔ اس صورت میں یہ مال مشتری ثانی کے پاس پہونچنے سے قبل مشتری اول کے ضمان میں رہا۔ جب ضمان میں رہا تو ربح مالم یضمن میں داخل نہ ہوا۔ گو اس مشتری کا قبضہ حسی نہ ہوا۔ مگر قبضہ معنوی اور حکمی کے پائے جانے کی وجہ سے اس کا فروخت کرنا درست ہوا کہ نہیں۔ ذیل میں اس مسئلہ کو فقہی روشنی میں حل کیا جاتا ہے۔ اولاً ضمان کا مفہوم ذکر کیا جاتا ہے، پھر قبضہ حسی اور حکمی کے احکام ذکر کئے جاتے ہیں۔

ضمان کا مفہوم اور ضمان کے پائے جانے کی شکل:

کسی شئے کے ضمان میں آنے کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اس کی تحویل اور اس کی قدرت انتفاع میں آ جائے، چنانچہ ضمان کی تعریف کرتے ہوئے علامہ وہبہ زحیلی نے الفقہ الاسلامی وادلتہ میں لکھا ہے: ھو ما کان فیہ القابض مسئولا عن المقبوض تجاہ الغیر فیضمنہ إذا ھلک عندہ (۴/۴۲۱) مطلب یہ کہ قابض کی مقبوض کے متعلق ذمہ داری عائد آ جائے۔ اور مقبوض کے متعلق سوال وجواب اسی پر عائد ہو۔ مثلاً ٹیکس خرچہ وغیرہ۔

خیال رہے کہ عرف کے اعتبار سے اور مروجہ قانون اور عمل کے اعتبار سے جب مشتری نے ایجاب وقبول کرلیا، ثمن کی تعیین، مبیع کا افراز ہوگیا تو اب ساری ذمہ داری مشتری پر عائد ہوگی۔ کرایہ، محصول، مبیع کا ٹیکس، راستہ کا ٹیکس سب اس پر عائد ہوگا۔ عرفاً بھی کہا جاتا ہے کہ فلاں مشتری کا مال ہے، بائع کا مال نہیں ہے۔ اس اعتبار سے تو یہ مشتری کے ضمان میں آ گیا۔ اور اب اس کا بلا قبضہ حسی کے فروخت کرنا ربح مالم یضمن میں داخل نہ ہوگا۔ مگر ہم جب ضمان کے شرعی مفہوم پر غور کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ ضمان میں داخل ہونے کا کیا مفہوم ہے اور مبیع کا ضمان میں شمار کب ہوتا ہے، تو احادیث اور آثار صحابہ سے اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ بغیر قبضہ کے ضمان میں داخل نہیں ہوتا ہے۔

چنانچہ اعلاء السنن میں ہے: باب يد خل المبيع في ضمان المشترى بالقبض ولا يدخل في ضمانه قبل القبض.. اس کے بعد حضرت عثمان اور عبدالرحمن بن عوف کے درمیان پیش آمدہ واقعہ سے استنباط کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وفيه دلالة على اتفاق الصحابة على أن المبيع لا يدخل في ضمان المشترى قبل قبضه...سواء كان مكيلا أو موزونا أو غيرهما (۱۴/۲۵۳) مطلب یہ ہے کہ مشتری کا ضمان میں داخل ہونا قبضہ کرتا ہے۔ قبضہ میں ضمان کا مفہوم ہے۔ اسی طرح حسن بصری کے ایک اثر سے استدلال کیا گیا ہے۔ عن الحسن انه سئل عن رجل ابتاع من رجل طعاما والطعام في بيت فأمر به أن يغلق ويدفع المفتاح إليه حتى يستوفيه فأحرق البيت ممافيه من مال قال هو من صاحب الطعام من أجل أنه لم يستوفيه.

دیکھئے اس واقعہ میں بائع نے تخلیہ اور تمکین کر دیا، کنجی دے دی کہ وہ اپنا مال لے لے، تمکین اور تحویل کی صفت پائی گئی مگر اس نے اپنی تحویل میں حساً نہیں لیا تھا کہ وہ جل گیا، اس پر حسن بصریؒ نے بائع کا مال ہلاک قرار دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ استیفاء اور قبضہ ہی سے ضمان میں داخل ہوتا ہے۔ ہاں اگر قبضہ سے مراد قبضہ حکمی لیا جائے تو پھر ضمان میں آ جائے گا۔ اور یہاں حسن بصریؒ کے سوال میں جو صورت مذکور ہے اس میں افراز یعنی مبیع غیر مبیع سے ممتاز ہو کر تحویل اور تمکین میں جانا نہ پایا گیا۔ اس لئے اس سے قبضہ حکمی کا ثبوت نہ ہونا ہمارے لئے کوئی حرج نہ پیدا کرے گا۔ قبضہ حکمی پائے جانے کی صورت میں ضمان میں داخل ہو جائے گا۔ اور اس کا خریدار نمبر ۲ سے فروخت کرنا جائز ہوگا۔

قبضہ حکمی اور اس سے قبضہ کا ثبوت:

ماقبل قبضہ کی شرعی صورتوں میں یہ بحث مکمل طور پر آ چکی ہے کہ قبضہ حکمی کو بھی شریعت نے قبضہ مانا ہے۔ اور قبضہ صرف حسی میں منحصر نہیں۔ چنانچہ علامہ انور شاہ کشمیری نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں: وبالجملة أن القبض في المبيع والهبة والرهن يتحقق عندنا بالتخلية والمكنة على القبض ولا يحتاج الى القبض الحسى والنقل. پھر اس کی توضیح ایک جزئیہ سے بھی بخوبی ہو جاتی ہے: قالوا إنه باع فرسا في الصحراء فإن كان المشترى يستطيع أن يقبضه بدون إعانة غيره تحقق القبض فكأنهم نظروا فيه إلى المكنة فقط. ورأوها كالقبض. وقالوا إنه لو باع دارا أو صندوقا و سلم مفاتيحه فهو قبض (۳/۲۰۶)۔

اولاً تو شاہ صاحب نے قاعدہ کلیہ بیان کیا کہ قدرت اور تمکین کا پایا جانا قبضہ ہے۔ حساً اسے اپنے قبضہ اور ید میں کرنا ضروری نہیں۔ اور اس کو فقہاء کے کلام سے ثابت کیا کہ دیکھئے اگر جنگل میں موجود گھوڑے کو بیچا اور مشتری بغیر کسی دوسرے کی اعانت کے اسے حاصل کر لے تو گویا قبضہ ہو گیا، اسی طرح کوئی بڑا بکس فروخت کیا اور اس کی کنجی حوالہ کر دی تو قبضہ ہو گیا۔ ظاہر ہے یہاں صرف قدرت اور تمکین ہی تو پائی گئی پھر بھی فقہاء نے اسے قبضہ تسلیم کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قبضہ حکمی بھی مؤثر ہے۔

فقہاء کرام کی بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ حکمی کے شرعاً معتبر ہونے کے لئے کچھ شرطیں ہیں۔

چنانچہ فتاوی قاضی خاں میں ہے:

قال أبو حنفيةؒ التخلية بين المبيع والمشتري تكون قبضا بشرائط ثلثة أحدها أن يقول البائع خليت بينك و بين المبيع فاقبضه ويقول المشتري قد قبضت. والثاني أن يكون البيع بحضرة المشتري بحيث يصل إلى أخذه من غير مانع، الثالث أن يكون المبيع مفرزا غير مشغول بحق الغير (حاشيه على هامش الهنديه ۲/۲۵۸) مطلب یہ ہے کہ اولاً بائع تخلیہ اور تمکین دے دے، مشتری قبول کر لے، علامہ شامی نے لکھا ہے کہ لفظ خلیت کوئی ضروری نہیں بلکہ اذن واجازت مراد ہے۔ ثانیاً کسی رکاوٹ کے بغیر مشتری اس پر قبضہ کر سکے۔ ثالثاً مبیع غیر مبیع سے ممتاز اور الگ کر دی جائے۔ اس عبارت کی روشنی میں موجودہ زمانہ کے طریقہ کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے، کہ بائع کیش میمو، رسید اشتراء حوالہ کر دے، مشتری یا اس کا وکیل اسے قبول کر کے قبضہ کر لے۔ مال مبیع موجود ہو کہ مشتری اگر فوراً اپنے اندر میں کرنا چاہے تو کر لے یا کسی کو حوالہ مثلاً ٹرانسپورٹ وغیرہ کرنا چاہے تو کر لے۔ اور خریدا ہوا مال بالکل الگ ہو مشترک نہ ہو، یعنی اسے چھانٹ دیا ہو۔ اس کا مال الگ کر دیا گیا ہو ایسے طور پر کہ اگر اشارہ کیا جائے تو اشارہ صحیح واقع ہو جائے۔ اور کہنے والا کہہ سکے یہ مال فلاں کا ہے۔ تو اس صورت میں یہ مال قبضہ حکمی میں داخل ہو کر فروخت کرنا جائز ہو جائے گا۔

لہذا اگر یہ شکلیں پائی جا رہی ہیں تو خریدار نمبر (۱) کے ضمان اور قبضہ شرعی ہی پائے جانے کی وجہ سے فروخت کرنا اور نفع لینا جائز ہوگا، اور ربح مالم یضمن میں داخل نہ ہوگا۔ خیال رہے کہ عرف اور ماحول میں بھی یہ مال مشتری کا مثل مقبوض کے سمجھا جاتا ہے، چونکہ کرایہ، ٹیکس، قانونی سوال وجواب یہ سب اسی مشتری سے متعلق ہوتا ہے۔ لہذا الفقہ السنۃ کے مولف کے مطابق عرفاً قبضہ پائے جانے کی وجہ سے اس کا فروخت کرنا شرعاً درست ہوگا۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت کی صورت میں جس میں مال مشتری تک پہونچنے سے قبل ضائع ہو جائے تو بائع ضامن نہیں ہوتا ہے۔ یہ اس وقت درست ہے جبکہ مشتری کے ضمان میں وہ خریدا ہوا مال قبضہ کے ذریعہ سے آجائے، خواہ قبضہ حسی نہ ہو حکمی ہی سہی، ماقبل میں قبضہ حکمی اور اس کی جو شرطیں بیان کی گئی ہیں اگر اس کے مطابق ہو تو بائع کا ضامن نہ ہونا درست ہے۔

پھر اس شخص کے مال کی وصولیابی سے قبل کسی تیسرے کے ہاتھ فروخت کر دینا قبضہ شرعی سے قبل فروخت کر دینا ہے جو درست نہیں۔ پھر مال کی ہلاکت اور ضائع ہونے کی صورت میں مشتری اول کا ضامن نہ ہو کر مشتری ثانی جو تیسرا خریدار ہے ضامن ہونا بلا قبضہ شرعی کے ضامن بنانا ہے جو درست نہیں۔ یہ صورت شرعاً جائز نہیں۔ مشتری ثانی کا فروخت کرنا جبکہ مال سمندر میں ہے جو حالت غرر ہے، قبضہ شرعی اور بیع کے درست نہ ہونے کی وجہ سے درست نہیں کہ ربح مالم یضمن ہے، جو تیسرے خریدار سے خریدنا اور بلا قبضہ شرعی کے ضامن ہونا، بیع کیا قمار کی گویا صورت ہے، جو شرعاً جائز نہ ہوگی۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا عبدالرشید قاسمی

۱۔ شریعت اسلامیہ اور حضرات فقہاء وائمہ کی تشریحات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ بیع قبل القبض ناجائز ہے اور شریعت نے اس کا شمار بیع فاسد میں کیا ہے۔

صح بیع عقار لا یخشی ھلاکہ قبل قبضہ ولا یصح قبل قبضہ بیع منقول أفسد بیع المنقول قبل قبضہ (درمختار ۱۶۲/۴۔۱۶۳)۔

۲۔ اسلامی شریعت میں قبضہ کی بنیاد عرف اور عادت پر ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ نے قبضہ کی کوئی خاص شکل متعین نہیں کی ہے بلکہ اسے لوگوں کے عرف اور عادت پر چھوڑ دیا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے گا کیونکہ قبضہ کا مقصود کسی چیز کا ضمان میں آنا اور ضمان سے نکلنا ہے یعنی کسی شئی پر مشتری کا قبضہ ہوجائے تو بائع کے ضمان سے وہ چیز نکل جائے اور مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے، بہر حال کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ نے قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں کی ہے بلکہ لوگوں کے تعامل پر چھوڑ دیا ہے، اسی لئے حضرات علماء، فقہاء اور ائمہ میں قبضہ کی حقیقت کے سلسلہ میں اختلاف ہوا ہے ورنہ اختلاف کا کوئی مسئلہ ہی نہیں تھا۔

۳۔ بالاتفاق جمہور علماء کے نزدیک اشیاء غیر منقولہ میں صرف تخلیہ قبضہ ہے اور حضرات علماء کے نزدیک اشیاء منقولہ میں قبضہ کی حقیقت کے سلسلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے، حضرات حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق کل چیزوں میں صرف تخلیہ قبضہ ہے یعنی بائع مشتری اور مبیع کے درمیان سے اپنا کنٹرول ختم کردے اور مبیع پر مشتری کا کنٹرول ہوجائے جس کو فقہاء کی اصطلاح میں ارتفاع موانع سے تعبیر کیا جاتا ہے، البتہ حضرات حنفیہ اشیاء مثلیہ مشتریٰ بالکیل والوزن میں صرف تخلیہ کو قبضہ ناقص مانتے ہیں، اور حضرات شوافع کے یہاں قبضہ کیلئے قبضہ بالید کی شرط ہے جس کی تفصیل مع دلائل بیان ہوچکی ہے، حنفیہ اشیاء مثلیہ مشتریٰ بالکیل والوزن اور عددیہ متقاربہ مختلف فیہا کے علاوہ تمام منقولات اور غیر منقولات میں تخلیہ کو قبضہ مانتے ہیں، البتہ عددیات متقاربہ میں صاحبین اور امام اعظم کا اختلاف ہے۔

۴۔ بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بعلۃ ہیں، یہ اور بات ہے کہ حضرات ائمہ نے الگ الگ علتیں نکالی ہیں، حضرات شیخینؒ فرماتے ہیں کہ بیع قبل القبض کی علت نہی غرر انفساخ عقد ثانی ہے، **عن أبی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال نھی رسول اللہ ﷺ عن بیع الحصاۃ وعن بیع الغرر** (مسلم شریف تکملہ فتح الملہم ۳۵۰/۱)۔

یہی حدیث حضرات شیخین کے نزدیک علت نہی ہے، اور حضرت امام محمد اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ علت

نہی ربح مالم یضمن ہے، **نهی رسول الله ﷺ عن ربح ما لم يضمن والبيع ما ليس عندک**،ان ائمہ کے نزدیک یہی حدیث علت نہی ہے۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت حضرات شیخین کے نزدیک منقولات کے ساتھ خاص ہے اور ان مجتہدین کے نزدیک غیر منقولات اس سے مستثنیٰ ہیں۔

بیع قبل القبض کی علت نہی دو ہوسکتی ہیں: ایک ربح مالم یضمن ،دوسرے غرر انفساخ عقد۔اور دونوں علتیں حدیث سے مستنبط ہیں، یہ اور بات ہے کہ حضرات ائمہ نے دونوں حدیثوں کی ترجیح میں اختلاف کیا ہے،حضرات شیخین نے **نهي عن بيع الغرر** والی روایت سے ربح مالم یضمن میں تخصیص پیدا کی ہے،اور غرر انفساخ عقد والی حدیث کو مخصوص نہ ہونے کی بنا پر ترجیح دی ہے، چونکہ ربح مالم یضمن والی روایت میں تخصیص بالاتفاق جائز ہے،مثلاً اخذ شفعہ قبل قبض المبیع اور تصرف فی المہر وبدل الخلع وغیرہ سے،اور حضرت امام محمد اور امام شافعی نے علت نہی حدیث ربح مالم یضمن صرف منقولات کے ساتھ مخصوص نہیں کیا بلکہ غیر منقولات کو بھی لفظاً شامل ہونے کی بنا پر اسی معنی میں داخل کرلیا،اور ان ائمہ کے نزدیک منقولات اور غیر منقولات دونوں میں بیع قبل القبض ناجائز ہے۔

۶۔ واضح رہے کہ قبضہ کی اسلامی شریعت میں کوئی خاص حقیقت متعین نہیں ہے بلکہ قبضہ لوگوں کے عرف اور تعامل پر محمول کیا جائے گا اور قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ بائع کے ضمان سے نکل کر مبیع مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے ،لہذا جب مشتری کا ضمان پالیا جاتا ہے اس کی بیع کرنا جائز ہے اور اس سے حاصل شدہ منافع حلال ہے۔

۷۔ یہ بات واضح ہے کہ مشتری کے ضمان میں مبیع داخل ہی نہیں ہوتی ہے،اس لئے بغیر قبضہ کے اس کا فروخت کرنا جائز نہیں ہے، بیع فاسد ہوگی، اسی لئے اس کا فسخ واجب ہے اور اس سے حاصل ہونے والے نفع کا صدقہ کرنا واجب ہے"**وقال مشائخنا لايطيب له بكل حال وهو المختار وإطلاق الجواب يدل على ذلک**"(البحر الرائق ۱۱۴/۸)۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

محمد ثناءالہدیٰ قاسمی

قبضہ کی حقیقت:

قبضہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع کو اس طرح الگ کر کے رکھ دے اور موانع کو اٹھادے کہ مشتری جب چاہے اس میں تصرف کر سکے، بدائع میں ہے: "فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع و بين المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضا له (بدائع ۲۴۴/۵) تخلیہ اور تمام موانع کے ارتفاع کے باوجود اگر مشتری مبیع نہیں لے گیا تو بھی اسی کا قبضہ سمجھا جائے گا، کیونکہ قبضہ کے لئے حسی طور پر ہاتھ میں لینا اور بائع کے یہاں سے اسے منتقل کر لینا لازم نہیں ہے، بدائع میں ہے:

"ثم لا خلاف بين أصحابنا أن أصل القبض يحصل بالتخلية فى سائر الأموال" (بدائع ۲۴۴/۵)۔

اسی طرح ہر چیز میں قبضہ کے لئے جو تخلی اور ارتفاع موانع مطلوب ہے، اس کا مدار شریعت نے عرف و عادت پر چھوڑ دیا ہے، چنانچہ جس درجہ کا استیلا، اور عمل دخل لوگوں کے عرف و عادت میں قبضہ مانا جاتا ہے، اسی درجہ کا استیلاء اور عمل دخل ضروری ہوگا، بدائع میں ہے:

"ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا و عادة حقيقة (بدائع ۱۴۸/۵)۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت میں ائمہ کے مذاہب:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلے میں ائمہ کی آرا مختلف ہیں، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غیر منقولہ اشیاء کے علاوہ تمام چیزوں میں تصرف کیلئے قبضہ شرط ہے، امام مالکؒ کے یہاں طعام ربوی کے علاوہ میں قبضہ شرط نہیں ہے، جب کہ امام شافعیؒ تمام مبیع میں قبضہ کو ضروری قرار دیتے ہیں، یہی رائے صاحبین، عبداللہ ابن عباس اور ثوری کی ہے، ایک رائے ابوعبید اور اسحٰقؒ کی بھی ہے کہ جو اشیاء کیلی اور وزنی نہیں ہیں، ان کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست ہے، ابن حبیب عبدالعزیز بن ابوسلمہ اور ربیعہ، کیلی اور وزنی کے ساتھ عددی کا بھی اضافہ کرتے ہیں، امام احمدؒ، ابوثورؒ اور امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ طعام ربوی ہوں، یا غیر ربوی، دونوں میں قبضہ شرط ہے، ابن رشد نے لکھا ہے:

"وأما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف فى مذهب مالك فى إجازته، وأما الطعام الربوى فلا خلاف فى مذهبه أن القبض شرط فى بيعه، وأما غير الربوى من الطعام

فعنه في ذلك روايتان: إحداهما لامنع وهي الأشهر وبه قال أحمد وأبو ثور، إلا أنهما اشترطا مع الطعم الكيل والوزن، والرواية الأخرى الجواز وأما أبو حنيفة فالقبض عنده شرط في كل مبيع ما عد المبيعات التي لا تنتقل ولا تحول من الدور و العقار، وأما الشافعيؒ فإن القبض عنده شرط في كل مبيع وبه قال الثوري، وهو مروي عن جابر بن عبد الله وابن عباس وقال أبو عبيد وإسحق: كل شئ لا يكال ولا يوزن فلا بأس ببيعه قبل قبضه واشترط هؤلاء القبض في المكيل والموزون وبه قال ابن حبيب وعبد العزيز بن أبي سلمة وربيعة، وزاد هؤلاء مع الكيل والوزن والمعدود (بدایۃ المجتہد ۲/۱۰۸)۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا حکم:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت شرعاً ممنوع ہے، اور یہ ممانعت معلول بعلت ہے، علامہ کاسانی نے لکھا ہے:

"لأنه بيع فيه غرر الإنفساخ بهلاک المعقود عليه" (بدائع ۵/۱۸۰) اور جو بیع غرر کی وجہ سے ممنوع ہو، وہ بیع فاسد ہوتی ہے باطل نہیں، موطا امام محمد میں ہے: "قال محمد: وبهذا كله نأخذ بيع الغرر كله فاسد وهو قول أبي حنيفة والعامة" (مؤطا الإمام محمد: باب بیع الغرر)۔

غیر منقولہ اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت:

ممانعت کے معلول بعلت ہونے کی وجہ سے ہی غیر منقولہ اشیاء میں قبضہ سے پہلے تصرف درست ہے، کیونکہ اس میں معقود علیہ کی ہلاکت کا خطرہ نہیں ہوتا۔ "الفقه على المذاهب الأربعة" میں ہے:

"وأما بيع الأعيان غير المنقولة قبل قبضها كبيع الأرض والضياع والنخيل والدور ونحو ذلك من الأشياء الثابتة التي لا يخشى هلاكها فإنه يصح (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۳۴)۔

البتہ جابر بن عبد اللہ، ابن عباسؓ، امام محمدؒ، امام زفر اور امام شافعیؒ ممانعت کو معلول بعلت نہیں قرار دیتے، اس لئے ان کے نزدیک اشیاء منقول ہوں، یا غیر منقول، قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام ہے اور سب کو شامل ہے، لہٰذا ان حضرات کے نزدیک غیر منقولہ اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست نہیں ہوگی۔

ضمان۔ قبضہ کی ایک شکل:

قبضہ کی ایک شکل ضمان بھی ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے مال فیکٹری سے خرید کر دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا، اور فیکٹری نے خریدار اول کے کہنے پر اس پر قبضہ کئے بغیر خریدار نمبر دو کے پاس روانہ کردیا، اور خریدار اول نے یہ ذمہ داری لی کہ اگر مال درمیان میں ہلاک ہوجائے اور خریدار نمبر دو تک نہ پہونچے تو وہ اس کا ضامن ہے، اس صورت میں جو نقصان ہوا وہ مشتری اول کا ہوگا، تو منقولہ اشیاء ہونے کے باوجود اس طرح کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت درست ہوگی، اور ضمان قبضہ حسی کے قائم مقام ہوگا۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ جن حضرات نے کیلی اور وزنی چیزوں میں قبضہ کو ضروری قرار دیا ہے، ان کے یہاں کیل و وزن کرنے سے ہی مبیع مشتری کے

ضمان میں چلی جاتی ہے، بدایۃ المجتہد میں ہے:

"وأما من اعتبر الكيل والوزن ، فلا تفاقهم أن المكيل والموزون لا يخرج من ضمان البائع إلى ضمان المشتري إلا بالكيل أو الوزن (بدایۃ المجتہد ۲/۱۰۹)۔

لہذا جس وقت بائع نے مشتری کے لئے اس کو الگ کیا، مبیع مشتری کے ضمان میں چلی گئی اور اس نے جو فروختگی کا معاملہ کیا، وہ رسک لے کے کیا، اس لئے اسے "بیع مالم یضمن" قرار نہیں دیا جا سکتا، رہ گیا فیکٹری کا ڈائرکٹ مشتری ثانی کو مال روانہ کرنا تو یہ مشتری اول کے وکیل کی حیثیت سے ہے، جو شرعا درست ہے۔

اس کے برعکس جب مال جہاز پر چڑھا دیا گیا، اور مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ہلاکت کا ذمہ بائع نے نہیں لیا، نیز مشتری نے بھی کوئی ذمہ داری نہیں لی، بلکہ مشتری ثانی کے سر سارا رسک ڈال دیا، ایسے میں مشتری اول کا قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں ہوگا۔ بلکہ "بیع مالم یضمن" کی ممانعت کی وجہ سے ایسی بیع ممنوع اور فاسد ہو گی۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے کسی چیز کا فروخت کرنا

مولانا احمد حسن، ٹونک

۱۔ رسول اللہ ﷺ نے مبیع پر قبضہ کئے بغیر فروخت کرنے سے روکا اور منع فرمایا ہے:

☆ کنا نشتری الطعام من الرکبان جزافا فنهانا رسول الله ﷺ أن نبیعه حتی ننقله من مکانه (أی نقبضه) (ابن ماجہ/۱۶۲)۔

لا تبع قبل أن تستوفیه

بعث علینا (رسول الله ﷺ) من یأمرنا بانتقاله من المکان الذی نبتاعه فیه إلی مکان سواه قبل أن نبیعه (مؤطا) مؤطا امام محمد/۳۳۲)۔

لا تبع ما لیس عندک (ترمذی/۲۱۰)۔

نهاهم عن بیعه فی مکانه حتی ینقلوه (ابوداؤدنقلاً عن مشکوۃ/۲۴۷)۔

بیع منقول قبل القبض باطل بیع ہے، بعض فقہاء نے اسی کیلئے فاسد بیع کے الفاظ لکھے ہیں،" بخلاف بیعه قبله (أی قبل قبضه) فإنه باطل مطلقاً (جوهرة)" قلت: وفی المواهب وفسد بیع المنقول قبل قبضه انتهی، ونفی الصحة فی قوله لم یصح یحتملها فتنبه، ترمذی میں" باب ما جاء فی کراهة بیع ما لیس عندک" کے الفاظ سے "ترجمۃ الباب" لکھ کر قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے مکروہ ہونے کو بتایا ہے۔

۲۔ اسلام نے جب کسی چیز کی حقیقت واضح اور متعین فرمادی ہو تو اسے لوگوں کے عرف وعادت پر نہیں چھوڑا جاسکتا، رسول علیہ السلام کے الفاظ گرامی" حتی ننقله من مکانه" سے حسی وحقیقی قبضہ ہی متعین ہوتا ہے۔

۳۔ اشیاء منقولہ کا قبضہ تو وہی ہے جو حدیث رسول علیہ السلام سے واضح ہوتا ہے، لیکن اشیاء غیر منقولہ (مکان وغیرہ) کا قبضہ مبیع کے مشتری کی تحویل میں آجانے، یا وثیقہ وتحریر، یا تکمیل شہادت بیع سے تسلیم کیا جائے گا۔

۴۔ منع قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی علت ہلاکت وتلف مبیع کا خطرہ اور غرر وخدع ہے (درمختار/۴۷۹)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت سے اشیاء غیر منقولہ (بقول مفتی بہ) مستثنیٰ ہیں۔

عتق عبد وامہ، تدبیر، ہبہ، تصدق، رہن، عاریت کو بھی قبل القبض جائز لکھا ہے (الابواب والتراجم للشیخ زکریا/۳/۲۴۶)۔

ائمہ مجتہدین اور فقہاء احناف کی آراء گرامی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے متعلق:

۔ امام مالکؒ نے غیر طعام میں ہر چیز کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی اجازت دی ہے۔

۔ امام احمد بن حنبلؒ نے مکیل، موزون اور معدود شئی کے علاوہ ہر چیز کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جائز فرمایا ہے۔

۔ امام شافعیؒ نے طعام ہو، یا غیر طعام کسی بھی شئی کے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جائز قرار نہیں دیا ہے
۔

۔ امام اعظم ابوحنیفہؒ نے غیر منقولہ اشیاء کی بیع ''من غیر قبض'' کے جواز کا فتوی صادر فرمایا ہے، اور منقولات کی بیع کو قبضہ سے پہلے منع کیا ہے، امام ابو یوسفؒ نے بھی یہی فتوی دیا ہے، اور امام احمد بن حنبلؒ کا ظاہر مذہب بھی یہی ہے (بنایہ نقلا من التعلیق مجد ۳۳۱)۔

احناف کے مسلک میں امام صاحبؒ کا ارشاد ہی مفتی بہ ہے: **صح بیع عقار لا یخشی هلاکه قبل قبضه فلا یصح اتفاقا ککتابة و إجارة وبیع قبل قبضه** (شرح تنویرالأبصار ملتقطا ۴/۲۵۰)

لا یصح بیع منقول قبل قبضه (فتاوی حامدیہ ۱/۲۴۶)

۔ امام مالک کے مسلک کی دلیل رسول علیہ السلام کا غیر طعام میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو جائز فرمادینا ہے، لفظ طعام کا خصوصی طور پر منع میں ذکر غیر طعام کی اجازت کو واضح کرتا ہے۔

۔ امام شافعی کی دلیل ارشاد رسول علیہ السلام میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے منع فرمادینا ہے۔

۔ امام اعظم کے فتوی کی دلیل غیر منقولہ اشیاء کے تلف وہلاک ہونے کا امکان، بلکہ ضائع ہونے کا وقوع ہے اور غیر منقولہ جائداد میں بالعموم ایسا نہیں ہوتا ہے (تعلیق مجد ۳۳۱)

بیع کا معاملہ اس شخص کی جانب سے ہو رہا ہے جسے بیع کی شرعاً اجازت ہے (لمعات برحاشیہ مشکوۃ ۲۴۷)

۶۔ جب منقولہ اشیاء میں قول مفتی بہ کے پیش نظر ''من غیر قبض'' فروختگی جائز ہی نہیں ہے، تو درمیان کے یہ معاملات اور ضمان کی حیثیت ہی کیا رہ جاتی ہے۔

۷۔ منقولہ اشیاء میں کیا جانے والا یہ معاملہ (بیع من غیر قبض) بھی جائز نہیں، تیسرے خریدار کا ضامن وذمہ دار ہونا بھی صحیح نہیں۔

(نوٹ) ان ہر دو سوال کے دلائل اوپر کے نمبرات میں درج ہیں۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید فروخت

شریعت کی روشنی میں

مولانا وحید الدین، سورت

۱۔ بیع قبل القبض کی ممانعت کے بارے میں مختلف احادیث صحاح اور دوسری کتابوں میں صحیح سندوں کے ساتھ مروی ہیں:

عن ابن عمر أن النبی ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یقبضه (رواہ البخاری، ومسلم)۔

ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا، کہ جس شخص نے غلہ خریدا تو اس کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت نہ کرے، اس حدیث کو امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے روایت کیا ہے۔

وعن ابن عباسؓ قال : أما الذی نهی عنه النبی ﷺ فهو الطعام أن یباع حتی یقبض قال ابن عباسؓ وأحسب کل شیٔ مثله (رواہ البخاری ومسلم)۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ بہرحال وہ چیز جس سے نبی ﷺ نے منع فرمایا سو وہ غلہ ہے کہ اس کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کیا جائے، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا اور ہر چیز کو میں اسی کے مثل گمان کرتا ہوں، بخاری اور مسلم نے اس کو نقل کیا ہے۔

وعن جابرؓ قال ، قال رسول الله ﷺ إذا ابتعت طعاما فلا تبعه حتی تستوفیه (رواہ مسلم)۔

حضرت جابرؓ نے فرمایا کہ سرکار دو عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا: کہ جب تم غلہ خریدو تو اس کو قبضہ سے پہلے فروخت مت کرو، امام مسلمؒ نے اس کو نقل کیا ہے۔

وفی حدیث زید بن ثابتؓ قال: إن رسول الله ﷺ نهی أن تباع السلع حیث تبتاع حتی تحوزها التجار إلی رحالهم (رواہ ابن حبان فی صحیحه ، والحاکم فی المستدرک وصححه)۔

حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث میں ہے فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے کہ سامان جس وقت خریدے جاتے ہیں وہ فروخت کئے جائیں، یہاں تک کہ تاجران کو اپنے گھروں میں منتقل کرلیں، ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے مستدرک میں اس کو نقل کیا ہے اور اس کی تصحیح فرمائی ہے۔

روی عن حکیم بن حزام أنه قال: قلت یا رسول الله ﷺ إنی رجل أبتاع هذه البیوع وأبیعها فما یحل لی منها وما یحرم علیّ؟ قال لا تبیعن شیئاً حتی تقبضه (أخرجه النسائی فی سننه

الكبرىٰ ورواه أحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه)۔

حکیم ابن حزام سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے کہا اے اللہ کے رسول ﷺ، میں خرید وفروخت کرنے والا (تاجر) ہوں تو میرے لئے کیا حلال ہے اور کیا حرام ہے، آپ نے ارشاد فرمایا کہ، کسی چیز کو قبضہ سے پہلے فروخت نہ کرو، امام نسائی نے اپنی سنن کبری میں اس کی تخریج کی ہے اور امام احمدؒ نے اپنی مسند میں اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کو نقل کیا ہے۔

ان کے علاوہ اور بھی متعدد احادیث ہیں جن میں فی الجملہ بیع قبل القبض کی ممانعت وارد ہوئی ہے، ان تمام روایات اور احادیث سے "بیع قبل القبض" کا عدم جواز واضح ہے اور فی الجملہ "بیع قبل القبض" کے عدم جواز پر تمام ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے۔

ہاں یہ حکم عام اور مطلق ہے کہ کسی بھی چیز کی بیع قبل القبض جائز نہیں، یا خاص اور مقید ہے کہ بعض چیزوں کی بیع قبل القبض بھی جائز ہے، اس میں ائمہ اربعہ اور دوسرے مجتہدین کے درمیان اختلاف ہے، غالباً اس اختلاف کی بنیاد یہی ہے کہ اس باب میں روایات مختلف ہیں بعض مطلق اور بعض مقید ہیں، ہر امام نے اپنے اصول کے مطابق روایتوں کو اختیار کیا ہے۔

"بیع قبل القبض" بیع فاسد ہے:

احناف کے نزدیک بیع منہی عنہ کی تین قسمیں ہیں، باطل، فاسد، اور مکروہ۔

وذكر في البحر أن البيع المنهي عنه ثلاثة، باطل، وفاسد، ومكروه تحريماً (شامی ۱۰۰/۴)۔

البحر الرائق میں مذکور ہے کہ بیع منہی عنہ کی تین قسمیں ہیں، باطل، فاسد، اور مکروہ تحریمی۔

لہذا اب سوال یہ ہے کہ احناف کے نزدیک "بیع قبل القبض" ان اقسام ثلثہ میں سے کس قسم میں داخل ہے، یہاں ان اقسام ثلثہ کی تفصیل میں جائے بغیر صرف یہ ذکر کیا جارہا ہے کہ فقہاء کرامؒ نے اس بیع قبل القبض کو کس قسم میں شمار کیا ہے۔

درمختار میں ہے:

وفسد بيع المنقول قبل قبضه انتهى، ونفي الصحة يحتملهمافتدبر (شامی)۔

بیع منقول قبل القبض فاسد ہے، اور صحت کی نفی بطلان اور فساد دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔

اور علامہ شامیؒ نے "نفی الصحۃ" کے تحت ذکر کیا ہے:

(قوله ففي الصحة) أي الواقع في المتن يحتملهما أي يحتمل البطلان والفساد والظاهر الثاني لأن علة الفساد الغرر كما مر مع وجود ركني البيع الخ (شامی ۱۶۳/۴)۔

یعنی "نفي الصحة" جو متن میں موجود ہے اس میں بطلان اور فساد دونوں کا احتمال ہے، اور ظاہر ثانی

(فساد) ہے اس لئے کہ فساد کی علت غرر ہے، جیسا کہ گذر چکا، باوجود کہ ارکان بیع موجود ہیں۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس عبارت میں وضاحت کی ہے کہ ''بیع قبل القبض'' بیع فاسد ہے۔

صاحب بدائع علامہ کاسانیؒ نے صحت بیع کی شرائط میں ایک شرط یہ ذکر کی ہے کہ منقول شئ کو خریدنے والا جب اس منقول کو فروخت کرنا چاہے تو صحت بیع کیلئے اس منقول پر مشتری اول کا قبضہ شرط ہے، یعنی قبضہ سے پہلے اس منقول کو فروخت کرنا صحیح نہیں ہے۔

ومنها القبض فی بیع المشتری المنقول فلا یصح بیعه قبل القبض لما روی أن النبی ﷺ نهی عن بیع ما لم یقبض والنهی یوجب فساد المنهی ولأنه بیع فیه غرر الانفساخ بهلاک المعقود علیه (البدائع ۵/۱۸۰)

منقول خریدی ہوئی چیز کی بیع کیلئے شرائط صحت میں سے قبضہ کا ہونا ہے، لہذا اس کی بیع قبل القبض صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ نبی پاک ﷺ سے مروی ہے کہ آپؐ نے ''بیع مالم یقبض'' سے منع فرمایا اور نہی فساد منہی کو ثابت کرتی ہے، اور اس لئے کہ یہ ایسی بیع ہے کہ اس میں معقود علیہ کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے عقد کے فسخ ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

علامہ کاسانیؒ کا اس قبضہ کو بیع کی صحت کیلئے شرط قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ قبضہ سے پہلے فروخت کرنا غیر صحیح یعنی فاسد ہے نہ کہ باطل، یعنی ارکان بیع کے پائے جانے کی وجہ سے انعقاد تو پایا جائے گا، لیکن غرر کی وجہ سے یہ انعقاد صحیح نہیں ہوگا۔

ان دونوں عبارتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ احناف کے نزدیک بیع قبل القبض بیع منہی عنہ کی دوسری قسم یعنی فاسد میں داخل ہے۔

۲۔ کتاب وسنت میں قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں کی گئی ہے، مطلق قبضہ کا ذکر ہے۔

جیسا کہ ''صاحب مہذب'' نے شئ منقول میں نقل اور غیر منقول میں تخلیہ کو قبضہ قرار دینے کی علت بیان کرتے ہوئے تحریر کیا ہے: شرع میں قبضہ کا ذکر ہے لیکن مطلق ہے (اس کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں کی ہے) لہذا اس کو عرف پر محمول کیا جائے گا اور عرف منقول چیز میں نقل اور غیر منقول میں ''تخلیہ'' ہے۔

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ نے قبضہ کے سلسلہ میں عرف کا اعتبار کیا ہے، غیر منقول میں عرف یہ ہے کہ تخلیہ سے قبضہ شمار ہوتا ہے، لہذا غیر منقول میں تخلیہ قبضہ ہے اور منقول میں قبضہ نقل، یعنی دوسری جگہ منتقل کرنا ہے، لہذا اشیٔ منقول میں انتقال قبضہ شمار کیا جائے گا۔

وقال المالکیة والشافعیة: قبض العقار کالأرض والبناء ونحوهما یکون بالتخلیة بین المبیع وبین المشتری وتمکینه من التصرف فیه بتسلیم المفاتیح إن وجدت، وقبض المنقول کالأمتعة والأنعام والدواب بحسب العرف الجاری بین الناس.

مالکیہ اور شوافع نے کہا کہ عقار، مثلاً زمین مکان وغیرہ کا قبضہ مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ اور مبیع میں

تصرف پر قدرت دینے سے ہوجاتا ہے، مثلاً چابیاں موجود ہوں تو ان کے حوالہ کرنے سے، اور منقول میں قبضہ، مثلاً سامان چوپائے اور جانور اس عرف کے اعتبار سے شمار ہوگا جو لوگوں کے درمیان رائج ہو۔

وقال الحنابلة قبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلاً أو موزونا فقبضه بكيله ووزنه اى أنه يجب الرجوع فى القبض إلى العرف (الفقہ الاسلامی ۳۱۹/۴)۔

اور حنابلہ نے کہا: ہر چیز کا قبضہ اس کے لحاظ سے ہوگا، اگر مکیلی، یا موزونی ہے تو اس کا قبضہ کیل اور وزن سے ہوگا، یعنی قبضہ کے سلسلہ میں عرف کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔

علامہ نوویؒ "مہذب" کی مذکورہ عبارت کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں:

وأما الأحكام فقال أصحابنا ، الرجوع فى القبض إلى العرف وهو ثلاثة أقسام، أحدها العقار والثمر على الشجرة فقبضه بالتخلية، والثانى ما ينقل فى العادة كالأخشاب والحبوب والحيتان ونحوها، فقبضه بالنقل إلى مكان الخ ، والثالث ما يتناول باليد كالدراهم والدنانير والمنديل والثوب والإناء الخفيف والكتاب ونحوها فقبضه بالتناول بلا خلاف الخ. (المجموع شرح المہذب ۳۰۱/۹)۔

رہے عبارت مذکورہ میں بیان کردہ احکام تو ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ قبضہ کے سلسلہ میں عرف کی طرف رجوع کرنا ہے اور وہ تین قسم پر ہے، ایک یہ کہ عقار اور درخت کے اوپر پھل تو ان کا قبضہ "تخلیہ" سے ہوتا ہے، دوسری وہ چیز جو عموماً منتقل کی جاتی ہیں، جیسے لکڑیاں، غلے اور مچھلیاں وغیرہ، تو ان میں قبضہ دوسرے مکان کی طرف منتقل کرنے سے ہوگا، اور تیسری وہ چیزیں جو ہاتھ سے لی جاتی ہیں، مثلاً دراہم، دنانیر (روپے پیسے) تولیہ، کپڑا، ہلکے برتن اور کتاب وغیرہ، تو ان چیزوں میں قبضہ بالاتفاق تناول سے ہوگا۔

الحاصل مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں قبضہ کے سلسلہ میں عرف کا لحاظ ہے، جن چیزوں میں تخلیہ کو قبضہ سمجھا جاتا ہے ان میں قبضہ کیلئے تخلیہ کافی ہے، اور جن چیزوں میں انتقال کو قبضہ شمار کرتے ہیں ان میں منتقل کرنے کو قبضہ کہا جائے گا، اور جن چیزوں میں قبضہ "تناول بالید" سے ہوتا ہے ان میں "تناول بالید" کو قبضہ گردانا جائے گا۔

احناف کے نزدیک قبضہ کی حقیقت کی تعیین کیلئے لغت کی طرف رجوع کیا گیا ہے کہ لغت میں تسلیم اور قبضہ کی کیا حقیقت ہے، کیونکہ ہر اصطلاحی معنی میں لغوی معنی ملحوظ ہوتا ہے۔

ملک العلماء علامہ کاسانیؒ قبضہ کی تعریف ان الفاظ میں ذکر فرماتے ہیں:

أما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلى وهو أن يخلى البائع بين المبيع والمشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلماً للمبيع والمشترى قابضا له (البدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

جہاں تک تسلیم اور قبضہ کی تفسیر کا تعلق ہے تو ہمارے نزدیک تسلیم اور قبضہ یہ تخلیہ اور تخلی ہے، اور تخلیہ یہ ہے

کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان سے ہٹ جائے، دونوں کے درمیان سے مانع کو اس طرح دور کردے کہ مشتری اس میں تصرف پر قادر ہوجائے تو بائع کو مبیع حوالہ کرنے والا اور مشتری کو اس پر قبضہ کرنے والا شمار کیا جائے گا۔

اس کے بعد علامہ کاسانیؒ نے قبضہ اور تسلیم کی اس تفسیر کی دلیل بیان فرمائی ہے کہ احناف کے یہاں تسلیم اور قبضہ کی مذکورہ تفسیر کیوں ہے۔

و لنا أن التسليم في اللغة عبارة عن جعله سالما خالصا يقال سلم فلان لفلان أي خلص له و قال الله تعالى: "ورجلا سلما لرجل" أي سالما خالصا لايشركه فيه أحد فتسليم المبيع إلى المشترى هو جعل المبيع سالما للمشترى أي خلص له بحيث لاينازعه فيه غيره و هذا يحصل بالتخلية فكانت التخلية تسليما من البائع و التخلي قبضا من المشترى (ایضا)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ تسلیم لغت میں شی کو سالم اور خالص بنادینے کا نام ہے، کہا جاتا ہے: ''سلم فلان لفلان'' یعنی فلاں آدمی فلاں کے لئے خالص ہوگیا، اور اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا: و رجلا سلما لرجل، یعنی ایک آدمی جو خالص ایک ہی کے لئے ہو کوئی اس میں اس کا شریک نہ ہو، لہذا مبیع کو مشتری کے حوالہ کرنا یہ مبیع کو مشتری کے لئے سالم، یعنی اس طرح خالص کردینا کہ اس مبیع کے سلسلہ میں اس سے کوئی منازعت نہ کرے، اور یہ تخلیہ سے حاصل ہوجاتا ہے، لہذا تخلیہ بائع کی جانب سے تسلیم اور تخلی مشتری کی طرف سے قبضہ ہوگا۔

علامہ کاسانیؒ کی اس عبارت میں وضاحت ہے کہ احناف نے تسلیم اور قبضہ کے شرعی معنی کی تعیین کے لئے لغوی معنی کا اعتبار کیا ہے، یعنی لغت میں تسلیم کے کیا معنی ہیں، اور اس معنی لغوی کے اعتبار سے ''تسلیم المبیع'' کے کیا معنی ہوں گے، اور یہ مفہوم کس چیز سے حاصل ہوسکتا ہے، چونکہ تخلیہ سے وہ لغوی مفہوم حاصل ہوجاتا ہے اس لئے احناف نے تخلیہ کو تسلیم مبیع کا شرعی مفہوم قرار دیا اور اس تخلیہ کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے ''تخلی'' کو مشتری کی طرف سے قبضہ قرار دیا، لہذا احناف کے نزدیک تخلیہ سے قبضہ حاصل ہوجائے گا۔

علامہ کاسانیؒ نے تخلیہ سے قبضہ کے حصول کی ایک وجہ یہ بیان کی ہے:

لأن التسليم واجب و من عليه الواجب لابد أن يكون له سبيل الخروج عن عهدة ما وجب عليه و الذى فى وسعه هو التخلية و رفع الموانع فأما الإقباض فليس فى وسعه لأن القبض بالبراجم فعل اختيارى للقابض فلو تعلق وجوب التسليم به يتعذر عليه الوفاء بالواجب و هذا لايجوز (ایضا)۔

اس لئے کہ تسلیم واجب ہے اور جس پر واجب ہے اس کے لئے اس واجب سے اپنے ذمہ کو فارغ کرنے کے لئے کوئی راستہ ہونا ضروری ہے اور جو چیز اس کی قدرت میں ہے وہ تخلیہ اور موانع کو دور کردینا ہے، اقباض (قبضہ کرانا) یہ اسکی قدرت میں نہیں ہے اس لئے کہ ہاتھوں سے لینا یہ قابض کا اختیاری فعل ہے، اگر وجوب تسلیم کا تعلق اس فعل اختیاری سے ہو تو (تسلیم کرنے والے پر) واجب کو پورا کرنا متعذر ہو جائیگا اور یہ جائز نہیں ہے۔

یعنی تخلیہ کو حکماً قبضہ قرار دیا گیا اس لئے کہ بائع یا ہر وہ شخص جس کے ذمہ تسلیم واجب ہے اسکی قدرت میں ''اقباض'' یعنی قبضہ کرانا نہیں ہے، اس وجہ سے کہ ''قبض بالید'' قابض کا اختیاری فعل ہے، اس میں تسلیم جس پر واجب ہے اس کا کوئی اختیار نہیں تو اگر وجوب تسلیم کو اس اقباض کے ساتھ متعلق کیا جائے، یعنی اس پر ''اقباض'' واجب کیا جائے تو یہ ''تکلیف مالا یطاق'' یا ''تکلیف بقدرۃ الغیر'' ہوگا اور یہ جائز نہیں، لہذا وہ چیز جو اس کے بس اور قدرت میں ہے اور وہ تخلیہ ہے اس کو اسی کا مکلف بنایا گیا، تا کہ اس سے وہ اپنے ذمہ کو واجب سے فارغ کر سکے۔

تخلیہ کی حقیقت:

جس تخلیہ کو حکماً قبضہ قرار دیا گیا ہے اسکی حقیقت کیا ہے اور اس کے معنی کیا ہیں اور آیا ہر چیز کے اندر تخلیہ کی ایک ہی صورت ہوگی یا اشیاء کے اعتبار سے تخلیہ کی مختلف صورتیں ہوں گی؟

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے قبضہ کے تحقق کو بیان کرتے ہوئے تخلیہ کی حقیقت ان الفاظ میں ذکر کی ہے:

فاعلم أولا أن القبض في المنقولات لا يتحقق عند الشافعية إلا بالنقل و التحويل، وعندنا بالتخلية بينه وبين المشتري أما أن التخلية ماذا هي؟ فهذا مما لايكاد ينضبط إلا بعد النظر إلى الجزئيات شيئا، ومعناها عندي رفع علائق ملكه وتمكينه للمشتري على أن يقبضه، وذلک قد يكون بالفعل وأخرى بالقول وتارة بالقرائن. (فیض الباری ۳/۲۰۶).

سب سے پہلے یہ جان لو کہ شوافع کے نزدیک منقول چیزوں میں قبضہ نقل اور تحویل ہی کے ذریعہ پایا جائے گا، اور ہمارے احناف کے نزدیک مبیع اور مشتری کے درمیان تخلیہ سے بھی قبضہ متحقق ہو جائے گا، ہاں تخلیہ کیا چیز ہے تو اس کا بیان کرنا مشکل ہے الا یہ کہ جزئیات میں کچھ نظر کی جائے، اور میرے نزدیک تخلیہ کا معنی یہ ہے کہ اپنی ملکیت کے تمام تعلقات کو ختم کر کے مشتری کو قبضہ پر قدرت دے دینا، کبھی یہ فعلاً ہوگا، کبھی قولاً اور کبھی قرائن سے۔

علامہ کاسانیؒ نے ایک دوسری جگہ قبضہ کا معنی ذکر کیا ہے جس سے اس کی حقیقت واضح ہوتی ہے:

لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا وعادة وحقيقة (البدائع و الصنائع ۵/۱۴۸).

قبضہ کے معنی تمکین، تخلی اور عرف وعادت اور حقیقت کے اعتبار سے جتنے موانع ہوں سب کو دور کرنا ہے۔

''درمختار'' میں ہے کہ تسلیم تخلیہ سے اس وقت حاصل ہوگا جب مشتری قبضہ پر قادر ہو جائے، قبضہ سے کوئی مانع اور حائل نہ ہو:

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع و لا حائل و شرط في الاجناس شرطا ثالثا و هو أن يقول: خليت بينک و بين المبيع (الدرالمختار ہامش علی ردالمحتار).

پھر تسلیم تخلیہ سے اس طرح حاصل ہوگا کہ مشتری قبضہ پر قادر ہو جائے بلا کسی مانع اور حائل کے اور اجناس میں ایک تیسری شرط یہ بھی ہے کہ بائع ''خليت بينک و بين المبيع'' کہے۔

"بلا مانع و لاحائل" کی وضاحت علامہ شامیؒ نے اس طرح فرمائی ہے:

(قوله بلا مانع) بأن يكون مفرزا غير مشغول بحق غيره ' (و قوله ولا حائل) بأن يكون في حضرته (ایضا)۔

مانع نہ ہو، یعنی مبیع الگ ہو کسی غیر کے حق میں مشغول نہ ہو، اور حائل نہ ہو یعنی مشتری کے سامنے ہو۔

''اجناس'' ناطفی نے جو تیسری شرط تخلیہ کی ذکر کی ہے علامہ انور شاہ کشمیریؒ اس شرط کے متعلق فرماتے ہیں:

، و شرط في أجناس الناطفي أن يقول باللسان: "خليت بينه و بينک" وغير ذلک مما يؤدي مؤداه و ليس بضروري عندي و هذا الشرط لم أره عند غيره (فیض الباری ۳/۲۰۶)۔

اور ناطفی کے اجناس میں تیسری شرط ذکر کی گئی ہے کہ بائع زبان سے کہے "خليت بينه و بينک" یا اسکے علاوہ کوئی دوسرا جملہ جو اس مفہوم کو ادا کر رہا ہو، اور یہ میرے نزدیک ضروری نہیں، اور یہ شرط میں نے ان کے علاوہ کے یہاں نہیں دیکھی۔

صاحب ''درمختار'' نے تخلیہ کے قیود میں سے "ولا حائل" پر تفریع کرتے ہوئے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر مبیع مشتری کے سامنے نہ ہو بعید ہو تو صحیح قول کے مطابق مشتری قابض نہیں ہوگا، علامہ شامیؒ نے اس صحیح قول کے مقابل جو دوسرا قول ہے اس کو نقل کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

(قوله على الصحيح) و هو ظاهر الرواية و مقابله ما في المحيط و جامع شمس الأئمة أنه بالتخلية يصح القبض وإن كان العقار بعيدا غائبا عنهما عند أبي حنيفةؒ خلافا لهما و هو ضعيف كما في البحر ، و في الخانية والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية لأنه إذا كان قريبا يتصور فيه القبض الحقيقي في الحال فتقام التخلية مقام القبض، أما إذا كان بعيدا لايتصور القبض في الحال فلاتقام التخلية مقام القبض (شامی ۴/۴۳)۔

صحیح قول ظاہر الروایہ ہی ہے اور اس کے مقابل وہ قول ہے جو محیط اور شمس الائمہ کے جامع میں ہے کہ تخلیہ سے قبضہ صحیح ہو جائے گا، اگر چہ عقار بعید، عاقدین کی نظروں سے اوجھل ہو، امام ابوحنیفہ کے نزدیک، برخلاف صاحبین کے قول کے، اور محیط وغیرہ کا یہ قول ضعیف ہے، جیسا کہ بحر میں ہے، اور خانیہ میں ہے کہ صحیح وہی قول ہے جو ظاہر الروایہ میں مذکور ہے، اس لئے کہ جب عقار قریب ہو تو اس میں فی الحال حقیقی قبضہ کا تصور ہو سکتا ہے، لہذا تخلیہ کو قبضہ کے قائم مقام گردانا جائے گا، لیکن جب دور ہو تو فی الحال اس میں قبضہ کا تصور نہیں ہو سکتا، اس لئے تخلیہ اس صورت میں قبضہ کے قائم مقام نہیں ہوگا۔

مطلب یہ کہ صاحبینؒ کا قول جو ظاہر الروایہ میں ہے وہی صحیح ہے، اور خانیہ کی عبارت سے اس صحت کی وجہ اور علت یہ معلوم ہوئی کہ تخلیہ کے قبضہ کے قائم مقام ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ عقد کے بعد فی الحال اس میں اگر قبضہ حقیقی کا تصور ہو سکتا ہے تو تخلیہ قبضہ کے قائم مقام ہوگا، ورنہ اگر فی الحال قبضہ حقیقی کا تصور نہ ہو تو تخلیہ قبضہ کے قائم مقام

نہیں ہوگا، عقار کے قریب ہونے کی صورت میں چونکہ فی الحال قبضہ حقیقی ہوسکتا ہے، لہذا اس صورت میں تخلیہ قبضہ کے قائم مقام ہوگا اور دوسری صورت میں جب عقار دور ہو تو فی الحال قبضہ حقیقی کا تصور نہیں ہے اس لئے تخلیہ قبضہ کے قائم مقام نہیں ہوگا۔

صاحب ''فیض الباری'' نے تخلیہ کی حقیقت کو چند جزئیات سے واضح کرنے کے بعد تحریر فرمایا ہے:

و بالجملة أن القبض فی البیع و الهبة و الرهن یتحقق عندنا بالتخلیة و المكنة علی القبض و لایحتاج إلی القبض الحسی أو النقل (فیض الباری ۳/۲۰۶)۔

خلاصہ یہ کہ قبضہ بیع، ہبہ اور رہن میں ہمارے نزدیک تخلیہ اور قبضہ پر قدرت سے متحقق ہوجائے گا، قبضہ حسی یا نقل کی ضرورت نہیں ہے۔

علامہ شامیؒ اس تخلیہ کی جس سے قبضہ پر قدرت حاصل ہوجاتی ہے چند صورتیں ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

و حاصله أن التخلیة قبض حكما لو مع القدرة علیه بلا كلفة لكن ذلک یختلف بحسب حال المبیع (شامی ۴/۴۳)۔

حاصل یہ کہ تخلیہ حکماً قبضہ ہے، اگر بلا مشقت قبضہ پر قدرت حاصل ہو، لیکن یہ قبضہ حکمی مبیع کی حالت کے اعتبار سے مختلف ہوگا۔

تخلیہ قبضہ تام ہے یا ناقص:

تخلیہ (جس سے بلا مشقت قبضہ پر قدرت حاصل ہوجائے) کے حکماً قبضہ ثابت ہوجانے کے بعد دو مسئلے اور زیر بحث رہ جاتے ہیں: (۱) تخلیہ قبضہ تام ہے یا نہیں، (۲) جواز تصرف کے لئے قبضہ تام ضروری ہے یا مطلقاً قبضہ تصرف کے جائز ہونے کیلئے کافی ہے۔

اس بحث کو علامہ کاسانیؒ نے بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے، دوسرے حضرات نے بھی علامہ موصوف سے اس بحث کو نقل کیا ہے، مثلاً صاحب اعلاء السنن ہیں۔

اول الذکر مسئلہ سے متعلق علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ اگر چہ تمام احناف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام اموال میں تخلیہ سے اصل قبضہ حاصل ہوجائے گا، لیکن اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ تخلیہ قبضہ تام ہے یا نہیں۔

ثم لا خلاف بین أصحابنا فی أن أصل القبض یحصل بالتخلیة فی سائر الأموال و اختلفوا فی أنها هل هی قبض تام أم لا (بدائع ۵/۲۴۴)۔

تمام احناف کے مابین اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ تمام احوال میں تخلیہ سے اصل قبضہ حاصل ہوجائے گا، لیکن اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ تخلیہ قبضہ تام ہے یا نہیں۔

اس کے بعد اس اختلاف کا حاصل ذکر فرمایا ہے جس کو انہی کی عبارت میں ترجمہ کے ساتھ پیش کیا جارہا

ہے:

وجملة الكلام فيه أن المبيع لايخلو إما أن يكون له مثل و إما أن يكون مما لا مثل له فإن كان مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتفاوتة فالتخلية فيها قبض تام بلا خلاف وإن كان مما له مثل فإن باعه مجازفة فكذلك لأنه لايعتبر معرفة القدر في بيع المجازفة، وإن باع مكايلة أو موازنة في المكيل والموزون وخلى فلا خلاف في أن المبيع يخرج من ضمان البائع ويدخل في ضمان المشتري ولا خلاف في أنه لايجوز للمشتري بيعه والانتفاع به قبل الكيل و الوزن لانعدام القبض بانعدام الكيل أو الوزن أو شرعا غير معقول المعنى مع حصول القبض بتمامه بالتخلية(ملخصاً من البدائع ۵/۲۴۴)۔

حاصل یہ کہ مبیع دو حال سے خالی نہیں، مثلی ہوگی یا غیر مثلی، اگر غیر مثلی مذروعات یا معدودات متفاوتہ میں سے ہو تو بلا اختلاف تخلیہ اس میں قبضہ تام ہے (تخلیہ سے مبیع بائع کے ضمان سے نکل جائے گی اور مشتری کے لئے زرع اور ثمار سے پہلے اس کو بیچنا اور نفع اٹھانا جائز ہے) اور اگر مبیع مثلی ہے اور اس کی بیع جزافاً ہوئی ہے تو بھی یہی حکم ہے (تخلیہ سے بالاتفاق قبضہ حاصل ہو جائے گا) اس لئے کہ بیع جزافاً میں مقدار کی معرفت معتبر نہیں ہوتی، لیکن اگر کیلی یا وزنی چیز کو کیل یا وزن کے شرط کے ساتھ فروخت کیا اور تخلیہ کر دیا تو اس مسئلہ میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مبیع بائع کے ضمان سے خارج ہو جائے گی اور مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی، اور اسی طرح اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ مشتری کے لئے کیل یا وزن سے پہلے اسکا فروخت کرنا یا اس سے انتفاع جائز نہیں ہے، لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ تصرف کی حرمت کیل یا وزن سے پہلے کیل اور وزن کے نہ پائے جانے کی وجہ سے قبضہ کے معدوم ہونے کی بناپر ہے یا تخلیہ سے قبضہ تام حاصل ہو جانے کے باوجود تصرف کی حرمت شرعاً غیر معقول المعنی ہے۔

اس کے بعد علامہ کاسانی مشائخ احناف کا یہ اختلاف تحریر فرماتے ہیں:

قال بعض مشائخنا إنها تثبت شرعا غير معقول المعنى، و قال بعضهم الحرمة لمكان انعدام القبض على التمام بالكيل أو الوزن و كما لايجوز التصرف في المبيع المنقول بدون قبضه أصلا لايجوز بدون قبضه بتمامه (ایضاً)۔

بعض مشائخ احناف کا قول یہ ہے کہ تصرف کی حرمت کا ثبوت شرعاً غیر معقول المعنی (امر تعبدی) ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ کیل یا وزن کے ذریعہ قبضہ تام کے معدوم ہونے کی وجہ سے ہے اور جس طرح منقول مبیع کے اندر اصل قبضہ کے بغیر تصرف ناجائز ہے، قبضہ تام کے بغیر بھی ناجائز ہے۔

پھر مشائخ کی دونوں جماعتوں کی دلیل ذکر فرماتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

وجه قول الأولين ما ذكرنا أن معنى التسلم و التسليم يحصل بالتخلية لأن المشتري يصير سالما خالصا للمشتري على وجه يتهيأ له تقليبه و التصرف فيه على حسب مشيته و إرادته

، و لهذا كانت التخلية تسليما و قبضا فيما لامثل له و فيما له مثل إذا بيع مجازفة دل أن التخلية قبض إلا أن حرمة التصرف مع وجود القبض بتمامه ثبت تعبدا غير معقول المعنى والله عز و جل أعلم .وجه قول الآخرين تعليل محمد في هذه المسئلة في كتاب البيوع فانه قال و لايجوز للمشترى أن يتصرف فيه قبل الكيل لأنه باعه قبل أن يقبضه و لم يرد به أصل القبض و الدليل على أن الكيل و الوزن في المكيل و الموزون الذى بيع مكايلة و موازنة من تمام القبض أن القدر في المكيل والموزون معقود عليه ألاترى أنه لا كيل فازداد لا تطيب له الزيادة بل تزداد يفرض لها ثمن و لو نقص يطرح بحصته شئ من الثمن و لايعرف القدر فيهما إلا بالكيل و الوزن لاحتمال الزيادة و النقصان فلايتحقق قبض القدر المعقود عليه إلا بالكيل و الوزن فكان الكيل و الوزن فيه من تمام القبض (ص ۲۴۵).

اول الذکر مشائخ کے قول کی دلیل وہی چیز جو ہم نے ذکر کی کہ تسلیم اور تسلم کا معنی تخلیہ سے حاصل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ خریدی ہوئی چیز مشتری کے لئے اس طرح خالص ہوگئی کہ وہ اس میں اپنے ارادہ اور منشا کے مطابق تصرف کر سکتا ہے، اور اس وجہ سے تخلیہ غیر مثلی چیز اور اس مثلی میں جس کو جزافاً بیچا جائے قبضہ شمار ہوتا ہے، یہ دلیل ہے کہ تخلیہ قبضہ ہے، مگر قبضہ تام کے پائے جانے کے باوجود تصرف حرام ہے، اس لئے کہ حرمت کا ثبوت تعبدی ہے، یعنی غیر معقول المعنی ہے اسکی حرمت کی شرعا کوئی علت نہیں بیان کی گئی ہے، واللہ عز و جل اعلم۔ دوسرے حضرات کے قول کی دلیل کتاب البیوع میں اس مسئلہ میں امام محمدؒ کی تعلیل ہے، کیونکہ امام محمدؒ نے فرمایا کہ مشتری کے لئے کیل سے پہلے اس میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے، اس وجہ سے کہ اس نے اس کو قبضہ سے پہلے فروخت کیا ہے، امام محمدؒ کی مراد اس سے اصل قبضہ نہیں ہے، بلکہ اس سے قبضہ تام مراد لیا ہے اس لئے کہ اصل قبضہ تو موجود ہے، اور اس کی دلیل کہ مکیلی اور موزونی چیز میں مقدار معقود علیہ ہے، کیونکہ دیکھئے صورت مذکورہ ہی میں اگر مبیع کو کیل کیا گیا اور مبیع زائد نکلی تو یہ زیادتی مشتری کے لئے طیب نہیں ہے، بلکہ یا تو واپس کرے یا اسکے عوض ثمن مقرر کرے، اور اگر مبیع کم نکلی تو ثمن سے اتنی مقدار وضع کر دی جائے گی (لہذا مقدار معقود علیہ ہے) اور ان دونوں زیادتی اور کمی کے احتمال کی وجہ سے مقدار کو کیل اور وزن ہی سے جانا جا سکتا ہے، لہذا معقود علیہ کی مقدار پر قبضہ کیل اور وزن کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا، لہذا اس میں کیل اور وزن قبضہ کے اکمال اور اتمام میں سے ہوگا۔

اس اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ بعض مشائخ کے نزدیک تو تخلیہ سے قبضہ تام متحقق ہو جاتا ہے، خواہ مبیع مثلی ہو یا غیر مثلی، اور مثلی ہونے کی صورت میں بیع مجازفۃً ہو یا کیل و وزن کی شرط کے ساتھ، لیکن جب مبیع مثلی ہو اور بیع کیل اور وزن کی شرط کے ساتھ ہوئی ہو تو قبل الکیل والوزن اس بیع میں تصرف جائز نہیں، اس لئے کہ احادیث میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے، لہذا شریعت کے اس حکم کی وجہ سے محض تعبداً اس میں تصرف ممنوع ہوگا، ہاں مشتری کے ضمان میں وہ مبیع آجائے گی۔

دوسرے بعض مشائخ کی رائے ہے کہ اگر مبیع غیر مثلی مذروعات اور معدودات متفاوتہ میں سے ہے یا مثلی ہے لیکن بیع کیل یا وزن کی شرط کے ساتھ نہیں ہوئی ہے تو تخلیہ سے قبضہ تام حاصل ہو جائے گا اور اس میں اس کے لئے ہر طرح تصرف کرنا اور انتفاع جائز ہوگا، لیکن اگر مبیع مثلی ہے اور بیع کیل اور وزن کی شرط کے ساتھ ہوئی ہے تو محض تخلیہ سے قبل الکیل والوزن قبضہ تام حاصل نہیں ہوگا، لہذا کیل اور وزن سے پہلے اس میں تصرف جائز نہیں ہوگا، علامہ کاسانیؒ کے نزدیک یہ قول راجح ہے اسی لئے اول الذکر حضرات کی دلیل کا ان کی دلیل کے تحت جواب بھی دیا ہے۔

نیز ان عبارتوں سے دوسرا مسئلہ بھی واضح ہو گیا کہ مشائخ کی دونوں جماعتوں کے نزدیک قبضہ تام کے بغیر تصرف جائز نہیں ہے جس طرح اصل قبضہ کے بغیر تصرف جائز نہیں ہے، ہاں ایک جماعت نے تخلیہ کو مطلقاً قبضہ تام شمار کیا ہے اور دوسری جماعت نے ایک صورت میں تخلیہ کو قبضہ تام نہیں شمار کیا ہے، بلکہ تخلیہ سے محض قبضہ متحقق ہوگا، اور کیل ووزن سے قبضہ تام ہو جائے گا۔

۳۔ قبضہ کی نوعیت میں اختلاف:

تمام ائمہ کرامؒ کے نزدیک اشیاء کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت میں اختلاف ہوگا، احناف کے نزدیک بھی اگر چہ تمام اموال میں تخلیہ سے قبضہ حاصل ہو جاتا ہے لیکن مبیع کی حالت کے اعتبار سے تخلیہ کی نوعیت مختلف ہوگی، جیسا کہ شامی کے حوالہ سے ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے۔

وحاصله أن التخلية قبض حكماً لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع.

حاصل یہ کہ تخلیہ حکماً قبضہ ہے اگر بلا مشقت وکلفت قبضہ پر قدرت حاصل ہو جائے، لیکن یہ قبضہ حکمی مبیع کی حالت کے اعتبار سے مختلف ہوگا۔

اس کے بعد علامہ شامیؒ نے کچھ امثلہ اور جزئیات اس اختلاف کی وضاحت کیلئے ذکر کی ہیں۔

ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض أي بأن تكون في البلد فيما يظهر وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مد يده تصل إليه قبض وفي نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه منه بلا معين قبض (شامی ۴۳/۴)۔

لہذا گیہوں یا اس طرح کی چیز جو گھر میں ہو کنجی کا دینا جب کہ اس سے بلا مشقت کھولنا ممکن ہو قبضہ ہے، اور دار کے مانند چیز میں اس کے بند کرنے پر قدرت کا ہونا قبضہ ہے، اس طرح کہ وہ اسی شہر میں ہو، اور گائے، بیل وغیرہ جو چراگاہ میں ہوں ان کا اس طرح ہونا کہ وہ نظر آرہے ہوں ان کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہو قبضہ ہے، اور کپڑے وغیرہ میں کپڑے کا اس طرح ہونا کہ اگر ہاتھ بڑھایا جائے تو ہاتھ پہونچ جائے قبضہ ہے، اور گھوڑے یا پرندے وغیرہ میں جو گھر کے اندر ہوں بلا کسی مددگار کے گھر سے ان کے پکڑنے کا ممکن ہونا قبضہ ہے۔

اور ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک عرف کے اختلاف سے قبضہ کی نوعیت مختلف ہوگی، جیسا کہ ماقبل میں ''المجموع'' اور ''الفقہ الاسلامی'' وغیرہ کے حوالہ سے ذکر کیا جاچکا ہے۔

نیز صاحب ''بذل المجہود'' نے خطابی کا قول ذکر کیا ہے:

قال الخطابی القبوض یختلف فی الأشیاء بحسب اختلافها فی أنفسها ، فمنها ما یکون بأن یوضع المبیع فی ید صاحبه ومنها ما یکون بأن یکتال وذلک فیما بیع من الکیل کیلاً فأما ما یباع منه جزافاً صبرة مصبوبة علی الأرض فالقبض أن ینقل ویحول من مکانه (بذل المجہود ۲۸۴/۴)۔

علامہ خطابیؒ نے فرمایا کہ اشیاء کی ذات میں اختلاف کے اعتبار سے قبضہ بھی مختلف ہوتا ہے، قبضہ کی ایک صورت تو یہ ہے کہ مبیع مالک کے ہاتھ میں رکھدی جائے، اور مبیع، مشتری کے درمیان تخلیہ سے بھی قبضہ ہوجاتا ہے، اور ایک صورت یہ ہے کہ مبیع کو اس کی جگہ سے منتقل کردیا جائے، اور ایک چوتھی صورت یہ ہے کہ کیل کرنے سے قبضہ حاصل ہوتا ہے، اور یہ اس صورت میں جب کہ کسی مکیلی شئ کو کیل کی شرط پر بیچا جائے، لیکن اس صورت میں جب جزافاً زمین پر لگے ہوئے ڈھیر کے اعتبار سے فروخت کیا جائے تو پھر قبضہ منتقل کرنے سے ہوگا۔

۴۔ بیع قبل القبض کی ممانعت سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں:

حضرت ابن عباسؓ سے اس نہی کے سبب کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس میں ربا ہے

-

وسئل عن ابن عباسؓ عن سبب هذا النهی فقال الدراهم بالدراهم والطعام ربا ، قال الشوکانی وذلک لأنه إذا اشتری طعاما بمائة دینار ودفعها للبائع ولم یقبض منه الطعام ثم باع الطعام إلی آخر فکانه اشتری منه بذهبه ذهباً أکثر (اعلاء السنن ۲۲۵/۱۴)۔

حضرت ابن عباسؓ سے اس نہی کے سبب کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: دراہم دراہم کے بدلے ہوئے اور غلہ ربا ہے، شوکانیؒ نے کہا اور وہ اس لئے کہ اس نے (مشتری) جب سو دینار میں غلہ خریدا اور سو دینار بائع کو دیدیا، اور غلہ پر قبضہ نہیں کیا پھر غلہ دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا تو گویا اس مشتری نے بائع سے اپنے سونے کے بدلے زیادہ سونا خریدا۔

علامہ شوکانیؒ اس تعلیل کے بارے میں فرماتے ہیں:

وهذا التعلیل أجود مما علل به النهی لأن الصحابة أعرف بمقاصد الرسول ﷺ (ایضاً)۔

یہ تعلیل دوسری تمام تعلیلوں سے عمدہ ہے، اس لئے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سرکار دو عالم ﷺ کے مقاصد سے زیادہ واقف ہیں۔

مسلم شریف میں حضرت ابن عباسؓ کے اس قول "الدراهم بالدراهم والطعام ربا" کے بجائے "الا تراهم أنهم يتبايعون بالذهب والطعام مرجا" کے الفاظ ہیں، لیکن ان کا بھی وہی مطلب ہے کہ "بيع الشيئ قبل القبض بيع الذهب بالذهب متفاضلا" کو متضمن ہے جو ربا ہے یعنی "ربا بالتفاضل" ہے، جیسا کہ صاحب فتح الباری حافظ ابن حجرؒ نے ذکر کیا ہے (فتح الباری ۲۵۳/۵)۔

صاحب ہدایہ نے شیخینؒ کے قول "بیع العقار قبل القبض" کے جواز کی دلیل بیان کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے

والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به (قال ابن الهمام) والحديث الذى استدل به معلول به أى بغرر الانفساخ (فتح القدیر ۲۶۶/۵)۔

جس غرر سے منع کیا گیا ہے وہ عقد کے فسخ ہونے کا غرر ہے، اور حدیث (بیع قبل القبض عدم جواز کی) اسی غرر کے ساتھ معلول ہے، ابن ہمام نے کہا: وہ حدیث جس سے استدلال کیا گیا غرر انفساخ کے ساتھ معلول ہے۔

یعنی شیخینؒ کے نزدیک بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول "بعلۃ غرر الانفساخ" ہیں، لہذا عقار کی بیع قبل القبض غرر انفساخ کی علت نہ ہونے کی وجہ سے ان کے نزدیک جائز ہوگی، اور محمدؒ عقار کی بیع کو بھی قبل القبض ناجائز قرار دیتے ہیں امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی قول اول تھا، کیونکہ عدم جواز کا حکم منقول اور غیر منقول دونوں کو عام ہے اس وجہ سے کہ نہی کی علت "بیع قبل القبض" کا "ربح ما لم يضمن" کو متضمن ہونا ہے جس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔

صاحب اعلاء السنن تحریر فرماتے ہیں:

ثم أبو حنيفةؒ قصر الحكم على المنقول وغير المنقول، واحتج أبو حنيفةؒ بأن الحكم معلل بغرر انفساخ العقد بهلاک المبيع والهلاک فى غير المنقول نادر والنادر كالمعدوم وقال صاحباه، إنه إن لم يكن فيه غرر الانفساخ ففى بيعه قبل القبض ربح مالم يضمن وهو منهى عنه۔

پھر امام ابو حنیفہؒ نے حکم کو منقول پر منحصر کیا ہے اور صاحبینؒ منقول اور غیر منقول میں حکم کے عام ہونے کے قائل ہیں، امام ابو حنیفہؒ نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ حکم (عدم جواز بیع قبل القبض) معلل ہے مبیع کی ہلاکت کی وجہ سے عقد کے فسخ ہو جانے کے غرر اور اندیشہ کے ساتھ، اور ہلاکت غیر منقول میں نادر ہے اور نادر کالمعدوم ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ اگرچہ اس میں غرر انفساخ نہیں ہے لیکن عقار کے قبل القبض بیع میں "ربح مالم یضمن" ہے، اور اس سے منع کیا گیا ہے۔

واضح رہے کہ امام ابو یوسف کا یہ قول اول ہے ،قول ثانی اور آخر میں امام صاحب کے ساتھ ہیں، جیسا کہ صاحب فتح القدیر نے ذکر کیا ہے (۲۶۵/۵)۔

بعض حضرات نے شیخین کے نزدیک بھی بیع قبل القبض کے عدم جواز کی یہی علت ذکر کی ہے کہ یہ" ربح ما لم یضمن" کو متضمن ہے، پھر بیع العقار قبل القبض کے جواز کی یہ وجہ بیان فرماتے ہیں کہ انسان کے ضمان میں صرف وہ چیز آتی ہے جس میں ہلاکت کا اندیشہ ہو جس میں ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو یا نادر ہو وہ چیز مضمون نہیں ہوتی، اس میں بائع اور مشتری دونوں کا ضمان برابر ہوتا ہے، اور عقار میں ہلاکت کا اندیشہ نادر ہے۔ ہاں اگر عقار دریا کے کنارے ہو یا مبیع بالاخانہ ہو اس کی بیع بھی قبل القبض جائز نہیں اس وجہ سے کہ ہلاکت کا اندیشہ ہے۔

"تکملہ فتح الملہم" میں ہے:

وبعين هذه الدلائل الثلاثة يستدل أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى، غير أنهما يستثنيان العقار من عموم النهي لأن علة النهي منفية فيه، فإن الحديث الأخير، حديث عبد الله بن عمرو، دل على أن علة النهي عن بيع المبيع قبل القبض هي أنه يستلزم ربح ما لم يضمن، وإنما يضمن الإنسان ما يخاف فيه الهلاك وأما العقار فلا يخشىٰ فيه ذلك إلا نادراً حتى لو كان العقار على شط البحر أو كان المبيع علواً لا يجوز بيعه قبل القبض (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

بعینہ انہی تینوں دلائل سے (جن سے امام شافعی اور امام محمدؒ نے استدلال کیا ہے) امام ابوحنیفہ وابو یوسفؒ نے بھی استدلال کیا ہے، مگر ان دونوں نے نہی کے عموم سے عقار کو مستثنیٰ کیا ہے اس لئے کہ نہی کی علت اس میں موجود نہیں ہے، کیونکہ حدیث اخیر یعنی عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نہی کی علت بیع قبل القبض کا " ربح ما لم يضمن " کو مستلزم ہونا ہے، اور انسان صرف انہیں چیزوں کا ضامن ہوتا ہے جن میں ہلاکت کا اندیشہ ہو، اور رہا عقار تو اس میں اس کا اندیشہ نہیں ہوتا الاشاذ و نادر، اگر عقار دریا کے کنارے ہے یا مبیع اوپر کی منزل ہے تو اس کی بیع قبل القبض جائز نہیں (اس لئے کہ اس میں ہلاکت کا اندیشہ ہے، لہذا یہ مضمون بھی ہوگی)۔

صاحب "الفقہ الاسلامی وادلتہ" نے ائمہ کرام کے مذاہب اور ہر ایک کے نزدیک نہی کی جو علت ہے اس کو ذکر کیا ہے:

والخلاصة، أن العلة عند الحنفية في عدم جواز بيع الشيء قبل قبضه هي الغرر والعلة في منع بيع الطعام قبل قبضه عند المالكية هي أنه قد يتخذ البيع ذريعة للتوصل إلى ربا النسيئة فهو شبيه بيع الطعام فالطعام نساء فيحرم سداً للذرائع..

فالعلة في منع هذا البيع عند الحنابلة هي الغرر كالحنفية.

فالعلة في منع البيع عند الشافعية هي الغرر كالحنفية (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۷۴، ملخصا)۔

خلاصہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک بیع الشئ قبل القبض کے عدم جواز کی علت غرر ہے، اور بیع الطعام قبل القبض کے ممنوع ہونے کی علت مالکیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اس بیع کو کبھی ربا بالنسیئہ تک پہونچنے کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے، لہذا یہ" بيع الطعام بالطعام نساء" کے مشابہ ہے، لہذا سداللذرائع اس کو حرام قرار دیا گیا، اور حنابلہ کے

نزدیک اس بیع کے ممنوع ہونے کی علت غرر ہے احناف کی طرح، اور شوافع کے نزدیک بھی احناف کی طرح اس بیع کے ممنوع ہونے کی علت غرر ہی ہے۔

ان تمام عبارتوں سے معلوم ہوا کہ نہی سے متعلق احادیث معلول ہیں، لیکن علت نہی میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے، اس لئے کہ نہی کی کوئی علت حدیث پاک میں منصوص نہیں ہے، بعض علماء نے "ربح مالم یضمن" کے مستلزم ہونے کو علت منصوصہ قرار دیا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں، کیونکہ بیع قبل القبض کے عدم جواز کی علت کے طور پر اس کی تصریح نہیں ہے، ہاں دوسری حدیث کے اندر اس کی ممانعت ہے، لیکن دوسری حدیث میں اس کی ممانعت ہونے اور بیع قبل القبض کے اس کو مستلزم ہونے کی وجہ سے اس کو علت منصوصہ نہیں قرار دیا جا سکتا، اس لئے کہ پھر تو "ربا بالنسیئة أو التفاضل" اور "غرر" اس کی بھی ممانعت ہے اور بیع قبل القبض اس کو مستلزم ہے، لہذا یہ بھی علت منصوصہ ہونی چاہئے، لہذا یہ سب اجتہادی اور غیر منصوص علتیں ہیں، اور ہر امام نے اپنی اختیار کردہ علت کے اعتبار سے اس نہی میں استثناء یا تخصیص کی ہے اور دوسروں کے مسلک کے لحاظ سے وارد ہونے والے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔

صاحب "الفقہ الاسلامی" اپنے رجحان کو ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ بیع قبل القبض کی ممانعت کی علت فقہاء مذاہب کی ذکر کردہ علتوں کا مجموعہ ہے۔

نحن نرجح أن الحكمة في النهي أصلاً عن بيع ما لم يقبض هي أن هذا البيع يشبه الربا إذ أن المشتري إذا دفع دراهمه إلى البائع في سلعة، ثم عمد إليها فباعها قبل أن يقبضها فكأنها دفع دراهمه واستفاد بها ربحا بمجرد دفعها إلى البائع دون القيام بعمل ما، وهذا شبيه الربا ثم أن في هذا البيع غرراً ناشئاً عن عدم القدرة على التسليم وبه تكون علة النهي عن بيع الشئ قبل قبضه هو مجموع ما ذكره فقهاء المذاهب (۴/۴۷۵-۴۷۶).

ہم راجح سمجھتے ہیں کہ "بیع مالم یقبض" سے نہی کی حکمت یہ ہے کہ یہ بیع "ربا" کے مشابہ ہے، اس لئے کہ جب مشتری نے اپنے دراہم بائع کو دیئے کسی سامان کیلئے، پھر اس سامان کا قصد کیا اور قبضہ سے پہلے ہی اس کو فروخت کر دیا تو گویا مشتری نے اپنے دراہم بائع کو دیئے اور محض دینے سے اس سے نفع کمایا، جب کہ اس میں کچھ کیا نہیں، اور یہ "ربا" کے مشابہ ہے، پھر اس بیع میں تسلیم پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے غرر بھی پیدا ہونے والا ہے، اور اس کی وجہ سے "بیع الشئ قبل القبض" کے عدم جواز کی علت فقہاء مذاہب کی ذکر کردہ علتوں کا مجموعہ ہوگی۔

مذکورہ تمام عبارتوں سے گرچہ یہ معلوم ہوا کہ بیع قبل القبض کی ممانعت معلول بالعلۃ ہے، لیکن علامہ ابن العربی مالکی "عارضۃ الاحوذی شرح ترمذی" میں تحریر فرماتے ہیں کہ یہ حکم غیر معلل ہے۔

أصل هذه المسائل أن البيع قبل القبض هل هو معلل أم لا وقد تقدم من كلامنا أنه غير معلل وإنما هو تعبد وقال أبو حنيفة لم يجز ما لم يقبض للغرر لأنه يخشى انفساخ العقد بهلاكه (عارضة الاحوذی ۲۹۲/۵).

ان مسائل کی اصل یہ ہے کہ بیع قبل القبض (کی ممانعت) کیا معلل بالعلۃ ہے یا نہیں اور ما قبل میں ہمارے کلام کے اندر یہ گذر چکا کہ یہ غیر معلل ہے اور یہ حکم تعبدی ہے، اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ قبضہ سے پہلے بیع جائز نہیں غرر کی وجہ سے، اس لئے کہ مبیع کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے عقد کے فسخ ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

الحاصل حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عام ائمہ کرام کی رائے یہی ہے کہ یہ حکم معلل بالعلۃ ہے، ہاں تعیین علت میں اختلاف ہے۔

بیع قبل القبض کے سلسلہ میں ائمہ کرامؒ کے مذاہب:

۵۔ علامہ نوویؒ نے ''المجموع شرح المہذب'' میں ابن المنذرؒ سے اور ''صاحب بذل المجھودؒ'' نے خطابی سے بیع قبل القبض کے سلسلہ میں علماء کے مذاہب نقل کئے ہیں، یہاں بذل المجھود سے عبارت نقل کی جارہی ہے:

قال الخطابی أجمع أهل العلم علی أن الطعام لا یجوز بیعه قبل القبض واختلفوا فیما عداه من الأشیاء فقال أبو حنیفة وأبویوسفؒ ما عدا الطعام بمنزلة الطعام إلا الدور والأراضی فإن بیعها قبل قبضها وغیر الطعام من السلعة والدور والعقار سواء لا یجوز بیع شئ منها حتی یقبض وهو قول ابن عباسؓ وقال مالک ابن انس ما عدا الماکول والمشروب جائز أن یباع قبل أن یقبض وقال الأوزاعی وأحمد بن الحنبل وإسحق یجوز بیع کل شئ منها خلا المکیل والموزون روی ذلک عن ابن المسیب والحسن بصری والحکم وحماد ، انتهی (بذل المجھود ۲۸۴/۴)۔

علامہ خطابیؒ نے کہا کہ اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ غلہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، غلہ کے علاوہ دوسری اشیاء میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ دار اور اراضی کے سوا غلہ کے علاوہ تمام چیزیں غلہ ہی کے درجہ میں ہیں، دار اور اراضی کی بیع قبل القبض جائز ہے، امام شافعیؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ غلہ اور غلہ کے علاوہ تمام چیزیں، خواہ سامان ہو یا دار ہو یا عقار ہو سب برابر ہیں کسی چیز کی بیع قبل القبض جائز نہیں، حضرت ابن عباسؓ کا بھی یہی قول ہے، امام مالکؒ نے فرمایا کہ ماکول اور مشروب کے علاوہ ہر چیز کی بیع قبل القبض جائز ہے، امام اوزاعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور اسحاقؒ نے فرمایا کہ مکیلی اور موزونی چیز کے علاوہ ان میں سے ہر چیز کی بیع جائز ہے، حضرت ابن المسیب، حسن بصری، حکم اور حمادؒ سے یہی قول مروی ہے۔

یعنی بیع قبل القبض کے سلسلہ میں علماء کے چار مذاہب ہیں:

۱۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقار کے علاوہ کسی چیز کی بیع قبل القبض جائز نہیں۔

۲۔ امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کسی چیز کی بیع قبل القبض جائز نہیں، حضرت ابن عباسؓ کا بھی یہی قول ہے۔

۳۔ امام مالکؒ کے نزدیک ماکول اور مشروب کی بیع جائز نہیں، اس کے علاوہ تمام چیزوں کی جائز

ہے۔

۴۔ امام اوزاعیؒ، امام احمد بن حنبل اور اسحاقؒ کے نزدیک مکیلی اور موزونی کے علاوہ ہر چیز کی بیع قبل القبض جائز ہے، صرف مکیلی اور موزونی چیز کی بیع قبل القبض جائز نہیں، حضرت سعید بن المسیب، حسن بصری، حکم اور حمادؒ سے بھی یہی مروی ہے۔

دلائل:

حضرت امام شافعیؒ اور امام محمدؒ اپنے مسلک پر حضرت حکیم بن حزام اور زید بن ثابتؓ کی روایتوں سے استدلال کرتے ہیں، علامہ نوویؒ "شرح مہذب" میں تحریر فرماتے ہیں:

ہمارے اصحاب (شوافع) نے حضرت حکیم بن حزامؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: نہ فروخت کرو جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کرلو، اور یہ حدیث حسن ہے، جیسا کہ شروع فصل میں بیان گذر چکا اور زید بن ثابتؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے سامانوں کو فروخت کرنے سے خریدنے کے وقت منع فرمایا، جب تک کہ تاجران کو اپنے گھروں میں منتقل نہ کرلیں، ابوداؤد نے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ہے (شرح مہذب ۲۹۶/۹)۔

امام شافعیؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ روایتیں عام ہیں، لہذا یہ حکم عام ہوگا، اس میں تخصیص نہیں کی جائے گی، امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ نے بھی انہیں روایتوں سے استدلال کیا ہے، لیکن ان کے نزدیک یہ حکم عام نہیں، بلکہ "عام لم یخص منہ البعض" ہے، علت نہی (قبضہ سے پہلے مبیع کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے عقد کے فسخ ہوجانے کا اندیشہ) کی وجہ سے یہ حکم منقول کے ساتھ خاص ہوگا، غیر منقول کی بیع قبل القبض جائز ہوگی، شیخینؒ پر یہاں اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ نص تعلیل کے مقابلہ میں ہے، کیونکہ یہ تو نص کے عموم کی تخصیص ہے، لہذا قیاس اور معنی کو نص پر ترجیح دینا لازم آئے گا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔

صاحب فتح القدیر نے یہ سوال اور اس کا جواب ذکر کیا ہے کہ یہ نص "عام خص منہ البعض" ہے، لہذا علت کی وجہ سے مزید اس میں تخصیص ہوسکتی ہے، ہاں اگر یہ "عام لم یخص منہ البعض" ہوتا تو اس میں تخصیص اور تعلیل جائز نہ ہوتی، لہذا علت کی وجہ سے تخصیص کی جاسکتی ہے۔

نیز عقار کی قبل القبض بیع کے جواز پر دلیل وہ روایت بھی ہے جس کو صاحب "اعلاء السنن" نے "شرح مہذب" کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، لہذا احناف اس روایت کی وجہ سے بھی اس حکم کو منقول کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

امام مالکؒ اور ان کے موافقین حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت ابن عباس، نیز حضرت جابر رضی اللہ عنہم کی ان روایتوں سے استدلال کرتے ہیں جن میں طعام کی بیع قبل القبض سے ممانعت ہے، اس طرح کہ طعام کی تخصیص اور تصریح اس بات کی دلیل ہے کہ طعام کے علاوہ کا حکم یہ نہیں ہے۔

قالوا فالتنصیص فی ھذہ الأحادیث یدل علی أنہ غیرہ بخلافہ (شرح المہذب ۲۹۶/۹)۔

انہوں نے کہا کہ ان احادیث میں طعام کی تصریح اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ غیر طعام اس کے بر خلاف ہے۔

نیز وراثت یا وصیت کے ذریعہ ملکیت میں آنے والی چیز پر قیاس سے بھی استدلال کرتے ہیں، نیز مبیع کے قبل القبض اعتاق اور اجارہ پر دینے کے جواز پر بھی قیاس کرتے ہیں۔

امام مالکؒ کے ان روایتوں سے استدلال کا مطلب یہ ہوگا کہ طعام ان احادیث میں ماکول اور مشروب کے معنی میں ہے۔

بعض علماء نے امام مالکؒ کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ مکیلی، موزونی اور معدودی کے علاوہ دوسری چیزوں کی بیع قبل القبض جائز ہے، یعنی امام احمد بن حنبلؒ کا جو مذہب نقل کیا گیا ہے وہی امام مالکؒ کا بھی ہے جیسا کہ تکملہ فتح الملہم میں ہے:

قال مالکؒ إنما يمتنع البيع قبل القبض فى المكيل والموزون من الطعام خاصة وقال سحنون وابن حبيب من المالكية ، أنه يمتنع فى كل مكيل أو موزون أو معدود الخ (۱/۳۵۱)۔

اس قول کے اعتبار سے امام مالکؒ کا استدلال اور امام احمد بن حنبلؒ وغیرہؒ کا اپنے مذہب پر استدلال انہیں روایتوں سے ہوگا جن میں طعام کی قبل القبض بیع سے منع کیا گیا ہے، اس طرح سے کہ طعام سے مکیلی یا موزونی چیز لیں گے، اور طعام کی تخصیص یہ دلیل ہے کہ غیر طعام کی بیع قبل القبض جائز ہے، جیسا کہ ''المغنی'' میں ابن قدامہ نے ذکر کیا ہے:

والذى يمنع من بيعه قبل قبضه هو الطعام وذلک لأن النبى ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل قبضه ، فيفهم من هذا أن بيع ما سواه قبل قبضه مباح ، والطعام فى ذلک الوقت كان مستعملا غالبا فيما يكال ويوزن وقيس عليهما المعدود والمزروع لاحتياجها عن توفيه (بحوالہ حاشیہ حلیۃ العلماء ۴/۷۸)۔

وہ چیز جس کی بیع قبل القبض ناجائز ہے وہ طعام ہے اور یہ اس لئے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے طعام کی بیع قبل القبض سے منع فرمایا ہے، لہذا اس سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ طعام کے علاوہ کی بیع قبل القبض جائز ہے، اور طعام اس وقت عموماً کیلی اور وزنی چیز کیلئے استعمال کیا جاتا تھا، اور مکیلی و موزونی پر معدود اور مزروع کو بھی قیاس کرلیا گیا، اس لئے کہ حق کی ادائیگی کیلئے ان کی ضرورت پڑتی ہے۔

٦۔ کیا ضمان میں آجانا تصرف کے جواز کیلئے کافی ہے:

قبضہ کی حقیقت کی بحث میں (سوال کے جواب میں) یہ بات گذر چکی ہے کہ قبضہ کیلئے حسی یا نقل کی ضرورت نہیں ہے۔

ولا يحتاج إلى القبض الحسى أو النقل (فیض الباری ۲/۲۰۶)۔

یعنی تخلیہ سے قبضہ متحقق ہو جائے گا، حسی قبضہ یا نقل کی ضرورت نہیں ہے۔

لیکن محض ضمان میں آ جانے کی وجہ سے انتفاع اور تصرف جائز ہو ایسا بھی نہیں ہے، اس لئے کہ ماقبل میں قبضہ ہی کی بحث میں تخلیہ کے قبضہ تام یا ناقص ہونے کی تفصیل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ جس صورت میں تخلیہ سے قبضہ تام حاصل نہ ہو، بلکہ قبضہ ناقص ہی رہے تو مبیع مشتری کے ضمان میں تو آ جائے گی، لیکن اس میں تصرف کرنا یا اس سے انتفاع قبضہ تام سے پہلے مشتری کیلئے جائز نہیں ہے۔

وإن باع مكايلة أو موزونة في المكيل أو الموزون وخلى فلا خلاف في أن المبيع يخرج من ضمان البائع ويدخل في ضمان المشتري ولا خلاف في أنه لا يجوز للمشتري بيعه والانتفاع به قبل الكيل والوزن (البدائع الصنائع ۵/۲۴۴)۔

اگر مکیلی یا موزونی چیز کو کیل یا وزن کی شرط پر فروخت کیا اور تخلیہ پایا گیا تو اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے گی، اور اس بات میں بھی اختلاف نہیں کہ مشتری کیلئے کیل یا وزن سے پہلے اس کا فروخت کرنا اور انتفاع جائز نہیں۔

لہذا محض ضمان میں آ جانے کی وجہ سے اس کی خرید و فروخت کو جائز نہیں کہا جا سکتا، نیز محض خریدنے کی وجہ سے شئ ضمان میں آ جائے گی یہ بھی محتاج دلیل ہے، جزئیات سے معلوم ہوتا ہے کہ محض خریدنے سے احناف کے نزدیک شئ مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوگی۔

لیکن اس کے باوجود یہ خرید و فرخت جائز ہے، اس لئے کہ خریدار نمبرا۔ کے حکم و اجازت سے فیکٹری جب وہ مال کسی ٹرانسپورٹ یا نقل و حمل والی کمپنی کے حوالہ کرے گی تو وہ ٹرانسپورٹ کمپنی یا نقل و حمل والی کمپنی اس خریدار نمبرا۔ کی اجیر یا وکیل قرار پائے گی، اور اجیر یا وکیل کا قبضہ مشتری کا قبضہ شمار ہوتا ہے، لہذا اجیر یا وکیل کے قبضہ میں آتے ہی گویا مشتری کے قبضہ میں آ جائے گی، اس طرح اس خریدارا کی فروختگی دوسرے نمبر کے خریدار سے جائز ہوگی اور اس کے ضمان میں داخل ہونے کی وجہ سے خریدار نمبر۲ کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر ہلاک ہوگئی تو ہلاکت اس خریدار نمبرا کے مال سے شمار ہوگی۔

''عالمگیری'' میں اس طرح کا ایک مسئلہ مذکور ہے۔

إذا قال المشتري للبائع ابعث إلى ابني واستأجر البائع رجلاً يحمله إلى ابنه فهذا ليس بقبض والأجر على البائع إلا أن يقول استأجر على من تحمله فقبض الأجير يكون قبض المشتري الخ (عالمگیری ۳/۱۹)۔

جب مشتری نے بائع سے کہا کہ (مبیع میرے بیٹے کے پاس بھیجدو، اور بائع نے ایک آدمی کو اجرت پر لیا جو اس کو مشتری کے بیٹے کے پاس پہونچادے تو یہ قبضہ نہیں ہے اور اجرت بائع کے ذمہ ہوگی، ہاں اگر مشتری یہ کہے کہ میرے لئے اس شخص کو اجرت پر لے لو جو سامان پہونچادے تو اجیر کا قبضہ مشتری کا قبضہ ہوگا۔

اسی طرح ایک دوسری عبارت اور ہے:

فإن قال المشتری للبائع زن لی فی هذا الإناء كذا و كذا وابعث به مع غلامه أو قال مع غلامی ففعل فانكسر الإناء فی الطریق قال هو من مال البائع حتی یقول ادفعه إلی غلامه أو إلی غلامی فإذا قال ذلک فهو وكیل فإذا دفعه إلیه فكأنه دفعه إلی المشتری فیكون الهلاک علیه كذا فی المحیط (ایضاً)۔

جب مشتری بائع سے کہے کہ میرے لئے اس برتن میں اتنا اتنا تول دو اور اس کو اپنے غلام کے ساتھ بھیج دو، یا کہا میرے غلام کے ذریعہ، لہذا بائع نے ایسا ہی کیا پھر برتن راستہ میں ٹوٹ گیا تو یہ (نقصان) بائع کے مال سے ہوگا، یہاں تک کہ مشتری یہ کہے کہ وہ مبیع میرے غلام یا اپنے غلام کو دیدو، جب مشتری نے یہ کہا ہو تو وہ غلام وکیل ہے جب بائع نے اس کو دیدیا تو گویا مشتری کو دیدیا، لہذا ہلاکت مشتری کے ذمہ ہوگی جیسا کہ محیط میں ہے۔

ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ اگر بائع نے خود مشتری کے حکم کے بغیر کسی کو اجرت پر لے کر مبیع مشتری یا اس کے وکیل وغیرہ کے پاس بھجوا دیا تو یہ اجیر بائع ہی کا ہوگا، ہاں اگر مشتری کے حکم سے کسی کو اجرت پر لیا ہے تو وہ مشتری کا اجیر ہوگا اور اس کا قبضہ مشتری کا قبضہ ہوگا، یا مشتری نے کوئی ایسی بات کہی جس سے بھجوانے کی ذمہ داری بائع ہی کے ذمہ ڈالدی تو بائع جس شخص کے ذریعہ بھجوائے گا، وہ مشتری کا وکیل نہیں ہوگا، لہذا اس سے اگر مال ہلاک ہو جائے گا تو بائع ہی کے مال سے ہلاک شمار کیا جائے گا، اور اگر بائع کے ذمہ نہیں ڈالا ہے تو جس کو دیدینے کا حکم دیا ہے اس کو دے کر بائع بری ہو جائے گا اور اس کا قبضہ مشتری کا قبضہ ہوگا، اگر ہلاک ہو جائے گی تو مشتری کے مال سے ہلاکت شمار ہوگی۔

فیکٹری سے اس طرح خرید کر کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کو جب کہ مبیع پر خود قبضہ نہیں کیا ہے، "إدارة المباحث الفقهية" جمعیۃ علماء ہند کے پانچویں فقہی اجتماع میں مفتیان کرام کی ایک بھاری تعداد نے جائز قرار دیا۔

اس اجتماع میں مفتیان کرام کی متفقہ رائے سے جو تجویز پاس ہوئی، اس کا متن درج ذیل ہے۔

تجویز (۵) قبضہ سے بیع:

کسی دوکاندار کے پاس کوئی خریدار کسی مال کا آرڈر دیتا ہے، وہ دوکاندار کسی بڑی کمپنی سے بذریعہ ٹیلیفون یا فیکس اس کا مطلوبہ مال خریدار کے پاس بھجوا دیتا ہے تو یہ معاملہ جائز ہے، اس طرح جو مال بازار میں آتا ہے اس کی خرید وفروخت عام مسلمانوں کیلئے درست ہے (بعض صورتوں میں دوکاندار کو کمپنی کا وکیل، بعض صورتوں میں کمپنی کو دوکاندار کا وکیل اور بعض صورتوں میں خود خریدار کو دوکاندار کی طرف سے وکیل بالقبض مان کر یہ معاملہ حدود جواز میں رہے گا اور دوکاندار جو نفع حاصل کرے گا وہ اصالۃً یا وکالۃً جائز قرار دیا جائے گا)، ماخوذ از تجاویز پانچواں فقہی اجتماع منعقدہ ۱۷/۱۸/۱۹/ رجب المرجب ۱۴۱۶ھ

۷۔ سوال ۲ کے جواب سے اتنی بات تو معلوم ہوگئی کہ مشتری مال کے وصول سے پہلے جب کہ مال سمندر میں

ہے تیسرے کے ہاتھ فروخت کرسکتا ہے۔ لیکن مال کے ضائع ہونے کی صورت میں تیسرے شخص کا ضامن ہونا یا تیسرے شخص کو ضامن بنانا جائز ہے یا نہیں، یعنی تیسرا شخص جبکہ اس کا قبضہ نہیں پایا گیا محض یہ معاملہ کرنے سے ضامن ہو جائے گا اور مشتری اول کے ضمان سے وہ شئی نکل جائے گی یا نہیں؟ یا تیسرا شخص اس مشتری سے معاملہ کر لینے کی وجہ سے قبضہ کرنے والا شمار ہوگا یا نہیں؟

احناف کے نزدیک محض معاملہ کرنے سے مبیع مشتری کے ضمان میں نہیں آئے گی جب تک کہ مشتری یا اس کے وکیل وغیرہ کا قبضہ یا بائع کی طرف سے اس طرح کا تخلیہ جس سے مشتری بلا کلفت قبضہ پر قادر ہو جائے یا کوئی اور ایسا فعل جب تک مشتری کی طرف سے نہ پایا جائے جس کو قبضہ شمار کیا جاتا ہے۔

لہذا صورت مذکورہ میں مال کے ضائع ہو جانے کی صورت میں تیسرا شخص ضامن نہیں ہوگا، علامہ ابن العربی مالکیؒ صاحب '' عارضة الاحوزی شرح ترمذی'' کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک نفس عقد ہی سے ضمان حاصل ہو جاتا ہے۔

وعندنا أن المبيع بنفس العقد دخل في قبضه وحصل في ضمانه .

اور ہمارے نزدیک نفس عقد سے بیع قبضہ میں داخل ہو جائے گی اور ضمان میں آجائے گی۔

مالکیہ کے اس مذہب کے اعتبار سے ان کے نزدیک اس تیسرے شخص سے معاملہ کرنا اور اس کا ضامن ہونا درست ہے، لیکن احناف کے نزدیک محض عقد سے مبیع ضمان میں نہیں آئے گی۔

والله أعلم وعلمه أتم وأحكم

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محمد ابراہیم گجیا، سورت

سوال یہ ہے کہ شرع میں قبضہ کی حقیقت کیا ہے؟

اس سلسلہ میں ایضاح المسائل میں بدائع کے حوالہ سے بہت ہی اچھی وضاحت فرمائی گئی ہے، ایضاح کی عبارت ملاحظہ ہو: کسی شئی پر قبضہ کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہاتھ سے قبضہ کر کے لایا جائے، یا بائع کے یہاں سے حقیقی طور پر منتقل کر دیا جائے، بلکہ قبضہ کے مفہوم میں داخل ہونے کیلئے صرف اتنی بات کافی ہے کہ بائع مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کر کے رکھدے کہ خریدار جب چاہے اپنی مرضی سے اپنی چیز اٹھا کر لیجا سکے، اور اس طرح اٹھا کر کر لیجانے میں اس پر کوئی رکاوٹ اور پابندی پیش نہ آئے، لہذا اگر بائع نے مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کر دیا ہے کہ خریدار جب چاہے لے جا سکتا ہے، اور اس درمیان اگر مبیع بائع کی طرف سے بغیر کسی تعدی کے ہلاک ہو جائے، یا ضائع ہو جائے تو بائع پر کوئی تاوان نہ ہوگا، بلکہ خریدار کی ملکیت میں سے اس کے گھر میں ہلاک ہو جانے کے حکم میں ہوگا۔

بدائع کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

ولا يشترط القبض بالبراجم ، لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفاً وعادة وحقيقةً الخ.

قبضہ حاصل ہونے کیلئے ہاتھ سے قبضہ کر کے لانا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قبضہ کا معنی صرف قبضہ کرنے پر قادر ہونا ہے، اور بائع کا مشتری کے سامنے سامان چھوڑ دینا ہے، اور لوگوں کے عرف میں قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ صحیح معنی میں قبضہ رکاوٹ دور ہو جانے کو کہتے ہیں۔

صاحب بدائع نے آگے چل کر مزید وضاحت فرمائی ہے:

ثم لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال .

حضرات فقہاء احناف کے مابین اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اصل قبضہ تمام اموال میں بائع کی طرف سے محض اختیار دینے اور سامنے رکھ دینے سے حاصل ہو جاتا ہے۔

آگے صاحب بدائع کی اور وضاحت ملاحظہ فرمائیں:

تفسير التسليم والقبض ، فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي

البائع بين المبيع وبين المشترى من التصرف فيه ، فيجعل البائع مسلما للمبيع ، والمشترى قابضا له .

خریدار کو مال مبیع سونپنے اور اس کے قبضہ کرنے کی تفصیلی وضاحت ہمارے علماء احناف کے نزدیک یہ یہی ہے کہ خریدار کیلئے تخلیہ کرلیا جائے اور تخلیہ کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع کو خریدار کیلئے اس طرح پیش کردے کہ درمیان سے رکاوٹ اس طرح دور ہو جائے کہ مشتری کو اس پر تصرف کرنے کی پوری طرح قدرت حاصل ہو جائے تو کہا جائے گا بائع نے مبیع کو سونپ دیا اور مشتری نے قبضہ کرلیا۔

اشیاء منقولہ میں قبضہ کی حقیقت:

جو اشیاء منتقل کی جاسکتی ہیں اس کی کل چار قسمیں ہیں:

۱۔ کیلی اشیاء:

جیسے دودھ، تیل وغیرہ جو کہ اکثر ممالک میں کیل کر کے فروخت کیا جاتا ہے، ایسی اشیاء کو کیل کر کے الگ کردینے سے مشتری کا قبضہ ثابت ہو جاتا ہے۔

۲۔ وزنی اشیاء:

جیسے دھات، سونا، چاندی وغیرہ، اور اس زمانہ میں چاول وغیرہ بھی وزن کر کے فروخت کیا جاتا ہے، ایسی اشیاء کو وزن کر کے علاحدہ کردینے سے قبضہ ثابت ہو جاتا ہے۔

۳۔ ذرعی اور پیمائشی اشیاء:

جیسے کپڑے وغیرہ جو پیمائش سے فروخت کیا جاتا ہے، لہٰذا ایسی اشیاء کو پیمائش کر کے الگ کردینے سے قبضہ ثابت ہو جائے گا۔

۴۔ عددی اشیاء:

جس کو گنتی اور شمار سے فروخت کیا جاتا ہے، جیسے انڈے، جانور، گاڑی وغیرہ، تو ایسی اشیاء کو شمار کر کے الگ کردینے سے قبضہ ثابت ہو جاتا ہے۔

اور ان چاروں اقسام کی اشیاء کو الگ کردینے کے بعد ثبوت قبضہ کیلئے آزادانہ قدرت حاصل ہونا بھی شرط ہے، علامہ کاسانی علیہ الرحمہ نے بدائع میں ان مسائل کو اس طرح نقل فرمایا ہے۔

وإن باع مكايلة أو موزونة فى المكيل والموزون فلا خلاف فى أن المبيع يخرج عن ضمان البائع ويدخل فى ضمان المشترى.

اور اگر کیلی چیز کو کیل کر کے اور وزنی چیز کو وزن کر کے الگ کردیا ہے تو اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ شی بائع کے قبضہ سے نکل کر خریدار کے ذمہ میں داخل ہو جاتی ہے۔

فإن كان مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتقاربة فالتخلية فيها قبض تام

بلا خلاف.

اگر اشیاء مثلی نہ ہوں، بلکہ ذرعی اور عددی ہوں تو انہیں الگ کر کے اختیار دینے سے بالاتفاق مکمل قبضہ حاصل ہو جاتا ہے۔

غیر منقولہ اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید و فروخت:

غیر منقولہ اشیاء، جیسے زمین، مکان، پلاٹ وغیرہ جائداد کا صرف سودا اور معاملہ طے ہو جانے کے بعد خریدار کیلئے دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دینا جائز اور درست ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ویجوز بیع العقار قبل القبض عند أبی حنیفة وأبی یوسف.

اور الفقہ علی المذاہب الاربعۃ میں ہے:

أما بیع الأعیان غیر المنقولة قبل القبض کبیع الأرض والنخیل والدور ونحو ذلک.

قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی نہی سے متعلق احادیث کا معلول بالعلۃ ہونا:

شامی میں ہے:

(ولعدم الغرر) أی غرر انفساخ العقد علی تقریر الهلاک، وعلله بقوله لندرة هلاک العقار حتی لو کان علواً او علی شط نهر ونحوه کان کمنقول فلا یصح اتفاقاً.

معلوم ہوا کہ قبضہ سے پہلے خرید و فروخت والی حدیث کی نص کی علت ''غرر انفساخ العقد علی تقریر الهلاک'' ہے۔

کیونکہ جب مبیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جائے گی تو بیع فسخ ہو کر اصل مالک بائع کی طرف عود کرے گی، اور گویا کہ مشتری بائع کی ملکیت کو فروخت کرنے والا شمار ہوگا۔

تخریج زیلعی علی احادیث الہدایۃ میں ہے:

عن حکیم بن حزامؓ قال:

قلت: یا رسول الله إن رجلاً ابتاع هذه البیوع وأبیعها فما یحل لی منها وما یحرم، قال لا تبعن شیئاً حتی تقبضه.

وأما تأییده بالمعقول کما فی الهدایة غرر انفساخ العقد علی اعتبار الهلاک لأنه إذا هلک قبل القبض ینفسخ البیع وعاد إلی قدیم ملک البائع، فیکون المشتری بائعاً ملک غیره

قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی جو ممانعت ہے اس کے عام ہونے نہ ہونے میں ائمہ فقہ کے مختلف اقوال ہیں، علامہ عبدالحئی صاحب فرنگی محلی علیہ الرحمہ نے اپنے مؤطا امام محمد کے حاشیہ میں اس اختلاف کو تحریر فرمایا ہے، ملاحظہ

فرمائیں:

اختلفوا فی هذه المسئلة فقال مالک یجوز جمیع التصرفات فی غیر الطعام قبل القبض، لورود التخصیص فی الأحادیث بالطعام وقال أحمد: إن کان المبیع مکیلا أو موزوناً أو معدوداً لم یجز بیعه قبل القبض، وفی غیره یجوز، وقال زفر ومحمد والشافعی لا یجوز بیع شیئ قبل القبض طعاما کان أو غیره، لإطلاق الأحادیث وذهب أبو حنیفة وأبو یوسف إلی جواز بیع غیر المنقول قبل القبض،لأن النهی معلول بغرر انفساخ العقد بخوف الهلاک، وهو فی العقار وغیره نادر، وفی المنقولات غیر نادر کذا فی البنایة (التعلیق الممجد)۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت امام مالک علیہ الرحمہ کے نزدیک احادیث میں طعام کی قید کی وجہ سے طعام کے علاوہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز رہے گی، اور حضرت امام احمد علیہ الرحمہ کے یہاں مکیلات، موزونات اور معدودات میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، اور امام محمدؒ، امام شافعیؒ، امام زفرؒ کے نزدیک طعام اور غیر طعام ہر ایک میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، کیونکہ احادیث میں نہ طعام کی قید ہے نہ غیر طعام کی۔

اور شیخین علیہما الرحمہ کے نزدیک عقار میں جائز ہے، کیونکہ عقار میں ''غرر انفساخ العقد'' نادر ہے، اور منقولات میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، کیونکہ اس میں ''غرر انفساخ العقد'' نادر نہیں ہے۔

۷: وہ صورت جس میں بین الاقوامی تجارت میں شپنگ کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہنچنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا، اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جب کہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کر دے، اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں دوسرا شخص اس کا ضامن نہیں ہوگا، بلکہ تیسرا شخص ضامن ہوگا تو اس صورت کے جواز کی ایک شکل یہ ہے جس کو مفتی العصر صاحب ''احسن الفتاویٰ'' نے تحریر فرمایا ہے کہ اگر مال پہنچانے کا کرایہ خریدار نمبر ایک ادا کرتا ہے تو اس کے اذن سے بائع کا کسی بھی مال بردار کمپنی کی تحویل میں مال دیدینا مشتری کا قبضہ شمار ہوگا، اگر چہ مشتری نے کسی خاص کمپنی کی تعیین نہ کی ہو، کمپنی کی تحویل میں آجانے کے بعد بیع جائز ہے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا منظور احمد قاسمی

۱۔۴۔ قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنے کی ممانعت کے سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ سے جو مختلف احادیث مروی ہیں، ان کے پیش نظر جمہور فقہاء کے نزدیک اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض ناجائز تو ضرور ہے، لیکن آیا اس کا شمار بیع باطل میں ہے یا بیع فاسد میں یا بیع مکروہ میں؟ اس سلسلہ میں بعض فقہی عبارات سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ اشیاء منقولہ میں بیع قبل القبض باطل ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے: **وقبل القبض فی المنقول لا ینعقد أصلا** (۶/۴۲) کہ اشیاء منقولہ میں قبضہ سے پہلے بیع اصلاً منعقد ہوتی ہی نہیں۔ چنانچہ بیع باطل کی تعریف فقہاء بھی یہی کرتے ہیں کہ جو بیع اصل ووصف کے اعتبار سے درست نہ ہو۔ **الباطل ھو ما لا یکون صحیحا أصلا ووصفا** (عنایہ علی الفتح ۶/۴۲) اور صاحب البحر الرائق لکھتے ہیں: **ھو ما لا یکون مشروعا لا بأصلہ ولا بوصفہ** (۶/۶۹) اور کفایہ میں ہے: **وقبل القبض لا یدری أتم البیع فیصیر بائعا ملک نفسہ أم ینفسخ بائعا ملک غیرہ فلا یصح فتمکن فیہ غرر فکان باطلا** (کفایہ علی الفتح ۶/۱۳۶) کفایہ کی عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض باطل ہے۔

نیز یہ تو مسلم بات ہے کہ جن کے نزدیک اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض درست نہیں ہے وہ انفساخ عقد کے غرر کی وجہ سے ہے یعنی اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض میں یہ اندیشہ ہے کہ مبیع کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے اول عقد بیع ہی فسخ ہوجائے، گویا بیع قبل القبض غرر ہے۔ اور جس طرح سے آپ ﷺ سے بیع قبل القبض کے متعلق نہی وارد ہے، اسی طرح سے بیع غرر کے متعلق بھی نہی وارد ہے اور التعریفات الفقہیہ میں بیع غرر کی تعریف کرتے ہوئے بہت سے معاملے کو بیع غرر میں شمار کیا ہے، مثلاً آبق کی بیع، مجہول ومعدوم کی بیع، غیر مقدور التسلیم کی بیع اور اس چیز کی بیع جس پر ابھی بائع کی ملکیت تام نہ ہوئی ہو، پھر اس کے بعد صراحت ہے کہ **فکل ھذا بیعہ باطل** (قواعد الفقہ ۲۱۴) اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض بیع باطل میں شمار ہوتی ہے۔

رہی بات اشیاء غیر منقولہ میں بیع قبل القبض کی تو یہ ائمہ احناف میں سے امام صاحبؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک درست نہیں ہے۔ دراصل امام محمدؒ نہی مالم یقبض والی حدیث کو اپنے اطلاق پر رکھتے ہیں، اور وہ فرماتے ہیں کہ غیر مقبوضہ کی بیع مطلق ممنوع ہے خواہ وہ اشیاء منقولہ میں ہو یا غیر منقولہ میں... اور شیخینؒ بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث کو معلول بالعلۃ کہتے ہیں کہ اصل میں بیع قبل القبض کی ممانعت مبیع کے

ہلاک ہوجانے سے عقد اول کے فسخ ہوجانے کے اندیشے اور غرر کی وجہ سے ہے اور اشیاء منقولہ کی ہلاکت بہت ممکن ہے، اس لئے انفساخ عقد اور غرر کی علت کی وجہ سے اس میں بیع قبل القبض ممنوع ہے۔ اور چونکہ غیر منقولہ کی ہلاکت نادر ہے اور النادر کالمعدوم ہے، اس لئے اس میں انفساخ عقد اور غرر کی علت معدوم ہونے کی وجہ سے بیع قبل القبض درست ہے۔ چنانچہ کتب فقہ میں اس کی صراحت ہے: ویجوز بیع العقار قبل القبض عند أبی حنیفة وأبی یوسف (ہدایہ ۳/۵۸)۔

وصح بیع العقار لا یخشی ھلاکه قبل قبضه من بائعه لعدم الغرر ولندرة ھلاک العقار (درمختار علی الشامی ۵/۱۴۷)۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک عام ہے، اس ممانعت میں اشیاء منقولہ وغیر منقولہ سب داخل ہیں اس دلیل کی بنیاد پر جو اوپر مذکور ہوئی ہے یعنی اطلاق حدیث اور وہ حدیث یہ ہے، جس کو صاحب فتح القدیر نے بیان کیا ہے: لا تبیعن شیئا حتی تقبضه۔

اور شیخینؒ کے نزدیک بیع قبل القبض کی ممانعت میں صرف اشیاء منقولہ داخل ہیں، ان حضرات کی دلیل بھی گذشتہ صفحہ پر مذکور ہوچکی ہے۔

اس باب میں امام مالک کا مذہب صاحب فتح القدیر نے نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک صرف کھانے کی اشیاء میں بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، بقیہ تمام اشیاء میں خواہ وہ منقولہ ہوں یا غیر منقولہ ہر طرح کا تصرف قبل القبض درست ہے۔ اور امام مالک کی دلیل صاحب فتح القدیر نے یہ ذکر کی ہے کہ: لانه ﷺ خص الطعام بالنھی فی حدیث رواہ مالک عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه، اخرجه الشیخان وفی لفظ حتی یقبضه (۶/۱۳۶)۔

شریعت اسلامی میں قبضہ کی کیا حقیقت ہے؟ اس سلسلہ میں کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین کی ہے یا نہیں؟ بندہ کو ایسی کوئی صراحت کتاب وسنت میں نہیں مل سکی ہے، البتہ فقہاء کی عبارات اس سلسلہ میں خصوصا علامہ شامی کی تفصیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ قبضہ کی کوئی خاص صورت متعین نہیں ہے، بلکہ مختلف چیزوں کے قبضہ کی مختلف صورتیں ہیں، لیکن اتنی بات تو ضرور ہر چیز کے قبضہ کی حقیقت میں قدرے مشترک ہے کہ بائع مبیع کو ایسے طور پر فارغ کردے اور مبیع کو ایسی پوزیشن میں کردے کہ مشتری کو اس پر قبضہ کرنا بغیر کسی اڑچن وتردد کے ممکن ہو اور وہ مبیع بائع کے حق کے ساتھ مشغول نہ ہو، جیسا کہ درمختار علی الشامی (۴/۵۶۱) میں ہے: ثم التسلیم یکون بالتخلیة علی وجه یتمکن من القبض بلا مانع ولا حائل ۔ چنانچہ علامہ شامیؒ نے اس عبارت کی شرح میں کئی چیزوں پر قبضہ کے تحقق کی مختلف صورتیں لکھی ہیں، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ قبضہ کی کوئی خاص صورت متعین نہیں ہے اور نہ ہی ہر چیز میں قبضہ حسی شرط ہے، بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعا بھی قبضہ مانا جائے۔ البتہ اتنی

بات تو بہر حال ہر شی کے قبضہ کے سلسلہ میں ملحوظ رہے گی کہ بیع کے بعد وہ شی ایسی حالت میں ہو کہ مشتری اس پر قبضہ بغیر کسی تکلف کے کرلے اور وہ مبیع بائع کے حق کے ساتھ مشغول نہ ہو، کیونکہ اگر قبضہ کی بابت اتنی بات بھی ملحوظ نہ ہوتو قبضہ وتسلیم کا معنی ہی متحقق نہ ہوگا۔

یہیں سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ خواہ اشیاء منقولہ ہوں یا غیر منقولہ دونوں میں ایک معنی مشترک ہوگا جو قبضہ وتسلیم کی تعریف ہے۔ اب اس قبضہ کا تحقق اشیاء منقولہ میں کب ہوگا، اور اشیاء غیر منقولہ میں کب ہوگا؟ تو اس کا تعلق عرف سے معلوم ہوتا ہے کہ جیسا جس کے بارے میں عرف ہوگا اسی کو اس شی کے متعلق قبضہ شمار کریں گے، اتنی بات بدیہی ہے کہ ساری چیزوں میں قبضہ حسی شرط نہیں ہے۔

۶۔ مذکورہ صورت میں جبکہ خریدار (۱) فیکٹری سے مال خرید کر اس پر قبضہ حسی کرنے سے پہلے خریدار (۲) کے ہاتھ فروخت کردیتا ہے تو اگر مبیع خریدار (۲) کے ہاتھ فروخت کرنے سے پہلے خریدار (۱) کے ضمان میں آجاتی ہے تو گویا اس نے مال مضمون کی بیع خریدار (۲) سے کی ہے، اور مال مضمون پر نفع لیا ہے۔ اب یہاں پر گو کہ مال مبیع پر خریدار (۱) کا قبضہ حسی نہیں ہوا ہے لیکن آج کل تجار کے درمیان یہ عرف ہے کہ یہ مبیع خریدار (۱) کے ضمان میں پہونچ جاتی ہے، اس لئے ضمان کو قبضہ حسی سمجھ کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دینا چاہئے۔ چنانچہ خرید وفروخت کے سلسلہ میں تجار کے درمیان کوئی عرف ہوتو اس کا اعتبار بھی ہوتا ہے، جیسا کہ عرف خاص کی مثال دیتے ہوئے صاحب المدخل نے لکھا ہے: و ذلک کعرف التجار فما یعد عیبا ینقص الثمن فی البضاعة المبیعة أو لا یعد عیبا (۸۳۹/۲)۔

تجار کے درمیان کا عرف گو کہ عرف خاص ہے عرف عام نہیں ہے، پھر بھی آج کل مذکورہ صورت میں عرف خاص کا دائرہ بہت وسیع ہے اور روز بدن وسیع تر ہوتا جارہا ہے، اس لئے اس عرف خاص پر قیاس کرنا درست ہے، جیسا کہ آٹھویں فقہی سمینار میں یہ بات علماء کے درمیان تجویز ہوچکی ہے کہ اگر عرف خاص کا دائرہ بہت وسیع ہے تو اس کی بنا پر قیاس درست ہے۔ مزید یہ کہ اس صورت کو اگر جائز نہ قرار دیا جائے تو امت مسلمہ کو ضرر لاحق ہوگا کیونکہ آج کل خرید وفروخت کی کچھ صورت حال ایسی ہوتی جارہی ہے کہ اس میں قبضہ حسی کو لازم قرار دینا ضرر کے مرادف ہے، مثلاً آج کل بھاری اور بڑی تجارتیں اور متعاقدین کے درمیان بہت دور دراز کا فاصلہ ہونا۔ اس لئے ''الضرر یزال'' اور ''الضرورات تبیح المحظورات'' کے پیش نظر بھی یہ صورت جائز ہونی چاہئے۔

۷۔ وہ صورت جس میں بین الاقوامی تجارت شپنگ (جہاز پر مال چڑھ جانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے اور مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو اس کا وہ ضامن نہیں ہوتا ہے، تو اگر یہ مال مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں آجاتا ہے تجار کے عرف میں، تو پھر اس مال مضمون کی فروخت مشتری کے لئے جائز ہونی چاہئے، اس دلیل کی وجہ سے جو چھ نمبر کے سوال کے جواب میں گذر ی۔ اور اگر اس مشتری نے جبکہ مال ابھی سمندر میں ہو تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کردیا تو یہ فروخت کرنا تو درست ہے، لیکن چونکہ تیسرے شخص کے ضمان

میں اس مال کے پہونچنے کی کوئی علامت نہیں ہے، اس لئے اس مال کے ضائع ہوجانے پر تیسرے شخص کا ضامن ہونا درست نہیں معلوم ہوتا...البتہ اگر وہ مال مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے

ضمان میں نہیں آیا ہے تو ایسی صورت میں مشتری اول نے مشتری ثانی کو بیچ دیا ہے تو یہ بیع درست نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے گویا قبضہ سے پہلے مبیع کو فروخت کر دیا ہے اور ایسی چیز سے نفع حاصل کیا ہے جس کا ضامن نہیں ہوا تھا، اور حدیث میں ربح مالم یضمن کی ممانعت ہے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے متعلق مسائل

مولانا عبداللطیف پالنپوری، گجرات

۱۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت شرعاً ناجائز ہے اور یہ بیع فاسد ہوگی، ومن اشتری شيئا ما ينقل ويحول لم يجز له بيعه حتى يقبضه لأنه عليه السلام نهى عن بيع مالم يقبض (هداية) والنهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسداً قبل القبض (عنایۃ علی ہامش الفتح ۲۶۵/۵)۔

۲۔ قبضہ کی دوقسمیں ہیں (۱) حسی (۲) حکمی، حسی قبضہ یہ ہے کہ مبیع حقیقۃً مشتری کے قبضہ وتصرف میں آجائے، اور حکمی قبضہ کی صورت تخلیہ ہے، اور "تخلیہ" یہ ہے کہ بائع مشتری کو مبیع اس طرح سپرد کرے کہ مشتری اس کے قبضہ پر بغیر کسی حائل ومانع کے قادر ہو، یعنی مبیع سامنے حاضر ہو اور غیر کے حق کے ساتھ مشغول نہ ہو، اور بائع مشتری کو اس کے قبضہ کی اجازت دیدے، پس اگر مشتری کو قبضہ کی اجازت نہیں دی، یا اجازت دی لیکن وہ مبیع دور تھی تو بھی قبضہ صحیح نہ ہوگا

-

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع ولا حائل وشرط في الأجناس شرطا ثالثا وهو أن يقول: خليت بينك وبين المبيع فلو لم يقله أو كان بعيداً لم يصر قابضا، والناس عنه غافلون، فإنهم يشترون قرية و يقرون بالتسليم والقبض وهو لا يصح به القبض على الصحيح (درمختار علی ردالمحتار ۴۳/۴)۔

شریعت میں قبضہ کی کوئی صورت متعین نہیں، بلکہ قبضہ کا مدار عرف پر ہے، لیکن یہ عرفی قبضہ اس وقت معتبر ہوگا جب کہ قبضہ حسی، یا حکمی کے دائرے میں آتا ہو، مبیع کا صرف مشتری کے ضمان میں آجانا قبضہ کیلئے کافی نہیں ہے، الا یہ کہ کوئی ایسی چیز ہو کہ اس میں حسی یا حکمی قبضہ ممکن نہ ہو تو ضمان میں آنے سے بھی قبضہ شمار کیا جائے گا۔

۳۔ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہ ہوگا، دونوں میں حسی اور حکمی قبضہ معتبر ہوگا۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور نہی کی دو علتیں ہیں، (۱) قبضہ سے پہلے مبیع کا مقدور التسلیم نہ ہونا، کیونکہ ممکن ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہوجائے جس کی بناء پر بائع مشتری کو قبضہ نہ کرا سکے اور یہ غرر ہے جس کی بنا پر بیع جائز نہیں ہے (۲) دوسری علت یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع بائع کے ضمان میں نہیں آتی اور "ربح مالم يضمن" جائز نہیں، والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد، والحديث

معلول به (هداية) فإن الحديث الأخير حديث عبدالله بن عمرو دل على أن العلة في النهي عن بيع البيع قبل القبض هي أنه يستلزم ربح مالم يضمن (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کے بارے میں ائمہ کے اقوال مختلف ہیں (۱) امام احمدؒ کی ظاہر روایت یہ ہے کہ طعام (غلہ) کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہے، اور اس کے علاوہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے (۲) امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ طعام (غلہ) میں سے مکیلی اور موزونی چیزوں کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہے (۳) امام شافعیؒ اور احناف میں سے امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ طعام اور غیر طعام، منقول اور غیر منقول ہر ایک کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت حرام ہے (۴) امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تمام منقولات کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ممنوع ہے، اور وہ عقار جس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے، اور اگر عقار کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، مثلاً سمندر کے کنارے ہو تو اس کی بیع بھی قبل القبض جائز نہیں ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

دلائل:

امام احمدؒ کی دلیل : عن ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

امام مالکؒ کی دلیل: ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يكتاله (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

امام شافعی اور امام محمدؒ کی دلیل:

(۱) أخرج أبو داوٗد " عن ابن عمرؓ قال ..... فإن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم " فقد عمم هذا الحديث الحكم في سائر السلع.

(۲) عن حكيم بن حزام قال: " قلت يارسول الله إني أبتاع هذه البيوع، فما يحل لي منها وما يحرم علي ؟ قال: يا ابن أخي لا تبيعن شيًا حتى تقبضه ".

(۳) عن عبد الله بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال " لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح مالم يضمن ولا بيع ماليس عندك " فنهى فيه رسول الله ﷺ عن ربح مالم يضمن، والبيع قبل القبض يتضمنه لأن المبيع لا يأتي في ضمان المشتري حتى تقبضه فإن باعه قبل ذلك بالربح كان ذلك ربحا لما لم يضمنه (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۲)۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل: وبعين هذه الدلائل الثلاثة يستدل أبو حنيفةؒ وأبو يوسفؒ غير أنهما يستثنيان العقار من عموم النهي لأن علة النهي منتفية فيه فإن الحديث الأخير، حديث عبد الله بن عمرو ، دل على أن العلة في النهي عن بيع المبيع قبل القلبض هي أنه يستلزم

ربح مالم يضمن وإنما يضمن الإنسان ما يخاف فيه الهلاک وأما العقار فلا يخشیٰ فيه ذلک إلا نادراً حتی لو کان العقار علی شط البحر أو کان المبيع علوا لا يجوز بيعه قبل القبض کما فی فتح القدير لأن الهلاک فيه غير نادر (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۳)۔

۶۔ فیکٹری سے خرید کردہ مال براہ راست دوسرے خریدار کے ہاتھ بیچنا صحیح نہیں ہے، اسلئے کہ مال پر حسی، یا حکمی قبضہ سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے، جب حسی یا حکمی قبضہ ممکن ہو تو ضمان کو قبضہ کے قائم مقام نہیں سمجھا جائے گا، البتہ اس بیع کے جواز کی دو صورتیں ہیں (۱) مال پہونچنے سے پہلے بیع نہ کرے، بلکہ وعدۂ بیع کرے اور بیع مال پہونچنے کے بعد کرے، اس صورت میں جانبین میں سے کوئی انکار کردے تو صرف وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا، بیع پر اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ جہاں مال خریدا ہے وہاں کسی مال بردار کمپنی کو وکیل بالقبض بنادے اس کے قبضہ کے بعد بیع جائز ہے، اسی طرح اگر مال پہونچانے کا کرایہ خریدار ادا کرتا ہے تو اس کی اجازت سے بائع کا کسی بھی مال بردار کمپنی کی تحویل میں مال دیدینا مشتری کا قبضہ شمار ہوگا، اگرچہ کسی خاص کمپنی کی تعیین نہ کی ہو، کمپنی کی تحویل میں آجانے کے بعد بیع جائز ہے۔

قال فی الهندية : إذا قال المشتری للبائع ابعث إلی ابنی واستأجر البائع رجلا يحمله إلی ابنه فهذا ليس بقبض والأجر علی البائع إلا أن يقول استأجر من يحمله فقبض الأجير يكون قبض المشتری إن صدقه أنه استأجره ودفع إليه وإن أنكر استيجاره والدفع إليه فالقول قوله كذا فی التتارخانية (عالمگیری ۳/۱۹) (احسن الفتاوی ۶/۵۲۶)۔

۷۔ اس صورت میں بھی چونکہ قبل القبض بیع کرنا پایا جاتا ہے اس لئے جائز نہیں ہے، قال العبد الضعيف عفا الله عنه وقد ظهرت فی زماننا حكمة أخری لهذا الحكم وهی أن البيع قبل القبض فی زماننا يحدث غلاءً فی السوق وكثيرا ما يفعله تجار زماننا فی التجارة الدولية فنشاهد اليوم أن الباخرة تجری بالبضائع من اليابان، مثلاً فيبيعه الذی يصدره إلی غيره ثم هو إلی ثان والثانی إلی ثالث وهكذا فتجری علی البضاعة الواحدة بياعات ربما تجاوز عشرة وكل ذلک قبل وصول الباخرة إلی الميناء وينتج ذلک أن البضاعة التی كانت قيمتها بضع ربيات فی اليابان لا تصل إلی سوق بلادنا إلا بعد ما تصير قيمته مأة أو أكثر لأن كل تاجر يشتريها قبل الوصول يبيعها بربح إلی غيره وتصير الأرباح كلها بأيدی تجرة معدودين ويصير الغلاء نصيب العامة ولا حول ولا قوة إلا بالله (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۴)۔

فقط والله تعالی أعلم بالصواب .

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے مسائل

ابو جندل قاسمی
دار العلوم سعادت دارین، بھروچ

۱۔ آج کل قبضہ سے پہلے بیع عالمی تجارت کا ایک اہم عنصر بن گئی ہے، زیادہ تر تھوک کاروبار کا انحصار ٹیلی فون اور تحریری وثائق پر ہے، بلکہ کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ اصل جگہ سے روانہ ہوکر منزل مقصود تک پہونچنے سے پہلے ہی مال کی باقاعدہ بیع در بیع ہو جاتی ہے اور درمیان کا ہر بائع اپنا نفع وصول کر لیتا ہے، اس طرح قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے رواج نے علماء اور مفتیان کرام کے سامنے ایک مشکل کھڑی کر دی ہے، اس لئے کہ جناب رسول اللہ ﷺ نے صاف الفاظ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے ممانعت فرمائی ہے، جیسا کہ بخاری ومسلم میں حضرت عبد اللہ بن عمر اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه (بخاری ۱/۲۸۶، مسلم ۲/۵)۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا شمار بیع باطل میں ہے یا فاسد میں، تو پہلے بیع فاسد وباطل کی تعریف جان لینا مناسب ہے، چنانچہ تقریباً تمام فقہاء متفق ہیں کہ عقد فاسد وہ عقد ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے تو صحیح ہو، لیکن وصف کی کسی نقص اور خرابی کی وجہ سے وہ مشروع نہ ہو، مثلاً مبیع یا ثمن ایسی چیز ہو جو غیر مقدور التسلیم ہو، یا کوئی ایسی شرط عقد میں عائد کر دی جو عقد کے خلاف ہو، یا عقد میں کسی طرح کی جہالت ہو جو مفضی الی المنازعت ہو، وغیرہ وغیرہ۔

اور اگر عقد اپنی ذات اور اصل ہی کے اعتبار سے مشروع نہ ہو بلکہ ذات میں کوئی خلل واقع ہو گیا ہو تو یہ عقد باطل ہے، مثلاً: احد المتعاقدین مجنون ہو، یا ناسمجھ بچہ ہو، یا مبیع مال ہی نہ ہو، یا مال تو ہو لیکن متقوم نہ ہو، جیسے میتہ اور خمر۔
علامہ عبد الحیؒ فرنگی محلیؒ ہدایہ کے حاشیہ میں فرماتے ہیں:

الفاسد ما يصح أصلاً لا وصفاً، والباطل ما لا يصح أصلاً ووصفا....... فكل ما أورث خللاً في ركنه فهو باطل وكل ما ليس كذلك بل أورث خللاً في غيره كالتسليم والتسلم الواجبين بالعقد..... وغير ذلك فهو فاسد (ہامش الہدایہ ۳/۳۳ باختصار)۔

عقد فاسد وہ ہے جو اصل کے اعتبار سے صحیح ہو، نہ کہ وصف کے اعتبار سے، اور عقد باطل وہ ہے جو نہ اصلاً صحیح ہو اور نہ وصفاً، پس (قاعدۂ کلیہ یہ ہے کہ) ہر وہ چیز جو عقد کے رکن میں خلل انداز ہو تو وہ عقد باطل ہے، اور ہر وہ

عقد کہ جس کے رکن میں کوئی خلل نہ ہو بلکہ اس کے علاوہ (کسی اور چیز) میں خلل ہو، مثلاً مبیع کو سپرد کرنے اور قبضہ کرنے میں جو دونوں عقد سے واجب ہوتے ہیں، وغیرہ، تو یہ عقد فاسد ہے۔

اب رہی بات یہ کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فاسد ہے یا باطل، تو اس سلسلہ میں دونوں قول ملتے ہیں، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ باطل ہے اور بعض فساد کے قائل ہیں، چنانچہ مفتی ابوالسعود مصریؒ فرماتے ہیں: (قوله اى لا يصح بيع المنقول) نفى الصحة يحتمل ثبوت فساد العقد وبطلانه صرّح بالأول فى المواهب وبالثانى فى الجوهرة شرنبلاليه ومثل ما فى المواهب فى الزيلعى (فتح المعین علی شرح الکنز ۵۹۴/۲)۔

نیز صاحب عنایہ فرماتے ہیں:

النهى يقتضى الفساد فيكون البيع فاسداً قبل القبض (عنایہ مع الفتح ۱۳۷/۶)۔

نیز ہدایہ کے مندرجہ بالا حاشیہ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بیع فاسد ہے، اور یہی زیادہ صحیح ہے، اسلئے کہ یہاں رکن بیع میں کچھ خرابی نہیں بلکہ صرف وصفِ بیع میں خرابی ہے جو فساد ہی کا مقتضی ہے، واللہ اعلم۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت اور مفہوم صرف اتنا ہے کہ بائع شئی مبیع کو اپنے مال سے اس طرح الگ کردے کہ مشتری (خریدار) جب بھی چاہے اس شئی مبیع کو اپنی مرضی سے اٹھا کر لیجا سکے، اور اختیار سے اٹھا کر لیجانے میں اس کو کوئی مانع پیش نہ آئے، علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

التسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلى وهو أن يخلى البائع بين المبيع وبين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيه فيجعل البائع مسلّما للمبيع والمشترى قابضا له (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵، ہندیہ ۱۶/۳)۔

خریدار کو مبیع سونپنے اور اس پر قبضہ کرنے کا مطلب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ تخلیہ اور تخلی ہو جائے اور تخلیہ و تخلی کا مطلب یہ ہے کہ بائع مبیع کو مشتری کے لئے اس طرح پیش کرے کہ درمیان سے رکاوٹ اس طرح دور ہو جائے کہ مشتری کو مبیع میں تصرف کرنے پر پوری طرح قدرت حاصل ہو جائے، پس کہا جائے گا کہ بائع نے مبیع سونپ دی اور مشتری نے قبضہ کر لیا۔

ایک موقع پر فرماتے ہیں:

ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلى وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً حقيقة (بدائع الصنائع ۱۴۸/۵)۔

حصول قبضہ کیلئے ہاتھ سے قبضہ کرنا کوئی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قبضہ کا مطلب صرف یہ ہے کہ مشتری قبضہ پر قادر ہو اور بائع مشتری کے سامان کو چھوڑ دے، اور یہ کہ عرف وعادت میں صحیح معنی میں موانع ختم ہو جائیں۔

علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ فرماتے ہیں:

إن معنى التسليم والتسلم يحصل بالتخلية، ولهذا يدخل المبيع في ضمان المشتري بالتخلية نفسها بلا خلاف دلّ أن التخلية قبض (اعلاء السنن ۱۴/۲۴۲، کراچی)۔

معلوم ہوا کہ قبضہ کی حقیقت صرف تخلیہ ہے ہمارے نزدیک، ہاتھ سے قبضہ کرنا یا نقل وتحویل کی قبضہ کے اثبات کیلئے ضرورت نہیں، اگرچہ تصرف کیلئے بعض صورتوں میں ضرورت ہے۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں، بلکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی ایک ہی صورت ہے یعنی تخلیہ۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

ہمارے اصحاب کے درمیان اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ اصل قبضہ تخلیہ سے حاصل ہوجاتا ہے تمام مالوں میں (خواہ وہ اموال منقولہ ہوں، جیسے مکیلی وموزونی وغیرہ اشیاء، یا غیر منقولہ ہوں جیسے زمین وجائداد) (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ لکھتے ہیں:

قال العبد الضعيف: وفي "شرح الوجيز" للرافعي ما نصه في بيان أن القبض بم يحصل؟ فينظر إن كان المبيع مما لا ينقل كالدور والأراضي فقبضه بالتخلية بينه وبين المشتري وتمكنه من اليد والتصرف، وإن كان المبيع من المنقولات.... فقال مالك وأبو حنيفة: إنه يكفي فيه التخلية كما في العقار، وعن رواية حرملة قول مثله، وفيه وجه آخر: أن التخلية كافية لنقل الضمان إلى المشتري غير كافية للتسلط على التصرف (اعلاء السنن ۱۴/۲۴۰)۔

ترجمہ: علامہ رافعی کی کتاب شرح الوجیز میں ہے کہ قبضہ کس طرح حاصل ہوگا؟ تو دیکھا جائے گا آیا مبیع غیر منقول ہے یا منقول، اگر غیر منقول ہے جیسے گھر اور زمین وجائداد، تو اس پر قبضہ مبیع اور مشتری کے درمیان صرف تخلیہ اور قبضہ وتصرف پر قدرت دینے سے ہوجائے گا، اور اگر مبیع منقول ہے، تو اس سلسلہ میں بھی امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ عقار کی طرح صرف تخلیہ قبضہ کیلئے کافی ہے، اور حرملہؒ سے بھی اسی طرح کا ایک قول ہے، اور ایک دوسری بات یہ بھی ہے کہ تخلیہ مشتری کی طرف ضمان کے انتقال کیلئے تو کافی ہے، لیکن تصرف پر تسلط کیلئے کافی نہیں ہے۔

تفصیل بالا سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت ایک ہی ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں حنفیہ کے نزدیک۔

قبضہ کی قسمیں:

اس موقع پر قبضہ کی قسموں کو بھی بیان کرنا فائدہ سے خالی نہ ہوگا، چنانچہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) قبضہ

کامل (۲) قبضہ ناقص۔ قبضہ کامل یہ ہے کہ بائع جب شئ مبیع کو الگ کردے (تخلیہ کردے) اور وہ شئ مشتری کے ضمان میں داخل ہوجائے تو صرف اس قدر سے مشتری اس میں ہر قسم کا تصرف کرسکتا ہے۔

اور قبضہ ناقص یہ ہے کہ صرف بائع کے تخلیہ اور مشتری کے ضمان میں داخل ہونے سے مشتری کیلئے اس میں تصرف کرنے کا کوئی جواز نہ ہو۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت سے متعلق احادیث معلول بالعلت ہیں، اور ممانعت کی علت یہ ہے کہ قبل القبض اگر بیع کی جائے تو ممکن ہے کہ اس سے پہلے ہی وہ مبیع ہلاک ہوجائے اور مبیع کی ہلاکت عقد کو فسخ کردیتی ہے، تو بیع قبل القبض میں قبضہ سے پہلے ہلاکت مبیع کے ذریعہ عقد بیع کے ختم ہوجانے کا غرر ہے اور نبی کریم ﷺ نے بیع غرر سے منع فرمایا ہے، جیسا کہ بخاری ومسلم میں حضرت ابوہریرہ کی سند سے مروی ہے (بخاری ۱/ ۲۸۷ مسلم ۲/۲)۔

علامہ ظفر احمد صاحب عثمانی لکھتے ہیں:

وعلة النهي هو غرر انفساخ العقد بالهلاک قبل القبض (اعلاء السنن ۱۴/ ۲۳۲)۔

مفتی ابو السعود مصریؒ فرماتے ہیں:

وما رووه معلول بغرر انفساخ العقد بالهلاک قبل القبض (فتح المعین ۲/ ۵۹۳، وہکذا فی الأوجز ۵/ ۶ ۷، فتح القدیر ۶/ ۱۳۸)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام نہیں بلکہ اس میں استثناءات وتخصیصات بھی ہیں، چنانچہ طعام (جس کا ممانعت والی حدیث میں صراحۃً ذکر آیا ہے) کے سلسلہ میں تمام فقہاء متفق ہیں کہ اس کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں، اور طعام کے علاوہ بقیہ اشیاء میں اختلاف ہے، اور اس سلسلہ میں چار مذاہب ہیں:

(۱) یہ ہے کہ مکانات اور زمین وجائداد کے علاوہ بقیہ تمام اشیاء کا حکم بھی وہی ہے جو طعام کا ہے یعنی ان کی بیع بھی قبل القبض جائز نہیں، یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا مذہب ہے۔

(۲) طعام وغیر طعام تمام مبیعات کا حکم یکساں ہے خواہ زمین وجائداد ہو یا مکان اور دکانیں وغیرہ، یعنی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی اجازت نہیں، یہ امام شافعی اور امام محمد بن الحسن شیبانیؒ کا مسلک ہے، حضرت ابن عباسؓ کا بھی یہی قول ہے۔

(۳) ماکولات ومشروبات کے علاوہ بقیہ تمام اشیاء کو قبل القبض فروخت کرنے کی اجازت ہے، یہ امام مالکؒ کا مسلک ہے۔

(۴) مکیلی اور موزونی اشیاء کے علاوہ تمام اشیاء قبل القبض فروخت کی جاسکتی ہیں، معدودی اشیاء کا حکم بھی مکیلی وموزونی کی طرح ہے، یہ امام اوزاعی، امام احمد بن حنبل، اسحق، سعید بن المسیب، حسن بصری، حماد اور حکم کا مذہب ہے (بذل المجہود ۴/ ۲۸۴، ہکذا فی الأوجز ۵/ ۶ ۷، ہکذا فی اعلاء السنن ۱۴/ ۲۳۶)۔

دلائل:

حنفیہ کی دلیل:

شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے غیر منقول کے استثناء کرنے کے سلسلہ میں دو دلیلیں ہیں، ایک دلیل عقلی اور ایک دلیل نقلی۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے ممانعت کی جو علت ہے یعنی قبضہ سے پہلے ہلاکت مبیع کے ذریعہ عقد بیع کے فسخ ہو جانے کا غرر، یہ ہلاکت غیر منقول میں متصور نہیں ہے، مگر شاذ ونادر، اور نادر معدوم کی طرح ہے، لہذا اس کا اعتبار نہیں ہوگا، لہذا اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت علت نہی کے نہ پائے جانے کی وجہ سے جائز ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ زمین ایسی جگہ ہو جہاں اس کی ہلاکت کا خطرہ ہو، مثلاً دریا کے کنارے ہو اور ندی وغیرہ کے کنارے جہاں اس کی ہلاکت کا ہر وقت خطرہ ہے، یا ایسی جگہ ہو کہ ریت کے غلبہ کا خوف ہو تو پھر چونکہ علت نہی پائی گئی، یعنی" ہلاکت مبیع کے ذریعہ غرر انفساخ عقد" لہذا بالاتفاق اس کی بیع بھی قبل القبض جائز نہ ہوگی۔

علامہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ فرماتے ہیں:

واحتج أبو حنيفة بأن الحكم معلل بغرر انفساخ العقد بهلاک المبيع ، والهلاک فی غير المنقول نادر ، والنادر كالمعدوم (إعلاء السنن ۲۳۴/۱۴، بکذا فی أوجز المسالک ۶/۵ ۷)۔

نیز دیکھئے: (البحر الرائق ۱۱۶/۶ ' ہکذا فی فتح المعین ۵۹۳/۲، فتح القدیر ۱۳۸/۶)۔

نقلی دلیل:

نقلی دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عثمان غنیؓ نے حضرت طلحہؓ سے مدینہ میں ایک زمین خریدی اپنی ایک زمین کے بدلہ میں جو کوفہ میں تھی، تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ میں نے وہ زمین بغیر دیکھے بیچ دی ہے ('' بیچ دی ہے'' اس لئے فرمایا کہ بدلہ ہوا تھا، گویا دونوں نے بیچی بھی اور خریدی بھی، واللہ اعلم) تو حضرت طلحہؓ نے فرمایا کہ دیکھنے کا خیار مجھے حاصل ہوگا، کیونکہ جس کو آپ نے خریدا (یعنی مدینہ والی زمین) اس کو آپ دیکھ چکے، اور جس کو میں نے خریدا (یعنی کوفہ والی زمین) وہ میں نے نہیں دیکھی، دونوں حضرات حضرت جبیر بن مطعمؓ کے پاس مقدمہ لے گئے، تو انہوں نے بیان سن کر حضرت عثمانؓ کے خلاف اور حضرت طلحہؓ کی موافقت میں فیصلہ صادر فرمادیا، اور دلیل وہی دی کہ انہوں نے (حضرت طلحہ نے) بغیر دیکھے خریدی ہے۔ اس حدیث اور واقعہ میں غور کرنے سے معلوم ہوا کہ عقار کو قبل القبض فروخت کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنی کوفہ کی زمین بلا دیکھے بیچی، اور یہ اس سلسلہ میں ظاہر ہے کہ قبل القبض بیچی ہے، کیونکہ قبضہ رؤیت کو مستلزم ہے، اور اگر یہ اشکال کیا جائے کہ ممکن ہے وکیل کے واسطے سے قبضہ کیا ہو، تو اس کا جواب یہ ہے کہ وکیل کا دیکھنا مؤکل کا دیکھنا ہے، حالانکہ حضرت عثمانؓ نے فرمایا" بعتک ما لم أره'' لہذا وکیل کے واسطہ سے دیکھنے کا احتمال بھی باطل ہوگیا (رواہ ابن ابی ملیکہؒ، اعلاء السنن کراچی ۲۳۸/۱۴)۔

اس حدیث سے استدلال میں احقر کو ایک اشکال ہے، وہ یہ کہ ابھی پیچھے گذرا کہ تمام مالوں میں تخلیہ قبضہ ہے، لہذا یہ تو بہت ممکن ہے کہ اس زمین میں تخلیہ ہو چکا ہو، لہذا قبل القبض بیع نہ رہی، البتہ قبل الرؤیت ہے۔

شوافع کی دلیل:

امام شافعیؒ اور امام محمدؒ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کے عموم سے متعلق تین دلیلیں پیش کرتے ہیں ، دو نقلی دلیلیں اور ایک قیاس ، پہلی نقلی دلیل یہ ہے کہ ممانعت والی حدیث میں اطلاق ہے ، چنانچہ حضرت حکیم بن حزامؓ سے مروی کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: لا تبيعن شيئا حتى تقبضها (رواہ النسائی بحوالہ اعلاء السنن ۱۴/ ۲۳۲) نیز ابن حبان نے بھی اپنی صحیح میں حضرت حکیم بن حزامؓ کی یہ حدیث ان الفاظ سے نقل کی ہے: "إذا ابتعت بيعا فلا تبعه حتى تقبضه" (حوالہ بالا) نیز حضرت ابن عباسؓ سے بخاری ومسلم نے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قبضہ سے پہلے طعام کی بیع سے منع فرمایا ہے ، اس کے بعد حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ "وأحسب كل شئ مثله" (بخاری ۱/ ۲۸۶ مسلم ۲/ ۵ واللفظ لہ)۔

دوسری نقلی دلیل یہ ہے کہ جب تک کوئی چیز مشتری کے ضمان میں نہ داخل ہو اس وقت تک نبی کریم ﷺ نے اس سے نفع حاصل کرنے سے منع فرمایا ہے ، لہذا عقار کو قبل القبض بیچنے کی صورت میں ربح مالم یضمن لازم آتا ہے لہذا اس کو بھی قبل القبض بیچنے کی اجازت نہیں ہو سکتی ، چنانچہ ترمذی وابوداؤد نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم يضمن (ترمذی ۱/ ۱۴۸، أبوداؤد مع البذل ۴/ ۲۸۷)۔

تیسری قیاسی دلیل یہ ہے کہ کسی شئ کو قبل القبض اجارہ پر دینا جائز نہیں ، لہذا اسی طرح بیع بھی جائز نہیں۔ چنانچہ علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں:

(قوله يجوز بيع العقار...... وقال محمد لا يجوز وهو قول الشافعيؒ (رجوعا إلى اطلاق الحديث) يعني عمومه وهو ما في حديث حكيم بن حزامؓ من قوله ﷺ " لا تبيعن شيئا حتى تقبضه" و للنهي عن ربح ما لم يضمن ، ولو باع العقار بربح يلزم ربح ما لم يضمن ، وصار بيع العقار كإجارته وإجارته قبل قبضه لاتجوز فكذا بيعه (فتح القدیر ۶/ ۱۳۷، ہکذا فی الاوجز ۶/ ۵۷، البحر ۶/ ۱۱۶)۔

مالکیہ کی دلیل:

امام مالکؒ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت کو طعام کے ساتھ خاص کرتے ہیں ، کیونکہ ممانعت والی حدیثوں میں صرف طعام کا لفظ آیا ہے ، لہذا ممانعت حکم طعام ہی کے ساتھ خاص ہوگا ، چنانچہ حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: أما الذي نهى عنه النبي ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض (حوالۂ بالا) ایسے ہی حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا ابتعت طعاما فلا تبعه حتى تستوفيه (رواہ مسلم ۲/ ۶)۔

مذکورہ بالا تمام حدیثوں میں ممانعت کا حکم طعام کے ساتھ خاص آیا ہے ، معلوم ہوا کہ طعام کے علاوہ بقیہ

تمام اشیاء کا حکم اس کے برخلاف ہے، یعنی ان کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز ہے۔

چنانچہ ظفر احمد صاحب عثمانیؒ لکھتے ہیں:

قالوا : التنصيص في هذه الأحاديث يدل على أن غيره بخلافه (اعلاء السنن ١٤/ ٢٣٧)۔

شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحبؒ لکھتے ہیں:

وفي التعليق الممجد : قال مالكؒ يجوز جميع التصرفات في غير الطعام قبل القبض لورود التخصيص في الأحاديث بالطعام (أوجز المسالک ٥/ ٧٦)۔

حنابلہ کی دلیل:

طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے ساتھ امام اوزاعی اور امام احمد وغیرہ نے مکیلی اور موزونی اشیاء کو بھی جوڑا ہے، اس لئے کہ پورا قبضہ اور استیفاء، جو حدیث میں آیا ہے وہ مکیلی اور موزونی اشیاء ہی میں ہوتا ہے، چنانچہ امام احمدؒ نے مرفوعاً حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: " من اشترى طعاما اشتراء بكيل أو وزن فلا يبعه حتى يقبضه"۔ ایسے ہی امام ابوداؤد ونسائی نے بھی حضرت ابن عمرہی سے یہ حدیث ان الفاظ سے نقل کی ہے: " نهى أن يبيع أحد طعاماً اشتراه بكيل أو وزن حتى يستوفيه (اعلاء السنن ١٤/ ٢٣٣) ان مندرجہ بالا احادیث سے معلوم ہوا کہ مکیلی اشیاء میں کیل سے اور موزونی میں وزن سے قبضہ شرط ہے (لہذا مکیلی اور موزونی اشیاء کو بھی طعام کی طرح قبل القبض فروخت کرنا جائز ہوگا) (اعلاء السنن ١٤/ ٢٣٣)۔

٢۔ اس سے قبل کہ اس سوال کا جواب لکھا جائے بطور تمہید اشیاء مبیعہ منقولہ کی قسمیں اور احکام لکھے جاتے ہیں تاکہ آسانی سے اس صورت کا حکم نکل آئے۔

اشیاء منقولہ کی اولاً دو قسمیں ہیں: (١) مبیع مثلی، (٢) غیر مثلی۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

وجملة الكلام فيه أن المبيع لا يخلو إما أن يكون مما له مثل ، وإما أن يكون مما لا مثل له (بدائع ٥/ ٢٤٤)۔

چنانچہ اگر مبیع مثلی ہے جیسے مکیلی اور موزونی اشیاء، تو ان اشیاء میں صرف تخلیہ سے مبیع بائع کے ضمان سے نکل کر مشتری کے ضمان میں داخل تو ہو جائے گی لیکن مشتری کیلئے اس میں تصرف کرنا اور انتفاع بغیر دوبارہ کیل ووزن کے جائز نہیں، کیونکہ تخلیہ سے مکیلی اور موزونی اشیاء میں قبضہ تام حاصل نہیں ہوتا، بلکہ قبضہ ناقص حاصل ہوتا ہے اور قبضہ ناقص میں تصرف کی اجازت نہیں۔

الا یہ کہ بائع بیع کرنے کے بعد مشتری کی موجودگی میں کیل ووزن کردے، یا کیل ووزن سے نہ بیچے بلکہ اندازے اور انکل سے فروخت کرے جس کو فقہاء کی اصطلاح میں "مجازفہ" کہتے ہیں۔

چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

وإن كـان (المبيع) ممـا لـه مثل .... فإن بـاع مكـايلة أو موازنة في المكيل والموزون وخلّى فلا خلاف في أن المبيع يخرج عن ضمان البائع ويدخل في ضمان المشتري........ وكذا لا خلاف في أن لا يجوز للمشتري بيعه والانتفاع به قبل الكيل والوزن (بدائع ۲۴۴/۴)۔

ایک جگہ فرماتے ہیں:

فأما جواز التصرف فيه فيستدعي قبضاً كاملا لورود النهي عن بيع ما لم يقبض والقبض المطلق هو القبض الكامل (بدائع ۲۴۵/۵)

علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں:

وإن كاله أووزنه بعد العقد بحضرة المشتري مرة ، فيه اختلاف المشائخ ، قال عامتهم : كفاه ذلك حتى يحل للمشتري التصرف فيه قبل كيله ووزنه إذا قبضه وعند البعض لابد من الكيل أو الوزن مرتين احتجاجا بظاهر الحديث والصحيح قول العامة لأن الغرض من الكيل والوزن صيرورة المبيع معلوماً وقد حصل بذلك الكيل واتصل به القبض (فتح القدیر ۱۴۱/۶ ،ہدایہ مع الفتح ۱۴۱/۶، بدائع ۲۴۵/۵)۔

ایک جگہ ابن الہمام فرماتے ہیں:

أما إذا اشتراه مجازفة مبيع صبرة فله أن يتصرف فيه قبل الكيل والوزن ، لأن كل المشار إليه له فلا يتصور اختلاط الملكين (فتح القدیر ۱۴۰/۶، بدائع ۲۴۴/۵)۔

دوسری قسم یہ ہے کہ مبیع غیر مثلی ہو، جیسے مذروعات ومعدودات متفاوتہ، ایسی اشیاء میں صرف تخلیہ سے بالاتفاق قبضہ تام حاصل ہوجائے گا اور بغیر شمار اور پیمائش کئے ہی مشتری کیلئے ہر قسم کا تصرف جائز ہوجائے گا۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

فإن كان مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتفاوتة فالتخلية فيها قبض تام بلا خلاف ، حتى لو اشترى مذروعا مذارعة أو معدودا معاددة ووجدت التخلية يخرج عن ضمان البائع ويجوز له بيعه والانتفاع به قبل الذرع والعدد بلا خلاف (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

اب رہ گئی بات معدودات متقاربہ کی تو اس میں ہمارے ائمہ کرام مختلف ہیں، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کا حکم مبیع مثلی جیسا ہے، لہذا دوبارشمار کئے بغیر مشتری کیلئے ان کی بیع جائز نہ ہوگی، لیکن حضرات صاحبین کے نزدیک معدودات متقاربہ کا حکم مبیع غیر مثلی جیسا ہے، یعنی صرف تخلیہ سے قبضہ تام حاصل ہوجائے گا، اور مشتری کیلئے ہر قسم کا تصرف جائز ہوگا۔

علامہ علاء الدین کاسانیؒ فرماتے ہیں:

وأما المعدودات المتقاربة إذا بيعت عددا لا جزافا فحكمها حكم المكيلات والموزونات عند أبي حنيفةؒ حتى لا يجوز بيعها إلا بعد العدّ ، وعند أبي يوسف ومحمد حكمها حكم المذروعات فيجوز بيعها قبل العدّ (بدائع الصنائع ۲۴۵/۵)۔

مندرجہ بالا تفصیل کا حاصل یہ ہوا کہ مکیلی اور موزونی اشیاء میں اور امام صاحبؒ کے نزدیک معدودات متقاربہ میں بھی تخلیہ سے قبضہ تام حاصل نہ ہوگا، جبکہ جواز تصرف کیلئے قبضہ تام ضروری ہے، اور مذروعات ومعدودات متفاوتہ میں نیز صاحبین کے نزدیک معدودات متقاربہ میں بھی تخلیہ قبض تام ہے، اور تصرف جائز ہوگا۔

صورت مسئولہ:

مندرجہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر اشیاء مبیعہ غیر مثلی ہیں تو فیکٹری کے تخلیہ سے ان اشیاء پر مشتری نمبر (۱) کو قبضہ تام حاصل ہو جائے گا، اور قبل الذرع والعدّ ہر قسم کا تصرف مشتری نمبر (۱) کیلئے جائز ہوگا اگر چہ قبضہ حسی نہیں ہوا ہے، اس لئے کہ تخلیہ ہی قبضہ تام ہے جو جواز تصرف کیلئے شرط ہے۔

ہاں البتہ اگر مبیع مثلی ہے تو فیکٹری کے تخلیہ سے مشتری نمبر (۱) کو قبضہ تام حاصل نہیں ہوا بلکہ قبضہ ناقص ہے جو جواز تصرف کیلئے کافی نہیں، لہذا قبل الکیل والوزن تصرف درست نہ ہوگا۔

الا یہ کہ درمیان کا آدمی کمپنی کا ایجنٹ ہو، تو پھر یہ شخص فیکٹری کیلئے بحیثیت وکیل ہوگا، اور اس کے نفع کو اجرت وکالت قرار دی جائے گی۔

البتہ جواز کی دو صورتیں اور ممکن ہیں (مبیع مثلی میں): (۱) کمپنی اور فیکٹری ہی کو مشتری اول کی طرف سے وکیل بالقبض مان کر (۲) یا مشتری ثانی کو ہی مشتری اول کا وکیل بالقبض مان کر یہ معاملہ دائرۂ جواز میں لایا جا سکتا ہے۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

فلو تصرف فيه البائع قبل قبضه إما بأمر المشترى أو لا ، فلو بأمره وكان أمره أن يهبه من فلان أو يوجره ففعل وسلم صح وصار المشترى قابضا (ردالمحتار ۱۴۹/۵، کراچی)۔

اس صورت میں چونکہ مشتری ایسی چیز سے نفع حاصل کر رہا ہے جس کا وہ ابھی ضامن نہیں ہوا، یعنی ''ربح مالم یضمن'' لازم آتا ہے، جس کا حدیث میں صراحۃً انکار ہے، چنانچہ ترمذی وابوداؤد کی حدیث جس میں ''ربح مالم یضمن'' کی ممانعت ہے، مذہب شوافع کی دلیل کے ذیل میں گذر چکی ہے، اس لئے یہ صورت دائرہ جواز میں آتی ہوئی معلوم نہیں ہوتی۔

والله أعلم وعلمه أتم وأحكم

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا ابراہیم بن محمد بڑودوی

۱۔ شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض ناجائز ہے، اس ناجائز بیع کا شمار بیع فاسد میں ہے۔

ما روی أن النبی ﷺ نهی عن بیع ما لم یقبض والنهی یوجب فساد المنهی عنه (احکام المعاملات المالیة/۲۹۱)۔

اشتری دارا أو عبدا أو عرضا وترکها فی ید البائع فباعها وربح فالبیع باطل فإن أجازه المشتری ففاسد أیضا لأنه بیع المبیع قبل القبض ویجب فسخه (البحر الرائق ۱۱۷/۸)۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت تخلیہ ہے، یہ متفق علیہ بات ہے کہ اصل قبضہ تمام قسم کے اموال میں تخلیہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، جس چیز کے بارے میں لوگوں کے درمیان جو تخلیہ تصور کیا جائے گا وہی قبضہ ہوگا۔

لا خلاف أن أصل القبض یحصل بالتخلیة فی سائر الأموال .

کون سی چیز پر کیسے قبضہ متصور کیا جائے گا اس کی بہترین صورتیں (التنویر والدرر ورد المحتار ۴۸/۴، اور بدائع الصنائع ۲۴۴/۵) میں مذکور ہیں جو عام طور پر مشہور ہیں۔

۳۔ احناف کے نزدیک اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔

التسلیم فی اللغة عبارة عن جعله سالما خالصا یقال : سلم فلان لفلان ای خلص له، قال الله تعالی : (ورجلا سلما لرجل) ای سالما خالصا لا یشرکه فیه أحد ، فتسلیم المبیع إلی المشتری هو جعل المبیع سالما للمشتری ای خالصا له بحیث لا ینازعه فیه غیره وهذا یحصل بالتخلیة فکانت التخلیة تسلیما من البائع والتخلی قبضا من المشتری (احکام المعاملات المالیة /۲۹۱)۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلة ہیں، اور علت نہی ہلاکت کا اعتبار کرتے ہوئے عقد کے فسخ ہونے کا غرر ہے، لا یصح بیع المنقول لنهیه ﷺ عن بیع ما لم یقبض ولأن فیه غرر انفساخ العقد علی اعتبار الهلاک " (البحر الرائق ۱۱۸/۸)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے اشیاء منقولہ کی بیع بالاتفاق ناجائز ہے، کیونکہ حدیث میں اس کی ممانعت ہے، لیکن اشیاء غیر منقولہ، یعنی زمین کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام محمدؒ، امام زفرؒ، امام مالکؒ کے نزدیک

جائز نہیں، کیونکہ حدیث نہی مطلق ہے، جس میں منقول وغیرہ کی کوئی تفصیل نہیں، شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے، وہ یہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں نہی کی علت یہ ہے کہ ہلاکت مبیع کی صورت میں انفساخ بیع کا احتمال ہے، اور زمین کی ہلاکت نادرالوجود ہے، اور نادر کا اعتبار نہیں ہوتا، پس جب بیع عقار میں علت مذکورہ نہ پائی جائے تو بیع جائز ہوگی، اور علت مذکورہ پائی جائے، مثلاً زمین دریا کے کنارہ پر واقع ہو اور اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو، تو شیخینؒ بھی اس کی اجازت نہیں دیتے (البحرالرائق ۱۱۸/۸، معدن الحقائق ۴۹/۲)۔

۶۔ فیکٹری سے مال خرید کر اس کو دوسرے آدمی کے ہاتھ قبضہ سے پہلے فروخت کرنا اور خریدار (ا) کا مال کی ہلاکت کی صورت میں ضامن بننا اگرچہ "ربح مالم یضمن" کی صورت میں داخل نہیں ہوتا، لیکن پھر بھی قبضہ تام کے مفقود ہونے کی وجہ سے یہ صورت معاملہ ناجائز رہے گی، لہذا ضمان قبضہ حسی کا قائم مقام نہیں سمجھا جائے گا، قبضہ تام کا معنی یہ ہے کہ بائع کے ضمان سے نکلنے کا مترتب ہو۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت میں جہاز پر مال چڑھانے کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہونچنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا۔

"ومن اشترى شيئاً مما ينقل ويحوّل لم يجزله بيعه حتى يقبضه" ۔ خریدار اول اگر منقول اور محولہ چیز کو خریدنے کے بعد قبضہ سے پہلے بیچے تو جائز نہیں، کیونکہ جب قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی، اس صورت میں مشتری غیر کی ملک کو بیچنے والا شمار کیا جائے گا، البتہ قبضہ کر لیا تو اپنی ملکیت کا بیچنے والا سمجھا جائے گا، قبضہ سے پہلے معلوم نہ ہوگا کہ بیع تام ہوگئی یا نہیں، اس میں غرر کا امکان ہے، لہذا باطل ہوگی (شرح فتح القدیر ۱۳۸/۸)۔

والله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اور اس کے احکام

مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری

۱۔ بیوعات فاسدہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بھی ہے جو حدیث شریف سے ثابت ہے، اور جو بحر الرائق کی عبارت کے مطابق "العجز عن التسليم إلا بضرر" اور "عدم القدرة على التسليم" میں داخل ہے، اس لئے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بیع مکروہ میں داخل ہے، اور بیع مکروہ کو بھی بیع فاسد میں شمار کیا ہے۔

۲۔ قبضہ کے بارے میں ہمارے فقہاء نے لکھا ہے:

ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع و لا حائل الخ (درمختار ۴/۴۷) وقال الشامي و حاصله ان التخلية قبض حكماً لو مع القدرة بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع (۴/۴۷)۔

علامہ شامی نے حال مبیع کی قید سے حنفی مسلک کی طرف اشارہ کیا ہے، ہمارے ائمہ قبضہ کی یہ تشریح صرف اشیائے منقولہ کے لئے خاص کرتے ہیں، لیکن اشیائے غیر منقولہ مثلاً زمین، مکانات وغیرہ کے بارے میں یہ شرط نہیں ہے۔

وذهب أبو حنيفة و أبو يوسف إلى جواز بيع غير المنقول قبل القبض لأن النهي معلول بغرر انفساخ العقد لخوف الهلاك ، وهو في العقار نادر و في غيره غير نادر (اوجز ۵/۷۶)۔

قبضہ کی تعریف میں حال مبیع کی قید سے یہ دلالت ہے کہ عرف اور حالات کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت بدل جاتی ہے جس کو قبضہ حکمی کہنا چاہئے، لہذا کمپنیوں کی شرائط چونکہ واضح ہوتی ہیں کہ مال کو ٹرانسپورٹ کے سپرد کرنے کے بعد اور سامان کا انشورنس ہونے کے بعد کمپنی کا ذمہ ساقط ہو جاتا ہے اور مشتری کا قبضہ ثابت ہو جاتا ہے جبکہ ٹرانسپورٹ بیچ میں انشورنس کی وجہ سے ضامن ہوتا ہے، اس لئے مشتری اول کا مشتری ثانی کو مال فروخت کرنا جائز ہے، البتہ مشتری ثانی ثالث کو فروخت نہیں کرسکتا، کیونکہ مال ابھی مشتری اول کے قبضہ اور اسی کی ضمان میں ہے بتوسط ٹرانسپورٹ، واللہ اعلم بالصواب۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت والی حدیث معلول بعلت انفساخ العقد لخوف الهلاك ہے جیسا

کہ اوپر گذرا جس کا مطلب یہ ہے کہ حتی الامکان بیع قبل القبض نہیں ہونا چاہئے، بعض خصوصی حالات ضرر اور منازعت کی وجہ سے جائز ہے، واللہ اعلم۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو حضرت ابن عباسؓ کے قول کی بنا پر امام شافعی، امام مالک اور امام احمد نے عام رکھا ہے، صرف احناف نے علت انفساخ لخوف الہلاک کی وجہ سے جو مفضی الی المنازعت ہے زمین اور مکانات کو مستثنیٰ کیا ہے۔

۶۔ جواب نمبر (۴) میں آچکا ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

☆☆ ☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اوراس کے چند اہم پہلو

مولانا اخلاق الرحمٰن قاسمی، گجرات

۱۔ مبیع پر قبضہ ہونے سے قبل دوسرے کے ہاتھ اس کی فروختگی شریعت میں جائز نہیں ہے، "بیع قبل القبض" کے بارے میں فرمایا کہ:

ومنها بيع ما هو مملوك له، لكن قبل القبض. اوربیع فاسد کے مختلف انواع واقسام میں سے ایک یہ ہے کہ مبیع جو مشتری کی ملک ہے قبل القبض فروخت کیا جائے (تحفۃ الفقہاء ۴۸/۳) اوربیع فاسد کے عدم جواز کی وضاحت کرتے ہوئے ایک جگہ علامہ سمرقندی (۵۳۹ھ) رقم طراز ہیں کہ:

ومنها أن المبيع إذا كان لا يقدر على تسليمه وقت العقد، مثل الطير الذى طار عن يده .... يكون البيع فاسدا، ولو قدر على التسليم في المجلس، لا يعود إلى الجواز، لأنه وقع فاسدا (تحفۃ الفقہاء ۴۸/۳)۔

من جملہ بیع فاسد میں سے ایک یہ ہے کہ وہ مبیع کہ عقد کے وقت قبضہ کرانے پر قدرت نہ ہو، مثلاً ایک پرندہ جو بائع کے ہاتھ سے فرار ہو چکا اس کی فروختگی، تو یہ بیع فاسد ہوگی، اوراگر مجلس عقد ہی میں بائع تسلیم پر قادر بھی ہو جائے تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ عقد کا وقوع فساد پر مبنی ہے۔

۲۔ اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ صاحب مال یعنی مشتری وغیرہ اس پر قابض ہو جائے اوراس پر ہر طرح سے تصرف کرسکتا ہو، چنانچہ حدیث شریف میں اس کی عمدہ وضاحت پائی جاتی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه وفي رواية: حتى يستوفيه، وفي رواية: التفصيل هكذا، عن ابن عمر قال كنا في زمان رسول الله ﷺ نبتاع الطعام فيبعث علينا من يأمرنا بانتقاله من المكان الذى ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه، وعنه هكذا: وكنا نشترى الطعام من الركبان جزافا فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى ننقله من مكانه (مسلم شریف ۵/۲)۔

والمعروف أن القبض والاستيفاء بمعنى واحد، والقبض فهو أن يأتي الشئ بحرزه وضمانه (تکملہ فتح الملہم ۳۵/۱، قواعد الفقہ ۴۲۲)۔

جس نے کھانے کی اشیاء خریدا تو تاوقتیکہ اس پر قابض نہ ہو جائے اس وقت تک اس کی فروختگی کی اجازت

نہیں ہے، ایک روایت میں "یقبضہ" کے بجائے "یستوفیہ" کا لفظ آیا ہے، اور تفصیلی روایت اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آنحضورؐ کے زمانہ میں ہم غلہ خریدتے (اور بیچتے تھے) چنانچہ آنحضورؐ ہمارے پاس اپنا قاصد بھیجتے جو آنحضورؐ کی طرف سے یہ حکم ہمیں سناتے کہ جس غلہ کو ہم نے جہاں خریدا ہے وہاں سے دوسری جگہ منتقل کرنے کے بعد ہی ہم اس کی فروختگی کریں، اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہی سے اس طرح بھی مروی ہے: ہم سواروں سے غلے جزافاً (کیل ووزن کئے بغیر) خریدا کرتے تھے، پھر آنحضرتؐ نے ہمیں اس سے منع فرمادیا کہ جب تک ہم مبیع کو مقام بیع سے منتقل نہ کرلیں، نہ فروخت کریں (مسلم ۲/۵) اور حدیث شریف میں جو قبض واستیفاء کے دو لفظ آئے ہیں دونوں کے معنی ایک ہی ہیں یعنی کسی شئی کا اپنی حرز وضمان اور ملکیت میں کرلینا۔

متذکرہ عبارت سے دو باتیں ثابت ہوئیں:

۱۔ قبضہ کے معنی، جو حدیث شریف کے لفظ" یأمرنا بانتقاله من المكان الذى ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه "میں موجود ہے، کیونکہ انسان مملوکہ شئی ہی کے فروخت کرنے یا دینے کا حق رکھتا ہے، اور مبیع پر آدمی کا مکمل قبضہ اسی وقت سمجھا جاتا ہے جب مبیع بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کے ہاتھ میں اور مکان میں پہنچ جائے، معلوم ہوا کہ قبضہ اسی وقت سمجھا جائے جب کہ انسان پر اس کے تصرف میں کوئی مانع پیش نہیں آئے، اور اس کی صورت یہی ہے کہ اس کے ہاتھ اور مکان میں پہنچ جائے، ورنہ تو ملک کے باوجود "قبض ضعیف" کی وجہ سے آدمی تصرف سے بہرہ مند نہیں ہوتا ہے، اور یہی "قبض ضعیف" فساد کی وجہ ہے جو مبیع قبل القبض کے بیع کی صورت میں پیدا ہوتی ہے، غرض کہ "قبضہ" کی حقیقت یہ ہے کہ کسی چیز کا فلاں کی ملکیت اور تصرف میں ہونا، قواعد الفقہ میں ہے کہ "قبض الشئ أخذه وهذا الشئ في قبضة فلان أى في ملكه وتصرفه"، شئی کے قبضہ کے معنی ہیں شئی کا لینا، اور کہا جاتا ہے کہ یہ چیز فلاں کے قبضہ میں ہے، یعنی اس کی ملکیت میں اور تصرف میں ہے۔

۲۔ دوسری چیز جو حدیث مذکورہ سے ثابت ہوتی ہے وہ یہ کہ قبضہ کی شریعت نے ایک خاص حد مقرر کردی ہے جو مذکورہ حدیث میں مذکور ہے، نمبر ایک کے تحت بھی اس قبضہ شرعی کی پوری پوری وضاحت موجود ہے، اور یہی صحیح بات ہے، کیونکہ اگر لوگوں کے عرف وعادت پر قبضہ کی حد کو باقی رکھنا شریعت کے پیش نظر ہوتا تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ جو اپنے زمانہ کا عمل بتلارہے ہیں کہ" ہم غلہ خریدا کرتے تھے تو آنحضرت ﷺ نے اس پر قبضہ سے قبل فروخت کرنے سے منع فرمادیا"، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت بین التجار اس طرح کا عمل رائج تھا، جس سے آنحضرتؐ نے اپنے صحابہ کو منع فرمایا، معلوم ہوا کہ قبضہ کے باب اور حد میں عرف وعادت کو دخل واثر نہیں، باقی رہا یہ مسئلہ کہ یہ حدیث شریف ہر قسم کی مبیع سے متعلق ہے یا اس سے کوئی خاص بھی ہے کہ جس میں قبل القبض تصرف جائز ہو، سو اس بارے میں پوری تفصیل آئندہ آرہی ہے۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں فرق ہے، چنانچہ منقولی اشیاء میں بیع قبل القبض باطل ہے،

اور غیر منقولی اشیاء میں احناف میں سے حضرات شیخین کے یہاں اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ عقار کے ہلاک ہونے کا خوف نہ ہو، تفصیلات مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ حضرت امام شافعیؒ اور حضرات احناف میں سے حضرت امام محمدؒ کا قول اس بارے میں یہ ہے کہ جملہ اشیاء کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، خواہ طعام ہو یا غیر طعام، منقولی ہو کہ غیر منقولی، ان کے قول کا مستدل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول ہے، جو بظاہر ان کے قول کی دلیل بن رہا ہے، روایت یہ ہے کہ: عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه ، قال ابن عباس: وأحسب كل شيء مثله (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

''حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جو کوئی غلہ خریدے تو قبل القبض اس کی بیع نہ کرے، حضرت عبداللہ ابن عباسؓ نے اس پر فرمایا کہ میرا خیال یہ ہے کہ یہ معاملہ جملہ اشیاء میں ہے، یہی وہ بات ہے جس سے حضرت امام شافعی علیہ الرحمہ استدلال کرتے ہیں، مزید تفصیل آئندہ آرہی ہے۔

۲۔ حضرت امام ابوحنیفہ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے یہاں منقولی اشیاء میں بیع قبل القبض جائز نہیں، لیکن غیر منقولی اشیاء میں جس کے ہلاک ہونے کا خوف نہ ہو ایسی اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۱ بحوالہ فتح القدیر ۵/۲۶۲) مزید تفصیل ادلہ کے تحت آرہی ہے۔

۳۔ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک سوائے طعام کے دوسری جملہ اشیاء خواہ منقولہ ہوں یا غیر منقولہ قبل القبض مبیع کی بیع جائز ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۱، کتاب الفقہ ۲/۲۳۵) مزید تفصیل ادلہ کے ضمن میں آرہی ہے۔

۴۔ حضرت امام احمد بن حنبل کی سب سے زیادہ ظاہر روایت یہ ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت صرف طعام سے متعلق ہے، باقی اس کے سوا جملہ اشیاء منقولہ ہو کہ غیر منقولہ ہر ایک کی قبل القبض بیع جائز ہے، جیسا کہ مذہب حنبلی کے سب سے بڑے ترجمان ابن قدامہ نے مغنی میں اس کی وضاحت فرمائی ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/۳۵۰)۔

ادلۂ مذاہب اربعہ:

حضرت امام شافعی کی دلیل ذیل کی تین روایتیں ہیں:

۱۔ عن ابن عمر قال: ابتعت زيتا في السوق فلما استوجبته لقيني رجل فأعطاني به ربحاً حسنا ، فأردت أن أضرب على يده ، فأخذ رجل من خلفي بذراعي ، فالتفت ، فإذا زيد بن ثابت ، فقال: لا تبعه حيث ابتعته ، حتى تحوزه إلى رحلك ، فإن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تباع ، حتى يحوزها التجار إلى رحالهم (فقد عمم هذا الحديث الحكم في سائر السلع).

۲۔ عن حکیم بن حزام قال : قلت : یا رسول الله ! إنی أبتاع هذه البیوع ، فما یحل لی منها وما یحرم علیّ؟ قال : یا ابن أخی لا تبیعن شیئاً حتی تقبضه، وفی روایة ابان : إذا اشتریت بیعاً فلا تبعه حتی تقبضه۔

۳۔ عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال : لا یحل سلف وبیع ، ولا شرطان فی بیع ، ولا ربح ما لم یضمن ، ولا بیع ما لیس عندک ، أخرجه الترمذی فی باب کراهیة بیع ما لیس عنده ، وقال هذا حدیث حسن۔

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ میں نے بازار میں زیت خریدی اور جب مکمل طور پر میں اس کا مستحق ہوگیا تو ایک شخص سے ہماری ملاقات ہوگئی جو مجھ سے زیادتی منافع کے ساتھ اس کی قیمت دے کر لینا چاہا، اور میں نے بھی ارادہ کرلیا کہ اس کے ہاتھ ہی فروخت کردوں، اسی اثناء میں جانب خلف سے ایک شخص نے میرے بازو پکڑ لئے، میں نے جو دیکھا تو وہ حضرت زید بن ثابت تھے، انہوں نے فرمایا جس چیز کی تم نے جہاں خرید کی ہے وہاں فروخت نہ کرو تا آنکہ وہ تیری ملکیت میں نہ آجائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے کہ جہاں تم سامان خریدو وہیں بیچو، مگر یہ کہ وہ تیرے پاس منتقل ہوجائے اور تیری ملکیت میں آجاوے۔

اس حدیث شریف سے استدلال اس طور پر ہے کہ یہ حدیث شریف تمام اشیاء وسامان کو عام اور شامل ہے، طعام پر انحصار نہیں، لہذا تمام اشیاء کی بیع قبل القبض جائز نہ ہوگی، خواہ وہ شیٔ عقار اور غیر منقولی ہو یا غیر عقار اور منقولی ہو۔

(۲) حضرت حکیم بن حزام سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ میں نے آنحضرت ﷺ سے عرض کیا کہ میں اس طرح سے خرید وفروخت کرتا ہوں، سو اس میں کونسی صورت حلال ہے اور کیا حرام ہے؟ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: اومیرے بھتیجے! کسی بھی شیٔ کی بیع قبل القبض نہ کیا کرو، اور حضرت ابان کی روایت میں ہے کہ جب تو کسی چیز کو خریدے تو قبل القبض اس کی بیع نہ کرو۔

اس حدیث شریف میں بھی قبل القبض کی ممانعت تمام ہی اشیاء کو شامل ہے، جیسا کہ حدیث کا ظاہر کسی سے مخفی نہیں ہے۔

(۳) حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ کوئی بیع اور سلف حلال نہیں، اور نہ ہی بیع میں دو شرطیں، اور نہ ہی ایسا منافع جائز ہے جس کا ضمان نہ ہوا ہو، اور نہ ہی ایسی شیٔ کی بیع جو تیرے پاس نہ ہو، ترمذی کی روایت میں بیع کی کراہت کے باب میں یہ ہے کہ ایسی چیزوں کی بیع درست نہیں جو اس کے پاس نہ ہو۔

اس حدیث شریف سے استدلال اس طور پر ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ''ربح مالم یضمن'' سے منع فرمایا ہے، اور بیع قبل القبض ''ربح مالم یضمن'' کو شامل ہے، کیونکہ مبیع مشتری کے ضمان میں بعد القبض ہی ہوسکتا ہے، لیکن اگر منافع کے ساتھ قبل القبض فروخت کردیا تو یہ ''ربح مالم یضمن'' ہوجائے گا یعنی ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا

ضامن نہ ہوا ہو، اور یہ علت قبل القبض کی صورت میں ہر ایک کو عام ہے خواہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، لہذا منقولی اشیاء ہو یا غیر منقولی اشیاء، بیع قبل القبض کسی حال میں درست نہیں (تکملہ فتح الملہم :۱/ ۲۵۲، ۲۵۳)۔

حنفیہ کے دلائل:

حضرات احناف کے دلائل بعینہ وہی ہیں جو حضرات شوافع کے ہیں، الا یہ کہ حضرات احناف نے عقار کو نہی کے عموم سے مستثنیٰ کیا ہے، کیونکہ نہی کی علت عقار میں منتفی ہے، کیونکہ متذکرہ تین حدیثوں میں اخیر حدیث جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے وہ اس بات پر دال ہے کہ مبیع کے بیچنے کی ممانعت قبل القبض "ربح مالم یضمن" (یعنی ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) کو مستلزم ہے (جو علت نہی ہے) اور انسان پر ہلاکت کی صورت میں ضمان ایسی چیزوں ہی میں تو ہو سکتا ہے جس کے بارے میں ہلاکت کا خطرہ ہو، اور عقار اور اراضی وغیرہ میں ایسی کوئی بات نہیں ہے، لیکن اگر کوئی عقار کی قسم ایسی نکل گئی جو خطرہ کے دہانے پر ہے، جیسے سمندر کے کنارے جس کے کٹ کر سمندر میں مل جانے کا خطرہ ہے، تو اس صورت میں پھر یہ عقار جو اس صفت مذکورہ کے ساتھ ہو قبل القبض جائز نہیں ہے (تکملہ فتح الملہم ۱/ ۳۵۳ بحوالہ فتح القدیر ۵/ ۲۶۶)۔

مالکیہ کی دلیل:

حضرت امام مالک کی دلیل وہ حدیث شریف ہے جس میں بیع ناپنے سے قبل کی ممانعت ہے، اور وہ حدیث شریف یہ ہے: من اشتری طعاما فلایبعه حتی یکتاله (تکملہ فتح الملہم ۱/ ۳۵۷، کتاب الفقہ علی المذاہب الأربعۃ ۲/ ۳۳۵)۔

حنابلہ کی دلیل:

حضرات حنابلہ نے اپنی دلیل میں حدیث باب کو پیش کیا ہے جو اولاً مذکور ہوئی اس طور پر کہ اس میں نہی مقصور علی الطعام ہے، آنحضرت ﷺ کا طعام کی صراحت خود اس بات پر واضح دلیل ہے کہ غیر طعام خواہ منقولی ہو یا غیر منقولی بیع قبل القبض ہے۔

(تکملہ فتح الملہم ۱/ ۳۵۱، کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/ ۲۳۶)

۴، ۵۔ ان دونوں سوالوں کے جوابات نمبر ۳ کے تحت تفصیلاً مذکور ہو چکے ہیں اس لئے اعادہ کی حاجت نہیں۔

۶۔ مذکورہ بیع کا طریقہ درست نہیں ہے، اور اگر چہ بائع بعد والے مشتری کیلئے بصورت ہلاکت اشیاء دوران راہ اپنی ضمانت کے بموجب اس کا بدل پیش کرتا ہے، لیکن ضمانت کو قبضہ حسی کے قائم مقام بوجہ قبضہ کی تعریف کے جو مذکور ہوئی نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ راہ چلتے اشیاء یعنی مبیع کے ساتھ حادثہ کا پیش آ جانا یہ ایک اتفاقی امر ہے، جس کو قبضہ کے قائم مقام کسی صورت نہیں کیا جا سکتا، لہذا فیکٹری سے خریداری کرنے والے کی طرف سے قبضہ حسی نہ پائے جانے کی وجہ سے ضمان کو قبضہ حسی نہیں قرار دیا جائے گا (بعض لوگوں نے اس کو قبضہ حکمی قرار دے کر جائز ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، سو راقم کا اس سے اتفاق نہیں ہے، جب کہ قبضہ حسی پایا جانا بہت حد تک ممکن ہے، ہاں اگر دشواری کی صورت ہے تو

گنجائش ہے) اور دوسرے شخص کے ہاتھ اس کی فروختگی کو ناجائز قرار دیا جائے گا، لیکن یہ بات حضرات شوافع اور احناف کے یہاں ہے، دوسرے مذاہب میں اس کی گنجائش ہے اور معاملات میں ناگوارشیٔ کو بھی گوارا کرلیا جاتا ہے اس لئے حضرات احناف کے یہاں بھی اس کی گنجائش ملتی ہے، لہذا اس وقت جب کہ اس کا خاصا رواج ہو چکا ہے، جائز قرار دینا چاہئے۔

۷۔ ظاہر ہے کہ بحث منقولی اشیاء سے ہے، لہذا اگر طعام کے قبیل سے ہے تو بالاتفاق ائمہ اربعہ میں سے کسی کے یہاں جائز نہیں ہے طعام کے علاوہ ہے لیکن منقولی ہی ہے، حضرات احناف وحضرات شوافع کے یہاں بالکل جائز نہیں ہے، کیونکہ علت نہی "ربح ما لم یضمن" پائی جارہی ہے، باقی دوسرے مذاہب میں اس کی گنجائش ہے، جیسا کہ پوری پوری وضاحت نمبر ۳ کے تحت آچکی ہے، اب جہاں تک موجودہ دور میں اس کا سلسلہ کچھ زیادہ ہی ہوتا جارہا ہے، ساتھ ساتھ مبیع کے بازار میں پہنچنے سے قبل ہی متعدد مشتریوں کے درمیان میں آجانے کی وجہ سے اشیاء میں گرانی حساب سے زیادہ ہوجاتی ہے۔

باوجود اس کے معاملات کے باب میں ناگوارشیٔ کو بھی گوار کرلیا جاتا ہے، اس لئے فتوی جائز کا ہونا چاہئے۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا اقبال قاسمی، دربھنگہ

ا۔ بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث:

اس سے متعلق احادیث دو قسم کی ہیں: ا۔ مقید، ۲۔ مطلق

ا۔ مقید یہ وہ احادیث ہیں جن میں غلہ کی بیع کا قبضہ سے پہلے عدم جواز مذکور ہے، اور اس قسم کی احادیث کے راوی چھ صحابہ ہیں، حضرت عمرؓ، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس، ابو ہریرہ، جابر بن عبداللہ اور حکیم بن حزامؓ اور اتحاد مفہوم کے ساتھ سب راویوں کے الفاظ حدیث معمولی اختلاف کے ساتھ تقریباً یکساں ہیں، مفہوم یہ ہے کہ جو شخص غلہ خریدے اور اس کو قبضہ کرنے سے پہلے نہ بیچے، اور جو اس قسم کی خرید وفروخت عہد نبوی میں کرتے تھے ان کو حکم دیا جاتا تھا کہ جب تک غلہ کو خرید کر کسی دوسری جگہ اپنے مکان، یا خیمہ میں یا مارکیٹ سے باہر منتقل نہ کرلیں کسی دوسرے کو نہ بیچیں، وہ روایات یہ ہیں:

"من ابتاع أو اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه حتى يستوفيه، حتى يكتاله، حتى يستوفيه ويقبضه، أنهم كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ إذا اشتروا طعاما جزافاً أن يبيعوه في مكانه حتى يحولوه، حتى يوؤوه إلى رحالهم، وفي رواية كنا في زمان رسول الله ﷺ نبتاع الطعام فيبعث علينا من يأمرنا بانتقاله من المكان الذى ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه" (مسلم شریف: ۵/۲)۔

۲۔ مطلق: یہ وہ احادیث ہیں جن میں طعام (غلہ) کی کوئی قید نہیں ہے، بلکہ مطلقاً سامان اور اشیاء کو قبضہ سے پہلے بیچنے کی ممانعت ہے اور اسی فہرست میں ان صحابہ کے اقوال بھی ہیں جو طعام والی روایت کے راوی ہونے کے باوجود نہی کو تمام اشیاء کیلئے عام خیال کرتے ہیں، اور طعام اور غیر طعام میں کوئی فرق نہیں تصور کرتے ہیں، وہ احادیث یہ ہیں:

ا. يقول زيد بن ثابت إن رسول الله ﷺ نهانا أن نبيع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم".

"زید بن ثابت بیان کرتے ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ نے ہمیں اس جگہ سامان کو فروخت کرنے سے منع فرمایا جہاں اس کو خریدا گیا ہے، جب تک تاجر اس کو اپنے مکان میں منتقل نہ کرے"۔

۲. " أن حكيم بن حزام قال أخذ النبي ﷺ بيدي فقال إذا ابتعت شيئاً فلا تبعه حتى تقبضه"

''حکیم بن حزام نے کہا کہ نبی کریم ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑ کر فرمایا کہ جب تو کسی چیز کو خریدے تو قبضہ سے پہلے اس کو مت فروخت کر''۔

۳۔ ''عن یعلی بن حکیم بن حزام أن أباه سأل النبی ﷺ فقال: إنی اشتریت بیوعاً فما یحل لی منها قال: إذا اشتریت بیعاً فلا تبعه حتی تقبضه''.

''یعلی حضرت حزام سے روایت کرتے ہیں کہ ان کے باپ نے اللہ کے رسول ﷺ سے دریافت کیا کہ میں چند چیزیں خریدتا ہوں تو میرے لئے اس کو کس طرح بیچنا جائز ہے، تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ جب تو کسی چیز کو خریدے تو اس کو قبضہ سے پہلے مت بیچ''۔

۴۔ ''عن ابن عباس قال: أما الذی نهی عنه رسول الله ﷺ فبیع الطعام أن یستوفی قال ابن عباس: برأیه وأحسب كل شیء مثله'' (شرح معانی الآثار: ۲/۲۰۱-۲۰۲)۔

''حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اللہ کے رسول نے جس چیز سے منع فرمایا ہے وہ غلہ کو قبضہ سے پہلے بیچنا ہے اور خود میرا خیال یہ ہے کہ ہر چیز غلہ ہی کی طرح ہے''۔

یہ وہ روایتیں ہیں جن میں طعام کی قید مذکور نہیں ہے، اور طعام غیر طعام میں کوئی فرق بیان نہیں کیا ہے''۔

ائمہ کے مذاہب اور ان کے دلائل:

بیع قبل القبض کی بابت بنیادی طور پر ائمہ کے تین اقوال ہیں۔

۱۔ کھانے پینے والی چیزوں میں قبضہ سے پہلے بیع جائز نہیں اور بقیہ چیزوں میں بیع جائز ہے، یہ حضرت امام مالکؒ اور اسحاق بن راہویہ کا مذہب ہے۔

۲۔ مطلقاً ناجائز ہے، چاہے منقولی اشیاء ہو، یا غیر منقولی، مثلاً کیلی، وزنی چیزیں، یا جائداد مکان وغیرہ، یہ امام شافعی، محمد اور زفر کا مذہب ہے۔

۳۔ منقولی اشیاء، مثلاً غلہ، لوہا، پیتل، سونا، چاندی، کپڑا، خواہ مطعومات ہوں، یا غیر مطعومات ان میں ناجائز اور غیر منقولی اشیاء مثلاً زمین جائداد مکان وغیرہ میں جائز، یہ حضرت امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا مختار مسلک ہے۔

ان میں سے ہر ایک کے دلائل بالترتیب یہ ہیں:

پہلی دلیل:

حضرت امام مالکؒ کی دلیل پہلی قسم کی احادیث ہیں، جن میں طعام کی قید لگی ہوئی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر غیر طعام کی بیع قبضہ سے پہلے ناجائز ہوتی تو پھر اللہ کے رسول ﷺ طعام کی تخصیص نہ فرماتے گویا ان کے نزدیک یہ احادیث معلول بالعلۃ نہیں ہیں اور بیع کے ناجائز ہونے کا حکم امر تعبدی ہے جس پر دوسری چیز کو قیاس کرنا درست نہیں، یا معلول بالعلۃ القاصرہ ہیں، جو امر تعبدی کے حکم میں ہوتا ہے۔

دوسری دلیل:

حضرت امام شافعی، امام محمد اور امام زفرؒ کی پہلی دلیل دوسری قسم کی احادیث ہے جس میں طعام کی کوئی تخصیص نہیں ہے، اور وہ طعام اور غیر طعام سب کو شامل ہے، چاہے وہ ان چیزوں میں سے ہو جن کو منتقل کیا جا سکے، یا نہ کیا جا سکے، جیسے زمین، جائداد، وغیرہ، دوسری دلیل یہ کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن جابرؓ طعام والی روایتوں کے راوی ہیں اس کے باوجود ان کے نزدیک طعام اور غیر طعام دونوں کا حکم ایک ہے اور صحابہ حدیث کے منشاء اور مفہوم کو زیادہ سمجھتے ہیں، ''نیل الاوطار'' میں یہ عبارت ہے:

الصحابة أعرف بمقاصد الرسول (نیل الاوطار: ۱۶۰/۵)۔

''صحابہ منشاء نبوی کو زیادہ پہچانتے ہیں''۔

باقی احادیث میں طعام کی قید تمثیلاً ہے تخصیصاً نہیں، اور نصوص میں بکثرت ایسا ہوتا ہے کہ مقید ذکر کیا جاتا ہے اور مراد مطلق ہوتا ہے، قرآن پاک میں ''سورہ مائدہ'' میں اللہ نے محرم کو حالت احرام میں عمداً شکار کو قتل کرنے سے منع کیا ہے، اور جو آدمی عمداً ایسا کرے اس کی سزا یہ بیان کی ہے کہ اسی جیسا جانور، یا پرندہ لا کر دینا ہے، ارشاد باری ہے۔ '' ومن قتله منكم متعمداً جزاء مثل ما قتل الخ ، حالانکہ بحالت احرام خطاً قتل کرنے کا بھی بالاتفاق یہی حکم ہے اور عمد کا ذکر خطا کے منافی نہیں ہے، امام طحاوی فرماتے ہیں:

''أن ذكره العمد لا ينفي الخطأ فكذلك ذكره الطعام في النهي عن بيعه قبل القبض لا ينفي غير الطعام (شرح معانی الآثار: ۲۰۲/۲)۔

تیسری دلیل:

شبہ ربا کا تحقق ہے، کیونکہ جب مشتری نے خریدی ہوئی چیز کو قبضہ سے پہلے بیچ دیا تو یہ بالکل روپے کو روپے کے بدلے بیچنے کے مشابہ ہوگیا، مثلاً زید نے ایک سامان کو ایک سو دینار میں خرید کر روپے بائع کے حوالہ کردیا اور ابھی تک زید نے اس سامان پر قبضہ بھی نہیں کیا تھا کہ اتنے میں وہ سامان ایک سو بیس میں کسی دوسرے شخص کو بیچ ڈالا تو یہ بالکل ایک سو دینار کو ایک سو بیس دینار کے بدلے بیچنے کے مشابہ ہے، اور یہ علت طعام اور غیر طعام سب میں جاری ہوتی ہے، لہذا حکم بھی عام ہوگا، اور یہ علت خود حضرت ابن عباس نے حضرت طاؤس سے بیان کی تھی، اور صاحب ''نیل الاوطار'' نے اس علت کو بہت ہی عمدہ کہا ہے۔

'' عن ابن عباس أن طاؤساً سأله عن سبب النهي فأجابه بأنها إذا باع المشتري المبيع قبل قبضه وتأخر المبيع في يد البائع صار كأنه باعه دراهم بدراهم فإذا اشترى طعاماً بمائة دينار مثلاً دفعها إلى البائع ولم يقبض ومنه الطعام ثم باع الطعام من شخص آخر بمائة وعشرين مثلاً صار كأنه اشترى بذهبه ذهبا أكثر منه أي اشتراه بمائة وعشرين .... وهو التعليل أجود ما علل به النهي لأن الصحابة أعرف بمقاصد الرسول ''(نیل الاوطار: ۱۶۰/۵)۔

چوتھی دلیل:

وہ ہے جس کو امام طحاویؒ نے بیان کیا ہے، وہ یہ ہے کہ طعام کی بیع قبضہ سے پہلے ناجائز ہونے کی علت "ربح مالم یضمن" ہے اور جب قبضہ کرلیا تو اس کے ضمان میں آ گیا، لہذا اب نفع حاصل کرنا درست ہوگا اور اس کی خرید وفروخت کا مکمل اختیار ہوگا اور یہ علت بعینہ دوسری چیزوں میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ کسی بھی خریدی ہوئی چیز کو قبضہ سے پہلے بیچ کر نفع حاصل کرنا مال غیر مضمون سے نفع حاصل کرنا ہے اور اللہ کے رسول نے "ربح مالم یضمن" (ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) سے منع کیا ہے اور اس میں طعام اور غیر طعام سب داخل ہیں اور ضامن بننے سے پہلے کسی بھی شخص کیلئے نفع اٹھانا درست نہیں، لہذا وہ تمام خریدی ہوئی چیزیں جس کا نفع خریدار کیلئے مباح ہو اس کو بیچنا بھی مباح ہوگا اور جن کا نفع جائز نہ ہو ان کو بیچنا بھی خریدار کیلئے جائز نہ ہوگا، امام طحاوی کے الفاظ یہ ہیں:

" وفي ذلك حجة أخرى وذلك أن المعنى الذي حرم به على المشتري الطعام بيعه قبل قبضه هو أن لا يطيب له ربح ما في ضمان غيره فإذا قبضه صار في ضمانه فطاب له ربحه فجاز أن يبيعه متى أحب والعروض البيعة هذا المعنى بعينه موجود منها " (شرح معانی الآ ثار: ۲/ ۲۰۲)۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ، امام یوسفؒ کے دلائل حسب ذیل ہیں:

ا۔ پہلی دلیل آیت باری تعالی: "أحل الله البيع" جو مطلقاً بغیر قبضہ کی قید کے جواز بیع پر دلالت کرتا ہے لیکن خبر آحاد کی بناء پر منقولی اشیاء میں تخصیص کرلی گئی ہے، اور غیر منقولی اشیاء میں آیت کے عموم کے تحت بیع قبل القبض جائز رہی۔

۲۔ دوسری دلیل: دوسری قسم کی احادیث ہیں جن میں طعام کی قید نہیں ہے، اور اس ممانعت کی علت صرف "ربح مالم یضمن" نہیں بلکہ "ربح مالم یضمن" اور "غرر" کا مجموعہ ہے، "ربح مالم یضمن" کی تفصیل گذر چکی ہے اور "غرر" کی شرعی تعریف یہ ہے کہ "غرر" وہ چیز ہے جس کا انجام معلوم نہ ہو اور اس کے بارے میں یقین کے ساتھ نہ بتایا جاسکتا ہو کہ وہ چیز وجود میں آ سکے گی، یا نہیں، بلکہ وجود اور عدم دونوں کا اندیشہ ہو مولانا عبدالحئی صاحب لکھتے ہیں:

" الغرر ما طوى عنك علمه، وفي المبسوط الغرر ما يكون مستور العاقبة وفي المغرب الخطر الذي لا يدري ما يكون أم لا " (حاشیہ ہدایہ: ۳/ ۴۴)۔

اور قبل القبض بیع کرنے میں غرر یہ ہے کہ بائع اول نے تو یقینی طور پر اپنے سامان کو بیچا ہے، چاہے خریدار کے قبضہ کے بعد بیع تام ہو جائے، یا قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہو کر بیع فسخ ہو جائے اور بائع کی ملکیت لوٹ آئے، لیکن خریدار اگر قبضہ سے پہلے کسی دوسرے شخص کو بیچتا ہے تو یہ اندیشہ اور خطرہ ہے کہ وہ اپنی مملوکہ چیز کو بیچ رہا ہے، یا دوسرے کی مملوکہ چیز کو، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ بائع اول کے پاس وہ چیز ہلاک ہو جائے اور اس کا قبضہ نہ ہو سکے، اس صورت میں بیع فسخ ہونے کی وجہ سے وہ بائع کے سامان کو بیچنے والا ہو جائے گا، اور دوسرے کے مملوکہ چیز کو بلا وکالت اور بلا اصالت بیچنا جائز نہیں، اور

جس بیع میں ایسا خطرہ اور اندیشہ لگا ہوا ہو اس کی بیع جائز نہیں اور قبضہ کرنے کے بعد یہ اندیشہ نہیں ہے، حدیث میں ہے:
نهى رسول الله ﷺ عن بيوع الغرر (ترمذی شریف: ۲۳۲/۱)۔

صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں:

ومن اشترى شيئاً مما ينقل و يحول لم يجز بيعه حتى يقبضه لأنه نهى عن بيع ما لم يقبض ولأن فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك "(ہدایہ: ۵۸/۳)۔

چونکہ علت مذکورہ ان ہی چیزوں میں متحقق ہوگی جن کا ہلاک ہونا کثیر الوقوع ہے، جیسے منقولی اشیاء، لہذا اس میں قبضہ سے پہلے بیع ناجائز ہوگی اور جن چیزوں کی ہلاکت نادر الوقوع ہے، جیسے غیر منقولی اشیاء زمین، جائداد وغیرہ، تو علت مذکورہ کے پائے جانے کی وجہ سے اس کی بیع جائز ہوگی، جیسے زمین، یا مکان دریا سے قریب ہو اور اندیشہ ہو کہ کہیں وہ زمین دریا بن جائے، یا ریت نہ بھر جائے جس کی وجہ سے قابل انتفاع نہ رہے، ہدایہ میں ہے:

" ويجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفة وأبي يوسف ..... ولا غرر فيه لأن الهلاك في العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهى عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملاً بدلائل الجواز، وفي الحاشية قوله نادر حتى قال بعض أصحابنا في موضع لا يؤمن عليه ذلك لا يجوز عنده كذا في المنقول (ہدایہ: ۵۸/۳)۔

اور جب علت نہی غرر انفساخ عقد ہے تو جہاں کہیں یہ علت پائی جائے گی وہاں قبضہ سے پہلے تصرف ناجائز ہوگا، جیسے بیع میں مبیع اور اجارہ میں اجرت اگر عین ہو تو اجرت میں تصرف کرنا قبضہ سے پہلے ناجائز ہے، اسی طرح اگر دین کی جانب سے عین پر صلح ہوا ہو تو بدل صلح میں قبضہ سے پہلے تصرف ناجائز ہوگا، کیونکہ مبیع، اجرت، اور بدل صلح پر قبضہ سے پہلے تصرف کرنے میں عقد کے فسخ ہونے کا اندیشہ ہے اور اگر عوض کے ہلاک ہونے کی صورت میں عقد علی حالہ باقی رہتا ہے تو پھر اس میں تصرف کرنا قبضہ سے پہلے اس کو بیچنا، ہبہ کرنا، اجارہ پر دینا اور اس کے علاوہ ہر قسم کا تصرف جائز ہے، یہاں تک کے امام محمدؒ نے تصریح کی ہے کہ جو تصرف قبضہ کے بغیر تام نہیں ہوتا، جیسے ہبہ، صدقہ، رہن اور قرض وہ بھی جائز ہے اور جس کو ہبہ، صدقہ کیا گیا ہے اس کا قبضہ اولاً واہب اور مقرض کا نائب بن کر ہوگا، پھر ثانیاً وہ اپنے لئے قبضہ کرے گا، اسی کو علامہ شامی "فتح القدیر" کے حوالے سے ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

وقال في الفتح: الأصل أن كل عقد ينفسخ بهلاك العوض قبل القبض لم يجز التصرف في ذالك العوض قبل قبضه كالمبيع في البيع والأجرة إذا كانت عينا في الإجارة وبدل الصلح عن الدين إذا كان عينا لا يجوز بيع شيء من ذالك ولا أن يشرك فيه غيره، وأما لا ينفسخ بهلاك العوض فالتصرف فيه قبل القبض جائز كالمهر إذا كان عينا و بدل الخلع والعتق على مال وبدل الصلح عن دم العمد كل ذلك إذا كان عينا يجوز بيعه وهبته وإجارته قبل قبضه وسائر التصرفات" (ردالمحتار: ۱۸۱/۴)۔

۳۔ بیع قبل القبض کی احادیث معلول بالعلۃ ہیں:

فقہاء اصولیین کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ نصوص شرعیہ عملیہ میں اصل تعلیل ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے تمام ہی احکام شرعیہ فرعیہ کی بنیاد علتوں پر رکھی ہے، کسی بھی حکم کو بغیر علت کے بیکار مشروع نہیں کیا ہے، عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں:

" أن الأحكام الشرعية العلمية جميعها إنما شرعت لمصالح الناس ولعلل بنيت عليها وما شرع حكم منها عبثاً لغير علة" (اصول الفقہ للخلاف:۶۲)۔

اب علت نہی کیا ہے؟ تو حضرت امام شافعیؒ، امام محمدؒ کے نزدیک مال غیر مضمون سے نفع حاصل کرنا ہے، اور امام اعظم ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک مال غیر مضمون پر نفع اور غرر انفساخ عقد کا مجموعہ ہے، جب کہ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک طعام کی بیع کا حکم امر تعبدی ہے جس پر دوسری چیزوں کو قیاس کر کے عدم جواز بیع کا حکم نہیں لگایا جاسکتا، علامہ انور شاہ کشمیری تحریر کرتے ہیں:

" وأما الحديث ففيه ذكر الطعام فنقح فيه الشيخان المناط وقررا المناط أن يكون شيئاً منقولا وقصر الحجازيون الحكم على الطعام" (العرف الشذی علی الترمذی:۱/۲۴۳)۔

اور ہم صاحب ہدایہ اور امام طحاویؒ کے حوالہ سے نص کا معلول بالعلۃ ہونا ثابت کر چکے ہیں، لہذا اس کے اعادہ کی کوئی ضرورت نہیں۔

۴۔ بیع قبل القبض باطل ہے یا فاسد؟

قبل اس کے کہ ہم قبضہ سے پہلے بیع کو باطل، یا فاسد ثابت کریں، ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم دونوں کی شرعی تعریف اور حکم بیان کریں تاکہ دونوں کا فرق واضح ہو کر سامنے آجائے اور فاسد، یا باطل کا حکم لگانا ہمارے لئے سہل ہو جائے، چنانچہ مولانا عبدالحئی صاحب لکھنوی "ہدایہ" کے حاشیہ میں بہت جامع اور مختصر انداز میں تحریر فرماتے ہیں کہ بیع باطل وہ بیع ہے جو اصل اور وصف دونوں اعتبار سے ناجائز ہو اور اس کی علامت یہ ہے کہ ارکان عقد اور محل عقد میں کوئی نقص اور خلل ہو، مثلاً ایجاب وقبول میں عدم موافقت، ثمن اور مبیع کا مال نہ ہونا، یا بیع کے بعد خریدار کے مالک نہ ہونے کی شرط وغیرہ، اس کا حکم یہ ہے کہ مشتری کی ملکیت خریدی ہوئی چیز پر ثابت نہیں ہوگی، خواہ وہ قبضہ کرے، یا نہ کرے، لہذا اگر مردار کے عوض غلام کو خرید کر آزاد کر دیا تو آزاد نہ ہوگا، اور بیع فاسد وہ بیع ہے جو اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اس کی علامت یہ ہے کہ نقص اور خلل ارکان بیع میں نہ ہو، مثلاً ایسے شرائط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوں، اور ان سے بیع کی افادیت پر زد پڑتی ہو، یا عوضین کے لینے دینے میں بیجا شرط لگانا، اس کا حکم یہ ہے کہ بیع پر جب مشتری قبضہ کرلے گا تو وہ مالک ہو جائے گا، اگرچہ اس قسم کے عقد کو فسخ کرنا بائع اور مشتری کے اختیار میں ہے اور فاسد میں مبیع پر قبضہ کر لینے سے چونکہ ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اس لئے اگر غلام کو شراب کے بدلے خرید کر آزاد کر دیا تو آزاد ہو جائے گا، مولانا عبدالحئی صاحب لکھتے ہیں:

" والباطل فلا يصح أصلاً ووصفاً ولا يفيد الملك بوجه ...... والفاسد ما يصح أصلاً ووصفاً وهو يفيد الملك عند اتصال القبض به ...... فكل ما أورث خللاً في ركنه فهو باطل وكل ما ليس كذلك بل أورث خللاً في غيره ...... فهو فاسد" (حاشیہ ہدایہ:۳/۳۳)۔

اس تفصیل کے بعد ہم اصل بحث کو شروع کرتے ہیں کہ قبضہ سے پہلے بیع فاسد ہے، یا باطل؟ ہم جواب دیں گے کہ اس بارے میں کتب فقہیہ میں دونوں طرح کی عبارتیں ملتی ہیں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ باطل ہے، جیسا صاحب درمختار نے جوہرہ کے حوالہ سے لکھا ہے۔

" بخلاف بيعه قبله فإنه باطل مطلقاً ، جوهرة " (درمختار:۴/۱۸۲)۔

جبکہ زیادہ تر عبارتوں سے اس کے فاسد ہونے کا پتہ چلتا ہے، چنانچہ خود صاحب "درمختار" نے گذشتہ عبارتوں سے متصل "مواہب" کے حوالہ سے بیان کیا ہے:

" وفي المواهب وفسد بيع المنقول قبل قبضه (ايضاً)"۔

علامہ نوویؒ شرح مسلم میں " كانوا يضربون إذا باعوه " کے تحت لکھتے ہیں:

" هذا دليل على أن ولي الأمر يغرر من تعاطى بيعاً فاسداً" (شرح للنووی علی المسلم:۲/۵)۔

"عہد نبوی میں بیع قبل القبض پر پٹائی ہونا دلیل ہے اس پر کہ حکومت کے ذمہ داران بیع فاسد کرنے والوں کی تعزیر کر سکتے ہیں"۔

صاحب فتاوی ہندیہ بیع کی شرائط صحت کو ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" ومنها القبض في بيع المشتري المنقول وفي الدين فبيع الدين قبل قبضه فاسد كالمسلم فيه" (ہندیہ:۳/۳ ۔۔ ردالمحتار:۴/۱۸۲)۔

"خریدار کیلئے منقولی اشیاء اور دین کو بیچنے کی ایک شرط قبضہ کرنا ہے، لہذا دین کو قبضہ سے پہلے بیچنا فاسد ہے، جیسا کہ مسلم فیہ کو بیچنا"۔

اور جن فقہاء نے لایصح کا لفظ استعمال کیا ہے وہ اگر چہ فساد اور بطلان دونوں کو جامع ہے لیکن فساد کا معنی مراد لینا زیادہ درست معلوم ہوتا ہے، کیونکہ فساد کی علت "غرر" ہے، جو خارجی شی ہے اور صلب عقد میں داخل نہیں ہے، اور بیع کے تمام ارکان، ایجاب وقبول متعاقدین کی اہلیت اور عوضین کی مالیت اس میں پائے جارہے ہیں، صرف ایک خارجی چیز قبضہ مفقود ہے اور جس بیع میں تمام ارکان موجود ہوں اور ان کے صلب میں کوئی نقص اور خلل نہ ہو، بلکہ نقص اگر کسی خارجی چیز میں ہو تو وہ بیع فاسد ہوتی ہے، باطل نہیں، لہذا اس کو باطل قرار دینا درست معلوم نہیں ہوتا، علامہ ابن عابدین شامیؒ صاحب "درمختار" کے قول" ونفي الصحة يحتمله" کے ذیل میں لکھتے ہیں:

" قوله ونفي الصحة .. أي الواقع في المتن يحتملهما أي يحتمل البطلان والفساد والظاهر الثاني لأن العلة الفساد الغرر مع وجود ركني البيع (ردالمحتار:۴/۱۸۲)۔

باقی جن لوگوں نے باطل کہا ہے تو ان کے کلام کو فاسد پر محمول کیا جا سکتا ہے، کیونکہ فساد اور بطلان ایک دوسرے کی جگہ پر بہت کثرت سے مستعمل ہوتے ہیں، صاحب ہدایہ نے فاسد کی تفسیر باطل سے کی ہے۔

" وبيع أم الولد والمدبر والمكاتب فاسد معناه باطل" (ہدایہ:۳/۳۴)۔

اور" ردالمحتار" میں اس کی تصریح ہے:

" وكثيرا ما يطلق الباطل على الفاسد" (ردالمحتار:۴/۱۸۲)۔

۵۔ قبضہ کی حقیقت:

کسی چیز پر قبضہ کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہاتھ سے قبضہ کر کے بائع کے یہاں سے منتقل کرلیا جائے ،بلکہ قبضہ کی حقیقت تخلیہ اور تسلیم ہے کہ بائع مبیع کو اپنے مال سے اس طرح خالی کر کے الگ کردے کہ خریدار جب چاہے اپنی مرضی سے بلا روک ٹوک اس پر تصرف کرنے پر قادر ہو جائے، نیز مبیع کے ساتھ کسی دوسرے کا حق وابستہ نہ ہو جس کی وجہ سے وہ روک ٹوک کر سکے اور ہر چیز پر قبضہ اور قدرت تسلیم اس کے مناسب حال ہوا کرتی ہے اور اس کی کوئی ایسی تحدید نہیں کی جاسکتی ہے جو تمام چیزوں میں یکساں صادق آئے، چنانچہ مثلی، غیر مثلی، منقولی اور غیر منقولی ان سب پر قبضہ کی الگ الگ شکلیں ہیں، مثلاً بجلی کا کرنٹ اور میٹر، وغیرہ جو خریدار کے گھر میں لگایا جاتا ہے، یہ اس کے مناسب قبضہ اور تسلیم ہے اور مشتری کا زمین میں بیج ڈالنا، سینچائی کرنا، جوتنا، رجسٹری کرانا، یہ زمین کے مناسب قبضہ ہے، منقولی اشیاء کو اپنے برتن میں ڈالنا، بائع کے مکان سے منتقل کرالینا، اپنے وکیل کو سامان اٹھالینے کا حکم دینا وغیرہ، یہ منقولی اشیاء پر قبضہ ہے، بدائع میں ہے:

" ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي وارتفاع الموانع عرفا وعادة حقيقة" (بدائع:۵/۱۴۸)۔

" انگلی کے پوروں سے قبضہ کرنا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قبضہ کی حقیقت قدرت دینا، سامان کو خریدار کے سامنے چھوڑ دینا اور عرفاً، عادۃً حقیقۃً رکاوٹ اور موانع کا دور ہو جانا ہے۔"

ردالمحتار میں ہے:

" وحاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة اكن يختلف بحسب حال المبيع" (ردالمحتار:۴/۴۷)۔

" خلاصہ یہ ہے کہ تخلیہ حکماً قبضہ ہے اگر وہ اس پر بغیر مشقت کے قادر ہو لیکن وہ ہر خریدی ہوئی چیز کے مناسب حال مختلف ہوتا رہے گا"۔

قبضہ سے متعلق بعض اہم مسائل:

۱۔ اگر کسی دوکاندار سے کہا کہ یہ تیل کی شیشی میرے گھر بھیج دینا اس نے بھیج دیا، وہ شیشی راستہ میں گر کر ٹوٹ گئی تو یہ نقصان کس کا شمار ہوگا؟ اس بارے میں شیخ ابوبکر محمد بن فضل نے تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا

ہے کہ اگر خریدار نے کہا تھا کہ میرے غلام کے ہاتھ سے بھیج دینا اس نے ایسا ہی کیا تو یہ مشتری کا نقصان ہوا، اور اگر کہا تھا کہ اپنے غلام کے ہاتھ سے بھیج دینا اور اس نے اپنے غلام کے ہاتھ ہی سے بھیجا تو یہ نقصان دوکاندار کا ہوگا، کیونکہ مشتری کا غلام مشتری کے درجہ میں ہے اور بائع کا غلام بائع کے درجہ میں ہے (ہندیہ)

۲۔ خریدار نے دوکاندار سے ایک برتن دے کر کہا کہ اس میں اتنا تیل وزن کر کے اپنے غلام کے ہاتھ، یا میرے غلام کے ہاتھ سے بھیج دینا اس نے حکم کے مطابق تیل بھیج دیا، راستہ میں گر کر برتن ٹوٹ گیا تو یہ نقصان دوکاندار کا ہوا، ہاں اگر مشتری نے یہ کہا کہ میرے غلام کو، یا اپنے غلام کو دیدینا اور اس نے دیدیا تو ٹوٹ جانے کی صورت میں نقصان خریدار کا ہوا، کیونکہ یہ الفاظ وکالت کے ہم معنی ہیں، اور وکیل کو دیدینا مؤکل (خریدار) کو دینے کی طرح ہے (ہندیہ)۔

۳۔ خریدار نے بیچنے والے سے کہا یہ سامان میرے لڑکے کے پاس بھیج دینا بائع نے ایک آدمی کو مزدور رکھ کر اس کے لڑکے کے پاس بھیج دیا تو یہ قبضہ نہیں ہوا اور مزدور کی مزدوری بائع پر لازم ہوگی ہاں اگر یہ کہے کہ میرے لئے ایسے شخص کو مزدوری پر رکھ لینا جو اس کو لے جائے تو مزدور کا قبضہ خود خریدار کا قبضہ شمار ہوگا اگر خریدار تائید وتصدیق کردے کہ ہاں میں نے اس کو کرایہ پر رکھ کر سامان حوالہ کیا ہے اور اس صورت میں مزدوری خریدار کے ذمہ ہوگی (ہندیہ)۔

۴۔ ایک شخص نے گائے یا بکری خرید کر بیچنے والے سے کہا کہ اس جانور کو لے کر اپنے گھر چلے جانا میں بعد میں آکر اس کو اپنے گھر لے آؤں گا، بیچنے والا اس کو اپنے گھر لایا اور اس کی موت ہوگئی تو یہ نقصان بیچنے والے کا ہوا اور ایسی صورت میں اگر وہ جانور کو سپرد کر دینے کا دعویدار ہو اور اس کے پاس گواہ نہ ہو تو خریدار کی بات معتبر ہوگی اور اس سے قسم لیا جائے گا (ہندیہ)۔

۵۔ ایک شخص نے بیچنے والے کے مکان پر بیمار جانور خرید کر کہا کہ رات بھر نہیں رہے گا اور تم مطمئن رہو کہ اس کو بیچ کر اگر جانور کی موت واقع ہوگئی تو میرا جانور مرے گا اس کے بعد وہ جانور مر گیا تو شرعی اعتبار سے بائع کا جانور مرا ہے مشتری کا نہیں (ہندیہ)

۶۔ ایک شخص نے کپڑا خریدا لیکن نہ قبضہ اور نہ روپے دیا اور کہا کہ مجھے آپ پر اعتماد نہیں کہیں آپ دوسرے کو نہ بیچ دیں اس لئے وہ کپڑا افلاں کو دیدیجئے میں آکر روپے دے دوں گا، بائع نے وہ کپڑا افلاں کو دیدیا اس کے پاس سے کپڑا ضائع ہوگیا تو وہ کپڑا بائع کا ضائع ہوا، کیونکہ جس شخص کو کپڑا دیا گیا ہے، وہ بائع کی خاطر ثمن کو وصول کرنے کیلئے کپڑے کو روکے ہوئے ہے اس لئے اس کا قبضہ خود بائع کا قبضہ شمار ہوگا (ہندیہ)۔

۷۔ بائع نے خریدی ہوئی چیز مشتری کے اہل وعیال کو دے دیا تو ان کا قبضہ مشتری کا قبضہ شمار نہ ہوگا اور ہلاک

ہونے کی صورت میں بیع فسخ ہوجائے گی (اور ثمن مشتری پر لازم نہ ہوگا) (ہندیہ)۔

۸۔ مشتری نے بائع کو مبیع پر قبضہ کرنے کا حکم دے دیا تو بائع کا قبضہ مشتری کا قبضہ شمار نہ ہوگا اسی طرح اگر خرید کر بائع ہی کو ودیعت، عاریت، اجارہ پر دے دیا تو اس کو مشتری کا قبضہ شمار نہیں کریں گے اور اجرت واجب نہیں ہوگی، یہ سب اہم مسائل عالمگیری میں ہیں (فتاوی ہندیہ: ۱۹/۳۔۲۰)۔

۹۔ ایک چیز کو خریدا لیکن قبضہ نہیں کیا، یہاں تک کہ بائع نے کسی اور شخص کو زیادہ روپئے میں بیچ دیا اور مشتری نے اس کی اجازت دے دی تو یہ جائز نہیں، اس لئے کہ یہ قبضہ سے پہلے بیچا ہے (شامی ۱۸۲/۴)۔

۶۔ منقولی اور غیر منقولی اشیاء پر قبضہ کی نوعیت:

احناف کے نزدیک منقولی اور غیر منقولی اشیاء میں قبضہ کے اعتبار سے کوئی ایسا فرق نہیں ہے جس کو حد فاصل قرار دیا جائے، بنیادی چیز تخلیہ اور تسلیم ہے اور اس کی حقیقت کو بیان کرنا معتذر اور مشکل ہے اور ہر چیز کا قبضہ اس کے مناسب حال ہوگا اگر زمین ہو تو اس کا قبضہ زمین کو خالی کردینا جوتنا، سینچائی کرنا بیج ڈالدینا، اس کے علاوہ ہر وہ تصور جس سے بائع کا قبضہ ختم ہوجائے اور اس زمانے میں رجسٹری کو اصل قبضہ کو تصور کیا جاتا ہے، اور رجسٹری کے بعد گرچہ مشتری نے کسی بھی قسم کا تصرف نہ کیا ہو اس کے قبضہ میں کوئی فرق نہیں پڑتا، حالانکہ شریعت اسلام میں رجسٹری کی کوئی حیثیت نہیں ہے، لیکن عصر حاضر میں احتیاطاً رجسٹری ضرور کروالینی چاہئے، تاکہ بعد میں کسی بھی قسم کا بائع دعویدار نہ ہوسکے اور مفاسد کا سد باب ہوسکے، اور دوکان کا قبضہ یہ ہے کہ بائع اپنے سامان کو خالی کردے اور چابی مشتری کے حوالہ کردے، یا گھر روم خالی کردے اور چابی مشتری کے حوالہ کردے، یا وہ اپنا کوئی سامان رکھ دے، یا اس کی مرمت قلعی وغیرہ کرادے یہ اس کے مناسب قبضہ ہے، اور کیلی یا وزنی چیزوں کو کیل کرکے، یا وزن کرکے مشتری کے برتن میں ڈال دے، اس کے ہاتھ میں پکڑادے، یا وہاں سے منتقل کرالے، یہ کیلی و وزنی چیزوں کا قبضہ ہے، ایک غلام کو خرید کر کہا کہ میرے ساتھ چل وہ اس کے ساتھ چلا قبضہ ہوگیا، اسی طرح دوکاندار نے کپڑا اپھاڑ کردے دیا تو قبضہ ہوگیا ان سب مسائل میں بنیادی چیز بائع کا مشتری کو مکمل قدرت دے دینا ہے۔

البتہ حنابلہ کے نزدیک اگر مبیع دنانیر یا دراہم ہوں تو اس کا قبضہ ہاتھ سے لے لینے سے ہوگا اور کپڑے کو منتقل کرنے اور حیوان کو اپنی جگہ سے ہٹادینے اور چلادینے سے ہوجائے گا اور زمین و جائداد کا قبضہ ہر قسم کی رکاوٹ کو ختم کردینے سے ہوگا۔

۷۔ بیع قبل القبض کی بعض مروجہ شکلیں:

عصر حاضر میں قبضہ سے پہلے بیع عالمی تجارت کا ایک اہم عنصر بن گئی ہے، بلکہ کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ اصل جگہ سے روانہ ہوکر منزل مقصود تک پہونچنے سے پہلے ہی مال کی باقاعدہ بیع در بیع ہوجاتی ہے اور درمیان کا ہر بائع اپنا نفع وصول کرلیتا ہے، اس بیع قبل القبض سے ممانعت فرمائی ہے، بیع قبل القبض کی مروجہ شکلوں میں وہ دو شکلیں بھی بہت عام اور کثیر الوقوع ہیں جو مرسلہ سوالوں میں درج ہیں اور ان کے جواب یہ ہیں: ۱۔ اگر ایک شخص کسی فیکٹری سے مال

خرید کر اپنے قبضہ میں لینے سے پہلے کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دے اور معاملہ یہ طے پائے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر۲۔ کے پاس پہنچنے سے پہلے اگر درمیان میں ہلاک ہو جائے تو اس نقصان کی ذمہ داری خریدار نمبر۱۔ پر آئے گی، تو اس صورت کے جواز کی شرعاً کوئی گنجائش نظر نہیں آتی ہے، اور یہ بیع فاسد ہوگی، لیکن جب خریدار نمبر۲۔ کے قبضہ میں آجائے گی تو شرعاً اس کی ملکیت متحقق ہو جائے گی، کیونکہ یہ معاملہ زیادہ سے زیادہ بیع فاسد کا ہے جس میں قبضہ کرنے کے بعد ملکیت آجاتی ہے، لیکن اگر خریدار نمبر۱۔ فیکٹری کے مالک سے یہ کہے کہ وہ مال کسی کو مزدور رکھ کر، یا مال بردار کمپنی کے ذریعہ ہمارے پاس بھیج دینا، چنانچہ مالک فیکٹری نے وہ مال کسی شخص کو مزدور رکھ کر اس کی، یا مال بردار کمپنی کی تحویل میں دیدیا اس کے بعد خریدار نمبر۱۔ خریدار نمبر۲۔ کو بیچ دیتا ہے تو یہ درست ہے، اور اس صورت میں مزدوری، یا مال بردار کمپنی کو وکیل بالقبض قرار دیں گے۔

"إذا قال المشتری للبائع ابعث إلی ابنی واستأجر البائع رجلا یحمله إلی ابنه فهذا لیس بقبض والأجر علی البائع إلا أن یقول استأجر علی من یحمله فقبض الأجیر یکون قبض المشتری (ہندیہ:۱۹/۳)۔

۲۔ اگر مشتری نے مال خریدنے کے بعد بائع سے یہ کہا کہ میرا مال مال بردار جہاز کے ذریعہ بھیج دینا، اور کسی خاص جہاز کی تعیین بھی نہ کی اور جہاز خرچ اپنے ذمہ لیا اور بائع نے حکم کے مطابق جہاز پر مال چڑھا دیا تو ایسی صورت میں مال کی وصولی سے قبل اور مال بردار جہاز کمپنی کی تحویل میں آجانے کے بعد کسی تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کرنا اور اس کو ضامن بنانا شرعاً جائز اور درست ہے اور مال بردار جہاز کمپنی وکیل بالقبض ہوگی، جیسا کہ فتاوی ہندیہ کے حوالہ سے ابھی گذرا۔

۸۔ بیع قبل القبض کی جائز شکلیں:

مال پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں، لہذا وہ منافع بھی حلال نہیں، اس کی تصحیح کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ جہاں مال خریدا ہے وہاں کسی کو، یا مال بردار کمپنی کو وکیل بالقبض بنادے، اس کے قبضہ کے بعد بیع جائز ہے، جیسا کہ عالمگیری میں ہے:

۲۔ مال پہنچنے سے قبل بیع نہ کرے بلکہ وعدۂ بیع کر لے بیع مال پہنچنے کے بعد کرے اس صورت میں جانبین میں سے کوئی انکار کر دے تو صرف وعدہ خلافی کا گناہ ہوگا، مبیع پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا۔

ائمہ اربعہ میں سے امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ مطعومات کے علاوہ باقی سبھی منقولات، غیر منقولات میں بیع قبل القبض جائز ہے اور اگر مطعومات کو بھی تول اور وزن کے بجائے اندازے سے بیچا جائے تو ان کی بیع بھی قبل القبض جائز ہے۔

" المالکیة قالوا: یصح للمشتری أن یتصرف فی المبیع قبل قبضه بالبیع سواء کان المبیع أعیانا منقولة أو عیناً ثابتةً کالأرض والنخیل ونحوهما إلا الطعام کالقمح والفاکهة فإنه لا

یصح بیعہ قبل قبضہ إلا إذااشتراہ جزافاً بدون کیل أو وزن أو عد" (الفقہ علی المذاہب الاربعہ: ۲/۲۳۵)۔

امام مالکؒ کے اس قول پر عمل کرنے سے بھی کافی حد تک معاملہ آسان ہوجاتا ہے، اور حضرت امام بخاریؒ کے نزدیک بیع قبل القبض جائز ہے اور اس میں تخلیہ کی بھی ضرورت نہیں ہے، نفس ایجاب وقبول ہی کو وہ قبضہ کے درجہ میں رکھتے ہیں، چنانچہ فیض الباری میں ہے:

"إذا علمت هذا فاعلم أنه يعلم من تراجم البخاری أن القبض عنده لا يحتاج إلى التخلية ولا إلى النقل وإن تصرف المشتری يصح عنده قبل قبض المبيع" (فیض الباری ۳/۲۰۶)۔

فیصلہ کے وقت آج کے حالات کو سامنے رکھ کر حضرت امام مالکؒ اور امام بخاریؒ کے مذہب کی طرف بھی نگاہ رہنی چاہئے، نیز یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ بیع قبل القبض چونکہ فاسد ہے اور فاسد پر قبضہ کرنے سے ملکیت متحقق ہوجاتی ہے، اس لئے خریدار نمبر۲۔ قبضہ کے بعد مالک ہوجائے گا اور اس کے بعد اس کیلئے ہر قسم کا تصرف درست رہے گا۔

واللہ تعالی اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا تنویر احمد قاسمی

۱۔ شرعاً قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اگر اشیائے مملوکہ میں ہے تو یہ بیع غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے ''بیع فاسد'' میں داخل ہے۔ هو كل بيع فاته شرط من شرائط الصحة (بدائع ۲۹۹/۵، مطبع رشیدیہ پاکستان) لیکن اگر قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اشیائے مملوکہ میں نہیں ہے تو اس وقت مبیع مال متقوم کے علاوہ مباح الاصل ہے، تو ایسی شکل میں شرائط انعقاد میں سے ''شرط محلیہ'' مفقود ہونے کی وجہ سے بیع باطل ہوگی، وأما البيع الباطل فهو كل بيع فاته شرط من شرائط الانعقاد من الأهلية والمحلية وغيرها (بدائع ۳۰۵/۴)۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: (قوله لبطلان بيع المعدوم) إذ من شرط المعقود عليه أن يكون موجودا مالا متقوما مملوكا في نفسه وأن يكون ملك البائع فيما بيعه لنفسه (شامی ۱۰۵/۴ مطبوعہ بیروت)۔

۲۔ قبضہ کی حقیقت:

قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ بائع مشتری کو مبیع پر قابو دیدے اور مبیع پر قابو پانے کیلئے جو موانع من جانب البائع ہو سکتے ہوں اسے دور کر دیا جائے، گرفتگی کے سلسلہ میں یہ رفع موانع عرفاً اور عادۃً جس طریقہ سے متصور ہوں سبھی صورتوں میں قبضہ شرعی متحقق ہوگا، قبضہ کی حقیقت صرف قبضہ حسی ہی نہیں ہے، بلکہ مبیع اس طرح ہو کہ دوسرے کے حق میں مشغول نہ ہو، بلکہ وہ مبیع مفرز یعنی علاحدہ اور جدا ہو۔

ولا يشترط القبض بالبراجم لأن معنى القبض هو التمكين والتخلي، وارتفاع الموانع عرفاً وعادةً (بدائع ۱۴۸/۵) وقوله بلا مانع، بأن يكون مفرزا غير مشغول بحق غيره وفي الملتقط ولو باع داراً وسلمها إلى المشتري وله فيها متاع قليل أو كثير لايكون تسليما حتى يسلمها فارغة وكذا لو باع أرضا وفيها زرع (شامی ۴۳/۴)

۳۔ مبیع دو طرح کے ہوتے ہیں: اشیاء منقولہ، اور غیر منقولہ۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قبضہ کی نوعیت اشیاء منقولہ وغیر منقولہ میں جدا جدا ہے یا ایک ہی ہے، اس سلسلہ میں باوجود تتبع وتلاش کے کوئی صریح نص فقہی پر واقفیت اور کامیابی نہیں مل سکی، تاہم علامہ شامی نے درمختار کی عبارت " ثم التسليم يكون بالتخلية على وجه يتمكن من القبض بلا مانع وحائل " کے تحت قبضہ کی حقیقت وماہیت کی وضاحت وصراحت میں اشیائے منقولہ وغیر منقولہ دونوں طرح کی مثال تحریر فرمائی ہیں، جس سے بطریقہ ظن غالب کہا جا سکتا ہے کہ قبضہ کی نوعیت منقولہ وغیر منقولہ دونوں میں یکساں ہیں، مثلاً:

مبیع پر قبضہ شرعی اس وقت ہوگا جبکہ وہ مبیع جدا اور علاحدہ اس طور پر ہو کہ دوسرے کا حق مشغول نہ ہو، بلکہ وہ مبیع دوسرے کے حق سے خالی وعاری ہو، لہٰذا اشیاء غیر منقولہ میں صاحب مکان، یا صاحب ارض مبیع دار یا مبیع ارض کو مشتری کے حوالہ اس طور پر کیا کہ اس مکان میں بائع کا یا کسی اور کا، کسی قسم کا نجی سامان (خواہ وہ قلیل ہو، یا کثیر) موجود اور رکھا ہوا ہے، یا اس زمین میں بائع کی فصل آباد اور لگی ہوئی ہے، تو اس طرح کی بیع غیر کے حق سے جدا نہ ہونے اور غیر کے حق میں مشغول ہونے کی وجہ سے اسے تسلیم مبیع اور قبضہ علی المبیع نہیں کہہ سکتے۔

(قوله بلا مانع) بأن يكون مفرز غير مشغول بحق غيره، وفي الملتقط ولو باع دارا و يسلمها إلى المشترى وله فيها متاع قليل أو كثير لا يكون تسليما حتى يسلمها فارغة وكذا لو باع أرضا وفيها زرع (شامی ۴/۴۳)۔

ایسا ہی اشیاء منقولہ میں پرندہ یا گھوڑا وغیرہ، بائع نے اس طرح فروخت کیا کہ وہ مبیع بند دروازہ میں ہے، مشتری نے بائع کی طرف سے قبضہ کی اجازت مل جانے پر دروازہ کھولا، دروازہ کھولنے کے بعد بغیر دوسرے کی معونت کے اور بغیر کلفت وتکلیف، یعنی حیلہ کے مشتری بذات خود مبیع کو پکڑ سکتا ہے تو اس اجازت کو شرعی حیثیت سے قبضہ شرعی قرار دیا جائے گا، لیکن اگر دروازہ کھولنے کے بعد بآسانی خود نہیں پکڑ سکتے، بلکہ حیلہ وتدبیر یا دوسرے شخص کی معونت پر گرفتگی موقوف ہو تو اس طرح کی اجازت کو قبضہ شرعی قرار نہیں دیا جاسکتا۔

ولو اشترى طيرا أو فرسا في بيت وأمره البائع بقبضه ففتح الباب فذهب إن أمكنه أخذه بلا عون كان قبضا وتمامه في البحر وحاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة (شامی ۴/۴۳)۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق جو احادیث وآثار صحابہ ہیں وہ معلول بالعلت ہیں، وہ علت "غرر اور خطر" ہے، کیونکہ مشتری کا قبل القبض فروختگی عین ممکن ہے کہ معقود علیہ کے تلف واتلاف کے موجب عقد اول فسخ ہوجائے اور وہ مبیع پر قبضہ دلانے سے عاجز رہ جائے، تو پھر مشتری کا یہ تصرف "غرر اور خطر" کے علاوہ چہ معنی دارد۔

صاحب "فتح القدیر" نے ہدایہ کی عبارت " قوله ولا يجوز بيع السمک في الماء " کے سلسلہ میں مختلف شکل یعنی سمک مملوک اور غیر مملوک قبل القبض اور اس کا حکم تحریر فرمانے کے بعد حضرت عمر فاروقؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کا قول نقل کر کے علت "غرر اور خطر" ہی کی طرف رہنمائی فرمائی ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

وقال أبو يوسفؒ في كتاب الخراج رخص في بيع السمک في الآجام أقوام فكان الصواب عندنا في قول من كره، حدثنا العلاء ابن المسيب بن رافع عن الحرث العكلي عن عمر بن الخطابؓ قال: لا تبايعوا السمک في الماء فإنه غرر، وأخرج مثله عن ابن مسعودؓ، ومعلوم أن الأجمة قد يؤخذ منها السمک باليد، والغرر الخطر، وغير المملوک على خطر ثبوت الملک وعدمه فلذا جعل من بيع الخطر (فتح القدیر ۶/۱۹، مکتبہ رشیدیہ پاکستان)۔

چنانچہ علامہ کاسانی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

(ومنها) القبض في بيع المشترى المنقول فلا يصح بيعه قبل القبض كما روى أن النبي عليه السلام نهى عن بيع مالم يقبض ، والنهي يوجب فساد المنهي ، ولأنه بيع فيه غرر الإنفساخ بهلاك المعقود عليه لأنه إذا هلك المعقود عليه قبل القبض يبطل البيع الأول فينفسخ الثاني لأنه بناه على الأول وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع فيه غرر ، وسواء باعه من غير بائعه أو من بائعه ، لأن النهي مطلق لا يوجب الفصل بين البيع من غير بائعه وبين البيع من بائعه وكذا معنى الغرر لا يفصل بينهما فلا يصح الثاني (بدائع ۱۸۰/۵)۔

۵۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت عام نہیں ہے بلکہ اس میں کچھ استثناءات اور تخصیصات بھی ہیں جس میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی صرف ''صحت'' کا نام ہوتا ہے، نہ کہ نفاذ بیع اور لزوم بیع کا۔

وہ اشیاء مستثنیٰ یہ ہیں: عقار یعنی اشیاء غیر منقولہ، مہر، بدل خلع، بدل عتق، بدل صلح عن دم العمد، میراث، حق، تدبیر، استیلاء، وصیت۔

مشتری کا قبل القبض عقار فروخت کرنا امام شیخینؒ کے نزدیک جائز اور صحیح ہے، جبکہ امام محمدؒ، زفرؒ اور امام شافعی علیہم الرحمۃ کے نزدیک ناجائز ہے، ائمہ ثلاثہ کی دلیل: ''روى أن النبي عليه الصلوة والسلام نهى عن بيع ما لم يقبض، وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع فيه غرر'' اور اس جیسی روایتیں ہیں۔

امام شیخین علیہما الرحمۃ کی دلیل: ''أحل الله البيع'' اور ''إذا قضيت الصلوة فانتشروا في الأرض'' وغیرہ جیسی آیتوں کی تعمیم ہے، جس تعمیم کو خبر واحد کے ذریعہ تخصیص وتقیید نہیں کر سکتے، یا خبر واحد اور آیتوں کے درمیان یوں تطبیق دی جائے کہ خبر واحد سے قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی کو اشیاء منقولہ پر، اور آیتوں کی تعمیم کو اشیاء غیر منقولہ پر حمل کر کے دفع تعارض کر لیا جائے۔

ان تمام باتوں کے باوجود امام شیخین علیہما الرحمۃ بھی مشتری کا قبل القبض عقار فروخت کرنا استحساناً یعنی قیاس خفی کی بنیاد پر جائز فرماتے ہیں، ورنہ قیاس جلی کو مدنظر رکھتے ہوئے اس طرح کی بیع کو یہ دونوں حضرات بھی ائمہ ثلاثہ کی طرح ناجائز کہتے ہیں، وجہ استحسان یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت بربنائے ''غرر'' ہے، وہ غرر یہ ہے کہ معقود علیہ کی ہلاکت کی وجہ سے انفساخ عقد کا احتمال ہے، اور یہ اشیاء منقولہ ہی میں متصور ہے، اسلئے اشیاء منقولہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، اور جبکہ اشیاء غیر منقولہ میں اس قسم کا احتمال غرر متصور ہے ہی نہیں، فثبت أن بيع المشترى العقار قبل القبض جائز (بدائع ۱۸۱/۵)۔

ایسا عقد جو احتمال نقض وفساد رکھتا ہے یعنی اگر بائع نقض بیع کرے تو وہ معاملہ وعقد ٹوٹ سکتا ہے، خواہ یہ نقض و فساد اس وقت ہو جبکہ مشتری قبل القبض مبیع میں تصرف وغیرہ کرے، یا بعد القبض تصرف کرے، لیکن یہ قبضہ بدون اذن البائع ہو، تو اس قسم کے عقود میں مشتری کے تصرفات کے سلسلہ میں امام شیخین اور محمدؒ وزفرؒ وغیرہ کا باہم اختلاف ہوا ہے۔

لیکن وہ عقود اگر اس طرح کے ہیں کہ مشتری کی طرف سے کئے گئے تصرفات احتمال نقض رکھتے ہی نہیں، جیسے تصرف عتق، تدبیر، استیلاء وغیرہ، تو ایسی صورت میں بالاتفاق مشتری کے یہ تصرفات صحیح اور درست قرار پائیں گے، خواہ یہ تصرف قبل القبض ہو، یا بعد القبض بدون اذن البائع ہو، ہمارے اس دعوی کی دلیل علامہ شامیؒ کی یہ عبارت ہے:

(قوله صح بيع عقار) اى عندهما و قال محمدؒ لا يجوز .... الخ إلى أن قال . و كذا كل تصرف يقبل النقض إذا فعله المشترى قبل القبض أو بعده بغير إذن البائع فللبائع إبطاله بخلاف ما لا يقبل النقض كالعتق والتدبير والاستيلاء ، بحر (شامی ۱۶۲/۴، مطبوعہ بیروت)۔

ہر وہ عقد جو عوض کی ہلاکت کے سبب عقد ٹوٹ سکتا ہے، تو اس قسم کے عوض میں مالک کو قبضہ سے پہلے کسی قسم کے تصرف کا حق و جواز نہیں، لیکن تمام وہ عقود جو عوض کی ہلاکت سے نفس عقد باطل اور زائل نہیں ہو پاتا، تو اس قسم کے عوض میں قبل القبض مالک کو تصرف کا حق جواز حاصل ہے، بشرطیکہ ان عقود کا عوض متعین فی الخارج ہو، جیسے مہر، بدل خلع، عتق علی مال، بدل صلح عن دم العمد۔

ان دونوں شکلوں (ہلاکت عوض سے فسخ عقد اور عدم فسخ عقد) میں سے پہلی شکل میں قبضہ سے پہلے تصرف کی ممانعت اور دوسری شکل میں تصرف کی اجازت، ان سبھی امور میں امام ابو یوسف اور امام محمد علیہما الرحمۃ متفق اور متحد ہیں، لیکن امام محمدؒ پہلی شکل میں صرف صدقہ، رہن، قرض، ان تصرفات کے جواز کے قائل ہیں جو تصرفات قبضہ کے بعد ہی تام اور مکمل ہوتے ہیں، جبکہ امام ابو یوسفؒ پہلی شکل میں مطلقاً بشمول تمام تصرفات کو حتی کے ہبہ کو بھی ناجائز ہی قرار دیتے ہیں، معلوم نہیں اس مقام پر دیگر ائمہ کرام کا کیا مسلک و مذہب ہے، ملاحظہ ہو شامی کی پوری تفصیلی عبارت:

قال في الفتح الأصل أن كل عقد ينفسخ بهلاك العوض قبل القبض لم يجز التصرف في ذلك العوض فالتصرف فيه قبل القبض جائز كالمهر وإذا كان عيناً يجوز بيعه و هبته و إجارته قبل قبضه وسائر التصرفات في قول أبي يوسفؒ ثم قال محمدؒ كل تصرف لايتم إلا بالقبض كالهبة والصدقة والرهن والقرض فهو جائز قلت: وحيث مشى المصنفؒ على قول محمد كان ينبغي للشارح ذكر الأصل الثاني أيضا لأنه يظهر مما ذكرنا أن الأصل الأول غير خاص بقول أبي يوسف إلا أن الشق الأول منه وهو ما ينفسخ بهلاك العوض قبل القبض كالبيع والإجارة لا يجوز التصرف قبل القبض في عوضه المعين عند أبي يوسف مطلقا وأجاز محمد فيه كل تصرف لا يتم إلا بالقبض كالهبة ونحوها لأن الهبة لما كانت لا تتم إلا بالقبض صار الموهوب له نائبا عن الواهب (شامی ۱۶۲/۴-۱۶۳)۔

قبضہ سے پہلے ملک موروث میں وارث اور مال موصی بہ میں موصی لہ تصرفات کا مکمل اختیار رکھتا ہے اور اس کے تصرفات صحیح ہوں گے، بدائع میں ہے:

وكذلك الميراث يجوز التصرف فيه قبل القبض لأن معنى الغرر لا يتقرر فيه ولأن

الوارث خلف الميت في ملك الموروث وكذلك الموصى به بأن أوصى إلى إنسان بشئ ثم مات الموصي فللموصى له أن يتصرف قبل القبض لأن الوصية أخت الميراث ويجوز التصرف في الميراث قبل القبض فكذا في الموصى به (بدائع ۱۸۱/۵، مطبوعہ پاکستان)

۶۔ ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا، بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار نمبر (۲) کو روانہ کر دیتا ہے، اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر (۲) کے پاس پہونچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہو جائے تو اس نقصان کی ذمہ داری اسی شخص (خریدار) نمبر (۱) کا نقصان قرار پاتا ہے، یہ صورت معاملہ اگر چہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص کا اس مال پر حقیقی قبضہ نہیں ہوا، لیکن وہ مال خریدار نمبر (۲) تک پہونچنے سے پہلے اس کی ضمانت میں رہا، سوال یہ ہے کہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے کی طرف سے قبضہ حسی نہ پائے جانے کی وجہ سے دوسرے شخص کے ہاتھ اس فروختگی کو ناجائز قرار دیا جائے، یا ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا؟

سوال مذکور میں جب بائع نے مشتری سے مال فروخت کر دیا، اور بائع نے یا وکیل بائع یا ولی بائع نے براہ راست خرید شدہ مال کو مشتری آخر کے پاس بھیج دیا، یہ پتہ دے رہا ہے کہ بائع نے تمام موانع اور رکاوٹ کو دور کر دیا ہے، جس کے نتیجہ میں مشتری خرید کردہ مال کو مشتری ثانی کے پاس بھیج رہا ہے، جو عین قبضہ پر دال ہے، مشتری اول کا مشتری ثانی کے پاس مال بھیج کر مبیع میں تصرف کرنا بعد القبض ہے نہ کہ قبل القبض، جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر مال راستہ ہی میں ہلاک ہو جائے تو اس مال کا ضمان مشتری اول پر عائد ہوتا ہے، خرید وفروخت کے باب میں حسًا قبضہ لازم نہیں ہے، بلکہ دراصل وہی قبضہ معتبر ہے جسے عرف عام میں قبضہ کہا جاتا ہو، جس کی تشریح پیچھے گذر چکی ہے۔

۷۔ بین الاقوامی تجارت میں جب یہی عرف وشرط ہو کہ جہاز پر مال چڑھانے کے بعد، وہ مال بائع کے قبضہ سے نکل کر مشتری کے قبضہ واحراز میں چلا آتا ہے، اگر وہ مال دریا میں غرق ہو جائے تو مال کا خسارہ صرف مشتری کو برداشت کرنا پڑتا ہے، اس کے باوجود جبکہ وہ مال سمندر میں ہے، مشتری اول اس مال کو مشتری ثانی کی معرفت فروخت کر دیتا ہے، اور یہ بھی طے ہو جاتا ہے کہ اگر مال ہلاک ہو جائے تو ضمان مشتری ثانی کو برداشت کرنا پڑے گا، تو یہ معاملہ مشتری اول کا مشتری ثانی سے کرنا فی نفسہ جائز ہے، کیونکہ مشتری اول کیلئے مبیع مقبوض ہے، لیکن ابھی اس مال پر مشتری ثانی کا قبضہ متحقق نہیں ہے، اسلئے ہلاکت کی صورت میں مال مذکور کا ضمان مشتری ثانی پر ہرگز عائد نہیں ہوگا۔

واللہ اعلم بحقیقۃ الحال

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا شرعی حکم

مولانا خلیل احمد قاسمی
جودھپور، راجستھان

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے متعلق موصول شدہ سوالنامہ میں سات سوالات ہیں، ان کے جوابات اختصار کے ساتھ پیش کرنے سے پہلے چند اصولی تمہیدی سطور عرض ہیں، جن کی روشنی میں تمام سوالات کے جوابات انشاء اللہ آسان ہوں گے، فقہاء کرام کے یہاں کچھ اصول ایسے مسلمہ ہوتے ہیں، کہ جن میں کسی کا اختلاف نہیں ہوتا ہے، اسی لئے تعریفات کے لئے جو الفاظ ذکر کئے جاتے ہیں وہ بہت محدود ہوتے ہیں، یعنی نہ ان میں ایسی وسعت ہوتی ہے کہ غیر معرف بھی داخل ہوجاتے اور نہ ایسا اختصار ہوتا ہے کہ جس کی وجہ سے معرف کے کچھ افراد تعریف سے خارج ہوجاتے ہیں، البتہ کچھ جزئیات ایسے ہوتے ہیں جن میں حکم بیان کرتے وقت مسلمہ اصول کے الفاظ جو مقید ہوتے ہیں ان کی تشریح میں اختلاف ہونے کی وجہ سے کچھ اختلافات پیدا ہوتے ہیں، لیکن انہیں اختلاف میں ایک بات غور طلب ہے کہ کسی قید کی جب کہیں تشریح موجود ہوتی ہے تو وہ اکثر شرح عبارت، یا مسئلہ کے مقابلہ میں اصولاً زیادہ راجح قرار پائے گی یعنی وہ اختلاف جس میں استدلال قید مشرح سے کیا جائے وہ راجح ہوگا، اس قول پر جس میں استدلال قید غیر مشرح سے کیا جارہا ہو، یہ بات اس لئے تحریر کی گئی ہے کہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے مسئلہ پر قبضہ کی جو مسلمہ تعریف ہے، اس میں جو قیود لگائی گئی ہیں ان سے زیر بحث مسئلہ پر حکم کے اعتبار سے ضرور روشنی پڑے گی۔

حسب سے پہلی بات یہ ہے کہ نفس بیع کے انعقاد میں قبضہ کی کیا حیثیت ہے، کیا قبضہ اگر نہ ہو تو بیع بھی منعقد نہ ہوگی، یا بیع تو منعقد ہوگی لیکن مشتری کو فسخ کا اختیار ہوگا؟

بدائع الصنائع کی عبارت سے یہ بات بالکل صاف ہوجاتی ہے کہ بیع مطلق کے صحیح ہونے کیلئے قبضہ ضروری نہیں ہے، ”لأن التقابض فی البیع المطلق لیس بشرط لصحة العقد“ (۲۱۶/۵)۔

لیکن یہ مسئلہ الگ ہے کہ کسی شئی کے بیع وشراء کا معاملہ ہوا، ابھی مشتری نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا لیکن مشتری مبیع غیر مقبوض میں تصرف کرے یعنی کسی اور کے ہاتھ فروخت کرے تو کیا اس کیلئے یہ فعل درست ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ کی وضاحت سے پہلے قبضہ کی تعریف جو مسلم ہے اس کو بیان کرنا ضروری ہے اور اس میں جو قیود لگائی گئی ہیں ان سے پیش کردہ سوالات کے جوابات میں کافی مدد ملے گی، صاحب بدائع الصنائع نے نفس قبضہ کی تعریف یہ کی ہے: ولا یشترط القبض بالبراجم لأن معنی القبض ھو التمکین والتخلی وارتفاع الموانع عرفا وعادۃ حقیقۃ۔

یعنی حصول قبضہ کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ "یداً بید" یا مکمل طور پر حسی گرفت ہو، جیسا کہ لفظ براجم سے سمجھا جارہا ہے، بلکہ مفہوم یہ ہے کہ بائع کا مشتری کے سامنے رکھ دینا یا، اپنی حفاظتی گرفت سے خارج کرنا کہ جس پر مشتری اپنا تصرف کر سکے، یعنی مشتری کی گرفت اس مبیع پر جس حیثیت سے ہو اسی حیثیت سے ان کا قبضہ عرفاً مانا جاتا ہو، اور عادۃً لوگوں میں مشتری کا قبضہ متصور ہو، البتہ یہ تصور حقیقۃً ہو نہ کہ مجازاً، یعنی لوگوں میں مثلاً عادۃً جس حیثیت سے قبضہ مانا جاتا ہو اسی حیثیت سے ہونا ضروری ہے، نہ تاویلاً، یا ارادہ وغیرہ، اور مشتری اس پر تصرف کرنے پر قادر ہو، تیز مشتری کے تصرفات میں کسی طرح کی بائع کی طرف سے رکاوٹ نہ ہو، اور مکمل تخلیہ ہو، مراد اس سے یہ ہے کہ بائع کا حق تصرف اس سے ختم ہو گیا ہو اور مشتری کی اس پر تمکین ہو چاہے یہ تمکین 'من حیث الأخذ بالید" ہو، یا رفع حائل و موانع سے ہو، جو بھی عرف میں معتبر مانا جاتا ہو یہ حقیقۃً ہو، یا حکماً، درحقیقت بات یہ ہے کہ ایسے تخلیہ کو شرعاً قبضہ کا حکم دیا گیا ہے، اس لئے کہ علامہ شامی نے شرائط التخلیۃ کو بیان کرتے ہوئے اس بات کی صراحت کی ہے، البتہ یہ مبیع کی حالت کے اعتبار سے مختلف بھی ہوتا ہے، عبارت یہ ہے:

وحاصله أن التخلية قبض حكما لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلك يختلف بحسب حال المبيع (۵۶۲/۴)۔

مگر تخلیہ کے اندر یہ بات ملحوظ ہونی چاہئے کہ مبیع اتنی قریب ہو کہ اس پر اگر قبضہ حقیقی کرنا چاہے تو کوئی دشواری پیش نہ آئے اور اگر فی الحال مبیع اتنی دوری پر ہو کہ اگر اس پر قبضہ حقیقی کرنا چاہے تو بہت مشکل ہو، یعنی قبضہ حقیقی دوری کی وجہ سے غیر متصور ہو، تو ایسی صورت میں تخلیہ قبضہ کے قائم مقام نہ ہوگا، چونکہ خانیہ کے حوالہ سے علامہ شامی نے یہ ذکر کیا ہے، جس کا ابھی ترجمہ ہوا عبارت یہ ہے:

وفي الخانية والصحيح ما ذكر في ظاهر الرواية لأنه إذا كان قريبا يتصور فيه القبض الحقيقي في الحال فتقام التخلية مقام القبض أما إذا كان بعيدا لا يتصور القبض في الحا ل فلا تقام التخلية مقام القبض (۵۶۳/۴)

لیکن علامہ شامی نے اس مذکورہ عبارت کو ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

قلت: لكن نقل ابن المصنف في زواهر الجواهر عن بيوع فتاوى قارى الهداية أنه متى مضى مدة يتمكن من الذهاب إليها والدخول فيها كان قابضا وإلا فلا قنية۔

یعنی اوپر کی عبارت میں یہ کہا گیا ہے کہ دوری اگر ایسی ہے کہ اس میں فی الحال قبضہ حقیقی غیر متصور ہے تو تخلیہ قبضہ کے قائم مقام نہ ہوگا، اس کی تشریح یہ کی ہے کہ دوری اگر ایسی ہے کہ وہاں تک رسائی ہو سکتی ہے، اس پر قدرت ممکن ہے تو ایسی دوری بھی تخلیہ کو قبضہ حقیقی کے قائم مقام ہونے سے نہیں روکے گی، اور قبضہ کا حاصل ہونا تخلیہ کے ذریعہ یہ تمام اموال کے اندر ہے، کسی کی کوئی تخصیص نہیں ہے:

ثم لا خلاف بين أصحابنا في أن أصل القبض يحصل بالتخلية في سائر الأموال (بدائع

۲۴۴/۵)۔

اور قبضہ کی جو تعریف کی گئی ہے اور تفصیل گذر چکی ہے اس پر قیاس کرتے ہوئے حکم کو بیان فرمایا گیا ہے کہ قبضہ وہ تخلیہ ہی ہے، لہذا بائع اگر مال مبیع کو مخلی کر دے تو اسے مسلم یعنی سونپ دینے والا کہا جائے گا، اور مشتری کو قابض، یعنی قبضہ کرنے والا کہا جائے گا۔

فالتسليم والقبض عندنا سوا التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشتري من التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشتري قابضا له (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)

اب بات یہ رہ جاتی ہے کہ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ کے اعتبار سے قبضہ سے پہلے خرید و فروخت میں کوئی فرق ہے، یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں بات یہ ہے کہ اشیاء غیر منقولہ کے اندر قبضہ سے پہلے خرید و فروخت درست ہے، یعنی زمین، جائداد، مکان، دوکان وغیرہ کی بیع ہونے کے بعد ہی بغیر کسی طرح کے قبضہ کے اس میں تصرف چاہے بیعاً ہو، یا ہبۃً ہو وغیرہ، درست ہے، اور یہ قول طرفین رحمہما اللہ کا ہے، اگرچہ اس میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے لیکن فتوی طرفین کے قول پر ہے طرفین کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا صدور اہل بیع، یعنی عاقل، بالغ ہونا اور محل یعنی مال مملوک میں ہوا ہے، اور اس میں کوئی غرر بھی نہیں ہے، اس لئے کہ زمین وغیرہ کی ہلاکت بہت نادر ہوتی ہے، البتہ اشیاء منقولہ کا حکم اس سے جداگانہ ہے،

اور قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کی ممانعت والی حدیث معلول بالعلۃ ہے، یعنی غرر کی وجہ سے آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے، لہذا جہاں غرر کا امکان ہے وہاں یہ ممانعت ہوگی، اور جہاں غرر نہیں ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہے، اور زمین میں غرر نہیں ہے اگر ہے بھی تو نادر ہے، اور نوادر عام حکم کا مدار نہیں ہوتے ہیں۔

ويجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفة وأبي يوسفؒ وقال محمد لا يجوز رجوعاً إلى إطلاق الحديث واعتباراً بالمنقول، ولهما أن ركن البيع صدر من أهله في محله ولا غرر فيه لأن الهلاک في العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهي عنه غرر إنفساخ العقد والحديث معلول به عملا بدلائل الجواز (ہدایہ ۵۹/۳)۔

البتہ اشیاء منقولہ کے اندر مبیع پر قبضہ کا ہونا جواز بیع کیلئے ضروری ہے، اور یہ حکم بالاجماع ہے۔

ولا يجوز التصرف في المبيع المنقول قبل القبض بالإجماع (بدائع الصنائع ۲۳۴/۵)۔

لہذا قبضہ کی جو تفصیل اوپر گذری ہے اگر اس کے مطابق قبضہ نہ ہو تو ایسی صورت میں مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے بیع کرنا جائز نہیں ہے اور یہ عدم جواز کا تعلق نہ بیع باطل سے ہے اور نہ فاسد سے، البتہ اس کا تعلق کراہت سے ہے، چونکہ احتمال غرر کا ہے اور ایسا احتمال جہاں ہوتا ہے وہاں کراہت کا اطلاق ہوگا نہ کہ فساد کا، اس لئے کہ فساد کا تعلق عموماً قطعیت کے ساتھ ہوتا ہے لیکن احتمال ناشی عن دلیل ہے تو اس کا بھی شمار فساد میں ہوتا ہے۔

خلاصہ:

مذکورہ بالا تحریرات وعبارات کی روشنی میں نمبروار سوالات کے اختصار کے ساتھ جوابات عرض ہیں:

۱۔ اشیاء منقولہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں اور اس کا شمار بیع مکروہ میں ہے۔

۲۔ جس عرف میں قبضہ کا جو بھی تصور متصور ہے وہی قبضہ شرعاً بھی معتبر ہے۔

۳۔ فرق ہے مختصراً یہ کہ اشیاء منقولہ میں تخلیہ عرفی کا اعتبار ہے۔

۴۔ احادیث النہی عن القبضہ سے پہلے خرید وفروخت معلول بالعلۃ ہیں اور علت نہی احتمال غرر ہے۔

۵۔ تخصیصات ہیں، آراء ائمہ مذکورہ بالا تحریر میں ہیں۔

۶۔ جائز قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ دلیل ضمان علامت قبضہ ہے۔

۷۔ مشتری جب فروخت کرنے سے پہلے ضامن تھا بعد میں البتہ نہیں رہا تو یہ صورت شرعاً جائز ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محمد اختر قاسمی

۱۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے، حدیث میں اس کی ممانعت موجود ہے، لقولہ علیہ السلام: نهى عن بيع ما لم يقبض ، خرید شدہ مال پر قبضہ حاصل کرنے سے پہلے اس کا سودا کرنا بحیثیت مالکانہ بیع فاسد ہے، اصول فقہ کے مشہور ضابطہ کے تحت اس کا شمار بیع فاسد میں ہونا چاہئے، ضابطہ یہ ہے کہ نہی افعال شرعیہ میں قبیح لغیرہ وصفی پر محمول ہوتی ہے، اور تمام بیوع فاسدہ اور اموال ربویہ وغیرہ پر یہی حکم لگتا ہے۔

۲۔ اسلامی شریعت میں قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، قبضہ ہر شئی کا اس کے مناسب حال ہوتا ہے، قبضہ کبھی قانونا ہوتا ہے، کبھی حسی معتبر ہوتا ہے اور کبھی حکمی، یعنی جب وہ چیز ضمان میں آجائے تو اس کو آگے فروخت کرنا جائز ہو جائے گا۔

۳۔ منقولات میں سے جو چیز خریدے، جب تک وہ اپنے قبضہ میں نہ آجائے (یعنی اپنے تصرف میں) مالکانہ تصرف جائز نہیں، ہاں جب ضمان وتصرف میں آجائے تو اب مالکانہ تصرف کا حق حاصل ہو گیا، جیسے چاہے کرے، اور اشیاء غیر منقولہ میں کاغذی کارروائی مکمل ہو جانے کے بعد ہی حق تصرف حاصل ہوتا ہے، پس حسی قبضہ کرنے سے پہلے بھی تصرف کرنا جائز ہے۔

۴۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلت ہیں" لقوله عليه السلام: نهى عن بيع الغرر الخ. لأن فيه غرر انفساخ العقد" غرر اور ہلاکت مبیع کے اندیشہ پر ممانعت ہے۔

۵۔ **كل عوض ملك بعقد ينفسخ بهلاكه قبل قبضه فالتصرف فيه غير جائز فما لا فجائز.** (البحر الرائق ۶/ ۱۲۷) امام مالک کے نزدیک بیع اور غیر بیع میں تصرف کرنا قبضہ سے پہلے جائز ہے، امام مالک کے نزدیک طعام کا استثناء ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک ہبہ اور صدقہ میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے اور ائمہ حنفیہ کے نزدیک منقولات میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں، شیخین کے نزدیک زمین کی بیع حسی قبضہ سے پہلے بھی جائز ہے، کیونکہ زمین کی ہلاکت نادر ہے۔

۶۔ ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا۔

۷۔ بائع کی ذمہ داری عرف میں جہاں تک ہے وہاں تک مبیع بائع کے ضمان میں متصور ہوگی، اور وہی ہلاکت پر ضامن ہوگا، اور جب اس کے عرفی ضمان وذمہ داری سے نکل جائے گی تو مشتری کا ضمان شروع ہوگا، اب اگر وہ سامان ضائع وہلاک ہوتا ہے تو مشتری ضامن ہوگا، یہی حال مشتری ثانی وثالث وغیرہ کا ہوگا۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت اور چند جدید مسائل

مولانا احمد نادر القاسمی

بیع قبل القبض جائز ہے یا ناجائز؟

بیع وشراء کی صحت اور عدم صحت کا مدار اصل میں قبضہ پر ہے، اسی لئے اسلامی شریعت نے قبضہ کو غیر معمولی نگاہ سے دیکھا ہے، ظاہری بات ہے کہ جو چیز انسان کے قبضہ وقدرت میں نہیں اسے فروخت کرنا کیونکر درست ہوسکتا ہے، خواہ اشیاء منقولہ ہوں، یا غیر منقولہ، فرق اتنا ہے کہ اشیاء منقولہ میں قبضہ حسی ضروری ہے اور غیر منقولہ میں قبضہ حسی ضروری نہیں ہے، بلکہ عام لوگ جس کو قبضہ تصور کرتے ہیں وہ اس کا قبضہ شمار ہوتا ہے، اس لئے یہ بات پوری طرح بے غبار اور عیاں ہے کہ بیع قبل القبض نبی پاکؐ کے اس ارشاد "**نهى عن بيع مالم يقبض**" کی وجہ سے ناجائز اور باطل ہے، رہا اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں علماء کا اختلاف، تو یہ اختلاف بھی احقر کے خیال کے مطابق حقیقتاً جواز اور عدم جواز کا اختلاف نہیں بلکہ قبضہ کے تعین کا اختلاف ہے جو ائمہ مذاہب سے منقولات اور غیر منقولات، مطعومات اور غیر مطعومات کی تفصیلات کے ساتھ فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے، حکیم ابن حزام کی روایت جسے بیہقی نے نقل کیا ہے اس طرح ہے:

عن حكيم بن حزام قال: قلت يا رسول الله إني أبتاع هذه البيوع فما يحل لي منها وما يحرم علّي قال: ياابن اخي لا تبيعن شيئا حتى تقبضه هذا إسناد حسن متصلا۔

حکیم ابن حزام سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے آپؐ سے دریافت کیا کہ یارسول اللہ ﷺ میں مختلف چیزوں کی خرید وفروخت کرتا ہوں ان میں سے کونسی چیز میرے لئے حلال ہے اور کون حرام؟ فرمایا کہ ان میں سے کوئی چیز اس طرح نہیں بیچی جائے گی جب تک اس پر قبضہ نہ ہوجائے، امام بیہقی کہتے ہیں: حدیث کی یہ سند حسن اور متصل ہے۔ (السنن الکبری للبیہقی ۳۱۳/۵، نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: بدائع ۱۸۰/۵، کتاب الام محمد بن ادریس الشافعی ۶۹/۳، المغنی لابن قدامہ ۹۱/۴، فتح القدیر ۵۱۱/۶، المجموع شرح المہذب ۲۶۴/۹، شرح زرقانی ۲۸۹/۳، مختصر طحاوی رص ۸۴)۔

البتہ بیع کے اندر جب معاملہ بائع اور مشتری کے درمیان طے پاجاتا ہے تو گویا بیع متحقق ہوجاتی ہے، لیکن چونکہ جب تک سپردگی نہیں ہوتی اس وقت تک اس کا التزام نہیں ہوتا، جس سے یہ معلوم ہوا کہ ثمن ادا کرتے ہی مشتری کا مبیع پر معنوی قبضہ ہوجاتا ہے، حسی قبضہ نہیں ہوتا ہے، جس کی وجہ سے بیع پوری طرح قضاء بھی ثابت ہوجائے؟ لہذا اس نوعیت سے جبکہ معنوی قبضہ اور معنوی ملکیت ثابت ہوچکی ہے، حسی نہیں ہوئی ہے، اگر مشتری اس مرحلہ میں مبیع کو کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تو ظاہر ہے عدم قدرت علی التسلیم فی الفور کی وجہ سے بیع فاسد ہوگی، باطل نہیں ہوگی،

کیونکہ معاملہ بیع فوری مبیع کی سپردگی کا تقاضہ کرتا ہے، جو بظاہر موہوم ہے، اس لئے کہ بیع قبل القبض اصل میں بیع غرر ہی سے عبارت ہے، جس میں بائع اول کی طرف سے سپردگی اور عدم سپردگی مبیع دونوں کے امکانات رہتے ہیں، جو معاملہ بیع کے منافی ہے، چنانچہ صاحب عنایہ ابن محمود بابرتی لکھتے ہیں:

وتقريره في البيع قبل القبض غرر انفساخ العقد الأول على تقدير هلاك المبيع في يد البائع والغرر غير جائز۔

اور بیع میں غرر کا تحقق اس طرح ہے کہ عقد اول کے ختم ہونے کا اندیشہ ہے، مبیع کی ہلاکت بائع کے قبضہ میں متحقق ہونے کی صورت میں، اور غرر جائز نہیں (شرح العنایۃ مع الفتح ۶/۵۱۲)۔

نیز علامہ عبدالرحمن جزیری لکھتے ہیں:

قالوا: من البيع الفاسد بيع الأعيان المنقولة قبل قبضها سواء باعها لمن اشتراها منه أو لغيره فإذا اشترى حيوانا أو قطيعا أو ثيابا أو نحو ذلك ثم باعها لمن اشتراها منه أو لغيره كان البيع الثاني فاسدا۔

فقہاء کہتے ہیں کہ بیع فاسد میں سے ایک منقولہ اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت بھی ہے، خواہ مشتری خود بیچنے والے شخص سے اس کو بیچے، یا اس کے علاوہ کسی اور سے، لہذا جب کسی نے جانور خریدا، یا جانوروں کا ریوڑ، یا کپڑا اور اس قسم کی کوئی اور چیز، پھر اس کو اسی سے بیچ دیا جس سے خریدا تھا، یا کسی اور سے فروخت کر دیا تو دوسری بیع فاسد ہوگی (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۲/۲۱۱)۔

علامہ ابن عابدینؒ نے باطل اور فاسد کے احتمال کو ختم کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

يحتمل البطلان والفساد والظاهر الثاني لأن علة الفساد الغرر (ردالمحتار ۴/۱۸۲، المغنی لابن قدامہ ۶/۵۱۲)۔

علامہ شامی کہتے ہیں کہ: مصنف کی پیش کردہ عبارت میں بیع کے بطلان اور فساد دونوں کا احتمال ہے اور ظاہر یہ ہے کہ اس سے مراد ثانی یعنی (فساد) ہے اس لئے کہ یہاں فساد کی علت غرر ہے۔

قبضہ کی حقیقت:

مبیع اور ثمن پر قبضہ کے سلسلہ میں ایسی کوئی روایت یا نص موجود نہیں ہے جس سے کہ قبضہ کی کوئی خاص نوعیت معلوم کی جاسکے اور اس کو تعیین قبضہ کا مدار قرار دیا جائے، ایک روایت ہے بھی تو اس سے قبضہ کی کوئی حد متعین نہیں ہوتی، کتب احادیث اور فقہ کے عمومی جائزہ سے معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ زمانہ اور حالات کی رفتار اور عادات ومحاورات کا تغیر ہر دور میں جداگانہ طور پر وقوع پذیر رہا ہے، اس لئے شریعت نے قبضہ کو لوگوں کے رواج اور تعامل پر چھوڑ دیا ہے، اس لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ حقیقتاً قبضہ کا مدار ارتفاع موانع ہے کہ بیع وشراء کے بعد نہ مشتری کو مبیع پر قبضہ کرنے میں رکاوٹ اور دقت ہو، اور نہ بائع کو ثمن پر، چونکہ ارتفاع موانع امور اضافیہ میں سے ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ اس کا مدار

عرف ورواج ہی پر ہوگا، مگر اس میں اشیاء کی حقیقتوں کے اعتبار سے ائمہ کے یہاں تھوڑا سا فرق نظر آتا ہے، وہ یہ کہ مالکیہ نے صرف اشیاء منقولہ کے قبضہ کو عرف ورواج پر چھوڑا ہے، چنانچہ مشہور مالکی عالم احمد دردیر رقمطراز ہیں۔

وقبض العقار بالتخلية وقبض غيره اى غير العقار من عروض وأنعام و دواب بالعرف الجارى بين الناس۔

زمینوں کا قبضہ تخلیہ کے ذریعہ مانا جائے گا اور اس کے علاوہ سامان، جانور، چوپایہ وغیرہ کے قبضہ کی نوعیت وہ ہوگی جو عرف لوگوں کے درمیان رائج ہو (الشرح الکبیر مع دسوقی لاحمد الدردیر ۱۴۵/۳)۔

تاہم حنفیہ اور حنابلہ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے قبضہ کا مدار مطلقاً عرف کو قرار دیا ہے، منقولات کے قبیل کی چیز ہو یا غیر منقولات کے، چنانچہ ملک العلماء علامہ کاسانی لکھتے ہیں

لأن معنى القبض هو التمكين والتخلى و ارتفاع الموانع عرفا و عادة حقيقة۔

اسلئے کہ قبضہ کا معنی مشتری کو مبیع پر قدرت دینا، تخلیہ اور عرفی وحقیقی طریقہ سے حائل رکاوٹوں کو دور کرنا ہے (بدائع الصنائع ۱۴۸/۵)۔

نیز ابن قدامہ نے اسی حقیقت کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

لأن القبض مطلق فى الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق۔

اس لئے کہ قبضہ شریعت میں مطلقاً بیان کیا گیا ہے، لہذا اس سلسلہ میں عرف کی طرف مراجعت ضروری ہوگی، جیسے کسی چیز کی حفاظت اور علاحدگی کا تصور عرف پر مبنی ہوتا ہے (المغنی لابن قدامہ ۹۱/۴)۔

منقولی اور غیر منقولی اشیاء کے قبضہ کی نوعیت:

قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے منقولی اور غیر منقولی اشیاء میں احادیث اور ائمہ کی تشریحات کے مطابق خاصا فرق نظر آتا ہے، اور حقیقت بھی یہی ہے کہ دونوں میں بنیادی فرق ہے، وہ اس طرح کہ اشیاء غیر منقولہ میں بعد المعاملہ بائع اور مبیع کے درمیان اس طرح تخلیہ اور مبیع کی حوالگی ہو جائے کہ مشتری مبیع پر پوری طرح شرعی اور عرفی اعتبار سے بغیر کسی موانع اور دقت کے تصرف پر قادر ہو جائے۔ چنانچہ علامہ کاسانی نے تخلیہ کی حقیقت ان الفاظ میں واضح کی ہے۔

وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلى وهو أن يخلى البائع بين المبيع و بين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى من التصرف فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضا له۔

رہی سپردگی اور قبضہ کی تفسیر، تو سپردگی اور قبضہ کی نوعیت ہمارے یہاں تخلیہ ہے، اور تخلیہ کہتے ہیں مبیع اور بائع کے درمیان حائل رکاوٹوں کے اس طرح ختم ہو جانے کو کہ مشتری پوری طرح مبیع میں تصرف کرنے پر قادر ہو جائے، تو بائع سپرد کرنے والا اور مشتری قابض سمجھا جائے گا (بدائع ۲۴۴/۵)۔

نیز ابن قدامہ حنبلی نے غیر منقولی اشیاء عقار وغیرہ میں قبضہ کی نوعیت تخلیہ قرار دیتے ہوئے اس بات کی

وضاحت کی ہے کہ تخلیہ کے ذریعہ قبضہ اس وقت متصور ہوگا جب عرف میں لوگ اس کو قبضہ مان لیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

وإن كان مما لا ينتقل ويحول فقبضه التخلية بينه و مشتريه لا حائل دونه لأن القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق والعادة في قبض هذه الأشياء۔

اور اگر ایسی چیز ہو جو اپنی جگہ سے منتقل نہیں ہوتی تو اس کا قبضہ مبیع اور بائع کے درمیان اس طرح کا تخلیہ ہے کہ مبیع اور مشتری کے مابین کوئی چیز حائل اور رکاوٹ نہ ہو، اس لئے کہ شریعت نے قبضہ کو مطلق بیان کیا ہے اس کی کوئی خاص نوعیت ذکر نہیں کی ہے، لہذا اس میں عرف ورواج ہی کی طرف رجوع ضروری ہوگا، جس طرح کسی چیز کی حفاظت اور اس سے علاحدگی کا تصور عرف پر مبنی اور ان اشیاء کے قبضہ کا رواج ہے (المغنی لابن قدامہ ۴/۹۰)۔

نیز امام شافعیؒ کے یہاں بھی قبضہ کی نوعیت میں غیر منقولی اشیاء میں تخلیہ کو کافی قرار دیا گیا ہے، علامہ نووی قبضہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے اپنا مذہب نقل فرماتے ہیں:

قد ذكرنا أن مذهبنا أن القبض في العقار ونحوه بالتخلية وفي المنقول بالنقل وفي التناول باليد التناول۔

ہم اس سے پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ ہمارا مذہب بھی یہی ہے کہ عقار اور اس قسم کی دیگر اشیاء میں قبضہ کا مدار تخلیہ ہے اور منقولی چیزوں میں انتقال اور ہاتھ سے لی جانے والی چیزوں میں دست بدست سپردگی ہے (المجموع شرح المہذب ۹/۲۸۳)۔

اور منقولی اشیاء کے قبضہ کی حقیقت یہ ہے کہ اگر عددی چیز ہے تو اس کی گنتی کردے اور کیلی چیز ہے تو اس کی کیل کردے، اس کے بعد مشتری کو اس میں تصرف پر بغیر کسی رکاوٹ اور موانع کے قدرت حاصل ہو جائے تو اس کو قبضہ تصور کیا جائے گا، البتہ بعض روایات میں انتقال کا تذکرہ بھی آیا ہے لیکن وہ مجمل اور مطلق ہے، مگر صحیح بات یہ ہے کہ وہ عرف پر مبنی ہے اگر صرف کیل اور وزن نیز گنتی کو عرف میں قبضہ تصور کیا جاتا ہو تو اسے ہی قبضہ قرار دیا جائے گا اور انتقال ہی قبضہ متصور ہو تو اسی کو قبضہ مانا جائے گا، جیسا کہ روایات اور ان کی تشریحات سے معلوم ہوتا ہے، تاہم حنفیہ نے اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں کو قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے یکساں گردانتے ہوئے محض تخلیہ کو قبضہ کے لئے کافی شمار کیا ہے اور دست بدست اور انتقال کو ضروری قرار نہیں دیا ہے، جیسا کہ بدائع کی عبارت سے معلوم ہوا، نیز علامہ ابن ہمام نے بڑی تفصیل کے ساتھ اس حقیقت کو واضح کیا ہے، وہ رقمطراز ہیں:

لابد من معرفة التسليم والتسلم الموجب للبراءة في التجريد. لتسليم المبيع أن يخلي بينه و بين المبيع على وجه يتمكن من قبضه من غير حائل وفي الأجناس يعتبر صحة التسليم ثلاثة معان: أن يقول خليت بينك و بين المبيع و أن يكون المبيع بحضرة المشتري على صفة يتأتى فيه الفعل من غير مانع وأن يكون مفرزاً غير مشغول بحق غيره۔

کسی چیز کے سپرد کرنے اور سپرد ہونے میں جو بری الذمہ ہونے کا سبب ہے اس کی حقیقت کا جاننا ضروری ہے، چنانچہ تجرید میں ہے کہ مبیع کی سپردگی یہ ہے کہ مبیع کا بائع اور مشتری کے درمیان اس طرح تخلیہ ہو جائے کہ مشتری بغیر کسی رکاوٹ کے مبیع کے قبضہ کرنے پر قادر ہو، اور اجناس میں سپردگی کی صحت کا اعتبار تین طرح سے ہوتا ہے: پہلی صورت یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں مبیع اور تمہارے درمیان ملکیت کی بندش سے دستبردار ہوتا ہوں، اور دوسرے مبیع مشتری کے سامنے اس ہیئت اور مرحلہ میں ہو کہ مشتری کو بغیر کسی کلفت کے تصرف کا اختیار ہو جائے، تیسرے یہ کہ مبیع غیر کے کسی بھی حق سے آزاد ہو (فتح القدیر ۶/۲۹۷)۔

مگر راقم الحروف کے خیال کے مطابق قطعی اور صحیح بات یہی ہے کہ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ کے قبضہ کی نوعیت میں خاصا فرق ہے، جیسا کہ مذکورہ تشریحات سے معلوم ہوا، نیز روایات وشواہد بھی اسی پہلو کو اجاگر کرتے ہیں، چنانچہ عبداللہ بن عمر کی روایت جس کو بیہقی نے بھی روایت کیا ہے مؤطا امام مالک میں ہے:

عن عبد الله بن عمر أنه قال كنا في زمان رسول الله ﷺ نبتاع الطعام فيبعث علينا من يأمرنا بانتقاله من المكان الذي ابتعناه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه۔

حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم لوگ عہد نبوی میں غلے خریدتے اور بیچتے تھے تو آپ ؐ نے ہمارے یہاں قاصد بھیجا جس نے ہمیں حکم دیا منتقل کرنے کا دوسری جگہ اس جگہ سے جہاں ہم نے اس کو خریدا ہے، ان غلوں کو بیچنے سے پہلے (مؤطا امام مالک ۲۶۴، صحیح مسلم ۲/۵)۔

دوسری روایت جو بخاری میں ہے:

قال رأيت الناس في عهد رسول الله ﷺ إذا ابتاعوا طعاما جزافا يضربون أن يبيعوه في مكانهم حتى يؤووه إلى رحالهم۔

ابن عمر کہتے ہیں کہ میں نے عہد نبویؐ میں دیکھا کہ جب غلے تجار انکل سے خریدتے تو ان کی اس بات پر پٹائی اور سرزنش ہوتی کہ وہ اسے اس کی جگہ فروخت کریں جہاں انہوں نے خریدا ہے بلا یہ کہ اسے اپنی سواریوں اور کجاوے تک منتقل کرلیں (بخاری ۱/۲۸۷-۲۸۶)۔

کیا بیع قبل القبض سے متعلق احادیث معلل بہ ہیں؟

بیع قبل القبض کی روایتوں اور اس بارے میں پیش کردہ علماء کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس باب کی تمام روایتیں کسی نہ کسی علت پر ضرور مبنی ہیں، مثلاً غرر انفساخ عقد، ربح مالم یضمن، شبہ ربا، ملکیت غیر کی فروختگی وغیرہ، مگر ان میں غرر انفساخ عقد زیادہ ہے، یعنی اس بات کا امکان ہے کہ بائع اول اس کو فسخ بھی کرسکتا ہے، یا مبیع ہلاک بھی ہوسکتی ہے جس کی وجہ سے بیع باطل ہو جائے، ظاہر ہے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس سلسلے کی نصوص علت غرر یا خدشہ ہلاکت مبیع پر مبنی ہیں تو جہاں بھی یہ علت پائی جائے گی بیع کی حرمت بھی ثابت ہوگی اور جہاں نہیں پائی جائے گی حلت ثابت ہوگی۔

حدیث کے معلل بالعلۃ ہونے ہی کی وجہ سے احناف نے منقولات کی بیع قبل القبض کو ناجائز اور غیر منقولات کی بیع کو جائز قرار دیا ہے، اسی طرح حنابلہ نے مطعومات اور دیگر مکیلات اور موزونات کے قبیل کی اشیاء کی بیع کو ناجائز اور مالکیہ نے مطعومات کے علاوہ تمام کی بیع کو جائز گردانا ہے، البتہ شوافع اس باب کی تمام احادیث کو غیر معلل یہ مان کر تمام ہی اشیاء میں قبل القبض بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں، چنانچہ مشہور حنفی عالم علامہ شہاب الدین احمد چلپی روایات نہی کے مخصص اور معلل ہونے کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

إن القياس أن يجوز بيع المنقول قبل القبض أيضا لدلائل جواز البيع من الكتاب والسنة والاجماع إلا أنه ترك القياس بالحديث فلم يجز بيعه قبل القبض و علل الحديث بغرر انفساخ العقد بهلاك المبيع لأن العام إذا لم يكن إجراء ه على العموم حمل على أخص الخصوص۔

قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ قبل القبض منقولات کی بیع بھی کتاب وسنت اور اجماع سے منقول دلائل جواز بیع کی وجہ سے جائز ہو مگر احادیث رسول کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا گیا ہے، لہذا منقولات کی بیع قبل القبض جائز نہیں، رہی حدیث میں مخالفت تو احادیث عقد بیع کے فساد کے خدشہ سے معلل ہے جو کہ مبیع کی ہلاکت سے متعلق ہے، اس لئے کہ عام جب اپنی عمومیت پر باقی نہ رہے تو اس کو خاص پر محمول کیا جاتا ہے (حاشیہ چلپی مع التبیین لعثمان الزیلعی ۸۰/۴، فتح القدیر ۵۱۴، المغنی ۸۸/۴، المدونۃ الکبری)۔

اور ماضی قریب کے جلیل القدر فقیہ اور حنفی عالم مولانا ظفر احمد تھانوی حنفیہ کی طرف سے وکالت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

إلا أن أبا حنيفة وأبا يوسف خصا النصوص بالمنقول لعلة النهي وهو غرر انفساخ العقد بالهلاك قبل القبض واحتج أبو حنيفة بأن الحكم معلل بغرر انفساخ العقد بهلاك المبيع والهلاك في غير المنقول نادر و النادر كالمعدوم۔

مگر یہ کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے نصوص کو منقولات کے ساتھ ممانعت کی علت کی وجہ سے خاص کیا ہے، اور وہ قبل القبض مبیع کی ہلاکت کی وجہ سے عقد کے ختم ہونے کا خدشہ ہے، اور امام ابوحنیفہ نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ (ممانعت) کا حکم مبیع کی ہلاکت سے بیع کے ختم ہونے کا خطرہ سے معلل ہے، اور غیر منقول اشیاء میں یہ اندیشہ نادر ہے جو کالعدم ہے (اعلاء السنن ۲۲۵/۱۴)۔

البتہ دور حاضر کے مشہور فقیہ وہبہ زحیلی نے بیع قبل القبض سے متعلق احادیث کو معلل بہ قرار نہ دے کر انہوں نے نہی کی علت ''ربا'' کا شبہ قرار دیا ہے، جو اصل میں غرر ہی کا لازمی نتیجہ ہے (الفقہ الاسلامی و ادلتہ ۳۷۶/۴)۔

غرض یہ حدیثیں معلل بہ ہیں اور علت غرر انفساخ عقد (بیع اول کے دوران معاملہ ختم ہوجانے کا خدشہ) ہے۔

بیع قبل القبض کی ممانعت اور اختلاف ائمہ:

کتب فقہ اور ائمہ کے اقوال، نیز مذاہب اربعہ کی آراء سے معلوم ہوتا ہے کہ بیع قبل القبض کی ممانعت علی الاطلاق اور عام نہیں ہے، بلکہ ان میں تخصیصات واستثناءات بھی ہیں، بعض ائمہ کے یہاں تو صرف اشیاء خوردنی اور بعض کے یہاں منقولی اور بعض کے یہاں خورد ونوش کی اشیاء میں بھی مکیلی اور موزونی، نیز دوسرے بعض حضرات کے یہاں منقولی اور غیر منقولی دونوں کی ممانعت کی صراحت ملتی ہے، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ سے متعلق ائمہ کی آراء ان کے دلائل اور نقاط نظر علاحدہ علاحدہ ذکر کردیئے جائیں۔

حنفی نقطہ نظر:

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے منقولی اشیاء کے اندر بیع قبل القبض کو ناجائز اور غیر منقولی میں جائز قرار دیا ہے، اور حنفیہ کے یہاں مختار قول یہی ہے، البتہ امام محمدؒ نے اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں کو ناجائز قرار دیا ہے، چنانچہ ابوجعفر طحاوی مسلک احناف کی ترجمانی کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ولا يجوز بيع مالم يقبض من الأشياء المبيعات إلا العقار فإن أبا حنيفة كان يجيز بيعه قبل قبضه وأما أبو يوسف و محمد فكانا لا يجيزان بيع ذلك أيضا حتى يقبض وبه نأخذ ثم رجع أبو يوسف عن ذلك إلى قول أبي حنيفة ولا يجوز لمن اشترى شيئاً كيلا وإن قبضه أن يبيعه حتى يكتاله و كذلك حتى يعده إن كان اشتراه عددا۔

خریدی اور بیچی جانے والی چیزوں میں سے کسی کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں سوائے زمین کے، امام ابو حنیفہ نے عقار کی بیع قبضہ سے پہلے جائز قرار دی ہے، امام ابو یوسفؒ ومحمدؒ نے منقولی اشیاء کی بیع قبل القبض نادرست قرار دی ہے، اور میں اسی کو اختیار کرتا ہوں، پھر امام ابو یوسفؒ نے امام صاحب کی طرف رجوع کرلیا، لہذا کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ وہ کیلی چیز خرید کرلے اور اس کی کیل سے پہلے اس کو فروخت کرے اگر چہ اس پر قابض ہو جائے، اسی طرح عددی چیز گنتی سے قبل فروخت کرے (مختصر طحاوی ۸۴، بدائع ۲۳۴/۵، فتح القدیر ۵۱۰/۶)۔

دلائل:

حنفیہ نے غیر منقولی اشیاء کی قبل القبض بیع کی ممانعت اور عقارات کے قبیل کی چیزوں کے جواز پر مندرجہ ذیل روایات سے استدلال کیا ہے، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ منقولی اشیاء میں چونکہ فسخ عقد کا احتمال رہتا ہے، اور غیر منقولی اشیاء میں یہ احتمال نہیں رہتا، اس لئے ان کی خرید وفروخت جائز ہے، البتہ اگر غیر منقولی چیزوں میں بھی یہ احتمالات پیدا ہوجائیں تو ان کی بیع بھی قبل القبض جائز نہ ہوگی۔

فإن هلاك العقار نادر و لا يبنى الفقه باعتباره فلا يمنع الجواز وهذا لأنه لا يتصور هلاكه إلا صار بحرا أو نحوه حتى قال بعض المشائخ إن جواب أبي حنيفة في موضع لا يخشى عليه أن يصير بحرا أو يغلب عليه الرمال فأما في موضع لا يؤمن عليه ذلك فلا يجوز كما في

المنقول ذكره المحبوبي حتى لو كان على شط البحر أو كان المبيع علوا لا يجوز بيعه قبل القبض۔

کیونکہ عقار کا ہلاک ہونا شاذ و نادر ہوتا ہے اور شذوذ پر فقہ کی بنیاد نہیں ہوتی، لہذا یہ جواز بیع کے لئے بھی مانع نہیں ہوگا، اور یہ اس لئے ہے کہ اس کا ہلاک ہونا متصور نہیں ہوتا الا یہ کہ وہ زمین بحر یا نہر بن جائے، یہاں تک کہ بعض مشائخ احناف نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ کا جواب ان جگہوں کے بارے میں ہے جہاں اس بات کا اندیشہ نہ ہو کہ وہ بحر میں تبدیل ہو جائے گی یا اس پر ریت غالب آ جائے گی، مگر وہ مقام جہاں اس سے مامون نہ ہو تو اس کا فروخت کرنا بھی قبضہ سے قبل منقولی اشیاء کی طرح جائز نہیں، اسی کو محبوبی نے ذکر کیا ہے کہ اگر مبیع بحر کے کنارے ہو یا مکان وغیرہ کا اوپری حصہ ہو تو اس کا قبل القبض بیچنا جائز نہیں (فتح القدیر ۵۱۳/۶)۔

مزید چند روایات جو حنفیہ کے نقطۂ نظر کی مؤید ہیں، زیب قرطاس کی جاتی ہیں

عن حكيم بن حزام قال قلت يا رسول الله إني أبتاع هذه البيوع فما يحل لي منها وما يحرم علي قال: يا ابن أخي لا تبيعن شيئا حتى تقبضه، هذا إسناد حسن متصل۔

حکیم بن حزام سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے نبی ﷺ سے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ میں مختلف قسم کی چیزوں کی بیع کرتا ہوں اس میں سے میرے لئے کیا حرام اور کیا حلال ہے؟ فرمایا: اے بھتیجے! یہ چیزیں اس طرح نہیں بیچی جائیں گی، جب تک اس پر قبضہ نہ ہو جائے، حدیث کی یہ سند صحیح اور متصل ہے (السنن الکبریٰ للبیہقی ۳۱۳/۵)۔

دوسری روایت جو حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ہے جو مسلم اور دیگر صحاح میں ہے۔

عن ابن عباسؓ أن رسول الله ﷺ قال من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه قال ابن عباسؓ وأحسب كل شيء مثله۔

ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا جو شخص غلہ خریدے اس کو ہرگز نہ بیچے جب تک اس پر قبضہ نہ کر لے، ابن عباس کہتے ہیں کہ اس قسم کی تمام اشیاء کے بارے میں حکما میں یہی گمان کرتا ہوں (مسلم شریف ۵/۲، مؤطا امام محمد ۳۳۲)۔

احناف کے یہاں تخصیص منقولات کی وجہ:

اس سے پہلے تفصیل سے یہ بات گذر چکی ہے کہ احناف نے روایات "نهى بيع قبل القبض" کو معلل قرار دیا ہے اور وہ علت مبیع کی ہلاکت یا دیگر کسی اور وجہ سے انفساخ عقد کا خدشہ ہے اور جہاں تک غیر منقولی اشیاء کے جواز کی بات ہے تو اس بنا پر جائز قرار دیا ہے تاکہ کتاب اللہ میں جو بیع کی حلت آئی ہے اس کی عمومیت باقی رہے، اس لئے کہ قرآن کریم کی آیت کا تقاضا تو یہ تھا کہ منقولی اور غیر منقولی دونوں اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہو، مگر چونکہ احادیث میں بعض اشیاء کی بابت ممانعت آئی ہے اس لئے اس کو معلل یہ مان لیا تاکہ احادیث پر بھی عمل ہو

جائے، اور آیت کی عمومیت بھی باقی رہے، کیونکہ غیر منقولی اشیاء میں وہ اندیشہ نہیں ہے جو منقولی میں ہے۔ هـــــذا تطبیق جید للأحناف۔

چنانچہ ملک العلماء علامہ کاسانیؒ شیخین کی رائے کی توجیہ کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

ولهما عمومات البياعات من الكتاب العزيز من غير تخصيص ولا يجوز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد عندنا أو نحمله على المنقول توفيقا بين الدلائل صيانة لها عن التناقض ولأن الأصل في ركن البيع إذا صدر من الأهل في المحل هو الصحة والامتناع لعارض الغرر وهو غرر انفساخ العقد بهلاك المعقود عليه ولا يتوهم هلاك العقار فلا يتقرر الغرر فبقي بيعه على حكم الأصل۔

امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کی دلیل بغیر تخصیص کے خرید وفروخت کی اجازت کا عام ہونا ہے، اور ہمارے یہاں اصولی طور پر کتاب اللہ کے عموم کو خبر واحد سے مقید کرنا جائز نہیں ہے، یا یہ کہ اس ممانعت کو ہر منقول چیز پر محمول کریں گے، تا کہ دونوں دلائل میں تطبیق ہو جائے اور تناقض نہ ہو اور اصول یہ ہے کہ جب کوئی رکن اہل بیع وشراء سے صحیح محل میں صادر ہو تو اصل اس کی صحت ہے اور اس کی ممانعت خارجی علت کی بنا پر ہے اور وہ مبیع کی ہلاکت کی وجہ سے عقد بیع کے فسخ کا امکان ہے، اور یہ امکان عقارات میں متصور نہیں، لہذا اس میں غرر بھی ثابت نہیں ہوگا، اور بیع اپنے حکم اصلی (جواز) پر باقی رہے گی (بدائع الصنائع ۵/۱۸۱)۔

شافعی نقطہ نظر:

بیع قبل القبض کے سلسلہ میں شافعیہ کا نقطہ نظر منقولات اور غیر منقولات دونوں میں عدم جواز کا ہے، البتہ ایسے حقوق جن میں بغیر عوض ملکیت ثابت ہوتی ہے، مثلاً وصیت، میراث، غلام کی آزادی، علی اختلاف الأقوال، تو ان میں قبل القبض تصرف دیگر ائمہ کی طرح شوافع نے بھی جائز قرار دیا ہے، چنانچہ ساتویں صدی ہجری کے مشہور شافعی عالم محی الدین ابن شرف نووی تحریر فرماتے ہیں:

مذهبنا أنه لا يجوز بيع المبيع قبل قبضه عقارا كان أو منقولا لا باذن البائع ولا بغير إذنه لا قبل أداء الثمن ولا بعده۔

اس بارے میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ خواہ عقار کے قبیل کی چیز ہو یا منقولات کے قبیل کی، قبضہ سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے، نہ تو بائع کی اجازت سے اور نہ بغیر اس کی اجازت کے، اسی طرح نہ ادائے ثمن سے قبل اور نہ بعد (المجموع شرح المہذب ۹/۲۶۴)۔

دلائل:

شافعیہ نے بھی قریب قریب انہیں روایتوں سے استدلال کیا ہے، جن سے دیگر ائمہ مجتہدین نے کیا ہے اور انہوں نے منقولات پر غیر منقولات کو قیاس کیا ہے، وہ اسطرح کہ جب اللہ کے نبیؐ نے اشیاء مطعومات جس کی کہ

انسان ہر وقت ضرورت محسوس کرتا ہے، کی بیع قبل القبض کو ناجائز قرار دیا تو غیر منقولات کی بیع قبضہ سے قبل بدرجہ اولی ناجائز اور باطل ہوگی، نیز اس لئے بھی باطل ہے کہ کسی چیز کی فروختگی کے لئے ضروری ہے کہ اس کی سپردگی پر انسان قادر ہو، اور قبل القبض کی صورت میں مشتری اس سے قاصر ہوگا، نیز شافعیہ کے یہاں بھی علت نہی وہی ہے جو حنفیہ کے یہاں ہے، یعنی غرر انفساخ عقد، چنانچہ امام نووی لکھتے ہیں:

واحتج أصحابنا بحديث حكيم بن حزام أن النبيؐ قال لا تبع مالم تقبضه و بحديث زيد بن ثابت أن النبيؐ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم رواه أبو دؤد باسناد صحيح۔

ہمارے اصحاب نے حکیم بن حزام کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبیؐ نے فرمایا کہ مت بیچو تم کسی چیز کو جب تک اس پر قابض نہ ہو جاؤ، اور دوسری روایت زید بن ثابت کی ہے کہ آپؐ نے اس سے منع فرمایا کہ سامان کو اسی جگہ فروخت کیا جائے جہاں سے اسے خریدا جائے، جب تک اس کو تجار اپنے کجاوے اور سواری تک منتقل نہ کر دیں (شرح المہذب ۲۷۱/۹)۔

حنبلی نقطہ نظر:

امام احمد کی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی بیع قبل القبض عقار کے علاوہ تمام مطعومات غیر مطعومات، مکیلات وموزونات میں ناجائز ہے، اور امام ترمذی کی ایک روایت سے پتہ چلتا ہے کہ اشیاء خوردنی کے علاوہ جو کیلی اور وزنی نہ ہوان تمام میں جائز ہے، اور ایک دوسری روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ صرف اشیاء خوردنی اور مشروبات میں ناجائز، باقی تمام چیزوں میں قبل القبض بیع جائز ہے، ابن عبدالبر نے اسی تیسری روایت کو اصح قرار دیا ہے، چنانچہ محقق ابن قدامہ حنبلی (متوفی ۶۲۰ھ) نقل فرماتے ہیں:

ونقل عن أحمد أن المطعوم لا يجوز بيعه قبل قبضه سواء كان مكيلا أو موزونا أو لم يكن وهذا يقتضى أن الطعام خاصة لا يدخل فى ضمان المشترى حتى يقبضه فإن الترمذى روى عن أحمد أنه رخص فى بيع ما لا يكال ولا يوزن مما لا يوكل ولا يشرب قبل قبضه.. وما أشبه من ما كول و مشروب فلا يبعه حتى يقبضه قال ابن عبد البر الأصح عن أحمد بن حنبل أن الذى يمنع من بيعه قبل قبضه هو الطعام۔

امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ اشیاء خوردنی کی بیع قبل القبض جائز نہیں خواہ مکیلی یا موزونی ہو یا نہ ہو، اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ اشیاء خوردنی خاص کر مشتری کے ضمان میں داخل نہ ہوگی جب تک قبضہ نہ کر لیا جائے، امام ترمذی نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ امام موصوف نے غیر مکیلی اور موزونی جو اشیاء خورد ونوش نہیں ان کی بیع قبل القبض کے جواز میں رخصت دی ہے، ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ امام احمدؒ کی صحیح روایت صرف طعام میں قبل القبض عدم جواز کی ہے (المغنی لابن قدامہ ۸۸/۴)۔

دلائل:

حنابلہ کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ حنابلہ نے بھی اس باب کی ذکر کردہ روایتوں سے استدلال کیا ہے تاہم مطعومات کی چونکہ احادیث میں صراحت ہے، اس لئے مفہوم مخالف جس کا کہ حنابلہ کے یہاں کلام شارع میں اعتبار ہے۔ اس سے مطعومات کے علاوہ قبل القبض بیع کے جواز پر استدلال کیا ہے، چنانچہ ابن قدامہ کی ایک روایت پیش کر کے اس کے مفہوم مخالف کی تشریح کرتے ہیں:

لأن النبی ﷺ نهی عن بیع الطعام قبل قبضه فمفهومه إباحة بیع ما سواه قبل قبضه۔

اسلئے کہ قبضہ سے پہلے غلہ کی بیع جائز نہیں ہے، لہذا اس کا مفہوم مخالف یہ نکلا کہ اس کے علاوہ چیزوں کی بیع قبل القبض جائز ہے (المغنی ۴/۸۸)۔

عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال من اشتری طعاما فلا یبعه حتی یستوفیه قال کنا نشتری الطعام من الرکبان جزافا فنهانا رسول الله ﷺ أن نبیعه حتی ننقله من مکانه۔

حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ نبیؐ نے فرمایا جو شخص غلہ خریدے، اس کو نہ بیچے جب تک اس کو وصول اور اس پر قبضہ نہ کر لے، ابن عمر کہتے ہیں کہ ہم لوگ سواری سے اٹکل سے غلہ خریدتے تھے، آپؐ نے منع فرمایا اس کے فروخت کرنے سے جب تک اس کو دوسری جگہ منتقل نہ کر دیا جائے (صحیح مسلم ۲/۵)۔

مالکی نقطہ نظر:

بیع قبل القبض میں مالکیہ نے صرف اشیاء خوردنی خواہ ربوی ہوں یا غیر ربوی، کو ناجائز قرار دیا ہے، اس کے علاوہ تمام منقولات وغیر منقولات، مکیلات وموزونات کی تمام اجناس کو اس نہی سے مستثنیٰ گردانا ہے، چنانچہ مشہور مالکی علامہ سحنون بن سعید تنوخی لکھتے ہیں:

قلت و ما سوی الطعام والشراب مما سلفت فيه كيلا أو وزنا فلا بأس أن أبيعه قبل أن أقبضه من الذی باعنی أو من غيره قال مالک، لا بأس أن تبيع ما سلفت فيه إذا كان من غيره ما يؤكل و يشرب من غير الذی عليه ذلک السلف بأقل أو بأكثر۔

میں نے پوچھا اشیاء خورد ونوش کے علاوہ وہ تمام چیزیں جو کیلی اور وزنی ہوں ان میں کوئی حرج ہے؟ کہ اس کی بیع قبضہ سے پہلے کی جائے اس شخص سے کہ جس کے ہاتھ سے میں نے خریدا ہے، یا اس کے علاوہ سے، تو امام مالک نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں ہے کہ تم ان چیزوں کو فروخت کرو جس میں ادھار بیع کی جاتی ہے، جبکہ وہ اشیاء خورد ونوش نہ ہوں اس شخص سے جس سے کہ ادھار خریدا ہے خواہ کم میں خریدا ہو یا زیادہ میں (المدونۃ الکبری ۳/۱۶۵، بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۴)۔

دلائل:

مالکیہ نے مطعومات اور غیر مطعومات میں، نیز عقارات کے درمیان قبل القبض بیع کی ممانعت میں جو عقلی

طور پر فرق کیا ہے، وہ یہ ہے کہ مطعومات قبل القبض ربا کا ذریعہ بن سکتی ہیں اور غیر مطعومات میں چونکہ یہ اندیشہ نہیں ہے اس لئے سدًّا للذریعہ غالباً اشیاء خوردنی میں قبضہ سے پہلے بیع ناجائز اور اس کے علاوہ میں جائز قرار دیا ہے، چنانچہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی مالکیہ کی طرف سے اسی علت کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والعلة فی منع بيع الطعام قبل القبض عند المالكية هی أنه قد يتخذ البيع ذريعة التوصل إلى ربا النسيئة فهو يشبه بيع الطعام بالطعام نساء يعنی سد الذرائع۔

مالکیہ کے یہاں قبل القبض اشیاء خوردنی کی بیع وشراء کی ممانعت کی علت یہ ہے کہ وہ ربا نسیئہ تک رسائی کا ذریعہ بنتی ہے، جو نسیئہ اشیاء خوردنی کی بیع کے مشابہ ہے یعنی مالکیہ نے سدًّا للذریعہ اس سے روکا ہے (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴/۴۷۴)۔

عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال من اشترى طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه ويقبضه۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا جو شخص طعام خریدے اس کو نہ بیچے جب تک قبضہ نہ کرے (صحیح مسلم ۲/۵)۔

فیکٹری سے مال خرید کر بغیر قبضہ فروخت کرنا:

مذکورہ بالا بیع وشراء سے متعلق تمام تفصیلات، قیود وشرائط کی روشنی میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ فیکٹری سے مال خرید کر

کوئی شخص بغیر اس پر قبضہ کئے کسی دوسرے کے ہاتھوں فروخت کر دیتا ہے تو چونکہ کمپنی سے مال خریدنے اور عقد معاملہ کرنے کی وجہ سے معنوی قبضہ ہو گیا تھا، اگر چہ ظاہری نہیں ہوا اور فیکٹری سے خرید کردہ مبیع پر قبضہ آئندہ جب چاہے یقینی ہے، اس لئے محض ضمان کو کسی درجہ میں قبضہ مان کر تعامل ناس کی وجہ سے اس کو فروخت کرنا اور اس سے نفع کمانا جائز ہونا چاہئے، بشرطیکہ کسی قسم کا دھوکہ نہ ہو، اس لئے کہ شریعت نے جو بیع قبل القبض کو ناجائز قرار دیا ہے وہ دو علتوں کی بناپر، ایک علت غرر ہے، اور دوسری "ربح مالم یضمن" ہے، یہ دونوں صورتیں زیر بحث مسئلہ میں نہیں پائی جاتیں، اس بناپر کہ تعامل ناس کی وجہ سے غرر بھی غرر یسیر کے حکم میں ہے، اور بائع اول چونکہ ضمان قبول کر رہا ہے اس لئے ربح مالم یضمن بھی نہیں ہوگا، اس لئے اس صورت کے جواز میں کوئی خاص قباحت معلوم نہیں ہوتی۔

شپنگ:

اور شپنگ کی صورت میں چونکہ بائع اس کا ضامن نہیں ہوتا، اس لئے اس طرح کا معاملہ "ربح مالم یضمن" کی وجہ سے شرعاً نادرست ہوگا۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت سے متعلق مسائل

مولانا محمد ارشد قاسمی

۱۔ شرع اسلامی میں جہاں بہت ساری چیزیں ممنوع اور نا جائز ہیں وہیں ایک بیع قبل القبض بھی ہے، چنانچہ بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے پر بہت ساری احادیث ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱. عن نافع عن بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه (مسلم شریف ۵/۲)۔

۲. عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه، قال ابن عباس: وأحسب كل شئ مثله (مسلم شریف ۵/۲)۔

۳. عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ من إبتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه قال ابن عباس: وأحسب كل شئ بمنزلة الطعام (مسلم شریف: ۵/۲)۔

۴. عن ابن عباس قال رسول الله: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله فقلت لابن عباس لِمَ، فقال ألا تراهم يبتاعون بالذهب والطعام مُرجاً ولم يقل أبو كريب مرجاً (مسلم شریف: ۵/۲)۔

۵. عن نافع عن ابن عمر قال: كنا في زمان رسول الله ﷺ نبتاع الطعام فيبعث علينا من يأمرنا بانتقاله في المكان الذي ابتعناه فيه إلى مكان سواه قبل أن نبيعه (مسلم شریف ۵/۲)۔

۶. عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله قال: من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه، قال: وكنا نشترى الطعام من الركبان جزافاً فنهانا رسول الله ﷺ أن نبيعه حتى ننقله من مكانه (مسلم شریف ۵/۲)۔

۷. عن نافع عن عبد الله ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه ويقبضه (مسلم شریف ۵/۲)۔

۸. عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله ومن رواية أبي بكر من ابتاع (مسلم شریف ۵/۲)۔

جابر بن عبد الله يقول: كان رسول الله ﷺ يقول: إذا ابتعت طعاماً فلا تبعه حتى يستوفيه (مسلم شریف ۶/۲)۔

۱۰۔ عن سالم عن ابن عمر أنهم كانوا يضربون على عهد رسول الله ﷺ إذا اشتروا طعاماً جزافاً أن يبيعوه في مكانه حتى يحوّلوه (مسلم شریف ۵/۲)۔

جب بیع قبل القبض ناجائز ہے تو کیا اس کا شمار بیع باطل میں، یا بیع فاسد میں، یا بیع مکروہ میں ہوتا ہے؟ اس سلسلہ میں جاننا چاہئے کہ بیع قبل القبض ایک وصف ہے نہ کہ اصل، اور بیع فاسد وہ ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہو نہ کہ وصف کے اعتبار سے، لہذا بیع قبل القبض کا شمار بیع فاسد میں ہوگا نہ کہ بیع باطل ومکروہ میں، نیز احادیث میں جو بیع قبل القبض کی ممانعت ہے اس کا بھی تقاضا یہی ہے کہ بیع قبل القبض کا شمار بیع فاسد میں ہو نہ کہ بیع باطل ومکروہ میں، کیونکہ احادیث میں جو بیع قبل القبض کی مخالفت آئی ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ بیع قبل القبض اصلاً ناجائز ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مشتری کو غرر ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ ہوسکتا ہے مبیع بائع اول کے پاس ہلاک ہوجائے، چنانچہ مبیع ہلاک ہونے کی وجہ سے بیع ثانی فسخ ہوجائے گی نہ کہ باطل، چنانچہ امام اکمل الدین محمد بن محمود بابرتی "عنایہ" میں لکھتے ہیں:

والنهي يقتضي الفساد فيكون البيع فاسداً قبل القبض لأنه لم يدخل في ضمانه كما في الإجارة (عنایہ مع فتح القدیر ۵۱۲/۶)۔

اور نہی فساد کا تقاضا کرتا ہے، پس بیع قبضہ سے پہلے فاسد ہوگی، اس لئے کہ مبیع قبضہ سے پہلے مشتری کے ضمان میں داخل نہیں ہوتی، جیسا کہ اجارہ میں ہے۔

وہبہ زحیلی فرماتے ہیں:

والنهي يوجب فساد المنهي عنه ولأنه بيع فيه غرر لتعرضه إلى الانفساخ بهلاك المعقود عليه فيبطل البيع الأول وينفسخ الثاني (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴۱۱/۴)۔

نہی منہی عنہ کے فساد کو ثابت کرتی ہے، اور اس لئے کہ مبیع کے ہلاک ہونے کی وجہ سے اس بیع کا فسخ ہونا ممکن ہے جو باعث غرر ہے، تو بیع اول باطل اور دوسری بیع فسخ ہوجائے گی۔

۲۔ اسلامی شریعت میں کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین نہیں کی ہے، بلکہ اسے لوگوں کے عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً قبضہ مانا جائے گا، چنانچہ ابن قدامہ تحریر کرتے ہیں:

لأن القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف (المغنی ۹۰/۴)۔

اس لئے کہ قبضہ شریعت میں مطلق ہے، پس اس میں رجوع واجب ہوگا عرف کی طرف۔

اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت:

اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت تخلیہ ہے، اور تخلیہ کہتے ہیں کہ مبیع اور مشتری کے درمیان کوئی ایسی چیز حائل نہ ہو جو مبیع کیلئے مانع ہو اس طور پر کہ مشتری مبیع میں تصرف کرنے پر قادر ہو جائے، گویا بائع مبیع کو سپرد کرنے والا اور مشتری اس کو لینے والا ہو جائے، چنانچہ علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

وأما تفسير التسليم والقبض فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية والتخلي وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشترى برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشترى على التصرف فيه فيجعل البائع مسلما للمبيع والمشترى قابضاً له وكذا تسليم الثمن من المشترى إلى البائع (بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

سپردگی اور قبضہ کی تفسیر ہمارے یہاں (حنفیہ) سپردگی اور قبضہ وتخلیہ ہے، اور تخلیہ یہ ہے کہ بائع مبیع اور مشتری کے درمیان حائل کو ختم کردے اس طریقے پر کہ مشتری مبیع میں تصرف کرنے پر قادر ہو جائے، گویا بائع مبیع کو سپرد کرنے والا اور مشتری اس کو قبضہ کرنے والا ہو جائے، اور ایسے ہی ثمن کی سپردگی ہے مشتری سے بائع کی طرف۔

۳۔ اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت میں فرق:

اس سلسلہ میں ائمہ اربعہ کے مذاہب مندرجہ ذیل ہیں:

احناف کا مسلک:

احناف اور مالکیہ کے یہاں تمام چیزوں میں تخلیہ حکماً قبضہ ہے جبکہ مشتری اس پر بغیر مشقت کے قادر ہو، لیکن قبضہ کی نوعیت مبیع کے اعتبار سے مختلف ہوتی رہتی ہے۔

اشیاء غیر منقولہ میں تخلیہ قبضہ ہے اگر قریب ہو، لیکن اگر وہ دور ہے تو اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر چہ اشیاء غیر منقولہ دور ہو پھر بھی تخلیہ قبضہ سمجھا جائے گا، صاحبینؒ کا مذہب اس کے برخلاف ہے، لیکن امام صاحب کے مذہب کو البحر الرائق میں ضعیف کہا گیا ہے۔

اشیاء منقولہ میں قبضہ کی نوعیت ہر چیز کے اعتبار سے مختلف ہے، اگر گیہوں کو گھر میں فروخت کیا گیا تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ بائع مشتری کو چابھی دیدے اس طور پر کہ مشتری گھر کھولنے پر بغیر کسی مشقت کے قادر ہو جائے، اور اگر گھر کو فروخت کیا گیا ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری گھر بند کرنے پر قادر ہو جائے، اگر جانور کو چراگاہ میں فروخت کیا گیا ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس کو دیکھ لے، یا اس کی طرف اشارہ کردے، اگر مبیع کپڑا ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس سے متصل ہو، اگر گھوڑا یا چڑیا کو گھر میں فروخت کیا گیا تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ اس کو بغیر کسی مددگار کے لینا ممکن ہو، تیل میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری بائع کو شیشی دے اور بائع مشتری کی موجودگی میں اس میں تیل وزن کردے، اور اگر مبیع مکیلی یا موزونی ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری بائع کو برتن دیدے اور بائع اس میں مشتری کے حکم سے کیل یا وزن کردے، چنانچہ ابن عابدین شامیؒ "رد المحتار" میں تحریر کرتے ہیں:

إن التخلية قبض حكماً لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلک يختلف بحسب حال المبيع ففي نحو حنطة في بيت مثلاً فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، وفي نحو دار فالقدرة على إغلاقها قبض اى بأن تكون في البلد فيما يظهر وفي نحو بقر في مرعى فكونه بحيث يرى ويشار إليه قبض وفي نحو ثوب فكونه بحيث لو مد يده تصل إليه قبض وفي نحو فرس أو طير في بيت إمكان أخذه منه بلا معين قبض (ردالمحتار ۴/۵۶۲)۔

بے شک تخلیہ حکماً قبضہ ہے اگر اس پر بغیر مشقت کے قادر ہو، لیکن یہ مبیع کی حالت کے اعتبار سے مختلف ہوتا رہتا ہے، پس گیہوں یا اس جیسی چیز اگر گھر میں فروخت کی گئی تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ بائع مشتری کو چابھی دیدے جبکہ گھر کا بغیر کسی مشقت کے کھولنا ممکن ہو، اور گھر میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس کو بند کرنے پر قادر ہو جائے، بایں طور کہ وہ شہر میں ہو جس میں وہ ظاہر ہوتا ہو، اور اگر گائے یا اس جیسی چیز چراگاہ میں فروخت کی گئی تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس کو دیکھتا ہو، یا اس کی طرف اشارہ کرتا ہو، اور کپڑا اور اس جیسی چیز میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس سے متصل ہو، اور اگر گھوڑا یا چڑیا یا اس جیسی چیز گھر میں فروخت کی گئی تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ مشتری اس کو گھر سے بغیر مشقت کے لینے پر قادر ہو۔

لو اشترى دهنا ودفع قارورة يزنه فيها بحضرة المشترى فهو قبض، وكذا بغيبته في الأصح، وكذا كل مكيل أو موزون إذا دفع له الوعاء فكاله أو وزنه فيه بأمره، ومنه ما لو غصب شيئاً ثم اشتراه صار قابضا (ردالمحتار ۴/۵۶۱)۔

اگر کسی نے تیل خریدا اور شیشی بائع کو دیا اور بائع اس میں تیل مشتری کی موجودگی میں وزن کرتا ہے تو یہ قبضہ ہے اور ایسے ہی مشتری کی غیر موجودگی میں اصح قول کے مطابق قبضہ سمجھا جائے گا، اور ایسے ہی ہر مکیلی یا موزونی چیز کہ جب مشتری بائع کو برتن دیدے اور بائع اس میں مشتری کے حکم سے کیل یا وزن کردے تو قبضہ سمجھا جائے گا، اسی میں سے یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز غصب کیا پھر اس کو خریدا تو وہ قبضہ کرنے والا ہو جائے گا۔

وجامع شمس الأئمة أنه بالتخلية يصح القبض وإن كان عقاراً بعيداً غائباً عنهما عند أبي حنيفة خلافاً لهما وهو ضعيف كما في البحر، وفي الخانية والصحيح ما ذكرنا في ظاهر الرواية لأنه إذا كان قريباً يتصور فيه القبض الحقيقي في الحال فتقام التخلية مقام القبض أما إذا كان بعيداً لايتصور القبض في الحال فلاتقام التخلية مقام القبض (ردالمحتار ۴/۵۶۲، ۵۶۳)۔

اور شمس الائمہ کی جامع میں یہ ہے کہ تخلیہ سے قبضہ درست ہو جاتا ہے، اگرچہ زمین دور غائب ہو بائع ومشتری سے، امام اعظمؒ کے نزدیک، اس میں صاحبین کا اختلاف ہے، اور امام صاحب کا یہ قول ضعیف ہے، جیسا کہ بحر الرائق میں ہے، اور خانیہ میں ہے کہ صحیح قول وہ ہے جس کو ہم نے ظاہر الروایہ میں ذکر کیا ہے کہ جب زمین قریب ہو جس میں قبضہ حقیقی فی الحال تصور کیا جائے تو تخلیہ قبضہ کے قائم مقام ہوگا، اور اگر زمین دور ہو تو فی الحال قبضہ تصور نہیں کیا

جائے گا، چنانچہ تخلیہ قبضہ کے قائم مقام نہ ہوگا۔

حنابلہ کا مسلک:

حنابلہ کے یہاں اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت تخلیہ ہے، باقی اشیاء منقولہ میں قبضہ کی نوعیت مختلف ہے، اگر اشیاء منقولہ ان چیزوں میں سے ہے جس کو کیل یا وزن کیا جاتا ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ اس کو ہاتھ میں لے لیا جائے، اگر کپڑا ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ اس کو اس کی جگہ سے منتقل کردیا جائے، اور اگر حیوان ہے تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ اس کو اس کی جگہ سے چلا دیا جائے، گویا ہر چیز کا قبضہ اس کی جنس کے ساتھ ہوگا، چنانچہ ابن قدامہ تحریر کرتے ہیں:

وقبض كل شئ بحسبه فإن كان مكيلاً أو موزونا بيع كيلاً أو موزونا فقبضه بكيله ووزنه .... وإن كان الجميع دراهم أو دنانير فقبضها باليد، وإن كان ثياباً فقبضها نقلها، وإن كان حيوانا فقبضه تمشية من مكانه، وإن كان مما لا ينقل ويحول فقبضه التخلية بينه وبين مشتريه لا حائل دونه.

ہر چیز کا قبضہ اس کی جنس کے ساتھ ہے، پس اگر کوئی چیز مکیلی یا موزونی ہو، اور وہ کیل یا وزن کر کے فروخت کی جائے تو اس کا قبضہ اس کے کیل یا وزن کے ساتھ ہے، اور اگر مبیع دراہم ودنانیر ہے تو اس کا قبضہ ہاتھ سے ہے، اور اگر کپڑا ہے تو اس کا قبضہ یہ ہے کہ اس کو اس کی جگہ سے منتقل کردیا جائے، اور اگر حیوان ہے تو اس کا قبضہ اس کی جگہ سے چلا دینا ہے، اور اگر مبیع ایسی چیز ہے جس کو منتقل نہیں کیا جاسکتا ہے، تو اس کا قبضہ تخلیہ ہے، اور تخلیہ نام ہے کہ مبیع اور مشتری کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔

شوافع کا مسلک:

شوافع کے یہاں اشیاء غیر منقولہ اور منقولہ میں قبضہ کی تین صورتیں ہیں:

۱۔ اشیاء غیر منقولہ میں تخلیہ ہے۔ ۲۔ اگر اشیاء ان چیزوں میں سے ہے جس کو عادۃً منتقل کیا جاتا ہے، مثلاً لکڑی، دانہ اور مچھلی وغیرہ، تو اس میں قبضہ یہ ہے کہ اس کو اپنی جگہ سے منتقل کردیا جائے۔ ۳۔ اور اگر اشیاء منقولہ ان چیزوں میں سے ہے جس کو ہاتھ سے لیا جاتا ہے، مثلاً دراہم ودنانیر، کپڑا اور برتن وغیرہ، اس میں قبضہ یہ ہے کہ اس کو ہاتھ میں لیا جائے، چنانچہ امام نووی شرح مہذب میں لکھتے ہیں:

ترجمہ: ہمارے اصحاب نے کہا کہ قبضہ کے سلسلہ میں عرف کی طرف رجوع کرنا ہوگا، احکام کی تین قسمیں ہیں، ان میں سے ایک زمین اور درخت پر پھل ہے اس کا قبضہ تخلیہ ہے، دوسری قسم وہ چیزیں ہیں جو عادتاً منتقل کی جاتی ہیں، جیسے لکڑی، دانہ اور مچھلی اور اس جیسی دوسری چیزیں، اس کا قبضہ یہ ہے کہ اس کو اس کی جگہ سے منتقل کردیا جائے، اس سلسلہ میں بائع کی کوئی تخصیص نہیں ہے، برابر ہے کہ وہ مشتری کی طرف منتقل کی جائے، یا غیر آباد زمین کی طرف، یا سڑک کی طرف، یا مسجد کی طرف، یا اس کے علاوہ کی طرف، تیسری قسم وہ ہے جس کو ہاتھ سے لیا جاتا ہے، جیسے دراہم ودنانیر، رومال، کپڑا، وہ برتن جو ہلکا ہو اور کتاب اور اس جیسی دوسری چیزیں، پس اس کا قبضہ ہاتھ سے لینے سے ہے

(شرح المہذب ۹/۲۷۵-۲۷۶)۔

۴۔ بیع قبل القبض کی نہی سے متعلق احادیث معلول بالعلت ہیں، اور علت نہی غرر ہے، چنانچہ علامہ ابن ہمام "فتح القدیر" میں تحریر کرتے ہیں:

إن رسول الله ﷺ نهى عن بيع ما لم يقبض.

والحديث الذى استدل به معلول به أى بغرر الانفساخ والدليل عليه أن التصرف الذى لا يمتنع بالغرر نافذ فى المبيع قبل القبض وهو العتق والتزوج عليه (فتح القدير ۶/۵۱۴)۔

اس سلسلہ کی مستدل حدیث معلول ہے جس کی علت عقد کے فسخ ہونے کا غرر واندیشہ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ تصرف جس میں غرر مانع نہیں ہے، تو وہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے نافذ ہوجاتا ہے، مثلاً آزادی، تزوج وغیرہ۔

۵۔ بیع قبل القبض کی ممانعت عام نہیں ہے، بلکہ اس میں استثناءات وتخصیصات ہیں، اس بابت ائمہ کے مذاہب مع دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

احناف کا مسلک:

احناف کے یہاں اشیاء منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، جائز نہ ہونے کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس میں غرر کا اندیشہ ہے، وہ اس طرح کہ ممکن ہے کہ مبیع بائع کے پاس ہلاک ہوجائے جس کی وجہ سے عقد فسخ ہوجائے، بطور دلیل کے یہ پیش کرتے ہیں کہ رسول پاک ﷺ نے قبل القبض خرید وفروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، اشیاء غیر منقولہ کے سلسلہ میں خود احناف میں اختلاف ہے، امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے کہ اشیاء غیر منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، جس طرح اشیاء منقولہ کی بیع جائز نہیں ہے، نیز ان کا کہنا یہ ہے کہ حدیث میں جو بیع قبل القبض کی ممانعت آئی ہے وہ مطلق ہے، اس میں اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ کی کوئی تخصیص نہیں ہے، اس لئے دونوں کی بیع قبل القبض جائز نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا کہنا یہ ہے کہ اشیاء غیر منقولہ کی بیع قبل القبض جائز ہے، ان دونوں حضرات کی دلیل یہ ہے کہ احادیث میں بیع قبل القبض کی جو ممانعت آئی ہے وہ غرر کی وجہ سے ہے، اور غرر اشیاء منقولہ ہی میں ممکن ہے۔

اشیاء غیر منقولہ میں ممکن نہیں ہے، اور اگر کبھی خدانخواستہ غرر ہو بھی جائے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ یہ نادر ہے، اور نادر کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

مشائخ نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اشیاء غیر منقولہ کی بیع کو قبل القبض جائز اس صورت میں قرار دیا ہے، جبکہ اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ نہ ہو، لیکن اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو، مثلاً زمین، دریا، یا نہر کے کنارہ ہے، اور امکان اس بات کا ہے کہ وہ دریا کی نذر ہوجائے، تو پھر اس کو قبل القبض فروخت کرنے کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔

کسی شخص نے کوئی ایسی چیز خریدی جو منتقل کی جاتی ہے، تو اس کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، کیونکہ نبی

کریم ﷺ نے بیع قبل القبض سے منع فرمایا ہے، کیونکہ اس میں عقد کے فسخ ہونے کا غرر ہے، اس طور پر کہ مبیع ہلاک ہوجائے، اور زمین کی بیع قبضہ سے پہلے شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے حدیث کے مطلق ہونے کی طرف رجوع کرتے ہوئے، اور منقول پر قیاس کرتے ہوئے، گویا یہ اجارہ کی طرح ہوگیا، شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا رکن اس کے اہل (یعنی عاقل بالغ) سے صادر ہوا ہے، اس کے محل میں، اور اس میں کوئی غرر نہیں ہے، کیونکہ زمین کی ہلاکت شاذ ونادر ہوتی ہے۔ اور نادر کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور نہ فقہ کی بنیاد ایسی باتوں پر ہوتی ہے، اس لئے یہ جواز کے منافی نہیں ہے، ہاں اس کا ہلاک ہونا اس وقت متصور ہوتا ہے جب کہ خوف ہو کہ سمندر وغیرہ ہوجائے، اسی وجہ سے بعض مشائخ نے کہا کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ایسی ہی جگہوں کے بارے میں ہے جو دریا ہونے، یا ریت کے بھر جانے سے مامون ہو، لہذا ایسی جگہ جو مذکورہ باتوں سے مامون نہ ہوتو اس کا حکم شئی منقول کی طرح ہے، اس کو محبوبی نے ذکر کیا ہے، اور اختیار میں ہے کہ اگر زمین دریا کے کنارہ ہو، یا مبیع اونچائی پر ہوتو اس کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے (ہدایہ مع فتح القدیر ۶/۵۱۰۔۵۱۳)۔

شوافع کا مسلک:

شوافع کے یہاں اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں سے کسی کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، ناجائز ہونے کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ اشیاء منقولہ میں سے طعام جس کی ضرورت اکثر پیش آتی ہے، اس کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، تو اس کے علاوہ جس کی ضرورت اکثر پیش نہیں آتی ہے، خواہ وہ منقولات میں سے ہو یا غیر منقولات میں سے، اس کی بیع قبل القبض بدرجہ اولی جائز نہ ہوگی، اور دلیل میں ابن عباسؓ کی یہ روایت پیش کرتے ہیں:

۱۔ عن ابن عباسؓ أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه، قال ابن عباسؓ: وأحسب كل شئ مثله (مسلم شریف ۲/۵)۔

۲۔ عن ابن عباسؓ قال: قال رسول الله ﷺ: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يقبضه، قال ابن عباسؓ: وأحسب كل شئ بمنزلة الطعام (مسلم شریف ۲/۵)۔

قبل القبض کسی چیز کی بیع جائز نہیں ہے، اس سلسلہ میں امام نوویؒ اپنی کتاب شرح مہذب میں تحریر کرتے ہیں:

لا يجوز بيع شئ قبل قبضه سواء جميع المبيعات كما في الطعام قاله الشافعي ومحمد بن الحسن (شرح المہذب ۹/۲۷۰) **فإنه إذا النهي عن بيع الطعام مع كثرة الحاجة إليه فغيره أولى** (شرح المہذب ۹/۲۷۱)۔

کسی بھی چیز کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہے، یہ (حکم) ان تمام چیزوں کو عام ہے جو بیچی اور خریدی جاتی ہے، جیسا کہ طعام کا حکم ہے، یہی قول امام شافعی اور محمد بن حسن کا ہے، نیز طعام میں حاجتوں کی کثرت کے باوجود اس کی بیع کو (قبل القبض) ناجائز قرار دیا گیا ہے، تو اس کے علاوہ بدرجہ اولی ناجائز ہوگا۔

حنابلہ کا مسلک:

حنابلہ کے یہاں صرف مطعومات کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے، اس کے علاوہ جتنی بھی اشیاء ہیں، خواہ وہ منقولات میں سے ہوں، یا غیر منقولات میں سے، اس کی بیع قبل القبض جائز ہے، مطعومات کی بیع کے ناجائز ہونے پر مندرجہ ذیل روایات پیش کرتے ہیں:

۱۔ عن ابن عمرؓ أن رسول الله ﷺ قال: من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه (مسلم شریف ۲/۵)۔

۲۔ عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه ويقبضه (مسلم شریف ۲/۵)۔

غیر مطعومات کے جائز ہونے پر اس روایت سے استدلال کرتے ہیں، جس میں یہ ہے کہ حضور ﷺ نے جابرؓ سے ان کے اونٹ کو خریدا، پھر اس کو قبضہ کرنے سے پہلے حضرت جابرؓ کو ہبہ کر دیا۔

واشترى من جابرؓ جمله ونقده ثمنه، ثم وهبه إياه قبل قبضه ولأنه أحد نوعي المعقود عليه فجاز التصرف فيه قبل قبضه (المغنی ۴/۹۱)۔

رسول پاک ﷺ نے حضرت جابر سے ان کے اونٹ کو نقد ثمن کے عوض خریدا، پھر اونٹ کو قبضہ کرنے سے پہلے ہبہ کر دیا، اور اس لئے کہ یہ معقود علیہ کے دو قسموں میں سے ایک ہے، پس اس میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے۔

ابن عبد البر امام احمدؒ سے مطعومات کے ناجائز اور غیر مطعومات کے جائز ہونے کے سلسلہ میں روایت کرتے ہیں:

قال ابن عبد البر: الأصح عن أحمد بن حنبل أن الذي يمنع من بيعه قبل قبضه هو الطعام، وذلك لأن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام قبل قبضه فمفهومه إباحة بيع ما سواه قبل قبضه (المغنی ۴/۸۸)۔

ابن عبد البرؒ نے کہا کہ احمد بن حنبل سے اصح قول طعام کی بیع کا قبضہ سے پہلے ناجائز ہونا ہے، اور یہ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے قبل القبض طعام کی بیع سے منع فرمایا ہے، پس اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ طعام کے علاوہ کی بیع قبضہ سے پہلے جائز ہے۔

مالکیہ کا مسلک:

مالکیہ کے یہاں مطعومات کے علاوہ جتنی بھی اشیاء ہیں، خواہ وہ اعیان منقولہ میں سے ہو، یا اعیان ثابتہ میں سے، مثلاً زمین، درخت وغیرہ، اس کی بیع قبل القبض جائز ہے، امام مالکؒ کے نزدیک مطعومات ربوی کی بیع کے قبل القبض ناجائز ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، البتہ مطعومات غیر ربوی کے سلسلہ میں دو روایت ہے، ایک جواز کی

،دوسرے عدم جواز کی ،لیکن عدم جواز کی روایت ان سے زیادہ مشہور ہے،مطعومات کے ناجائز ہونے پر وہی روایت پیش کرتے ہیں ،جس کو امام احمدؒ نے پیش کیا ہے،قبل القبض مطعومات کے ناجائز ہونے اور غیر مطعومات کے جائز ہونے کے سلسلہ میں ابن رشد القرطبی تحریر کرتے ہیں:

وأما بيع ما سوى الطعام قبل القبض فلا خلاف فى مذهب مالك فى إجازته وأما الطعام الربوى فلا خلاف فى مذهبه أن القبض شرط فى بيعه، و أما غير الربوى من الطعام فعنه فى ذلك روايتان أحدهما المنع وهى الأشهر..... الرواية الأخرى الجواز (بدایۃ المجتہد ۱۴۴/۲)۔

طعام کے علاوہ قبضہ سے پہلے جس چیز کو فروخت کیا جائے ،امام مالک کے مذہب میں اس کے جائز قرار دینے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے،اور بہر حال طعام ربوی تو اس میں قبضہ شرط ہے،فروخت کرنے سے قبل امام مالکؒ کے مذہب میں اور طعام غیر ربوی کے سلسلہ میں دو روایت ہے،ایک جواز کی ،دوسرے عدم جواز کی ،لیکن عدم جواز کی روایت زیادہ مشہور ہے۔

خلاصہ:

ائمہ اربعہ کے مذاہب پر نظر دوڑانے کے بعد یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ تمام اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ طعام کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہے ،البتہ غیر طعام کے سلسلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے،جیسا کہ معلوم ہوا ، بالکل یہی بات ابن منذر نے مغنی کے اندر نقل کی ہے:

وقال ابن المنذر أجمع أهل العلم أن من اشترى طعاماً فليس له أن يبيعه حتى يستوفيه (المغنی ۸۸/۴)۔

اور ابن منذر نے کہا کہ تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ جس نے طعام کو خریدا اس کے لئے اس کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہ ہوگا۔

۶۔ سوال نمبر چھ کے تحت جو صورت بیان کی گئی ہے ، اس میں ضمان کو قبضہ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جائے گا ،جیسا کہ ''مغنی'' کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی چیز مشتری کے ضمان میں آجائے تو اس کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنا اور اس میں تصرف کرنا جائز ہے،جس طرح قبضہ کے بعد فروخت کرنا اور تصرف کرنا جائز ہے، چنانچہ ابن قدامہ تحریر کرتے ہیں:

ولو دخل فى ضمان المشترى جاز له بيعه والتصرف فيه كما بعد القبض (المغنی ۸۸/۴)۔

اگر کوئی چیز مشتری کے ضمان میں داخل ہو جائے تو اس کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا اور اس میں تصرف کرنا جائز ہے،جیسا کہ قبضہ کرنے کے بعد جائز ہے۔

نیز حدیث میں ''ربح مالم یضمن'' سے منع کیا گیا ہے،اور مذکورہ صورت میں ''ربح مالم یضمن'' نہیں ہے،

بلکہ ''ربح ما یضمن'' ہے، اس لئے مذکورہ صورت کو جائز قرار دیا جائے گا۔

۷۔ سوال نمبر سات کے تحت جو صورت بیان کی گئی ہے کہ سامان ابھی جہاز ہی میں رہتا ہے کہ مشتری اول کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، نیز مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں مشتری اول ضامن بھی نہیں ہوتا ہے، یہ شرعاً ناجائز ہے، اور ناجائز ہونے کی چار وجہیں ہیں: ۱۔ ''ربح مالم یضمن'' اور حدیث میں ''ربح مالم یضمن'' سے منع کیا گیا ہے، ۲۔ ''بیع قبل القبض'' اور حدیث میں ''بیع قبل القبض'' سے منع کیا گیا ہے، ۳۔ غیر مقدور التسلیم، ۴۔ جہالت، اگر کسی چیز کی بیع میں ان چار وجہوں میں سے کوئی ایک بھی وجہ پائی جائے تو اس کی بیع درست نہیں ہوتی ہے، اور صورت مسئولہ میں مذکورہ چاروں وجہیں پائی جا رہی ہیں، اس لئے اس کی بیع بدرجہ اولی درست نہ ہوگی۔

☆☆☆☆☆

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت

مولانا محمد شاہد قاسمی

۲-۳- قبضہ کی حقیقت:

احادیث کے ذخیرے میں کوئی ایسی حدیث نہیں ملتی جس سے قبضہ کی حقیقت واضح ہو جائے، اس لئے اس سلسلہ میں ائمہ اربعہ کے اقوال نقل کئے جاتے ہیں:

مسلک حنفی:

احناف کے یہاں تمام اشیاء میں، چاہے منقولہ ہوں، یا غیر منقولہ، تخلیہ کو حکماً قبضہ سمجھا گیا ہے، لیکن ہر تخلیہ قبضہ کے حکم میں نہیں ہے، تخلیہ وہ معتبر ہے جس میں مبیع پر قبضہ بلا مشقت ہو سکے، اور بائع مبیع کو اس طرح مشتری کے حوالہ کرے کہ اس میں کسی کی شرکت نہ ہو اور مشتری بلا کلفت ومشقت تصرف کر سکے، تو تخلیہ کی نوعیت مبیع کے احوال کے اعتبار سے مختلف ہوگی۔

علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

إن التخلية قبض حكماً لو مع القدرة عليه بلا كلفة لكن ذلک يختلف بحسب حال المبيع ففی نحو حنطة فی بيت مثلا فدفع المفتاح إذا أمكنه الفتح بلا كلفة قبض، وفی نحو دار فالقدرة علی إغلاقها قبض (ردالمحتار: ۵۶۲/۴)۔

تخلیہ حکماً قبضہ ہے، اگر اس پر قدرت بلا مشقت ہو، لیکن یہ مبیع کے حال کے اعتبار سے مختلف ہوگا، تو گھر میں رکھے ہوئے گیہوں کی بیع میں کنجی دے دینا قبضہ سمجھا جائے گا جب کہ اس کا کھولنا بلا مشقت ممکن ہو، اور گھر جیسی چیز میں، تو اس کے بند کرنے پر قدرت قبضہ ہے۔

اسی طرح کی بات علامہ کاسانیؒ نے فرمائی ہے (دیکھئے: بدائع الصنائع ۲۴۴/۵)۔

مسلک شافعی:

شوافع کے یہاں بھی قبضہ کی نوعیت مبیع کے احوال کے اعتبار سے ہے، چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں:

إن القبض فی العقار ونحوه بالتخلية وفی المنقول بالنقل وفی المتناول باليد بالتناول (شرح مہذب: ۲۸۳/۹)

زمین اور ان جیسی چیزوں میں قبضہ کا تحقق تخلیہ سے، منقول میں نقل کر کے اور جو ہاتھ سے لیا دیا جاتا ہو، ہاتھ میں لے کر ہوگا۔

مسلک حنبلی:

حنابلہ کے یہاں بھی قبضہ کی نوعیت تقریباً شوافع کی طرح ہے، چنانچہ ابن قدامہ فرماتے ہیں:

إن كان المبيع دراهم أو دنانير فقبضها باليد وإن كان ثياباً فقبضها نقلها فإن كان حيواناً فقبضه تمشيته من مكانه وإن كان مما لا ينقل ويحول فقبضه التخلية بينه وبين مشتريه لا حائل دونه .... ولأن القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف (المغنی:۹۰/۴)۔

اگر مبیع دراہم، یا دنانیر ہوں تو اس میں قبضہ ہاتھ میں لے کر ہے، اگر مبیع کپڑا ہو تو اس میں قبضہ اس کو منتقل کرنا ہے، اگر حیوان ہو تو اس کا قبضہ اس کو اپنی جگہ سے چلا دینا ہے اور اگر اشیاء غیر منقولہ میں سے ہو تو اس میں قبضہ مشتری اور اس شئ کے درمیان تخلیہ ہے جو بلا واسطہ ہو....... اس لئے کہ قبضہ شریعت میں مطلق ہے تو اس سلسلہ میں عرف کی طرف لوٹنا واجب ہے۔

تینوں مسالک میں حنابلہ کا مسلک کچھ زیادہ ہی وسیع ہے، چونکہ ان کے یہاں قبضہ کی حقیقت عرف پر مبنی ہے۔

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کے سلسلہ میں احادیث:

۴۔۵۔ کن اشیاء کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ناجائز ہے اور کس کی جائز ہے، اس سلسلہ میں ائمہ اربعہ کی رائیں مختلف ہیں، پہلے اس سلسلہ کی احادیث نقل کرنے کے بعد فقہاء کرام کے طریقۂ استدلال کو پیش کرتے ہیں۔

۱۔ سمعت ابن عباسؓ يقول أما الذي نهى عنه النبي ﷺ فهو الطعام أن يباع حتى يقبض قال ابن عباسؓ ولا أحسب كل شئ إلا مثله (بخاری شریف:۲۸۶/۱، مسلم شریف:۵/۲)۔

ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ نے اشیاء مطعومہ کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنے سے منع فرمایا، ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں ہر چیز کو طعام ہی کے مثل سمجھتا ہوں۔

۲۔ من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه (بخاری شریف:۲۸۶/۱، مسلم شریف:۵/۲، ابوداؤد ۱۴۵/۲)۔

جو شئ مطعوم کو خریدے تو اس پر قبضہ کرنے سے پہلے فروخت نہ کرے۔

لفظ طعام کے ساتھ بہت سی احادیث مسلم شریف اور دیگر کتب حدیث میں مروی ہیں، جن میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت ہے، طوالت سے بچتے ہوئے اسے ترک کیا جاتا ہے۔

۳۔ إن حكيم بن حزام قال: يا رسول الله إني أشتري بيوعا فما يحل لي منها مما يحرم قال: إذا اشتريت شيئاً فلا تبعه حتى تقبضه (نصب الرایۃ:۳۲/۴ بحوالہ سنن کبریٰ للنسائی و مسند احمد)۔

حکیم بن حزام نے کہا: اے اللہ کے رسولؐ! میں مختلف النوع اشیاء کی خرید وفروخت کرتا ہوں تو خرید

وفروخت کا کون سا معاملہ میرے لئے حلال ہے اور کون حرام ہے، تو فرمایا کہ جب تم کسی چیز کو خریدو تو اسے قبضہ کرنے سے پہلے مت بیچو۔

اس قسم کی بھی کئی احادیث ہیں، جن میں طعام کی قید نہیں اور حدیث مطلق ہے، تو بعض ائمہ کرام نے حدیث کے عموم کو باقی رکھتے ہوئے تمام اشیاء میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کو ناجائز قرار دیا اور بعض ائمہ نے ممانعت کو مطعومات کے ساتھ مختص کردیا، اس لئے اب ہم اس سلسلہ میں فقہاء کے مسلک ونظریات کا جائزہ لیتے ہیں۔

مسلک حنفی:

احناف کے یہاں اس سلسلہ میں احادیث معلول بالعلۃ ہیں، اور علت نہی غرر انفساخ عقد ہے، یعنی یہ ممکن ہے کہ مبیع بائع کے پاس رہتے ہوئے ہلاک ہوجائے تو مشتری کا دوسرے سے یہ معاملہ (عقد کا) کالعدم ہوجائے گا، جو باعث غرر ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے غرر کی بیع سے منع فرمایا ہے (مسلم شریف: ۲/۲) گویا حدیث میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی ممانعت مذکورہ غرر کی وجہ سے ہے، چونکہ اشیاء غیر منقولہ میں اس غرر کا اندیشہ نہیں ہے، اس لئے احناف کے یہاں اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی اجازت ہے اور منقولہ میں ممانعت، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

من اشترى شيئاً مما ينقل ويحول لم يجز له بيعه حتى يقبضه لأنه عليه السلام " نهى عن بيع الغرر ما لم يقبض" ولأن فيه غرر إنفساخ العقد على إعتبار الهلاک فيجوز بيع العقار قبل القبض عند أبي حنيفة وأبي يوسفؒ (ہدایہ ۵۸/۳)۔

اگر کسی نے غیر منقول شی کو خریدا تو قبضہ کرنے سے پہلے اسے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نبیؐ نے غیر مقبوض شی کی بیع سے منع فرمایا ہے، اور اس میں ہلاکت کے ممکن ہونے کی وجہ سے عقد کے فسخ ہونے کا غرر ہے، تو زمین کی بیع شیخین کے نزدیک قبضہ سے پہلے جائز ہوگی۔

نیز علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

لا يجوز التصرف في المبيع المنقول قبل القبض بالإجماع وفي العقار اختلاف (بدائع الصنائع ۲۳۴/۵)۔

احناف کا اتفاق ہے کہ مبیع منقول میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے، اور زمین میں اختلاف ہے۔

اس بات پر تو اتفاق ہے کہ اشیاء منقولہ میں قبضہ سے پہلے بیع کی اجازت نہیں ہے، نیز بعض اشیاء ایسی ہیں جس میں تخلیہ، جو قبضہ کے حکم میں ہے، کو کافی نہیں سمجھا گیا، وہ یہ ہے کہ اگر کسی کیلی، یا وزنی شی کو کیل، یا وزن کرکے خریدا گیا تو مشتری کو دوبارہ کیل ووزن کئے بغیر بیچنے کی گنجائش نہیں ہے، اگر چہ تخلیہ کے ذریعہ قبضہ ہوگیا ہو (دیکھئے: بدائع الصنائع ۲۴۴/۵) چونکہ حدیث شریف میں دوبارہ کیل ووزن کئے بغیر بیع کے عدم جواز کی صراحت ہے۔

نهى رسول الله ﷺ عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان صاع البائع و صاع

المشتری (مجمع الزوائد ۹۹/۴)۔

نهی رسول الله ﷺ عن بیع الطعام حتی یکال (مجمع الزوائد ۹۸/۴)۔

بعض مشائخ نے اس صورت کو غیر معقول امر یعنی تعبدی قرار دیا ہے اور بعض مشائخ نے تخلیہ کو صرف اس مسئلہ میں قبضہ ناقص قرار دیا ہے اور دوبارہ کیل ووزن کو قبضہ تام۔

اب رہی یہ بات کہ مبیع مشتری کے ضمان میں کب آتی ہے، اگر مطلقاً قبضہ کے بعد آتی ہے تو عقار کی بیع بھی قبضہ سے پہلے جائز نہیں ہونی چاہئے، اس لئے کہ ''ربح مالم یضمن'' میں داخل ہو کر ممنوع قرار پائے گی، تو اس سلسلہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر وہ اشیاء منقولہ میں سے ہے تو قبضہ سے پہلے وہ مشتری کے ضمان میں نہیں آئے گی، یہی وجہ ہے کہ قبضہ سے پہلے مبیع ہلاک ہو جائے تو عقد فسخ ہو جاتا ہے اور مشتری اپنا ثمن واپس لے گا اور اگر ثمن ادا نہیں کیا تھا تو اس پر کچھ بھی لازم نہیں ہوتا ہے (ردالمحتار ۵۶۰/۴) اور اشیاء غیر منقولہ میں قبضہ سے پہلے ہی وہ شئی مشتری کے ضمان میں آجاتی ہے، چونکہ مبیع کا ہلاک ہونا تقریباً محال کے درجہ میں ہوتا ہے تو کسی قسم کا غرر نہ ہونے کی وجہ سے قبضہ سے پہلے تمامیت عقد کے بعد اس کا مضمون ہونا سمجھا گیا۔

مسلک شوافع مع دلائل:

شوافع کے یہاں کسی بھی شئی کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے، چاہے منقولہ ہو یا غیر منقولہ، چونکہ ممانعت والی حدیث عام ہے اور اس کی علت حنفیہ کی طرح غرر انفساخ عقد ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

جس چیز پر ملکیت مستقر نہ ہوئی ہو اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے، اس کی دلیل حکیم بن حزام کی روایت ہے کہ انہوں نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں مختلف اشیاء کی بیع کرتا ہوں، تو ان میں سے کون سی بیع میرے لئے حلال ہے اور کون حرام ہے، تو فرمایا کہ غیر مقبوض شئی کی بیع جائز نہیں ہے، اور اس لئے کہ اس کی ملکیت اس پر مستقر نہیں ہوئی ہے، تو ممکن ہے کہ مبیع ہلاک ہو جائے اور عقد فسخ ہو جائے اور یہ غرر ہے جو بغیر حاجت کے پیش آئی، لہذا جائز نہیں ہے۔ رہے احکام تو ہمارا مذہب یہ ہے کہ مبیع کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں، ہے چاہے غیر منقول ہو، یا منقول۔ (شرح مہذب ۲۶۴/۹)۔

مسلک حنابلہ مع دلائل:

حنابلہ کے نزدیک مطعومات کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے، جب کہ وہ مکیلی، موزونی، یا معدودی ہو، اس کے علاوہ دیگر اشیاء میں قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی گنجائش ہے، چونکہ حدیث شریف مطعومات کے ساتھ خاص ہے، رہا مکیلی، موزونی اور معدودی کے ساتھ خاص کرنا تو چونکہ ان کے نزدیک یہ تین چیزیں مشتری کے ضمان میں نہیں آتی ہیں، جب تک کہ قبضہ نہ کرلیا جائے اور اس کے علاوہ دیگر اشیاء قبضہ سے پہلے مشتری کے ضمان میں آجاتی ہیں، نیز ان کے یہاں حدیث معلول بالعلۃ ہے اور وہ حنفیہ کی طرح غرر ہے (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴۷۵/۴، المغنی ۱۱۰-۱۳/۴)۔

مسلک مالکیہ:

قبضہ سے پہلے خرید وفروخت مطعومات میں ناجائز ہے، اس کے علاوہ میں جائز ہے، چونکہ حدیث شریف مطعومات کے ساتھ خاص ہے، نیز مطعومات میں بھی عدم جواز اس وقت ہے جب کہ کیل، یا وزن کر کے خریدا گیا ہو، اگر جزافاً خریدی ہوئی ہو تو قبضہ سے پہلے اس کی خرید وفروخت بھی جائز ہے، چونکہ جزافاً کی صورت میں مبیع مشتری کے ضمان میں قبضہ سے پہلے ہی آجاتی ہے اور اگر خرید کیل ووزن کے ذریعہ ہوئی ہو تو بغیر قبضہ کئے ہوئے مبیع ضمان میں نہیں آتی ہے، لہٰذا قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کی صورت میں ''ربح مالم یضمن'' لازم آئے گا، جس سے آپ نے منع فرمایا ہے، طعام کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ یہ معاملہ ربا نسیئہ کی طرف پہنچنے کا ذریعہ ہے، اس لئے سداللذ رائع اسے ناجائز قرار دیا گیا (الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۴/۴۲۷)۔

نیز الثمر الدانی میں ہے:

غلہ، چاہے ربوی ہو، یا غیر ربوی، کو خریدنے کے بعد اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اس سے منع فرمایا ہے، اور قبل القبض طعام کی بیع کی ممانعت اس وقت ہے جب کہ مشتری نے وزن، یا کیل، یا شمار کر کے خریدا ہو، برخلاف جزاف (کسی چیز کو کیل، یا وزن، یا شمار کئے بغیر فروخت کرنا) کے، چونکہ اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت مشہور قول کے مطابق جائز ہے، اس لئے کہ وہ اس کا مالک عقد کرنے ہی سے ہوگیا، اسی وجہ سے اگر مبیع قبضہ سے پہلے تلف ہو جائے تو اس کا ضمان مشتری کی جانب سے ہوگا۔ (الثمر الدانی/۴۱۹)۔

۱۔ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا حکم:

شوافع کے نزدیک مطلقاً، احناف کے نزدیک اشیاء منقولہ، مالکیہ کے نزدیک مطعومات، جب کہ خرید کیل، یا وزن کر کے ہو، اور حنابلہ کے نزدیک مطعومات اگر معدودی، مکیلی، یا موزونی ہو، کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت جائز نہیں ہے اور اس کا شمار احناف کے یہاں بیع فاسد میں ہوگا، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بیع باطل میں۔

علامہ عبدالرحمان جزیری فرماتے ہیں:

الحنفية قالوا: من البيع الفاسد بيع الأعيان المنقولة قبل قبضها، سواء باعها لمن اشتراها منه أو لغيره (الفقہ علی المذاہب الاربعہ ۲/۲۱۱)۔

حنفیہ کے نزدیک بیع فاسد ہی میں سے اعیان منقولہ کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت ہے، چاہے اس کو اس شخص کے ہاتھ فروخت کرے جس سے خریدا ہے، یا اس کے علاوہ کے ساتھ۔

اور ڈاکٹر وہبہ الزحیلی فرماتے ہیں:

وعند غير الحنفية: البيع إما صحيح أو باطل وغير الصحيح لا يفيد الملك أصلاً (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۴۵۴)۔

حنفیہ کے علاوہ کے نزدیک بیع، یا تو صحیح ہے، یا باطل ہے اور غیر صحیح ملک کا بالکل ہی فائدہ نہیں دیتا ہے۔

۶۔ بندوے علم میں فیکٹری سے بھیجا ہوا مال عموماً تین طریقے سے مشتری کے پاس جاتا ہے، ایک تو یہ ہے کہ مشتری اپنا آدمی گاڑی کے ساتھ خود بھیجے، یا گاڑی نہ ہو، لیکن سامان خریدنے کے بعد کسی کی گاڑی، خواہ بائع ہی کی کیوں نہ ہو، اجرت پر لے ایسی صورت میں گاڑی پر سوار سامان مشتری کے قبضہ میں سمجھا جائے گا تو بیع وغیرہ سے تصرف کرنا درست ہوگا، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مشتری کے آرڈر دینے کے بعد بائع ہی کی ذمہ داری ہے کہ سامان اپنی گاڑی سے مشتری تک پہنچائے، تو گاڑی پر سوار سامان بائع کے ضمان میں سمجھا جائے، اگرچہ مشتری اپنے آپ کو ضامن سمجھتا ہو، لہذا احنفیہ کے مذہب کے مطابق مشتری دوسرے کے ہاتھ فروخت نہیں کرسکتا (ردالمحتار مع الدر المختار: ۵۶۳/۴)، تیسرا طریقہ یہ ہے کہ فیکٹری والا سامان بک کردے، جس میں بائع ضامن نہیں ہوتا ہے، بلکہ حکومت ہی اپنے ضمان میں لے لیتی ہے، اس صورت میں حکومت بائع کی وکیل ہوتی ہے، وکیل تو اس لئے ہے کہ وہ سامان کو مشتری تک پہنچانے کی ذمہ داری لیتی ہے، اور بائع کی وکیل اس لئے ہے کہ اگر درمیان سفر مبیع میں کسی قسم کی گڑبڑی پیدا ہوجائے، مثلاً ہلاک ہوجائے تو بائع ہی کا حق ہوتا ہے کہ مقدمہ دائر کرکے حکومت سے ضمان لے، مشتری کو کوئی مطلب نہیں رہتا، رہا یہ اشکال کہ وکیل کے پاس سامان بطور امانت رہتا ہے، تو اس سے ضمان نہیں لینا چاہئے، اس کا جواب یہ ہے کہ حکومت اس امانت کی حفاظت پر اجرت لیتی ہے اور جب مودع حفاظت پر اجرت لے تو ہلاک ہونے پر ضامن ہوتا ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

وأما من جرى العرف بأنه يأخذ في مقابلة حفظه أجره يضمن لأنه وديع بأجرة لكن الفتوىٰ على عدمه (ردالمحتار مع الدر ۶۶۴/۵)۔

بہر حال اس عرف کا جاری ہونا کہ سامان کی حفاظت کے مقابلہ میں مودع اجرت لے تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ ودیعت بالاجرۃ ہے، لیکن فتویٰ عدم ضمان پر ہے۔

اگرچہ فتویٰ عدم ضمان پر ہے، تاہم ایک قول یہ بھی ہے کہ مودع کو ضامن ٹھہرایا جائے گا، ساتھ ہی ساتھ حکومت بذات خود اپنے آپ کو ضامن سمجھتی ہے تو اس کا ضامن بننا درست ہوگا۔

اس صورت میں بھی مشتری ضامن نہیں ہوسکتا، اگرچہ اپنے آپ کو ضامن سمجھے، لہذا قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا، یہ تفصیلات احناف کے مسلک کے موافق کی گئیں۔

اگر مسئولہ صورت اس ''ضرورت'' کے تحت داخل ہوگئی ہو جو افتاء علی مذہب الغیر کو جائز قرار دے تو مالکیہ کے مسلک پر جواز کی گنجائش ہے، چونکہ ان کے یہاں اگر مبیع غائب ہو تو ایک قول کے مطابق بائع ضامن ہوتا ہے اور دوسرے قول کے مطابق مشتری ضامن ہوتا ہے، اور اگر بائع ضمان کی مشتری پر شرط لگادے تو بہر صورت مشتری ہی ضامن ہوگا، چنانچہ محمد بن رشد قرطبی مالکی فرماتے ہیں:

قال أبو حنيفة والشافعي: لا يضمن المشتري إلا بعد القبض .... أما المبيع الغائب، فعن مالك في ذلك ثلاث روايات أن الضمان من البائع إلا أن يشترطه على المبتاع والثانية: أنه من المبتاع

إلا أن يشترطه على البائع (بداية المجتهد ۲/۱۸۵)

امام ابوحنیفہ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مشتری قبضہ کرنے کے بعد ہی ضامن ہوتا ہے ....رہی بات مبیع غائب کی تو امام مالکؒ سے اس کے متعلق تین روایات ہیں، پہلی روایت یہ ہے کہ ضمان بائع کی جانب سے ہوگا، سوائے اس کے کہ مشتری پر ضمان کی شرط لگادے، دوسرا قول یہ ہے کہ ضمان مشتری کی جانب سے ہوگا، مگر یہ کہ بائع پر ضمان کی شرط لگادے۔

جب مبیع مشتری کے ضمان میں آجائے تو قبل القبض بیع کی گنجائش ہے، خواہ وہ طعام ہی کے قبیل سے کیوں نہ ہو۔

بخلاف الجزاف وهو بيع الشئ بلا كيل ولا وزن ولا عدد فإن بيعه قبل قبضه جائز على المشهور لأنه قد ملكه بالعقد ولذا لو تلف قبل قبضه كان ضمانه من المشتري (الثمر الداني ۴۱۹)۔

برخلاف جزاف کے (اور وہ کیل، وزن اور عدد کئے بغیر کسی چیز کو فروخت کرنا ہے) کہ اس کی قبضہ سے پہلے خرید وفروخت مشہور قول کے مطابق جائز ہے، اس لئے کہ وہ عقد کرنے سے اس کا مالک ہوگیا، اسی وجہ سے اگر مبیع قبضہ کرنے سے پہلے تلف ہوجائے تو اس کا ضمان مشتری کی جانب سے ہوتا ہے۔

ان عبارات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ مشتری اول کا ضامن بننا صحیح ہے اور ضامن بننے کی وجہ سے قبل القبض بیع کی گنجائش ہے (اگر چہ ضامن بننے کو قبضہ نہیں سمجھا جائے گا)۔

۷۔ حنفی مسلک کے اعتبار سے مذکورہ صورت کی بیع کا عدم جواز ظاہر ہے، خواہ مشتری اول ضامن ہی کیوں نہ بن جائے، مالکی مسلک کے اعتبار سے اس کی تفصیل کی جاسکتی ہے کہ اگر مشتری اول سرے سے ضامن ہی نہ ہوا ہو یعنی مبیع بائع کے ضمان سے نکلنے کے بعد مشتری اول مشتری ثانی کو ضامن ٹھرائے تو یہ صورت "ربح مالم یضمن" کے تحت داخل ہو کر نا جائز ہوگی، شاید کہ سوال کا منشاء یہی صورت ہے، اور اگر مبیع بائع کے ضمان سے نکلنے کے بعد مشتری اول کے ضمان میں آجائے، لیکن مبیع ابھی راستے ہی میں تھی کہ کسی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے تو مسلک مالکی کے موافق درست ہے، جیسا کہ تفصیل سے چھٹے سوال کے جواب میں گذرا۔

واللہ تعالی اعلم بالصواب

☆☆☆☆☆

تجاویز بابت جدید تجارتی شکلیں

دور حاضر میں خرید وفروخت کی بہت سی ایسی صورتیں مروج ہیں جن میں فروخت شدہ شئی پر قبضہ کے بغیر خریدار دوسروں کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے بیع قبل القبض سے منع فرمایا ہے، اسی پس منظر میں ایسے مروجہ معاملات کی بابت اسلامک فقہ اکیڈمی کے نویں سمینار منعقدہ جامعۃ الہدایہ جے پور میں درج ذیل باتیں طے پائیں:

۱- اصولی طور پر قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، تاہم اگر قبضہ سے پہلے بیع کر دی جائے تو یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل، اور قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی۔

۲- کتاب وسنت میں قبضہ کی حقیقت اور اس کی کوئی خاص صورت مقرر نہیں کی گئی ہے، گویا شریعت نے اس مسئلہ میں مسلمانوں کے عرف کو اصل قرار دیا ہے، لہذا ہر عہد کے مروجہ طریقوں اور اشیاء کی مختلف انواع کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت متعین ہوگی۔

۳- فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ اصل میں مبیع پر خریدار کے ایسے استیلاء کا نام ہے کہ مبیع پر اس کے تصرف میں کوئی مانع باقی نہ رہے، اسی کو فقہ کی کتابوں میں ''تخلیہ'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔

۴- بیع قبل القبض کی ممانعت ''غرر انفساخ'' کی علت پر مبنی ہے، یعنی جب تک مبیع خریدار اول کے ہاتھ نہ آجائے اس بات کا اندیشہ موجود ہے کہ مبیع اس کے قبضہ میں آہی نہ پائے، اور وہ خریدار دوم کو مبیع کی حوالگی پر قادر نہ رہے۔

۵- بیع قبل القبض کی ممانعت کا تعلق اموال منقولہ سے ہے، اموال غیر منقولہ میں بیع قبل القبض جائز ہے، بشرطیکہ خریدار کے لئے انتفاع سے کوئی قوی مانع نہ پایا جاتا ہو۔

۶- اگر ایک شخص کسی بائع (فیکٹری وغیرہ) سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دے، اور ابھی خریدا ہوا مال فیکٹری نے روانہ بھی نہ کیا ہو تو یہ صورت بیع قبل القبض میں داخل ہے اور جائز نہیں ہے۔

۷- اگر ایک شخص کسی فیکٹری وغیرہ سے خرید کر اس کو کسی خاص ذریعہ (جہاز، ٹرانسپورٹ، پرمٹ وغیرہ) سے سامان کی ترسیل کا آڈر دے اور مطلوبہ سامان فیکٹری سے روانہ بھی کر دیا جائے اور نقصان کی صورت میں خریدار اس کا ضامن ہوتا ہو، نیز ترسیل کی اجرت خریدار کے ذمہ ہے، تو جس ذریعہ سے مال روانہ کیا جائے اس کا قبضہ خریدار کی طرف سے وکالۃً قبضہ متصور ہوگا، لہذا اس صورت میں مال پہونچنے سے پہلے خریدار کو فروخت کرنا جائز ہے، اور یہ بیع قبل القبض میں داخل نہیں، البتہ جس شخص نے اس خریدار سے مال خریدا ہے اس خریدار دوم کے لئے مال پہونچنے سے پہلے دوبارہ بیع جائز نہیں اور اگر بیع کرے تو یہ بیع قبل القبض کے زمرہ میں داخل ہوگی۔

☆☆☆☆☆